

نقد
اقتصاد سیاسی

درباره‌ی دموکراسی / م. بیگی

نقد دیدگاه بابک احمدی درباره‌ی مارکس و مارکسیسم – بخش سوم



م. بیگی

نقد اقتصاد سیاسی

اسفندماه ۱۳۹۶

بحث درباره‌ی دموکراسی بورژوازی پای گذاردن به عرصه‌ای است که سراسر جامعه را با ظاهر مفاهیم بزرگ می‌کند و در سطح توصیف باقی می‌ماند، لذا این بداهت به ظاهر عقلایی ساطع از مفاهیم را، کافی قلمداد می‌نمایاند. مفاهیم در این سطح می‌باید تماماً اراده و آزادی فرد را در جامعه و بالطبع از آن، عدالت اجتماعی را برنما گردانند، لکن به دلیل همان ظاهر آراسته و فریفتاری سطح توصیف، انسان دانسته و نادانسته از تعمق در تبیین مفاهیم تن می‌زند. در این دموکراسی از انسان سخن می‌رود ولی مفاهیم، از هم گسلیده مورد واریسی قرار می‌گیرند. از این رو هدف نوشته‌ی من بررسی مفاهیم در این عرصه است تا ثابت نمایم که در تفکیک مفاهیم به هم پیوسته، چون انسان از خود منفک می‌گردد، بنابراین رابطه‌اش با دیگران و طبیعت نیز بر چنین انفکاک‌ی پایه می‌گیرد.

می‌توان دموکراسی بورژوازی را با دو نظریه در فلسفه‌ی افلاطون در یک قیاس قرارداد. در فلسفه‌ی افلاطون از طرفی «مفاهیم، مجرد و حقایق، ابدی» نقش بس بسزایی را ایفا می‌نمایند که در جامعه‌ی سرمایه‌داری این وجه از نظریه افلاطون در شکل وجودی مفاهیمی هم‌چون مزد، رقابت، عرضه و تقاضا، خرید و فروش، سود، بهره و امثالهم به خود فعلیت داده‌اند و هرچند مجرد، اما بدیهیات ساطع از آن مفاهیم، کنجکاو و پژوهش در تبیین آنها را غیرضروری می‌سازند تا ناخودآگاه انسان با خو گرفتن و عادت به آن مفاهیم، آنها را اموری کاملاً واقعی، ابدی و لاجرم عقلانی ارزیابی کند. بدین سان ایدئولوژی بورژوازی در پس این مفاهیم نه تنها پنهان می‌ماند، بلکه این مفاهیم خود را به عنوان برخورداری فرد از حقوق دموکراتیک در این دموکراسی جا می‌زنند و قادرند در تمامی سطوح، مناسبات اجتماعی حول کارکرد و برداشت افراد از این مفاهیم را همواره بازتولید نمایند.

اما از طرف دیگر، در فلسفه‌ی افلاطون هم‌چنین سخن از افسانه‌ی غار می‌رود و در آن گفته می‌شود کافی است افرادی که به واقعیت سایه‌هایی که روبروی‌شان قرار دارند، واقف شوند که آنها تنها سایه‌هایی بیش نیستند. لذا هرگاه در جامعه‌ی سرمایه‌داری انسان به این واقعیت پی‌برد که مفاهیم مصطلح، به ظاهر واقعی، در عمل چیزی جز انتزاعات پیکریافته‌ای نیستند که سازنده‌ی باور آنان می‌باشند، عملاً در گذار از آنهاست که آگاهی و همراه با آن دموکراسی آزادی برایشان مقدور می‌افتد. عملاً انتقاد از این مفاهیم و فرارفتن از آنها بود که نظریه‌ی مارکس را مطرح ساخت.

هر فردی در سطح توصیف و باور حاصل از آن، عملاً به دفاع از دموکراسی بورژوازی برمی‌خیزد، لکن در بیش‌ترین موارد به دموکراسی بورژوازی دخیل می‌بندد و یا دموکراسی و حقوق دموکراتیک را یکسان می‌انگارد و اساساً در تعیین معنا و رابطه و تفهیم‌شان اغتشاش ایجاد می‌کند.

پیش از تشریح مبحث دموکراسی لازم می‌دانم به شیوه‌ای از فروتنی خاص بابک احمدی بپردازم. استاد در فروتنی ویژه‌اش به خواننده‌ی کتابش هشدار می‌دهد «چرا بنیاد کتابی که در دست دارد، پرسش‌گری است و نه پاسخ‌گویی» (مارکس و سیاست مدرن - ص ۳۷). ولی استاد پیش از این گوشزد بزرگ‌منشانه درباره‌ی مارکس نوشته بود: «آیا اندیشه‌های مارکس در همه‌ی ساحت‌هایش استبدادی است» (همان‌جا - ص ۲۸)، به‌دیگر سخن خواننده قبل از آن‌که با پرسش‌های استاد آشنا شود، می‌داند حداقل برخی از نظرات مارکس استبدادی باید باشند. استاد متعاقباً باز هم با همان شیوه‌ی فروتنانه راجع به مارکس می‌نویسد: «بی‌اعتقادی‌اش به امکان‌پیدایی و تحکیم دولت دموکراتیک بورژوازی به نظر نادرست می‌آید» (همان‌جا - ص ۳۱)، و در همین صفحه دیکتاتوری پرولتاریا را «امری ناپسند و غیرقابل دفاع» می‌خواند. صرف‌نظر از این واقعیت که استاد پیش‌بینی را اساساً غیر علمی برآورد نموده بود،

حال در ارتباط با سیر تحول سرمایه متذکر می‌شود که مارکس قادر نگشت «پیش‌بینی دقیقی از مسیر این تکامل بدست دهد» (همان‌جا - ص ۴۳)، و سرانجام ادعا می‌کند «تاویل مارکس از سرمایه‌داری نه فقط ناتمام، بلکه دارای محور معنایی ثابت و همیشگی نیز نبود» (همان‌جا - ص ۴۴). اکنون خواننده‌ی بخت‌برگشته که می‌بایستی در پرسش‌های مطرح‌شده از جانب استاد خود، نظریه‌اش را راجع به مارکس بنا سازد، در همین سی صفحه‌ی نخست اگر به‌کنه نظرات مارکس، پیش از طرح هرگونه سؤالی از سوی استاد واقف نشده باشد، واقعاً باید او را کندذهن خواند.

مجدداً استاد، خود خواننده‌اش را به سردرگمی دچار می‌کند، وقتی مدعی می‌شود: «اما خواندن آثارش به‌ما یاری می‌دهند تا در مسیر کشف حقیقت به‌جای ایمان به حقیقتی ابژکتیو و بیرونی دریابیم که خودمان با نیروی زبان‌آوری‌مان و با اقتدار سخن‌مان در حال ابداع حقیقت هستیم» (همان‌جا - ص ۵۷). اما خواننده‌ای با شعور متعارف می‌تواند از استاد سؤال نماید که بالاخره حقیقت را باید کشف کرد، یا ابداع؟ کشف حقیقت، مبتنی بر این معناست که باید حقیقتی وجود داشته باشد تا پژوهشگر بتواند آن را کشف نماید، حال آن‌که در ابداع، پژوهنده باید طبق ادعای استاد، حقیقت را بسازد. استاد بعد از سرگردان‌ساختن خواننده‌اش میان مفاهیم ابداع و کشف، به‌خواننده‌اش هشدار می‌دهد «کسی به حقیقت دست نمی‌یابد» (همان‌جا). باز همان خواننده با شعور متعارف می‌تواند سؤال کند پس چه‌گونه می‌توان به‌درک معنای کشف و یا ابداع حقیقت نائل گشت؟ و اساساً کشف یا ابداع حقیقت چه معنا، یا نقشی می‌تواند در زندگی ما ایفا نمایند وقتی که از ابتدا می‌دانیم به‌آن دست نخواهیم یافت؟ برگردیم به موضوع اصلی بحث‌مان.

سرمایه و مزد

با عطف توجه به سه موضوع بنیادین که من از دیدگاه مارکس - و با اتکا به رویکرد کمال خسروی، به‌ویژه در: «نقد ایدئولوژی»* - شرح دادم؛ یعنی نقد، به‌مثابه‌ی انکشاف تبیین، نقد ایدئولوژی، به‌عنوان امری عینی و سازنده‌ی باور و نه آگاهی انسان و پراتیک، به‌عنوان عینیتی ویژه، با اتکاء به‌این سه دست‌آورد می‌توان نظریه‌ی مارکس را راجع به دموکراسی بورژوایی (استبداد و یا دیکتاتوری طبقاتی) و دموکراسی پرولتاریا (دیکتاتوری طبقاتی) مورد مذاقه قرار داد.

توضیح دادم سرمایه انتزاعی از کار است و آن‌را با سه مؤلفه به شرح ذیل مشخص ساختم:

۱- سرمایه از طرفی عامیت مشخص نیست، زیرا کار مشخص در جامعه‌ی سرمایه‌داری تعیین‌گرا نبوده و کار انتزاعی (کارمجرد) تعیین‌کننده‌ی کمیت و کیفیت در این جامعه است.

۲- سرمایه به‌دو دلیل کلیتی خودبسنده نیست، یکم، به کارگران و نیروی کارشان محتاج است، دوم، وابسته به طبیعت خارج از خودش می‌باشد.

۳- سرمایه بی‌نهایت حقیقی نیست، زیرا مدام در دایره‌ی بسته‌ی انباشت قرار می‌گیرد. علاوه بر این موارد، تابوی بنیادین در این جامعه، یعنی مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه را باید قدرت علنی و غیرعلنی (ایدئولوژی بورژوایی در اشکال متنوع‌اش) پاسداری کند. بنابراین جنبش کارگری در این جامعه روند غالب تحولات اجتماعی را تعیین

می‌کند. جبر رقابت در بازار از یک‌سو رابطه‌ی میان کارگران با هم‌دیگر و سرمایه‌داران را رقم می‌زند، از سوی دیگر سرمایه‌دار در کوشش برای حفظ سرمایه و تضمین سودش مجبور می‌شود در رقابت با دیگر سرمایه‌داران، اما اساساً در مقابله با جنبش کارگری، فناوری پیشرفته‌تری به کار گیرد تا علاوه بر منطقی کردن روند تولید، قادر شود کارگران را که چون سوژه — ابژه در برابر سرمایه‌دار قرار می‌گیرند، به یاری فناوری، هرچه بیش‌تر به ابژه‌ی اجتماعی تقلیل دهد. لذا مبارزه با این تقلیل‌گرایی و وظیفه جنبش کارگری از جمله اتحادیه‌های کارگری را بس مهم می‌سازد.

نکته‌ی اساسی در این بخش، اثبات این واقعیت است که دولت بورژوازی خود، یک انتزاع نسبت به جامعه‌ی مدنی می‌باشد که بایستی قادر شود باور انسانها را در اطاعت از قوانین، تضمین و تداوم بخشد، بدون آن‌که شرح دهد قوانین جاری، به‌ویژه در سطح حقوقی، عمیقاً ایدئولوژیکی می‌باشند.

اگر دموکراسی را در سطح عام به‌معنای مناسبات میان مردم (دموس) و حاکمیت (کراتوس) که در یک سازمان نهادینه می‌شود، ارزیابی کنیم، بحث اساساً باید حول عناصر و یا مؤلفه‌هایی چون امنیت، آزادی، برابری، عدالت، قدرت (علنی و غیرعلنی)، وسایل ارتباط جمعی و امثالهم درگیرد، که این عناصر می‌توانند، ولی نه حتماً، در ایجاد مناسبات میان آن‌دو عامل اصلی نقش ایفا کنند. نخست با آوردن واگویه‌ای از استاد ثابت خواهم کرد که او هیچ‌گاه به ادعاهایش پای‌بند نیست و دائماً آنها را نفی می‌کند و سپس بحث دموکراسی را دنبال می‌کند.

استاد در ادعایی جدید می‌نویسد «جدا از ارزیابی ما که زوال دولت را اندیشه‌ای رمانتیک در جهت بازگشت به دل طبیعت... بدانیم، مستقل از این‌که دولت را ضرورت و جبر تاریخ بخوانیم و فکر انحلال آن‌را خیال‌پردازی بنامیم، آشکار است که هم‌زمان با شکل‌گیری مبانی و پایه‌های حقوق دموکراتیک از نقش دولت کاسته می‌شود و هرچه افق گسترده‌ی همگانی گسترده‌تر شود، دولت را ضعیف‌تر می‌یابیم... هرچه قانون در قلمرو جامعه‌ی مدنی محکم‌تر شود، دولت سست‌تر و بی‌خاصیت‌تر می‌شود و کارش به مجری قانون و نه مفسر، کاهش می‌یابد» (همان‌جا - ص ۷۵۲). با چنین ادعایی، استاد رستگاری لاهوتی را مبدل به رستگاری ناسوتی می‌نماید تا بدین ترتیب هرگونه تبه‌کاری را توجیه کند. چنین ادعایی بایستی خواسته‌ی توده‌هایی که تمامی نابرابری‌های اجتماعی را تحمل می‌کنند، به آینده‌ای نامعلوم فراقکن نماید و با وعده‌ی رستگاری به آتیه‌ای مجهول به آنان بردباری را در شرایط کنونی تحمیل نماید بدین معنا که فعلاً به سرمایه‌داران کاری نداشته باشید. «پرودن نازنین برای آن‌که این طبقه‌ی محترم را از هر نوع ناگواری مصون دارد، به کارگران توصیه می‌کند که تا ظهور جامعه‌ی موتوالیستی «آزادی و رقابت» که علیرغم ناهنجاری‌های بزرگش مع‌الوصف تنها تضمین ما را، تشکیل می‌دهد، بپذیرند.» (۱) پیش از این استاد به‌ما آموخت که پیش‌بینی غیرعلمی است و حال به‌خودش اجازه می‌دهد تا برای آینده پیش‌گویی کند که با گسترش حقوق دموکراتیک از نقش دولت کاسته می‌شود که حتی باور به آن باز هم جوابی به‌نظریه‌ی مارکس راجع به دولت نمی‌شود. استاد با طرح این مسائل واقعاً به توجیه تبه‌کاری‌های جوامع سرمایه‌داری می‌رود و با چهره‌ای حق به جانب و انتقادی به این جوامع که بالاخره دارای عیب و نقص‌هایی هم هستند، مثلاً دو جنگ جهانی کردند، آن‌دو جنگ را به حادثه‌ای غیرمترقبه و به اصطلاح اشتباه لپی کاهش می‌دهد که در جایی دیگر مفصل بدان خواهم پرداخت. لیکن باید در اینجا متذکر شوم که کشورهای سرمایه‌داری بعد از جنگ دوم بین‌الملل به سیاست‌های توسعه‌طلبانه و خصومت‌آمیزشان از طریق جنگ‌های محلی ادامه دادند. در خیلی از کشورها از جمله ایران و شیلی کودتا کردند و با

این اعمال، رشد این جوامع را سد نمودند و کلیه‌ی این اقدامات مخربانه را که چیزی جز دفاع از منافع سرمایه نبود، تحت نام گسترش دموکراسی به مردم جهان حقه کردند. در همین بحران اخیر که در سال ۲۰۰۸ شروع شد تا پایان سال ۲۰۱۲ خسارت وارده مالی تنها در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری بالغ بر ۱۲۵ میلیارد دلار بود، یعنی چند برابر خسارات مالی در جنگ جهانی گذشته، و چه خسارات جانی‌ای این بحران، به‌علت بیکاری به کارگران و دیگرزحمتکشان تحمیل کرد، غیرقابل تخمین است. حال با این پند پدران‌هی استاد، مردم زحمت‌کش که بار این همه نابرابری را در این بحران تحمل کردند و باید در بحران آتی تحمل نمایند، بایستی آن‌را به‌پای عدم گستره‌ی حقوق دموکراتیک بگذارند و در بحران آینده هم این پند را آویزه گوششان کنند که انشاءالله با گسترش حقوق دموکراتیک این نابرابری‌ها که دولت مسئول آن بوده است، به‌پایان خواهد رسید. بهتر از این نمی‌توان جامعه سرمایه‌داری را توجیه نمود.

از جانب دیگر استاد معترف می‌شود که یگانه عامل جلوگیری از برگشت انسان به‌دامن طبیعت، دولت می‌باشد. طبق این برداشت، استاد دولت را جاودانی می‌سازد و تمامی ادعاهایش راجع به تأویل، درک حقیقت و غیره را به‌طاق نسیان می‌سپرد. مثلی است معروف در روانشناسی اجتماعی می‌گوید مهم این نیست که برخی افراد نظریه‌شان را آگاهانه بیان می‌دارند، مهم این است که آنان چه وجوهی از نظریه‌شان را ناآگاهانه ابراز می‌نمایند.

اگر ادعای استاد را بپذیریم که عامل اساسی در پیش‌گیری بازگشت مجدد انسان به‌دامن طبیعت، دولت است، اولاً، خود دولت را باید من بعد یک واقعیت جاودانی به‌شمار آورد. دوماً، دولت در کارکرد واقعی‌اش از یک حقیقت عینی که بیانگر پراتیک انسان‌ها است، دفاع می‌نماید و نظریه استاد را که حقیقت ابژکتیو و بیرونی وجود ندارد، نفی می‌کند. سوماً، پذیرش این عملکرد دولت، خود قبول یک ابر-روایت می‌شود که استاد آن‌را غیرواقعی خوانده بود. چهارم این‌که، تأویل در این مورد خاص نه تنها وابسته به‌قبول واقعیت می‌گردد، بلکه پنهان‌گرا نیز نمی‌باشد. استاد مارکس را متافیزیسین خواند، اکنون خودش در یک ادعای غیرواقعی نسبت به هستی یک نهاد، آنرا فراتاریخی خوانده و به آینده بشر نیز تعمیم می‌دهد، لذا قدرگرایی را در بده بستان‌های سیاسی‌اش، بدون آن‌که بدان واقف باشد، در کارکرد دولت، مطلق می‌کند.

اغتشاشی که تئوری شناخت بورژوایی و تبلیغ و ترویج وابستگی روبنا به زیربنا توسط مارکسیسم افواهی در ارتباط با مفاهیم دموکراسی به‌طور عام و دموکراسی کارگری در شکل خاص ایجاد نموده‌اند، واقعاً چشم‌گیر است و دقیقاً توضیح آنها ما را قادر می‌سازد تا از دایره‌ی شیطانی این اغتشاش رها شویم و بر حسب منطق ویژه نشان دهیم که منظورمان از بکارگیری این مفاهیم چیست و در کدامین عرصه‌ها می‌توانیم از آنها یاری جوئیم.

همان‌طور که در قبل متذکر شدم دموکراسی به‌عنوان مناسبات بین مردم و حاکمیت به‌واسطه‌ی گروهی از مفاهیم و استنباط‌مان از آنها به‌طور مشخص معنا می‌یابد. حال با توجه به کاربرد مفاهیم و ساختمان ایدئولوژی که در ذیل بشرح آن خواهیم پرداخت، می‌توان دموکراسی و نظام دولت را در جامعه‌ی سرمایه‌داری تشریح کرد و بعد از آن تمایز بین دموکراسی بورژوایی و پرولتری را از دیدگاه مارکس به‌طور مشخص آشکار نمود.

ساختمان ایدئولوژی متشکل است از بخش ذهنی آن، یعنی نظام باورها و بخش عینی‌اش که شامل نظام نهادهای پیکریافته و نظام نشانه می‌باشد. در چنین ساختمانی نظام نهادهای پیکریافته، مثلاً دولت، نظام نشانه‌های

گفتمانی و غیرگفتمانی، به‌عنوان مثال قوانین را می‌سازند که نظام گفتمانی به‌صورت جزء عینی در برابر افراد قرار می‌گیرد تا باور آنان را رقم زند. سپس مسیر برعکس می‌شود و افراد از طریق باورهای‌شان، نظام نشانه‌ها و سپس نظام نهادهای پیکریافته، من‌جمله دولت را تضمین می‌نمایند و با قبول و رعایت قانون و احترام به آنها، یعنی عامل ذهنی که به‌صورت باور افراد درآمده است، افراد خودشان ادامه‌ی حیات نشانه‌های گفتمانی و نهادی پیکریافته را میسر می‌سازند. در هر دو حالت، دولت به‌عنوان نظام نهادینه شده، ارتباط فرد مخاطب‌اش را با مناسبات اجتماعی که نظام نشانه‌ها و نظام دولت که بیان انتزاعی آن است، قطع می‌کند و بدین‌خاطر دارای کارکردی دوگانه می‌شود: انتزاع پیکریافته خود را به‌جای تصور فرد از چیزی جا می‌زند تا فرد را به‌این نتیجه رساند که تصور او، بیان آگاهی‌اش می‌باشد جایی که چنین انتزاعی تصور چیزی را در مخیله‌ی فرد، یعنی باور او بنا می‌دارد تا فرد این باور را به‌مثابه‌ی آگاهی‌اش به‌روابط اجتماعی درک نماید، حال آن‌که تنها آگاهی به‌بیان انتزاعی استقلال‌یافته روابط اجتماعی می‌باشد. این‌طرز برداشت از انتزاع را در مورد آگاهی و... را در فصول پیشین در ارتباط با قانون ارزش تشریح کردم که چه‌گونه ارزش با بیان خود در کالا، به‌خود در شکل ارزش مبادله، فعلیت می‌بخشد تا باور افراد را بسازد. جایی‌که این باور در شکل ارزش، نظام نشانه‌ها و از آن‌طریق خود قانون ارزش را تجدید تولید می‌نماید.

در بررسی ایدئولوژی، مثلاً در ارتباط با دولت بورژوایی، تأکید بر یک جزء ذهنی ایدئولوژی از نظام باورها و یا یک جزء عینی، به‌منزله‌ی بیان این جزء ذهنی، در شناخت از سرشت ایدئولوژی دولت سایه می‌افکند به‌نحوی که در عمل خود جزء عینی را که محور اساسی و تمیزکننده سرشت ایدئولوژی است، پنهان می‌کند. دقیقاً آشکار نمودن این سرشت موضوعی شد که مبنای نظریه و روش مارکس در شناخت دموکراسی بورژوایی گردید و مارکس را قادر ساخت تا این دموکراسی را صوری بنامد.

در توضیح تناقض و تقابل هم روشن شد که تناقض می‌تواند در واقعیت هم وجود داشته باشد، زمانی که دو عنصر متقابل دو محمول از یک چیز نباشند، جایی که یکی از دل دیگری منتزع شده و به‌خود مادیت بخشیده و خود را نهادی کرده است، همانند جامعه‌ی مدنی و دولت که هر دو واقعاً وجود دارند، ولی دولت انتزاع پیکریافته نسبت به جامعه‌ی مدنی است، یعنی سپهر مادیت‌یافته فعالیت سیاسی، بدین معنا که توسط این انتزاع مادیت یافته، فعالیت سیاسی افراد به‌عنوان قانون‌گذار و مجری قانون از افراد جدا می‌شود و به نماینده‌ای واگذار می‌گردد تا به‌جای آنان تصمیم‌گیری کند. به‌دیگر سخن در عمل، از وجود انسان به‌مثابه‌ی قانون‌گذار و مجری قانون، چیزی منتزع شده و به‌خود فعلیت داده تا خود را حالا در برابر همان افراد قرار دهد. به‌نظر مارکس در جامعه‌ی مدرن این وارونگی، واقعی است، زیرا این انتزاع به‌یک نهاد واقعی، به‌عنوان یک سپهر، در جامعه‌ی مدنی تبدیل می‌شود. پس اگر دموکراسی را وحدت رفتار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برآورد نماییم، به‌نحوی که کارکردشان از هم منفک نشده باشند، دموکراسی بورژوایی با انفکاک مابین این کارکردها و جدانمودن سپهر سیاست، حال به‌مثابه‌ی جزء، از طرفی در تقابل با کل قرار می‌گیرد، از طرف دیگر خودش را جای کل جا می‌زند.

مارکس در تفهیم نظریه‌اش راجع به رابطه‌ی میان جامعه‌ی مدنی و دولت تشابه رابطه‌ی خدا و مردم را مثال می‌آورد و می‌گوید همان‌گونه که خدا به‌مثابه‌ی یک انتزاع در برابر مردم قرار می‌گیرد، در جامعه‌ی مدرن نیز چنین انتزاعی میان جامعه‌ی مدنی و دولت برقرار می‌شود. درحالی‌که خدا سپهر انتزاعات است و هم‌زمان سپهر برابری

برای تمام مردم در مقابل خداست، ولیکن نابرابری افراد با هم‌دیگر در جامعه‌ی مدنی نیز مطرح است؛ افراد به‌لحاظ سیاسی، مثلاً در مقابل قانون برابرند، حال آن‌که در مقابل با شرایط مادی و عینی زندگانی‌شان نابرابرند. مارکس شرح داد برای آن‌که رابطه‌ی انتزاعی بین خدا و جامعه‌ی مذهبی کارکردش را عملی سازد محتاج به یک واسطه از جنس هردو بود که در مسیح مادیت یافت و در جامعه‌ی مدنی این نقش واسطه را پارلمان ایفاء می‌کند. به‌سخن دیگر از طرفی سپهر اقتصادی از کارکرد سیاسی جدا می‌شود و سپهر سیاسی بصورت نهادی انتزاع‌یافته در برابر جامعه‌ی مدنی قرار می‌گیرد و حال پارلمان باید واسطه میان آنها شود که به‌نظر مارکس پارلمان، به‌دلیل دو تناقض موجود در خودش قادر به این کار نیست:

«۱- تناقض صوری؛ نمایندگان جامعه‌ی مدنی خود جامعه‌ای هستند که با انتخاب کنندگان‌شان رابطه ندارند... زیرا به محض آن‌که واقعیت یافتند، دیگر تحت اتوریته قرار نمی‌گیرند. آنها باید نماینده باشند، اما نیستند.

۲- تناقض مادی؛ آنها به‌مثابه‌ی نمایندگان امور عمومی، دارای اتوریته هستند حال آن‌که در واقعیت نماینده‌ی منافع شخصی هستند.» (۲)

مارکس با طرح مقوله‌ی «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» و به یاری بحث تقابل، لزوم امکان وساطت را وابسته به‌داشتن یک کلّ ارگانیک دانست که در این کلّ ارگانیک، دو تقابل، دو لحظه‌ی لازم و ملزوم آن باشند، لذا هردو ضروری‌اند و ضرورت‌شان مفهوم را می‌سازد. اما مارکس با کشف تقابل در نوع سوم، یعنی زمانی که یک سر تقابل، انتزاعی در برابر سر دیگر است، ثابت نمود این سر انتزاعی ضرورت ندارد، زیرا واقعیت آن وارونه می‌باشد، بنابراین می‌توان از آن درگذشت. اما چه‌گونه؟ در نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری ابتدا روشن گردید که ما با دو انتزاع، یکی در سطح اقتصادی، یعنی قانون ارزش، و دیگری در سطح سیاسی، یعنی انتزاع دولت نسبت به جامعه‌ی مدنی، روبروئیم.

در ابتدای نوشته نکاتی راجع به مفاهیم گفتم که در این جا با تدقیق آنها نشان خواهم داد که کدامین مفاهیم واقعی‌اند و ضرورت دارند، و چه مفاهیمی با تمام ظاهر بدیهی‌شان، یا انتزاعی‌اند و یا تخیلی، و لذا غیرواقعی و از این‌رو ضرورتی ندارند و می‌توان از آنها درگذشت؛ یعنی در پرتو تدقیق مفاهیم قادر خواهم شد کجروی‌های استاد را در ادعاهایش نسبت به مارکس روشن سازم.

مفاهیم را باید برحسب کاربرد جغرافیایی، معنا، و حدود و ثغور آنها در دو زمینه مورد کنکاش قرار داد:

اول، تعیین این واقعیت که آیا مفهوم، اصطلاح جدیدی است با محتوای خاص خود که برای اولین بار در برابر پژوهشگر قرار می‌گیرد و او را مجبور می‌سازد در پذیرش یا رد این مفهوم، محتوای خاص‌اش را مورد بررسی قرار دهد.

