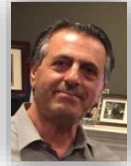


هگل و نقد اقتصاد سیاسی

علی رها



۱ - پیشگفتار

کارل مارکس در پی گفتار ویراست دوم آلمانی *کاپیتال* (۱۸۷۳) به درستی رابطه‌ی اقتصاد سیاسی با جامعه‌ی عقب‌مانده‌ی آلمان را ترسیم می‌کند. موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در آلمان، در عین حال مانع امکان رشد مستقل اقتصاد سیاسی بود. در نتیجه، نزد نظریه‌پردازان آلمانی، اقتصاد سیاسی میحی وارداتی بود و از آن‌جا که بیان نظری یک واقعیت خارجی بود، در دست آنها به مجموعه‌ای از اصول جامد استحاله یافت.

با رشد سریع سرمایه‌داری در آلمان پس از ۱۸۴۸، به‌ویژه شکوفایی مبارزات اجتماعی طبقه‌ی کارگر هم در عرصه‌ی عملی و هم نظری، دیگر زمینه‌های قوم‌یابی اقتصاد سیاسی به‌عنوان یک «علم بی‌طرف» از بین رفته بود. از آن پس اقتصاددانان کلاً به مبلغان روابط اجتماعی سرمایه‌داری و توجیه‌کنندگان «ازلی» بودن این روابط دگردیسی یافتند. «ناقوس مرگ علم اقتصاد بورژوایی» به صدا درآمده بود (ص ۹۷) اما عدم رشد اقتصاد سیاسی در آلمان «مانع از نقد آن» نبود. پس چنانچه خواهیم رابطه‌ی هگل و اقتصاد سیاسی را مورد بررسی قرار دهیم، شرایط اجتماعی معین آلمان آن زمان نباید نادیده گرفته شود.

پژوهش‌های گسترده‌ای که درباره‌ی *کاپیتال* در دست داریم در مجموع نقش **میانجی‌گر** دیالکتیک هگل در نگارش نقد اقتصاد سیاسی مارکس را تثبیت کرده‌اند. از سوی دیگر، چنانچه *کاپیتال* را آخرین کلام در نقد اقتصاد سیاسی کلاسیک محسوب کنیم، هرآنچه پیش از مارکس به نگارش درآمده است، در مقایسه با آن قطعاً معیوب و ناکافی می‌نماید. درواقع می‌توان *کاپیتال* را معیار سنجش کلیه‌ی اندیشمندان پیش از مارکس دانست. بنابراین منظومه‌ی فکری مارکس همچنین **میانجی‌گر** ادراک ما از هگل نیز هست. بدین‌سان نقش **میانجی‌گر** هگل و مارکس جابه‌جا می‌گردد! از این‌رو، درایت هگل و دانش او نسبت به اقتصاد سیاسی در زمان خود هرچند عمیق و گسترده باشد، دیگر قادر نیست به‌قول خود او «روح زمان» را منعکس کند.

اما هگل را نمی‌توان بنا به تعریف مرسوم یک «اقتصاددان» نامید. اگر مارکس فلسفه را جذب نقد اقتصاد سیاسی کرد، هگل اقتصاد سیاسی را جذب فلسفه کرده بود. پس مبانی نظری هگل درباره‌ی اقتصاد سیاسی اساساً در پرتو کل سپهر فلسفی او قابل فهم و نقد است. نزد هگل، اقتصاد صرفاً بعد معینی از تجلی «ایده» در عرصه‌ی «روح عینی» است. محصول نهایی و مکتوب اقتصاد سیاسی بر زمینه‌ی «فلسفه‌ی عملی» هگل، اثر جنجالی عناصر فلسفه‌ی حق است که با گذشت ۲۰۰ سال مناقشه بر سر مفاهیم نهفته در آن هنوز پایان نیافته است. خود این اثر را نیز باید در پرتو پیشگفتار و مقدمه‌ای که هگل بر آن نوشته است مورد بررسی قرار داد.

هگل در بند ۳۱ مقدمه‌ی فلسفه‌ی حق می‌نویسد: «روش علم فلسفی، مفهومی که خود را از درون خود انکشاف می‌دهد، در منطق بازنمایی شده و در اینجا مفروض است... من اصل متحرک این [مفهوم] را 'دیالکتیک' می‌نامم... این دیالکتیک، عملکرد اندیشه‌ای سوژکتیو نسبت به یک موضوع نیست که به وجهی بیرونی با آن منطبق شده باشد، بلکه جان‌مایه‌ی خود آن موضوع است که به نحوی ارگانیک در حال پروراندن شاخه‌ها و میوه‌های خویش است.» (ص ۳۴)

۲- مبانی نظری نقد اقتصاد سیاسی در منطق

«دیالکتیک در فهم مثبت آن چه هست، در آن واحد نفی و نابودی اجتناب‌ناپذیر آن را تشخیص می‌دهد؛ چراکه هر صورت‌بندی انکشاف‌یافته‌ی تاریخی را در حال حرکت و در وضعیتی سیال می‌نگرد و از این‌رو، به جنبه‌ی گذرای آن پی می‌برد؛ چراکه تحت تأثیر هیچ چیز نیست و ذاتاً نقاد و انقلابی است.»

(کاپیتال ۱، ص ۱۰۳)

منطق کوچک کتاب اول «دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی» است. هگل در مقدمه‌ی مفصل این اثر عصاره‌ی کل منطق را ارائه کرده و زمینه‌ی طرح خطوط اساسی آن را پرداخته می‌کند. محور اصلی این مقدمه تأمل در عینیت اندیشه‌ی فلسفی و تبیین وجه تشابه و تمایز آن با علوم تجربی و از آن‌جا اقتصاد سیاسی است. شیرازه‌ی کلام

هگل این است که فلسفه وام‌دار تجربه است چراکه تجربه و علوم تجربی محرک اندیشه و نقطه‌ی آغاز صعود فلسفه‌اند.

هگل بر این باور است که «هیچ چیز در تفکر نیست که احساس و تجربه نشده باشد.» (بند ۸) به دیده‌ی او، می‌توان به‌طور قطع عنوان کرد که «تجربه، نگارنده‌ی رشد و پیشروی فلسفه است» (بند ۱۲) چراکه یکم، علوم تجربی به مشاهده‌ی صرف ویژگی‌های پدیده‌ها بسنده نمی‌کنند. آنها با توسل به اندیشه، با مصالحی که آماده ساخته‌اند به ملاقات فلسفه می‌آیند؛ مصالحی در شکل امور مشابه عام، یعنی قوانین و طبقه‌بندی پدیده‌ها. هنگامی که این کار صورت پذیرفت، داده‌های خاصی که دربر دارند برای جذب شدن در فلسفه آمادگی پیدا می‌کنند. دوم، این امر فلسفه را وادار می‌سازد تا به سوی این حقایق معین انضمامی گرایش پیدا کند.

«پس، فلسفه رشد خود را مدیون علوم تجربی است.» (همان‌جا) بنابراین، فلسفه داده‌های آمپریک موجود در سایر علوم را انکار نمی‌کند، بلکه «آنها را تشخیص داده و قبول می‌کند؛ عنصر عام علوم را تصدیق کرده و با ساختمان خود منطبق می‌سازد.» (بند ۱۲) اما رابطه‌ی فلسفه با علوم تجربی یک‌سویه نیست بلکه دیالکتیکی است. بنابراین درست در همان بند هشتم تأکید می‌کند که در عین حال «هیچ چیز در حس و تجربه نیست که در اندیشه حضور پیدا نکرده باشد.»

