

فراسوی سرمایه‌ی ایستوان مزاروش: مفهوم‌پردازی بدیلی رهایی‌بخش / پیتر هیودیس



ایستوان مزاروش

به‌ندرت می‌توان با اثری روبرو شد که چنین مستقیم به مواجهه‌ی مسأله‌ی محوری زمانه رفته باشد.* جهانی‌سازی سرمایه و کالایی‌سازی هر بخش تصویرپذیر زندگی روزمره، همراه با فروپاشی مجموعه‌یی از جنبش‌های انقلابی در سراسر جهان، بنیانی تقریباً تزلزل‌ناپذیر برای این ادعا فراهم کرده است که آینده‌ی ما را این یا آن شکل سرمایه‌داری تعیین خواهد کرد. لحظه‌ی تاریخی کنونی، خواه با عنوان «پایان تاریخ» یا «مرگ سوژه» و یا «تداوم بیگانگی» به بیان درآمده باشد، با بحران ژرف ناتوانی در تصور فراروی از مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری متمایز می‌شود. خصلت نگران‌کننده‌ی این واقعیت، شماری از تلاش‌های اخیر را به بازآزمایی اهمیت معاصر کار مارکس برانگیخته است. ادعا می‌شود که ما هیچ چاره‌یی جز تن‌دادن به محدودیت‌های جهان موجود نداریم. در پرتو قدرت این ادعای شایع، بیش از پیش روشن می‌شود که امروزه مهم‌ترین وظیفه‌ی پیش روی نظریه‌ی رادیکال، درانداختن طرح بدیلی رهایی‌بخش در برابر «سرمایه‌داری واقعاً موجود» است.

اما در حالی‌که آگاهی از نیاز به طرح دوباره‌ی یک بدیل آزادی‌بخش فراگیر در حال افزایش است، ظاهراً کمتر کسی مایل است خود را در کوششی واقعی غرقه سازد. دست‌چین کردن بخش‌های خاصی از اندیشه‌های مارکس که خطاب به امروزیان سخن می‌گوید (همچون کار دریدا در **اشباح مارکس**) یک چیز است و بازاندیشی کلیات آثار مارکس در مجموع، آن هم در پرتو مخمصه‌ی کنونی چیزی دیگر. سرگرم‌شدن با انواع و اقسام نقد نهادها و متفکران موجود (هر قدر هم که مهم باشد) یک چیز است و مفهوم‌پردازی معنای چشم‌انداز سوسیالیستی چیزی دیگر. دقیقاً از این لحاظ است که اثر مزاروش اهمیت وافری می‌یابد. عده‌ی اندکی چنین مستقیم و صادقانه با بحران تصور بدیلی برای جامعه‌ی موجود رودررو شده‌اند. مزاروش در این مطالعه‌ی هزار صفحه‌ای موشکافانه نشان می‌دهد که سرمایه‌داری کنونی در «رکودی پیوسته» فرو رفته که مشخصه‌ی آن «بحرانی ساختاری، دائمی و مزمن» است (Meszaros 1995:597). در عین حال او با تلاشی همان‌قدر طاقت‌فرسا نشان می‌دهد که شکست تمامی تلاش‌ها برای ایجاد انقلاب سوسیالیستی، برای حرکت از نابودی سرمایه‌داران به سوی الغای خود سرمایه، منجر به این شده که اصل ایده‌ی سوسیالیسم در بحران عمیقی گرفتار شود. مزاروش بارها تأکید می‌کند که الغای **شخصی‌شدن** (Personification) سرمایه لزوماً نفس سرمایه را در مقام شکل اجتماعی جهان‌روای کنترل سوخت‌وساز اجتماعی ملغی نمی‌سازد. او استدلال می‌آورد که بقای شکل

سرمایه به منزله‌ی واسطه‌ی تعیین‌کننده‌ی تعاملات اجتماعی در جوامع هم‌سنخ شوروی، گواهی است بر ناپسندیده بودن تمرکز بر نابودی کارگزاران سرمایه به منزله‌ی **بالاترین سطح** نظریه و عمل سوسیالیستی. وانگهی، چنین جوامعی نتوانستند از نواقص منش‌نمای سرمایه‌داری «کلاسیک» اجتناب کنند و این شکست، توده‌های مردم کارگر را از اصل ایده‌ی سوسیالیسم روگردان کرده است. مزاروش تأکید می‌کند ما نخواهیم توانست خود را از انسداد مطلق‌ی که جنبش سوسیالیستی به آن رسیده برهانیم؛ مگر آن‌که آن‌چه او «**نظریه‌ی گذار**» می‌نامد از کار درآوریم. «نظریه‌ی گذار»ی که شکل‌هایی را مشخص کند که بتوانند به دست گرفتن انقلابی قدرت را به سمت الغای سرمایه سوق دهند.

او می‌نویسد: «ایجاد میانجی‌های لازم برای رسیدن به **الغای سرمایه**، نمی‌تواند به آینده‌ی دور و نامعلوم موكول شود. زیرا اگر از همان آغاز گام‌های میانجی‌گرانه و بینابینی به عنوان مرحله‌ی جدایی‌ناپذیر از استراتژی دگرگون‌سازی مطرح نشود، این گام‌ها هرگز برداشته نخواهد شد» (1995:729). علاوه بر این او استدلال می‌کند که:

«اشاره کردن به علایم بحرانی که حاکی از فروپاشی نظم اجتماعی-اقتصادی و سیاسی مستقر است، زحمتی ندارد. اما بحران ساختاری ژرف نظام سرمایه، به خودی خود برای برانگیختن اعتماد به پی‌آمدی موفقیت‌آمیز کافی نیست. بایستی تکه‌های {فروپاشیده} را در زمان مناسب گرد آورد و به شیوه‌ی ایجابی تدوین کرد. در این زمینه حتی سهمگین‌ترین بحران‌ها یا طاقت‌فرساترین فروپاشی‌ها به خودی خود کمک چندانی نمی‌کنند. «نه» گفتن همیشه به مراتب ساده‌تر از ترسیم خطوط کلی بدیل ایجابی برای ابژه‌ی نفی‌شده است. اما حتی نفی ناقص امر موجود، تنها در صورتی معقول و مشروع شمرده خواهد شد که بر مبنای چشم‌اندازی منسجم و استراتژیک از کل مجموعه پیچیده‌ی اجتماعی {صورت گرفته} باشد» (xvii-xviii).

مزاروش درباره‌ی دشواری‌های ترسیم خطوط کلی «نظریه‌ی گذار» هیچ توهمی ندارد. {چنین کاری} نه فقط مستلزم حرکت بر خلاف جریان اندیشه‌ی مستقر است، بلکه علاوه بر آن بایستی منطق خود سرمایه را نیز به چالش بکشد. زیرا ماهیت خود سرمایه به منزله‌ی یک شکل اجتماعی جهان‌روا، این عقیده را القا می‌کند که مرحله‌ی تاریخی و گذرای سرمایه‌داری، همانا طبیعی و تغییرناپذیر است. در عین حال مزاروش به خوبی می‌داند که ترسیم نقشه دقیق جامعه‌ی آینده، خطر لغزیدن به درون آرمان‌شهرباوری را دربردارد. اگرچه ممکن است نقشه‌کشی‌های آرمان‌شهرباورانه در بدو امر ارضاکنده به نظر برسد، به طور کلی نمی‌تواند اندیشه را از خطوط حاشیه‌ای شکل اجتماعی‌پی فراتر ببرد که در پی نقد آن است. وظیفه‌ی مواجهه با این مسأله که «پس از انقلاب چه خواهد شد؟» در بردارنده‌ی تکلیفی شاق‌تر و دشوارتر است. وظیفه‌ی حول محور توضیح و تفسیر گرایش‌ها و صورت‌بندی‌های اجتماعی ذاتی جامعه‌ی مدرن که می‌توانند فراسوی حاشیه‌های نظام کنونی سرمایه را به ما نشان دهند.

