



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

# دیالکتیک مارکسی در گروندریسه

درباره‌ی «مقدمه» نیکلاوس به گروندریسه

موشه پوستون و هلموت راینیکه

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی



فروردین ۱۴۰۰

مارتین نیکلاوس با ترجمه‌ی متن بی‌نهایت دشوار **گروندریسه**، [۱] سهم سیاسی گران‌سنگی را ادا کرده است. مقدمه‌ی بلند او بر این ترجمه، تلاشی است برای واکاوی درونی کامل‌تر مجموعه نوشته‌های مارکس درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی. از این لحاظ، **گروندریسه** از اهمیت اساسی برای بازسازی اندیشه‌ی مارکس برخوردار است. این اثر فاقد ساختار منطقی منسجم **سرمایه** است، اما گستره‌ی فراخ‌تر آشکاری دارد که به درک انکشاف مقولات نقد اقتصاد سیاسی عمق و غنا می‌افزاید. **گروندریسه** ضمن آنکه به وضوح هر نظریه‌ای را درباره‌ی گسست میان آثار متقدم و متأخر مارکس تکذیب می‌کند، تحولاتی را در اندیشه‌ی او نیز نشان می‌دهد که یگانه‌انگاری بی‌واسطه‌ی مقولات آثار ۱۸۴۴-۱۸۴۶ (**دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی**، «تزهایی درباره‌ی فویرباخ»، **ایدئولوژی آلمانی**) را با مقولات **سرمایه** غیرقابل دفاع می‌کنند؛ یعنی تأویل مقولات آثار متقدم به منزله‌ی «شالوده‌های فلسفی» مقولات «اقتصادی» متأخر. با **گروندریسه** بود که مارکس نخست مقولات نقدش را به نحوی بسط داد که متضمن شناخت‌شناسی انتقادی — تعیین تاریخی دیالکتیک — باشند. مقولات نقد اقتصاد سیاسی شکل‌های خودبازتابی هستند که مقولات اولیه در آنها جای می‌گیرند و تعیین مناسب خود را می‌یابند.

این درک از دیالکتیک همچون بنیادی برای نقد مفهوم کار و پرولتاریا نزد نیکلاوس به کار می‌رود. در **گروندریسه**، امحای مشخص کار پرولتری در نتیجه‌ی تضاد فزاینده میان کار شیئی‌یافته و کار زنده، به مثابه وجه شاخص و اساسی امحای سرمایه‌داری ارائه می‌شود. این موضوع بر استفاده‌ی مارکس از ارزش به مثابه مقوله‌ای تعیین‌کننده (ارزش به مثابه شکل اجتماعاً خاص ثروت در تولید کالایی) پرتو می‌افکند و هر تفسیری که مقولات را در سطح منطقی گردش کالایی منجمد می‌سازد، محکوم می‌کند. چنین درکی نه فقط تیشه به ریشه هر دیدگاهی از الغای سرمایه‌داری می‌زند که سوسیالیسم را بر پایه‌ی کار پرولتری وضع می‌کند، بلکه آن دسته از تفسیرها از نظرات مارکس را ابطال می‌کند که مفهومی از کار را ارائه می‌کنند که فقط به تحقق وجوه کلیت تنزل یافته است. **گروندریسه** متضمن واکاوی تاریخاً پویاتری از پرولتاریا در وجوه ابژکتیو و سوژکتیو آن است.

بخش اصلی شرح نیکلاوس به نقد مارکس از هگل می‌پردازد. **گروندریسه** بازبررسی این مسئله‌ی دشوار را گریزناپذیر کرده است، اثری که استقبال از آن تفسیرهای اولیه‌ی دلاولپه و آلتوسر را از لحاظ تقابلی که میان یک مارکس بالیده‌ی «علمی» با یک هگل ایده‌آلیست برقرار می‌کنند تضعیف می‌کند و عجیب نیست که این تقابل در دوره‌ی بازسازی، گسترش و ثبات سرمایه‌داری پس از جنگ مطرح شد. **گروندریسه** هنگامی شناخته شده است که این دوره به پایان رسیده است — اما همچنین زمانی که

طغیان دهه‌ی ۱۹۶۰ عمدتاً عقب نشسته است و شمار فزاینده‌ای از چپ‌گرایان جوان به نظریه و پراکسیس سنتی مارکسیستی روی می‌آورند که نابسندگی‌هایش قبلاً عملاً با شکل‌های جدیدتر مبارزه نشان داده شده بود. بحث نیکلاوس درباره‌ی نقد مارکس از هگل متاسفانه معرفت‌شناسی آن نظریه‌ی سنتی را می‌پذیرد، معرفت‌شناسی‌ای که با خود نقد مارکسی نقض می‌شود.

نیکلاوس بحث خود را با توصیف فلسفه‌ی هگل به مثابه فلسفه‌ای که هم‌هنگام «دیالکتیکی، شورشگرانه همانند فلسفه‌ی سقراط و ایده‌آلیستی و عرفانی همانند فلسفه‌ی یک کشیش» (ص. ۲۷) است آغاز می‌کند. این تفکیک و تقابل ایده‌آلیسم و دیالکتیک در هگل — اولی عقل‌ستیز، «عرفانی» و ارتجاعی؛ دومی عقلانی و پیش‌رونده — کاذب است و پیامدهای نظری و سیاسی مهمی دارد. اما باید روشن باشد که نیکلاس نه هگل را در مجموع خردستیز توصیف می‌کند، نه تلاش می‌کند مارکسیسمی «ضدهگلی» ایجاد کند. پس موضوع نه «نجات‌دادن» هگل است، نه نقد از نیکلاوس می‌تواند به نحو شسته‌ورفته‌ای به مثابه دفاع از مارکسیسم «هگلی» در برابر مارکسیسم «ضدهگلی» عرضه شود، چرا که نیکلاوس مارکسیسمی «هگلی» را ارائه می‌کند. سوال این است: چه نوع مارکسیسم هگلی؟ [۲]

درک نیکلاوس از هگل از **دفترهای فلسفی** لنین برگرفته شده است. اما از آن خودکردن هگل به میانجی ملاحظات سیاسی مشخص، در سوییس و پتروگراد، در خلال جنگ جهانی اول یک چیز است و تفسیر هگل از نظرگاه لنین — منتزع از همه‌ی بحث‌های بعدی — پنجاه سال بعد، در چارچوب بسیار متفاوتی از مبارزه‌ی طبقاتی، چیزی است کاملاً متفاوت. نیکلاوس همین کار را با از سر گرفتن مقایسه‌ای که برشت میان هگل با سقراط کرده بود و تأکیدش بر انطباق هگل با وضعیت موجود سیاسی انجام می‌دهد — چرا که درک برشت از هگل، تا تأثیری که بعدها کرش بر او گذاشت، وامدار بحث‌های رسمی احزاب کمونیست بود. درک برشت حاصل دوره‌ای است که دبورین هگل را به دیالکتیسیسم هستی بدل ساخت و استالین آن را در شکل یک توضیح‌المسائل تکمیل کرد. اما نیکلاوس پیش‌تر می‌رود: هرگز به فکر برشت خطور نکرد که فلسفه‌ی هگل را «ایده‌آلیستی، عرفانی همچون فلسفه‌ی یک کشیش» بنامد. بنابراین، واکاوی ما از مارکسیسم نیکلاوس با بررسی سرشت‌نمایی او از ایده‌آلیسم آغاز می‌شود.

نیکلاوس ایده‌آلیسم را به شرح زیر توصیف می‌کند: هگل واقعیت ادراک‌های حسی را منکر شد و به این نتیجه‌ی نادرست رسید که فقط مفاهیم منطقی که توسط ذهن ساخته و پرداخته می‌شوند، واقعیت دارند. هگل که می‌خواست برای مفاهیم شخصی‌اش اعتبار عینی فراهم کند، آن‌ها را از ذهنش بیرون راند و به ذهن به‌طور عام نسبت داد. «از آنجا تا این‌تاز که این «سوژه» عینی» اما غیرمادی بر تکوین

جهان حاکم است فقط یک گام طبیعی باقی مانده بود ... و این سوژه مفتخر است که خود را در جریان سده‌ها آشکار و مکشوف کند. از این جا تا خدا ابداً گامی باقی نمانده است. هگل تا به آخر یک فیلسوف - پاپ باقی ماند که برای امپراتور این جهانی ... دعای خیر می‌خواند» (ص. ۲۷).

نیکلاوس ایده‌آلیسم را همچون شکل کمابیش ابلهانه، "عرفانی"، ارتجاعی اندیشه تلقی می‌کند. [۳] نه آن را جدی می‌گیرد - هیچ اشاره‌ای به معضلات آگاهی و واقعیت، سوژه و اثره نمی‌شود - و نه تلاش می‌کند فلسفه‌ی هگل را با ارجاع به بافتار تاریخی و اجتماعی‌اش واکاوی کند. رویکردی چنین توخالی باعث می‌شود تا تفسیر ماتریالیستی اندیشه‌ی هگل ناممکن شود. بیهوده است اتهامات قدیمی ملال‌آوری را رد کنیم که نیکلاوس علیه ایده‌آلیسم تکرار می‌کند - مثلاً، انکار واقعیت حسی. گفتیم که این فقدان ساده‌لوحانه‌ی معرفت از تاریخ فلسفه را نشان می‌دهد. بی‌گمان هگل از بحث‌های الثایی‌ها و سوفسطایی‌ها کاملاً آگاه بود. همچنین می‌دانست که وقتی پایت را به سنگ سخت می‌کوبی به خودت آسیب می‌زنی.

در رابطه با دیدگاه‌های سیاسی صریح هگل باید گفت که به هیچ‌وجه آن‌طور که نیکلاوس ادعا می‌کند ارتجاعی نیستند. [۴] برخلاف کانت که از جهان‌پدیداری (بورژوازی) حمایت می‌کرد، هگل بر این ضرورت شناختی تأکید داشت که جهان به بسیارگونگی حسی‌اش تجزیه نمی‌شود بلکه «موضوعی خاص» است که - چنانکه مارکس بعدها (در **یادداشت‌های مقدماتی** برای رساله‌ی دکترایش) نوشت - برای درک بسیارگونگی مشخص آن به «منطقی خاص» نیاز دارد. دقیقاً این وجه از انتزاع است که برای برساخت مفهوم کلیت نزد هگل و مارکس کاملاً ضروری است. این وجه در حکم مفهوم اجتماعی در نظریه‌ی مارکسی وارد می‌شود و باید آن را به لحاظ تاریخی درک کرد. کانت، به مثابه **شهروند** در دوره‌ی مانوفاکتور، نمی‌توانست از جهان به مثابه امری معین و معلوم که فیزیک نیوتنی تضمین می‌کرد، فراتر برود. هگل در مواجهه با صنعتی‌شدن آغازین می‌توانست از منظر تولید بیاندیشد، و این، در اندیشه‌ی او در کار "مفهوم" نشانه‌گذاری می‌شود. در پس آن، مفهوم بورژوازی کار نهفته است - مقوله‌ای فراتاریخی که شالوده‌ی نمود اجتماعی مشخص آن است. بنابراین، به رغم تمسخر "سوژه"ی "عینی" اما غیرمادی توسط نیکلاوس، یاوه نیست که هگل واقعیت جهان را انتزاعی در نظر می‌گیرد و بدینسان این انتزاعیت را به وسیله‌ی مقولاتی ارائه می‌کند که به نظر می‌رسد زندگی خاص خود را داشته باشند.