به‌طور مشخص، هگل از «علم نوپای اقتصاد سیاسی» نام می‌برد که «در آلمان به‌عنوان اقتصاد عقلانی دولتی یا اقتصاد هوشمندانه‌ی ملی شناخته شده و در انگلستان نام فلسفه را تصاحب کرده است.» (بند ۷) سپس اضافه می‌کند که در دانش تجربی دو کمبود اساسی وجود دارد. یکم آن‌که حلقه‌ی دیگری از ابژه‌ها، همچون اخلاق، روح و آزادی وجود دارد که علم تجربی آنها را در خود جذب نکرده است.^۱ نکته‌ی دوم مربوط به روش و فرم است که خرد سوپژکتیو را قانع نمی‌سازد. این فرم در بیانی عام، تبیین «ضرورت» است. مضافاً این‌که خود این روش دربردارنده‌ی دو نقیصه است: یکم این‌که امر جامع، یا اصل عامی که در آن گنجانده شده، به خودی خود «نامتعیین و مبهم» است و با امور خاص مرتبط نشده است. عام و خاص نسبت به یکدیگر

تصادفی و بیرونی هستند. داده‌های خاصی که به هم پیوند زده شده‌اند نیز به همان وجه باهم رابطه‌ای بیرونی دارند.

دوم این که نقطه‌ی آغاز علوم تجربی در همه‌ی موارد داده‌ها و گزینش‌هایی هستند که از چیز دیگری منتج نشده‌اند. تجربه‌گرایی با این که در برابر متافیزیکِ انتزاعی حرکتی پیشرو بود، نتوانست به آنچه «فراحسی» است نفوذ کند.^۲ در عین حال علوم تجربی اصل مهمی را برجسته می‌سازند: این که هر آن چه حقیقی است باید در این جا و اکنون، در جهان بالفعل، باشد. اما روش تحلیلی آن‌ها با تجزیه‌ی داده‌های انضمامی، کار را نیمه‌تمام باقی می‌گذارد، یعنی فراموش می‌کند که کار اصلی ترکیب اجزای منقسم شده و ادراک ارتباط متقابل درونی آن داده‌هاست.

با این وصف، آنها اندیشه را بر آن می‌دارند تا از خود خروج کرده، مضامین آنها را جذب کرده و از این طریق به امر متصوراً جامع و تحقق‌نا یافته‌ی خود عینیت ببخشد تا بتواند منطق خودِ داده‌ها و حرکت آزاد آنها را ضمیمه‌ی خلاقیت و حرکتِ اندیشه‌ی آزادِ منطقی کند. میانجی‌گری فلسفه نامشروط نیست و داده‌های تجربی نیز بدون وساطت فلسفه قابل فهم نیستند! با این اوصاف می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه «فرزند تجربه است و ظهور خود را به امری پسینی مدیون است.» (بند ۱۲) (a posteriori)

اما نفس وجودی اندیشه و اندیشیدن همواره معرف و وساطت و تأمل در تمام داده‌های بی‌واسطه است. پس در اندیشیدن امر پیشینی (a priori) هم وجود دارد که امر عام بی‌واسطه، انبوه عظیم و متراکم داده‌های برونی را درونی می‌کند تا به سوی انکشافی که منتج شده از خود آن باشد پیش‌روی کند.^۳ «عینیت دیالکتیک» بدان معناست که صرفاً در مجموعه‌ی ما محبوس نیست. «هرجا حرکتی در جریان باشد، هرجا نشانی از هستی باشد، هرگاه در جهان بالفعل عملی به سرانجام رسیده باشد، در آن جا دیالکتیک مشغول کار است.» (بند ۸۱)

۳ - آشنایی با اقتصاد سیاسی: استوارت یا اسمیت؟

درباره‌ی زمان آشنایی هگل با اقتصاد سیاسی و با گرایش او به سوی «امور مادی»، گمان‌زنی‌های بسیاری وجود دارد. برخی نقطه‌ی شروع علاقه‌ی او به «اقتصاد» را به دوران دانش‌آموزی‌اش در توپینگن ربط می‌دهند، و برخی دیگر با استناد به «دفتر خاطرات» او به زمان اقامتش در برن. کارل روزنکراس، شاگرد و نویسنده‌ی اولین زندگی‌نامه‌ی هگل (۱۸۴۴)، حکایتی را نقل می‌کند که تا حدی نشانگر انگاشته‌ی خود اوست. از قرار هگل سفر کوتاهی به کوهپایه‌های آلپ در سوئیس می‌کند. در آن‌جا با چوپانی روبرو می‌شود که به او سرشیر گرم می‌فروشد و تعیین قیمت آن را به خریدار واگذار می‌کند با این انگیزه که قیمتی مازاد بر ارزش آن دریافت کند. هگل در خاطراتش آورده است که چنانچه مبلغی کم‌تر از ارزش آن پیشنهاد می‌کردم، قطعاً آن چوپان قیمت واقعی آن را طلب می‌کرد. گویا در ذهن هگل پرسشی ایجاد شده بود؛ این‌که آن چوپان در این منطقه‌ی دور افتاده با چه معیاری قیمت آن محصول را مفروض داشته است؟ به احتمال قوی، یک سری مبادلات قبلی!

به‌رحال آنچه سندیت تاریخی دارد آغاز مطالعه‌ی جدی اقتصاد در فرانکفورت (۱۷۹۹) پیش از ورود به ینا است. جورج لوکاخ در پژوهش بدیع، عمیق و گسترده‌اش در کتاب *هگل جوان*، به نقل از روزنکراس و با اشاره به کتاب *سر جیمز استوارت*، *کندوکاوی در اصول اقتصاد سیاسی*، می‌نویسد: «کلیه‌ی ایده‌های هگل پیرامون سرشت جامعه‌ی مدنی، نیازمندی‌ها و کار، تقسیم کار و ثروت رسته‌ها (estates)، فقر، پلیس، مالیات و غیره، در نهایت در تفسیری بر ترجمه‌ی آلمانی کتاب استوارت درباره‌ی اقتصاد سیاسی متمرکز شده است که بین ۱۹ فوریه و ۱۶ مه ۱۷۹۹ نگاشته شده است که به‌طور کامل باقی مانده است. این تفسیر دربردارنده‌ی برداشت‌های مهمی پیرامون سیاست و تاریخ و مشاهداتی بسیار دقیق است.» (ص ۱۷۰)^۴

قدرمسلم آن‌که، صرف‌نظر از ارسطو و افلاطون، فیلسوفان مدرن پیش از هگل علاقه‌ی خاصی به تجلی «ایده» در آن‌چه هگل «روح عینی» می‌نامد نداشتند که این خود نقطه‌ی عطفی در تاریخ فلسفه‌ی معاصر است. اکثر هگل‌پژوهان بر این باورند که

او ترجمه‌ی آلمانی کتاب استوارت را که بین سال‌های ۷۲-۱۷۶۹ در پنج مجلد به چاپ رسیده بود، در دست داشت و کتاب *ثروت ملل* اسمیت را چند سال بعد در ینا مطالعه کرده بود. ترجمه‌ی آلمانی اثر اسمیت پس از دو دهه بین سال‌های ۹۶-۱۷۹۴ به چاپ رسیده بود که هگل برای اولین بار در درس‌گفتارهای ۱۸۰۲-۱۸۰۰ (معروف به «فلسفه‌ی رئال») بدان اشاره کرده است.

