



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدنولوژی

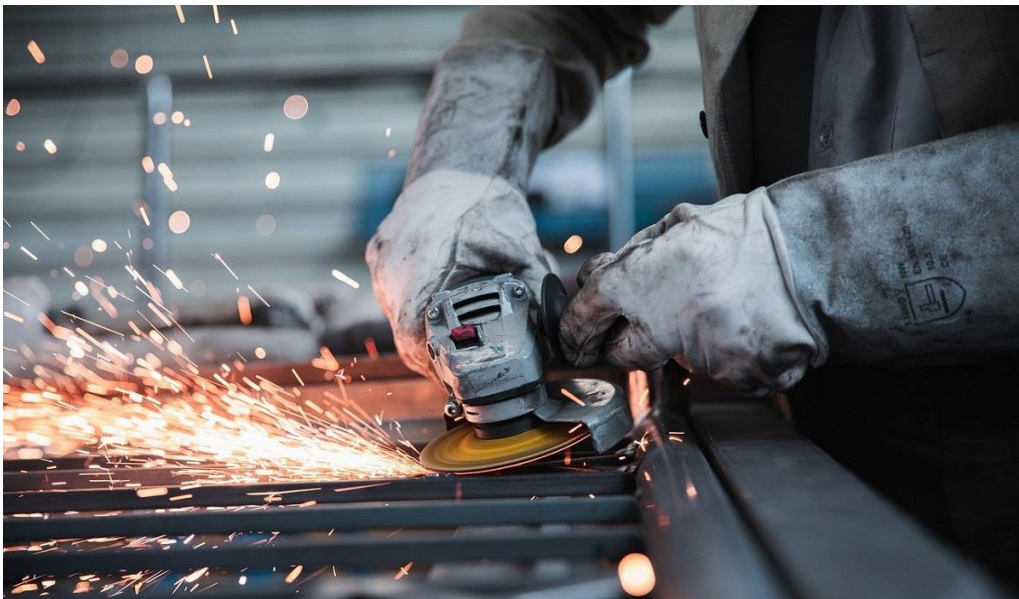
<https://naghd.com>

مفهوم قدرت و «متافیزیک»

ارزش‌های کار

حسین اوزل

ترجمه‌ی: دلشاد عبادی



تیر ۱۴۰۰

خلاصه. نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش نزد مارکس به دو دلیل ضروری است: نخست، از منظری هستی‌شناختی، نظریه‌ی ارزش نشان می‌دهد که قدرت دگرگون‌سازِ انسانی (قدرت نوع اول) به چه ترتیب به قدرت به‌مثابه‌ی سلطه و استثمار (قدرت نوع دوم) بدل می‌شود. از منظری معرفت‌شناختی، نظریه‌ی ارزش می‌تواند رموزِ فرایندهای بیگانگی و بت‌وارگی را که انسان‌ها از رهگذر آن‌ها به حاملانِ کار مجرد بدل می‌شوند بزدايد و به ما کمک کند که واقعیتِ وارونه‌ی سرمایه‌داری را واژگون سازیم.