کتاب مزاروش شرح محتوای مشخص **نظریه‌ی گذار** نیست. بلکه نقد موانع مفهومی‌پی است که راه را بر **نظریه‌ی گذار** سد می‌کند. بخش عمده‌ی آن شامل مجموعه انتقاداتی گسترده علیه کسانی است که یا شکل سرمایه را به منزله‌ی قانون تغییرناپذیر تاریخ بشر فرض می‌گیرند و یا در مفهوم‌پردازی گذرگاهی برای فراروی از آن وامی‌مانند. مزاروش درحالی‌که از گروه دوم، به تندی به محدودیت‌های سوسیال‌دموکراسی و استالینیسم حمله می‌برد؛ علیه چهره‌هایی چون فون‌هایک و وبر از گروه نخست، نقدی ویرانگر را می‌پروراند. او به‌ویژه گرایش مارکسیست‌هایی را هدف می‌گیرد که خاستگاه‌شان بین‌الملل دوم است و می‌پندارند برای به بار آوردن جامعه‌ی پی که تولیدکننده‌ی سرمایه نیست، می‌توان شرایط مادی سرمایه‌داری را مستقیماً به کار گرفت. بدون شک خودِ مارکس بارها گفته که سرمایه‌داری شرایط مادی انحلال خویش را به وجود خواهد آورد. اما مارکسیست‌های بین‌الملل دوم آن را بدین معنا گرفتند که سوسیالیسم به طرز شبیه-خودکار از تمرکز سرمایه و اجتماعی شدن

کار در سرمایه‌داری به بار می‌آید. تنها چیز مورد نیاز، حزبی بزرگ و به قدر کافی قوی بود تا به محض سقوط سرمایه‌داری، قطعات {فروپاشیده} را گرد هم آورد. از همین رو آنان هیچ مسئولیتی برای بیان تصویری سوسیالیستی حس نکردند و از ممنوعیت‌های مارکس علیه آرمان‌شهرباوری به عنوان بهانه‌پی برای تنبلی در اندیشه‌ورزی استفاده کردند.

مزاروش تأکید می‌کند بیش‌تر مارکسیست‌ها به بیماری نظام‌های سلسله‌مراتبی طبقه، جنسیت و نژاد مبتلا هستند. به همین دلیل درنیافتند که نمی‌توان شرایط مادّی سرمایه‌داری را مستقیماً برای خلق جهانی نوین به کار گرفت. گرچه شرایط مادّی، شکل‌های لازم برای ازسازای جامعه را ایجاد می‌کند، خلق این شکل‌ها منوط به ضرورتی تاریخی نیست، بلکه به بیان و پیاده‌کردن آگاهانه‌ی مناسباتی انسانی وابسته است که قانون ارزش سرمایه را باطل می‌کنند. با سقوط بین‌الملل دوم در سال 1914، چنین به نظر می‌رسید که اطمینان تکامل‌گرایانه به این که می‌توان شرایط مادّی سرمایه‌داری را به طور مستقیم برای ساختن سوسیالیسم به کار بست، متحمل عقب‌نشینی شده باشد. اما در دوره‌ی استالین، با دگرپرسی انقلاب روسیه به جامعه‌ی تک‌فرمان (Totalitarian)، این دیدگاه عمری دوباره یافت. ظهور مالکیت دولتی به منزله‌ی بتواره‌ی تمام‌عیار در روسیه‌ی استالین و چین مائو، حتی مخالفان استالینیسم (کسانی همچون تروتسکیست‌ها) را قانع کرد که الغای بازار و مالکیت خصوصی، برابر با پیشرفت از سرمایه‌داری خصوصی است. مارکسیست‌ها به این پیش‌پنداشت چسبیدند که تمرکز سرمایه و اجتماعی شدن کار ولو در رژیم تک‌فرمان، گواهی است بر این که تاریخ با سرسختی به سمت سوسیالیسم حرکت می‌کند. آنان زیر بار چنین پیش‌پنداشتی، هیچ نیازی نمی‌دیدند تا به سراغ این پرسش بروند که «پس از انقلاب چه خواهد شد؟»

جهانی که بنیان چنین پیش‌پنداشت‌هایی بود، در سال 1989 فروپاشید. دهه‌ی 1980 بی هیچ تردیدی گواهی داد که تمرکز سرمایه و اجتماعی شدن کار، مادامی که پوسته‌ی شکل سرمایه را نگاه دارد نمی‌تواند نوع انسان را به آینده‌ی سوسیالیستی نزدیک کند؛ کاملاً برعکس با پیش‌نیازهای «بازار آزاد» سرمایه‌داری جفت‌وجور می‌شود. مزاروش نشان می‌دهد که ماهیت سرمایه‌داری معاصر، این فرض را بیش از همیشه مسأله‌دار کرده است که {گوی} می‌توان شرایط مادّی موجود را به طور مستقیم به ساختن جامعه‌ی اختصاص داد که تولیدکننده‌ی سرمایه نیست. زیرا امروزه بازتولید سرمایه مستلزم سطحی از تخریب قدرت خلاقه‌ی انسان و منابع زیست‌محیطی است که در تاریخ انسان بی‌سابقه بوده. با توجه به ویرانگری اجتماعی و طبیعی ذاتی سرمایه، نهایت حماقت است اگر بپنداریم که می‌توان جامعه‌ی پسا-انقلابی را بر پایه‌ی بهره‌وری اجتماعی سرمایه بنا نهاد. به صرف تغییر اشکال مالکیت، بازتوزیع درآمدها و یا الغای شخصی شدن سرمایه، بهره‌برداری از شرایط مادّی موجود نمی‌تواند به بهبود شرایط زندگی بیانجامد. درهم‌شکستن پویایی درونی و سلسله‌مراتب اجتماعی سلطه‌ی سرمایه بر کار بایستی بلافاصله پس از به دست گرفتن انقلابی قدرت شروع شود. در غیر این صورت حتی کم‌ترین پیشرفتی هم حاصل نخواهد شد. همان‌طور که مزاروش استدلال می‌آورد:

«به جای دست‌یافتن به «شرایط مادّی رهایی» که مارکس با ستایش بدان درود می‌فرستاد، «بهره‌وری» سرمایه سایه‌ی سنگین خود را همچون تهدیدی حاد و دائمی علیه بقا ادامه خواهد داد. مگر آن‌که برخی استراتژی‌های قابل اجرای گذار، موفق شوند چرخه‌ی شوم حک‌شدگی اجتماعی و تاکنون مصیبت‌بار تکنولوژی سرمایه‌داری را بشکنند ... امروزه در پرتو تجربه‌های تاریخی قرن بیستم و شکست تمامی تلاش‌ها برای غلبه بر تنگناها و تضادهای انسانیت‌زدای سرمایه‌داری، مفهوم نفی ریشه‌ای، فقط می‌تواند به عنوان مرحله‌ی تابع از پروژه‌ی مثبت ایجاد بدیل برتر طبقه‌ی کارگر در برابر نفس سرمایه باشد» (793، 432).

