

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از سرمایه داری

مجله اقتصاد سیاسی

مایکل تامپسون



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



در این مقاله استدلال می‌کنم که ایده‌های موجود در نظریه‌ی سیاسی و اجتماعی مارکس، در ماهیت خود مشخصه‌های جمهوری‌خواهی رادیکال را دارد. منظور من از اصطلاح جمهوری‌خواهی رادیکال، نظریه‌ای از طبیعت انسانی است که آن را سرشتی اجتماعی می‌داند، فردیت آزاد را تابع وابستگی متقابل بسط‌یافته در بافتاری اجتماعی در نظر می‌گیرد که هر کس برای خودشکوفایی به آن دسترسی دارد و خیر عمومی را ثروتی اقتصادی-اجتماعی می‌داند که در راستای اهداف اجتماعی است. نقد مارکس بر سرمایه‌داری در حقیقت نقدی سیاسی است که ابعاد اقتصادی و اجتماعی واقعیت انسانی را دربرمی‌گیرد. ایده‌های مارکس درباره‌ی استثمار، از خودبیگانگی، بت‌وارگی کالا و نظایر آن، همگی مقولاتی هستند که طبیعت معیوب سرمایه‌داری را، به‌عنوان نفی ارزش‌های ایده‌ی جمهوری‌خواهی رادیکال، تعریف می‌کند.

اصطلاحات کلیدی: مارکس؛ جمهوری‌خواهی؛ رادیکالیسم؛ جمهوری‌خواهی رادیکال؛ سرمایه‌داری؛ خیر عمومی

مقدمه

گرایش‌های سیاسی و اقتصادی معاصر پرسش‌هایی از نابرابری اقتصادی، سلطه‌ی اجتماعی و محدودیت‌های لیبرالیسم مطرح می‌کنند که نمی‌توان نادیده گرفت. احیای باورهای جمهوری‌خواهانه در نظریه‌ی سیاسی بر محور پرسش از کاستی‌های دموکراسی نمایندگی و مشارکت مدنی شهروندان قرار دارد. همزمان شاهد تجدید حیات علاقه به اندیشه‌های مارکس، عمدتاً در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی، هستیم. اما به باور من این احیای جمهوری‌خواهی فاقد توانی حقیقی و نیرومند است که بتواند خود را به واقعیت موجود و تمایلات معطوف به الیگارشی در جامعه‌ی مدرن پیوند دهد. با توجه به این هدف، من در این مقاله استدلال می‌کنم که باید اندیشه‌های مارکس را به‌مثابه بیانی رادیکال در دل سنت جمهوری‌خواهی مورد توجه قرار داد. خوانش آثار او از این منظر به ما کمک می‌کند تا رویکردی نو و قانع‌کننده به نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری داشته باشیم. آنچه به باور من از دیده پنهان مانده است، تزی رادیکال‌تر از ایده‌ی جمهوری‌خواهی است که کماکان در چارچوب سنت جمهوری‌خواهی است،

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

جمهوری‌خواهی رادیکالی که وقتی کاویده شود، پرتوی تازه بر اندیشه‌های مارکس، و به‌طور ویژه نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌افکند.

در این مقاله پیشنهاد می‌کنم که اندیشه‌های مارکس را می‌توان به‌مثابه امتداد و تبیین ایده‌هایی فهمید که از دوران رنسانس آغاز شد و در جستجوی تأسیس دوباره‌ی خودحکمرانی مردمی بود، نگاه خود را متوجه خیر عمومی به‌مثابه هدف والای سیاست می‌کرد و به همبستگی اجتماعی و دموکراسی مدنی باور داشت. علاوه بر این، نقد مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری شکل بسط‌یافته‌ی اندیشه‌های جمهوری‌خواهانه‌ای است که مسئله‌ی قدرت و ثروت را در پیوند با اشکال مردمی سیاست می‌دیدند. اندیشه‌هایی که با نیکولو ماکیاولی آغاز شده، به نظریات رادیکال ژان ژاک روسو می‌رسد و سپس در جمهوری‌خواهی رادیکال ابتدای قرن نوزدهم آمریکای شمالی و اروپا ادامه می‌یابد. به باور من نقد مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری ریشه‌های عمیقی در ساختار جمهوری‌خواهانه دارد، ساختاری از اندیشه‌ها که او در جستجوی بسط، تعمیق و رادیکال‌سازی آن بود. او اصول بنیادین جمهوری‌خواهی را در پیوند با پویایی‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری بازآرایی می‌کند. برای پیگیری این استدلال، قصد دارم بر خصلت جمهوری‌خواهانه و دموکراتیک اندیشه‌های مارکس تأکید کنم. من نقد او بر اقتصاد سیاسی را در دل سنتی نیرومند از اندیشه‌ها که همان جمهوری‌خواهی رادیکال است، می‌فهمم. این نقد رادیکال است چرا که به دنبال تغییر روابط اقتصادی قدرت در جامعه‌ی سرمایه‌داری، معطوف به اهدافی جمعی، و دموکراتیک است.

چنان‌که گفته شده است، مارکس منتقد جمهوری‌خواهی لیبرال بود که توان بسط نظریه‌هایش را در پویایی انضمامی و مادی قدرت اجتماعی نداشت.¹ اما نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری، شکلی رادیکال‌تر از ایده‌های پایه‌ای جمهوری‌خواهی یعنی نفی سروری و بردگی، گسترش خیر عمومی و تکامل فرد از طریق صورتی تقویت شده از آزادی اجتماعی، است. هدف نقد مارکس، گسترش این باورهای اجتماعی-فلسفی به فراسوی نقد شکل ارزش و تولید است که معرف جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌طور کلی است. علاوه بر این، مارکس درگیر نقد جمهوری‌خواهی بورژوازی است؛ جامعه‌ای سیاسی که به افراد خصوصی، حق مالکیت خصوصی آنچه به‌راستی در قلمرو عمومی

(res publica) است، اعطا می‌کند. بنابراین، رادیکالیسم مارکس، منطق خیر عمومی، عدالت اجتماعی و آزادی عمومی را که ریشه در اندیشه‌های جمهوری خواهانه دارد، گسترش می‌دهد.

با تلاش برای فهم آنچه من زیرساخت جمهوری خواهانه نظریه‌های مارکس می‌خوانم، خواهیم توانست بر تفاسیری که نظریه‌های مارکس را به شکل مدلی مکانیکی از جامعه و سیاست مدرن می‌بینند، فائق آییم و نقد او از اقتصاد سیاسی و نظریاتش درباره‌ی خصلت اجتماعی انسان و تاریخ را در پیوندی مستقیم با معضلات امروز بفهمیم. مارکس با در نظر داشتن شکلی از زندگی اجتماعی که به فرد مجال شکوفایی توانایی‌هایش را می‌دهد، مفهومی از فرد را پرورش می‌داد که بتواند از مزایای شکوفایی اجتماع، یعنی ثروت مشترکی که خود بخشی از آن است هم بهره‌مند شود. به باور من، پارادایم جمهوری خواهی رادیکال ابزارهایی کارآمد و نو را برای یافتن هم‌نهادی از جنبه‌های توصیفی و هنجاری اندیشه‌ی مارکس به ما هدیه می‌کند. علاوه بر این، جمهوری خواهی رادیکال پیوند عمیق نقد مارکس با اندیشه‌هایی را نشان می‌دهد که به جای اتکا به قوانین علمی توسعه‌ی سرمایه‌داری و ایجاد مکانیکی انقلاب سیاسی و تغییرات اجتماعی، هدف شکل دادن عاملیت کارگران در قالب نیرویی سیاسی را دنبال می‌کند. ایده‌ها اهمیت دارند و ایده‌های خود مارکس سرشار از مفاهیم و درون‌های جمهوری خواهانه‌ای است که چارچوبی بنیادین برای نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری و آنچه باید جایگزین آن شود، فراهم می‌کند.

جمهوری خواهی رادیکال چیست؟

بازیابی نظریه‌ی جمهوری خواهی در دهه‌ی ۱۹۹۰ و عمدتاً از مجرای پژوهش در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی آغاز شد. کوئنتین اسکینر معتقد است که مفهومی بدیل از آزادی پیش از آغاز لیبرالیسم در کار بوده است. در نگاه او این نظریه‌ی آزادی فراتر از نفی و رد دخالت در کنش‌های فردی است و بر این نکته پافشاری می‌کند که فرد تنها می‌تواند در بستر دولتی آزاد، آزادی خود را به دست آورد. اسکینر استدلال می‌کند که اولین دسته از مفروضات این اندیشه‌ها این است که هر فهمی از آنچه برای یک شهروند داشتن یا از دست دادن آزادی‌اش دانسته می‌شود، باید در دل فهمی از آنچه آزادی

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

یک اجتماع مدنی تلقی می‌شود، قرار بگیرد.² این مفروضات شامل شکلی از اجتماع مدنی است که خودحکمران است و در نتیجه جایی است که وابستگی به دیگری، اگر کامل برچیده نشده، دست کم تضعیف شده است. به این معنا، شما زمانی نآزاد می‌شوید که در وضعیت انقیاد سیاسی یا وابستگی سقوط کنید و در نتیجه خود را در برابر خطر محروم شدن از حکومت بر زندگی خود، آزادی و مالکیت، چه از طریق زور عریان یا اجبار، بی دفاع ببینید.³

فیلیپ پتیت، رویکرد اسکینر را با طرح آزادی جمهوری خواهانه همچون «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» توسعه داد. پتیت مثل اسکینر، به‌درستی ریشه‌ی مفهومی از آزادی در ایتالیای رنسانس و نظریه‌های جمهوری‌خواهی قرن هفدهم در انگلستان را شناسایی می‌کند که مفهوم سلطه را در کانون توجه خود داشت. این نگاه به آزادی به مفهومی از قدرت می‌پرداخت که به یک کارگزار (سلطه‌گر dominus) اجازه می‌داد توان اعمال قدرت را بر کنش و زندگی کارگزاری دیگر (بنده servus) داشته باشد.