این «انتزاعیت» در جهان مادی ریشه دارد. انگلس، که نیکلاوس درک خود را بر مبنای برداشت او از دیالکتیک استوار می‌سازد، می‌دانست که اندیشه‌ی هگل در مقایسه با هگلی‌های چپ بعدی به‌نحو

مشخص‌تری ژرف و پای‌قرص است و علیه هر نوع تفسیر سهل‌وساده از ایده‌آلیسم که هر چیز مشخصی را در خود غرق می‌کند هشدار داده بود: «هر کسی که فقط تا حدی با هگل آشنا باشد، باید بداند که او دانسته‌صدها نکته از طبیعت و تاریخ را به عنوان برجسته‌ترین مصداق‌های قوانین دیالکتیک ارائه کرد.» [۵] اینکه نیکلاوس چنین تفسیری توخالی از ایده‌آلیسم هگلی ارائه می‌کند که وجه اشتراک اندکی با پروژه‌ی مارکسی دارد، بر تفسیرش از مارکس تاثیر می‌گذارد.

بنا به نظر نیکلاوس، نقد مارکس از هگل دو مرحله‌ی منطقی اصلی دارد (ص. ۳۳). او اولی را که در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰ رخ داد، با روش فویرباخ در وارونه‌سازی سوژه و ابژه‌ی هگل مرتبط می‌سازد و سوژه را در برهم‌کنش‌های اجتماعی افراد قرار می‌دهد. نیکلاوس، مادام که به نحوی بسنده ماتریالیسم تاریخی مارکس را از ماتریالیسم انسان‌شناختی فویرباخ متمایز نمی‌کند، به نحو درخوری به نقد نخست مارکس از هگل نمی‌پردازد. در حالی که مارکس در **نقد فلسفه‌ی حق هگل** (۱۸۴۳)، هنوز به سیاق فویرباخی وارونه‌سازی سوژه و ابژه عمل می‌کند، در **دست‌نوشته‌های پاریس** ۱۸۴۴ می‌توان تفسیر ماتریالیستی تاریخی از هگل را یافت. مارکس نشان می‌دهد که حرکت «مفهوم» در هگل ناشی از پیشرفت انسان‌ها در نتیجه‌ی کار است. فعالیت تاریخ‌ساز افراد تاریخ را می‌سازد. هگل مفهوم کار را به عنوان کار مفهوم به‌تنهایی، متافیزیکی می‌کند، کار مفهوم، یعنی کارِ روح جهانی (Weltgeist)، موجب برآمد تاریخ می‌شود.

تفسیر مارکس درجه‌ای را نشان می‌دهد که بنا به آن هگل پیش‌تر در جایگاهی بوده که حرکت تاریخ را بازتولید کند؛ او متذکر می‌شود که هگل در بلندی‌های اقتصاد کلاسیک بود. اما این واکاوی از سوی مارکس — که هگل کوشید تا کلیت جامعه‌ی بورژوایی را از طریق کار توصیف کند — برای نقد کامل روش و نظام هگل کافی و بسنده نیست. این واکاوی تاریخاً نامتعیین باقی می‌ماند و نمی‌تواند به طور کامل تبیین کند که چرا هگل کار را متافیزیکی کرد. نقد کاملاً بسنده از هگل برای نخستین بار — تلویحاً — در **سرمایه** انجام شد. در آنجاست که مفاهیم هگل در تکوین خود به نمایش در می‌آیند — نه به این دلیل که هگل به این نحو مبادرت کرده بود، بلکه به این دلیل که مسیر توسعه‌ی بورژوایی جامعه از طریق کالاها، کار مجرد، ارزش اضافی و غیره این شکل را به وجود می‌آورد: بازنمایی انتزاعات. مقولات نقد اقتصاد سیاسی، رشته‌ی مقولات در **سرمایه**، تبعیت امر مشخص از امر انتزاعی، مناسبات افراد با یکدیگر و با طبیعت تحت {سلطه} کالا و سرمایه.

هگل در **منطق** رابطه‌ی ذات و نمود را که مارکس به عنوان رابطه‌ی تولید و گردش و در نتیجه‌ی کار مجرد مشخص کرده بود، ارائه می‌کند: گردش به‌عنوان «پدیدار فرایندی که در پس این پدیدار رخ

می‌دهد.» این بنیادی است ماتریالیستی که این امکان را به نیکلاوس می‌دهد که بنویسد «کل **گروندریسه** شاهدهی است بر حضور آنها [«خدماتی» که توسط **منطق** هگل ارائه شده] (ص. ۲۶). جان‌مایه‌ی مفاهیم هگلی را مارکس به‌صورت ماتریالیستی در **دست‌نوشته‌های پاریس** به‌عنوان نتیجه‌ی تکامل اجتماعی از طریق کار تبیین کرد. تکامل سرمایه به مراحل اولیه‌ی تبعیت واقعی کار رسید؛ پرولتاریا پدید آمد، خود را سازمان داد و قابل درک کرد که چه طبقه‌ای این کار را انجام می‌دهد — هنوز یقیناً این کار موضوع سلطه و استثمار است. تاریخ هنوز نه آزادانه، بلکه کور و طبیعت‌وار، ساخته می‌شود. این سوپه در پس پیشرفت دیالکتیکی مفهوم نزد هگل قرار دارد. «کشف هسته‌ی عقلانی درون پوسته‌ی عرفانی» (ص. ۳۴) فقط به این دلیل ممکن بود که اندیشه‌ی هگل یک هسته‌ی عقلانی داشت — همچون دیالکتیک ایده‌آلیستی، و نه فقط دیالکتیکی که در یک «عرفان ایده‌آلیستی» پیچیده شده است.

نیکلاوس علاوه بر نخستین مرحله‌ی نقد مارکس از هگل — «گذار از ذهن ابژکتیو مستقل ... و بازگشت به منزلگاه طبیعی آن در جسم فانی انسان» — دومین مرحله را تشخیص می‌دهد که آن را در **گروندریسه** جای می‌دهد. به این طریق، او توجه را به تحول بی‌نهایت مهم در اندیشه‌ی مارکس جلب می‌کند، تحولی که با این همه پیش‌فرض‌های خود نیکلاوس را نقض می‌کند. او استدلال می‌کند که پیش‌درآمد مارکس به **گروندریسه**، شروع نادرستی بود؛ و مقولات مورد‌استفاده فقط برگردان بی‌واسطه‌ی مقولات هگلی به اصطلاحاتی ماتریالیستی بودند. مثلاً، در حالی که هگل **منطق** خود را با **هستی** ناب و نامتعین آغاز می‌کند، که بی‌واسطه ضد خود یعنی **نیستی** را فرامی‌خواند، مارکس پیش‌درآمدش را با **تولید مادی** (به‌طور عام) آغاز می‌کند که ضد خود، **مصرف** را فرامی‌خواند. مارکس در خلال پیش‌درآمد ناخشنودی خود را از این نقطه آغاز خاطرنشان می‌کند. اما فقط پس از آنکه مارکس دست‌نوشته را نوشت، در بخشی که عنوان «ارزش» را دارد، از نو با نقطه عزیمت متفاوتی — کالا — آغاز می‌کند و همین در **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی و سرمایه** حفظ می‌شود (صص. ۳۵-۳۷).

نیکلاوس به این تشابه اشاره می‌کند که نشان می‌دهد مارکس چگونه گام به‌گام بر شرح واقعیت توسط ریکاردو و هگل غلبه کرد، تا اینکه سرانجام در پس انتزاع فراگیر مفهوم پول شکل اجتماعی اساسی آن، یعنی کالا را، کشف کرد. مارکس در جریان نوشتن **گروندریسه**، سرانجام عنصر ساختارسازی را کشف کرد که **سرمایه** و بنابراین مکشوف‌شدن دیالکتیکی مقولات نظام بورژوازی باید با آن آغاز شود. مارکس از آغازگاهی فراتاریخی به سوی شکل اجتماعی تاریخاً متعینی حرکت کرد که

یگانه‌انگاری اساسی همانی و ناهمانی، ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای را بیان می‌کند — تضاد تاریخی خاصی که تکوین آن در بردارنده‌ی همه‌ی تضادهای دیگر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است.

به این ترتیب، مارکس صرفاً «به صورت ماتریالیستی» دیالکتیک هگل را وارونه نکرد. موضوع این نیست که مارکس فقط آسمان‌ها را روید و ماتریالیسم را سر جای آن گذاشت، یعنی آن طور که لنین در یادداشت‌های خود سرسری می‌گوید. خود نیکلاوس می‌گوید که «جایگزینی صرف یک مقوله‌ی «ماتریالیستی» (یعنی تولید مادی) با یک مقوله‌ی ایده‌آلیستی (یعنی هستی نامتعیّن ناب) هنوز انتظارات مارکس را برآورده نمی‌کرد» (ص. ۳۵). چنانکه نیکلاوس از پیش‌درآمد مارکس بر **گروندریسه** نقل می‌کند، مارکس این وارونگی را به عنوان پراکسیس «ادیان سوسیالیست» توصیف می‌کند. این مشخصه‌ی «اقتصاددانان ملال‌آور» است، اما نه مشخصه‌ی رویکرد مارکسی. هدف واکاوی مارکسی همانا جامعه‌ی بورژوازی است که با کار مزدی و سرمایه ساختار بندی شده و بر آن یک تعین شیوه‌ی وجودی مسلط است، تعین وجودی‌ای که مکشوف شدن دیالکتیکی آن — به میانجی مبارزه‌ی طبقاتی — این تاریخ را در ناب‌ترین و کلاسیک‌ترین شکل خود ارائه می‌کند. این تعین وجودی همانا کالاست. از نظر مارکس، جامعه‌ی بورژوازی برای نخستین بار **آگاهانه** و بنابراین انتقادی در حکم «سوژه»‌ای وضع می‌شود که مقولات در کلیت آن حرکت می‌کنند.

مارکس با انتخاب کالا به منزله‌ی نقطه عزیمت خود، نه تنها موضوع خاص دیالکتیک را در شکل اجتماعی تاریخی خاص تولید کالایی قرار می‌دهد، بلکه تاریخی جایگاه خود دیالکتیک را تعیین می‌کند. این خودبازتابی پیامد ضروری انگاره‌ی بسندگی مفهوم برای موضوعش است که هم پایه‌ی دیالکتیک هگل است و هم پایه‌ی دیالکتیک مارکس. آنچه در آغاز کردن با کالا رد می‌شود، انگاره‌ی دیالکتیک به مثابه روش کاربردپذیر به طور جهان‌شمول است — یا به بیان دیگر، به مثابه بیان مکفی واقعیت نامتعیّنی که سرشت اساسی‌اش متناقض است. برعکس، دیالکتیک در حکم مفهومی انتقادی درک می‌شود که اکنون همراه با ظهور شکل کالایی به وجود آمده و یگانه روش مناسب برای شکلی اجتماعی است که به مثابه‌ی یک کلیت توسط تولید کالایی (مثلاً جامعه‌ی سرمایه‌داری) با تضادهای تاریخی خاص متعیّن شده است.

