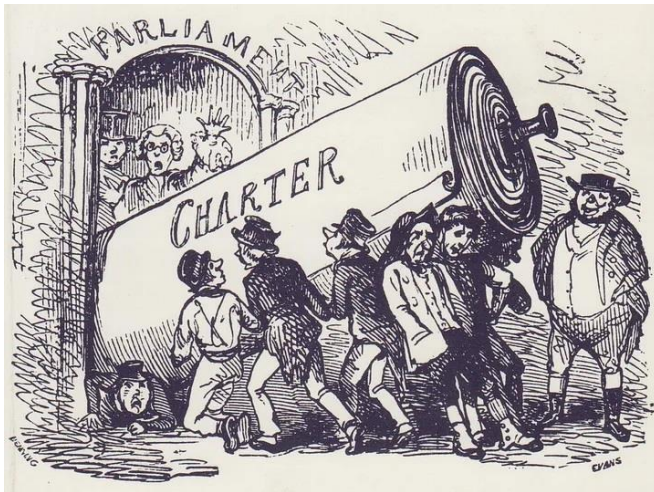


ایدئولوژی، بت‌وارگی و مسئله‌ی آزادی‌های لیبرالی در پیرامون^۱

آیدین کیخایی



^۱ در جریان کار بر روی این متن، به همت «انجمن علمی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران»، دوره‌ای برگزار شد تحت عنوان «ایدئولوژی و بت‌وارگی» که طی آن برخی از نوشته‌های مارکس را هم‌خوانی کردیم. مایل‌ام در اینجا از دوستان حاضر در آن دوره تشکر کنم. این متن را تقدیم می‌کنم به آنها، به «دانشجویان»، که دانشگاه به حضور آنها زنده است.

مقدمه

«آیا یک مارکسیست می‌تواند به حقوق بشر باور داشته باشد؟» این عنوان مقاله‌ی جدلی استیون لوکس در سال ۱۹۸۱ است.^۱ در نظر نویسنده پاسخ روشن است: «یک مارکسیست نمی‌تواند ... به حقوق بشر باور داشته باشد»، چرا که نه تنها از منظر مارکسیستی مفهوم «حق» مفهومی است «اساساً ایدئولوژیک» که در راستای «تثبیت جوامع طبقاتی و پنهان کردن منافع طبقاتی» عمل می‌کند، بلکه، مهم‌تر از آن، شاخصه‌ی مارکسیسم انکار بنیان «حق» است، یعنی انکار «وضعیت اخلاقی» به‌عنوان امری «درون‌زادِ وضعیت بشری».^۲ مقاله‌ی لوکس و نتیجه‌گیری آشکارا هدف‌مندِ او واکنش‌های بسیاری را برانگیخت. منتقدینِ لوکس با ارجاع به نوشته‌های مارکس نشان دادند که تصویر مارکس به‌عنوان دشمن حقوق بشر یک‌سویه و تقلیل‌گرایانه است و استدلال کردند که نه تنها یک مارکسیست می‌تواند مدافع حقوق بشر باشد، که بسته به شرایطِ اجتماعی-تاریخی، دفاع مارکسیسم از حقوق بشر می‌تواند به یک ضرورت بدل شود.^۳

این مجادله نمونه‌ای است از مناقشات و مباحثات دامنه‌دار درباره‌ی جایگاه آرمان‌های لیبرالی — از حقوق بشر گرفته تا آزادی و برابری — در اندیشه‌ی مارکس و در سنت‌های مارکسیستی. در این میان، موضع لوکس بیان‌گر برداشتی نسبتاً مرسوم است، نه تنها در میان منتقدان لیبرالِ مارکسیسم که حتی در برخی از نحله‌ها و مکاتب مارکسیستی. تاریخ تفاسیر مارکسیستی موضوع بحث من در این متن نیست. اما تا آن‌جا که به نوشته‌های خود مارکس مربوط می‌شود، به گمان من ماجرا بسیار پیچیده‌تر از صرف نفی یا رد است. البته شکی نیست که — از «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» و *ایدئولوژی آلمانی* گرفته تا *سرمایه* و *نقد برنامه‌ی گوتا* — مارکس همواره با نگاهی انتقادی با برداشت‌های لیبرالی از مفاهیم حق و آزادی و برابری مواجه شده و

¹ Lukes, 1981.

² Ibid., 342-4.

^۳ به‌عنوان مثال نگاه کنید به، Cornell 1984; McBride 1984; Bartholomew 1990

محدودیت‌ها و حتی گاه کارکرد انحرافی و محافظه‌کارانه‌ی آنها را برجسته کرده است. در عین حال، در اغلب موارد می‌توان اشارات معینی به شرایط تاریخی و انضمامی نیز یافت که موضع مارکس را از نفی مطلق جدا و به نقد مشروط و موقعیت‌مند نزدیک می‌کند.^۱ به‌عنوان مثال، در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، مارکس در میانه‌ی نقد بُرنده‌اش بر مفهوم رهایی سیاسی و موضع حقوق بشری اذعان می‌کند که در بستر «نظم جهانی تاکنون موجود» رهایی سیاسی به هر صورت «گامی بزرگ به پیش است».^۲ به همین ترتیب در نقد برنامه‌ی گوتا، درست پیش از آوردن تعبیر «چرند ایدئولوژیک درباره‌ی حق» – تعبیری که مورد استناد لوکس نیز هست^۳ – مارکس تصریح می‌کند که نقد او معطوف به کارکرد مخرب ایده‌ی «حقوق برابر» در یک وضعیت تاریخی مشخص است، یعنی «اکنونی» که در آن «ایده‌هایی که در دوره‌ای معین واجد معنا بودند» به «چرند ایدئولوژیک» بدل شده‌اند.^۴

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که نوشته‌های مارکس درباره‌ی آرمان‌های لیبرالی حق و آزادی و برابری شامل مجموعه‌ای از بینش‌های «انتقادی» و «موقعیت‌مند» است که نمی‌توان آنها را به‌سادگی ذیل یک نظریه‌ی «عمومی» – چه منفی و چه مثبت – جمع‌بندی کرد. آنچه هست امکان و ضرورت تفسیر و بازتفسیر است: فراخوانی برای

^۱ برای مروری کوتاه اما روشن‌گر بر نوشته‌های مارکس در این زمینه نگاه کنید به، O'Connell 2018, 965-70.

^۲ مارکس ۱۴۰۰، ۲۴.

^۳ Lukes 1981, 339.

^۴ Marx 2023, 59-60.

نقد برنامه‌ی گوتا در سال ۱۸۷۵ نوشته شده است، یعنی در دوره‌ی «منازعه‌ی فرهنگ» (Kulturkampf) بیسمارک علیه کلیسای کاتولیک، که، حداقل در سطح ظاهر، مبارزه‌ای بود در راستای فرهنگ و آموزش سکولار. در انتهای متن مارکس با تأکید بر موقعیت خاص آن دوران اشاره می‌کند که اگر بنا باشد «در این زمانه‌ی 'منازعه‌ی فرهنگ'، شعارهای قدیمی لیبرالیسم را به یاد آن [بیاوریم]» و مثلاً از آزادی دین از دولت دفاع کنیم، ضروری است که هم‌زمان محدودیت‌های این آزادی «بورژوازی» را نیز برجسته کنیم. (ibid., 72).

اندیشیدن با مارکس و بازگشایی ظرفیت‌های نهفته در نوشته‌های او در نسبت با موقعیت‌ها و مسائل پیش رو. این مقاله پاسخی است به این فراخوان. موقعیت ویژه‌ی مورد نظر آن «ایران امروز» است، و مسئله‌ی مشخص و عملی پیش روی آن جایگاه «آزادی» در این موقعیت ویژه؛ با این توضیح که در این جا موقعیت «ایران امروز»، نه در سطح فردیت تاریخی منحصربه‌فرد آن، بلکه به‌عنوان نمونه‌ای از یک جغرافیای «پیرامونی» و گرفتار در بند منظومه‌ای از روابط سلطه‌ی «ایدئولوژیک» و «سرمایه‌دارانه» مدنظر قرار می‌گیرد، و «آزادی» نیز، نه در معنایی اتوپایی و جامع، که در همان معنای روزمره‌ی لیبرالی آن، از آزادی بیان گرفته تا آزادی سیاسی.

هم‌سو با برخی از منتقدان لوکس، هدف صریح من در این مقاله نشان دادن این است که اتخاذ یک منظر مارکسی نه‌تنها با دفاع از آزادی لیبرالی تناقضی ندارد که، به‌ویژه در بستر موقعیت پیرامونی (و گاه حتی در مرکز)، آن را ایجاب می‌کند. در این راستا، نقطه‌ی شروع متن واکاوی مفهوم ایدئولوژی و تمایزگذاری میان اشکال آگاهی وارونه است. به‌طور خلاصه، استدلال من این است که اگرچه ایده‌ی حقوق بشر و ارزش‌های لیبرالی ذیل آگاهی وارونه قابل جای‌گذاری‌اند (و در این معنای کلی استفاده از تعبیر عمومی ایدئولوژی درباره‌ی آنها نادرست نیست)، نکته‌ی مهم این است که در این جا با شکلی ویژه و در واقع منحصربه‌فرد از وارونگی مواجه‌ایم که عنوان دقیق‌تر آن وارونگی بت‌واره است. ایدئولوژی و بت‌وارگی در عین این که از بسیاری جهات مشابه و حتی هم‌خانواده‌اند، تفاوت‌های اساسی‌ای نیز با یکدیگر دارند، از جمله این که برخلاف آگاهی ایدئولوژیک که مشخصاً کاذب است، آگاهی بت‌واره هم‌زمان کاذب و واقعی است. بر همین اساس، مواجهه‌ی انتقادی با وارونگی ایدئولوژیک و وارونگی بت‌واره نیز مستلزم اتخاذ رویکردهای متفاوتی است. در ادامه، با ارائه‌ی خوانشی از سرمایه به عنوان یک میدان گرانشی، استدلال می‌کنم که شاخصه‌ی پیرامون بحران‌زده‌ی جهان سرمایه‌دارانه برهم خوردن تعادل نسبی میان ایدئولوژی و بت‌وارگی به‌نفع ایدئولوژی است. در چنین شرایطی، بت‌وارگی کارکردی دوگانه می‌یابد: از یک‌سو، در راستای تثبیت میدان گرانش سرمایه عمل می‌کند، و از سوی دیگر، در نسبت با سلطه‌ی ایدئولوژیک واجد شکلی از اِبْکتیویته‌ی انتقادی است. همین اِبْکتیویته‌ی انتقادی است که دفاع از هنجارهای

بت‌وارگی — و در مرکز آن، مفهوم لیبرالی آزادی — را در جوامع پیرامونی به یک ضرورت بدل می‌کند.

خلاصه‌ی ساختاری بالا، مطابق روال مرسوم، تصویری خطی از متن ارائه می‌کند، بدین معنا که نتیجه‌ی نهایی را اصل قرار می‌دهد و اجزاء را به‌مثابه گام‌هایی در راستای رسیدن به آن مرتب می‌کند. این تصویرسازی البته نه کاذب است و نه بی‌فایده، اما (گذشته از این‌که همواره تا حدی تصنعی است) در مورد متن حاضر این مشکل را دارد که ممکن است اجزای متن را زیر سایه‌ی نتیجه‌ی نادیدنی کند. این در حالی است که در این‌جا اجزای متن به تعبیری اصلی‌ترند، چرا که دغدغه‌ی عمومی‌تری را دنبال می‌کنند که مسئله‌ی خاص آزادی لیبرالی در پیرامون یکی از وجوه آن است. بنابراین اجازه بدهید در کنار خلاصه‌ی بالا، بکوشم تا متن را از زاویه‌ی این دغدغه نیز تصویر کنم. مقصودم از اجزاء متن، مشخصاً صورت‌بندی تمایز میان ایدئولوژی و بت‌وارگی و تفسیر سرمایه به‌مثابه یک میدان گرانثی است. اهمیت این دو جزء در این است که در کنار هم خوانشی ویژه از مارکس ارائه می‌کنند که در آن «استقلال نسبی ایدئولوژی» امکان بیان پیدا می‌کند. این مسئله (یعنی استقلال نسبی ایدئولوژی) که برای پیرامون بحران‌زده و ایدئولوژیک مشخصاً امری حیاتی بوده و هست، امروز اهمیتی عمومی‌تر نیز دارد، چرا که به مانند هر دوره‌ی بحرانی دیگر، در شرایط بحران جهانی نولیبرالیسم سرنوشت مرکز نیز به شکلی روزافزون به تعامل نیروهای ایدئولوژیک گره خورده است. در چنین شرایطی، نابسندگی خوانش اکونومیستی مرسوم از مارکس — که معمولاً نیز نقد اقتصاد سیاسی مارکس متأخر را مینا قرار می‌دهد — بیش از پیش عیان می‌شود. چرا که در این خوانش عموماً ایدئولوژی در جایگاه ثانوی یا روبنایی قرار می‌گیرد و عاملیت آن در نهایت ذیل تعینات اقتصادی محو می‌شود. اما نه این تنها خوانش ممکن از آرای مارکس است، و نه نقد اقتصاد سیاسی تنها دستاورد او. در کنار مارکس سرمایه، مارکس جوان دهه‌ی ۱۸۴۰ را هم داریم که اتفاقاً بخش بزرگی از کارش نقد ایدئولوژی و نظریه‌پردازی درباره‌ی ایدئولوژی است. از این دوره تا دوره‌ی سرمایه اتفاق می‌افتد این است که نقد اقتصاد سیاسی به مرور ذهن و کار فکری مارکس را به‌تمامی اشغال

می‌کند. آیا این بدین معنا است که نقد ایدئولوژی برای مارکس متأخر بی‌اهمیت یا حداقل دارای اهمیت ثانوی است یا این که صرفاً کانون توجه او عوض شده است؟

اگر ایدئولوژی را در سطح آگاهی و به معنای شکلی از آگاهی وارونه مدنظر قرار دهیم، امکانی برای طرح دقیق‌تر این پرسش فراهم می‌شود. مضمون وارونگی در سرمایه نیز حضور دارد، اما به شکلی متفاوت، یعنی، نه ذیل ایدئولوژی، که ذیل بحث بت‌وارگی کالا. چنان که خواهیم دید، رویکرد مارکس در هر دو جا ماتریالیستی است، بدین معنا که آگاهی وارونه — چه بت‌واره و چه ایدئولوژیک — در نظر او بازتاب تناقض‌های واقعیت مادی است. با این همه تفاوت مهمی نیز وجود دارد. در بستر نقد ایدئولوژی در دهه‌ی ۱۸۴۰ وارونگی آگاهی در معنایی گسترده مدنظر قرار می‌گیرد و به‌عنوان مثال در نسبت با تناقض عمومی کار مادی و کار ذهنی توضیح داده می‌شود. در برابر، در سرمایه مضمون وارونگی آگاهی در معنای خاص وارونگی بت‌واره طرح می‌شود که مشخصاً و مستقیماً بازتاب مناسبات تولیدمبادله‌ی کالایی در سطح آگاهی است. به عبارت دیگر، در بحث بت‌وارگی نقد آگاهی وارونه نه نقدی مستقل که جزیی از نقد اقتصاد سیاسی است. به این ترتیب، مسیر حرکت مارکس از نقد ایدئولوژی دهه‌ی ۱۸۴۰ تا نقد بت‌وارگی در سرمایه در عین این‌که سیر پختگی اندیشه‌ی او را نشان می‌دهد، محدودیت‌هایی نیز ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، از یک سو این واقعیتی است که نظریه‌ی بت‌وارگی مارکس متأخر به مراتب دقیق‌تر و منسجم‌تر از نقد ایدئولوژی مارکس جوان است. اما از سوی دیگر، تمرکز مارکس متأخر بر روابط تولیدمبادله‌ی کالایی و شکل وارونگی متناظر با آن، یعنی وارونگی بت‌واره، ظرفیت‌های مستتر در نقد ایدئولوژی برای مواجهه با سایر اشکال آگاهی وارونه، یعنی «ایدئولوژی‌هایی که نسبتاً مستقل از فرم‌های عمل اقتصادی بت‌واره»^۱ اند، را مسکوت می‌گذارد.

^۱ رمان ۱۴۰۰، ۸-۸۷ (Rehmann 2013, 58). چند نکته درباره‌ی ترجمه و ارجاعات:

- در این نوشتار، در ارجاع به چند منبع مشخص — شامل نظریه‌های ایدئولوژی پان رمان، و دو متن از مارکس (و انگلس)، یعنی ایدئولوژی آلمانی و «تزه‌های فوئرباخ» — همواره به هر دو نسخه‌ی فارسی و انگلیسی اشاره می‌کنم. به این دلیل که گرچه کوشیده‌ام که تا حد امکان منابع فارسی را مبنای قرار دهم، در مورد این سه متن اغلب ناگزیر شده‌ام تا ترجمه‌های فارسی را بر اساس نسخه‌های انگلیسی متون اصلاح کنم و یا به‌طور کلی تغییر دهم. شیوه‌ی ارجاع هم به این ترتیب است که

هنگامی که از مسئله‌ی استقلال نسبی ایدئولوژی در شرایط معینی مانند وضعیت امروز ایران یا در بستر بحران جهانی نولیبرالیسم سخن می‌گوییم، منظور دقیقاً برجسته شدن عاملیتِ چنین ایدئولوژی‌هایی است. به همین دلیل هم هست که تفسیرِ اکونومیستیِ مارکس از تحلیل وقایع جا می‌ماند، چرا که عملاً «امر ایدئولوژیک» را «در شی‌ء‌وارگی‌های تولید کالایی و اجبار خاموش» مناسبات تولید سرمایه‌داری منحل [می‌کند]. در چنین شرایطی، برجسته کردن ظرفیت‌های نقد ایدئولوژیِ مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ بیش از پیش اهمیت می‌یابد. اما این نمی‌تواند به‌سادگی به معنای رجوع به مارکس جوان و نادیده گرفتن مارکس سرمایه باشد. نقد اقتصاد سیاسی به هر صورت کامل‌ترین و منسجم‌ترین دستاورد نظری مارکس است. بنابراین آنچه نیاز داریم شکلی از بازآرایی اندیشه‌ی مارکس است: خوانش هم‌زمان نقد ایدئولوژی و نقد بت‌وارگی در کنار و از منظر یکدیگر. در عین تمرکز بر مسئله‌ی خاص آزادی لیبرالی در پیرامون، متن حاضر در سطحی عمومی‌تر همچنین تلاشی است در این راستا — تلاشی که پایه‌ی نظری آن تفسیر سرمایه به‌مثابه یک میدان گرانشی است.

-
- در مرتبه‌ی اول پس از نسخه‌ی فارسی، اطلاعات نسخه‌ی انگلیسی را در پراگماتر آورده‌ام و از ارجاعات بعدی صرفاً شماره صفحه‌ی متن انگلیسی را در پراگماتر آورده‌ام.
- ارجاعات تکراری را حذف کرده‌ام. هر جا نقل‌قولی بدون ارجاع آمده، منبع آخرین ارجاع پیش از آن است (چه ارجاع مستقیم از متن و چه ارجاع در درون توضیحات پاورقی).
 - در سرتاسر متن، religion را همه جا به «دین» برگردانده‌ام (فارغ از اینکه مترجم فارسی «دین» یا «مذهب» ترجمه کرده باشد).
 - به دلیل اهمیت ترمینولوژیکِ واژه‌های «ابژکتیو» و «فُرم»، در موارد مهم خود این واژه‌ها (و مشتقات آن‌ها) را جایگزین ترجمه‌های فارسی — «شکل»، «عینی»، «عینیت» — کرده‌ام.
 - به جز این‌ها، سایر مواردِ تغییر و اصلاح در ترجمه را در پاورقی مشخص کرده‌ام.

ایدئولوژی: از تراسی تا مارکس

در سال ۱۷۹۶، آنتوان دستوت دو تراسی برای توصیف آنچه «علم ایده‌ها» می‌خواند نوواژه‌ی «ایدئولوژی»^۱ را ابداع می‌کند. تراسی کار بر روی این علم را از چند سال قبل در زندان آغاز کرده بود. او که زمین‌دار ثروتمندی بود و دل‌بسته‌ی آرای روشنگری، در هیاهوی سال‌های اولیه‌ی انقلاب فرانسه به انقلابیون پیوسته بود. اما در سال ۱۷۹۳ به جرم توطئه علیه انقلاب زندانی و به اعدام محکوم شده بود. تنها چند روز پیش از اجرای حکم اعدام، ورق برمی‌گردد. در ۲۷ ژوئیه‌ی ۱۷۹۴ روبسپیر دستگیر و چند روز بعد اعدام می‌شود و تراسی به شکلی معجزه‌آسا نجات می‌یابد. ایده‌ی علم ایده‌ها در زمان اسارت با اتکا بر فلسفه‌ی حس‌گرایی جان لاک و در پی بازخوانی متنی از اتین گُندیاک — *رساله‌ای درباره‌ی نظام‌ها*^۲ — در ذهن او شکل می‌گیرد. پس از آزادی، او این ایده را پی می‌گیرد و به چهره‌ای اثرگذار در فضای فکری و سیاسی دوره‌ی پساژاکوبینی بدل می‌شود. «علم ایده‌ها» توجه بسیاری را به خود جلب می‌کند و گروهی از محققین، یعنی «ایدئولوژیست»‌ها،^۳ به کار بر روی این علم تازه تأسیس مشغول می‌شوند.

ایدئولوژی یک علم «تحلیلی» است که کار آن مطالعه‌ی عملکرد ذهن و «تجزیه‌ی ایده‌ها به اجزای پایه‌ای» برساننده‌ی آن‌ها است.^۴ اما در نظر تراسی که به تأسی از لاک «ادراکات حسی»^۵ را تنها مبنا و ریشه‌ی «ایده» می‌داند، رابطه‌ی میان ایده و ادراک حسی رابطه‌ای است مستقیم و ضروری. در واقع او تا آن‌جا پیش می‌رود که «ایده» را

1 idé ologie

2 *Traité des Systèmes*

3 idé ologistes

۴ رمان ۱۴۰۰، ۳۴ (6-15).

5 sense-perceptions

«مترادف دقیق» ادراک می‌خواند.^۱ به این ترتیب، ایدئولوژی جدایی میان بیرون و درون - «بیرونیت جهان تجربی» و «درونیت عملکردهای ذهنی» - را به چالش می‌کشد.^۲ این علم جدید علمی است «ایجابی»،^۳ فراسوی دوگانه‌ی ماتریالیسم و ایدئالیسم، که از طریق «تحلیل اندیشه»، «حقایق اصلی» جهان را کشف می‌کند. ایدئولوژی در این معنا صرفاً علمی در میان علوم نیست. بلکه از آنجا که همه‌ی علوم در نهایت با ایده‌ها (و مفاهیم) سروکار دارند، در واقع یک «آبرعلم»^۴ است که نه تنها «در سلسله‌مراتب تبارشناختی اولین [علم]»، که در حقیقت «تنها [علم] است و سایر [علوم] صرفاً کاربردهای آن هستند».^۵ ایدئولوژی بنیان همه‌ی علوم است، از نحو و منطق گرفته تا آموزش و اخلاق و تنظیم جامعه.

این تقدم معرفت‌شناختی، به ایدئولوژی موقعیت عملی و کارکرد سیاسی ویژه‌ای نیز می‌بخشد. در نظر تراسی، اگر ایدئولوژی علم بنیادی است، باید در بخش‌های مختلف زیست اجتماعی هم نقش محوری و مبنایی ایفا کند. در فرانسه‌ی آن زمان، این ادعا ایدئولوژی و ایدئولوژیست‌ها را مستقیماً در برابر نهاد دین و روحانیت مسیحی قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال، در زمینه‌ی آموزش، تراسی خواستار تشکیل «یک نظام ملی نوین» می‌شود که در آن فرزندان طبقات متمکن از «خطاهای اخلاقی و متافیزیکی پیشین» تصفیه و به جای آن از آموزش بر اساس «اصول حقیقی ایدئولوژی» بهره‌مند شوند.^۶ در نظر تراسی، فرزندان طبقات کارگر که «تقدیرشان کار سخت و جان‌فرسا است» نیازی به چنین آموزشی ندارند. در زمینه‌ی اقتصاد، تراسی استدلال می‌کند که

^۱ تراسی، نقل در همان.

^۲ Steger 2008, 28.

^۳ positive

^۴ super-science

^۵ تراسی، نقل در Steger 2008, 27-30. همچنین نگاه کنید به رمان ۱۴۰۰، ۵-۳۴ (16).

^۶ تراسی، نقل در Steger 2008, 32.

«از آنجا که 'مال تو' و 'مال من' به شکل اجتناب‌ناپذیری از تمایز پیشینی میان 'تو' و 'من' نشئت می‌گیرد، مالکیت خصوصی 'پیامد ناگزیر طبیعت ما است'.^۱ در همین راستا، ایدئولوژی تراسی صراحتاً از «آزادسازی رادیکال تجارت و صنعت بر طبق اصول بازار» نیز دفاع می‌کند.^۲ بی‌جهت نیست که مارکس تراسی را «یک بورژوازی مکتبی خونسرد» می‌نامد.^۳

هنگامی که تراسی از معرفت‌شناسی و تحلیل فلسفی گذر می‌کند و به بحث درباره‌ی نتایج و دلالت‌های عملی «علم ایده‌ها» می‌رسد، ماهیت «ایدئولوژیک» (در معنای امروزی کلمه) ایدئولوژی عیان می‌شود. نه ایدئولوژی یک ابرعلم بی‌طرف و جهان‌شمول است و نه ایدئولوژیست‌ها موضعی صرفاً عالمانه دارند. چنان که یان رمان می‌نویسد، ایدئولوژی «برساختی پسانقلابی» بود که در برابر «حکومت وحشت غیرعقلانی ژاکوبینی» از «نظم عقلانی بورژوازی» دفاع می‌کرد.^۴ هدف ایدئولوژیست‌ها این بود که از خلاء ناشی از شکست ژاکوبین‌ها برای «نهادینه کردن دستاوردهای روشنگری و جمهوری خواهی» استفاده کنند. اما تحولی که ایدئولوژیست‌ها به دنبال آن بودند، یک تغییر بنیادی و ساختاری نبود، بلکه بیش‌تر چیزی بود از جنس آنچه آنتونیو گرامشی «انقلاب منفعل»^۵ می‌نامد: «حفظ دستاوردهای جمهوری خواهانه در عین عقب‌نشینی» از مطالبات عامه^۶ و تثبیت اصل 'نماینده‌گی'^۷ در برابر 'اتوپیا'ی دموکراسی مستقیم». با تکیه بر همین جهت‌گیری سیاسی است که، در دوره‌ی کوتاه

^۱ تراسی، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۳۶ (17).

^۲ Steger 2008, 32.

^۳ a fish-blooded bourgeois doctrine (ترجمه اصلاح شده است). ۱۳۹۴، ۶۶۴

^۴ رمان ۱۴۰۰، ۷-۳۶ (18).

^۵ passive revolution

^۶ plebeian

^۷ representation

دیرکتوار^۱ — که عموماً به‌عنوان دوران پایانی انقلاب فرانسه قلمداد می‌شود — ایدئولوژیست‌ها بر نهادهای مهمی مانند انستیتو ملی،^۲ اکول نورمال سوپریور،^۳ و انستیتو فرانسه^۴ مسلط می‌شوند و ایدئولوژی تا حد و اندازه‌ی یک «فلسفه‌ی دولتی» نفوذ و اعتبار می‌یابد.

پس از این دوره و در پی حملات ناپلئون بناپارت به ایدئولوژیست‌ها، مفهوم ایدئولوژی دچار دگرذیسی می‌شود. رابطه‌ی ناپلئون با ایدئولوژیست‌ها از آغاز خصمانه نبود. در سال‌های پیش از کودتای ۱۸ برومر،^۵ ژنرال جوان که در پی پیروزی‌های‌اش در جنگ‌های متعدد قهرمانی ملی به حساب می‌آمد، در صدد بود تا این سرمایه‌ی نظامی را به قدرت سیاسی بدل کند. در این راستا، با توجه به نفوذ فکری و سیاسی انستیتو ملی، ناپلئون کوشید تا اعتماد و حمایت ایدئولوژیست‌ها را جلب کند. در این دوران موضع ناپلئون در برابر ایدئولوژی و ایدئولوژیست‌ها عمدتاً موضعی ستایش‌گرانه است؛ آنها مردان علم و دانش‌اند که «رازهای زیادی را آشکار و تعصبات بسیاری را نابود کرده‌اند ... ما باید محققان را دوست بداریم و از علوم محافظت کنیم». ^۶ در برابر، ایدئولوژیست‌ها نیز با آغوش باز از ناپلئون استقبال می‌کنند، تا جایی که در سال ۱۷۹۷ از او برای پیوستن به انستیتو به‌عنوان عضو افتخاری دعوت می‌کنند. ژنرال نیز با فروتنی این دعوت را می‌پذیرد: «انتخاب توسط مردان ممتاز انستیتو، برای من افتخار است.

1 Directoire

2 Institut National

3 École Normale Supérieure

4 Institut de France

۵ کودتای ۸ نوامبر ۱۷۹۹ که به سرنگونی دیرکتوار و به قدرت رسیدن کنسول‌گری فرانسه (French Consulate)، و در راس آن شخص ناپلئون به عنوان کنسول اول، انجامید.

۶ ناپلئون، نقل در Steger 2008, 33.

احساس می‌کنم برای زمانی طولانی، پیش از آنکه هم‌رده‌ی آنها شوم، شاگردشان خواهم بود.»

این رابطه‌ی دوستانه و محترمانه پس از به قدرت رسیدن ناپلئون به‌عنوان «کنسول اول» به مرور به خصومت بدل می‌شود. یکی از حامیان اصلی ناپلئون در جریان کودتای ۱۸ برومر، یعنی امانوئل ژوزف سپیس، خود یکی از چهره‌های مهم انستیتو و از مدافعان ایدئولوژی بود.^۱ تقابل میان او و ناپلئون بلافاصله پس از کنار زدن دیرکتوار عیان می‌شود، زمانی که ناپلئون متن قانون اساسی پیشنهادی سپیس را که در آن هنوز ردپای از اصول جمهوری‌خواهی حضور دارد، نمی‌پذیرد و آن را با متنی اقتدارگرایانه جایگزین می‌کند. در این مرحله اگرچه ناسازگاری ناپلئون با اهداف ایدئولوژیست‌ها پیشاپیش روشن است، او همچنان حضور آنها، از جمله خود تراسی، را در مجلس سنا و برخی موقعیت‌های سیاسی مهم دیگر تحمل می‌کند، گرچه هم‌زمان نیز می‌کوشد تا از طریق تحقیر عمومی یا تضمین سکوت از طریق اعطای امتیازهای مالی، از تأثیرشان بکاهد.^۲ اما به مرور که قدرت ناپلئون تثبیت می‌شود ضدیت او با ایدئولوژی نیز عیان‌تر و شدیدتر می‌شود تا جایی که ایدئولوژیست‌ها به‌عنوان شر اعظم به موضوع دائمی حمله‌ی او بدل می‌شوند. یکی از نقاط عطف در این دگردیسی، کونکوردات^۳ ۱۸۰۱ است، توافق‌نامه‌ای میان ناپلئون و پاپ پیوس هفتم که طی آن کلیسای کاتولیک بسیاری از امتیازات مدنی‌ای را که در جریان انقلاب از دست داده بود بازیابی می‌کند و به‌عنوان کلیسای اکثریت در فرانسه به رسمیت شناخته می‌شود. موضع ضددین ایدئولوژیست‌ها بر کسی پوشیده نبود. تراسی پیش‌تر صراحتاً اعلام کرده بود که در نظر او دین «مانعی [است] در برابر منطق درست و اخلاق ... سلیم» و بر ضرورت جایگزین کردن دین با ایدئولوژی — به‌عنوان تنها منبع معتبر و مشروع حقیقت و اخلاق — تأکید کرده بود.^۴ اکنون، با

^۱ نگاه کنید به، Israel 2014, 622.

