

چگونه

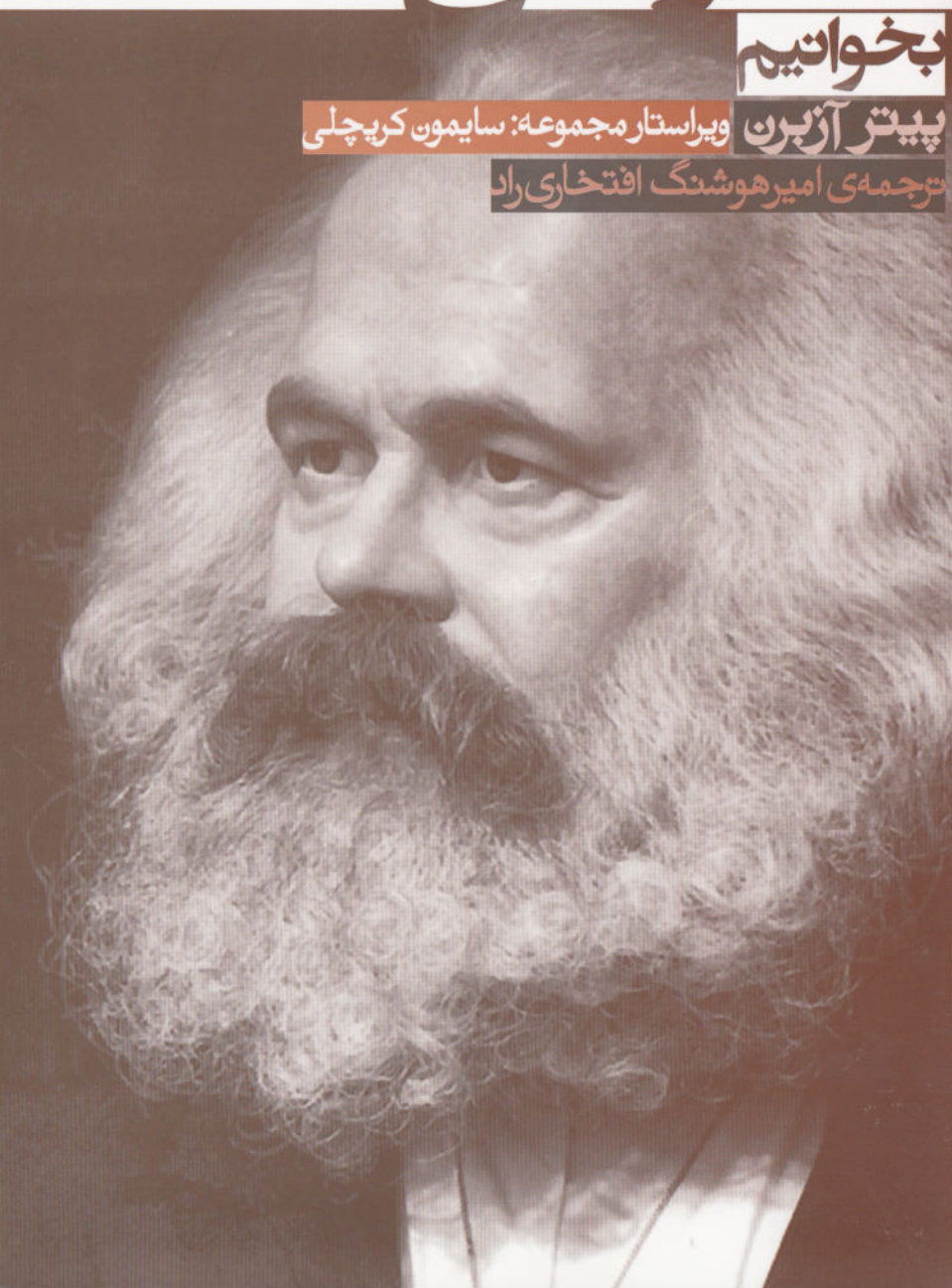
مارکس



بخوانیم

پیترا آزرین ویراستار مجموعه: سایمون کریچلی

ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد



چگونه مارکس بخوانیم

پیتر آزیرون استاد فلسفه مدرن اروپایی در دانشگاه میدلسکس لندن (و اکنون استاد دانشگاه کینگستون) و سردبیر مجله فلسفه رادیکال است. کتاب‌های او سیاست زمان، فلسفه در نظریه اجتماعی و هنر مفهومی هستند. همچنین دبیر مجموعه سه جلدی والتر بنیامین: ارزیابی‌های انتقادی در نظریه اجتماعی است.

چگونه مارکس بخوانیم

پیتر آزبُرن

ترجمه‌ی

امیر هوشنگ افتخاری راد



رخداد نو

| | |
|----------------------|--|
| سرشناسه: | آزبُرُن، پِتر، ۱۹۵۸-م. Peter Osborne |
| عنوان و نام پدیدآور: | چگونه مارکس بخوانیم/پِتر آزبُرُن: ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد |
| مشخصات نشر: | تهران: رخ داد نو، ۱۳۸۸. |
| شابک: | ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۲۵-۴۶-۲ |
| وتمتیت فهرست نویسی: | فیبا |
| موضوع: | مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳ م |
| موضوع: | کمونیسم |
| موضوع: | مارکسیسم - فلسفه |
| شناسه افزوده: | افتخاری راد، امیر هوشنگ، مترجم |
| رده‌بندی کنگره: | ۱۳۸۸ ج ۸ / الف ۳۹/۵ LX |
| رده‌بندی دیویی: | ۳۳۵/۴ |
| شماره کتابشناسی ملی: | ۶۸۸۱۷۹۶ |

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، مجتمع فروزنده، واحد ۵۱۲.

کد پستی ۱۳۱۴۷۴۴۱۷۸، تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، نمابر: ۶۶۴۹۸۲۹۴

• ناشر رخ داد نو

Peter Osborne

پِتر آزبُرُن

How to Read Marx

چگونه مارکس بخوانیم

ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد

• چاپ دوم ۱۳۹۲ تهران • شمارگان ۱۰۰۰ نسخه • قیمت ۵۰۰۰ تومان

• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا • چاپ غزال • صحافی البرز

• طرح روی جلد حسن کریمزاده

ISBN 978-600-5625-46-2

شابک ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۲۵-۴۶-۲

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

برای ایلیا

پ. آزبیرن

ترجمه برای آن‌که همواره 'وفادار' می‌ماند، به‌رغم مشقت‌ها و رنج‌ها، به خیانتکاری 'نه' می‌گوید. و بدین‌سان هر بار 'حقیقت' مکشوف می‌شود. که اگر زنجیره‌ی عبث و کریه زندگی، اندکی تحمل‌پذیر می‌شود، تنها بدین‌خاطر است.

فهرست

| | |
|-----|--|
| ۹ | پیشگفتار ویراستار مجموعه |
| ۱۱ | قدردانی |
| ۱۳ | یک توضیح |
| ۱۵ | مقدمه‌ی نویسنده |
| ۲۳ | ۱. کالا: شیء‌وارگی و رمز |
| ۳۷ | ۲. ماتریالیسم نو(۱): عمل |
| ۵۱ | ۳. ماتریالیسم نو(۲): تاریخ |
| ۶۳ | ۴. نقد اقتصاد سیاسی: بیگانگی |
| ۷۵ | ۵. کارناوال فلسفه |
| ۸۹ | ۶. کمونیسم |
| ۱۰۱ | ۷. سرمایه‌داری در حکم مدرنیته |
| ۱۱۱ | ۸. دفاعیه کارگر |
| ۱۲۱ | ۹. انباشت به اصطلاح اولیه |
| ۱۳۵ | ۱۰. استعمارگری: 'بت کریم‌المنظر مشرک' پیشرفت |
| ۱۴۵ | یادداشت‌ها |
| ۱۵۱ | گاه‌شمار زندگی مارکس |
| ۱۵۵ | چند پیشنهاد برای مطالعه‌ی بیشتر |
| ۱۵۹ | نمایه |

پیشگفتار ویراستار مجموعه

چگونه بخوانیم را چگونه باید خواند؟

این مجموعه بر پایه‌ی فکری بسیار ساده اما تازه استوار است. بیشتر کتاب‌هایی که برای آشنایی مبتدی‌ان با متفکران و نویسندگان بزرگ منتشر می‌شوند یا زندگی‌نامه‌هایی سررشته‌زده ارائه می‌کنند یا خلاصه‌هایی فشرده از نوشته‌های عمده‌ی ایشان، یا شاید هر دوی این‌ها. چگونه بخوانیم، بالعکس، خواننده را همراه با راهنمایی‌های نویسنده‌ای کارشناس روی درروی خود نوشته‌ها می‌گذارد. نقطه‌ی آغاز این کتاب‌ها این است که برای نزدیک شدن به آنچه مدنظر یک نویسنده است، باید به کلمه‌هایی نزدیک شوید که او در عمل به کار بسته است و باید بیاموزید که آن کلمه‌ها را چگونه بخوانید.

هر کتاب این مجموعه به نحوی به خواندن نوشته‌های یک متفکر در محضر استادی کار آشنا می‌ماند. هر نویسنده حدوداً ده قطعه‌ی کوتاه از کارهای متفکری را برگزیده است و موبه‌مو آن را حلاجی کرده تا اندیشه‌های محوری‌شان را بازنماید و بدین وسیله درهای ورود به کل یک جهان فکری را به روی خواننده بگشاید. این قطعه‌های برگزیده گاهی برحسب ترتیب زمانی‌شان آمده‌اند تا شمه‌ای از روند رشد و شکوفایی متفکر در بستر زمان به خواننده انتقال یابد، و البته گاهی هم این ترتیب زمانی رعایت نشده است. کتاب‌ها فقط کَشکول‌هایی حاوی مشهورترین بندهای آثار یک متفکر یا «بزرگ‌ترین موفقیت‌های» او نیستند، بلکه مجموعه‌ای از سرنخ‌ها یا کلیدهایی را به خوانندگان ارائه می‌دهند تا بتوانند خود ادامه‌ی راه را بییابند و کشف‌های تازه کنند. افزون بر متن‌ها و تفسیرها، هر

کتاب گاه‌شمار مختصری از زندگی‌نامه‌ی متفکر به دست می‌دهد و پیشنهادهایی برای مطالعه‌ی بیشتر، منابع اینترنتی، و نظایر این‌ها. کتاب‌های مجموعه‌ی چگونه بخوانیم ادعا نمی‌کنند که تمام آن‌چه را می‌خواهید یا لازم دارید درباره‌ی فروید، نیچه و داروین، یا راستش شکسپیر و مارکی دو ساد بدانید به شما خواهند گفت ولی بی‌شک بهترین نقطه‌ی شروع را برای کندوکاوهای آینده در آثار ایشان به شما نشان می‌دهند.

برخلاف روایت‌های دست دوم موجود از ذهن‌های بزرگی که چشم‌انداز فکری، فرهنگی، دینی، سیاسی و علمی ما را شکل داده‌اند، چگونه بخوانیم مجموعه‌ی نشاط‌آفرینی از مواجهه‌هایی دست اول و بی‌واسطه با آن ذهن‌های بزرگ را پیش می‌نهد. امید داریم که این کتاب‌ها، به نوبت، به شما درس دهند، سرشوق‌تان آورند، ترس‌تان را بریزند، به شما جسارت دهند و لذت‌تان بخشند.

سایمون کریچلی

مدرسه‌ی جدید مطالعات اجتماعی، نیویورک

قدردانی

با تشکر از سایمون کریچلی و جورج میلر به خاطر این که امکان نوشتن این کتاب را برای من فراهم کردند. از جان کرانیاسکاس و استلا سنفورد به خاطر اظهار نظر خود درباره پیش نویس کتاب، همچنین بسیار زیاد از استلا ممنون‌ام. نیز باید از بلا شند به خاطر ویرایش دست‌نوشته‌ها تشکر کنم.

یک توضیح

بخش زیادی از آثار مارکس در یک دوره‌ی تاریخی پرتلاطم و در بستر مجادلات فکری گسترده شکل گرفت. تحولات سیاسی - اجتماعی آغاز قرن بیستم و شکل‌گیری انقلاب روسیه با داعیه‌ی ایدئولوژی مارکسیستی، تفسیر خاصی از این متفکر را مطرح و در مراحل بعدی آن را به یک دستگاه تبلیغاتی حامی خود تبدیل کرد. این موضع و قدرت سیاسی حامی آن هر گرایش دیگر از این متفکر را با عناوینی چون رویزیونیست و ... تخطئه و سرکوب نمود. شناخته شدن تدریجی برخی از آثار چاپ نشده‌ی مارکس، نظام سیاسی حاکم بر شوروی و گسترش تمایلات مارکسیستی در کشورهای جهان سوم دامنه‌ی مجادلات شکل‌گرفته حول اندیشه‌های مارکس را شدت بیشتری بخشید.

فروپاشی نظام‌های اروپای شرقی و همچنین عقب‌نشینی کشورهای داعیه‌دار اندیشه‌ی مارکسیستی نظیر چین به همراه مجادلات فوق خوانش مجدد آثار مارکس و ریشه‌یابی ناکامی‌های این مکتب فکری را شدت بخشیده است، تا تجربیات و ناکامی‌های فوق مجدداً تکرار نگردد. بدیهی است مجموعه‌ی چگونه بخوانیم، که اندیشه‌ی بسیاری از متفکران برجسته از جمله فروید، هایدگر، کیرکگور، شکسپیر، نیچه و حتی کتاب مقدس را محور بررسی‌های خود قرار داده است، می‌تواند شروع مناسبی برای انتقال تجربیات فوق به فضای فکری جامعه‌ی ما باشد تا قدم کوچکی در جلوگیری از اشتباهات گذشته برداشته شود.

مقدمه‌ی نویسنده

از آن‌جا که چیزی به نام خوانش عاری از غرض و گناه وجود ندارد، باید گفت
تقصیر از آن دست خوانشی است که ما داریم.^۱
لویی آلتوسر، خوانش سرمایه

گناه این کتاب خوانش مارکس به لحاظ فلسفی است. اما پیش از آن‌که منظور
خود را از این گفته بیان کنم، اجازه دهید بگویم که چرا در آغاز قرن
بیست‌ویکم، معتقدم که باید مارکس را در کل خواند.

مارکس همان متفکر معروف قرن نوزدهم در عصر کاپیتالیسم اروپایی است —
غولی در میان بزرگترین مردان متفکر سفیدپوست فرهنگ بورژوازی عصر
روشنگری متأخر. او در سال ۱۸۱۸ در تریر^۲، واقع در حکومت راینه‌ی پروس در
زمانه‌ی بی‌ثباتی بعد از عصر ناپلئونی به دنیا آمد. در دوره‌های آغازین رقابت
امپریالیستی بین قدرت‌های اروپایی‌ای که به جنگ اول جهانی منتهی شد،
درگذشت. مارکس، از آغاز دهه ۱۸۴۰ تا زمان مرگش، جوامع کاپیتالیستی اروپا را
مورد نقد بی‌رحمانه، گزنده و عمیق‌ترین تحلیلی که تا آن زمان به چشم دیده
بودند، قرار داد. به قول فیلسوف فرانسوی، پل ریکور، مارکس، همراه با نیچه و
فروید، یکی از سه بزرگ‌ترین 'خداوندگاران سوءظن' است. مانیفست و حزب

۱. در مقدمه کتاب 'قرائتی از مارکس' آلتوسر پس از این جمله توضیح می‌دهد که قرائت ما از
مارکس، نه اقتصادی، نه فیلولوژیک بلکه فلسفی است. (خوانش مارکس. ص ۱۵). م

کمونیست (۱۸۴۸) مارکس و انگلس، به غیر از ادیان بزرگ جهان، شاید با نفوذترین کتابی است که تا به حال نوشته شده است.

اما مارکس اصلاً یک متفکر متعلق به قرن نوزدهم کاپیتالیسم اروپایی نبود. او فی‌نفسه متفکر کاپیتالیسم است. مارکس متفکر مبانی بنیادین کاپیتالیسم به‌منزله یک سیستم اقتصادی — کالا، پول، سرمایه، کار، ارزش افزوده، انباشت و بحران — مناسبات‌شان با یکدیگر، و اشکال تکامل‌شان بود. او متفکر کاپیتالیسم بود کاپیتالیسمی که تعامیل اساسی داشت تا به خود کلیت بخشید — می‌خواست سراسر جهان بگسترده و جهان‌گیر شود. او 'ارزش' اقتصادی را به‌منزله شکل اجتماعی اسرارآمیز، بیگانه، بیش از پیش فراگیر و همه‌جاگیر می‌دانست، و کار اجتماعی را به‌منزله سرچشمه‌ی قدرت تولید، خلاقیت، امکان و آزادی انسان می‌پنداشت. در محور اندیشه مارکس، انسان در مقام موجودی طبیعی، اجتماعی، عملی، و تاریخی است، و تاریخ پیکار موجود بین طبقات است. نگرش او نسبت به کاپیتالیسم این است که سرمایه‌داری، پیوسته درون محدودیت‌های شکل بنیادی‌اش در حال رشد و تکوین است و سرانجام نمی‌تواند چیزی جز 'یک مرحله تاریخی در حال گذار' تولید انسانی باشد. از همه مهم‌تر، مارکس یک آینده‌ی بدیل را در سر می‌پروراند که درون حال سرمایه‌داری بود اما به‌طور ریشه‌ای فراسوی آن حرکت می‌کرد. او در هجدهم برومر لویی بناپارت (۱۸۵۲) نوشت، 'انقلاب اجتماعی قرن نوزدهم' سرود خود را تنها می‌تواند از آینده خلق کند نه از گذشته. دست‌کم در این خصوص، انقلاب‌های اجتماعی قرن بیست و یکم تفاوتی نخواهند داشت.

لب کلام، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، سخن گفتن از 'سرمایه‌داری متأخر' باب روز بود، گویی دوره تاریخی که با انقلابات کشاورزی و صنعتی قرون هفدهم و هجدهم در اروپا آغاز شده بود، به پایانش نزدیک می‌شد. امروزه این عبارت حامل طنز تلخی است. با فروپاشی 'سوسیالیسم واقعاً موجود' (چنان‌که در آن زمان نامیده می‌شد) یا کمونیسم تاریخی در اروپای شرقی (چنان‌که امروزه نامیده می‌شود)، ادغام جوامع مستعمراتی سابق امپراطوری‌های اروپایی در حلقه‌های سرمایه‌ی جهانی (از طریق مقروض کردن)، و حریق دولت - کاپیتالیستی در چین،

به احتمال بسیار زیاد ما در مرحله آخر 'سرمایه‌داری اولیه' هستیم. بسیاری تصور می‌کنند که فروپاشی کمونیسم بین‌الملل، نوشته‌های مارکس را روانه پابگانی می‌کند و صرفاً بدان ارزش آرشویی می‌بخشد. لیکن مارکس، هرگز نظریه‌پرداز سوسیالیسم دولتی 'واقعاً موجود' یا آزادی‌بخشی ملی نبود. این وظیفه لنین، استالین، تروتسکی، مانو و گه وارا بود. مارکس، اولین و مهم‌ترین تحلیل‌گر انتقادی سرمایه‌داری بود - و هست - ، نظریه‌پرداز قدرت‌های اجتماعی آن و شرایطی که باید بر آن چیره شد. با گسترش کاپیتالیسم در سراسر جهان و شکوفایی آن در اقتصاد کشورهای 'در حال توسعه' نظیر برزیل و هند، نوشته‌های مارکس به وضع کنونی بیشتر - و نه کمتر - مربوط می‌شوند. علی‌الخصوص، همان‌طور که جنبش 'ضد جهانی‌سازی' که از اوایل دهه ۱۹۹۰ آغاز شد، بیشتر به‌طور خودآگاهانه‌ای 'ضد کاپیتالیست' شد (دست‌کم در گفتار)، به‌طور فزاینده‌ای این اهمیت دارد که بدانیم سرمایه‌داری دقیقاً چیست. چه چیزی مفهوم کاپیتالیسم را از مفهوم یک 'جامعه مبتنی بر بازار' متمایز می‌کند؟ تحت انقیاد 'ارزش' درآمدن یعنی چه؟ چه تمایلات تکوینی درون شکل اجتماعی خود سرمایه، ذاتی هستند؟

افول سوسیالیسم دولتی، منادی امکان یک حیات تازه برای نوشته‌های مارکس به تعبیری دیگر است: حیات تازه‌ی تفسیری آزاد از قدرت سیاسی راست‌گیشی که طبق این قدرت سیاسی ارتدوکس، نوشته‌های مارکس، در چارچوب یک سیستم تعلیمی مناسب برای اغراض سیاسی - حزبی مدون شدند. این راست‌گیشی از نوشته‌های متأخر همکار چهل‌ساله مارکس، فردریک انگلس (۱۸۹۵-۱۸۲۰)، نشأت گرفت. در شوروی رشد پیدا کرد و از آن‌جا، به‌مثابه 'لنینیسم - مارکسیسم' درون جنبش کمونیستی جهان متشر شد.

قرائت، یک شیوه‌ی دیرپه‌ی به چالش کشیدن راست‌گیشی‌ها است. تدوین مستلزم تفسیرهایی است که هرگز به لحاظ ذهنی درخور ترک‌ها و تناقضات نوشته‌هایی که بر آن‌ها قدرت خود را استوار می‌کند، نخواهند بود. ایده‌ی قرائت، خوانش به‌متزله تفسیر، خوانش علیه ارتدوکسی، در جنبش‌های

عصر روشنگری، برای اصلاح آموزش، دست‌کم از زمان مارتین لوتر، نقش محوری بازی کرده است. نوشته‌های مرسوم و شرعی، مرحله‌ای را برای تضادهای بین نسل‌ها فراهم می‌کند. در این خصوص، خوانش از جایگاه خاصی در رشته‌های نظری در علوم انسانی از زمان جنبش‌های رهایی‌بخش دهه ۱۹۶۰ بهره‌مند شده‌اند. نوشته‌های مارکس، استثناء نبوده‌اند؛ به واقع، آن‌ها نمونه‌وار بوده‌اند.

خلاق‌ترین و سودمندترین قراش‌ها از مارکس در سنت غربی، مربوط به خوانش‌های گئورگ لوکاچ، آتونو گرامشی و والتر بنیامین در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، ماکس هورکهایمر و تودور دبلیو. آدورنو در دهه ۱۹۴۰، و لویی آلتوسر در دهه ۱۹۶۰ است. همه این قراش‌ها، قراش‌های بدعت‌آمیز هستند که از نص صریح نوشته‌های مارکس استفاده می‌کنند تا به خاطر قیدوبند تفسیرهای ارتدوکسی در خود شرمسار شوند. هریک از عمق فکری و غنای همبستگی نوشته‌های مارکس علیه راست‌کیشی‌های تثبیت‌شده و دیرینه بهره می‌برند، قراش‌هایی که بدیهی پنداشته شده بودند. اما هیچ کدام اصلاً آمادگی دلالت بر یک تکثیر معنایی ندارند؛ هیچ‌یک اصلاً آمادگی مخالفت ندارند. هریک از موقعیت تاریخی متعلق به خود و مجموعه‌ای از مسائل بهره می‌برد تا انسجامی تازه را پدید آورد، و قراش جدیدی از کل، اندیشه‌ای تازه، را طرح افکند.

این کتاب، مارکس را متعاقب آن تفسیرها می‌خواند. همچون آن‌ها، مارکس را هم به لحاظ فلسفی و هم از نقطه‌نظر تاریخی کنونی متعلق به خود قراش می‌کند. اما چنین ادعایی در معرض خطر سوء‌فهم قرار دارد. آن‌چه از خوانش فلسفی منظور دارم، بسیار دور از مفهوم رایج 'فلسفه' در جهان انگلیسی‌زبان، به‌منزله یک رشته دانشگاهی با درون‌مایه‌ی وسیع رسمی، منطقی و زبانی متعلق به خود است. خود مارکس، یک منتقد قهار فلسفه در معنای آکادمیک و به‌عنوان رشته بود. او در آخرین تره‌های 'فویرباخ' خود (۱۸۴۵) نوشت فلاسفه کسانی هستند که 'صرفاً جهان را تفسیر' کرده‌اند، حال آن‌که 'مسئله تغییر آن' است. در *ایدئولوژی آلمانی* (۶ - ۱۸۴۵) آمده است: 'فلسفه و مطالعه‌ی جهان واقعی

همان رابطه‌ای را با هم دارند که جماع منقطع^۱ و عشق جنسی با هم دارند.^۲ و شاید بسیار شوک‌آور است، چون در همان نوشته، به‌طور بسیار بی‌رحمانه^۳ تقلیل‌دهنده‌ای گفته شده: 'هر مسئله عمیق فلسفی چه‌بسا کاملاً در یک واقعیت تجربی حل شود.'^۴

هرچند، این نمونه خوبی از استراتژی سخنوری است که لنین این عنوان را بر آن می‌گذارد؛ 'خم کردن چوب' در جهت مخالف وضعیت خمیده کنونی‌اش تا چوب به حالت صاف درآید. در این قطعات منظور مارکس از 'فلسفه'، یک گفتمان یا شیوه تحقیق^۵ خود - بسنده^۶‌ی ظاهراً عقلانی بود. به خاطر این فرض که عقل می‌تواند خودبنیاد باشد، چنین گفتمانی ذاتاً در سرشت خود ایدئالیستی است. مارکس استدلال می‌کند که اما به محض این‌که توهم خود - بسندگی رفع شود، عرصه برای یک مفهوم جایگزین و وابسته به اندیشه فلسفی باز می‌شود، که خود مارکس آن را در چارچوب 'یک جمع‌بندی'، یک کلیت‌بخشی به 'عام‌ترین نتایج' تحقیقات استوار بر تجربه و مشاهده توصیف می‌کند. و این‌جاست که او اذعان می‌کند که 'مشکلات آغاز می‌شوند.' گفتمان فلسفی، در این معنای بسیار مشکل و وابسته، سراسر تقسیم‌بندی‌های رشته‌ای در سطح روابط غایی‌شان را در برمی‌گیرد و بر آن‌ها عمل می‌کند. این گفتمان جوای معنایی کلی و همگانی در قلمروهای به‌ظاهر 'غیر فلسفی' همچون سیاست و اقتصاد است [فی‌الواقع، گفتمان فلسفی می‌خواهد همه عرصه‌های دیگر را فراگیرد. م.]. و مفاهیم فرارشته‌ای جدید می‌سازد، نظیر شی‌وارگی کالا، عمل، شیوه تولید، بیگانگی (که به ترتیب در فصل‌های ۴-۱ بحث شده است). این فهم وسیع از فلسفه در مقام عمل عقلانی فرارشته‌ای انتقادی است که از نوشته‌های مارکس حاصل می‌شود، و من دارم خود مارکس را در این‌جا می‌خوانم.

مارکس در نوشته‌های خود، تلاش کرد تا انتزاعیات نظری را به تجربه مرتبط سازد، زیرا به‌منزله ارکان تجربه است که، سرانجام، انتزاعیات، به حقیقت

دست می‌یابند. انتزاعات مفهومی، تجربه‌هایی را که به آن‌ها مرتبط می‌شوند، به کلی زیر و رو می‌کنند — بسیار شبیه رمان‌ها و کارهای هنر بصری، تجربه‌ی خوانندگان و تماشاگران را به کلی عوض می‌کند. این‌ها جنبه‌های 'پدیدارشناسی' و 'اگرستانسی' اندیشه مارکس است. مارکس، خوانندگان‌اش را از طریق شیوه‌ای که جهان بر آن‌ها پدیدار شده، درگیر می‌کند، آن وقت رو این نمودها را در خصیصه‌های بنیادی هستی انسان پی‌می‌گیرد، تا جایی که دلالت و معنای غایی عملی‌شان را نشان دهد. قرائت مارکس به لحاظ فلسفی از قرار معلوم بازیافتن این سطح از معنا و پیوند آن به تجربه خود فرد در مقام یک موجود اجتماعی عملی باید باشد. این‌جاست که صور خیال جذاب نثر مارکس (و صور خیال ترجمه‌هایش) از چنان اهمیتی برخوردار است: فرم ادبی و آمال فلسفی نوشته‌های مارکس، به‌طور تنگاتنگی به هم گره زده می‌شود.

ترکیبی از انگیزه‌ها مرا در انتخاب قطعات هدایت کرد: تا وجه ممیزه و عمق تفکر مارکس را متقل کنم؛ تا بر آن قطعاتی که نیازمند و سزاوار خوانش دقیق‌اند، تأکید کنم، قطعاتی که مهم هستند اما به سهولت قابل فهم نیستند؛ تا به تحلیل مارکس از سرمایه‌داری در حکم بخش کاملی از تفکر فلسفی او پردازم؛ تا اهمیت تحلیل سرمایه‌داری بر نوشته‌های سیاسی‌تر مارکس را نشان دهم؛ دیدگاه‌های مارکس را به‌منزله یک فراشد در حال تکوین تحقیق در عوض یک دکترین عرضه کنم؛ و احساس رضایت و قدرت نهفته در نثرش را تا بدان پایه که در ترجمه قابل انتقال است، برجسته سازم.

مجموعه اصطلاحات خاص، اغلب بزرگ‌ترین مانع برای خواننده عام در درک متون علمی و فلسفی است. در عین حال، چنان‌که انگلس در مقدمه‌اش بر نخستین ویراست انگلیسی سرمایه‌ی مارکس (۱۸۸۸) می‌نویسد، این، 'مشکلی است که نمی‌توانیم خواننده را از آن معاف کنیم' زیرا 'هر جنبه تازه‌ای از یک علم مستلزم انقلابی در اصطلاحات تکنیکی آن علم است'. مارکس هم اصطلاحات تکنیکی متعلق به خود را در نقد اقتصاد سیاسی ابداع کرد و هم از واژگان فلسفی ایدئالیسم آلمانی استفاده کرد. این یکی از خصلت‌های متمایز آن

سنت است که یک مجموعه اصطلاحاتِ خاصی از کلماتی برمی‌سازد که همچنین واجد معنای یومیه‌اند. این رمزی بودنِ مضاعفِ زبان - هم معنای خاص داشتن و هم معنای عادی و یومیه - برای عملکرد فرهنگی فلسفه در جوامع اروپایی حیاتی بوده است، و بین زبان‌های خاصِ آکادمی و گفتمانِ عمومی میانجی‌گری می‌کند. تا حد زیادی، فهم یک متفکرِ درونِ این سنت در گرو به توافق رسیدن در استفاده‌ی دوگانه از زبان است. مارکس به این سنت تعلق دارد. علی‌الخصوص، در آثار چاپ شده‌اش، همچنین برای جنبش کارگران می‌نوشت. بدین ترتیب، نشر مارکس، مشخصاً، آمیزه‌ای نغز از تئوری و استعاره، پیچیدگیِ تکنیکی و بی‌پردگیِ سیاسی بود. برای هرچه سودمندتر خواندنِ مارکس، باید او را به‌طور همزمان در تمام این سطوح خواند.

نکته‌ای درباره‌ی منابع و ترجمه

مارکس عمدتاً به زبان آلمانی می‌نوشت. من از دو منبع انگلیسی - زبان برای نقل قول‌هایی از متون مارکس استفاده کردم: ترجمه‌ی بن فکس از *سرمایه*، جلد اول، که ابتدا توسط پنگوئن با همکاری ریویو نیو لفت، ۱۹۶۷، چاپ شد، و مجموعه *آثار مارکس / انگلس*، که در پنجاه جلد توسط لاورنس و ویشارت، ۱۹۷۵، چاپ شد. مجموعه *آثار شامل ترجمه‌ی درخشان ۱۸۸۸ ساموئل مور* از *مانیفیست کمونیست* است، که به حق خود یک اثر ادبی است. هرچند، در برخی موارد، مجموعه آثار (همراه با ترجمه‌های دیگری از قطعات مربوطه) ثابت می‌کند که به دو دلیل، به قصد خوانشِ دقیق نابسند است. نخست، اغلب نسبت به عرفِ کنونی برای ترجمه‌ی مجموعه اصطلاحات فلسفی آلمانی، بی‌اعتناست. دوم این‌که، از هنجارهای جنسیتیِ منسوخ پیروی می‌کند. با قرائتِ ترجمه‌های هنوز متعارفِ بیشترِ نوشته‌های ۱۸۴۰ مارکس، آدم خیال می‌کند که نوع بشر منحصرأ از جنس مذکر ساخته شده است. هر جا که لازم بوده است، با استفاده از مجموعه *آثار مارکس / انگلس* به زبان آلمانی چاپ اول توسط دایتز و رلاگ، برلین، ۱۹۷۵، قطعاتی را به‌طور کلی ترجمه کردم. عندالزوم، جنسیتِ تلفظ شخصی و عباراتی

که به‌طور نامناسبی جنسیتی شده بودند، را کاملاً عوض کرده‌ام. در متن اصلی، ارجاعات به سرمایه، جلد اول، در پراگماتر به صورت *CI* آمده است، بعد شماره صفحات براساس ویراست پتگوئن؛ آن ارجاعات مربوط به مجموعه آثار انگلیسی به صورت *MECW* بعد شماره جلد و شماره صفحات آمده است.

۱. کالا: شیء وارگی و رمز

هر کالایی در نظر اول یک شیء پیش‌پافتاده و بدیهی پدیدار می‌شود، اما تحلیل آن نشان می‌دهد که یک چیز بسیار عجیب است، سرشار از ظرافت‌های متافیزیکی و دقائق الهیاتی است. تا آنجا که یک ارزش - مصرف^۱ است، چیز رازورزانه‌ای در آن وجود ندارد، خواه از نقطه‌نظری بدان نگاه کنیم که به واسطه خواصش نیازهای آدمی را رفع کند، خواه ابتدا این خواص را در حکم محصول کار انسانی به خود بگیرد. کاملاً بدیهی است که انسان با فعالیت خود، شکل مواد طبیعت را آن‌چنان تغییر می‌دهد که برایش قابل استفاده و سودمند باشد. فرضاً، اگر قرار است میزی از چوب ساخته شود، شکل چوب تغییر می‌یابد. مع‌هذا میز همچنان چوب باقی می‌ماند، یک چیز معمولی و محسوس^۲. اما به محض این‌که در حکم کالایی پدیدار شود، بدل به چیزی می‌شود که فراتر از حس برانگیزی^۳ است. نه تنها روی پاهای خود بر زمین نمی‌ایستد بلکه در رابطه با تمام کالاهای دیگر، روی سر خود می‌ایستد، و به تدریج از ذهن چوبی‌اش ایده‌های مضحک و عجیب^۴ ساطع می‌کند، خیلی عجیب‌تر از آن‌که اگر به اختیار خود شروع می‌کرد به رقصیدن.

بدین ترتیب، خصلت رازورزانه‌ی کالا از ارزش - مصرف آن منتج نمی‌شود.

1. use- value

2. sensible

3. senuousness

4. grotesque

درست همان‌طور که از محتوای تعین‌های ارزش^۱ منبعث نمی‌شود...

پس خصلت اسرارآمیز محصول کار، به محض این‌که شکل یک کالا می‌گیرد، از کجا می‌آید؟ آشکارا از خود همان شکل...

رازآمیزی شکل - کالا^۲ منوط به این واقعیت است که کالا، خصیصه‌های اجتماعی کار خود مردمان به‌منزله خصیصه‌های محصولات خود کار، به‌منزله خواص طبیعی این چیزها، را منعکس می‌کند. از این‌رو همچنین کالا انعکاس رابطه اجتماعی تولیدکنندگان با کلیت کار در مقام یک رابطه اجتماعی بین چیزهاییست که بیرون از آن‌ها وجود دارند. از طریق این جایگزینی، این بده - بستان *Quid pro quo*، تولیدات کار بدل می‌شوند به کالاها، چیزهای محسوس و حس برانگیزی که هم‌زمان فرامحسوس^۳ یا اجتماعی‌اند... شکل - کالا، و نسبت ارزشی^۴ تولیدات کار که در قالب آن‌ها پدیدار می‌شود [مهر کالا را بر این تولیدات می‌زند. م]، مطلقاً هیچ رابطه‌ای با سرشت فیزیکی کالا و روابط مادی منتج از آن را ندارند. در این خصوص، چیزی نیست جز رابطه متعین اجتماعی بین خود مردم که در این‌جا، از نظر آن‌ها، شکل خیالی (شیخ‌گونه)ی یک رابطه بین چیزها به خود می‌گیرد. بنابراین اگر بخواهیم شباهتی بیابیم، باید به سپهر مه‌آلود جهان دینی پرواز کنیم. آن‌جا تولیدات ذهن آدمی، برخوردار از موهبت یک حیات متعلق به خود، همچون فیکورهای خود - بندهای ظاهر می‌شوند که وارد روابط با دیگران و با انسان‌ها می‌شوند. چنین است تولیدات ساخته انسان در جهان - کالا. من این را فتیشسم و بت‌وارگی می‌نامم که به محض این‌که این تولیدات به صورت کالا درمی‌آیند، خود را به تولیدات کار می‌چسباند و بنابراین تفکیک‌ناپذیر از تولید کالاها هستند....

-
1. determinations of value
 2. Commodity-form
 3. suprasensible
 4. Value-relation

بدین ترتیب، ارزش هیچ توصیفی از خود که بر پیشانی‌اش حک شده باشد، ندارد؛ کمابیش هر محصول کار را به یک رمز اجتماعی تبدیل می‌کند.

قطعه‌ای از 'خصلت بت‌واره‌ی کالا و اسرار آن'، سرمایه:

نقدی بر اقتصاد سیاسی، جلد اول، ویراست دوم، ۱۸۷۳

بت‌واره‌ی کالا شاید شناخته‌شده‌ترین نقد مارکس به اقتصاد سرمایه‌داری باشد. بی‌شک این جذاب‌ترین ایده‌ی بلاواسطه در تحلیل پیچیده و حجیم‌اش از سرمایه‌داری در مقام یک شیوه تولید در شاهکار (ناتمامش)، سرمایه، است - متن چاپ شده‌ی آن قریب به ۲۰۰۰ صفحه می‌رسد. اغلب مردم با تصور و مفهومی از فتیشسم آشنا هستند. هرچند، شکل فتیشسمی که در فرهنگ‌های سرمایه‌داری به رایج‌ترین شیوه (در پورنوگرافی، مجلات مد و آگهی‌ها) باز نمود شده است، بت‌واره‌ی جنسی است: تعلق و تثبیت میل بر بخش خاصی از بدن، نوع ابژه یا ماده، همچون پاها، کفش‌ها، پشم یا لاستیک. یک مفهوم اجمالاً فرویدی و روان - جنسی از بت‌واره‌ی، در فرهنگ سرمایه‌داری غالب شد، که با مفهوم مارکس درباره بت‌واره‌ی کالا خلط شده است.^[۱] (به خصوص این موردی در انواع معینی از مطالعات فرهنگی است.) تمایلی به این تلقی هست که بت‌واره‌ی کالای مارکس، در شرف تثبیت میل است، اما بر نوع متفاوتی از ابژه، یعنی کالا: سرمایه‌گذاری میل در تملک کالاها. اما این روایت مارکس از خصلت بت‌واره‌ی کالا نیست.

سرنخ در عنوان بخش مربوط به سرمایه نهفته است: 'خصلت بت‌واره‌ی کالا و رمز و راز آن'. روایت مارکس از فتیشسم در مقام یک وضعیت روان‌شناختی از یک سوژه نیست، سوژه‌ای که میل او معنا و ارزش ابژه‌های خاص را تغییر می‌دهد. روایت مارکس درباره خصلت بت‌واره‌ی خود کالا، نوع خاصی از ابژه است: علی‌الخصوص، خصلت بت‌واره‌ی 'شکل' آن، شکل - کالا. به‌زعم مارکس، شکل - کالا، 'شکل - ارزش کالا' است، کالایی که نه ماهیتی فیزیکی بلکه به‌منزله یک ارزش تلقی می‌شود (C 1, 90). بدین ترتیب، آنچه را که مارکس با ایده بت‌واره‌ی بدان اشاره می‌کند، بت‌واره شدن کالاهای خاص توسط

افراد مصرف کننده نیست. این بت‌وارگی^۱ به محض این‌که محصولات کار به صورت کالاهایی تولید می‌شوند، خود را به آن‌ها می‌چسباند. از مناسبات اجتماعی تولید منتج می‌شود و در کل مشخصه‌ای از وجه تولید سرمایه‌داری است. (به‌زعم مارکس، جوامع سرمایه‌داری، آن جوامعی هستند که در آن‌ها تولید کالا استوار بر کار دستمزدی غالب در تاریخ است.) از سویی دیگر، چه‌بسا آن‌چه را که ما بت‌وارگی مصرفی می‌نامیم، بخشی از یک رژیم تاریخی بسیار خاص گردش کالاهای مصرفی است که برای آن آگهی، طراحی و نمایش — دستگاه کاملی از 'زیباشناسی کالا' — محوری است. مفهوم مدنظر مارکس هم بسیار کلی است و هم مستلزم تبیین اساساً اجتماعی است.

برای فهم ایده‌ی مارکس درباره فetišم کالا، باید دو چیز برای‌مان روشن شود. نخست، وقتی چیزی 'به‌منزله یک کالا تولید می‌شود' متضمن چیست؟ دوم، از نظر مارکس چه چیزی در این 'همانندی فetišم' موجود بود؟ شرایطی که در چارچوب آن، بت‌واره‌گی کالا، در نیمه قرن نوزدهم اروپا عمل می‌کرد، چگونه بود؟ مارکس، فetišم کالا را در پایان بخش اول سرمایه، 'کالا'، لحاظ می‌کند، و بحث او بر تحلیلی استوار است که آن را پیش می‌برد. برای درک فetišم کالا، باید نخست با روایت مارکس از کالا به‌منزله 'شکل ابتدایی' ثروت در جوامع سرمایه‌داری آشنا شویم. چه‌بسا کالا، ساده به‌نظر آید، این بخشی از سرمایه است که مارکس تصدیق کرد، 'بزرگ‌ترین مشکل' را برای خواننده پدید می‌آورد. (C 1, 89) شاید تحلیل مارکس از کالا، بزرگ‌ترین وجه اندیشه‌اش است. او با اشاره به این‌که هر کالایی هم دارای 'ارزش - مصرف' و هم 'ارزش - مبادله' است، آغاز می‌کند. (بدین‌خاطر است که، یک کالا برخلاف این‌که 'بدیهی' و 'بی‌اهمیت' است، چیزی عجیب، غامض یا آشفته است.) یک ارزش - مصرف کیفیتی است که نیازهای انسانی را برآورده می‌کند، به‌طوری که چه‌بسا فرد بخواهد کالایی اکتیاع کند. یک ارزش مبادله، مقدار کمی ارزش یک کالا در رابطه با دیگر کالاهاست. این مالکیت ارزش مبادله است که از محصولی

کالا می‌سازد. چیزی که به منزله کالا تولید می‌شود باید برای مبادله تولید شود. تولید کالا، تولید برای مبادله است.

تحلیل مارکس با این استدلال که در تولید کالا، کار نیز دارای یک خصلت دوگانه یا 'مضاعف' است، پیش می‌رود. مارکس این وجوه را 'کار انضمامی' و 'کار انتزاعی' می‌نامد، که به ترتیب معادل تولید ارزش مصرفی کار و ارزش مبادله‌ی کالاها است. 'کار انضمامی'، مهارت‌ها و اعمال خاصی که برای تولید یک نوع خاص شی ضروری‌اند را تعیین می‌کند: فرضاً آره‌کشی، طراحی و چکش‌کاری، برای تولید یک میز چوبی ضروری‌اند. از طرف دیگر، در کل کار انتزاعی، شامل صرفی قدرت - کار انسانی می‌شود. مارکس استدلال می‌کند که تنها در زمانی که کار به این کیفیت یگانه‌ی همگن تقلیل می‌یابد، است که کارهای انضمامی به طرز مشهودی قابل قیاس می‌شوند، و محصولات‌شان با پول قابل مبادله می‌شوند. در حکم سرچشمه‌ی کار انتزاعی است که همانا خود قدرت - کار یا نیروی کار، کالا می‌شود. منظر کار انتزاعی، منظر مبادله است. زمان تقویمی^۱، برای مارکس، واحد اندازه‌گیری کار انتزاعی است. بدین خاطر، زمان^۲ 'به لحاظ اجتماعی میانگین' که برای تولید یک کالا لحاظ می‌شود، معیار رابطه‌اش با دیگر کالاهاست. این تئوری ارزش کار مارکس است، اما این چیزی نیست که در این جا مسئله ما باشد.

چیزی که مسئله ماست، تأثیر کار انتزاعی بر وجود اجتماعی کالا است - تأثیر بر آنچه که به اساسی‌ترین وجهی هست. به‌زعم مارکس، وقتی قدرت - کار به منزله کالا ابداع می‌شود، درون فراشدی^۳ از تولید کالا، در ازای دستمزدها، این قدرت کارگر برای تولید ارزش - مبادله است که خریده می‌شود، نه ارزش - مصرف. البته ارزش - مصرف نیز تولید می‌شود، زیرا هیچ چیزی بدون یک ارزش - مصرف نمی‌تواند مبادله شود، لیکن در تولید کالا هدف واقعی فراشد، ارزش - مبادله است. ارزش‌های مصرف صرفاً حاملان مادی ارزش - مبادله هستند. خصوصاً هدف

1. labour - power

2. Chronological time

3. process

ارزش - مبادله‌ای است بزرگ‌تر از ارزش عوامل تولید در مقام یک کل: یک ارزش 'افزوده'. هنگامی که کالا فروخته می‌شود، این افزوده به منزله سود متحقق می‌شود. لب کلام، چنین است نظام اقتصاد کالای مارکس.