مزاروش استدلال می‌کند مسأله‌ی که امروز با آن مواجه شده‌ایم این است که بسیاری از اندیشه‌های رادیکال، برای پرداختن به این تکلیف نامجهزند. او برای روشن ساختن این

{مسأله} توجه ویژه‌ی به گنورگ لوکاچ دارد. شاید برای بعضی خوانندگان عجیب به نظر برسد که مزاروش صدها صفحه را صرف لوکاچ می‌کند. اما این تصمیمی شخصی نیست که به همکاری درازمدت مزاروش و لوکاچ ربط داشته باشد. (لوکاچ او را یکی از بهترین شاگردانش می‌دانست. مزاروش تا مدت‌ها پس از تبعید لوکاچ، پس از انقلاب 1956 مجارستان با او مکاتبه داشت و مطالعات هوشمندانه‌ی بر آثارش نوشت.) مزاروش به این دلیل با چنین دقتی بر کار لوکاچ تمرکز می‌کند تا توجه ما را به موانعی جلب نماید که حتی کارکننده‌ترین مارکسیست‌ها، هنگام روبرو شدن با {این پرسش} با آن‌ها مصادف می‌شوند: «پس از انقلاب چه خواهد شد؟»

مورد لوکاچ مسأله‌ی ویژه‌ی را روشن می‌سازد که در اثر متأخرش، **هستی‌شناسی وجود اجتماعی** متمایز می‌شود. این کتاب پس از گسست از استالینسم و بازگشت به درون‌مایه‌های فلسفی‌ی نوشته شد که منش‌نمای **تاریخ و آگاهی طبقاتی** (1923) بود. {کتاب} **فطور هستی‌شناسی** جنبه‌های درخشان بسیار زیادی دارد، اما چون استدلال می‌کند که عملکرد زمان کار اجتماعاً لازم در «سوسیالیسم» ادامه خواهد یافت، حاوی مفهومی عمیقاً خود-محدودگر است. لوکاچ بر مبنای خوانشی کمابیش گزینشی از قطعه‌ی مشهور از فصل نخست **سرمایه**، از موضع خویش دفاع می‌کند. مارکس در این فصل هنگام صحبت از جامعه‌ی غیرسرمایه‌داری آینده می‌گوید: «تنها برای این‌که با تولید کالایی توازی برقرار کنیم، فرض می‌کنیم که سهم هر یک از تولیدکنندگان از وسایل معاش، طبق زمان کارش تعیین شده باشد» (Marx 1975:172). مارکس انگاره‌ی زمان کار را «تنها برای توازی» به کار می‌برد. اما لوکاچ به‌رغم شرط نقض خودِ مارکس، آن را بدین معنا می‌گیرد که از نگاه مارکس «زمان کار اجتماعاً لازم» در سوسیالیسم به همان اندازه‌ی سرمایه‌داری قابل استفاده است. نکته‌ی بی‌اهمیتی نیست. زیرا بدین معناست که از نظر لوکاچ، اصل اساسی سرمایه‌داری در «جامعه‌ی نوین» نیز کاربرد دارد. {این اصل اساسی عبارت است از} تقلیل فعالیت کار مشخص انسان به کار انتزاعی از طریق «زمان کار اجتماعاً لازم». یکی از آخرین آثار لوکاچ، **فرایند دموکراتیزاسیون** (1968) تراژیک‌ترین عواقب این [طرز تلقی] را به نمایش گذاشت. او نیاز به الغای نظام اجتماعی سلطه‌ی سرمایه بر کار را طرح نمی‌کند؛ به جایش خود را به ایجاب «دموکراتیزاسیون» در چارچوب ساختارهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» محدود می‌سازد. لوکاچ می‌نویسد:

«روزهای دلاورانه‌ی انقلاب‌های فرانسه و روسیه به سر رسیده‌اند. ما به جای عظمت با میان‌مایگی رودررو هستیم. جهان معاصر به سوی حقارت پیش می‌رود و ما باید از این‌که بازتاب‌های رنگ‌ورورفته‌ی از الگوهای اصلی و باشکوه گذشته هستیم خرسند باشیم... ما باید خود را محدود نماییم» (Lukacs 1988:152).

این تصویر خشک و بی‌روح نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیاز امروزی به نگره‌ی آزادی‌بخش آینده باشد که با هر دو [نظام] مخالفت می‌ورزد؛ هم با سرمایه‌داری «بازار آزاد»، هم با آن چیزی که مزاروش «جوامع غیرسرمایه‌داری تولیدکننده‌ی سرمایه» می‌نامد.

پرسشی که صراحتاً پرای مزاروش اهمیت دارد این است: چه‌گونه متفکر ژرفی همچون لوکاچ، در پایان به مسلم گرفتن قانون سرمایه‌دارانه‌ی ارزش به‌مثابه‌ی شرایط حقیقتاً تغییرناپذیر وجود انسان می‌رسد؟ کدام محدودیت، اندیشه‌ی لوکاچ را از طرح یک نگره‌ی رهایی‌بخش راستین درباره‌ی جامعه‌ی پسا-انقلابی بازداشت؟ مزاروش به عنوان زیرک‌ترین و حساس‌ترین منتقد استاد سابقش می‌داند که همسازی لوکاچ با ساختارهای موجود را تنها می‌توان با درونی‌ترین اصول اندیشه‌ی او توضیح داد. از نگاه مزاروش، این مسأله ریشه در نظریه‌ی ابتکاری آگاهی طبقاتی لوکاچ دارد که در {کتاب} **آمرانه‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی** طرح انداخته شد.

لوکاچ علیه تأکید بین‌الملل دوم بر شرایط مادّی، آگاهی طبقاتی را عاملی سرنوشت‌ساز برای پل زدن بر شکاف میان واقعیات کنونی و شکل‌های اجتماعی آینده می‌گیرد. او در **تاریخ و آگاهی طبقاتی** می‌نویسد: «این بحرانی عقیدتی است که یافتن راه‌حل عملی بحران اقتصادی جهان در گرو حل آن است» (Lukacs: 1971:79). رادیکال‌های معاصر، با نظریه‌پردازانی بارآمده‌اند که بر نظریه فرهنگی و عوامل غیر-جبرگرایانه تأکید می‌کنند؛ بنابراین شاید به‌سختی تشخیص دهند که در سال 1923 این طرز تلقی از آگاهی طبقاتی به منزله‌ی قلمرویی مبتنی بر عوامل سوژکتیو و فرهنگی، و نه {امری} تعیین‌یافته توسط وجود اقتصادی ابژکتیو، چه طنین انقلابی‌پی داشت. لوکاچ در انجام چنین کاری حقیقتاً نوآور بود. در واقع او چنان بر مسأله آگاهی طبقاتی تأکید کرد که آگاهی پرولتری را معادل این‌همانی هگلی سوژه و ابژه دانست.

مزاروش به‌درستی یادآور می‌شود که این {فرض} لوکاچ را در خارستانی از تعارضات گرفتار ساخت. زیرا اگر پرولتاریا معادل این‌همانی هگلی سوژه و ابژه باشد، دیگر چه‌گونه می‌توان شکاف میان آگاهی کنونی کارگران و ایده‌ی جامعه‌ی نوین را توضیح داد؟ لوکاچ در پاسخ به این پرسش نظریه‌ی مشهور شیء‌وارگی را پروراند. {نظریه‌ی شیء‌وارگی} حول این انگاره تمرکز یافته که سرمایه‌داری خود را نه فقط از خلال دگرگونی نیروی کار به کالا، بلکه از خلال کالایی‌سازی اندیشه نیز بازتولید می‌کند. لوکاچ با به کار بردن انگاره‌ی شیء‌وارگی در مورد پرولتاریا، در پی آن بود که شکاف میان آگاهی کنونی کارگران و ایده‌ی جامعه‌ی نوین را توضیح دهد؛ اما در عین حال فرض می‌کرد که تکامل محرز و مسلم آگاهی طبقاتی کارگران، وحدت سوژه و ابژه را بازمی‌نمایاند. این {فرض} فقط تعارض را به سطحی دیگر برد. از یک سو لوکاچ سرچشمه‌ی مسیر سوسیالیسم را زایش خودانگیخته‌ی آگاهی طبقاتی کارگران می‌دانست؛ اما از سوی دیگر انگاره‌ی شیء‌وارگی اندیشه حاکی از آن بود که کارگران نمی‌توانند با تکیه بر تلاش خویش به آگاهی سوسیالیستی برسند. در نهایت اگر حتی اندیشه‌ی ما نیز شیء‌واره شده باشد، دیگر چه‌گونه می‌توانیم خود را آزاد کنیم؟ لوکاچ پاسخی آماده داشت: حزب با ایفای نقش «آگاهی» پرولتاریا شما را آزاد خواهد کرد. مزاروش به طور متقاعدکننده‌ی اظهار می‌دارد:

«لوکاچ طبقه‌ی کارگر را به منزله‌ی دارندگان واقعی «دیدگاه تمامیت» ایدئالیزه می‌کند و به طرز تناقض‌بار خود را در وضعیتی قرار می‌دهد که جز جهیدن از دستوری به دستور دیگر، هیچ راهی به بیرون ندارد ... لوکاچ برای آن‌که بتواند بر شکاف میان ساختار ایدئال و موقعیت تشویش‌برانگیز واقعی پل بزند، راه به جایگزینی الزام‌آفرین یعنی حزب می‌برد» (326).