^۲ نگاه کنید به، Steger 2008, 34.

^۳ Concordat

^۴ تراسی، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۳۷ (18).

گردشِ ناپلئون به سوی کلیسا دیگر هرگونه شک و شبهه‌ای درباره‌ی ضدیتِ او با ایدئولوژی از میان رفته بود. مقارن همین زمان است که واژه‌ی «افتخارآمیز» و مثبتِ «ایدئولوژیست» با واژه‌ی «تحقیرآمیز» و منفیِ «ایدئولوگ»^۱ جایگزین می‌شود.^۲ ناپلئون ایدئولوگ‌ها را «رؤیاپردازانی» می‌خواند که بدون داشتن درکی از واقعیت جامعه می‌خواهند آرمان‌های انتزاعی خود را بر آن تحمیل کنند:

آنها رؤیاپردازند، و رؤیاپردازانی خطرناک؛ آنها همگی ماتریالیست‌هایی با چهره‌ی پنهان‌اند، و نه چندان هم پنهان. آقایان، فیلسوفان به خودشان زحمت می‌دهند تا نظام خلق کنند؛ آنها بیهوده در جستجوی [نظامی] بهتر از مسیحیت هستند، [مسیحیتی که] از طریق آشتی دادن انسان با خودش هم نظم فضای عمومی و هم صلح دولت‌ها را تضمین می‌کند. ایدئولوگ‌های شما تمامی اوهام را نابود می‌کنند، [در حالیکه] عصر اوهام عصر سعادت است، هم برای افراد هم برای مردمان.^۳

به تعبیرِ رمان، در این مقطع مشکل ناپلئون با ایدئولوژیست‌ها در واقع این بود که ایدئولوژیِ آنها به دلیل دور بودن از واقعیت‌های عملی جامعه ظرفیت ایفای نقش به‌مثابه یک ایدئولوژی در معنای امروزی کلمه را نداشت، یعنی نمی‌توانست «ابزارهای اخلاقی» و «آموزشی» مؤثری در راستای سازمان‌دهیِ تسلیمِ 'خودخواسته'ی مردم به رژیم بناپارتی ارائه کند.^۴ در سال‌های بعد که امپراتوری مترلزل و ناپلئون از توجیه شکست‌ها و حل‌کردن مشکلات ناامید می‌شود، ایدئولوگ‌ها به سپربلای امپراتور مستأصل بدل می‌شوند. در سال ۱۸۱۲ و در پی شکست تحقیرآمیز فرانسه در برابر

^۱ idé ologue

^۲ رمان ۱۴۰۰، ۳۸ (۱۹).

^۳ ناپلئون، نقل در Kennedy 1979, 359.

^۴ رمان ۱۴۰۰، ۳۸ (۱۹).

روسیه، ناپلئون تا آنجا پیش می‌رود که ایدئولوژی را مسئول همه‌ی معضلات فرانسه اعلام می‌کند:

ما باید ایدئولوژی را مقصر تمامی ناخوشی‌های فرانسه‌ی محبوب‌مان بدانیم، آن متافیزیک تیره‌وتاری که به جای استفاده از قوانین^۱ آشنا به قلب انسان و [اتکا بر] آموزه‌های تاریخ، زیرکانه در جستجوی علل نخستینی است تا قانون‌گذاری^۲ مردمان را بر آن بنا کند. این خطاها ناگزیر قدرت را به سفاکان خواهد داد، چنان‌که داده است.^۳

در زمانی که ناپلئون چنین پرشور علیه ایدئولوژی سخن می‌گفت، ایده‌ی ابرعلمی بنیادی درباره‌ی ایده‌ها و عملکرد ذهن پیشاپیش ایده‌ای منسوخ و از مدافتاده به شمار می‌رفت. مفهومی از ایدئولوژی که پس از این دوران به سرعت در اروپا و فراتر از آن گسترش یافت، عمدتاً حامل دلالت‌های منفی و تحقیرآمیزی است که ناپلئون بر آن بار کرد. به عنوان مثال، هنگامی که در سال ۱۸۱۶ جان آدامز با لحنی طعنه‌آمیز خطاب به توماس جفرسون — که با تراسی مکاتبه و مراوده‌ی فکری داشت^۴ — می‌پرسد که معلوم نیست واژه‌ی ایدئولوژی برای توصیف «علم جنون» مناسب‌تر است یا «نظریه‌ی هذیان»، همین مفهوم ناپلئونی را مدنظر دارد.^۵ در زبان آلمانی نیز ردّ پای واژه‌ی ایدئولوژی را می‌توان از اواخر دهه‌ی ۱۸۲۰ به بعد یافت. در اینجا نیز ایدئولوژی به عنوان واژه‌ای منفی و به معنای نگرش انتزاعی و خیالی و موهومی به کار می‌رود. به عنوان مثال، در سال ۱۸۲۸، هاینریش هاینه در اشاره به «آلمان‌ها» آنها را «ایدئولوژیست» می‌خواند،

1 laws

2 legislation

^۳ ناپلئون، نقل در Kennedy 1979, 360.

^۴ نگاه کنید به، <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/03-03-02-0258>

^۵ Steger 2008, 38.

«مردمانی نظرورز»، «رؤی‌پردازانی که تنها در آینده زندگی می‌کنند، و نه هیچ‌گاه در زمان حال».^۱ مارکس جوان نیز در رساله‌ی دکتری خود واژه‌ی ایدئولوژی را در معنایی مشابه به کار می‌برد: «زندگی ما به ایدئولوژی و فرضیات تهی نیازی ندارد، بلکه [ما به این نیاز داریم که] بدون سردرگمی زندگی کنیم».^۲

اما هنگامی که بعدتر ایدئولوژی از یک واژه‌ی قرضی به مفهومی محوری در اندیشه‌ی مارکس (و انگلس) بدل می‌شود، آنچه اتفاق می‌افتد دیگر — چنان که به‌عنوان مثال مَنفرد ب. استگر می‌گوید — صرفاً بازتولید «کلیشه‌ی بناپارت» نیست.^۳ در این زمینه تری ایگلتن تفسیر دقیق‌تری ارائه می‌دهد. او ضمن تأکید بر مختصات نظری ویژه‌ی مفهوم مارکسی از ایدئولوژی و همچنین موضع سیاسی «کاملاً متضاد» مارکس (و انگلس) با ناپلئون، استدلال می‌کند که تحلیل آنها در یک سطح خاص با ناپلئون هم‌گرا می‌شود، یعنی در سطح «نکوهش عمل‌گرایانه‌ی ایدئولوژی به‌مثابه شکلی از ایدئالیسم تخیلی».^۴ اما حتی این تفسیر نیز حق مطلب را ادا نمی‌کند. چرا که، چنان که خواهیم دید، نقد مارکس بر ایدئولوژی بیش از آنکه معطوف به کارایی یا ناکارآمدی ابزاری ایدئولوژی باشد، نقش انحرافی و ضدراهی‌بخش آن به‌مثابه آگاهی وارونه را هدف قرار می‌دهد. با در نظر گرفتن این موارد است که ولفگانگ فریتس هاوگ نقد ایدئولوژی مارکس را صورت‌بندی تازه‌ای می‌داند، «غسل تعمید سوم» واژه‌ی ایدئولوژی — پس از تراسی و ناپلئون — که به‌واسطه‌ی آن این واژه در «فهرست مفاهیم بنیادی مدرنیته» ثبت می‌شود.^۵

^۱ هاینه، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۳۹ (20).

^۲ مارکس، نقل در همان.

^۳ Steger 2008, 37.

^۴ Eagleton 1991, 77-8 .

^۵ Haug 1993, 9.

۲

ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی

گذشته از پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های نظری و تاریخی معمول در اندیشه‌ی مارکس، تلاش برای فهم برداشت او از ایدئولوژی مستلزم مواجهه با چالش‌های ویژه‌ای نیز هست. در وهله‌ی اول، مسئله نسبت میان مارکس جوان و متأخر است. برخلاف مارکس دهه‌ی ۱۸۴۰ که به کرات از واژه‌ی ایدئولوژی استفاده می‌کند، ایدئولوژی در نوشته‌های بعدی مارکس حضور به مراتب کم‌رنگ‌تری دارد. در عین حال، ایده‌ی آگاهی «وارونه» که مضمون محوری تفسیر مارکس جوان از ایدئولوژی است، همچنان در نوشته‌های متأخر مارکس — از جمله و به‌ویژه در بحث بت‌وارگی کالا در فصل اول سرمایه — حضوری برجسته و اساسی دارد. به این ترتیب، یک پرسش اساسی رابطه‌ی وارونگی ایدئولوژیک با وارونگی بت‌واره است.

مسئله‌ی دیگر — که مستقیماً به همین پرسش نیز مربوط می‌شود — این است که برخلاف بحث بت‌وارگی کالا که در بستر نقد اقتصاد سیاسی شکل‌یافته‌ی مارکس متأخر واجد سطح معینی از بسندگی و دقت نظری است، آرای مارکس جوان درباره‌ی ایدئولوژی به همان اندازه که راه‌گشا و درخشان‌اند، پرسش‌برانگیز و در مواردی حتی مبهم و ناتمام‌اند. بخشی از این ناتمامی باز می‌گردد به نگاه تاریخمند و زمینه‌محور مارکس به ایدئولوژی. چنان که گئورگ مارکوس اشاره می‌کند، مارکس چه در این دوره و چه پس از آن، «هیچ‌گاه در پی تدوین یک نظریه‌ی نظام‌مند [و جامع] از ایدئولوژی نبود و چنین ادعایی هم نداشت».^۱ اما گذشته از این ویژگی کلی، مارکس جوان در مواردی نیز ایده‌هایی را واقعاً نیمه‌کاره رها می‌کند، بدین معنا که اشاراتی می‌کند و بی‌آن که موضوع را بسط دهد یا حتی به اندازه‌ی کافی تدقیق کند به سرعت از آن گذر می‌کند. اما این همه به معنای بی‌اهمیت بودن آرای مارکس جوان درباره‌ی ایدئولوژی نیست. در همین اشارات گذرا و مبهم (مانند اشاره به اهمیت «رهایی سیاسی» در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» یا تمایز میان ایدئولوژی سیاسی و ایدئولوژی

¹ Markus 1991, 101.

دینی در *ایدئولوژی آلمانی*) بینش‌ها و ظرفیت‌هایی هست که از یک‌سو در چارچوب بحث بت‌وارگی کالا به‌سادگی امکان طرح نمی‌یابند، و از سوی دیگر هم برای درک موضع کلی مارکس و هم به‌طور خاص برای مواجهه با مسائل امروز «ما» بسیار راه‌گشا و مهم‌اند. این هم‌خوانی البته اتفاقی نیست، بلکه چنان که خواهیم دید بازتاب برخی شباهت‌های روشن میان زمین‌فکری مارکس جوان — یعنی آلمان یا پروس در آن دوره — با وضعیت کنونی ایران است.

با در نظر گرفتن این موارد، خوانشی که در این‌جا ارائه می‌شود نه درصدد دفاع از مارکس جوان در برابر مارکس متأخر (یا بالعکس) است و نه به‌دنبال حل کردن آنها در یکدیگر و استخراج یک نظریه‌ی واحد مارکسی درباره‌ی آگاهی وارونه. در عوض می‌کوشم تا نقد ایدئولوژی و نقد بت‌وارگی مارکس را در کنار یکدیگر و از منظر یکدیگر بخوانم: اولی محدودیت‌های دومی را جبران می‌کند، و دومی به رفع ابهامات و تدقیق اولی کمک می‌کند.

زمینه‌ی تاریخی

تا آن‌جا که به بحث ایدئولوژی مربوط می‌شود، متن مشترک مارکس و انگلس یعنی *ایدئولوژی آلمانی* را می‌توان محصول نهایی فعالیت‌های فکری مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ در نظر گرفت. تعبیر مشهور مارکس و انگلس درباره‌ی وارونگی ایدئولوژیک از صفحات آغازین همین متن گرفته شده است: «در همه‌ی ایدئولوژی‌ها، انسان‌ها و روابطشان همچون در **پرده‌ی دوربین عکاسی** وارونه جلوه می‌کنند، این پدیده درست همان‌گونه از فرآیندزیست^۱ تاریخی‌شان برمی‌خیزد که وارونگی اشیا بر شبکه‌ی چشم از فرآیندزیست فیزیکی آنان».^۲ اما پیش از آنکه به این متن بپردازیم، باید به زمینه‌ی تاریخی آن و به‌ویژه جدال پرفراز و نشیب مارکس با هگلیان جوان توجه کنیم.

^۱ life-process

^۲ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۲۹۴ (Marx & Engels 1976, 36).

در نظر مارکس نقد ایدئالیسم (سوبژکتیو) شلینگ و ایدئالیسم (مطلق) هگل در این زمان اهمیتی اساسی داشت، هم از نظر فلسفی و هم از نظر سیاسی. خود او در سال ۱۸۴۳، در دوره‌ی اقامت چندماهه‌اش در کرویزناخ، فرصتی یافته بود تا تکلیف‌اش را با فلسفه‌ی متأخر هگل روشن کند. یکی از منابع راه‌گشای مارکس در این مواجهه‌ی انتقادی، متن تازه منتشرشده‌ی لودویگ فوئرباخ تحت عنوان «تزهایی مقدماتی برای اصلاح فلسفه» بود. در این متن فوئرباخ، که در آن زمان نماینده‌ی فلسفه‌ی پیشروی آلمان — «فیلسوف معاصر واقعی» — به حساب می‌آمد، فلسفه‌ی هگل را به‌عنوان «آخرین تکیه‌گاه منطقی [الهیات]» مورد نقد قرار داده بود.^۱ مارکس پیش‌تر در هنگام نگارش رساله‌ی دکتری‌اش، کتاب ماهیت مسیحیت فوئرباخ را خوانده و تحسین کرده بود. اکنون با خواندن «تزها» تأثیرپذیری‌اش از فوئرباخ عیان‌تر و ارادات‌اش به او به عنوان یک هم‌رزم نظری بیش‌تر هم شده بود.^۲

اما پس از این دوره، نگاه تمجیدآمیز و هم‌دلانه‌ی مارکس به سرعت جای‌اش را به شک و تردید می‌دهد و ماتریالیسم فوئرباخ به موضوع نقد مستقیم او بدل می‌شود. یادداشت‌های فشرده‌ای که مارکس در بهار ۱۸۴۵ می‌نویسد و بعدها تحت عنوان «تزهایی فوئرباخ» منتشر می‌شود به‌خوبی بیان‌گر موضع انتقادی مارکس نسبت به فوئرباخ در آن زمان است. با این همه، ارادات آغازین مارکس و انگلس به فوئرباخ به شبهاتی دامن زده بود، تا جایی که برونو باوئر در متنی که در واکنش به خانواده‌ی

^۱ محیط ۱۳۸۲، ۱-۱۳۰.

^۲ در روزهای پایانی اقامت‌اش در کرویزناخ و پیش از حرکت به سوی پاریس، مارکس نامه‌ای برای فوئرباخ می‌نویسد و محرمانه از او دعوت می‌کند تا متنی برای چاپ در *سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی* بنویسد. در این دعوت‌نامه مارکس ضمن تمجید از تلاش و جایگاه فوئرباخ، او را شایسته‌ترین فرد برای نقد شلینگ می‌داند: «پیش‌گفتار شما به چاپ دوم ماهیت مسیحیت، مرا به این نتیجه رسانده است که شما دست‌اندرکار نوشتن اثر کامل‌تری درباره‌ی شلینگ هستید و یا چیزی شبیه به آن درباره‌ی این طبل توخالی در سر دارید ... در آن صورت، چنان‌چه مطلبی در وصف دیدگاه شلینگ برای شماره‌ی اول مجله بنویسید خدمت بزرگی به این اقدام ما و از آن بالاتر خدمت بزرگی به حقیقت کرده‌اید ... من شما را مخالف ضروری و طبیعی — که توسط حضرتین طبیعت و تاریخ فراخوانده شده‌اید — می‌دانم که مبارزه‌اش با شلینگ، مبارزه‌ی نفس فلسفه با تصور فلسفه خواهد بود» (نقل در محیط ۱۳۸۲، ۹-۱۵۸).

مقدس نوشته بود، مارکس و انگلس را «جزم‌گرایانِ فوئرباخ» نامیده بود.^۱ هنگامی که در نوامبر ۱۸۴۵ مارکس و انگلس کار بر روی *ایدئولوژی آلمانی* را آغاز می‌کنند، یکی از اهداف آنها برطرف کردن این شبهات و روشن کردن تفاوت میان برداشت‌شان از ماتریالیسم تاریخی با ماتریالیسم فوئرباخ است.

گذشته از شخص فوئرباخ، مسئله‌ی دیگر تعیین تکلیف با موضع کلی هگلیان جوان — شامل خود فوئرباخ اما همچنین کسانی مانند برونو باوئر و ماکس اشتیرنر — درباره‌ی دین بود. به‌مانند هگلیان جوان، و برخلاف هگل و هگلیان پیر، مارکس و انگلس نگاهی انتقادی به دین به‌مثابه شکلی از آگاهی وارونه داشتند. اما نکته این بود که آنها از یک‌سو خوانش متفاوتی از هگل داشتند و نقد هگلیان جوان بر هگل را سطحی می‌انگاشتند^۲ و، از سوی دیگر، در نظرشان هگلیان جوان در سطح نقد الهیاتی دین متوقف شده بودند. برجسته شدن نقد دین با توجه به شرایط ویژه‌ی پروس در آن زمان البته قابل درک بود. اما مشکل این بود که درگیری وسواس‌آمیز با «آسمان»، هگلیان جوان را از «زمین» غافل کرده بود، بدین معنا که در نوشته‌های ایشان نقد دولت و جامعه‌ی مدنی و ... به‌مثابه اموری ثانوی و در حاشیه‌ی نقد دین مطرح می‌شد. در نظر مارکس و انگلس مسیر درست عکس این بود. مارکس پیش‌تر در نقد مفاهیم هگلی دولت و جامعه‌ی مدنی این مسیر را گشوده بود و در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» نیز به‌روشنی نابسندگی نقد الهیاتی باوئر را نشان داده بود. اما اکنون درک او از موضع نظری خود دقیق‌تر شده بود و لازم بود که یک‌بار برای همیشه تکلیف‌اش را با هگلیان جوان روشن کند. با در نظر گرفتن این موارد و جایگاه ویژه‌ی فوئرباخ در میان هگلیان جوان است که در طرح نهایی *ایدئولوژی آلمانی*، مارکس و انگلس فصل نخست از جلد

^۱ نقل در همان، ۳۱۹.

^۲ به‌عنوان نمونه نگاه کنید به مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۴-۲۸۳ (۹-۲۸).

اول کتاب را به تبیین موضع کلی خود از طریق مواجهه با فوئرباخ اختصاص می‌دهند، و در فصول دوم و سوم به نقد «برونوی قدیس» و «ماکس قدیس» می‌پردازند.^۱ تشبیه وارونگی ایدئولوژی به وارونگی واقعیت در «پرده‌ی دوربین عکاسی» در بستر این مجادلات نظری-سیاسی مطرح می‌شود. بلافاصله پس از این تشبیه، مشکل اصلی «فلسفه‌ی آلمانی» حرکت «از آسمان به زمین» عنوان می‌شود.^۲ در تقابل با این رویکرد، مارکس و انگلس مسیر درست را «صعود از زمین به آسمان» می‌دانند. فلسفه‌ی آلمانی «از آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند، می‌پندارند»، یعنی از «انسان‌ها آن‌چنان که روایت شده، اندیشیده شده، تصور شده، پنداشته شده‌اند» برای رسیدن به «انسان‌های واجد گوشت و خون» آغاز می‌کند. در برابر، سخن مارکس و انگلس این است که اندیشه‌ها و پندارها و روایت‌ها، یا به بیان دیگر، «خلاق، دین، مابعدالطبیعه، و سایر ضمائیم ایدئولوژی و نیز صور آگاهی متناسب با اینها»، نه اموری مستقل، که خود «برآیند پالایش‌یافته‌ی فرآیندزیست مادی انسان‌ها» است. مسیر درست آغاز کردن از همین فرآیندزیست مادی انسان‌های «واقعی» و «فعال» است. اگر «در شیوه‌ی نگرش نخست، آغازگاه، آگاهی است که به‌مثابه فرد زنده در نظر گرفته می‌شود؛ در شیوه‌ی نگرش دوم، که با زندگی واقعی مطابقت دارد، آغازگاه خود افراد زنده‌ی واقعی هستند، و آگاهی منحصرأ به‌مثابه آگاهی آنان تلقی می‌گردد».

بدین ترتیب، شاخصه‌ی مشترک ایدئولوژی‌ها، وارونه جلوه دادن رابطه‌ی آگاهی و زندگی است. بر همین اساس است که مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که مجادله‌ی میان هگلیان پیر و جوان، نه تقابلی میان ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی، که تقابلی است در درون زمین ایدئولوژی: «هگلیان جوان بر سر اعتقاد به حاکمیت دین، مفاهیم، حاکمیت یک اصل کلی در جهان موجود، با هگلیان پیر توافق دارند. با این استثنا که یکی به این حاکمیت به‌عنوان غاصب می‌تازد در حالی که دیگری آن را

^۱ جلد دوم/ایدئولوژی آلمانی هدف مرتبط اما مستقلی را دنبال می‌کند، یعنی نقد موضع نسبتاً جدیدتر «سوسیالیسم حقیقی» که از ترکیب رویکرد آلمانی و فرانسوی پدید آمده بود.

^۲ همان، ۲۹۵ (۷-۳۶).

مشروع می‌داند.^۱ این وجه اشتراک نظری در جایگاه سیاسی آن‌ها نیز بازتاب دارد. هگلیمان جوان که رقبای فلسفی خود را به محافظه‌کاری متهم می‌کنند، خود «سرسخت‌ترین محافظه‌کاران‌اند». آنان که به گفته‌ی خود «تنها با عبارات مبارزه‌ی می‌کنند»، غافل‌اند از این که «رهایی عملی تاریخی است نه ذهنی»؛ آنها «فراموش می‌کنند که خود آنان، برای مخالفت با این عبارات، چیزی جز عبارات ندارند و هنگام مبارزه فقط با عبارات این جهان، به‌هیچ‌وجه جهان موجود واقعی را به مبارزه نمی‌طلبند».^۲

مارکس پیش‌تر در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» دلالت‌های سیاسی رویکرد ایدئولوژیک هگلیمان جوان را تشریح و نقد کرده بود. در نوامبر ۱۸۴۲، باوئر در سلسله مقالاتی در *سالنامه‌ی آلمانی* به مسئله‌ی یهودیان در بستر دولت مسیحی پروس پرداخته و استدلال کرده بود که رهایی یهودیان و مسیحیان هر دو در گرو دست برداشتن از عامل اصلی تضاد یعنی دین است. از نظر مارکس، باوئر با قرار دادن دین در جایگاه اصل، مسئله‌ی یهود را به شکلی وارونه، یعنی ایدئولوژیک، صورت‌بندی می‌کند. چنان‌که او در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» توضیح می‌دهد، مشکل باوئر این است که در سطح نقد الهیاتی دولت باقی می‌ماند و موضوع واقعی‌تر، یعنی نقد بنیادی خود دولت را مغفول می‌گذارد. البته مارکس اذعان می‌کند که در شرایط خاص آلمان، که در آن «دولت به‌دعای خودش دولتی الهیاتی است» و در واقع «دولت سیاسی، [یعنی] دولت به معنای دقیق کلمه وجود ندارد»، «مسئله‌ی یهود مسئله‌ای کاملاً الهیاتی است».^۳ در این شرایط، برجسته شدن نقد الهیاتی نه‌تنها قابل درک که ناگزیر است. او در عین حال این نقد را ناکافی می‌داند: «هر اندازه هم که حرکت ما در قلمرو الهیات نقادانه باشد باز هم در این قلمرو حرکت می‌کنیم». از این جهت، توجه به بستر فرانسه که کشوری است «مبتنی بر قانون اساسی» که در آن تنها «ظاهر دین دولتی ... به صورت

^۱ همان، ۲۸۵ (30).

^۲ همان، ۲۸۶ و ۲۹۷ (30 و 38).

^۳ مارکس ۱۴۰۰، ۱۷.

دین اکثریت حفظ شده است»، گامی است به پیش. اما این مسیر نیز همچنان به کنه مسئله راه نمی‌برد. چرا که در فرانسه بُعد سیاسی مسئله یهود صرفاً به شکل محدود، یعنی در سطح «ناکامل بودن رهایی سیاسی» مطرح می‌شود، در حالی که آنچه باید موضوع تأمل انتقادی قرار بگیرد، نه ناکامل بودن رهایی سیاسی، که خود رهایی سیاسی است. بنابراین، برای صورت‌بندی دقیق مسئله یهود به عنوان مسئله‌ای «واقعاً سکولار» باید وضعیت یهودیان را در جایی مدنظر قرار دهیم که در آن آزادی دولت از دین به‌طور کامل محقق شده و «دولت سیاسی در تکامل‌یافته‌ترین شکل خود وجود داشته باشد». در نظر مارکس چنین وضعیتی «تنها در ایالات آمریکای شمالی — یا دست‌کم در برخی از آنها» تحقق یافته است. در اینجا است که امکان طرح درست مسئله یهود فراهم و هم‌زمان محدودیت‌های نقد الهیاتی باوئر نیز به‌طور کامل عیان می‌شود.

برای تبیین موضوع، مارکس به پدیده‌ای متناقض‌نما اشاره می‌کند، یعنی هم‌زیستی «رهایی کامل سیاسی» با «خشکه مقدسی» جامعه‌ی آمریکا.^۱ چگونه می‌توان این پدیده را توضیح داد که تحقق آزادی سیاسی دین در آمریکا نه تنها دین را تضعیف نکرده است، بلکه در عمل راه را برای تقویت و شکوفایی آن در جامعه باز کرده است؟ مارکس نتیجه می‌گیرد که «وجود دین، تضادی با کمال‌یافتگی دولت ندارد». هدف مارکس از بیان امکان هم‌زیستی تعصب دینی با آزادی سیاسی توجیه یا دفاع از دین نیست. او صراحتاً اشاره می‌کند که به هر صورت «وجود دین نشانه‌ی وجود نقصی است». حرف او این است که این نقص در ماهیت دولت نیز وجود دارد: «دین دقیقاً به رسمیت شناختن غیرمستقیم انسان از طریق یک میانجی است. دولت [نیز]، میانجی انسان و آزادی انسان است. همان‌گونه که مسیح میانجی‌ای است که انسان تمام بار ربوبیت و تمام الزامات دینی خود را بر دوش او می‌گذارد، دولت نیز میانجی‌ای است که انسان [تحقق] تمامی نارُبوبیتی و تمامی اختیار/انسانی خود را به او وامی‌گذارد».^۲ به همین دلیل است که حل مسئله‌ی دین به‌سادگی از طریق اصلاح سیاسی دولت، یعنی

^۱ همان، ۱۸.

^۲ همان، ۲۰.

حرکت از دولت دینی به دولت سکولار، امکان‌پذیر نیست، چرا که «انسان حتی اگر با میانجی‌گری دولت خود را خداناباور اعلام کند، یعنی حتی اگر دولت را خداناباور اعلام کند، باز هم در چنگال دین قرار دارد؛ دقیقاً به این دلیل که [همچنان] خود را تنها از راهی غیرمستقیم و به کمک میانجی به رسمیت می‌شناسد».

به این ترتیب، در نقد راهکار ایدئولوژیکِ باوئر، مارکس نشان می‌دهد که جدایی دولت از دین لزوماً به رهایی انسان از دین منجر نمی‌شود. اما استدلال او از این فراتر می‌رود و اساساً دولت سکولار را تجلی کامل دین معرفی می‌کند. در نظر مارکس، «دولت به اصطلاح مسیحی»، یعنی دولتی که صراحتاً دین را پایه و اساس خود قرار می‌دهد، هم «ناقص» است و هم «ریاکار». «دولت به اصطلاح مسیحی چیزی بیش از یک نادولت نیست ... [این دولت در واقع] نفی مسیحی دولت است؛ اما به هیچ‌رو تحقق سیاسی مسیحیت نیست ... دولت به اصطلاح مسیحی دولت ناقص است و دین مسیحی مکمل و تطهیرکننده‌ی نقص‌اش در نظر گرفته می‌شود».^۱ این دولت همچنین ریاکار و خائن به مسیحیت نیز هست، چرا که دین را به وسیله‌ای برای بقای خود تقلیل می‌دهد و از طریق واداشتن کتاب مقدس به سخن گفتن به «زبان سیاست، یعنی به زبان دیگری جز زبان روح‌القدس»، «روح انجیل» را از «کلام انجیل» جدا می‌کند.^۲ به این ترتیب، در چارچوب دولت دینی، رابطه‌ی سیاست و دین به شکل تناقضی درونی در می‌آید که علیه هر دو عمل می‌کند، یعنی هم دین را تخریب می‌کند و هم به ناپایداری سیاسی خود دولت منجر می‌شود: «این دولت، و زیاده‌های انسانی‌ای که این دولت بر آن استوار است، در تضاد دردناکی گرفتارند؛ تضادی که از دیدگاه آگاهی دینی حل‌ناشدنی است ... [دولت به اصطلاح مسیحی] نه تنها از آیات انجیل پیروی نمی‌کند، بلکه اگر نخواهد خود را به‌عنوان دولت به‌طور کامل منحل کند، نمی‌تواند هم از آن‌ها پیروی کند!».

۱ همان، ۲۶.

۲ همان، ۲۸.

در برابر «دولت به اصطلاح مسیحی» که عملاً ضد دینی است، مارکس دولت «خداناباور» و «دموکراتیک» را «دولت مسیحی کامل» می‌خواند.^۱ این دولت دیگر نیازی ندارد تا صراحتاً خود را با اتکا به یک دین مشخص مانند مسیحیت تعریف کند، نه به این دلیل که از روح دین رها شده است، بلکه به این دلیل که «بنیان انسانی دین به شیوه‌ای سکولار در آن تحقق یافته است».^۲ در چنین شرایطی، دین از بین نمی‌رود بلکه از سطح محدود دولت به تمامیت جامعه‌ی مدنی رسوخ می‌یابد. اگر دولت ساحتی است «که در آن انسان چون موجودی نوعی^۳ — گرچه به شیوه‌ای محدود، به شکلی خاص و در قلمرویی ویژه — در جماعت با^۴ انسان‌های دیگر رفتار می‌کند»، جامعه‌ی مدنی «قلمرو خودپرستی و ... جنگ همه با همه» است، جایی که در آن انسان به مثابه «فرد فرورفته در خود و اسیر منافع و هوس‌های شخصی و جدا از جماعت» پدیدار می‌شود و در آن «تنها قیدی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد ضرورت طبیعی، نیاز و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آن‌ها است».^۵ به این ترتیب، با حرکت از «دولت به اصطلاح مسیحی» به «دولت مسیحی کامل» دین ناپدید نمی‌شود، بلکه از «قلمرو [قانون] عمومی^۶ به قلمرو [قانون] خصوصی^۷ منتقل می‌شود. و چنان‌که نمونه‌ی ایالات آمریکای شمالی گواهی می‌دهد، این فرآیند می‌تواند به جای آزاد کردن انسان از دین، دین را به شکلی «سرزنده و نیرومند» و در سطحی عمیق‌تر و گسترده‌تر بازتولید کند.^۸

۱ همان، ۲۶.

۲ همان، ۲۷.

3 species-being

4 in community with

۵ همان، ۲۴ و ۳۶-۷.