شکافتن دقیق بحث درباره‌ی گسستگی یا تداوم اندیشه‌ی هگل پیش و پس از ورود به ینا، در گنجایش مقاله‌ی حاضر نیست. کافی است اشاره کنیم که یکی از معتبرترین هگل‌پژوهان معاصر، اچ. اس. هاریس، بعضاً با استناد به آثار کتابخانه‌ی هگل، بر این باور است که هگل استوارت و اسمیت را هم‌زمان در فرانکفورت آنهم به زبان انگلیسی مطالعه کرده است.^۵ به نظر می‌رسد که لوکاچ نیز به نوعی ادعای هاریس را تأیید می‌کند: «ما براین باوریم که مفهوم کار که مقوله‌ای بسیار اساسی در سیستم *اخلاقیات* ینا است، پیش‌تر در قسمت‌های مفقودشده‌ی *پاره‌ای از یک سیستم* در فرانکفورت ارائه شده است. از این‌رو به احتمال بسیار قوی هگل *ثروت ملل* را در فرایند تدارک آن نوشته مطالعه کرده بود.» (ص ۱۷۰)

اما هاریس و لوکاچ درباره‌ی تأثیر استوارت و اسمیت بر هگل، دو نتیجه‌گیری متفاوت ارائه می‌کنند. البته لوکاچ تأیید می‌کند که: «بیش از هر چیز، همان‌طور که مارکس نشان داده است، استوارت در بین کلاسیک‌ها، تاریخ‌دان واقعی اقتصاد بود. او بیشتر به ریشه‌های اجتماعی سرمایه‌داری گرایش داشت تا کارکردهای درونی آن.» (همان‌جا)^۶ به باور لوکاچ، «در تکامل هگل، مطالعه‌ی آدام اسمیت یک نقطه‌ی عطف بود.» (ص ۱۷۲) ریموند پلانت،^۷ هگل‌پژوه دیگری است که در مقاله‌ی مهمی در همان مأخذ قبلی («گزیده‌ی جستارهایی درباره‌ی هگل») با روشی متفاوت به همان نتایج هاریس می‌رسد.

گره‌ی کوری که تاریخاً در ارزیابی هگل، به‌ویژه *فلسفه‌ی حق* وجود داشته است، چگونگی به تعامل رساندن اضدادی است که اساساً آشتی‌پذیر نیستند. از یک سو، ایده‌ی هگلی دولت به‌عنوان «امر جامع» و تجسم «هستی اشتراکی» شهروندان، و از دیگر سو «جامعه‌ی مدنی» و «بازار آزاد» آدام اسمیت که نافی هرگونه دخالت دولتی

در مکانیسم خودکار فرآیند تولیدی است. آیا هگل دستاوردهای استوارت و اسمیت را تلفیق کرده است و یا نظرات هر دوی آنها را جذب فلسفه‌ی سیاسی خود کرده است؟ هگل در افزوده‌ی بند ۲۳۶ فلسفه‌ی حق، طرح عملی آن چه را که ترکیب استوارت و اسمیت است این‌گونه توضیح می‌دهد: «هدف نظارت و مراقبتِ اختیارداران حوزه‌ی عمومی این است که بین فرد و امکان امرِ عام وساطت کنند.» سپس دو نظریه‌ی متضاد را برجسته کرده و ادامه می‌دهد: «یکی تصریح می‌کند که کنترل همه چیز به ناظران عمومی تعلق دارد و آن دیگری که سرپرستان حوزه‌ی عمومی دارای هیچ اختیاری نیستند، چرا که هر فرد اعمال خود را بر اساس نیاز دیگران هدایت می‌کند.» پاسخ هگل این است که «هر دو نظرگاه را باید راضی کرد»، یعنی هر فرد حق دارد جهت برآوردن نیازش هرطور که تشخیص می‌دهد کار کند. درعین حال آزادی تجارت و مبادله نباید به نحوی باشد که «خیر عمومی» را ضایع کند. نفعی که در برابر «کنترل از بالا» به آزادی تجارت متوسل می‌شود، چنانچه به حال خود گذاشته شود، کورکورانه به سوی اهدافی خودخواهانه سقوط می‌کند. بنابراین، بازگرداندن آن به امر عام مستلزم چنان کنترلی است.

۴ - معضل امتزاج فرد و جمع

«تنها در قرن هجدهم، در 'جامعه‌ی مدنی' است که صورت‌بندی‌های متنوع پیوند اجتماعی با فرد به‌عنوان یک وسیله‌ی صرف جهت اهداف خصوصی او، به‌عنوان ضرورتی خارجی، روبرو می‌شوند... انسان به معنی اخص کلمه، حیوانی سیاسی است؛ نه فقط حیوانی اجتماعی بلکه حیوانی که در درون جامعه به خود فردیت می‌دهد.»^۸
(گروندر، ریس، ص ۸۴)

بین هگل فلسفه‌ی حق (۱۸۲۱) و هگل جوان در توپینگن (۹۳-۱۷۸۹)، برن و فرانکفورت (۹۹-۱۷۹۴) مسافتی طولانی طی شده است. در میان هم دوره‌ای‌های هگل، شور و شوق ناشی از انقلاب فرانسه، رویای احیای آتن و آمیختگی «ارگانیک» شهروند و سازمان‌دهی سیاسی، و یا توهم مالکیت اشتراکی به تبعیت از پیروان اولیه‌ی مسیح، به‌مرور فروکش کرده بود. سقوط ناپلئون و احیای سلطنت در فرانسه، رشد

سرمایه‌داری، تفکیک طبقاتی و پیچیدگی‌های جامعه‌ی مدرن با افسون‌زدایی از «عصر طلایی» کهن همراه بود. گسست هگل با شلینگ در عین حال به معنی وداع قطعی با رمانتیسم و شکوه و جلال گذشته‌هایی خیالی بود.

مع‌الوصف آنچه در هگل پیوستگی داشت، جوهر اصلی کوشش‌های او برای پاسخ‌گویی به چالش عصر نوین بود: این‌که چگونه می‌توان فرد و جمع، جامعه‌ی مدنی و دولت، را در یک فلسفه‌ی اجتماعی به تعامل رساند. به بیان دیگر، چگونه می‌توان از هم‌گسیختگی آنچه به تعبیر هابز و تأیید هگل «جنگ همه با همه» است را به وجهی عقلانی سازماندهی کرد. علی‌رغم عقب‌افتادگی کشور پراکنده‌ی آلمان، هگل با تأمل در وضعیت اجتماعی-سیاسی انگلستان و فرانسه، مطالعه‌ی عمیق آثار اندیشمندان آنها (هیوم، فرگوسن، مونتسکیو)، و نیز پیش‌کسوتان و معاصران آلمانی خود (فیشته، کانت، شلینگ)، پی برده بود که جوامع پیشرفته‌تر اروپایی، مسیر حرکت و آینده‌ی آلمان را نشان می‌دهند. در واقع فلسفه‌ی حق، به‌ویژه فصل «جامعه‌ی مدنی»، پیش از آن‌که اوضاع اجتماعی آلمان را منعکس کند، حاصل انقلاب صنعتی انگلستان، انقلاب فرانسه و پی‌آمدهای آن در آرایش جدید طبقات اجتماعی، سلب قدرت از اشرافیت و ساختمان نظام فئوالی بود، آن‌هم در زمانی که جامعه‌ی مدنی مدرن هنوز قوام نیافته و دوران طفولیت خود را سپر می‌کرد.