به زعم مزاروش، قائل شدن به الوهیت حزب به منزله‌ی نیرویی خارجی برای حلّ تعارضات، شکست لوکاچ را آشکار می‌سازد. او نتوانست «میانجی‌های مادّی: واقعی‌پی را تصویر کند که برای از میان برداشتن سلسله‌مراتب جامعه‌ی طبقاتی لازم بودند. «این یک توهم است که روشن‌گری نظری - کار آگاهی بر روی آگاهی - می‌تواند تغییرات موردنیاز را در واقعیت اجتماعی به وجود آورد» (Meszaros 1995:360). لوکاچ با کار کردن تحت این توهم نتوانست توضیح دهد که چه‌گونه می‌توان عملاً به سلطه‌ی سرمایه بر کار فائق آمد. وقتی مسائل پیش روی انقلاب روسیه تشدید شد، این {موضوع} اهمیتی حیاتی یافت. از یک سو مسائل عملی و عاجل رودرروی دولت جوان کارگری، ساختن شکل‌های خاصّ میانجی‌گری را ضروری ساخت که می‌توانستند انقلاب را از برانداختن سرمایه‌داران به سمت الغای سرمایه به‌منزله‌ی شکل جهان‌روای کنترل اجتماعی ببرند. از سوی دیگر تأکید لوکاچ بر آگاهی به‌منزله‌ی اخلاقیات حقیقی انقلاب، هیچ پاسخ مشخصی مهیا نمی‌کرد که در دل محدودیت‌های این موقعیت معین و معلوم چه باید کرد؟ وقتی لوکاچ با این {واقعیت} روبرو شد که نمی‌تواند الزامات تئوریک‌اش را به استراتژی‌های مشخص میانجی‌گرانه ترجمه کند، به طرز فزاینده‌ی با شکل‌های موجود کنترل اجتماعی رژیم پسا-لنینی وفق یافت. طبق خوانش مزاروش، تسلیم شدن لوکاچ به استالینیسم ربطی به ضعف شخصی یا فقدان شجاعت نداشت؛ بلکه محصول اتکا به عوامل سوژکتیو آگاهی و کنار گذاشتن استراتژی‌های

میانجی‌گرانه‌ی مشخص و تکامل‌یابنده در پیوند با ضروریات موقعیت معین و معلوم بود. او هر چه بیشتر بر قدرت اخلاقی آگاهی تأکید می‌ورزید، دست آخر خود را در پاسخ به مسائل عاجل جامعه‌ی پسا-انقلابی ناتوان‌تر می‌یافت. در نتیجه به نحو فزاینده‌یی به سمت پذیرش راه‌حلی کشیده شد که نیروهای سیاسی موجود برای این مسائل مطرح می‌کردند. همان‌طور که در دیدگاهش درباره‌ی زمان کار اجتماعاً لازم دیدیم، این {مسئله} نه فقط عواقب سیاسی، بلکه عواقب نظری‌یی نیز داشت: عملکرد زمان کار اجتماعاً لازم در «سوسیالیسم» ادامه خواهد یافت - لوکاچ هرگز این موضع را رد نکرد.

چه‌گونه چنین مارکسیست با استعداد و درخشانی می‌تواند در پایان با بقای قانون سرمایه‌دارانه‌ی ارزش همساز شود؟ نقد مزاروش بر لوکاچ، در پاسخ به {این پرسش} راه دور و درازی را می‌پیماید. البته هدف او صرفاً تسویه حساب با لوکاچ نیست. هدف واقعی مزاروش این است که مسئولیت شکست پروژه‌ی بدیلی کارآمد در برابر سرمایه را بر گردن هگل بیاندازد. به زعم مزاروش هگل قائل به الوهیت سرمایه به منزله‌ی شکل غائی تعامل انسان‌هاست. بنابراین آشتی لوکاچ با شکل‌های جامعه‌ی موجود ناشی از پیوندش با دیالکتیک هگلی است. به همین دلیل مزاروش استدلال می‌کند که مارکسیسم هگلی نمی‌تواند دشواری‌های پروژه‌ی بدیلی برای قدرت سرمایه را کاهش دهد.

اکثر منتقدان **فراسوی سرمایه** (برای مثال روایت سیریل اسمیت در مقاله‌یی با عنوان: *مزاروش و لنین، م.*) بیشتر مایل بوده‌اند که نقد مزاروش بر هگل را نادیده بگیرند. اما نقد هگل نقش هسته‌ی مفهومی کتاب را ایفا می‌کند و بازنمایانگر گسستی مهم در خود مزاروش است. چرا که او نیز زمانی اشتراکات نزدیکی با مارکسیسم هگلی داشت. برای مثال در ابتدای دهه‌ی 1980، مقاله‌یی مهم با عنوان «مارکس فیلسوف» نوشت که در آن اعلام می‌داشت:

«جایگزینی لفاظانه و نظورزانه‌ی فلسفه با «نظریه»، «کار نظریه‌پردازی» و الباقی، صرفاً به ردّ محافظه‌کارانه‌ی وحدت نظریه و عمل می‌انجامد و با خرده‌گیری و تنگ‌نظری، ارزش‌های مارکس را همچون رؤیاهایی دست‌نیافتنی دور می‌اندازد» (Meszaros 1982:109).

با این حال مزاروش در *فراسوی سرمایه* از دیالکتیک هگلی و فلسفه به طور کلی فاصله می‌گیرد. در عوض، نیاز به «نظریه‌ی گذار» یا به عبارت دیگر نظریه‌ی اجتماعی-انتقادی‌یی را ترویج می‌کند که ریشه در «تشریح استراتژیک مجتمع اجتماعی» دارد.

حرکت مزاروش در این مسیر، به روشنی ناشی از درگیری‌هایش با تفوق ایدئولوژیک این انگاره است که: سرمایه‌داری واقعاً موجود «هیچ بدیلی ندارد.» این انگاره‌ی مشهور و مردود که «پایان تاریخ» محور فلسفه‌ی هگل است، توسط **فرانسیس فوکویاما** با این ادعا تکمیل شد که اکنون با «پیروزمندی» لیبرال دموکراسی به پایان تاریخ رسیده‌ایم. هرچند در این کتاب، جز یک مورد گذرا هیچ ارجاعی به فوکویاما نیست، به سختی می‌توان این احساس را کنار گذاشت که مزاروش حین توافق با رکن اصلی ادعای فوکویاما درباره هگل، ابطال {تر پایه‌ی تاریخ} فوکویاما را در نظر دارد. در حالی که فوکویاما می‌خواهد به نام هگل از لیبرال دموکراسی دفاع کند، مزاروش در پی آن است که با ردّ هگل بر لیبرال دموکراسی خط بطلان بکشد.