بنابراین دیالکتیک مارکسی، با نقطه آغازش در شکل کالایی، نه فقط **بیانگر** مناسبات سرمایه‌داری است، بلکه برخلاف دیالکتیک هگلی، آن‌ها را **آگاهانه بیان می‌کند**: همچون تأملی درباره‌ی کلیت اجتماعی از تراز سوژه شدن؛ همچون مرحله‌ای از جهان که از طریق سوژه و برای سوژه آگاه می‌شود. این مفهوم برای این موضوع به واسطه‌ی تأمل آگاهانه درباره‌ی آن بسنده است. اما به این طریق، «روش» ضرورتاً هر ادعایی را نسبت به اعتبار فراتاریخی رد می‌کند. بسندگی مفهوم برای موضوعش باید

علاوه بر تاریخیتِ موضوع — جامعه‌ی سرمایه‌داری — متضمن تاریخیتِ مفهوم یعنی خود «روش» باشد. بنابراین، در این معنای مضاعف است که دیالکتیک مارکس را باید در حکم نقد درک کرد: به جای تقابل صدق و کذب که بر حقیقتی ایستا و جایگاهی مفهومی بیرون از موضوع دلالت می‌کند، واکاوی درون‌ماندگار انتقادی از جامعه‌ی بورژوازی همچون تکامل اجتماعی، تضاد، نفی وجود دارد، همچون زمان، همچون تاریخ توسعه‌ی سرمایه و مبارزه‌ی طبقاتی. این هم‌هنگام نقد شکل اجتماعی و شکل‌های متناظر اندیشه است. دیالکتیک مارکسی یک معرفت‌شناسی انتقادی ارائه می‌کند که در آن شکل‌های اندیشه به لحاظ تاریخی درک می‌شوند و نه به منزله‌ی نتیجه‌ی برهم‌کنش‌های سوژه‌های نامتعیّن و ابژه‌های نامتعیّن در بیرون از جامعه و تاریخ. از سوی دیگر، معرفت‌شناسی انتقادی مارکسی را نمی‌توان به سادگی به علاقه‌ای تقلیل داد که عمل و تفکر را از جایگاه اجتماعی استنتاج می‌کند و تعین‌های آن امر «اجتماعی» را بررسی نمی‌کند که درون آن جایگاه‌ها قرار گرفته‌اند. در نقد اقتصاد سیاسی، شکل‌های گوناگون بتواره‌ی قالب اجتماعی را تعریف می‌کنند، چرا که این قالب اجتماعی اندیشه را تعیین می‌کند که درون آن می‌توان تفکیک‌های بیش‌تر، مشخص‌تر و با شکل طبقاتی خاص را می‌توان به عنوان مقولاتی ایجاد کرد که به لحاظ منطقی آشکار می‌شوند. این درون‌ماندگاری متحرک — تکامل کالا، ارزش، کار مجرد، مبارزه‌ی طبقاتی — منبع این داوری است که آنچه «کذب» است، موقتاً امر معتبری است که خود را دائمی می‌داند. این نقد از خود موضوع، از تضادها و مرزهایی که از حرکت آشکار می‌شود پدیدار می‌شود، خود ارائه‌ی موضوع به نقد بدل می‌شود و به نفی جامعه‌ی سرمایه‌داری اشاره می‌کند. دیالکتیک، مادام که به لحاظ نظری شکل اجتماعی سرمایه‌داری را با نقد درون‌ماندگار منطقی و تاریخی آن شکل نفی می‌کند، منفی است.

اما این نقد وجه دومی دارد. از آنجا که نظریه‌ی مارکسی بافتار و تاریخ اجتماعی خود را واکاوی می‌کند، بافتار و تاریخی که تضادهای خاصش دیالکتیک را به وجود می‌آورد و ارائه‌ی آن دیالکتیک را ماتریالیستی کرده است، نفی واقعی توسط پرولتاریای جامعه‌ی سرمایه‌داری باید به معنای نفی خود دیالکتیک باشد. این امر از لحاظ معرفت‌شناختی، در خود سازگار است. یکی از قدرتمندترین جنبه‌های نقد اقتصاد سیاسی این است که این نقد خود را تاریخاً متعیّن می‌داند و وجودش را به عنوان نقد در فرایند واکاوی و انتقاد از شکل‌های بورژوازی در نظر می‌گیرد. هر تلاشی برای دگرگونی آن به علمی پوزیتیو با ناسازگاری مواجه می‌شود، زیرا آن هنگام به عنوان یک استثنا تاریخاً یگانه فرانهاد می‌شود که بر فراز برهم‌کنش شکل و محتوی، شکل‌های اجتماعی و شکل‌های آگاهی قرار دارد و خود را به عنوان بنیاد خویش مطرح می‌کند. به این اعتبار، دیگر نمی‌تواند خود را درک کند.

این امر در خصوص هر شکلی از دیالکتیک استعلایی صدق می‌کند، چه شامل طبیعت باشد (انگلس) و چه نباشد (لوکاچ). دیالکتیک در هر دو حالت باید هستی‌شناختی بنیان نهاده شود: در حالت اول بر مبنای هستی به‌طور عام، در حالت دوم بر مبنای هستی اجتماعی. اما اینکه واقعیت و/یا مناسبات اجتماعی به‌طور عام اساساً متناقض هستند، فقط می‌تواند مفروض قرار گیرد، نه آنکه تبیین شود. دیالکتیک به عنوان مقوله‌ی کلیت‌بخش فراتاریخی فقط می‌تواند به‌نحو جزئی و به بهای کناره‌نهادن درک خود - بازتابی‌اش مطرح شود.

این موضوع در خصوص دیالکتیک تاریخاً مشخص مارکسی که آگاهانه در سرشت مضاعف کار اجتماعی ریشه دارد، کاملاً متفاوت است. دیالکتیک، به عنوان مقوله‌ی مرکزی مارکسیسم انقلابی، خود یک مقوله‌ی تاریخی است که صرفاً یک شیوه‌ی اندیشه نیست بلکه از درون خود یک موضوع ویژه، جامعه‌ی تولیدکننده‌ی کالا، را درک می‌کند. این دیالکتیک مسیر حرکت عصر متناقضی را بازتاب می‌دهد که متکی است بر تضادهای طبقاتی کار مزدی و سرمایه، و آشکار شدن متناقض این پیشاتاریخ خاص را نشان می‌دهد که خود را به‌صورت منطقی و تاریخی ارائه می‌کند. دیالکتیک به‌عنوان مفهوم نقد اقتصاد سیاسی از آن حرکت کور همبسته با مفاهیم کالا و سرمایه انتقاد می‌کند. این دیالکتیک به ویژه مقوله‌ای است نقدگرانه که موضوعش را از جنبه‌ی تغییرپذیری مناسبات طبقاتی درک و فهم می‌کند و به پایان یافتن سلطه‌ی کالا و سرمایه و نقاب‌های انسانی‌شان رهنمون می‌شود. این تعین تاریخی دیالکتیک بر نسبی‌گرایی کاملی دلالت نمی‌کند، که بنا بر آن، گذشته‌ی پیشاسرمایه‌داری قابل شناخت نیست. با این همه، دیالکتیک فوق ریشه‌ی هر نوع نظریه‌ی غایت‌شناختی را می‌زند - چه در روایت جبرگرایانه، چه سوژکتیویستی‌اش - و بر تعارض حدوث تاریخی و غایت‌شناسی غلبه می‌کند.

دیالکتیک بالیده‌ی مارکسی جامعه‌ی توسعه‌یافته‌ی بورژوازی را به عنوان نخستین کلیت اجتماعی واقعی نقادانه بررسی و بیان می‌کند: جامعه‌ای که کل واقعیت متعین آن می‌تواند از یک شکل ساختارساز انتزاعی - کالا در سرشت مضاعف خود به عنوان نظامی تام و تمام - بسط داده شود. از آنجا که آن سرشت مضاعف به تضادهایی راه می‌برد که به بسط آن شکل به فراسوی خود - به پول و سپس سرمایه - به مثابه پویایی ثابت در زمان گرایش دارد، این نخستین کلیت اجتماعی واقعی همانا نخستین شکل تاریخاً پویا است: به مثابه یک **کلیت**، با زمان بسط می‌یابد. اما این زمان یک قالب توخالی نیوتنی نیست. مارکس در **سرمایه** از طریق تعین‌های گوناگون زمان (زمان کار، زمان گردش و غیره) نشان می‌دهد که تاریخ را نه زمان انتزاعی بلکه زمانی که شیئیت می‌یابد می‌سازد. سرمایه‌داری با حفظ دانش و کار گذشته در شکلی شیئیت‌یافته و با فرارفتن پیوسته از خود، زمان را به عنوان یک امر تاریخاً مشخص و

برساخته توسط مردم شکل می‌دهد و می‌سازد. تاریخ متراکم‌تر می‌شود. وقوف کامل بر این امر می‌تواند به تاریخی که آگاهانه ساخته می‌شود بیانجامد. سرانجام، جامعه‌ی سرمایه‌داری به عنوان کلیتی پویا با سرشتی میانجی‌گرایانه، که به شکل‌های تجلی لازمی که پدید می‌آیند، از ذات خویش منتزع می‌شوند جدا شده و آن را در حجاب می‌گذارند، راه می‌برد، تاریخش را به عنوان منطق ارائه می‌کند.

صورت‌بندی‌های اجتماعی متقدم به این معنا نه کلیت‌بخش هستند نه تاریخی. آن‌ها واجد عناصر پویا هستند و فقط تا درجه‌ای که شکل‌های تولید مازادشان برخوردار از عناصری با شکل کالایی است، به فراسوی خویش اشاره می‌کنند. اما، کالا فقط با جامعه‌ی سرمایه‌داری به یک شکل اجتماعی کلیت‌بخش، به تعینی از شیوه‌ی وجودی، بدل می‌شود. تکامل منطقی، کالا - پول - سرمایه، از منظر جامعه‌ی تعیین‌یافته با سرمایه، می‌تواند تاریخی درک شود. یعنی به نظر مارکس، حال به گونه‌ای متعین می‌شود که تکامل گذشته (با توجه به تکامل کالایی) می‌تواند به عنوان امری **منطقاً** ضروری فهمیده شود، اما فقط مشروط به اینکه با عطف به گذشته از این زاویه به آن نگریسته شود. فرایند تحول تاریخی از یک شیوه‌ی اجتماعی به شیوه‌ی دیگر را می‌توان با ظهور و تکامل کامل شکل کالایی همچون تکامل کمتر تصادفی درک کرد، اما نه به عنوان مکشوف شدن یک اصل ذاتاً ضروری حرکت. **فقط سرمایه‌داری — و نه تاریخ بشریت — منطقی کلیت‌بخش را آشکار می‌کند.** زیرا این زمان حال منطقاً به عنوان کلیت یک ذات متناقض تعیین یافته است که منطقاً به فراسوی خویش به امکان یک شکل آینده اشاره دارد، شکلی که تحققش منوط به مبارزه‌ی طبقاتی است. انتخاب یا سوسیالیسم می‌شود یا بربریت، و این منوط است به پراکسیس انقلابی.

امکاناتی که به‌نحو فزاینده‌ای به عنوان امری درون‌ماندگار در زمان حال ظهور می‌کنند، تابع همان زمان حال هستند که پیدایش‌شان به‌هیچ‌وجه یک ضرورت **پیشینی** نیست؛ قرار نیست که آنها را غایتمدانه به‌عنوان کل مسیر تاریخ تعبیر کنیم. این همان طریقی است که مقولات مثلاً **دست‌نوشته‌های پاریس** باید در پرتو آثار بعدی مارکس خوانده شوند. تعیین تاریخی دیالکتیک به انگاره‌ی تاریخ به عنوان حرکتی از **ممکن** به **ضرورت** راه می‌برد که با تناقض درخود فزاینده‌اش امکان آزادی را در نظر می‌گیرد. دیالکتیک هم‌گستره با مسیر تاریخ نیست، اما مجال درک آن را با نگاه از فراز حال به گذشته، فراهم می‌کند. هر تلاش برای فراتاریخی کردن دیالکتیک، چنانکه در خصوص گرایش‌های مسلط درون بین‌الملل دوم و سوم صدق می‌کرد، از این خودادراکی تاریخی عقب می‌افتد و شکل متعین جامعه‌ی بورژوازی را روبه‌عقب و روبه‌جلو در زمان فرافکنی می‌کند. از آنجا که این شکل از دیالکتیک فراتاریخی تاریخ را همچون نتیجه‌ی قوانین علی شبه‌طبیعی ارائه می‌کند، وجه سوپژکتیو

دیالکتیک ناگزیر کنار گذاشته می‌شود و تضاد قدیمی ماتریالیسم پیشامارکسی بین معرفت‌شناسی‌ای که انسان‌ها را (به‌طور علی) توسط محیط‌شان متعین می‌بیند و نظریه‌ای که حاملان‌شان به نحوی بر فراز این شرایط هستند، از نو برقرار می‌شود.