به باور نویسنده‌ی متن حاضر، هیچ اندیشمندی به شیوایی، دقت و درایت هگل ابعاد متنوع، اجزای پراکنده و پیچیدگی‌های جامعه‌ی مدنی را ترسیم نکرده است.^۹ به‌طور اخص، تا آن‌جا که به اقتصاد سیاسی مربوط می‌شود، هگل فقط در یک‌جا، در بند ۱۸۹ فلسفه‌ی حق، مستقیماً به آن برخورد می‌کند که دقیقاً مشابه همان نظری است که در منطق ارائه کرده بود (رجوع شود به بخش دوم مقاله‌ی حاضر). «برداشت ادراکی»، برداشتی که به مدرکات و داده‌ها استناد می‌ورزد، در نظام فلسفی هگل یک خاستگاه نظری پیشا-کانتی است چرا که جستجوی «حقیقت» را از عهده‌ی «عقل» خارج کرده، به داده‌ها واگذار می‌کند. نزد هگل، مبانی فکری اقتصاد سیاسی را نمی‌توان از برداشت ادراکی تفکیک کرد. با این وصف، ادراک فلسفی به داده‌ها پشت

نمی‌کند. از همین رو، هگل از پژوهش‌ها و دستاوردهای اقتصاد سیاسی قدردانی می‌کند.

هگل در بند ۱۸۹، در بررسی عرصه‌ای که «سیستم نیازمندی‌ها» می‌نامد، به طور مشخص از اسمیت، سه، و ریکاردو نام می‌برد. به دیده‌ی او، چون این عرصه مربوط به «امور خاص» است، ذاتاً گرانمند و متناهی است. این عرصه‌ی خاص، در مقایسه با «امر عام» یا جامع، محل نمایش «برداشت ادراکی» است. امر خاص وابسته به «نیاز سوپزکتیو» است که به «وسیله‌ی اشیای خارجی»، که خود محصول نیازهای دیگران‌اند، با «وساطت کار و تلاش» عینیت پیدا می‌کنند. «اقتصاد سیاسی علمی است که با چنین برداشتی از کار و نیازمندی‌ها آغاز می‌کند اما موظف است ارتباطات و حرکتهای انبوه را با تمام پیچیدگی‌ها و خواص کمی و کیفی شان توضیح دهد. این یکی از علومی است که ظهورش ناشی از شرایط دنیای مدرن است. فرآیند رشد آن، نمایشگاه جالب اندیشه‌ای است که در آغاز با انبوه بی‌پایان جزئیات روبرو بود تا به واسطه‌ی آنها اصول ساده‌ی اشیا را استخراج کرده و در عرصه‌ی نیازمندی‌ها، نماد عقلانیت نهفته در چیزها را کشف کند.»

نهایتاً نیازمندی‌های خاص و وسایل ارضای آنها چنان گسترش می‌یابند و به قدری به هم وابستگی پیدا می‌کنند که به سوی «بی‌نهایت» میل کرده، به نیازها و اهدافی «انتزاعی» مبدل می‌شوند. «هنگامی که نیازمندی‌ها و ابزار آنها کیفیتی انتزاعی پیدا کنند، خصلت رابطه‌ی متقابل افراد با یکدیگر نیز انتزاعی می‌شود.» (بند ۱۹۲) بدین سان «وجه خاص» از سررشتی «عام» برخوردار می‌شود. هم‌اکنون، به همراه هگل، وارد جامعه‌ی مدنی (بندهای ۱۸۲ تا ۲۵۶) شده‌ایم.^{۱۰} به دیده‌ی هگل، جامعه‌ی مدنی «وهله‌ی انتزاعی» ایده است که از خصلتی منقسم برخوردار است. در این عرصه، «نظم اخلاقی به غایت‌های خود تقسیم شده و سردرگم است.» (بند ۱۸۴) در این جا، «فرد انضمامی» که خود ایژه‌ی اهداف خود است، مجموعه‌ای از نیازمندی‌هاست. از این رو برداشت ادراکی این عرصه را همچون یک «دولت بیرونی» یا مادی استنباط می‌کند. (بند ۱۸۳) در این مرحله، امر خاص حق آزادی عمل دارد اما مشروط به نظارت است.

چنانچه امر خاص به حال خودش گذاشته شود، و اجازه بیابد که صرفاً امیال سوپژکتیو خود را دنبال کند، خود را نابود ساخته و نظم اخلاقی را فاسد می‌کند. لذا باید محدود شود. (بند ۱۸۵) در عین حال، هگل نظم اخلاقی «جمهوری افلاطون» را به نقد می‌کشد چرا که فردیت آزاد و عنصر سوپژکتیو را نفی کرده و در مقابله با آن یک دولت صرفاً عینی را برنشانند که در آن پیشه و تکلیف هر شخص از پیش مقدر شده است. هگل اذعان دارد که در جامعه‌ی مدنی، هر فرد به دنبال اهداف خصوصی خود است و دیگران برایش در حکم یک وسیله‌اند. در عین حال، با طرح این موضوع که جامعه‌ی مدنی، «قلمرو میانجی‌گری» است، با متحد کردن اجزای آن توسط یک «قرارداد اجتماعی» (روسو) نیز مخالفت می‌کند.

هگل معتقد است که اهداف «افراد به‌عنوان بورژوا» (بند ۱۸۷) یا «شخص خصوصی»، بدون آن‌که خود بدانند، به خاطر وابستگی همه‌جانبه به سایر اعضای اجتماع و رابطه‌ی متقابل آنها، یک «شکل عام» پیدا می‌کند. بنابر این، «من با دنبال کردن اهداف خودم، اهداف عمومی را به پیش می‌برم که این به نوبه‌ی خود اهداف مرا پیش می‌برد.» (افزوده‌ی بند ۱۸۴) این «وجه عام»، «وهله‌ای است که فردی منزوی و نیازهای انتزاعی و روش ارضای آنها را انضمامی یا اجتماعی می‌کند.» (بند ۱۹۱) این «وهله‌ی اجتماعی به تعیین‌کننده‌ی اهداف خاص تبدیل می‌شود» (بند ۱۹۳) و چون فرد را از وابستگی به نیازهای صرف طبیعی و جسمی رها می‌سازد، نیازهایش را اجتماعی می‌کند. از این‌رو نتیجه می‌گیرد که این «وهله‌ی اجتماعی، دربردارنده‌ی بُعد آزادی است» (بند ۱۹۴) و بلافاصله اضافه می‌کند این «وهله‌ی آزادی، ذاتی کار است.»^{۱۱}

۵ - مفهوم کار در منظر هگل

«دست‌آورد عظیم پدید/رشناسی هگل و ماحصل نهایی آن - دیالکتیک منفیت به‌مثابه اصلی پویا و خلاق - این است که هگل خودآفرینی انسان را همچون یک فرآیند، عینیت یافتن را به مثابه‌ی فقدان عین، به‌مثابه بیگانگی و رفع این بیگانگی

درک کرده و از این رو به ذات کار پی برده و انسان عینی (انسان حقیقی، چرا که واقعی) را به عنوان حاصل کار خودش می‌فهمد.»