مزاروش این مجادله را که دیالکتیک هگلی صرفاً یکی از تجلیات منطق سرمایه است، با خوانشی متمرکز بر *نوشته‌های سیاسی هگل* بنیان می‌گذارد. در واقع هیچ ارجاعی به **پدیدارشناسی روح یا علم منطق** در کار نیست و محدود ارجاعات به **فلسفه‌ی روح** (بخش سوم *دانشنامه‌ی علوم فلسفی*) همگی از فصل‌های ابتدایی آن درباره‌ی موضوعات سیاسی و اجتماعی‌اند. کانون توجه مزاروش اساساً **فلسفه‌ی حق هگل** و به‌خصوص یک قطعه از آن است - بند 199 که در آن هگل می‌گوید: جامعه «اکنون بر هر کس

همچون سرمایه‌ی دائمی جهانی نمایان می‌شود.» در حقیقت هگل در نسخه‌ی اصلی آلمانی از «allgemein bleibendes Vermogen» سخن می‌گوید که ترجمه‌ی صحیح‌تر آن «ثروت دائمی جهانی» است (Hegel 1976:130). خود مزاروش نیز در پانوشتی طولانی این را تصدیق می‌کند. شاید به نظر برسد که بحث مزاروش مبنی بر این‌که هگل طرح بقای سرمایه را درمی‌اندازد، به تار مویی بند است. با این حال دیگر نوشته‌های هگل شکی باقی نمی‌گذارند که او هرگز فراروی از مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی تولید را به طور آگاهانه به تصویر نکشید. شک و تردید در این است که آیا دیدگاه‌های اظهارشده‌ی هگل درباره‌ی موضوعات سیاسی بیش از به قول **رایا دونایفسکایا** «خود-جنبی دیالکتیک» اهمیت دارند که «از آن موانع تاریخی که هگل نمی‌توانست از آن فراتر رود، عبور کرد» (Dunayevskaya 1989a: 45). به عبارت دیگر آیا به‌رغم مصالحه‌ی سیاسی هگل با واقعیت موجود، فلسفه‌ی هگل و به‌ویژه مفهوم منفیّت مطلق، فراروی از منطق سرمایه را - که بازافتن آن برای {دنیای} امروز اهمیت دارد - هدف نگرفته است؟

خود مزاروش این طور فکر نمی‌کند. از نظر او مفهوم فوق‌العاده مهم روح مطلق هگلی، افشاگر شباهتی خارق‌العاده به منطق سرمایه است. از نظر مزاروش روح مطلق هگلی، جوهری خودجنبان است که هر امر پیشامدپذیری را جذب می‌کند. روح مطلق، سوژه است - وجودی خود-کوش، خود-ارجاع و خود-نهاده. بسیاری {از منتقدان} خاطرنشان کرده‌اند همان‌طور که مطلق هگل تفاوت را با انحلال آن در خود-جنبی سوژه‌ی شناخت تصدیق می‌نماید، کار در سرمایه‌داری نیز به همین ترتیب پیشامدپذیری طبیعی را با انحلال آن در خود-جنبی کار انتزاعی تصدیق می‌نماید. طبق این خوانش، روح مطلق هگل چیزی نیست مگر معادل فکری منطق سرمایه.

مطمئناً مارکس نقدی جدی بر مفهوم روح مطلق هگل داشت و حتی از منطق هگل به منزله‌ی «پول روح» یاد می‌کرد. با این حال باید یادآور شد که برخورد او با مفهوم هگلی فراروی به‌واسطه‌ی منفیّت مطلق، آن‌چنان که مزاروش می‌پندارد سلبی نبود. مارکس با قدرت هر چه تمام‌تر هگل را به خاطر زدودن انسان از دیالکتیک نقد می‌کرد: هگل به جای آن‌که دیالکتیک را به عنوان انسانیت زنده و جسمانی تلقی نماید، آن را به منزله‌ی مراحل مختلف اندیشه در نظر می‌گرفت. اما معنایش آن نیست که مارکس همچون فوئرباخ، مفهوم منفیّت مطلق هگلی را صرفاً توهمی ایده‌آلیستی بداند. در سال 1844 مارکس در «نقد دیالکتیک هگلی» از این انگاره‌ی هگل ستایش کرد که تمامی حرکات روبه‌پیش از طریق منفیّت مطلق صورت می‌گیرند. او مفهوم منفیّت مطلق را به نظرگاه خویش درباره‌ی فراروی از شکل ارزش اختصاص داد. مارکس خاطرنشان ساخت که لغو «کمونیستی» مالکیت خصوصی، صرفاً نفی نخستین است. رسیدن به لغو عملی سرمایه‌داری مستلزم «نفی در نفی» است که بنا به تعریف مارکس «طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی تام‌وتامی است که خود را هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز می‌سازد و حقیقتی است که هر دو را وحدت می‌بخشد» (Marx 1963:213). مارکس سوژه‌های زنده‌ی انقلاب را حاملان دیالکتیک قرار داد. او با این کار از انسانیت‌زدایی ایده فراروی کرد و مضامین انقلابی دیالکتیک را که در تصور خود هگل نیز نمی‌گنجید آزاد ساخت. از آن خود کردن دیالکتیک هگلی به شیوه‌ی انتقادی، به بنیان تکامل 40 ساله‌ی فلسفه‌ی «انقلاب مداوم» مارکس تبدیل شد. این ثابت می‌کند که دیالکتیک هگل، نه فقط به بیان محض منطق سرمایه اکتفا نمی‌کند، بلکه جلوه‌ی از دیالکتیک آزادی‌بخش است.

مزاروش برداشت هگل در مورد فراروی از بیگانگی را بر این اساس رد می‌کند که نمی‌تواند فراسوی شکل سرمایه را به ما نشان دهد. طنزآمیز است که خوانش مزاروش از هگل در این بخش، علی‌رغم همه‌ی انتقاداتش بر لوکاچ، عمیقاً در موضع لوکاچ (به‌ویژه آن‌گونه که در **هگل جوان** بسط یافته است) ریشه دارد. {به این معنی که} دیالکتیک هگل، فقط تا آنجا که بیانگر دیالکتیک خارجیت‌یابی (یا بیگانگی) باشد به مارکس یاری می‌رساند. لوکاچ در **هگل جوان** استدلال می‌کند که هگل با ترسیم سفر دور و دراز خود-آگاهی در **پدیدارشناسی روح**،

کمک بزرگی به مارکس رساند؛ چون تلقی هگل از سفر آگاهی در حال خارجیت‌یابی در سطوح مختلفی از تعارض، بازتاب‌دهنده بیگانگی واقعی کار در جامعه طبقاتی است. در عین حال لوکاچ تلقی هگل را درباره‌ی فراروی از خارجیت‌یابی در فصل پایانی **پدیدارشناسی** («دانش مطلق») رازورمزسازی ایده‌آلیستی می‌خواند. زیرا لوکاچ اعتقاد دارد که فراروی به واسطه‌ی ابطال پیشامدپذیری تاریخی حاصل شده است (lukacs 1975:537-568). به‌رغم انتقادات مزاروش بر لوکاچ، ردّ مفهوم هگلی فراروی، کاملاً در حال و هوای رویکرد کلی لوکاچ نسبت به دیالکتیک است.

لوکاچ هرگز به طور جدّی از این موضوع سخنی به میان نمی‌آورد که ردّ تامّ و تمام مفهوم فراروی هگل چه‌گونه با «نقد دیالکتیک هگلی» 1844 مارکس جور درمی‌آید. مارکس در این {مقاله} «بینش بیگانه‌شده‌ی» نهفته در انگاره‌ی فراروی هگل را می‌ستاید - به عبارت دیگر این که «جوهر حقیقی» انسان به واسطه‌ی «نفی در نفی» آشکار می‌شود و واقعیت می‌یابد. مزاروش نیز از عهده‌ی این موضوع برنمی‌آید، هر چند اثرش (چنانکه به زودی خواهیم دید) حاوی بحث‌های بسیاری درباره‌ی مارکس است.