6 public law

7 private law

۸ همان، ۱۸.

به این ترتیب، مارکس نشان می‌دهد که چگونه نگرش ایدئالیستی-ایدئولوژیک، با نشان دادن دین در جایگاه علت یا عامل، تصویری وارونه از مسائل واقعی اجتماعی خلق می‌کند. در مورد خاص مسئله‌ی یهود، وارونگی ایدئولوژیک بدین صورت عمل می‌کند که تضاد واقعی میان یهودیان و دولت مسیحی را به تضادی صوری میان «رهایی سیاسی [و] دین» تقلیل می‌دهد.^۱ در برابر، مارکس، از طریق تبیین قابلیت سازگاری رهایی سیاسی با جزمیت دینی، نشان می‌دهد که معضل بنیادی‌تر در اینجا خود غایت آزادی سیاسی - یا به بیان دیگر، تضاد میان «رهایی سیاسی [و] رهایی انسان» - است.

چالش رهایی سیاسی

در میانه‌ی این نقدِ رادیکال، مارکس در بندی کوتاه، اما هم‌زمان قابل توجه و چالش‌برانگیز، ناگهان پیکان نقد را می‌چرخاند و به دفاع از رهایی سیاسی می‌پردازد: «رهایی سیاسی البته گامی بزرگ به پیش است. درست است که این رهایی شکل نهایی رهایی انسان به‌طور کلی نیست، اما شکل نهایی رهایی انسان در چارچوب نظم جهانی تاکنون موجود هست».^۲ موضع مارکس در مورد نقد دین نیز وضعیت مشابهی دارد. مقارن همان زمانی که مارکس هگلیان جوان را به‌دلیل تمرکز بر نقد دین مورد نقد قرار می‌دهد، در «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه» بر اهمیت نقد دین تأکید می‌کند و آن را «پیش‌فرض همه‌ی نقدها» می‌خواند.^۳ پرسشی که پیش می‌آید این است که این چرخش‌ها را چگونه می‌توان در دل موضع کلی مارکس جای داد؟

جمله‌ای که در آن مارکس به تقدم نقد دین اشاره می‌کند، با توضیح روشن‌گری آغاز می‌شود که پس‌زمینه‌ی تاریخی را برجسته می‌کند: «نقد دین، تا آنجا که به آلمان مربوط است، اساساً به پایان رسیده است؛ و نقد دین پیش‌فرض همه‌ی نقدهاست». به عبارت دیگر، موضع‌گیری انتقادی مارکس درباره‌ی نقد دین در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۴۰

۱ همان، ۱۹.

۲ همان، ۲۴.

۳ همان، ۵۳.

مشخصاً معطوف به بستر آلمان است، جایی که در آن این نقد پیش‌تر، توسط خود فوئرباخ و دیگران، به کفایت بسط داده شده است. در چنین شرایطی، اصرار کورکورانه‌ی هگلیان جوان بر ادامه‌ی این مسیر حاصلی جز تکرار مکررات نخواهد داشت و در نتیجه نوعی درجا زدن به حساب می‌آید. به این ترتیب، می‌توان گفت که هدف مارکس از برجسته‌کردن محدودیت‌های نقد دین به مثابه آگاهی وارونه و آرمان ضمنی آن، یعنی رهایی سیاسی، در آن زمان تلنگر زدن بر هگلیان جوان است تا «از تعلق خاطر به دین دست بردارند و از محدودسازی انتقاد خود به عرصه‌ی دین گذر کنند».^۱

این تفسیر یکی از وجوه اساسی اندیشه‌ی مارکس، یعنی «پراگماتیسم» او را برجسته می‌کند. در عین حال، نقد مارکس بر هگلیان جوان منطق «نظری» مستقلی نیز دارد که توجه به آن برای فهم نگاه و موضع کلی او به همان اندازه ضروری است. درجا زدن هگلیان جوان در نقد دین به سادگی محصول کم‌کاری یا فقدان بصیرت سیاسی نیست، بلکه نتیجه‌ی ناگزیر نگرش فلسفی آنها است. و همین نگرش است که موضوع اصلی نقد نظری مارکس در این دوره است. به بیان دیگر، نقد ایدئولوژی مارکس صرفاً تکمیل پروژه‌ی نیمه‌کاره‌ی فوئرباخ نیست، بلکه طرح‌ریزی پارادایم نظری تازه‌ای است که به همان اندازه که از ایدئالیسم هگل جدا می‌شود از ماتریالیسم فوئرباخ نیز فاصله می‌گیرد.

مشکل فوئرباخ این است که مسئله‌ی ماتریالیسم را به «تأمل»^۲ در «جهان محسوس» تقلیل می‌دهد، یعنی تأمل در چیزها «بدان گونه که واقعا هستند و رخ می‌نمایند».^۳ آنچه از چشم او دور می‌ماند این است که «جهان محسوس پیرامون وی چیزی که مستقیماً از ازل داده شده باشد نیست که تا ابد نیز چنین باقی بماند بلکه فرآورده‌ی صنعت و برآیند مرحله‌ای از جامعه است». به بیان دیگر، ماتریالیسم فوئرباخ واقعیت مادی را از فعالیت اجتماعی-تاریخی انسان جدا می‌کند. به همین ترتیب،

^۱ رمان ۱۴۰۰، ۵۰ (۲۸).

^۲ contemplation

^۳ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۳۰۰-۲۹۸ (۳۹).

فوترباخ انسان را نیز «فقط به‌مثابه یک 'موضوع حواس' درک می‌کند نه به‌مثابه 'فعالیت حسی' و، بدتر از آن، همین «موضوع حواس» را نیز به شکلی «انتزاعی» مدنظر قرار می‌دهد، یعنی مستقل از بستر «اجتماعی» و «شرایط موجود زندگی».^۱ به این ترتیب، ماتریالیسم فوترباخ نه «هرگز به انسان‌های فعال واقعاً موجود» می‌رسد و نه «هرگز به درک جهان حسی به‌مثابه کل **فعالیت حسی** زنده‌ی افرادی که آن را تشکیل می‌دهند». مارکس در تز اول از «تزه‌های فوترباخ»، همین نقد را به شکلی فشرده (و البته عمومی‌تر) ارائه می‌کند: «کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (از جمله ماتریالیسم فوترباخ) این است که [در آن] چیزها، واقعیت، او] حسانیت تنها به شکل /بژه، یا [امور قابل] تأمل، درک می‌شوند و نه همچون *فعالیتِ حسانیِ انسان*، پراتیک، [یعنی] نه به شکل [هم‌زمان ابژکتیو و] سوژکتیو».^۲

درک ابژه‌محور و غیرتاریخی فوترباخ از واقعیت مادی مستقیماً تحلیل او از دین را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌منظور تبیین از «ازخودبیگانگی دینی»، فوترباخ ابتدا جهان را به «جهان دینی» و «جهان دنیوی» تفکیک می‌کند و سپس می‌کوشد تا «جهان دینی [را] در بنیاد دنیوی آن» حل کند.^۳ اما او که از «آسمان»، یعنی «جهان دینی»، شروع می‌کند نمی‌تواند چگونگی آسمانی‌شدن زمین، یعنی چگونگی عروج بنیاد دنیوی دین و استقرار آن «همچون قلمرویی مستقل در ابرها» را با تکیه به ویژگی‌های خود این بنیاد دنیوی توضیح دهد. به‌جای آن، فوترباخ به تفسیری سوژکتیو-روان‌شناسانه رو می‌آورد و وارونگی دینی را با ارجاع به نوعی نقص یا نیاز در روان انسان توضیح می‌دهد. در نتیجه تلاش او برای حل کردن «جهان دینی در بنیاد دنیوی آن»، در عمل به حل کردن «گوهر دین ... در گوهر انسان» می‌انجامد، آن هم

^۱ همان، ۲-۳۰۱ (41).

^۲ مارکس ۱۳۸۲، ۳۰۴ (Marx 1976, 3).

^۳ همان، ۳۱۰ (4).

انسانی «انتزاعی» و غیرتاریخی.^۱ به این ترتیب، علی‌رغم همه‌ی هیاهوها درباره‌ی تفسیر ماتریالیستی از دین، در نهایت فوئرباخ «احساس دینی را با خود آن تعریف می‌کند»، یعنی آن را به‌مثابه امری به خودی خود موجود و ریشه‌دار در روان انسان به رسمیت می‌شناسد و عملاً شکلی دیگر از ایدئالیسم را بازتولید می‌کند.

در تقابل با این ماتریالیسم ابژه‌محور و غیرتاریخی — که ناگزیر به چالهی ایدئالیسم نیز فرو می‌افتد — مارکس ماتریالیسمی تاریخی (و دیالکتیکی) ارائه می‌دهد. در چارچوب این پارادایم تازه، نه‌تنها «احساس دینی» به‌مثابه «محصولی اجتماعی» فهم می‌شود، که خود انسان نیز از اساس به‌عنوان «مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی» در نظر گرفته می‌شود.^۲ تفسیر دین زمانی به‌درستی ماتریالیستی است که بتواند دین را به‌مثابه فرآورده‌ی ذهنی انسانی تاریخی-اجتماعی با ارجاع به «کشمکش درونی و تناقض ماهوی»^۳ واقعیت مادی — که آن هم به‌مثابه امری تاریخی-اجتماعی و محصول فعالیت انسانی، یعنی به‌طور خلاصه، فرآیندزیست واقعی، فهم می‌شود — توضیح دهد.^۴ به این ترتیب، روشن است که سهم نظری مارکس صرفاً گامی تکمیلی در ادامه‌ی نقد دین فوئرباخ و هگلیمان جوان، یعنی تعمیم وارونگی از دین به ایدئولوژی — به‌مثابه نامی عام‌تر برای آگاهی وارونه که علاوه بر دین، فلسفه‌ی وارونه‌ی خود فوئرباخ و سایر هگلیمان جوان را نیز در برمی‌گیرد — نیست. در واقع مارکس در این دوره طرح یک خوانش ماتریالیستی-تاریخی از ایدئولوژی را پی‌ریزی می‌کند، که نقطه‌ی عزیمت آن، نه آسمان ایده‌ها، که زمین واقعیت مادی تاریخی است. متناسب با این رویکرد روشی، موضوع اصلی نقد مارکس نیز در نهایت، نه آگاهی کاذب، که واقعیت متناقضی است که بستر ظهور و تداوم این آگاهی است. در چارچوب ماتریالیسم تاریخی، وارونگی آگاهی بازتاب وارونگی خود واقعیت مادی و تاریخی است و، در نتیجه، برای خلاص

۱ همان، ۳۱۲ (۴).

۲ همان، ۳-۳۱۲ (۴-۵).

3 inner strife and intrinsic contradictoriness

۴ همان، ۳۱۰ (۴).

شدن از شر ایدئولوژی این واقعیت است که باید به شکل عملی دگرگون شود. راه‌هایی «تغییر» دادن واقعیت مادی است، و «تفسیر» جهان، حتی بازتفسیر ماتریالیستی-تاریخی آن، تنها در این راستا و به‌مثابه جزیی از فرآیند کلی تغییر رهایی‌بخش واقعیت می‌تواند معنا و اعتبار داشته باشد.^۱

با این توضیحات، پرسش از جایگاه‌های سیاسی و نقد دین به‌مثابه آگاهی وارونه در نگاه مارکس، یعنی در چارچوب ماتریالیسم تاریخی، ابعادی تازه می‌یابد. اگر «رادیکال» را در معنای خاستگاهی آن به کار ببریم،^۲ ماتریالیسم تاریخی را به‌درستی می‌توان نظریه‌ای رادیکال نامید، چرا که پیوسته به ریشه و بنیان مسائل نظر دارد. در مواجهه با ایدئولوژی دینی به آشکار کردن وارونگی آگاهی دینی رضایت نمی‌دهد بلکه به دنبال تغییر بنیان‌های مادی این آگاهی است، یعنی دگرگون کردن واقعیتی که این آگاهی را ممکن می‌کند و تداوم می‌بخشد. به همین ترتیب، در مواجهه با سرکوب سیاسی یهودیان ذیل دولت مسیحی پروس یا ناکامل بودن آزادی سیاسی در جایی مانند فرانسه، نیز به اصلاح فرم سیاسی دولت (حرکت از دولت دینی به دولت سکولار، به هدف تحقق کامل رهایی سیاسی دولت از دین) اکتفا نمی‌کند، بلکه خود دولت سیاسی کامل و آزادی سیاسی کامل را به چالش می‌کشد. به بیان دیگر، در تناسب با منطق نقد رادیکال، مارکس در مواجهه با مسئله‌ی یهود مستقیماً سراغ آزادی سیاسی کامل، یعنی عالی‌ترین امکان در جهان کنونی، می‌رود و از طریق تبیین محدودیت‌ها و تناقض‌های این امکان نشان می‌دهد که مسئله‌ی واقعی تغییر بنیادین واقعیت موجود است، و نه تحقق بخشیدن به ظرفیت‌های نیمه‌کاره‌ی آن. در چارچوب این رادیکالیسم نظری جای‌چندانی برای مبارزه‌ی مستقیم در راستای آزادی سیاسی و رهایی از ایدئولوژی دینی نمی‌ماند. چنین مبارزه‌ای در نهایت محافظه‌کارانه است، چرا که بنیان

^۱ همان، ۳۱۵ (۵).

^۲ واژه‌ی *radix* در لاتین یعنی «ریشه». رادیکال از یکی از مشتقات این واژه در لاتین متأخر، *radicalis*، می‌آید که به معنای «برآمده از یا مرتبط با ریشه» است.

مادی نآزادی — یعنی واقعیتی که در آن انسان «خود را تنها از راهی غیرمستقیم و به کمک میانجی به رسمیت می‌شناسد» — را دست نخورده باقی می‌گذارد.

اما چنان که پیش‌تر اشاره شد، پراگماتیسم مارکس نیز به اندازه‌ی رادیکالیسم نظری او تعیین‌کننده است. به تعبیری می‌توان گفت که رادیکالیسم سیاسی مارکس محصول هم‌نشینی این دو بُعد در موضع کلی او است: هم‌نشینی‌ای که بسته به موقعیت می‌تواند اشکال مختلفی از تنش یا هم‌سازی را به خود بگیرد. در همان «تزه‌های فوئرباخ» مارکس می‌نویسد: «این پرسش که آیا اندیشیدن انسان واجد حقیقت اِبْژکتیو است یا خیر، نه پرسشی نظری، که پرسشی عملی است. انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، و این‌جهانی بودن اندیشیدن‌اش را در عمل ثابت کند. جدال بر سر واقعی یا غیرواقعی بودن اندیشیدن مستقل از عمل، یک پرسش ناب مدرسی است».^۱ این‌جا با مارکسی پراگماتیک مواجه‌ایم که اعتبار نظریه را به رابطه‌ی آن با عمل منوط می‌کند. این که مقصود از «عمل» در اینجا دقیقاً چیست و رابطه‌ی نظر و عمل چگونه باید باشد موضوع مناقشات فراوانی در ادبیات مارکسیستی بوده است. اگر، به‌عنوان یک تفسیر ممکن — و البته قابل دفاع — مسئله‌ی عمل را در سطح ظرفیت‌های عملی موجود در واقعیت اجتماعی-تاریخی مد نظر قرار دهیم آنگاه می‌توان رابطه‌ای میان رادیکالیسم و پراگماتیسم مارکس برقرار کرد. در شرایطی که امکان عملی تغییر ریشه‌ای واقعیت — یعنی امکان عمل رادیکال یا انقلابی — موجود باشد، رادیکالیسم و پراگماتیسم می‌توانند با یکدیگر هم‌سو شوند. اما در جایی و در زمانی که چنین شرایطی وجود ندارد، تأکید یک‌جانبه بر رادیکالیسم، می‌تواند نقد را از واقعیت عملی جدا کند. در مورد خاص رهایی سیاسی، از آن‌جا که این شکل از رهایی «شکل نهایی رهایی انسان در چارچوب نظم جهانی تا کنون موجود» است، جایگاه پراگماتیک نقد رادیکال وابسته به امکانات عملی در راستای تغییر بنیادین «نظم جهانی تا کنون موجود» است. در شرایطی که چشم‌انداز عمل انقلابی در این معنا وجود نداشته باشد، تأکید یک‌جانبه بر رادیکالیسم نظری می‌تواند نقد را از «حقیقت اِبْژکتیو» تهی و به شکلی از آرمان‌گرایی محافظه‌کارانه بدل کند. این نتیجه‌گیری البته هنوز خام است. در بخش پایانی متن به

^۱ همان، ۳۰۷ (۳).

این مسئله بازخواهم گشت و خواهم کوشید تا صورت‌بندی دقیق‌تری از آن ارائه دهم. اما اکنون بپردازیم به *ایدئولوژی آلمانی* به‌عنوان مهم‌ترین نوشته‌ی مارکس و انگلس در زمینه‌ی ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی.

نقد ایدئولوژی در *ایدئولوژی آلمانی*

پیش‌گفتار *ایدئولوژی آلمانی* با گزاره‌هایی کلی آغاز می‌شود: «انسان‌ها تاکنون همواره پنداشته‌های نادرستی درباره‌ی خودشان داشته‌اند، درباره‌ی آنچه هستند و آنچه باید باشند. آنان مناسبات خویش را هماهنگ با پندارهای خود از خدا، انسان به‌هنجار، و جز آن ترتیب داده‌اند. فرآورده‌های مغزشان از حیطه‌ی اراده‌شان بیرون شده است. آفریدگاران در برابر آفریده‌های خود به کرنش ایستاده‌اند».^۱ بلافاصله پس از این مشاهده‌ی کلی، مارکس و انگلس با لحنی طعنه‌آمیز به شیوه‌ی مواجهه‌ی صرفاً فلسفی هگلیان جوان با این آگاهی وارونه اشاره می‌کنند. آنها این شیوه‌ی مواجهه را شکلی از «خیال‌پردازی معصومانه و کودکانه» می‌دانند که عملاً وارونگی موضوع نقدش را بازتولید می‌کند، چرا که مبنای مادی آگاهی را نمی‌بیند و بنابراین گرفتار این پندار واهی است که گویی واقعیت را می‌توان از طریق نقد فلسفی تغییر داد. پس از این اشاره، هدف متن چنین بیان می‌شود: «هدف نخستین جلد متن حاضر برداشتن لفاف این میث‌هایی است که خودشان را گرگ می‌پندارند و گرگ پنداشته می‌شوند. نشان دادن این که بعبع کردن اینان صرفاً تقلید پنداشت‌های طبقه‌ی متوسط آلمانی به صورتی فلسفی است؛ که لاف‌زنی این مفسران فلسفی آیینی‌ی تمام‌نمای نابه‌سامانی اوضاع واقعی در آلمان است. هدف این است که پیکار فلسفی با سایه‌های واقعیت را، که موافق طبع گیج و رؤیاپرداز آلمان است، مضحکه و بی‌اعتبار سازد».

به این ترتیب در همان ابتدا مارکس و انگلس به‌روشنی مشخص می‌کنند که در این‌جا موضوع اصلی، نه وارونگی آگاهی یا ایدئولوژی به‌طور کلی، که شکل خاص تاریخی آن در آلمان است، یعنی — چنان که از عنوان کتاب نیز برمی‌آید — ایدئولوژی آلمانی.

^۱ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۸-۲۷۷ (۴-۲۳).

اشاره بر این تمرکز موضوعی، به‌ویژه از این جهت مهم است که اساساً در چارچوب ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌پردازی مستلزم «بررسی و تنظیم مواد و مصالح» تاریخی و «مطالعه‌ی فرآیندزیست‌عملی و فعالیت افراد هر دوره» است، یعنی مجموعه‌ای از پژوهش‌های تاریخی و تجربی که — چنان‌که مارکس و انگلس خود تصریح می‌کنند — «آنها را نمی‌توان در اینجا طرح کرد».^۱ با این‌همه، سرتاسر متن *ایدئولوژی آلمانی* پر است از جملاتی از جنس آنچه در بالا از بند اول پیش‌گفتار کتاب نقل شد، یعنی گزاره‌هایی عمومی و تراتاریخی^۲ درباره‌ی تاریخ کلی بشر و چگونگی توسعه‌ی جوامع و ... پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که نسبت این گزاره‌ها با موضوع تاریخی متن چیست؟ آیا ادعاهای کلی متن ناقض تأکید مارکس و انگلس بر تاریخ‌مندی نظریه نیست؟ نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که اشاره به ضرورت پژوهش تاریخ‌مند و مبتنی بر داده‌های تجربی، به‌هیچ‌وجه به معنای بی‌نیازی نظریه — و به‌طور کلی هر شکلی از اندیشه — از مفاهیم عام و انتزاع‌های تراتاریخی نیست. بنابراین، پرسش دقیق‌تر این است که جایگاه و کارکرد این مفاهیم انتزاعی در آنچه مارکس و انگلس «شناخت واقعی» می‌خوانند چیست؟ پاسخ در خود متن ارائه شده است: هنگامی که «شناخت واقعی» آغاز و «واقعیت باز‌نموده» می‌شود، «فلسفه‌ی خودبسنده واسطه‌ی وجودی خود را از دست می‌دهد. در بهترین حالت، جای آن را فقط جمع‌بندی عام‌ترین نتایج، یعنی آن مفاهیم انتزاعی که از مشاهده‌ی تکامل تاریخی انسان‌ها استخراج می‌شوند می‌تواند بگیرد. این مفاهیم انتزاعی، جدا از تاریخ واقعی، فی‌نفسه، مطلقاً فاقد ارزش‌اند. آنها می‌توانند فقط برای سهولت تنظیم مواد و مدارک تاریخی،

^۱ همان، ۲۹۶ (۳۷).

^۲ با توجه به وجود پیش‌وند «ترا» به عنوان معادل «trans»، من واژه‌ی «تراتاریخی» را در معنای «transhistorical» و به جای ترجمه‌ی شاید مرسوم‌تر «فراتاریخی» به کار می‌برم. واژه‌ی «فراتاریخی» دلالتی متفاوتی از جنس «ورای تاریخ» دارد و شاید معادل مناسب‌تری برای «suprahistorical» یا «metahistorical» باشد. امر «تراتاریخی» لزوماً بیرون و فراتر از تاریخ نیست، بلکه در گذار از دوره‌های مختلف تاریخی حضوری ممتد و پیوسته دارد. و دقیقاً همین امتداد و پیوستگی است که موضوع بحث و نقد تاریخی و اجتماعی است.

به‌منظور نشان دادن توالی لایه‌های جداگانه‌ی آن، به کار آیند. ولی هیچ‌گاه، همچون فلسفه، نسخه و طرحی کلی برای آرایش ساده و خالص دوران‌های تاریخی فراهم نمی‌کنند». پس از این توضیح، مارکس و انگلس کار خود در *ایدئولوژی آلمانی* را چنین خلاصه می‌کنند: «ما در این‌جا گزینه‌ای از این مفهوم‌های انتزاعی را که برای تمایزگذاری و در تضاد با ایدئولوژی^۱ به کار می‌بریم ارائه خواهیم کرد و با مثال‌های تاریخی [و نه پژوهش تاریخی-تجربی جامع] به توضیح آنها خواهیم پرداخت». فهم درست آنچه در ادامه می‌آید، مستلزم در نظر گرفتن این محدودیت‌ها و جای‌گذاری گزاره‌های کلی و تراتاریخی در بستر پروبلماتیک ویژه‌ی *ایدئولوژی آلمانی*، یعنی نقد ایدئولوژی آلمانی و به‌ویژه نقد رویکرد ایدئولوژیک هگلیمان جوان است.^۲

مشخصه‌ی «نقد آلمانی» این است که «هرگز قلمرو فلسفه را ترک نکرده است».^۳ تمامی آنچه منتقدان نوظهور آلمانی — از فوئرباخ گرفته تا اشتراوس و باوئر و اشتیرنر — کرده‌اند این است که «مقولات ناب و اصیل هگلی نظیر 'گوه‌ر' و 'خودآگاهی' را بیرون کشیدند، و سپس به این مقولات با عناوینی غیرروحانی چون 'نوع'، 'یکتا'، 'انسان' و جز آنها، معانی دنیوی دادند».^۴ به بیان دیگر، آنها نیز به‌مانند همتایان دینی و فلسفی‌شان، عاملیت و حاکمیت ایده‌ها و مفاهیم — یعنی اولویت آگاهی بر زندگی — را به‌عنوان یک اصل بدیهی و پیشینی پذیرفته‌اند، و در مقابل تنها کوشیده‌اند تا مقولات الهیاتی و دینی را با مقولات غیرروحانی و دنیوی جایگزین کنند. هنگامی که مارکس

¹ in contradistinction to ideology

^۲ هدف از این اشاره‌ی مختصر درباره‌ی شیوه‌ی درست خوانش مارکس (و انگلس) صرفاً متمرکز کردن و پیش بردن بحث در چارچوب متن حاضر است، و گرنه روشن است که بسط مکفی این مسئله نیازمند ورود به جزئیات روشی و نظری درباره‌ی کارکرد و جایگاه مفاهیم عام و انتزاع‌های تراتاریخی در دیالکتیک مارکس است. چنین بحثی از چارچوب اهداف این نوشتار فراتر می‌رود. من در متنی دیگر به این موضوع پرداخته‌ام. نگاه کنید به، Keikhaee, 2023.

^۳ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۲۸۳ (28).

^۴ همان، ۲۸۴ (29).

و انگلس در ادامه با بیانی ترا تاریخی از «پیش‌گزاره‌ی کل هستی انسانی و بنابراین کل تاریخ» - یعنی «این پیش‌گزاره که انسان‌ها باید به نحوی گذران زندگی کنند که قادر باشند 'تاریخ بسازند'» - سخن می‌گویند و بر وابستگی آگاهی به کنش‌های بنیادین تاریخ انسانی مانند تولید به‌منظور ارضای نیازهای مادی و تولید مثل و ... تأکید می‌کنند، این اشارات کلی و انتزاعی را می‌باید در راستای هدف اصلی متن، یعنی نشان دادن وارونگی آگاهی در نقد فلسفی هگلیمان جوان فهم کرد.^۱ مشکل هگلیمان جوان، بازتولید غیرانتقادی وارونگی ایدئولوژیک فلسفه‌ی آلمانی، یعنی اولویت آگاهی بر زندگی است. در پاسخ، حرف مارکس و انگلس این است که، درست برعکس، «این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند».^۲ به بیان دیگر، آگاهی نیز به مانند سایر «اجزاء» زندگی، توسط «کلیت» مادی زندگی، یعنی توسط کنش مادی و تولید اجتماعی انسان‌ها، تعیین می‌شود.

در مراحل ابتدایی تقسیم کار، این آگاهی «به‌طور مستقیم با فعالیت مادی و مراوده‌ی مادی انسان‌ها ... درهم‌تنیده است».^۳ در این‌جا آگاهی هیچ نمودی از جدایی از زندگی و مستقل بودن ندارد، بلکه بیش‌تر چیزی است از جنس «زبان زندگی واقعی»، یا حتی نوعی «آگاهی حیوانی» یا «غریزه‌ی آگاه».^۴ به‌مرور با گسترش و توسعه‌ی تقسیم کار، و به‌طور خاص از لحظه‌ی پیدایش «تقسیم کار واقعی» یعنی «تقسیم کار مادی و ذهنی» آگاهی نیز دچار دگردیسی می‌شود.^۵ «از این لحظه است که آگاهی می‌تواند واقعاً به خود دل‌خوشی دهد که چیزی غیر از آگاهی بر پراتیک موجود است، که واقعاً نمایان‌گر چیزی است بی‌آن‌که چیزی واقعی را بنمایاند؛ از این‌جا به بعد آگاهی

^۱ همان، ۳۰۳ (41).

^۲ همان، ۲۹۵ (37).

^۳ همان، ۲۹۴ (36).

^۴ همان، ۲۹۴ و ۳۰۷ (36 و 44).

^۵ همان، ۳۰۷-۸ (44-5).

در موقعیتی است که خود را از جهان آزاد کند و به تشکیل نظریه، الهیات، فلسفه، و اخلاق 'ناب' بپردازد و با روابط موجود درگیر شود.

به این ترتیب، جدایی کار ذهنی از کار مادی پیش‌شرط — یا شرط امکان — جدایی آگاهی از زندگی واقعی است. اما صرف فاصله‌گذاری میان کار مادی و کار ذهنی و در نتیجه میان آگاهی و واقعیت لزوماً به نظریه و دین و فلسفه‌ی «ناب» یعنی به ایدئولوژی، نمی‌انجامد. به بیان دیگر، تحقق شرایط مادی جدایی آگاهی از واقعیت تنها شرط لازم (و نه کافی) برای پیدایش ایدئولوژی یا، به بیان دقیق‌تر، نظام‌های فکری ایدئولوژیک است. در یک تفسیر اولیه، می‌توان گفت که حلقه‌ی واسط تقسیم کار مادی و ذهنی و ظهور ایدئولوژی، شکل‌گیری مجموعه‌ای از روابط اجتماعی و ساختارهای نهادی است که به واسطه‌ی آنها فرآیند تولید اندیشه برای گروه خاصی از افراد به یک «حرفه یا کسب‌وکار» بدل می‌شود.^۱ چنان که ایگلتون توضیح می‌دهد، این شرایط به نوبه‌ی خود تنها زمانی ممکن می‌شود که «یک جامعه به حد مشخصی از مازاد اقتصادی فراتر از ضرورت مادی دست یابد».^۲ تنها در این صورت است که «اقلیتی از اعضای این جامعه می‌توانند از کار تولیدی آزاد شوند»، یعنی بر محصول «کار دیگران» اتکا کنند و به شکل «تمام‌وقت» و حرفه‌ای به کار تولید اندیشه بپردازند. به عبارت دیگر، شکل‌گیری ایدئولوژی مستلزم نهادینه‌شدن تقسیم کار مادی و ذهنی و ظهور متخصصان کار ذهنی در قامت ایدئولوژیست‌ها است، از «عالمان دینی» (کاهنان، موبدان، کشیشان، روحانیون) — که مارکس آنها را «نخستین گونه‌ی ایدئولوژیست‌ها» می‌خواند — گرفته تا سیاست‌مداران و حقوق‌دانان و فیلسوفان.^۳ در این معنای عمومی است که مارکس و انگلس می‌نویسند: سلطه‌ی تاریخی اصالت ایده — یعنی همان اولویت آگاهی بر زندگی — در فضای فکری آلمان را باید با ارجاع به «پیوند آن با توهم عمومی همه‌ی ایدئولوژیست‌ها، مثلاً توهمات حقوق‌دانان، سیاست‌مداران (شامل دولت‌مردان

^۱ Marx & Engels 1976, 379 (این بخش در ترجمه‌ی فارسی ایدئولوژی آلمانی نیست).

^۲ Eagleton 1997, 7.

^۳ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۳۰۸ (45).