دوم، مفهوم شکل قدیمی‌اش را دارد ولی محتوای آن اساساً تغییر کرده و بنابراین دیگر نمی‌توان با همان تعریف سابق آن‌را به‌کار بست و بایستی همانند حالت اول بدان پرداخت.

آنچه مربوط به مارکس می‌شود این بود که او، هم در شیوه‌ی پژوهش و هم در شیوه‌ی برنمایی‌اش، مفاهیم نوینی را در دو معنای آمده در بالا ابداع کرد و به پای اثبات کارکردشان در جامعه‌ی سرمایه‌داری رفت. گرچه مفهوم می‌تواند تنها به لحاظ منطقی وجود داشته باشد، اما مارکس علاوه بر آن برخی مفاهیم را نیز برحسب سرشت

هستی‌شناختی‌شان مورد بررسی قرار داد. به‌عنوان مثال، مقوله‌ی کار مجرد، گرچه ناشی از فرآیند استدلال منطقی است که مارکس آن‌را بکار گرفت، اما این فرض را سرآخر به‌لحاظ هستی‌شناسی اجتماعی-تاریخی نیز اثبات نمود. لذا هرگونه انتقاد به مارکس زمانی دارای پایه و اساس می‌باشد که ثابت نماید مفاهیم بکاررفته از جانب او نه از نظر محتوا و نه به‌لحاظ تاریخی، نه تنها نوین نیستند، بلکه فاقد هرگونه بارقه فکری نیز است.

از استاد پیش از این نقل کردم که مدعی شد مارکس هیچ کتاب جامع و خاصی راجع به سیاست ننوشت، حال آن‌که مارکس «کاپیتال» را «نقد اقتصاد سیاسی» نامید و متذکر شد در جامعه‌ی سرمایه‌داری باید نقد قانون، به‌عنوان نقد سیاست و نقد فلسفه، به‌مثابه نقد الهیات و نقد خدا، به‌عنوان نقد تمام انتزاعات پیکریافته در این جامعه تلقی شود که در سه جلد کاپیتال این سه نقد رعایت شده‌اند.

در رابطه با سیاست استاد می‌نویسد: «مارکس به‌جای آن‌که مفهوم سیاست را گسترش دهد و تعریفی تازه از آن ارائه کند سیاست را رها و در قلمرو دیگری گام نهاد. این سبب شد که در مواردی گوهر مسائل سیاسی را نشناسد. مهم‌ترین مفهوم دموکراسی مدرن که در بنیاد خود سیاسی است اما منش سیاسی آن فقط وقتی شناخته می‌شود که ما فهمی تازه و گسترده‌تر از سیاست یافته باشیم. مارکس دموکراسی را به اقتصاد مرتبط کرد و سازوکارش را شناخت» (همان‌جا - ص ۲۳۶). به‌تمامی ادعاهای استاد در ادامه نوشته پاسخ خواهم داد ولی دو تذکر کوچک را در اینجا ضروری می‌دانم: اول آن‌که، اگر بنیاد دموکراسی در جامعه‌ی سرمایه‌داری را سیاست بخوانیم، علتش همان انتزاع سپهر سیاست می‌باشد که با وجود جزء بودنش، خودش را در غالب کل جا می‌زند. دوم، پرسیدنی است که اگر مارکس دموکراسی را با اقتصاد مربوط کرد چرا نمی‌توان مفهوم آن‌را به معنای گسترده‌تر شدن سیاست ندانست؟

شرح دادم مارکس قادر گشت در نقد سپهر سیاست، به‌عنوان یک انتزاع در جامعه‌ی سرمایه‌داری و افشاء راز آن، به‌مثابه ایدئولوژی بورژوایی، باور مردم را به‌آگاهی مبدل و راه‌هایی از سلطه‌ی سیاست را ممکن گرداند. در این مورد با تشریح دو مفهوم به تفهیم بهتر سیاست و رابطه‌اش با دیگر عرصه‌های اجتماعی می‌پردازم. این دو مفهوم عبارتند از: یکم، مزد، و دوم، سرمایه‌ی ربایی.

یکم، مزد: اقتصاددانان و رسولان سرمایه‌داری همگی از گذشته تاکنون مزد را قیمت کار و لذا درآمد کارگر جا زده‌اند. در این ادعا چنین به‌نظر می‌رسد گویا در بازار کارگر با حقوق مساوی با سرمایه‌دار روبرو می‌شود و کارش را به سرمایه‌دار می‌فروشد، حال آن‌که در بازار سرمایه‌دار با کار روبرو نبوده، بلکه با کارگر طرف می‌شود. لیکن در اینجا، یعنی «در سطح جامعه‌ی بورژوایی مزد کارگر مانند بهای کار جلوه می‌کند» (۳). عملاً این مارکس بود که با بکار بستن مفهوم جدید «نیروی کار» بر این ایدئولوژی بورژوایی نقطه پایانی گذارد. جایی که استاد ابتدا به‌علت عدم درکش، کار و نیروی کار را این‌همان می‌خواند و سرآخر علیه آن موضع می‌گیرد و آن‌را ابهام می‌نامد: «آدمی که مالک چیزی جز نیروی کار خود نیست به‌گونه‌ای ضروری به «بنده‌ی افراد دیگر که از خود مالک ساخته‌اند» خواهد شد. ابهام، اما دیگر زاده شده است» (همان‌جا - ص ۵۸۳). مارکس مفهوم نیروی کار را نه تنها به‌لحاظ منطقی مستدل ساخت، مثلاً در تولید، کارگر پیش از شروع فعالیتش کاری نکرده تا آن‌را بفروشد، در پایان روزانه‌ی کارش، کالاهای تولید شده متعلق به او نیستند و در ضمن در فرآیند کار هیچ‌گونه کنترل و یا اراده‌ای بر شیوه و چگونگی روند تولید ندارد. لیکن مارکس هم‌چنین این مفهوم را برحسب سرشت هستی‌شناختی‌اش نیز توضیح داد، آن‌هم

به‌شیوه‌ای کاملاً قابل‌فهم که چرا مزد نمی‌تواند درآمد کارگر محسوب شود، زیرا مزد بیان‌گر یک مبادله‌ی ساده‌ی کالایی است؛ یعنی کالا (نیروی کار) — پول از دید کارگر و پول — کالا از جانب سرمایه‌دار. در این مبادله‌ی ساده‌ی کالایی حق مصرف نیروی کار مانند مصرف هر کالای دیگری در اختیار خریدارش قرار می‌گیرد و اختیار مصرف نیروی کار را سرمایه‌دار تعیین می‌کند که چه‌گونه از آن بهره‌برداری نماید. لذا روند کار ابتدا بعد از فروش نیروی کار که دیگر متعلق به سرمایه‌دار است، آغاز می‌گردد. شرح دادم ارزش، خود تجسم کار است، ولی نمی‌توان از ارزش کار سخن راند «کار به‌خودی‌خود دارای ارزش نیست. کار به‌مثابه‌ی فعالیت ارزش آفرین، خود نمی‌تواند دارای ارزش خاصی باشد، هم‌چنان‌که ثقل نمی‌تواند وزن ویژه‌ای داشته باشد» (۴). لذا وقتی تئوری شناخت بورژوازی مزد را که چیزی جز هزینه‌ی تولید نیروی کار نیست، درآمد کارگر غالب می‌کند، در واقع حقیقت مزد را پشت این واقعیت مخفی می‌سازد. لذا کارگر با قبول این ایدئولوژی حال با وجدانی آسوده که نان حلالی به‌دست آورده، راهی خانه‌اش می‌شود و سرمایه‌دار با خاطری خوش که درآمد کارگرش را پرداخته به‌کارش ادامه می‌دهد. نتیجه اخلاقی این دروغ، قدرشناسی کارگر از سرمایه‌دار و وظیفه‌شناسی سرمایه‌دار در پرداخت مزد بروز می‌کند. به‌لحاظ سیاسی مبارزه طبقاتی ثانوی می‌شود و جای آن را آشتی طبقاتی پر می‌کند. بدین ترتیب قدرت ایدئولوژیکی برخاسته از مزد به‌عنوان درآمد، نه تنها روشن‌گر ضعف تئوریک حامیان این تئوری می‌باشد، بلکه با پوشاندن راز مزد، منشاء تولید ارزش اضافی و لاجرم استثمار را پرده‌پوشانی می‌کند. بدین‌سان مبارزه کارگر نه با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، بلکه با اجحافات که یک سرمایه‌دار می‌تواند در پرداخت مزد کم به او تحمیل نماید، نمودار می‌شود. دقیقاً نقد این حقیقت پنهان، یعنی ایدئولوژی شدن مزد در شکل درآمد، مارکس را قادر کرد با آشکارکردن راز آن، اقتصاد را نه تنها با سیاست، بلکه با سایر اشکال وجود و شعور اجتماعی در جامعه پیوند زند و ثابت نماید تئوری مزد در شکل درآمد، عاملی در دور شدن کارگر از روابط واقعی اجتماعی، آن‌هم در دو معنا می‌باشد.

از یک‌سو این انتزاع پیکریافته و مستقل شده که هم باور کارگر و هم سرمایه‌دار را می‌سازد، تا آن‌را به‌عنوان آگاهی‌شان برآورد نمایند، دارای نقش افیونی برای کارگر است، زیرا مزدش را، روزانه کارش به‌حساب می‌آورد و قبول می‌کند که سرمایه‌دار با به‌خطر انداختن سرمایه‌اش برای او محل کار ایجاد کرده و از این‌رو بایستی سهمی نیز برای او قائل گشت. یعنی سود سرمایه‌دار از دید کارگر از شیر مادر هم حلال‌تر محسوب می‌شود. از سوی دیگر قبول این ایدئولوژی به‌معنای دورگشتن از امکان شرایط عینی آرمانی است، جایی که کارگر هیچ‌گاه به‌این آگاهی نمی‌رسد که سرمایه‌دار کلیه‌ی عوامل مادی و عینی زندگانی‌اش را غصب کرده است، بنابراین به‌جاودانه بودن سرمایه اعتقاد پیدا می‌کند. این وارونگی به‌معنای دورشدن از حقیقت روابطی می‌باشد که این واقعیت را شکل بخشیده‌اند و استثمار را لاپوشانی می‌کنند. اما نقد آنها به‌مثابه‌ی رهایی از سلطه، نه تنها در عرصه‌ی سیاسی، بلکه در تمام حوزه‌های اجتماعی، آگاهی را به‌انسان برمی‌گرداند و به‌جای حکومت سرمایه و یا کالا بر انسان، با آگاهی‌یافتن انسان به‌واقعیت این وارونگی، می‌تواند آرمان رهایی را در سطح سیاسی برای طبقه کارگر بالفعل نماید. دیده شد که نقد مزد برخلاف ادعای استاد نه تنها دامنه‌ی سیاست را گسترده‌تر می‌سازد، بلکه راه رهایی از سلطه سیاست انتزاعی را نیز آشکار می‌نماید. پس زمانی که استاد از قول مارکس می‌نویسد که کارگر «در کمترین میزان دستمزد می‌گیرد» (همان‌جا - ص ۴۳۲) به‌راحتی دروغ می‌گوید و تئوری مزد مارکس را به‌موضوعی اخلاقی و قابل حل در سطح توزیع تقلیل می‌دهد، و وقتی استاد مدعی می‌شود مزد کارگر «بخور و نمیر» (همان‌جا - ص ۳۴۹) است، نشان می‌دهد که با

محتوای نظر مارکس درباره‌ی مزد آشنا نیست زیرا مارکس از این دیدگاه حرکت کرد که پرداخت کامل ارزش نیروی کار، باز هم استثمار را نفی نمی‌کند.

استاد برای فرار از انتقاد باز هم با آوردن واگویی‌های از Avineri می‌نویسد: «به‌همین دلیل از نظر مارکس سیاست شکل بخردانه‌ی مناسبات مالکیت است» (همان‌جا - ص ۲۵۷). اما دانستیم که سیاست از دیدگاه مارکس در جامعه‌ی سرمایه‌داری ایدئولوژی است که نابرابری اقتصادی را تضمین می‌کند. در این جامعه مالکیت خصوصی حکم‌فرماست و مناسبات حاصل از آن به‌معنای حاکم شدن مخلوق «مالکیت خصوصی» بر خالق آن، یعنی انسان معنا می‌یابد که در این وارونگی سوژه‌ی واقعی، یعنی انسان به‌محمول مبدل می‌گردد. چه‌گونه می‌توانست مارکس این وارونگی سیاسی را شکل بخردانه‌ی مالکیت ارزیابی کند؟ آنچه مارکس راجع به مالکیت بیان کرد تنها آن‌را شکل حقوقی مناسبات تولیدی خواند.

دوم، سرمایه‌ی ربایی: در سرمایه‌ی ربایی، یعنی پول‌زاینده‌ی پول، به‌علت قطع تمام مناسباتی که می‌توانند این سرمایه را با روند تولید مربوط سازند، بارآوری سرمایه فقط منوط به‌خود پول می‌شود و در نتیجه پول بیش‌تر، حاصل یک شیء تلقی می‌گردد و سرمایه در عیان‌ترین شکلش، بتوارگی‌اش را به‌نمایش می‌گذارد و لذا بهره‌خودش را حاصل، نتیجه و معلول مقدار پول جا می‌زند، بدان معنا که دیگر محصول سرمایه نیست، بلکه خود دلیل وجود سرمایه می‌باشد. بهره چون خودش را حاصل بارآوری یک چیز قلمداد می‌کند، مزد را نیز «سرمایه‌ی انسانی» می‌خواند تا حقیقت‌اش را پوشیده دارد. اما این شکل از سرمایه می‌تواند همواره در سطح سیاسی باعث بروز مبارزه‌ای میان سرمایه‌دار صنعتی و سرمایه‌دار ربایی گردد. به‌خاطر آوریم در حدود دو دهه‌ی پیش در مطبوعات ایران جنگ بزرگی با رانت‌خواران شروع شد که آنان را طفیلی خواندند و مدعی شدند برعکس سرمایه‌داران صنعتی که تولید شغل می‌کند و به‌کارگران نان می‌دهند. این قشر در تولید مشاغل مانع ایجاد می‌کند و از دولت خواستند جلوی نفوذ این قشر را بگیرد. مثال جالبی هم از اسقف بزرگ کلیسای کاتولیک در آلمان وجود دارد؛ کاردینال «راینهارد مارکس» در کتابش «سرمایه: دفاعیه‌ای برای انسان‌ها» در زمان بحران وقتی که دولت وقت در آلمان کمک‌های میلیاردی به بانک‌های درحال ورشکستگی نمود، او این اقدام دولت را تقیح کرد و دلایلش را متکی به‌استدلال‌های مارکس کرد و نتیجه گرفت که مارکس در این زمینه حق دارد. بدین‌سان تا زمانی که مزد، درآمد کارگر، و سود، بهره و رانت درآمد سرمایه‌داران و زمین‌داران تلقی شود، می‌تواند در این چالش سیاسی سرمایه‌دار صنعتی را علیه سرمایه‌دار ربایی به‌میدان مبارزه کشاند و با موضع‌گیری علیه آنان به‌سمت دفاع از حقوق کارگر سوق دهد و فضای سیاسی را آن‌چنان مه‌آلود سازد که موضع‌گیری صحیح را عملاً غیرممکن گرداند. در این مورد انگلس شرح می‌دهد: «کاهش بهره و سرانجام از بین بردن بهره‌ی پول به‌هیچ‌وجه «شاخ به‌اصطلاح بارآوری» را نخواهد شکست و تنها تقسیم اضافه ارزش از کارگران گرفته شده و بی‌اجرت مانده را در بین تک تک سرمایه‌داران به‌گونه‌ای تنظیم خواهد نمود، و به‌نفع کارگر در مقابل سرمایه‌دار صنعتی نیست، بلکه به‌نفع سرمایه‌دار صنعتی در مقابل ربح‌خوار تمام خواهد شد.» (۵) اما وقتی برای کارگران روشن شود سود، بهره و رانت در واقع تقسیم ارزش اضافی حاصل از رنج کارشان است که به‌مثابه‌ی غنیمت مابین سرمایه‌داران تقسیم می‌شود، آنگاه این نوع برخورد به مسائل اقتصادی نه تنها با آگاه

ساختن کارگران افق‌های سیاسی آنان را گسترده می‌سازد، بلکه امکان شرایط آرمان‌رهایی را نیز به‌لحاظ سیاسی با پیوند زدن به مبارزه طبقاتی ممکن می‌گرداند.

با آشکارکردن راز انتزاعات و عوامل واسط میان آنها و واقعیت وساطت بین یک وجود و یک ناوجود، به‌راز انتزاعات و عناصر واسط آگاه می‌شویم و با نفی عوامل واسط، می‌توانیم رابطه‌ی بین انسانها را بدون این واسطه‌ها از نو برقرار نماییم تا قادر شویم با اثبات موضوع به‌مثابه امری واقعی و یا ایدئولوژیکی و یا تخیلی رابطه‌مان را با موضوع به‌نحوی علمی برقرار سازیم. برای روشن کردن بهتر این مسائل به‌یکی از عناصر رابط بین دموس و کراتوس، یعنی آزادی می‌پردازیم و ابتدا آنرا در سپهر سیاست می‌کاوم و سپس مشخصاً این مفهوم را در ارتباط با رقابت مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

مفهوم آزادی و نقش آن در جامعه‌ی سرمایه‌داری

در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌تواند ارتباط میان دموس و کراتوس بدون آزادی سیاسی، کارکردهای اجتماعی‌اش را عملی سازد. در این حالت ما با استبداد سروکار داریم، جایی که قوانین، فعال‌میشاءاند و به‌هیچ وجه به‌خواسته‌های جامعه‌ی مدنی، حداقل در سطح سیاسی، وقعی نمی‌گذارند و جامعه‌ی مدنی به‌رای‌العین ثانوی می‌شود و دولت قدر قدرت انتزاعی، با زور علنی، خواسته‌هایش را به‌جامعه تحمیل می‌نماید. جوامعی چون عربستان و چین را می‌توان در زمره‌ی این جوامع خواند.

اما می‌باید به‌دو موضوع اساسی توجه داشت، وقتی که دولت در جوامع غربی و آزادی‌های دموکراتیک را، مد نظر قرار می‌دهیم:

یکم، آزادی‌ها در این جوامع از دو سمت محدود می‌شوند، از یک‌طرف توسط وسائلی که آزادی را ممکن می‌سازند، و از طرف دیگر، منافع افراد و گروه‌ها در ارتباط نقش‌شان در به‌کار بستن این وسائل.

دوم، فهم خودِ مقوله‌ی آزادی؛ یعنی، آیا آزادی خودِ مفهومی ایدئولوژیکی است و یا مردم آنرا تعیین می‌کنند؟ بنابراین تعیین‌سازندگی و تقید حاصل از قوانین جبر طبیعی و یا اصول اجتماعی نهادینه شده، در روشن نمودن مفهوم آزادی در تفهیم دو اصل آمده در بالا با اهمیت می‌گردد.

پیش از این در تعریف گزاره و شبه‌گزاره مطرح شد که در هر انتزاع، مثلاً سپهر سیاست در جامعه‌ی سرمایه‌داری، چنین انتزاعی موضوع را تعیین می‌کند و به‌دلیل آن‌که سپهر سیاست خود را از سایر سپهرهای دیگر جدا کرده است، لاجرم خودِ آزادی به‌عنوان مؤلفه‌ای در این سپهر، بیانگر مناسبات اجتماعی و یا پراتیک معین اجتماعی نیست، بلکه مفهومی است که به‌واسطه‌ی روابط معین ایجاد می‌شود که در احکام ارزشی به‌انسان‌ها دوسیده شده است. به‌دیگر سخن، آزادی به‌عنوان مفهومی تنیده شده در سپهر سیاسی نیز همچون امری انتزاعی به‌خود مادیت بخشیده و این انتزاع به‌صورت باور به‌انسان حفته می‌کند از قوانین، مثلاً احترام به‌مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه، تبعیت نماید.

هگل در فلسفه‌اش از ذهنیت، به‌عنوان امری انتزاعی، ذهن مشخص را مشتق می‌کند و به آن شخصیت و استقلال می‌بخشد. در عمل در مورد آزادی در جامعه سرمایه‌داری نیز چنین می‌شود، جایی که آزادی از فرد، منتزع شده به‌خود استقلال می‌دهد تا کارکرد فرد را تعیین و فرد را روزانه به‌اعمال معینی وادارد. بنابراین مفهوم آزادی و سرشت آن در این جامعه در چارچوب کارکردهایی تعیین می‌شوند که توسط ضرورت‌های خارجی مقرر شده‌اند و به‌انسان و تولیدکنندگان متحد، تنها اعمال می‌کنند که فعالیت‌شان را با طبیعت به‌شکلی عقلایی تنظیم نمایند. ناچاراً بیشترین مباحث در این جامعه، نه درباره‌ی سرشت آزادی، بلکه عمدتاً در حول کارکرد آزادی دور می‌زنند.

کارکرد آزادی همواره به‌معنای رهایی از یک تناقض معین تاریخی است، یعنی از چیزی به‌چیز دیگر که انتخاب در گزینش، «جهان استن» و رهایی از الزامات، «جهان بایستن» را به‌دنبال دارد که هر دو حالت با خودشان قیودات خاص‌شان را می‌آورند؛ انسان آزاد، یعنی فردی که به‌عنوان عضو فعال و مسئولیت‌پذیر در نفی قیودات انتزاعی در جامعه، کارکرد معینی دارد. این آزادی دارای بار مثبت است و با آزادی از چیزی کیفیتاً تفاوت دارد. به‌بیان دیگر آزادی از ضرورت‌های اجتماعی-تاریخی را نباید هم‌چون فرآیندی اجتناب‌ناپذیر دانست، زیرا چنین بینشی انسان را منفعل و نقش او را تا سطح مفسر وقایع تقلیل می‌دهد. اما انسان به‌عنوان سوژه‌ی آگاه و ذهن اندیشنده آماده می‌شود تا با درهم شکستن قیوداتی که انسان را تابع خود ساخته‌اند، در پراتیک خودآگاهانه‌اش، یعنی در نفی هر نوع انتزاعی که ذهن اندیشنده‌ی او را مخلوق خود می‌نماید، با پس زدن این پرده‌ی حجاب انتزاعی و افشاء آن به‌مبارزه برخیزد.

طبیعی است که آزادی انتخاب با اراده همراه است ولی انسان می‌تواند خودش اراده‌اش را، به‌علت موقعیت اجتماعی و ترس از دست دادن‌اش منفعل نماید، لذا نسبت به تغییر در جامعه منفعل می‌شود و تغییر را در محدوده‌ای که شرایط عینی به‌او تحمیل کرده است، پذیرا می‌گردد. بدین‌سان «من» چنین فردی مشخصات «من فردگرا» و «من ایده‌آل» را در جامعه‌ی مدنی به‌خود می‌گیرد. یا این‌که اراده‌ی انسان را اساساً شرایط تاریخی تعیین می‌کند. مثلاً کارگر آزاد است نیروی کارش را به‌هر سرمایه‌دار که مایل می‌باشد، بفروشد و این کارکرد را آزادی به‌حساب آورد، لیکن کارگر برای ادامه زندگی‌اش امکان دیگری جز فروش نیروی کارش ندارد. بنابراین علت آن‌را باید در جدایی کارگر از شرایط مادی و عینی زندگانی‌اش جستجو کرد، جایی که سلطه سرمایه‌دار او را مجبور به فروش نیروی کارش می‌نماید، اما در سطح سیاسی این سلطه نه تنها پنهان می‌ماند، بلکه به‌عنوان آزادی خود را برنما می‌نماید. بدین‌خاطر دیالکتیک رابطه‌ی بین کارگر و سرمایه‌دار، همان‌طور که در قبل شرح دادم، به‌یک تناظر یک به یک سوق می‌یابد که در آن «من» کارگر و سرمایه‌دار، هر دو گرایش‌های در جهت فرد- جزء در جامعه را به‌خود می‌گیرند و دقیقاً چنین حالتی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را، به‌خاطر انتزاع سرمایه که نفی نشده است، مرتباً تجدید تولید می‌کند. در هر دو حالت «من» کارگر وابسته به‌دو انتزاع تعیین‌گرا در جامعه می‌شود و اگر پی‌نبرد که سپهر سیاست انتزاعی او را وادار به تبعیت از قوانین و احترام گذاردن به‌مالکیت خصوصی سرمایه‌داری می‌کند، برای او سرمایه‌دار فرد خیری تلقی می‌شود که به‌خاطر او سرمایه‌اش را به‌خطر انداخته، از این‌رو سود را سهم سرمایه‌دار می‌خواند و بر این جدایی بدین‌سان صحنه می‌گذارد. کارگر برای حفظ محل کارش حاضر به‌هر گذشته‌ی در قبال سرمایه‌دار می‌گردد و بدین ترتیب، بار دیگر خودش بخشی از سوژه بودنش را از کف داده و به‌ابژه شدنش، ناخودآگاه تمکین می‌نماید.

درباره‌ی رقابت

در این جا مسئله‌ی آزادی را در ارتباط با رقابت می‌کاوم تا نشان دهم آنچه جامعه‌ی سرمایه‌داری تحت عنوان این مفهوم به مردم جا میزند، در عمل توهمی بیش نیست.

استاد از مارکس نقل می‌کند: «سراسر اقتصاد سیاسی تضاد خصومت‌آمیز منافع، مبارزه و جنگ، مبنای سازمان‌دهی اجتماعی شمرده می‌شود» (همان جا - ص ۴۲۲)، و نتیجه می‌گیرد که این ادعای مارکس را نمی‌توان به‌تمامی اقتصاد سیاسی تعمیم داد و نظریه‌پردازان بزرگی از جمله هگل گفته‌اند در جامعه‌ی مدنی جنگ منافع درگیر است. چه زیبا گفته‌ی انگلس که شرح داد وقتی برخی افراد در تغییر یک واژه با مترادف آن فکر می‌کنند محتوای آن را نیز تغییر داده‌اند. تضاد خصومت‌آمیز منافع را نمی‌توان به‌تمام اقتصاد سیاسی تعمیم داد، لکن تعمیم جنگ منافع میان طبقات اشکالی ندارد. اما استاد در قبل ادعا نموده بود که مارکس کتاب جامعی راجع به سیاست ننوشته است و اگر محتوای واگویه او را بپذیریم که مارکس اقتصاد سیاسی را جنگ منافع بر خوانده است، بنابراین استاد باید سه جلد سرمایه را به‌عنوان کتاب جامع مارکس راجع به سیاست قبول نماید.

استاد در ادامه ادعایش می‌نویسد: «ولی از آنجا که بحث ما درباره‌ی نظر مارکس است باید گفت که حکم بالا به‌راستی روشن‌گر است. مارکس همواره بر این باور پافشاری کرد که پیکار طبقاتی، مبنای سازمان‌دهی اجتماعی است. در عین حال روشن می‌شود که او این پیکار و یا مبارزه را به معنای دقیق واژه، یعنی به معنای نظامی آن یک جنگ و نبرد می‌دانست و به‌همین دلیل همواره اصطلاح **Kampf** را بکار می‌برد» (همان جا). من به‌عدم شناخت استاد به‌زبان آلمانی در بخش لغزش‌ها خواهم پرداخت، ولی چه‌گونه فردی مثل او که هیچ‌گونه اطلاعی از زبان آلمانی ندارد با قاطعیت تام واژه‌ی **der Kampf** را مبارزه‌ی نظامی ارزیابی می‌نماید. این واژه در زبان آلمانی برخلاف تصور استاد معنایی به‌مراتب وسیع‌تر از مبارزه‌ی نظامی دارد. زمانی که مارکس از مبارزه‌ی طبقاتی **der Klassenkampf** سخن می‌راند، آن را در همان معنای گسترده‌اش به‌کار می‌برد و برای مارکس و هر انسانی که فقط کمی به‌زبان آلمانی آشنا باشد، روشن است واژه‌ی نبرد نظامی در زبان آلمانی **der Krieg** می‌باشد. اما آنچه روشن‌گر نظریه‌ی مارکس است و می‌توان آن را به‌تمام اقتصاد سیاسی تعمیم داد، نظریه او درباره‌ی رقابت، به‌عنوان یک موضوع انتزاعی ویژه است که در سطح توصیفی، خودش را چون آزادی و لذا به‌مثابه مؤلفه‌ای عمده در دمکراسی بورژوایی جا می‌زند و عملاً به‌عنوان ایدئولوژی، مانعی در برابر آگاهی طبقاتی کارگران ایجاد می‌کند.