این مقاله تلاشی است در جهت ارائه‌ی دفاعیه‌ای «متافیزیکی» از نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش، یا تعریفِ کارپایه‌ی ارزش، و این استدلال که ارزش، به معنای چیزی که به موجودیتی متافیزیکی در پسِ قیمت‌های تولید اشاره دارد و آن‌ها را تنظیم می‌کند، برای فهمی درخور از واکاوی مارکس از سرمایه‌داری ضروری است. اما دفاع از این ضرورت را از این منظر پیش نبرده‌ایم که آیا در نظامی مارکسی به‌منظور استنتاجِ نرخ سود و قیمت‌های تولید [قائل بودن به] ارزش‌های کار ضروری است یا خیر، بلکه دفاعیه از این منظرِ متافیزیکی اقامه می‌شود که مدعی است، نظریه یا تعریف کارپایه‌ی ارزش می‌تواند تبیین کند که در سرمایه‌داری به‌چه‌نحوی قدرتِ دگرگون‌سازِ موجودات انسانی از رهگذر فرایندهای دوگانه‌ی بیگانگی و بت‌وارگی از آن‌ها جدا شده و بر زندگی آن‌ها سلطه پیدا کرده است. از این منظر، در این مقاله به دو مزیت مهم نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش تأکید کرده‌ایم: نخست، این نظریه از چشم‌اندازی هستی‌شناختی، می‌تواند میان مفهوم قدرت، که به عاملیت انسانی اشاره دارد، و محوریتِ نیروی کار، هم در پراکسیس انسانی و هم در سرمایه‌داری، پیوندی برقرار سازد: مفهوم ارزش‌های کار به‌مثابه‌ی بخشی از «تصور پیش‌علمی» مارکس (شومپیتر، ۱۹۵۴: ۴۱)، نخست، این نظریه، از منظری اخلاقی، نشان می‌دهد که مبنای مناسب برای «ارزش» چه چیزی است، و دوم، از منظری اجتماعی-نظری، نشان می‌دهد که قدرت دگرگون‌ساز انسانی (قدرت نوع اول) چگونه در سرمایه‌داری از رهگذر بیگانگی و بت‌وارگی کالا به مناسباتِ سلطه و استثمار (یعنی به مناسباتِ قدرت نوع دوم) بدل می‌شود. دوم، نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش از چشم‌اندازی معرفت‌شناختی، مارکس قادر به گشودن «رموزِ فرایندهای بیگانگی، بت‌وارگی و شیء‌وارگی است، یعنی فرایندهایی که موجودات انسانی از رهگذر آن‌ها به «حاملان» کار انتزاعی تقلیل می‌یابند. این چشم‌انداز به ما کمک می‌کند تا واقعیتِ وارونه‌ی سرمایه‌داری را «واژگون» ساخته و درکی تمام‌عیار از مناسبات اجتماعی واقعی و بنیادی، به‌مثابه‌ی تجلیاتی انسانی، به دست آوریم. به این منظور، در این مقاله به بررسیِ درک مارکس از این دو بُعدِ قدرت و پیامدهای آن برای نظریه‌ی اجتماعی او در نسبت با نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش پرداخته‌ایم. در بخش نخست، بر مبنای رویکرد فلسفی و تاریخی مارکس به بحث از اهمیت نیروی کار به‌مثابه‌ی ماده‌ی ارزش پرداخته‌ایم. در بخش دوم نیز دو بُعدِ مفهوم قدرت و رابطه‌ی آن

با نظریه‌ی اجتماعی مارکس به بحث گذاشته شده است. در بخش آخر، بر مبنای واکاوی مارکس از سرمایه‌داری، به این بحث می‌پردازیم که نیروی کار به چه ترتیب به یک انتزاع بدل شده و، از رهگذر به دام انداختن موجودات انسانی در مناسبات قدرت نوع دوم، بر آن‌ها سلطه می‌یابد. در بخش جمع‌بندی نیز به برخی مزیت‌های معرفت‌شناختی نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش اشاره می‌کنیم.

۱. متافیزیک ارزش و نیروی کار

این مسئله که آیا نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش، یا صاف‌وساده «تعریف کارپایه‌ی ارزش» (مونگیووی، ۲۰۰۲: ۳۹۸) براستی در درک آثار مارکس یا صرفاً استنتاج برخی گزاره‌های مارکسی امری ضروری است یا نه، همواره در مرکز برخی مباحث و مناقشات مهم در حلقه‌های مارکسی قرار داشته است (برای مثال، استیدمن، ۱۹۷۵، ۱۹۹۱؛ گارگناتی، ۱۹۹۱؛ گلیک و اربار، ۱۹۸۶؛ فولی، ۲۰۰۰؛ لایمن، ۲۰۰۲). به لحاظ روش‌شناختی، به نظر می‌رسد که مباحث مربوط به جایگاه ارزش‌های کار نزد مارکس در دو سطح به هم پیوسته پیگیری شده است: سطحی متافیزیکی که به رویکرد پیش‌علمی مارکس در پس چشم‌انداز کلی اقتصادی، اجتماعی و فلسفی او می‌پردازد، و سطحی فنی که به مسائلی تحلیلی هم‌چون تعیین قیمت‌های نسبی و نرخ سود و هم‌چنین تبدیل ارزش به قیمت مربوط می‌شود.^۱ از منظری کاربردی، به نظر می‌رسد که این دو سطح به دو شکل متمایز «اصول مسلم» در رابطه با نظریه/تعریف کارپایه‌ی ارزش می‌انجامد (اسکریپانتی، ۲۰۰۳: ۱۵۶): «اصل مسلم ماده‌ی ارزش» که تنها کار را واجد قابلیت خلق ارزش می‌داند و «اصل مسلم مقدار ارزش» که تعیین مقدار ارزش را منوط به میزان زمان کار منعقدشده در یک فقره [کالا] می‌داند. باین که شکی نیست که این دو قلمرو و «اصول مسلم» مطابق با آن‌ها در ارتباط با یکدیگر قرار دارند و حتی درهم‌تنیده‌اند (برای مثال، رثاتی، ۲۰۰۵؛ ناگاتانی، ۲۰۰۴)، می‌بایست از یکدیگر متمایز نگاه داشته شوند، چراکه هیچ‌یک دربرگیرنده‌ی دیگری نمی‌شود (اسکریپانتی، ۲۰۰۳؛ مونگیووی، ۲۰۰۲: یادداشت ۳۹۸).