اهل عمل)، و این توهم را نیز به نوبه‌ی خود با ارجاع به «جایگاه عملی [ایدئولوژیست‌ها] در زندگی، شغل‌شان، و تقسیم کار» توضیح داد.^۱

اما تخصصی شدن کار ذهنی تنها یک وجه از رابطه‌ی میان توسعه‌ی تقسیم کار و شکل‌گیری ایدئولوژی را بیان می‌کند. این رابطه محتوای کلی‌تر و عمیق‌تری نیز دارد، محتوایی که در تأکید مارکس و انگلس بر اهمیت «جایگاه عملی [ایدئولوژیست‌ها] در زندگی» به شکل تلویحی به آن اشاره شده است. وارونگی ایدئولوژیک در واقع شکلی از تناقض میان آگاهی و واقعیت است که خود بازتاب تناقض‌های واقعیت اجتماعی است. چنان که رمان توضیح می‌دهد، تقسیم کار مورد بحث در *ایدئولوژی آلمانی* به‌سادگی شکلی از «توصیف توافقی 'افقی' درباره‌ی چگونگی تقسیم فعالیت‌های تولیدی و بازتولیدی معین» نیست، «بلکه به معنی شکاف 'عمودی' عمیقی در جامعه است که با شکل‌گیری مالکیت خصوصی، طبقات، و دولت» پیوند دارد.^۲ این پیوند در مورد مالکیت خصوصی چنان مستقیم و نزدیک است که مارکس و انگلس صراحتاً تقسیم کار و مالکیت خصوصی را «اصطلاحات هم‌سان»^۳ می‌خوانند: «در یکی با اشاره به فعالیت، همان چیزی تأیید می‌شود که در دیگری با اشاره به محصول کار».^۴ بنابراین، آنچه منجر به تناقض یافتن آگاهی با واقعیت و پیدایش وارونگی ایدئولوژیک می‌شود، تقسیم کاری است برآمده از تناقض‌های عمودی در ساختار سلسله‌مراتبی واقعیت اجتماعی — از تناقض میان منافع خاص و منافع عام و تناقض میان فرد و دولت گرفته تا تناقض‌های طبقاتی، تناقض میان شهر و روستا، و^۵

^۱ همان، ۳۳۶ (62).

^۲ رمان ۱۴۰۰، ۵۳ (30).

^۳ identical expressions

^۴ مارکس و انگلس ۱۳۷۹، ۳۱۰ (46).

^۵ درباره‌ی گسترش تقسیم کار و انواع تناقض نگاه کنید به همان، ۱۴-۳۰۹ و ۸۳-۳۳۷ (8-46 و 63-93).

در تحلیل نهایی، مارکس و انگلس وارونگی ایدئولوژیک را به‌مثابه یکی از «شکل‌های فرعی» یک تناقض بنیادین — سرمنشاء تمامی تضادها و تناقض‌ها، «خاستگاه تمامی برخوردها در تاریخ» — توصیف می‌کنند، یعنی «تناقض میان نیروهای مولد و شکل مرادوه»: «اگر نظریه، الهیات، فلسفه، اخلاق و ... در تناقض با روابط موجود قرار می‌گیرند، این تنها به این دلیل اتفاق می‌افتد که روابط اجتماعی موجود با نیروهای مولد موجود در تناقض قرار گرفته‌اند».^۱ اگر این استدلال کلی را در سطح یک جامعه‌ی معین مدنظر قرار دهیم، نتیجه‌ی منطقی ظاهراً این خواهد بود که بسته به مختصات ویژه‌ی تناقض میان نیروهای مولد و روابط اجتماعی در آن جامعه، تناقض میان آگاهی و واقعیت، و در نتیجه آگاهی وارونه یا ایدئولوژی، نیز شکل (یا اشکال) ویژه‌ای به خود می‌گیرد. اما از آن‌جا که جوامع، در معنای حوزه‌های ملی، مستقل از یکدیگر نیستند، تناقض آگاهی همچنین می‌تواند «نه در مدار ملی، که میان آگاهی ملی و عمل ملل دیگر، یعنی میان آگاهی ملی و عمومی یک ملت روی دهد». در نظر مارکس و انگلس، این چیزی است که «هم‌اکنون در آلمان» در جریان است. به این ترتیب، به موضوع اصلی *ایدئولوژی آلمانی*، یعنی وضعیت خاص آلمان می‌رسیم.

اما دقیقاً چه چیزی در آلمان در جریان است؟ توصیف مارکس و انگلس چندان روشن نیست. گذشته از ابهامات مفهومی (مقصود از «آگاهی ملی»، «عمل ملل دیگر»، و «آگاهی عمومی» دقیقاً چیست؟)، آنچه فهم این توصیف را دشوار می‌کند چرخش تأمل‌برانگیز از تناقض «میان آگاهی ملی و عمل ملل دیگر» (یعنی چیزی از جنس تناقض میان یک شکل آگاهی و یک واقعیت عملی) به تناقض «میان آگاهی ملی و آگاهی عمومی» (یعنی میان دو شکل از آگاهی) است. پرسشی که بلافاصله مطرح می‌شود این است که چه رابطه‌ای میان «عمل ملل دیگر» و «آگاهی عمومی» وجود دارد که چنین چرخشی را معنادار می‌کند؟ مارکس و انگلس توضیح صریحی در این زمینه ارائه نمی‌کنند. اما می‌توان از گوشه‌وکنار متن ایده‌هایی برداشت کرد.

^۱ همان، ۳۰۸ و ۳۵۵ (۴۵ و ۷۴).

با توجه به این که «آگاهی ملی» در این جا به آلمان برمی‌گردد، می‌توان پرسش را به این شکل بازنویسی کرد: این «ملل دیگر» چه ویژگی‌هایی دارند که از یک سو آنها را از آلمان جدا، و از سوی دیگر «عمل»شان را به «آگاهی عمومی» نزدیک‌تر می‌کند؟ برای فهم این ویژگی‌ها باید در نظر داشته باشیم که در این جا مقصودِ مارکس و انگلس از ملل دیگر، مشخصاً مللی است که در آن زمان از آلمان توسعه‌یافته‌تر به حساب می‌آمدند، از جمله و به‌ویژه انگلستان و فرانسه. هر دو کشور پیش‌تر انقلاب‌هایی را از سرگذرانده بودند، «۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ در انگلستان، ۱۷۸۹ در فرانسه»، که طی آن «رقابت آزاد درون کشور» تثبیت شده بود.^۱ در نظر نویسندگان *ایدئولوژی آلمانی*، این دستاورد در واقع یکی از «پیش‌شرط»های گذار به «مرحله‌ی جدید» توسعه بود (به همراه شروط دیگری مانند توسعه‌ی مکانیک نیوتونی به‌عنوان «رایج‌ترین علم در فرانسه و انگلستان در سده‌ی هجدهم»). شاخصه‌ی این مرحله‌ی پیدایش «صنعت بزرگ» و پیش‌قراول آن انگلستانی بود که «در قرن هفدهم [نیز] به شکل مقاومت‌ناپذیری توسعه [یافته بود]». در توضیح جایگاه و موقعیت انگلستان مارکس اشاره می‌کند که «تمرکز تجارت و تولید کارگاهی^۲ ... به تدریج یک بازار جهانی نسبی و در نتیجه [میزانی از] تقاضا برای فرآورده‌های ساخت این کشور ایجاد کرد که نیروهای مولد صنعتی تاکنون موجود، دیگر نمی‌توانست به آن جواب دهد». اما به‌واسطه‌ی مجموعه‌ای از عوامل، از جمله وجود پیش‌شرط‌های فوق‌الذکر، در انگلستان، این کشور توانسته بود به تنش ناشی از نابسندگی نیروهای مولد، از طریق حرکت به سوی «صنعت بزرگ» — یعنی به‌کارگیری نیروهای بنیادی برای اهداف صنعتی، ماشین‌آلات، و گسترده‌ترین تقسیم کار» پاسخی متناسب دهد. «صنعت بزرگ» در آن مقطع تاریخی در واقع گامی بود در راستای توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی. این صنعت بزرگ بود که «رقابت را جهانی کرد... و وسایل ارتباطی و بازار جهانی نوین برقرار ساخت، تجارت را تابع خود کرد، همه‌ی سرمایه‌ها را به سرمایه‌ی صنعتی انتقال داد و بدین گونه گردش پول (توسعه‌ی نظام مالی) و تمرکز سرمایه را تسریع کرد».

^۱ همان، ۳-۳۵۲ (۳-۷۲).

به این ترتیب، توسعه‌یافته‌تر بودن انگلستان در مقایسه با آلمان بدین معنا است که «عمل» این کشور — این‌جا و به عنوان نمونه، حرکت به سوی صنعت بزرگ — نمایان‌گر منطق توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی است. در همین راستا و در سطح اجتماعی، توسعه‌یافتگی انگلستان را می‌توان چنین نیز تفسیر کرد که در آن‌جا روابط اجتماعی ویژه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به شکل کامل‌تر و در سطح وسیع‌تری تحقق یافته‌اند، و در نتیجه شرایط مادی لازم برای پدیدار شدن شکل آگاهی متناسب با این روابط فراهم شده است. اکنون اگر این فرض معقول را بپذیریم که مقصود مارکس و انگلس از «آگاهی عمومی» در جهان سرمایه‌دارانه، همین آگاهی برآمده از منطق و روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه است، آنگاه پیوند میان «عمل ملل دیگر» و «آگاهی عمومی» قابل فهم می‌شود. در این شرایط، جامعه‌ی آلمان به‌عنوان جزئی کم‌تر توسعه‌یافته از جهان سرمایه‌دارانه، ناگزیر تجلی امر جهان‌شمول — یعنی همان منطق و روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه — را در «عمل» پیش‌قراولان سرمایه‌داری یعنی انگلستان (و فرانسه) می‌یابد و از این طریق با «آگاهی عمومی» ارتباط برقرار می‌کند. در برابر، آنچه «آگاهی ملی» آلمان را متعین می‌کند، واقعیت عملی جامعه‌ی توسعه‌نیافته‌ی آلمان است که به‌مثابه وضعیتی محلی — یک «افتضاح ملی»^۱ — و گسسته از جهان درک می‌شود. در این معنا است که می‌توان گفت که در آلمان تناقض میان نیروهای مولد و روابط اجتماعی تولید در نسبت با واقعیتی خارج از «مدار ملی» و به شکل تناقض میان «آگاهی ملی» و «آگاهی عمومی» تحقق می‌یابد.

می‌توان انتظار داشت که تفاوت جایگاه آلمان با انگلستان و فرانسه در مسیر توسعه‌ی سرمایه‌داری، در اشکال وارونگی آگاهی در این کشورها نیز بازتاب داشته باشد. در ایدئولوژی آلمانی، این موضوع را می‌توان به شکل غیرمستقیم در تمایزگذاری مارکس و انگلس میان «وهم دینی» (آلمان) و «وهم سیاسی» (انگلستان و فرانسه) ردیابی کرد. اما واقعیت این است که متن در این مورد نیز توضیح دقیقی ارائه نمی‌کند. شاید حتی اغراق نباشد اگر بگوئیم که اساساً تمایزگذاری میان اشکال آگاهی وارونه یا

^۱ همان، ۳۰۸ (۴۵).

ایدئولوژی‌ها موضوعی است که به‌مرور و در فرآیند نوشتن به متن راه یافته است، نه این‌که از ابتدا دغدغهی نویسندگان/ایدئولوژی‌آلمانی بوده باشد. شاهد این مدعا بندی در پیش‌نویس پیش‌گفتار است که مارکس در بازنویسی نهایی آن را حذف کرده است: «میان ایدئالیسم آلمانی و ایدئولوژی سایر ملل تفاوت خاصی وجود ندارد. ملل دیگر نیز جهان را تحت سلطه‌ی ایده‌ها می‌دانند، ایده‌ها و مفاهیم به‌مثابه اصول تعیین‌بخش ...»^۱. اما به هر صورت، با اتکا به اشارات مارکس و انگلس به تفاوت‌های میان «وهم دینی» و «وهم سیاسی» و نیز ارجاع به بخش‌های دیگری از متن می‌توان به ایده‌هایی ابتدایی برای تمایزگذاری میان اشکال ایدئولوژی دست یافت، گرچه برای رسیدن به تحلیلی دقیق‌تر باید تا بحث بت‌وارگی کالا در فصل اول سرمایه صبر کنیم.

در توضیح «پنداشت ماتریالیستی از تاریخ»، مارکس و انگلس می‌نویسند که «این پنداشت از تاریخ متکی است به شرح فرآیند واقعی تولید — آغازیدن از تولید مادی خود زندگی — و درک شکل مراوده‌ی مرتبط با آن»^۲. در برابر، مشکل «کل پنداشت از تاریخ تا به امروز» این بوده است که در آن تولید مادی زندگی، «این بنیان واقعی تاریخ یا به‌کلی نادیده گرفته شده یا همچون موضوعی کم‌اهمیت و کاملاً نامربوط به سیر تاریخ تلقی شده است»^۳. در چارچوب این پنداشت «رابطه‌ی انسان با طبیعت» امری بیرون از تاریخ — یعنی «غیرتاریخی»^۴ — قلمداد می‌شود و در نتیجه طبیعت و تاریخ به‌مثابه «آنتی‌تزی» در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. به این ترتیب، به‌جای پرداختن به «تولید واقعی زندگی»، تاریخ ناگزیر «با معیاری خارج از موضوع» نگاشته شده است. همین است که «نمایندگان این پنداشت از تاریخ تنها توانسته‌اند در تاریخ رویدادهای سیاسی برجسته و مبارزات دینی و نظری دیگر را مشاهده کنند و به‌ویژه با توجه به هر عصر تاریخی ناگزیر بوده‌اند در توهم آن عصر سهیم شوند. برای مثال اگر عصری

^۱ همان، ۲۷۸ (24).

^۲ همان، ۳۲۲ (53).

^۳ همان، ۳۲۴ (55).

خود می‌پندارد که به انگیزه‌های صرفاً 'سیاسی' یا 'دینی' به جنبش درآمده است، اگرچه 'دین' و 'سیاست' تنها شکل‌هایی از انگیزه‌های واقعی آن هستند، مورخ این عقیده را می‌پذیرد».

پس از این توضیحات، مارکس و انگلس تفاوت میان آلمان و انگلستان و فرانسه را چنین توصیف می‌کنند: «در حالی که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها دست کم به این وهم سیاسی چسبیده‌اند، که به هر صورت به واقعیت نزدیک‌تر است، آلمانی‌ها در قلمرو 'روح ناب' به سر می‌برند و وهم دینی را نیروی محرک تاریخ می‌سازند».^۱ نخستین نکته‌ای که در مورد این نقل‌قول باید به آن توجه کرد این است که، چنان‌که از اشاره به «قلمرو روح ناب» بر می‌آید، در اینجا تعبیر «وهم دینی» معنایی گسترده‌تر از ادیان مشخص مانند مسیحیت و ... دارد. در ادامه‌ی متن این موضوع به روشنی بیان می‌شود، جایی که «تاریخ‌نگاری آلمانی» به این دلیل اسیر «وهم دینی» توصیف می‌شود که «برای آن مسئله نه منافع واقعی، و نه حتی منافع سیاسی، که 'اندیشه‌های ناب' است». همین اصالت‌بخشی به اندیشه‌ی ناب است که در نظر مارکس و انگلس «پنداشتی حقیقتاً دینی است». و برپایه‌ی همین درک از پنداشت دینی است که تمامی اشکال ایدئولوژی آلمانی — از «فلسفه‌ی تاریخ هگل» به‌عنوان «روشن‌ترین بیان» تاریخ‌نگاری آلمانی گرفته تا فلسفه‌ی نقادانه‌ی هگلیمان جوان — همگی ذیل «وهم دینی» قرار می‌گیرند.

نکته‌ی دیگر مسئله‌ی رابطه‌ی میان وهم و واقعیت است. مارکس و انگلس روشن نمی‌کنند که در این جا «نزدیک‌تر» بودن «به واقعیت» دقیقاً به چه معنا است. اما باز بر اساس اشارات پراکنده‌ی متن، می‌توان برداشت‌هایی کرد. در جایی دیگر، پس از تأکید بر این که هر شکلی از تاریخ‌نگاری باید با «مشاهده»ی «تولید زندگی مادی» آغاز شود، مشکل آلمانی‌ها چنین عنوان می‌شود که «هرگز این کار را نکرده‌اند و از این رو هرگز برای تاریخ، بنیادی زمینی و در نتیجه هرگز مورخی نداشته‌اند».^۲ در برابر، این

^۱ همان، ۳۲۵ (55) (تأکید از من).

^۲ همان، ۳۰۳-۴ (42).

فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها بوده‌اند که از طریق نوشتن «تاریخ‌هایی از جامعه‌ی مدنی، بازرگانی، و صنعت»، «نخستین تلاش‌ها برای نوشتن تاریخ بر مبنای ماتریالیستی» را رقم زده‌اند. البته آنها نیز، اگرچه از این نظر بر آلمانی‌ها مزیت دارند، به‌نوبه‌ی خود بری از خطا نیستند. در مورد انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها مشکل درک «به‌شدت یک‌سویه» از رابطه‌ی میان واقعیت مادی و تاریخ است، مشکلی که «به‌ویژه» به دلیل «باقی ماندن در دام ایدئولوژی سیاسی» به آن گرفتار شده‌اند.

اگر این جملات را در کنار اشارات انتقادی مکرر متن به چیرگی تأمل فلسفی و فقدان پژوهش‌های تجربی در آلمان بگذاریم، چنین به نظر می‌رسد که در این‌جا صحبت از تاریخ‌نگاری تجربی است، که از یک‌سو انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها را از آلمانی‌های فلسفه‌مآب و خیال‌پرداز جدا می‌کند، و از سوی دیگر، محدودیت‌های رویکرد تجربه‌گرایانه را نیز با خود به همراه دارد. در تأیید این تفسیر، چنان که دیدیم، مارکس و انگلس رواج علوم تجربی، و به‌طور خاص مکانیک نیوتنی به‌مثابه برجسته‌ترین نماینده‌ی آن، در انگلستان و فرانسه در قرن هجدهم را از نشانه‌های توسعه‌ی این کشورها می‌دانند. بر این اساس، شاید بتوان گفت که مبنای نظری نزدیک‌تر بودن ایدئولوژی انگلیسی و فرانسوی — یعنی ایدئولوژی مبتنی بر «وهم سیاسی» — به واقعیت، وفاداری آن به واقعیت تجربی است. نکته‌ی مهم در این‌جا توجه به جایگاه پژوهش تجربی و برداشت تجربی از واقعیت در نگاه مارکس و انگلس است. ویژگی تجربه‌گرایی این است که کلیت زنده‌ی واقعیت مادی-تاریخی را به شکلی «انتزاعی» به «مجموعه‌ای از امور واقع مُرده» تقلیل می‌دهد.^۱ بر این اساس، مشکل برداشت تجربی از واقعیت «یک‌سویه» و ناقص بودن آن است. اما این به‌هیچ‌وجه بدین معنا نیست که مطالعه‌ی تجربی به‌طور کلی بی‌معنا و بی‌فایده است. در واقع مارکس و انگلس در عین نقد تجربه‌گرایی همواره بر ضرورت و اهمیت پژوهش تجربی، یعنی پژوهش مبتنی بر مشاهده و تحلیل امور واقع، تأکید می‌کنند. به همین دلیل هم هست که تاریخ‌نگاری تجربی انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها هم‌زمان شایسته‌ی تحسین و قابل‌نقد است، چرا که هر دو وجه وفاداری به امور واقع و ابتنا بر رویکرد تجربه‌گرایانه را هم‌زمان دارد. در برابر،

ایدئولوژی آلمانی مبتنی بر «وهم دینی»، نه تنها درکی از واقعیت مادی به‌مثابه کل ندارد، که حتی امور واقع را نیز نقض می‌کند، و در نتیجه به «یک دروغ آشکار» بدل می‌شود.^۱

این تفسیر مبنای موقتی برای فهم تمایز میان این دو گونه از ایدئولوژی — که می‌توان آنها را با در نظر داشتن توضیحات بالا ایدئولوژی‌های سیاسی و دینی نامید — فراهم می‌کند. اما اشاره به این که ایدئولوژی سیاسی، برخلاف ایدئولوژی دینی، رویکردی تجربه‌گرایانه دارد و به امر واقع پای‌بند است، برای فهم این که ایدئولوژی سیاسی دقیقاً چیست کافی نیست. به‌طور خاص، هنوز روشن نیست که نسبت میان تجربه‌گرایی و ایدئولوژی چیست. آیا صرف ابتننا بر تجربه‌گرایی منجر به ایدئولوژیک شدن آگاهی می‌شود یا ایدئولوژی بودن ایدئولوژی سیاسی برآمده از ویژگی‌های دیگری است؟ از این گذشته، واژه‌ی «سیاسی» در این‌جا دقیقاً چه معنا و کارکردی دارد؟ تحلیل مارکس متأخر از مفهوم بت‌وارگی کالا، بستر مفهومی و نظری‌ای فراهم می‌کند که با تکیه بر آن می‌توان تفسیری دقیق‌تر و تاریخی‌تر درباره‌ی ایدئولوژی سیاسی — یا چنان که خواهیم دید به شکل عمومی‌تر درباره‌ی شکل غالب آگاهی وارونه در «مرکز» جهان سرمایه‌دارانه — ارائه کرد. بنابراین، ادامه‌ی این بحث را نیز به پس از شرح بت‌وارگی موکول می‌کنم.

۳

بت‌وارگی کالا

در جلد نخست سرمایه و در یک پاروقی روش‌شناختی، مارکس گریزی می‌زند به مسئله‌ی نقد دین. او که گویی ناگهان دو دهه به عقب بازگشته و مجادلات‌اش با فوئرباخ و هگلیمان جوان را در ذهن مرور می‌کند، می‌نویسد: «تاریخ دین که منتزع از ... پایه‌ی

^۱ همان، ۳۵۳ (73).

مادی نوشته شود، غیرانتقادی است.^۱ سپس با بیانی که چه از نظر لحن و چه از نظر مضمون یادآور تزه‌های فوئرباخ است شیوه‌ی درست مواجهه با دین را چنین توضیح می‌دهد: «در واقع، بسیار ساده‌تر است که از طریق تحلیل، هسته‌ی زمینی آفریده‌های مه‌آلود دین را کشف کنیم تا برعکس آن، یعنی از طریق تحلیل مناسبات بالفعل و موجود زندگی، تکوین فرم‌هایی را نشان دهیم که این آفریده‌ها در آنها قداست می‌یابند. این روش دوم تنها روش ماتریالیستی و بنابراین، تنها روش علمی است.» در کنار تمامی پرسش‌ها و بحث‌ها درباره‌ی تفاوت‌های اساسی و غیراساسی میان مارکس جوان و مارکس سرمایه (که در جای خود مهم و قابل تأمل‌اند)، آنچه روشن است این است که **برداشت کلی** مارکس از مسیر درست تحلیل همان است که در *ایدئولوژی آلمانی* آمده بود، یعنی حرکت از «زمین» به «آسمان»، از فرآیندزیست واقعی انسان‌های زنده به صور آگاهی، از تناقض‌ها و گسست‌های پایه‌ی مادی به آگاهی وارونه.

فصل اول سرمایه نیز که در آن بحث بت‌وارگی کالا مطرح می‌شود دقیقاً همین مسیر را پی می‌گیرد، با این تفاوت که در این جا «زمین» یک واقعیت مادی معین، یعنی روابط کالایی، و «آسمان» گونه‌ی معینی از آگاهی وارونه، یعنی آگاهی بت‌واره است. به بیان دیگر، گذشته از پیشرفت‌های مهم مارکس در زمینه‌ی درک سازوکار شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و مفهوم‌پردازی نقد اقتصاد سیاسی، آنچه نقد بت‌وارگی را از نقد ایدئولوژی دهه‌ی ۱۸۴۰ متمایز می‌کند، پیش از هر چیز تمرکز موضوعی-تحلیلی آن است. در متون آن دوره دغدغه‌های فلسفی مارکس برجستگی بیش‌تری دارند و مفهوم واقعیت مادی نیز در سطحی نسبتاً عمومی‌تر صورت‌بندی می‌شود. در برابر، در سرمایه توجه مارکس عمدتاً معطوف به روابط تولید-مبادله‌ی کالایی است. تناقض‌های مورد نظر مارکس در این جا دیگر امور کلی و تعمیم‌پذیری مانند تناقض میان کار ذهنی و مادی نیست، بلکه پدیده‌های به‌مراتب متعین‌تری مانند تناقض میان کار و سرمایه است، که آن هم عمدتاً در سطح باز محدودتر استثمار کار مزدی در بستر مبادله‌ی کالایی مد نظر قرار می‌گیرد. به تعبیری دیگر می‌توان گفت که نقد ایدئولوژی در بستر ماتریالیسم تاریخی طرح می‌شود، در حالی که نقد بت‌وارگی بخشی از نقد اقتصاد

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۳۹۰.

سیاسی مارکس است، که در عین ابتدا بر اصول کلی ماتریالیسم تاریخی، هم از جهت موضوع تاریخی و هم از جهت حیطةی تحلیل^۱ چارچوب متمرکزتر و محدودتری دارد. سرمایه با تحلیل کالا به‌عنوان یک «فرم عنصری» در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری آغاز می‌شود.^۱ در نگاه اول به نظر می‌رسد که کالا چیزی است با ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی مشخص که به کار ارضای نیازهای مشخصی می‌آید. به‌عنوان مثال، سیب کالایی است با مواد مغذی خاص و طعمی ویژه و در نتیجه مصرف آن هم گرسنگی یا نیاز غذایی را برآورده می‌کند و هم احیاناً لذتی را به همراه دارد. در این معنا، آنچه کالا را به کالا تبدیل و آن را واجد ارزش می‌کند، «ارزش مصرفی» آن است. اما چیزها به‌مثابه‌ی ارزش‌های مصرفی از لحاظ کیفی با یکدیگر متفاوت و در نتیجه قیاس‌ناپذیرند. کیفیات ویژه‌ی یک سیب را با یک میوه‌ی دیگر مانند پرتقال یا توت‌فرنگی هم نمی‌توان مقایسه کرد، چه برسد به کالایی از نوعی کاملاً متفاوت، مانند یک خودرو یا یک گوشی موبایل. اما می‌دانیم که در واقعیت کالاها با یکدیگر مبادله می‌شوند. برای اینکه فرآیند مبادله امکان‌پذیر باشد، کالاها باید چیزهایی باشند قابل مقایسه که تنها از لحاظ کمی با یکدیگر تفاوت دارند. به بیان دیگر، کالاها باید واجد عنصری مشترک باشند. روشن است که این وجه اشتراک نمی‌تواند از ارزش مصرفی آنها ناشی شود، چرا که ارزش مصرفی مبنای تفاوت‌های کیفی است و در نتیجه درست در نقطه‌ی مقابل وجه اشتراک کالاها قرار می‌گیرد. مارکس این عنصر مشترک را «ارزش» می‌نامد که به‌مثابه «ارزش مبادله» متجلی می‌شود. نکته‌ی مهم در این‌جا این است که ارزش مبادله، نه صرفاً یکی از اشکال پدیدار شدن ارزش، که فرم «ضروری» پدیدار شدن آن است.^۲ به بیان دیگر، در جامعه‌ی کالایی، ارزش تنها در و از طریق فرآیند مبادله نمایان می‌شود.

تأکید بر وجود عنصری مشترک در کالاها و نامیدن و جدا کردن آن از ارزش مصرفی گام مهمی در فهم کالا در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. اما مسئله‌ی اساسی‌تر توضیح دادن خود این عنصر و روشن کردن سرچشمه‌ی آن است. مارکس استدلال

^۱ همان، ۶۵.

^۲ همان، ۶۸.

می‌کند که چیزی که میان همه‌ی کالاها مشترک است این است که همگی محصولات فرآیند تولید، یا به عبارت دیگر، محصول «کار» اند. به عبارت دیگر، خاستگاه یا سرمنشاء ارزش، کار انسان است. البته مقدمات این ایده پیش از مارکس توسط بنیان‌گذاران «نظریه‌ی ارزش کار»، یعنی آدام اسمیت و دیوید ریکاردو، فراهم شده بود. اما موضع و رویکرد مارکس با این اقتصاد سیاسی‌دانان کلاسیک تفاوت‌های اساسی داشت. یکی از موارد مهمی که مارکس به نظریه‌ی ارزش کار اسمیت و ریکاردو اضافه می‌کند تمایز میان «کار انضمامی» و «کار انتزاعی» است.^۱ مسئله این است که کار نیز، تا آن‌جا که مقصود کار انضمامی باشد، همان تنوع و تکثری را دارد که کالا هنگامی که به‌عنوان چیزی با خصوصیات مادی و مصرفی در نظر گرفته می‌شود. درست مانند ارزش مصرفی، انواع کار انضمامی نیز به لحاظ کیفی متفاوت و در نتیجه غیر قابل‌مقایسه‌اند. بنابراین، کار انضمامی نمی‌تواند عنصر مشترک میان کالاها و سرمنشاء ارزش باشد. این‌جا است که مارکس ایده‌ی «کار انتزاعی» را پیش می‌کشد. کار انتزاعی کاری است که از خصوصیات انضمامی کار واقعی انسان منتزع شده است: «بیرونی‌کار انسانی صرف‌شده، بدون توجه به فرم صرف آن».^۲ آنچه در این «لخته‌ی بی‌پیرایه از کار نامتمایز انسانی» باقی مانده تنها «بژکتیویته‌ی شبح‌وار یکسانی است» که، به‌مثابه عنصری قابل اندازه‌گیری کمی، فصل مشترک تمامی انواع کار است. با این تعریف، اکنون می‌توان رابطه‌ی کار و کالا را چنین خلاصه کرد: اگر کار انضمامی، ارزش مصرفی را تولید می‌کند، سرمنشاء ارزش چیزی نیست به‌جز کار انتزاعی.^۳

^۱ همان، ۷۱. نوآوری مهم دیگر مارکس در این زمینه تمایزگذاری میان «کار» و «نیروی کار» است، که به‌طور خلاصه دال بر این است که آنچه کارگر می‌فروشد، یعنی آنچه به‌مثابه کالا وارد فرآیند مبادله می‌شود، نیروی کار (labour-power) است و نه کار. در مورد این تمایز و اهمیت آن در نقد اقتصاد سیاسی مارکس، نگاه کنید به مقدمه‌ی انگلس بر بازچاپ (۱۸۹۱) جزوه‌ی «کار مزدی و سرمایه» (Engels 1992).

^۲ همان، ۶۸.

^۳ همان، ۶-۷۵.

نکته‌ی مهم در اینجا این است که این انتزاع، نه توسط مارکس یا به‌طور کلی در ساحت نظریه و اندیشه، بلکه در جامعه‌ی سرمایه‌داری به شکل عملی و در واقعیت اتفاق افتاده است. این مسئله، یعنی **تاریخ‌مندی و واقعیت عملی کار انتزاعی**، به‌روشنی در گروندریسه بیان شده است. «انتزاع کار به‌طور اعم، تنها نتیجه‌ی ذهنی کلیت مشخصی از کارها نیست؛ بی‌تفاوت بودن نسبت به نوع کار معین، متناظر است با شکلی از جامعه که در آن هر فردی به‌سهولت می‌تواند از کاری به کار دیگر برود و این که این یا آن کار معین را انجام می‌دهد، برایش تصادفی و بنابراین، بی‌تفاوت است. در این‌جا، 'و در این شکل از جامعه' کار نه فقط به‌مثابه یک مقوله، بلکه در واقعیت نیز به وسیله‌ای برای آفرینش ثروت به‌طور اعم بدل شده است ... این وضعیت را می‌توان در پیش‌رفته‌ترین مرتبه‌اش در مدرن‌ترین شکل موجودیت جامعه‌ی بورژوازی، در ایالات متحد آمریکا، دید. بنابراین در اینجا انتزاع مقوله‌ی 'کار' ... برای نخستین بار عملاً واقعیت وجودی پیدا می‌کند».^۱ در سرمایه نیز مارکس مشابه همین مضمون را با ارجاع به ارسطو بیان می‌کند. ارسطو نه‌تنها ضرورت قیاس‌پذیری برای مبادله را دریافته بود — «بدون برابری، مبادله و بدون قیاس‌پذیری، برابری در کار نخواهد بود» — بلکه همچنین عملاً به مفهوم ارزش نیز رسیده بود.^۲ «با این همه، ارسطو نمی‌توانست با کندوکاو در فرم ارزش، این واقعیت را استنتاج کند که تمامی کارها، در فرم ارزش کالا، هم‌چون کار انسانی یک‌سان و بنابراین، هم‌چون کاری با کیفیتی یک‌سان متجلی می‌شوند، زیرا شالوده‌ی جامعه‌ی یونان بر کار برده‌ها استوار بود و در نتیجه، نابرابری بین آدم‌ها و نیروی کارشان، از شرایط متعارف آن دوران بود. راز تجلی ارزش، یعنی برابری و هم‌ارزی تمامی انواع کارها به این دلیل که همه‌ی آن‌ها به‌طور کلی کار انسانی هستند، تا زمانی که مفهوم برابری بشر از استحکام یک‌پیش‌دآوری عمومی برخوردار نشده بود، نمی‌توانست کشف شود ... این امر تنها در جامعه‌ای امکان‌پذیر شد که فرم

^۱ مارکس ۱۳۹۹، ۵۹.