بحث درباره‌ی رقابت به‌مثابه‌ی یکی از اشکال فریفتاری ایدئولوژی، یکی از مهم‌ترین مباحث مارکس در سرمایه می‌باشد و مارکس به‌درستی در این بحث ثابت می‌کند که در زیر این فریفتاری کدام واقعیت‌ها پنهان می‌مانند.

پیش از این در انتقاد به‌نظریه سرافا و متعاقباً استاد شرح دادم چرا نظریه سرافا در سطح توصیفی باقی ماند و با بذل توجه به‌عناصر و لایه‌هایی که در سطح توصیفی قابل درک‌اند، همانند عرضه و تقاضا، سود، رقابت و امثالهم و نقشی که آنها در این سطح ایفاء می‌کنند، آهنگ آن نمود تا مسائل را با اتکاء به این مفاهیم حل کند. لکن موضوع اساسی از نظر مارکس اثبات ارزش اضافی و منشاء آن بود که چه‌گونه در سطح تحقق ارزش در بازار:

نخست، چرا ارزش اضافی به‌شکل سود درمی‌آید.

دوم، چرا سرمایه‌های برابر سود یکسان می‌برند.

سوم، چرا در تبدیل نرخ ارزش اضافی به نرخ سود، وجود سرمایه‌های متعدد را پیش‌فرض می‌گیرد که این سرمایه‌ها برای کسب سود به حرکت درمی‌آیند.

چنین فرآیندی، روند تولید و استفاده از نیروی کار و مهارت‌های ضروری از بکارگیری شرایط عینی تولید، که خود مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌باشد و هم آن‌را دامن می‌زند، حال در سطح ظاهر در نبوغ، توانایی، دانش، قدرت حدس‌های متهورانه‌ی سرمایه‌دار در بکارگیری آنها، بصورت رقابت متجلی می‌شوند.

آموزش حاصل از این نوع ابتکارها که سرانجام به نتیجه‌ی سرمایه‌های برابر سود یکسان می‌برند، کشانده می‌شود و لاجرم هرچه سرمایه‌ای بیش‌تر باشد، سود بیش‌تری را نصیب سرمایه‌دار می‌کند و سرمایه‌دار را مجبور به انباشت بیش‌تر سرمایه‌اش می‌سازد، بنابراین اراده‌ی او را وابسته به مقدار سود می‌نماید. اما چنین به نظر می‌رسد که اراده‌ی او آزاد و تابع آگاهی‌اش می‌باشد، حال آن‌که اجبار انباشت، اراده‌ی سرمایه‌دار را برای ورشکست نشدنش تعیین می‌کند. دقیقاً در این حالت می‌توان نظریه‌ی خدایگان و بندگان هگل را تأیید شده درک نمود.

سود برابر، برای سرمایه‌های برابر را مارکس در سطح دیگری از تجرید، یعنی به‌هنگام پژوهش موضوع تحقق ارزش، مورد بررسی قرار داد و ثابت کرد چرا در این سطح یکی از اشکال اساسی اختلال در تحقق ارزش که خودش را در شکل بحران‌های مالی و پولی بروز می‌دهد، در جلوه‌های واقعی و ظاهری‌شان، یعنی در پس‌تعییناتی چون عرضه و تقاضا و رقابت، بروز می‌کنند تا واقعیت جامعه‌ی سرمایه‌داری را پنهان نمایند.

در سطح تحقق ارزش، استثمار نیروی کار پنهان می‌ماند، جایی که قیمت پرده بر منشاء ارزش کالا و کار مجرد می‌افکند. عرضه و تقاضا و رقابت به‌مثابه‌ی پرچم پرافتخار آزادی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، پدیداری تمامی آن اوضاع و احوالی‌اند که تبدیل کار به کار مجرد را در شاخه‌های مختلف تولید و شکل‌گیری ارزش را پنهان می‌سازند تا از یک طرف، رفتن سرمایه از یک شاخه به شاخه‌ی دیگر را، اراده سرمایه برآورد نمایند و فروش نیروی کار کارگر را، انتخاب آزاد او جا زنند که شرح دادم که کارگر برای ادامه‌ی حیاتش امکان دیگری جز این ندارد و اراده‌ی آزاد سرمایه‌دار وابسته به انباشت می‌گردد.

رقابت در سطح پدیداری را نمی‌توان امری عرضی فرض کرد زیرا به‌مثابه‌ی پیکریافتگی انتزاع از همه‌ی اوضاع و احوال در این سطح پدیداری و استقلال آن به‌مثابه‌ی واقعیت عینی، در عمل دیالکتیک ویژه‌ی روابط تولید و بازتولید سرمایه‌داری را نشان می‌دهد: «در رقابت همه چیز وارونه جلوه می‌کند. سیمای حاضر و آماده‌ی مناسبات اقتصادی، آن‌چنان که در سطح دیده می‌شود، در وجود محسوس خود و لذا در تصوراتی که براساس آن، حاملین یا عاملین این مناسبات می‌کوشند روابط مذکور را درک کنند، در مقابل سیمای درونی و اصلی آن مناسبات نهانی و مفهومی، که با آن انطباق دارد، قرارگرفته است و سخت با آن تفاوت دارد و درواقع وارونه‌ی آن به‌شمار می‌آید.» (۶) عملاً روشنگری مارکس که استاد از آن سخن می‌راند ولی بدان توجه نکرده است، در بر ملا نمودن این دیالکتیک از انتزاع پیکریافته‌ی رقابت، یعنی ایدئولوژی بورژوازی در سطح آزادی، معنا می‌یابد که افشای آن، راز رقابت را آشکار

می‌کند و در این فرآیند به کارگر آگاهی می‌دهد تا منشاء به اصطلاح انتخاب آزاد در فروش نیروی کارش را، جایی که زندگی‌اش وابسته به این فروش می‌شود، درک نماید.

در عرصه‌ی تحقق ارزش، به‌ویژه در مورد سرمایه‌ی تجاری، دیگر سخنی هم از عرصه‌ی تولید در میان نیست و خرید و فروش، موضوع اساسی در این عرصه می‌شود و عملاً اصل رقابت حاکم بر این فضا و بداهت ساطع از آن رسولان بورژوازی را مجبور می‌نماید تا تمامی مشکلات برآمده در تولید را اکنون با توجه به این سطح حل‌جایی نمایند.

نکته‌ی بس مهمی که در این سطح بروز می‌کند و رقابت آن‌را واقعی جلوه‌گر می‌سازد، آن است که ثمربخشی سرمایه در نسبت میان سرمایه‌ی پیش‌ریخته و مقدار آن سنجیده می‌شود و سودآوری سرمایه به‌ظاهر در مقدار سرمایه‌ی پیش‌ریخته و نه فقط در خرید نیروی کار برنما می‌شود، به‌گونه‌ای که در این سطح، مزدها دیگر به‌مثابه‌ی یگانه منشاء منحصر به‌فرد تولید ارزش اضافی، نه تنها دیده نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان عامل مزاحم تنزل سود سرمایه‌دار به‌نظر می‌آیند که سرمایه‌دار را وادار می‌کند برای رهایی از شر این عامل مزاحم در ترکیب ارگانیک سرمایه‌اش به‌نفع بخش ثابت آن تغییر ایجاد نماید. این امر استاد را وا می‌دارد تا بگوید که سرمایه‌داری با وجود عیوب و نقائص بزرگ «اما در عین حال نیروهای تولیدی را رشد داده است» (همان‌جا ص ۳۹۵)، و این‌که چه کسی تاکنون خلاف این گفته را ابراز کرده، به‌عهده‌ی استاد می‌گذاریم. اما آنچه استاد ناگفته باقی می‌گذارد این واقعیت می‌باشد که این رشد در جامعه‌ی سرمایه‌داری به چه قیمتی حاصل می‌شود.

کوشش سرمایه‌دار در رشد نیروهای مولده، ابتدا به‌ساکن در هرچه بیش‌تر وابسته کردن کارگران به سرمایه‌دار است تا از طرفی رقابت میان آنان را شدت بخشد و از طرف دیگر کارگران زندگی‌شان را مدیون سرمایه‌دار بدانند تا روابط موجود در جامعه را جاودانی ارزیابی نمایند. لذا نقش‌اش را در رابطه با سوژه-بژه بودنش در اجتماع هرچه بیش‌تر به ابژه بودن تقلیل دهد. با چنین تقلیل و منطقی شدن روند تولید، حال کارگران خودشان جایگاه سرمایه‌دار را به‌مثابه‌ی نقش او قبول می‌کنند که می‌توان چگونگی پیدایش قشر یقه سفیدها را در میان طبقه‌ی کارگر درک کرد. (۷)

بحث رهایی از سلطه‌ی سرمایه‌داری که مارکس پیش کشید، تنها به‌پژوهش از روابط انتزاعی محدود نمی‌گردد، بلکه هم‌چنین دربرگیرنده‌ی تبادل نظر درباره‌ی روابطی در زندگی می‌شود که بایستی به‌طور واقعی به‌وجود آورد. بنابراین می‌باید در این جامعه تمایزی اصولی قائل گشت میان نقش انسان‌ها در پایداری و تداوم جامعه از یک‌سو و جایگاه اجتماعی آنان در جامعه از‌سوی دیگر. با بررسی نقش و جایگاه افراد در این جامعه می‌توان از این طریق، به‌مسأله‌ی دموکراسی کارگری نیز پاسخ داد.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌توان نقش برخی از افراد را در هستی و پایداری جامعه‌ای مستقل از سلطه و استثمار تصور کرد، در حالی‌که نقش برخی از افراد دقیقاً در تداوم مناسبات سلطه و استثمار معنا می‌یابد. پیش از این در تشریح نقش اقلیتی که سود، بهره و رانت زمین را نصیب خود می‌سازند خاطر نشان ساختیم که این اقلیت نیز دارای نقشی در جامعه‌اند اما نقش آنها دقیقاً به‌علت مناسبات سلطه و استثمار جاری در این جامعه به‌وجود آمده‌اند و به‌جامعه تحمیل شده‌اند. لذا نقش اجتماعی این اقشار در واقع همان جایگاه اجتماعی آنان است که به‌لحاظ سیاسی خودشان را به دروغ به‌عنوان نقش اجتماعی‌شان جا زده‌اند و عملاً غیر واقعی هستند. با آشکار نمودن این توهم

کارگران نسبت به سرمایه‌داران، کارگران به این واقعیت دروغین آگاهی پیدا می‌کنند که تا زمانی سپهر سیاست به‌مثابه موضوعی مستقل از سایر مسائل اجتماعی باقی بماند، همواره امر رهبری جامعه را بازسازی می‌کند، حال آن‌که قصد دموکراسی کارگری تبدیل سیاست از امر رهبری به پیش‌برد زندگی اجتماعی است، جایی که سیاست می‌باید کار هر فرد در تعیین قانون و اجرای آن درآید. در این مورد خاص چه قدر سخن مانهایم بجا به نظر می‌رسد که گفت: «این‌که علم سیاست در شکل نوپیدش در چارچوب فعلی علم، بدان‌گونه که ما درک می‌کنیم، نمی‌گنجد و با استنباط کنونی ما از علم تناقض دارد، خطای نکوهیدن سیاست نیست، بلکه باید در تلقی خود از علم به‌طور کلی تجدیدنظر کنیم.» (۸)

قبول جایگاه سرمایه‌دار در جامعه، به‌عنوان نان‌ده کارگر، نه تنها این جایگاه را جاودانه در نظر او محک می‌زند و رقابت بین کارگران را به‌جای هم‌بستگی میان آنان دامن می‌زند، بلکه کارگر سود را سهم قانونی و شرعی سرمایه‌دار محسوب می‌دارد و مبارزه‌اش نه علیه سرمایه‌داری، بلکه علیه اجحافات سرمایه‌داران جهت پیدا می‌کند و مجدداً بار دیگر بدین‌سان بخشی از سوژه بودن تاریخی‌اش را از کف می‌نهد و به‌پذیرش مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه تن می‌دهد. قبول مالکیت خصوصی سرمایه‌داری، حاکم شدن مخلوق است بر کارگر و مخلوق شدن کارگر به‌نحوی که از خلاقیت نقش‌اش در تاریخ می‌کاهد. حال‌اگر به‌این مسائل، ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی و دینی و ایدئولوژی‌هایی چون راسیسم را، که کارگر را از آگاهی طبقاتی‌اش دور می‌نمایند تا او را مرید جامعه‌اش گردانند، اضافه نماییم، آنگاه دیگر نمی‌توانیم مانند استاد به‌این باور ساده ره بریم که «بورژوازی در این فاصله جهان را به‌دو جنگ جهانی خونین و جنگ‌های منطقه‌ای به فاشیسم... کشانده» (همان‌جا ص ۳۹۵)، بلکه این رویدادهای واقعیت جامعه‌ی بورژوایی را در تقسیم منافع، هم در سطح جهانی و هم در سطح ملی نشان می‌دهد و نمی‌توان آنها را از خصلت توسعه‌گرایانه سرمایه‌داری جدا کرد تا سرآخر به‌عنوان حادثه و یا اشتباه لپی قالب کرد.

درواقع یکی از عواملی که خصلت جهان‌خوارانه‌ی سرمایه‌داری را آسان کرده، در عمل همانا ابژه شدن هرچه بیشتر کارگر نسبت به‌آگاهی طبقاتی‌اش می‌باشد که متأسفانه در پاره‌ای از موارد به‌دفاع از ایدئولوژی فاشیستی نیز کشانده می‌شود. به‌دیگر سخن مفهوم مبارزه طبقاتی برای مارکس تنها به مفهوم نظامی‌اش خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل مبارزه در تمام سطوحی می‌گردد که با انتزاعات پیکریافته، ایدئولوژی بورژوایی را پاسداری و لاجرم آگاهی کارگر را سد می‌نمایند. اما استاد چون مدافع آشتی طبقاتی است و چون به‌کنه ایدئولوژی از دیدگاه مارکس واقف نیست، در دفاع از آشتی طبقاتی می‌باید علیه مارکس ادعا کند «آیا این روش در هر مسأله‌ی کوچک و بزرگ، رگه‌های رویارویی طبقاتی را می‌جست و مدام آن‌را بر سر حریف می‌کوبید، راه را بر بحث دموکراتیک مسدود نمی‌کرد؟ آیا او هم‌چون هر بنیادگرایی همواره در ترس از دشمن زندگی نمی‌کرد» (همان‌جا - ص ۴۸۸)، لکن استاد روشن نمی‌سازد چرا بحث در حول مبارزه‌ی طبقاتی راه را بر بحث دموکراتیک مسدود می‌کند؟ آیا بحث درباره‌ی آزادی که سلطه‌ی سرمایه‌داری موانعی در راه انکشاف‌اش ایجاد کرده و اتصال آن به‌مبارزه‌ی طبقاتی، واقعاً راه را بر بحث دموکراتیک سد می‌نماید؟ آیا بحث در رابطه با افزایش مزد و پیوندش به‌مبارزه‌ی طبقاتی، مبارزه‌ی دموکراتیک کارگران را در افزایش این خواسته سد می‌کند؟ و در همین رابطه مبارزه دموکراتیک کارگران در افزایش مزد را نه بر مقیاس تورم در جامعه، بلکه برحسب رشد نیروهای مولده خواستار شدن، باید مانعی در مبارزه دموکراتیک آنها را

محسوب کرد؟ اما بحث اساسی در افزایش مزد همواره به عنوان بازگرداندن بخشی از ارزش اضافی تولید شده توسط کارگران که سرمایه‌داران آن را غصب کرده‌اند، مبارزه دموکراتیک کارگران را گسترش می‌دهد که در آگاهی دادن به آنها بایستی مدلل شود:

نخست، مزد درآمد کارگران نیست.

دوم، جداشدن آنان از شرایط مادی و عینی زندگانی‌شان، آنها را مجبور به گرفتن مزد کرده است.

همگی این مبارزات را می‌باید بخشی از مبارزات دموکراتیک و طبقاتی کارگران برای احقاق حقوق‌شان در نظر گرفت تا بتوان این مبارزه را با مبارزه سوسیالیستی‌شان، که در واقع دنباله‌ی همان مبارزه است، پیوند زد. اما برای استاد این نوع پیوند زدن میان مبارزه دموکراتیک و سوسیالیستی کارگران که فراتر از افق دید استاد می‌رود به عنوان خط‌کشی داغ ننگ می‌خورد: «در جهان خط‌کشی شده‌ی او همه چیز به دقت از هم متمایزند. همیشه حق با اوست و دیگران همواره اشتباه می‌کنند و در نتیجه خطر سازند. همین بینش پارانوئیک سبب می‌شود که بنویسد که این حضرات «بخوان دگراندیشان» به جای این که خودشان از پروتورها علم جدید را بیاموزند، می‌کوشند تا علمی را که خودشان یک شبه آفریده‌اند، یعنی علم خودشان را به دیگران بیاموزند» (همان جا - ص ۴۸۸). استاد هشدارهای مارکس در ارتباط با آزادی طبقه‌ی کارگر که تنها توسط نیروی خودشان عملی می‌گردد و این که کارگران در آگاه شدن‌شان به واقعیت ایدئولوژیکی موجود در جامعه، که حزب آنان در این زمینه نقش بس بسزایی را ایفاء می‌کند و یا هشدارهای او در مبارزه با بینش‌های غیرپرولتاری که می‌توانند در صفوف آنان تولید اغتشاش نمایند و باید از ورود آنان به حزب جلوگیری نمود، با لحن همیشگی‌اش در انتقاد به مارکس چنین پاسخ می‌دهد: «برداشت، لحن و پیش‌نهادهای مارکس غیردموکراتیک است. چه گونه حزب کارگری می‌تواند تحقیق کند که نظریه‌هایی که روشنفکری در سر دارد کارگری هست یا نه؟ از راه کمیسیون تحقیق؟ از راه تفتیش عقاید؟ چه گونه حزب می‌تواند کسی را مجبور کند که از اندیشه‌ها، آداب و سنت‌هایی که حزب تشخیص داده که «غیرپرولتاری» هستند، دست بردارد؟ چه کسی تشخیص می‌دهد که این اندیشه پرولتاری است و آن اندیشه نیست؟ چه گونه می‌توان بازتاب عملی آنها را در سیاست‌های هر روزه‌ی حزب تشخیص داد؟ داور کیست؟ هیأت تحقیق حزب؟ رهبر حزب؟ کمیته مرکزی؟ بی‌اعتقادی مارکس به دموکراسی سبب شد که او تصور روشنی از دموکراسی کارگری در سر نداشته باشد» (همان جا). اما استاد روشن نمی‌نماید که آیا تنها اعتقاد به دموکراسی حلال تمام سؤالات مطرح شده از جانب اوست و اعتقاد به دموکراسی، انسان را در موقعیتی قرار می‌دهد تا اندیشه‌های پرولتاری را از غیرپرولتاری تشخیص دهد؟ استاد ادعایش در این جا همانند نظریه‌ی اگنوستی‌سیست‌ها است که مورد انتقاد انگلس واقع شد. انگلس در انتقاد به دوگانگی نظریه‌ی آنها نوشت: «زیرا در عین حال کسی که به طور مجرد امکان وجود ارواح را قبول دارد، در موارد مشخص این را نفی می‌کند... تا آن حد که ما می‌دانیم و می‌توانیم بدانیم، برای گیتی خالق و یا حاکمی وجود ندارد... به محض این که از حیطه‌ی عمل خود خارج می‌شود، یعنی به مناطقی پا می‌گذارد که خانه‌ی خودش نیست، عدم آگاهی خود را به زبان یونانی ترجمه می‌کند و آن را اگنوستی‌سیسم می‌نامد.» (۹) دقیقاً مانند استاد که وجود استثمار را تأیید می‌کند، اما برای حل این معضل اجتماعی، و این نوع توجیهات، به چه کسانی پناه می‌برد؟ استاد پیش از این در

طرح سؤالاتش مدعی شده بود بعضی از نظرات مارکس استبدادی‌اند و حال با این ادعا، یعنی بی‌اعتقادی مارکس به دموکراسی، مجموعه‌ی نظرات او را استبدادی قلمداد می‌کند.

اما استاد در عجله در ابراز ادعاهایش توجه نمی‌کند نظریه‌هایی که روشنفکر درس دارد تا زمانی که ابراز نشوند و عینی نگردند، هیچ انسانی نمی‌تواند اظهار نماید آن نظرات پرولتری هستند یا خیر. بنابراین پس از ابراز نظر می‌توان راجع به آن موضع گرفت که پرولتری هست یا خیر. لکن چه‌گونه و با کدام معیاری؟ تنها از طریق تأثیری که نظریه بر مبارزه‌ی طبقاتی کارگران می‌گذارد که آیا این نظریه، مبارزات آنان را در تحقق خواسته‌ی استراتژیکی و یا تاکتیکی‌شان یک گام به جلو برده است یا خیر؟ پس معیار تشخیص نظر، نه تفتیش عقاید است و نه کمیسیون تحقیق، بلکه تأثیری که آن نظریه بر پراتیک مبارزه طبقاتی گذارده است و روند تکوین خود واقعیت مشخص، نشان می‌دهد این تأثیر مثبت و یا منفی بوده‌است. به‌دیگر بیان معیار تشخیص روشنگری در جامعه‌ی سرمایه‌داری دو بینش آشتی‌طلبانه و مبارزه طبقاتی‌اند. هر دو بینش در جامعه، بینش‌هایی استراتژیکی‌اند. درحالی که آشتی‌طلبانه همواره تابوهای عمده در این جامعه را پاسداری می‌کند و به روابط فرادستی-فروادستی تداوم می‌بخشد، مبارزه‌ی طبقاتی می‌تواند از این سطح فراتر رود. اما چه‌گونه؟ به‌نظر مارکس بورژوازی کوشاست تا اقتصاد سیاسی را به انتقاد از سیاست، و مبارزه علیه استثمار را به مبارزه علیه سلطه کاهش دهد تا با این عمل رابطه‌ی وارونگی میان سوژه و محمول را توسط عناصر ایدئولوژیکی‌اش پنهان سازد. انتقاد از اقتصاد سیاسی از دیدگاه مارکس به‌طور کلی در نفی هر انتزاعی که انسان را پاره جزء می‌نماید، معنا می‌یابد که در کارکرد حزب و در نفی این انتزاعات برجسته می‌شود. در پاسخ به استاد درباره‌ی حزب باید گفت حزب دارای مرام‌نامه و اساس‌نامه است. مرام‌نامه‌ی حزب، روشنگر خواسته‌ی استراتژیکی آن است و هر عضو حزب با قبول مرام‌نامه در خدمت به این استراتژی انجام وظیفه می‌کند. اما برنامه، کارکرد حزب را در شرایط مشخص مبارزه طبقاتی و با تعیین تاکتیک‌ها تا زمانی که شرایط تغییر نکرده باشند، روشن می‌نماید. به‌محض آن‌که خود واقعیت مشخص تغییر کند، برنامه‌ی حزبی اعتبارش را از دست می‌دهد و بار دیگر با توجه به روند تکوین خود واقعیت مشخص می‌باید برنامه را از نو و در انطباق با شرایط نوین مبارزه طبقاتی تدوین و تصویب کرد. اما چه‌گونه؟ از طریق رأی‌گیری دموکراتیک میان افراد حزبی. باید اذعان نمود که رأی اکثریت در به‌کارگرفتن برنامه جدید همیشه به‌معنای درست بودن آن برنامه نیست، ولی دموکراسی سازمانی چنین کارکردی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و پیشرفت مبارزه‌ی طبقاتی است که درستی و نادرستی نظریه‌ی اکثریت را روشن خواهد نمود. لیکن استاد با اتکاء به نظریه‌ی قبلی‌اش که گفته بود که هیچ حقیقتی وجود ندارد، کارکرد هر حزبی را از همان آغاز اخته می‌پندارد، زیرا همه‌ی احزاب تنها از این دو راه، یعنی آشتی و یا مبارزه‌ی طبقاتی، می‌توانند برنامه‌شان را عملی گردانند. بنابراین همه‌ی آن سؤالات بیجا، مثل داور کیست؟ بی‌هودگی‌شان را آشکار می‌کنند.

وفاداری استاد به آشتی‌طلبانه او را مجبور می‌کند تا نظریه‌ی مارکس در هشدار دادن به نفوذ افکار مخالف در حزب را پارانوئید بخواند. یعنی، همان‌جایی که مارکس خاطر نشان کرد که غلبه‌ی نظرات غیرپرولتری، حزب را به‌مدافع منافع بورژوازی مبدل می‌کند به‌نحوی که حزب بعد از آن، تغییر در توزیع درآمد را جانشین تغییر در شیوه‌ی تولید می‌نماید. استاد در این مورد خاص می‌نویسد «سند داخلی نمایانگر تناقض‌های مواضع مارکس و انگلس است. آنان در مورد حزبی با پایه‌های وسیع که آینده‌اش در پیش‌گیری سیاست‌های پارلمانی و همسان‌گرایانه است، از

سنت‌های انقلابی حرف می‌زنند در محیطی که دموکراسی روبه رشد است ناباوری‌های خود را به‌روشنی‌های دموکراتیک نشان می‌دهند...» (همان‌جا ص ۴۹۰). برای استاد تأکید بر کمیت، یعنی حزب با پایه‌های وسیع کارگری و نه آگاهی کارگران عمده می‌شود. فردی که تاکنون به مارکس اتهام زده بود که نظریه‌اش، طبقه کارگر را از آگاهی‌اش دور می‌سازد، این‌گونه در مورد حزب، یعنی سیاست همسان‌گرایی سخن می‌راند و به‌دفاع از پارلمان برمی‌خیزد. اما نتیجه این همسان‌گرایی چه شد؟ حزب سوسیال دموکرات آلمان با پایه‌های وسیع کارگری و سیاست پارلمانی‌اش به‌نفع جنگ که استاد آن‌را تا سطح یک حادثه تقلیل می‌دهد، رأی داد و میلیون‌ها کارگر را به‌خاطر منافع بورژوازی به‌کشتن داد.