دلیل این که یک کالا چیزی 'رمزآلود' است، به‌زعم مارکس، این است که کالا واجد ارزش - مبادله ایست که به آن خصلت‌هایی می‌دهد که نه ربطی به مصرفش دارد و نه ربطی به شکل مادی و محسوس آن دارد. وقتی یک محصول کار به صورت کالا پدیدار می‌شود، بدل به چیزی محسوس و 'حسی' می‌شود که همچنین همزمان 'فراحسی' یا اجتماعی^۱ است. (زبان آلمانی مارکس در این‌جا حامل تناقضی است. او آن را *einsinnlich übersinnliches Ding* می‌نامد: تحت‌اللفظی، می‌شود 'یک چیز حسی فراحسی'.) هم واجد کیفیت‌های به‌طور حسی قابل ادراک و کیفیت‌های به‌طور حسی غیرقابل ادراک است. فی‌المثل، یک میز 'یک چیز محسوس معمولی' است با ابعاد و اندازه‌ی خاص، که از یک نوع معین چوب ساخته شده است. از طرف دیگر، کالا، در مقام یک ارزش - مبادله، نمود رابطه‌ای کمی است بین کار انتزاعی‌ای که بدان تجسم می‌بخشد و کار انتزاعی تجسم‌یافته در کالاهای دیگر. این هیچ ربطی به خصیصه‌های محسوس، قابل ادراک، مادی‌اش ندارد. بنابراین، ارزش - مبادله، به بیان متافیزیکی، ایده‌آل است. مارکس در این باره کاملاً صریح بود؛ پیش‌تر در سرمایه نوشته بود: 'هیچ ذره‌ای از ماده در زمره‌ی عینیت کالاها به‌منزله ارزش‌ها محسوب نمی‌شود... عینیت آن‌ها به‌منزله ارزش‌ها کاملاً اجتماعی است.' (C 1, 138)

به علاوه، مارکس نشان می‌دهد، این وجه 'فراحسی'، که در قیمت تجلی پیدا می‌کند، تنها راهیست که سوبیه‌ی اجتماعی کالا پدیدار می‌شود؛ این تنها راهیست که 'کار شخصی' خود را به‌عنوان عضوی از کل کار اجتماعی ظاهر می‌کند.' (C 1, 165) روابط انضمامی و عینی همکاری و وابستگی بین انواع

1. sensuous

2. suprasensible

کار که ضرورت می‌یابند تا کالاها را تولید کنند، غیر قابل رؤیت‌اند. آن‌ها هیچ تجلی اجتماعی قابل تشخیص ندارند. اما در عمل خود ساخت جامعه را محکم به هم پیوند می‌دهد. به علاوه، و این نکته مهم مارکس است، خصلت فراحسی کالا - ارزش مبادله - چنان پدیدار می‌شود که گویی ویژگی 'عینی' و 'اجتماعی - طبیعی' خود شی است. ارزش پدیدار می‌شود تا در محصول جای گیرد.

وقتی با خودرویی، کامپیوتری یا ماشین رختشویی‌ای روبه‌رو می‌شویم، قیمت آن را به منزله تجلی ارزش خود شی محسوس می‌بینیم، نه ارزش کاری که بدان تجسم می‌بخشد. اهمیتی نمی‌دهیم که چه کسی آن را ساخته و چه کسی اجزاء آن را سوار کرده، یا تحت چه شرایطی ساخته شده است. در این مفهوم، یک کالا، 'خصیصه‌های اجتماعی کار متعلق به مردم را به منزله خصیصه‌های عینی خود تولیدات کار منعکس می‌کند'. مناسبات اجتماعی مابین مردم، شکل خیالی [مارکس در واقع نوشت وهم دیداری^۱ یا شبیح‌گونه‌ای] رابطه بین چیزها است. بدین خاطر مارکس کالاها را 'هیروگلیف اجتماعی' نامید. آن‌ها باید مورد تفسیر ویژه‌ای ('نقد اقتصاد سیاسی') قرار گیرند تا معنای اجتماعی‌شان آشکار شود. کالاها به خاطر خصلت بت‌واره‌ی خاص‌شان، هیروگلیف و رمز^۲ هستند.

اگر باید بر طبق تنش بین استعاره‌های مارکس حکم کرد - همراه با مصرشناسی که به سرعت در این‌جا منتج می‌شود از بت‌واره‌ای که در ریشه‌های قرن شانزدهمی‌اش پدیده‌ای آفریقایی غربی بود - یک کالا به واقع یک چیز بسیار متناقض و غامض است. وقتی مارکس ادعا می‌کند که در مناسباتش با کالاهای دیگر، یک کالا 'روی سرش ایستاده است'، چیزها پیچیده‌تر می‌شوند. واژگون کردن - چیزی را سر و ته کردن، روی سرش گذاشتن - استعاره‌ی مورد علاقه مارکس بود که برای ایدئالیسم فلسفی و جهان دینی به کار می‌برد، زیرا به‌زعم او، ایدئالیسم چیزی نیست جز یک روایت سکولار از بازنمایی دینی. ایدئالیسم فلسفی

1. phantasmagorical

2. hieroglyphs

به همین طریق به مفهوم‌ها می‌پردازد همان‌طور که اندیشه دینی به ماهیت‌های ماوراءطبیعی می‌پردازد: هر دو هویت‌های ایده‌آل را به هویت‌های مادی اولویت می‌دهند. فتنیسم درون این شرایط به‌منزله یک مقوله‌ی منتج از فلسفه روشنگری دین پدیدار می‌شود. روشنگری، یک جنبش فرهنگی قرن هجدهم بود که از سکولارسازی و قدرت عقل و شناخت تجربی برابر دین سالاری^۱، خرافه‌گرایی^۲ و سنت حمایت می‌کرد. درون چارچوب فلسفه روشنگری دین، فتنیسم آن نوع عمل 'ابتدایی' اجتماعی است که درون آن چیزهای مادی فردی به قدرت‌های ماوراءطبیعی نسبت داده می‌شود و از نعمت آن‌ها برخوردار می‌شوند و بدین وسیله یک ارزش خاص اجتماعی کسب می‌کنند. روشنگری یک شکل خاص تاریخی و انسان‌شناختی از وارونگی دینی است.

از منظر روشنگری، فتنیسم یک پدیده‌ی مشخصاً پیشا - مدرن، و بنابراین غیرعقلانی است. فتنیسم یکی از مجموعه اصطلاحاتی است که مارکس استفاده می‌کرد تا حالات اموری که موجب اوهم می‌شوند را مشخص کند، همه این‌ها از یک گفتمان روشنگری ناشی می‌شوند که چنین اوهامی را به گذشته تنزل می‌دهند. واژگان دیگری در همین بخش از سرمایه استفاده شد تا اشاره کند به تأثیرات کالاها که، فی‌المثل، از جمله 'جادویی'، 'احضار ارواح'،^۳ 'نقاب اسرارآمیز' و 'خرافات' است. سراسر نوشته‌های مارکس، چنین ترم‌هایی مکرراً با استعاره‌های به‌طور مشخصی مدرن و هم بصری^۴ آمیخته می‌شوند. فرضاً، مارکس در نوشته‌های اولیه‌اش، از تصویر اتاق تاریک در دوربین عکاسی بهره می‌برد تا ایدئولوژی را به‌منزله وارونه‌کردن جهان توصیف کند. در قطعه بالا، او وهم دیدار^۵، نمایشی تناثرگونه از اوهام بصری، را می‌پروراند، که اساساً توسط

-
1. clericalism
 2. superstition
 3. necromancy
 4. Optical illusion
 5. phantasmagoria

فانوس خیال^۱ ایجاد شد، و ابتدا در لندن در سال ۱۸۰۲ به صحنه رفت. مارکس اظهار می‌کند که خود ساختار شکل - کالا باعث می‌شود که چشم حقه بخورد. این یک 'وهم عینی' است که حتی پس از این‌که از آن آگاه شویم، پابرجا می‌ماند.

این ترکیب تصاویر خیالی مدرن و پیشا - مدرن، یک خصیصه‌ی متمایز نوشته‌های مارکس درباره سرمایه‌داری است. مارکس با معرفی سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی که به‌طور مخفیانه، مجموعه‌ای از اشکال پیشا - مدرن بر آن غالب‌اند، از یک تصویر موهوم ادبی گوتیک کمک می‌گیرد. اما این اشکال برخلاف در گوتیک، باقیمانده‌ها یا بقایای اشکال اجتماعی فئودالی پیشین نیستند، که مستمر و ماندگار زیر سطح مدرنیته فروخته باشند. آن‌ها اثرات همانا پیشرفته‌ترین شکل اقتصادی‌اند: کاپیتالیسم. این اصل و نطفه‌ی ایده‌ایست که مکس هورکهایمر و تودور آدورنو بعدها، در دهه ۱۹۴۰، به‌مثابه 'دیالکتیک روشنگری' صورت‌بندی می‌کنند: روشنگری (در این‌جا، تولید کالا به‌منزله مهار کردن عقلانی مواد طبیعی)، تحت فشار محدودیت‌هایش، خود آشکار می‌شود تا با اسطوره (بت‌وارگی کالاها) پیوند زده شود.^[۷]

مارکس ابتدا به فتشیسم به‌عنوان یک ترم در سال ۱۸۴۲، در پاراگراف آخر مقاله‌اش در رایش تایمز درباره 'بحث‌هایی پیرامون قانون چوب دزدان' توسل می‌جوید، با خواندن مقالات چارلز و بروسس، دریاب آیین خدایان بت‌واره، یا تشابه دین کهن مصری با دین مدرن نگریتی (۱۷۶۰) که در آن مصر و آفریقای غربی تلویحاً مقایسه می‌شوند. او از پیش با مفهوم فتشیسم بروسس از خلال درس‌گفتارهایی پیرامون فلسفه تاریخ جهان هگل، چاپ شده پس از مرگ او در ۱۸۳۷، آشنا بود، زمانی که مارکس دانشجویی بود که به حلقه هگلی‌ها در برلین رفت‌وآمد می‌کرد. (ادوارد گانز که این ویراست را مهیا کرد، کسی بود که مارکس به کلاس‌هایش توجه داشت.) هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) بت‌واره را در سخنرانی‌اش

پیرامون آفریقا بحث کرد، با استفاده از تبعیت کورکورانه ادعا شده‌ی آفریقایی‌ها از بت‌ها در مقام توجیهی برای این نقطه‌نظر که آفریقا 'هیچ بخشی از جهان تاریخی نیست'، بنابراین 'هیچ حرکت یا تکوینی برای نمایش دادن، ندارد.'^{۳۶}

د بروسس واژه 'بت‌وارگی' (*fe'tichisme*) را در سال ۱۷۵۷ وضع کرد. او اولین کسی بود که این مفهوم را در حکم یک نوع کلی 'ذهنیت ابتدایی' و عمل مذهبی 'طبیعی' توضیح داد. واژه فتیش (*fetiché*)، که او آن را از این واژه مشتق کرده بود، از واژه آمیخته‌ی فتیسو *fetisso* ساخته شده که در ناحیه ساحلی آفریقای غربی طی قرون شانزدهم و هفدهم استفاده می‌شد. آن نیز به نوبه خود از واژه‌ی پرتغالی سده‌های میانی اخیر فتیکو *feitico* گرفته شد، که به معنای عمل جاودیدی یا جادوگری است. به معنای دقیق کلمه، فتیشیسم یک مفهوم اصالتاً فرافرهنگی^{۳۷} است، محصول یک مواجهه بین سیستم‌های اجتماعی و فرهنگی اساساً متفاوت: تبار آفریقایی، سرمایه‌دار مسیحی فتودال و سوداگر. این ترم ریشه در تجارت، در مبادله دارد.^[۴]

مارکس در مقاله خود، پیرامون قانون راین درباره چوب دزدی، از ترم 'فتیش' به یک شیوه روشنگری صادق و روراست، شبیه هگل، استفاده می‌کند تا 'ماتریالیسم فرومایه'ی مجلس استانی راین لند را نقد کند. او نوشت:

وحشیان کوبایی، طلا را در حکم یک فتیش (بت‌واره) اسپانیایی تلقی می‌کردند. ضیافتی به افتخارش برپا می‌کردند، در حلقه‌ای پیرامون آن آواز می‌خواندند و سپس آن را به دریا می‌انداختند. اگر وحشیان کوبایی در کرسی‌های مجلس استانی راین حاضر می‌شدند، آیا چوب را به منزله فتیش (بت‌واره) راین لند تلقی نمی‌کردند؟ (MECW1, 262-3)

1. pidgin

2. transcultural

مارکس ادله آورد مالکان جنگل را این، که مجلس را در دست داشتند، بر چوب به عنوان مظهر منافع شخصی اقتصادی خود، قطع نظر از منافع عام، چشم دوخته بودند. در نتیجه، وقتی مجلس درباره قانون چوب دزدی وارد صحن شد، آن‌ها هیچ اعتنایی به منافع عام نداشتند، که به اعتقاد مارکس، مجلس در مقام یک پیکره سیاسی، باید نماینده منافع عام باشد. مارکس نوشت این تعلق خاطر مالکان جنگل‌ها به منافع شخصی خودشان-چوب- با به تخت نشاندن انتزاع غیراخلاقی، غیرعقلانی و بی‌روح یک شیء مادی خاص و یک آگاهی خاص که کورکورانه تابع این شیء است، کل تفاوت‌های طبیعی و معنوی را محو می‌کند.

کاربرد مفهوم بت‌واره و فetiš در شکل - کالا در سرمایه از جانب مارکس، یک پیش‌روی مهم نظری از این مفهوم است، زیرا آن را در مورد کالاها به‌طور کلی به کار می‌برد، قطع نظر از کیفیت‌های مادی‌شان. (اگرچه، جالب این‌که، مثالش از یک کالا در بخش بت‌وارگی سرمایه، یک میز چوبی است، که یک رابطه نهانی با مقاله راینیش تایمز به دست می‌دهد.) او چیزی را که پیش از این یکی از ویژگی‌های اصلی بت‌وارگی بود - ماتریالیسم دیمی آن - را کنار می‌گذارد، بدین وسیله آن را به‌طور کلی‌تر به زنده‌پنداری^۱ تقلیل می‌دهد، که انتساب یک روح زنده یا جوهری روحانی به اشیاء بی‌جان است. در چارچوب روایت مارکس از سرمایه‌داری، شکل - کالای بت‌واره شده، 'حرکت و تکوین' قابل توجه‌ای را نشان می‌دهد (برخلاف جوامع آفریقایی در روایت هگل از آن‌ها). به علاوه، این حرکت، که درونی شکل - ارزش است - از کالا به پول، از پول به سرمایه - شکل مفهومی دیالکتیک هگلی می‌گیرد. (منطق دیالکتیکی هگل، با تصور این‌که درک دگرگونی، فراشدی از تولید و رفع تناقضات است، آن را صورت‌بندی کرد. مارکس به همین شیوه شکل - ارزش را به‌منزله تکوین از اشکال هم‌ارز و نسبی‌اش، از طریق یک شکل عام، به شکل کلی پول عرضه کرد.) بدین ترتیب، همانندی بت‌واره در سرمایه نسبت به کاربرد اولیه و رایج‌تر مارکس^۲ مبهم‌تر است.

از طرف دیگر، با قرار گرفتنِ فثیسیسم به‌طور مؤثر در مبادله، می‌توان شاهد این بود که مارکس، این مفهوم را به شرایط اجتماعی شکل‌گیری تاریخی بازمی‌گرداند: برخورد تاجران پرتغالی با قبیله‌های آفریقایی غربی در قرن شانزدهم. مفهوم بت‌واره، ثمره‌ی این برخورد است. پرتغالی‌ها از آن استفاده می‌کردند تا یک انتساب غیرقابل توضیح متفاوت ارزش به اشیاء معین قبیله‌ای آفریقایی را توضیح دهند. در این خصوص، استفاده‌ی مارکس از آن در سرمایه، دقیقاً مطابقت دارد با عملکرد برساننده فرافرنگی آن. بت‌وارگی کالا، نمونه‌ای از یک ماتریالیسم [غیر علمی و] پست، زیرا دیمی، نیست (دیدگاه روشنگری رایج به بت‌واره) بلکه نمونه‌ای از یک نوع خاص و بدیع *ایدئالیسمی* است که به لحاظ مادی دارای ریشه‌های اجتماعی است. حاصل چیزی 'کاملاً اجتماعی' - مبادله - ارزش - است که با وجود این شالوده‌ی اجتماعی خودش را در کار انتزاعی پنهان می‌کند. بدین سبب، خصلت رمزی‌اش پنهان است. کالا نیازمند رمزگشایی است. برعکس، انگیزه‌های نهفته‌ی بت‌وارگی چوب در مالکان جنگل راین (دفاع از مالکیت خصوصی)، بر همگان روشن بود. این تفاوت به‌طور مشخصی خصلت مدرن سرمایه‌داری بت‌وارگی اجتماعی را نشان می‌دهد که با کالا گره خورده است.

کجا این موارد تاریخی، قدرت انتقادی مفهوم بت‌وارگی مارکس را رها می‌کنند؟ قطعاً، تحلیل مارکس به همان اندازه که مسائل بسیاری را حل می‌کند، مسائلی را پدید می‌آورد. مارکس در حین استفاده‌ی بت‌وارگی در حکم یک یرم انتقادی، آرمان روشنگری جهانی که توسط معرفت علمی شفاف و واضح می‌شود را در شکل - کالا به کار می‌برد. به‌طور مشابه، استعاره‌ی رمزنگاری، با خصلت اسرارآمیز و رازگونه‌اش، شکل - کالا را به‌منزله چیزی که باید تحت تفسیر درآید، معمایی که باید حل شود، شناسایی می‌کند. مارکس می‌گوید جوامع سرمایه‌داری، در این که طبق آرمان عقلانیت روشنگری که مدعی نمایندگی آن هستند، زندگی کنند شکست می‌خورند، زیرا آن‌ها برای اعضای خود مبهم و ناراند. مناسبات اجتماعی تعاون^۱ که کل کار جامعه را

می‌سازند، پشتِ 'حجاب' مناسباً صرفاً کمیتی بین محصولات پنهان می‌شوند. در این خصوص، مفهوم بت‌وارگی کالا، یک نقد درونی نسبت به خواست‌ها و هوس‌هایی که به آن یک شکل اجتماعی عقلانی می‌دهد، وارد می‌کند. مارکس می‌گفت، روشنگری نمی‌تواند درون سرمایه‌داری رخ دهد، زیرا کاپیتالیسم، موجب وهم اجتماعی به منزله پیامدی از شکل اجتماعی 'اولیه' اش، کالا، می‌شود. هرچند، این 'معیار قضاوت‌های تاریخی را درباره جوامع به شفافیت و وضوح ساختارهای اجتماعی - اقتصادی تقلیل می‌دهد. این' بعداً در همان بخش از سرمایه روشن می‌شود:

بازتاب‌های دینی جهان واقعی، تنها زمانی محو و نابود می‌شوند که مناسباً عملی زندگی روزمره بین مردمان، و بین انسانیت و طبیعت، خود را در یک شکل شفاف و عقلانی نشان دهند. فراشدهای اجتماعی زندگی، که بر فراشد تولید مادی استوار است، نقاب و حجابِ اسرارآمیزش را دور نمی‌اندازد تا به دست مردان و زنان آزاد همبسته تولید شود، و تحت کنترل آگاهانه و طراحی شده آن‌ها درآید. (C 1, 138)

تولید آگاهانه و طراحی شده توسط مردان و زنان آزاد همبسته، به عبارتی، کمونیسم، به منزله وضعیتی برای شفافیت مناسباً عملی حیات روزمره توصیه می‌شود. در نوشته‌های دیگر مارکس، کمونیسم بیشتر با آزادی سر و کار دارد: تکوین و تمتع افراد با بالقوگی‌های انواع (فصل ۶ را ببینید). لیکن رابطه بین آزادی و شفافیت اجتماعی بدون توضیح باقی می‌ماند.

شفافیت مناسباً اجتماعی، تنها یکی از چند معیار است که مارکس با استفاده از آن‌ها قضاوت‌های سیاسی و تاریخی پیرامون جوامع متفاوت صورت می‌داد. با این همه، وقتی که پیرامون قدرت بت‌وارگی کالا به منزله یک مقوله انتقادی، نه به عنوان یک مقوله تحلیلی و تفسیری، در بررسی‌های مارکس از سرمایه‌داری تفکر می‌کنیم، محدودیت‌های شفافیت مناسباً اجتماعی، ارزش

به خاطر سپردن را دارد. وقتی که مارکس درباره بت‌وارگی کالا نوشت، نه درباره میلی به کالاهای بلکه درباره جایگزینی میل به دانستن نوشت.

۲. ماتریالیسم نو(۱): عمل^۱

تزاو

ایراد اصلی کل ماتریالیسم پیشین (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که چیزها (Gegenstand)^۱، واقعیت^۲ و جهان محسوس^۳ را تنها به شکل ایزه‌ها (object) یا امر مورد تأمل یا شهود (Anschauung)^۴ می‌پندارد نه به مثابه فعالیت محسوس بشری^۵ یا فعالیت عملی^۶ [پراتیک]^۷ که ذهنی نیست.

۱. ترجمه‌ی تزاها برگرفته از کتاب 'هستی و آگاهی'، کارل مارکس، ترجمه: امیر هوشنگ افتخاری‌راد، آگاه ۱۳۸۷. ضمناً در کتاب آژیرن تزاها ۲، ۳، ۴، ۵ و ۷ نیامده است.

2. things

3. reality

4. Sensible World

۵. باتامور در ترجمه خود واژه Objects of observation (اعیان مورد مشاهده) را به کار برده در حالی که در ترجمه پروگرس یا لگ، W.Lough واژه object of contemplation استفاده شده در فارسی باقر پرهام و عین یا نگرش ترجمه کرده اما به نظر می‌رسد در این مورد بهتر باشد تأمل (معادل Contemplation) را به کار برد چراکه فراتر از نگرش، فرایند تفکر را هم در برمی‌گیرد. در متن انگلیسی کتاب پیتر آژیرن، معادل انگلیسی intuition (شهود) استفاده شده است. در ترجمه‌ی پرویز بابایی «متعلق فکر یا به صورت ادراک حسی» آمده است. بابک احمدی، ایزه‌ها یا امور قابل تعمق، ترجمه کرده است. در این تزا همچنین نکته‌ی مورد توجه این است که مارکس از دو واژه object و Gegenstand استفاده کرده است اولی همان object (شیء، عین، چیز، موضوع، بیرون‌آهیخته، چیزی که در بیرون ذهن ایستاده است، برابر ایستا)، به گفته‌ی دکتر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی در سنجش خرد ناب، ص ۹۰ معادل همان Gegenstand (به معنای برابر ایستا) است. در انگلیسی آن را به things ترجمه کرده‌اند تا تفاوت بین این دو واژه قائل شوند. م

۶. در این مورد با تامور عبارت human sense activity را به کار برده و لگ Densuous human activity را که این دو معادل هم فعالیت محسوس و هم فعالیت حسی بشر هستند. م

7. practical activity

بنابراین ایده‌آلیسم در این تقابل با ماتریالیسم، آن جنبه فعال را به صورت انتزاعی تکامل داد که البته ایده‌آلیسم فعالیت حسی واقعی را به خودی خود نمی‌شناسد. فویرباخ واقعاً بین ابژه‌های محسوس و ابژه‌های فکری^۱ تمایز قائل می‌شود اما توجه نمی‌کند فعالیت بشری همان فعالیت عینی و ابژکتیو است. نتیجتاً او در کتاب *ذات مسیحیت*، نگرش تنوریک را تنها نگرش اصیل بشری می‌داند و فعالیت عملی را تنها در نمود پست و کثیف یهودی^۲ آن جلوه‌گر می‌بیند. بنابراین او اهمیت «فعالیت انقلابی» و فعالیت «عملی - انتقادی» را درک نمی‌کند.

تزدوم

این مسئله که آیا تفکر انسان می‌تواند به شکل حقیقت ابژکتیو (gegenständlich) ظاهر شود یک مسئله‌ی تنوریک نیست بلکه مسئله‌ای عملی است. انسان باید در عمل حقیقت را یعنی واقعیت و قدرت، این‌سو بودن^۳ [این جهان بودن] اندیشه (diessitigkeit) خود را ثابت کند. مناقشه پیرامون واقعیت یا ناواقعیت اندیشه جدا از عمل، مسئله‌ای کاملاً اسکولاستیکی است.

تزدوم

دکترین ماتریالیستی [که انسان را محصول شرایط و تربیت می‌داند و از این‌رو انسان‌های تغییر یافته، محصول شرایط دیگر و تربیت دیگراند] درباره‌ی تغییر شرایط و آموزش از یاد می‌برد^۴ این انسان است که شرایط را تغییر می‌دهد و این‌که تعلیم‌دهنده، خودش باید تعلیم ببیند. بنابراین چنین دکترینی ناچار است جامعه را به دو بخش تقسیم کند که یکی از این بخش‌ها بالادست جامعه

1. objects of thought

۲. اشاره به این‌که یهودیان عمل را تنها در فعالیت‌های مادی و مالی خلاصه می‌کردند. م

3. this - sidedness

۴. عبارت داخل کروشه در ترجمه‌ی باتومور نیست و از ترجمه‌ی پروگرس افزوده شد. باتومور ویرایش اول اثر را ترجمه کرده است. ویرایش بعدی تزه‌ای فویرباخ توسط انگلس تغییر کرده است. م

است. (به عنوان مثال در آثار رابرت اون)^۱

انطباق تغییر شرایط و تغییر فعالیت انسان یا خوددگرگونی را تنها به مثابه عمل انقلابی می‌توان درک کرد و به‌طور عقلانی فهمید.^۲

تر چهارم

عزیمت‌گاه فویرباخ، واقعیت از خودبیبگانگی دینی و تقسیم جهان به دینی و دنیوی است.^۳ او تأکید می‌کند، دنیای مذهبی باید به شالوده‌های عرفی‌اش مستحیل شود. [او این واقعیت را نادیده می‌گیرد که بعد از تکمیل این کار، مسئله‌ی اصلی هنوز به قوت خود باقی است که باید انجام شود].^۴ این واقعیت که شالوده‌ی دنیوی حوزه خود را رها و قلمرو مستقلی در میان ابرها برای خود بنا کرده، به واسطه‌ی شکاف‌های درونی و تضادهای این شالوده قابل توضیح است. بنابراین باید شالوده‌ی دنیوی را در تضادهایش درک کرد [و با محو این تضادها] و در عمل آن را انقلابی کرد. به این ترتیب وقتی فهمیدیم فی‌المثل خانواده‌ی زمینی، رمز و راز خانواده آسمانی است باید خانواده‌ی زمینی هم در عمل و هم در نظریه از بین برود.^۵

تر پنجم

اندیشه‌ی انتزاعی فویرباخ را راضی نمی‌کند و او به دنبال نگرش تجربی است اما او دنیای حسی را به مثابه فعالیت واقعی و محسوس انسان نمی‌داند.

-
۱. در ترجمه‌ی فرانسه آمده است که عبارت داخل پیرانتز را انگلس افزوده است. رابرت اون جزو معروف‌ترین سوسیالیست‌های تخیلی (فابین‌ها) است. م
 ۲. منظور مارکس این است که وقتی تغییر شرایط و فعالیت انسان بر هم منطبق شد آن‌گاه این عمل، عمل انقلابی محسوب می‌شود. م
 ۳. در ترجمه‌ی فرانسه و ترجمه‌ی انگلیسی پروگرس، عبارت دنیای مذهبی - تخیلی و دنیای واقعی به‌کار رفته است. م
 ۴. عبارت داخل کروشه را انگلس افزوده است که در ترجمه‌ی باتومور موجود نیست. م
 ۵. در ترجمه‌ی فرانسه و پروگرس که انگلس عباراتی را افزوده آمده است: باید خانواده‌ی زمینی در نظر مورد انتقاد قرار گیرد و در عمل به‌طور اساسی آن را دگرگون کرد. م

تز ششم

فویرباخ ماهیت دینی را در ماهیت انسان مستحیل می‌کند اما ماهیت انسان ذاتاً امر انتزاعی نیست که در هر فرد خاص باشد. ماهیت واقعی انسان مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است.

بنابراین فویرباخ — که وارد نقد این ماهیت واقعی نمی‌شود — ناگزیر است:

۱. از روند تاریخی جدا شود، احساس دینی را به‌مثابه چیزی مستقل و برای خود پندارد و فرد انسانی — متزعج — و تنها را مفروض بگیرد.
۲. ذات انسان را تنها «نوع» بدانند؛ نوع، به‌مثابه کیفیت عمومی گنگ و درونی که افراد زیادی را به شکل کاملاً طبیعی (به لحاظ زیستی) کنار هم گرد می‌آورد.

تز هفتم

بدین‌سان فویرباخ «احساس دینی» را یک محصول اجتماعی^۱ نمی‌داند و این‌که افراد انتزاعی [و خارج از روابط اجتماعی] که او تحلیل می‌کند خود متعلق به یک شکل مشخص جامعه‌اند.

تز هشتم

کل حیات اجتماعی اساساً *پراکتیکال* و عملی است. راه‌حل عقلانی تمام رمز و رازهایی که تئوری را به سوی رازورزی می‌کشاند، در «عمل» انسان و فهم این «عمل» نهفته گرفته است.

تز نهم

بالاترین نقطه‌ای که این ماتریالیسم شهودی بدان دست می‌یابد ماتریالیستی که تنها جهان را مورد مشاهده قرار می‌دهد، فقط تأمل در افراد منفرد و تأمل در جامعه مدنی^۲ است یعنی این ماتریالیسم وجود حسی را به‌مثابه یک فعالیت عملی [پراتیک] به حساب نمی‌آورد.^۳

۱. در متنی که انگلس تصحیح کرده است، جامعه‌ی مدنی را به جامعه‌ی بورژوایی تغییر داده است. م.
 ۲. اشاره به تز اولی که مبنی بر آن فویرباخ صرفاً جهان (عین) را در خارج از ذهن «مشاهده» (observation) یا تأمل (contemplation) می‌کند. م.
 ۳. در متن اصلی، «عمل» به معنای «تأمل» آمده است.

تر دهم

دیدگاه ماتریالیسم قدیمی جامعه‌ی مدنی است و دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌ی بشری یا انسان اجتماعی [شده] است.

تزیازدهم

فلاسفه به شیوه‌های گوناگون جهان را تفسیر کرده‌اند مسئله اما تعبیر جهان است.^۱

اخذ شده از تزهایی درباره‌ی فویرباخ، (۱۸۴۵)

فلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند، حال آن‌که مسئله تغییر آن است.^۲ 'درباره فویرباخ' مارکس دقیقاً به خاطر نتیجه‌گیری آن مشهور شده است، غریو خشم‌آلود تغییر دادن جهان. مارکس از فیلسوفان خشمگین شده بود. عمدتاً، آن‌ها را به خاطر ایدئالیسم‌شان نقد می‌کرد. اما در این‌جا از آن چیزی خشمگین بود که در آن زمان همانا متأخرترین مفهوم ماتریالیسم بود، ماتریالیسم فویرباخ. مارکس خشمگین بود که ماتریالیسم — ایده‌ای که مارکس با نیازها و منافع انسانی و بنابراین با تضاد و کنش مرتبط می‌دانست — تنها باید 'تفسیری'^۳ می‌شد. مارکس در این‌جا از واژه آلمانی *interpretieren* استفاده کرد، که در زمینه اجرای موسیقایی مشترک است، جایی که اجراکنندگان یک قطعه^۴ را، به جای واژه‌ی فلسفی‌تر *verstehen* که رابطه تنگاتنگی با فهم و ادراک دارد، *interpret* می‌کنند.^۵

۱. متنی که توسط انگلس در سال ۱۸۸۸ چاپ شد با متن اصلی که در این‌جا ترجمه شده قدری اختلاف دارد. تی. تی. باتامور.

2. interpretative

3. score

۴. واژه *interpret* در انگلیسی به معنای تفسیرکردن، اجرا کردن موسیقی و بازی کردن در تناثر است. واژه *verstehen* به معنای فهم کردن چیزی. اشاره آزیرون در این‌جا به معنای مشترکی است که در موسیقی به کار می‌رود. به واقع اجراکنندگان به جای این‌که یک قطعه را *verstehen* کنند، آن را *interpret* می‌کنند. م

فویرباخ به ماتریالیسم — به‌طورستی نظریه‌ای فلسفی که هیچ چیز وجود ندارد جز ماده — با تأکید بر جایگاه بشریت درون طبیعت، و 'داده‌گی' جهان به حواس انسان، یک آهنگ اومانستی داده بود. 'درباره فویرباخ' مارکس، آغاز یک مفهوم تازه برای ماتریالیسم بود که فراتر از ایده‌ی جهان به‌منزله مجموعه‌ای از ابژه‌های محسوس قابل ادراک می‌رود تا بر تعاملات عملی ما با طبیعت تمرکز کند. ماتریالیسم نو مارکس معطوف به چیزی بیش از 'تفسیر' کردن جهان چنان‌که به ما داده شده بود. این ماتریالیسم معطوف به این بود که از نظر فکری برای رسالت عملی ما جهت تغییر جهان بسنده باشد. این پایه‌ی فلسفی تفکر بالیده و پخته مارکس است.

مارکس یادداشت‌های 'درباره فویرباخ' خود را در بهار ۱۸۴۵، در بروکسل، به تندی نوشت، درحالی‌که به تازگی به درخواست اولیای امور پروس، به‌عنوان آشوبگر از فرانسه تبعید شده بود. اول بار این نوشته یعنی قریب چهل سال بعد پس از مرگ او به صورت ضمیمه‌ای بر لودویک فویرباخ و عزیزت از فلسفه آلمانی (۱۸۸۸) توسط دوست و همکارش فردریک انگلس به چاپ رسید. نوشته مارکس پس از ملاحظاتی انگلس، در تداول عام به‌عنوان 'تزهایی دریاب فویرباخ' مشهور شده است. اما به معنای دقیق کلمه، واقعاً نه مجموعه‌ای از تزهاست، نه اساساً درباره فویرباخ. به‌رغم وضع آشفته این نوشته، فرم آن مهم است نه دست‌کم بدین‌خاطر که سرنخی از تبار فلسفی در ماتریالیسم مسیحاباوری رومانتیسم نخستین آلمانی به ما می‌دهد. بدین ترتیب، به‌طور خلاصه من باید شرایطی ادبی این متن را به دست دهم بیش از آن‌که به محتوای قطعه اخذ شده بازگردم.

'دریاب فویرباخ'، در فرم ادبی آن، مجموعه‌ای از قطعه‌واره‌ها است، در معنایی که رومانتیسم نخستین آلمانی به اصطلاح قطعه داده است: یک قطعه کوتاه که، 'مانند یک اثر هنری کوچک'، رسماً 'فی‌نفسه کامل' است، لیکن با وجود این، در معنا ناقص است. این نقصان در معنا، منزلت یک طرح را بدان

1. givenness

2. project

می‌بخشد نه یک حقیقت از پیش متحقق را.^[5] بنابراین سابقه ادبی 'دریاب فویرباخ'، چندان همانا تزه‌های مشهور مارتین لوتر نیست — که بر در کلیسا در ویتنبرگ در سال ۱۵۱۷ کوبیده شده — چنان‌که مجموعه‌ای از قطعات فردریش شیلگل که در مجله *Athenaeum* بین سال‌های ۱۷۹۸ تا ۱۸۰۰ چاپ کرد. در این خصوص، نوشته مارکس به نوشته‌های کیرکگور و نیچه (وارث رمانتیسم فلسفی برجسته اواخر قرن نوزدهم، که گزین‌گویه‌هایش، فرم قطعه‌واره را تعمیم داد)، یا حتی به نوشته‌های بودلر، نزدیک‌تر است تا به مجادلات قرون وسطی که این نوع شکل از آن بسط یافت. علی‌الخصوص این حقیقت نوع خاصی از فردیت است که با قطعه‌واره‌ها گره خورده، که به موجب آن اندیشه‌ها با یک گستره‌ی کلی ('کل زندگی اجتماعی... کل اسرار...') به گزاره‌های مبهم و حکمی ('... اساساً عملی است... راه حل عقلانی‌شان را در... یابند...') تحویل داده می‌شوند. چنین گزاره‌هایی به نحو ثمربخشی، اما معماگونه‌ای، بین کلیت^۱ بسته‌ی یک تصویر، که توسط اختصار این گزاره‌ها پدید آمده — به عبارتی، در یک نگاه قابل دریافت‌اند — و نامتناهی بودن معنای‌شان در حرکت‌اند. این حرکت بین این دو نوع دریافت^۲ (کامل بودن فرم و ناقص بودن معنا) مسلم فرض می‌شود تا موجب تکانه‌ای معطوف به کنش شود زیرا فعلیت یافتن ایده‌های موجود مستلزم چیزی بیش از بازنمایی مفهومی است. آن‌ها باید راه دیگری بیابند، در ساحت‌های شهودی و وجودی تجربه، در هنر، در 'زندگی'، در سیاست. این وجه مسیح‌باوری رمانتیسم اولیه است: منظر یک عمل — و این تنها یک منظر، امید، افق، نه باور به لحاظ تجربی توجیه‌پذیر است — که چه بسا به ایده‌های فلسفی فعلیت بخشد.

قطعه (شبه کتابچه‌ای که درون آن محصور و ضمیمه است) به‌طور مشخصی یک شکل مدرن ادبی است. به‌زعم رمانتیک‌های اولیه، قطعه آن شکل مدرن بود، که

1. wholeness

2. apprehension

رمان‌گونه‌ای از آن است اما گونه‌ای طولانی. در عین حال سندی از درون‌نگری متأملانه و نگاهی کوتاه به جهان، در حکم یک کل، است. قطعه، به خاطر همراهی اراده ذهنی معطوف به حقیقت‌اش با یک خودآگاهی عینی و رسمی جزئی بودند خود — وضع قطعه‌واره‌اش — به حقیقت نائل می‌شود. کتابچه فلسفی پس از مرگ چاپ شده — ناتمام و در نتیجه شکل ضرورتاً قطعه‌وار — در صف مقدم مدرنیته فلسفی می‌ایستد. 'درباره فویرباخ' مارکس، در این خصوص اندکی در سنت آلمانی سهم است که شامل اراده معطوف به قدرت نیچه (۸-۱۸۸۳)، تشریک مساعی در فلسفه هایدگر (۸-۱۹۳۶)، پروژه پاساژهای بنیامین (۴۰-۱۹۲۷) و پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین (۴۹-۱۹۲۹) هستند، که جملگی حالت خاصی دارند به‌رغم (یا به بیان دقیق‌تر به خاطر) ناتمام بودنشان، در طول حیات نویسندگان‌شان چاپ نشدند. اگر محتوای نظری این نوشته‌ها غلیظ و متراکم است، گاهی تا سرحدی معما و راز، با این حال شکل ناقص‌شان برای وحدت بخشیدن به پیکره‌های اثری که ذیل آن‌ها آمده‌اند، ضروری است. یک نوشته کم‌حجم، 'درباره فویرباخ' به ما مجال می‌دهد، در بازنگری، نوشته‌های مارکس را به لحاظ فلسفی به صورت یک ماتریالیسم اجتماعی عمل — تغییری در مفهوم ماتریالیسم فویرباخ توسط مفاهیم عمل و امر اجتماعی — وحدت بخشیم. این ایده‌ایست که باید از آن سر در آوریم.

فویرباخ در یادداشت‌های مارکس به نوعی نقش یک زوروق را برای تاخت و تاز اندیشه خود او ایفا می‌کند، نامی برای موضع به لحاظ جدلی ساده شده، یک بیر پوشالی کهن الگویی. این از بد اقبالی فویرباخ است که نخست به منزله هدف نقدهای مارکس، به‌عنوان شکلی از گذار در تکوین مارکس، دور شدن از سنت فلسفی و رفتن به سمت مطالعه تاریخ، اقتصاد و سیاست، و در ثانی تنها شخص خود او در مقام یک منتقد دین و سیمای فلسفی، به آیندگان عرضه شده است. به‌زعم مارکس، فویرباخ، سفسطه‌گرتزین نماینده معاصر ماتریالیسم 'کهن' است.^[۶]

اولین چیزی که باید درباره نوشته مارکس توجه کرد این است که به‌نظر کمتر با دکترین فلسفی سنتی ماتریالیسم سر و کار دارد، طبق این دکترین تنها یک 'جوهر' در جهان وجود دارد، ماده، و هر چیز دیگری (فی‌المثل، اندیشه)

جرح و تعدیل و مظهري از آن است. نه آنچه را که مارکس^۱ ماتریالیسم کهن 'ابژه یا شهود [یا تأمل]' می‌نامد، نه ماتریالیسم نوین^۲ عمل متعلق به خودش^۳ در این معنای منسوخ^۴ متافیزیکی ماده نیستند. این مسئله حائز اهمیت است زیرا پس از مرگ مارکس، انگلس و مارکسیست‌های متعاقب شوروی ادعا کردند که مارکس روایت تازه‌ای از ماتریالیسم سنتی فلسفی را مطرح کرده است که آن‌ها 'ماتریالیسم دیالکتیک' نامیدند و به اختصار مشهور شد به 'دیامات' (diamat). این ترکیبی است از یک ماتریالیسم سنتی متافیزیکی ماده با منطق دیالکتیکی هگل (که یک منطق فراشد^۵ یا تغییر است). ماتریالیسم دیالکتیکی اعتقاد دارد که جهان اساساً از 'ماده‌ی در حال حرکت' ساخته شده است. نسل‌هایی از مارکسیست‌های به سبک شوروی، در دستور کار عقیدتی تثبیت شده‌ی ماتریالیسم دیالکتیک، و دوقلوی آن، ماتریالیسم تاریخی، یا به اختصار 'هیستومات' (histomat)، ترمی که مدنظر قرار گرفت تا ملازم علمی آن، علم تاریخ، محسوب شود، پرورش یافتند.^۶ ماتریالیسم نو مارکس بی‌شک به حرکت مربوط می‌شود، اما این یک حرکت سوژکتیو است، چیزی که او 'عمل، فعالیت حسّی انسانی' می‌نامد، نه حرکت غیرانسانی ماده‌ی مطابق با قوانین طبیعت. این ماتریالیسم همانا چیزیست که فیلسوفان بدان 'سوژه' می‌گویند — من، کسی که می‌تواند بشناسد و عمل کند، اصل فعالیت. در 'درباره فویرباخ'، مارکس^۷ تعریف فلسفی تازه‌ای از سوژه به دست می‌دهد.

او این کار را با کمک گرفتن، از نوسامان دادن و کاربردهای تازه دادن به مجموعه‌ای از مفاهیم و اصطلاحاتی که ریشه در فلسفه ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) دارند، و در نوشته‌های فویرباخ مؤثر هستند، صورت داد. در نخستین قطعات مارکس، واژگان 'ابژکتیوته'، 'حسانیت' و 'شهود [تأمل]'^۸ واژگان روزمره‌ای هستند که در نوشته‌های کانت، معنایی تکنیکی بدان‌ها داده

1. process

2. sensibility

3. intuition

می‌شوند و بدین ترتیب وارد سنت فلسفه آلمانی می‌شوند. خاصه، مارکس از تعریف مجدد و مشهور 'سوپرژکتیو'ی که کانت از ابژکتیو^۱ صورت می‌دهد، کمک می‌گیرد و آن را تغییر می‌دهد. کانت ادله می‌آورد که ابژه‌ی معرفت^۲ دیگر نباید تحت عنوان چیزی کاملاً مستقل از سوژه شناسا (من، کسی که می‌شناسد) قلمداد شود. سرانجام، به‌زعم کانت، این ایده‌ای نامنسجم است، زیرا اگر ابژه‌ی معرفت، کاملاً مستقل از سوژه باشد، چگونه توسط آن قابل شناسایی است؟ در عوض، کانت اظهار می‌کند که چیزی که معرفت را ممکن می‌سازد هستی ساختارهای مادی معین عام، درون سوژه است. چنین معرفتی، با این‌که در فرم سوپرژکتیو و ذهنی است، با این‌حال تا جایی که بتوان نشان داد این ساختارها، عام و کلی و ارکان ضروری هرگونه معرفت ممکن هستند، واجد اعتبار ابژکتیو و عینی‌اند. در زمره‌ی چیزهایی که کانت ادعا می‌کند که ساختارهایی از این نوع هستند، فضا، زمان و علیت‌اند. این‌ها گام‌های انسانی هستند در جهت فهم‌پذیری جهان؛ آن‌ها درون ما (سوژه‌ها) هستند، در حکم شیوه‌هایی که مفهوم آن‌چه موجود است [آن‌چه در برابر ماست] را میسر می‌سازند. آن‌ها مستقل از ما نیستند.