اما، آن دسته از حملات به ماتریالیسم دیالکتیک که می‌کوشند سوپژکتیویته را با تأکید یک‌سویه بر پراکسیس حفظ کنند، به همان سان فراتاریخی و بنابراین نابسنده است. اغلب اوقات از «تزه‌های فویرباخ» مارکس برای پی‌افکندن یک معرفت‌شناسی تاریخاً انتزاعی متکی بر پراکسیس استفاده می‌شود: فعالیت محسوس انسانی به مثابه تصرف واقعیت. این معرفت‌شناسی انتزاعی فقط می‌تواند پراکسیس را به عنوان امری کاملاً آگاهانه درک می‌کند. بنابراین، این درک، با گرایش به سوی غایت‌مندی، به لحاظ اجتماعی نامتعیّن است و هیچ نظریه‌ای درباره‌ی **شکل‌های** تاریخی، هیچ نظریه‌ی اجتماعی، را جایز نمی‌شمارد.

آنچه با جهت‌گیری پراکسیس فراموش می‌شود این است که شیوه‌های اجتماعی پیشاسرمایه‌داری کلیت‌های پویا نبودند و تاریخ فقط‌گذار زمان انتزاعی نیست. پراکسیس با شیئیت‌یافتگی گره خورده است، اما اصل تاریخی پویا — شکل کالایی — شیئیت‌یافتگی بیگانه‌شده است. فقط در جامعه‌ی سرمایه‌داری است که شیئیت‌یافتگی بیگانه‌شده به مثابه‌ی هستنده‌ای پویا (سرمایه در حکم سوژه‌ی بیگانه‌شده) کلیت‌بخش می‌شود. بدینسان مردم تاریخ را می‌سازند اما نه خودآگاهانه. اما تضادهای کلیت، در مکشوف‌شدن‌شان، به امکان شکل جدیدتری از آگاهی می‌انجامد که بر اساس تاریخی که مردم در پشت سر خود ساخته‌اند، به پراکسیس تاریخی آگاهانه **راه می‌برد**. فراتاریخی‌کردن این امکان همانا کنار گذاشتن وجه بیگانگی، وجه منطبق است؛ همانا انسان‌شناختی‌کردن یک شرط تاریخی و مقید ماندن به قطب دیگر تقابل فراتاریخی آزادی و ضرورت. کالا به عنوان نقطه عزیمت حل معضل آزادی و ضرورت، سوپژکتیویسم و جبرباوری، به عنوان دیالکتیک سوژه و ابژه، به عنوان زمان تاریخی را — به مثابه تاریخ ظهور، تکامل و غلبه‌ی ممکن کالا و شکل اجتماعی تعین‌یافته توسط سرمایه — در نظر می‌گیرد.

با توجه به مسائل گفته‌شده در بالا، می‌توان پیوند دیالکتیک و ایده‌آلیسم را در هگل فهمید و به نحو مناسبی به انتقاد از رویکرد نیکلاوس در نادیده‌گرفتن ایده‌آلیسم و درکش از دیالکتیک پرداخت. میانجی لازم همانا مفهوم بتواری {فتیش} مارکس است که از مقوله‌ی کار مجرد منتج می‌شود. از سویی، ما با پرداختن به جامعه‌ی تولیدکننده‌ی کالا، به یک واقعیت اجتماعی متناقض و پویا می‌پردازیم. از سوی دیگر، چنین جامعه‌ای واجد شکل میانجی‌گرانه است، به نحوی که کار اجتماعی در شکل مضاعف کار مشخص و مجرد وجود دارد و مناسبات اجتماعی ضرورتاً در مناسبات میان «چیزها» بیان می‌شود. این

مناسبات شکل بروز طبیعی مانند و ابژکتیو با «قوانین» خاص خود را به دست می‌آورند؛ این مناسبات بنا به مرحله‌ی تاریخی توسعه‌ی سرمایه‌داری به جریان انداخته می‌شوند. فرایند تاریخی ظاهر می‌شود، اما به شکل پدیداری فرایند «طبیعی» تغییر چهره می‌دهد. در نتیجه، آنچه تاریخاً متعین است، شکل «طبیعی» می‌یابد، یعنی تاریخاً نامتعین. این بتواره به عنوان سرشت‌نمای شکلی که در آن عینیت اجتماعی ظاهر می‌شود، هم‌زمان تعیین‌گر آگاهی اجتماعی است. صفت بارز شکل‌های بورژوازی اندیشه (یعنی آن شکل‌های مقید به بی‌واسطگی شکل‌های بروز شیوه‌ی بورژوازی تولید) این است که شکل‌های متعین سرمایه‌داری ابدی، یا دست‌کم، طبیعی، تلقی می‌شوند. سایر شکل‌های دیگر غیرطبیعی یا مصنوعی به حساب آورده می‌شوند: «... بورژوازی به شکل‌های تولید اجتماعی مقدم بر شکل بورژوازی درست به همان نحو می‌پردازد که کلیسای رسمی به ادیان پیشامسیحی.» [۶]

اندیشه‌ی هگل را از این زاویه می‌توان دوسویه دانست. هگل با انگاره‌ی تضادش گویای واقعیت سرمایه‌داری است. علاوه‌براین، انگاره‌ی ملازم برهم‌کنش پویای سوژه و ابژه و نیز برهم‌کنش شکل و محتوا در تاریخ — که دلالت بر تاریخی‌بودن شکل‌ها می‌کند — همان موش‌کور (مارکس)، امتیاز چشمگیری دارد: چیرگی بر دیدگاه مبتنی بر ابدیت که مفاهیم بورژوازی می‌کوشند بیان کنند. این چیرگی، تخته‌پرش نقد مارکسی از جامعه‌ی بورژوازی را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، همان‌طور که مارکس واکاوی کرد، تا جایی که اندیشه‌ی هگل آگاهانه و از موضع یک سوژه‌ی انقلابی که تاریخاً در حال شدن است، رابطه‌اش را با بافتار تاریخی‌اش در نظر نمی‌گیرد، در چارچوب حدودمرزهای شیوه‌های بورژوازی اندیشه باقی می‌ماند. دیالکتیک هگلی انتزاعاتی را که لازم هستند، یعنی شکل‌های پدیداری واقعی جامعه‌ی تعین‌یافته با کالا و سرمایه، فراچنگ می‌آورد اما آن‌ها را پشت سر نمی‌گذارد. در نتیجه، سرمایه به‌عنوان سوژه یک شیوه‌ی تولید بیگانه‌شده که شالوده‌ی سوژه‌ی فراتاریخی هگل است، به معنای دقیق کلمه درک نمی‌شود، و **حروکت** تاریخاً خاص شکل‌ها، که با تضادهای درون‌ماندگار ویژه‌اش به جلو رانده می‌شود، فراتاریخی مفروض گرفته می‌شود. یعنی روح جهان (Weltgeist) همچون سوژه و دیالکتیک همچون قانون عام حرکت برنهاد می‌شود: تاریخ همچون محصول کار مفهوم. رابطه‌ی ایده‌آلیسم و دیالکتیک را در هگل بنابراین نباید همچون تضادی تصادفی دانست بلکه باید بیانگر چیز واحدی در نظر گرفت: واقعیتی که به‌طور دیالکتیکی فراچنگ آورده شده خود را به صورت یک امر انتزاعی ارائه می‌کند زیرا در حکم نتیجه‌ی کار انتزاعی — مفاهیم بورژوازی انتزاعی — حاصل می‌شود. بنابراین ایده‌آلیسم دیالکتیکی هگل به مثابه اونتو-لوژیک {یا: هستی-شناسی، منطق هستی} مناسبات بورژوازی «تأمل محض» نیست (ص. ۳۳)، بلکه به گفته‌ی مارکس یک تعین شیوه‌ی وجود است، درست همان‌طور

که مقولات ریکاردو نیز یک تعین شیوهی وجود است. اما آنها بورژوایی و درون ماندگارند و هنوز انتقادی نیستند.

متهم کردن هگل به رازورزی نسبت به مارکس مشابه سرزنش کردن سقراط است که چرا با هگل آشنا نبوده است. نیکلاوس تاریخ را مرتب و منظم می‌کند و دستور می‌دهد که نظریه آراسته باشد: هگل ذهن ابژکتیو مستقل را «در آسمان‌ها شناور کرده است.» مارکس فقط چیزها را برعکس کرده است — کار ساده‌ای مانند روش و صرفاً اندیشه‌ورزی بهتر — و ذهن را به پیکر میرای انسانی برگردانده است (گویی جامعه‌ی بورژوایی و انتزاعاتش، بتواره‌هایش، مناسبات شی‌واره‌اش، می‌تواند به این شیوه‌ی نومیالیستی فروپاشد)، و به این طریق فقط سوژه و ابژه را «دوباره سر جای خود برگرداند.» (ص. ۳۳). جدیت ماتریالیستی هگل که ذهن، یعنی جامعه‌ی کالایی بورژوایی، را همچون یک انتزاع و در واقع همچون یک سوژه دیده است، از نظر نیکلاوس دور می‌ماند. اما عظمت فلسفه‌ی هگلی این است که جامعه‌ی بورژوایی را در انتزاعیت موجودش بازنمایی کرده است؛ اینکه هگل توانست «جلوه‌های مناسب برای درک کردن» «مقولات عقلانی» (مارکس) را بسط بدهد. «ذهن» هگل برخلاف آنچه نیکلاوس ساده‌لوحانه و به سیاق فویرباخی بیان می‌کند «محصول کله‌ی انسان» نیست، بلکه محصول شیوه‌ی متعین **بورژوایی** تولید است. نیکلاوس مارکس را با فویرباخ **جوهر مسیحیت** اشتباه می‌گیرد، اثری که در آن سپهر فرازمینی همچون محصول کله انسان پنداشته می‌شود و روی پای خود قرار گرفته است. اگرچه نیکلاوس هسته‌ی ایده‌آلیسم را در جهان مادی قرار می‌دهد، اما مانند فویرباخ به فراسوی تراز انسان‌شناسی دست نمی‌یابد. او وظیفه‌ی مارکسی بررسی مفاهیم بورژوایی را که اسمیت و ریکاردو یا کانت و هگل بیان کردند، بنا به رابطه‌ی خاستگاه اجتماعی و اعتبار اجتماعی‌شان برعهده نمی‌گیرد، یعنی نقادانه آنها را از اقتصاد استنتاج نمی‌کند.

نیکلاوس تاریخ دانش را همچون امری انتزاعی و تصادفی ارائه می‌کند: «در میان دانشمندان اولیه‌ی یونانی افرادی بودند که علاقه‌مندی ویژه‌شان به پدیده‌های تغییر، حرکت و فرایند بود» (ص. ۲۸). چرا این پدیده‌ها ناگهان معنا یافتند — اینکه در اینجا شکل‌های اولیه‌ی جامعه‌ی بورژوایی رشد می‌کردند، و اینکه شاید با شکل‌های نوپای گردش کالایی مرتبط بودند که سپهر تاریخی اعتبارشان پولیس بود — دغدغه‌ی نیکلاوس نیست. او اصلاً نمی‌پرسد که چرا این مردم بودند که در آن زمان می‌توانستند «دیالکتیکی» بیاندیشند، درست همان‌طور که بررسی نمی‌کند چرا هگل توانست جامعه‌ی بورژوایی را به گونه‌ای فراتاریخی و دیالکتیکی به مثابه منطق درک کند. دغدغه‌ی نیکلاوس پرسش‌هایی با خاستگاه‌های تاریخی مسائلی مانند اعتبار و دامنه‌ی اجتماعی‌شان نیست. به این ترتیب او می‌تواند به

شیوهی نامتمایز بگوید که هگل تمامی شکل‌های پیشین «دیالکتیک» را از آسیا تا خاورمیانه و نیز یونان و اروپا بررسی کرد و گرد هم آورد. اما هگل ماتریالیستی است بهتر از آنچه او توصیف کرد. برخلاف نیکلاوس که تضاد را امری عام و ابدی می‌داند، هگل دیالکتیک را به سیاق مانوی‌ها تقابل قطبی ساده نمی‌انگارد. به نظر هگل، دیالکتیک با مکتب الثایی‌ها، با زنون، آغار می‌شود یعنی در پولیس.