لاکن استاد که در دفاع از همسان‌گری کارگران از بورژوازی صحنه می‌گذارد، از قول والتر بنیامین در تقییح همسان‌گرایی که بخشی از اصول اساسی سوسیال دموکراسی شده بود و مارکس در این رابطه به‌حزب سال‌ها پیش هشدار داده بود، نقل می‌کند: «هیچ‌چیز در شکست طبقه‌ی کارگر آلمان بیش از این برداشت، نقش نداشت که دارد همراه با جریان پیش می‌رود» (همان‌جا - ص ۵۸۳)، و به انگلس که گفته بود «اگر اوضاع به همین شکل پیش برود، تا پایان این سده، لایه‌های میانی جامعه، خرده‌بورژوازی و دهقانان کوچک را جذب خواهیم کرد» (همان‌جا - ص ۵۸۴)، ایراد می‌گیرد و می‌نویسد: «بدترین شکل همسان‌گری در متن نوشته‌های او بیان شده بود» (همان‌جا). برای استاد زمانی که کارگران دنبال برنامه‌ی بورژوازی به‌راه افتند، همسان‌گری خوش خیم است، اما اگر آنان از منافع خودشان حرکت و گروه‌های میانی را به‌راستی برنامه‌شان متقاعد کنند، چنین همسان‌گری را باید بد خیم ارزیابی نمود. اما مارکس و انگلس در ارتباط با لایه‌های میانی همواره گوش‌زد می‌کردند: «رابطه جریان انقلابی کارگران با دموکرات‌های خرده‌بورژوا چنین است: همکاری با این دموکرات‌ها، علیه جناحی که می‌خواهند سرنگونش کنند، و مخالفت با آنان، هرآینه که بخواهند موقعیت خویش را مستحکم نمایند» (۱۰). و در همان مقاله مارکس شرح می‌دهد «در حالی که خرده‌بورژواهای دموکرات می‌خواهند هرچه زودتر به انقلاب خاتمه دهند و حداکثر اهداف پیش‌گفته را به‌دست آورند، این خواست وظیفه‌ی ما است که تا هنگامی که تمام طبقات کم و بیش مملک از مواضع حاکمیت‌شان رانده نشده‌اند، تا هنگامی که پرولتاریا قدرت دولتی را تصاحب نکرده است و تا هنگامی که بهم پیوستگی پرولتاریا تا به آن حد پیشرفت نکرده است که - نه تنها در یک کشور، بلکه در تمام کشورهای عمده‌ی دنیا - رقابت بین کارگران این کشورها را از بین ببرد و دست‌کم نیروهای مولده‌ی کلیدی را در دست کارگران متمرکز کند، این انقلاب را پی‌گیری کنیم.» (۱۱) بنا به این نظرات، نه تنها مارکس در نفی همسانی سخن رانده، بلکه به‌طور شفاف نشان می‌دهد که زمینه‌های همکاری بر کدام موازین اصولی باید استوار باشند. دیده می‌شود و تاریخ بارها در همین دو قرن گذشته به‌تجربه ثابت کرده است، اگر کارگران به‌منافع طبقاتی‌شان آگاهی نیابند، اولاً، مبارزات‌شان در سطح تغییر در مقدار توزیع درآمد باقی می‌ماند، دوماً، به‌دلیل پذیرش آشتی طبقاتی، تابع منافع سرمایه‌داران می‌شوند که در مواقع ضروری از نیروی‌شان بر علیه خودشان استفاده می‌شود. لذا قبول چنین نظراتی هرچه پرتوان‌تر آنان را از سوژه بودن تاریخی‌شان دور می‌سازد.

با استناد به مفهوم آزادی می‌توان به‌مفهوم برابری پی برد که چه‌گونه در چارچوب محدودیت‌های مربوط به آزادی می‌توان برابری را میان افراد در جامعه‌ی مدنی تضمین کرد. به‌نظر مارکس نابرابری در سطح اقتصادی

تأثیراتش را بر سطح سیاسی می‌گذارد. هرچند که انسان‌ها در دموکراسی بورژوایی در برابر قانون برابرند، ولی نابرابری اقتصادی که در نابرابری ثروت تجلی می‌یابد، صرف‌نظر از این که ثروت بیشتر، خدمات بهتر و بیش‌تری را برای صاحب آن فراهم می‌آورد، مثلاً آموزش و بهداشت بهتر، علاوه بر آنها برای انسان پرستیز اجتماعی را نیز به‌دنبال دارد. در سطح سیاسی فرد متمول می‌تواند بیش‌تر و وسیع‌تر با در اختیار گرفتن وسائل ارتباط جمعی برای خودش تبلیغات نماید، بیش‌تر نظراتش را اشاعه دهد و بدین ترتیب در انتخابات آرای بیش‌تری را نصیب خود نماید. از این‌رو نابرابری اقتصادی، در سطح سیاسی به نابرابری‌ها در به‌کارگرفتن وسائل کشاننده می‌شود. استاد می‌گوید: «مارکس می‌گفت برابری صوری شهروندی در برابر قانون به‌معنای آزادی نیست. این سرآغاز یکی از پیچیده‌ترین معضله‌های نظری دوران مدرن محسوب می‌شود: رابطه (یا موازنه‌ی میان) آزادی و برابری» (همان‌جا - ص ۵۱۷). این ادعا همانند معضل «من» معضل جامعه‌ی مدرن نیست، بلکه معضل خود استاد است که از طرفی به‌کنه انتقادات مارکس به جامعه‌ی مدرن پی نبرده‌است، از طرف دیگر، مدافعان دموکراسی بورژوایی از همان اوان تاکنون در توجیه این نابرابری به‌دفاع از آن به‌عنوان لازمه‌ی دموکراسی به‌شیوه‌های گوناگون پرداخته‌اند که من به‌چند نمونه در اینجا اکتفا می‌کنم.

استورات میل، وظیفه‌ی حاکمیت را کاستن از مصیبت‌ها در زندگی مردم خواند. ماکس وبر، نابرابری‌را جبرانی که عقلانیت باید پرداخت کند، ارزیابی کرد. فروید، پیدایش روان‌نژندی و روان‌پریشی را نتیجه نابرابری ارزیابی کرد که به‌یاری روانشناسی می‌توان آنها را درمان نمود.

کارل پوپر، حاکمیت‌را شر ضروری نامید که این نابرابری را پاسداری می‌کند. تمامی این مدافعان سرمایه‌داری، این نابرابری‌ها را به‌مثابه دفاع از حقوق فردی و استقلال فرد توجیه کردند. با توجه به‌مفاهیم آزادی و برابری می‌توان اکنون به‌یکی دیگر از مؤلفه‌ها در دموکراسی بورژوایی، یعنی امنیت، پرداخت. اگر امنیت را به‌عنوان عدم تهدید فرد توسط دیگران تعریف نمایم، کارگران در این دموکراسی دارای هیچ‌گونه امنیتی نمی‌باشند، زیرا با رشد نیروهای مولد و زائد گشتن کار برخی از آنان، نخست، سرمایه‌دار آنها را از محیط کار به‌خارج پرتاب می‌کند. دوم، کار آنها که تا پیش از به‌کارگرفتن ماشین می‌توانست کار مرکب محسوب شود، حال به کار ساده تقلیل می‌یابد. بنابراین دیده می‌شود که کارگران از دو جهت، یعنی بیکار شدن، و تقلیل یافتن کارشان تا سطح کار ساده، امنیتی ندارند که این خود بار دیگر می‌تواند عاملی در ابژه شدن کارگران شاغل گردد. در همین مورد اگر عدالت اجتماعی، یعنی هدف مقاصد دیگران واقع نشدن، را نیز عنصری در این دموکراسی در نظر گیریم، آنگاه همین‌که کارگر مجبور بفروش نیروی کارش شده و استثمار می‌شود، خود بیان‌گر این حقیقت است که در این رابطه، عدالت اجتماعی ندیده گرفته می‌شود.

قدرت و اشکال آن در جامعه‌ی سرمایه‌داری

بحث اساسی راجع به دموکراسی بورژوازی، در ارتباط با قدرت و اعمال آن در شکل علنی و غیرعلنی، یعنی ایدئولوژیکی‌اش، می‌باشد. پیش از این، از سلطه‌ی قدرت ایدئولوژیکی سخن راندم و اکنون به کارکرد قدرت علنی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که قدرت علنی اطاعت از قوانین را از افراد خواستار است و هر فردی را که به چنین اطاعتی، دانسته و یا ندانسته، خدشه وارد نماید، مجازات می‌کند. در این جوامع برخلاف جوامع استبدادی با آن‌که قوانین قابل تغییراند و حق رأی افراد، تغییر در قوانین را نیز ممکن می‌سازد، لکن چه قبل و چه بعد از تصویب قوانین، اولاً، قوانین بهیچ‌وجه حق تغییر در تابوهای اجتماعی را برای افراد قائل نمی‌شوند، دوماً، با تصویب قوانین جدید اطاعت از آنها، یعنی اعمال قدرت علنی، نیز همراه با آنها تصویب می‌شود.

جامعه‌ی سرمایه‌داری از سویی فرد را از همه‌ی وابستگی‌های خونی، قومی، خویشی، اخلاقی گذشته جدا کرد و او را به مثابه‌ی فردی آزاد در برابر دیگران قرار داد. لیکن عملاً این فرآیند جدایی به معنای جداشدن فرد از همه‌ی شرایط مادی و عینی زندگانی‌اش و تثبیت و استقرار این شرایط در قطب مقابل، یعنی سرمایه همراه بود. بدین‌سان در این جامعه مفاهیم نوین با کارکردهای ویژه‌ای پدید آمدند که بیانگر جامعه‌ی مدرن گردیدند. برای اولین بار در تاریخ بشر، مفهوم هومانیزم، به‌عنوان اصالت بشر، معنا یافت و به‌دنبال آن فرد در مرکز تحولات اجتماعی قرار گرفت، اما به‌علت همان دو فرآیند انتزاعی آمده در بالا، فرد به‌جای آن‌که تحولش در جهت فردیت انکشاف یابد و «من» او در رابطه با خود و دیگران منفک نشود، به‌خاطر ایدئولوژی شدن سپهرهای سیاسی و اقتصادی، «من» او انفکاک می‌یابد و فردگرایی جانشین فردیت می‌شود. هم‌زمان با پیدایش جامعه‌ی سرمایه‌داری و تحول آن به‌لحاظ طبقات اجتماعی به‌دو طبقه اصلی سرمایه‌داران و کارگران، لیبرالیسم، به مفهوم آزادی تجارت مراددهی بین این دو طبقه با یکدیگر و سایر قشرهای موجود در جامعه را رقم زد. بنابراین برای تداوم آزادی تجارت می‌بایست قوانینی تصویب می‌شد که این تداوم را تضمین می‌نمود و آن‌هم چیزی نبود جز قبول سکولاریسم، به معنای عرفی نمودن قوانین و تقویت آنها در جدایی هرچه بیشتر انسان از کلیه‌ی مناسبات ماقبل سرمایه‌داری از جمله قیودات و قدرت دینی، به‌خاطر قدرت مالی و نفوذ کلام کلیسا که می‌توانست در کار تجارت آزاد خلل وارد نماید و جامعه را به‌عقب باز گرداند. لذا انسان را مجبور کرد تا لائیسیم، یعنی جدایی دین از دولت، را سرمشق حاکمیت خود سازد. بنابراین قدرت علنی برای محافظت از دست‌آوردهایش و ممانعت از برگشت به وابستگی‌های پیش‌سرمایه‌داری با شدت تمام، علیه نیروهایی به چالش برمی‌خیزد که قصد دارند این دست‌آوردها را مورد سؤال قرار دهند. مثلاً از مالکیت خصوصی با تمام قوا دفاع و متجاوزین به آن‌را مجازات می‌کند و یا با قدرت تام در تمام سطوح اجتماعی خواستار جدایی دین از دولت می‌شود تا آن‌را امر شخصی قلمداد گرداند و با این اقدامات ایدئولوژی‌اش را در جامعه جاودان و متجلی می‌سازد. لذا تمامی آزادی‌های سیاسی تا زمانی مشروعیت دارند که چارچوب ایدئولوژی‌های تعیین‌کننده در جامعه را دچار اغتشاس نگردانند. چنین دیدگاهی سوژه‌ی اجتماعی را تنها به‌مثابه‌ی شناسا و مفسر، به‌رسمیت می‌شناسد و تغییرات در جامعه توسط سوژه را، تنها با احترام گذاردن سوژه به این چارچوب می‌پذیرد. بدین‌رو جامعه‌ی باز که خود در اصل نوعی ایدئولوژی است، با توجه به مفاهیم ایدئولوژیکی در این جامعه معنای واقعی‌اش را که چیزی فراتر رفتن از آنها نیست، از دست می‌نهد. آزادی سیاسی از طرفی متضمن نابرابری‌های اقتصادی است جایی که مالکیت خصوصی در جامعه‌ی مدرن حاکم شدن مخلوق بر خالق را تداوم می‌بخشد تا قادر شود نقش

سوژه‌ی اجتماعی را حتی‌الامکان ثانوی سازد، یعنی یک وارونگی واقعی، که آن را از دو جنبه مورد پژوهش قرار می‌دهم.

اگر از جمله‌ی ذیل «انسان حیوان ناطق است» از ناطق بودن، انسان را استنتاج نماییم، رابطه‌ای که در این جمله برقرار نموده‌ایم در عمل وارونه می‌باشد، زیرا جای مدرک و محمول را عوض کرده‌ایم و اگر آن را به‌جامعه اعمال کنیم، ناخودآگاه نقش انسان را تا مرز مخلوق، مفسر و شناسا تقلیل داده و عملاً نقش انسان به‌عنوان خالق، تغییردهنده و اندیشنده را ثانوی می‌نماییم و با یک وارونگی واقعی با کارکردهای ویژه‌اش روبرو می‌شویم. اساساً در جامعه‌ی سرمایه‌داری و در آشکارکردن راز این وارونگی و نقد آن است که فلسفه با کارکرد خاص و در تمایز با عمل‌کردش نسبت به گذشته، محتوای نوینی به‌خود می‌گیرد تا چون وسیله‌ای در خدمت سوژه‌ی اندیشنده درآید تا سوژه را، همان‌طور که درقبل شرح دادم، قادر سازد که در پس قانون ارزش، سرمایه، مزد و سود که خود را جای فاعل جا زده‌اند، به‌ترتیب کار، وسائل تولید، وسائل معاش و کاراضافی را درک نماید تا بتواند بر این وارونگی غلبه کند. همین راهکار را سوژه باید در تفهیم سیر جدایی دولت از جامعه‌ی مدنی بکار بندد تا بتواند براین تضاد فائق آید. در جامعه‌ی سرمایه‌داری ما با دو وارونگی در دو سطح روبروئیم؛

اول در سطح اقتصادی و دوم در سطح سیاسی. در سطح اقتصادی قانون ارزش که پوشاننده‌ی واقعیت کار می‌شود، خود باعث تولید دو نوع وارونگی واقعی در جامعه می‌گردد:

« ۱ - حکومت کالا بر انسان، یعنی وارونگی رابطه‌ی سوژه و محمول.

۲ - حکومت ارزش مبادله‌ای بر ارزش مصرفی، یعنی وارونگی واقعیت» (۱۲).

در سطح سیاسی، وارونگی بین جامعه‌ی مدنی و دولت است که در این وارونگی، با آن‌که دولت خود مخلوق انسان است و به‌جای آن‌که کارکرد سیاسی‌اش به‌نفعی مناسبات فرادستی—فرودرستی کشیده شود، به‌علت ایدئولوژی شدنش، خود به‌حافظ این مناسبات مبدل می‌شود، بنابراین همان‌گونه که قانون ارزش و سلطه‌اش مناسبات بین سرمایه‌داران و کارگران را در جامعه‌ی سرمایه‌داری مرتبا تولید و بازتولید می‌کند و این مناسبات را جاودانی می‌نماید، سپهر سیاسی هم مناسبات فرادستی - فرودرستی و لاجرم نابرابری اقتصادی را تضمین می‌کند، و چون حکومت سرمایه را بر انسان تداوم می‌بخشد، پس ضرورت دولت در تداوم حکومت بایستی قادر شود حکومت دولت بر جامعه را نیز تضمین نماید. بنابراین هرگونه آگاهی به‌مضمون شعار برابری سیاسی که روشن گرداند این شعار حافظ مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه و ناچاراً نابرابری اقتصادی است، خود راز شعار برابری سیاسی را که حال مضمون آن به‌عنوان حکومت دولت بر جامعه برملا شده است، آن را فوراً مورد نقد سوژه‌ی آگاه قرار می‌دهد. این دو وارونگی که واقعی‌اند و ساخته‌ی تفکر و یا خیال‌پردازی مفسران بورژوازی نیست و در عمل حاصل فرآیند تولید مادی‌اند، برای مفسران اقتصادی و سیاسی به‌صورت واقعی ظاهر می‌شوند و چون اقتصاد سیاسی مالکیت را مقدس و واقعی برآورد می‌کند و آن را به‌طور واقعی در برابر آنان قرار می‌دهد در نظر آنها نفی مالکیت خصوصی به‌مثابه‌ی نفی قاموس بشری، یعنی فطرت انسانی، معنا می‌یابد و با قدرت علنی، یعنی دیکتاتوری‌اش و با هرگونه وسیله‌ی مشروع و نامشروع به‌دفاع از آن مبادرت می‌کند. اما ضرورت نفی این تضاد از دیدگاه مارکس بازپس گرفتن

طبیعت بشری توسط انقلاب اجتماعی معنا می‌یابد که با تدقیق مضمون انقلاب و نقش قدرت علنی در آن، موضوع را نسبت به آنها روشن می‌کنم.

مسأله‌ی انقلاب

استاد ادعا می‌کند «بی شک خشونت در سرشت انقلاب نهفته است و هیچ انقلابی نتوانسته از دادگاه‌های صحرائی، اعدام‌های سریع و سرکوب خونین «ضدانقلابی‌ها» بگریزد» (همان جا ص - ۶۷۳)، و این مطلق‌گرایی را با واژه‌ی بی‌شک تأیید نیز می‌نماید. این که آیا در آینده انقلاب‌ها از این اندیشه‌ی مطلق استاد پیروی کنند، نمی‌توان بدان پاسخ داد، لکن آنچه مربوط به تجربه‌ی تاریخ انقلاب‌ها می‌شود، خلاف ادعای استاد است. انقلاب بورژوازی در سوئیس و انقلاب پرولتری سال ۱۹۱۹ در مجارستان هر دو برخلاف ادعای استاد مسالمت‌آمیز و بدون سرکوب خونین «ضدانقلابی‌ها» عملی شد. ساندنیست‌ها بعد از گرفتن قدرت اولین اقدام‌شان لغو حکم اعدام بود. استاد که مدعی بود هیچ حقیقتی وجود ندارد حداقل در رابطه با انقلاب، ما را با یک حقیقت جزئی و تأکید شده از جانب خود روبرو می‌نماید و همین جزم‌گرایی را در مورد جنگ نیز بکار می‌برد وقتی مدعی می‌شود: «منش جنگ توسعه‌طلبانه است» (همان جا - ص ۶۷۱)، و عملاً تمایزی بین جنگ آزادی‌خواهانه و توسعه‌طلبانه قائل نمی‌شود. با این بینش باید جنگ آزادی‌بخش آمریکا علیه استعمار فرانسه و انگلیس و یا جنگ ویتنام علیه امپریالیسم فرانسه و آمریکا را نیز توسعه‌طلبانه برآورد کرد.

اما استاد بار دیگر در ندانم کاری‌های همیشگی‌اش این بار نیز سرشت انقلاب را با روش‌هایی که انقلاب می‌تواند به‌طور مسالمت‌آمیز و یا غیرمسالمت‌آمیز بکار برد، یکسان می‌انگارد. استاد از قول انگلس می‌نویسد: «هرانقلاب واقعی، انقلاب اجتماعی است، چرا که طبقه‌ی تازه‌ای را به قدرت می‌رساند و به آن امکان می‌دهد تا جامعه را براساس تصور **دلخواه** خود بازسازی کند» (همان جا - ص ۶۷۹ - تأکید از من است). استاد لغت «دلخواه» را به تحریف در نقل قول انگلس وارد می‌کند تا بتواند نتیجه‌ی دل‌خواهش را از آن استنتاج کند. استاد مدعی بود که ما حقیقت را براساس تصور خودمان می‌سازیم و حال با تحریف در نظر انگلس و اضافه‌نمودن لغت «دلخواه» در آن قصد دارد به خواننده‌اش القاء نماید که انگلس هم، چنین نظری داشت، یعنی براساس تصورمان، حقیقت را به‌دلخواه می‌سازیم. حال اگر واژه‌ی دلخواه را از واگویی انگلس حذف نماییم، ملاحظه خواهیم کرد که انقلاب پرولتری می‌تواند مسالمت‌آمیز هم باشد اما تداوم انقلاب و جلوگیری از بازگشت ارتجاع، دولت پرولتری را مجبور می‌کند تا خود را برای مبارزه با ارتجاع، اگر اقدام به خشونت کرد، آماده سازد تا بتواند از دست‌آوردهایش دفاع نماید. به‌سخن دیگر رابطه‌ی دولت کارگری نسبت به زور علنی باید شفاف باشد. زمانی که از انگلس در این مورد سؤال شد آیا الغای مالکیت خصوصی به‌طریق مسالمت‌آمیز ممکن خواهد بود، چنین پاسخ داد: «چه خوب بود اگر چنین امری می‌توانست انجام گیرد، در این صورت بدون تردید کمونیست‌ها آخرین کسانی می‌بودند که با آن مخالفت می‌ورزیدند. کمونیست‌ها به‌خوبی می‌دانند که هرگونه توطئه‌ای نه تنها بی‌ثمر، بلکه حتی زیان‌بخش است. آنها بخوبی می‌دانند که انقلاب نه نتیجه‌ی تصمیم و تمایل کسی، بلکه در هر جا و هر زمان نتیجه‌ی ضروری شرایطی است که کاملاً مستقل از اراده و رهبری احزاب و طبقات می‌باشد. ولی کمونیست‌ها به‌این امر نیز واقف‌اند که تقریباً در تمام

کشورهای متمدن، از رشد پرولتاریا جلوگیری می‌شود و دشمنان کمونیسم از این طریق با تمام نیرو شرایط انقلاب را فراهم می‌سازند. ما کمونیست‌ها که امروز در گفتار از مسأله‌ی پرولترها دفاع می‌کنیم، هنگامی که پرولتاریای تحت ستم بدین نحو به‌سوی انقلاب رانده می‌شود، در عمل نیز از آن دفاع خواهیم کرد.» (۱۳) بدین‌سان انگلس سیاست پرولتاریا و موضع‌اش را نسبت به قدرت علنی روشن نمود. چون استاد تمایزی میان سرشت انقلاب اجتماعی و شیوه‌های آن قائل نیست، پس از آن‌که با نظرات انگلس و مارکس نسبت به مسأله‌ی آمیز بودن انقلاب اجتماعی روبرو می‌شود به‌همان روش فروتنانه‌ی همیشگی‌شان در مچ‌گیری از مارکس می‌نویسد: «آیا نویسنده‌ی این جمله‌ها همان کارل مارکس انقلابی است؟... آیا نظریه‌ی انقلاب مارکس دگرگون نشده است؟ چه‌گونه تکامل‌گریزناپذیر سوسیالیسم می‌تواند به انقلاب منجر نشود» (همان‌جا ص ۵۸۲)، و از جانب مارکس نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که از نظر مارکس سال‌خورده وجود دستگاه بوروکراتیک-نظامی، کمبود سنت‌ها و نهادهای مدنی، آداب دموکراتیک و قانونی، از جمله مهم‌ترین دلایل برای رویداد گریزناپذیر انقلاب هستند، و برعکس، وجود دولت و نهادهای دموکراتیک می‌تواند ضرورت انقلاب را حذف کند» (همان‌جا - ص ۵۸۳).

صرف‌نظر از ادعای دروغین‌اش نسبت به مارکس که گویا او تکامل سوسیالیسم را گریزناپذیر خوانده بود که پیش از این مشروحا بدان پاسخ دادم، استاد توجه ننموده که از دیدگاه مارکس ضرورت انقلاب را تضاد میان نیروهای مولده و مناسبات تولید تعیین می‌کند و نه وجود نهادهای دموکراتیک و یا ضد دموکراتیک، زیرا طبق نظر او طبقه‌ی تازه‌ای باید قدرت را بدست گیرد که در انقلاب‌های بورژوازی می‌توان آن‌را ثابت کرد. در انقلاب کبیر فرانسه، بورژواها، به‌مثابه‌ی طبقه‌ی تازه، به قدرت رسیدند اما، به‌علت مقاومت مسلحانه‌ی ضد انقلاب، ضرورت بکارگیری قهر از جانب طبقه‌ی تازه اجتناب‌ناپذیر شد. حال آن‌که در سوئیس، با آن‌که نهادهای دموکراتیک چندان رشد چشم‌گیری هم نداشتند، چنین ضرورتی بوجود نیامد. اما تمام انقلاب‌های بورژوازی برای تحکیم انقلاب و ضرورت حفظ دست‌آوردهایشان مجبور به اعمال قهر در برابر ضدانقلاب بودند. انقلاب کارگری را نیز همان تضاد میان نیروهای مولده و مناسبات تولید تعیین می‌کند و طبقه‌ی تازه باید به‌پای نفعی تمام انتزاعاتی برود که مانع پیش‌برد انقلاب می‌باشند، لکن چه در زمان بدست گرفتن قدرت و یا بعد از آن، ضرورت به‌کارگرفتن اعمال قهر را باز هم نهادهای دموکراتیک، با آن‌که مهم می‌باشند، تعیین نمی‌کنند، بلکه شیوه‌ای که ضدانقلاب بکار می‌بندد.

شرح دادم یکی از مؤلفه‌های واسط میان مردم و نهادها در هر دموکراسی، قدرت علنی‌ای است که در جوامع سرمایه‌داری در سطح سیاسی، اما نه اقتصادی، در انحصار دولت است. روشن کردن سرشت و کارکرد قدرت علنی در بحث سیاسی از اهمیت بس‌بسی بر خوردار می‌شود. شرح دادم که قدرت علنی می‌تواند در شکل استبدادی، مانع آزادی سیاسی شود و جامعه‌ی مدنی را بالکل تابع خود نماید. این قدرت به‌خاطر آن‌که مشروعیت ندارد، خودش دلیل مشروعیتی برای خود می‌شود، همانند خدا. بنابراین خودش نه تنها مانعی در آگاه‌سازی مردم می‌گردد، بلکه با هر سؤال در این زمینه به‌شدت مقابله می‌نماید. در استبداد قدرت علنی تعیین‌گرای سایر مؤلفه‌ها در رابطه‌ی میان دموکراسی و کراتوس بوده، لذا برخلاف دیکتاتوری بورژوازی، ذاتاً مخالف آزادی می‌باشد. استبداد شیوه‌ی خشن برخورد به‌انسان را تجویز می‌کند تا مقام انسان برای مستبد، تا سطح وسیله‌ای در برآورد ساختن اهداف مستبد، کاهش یابد. (۱۴)

شکل دیگر قدرت علنی دیکتاتوری است جایی که چنین قدرتی به‌مثابه‌ی یکی از مؤلفه‌های موجود در میان دیگر مؤلفه‌ها، هرچند مهم، در جامعه سرمایه‌داری، حداقل در دوران‌های عادی، به‌عنوان رابطی در بین رابطه‌های دیگر میان دموکراسی و کراتوس عمل می‌کند. در هر دو حالت قدرت علنی، متجاوزین به‌قوانین را مجازات خواهد کرد. این‌که فردی سهواً و یا عمداً خلافی مرتکب شود، تفاوتی در سرشت مجازات ایجاد نمی‌نماید، تنها تفاوت در قانون‌گذاری و کارکرد آنها است که در استبداد، علاوه بر ایدئولوژی بودن‌شان، قوانین فعال مایشاء و غیرقابل‌تغییرند و اگر تغییری در آنها ایجاد گردد، نه توسط نمایندگان مردم، بلکه به‌خواست‌های نیروی استبدادی این تغییر در جامعه عملی می‌شود. بنابراین هم به‌لحاظ محتوا و هم به‌لحاظ شکل، تفاوت اصولی میان این دو نوع قدرت علنی موجود است.

درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا

استاد در انتقاد به‌نظریه‌ی مارکس راجع به «دیکتاتوری پرولتاریا» می‌نویسد که مارکس «در بسیاری از نوشته‌های خود به‌صراحت... از حکومت طبقاتی استفاده کرده بود و هیچ نیازی نداشت که اصطلاح روشن و جا افتاده‌ی «دیکتاتوری را» (که معنای مستقیم و صریح استبداد و جباریت را می‌داد) به‌کار برد. مارکس از این لفظ سود جست زیرا دقیقاً شکل حکومت، یعنی استبداد سیاسی یک طبقه مورد نظر او بود» (همان‌جا - ص ۱۱۸). استاد کاری به‌مضمون مفاهیمی که مارکس به‌کار برده، ندارد و با مفاهیم از پیش ساخته‌اش نظرات مارکس را با قراردادن آنها روی تخت خواب پروکرسستی‌اش می‌سنجد. اگر مفاهیم مارکس را استاد پسند کرد، آنگاه چون نمی‌تواند محتوای آن مفاهیم را انکار نماید، با لحنی تمسخرآمیز این مفاهیم را ساده‌گرایانه می‌نامد و مدعی می‌شود که دیگران این مفاهیم را شفاف‌تر از مارکس به‌کار برده‌اند، و اگر مفاهیم برای او قابل‌درک نباشند و یا با احساسات انسان دوستانه‌اش خوانایی نداشته باشند، با مفاهیم آشنا برای خودش به‌چالش با مفاهیم مارکس خیز برمی‌دارد. استاد شرح نمی‌دهد چرا باید معنای دیکتاتوری، همانند استبداد و جباریت باشد؟ چون در واژه‌نامه‌های رایج از جمله واژه‌نامه‌ی تألیفی خودشان، این واژه چنین معنا شده است. آیا بایستی این معنا را مطلق محسوب کرد؟ فرض بر این ادعا که معنای دیکتاتوری، جباریت باشد، آیا مارکس به‌این واژه محتوای نوینی نداد؟ همین‌که در جامعه‌ی سرمایه‌داری سپهر سیاست، نابرابری اقتصادی را پاسداری می‌کند و جدایی میان اقتصاد و سیاست را تضمین می‌نماید و مارکس وظیفه دموکراسی پرولتاریا را در پایان دادن به‌این جدایی برآورد می‌کند و با شرکت دادن مردم به‌عنوان قانون‌گذار و مجری قانون این دموکراسی را تداوم و با قدرت علنی‌اش برگشت ارتجاع را مانع می‌شود، خود به‌معنای تعریفی جدید از این نوع قدرت علنی نیست؟ اما استاد از همان بدو ادعاهایش درباره‌ی قدرت علنی و کارکردش در جامعه‌ی سرمایه‌داری سکوت می‌کند و مضمون قدرت علنی و دفاع از آن را مسکوت می‌گذارد تا واژه‌ی حکومت طبقاتی را که گویا در آن قدرت علنی معنا ندارد، جا بیاندازد. استاد پاسخ نمی‌دهد چرا دولت سرمایه‌داری در حفظ حقوق دموکراتیک و پیش‌گیری از بازگشت جامعه به‌گذشته، مجبور به‌به‌کارگرفتن زور علنی است. به‌عنوان مثال در آلمان که حقوق دموکراتیک رعایت می‌شود و با آن‌که دوسوم مردم، مذهبی و پیرو دین مسیحی‌اند، لیکن قدرت علنی از جدایی دین و دولت به‌شدت دفاع می‌کند و مانع برگشت اصول مذهبی در تدوین قوانین عرفی می‌شود. قدرت علنی در این

جامعه از حقوق دموکراتیک، چون آزادی بیان و مطبوعات دفاع می‌کند، در حالی که در این جامعه در دوران هیتلر قدرت علنی مانع این نوع آزادی‌ها بود.

استاد با سکوت نسبت به قدرت علنی موجود در هر جامعه‌ی سرمایه‌داری دموکراتیک، می‌تواند به نفی دیکتاتوری پرولتاریا بپردازد تا مدعی شود «باور به دیکتاتوری پرولتاریا، باور به ضرورت سرکوب خشن دشمن طبقاتی است. در دل این مفهوم بی‌اعتقادی به حقوق اقلیت نهفته است. شاید به همین دلیل مارکس حتی اشاره‌ای هم به ضرورت وجود احزاب بورژوازی و خرده‌بورژوازی پس از پیروزی طبقه‌ی کارگر احساس نمی‌کرد. شاید حتی یادآوری این نکته در حضورش او را خشمگین می‌کرد» (همان‌جا - ص ۷۶۹). صرف‌نظر از پیش‌داوری استاد که او را از به‌اصطلاح منتقد مارکس به ساحر مبدل می‌کند، قصد استاد در این گمانه‌زنی، چیزی جز نسبت دادن صفات غیردموکراتیک به مارکس نیست. در هر دو این شایدها، استاد روشن نمی‌سازد با تکیه به کدام منطقی به این ادعای عجیب و غریب پی می‌برد که «حتی یادآوری این نکته مارکس را خشمگین می‌کرد»؟ گرفتاری استاد عملاً در دخیل بستن‌اش به مقولات عام انتزاعی است که لاجرم او را مجبور می‌سازند حتی دست‌آوردهای بورژوازی در نقض حقوق اقلیت را نادیده انگارد. به لحاظ تاریخی، بورژوازی پس از تسخیر قدرت، سرفداری را منع کرد و با این عمل حقوق اقلیتی را که از آن استفاده می‌بردند، پایمال نمود و با چنین راهکاری یکی از موانع انکشاف سرمایه‌داری را با منع آن، از سر راهش برداشت. در جوامع کنونی سرمایه‌داری، قانون، کار کودکان را ممنوع و لذا حقوق اقلیت بهره‌بر از کار کودکان را ندیده می‌گیرد و اگر سرمایه‌داری، به چنین عملی متشبث شود با جریمه‌ی نقدی و حتی زندان او را تأدیب می‌نماید. در پاره‌ای از موارد قانون، سازمان‌های فاشیستی را ممنوع و مانع تبلیغ و ترویج نظرات آنان می‌شود. یا چون قانون تحصیل، تا سن معینی اجباری است، والدینی که خلاف این قانون عمل کنند، حتی تا مرز جدا کردن بچه‌ها از آنان عمل می‌کند و کودکانی که سر کلاس درس حاضر نشوند، به‌زور آنها را به کلاس درس می‌آورند و در این مورد قانون، حقوق فرد را ندیده می‌گیرد. قانون حتی در مواردی حقوق اکثریت را نیز رعایت نمی‌کند مثلاً با جدایی دین از دولت، با آن‌که اکثریت مردم می‌توانند مذهبی باشند، مانند آمریکا، از تشکیل دولت مذهبی جلوگیری می‌کند. دولت بورژوازی کلیه‌ی این مقررات را با تکیه به قدرت علنی‌اش تحقق می‌بخشد.

پس باید پرسید حقوق اقلیت چیست که گاه باید نسبت به آن بی‌اعتقاد ماند؟ در این مورد بار دیگر نظریه‌ی مارکسی «منطق ویژه هر موضوع ویژه» راهنمای ما در تعیین مضمون حقوق اقلیت در رابطه با دموکراسی کارگری می‌شود آن‌هم با توجه به گفته‌ی زیبای گی دوپور که متذکر شد «همه‌ی ناکفایی تئوریک دفاع علمی از انقلاب پرولتری، چه به لحاظ شکل ارائه و چه به لحاظ محتوا، در این نکته آشکار می‌شود که از موضع کسب انقلابی قدرت، پرولتاریا و بورژوازی را یکی می‌کند» (۱۵).

با توجه به دو انتزاع موجود در جامعه‌ی سرمایه‌داری، قانون ارزش و جدایی سپهر سیاست از جامعه‌ی مدنی و در نتیجه جدایی انسان‌ها از هم‌دیگر و تقابل دو شکل گوناگون من در هر فرد، که خود برآیند وجود واقعی این دو انتزاع‌اند که تحت این انتزاعات ایدئولوژی شده، منافع اقلیت پاسداری می‌شود. وظیفه دموکراسی صوری بورژوازی تداوم بخشیدن به این انتزاعات است. تکلیف دموکراسی کارگری به نظر مارکس جانشین نمودن دموکراسی حقیقی و یا دموکراسی آزادی به جای دموکراسی صوری است، جایی که وحدت عمل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هر فرد

ممکن گردد. در چنین دموکراسی‌ای انسان موجودی انسانی است و نه همانند جامعه‌ی سرمایه‌داری، موجودی قانونی که در آن انسانیتِ انسان، نه به‌خاطر وحدت کارکردهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌اش رقم زده می‌شود، بلکه به‌علت برابری‌اش در مقابل قانون پذیرفته شده‌است. دقیقاً نفی این انتزاعات، وظیفه دموکراتیک دموکراسی کارگری است و جلوگیری از بازگشت انتزاعات را دیکتاتوری‌اش به‌عهده می‌گیرد. اما چه‌گونه؟ از طریق شرکت مردم در تدوین قانون و اجرای آن، امری که طبق نظر مارکس به‌علت سیطره‌ی قانون‌گذاری بورژوازی بر مخیله مردم، این توهم را به‌وجود آورده و بدان دامن می‌زند که مردم قادر به آن نیستند. ولی روشن نمی‌نماید اگر مردم قادرند نمایندگان‌شان را برای قانون‌گذاری انتخاب و به‌مجلس بفرستند، چرا آنان قادر نمی‌باشند امر قانون‌گذاری را خودشان بدست گیرند؟ حقوق اقلیت در جامعه‌ی سرمایه‌داری، حفظ استعمار و سلطه می‌باشد و اگر استاد به‌ادعای خود، یعنی گستره‌ی دموکراسی وفادار بماند، باید در شرایطی در این گستره‌گی، وضعیتی به‌وجود آید که اقدام به‌نفی استعمار و سلطه کند که در این دموکراسی من‌درآوردی استاد باهم جامعه مجبور می‌شود حقوق اقلیت را ندیده گیرد و یا به‌قول استاد نسبت به آن بی‌اعتقاد گردد.

از دیدگاه مارکس با نفی انتزاعات موجود می‌تواند مردم در عرصه‌های مختلف زندگی‌شان برحسب شرایط زندگی و محیط کارشان و نقش‌هایی که در زندگی‌شان انتخاب می‌کنند و به آن سامان می‌بخشند، که در واقع همان شوراهای قانون‌گذاری و مجری قانون می‌باشد، به هستی واسطه‌هایی که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌مثابه واسطه بین یک وجود واقعی و یک ناوجود عمل می‌کردند، مثلاً واسطه سازمان‌دهی میان کار و سرمایه، پایان دهند تا رابطه‌ی مردم با نهادها را بی‌واسطه سازند. به‌عنوان مثال با نفی مالکیت خصوصی انسان کارورز می‌تواند بدون هیچ واسطه‌ای و بدون ترس، مستقیماً با شرایط مادی و عینی زندگی‌اش در تماس قرار بگیرد. پس طبق نظر مارکس دیکتاتوری پرولتاریا سازمان‌دهی برای ویران کردن این نوع انتزاعات است جایی که «این وارونگی، که به‌موجب آن، [واقعیت] حسی - مشخص به‌مثابه‌ی مادیت یافتن کل، انتزاعی جلوه می‌کند، به‌جای آن که کل انتزاعی محصول [واقعیت] مشخص باشد...» (۱۶). حتی جدایی دین از دولت که بورژوازی به‌عنوان آزادی از قیودات دینی متجلی می‌کند، در عدم تشریح کارکرد دین و دولت، به‌مثابه دو امر ایدئولوژیکی، آنها را جاودان می‌سازد، یکی را در عرصه شخصی و دیگری را در سپهر سیاست.

اما اعتقاد به حقوق اقلیت با توجه به واقعیت‌های موجود در جامعه‌ی سرمایه‌داری در رابطه با عدالت اجتماعی را چه‌گونه می‌توان توجیه کرد؟ در آلمان از هر صد یورو، ۷۴ یورو نصیب ۸ میلیون و باقی، سهم ۷۲ میلیون نفر می‌شود. چه‌گونه می‌توان به این حقوق اقلیت اعتقاد داشت؟ ثروت ۴۵ خانوار آلمانی در سال قبل میلادی برابر با ۲۰ میلیون خانوار متوسط و پائین بوده است. در یونان ۲۸ هزار انسان در سه سال اول بحران، مبلغ ۵۸۰ میلیارد یورو را از این کشور خارج کردند و دولت وقت مجبور شد مبلغ ۵۲۰ میلیارد یورو از کشورهای غربی وام بگیرد که آلمان به یونان مبلغ ۱۵ میلیارد یورو قرض داد، ولی هم‌زمان مبلغ ۸ میلیارد یورو به یونان زیردریایی فروخت. دولت یونان در همان زمان ۴۰٪ از حقوق کارمندان را کاهش داد.

ثروت ۷ انسان در جهان برابر با ثروت بیش از سه میلیارد انسان و ثروت ۴۹ انسان در جهان بیش از ثروت ۶ میلیارد انسان است. طبق بررسی‌های oxfam در سال قبل ۸۰٪ درآمد حاصل در این سال نصیب یک درصد و ۳،۶

میلیارد انسان هیچ نصیبی از آن درآمد نبردند. آیا باید حقوق این اقلیت را محترم شمارد؟ طبیعی است افرادی چون استاد در توجیه این نابرابری و برای رفع آن، مالیات تصاعدی را پیشنهاد می‌کنند. اما جایی که یک سرمایه‌ی ۷۰ میلیارد دلاری اگر در سال فقط ۱۵٪ سود دهد که مبلغی بیش از ده میلیارد دلار است و اگر ۸۰٪ از آن به‌عنوان مالیات اخذ شود بازهم ثروتی بیش از دو میلیارد برای صاحب‌اش باقی خواهد ماند. بنابراین برای نفی این‌گونه بی‌عدالتی‌ها در جامعه بایستی به‌پای نقد ریشه‌های آن با توجه به‌نظریه‌ی مارکس رفت که گفت «نقد فلسفی حقیقی قانون اساسی کنونی، تنها تناقضات را به‌مثابه‌ی امری موجود نشان نمی‌دهد، بلکه آن‌را تبیین می‌کند و منشأها و ضرورتش را درمی‌یابد... این نقد قانون مذکور را در معنای ویژه‌اش درک می‌کند. این عمل ادراک برخلاف آن‌طوری که هگل فکر می‌کند، عبارت از بازشناسی تعینات مقولات منطقی در هر نقطه نیست، بلکه دریافت منطقی ویژه‌ی هر موضوع ویژه است.» (۱۷).

استاد خود از قول میل و توکوویل نقل کرده است که «مسئله‌ی مرکزی مدرنیته این است که صنعت جدید شرایط پیدایش نابرابری یعنی طبقات تهیدست را می‌آفریند» (همان‌جا - ص ۵۱۷). طبق این نظریه نابرابری اجتماعی دیگر یک مسئله عرضی نیست که بتوان توسط مقرراتی آن‌را ریشه‌کن نمود، بلکه ریشه در ساختار تولید سرمایه‌داری دارد و استاد این آموزش‌را ندیده گرفته و مقولات عام انتزاعی‌اش کمکی به‌حل این توزیع نابرابر ثروت نمی‌کند.

استاد ادعا می‌کند «مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا خود خبر از بینشی اقتدارگرا می‌دهد» (همان‌جا ص - ۷۶۸). استاد از واژه‌ی دیکتاتوری پرولتاریا به‌مثابه‌ی مفهومی مشخص سخن می‌راند، ولی پاسخ‌اش در حد مفهوم عام، یعنی اقتدارگرایی، باقی می‌ماند و به‌هیچ وجه حاضر نیست از انتزاع فراگرفته بر بینش‌اش، دست بردارد، بنابراین اقتدار را در معنای مثبت‌اش همان‌طور نفی می‌نماید که در معنای منفی آن. توجه نماییم انگلس راجع به اتوریته چه می‌گوید: «اتوریته به معنای کلمه‌ای که در اینجا مورد نظر است، مفهومی چنین دارد: تحمیل یک اراده‌ی بیگانه بر اراده‌ی ما، ولی اتوریته از طرف دیگر منوط به‌تحمیل‌پذیری نیز می‌باشد» (۱۸). در نظر گیریم کارگر بعد از فروش نیروی کارش و با ورود به‌عرصه کار مجبور به‌تحمل فرامین سرمایه‌دار می‌شود که به‌زبان انگلس تحمیل یک اراده‌ی بیگانه بر کارگر که نه تنها نشانگر اتوریته‌ی منفی است، بلکه بیانگر استبداد واقعی در عرصه‌ی کار است، جایی که اراده‌ی کارگر در فرآیند کار به‌هیچ‌گرفته می‌شود. اما در جامعه‌ای که تولید برحسب برنامه و نیازهای افراد صورت گیرد، جایی که کالا دیگر معنا ندارد تا بر انسان حکومت کند، هر فردی در فرآیند کار حتی اگر سکوت و یا اطاعت کند، باز هم می‌داند که سکوت و یا اطاعت‌اش در فرآیند تولید به‌دلیل اجرا و برآورده کردن برنامه‌ای است که از پیش مورد مشورت و پذیرش خود او واقع شده بود.

استاد در رابطه‌ی طبقه‌ی کارگر و دیکتاتوری‌اش در جامعه‌ی سوسیالیستی می‌نویسد: «پرسیدنی است که چرا این طبقه که منافع کل جامعه را بیان می‌کند و چکیده‌ی منافع انقلابی جامعه است، نیازمند «دیکتاتوری» است» (همان‌جا - ص ۴۳۵ - تأکیدات از من است). استاد بار دیگر هم به‌گفته تمسخرآمیزش بی‌توجه مانده است که دفاع از منافع کل با دفاع از منافع انقلابی دو امر متفاوت‌اند، زیرا دفاع از منافع انقلابی و اعمال دیکتاتوری در مقابل منافع

ضد انقلابی معنا می‌یابد، حال آن‌که معنای دفاع از منافع کل، دربرگیرنده‌ی تمام طبقات و اقشار در جامعه‌ی معین می‌باشد.

فرض کنیم در یک جامعه‌ی سوسیالیستی ۱۰۰ میلیونی بعد از انقلاب نصف افراد بالغ آن جامعه، سیاسی باشند و ۹۰٪ آنان مدافع دموکراسی کارگری، بنابراین جمعیتی در حدود ۵ میلیون نفر مخالف این حکومت‌اند و حال اگر از این جمعیت تنها ۱۰٪ که بالغ بر ۵۰۰ هزار انسان می‌گردد اقدام به براندازی حکومت نمایند، آشکار می‌شود چرا حکومت کارگری در مبارزه با آنان مجبور به کاربرد زور علنی علیه آنان می‌گردد. در اینجا کاربرد قدرت، علیه ارتجاعی است که علناً خشونت‌آمیز به مخالفت با حکومت کارگری اقدام نموده است، اما در میان طرفداران حکومت کارگری نیز با گرایش‌هایی روبرو می‌شویم که دقیقاً در خدمت ارتجاع قرار می‌گیرند. من در اینجا به یک نمونه، مثلاً نظرات آقای ناصر پایدار، آنارشیستی که به نام مارکس نظرات او را منته می‌کند، می‌پردازم.

آقای پایدار هر روایت موجود درباره‌ی نظریه‌ی مارکس را نادرست ارزیابی می‌کند که به او در این مورد ایرادی وارد نیست. اما بلافاصله می‌نویسد روایت او بهتر از روایت دیگران است و ناخودآگاه روایت دیگران را که تابعال نادرست ارزیابی کرده بود، درست برآورد می‌نماید، و فراموش می‌کند که بهتر، در مقابل خوب، معنا دارد و نه نادرست. آقای پایدار در کارگر، کارگرکردنش، که باعث تکدر خاطر می‌شود از کار مجرد سوسیالیستی؟! سخن می‌گوید و آموزش مارکس در مورد قانون ارزش را تخطئه می‌کند و زمانی که با انتقاد روبرو می‌شود، بدون آن‌که به‌روی مبارکش بیاورد، کار مجرد را سرمایه‌دارانه، ولی کار اجتماعاً لازم را فراتاریخی می‌خواند که نشان‌دهنده‌ی بی‌اطلاعی او از قانون ارزش است. جایی که مارکس قانون ارزش را شامل سه عنصر، کار مجرد، کار اجتماعاً لازم و شکل ارزش، برآورد کرده است. آقای پایدار که این همه سنگ کارگران را به‌سینه می‌زند، حاضر نیست اذعان کند وقتی او از کار مجرد سوسیالیستی برای کارگران نوشت، چه تأثیری نظریه‌اش، حتی بسیار کوچک، می‌توانسته بر برخی کارگران گذاشته باشد تا در انتقاد از اندیشه‌ای که او را به‌این اشتباه رسانید، حداقل با توضیح آن، راه چاره‌ای را نشان دهد.

آقای پایدار همانند پرودون که مخالف اتحادیه‌های کارگری بود و می‌گفت: «کارگران نباید هیچ سازمان تعاونی و حرفه‌ای برای حرفه‌های خود تشکیل دهند» (۱۹)، به کارگران تنها یک شکل سازمانی، یعنی شوراهای، توصیه می‌کند و اتحادیه‌های کارگری را ضدانقلابی می‌خواند و گفته‌ی مارکس که اتحادیه‌های کارگری را دست‌آورد خود کارگران می‌داند، نادیده می‌گیرد. در اتمام حجت حداقل در مورد یک گروه مخالف نظرش می‌گوید، باید آنها را بعد از انقلاب به دادگاه کشاند و از هم اکنون برای این گروه مخالف، شمشیرش را از رو بسته است. او از طرفی از شورا، یعنی دولت در جامعه سوسیالیستی سخن می‌راند، از طرف دیگر خواهان برقراری فاز دوم جامعه‌ی سوسیالیستی، یعنی «به هرکس به اندازه‌ی نیازش» می‌شود، زیرا به ادعای او رشد نیروهای مولده در شرایط کنونی می‌تواند این خواسته را تحقق بخشد و لذا با نفی مبارزه طبقاتی مبلغ نوع قدیمی رویونیسم، یعنی تنها اتکاء به رشد نیروهای مولد، می‌شود. آقای پایدار همانند استاد با توسل به یک انتزاع غیرواقعی خواهان لغو کار مزدی می‌باشد و چون کار مزدی در این انتزاع روشن‌گر محتوا نیست، بدون توجه به تفاوت کار مزدی در سرمایه‌داری و سوسیالیسم خواهان لغو کار مزدی است و توجه نمی‌کند که کار در سرمایه‌داری کالا و در جامعه‌ی سوسیالیستی محصول تولید می‌کند و

تفاوت میان کالا و محصول تفاوتی کیفی است و چنین تمایزی را مارکس میان این دو کار تشریح کرد و لغو کار مزدی در سوسیالیسم را وابسته به رشد مبارزه طبقاتی نمود. لذا شیلوک در نظرات آقای پایدار نیز دیده می‌شود، کارمزدی، کار مزدی است، پس باید سریعاً لغو گردد. در این اعتشاشی که آقای پایدار ایجاد کرده از شورایش می‌خواهد ماشین رختشویی‌ها را ضبط کنند و جزو املاک اشتراکی درآورند. فردی که هنوز به تفاوت میان مالکیت خصوصی، یعنی مالکیت بر وسائل عمده تولید در جامعه سرمایه‌داری و مالکیت شخصی، یعنی مالکیت بر وسایل مصرفی از جمله ماشین رختشویی که می‌تواند در جامعه سوسیالستی هم سهم هر انسانی باشد، پی نبرده است. او این گونه، نظریه‌ی مارکس را به مسلخ جبرگرایی می‌کشد. می‌توان این نظرات را سخیف خواند اما نمی‌توان منکر شد که این نظرات بعد از پیروزی انقلاب قادرند موانع زیادی را در راه پیش‌برد آن ایجاد نمایند. یک لحظه تصور نمایم که در جامعه‌ی آتی برخی افراد قصد نمایند مطابق دستور آقای پایدار، ماشین رختشویی‌ها را ضبط نمایند، بیچاره کارگران و دولت آنان چه نیرویی را باید صرف کنند تا مانع این اقدام ارتجاعی شوند. اما همان‌گونه که در قبل ذکر شد وظیفه اساسی دموکراسی کارگری در نفی استثمار و سلطه و نفی تمام انتزاعات پیکریافته که استثمار و سلطه را تداوم می‌دهند، معنا می‌یابد که در این فرآیند، کارکرد دموکراتیک‌اش آگاهی دادن به کارگران است، و عملکرد دیکتاتوری‌اش، یعنی بکارگیری قدرت علنی، علیه نیروهایی که خواهان بازگشت جامعه به گذشته‌اش می‌باشند. این که دموکراسی پرولتری چه گونه با نظرات مخالف به چالش برمی‌خیزد، بستگی به همان دست‌آورد مارکس، یعنی منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه در ارتباط با تکوین خود واقعیت مشخص دارد که نمی‌توان از هم اکنون پیامبر مآبانه درباره‌اش قضاوت کرد: «اصولاً مسئله بر سر این نیست که آیا پرولتاریا زمانی که به قدرت رسید ابزار تولید، موادخام و وسائل معاش را قهراً به تملک خود درخواهد آورد، یا بلافاصله غرامت خواهد پرداخت و یا تملک بر آنها را با پرداخت اقساطی به تدریج به دست خواهد آورد. خواست جواب گفتن به چنین سؤالی از قبل و در مورد تمام موارد به معنای پنداربافی است و من این کار را به دیگران واگذار می‌کنم.» (۲۰)

عناصر پراتیک

برگردیم به استاد. او به نظریه‌ی مارکس راجع به انقلاب ایراد می‌گیرد و مدعی می‌شود «دگرگونی‌های انقلابی را نمی‌توان به طور فوری از بحران‌های مالی و اقتصاد، یعنی بحران‌های اشباع تولید سرمایه‌داری استنتاج کرد. این دگرگونی‌ها بیش از هر چیز محصول پیکار طبقاتی هستند» (همان جا - ص ۶۸۰)، صرف‌نظر از این ایراد به استاد که از چه زمانی دیگر مسائل مالی جزو مسائل اقتصادی محسوب نمی‌شوند، توجه‌مان را به این نتیجه‌گیری او معطوف می‌کنیم که ادعا می‌کند «این نظریه جبرگرایانه با کنار گذاشتن مهمترین عامل در انقلاب پرولتری یعنی آگاهی طبقاتی و تجلی آن در سازمان‌دهی پرولتاریا قانون تکامل اجتماعی به شیوه‌ی قانون‌های علوم طبیعی را می‌آفریند که تنها گرفتاری‌اش این است که هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارد» (همان جا - ص ۶۸۱). استاد دائماً به مارکس ایراد گرفت که در هر بزنگاهی به سراغ واژه‌ی محبوبش یعنی واقعیت می‌رود و حال انقلاب، سازماندهی و آگاهی پرولتاریا را وابسته به واقعیت می‌نماید. اتهام عدم توجه به آگاهی طبقاتی به مارکس را تنها استاد می‌تواند ادعا کند. در سرمایه جلد نخست، مارکس در یک مقایسه بین نظام‌های برده‌داری، فئودالی و سرمایه‌داری شرح داد که برده سهمی از کار

روزانه‌اش را که برده‌دار برای زنده نگه‌داشتن به‌او باز می‌گرداند، برده این سهم را کار خود تلقی نمی‌کند و برعکس در جامعه‌ی سرمایه‌داری کار اضافی برای کارگر پنهان می‌ماند. طبق نظر مارکس آگاهی طبقاتی پرولتاریا در واقع آگاهی به‌کار اضافی‌اش می‌باشد که بیان تئوریک آن‌را مارکس در افشای راز نقش قانون ارزش آشکار ساخت. انگلس در ارتباط با آگاهی طبقاتی نوشت: «کمونیسم، در مرحله‌ی تئوری عبارت است از بیان تئوریک پرولتاریا در این جنگ طبقاتی، و جمع‌بندی تئوریک شرایط رهایی پرولتاریا» (۲۱)، که در واقع چیزی جز تشریح همان واقعیت، که حال لفظ محبوب استاد نیز شده است، نمی‌باشد.