حمله مارکس به کل ماتریالیسم پیشین، همسو با بازشناسی^۳ معرفت کانت به‌منزله محصول فعالیت شناختی^۴ سوژه است. مارکس هنگامی که نوشت این سوبیه‌ی فعال، در تضاد با ماتریالیسم، به‌طور انتزاعی توسط ایدئالیسم تعمیم یافت؛ بر این رابطه صحه گذاشت. هرچند مارکس، برخلاف کانت، تصور نمی‌کند که فعالیت سوژه (من، کسی که می‌شناسد و عمل می‌کند) از حسائیت یا حسیت^۵ اش منفک است. در این خصوص، کانت فاهمه و تفکر انسانی را به روشی دوگانه تلقی می‌کرد. به‌زعم کانت، حسائیت همواره منفعل و شهودی بود، اما مارکس فعالیت را

-
1. objectivity
 2. knowledge
 3. identification
 4. cognitvity
 5. scnsuousness

چیزی که خودش محسوس است تصور می‌کند — چیزی که ایدئالیسم، که فعالیت را به اندیشه محدود می‌کند، طبیعتاً نمی‌شناسد.^۸ تعمیم عملی مارکس از چرخش سوژه‌ی کانت (قرار دادن فعالیت سوژه در مرکز تولید معرفت) متضمن ردّ مفهومی است که در کانت و فویرباخ مشترک است: انفعال امر محسوس. این چیز است که مارکس به آن تحت عنوان 'تصور' کهن 'ماتریالیستی' از 'حسائیت' که تنها در شکل ابژه یا شهود تلقی می‌شد^۹ اشاره می‌کند.

در این خصوص، بخش نخست^{۱۰} درباره فویرباخ^{۱۱}، با دریافت‌های رایج از جفت مفهومی، سوژه و ابژه، که از زمان دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) نظریه‌های شناخت بر آن استوار بوده‌اند، مغایرت دارد. سوژه را از بازنمایی، از محدود بودنش به صرفاً سوژه‌ی معرفت شدن^{۱۲} تفکیک می‌کند و آن را به منزله فعالیت 'محسوس' یا عمل اجتماعی از نو تعریف می‌کند. در صورت‌بندی موجز فیلسوف فرانسوی، اتین بالیبار: 'سوژه، عمل است... سوژه چیزی نیست جز عملی که همیشه از پیش آغاز شده است و به‌طور نامتناهی تداوم می‌یابد.'^{۱۳} اکنون ما در موقعیتی هستیم که معنای فعالیت^{۱۴} عملی - انتقادی^{۱۵} یا 'انقلابی'^{۱۶} را فهمیم، که مارکس ادعا می‌کرد که فویرباخ^{۱۷} درکی از آن ندارد^{۱۸}: این تجلی خصلت^{۱۹} عملی، تغییردهنده‌ی خود^{۲۰} سوژگیویته‌ی انسانی است. به‌زعم مارکس، معنای سوژه را تغییر دادن، پرداختن به فعالیت^{۲۱} عملی - انتقادی^{۲۲} یا 'انقلابی'^{۲۳}، یک مشغولیت اتفاقی یا گمراه‌کننده نیست، بخشی از آن چیز است که به معنای انسان بودن است.

این تعریف مجدد^{۲۴} ماتریالیستی از سوژه انسانی به‌منزله عمل محسوس (فعالیت عملی به‌مثابه حسی بودن انسان)، به جای سوژه‌ای که به‌واسطه شناختش از ابژه تعریف می‌شود، پیامدهای عمیقی برای مفهوم سنتی فلسفی سرشت انسانی دارد. زیرا به جای وجود یک 'انتزاع ذاتی در هر فرد منفرد'^{۲۵} (چیزی که کل انسان‌ها در آن مشترک‌اند)، 'یک عمومیت'^{۲۶} درونی و خفی هست که به‌طور طبیعی افراد بسیاری را وحدت می‌بخشد^{۲۷}، باید اکنون آن سرشت یا وحدت انسان مدنظر

گرفته شود تا در میان تمام انسان‌ها به‌طور ارتباطی^۱ توزیع و منتشر شود. این چیز نیست که مدنظر مارکس است، وقتی نوشت که 'سوژه در فعلیت خود، مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است.' همان‌طور که بالیبار ذکر کرده است، مارکس در این‌جا از واژه فرانسوی 'مجموعه' استفاده کرد، به احتمال زیاد بدین منظور که از معانی ضمنی تمام‌بودگی^۲ سلسله‌مراتبی که، به لحاظ فلسفی، با واژگان آلمانی کلیت (Totalität) و کل (Ganze) گره خورده است، فاصله بگیرد. یک مجموعه، بیش از شبکه سیال مناسبات است.

دیگر نمی‌توان بشریت را به‌منزله مجموعه‌ای از افراد مجزایی تلقی کرد که به‌واسطه یک سرشت عام طبیعی وحدت می‌یابند، سرشتی که به‌طور خفنی ذاتی هر فرد است. این نقطه‌نظر ماتریالیسم کهن بود، هم‌ارز با نقطه‌نظر جامعه مدنی، که طبق آن امر اجتماعی فقط مجموع تعاملات بین افراد رقیب است. ماتریالیسم نو، نقطه‌نظر رابطه‌ای 'جامعه انسانی یا بشریت اجتماعی' را اختیار می‌کند. این خصلت رابطه‌ای و بنابراین، از قضای روزگار به‌طور طعنه‌آمیزی، خصلت 'ایده‌آل' اجتماعی بودن است که ایده‌ی مارکس را فراسوی کلیه ماتریالیسم‌های پیشین و کهن می‌برد: هم ماتریالیسم سنتی متافیزیکی 'ماده' و هم ماتریالیسم بیشتر کانتی 'ابژه‌ی شهود' متعلق به فویرباخ. به‌زعم مارکس، جامعه یک چیز نیست: یک شبکه ساختارمند از روابط در حال تغییر دائمی است.

این مسئله که چه‌طور شبکه‌ای از روابط در تغییر دائمی درون دیدگاهی گنجانده می‌شود که خود را 'ماتریالیسم' می‌نامد، به طرز نویندکننده، در این

1. relationally

۲. ensemble. این واژه که فرانسوی و انگلیسی آن یکی است، معادل‌هایی نظیر کل، کلیت، تمامیت، مجموعه، وحدت، یگانگی در زبان فارسی را در برمی‌گیرد. بنابراین تفکیک آن از واژگان whole, totality, completeness که در فارسی معادل‌های متعارف دارند، کمی دشوار است. م

3. completeness

4. totality

5. whole

قطعات از جانب مارکس با سکوت همراه می‌شود. او صرفاً بر خصصت محسوسِ اعمال انسانی تأکید می‌کند. اما این‌ها اجتماعی‌اند تنها بدین‌خاطر که به یکدیگر مربوط می‌شوند، نه به خاطرِ مادیتِ حسیِ آن‌ها. تصورِ مارکس از عمل ('فعالیتِ حسیِ انسانی') انتزاعی باقی می‌ماند. به ما گفته نمی‌شود که چه‌طور خودِ مناسبات اجتماعی، 'از نظر مادی' باید تبیین شوند. این روایت به وقت دیگری موکول می‌شود. هرچند، آنچه که قطعاتِ 'درباره قویرباخ' برای ما به جا می‌گذارد، زنجیره‌ی بارزی از تضادهای مفهومی بین ماتریالیسم کهن و نو است. این زنجیره‌های جدلی جفت‌های متضاد، به بهترین وجهی به صورت نمودار بیان می‌شود. دو خطِ مجزا و متفاوتِ اندیشه را روشن بیان می‌کند.

| | |
|---|-----------------|
| ماتریالیسم نو | ماتریالیسم کهن |
| مادیت امر اجتماعی | ماده |
| روابط اجتماعی | فرد مجزا |
| اجتماعی | طبیعت |
| فعالیت حسی - انسانی / فعالیت عینی = عمل | شهود منفعل، حسی |
| جامعه انسانی / انسانیت اجتماعی | جامعه مدنی |
| انضمامی | انتزاعی |
| سوژه | اَبژه |

این رشته از تضادها نتیجه‌گیری، تز یازدهم، را برجسته و بدان معنا می‌دهد: 'فلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند، حال آن‌که مسئله تغییر آن است.'

تز یازدهم، اشاره‌ای گذرا به 'معنای فعالیت عملی - انتقادی، انقلابی' که قطعه اول با آن پایان می‌یابد، را در پیش می‌گیرد. اگر فعالیتی که سوژه انسانی را می‌سازد هم 'حسی' و هم 'عینی' و ابژکتیو باشد، جهان اَبژه‌ها را تغییر خواهد داد. بنابراین وجود داشتن در مقام انسان، صرفاً شناختن، سکنتی‌گزیدن و ادامه حیات دادن در جهان نیست (نقطه‌نظر ماتریالیسم کهن)، بلکه تغییر دادن آن است. 'فعالیت عملی -

انتقادی، و 'انقلابی'، خصوصاً معطوف به تغییر جهان است. این یک عمل دگرگون‌کننده‌ی انعکاسی است. باید از انتساب یک تضاد انحصاری بین فهم و تغییر جهان به مارکس اجتناب کرد. هرچند، فیلسوفان تنها جهان را تفسیر می‌کنند. و در تفسیر جهان تنها از نقطه‌نظر 'ابژه یا شهود'، به جای عمل، آن‌ها جهان را سوءتعبیر کرده‌اند. از طرف دیگر، تغییر جهان، هم رأس (غایت، *telos* پایان) فعالیت انسان است و هم چشم‌انداز مناسبی است که از آن‌جا می‌توان آن را فهمید.

چشم‌انداز تغییر، انسان را به منزله فراشدی در حال تکوین عیان می‌کند که این فراشد واجد اشکال همواره در تغییر است. وحدت و انسجام آن داده نمی‌شود بلکه باید به وجود آید. به علاوه، برای دیدن فعالیت انسان از نقطه‌نظر تغییر (به جای حفظ یا بازتولید کامل)، باید فعالیت انسان را تاریخی دید. مارکس، این پیوند را صراحتاً چند ماه بعد، در نوامبر ۱۸۴۵، در بخش نخست *ایدئولوژی آلمانی*، برقرار کرد، زمانی که به فویرباخ بازگشت تا بنویسد (گویی در خلاصه‌ای از استدلال قطعاتش): 'تا آن‌جا که فویرباخ یک ماتریالیست است، با تاریخ سر و کار ندارد، و تا آن‌جا که او تاریخ را لحاظ می‌کند، یک ماتریالیست نیست. با وجود او، ماتریالیسم و تاریخ کاملاً از هم دور می‌شوند.' (*MECW*, 5, 41) با طرح صریح خصلت تاریخی ماتریالیسم نو، مارکس مرحله‌ای را برای اخذ یک مفهوم تازه از تاریخ، و به موجب آن، در این فراشد، تکمیل مفهوم تازه‌اش از خود ماتریالیسم را فراهم می‌کند.

۳. ماتریالیسم نو(۲): تاریخ

نخستین پیش‌فرض کلی تاریخ انسان، طبیعتاً هستی افراد زنده انسانی است. بنابراین نخستین واقعیتی که باید محقق شود، سازماندهی جسمانی این افراد و رابطه‌ی متعاقب آن‌ها با مابقی طبیعت است... کل نوشته‌های تاریخی باید از این زیربنای طبیعی و جرح و تعدیل‌شان در جریان تاریخ از طریق کنش مردان و زنان شروع کنند.

فصل میزهی انسان‌ها از حیوانات به خاطر آگاهی، به خاطر دین یا هر چیز دیگری که شما دوست دارید، است. خود آن‌ها به محض این‌که شروع می‌کنند به تولید کردن وسایل امرار معاش‌شان، گامی که محدود می‌شود به سازماندهی جسمانی‌شان، شروع می‌کنند به متمایز کردن خود از حیوانات. انسان‌ها با تولید وسایل معاش خود، مستقیماً حیات مادی خود را می‌سازند. طریقی که مردان و زنان وسایل معاش خود را می‌سازند اول از همه استوار است بر طبیعت و وسایل معاشی که عملاً برای خود فراهم می‌کنند و باید بازتولید کنند.

این شیوه تولید اصلاً نباید بازتولید هستی جسمانی افراد قلمداد شود. بلکه شکل معینی از فعالیت این افراد است، شکل معینی از تجلی حیات‌شان، شیوه‌ی حیات معین مربوط به خودشان. چون افراد حیات خود را متجلی می‌کنند، پس هستند. بنابراین آنچه هستند با تولیدشان، هم با آنچه که تولید می‌کنند و هم با چگونگی تولید کردن آن‌ها، تطابق دارد. از این‌رو آنچه افراد هستند بستگی دارد به شرایط مادی تولیدشان...

بدین ترتیب، نخستین عمل تاریخی، تولید وسایلی است که این نیازهای [موجود]

را برآورده کنند، همانا تولیدِ خودِ حیاتِ مادی. و به واقع این یک عمل تاریخی، یک شرط بنیادینِ کل تاریخ است، که اکنون، همچون هزاران سال پیش، باید هر روز و هر ساعت صرفاً به منظور تداوم بخشیدن به حیات انسان انجام شود...

نکته دوم این است که رفع نیازهای نخستین، کنش برآوردن و وسیله کسب شده برای برآوردن نیازها، منتهی می‌شود به نیازهای تازه؛ و این پیدایش نیازهای جدید، نخستین عمل تاریخی است...

سومین رابطه که، از آغاز، وارد تکامل تاریخی می‌شود، آن رابطه‌ایست که مردان و زنان، کسانی که روزانه حیات متعلق به خود را از نو خلق می‌کنند، شروع می‌کنند به تولیدمثل مردان و زنان دیگر تا نوع خود را تکثیر کنند: رابطه بین مرد و زن، والدین و کودکان، خانواده...

البته نباید این سه سویه‌ی فعالیت اجتماعی، سه مرحله متفاوت لحاظ شود، بلکه دقیقاً سه سویه، یا برای این که برای آلمان‌ها روشن شود، سه جنبه^۱ اند، که همزمان از زمان سپیده دم تاریخ و نخستین انسان‌ها وجود داشته‌اند، و هنوز در تاریخ امروز عرض وجود می‌کنند.

برگرفته از 'تضاد نگرش ماتریالیستی و ایدئالیستی'، مارکس / انگلس،

ایدئولوژی آلمانی، ۱۸۴۵/۶

نخستین ابداع فلسفی مارکس، تغییری در مفهوم کهن ماتریالیستی جهان به منزله قلمرویی از ایزدهایی که توسط حواس ادراک می‌شوند بود، تا یک جنبه 'سوبژکتیو' را منظور کند، که او آن را در حکم 'فعالیت محسوس انسان' یا 'پراکتیس'^۲ توصیف می‌کرد.

هرچند، مارکس در 'درباره فویرباخ'، هیچ نشانه‌ای از این که چگونه بُعد محسوس یا مادی فعالیت انسان باید فهمیده شود، نمی‌دهد. اشاره‌ای هست به

1. moments

2. practice

‘مناسبات اجتماعی’ (در مقابل ‘سرشت طبیعی’) که افراد انسانی را وحدت می‌بخشد، اما بین معنایی که در آن این مناسبات خود ‘مادی’ هستند، و نقش‌شان در ساختن فعالیت انسانی، رابطه‌ای برقرار نمی‌شود. نخستین صورت‌بندی مارکس از ماتریالیسم جدیدش، ناقص بود. پنداری که او صرفاً مفاهیم ‘سوژه’ (فعالیت) و ‘امر اجتماعی’ (مناسبات) را، تقریباً با محاسبه عددی، به مدل کهن ابره - بنیاد اضافه کرده بود، بی‌آن‌که زیربنای پیوندشان را بسازد یا معانی ضمنی‌شان را فراگیرد. معنایی که ماتریالیسم نو مارکس در آن متضمن تعمیمی در مفهوم ماتریالیسم (در تضاد با یک روایت اصلاح شده‌ی ایدئالیستی از ماتریالیسم فوری‌راخ) است، در بهار ۱۸۴۵ همچنان مبهم و ناآشکار بود. روشن کردن این موضوع، وظیفه‌ی بخش اول ایدئولوژی آلمانی بود، که با همکاری انگلس نوشته شد، و چند ماه بعد پس از بازگشت آن‌ها از سفری به انگلستان در تابستان ۱۸۴۵ برای مطالعه نوشته‌های اقتصادی انگلیس که در بروکسل در دسترس نبودند، آغاز شد.

ایدئولوژی آلمانی، نخستین کار مشترک مارکس و انگلس است که حقیقتاً مشترک بود. آن‌ها کار با هم را از یک سال پیش آغاز کردند، هنگامی که انگلس در پاریس، مارکس را به مدت ده روز در پایان آگوست ۱۸۴۴ دیدار کرد. هرچند، کار مشترکی که محصول نهایی آن ملاقات بود، خانواده مقدس یا نقد نقدگرایی انتقادی: علیه برونو بائر و معاشران (۱۸۴۵)، ترکیبی از بخش‌هایی بود که به‌طور فردی نوشته شده بود. انگلس بخش مربوط به خود را در مدت اقامت کوتاه ده روزه‌ی خود نوشت. ایدئولوژی آلمانی، از سوی دیگر، ثمره‌ی فرایند فشرده‌ی تألیف مشترک بود، که مارکس کار ویراست نهایی را انجام داد.

ایدئولوژی آلمانی نخست به خاطر این‌که متن پایه‌گذار ‘ماتریالیسم تاریخی’، سپس به خاطر این‌که ‘با طیب خاطر به دندان‌های نقاد موش’ سپرده شد، شهرت یافت. زمانی که دست‌نوشته قبلاً در چاپخانه در تابستان ۱۸۴۶ بود، ناشران احتمالی‌اش، سرمایه‌گذاران وستفالیان، جولیس میر و رودولف رِمپل،

سرمایه‌های خود را پس گرفتند. شاید بدین‌خاطر بود که آن‌ها پی بردند که موضع سیاسی خودشان (از قضای روزگار توسط مارکس و انگلس 'سوسیالیسم حقیقی' نامیده شده بود) در این نوشته به باد انتقاد گرفته شده بود. همچنین شاید به خاطر بیش از ۵۰۰ صفحه (که دو سوم آن به نقد یک کتاب، نوشته یک معاصر، مکس استیرتر، صرف شده بود) انتشارات دیگر به دنبال ریسک نبود. در هر دو صورت، در جولای ۱۸۴۶ میر و ریمپل ادعا کردند که پولشان در جایی دیگر خوابانده شده است.^[۹] انگلس پی برد که دست‌نوشته در زمره اموال مارکس پس از مرگش است و به‌طور مبسوطی در آخرین نوشته‌های خودش از آن کمک گرفت. او در جون ۱۸۸۳ به جوان‌ترین دختر مارکس، لارا، هنگام بازخوانی یکی از بخش‌های جدلی‌تر آن نوشت 'ما آدم‌های جسور شیطانی بودیم، بدین‌سان شعر هاینه در مقایسه با نثر ما، کودک معصومی است.'^(MECW 47, 30) متن کامل آن تا سال ۱۹۳۲، در مسکو چاپ نشد. در نیمه دهه ۱۹۶۰، *ایدئولوژی آلمانی*، یک متن تعیین‌شده برای *آزمون آموزشی*^۱ فلسفه در فرانسه شد (آزمون رقابتی ملی برای معلمان). اخیراً، بخش آغازین، 'تضاد نگرش ماتریالیستی و ایدئالیستی' که خلاصه‌ای از آن آمد، بخشی از برنامه درسی برای امتحان سطح الف در فلسفه در انگلستان شد.

دلیلی که مارکس، در بازنگری، با میل خود تلاش نکرد که دست‌نوشته را به چاپ برساند این بود که از پیش به مقصود خود دست یافته بود: 'روشن کردن خود'.^۲ در *ایدئولوژی آلمانی*، مفهوم منافع مادی — که اهمیت آن را مارکس اول بار زمانی دریافت که مباحثات مجلس ایالت راینه را برای تایمز *راینیش* پوشش می‌داد و او را به سمت اقتصاد سیاسی هدایت کرده بود — با مفهوم پراکتیس برگرفته از 'درباره فویرباخ' گردهم آورده می‌شود تا دریافت جدید مارکس از ماتریالیسم را کامل کند.

1. aggregation

2. Self-clarification

مرحله دوم در تکامل تصور مارکس از ماتریالیسم، به معنای وسیع کلمه، 'اقتصاد' است. مارکسیسم در افواه عام با اقتصاد گره خورده است، و یک مفهوم روزمره، بسیار موهن، متناظر با اصطلاح ماتریالیسم وجود دارد، که با رفع بی‌واسطه نیازها و امیال مادی گره خورده است. این معنایی است که در آن، جوامع کاپیتالیستی تحت عنوان جوامع 'مادی‌گرا' توصیف می‌شوند، فی‌المثل، به خاطر سیطره ضروریات اقتصادی بر حیات روزمره به منظور تولید و مصرف کردن، و یک انحطاط مشابه و متناظر در قدرت اجتماعی دیگر هنجارهای اخلاقی و معنوی‌تر. هرچند، روایت 'نگرش ماتریالیستی' در *ایدئولوژی آلمانی*، شکل یک رساله اقتصادی، به مفهوم رایج، نمی‌گیرد.

'اقتصادی' که عموماً امروزه در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، خود را تنها به تعریفی بسیار محدود از فعالیت اقتصادی ('رفتار بازار') که مشخصه یک نوع خاص از جامعه، جامعه سرمایه‌داری است، مربوط می‌کند. از سویی دیگر، در کار مارکس، وجه اقتصادی حیات بشری لحاظ می‌شود تا معرفی بنیاد وجود اجتماعی نوع بشر شود. مارکس امر اقتصادی را به منزله رابطه بین وجود بیولوژیکی و اجتماعی انسان قلمداد می‌کرد. مارکس، ضمن توجه به شالوده‌ی بیولوژیکی مناسبات اجتماعی، عمل انسانی را به ماتریالیسم سستی فلسفی 'ماده' از نو مرتبط می‌کند، زیرا حیات ارگانیک باید محصول یک سازماندهی خاص تلقی می‌شد. هرچند، او با تلقی غرایز و نیازهای طبیعی در حکم تنها شالوده — اما نه به‌خودی‌خود محتوای — مناسبات اجتماعی، اولویت عمل را، که در 'درباره قوبرباخ' بیان کرده بود، حفظ می‌کند. در رابطه‌ی بین وجود 'طبیعی' و 'اجتماعی' اقتصاد است که هسته‌ی ماتریالیسم مارکس نهفته است. این دینامیسم این رابطه است که مفروض دانسته می‌شود تا موجب پیدایش تاریخ شود و به آن پر و بال دهد. بنابراین، ماتریالیسم مارکس به‌طور متداول تحت عنوان 'مفهوم ماتریالیستی تاریخ' نامیده می‌شود. به واقع، در نخستین روایت از کپی کامل دست‌نوشته‌ی *ایدئولوژی آلمانی*، بخش اول آغاز می‌شود: 'ما تنها یک نوع علم می‌شناسیم، علم تاریخ.' مفهوم جدید مارکس از ماتریالیسم او را

به تاریخ رساند، نه به علم اقتصاد، به معنای رشته‌ای آن. و همان‌طور که این قطعه که بلافاصله در پی این جمله می‌آید، نشان می‌دهد، این مفهوم، یک مفهومِ تعمیم یافته — فی الواقع، فراگیر — از تاریخ بود:

می‌توان از دو سویه به تاریخ نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ بشریت تقسیم کرد. هرچند، این دوسویه تفکیک‌ناپذیرند؛ تاریخ طبیعت و تاریخ انسان‌ها به یکدیگر وابسته‌اند مادامی که نوع انسان وجود دارد.^[۱۰]

این قطعه با یک تعریفِ نو، طبیعی — تاریخی از انسان آغاز می‌شود. مارکس به جای این‌که در پی یک صفت خاص (یا مجموعه‌ای از صفات) باشد که انسان را از حیوان متمایز می‌کند — چنان‌که اگر کسی انواع حیوان را به همین طریق ماتریالیسم 'کهن' به صورت ابژه‌ها تلقی می‌کرد ممکن بود به دنبال چنین صفتی می‌رفت — پرسش را از نو صورت‌بندی کرد. پرسشی شد درباره‌ی شالوده‌ای که مبتنی بر آن انسان‌ها به لحاظ تاریخی خود را از دیگر حیوانات متمایز می‌کنند. پاسخ مارکس این بود که انسان‌ها 'به محض این‌که شروع می‌کنند به تولید ابزار امرارمعاش'، خود را از حیوانات متمایز می‌کنند. مارکس امر اقتصادی را به منزله یک مقوله هستی‌شناختی انسان تلقی کرد ('هستی‌شناسی' به معنای مطالعه سیستماتیک موجود یا آنچه هست، است): تولید اجتماعی وسیله امرارمعاش، تولید خود انسان است. فرض این است که حیوانات دیگر، واجد تعامل بی‌واسطه، متابولیسمی غریزی با طبیعت هستند، لیکن نقطه‌ای در تکامل انواع بیولوژیکی پیش آمد که متعاقباً 'انسان' پدید آمد، زمانی که نیازهای موجود، با تغییر طبیعت از طریق همکاری اجتماعی، شروع کردند به طریقی تازه برآورده شدن. مارکس مطرح کرد که تمام صفت‌های متمایزکننده‌ی دیگر انسان (همچون آگاهی، دین، زبان، عقل، غیره)، در این یک خصیصه‌ی طبیعی — تاریخی عملی و بنیادین‌تر سرچشمه دارند.

این تعریف، 'طبیعی - تاریخی' است زیرا درگرو یک عمل - تولید - است که همزمان هم طبیعی و هم تاریخی است. این تعریف طبیعی است تا جایی که استوار است بر 'سازماندهی جسمانی افراد زنده انسانی' و امرار معاش بی‌واسطه‌ی پیشین بر طبیعت: نیاز و رفع آن. و تاریخی است تا جایی که تولید اجتماعی وسایل رفع همان نیاز چه‌بسا 'نخستین عمل تاریخی' تلقی شود. مارکس، نیاز را به‌منزله زیربنای مادی مناسبات اجتماعی می‌شناسد که 'افراد انسانی بسیار' را وحدت می‌بخشد و گرد هم می‌آورد. این چیزی بود که از روایت ماتریالیسم عملی در 'دریاره فویرباخ' حذف شده بود. اما این تنها محتوای 'مادی' آن مناسبات اجتماعی نیست. تنها مسئله چه چیز تولید می‌شود نیست بلکه مسئله چگونه تولید می‌شود هست: ابزار و شیوه‌های همکاری اجتماعی. همکاری اجتماعی نیز دارای یک محتوای مادی است: هم وسیله یا ابزار تولید در دسترس در هر زمان خاص در تاریخ و هم اشکال قدرت اجتماعی که تولید را سازماندهی می‌کند، محدودیت‌هایی را بر حرکت‌های بدن‌های انسانی در فضا و زمان درون فراشد تولید اعمال می‌کنند. آن‌ها به مناسبات اجتماعی تولید، 'محتوای مادی' می‌دهند، و می‌توانند در تضاد با آن‌ها قرار گیرند. در عقیده مارکس، همین تضاد است که به تاریخ حرکت می‌دهد.

در کمی پیش از یک صفحه از *ایدئولوژی آلمانی*، مفهوم عملی تازه‌ی ماتریالیسم که مارکس در 'دریاره فویرباخ' گنجانده، به یک تکامل پیچیده تن می‌دهد. مفهوم اصلی آن، 'عمل، فعالیت محسوس انسانی'، ابتدا، به بنیادی‌ترین شکل‌اش، 'تولید وسایل معاش' تقلیل داده می‌شود؛ و بعد، به لحاظ تحلیلی، به جنبه‌های 'طبیعی'، 'اجتماعی' و 'تاریخی'، به ترتیب، در یک ساختار پیچیده‌ی مناسباتی که اکنون 'انسان' را تعریف می‌کنند، خرد می‌شود. این مفهوم تاریخی است که دشوارترین مفهوم است. اگر 'تاریخ' باید معنای خاص‌تری جز گذر ساده زمان داشته باشد، چنان معنایی که پیدایش تاریخ بر ساخته از طبیعت را در نظر آورد، باید یک منطق گذرا و زمانمند برای عمل وجود داشته باشد تا از شرایط طبیعی‌اش فراتر رود. کنش اجتماعی باید واجد زمان مختص خود باشد،

زمانی که متفاوت از زمان طبیعت است: یک زمان گذشته، حال، آینده، همچنین یک توالی ساده لحظه‌ها. زمانمند بودن^۱ کنش، همانا زمانمند بودن روایی رویدادهاست، که با مرگ قریب‌الوقوع سوژه‌های انسانی درگیر، معنا می‌یابد و محدود به آن می‌شود. از جانبی دیگر، زمانمند بودن طبیعت، نسبت به حیات و مرگ انسان، به‌طور یکسان، علی‌السویه است.^[۱]

در این‌جا، یک دلیل برای دشواری در فهم تصور مارکس از وجه تاریخی انسان، این است که او با طرح دو توصیف متفاوت از 'نخستین عمل تاریخی' چهره‌های متناقض از خود پدیدار می‌کند. در این مورد، وسوسه‌انگیز است که خصلت چاپ نشده و از این‌رو همچنان موقتی این دست‌نوشته را در ذهن مجسم کنیم. (چه‌بسا به دست ناشران رسیده باشد، لیکن مارکس و انگلس نمونه‌های چاپی نداشتند.) اما این نکته، مسئله را لاینحل باقی می‌گذارد و، به هر صورت، غیر ضروریست. معقول‌تر است که دو توصیف را با هم، همراه با انسجام متناقض‌شان، به‌منزله توصیف‌هایی از وجود متفاوت یک عمل واحد، بخوانیم. وقتی مارکس می‌نویسد که نخستین عمل تاریخی، 'تولید وسایلی است برای رفع نیازهای [موجود]، می‌توانست حاشیه و تعلیقی بیافزاید با گفتن این‌که، نخستین عمل انسانی و اجتماعی است: عملی که به موجب آن انسان‌ها از مابقی طبیعت در حکم نوع جدیدی از موجودات پدیدار می‌شوند. اما مارکس دقیقاً هنوز مشخص نکرده است چه چیزی مشخصاً در مورد این موجود [جدید]، 'تاریخی' است. در این مورد در بحث ما، این وجه اجتماعی انسان است که عامل متمایزکننده است. خصلت اجتماعی تولید، رابطه انسان را با طبیعت از رابطه دیگر حیوانات متمایز می‌کند.

تنها با این 'مورد دوم' است که یک زمانمندی مشخصاً تاریخی لحاظ می‌شود. مارکس مدعیست که رفع نخستین نیازهای [موجود] با یک 'ابزار رفع‌کننده'ی تازه (وسایلی اجتماعی) به 'نیازهای تازه' منجر می‌شود: در وهله اول، نیاز به این ابزار تازه (فرضاً یک آلت)، این 'پیدایش نیازهای تازه' است که نخستین عمل تاریخی

است. نخستین عمل تاریخی منجر می‌شود به تجدید تولید و وسایل تولید — که مارکس بعدها این را بازتولید اجتماعی می‌نامد. در هر جامعه‌ای یکی از اشکال اصلی، تولید و وسایل تولید است — امروزه، برای ساختن ماشین‌ها، ساختن تولیدات دیگر ضروریست. دستور زبان مارکس مغشوش است (دست‌نوشته هرگز مورد بازنگری نهایی قرار نمی‌گیرد)، اما تنها یک عمل در این‌جا مورد بحث است. 'تولید و وسایلی برای رفع نیازهای موجود' و 'پیدایش نیازهای تازه' اشاره به دو جنبه از یک عمل دارد، زیرا تولید و وسایل جدید برای برآوردن نیازهای موجود، یک نیاز (تا به حال ناموجود) برای این وسایل پدید می‌آورد. پیدایش نیازهای تازه، یک منطق خاص تاریخی را در آنچه که سابقاً یک مفهوم اجتماعی از انسان بود وارد می‌کند زیرا نوع تازه‌ای از معیار اجتماعی را لحاظ می‌کند: تکامل نیازهای انسانی و نیروهای تولیدی که متناسب با آن هستند. به‌زعم مارکس، انسان بودن، یعنی خلق نیازهای تازه. تاریخ، فراشد تعمیم و بسط نیازهای انسانی و نیروهای تولیدی متناسب با آن‌هاست.

'دربارۀ فوری‌باخ' حرکتی، از یک مفهوم طبیعت‌گرایانه انسانی به یک حرکت عملی و اجتماعی را ترتیب می‌دهد. ایدئولوژی آلمانی، این مفهوم عملی و اجتماعی انسان را به مفهومی اقتصادی و تاریخی تعمیم می‌دهد. امر اقتصادی، محتوای هستی‌شناختی امر تاریخی است: تولید نیازهای جدید. که مارکس، با جدل کردن علیه آنچه او گرایش 'آلمانی' به الویت دادن سیاست و دین درون تاریخ می‌نامد، تأکید بیشتری می‌کند:

یک رابطه مادی بین موجودات انسانی وجود دارد که علت آن نیازها و شیوه‌های تولیدشان است... که به قدمت خود مردان و زنان است. این رابطه، همواره اشکال تازه به خود می‌گیرد و بنابراین یک 'تاریخ' را قطع نظر از هستی‌پایه‌های سیاسی یا دینی‌ای که خصوصاً موجودات انسانی را گردهم نگه می‌دارد، عرضه می‌کند.

سومین و آخرین جنبه اجتماعی این 'رابطه مادی' که مارکس شناسایی می‌کند، مربوط به روابط حاکم بر تولیدمثل بیولوژیکی انواع است، روابط زادوولد، یا

خانواده. به لحاظ تاریخی، این جنبه اول می‌آید، زیرا بدو بر شالوده‌ای طبیعی درون حیات 'پیشاتاریخی' انواع' رشد می‌کند. مارکس نوشت، در وهله اول، خانواده 'تنها رابطه اجتماعی' است. هرچند، 'وقتی نیازهای افزایش یافته، روابط اجتماعی تازه‌ای را خلق می‌کند و جمعیت افزایش یافته، موجبات نیازهای تازه است؛ خانواده بدل به یک رابطه 'تابع' می‌شود. 'بدین ترتیب باید طبق داده‌های تجربی موجود، قلمداد و تحلیل شود، نه طبق 'مفهوم خانواده'، چنان‌که در آلمان عرف است.' بدین ترتیب خانواده، به‌رغم سرچشمه‌های 'طبیعی' اش، یک شکل تاریخی است، همسو با تغییرات در روابط اقتصادی تغییر می‌کند - چنان‌که از آمارها درباره سرمشق‌های متغیر تربیت کودک و تمهیدات امرار معاش در جوامع سرمایه‌داری امروز هویدا است.

بنابراین، تعریف طبیعی - تاریخی از انسان، همزمان یک تعریف اجتماعی - تاریخی است. در چارچوب حیات انسانی، نیازهای بیولوژیکی به ابژه‌های جدید و تاریخی برآوردن حصول می‌یابند. چنان‌که مارکس در پاراگرافی که در پی قطعه‌ی ذکر شده در بالا، می‌آورد:

تولید زندگی، هم خاص خود در کار و هم تجدیدحیات در تولد، اکنون به صورت یک رابطه مضاعف پدیدار می‌شود: از یک طرف به‌منزله رابطه‌ای طبیعی، و از طرف دیگر به‌منزله رابطه‌ای اجتماعی - اجتماعی در معنایی که نشانه‌ی همکاری^۱ افراد متعدد باشد، فرق نمی‌کند تحت چه شرایطی، به چه روشی و برای چه هدفی. از این نکته برمی‌آید که یک شیوه‌ی معین تولید، یا مرحله صنعتی، همواره با شیوه‌ی معینی از همکاری، یا مرحله اجتماعی آمیخته می‌شود، و این شیوه همکاری خودش یک 'نیرو مولد' است. به علاوه، نیروهای مولد در دسترس مردان و زنان، تعیین‌کننده‌ی وضعیت اجتماعی است، و بنابراین، 'تاریخ نوع بشر' باید همیشه در رابطه با تاریخ صنعت و مبادله مورد مطالعه قرار گیرد و تلقی شود.

ماتریالیسم مارکس منتهی نمی‌شود به یک جبرگرایی تاریخی — ایده‌ای که رخدادهای تاریخی واجد علل بسنده هستند و بنابراین در اصل، گرچه نه در عمل، قابل‌پیش‌بینی هستند. ماتریالیسم مارکس، طبیعت‌گرایی نیست — تاریخ را چنان تلقی نمی‌کند که گویی با همان نوع قوانین طبیعت اداره می‌شود — اگرچه ارکان طبیعت‌گرایانه دارد. به معنای دقیق‌تر، شرایط مادی (طبیعی و اجتماعی) الزام‌هایی هستند که رشته‌ای از امکانات را برای کنش انسانی محدود می‌کنند و حدودی برای آن‌ها می‌گذارند. مفهوم ماتریالیستی مارکس درباره تاریخ، رویکرد تئوریکی به دست می‌دهد که به فصلی بنا کردن تحقیق تجربی درون فراشد تاریخی است، و این رویکرد در نتیجه آن تحقیق، قابل جرح و تعدیل است. اما این واقعیت هست که روابط اجتماعی‌ای که 'فعالیت محسوس انسانی' را برمی‌سازد، دارای محتوای مادی‌ای که تبیین جامعه‌شناختی و تاریخی را امکان‌پذیر می‌کند، هستند.^{۱۳۱}

از طرف دیگر، انواع پراکتیس و عملی که مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* مورد بحث قرار می‌دهد، همچنین واجد یک وجه 'صرفاً' اجتماعی‌تر، معناهای متمایز و مشخص‌تر، غیرقابل تقلیل به عملکردهای طبیعی و اجتماعی‌شان هستند، که از طریقی به دست می‌آیند که در آن سوژه‌های مربوطه آن‌ها را تجربه می‌کنند. مارکس به عمل‌ها و پراکتیس‌ها در حکم 'تجلی‌های' 'شیوه‌های معین زندگی' اشاره می‌کند. در این‌جا او ایده‌ای رمانتیک را درون مفهوم ماتریالیستی‌اش از تاریخ بیان می‌کند. تصورش از اقتصاد، نوعی از انسان‌شناسی تاریخی است. روشی است که 'شیوه‌های خاص زندگی'، خود را در آن متجلی می‌کنند، و علی‌الخصوص بازنمایی‌های سوء از خودشان که در گرو این روش است، و با مفهوم ایدئولوژی قابل درک است، نشان می‌دهند. (ایدئولوژی‌ها، سیستمی از ایده‌هایی هستند که جامعه را سوءبازنمایی و تحریف می‌کنند و آن را وارونه جلوه می‌دهند، ذاتاً به اعمال معین اجتماعی مرتبط می‌شوند.) به‌زعم مارکس در این هنگام، فلسفه آلمانی، همانا ایدئولوژی آلمانی بود زیرا نخستین ابزاری بود که به موجب آن فرهنگ آلمانی — با تأکید بر 'شرایط مادی' اش — جهان را به خود (سوء) بازنمایی کرد. در آن زمان که او شروع کرد به نوشتن سرمایه، هرچند، در آن دیگر این‌گونه نبود که

ملت‌ها واحد مربوط به تحلیل شوند بلکه درست همان آشکال انتزاعی اقتصاد واحد تحلیل بودند، مارکس به این نتیجه‌ی بسیار بی‌رحمانه‌تر و تلخ‌تری رسیده بود که شکل کالا، ایدئولوژی خود کالا بود. این بخشی از عملکرد کالا به‌منزله یک شکل اجتماعی است که موجب سوءبازنمایی خودش می‌شود. [به عبارتی، کالا خود را وارونه جلوه می‌دهد] این خصلت بت‌واره‌ی کالا است. این نوع بحث کردن اساساً معنا و اهمیت سیاسی نوع جدل علیه 'ایدئولوگ‌هایی' که مارکس و انگلس در بخش اصلی ایدئولوژی آلمانی در تعقیب آن‌ها بودند، را تقلیل می‌دهد. تا جایی که مجموعه‌ای متمایز از ایده‌ها وجود دارد که وضع موجودی^۱ که ضرورت نقد شدن دارد، را توجیه می‌کند، [نقد وضع موجود] نباید در فلسفه یافت شود؛ بلکه گفتمان خود اقتصاد سیاسی است.

۴. نقد اقتصاد سیاسی: بیگانگی

اقتصاد سیاسی از واقعیت مالکیت خصوصی منبعث می‌شود؛ آن را توضیح نمی‌دهد. اقتصاد سیاسی با فرمول‌های کلی و انتزاعی، فراشد مادی‌ای را بیان می‌کند که مالکیت خصوصی عملاً از آن فراشد عبور می‌کند، و اقتصاد سیاسی بعداً آن‌ها را در حکم قوانین قلمداد می‌کند. اقتصاد سیاسی این قوانین را درک نمی‌کند، بدین معنی که، نشان نمی‌دهد که چگونه از ذات مالکیت خصوصی پدید می‌آیند. اقتصاد سیاسی از توضیح علت تقسیم‌بندی بین کار و سرمایه، و بین سرمایه و زمین درمی‌ماند...

ما باید رابطه ماهوی بین مالکیت خصوصی، طمع، تفکیک کار، سرمایه، و مالکیت ارضی، مبادله و رقابت، ارزش و بی‌مقدار شدن انسان‌ها، انحصار و رقابت، و غیره — رابطه بین کل این سیستم بیگانگی و سیستم پول را فراچنگ آوریم...

ما باید از یک واقعیت عصر حاضر اقتصادی آغاز کنیم. کارگر هرچه بیشتر ثروت تولید می‌کند، هرچه بیشتر تولیدش در قدرت و مقدار افزایش می‌یابد، فقیرتر می‌شود. هرچه بیشتر کالا تولید می‌کند، بدل به کالایی هرچه ارزان‌تر می‌شود...

این واقعیت به سادگی بدین معناست که ابزارهای را که کار می‌آفریند، محصولش، به‌منزله چیزی بیگانه، به‌منزله قدرتی مستقل از تولیدکننده، علیه آن قد علم می‌کند. محصول کار، کاریست که در ابزار [شیء]، تجسم و مادیت می‌یابد، محصول کار عینیت‌یافتن کار است. تحقق کار، عینیت‌یافتگی‌اش (objectification) است. تحت این شرایط اقتصادی، این تحقق کار به صورت

از دست رفتن واقعیت برای کارگر، عینیت یافتن به منزله مفقود شدن [بژه] و بندگی به آن، و تملک^۱ به منزله جدایی^۲، به منزله بیگانگی^۳ پدیدار می‌شود...

اقتصاد سیاسی، با نادیده گرفتن رابطه‌ی مستقیم بین کارگر(کار) و تولید، بیگانگی و جدایی درونی ماهیت کار را پنهان می‌کنند... اما بیگانگی و جداافتادگی^۴ نه تنها خود را در نتیجه تولید بلکه در عمل تولید درون خود فعالیت تولید، نشان می‌دهد. اگر به خاطر این واقعیت نبود که کارگر در عمل تولید، خود را از خودش جدا و بیگانه نمی‌کرد، چگونه محصول فعالیت کارگر می‌توانست به صورت چیزی بیگانه با او مواجه شود؟ مع هذا، محصول، صرفاً چکیده‌ی فعالیت و تولید است. بنابراین اگر محصول کار، بیگانه است، خود تولید باید بیگانگی فعال، بیگانگی فعالیت، فعالیت بیگانگی باشد. جدا شدن بژه‌ی کار صرفاً جداافتادگی و بیگانگی در فعالیت خود کار خلاصه می‌شود...

اکنون باید خصیصه سوم کار بیگانه‌شده را از دو خصیصه که قبلاً بررسی کردیم، بیرون بکشیم.

بشر، موجود نوعی^۵ است، نه تنها چون عملاً و نظراً نوع^۶ — هم‌نوع خودش و هم انواع دیگر — را عین و غایت [بژه] خود قرار می‌دهد، بلکه — و این صرفاً یک‌جور دیگر^۷ گفتن همان است — چون خودش را نوع فعال زنده می‌داند، خود را موجودی کلی و جهان‌شمول^۸ و بنابراین آزاد می‌داند... جهان‌شمول و کلی بودن نوع بشر در عمل از این حیث جهان‌شمول بودن ظاهر

1. appropriation

2. estrangement

3. alienation

۴. لازم به توضیح است که دو واژه estrangement و alienation به معنای جداافتادگی و بیگانگی هستند یعنی کار کارگر در روند تولید از او جدا می‌شود و با آن احساس بیگانگی می‌کند. م

5. generic

6. genus

7. universal

می‌شود که کل طبیعت را بدن غیرارگانیک‌اش می‌کند، ۱. در حکم یک وسیله مستقیم حیات، و ۲. در حکم ماده، ابژه، و ابزار فعالیت حیات‌اش...

بدین ترتیب کار جداشده، موجود نوعی انسان — هم طبیعت و هم قدرت‌های نوعی معنوی انسان — را بدل به موجودی بیگانه با او و یک وسیله‌ی حیات و بقای فردی می‌کند. کار جداشده، انسان را از بدن خودش، از طبیعت خودش همچون چیزی که در بیرون از خودش وجود دارد، از سرشت معنوی‌اش، سرشت انسانی‌اش جدا می‌کند.

یک پیامد بی‌واسطه‌ی جداشدن مردان و زنان از محصول کارشان، فعالیت حیات‌شان، وجود نوعی‌شان، بیگانه‌شدن مردان و زنان از دیگر مردان و زنان است... هر یک با دیگری بیگانه می‌شود و همگی از سرشت ماهوی نوع انسان جدا می‌شوند. *قطعه‌ای از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ۱۸۴۴*

اقتصاد سیاسی (یا 'اقتصاد ملی'، همان‌طور که در پروس آن زمان مشهور بود) علم اقتصادی روزگار مارکس بود. آنچه عموماً امروزه به‌منزله نظام اقتصادی بدان اشاره می‌شود گونه‌هایی از اقتصاد نوکلاسیک است که در اروپا از دهه ۱۸۷۰ به بعد رشد کرد. اقتصاد نوکلاسیک حول رفتار فردی بازار درون یک مجموعه‌ی به ظرافت تعریف شده‌ای از فرضیات پیرامون استقلال فعالیت اقتصادی از نهادهای سیاسی — به اصطلاح بازار آزاد — می‌چرخد. از سویی دیگر، اقتصاد سیاسی، دامنه پهناتری داشت. شامل تعریف فلسفی از ثروت، ثوری ارزش، انباشت و توزیع مازادها، تمهیدات سیاسی ضروری برای حمایت از انباشت، و یک نظریه اقتصادی رشد تاریخی است.