ناتوانی نیکلاوس در فهم شایسته و بایسته‌ی هگل و تاریخ انتزاعی و تضادفی‌اش که از معرفت ترسیم می‌کند، به نحو جدایی‌ناپذیری با درک او از دیالکتیک به مثابه امری فراتاریخی پیوند خورده است. «دیالکتیک» در مقدمه‌ی نیکلاوس به **گروندریسه**، به سیاق بورژوایی ظاهر می‌شود، همچون شیوه‌ی فراتاریخی اندیشه‌ورزی، همچون سوژه‌ای ایده‌آلیستی، «دیالکتیک» که هگل صرفاً «آن را به ترازوی بالاتر ارتقا داد» (ص. ۲۸). نیکلاوس به جای اینکه مانند مارکس دیالکتیک را به عنوان مقوله‌ای هستی‌مند از مناسبات اقتصادی متعین، مقوله‌ای از مسیر بورژوایی و سرمایه‌داری کالا و سرمایه تعین بخشد، به انتزاع از آن می‌پردازد. به نظر او، «معضل» دیالکتیکی «به شاخه‌ی مجزا و خاص فلسفه منحصر نیست ... کل در حرکت است، کلیت تکامل می‌یابد، کل آغازی داشت و بر پایانی دلالت می‌کند» (ص. ۲۹). چنین بینش‌هایی برای هگل جدید نیستند؛ هراکلیت، ابن‌رشد، زیگر فون باربانت یا یاکوب بوهمه نیز با آنها ناآشنا نبوده‌اند. در پس چنین نکات پیش‌پافتاده‌ای نقد مارکسی ناپدید می‌شود.

نیکلاس با این تفسیر فراتاریخی از دیالکتیک به تکرار خطای قدیمی جداکردن روش از محتوا سوق داده می‌شود که با برنشتاین به جنبش کارگری وارد شد. **گروندریسه** از نظر نیکلاوس، «نخستین تلاش شناخته‌شده ... برای به کارگرفتن روش ... در معضلات عمده‌ی نظریه» است (ص. ۴۳). اگر مارکس از چنین جدایی روش از محتوایش دفاع می‌کرد، هم ماتریالیست تاریخی بدی بود و هم هگلی بدی. دیالکتیک روش خاص محتوایی خاص است. روش به معنای بورژوایی کلمه نیست که بنا به انتقاد انگلس هر چیزی ذیل یک اصل عام قرار می‌گیرد. بلکه شکل حرکت مفهوم است زیرا مفهوم از حرکت ابژه — جامعه‌ای تحت سلطه‌ی کالاها — پیروی می‌کند. مارکس برخلاف هگل مقولات را در جهت اقتصادی تعیین‌کننده‌ای بسط داد و به این طریق نمود فراتاریخی، کیفیت شبه‌طبیعی این جامعه را نقد کرد.

در چارچوب سنت پسامارکسی به مفهوم دیالکتیک اساساً در بهترین حالت به عنوان یک مقوله‌ی تاریخ پرداخته‌اند و در بدترین حالت به عنوان یک مقوله‌ی طبیعت و هستی. اگرچه دیالکتیک پس از هگل، در نقد مارکس از اقتصاد سیاسی<sup>۵</sup> تعین هستی‌مند خود را در حکم تعین مقولی شرایط بورژوایی و ستیزهای طبقاتی سرمایه‌داری، به مثابه مفهوم مبارزه‌ای که خود مناسبات موجود ارائه می‌کنند یافت، اما

بعدها به یک مقوله‌ی سوسیال‌دموکراتیک طبیعت و تاریخ تنزل یافت. دیالکتیک نزد استالین به‌عنوان مقوله‌ی هستی‌رازمیز شد. نیکلاوس به این مفهوم در این تراز می‌پردازد.

نیکلاوس نه فقط روش مارکس را به یک علم پوزیتیو بدل می‌کند؛ بلکه آن را همچون شکل اندیشه‌ی «طبیعی» ارائه می‌کند که یقیناً از پیش‌تاریخی طولانی به‌عنوان شرط بر ساخت آن برخوردار است. این ابدی‌ساختن دیالکتیک یک نگرش ایدئولوژیک را آشکار می‌کند که بعداً در تلقی نیکلاوس از ایده‌آلیسم هگل تجلی می‌کند. او به جای تلاش برای واکاوی نقادانه‌ی آن به صورت درون‌ماندگار و در چارچوب بافتارش، به آن درست به همان نحو می‌پردازد که «کلیسای رسمی به ادیان پیشامسیحی» — یعنی به‌عنوان خرافه یا رازآمیزی‌ای که آگاهانه سرهم‌بندی شده است. این دو عنصر موضع نیکلاوس — دگرگونی نقد مارکس به علم پوزیتیو و نابینایی متعاقب در خصوص شکل‌های قدیمی‌تر — ناشی از ابدی‌کردن دیالکتیک است. آنچه پدیدار می‌شود، دقیقاً آن ویژگی‌های شیوه‌ی اندیشه‌ی بورژوازی است که مارکس واکاوی کرد. ریشه‌های اجتماعی این شیوه‌ی ویژه را می‌توان در عنصر سوم موضع نیکلاس قرار داد: ابدی‌کردن یک شکل اجتماعی — کار پرولتری.

مسئله‌ی کار پرولتری در جریان بررسی نیکلاوس از رابطه‌ی پول و سرمایه پدیدار می‌شود. او نشان می‌دهد که چگونه از نظر مارکس، پول و سرمایه فقط مقولات اقتصادی نیستند بلکه بر دو نظام کامل مناسبات اجتماعی که «بر قواعد و قوانین معینی متکی‌اند، و شامل انواع معین سیاست، فرهنگ و حتی شخصیت هستند» (ص. ۱۴) دلالت می‌کنند. این دو نظام، ضمن آنکه ذاتاً به هم مربوط هستند، به‌عنوان وجوه متمایز و متضاد یک کلیت وجود دارند. سپهر منطقی پول — یا گردش کالایی ساده — سپهری است که در آن مناسبات میان افراد شکل برابری و آزادی را به خود می‌گیرد. «برابری، زیرا ... محصولات مبادله‌شده پیکریافتگی‌های مقادیر برابر زمان کار هستند. آزادی، زیرا طرفین مبادله همدیگر را به‌عنوان صاحبان می‌پذیرند و به رسمیت می‌شناسند ...» (صص. ۱۷-۱۸). مارکس با مبادرت به خاطر نشان کردن اینکه این سپهر فقط به مثابه انتزاع منطقی و تاریخی یک وجه از کلیت سرمایه‌داری وجود دارد و هیچ واقعیت مشخصی در کل ندارد، زمینه را برای نقد ایدئولوژی دموکراتیک بورژوازی فراهم می‌آورد که این وجه را با کلیت برابر می‌گیرد و می‌کوشد تا آزادی و برابری بورژوازی را با حذف همان شرایطی (پول و بازار) که بنیادشان را شکل داده بود، کامل‌تر سازد (ص. ۱۹). سپهر سرمایه که مبادله‌ی نیروی کار و خلق ارزش اضافی بنیادش است، با برآمدن از سپهر منطقی پول و با این همه با نقض آن، وجه اساسی دیگر این کلیت سرمایه‌داری است. این فرایند به رشد هر چه فزاینده‌تر کار شیئیت‌یافته در قالب سرمایه، و به‌عنوان نیرویی متخاصم بر بالای سر کارگر و علیه او، می‌انجامد.

نیکلاوس آن را «فرایند استثمار، یا استخراج محصول مازاد از زمان کار کارگر» توصیف می‌کند. «این فرایند سرچشمه‌ی انباشت سرمایه‌داری است» (ص. ۲۰).

توصیف نیکلاوس از انباشت سرمایه بسیار مبهم است. این توصیف عدم‌درک از مقوله‌ی ارزش، و بنابراین از مقوله‌ی کار پرولتری به مثابه‌ی تعیین شکلی سرمایه را — شکل اجتماعی خاص و ذاتی سرمایه‌داری — آشکار می‌کند. وجود محصول مازاد — یعنی محصولی بیش از آنچه برای بازتولید مستقیم تولیدکنندگان لازم است — سرشت‌نمای همه‌ی جوامع تاریخی است. آنچه سرشت‌نمای سرمایه‌داری است، نه محصول مازاد به معنای دقیق کلمه بلکه **شکل** ویژه‌ی مازاد است که به شکل ویژه سازمان تولید گره خورده است. شکل خاص سرمایه **ارزش** اضافی است — که از سازمان تولید تعیین‌کننده‌ی ارزش جدایی‌ناپذیر است، یعنی، (در انتزاعی‌ترین سطح) سازمانی که بر بنیاد کار مستقیم انسانی به مثابه یگانه شالوده‌ی ثروت قابل تصاحب، بدون ارجاع به بعد کیفی‌اش، و اندازه‌گیری‌شده با زمان، استوار است. اما در توصیف نیکلاوس، مقوله‌ی «زمان کار کارگران» بدون بررسی رها شده است. مانند این است که گویی فقط «استخراج محصول مازاد» است که انباشت سرمایه را تعریف می‌کند، و نه شکل مازاد که با سازمان اجتماعی تولیدی تعیین می‌شود که خود با مقوله‌ی «زمان کار کارگران» تعریف می‌شود. نه تصاحب شیئیت‌یافتگی‌های مازاد کارگران توسط سرمایه‌داران بلکه تصاحب شکل کار اجتماعی، مشخص و مادی، در جامعه‌ای تعیین‌یافته با سرمایه‌داری تعیین‌کننده است.

این سازمان کار پیشتر به صورت ضمنی در سپهر منطقی پول، در خود مقوله‌ی ارزش، حضور دارد. اگرچه نیکلاوس بیان می‌کند که محصولات مبادله‌شده در سپهر پول پیکریافتگی‌های مقدارهای برابر زمان کار هستند، پیامدهایش را برای کار تا آخر دنبال نمی‌کند. مارکس می‌گوید، «در نظریه نیز مفهوم ارزش مقدم بر مفهوم سرمایه است، اما برای رشد و تکوین ناب خود مستلزم شیوه‌ای از تولید است که بر پایه سرمایه بنا نهاده شده باشد.» [۷] این به معنای آن است که اگرچه پول و سرمایه سپهرهای منطقی متمایزی را می‌سازند، رشد و تکوین یکی از دیگری باید در نظر گرفته شود. به ویژه در این خصوص، مقوله‌ی کار مجرد، جوهر مقولی ارزش، باید هنگامی که در گردش کالایی ساده می‌یابد و هنگامی که در تولید بسط و تکوین می‌یابد، واکاوی شود.

نیکلاوس پول را از سرمایه به سیاقی متمایز می‌کند که در آن، پول دیگر به عنوان کالا و شکل ارزش درک نمی‌شود. این نادرست است. این شکل از جدایی بین پول و سرمایه به‌ویژه در **گروندریسه** وجود ندارد. تضادهای اجتماعی که به تمامی در سرمایه‌داری آشکار می‌شوند، فقط هنگامی می‌توانند درک شوند که دیالکتیک شکل ارزش، و بنابراین دوقطبی‌بودن کالا، دوقطبی‌بودن شکل آن که مارکس

در نخستین فصل‌های **سرمایه** واکاوی کرد، درک شود. به این دلیل است، که چنانکه مارکس بارها در **گروندریسه** خاطر نشان کرد، خاستگاه‌ها و بنیادهای مناسبات طبقاتی را باید در شکل نطفه‌ای کالا جست‌وجو کرد، شکلی که در وهله‌ی نخست به صورت یک امکان بالقوه پدیدار می‌شود اما بعد به واقعیت سرمایه‌داری فرا می‌روید. به این دلیل، یعنی به دلیل شکل ارزش، دیالکتیک را می‌توان تاریخاً نیز قرائت کرد. اینکه دیالکتیک منطقاً می‌تواند ارائه شود، خود بیان تاریخ است که به نحو انتزاعی حرکت می‌کند، نه آنکه مستقیماً توسط پراکسیس افراد کنترل شود. کار اجتماعی در جامعه‌ی آینده‌ی ممکن چنان سازماندهی می‌شود که مناسبات بتوارده‌شده نخواهد بود. تاریخی که آگاهانه ساخته می‌شود، به معنای پایان منطق ابژکتیویستی تاریخ است.