در نگاه پتیت آنچه سلطه را شکل می‌دهد، توان بالقوه‌ی یک کارگزار برای دخالت در انتخاب‌های دیگران است. توانی که اگر وجود نداشت، شما دست به انتخاب‌های دیگری می‌زدید. سلطه رابطه‌ای است که «یک شخص به طور ویژه می‌تواند بر اساس منافع یا عقایدی که برای تحقق آن نیاز به اشتراک مساعی با شخص تحت سلطه نمی‌بیند، در انتخاب‌های او دخالت کند».⁴ در این معنا، من زمانی تحت سلطه هستم که کارگزار دیگری توان دخالت در انتخاب‌های آگاهانه‌ی من برای تحقق اراده‌ی خود یا کسب لذت را دارا باشد:

توان مداخله‌ی دلبخواهانه، توانی است که یک ارباب در رابطه با رعیت یا برده دارد. این وضعیت، توان مداخله در زندگی یک فرد بدون توجه به منافع است که او برای خود در نظر دارد.⁵

جمهوری‌خواهی بر مفهوم محوری فضیلت مدنی تأکید می‌کند. اعضای یک اجتماع سیاسی باید در زندگی عمومی و مسائل مربوط به آن مشارکت کنند و این امر باید برای هدف خودحکمرانی باشد. فضیلت مدنی در تقابل با مسئله‌ی «فساد» قرار می‌گیرد که در آن افراد به هزینه‌ی جامعه به منافع خود می‌رسند.⁶ بنابراین حکومت جمهوری

جایی است که آزادی تنها در دولت آزاد یا اجتماعی خودحکمران که زیر سلطه و کنترل هیچ فرد یا گروهی نیست، محقق می‌شود.⁷ بنابراین جمهور (*res publica*) یا خیر عمومی هدفی غایی دانسته می‌شود که زندگی مدنی باید به سوی آن هدایت شود. جمهوری خواهی نظریه‌ای در باب قدرت را با نظریه‌ی آزادی ترکیب کرده و همین‌طور نظریه‌ای در باب فرد را در بستر وسیع‌تر سیاسی که در آن قرار دارد، در نظر می‌گیرد. هر چند چنین رویکردی تصویری وسیع از جمهوری خواهی به‌عنوان نظریه‌ای عام ارائه می‌دهد، می‌توانیم تفسیری رادیکال‌تر از این نظریه‌ها استخراج کنیم، تفسیری که با برداشت‌هایی درباره‌ی وابستگی، سلطه، خود-حکمرانی و خیر عمومی بتواند قدرت اقتصادی نخبگان را هدف قرار داده و مسیری برای نفوذ دموکراسی، فراتر از جامعه‌ی سیاسی به سوی عرصه‌های دیگر جامعه یعنی خود اقتصاد فراهم کند.

جمهوری خواهی رادیکال، صورتی از آزادی اجتماعی را نشان می‌دهد که افراد از خلال عضویت در جامعه‌ای که حول خیر عمومی اعضایش شکل گرفته، از آزادی خود بهره می‌برند. سلطه نه تنها به‌عنوان توان شخصی برای دخالت در انتخاب‌های دیگران دیده می‌شود، بلکه با نگاهی عمیق‌تر، ساختاری است که در آن افراد یا گروه‌ها، قدرت اجتماعی کافی را در اختیار دارند که بتوانند منافی را برای خود، نه فقط به هزینه‌ی کسانی که این منافع از قبیل ضرر آن‌ها کسب می‌شود، بلکه با توجه به فرضیه‌ی پیش‌گفته (*ex hypothesi*) از اجتماع به‌عنوان کل کسب کنند. بنابراین، نظریه‌های جمهوری خواهی رادیکال درباره‌ی طبیعت سلطه‌ی اجتماعی با نظریه‌های لیبرالی که از سوی متفکران نوجمهوری‌خواه مطرح می‌شود، متفاوت است. اندیشه‌ی جمهوری خواهی رادیکال در باب سلطه، هر چند اندیشه‌ای است که عمدتاً بر پایه‌ی «دخالت در انتخاب‌های افراد» بنا شده است، اما به این دلیل که قدرت بهره‌کشانه (*extractive power*) را به‌عنوان قدرتی که یک کارگزار به ضرر دیگران در اختیار دارد در نظر می‌گیرد، چارچوب نظری بسیار غنی‌تری را ارائه می‌کند. قدرت بهره‌کشانه منجر می‌شود که یک کارگزار سلطه‌ی بهره‌کشانه‌ی بیشتری را بر فرد، گروهی دیگر یا جامعه به مثابه یک کل در اختیار داشته باشد.⁸

در نتیجه، هر چند ساختار این اندیشه روابط مذکور را به‌مثابه وابستگی و کنترل در نظر می‌گیرد، در عین حال وابستگی را به‌عنوان نفی هدف اصلی زندگی مدنی که

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

همیارانه، خود-حکمران و عموماً معطوف به خیرهای جمعی است، می‌بیند. برای مثال، ماکیاولی به روشنی می‌گوید که طبیعت قدرت بلندپایگان (*grandi*) به آنان توان تملک و نفع بردن از آنچه می‌خواهند را به زیان دیگران، به‌ویژه مردم به مثابه یک کل (*popolo*) می‌دهد. مفهومی که ماکیاولی به کار می‌گیرد *usurpare* است. اصطلاحی که او برای اشاره به گونه‌ای از روابط قدرت به کار می‌برد که به واسطه‌ی آن یک کارگزار منافی را به زیان دیگری از آن خود می‌کند. ماکیاولی در بیانی مشهور، به راه‌هایی اشاره می‌کند که نابرابری اقتصادی میان طبقات مختلف در یک جامعه، اهداف حکومت جمهوری را که تأمین خیر عمومی است، عقیم می‌گذارد. طرح اتهام ماکیاولی علیه تأثیر فسادآور ثروت به‌خوبی شناخته شده است، اما این رویکرد او می‌تواند نقش نقطه‌ی ورود به چارچوب جمهوری‌خواهی رادیکال را بازی کند. همان‌گونه که ماکیاولی در گفتارها می‌گوید: «در هر جمهوری دو جایگاه مردم (*popolo*) و بلندپایگان (*grandi*) وجود دارد و رابطه‌ی آن‌ها باید آن‌گونه دیده شود که رومی‌ها می‌دیدند:

پاسداری از هر چیز باید در ید کسانی قرار گیرد که کمتر اشتیاقی به منفعت جستن از آن دارند (*hanno meno appetito di* *usurparla*).⁹ بی‌شک اگر بپرسیم آن چیست که بلندپایگان (*grandi*) به دنبال‌اش هستند و عموم مردم چه می‌خواهند، می‌بینیم که اولی اشتیاق زیادی برای سلطه و دومی به سادگی به دنبال آن است که تحت سلطه قرار نگیرد. در نتیجه اکثریت، مادامی که منافع‌اش در بهره‌جویی از دیگران کمتر از بلندپایگان نهفته، خواهان زیستی آزاد است.¹⁰

علاقه‌ی محوری دیگر در پارادایم جمهوری‌خواهی رادیکال تمرکز بر خیر عامه یا منافع مشترک جامعه به‌عنوان یک کل است. این موضوع مستقیماً به مسئله‌ی قدرت بهره‌کش که در بالا به آن اشاره کردم مرتبط است. یکی از رویکردهای جمهوری‌خواهی رادیکال در باب زیست دموکراتیک، نگاه به زندگی اجتماعی انسان به‌مثابه امری ذاتاً همیارانه، همراه با وابستگی متقابل است. در این نگاه مردم باید توانایی شکل دادن به قوانین و مقررات در تمامی عرصه‌های جامعه و پاسخ‌گو کردن آن‌ها را داشته و علاوه

بر آن باید بتوانند این قوانین را در جهت منافع عمومی جامعه هدایت کنند.¹¹ جمهوری‌خواهی رادیکال، با ریشه در اندیشه‌های کلاسیک یونانی و جمهوری‌خواهی رومی که بر زندگی سیاسی اجتماعی به‌عنوان نظمی در جهت تأمین نیازهای عموم تأکید می‌کند، در آثار روسو در قرن هجدهم بازیابی می‌شود. روسو تأکید می‌کند که نابرابری ریشه در فاسد شدن همیاری متقابل دارد. به محضی که یکی از اعضای جامعه درمی‌یابد که یک فرد می‌تواند از در اختیار داشتن مایحتاجی که مورد نیاز دو نفر است سود ببرد، برابری ناپدید شده، مالکیت به وجود می‌آید و کار ضروری می‌شود.¹²

نابرابری صرفاً تفاوت بینا-فردی در ثروت و مهارت نیست بلکه علاوه بر این، فساد قدرت همیارانه در زندگی اجتماعی است. این رویکرد در کتاب «قرارداد اجتماعی» روسو مسئله‌ی اصلی اجتماع جدید و عادلانه‌ی سیاسی قلمداد می‌شود. اجتماعی که در آن هر فرد منافع جزئی و خاص خود را به نفع افزایش منافع‌اش به‌عنوان عضوی از جامعه‌ای که افراد در آن وابستگی متقابل دارند، وامی‌گذارد. بنابراین اراده‌ی عام جلوه‌ای از صدای اجتماع به‌مثابه مردم حاکم (demos) نیست، بلکه بیان منفعت جامعه به‌مثابه یک کل است، جامعه‌ای که یک انجمن است نه جمع جبری افراد. بنابراین جمهوری‌خواهی رادیکال بیش از تأکیدی یکسویه بر خیر اجتماعی است. این اندیشه تأکیدی است بر مفهوم گسترش‌یافته‌ی فرد به‌مثابه خود اجتماعی، فردی که در کلافی اجتماعی زندگی می‌کند و به همین جهت شکوفایی خیر عمومی در این کلاف، متضمن خیر افراد در اجتماع است. این نگاه است که جمهوری‌خواهی رادیکال را به اندیشه‌ای متمایز تبدیل می‌کند.