مارکس در پایان ۱۸۴۳ شروع کرد به بررسی اقتصاد سیاسی که در نتیجه‌ی نقدش از فلسفه سیاسی هگل بود و، علی‌الخصوص، ناپسندیده بودن این فلسفه برای رشد یک سیاست رادیکال — دموکراتیک مؤثر — که دلمشغولی مارکس در آن زمان بود. این نقدها مارکس را به آن نتیجه مشهور رساند که در بازنگری، در مقدمه ۱۸۵۹ گامی در نقد اقتصاد سیاسی ثبت شد: یعنی،

نه مناسبات قانونی نه اشکال سیاسی قابل فهم نیستند، خواه به تنهایی خواه بر اساس تکامل به اصطلاح عمومی ذهن (Geist) انسان، بلکه برخلاف، ریشه در شرایط مادی زندگی دارند، که کلیت آن‌ها را هگل، با سرمشق از متفکران انگلیسی و فرانسوی قرن هجدهم، درون چارچوب 'جامعه مدنی' می‌گنجاند. ساخت این جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جست. (MECW 29,262)^[۱۳]

اقتصاد سیاسی کلید مارکس بود برای گشودن راز سیاست

هرچند، اقتصاد سیاسی بر اشکال موجود اقتصادی ('واقعیت مالکیت خصوصی') استوار شده بود — یعنی اشکال تازه کاپیتالیستی تولید برای بازاری که در اروپا در جریان قرون شانزدهم و هفدهم ظاهر شد و، به‌طور برجسته‌ای، طی انقلاب صنعتی در انگلستان، رشد کرد. فی‌الواقع، هدف اولیه اقتصاد سیاسی، توجیه این سیستم اقتصادی، با نشان دادن منافع عام اجتماعی‌اش، بود. تا جایی که اقتصاد سیاسی، متضمن فقدان مالکیت ابزار تولید کارگران است، نه کار متعلق به کارگران، در تضاد با اهداف سیاسی مساوات‌طلبانه مارکس بود. بنابراین، در بازگشت به اقتصاد سیاسی برای تحلیلی از جامعه مدنی، مارکس نه تنها نیاز به مطالعه آن، بلکه همچنین نیاز به نقد آن داشت.

بررسی اولیه‌ی مارکس از اقتصاد سیاسی، عملکرد دوگانه‌ای از تملک و نقد داشت. او از مقاله‌ی انگلس، به نام 'چکیده‌ای از نقد اقتصاد سیاسی'، که در پاییز ۱۸۴۳ نوشته شده بود، و برای مارکس ارسال کرده بود تا در مجله‌ای که او در پاریس داشت راه می‌انداخت، کتاب سال آلمانی - فرانسوی، برای نقد اقتصاد سیاسی الهام گرفت. هرچند، نقد انگلس کمابیش منحصرأ سیاسی بود — او اقتصاد سیاسی را به منزله 'یک علم کامل تمول' توصیف می‌کرد (MECW 3, 418) — و تنها یک طرح کلی خوب بود. مارکس با تمرکز بر جایگاه کارگر درون روند تولید راه انگلس را پی گرفت، اما با بازاندیشی در مفهوم کار به وسیع‌ترین معنای انسانی آن، به این نگرش عمقی انتقادی فلسفی اضافه کرد. مارکس با انتقال اصطلاح اقتصاد سیاسی به این متن، توانست روایتی انتقادی از بیگانگی به دست دهد که

اقتصادی استوار بر کار مزدی — تصویری از اقتصاد کاپیتالیستی به منزله 'سیستم کاملی از جداافتادگی' — موجد این بیگانگی است.

روایت مارکس از بیگانگی، رویکرد شهودی به خصلت بیگانه‌ساز کار مزدی را (چه کسی در شغل خود به هر نحوی احساس بیگانگی نکرده است؟) با تحلیل پیچیده فلسفی و واژگان بسیار دشواری که از هگل اخذ کرده، درمی‌آمیزد. علی‌الخصوص، مارکس معنای چهارگانه‌ی وجودی بیگانگی، جداافتادگی و از دست دادن را بیان می‌کند، و آن را با اشاره به 'واقعیت مالکیت خصوصی' در ابزار تولید توضیح می‌دهد. این رسالت کمی نبود. امروزه دریافت آن، با فاصله تاریخی ما از شرایط فکری و ترمینولوژی‌ای که مارکس به کار می‌برد، دشوارتر شده است. فهم آن به انگلیسی خصوصاً دشوار است زیرا دو واژه آلمانی موجود، که در قرن هجدهم به‌عنوان معادل برای تنها واژه‌ی انگلیسی 'alienation' استفاده می‌شدند، هر کدام یک جنبه از معنای آن را در برمی‌گیرد.^[۱۲] کمی خارج شدن از موضوع درباره تاریخ مفهوم بیگانگی و نقش آن در فلسفه هگل، ضروریست تا ما را برای خواندن آن قطعه‌ی اخذ شده از مارکس آماده کند.

معنای بنیادی ترم انگلیسی 'alienation' عمل بیگانه یا دیگر شدن^۱ (از ریشه لاتین *alius* دیگری؛ و *alienus* تعلق داشتن به شخص یا جایگاه دیگری) است. کاربرد اصلی آن در دوره اولیه مدرن، از قرار معلوم تفویض حق^۱ بود. در تئوری قرارداد قانون طبیعی گروتیوس (۱۶۴۵-۱۵۸۳)، فی‌المثل، به تفویض قدرت حاکم از خود به شخص دیگری، در عوض منافع یک نظم پایدار اجتماعی — تفویض و انتقال حاکمیت به یک سلطان — اشاره دارد. بعدها، در اقتصاد سیاسی، حاکی از انتقال مالکیت از یک شخص به شخص دیگر، عمدتاً (اما نه منحصرأ) در شکل خرید و فروش، است. تفاوت بین این دو زمینه است که موجب تفاوت در معنا می‌شود که در آلمانی با دو واژه متفاوت بیان می‌شود. در زمینه‌ی تئوری قانون طبیعی، بیگانگی، معنای ضمنی منفی از دست دادن و فقدان را داشت، جایی که

آزادی اصیل از دست می‌رفت و جدا می‌شد. این مسئله با ترجمه آلمانی بیگانگی به صورت *Entfremdung* (از *fremd* بیگانه) قابل فهم است. *Entfremdung* در ابتدا که مورد استفاده قرار می‌گرفت، اشاره به دزد و به از دست دادن قدرت‌های ذهنی، به مفهوم اغما یا گنجی داشت، لیکن به تدریج مظهر جدایی عمومی بین اشخاص شد. امروزه، در انگلیسی به 'estrangement' (بیگانگی، جدافتادگی) ترجمه می‌شود. در زمینه اقتصاد سیاسی، از یک‌سو (که درون آن مبادله کالا، همانا مبادله هم ارزشا تلقی می‌شود، از این‌رو، بدون فقدان و از دست دادن است)، بیگانگی مفهوم خشتی‌تری از چیزی داشت که، از طریق رد کردن یا فروش، بدل به امری 'خارجی' و بیرونی نسبت به خود می‌شد. بدین جهت، واژه آلمانی *Entäusserung* به معنای 'بیرون‌یافتگی'^۱ (از *ausser* خارجی یا بیرونی) استفاده می‌شود.

هگل زمام امور را به دست گرفت و به این مائترک^۲ معنایی دوگانه، با ادغام آن در اندیشه‌اش، از نو وحدت بخشید تا روندی را توصیف کند که به موجب آن ما خود را تنها از طریق بیرون‌یافتگی خود، یا از خودبیگانگی، در ابژه‌ها، بشناسیم. زیرا بیرون‌یافتگی را می‌توانید بخوانید 'عینیت‌یافتگی': روندی که سوژه در آن خود را، به سبب فعالیت‌اش، به شکل یک ابژه [شی] نشان می‌دهد. با کلام مارکس، 'محصول صرفاً چکیده‌ی فعالیت و تولید است، و باید اضافه کنیم، تولید همواره تجلی یک سوژه است — تحت شرایط یک تقسیم کار، یک سوژه اشتراکی^۳ و جمعی، که مارکس بعدها آن را 'کارگر اشتراکی' و جمعی می‌نامد. کل فعالیت انسان، در این معنا عینیت‌یافتگی است: ابژه‌ها، به سبب فعالیت‌هایی که بخشی از آن هستند، از معناهایی به‌رمند می‌شوند.

تا جایی که آگاهی (که برای هگل فعالیت ایده‌آل است)، تنها خود را در شکل یک ابژه، به صورت نتیجه صرف، می‌شناسد، این بیرون‌یافتگی، به‌زعم هگل، یک جدایی است. هرچند، به اعتقاد هگل، این جدافتادگی تنها یک مرحله در روندی

-
1. externalization
 2. objectification
 3. collective

طولانی‌تر است، که آگاهی به‌واسطه آن آخرالامر به‌منزله سوژه‌های درون دیگریبودگی^۱ ابژه‌هایش [سوژه‌های که درون ابژه‌های متعلق به خود، دیگری و بیگانه محسوب می‌شود. م] به شناخت از خود می‌رسد. هگل این مرحله را 'خودشناسی مطلق در دیگریبودگی مطلق' می‌نامد و این نقطه اوج اندیشه اوست. در این‌جا این مسئله نباید ما را نگران کند، اگرچه وقتی که کمونیسم را در فصل ششم مورد بحث قرار می‌دهیم، به این مرحله نهایی بازیابی باز خواهیم گشت.

ابداع مارکس از قرار معلوم تبدیل تعریف عادی بیگانگی به‌منزله جدایی و از دست دادن، به زمینه اقتصاد سیاسی بود، جایی که بر اساس ایده‌ی عینیت یافتگی هگل، از پیش معنای خشتی‌تری داشت. در اصطلاح هگلی، کارگران، خود را در محصولات کارشان، 'عینیت می‌دهند'. کارگران هستند، کارگران به‌عنوان کارگر در فعالیت کاری خود وجود دارند — چه کار کشاورزی باشد، کار کارخانه، کار اداری، یا چه کار در فروشگاه یا مرکز تلفن. محصولات این کار، فعالیت روزانه اصلی ما را بازنمایی می‌کند، هرچند، چه‌بسا کمتر به این محصولات یا احساس وابستگی به آن‌ها اهمیت بدهیم. مارکس ادعا می‌کند که این عینیت‌یافتگی‌ها، در 'تضاد' با ما به‌منزله چیزی بیگانه، 'قدرتی مستقل'، قد علم می‌کند زیرا به خاطر واقعیت مالکیت خصوصی، به لحاظ اجتماعی از آن‌ها منفک هستیم: تحت شرایط کار مزدی (جایی که کارگران از شرایط تولید به خاطر این واقعیت که دیگران صاحب آن‌ها هستند، منفک می‌شوند)، کارگران هیچ‌گونه حقی نسبت به آنچه تولید کرده‌اند، ندارند. این محصولات، مالک قدرتی می‌شوند زیرا به قدرت — کاری^۲ که آن‌ها را در شکل ارزش، تولید کرده، تجسم می‌بخشند. در اقتصاد کاپیتالیستی، ارزش^۳ معیاری از قدرت اجتماعی

1. otherness

۲. Labour-power، در فارسی عموماً نیروی کار ترجمه شده است. ما در این‌جا با حفظ یک خط فاصله () مابین دو واژه که خود واجد معنای وسیع‌تری نسبت به ترجمه با مضاف یا صفت در فارسی است، power را همان قدرت ترجمه کردیم نه نیرو زیرا در معنای فیزیکی نیز نیرو و قدرت از هم متمایزند. م

است. بدین خاطر مارکس نوشت که 'تحقق کار به منزله از دست دادن و فقدان واقعیت برای کارگر' نمایان می‌شود. محصول برای کارگرانی که آن را تولید کرده‌اند، واقعیت ندارد زیرا به محض این‌که آن را تولید کردند، دیگر این محصول هیچ ربطی با آن‌ها ندارد.

این اولین جنبه از چهار جنبه یا خصیصه‌ی کار بیگانه‌شده — بیگانگی از محصول — در نظر مارکس است، هم‌ی این جنبه‌ها از واقعیت کار — مزدی منبعث می‌شوند. مارکس، نقد خود را از بیگانگی محصول آغاز می‌کند زیرا آشکارترین جنبه‌ایست که به مالکیت خصوصی مربوط می‌شود — کارگر صاحب تولید خود نیست. نیز تنها جنبه‌ایست که درست متناسب با ساختار روایت هگل از عینیت‌یافتگی است. اما خواه به لحاظ وجودی، خواه به لحاظ نظری مهم‌ترین جنبه نیست. دومین وجه از کار بیگانه‌شده، بیگانگی از فعالیت است، که اساسی‌تر از بیگانگی از محصول است: مع‌هذا، 'محصول کاملاً عصاره‌ی فعالیت است'. ضمن فروش قدرت — کار در ازای یک دوره زمانی جداگانه و مجزا، ما از حق تعیین اهداف یا غایات فعالیت‌های خود طی آن دوره دست می‌کشیم. درون چارچوب‌های معین، درحالی‌که سر کار هستید نمی‌توانید آزادانه تعیین کنید که چه کاری انجام دهید، هم اهداف و هم وسیله دستیابی به آن‌ها، از بیرون اعمال می‌شوند — توسط یک مدیر، سرپرست یا سرکارگری که نماینده‌ی منافع مالک و وسیله‌ی تولید است. این به لحاظ وجودی بی‌واسطه‌ترین شکل بیگانگی است: از دست دادن کنترل بر خود فعالیت کار کردن. این شکل بیگانگی به احتمال زیاد مقاومت از جانب کارگر را به وجود می‌آورد، شکلی که به احتمال زیاد منجر به سازماندهی و پیکار می‌شود. بدین جهت، گرایش به تشکیل اتحادیه تجاری درون ساختار روند کاپیتالیستی کار، نقش تام‌وتمامی بازی می‌کند: اتحادیه‌های کارگری، مذاکره‌کنندگان در مورد مراتب 'ناآزادی' ما هستند.

رابطه بین بیگانگی و آزادی، با وضوح تمام، در جنبه سوم کار بیگانه‌شده‌ی مورد بحث مارکس تشریح می‌شود: بیگانگی کارگران از مشارکت‌شان در

'موجود - نوعی'^۱ انسان، ایده‌ی فویرباخ درباره نوع انسان در مقام یک موجود - نوعی، دومین سرچشمه فلسفی نظریه بیگانگی مارکس است. و درست همان‌طور که مارکس، مفهوم عینیت‌یافتگی هگل را با قرار دادن آن در زمینه‌ی مالکیت خصوصی^۲ تغییر داد، بدین ترتیب همچنین مارکس، تصور فویرباخ از نوع انسان در مقام یک موجود - نوعی را با دیدن آن از نقطه نظر کار^۳ تغییر داد.

فویرباخ، انسان‌ها را به منزله موجوداتی اساساً طبیعی و حس‌پذیر (نه ایده‌آل و روحانی) تلقی می‌کرد. مع‌هذا، به باور عقل‌گرایانه‌ی هگل معتقد بود که نوع انسان قدرتی خاص، قدرت کلی و جهان‌شمول اندیشه، دارد. فویرباخ کاملاً تمایل داشت این قدرت را طبیعت‌گرایانه ببیند، نه روحانی. بدین جهت، این جنبه را وجه تمایز انواع^۴ قلمداد کرد. به‌زعم فویرباخ، نوع انسان یک 'موجود - نوعی' است، یک نوع خاص از موجود طبیعی است که این جنس^۳ (امر کلی) - و بدین جهت نیز خصلت انواع خودش - را هم به‌منزله ابژه‌ی اندیشه و هم ابژه‌ی فعالیت‌اش می‌گیرد. این نکته، تبیین طبیعت‌گرایانه‌ی از دین به‌مثابه شکلی از بیگانگی روحانی را در اختیار فویرباخ قرار داد. به‌زعم او، دین نسبت دادن واهی قدرت همه‌شمول و کلی انواع انسان به یک موجود خیالی و ماوراءطبیعی بود.

همان‌طور که در بخش پیشین دیدیم، به‌زعم مارکس، کار همانا فعالیت‌میزی انسانی بود. بنابراین، مارکس، به جای این‌که آنچه را که فویرباخ به لحاظ طبیعت‌گرایانه 'موجود - نوعی' می‌نامید، تلقی کند، کار را به لحاظ اجتماعی، به‌منزله هم نتیجه و هم وسیله‌ی مبادله بین انسان‌ها و مابقی طبیعت می‌دید. (نقد مارکس از فویرباخ در 'درباره فویرباخ' از پیش در این‌جا، یعنی سال گذشته که آن را نوشت، روشن بود.) کار در نظر مارکس، به‌منزله سرچشمه‌ی عملی کلیت^۴ انسان نمایان می‌شود: 'آن کلیتی که کل طبیعت را پیکره‌ی غیرارگانیک خود می‌کند.' در

۱. Generic-being, همچنین generic را می‌توان کلی ترجمه کرد، به عبارتی، موجود کلی. م

2. species

3. genus

4. universality

این‌جا، کار، از دو لحاظ، شکلی از کلیت است. اول، طبیعت — در اصل، کل طبیعت — را به‌منزله 'وسیله مستقیم حیات' تلقی می‌کند. پیشاپیش، هیچ محدودیتی برای آن بخش‌هایی از طبیعت که انسان چه‌بسا از آن امرار معاش می‌کند، وجود ندارد. دوم، انسان در ضمن کار کردن، طبیعت را چون 'ماده، شی، و ابزار' فعالیت خودش تلقی می‌کند. (علم، شکل ذهنی این فعالیت زندگی، جایگاه و بالندگی قدرت‌های — نوعی 'روحانی' نوع بشر است.) به‌زعم مارکس، انسان‌ها درگیر یک تعامل شبه — متابولیکی با طبیعت می‌شوند. گرایش به کلیت یافتن آن‌ها، مقدم بر این تعامل نیست بلکه نتیجه‌ی آن است. بنابراین، نوع انسان همانقدر 'کلی' است که ابزارها و اعیان فعالیت‌هایش. کلی بودن انسان، یک روند تاریخی استوار بر عمل‌های انسان است. انسان، در یک وضعیت مدام شدن است بیش از آن‌چه قبلاً بود. این مسئله در ایده‌ی نوع انسان به‌منزله 'جنس زنده'^۱ خلاصه می‌شود.

به علاوه، این تعامل با طبیعت، آن‌چنان نزدیک، آن‌چنان عمیق و وجودی است که طبیعت یک نوع بسط‌یافته‌ی 'غیر ارگانیک' بدن انسان است. در کار، طبیعت یک عضو مصنوعی انسانی است. با این ایده، مارکس مباحث اخیر پیرامون استفاده‌ی انسان‌ها از تکنولوژی طوری که بدل به آدم‌های ماشینی شوند، را پیش‌بینی کرد. ماشین‌هایی که ما به‌واسطه آن‌ها به طبیعت وصل می‌شویم، همچون گوشت زن، بخشی از بدن ما هستند، که نتیجتاً به‌منزله گونه‌ای از 'آدم افزارهای بی‌خاصیت'^۲ نمایان می‌شوند. مفهوم کار به‌مثابه تولید اجتماعی، منجر می‌شود به یک مفهوم اساساً تعمیم‌یافته از انسان، که کل طبیعت را به‌منزله 'پیکره‌ی غیر ارگانیک' انسان ادغام می‌کند. ما در حین جدا شدن از فعالیت خود، نیز از این اشکال تعمیم یافته‌تر انسان که کار ما مستلزم آن است، جدا می‌شویم.

سرنجام، مارکس با بیان و مفصل‌بندی کردن روابط بین پیگانگی کارگران از محصولات‌شان، فعالیت زندگی‌شان، و موجود — نوعی، ادله‌ای می‌آورد که

1. Living genus

2. wetware

بدین ترتیب، همزمان ما نیز از یکدیگر جدا و بیگانه می‌شویم. این نتیجه مستقیم بیگانگی ما (به‌عنوان کارگران) از فعالیت خود است، چراکه این فعالیت، فعالیت تولید اجتماعی است. ما با بیگانه شدن از فعالیت خود، از جامعه‌پذیری خود بیگانه می‌شویم، به عبارتی، از کل شیوه‌های ممکن آزادانه بودن با دیگران که با مشارکت در یک کار اشتراکی و جمعی میسر می‌شود. ما صرفاً بدل به افراد خصوصی می‌شویم، که همکاری در تولید اجتماعی، صرفاً به صورت 'وسیله‌ی هستی فردی' تجربه می‌شود. خصوصی‌سازی زندگی اجتماعی، که در جوامع سرمایه‌داری بسیار شناخته شده است، در این‌جا به رد و نشان خود مالکیت خصوصی بازمی‌گردد.

مارکس برای ما چهار شکل کاملاً به هم مرتبط بیگانگی را بیان کرد، که تمامی آن‌ها از اساسی‌ترین وجوه کار مزدی منبث می‌شوند، و جملگی آن‌ها امروزه متداول‌اند — به واقع، نسبت به زمان مارکس بسیار بیشتر. این یک اجرای نظری حیرت‌آور و ماهرانه است، همزمان روشنگر، تشخیص‌دهنده و انتقادی است. همان‌طور که مطالعه متعاقب مارکس از اقتصاد سیاسی تعمیق یافت، بدین‌سان اشکال نظری نقد او تعمیق یافت — علی‌الخصوص، در سرمایه، در تکامل مفهوم 'ارزش'. اما مارکس هیچ‌گاه شکل فلسفی نقد اولیه‌اش را کنار نگذاشت، نقدی که در آن مفهوم جدیدی از انسان را تشریح کرد. در این خصوص، این 'ماتریالیسم دیالکتیک' نیست که نیروی محرکه‌ی طرح فکری مارکس است (بدون در نظر گرفتن 'اقتصاد')، بلکه 'نقد اقتصاد سیاسی' است. اولین کتابی که از مطالعه مارکس درباره اقتصاد سیاسی، در سال ۱۸۵۹ در آمد، بنام گامی در یک نقد اقتصاد سیاسی و خود سرمایه با عنوان فرعی یک نقد اقتصاد سیاسی بود. در این خصوص، به معنای دقیق کلمه، به‌زعم مارکس، علم اقتصادی در کار نبود بلکه تنها نقد وجود دارد.

۵. کارناوال فلسفه

از آن‌جا که در تاریخ فلسفه، نقاط گره‌ای وجود دارد که فی‌نفسه موجب سخت‌شدگی فلسفه می‌شوند، اصل انتزاع را در یک کلیت فهم می‌کنند، و بنابراین سیر مستقیم را قطع می‌کنند، همچنین برهه‌هایی هستند که فلسفه چشم‌هایش را به جهان بیرونی می‌چرخاند، و دیگر از درک آن دست می‌کشد، بلکه، در مقام یک شخص عملگرا، می‌شود گفت، جهان را می‌سازد و با آن دست به یکی می‌کند از سلطنت شفافه آمیتس بیرون می‌آید و خود را در آغوش سیرن این جهانی می‌اندازد. این کارناوال فلسفه است، خواه به صورت سگی مبدل شود، مانند کلی‌ها، در جبهه کشیشان مانند اسکندرانی، خواه در جامه خوشبوی بهاری مانند اپیکوری، ضروریست که فلسفه بدین‌ترتیب ماسک بازیگری بزند. همان‌طور که دوکالیون، بنا به افسانه، قلوه سنگ‌ها را پشت سرش انداخت تا بنی بشر خلق شود، بنابراین فلسفه، نظرهایش را پشت سرش می‌اندازد (استخوان‌های مادرش، چشم‌های درخشانده هستند) زمانی که تمام حواسش در پی خلق جهان است. اما همچون پرومته، که آتش را از آسمان ربود، شروع می‌کند به ساختن خانه و اسکان بر زمین، بنابراین فلسفه، تعمیم یافت تا کل جهان شود، دشمن جهان نموده‌ها شد. اکنون همین وضعیت در مورد فلسفه هگل صادق است.

برگرفته از یادداشت ششم، دفتر یادداشت‌ها درباره فلسفه اپیکوری (۱۸۳۹)

این بخش، به تکوین رویکرد اولیه مارکس درباره نقد به‌منزله فعلیت فلسفه می‌پردازد، از کارناوال (۱۸۳۹)، در قطعه بالا، تا انقلاب (۱۸۴۳)، در قطعه زیر:

هرچند، مشکلی بزرگ بر سر راه یک انقلاب *رادیکال* آلمانی قد علم می‌کند. زیرا انقلاب‌ها، نیازمند رکنی کنش‌پذیر، زیربنایی مادی هستند. تئوری تا جایی که فعلیت‌یافتن نیازهای مردم است، در آن‌ها فعلیت می‌یابد. اما آیا شکاف عظیمی بین مطالبات اندیشه آلمانی و پاسخ‌های فعلیت آلمانی، با یک شکاف مشابه بین جامعه مدنی و دولت و بین جامعه مدنی و خودش برابری می‌کند؟ آیا نیازهای تئوریک، به‌طور بی‌واسطه نیازهای عملی خواهند بود؟ این کافی نیست که اندیشه برای فعلیت یافتن اهتمام کند، خود فعلیت باید جهت اندیشه ورزد...^۱

بدین ترتیب، امکان/یجابی و عملی‌رهایی آلمان کجاست؟

پاسخ: در شکل‌گیری طبقه‌ای با زنجیرهای اساسی، طبقه‌ای از جامعه مدنی که طبقه‌ی جامعه مدنی نیست، گروه اجتماعی [Stand] ای که زوال کلی گروه اجتماعی است، گروهی که به خاطر رنج کلی و جهانشمول‌اش، دارای خصلت کلی و جهان‌شمول است، ادعای حق خاصی ندارد چون نه ظلم خاص^۲ بلکه ظلم به‌طور کلی بر او وارد می‌شود؛ گروهی از جامعه که نه عنوان تاریخی بلکه صرفاً می‌تواند مدعی عنوان انسانی باشد؛ گروهی که نه در تضاد یک جانبه با پیامدهای دولت آلمان بلکه در تضاد همه جانبه با پیش‌نهادهای آن است؛ سرانجام، گروهی که نمی‌تواند خود را آزاد کند بدون این‌که خود را از دیگر گروه‌های جامعه آزاد کند — و به موجب آن آن‌ها را آزاد کند — گروهی که، لب کلام، فقدان کامل انسانیت است و بنابراین تنها می‌تواند خود را با رهایی کامل

۱. ترجمه انگلیسی این بخش با ترجمه لیونگستون و بتون مطابقت داده شد، که معلوم شد فرقی‌هایی باهم دارند. فرضاً در ترجمه بالا، actualization (فعلیت یافتن) به کار رفته حال آن‌که در ترجمه دیگر، realization (تحقق، واقعیت یافتن) یا در بالا actuality (فعلیت) آمده، در دیگری reality (واقعیت)، باید توجه داشت که همواره در ترجمه‌های موجود از مارکس به چنین تفاوت‌های گریزناپذیری برمی‌خوریم. مسلم این است که در فارسی بین واژه‌های فعلیت و واقعیت نیز تفاوت است. م

2. estate

3. Particular wrong

انسانیت، آزاد کند. این زوال جامعه، در مقام طبقه‌ای خاص، همانا پرولتاریا است. پرولتاریا در آلمان تنها در نتیجه‌ی موج نوظهور و رو به پیدایش صنعتی است... پرولتاریا، با اعلام زوال نظم سابقاً موجود جهان، صرفاً رازورمز هستی خود را بیان می‌کند، چراکه به واقع زوال آن نظم جهان است. پرولتاریا، با مطالبه‌ی نفی مالکیت خصوصی، صرفاً به مقام اصلی برای جامعه می‌رسد که جامعه از پیش اصلی برای پرولتاریا ساخته است، که بدون موافقت او، از پیش به صورت نتیجه‌ی منفی جامعه در او تجسم یافته است...

همان‌طور که فلسفه سلاح مادی/ش را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح فکری خود را در فلسفه می‌یابد. و به محض این‌که صاعقه‌ی فکر بر زمین بگر مردم برخورد کند، رهایی، آلمان‌ها را بدل به انسان می‌کند...

منز این رهایی، فلسفه است، قلب آن پرولتاریا. فلسفه نمی‌تواند خود را بدون ترفیع^۱ پرلتاریا، تحقق بخشد، و پرولتاریا نیز بدون تحقق^۲ فلسفه نمی‌تواند تعالی^۳ یابد.

برگرفته از 'گامی در نقد فلسفه حقِ هگل: مقدمه'، ۱۸۴۳/۴.

کلیه نوشته‌های مارکس با مفهوم نقد نقد گره خورده است. در این خصوص، مارکس درون سنت کانتی روشنگری آلمانی ایستاده است. کانت در نقد عقل محض (۱۷۸۱) نوشت: 'عصر ما، عصر راستین نقد است، که همه چیز باید تسلیم آن شود... هیچ چیز به خاطر فایده‌مندی‌اش آن‌چنان مهم نیست، هیچ چیز آن‌چنان مقدس نیست، که چه‌بسا از این واریسی و بررسی موشکافانه و نافذ معاف شود،

۱. در متن آلمانی واژه aufhebung آمده است. همان‌طور که می‌دانیم سابقه این واژه به هگل برمی‌گردد، یعنی هم منحل شدن و تعالی یافتن. به فارسی ترفیع، هر دو معنا در واژه رفع شدن مستتر است. در دو ترجمه انگلیسی برای معادل این واژه یکی transcendence و دیگری supersession آمده است. م

۲. در متن آلمانی واژه verwirklichung آمده است. در دو ترجمه انگلیسی یکی actualization و دیگری realization آمده است. م

۳. در یک ترجمه انگلیسی transcend و در دیگری supersede آمده است. م

نقدی که ملاحظه هیچ کسی را نمی‌کند.^[۱۵] مارکس، به‌طور مشابه، در نامه‌ای برای مجله‌ای جدید در پاییز ۱۸۴۳، طرح‌هایش را نوشت: 'بسیار روشن است که ما باید اکنون چه کار کنیم: ... نقد بی‌رحمانه‌ی هر چیز موجود، بی‌رحمانه هم در معنای ترسیدن از نتایجی که در پی دارد و هم پروا نداشتن از تقابل با قدرت‌های موجود.'^(MECW 1, 144) برای مارکس جوان، چنین نقدی ابزاری بود که با آن فلسفه باید عملی و بنابراین 'واقعی' می‌شد. هرچند، درحالی‌که مفهوم نقد مارکس، بر روشنگری استوار بود، با وجود این، به نحوی از نقد کانت متفاوت بود، زیرا درون فلسفه تاریخی‌تر هگلیانیسم بسط یافت.

هم به‌زعم کانت و هم هگل، ستجش نقد، 'عقل' بود. اما آن‌ها ایده‌های متفاوتی درباره آن‌چه عقل بود، داشتند. به‌زعم کانت، عقل، یک قوه‌ی خودآیین انسانی با 'قوانین جاودان و لایتغیر' بود. عقل، صاحب قدرت تئوریک‌ی شد تا تعداد محدود و معینی از حقایق را مستقل از تجربه مستقر کند. نقد، به لحاظ فلسفی، در گرو به‌کارگیری عقل بود تا مرزهای مشروعیت (عقل) خود را مستقر کند. به عبارتی دیگر، نقد، بیش از هر چیز، نقد عقل توسط خود عقل است. نقد، ساحتی سقراطی داشت، خودشناسی^۱ عقل بود. تحقق عملی خواسته‌ها و مدعیات عقل — فی‌المثل آزادی بیان — هرچند، به‌زعم کانت، مسئله‌ای غامض‌تر بود، زیرا استوار بر 'بلوغ' معین عمومی بود.^[۱۶]

از طرف دیگر، به‌زعم هگل، عقل قدرت ذاتی و نهفته در تاریخ بود. عقل صرفاً یک قوه‌ی انسانی نبود، بلکه وجه روشن و قابل‌فهم خود واقعیت بود. هگل، خیلی خوب، در مقدمه‌ی فلسفه حق (۱۸۲۱)، نوشت: 'آن‌چه عقلانی است، واقعی است و آن‌چه واقعی است، عقلانی است.' هگل عملاً امر غیر عقلانی و مبهم را رد می‌کرد. به‌زعم او، امر غیر عقلانی چه‌بسا وجود دارد، اما 'واقعی' نیست، بدین معنا که سهمی در جریان تاریخ ندارد؛ امر غیر عقلانی، حادث بودن صرف است. این تمایزی دشوار اما حیاتی است. به‌زعم هگل، واقعیت

(*Realität*)، از ترکیبی از فعلیت (*Wirklichkeit*) و امر کاملاً موجود و حادث حاصل می‌آید. رسالت فلسفه درک چیزی است که عقلانی، و از این رو واقعی، درون امر واقع^۱ است. سنجش نهایی قضاوت تاریخی، فعلیت یافتن^۲ کامل عقل است. هگل، این را 'ایده' نامید. فعلیت عقل، هم‌ارز تحقق آزادی و بنابراین پایان تاریخ به منزله یک روند تکامل است. فرانسیس فوکویاما، این ایده را در دهه ۱۹۹۰، به‌مثابه دستاوردی از سرمایه‌داری آمریکا، احیا کرد و عمومیت بخشید.^[۱۷]

ارتباط دادن تمایز بین 'واقعیت' و 'فعلیت' به تاریخ، به هگل مجال داد تا تاریخ را به‌منزله روند عقل که واقعی می‌شود، ببیند. در هر جنبه و لحظه‌ی خاص در تاریخ - جهان، درون این سناریو، می‌توان درباره عقل حکم داد که به مرحله‌ی معینی از تکامل رسیده است، و در عقلانیت تجسم‌یافته در نهادهای اجتماعی اثبات‌پذیر است (هگل این را 'روح عینی' نامید). درون این سناریو، نقد (به تعبیر مارکس) 'سنجش فعلیت یافتن خاص توسط ایده' بود. (*MECW 1,85*)

زمانی که مارکس جوان، در اکتبر ۱۸۳۶ به دانشگاه برلین رهیافت تا حقوق بخواند، یعنی در سن هجده سالگی، هگل کمتر از پنج سال بود که درگذشته بود. و زمانی که قدرت مکتب هگل درون مؤسسه آکادمیک پروس، متعاقب واکنش سیاسی ۲۴-۱۸۳۲ به تدریج داشت به محاق می‌رفت، نفوذش همچنان فراگیر باقی ماند. اولین ویرایش مجموعه آثار هگل، در روند چاپ شدن بود. ادوارد گانز، که سخنرانی‌هایش مورد توجه مارکس بود، داشت درس‌گفتارهای فلسفه حق را ویرایش می‌کرد، که در سال پیش‌رو (۱۸۳۷) چاپ شد. بنابراین، غیر متظره نیست که، وقتی مارکس در نامه‌ای به پدرش از 'ضرورت' درگیر شدن با فلسفه^۳ نوشت، منظورش فلسفه هگل بود.

ابتدا، مارکس از آنچه که 'ترانه ناموزون خشن'^۳ سیستم هگل، فرمالیسم پر زرق و برق یک سیستم خودبسنده، به دور از زندگی می‌نامید، منزجر شد. اما با

1. The real

2. actualization

این همه در روح رمانتیسم، در پی منظری سیستماتیک بود که از آن منظر مصالح مطالعات حقوقی‌اش را سازماندهی کند. او تلاش می‌کند تا خودش منظری سیستماتیک (که در قالب یک گفتگوی فلسفی بین هنر و علم نوشته شد) خلق کند، و در این کار شکست خورد، خود را دید که در آغوش دشمن^۱ انداخته است. (MECW 1, 10-21) این دشمن بی‌درنگ هگل و خود فلسفه بود. فلسفه هگلی، دشمنی برای آمال شاعرانه مارکس بود، اما همچنین دشمن آرزوهای مفیدتر پدرش برای شغل حقوقی پسرش بود. تا جایی که فلسفه، دشمنی برای قیدوبندهای آمال پدرانه بود، این دشمن خاص می‌شود دوستش.

پس از مرگ هگل در سال ۱۸۳۳، مکتب هگلی فلاسفه، با نمایندگی دو عقیده سیاسی رقیب هم، به دو بخش انشعاب کردند. هگلی‌های محافظه‌کار، دست راستی یا ارتودکس عقیده داشتند که نهادهای موجود جامعه پروس، به واقع، به اندازه کافی عقلانی هستند تا مظهر و نماینده خود - فعلیت یافتن^۱ ایده باشند. بنابراین، آن‌ها به لحاظ سیاسی از این نهادها حمایت کردند. هگلی‌های رادیکال، دست چپی یا انتقادی، از سوی دیگر، عقیده داشتند که نهادهای موجود، در عمل کردن به تصور هگل از شکل ایده‌آل عقلانی‌شان شکست خوردند. بدین ترتیب، این نهادها را به منزله امری غیرعقلانی نقد کردند. این نقدها زمانی که فردریش ویلهم IV (چهارم) در پروس بر تخت نشست و نظامی‌خشن از سانسور دولتی به وجود آورد، تشدید شد. این رژیم خوب لای چرخ طرح‌های مارکس برای پستی آکادمیک می‌گذاشت و متعاقباً منجر به بستن روزنامه، راینیش تایمز، شد که او سردبیر آن بود. برای دوره‌ای (۴-۱۸۴۰)، مارکس نسلی تازه و به لحاظ سیاسی رادیکال‌تر هگلی‌های چپ، معروف به هگلی‌های جوان، بود.

قطعه‌ی این بخش از آغاز و پایان این دوره اخذ شد. اولین قطعه، تصور مارکس را از مطالبه تاریخی‌ای که فلسفه باید پس از هگل سیاسی شود، ترسیم

می‌کند — و حاکی از آگاهیِ تکینِ مارکس از تناقضات این روند است. قطعه دوم، راه‌حلِ موقتیِ مارکس را برای این مشکل تشریح می‌کند که چگونه فلسفه، درحالی‌که 'بلادرنگ' سیاسی شده، به‌منزله 'تقدیر همه چیز'، چه‌بسا تغییراتی را در جهان اجتماعی به وجود آورد.

یادداشت‌هایی درباره فلسفه اپیکوری، شامل یادداشت‌هایی از رساله دکتری مارکس است. عنوان ظاهری این رساله، 'تفاوت بین فلسفه دموکریوسی و اپیکوری از طبیعت' — یک جای بکر نمایان در تاریخ اندیشه یونان کهن — بود. هرچند، دستور کار فلسفی مارکس، دستور کاری معاصر بود: یعنی، چگونه فلسفه، پس از فلسفه 'مطلق' نظیر فلسفه هگل، می‌تواند به پیش رفتن ادامه دهد؟ این رابطه بین موقعیت تاریخی فلسفه هگل و موقعیت تاریخی فلسفه ارسطو شبیه بود. مارکس با جستجو در آنچه که در فلسفه یونانی پس از ارسطو رخ داده بود، راه‌حلی برای مشکل فلسفه پس از هگل یافت. به‌زعم مارکس، ارسطو و هگل 'نقاط گره‌ای'^۱ را نشان می‌دهند که در این نقاط، فلسفه با درک 'اصول' انتزاعی در یک کلیت^۲ — به عبارتی، با در اختیار گذاشتن روایت سیستماتیکی از پیوند بین ارکان دانش در مقام یک کل^۳ — انضمامی شد. هر فلسفه‌ای گسستی در تکامل تاریخی هنجاری فلسفه بود، تا جایی که این‌گونه تلقی می‌شد که فلسفه با اصول خاص و جزئی^۴ که به شیوه‌ای تدریجی رشد می‌کند، پیش می‌رود.

این تشابه، فی نفسه، به هیچ‌وجه اصیل نیست، زیرا هگل خود را یک ارسطوی معاصر می‌دانست — چنان‌که به واقع بود. عصاره‌ی فلسفه پیشین یونانی ارسطو، در کتاب اول 'مناظرات'، سرمشقی بود برای تاریخ فلسفه هگل. چیزی که اصیل بود این بود که مارکس، این تشابه را به روزگار خودش تعمیم داد، به‌منزله یک ابزار تشخیص برای تبیین این‌که چگونه فلسفه پس از هگل می‌توانست ادامه یابد.

1. Nodal points

2. Totality

3. Whole

4. particular

مارکس بحث می‌کند که آنچه پس از ارسطو رخ داد، این بود که فلسفه، که 'تعمیم‌یافته بود تا کل جهان شود' (به عبارتی، جهان را در حکم یک کل در اندیشه منعکس کند) 'علیه جهان نموده‌ها شورید'. فلسفه که دیگر به شناختن صرف جهان — به‌طور کامل در اندیشه اما سرخورده به خاطر محدود شدنش به اندیشه — رضایت نمی‌داد، 'یک شخص عملگرا' می‌شود و 'جهان را می‌سازد و با آن دست به یکی می‌کند' به وسوسه‌های سیرن، کسی که به فلسفه گفت از هستی سایه‌وارش به‌منزله اندیشه‌ی محض خارج شود و به جهان انسانی پیوندد، تسلیم شد. (پادشاه آمیتیس، روایت اسطوره‌ای مصری از عالم مردگان بود، جایی که ارواح پس از مرگ به آن‌جا می‌روند). مارکس بیان می‌کند که آنچه فلسفه در چنین لحظاتی می‌خواهد انجام دهد، با خلق دوباره جهان در تصویر خودش، پر کردن شکاف بین خود و جهان است. طرح فلسفه تحقق بخشیدن به خود است، خود را واقعی ساختن. به‌زعم مارکس در این مرحله، ابزار این تحقق، نقد بود. نقد، یک 'تحقق بی‌واسطه‌ی فلسفه' بود. (MECW 1, 85)

بدیهی است، این هم به لحاظ فلسفی ایدئالیستی و هم به لحاظ سیاسی* طرحی ایدئالیستی است. فلسفه ایده‌آلی را شرح می‌دهد و می‌خواهد که جهان خودش را با آن تطابق دهد. فی‌المثل، قابل توجه است که نوشته مارکس در اکتبر ۱۸۴۲ مربوط به قدرت برتر ایده‌ها بر سیاست توده‌ها را دریابیم:

ما قاطعانه معتقدیم که خطر واقعی نه در تلاش‌های عملی، بلکه در تفصیل تئوریک ایده‌های کمونیستی نهفته است، زیرا تلاش‌های عملی، حتی تلاش‌های توده‌ای، به محض این‌که از جانب آن‌ها احساس خطر شود، با توپ پاسخ داده می‌شوند، حال آن‌که ایده‌ها، که فکر ما را حاکم کرده‌اند و مالک ذهن‌های ما شده‌اند، ایده‌هایی که عقل وجدان ما را به آن‌ها مقید کرده است، زنجیرهایی هستند که آدمی نمی‌تواند خود را از آن‌ها با دلشکستگی خلاص کند؛ آن‌ها شیاطینی‌اند که نوع بشر تنها با سر فرود آوردن به آن‌ها می‌تواند شکست دهد. (MECW 1, 220-21)

رسانه و وسیله انتقال عملی برای چنین تضاد کاملاً ایدئولوژیکی، ژورنالیسم بود. مارکس، ژورنالیسم را 'فلسفه این جهانی' تلقی می‌کرد. مع‌هذا، به خاطر خوشبینی‌اش در مورد قدرت ایده‌ها، در این زمان، کاملاً از خصلت ذهناً یک سویه‌ی این مفهوم دوره روشنگری از نقد، آگاه بود. اگر عقل، متفاوت و در تضاد با عالم می‌بود، می‌بایست محدودیت یا نابسندگی در خود عقل، همچنین عالم، وجود داشته باشد — به عبارتی، می‌بایست تصور صرفاً ذهنی از عقل باشد که خود را در تضاد با عالم قرار می‌دهد. لیکن به اعتقاد مارکس، این مسئله متعاقب فلسفه‌ای 'تأم' همچون فلسفه هگل اجتناب‌ناپذیر است.

دلایلی چند موجود است که چرا مارکس، این جنبه‌ها را متعاقب فلسفه‌های تأم به‌منزله کارناوال قلمداد می‌کرد. نخست آن‌که این جنبه‌ها، گسست‌های ادواری در روند عادی رشد فلسفی هستند، درست همچون کارناوال‌ها که گسست‌هایی در حیات روزمره‌اند.^۱ دوم آن‌که، همچون کارناوال‌ها، آن‌ها متضمن آزادی از اقتدار هستند (در این مورد، اقتدار فلسفی ارسطو و هگل). سرانجام، در طی عملی شدن، در طی مداخله در جهان اجتماعی، فلسفه‌های تأم مجبور می‌شوند، در ضمن تضادهای موجود اجتماعی، از یک گروه جانبداری کنند و آن را به رسمیت بشناسند، و از این رو 'نقاب' یک خصلت خاص و جزئی اجتماعی بزنند. همچون نقاب‌های موجود در کارناوال، این نقاب‌های انتقادی — فلسفی، تصاویر وازگونه و وارونه شده‌ی اقتدار (اقتدار فلسفه) است. فلسفه، که سودای کلی^۲ شدن دارد، بنابراین تنها در جامعه‌ی خصلت‌های جزئی و خاص، درون امر واقع، نمایان می‌شود. این تناقض بنیادی‌اش در چنین روزگاری است.