{پرداختن به مفهوم نفی در نفی هگلی} منته به خشخاش گذاشتن یا ملانقطی‌گری نیست. در تمامی برهه‌های بحرانی تاریخ مارکسیسم، سوسیالیست‌ها برای یافتن راه خروج از بحران‌های ظاهراً لاینحل پیش روی جنبش انقلابی، نیاز به رجعت به هگل را احساس کرده‌اند. این {امر} در مورد لنین صادق است که در سال 1914، در پاسخ به شروع جنگ جهانی اول و فروپاشی بین‌الملل دوم، خود را عمیقاً در مطالعه‌ی **علم منطق** هگل غرقه ساخت. در مورد مارکسیست‌های فرانسوی و مکتب فرانکفورت نیز صادق است که در دهه‌های 1930 و 1940 هنگامی که اروپا در فاشیسم غوطه‌ور شد، از نو به هگل روی آوردند. در مورد ایالات متحد در سال‌های نخست دهه‌ی 1950 نیز صادق است، هنگامی که متفکرانی چون سی. ال. آر. جیمز و دونایفسکایا به مطالعه‌ی **فلسفه‌ی روح و منطق** هگل بازگشتند، آن هم به منزله‌ی بخشی از جستجوی مفاهیم آزادی‌بخش نوین برای مبارزه با استبداد دولت تک‌حزبی (Dunayevskaya 1989b:23-52). اگر خوانش مزاروش از هگل درست باشد، امروزه بازگشت به هگل هیچ فایده‌پی جز توصیف منطق سرمایه نخواهد داشت و چرخش به هگل هیچ کمکی به پرکردن خلأ پروژهای بدیل‌رهای‌بخش نخواهد کرد. اما اگر مزاروش اشتباه کرده باشد، خواننده را از زمینه‌ی مورد نیاز برای دست و پنجه نرم کردن با مشکلی که دل‌مشغولی اوست دور می‌کند.

مزاروش در برخورد با تمامی موضوعات **فراسوی سرمایه** من جمله در بحث طولانی‌اش درباره‌ی مارکس، از هگل و از فلسفه روی برمی‌گرداند. او ما را در میان مجموعه‌یی از نوشته‌های گوناگون مارکس، از **ایدئولوژی آلمانی** و **گروندریسه** تا جلد‌های مختلف **سرمایه** می‌گرداند و می‌کوشد انتقاد مارکس بر انگاره‌ی تغییرناپذیری شکل سرمایه را برای {جهان} امروز بازپس‌گیرد. البته نمی‌توان در این‌جا همه‌ی برداشت‌های مزاروش از مارکس را مورد تفحص قرار داد، اما برجسته‌کردن خوانش او از مارکس در دوره‌ی نگارش **نقد برنامه‌ی گوتا** (1875) بسیار مهم است.

فهم این‌که چرا مزاروش به سمت این سند کشیده شده است، کار شاقی نیست. زیرا این سند یکی از معدود جاهایی است که مارکس به‌طور مستقیم به این پرسش پرداخته است که پس از به دست گرفتن انقلابی قدرت چه خواهد شد؟ از نظر مزاروش **نقد برنامه‌ی گوتا** کامل‌ترین بیان پافشاری و اصرار مارکس بر تصورکردن شکل‌های میانجی‌گرانه‌یی است که می‌توانند انقلاب را به فراسوی براندازی طبقه‌ی بورژوازی سوق دهند. او می‌نویسد:

«مارکس همواره تأکید می‌کرد که حتی عمیق‌ترین براندازی‌ها به هدف آن براندازی‌ها وابسته می‌ماند... به همین دلیل انقلاب سوسیالیستی صرف‌نظر از این‌که هدف آن چه قدر رادیکال

باشد، نمی‌تواند چون یک عمل منفرد تصور شود... این انقلاب باید به صورت یک انقلاب اجتماعی در حال پیشرفت و پیوسته در حال انتقاد از خود، یعنی انقلاب مداوم باشد» (792).

مزاروش از معدود کسانی است که بر {این نکته} انگشت می‌گذارد که چه‌گونه **نقد برنامه‌ی گوتای مارکس**، مفهوم سازمان‌دهی انقلابی را روشن می‌سازد. او استدلال می‌کند که امتناع مارکس از مجاز دانستن اتحاد پیروانش با پیروان لاسال، نشان می‌دهد که مارکس، وفادار ماندن به اصول سوسیالیستی را خیلی مهم‌تر از وحدت سازمانی می‌دانست - نکته‌ی که اکثراً پیروانش نادیده گرفته‌اند. به زعم مزاروش، این نشان می‌دهد که مفهوم سازمان‌دهی مارکس، یکی از اجزاء لاینفک مفهوم دگرگونی انقلابی‌اش بوده است. مزاروش می‌نویسد:

«طبیعی است که اگر خصلت انقلاب سوسیالیستی اساساً سیاسی دیده شود، و نه یک انقلاب اجتماعی چندبعدی و در نتیجه «مداوم»، آن‌چنان که مارکس تعریف کرده بود، اهمیت ایجاد و حفظ وحدت همه چیز را تحت‌الشعاع قرار خواهد داد. اما اگر بپذیریم که کسب قدرت فقط نقطه‌ی آغاز کشف مشکلات و تضادهای واقعی «دگرگونی سراسری شیوه‌ی هستی» تولیدکنندگان هم‌بسته است، در این صورت نیاز به استراتژی‌های کثرت‌گرای اصیل و واقعی ... به اثبات خواهد رسید» (696).

نظر به خوانش بادقت **نقد برنامه‌ی گوتای مارکس** توسط مزاروش، این‌که او قسمت اعظم آثار مارکس را از دوره‌ی نگارش **نقد برنامه‌ی گوتا** {به بعد} بی‌اهمیت تلقی می‌کند، بسیار ناامیدکننده است. مزاروش خاطر نشان می‌سازد که مشخصه‌ی دهه‌ی 1870 پیدایش اقتصادهای مصرف-بنیان بود که طی آن بخشی از طبقات کارگر غرب، به هم‌ذات‌پنداری با نظام مستقر تمایل یافتند. مارکس در **نقد برنامه‌ی گوتا** به نحو مقتضی پاسخ چنین اصلاح‌طلبانی را در ساحت سیاسی داد. با این حال مزاروش احساس می‌کند که مارکس در جلد دوم و سوم **سرمایه**، برآمدن جامعه‌ی مصرف توده‌پی را به اندازه‌ی کافی جدی نگرفت. او می‌گوید مارکس به گونه‌ی عمل می‌کرد که گویی موفقیت جنبش انقلابی حتمی است؛ به همین خاطر هیچ اجباری ندید تا چشم‌اندازهای انقلاب را در پرتو گسترش جهانی سرمایه‌داری مورد بازاندیشی قرار دهد:

«مارکس به هنگام بروز حادثه‌ی جلوه‌های بحران، مهارت‌های خود را به بهترین شکل ابراز می‌کرد. در مقایسه {با آن} از دهه‌ی 1870 به بعد (دوره‌ی که توفیق‌های عمده‌ی گسترش جهانی سرمایه را بازنمایی می‌کرد) دچار مشکلات عدیده‌ی شد. این مشکلات نه تنها در رابطه با برخی سازمان‌های مهم طبقه‌ی کارگر به صورت سیاسی، بلکه در ارزیابی چرخش جدید تحولات نیز به صورت نظری نمایان می‌شد. این که تولیدات فکری پانزده سال آخر مارکس، نه تاب قیاس با یک دهه‌ونیم پیش از آن را می‌آورند نه با پانزده سال پیش از آن را، حاکی از {این اشکالات} است» (480).

جلد دوم و سوم **سرمایه** اکثراً پیش از انتشار جلد یکم در سال 1867 نوشته شدند و بنابراین یک دهه پیش از واقعیات جدیدی شکل گرفتند که مزاروش احساس می‌کند مارکس در دهه‌ی 1870 واکنشی به آن‌ها نشان نداد. اما جدا از این واقعیت، با در نظر گرفتن آنچه که ما اکنون در باره‌ی آخرین نوشته‌های مارکس می‌دانیم، به سختی می‌توان دیدگاه مزاروش را با مارکس متأخر وفق داد. «پانزده سال آخر» زندگی مارکس شامل ویرایش فرانسوی **سرمایه** (1872-1875)، مطالعات درباره‌ی آفریقای شمالی، هند و جامعه‌ی مسلمانان در یادداشت‌هایی بر کتاب **کووالوسکی**، چهار پیش‌نویس بلند نامه‌هایش به **زاسولیچ** درباره‌ی کمون روستایی روسیه و 400 صفحه **دفترهای قوم‌شناختی** است که صورت‌بندی‌های پیش‌سرمایه‌داری بومی را در میان سرخ‌پوستان آمریکایی، بومیان استرالیا و مردم شرق آسیا گردآورده است. در این مجموعه ذکری از دیگر نوشته‌های مارکس به میان نیاورده‌ایم؛ مثلاً مقدمه‌ی بر ویرایش روسی **مانیفست کمونیست** که مارکس در آن پیش‌بینی کرده بود روسیه می‌تواند پیش از غرب به انقلاب سوسیالیستی دست یابد.