حالا، «دستور زبان» پایه‌ای مفهوم سیاست در جمهوری‌خواهی رادیکال روشن‌تر دیده می‌شود. این دستور زبان به شکلی مؤثر توسط نظریه‌ای در باب قدرت اجتماعی ساخته شده است که در عین اینکه با نظریه‌ای در باب خیر عمومی و امور همگانی که خود-حکمران و در نتیجه منتهی به آزادی است تعریف شده است، مفاهیم سلطه و وابستگی را هم دربر می‌گیرد. جمهوری‌خواهی همچنین با تأکید بر توان مردم برای تأسیس نهادهای خودحکمران و همچنین عاملیت مورد نیاز و بلوغ سیاسی برای چنین خود-حکمرانی دموکراتیکی، تعریف شده است. اما جمهوری‌خواهان رادیکال همچنین تأکید می‌کنند که جامعه‌ی انسانی همیارانه و همراه با پیوند متقابل است و بنابراین

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

اهداف عمومی باید بر خیر و اهداف ویژه ارجحیت داشته باشند. در این مفهوم، جمهوری‌خواهان رادیکال، پیوند متقابل زندگی اجتماعی را در تقابل با شکل وابستگی در رابطه‌ی ارباب و بنده قرار می‌دهند. آن‌ها «وابستگی کار» را صرفاً وهم و شکلی ناقص از آزادی می‌دانند، اما ترجیحاً این تحقق پیوند متقابل ما با دیگران است که آنها در جستجویی هستند، موضوعی که بنیاد نقد مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری را در خود دارد. مارکس این ایده‌های پایه‌ای را به عنوان پایه‌هایی برای نقد وسیع‌تر خود از جامعه‌ی سرمایه‌داری و بر ساخت استدلالی به نفع بدیلی بر نهادهای سرمایه‌داری و اشکال زندگی مربوط به آن، به کار می‌بندد.

پیوند متقابل فرد و جامعه

اندیشه‌های مارکس در بستر ساختاری از اندیشه‌ها قرار دارد که بالاتر آن را جمهوری‌خواهی رادیکال نامیدم و باید به عنوان گسترش و توسعه‌ی آن‌ها در نظر گرفته شود. نه چندان متفاوت از جمهوری‌خواهی کلاسیک، او با نظریه‌ای درباره‌ی اهداف با-هم‌زیستی انسانی (association) آغاز می‌کند. برای ارسطو، غایت نهایی یا هدف اجتماع سیاسی کمال یا شکوفایی هر یک از اعضای آن است. برای سیسرو باهم‌زیستی انسانی دستاورد عدالت است. او می‌نویسد: «اجتماع سیاسی (civitas) چیست جز با-هم‌زیستی برای عدالت؟»¹³ او بر ضرورت مبرم قرار دادن جمهوری (rem publicam) به سوی غایت آنچه مایملک مردم (rem populi) می‌داند، تأکید می‌کند و این جمهوری را زمانی که یک فرد یا گروه اجتماع، قدرتی بر دیگران یابد، دچار مفسده و تباه تلقی می‌کند، «جایی که عملکرد ظالمانه‌ی یکی، همه را سرکوب می‌کند و دیگر میان آنان که گرد هم آمدند، نه خبری از پیوند عدالت است (vinculum iuris) و نه توافقی بر مشارکت (societas)»¹⁴ بنابراین خیر عمومی نه مخزن اخلاقی ارزش‌ها و سنت‌ها و نه صرفاً دغدغه‌ای مدنی است. خیر عمومی درون‌مایه‌ی اصلی حیات اجتماعی ما با دیگران است، ویژگی رابطه‌ی ما با دیگران و اهدافی است که می‌توانیم در با-هم‌زیستی نوعی‌مان به آن دست یابیم. مارکس همین اندیشه‌ها را دارد، اما مدعایی مهم‌تر را مطرح می‌کند: اهداف زندگی اجتماعی سامان

دادن به روابط متقابل ما با یکدیگر برای به حداکثرسازی ثروت اجتماعی، خیر عمومی ما است تا جایی است که فردیت ما را محقق کرده و توسعه دهد.

گرایش به هگل در اندیشه‌های مارکس این جا اهمیت می‌یابد. ایده‌ی جامعه به‌مثابه یک فرایند، به‌عنوان نظامی از روابطی که قدرت علی بر کل آن فرایند و همچنین دقایق تشکیل دهنده‌ی آن را دارد، ایده‌هایی هستند که برای مارکس اهمیت دارند. همان‌گونه که مرلوپونتی با تیزبینی اشاره می‌کند:

نوآوری‌های مارکس در تقلیل مسائل فلسفی و انسانی به مسائل اقتصادی نیست، بلکه در بیرون کشیدن معادل واقعی این پرسش‌ها از اقتصاد است. او بدون آن‌که به دام تناقضی بیفتد اشاره می‌کند که کتاب سرمایه، پدیدارشناسی روح در شکل انضمامی آن است. این بدان معناست که سرمایه بدون آنکه این دو را از هم جدا کند، هم‌زمان دغدغه‌ی اقتصاد و تحقق انسان را دارد. ... این ایده بر بستر اندیشه‌ی هگلی قرار دارد که هر نظام تولید و مالکیت نشان‌دهنده‌ی روابط میان انسان‌ها به‌گونه‌ای است که این روابط اجتماعی بر رابطه‌ی آنها با طبیعت حک شده است، و این‌ها خود در قدمی دیگر بر روابط اجتماعی‌شان حک می‌شوند.¹⁵

این تز بنیادی به‌عنوان چارچوبی برای فلسفه‌ی اجتماعی مارکس اهمیت دارد. ایده‌ی جامعه به‌مثابه یک فرایند برای مارکس اهمیت می‌یابد چون این ایده به روشی که او برای ساختن نظریه‌ای در باب دیالکتیک فرد و جامعه به کار می‌گیرد، ساختار می‌بخشد. این ایده پایه‌ای مهم برای جمهوری‌خواهی مارکس فراهم می‌کند، به این معنا که تأکید سنت جمهوری‌خواهی بر سلطه و خیر اجتماعی در انسان‌شناسی فلسفی مارکس تعمیق می‌یابد. او در دست‌نوشته‌های فلسفی ۱۸۴۴ می‌نویسد: «سرشت اجتماعی، خصلت جهان‌شمول کل حرکت است از آن‌جا که جامعه، انسان به‌مثابه انسان را به‌وجود می‌آورد، توسط او نیز تولید می‌شود. کنش و ذهن در محتوا و ریشه‌های خود اجتماعی هستند؛ آن‌ها کنش اجتماعی و ذهن اجتماعی هستند.»¹⁶

مارکس تزی را در نوشته‌های ابتدایی خود توسعه می‌دهد که به‌عنوان بنیادهای اجتماعی- نظری کارهای بعدی‌اش به کار می‌بندد؛ فرد، اجتماعی است، کنش‌های او حتی وقتی به‌تنهایی انجام می‌گیرند، اجتماعی است.

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

وقتی مشغول به کاری علمی هستیم، کاری که به‌ندرت می‌توانم در همکاری مستقیم با دیگر افراد انجام دهم، مشغول به امری اجتماعی هستم چرا که انسان کنش می‌کند. این تنها به وجه مادی فعالیت من مربوط نمی‌شود - مثل خود زبان که متفکر استفاده می‌کند - که از پیش به من همچون محصولی اجتماعی داده شده است. وجود من، خود یک کنش اجتماعی است. به همین دلیل، آنچه من تولید می‌کنم برای جامعه، و همراه با آگاهی از عمل به‌عنوان یک موجود اجتماعی است.¹⁷

گفتن از انسان به‌عنوان موجودی اجتماعی، این نظر را در بطن خود دارد که جامعه تنها پدیده‌ای فرایندی نیست، بلکه رابطه‌ای است. اعضای جامعه به‌عنوان موجوداتی که به شکلی اجتماعی با یکدیگر پیوند متقابل دارند، با هم در ارتباط هستند. فراتر، این به آن معناست که محصولات این پیوند متقابل همیارانه هم اجتماعی هستند. این اندیشه‌ها محصول مطالعه‌ی انتقادی مارکس از هگل است، اما خود فلسفه‌ی هگل هم تلاشی برای اندیشیدن در این باره است که جمهوری اجتماعی مدرن بر مبنای منافع مشترک و پیوند متقابل بنا شده است.¹⁸ فراتر از این، اعضا همچون اتم با یکدیگر مرتبط نمی‌شوند تا سپس ساختار را به اراده‌ی خود شکل دهند، بلکه ذاتاً موجوداتی ارتباطی هستیم و این بدان معناست که طبیعت تاریخی هر جامعه، تابع اشکال روابط اجتماعی جامعه در یک زمان مشخص است. مارکس بار دیگر در «دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴» این نکته را روشن می‌کند که امر اجتماعی ساختاری از روابط است که زندگی اجتماعی را از مجرای کنش متقابل پیش می‌برد: «اندام‌های اجتماعی در قالب جامعه تشکیل می‌شوند؛ برای مثال فعالیتی در ارتباط مستقیم با دیگران به ارگانی برای تجلی زندگی و شیوه‌ای برای تصاحب حیات انسان تبدیل شده است.»¹⁹ تا این‌جا می‌توان مفاهیم فرد و جامعه را در پیوندی دیالکتیکی دید که به‌کلی بزرگ‌تر از خود بدل می‌شوند. این نه به معنای جذب فرد در اجتماع و نه به معنای برساختن هابزی اراده‌گرایانه‌ی جامعه است. مارکس تأکید می‌کند که جامعه - واژه‌ای که او مدام از آن استفاده می‌کند، نه جماعت (Gemeinschaft) بلکه جامعه

(Gesellschaft) به معنای با-هم-زیستی (association) است- باید همچون پدیده‌ای فهمیده شود که ویژگی‌های هستی‌شناختی خود را دارد. مارکس رابطه‌ی بین فرد و جامعه را همیاری مشترک و معاوضه‌به‌مثل تلقی می‌کند. بر اساس استدلال او در «گروندریسه»: «هرچه در تاریخ عقب‌تر برویم، بیشتر درمی‌یابیم که فرد تولیدکننده متعلق به یک کل بزرگ‌تر است».²⁰ کل بزرگ‌تری که مارکس به آن اشاره می‌کند یک کل اخلاقی یعنی اجتماعی اخلاقی از ارزش‌ها و سنت‌های یکسان نیست، بلکه کلافی از پیوند متقابل روابط اجتماعی است که در آن اتکای هر عضو به دیگری دوجانبه و مشترک است و کنش همیارانه‌ی اعضا، آزادی افراد را گسترش می‌دهد و غنا می‌بخشد. بر این اساس طرح مسئله‌ی استثمار، افزوده‌ای بر نظریه‌ی قدرت بهره‌کشانه است که ماکیاوولی و روسو طرح کرده بودند. اما این رویکرد را می‌توان در پرتو منافع و اهداف مشترک از منظر وابستگی متقابل، مشاهده کرد و نه وابستگی، که برخی به‌غلط به‌عنوان نظریه‌ی آزادی درک می‌کنند. از آن‌جاکه جوامع از خلال همجواری همیارانه تولید می‌شوند، این ساختار روابط است که آن‌ها را برمی‌سازد. شکل این روابط، نحوه‌ی رویارویی افراد با یکدیگر و نوع زندگی عمومی آنان را تعیین می‌کند. علاوه بر این، نوع زندگی فردی اعضای جامعه را هم همین ساختار روابط تعیین می‌کند.