از آنجا که نیکلاوس دیالکتیک شکل ارزش را در نظر نمی‌گیرد، ساختار کار ارزش‌آفرین را واکاوی نمی‌کند. این موضوع خود را در بحث او از اهمیت جایگزینی مقوله‌ی «کار» با مقوله‌ی «نیروی کار» در **گروندریسه** نشان می‌دهد (صص. ۴۴-۴۷). نقطه عزیمت او این گزاره‌ی مارکس است که نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش، این ایده که «برابری و هم‌ارزی تمامی انواع کارها به این دلیل که همه‌ی آنها به‌طور کلی کار انسانی هستند، تا زمانیکه مفهوم برابری بشر از استحکام یک پیشداوری عمومی برخوردار نشده بود، نمی‌توانست کشف شود.» شرط تاریخی برای ظهور این اصل به‌عنوان یک پیشداوری عمومی بنا به نظر مارکس، «جامعه‌ای است که در آن شکل کالایی، همانا شکل عام محصول کار و در نتیجه، مناسبات مسلط اجتماعی، همانا مناسبات بین انسان‌ها به‌عنوان صاحبان کالاها است.» [۸]

نکته‌ی مهم این است که نیکلاوس فقط نیمه‌ی نخست این قطعه را نقل می‌کند و این انگاره‌ی عمومی برابری انسان را «اصل انقلابی بورژوازی می‌داند که بنا به آن تمامی افراد برابر آفریده شده‌اند.» اما او نیمه‌ی دوم را حذف می‌کند که این اصل را به خود شکل کالایی مرتبط می‌کند. این حذف معنادار است و دلالت بر حدودی می‌کند که انگاره‌ی سوسیالیسم نیکلاوس براساس مقولات درون‌ماندگار بورژوازی تعریف می‌شود. این سمت و سو در نیکلاوس با جدایی کاذبی که او میان کالای خاص، نیروی کار، و خود شکل کالایی — که در واکاوی‌اش نادیده گرفته می‌شود — به‌وجود می‌آورد تقویت می‌شود. نیکلاوس اشاره می‌کند که خطای اقتصاد سیاسی کلاسیک این بود که کالاها را با اشیاء یکی می‌گرفت، اما خاطر نشان نمی‌کند که به چه طریق کالا چیزی بیش از یک شیء است، همانندی تناقض‌آمیز ارزش مصرفی و ارزش به چه معناست. در عوض او فقط و به نحو نامناسبی بیان می‌کند، «این یک فرض بدربخور با کاربردهای بسیار است اما هنگامی که به کالای «کار» اعمال می‌شود، فقط این پیش‌داوری

سرمایه‌داری را برملا می‌سازد که کارگران ابژه‌هایی هستند که استفاده و دستکاری می‌شوند و هنگامی که مستعمل می‌شوند دور انداخته می‌شوند» (ص. ۴۵).

پیامدهای تلویحی سوءبرداشت نیکلاوس از ارزش در بحث او در این زمینه آشکار می‌شود که چگونه مفهوم «نیروی کار» مسئله‌ای را که به خطا توسط اقتصاد کلاسیک مطرح شد – این مسئله که ارزش کار چیست؟ – حل کرد و به این طریق نظریه‌ی ارزش اضافی و انباشت سرمایه را ممکن ساخت: «اندیشه‌ی مارکس بنیاد انقلابی **نهفته در** نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش، یعنی اصل برابری عام انسانی، را حفظ کرد و نشان داد که این اصل در شکل بورژوایی‌اش برای کارگران معادل با ضد آزادی انسانی است. مارکس با تلقی‌ای که از «نیروی کار» داشت، تضاد ذاتی نظریه‌ی کلاسیک ارزش را حل کرد؛ او آنچه را که در آن صحیح بود، یعنی تعیین ارزش با زمان کار را حفظ کرد ... و به این طریق مارکس با حفظ آنچه در نظریه صحیح و انقلابی بود، و پاشاندن محدودیت‌های گنجیده در آن، نظریه‌ی قدیم را به ضدش بدل کرد؛ از مشروعیت‌بخشیدن حکومت بورژوایی به نظریه‌ی احزاب کمونیستی [!]]، و بدینسان توضیح داد که چگونه طبقه‌ی سرمایه‌دار از رهگذر کار کارگران ثروتمند می‌شود ...» (ص. ۴۶) قبل از واکاوی بیش‌تر معنای نهفته این نقل‌قول، بحثی کوتاه درباره‌ی مارکس لازم است. مارکس مقولات اقتصاد سیاسی کلاسیک را در نظر گرفت و پایه‌ی اجتماعی آن‌ها را آشکار کرد. برخلاف آنچه نیکلاوس می‌گوید، مارکس فقط تعیین ارزش از طریق زمان کار را حفظ نکرد بلکه ماهیت آن «کار» که ارزش می‌سازد را آشکار کرد. کار ارزش‌آفرین کار به معنای فعالیتی هدفمند نیست که شکل ماده را به طریقی متعین در جریان ایجاد محصولی خاص تغییر می‌دهد و هم‌هنگام بر عنصر برسازنده‌ی تولیدکنندگان دلالت می‌کند (آنچه مارکس کار مشخص می‌نامد). برعکس، ارزش سنجی شیئی‌یافته‌ی کار **مجرد** است. این مقوله صرفاً یک انتزاع مفهومی کار «واقعی» نیست، بلکه مقوله‌ای اجتماعی است – مقوله‌ای که سرشت کار اجتماعی را در جامعه‌ای بیان می‌کند که به مثابه یک کل توسط تولید کالایی به عنوان وجه میانجی میان خصوصی و اجتماعی تعیین می‌شود و هم‌هنگام آن را به عنوان وجه شداید تاریخی اجتماعی دربرمی‌گیرد. به بیان دیگر، این مقوله کلیدی را برای فهم مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری و سمت‌وسوی تحول آن در اختیار می‌گذارد. اما این مقوله اجتماعی برسازنده‌ی ارزش فقط در شکل مادی بُعد ارزش مصرفی بیان می‌شود، یعنی بُعد کار مشخص، و با این همه به آن شکل اجتماعی متعین می‌دهد.

مقوله‌ی ارزش منطقاً شکل سرمایه‌داری تولید را تعیین می‌کند، مقوله‌ای که نباید فقط به مثابه یک مقوله‌ی بازار در نظر گرفته شود. سنجی ثروت همانا حجم زمان کار مستقیم شیئی‌یافته، صرف‌نظر از حجم و تعداد محصولات تولیدشده، است. این سنجی از سرشت کیفی کار مورد استفاده در فرایند تولید

منتزع می‌شود. این فرایند تولید با تولید ارزش اضافی منطبق می‌شود و، از آنجا که فقط کار **انسانی** انتزاعی ارزش‌آفرین است، ضرورتاً به کار **انسانی** مستقیم — کار پرولتری — به مثابه سرچشمه‌ی ثروت قابل‌تصاحب متکی است. منطق شکل تولید به نحوی است که کار مستقیم بیش از پیش به مجموعه‌ای فعالیت‌های تک‌بعدی تقسیم می‌شود، و برون‌هستگی توانمندی‌های بارآور انسانی به نحو فزاینده‌ای به صورت نیروهای مادی تولید برفراز و در مقابل کار زنده شیئیت می‌یابد، به جای آنکه مستقیماً به عنوان برسازنده‌ی توانمندی‌های انسانی فرد کارگر دلالت کند. به‌نظر مارکس، این فرایند بیگانگی لازم است (اگر از منظر جهان به لحاظ تاریخی نگریسته شود) و با این همه منوط به زمان. این فرایند جهش عظیمی را در نیروهای بارآور و معرفت اجتماعی ممکن ساخت، هر چند به بهای توخالی کردن و محدود کردن کارگران منفرد. با این همه، دقیقاً این جهش است که بیش از پیش در تعارض با پیش‌فرض‌اش قرار می‌گیرد: نیروهای مادی تولید که تحت سرمایه‌داری بالیده می‌شوند، بیش از پیش پایه‌ی ارزش خود را نقض می‌کنند؛ ظرفیت تولیدکننده‌ی ثروت آنها فراتر از هر نسبتی است با آنچه توسط درون‌داد زمان کار مستقیم اندازه‌گیری می‌شود.

این تناقض اغلب به این معنا دچار سوءبرداشت می‌شود که تفاوت میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری فقط تفاوتی است در برون‌داد بیشتر محصولات. این سوءبرداشت فراموش می‌کند که چیرگی وجهی از خودبازتابی عملی، از **وارونگی**، دارد. در این مورد، وجه خودبازتابی متضمن ساختار خود کار است. هنگامی که شکل تعین‌یافته با سرمایه با نیازمندی‌اش به کار انسانی مستقیم چیره می‌شود، نیروهای تولید بالیده در جریان سرمایه‌داری می‌توانند بر کار اجتماعی واکنش داشته باشند و آن را به نحوی تغییر دهند که کیفیت‌های خاص کار انجام شده در سرمایه‌داری از میان برود.

شالوده‌ی امکان منطقی این وارونگی همانا دیالکتیک ارزش و ارزش مصرفی مارکس، دیالکتیک تعین‌یافتگی شکلی و تعین‌نیافتگی شکلی است، آن هم نه آن‌گونه که به‌سادگی از تراز کالا منشاء می‌گیرد، بلکه آن‌گونه که در انکشاف سرمایه بسط می‌یابد. نحوه‌ی بررسی ماشین از سوی مارکس را در نظر بگیرید: ماشین یک شکل تعین‌یافته‌ی سرمایه‌داری به عنوان سرمایه‌ی ثابت است. این به معنای خنثی بودن ماشین نیست که تحت سرمایه‌داری برای هدف تحقق ارزش به کار برده می‌شود و صرفاً این هدف است که باید تغییر کند. چنین دیدگاهی در چارچوب مفهوم بورژوازی خرد ابزاری باقی می‌ماند. اینکه ماشین‌آلات یک شکل متعین است، به این معناست که شکل خودِ ماشین نیز متعین می‌شود و نه فقط هدفی که برای آن استفاده می‌شود. اما به نظر مارکس، ماشین یکسره ذیل تعین شکلی‌اش قرار نمی‌گیرد. بعد ارزش مصرفی وجه غیرهمسانی را بیان می‌کند که بالقوه‌گی‌اش بیش از پیش با مسیر

تکوین و رشد سرمایه‌داری بارزتر می‌شود — یعنی بیش از پیش در تضاد واقعی با تعین شکلی سرمایه‌اش قرار می‌گیرد. اما این یک تضاد باقی می‌ماند. هیچ پیشروی خطی نرم و روانی به شکلی جدید در کار نیست. مسیر جامعه‌ی تعین‌یافته با سرمایه توسعه‌ی فنی را به پیش می‌راند، توسعه‌ای که شکل مشخص‌اش ابزار سلطه باقی می‌ماند، هر چند بالقوه‌گی مشخص آن دگرگونی جامعه و تقسیم اجتماعی کار را در نظر می‌گیرد، چنانکه نه فقط هدف تولید ماشینی بلکه خود ماشین‌ها نیز متفاوت خواهند بود.