اولین مثال مارکس، دیوژنس کلبی است که فلسفه به‌واسطه آن به‌منزله سگی نمایان می‌شود. (واژه کلبی 'cynic' مشتق از واژه یونانی 'kūon' است که به معنای 'سگ' است. دیوژنس، نخستین کلبی مسلک، لقب 'kūon' گرفت زیرا او در انتظار

۱. کارناوال‌ها در حکم گسست در حیات روزمره، نظریه‌ایست که هانری لوفور آن را در نقد زندگی

روزمره تعمیم داد. م

عمومی در بازارگاه، استمناء می‌کرد، تا بر این نکته فلسفی تأکید کند که خوشبختی انسانی، به‌واسطه ارضای ساده‌ترین نیازهای طبیعی، حاصل می‌آید. مارکس تصدیق می‌کرد که وقتی فلسفه، بدین شیوه جزئی و خاص می‌شود، تحقق فلسفه در عالم واقعی، به معنای 'از دست رفتن آن نیز' است (MECW 1, 87) — از دست رفتن کلیت^۱ مطلق آن، به‌واسطه تقلیل این کلیت به شکل ذهنی، و بنابراین شکل یک‌سویه. جالب است که مارکس، کل این مسئله را به طریقی اسطوره‌ای و استعاره‌ای جنون‌آسا بیان می‌کرد. کل شرح و نمایش هگل‌گرایی در حکم فلسفه‌ای تأم که عملی و یک‌سویه می‌شود، شرحی رمانتیک، نه صرفاً به معنای ادبی، بلکه فلسفی نیز است. آگاهی رمانتیکی از تناقض درونی درست در خود ایده‌ی فلسفه‌ای سیستماتیک یا 'تأم' را نمایش می‌دهد.

تصویر نقاب اغلب بیشتر به نیچه گره خورده است تا مارکس، اما سراسر نوشته‌های مارکس تکرار می‌شود، علی‌الخصوص در آغاز هجدهم برومر بناپارت (۱۸۵۲). در آن‌جا نقاب‌ها به‌منزله بخشی از 'روند احضار تاریخی - جهان' نمایان می‌شود، در آن

لوتر نقاب پل رسول را به چهره زد؛ انقلاب ۱۸۱۴-۱۷۸۹ نوبت به نوبت خود را آویزان جمهوری روم و امپراطوری روم کرد؛ و انقلاب ۱۸۴۸ در برخی موارد چیزی بهتر از این‌که هزلی از ۱۷۸۹ و در مواردی دیگر هجوی از سنت‌های انقلابی ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۵ باشد، نمی‌شناخت.

در سال ۱۸۵۲، نقاب‌ها به صورت ابزاری که از تاریخ قرض گرفته شدند، درآمدند که حاکی هستند از ضعفی در تصور خیالی انقلابی^۲، 'توجهی واهی به گذشته، یک شیوه‌ی تکرار که تراژدی را بدل به کم‌دی می‌کند.' (MECW 11, 103-4) این بدین‌خاطر است که، در آن موقع دیگر، مارکس معتقد بود که

1. Universality

2. Revolutionary imaginary

بدون توسل به نقاب‌ها، مسئله‌ی نمایندگی و بازنمایی این جهانی فلسفه (شکاف بین کلی بودن فلسفه و جزئی بودن جهان اجتماعی) را حل کرده است. این نقش پرولتاریا در قطعه دوم است. یا، چه‌بسا تعجب کنیم، به واقع، آیا پرولتاریا، نقاب نهایی فلسفه از آب درمی‌آید؟

مقدمه مارکس بر نوشته ناتاماش^۳ گامی در نقد فلسفه حقِ هگل^۴، یک متن فوق‌العاده است که در آغاز اقامتش در پاریس، در پایان پاییز و اول زمستان ۱۸۴۳-۴ نوشته شد، هم جمع‌بندی از اندیشه‌اش بود، و هم قاطعانه، به شیوه‌ای چند تکانه‌دهنده و اغلب متناقض، ورای هر چیزی که پیش از این نوشته بود، می‌رود. در این خصوص، در تکامل خودش، حسابی یک نقطه گره‌ای است. مارکس با برگرفتن از مطالعات اخیرش در تاریخ سیاسی (یادداشت‌های *Kreuznach* مه تا اکتبر ۱۸۴۳)، و در بحبویه رویارویی‌اش با سازمان‌های سوسیالیستی مهاجر آلمانی در پاریس، رشته‌های متناقض نوشته‌های آغازینش را با یک یگانگی مقبض، گزین‌گوبه و بازدارنده‌ای که به تناقضات و مسیرهای تازه برای اندیشه گره می‌خورد، درآمیخت. در عین حال این نوشته‌ی خاص تاریخی‌تر نسبت به نوشته‌های نظری پیشین مارکس (به خاطر تمرکز آن بر جزئیات پروس به‌عنوان یک دولت اروپایی توسعه نیافته)، با این همه، در پیروزی سیاسی فرجامین‌اش، همچنین یکی از نظری‌ترین و بزرگ‌ترین — پیامبرانه و اغلب مجذوب‌کننده‌ترین — نوشته‌های اوست.

با کمال تعجب، به شرط آن‌که یک چنین متن سیاسی‌ای باشد، این 'مقدمه' مستلزم بازاندیشی سیستماتیک این قطعه از یادداشت‌هایی درباره فلسفه اپیکوری، پیرامون چگونه فلسفه می‌تواند تحقق یابد، است. این نمونه‌ای خوب از شیوه‌ایست که در آن یگانگی اندیشه مارکس، تا حدی، از کار دوباره و مدام‌اش بر نوشته‌های اولیه چاپ نشده‌اش مشتق می‌شود. هرچه بیشتر، به‌طور تام و تمام، جزئیات متنی نوشته‌های مارکس کاوش شود، روشن‌تر می‌شود که او درگیر دیالوگی مدام با خودش بود — این دیالوگ با خود انجام می‌گرفت با بازگشت به دست‌نوشته و یادداشت‌های قدیمی‌اش، نه صرفاً برای الهام و ارجاع، بلکه در حکم سرچشمه‌ی

تصاویر و عبارات، خود مصالِح متنی انجام می‌گرفت. روایت اول این ایده، تصور او از نقد ژورنالیستی به منزله 'فلسفه این جهانی' را در اختیار مارکس گذاشت. روایت جدید، سیاست‌اش را به زیربنایی نظری مجهز کرد. اکنون تحقق فلسفه نیازمند خود - فسخی پرولتاریا است؛ عملی که به واسطه آن، ضمن رهایی خود، پرولتاریا همزمان خود را در مقام یک طبقه فسخ می‌کند. مشخصه این مفهوم تازه، تنزلی اساسی در دعوی‌های عملی‌ای است که از سوی نقد فکری صورت گرفت. مارکس اکنون استدلال می‌کند که شرایط موجود در آلمان، 'زیر سطح تاریخ' و به معنای دقیق کلمه 'زیر هرگونه نقدی' هستند: 'نقد دیگر نه در مقام هدفی در خود بلکه صرفاً در حکم یک وسیله نمایان می‌شود. احساس ذاتی آن، خشم و نفرت' است، فعالیت ذاتی آن، محکوم و فسخ کردن^۲ است. (MECW 3, 177) فلسفه با نقد تنها نمی‌تواند تحقق یابد. توجه مارکس به آن ارکانی از فعلیت جلب شد که 'برای حصول به اندیشه تلاش می‌کنند' برای حصول به عقل، که، در سنت روشنگری آلمان، او این ارکان را به منزله زیربنای آزادی می‌دید.

مارکس این ارکان را در پرولتاریا یافت، نه بدین خاطر که پرولتاریا طبقه کارگر است (بحثی کاملاً متفاوت که او در جایی دیگر بعدها استفاده کرد)، بلکه چون طبقه محذوف‌اند، طبقه‌ای بدون مالکیت و، فی الواقع، بدون نمایندگی سیاسی در آلمان در آن دوره. استفاده از واژه 'پرولتاریا' برای پایین‌ترین طبقه اجتماعی، از روم کهن مشتق شده است. پرولتاریاها، شهروندان روم بودند که، به استثنای ثمره‌شان، مشارکتی در دولت نداشتند.^۳ (این واژه از واژه *prole* به معنای اولاد،

1. Indignation

2. Denunciation

۳. واژه پرولتاریا، به لاتینی پرولتاریوس از پرولس به معنای زادگان اخذ شد و نخستین بار در قانون اساسی سریوسی، قرن ششم ق.م. آمده است که در آن زمین‌داران و طبقات دیگر به خدمت نظامی پرداخت مالیات ملزم شده بودند. کسانی که نمی‌توانستند با دارایی خود به دولت خدمت کنند، این کار را با فرزندان‌شان می‌کردند؛ از این جاست که خدمت از راه کار پدید آمد. فرهنگ اندیشه نو، ویراستار ع. پاشایی، انتشارات مازیار، ۱۳۶۹. م

اخلاف، فرزندان و ثمره و نتیجه است). این واژه در شرایط انقلابی نیمه قرن هجدهم فرانسه، که مطالعات اخیر مارکس در تاریخ سیاسی، او را با آنها آشنا کرده بود، به سیاست مدرن راه یافت. با انتقال آن به شرایط آلمان، مارکس به طور ریشه‌ای نقش سیاسی و اجتماعی ادعایی پرولتاریا را تعمیم داد.

این قطعه، از رادیکالیسم سیاسی و قدرت آرمانی اجتماعاً محذوفان، دفاع می‌کند، که پرولتاریا هم نقش مظهر و هم نقش تجسم را برای آنها بازی می‌کند. ادله این قطعه، تأثیر سیاسی بسیار فراتر از محدوده‌های سیاست طبقه کارگر که مارکسیسم با آن گره خورده بود، گذاشت: در فمینیسم، مبارزات ضد استعماری، جنبش مدنی سیاهان، ضد روانپزشکی، سازمان‌های زندانیان، جنبش‌های بومی - فی‌الواقع، جنبش‌های رادیکال چپ نیمه دوم قرن بیستم. هریک از این جنبش‌ها، دعوی‌های سیاسی‌ای را بر پایه اهمیت جهان‌شمول و کلی حذف‌شان از به رسمیت شناختن اجتماعی این نوع یا آن نوع شکل دادند.

این عقب‌ماندگی اقتصادی و سیاسی آلمان بود که به‌زعم مارکس، پرولتاریا را یک 'طبقه با زنجیرهای اساسی' ساخت. علائم این عقب‌ماندگی است که، در ضمن توصیف پرولتاریا، مارکس بین مفهوم مدرن (اقتصادی) طبقه و مفهوم (سیاسی) فتودالی گروه اجتماعی^۱ نوسان می‌کند. مارکس، در ضمن توصیف جایگاه متناقض پرولتاریا در آلمان، آن را هم 'طبقه‌ای از جامعه مدنی‌ای که یک طبقه‌ی جامعه مدنی نیست' و هم 'یک گروه اجتماعی که زوال کل گروه‌های اجتماعی است' می‌نامد. طبقه‌ای از جامعه مدنی است (*die bürgerliche Gesellschaft*) به معنای دقیق کلمه، جامعه‌ی 'بورژوازی'، زیرا بخش اعظمی از اقتصاد کاپیتالیستی است. یک طبقه‌ی جامعه مدنی نیست تا جایی که جامعه مدنی از اقتصاد فراتر می‌رود، و شامل هم اجرای عدالت (قانون مالکیت) و هم نمایندگی سیاسی منافع اقتصادی است که پرولتاریا از آن حذف شده بود.

پرولتاریای آلمان، 'یک گروه اجتماعی که زوال کل گروه‌های اجتماعی است' بود زیرا به‌زعم مارکس، یک نیروی جزئی و خاص^۱ اجتماعی (یک گروه اجتماعی) بود که به خاطر این‌که تجسمی از اصل حذف بود، منافع کلی و عام^۲ را تجسم می‌بخشید (از این‌رو نقطه پایانی بر تمایز بین گروه‌های اجتماعی بود^۳). به معنای دقیق کلمه، پرولتاریای آلمان، مظهر رنج، تجسم یک انسانیت کلی و عام در یک هیئت منفی بود. در آلمان در سال ۱۸۴۳، به اعتقاد مارکس، این مسئله پرولتاریا را حامل قدرت مادی (یا 'قلب') عقل فلسفی کرد. فلسفه و پرولتاریا، اشکال متضاد اما مکمل کلیت، نشان داده می‌شوند: به ترتیب، ایده‌آل و مادی. درست همان‌طور که پرولتاریا وعده می‌دهد که نیروی مادی که توسط نقد مفقود شده، را در اختیار فلسفه می‌گذارد، فلسفه نیز وعده می‌دهد پرولتاریا را مجهز به آگاهی از کلیت خودش کند. برای این‌که فلسفه فعلیت یابد، پرولتاریا به‌واسطه آگاهی از نقش تاریخی‌اش باید کلیت منفی‌اش (رنج) را بدل به یک شکل تازه‌ای از انسانیت کند. در این مرحله، مارکس این مسئله را در حکم‌رهای توصیف می‌کرد. به زودی کمونیسیم خواهد شد.

در چارچوب این گفتمان، فلسفه و پرولتاریا، سرانجام صورت‌های تمثیلی‌شان دست کمی از خصلت‌های اسطوره‌ای مطروحه در آن قطعه از یادداشت‌های دکتری، ندارند. اما اگر انقلابی را که مارکس در این‌جا پیش بینی می‌کند، کارناوال دیگری از فلسفه است، کارناوالی خواهد بود، که در لحظه حیاتی، یکی از مشارکت‌کنندگان، کلیه نقاب‌ها را از چهره‌ها برمی‌کند، با برملا کردن انسانیت عام و مشترک نهفته در پس هر یک، نقطه‌ای بر پایان کارناوال می‌گذارد.

1. particular

2. universal

۳. برای درک تازه‌ای از محذوفان و جزئی و کلی به نظریات ژاک رانسییر و ارنستو لاکلاو مراجعه شود. م

۶. کمونیسم

...نظریه کمونیسم را می‌توان در قالب یک جمله خلاصه کرد: الغای مالکیت خصوصی.

کارل مارکس و فردریک انگلس، مانیفست حزب کمونیسم، ۱۸۴۸

مادامی که تضاد بین مالکیت و عدم مالکیت که در حکم آنتی‌تز بین کار و سرمایه دیده نشده است، لیکن هنوز یک تضاد خنثی است، که هنوز در رابطه فعال‌اش، پیوند درونی‌اش فراچنگ نیامده، هنوز در مقام تضاد فراچنگ نیامده، است... کار، سرشت ذهنی مالکیت خصوصی به‌منزله حذف مالکیت، و سرمایه، کار عینی به‌منزله حذف کار، موجب مالکیت خصوصی در رابطه رشد یافته تضادش هستند: بدین ترتیب، رابطه‌ی فعالی که به سمت حل و فصل می‌رود...

کمونیسم، در فراچنگ آوردن این رابطه در کلیت‌اش، چنین گفت:

۱. در شکل اولیه‌اش صرفاً یک کلیت بخشیدن^۲ و تکمیل آن رابطه است... سلطه مالکیت مادی آن چنان وسیع به‌نظر می‌آید که همه چیز را در معرض تخریب قرار می‌دهد، هر چیزی به‌منزله مالکیت خصوصی‌ای که کسی نتواند آن را تصاحب کند. برای این کمونیسم، مالکیت فیزیکی و بی‌واسطه، تنها هدف حیات و بقای آن است؛ در این نوع کمونیسم اولیه، مقوله کارگر جایگزین و ملغی نمی‌شود بلکه به تمام بشریت تعمیم می‌یابد: قویاً و بی‌رحمانه می‌خواهد هرگونه

1. Generality

2. Generalization

استعداد، قریحه و غیره را برپاید و از میان بردارد.

رابطه مالکیت خصوصی، رابطه اجتماع اشتراکی^۱ با جهان چیزهاست؛ سرانجام، این حرکت در تقابل قرار دادن مالکیت خصوصی عام با مالکیت خصوصی، به شکل حیوانی تقابل ازدواج (که مسلماً شکلی از مالکیت خصوصی انحصاری است) با اشتراک در زنان^۲ تجلی می‌یابد؛ در اشتراک زنان، زن بدل به مالکیت اشتراکی و عمومی می‌شود. چه‌بسا بتوان گفت که این اندیشه اشتراک در زنان، راز از پرده بیرون افتاده‌ی این نوع کمونیسم کاملاً هنوز^۳ نسنجیده، خام و نپخته است. در این کمونیسم اولیه درست همان‌طور که زنان ناگزیر از ازدواج به سمت روسپی‌گری عمومی می‌روند، به همین ترتیب کلی

۱. در متون انگلیسی واژه Community به کار برده شده است. این واژه وقتی به فارسی تحت عنوان اجتماع ترجمه می‌شود، وجه اشتراکی آن مغفول می‌ماند. در فرانسه همان «کمونه» گفته می‌شود اما مارکس در زبان آلمانی Gemeinschaft به کار برده است. Gemcin در انگلیسی معادل Common را دارد. که دارای معانی متعددی است.

در متن بالا چند خط بعد، مارکس واژه Weibergemeinschaft را به کار می‌برد که در انگلیسی برای آن معادل Community of women به کار برده‌اند. weiber یعنی زن. در ترجمه‌های فارسی عموماً اشتراک در زن، ترجمه شده است. و انهایی که به کمونیسم زده می‌شد که می‌خواهد زن‌ها را اشتراکی کند. مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴، و نیز در مانیفست کمونیست به این مسئله پاسخ داده است و هم نگرش کمونیسم اولیه و هم جامعه بورژوازی را نسبت به زن رد می‌کند. به نظر می‌رسد خود واژه Gemein نیز در آلمانی همانقدر واجد ابهام است که در واژه‌های اجتماع و اشتراک نیز.

معادل دقیق Community، البته، اجتماع یا جامعه نیست. گذشته از نوعی وسواس نشان دادن برای ترجمه، در توضیح باید گفت در این ترم خصلتی نهفته است که علاوه بر معنای جمع‌بودن افراد در جایی یا سراسر گیتی، اشتراک چیزها نیز برای آن‌ها وجود دارد. بنابراین شاید بتوان «اجتماع اشتراکی» را برای آن به کار برد. به همین ترتیب اجتماعی که کمونیسم نسنجیده و اولیه مدنظر دارد که به قول مارکس مالکیت خصوصی را به صورت مالکیت خصوصی همگانی درمی‌آورد و زنان را به اشتراک می‌گذارد (که مارکس در مانیفست توضیح می‌دهد در جامعه بورژوازی این مسئله فریبکارانه و ریاکارانه پوشانده می‌شود) در کنه خودش وجه اشتراکی ندارد، به قول مارکس چیزی نیست جز تجلی منسجم مالکیت خصوصی.

(در ترجمه فارسی این قطعه از سه ترجمه‌ی انگلیسی و متن آلمانی استفاده شد. م)

2. Community of women

جهانو ثروت (به عبارتی، سرشت عینی نوع انسان)، الزاماً از رابطه ازدواج انحصاری با مالک خصوصی به رابطه روسپی‌گری همگانی با اجتماع اشتراکی گذر می‌کند. این نوع کمونیسزم، تا آن‌جا که شخصیت مردان و زنان را در هر گمتره‌ای نفی کند، چیزی نیست جز تجلی منطقی منسجم مالکیت خصوصی که همانا این نفی است. حسد عمومی که خود را در حکم قدرتی برمی‌سازد، شکل نهانی است که در آن طمع از نو عرض اندام می‌کند و خود را اقلع می‌سازد اما به شیوه‌ای دیگر... کمونیسزم خام و ابتدایی، نقطه اوج این حسد و میل به هم‌سطح کردن و برابر کردن بر اساس یک حداقل پیش‌انگاشته است. کمونیسزم ابتدایی، معیاری معین و محدود دارد. این‌که تا چه حد این الغای مالکیت خصوصی، یک تملک واقعی است، به واسطه نفی انتزاعی کل جهان فرهنگ و تمدن، و بازگشت به سادگی غیر طبیعی مردان و زنان مسکین و فقیری نشان داده می‌شود که ضروریات اولیه در اختیار ندارند، آنان که حتی به مرحله مالکیتی خصوصی نرسیده‌اند، چه برسد از آن درگذرند...

نخستین الغای ایجابی مالکیت خصوصی - کمونیسزم ابتدایی - بنابراین تنها شکلی از نمود دانائت مالکیت خصوصی است که می‌خواهد ژست جامعه مثبت و ایجابی^۲ به خود بگیرد.

۲. کمونیسمی که الف) هنوز سرشتی سیاسی، دموکراتیک یا استبدادی دارد، ب) با الغای دولت، اما هنوز ذاتاً ناقص است و تحت نفوذ مالکیت خصوصی، به عبارتی، بیگانگی آدمی است. کمونیسزم در هر دو شکلش، از پیش خود را در مقام بازگشت انسان به خویشتن یا از نو یکی شدن با خودش، محور از خود بیگانگی آدمی می‌بیند؛ اما از آن‌جا که سرشت ایجابی مالکیت خصوصی را درک نمی‌کند یا سرشت انسانی نیاز را نمی‌فهمد، همچنان این نوع کمونیسزم اسیر مالکیت خصوصی و ملوث به آن است.

1. appropriation

2. Positive community

مفهوم آن را دریافته است اما هنوز ذاتش را درک نکرده است.

۳. کمونیزم در مقام الغای ایجابی مالکیت خصوصی به منزله از خودیگانگی انسان، و بدین سان تعلق واقعی سرشت آدمی توسط نوع انسان و برای اوست؛ بدین سان در مقام بازگشت تام و تمام انسان به خویشتن، به منزله موجودی اجتماعی، به عبارتی انسانی است، بازگشتی که آگاهانه و درون کلی فراوانی و ثروت ناشی از رشد و تکوین دوره‌های پیشین رخ داده است. آن کمونیزم، در حکم طبیعت‌گرایی کاملاً پیشرفته = اومانیزم، و در حکم اومانیزم کاملاً پیشرفته = طبیعت‌گرایی؛ این کمونیزم، رفع راستین تضاد بین انسان و طبیعت، و تضاد درون انسان، رفع واقعی تضاد بین هستی و ذات، بین عینت‌یافتگی و خود - تأییدی^۱، بین آزادی و ضرورت، بین فرد و نوع است. کمونیزم، راه‌حل معمای تاریخ است و خود را در مقام این راه‌حل می‌داند.

قطعه‌ای از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ۱۸۴۴

کمونیزم، ایده محوری سیاسی اندیشه مارکس است. یک ایده موشکافانه سیاسی نیست، بلکه یک مفهوم اجتماعی با معنایی فلسفی و تاریخی است. به واقع، یک راه که مارکس و انگلس، کمونیست‌ها را از دیگر گروه‌های چپ متمایز می‌کردند، بازنشاسایی^۲ ناپسندگی انقلاب‌های صرفاً سیاسی^۳ کمونیست‌ها و 'ضرورت یک تغییر کامل اجتماعی' بود. (انگلس، مقدمه‌ای بر چاپ انگلیسی ۱۸۸۸ مانیفست کمونیست، MECW 26, 515) برای فهم کمونیزم مارکس، بدین ترتیب، ما باید از هسته فلسفی آن آغاز کنیم، معنای تاریخی‌اش را درک کنیم، و بدین وسیله، سرانجام، به معنای عینی ترسیاسی‌اش حصول یابیم.

این معنای سیاسی در اندیشه مارکس، اغلب به خاطر پیوندش با سوسیالیسم دولتی واقعاً موجود متعلق به اتحادیه شوروی، و سیاست جنبش بین‌المللی کمونیستی به نحو وسیع‌تری، در دوره متعاقب جنگ جهانی دوم، به محاق رفت.^[۱۸]

زمانی که 'مارکسیسم - لنینیسم' بدل به ایدئولوژی رسمی جریان اصلی آن جنبش شد، گرایش اجتناب‌ناپذیر به دیدگاه‌های مارکس درباره کمونیسم وجود داشت تا با اصول و سیاست‌های آن احزابی که خود را 'کمونیستی' می‌نامیدند، خلط شوند. اما تصور مارکس از کمونیسم اساساً، با نوع خاصی از حزب سیاسی مغایر بود، چه برسد به یک دولت، تصور او از کمونیسم، جامعه‌ای بدون تضاد طبقاتی، بدون طبقات بود: 'اجتماعی که در آن رشد آزادانه‌ی هر فرد، در گرو و مشروط به رشد آزادانه همگان است'، چنان‌که مانیفست کمونیست مطرح می‌کند. در این خصوص، در قطب متضاد بیگانگی است که در بخش چهارم بدان پرداخته شد. کمونیسم یک جامعه عاری از بیگانگی است. چنان‌که دیده‌ایم، مارکس، بیگانگی را از 'واقعیت و امر مسلم مالکیت خصوصی' استخراج کرد. کلید راه‌یابی به ایده کمونیسم، نفی مالکیت خصوصی است.

دو چیز باید روشن شود: این‌که منظور مارکس از 'مالکیت خصوصی' چیست و بر ساختن مفهوم چیزی (کمونیسم) در حکم 'نفی' چیزی دیگر (مالکیت خصوصی) به چه معناست. توضیحی از دومی، نیازمند کمی انحراف به موضوع غامض دیالکتیک است. علی‌الخصوص، باید مقوله دیالکتیکی الغا را دریابیم، زیرا تصور مارکس از کمونیسم، الغای مالکیت خصوصی است.

فهم مالکیت خصوصی آسان‌تر است از منطقی دیالکتیکی، در عین حال که کمی پیچیده‌تر از آن است که در تصور است. همان‌طور که مارکس توضیح می‌دهد، این مالکیت به‌طور کلی نیست که مسئله است. مناسبات مالکیتی 'به‌طور کلی' وجود ندارند، بلکه تنها اشکال به لحاظ تاریخی خاص اجتماعی مالکیت، مسئله هستند. این مالکیت خصوصی در مفهوم بورژوازی انحصاری^۱ و بدین‌سان حقوق قابل انتقال و فروش^۲ مالکیت است که مورد بحث است - چیزی بسیار متفاوت از مالکیت فتودالی که، فی‌المثل، قابل انتقال نبود (قابل

1. exclusive

2. alienable

فروش نبود)، اما برای نسل‌های آینده ماند و به 'مالک' فعلی‌اش اعطا شد. چیزی که مارکس می‌گفت ربطی به مالکیت فقره‌های^۱ روزانه برای مصرف شخصی نداشت. این مالکیت ابزار تولید، و بدین‌سان، شیوه دستیابی به ابزار امرار معاش بود که ذهن او را مشغول کرده بود، زیرا این چیزی است که توزیع قدرت اجتماعی و به موجب آن مشخصه بنیادی یک جامعه را تعیین می‌کند. بدین‌خاطر مارکس فکر کرد که آنتی‌تز بین 'عدم مالکیت و مالکیت' به‌طور کلی 'علی‌السویه' است. وقتی این آنتی‌تز به جوامع سرمایه‌داری مربوط می‌شود، به جای این‌که آنتی‌تز حقیقی، که بین کار و سرمایه وجود دارد، را برملا کند، آن را پنهان می‌کند.

نثر مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، بسیار متراکم و فشرده نیازمند تجزیه و تحلیل است. منظور مارکس از 'کار' [فیزیکی]،^۲ مربوط به طبقه کارگران مزدبگیر، اکثریت وسیع خلق‌ها در جوامع سرمایه‌داری بود. اما کار، تماماً عاری از مالکیت نیست. کار، فی‌نفسه واجد مالکیت است، توانایی‌اش برای کار کردن، همچنین در فقره‌های روزانه برای مصرف نیازمند بازتولید قدرت - کار است. در خصوص مورد اخیر، امروزه در جوامع سرمایه‌داری، فی‌المثل مشمول یک خانه می‌شود. مالکیت خصوصی گویی که یک شرط عام است، جایی که برخی کاملاً بیشتر از دیگران دارند. مالکیت خصوصی که گویی نابرابری است، یک پدیده کاملاً کمی است، مسئله این است که 'چه مقدار' دارایی مردم از هم متفاوت است، که در پول، این هم‌ارز کلی و جهان‌شمول، تجلی می‌یابد. هرچند، مارکس فکر می‌کرد که این طریق نگرستن به چیزها، تفاوت و تقسیم اساسی‌تر و کیفی‌تر جامعه به طبقات بر پایه آن‌چه مردم دارند، را پنهان می‌کند: از یک طرف، قدرت - کار و فقره‌های مصرف (کارگر)، و از طرف دیگر، ابزار تولید و بدین‌سان نیز محصولاتش (سرمایه). به‌زعم مارکس، معنای اجتماعی، سیاسی - و، می‌توان اضافه کرد،

1. items

۲. labour منظور کار فیزیکی و یدی، کار سخت است. م

وجودی مالکیت خصوصی، باید در این تقسیم اجتماعی یافت شود، که درونی و حاصل آمده از شکل قانونی خود مالکیت خصوصی است.

از این نقطه نظر، مارکس استدلال می‌کند، شکل محدود مالکیت خصوصی خاص کار (مالکیت قدرت - کار و فقره‌های مصرف)، عملاً نمودی از محروم کردن کارگران از مالکیت بر دیگر ابزار تولید است. بدین سان، صورت‌بندی جدلی و تناقض‌نمای مارکس: کار، 'مالکیت خصوصی به منزله محروم شدن از مالکیت' است. مالکیت خصوصی کار، مستلزم شکل خاصی از عدم مالکیت است. این علی‌الخصوص تناقض‌ناست، زیرا، به زعم مارکس، کار، سرشت ذهنی و سوژکتیو مالکیت خصوصی است. در این‌جا او به این واقعیت اشاره دارد که فعل کار کردن است که چیزی را تولید می‌کند که خرید و فروش می‌شود - خواه کالاها باشند خواه خدمات.

از طرف دیگر، مارکس به سرمایه به منزله 'کار عینی و ابرکتیو' اشاره می‌کند زیرا ابزار تولید (مواد خام، ماشین‌ها، ساختمان‌ها، و غیره) که در روند تولید گرد آورده می‌شوند، محصولات تولید پیشین‌اند: بدین سان، 'عینیت‌یافتگی‌های کار' یا 'کار عینی و ابرکتیو'. اما، بنا به تعریف، کار از مالکیت سرمایه حذف می‌شود. بدین ترتیب، سرمایه به منزله کار عینی (یا همان‌طور که مارکس بعدها می‌گوید، کار 'مرده')، 'حذف' کار (آنچه مارکس بعدها کار 'زنده' نامید) است.

میل وافر مارکس به صورت‌بندی‌های فشرده، موجز و پارادوکسیکال در این‌جا خودپسندی سخن‌ورانه یا زیباشناسیک نیست - گرچه نیز چنین چیزهایی هست. شکلی از تقلیل مفهومی است. او ایده‌ای را به بنیادی‌ترین ارکانش تلخیص می‌کند و از نقطه نظر وابستگی متقابل‌شان، مناسبات آن‌ها را با هم بررسی می‌کند. این یک روند تحلیل است که نشان می‌دهد مفاهیم از درون هم ماهیت‌های غامض و هم ماهیت‌های پویا هستند. در این صورت، دعوی آن مالکیت

1. Exclusion

2. Objectifications

3. Exclusion

خصوصی — یک شکل روشن قانونی — است که عملاً شامل یک رابطه تناقض‌آمیز بین دو رکن اجتماعی، کار و سرمایه، است که هر یک خود واجد ساختاری از درون تناقض هستند. تحت فشار چنین بررسی‌ای، مفاهیم می‌توانند برای رقص ساخته شوند. کار سخت و زیادی صرف می‌شود تا طراحی رقص از اجرا بازسازی شود. اما این مهم است تا دریابیم که این عبارات، عباراتی قدرتمند و غامض نیستند، آن‌ها مباحثی بسیار موجز و فشرده‌اند.

گام بعدی در بحث مارکس، سه مفهوم متفاوت از کمونیسم، استوار بر سه شیوه 'نفی' مالکیت خصوصی، را از هم متمایز می‌کند. تنها سومین مفهوم است که مارکس آن را به لحاظ فلسفی قانع‌کننده و مناسب می‌داند. به نظر او، دو مفهوم دیگر، مفاهیم نامناسبی هستند زیرا بر مفاهیم نامناسب مالکیت خصوصی استوار هستند. چیزهایی که آن‌ها نفی می‌کنند، تنها به‌طور ناقص فهمیده می‌شوند. مفهوم نفی در حال بازی در این‌جا مفهومی دیالکتیکی است. نفی، مفاهیم را 'از درون' در معنای‌شان مرتبط با هم می‌داند؛ و این روابط را روابط این‌همانی یا متفاوت در نظر می‌گیرد. یک تفاوت در معنا، منطقاً یک 'نفی' گرفته می‌شود. فی‌المثل، یک جفت مفهومی را در نظر بگیرید: مالکیت و عدم مالکیت. عدم مالکیت یا فقدان مالکیت نفی مالکیت است (رسماً، کاملاً نامالکیت است). اما این نفی، درونی مفهوم مالکیت است تا آن‌جا که چیزی که مالکیت نیست (یک مجموعه به‌طور بالقوه نامتناهی) گرچه به صورت منفی، انحصاراً در چارچوب خود مالکیت، تعریف می‌شود. بدین‌خاطر است که مارکس آنتی‌تز را یک آنتی‌تز علی‌السویه می‌نامد. نفی مالکیت توسط عدم مالکیت (به خصوص، عمل اخلاقی دست‌کشیدن از مالکیت — فی‌المثل، زهد) از نظر مارکس هیچ محتوای پیشرو سیاسی ندارد زیرا نهاد مالکیت را دست‌نخورده و سالم باقی می‌گذارد. نفی مالکیت، چون هیچ سیستم بدیل تولید و توزیع کالاها برای سیستم موجود منظور نمی‌شود، یا یک عمل صرفاً فردی یا یک فقر و ضعف همه‌شمول خواهد بود. آنچه را که مارکس 'کمونیسم خام' و ابتدایی می‌نامد، خطا را راست جلوه می‌دهد؛ وضعیتی را توصیف می‌کند که در آن مالکیت خصوصی به‌طور کلی و همگانی به هر فرد تعمیم داده می‌شود.

مزیت سیاسی قطعه برگرفته در بالا، وضوحی است که به واسطه آن مخالفت مارکس با 'کمونیسیم خام' نشان داده می‌شود. مخالفت او واجد دو محور اصلی است: مخالفت با تقلیل آن‌چه که به لحاظ اجتماعی در شکلی از مالکیت خصوصی سهم است، کمونیسیم ابتدایی موجب این تقلیل می‌شود؛ و شکست پی‌آیندش در بازشناسایی خصلت تاریخی نیازهای بشر. در نتیجه، کمونیسیم خام هم بر سر مالکیت مشترک چیزهایی نیرو می‌گذارد که در کل به نحو شایسته‌ای تحت مالکیت در نمی‌آیند — فرضاً اشتراک زنان به منزله روسپی‌گری عمومی مثال مهم مارکس بود — و هم با تقلیل چیزهای مالکیت به پایین‌ترین سطح بدین منظور که هر کسی بتواند سهمی از آن‌ها ببرد موجب 'نقی شخصیت مردان و زنان' می‌شود. این مسئله به چیزی منتهی می‌شود که مارکس بدان 'یک نقی انتزاعی کل عالم فرهنگ و تمدن' می‌گفت. این نکته به نظر آشنا می‌آید، این تصور کلیشه‌ای از کمونیسیم به منزله یک همسطح‌کننده اجتماعی عمومی است، چیزی که مارکسیسم اغلب به‌طور دروغینی از سوی دشمنانش به آن متهم شده است. اما به‌زعم مارکس، این نمی‌تواند رهایی باشد، بلکه نهایت حسد و نوعی کینه و انزجار است. از نقطه نظر مارکس، در کل کمونیسیم ابتدایی و خام، یک کمونیسیم واقعی نیست، بلکه روایتی از خود 'دنانت مالکیت خصوصی' است. بنابراین تصور کلیشه‌ای از کمونیسیم درست در نقطه مقابل نظر مارکس قرار دارد. به‌زعم مارکس و انگلس: 'کمونیسیم، هیچ‌کس را از قدرتی که به تولیدات جامعه اختصاص یابد، محروم نمی‌کند؛ کاری که می‌کند این است که قدرت از کسانی می‌ستاند که با چنین تملک و تخصیصی صرفاً انقیاد کار دیگران می‌شود.' (MECW 6, 500)

اشاره به حسد جالب است، زیرا نقد مارکس از کمونیسیم خام و ابتدایی را به تحلیل نیچه از مسیحیت به‌منزله اخلاق برده مبتنی بر کینه و انزجار، در تبارشناسی اخلاق‌اش (۱۸۸۷)، وصل می‌کند. مساوات‌طلبی رادیکال مسیحیت اولیه، می‌توان گفت، یک نوع کمونیسیم ابتدایی و خام بود. در آن زمان مفهوم سیاسی را ابداع کرد، زمانی که نیازهای بشر نسبتاً هنوز ساده بودند. هرچند، در رابطه با سرمایه‌داری، کمونیسیم خام یک واپس‌روی تاریخی — به واقع، یک

انسانیت‌زدایی — را بازنمایی می‌کرد. مارکس مدعی بود، تصور ناپسند از کمونیسم، از یک طرف، کمونیسم را 'در چارچوب کل ثروت متعلق به رشد و پیشرفت پیشین' قرار خواهد داد. به عبارتی، هر چیزی را که در تاریخ تا بدین پایه پیش‌رو بوده است را کنار نخواهد گذاشت. تولیدگری سرمایه‌داری را در حکم شرط‌اش نگه خواهد داشت. این کمونیسم به منزله 'الغای ایجابی مالکیت خصوصی در حکم از خودبیگانگی انسان و بدین‌سان تملک واقعی سرشت انسان به وسیله و برای نوع انسان است.' مارکس بیان می‌کند که تنها اگر مالکیت خصوصی در چارچوب بنیادی‌ترین خصلتش به منزله 'از خودبیگانگی انسان' درک شود، نفی آن می‌تواند به یک رهایی راستین منتهی شود.

مارکس از دو مفهوم استفاده کرد که در فلسفه هگل نقش محوری داشتند تا گذر از سرمایه‌داری به کمونیسم را نظریه‌پردازی کند: 'الغای' و 'تملک'. 'الغای' (یا 'والایش'^۲) که گاهی معادل واژه آلمانی *Aufhebung*^۱ ترجمه می‌شود) ترمی است که در منطق دیالکتیکی استفاده می‌شود تا رابطه بین یک مرحله جدید از رشد را با مرحله پیش از آن توصیف کند. این واژه دارای سه مفهوم اصلی است، که همه این‌ها توسط هگل استفاده شد (i) برخاستن و برآمدن؛ (ii) فسخ کردن، لغو کردن، تخریب کردن، حذف کردن، معلق کردن؛ (iii) حفظ کردن، نگه داشتن، نجات دادن. رفع کردن دیالکتیکی^۳ روندیست که چیزی را به قدرت بالاتری ارتقاء می‌دهد به وسیله حذف یا لغو آن در شکل موجودش درحالی‌که با وجود این چیزی از آن را درون شکل نوین‌اش حفظ می‌کند. تملک، ترمی است که هگل استفاده می‌کرد تا روندی را توصیف کند که به موجب آن چیزی که بیگانه‌شده است (بیرون گذاشته و بدین‌سان

1. Supersession

2. Appropriation

3. Sublation

۴. در فارسی معادل این واژه آلمانی که هگل در هر سه معنا استفاده می‌کرد، ترفیع یا رفع کردن به کار می‌رود زیرا رفع هم معنای ارتقاء دادن و بالا بردن می‌دهد و هم از بین بردن و حل کردن. م

5. Dialectical supersession

بیگانه‌شده) از نو به دست آید یا دوباره به تملک درآید. اگر بیگانگی، نفی انسان است، تملک، 'نفی نفی' است و بدین‌سان یک نوع معین بازگشت است. نفی مالکیت خصوصی به‌منزله از خودبیگانگی انسان، الغای مالکیت خصوصی خواهد بود تنها اگر همچنین یک تملک باشد. تملک ماهیت از پیش بیگانه‌شده‌ی انسان.

اکنون ما در موقعیتی هستیم که می‌فهمیم منظور مارکس از کمونیسم به‌منزله 'الغا [یا رفع] ایجابی مالکیت خصوصی در حکم از خودبیگانگی انسان' چیست. بدین معناست که کمونیسم، مالکیت خصوصی را ملغی می‌کند به‌گونه‌ای که انسانیت را به مرحله‌ای پیشرفته‌تر از رشد تاریخی سوق دهد زیرا با وجود این آن چیزهایی از سیستم مالکیت خصوصی را حفظ می‌کند که در رشد و تکوین انسان سهم بودند. یعنی، محتوای 'انسانی' قدرت مولد و نسلی از نیازهای نوین آن سیستم، که در چارچوب خود سیستم مالکیت خصوصی بیگانه‌شده بود. (ترم 'ایجابی' را که مارکس به کار می‌برد نشانه این است که این روند، یک روند واقعی مادی است، نه صرفاً حرکتی در اندیشه؛ این واژه، دیالکتیک مارکس را از دیالکتیک هگل متمایز می‌کند.) این الغا یا رفع، یک تملک است زیرا چیزی را به زنان و مردان بازمی‌گرداند که قبلاً از آن جدا و بیگانه‌شده بودند: یعنی، فعالیت — زندگی‌شان، محصولات‌شان، وجود — نوعی‌شان، و مناسبات‌شان با یکدیگر — چهار نوع بیگانگی که توسط مالکیت خصوصی به وجود می‌آید، در بخش چهارم بحث شد. به معنای دقیق کلمه، مارکس مدعی است که کمونیسم، تضاد بین انسان و طبیعت را حل و فصل می‌کند. این یک ادعای نظری فوق‌العاده و آرمانی است. بدین‌معناست که کمونیسم، مرحله‌ای از رشد تاریخی به معنای رایج نخواهد بود، زیرا هیچ 'رشد' و پیشرفت دیگری در پی آن نخواهد آمد، بسیار شبیه پایان تاریخ هگل. بدین‌خاطر است که مارکس آن را 'راه‌حل معمای تاریخ' می‌نامد. کمونیسم سرآغاز نوع نوینی از عصر است، عصر آزادی انسان. آغاز نوع نوینی از 'تاریخ' خواهد بود: تاریخ آزادی.

به لحاظ سیاسی، مهم‌ترین چیز، در این مفهوم جزء حفظ شده در الغا و رفع مالکیت خصوصی است. آنچه مارکس، تحت عنوان کمونیسم می‌دانست، مالکیت خصوصی را ملغی می‌کرد — سیستم مالکیت اشتراکی در وسایل تولید بود — اما به پس پیشرفت عظیم تاریخی انواعی^۱ که توسط سرمایه‌داری نمایندگی می‌شود، عقب نمی‌نشیند. این بُعد تاریخی است که تصور مارکس از کمونیسم را از مفاهیم پیشین آن، که یوتویای بودند، مانند کمونیسم‌های آغاز قرن نوزدهمی چارلز فوریه و رابرت اون، متمایز می‌کند. مارکس برای این که کمونیسم خود را خیلی بیشتر از این کمونیسم‌ها متمایز کند، کمتر تأکیدی بر کمونیسم به مثابه یک ایده تئوریک گذاشت (در صورتی که کمونیسم^۲ ایده‌آلی تصور شود که واقعیت الزاماً خود را با آن سازگار خواهد کرد) و بیشتر بر درون‌ماندگاری^۳ آن در تاریخ تأکید کرد. فی‌المثل، در *ایدئولوژی آلمانی*، کمونیسم در حکم^۳ حرکت واقعی توصیف می‌شود که حالت موجود چیزها را فسخ می‌کند.^۴ (*MECW 5, 49*)

تصور مارکس و انگلس از یک حزب کمونیسم، نماینده سیاسی حرکت تاریخی عمومی الغای مالکیت خصوصی بود. هرچند، امکان تاریخی کمونیسم، بر آن نقش انقلابی‌ای استوار است که کاپیتالیسم در رشد نیروهای تولیدی بازی می‌کند.

1. Species

2. Immanence

۷. سرمایه‌داری در حکم مدرنیته

تاریخ تمام جوامع تاکنون موجود، تاریخ پیکار طبقاتی بوده است...

بورژوازی، به لحاظ تاریخی، بیشترین سهم انقلابی را ایفاء کرده است... بورژوازی بدون دگرگون و انقلابی کردن مداوم ابزارهای تولید و بدین سان مناسبات تولید، و همراه با آن‌ها کل مناسبات جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد. حفظ شیوه‌های قدیمی تولید در شکل تغییرنیافته، برعکس، نخستین شرط هستی کلیه طبقات صنعتی پیشین بود. دگرگونی مداوم و انقلابی کردن تولید، اختلال بی‌وقفه‌ی کلیه شرایط اجتماعی، بلوا و تزلزل همیشگی، دوره بورژوازی را از تمام دوره‌های پیشین متمایز می‌کند. تمام مناسبات تثبیت شده، به سرعت منجمد، با زنجیره‌ی عقاید و پیش‌داوری‌های کهن و مقدس، از بین می‌روند، تمام مناسبات تازه شکل یافته، پیش از آن‌که بتوانند سخت و متحجر شوند، منسوخ می‌شوند. هر آنچه سخت است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، هر آنچه مقدس است هتک حرمت می‌شود، و مردان و زنان سرانجام ناگزیر می‌شوند با تمام وجود با شرایط واقعی حیات‌شان، و مناسبات با هم‌نوع خود مواجه شوند. ضرورت یک بازار دائماً در حال گسترش برای محصولات بورژوازی، نقش آن را بر کل سطح عالم حک می‌کند. می‌بایست در هر کجا لانه کند، در هر کجا سکنی گزینند، در هر کجا روابطی برقرار سازد.