برنهادی ارتباطی بودن انسان، یکی از هسته‌های اصلی نظریه‌ی وسیع‌تر مارکس درباره‌ی اهداف جامعه‌ی سوسیالیستی و نواقص سرمایه‌داری است. جنبه‌ی اساسی این استدلال، که به باور من نظریه‌ی بنیادین مارکس در نقد سرمایه‌داری و همین‌طور پایه‌ی ضمنی هنجاری برای جامعه‌ی سوسیالیستی است، این است که کنترل خصوصی بر آنچه در بنیاد خود بر ساخته‌ی اجتماعی است نقصانی در اجتماعی بودن (sociality) ما ایجاد می‌کند. این نقص در اجتماعی بودن ما نقص شخصیتی ما هم هست. ما به شکلی فعالانه و هستی‌شناسانه بر ساخته‌ی روابط اجتماعی مان هستیم..

ذات انسان ودیعه‌ای انتزاعی در هر فرد واحد نیست. این ذات در واقعیت خود آمیزه‌ای از روابط اجتماعی است.²¹ آنچه اجتماعی است بر سازنده‌ی هر فرد آن جامعه است، همان‌گونه که هر فرد، جامعه را در کلیت خود برمی‌سازد. مارکس فوئرباخ را برای ندیدن این موضوع سرزنش می‌کند: «در نتیجه، فوئرباخ متوجه این نیست که "ذهن مذهبی" خود

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

محصولی اجتماعی است و فرد انتزاعی که او تحلیل می‌کند در واقعیت به شکل ویژه‌ای از یک جامعه تعلق دارد.»²²

موجود انسانی ذاتاً اجتماعی است؛ جامعه در اساس خود مبتنی بر عمل است. آنچه این برنهاده‌ی دوگانه در خود دارد ساختاریابی مروده‌ای بین جامعه و فرد است: رهایی یکی، بنیاد رهایی دیگری را می‌سازد. این رویکرد در تخالف مستقیم با نظریه‌ی آزادی در لیبرالیسم است.

مارکس می‌گوید زمان آن فرارسیده است که هر عضو عقلانی جامعه، بر ساختار روابط که از مجرای آن جامعه خود را نمایان می‌کند تأمل کند و راهی برای تبدیل آن به یک کل عقلانی بیابد. عقلانی به این دلیل که حول طرحی نظم یافته است که شکوفایی امر اجتماعی به مثابه یک کل و در نتیجه هر عضو این کل را ارتقا می‌دهد.²³ این جا مارکس نظر ما را به «جامعه‌ی به‌تمامی دموکراتیک [توسعه‌یافته]»²⁴ جلب می‌کند و آن را به‌عنوان راه‌حلی برای نواقص اجتماعی در زندگی بورژوازی می‌بیند:

درست همان‌طور که جامعه در مراحل آغازین خود، با حرکت مالکیت خصوصی همراه با ثروت و فقری که به همراه می‌آورد، از مصالح لازم برای این توسعه‌ی فرهنگی برخوردار می‌شود، و از این رو جامعه‌ی به‌تمامی دموکراتیک نیز انسان را در تمام ابعاد هستی‌اش، انسانی غنی و برخوردار از تمام حس‌هایش، را به‌عنوان واقعیتی پایدار می‌سازد. تنها در این بافتار اجتماعی است که ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی، روح‌باوری و ماده‌باوری، فعالیت و انفعال دیگر در تخالف با هم نخواهند بود و همچون دوگانه‌های در جدال با یکدیگر وجود نخواهند داشت.²⁵

بنابراین این «جامعه‌ی به‌تمامی دموکراتیک» جایی است که روابط میان افراد به سمت منافع مشترک همگان سوگیری می‌کند. حالا، غنی‌شدن اهداف جمعی اجتماع به بنیادی برای زندگی افراد تبدیل می‌شود و تنها در این نقطه است که توسعه‌ی فرهنگی فرد به لحاظ کارکردی، متکی بر شکوفایی ثروت عمومی می‌شود. مارکس در «گروندریسه» این موضوع را با روشنی بیشتری مطرح می‌کند:

روابط وابستگی فردی (که در آغاز تماماً خودجوش است) اولین اشکال اجتماعی است که در آن ظرفیت تولیدی بشر تا حدی کم و در نقاطی مجزا توسعه می‌یابد. استقلال فردی مبتنی بر وابستگی عینی (sachlicher) دومین شکل بزرگ است که در آن نظام عمومی متابولیسم اجتماعی، روابط جهان‌شمول، نیازهای همگانی و ظرفیت‌های جهان‌شمول برای اولین بار شکل می‌گیرد. فردیت آزاد، بر بستر توسعه‌ی جهان‌شمول افراد و بر تابعیت آن‌ها از امر جمعی‌شان، تولید جمعی به‌مثابه ثروت اجتماعی، مرحله‌ی سوم است.²⁶

نظر مارکس درباره‌ی این «مرحله‌ی سوم» توسعه‌ی اجتماعی از منظر ساختار اندیشه‌ی جمهوری خواهانه جالب توجه است. بر اساس استدلالی که تا به این‌جا ارائه کرده‌ام ساختار اندیشه‌ی جمهوری خواهی رادیکال بر اساس توجه به مسئله‌ی سلطه بر اعضای جامعه و قدرتی که بر یکدیگر دارند، شکل گرفته است. با این حال توجه به مسئله‌ی خیر عمومی جامعه هم دغدغه‌ای است که در شکل‌دادن این اندیشه نقش داشته است. این دو ایده در واقع دو سوی یک مفهوم درباره‌ی چیستی اجتماع سیاسی هستند: از آن‌جا که سلطه‌ی یک فرد بر دیگران تخریب آن شکل از پیوند اجتماعی را در خود دارد که زیست جمعی ما (res publica) را برمی‌سازد، پس سلطه باید به‌مثابه وضعیتی تلقی شود که بر اهداف و معنای جامعه اثر می‌گذارد. بنابراین خیر فردی و جمعی، در هم یکی نمی‌شوند بلکه نسبتی کارکردی با هم برقرار می‌کنند. روابط کژدیسه‌ی وابستگی -برخلاف پیوند متقابل- علاوه بر آن که در سطح فردی به از خودبیگانگی منجر می‌شوند بلکه در سطح عمومی ثروت اجتماعی زائدی را ایجاد می‌کنند. توسعه‌ی فردی در پیوندی یگانه با توسعه‌ی ثروت اجتماعی (که به معنای تقویت و دموکراتیک‌سازی محصول اجتماعی است) چیزی را که به باور مارکس غلبه بر «افق محدود حق بورژوازی» است، برمی‌سازد. غلبه بر این افق محدود زمانی رخ می‌دهد که نیروهای تولیدی با توسعه‌ی تمام‌عیار فرد افزایش یافته و ثروتی که در پیوندی همیارانه شکل گرفته، به وفور می‌رسد.²⁷

سرمایه‌داری به‌مثابه اجتماعی شدن ناقص

خصایلی همچون «فساد» و «فضیلت» مفاهیم اصلی سنت جمهوری‌خواهی هستند. مارکس این اصطلاحات را به کار نمی‌برد اما اندیشه‌های او پیوندهای زیادی با این مفاهیم دارد. همان‌گونه که بالاتر نشان دادم، جامعه‌ی آزاد و «به‌تمامی دموکراتیک» زمانی محقق می‌شود که افراد برای خیر و اهداف عمومی با همکاری کنند. جامعه‌ای که فردیت و پیشرفت افراد بخشی سازنده از آن است. اما «شیوه‌ی تولید بورژوازی» که شامل مالکیت خصوصی بر سازوکار بازتولید اجتماعی و خود زندگی اجتماعی می‌شود مجموع روابط اجتماعی و اهداف جمعی را که جامعه‌ی اجتماعی پیش می‌برد و برای تحقق آن سازماندهی شده فاسد و «منحرف» می‌کند. نقد سرمایه‌داری و خود سرمایه‌داری حالا به سطحی غنی‌تر و به لحاظ سیاسی بنیان‌کن‌تر می‌رسند. نظریه‌ی مارکس درباره‌ی خصلت وجودی مقولات جامعه و فرد، این‌جا ساختار نقادانه‌ای برای داوری ارزش‌گذارانه‌ی جامعه سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. روش مارکس، در اساس نفی / ارتقای (sublation) فکت‌ها و مدعاهای ارزشی، در جایی است که ادعاهای دانش در باب ذات اجتماعی بشر در خدمت پایه‌گذاری ادعاهای ارزش‌گذارانه درباره‌ی یک موقعیت اجتماعی مشخص قرار می‌گیرد. این‌جا مارکس معتقد است که مالکیت بورژوازی را باید همچون بیان ناقص آنچه زندگی اجتماعی انسان به شکلی بالقوه در خود دارد، اما به علت ساختار روابط اجتماعی که آن را در بر می‌گیرد هنوز محقق نشده است، دید.

مالکیت خصوصی چنان ما را کودن و جزئی‌نگر کرده است که یک شیء را تنها زمانی از خود می‌دانیم که دارنده‌ی آن باشیم، وقتی که به شکل سرمایه برای ما وجود دارد یا زمانی که مستقیماً خورده، نوشیده، پوشیده یا به محل اقامت و نظایر آن تبدیل شود. به‌طور خلاصه به شکلی مصرف شود؛ اشکال مختلف تملک به‌مثابه ابزارهای زندگی، و زندگی‌ای که آنها به‌عنوان ابزار در خدمت‌اش قرار دارند، زندگی مالکیت خصوصی، کار، و ایجاد سرمایه است.²⁸

همان‌گونه که بالاتر نشان دادم، دیالکتیک فرد و جامعه‌ی مارکس، فرد را همچون کسی تلقی می‌کند که هستی خود را از خلال گره‌گاه رابطه‌ای-اجتماعی جامعه به‌مثابه

یک کل پیش می‌راند. تمایز خام‌دستانه‌ی فرد و جامعه تنها یک داستان تخیلی تحلیلی نیست، بلکه بیان انضمامی مالکیت «بورژوازی» است. زمانی که فرد کنترل و تسلط بر چیزی را که متعلق به همه است آغاز کند، جامعه و خود (self) را دچار نقص می‌کند. به همین دلیل است که مارکس می‌تواند ادعا کند، فائق آمدن بر مالکیت خصوصی - که در نظر او مالکیت بورژوازی یا ظرفیت از آن خود کردن، کنترل و تسلط بر روابط و ثروت اجتماعی در جهت اهداف و امیال خصوصی است - برای توسعه‌ی جامعه و فرد آزاد ضرورت بسیاری دارد.