هرچند که تفکیک میان بُعد متافیزیکی آثار مارکس و بُعد فنی آن صرفاً انتخابی روش‌شناختی و حاکی از وجود نوعی تقسیم کار [نظری] به نظر می‌رسد، کماکان نمی‌توان آن را عاری از برخی دلالت‌های ضمنی

^۱ هرچند چنین تمایزی میان دو سطح یا دو قلمرو در قالب‌های متفاوتی بروز پیدا می‌کند، قالب‌هایی هم‌چون تمایز میان واکاوی «تاریخی» و «نظری» (ناگاتانی، ۲۰۰۴) یا حتی میان «تاریخ بازسازی فکری» و «واکاوی اقتصادی معاصر» (فولی، ۲۰۰۰: ۲-۳)، [به‌رحال] چنین درک دوگانه‌نگاری در مباحث نظریه‌ی ارزش امری مشخصاً مرتبط به نظر می‌رسد.

ناخوشایند دانست، از جمله [به میان آمدن] اصل گیوتین هیوم^۲ که چنین خاطر نشان می‌سازد که می‌بایست «پوسته‌ی متافیزیکی» واکاوی مارکس را از «هسته‌ی علمی» آن جدا سازیم - به نقل مضمون از خود مارکس (۱۹۷۶: ۱۰۳). بر این مبنا، می‌بایست میان نه یک بلکه دو نظریه/تعریف از ارزش کار تمایز قایل شد: یکی متافیزیکی که مطابق با اصل مسلم ماده‌ی ارزش است و مربوط می‌شود به نقش محوری نیروی کار در واکاوی سرمایه‌داری از رهگذر تمرکز بر جنبه‌های انسان‌زدای آن و دیگری، تعریفی اقتصادی و مطابق با اصل مسلم مقدار ارزش که به تعیین نرخ سود و قیمت‌های تولید مربوط می‌شود. باین حال، چنین تفکیکی ممکن است ما را با معضل یا بده‌بستانی [جدید] مواجه کند. تأکید زیادی بر اصل مسلم ماده‌ی ارزش ممکن است چنین القا کند که در ارزیابی از آثار مارکس، تعریف کارپایه‌ی ارزش را باید صرفاً هم‌چون یک ملاک در نظر گرفت که قدرت تحلیلی‌اش نه از استحکام فنی بلکه از جهت‌یابی فلسفی‌اش نشئت می‌گیرد. از سوی دیگر، تأکید بیش از حد بر اصل مسلم مقدار ارزش نیز ممکن است به این گزاره منجر شود که در استخراج قیمت‌های تولید یا نرخ سود تعریف کارپایه‌ی ارزش نقشی ضروری ندارد؛ می‌توان نشان داد که هر کالایی (از فولاد گرفته تا حتی بادام‌زمینی) بیان مقدار ارزش است (رومر، ۱۹۸۲). حتی ممکن است چنین مطرح شود که از منظر نظامی نظری هم‌چون نظام سرافا (۱۹۶۰) که در پی استنتاج نرخ سود و سهم‌های توزیعی است، وجود یک نظریه‌ی اقتصادی ارزش که از نظریه‌ی شکل‌گیری قیمت مجزا باشد امری غیرضروری است. بنابراین، اگر «رمزورازهای» خود ارزش برایمان اهمیت ندارد، دیگر چرا باید به «رمزورازهای» کار-ارزش (اسکریپانتی، ۲۰۰۳: ۱۶۰) بپردازیم؟