بورژوازی به‌واسطه بهره‌کشی از بازار، به تولید و مصرف در هر کشوری، خصالتی جهانی می‌بخشد. به‌رغم آزدگی بسیار مرتجعان، بورژوازی زمینه ملی را از زیر پای صناعی که بر آن استوار بودند، می‌کشد. [کلیه صنایع ملی قدیمی از بین رفتند یا در حال از بین رفتن‌اند.] صنایع جدید آن‌ها را از جاکنند، صناعی

که رواج‌شان برای ملل متمدن، بدل به مسئله مرگ و زندگی شده است، صنایعی که دیگر از مواد خام بومی فراهم نمی‌شود بلکه مواد خام‌شان از دورترین نقاط اخذ می‌شود؛ صنایعی که محصولاتش نه فقط در کشور خود بلکه در هر گوشه‌ای از عالم مصرف می‌شوند. به جای نیازهای قدیمی، که توسط تولیدات کشور برآورده می‌شدند، با نیازهای جدیدی طرف می‌شویم که برای رفع آن‌ها مستلزم دستیابی به محصولات سرزمین‌ها و اقالیم دور است. به جای انزوا و خودکفایی ملی و منطقه‌ای، به خاطر داد و ستد، ما وابستگیِ مقابلِ همه‌جانبه و همه‌کاره‌ی ملل داریم. و تولید فکری همچون تولید مادیست. دستاوردهای فکری جداگانه ملل، مالکیت عمومی می‌شوند. یک‌سوگی و تنگ‌نظری ملی روز به روز ناممکن‌تر می‌شود، و از ادبیات متعدد ملی و منطقه‌ای، ادبیات جهانی سر برمی‌آورد.

بورژوازی، با رشد سریع تمام صنایع تولیدی، با وسایل فوق‌العاده سریع ارتباطی، همه ملل، حتی بربرترین آن‌ها را متمدن می‌کند. بهای ارزان کالاهایش، توپخانه سنگینی است که کل دیوارهای چین را درهم می‌کوبد، نفرت شدیداً سرسختانه‌ی بربرها را از بیگانگان به زانو در می‌آورد. ملل را با تهدید به نابودی وامی‌دارد تا از شیوه بورژوازی تولید اختیار گزینند؛ آن‌ها را وامی‌دارد تا به اصطلاح تمدن را در بین خود رواج دهند، به عبارتی، خود بورژوا شوند. لب کلام، جهانی شبیه تصویر خویش می‌سازد.

برگرفته از 'بورژوا و پرولتاریا'، مانیفست حزب کمونیست، ۱۸۴۸

مانیفست کمونیستی، چشم‌انداز، اصول و جایگاه اتحادیه کمونیست را ترسیم می‌کند. اتحادیه کمونیستی در سال ۱۸۴۷ در مقام بازسازماندهی جامعه عدالت، یک سازمان سابقاً مخفیانه‌ی کارگران مهاجر آلمانی که یک دهه پیشتر تأسیس شده بود، پایه‌گذاری شد. مانیفست، اتحادیه را به 'ساقط کردن به زور شرایط اجتماعی موجود' از طریق یک انقلاب کمونیستی متعهد کرد که در آن سقوط بورژوازی و پیروزی پرولتاریا 'همچنین اجتناب‌ناپذیر' اعلان شده است. (MECW 6, 519, 496)^[۱۹] هرچند، همان‌طور که این قطعه برگرفته از مانیفست

نشان می‌دهد، مانیفست نیز شامل چیز است که مارشال برمن آزادیخواه اهل آمریکای شمالی تحت عنوان 'گرامیداشت تغزلی و شاعرانه‌ی کارهای بورژوازی'^{۱۰۱} قلمداد کرده است. تجسم و وصف در خور توجهی از سرمایه‌داری در حکم یک نیروی تاریخی - جهانی عالم‌گستر و پیش‌رونده (به واقع 'انقلابی') وجود دارد - پیش‌رونده، فی‌الواقع، در خود عملکرد عالم‌گستری آن. امروزه قرائت این قطعه بدون فکر کردن به آهنگ پیشرفت فوق‌العاده‌ی استحاله‌ی کاپیتالیستی جاری چین، دشوار است.

خصلت پیش‌رونده‌ی دگرگون‌کننده‌ی کل مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری، عمدتاً در تخریب‌گری‌اش دیده می‌شود. لیکن این تخریب‌گری، محدود به نابودی محدودیت‌های اجتماعی سرمایه‌داری نظیر دین، ملت، خانواده، سن، جنسیت نمی‌شود - که علی‌الظاهر مهم است. این تخریب‌گری یک عمل استثنایی نیست، که نشانگر آغاز کاپیتالیسم در هر فضای خاص اجتماعی باشد. این تخریب‌گری به تخریب‌گری خود کاپیتالیسم منجر می‌شود. مارکس از 'دگرگونی پیوسته‌ی تولید'، 'آشوب بی‌وقفه‌ی کل شرایط اجتماعی'، 'بی‌ثباتی و آشفتگی مداوم و همیشگی'، و 'منسوخ شدن همه [مناسبات] جدید شکل یافته... پیش از آن‌که این مناسبات بتوانند شکل سخت‌شده‌ای به خود بگیرند، می‌نویسد [تأکید از نویسنده است]'. این یک گرداب همیشگی و دائمی دگرگونی است، یک انقلاب دائمی تخریب و خلق کردن است که تجربه خود مدرنیته را میسر می‌کند.

چنانچه مدرنیته، نامی است برای تجربه‌ی خاصی از زمان تاریخی، یک منطق گذرای متلاطم نفعی که حال را بر گذشته و آینده را بر حال اولویت می‌دهد - لب کلام، منطق نو بودن^[۱۰۲] - در این صورت، در وصف مارکس، سرمایه‌داری محصول مدرنیته با مقیاسی جهانی است. در گرامیداشتِ خصلت تخریب‌گری سرمایه‌داری، مارکس قدرت تخریب‌گری سازنده‌ی مدرنیته را تحسین می‌کند. ('ساختن' در گرو 'تخریب' است، چنان‌که والتر بنیامین معتقد است.)^[۱۰۳] مارکس، سرمایه‌داری را نه از جنبه‌های دیگرش، بلکه آن را به‌منزله مدرنیته تحسین می‌کند؛ او سرمایه‌داری را به خاطر خلق امکان رشد 'همه‌جانبه‌ای' که

آن را با آزادی یکی می‌گیرد، گرامی می‌دارد. به علاوه، این تسیح‌گویی مشتاقانه نسبت به سرمایه‌داری به‌منزله مدرنیته، دقیقاً بخشی از درونمایه مانیفیست نیست، دقیقاً یک سویه‌ی احتجاج تاریخی نیست. در مانیفیست سکنی دارد. چه‌بسا بتوان گفت آن را تسخیر می‌کند (چنان‌که روح تسخیر می‌کند، یا شیطان تسخیر می‌کند)، از تصورش از تاریخ گرفته تا ریتم نثرش.

هرچند اعظم مانیفیست چه‌بسا توصیه به پرولتاریا برای فسخ سرمایه‌داری باشد، این نقش تاریخی با این‌حال به‌طور جدی در درون منطق رشد یابنده‌ی خود سرمایه‌داری نمایان است. پرولتاریا در حکم اجته‌ای ظاهر می‌شود، که پیروز می‌شود زیرا 'جامعه مدرن بورژوازی... شبیه جن‌گیر و ساحری است که دیگر قادر نیست قدرت‌های عالم اموات را کنترل کند همان‌هایی را که با وردخوانی به خدمت فراخوانده است. (MECW 6, 489) این قدرت‌ها همان نیروهای مولد جدید از بند رسته توسط سرمایه‌داری هستند که پرولتاریا نماینده محتمل آن‌هاست. قدرت مخرب پرولتاریا — قدرت ادعایی‌اش در سرنگون کردن نظام کاپیتالیسم — انحرافی از قدرت ویرانگر خود کاپیتالیسم است. درست آهنگ متن، بر خواننده تأثیر می‌گذارد. در بخش نخستین‌اش، 'بورژوازی و پرولتاریا، بورژوازی، [ترجمه‌بند و] سوژه‌ی کمابیش هر جمله است. در تقلید از زمان مدرنیته (با استفاده از تکرار، فی‌المثل، برای بازتولید زمان مترونومیک و یکنواخت ماشین)، مانیفیست، چندان درباب مدرنیته نیست، و چندان یک متن مدرن نیست: یک متن مدرنیستی است. به نوعی زمان‌مند بودن و گذرایی امر نو را تأیید می‌کند. (در عمیق‌ترین معنایش، مدرنیسم نمی‌تواند صرفاً به لحاظ سبکی تعریف شود؛ تأیید فرهنگی تجربه‌ای خاص از زمان، امر نو، است.)^[۱۳۳]

قرائت مانیفیست کمونیست به خاطر اهمیت معاصرش، نیازمند توجه به آن در حکم هم احتجاج تاریخی پیرامون نقش طبقات اجتماعی به‌منزله عامل‌های تغییر تاریخی و هم دستاورد ادبی فوق‌العاده‌اش است. مهم‌ترین هدف آن، ایجاد یک ساختار تجربه در خواننده است که هم‌ارز با تجربه خود تاریخ است. [به واقع موجد تجربه‌ای در فرد است که معادل تجربه خود تاریخ است. م] قدرت

این متن از رابطه بین این دو سطح نشأت می‌گیرد: توانایی‌اش برای عرضه یک احتجاج تاریخی به لحاظ قوه‌ی خیالی و ایماژیستی^۱. نقطه ضعف‌اش در خود همین رابطه نهفته است: در ادغام ترم‌های نظری‌ای که این ایماژها درگیرند.

نخستین چیزی که باید پیرامون فرم ادبی مانیفیست کمونیست لحاظ کرد این است که ترکیبی از فرم‌های ادبی تاریخی از پیش موجود و تاریخی است، که رد هریک را می‌توان در متون اولیه و ساخت‌مایه‌ی دست‌نوشته‌های مارکس و انگلس مشاهده کرد: روش توضیح المسائلی^۲، روایت تاریخی، حکایت کردن گوتیک‌وار، برنامه سیاسی، نقد اقتصاد سیاسی، و نقد کتاب‌ها^۳. هریک از این فرم‌های ادبی در حکم یک جزء مجزا و سازنده‌ی مانیفیست عمل می‌کند، درحالی‌که همچنین به‌طور اعتباری و رابطه‌ای معنایی را از جایگاه‌اش درون کل می‌سازد. بدین ترتیب، روال اصلی سازنده‌ی مانیفیست، نوعی مونتاژ است. اما چه اصلی بر مونتاژ حاکم است، اصلی که به کل وحدت می‌دهد؟ سه فرم ادبی خود را کاندیدای موجه این نقش مطرح می‌کنند: فرم بیانیه، فرم حماسی مدرن، و اثر ادبیات جهانی. هریک پرتو نوری را بر خصلت‌های متمایز این متن می‌افکنند؛ هیچ کدام به تنهایی کافی نیستند، زیرا مانیفیست سرانجام ژانر را تعالی می‌بخشد. یک فردیت محکم و قوی اما مسئله‌ساز و بفرنج است که از آن اثری ماندگار می‌سازد.

مارکس، ایده ادبیات جهانی را از گوته گرفت، که به‌زعم او نتیجه‌ی تکاملی سنتز ادبیات‌های ملی بود. مارکس پایه‌ی این ایده ادبیات جهانی را به لحاظ جامعه‌شناختی، در بازار جهانی محکم کرد: 'ابداعات فکری جداگانه ملل، بدل به مالکیت عمومی می‌شوند. یک‌سونگری و تنگ‌نظری ملی روزبه‌روز ناممکن می‌شوند، و از ادبیات مختلف ملی و محلی، ادبیات جهانی پدید می‌آید.' به وضوح، به‌زعم خود مارکس، مانیفیست کمونیست، خواهان آن است که بدل به چنین اثر ادبی جهانی شود، هم در تراز رویکرد رسمی ادبی‌اش و هم در گستره

1. Imagistically

2. Catechism

3. Literature review

رویکرد سیاسی این شعار بر روی جلدش: 'کارگران جهان متحد شوید!' اگر انتشار ترجمه معیاری برای قضاوت است (۳۵ زبان و ۵۴۴ ویرایش جداگانه تا ۱۹۱۸، و بی‌شمار تاکنون)،^[۲۴] بی‌گفت‌وگو بیش از هر اثر دیگری به موفقیت دست پیدا کرده است. هرچند، ادبیات جهانی، در مقام مفهومی رسمی، نه مفهومی جامعه‌شناختی، ایده‌ای مسئله‌ساز و بغرنج است. همان‌طور که نظریه‌پرداز ادبی، فرانکو مورتی دست‌کم در قرن نوزدهم خاطرنشان کرده است، در عوض ادبیات جهانی، به واقع 'یک بازتولید سیاره‌ای از چندتایی ادبیات ملی که خود را در جایگاه غیرعادی بخت پاری یافتند،^[۲۵] پدید آمد. (او پیرامون شیوه‌هایی که طبق آن رمان‌های فرانسوی و انگلیسی به مدل‌هایی که عملاً هر جای دیگری مورد تقلید قرار گرفتند، نوشت). مارکس، ذوق‌زده از موضوعی که طرح کرده نشان می‌دهد که روایت خودش از گرایش درون تمام بازارها به انحصارطلبی را فراموش کرده است؛ دست‌کم، آشکارا پیرامون ملیت‌زدایی از بازارهای ادبی خوش‌بین است. به جای این‌که شکل نوینی که گوته و مارکس خواهانش بودند پدید آید، آنچه تا به امروز ادبیات جهانی بوده است، عملاً بیشتر مجموعه‌ای از ادبیات منطقه‌ای سیطره‌طلبانه بوده، که درون آن تنها تعداد کمی متون به نحوی نسبت به دیگر آثار، عمدتاً به‌عنوان آثار 'جهانی' تر معروف شدند.

این آثار در حکم آثار حماسی مدرن شناخته می‌شوند. حماسی مدرن، آن جانور کمیاب و عجیبی است که طبق آن ایده‌ی یک 'متن جهانی' تشابهاتی به هم پیدا می‌کنند. (فرضاً، مورتی، *فاوست* گوته و *اولیس* جیمز جویس را علی‌الخصوص انتخاب می‌کند.) آثار حماسی مدرن، متون دایره‌المعارفی هستند که در دو سطح تمامیت می‌یابند: ساحته فراملی فضایی که بازنمایی می‌کنند (با ارائه تصویری از فضای بازار جهانی، ولو به‌طور تمثیلی)؛ و سبک‌ها و آداب ادبی، که همه چیز را به اسم خود جا می‌زنند.^[۲۶] *مانیفیست کمونیست*، بی‌گفت‌وگو متناسب با این مدل است. اما به معنای دقیق کلمه متنی خیالی و داستانی نیست. در این خصوص، *مانیفیست* بیش از یک اثر حماسی مدرن است، یا دست‌کم،

بیش از آثار حماسی مدرن دیگر است — شاید نوعی آبر — حماسی مدرن است. این 'بیش از'، به استفاده‌ی فراگیر و سست‌کننده‌ی فرم این بیانیه مربوط می‌شود. بیانیه، فرمی است که فشرده‌گی و تراکم فوق‌العاده‌ی محتوا را به متنی کوتاه تحمیل می‌کند. 'بیش از' مانیفست همزمان کم است. والتر بنیامین، منطبق عملی چنین فشرده‌گی ادبی را در قطعه آغازین 'خیابان یک‌طرفه' (۱۹۲۸) خلاصه کرد. او ادله آورد که تحت شرایط مدرنیته سرمایه‌داری:

اثربخشی مهم ادبی تنها در یک تغییر عمیق بین کنش و نوشتار می‌تواند انجام پذیرد؛ باید فرم‌های بسیار کوچک و ناپیدایی را بیرواند که تأثیر آن را بر جوامع فعال تطبیق دهند بهتر از ژست پرطمطراق و همه‌شمول کتاب — در قالب اعلامیه، بروشور، مقالات، و پلاکاردها.^[۲۷]

و می‌توان بیانیه را بدان افزود. این نزدیک‌ترین تعبیر به قرائت مانیفست است که بنیامین می‌گوید، شاخص‌ترین فیلسوف تصاویر و ایماژها در قرن بیستم. برخلاف دیگر اجزاء سازنده‌ی متن، مارکس فرم این بیانیه را حاضر و آماده در دست نداشت — اگرچه نمونه‌های چندی از این فرم‌های مورد استفاده که او از آن‌ها آگاه بود، وجود داشتند.^[۲۸] بسیاری از خصیصه‌هایی که اکنون ما وجه مشخصه یک بیانیه لحاظ می‌کنیم — علی‌الخصوص که آوانگاردهای قرن بیستم نظیر دادا، فوتوریسم و سوررئالیسم مورد استفاده قرار دادند — از رهگذر خود مانیفست کمونیست تعریف شده‌اند. یک بیانیه عمدتاً یک نمایش و اجرا است، از زبان استفاده می‌کند تا اراده و نیتی را نمایش دهد که موجب تحقق آینده خاصی می‌شود. هدفش جهت‌دهی خواننده به سمت آینده‌ای خاص است. این لجاجت خود را در نوعی از مطلق‌گرایی ادبی — استفاده از زمان حال مطلق — بیان می‌کند، در این مطلق‌گرایی آنچه مطلوب است، بیان می‌شود گویی از پیش مسئله این می‌بود، به این قصد که چنین شود. به زبان ترستان تزارای دادنیست، یک بیانیه باید

نثر را به فرمی سازماندهی کند که مطلقاً و یقیناً واضح باشد.^[۲۹] در این جا شباهت بیانیه، در عین حال تفاوتش از، داستان و قصه نهفته است. این مفهومی است که طبق آن یک بیانیه مستلزم پیش‌دستی و قمار بر آینده است: چنان نوشته می‌شود که گویی پندارش از آینده تضمین است، دقیقاً چون نیست. مارکسیسم مدتی طولانی گرفتار متفقدانش نسبت به این ادعای مارکس که کمونیسم اجتناب‌ناپذیر است، بوده است. اما این بد فهمیدن استفاده مارکس از زبان به منزله کشش است، حال آن‌که باید به منزله پیش‌بینی علمی قلمداد شود. بدین سان نیاز متعاقب به شعار 'سوسیالیسم یا بربریسم' روشن کردن خصیصه این ادعاست.

مانیفیست کمونیست، متنی در تفویض وجوه متعدد اجرایی / نمایشی‌اش ('کارگران جهان متحد شوید!') به قدرت یک روایت تاریخی پیرامون پیکار طبقاتی ('تاریخ تمام جوامع تاکنون موجود، تاریخ پیکار طبقاتی است')، که مدعی توجیه نظری است. نوع نویسی از ادعای فکری - سیاسی ایجاد می‌کند. این آمیختگی ترغیب و توصیه با تاریخ - جهان به لحاظ تئوریک استوار است که در قالب بیانیه از آن یک حماسه بسیار خاص و غیرعادی می‌سازد. روایت یک روایت پیچیده است زیرا مستلزم انواع متعدد و مختلفی از سوژه است: نه تنها به‌طور بارزی، سوژه‌های طبقاتی (بورژوازی، پرولتاریا)، بلکه سوژه‌های سیستماتیک (تجارت آزاد، سرمایه) و سرانجام، خود نیروهای مولد انسانی. بیان و مفصل‌بندی این روایت‌های متفاوت، کار فرم ادبی متن است، نه کار ملاحظات دقیقاً نظری. این خواننده را معلق بین تئوری و تمثیل رها می‌کند: طبقات در حکم سوژه‌های تمثیلی تناقضات سیستماتیک ظاهر می‌شوند. بورژوازی وارد عمل می‌شود زیرا مجبور است چنین نقشی ایفاء کند: 'باید در هر چیزی لانه کند، در هر جایی سکنی گزیند، بین همه جا روابطی برقرار سازد؛ بدون دگرگون کردن پیوسته‌ی ابزار تولید نمی‌تواند وجود داشته باشد.' و بنابراین مجبور است با رقابت وارد عمل شود: سیستم تجارت آزاد که خود نتیجه مالکیت خصوصی در وسایل تولید است. (بدین سان دفاع انقلابی مشهور مارکس از تجارت آزاد در سخنرانی‌اش در این موضوع در ژانویه ۱۸۴۷: تجارت آزاد 'انقلاب اجتماعی را تسریع می‌کند'، MECW 6,465)

نقش انقلابی بورژوازی را سناریوی^۱ یک سیستم دیکته می‌کند. اما با این حال بورژوازی، سوژه‌ی این درام است؛ مع‌هذا عامل انقلابی تاریخ برای همه سوژه‌هاست. تمثیل، شکاف بین وضعیت و عمل را پر می‌کند.

امروزه، ترکیب بورژوازی مانیفیست با سرمایه (در یک مورد مارکس نوشت بورژوازی، به عبارتی، سرمایه، MECW 6,490) عمیقاً مسئله‌ساز است. بورژوازی، که در حکم یک عامل تاریخی دیده می‌شد، یک طبقه اجتماعی ملی و سیاسی سازماندهی شده است، حال آن‌که سرمایه، یک شکل اجتماعی به‌طور ایده‌آل عینی، غیرشخصی، فراملی است که حاکم است و محدودیت‌های ساختاری را بر طبقات اجتماعی اعمال می‌کند، و نمی‌توان اصلاً بورژوازی را با آن یکی پنداشت. در زمان مانیفیست، مارکس هنوز باید روایت مبدعانه‌اش از سرمایه به‌منزله یک شکل ارزش، ارزش خود بسط‌دهنده، را توسعه می‌داد. این نکته تنها در بخش‌هایی از سرمایه اتفاق افتاد که در اوایل دهه ۱۸۶۰ نوشته شد. ترکیب تمثیلی نقش سیاسی بورژوازی مانیفیست با سرمایه شکاف بین اشکال سیاسی و اقتصادی را پر کرد، اشکالی که امکان‌ات تاریخ از آن‌ها بیرون زد. از یک طرف، با توجه به پرولتاریا، مارکس موجب خطای معکوس شد: پرولتاریا را به‌منزله یک طبقه اجتماعی قلمداد کرد که به لحاظ سیاسی کمابیش کاملاً بیرون از سرمایه وجود دارد. اما همان‌طور که رشد سرمایه‌داری ترسیم کرده است، بارها و بارها، اهمیت کار برای سرمایه (که مارکس بعدها در مفهوم کار به‌منزله 'سرمایه متغیر' گنجانده)، هستی سیاسی طبقه کارگر را به شیوه‌های مختلف القاء می‌کند که نقش ترسیم‌شده‌اش را به‌منزله یک نماینده‌ی شیوه نوین و کمونیستی تولید بی‌اعتبار می‌کند. مارکس یکی از این شیوه‌ها را شناسایی کرد، وقتی که نوشت: 'این سازماندهی پرولتاریا در قالب یک طبقه، و نتیجتاً در قالب یک حزب سیاسی، دائماً با رقابت بین خود کارگران از نو وارونه و درهم‌ریخته می‌شود.' هرچند، او در شکل بیانیه‌ی حال مطلق ادامه داد: 'اما هر بار محکم‌تر، استوارتر، قوی‌تر برمی‌خیزد.' (MECW 6,493) اراده و ترغیب

با بیان نوعی اجتناب‌ناپذیری، تردید و عدم قطعیت را نادیده می‌گیرند. این کاریست که بیانیه‌ها انجام می‌دهند. اما ادعای‌شان در مورد اجتناب‌ناپذیری گویای یک میل است، نه یک واقعیت: میلی به تغییر دادن.

این خصیصه‌ی شبه‌خیالی و داستانی و واجد میلِ مانیفیست است که اجازه می‌دهد بخش اولش به‌عنوان یک متن سیاسی تداوم یابد، و رای شرایط بلاواسطه‌ی تألیفش، در حکم تصویری از سرمایه‌داری، ساختار بنیادین اجتماعی و پویایی آن در سطح جهانی لایتغیر باقی می‌ماند. ما می‌توانیم این مسئله را در تغییر و استحاله 'انقلابی' جاری چین ببینیم.

۸. دفاعیه کارگر

سرمایه‌دار قدرت - کار^۱ را در ارزش^۲ روزانه‌اش خریده است. ارزش مصرفی قدرت - کار کل یک روز کاری به او تعلق دارد. بدین ترتیب، حقی را کسب کرده است تا کار کارگر را طی یک روز نصیب او کند. اما یک روز کاری چیست؟ در هر صورت، کمتر از یک روز طبیعی است. چقدر کمتر؟ سرمایه‌دار نقطه‌نظر برگشت‌ناپذیر متعلق به خود را دارد، محدودیت ضروری روزکاری. در مقام سرمایه‌دار، کارگر صرفاً سرمایه‌ایست که تجسم انسانی پیدا کرده است. روح او، روح سرمایه است. اما سرمایه، یک قدرت - حیات منفرد و یگانه دارد، رانه‌ای [همین قدرت حیات] که خودش را ارزش‌گذاری می‌کند، ارزش افزوده ایجاد می‌کند، جزء ثابت خود، ابزار تولید، را می‌سازد، بیشترین مقدار ممکن کار اضافی را جذب می‌کند. سرمایه، کار مرده این است که خون‌آشام و زالووار تنها با مکیدن کار زنده، به حیات خود ادامه می‌دهد و هرچه بیشتر کار را می‌مکد، بیشتر حیاتش تدوام می‌یابد. زمانی را که کارگر صرف می‌کند، زمانی است که طی آن سرمایه‌دار، قدرت - کاری که از او خریده است را مصرف می‌کند. اگر کارگر، زمان در دسترس خود را برای خود صرف کند، از سرمایه‌دار دزدیده است. بنابراین، سرمایه‌دار موضع خود را در مورد قانون مبادله‌ی - کالا مشخص می‌کند. همچون خریداران دیگر، تلاش می‌کند حداکثر سود ممکن را از ارزش - مصرف اخذ کند. هرچند، به ناگاه، صدای کارگر برمی‌خیزد، صدایی

1. Labour-power

2. Value

که پیش از این در خشم و هیاهوی روند تولید خفه شده بود:

«کالایی که من به شما فروخته‌ام، از انبوه متداول کالاها متفاوت است از این حیث که مصرف آن ارزش را پدید می‌آورد، ارزشی بیش از آنچه می‌آورد. بدین خاطر است که آن را می‌خرید. آنچه از جانب شما به منزله ارزش‌گذاری سرمایه نمایان می‌شود، در جانب ما هزینه اضافی قدرت - کار است. من و شما می‌دانیم که تنها یک قانون در بازار حاکم است، قانون مبادله کالا. و مصرف کالا نه به خریدار که آن [کالا] را از دست می‌دهد بلکه به فروشنده که آن را به دست می‌آورد، تعلق دارد. بنابراین قدرت - کار روزانه من به شما تعلق دارد. اما به وسیله بهایی که هر روزه برای آن پرداخت می‌کنید، باید بتوانم هر روز بازتولیدش کنم، بدین ترتیب، به خود اجازه می‌دهم که دوباره آن را بفروشم. قطع نظر از تحلیل رفتن طبیعی به واسطه گذر عمر و غیره، باید قادر باشم فردا نیز همچون امروز با همان کل توان طبیعی، سلامتی و سرزندگی کار کنم. مرتب در گوش من، اصول [و سیره مسیح] 'صرفه‌جویی' و 'پرهیزگاری' را می‌خوانید. بسیار خوب! من هم شبیه یک صاحب دارایی ممسکا و حساس، تنها ثروتم، قدرت - کار را هدر نخواهم داد، و از اتلاف آن به طرز احمقانه‌ای پرهیز می‌کنم. هر روزی که پشت سرمی‌گذارم، آن را به جریان می‌اندازم، بدل به کارش می‌کنم، تنها تا جایی که متناسب با زمان و رشد طبیعی‌اش باشد. با گسترش نامحدود روز کاری، مقدار قدرت - کاری را که در یک روز مصرف می‌کنید، بسیار بیشتر از مقدار کاری است که می‌توانم در ظرف سه روز بازگردانم. چیزی را که شما در کار به دست می‌آورید، من در جوهر کار از دست می‌دهم. استفاده از کار من و غارت و چپاول آن، دو چیز مختلف هستند... شما چه بسا یک شهروند نمونه باشید، شاید عضوی از RSPCA، و چه بسا نیز رایحه قداست بدهید؛ اما زمانی که با من چهره‌به‌چهره می‌شوید، چیزی را که وانمود می‌کنید، سینه‌ای خالی از قلب دارد. چیزی که به نظر می‌تپد، صدای ضربان قلب خود من است. من یک روز کاری در حد معمول می‌خواهم، زیرا همچون هر فروشنده‌ای، ارزش کالای خودم را می‌خواهم.»

بدین ترتیب، در این جا تعارض و خلاف‌آمدی^۱ در میان است، تعارض حق علیه حق، که هر دو مهر قانون مبادله را بر پیشانی حمل می‌کنند. مابین حقوق برابر، زور تعیین‌کننده است. بدین‌سان، در تاریخ تولید سرمایه‌داری، استقرار و تثبیت یک قاعده برای روز کاری، خود را در حکم پیکار بر سر محدودیت‌های آن روز، پیکار علیه سرمایه جمعی، به عبارتی، طبقه سرمایه‌داران، و کار جمعی، به عبارتی، طبقه کارگر نشان می‌دهد.

برگرفته از 'محدودیت روز کاری'، سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی، جلد ۱، ۱۸۶۷

مانیفیست کمونیست، بورژوازی را به‌منزله سوژه سرمایه‌داری و — اصل فعالیت^۲ — سرمایه‌داری و پرولتاریا را به‌منزله سوژه کمونیسم معرفی می‌کند. از طرف دیگر مارکس در سرمایه، دو دهه بعد، به‌طور روش‌مندی بورژوازی و سرمایه‌دار را در 'انسان تجسم‌یافته در سرمایه'^۳ و پرولتاریا را در کار خلاصه کرد. گویی در بازاندیشی به خصلت تمثیلی روایت مانیفیست اذعان کرده بود. همان‌طور که در مقدمه ویرایش اول سرمایه، جلد ۱ (۱۸۶۷) توضیح می‌دهد:

افراد تا جایی افراد به حساب می‌آیند که در مقوله‌های اقتصادی تجسم یابند، حاملان [Träger] منافع و مناسبات جزئی و خاص طبقاتی باشند. نقطه‌نظر من، که صورت‌بندی اقتصادی جامعه را به‌منزله روندی از تاریخ طبیعی می‌بیند، کمتر از نقطه‌نظرات دیگر، می‌تواند فرد را مسئول مناسباتی بداند که او به لحاظ اجتماعی محصول این مناسبات است، هرچند فرد بیشتر، به لحاظ ذهنی خود را فراتر از آن‌ها بداند. (CI,92)

قطع‌نظر از این‌که طبقه بورژوازی، سرچشمه کنش تاریخی است، اکنون فقط در حکم 'حامی' انسانی روندهایی است که منطبق یک سیستم را به نمایش می‌گذارد. سوژه — اصول فعالیت^۲ — این سیستم، خود سرمایه است. سرمایه به‌زعم مارکس

در کتاب سرمایه، شکل خاصی از ارزش است: ارزش 'خود - گستر'، که ریشه در کالا دارد، شکل ابتدایی ارزش است. سرمایه به معنای دقیق کلمه، یک چیز صرفاً فیزیکی - ابزار تولید - نیست بلکه خود یک رابطه اجتماعی است: مناسبات اجتماعی، ثروت را به صورت سرمایه 'در می آورند'. سرمایه، با وارد شدن مناسبات به کالاهای دیگر گسترش می یابد. در تولید، ارزش سرمایه همان طور که کار اضافی را جذب می کند، گسترش می یابد - این کار از کارگر اخذ شده است که علاوه بر ارزش قدرت - کار کارگر است. سرمایه، کار اضافی و افزوده را با ابتیاع قدرت - کار به منزله یک کالا و به کار انداختنش به منزله 'سرمایه متغیر جذب می کند - سرمایه متغیر، آن بخش از سرمایه است که توان ساختن ارزش را دارد. بنابراین سرمایه چنین می نماید که واجد 'قدرت' - حیات 'متعلق به خودش است: 'رانه ای که خودش را ارزش گذاری می کند، ارزش افزوده می سازد، جزء ثابتش، ابزار تولید، را می سازد، بیشترین مقدار ممکن کار اضافی را جذب می کند.'

گزیده این بخش، برخی از پیامدهای سیاسی سرمایه را به منزله یک شکل ارزش توضیح می دهد با تمرکز بر مناسبات متفاوتی که سرمایه داران و کارگران برای 'حیات' و زمان دارند. این نمونه بی نظیری است از شیوه ای که طبق آن در سرمایه، مارکس مناسبات اقتصادی را در وسیع ترین معنای شان، معنای سیاسی و وجودی ملاحظه کرد. این برگزیده، بحث 'تئوریک' پیچیده ای را با استفاده ای جدلی و تقابلی از گفتار مستقیم درهم می آمیزد. یکبار دیگر شاهد یک تصور خیالی گوتیک وار در توصیف و تجسم مارکس از کاپیتالیسم هستیم و می بینیم از مونتاژ بهره می برد تا مصالح تاریخی را مستقیماً در بدنه نوشته اش ادغام کند. همان طور که مارکس در پانوشتی تصدیق می کند، دفاعیه کارگر، که به صورت نقل قول مستقیم ارائه شد، از بیانیه کمیته اعتصاب کارگران ساختمانی لندن، که طی اعتصاب شان در ۶۰ - ۱۸۵۹ برای کاهش روز کاری به نه ساعت در روز انتشار یافت، گرفته شد. (وصف سرمایه داری به منزله چیزی که در 'رایحه

قداست' است، فی‌المثل، در اصل اشاره به سیر ام. پتو^۱ نامی دارد، کسی که 'بزرگ‌ترین بساز بفروش سودبر در میان ساختمان سازها' تلقی می‌شد. مارکس با اشتیاق خاصی به ما می‌گوید که او بعدها ورشکسته شد.

تفاوت عمده بین نقد اولیه و متأخر اقتصاد سیاسی در نوشته‌های مارکس، به خاطر این کشف او بود که ظرفیت و قابلیت قدرت - کار انسانی برای تولید بیش از ارزش ساخته شده توسط خودش است. درحالی‌که در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، مارکس^۲ به کار به‌منزله یک روند 'عینیت‌یافتگی'^۳ (که مالکیت خصوصی به بیگانگی و جدافتادگی^۴ بدل شد) توجه کرد، در سرمایه، کار اساساً به‌منزله یک روند ساختن ارزش لحاظ می‌شود. قدرت - کار تنها کالایی است که می‌تواند ارزشی بیش از آنچه می‌آورد، بسازد. در این جا کلید ورود به نقد مارکس از اقتصاد سیاسی در سرمایه است. انگلس آن را این‌گونه توصیف می‌کند که 'قانون حرکت خاص حاکم بر شیوه کنونی تولید سرمایه‌داری و جامعه بورژوازی ای که این شیوه تولید آن را پدید آورده است.' (سخنرانی در کنار آرمگاه مارکس، MECW 24, 464)

روایت مارکس از پدید آمدن ارزش افزوده منوط است به تعامیز بین کار به‌منزله یک فعالیت و قدرت - کار به‌منزله یک ظرفیت و قابلیت که در نوشته‌های اولیه غایب بود. مارکس در سرمایه بحث می‌کند که این قدرت - کار، نه کار، است که در ازاء دستمزد اتباع می‌شود. افزوده، از تفاوت بین ارزش قدرت - کار و ارزش به دست آمده در طی فعالیت و عمل کار پدید می‌آید. بدین خاطر که سرمایه‌دار این افزوده را به خود اختصاص می‌دهد است که مارکس^۵ کارگران را 'استثمار شده' توصیف می‌کند. آن‌ها این افزوده‌ای که خود تولید کرده‌اند را دریافت نمی‌کنند. این

1. Sir M. Peto

2. Objectification

3. Estrangement

4. روند جدا شدن کار از کارگر و بیگانه شدن کارگر از کار. م

5. Surplus

معنای فنی 'استثمار' در درون نقد مارکس از اقتصاد سیاسی است. فلاکت‌های متعدد خود روند کار، پیامدهای نیاز سرمایه‌داری برای تولید این افزوده، 'انحز' یک افزوده از کارگر، علاوه بر ارزش قدرت - کار خود او هستند. در این خصوص، به‌زعم مارکس، تمام سرمایه‌داران، کارگران را 'استثمار می‌کنند'، مادامی که سودی کسب کنند، نه صرفاً آن سرمایه‌دارانی که چه‌بسا تصور شوند که با کارگران علی‌الخصوص رفتار بدی دارند؛ هرچه سود بیشتری به دست می‌آورند، بیشتر کارگراشان را استثمار می‌کنند. این حقیقت به اصطلاح 'کاپیتالیسم اخلاقی' هر نوع دیگری از سرمایه است.

مارکس، به دو شیوه، از یک گفتمان گوتیک‌وار زندگان و مردگان در روایتش از روز کاری کمک گرفت. از یک طرف، سرمایه در حکم 'کار مرده' توصیف می‌شود زیرا بخشی از آن که در ارزش باقی می‌ماند ('گسترش' نمی‌یابد) - ساختمان‌ها، ماشین، قطعات - محصول کارهای پیشین، 'فعالیت عینیت‌یافته'، در معنایی که در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ قید شده، است. کار در این‌جا مرده است، در معنایی که ایستاست، بدون یک اصل حرکت؛ یک حاصل صرف، مصرف شده.^۱ سرمایه به‌منزله کار مرده، در تقابل با 'کار زنده' کارگران است. از طرف دیگر، سرمایه شکلی از مرگ تدریجی^۲ است زیرا کار زنده را 'می‌مکد' یا 'مصرف می‌کند'، و سرمایه 'هرچه بیشتر حیات می‌یابد، کار بیشتری را می‌مکد'. سرمایه، کار زنده را 'مصرف می‌کند' زیرا تولید سرمایه‌داری، کالای قدرت - کار را در روند کار تا ته مصرف می‌کند. پس از یک دوره معین زمانی، کارگران باید استراحت و تجدید قوا کنند: توان و نیروی‌شان موقتاً تحلیل رفته و مصرف شده است. این [نیروی کار] مصرف [شده]، کار مرده‌ی سرمایه‌ی 'ثابت' را به زندگی بازمی‌گرداند، با استفاده کردن آن به‌مثابه بخشی از یک روند تولید ارزش: علی‌الخصوص، یک افزوده‌ی ارزش علاوه بر ارزش سرمایه که در تولید وارد

1. A mere result

2. Spent

3. Living death

شده، از جمله ارزش قدرت - کار مصرف شده. کار زنده (سرمایه متغیر)، با به کار انداختن کار مرده (سرمایه ثابت)، آن را *حیاء* می‌کند، به آن حرکت می‌دهد، به آن اجازه می‌دهد تا بخشی از ارزش‌اش را به محصول تبدیل کند.

سرمایه، خون‌آشام‌وار است زیرا *نیروی* - حیاتِ یگانه و منفردش - رانه‌ایی که خودش را ارزش‌گذاری می‌کند، ارزش افزوده جدید تولید می‌کند^۱ - تنها در یک رابطه انگل‌وار با کار زنده تجلی می‌یابد، و سرمایه آن را به‌منزله سرمایه متغیر در خودش ادغام می‌کند. سرمایه، حرکت و جنبش را به نمایش می‌گذارد - *حیات می‌یابد* - در معنایی که *'گسترش'* می‌یابد، به لحاظ کمی رشد می‌کند، به‌منزله حاصلی از مناسبات درونی با خودش: رابطه بین سرمایه ثابت و متغیر، کار و ابزارهای دیگر تولید. این کار را تنها به‌عنوان نتیجه مو به مو صرف کردن زمان کاری (و بدین‌سان سهم زندگی‌های) کارگران، تبدیل زمان آن‌ها به ارزش، انجام می‌دهد. این *'چگونگی خود'* - گستردن سرمایه است. چیزی شبیه به علاوه است بین یک خون‌آشام و مرده متحرک^۲، از کار زنده تغذیه می‌کند بدین منظور که خود را به‌منزله شکلی از مرده‌ی زنده حفظ کند. مارکس یک‌بار دیگر استعاره‌های خود را درهم آمیخت.

از این گذشته، سرمایه تا جایی که ممکن است تلاش خواهد کرد تا کار مبدع ارزش را از کارگر اخاذی کند. در روایت مارکس، به دو شیوه این کار انجام می‌پذیرد. یا سرمایه می‌تواند تلاش کند که کار کارگر را به ازاء یک دستمزد ثابت طولانی‌تر کند (فی‌المثل، نرخ دستمزد یک *'روز'* همان‌طور که در قرن نوزدهم عرف بود)؛ یا به شیوه‌های مختلف، با تولید ارزش بیشتر درون یک دوره زمانی معین (فی‌المثل، به‌وسیله وارد کردن ماشین‌های جدید) می‌تواند تولیدگری^۲ کار را افزایش دهد. مارکس شیوه اولی را تولید ارزش - افزوده *'مطلق'* و شیوه دوم را ارزش - افزوده *'نسبی'* می‌نامد. مدت روز کاری، محدودیتی بر تولید ارزش افزوده مطلق می‌گذارد.

1. Zombie

2. Productivity

سرمایه، به منظور تولید ارزش بیشتر، فراسوی این محدودیت، باید استراتژی استثمار و اخذ ارزش - افزوده نسبی [از کارگر] را عوض کند، که این مستلزم تغییرات در خصلت رونق تولید است. تکنولوژی‌های جدید در آن مرحله‌ای مولد می‌شوند که برای تولید، ارزان‌تر از قدرت - کاری که جای آن را می‌گیرند، شوند.

هرچند، صرف زمان کارگر در تولید نیز صرف حیات اوست. زمان هم معنای وجودی دارد هم معنای اقتصادی. ما در زمان زندگی می‌کنیم و این زمان است که به هستی ما معنا می‌دهد، زیرا زمان ما محدود است: ما خواهیم مرد. به واقع، زمان معنای اقتصادی دارد دقیقاً چون معنای وجودی دارد. اگر ما نامیرا می‌بودیم، آیا زمان، معیار ارزش محسوب می‌شد؟ یک معنای وجودی و نیز یک معنای اقتصادی در توزیع فعالیت‌ها در زمان وجود دارد. تلاش سرمایه، برای اخذ حداکثر سود ممکن از ارزش - مصرف کالا[یش]، نتیجتاً با مقاومت کارگر مواجه می‌شود که زمان (بدین‌سان عمر و حیات او) در گرو این مسئله است. پیکاری در پی محدودیت‌های روز کاری رخ می‌دهد. این روزها، این موضوع، با حسن تعبیر، 'موازنه زندگی - کار' نامیده می‌شود. این پیکار، بخشی از یک سیاست زمان است. کلماتی را که مارکس در دهان کارگر می‌گذارد، نشانگر این هستند که از نقطه نظر کارگر، مصرف قدرت - کار از جانب سرمایه، همان مصرف زندگی و عمر اوست. هر چیزی منوط به ارزش خود قدرت - کار است. در توصیف مارکس، ارزش یک کالا توسط زمان اجتماعی میانگین تعیین می‌شود، زمانی که نیازمند تولید آن است (از جمله زمان - کاری که در مؤلفه‌ها و ابزارهای تولید آن تثبیت شده). بنابراین، ارزش قدرت - کار توسط زمان اجتماعی میانگین تولید آن تعیین می‌شود: تولید خود کارگر در وضعیتی مناسب برای کارکردن. در خصوص کار تخصصی، این شامل زمان تعلیم و تربیت می‌شود. اما مارکس همواره با بررسی و مطالعه مناسبات اجتماعی در بنیادی‌ترین اشکال شان آغاز می‌کند و در این جا به ساده‌ترین مورد کار ی‌دی می‌پردازد.

به‌زعم کارگر، مدت روز کاری، یک مسئله وجودی است: کارگر، نیازمند ساختن هستی‌اش است، نه صرفاً در چارچوب ارزش، بلکه عملاً، به لحاظ فلسفی و روان‌شناختی. سلامت و امنیت در محل کار، دیگر صرفاً خطرات جسمانی و ازپافتادگی نیست. بیشتر پیرامون استرس، 'خستگی مفرط' و 'یکنواختی ذهن' - آزار و وظایف معین است. اما همان اصول به کار می‌روند. این ساحت وجودی همراه آن یک الزام شخصی با خود دارد، الزامی که همچنین واجد یک قدرت اخلاقی است: 'من باید بتوانم هر روز [قدرت - کارم] را بازتولید کنم، بدین ترتیب، به خود مجال می‌دهم تا دوباره آن را بفروشم؛ 'من باید بتوانم با همان میزان معمول توان، سلامتی، سرزندگی امروز، فردا نیز کار کنم.' والا نخواهم توانست به حیات ادامه دهم. هستی من به مخاطره خواهد افتاد. مسئله برای کارگر این است که خود روند کار چه‌بسا چنان طاقت‌فرسا شود که به همان اندازه که از کارگر - از 'حیات' کارگر - مصرف می‌کند و می‌گیرد، در آن فاصله بازگرداند و قابل احیاء باشد، علی‌رغم این واقعیت که قدرت - کار به ازای ارزش‌اش ابداع شده باشد.