مارکس، دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴

نزد هگل، در یک مفهوم بسیط، «کار» مرکز تقاطع یا واسطه‌ی بین انسان و جهان خارج است. کار محل ملاقات سوژه و ابژه است. با میانجی‌گری کار است که آن دو به تعامل می‌رسند. فلسفه‌ی حق از همان ابتدای کتاب چنین مهمی را برمی‌نشانند. تصاحب کردن یک شیئی، به دست آوردن آن یا در دست گرفتن آن است. هگل می‌گوید: «دستان من، عالی‌ترین ابزارند که در اختیار هیچ حیوانی نیست.» (افزوده‌ی بند ۵۵) آن طور که او در بخش «حق انتزاعی» توضیح می‌دهد: «به طور عینی، حقی که از یک قرارداد ناشی می‌شود، هرگز حقی بر یک شخص دیگر نیست بلکه فقط حقی بر یک چیز خارج از فرد یا چیزی است که آن شخص را می‌تواند از خود بیگانه کند؛ یعنی حقی بر یک شیئی.» (بند ۴۰) ۱۲

اشیا فاقد ذهنیت‌اند و در خود حاوی هدفی درون‌ماندگار نیستند. اما «انسان اراده‌ای آزاد است و در نتیجه، مطلق است.» (افزوده‌ی بند ۴۴) قطعاً یک شیئی یا ماده در برابر کار انسانی که در صدد تغییر شکل آن است، از خود مقاومت نشان می‌دهد. (بند ۵۲) لذا فرآیند کاری برای فائق آمدن بر شیئی نیازمند بردباری، مشقت و عمل نفی است و این دقیقاً همان فرآیندی است که انسان را از موجودات زنده‌ی دیگر، و نیز از انسان در «وضعیت طبیعی» او تفکیک می‌کند؛ چرا که به ورای نیازهای خالص طبیعی می‌رود. میل طبیعی در مصرف یک چیز آن را نفی یا نابود می‌کند در حالی که انسان به واسطه‌ی کار، تولیدگر، یعنی آفریننده است.

بنابراین، انسان در هستی بی‌واسطه‌ای که در درون خود دارد، به عنوان یک موجود طبیعی صرف، آزاد نیست. او زمانی آزاد است که جسم و ذهن خود را پرورش داده، به تصاحب خود درآورده و در خودآگاهی‌اش، خود را تأیید کند. این به خود واصل شدن در حکم فعلیت یافتن است. انسان از این طریق خود را به ابژه‌ی خود تبدیل کرده و خود را آزاد می‌یابد. انسان آزاد، ذهن و اراده‌ی آزاد، «نقطه‌ی شروع مطلق مفهوم آزادی، حق و علم حق است.» (بند ۵۷) توجیه غیرعقلانی برده‌داری و از آن جا

بی‌عدالتی مطلق «سروری و بندگی» در برداشت غلط از انسان به‌عنوان موجودی صرفاً طبیعی نطفه بسته است. از سوی دیگر، چنانچه مبنای مقابله با برده‌داری توسل به همان هستی بی‌واسطه‌ی انسان طبیعی باشد، هنوز به مرحله‌ی «آزادی ذهن» و مفهوم آزادی نرسیده‌ایم. در عرصه‌ی عینی، آن‌چه در نزاع سروری و بندگی صورت می‌پذیرد، فراروی از «آگاهی بی‌واسطه‌ی صرف از آزادی» و درگیر شدن در «نبرد تشخیص» است. ذهنی که به واسطه‌ی جدال آگاهی از خود، به خودآگاهی عینی، دست یافته باشد، نه نقطه‌ی اختتام که سرمنشاء تاریخ است. از آن پس، نفی برده‌داری دیگر نه یک «باید» که سرآغاز گذار به مراحل بعدی تکامل و مفهوم آزادی است.^{۱۳}

هگل در این‌جا خواننده را به کتاب *پدیده/رشناسی روح*، به قسمت «سروری و بندگی» رجوع می‌دهد که همان‌طور که در بالا تأکید شد، تازه در مرحله‌ی ابتدایی سفرهای پرماجرایی شعور انسان است و برای رسیدن به «عقل» و «روح»، هنوز راه درازی در پیش دارد. بنابراین در سطور پایانی این مبحث، پس از آن‌که برده با پشت سر گذاشتن نبرد مرگ و زندگی با ارباب خود به آگاهی می‌رسد، هگل نشان می‌دهد که این آگاهی هنوز به ضد خود آغشته و ذاتاً یک روش تعیین‌یافته‌ی وجود است. پرسش این است که او با کسب استقلال خود چه مسیری را پیش می‌گیرد؟ ضروری است که برای رسیدن به آزادی بالفعل، در خود و برای خود، «نسبت به توانایی کامل خود بر مجموعه‌ی واقعیت عینی تسلط پیدا کند.» (ص ۲۴۰) کسب استقلال و به یگانگی درآمدن با محصول کار خود، درعین حال نیازمند تفکیک خود با شیئی، با جهان بیرونی است. در غیر این صورت، تصرف یا تصاحب شیئی، به انهدام طبیعت منجر می‌شود. در واقع کار آزاد، «کاری که به شیئی شکل می‌بخشد، میلی مهار شده است؛ به تعویق می‌اندازد. آگاهی‌ای که رنج می‌برد، از این طریق به درک مستقیم آن موجودیت مستقل و خویش پی می‌برد.» (ص ۲۳۸)^{۱۴}

بنابراین، مفهوم کار آزاد نزد هگل تازه پس از فراروی از «سروری و بندگی» آغاز می‌شود. او بخش اول پاره‌ی نخست فلسفه‌ی حق را با مفهوم «مالکیت» شروع می‌کند^{۱۵} و آن را به سه بخش تقسیم می‌کند: تصرف، استفاده و بیگانگی. تصرف از

طریق تصاحب مستقیم یا شکل بخشیدن به شیئی به واسطه‌ی ابزار و نیروهای مکانیکی احراز می‌شود. استفاده از یک شیئی به‌واسطه‌ی مصرف، انهدام و نفی آن صورت می‌پذیرد. هگل مصرف و مالکیت یک چیز را از هم تفکیک می‌کند. مصرف یک شیئی، نیازی خاص را برآورده می‌کند که با سایر اشیای مصرفی و نیازهای مشابه قابل مقایسه است. از این‌رو، یک نیاز خاص در عین حال در حکم نیازی عام است. «این وجه عام شیئی که خاصیت معین آن از وجه خاص آن ناشی شده و از کیفیت آن منتزع شده است، ارزش آن است.» (بند ۶۳) سپس در افزوده‌ی این بند می‌گوید: «در این‌جا کیفیت در شکل کمیت ناپدید می‌شود؛ یعنی وقتی من از 'نیاز' صحبت می‌کنم، اصطلاحی را به کار برده‌ام که طبق آن متنوع‌ترین چیزها قابل عرضه می‌شوند. آنها به اشتراک در آن سهیم شده و از این‌رو معادل یکدیگر می‌شوند. بنابراین در این‌جا تفکر از کیفیت خاص یک چیز به چیزی که نسبت به کیفیت بی تفاوت است، یعنی به کمیت گذار می‌کند.» پس «ارزش» واقعاً معرف آنچه هست، نیست. «چنانچه بخواهید ارزش یک چیز را نه در وجه خاص بلکه به وجهی انتزاعی بیان کنید، نماد آن پول است. پول به‌عنوان یک تجرید، صرفاً نماد ارزش است.» از آن‌جا نتیجه می‌گیرد که اگر بخواهیم مفهوم ارزش را در نظر بگیریم، باید به خود چیز فقط به‌عنوان یک «سمبل» یا نماد نگاه کنیم.^{۱۶}