بحران‌های اقتصادی حتی در شکل ساختاری‌شان به‌معنای درک بلافصل از بحران نیست. خود بحران همیشه بر ادراک حسی ما تأثیر می‌گذارد. ما کم شدن درآمدمان را درک می‌کنیم. لیکن چه ادراک حسی‌مان و چه کاستی درآمدمان هیچ‌کدام به معنای شناخت از بحران نیست. لذا در بحران‌های سرمایه‌داری موضوع انقلاب می‌تواند بالفعل گردد، ولی تا زمانی که کارگران به‌آگاهی طبقاتی‌شان واقف نشوند، یعنی آگاهی به‌تغییر تولید و نه تغییر توزیع درآمد ملی، همواره بحران به‌نفع بورژوازی حل خواهد شد. بنابراین به‌نظر مارکس بحران‌ها شرط لازم انقلاب‌اند ولی او شرط کافی انقلاب را آگاهی طبقاتی خواند.

استاد دگرگونی‌ها را «بیش از هر چیز محصول پیکار طبقاتی» برآورد نمود و سپس مدعی می‌شود که شکست کمون به مارکس فهماند «که انقلاب‌ها ضرورتاً محصول بحران‌های ساختاری و اقتصادی نیستند، بل در نتیجه ترکیب درهمی از عناصر پیکار طبقاتی، دگرگونی در موازنه‌ی نیروهای طبقاتی، در برهه‌هایی تاریخی روی می‌دهد که تنها در نهایت، یعنی در تحلیل نهایی، وابسته به‌پیشرفت نیروهای تولید و تعارض این پیشرفت با مناسبات تولیدی موجود است» (همان‌جا - ص ۷۵۷). استاد رابطه‌ی تحلیل نهایی با مبارزه‌ی طبقاتی را که مارکس با تشریح سطوح تجزیه آشکار کرده بود، ندیده می‌گیرد و در انبان تئوریک استاد مبارزه طبقاتی در یکسو و نیروهای مولده و مناسبات تولیدی در سوی دیگری قرار می‌گیرند و همانند کاستریادیس با عمده کردن یک سطح از مسائل دربرابر سطح دیگر نسبت به‌سطوح تجزیه‌ی مارکس در تحلیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بی‌توجه می‌ماند. کاستریادیس در نقدش به مارکس به‌این نتیجه رسید که مارکس سیر تحول تاریخی را منوط به‌دو موتور در مکانیسم تحول نمود، یکی تضاد نیروهای مولده با مناسبات تولیدی و دیگری مبارزه‌ی طبقاتی و مدعی شد که هرکدام را جدی بگیریم دیگری ثانوی می‌گردد، لذا سیر تحول تاریخی ناروشن می‌ماند.

درواقع کاستریادیس حتی نسبت به‌منطق صوری هم وفادار نمانده و با این و یا آن گفتنش فراموش می‌کند که منطق صوری به‌جز، یا این و یا آن، دربرگیرنده‌ی جوه، هم این و هم آن، و نه این و نه آن، نیز می‌باشد، بدین خاطر نقد او به مارکس به‌علت عدم درک‌اش از سطوح تجزیه‌ی مارکسی به‌تقلیل‌گرایی، یا این و یا آن، و سرانجام پذیرش مونیسم در بینش مارکس می‌کشید و دقیقاً استاد نیز با عمده کردن مبارزه طبقاتی در دگرگونی‌های اجتماعی، نقش تضاد بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی را ثانوی می‌نماید که در عمل تأیید همان نظریه سترون شده‌ی زیربنا و روبنا است که در آن نظریه نیز، سطوح تجزیه‌ی نگارده شد.

عناصر پراتیک، عمل — رابطه — نشانه، را می‌توان به‌دو طریق، تجزیه کرد تا امکان پژوهش مناسبات‌شان با هم‌دیگر را فراهم آورد.

در سطح اول از تجرید، شیوه‌ی تولید زندگی مادی را به عناصر زیر تقسیم می‌نمائیم:

شیوه‌ی تولید مادی، شامل وضعیت نیروهای مولده‌ی انسانی و طبیعی و مناسبات تولیدی است، ولی مناسبات تولیدی را در این سطح از طرفی باید در ارتباط با نیروهای مولد در نظر گرفت که در این سطح تجرید، بخشی از قلمرو تولید محسوب می‌شود، اما هم‌زمان مناسبات تولید عامل پیوند با نظام ارتباطی است، یعنی بخشی در قلمرو نظام طبقاتی است. بنابراین در چنین طرحی دیگر نمی‌توان از تقدم تعیین‌کننده شیوه‌ی تولید مادی در مقابل با نظام ارتباطی سخن راند، زیرا در این طرح، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دو جانبه می‌باشند و قبول تقدم و تأخر در این سطح تجرید به تصویر سترون شده‌ی وابستگی روبنا به زیربنا ره می‌برد که در ذیل به شرح آن خواهم پرداخت.

در سطح دوم تجرید، می‌توان عمل را جدا از ارتباط در نظر گرفت و رابطه را به‌مثابه‌ی واقعیتی بین انسان‌ها که نسبت به عمل متأخرتر است، فرض نمود. در این طرح، مبارزه‌ی طبقاتی در تناظر با عمل می‌تواند مطرح گردد، یعنی جزئی که عمل را پیش‌فرض خود دارد. در طرح زیربنا و روبنا، دو جزء اول (عمل و رابطه) تماماً به‌عنوان جزء عینی برآورد می‌شوند و جزء سوم (نشانه) تماماً به‌مثابه‌ی جزء ذهنی قلمداد می‌گردد. با قبول این طرح، اولاً، نشانه که خود بخشی از پراتیک است، ناخودآگاه، جزئی در قلمرو ذهنی تلقی می‌شود و جایگاه نظام ارتباطی که می‌باید هم معرف رابطه با نیروهای مولده باشد و هم معرف مبارزه‌ی طبقاتی، ناروشن باقی می‌ماند. طرح وابستگی روبنا به زیربنا همانند طرح دوبخشی سوژه-بژه سد راهی در برابر حل معضلات اجتماعی ایجاد نمود که استاد نیز به‌نحوی در آن گرفتار شده است. لذا با در نظر گرفتن دو سطح تجرید که شرح آن رفت، می‌توان به این اغتشاشات خاتمه داد. زمانی که از شیوه‌ی تولید در یک جامعه‌ی مفروض سخن می‌رانیم، در واقع پراتیک‌های اجتماعی-تاریخی را در شکل مشخص بررسی نمی‌کنیم، بلکه قصدمان تشریح و پژوهش سطوح تقدم و تأخر به‌لحاظ تجریدی است و اگر در سطح تجریدی تولید را در سه وجه، یعنی ۱- تولید مادی، به‌عنوان تولید اشیاء از طریق متابولیسم با طبیعت، ۲- تولید ارتباطی، به‌مثابه‌ی تولید رابطه‌ها از طریق کنش و واکنش انسان‌ها با هم‌دیگر و ۳- تولید نشانه‌ها، بررسی کنیم، در این سطح می‌توان مدعی شد که تولید مادی شرط لازم انواع دیگر تولیدات می‌باشد و بدون آن سایر تولیدات غیرممکن‌اند، لکن نبایستی این سطح تجرید را بی‌رویه به‌تمامی سطوح دیگر تعمیم داد.

حال با در نظر گرفتن این دو طرح می‌توان جایگاه مناسبات اجتماعی تولید و هم‌چنین مبارزه‌ی طبقاتی را شفاف روشن نمود تا کارکرد بحران و نقش آگاهی طبقاتی را در آن آشکار ساخت.

آنچه در نظریه‌ی کاستریادیس و استاد ملاحظه نشده است، همان روند تحلیل و برنامایی است که مارکس در روند تحلیل پس از تشریح سطوح تجرید، در شرح روند بازنمایی تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولید را با مبارزه طبقاتی در مضمون کار و سرمایه به‌مثابه روند تکوین واقعیت مشخص در اندیشه به‌هم مرتبط می‌سازد و متذکر می‌شود سرمایه، انتزاعی از کار است، لذا موضوعی است ایدئولوژیکی و تضاد بین آنها در سطح سیاسی، برابر است با مبارزه‌ی طبقاتی، در سطح اجتماعی، شناختن نیروهای خودی در نفی انتزاعات، به‌عنوان ملاک نظریه‌ی انتقادی، که آرمان کمونیستی را مطرح می‌کند که زوال دولت تنها بخش بسیار ناچیزی را در این ملاک نقادی ایفا می‌نماید. در این زمینه مارکس نوشت: «رهایی سیاسی به‌خودی‌خود، رهایی انسانی نیست. اگر شما [یهودیان] می‌توانید از نظر

سیاسی رها شوید بدون آن که از نظر انسانی رها شده باشید، این نقص و تضاد، همه از شما نیست، از سرشت و از مقوله‌ی نوی رهایی سیاسی است - تأکید از مارکس» (۲۲).

پیش از این، در رابطه با علم شرح دادم که علم مستقل از پراتیک‌هایش وجود و اعتبار دارد و اعتبار علم وابسته به محصولات پراتیک نیست، بدین خاطر علم به علت آن که واجد سرشت سلطه نمی‌باشد، رابطه‌ی انسان را با موضوع قطع نمی‌کند و از این رو می‌توان علم را آموخت، اما ایدئولوژی خلاف آن است. دلیل اعتبار در حکم مالکیت محترم است، از خود آن حکم ناشی نمی‌شود، بلکه برعکس، دلیل اعتبارش، پراتیک‌هایی هستند که به این نتیجه می‌رسند و با نفی این واقعیت وارونه، مالکیت دیگر نه معنا دارد، نه اعتبار و نه فعلیت. در جامعه‌ای که قوانین مالکیت اعتبارشان را از پراتیک‌های تاریخا و اجتماعا معین کسب می‌کنند، هر تغییری در این روابط می‌تواند آن اعتبار را نفی کند. بدین سان بخشی از کارکرد دولت بورژوازی در اعتباربخشیدن به این قوانین و فعلیت دادن به آنها معنا می‌یابد تا این قوانین را جاودانی سازد. استاد در عدم درک‌اش از نظریه‌ی مارکس راجع به مالکیت مدعی می‌شود دموکراسی راستین از نظر مارکس «جامعه‌ای استوار بر پایه‌ی برابری مالکانه و نه بر اساس برابری صوری یا برابری در حقوق سیاسی» (همان‌جا - ص ۷۵۶) است و لذا درک نکرده که مضمون دموکراسی راستین، نفی انتزاعات از جمله مالکیت خصوصی و تسلط انسان کارورز بر شرایط مادی و عینی زندگانی‌اش می‌باشد جایی که بهره بردن از این شرایط نه مجازاتی را به دنبال دارد و نه انسان را با دیگران برابر می‌سازد، لذا برابری مالکانه بی‌معنا می‌شود، زیرا در هر دو فاز در دموکراسی کارگری، انسان‌ها با هم برابر نیستند. در فاز اول هرکس به اندازه‌ی کارش سهم می‌برد و کارانسان‌ها برابر نیست و در فاز دوم هرکس برحسب نیازش سهم می‌برد و نیاز آنان نیز برابر نمی‌باشد، لذا مفهوم من‌درآوردی «برابری مالکانه» ادعای استاد است که می‌خواهد به‌عنوان نظر مارکس، آن را جا بزند، جایی که مالکیت اشتراکی به نظر مارکس و به‌مثابه‌ی یک موضوع مثبت، به‌عنوان یک وسیله، تابع کار انسان در فاز اول و نیازش در فاز دوم می‌گردد.

استاد راجع به مفاهیم برابری و آزادی در انتقاد به مارکس و دفاع از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌نویسد: «بنا به حکم خود مارکس و تأویل متفکرانی چون آلن وود از کار او، نمی‌توانیم آنها را از نظر اخلاقی محکوم نماییم اما می‌توانیم «بد کارکردن» آنها را نشان دهیم» (همان‌جا - ص ۷۲۵) و سپس اضافه می‌کند «آیا تقابل و رویایی برابری سیاسی و شهروندی با نابرابری اجتماعی و واقعی‌ای که در دل سرمایه‌داری نهفته است و مارکس از «مسأله‌ی یهود» به بعد مدام به آن باز می‌گشت و از آن یاد می‌کرد، نمایان‌گر داوری ارزشی نیست؟ نشان نمی‌دهد که دانشمند ما با همه‌ی شور و اشتیاق سوزانی که به‌ارائه‌ی نتایج کار علمی خود داشت، در نهایت تصویری از مناسباتی اجتماعی درست «برابری واقعی اجتماعی» را در سر می‌پروراند» (همان‌جا). باز هم بار دیگر با چشم‌پوشی از لحن موقرانه‌ی تمسخرآمیزش، استاد مجدداً کار علمی را تنها با معیارهای علوم طبیعی می‌سنجد و گویا هر ارزش‌گذاری در علوم اجتماعی، نتایج کار را اخلاقی می‌کند. این مسأله که آیا برابری و آزادی از نظر اخلاقی محکوم شدنی‌اند، آن را منوط به محتوای آزادی و برابری می‌سازیم که بارها به‌شرح آنها پرداختیم، لذا بد کارکردن برابری و آزادی را نه به‌لحاظ اخلاقی، بلکه از جنبه‌ی مضمون اجتماعی‌شان می‌کاوم تا نتیجه‌ی بد کارکردن‌شان را آشکار سازم.

جداشدن خود سپهر سیاست از جامعه‌ی مدنی و سایر کارکردهای فرد، خود علت بد کارکردن آزادی و برابری می‌شود. همین‌که در جامعه‌ی سرمایه‌داری استثمار و سلطه وجود دارد، خود دالی بر بد کارکردن آزادی و برابری می‌باشد و این‌که قصد نمائیم استثمار را به‌لحاظ اخلاقی در سطح توزیع درآمد توجیه نمائیم، بدون آن‌که منشاء آن، یعنی تولید را، نقد کنیم خود نشانه‌ی بد کارکردن مفاهیم آزادی و برابری در مخیله‌ی فردی می‌باشد که کوشا است تا بد کارکردن آزادی و برابری را در چنان مسیری اندازد که به‌خیالش موجب خوب کارکردن آنها می‌شود. در این رابطه انگلس تذکر داد «بنابراین وارد شدن رقابت آزاد به منزله‌ی اعلام صریح این امر است که از این پس عدم مساوات در میان اعضاء جامعه تنها در عدم تساوی سرمایه‌ی آنهاست و سرمایه به‌قدرت تعیین‌کننده و در نتیجه سرمایه‌داران و بورژواها به‌اولین طبقه‌ی جامعه تبدیل شدند» (۲۳)، امری که سرمایه‌داری در تکاملش به‌وضوح نشان داده است که نه می‌خواهد و نه قادر می‌باشد به‌این عدم تساوی خاتمه دهد.

پیش از این راجع به قوانین ارزشی و کارکردشان در علوم اجتماعی سخن گفتم و متذکر شدم که در علوم اجتماعی می‌توان بررسی را با قوانین ارزشی، به‌مثابه‌ی پیش‌ا نسبت به‌موضوع اجتماعی، شروع کرد، لیکن تحلیل بایستی سرآخر هستی آنها را دربرابر موضوع، که می‌تواند واقعی، انتزاعی، معلول و یا تخیلی باشند، روشن نماید تا قادر شود رابطه‌ی آزادی و برابری را نسبت به‌موضوع استدلال کند. استاد ادعا می‌کند مارکس در سرش «برابری واقعی اجتماعی» را می‌پروراند، اما نمی‌گوید حتی فرض برابری واقعی از دیدگاه مارکس، یعنی نفی استثمار و سلطه، تنها در نفی جامعه‌ی سرمایه‌داری بدست می‌آید.

استاد درباره‌ی دموکراسی شرح می‌دهد که «آرمان‌شهری دموکراتیک نیست، زیرا دموکراسی آرمان‌شهری ندارد. جامعه‌ی امروزی درگیر تناقض‌ها و دشواری‌های قابل‌قیاس با جهان یکدست و به‌سامانی نیست که مارکس تصویر کرده است، اما پیشرفت دموکراتیک آن، واقعی است. بارها واقعی‌تر از آن جامعه‌ی آرمانی کمونیستی مارکس، که در عمل به‌صورت دوزخ اردوگاه‌های کار اجباری و کار-درمانی تجربه شد» (همان‌جا - ص ۲۸۱). استاد مجدداً نظریه‌ی مارکس را درباره‌ی جامعه‌ی آرمانی تنها شامل یک تأویل می‌نماید و ادعایش که تأویل نداریم، بلکه تأویل‌ها، در مورد مارکس را به‌یک تأویل کاهش می‌دهد. مارکس راجع به‌کمونیسم خام (نابهنگام) نوشت «این کمونیسم نابهنگام سیمای دوگانه دارد. از سویی هدف خود را الغای مالکیت خصوصی اعلام می‌کند و از سوی دیگر به‌تعمیم آن می‌پردازد. هرچه را مالکیت‌پذیر نباشد، نابود می‌کند. قریحه و ذوق را با اعمال قهر از بین می‌برد. تنها هدف حیات را مالکیت بی‌واسطه‌ی مادی می‌شمارد. نقش مزدوری را برنمی‌اندازد، آن‌را به‌همگان گسترش می‌دهد. رابطه‌ی مالکیت خصوصی، گسسته نمی‌شود، بلکه به‌شکل رابطه‌ی مالکیت عمومی با جهان «چیزها» ادامه می‌یابد. سرانجام مالکیت خصوصی همگانی و عمومی به‌شکلی حیوانی به‌هم‌آوردی با مالکیت خصوصی برمی‌خیزد... از آن‌جا که این کمونیسم، نافی شخصیت انسان، در تمام زمینه‌هاست بنابراین نتیجه‌ی منطقی مالکیت خصوصی است. اگر به‌دقت نگوئیم، می‌توانیم در پس پوشش همگانی که بر جامعه سلطه گسترده است، آزمندی را ببینیم که به‌وجهی دیگر، حاکمیت خویش را می‌جوید. برداشت همگان از مالکیت خصوصی، آمیخته با حسد است. هرکس علیه مالکیت خصوصی دیگری می‌شورد و سرانجام همه چیز تا یک سطح پست همگانی نزول می‌کند، حسد، گوهر حقیقت را می‌زداید کمونیسم تا به‌هنگام اوج‌گیری، حسد و فقر همگانی را به‌ارمغان می‌آورد. جهان فرهنگ و تمدن را به‌انتزاع،

نفی می‌کند. و انسان را به موجود بینوای قانعی بدل می‌کند که نه تنها خواسته‌هایش تعالی نیافته، بلکه به یک سادگی غیرطبیعی دچار شده است. اشتراک، در کار و در برابری دستمزد است. دستمزدی که سرمایه‌دار همگانی -جامعه- از سرمایه‌ی اشتراکی می‌پردازد. بدین‌سان کار و سرمایه، دو سوی یک رابطه را تشکیل می‌دهند که بر همه‌ی جامعه سایه می‌گسترده: کار، وضعیتی است که بر همگان تحمیل شده و سرمایه، ثروت همگانی و قدرت به رسمیت شناخته شده‌ی اجتماع است - تأکیدات از مارکس» (۲۴). نظراتی که مارکس در این واگویی تصویر کرده است به نظر پیش‌بینی وضعی بود که در شوروی تحقق یافت و با آن‌که استاد با این نوشته‌ی مارکس آشنا است، کماکان کینه‌توزی‌اش آن‌چنان بر تفکرش غلبه کرده که حتی نسبت به ادعاهایش وفادار نمی‌ماند. استاد مدعی شد که «دموکراسی آرمان‌شهری ندارد» که با گفته‌های رسولان و مدافعان سرمایه‌داری و ادعاهای خود استاد خوانایی ندارد.

آنچه مربوط به نظرات طرفداران آرمان‌شهری بورژوازی می‌شود، نظریه آنان راجع به اشتغال کامل است که بیش از ۲۰۰ سال با وعده به‌آینده‌ی بهتری که در آن بیکاری ریشه‌کن شده است، به تبلیغ این آرمان‌شهری در میان کارگران مشغول‌اند. صرف‌نظر از این مشکل که چه‌گونه استاد پیش‌رفت دموکراتیک را با جامعه‌ی آرمانی مقایسه می‌کند، اما خود استاد ناخودآگاه این پیشرفت را آرمانی کرده است، زیرا پیشرفت در رفع تناقضات و دشواری‌های کنونی در جامعه سرمایه‌داری را می‌باید بهتر از جامعه‌ی آرمانی مارکس تلقی نمود. باز هم با اغماض از کمونیسیم تخیلی استاد که تطهیر جامعه سرمایه‌داری است، استاد می‌نویسد: «مارکس از سرمایه‌داری در حال زوال، از جامعه‌ی بحرانی حرف می‌زد. او وظیفه‌ی خود می‌دانست که به بحران از راه کاستن زمان بیماری پایان دهد. او به پزشکی در حال سالم‌سازی بیمار همانند نبود، بل بیشتر شبیه پزشکی بود که به نزدیکان بیمار مرگ نزدیک او را خبر دهد» (همان‌جا - ص ۳۹۶). لب کلام استاد دفاع از جامعه‌ی سرمایه‌داری و جاودان جلوه‌گر ساختن آن است.

استاد در تأیید ادعایش هگل را به شهادت می‌طلبد و از قول او می‌نویسد: «مبنای مورد قبول هگل این است که اصول آزادی و برابری حقوقی که در دولت لیبرال مدرن باید رعایت و اجراء شوند به تدریج کشف و دانسته می‌شوند و گسترش می‌یابند... آیا چنین برداشتی بیشتر به اصل خودرهای توده‌ها نزدیک نیست» (همان‌جا - ص ۲۸۱). بهتر از این نمی‌توان آرمان‌شهری را در تثبیت جامعه‌ی سرمایه‌داری به معنای پایان تاریخ بیان کرد. نه و باز هم نه که چنین برداشتی به اصل رهایی توده‌ها نزدیک نیست زیرا توده‌ها را به قبول این سیستم اجبار می‌نماید، جایی که کارکرد توده‌ها نمی‌تواند فراتر از این جامعه رود. پس زمانی که استاد به فردی به نام فوکویاما ایراد می‌گیرد که او «هر نظم ممکن آینده را» به طور بنیادین دموکراتیک و سرمایه‌دارانه می‌خواند «ما متوجه شده‌ایم که هیچ چیز «به‌طور بنیادین» وجود ندارد» (همان‌جا)، در واقع استاد سعی دارد رد گم کند که جامعه‌ای می‌تواند به وجود آید که در آن اصول حقوق لیبرالی جاری است ولی آن جامعه سرمایه‌داری نمی‌باشد.

استاد خود در نفی نظریه آرمان‌شهری مارکس با چنین ادعایی که می‌توان جامعه‌ی بیمار سرمایه‌داری را شفا داد، آرمان‌شهری‌اش را تا مرز قبول یک دگم گسترش می‌دهد، جایی که هستی این جامعه را به عنوان یک اصل بنیادین که نبایستی تغییر کند، به خواننده‌اش قالب می‌کند. استاد به فوکویاما ایراد گرفت که هیچ چیز «به‌طور بنیادین» وجود ندارد و توده‌ها در کشف آزادی و برابری به اصل خودرهایی خواهند رسید، اما استاد راجع به اصول خود-مدیریتی می‌نویسد: «از بین رفتن سازوکار موجود بازار که این مبهم‌ترین و ناروشن‌ترین بخش در سخن خود-مدیریت است،

روشن نیست که سرانجام نظارت مبادله و توزیع به‌عهدی چه کسانی خواهد بود» (همان‌جا - ص ۴۴۹). آیا استاد باز هم می‌تواند مدعی باشد که با نظرات فوکویاما مخالف است، زیرا حذف بازار را غیرممکن می‌خواند. ملاحظه می‌شود که آرمان‌شهری استاد و جاودان شمردن آن، یکی از نهادهای جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان اصلی بنیادین و تعمیم آن به آینده‌ی بشری، قدرگرایی را تجویز می‌کند و سرنوشت انسان در تعیین مبادله و توزیع را وابسته به‌هستی نهاد بازار می‌سازد و لذا تولید کالایی را تطهیر می‌نماید. استاد توجه نمی‌کند چون بازار خود فرای انسان‌ها قرار می‌گیرد، تعیین‌کننده سرنوشت آنان می‌شود و چون بی‌طرف نیست و اصل توزیع، مثلاً نیروی کار را، نه برحسب خواسته‌های انسان‌ها، بلکه بر پایه‌ی قوانین سرمایه‌ی عملی می‌سازد، پس قادر نیست که به بی‌نظمی خاتمه دهد. لذا این گفته‌ی مارکس که «نیاز به رهایی از پندارهای یک وضع، نیاز به رهایی از وضعی است که محتاج پندار است» در عمل روشنگر پندارهای استاد است که با قصد خدمت به سرمایه‌داری و پندار به‌رستگاری ناسوتی نتواند به‌قلمرو آگاهی راه یابد.

یکی از بحث‌انگیزترین مباحث در مورد مارکس، نظریه او راجع به قهر است. قهرسیاسی دست‌آورد مارکس نیست و دولت‌های بورژوازی چه در گذشته و چه در حال حاضر با دلایل موجه و غیرموجه از قهر سیاسی برای حفظ منافع‌شان بارها بهره برده‌اند و هیچ‌گونه برهانی را نمی‌توان شاهد آورد که بازهم آن‌را به‌کار نگیرند. از این‌رو هرگونه خشم گرفتن به قهر و یا رد مطلق آن با شرایط کنونی خوانایی ندارد. اما آنچه مربوط به مارکس می‌شود، نظریه‌ی او راجع به‌محتوای قهر است که گفت: «قهر، مامای جامعه‌ی کهنی است که آبستن جامعه‌ی نوی می‌باشد» (۲۵)، و برخلاف نظر سنتی که در قهر خلاقیت می‌دید، شرح داد که قهر هیچ‌گاه نمی‌تواند چیزی نوین بیافریند و متذکر شد قهر به‌خودی‌خود به‌وجود آورنده‌ی نظام اجتماعی نوینی نیست و عملاً یا نظام پیشین را پاسداری می‌کند و یا با ایجاد جامعه‌ی نوین همان وظیفه را در قبال آن انجام می‌دهد. بنابراین نقشی در تحول جامعه ندارد، بلکه به‌مثابه یک وسیله در اختیار قدرت دولتی، در مواقع اضطراری، به‌دفاع از شرایط موجود برمی‌خیزد و یا در فرآیند تغییر شرایط که مقدمات‌اش فراهم شده‌است، کارکردش معنا پیدا می‌کند.