بی‌گمان ماشین بی‌واسطه با خود کار، در ابعاد همسان و ناهمسان خود، مرتبط است. آن دسته از نویسندگانی که کار را با خود فعالیت ابزاری همسان در نظر می‌گیرند، در واقع فقط یک سویه از نظریه‌ی مارکسی را لحاظ می‌کنند، یعنی سویه‌ی تحقق سرمایه و آن را به صورت امری فراتاریخی به عنوان کلیت مطرح می‌کنند! فعالیت ابزاری را نباید با فعالیت هدفمند به طور کلی برابر گرفت. باید آن را توصیف فعالیتی دانست که هدفش با ابژکتیویته‌ای بیرونی («ماهیت ثانویه»ی سرمایه‌داری که بیش از پیش اجبار ناشی از نیاز مادی را تکمیل می‌کند) تعریف می‌شود و آنگاه همین ابژکتیویته وسایل رسیدن به هدف را تعیین می‌کند. بدینسان هنگامی که این فعالیت فراتاریخی و به مثابه کلیت درک شود، در چارچوب بتواره‌ی سرمایه مقید باقی می‌ماند. غلبه بر چنین فعالیتی مستلزم دگرگونی نه فقط هدف بلکه شکل کار و شکل ماشین است. **شیوه‌ی** تولید می‌تواند تغییر کند.

دگرگونی سوسیالیستی جامعه بنابراین فقط نابودی مالکیت خصوصی بر وسایل تولید نیست بلکه مستلزم دگرگونی سازمان تولیدی است که توسط سرمایه تعین یافته، به نحوی که زمان کار مستقیم و وضع‌کننده‌ی ارزش، دیگر شکل و سنجه‌ی ثروت نخواهد بود. این دگرگونی به معنای نابودی مادی کار پرولتری توسط پرولتاریاست. پرولتاریا (به مثابه یک «طبقه» به‌طور کلی) تاریخاً مقوله‌ی خاص بیگانگی است و نباید به عنوان «سوژه» بلکه به عنوان «هنوز سوژه نشده» دریافت شود، یعنی آنچه سوژه‌ی بیگانه‌شده (سرمایه) را می‌سازد و آنچه با سرنگونی سرمایه و در فرایند الغای آن کار که برای سرمایه اساسی است و خود پرولتاریا را تعریف می‌کند، سوژه می‌شود. رابطه‌ای که افراد با فرایند کار مستقیم دارند تغییر خواهد کرد، به‌نحوی که کار سازنده و بر ساخت فرد اجتماعی کامل خواهد بود و نه آنکه مانند سرمایه‌داری فقط «کارگر محض» باشند.<sup>[۹]</sup> این پیش‌فرض **مادی** برای دربرگرفتن دوباره‌ی فردی آن معرفت اجتماعی است که تحت سرمایه‌داری ابتدا توسعه می‌یابد و سپس در جامعه به‌طور کلی بیان می‌شود، یعنی غلبه‌ی مادی و تاریخی بر بیگانگی. تاریخت سرمایه‌داری بنابراین همسان است با تاریخت کار پرولتری به مثابه سرچشمه‌ی ثروت مادی، سرچشمه‌ی ارزش به مثابه‌ی شکل اجتماعی

ثروت، و همسان است با تولیدی که ارزش آن را تعیین می‌بخشد و مبتنی است بر پرولتاریا به مثابه شکل اجتماعی تولید.

از این زاویه به نحو نقادانه‌تری می‌توان مقوله‌ی برابری عام انسان را که نیکلاوس به آن ارجاع می‌دهد بررسی کرد. این مقوله‌ای است از شکل بورژوازی تولید و نه بیرون از آن. ما نه از ایده‌ی برابری بلکه از برابری متکی بر تولید و مبادله‌ی کالایی سخن می‌گوییم. معمولاً به برابری بورژوازی به عنوان امری «انتزاعی» و «صوری» اشاره می‌شود. مارکس این بحث را مشخص‌تر کرد: برابری ویژگی کالاهایی است که در جامعه‌ای که در آن کالاها شکل مسلطی است که محصولات کار به قالب آن در آمده‌اند، بر خاستگاه‌شان یعنی افراد دلالت می‌کند. به بیان دیگر، برابری مقوله‌ای است از برهم‌کنش به میانجی اشیا و بنابراین در آن ویژگی ایزه‌ها، «ابژکتیویته»، حک شده است. «انتزاعیت» یک جنبه‌ی تام و تمام این مقوله است. برابری عملی انواع متفاوت محصولات در مبادله به معنای **انتزاع و تقلیل بالقوه‌ی** کارهای مشخص گوناگونی است که محصولات کالبدشان هستند، به کار انسانی انتزاعی. در این بافتار، این مقوله دو وجه دارد: تقلیل همه‌ی کارهای بالفعل به سرشت مشترک‌شان به مثابه کار انسانی؛ و انتزاع از همه‌ی شکل‌های مشخص و ویژگی‌های سودمند انواع کارها. این وجه دوم، به مثابه فرایند بیگانگی، مکمل سرمایه‌دارانه‌ی وجه اول است. «برابری عام انسانی» ابتدا همراه با تولید کالایی عام تاریخاً ظاهر می‌شود — همچون مقوله‌ی بیگانگی. هر دو وجه شالوده‌ی سرمایه‌داری هستند. از تعیین منطقی اولیه سرمایه‌داری در گردش کالایی ساده، آن جنبه‌ای که مارکس بعدها در واکاوی خود از فرایند تولید متعین با سرمایه بسط داد، در برابری حک شده است: برابری اجزاست که با هم یک کل را می‌سازند. برابری به جای آنکه یک مقوله‌ی بازار باشد، ساختار بالفعل کار مزدی را بیان می‌کند — رابطه‌ای مولد به نحوی که کارگر به سیستم همچون مهره‌ای ناچیز در یک دستگاه وصل می‌شود. دگرگونی سوسیالیستی جامعه دلالت بر غلبه بر، و نه تحقق، «برابری عام انسانی» می‌کند.

مارکس را باید معرف گسست از آن سنت سوسیالیستی قدیمی‌تر (و بعدها مارکسیستی) درک کرد که انقلاب سوسیالیستی را تحقق ایده‌آل‌های انقلاب کبیر فرانسه می‌داند که با سلطه‌ی بورژوازی در هم پیچیده شده بود. مارکس در **گروندریسه** و به ویژه در **سرمایه** خود این ایده‌آل‌ها را، چه در وجه ایجابی برانگیزاننده طغیان و چه در وجه سلبی تثبیت‌کننده‌شان، که از شکل کالایی پدیدار می‌شود، نشان می‌دهد، و نه ایده‌آل‌های عامی را که بواسطه‌ی منافع خاص طبقه‌ی حاکم آلوده شده‌اند.

در اینجا می‌توانیم به قطعه‌ای که پیش‌تر از نیکلاوس نقل کردیم بازگردیم. او برداشت غلطی از سرشت منفی نقد دارد: از نمایش درون‌ماندگار مقولاتی که نقد را برمی‌سازند؛ از اینکه، مقولات اقتصاد

سیاسی مقولاتی انتقادی‌اند که جامعه‌ی متکی بر استثمار و سرکوب را محکوم می‌کنند و به نفی آن جامعه دلالت دارند. در عوض، او برداشت «بی‌عیب‌ونقص و انقلابی» از تعیین ارزش توسط زمان کار، همراه با اصل ملازم آن، یعنی اصل برابری عام انسانی را در مقابل شکل بورژوازی‌اش قرار می‌دهد. اما روشن است که این تقابل محتوا و شکل (همانند خیر و شر) ناممکن است، زیرا تعیین ارزش توسط زمان کار از سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیر است. دقیقاً همین جدایی‌ناپذیری است که شرایط اجبار را معین می‌کند، شرایطی که ارزش را برمی‌سازد و توسط آن برساخته می‌شود و در جامعه‌ای آزاد از میان می‌رود. الغای ارزش به مثابه‌ی انتزاع مسلط مناسبات بورژوازی همانا شرط آزادی است. ارزش مقوله‌ی معرف جامعه‌ای است تعیین‌یافته با سرمایه‌داری، نه استاندارد که علیه آن حکم داده می‌شود. با این همه، نیکلاوس نمی‌تواند شکل سرمایه‌داری تولید را به مثابه یک پیامد منطقاً لازم مقوله‌ی ارزش پیروانند، مقوله‌ای که در شکل مادی‌اش گرایش دارد بیش از پیش شکل اجتماعی‌اش (پایه‌ی ارزش آن را) به خطر اندازد. این ناتوانی در ناتوانی نیکلاوس در بررسی خود مقوله‌ی ارزش ریشه دارد. او فقط درک می‌کند که پیش‌فرض‌های آن برابری کار انسانی است. او با عدم‌بررسی سرشت آن کار و نوع برابری‌ای که به آن منوط است، نمی‌تواند به درکی از ساختار شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که توسط ارزش متعین می‌شود برسد. واکاوی او دلالت بر ابقا و تحقق همان برابری می‌کند که در آن شیوه‌ی تولید نهفته است و نه از میان برداشتن آن. این فقط می‌تواند به معنای مفهومی از سوسیالیسم باشد که شیوه‌ی تولید متکی بر کار پرولتری را حفظ می‌کند.

همین معضل هنگامی رخ می‌دهد که نیکلاوس بیگانگی را همچون «رابطه‌ی اساساً خاص مالکیت» تعریف می‌کند، «یعنی فروش اجباری (تسلیم مالکیت) به یک دگر متخاصم» (ص. ۵۰). مارکس در **گروندریسه و سرمایه** طبقات و از این‌رو مالکیت را از سرشت کار مجرد که قبلاً در سطح منطقی کالاها بسط داده بود، استنتاج می‌کند. (این انضمامیت بخشی بیگانگی است.) وارونه کردن آن، یعنی کاری که نیکلاوس می‌کند، تحریف دامنه‌دار مارکس است که واکاوی سرمایه‌داری و سوسیالیسم را فقط بر اساس مالکیت در نظر می‌گیرد. نیکلاوس با این از قلم‌انداختن، تلویحاً مناسبات مالکیت را از نوع کاری که کارگر انجام می‌دهد جدا می‌کند؛ یعنی از مناسبات کار زنده با کار شیئی‌ت یافته جدا می‌کند. نیکلاوس به این طریق آن نقطه مرکزی را که پیش‌تر ذکر کردیم و مارکس در خود **گروندریسه** خاطر نشان کرده بود مبهم می‌سازد: اینکه براندازی سرمایه‌داری مستلزم خودالغایی پرولتاریا به مثابه طبقه است — نه فقط در وجودش که در تقابل با طبقه‌ی سرمایه‌دار تعریف می‌شود بلکه در رابطه‌ی مادی‌ای که کارگران با کارشان و وسایل تولید دارند، یعنی در وجود کار مزدی در مقابل سرمایه.

نیکلاوس درباره‌ی پرولتاریا بسیار زیاد می‌نویسد اما نظریه را از پرولتاریا منتزع می‌کند. «دیالکتیک» او کاملاً مستقل از کار مزدی و سرمایه است. این موضوع به طور غیر مستقیم نیز بیان شده است، آنجا که می‌گوید که این واقعیت که مارکس «بیش از قرن پیش قادر بود» خطوط کلی تحولات اخیر را «درک کند»، «نشانه‌ی "نبوغ" او نیست ... بلکه گواه روش کارش است» (ص. ۶۳). اما نظریه‌ی مارکس را نمی‌توان صرفاً به روش یا نبوغ تقلیل داد. این نظریه برعکس به نحو جدایی‌ناپذیری با جامعه‌ی بورژوایی گره خورده و — این نکته به‌ویژه برای دیالکتیک که نزد مارکس به امری خودآگاه بدل می‌شود اساسی است — نمود انقلابی نفی در نفی است: پرولتاریای مبارز و خودسازمان‌دهنده. بدون مبارزه‌ی طبقاتی، شرایط شناختی برای نظریه‌ی انقلابی مارکس وجود ندارد.