مزاروش که اهمیت دهه‌ی آخر مارکس را به کرات پایین می‌آورد، به سراغ هیچ یک از این نوشته‌ها نمی‌رود. این تصادفی و اتفاقی نیست. شایع است که مارکس از تشخیص {این امر} بازماند که سرمایه‌داری چه‌گونه توانست انقلاب در غرب را دفع نماید. مزاروش سرسختانه از این شایعه دفاع می‌کند و در نتیجه راه‌های تازه‌پی را نادیده می‌گیرد که مارکس در نوشته‌های آخرش از کار درآورد. مارکس پس از شکست **کمون پاریس** در سال 1871 و تسلیم پیروانش به وحدت سازمانی با لاسالی‌ها در سال 1875، توجه خویش را به‌طور فزاینده به سمت «شرق» معطوف کرد - آن هم نه به این دلیل که قدرت تمرکز فکری‌اش را از دست داده بود، بلکه به این دلیل که در جهان به‌لحاظ تکنولوژیک عقب‌مانده، در جستجوی آغازگاه‌های انقلابی نوینی بود که می‌توانستند به عنوان نیروی محرکه‌ی شکوفایی و پیشرفت غرب نیز عمل کنند. مارکس دهه‌ی آخر عمرش را صرف این نکرد که راه‌های تثبیت سرمایه‌داری به واسطه‌ی ابداع مصرف‌گرایی را تحلیل کند. چرا که تأکیدش بر جستجوی منابع همواره تازه‌ی دگرگونی انقلابی بود. تأکید بر دیالکتیک انقلاب، بی آن که به نوشته‌های آخرش محدود شود، رگه‌ی سرخی است که سرتاسر تکامل 40 ساله‌اش را در خود خلاصه می‌کند. مارکس با تشریح و روشن‌ساختن گره‌گاه‌های نوین دگرگونی انقلابی بالقوه، به مراحل عقب‌نشینی انقلاب واکنش نشان می‌داد، نه با تأکید بر گرایش‌های تقویت‌کننده‌ی «ثبات اجتماعی». همان‌طور که شماری از تحلیل‌گران دهه‌ی آخر عمر مارکس آشکار ساخته‌اند، او همواره به احتمال سربرآوردن نیروهای نوین انقلابی چشم دوخته بود - خواه کارگر باشند یا دهقان یا زنان یا مردم بومی. برخلاف این انگاره که مارکس با کتاب **سرمایه** از نقد فلسفی دهه‌ی 1840 به سمت «نقد اقتصاد سیاسی» حرکت کرد، نوشته‌های دهه‌ی آخر عمرش حاکی از آن است که همه‌ی آثار مارکس، تکامل فلسفه‌ی «انقلاب مداوم» را باز می‌نمایاند.

برعکس، چرخش مزاروش به سمت تأکید بر «نمای کلی استراتژیک مجموعه‌ی اجتماعی» و روگردانی از اتخاذ رویکردی فلسفی به کار مارکس تمایل دارد. او این را که اندیشه‌های مارکس عمیقاً در دیالکتیک انقلاب ریشه داشت، بی‌اهمیت می‌داند. گرایش به نادیده‌گرفتن ریشه‌دوانی مارکس در دیالکتیک انقلاب، به نوبت خود می‌تواند توضیح دهد که چرا در **فراسوی سرمایه**، دیالکتیک انقلاب به منزله‌ی یک کلیت سروشکلی آشکار نمی‌یابد. از اثری که در پی ترسیم نظریه‌ی گذار است انتظار می‌رود دیدگاهی هرچند اجمالی را درباره‌ی تجربیاتی ارائه دهد که تلاش‌های گوناگون برای دگرگونی انقلابی در این قرن (قرن بیستم) با آن مواجه شدند. ما شاهد جنبش‌هایی انقلابی بوده‌ایم که از پرتغال، آنگولا، موزامبیک، نیکاراگوئه و جاهای دیگر سربرآوردند. مطمئناً مطالعه و بررسی دستاوردها یا شکست‌های آن‌ها در ایجاد درکی عمیق‌تر از شکل‌های وساطت اجتماعی و سازمانی، مفید خواهد بود - شکل‌های لازم برای تضمین آن که سلب مالکیت از سرمایه‌داران به سمت الغای خود سرمایه راه بیوید. اما جای چنین بحثی به طرز عجیبی در کتاب خالی است و این احساس را در خواننده به جا می‌گذارد که فراخوان نظریه‌ی گذار مزاروش، هیابانگی بلندتر از تشریح و توضیح واقعی یک نظریه دارد.

این {بدان معنا} نیست که مزاروش بینش‌های سرنوشت‌سازی را درباره‌ی جهت کلی نظریه‌ی گذار به دست نداده است. بحث او درباره‌ی آزادی زنان اهمیت ویژه‌ای دارد. مزاروش به خوبی می‌داند مادامی که رویکردها و اعمال جنسیت‌گرایانه و سلسله‌مراتبی نسبت به زنان {پایدار} باقی بماند، نمی‌توان میانجی شکل ارزش را دورافکند. شکل سرمایه از هیچ سربر نمی‌آورد، بلکه نظام‌های سلسله‌مراتبی مقدم بر سرمایه‌داری، یعنی سلسله‌مراتب جنسیتی، نژادی و طبقاتی را دربرمی‌گیرد. دقیقاً به همین خاطر تنها با زیرورکردن جامع و انقلابی تمام افشار جامعه می‌توان شکل سرمایه را در هم شکست. همان‌طور که مزاروش می‌نویسد: «مادامی که خود افراد مناسبات حیاتی میان زنان و مردان را آزادانه و با خودانگیختگی سامان ندهند... نمی‌توان هیچ حرفی از جامعه‌پی به میان آورد که {انسان} را از تأثیر فلج‌کننده‌ی بیگانگی رهایی می‌بخشد» (187).

چنین بینش‌هایی باعث می‌شوند اثر مزاروش به زحمت کندوکاو در آن بیارزد. با این حال هنوز هم این احساس باقی است که او به هنگام استدلال در مورد نیاز به نظریه‌ی گذار به مراتب بهتر از زمانی است که آن را عملاً عرضه می‌دارد. مطمئناً نمی‌توان از هیچ متفکری انتظار داشت که ولو در کتابی طولانی، برای این پرسش پاسخی حاضرآماده فراهم کند که چه‌گونه می‌توان تضمین کرد که به دست گرفتن انقلابی قدرت سیاسی در نهایت به الغای خود سرمایه بینجامد؟ مزاروش کاملاً درست می‌گوید که دستیابی به [نظریه‌ی گذار] وظیفه‌ی دشواری است که به هماهنگی حداکثری انرژی‌های نظریه‌پردازان و فعالان سوسیالیست کنونی نیاز دارد. با این حال مسأله این است که دور شدن مزاروش از مارکسیسم هگلی-محور، بنیاد فلسفی نحیفی را برای او باقی می‌گذارد که باید بر اساس آن، مسأله‌ی را که مایه‌ی نگرانی‌اش شده است، حل نماید: «پس از انقلاب چه خواهد شد؟» همان‌طور که پیش‌تر نوشتیم طرح «طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی تمام‌عیار» مارکس در سال 1844 که هم از سرمایه‌داری فرامی‌رود و هم از آنچه که او «کمونیسم خام‌اندیش» می‌نامید، از مفهوم هگلی خود-جنبی به واسطه‌ی «نفی در نفی» به دست آمده است که {مارکس} عمیقاً در آن ریشه داشت. مارکس برخلاف فوئرباخ این انگاره‌ی هگلی را که فراروی از بیگانگی از طریق منفیت دوم پیش می‌رود، انتزاعی متافیزیکی نمی‌دانست. کاملاً برعکس، او بر این عقیده باقی ماند که مادامی که ایده‌ی منفیت دوم در نیروهای انقلاب همچون پرولتاریا پیکر یابد، بیانگر «حرکت واقعی تاریخ» است. با توجه به این میراث، آیا می‌توانیم نیاز به درانداختن بدیلی تمام‌عیار برای سرمایه‌ی کنونی را با پشت کردن به میراث مارکسیستی-هگلی برآورده کنیم؟ آیا برساختن نظریه‌ی همه‌جانبه‌ی جامعه‌ی پسا-انقلابی بدون بهره‌گرفتن از مفاهیم فلسفی سرنوشت‌سازی همچون «نفی در نفی» امکان‌پذیر است؟ و اگر مناسبات میان فلسفه و انقلاب از نو بیان و مشخص نشوند، آیا می‌توان میراث مارکس برای زمانه‌ی ما را حقیقتاً بازیافت؟