بعد سوم مالکیت، وهله‌ی «بیگانگی» است که در نظر هگل به معنای «بازگشت به خود» است. بازگشت از غیریت، از تصاحب صرف یک شیئی خارجی و اتکا به خود در هستی بالفعل. هگل در این‌جا یادآور می‌شود که باید بین برده و یک کارگر روزمزد یا خدمتکار تفکیک قایل شد. «برده‌ی آتنی نسبت به کارگر روزمزد احتمالاً شغل آسان‌تری داشت اما به‌عنوان برده، کل فعالیت خود و تمام وجودش را از خود بیگانه کرده و به مالک خود واگذار کرده بود.» (افزوده‌ی بند ۶۷) اما در خود این واقعیت که کارگر روزمزد صرفاً بخش معینی از ظرفیت کاری و نه جسم و ذهنش را از خود بیگانه می‌کند و به واسطه‌ی یک «قرارداد» به دیگری واگذار می‌کند، پتانسیل یا امکان رهایی درون‌ماندگار است.^{۱۷}

مبحث «قرارداد»، مرحله‌ی ورود به عرصه‌ی «مبادله» در جامعه‌ی مدنی است. و یا به بیان مارکس، مرحله‌ی خرید و فروش نیروی کار. اما همان‌طور که مارکس

تصریح می‌کند، در این قرارداد اساساً تقلبی صورت نگرفته است چرا که سرمایه، نیروی کار را بر اساس «ارزش» آن خریداری کرده است. هگل هم می‌گوید آنچه در این معامله هم‌سنگ یا مشابه است، همان «ارزش» است. (بند ۷۶) «در این جا سوای تفاوت بین کیفیت‌های خارجی چیزهایی که مبادله شده است، سوژه‌هایی که وارد قرارداد شده‌اند با یکدیگر برابرند»، چرا که سوژه‌های قرارداد در وجه عامی شرکت می‌کنند که همان ارزش است. هگل پس از مبادله‌ی پایاپای به خرید و فروش یک چیز معین با یک چیز عام یا ارزش، یعنی «پول»، به «قرارداد دستمزدی» یعنی مبادله با «ظرفیت تولیدی» مشخص می‌رسد. (بند ۸۰)

باید یادآوری کرد که هگل هنوز وارد جامعه‌ی مدنی نشده است. پس ضروری است که آنچه پیش‌تر، در قسمت چهارم این مقاله بدان پرداخته شده بود را بر روی مفهوم کار متمرکز کنیم. تا آن جا که به «کار» و «سرمایه» (عنوان‌های هگل) مربوط می‌شود، هگل در بخش «جامعه‌ی مدنی» فقط ۱۲ بند (۲۰۸-۱۹۶) را به آن اختصاص داده است. او در این جا صرفاً چکیده‌ی فشرده شده‌ی مفاهیمی را که طی دو دهه بدان پرداخته بود ارائه داده است.^{۱۸}

هگل در بند ۱۹۶، کار را این‌گونه توصیف می‌کند: «کار، وسیله‌ی کسب و مهیاسازی ابزار خاصی مناسب برای نیازمندی‌های خاص ما است. به واسطه‌ی کار، مواد خامی که طبیعت مستقیماً عرضه کرده است، به‌طور مشخص و توسط انواع و اقسام فرآیندها با اهدافی متنوع منطبق می‌گردد. این تغییریابی در شکل، ابزار را واجد ارزش و قابل مصرف می‌کند.» گسترش نیازمندی‌ها، رشد و تنوع ابزارها و رابطه‌ی متقابل افراد با یکدیگر، باعث «تقسیم کار» اجتماعی می‌شود و «عنصر عینی و عام نهفته در کار را به فرآیندی انتزاعی» تبدیل می‌کند. (بند ۱۹۸) این تقسیم کار اجتماعی، کار یک فرد خاص را ساده‌تر و مهارت او را محدود، معین و متمرکز می‌کند و بارآوری کار را افزایش می‌دهد. نهایتاً «تجرید تولید یک فرد از تولید شخص دیگر، کار را هرچه بیشتر مکانیکی می‌کند تا این که بالاخره انسان موفق می‌شود به کناری رفته و ماشین‌ها را جایگزین خود کند.»^{۱۹}

اما به باور هگل، ماحصل این روند، تولید چیزی است که او آن را به‌عنوان «سرمایه‌ی عام» یا انیورسال می‌فهمد. لذا نتیجه می‌گیرد که «با پیشرفتی دیالکتیکی، خودپویی سوژکتیو به واسطه‌ی امر خاص توسط امر عام تبدیل می‌شود.» (بند ۱۹۹) هرکس بسته به درجه‌ی تحصیلات و مهارتش امکان می‌یابد تا سهم خود را از آن «سرمایه‌ی عام» دریافت کند! این آن مرزی است که هگل لاقل در عرصه‌ی فلسفه‌ی عملی خود، قادر به عبور از آن نمی‌شود. او به‌درستی روند مکانیزه شدن کار و گسترش تعارض ثروت و فقر را تشخیص داده و تأکید می‌کند که باید برای جلوگیری از فقر، با دخالت دولت و نیز عضویت در اصناف، راه‌حلی پیدا کرد. اما نهایتاً برای این معضل، علاجی قطعی نمی‌یابد. به باور او، «وقتی استاندارد زندگی انبوه بزرگی از مردم به زیر مرز معیشت برسد» (بند ۲۴۴)، آن‌ها توانایی تشخیص و احترام به خود را از دست می‌دهند که حاصل آن ایجاد «فقرایی شورشی» است. «جامعه‌ی مدنی مسئول تغذیه‌ی اعضای خود است.» اما «در عین حال باید مانع از ظهور شورشیانی فقیر گردد.» (افزوده‌ی بند ۲۴۴)

دقیقاً به همین خاطر است که مارکس اعلام می‌کند: «خاستگاه هگل، همان اقتصاد سیاسی مدرن است. او کار را به‌عنوان ذات انسان ادراک می‌کند؛ به مثابه‌ی ذاتی که انسان از طریق آن خود را تأیید می‌کند. او فقط جنبه‌ی مثبت کار را می‌بیند، نه جنبه‌ی منفی آن را.» (اثر، ۳۳۳:۴)^{۲۰} لذا هگل ۱۸۲۱ و مارکس ۱۸۴۴ با مشاهده و تحلیل روندی نسبتاً مشابه، به دو نتیجه‌گیری متفاوت می‌رسند. به دیده‌ی مارکس، کارگران آن بخشی از جامعه‌ی مدنی هستند که گویا به بیرون از آن پرتاب شده‌اند. کارگر، «سوژه» است، یعنی «فقیری است که نسبت به فقر جسمی و روحی خود آگاهی دارد. نا انسانی‌یتی که این انسان‌زدایی را درک می‌کند و از این رو، خود-الگاگر است.» (اثر، ۳۶:۴)

در واقع، گسست عظیم بین دیالکتیک هگل و مارکس در همین امر نهفته است. دیالکتیک مارکسی با معرفی سوژه‌ای که می‌اندیشد، درونی‌تر، عمیق‌تر و بنیادین‌تر از دیالکتیکی است که اندیشیدن را از سوژه‌ی خوداندیش جدا می‌کند.