فارغ از این که پافشاری بر نوعی دوگانه‌انگاری سفت‌وسخت میان «علم» و «متافیزیک» ممکن است منجر به نادیده گرفتن وسعت و عمق واکاوی مارکس از سرمایه‌داری شود، تفکیک میان این دو هم‌چنین به این دلیل ساده غیرقابل دفاع است که ارزش، حتی در معنای «فنی» آن، چیزی نیست جز برساختی متافیزیکی که نمی‌توان آن را از برخی مسائل کلی فلسفی مجزا کرد (رابینسون، ۱۹۶۴: ۳۹)، در غیر این صورت اساساً نیازی به نظریه‌ی ارزش نبود. هر شکلی از نظریه‌ی ارزش اقتصادی، فارغ از این که ابژکتیو یا سوژکتیو باشد، به حیطة «تصور پیش‌علمی» تعلق دارد که سرشت‌نمای چشم‌انداز عمومی نظری متافیزیکی و اجتماعی یک دانشمند است و به او کمک می‌کند تشخیص دهد کدام جنبه از نمودها ارزش پرداختن به آن را دارند (هانت، ۱۹۷۷، ۱۹۸۳). نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش مارکس نه تنها به برساختن چارچوبی تحلیلی که درون آن بتوان قیمت‌ها و سهم‌های توزیعی را تعیین کرد کمک می‌کند، بلکه از آن مهم‌تر، به برساختن

^۲ منظور از گیوتین هیوم یا قانون هیوم، تأکید این فیلسوف بر جدایی اساسی میان گزاره‌های توصیفی مبتنی بر «است» و گزاره‌های هنجاری مبتنی بر «باید» است - م.

یک چارچوب تحلیلی عمومی برای فهم سازوکار سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی یک شیوه‌ی تولید مشخص یاری می‌رساند (هانت، ۱۹۷۹a، ۱۹۷۹b).

وحدت ابعاد متافیزیکی و فنی نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش مارکس حاکی از آن است که در فهم واکاوی مارکس از سرمایه‌داری تصور متافیزیکی از ارزش‌های کار امری ضروری و، به‌لحاظ معرفت‌شناختی، مقدم بر تصور فنی است. به عبارت دیگر، تلاش برای توجیه اصل مسلم ماده‌ی ارزش نیازمند قرائتی ذات‌گرایانه از مارکس است، قرائتی شبیه به آن‌چه در این مقاله پی گرفته شده و مبتنی است بر پیوندی مفهومی میان مفهوم قدرت و ارزش‌های کار. این ضرورت برخاسته از این امر است که نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش مارکس دو تز مهم طرح می‌کند: نخست، بنیان اخلاقی ارزش این است که نیروی کار انسانی در محصولی عینیت می‌یابد که موجودات انسانی در فرایند پراکسیس، یعنی فعالیت آگاهانه‌ی انسانی برای تحقق ظرفیت‌های انسانی، تولید می‌کنند؛ و دوم، نیروی کار، که به قدرت ایجاد تفاوت اشاره دارد، از انسان جدا شده و به موجودی مستقل بدل می‌شود که بر خود او تسلط می‌یابد. به عبارت دیگر، قدرت دگرگون‌ساز انسانی، به‌قول باسکار (۱۹۹۳) «قدرت نوع اول»، در سرمایه‌داری به قدرتی سلطه‌گر، بیگانه‌ساز و انسان‌زدا، «قدرت نوع دوم»، بدل می‌شود. نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش صرفاً بازتاب‌دهنده‌ی این تبدیل هستی‌شناختی است. باین‌حال، از دل همین امر نقشی معرفت‌شناختی نیز برای نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش سربرمی‌آورد. از آن‌جا که این نظریه ارزش را با قدرت دگرگون‌ساز انسانی یکی می‌گیرد، قادر به آشکار ساختن آن است که در تبدیل انسان به «چرخ‌دنده» ای در سیستم چه چیزی از دست رفته است و از همین‌رو، امکان درک سرشت وارونه‌ی واقعیتی را فراهم می‌آورد که مناسبات انسانی واقعی در آن از رهگذر کار انتزاعی وساطت می‌شوند و قدرت‌های اساسی موجودات انسانی هم‌چون قدرت‌های کالا و سرمایه جلوه می‌کنند. نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش هم‌چنین می‌تواند برای فرارفتن از چنین واقعیت واژگونه‌ای نیز ضروری باشد، چراکه مدعی بازیافتن این قدرت دگرگون‌ساز موجودات انسانی است. باین‌همه، دفاع از این ادعاها منوط به بررسی مفهوم قدرت و رابطه‌ی آن با کار است.