استاد از قول روسو درباره‌ی قهر می‌نویسد: «هرگاه زور که نابرابری را ممکن می‌سازد، آن‌را سرنگون کند، همه‌چیز به‌راه طبیعی خود پیش خواهد رفت» (همان‌جا - ص ۲۶۳) و ادامه می‌دهد که این نظریه «مهری نازدودنی بر اندیشه‌های مارکس و هم‌چنین انگلس نهاد» (همان‌جا)، و توجه نمی‌کند که قهر در اندیشه‌ی روسو دربرگیرنده‌ی خلاقیت است که نمی‌تواند با اندیشه‌ی مارکس و انگلس جور درآید. «پس خود مثال کودکانه‌ای که آقای دورینگ خاصه برای این کشف کرده است تا قهر را به‌عنوان «اصل اساسی تاریخ» به‌اثبات رساند، ثابت می‌کند که قهر فقط وسیله است و برعکس، نفع اقتصادی هدف است. به‌همان اندازه که هدف نسبت به‌وسیله‌ای که برای تحقق آن به‌کار برده می‌شود «اساسی‌تر» است، به‌همان اندازه نیز در تاریخ جنبه‌ی اقتصادی مناسبات دربرابر جنبه‌ی سیاسی آن اساسی‌تر می‌باشد. برای این که سبک شیوای آقای دورینگ را مورد استفاده قرار داده باشیم، باید بگوئیم که اقتصاد همواره «وسیله‌ای برای تأمین معاش (به‌معنای عام آن) بوده است و هرگز در هیچ کجا «به‌خاطر نفس خود عمل» تقسیم‌بندی گروه‌های سیاسی نبوده است.» (۲۶)

حال به تشریح نظریه‌ی مارکس راجع به دولت و سیاست از نظرگاه روسو می‌پردازم. در تئوری سیاست از آنجا که روسو تقابل جامعه‌ی مدنی و سیاست را برعکس مارکس، تقابل واقعی و نه به‌عنوان انتزاع سیاست نسبت به جامعه‌ی مدنی درک نمود و به‌خاطر آن‌که او با دولت مخالفت می‌کرد، اصل ویرانگری‌اش نسبت به دولت، ویرانگری بر چیزی واقعی تلقی شد، اما چه‌گونه؟ به‌شیوه‌ی بازگشت به گذشته؛ یعنی بازگشت به زمانی که دولت وجود نداشت، یعنی یک رمانتیسم غیرواقعی. حال آن‌که از دیدگاه مارکس دولت بورژایی یک انتزاع است و باید نهادهایی که این انتزاع را تداوم می‌بخشند، درهم کوبید تا قادر شویم فراتر از این شرایط برویم و به‌شکلی گذار نماییم که آن شکل محمل زوال دولت را در خود داشته باشد. بدین‌سان نه تنها دست‌آوردهای تاریخی در نظریه‌ی مارکس حفظ می‌شوند، بلکه روشن‌گر این واقعیت نیز می‌باشد که دولت واقعی، دولتی که انتزاعی نیست در جامعه‌ی سوسیالیستی دارای کدام جایگاه و کارکردی است.

دولت پرولتری از نظرگاه مارکس چون یک انتزاع نسبت به جامعه نیست، بلکه سازماندهی است برای ویران ساختن هر انتزاع در جامعه، از این‌رو چنین دولتی از یک طرف با سازنده‌گی‌اش (شوراهای قانون‌گذاری و اجرایی) به‌شیوه‌ی دموکراتیک خاص‌اش مردم را در تمامی بخش‌های مختلف زندگی مادی و معنوی‌شان شرکت می‌دهد (امر پیش‌برد جامعه)، از طرف دیگر به‌یاری همان مردم به‌ویرانسازی هرانتزاع که بخواهد جامعه را به‌گذشته‌اش بازگرداند، به‌وسیله‌ی دیکتاتوری‌اش به چالش برمی‌خیزد (امر هدایت جامعه). درعمل یعنی، مبارزه با وارونگی که بیانگر رابطه‌ای تاریخی است؛ در جایی که تضاد کار و سرمایه‌اراده‌ی افراد را تعیین و رهبری در جامعه را جاودانی می‌کند، دموکراسی کارگری بایستی کوشا گردد که توامان بودن رهبری و امر پیش‌برد جامعه را با زوال دولت در جامعه، تنها به‌امر پیش‌برد آن مبدل نماید.

اینک در نگاهی اجمالی به‌ادعاهای استاد راجع به‌دموکراسی و نقش دولت، نشان خواهیم داد که چه‌گونه او به‌خلط بحث دامن می‌زند.

استاد دموکراسی را «حکومت مردم یا به‌معنای روشن‌تر حکومت اکثریت مردم» (همان‌جا - ص ۵۴۶) می‌نامد و معنای حکومت اکثریت را نه تنها «قطعیت حق رأی همگان از زنان و مردان و قبول حقوق برابر زنان و مردان و حقوق اقلیت‌های نژادی و قومی، بل پیدایی «دولت حداقل»، یعنی کوچک شدن قلمرو فعالیت دولت و نظارت جامعه‌ی مدنی برآن» (همان‌جا) برآورد می‌نماید و سپس از یک سری سازمان‌های مستقل از دولت نام برده و نتیجه می‌گیرد: «اما همین تصور از دموکراسی برای مارکس غیرممکن بود» (همان‌جا)، مارکسی که «حق رأی همگانی را قبول نداشت» (همان‌جا).

پیش از این با توجه به‌دیدگاه مارکس از جدایی سپهر سیاست از جامعه‌ی مدنی سخن راندم که به‌نظر او یکی از وظائف دموکراسی کارگری را نفی این جدایی می‌دانست. استاد فراموش‌کار ما، از طرفی این نظریه‌ی مارکس را ندیده می‌انگارد، اما از در پشتی، جدایی سپهر سیاسی و جامعه‌ی مدنی را به‌عنوان کشف جدید لیبرال‌ها و موضوعی برای یک بحث جدی در نسبت بین آزادی و برابری مجدد مطرح می‌سازد و می‌گوید این بحث توسط لیبرال‌ها از جمله فردی به‌اسم «راولز» تحت نام «انصاف» طرح شده است: «انتقاد بنیادینی که لیبرال‌های امروزی به مارکس دارند، این‌که برابرطلبی او در فضای خاص (درواقع فضای امکانات اولیه، درآمدها، سیاست‌های کار و...) به‌معنای

به دست آمدن برابری در سایر فضاها نیست، همانند نقادی مارکس است از آزادی خواهی خود آنان: آزادی در فضای سیاسی، آزادی در فضای اجتماعی نیست. به نظر می‌رسد که پس از حدود دو سده پیکار ایدئولوژیک سرانجام می‌توان قلمرو تازه‌ای برای بحثی جدی بازکرد» (همان جا - ص ۵۱۸). استاد در فراموش کاری مصلحتی‌اش، خود را به‌تجاهل می‌زند، زیرا مارکس در حدود ۱۵۰ سال پیش، این بحث بسیار جدی را نه در سطح ایدئولوژیکی، بلکه هم‌چنین به‌لحاظ کارکرد اجتماعی‌اش مطرح نمود و ثابت کرد چرا برابری سیاسی در جامعه‌ی سرمایه‌داری همواره متضمن نابرابری اقتصادی خواهد بود، در جایی که می‌بایستی آزادی سیاسی، به‌معنای آزادی مالکیت خصوصی فهمیده شود، لاجرم این آزادی به نابرابری اقتصادی کشیده می‌شود. اگر لیبرال‌های امروزی من‌جمله استاد، تازه به این نتیجه رسیده‌اند که «آزادی در فضای سیاسی، آزادی در فضای اجتماعی نیست» و آن‌را بحثی جدی قلمداد می‌کنند، اولاً، حدود یک قرن‌ونیم تأخیر دارند، دوم این‌که روشن نمی‌نمایند چرا آزادی را از برابری جدا کرده‌اند؟

حق رأی همگانی به‌معنای حکومت اکثریت مردم نیست و واقعیت‌ها خودشان در جوامع سرمایه‌داری از بدو پیدایش تاکنون بیانگر این حقیقت‌اند که در این جوامع همیشه سرمایه‌داران و مدافعان آنان، به‌علت قدرت علنی و غیرعلنی زمام امور را در اختیار داشته‌اند، بنابراین استاد تفاوت بین حقوق دموکراتیک که حق رأی همگان جزئی از آن است و حکومت اکثریت را درک نکرده است.

استاد خود اعتراف می‌کند «با تجربه دموکراسی سیاسی به تدریج در فرآیند اصلاحاتی دراز مدت، امکان گسترش اصلاحات اجتماعی نیز فراهم می‌آید: مالیات‌های افزون شده‌ی تصاعدی نسبت به درآمد و دارایی یکی از هزاران مثال است» (همان جا - ص ۵۶۴). در این ادعا استاد مانند همیشه از امکان فراهم آمدن دموکراسی اجتماعی که تاکنون بدست نیامده است، سخن می‌راند و بار دیگر همان رستگاری ناسوتی را موعظه می‌کند که انشاءالله در یک صبح دل‌انگیز بهاری همراه با مالیات تصاعدی، دموکراسی اجتماعی نزول اجلال خواهد نمود. اما در واقعیت چیزی جز وعده، صبر و قناعت از این رستگاری ناسوتی نصیب کارگران و زحمتکشان نمی‌شود.

استاد مدعی می‌شود که «خود دموکراسی از ما می‌خواهد که به انواع فهم از آزادی انسانی، آزادی سیاسی و دموکراسی بیاندیشیم» (همان جا - ص ۵۴۹) و در روشن کردن این «ما» از آبراهام لینکلن نقل می‌کند: «حکومت مردم... نظام سیاسی‌ای که در آن مردم تمامی تصمیم‌های اساسی را در امور کلی و اجتماعی را می‌گیرند و یا ترغیب می‌شوند که در این تصمیم‌گیری‌ها شرکت فعال داشته باشند» (همان جا - ص ۵۵۰). آیا واقعاً مردم می‌توانند در سرنوشت انحصارات، شرکت‌های چندملیتی و امثالهم شرکت کنند؟ جایی که همین سازمان‌ها، اساسی‌ترین مسائل سازمانی را تحت عنوان اسرار سازمانی، مخفی نگه می‌دارند، پس چه‌گونه مردمی که هیچ اطلاعی از این به‌اصطلاح اسرار سازمانی ندارند، قادر می‌شوند در تصمیم‌گیری‌ها، شرکت فعال نمایند؟ لذا حق رأی همگانی، نمی‌تواند لغو مالکیت خصوصی را به دموکراسی بورژوازی تحمیل نماید، زیرا تضاد میان جامعه‌ی مدنی و سپهر سیاست همواره حاکمیت سیاسی را مجبور می‌کند که تابوی بنیادین در جامعه‌ی مدنی، یعنی نهادینه بودن مالکیت خصوصی را، به رسمیت بشناسد و در آن دخالت ننماید. بدین‌رو نقد اقتصاد سیاسی، نقد تبیین بورژوازی می‌باشد که این تابو را رسمی جاودان قلمداد می‌کند، یعنی پذیرش حریم مالکیت خصوصی فرد، به‌اضافه آن‌که این حق به حکومت

سرمایه‌داری اجازه می‌دهد بخشی از مالکیت عمومی را که از پرداخت مالیات‌های مردم ایجاد شده‌اند، بدون هیچ‌گونه رأی‌گیری به مالکان خصوصی بفروشد.

استاد متذکر می‌شود «یک مدافع دموکراسی سیاسی یا به قول مارکس دموکراسی بورژوازی ادعا می‌کند که این شکل سیاسی بیش‌ترین امکان را برای تمام مردمان فراهم می‌آورد تا در تصمیم‌گیری مربوط به زندگی اجتماعی شرکت کنند» (همان‌جا - ص ۵۶۳)، و با این موعظه‌ی رستگاری ناسوتی استاد برای حمله‌ی مجددش به مارکس خیز برمی‌دارد. ابتدا ادعا می‌کند «بینش مارکس محدود به پیکار طبقاتی بود و ذهن او را در یک فضا فعال و در دیگر فضاها ساکن کرد» (همان‌جا - ص ۵۴۹)، که منظور استاد از فضاها‌ی دیگر در واقع یک فضا، یعنی فضای آشتی طبقاتی می‌باشد. اما استاد پیش از آن به مارکس اتهام زده بود که در بینش او «دموکراسی به معنای برابری تام انسانی است» (همان‌جا - ص ۵۴۶)، لکن در این اتهام نابجا استاد سه بار خودش را به فراموشی مصلحتی می‌زند. اما اولاً، منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه طرح شده از جانب مارکس، نفی هرگونه تام بودن مسائل، از جمله برابری تام، معنا می‌دهد. دوماً، شعار برابری تام، شعار بورژوازی در انقلاب فرانسه بود که مورد نقد مارکس قرار گرفت. سوم این‌که، استاد خود، عاشق دلسوخته‌ی برابری تام است و در این مورد به مارکس ایراد هم می‌گیرد و می‌نویسد مارکس «تحقق برابری تام اقتصادی و اجتماعی را در جامعه‌ی سرمایه‌داری ناممکن می‌دید» (همان‌جا - ص ۵۶۰) که به این شاهکار در فراموش‌کاری از زبان مارکس پاسخ می‌دهم: «بنابراین آقای پرودون، ناگزیر انسان متعصبی بیش نیست. برای او حرکت تاریخی، که در حال واژگون نمودن جهان کنونی است، به مسأله‌ی کشف صحیح نقطه‌ی تعادل و سنتز بین مقوله‌های بورژوازی تقلیل می‌یابد.» (۲۷)

استاد ادعا می‌کند «دموکراسی جز فرآیند دگرگونی مدام نیست، هیچ لیبرال واقعی باور ندارد که دموکراسی کامل بتواند تحقق یابد» (همان‌جا - ص ۵۷۶)، که در واقع توجیه نابرابری است که استاد قول داده بود انکشاف دموکراسی به آن خاتمه خواهد داد. پل ساموئلسن در یک مثال به توجیه نابرابری اجتماعی می‌پردازد و شرح می‌دهد فرض نماییم در یک استادیوم ورزشی سکوها بگونه‌ای ساخته شده‌اند که سر افراد در سکوی پائین در مقابل چشم افراد، در سکوی بالا قرارگیرد، به نحوی که مانع دیدن بازی شود. حال اگر تمام افراد به روی پنجه پاهایشان بلند شوند، تغییری در وضع سابق ایجاد نمی‌گردد، اما اگر تنها یک نفر روی پنجه‌ی پایش بلند شود، حداقل او می‌تواند بازی را مشاهده کند. ساموئلسن با این مثال نابرابری در آمریکا را توجیه می‌کند و شرح نمی‌دهد چرا نمی‌توان از همان ابتدا استادیوم را طوری ساخت که به این مشکلات بر نخورد. هم‌چنین در توجیه نابرابری، از تقسیم عادلانه‌ی فقر در شوروی سخن می‌راند و بدین‌سان نابرابری‌ها را در جوامع غربی من غیرالمستقیم تأیید می‌کنند.

استاد ادعا نمود هیچ لیبرال واقعی به دموکراسی کامل باور ندارد که حداقل در مورد استاد صدق نمی‌کند. لکن مشکل اساسی درباره‌ی دموکراسی کامل اساساً تشریح همان واژه‌ی «کامل» است و تازمانی که این واژه را استاد تعریف نکند، مجهولی بر مجهولات دیگر اضافه می‌کند که نمی‌تواند ره‌گشا باشد.

استاد در ادعاهای عدیده‌اش مدعی می‌شود: «مارکس می‌دید که آزادی در جامعه‌ی سرمایه‌داری در معرض خطر است و به جای آن که سیاست کارگری را در دفاع از آزادی بکار گیرد، جنگ طبقه با طبقه را داد و لذا می‌گفت برای آزادی‌ها مبارزه می‌کنم، اما نه برای آزادی، بل برای درهم شکستن چارچوب جامعه‌ی موجود» (همان‌جا - ص ۵۷۶).

اما استاد قصد ندارد معترف شود آیا این خود بورژوازی نبود که آزادی‌ها را در جامعه مورد تهدید قرار داده بود؟ چه نیرویی در جامعه حق رأی مردان را مشروط می‌کرد و حق رأی زنان را ندیده می‌گرفت؟ بعد از انقلاب اکتبر و پذیرش حق رأی غیرمشروط برای تمام افراد، حق رأی برای زنان در آلمان در سال ۱۹۱۸ و یک سال بعد از آن در آمریکا تصویب شد. در فرانسه زنان این حق را در سال ۱۹۴۷ و در انگلستان دو سال بعد از آن بدست آوردند. اما آیا این مارکس نبود که همواره از حق رأی زنان برخلاف ادعای استاد که گفته بود مارکس حق رأی همگانی را قبول نداشت، دفاع می‌کرد؟ استاد می‌نویسد در زمان مارکس «حق رأی زنان رویایی دست نیافتنی بود» (همان‌جا - ص ۵۶۵)، ولی اعتراف نمی‌کند که هیچ‌گاه لیبرال‌ها در آن‌زمان از حق برابری زنان و مردان دفاع نکردند، ولی مارکس دقیقاً از این آزادی دفاع کرد و برعکس ادعای استاد، بورژواها با مقاومت در مقابل این خواسته، آزادی را در معرض خطر قرار دادند.

بار دیگر مجدداً استاد ادعا می‌نماید که «برنامه‌ی سیاسی بورژوازی از سوی تهیدستان به شکل‌های گوناگون پذیرفته شده است» (همان‌جا - ص ۵۶۵)، و به مارکس انتقاد می‌کند چرا این همسان‌گری را تأیید نکرد و نتیجه می‌گیرد که مارکس «باطرح دیدگاه افراطی دموکراسی به‌عنوان شیادی و فریبکاری، تفاوت میان دو ساختار سیاسی یکسر متفاوت، یکی دولت دموکراتیک و دیگری استبداد را نادیده گرفت» (همان‌جا - ص ۵۷۲). لکن استاد خودش مدلل نکرده با کدام معیارهایی به تفاوت میان حکومت استبدادی و دموکراتیک رسیده است، زیرا اعتراف به دو ساختار متفاوت، تنها با روشن کردن دو محتوا به‌لحاظ کیفی امکان‌پذیر می‌باشد که اولاً، بیانگر حقیقت می‌شود و کارکرد متفاوت این دو ساختار روشن‌گر واقعیت که استاد دقیقاً ابراز کرده بود که حقیقتی وجود ندارد و لذا خواننده را دگربار بازهم برسر دوراهی قرار می‌دهد. اما دقیقاً همان دولت‌های دموکراتیک مورد نظر استاد در آن‌زمان در مقابل خواسته‌های دموکراتیکی که مارکس مطرح کرده بود صف‌آرایی کردند و به مبارزه با آن برخاسته و تا حد سرکوب هم پیش رفتند، خواسته‌هایی چون حق رأی غیرمشروط برای زنان و مردان، تساوی حق وراثت برای فرزندان مشروع و نامشروع، پرداخت مزد برابر به مردان و زنان برای کار یکسان، آموزش کودکان به‌هزینه‌ی ملی و غیره. لیکن بورژوازی با سرکوب جنبش‌های کارگری از جمله جنبش چارتیست‌ها در انگلستان به تبلیغ نظرات خرافی دامن زدند: «سنت‌های بورژوایی، از قبیل این نظریه اشاعه یافته و خرافاتی که گویا تنها دو حزب می‌تواند وجود داشته باشد، حزب محافظه‌کار و حزب لیبرال، و طبقه‌ی کارگر باید رهایی خود را از طریق احزاب لیبرال بزرگ به‌دست آورد» (۲۸)، که بعد از گذشت یک قرن‌ونیم استاد هنوز هم از آن نظریه خرافی دفاع می‌کند. انگلس شرح می‌دهد که پس از سرکوبی جنبش‌ها «بورژوازی رأساً برای انواع مختلف عوام فریبی از آداب و رسوم مذهبی گرفته تا سپاه دین مالیات می‌پردازد.» (۲۹) برخلاف ادعای استاد، مارکس نه تنها به تفاوت حکومت دموکراتیک و استبدادی واقف بود، بلکه با طرح خواسته‌های دموکراتیک بنیادی و برای نهادینه ساختن آنها به‌پای دفاع از آزادی‌هایی رفت که می‌بایستی هرچه پرتوان‌تر، منطبق با گفته‌ی پیشین استاد «فهم از آزادی انسانی»، را در جنبش‌های موجود در آن‌زمان انکشاف دهد: «حال شما می‌فهمید که چرا پردون دشمن اعلام شده‌ی هر جنبش سیاسی است. از نظر او راه حل مسائل واقعی مردم نه در حرکت عمومی آنها، بلکه در گردش دیالکتیکی مغز او قرار دارد.» (۳۰)

نظریه‌ی دولت

استاد نسبت به نظریه دولت از دیدگاه مارکس ابتدا می‌نویسد: «مفهوم دولت در اندیشه‌های مارکس متنوع و بسیار پیچیده است» (همان‌جا - ص ۴۹۳). همان مشکل قبلی استاد که چون به‌کنه نظریه‌ی مارکس پی نبرده است، سعی می‌کند آن را غامض برآورد نماید. اما در گام‌های بعدی با این یا آن کردن کوشا می‌گردد نظریه پیچیده‌ی مارکس را به‌میل خود ساده سازد. در ادامه‌ی این ساده‌سازی متذکر می‌شود «مارکس چند بار دیکتاتوری پرولتاریا را وضعیتی اجتماعی خواند» (همان‌جا ص ۷۲۰) و اضافه می‌کند «ولی نمی‌توانیم بگوئیم که منظور او از این دیکتاتوری موقعیتی اجتماعی بود و یا سیاسی» (همان‌جا - ص ۷۶۷) و برای اثبات ادعایش از برنامه‌ی گوتای مارکس نقل می‌کند: «میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی دوران انتقال انقلابی از اولی به دومی دارد. متناسب با این، یک گذار در گستره‌ی سیاسی در این دوره هم مطرح است که در آن دولت نمی‌تواند چیزی جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا باشد» (همان‌جا - ص ۷۶۸) و سپس در مچ‌گیری از مارکس ادعا می‌کند «صریح‌تر از این نمی‌توان دیکتاتوری پرولتاریا را امری سیاسی خواند» (همان‌جا). اما استاد با حذف واژه‌ی «نیز» (auch بزبان آلمانی) نظریه‌ی مارکس را به‌دلخواهش تحریف کرده است، جایی که مارکس متذکر شده «یک دوران گذار سیاسی نیز وجود خواهد داشت.» (۳۱)

برداشت استاد از انقلاب اجتماعی تنها به‌برداشت سیاسی خلاصه می‌شود و به‌نظریات مارکس که در همان گذار اولی به دومی ابراز شده، بی‌توجه مانده است و دقت نموده که دیکتاتوری پرولتاریا، واژه‌ی نوین با مضمون و کارکرد نوین بود که از جانب مارکس ابداع شد و دقیقاً این مارکس بود که خود در انتقاد به برنامه‌نویسان نوشت: «حال برنامه نه به‌این [دیکتاتوری پرولتاریا] می‌پردازد، و نه به‌حکومت آتی جامعه‌ی کمونیستی. خواست‌های سیاسی آن گامی فراتر از نوحه‌های دموکراتیک معروف همگان نمی‌رود...» (۳۲). دوران انتقال از فاز اول به دوم که توسط مارکس با شعار «ازهرکس به اندازه‌ی کارش» مشخص شده، در آن فاز، مالکیت، اشتراکی می‌شود، نیروی کار قابل خرید و فروش نیست، یعنی استثمار دیگر وجود ندارد و کلیه‌ی این مقررات را مارکس تحت عنوان خواسته‌ی اقتصادی دیکتاتوری پرولتاریا جمع‌بندی نمود. همین‌که سخن از قانون‌گذاری (امری در حوزه‌ی حقوق) و اجرای قانون (امری در حوزه‌ی سیاسی) می‌شده، خود بیانگر این واقعیت می‌باشد که دیگر نمی‌توان با اتکاء به‌معنای این مفاهیم در جامعه‌ی سرمایه‌داری، کارکرد آنها را در جامعه‌ی سوسیالیستی تبیین کرد. لذا دیکتاتوری پرولتاریا درواقع وحدت نظری-عملی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی افراد در این جامعه است و نمی‌توان آن‌را به این و یا آن تقلیل داد و مفهوم جدید را بایستی در کاربرد نوینی که افراد آن‌را در اجتماع جدید عملی می‌سازند، درک نمود.

استاد یکی از دلایل عدم درک مارکس از دولت مدرن را چنین ارزیابی می‌کند که چون بورژوازی در گذشته به‌تنهایی قادر به‌حکومت نبود و مجبور بود با دیگر نیروها برای حکومت کردن وارد ائتلاف شود، لکن در قرن گذشته ورق به‌نفع بورژوازی تغییر کرد و نتیجه می‌گیرد: «آیا می‌توان گفت که یکی از دلایلی که مارکس و انگلس به‌وجود دولت دموکراتیک بورژوایی باور نداشتند، همین اعتقادشان به ناممکن بودن وجود حکومت ناب بورژوایی بود، حکومتی که دیگر کارش امتیازدادن اجباری به طبقات بازمانده از وجوه تولید پیشین نیست؟ فرض وجود دولت دموکراتیک بورژوایی که امروز در کشورهای صنعتی فعالیت دارند، از نظر آنان فرض محال بود. این یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین خطاهای مارکس بود» (همان‌جا - ص ۵۳۴). استاد ابتدا با طرح این سؤال «آیا می‌توان گفت»

آغاز می‌کند، لکن سرآخر خود، به این سؤال مطروحه پاسخ قطعی می‌دهد و بدین طریق شیوه‌ی جدیدی از بررسی موضوعات را به‌عنوان ارمان برای ما به‌یادگار می‌گذارد. نسبت به این ادعای وی، یعنی: «جدی‌ترین و مهم‌ترین خطای مارکس» بی‌اعتنا می‌شود، زیرا قطعیت پاسخ، طرح سؤال «آیا می‌توان گفت» را غیرعقلایی می‌کند. صرف‌نظر از فرمالیسم زمخت و غیرمنطقی در این ادعا که از طریق شکل، محتوا را تعیین می‌کند و در عمل موضوع را وارونه متجلی می‌سازد، استدلالی شگفت‌انگیز است و دموکراتیک بودن دولت در جوامع صنعتی را وابسته به‌ناب بودن حکومت بورژوازی می‌نماید. بار دیگر استاد واقعیت‌های تاریخی را ندیده می‌گیرد که اولاً، در زمان مارکس در برخی از کشورها حکومت‌های ناب بورژوازی وجود داشتند، دوماً، در دوران کنونی حکومت‌های ناب بورژوازی در کشورهایی چون روسیه و چین وجود دارند و لکن دموکراتیک نیستند.

مارکس در تشریح انکشاف سرمایه‌داری از دو مرحله سخن راند، مرحله‌ای که سرمایه‌داری برای رشدش مجبور به‌چوب دست‌هایی بود که خارج از متن روابط سرمایه‌داری قرار داشتند و سرمایه‌داری توانست از آنها بهره‌برداری نماید. بعد از آن که سرمایه به آن حد از رشد نائل گشت که دیگر احتیاج به آن چوب‌دستی‌ها نداشت، به‌راحتی آنها را رها کرد. همین مسأله را می‌توان درباره‌ی سیاست نیز دید. بورژوازی برای آن که حکومت کند، مجبور به‌ائتلاف با دیگر نیروها در جامعه بود و زمانی که دیگر محتاج به این ائتلافات نبود، به‌راحتی از آنها درگذشت. اما در هر دو حالت بورژوازی از دو اصل اساسی جامعه، یعنی استثمار طبقه‌ی کارگر و اعمال سلطه بر آن، پاسداری کرد. بنابراین بی‌تفاوت است که دولت بورژوازی ناب بوده باشد و یا غیرناب، مستقل و یا وابسته، نمی‌توانست برای مارکس تعیین کننده باشد. آنچه برای مارکس تعیین‌کننده شد، در واقع انتزاع دولت در برابر جامعه‌ی مدنی بود که ثابت نمود چنین دولتی، به‌عنوان دولت ایدئولوژیکی با ساختار ویژه‌اش، سازماندهی ذهن برای تثبیت آگاهی وارونه در جامعه نسبت به خود است و چنین چیزی نمی‌تواند ضامن رهایی باشد و تنها استثمار و سلطه را پاسداری می‌نماید و به آن تداوم می‌بخشد، و می‌بایستی از آن درگذشت. لذا برای مارکس درگذشتن از دولت بورژوازی مسأله‌ای بنیادی بود و شکل‌های ناب و دموکراتیک دولت، می‌توانست حداکثر در شیوه‌ی مبارزه برای درگذشتن از دولت، مورد نظر قرار گیرد.

استاد شیوه‌ی فرمالیستی‌اش را نیز راجع به شورا بکار می‌گیرد. نخست از قول مارکس ادعا می‌کند که او «آن را وراجی دموکراتیک می‌خواند» (همان‌جا - ص ۵۵۹) و درباره‌ی شورا شرح می‌دهد که «آن آزادی رویایی که مارکس و مدافعان شورا طالب آن هستند، غیرممکن است، زیرا در شورا نیز فرد بایستی تسلیم اکثریت رأی‌دهندگان شود و لذا ایراد اصلی به پارلمان بورژوازی هم‌چنان در شوراها باقی است. مبنای شورا همان پارلمان‌تاریسم مورد نفرت مارکس است هرچند شکل آن دموکراتیک‌تر است» (همان‌جا).