منابع

- 1 – G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford University Press, NY. 1976
- 2 – G. W. F. Hegel, *Logic*, Oxford University Press, Great Britain, 1978
- 3 – G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Harper Torchbooks, NY. 1967
- 4 – Gerog Lukacs, *The Young Hegel*, Merlin Books, London, 1975
- 5 – Karl Marx, *Capital*, Vol. 1, Vintage Books, NY. 1977
- 6 – Karl Marx, Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, Cambridge University Press, NY, 1977
- 7 – Karl Marx, *Grundrisse*, Vintage Books, NY. 1973
- 8 – Karl Marx, Fredrick Engels, *Economic-Philosophic Manuscripts 1844*, Collected Works, Vol. 3, International Publishers, NY. 1975
- 9 - Karl Marx, Fredrick Engels, *The Holy Family*, Collected Works, Vol. 4, International Publishers, NY. 1975

پی‌نوشت‌ها

^۱ - *کاپیتال* مارکس چنین کمبودی را کاملاً برطرف کرد. این اثر چنان بدیع و متفاوت بود که انتشارش باعث سرگیجه‌ی اقتصاددانان شد. واکنش‌های کاملاً متناقض آنها نشانگر آن بود که *کاپیتال* را نمی‌توان با معیارهای تجربی اقتصاد سیاسی کلاسیک سنجید. در این اثر، اقتصاد سیاسی، تاریخ (از جمله تاریخ فناوری)، مردم‌شناسی، قانون و تاریخ تکامل آن، مبارزه‌ی طبقاتی و انقلاب اجتماعی، همگی در یک کل جامع و انضمامی ترکیب شده‌اند.

^۲ مقایسه کنید با نقطه‌ی شروع *کاپیتال*: کالا به‌عنوان چیزی فراحسی و متافیزیکی.

^۳ «البته روش بازنمایی از لحاظ فرم باید با روش تحقیق تفاوت داشته باشد. پژوهش باید داده‌ها را در تمام جزئیاتش از آن خود کند و اشکال متفاوت تکامل آن‌ها را تحلیل کرده و ارتباط درونی آن‌ها را دنبال کند. فقط پس از اتمام این کار است که می‌توان حرکت واقعی را به نحوی مناسب بازنمایی کرد. چنانچه این کار با موفقیت انجام شده باشد، اگر اکنون بازتاب هستی موضوع به ایده بازگردانده شود، آنگاه چنین می‌نماید که با ساختمانی پیشینی مواجهیم.» (*کاپیتال* ۱، ص ۱۰۲)

آنچه لوکاج درباره‌ی هگل و «اقتصادیات» می‌نویسد، بر روی آثار و رشد فکری او در ینا تمرکز دارد. هگل جوان در سال ۱۹۳۸ به اتمام رسید اما تا اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ منتشر نشد. ترجمه‌ی آلمانی این اثر با تغییراتی در سال ۱۹۵۴ به چاپ رسید. البته باین که روزنکراس در آن زمان یک نسخه‌ی کامل از تفسیر هگل را در دست داشته است، به دلایل ناروشنی این نوشته مفقود شده است.

⁵ H.S.Harris, "The social Ideal of Hegel's Economic Theory," in *Selected Essays on G.W.F.Hegel*, Ed. Lawrence S. Stepelevich, Humanities Press, NJ. 1993, Pp. 187-212

برای مارکس، استوارت مرجعی تاریخی بود. او به‌ویژه در بخش «انباشت بدوی سرمایه» در کاپیتال ۱، مرتباً به نظرات استوارت اشاره می‌کند. البته برخورد مارکس به او غیر انتقادی نیست اما در بسیاری موارد، جدایی شهر و روستا، برکنده شدن کارگر از زمین به کمک قهر دولتی، و غیره نظرات استوارت را تأیید می‌کند. بررسی رابطه‌ی مارکس و استوارت نیازمند جستاری جداگانه است. کافی است اشاره شود که استوارت نقطه‌ی آغاز *تئوری‌های ارزش اضافی* است. مقدمه‌ی *گروندریسه* نیز نکات مهمی درباره‌ی ابهامات رابینسون کروزوی اسمیت و ریکاردو درباره مفهوم قرن هیجدهمی از فرد خودکفا دربر دارد. مارکس در آن‌جا استوارت را به‌عنوان نقطه مقابل چنین برداشت‌هایی برجسته می‌کند. در جای دیگری در *گروندریسه* نیز با تعجب می‌گوید با استوارت مثل «سگ مرده‌ای» رفتار شده است که مندلسون در زمان لسینگ با اسپینوزا کرد. مارکس عین همین عبارت را درباره‌ی نوع رفتار دورینگ با هگل بارها تکرار کرده بود.

⁶ Raymond Plant, "Economic and Social Integration in Hegel's Political Philosophy," op.cit. Pp.76-103

⁷ مارکس این گفتاورد ارسطو را که در اصل به معنی «شهروند پلیس» است را در کاپیتال ۱ نیز بازگو می‌کند. او در بخش «همکاری» می‌نویسد: «انسان اگر نه آن‌طور که ارسطو حیوانی سیاسی می‌پندارد، در همه حال حیوانی اجتماعی است.» (ص ۴۴۴) به دیده‌ی شلومو آوینری، در نهایت چالش عصر مدرن فراروی از تعارض بین «انسان اقتصادی» و «شهروند پلیس» است. نگاه کنید به:

Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, 1972, p.240

⁸ *نقد فلسفه‌ی حق هگل* مارکس که کلاً بر روی مفهوم دولت هگلی تمرکز دارد، تعریف هگل از جامعه‌ی مدنی را می‌پذیرد. مشکل مارکس این نیست. برعکس، مارکس در همه جا تصریح می‌کند که تا آن‌جا که به جامعه‌ی مدنی مربوط می‌شود، تحلیل «آمریک» هگل مورد مناقشه نیست. اما مارکس هگل را متهم به «تجربه‌گرایی» می‌کند چرا که «روح جامع» را از درون خود جامعه‌ی مدنی استخراج نکرده است.

^{۱۰} آنچه از دست‌نوشته‌های مارکس در مورد نقد فلسفه‌ی حق هگل باقی مانده است، با بند ۲۶۰ آغاز می‌شود. ظاهراً چهار صفحه‌ی اول این دست‌نوشته مفقود شده است. به احتمال قوی، مارکس نقد خود را با بند ۲۵۷، یعنی نقطه‌ی شروع فصل «دولت»، آغاز کرده بود.

^{۱۱} به باور این نویسنده هگل نهایتاً قادر به مرتفع کردن این اضداد نگردید. مارکس تنها کسی است که قادر به فراروی از دولت سیاسی و نیز جامعه‌ی مدنی گردید. «جنگ داخلی در فرانسه»، به همراه پیش‌نویس‌های آن، نماد بارز چنین ادعایی است. اما این اثر تبلور انضمامی سپهر اندیشه‌ای است که مارکس پس از گسست با جامعه‌ی بورژوایی در دست‌نوشته‌های *اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴* بنیان گذاشته بود.