سرمایه به جای این‌که صرفاً قدرت - کار را مصرف کند، بدین‌سان کارگر را 'چپاول' می‌کند، حتی اگر قدرت - کار از قانون مبادله پیروی کرده باشد. اما این برای سرمایه‌داری علی‌السویه است. سرمایه، 'هیچ قلبی در سینه ندارد'. و تا آن‌جا که سرمایه‌دار، تجسم‌یافته سرمایه است، سرمایه‌دار قلبی در سینه ندارد. آنچه سرمایه نگران است، این است که قانون مبادله اطاعت شود، و کار بیشتر در دسترس باشد. هیچ توجه‌ای به بازتولید زندگی‌های افراد کارگر ندارد. سرمایه که واجد شیوه‌های متعدد جایگزینی تامین کار است، باید نیروی کار موجود 'تا ته مصرف شود': گرفتن از 'لشکر ذخیره' بیکاران، مهاجرت، یا انتقال تولید به محلی که بهتر رانه‌اش مناسب ایجاد ارزش است (چنان‌که اینک در تغییر جا به جایی به آسیای شرقی یک بخش مهم صنعت کارخانه‌ای اروپا در حال رخ دادن است). 'حق' کارگر نسبت به روند کار که به همان اندازه که خود کارگر را تحلیل می‌برد و مصرف می‌کند، نمی‌تواند به او بازگرداند و [حیات کارگر را] قابل احیاء کند، از

سوی سرمایه نادیده گرفته می‌شود. [به عبارتی، حق کارگر، صرف خودش نمی‌شود تا باعث تجدید قوای او شود، از طرف سرمایه به رسمیت شناخته نمی‌شود. م]

آنچه در این جا ما داریم، دو مفهوم متفاوت از بازتولید انسانی است: یکی، که سرمایه بدان معتقد است، تنها استوار بر ارزش قدرت - کار یا نیروی کار است؛ دیگری، که کارگر بدان معتقد است، استوار بر مطالبات واقعی تولید و بازتولید است - آنچه از کارگر به منزله یک هستی متناهی توسط بیشینه‌سازی سرمایه از یک افزوده گرفته می‌شود. این نمونه‌ای کلاسیک از شیوه کاپیتالیسم به منزله یک سیستم اقتصادی است که متناهی بودن هستی انسان را نادیده می‌گیرد. در این خصوص، سرمایه، یک نیروی اساساً غیرانسانی است. آن هنگام که حق کارگر (برای تولید حیاتش) رودرروی حق سرمایه‌دار (برای اخذ کردن یک افزوده، مادامی که قدرت - کار به ازای ارزش‌اش خریده شده است) قرار می‌گیرد، شاهد مواجهه‌ای هستیم بین دو تفسیر کاملاً متفاوت از یک قانون مبادله.

مطالبات کارگر به یک پیکار منتهی می‌شود زیرا غرابت و خصیصه‌ی قدرت - کار و نیروی کار در مقام یک کالا، سیستم مبادله سرمایه‌داری را از درون متناقض می‌کند. یک تعارض و خلاف‌آمد حق علیه حق وجود دارد: حق کارگر و حق سرمایه‌دار. (یک تعارض و خلاف‌آمد، تناقضی بین دو گزاره یا قانون متساویاً اثبات‌پذیر است.) و بین حقوق برابر، 'زور تعیین‌کننده' است. مارکس در این جا از واژه *Gewalt* استفاده می‌کند، که دارای معنای ضمنی خشونت است. پیکارهایی از این دست هستند که خط سیر رشد سرمایه‌داری را تعیین می‌کنند. زیرا اگر کار جمعی به هدفش از یک روز کاری 'نرمال' دست یابد (که خودش به لحاظ تاریخی متغیر است، همان‌طور که خود 'انسان' تغییر می‌کند)، سرمایه الزاماً توجه‌اش را به افزایش تولیدگری خواهد کشاند، جایی که پیکار از نو با شالوده تازه آغاز خواهد شد. در کل، هرچند، قابل ملاحظه است که امروزه ما در قیاس با کارگرانی که در پایان قرن نوزدهم کار می‌کردند، چقدر کمتر کار می‌کنیم.

۹. انباشت به اصطلاح اوئیه^۱

انباشت سرمایه مستلزم ارزش افزوده است؛ ارزش افزوده نیز مستلزم تولید سرمایه‌داری است؛ تولید سرمایه‌داری نیز مستلزم پیش - بود^۲ انبوه معتابه سرمایه و نیروی کاری است که در دست‌های تولیدکنندگان کالا قرار دارد. بنابراین کل این جریان به‌منظر می‌آید که در یک دور باطل افتاده است. ما زمانی از این دور می‌توانیم خارج شویم که یک انباشت اوئیه^۳ [ursprüngliche, original] متصور باشیم (به قول آدام اسمیت انباشت پیشین^۴) که این پیش‌درآمدی می‌شود برای انباشت سرمایه‌داری؛ انباشتی که نتیجه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیست بلکه نقطه شروع آن است.

این انباشت بدوی^۵ [original] در اقتصاد سیاسی همان نقشی را بازی می‌کند که در الهیات، گناه نخستین آدم بازی می‌کند. آدم سیب را گاز زد و به این دلیل، گناه

۱. یتر آژرن، همان‌طور که توضیح می‌دهد به جای primitive واژه original را به کار می‌برد. Primitive accumulation در فارسی به انباشت بدوی ترجمه شده است. با توجه به توضیحات آژرن، برای واژه original که در فارسی معنای اصلی، اصیل، اولیه دارد، معادل اولیه انتخاب شد زیرا تأکید نویسنده بر منشأ، خاستگاه و سرچشمه یک چیز است. لازم به توضیح است که ترجمه این قطعه برگرفته است از کتاب 'هستی و آگاهی' کارل مارکس. ترجمه امیرحوشنگ افتخاری‌راد. نشر آگاه. ۱۳۷۸. م

2. pre - existence

3. Primitive accumulation

4. Previous accumulation

۵. برخی مترجمان Primitive accumulation را انباشت بدوی ترجمه می‌کنند. در این‌جا، ما هم انباشت اولیه و هم انباشت بدوی به کار بردیم. م

به گردن نوع بشر افتاد [و آدم هبوط کرد]. به نظر، منشأ آن به داستانی قدیمی بازمی‌گردد. در زمان‌های خیلی پیش دو نوع بشر وجود داشت: یکی انسان نخبه، هوشمند و سخت‌کوش یا به‌طور کلی برگزیده و قانع و صرفه‌جو بودند و دیگر مردمانی کاهل که مال و منال خود را صرف عشرت می‌کردند. قصه‌ی الهیاتی گناه نخستین آدم بی‌شک به ما می‌گوید که چه‌طور بشر محکوم شد نان خود را از عرق جبین به دست آورد اما تاریخ گناه نخستین اقتصادی روشن می‌سازد مردمی نیز هستند که این [نان در آوردن از بازاری خود] را به هیچ‌وجه ضروری نمی‌دانند. بگذریم! گروه اول ثروت‌اندوزی کرد و گروه دوم نهایتاً چیزی برای فروش نداشت جز پوست خود و از زمان این گناه نخستین به بعد تاریخ فقر اکثریت شکل گرفت که علی‌رغم آن همه کار و زحمت تا به حال هیچ چیز جز خودش را برای فروش نداشته است. در عین حال ثروت اقلیتی دائماً در حال افزوده شدن است؛ اقلیتی که مدت‌ها پیش دست از کار کشید. هر روز گوش ما از چنین یاوه‌های بچه‌گانه‌ای در باب دفاع از مالکیت پر می‌شود فی‌المثل م. تیرزا^۱ با هیبت یک دولتمرد، از این‌جور یاوه‌ها را به فرانسویانی می‌زند که روزگاری به هوشمندی شهره بودند. اما همین که مسئله مالکیت پا به میان می‌گذارد این نکته تبدیل به وظیفه‌ی مقدسی می‌شود که نسخه‌های فکری بچه‌گانه‌ای برای همه‌ی اعصار و دوره‌های تکاملی پیچیده شود. در تاریخ واقعی این لکه‌ی ننگ انگشت‌نماست که استیلا، بردگی، غارت‌گری، جنایت و به‌طور خلاصه زور نقش عمده‌ای داشته است. اما در تاریخچه نازک نارنجی اقتصاد سیاسی، از زمان‌های کهن، تغزل حکومت می‌کرده است. حق و «کار» همیشه ابزارهای انحصاری ثروت‌اندوزی بوده‌اند. به استثنای سال جاری. فی‌الواقع شیوه‌های انباشت بدوی [اولیه] هر چیزی به حساب می‌آیند جز تغزل و بی‌پیرایگی.

پول و کالا فی‌نفسه همان اندازه سرمایه نیستند که ابزار تولید و معیشت نیستند. آن‌ها می‌خواهند به سرمایه تبدیل شوند اما این تبدیل تنها تحت شرایط

معینی صورت می‌گیرد؛ شرایطی که در آن دو نوع بسیار متفاوت از صاحبان کالا باید با هم مواجه می‌شوند و برخورد پیدا می‌کنند. در یک سو دارندگان پول و ابزار تولید و معیشت تمایل دارند با خرید نیروی کار دیگران ارزش دارایی خود را افزایش دهند.

در سوی دیگر کارگران آزاد وجود دارند یعنی فروشندگان نیروی کار [قدرت - کار]^۱ خود و بنابراین فروشندگان کار. کارگران آزاد در دو مفهوم نه بخشی از ابزار تولید را تشکیل می‌دهند همچون برده‌ها و بندگان و نه ابزار تولید متعلق به آنهاست، همچون دهقانان مالک.^۲ بنابراین آنها آزاد و رها از هر ابزار تولید متعلق به خودشان هستند. با این قطبی‌شدن بازار کالا، شرایط اساسی تولید سرمایه‌داری فراهم می‌شود. نظام سرمایه‌داری مستلزم تفکیک کامل کارگران از مالکیت بر ابزاری است که نیروی کار آنها را تحقق می‌بخشد. همین که تولید سرمایه‌داری روی پاهای خودش ایستاد نه تنها این تفکیک را حفظ می‌کند بلکه در مقیاس بزرگ‌تر و به‌طور پیوسته‌تری آن را بازتولید می‌کند. بنابراین این روند که راه را برای نظام سرمایه‌داری باز می‌کند، چیزی نمی‌تواند باشد جز محروم کردن کارگر از مالکیت بر ابزار تولید خویش؛ روندی که از یک طرف ابزار اجتماعی معیشت و تولید را به سرمایه و از طرف دیگر تولیدکنندگان بی‌واسطه^۳ را به کارگران مزدبگیر^۴ تبدیل می‌کند. بنابراین این به اصطلاح انباشت بدوی [اولیه] چیزی جز روند تاریخی جداسازی تولیدکننده از ابزار تولید نیست؛ [این روند] به صورت یک روند 'بدوی' [اولیه] ظاهر می‌شود زیرا که دوره‌ی پیشاتاریخ سرمایه و شیوه‌ی تولید متناسب با آن را شکل می‌دهد. [ساختار اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری از ساختار اقتصادی جامعه‌ی فئودال بیرون آمده است. اضمحلال فئودالی باعث آزادسازی ارکان سرمایه‌داری شد. تولیدکننده‌ی

1. labour- power

2. peasant - proprietors

3. immediate producers

4. Wage - labourers

بی‌واسطه یعنی کارگر تنها در صورتی می‌توانست خود را خلاص کند که وابستگی‌اش را به زمین، بردگی، سرف [زارع بی‌زمین]، بنده دیگری شدن پایان دهد. برای آن‌که یک فروشنده آزاد نیروی کار شود [تا بتواند] کالای خود را در هر بازاری که می‌خواهد عرضه کند، می‌بایست هرچه بیشتر خود را از قید اصناف، از قوانین کارگری و شاگردی و از موانعی که در قواعد کاری آن‌ها به وجود آمده رهایی دهد. از این‌رو جریان تاریخی که تولیدکنندگان را تبدیل به کارگران مزدبگیر می‌کند از طرفی در نقش رهایی‌بخش از نظام سرفی و غل و زنجیر اصناف ظاهر می‌شود که تنها این وجه به چشم تاریخ‌نویسان بورژوازی ما می‌آید اما از طرف دیگر این بندگان آزاد شده جدید بعد از آن‌که همه ابزار تولید و ضمانت‌های زندگی‌شان ریوده شد که به‌واسطه‌ی نظم و ترتیبات کهنه‌ی فئودالی برای آن‌ها ایجاد شده بود، و از همه‌ی هستی ساقط شدند [نیروی کار] خویشان را به فروش می‌رسانند. تاریخ، این مطلب یعنی سلب مالکیت را در تاریخچه‌ی بشر با کلماتی از خون و آتش به ثبت رسانده است.

سرمایه‌داران صنعتی، این فرمانروایان مطلق و جدید، نه تنها مجبور شدند کارفرمایان صنایع دستی را بلکه اربابان فئودال یعنی مالکان منابع ثروت را نیز به کناری بزنند. در این رابطه استیلای نیروی اجتماعی [تازه] به‌مثابه نتیجه یک نبرد پیروزمندانه بود علیه اربابان فئودال و انحصارطلبی نفرت‌انگیزشان و نیز علیه اصناف و غل و زنجیرهایی که آن‌ها بر تکامل آزادانه تولید و استثمار آزادانه انسان توسط انسان نهاده بودند. هرچند شوالیه‌های صنعتی با بهره‌برداری از حوادثی که خود در آن نقشی نداشتند، توانستند جانشین شوالیه‌های شمشیرزن شوند. اما به‌طور شرم‌آوری خود را جایگزین شوالیه‌های پیشین کردند، همچون بردگان آزاد شده رومی که بر اربابان^۱ خود سروری یافتند.

نقطه‌ی آغاز تکامل این جریان که کارگر مزدبگیر و سرمایه‌دار را به وجود آورد، اسارت کارگر بود. اما پیشرفت مستلزم تغییر در شکل این اسارت است

1. patrous

یعنی از استثمار فئودالی به استثمار سرمایه‌داری. برای درک این روند، خیلی نیاز نیست که به عقب بازگردیم. اگرچه ما با آغاز تولید سرمایه‌داری در قرون ۱۴ و ۱۵ به‌طور پراکنده در شهرهای مدیترانه مواجه می‌شویم اما تاریخ سرمایه‌داری به قرن ۱۶ برمی‌گردد. هر جایی که [شیوه تولید سرمایه‌داری] ظاهر می‌شد، سرواز مدت‌ها پیش رخت بر بسته بود. شهرهای خودمختار که اوج شکوفایی قرون وسطی محسوب می‌شدند، در حال زوال بودند.^۱

در تاریخ انباشت بدوی [اولیه]، همه‌ی آن تحولاتی دوران‌ساز هستند که طی شکل‌گیری طبقه‌ی سرمایه‌دار همچون اهرمی برای آن عمل می‌کند. اما مهم‌تر لحظاتی هستند که توده‌های عظیم بشری ناگهان و بالاچار از ابزار معیشت خود کنده می‌شوند و به‌عنوان پرولتاریای «مستقل»^۲ و آزاد در بازار کار پرتاب می‌شوند. سلب مالکیت تولیدکنندگان زراعی و روستایی از زمین، اساس کل این روند است. تاریخ سلب مالکیت در کشورهای مختلف جنبه‌های مختلفی به خود می‌گیرد و از مراحل گوناگونی با توالی‌های گوناگون و در دوره‌های مختلف عبور می‌کند.

برگرفته از 'راز انباشت اولیه'،

سرمایه: نقد اقتصادی سیاسی، جلد اول، ۱۸۶۷

جلد نخست سرمایه‌ی مارکس، تفصیل ارکان بنیادی و پویایی سرمایه — کالا، پول، خود سرمایه به‌منزله شکلی از ارزش، کار، ارزش — افزوده و انباشت — با تنها گریزهای^۳ گهگاهی تاریخی انجام می‌گیرد. این کتاب مستلزم وجود کاپیتالیسم است و اقدام به توضیح و تبیین برای خواننده می‌کند که دقیقاً سرمایه‌داری چیست و چگونه عمل می‌کند. هرچند، این کتاب با یک بحث مستقل از شرایط تاریخی پایان می‌یابد که به تولید سرمایه‌داری، 'انباشت به اصطلاح اولیه' منتهی می‌شود.^{۳۰۱} این بخش‌ها به خاطر ارائه دلایل گذر به کاپیتالیسم در انگلستان از قرن پانزدهم تا

۱. قسمت داخل کروشه در متن آژیرن نیست. م

2. unattached

3. Digressions

هجدهم بسیار مشهورند، جایی که به‌زعم مارکس، پیشاتاریخ کاپیتالیسم به 'شکل کلاسیک' ظاهر شد. این بخش‌ها تمایل دارند در حکم امر 'صرفاً' تاریخی، در معنایی که تنها پیرامون گذشته باشند، خوانده شوند. هرچند، همان‌طور که مارکس روشن می‌کند، او به‌طور کلی به شرایط اجتماعی برای تولید سرمایه‌داری پرداخت. انگلستان صرفاً مثال است. همان‌طور که بیشتر و بیشتر جوامع، تابع اشکال اقتصادی سرمایه‌داری امروز می‌شوند — علی‌الخصوص، دولت‌های سوسیالیستی سابق اروپای شرقی و چین — این بخش پایانی جلد نخست سرمایه موضوعیت سیاسی خاص معاصر به خود می‌گیرد. پیرامون تصرف، عدم مشروعیت و خشونت است.

برگردان ویژه آلمانی *ursprüngliche Akkumulation* در سال ۱۸۸۸ توسط آوینگ برابرها^۱ (با کمال تعجب در ترجمه ۱۹۷۶ فوکس حفظ شد) علی‌الخصوص در این متن نامناسب است. این ترجمه به صورت خیالی^۱ انسان‌شناختی قرن نوزدهم تعلق دارد، که این روند را به زمان گذشته می‌سپارد؛ یا دست‌کم، روش‌های همچون روش‌های پیشاتاریخ است. اما آن‌ها صرفاً مقدم تغییرات جاری در کاپیتالیسم جهانی هستند. من این عبارت را بیشتر تحت‌اللفظی، 'انباشت اولیه و اصلی' ترجمه کرده‌ام. مفهوم اصل و منشأ، *Ursprung*، جایگاه مهمی در فلسفه آلمان دارد، علی‌الخصوص در قرن بیستم. (فی‌المثل، هم در اندیشه مارتین هایدگر و والتر بنیامین، نقش محوری دارد.) معنای دقیق‌اش، 'سرچشمه و خاستگاه'^۲ را — به لحاظ ریشه‌شناسی، *Ur-sprung*، پرش یا جهش نخستین — باید در ذهن نگه داشت، زیرا دلالت بر یک تولید پیوسته تجدید شده دارد. انباشت اولیه در این مفهوم دقیق اصلی و اولیه است: در شالوده انباشت سرمایه نهفته است هر جا و هر زمان که چنین روندی آغاز می‌شود.

در این قطعه برگزیده از مارکس، او به دو چیز می‌پردازد: زدودن اسطوره‌ای که اقتصاد سیاسی پیرامون سرچشمه‌های کاپیتالیسم در ریاضت و پرهیزگاری شخصی

1. imaginary

2. Origin

3. Source

و نتیجتاً خصلت اخلاقی نابرابری بنیادی آن دامن می‌زند؛ و جایگزین کردن این اسطوره با روایت متعلق به خودش از سرچشمه‌های تاریخی کاپیتالیسم در روندهای خشونت‌بار و نامشروع تصرف^۱ در طی مسیر، او منظورش را از کاپیتالیسم به‌منزله یک شیوه تولید، که چیزی کاملاً متفاوت از تصور فزاینده عوامانه از یک جامعه بازاری که امروزه مکرراً با کاپیتالیسم خلط می‌شود، به‌طور سودمندی روشن می‌کند. مارکس، جوامع را برحسب شیوه‌ای که آن‌ها افزوده را پدید می‌آورند، طبقه‌بندی می‌کند؛ تصور اقتصادی نوکلاسیک از یک جامعه بازاری، جوامع را برحسب میزان مناسبات مبادله درون آن‌ها طبقه‌بندی می‌کند. هرچند، همان‌طور که مارکس خاطرنشان کرد بازار جهانی از پایان قرن پانزدهم به این‌سو، درون فتودالیسم، همراه با سرمایه تجاری و رشد شهرها به‌منزله مرکز تجارت، رشد کرد. قریب به ۲۰۰ سال پیش کاپیتالیسم خود را در حکم یک شیوه تولید در انگلستان مستقر کرد. این مناسبات تجارتی — که توسط تملک^۲ افزوده از طریق مالیات و اجاره فتودالی ممکن شده است — عادات مصرف نجیب‌زادگان فتودالی (که از طبقات حاکم امپراطوری روم به ارث رسیده بود) را تداوم داد، اقلام وارداتی تجملی مثل پارچه ابریشم و ادویه‌جات، به لحاظ سیاسی^۳ هم نقش تظاهر و هم پاداش را بازی می‌کردند.^[۳۱]

اسطوره سرچشمه کاپیتالیسم که در اقتصاد سیاسی بیان شده، از بحثی پیرامون 'وضع طبیعی'^۳ گرفته شده است که فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، جان لاک، در بخش دوم در رساله دریاب حکومت (۱۶۹۰) برشمرد. لاک یک وضع طبیعی را مقدم بر جامعه مدنی تصور می‌کرد که در آن انسان‌ها آزاد و برابرند اما با این‌حال یک 'قانون طبیعی' مقدر از سوی خداوند بر آن حاکم است، که مادامی‌که به 'حقوق طبیعی' دیگران تعدی نکرده‌اند، به آن‌ها حق حیات و آزادی اعطا کرده است. این حقوق طبیعی مستلزم مالکیت بر بدن از آن خود و، در معنایی وسیع‌تر، مالکیت بر کار از آن خود است. تمام قوانین اجتماعی باید، به‌واسطه قراردادهای

1. Expropriation

2. Appropriation

3. State of nature

مشروع، از این وضعیت اخذ شوند. اقتصاد سیاسی، توزیع نابرابر اجتماعی ثروت را، که سرمایه‌داری به میراث می‌برد، بر اثر تفاوتی در کیفیت‌های اخلاقی افراد در این وضعیت، توجیه می‌کند. در کلام مارکس، 'دو گونه مردم وجود دارند؛ یکی نخبه سخت‌کوش و باهوش و بیش از هر چیز مقتصد؛ و دیگری رذل تنبل که هستی خود را در معاش و زندگی فتنه‌انگیز صرف می‌کنند.' مردم سخت‌کوش و مقتصد می‌اندوزند و مردم رذل و تنبل تباه می‌کنند، تا این‌که دسته دومی ناگزیر می‌شوند جهت اشتغال برای امرار معاش به دسته اول متوسل شوند.

مارکس، 'شاهی بی‌مزه‌ی این 'قصه کودکانه‌ی لاک‌ی را که آدام اسمیت در ثروت ملل (۱۷۷۶)، به منزله هم ارز در ساختار و باورپذیری‌اش با تبیین توراتی از منشأ گناه نقل کرده، دست می‌اندازد و مسخره می‌کند. گرچه همان‌طور که مارکس خاطرنشان می‌کند، این روایت اقتصادی، یک طبقه کامل اجتماعی را از پیامدهای گناه نخستین (ممنوع شدن خوردن رزقی که از عرق جبین دیگری به دست آمده) معاف می‌کند، زیرا سخت‌کوشی و مقتصد بودن اسلاف‌شان که منجر به 'انباشت اولیه' شد، آن‌ها را از کار کردن معاف کرده است. مارکس اشاره می‌کند که این توجیه اخلاقی نابرابری طبقاتی که سرمایه‌داری استوار بر آن است، به واقع در چارچوب خود مسیحیت، غیردینی است.

اما این 'درست ایجاد یک سوراخ و ترک در ریاکاری دینی بورژوازی است. اشاره اصلی مارکس، روشمندانه است. مربوط به کاربرد نابهنگام و نازمان^۱ در وضعیت‌های پیشا-سرمایه‌داری مفاهیم است که این وضعیت‌ها به لحاظ تاریخی، مختص کاپیتالیسم هستند. این مسئله، خطای فاحش در توصیف لاک از وضع طبیعی است، که در این وضع طبیعی، او مفهوم سرمایه‌دارانه‌ی مالکیت خصوصی را ناشی از یک شرط پیشا-اجتماعی می‌داند. این [نقد مارکس] همچنین در مورد هرگونه روایتی از انباشت 'اولیه' به کار می‌رود که مستلزم این است که یک انباشت ماتقدم ثروت فی‌نفسه تنها برای استقرار تولید کاپیتالیستی^۲ بسنده است. تمام

چنین روایت‌هایی، مناسبات طبقاتی‌ای را که سرمایه‌داری بر آن‌ها استوار است، با فرض این‌که آن‌ها از پیش مقدم بر کاپیتالیسم موجودند، وارد تحلیل خود می‌کنند. اقتصاد سیاسی فرض می‌گیرد که یک انباشت ماقدمی از ثروت، تنها شرط تاریخی کاپیتالیسم است.^[۳۱]

از طرف دیگر، به‌زعم مارکس، پرسش اصلی این نبود که 'چه شد انباشت ثروت که بعدها در تولید سرمایه‌داری صرف شد، مقدم بر کاپیتالیسم به وجود آمد؟' بلکه پرسش اصلی این بود که 'چگونه مناسبات اجتماعی تولید سرمایه‌داری به وجود آمد طوری که ثروت از پیش انباشت شده توانست شکل اجتماعی سرمایه به خود گیرد؟' به اعتقاد مارکس، این مناسبات اجتماعی تولید، یعنی رابطه سرمایه - کار، است که کاپیتالیسم را تعریف می‌کند، نه مبادله (بازارها)، [یعنی] یک سطح خاصی انباشت، یا هرگونه فنون خاص تولید. پول و کالاها، به تنهایی، همان اندازه که ابزار تولید و معاش سرمایه به حساب می‌آیند، سرمایه نیستند. آن‌ها باید به سرمایه بدل شوند.^۴ برای بدل شدن به سرمایه، ثروت باید دائماً در کار خلق ارزش باشد. این مسئله منوط است به کالایی شدن قدرت - کار، منشأ ارزش.

به‌نظر مارکس، نه یک بلکه دو شرط اساسی برای تولید سرمایه‌داری وجود دارد:

در یک‌سو، صاحبان پول، ابزار تولید، ابزار معاش، کسانی که مشتاق ارزش‌گذاری ارزش‌هایی هستند که با خریدن قدرت - کار دیگران، آن‌ها را در تملک خود قرار داده‌اند؛ در سوی دیگر، کارگران آزاد، فروشندگان قدرت - کار متعلق به خود، و بنابراین فروشندگان کار هستند.

به علاوه، این شرط دوم است که بسیار مهم است، نه شرط اول. زیرا روندی که توسط آن طبقه کارگران - مزدبگیر شکل می‌گیرد - تفکیک کامل بین کارگران و مالکیت شرایط تحقق کار خودشان - همان روندی است که توسط آن زمین از محدودیت‌های پیچیده‌ی حقوق فئودالی اجاره‌دارها آزاد می‌شود تا برای استفاده به‌منزله سرمایه در دسترس قرار گیرد. در یک مورد برجسته، یعنی در انگلستان، که کاپیتالیسم از فئودالیسم سر برآورد و رشد کرد، ملاکان آزاد فئودالی دهقانی، همراه

با حقوق اجاره‌دارها بر زمین،^۱ به یکباره و به زور از ابزار امرار معاش خود جدا شدند، و به بازار - کار پرتاب شدند، بی‌دفاع و بدون حقوق [متناسب با حقوق فئودالی پیشین‌شان]، همچون پروتاریای آزاد.^۲ (مارکس خاطر نشان کرد که در انگلستان، 'نظام سرف‌داری عملاً تا اواخر قرن چهاردهم محو شد.' (C1, 877). تصرف و سلب مالکیت از دهقانان، زمین را آزاد ساخت تا لردها آن را در حکم مالکیت خصوصی - به عبارتی، مالکیت سرمایه‌دارانه - به‌منزله اساس یک کشاورزی سرمایه‌داری به تملک خود درآورند.

مارکس چکیده‌ای مبسوط از این روند را مهیا کرد، چنان‌که در انگلستان از ثلث آخر قرن پانزدهم تا اواسط قرن نوزدهم - یک دوره گذارِ قریب چهارصد سال - رخ داده بود. مفسران تمایل دارند بر روایت مارکس از حصارکشی‌های زمین مشاعی تأکید کنند اما این تنها یکی از اشکال عمده‌ی تصرف در انگلستان است که او مورد بحث قرار داده است. اشکال دیگر، 'چپاول عظیم' دارایی مسیحیت^۳ طی نهضت اصلاح دینی^۲ قرن شانزدهم، و اگذاری متقلبانه و فریبکارانه املاک دولتی^۳ پس از به اصطلاح انقلاب شکوهمند^۳ ۱۶۸۸، و 'غصب دارایی فئودالی و طایفه‌ای و تبدیل آن‌ها به مالکیت خصوصی مدرن تحت شرایط ارباب بی‌رحمانه' در به اصطلاح 'پاکسازی مایملک و زمین‌ها' در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم هستند. (C 1, 877-95) همه این‌ها نقشی را در پایه‌گذاری تبدیل مالکیت فئودالی به مالکیت خصوصی بازی می‌کنند که سلب مالکیت دهقانان از زمین^۳ شرط آن است. انباشت اولیه، برخلاف این‌که محصول جدیت و امساک است، عملاً تصرف است. به معنای دقیق کلمه، هم غیرمشروع (همزمان) و خشونت‌غیرضروری است. از این گذشته، مارکس ادله آورد که این خشونت، محدود به عمل سلب مالکیت که لشکری از گدایان و خانه‌به‌دوشان درست کرد، نمی‌شد. خشونت همچنین مستلزم تبدیل دهقانان مالکیت سلب‌شده از خانه‌به‌دوشان و سائلان به

1. Catholic Church

2. Reformation

3. Glorious Revolution

کارگران مزدبگیر بود (وضعیتی که به هیچ‌وجه در ابتدا نمی‌خواستند بپذیرند). هرچند، این خشونت ثانی، خشونت قانونی مربوط به قانون ناهمزمانی بود که کارگر نخستین^۱ و دهقان به تازگی 'آزاد' را جنایتکار قلمداد می‌کرد، کسی که، بر پایه فرض شرایط قدیمی و فئودالی بقاء: یعنی، این‌که او به ابزار امرار معاش دسترسی داشت، بدون شغل، و بیکار بود. بدین ترتیب، این دهقان به تازگی آزاد شده مجبور شد یک کارگر - مزدبگیر شود.

پیچیدگی طولانی و تاریخی این روند، اهمیت دارد. زیرا از آن‌جا که انقلاب‌های سیاسی عموماً ظرف چند ماه - حداکثر چند سال - برآورد می‌شوند، انقلاب‌های اجتماعی، که نشانگر گذار از یک شیوه تولید به شیوه دیگر بودند، ظرف قرن‌ها برآورد می‌شوند. آن‌ها به‌طور فوق‌العاده‌ای رخدادهای پیچیده تاریخی هستند، و جای تعجب نیست، تأکید مارکس بر سلب مالکیت از دهقانان به‌منزله تنها عامل اصلی پیش‌برنده این روند زیر سؤال رفته است. علی‌الخصوص، گفته شده است که تجارت در شهرها، نقش مستقل حیاتی در ترویج و اشاعه رشد سرمایه‌داری بازی می‌کردند.^[۱۳۱]

هرچند، مارکس به گسترش کارخانه پشم‌بافی در فلاندر (و افزایش قیمت پشم) به‌عنوان 'ضربه مستقیم' برای خلع یدهایی که نخستین حصارکشی‌ها را ممکن ساخت اذعان می‌کند، زیرا آن‌هایی را که مارکس 'اشرافیت نوین' می‌نامید، برانگیخت تا زمین‌های زراعی را بدل به چراگاه گوسفندان کنند. برای ایفای چنین نقشی، باید از دهقانان خلع ید می‌کردند و سپس بر زمین کار می‌کردند. گرچه نکته مارکس این است که تکان و ضربه تجاری فی‌نفسه برای استقرار شرایط تولید سرمایه‌داری کافی نبود، زیرا به‌زعم مارکس، کاپیتالیسم نه صرفاً نیازمند تولید برای یک بازار (که مقدم بر کاپیتالیسم است) بلکه تولید استوار بر کار - مزدگیری است. بدین‌سان تنها قانون ارزش این نقش را ایفاء می‌کند. قانون ارزش، رقابت را بین تولیدکنندگان تنظیم می‌کند و محرک انباشت

است؛ تنها تحت چنین شرایطی، انباشت سرمایه می‌تواند سیستماتیک شود. مارکس توانست هر چیزی را جزئی از انباشت اصلی و اولیه به رسمیت بشناسد، هر چیزی که بتوان نشان داد که 'به‌منزله اهرمی برای طبقه سرمایه‌داری در شکل‌گیری‌اش عمل می‌کند'. اما سرمایه‌داری بدون کار - مزدبگیری وجود ندارد، زیرا در تصور مارکس، سرمایه، 'موجودی در اثمار' نیست بلکه یک رابطه اجتماعی معین است.

مارکس این روند را به دو دلیل، انباشت 'به اصطلاح' اولیه نامید. نخست، همان‌طور که دیدیم، چون عملاً یک تصرف و سلب مالکیت است؛ حال آن‌که ترم انباشت تمایل دارد به این روند، مشروعیت مشخصی بخشد. دوم، و مهم‌تر، چون یک عمل یگانه و استثنایی نیست بلکه یک روند تاریخی در حال تکوین^۱ است. هر جایی که گذار به کاپیتالیسم باشد، رخ می‌دهد، همچنین درون انواع معین خود جوامع سرمایه‌داری، جایی که رابطه کار - سرمایه حاکم است، اما تعداد قابل‌ملاحظه‌ای از فعالیت اقتصادی غیرسرمایه‌دارانه باقی می‌ماند، که نقش سرچشمه‌ای برای دوره‌های تجدیدشده‌ی 'انباشت اولیه' بازی می‌کند. در این خصوص، چه‌بسا بتوان گفت، کاپیتالیسم نیازمند دائم به چیزی شبیه انباشت اولیه است تا خود را از درون با گستردن تفکیک بین کار و شرایط تحقق‌اش در قلمروی‌های هرچه بیشتر فعالیت انسان، تجدید کند و از نو بسازد. این دقیقاً چیزیست که به شیوه‌ای تدریجی، در هند و آمریکای لاتین طی دو قرن اخیر رخ داده است. هرچند، قابل‌ملاحظه‌ترین دوره جاری انباشت اصلی، درون جمهوری‌های سوسیالیستی شوروی سابق و جمهوری خلق چین، طی پانزده سال اخیر اتفاق افتاده است. جوامعی که خود را 'پسا - سرمایه‌داری' تلقی کرده بودند، یکبار دیگر مراکز انباشت سرمایه شده‌اند، و آن‌ها یکبار دیگر سراسر ناگزیر متحمل انباشت 'اولیه' شده‌اند.^[۳۳] گذار از سوسیالیسم دولتی به کاپیتالیسم قطعاً متفاوت است از گذار از فئودالیسم به کاپیتالیسم؛ و در جوامع سوسیالیستی دولتی مختلف، متفاوت است. فی‌المثل، در

روسیه نقطه آغاز، در وهله اول نه کشاورزی بلکه یک نوع مالکیت دولتی تولید صنعتی است. اما همان اصول بنیادی تصرف، عدم مشروعیت و خشونت به مزایده‌های مجهزی که اموال دولتی را در روسیه در دهه ۱۹۹۰ خصوصی ساخت، مربوط هستند، همان‌طور که آن‌ها به 'واگذاری متقلبانه املاک دولتی' در انگلستان در پایان قرن هفدهم مربوط شدند.

از نقطه نظر مارکس، به هیچ طریق دیگری نمی‌توانست باشد. مارکس، یک رئالیست تاریخی بود که به غیراخلاقی بودن و خشونت تاریخ اذعان داشت، و ریاکاری کسانی را که چنین رخدادهایی را در چارچوب اساساً اخلاقی بیان می‌کردند، محکوم می‌کرد. به‌زعم مارکس، معنای تاریخی چنین رخدادهایی، سرانجام باید برحسب امکاناتی که توسط تکامل‌های اجتماعی مورد بحث برای انسانیت گشوده شده، مورد قضاوت قرار گیرد، نه در چارچوب طول عمر کسانی که متأثر از این تکامل‌ها بودند، بلکه در درازمدت. همان‌طور که در بخش بعدی مشاهده خواهیم کرد، در شرایط استعماری سرمایه‌داری، این نوع رئالیسم تاریخی نظری بسیار محل مجادله است.

۱۰. استعمارگری: 'بت کریمه المنظر مشرک' پیشرفت

هند... نمی‌توانست. از تقدیر مغلوب بودن بگریزد، و کل تاریخ گذشته آن، اگر چیزی باشد، تاریخ چیرگی‌های بی‌پایی است که بر آن متحمل شده است. در کل، جامعه هند واجد هیچ تاریخی نیست، دست‌کم هیچ تاریخ شناخته‌شده‌ای ندارد. آنچه ما تاریخ هند می‌نامیم چیزی نیست جز تاریخ متجاوزان بی‌پایی که امپراطوری‌های خود را بر پایه مفعلاته آن جامعه نامقاوم و لایتغیر بنا کردند. بنابراین، پرسش این نیست که آیا انگلستان حقی داشت که بر هند غالب آید، بلکه آیا باید ترجیح دهیم ترکیه، ایران، روسیه بر هند غلبه یابند تا مغلوب بریتانیایی شود. انگلستان باید مأموریت دوگانه‌ای را در هند انجام دهد؛ یکی ویرانگری و دیگری بازسازی آن — نابودی جامعه کهن آسیایی، و بنیاد مصالح جامعه غرب را در هند ریختن...

[بریتانیا، تمدن هندویی] را با گسیختن جوامع بومی از آن، با از ریشه برکندن صنعت بومی، و با هم سطح کردن هر آنچه در جامعه بومی بزرگ و رفیع شمرده می‌شد، تخریب کرد. صفحات تاریخی سلطه‌شان در هند، به دشواری خبر از چیزی جز ویرانگری می‌دهد. بازسازی به دشواری به‌واسطه تلی از ویرانه‌ها آشکار می‌شود. با این‌حال آغاز شده است...

صنعت مدرن، که منتج از سیستم راه‌آهن است، تقسیم کار موروثی‌ای را فسخ خواهد کرد که کاست‌های هندی، موانع تعیین‌کننده در برابر پیشرفت هندی و قدرت هندی، بر این تقسیم کار موروثی استوارند.

کل بورژوازی انگلیسی مجبور به انجام کاری خواهد شد که نه وضعیت اجتماعی توده مردم را عمدتاً اصلاح می‌کند و نه آن را رهایی می‌بخشد،

وضعیت اجتماعی توده مردم نه تنها به رشد نیروهای مولد بلکه به تملک این نیروها توسط مردم بستگی دارد. اما آنچه آنها در انجام آن شکست نخواهند خورد، ساختن مقدمات مادی برای هر دو است. آیا بورژوازی تا به حال بیشتر از این انجام داده است؟ آیا بورژوازی تا به حال منشأ پیشرفتی شده است، بدون این که افراد و مردمان را به خاک و خون، خفت و خواری بکشاند؟...

تأثیرات ویرانکننده صنعت بورژوازی، وقتی در خصوص هند مورد مذاقه قرار می‌گیرند، کشوری به پهنای اروپا، و شامل ۱۵۰ میلیون آکر، فاحش و متحیرکننده هستند. اما نباید فراموش کنیم که آنها تنها پیامدهای ارگانیک کل سیستم تولید، همان‌طور که اکنون شکل داده شده، هستند. آن تولید مبتنی است بر سلطه برتر سرمایه. مرکزیت یافتن سرمایه، در ذات هستی سرمایه به‌منزله قدرتی مستقل است. تأثیر مخرب این مرکزیت یافتن بر بازارهای جهانی صورت می‌گیرد اما، در عظیم‌ترین ابعاد، قوانین درونی ارگانیک اقتصاد سیاسی در حال حاضر مؤثر، را در هر شهر متمدنی برملا می‌کند. دوره بورژوازی تاریخ باید پایه مادی جهان نوین را برسازد — از یک‌سو، مرادوه جهان‌شمول بر وابستگی متقابل نوع بشر، و بر ابزار آن مرادوه استوار است؛ از سوی دیگر، رشد نیروهای مولد انسان و بدل شدن تولید مادی به سلطه علمی عاملیت‌های طبیعی. صنعت و تجارت بورژوا، این شرایط مادی جهانی نوین را به همان طریقی که تحولات زمین‌شناختی سطح زمین را به وجود آوردند، برمی‌سازند. آن هنگام که یک انقلاب بزرگ اجتماعی، نتایج عصر بورژوا، بازار جهانی، و نیروهای مدرن تولید را حاکم کرده باشد، و آنها را تحت کنترل مشترک پیشرفته‌ترین مردمان درآورد، تنها آن زمان، پیشرفت انسانی به بت کریم‌المنظر مشرک بی‌شبهت می‌شود، بتی که نه شراب خدایان را بلکه از مجموعه کشته‌شده‌ها می‌نوشد.

قطعه‌ای برگرفته از 'پیامدهای آتی سلطه بریتانیا بر هند' نیویورک دیلی

تریبون، ۸ آگوست ۱۸۵۳

نوشته‌های مارکس درباره سلطه انگلستان بر هند، علت مناقشات بسیاری بوده است. این نوشته‌ها مکرراً به‌مثابه نمونه‌ای از دیدگاه او نسبت به استعمار، و به‌طور فزاینده از دهه ۱۹۶۰، به شدت مورد حمله قرار گرفتند — علی‌الخصوص نه تنها از جانب ناسیونالیست‌های ضد استعماری، بلکه از سوی برخی مارکسیست‌های جهان سوم، و بیشتر اخیراً، چند فرهنگی‌های لیبرال. این نوشته‌ها مواردی پیرامون سرشت جوامع استعماری و پسااستعماری؛ خصلت و دامنه الگوی رشد و تکامل تاریخی مارکس؛ اروپامحوری، شرق‌شناسی و حتی شاید نژادپرستی در توصیفات مارکس از جامعه هندی؛ و پیچیده‌تر از همه، رابطه بین قضاوت تاریخی و سیاسی را نشان می‌دهند.

قطعه بالا، از یکی از دوازده گزارش درباره امور هند است که مارکس برای نیویورک دیلی تریبون، ۸ آگوست ۱۸۵۳ نوشت، در مجموعه‌ای که چند سال بعد بیست‌ویک مقاله دیگر (۸-۱۸۵۷) در پی آن آمد. مارکس این قطعات ژورنالیستی را به خاطر کسب درآمد نوشت، اگرچه علاقه‌اش به‌واسطه این واقعیت برانگیخت که هند، بدل به مسئله‌ای در سیاست داخلی بریتانیا در ۱۸۵۳ شده بود: نخست، به خاطر تجدید پروانه کمپانی هند شرقی، و دوم، به خاطر مشاجره بر سر لایحه هندی^۱. (مارکس، خواننده‌ی پیگیر لوایح پارلمانی بود.) این نوشته‌ها، عامیانه، جدلی و فرضی — دیدگاه — بودند نه تجلی تأمل نوین نظری، دانش‌پژوهی یا پژوهش‌های تجربی. به نظر می‌آید مارکس کاملاً بحث مانیفست کمونیست را، که پنج سال پیشتر از این نوشته‌ها چاپ شد، به هند اطلاق کرده است — یا دست‌کم به آن‌چه از هند می‌دانست اطلاق کرد، که اطلاعات زیادی نبود (او درباره هند اشتباهات متعددی داشت)، اگرچه نیز خیلی کمتر از وضعیت جاری دانش‌پژوهی تاریخی در انگلستان در آن زمان نبود. دنیایی از اختلاف بین اعتبار یک نگرش عام نظری به تاریخ و اعتبار کاربست و اعمال آن بر یک جامعه خاص در یک دوره معین و به موقع وجود دارد که منوط به گرد آوردن و غالب آمدن پیکره‌ی

مناسب دانش تجربی است. در این خصوص، این نوشته‌ها حامل بار سیاسی و تئوریکی هستند که چندان مناسب با آن نیستند. همچنین مهم است که به خاطر آوریم که این قطعات برای مخاطب اهل آمریکای شمالی نوشته شدند. همان‌طور که مارکسیست هندی، ایجاز احمد، خاطر نشان کرده است، آمریکا تنها جامعه‌ای بود که در آن تجربه استعماری (گیرم از گونه‌ای متفاوت) موجب رشد سریع سرمایه‌داری شد. مارکس به نظر می‌آید به آینده‌ی هند امید داشته شبیه چیزی که در آمریکا شروع شده بود.^[۳۵]

با این حال، توصیف [مارکس از] هند پیشا - استعماری به منزله جامعه‌ای 'لایتغیر' بدون تاریخی شناخته شده، 'منفعل' و 'نامقاوم' در برابر تهاجمات، تکان‌دهنده و مهوع است. کلیشه بسیار تکراری شرق‌شناسی را بازتولید می‌کند. (شرق‌شناسی، یک گفتمان فرهنگی غربی پیرامون جوامع شرقی است، با خاستگاه مدرنش در اروپای اواخر قرن نوزدهم، که فرضش اولویت و برتری غرب بود).^[۳۶] توصیف استعماری‌گری بریتانیا به منزله قدرتی ویران‌کننده در تأثیرات اجتماعی مخربش، که 'افراد و مردمان را به خاک و خون، خفت و خواری می‌کشانند'، این تصویر نخستین [از هند] را جبران نمی‌کند. کمابیش، برعکس است: تصویر انفعال و فعل‌پذیری به ویرانگری مشروعیت می‌بخشد. اگر بریتانیا نمی‌بود، این بحث پیش می‌آید که ترکیه، ایران یا روسیه خواهد بود؛ هرچند، بریتانیا صرفاً موجب سلطه استعماری نمی‌شود بلکه موجب کاپیتالیسم می‌شود که وعده‌ی رشد اقتصادی و، سرانجام، یک آینده کمونیستی را حفظ می‌کند؛ بنابراین انگلیس بهترین گزینه است. به علاوه، مارکس در توصیفش از 'انقلاب بزرگ سوسیالیستی' در راه، از کنترل مشترک نیروهای اقتصادی توسط 'پیشرفته‌ترین مردمان' نوشت. دقیقاً مشخص نیست که این به چه کسانی اشاره دارد، اما بدین معناست که هند تا یک دوره‌ی استعمارگری خیرخواهانه سوسیالیستی، برای دستیابی به هرگونه خودکفایی و استقلال اقتصادی باید صبر کند.