^۲ مارکس ۱۳۹۴، ۸۸.

کالایی، همانا فرم عام محصول کار و در نتیجه، مناسبات مسلط اجتماعی، همانا مناسبات بین انسان‌ها به‌عنوان صاحبان کالاها است.^۱

به این ترتیب، کار انتزاعی به‌مثابه یک **انتزاع واقعی**، «جوهر مشترک اجتماعی» کالاها، یعنی «جوهر ارزش» است.^۲ پس از تبیین این مسئله، در ادامه‌ی فصل مارکس به تفصیل به «واکاوی فرم ارزش» می‌پردازد، و سپس، در بخش انتهایی، بحث بت‌وارگی کالا را مطرح می‌کند. این بخش به شکل کامل برای نخستین بار در چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۲) ارائه می‌شود، گرچه پیش از آن نیز ایده‌ی بت‌وارگی کالا در چاپ اول (۱۸۶۷) در یک «ضمیمه» طرح شده بود. استفاده‌ی مارکس از واژه‌ی بت‌وارگی (فتیشیسم) البته سابقه‌ی طولانی‌تری دارد. در آن زمان واژه‌ی بت‌وارگی بیش‌تر در مباحث مربوط به تاریخ دین کاربرد داشت و به مرحله‌ای ابتدایی از تکامل دینی ارجاع می‌داد.^۳ آشنایی مارکس با این واژه نیز بازمی‌گردد به سال ۱۸۴۲ و مواجهه‌ی او با پژوهشی در همین زمینه، یعنی پژوهش شارل دو بروس درباره‌ی «خدایان بت‌واره».^۴ در همان سال مارکس مقاله‌ای می‌نویسد و در آن به یکی از مباحث جاری در مجلس ایالتی راین، یعنی بحث خصوصی‌سازی جنگل و حیوانات شکاری، می‌پردازد. بروس در کتاب‌اش اشاره کرده بود که «زمانی که اسپانیایی‌ها در آمریکای مرکزی گام گذاشتند، مردمان بومی کوبا طلا را بت خود تلقی می‌کردند. آن‌ها بزمی به افتخار طلا برگزار می‌کردند، حلقه‌وار به دور آن آواز می‌خواندند و سپس آن را به دریا می‌انداختند».^۵ مارکس با چرخشی طعنه‌آمیز تعبیر «خدایان بت‌واره» را به «نوکران بت‌واره»^۵ برمی‌گرداند و

^۱ مفهوم کار انتزاعی مارکس پیچیدگی‌ها و مناقشات زیادی دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. برای روشن‌تر شدن موضوع و موضع من در این مورد نگاه کنید به، Keikhaee و Keikhaee 2023, 366-8 و Keikhaee 2020, 853, no. 74.

^۲ مارکس ۱۳۹۴، ۶۸ و ۷۶.

^۳ رمان ۱۴۰۰، ۵۸ (۵-34).

^۴ fetish-gods

^۵ fetish-servants

اشاره می‌کند که «جنگل و خرگوش‌ها»، یعنی مالکیت خصوصی، برای اهالی راین قداستی بت‌واره مشابه با قداست طلا برای بومیان کوبا دارد، با این تفاوت که بومیان کوبا «بت‌ها را نابود می‌کردند و در نتیجه موجب رهایی انسان می‌شدند». تا پیش از سرمایه، مارکس واژه‌ی بت‌وارگی را عمدتاً در معنایی مشابه همین مقاله‌ی اولیه و به‌منظور تأکید بر جایگاه قدسی ثروت و مالکیت خصوصی در جامعه‌ی بورژوازی به کار می‌برد.

تحلیل مارکس از بت‌وارگی کالا در سرمایه هم جنبه‌هایی از این استفاده‌ی اولیه از واژه‌ی بت‌وارگی را در خود دارد، و هم نسبتی برقرار می‌کند با مضمون وارونگی دینی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم. در عین حال، تفاوت این است که در این‌جا خصلت بت‌واره‌ی جامعه‌ی کالایی مستقیماً از رازوارگی خود کالا استنتاج می‌شود. مارکس اشاره می‌کند که کالا تا آن‌جا که یک ارزش مصرفی است، هیچ ویژگی «سرآمیزی» ندارد. بدیهی است که انسان از طریق کار فرم چیزها را در راستای تبدیل آن‌ها به چیزی مفید و قابل مصرف تغییر می‌دهد. مثلاً در فرآیند تولید یک میز چوبی، فرم تنه‌ی درخت به فرم یک میز تغییر می‌کند. اما با این تغییر اتفاق عجیبی رخ نمی‌دهد، به این معنا که هم نقش کار انسان در آن به شکل مستقیم قابل مشاهده است و هم شیء محسوس همچنان شیء محسوس باقی مانده است. اما به محض آن‌که همین میز به کالا بدل می‌شود — یعنی در فرآیند مبادله و در فرم ارزش مبادله پدیدار می‌شود — همه چیز تغییر می‌کند. میز به‌عنوان کالا دیگر صرفاً یک شیء محسوس نیست، بلکه هم‌زمان چیزی است فرامحسوس: «میز [تنها] با پایه‌های خود بر زمین قرار نمی‌گیرد، بلکه [هم‌زمان] در برابر تمامی کالاهای دیگر، روی سر می‌ایستد».^۱

«خصلت رازآمیز کالا» از محتوای ارزش، یعنی کار انتزاعی نیز ناشی نمی‌شود. هر چقدر هم که از تنوع کیفی انواع کارهای انضمامی و پیچیدگی و تاریخ‌مندی فرآیند انتزاع کار سخن بگوییم، آنچه روشن است این است که کار انتزاعی پدیده‌ای است انسانی، یعنی حاصل به‌کار گرفتن «سازواره‌ی انسان». به علاوه، «مبنای تعیین مقدار

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۹۹ (ترجمه تصحیح شده است).

ارزش»، یعنی اندازه‌گیری کمی کار انتزاعی — مثلاً با واحد زمان — نیز به خودی خود پیچیدگی خاصی ایجاد نمی‌کند، منوط به این که انسانی بودنِ سرمنشاء ارزش و نیز اولویت کیفیت کار بر کمیت آن از نظر پنهان نشود. برای توضیح این مسئله مارکس در پاورقی مثالی می‌زند: «نزد ژرمن‌های باستانی، اندازه‌ی یک قطعه زمین بنا به مقدار کار یک روز محاسبه می‌شده است، و به همین دلیل یک آکر (برابر با ۴۰۵۰ متر مربع)، Tagwerk، ... Mannskraft، Mannwerk، ... نامیده می‌شده است». در این جا از یک سو روشن است که آنچه زمین را ارزشمند می‌کند، کار انسانی است، و از سوی دیگر روشن است که اندازه‌ی کمی کار محصول فعالیت انسانی است که ویژگی‌های کیفی آن حذف شده است. در نهایت، اجتماعی بودن کار نیز به خودی خود ویژگی خاص و منحصر به فردی به شمار نمی‌آید؛ در هر زمانی و هر مکانی که انسان‌ها به هر نحو و به هر شکلی برای یکدیگر کار کنند، کار آنها یک «فرم اجتماعی» به خود می‌گیرد.

بنابراین، خصلت رازآمیز کالا، نه از ارزش مصرفی آن ناشی می‌شود و نه از محتوای ارزش. آنچه باقی می‌ماند «فرم» ارزش یا «فرم» کالا است. تمامی معمای کالا در همین «فرم» نهفته است. هنگامی که محصولات کار فرم کالایی به خود می‌گیرند هم‌زمان چند اتفاق می‌افتد. کار انتزاعی به جای اینکه به مثابه عنصر مشترک در همه‌ی انواع کار انسانی، یعنی به مثابه «یکسانی و همانندی کارهای انسانی»، پدیدار شود، به شکل غیرمستقیم و با میانجی همانندی کالاها در مقام ارزش، یعنی در «فرم شیء‌وار محصولات کار» امکان بروز می‌یابد.^۱ به عبارت دیگر، به جای اینکه فرآیند مبادله‌ی کالایی بر اساس فرآیند تولید کالاها متعین شود، رابطه وارونه می‌شود و چنین می‌نماید که گویی ساحت مبادله ساحت تعیین‌بخش است. در نتیجه‌ی این وارونگی، اندازه‌ی کمی نیروی کار مصرف‌شده نیز در وهله‌ی نخست در «فرم مقدار ارزش محصول کار» متجلی و از طریق آن سنجیده می‌شود. در نهایت، «مناسبات بین تولیدکنندگان با یکدیگر ... فرم رابطه‌ی اجتماعی محصولات کار [را] به خود می‌گیرد». به بیان دیگر، رابطه‌ی اجتماعی میان انسان‌ها به رابطه‌ی میان اشیاء — رابطه‌ی «بیرون» از انسان‌ها

— تحویل می‌شود، چنان‌که گویی اجتماعی بودن زیست و کار انسانی امری است ثانوی، برآمده از «اجتماعیت یافتن ویژگی طبیعی چیزها».

این‌جا است که مارکس برای توضیح این وارونگی، گریزی تمثیلی به «وادی مه‌آلود دین» می‌زند و تعبیر بت‌وارگی را مطرح می‌کند: «آن‌جا آفریده‌های سر انسان هم‌چون پیکره‌های قائم‌به‌ذات نمودار می‌شوند که گویی حیاتی از آن خویش دارند و با یک‌دیگر و با انسان‌ها در رابطه‌اند. چنین‌اند محصولات دست انسان‌ها در جهان کالا. من این را بت‌وارگی می‌نامم، خصلتی که به محض تولید محصولات کار به‌مثابه کالا، خود را به آن‌ها می‌چسباند و بنابراین، از [تولید کالایی] جدایی‌ناپذیر است». اما این تمثیل نباید موجب بدفهمی شود. مارکس بلافاصله تأکید می‌کند که در جهان کالاها وارونگی به تعبیری در خود واقعیت اتفاق می‌افتد (برخلاف وارونگی دینی که شکلی از آگاهی کاذب تولید می‌کند). در نظر تولیدکنندگان، کارشان امری «خصوصی» و «منفرد» است. در عین حال، روشن است که «کل کار جامعه» چیزی نیست مگر «مجموعه‌ی این کارهای خصوصی». پیوند میان کار خصوصی و جامعه، یا به عبارت دیگر، خصلت اجتماعی کار تولیدکنندگان منفرد، «نخست و در واقع» در ساحت مبادله‌ی کالایی نمایان می‌شود. «بنابراین، به نظر تولیدکنندگان، مناسبات اجتماعی میان کارهای خصوصی‌شان، به‌مثابه‌ی همان چیزی جلوه می‌کند که در واقع هست؛ یعنی نه هم‌چون مناسبات بی‌واسطه‌ی اجتماعی بین اشخاص در جریان کارشان، بلکه به مناسبات شیء‌گون بین اشخاص، و مناسبات اجتماعی بین اشیاء».^۱

در جامعه‌ی کالایی، آگاهی بت‌واره، یعنی آگاهی متکی بر فرم کالایی، به‌خوبی با تجربه‌ی عملی افراد در زندگی روزمره هم‌خوانی دارد، چرا که، چنان‌که مارکوس با رجاع به مارکس توضیح می‌دهد، این آگاهی «برآمده از خود روابط تولید است ... نتیجه‌ی 'مستقیم و خودبه‌خودی' فعالیت‌های اجتماعی عنصری افراد».^۲ آگاهی بت‌واره، نه شکلی از آگاهی تلقینی یا حقه‌شده از بالا، که بازتاب مستقیم

^۱ همان، ۱۰۱ (تأکید از من).

^۲ Markus 1991, 91 .

«کنش‌های-زیستی تجربه شده»^۱ است که «صرفاً تجربیات عملی^۲ بازی‌گران منفرد اجتماعی را تعمیم می‌دهد». علاوه بر این، مارکس تأکید می‌کند که مقوله‌های آگاهی بت‌واره «به لحاظ اجتماعی، فرم‌های معتبر، و بنابراین ابژکتیو اندیشه برای مناسبات تولیدی متعلق به این شیوه‌ی تولید اجتماعی تاریخاً معین، یعنی تولید کالایی، هستند»^۳. با در نظر گرفتن این مسئله است که مارکس در عین نشان دادن وارونگی نهفته در فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه، یادآوری می‌کند که این روشن‌گری به‌هیچ‌وجه واقعیت ابژکتیو این فرم‌ها را از بین نمی‌برد: «این کشف علمی دیرهنگام که محصولات کار، مادام که ارزش‌اند، صرفاً تجلی شی‌ءوار کاری هستند که انسان برای تولید آن‌ها صرف کرده است ... به‌هیچ‌وجه مه‌غلیظی را از بین نمی‌برد که از خلال آن، خصلت اجتماعی کار در نظر ما به صورت خصلت ابژکتیو خود محصولات ظاهر می‌شود»^۴. به این ترتیب، روشن است که نقد مارکس بر بت‌وارگی کالا به‌هیچ‌وجه قابل‌تقلیل به نقد آگاهی کاذب نیست، چرا که «بت‌وارگی کالا به‌مثابه 'فرم ابژکتیو اندیشه' هم فرمی از حیات اجتماعی در جامعه‌ی بورژوازی و هم فرم متناظر پراتیک و آگاهی یعنی عمل 'معقول' و نیز خرد عملی است»^۵.

اما اگر فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه دارای محتوای اجتماعی و ابژکتیو هستند و تجربه‌ی روزمره و عملی را نیز توضیح می‌دهند، پس اساساً نقد مارکس بر آنها چیست؟ به عبارت دیگر، معنای وارونگی بت‌واره چیست؟ از آنجا که به تصریح مارکس «مقوله‌های اقتصاد بورژوازی، دقیقاً از همین نوع فرم‌ها هستند»^۶ نگاهی به تحلیل مارکس از دستاوردها و محدودیت‌های اقتصاد سیاسی کلاسیک — به‌عنوان معتبرترین

1 experienced life-activities

2 practical life-experiences

۳ مارکس ۱۳۹۴، ۱۰۳.

۴ همان، ۱۰۲.

۵ رمان ۱۴۰۰، ۶۸ (۴۳).

۶ مارکس ۱۳۹۴، ۱۰۳.

محصول اقتصاد بورژوایی — می‌تواند برای فهم این مسئله روشن‌گر باشد. در نظر مارکس، نظریه‌ی ارزش کارِ اسمیت و ریکاردو گام بزرگی است در راستای فهم روابط اساسی تولید کالایی. این نظریه با جای‌گذاری کار به‌عنوان سرمنشاء ارزش، در واقع «محتوا»ی نهفته در «فرم» ارزش را به‌درستی تشخیص داده است. اما اسمیت و ریکاردو یک پرسش اساسی را نادیده گرفته‌اند، این که «چرا این محتوا، این فرم را به خود می‌گیرد».^۱ اهمیت پرسش فرم در این است که تاریخ‌مندی محتوا را برجسته می‌کند. مارکس می‌نویسد: «فرم ارزش محصول کار، مجردترین، اما عام‌ترین [فرم در] شیوه‌ی تولید بورژوایی است که به‌واسطه‌ی آن بر کالا، مهر این شیوه‌ی تولید به‌عنوان نوع ویژه‌ی تولید اجتماعی با خصلتی تاریخی و گذرا خورده است. اگر مرتکب این اشتباه شویم که فرم ارزش را فرم طبیعی و ابدی تولید اجتماعی [به‌طور کلی] بنامیم، ضرورتاً جنبه‌ی خاص فرم ارزش، [و در نتیجه] فرم کالایی و در درجاتی متکامل‌تر، فرم پولی و فرم سرمایه‌ای و غیره را تشخیص نخواهیم داد». برخلاف برداشت اقتصاد سیاسی‌دانان کلاسیک، فرم ارزش «چیزی بی‌اهمیت یا چیزی بیرونی نسبت به ماهیت خود کالا» نیست؛ درست برعکس، پیوند میان محتوای ارزش و فرم ارزش پیوندی است «ضروری» که توسط روابط ویژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی متعین شده است، جامعه‌ای که در آن «فرآیند تولید بر انسان مسلط است، نه انسان بر این فرآیند». به این ترتیب، می‌توان گفت که تحلیل محتوای ارزش مستقل از فرم آن اساساً تحلیلی ناقص است، چرا که به‌واسطه‌ی ضرورت تاریخی‌ای که فرم را به محتوا و محتوا را به فرم پیوند می‌دهد، فرم ارزش به تعبیری خود بخشی از محتوای تاریخ‌مند آن است. نتیجه‌ی این نقص درغلتیدن به تلقی تراتاریخی از امر تاریخی است، یعنی، به‌عنوان نمونه، همان تلقی «فرم ارزش» به‌مثابه «فرم طبیعی و ابدی تولید اجتماعی» به‌طور کلی.

در «مقدمه»ی گروندریسه، مارکس نقد مشابهی از اقتصاد سیاسی کلاسیک ارائه می‌دهد. اگرچه در آن زمان (۱۸۵۷) مارکس هنوز ایده‌ی بت‌وارگی کالا را بسط ن داده است، صورت‌بندی نقد او در این جا به‌گونه‌ای است که می‌تواند در راستای فهم نسبت

^۱ همان، ۱۰۸.

میان وارونگی ایدئولوژیک و وارونگی بت‌واره، روشن‌گر باشد. «مقدمه» چنین آغاز می‌شود: «موضوع پیش روی ما نخست تولید مادی است» که توسط «افراد تولیدکننده در جامعه» صورت می‌گیرد.^۱ به عبارت دیگر، «نقطه‌ی عزیمت، بی‌گمان، تولید اجتماعاً معین افراد است». اما اسمیت و ریکاردو چه می‌کنند؟ آنها به‌جای شروع از تولید اجتماعی توسط افراد اجتماعی، از مفهومی انتزاعی و عمومی از انسان آغاز می‌کنند، همان به‌اصطلاح «فرد طبیعی»، یعنی انسانی منفرد و جدا از هر شکلی از جامعه که هنوز طبیعی دست‌نخورده دارد و در نتیجه کنش و رفتارش مصداق کنش و رفتار طبیعی انسان است. تمامی مفاهیم اقتصاد سیاسی کلاسیک در نهایت متکی بر این تصویر از انسان‌اند و از آن مشتق می‌شوند. در نظر مارکس، آنچه اقتصاد سیاسی دانان کلاسیک از قلم می‌اندازند این است که این «فرد طبیعی» نه نقطه‌ی عزیمت تاریخ انسان، که تخیلی است مدرن که نخستین بار در ذهن «پیامبران» سده‌ی هجدهمی شکل می‌گیرد که «اسمیت و ریکاردو هنوز به‌تمامی بر شانه‌های ایشان ایستاده‌اند». و البته این تخیل خلق بی‌واسطه‌ی ذهن این پیامبران نیست بلکه، مانند هر فرآورده‌ی ذهنی دیگری، ریشه در تحولات مادی و اجتماعی دارد. در این مورد به‌خصوص، «انسان منفرد سده‌ی هجدهمی ... از سویی محصول زوال آشکار شکل‌های فئودالی جامعه و از سوی دیگر نتیجه‌ی نیروهای [تولید] تازه‌بالیده از سده‌ی شانزدهم است».

اتکای اقتصاد سیاسی کلاسیک بر «فرد طبیعی» هم نتایج نظری دارد و هم دلالت‌های سیاسی. از لحاظ نظری، ایده‌ی فرد طبیعی مستقیماً به مفهومی انتزاعی از تولید می‌رسد: «تولید به‌طور عام» به‌عنوان پدیده‌ای مشترک میان تمامی جوامع انسانی در تمامی ادوار تاریخ.^۲ این مفهوم عام و ترا تاریخی از تولید البته به‌طور کلی بی‌معنا و بی‌فایده نیست. مادامی که در نظر داشته باشیم که «تولید به‌طور عام» نیز همچون مفهوم پایه‌ای آن، یعنی «فرد طبیعی»، برساختی است مدرن که به شکل پس‌نگرانه به تاریخ اطلاق می‌شود، می‌توان پذیرفت که در این‌جا با انتزاعی «معقول» طرف‌ایم که «امر مشترک را برجسته و تثبیت می‌کند و بنابراین، ما را از تکرار مبرا

^۱ مارکس ۱۳۹۹، ۴۱.

^۲ همان، ۴۳.

می‌دارد». با این همه، «تولید به‌طور عام» مفهومی است فقیر و تقلیل‌گرا که عام‌بودگی تراتاریخی آن محصول حذف تفاوت‌های اساسی و ماهوی میان دوره‌ها و بسترهای تاریخی متفاوت است. هدف نقد اقتصاد سیاسی مارکس درست عکس این است، یعنی تبیین پویایی‌ها و تعیناتی که یک شیوه‌ی تولید اجتماعی را به‌مثابه پدیده‌ای انضمامی و تاریخ‌مند از سایر شیوه‌های تولید جدا می‌کند.

این رویکرد، یعنی شروع کردن از مفاهیم عام و «فراموش» کردن اولویت تحلیلی تعینات تاریخی، به‌سادگی یک ترجیح روشی یا حتی یک خطای معصومانه نیست: «در همین فراموشی است که به‌عنوان نمونه، سراسر درایت اقتصاددانان مدرن نهفته است، کسانی که می‌کوشند جاودانگی ... روابط اجتماعی موجود را ثابت کنند». همین فراموشی است که به آنها این امکان را می‌دهد تا تعریفی عام از تولید — مثلاً تولید به‌مثابه فرآیند عمومی تصرف طبیعت توسط انسان به‌منظور ارضای نیاز — را مبنا قرار دهند و سپس سایر مقولات اساسی‌شان، یعنی توزیع، مبادله، و مصرف، را به‌عنوان مراحل جداگانه‌ی فرآیند اقتصادی بر آن سوار کنند. تولید ابژه‌ی مصرف را در تطابق با نیاز فراهم می‌کند؛ در مرحله‌ی بعد، یعنی توزیع، ثروت و سایر محصولات تولید میان اعضای جامعه تقسیم می‌شود؛ سپس، در فرآیند مبادله، ابژه‌ها به دست افراد می‌رسد؛ و در نهایت، در مرحله‌ی مصرف، فرآیند با ارضا شدن نیاز تکمیل می‌شود. به این ترتیب، تولید پاسخی است به نیازهای انسان و در نتیجه توسط قوانین عمومی طبیعت متعین می‌شود؛ توزیع تابع سازوکارهای اجتماعی و سیاسی است؛ و مبادله نیز ساحت مراوده‌ی میان افراد انتخاب‌گر و آزاد است.

مارکس اشاره می‌کند که این مجموعه تعاریف «چیزی شبیه به یک قیاس کامل و به‌قاعده» را شکل می‌دهند: «تولید عامیت، توزیع و مبادله امر خاص، و مصرف فردیت». ^۱ اما این انسجام مفهومی در عین حال انسجامی است «دروغین»، چرا که در سطح باقی می‌ماند و مقولات اقتصادی را به‌مثابه مراحل جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد که صرفاً به شکل «بیرونی» با یکدیگر ارتباط دارند. این سطحی‌نگری در واقع ملازم رویکرد

^۱ همان، ۴۶.

تجربہ جزیی نگر و اتمیستیک اقتصاد بورژوایی است که توان دیدن روابط اجتماعی زیرساختی و ارتباطات «درونی» میان نمودهای تجربی را ندارد. به این ترتیب، اقتصاد سیاسی دانان کلاسیک در سطح منطق فرم‌های نمود — یعنی منطق واقعیت تجربی یا همان منطق بت‌وارگی کالا — متوقف می‌شوند و در نتیجه فرآیند واقعی تولید به‌مثابه فرآیندی اجتماعی و تاریخی در نظر آنان به‌مثابه «تولید به صورت عام»، یعنی امری همیشگی و طبیعی جلوه می‌کند. این خطای روشی البته صرفاً دلالت‌های نظری ندارد، بلکه از نظر سیاسی نیز کارکردی مشخصاً محافظه‌کارانه و توجیه‌گر وضع موجود به اقتصاد سیاسی کلاسیک می‌بخشد: «تولید باید در تمایز با توزیع یا غیر آن، در قالب قوانین طبیعی و مستقل از تاریخ دریافته و صورت‌بندی شود ... ضمن این‌که به همین مناسبت و به نحوی زیرجُلکی، روابط **بورژوایی** نیز به‌مثابه قوانین طبیعی و خدشه‌ناپذیر جامعه، به‌طور انتزاعی در شمار همان قوانین عام قرار داده می‌شوند».^۱

پیام سیاسی این شیطنت نظری نیز کاملاً روشن است: هیچ راه‌گریزی از شیوهی تولید سرمایه‌داری وجود ندارد چرا که این شیوهی تولید به‌سادگی محصول توسعه‌ی طبیعی شرایط عمومی تولید است. به عبارت دیگر، تولید پدیده‌ای است طبیعی و در نتیجه هرگونه تلاش برای تغییر روابط بنیادین سرمایه‌داری تلاشی است عبث و پیشاپیش محکوم به شکست. در چنین شرایطی، خواست تغییر وضع موجود ناگزیر باید بر جوهی از زندگی اجتماعی تمرکز کند که، برخلاف تولید، محصول تصمیمات و انتخاب‌های بشری و در نتیجه تغییرپذیرند، یعنی مثلاً فرم سیاسی دولت، قوانین مدنی، یا معضلات فرهنگی. حتی اگر مسئله نابرابری اقتصادی است، ریشه‌ی مشکل را باید، نه در منطق تولید سرمایه‌دارانه، که در شیوهی توزیع ثروت جست که باز بیش از هر چیز تابع سیاست و قانون و در نتیجه قابل‌اصلاح است. به این ترتیب، آگاهی بت‌واره — به‌مثابه جزئی درونی از شیوهی تولید سرمایه‌داری و نه شکلی از آگاهی حقیقه شده از بالا — بخشی از سازوکار خودمشروعیت‌بخشی سرمایه‌داری است، شکلی از سلطه که نوعاً

برپایه‌ی «جبر خاموش مناسبات اقتصادی» سرمایه‌دارانه و مستقل از «قهر فراقصدی» عمل می‌کند.^۱

از منظر مارکسی، مسئله‌ی اساسی درک این امر است که مقولات اقتصادی مانند تولید و توزیع صرفاً در سطح نمود به شکل مراحل مجزا و متمایز فرآیند اقتصادی به نظر می‌رسند، در حالی که در سطح روابط زیرساختی، اجزایی از یک کل رابطه‌ای اند^۲ و به شکل درونی با یکدیگر پیوند دارند. همین استدلال را می‌توان، در سطحی دیگر، درباره‌ی تقسیم‌بندی زیست اجتماعی به ساحت‌های مجزا مانند اقتصاد و فرهنگ و سیاست نیز تکرار کرد: تنها در سطح نمود یا در چارچوب اندیشه‌ی بت‌واره است که این ساحت‌ها مجزا به نظر می‌رسند، در حالی که در سطح روابط زیرساختی، بخش‌های درهم‌تنیده‌ای از یک کل رابطه‌ای اند. مفهوم «شیوه‌ی تولید» دقیقاً به همین «کل» ارجاع می‌دهد، یعنی به «تمامیت اجتماعی» (و نه به اقتصاد به‌مثابه یک «جزء» از زندگی اجتماعی). این‌جا است که برتری نظری و ظرفیت انقلابی رویکرد دیالکتیکی در برابر روش اتمیستیک اقتصاد سیاسی کلاسیک عیان می‌شود. ظرفیت ویژه‌ی رویکرد دیالکتیکی دقیقاً این است که امکان نفوذ در ترکیب‌بندی‌های بیرونی مقولات و ردیابی پیوندهای درونی میان پدیده‌ها را فراهم می‌کند. به این ترتیب، مقولات اقتصادی استقلال و ثبات ظاهری خود را از دست می‌دهند و به‌مثابه آنچه هستند بروز می‌یابند: یعنی فرم‌های نمودی که در بستر روابط اجتماعی-تاریخی معینی — یعنی در بستر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری — ممکن شده‌اند و عمل می‌کنند. در چارچوب نگرش دیالکتیکی، دیگر نمی‌توان به‌سادگی تولید و مثلاً توزیع را از یکدیگر جدا کرد و اولی را پدیده‌ای متعلق به طبیعت (یعنی غیر قابل‌تغییر) و دومی را فرآیندی اجتماعی (و در نتیجه اصلاح‌پذیر) تلقی کرد. تولید به‌مثابه تولید اجتماعی در یک جامعه‌ی معین، به همان اندازه تاریخ‌مند است که توزیع در آن جامعه.

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۲-۷۵۱ (ترجمه اصلاح شده است).

^۲ relational whole

با توجه به این که اقتصاد سیاسی کلاسیک، به عنوان عالی ترین صورت بندی اقتصاد بورژوازی، همچنان در دایره ی فرم های بتواره سیر می کند، نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی کلاسیک مشخصات این فرم ها، یا به طور کلی تر مشخصات آگاهی بتواره را — آن هم در نظام مندترین شکل آن — روشن می کند. به مانند اقتصاد سیاسی کلاسیک، آگاهی بتواره هم زمان واقعی و کاذب است. واقعی است بدین معنا که محتوای عملی و ابژکتیو دارد؛ و کاذب یا سطحی است چرا که در سطح فرم های نمود باقی می ماند و به سطح روابط اجتماعی زیرساختی جامعه ی بورژوازی نفوذ نمی کند، و در نتیجه ماهیت تاریخی شیوه ی تولید کالایی را از نظر پنهان، و آن را به مثابه وضعیتی طبیعی و در نتیجه تغییرناپذیر تصویر می کند. بر همین اساس، و باز به مانند اقتصاد سیاسی کلاسیک، شکل نقد متناسب با آگاهی بتواره، نقدی است رادیکال و دیالکتیکی، یعنی نقدی معطوف به روابط درونی و زیرساختی که می تواند در عین توضیح محتوای عملی و ابژکتیو آگاهی بتواره، کذب آن را نیز ببیند.