^{۱۲} مارکس در *کاپیتال ۱*، در قسمت «خرید و فروش نیروی کار»، برای تفکیک کار از ظرفیت کاری، گفتاوردی از بند ۶۷ را بازگو می‌کند که تکرار آن در اینجا حائز اهمیت است: «من می‌توانم محصولات منفرد مهارت‌های جسمی و ذهنی خود را به شخصی دیگر واگذار کنم و می‌توانم برای مدت محدودی استفاده از توانایی‌هایم را به او بدهم، چرا که به خاطر این محدودیت، توانایی‌هایم نسبت به کلیت و شمولیت هستی من خصلتی خارجی کسب می‌کنند. اما من با واگذار کردن کل زمان خود که در کارم و در تمام محصولاتم متبلور شده است، جوهر وجودم، فعلیت و فعالیت عام و شخصیتم را به دارایی دیگری تبدیل می‌کنم.» (ص ۲۷۲)

^{۱۳} مارکس در *گروندرریسه*، تشخیص، خودآگاهی و قضاوت کارگر را «ناقوس نابودی» جدایی‌تحمیلی او از حاصل کارش تلقی کرده و اضافه می‌کند که: «فهم برده نسبت به این که نمی‌تواند به تملک غیر درآید و با آگاهی نسبت به خود به‌عنوان یک شخص، موجودیت برده‌داری تصنعی و گیاهی شده و دیگر قادر نیست به‌عنوان مبنای تولید پابرجا باقی بماند.» (ص ۴۶۳)

^{۱۴} الکساندر کوژو در اثر *جنجالی مقدمه‌ای بر خوانش هگل* که در دهه‌ی ۳۰ میلادی قرن پیش در فرانسه به چاپ رسید، پایه‌گذار جریانی نظری بود که به تفسیر او از *پدیدارشناسی روح*، به‌ویژه قسمت «سروری و بندگی»، بعدی جهانی داد. در اوایل دهه‌ی ۵۰، حمید عنایت این بخش از تفسیر کوژو را به همراه پیشگفتار مفصلی زیر عنوان «خدایگان و بنده» به فارسی برگرداند که بارها توسط انتشارات خوارزمی تجدید چاپ شده است. شکی نیست که چگونگی پرورش نزاع بنده و ارباب توسط هگل و تکیه بر فرآیند کسب خودآگاهی برده به واسطه‌ی کار، و از آنجا انتقال آن به مبارزه‌ی کار و سرمایه، گام مهمی در فهم مبارزه‌ی طبقاتی است. اما نمی‌توان دستاورد جهان-تاریخی مارکس را به کشف مبارزه‌ی طبقاتی فروکاست. اما حتی در این عرصه نیز نمی‌توان دستاورد او را در مبارزه با غیر تحلیل برد. خودآگاهی کارگر در فرآیند مبارزه‌ی طبقاتی، در عین حال وقوف به خصلت دوگانه‌ی کار (کار مجرد و کار انضمامی) و از آنجا برقراری رابطه‌ی منفی با خود است. به بیان دیگر، کارگر خود را به دگر خود، به ابژه‌ی خود تبدیل می‌کند و از آن راه از آغشتگی به ضد خود خروج کرده، به درک مثبت نفی وجود خود نایل شده و آن را به نقطه‌ی عزیمت جامعه‌ی بدیل تبدیل می‌کند.

^{۱۵} «هگل به درستی فلسفه‌ی حق را با مالکیت آغاز می‌کند که ساده‌ترین رابطه‌ی حقوقی سوژه است.»
مارکس، *گروندریسه*، ص ۱۰۲

^{۱۶} مارکس در *کاپیتال* ۱، در فصل «فرآیند مبادله» تأکید می‌کند که «پول معینی می‌تواند با نماد خود جابجا شود. اما این تعبیر معین به برداشت اشتباهی منجر شده که گویا خود پول، صرفاً یک نماد است. این خطا در بردارنده‌ی این شک است که شکل پولی یک شیئی نسبت به خود آن بیرونی و صرفاً شکل پدیداری روابط انسانی نهفته شده در آن است. به این معنا، هر کالایی یک نماد است چرا که به عنوان ارزش، صرفاً پوسته‌ی مادی کار انسانی مصرف شده در تولید آن است.» مارکس در زیرنویس این مطلب به بند ۶۳ *فلسفه‌ی حق* رجوع کرده و گفتاورد یادشده‌ی هگل را به طور مشروح بازگو می‌کند.

^{۱۷} مارکس در *گروندریسه*، یک مفهوم کاملاً بدیع از مالکیت ارائه می‌دهد. او با تشریح رشد غول آسای پیکره‌ی کار مرده در مقایسه با کار زنده و تأکید بر بیگانگی کارگر می‌گوید: «با برنشانندن فعالیت افراد به عنوان فعالیت عام بی‌واسطه یا فعالیت اجتماعی، از وهله‌های تولیدی این شکل بیگانگی زدوده می‌شود و از آن طریق به مثابه‌ی مالکیت برنشاننده می‌شود؛ به مثابه پیکر اجتماعی ارگانیکی که در درون آن افراد خود را به عنوان افراد، ولی افرادی اجتماعی بازتولید می‌کنند.» (ص ۸۳۲) مارکس همین مفهوم را در *کاپیتال* ۱ این گونه بازنویسی می‌کند: «این نفی نفی است که مالکیت خصوصی را از نو برقرار نمی‌کند بلکه به واقع مالکیت فردی را برمی‌نشانند.» (ص ۹۲۹)

^{۱۸} برای بررسی تکوین مفهوم کار نزد هگل، قطعاً باید به «سیستم اخلاقی» (۱۸۰۲) و به ویژه «فلسفه‌ی روح» (درس گفتارهای ۶-۱۸۰۵) رجوع کرد. نظر به حجم مقاله‌ی حاضر، ناگزیریم موضوع بحث را تا حد ممکن در چارچوب *فلسفه‌ی حق* محصور کنیم. برای بررسی درس گفتارهای هگل لطفاً به پیوندهای زیر رجوع کنید:

“[System of Ethical Life](#)”,
“[The Philosophy of Spirit](#)”.

^{۱۹} مقایسه کنید با گفتاورد زیر از *گروندریسه*: «کارگر دیگر یک شیئی طبیعی تغییر یافته را واسط خود و ابژه قرار نمی‌دهد، بلکه فرآیندی طبیعی را که به فرآیندی صنعتی تبدیل شده است جایگزین آن کرده، واسطه‌ی خود و طبیعت ارگانیک نموده و بر آن تسلط می‌یابد. او به جای آن که فاعل اصلی باشد، به کنار فرآیند تولیدی می‌رود.» (ص ۷۰۱)

^{۲۰} البته مارکس ابدأ از آثار قبلی هگل در درس گفتارهای ینا با خبر نبود. آیا چنانچه آنها را، از جمله گفتاورد زیر را، بررسی کرده بود کماکان بر این نظر اصرار می‌ورزید که هگل صرفاً جنبه‌ی مثبت کار را می‌فهمد؟

«کارگر در کار ماشینی مانند خود ماشین، هرچه بیشتر بی‌روح و کسل می‌شود. عنصر معنوی، سرزندگی خودآگاه زندگی، به فعلیتی پوچ تبدیل می‌شود. این کار او را به یک نقطه محدود می‌کند، و هرچه کامل تر شود، یک سوپوتر می‌شود... انسان در ماشین فعالیت رسمی خود را لغو می‌کند و آن [ماشین] را وادار به کاری برای خود می‌کند... او با پردازش طبیعت به واسطه‌ی ماشین، ضرورت کار

خود را منتفی نمی‌کند. فقط آن را تشدید می‌کند. مقدار کار فقط برای کل کاهش می‌یابد نه برای فرد؛ برعکس افزایش می‌یابد، زیرا هرچه کار مکانیزه‌تر شود، ارزش آن کم‌تر شده و فرد رنج بیشتری متحمل می‌شود... در این بی‌ارزش‌سازی کار مکانیکی، مستقیماً امکان جدا شدن کامل از آن وجود دارد، زیرا کار کاملاً کمی و بدون تنوع است... چیزی کاملاً خارجی. آنچه برای انسان باقی می‌ماند، یافتن اصل حرکتی برای کار است که به همان اندازه مرده باشد.» نگاه کنید به:

https://isr.press/Hegel_Labor/index.html