بنابراین برگزیدن ایجابی از مالکیت خصوصی که همان در تملک گرفتن زندگی انسان است، برگزیدن از تمام اشکال از خودبیگانگی و بازگشت انسان از مذهب، خانواده، دولت و چیزهای دیگر به انسانیت خود یعنی زندگی اجتماعی است.²⁹ ایده‌ی مالکیت خصوصی به‌مثابه «مصادره‌ی زندگی انسان» انباشت فعالیت‌های افراد از طریق بهره‌جویی صاحبان سرمایه است. ساختن هر چیزی نیازمند نیروی کار دیگری است که از مسیر بهره‌جویی مالکیت سرمایه حاصل شده است. بنابراین ناتوانی در کسب آنچه محصول کار خود شماسست، به معنای وضعیت از خودبیگانگی است. اما نظریه‌ی مارکس تفاوت زیادی با هر شکلی نظریه‌های مربوط به ایده‌ی مالکیت جان لاک دارد. از آنجا که هرکدام از ما به‌عنوان موجوداتی اجتماعی پیوندی حقیقتاً ناگسستنی با دیگران داریم، هر جا که شخصی دیگر کار من را مصادره کند و از نیروی کار من افزوده‌ای کسب کند، آنچه را باید به سود همگان باشد و در خدمت اهداف و خواسته‌های جامعه به‌مثابه یک کل قرار بگیرد، در منافع ویژه‌ی خودش جذب کرده است. محصولی که من به‌عنوان مصرف‌کننده در اختیار می‌گیرم و به‌عنوان کارگر تولید می‌کنم بدل به ردی از آنچه به عنوان موجودی اجتماعی هستم می‌شود، حتی اگر کاربرد آن محصولات دیگر بازتاب واقعی نیازهای اجتماعی نباشد بلکه تحت سلطه‌ی ارزش مبادله و منافع ویژه کسانی که ظرفیت‌های تولیدی جامعه به‌مثابه یک کل را در تملک دارند، - یا در سرمایه‌ی مالی تحت کنترل سرمایه‌گذاری - قرار گیرد.³⁰

بنابراین، در مقایسه با ایده‌ی نو-جمهوری‌خواهانه‌ی «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» سلطه عرصه‌ی وسیع‌تری از معنا را در برمی‌گیرد. در نتیجه، همانطور که ماکیاولی ابراز می‌کند، سلطه ضرورتاً نباید شکل ساده‌ای از روابط بین شخصی باشد؛ بلندپایگان

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

(grandi) ظرفیت سلطه بر جامعه به‌عنوان یک کل، تغییر آن در جهت اراده‌ی خود و به دست آوردن آنچه را که می‌خواهند دارند. مارکس هم قدرت مالکیت خصوصی بر منابع عمومی تولید و ثروت اجتماعی را (که همان سرمایه است) تضمینی برای صاحبان سرمایه برای دستیابی به ظرفیتی گشاده در ایجاد سلطه بر، نه تنها زندگی کارگران در سطح فردی، بلکه جهت‌دهی به اجتماع به‌عنوان یک کل می‌بیند. او در کتاب اول «سرمایه» می‌گوید:

کنار هم آوردن کارگران مزدی پدیده‌ای است که در تمامیت خود از سوی سرمایه‌ای که آنها را استخدام می‌کند، اتفاق افتاده است. متمرکز کردن آنها در یک بدنه‌ی تولیدی و ایجاد ارتباط میان کارکردهای فردی آنان ربطی به توانایی آنها ندارد. این امور کنش خود آنها نیست بلکه عمل سرمایه‌ای است که آنها را کنار هم قرار داده و در آن موقعیت تثبیت می‌کند. بنابراین پیوند میان کارهای گوناگونی که در مقابل آنها قرار می‌گیرد، در ساحت نظر نقشه‌ای از سوی سرمایه‌دار است، و در عرصه‌ی عمل، اقتدار او و اراده‌ی قدرتمندی است که خارج از اختیار کارگران است که کنش‌های خود را در خدمت اهداف سرمایه‌دار قرار می‌دهند.³¹

قدرت صاحب سرمایه از عرصه‌ی بینا-فردی سلطه فراتر می‌رود و تا عرصه‌ی ساختاری که اشکال و صورت‌بندی‌های فعالیت‌های جمعی با اهداف و اراده‌ی او ساخته و جهت‌دهی می‌شود، امتداد می‌یابد. بنابراین مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، صورتی فاسد از ظرفیت‌هایی که منافع جمعی در کنش‌های همیارانه می‌تواند به خود بگیرد، به‌وجود می‌آورد. رویکرد جمهوری خواهانه به سرمایه‌داری در بیان مارکس، وضعیتی است که منافع ویژه و خصوصی، فرآیندهای تصمیم‌گیری را که بر جامعه به‌عنوان یک کل اثر می‌گذارند، کنترل می‌کنند. این رویکرد مشابه چیزی است که استیوارت وایت «نقد کنترل سرمایه‌گذاری» در سرمایه‌داری می‌خواند.³² نتیجه نه فقط وابستگی و نزول کارگر، بلکه شکلی از فساد و آلودگی صاحب سرمایه و قدرت او بر کلیت جامعه است:

بنابراین او نخوتی تحقیرآمیز دارد که در شکلی از غرور بیان می‌شود و به حیف و میل منابعی می‌انجامد که می‌توانست برای حمایت

از زندگی صدها انسان به کار گرفته شود. این نخوت او همچنین شکل توهمی ننگین به خود می‌گیرد که ریخت‌وپاش و مصرف بی‌بهره و بی‌پایانش شرط کار و معیشت دیگران است. او تحقق قدرت ذاتی انسان را در تحقق زندگی بی‌قاعده، هوی و هوس و دمدمی مزاجی و باورهای عجیب خود می‌بیند.³³

سطوری از این دست همان طینی را دارد که رویکرد جمهوری خواهانه درباره‌ی فساد سرآمدان و ثروتمندان دارد. سرمایه‌دار ارزش اضافی را برای اهداف خصوصی خود استخراج می‌کند و از این طریق روابط و کنش‌های اجتماعی را در جهت منافع و اهداف ویژه‌ی خود جهت‌دهی می‌کند. کدام جمهوری خواه در مقابل این شکل از کاربست قدرت، سر تسلیم فرود نمی‌آورد؟

جمهوری خواهی مدرن دشمن اصلی خود را روابط قدرت فئودالی و آن شکل از استبداد منتج از اشکال سنتی اقتدار می‌داند. مارکس نشان می‌دهد که سرمایه‌داری را گونه‌ای از استبداد می‌داند. او این صورتبندی قدرت را به‌وضوح به اشکال قدرت و سلطه‌ی فئودالی پیوند می‌دهد: «رهبری صنعت ویژگی سرمایه است، همانگونه که در عصر فئودالیسم فرماندهی نظامی و قضاوت کارکرد مالکان زمین بود.»³⁴ برقراری این رابطه بی‌دلیل نیست. مارکس جامعه‌ی سرمایه‌داری را شکلی پیشرفته‌تر از این صورت‌های قدرت می‌داند که، مادامی که روابط قدرت در جهت منافع خصوصی و ویژه‌ی صاحبان سرمایه شکل گرفته و نهادینه شده است و بیانی از نیازهای و منافع جمعی اجتماع نیست، جامعه را به‌مثابه یک کل منحرف می‌کند.³⁵ شاید این رویکرد یکی از مهم‌ترین و متداوم‌ترین سرنخ‌های نظری در تمام آثار مارکس باشد.³⁶ اما مارکس نظریه‌ی اصلی دیگری دارد که رابطه‌ی سرمایه‌دار و کارگر را به رابطه‌ی سرور و بنده، ظالم و مظلوم مرتبط می‌داند. زیر ظاهر قرارداد کار مزدی یا حتی قدرت بهبودیافته‌ی مصرف کارگران، رابطه‌ی سروری و بندگی تداوم می‌یابد:

برده‌ی رومی به زنجیر کشیده می‌شد؛ کارگر مزدبگیر با رشته‌هایی نامرئی به مالک خود بسته شده است. ظاهر استقلال با تغییر مدام فرد کارفرما و قراردادی تخیلی حفظ می‌شود.³⁷

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

این روابط ساختاری قدرت خود را حتی فراتر از منطق صفر و یک استثمار حفظ می‌کند. مارکس به‌روشنی معتقد است که حتی وقتی افزایش در کیفیت زندگی و قدرت مصرف‌کنندگان رخ می‌دهد، آنها هنوز ارزش اضافی و سرمایه تولید می‌کنند، که اساس سازوکار روابط سلطه است:

بخش بزرگی از مازاد تولید کارگران که همواره افزایش یافته و مدام به سرمایه‌ی اضافی تغییر شکل می‌یابد، به شکل ابزار پرداخت به آنها بازمی‌گردد تا بتوانند چرخه‌ی لذت را گسترش داده و به پولی که برای مصرف لباس، اثاثیه و ... دارند، اضافه کرده و در کنار پس‌اندازی اندک آرام بگیرند. اما این چیزها نه استثمار کار مزدی را از بین می‌برد و نه وضعیت وابستگی‌شان را تغییری می‌دهد، همان‌گونه که لباس، غذا، شرایط بهتر و اموال شخصی بیشتر برای برده تغییری ایجاد می‌کند.³⁸

آنچه اینجا اهمیت محوری دارد ایده‌ی آزادی است که شامل خودحکمرانی نه در معنای محدود سیاسی بلکه در معنایی کاملاً اجتماعی است. این ایده مفهومی از آزادی را در خود دارد که در آن جامعه می‌تواند نیروهای تولیدی خود را در راستای اهداف و نیازهای جمعی سوق دهد. این خود شکلی از جمهوری خواهی رادیکال است: آزادی از تعیین تکلیف شدن از سوی دیگری، آزادی از انتخاب‌های صاحب سرمایه، از سرآمدن و آزادی در جهت قدرت‌های جمعی جامعه که اهداف و نیت جمعی را در نظر دارد. این آزادی همانگونه که کلودیو کاتز می‌گوید، «آزادی به‌مثابه بی‌اربابی است».³⁹ این آزادی همان هدف محوری جمهوری خواهی رادیکال در سیاست سوسیالیستی از نظر مارکس است.