تردید ندارم که رویگردانی مزاروش از مارکسیسم فلسفی به نفع تأکید بر «نظریه‌ی گذار» بر اساس «نمای کلی استراتژیک مجموعه‌ی اجتماعی»، ناشی از بازشناسی محدودیت‌های سنت مارکسیستی هگلی به آن گونه‌ی است که در کار گئورگ لوکاچ بیان شده. اگر چه بخش عمده‌ی نقد مزاروش بر لوکاچ متقاعدکننده است، نباید نوزاد هگلی را با تشبیه آب چرک دور بریزیم. بسیاری از مارکسیست‌های هگلی در نهایت نتوانستند از پس امتحان تاریخی طرح مفهومی از آزادی برآیند که نه تنها فراروی از مالکیت خصوصی سرمایه‌داری، بلکه فراروی از خود سرمایه را نشان دهد. اما ابعاد سرنوشت‌ساز این سنت همچنان به قوت خود باقی‌اند و در صورت رد کردن آن، خود را به خطر خواهیم انداخت. به‌خصوص به تکوین انسان‌باوری مارکسیستی در ایالات متحده اشاره دارم که از تلاش برای تفسیر معنای مطلق‌های هگلی در رابطه با مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی {معاصر به وجود آمد. دونا یفسکایا از ابتدای دهه‌ی 1950 تا دهه‌ی 1980، با روشن‌سازی مفهوم «منفیت مطلق به منزله‌ی آغازگاه نوین» در رابطه با واقعیات اجتماعی و ایدئولوژیک امروز سعی کرد تا در ادامه‌ی مسیر مارکس، غل‌وزنجیرها را از دیالکتیک بگشاید. او تشخیص داد که جنبش‌های برخاسته از عمل و اراده‌ی ما، دربرگیرنده‌ی جستجویی برای روابط انسانی کاملاً نوین بودند و خواستار جنبشی نوین برخاسته از نظریه شدند تا رسیدن به «نفی در نفی» را مشخص و واقعی گردانند.

شاید امروز پیکریابی ایده‌ی منفیت دوم در نیروهای قیام‌چندان به چشم نیاید. شکست انقلاب‌های بالفعل آشکار است. فروپاشی جنبش‌های انقلابی کاملاً مشهود است و طرح فلسفی جستجوی جهان‌شمولیت توسط طبقه‌ی کارگر دچار بحرانی طاقت‌فرساست. از این رو حضور منفیت مطلق در مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی {معاصر تیره و تار شده است. اما این بدان معنا نیست که وظیفه‌ی بازسازی مارکسیسم انقلابی بر اساس بیان فلسفی منفیت مطلق به پایان رسیده است. {اکنون} صدای خود-تعین‌ی ایده حتی به گوش خودش هم نمی‌رسد، طوری که انگار در بن منجلاب بدیل‌های نیمه‌کاره‌ی گرفتار شده که یک سرش مصالحه‌های انتخاباتی است و سر دیگرش تظاهرات یک میلیون مرد. در این زمان، بیان فلسفی هرچه بیشتر ضرورت می‌یابد. در دورانی قهقهرایی مانند دوران کنونی، فلسفه‌ی جامع لازم است تا

کشش منفیت مطلق را که در پس صورت ظاهر پیشامدپذیری‌های موجود پنهان شده، استنباط کند.

اگرچه **فراسوی سرمایه** موفق به دستیابی به این هدف نشده، مزاروش مطالعه‌ی ارزشمندی ارائه داده است. او نیاز عاجل به شروع کار بر بررسی چشم‌انداز همه‌جانبه‌پی از بدیل آینده را مطرح کرده است. به همین دلیل خوانندگان امروز و آینده از **فراسوی سرمایه** بسیار خواهند آموخت.

کتاب‌شناسی

Dunayevskaya, Raya. 1989a. *Philosophy and Revolution, from Hegel to Marx to Mao*. New York: Columbia University Press.

b. *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism*. Chicago: News and Letters. 1989.

Hegel, G.W.F. 1976. *Philosophy of Right*, trans, by T.M. Knox. London: Oxford University Press.

Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

_____. *The Young Hegel*. London: Merlin Press. 1975.

_____. *The Process of Democratization*. Albany: SUNY Press. 1988.

Marx, Karl. 1963. *Early Writings*. New York: McGraw Hill.

_____. *Capital*. Vol. I. New York: Vintage. 1975.

Mészáros, István. 1995. *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*. New York: Monthly Review Press.

_____. *Marx <Philosopher>*, ed. by Eric J. Hobsbawm. Bloomington: Indiana University Press. 1982.

* این مقاله در سال 1997 در نشریه «Socialism and Democracy» تحت عنوان «Conceptualizing an Emancipatory Alternative: István Mészáros's Beyond Capital» منتشر شد.

** اشاره به تظاهراتی که لوئیس فرّخان رهبر یکی از سازمان‌های سیاه‌پوستان آمریکایی در پاییز سال 1995 در واشنگتن ترتیب داده بود. ظاهراً هدف این کنش جلب توجه سیاستمداران جمهوری‌خواه به مسائل سیاه‌پوستان بود. اما در عمل به جای تشریح وضعیت اقتصادی، با سوگندنامه‌پی روحانی همراه شد که از تجارت جهانی و کسب‌وکار سرمایه‌دارانه حمایت می‌کرد. این تظاهرات مسائل زنان سیاه‌پوست را به طور کلی نادیده

گرفته بود. به همین دلیل خیلی زود **تظاهرات یک میلیون زن** را همچون رقیبی برای خویش برانگیخت.

لازم می‌دانم از زحمات فریدا آفاری که کار ویرایش ترجمه حاضر را پذیرفتند و با راهنمایی‌های روشن‌گرانه کمک بسیاری به من رساندند، صمیمانه تشکر کنم.

هر جا که از هیودیس نقل‌قول مستقیم آورده است، سعی کرده‌ام حتی‌الامکان عین عبارت ترجمه‌های موجود فارسی را بیاورم. برای این کار از این کتاب‌ها استفاده کرده‌ام: **تاریخ و آگاهی طبقاتی** اثر لوکاچ ترجمه‌ی زنده‌یاد محمدجعفر پوینده، **فراسوی سرمایه**، اثر *مزاروش* ترجمه‌ی مرتضی محیط، **سرمایه‌ی مارکس** جلد یکم ترجمه‌ی حسن مرتضوی، **فلسفه و انقلاب**، اثر دونایفسکایا ترجمه‌ی حسن مرتضوی و فریدا آفاری.

ترجمه: نوید قیداری