۴

آگاهی بتواره و آگاهی ایدئولوژیک: خوانش ها و چالش ها

این صورت بندی، امکانی برای تمایزگذاری میان آگاهی بتواره و آگاهی ایدئولوژیک در بستر جامعه ی کالایی فراهم می کند: برخلاف آگاهی ایدئولوژیک که به معنای دقیق کلمه شکلی از آگاهی کاذب است — بدین معنا که نه تنها واقعیت مادی در معنای کلی و دیالکتیکی آن، که حتی ابژکتیویته ی اجتماعی و واقعیت تجربی و عملی را نیز نقض می کند — آگاهی بتواره هم زمان واقعی و کاذب است. اما پرسش از نسبت میان آگاهی بتواره و آگاهی ایدئولوژیک ابعاد گسترده تر و پیچیده تری دارد که رسیدن به یک صورت بندی نهایی را دشوار می کند. بخشی از این دشواری ناشی از ابهامات معنایی و سیالیت مفهوم ایدئولوژی در نوشته های مارکس جوان است. به عنوان نمونه، چنان که دیدیم در *ایدئولوژی آلمانی* مارکس و انگلس میان دو نوع ایدئولوژی، یعنی ایدئولوژی دینی و سیاسی، تمایز قائل می شوند، آن هم دقیقاً از منظر رابطه با واقعیت تجربی: وهم دینی و وهم سیاسی هر دو در نهایت واقعیت را وارونه جلوه

می‌دهند، اما وهم سیاسی به واقعیت تجربی «نزدیک‌تر» است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که کذب ایدئولوژیک بیش از آنکه امری مطلق باشد، پدیده‌ای است نسبی. در این مورد خاص، اگر به شکلی پس‌نگرانه و با اتکا به صورت‌بندی مارکس متأخر از بت‌وارگی به تمایز دینی-سیاسی در *ایدئولوژی آلمانی* بنگریم، می‌توان گفت که ظاهراً ایدئولوژی سیاسی نسبتی با آگاهی بت‌واره دارد و جایی میان آگاهی بت‌واره و ایدئولوژی دینی قرار می‌گیرد. فرض وجود چنین نسبتی از زوایای دیگری نیز قابل دفاع است که توجه به آنها در ضمن می‌تواند به روشن شدن خود مفهوم ایدئولوژی سیاسی نیز — که در بستر متن *ایدئولوژی آلمانی* گنگ و بی‌توضیح رها شده بود — کمک کند. مارکس و انگلس اشاره می‌کنند که ایدئولوژی سیاسی شکل غالب ایدئولوژی در جوامع توسعه‌یافته‌ی انگلستان و فرانسه است، یعنی دقیقاً در جایی که روابط کالایی در سطوح مختلف زیست اجتماعی گسترش یافته‌اند و شرایط مادی آگاهی بت‌واره بیش از هر جای دیگر فراهم شده است. از این منظر، استفاده از تعبیر «سیاسی» برای توصیف این ایدئولوژی را نیز می‌توان با ارجاع به نسبت آن با آگاهی بت‌واره توضیح داد، توضیحی که برای خود مارکس و انگلس در زمان نگارش *ایدئولوژی آلمانی* میسر نبود. چنان‌که در شرح مفهوم بت‌وارگی دیدیم، یکی از کارکردهای آگاهی بت‌واره این است که تحول تاریخی را از روابط بنیادین تولید به سطح توزیع — یعنی سطح سیاست و قانون و ... — حواله می‌دهد، یعنی مشابه همان کاری که تاریخ‌نگاری مبتنی بر ایدئولوژی سیاسی می‌کند. بر این اساس، می‌توان ایدئولوژی سیاسی را نوعی از ایدئولوژی دانست که بر تخیل سیاسی بت‌وارگی بنا می‌شود و به این ترتیب بخشی — و البته تنها بخشی — از محتوای اِبْکتیو آگاهی بت‌واره را بازتولید می‌کند.

اما این خوانش، فارغ از اعتبار و ظرفیت روشنگرانه‌ی آن در تدقیق نسبت میان ایدئولوژی و بت‌وارگی، به هر صورت خوانشی است موردی و محدود. ابهام مفهوم ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس و، به همراه آن، اختلافات میان مفسرین درباره‌ی چگونگی تمایز‌گذاری (و گاه اساساً قائل شدن به تمایز) میان ایدئولوژی و بت‌وارگی همچنان باقی است. به‌عنوان مثال، مارکوس ایده‌ی بت‌وارگی را صرفاً معطوف به «آگاهی روزمره» می‌داند و اشاره می‌کند که مارکس هیچ‌گاه در این زمینه از واژه‌ی ایدئولوژی

استفاده نمی‌کند.^۱ در برابر، هنگامی که بحث از سطح آگاهی روزمره گذر می‌کند و به اقتصاد بورژوازی می‌رسد، او مفهوم بت‌وارگی را به‌طور کلی کنار می‌گذارد و مدعی می‌شود که در نظر مارکس «اقتصاد بورژوازی در کلیت آن» — که طبیعتاً هم «شبه-علم اقتصاد عامیانه» را در بر می‌گیرد و هم «اقتصاد علمی کلاسیک‌ها» را — پدیده‌ای است ایدئولوژیک.^۲ بر این اساس، مارکوس می‌کوشد تا تفاوت میان اقتصاد عامیانه و اقتصاد سیاسی کلاسیک را بدون ارجاع به مفهوم بت‌وارگی و با تمایزگذاری میان دو گونه‌ی ایدئولوژی توضیح دهد. در خوانش او، مارکس میان دو نوع از ایدئولوژی تمایز قائل می‌شود، «ایدئولوژی‌های لحظه‌ی تاریخی» و «ایدئولوژی‌هایی که ارزش‌های فرهنگی دورانی^۳ را بازنمایی می‌کنند». ایدئولوژی‌های دسته‌ی اول آنها هستند که به شکلی «بی‌واسطه کارکرد توجیهی دارند»، «مستقیماً برای نهادهای اشاعه‌دهنده‌ی ایده‌ها ماده‌ی فکری تولید می‌کنند»، و تظاهرشان به پای‌بندی «به حقیقت (علمی، فلسفی، یا هنری) صرفاً نقابی است» برای هدف اصلی آنها، یعنی توجیه منافع «یک گروه اجتماعی خاص در یک کشور معین و در یک لحظه‌ی تاریخی معین».^۴ در نظر مارکوس، اقتصاد عامیانه به نمایندگی کسانی مانند مالتوس ذیل این دسته قرار می‌گیرد. در برابر، ریکاردو یکی از چهره‌های برجسته‌ی دسته‌ی دوم است. اعضای این دسته «نمایندگان نظری یک نوع از جامعه اند»، و نه صرفاً ایدئولوگ‌های یک گروه اجتماعی خاص. «اهمیت دورانی» تولیدات فکری این متفکران محصول سه ویژگی است. نخست این که «پیش‌انگاره‌ها» و اصول موضوعه‌ی این متفکران صرفاً «فرضیاتی تصادفی» نیستند، بلکه «ضروریات تفکراند»، «برآمده از یک روش»، یعنی برآمده از «یک نوع مشخص از الزام منطقی»؛^۵ دوم این که «پیش‌فرض‌های ناخودآگاه نظام‌های فکری آنها ... شاخصه‌های بنیادین جامعه‌ی سرمایه‌داری را بیان می‌کند» و صرفاً

¹ Markus 1991, 90-2.

² Ibid., 94.

³ epochal

⁴ Ibid., 94-5.

بازتاب «منظومه‌های لحظه‌ای منافع جزئی» نیست؛ و در نهایت، سوم این‌که این متفکران نه تنها به شکلی «منسجم» و «شکاکانه» دلالت‌های پیش‌فرض‌ها و قیود منطقی-روشی خود را دنبال می‌کنند، بلکه همچنین می‌کوشند تا «مسائل و تناقضاتی را که در زندگی روزمره‌ی ... جامعه تجلی یافته‌اند» در سطحی «فکری» — و البته از موضع «صلب» خود — «حل کنند».

صورت‌بندی مارکوس گویا و روشن‌گر است، به‌ویژه آن‌که اشارات مارکس درباره‌ی تفاوت میان اقتصاد عامیانه و کلاسیک را در قالبی منسجم جمع‌بندی می‌کند. در عین حال، مارکوس در یک مورد مشخص به مارکس وفادار نمی‌ماند. درست همان‌طور که مارکس در ارجاع به آگاهی روزمره از تعبیر ایدئولوژی استفاده نمی‌کند، در ارجاع به اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز — حداقل تا جایی که من می‌دانم — به شکل مستقیم هیچ‌گاه از واژه‌ی ایدئولوژی استفاده نمی‌کند. اما چنان‌که دیدیم، مارکوس مفهوم ایدئولوژی را در معنایی چنان گسترده و تعمیم‌یافته به کار می‌برد که اقتصاد سیاسی کلاسیک را نیز در برمی‌گیرد. برای روشن شدن اهمیت این تفاوتِ ترمینولوژیک اجازه بدهید نگاهی کوتاه بیندازیم به آنچه خود مارکس در این زمینه می‌گوید.

در نظر مارکس، برتری «علمی» اقتصاد سیاسی کلاسیک بر اقتصاد عامیانه صرفاً امری تصادفی، مثلاً برآمده از تعهد علمی و روحیه‌ی حقیقت‌جویی اسمیت و ریکاردو، نیست، بلکه محصول جایگاه و موقعیت تاریخی ویژه‌ی آن است. اقتصاد سیاسی کلاسیک «زبان بورژوازی انقلابی‌ای است که هنوز کل جامعه و دولت و ... را به تسخیر خود درنیاورده است».^۱ توسعه‌ی این علم در انگلستان در دوره‌ی اتفاق می‌افتد که سرمایه‌داری صنعتی «تازه دوران کودکی خود را سپری می‌کرد» و «مبارزه‌ی طبقاتی هنوز رشد نکرده بود».^۲ در این مقطع، حریف اصلی بورژوازی، نه پرولتاریا — که در آن زمان به اندازه‌ی کافی قوام نیافته بود — که اربابان فئودالی و صاحب‌منصبان اشرافی بودند. در چنین شرایطی، نظریه‌ی ارزش کار با آشکار کردن سرمنشاء مادی ارزش،

^۱ Marx 1963, 300-1.

یعنی کار، نشان می‌داد که کل دم‌ودستگاه فئودالی زندگی و پیشرفت خود را مدیون «تولیدِ صنعتِ آن مردم دیگر»، یعنی «بورژوازی مولد»، است.^۱ در دوره‌های بعدی — یعنی پس از ۱۸۲۰ — که جایگاه و موقعیت بورژوازی تثبیت شد، این ظرفیت انتقادی-انقلابی نیز موضوعیت خود را از دست داد و به خطری بالقوه بدل شد، چراکه اکنون می‌توانست ورق را به ضرر بورژوازی و به نفع طبقه‌ی مولد واقعی، یعنی پرولتاریا، برگرداند.^۲ از همین زمان است که فرآیند عوامانه شدن اقتصاد سیاسی کلاسیک آغاز می‌شود: «ناقوس مرگ اقتصاد علمی بورژوازی نواخته شد. از آن پس، دیگر مسئله این نبود که این قضیه یا آن قضیه، درست است یا نه، بلکه بر سر آن بود که آیا برای سرمایه، مفید است یا زیان‌بار، مقتضی است یا نامقتضی، ... پژوهش‌گران بی‌طرف جای خود را به مجادله‌گران اجرت‌بگیر دادند؛ پژوهش‌راستین علمی، جای خود را به بی‌وجدانی و مقاصد پلیدِ توجیه‌گران داد.»^۳ برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک، اقتصاد بورژوازی عامیانه که نه دل‌بستگی‌ای به حقیقت داشت و نه علاقه‌ای به واقعیت اقتصادی روی «زمین»، به شکلی روزافزون به سوی «آسمان» چرخید، فرآیندی که نتیجه‌اش به محاق رفتن نظریه‌ی ارزش کار و چیرگی نظریه‌های سوپژکتیو و روان‌شناسانه بر دیسپلین اقتصاد بود.

به این ترتیب، هم از جهت «آسمانی» بودن و هم از جهت کارکرد توجیه‌گرانه، واژه‌ی ایدئولوژی براننده‌ی اقتصاد عامیانه است: اقتصاد عامیانه ایدئولوژی بورژوازی

^۱ Marx 1963, 301.

^۲ سخن گفتن از ظرفیت انتقادی-انقلابی اقتصاد سیاسی کلاسیک و امکان هم‌سویی آن با پرولتاریا گاه این‌طور تفسیر شده است که گویی همه‌ی آنچه مارکس می‌کند بازبایی همین ظرفیت و تکمیل پروژه‌ی ناتمام اسمیت و ریکاردو است. اما این تفسیر اهمیت تفاوت‌های بنیادین نقد اقتصاد سیاسی مارکس با اقتصاد سیاسی کلاسیک — از رویکرد دیالکتیکی-تاریخی گرفته تا بازتعریف رادیکال مفهوم انقلاب و ... — را دست‌کم می‌گیرد. فراموش نکنیم که در نظر مارکس، اقتصاد سیاسی کلاسیک به‌سادگی علمی ناقص و نیمه‌کاره رها شده نیست، بلکه نمایان‌گر «کرانه‌های عبورناپذیر» اقتصاد بورژوازی است (مارکس Grossman, 1977, ۳۵). در این زمینه نگاه کنید به،

^۳ مارکس ۱۳۹۴، ۳۶.

حاکم محافظه‌کار است. در برابر، پرهیز مارکس از اطلاق واژه‌ی ایدئولوژی به اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز قابل‌درک است. اهمیت این پرهیز زمانی برجسته‌تر می‌شود که اشارات صریح مارکس به ابتدای اقتصاد سیاسی کلاسیک بر فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه را نیز به یاد بیاوریم، موضوعی که مارکوس به‌طور کلی نادیده می‌گیرد. اما این همه به‌سادگی به این معنا نیست که طبقه‌بندی مارکوس به کلی نادرست و بی‌ارزش است. چنان که دیدیم، اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز در عین «زمینی» و «علمی» بودن، به‌دلیل محدودیت‌های روشی و تناقضات نظری‌اش ناگزیر هم در دام مفهوم انتزاعی «فرد طبیعی» می‌افتد و هم به شکل غیرمستقیم در راستای حفظ وضع موجود عمل می‌کند. بنابراین، اطلاق تعبیر ایدئولوژی به اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز در نهایت چندان بی‌راه به نظر نمی‌رسد. به‌عنوان مثال، شاید بتوان به مانند مورد ایدئولوژی سیاسی در *ایدئولوژی آلمانی*، اقتصاد سیاسی کلاسیک را نیز نوعی از ایدئولوژی مبتنی بر فرم‌های بت‌واره در نظر گرفت و به این ترتیب همچنان از منطق نام‌گذاری مارکوس دفاع کرد. با این همه، در این‌جا حفظ تمایز میان ایدئولوژی و بت‌وارگی — تمایزی که در نوشته‌های نظری مارکس متأخر نیز به شکل ضمنی رعایت شده است — ظرفیت‌های تحلیلی مهمی دارد که ذیل برداشت تعمیم‌یافته‌ی مارکوس از ایدئولوژی از دست می‌رود یا حداقل از نظر پنهان می‌شود. به همین دلیل به باور من صورت‌بندی رمان در این زمینه کارآمدتر است، چرا که در عین برخوردارگی از تمامی مزایای طبقه‌بندی مارکوس، به مارکس وفادار می‌ماند و تمایز میان ایدئولوژی و بت‌وارگی را قربانی نمی‌کند.

رمان نیز اقتصاد بورژوازی عامیانه را یک نمونه‌ی بارز ایدئولوژی می‌داند، اما به‌منظور تبیین تفاوت آن با اقتصاد سیاسی کلاسیک به‌جای دو نوع از ایدئولوژی از دوگانه‌ی ایدئولوژی و علم استفاده می‌کند. از میان نمایندگان برجسته‌ی اقتصاد عامیانه، رمان علاوه بر مالتوس به مبدع واژه‌ی ایدئولوژی یعنی تراسی نیز اشاره می‌کند، کسی که مارکس او را «چهره‌ی درخشان» اقتصاد عامیانه می‌خواند.^۱ او سپس با ارجاع مستقیم

^۱ رمان ۱۴۰۰، ۸۰-۷۹ (۵۲).

به مارکس، کار این ایدئولوگ‌ها را چنین توصیف می‌کند: «پردازش ایدئولوژیک فرم‌های ابژکتیو اندیشه»، یا، به بیان دقیق‌تر، «ترجمه‌ی بی‌واسطه‌ی این فرم‌های بت‌واره [به زبانی مکتبی]». آن هم از یک موضع خاص، یعنی «از منظر بخش حاکم» یا همان «سرمایه‌داران»^۱. همین جانب‌داری مستقیم از منافع یک گروه اجتماعی خاص است که اقتصاد عامیانه را به‌مثابه ایدئولوژی از صورت‌بندی علمی اقتصاد بورژوازی توسط کسانی مانند اسمیت و ریکاردو جدا می‌کند. اسمیت و ریکاردو نیز از سطح فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه فراتر نمی‌روند، اما از آن‌جا که پژوهش و نظریه‌پردازی آن‌ها توسط رانه‌های درون‌علمی (و نه عوامل برون‌علمی مانند منافع گروهی و ...) هدایت می‌شود، می‌توانند «محتوا»ی این «فرم»ها را به‌درستی بیرون بکشند. به همین دلیل است که اقتصاد سیاسی کلاسیک در عین سطحی بودن، ابژکتیو نیز هست. در برابر، مارکس کار اقتصاددانان عامیانه را شکلی از «فروماگی» و نوعی «گناه در پیش‌گاه علم» می‌داند: «هنگامی که کسی سعی کند علم را با دیدگاهی هم‌ساز کند که نه ناشی از خود علم (هر چقدر هم [این علم] دچار خطا باشد)، بلکه نشئت گرفته از بیرون، از منافع بیگانه و خارجی است، آن‌گاه من او را 'فرومایه' می‌نامم»^۱. در این شرایط محتوای فکری تولید شده را دیگر نمی‌توان «خام و ابژکتیو» نامید. این‌جا با ایدئولوژی مواجه‌ایم که اساسا کارکردی «توجیه‌گرانه» دارد. آنچه اقتصاد سیاسی کلاسیک را به یک «دستاورد علمی مهم» بدل می‌کند این است که محتوای ابژکتیو آن به شکل «بالقوه» امکان نقد ایدئولوژی اقتصاد عامیانه را نیز فراهم می‌کند. به‌عنوان مثال، نظریه‌ی ارزش کار، از طریق تبیین کار به‌مثابه سرمنشاء ارزش، گام مهمی است در راستای فهم اولویت تولید (گامی که البته در چارچوب درک بت‌واره‌ی اقتصاد سیاسی کلاسیک از تولید به‌مثابه امری طبیعی و تراتاریخی در نهایت نیمه‌کاره می‌ماند و به سرانجام نمی‌رسد)؛ یا، چنان که مارکس در جلد سوم سرمایه و در رابطه با «فرمول تثلیث» اشاره می‌کند، ارزش والای علم اقتصاد کلاسیک این است که از طریق «فروکاستن بهره به بخشی از

^۱ مارکس، نقل در همان.

سود و رانت به مازادی بیش از سود میانگین، به نحوی که هر دو در ارزش اضافی بر هم منطبق می‌شوند»، نمود و فریب کاذب این فرمول ایدئولوژیک را برملا می‌کند.^۱ به این ترتیب، مارکوس و رمان تمایز میان اقتصاد عامیانه و اقتصاد سیاسی کلاسیک را به دو شکل متفاوت مفهوم‌پردازی می‌کنند، اولی به‌عنوان دو نوع از ایدئولوژی و دومی به‌عنوان تمایز میان ایدئولوژی و علم. هدف من از آوردن این دو نمونه در کنار هم، نه یافتن مارکس «واقعی»، که تبیین پیچیدگی‌های موضوع و امکانات تفسیری مختلف بوده است. مبنای ارجحیت رمان نیز چنان که گفتم زایایی تحلیلی خوانش او است، و نه صرف وفاداری او به ترمینولوژی مارکس. به‌علاوه‌ی این که ابهامات و پیچیدگی‌های نوشته‌های متعدد و مفصل مارکس چنان است که در بسیاری از موارد اساساً پرسش از خوانش «درست» و «نادرست» را به تلاشی بی‌ثمر بدل می‌کند. در این مورد خاص، یعنی اطلاق یا عدم‌اطلاق واژه‌ی ایدئولوژی بر اقتصاد سیاسی کلاسیک، نیز به گمان من تفاوت میان مارکوس و رمان بیش از هر چیز بازتاب تکثر معنایی و سیالیت مفهوم ایدئولوژی — یا به‌طور خلاصه، فقدان یک نظریه‌ی واحد و جامع از ایدئولوژی — در نوشته‌های خود مارکس است. روشن است که مفسرین برجسته‌ای مانند مارکوس و رمان خود به این مسئله واقف بوده‌اند. (اساساً عنوان مقاله‌ی مارکوس «مفاهیم ایدئولوژی در مارکس» است و رمان نیز بحث‌اش را با اشاره به استفاده‌های متفاوت مارکس و انگلس از واژه‌ی ایدئولوژی «در بسترهای مختلف و به طرق گوناگون»^۲ آغاز می‌کند). نکته این‌جا است که خوانش دقیق نوشته‌های مارکس اگرچه ضروری است، به خودی خود کافی نیست، مگر احياناً در صورتی که هدف تولید متنی صرفاً آموزشی در حوزه‌ی مارکس‌شناسی باشد — که به گمان من، حداقل در مورد مارکوس و رمان چنین نبوده است. کار مارکوس و رمان تنها نشان دادن فراز و نشیب‌های اندیشه‌ی مارکس نیست، بلکه تلاشی است برای بازخوانی تاریخ‌مند مارکس.

^۱ مارکس، نقل در رمان ۱۴۰۰، ۷۳ (47). «فرمول تثلیث» یعنی این ایده‌ی عمومی و ایدئولوژیک که «سرمایه سود (به علاوه‌ی بهره) تولید می‌کند، زمین رانت ارضی (ground-rent)، و کار دست‌مزد».

^۲ همان، ۴۱ (21).

آنها کوشیده‌اند تا با تکیه بر نوشته‌های مارکس و بررسی تحلیل‌های او از سازوکارهای مادی و فکری سلطه در جامعه‌ی بورژوایی، ظرفیت‌های نهفته در مارکس برای بازگشایی امکان نقد و عمل انتقادی در جهان امروز — یا به بیان دقیق‌تر در بستر جوامع «مرکزی» — را فعال کنند. هدف متن حاضر از شرح مارکس و اشاره به تفاسیر مارکوس و رمان نیز در نهایت چیزی شبیه به همین بوده است، با این تفاوت که موقعیت ویژه‌ی مورد نظر در اینجا، نه مرکز، که «ایران» به عنوان جامعه‌ای «پیرامونی» است.

۵

سرمایه به‌عنوان یک میدان گرانشی

نخستین چالشی که حرکت از مرکز به پیرامون (و مشخصاً ایران) به‌وجود می‌آورد مسئله‌ی تعمیم‌پذیری است. در این میان، تحلیل مارکس از ایدئولوژی نسبتاً عام — یعنی نسبتاً مستقل از تفاوت‌های میان جوامع در جهان سرمایه‌داری — است، چنان‌که او خود نیز پیوسته میان آلمان «توسعه‌نیافته» و انگلستان و فرانسه‌ی «توسعه‌یافته» در حرکت است. مسئله‌ی تعمیم‌پذیری به‌ویژه درباره‌ی ایده‌ی بت‌وارگی کالا برجسته می‌شود، چراکه چنان‌که دیدیم مارکس این ایده را مستقیماً از مختصات ویژه‌ی روابط اجتماعی در جامعه‌ی کالایی استخراج می‌کند. تبدیل فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه به عناصر اصلی آگاهی روزمره ویژگی جامعه‌ی تحت سیطره‌ی فرم کالایی است، جامعه‌ای که در آن بازار کالایی به همه‌ی ابعاد زندگی اجتماعی نفوذ کرده باشد. ظاهراً در بستر چنین جامعه‌ای است که آگاهی بت‌واره از محتوای اِبْکتیو و عملی برخوردار — و در نتیجه «واقعی» — است. قضیه هنگامی بغرنج‌تر می‌شود که به سطح تولید نیز توجه کنیم. در تحلیل مارکس سیطره‌ی فرم کالایی در سطح مبادله وابسته به تحقق شرایطی ویژه در سطح تولید اجتماعی است. شاخصه‌ی تولید کالایی این است که در آن ارزش اضافی از طریق خریدوفروش نیروی کار به‌مثابه کالا حاصل می‌شود، یعنی از طریق مبادله‌ای به ظاهر «برابر» و «آزادانه»، مبادله‌ای که در آن فروشنده‌ی نیروی کار (کارگر) و خریدار نیروی کار (سرمایه‌دار)، مستقل از اجبارهای فراقضایی (سیاسی و اربابی و دینی و ...) و صرفاً برپایه‌ی منفعت اقتصادی با یکدیگر روبرو می‌شوند. به‌طور خلاصه،

جامعه‌ی مبتنی بر شیوه‌ی تولید کالایی جامعه‌ای است که در آن سازوکار اصلی تولید ارزش اضافی^۱ «استثمار کار مزدی» و تناقض طبقاتی بنیادین^۲ تناقض میان سرمایه‌دار (مسلط بر ابزار تولید و خریدار نیروی کار) و کارگر (فاقد دسترسی به ابزار تولید و فروشنده‌ی نیروی کار) است.

با در نظر گرفتن این موارد، استدلالی که ممکن است مطرح شود این است که تعمیم ایده‌ی بت‌وارگی به یک جامعه‌ی معین تنها در صورتی اعتبار دارد که مختصات تولید-مبادله‌ی کالایی در معنای فوق‌الذکر در آن جامعه وجود داشته باشد. بر این اساس، پرسش احیاناً این خواهد بود که آیا در جایی مانند ایران می‌توان از عمومیت منطق مبادله و فرم کالایی سخن گفت؟ و مهم‌تر از آن در سطح تولید، آیا در این‌جا استثمار کار مزدی شکل اصلی تولید ارزش اضافی و ساختار طبقاتی مبتنی بر دوگانه‌ی سرمایه‌دار-کارگر است؟ چگونه می‌توان در جایی که قدرت سیاسی تمامیت‌گرا و رانتی در همه‌ی ابعاد زندگی حضور مستقیم دارد، از محوریت مبادله‌ی مستقل از عوامل فراقصدی سخن گفت؟ مگر نه این است که در اینجا حتی در سطح ظاهر و نمود نیز آنچه عمومیت و پیروزی دارد، نه برابری و آزادی، که بی‌عدالتی و سرکوب آشکار است؟ آیا در ایران، جایی که دولت اقتدارگرای مردسالار ملی با اتکا بر بازوهای امنیتی و ایدئولوژیک‌اش بر کلیت فرآیند تولید چنبره زده است، می‌توان تناقض اقتصادی سرمایه‌دار-کارگر را تناقض محوری دانست؟

حتی اگر سیطره‌ی بازار بر زندگی اجتماعی در ایران امروز را بپذیریم، به‌سختی می‌توان — از نظر من، نمی‌توان — به سایر پرسش‌ها پاسخ مثبت داد. اما نکته این‌جا است که این مسئله لزوماً نافی حضور و کارکرد آگاهی بت‌واره در جامعه‌ی ایران نیست. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، استدلال طرح شده در بند قبلی مبتنی بر برداشتی تجربی از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که در آن شکل محقق استثمار کار در سطح یک جامعه‌ی معین مبنا قرار می‌گیرد (بدین معنا که مثلاً جامعه‌ی سرمایه‌داری جامعه‌ای است که در آن انباشت ارزش اضافی از طریق استثمار کار مزدی به‌لحاظ تجربی به شکل غالب انباشت بدل شده باشد). تنها در چارچوب تنگ چنین برداشتی است که کارکرد آگاهی بت‌وارگی در جامعه‌ی ایران منوط به تحقق پیش‌شرط‌های

مادی بت‌وارگی در خود این جغرافیای ملی می‌شود. اما اگر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به‌مثابه پدیده‌ای جهانی (و هم‌زمان گرانشی و تجربی) مد نظر قرار دهیم، مسئله به‌طور کلی تغییر می‌کند. در این صورت، برای تبیین مختصات آگاهی در یک حوزه‌ی ملی معین، توجه به شرایط تجربی خاص آن حوزه به‌تنهایی کافی نیست، بلکه هم‌زمان باید نسبت آن با واقعیت جهانی (و منطق گرانشی) سرمایه‌داری را نیز در تحلیل وارد کنیم.

پیش‌تر در بحث *ایدئولوژی آلمانی* یک نمونه از چنین رویکردی را دیده‌ایم، جایی که مارکس و انگلس ساختار کلی آگاهی در آلمان را با ارجاع به نسبت میان آلمان با «عمل» انگلستان و فرانسه توضیح می‌دهند. در آن‌جا تناقض درونی آگاهی آلمانی به‌مثابه تناقض میان «آگاهی ملی» — یعنی آگاهی مبتنی بر واقعیت توسعه‌نیافته‌ی آلمان — و «آگاهی عمومی» — یعنی آگاهی مبتنی بر «عمل» جوامع توسعه‌یافته به‌مثابه کامل‌ترین تجلی منطق درونی و روابط اجتماعی ویژه‌ی سرمایه‌داری — توصیف می‌شود. هنگامی که سال‌ها بعد مارکس سرمایه‌ایده‌ی بت‌وارگی کالا را مطرح می‌کند، مبنای کار او دقیقاً منطق و روابط ویژه‌ی سرمایه‌داری است، با این تفاوت که او اکنون برداشتی به‌مراتب دقیق‌تر و روشن‌تر از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارد. به بیان دیگر، آگاهی بت‌واره در سرمایه مشابه همان جایگاه و موقعیتی را دارد که آگاهی عمومی در *ایدئولوژی آلمانی* داشت. در عین حال، تدقیق و تکمیل موضع نظری به مارکس متأخر این امکان را می‌دهد که مختصات این آگاهی — ابتدا بر فرم‌های بت‌واره، طبیعی جلوه دادن امر تاریخی، برداشت شی‌ء‌واره از روابط انسانی، و ... — را به شکلی منسجم و دقیق از دل تناقض بنیادین سرمایه‌داری، یعنی تناقض میان کار (مزدی) و سرمایه، بیرون بکشد. از این منظر می‌توان گفت که آنچه در فصل اول سرمایه ذیل عنوان آگاهی بت‌واره توصیف می‌شود در واقع مختصات کلی آگاهی عمومی — یا به تعبیر مارکوس «آگاهی روزمره» — در جهان سرمایه‌دارانه است. با این تفسیر، استدلال مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* را می‌توان چنین بازنویسی کرد: حضور و عملکرد آگاهی بت‌واره در جامعه‌ی توسعه‌نیافته‌ی آلمان در قرن نوزدهم وابسته به میزان و شکل تحقق تجربی سرمایه‌داری در خود این حوزه‌ی ملی نیست، بلکه برآمده از نسبتی است که

آلمان توسعه‌نیافته به‌عنوان بخشی از جهان سرمایه‌دارانه با منطق درونی و روابط اجتماعی ویژه‌ی سرمایه‌داری برقرار می‌کند.