اهداف جمهوری خواهانه رادیکال جامعه‌ی سوسیالیستی

از همان سال ۱۸۴۴، مارکس درگیر مسئله‌ی رابطه‌ی افراد در معنایی بود که خیر دیگری – به معنای نیازشان به عنوان عضو جامعه – بنیاد آگاهانه‌ی کارشان قرار دارد. مارکس مالکیت خصوصی را به خاطر توانش در محدود کردن، و نه ضرورتاً ایجاد مانع، بر سر راه رشد افراد برای رسیدن به سطح خودهایی به‌تمامی تکامل یافته که هر یک اهداف دیگری را در نظر دارند، مورد حمله قرار می‌داد. در این نگاه، ما این خودهای در

خود مانده (particular) و منافع شخصی محدود را اعتلا داده تا جایی که ماحصل کار خود و اهداف‌مان را در طبیعتش اجتماعی قلمداد می‌کنیم. مارکس با به‌کار بردن مفاهیم هگلی، تحول شخص از در خود مانده (particular) به فرد (individual) را همچون تغییری می‌بیند که طی آن شخص از کسی که تنها اهداف خود را در ذهن دارد (particularity) به کسی که اهداف کل اجتماع را در فعالیت‌هایش در نظر می‌گیرد، تحول می‌یابد:

ارزش‌های مشترک ما، اهداف مشترک ما هستند. بنابراین انسان به خودی خود ارزش مشترکی در میان ما ندارد. فرض کنید که ما به‌عنوان انسان چیزهایی را تولید می‌کنیم؛ او در تولیدی‌اش به شکلی مضاعف خود و دیگری را تصدیق می‌کند (۱) من در تولیدم فردیت خودم و در-خود-بودگی آن را به شی در می‌آورم و در اثنای کنش‌ام از زندگی فردی بهره می‌برم. (۲) در بهره‌مندی تو و استفاده‌ی تو از محصول من به این دلیل که کار من نیاز انسان دیگری را برآورده کرده، من به ارضایی مستقیم و آگاهانه می‌رسم. (۳) من میانجی تو و نوع انسان (species) می‌شوم و تو من را همچون ادغام طبیعت خود و بخشی ضروری از خود تجربه می‌کنی. (۴) من در زندگی فردی‌ام بی‌واسطه زندگی تو را به وجود می‌آورم؛ در کنش فردی‌ام بلافاصله، انسان واقعی و طبیعت اجتماعی خودم را تأیید و محقق می‌کنم.⁴⁰

بنابراین تولید نباید در خدمت نیازهای سرمایه‌دار و یا نیازهای محدود «جمعی» قرار گیرد بلکه افراد وقتی برای یکدیگر تولید می‌کنند، خود را همچون موجوداتی اجتماعی محقق کرده و به‌ررو فردیت خود را شکوفا می‌کنند. در این رویکرد ایده‌ی بنیادی این است که تولید برای نیازهای واقعی دیگران و نه میل خصوصی برای بهره‌مندی از محصول کار است. این متن مارکس در ادامه‌ی درک روسو از اراده‌ی عمومی قرار می‌گیرد، جایی که خرد خود را در معنای روابطه مشترک و پیوند متقابل که در آن قرار دارد، به‌کار می‌گیرد.⁴¹ این اصل جمهوری خواهانه وقتی وزن بیشتری می‌یابد که به‌عنوان نفی شیوه‌ی فاسدی که مالکیت خصوصی بورژوازی بر زندگی تحمیل می‌کند، دیده شود. شیوه‌ای که روابط همیارانه و اهداف آن را ناپسامان کرده و به سود اهداف خاص و خصوصی سوق می‌دهد. این وضعیت پایه‌ای منازعه‌ی طبقاتی

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

را شکل می‌دهد: روش‌های ناقصی که سرمایه‌داری بر توزیع قدرت و کنترل بر کالاهای عمومی اعمال می‌کند دلیل آن است که کارگران به مبارزه علیه آنان می‌پردازند اهداف هنجاری این منازعه رسیدن به وضعیتی عقلانی‌تر و بیانی دموکراتیک‌تر از اهداف و خیر جمعی است. بنابراین براندازی سرمایه‌داری باید هدف از میان برداشتن قدرت اجتماعی خصوصی از این دست را دنبال کند. چنین هدفی جمهوری‌خواهی را به درجه‌ای از قاطعیت رادیکال می‌رساند. وقتی استدلال فلسفی مارکس درباره‌ی مالکیت و توسعه‌ی انسانی را به عنوان هدف انضمامی جنبش کارگری در نظر بگیریم، هدف سیاسی آن بیشتر در معرض توجه قرار می‌گیرد. این‌جا دموکراسی دیگر ابزار صرفاً سیاسی نیست بلکه مفهومی است که ساخت اجتماعی بودن ما و پراکسیسی فراگیر در تمام عرصه‌های زندگی را دربرمی‌گیرد.⁴² واضح به نظر می‌رسد که غایت اخلاقی‌ای (ethos) که با انقلاب فرانسه به عرصه آمد و علاوه بر آن اشتیاق گسترده‌ی گروه‌های مختلف در جاهایی همچون فرانسه و آمریکا مرکز ثقل رویکرد هنجاری‌ای بود که مارکس و انگلس به دنبال آن بودند. مانعی که بر سر راه آنچه آنان «دموکراسی واقعی» می‌خواندند، نتیجه‌ی انحراف بورژوازی از پروژه‌ی جمهوری‌خواهی بود. همانطور که استفان اریک بورنر درباره‌ی بستر سیاسی اندیشه‌های مارکس می‌گوید:

تعهد به یک جمهوری منوط به میزانی است که این نظام برای کنش واقعی دموکراتیک و توان طبقه‌ی کارگر برای سازمانده‌ای مؤثر منافع خود فراهم می‌آورد. در این سطح، مفهوم دموکراسی نزد مارکس تهدیدی برای تولید بورژوازی است که به نوبه‌ی خود مواجهه‌ی او با پرسش از آنچه امتداد دموکراسی در جامعه‌ی مدنی است را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.⁴³

ایده‌های دموکراتیک مارکس چندان مورد توجه قرار نگرفته است اما همین ایده‌ها نشانی از تمرکز او بر نوعی از جمهوری‌خواهی رادیکال دارد که بر قدرت مردم برای هدایت نهادهای دولت و جامعه تأکید می‌کند. ماکیاولی جنبش‌های اجتماعی سرسخت را که تأثیرات قابل توجهی دارند، سازوکاری بنیادین برای آزادی جمهوری‌خواهانه به حساب می‌آورد. او قدرت، آگاهی و ظرفیت سیاسی مردم را نه صرفاً به‌عنوان صدای نارضایتی بلکه اقدامی برای جهت دادن به نهادهای دولتی و پاسخ‌گو کردن آنها به

رسمیت می‌شناخت. نظریه‌ی رادیکال جمهوری دموکراتیک نزد ماکیاولی که ریشه در نهادهای جمهوری رم و ارزش‌های سیاسی آن دارد، در اندیشه‌های مارکس درباره‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی دموکراتیک بازتاب می‌یابد. مادامی که سرمایه‌داری، آن‌گونه که بالاتر گفتیم تنها شکل ناقصی از اجتماعی‌بودن نیست بلکه پایه‌ی حکومت سیاسی صاحبان سرمایه است، نهادهای جمهوری سوسیالیستی باید بر پایه‌ی الغای این جدایی ساختاری درون جامعه بنا شود. در نتیجه حتی می‌توان گفت که «دیکتاتوری پرولتاریا»ی مارکس ریشه در نهادی در جمهوری رم دارد که با عنوان دیکتاتورا (dictatura) شناخته می‌شد. نهادهای جدید، دموکراتیک و اشکال حکومتی که پس از هر انقلابی آغاز به کار می‌کنند نیازمند دفاع در برابر نیروهای ارتجاعی بورژوازی و تلاش‌شان برای پیشبرد ضد انقلاب و بازسازی نظم قدیم دارند.⁴⁴ به‌هررو این ایده‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی همانی است که در فصل نهم کتاب «شهریار» ماکیاولی انعکاس یافته است. در این فصل ماکیاولی می‌گوید که شهریار باید از هنر حکومتگری (virtu) خود برای دفاع از مردم در برابر ثروتمندان و بلندپایگان استفاده کند. ماکیاولی همچون مارکس بر اندیشه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی رادیکالی که بر قدرت مردم و توان آنان برای حکومت بر خود در چارچوب نهادهای جمهوری اتکا دارد، تأکید می‌کند. اما او شرایطی را می‌بیند که باید از این نهادها در مقابل قدرت‌های ارتجاعی دفاع کرد، زمانی که به قدرتی شبه‌دیکتاتوری (همان شهریاری) لازم است تا از منافع عمومی در مقابل منافع خاص دفاع کند.⁴⁵ ایده‌ی عام این‌جا این است که نهادهایی که در خدمت اهداف جمعی جامعه به‌مثابه یک کل قرار دارند، نیازمند دفاع و بازآفرینی پرنرژی دموکراتیک هستند نه سقوط و انحلال در «دموکراسی توتالیتار».