از نظریه‌ی «ماتریالیسم دیالکتیکی» اغلب به دلیل ابژکتیویسمش، یعنی الغای بعد سوژکتیو نظریه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، — که به ناهمخوانی قدیمی بورژوایی اندیشه و عمل اجتماعی می‌انجامد، چنانکه یا به نحو علیّ توسط ابژکتیویته‌ی اجتماعی تعیین می‌شود یا به نحو رازآمیزی از آن مستقل می‌شود (حزب) — انتقاد می‌شود. ماتریالیسم دیالکتیکی را باید تجلی نظریه‌ای از سوسیالیسم درک کرد که در حدود و ثغور تولید تعیین‌یافته با سرمایه باقی می‌ماند و ذاتش — ارزش — به مثابه‌ی تعیین‌شکلی کار اجتماعی حفظ و حتی تجلیل می‌شود، به جای آنکه از میان برداشته شود.

مارکس، به‌رغم تفسیر نیکلاوس، هرگز این منظور را نداشت که «مطالعه و بسط نظریه‌ی انقلابی» باید وظیفه‌ی اصلی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها در ۱۸۵۰ باشد (ص. ۸). بنا نبود که نظریه آفریده‌ی انتزاعی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها باشد. برعکس، بنیاد مادی نظریه‌ای بسنده، به‌رغم موانع، در آن زمان با فعالیت پرولتاریای سازمان‌یافته و نیز با توسعه و گسترش فزاینده‌ی صنعتی شدن فراهم آمد. سیر تحول تاریخی در جهت تحقق نظریه‌ی انقلابی که بر اساس آن به‌وجود آمده بود آغاز شد. نیکلاوس این پیوند را نادیده می‌گیرد و بنابراین به نظریه در انتزاع از جامعه و پراکسیس می‌پردازد. اما کار نظری مارکس یک «نظریه»‌ی انتزاعی نیست: بلکه نتیجه و پیش‌بینی {فعالیت} پرولتاریایی است که خود را در مقیاس جهانی سازمان می‌دهد. هرگز به ذهن مارکس خطور نکرده بود که وظیفه‌ی اصلی پرولتاریای انقلابی صرفاً مطالعه‌ی نظریه‌ی انقلابی است. مارکس و انگلس حتی در خلال این دوره‌ی تجدیدسازمان مبارزه‌ی طبقاتی هرگز از مبارزات سیاسی روزانه کنار نکشیدند. به‌رغم فعالیت مارکس در بریتیش میوزیوم، هر دو درگیر فعالیت حزب خود بودند.

نیازی نیست که قبل از خواندن **سرمایه** به‌طور مکانیکی تمام **گروندریسه** و **منطق** هگل را خواند؛ و «مزد، بها، سود» مقدمه‌ی مفیدی به آثار مارکس است. با این همه، نیکلاوس با این اشاره‌ی

طعنه‌آمیز که مطالعه‌ی این سه اثر «پروژه‌های است درازمدت در زندان» (ص. ۶۱)، تلویحاً به یک جدایی غیرقابل قبول میان کار سیاسی عملی و کار سیاسی نظری قائل است. ظاهراً آثار نظری اصلی را فقط زمانی می‌توان مطالعه کرد که از لحاظ سیاسی فعالانه درگیر نبود. نمی‌دانیم چرا نیکلاوس وقت گذاشت تا **گروندریسه** را ترجمه کند! «در این اثنا، می‌توان نکات زیادی را از **مزد، بها و سود** و «درباره‌ی تضاد» به دست آورد» (ص. ۶۱). اهمیت تعیین‌کننده «درباره‌ی تضاد» برای کسانی که آنقدر بخت و اقبال نداشته‌اند که درازمدت در زندان باشند، در زمینه و شرایط آمریکا، به هیچ‌وجه آشکار و واضح نیست. علاوه‌براین، کدام کنش انقلابی در ایالات متحد این «در این اثنا» را ایجاد می‌کند که آموزش مارکسیستی می‌بایست خود را به این دو جزوه محدود کند؟ اگر به واقع فقط زمان برای مطالعه‌ی این دو جزوه در اختیار داریم، انقلاب باید حالا حالاها دم در منتظر باشد.

مارکس نقد خود را به مثابه روش و وجود پرولتاریا را به مثابه طبقه به جامعه‌ی تعیین‌یافته با سرمایه منوط کرد. فراروی از این جامعه که دلالت بر ناپدید شدن دیالکتیک انتقادی مارکس می‌کند، فقط از طریق خودالغایی پرولتاریا می‌تواند رخ دهد. موضع نیکلاوس **فقط** به نظر می‌رسد که این مجموعه در هم پیچیده را آشکار می‌کند. برعکس، این موضع تمامی عناصر آن را به نحو ایجابی دگرگون می‌کند: یک علم پوزیتیو دیالکتیک ماتریالیستی، تداوم وجود کار پرولتری را پیش‌فرض می‌گیرد که حاکی از حفظ سازمان اجتماعی تعیین‌یافته با سرمایه است. همه‌ی این عناصر را می‌توان نقداً در سوسیال‌دموکراسی ارتدوکس بین‌الملل دوم پیدا کرد که در آن مقطع آن جنبش به جای حمایت از انقلاب خود را با نظم سرمایه‌داری منطبق ساخت. به‌هرحال، همین رویکرد در اتحاد شوروی در دهه‌ی ۱۹۲۰ ظاهر شد که مهم‌تر است. تضاد میان دگرگونی اجتماعی بالفعل لازم — که با آنچه در سرمایه‌داری در غرب تحقق یافت، تشابه داشت اما ضرورتاً در شکلی متفاوت — و ارائه‌ی آن به منزله‌ی سوسیالیسم، با دگرگونی مارکسیسم از یک علم انتقادی به یک علم پوزیتیو پوشیده شد. فراتاریختی که نیکلاوس می‌کوشد تا «روش» مارکس را با آن تلفیق کند، از نظریه‌ی مشروع‌دانستن ایجاد سوسیالیسم در یک کشور نشأت می‌گیرد که در آن تلاش شد تا با حک کردن انقلاب در طبیعت و تاریخ تضمین‌اش کند. از این منظر، توضیح‌المسائل معروف «ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی» استالین به «نخستین مقدمه‌ی مفید به ویژه برای مقاصد آموزشی» بدل می‌شود (ص. ۴۳). نیکلاوس که در این سنت جای دارد، دست‌کم به هگل تکیه دارد، گرچه هگل هرگز نکوشیده است تا کلیت جهان را با چند قانون استخراج کند. قوانین خشک استالین، چهار عدد، اصول پیش‌پافتاده‌ی جهان‌بینی هراکلیتی را از انگلس منتزع می‌کند. این که چه مناسبات اجتماعی خاصی در اتحاد شوروی اجازه داد تا این اصول به عنوان شکل قانون‌مانند جهان‌شمول ارائه

شوند، سوال دیگری است که در اینجا به آن نمی‌پردازیم. نزد مائو تسه‌توئنگ نیز نظریه‌ی مارکسی — نظریه‌ای که اساساً از تفسیر استالین مشتق شده است — از موضوعش منتزع شده و برای تبیین پدیده‌های یک کشور روستایی در حال انقلاب استفاده شد. به‌یژه در چین این نظریه به واقع به نحو موفقیت‌آمیزی به پراکسیس برگردانده شد. اما چون این نوشته‌های کوچک استالین و مائو نظریه‌ی مارکسی را به عنوان نظریه‌ای عام و ابدی ارائه می‌کنند، به دشواری می‌توانند به عنوان «شرح کلاسیک دیالکتیک ماتریالیستی به عنوان یک کل» (ص. ۴۳) تأیید شوند. آن‌ها بر پایه‌ی کشورهای پیشاسرمایه‌داری به تصور آورده شده‌اند، اما با ادعای جهان‌شمولی — ادعایی که بنا بود به عنوان سیاست‌های انقلابی جهانی به کار آید اما به عنوان مشروعیت‌بخشیدن به یک شیوه‌ی ویژه‌ی ساختمان اجتماعی به کار آمد. این دگرگونی مارکسیسم به «ایدئولوژی مشروعیت‌بخشی» (نگت) به معنای آن بود که مفهوم‌رهایی پرولتاریا از معنای مادی‌اش یعنی الغای کار پرولتری جدا شده است. چنین دگرگونی‌ای به معنای آن بود که دیالکتیک از تاریخیت خود جدا شده و بار دیگر همچون امری فراتاریخی ظاهر می‌شود: شکل بورژوایی اندیشه در لفافه‌ی ماتریالیستی انتقادی — «نظریه‌ی احزاب کمونیست» (ص. ۴۶).

\* ترجمه‌ی فارسی از مقاله *On Nicolaus "Introduction" to the Grundrisse* اثر Moische Postone and Helmut Reinicke انجام شده که اصل آن با لینک زیر در دسترس است:

<https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2018/03/Moishe-Postone-and-Helmut-Reinicke-On-Nicolaus-Introduction-to-the-Grundrisse-1974.pdf>

عنوان اصلی نوشته «درباره‌ی "مقدمه" نیکلاوس به گروندریسه» است.

## یادداشت‌ها:

[۱] Karl Marx. *Grundrisse: Foundation of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, translated by Martin Nicolaus (London, 1973).

اعداد داخل پرانتز به مقدمه بر این اثر ارجاع می‌دهد.

[۲] اینکه تفاوت‌های مهمی میان مارکسیسم «هگلی» وجود دارد، بدیهی است و می‌تواند مثلاً در تفاوت‌های بین لوکاچ و دبورین و بوخارین مشاهده شود. ر. ک. به

N. Bukharin and A. Deborin, *Kontroversen uber dialektischen und mechanistischen Materialismus* (Frankfurt am Main, 1974).

[۳] به علاوه، باید توجه داشت که مفهوم عرفان نیکلاوس بسیار محدود است و در بهترین حالت، می‌تواند در خصوص شلینگ متأخر که برای مقابله با «تخم اژدهای فلسفه هگلی» به برلین آورده شد، اعمال شود. برابردانستن ایده‌آلیسم با چنین شکل مبهمی از عرفان از جمله بیانگر ناآگاهی کامل از شکل‌های رهایی‌بخش عرفان عوام است که در آن سنت فلسفه هگل درک می‌شود. همانطور که ارنست بلوخ (در *توماس مونتسر و خداناباوری در مسیحیت*) و هرمای لی (در *تاریخ روشنگری و خداناباوری*) نشان داده‌اند، عرفان عوام، به‌رغم سوءاستفاده ارتجاعی از آن، پیشگام جنبش پرولتری بود. این عرفان جنبش رهایی‌بخش طبقات فرودست را در زمان توسعه‌ی اولیه مناسبات سرمایه‌داری و مبارزات آزادی‌بخش علیه اشراف بیان می‌کرد. اندیشه‌ی بدوی کمونیستی عرفان، از پاراسلسوس، یاکوب بوهم و توماس مونتسر، از بسیاری جهات وارد آغازهای جنبش پرولتری شد. اندیشه‌ی هگل، به میانجی جنبش زهدپرستی شوایی، در این سنت رهایی‌بخش قرار می‌گیرد.

[۴] ر. ک. به ویراست تازه منتشرشده از روایت اصلی *درس‌گفتارهای فلسفه‌ی حق* هگل (اشتوتگارت، ۱۹۷۳) که قبل از فرمان‌های ارتجاعی کارلسیاد (۱۸۱۹) نوشته شد. همچنین ر. ک. به

J. D'Hondt, *Hegel Secret, and Hegel en son temps*, among others.

[۵] Friedrich Engels, *Dialektik der Natur* (Berlin, 1957), p. 54.

[۶] Karl Marx, *Capital*, Vol. I (Moscow, 1962), p. 81.

[۷] *Grundrisse*, op.cit., p. 251.

[۸] *Capital*, Vol. I, op.cit., p. 60.

[۹] *Grundrisse*, op. cit., p. 708.