جایگاه آگاهی بت‌واره در ایران به‌مثابه جامعه‌ای پیرامونی را نیز می‌توان به شکلی مشابه توضیح داد. اما چنین جهشی نیازمند برخی مقدمات است. مقصود از منطق درونی و روابط اجتماعی ویژه‌ی سرمایه‌داری دقیقاً چیست؟ شکل (یا اشکال) تحقق تجربی سرمایه‌داری چه نسبتی با این منطق و روابط دارد؟ مسئله‌ی دیگر چگونگی مفهوم‌پردازی سرمایه‌داری جهانی است. سرمایه‌داری به‌مثابه پدیده‌ای جهانی‌تأمینتی است متناقض که حیات آن ضرورتاً وابسته به تولید و بازتولید نابرابری و ناهم‌زمانی در سطح جغرافیای جهانی است. استفاده از استعاره‌ی هندسی مرکز-پیرامون یکی از رویکردهای مرسوم برای بیان این «ناموزنی» ساختاری است. در گفتگو با این پیشینه‌ی نظری (اما بدون اتکا به یک تعریف معین از پیش‌داده) من در اینجا «مرکز» و «پیرامون» را جایگاه‌های مفهومی نسبتاً سیالی در نظر می‌گیرم که بسته به زمینه و موضوع، می‌توانند تعینات و ابعاد مختلفی از ناموزنی در جغرافیای جهانی سرمایه‌داری را بازتاب دهند — از تقدم و تأخر در مسیر توسعه در معنای مورد نظر مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی^۱ گرفته تا صورت‌بندی‌های ارائه‌شده از مرکز و پیرامون در

^۱ چنان که دیدیم، در صورت‌بندی مارکس و انگلس، ناهمگنی جغرافیای سرمایه‌داری به‌واسطه‌ی جای‌گذاری جوامع در مسیر توسعه بیان می‌شود (انگلستان توسعه‌یافته، آلمان توسعه‌نیافته یا کمتر توسعه‌یافته و ...). گذشته از محدودیت‌های این تعبیر زمانی و نقدهای احياناً موجهی که می‌توان بر تحویل «ناموزنی جغرافیایی» به «ناموزنی زمانی» وارد کرد، ترمینولوژی توسعه‌یافتگی/نیافتگی، به‌دلیل بار تاریخی آن، ناگزیر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و برداشت‌ها و تعصبات را نیز فعال می‌کند. با در نظر گرفتن این موارد و به‌منظور جلوگیری از منحرف شدن بحث به سوی دلالت‌های پس‌زنده و چالش‌برانگیز این ترمینولوژی، من از اینجا به بعد مطلب را با تکیه بر مفاهیم مرکز و پیرامون و عمدتاً بدون ارجاع به جهت‌مندی توسعه (در معنای مورد نظر مارکس و انگلس) پیش می‌برم. اما این نکته را نیز اضافه کنم که همه‌ی این‌ها به معنای رد مطلق استفاده‌ی خاص مارکس و انگلس از توسعه نیست. تا آن‌جا که به مارکس مربوط می‌شود، به گمان‌ام «پس‌زندگی» جهت‌مندی توسعه بیش از هر چیز محصول خوانش آن ذیل برداشتی خطی و غایت‌انگاران از تاریخ است که عموماً نیز به شکل پیشینی به او نسبت داده می‌شود. شکی نیست که در اندیشه‌ی قرن نوزدهمی مارکس رگه‌هایی از این برداشت — و مفهوم

نظریه‌های وابستگی و نظریه‌های سیستم-جهان. با در نظر داشتن این موارد، استدلال من این است که توصیف مارکس و انگلس از وضعیت و اشکال آگاهی در آلمان در میانه‌ی قرن نوزدهم در سطحی عمومی‌تر بیان‌گر برخی از ویژگی‌های کلی موقعیت پیرامونی در جهان سرمایه‌دارانه است که شامل ایران نیز می‌شود.^۱ اما برای تبیین این

هم‌بسته‌ی آن، یعنی «تاریخ کلی» (universal history) — حضور دارد. در عین حال، رویکرد مارکس به تاریخ و وجه و ظرافت‌هایی دارد که به‌سادگی ذیل «تاریخ کلی» قابل جای‌گذاری نیست. به‌طور مشخص، تا آنجا که به مسئله‌ی حرکت تاریخ مربوط می‌شود، برای مارکس دوگانه‌ی توسعه‌یافتگی-توسعه‌نیافتگی تنها بیان‌گر یکی از محورها یا جهت‌مندی‌های زمانی است که لزوماً نیز با سایر جهت‌مندی‌های تحول تاریخی هم‌راستا نیست (در این زمینه نگاه کنید به، Hall 2003, 133-4). به‌عنوان مثال، در مقدمه‌ی *گروندریسه*، مارکس پس از اشاره به این‌که «جامعه‌ی بورژوازی توسعه‌یافته‌ترین و پیچیده‌ترین سازمان‌یابی تاریخی تولید است»، تأکید می‌کند که در عین حال «جامعه‌ی بورژوازی خود فرم متناقضی از توسعه است» (مارکس ۱۳۹۹، ۶۰-۵۹؛ ترجمه‌ها اصلاح شده است). این بدین معنا است که در این جامعه «مناسبات فرم‌های پیشین» به اشکال متفاوتی بازتولید می‌شوند، گاه «توسعه‌یافته»، گاه «فرومرده و وامانده» (stunted)، و گاه حتی «مضحک‌آمیز و جز آن». او سپس نتیجه می‌گیرد که «آنچه توسعه‌ی تاریخی خوانده می‌شود، از اساس، بر این امر مبتنی است که فرم تالی همیشه فرم‌های مقدم‌برخود را در حکم پله‌هایی به سوی خود می‌بیند و چون بسیار به‌ندرت و فقط تحت شرایط معینی قادر است از خود انتقاد کند ... همواره دریافتی یک‌سویه از [فرم‌های پیشین] دارد». تا جایی که من می‌فهمم — و در جای دیگر نیز مفصل‌تر نوشته‌ام (نگاه کنید به، Keikhaee 2023, 367-8) — این‌جا این خود مارکس است که، پیش از منتقدین‌اش، این دریافت را مطرح می‌کند که اسطوره‌ی حرکت خطی و غایت‌مند تاریخ محصول تمرکز «یک‌سویه» بر وجه «توسعه» است. در چنین شرایطی نسبت دادن برداشت خطی و غایت‌انگاران از تاریخ به مارکس و و جای‌گذاری مفهوم توسعه‌ی او ذیل این برداشت دست‌کم ساده‌انگاران است. به هر صورت — خلاصه کنم — پرهیز من از استفاده از جهت‌مندی توسعه در اینجا نه لزوماً به‌معنای هم‌دلی با منتقدین مارکس در این زمینه است و نه حاکی از گسست کامل از توصیف توسعه‌محور مارکس و انگلس، بلکه بیش از هر چیز انتخابی است استراتژیک به هدف متمرکز کردن متن بر استدلال و دغدغه‌ی اصلی آن. وگرنه به زعم من مسیر توسعه در معنای مورد استفاده‌ی مارکس همچنان می‌تواند بیان‌گر یکی از جهت‌مندی‌های تحول تاریخی باشد، و اتفاقاً یک جهت‌مندی ویژه و اساسی که — در چارچوب ترمینولوژی گرانث که در پی می‌آید — شاید بتوان آن را جهت‌مندی گرانثی تاریخ در جهان سرمایه‌دارانه نامید.

^۱ روشن است که میان آلمان قرن نوزدهم و ایران قرن بیست و یکم تفاوت‌های اساسی و آشکار بسیاری وجود دارد. آنچه جای‌گذاری این دو موقعیت را ذیل «پیرامون» ممکن می‌کند، همان برداشت سیال از

موضوع باید به وجه دیگر سرمایه‌داری، یعنی «مرکب‌بودگی» نیز بپردازیم.^۱ یکی از دلالت‌های اصلی این مفهوم این است که توسعه‌ی سرمایه‌داری ضرورتاً متکی بر هم‌زمانی و درهم‌تنیدگی اشکال مختلف انباشت ارزش اضافی و تقسیم کار اجتماعی است. از این منظر، انباشت از طریق استثمار کار مزدی تنها یکی از اشکال انباشت و دوگانه‌ی بورژوا-پرولتاریا تنها توضیح دهنده‌ی یکی از سازوکارهای طبقاتی در بستر سرمایه‌داری جهانی است. به عبارت دیگر، نه شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در تمامیت آن قابل‌تقلیل به استثمار کار مزدی است^۲ و نه جامعه‌ی سرمایه‌داری قابل‌تقلیل به جامعه‌ی بورژوازی. اما این لزوماً بدین معنا نیست که انباشت از طریق استثمار کار مزدی جایگاهی مشابه با سایر اشکال انباشت دارد و آگاهی بت‌واره — که مارکس آن را مستقیماً از دل روابط اجتماعی مبتنی بر استثمار کار مزدی بیرون می‌کشد — نیز به سادگی یکی از اشکال متکثر آگاهی در جهان سرمایه‌دارانه است. اگر چنین می‌بود دیگر سخن گفتن از عمومیت آگاهی بت‌واره — و به‌طور کلی هر شکلی از آگاهی

مفهوم پیرامون است. و آنچه من برای پیش‌برد بحث‌ام به آن نیاز دارم صرفاً قائل شدن به شباهتی محدود و معین میان این دو موقعیت پیرامونی است، یعنی شباهت از جهت جایگاه نسبی ایدئولوژی و بت‌وارگی — یا، چنان که در ادامه توضیح می‌دهم، برهم خوردن تعادل معیار میان ایدئولوژی و بت‌وارگی به سوی ایدئولوژی. چنان که خواهیم دید این وضعیتی است که مرکز نیز در دوره‌های بحران به آن دچار می‌شود. به این اعتبار می‌توان گفت که در دوره‌های بحران موقعیت مرکزی، در این چارچوب مفهومی و از این منظر ویژه، به موقعیت پیرامونی نزدیک می‌شود.

^۱ درباره‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب سرمایه‌داری از زمان لئون تروتسکی تا به امروز ادبیات پژوهشی گسترده‌ای شکل گرفته است. برای مروری از تازه‌ترین رویکردها نگاه کنید به، Rosenberg et al. 2022. در این زمینه و از میان تفاسیر جدید، خوشبختانه کار ارزش‌مند الکساندر آینه‌واس و کرم نیشانجی اوغلو، غرب چگونه حاکم شد؟ *خاستگاه‌های ژئوپلیتیک سرمایه‌داری*، به فارسی نیز ترجمه شده است. فصل دوم کتاب شرح و تحلیلی است کوتاه اما بسیار روشن‌گر از مفاهیم ناموزونی و مرکب‌بودگی که من از آن بسیار بهره برده‌ام (گرچه در این‌جا بحث‌ام را به شکل مستقل پیش می‌برم). نگاه کنید به، آینه‌واس و نیشانجی اوغلو ۱۳۹۹، ۹۹-۱۳۶.

^۲ درباره‌ی محدودیت‌ها و مشکلات فروکاستن شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به یک شکل خاص استثمار (استثمار کار مزدی)، نگاه کنید به، همان، ۹-۷۷.

«عمومی» یا «معیار» — در گستره‌ی جغرافیای جهانی ناموزون سرمایه‌داری عملاً بی‌معنا می‌شد. چرا که بسته به اشکال غالب انباشت و استثمار و به همراه آن ساختارهای طبقاتی موجود در هر جامعه‌ی معین، اشکال آگاهی غالب در آن جامعه نیز تعیینات ویژه‌ی خود را می‌یافتند.

این نگاه در واقع محصول برداشت تجربی از سرمایه‌داری جهانی است، برداشتی که در آن میزان تحقق تجربی روابط سرمایه‌دارانه و شکل غالب انباشت ارزش اضافی در بخش‌های مختلف جغرافیای سرمایه‌داری به معیار اصلی تمایزگذاری میان مرکز و پیرامون بدل می‌شود. از این منظر، به عنوان مثال آگاهی بت‌واره به این دلیل در جوامع مرکزی حضوری برجسته و غالب دارد که در آنجا انباشت از طریق استثمار کار مزدی شکل اصلی انباشت است و در نتیجه شرایط مادی بت‌وارگی به شکل تجربی و عملی تا حد زیادی محقق شده است. در برابر، در جوامع پیرامونی که در آنها استثمار کار مزدی جایگاه فرعی دارد، آگاهی بت‌واره نیز یا اساساً حضوری چشم‌گیر ندارد، یا اگر هم دارد نتیجه‌ی هژمونی فرهنگی مرکز است، یعنی شکلی از آگاهی تحمیلی از بیرون است. در چارچوب این تفسیر، تنها در جوامع مرکزی است که آگاهی بت‌واره به شکل مستقیم از روابط اجتماعی موجود ناشی می‌شود و در وارونگی خود زیست وارونه‌ی افراد در زندگی روزمره را منعکس می‌کند. به عبارت دیگر، تنها در مرکز است که آگاهی بت‌واره در معنای دقیق کلمه، یعنی به‌عنوان شکلی از آگاهی هم‌زمان کاذب و واقعی، پدیدار می‌شود. در برابر در جوامع پیرامونی، حتی آنجا که به نظر می‌رسد آگاهی بت‌واره حضوری برجسته و معیارگونه دارد، امری وارداتی و بیرونی است که بیش از آن که انعکاس تجربه‌ی عملی و زیست روزمره‌ی افراد باشد، ناقض آن است. به بیان دیگر، در پیرامون، آگاهی بت‌واره نهایتاً شکلی از آگاهی کاذب است، یعنی شکلی از ایدئولوژی. به این ترتیب، در بستر رویکرد تجربی، مفهوم آگاهی بت‌واره به‌عنوان بنیان آگاهی عمومی یا معیار در جهان سرمایه‌دارانه عملاً اعتبارش را از دست می‌دهد. چرا که از یک‌سو، عملکرد آگاهی بت‌واره به جوامع مرکزی محدود می‌شود — که در آنجا نیز تنها به شکل نسبی، یعنی بسته به میزان و گستره‌ی تحقق روابط سرمایه‌دارانه، اعتبار دارد — و از سوی دیگر، آگاهی عمومی نیز به مفهومی ایدئولوژیک بدل می‌شود، یعنی شکلی از آگاهی کاذب که عمومیت آن در سطح جهانی بازتاب هژمونی فرهنگی مرکز است.

اما خوانش تجربی از نقد اقتصاد سیاسی مارکس در واقع شکلی از بدخوانی است، که به‌جای درک بنیان‌های دیالکتیکی نقد مارکس بر بت‌وارگی رویکرد اقتصاد سیاسی کلاسیک، عملاً نقد اقتصاد سیاسی او را از دریچه‌ی همان رویکرد بت‌واره بازخوانی می‌کند.

نکته‌ی کلیدی در این‌جا فهم منطق دیالکتیکی اندیشه‌ی مارکس است که، چنان‌که در جایی دیگر به‌تفصیل نشان داده‌ام، ماتریالیسم تاریخی را در جایی میان «ایدئالیسم» و «تجربه‌گرایی» قرار می‌دهد و نقد اقتصاد سیاسی را به نظریه‌ای ماهیتاً انتقادی (و نه صرفاً توصیفی) بدل می‌کند.^۱ برخلاف برداشت تجربه‌گرایانه‌ی اقتصاد سیاسی کلاسیک از جامعه — که در مفاهیمی مانند «جمعیت» یا «ملت» متجلی می‌شود — جامعه‌ی سرمایه‌داری در نظر مارکس یک «مقوله‌ی تجربی» نیست.^۲ در «مقدمه»ی گروندریسه مارکس مفهوم سرمایه را چنین توصیف می‌کند: «... یک روشنایی‌عام^۳ که تمام رنگ‌های دیگر را در خود می‌شوید و خاص‌بودگی‌شان را دگرگون می‌کند. ... اتری خاص^۴ که گرانی^۴ ویژه‌ی هر موجودی را که در آن مادیت یافته تعیین می‌کند».^۵ با تکیه بر این توصیف می‌توان گفت که گرچه مارکس در سرمایه و نوشته‌های دیگر به جوامع معینی مانند انگلستان و ... اشاره می‌کند، نقد اقتصاد سیاسی اساساً معطوف به تحلیل سرمایه‌داری به‌مثابه «اتر» — مدیومی همه‌جا حاضر اما نادیدنی — یا یک میدان «گرانش» جهان‌شمول است و نه شکل و میزان تحقق تجربی سرمایه‌داری در جغرافیاهای معین. به همین ترتیب، در بحث بت‌وارگی مقصود از جامعه‌ی تولیدمبادله‌ی کالایی، نه یک واقعیت تجربی-تاریخی معین، که

1 Keikhaee 2023, 360.

2 Ibid., 369.

3 general illumination

4 gravity

۵ مارکس ۱۳۹۹، ۶۱ (ترجمه تصحیح شده است؛ تأکید از من).

روابط بنیادین سرمایه‌داری است، یعنی روابط برساننده‌ی میدان گرانث سرمایه، روابطی که از طریق آنها نیروی سرمایه بر تمامی اجزاء زندگی اجتماعی در جهان سرمایه‌دارانه اعمال می‌شود. بر این اساس، آگاهی بت‌واره نیز به یک شکل آگاهی موجود — تحقق‌یافته در یک جغرافیای خاص — ارجاع نمی‌دهد، بلکه مختصات کلی آگاهی معیار در جهان سرمایه‌دارانه را توصیف می‌کند. به بیان دیگر، آگاهی بت‌واره تجلی میدان گرانث سرمایه است در سطح آگاهی: وارونگی‌اش، بازتاب واقعیت وارونه‌ی این میدان، و گستره‌ی عملکردش، حوزه‌ی نفوذ آن، یعنی جهان سرمایه‌دارانه است.

استعاره‌ی گرانث برای تبیین جایگاه ویژه‌ی استثمار کار مزدی — یا تناقض میان کار مزدی و سرمایه — در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیز راه‌گشا است. چنان‌که اشاره شد، سرمایه‌داری به‌عنوان یک تمامیت جهانی مرکب از اشکال مختلف انباشت است و بنابراین تعریف آن بر اساس یک شکل مشخص انباشت، یعنی انباشت از طریق استثمار کار مزدی، تقلیل‌گرایانه است. این صورت‌بندی بر این دلالت می‌کند که انباشت از طریق استثمار کار مزدی تنها یکی از اشکال انباشت در جهان سرمایه‌دارانه است. بر این اساس، ممکن است چنین به‌نظر برسد که تعریف سرمایه‌داری به‌عنوان تمامیتی مرکب جایگاه بنیادین استثمار کار مزدی و روابط کالایی — به‌عنوان زمینه‌ی این شکل ویژه‌ی استثمار — در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نقض می‌کند. اما این صرفاً تناقضی ظاهری است. با توجه به بحث بالا، اکنون می‌توان گفت که مرکب‌بودگی سرمایه‌داری مربوط به شکل توسعه‌ی تجربی آن در سطح جغرافیای جهانی است. اما این شکل از توسعه خود پیامد ضروری منطق گرانثی میدان سرمایه است، و در سطح گرانثی، روابط کالایی و استثمار کار مزدی همچنان عناصر بنیادین و تعیین‌بخش سرمایه‌داری به‌شمار می‌آیند. درست همان‌طور که در جهان فیزیکی همه چیز ضرورتاً متأثر از نیروی گرانث زمین است، در جهان سرمایه‌دارانه نیز همه چیز ضرورتاً متأثر از نیروی گرانث سرمایه است. در عین حال، هیچ‌گاه و در هیچ کجا نیز نیروی گرانث سرمایه تنها نیروی موجود نیست، چنان‌که در جهان فیزیکی نیز هیچ پدیده‌ی واقعی را نمی‌توان با صرف قوانین گرانث توضیح داد. اکنون اگر عنصر پویایی زندگی را به تشبیه بالا اضافه کنیم، می‌توان گفت که درست همان‌طور که در میدان گرانث زمین هر شکلی از حیات و حرکت ضرورتاً به شکل مقاومتی در برابر نیروی گرانث و به‌واسطه‌ی مداخله‌ی نیرو یا

نیروهایی دیگر ممکن می‌شود، هر شکلی از حیات و پویایی در جهان سرمایه‌دارانه نیز وابسته به حضور و عملکرد نیروهایی غیر از نیروی سرمایه است. به بیان دیگر، درست مانند نیروی گرانش زمین که میل به بلعیدن همه چیز و ایستا کردن همه چیز دارد، میدان گرانش سرمایه نیز اگر به خودی خود و صرفاً بر اساس گرایش یا تناقض بنیادین‌اش، یعنی انباشت از طریق استثمار کار مزدی، عمل کند، در نهایت به چیرگی مطلق کار مُرده بر کار زنده می‌انجامد، یعنی به سکون و مرگ. اما از آن‌جا که برخلاف مفهوم فیزیکی زمین، سرمایه به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی-اجتماعی مستقل از مجموعه‌ی فرایندها و روابط برسازنده‌اش وجود خارجی ندارد، سکون و مرگ در این‌جا به معنای پایان حیات خود سرمایه هم خواهد بود. حیات سرمایه‌داری وابسته به حرکت جریان سرمایه است، و این حرکت خود وابسته به وجود و فعالیتِ نیروهایی غیر از نیروی گرانش سرمایه است، به اشکال دیگر انباشت، به تناقض‌هایی غیر از تناقض میان کار مزدی و سرمایه.

۶

بدهات آزادی و سهم ناموزون پیرامون

از «بهشت حقوق طبیعی بشر»

انباشت ارزش اضافی از طریق استثمار کار مزدی در بستر روابط کالایی شکل محوری انباشت در جهان سرمایه‌دارانه و تناقض میان کار مزدی و سرمایه تناقض بنیادین سرمایه‌داری است. اما سرمایه‌داری تمامیتی «مرکب» است، بدین معنا که در سطح واقعیت تجربی، استثمار کار مزدی هیچ‌گاه به شکلی یگانه و مستقل ظاهر نمی‌شود، بلکه همواره در کنار اشکال دیگر انباشت و در پیوند با آنها ظاهر می‌شود. به بیان کلی‌تر، در عمل تناقض کار مزدی و سرمایه ضرورتاً به تولید و بازتولید تناقض‌های دیگر می‌انجامد. و در نهایت این‌که، در کنار تولید و بازتولید هم‌زمان انواع تناقض‌ها و اتکا بر یک تناقض بنیادین، متناقض بودن سرمایه‌داری به این معنا هم هست که این شیوه‌ی تولید رو به سکون و مرگ دارد، رو به نابودی — و نه تنها نابودی خود، که نابودی

هر شکلی از حیات انسانی. در این چارچوب، وارونگی بت‌واره به‌مثابه بازتاب تناقض میان کار مزدی و سرمایه در سطح آگاهی، بیان‌گر شکل بنیادین وارونگی آگاهی در جهان سرمایه‌دارانه است. اما درست همان‌طور که در عمل تناقض کار مزدی و سرمایه همواره و ضرورتاً در پیوند با تناقض‌های دیگر پدیدار می‌شود، وارونگی بت‌واره نیز در عمل همواره و ضرورتاً در پیوند با سایر اشکال وارونگی ظهور می‌یابد. به بیان دیگر، آگاهی بت‌واره به یک گونه‌ی محقق (بالفعل) یا حتی قابل تحقق (بالقوه) از آگاهی وارونه ارجاع نمی‌دهد، بلکه چیزی است از جنس آگاهی معیار یا هنجاری، یا همان بنیان آگاهی عمومی در جهان سرمایه‌دارانه.^۱ به‌طور خلاصه، آگاهی بت‌واره مفهومی است گرانشی نه تجربی. در برابر، وارونگی ایدئولوژیک را می‌توان برای ارجاع به سایر اشکال وارونگی به‌جز وارونگی معیار بت‌وارگی به کار برد. در عین حال، با توجه به سیالیت مفهوم ایدئولوژی و به‌منظور نزدیک شدن به استفاده‌های رایج از این واژه، ایدئولوژی را می‌توان نامی عام برای اشکال موجود آگاهی وارونه نیز در نظر گرفت، از ایدئولوژی اسلام سیاسی گرفته تا ایدئولوژی «بنیادگرایی بازار» یا همان نولیبرالیسم.^۲

^۱ به یاد بیاوریم که در مورد اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز صحبت از ابتدای آن بر فرم‌ها و نظم مقولاتی بت‌وارگی بود، نه اینکه نظریه‌های موجود اسمیت و ریکاردو را در تمامیت‌شان نمونه‌هایی بالفعل از آگاهی بت‌واره به شمار آوریم.

^۲ تعبیر «بنیادگرایی بازار» به خوبی وجه دینی-ایدئولوژیک نولیبرالیسم را برجسته می‌کند. در نظر جوزف استیگلیتز، اقتصاددان مکتب کینزی نو (New Keynesian) و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصاد در سال ۲۰۰۱، بنیادگرایی بازار به این دلیل یک دین است که «مبتنی بر علم اقتصاد یا شواهد تاریخی نیست» (Stiglitz 2009, 346). هنگامی که پیروان این مکتب می‌کوشند تا با ارجاع به ایده‌ی «دست نامرئی» آدام اسمیت — یعنی این برهان که پی‌گیری «منافع شخصی» و تلاش برای «حداکثر کردن سود» توسط بازی‌گران اقتصادی به خودی خود، «گویی توسط دستی نامرئی»، به «زندگی بهتر اجتماعی» منجر خواهد شد — نگرش خود را در ادامه‌ی اقتصاد کلاسیک تعریف کنند، فراموش می‌کنند که اسمیت خود کاملاً به «محدودیت‌های این برهان واقف بود». در واقع، او هم‌زمان که از ظرفیت خودهدایت‌گری بازار دفاع می‌کند، صراحتاً درباره‌ی «خطرات بازارهای بی‌قیدوبند» نیز هشدار می‌دهد. به عبارت دیگر، در چارچوب اقتصاد اسمیتی، ایده‌ی بازار آزاد به‌مثابه یک ایده‌ی علمی، یعنی مشروط وابطال‌پذیر، طرح شده بود. اما در قالب بنیادگرایی بازار، آرمان بازار آزاد به‌مثابه اصلی بنیادین و مطلق ارائه می‌شود که مستقیماً

در این معنا، وارونگی ایدئولوژیک مفهومی تجمیعی خواهد بود که تمام انواع وارونگی آگاهی، از جمله وارونگی بت‌واره را در برمی‌گیرد. اهمیت تمایزگذاری میان بت‌وارگی و ایدئولوژی در این جا این است که جایگاه ویژه‌ی وارونگی بت‌واره به مثابه شکل بنیادین و همه‌جاحاضر وارونگی آگاهی در جهان سرمایه‌دارانه را برجسته می‌کند. بر این اساس، اشکال موجود آگاهی وارونه در جهان سرمایه‌دارانه — ایدئولوژی‌ها — پدیده‌هایی «مرکب» اند که برپایه‌ی هم‌زمانی و درهم‌تنیدگی وارونگی بت‌واره و (سایر) وارونگی(های) ایدئولوژیک عمل می‌کنند.

به همین ترتیب، «ناموزونی» سرمایه‌داری نیز در سطح آگاهی نمودی مستقیم دارد. به‌مانند مرکب‌بودگی، ناموزونی نیز به تمامیت تجربی سرمایه‌داری ارجاع می‌دهد و در نتیجه در این‌جا مسئله عدم توازن میان اشکال موجود آگاهی در جغرافیای جهانی سرمایه‌داری است. این‌جا است که تعریف تجربی از مفاهیم مرکز و پیرامون کارایی خود را نشان می‌دهد. (فراموش نکنیم که نقد بالا بر برداشت تجربی معطوف به نابسندگی و تقلیل‌گرایی آن بود، و نه نافی اهمیت واقعیت تجربی و ضرورت پژوهش تجربی). اگر آگاهی وارونه در جهان سرمایه‌دارانه همواره و در همه‌جا پدیده‌ای مرکب است، جایگاه

علیه مداخله‌ی تنظیمی دولت عمل می‌کند. از منظری کاملاً متفاوت، رمان نیز بر ساختار دینی-ایدئولوژیک نولیبرالیسم تأکید می‌کند: نولیبرالیسم «به زبانی سخن می‌گوید که مارکس آن را 'دین زندگی روزمره' در جامعه‌ی بورژوازی نامید» (رمان ۱۴۰۰، ۶-۳۶۵ (284)). نولیبرالیسم مانند هر ایدئولوژی دیگری مبانی نظری و مقولاتی دارد. ویژگی گنج‌کننده‌ی نولیبرالیسم این است که مقولات آن همان فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه‌اند. اما نکته این‌جا است که در چارچوب بنیادگرایی بازار، این مقولات در راستای اهداف برون-علمی — مانند تقویت قدرت و منافع نخبگان اقتصادی — مصادره و به شکلی ایدئولوژیک بازسامان‌دهی می‌شوند. از این منظر، می‌توان گفت که برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک که رویکردی علمی داشت و به منطق درونی بت‌وارگی پای‌بند بود، عملکرد نولیبرالیسم «شبه طرز عمل اقتصاددانان عامیانه است که 'فرم‌های ابژکتیو اندیشه'ی تولید کالایی سرمایه‌دارانه را بازتولید می‌کنند و بی‌درنگ به زبانی مکتبی برمی‌گردانند». در واقع، چنان که رمان با ارجاع به یواخیم بیشوف و سباستین هرکومر اشاره می‌کند، می‌توان گفت که اهمیت نقد مارکس بر اقتصاد عامیانه تازه در دوران نولیبرالیسم آشکار شده است، چرا که تنها در این دوران است که «رویکرد اقتصاد عامیانه توانسته خود را 'در سطحی عمومی تثبیت کند' و به 'ایدئولوژی هژمونیک' بدل شود» (همان، ۸۳ (55)).

وارونگی بت‌واره در مرکز و پیرامون یک‌سان نیست. در مرکز که استشار کار مزدی نه تنها شکل بنیادین، که هم‌زمان شکل به لحاظ تجربی و عملی غالب انباشت نیز هست، وارونگی بت‌واره نیز هم‌زمان بنیان و جزء غالب آگاهی عمومی است. به این ترتیب، در مرکز وارونگی بت‌واره هر دو وجه ابژکتیو بودن (اعتبار اجتماعی، برآمده از جایگاه بنیادین) و هم‌خوانی با تجربه‌ی عملی افراد در زندگی روزمره (اعتبار عملی و در نتیجه نسبی، برآمده از میزان تحقق تجربی) را هم‌زمان داراست. اما در پیرامون که انباشت از طریق استشار کار مزدی شکل غالب انباشت نیست، وضعیت از جهاتی متفاوت است. در اینجا گرچه وارونگی بت‌واره به واسطه‌ی جایگاه بنیادین آن در جهان سرمایه‌دارانه همچنان شکلی از اعتبار اجتماعی و ابژکتیویته دارد، لزوماً با تجربه‌ی عملی و زیست روزمره‌ی افراد هم‌خوانی ندارد. به عبارت دیگر، در پیرامون آگاهی بت‌واره به شکلی متضاد تجربه می‌شود، به‌عنوان هنجاری که به نابهنجاری وضعیت پیرامون حکم می‌دهد. نقش هژمونی فرهنگی مرکز در این میان، نه تولید این تضاد — که ریشه در توسعه‌ی ضرورتاً ناموزون سرمایه‌داری جهانی دارد — که تشدید ایدئولوژیک آن است. از آن‌جا که بت‌وارگی با واقعیت عملی مرکز هم‌خوانی بیش‌تری دارد، خصیصه‌ی هنجاری بت‌وارگی می‌تواند به وضع موجود مرکز منتقل و نابهنجاری پیرامون به عقب‌ماندگی از مرکز تعبیر شود. اما هم‌خوانی منطق بت‌وارگی با واقعیت عملی امری نسبی است، بدین معنا که در مرکز نیز همواره و ضرورتاً تناقض میان کار مزدی و سرمایه در پیوند با تناقض‌های دیگر — و وارونگی بت‌واره در پیوند با انواع وارونگی‌های ایدئولوژیک — پدیدار می‌شود، ولو با نسبت‌ها و ترکیباتی متفاوت از پیرامون. کارکرد ایدئولوژیک هژمونی فرهنگی مرکز تبدیل امر نسبی به امر مطلق و تثبیت جایگاه هنجاری مرکز است.