هرچند، هنگامی که روایت مارکس قطعاً شامل توصیفی شرق‌شناسانه از وضعیت هند پیشا - استعماری است، گرایش شرق‌شناسانه نسبت به آن را به

نمایش نمی‌گذارد. این در گرو نوعی از نوستالژیای رمانتیک برای یک عصر طلایی هندوستان است - گرایشی که مارکس صراحتاً پیشتر در نخستین گزارشش رد کرد. مارکس درباره آن چه 'تمدن هندوی' می‌نامید، تصدیق می‌کرد که تمدنی 'بزرگ و رفیع' بود، لیکن همچنین در جایی در قطعه‌ای که ما برگزفتیم، نوشت: 'در هیچ کجا بیش از هند، که آکنده از فراوانی است، به خاطر کمبود ابزار مبادله این همه شاهد فقیر و تهیدست نمی‌شویم.' و او 'تقسیم کار موروثی که کاست‌های هندی به‌عنوان موانع پیشرفت هندی و قدرت هندی بر آن استوار است'، را شناسایی کرد. در این خصوص، گرایش او، معادل گرفتن هند پیشا-استعماری با فنودالیسم در اروپاست: جامعه‌ای که مشخصه آن سلطه سیاسی یک سیستم موروثی با منافع خاص است. در مانیفیست کمونیست، فنودالیسم تنها شیوه بلاواسطه تولید مورد بحث قرار گرفته است. مارکس، گذار از فنودالیسم به کاپیتالیسم در اروپا را به‌منزله‌الگویی برای گذارهایی به کاپیتالیسم در جایی دیگر لحاظ کرد. در این، چشم‌انداز او نه شرق‌شناسانه بلکه اروپامحوری است، اروپامحوری، یک سرشت فرهنگی مربوط به هم اما کمابیش متفاوت است و این چشم‌انداز مبتنی بر شرق‌شناسی اروپا را به‌منزله پارادایمی برای رشد اجتماعی در جایی دیگر در نظر می‌گیرد.^[۳۷]

از این نظر، مارکس به‌نظر می‌آید که یک الگوی تکین از رشد شیوه‌های تولید در ذهن داشته است که درون چارچوب آن استعمارگری کاپیتالیستی، یا امپریالیسم همان‌طور که در نظریه مارکسیستی در قرن بیستم معروف است، به‌منزله 'پیش‌تاز سرمایه‌داری' در جوامع غیراروپایی به لحاظ اقتصادی کمتر رشدیافته عمل می‌کند درحالی‌که حرکت تاریخ را تسریع می‌کند.^[۳۸] استالین بعدها این نتیجه موقتی تحقیقات مارکس در سال ۱۸۵۳ را بدگن کرد به دکتربین ثابت 'مراحل پنج‌گانه' تاریخ - کمونیسم ابتدایی - برده‌داری - فنودالیسم - کاپیتالیسم - کمونیسم. هر جامعه‌ای ظاهراً به ترتیب هریک از این مراحل را طی می‌کند. از یک‌سو، خود مارکس در یادداشت‌های اواخر دهه ۱۸۵۰ جایگاه‌اش را جرح و تعدیل کرد و مفهوم شیوه متمایز تولید 'آسیایی' را مطرح کرد. این رویکرد، دارای این امتیاز بود

که تاریخ پیشا - استعماریِ جوامع غیراروپایی را در حکم یک ابژه مستقل تحقیق تلقی می‌کرد. هرچند این رویکرد، اروپامحوریِ دیدگاه پیشین را در شکلی متفاوت بازتولید می‌کرد، تا جایی که تمام جوامع غیراروپایی را تابع همان تاریخ (غیراروپایی) اقتصادی تلقی می‌کرد. شیوه تولید 'آسیایی' ضرورتاً به آسیا محدود نمی‌شد. این 'منتهی به تز' 'دو جاده' می‌شود: جاده اروپایی که منتهی می‌شود به کاپیتالیسم و جاده غیراروپایی که بر آن رشد اقتصادی مسدود می‌شود.

به‌رغم این ضعف‌ها، احیای مفهوم مارکس از شیوه تولید آسیایی در دهه ۱۹۶۰، نقش مهمی را در بحث‌های مهیج فراسوی 'مرحله‌بندی' به لحاظ فکری بی‌روح و خشک و به لحاظ سیاسی مهلک و زیانبارِ دکترین استالینی بازی کرد.^[۳۹] (اگر قرار بود جوامع پیش از آن‌که بتوانند کمونیستی شوند، باید کاپیتالیستی می‌شدند؛ و کاپیتالیسم نیازمند یک بورژوازی ملی بود؛ در این صورت، رسالت طنزآمیز احزاب کمونیستی، پیش‌برد هدف بورژوازی ملی در جوامع سابقاً استعماری می‌شد.) از سویی دیگر، نقد بسیار جامع و فراگیر و ماهیت حل مسئله‌ی مفهوم مارکس درباره شیوه تولید 'آسیایی'، تنوعی از رویکردهای نوین و چند جانبه را برای فهم خصلت آنچه که تا آن موقع جوامع پسا-استعماری بودند، فراهم می‌آورد. این رویکردها به سرعت از محدودیت‌های نوشته‌های خود مارکس فراتر می‌روند. آن‌ها پرسش‌های اساسی را پیرامون منظور مارکس از 'شیوه تولید' مطرح می‌کنند - آیا مفهومی 'دوران‌ساز' بود یا آیا شیوه‌های 'درهم' و گوناگون می‌تواند مشخصه جوامع خاص به حساب آیند؟ - و این مفهوم چقدر مناسب جوامع پسا-استعماری است. طی دهه ۱۹۷۰، مباحث پیرامون استعمارگری، پسا-استعماری، توسعه‌نیافتگی، رشد ناموزون و وابستگی، از زمان مباحث پیرامون امپریالیسم در دهه ۱۹۲۰، مهم‌ترین پیشرفت‌های نظری درون مارکسیسم بودند. تا حد زیادی، این به خاطر ثمربخشی ناشی از تبادلاتی است که بین جایگاه‌های مارکسیستی و دیگر جایگاه‌های تئوریک (علی‌الخصوص، 'نظریه وابستگی' و 'نظریه جهانی سیستم‌ها') اتفاق می‌افتد که همراه با آن‌ها یک منفعت سیاسی برای بهبود بخشیدن به جایگاه جوامع پسا-استعماری شمال درون اقتصاد جهانی، سهم است.^[۴۰]

این مباحث، پرتو نوری بازانديشانه بر نوشته‌های مارکس درباره هند افکند، نخست با برجسته کردن ویژگی مسئله‌ساز تصور مارکس از پیشرفت، و دوم، با دراماتیزه کردن معضلات و تنگناهای مربوط به قضاوت‌های جهانی سیاسی تاریخی. رابطه مارکس با مفهوم پیشرفت در تاریخ، رابطه پیچیده‌ای است. مفهوم پیشرفت، مفهومی مدرن است، صرفاً از فلسفه روشنگری تاریخ آغاز می‌شود، که تاریخ مسیحیت را در یک روند خطی در حال پیشروی به سمت تحقق آزادی و عقل انسانی معرفی می‌کند. در یک سطح، کار مارکس قطعاً نگرش خطی روشنگری را رد می‌کند. ایده‌های شیوه‌های تولید، هم بر گسستگی تاریخی و هم تضاد اجتماعی تأکید می‌کند، و مارکس عملاً آگاه بود که تاریخ، (به زبان هگل) 'سلاخ‌خانه' بوده و هست. مع‌هذا، سطحی دیگر از کار مارکس وجود دارد که یک جایگاه پیشرفت‌خواه را در برمی‌گیرد. به‌زعم مارکس، تاریخ از درونمایه اقتصادی‌اش، یعنی رشد نیروهای تولیدی و قدرت تولیدگری، هم جهت و هم معنایی کسب می‌کند. این 'تولید باوری' مشهور مارکس است. هرچند، در این‌جا پیشرفت تنها از چشم‌انداز نقطه‌ای در آینده (کمونیسم) وجود دارد که در آن زمان درونمایه و محتوای 'انسانی' تولیدگری اجتماعی به‌طور کلی و همه‌شمول شرکت خواهد داشت. در این خصوص، تمام ادعاهای پیرامون پیشرفت نظری و ذهنی هستند. از این گذشته، اگرچه انواعی از جوامع چه‌بسا از نظر زمانی 'نزدیک‌تر' به حالت غایبی ادعاشده هستند، بدین‌سان، آن‌ها فی‌نفسه به لحاظ سیاسی ضرورتاً برای اعضای‌شان نسبت به آن جوامعی که مقدم بر آن‌ها بودند، مرجح نیستند. با توجه به تقسیم‌بندی‌های طبقاتی، بسیاری سهمی در فرصت‌های اشکال نوین زندگی و کنش ندارند این اشکال زندگی به‌واسطه افزایش قدرت تولیدی میسر شده است، قدرت تولیدی توسط جوامعی بازنمایی می‌شود که افراد در آن‌ها زندگی می‌کنند. تولیدباوری مارکس، شکلی از تولیدباوری دیالکتیکی

است، که پیشرفت را نه در چارچوب سیاست تدریجی و تکاملی، بلکه با ارجاع به راه‌حل نهایی یک مجموعه‌ی در حال رو به رشد از تضادها و تناقض‌ها می‌فهمد. این تولیدباوری، دارای یک ساحت آخرت‌شناسانه^۱ است: دیدگاه^۲ آخر الزماتی، اختیار می‌کند. نگرش تاریخی مارکس، پتانسیل انسانی موجود در تکنولوژی در آینده — یعنی پتانسیل آن برای تسهیل کردن شیوه‌های نوین انسان بودن — را بر بهروزی فی‌المجلس اولویت می‌دهد. به واقع، مارکس تاجایی پیش می‌رود که تأکید می‌کند که مقدم بر پیشرفت، انقلاب بزرگ اجتماعی،^۳ شکلی از یک 'بت کربیه‌المنظر مشرک، آن‌که نه شراب خدایان بلکه از جمجمه کشته‌ها می‌نوشد'، به خود می‌گیرد. این نگرش تراژیک تاریخ است که رنجی بر آنان که قرار است کشته شوند، حمل می‌کند.^[۴۱]

بسیاری از مارکسیست‌های اروپایی، به خاطر تجربه فاشیسم در اروپا و جنگ جهانی دوم، امید خود را به پتانسیل اجتماعی موجود در تکنولوژی کاپیتالیستی از دست دادند. این مسئله برخی مثل فیلسوف آلمانی، تئودور دبلیو. آدورنو را به وارونه ساختن محتوای اخلاقی تولیدباوری مارکس متهمی کرد: 'حرکت تاریخ جهانی نه از توحش به انسان‌دوستی بلکه از تیرکمان به بمب مگاتن است.'^[۴۲] این یک وارونه‌سازی جدلی است که سزاوار خود مارکس است. درخور توجه است که هیچ واکنش هم‌ارزی از روشنفکران اروپایی به خشونت سیستماتیک استعمارگری سرمایه‌داری صورت نگرفت. هرچند، قطعه‌واره‌نویسی و کلمات قصار آدورنو استوار است بر استخراج و گرفتن وجه تکنولوژیکی ایده‌ی مارکس درباره نیروهای تولیدی از بُعد اجتماعی آن — نیروی مولد خود مناسبات اجتماعی، اشکال نوین اشتراکی بودن^۴ که توسط تقسیم کار نوین بازنمایی می‌شوند. تحت سیطره سرمایه‌داری، این اشکال اشتراکی بودن، از معنای انسانی خودشان جدا و بیگانه می‌شوند. اما اگر آن‌چه به معنای انسانی بودن است، همواره

1. Eschatological

2. Collectivity

متناسب با مناسبات اجتماعی تولید است، و این‌ها در جوامع مختلف، بسیار با هم فرق دارند (حتی جوامع سرمایه‌داری مختلف) در هر زمان معینی، در این صورت، جز از یک آینده بسیار نظری و ذهنی، هیچ نقطه‌نظر یگانه‌ای وجود ندارد که از آن قضاوت تاریخی پیرامون حال حاضر به‌منزله یک کل انجام پذیرد. اما اگر سوژه‌ای که به خاطر آن تاریخ ساخته می‌شود، انسانیت آینده است، آن وقت چگونه قضاوت‌های انجام گرفته تحت نامش به سوژه‌های زنده واقعی در چارچوب حال حاضر تاریخی ربط پیدا می‌کنند؟

این پرسشی حیاتی و حاد است برای مفهوم تاریخی - جهانی قضاوت سیاسی مارکس که نوشته‌های او پیرامون هند برجستگی خاصی به آن می‌دهد. اندیشه مارکس به خاطر این تأکید که سیاست باید به لحاظ تاریخی - جهانی مورد قضاوت قرار گیرد، متمایز و متفاوت است. اما در این‌جا مشکلات عمیقی وجود دارند. زیرا شکافی - که خطر بدل شدن به یک ورطه عمیق دارد - بین گستره کنش‌های سیاسی و گستره تاریخ - جهان وجود دارد. کنش سیاسی، معنای خود را از روایت‌هایی به دست می‌آورد که از هستی حاضر نشأت می‌گیرد، هرچند به لحاظ تاریخی چه‌بسا این روایت‌ها بسط و تعمیم یابند. سیاست هرگز دریاره زندگان نبوده است: مردم به خاطر نسل‌های آینده، به همان اندازه یا بیشتر از این‌که به خاطر خودشان، مبارزات سیاسی می‌کنند؛ و آن‌ها همچنین این نقش را ایفاء می‌کنند تا مناسبات معین با گذشته را حفظ، تخریب یا بسازند. اما این چشم‌اندازهای تاریخی که در ذات کنش سیاسی وجود دارند، علی‌الخصوص به لحاظ جغرافیایی، نسبت به خود تاریخ - جهان، بسیار محدود و کنترل شده هستند. مقاله 'پیامدهای بعدی سلطه بریتانیا در هند' با تمرکز بسیارش بر اثرات تحمیلی استعماری کاپیتالیسم، و نادیده گرفتن تاریخ هند، به ما این مسئله را یادآوری می‌کند.

نوشته‌های مارکس پیرامون سلطه بریتانیا در هند، میراث مسئله‌ساز شیوه تاریخی - جهان تحلیل سیاسی او را مبالغه می‌کند و آن را دراماتیزه می‌کند. ساده است که این نوشته‌ها را به خاطر گرایشات اروپامحوری‌شان رد کنیم. اما موجب چالشی در مستقدان‌شان می‌شوند: استفاده از سودمندی‌های دانش گسترده‌تر تجربی

و بازاندیشی سیاسی به منظور ایجادِ روایتِ مناسب‌تر از استعمارگری سرمایه‌داری، و اثرات در پی‌اش، در همان مقیاس تاریخی - جهان. [به واقع این ویژگی مثبت نوشته‌های مارکس است که در کنار ویژگی اروپا محوری‌شان باعث چالش بین متقدمان شده است. م] در این خصوص، این دامنه فکری و بلندپروازیِ ثوریک که مارکس از تحلیل تاریخی مطالبه می‌کند، بزرگ‌ترین میراث او محسوب می‌شود. نوشته‌های اولیه فلسفی و خود سرمایه، این خواسته را تضمین کرده‌اند. فهم مارکس از کاپیتالیسم، به لحاظ تاریخی بسیار هوشمندانه‌تر و پیچیده‌تر از آن است که معمولاً در نظر می‌آید. نوشته‌های مارکس، در تأکید بر این نکته و تأکید بر اهمیت سیاسی یک تاریخ حقیقتاً جهانگیر، نشان‌دهنده این هستند که بسیار معاصرتر از نوشته‌های خیل متفکران قرن بیستم - و حتی قرن بیست‌ویکم‌اند.

یادداشت‌ها

1. See Sigmund Freud, 'Fetishism' (1927), in his *On Sexuality: Three Essays on Theory of Sexuality and Other Works*, Penguin, London, 1987, pp. 351-7.
 2. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (1944), trans. Edmund Jephcott, Stanford University Press, Stanford, 2002.
 3. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, 1975, pp. 180-81.
 4. See William Pietz, 'The Problem of the Fetish, 1', *Res*, 9, Spring 1985, pp. 5-17.
 5. See Philippe Lacoue – Labarthe and Jean – Luc Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, trans. Philip Barnard and Cheryl Lester, SUNY Press, New York, 1988, Ch.1. The quotation is from Friedrich Schlegel, *Athenaeum* fragment 206.
۶. نکته‌سنجی نوشته‌های فویرباخ، و تا حدی که مارکس گاهی در همان حال که بر آنها تکیه می‌کند، بی‌رحمانه به نقد آنها می‌پردازد، عموماً مورد توجه قرار نگرفته است. روایت درخشانی از فلسفه فویرباخ در منبع زیر قابل یافت است:
- Marx Wartofky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
7. See Friedrich Engels., *Dialectics of Nature* (1886), trans. Clement Dutt, Progress Publishers, Moscow, 1954; Joseph V. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism* (1938), Lawrence and Wishart, London, 1940.
- این رویکرد به رابطه بین فلسفه و علم از نوکانتینیسم اواخر قرن نوزدهم نشأت می‌گیرد که اندیشه مارکس با آن کمتر اشتراکی دارد.
8. Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, trans. Chris Turner, Verso, London, 1995, p. 25.

9. P. N. Fedoseyev et al., *Karl Marx: A Biography*, Progress Publishers, Moscow, 1973, p. 112.

۱۰. این دو نقل قول از قطعه‌ای برگرفته شده که بعدها در دست‌نوشته‌ها روی آن‌ها خط کشیده شده است. هرچند، از آن‌جا که خط‌زدگی‌هایی از این دست بر کپی دست‌نخورده و ویرایشی هستند، بدین معنا که مربوط به نظم‌دهی موضوع هستند نه تغییراتی در محتوای فکری، دلیلی وجود ندارد تا فکر کنیم که مارکس موقعیتی را که آن نوشته‌ها ترسیم کرده‌اند، رد می‌کند.

۱۱. این رابطه را در 'زمان ما، یک تاریخ'، در پیتر آیزرن، سیاست زمان، ورسو، لندن و نیویورک، ۱۹۹۵، بخش دوم شرح داده‌ام.

۱۲. خلاصه مارکس از 'دکترین' فرضی ماتریالیسم تاریخی، در مقدمه ۱۸۵۹ در گامی در نقد اقتصاد سیاسی، عملاً چیزی بیش از یک روایت از 'نتیجه عمومی' نیست که در سال ۱۸۴۶ از مطالعه ابتدایی‌اش بر اقتصاد سیاسی که نوشت، به آن دست یافت، 'اصل راهنمایی' برای مطالعات آتی شدند. مارکس این مطالعات را به مدت سی‌وهفت سال بعد از ۱۸۴۶ پیگیری کرد، طی این مدت رویکرد روشنند او برای مطالعه کاپیتالیسم، دستخوش مجموعه‌ای از پیشرفت‌های تعیین‌کننده درون این چارچوب قاعده‌مند گل‌وگشاد شد.

۱۳. 'جامعه مدنی' نرمی بود که آدام اسمیت استفاده کرد تا به ابژه اقتصاد سیاسی اشاره کند. بنابراین، مارکس در ضمن بازگشت به اقتصاد سیاسی، باید به یکی از سرچشمه‌های اصلی اقتصادی روایت هگل از جامعه مدنی بازمی‌گشت.

14. See Georg Lukacs, *The Young Hegel* (1948), trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, 1975, p. 538; Stanley Rosen, G. W. F. Hegel: *An Introduction to the Science of Wisdom* (1974), St Augustine's Press, South Bend, 2000, pp. 173, 223, 281.

15. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781; 1787), trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 100- 101, 643.

16. See Immanuel Kant, 'An Answer to the Question: What is Enlightenment?' (1784), in his *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphreys, Hackett, Indianapolis, 1983.

17. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, London, 1992.

۱۸. برای اطلاع از روایت کمونیسم بین‌المللی طی این دوره به Fernando Claudin, *The Communist Movement: From Comintern to Cominform*, 2 vols, Monthly Review Press, New York and London, 1975 مراجعه کنید.

۱۹. انگلس دو سند اولیه از برنامه اتحادیه کمونیست، 'سند مرامنامه کمونیست' و اصول کمونیسم، به ترتیب در جون و اکتبر ۱۸۴۷ تهیه کرد. هر دو به صورت توضیح المسائل بودند. خود مانیفست، نتیجه‌ی روندی دو مرحله‌ای از ساخت بود، که از اصول کمونیسم انگلس برگرفته شد. مارکس و انگلس با هم روی آن در دسامبر ۱۸۴۸، در لندن و بروکسل کار کردند، که متن پیشین انگلس، بازنگری و از نو طرح‌ریزی شد. بدین ترتیب، مارکس به تنهایی طی ژانویه ۱۸۴۸ روی آن کار کرد، درحالی‌که انگلس در پاریس بود. مارکس مسئولیت ویراستاری نسخه نهایی را به تنهایی داشت.

20. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Verso, London, 1982, p. 92.

21. See 'Modernity: A Different Time', in Osborne, *The Politics of Time*, Ch. 1.

22. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 1999, p. 470, [nn.7, 6].

۲۳. تحلیلی که در پی می‌آید از منابع زیر برگرفته شده است:

'Remember the Future? The Communist Manifesto as Cultural Historical Form', in Peter Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*, Routledge, London and New York, 2000, Ch. 4.

24. Rob Beamish, 'The Making of the Manifesto'. in Leo Panitch and Colin Leys (eds.), *Socialist Register 1998. The Communist Manifesto Now*, Merlin Press, London, p. 233.

25. Franco Moretti, *Atlas of the European Novel, 1800- 1900*, Verso, London and New York, 1998, p. 187.

26. See Franco Moretti, *The Modern Epic: The World – System from Goethe to García Márquez*, Verso, London and New York, 1996, pp. 1-6.

27. Walter Benjamin, 'One - Way Street', in *Selected Writings. Volume 1: 1913- 1926*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 1996, p. 444.

عبارت 'کم، زیاد است' این روزها که در آگهی‌های تبلیغاتی زیاد استفاده می‌شود بسیار آشناست. این شعار به میسه ون دو روهه برمی‌گردد.

28. The first example is probably Sylvain Maréchal's *Manifeste des Egaux*, 1796. More immediately relevant is Victor Considérant's *Principle of Socialism: Manifesto of the Democracy of the Nineteenth Century* (1843; 2nd edition, 1847).

29. Tristan Tzara, 'Dada Manifesti' (1918), in *Seven Dada Manifestos and Lampisteries*, trans. Barbara Wright, Calder Publications, London, 1977, p. 3.
۳۰. این در اصل یک بخش یگانه طولانی بود، در پایان بخش هفتم، 'روند انباشت سرمایه'. هرچند، در نسخه انگلیسی ۱۸۸۸، انگلس به آن را بخش جداگانه‌ای تخصیص داد، بخش هشتم، به این منظور که تفاوت بین درونمایه و موضوعش و مابقی کتاب را نشان دهد، و او قسمت‌های بخش اصلی را به بخش‌های جداگانه تبدیل کرد.
31. See R. H. Hilton, 'Feudal Society', in Tom Bottinore, ed., *A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell, Oxford, 1983, pp. 166-70.
۳۲. در دهه ۱۹۷۰ فیلسوف لیبرال هاروارد، رابرت نوزیک، در کتاب *آنارشی، دولت و اتوپیا*، انتشارات بیسیک بوک، نیویورک، این بحث لاکمی را به‌منزله نقد مساوات‌طلبانه‌ی کتاب همکارش، نظریه عدالت نوشته جان راولز (انتشارات دانشگاه هاروارد، کمبریج، ام‌ای‌ر لندن، ۱۹۷۱) از نو زنده کرد. این بحث درخور توجه پنهانی نولیبرالیسم بود.
33. See Rodney Hilton, ed., *The Transition from Feudalism to Capitalism*, New Left Books, London, 1976. For a more recent contribution, see Robert Brenner, *Merchants and Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
۳۴. لنین، مفهوم مارکس از انباشت اصلی و اولیه را در مرحله اول کاپیتالیسم در روسیه، مقدم بر انقلاب‌های بورژوازی و سوسیالیستی اوایل قرن بیستم، به کار برد. مراجعه شود به: V. I. Lenin, *The Development of Capitalism in Russia* (1899), *Collected Works*, volume 3, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1960.
35. See Aijaz Ahmad, 'Marx on India: A Clarification', in *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, London and New York, 1992, Ch. 6.
36. See Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (1978), Penguin, London, 1991.
- بحث سعید درباره مارکس به عنوان موردی که در آن 'التزام‌های یک غیرشرق‌شناس، ابتدا مورد بحث قرار گرفت، سپس نتیجه‌گیری کلی شرق‌شناسی آن را غصب کرد.' (ص ۱۵۶)، هرچند، از تمام وجوه مختلف مسئله‌ساز است. به ایجاز احمد، 'مارکس در هند' مراجعه شود.
37. See Samir Amin, *Eurocentrism*, trans. Russell Moore, Zed Books, London, 1989.
38. See Bill Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, New Left Books, London, 1980.
39. See Stephen P. Dunn, *The Rise and Fall of the Asiatic Mode of Production*, Routledge, New York and London, 1982.

40. The most important texts here were André Gunder Frank, *Capitalism and Uneven Development in Latin America*, Monthly Review Press, New York, 1969; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Academic Press, New York, 1974; Samir Amin, *Unequal Development and Imperialism and Unequal Development* (1973), Monthly Review Press, New York, 1976 and 1977.
41. See Raymond Williams, *Modern Tragedy* (1966), Verso, London 1979, part 1.
42. Theodor W. Adorno, 'Universal History', in *Negative Dialectics* (1966), trans. E. B. Ashton, Routledge, London, 1973, p. 320.

گاه‌شمار زندگی مارکس

- ۱۸۱۸ پنج مه، تولد در تریه، استان راین، پروس. فرزند هاینریش، وکیل، و هیرشه (با نام خانوادگی پدری پرسبورگ) از هلند. یکی از نه خواهر و برادر.
- ۱۸۳۱ مرگ هگل.
- ۱۸۳۵ ثبت نام در سالن ژیمناستیک در تریه. دانشجوی حقوق در بِن.
- ۱۸۳۶ تحصیل حقوق و فلسفه در برلین. نامزدی با جنی فون وستفالن.
- ۱۸۳۸ پدر مارکس می‌میرد.
- ۱۸۳۹ یادداشت‌هایی در باب فلسفه اپیکوری.
- ۱۸۴۱ اعطای درجه دکتری در آبیستیا در یانا. فویرباخ، سرشت مسیحیت.
- ۱۸۴۲ همکاری با راینیش تایمز؛ در اکتبر سردبیر شد.
- ۱۸۴۳ مارس، اولیای امور پزشکی، راینیش تایمز را توقیف کرد. ژونن، ازدواج با جنی فون وستفالن. یادداشت‌های *kreuznach* نامه‌هایی به روگه. اواخر اکتبر سفر به پاریس. "گامی در نقد فلسفه حق هگل. مقدمه"
- ۱۸۴۴ دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی. تولد دخترش، جنی. دیدار با انگلس ده روز — آغاز همکاری‌های‌شان. انگلس، وضعیت طبقه کارگر در انگلستان.
- ۱۸۴۵ فوریه، اخراج از فرانسه، سفر به بروکسل. آغاز *ایدئولوژی آلمانی* (همراه با انگلس).
- ۱۸۴۶ مارکس به اتحادیه عادل می‌پیوندد. تولد دومین دخترش، لارا.

- ۱۸۴۷ فقر فلسفه (پاسخی به فلسفه فقرِ پرودن). لایحه ده ساعت کار در بریتانیا روز کاری را محدود می‌کند تولد پسر، ادگار (مرگ ۱۸۵۵). شکل‌گیری اتحادیه کمونیست.
- ۱۸۴۸ مانیفست حزب کمونیست. انقلاب‌های فوریه در اروپا. اخراج از بلژیک، بازگشت به آلمان. سردبیر نیو راینیش تایمز. هجوم طلای کالیفرنایی.
- ۱۸۴۹ شکست مجمع ملی فرانکفورت. مارکس متهم به 'تحریک به شورش' می‌شود. اخراج از آلمان به‌عنوان فردی فاقد تابعیت. سفر به لندن. تولد پسر، گویدو (مرگ ۱۸۵۱).
- ۱۸۵۰ پیکار طبقاتی در فرانسه.
- ۱۸۵۱ کودتای لوئی بناپارت در فرانسه.
- ۱۸۵۲ هجدهم برومر لوئی بناپارت.
- ۱۸۵۳ نخستین نوشته‌ها درباره هند، نیویورک دیلی تریبون. جنگ در کریمه.
- ۱۸۵۴-۵۶ گروندریسه (بنیادهای نقد اقتصاد سیاسی، طرح‌های خام). بودلر، گل‌های بدی.
- ۱۸۵۹ گامی در نقد اقتصاد سیاسی. داروین، درباره منشأ انواع به وسیله گزینش طبیعی.
- ۱۸۶۱ جنگ داخلی آمریکا.
- ۱۸۶۴ انجمن بین‌المللی کارگران تأسیس شده در لندن. مارکس، دبیر شورای عمومی برای آلمان می‌شود.
- ۱۸۶۷ سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی، جلد اول. دیزرائیلی حق رأی مردان را در بریتانیا گسترش می‌دهد.
- ۱۸۷۱ کمون پاریس. جنگ داخلی در فرانسه.
- ۱۸۷۲ نیچه، زایش تراژدی.

| | |
|---------|---|
| ۱۸۷۵ | احزاب کارگران آلمانی در کنفرانس گوتا گرد می‌آیند تا حزب کارگران سوسیالیست را شکل دهند. نقد برنامه گوتا. |
| ۱۸۷۶ | ویکتوریا بر تخت امپراتوریس هند نشست. انحلال بین‌الملل. |
| ۱۸۷۸ | قانون ضدسوسیالیستی در آلمان. |
| ۱۸۸۱ | دسامبر، مرگ همسر، جنی. |
| ۱۸۸۳ | ژانویه مرگ دختر، جنی. ۱۴ مارس، مارکس در لندن می‌میرد. در گورستان‌های گیت دفن می‌شود. |
| ۱۸۸۵ | سرمایه، جلد دوم. |
| ۱۸۸۸ | ویرایش انگلیسی سرمایه، جلد اول. |
| ۱۸۹۴ | سرمایه، جلد سوم. |
| ۱۸۹۵ | مرگ انگلس. |
| ۱۹۰۵-۱۰ | تئوری‌های ارزش افزوده. |
| ۱۹۲۷ | مجموعه آثار مارکس - انگلس شروع به چاپ می‌شوند. |
| ۱۹۳۲ | نخستین چاپ دست‌نوشته‌های اولیه مارکس. |
| ۱۹۳۸ | نخستین چاپ گرندرسه. |

چند پیشنهاد برای مطالعه‌ی بیشتر

Marx

The whole of the 50-volume *Marx-Selected Works* is in the process of being made available onlinenglish at the Marx and Engels Internet Archive at: www.marxists.org/marx/index.htm

Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, appeared in several new editions in 1998 to coincide with the 150th anniversary of its first publication: Oxford World's Classics, Classics and Verso. The Verso edition has an introduction by the Marxist historian, Eric Hobsbawm.

The best general selection of Marx is David McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, 2nd ed Oxford University Press, Oxford, 2000.

Biography

Werner Blumberg, *Karl Marx* (1962), London and New York, 2000

David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (1973), Macmillan, London, 1987

Franz Mehring's classic 1918 biography available online at: www.marxists.org/archive/mehring/19/

Francis Wheen, *Karl Marx*, Fourth Estate, 2000

General

Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Thought* (1983), 2nd edition, Blackwell, Oxford, 1992

Ernst Fischer, *How to Read Karl Marx*, Review Press, New York, 1996

Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism 1: The Founders*, Oxford University Press, Oxford, 1978

- Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx: 1843 to Capital*, Monthly Review Press, New York, 1971
- S. S. Praver, *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1976

Philosophy

- C. J. Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, Blackwell, Oxford, 1986
- Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Verso, London and New York, 1995
- Carol C. Gould, *Marx's Social Ontology*, MIT Press, Cambridge MA, 1978
- Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (1923), available online at: www.marxists.org/archive/korsch/1923/marxism-philosophy.htm
- Herbert Marcuse, 'The Foundations of Historical Materialism' (1932), in *From Luther to Popper: Studies in Critical Philosophy*, Verso, London, 1988
- Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (1970), Merlin Press, London, 1986
- Bertell Ollman, *Alienation*, 2nd edition (1977), Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, London, 1971

History

- G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), revised edition, Oxford University Press, Oxford, 2000
- Umberto Melotti, *Marx and the Third World*, Macmillan, London, 1982
- Alfred Schmidt, *History and Structure* (1971), MIT Press, Cambridge MA and London, 1983

Politics

- Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, 4 volumes, Monthly Review Press, New York, 1977ff.
- R. N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, 2 Volumes, University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1974
- Ralph Miliband, *Marxism and Politics* (1977), Merlin Press, London, 2004
- Leo Panitch and Colin Leys (eds.), *Socialist Register 1998. The Communist Manifesto Now*, Merlin Press, London, 1998

Capital and the Critique of Political Economy

Anthony Brewer, *A Guide to Marx's Capital*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984

Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* (1979), 2nd edition, AK Press, 1999

Ben Fine, *Marx's Capital*, 3rd edition, Macmillan, London, 1989

نمایه

| | |
|--|---|
| استعمارگری سرمایه‌داری ۱۴۲، ۱۴۴ | آدورنو، تئودور ۱۸، ۳۱، ۱۴۲ |
| اسمیت، آدام ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۴۶ | آلتوسر، لویی ۱۵، ۱۸ |
| استالین، ژوزف ۱۷، ۱۳۹ | آسیای شرقی ۱۱۹ |
| استیرنر، مکس ۵۴ | آفریقا ۳۱، ۳۲ |
| امپریالیسم ۱۳۹، ۱۴۰ | آمتس، پادشاهی ۷۵، ۸۲ |
| انسانیت ۳۳، ۴۷، ۷۶، ۸۷، ۹۸، ۱۳۳ | آمریکا ۷۹، ۱۳۸، ۱۵۲ |
| انقلاب شکوهمند ۱۳۰ | آمریکای لاتین ۱۳۲ |
| انقلابات کشاورزی ۱۶ | آولینگ، النور مارکس ۱۲۶ |
| انگلس، فردریک ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۴۲، ۴۵، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۲، ۶۶ | اتحادیه عادل ۱۵۱ |
| ۸۹، ۹۲، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳ | اتحادیه کمونیست ۱۰۲، ۱۴۷، ۱۵۲ |
| احمد، ایجاز ۱۳۸، ۱۴۸ | ارزش ۱۲، ۱۳، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۶۲، ۶۴ |
| اون، رابرت ۳۹، ۱۰۰ | ۶۸، ۷۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳ |
| ایدئولوژی ۱۴، ۱۹، ۲۸، ۴۸، ۵۱، ۵۲ | ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹ |
| ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۹۱، ۹۹، ۱۵۱ | ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۵۳ |
| ایران ۱۳۵، ۱۳۸ | ارزش - مبادله ۲۶، ۲۷، ۲۸ |
| بازار آزاد ۶۵ | ارزش افزوده ۱۶، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵ |
| بالیار، اتین ۴۷، ۴۸ | ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۵۳ |
| بودلر، شارل ۴۳، ۱۵۲ | ارسطو ۸۱، ۸۲، ۸۳ |
| | اروپاصحوری ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰ |

| | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| تملک ۲۵، ۶۴، ۶۶، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۸ | بت‌وارگی کالا ۲۵، ۳۱، ۳۴، ۳۵ |
| ۹۹، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶ | بروسس، چارلز د ۳۱، ۳۲ |
| تولیدگری ۹۸، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۴۱ | برزیل ۱۷ |
| تولید سرمایه‌داری ۲۴، ۱۱۲، ۱۱۴ | برمن، مارشال ۱۰۳ |
| ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۱ | بنیامین، والتر ۲، ۱۸، ۴۴، ۱۰۳، ۱۰۷ |
| تولید کالا ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۱ | ۱۲۶ |
| جامعه مدنی ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۶۵، ۷۵ | بورژوازی ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲ |
| ۸۶، ۱۲۷، ۱۴۶ | ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۴ |
| جوس، جیمز ۱۰۶ | ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۸ |
| جنبش ضد جهانی‌سازی ۱۷ | بیگانگی ۵، ۱۵، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷ |
| جنبش مدنی سیاهان ۸۷ | ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۹۱، ۹۸، ۱۱۴ |
| چین ۱۳، ۱۶، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۲ | پروئتاریا ۷۶، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۱۰۱ |
| خانواده ۳۷، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۱۰۲ | ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲ |
| خیابان یک‌طرفه ۱۰۷ | پروژه پاساژها ۲۴ |
| دادا ۱۰۷ | پتو، سرام ۱۱۵ |
| دانشگاه برلین ۷۹ | پیکار طبقاتی ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۵۲ |
| دکارت، رنه ۲۷ | تاریخ ۲۴، ۲۹، ۴۳، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۴ |
| دو رساله درباب حکومت ۱۲۷ | ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۷۴، ۷۷، ۷۸ |
| دیالکتیک ۲۹، ۴۳، ۹۲، ۹۸ | ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۷، ۹۸ |
| دیورنس ۸۳ | ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸ |
| دین ۳۰، ۳۱، ۴۴، ۵۱، ۵۹، ۷۱ | ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۵ |
| راینش تایمز ۳۱، ۳۳، ۵۴، ۸۰، ۱۵۱ | ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۴۶ |
| رمانتیسیم ۴۳، ۸۰ | تجارت آزاد ۱۰۸ |
| ریمپل، رودلف ۵۳، ۵۴ | ترکیه ۱۳۵، ۱۳۸ |
| روز کاری ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴ | تریر ۱۵ |
| ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۵۲ | تزار، تریستان ۱۰۷ |

- روسیه ۱۹، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۸
 روشنگری ۱۳، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۷۶، ۸۲
 ۸۵، ۱۴۱
 رهایی ۷۶، ۸۵، ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۱۲۴،
 ۱۳۶
 ریکور، پل ۱۵
 ژورنالیسم ۸۳
 سرکوب ۱۳
 سرمایه ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۲۳، ۲۴،
 ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۶۰، ۶۲، ۷۲،
 ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰،
 ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،
 ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳،
 ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲،
 ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳
 سرمایه‌دار ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵،
 ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵
 سوررنالیسم ۱۰۷
 سوسیالیسم دولتی ۱۷، ۹۲، ۱۳۲
 سوسیالیسم واقعاً موجود ۱۶
 شرق‌شناسی ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۸
 شکل - کالا ۲۲، ۳۱، ۳۲
 شیلکل، فردریش ۴۳
 شوروی ۱۳، ۱۹، ۴۳، ۹۱، ۱۳۲
 شهود ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸
 شیوه تولید ۱۵، ۲۳، ۵۰، ۱۱۴، ۱۲۷
 ۱۳۱، ۱۴۰
 شیوه تولید آسیایی ۱۴۰
 ضد استعماری ۸۵، ۱۳۵
 ضد روانپزشکی ۸۷
 عقل ۱۵، ۲۸، ۵۵، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۵
 ۸۷، ۱۴۱
 علم ۱۶، ۲۳، ۵۵، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۸،
 ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۹، ۱۴۵
 فاست ۱۰۶
 فاشیسم ۱۴۲
 فمینیسم ۸۵
 فعلیت ۴۲، ۴۶، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۸۴، ۸۶
 فروید، زیگموند ۱۰، ۱۳، ۱۵
 فردریش ویلهلم چهارم، پادشاه
 پروس ۸۰
 فوکویاما، فرانسیس ۸۱
 فلسفه یونانی ۸۱
 فویرباخ، لودویگ ۱۸، ۴۲، ۴۳، ۴۴
 ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۷۱
 ۱۴۵، ۱۵۱
 فوریه، چارلز ۱۰۰، ۱۵۱، ۱۵۲
 فوکس، بن ۱۲۶
 قانون - ارزش ۱۳۲
 قدرتی‌کار، ۲۵، ۶۹، ۹۳، ۱۱۰، ۱۱۸
 ۱۱۹، ۱۲۹

| | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|
| کوئٹہ، یوہان ولفگانگ ۱۰۵، ۱۰۶ | کاپیتالیسزم ۱۲، ۱۳، ۲۹، ۳۳، ۹۹ |
| لاک، جان ۱۲۷، ۱۲۸ | ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۵ |
| لوکاج، گئورگ ۱۸ | ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲ |
| لوترو، مارتین ۱۷، ۳۳، ۳۴ | ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸ |
| مانو ۱۷ | کار ۷، ۱۲، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ |
| ماتریالیسم ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶ | ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۴۰، ۴۳، ۴۴ |
| ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۰ | ۴۸، ۵۲، ۵۴، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵ |
| ۷۲، ۱۴۶ | ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵ |
| ماتریالیسم تاریخی ۴۵، ۵۳، ۱۵۱ | ۷۷، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۳، ۹۴، ۹۶ |
| ماتریالیسم دیالکٹیک ۴۵، ۷۳ | ۹۷، ۹۸، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲ |
| مارکسیسم ۱۳، ۵۴، ۸۶، ۹۱، ۹۶ | ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸ |
| ۱۰۷، ۱۴۰ | ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸ |
| مارکسیسم - لنینیسم ۹۳ | ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۷ |
| مالکیت خصوصی ۳۲، ۶۲، ۶۵، ۶۶ | ۱۴۸، ۱۵۲ |
| ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰ | کانت، ایمانوئل ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۷۸ |
| ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹ | کارناوال ۷۴، ۷۵، ۸۲، ۸۷ |
| ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۲۸، ۱۳۰ | کمپانی ہند شرقی، ۱۳۷ |
| مسیحیت ۳۶، ۹۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۱ | کویا ۳۰ |
| ۱۵۱ | کمونیزم ۱۲، ۳۳، ۶۸، ۸۷، ۸۸، ۸۹ |
| مبادلہ - کالا ۲۵، ۶۶، ۱۱۰ | ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹ |
| منطق دیالکٹیک ۳۱، ۴۳، ۹۲، ۹۷ | ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷ |
| مور، ساموئل ۲۱ | کیرکگور، سورن ۱۳، ۳۳ |
| مورٹی، فرانکو ۱۰۶ | گانس، ادوارد ۳۱ |
| میر، جولیس ۵۳، ۵۴ | گرامشی، آنتونیو ۱۸ |
| نظریہ وابستگی ۱۴۰ | گروتیوس، ہوگو ۶۷ |
| نقد عقل محض ۷۷ | گہ وارا، چہ ۱۷ |

مکل ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷

۳۸، ۳۹، ۷۰، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹

۸۰، ۸۲، ۹۷، ۹۸، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۵۱

هگلیانیسم ۷۸

مگلی‌های جوان ۸۰

مند ۱۳، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷،

۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸،

۱۵۲، ۱۵۳

هورکهایمر ۱۸، ۳۱

نیچه ۱۹، ۴۱، ۴۲، ۸۳، ۹۶، ۱۵۲

واقعیت ۱۵، ۲۲، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۶۰

۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۹۲

۹۴، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۳۷

ویتگنشتاین، لودویگ ۴۴

هایدگر، مارتین ۱۳، ۴۴، ۱۲۶

هاینه، هاینریش ۵۴



رخدادنو

«یک کالا در نظر اول چیزی فوق‌العاده پیش‌پاافتاده و بدیهی ظاهر می‌شود. لیکن با تحلیل آن درمی‌یابیم، آکنده از جزئیات الاهیاتی و ظرایف متافیزیکی، چیزی بسیار پیچیده و گول‌زننده است.»

پیتر آزبرن در این کتاب با تأکید بر ماترکِ رومانیتیک و میراثِ مدرنیستی نوشته‌های کارل مارکس، اندیشه‌ی مارکس را در حکم تحقیقی رو به رشد درباره‌ی آن‌چه که انسان را به‌طور عینی موجودی پراتیک و تاریخی می‌داند، بیان می‌کند. او مارکس را در مقام متفکری که تا حد عرصه‌ی اقتصادی تقلیل‌یافته، رد می‌کند. آن‌چه مارکس از ماتریالیسم، کمونیسم و نقد اقتصاد سیاسی، به لحاظ فلسفی مدنظر دارد بسیار غنی‌تر و اصیل‌تر است از آن چیزی که عموماً باب شده است. آزبرن با جهانی‌سازی مجدد سرمایه‌داری از سال ۱۹۸۹، ادله می‌آورد که تحلیل مارکس از پیامدهای کالاشدگی بیش از پیش به روزگار ما مربوط می‌شود.

قطعاتی که از مارکس در کتاب آمده از گستره‌ی نوشته‌های او، از یادداشت‌هایی در باب فلسفه اپیکور مربوط به دوران دانشجویی‌اش، مانیفست کمونیست تا سرمایه را دربر می‌گیرد.

ISBN 978-600-5625-46-2



9 786005 625462