آنچه جامعه‌ی سرمایه‌داری را عمیقاً غیر دموکراتیک می‌کند، ظرفیت مداوم صاحبان سرمایه برای شکل دادن و کنترل نهادهای جامعه است. در «مانیفست حزب کمونیست» مارکس شاهد این ایده با قدرتی بیشتر از آثار اولیه‌ی او هستیم. هدف جامعه‌ی سوسیالیستی لغو مالکیت خصوصی بر آنچه می‌توان از منظری جامعه‌شناختی واقعیت جمعی خواند، است. سرمایه به شکل خصوصی به تملک در می‌آید، تحت کنترل منافع خصوصی قرار می‌گیرد و به سمت اهداف و مقاصد خصوصی (همان خاص) هدایت

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

می‌شود. اما این فرایندی است که تنها از طریق سازماندهی کنش جمعی به شیوه‌ای خاص محقق می‌شود:

سرمایه‌دار بودن نه تنها منوط به داشتن جایگاهی شخصی در تولید، بلکه به معنای جایگاهی اجتماعی در آن است. سرمایه یک محصول جمعی است و تنها با کنش جمعی کثیری از اعضا بلکه در نهایت با کنش متحد تمام اعضای جامعه می‌تواند به حرکت درآید.⁴⁶

بنابراین «مالکیت خصوصی» مادامی که در واقعیت، سرمایه‌ی اجتماعی است، امری پوچ است: پس سرمایه، نه شخصی بلکه قدرتی اجتماعی است.⁴⁷ آنچه اینجا اهمیت دارد این واقعیت است که ما سرمایه را همچون فرایندی اجتماعی می‌بینیم که در راستای منافع مالکیت و کنترل خصوصی به خدمت گرفته شده است. بنابراین سلطه بر کارگران تنها لحظه‌ای خاص از سلطه‌ی منافع خصوصی بر کل جامعه است. وقتی سرمایه به شکلی درمی‌آید که تحت مالکیت و کنترل منافع خصوصی قرار می‌گیرد، شکلی جدید از مالکیت است، مالکیتی که ذاتاً استثمارگر است. سرمایه «آن نوع مالکیت است که کار مزدی را استثمار می‌کند و نمی‌تواند افزایش یابد مگر تحت شرایطی که ذخیره‌ای از کارگر مزدبگیر را برای استثماری تازه در اختیار داشته باشد.»⁴⁸ مارکس از طریق نظریه‌ای جدید در باب شیوه‌ای که افراد به قدرت و ثروت جمعی جامعه مرتبط می‌شوند، مفاهیم جمهوری خواهانه‌ی وابستگی و سلطه را به ایده‌ی منافع جمعی پیوند می‌زند. به این ترتیب سرمایه، مادامی که ابزارهای کنترل دیگران را فراهم می‌کند، منبع اصلی توان اعمال سلطه می‌شود: «در جامعه‌ی بورژوایی، سرمایه مستقل و دارای فردیت است، در حالی که فرد زنده وابسته است و هیچ فردیتی ندارد.»⁴⁹ ایده‌ی بنیادین از میان برداشتن شکلی از کنترل، وابستگی و سلطه، قدرت یک طبقه است که قادر به برقراری سلطه است، قدرتی که کنترل، به بندگی کشیدن و بهره‌بردن از دیگری است. کمونیسم هیچ انسانی را از قدرت به دست آوردن محصولات جامعه محروم نمی‌کند؛ تمام آنچه کمونیسم می‌کند فرد را از داشتن قدرتی که به او امکان به بندگی کشیدن کار دیگران از طریق ابزاری که به او فرصت از آن خود کردن این محصول را می‌دهد، محروم می‌کند.⁵⁰ پس نقطه‌ی توجه، نه مالکیت دولتی سرمایه

یا مالکیت بلکه محدود کردن حق مالکیت به اصل جمهوری خواهانه‌ی سودمندی اجتماعی، علاوه بر عدم سلطه بر دیگران به عنوان مفهوم اجتماعی-جمهوری خواهانه از مالکیت است.⁵¹

مارکس بر ارتباط از میان برداشتن این شکل از سلطه، که در سازوکار سرمایه است، با دیدگاه بدیل از جامعه‌ای که در آن غنای جامعه به‌مثابه ثروتی جمعی و توسعه و رهایی جامعه، که زمینه‌ای برای توسعه و رهایی فرد است، تأکید می‌کند: در جامعه‌ی بورژوازی کار زنده چیزی جز ابزار افزودن بر کار انباشت‌شده نیست. در جامعه‌ی کمونیستی، کار انباشت‌شده چیزی جز ابزار وسعت دادن، غنا بخشیدن و ارتقای هستی کارگران نیست.⁵² اگر اصول جمهوری خواهی رادیکال را در معنای زیست جمعی (res publica) که برای جوامع توسعه‌یافته و صنعتی به‌روز شده مدنظر قرار دهیم، مارکس فرصتی فراهم می‌کند که چنین جامعه‌ای و آنچه ممکن است از آن انتظار داشته باشیم، را ببینیم:

اجازه دهید برای فهم تصویر نهایی تغییر، انجمن از انسان‌های آزاد، که با ابزارهای تولید جمعی کار می‌کنند و اشکال مختلف نیروی کار خود را در خود-آگاهی کامل به‌مثابه یک نیروی کار واحد توسعه می‌دهند، تصور کنیم. تمام سرشت‌نشان‌های کار رابینسون کروزو اینجا تکرار شده است با این تفاوت که این سرشت‌نشان‌ها جمعی هستند نه فردی. تمام محصولات کار رابینسون منحصراً نتیجه‌ی کار خود او بود. در نتیجه این محصولات اشیایی برای مصرف خود او هستند. محصول کامل با-هم-زیستی ما، اجتماعی است.⁵³

حالا نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ای که توسعه و محافظت از خیر عمومی را مدنظر دارد، (res publica) بدل به ایده‌ی اصلی می‌شود که پشت مفهوم جامعه‌ی کمونیستی در اندیشه‌ی مارکس قرار دارد، ایده‌ای که نظریه‌های غیر مارکسی سوسیالیسم هم با آن اشتراک نظر دارند. این نظر که رویکرد مارکس بیانی از جمهوری خواهی رادیکال است، نشانگر آن است که ایده‌های او درون بافتاری از مفاهیم ستم، سلطه و وابستگی و کنترل قرار دارد و روشنگر دیدگاهی است که زندگی انسان را ذاتاً اجتماعی و در پیوند با هم می‌بیند؛ به این معنی که پیوند متقابل اجتماعی بنیان هر نوع فردیت واقعی و رهایی یافته است. همانطور که مارکس در گروندریسه تأکید

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

می‌کند: «انسان در روشن‌ترین مفهوم یک $\rho\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ [زیست سیاسی] است. او نه حیوانی عضو یک گله بلکه موجودی است که تنها در جامعه می‌تواند فردیت خود را محقق کند».⁵⁴ در تقابل با مفهوم آزادی در جمهوری‌خواهی لیبرال که سلطه را مداخله در انتخاب‌های فرد می‌داند، ما رویکردی رادیکال‌تر از جمهوری‌خواهی را ارائه کردیم، رویکردی که آزادی هر کارگزار به شکلی کارکردی به روابط ساختاری پیوندهای متقابل مربوط است. این روابط ساختاری جامعه به‌مثابه یک کل را تأسیس می‌کند. بنابراین، خیر عمومی یک ایده‌ی انتزاعی اخلاقی نیست بلکه هدف انضمامی ترتیبات روابط اجتماعی ما و هدف و مقصود زندگی جمعی ماست.

جمع‌بندی

در نظر گرفتن پیوند اندیشه‌ی مارکس به جمهوری‌خواهی رادیکال و فراتر از آن توسعه‌ی این اندیشه، تنها به معنای پیوند زدن او به جنبش جمهوری‌خواهی رادیکال آمریکا و فرانسه در قرن نوزدهم نیست، هر چند اندیشه‌های او درباره‌ی جامعه‌ی کمونیستی از این جنبش‌ها الهام گرفت و توسعه یافت.⁵⁵ فراتر از آن، اندیشه‌های جمهوری‌خواهانه‌ی او تنها مقولاتی توصیفی درباره‌ی سرمایه‌داری نبود بلکه ایده‌هایی هنجاری بود که به باور او نقشی حیاتی در شکل دادن به خودآگاهی و عاملیت کارگران داشت.⁵⁶ بر اساس نظریه‌ای که اینجا ارائه کردم تنها یک همذات‌پنداری سیاسی نیست بلکه جایگاهی بنیادین در معماری نظریه‌های مارکس درباره‌ی سرمایه‌داری و آنچه یک جامعه‌ی پس-سرمایه‌داری باید در جستجوی آن باشد، دارد. بنابراین جمهوری‌خواهی رادیکال چارچوب نظری جمهوری‌خواهی را -سلطه، وابستگی، کنترل، خیر عمومی، فساد و... - به قلمرو قدرت واقعی اجتماعی برمی‌کشد. بدون رضایت دادن به رهایی جامعه از قدرت مذهب و سلطنت، جمهوری‌خواهی رادیکال باید نشان دهد که چگونه قدرت اقتصادی طبقه‌ای سرکوبگر جامعه‌ی مدرن به‌مثابه یک کل را شکل می‌دهد.⁵⁷ می‌توان گفت نظریه‌ی مارکس در گروه وسیع‌تری از اندیشه‌ها قرار می‌گیرد که پیش‌تر از سوی متفکرانی مثل روسو و ماکیاوولی مطرح شده است. نظریه‌ی مارکس ثروت و

جست‌وجوی گروهی برای سود را دلیل به‌هم‌ریختگی در جامعه به‌مثابه یک کل می‌بیند. شاید در این معنا نظریه‌های مارکس شکل سیاسی روشن‌تری به خود بگیرد. این‌جا مارکس با شکلی از نظر سیاسی قانع‌کننده‌تر و کم‌تر جزم‌اندیشانه، تصویری روشن‌تر از روابط نظریه‌هایش با مشکلات مدرنی همچون الیگارشی و نابرابری به دست می‌دهد.

¹ نگاه کنید به استدلال کلاسیک جفری ایزاک در:

‘The Lion’s Skin of Politics: Marx on Republicanism’, *Polity*, 22:3 (1991), pp. 461–488.

² Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 23.

³Ibid. pp, 69-70

⁴ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 22.

به دلایل بسیار، مفهوم‌سازی پتیت از آزادی به‌مثابه عدم سلطه زمانی که در بافتار روابط سیاسی مدرن قرار می‌گیرد، به مشکلاتی برمی‌خورد. من در جایی دیگر نظریه‌ی سلطه را همچون رویکردی اساساً لیبرال و فاقد خصلت رادیکال در متن زیر نقد کرده‌ام:

See Michael J. Thompson, ‘Reconstructing Republican Freedom: A Critique of the Neo-Republican Concept of Freedom as Non-Domination’, *Philosophy and Social Criticism*, 39:3 (2013), pp. 277–298-

همچنین نگاه کنید به:

‘The Two Faces of Domination in Republican Political Theory’, *Euro-Journal of Political Theory*, 17:1 (2018), pp. 44–64

⁵ *European Journal of Political Theory*, 17:1 (2018), pp. 44–64. 5 Philip Pettit, ‘Republican Freedom and Contestatory Democracy’, in Ian Shapiro and C. Hacker-Cordon (eds) *Democracy’s Value* (New York: Cambridge University Press), pp. 163–190, p. 165. 6 As Richard Dagger summarizes this aspect of civic republicanism: ‘corruption occurs

⁶ همان‌گونه که ریچارد دگر این جنبه از جمهوری‌خواهی مدنی را خلاصه می‌کند: فساد وقتی اتفاق می‌افتد که مردم منافع شخصی خود را به هزینه‌ی خیر عمومی پیگیری می‌کنند، درست مثل زمانی که انگیزه‌ی جسارت منتهی به غارت خزانة عمومی می‌شود یا بلندپروازی زمینهای برای قبضه‌ی قدرت سیاسی می‌شود. فساد در شکل مفعلانهاش، زمانی رخ می‌دهد که مردم از وظایف مدنی خود تن می‌زنند

تا به لذات شخصی خود برسند، لذاتی مثل راحت‌طلبی، تجمل، و ثروت. برای شکوفایی فضیلت مدنی، رذایل مفسده‌انگیزی همچون بلندپروازی، راحت‌طلبی، تنبلی باید اگر نه نابود، حداقل مهار شود.