خلط بحث از جانب استاد پایان‌ناپذیر است. از نظر مارکس و طرفداران او هیچ‌گاه نمی‌توانسته آزادی رویایی‌ای هم مطرح باشد، زیرا آزادی را منوط به‌منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه می‌دانند و با درنظر گرفتن این اصل، سازمانی که می‌تواند آن موضوع ویژه را تحقق بخشد، برای آنان مطرح می‌گردد. جالب است و مایه تأسف که استاد از حق رأی در پارلمان و شورا به یکسان بودن محتوای این دو سازمان گوناگون می‌رسد. با چنین استدلالی دیگر قادر نیستیم بین پارلمان و سنای روم و یا میان اتحادیه کارگری و حزب آن تمایزی قائل شویم، با علم به این که دو سازمان کارگری

دارای وظائف و کارکردهای به‌لحاظ کیفی گوناگونی در جنبش کارگری‌اند. استاد مجدداً با یاری گرفتن از شیلوک در توده فریبی‌اش مجبور می‌گردد در مچ‌گیری از مارکس این دو سازمان را به‌لحاظ شکل رأی‌گیری یکسان جلوه دهد. مارکس پارلمان را به‌مثابه‌ی اتوریتیه‌ی مستقل‌شده از رأی‌دهندگان و واسط بین جامعه‌ی مدنی و دولت ارزیابی کرد و وظیفه‌ی شورا را پایان دادن به‌این واسطگی و استقلال اتوریتیه پارلمان برآورد نمود، که استاد در یک شگرد جدید فرمالیستی تفاوت میان آن دو سازمان را حذف می‌کند. بنابراین وقتی استاد ادعا می‌کند «مارکس مانند روسو معتقد بود که در جامعه‌ی استوار به نابربری مالکانه آزادی بی‌مرز، رویایی بیش نیست» (همان‌جا - ص ۵۵۸)، ثابت می‌کند که نه به‌نظر روسو واقف است و نه نظر مارکس و حداقل یکبار هم که شده از مارکس واگویی‌ای در اثبات نظرش، که مارکس معتقد به آزادی بی‌حد و مرز بود، نقل نمی‌کند.

اما شاهکار استاد در انتقاد به مارکس در روشنگری است که در ذیل می‌آورم. استاد از قول مارکس شرح می‌دهد که هدف جنبش سیاسی طبقه‌ی کارگر تسخیر قدرت سیاسی است و نتیجه می‌گیرد «یعنی هدف تسخیر قدرت سیاسی برای جنبش کارگران نهایی است. پس از تسخیر قدرت دیگر جنبش سیاسی وجود نخواهد داشت» (همان‌جا - ص ۵۸۷) اما روشن نمی‌شود چرا استاد سعی کرد دیکتاتوری پرولتاریا را امری سیاسی ارزیابی کند و چرا این شیوه‌ی سیاسی را مورد مذمت قرارداد. تأسفات‌انگیز است ولی بایستی شرح داد که جنبش کارگری برای تحقق اهدافش مجبور به تسخیر قدرت دولتی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است، بنابراین چنین هدفی تنها در رابطه با جامعه‌ی سرمایه‌داری مطرح است و زمانی که قدرت دولتی را در اختیار دارد، آنگاه به‌پای تحقق خواسته‌هایش، از جمله خواسته‌های سیاسی‌اش، خواهد رفت.

دیدگاه استاد راجع به چگونگی روشنفکر بودن مارکس و نقش‌اش در روشنگری، بیانگر فروتنی ویژه‌ای است که از ایشان سراغ داریم. استاد درباره‌ی روشنفکری مارکس مودبانه ادعا می‌کند «به ادبیات علاقه داشت و در جوانی شعر می‌سرود هرچند شعرهای ضعیف» (همان‌جا - ص ۶۲۷) و ادامه می‌دهد «اساساً به نوگرایی هنری علاقه‌ای نداشت» (همان‌جا - ۶۱۹) و بعد اضافه می‌کند «چنین به‌نظر می‌آید که پس از گسست از هگلی‌های جوان... گونه‌ای گرایش ضد روشنگری در او شکل گرفت» (همان‌جا) و در همان صفحه استاد می‌نویسد «درواقع گرایش ضداندیش‌گرانه کار خود را کرده بود و هشدار می‌داد که مبدا اندیش‌گران در حزب کارگری بیش از حد قوی شوند» زیرا «اندیش‌گران اساساً بخشی از طبقه حاکم‌اند» (همان‌جا - ص ۶۲۰) و سرآخر نتیجه می‌گیرد «بحث مارکس در مورد وفاداری اندیش‌گران در لحظه‌های حساس پیکار طبقاتی به بورژوازی استوار بر مدرک و سند و دلیل خردپذیر نیست» (همان‌جا - ص ۶۲۱). او از قول مارکس از مانیفست می‌نویسد «در هنگام پیکار طبقاتی بخش کوچکی از طبقه حاکم از آن جدا شده و به طبقه‌ی انقلابی می‌پیوندد» (همان‌جا - ص ۶۲۲) و نتیجه می‌گیرد این بینش که «اندیش‌گران را بخشی از طبقه‌ی حاکم به‌شمار می‌آورد، فقط یک خطای ساده‌ی نظری نیست، بل نتیجه‌های بسیار ناگوار به‌بار می‌آورد: ۱- فرهنگ، اندیشه و بیان‌گران آنها را یکسر متعلق به بورژوازی می‌داند و در نتیجه برای پیکار فرهنگی و نظری پرولتاریا چندان اهمیتی قائل نمی‌شود و ۲- موجب ظهور گرایش ضداندیش‌گری در میان پیشروان کارگری می‌شود، و سبب می‌شود که کارگران، اندیش‌گران را یا به صفوف کارگری راه ندهند، و یا برای این کار شرایط دشواری قائل شوند» (همان‌جا).

نخست این‌که، واقعیت‌ها در جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی خلاف ادعای استاد را ثابت می‌نمایند، زیرا بیش‌ترین شخصیت‌های رهبری‌کننده و تأثیرگذار در این جنبش‌ها از قشر روشن‌فکران بودند و اشخاصی چون بیل، لیبکنشت، کائوتسکی، لنین، روزا لوکزامبورگ تنها نمونه‌ی مشتتی از خروارند. لاکن استاد پیش از این‌گونه اقامه‌ی دلیل علیه مارکس، در رابطه نظر مارکس نسبت به روشن‌فکران نوشته بود «بنا به دیدگاه نخست مارکس... اندیش‌گران طبقه‌ی مستقلی محسوب می‌شوند. طبقه‌ای که پیکار طبقاتی بدرون آن رخنه و به‌دو دسته تقسیم‌شان کرده است. روشن‌گران بورژوازی و بخشی که به کارگران می‌پیوندند» (همان‌جا - صص ۴۲۳ و ۴۲۴). ضرورتی ندارد که از استاد پرسید برحسب کدام نوشته از مارکس مدعی شده که مارکس اولاً، روشن‌فکران را طبقه خوانده است؟ و دوماً، یکسره آنان را در صف بورژواها جاداده است؟ جالب آن است که خود استاد با نقل واگویی‌ی دومش از مارکس ادعای خود را ناخودآگاه در اتهامات وارده به مارکس نفی می‌نماید، وقتی که از قول مارکس شرح می‌دهد که بخشی از روشن‌فکران به صفوف کارگران می‌پیوندند. پس تفاوت آنان با روشن‌فکران بورژوا در دفاع از منافع طبقاتی کارگران، و در تبلیغ و ترویج سوسیالیسم آشکار می‌شود، بنابراین ظهور گرایش ضداندیش‌گری و خردستیزی بایستی یا بی‌معنا تلقی شود و یا باید ملحق شدن این روشن‌فکران مدافع مبارزه‌ی طبقاتی به جنبش کارگران را اساساً به‌عنوان گرایش ضدروشن‌گری برآورد نمود، که استاد این ادعا را راجع به مارکس صادق می‌داند هنگامی که، نظرات مارکس درباره‌ی طبقه‌ی کارگر را یکسره اخلاقی قلمداد می‌کند: «وضعیت برآستی غیرانسانی طبقه‌ی کارگر دوران مارکس که در نخستین مجلد سرمایه... آمده است و در هزاران سند دولتی و رسمی... تأیید می‌شود، سبب می‌شود که مارکس با دشمنی به‌ادعاهای آزادی‌خواهی بورژواها بنگرد» (همان‌جا - ص ۵۶۱). این‌که مارکس وجود استثمار و سلطه‌ی سرمایه‌ی را ثابت کرد و شرط انکشاف آزادی را نفی این‌دو واقعیت‌های غیرانسانی خواند، تماماً برای استاد تهی از معنا می‌گردند و جای آنها را موقعیت غیرانسانی طبقه‌ی کارگر پرمی‌کند و چنین موقعیتی آن‌چنان دودی در چشمان مارکس کرد که از سر لجبازی به‌دشمنی با آزادی‌خواهی برخاست، به‌نحوی که این مسأله‌ی اخلاقی باعث گرایش ضدروشن‌گری در مارکس شد.

استاد به‌هر حوزه‌ای که قدم رنجه می‌کند بجز ادعای صرف طرفه‌ای به‌ارمغان نمی‌آورد. در مورد نیاز مدعی می‌شود «مارکس اساساً منکر توانایی پاسخ‌دادن بورژوایی به نیازها (خواه راست یا ناراست، غریزی یا ابداعی) بود» (همان‌جا - ص ۵۶۶). برخلاف ادعای استاد، مارکس در ارتباط با نیازهای ناراست متذکر شد: «مالکیت خصوصی ما را آنچنان احمق و تک‌بعدی کرده است، که یک شیء فقط زمانی برای ماست که در چنگش داریم - وقتی به‌عنوان سرمایه وجود دارد، یا وقتی که مستقیماً تصاحب شود، خورده شود، آشامیده شود، پوشیده شود، اشغال شود و غیره - مختصر آن‌که به‌نحوی سودمند شده باشد؛ ولی خود مالکیت خصوصی همه این اشکال مستقیم تملک را فقط به‌عنوان ملزومات زندگی تصور می‌کند، زندگی‌ای که آنها برایش به‌عنوان ملزومات خدمت می‌کنند، زندگی مالکیت خصوصی است، کار و آفرینش سرمایه است» (۳۳)، و در همین رابطه تذکر داد که در جامعه‌ی سرمایه‌داری هرکس درصدد ایجاد نیازی در دیگری می‌باشد. لاکن بحث اساسی را حول مفهوم نیاز و برداشت مارکس از آن را دنبال می‌کنم.

مارکس ریشه‌ی پویای انسان را نخست در نیازش به ابراز استعدادها و توانایی‌هایش در جهان می‌دانست و نه نیازش به استفاده از جهان؛ در ابراز این نیاز است که آزادی واقعی در هر شرایط ویژه، یعنی آزادی از تمام مسائلی که

انسان را وابسته و در نتیجه نقش او را در جامعه ثانوی می‌سازند، مطرح می‌شود. پس سائقه‌های انسانی بیانی از نیاز بنیادی ویژه است، نیازی که مربوط به انسان و طبیعت او بوده و آدمی با این ارتباط حیات خود را تأیید می‌کند. به نظر مارکس انسان درعین این‌که نیاز به مجموعه‌ای از تظاهرات زندگی دارد و تحقق آن نیازها نه تنها به مثابه‌ی آگاهی از خودش، بلکه از دیگران و طبیعت معنا می‌یابد و این امر زمانی ممکن است که انسان نه تنها رابطه‌اش را با انسانها و طبیعت انسانی سازد، بلکه مرادده‌اش را حتی با محصولات خود ساخته‌اش، به رابطه‌ای فعال مبدل نماید «درعمل فقط وقتی می‌توانم خود را به شیوه‌ای انسانی به یک شیء مرتبط سازم که آن شیء به شیوه‌ای انسانی با انسان مرتبط باشد.» (۳۴)

بنابراین نیاز واقعی به نظر مارکس مساوی با ابراز توانش و شکوفایی استعداد آدمی معنا می‌یابد و در این مورد خاص نظریه‌اش را نسبت به مصرف صرف ابراز داشته و می‌گوید اگر مصرف صورت انتزاعی به خود گیرد و در خدمت شکوفایی و رشد توانش‌های انسانی واقع نشود، خود در قالب نیاز کاذب، عاملی در فلج ساختن انسان می‌شود. از این رو برای مارکس از آنجا که عشق معادل آنچه زندگی واقعی است و هر آنچه عشق انسانی را دامن زند، خود به مثابه‌ی نیاز معنا می‌یابد. این امر زمانی تحقق می‌یابد که انسان در رشد فردیت‌اش به خود رجوع کند و نه تنها استعدادهای بالقوه‌اش را درک نماید، بلکه آنها را فعلیت بخشد. اما چه گونه؟ تنها در ارتباط عاشقانه‌اش با خود، دیگران و طبیعت، در یک رابطه‌ی فعال کاری، که در آن کار به مثابه‌ی ضرورت زندگی و لذا نفی هر انتزاعی که تعیین‌گرا در زندگی گردد، درک شود.

هستی مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه، واسطه رابطه‌ی میان انسان‌ها با هم‌دیگر و طبیعت می‌شود و این رابطه‌ی بلاواسطه کارگر را تابع سرمایه‌دار می‌سازد که می‌تواند هر آن، او را از کار اخراج نماید. ترس از بیکاری علاوه بر تشدید رقابت میان کارگران می‌تواند کارگر را به خاطر حفظ شغل‌اش چاپلوس و ترسو و محافظه‌کار سازد تا به هر خفگی تن در دهد. مشاغل در این جامعه نه برحسب نیازی که برآورده می‌سازند، بلکه برحسب مقدار درآمد برای شاغلان، ارزش‌های متفاوتی را در اجتماع به وجود می‌آورند و هرچه درآمد کمتر، شأن اجتماعی نیز کمتر می‌شود، جایی که در محاورات روزمره به عنوان توهین، مثلاً عملاً، از آن سوءاستفاده می‌شود. حال تصور نمائیم در جامعه‌ای که ترس از بیکاری رخت برافکنده و کار به عنوان ضرورت زندگی درک می‌شود و ارزش کار تنها در رابطه با رفاه و پیش‌برد اهداف جامعه معنا می‌یابد، می‌توان تصور کرد چه گونه فعالیت در شکل کار، خود به مثابه‌ی یک نیاز ادراک می‌شود که خود را در عشق انسانی بروز می‌دهد.

عشق به عنوان فعالیت آگاه انسان عبارت است از صمیمیت راستین فرد با خود، با دیگران و با طبیعت که چنین فعالیتی به مثابه‌ی کار و نیاز انسانی، به فرد استقلال می‌بخشد تا فردیتش را قوام دهد. لذا عشق ذاتاً انقلاب برانگیز است، زیرا به دو نیاز انسان همواره و هم‌زمان، آن‌هم به گونه‌ای عمیق پاسخ می‌دهد: نزدیکی و استقلال، جایی که به گفته‌ی مارکس در سرنوشت انسان من بعد چنین سرودی می‌تواند جاودان بخش جاودانی شدن عشق گردد «انسان باید کیفیت‌های یخزده را با خواندن ملودی‌های مخصوص وادار به رقصیدن نماید.»

نظریه‌ی بیگانگی

اکنون باتوجه به مضامین و تمام نکات تشریح شده، دیگر درک بیگانگی در نظریه‌ی مارکس امر دشواری به نظر نمی‌رسد. بحث مارکس راجع به ایدئولوژی و وارونگی‌های حاصل از آن، به‌عنوان واقعیت‌های مادی و عینی که مناسبات بین موضوع و محمول را وارونه می‌سازند، جایی که اشیاء رابطه‌ی میان انسان‌ها را رقم می‌زنند، هم‌چنین وارونگی میان جامعه‌ی مدنی و سپهر سیاست، همگی باهم بن‌پایه‌های مادی و عینی نظریه‌ی مارکس را در نقد بیگانگی بنا می‌دارند. استاد در این زمینه نیز با نوآوری، بیگانگی را «موقعیتی ذهنی مربوط به دانایی و آگاهی انسان» (همان‌جا - ص ۳۵۵)، و یا «پدیدار ذهنی، روانی» (همان‌جا - ص ۳۵۲) می‌خواند و در انتقاد به مارکس می‌نویسد: «اهمیت آنچه مارکس در مورد از خود بیگانگی پیش کشید، در طرح کلی او از هستی‌شناسی تاریخی انسان چیست؟ به نظر می‌رسد که مارکس نیز زندانی متافیزیک مدرنیته بود. او انسان را سوژه‌ای در برابر ابژه‌ها فرض می‌کرد» (همان‌جا - ص ۳۵۷). به‌ادعای استاد راجع به فرض گرفتن سوژه در برابر ابژه پیش از این بقدر کافی سخن راندم، اما نکته جالب در نظریه استاد پائین آمدن از برج عاج خودساخته‌اش است، جایی که قبلاً در این‌مورد خاص، نظر مارکس را کلاً متافیزیکی خواند و حال با گفتن «به نظر می‌رسد...» ترحم نموده و فرجه‌ای برای مارکس قائل می‌شود.

بیگانگی در اندیشه‌ی هگل عینیت‌یابی، یعنی متناهی‌شدن امر نامتناهی است که، مورد نقد مارکس قرار گرفت و گفت این‌نوع بررسی بیگانگی در واقع امری نگرورزانه و انتزاعی است و قادر نیست منشاء عینی و مادی بیگانگی را برملا نماید و در نقد قانون ارزش، منشاء بیگانگی را اثبات کرد و نفی آن را وظیفه‌ی سوژه‌ی واقعی در جامعه‌ی کنونی، یعنی پرولتاریا خواند و متذکر شد که آگاهی پرولتاریا بر این بیگانگی، از سویی غلبه بر آن را برای پرولتاریا مقدور می‌سازد و از سوی دیگر آمادگی‌اش را برای نفی طبقاتی‌اش انکشاف می‌دهد. بنابراین سوژه‌ی اندیشنده، به‌مثابه‌ی سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریای آگاه، با کنارزدن پرده‌ی رازآمیز قانون ارزش و جدایی میان جامعه‌ی مدنی و سپهر سیاست، یعنی این‌دو عینیت بیگانگی ناسوتی، که سوژه را در حفظ چارچوب موازین جامعه‌ی سرمایه‌داری به فعالیت وامی‌دارند، پرولتاریا را قادر می‌سازد تا در نقد این‌دو وارونگی و در پراتیک مشخص‌اش و با تدقیق سرشت آزادی و هم‌چنین قبول خلاقیت انسان در فرا رفتن از این‌دو بیگانگی، به‌عنوان «من» در شکل فردیت، یعنی پذیرش همواره‌گی و هم‌زمانی خالق و مخلوق بودن انسان، و در آگاهی به‌قیودات اجتماعی و ضرورت فرا رفتن از آنها، طبیعت بشری را به‌او باز گرداند. این مهم، زمانی عملی است که پرولتاریا در سطح سیاسی در نفی پارلمان بورژوازی به‌عنوان عامل واسط، وجود این ناوجود را مستدل نماید و ثابت کند که می‌توان دموکراسی‌ای را پابرجا کرد که در آن هیچ نیازی به این واسطه‌ها نباشد. این وظیفه‌ای است دوجانبه، میان فلسفه، به‌عنوان تئوری نقد بیگانگی در این جامعه و پرولتاریا، به‌مثابه عینیتی واقعی برای برگرداندن جهان وارونه به‌روی پایش. بدین‌سان فلسفه در نقد وارونگی موضوع در جامعه و باروشن نمودن عینیت پرولتاریا، به‌عنوان سوژه‌ی واقعی، علمیت‌اش را ثابت می‌کند و پرولتاریا در پراتیک مشخص‌اش این وارونگی را نفی و جهان را شفاف در معرض دید همگان قرارداد و با این کارکرد برعینیت خود و علمیت فلسفه و هماهنگی میان‌شان مهر تأیید می‌کوبد. حال با توجه به این‌دو مشخصه در دیدگاه مارکس، - یعنی اول، منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه و دوم، انسان‌ها در هر شرایط و وظائفی را برای خود انتخاب می‌کنند که قادر به حل آنها باشند - می‌بینیم که در عمل، جامعه‌ی کامل، آزادی کامل و از این نوع کامل‌ها که استاد

دائماً به مارکس نسبت داد، به عنوان تخیلات دروغین و ضعف تئوریک استاد، خودشان را در شکلی از تالانگری در ادعاهایش برنما می‌سازند.

برای مطالعه‌ی بخش‌های اول و دوم این مقاله به پیوندهای زیر مراجعه فرمایید:

[بخش اول](#)

[بخش دوم](#)

یادداشت‌ها

* منابع مورد استناد من در نوشته‌ها و درسگفتارهای کمال خسروی در [بخش اول](#) این مقاله ذکر شده‌اند. همچنین استفاده از عنوان "استاد" برای احمدی در آنجا توضیح داده شده است. ارجاعات داخل مقاله بصورت "(همان‌جا، ص...)"، گفتاوردها از کتاب «مارکس و سیاست مدرن» بابک احمدی هستند.

- ۱- مارکس؛ *بی‌تفاوتی سیاسی*، فارسی، ص ۱۳.
- موتوآلیسم بینشی که معتقد به تغییر شکل مسالمت‌آمیز نظام سرمایه‌داری به وسیله مبادله‌ی متقابل خدمات و به‌کمک اعتبارات دولتی بلاعوض است.
- ۲- مارکس؛ *نقد دکترین دولت هگل*، به نقل از *جزوه‌ی انسان موضوع رنسانس هستی*، ش. والامنش، ص ۱۸.
- ۳- مارکس؛ *سرمایه*، جلد اول، ترجمه‌ی اسکندری، ص ۴۸۵ و ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۵۳۱.
- ۴- انگلس؛ *مقدمه به جلد دوم سرمایه*، ترجمه‌ی اسکندری، ص ۳۶ و ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۱۳۰.
- ۵- انگلس؛ *مسأله‌ی مسکن*، فارسی، ترجمه‌ی خان‌بابا تهرانی، ص ۴۴.
- ۶- مارکس؛ *سرمایه جلد سوم*، به نقل از مقدمه به کاپیتال جلد سوم؛ کمال خسروی، دیالکتیک پنهان شدن پشت عریانی، ص ۶۲.
- ۷- آقای سهراب شباهنگ در مقاله‌اش «*طبقات جامعه‌ی سرمایه‌داری و ویژگی‌های ساختار اقتصادی-اجتماعی ایران*» منتشر در اینترنت به سال ۱۳۹۲ در بررسی نقش طبقه‌ی کارگر و دیگر اقشار آن در آمریکا و ایران، آمار ذیل را در اختیار خواننده می‌گذارد:
- طبق این آمار، درصد کل مزد بگیران و حقوق‌بگیران در آمریکا برابر ۷۷٪ کل جمعیت شاغل و درصد کل اشرافیت کارگری برابر ۱۱٪ کل جمعیت شاغل است.

در مورد ایران درصد کل مزد و حقوق‌بگیران برابر تقریباً ۵۹٪ و اشرافیت کارگری را برابر ۳،۵٪ ارزیابی می‌کند. با توجه به رقم بالای این قشر می‌توان تصور کرد که بعد از انقلاب کارگری این گروه قادر است موانع زیادی را در راه پیش‌برد انقلاب ایجاد نماید.

۸- مانهایم؛ *ایدئولوژی و اتوپیا*، فارسی، ص ۱۷۴.

۹- انگلس؛ *تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم*، فارسی، ص ۶۰.

۱۰- مارکس؛ *جنبش دموکراتیک و پیکار انقلابی کارگران*، فارسی، ص ۴.

۱۱- همان‌جا - ص ۵.

۱۲- ش. والامنش؛ *انسان موضوع رنسانس هستی*، ص ۳۹.

۱۳- انگلس؛ *اصول کمونیسم*، فارسی، ص ۴۶.

۱۴- این اواخر سلطنت‌طلبان خجالتی در بوق تبلیغاتی‌شان می‌دمند که در زمان شاه هر نوع آزادی، به‌جز آزادی سیاسی وجود داشت و بدین‌سان به‌تطهیر استبداد رژیم شاه می‌پردازند. این افراد توجه نمی‌کنند که هر خواسته‌ای، بی‌تفاوت از این‌که در کدام حوزه‌ای در اجتماع مطرح گردد، اگر تحقق نیابد، آن خواسته ناخودآگاه خصلت سیاسی به‌خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال تشکیل اتحادیه‌های کارگری را نمی‌توان صرفاً خواسته‌ای سیاسی خواند، اما چون از جانب رژیم شاه برآورده نشد، خصلت سیاسی به‌خود گرفت. در ایران ملیت‌های زیادی ساکن‌اند و مایل بودند به‌زبان مادری‌شان آموزش ببینند و چون حکومت شاه این خواسته‌ی ملی آنان را اجابت نمی‌نمود، مبدل به‌یک خواسته‌ی سیاسی شد. گروهی از سرمایه‌داران مدافع رژیم شاه خواهان سرمایه‌گذاری در صنایع نفت و گاز بودند که با مخالفت حکومت مواجه شدند و در مجلس این خواسته، شکل سیاسی انتقاد به سیاست حکومت را به‌خود گرفت. می‌توان به این سیاهه مطالب دیگری را اضافه کرد ولی فکر می‌کنم همین سه نمونه در کذب ادعاهای سلطنت‌طلبان کافی باشد. برای اطلاع بیشتر به نوشته‌ی آقای آرش اسدی به‌نام «[شاه در تاریخ‌خانه‌ی ایدئولوژی](#)» مندرج در نقد اقتصاد سیاسی مراجعه شود.

۱۵- کمال خسروی؛ *توصیف، تبیین و نقد*، نشر اختران، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱، ص ۲۶.

۱۶- منبع ۱۱، ص ۱۹.

۱۷- منبع ۱۵، ص ۲۷.

۱۸- منبع ۱، ص ۳۰.

۱۹- همان‌جا، ص ۶.

۲۰- منبع ۵، ص ۱۲۳.

۲۱- منبع ۱۲، ص ۵۲.

۲۲- مارکس؛ *مسئله‌ی یهود*، فارسی، ص ۳۵.

۲۳- منبع ۱۲، ص ۴۴.

۲۴- مارکس؛ *دست‌نوشته‌های اقتصادی فلسفی*، فارسی، ترجمه‌ی محمدرضا ج. نهال، صص ۸۷ و ۸۸، و هم‌چنین به‌نقل از کتاب *فراسوی زنجیرهای پندار*، نوشته‌ی اریش فروم، ص ۷۵.

۲۵- *ایدئولوژی آلمانی*، به‌زبان آلمانی، ص ۱۹۷.

- ۲۶ - انگلس؛ آنتی دورینگ، فارسی، ص ۱۵۵.
- ۲۷ - مارکس؛ نامه به آنه کف، فارسی، ص ۷۵، مندرج در کتاب دربارهی تکامل مادی تاریخ، ترجمه‌ی خسرو پارسا.
- ۲۸ - منبع ۹، ص ۶۹.
- ۲۹ - همان‌جا، ص ۶۰.
- ۳۰ - منبع ۲۷، ص ۷۵.
- ۳۱ - مارکس؛ تقلیدی بر برنامه‌ی گوتا، فارسی، انتشارات مزدک، ص ۱۷.
- ۳۲ - همان‌جا.
- ۳۳ - منبع ۲۴، ص ۹۳.
- ۳۴ - همان‌جا، ص ۹۴.
- ۳۵ - روشن است آنچه من راجع به قوانین نوشتنم مربوط به قوانین مناسبات تولیدی میان انسان‌ها می‌شود و مثلاً قوانین راهنمایی و رانندگی و امثالهم را دربر نمی‌گیرد.