اما بت‌وارگی چگونه معیاری است؟ هنجارهای بت‌وارگی چه هستند؟ پاسخ این پرسش‌ها پیش‌تر، در شرح بت‌وارگی، به شکل ضمنی ارائه شده است. گفتیم که یکی از کارکردهای اصلی و عمومی آگاهی بت‌واره طبیعی جلوه دادن امر اجتماعی است. این کارکرد به‌عنوان مثال در طبیعی‌سازی تولید و خلق مفهوم انتزاعی و تراتاریخی «تولید به صورت عام» متجلی می‌شود. اما قضیه به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه تا خود مفهوم «انسان» امتداد می‌آید. چنان که دیدیم برداشت عام و انتزاعی از تولید خود متکی

است بر برداشتی عام و انتزاعی از انسان: «فرد طبیعی». این برداشت از انسان و طبیعت انسانی هم هسته‌ی معنایی آگاهی بت‌واره است، و هم بنیان هنجاری آن. فرد طبیعی، نیازهای طبیعی دارد، و حقوق طبیعی. از اینجا تا رسیدن به بنیادی‌ترین هنجار بت‌وارگی، یعنی آزادی فردی به‌عنوان حق طبیعی همه‌ی انسان‌ها، راهی نیست: «وضعیت طبیعی ... یعنی وضعیتی که در آن انسان‌ها در کارها و نظم و ترتیب دادن به دارایی‌ها و شخص خود، همان‌طور که مناسب می‌دانند، آزادی کامل دارند، و تنها قانونی که بر آن‌ها حاکم است قانون طبیعت است. در این وضعیت، انسان‌ها نه نیازمند اجازه گرفتن از کسی و نه تابع اراده‌ی شخص دیگری هستند».^۱ این جان لاک است. از این منظر، حق آزادی فردی چنان بدیهی و انکارناپذیر به نظر می‌رسد که ظاهراً «مسئولیت اقامه‌ی دلیل بر عهده‌ی کسانی است که رأی و نظری برخلاف آزادی دارند ... [چرا که] فرض پیشینی جانب آزادی و بی‌طرفی را می‌گیرد».^۲ و این یکی جان استوارت میل. اگر لیبرالیسم را به شکل عمومی و لغوی بر پایه‌ی باور به آزادی فردی، به‌عنوان اصلی‌ترین ارزش انسانی و نیز مبنای همه‌ی آزادی‌ها و ارزش‌های دیگر، تعریف کنیم، آن‌گاه تصویر ملموس‌تری خواهیم داشت، نه تنها از کارکرد هنجاری آگاهی بت‌واره، بلکه همچنین از جایگاه لیبرالیسم و آزادی‌های لیبرالی در نظر مارکس. آگاهی بت‌واره وارونه است اما به‌سادگی کاذب و موهومی نیست، چرا که وارونگی آن بازتاب واقعیت وارونه‌ی میدان گرانش سرمایه است. به عبارت دیگر، تا زمانی که این واقعیت پابرجا باشد، یعنی تا زمانی که روابط میان انسان‌ها به واسطه‌ی روابط میان کالاها تعیین شود، آگاهی بت‌واره واجد حقیقتی ایژکتیو است. آگاهی بت‌واره، آگاهی فرم‌های نمود در جهان کالاها است، و هنجارهای آن، هنجارهای مبادله‌ی کالایی. در سطح نمود، مبادله‌ی کالایی تجسم «وضعیت طبیعی» است، جایی که افراد «همان‌طور که مناسب می‌دانند»، با «آزادی کامل» و مستقل از خواست و «اراده‌ی» دیگران، وارد مبادله‌ی «برابر» می‌شوند. این‌جا است که مفهوم لیبرال آزادی (و نیز مفهوم هم‌بسته‌ی آن یعنی

۱ لاک ۱۳۹۱، ۷۳.

۲ میل ۱۳۹۰، ۳.

برابری، در معنای برابری در حق برخورداری از این آزادی) محتوای ابژکتیو خود را نشان می‌دهد. تنها هنگامی که از بهشت مبادله — همان «بهشت حقوق طبیعی بشر ... قلمرو منحصره‌فرد آزادی، برابری، مالکیت، و بنتام»^۱ — به جهنم تولید برویم است که واقعیت نابرابر و ناآزاد سرمایه‌داری عیان می‌شود. اما این آگاهی انتقادی نیز به خودی خود تغییری در اصل ماجرا ایجاد نمی‌کند. آنچه لازم است فعالیت «عملی-انتقادی» است، عمل «انقلابی» معطوف به تغییر ریشه‌های بستر مادی آگاهی بت‌واره.^۲ آنچه لازم است در نهایت نابودی میدان گرانث سرمایه است. تا زمانی که در زمین سرمایه‌داری و تحت سیطره‌ی نیروی گرانث سرمایه زیست می‌کنیم، منطق هنجاری بت‌وارگی — و در مرکز آن، آرمان لیبرالی آزادی به‌عنوان بنیادی‌ترین هنجار بت‌وارگی — «به لحاظ اجتماعی ... معتبر، و بنابراین ابژکتیو» باقی می‌ماند. به بیان دیگر، مفهوم لیبرال آزادی بیان‌گر حد ابژکتیو امکان‌رهای در جهان سرمایه‌دارانه است. در این شرایط است که دفاع مارکس از رهایی سیاسی، به عنوان یکی از مصادیق آزادی لیبرالی، معنا می‌یابد: «درست است که این رهایی شکل نهایی رهایی انسان به‌طور کلی نیست، اما شکل نهایی رهایی انسان در چارچوب نظم جهانی تا کنون موجود هست».

اما آیا این به معنای سازگاری سرمایه‌داری با لیبرالیسم است؟ هم آری و هم خیر. آری، اگر سرمایه‌داری را منحصراً در سطح گرانثی مد نظر قرار دهیم. آگاهی بت‌واره بیان‌گر منطق فرم‌های نمود در میدان گرانث سرمایه است. اما خیر، چرا که در عمل سرمایه‌داری هیچ‌گاه محدود به روابط کالایی و استثمار کار مزدی نیست، بلکه تمامیتی است مرکب و ناموزون. تا آنجا که به مرکب‌بودگی سرمایه‌داری جهانی مربوط می‌شود، برداشت مبادله‌محور لیبرالیسم از آزادی بیان‌گر آرمانی خیالی است، خواستی اتوپیایی که تنها در جامعه‌ی کالایی ناب، یعنی در نا-کجا، دست‌یافتنی است. اما تمامیت مرکب سرمایه‌داری، ناموزون نیز هست. درست است که این آرمان در هیچ کجا از جغرافیای

^۱ مارکس ۱۳۹۴، ۱۹۸. (تأکید از من).

^۲ مارکس ۱۳۸۲، ۳۰۴ (3).

سرمایه‌داری به‌طور کامل تحقق نیافته و نخواهد یافت، اما همان تحقق نسبی آن نیز متوازن نبوده و نیست. لیبرالیسم ظاهر — یا همان فرم نمود — آراسته‌ی سرمایه‌داری است، و این مرکز است که از مواهب این نمود بیش‌ترین سهم را می‌برد. در برابر، زیست روزمره‌ی پیرامون عموماً با نقض آزادی و حقوق لیبرالی پیوند خورده است. به همین دلیل است که مارکس در میانه‌ی نقدش بر ایده‌ی رهایی سیاسی، احساس ضرورت می‌کند که تبصره‌ای به بحث اضافه کند و از اهمیت آن در بستر آلمان پیرامونی سخن بگوید. با همین منطق، امروز نیز دفاع صریح از آزادی‌های لیبرالی، خصوصاً در پیرامون، همچنان ضروری است.

به این ترتیب باز می‌گردیم به پرسشی که پیش‌تر درباره‌ی موضع‌گیری خود مارکس درباره‌ی اهمیت رهایی سیاسی در آلمان طرح شد، یعنی، در سطح کلی‌تر، پرسش از جایگاه آزادی‌های لیبرالی در نگاه مارکس. در آنجا تمایزی قائل شدیم میان رادیکالیسم و پراگماتیسم مارکس و اشاره کردیم که دفاع مارکس از رهایی سیاسی در آلمان ضرورتی است برآمده از پراگماتیسم او. اکنون می‌توان این موضوع را به شکل دقیق‌تری بیان کرد. گفتیم که به لحاظ نظری، نقد مارکس به این معنا رادیکال است که به ریشه نظر دارد و هدف آن، نه تحقق بخشیدن به امکانات موجود در واقعیت مادی، که تغییر بنیادین این واقعیت است. روشن است که در جهان سرمایه‌دارانه که در آن بنیادی‌ترین نیرو، نیروی گرانش سرمایه است، ایده‌ی لیبرالی آزادی نمی‌تواند هدف غایی چنین نقدی باشد — چراکه چنان‌که دیدیم این ایده در بهترین حالت بیان‌گر حد و حدود امکان رهایی در این جهان است. به این ترتیب، می‌توان گفت که در نقد اقتصاد سیاسی هم که مشخصاً معطوف به تحلیل میدان گرانش سرمایه، یعنی بنیان واقعیت مادی در جهان سرمایه‌دارانه است جایی برای آزادی لیبرال نیست. اما نه موضع کلی مارکس قابل تقلیل به رادیکالیسم نظری است و نه نقد او محدود به نقد اقتصاد سیاسی. به لحاظ سیاسی، رادیکالیسم مارکس برآمده از رابطه‌ی ضروری نظر و عمل در نگاه او است: اینکه «حقیقت» اندیشه، یعنی «واقعی بودن و قدرت» آن، منوط به نسبی است که با عمل برقرار می‌کند. در جهان سرمایه‌دارانه، این نسبت به صرف تمرکز بر گرانش جهان‌شمول سرمایه تضمین نمی‌شود، بلکه بسته به موقعیت مکانی-

زمانی و واقعیتِ عملیِ موجود در آن موقعیت اشکال مختلفی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، برای ارزیابی اعتبار سیاسی و عملی نقدِ صرفِ اشاره به رادیکالیسم نظری آن کافی نیست، بلکه همواره باید جایگاه نقدِ رادیکال را در بستر دینامیک موقعیتی سرمایه‌داری جهانی مورد بازآرزی قرار داد.

تبیین ایده‌ی ضرورت دفاع از آزادی‌های لیبرالی در پیرامون از منظر مارکس مستلزم چنین بازآرزی‌ای است. چرا که از یک‌سو، آرمان لیبرالی آزادی بنیادی‌ترین هنجارِ بت‌وارگی است، و نقد آگاهی بت‌واره شکل‌گرانشی، و بنابراین رادیکال، نقد آگاهی وارونه در جهان سرمایه‌دارانه؛ و از سوی دیگر، ساختار مرکز-پیرامونی شکلی از توصیف دینامیک موقعیتی ناموزون سرمایه‌داری جهانی در سطح جغرافیایی یا مکانی است. بر این اساس، این که در پیرامون دفاع از آرمان لیبرالی آزادی فوریت و اولویتِ بیش‌تری نسبت به مرکز دارد تلویحاً به این معنا نیز هست که در پیرامون نقدِ رادیکال بت‌وارگی فوریت و اولویت کم‌تری نسبت به مرکز دارد (یا به شکل معکوس، بدین معنا که در مرکز نقدِ رادیکال بت‌وارگی فوریت و اولویت بیش‌تری نسبت به پیرامون دارد). به عبارت دیگر، مسئله در اینجا سازگاری نسبی رادیکالیسم و پراگماتیسم در مرکز و گسستِ نسبی آنها در پیرامون است. این تفاوت به تعبیری بازتاب جایگاه متفاوت آگاهی بت‌واره در مرکز و پیرامون است که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد. گفتیم که آگاهی بت‌واره از جهت بنیادی‌بودن، اعتبار اجتماعی، و ابژکتیویته در مرکز و پیرامون موقعیت و عملکرد مشابهی دارد. در عین حال، تفاوت مرکز و پیرامون این است که در مرکز وارونگی بت‌واره شکل به لحاظ تجربی و عملی غالبِ وارونگی آگاهی نیز هست، در حالی که در سطح واقعیت تجربی و عملی، در جوامع پیرامونی چیرگی با وارونگی (های) ایدئولوژیک است. از منظر نقد آگاهی وارونه این تفاوت بدین معنا است که به شکل نسبی در مرکز نقد بت‌وارگی (رادیکالیسم) و در پیرامون نقد ایدئولوژی (پراگماتیسم) اولویت دارد.^۱

^۱ فراموش نکنیم که در این‌جا بحث صرفاً بر سر اولویت‌ها است. وگرنه چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در سرتاسر جهان سرمایه‌دارانه، چه مرکز و چه پیرامون، وارونگی بت‌واره همواره در کنار وارونگی‌های ایدئولوژیک پدیدار می‌شود. در ادامه نیز هنگامی که از رابطه‌ی متضاد-تکمیلی و تعادل نسبی میان

اما این دو شکل از نقد چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ برای تبیین این موضوع باید به جایگاه نقد آگاهی وارونه در ماتریالیسم تاریخی بازگردیم. چنان که در شرح موضع مارکس در قبال هگلیان جوان دیدیم، در چارچوب ماتریالیسم تاریخی مواجهه‌ی انتقادی با وارونگی آگاهی نمی‌تواند در سطح آگاهی باقی بماند، بلکه باید بنیان مادی آگاهی وارونه را مدنظر قرار دهد. وارونگی بت‌واره نتیجه‌ی «مستقیم و خودبه‌خودی» روابط تولیدمبادله‌ی کالایی است. به عبارت دیگر، بنیان مادی آگاهی بت‌واره چیزی نیست به‌جز روابط بنیادین سرمایه‌داری و در نتیجه نقد آن نیز چیزی است از جنس نقد اقتصاد سیاسی مارکس، یعنی نقدی رادیکال و معطوف به کلیت گرانشی سرمایه. در برابر، وارونگی ایدئولوژیک نسبت به میدان گرانشی سرمایه (و نه نسبت به کلیت گرانشی-تجربی سرمایه‌داری) پدیده‌ای بیرونی است، بدین معنا که مبتنی بر سازوکارها و تکنیک‌ها و نهادهایی است که به شکل خودبه‌خودی از روابط بنیادین سرمایه‌داری ناشی نمی‌شوند، بلکه توسط گروه‌ها و قدرت‌های معین و در راستای تأمین منافع خاص و گروهی تأسیس می‌شوند و عمل می‌کنند. بر این اساس، نقد آگاهی ایدئولوژیک نیز بیش از آن که رادیکال و کل‌نگرانه باشد، نقدی است ضرورتاً موقعیت‌مند و جزئی‌نگر، چرا که مستلزم در نظر گرفتن آرایش خاص نیروها و روابط قدرت در موقعیت معین مورد نظر است.

«موقعیت‌ها» همواره توأمان مکانی و زمانی‌اند. به بیان دیگر، برای سخن گفتن از یک «موقعیت معین»، باید هم تعینات جغرافیایی را در نظر گرفت و هم تعینات تاریخی را. بر این اساس، تحلیل بالا درباره‌ی اولویت نسبی نقد بت‌وارگی و نقد ایدئولوژی در مرکز و پیرامون یک‌سویه است، چرا که مسئله را تنها در سطح مکانی-جغرافیایی مدنظر قرار می‌دهد. روشن است که در تحلیل نهایی مرکز و پیرامون موقعیت‌هایی ایستا نیستند، بلکه هر یک تحولات تاریخی ویژه‌ی خود را دارند، و در بستر این تحولات ممکن است موقعیتی که در یک دوره‌ی تاریخی جایگاه پیرامونی دارد، در دوره‌ی دیگر

ایدئولوژی و بت‌وارگی سخن می‌گویم، پیش‌فرض حضور توأمان ایدئولوژی و بت‌وارگی است، هم در مرکز و هم در پیرامون. مسئله این است که در پیرامون عموماً کفه‌ی ایدئولوژی سنگین‌تر است، وضعیتی که البته مرکز نیز در دوره‌های بحرانی به آن دچار می‌شود.

در جایگاه مرکز قرار گیرد و بالعکس. یکی از نمونه‌های بارز این دگردیسی اتفاقاً همان موقعیت پیرامونی مورد نظر مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ است، یعنی «آلمانی» که که در دوره‌های بعدی — با هر تعریفی که از مرکز در نظر داشته باشیم — موقعیتی مرکزی به حساب می‌آید. با این همه، تحلیل مرکز-پیرامونی علی‌رغم یک‌سویه بودن — یا به بیان دقیق‌تر، به واسطه‌ی یک‌سویه بودن — این مزیت را داشت که امکان تبیین برخی از مختصات کلی دینامیک مکانی سرمایه‌داری جهانی را فراهم کرد. به همین ترتیب، اگر در تأملی پایانی تفاوت میان بت‌وارگی و ایدئولوژی را با اتکا به مفهوم «بحران» به عنوان یک شاخصه‌ی دوره‌بندی زمانی-تاریخی، مد نظر قرار دهیم، می‌توان به درکی عمیق‌تر از نسبت موقعیتی نقد بت‌وارگی و نقد ایدئولوژی رسید.

در یک معنای کلی، ایدئولوژی و بت‌وارگی هر دو در راستای حفظ و بازتولید ساختار سلطه و نابرابری اجتماعی و علیه تغییر انقلابی و رهایی‌بخش عمل می‌کنند. کارکرد محافظه‌کارانه‌ی آگاهی بت‌واره به‌عنوان بخشی از سازوکار خودمشروعیت‌بخشی سرمایه‌داری مشخصاً معطوف به بازتولید روابط برساننده‌ی میدان گرانث سرمایه است، یعنی تولید-مبادله‌ی کالایی و استثمار کار مزدی. بر این اساس، تا زمانی که جدایی‌فروشنده‌ی نیروی کار از ابزار تولید تأمین شود، آگاهی بت‌واره علی‌الاصول باید نسبت به این‌که چه گروهی با چه هویتی — سیاسی، فرهنگی، دینی، نژادی، و ... — در جایگاه مالک ابزار تولید یا طبقه‌ی حاکم قرار بگیرد بی‌تفاوت باشد. در برابر، جدال‌ها و تناقض‌های ایدئولوژیک عمدتاً معطوف به مبارزات گروهی و هویتی بر سر اشغال جایگاه‌های قدرت و سرمایه است. به بیان دیگر، ایدئولوژی از اساس بر پایه‌ی تبعیض و دیگری‌سازی عمل می‌کند، در حالی که بت‌وارگی ظاهراً (یعنی در سطح فرم‌های نمود) مروج هنجارهای مبادله (همان آزادی و برابری) و نافی هویت‌های ایدئولوژیک است. این تضاد به همان اندازه واقعی و اِبْکُتِیو است که فرم‌های نمود «به لحاظ اجتماعی معتبر» و در نتیجه واجد حقیقت «اِبْکُتِیو» اند. در عین حال، تضاد میان بت‌وارگی و ایدئولوژی به‌هیچ‌وجه تضادی مطلق نیست، چراکه، چنان‌که دیدیم، تولید و بازتولید تناقض‌هایی (ایدئولوژیک) غیر از تناقض بنیادین کار مزدی و سرمایه (بت‌واره) و ویژگی حرکت سرمایه و لازمه‌ی حیات آن است. به بیان دیگر، بت‌وارگی و ایدئولوژی متضادهایی مکمل‌اند، که کارکرد مشترک‌شان تضمین بقای سرمایه‌داری در کلیت گرانثی-تجربی آن است.

اما در بستر این رابطه‌ی متضادمکمل، شکلی از اولویت‌بندی یا عدم‌تقارن نیز وجود دارد. در جهان سرمایه‌دارانه، آگاهی بت‌واره آگاهی معیار است، معیار عقلانیت نظری و عملی، معیار ابژکتیویته. به همین دلیل است که نفی هنجارها و هویت‌های ایدئولوژیک از منظر آگاهی بت‌واره به‌مثابه امری بدیهی و خودبسنده جلوه می‌کند. در برابر، از آنجا که مجادلات ایدئولوژیک بر سر منابع ثروت و قدرت به هر صورت در بستر میدان گرانس سرمایه صورت می‌گیرند، ایدئولوژی‌ها نمی‌توانند به شکل متقابل هنجارهای بت‌وارگی را نفی کنند یا حتی نسبت به آنها بی‌تفاوت باشند، بلکه ناگزیر باید تا حد امکان — یعنی تا جایی که با منافع گروهی در تضاد قرار نگیرد — این هنجارها را درونی کنند. اساساً یکی از عواملی که مزیت نسبی و موفقیت سیاسی ایدئولوژی‌ها را در میدان نبرد تعیین می‌کند توان آنها در مواجهه‌ی مؤثر با این چالش است.^۱

مارکوس «بحران اقتصادی» را شرایطی توصیف می‌کند که در آن «سازوکارهای اتوماتیک تولید بازاری»^۲ بازتولید بی‌اختلال روابط اجتماعی زیرساختی را تضمین نمی‌کند.^۳ او سپس اضافه می‌کند که در این شرایط «مقولات بت‌واره به‌تدریج اعتبار عملی و کارایی خود را از دست می‌دهند» و در نتیجه نقش ایدئولوژی به‌عنوان ابزاری

^۱ این مسئله البته محدود به آگاهی ایدئولوژیک نیست. در جهان سرمایه‌دارانه، هر شکلی از آگاهی، چه ایدئولوژیک و چه حتی انتقادی، به‌منظور این‌که ناملموس و بیگانه به نظر نرسد، ناگزیر است تا خود را با ارجاع به فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه توضیح دهد و نسبت خود را با ارزش‌های مبادله — مانند آزادی فردی و برابری حقوقی انسان‌ها و ... — معین کند. وجاهت و اعتبار نسبی اسلام‌گرایان حقوق بشری (در مقایسه با بنیادگرایان و داعش‌مسلمانان) بازتاب درک عمل‌گرایانه‌ی آنها از ضرورت ارائه‌ی تفسیر بت‌واره از دین است. در نقطه‌ی مقابل، یعنی در حوزه‌ی اندیشه‌ی انتقادی رادیکال نیز خود سرمایه‌ی مارکس نمونه‌ای است روشن‌گر و آموزنده: متنی که موضوع نقد آن مشخصاً روابط تولید سرمایه‌داری و علم اقتصاد لیبرالی است، با فرم‌های بت‌واره‌ی اندیشه (فرم کالایی، اصل مبادله‌ی برابر، و ...) آغاز می‌کند، و تنها پس از نشان دادن وارونگی آگاهی بت‌واره و متناقض‌بودن «بهشت» مبادله است که در فصل پنجم کتاب توجه خود را به «جهنم» تولید معطوف می‌کند.

2 market production

3 Markus 1991, 93.

مکمل برجسته می‌شود. تعریف مارکوس به خودی خود بیش از اندازه عام است، اما افقی برای مفهوم پردازی خاص‌تر «بحران» باز می‌کند. آنچه او به‌عنوان شرایط بحرانی توصیف می‌کند، در واقع بیان‌گر وضعیت عمومی سرمایه‌داری است که بر پایه‌ی بحران دائم عمل می‌کند. سازوکارهای بنیادین سرمایه‌داری هیچ‌گاه خودبسند نیستند، بلکه حیات سرمایه همواره وابسته به تولید و بازتولید تناقض‌ها و روابط غیرکالایی است. بر این اساس، می‌توان گفت که رابطه‌ی متضادمکمل، با اولویت نسبی بت‌وارگی به‌عنوان آگاهی معیار، بیان‌گر ساختار عمومی رابطه‌ی میان بت‌وارگی و ایدئولوژی در جهان همواره بحران‌زده‌ی سرمایه‌داری است. اما در دل این بحران عمومی و دائمی، می‌توان از «موقعیت‌های بحرانی» در معنایی خاص‌تر نیز سخن گفت. آنچه در این موقعیت‌ها اتفاق می‌افتد، نه شکل‌گیری رابطه‌ی متضادمکمل میان بت‌وارگی و ایدئولوژی، که برهم‌خوردن تعادل نسبی آنها در راستای تشدید اهمیت و عاملیت ایدئولوژی است. به‌عنوان مثال، می‌توان به بحران اقتصاد کینزی در دهه‌ی ۱۹۷۰ اشاره کرد که به چیرگی ایدئولوژی نولیبرال انجامید. گسترش ایدئولوژی‌های فاشیستی-نژادپرستانه در سال‌های اخیر نیز نمونه‌ی دیگری است که می‌توان آن را محصول بحرانی‌شدن جهان نولیبرالی در نظر گرفت. بر اساس این تعریف از بحران، همچنین می‌توان از فرآیندی معکوس سخن گفت که در آن جدال‌های گروهی-ایدئولوژیک بر سر منابع قدرت و ثروت چنان شدت و حدت می‌یابد که به شکل مقطعی، و اغلب محلی و منطقه‌ای، اولویت جریان سرمایه تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. در این موقعیت‌ها نیز «روابط سلطه» از «شبه‌ی 'نمودها'» خارج و به شکلی «عریان» پدیدار می‌شود، و تعامل سیاسی جای خود را به تقابل و جنگ علنی می‌دهد. در این‌جا نیز تعادل نسبی میان ایدئولوژی و بت‌وارگی به نفع ایدئولوژی به‌هم می‌خورد، اما نه به‌شکل غیرمستقیم و به‌واسطه‌ی تضعیف کارایی بت‌وارگی، بلکه به‌شکل مستقیم و به‌دلیل برجسته‌تر شدن نقش هویت‌های ایدئولوژیک.

وضعیت امروز ایران نمونه‌ی روشنی است از یک موقعیت بحرانی در یک جهان بحران‌زده. اما این توصیف در عین صحت و بدهت، چیز زیادی هم به ما نمی‌گوید، چرا که بحران‌زدگی در این جغرافیای ملی پدیده‌ای مختص «امروز» نیست، بلکه به اندازه‌ی عمر آن — یعنی به اندازه‌ی عمر ملت‌دولت مدرن ایران — قدمت دارد. شاید بتوان

همین ویژگی را به وضعیت پیرامون تعمیم داد و به این ترتیب رابطه‌ای میان دینامیک مکانی و زمانی سرمایه‌داری برقرار کرد: اساساً پیرامون جایی است که در آن بحران‌زدگی، و به همراه آن حضور پررنگ ایدئولوژی، ویژگی عمومی وضعیت است. در برابر، تعادل نسبی معیار میان بت‌وارگی و ایدئولوژی، شاخصه‌ی وضعیت عمومی جغرافیای مرکز در دوره‌های غیربحرانی است. در مقاطع بحرانی، مانند امروز، این تعادل در مرکز نیز به هم می‌خورد و شرایط مرکز، حداقل از جهت برجسته شدن اهمیت نسبی ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی، به پیرامون نزدیک می‌شود. پیرامون هم البته ایستا نیست و به نوبه‌ی خود فراز و نشیب‌هایی را تجربه می‌کند. نکته این‌جا است که این فراز و نشیب‌ها را با صرف مفهوم بحران نمی‌توان توضیح داد. در اینجا مسئله، نه بحرانی شدن، که حاد شدن وضعیت همواره بحرانی است، که نتیجه‌ی آن نیز، نه صرف تقویت جایگاه ایدئولوژی در نسبت با بت‌وارگی، که — چنان‌که در اکنون فشرده‌ی ایران می‌توان مشاهده کرد — گسست کامل آگاهی ایدئولوژیک از هنجارهای بت‌وارگی و ابژکتیویته‌ی جهان سرمایه‌دارانه است. در چنین شرایطی، نقد رادیکال بت‌وارگی ناگزیر نمودی از ناهم‌زمانی و موقعیت‌گریزی را در خود دارد. این مسلماً به معنای زائد بودن نقد رادیکال در ایران امروز نیست، چرا که به هر صورت ایران پیرامونی نیز بخشی از جهان سرمایه‌دارانه است. مسئله نابسندگی این نقد در اکنون فشرده‌ی ما است: این‌که این‌جا و اکنون نقد کذب ایدئولوژیک از موضع ابژکتیویته‌ی بت‌واره به همان اندازه ضرورت دارد که نقد آگاهی بت‌واره از موضع رادیکال؛ این‌که این‌جا و اکنون نقد سرکوب ایدئولوژیک از منظر آزادی لیبرالی به همان اندازه ضرورت دارد که نقد آزادی لیبرالی از منظر «رهایی انسان به طور کلی».

منابع

- آنیه‌واس، الکساندر، و کرم نیشانجی اوغلو. ۱۳۹۹. *غرب چگونه حاکم شد؟ خاستگاه‌های ژئوپولیتیک سرمایه‌داری*. ترجمه علیرضا خزائی. تهران: چشمه.
- رمان، یان. ۱۴۰۰. *نظریه‌های ایدئولوژی: قدرت‌های بیگانگی و انتقاد*. ترجمه مهرداد امامی. تهران: چشمه.

- لاک، جان. ۱۳۹۱. *رساله‌ای درباره‌ی حکومت*. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نی.
- مارکس، کارل. ۱۳۸۲. «تزه‌های فوئرباخ»، در *کارل مارکس: زندگی و دیدگاه‌های او، جلد اول*. تألیف و ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران، ۱۶-۳۰۳.
- _____ ۱۳۹۴. *سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی، مجلد یکم*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: لاهیتا.
- _____ ۱۳۹۹. *گروندریسه: دست‌نوشته‌های اقتصادی ۱۸۵۸-۱۸۵۷*. ترجمه کمال خسروی و حسن مرتضوی. تهران: لاهیتا.
- _____ ۱۴۰۰. *درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه*. ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران.
- مارکس، کارل، و فردریش انگلس. ۱۳۷۹. *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*. ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه.
- محیط، مرتضی. ۱۳۸۲. *کارل مارکس: زندگی و دیدگاه‌های او، جلد اول*. تهران: اختران.
- میل، جان استوارت. ۱۳۹۰. *انقیاد زنان*. ترجمه علاء‌الدین طباطبایی. تهران: هرمس.
- Bartholomew, Amy. "Should a Marxist Believe in Marx on Rights?" *Socialist Register* 26 (1990): 244-64.
- Cornell, Drucilla. "Should a Marxist Believe in Rights?" *Praxis International* 4, no. 1 (1984): 45-56.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- _____. *Marx and Freedom*. London: Phoenix, 1997.
- Engels, Friedrich. "Introduction [to Karl Marx's Wage Labour and Capital (1891 Edition)]." In *Marx & Engels Collected Works, Vol. 27, Engels 1890- 1895*, 194-201. New York: International Publishers Co., 1992.
- Grossman, Henryk. "Marx, Classical Political Economy and the Problem of Dynamics Part I." Translated by Pete Burgess. *Capital & Class* 1, no. 2 (1977): 32-55.

- Hall, Stuart. "Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction.'" *Cultural Studies* 17, no. 2 (2003): 113-49.
- Haug, Wolfgang Fritz. *Elemente Einer Theorie Des Ideologischen*. Hamburg: Argument-Verlag, 1993.
- Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Keikhæe, Aidin. "Adorno, Marx, Dialectic." *Philosophy & Social Criticism* 46, no. 7 (2020): 829-57.
- . "The Historical and the Transhistorical in Marx's Dialectical Method." *Philosophy & Social Criticism* 49, no. 3 (2023): 356-82.
- Kennedy, Emmet. "'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx." *Journal of the History of Ideas* 40, no. 3 (1979): 353-68.
- Lukes, Steven. "Can a Marxist Believe in Human Rights?" *Praxis International* 1, no. 4 (1981): 334-45.
- Markus, György. "Concepts of Ideology in Marx." *Canadian Journal of Political and Social Theory* 15, no. 1-3 (1991): 87-106.
- Marx, Karl. *Critique of the Gotha Program*. Oakland, CA: PM Press, 2023.
- . *Theories of Surplus-Value, Part I*. Edited by S. Ryazanskaya. Translated by Emile Burns. Moscow: Progress Publishers, 1963.
- . "Theses on Feuerbach." In *Marx & Engels Collected Works, Vol. 5, Marx and Engels 1845-1847*, 3-5. New York: International Publishers Co., 1976.

- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology*. In *Marx & Engels Collected Works, Vol. 5, Marx and Engels 1845- 1847, 19-539*. New York: International Publishers Co., 1976.
- McBride, William L. "Rights and the Marxian Tradition." *Praxis International* 4, no. 1 (1984): 57-74.
- O'Connell, Paul. "On the Human Rights Question." *Human Rights Quarterly* 40, no. 4 (2018): 962-88.
- Rehmann, Jan. *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill, 2013.
- Rosenberg, Justin, Jack Brake, Tatiana Pignon, and Lucas de Oliveira Paes, eds. *New Directions in Uneven and Combined Development*. New York: ROUTLEDGE, 2022.
- Steger, Manfred B. *The Rise of the Global Imaginary: Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Stiglitz, Joseph. "Moving Beyond Market Fundamentalism to a More Balanced Economy." *Annals of Public and Cooperative Economics* 80, no. 3 (2009): 345-60.