Richard Dagger, 'Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism',

John Christman and Joel Anderson (eds) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2005), pp. 177–203, p. 179.

⁷Cambridge University Press,

⁸ See Thompson, 'The Two Faces of Domination in Republican Political Theory', op. cit.

⁹ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Milan: Rizzoli, 1984), p. 71.

¹⁰ Ibid, p.73.

¹¹ Paul Brest, 'Further Beyond the Republican Revival: Toward Radical Republicanism', *Yale Law Review*, 97:8: pp. 1623–1631 and Karma Nabulsi, 'No Maps, No Manuals: Retrieving Radical Republicanism, Restoring Popular Sovereignty', *Juncture*, 22:2 (2015), pp. 147–152.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discourse sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* in *Œuvres Complètes*, vol. 3. (Paris: Éditions Gallimard, 1964), p. 171.

¹³ Cicero, *De re publica*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), p.76.

¹⁴ Ibid., 218

¹⁵Maurice Merleu-ponty, *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 76.

¹⁶ Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964), p. 129

¹⁷ Ibid, p. 130.

¹⁸ Cf. Michael J. Thompson, 'Freedom and Universality: Hegel's Republican Conception of Modernity', *Crisis and Critique*, 4:1 (2017), pp. 405–422.

¹⁹ Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 133.

²⁰Karl Marx *Grundrise* (New York: Penguin, 1973). p.84.

²¹ Karl Marx, 'Theses on Feuerbach' in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1959), p. 244.

²²Ibid., p, 245.

²³ همان‌گونه که آدام شفت اشاره می‌کند، نقطه‌ی شروع سوسیالیسم مارکسی -انسان و شرایط خرسندی‌اش- اهدافش را تعیین می‌کند: نظم‌ی اجتماعی که حداکثر امکانات را برای توسعه‌ی شخصیت انسانی و به این ترتیب برای خرسندی‌اش تضمین می‌کند.

Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*. (New York McGraw Hill, 1970), p. 183.

²⁴ مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ اصطلاح *die gewordne Gesellschaft* به کار برده است که به‌معنای جامعه‌ی کاملاً رشدیافته یا توسعه‌یافته است. در برخی ترجمه‌های انگلیسی (ازجمله در متن حاضر و نیز در اشارات اریک فروم به دست‌نوشته‌ها، این واژه به *constituted* برگردانده شده است که می‌توان معنای مشروطه یا دموکراتیک را برای آن قائل شد. (با سپاس از آقای حسن مرتضوی برای توضیح در این مورد). [نقد اقتصاد سیاسی]

²⁵ McGraw Hill, 1970), p. 183. 24 Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 135.

²⁶ Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 158.

²⁷ Karl Marx, 'Critique of the Gotha Program' in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1959), p. 119.

²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²⁹ *Ibid.*, p. 132.

³⁰ همان‌طور که لوئیز دوپره اشاره می‌کند: «راضی نیازهای خصوصی و پی‌گیری منافع ویژه به شکل‌گیری یک "اجتماع نیازهای" واقعی، آن‌گونه که اقتصاددانان کلاسیک در نظر دارند، منجر نمی‌شود. عمومیت یافتن منفعت محوری فردی نه راهی به برابری می‌برد نه آزادی. کارگر مجبور به تولید کردن است: محصول او مستقیماً نفعی برایش ندارد. اما تنها پس از آنکه از فرایند مبادله می‌گذرد، بخش کوچکی از ارزش تولید شده به او بازمی‌گردد. این فرایندی است که کارگر کنترلی بر آن ندارد»

Louis Dupré, Karl Marx's *Social Critique of Culture* (New Haven, Yale University Press, 1983), p. 201.

³¹ 30 Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (New York: Vintage, 1977), p. 450.

³² Stuart White, 'The Republican Critique of Capitalism', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14:5 (2011), pp. 561–579. 32 Marx, *The Economic and Philosophical*

³³ Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 151.

³⁴ Marx, *Capital*, op. cit., pp. 450–451.

³⁵ پرداختن به ایده‌ی جامعه‌ای که بر اساس منافع خصوصی به ضرر خیر عمومی سازمان یافته است، نظری قویاً جمهوری خواهانه است که از نظریه‌های کلاسیک سیاسی (به‌طور ویژه یونانی) الهام گرفته است. مارکس نقد اقتصاد سیاسی خود را به این سرخط‌های نظری پیوند می‌زند. همان‌گونه که ویلیام

جیمز بوث اشاره می‌کند: از نگاه مارکس سرمایه‌داری با فرایند اقتصادی‌اش که از اجتماع مستقل، اما بر آن حکومت می‌کند، در مقایسه با تدبیر منزل باستانی فهمیده می‌شود، از منظر خیر عمومی، اقتصاد سرمایه‌داری ویژه و منحرف است. سرمایه‌داری به همان دلیلی که شهروندان جمهوری‌های باستان طمع و زیاده‌خواهی را خوار می‌داشتند، منحرف تلقی می‌شود، طمعی که با جست‌وجوی بی‌پایان برای ثروت، زندگی فرد را محدود، ناآزاد و برده‌وار می‌کند.

William James Booth, 'The New Household Economy', *American Political Science Review*, 85:1 (1991), pp. 59 and passim. Also cf. George E. McCarthy, *Classical Horizons: The Origins of Sociology in Ancient Greece*, 69 75 Albany, NY: SUNY Press, 2003), p. 15ff. on this theme and its relation to Marx's ideas. –

³⁶ چنان‌که پیتر هیودیس [یودیس] اشاره می‌کند، مارکس از آثار ابتدایی‌اش در دهه‌ی ۱۸۴۰ تا آثار نهایی، بر این نظر که هدف جامعه‌ی سرمایه‌داری نه غنا بخشیدن به نیازها و ظرفیت‌های بشر بلکه انباشت ارزش است، اصرار می‌کند. سرمایه‌داری شکلی انتزاعی از سلطه است که یک هدف کلی را دنبال می‌کند: انباشت ارزش به سود خودش. جامعه‌ی جدید باید به شکلی رادیکال این هدف را تغییر دهد.

Peter Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* Chicago: Haymarket, 2012), pp. 175–176.

³⁷ Marx Capital, op, cit., p. 719.

³⁸ Ibid., p. 769.

³⁹ کاتز می‌گوید: «عرصه‌ای حیاتی از آزادی در قلمرو ضرورت اقتصادی که به شکل تاریخی تعیین یافته، قرار دارد. محتوی این عرصه در شکل نبود سروری است، آزادی فردی (چه انفرادی و چه جمعی) را به سوی فعالیت‌های اقتصادی خود افراد هدایت می‌کند.»

'Thought', *Review of Politics*, 56:2 (1994), pp. 237–260, 242. 'The Socialist Polis: Antiquity and Socialism in Marx's

باید یادآوری کرد که از نظر مارکس این رویکرد در معنای وسیع‌ترش، خود جهت‌دهی تمام فرایندها و فعالیت‌های زندگی جمعی تمام اعضای جامعه است.

⁴⁰ Karl Marx, 'Notes on James Mill's Elements of Political Economy', in Lloyd Easton and Kurt Guddat (eds) *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (New York: Anchor Books, 1967), pp. 280–281.

⁴¹ Norman Arthur Fischer, *Marxist Ethics within Western Political Theory* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), P. 21ff.

⁴² Cf. Alexandros Chrysis, 'True Democracy' as a Prelude to Communism: The Marx of Democracy (New York: Palgrave Macmillan, 2018), as well as Richard N. Hunt, *The Political Ideas of*

Marx and Engels, 2 volumes (Pitts-burgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1974)

⁴³ Stephen Eric Bronner, *Socialism Unbound* (New York: Routledge, 1990), p. 6.

⁴⁴ ریچارد هانت درباره‌ی این موضوع می‌گوید که «مارکس و انگلس انرژی دیکتاتوری را با معنای جایجایی گسترده‌ی ضرورت رسمی در هر انقلاب با اهمیت اجتماعی که رژیم اقتدارگرا را سرنگون می‌کند، یکسان می‌دانند.»

Richard Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 1. (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1974), p. 295 Also cf. Hal Draper, 'Marx and the Dictatorship of the Proletariat' in Maximi lien Rubel (ed) *Etudes de Marxologie*, vol. 6, (Paris: Institut de Science Economique Appliquée, 1962), pp. 5-73-

⁴⁵ بر این اساس «شهریار» ماکیاولی در افق همدلی وسیع‌تر سیاسی او با جمهوری خواهی قرار می‌گیرد. در این معنا شهریار هنگامی ضروری می‌شود که نهادهای و ارزش‌های جمهوری به چنان درجه‌ای سقوط کرده است که مردم عادی دیگر عاملیت سیاسی خود را از دست داده باشند.

⁴⁶ Karl Marx and Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party* (New York: Washington Square Press, 1964), p. 83.

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Ibid., p. 82.

⁴⁹ Ibid., p. 84.

⁵⁰ Ibid., p.86

⁵¹ Cf. William H. Simon, 'Social-Republican Property', *UCLA Law Review*, 38 (1991), pp. 1335-1413.

⁵² Marx the manifesto of the communist party, op cit., p. 84.

⁵³ Marx, *Capital*, vol. 1, op. cit., p. 171.

⁵⁴ Marx, *Grundrise*, op. Cit., p. 84.

⁵⁵ See Lewis Feurer, "the north American Origin of Marx socialism" the western Political Quarterly, 16;1 (1963), pp 53-67, and Isaac, op, cit

⁵⁶ Cf. Alan Gilbert, *Marx's Politics: Communists and Citizens* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1981).

⁵⁷ Karl Marx, 'On the Jewish Question', in Robert Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (New York: W.W. Norton, 1978).