چنان‌که مشهور است، مفهوم قدرت عموماً در بستر [بحث] استثمار، یا دست‌کم سلطه، انقیاد و کنترلی که در مناسبات انسانی ظهور می‌کند مفهوم‌پردازی می‌شود. مسلماً نمونه‌ی الگوار این مفهوم را می‌توان در آثار میشل فوکو جست. فوکو هم درک لیبرالی و هم مارکسیستی از قدرت را رد می‌کرد، چراکه این دو رویکرد قدرت را از چشم‌انداز کارکردپذیری اقتصادی بررسی می‌کردند: درحالی که درک لیبرالی قدرت را در چارچوبی قراردادمحور و به‌مثابه‌ی حقی بررسی می‌کند که می‌توان در اختیارش داشت یا از طریق فرایندی مبادله‌ای یا اقدام قانونی آن را هم‌چون کالا [به دیگری] منتقل کرد؛ درک عمومی مارکسیستی از قدرت نیز

صرفاً در بستر مناسبات تولید و سلطه‌ی طبقاتی صورت می‌گیرد (فوکو، ۱۹۸۰: ۸۸-۸۹). اما طبق نظر فوکو، قدرت را «می‌بایست شبکه‌ای مولد دانست که در سراسر پیکره‌ی اجتماعی در جریان است، نه موردی منفی که به‌منظور سرکوب به کار می‌رود» (فوکو، ۱۹۸۰: ۱۱۹) مناسبات قدرت جزئی جدانشدنی از زندگی اجتماعی‌اند، به میزانی که نه فقط خود زندگی اجتماعی بلکه حتی دانش و «حقیقت» نیز به‌وسیله‌ی استفاده‌ی آگاهانه از قدرت شکل می‌گیرند. فوکو (۱۹۹۵)، در اثر ماندگار خود یعنی، *مراقبت و تنبیه*، نشان داد که فناوری‌های مدرن کنترل ربطی به (نظم و) قانون ندارند بلکه به بهنجارسازی مربوط می‌شوند؛ این فناوری‌های با هدف کسب نتایج مشخصی به کار بسته می‌شوند. قدرت مؤثرترین شکل خلق «بدن‌های رام» است که به‌منظور تابع‌شدن تحول پیدا کرده‌اند. از این منظر، قدرت مولد محسوب می‌شود و پدیدآورنده‌ی نهادهایی معین، قواعد رفتار «بهنجار» و سوژه‌هایی است که در روند تابع‌سازی‌شان همکاری می‌کنند. بنابراین، قدرت نه‌تنها مؤلفه‌ی سازنده‌ی کل زندگی اجتماعی، بلکه هم‌چنین مؤلفه‌ی سازنده‌ی خود سوژه محسوب می‌شود (رابینو، ۱۹۸۴: ۱۲، ۲۱).

با این‌همه، از منظر فوکو، قدرت در اختیار یک سوژه [ی مشخص] نیست (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۵۲)؛ [بلکه] هم‌چون «سوژه‌ی استعلایی» تاریخ عمل می‌کند (گیدنز، ۱۹۸۲: ۲۲۱؛ فیلیپ، ۱۹۸۵: ۷۵) یا هم‌چون «نوع غربی از اراده‌ی شوپنهاوری که مبنایی در [خود] کنش انسانی ندارد» (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۷۲). نزد فوکو، قدرت چیزی نیست که موجودات انسانی در اختیار داشته باشند، بلکه یکسره از آن‌ها جداست. «قدرت» فوکو نیز مانند «روح» هگل، گویی مسیر خود را طی می‌کند و هم‌چون استدلال «مکر عقل» [در هگل]، قدرت نیز «در پس پُشت» افراد عمل می‌کند: آنچه فارغ از مقاصد افراد به زندگی اجتماعی شکل می‌دهد چیزی نیست جز قدرت. این شکل از مفهوم‌پردازی که قدرت را «فاقد سوژه» (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۶۷) و «فاقد آزادی یا حقیقت» (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۷۴) معرفی می‌کند، حاکی از آن است که [نزد فوکو] هیچ نظریه‌ای برای پیوند زدن کنش انسانی و عاملیت وجود ندارد: تاریخ‌نگاری فوکو «راهبردهای فاقد پروژه» را مفروض می‌گیرد، یعنی «فارغ از راهبردهای افراد که پروژه‌های آن‌ها محسوب می‌شوند، زمینه نیز واجد راهبرد [مختص به خود] است» (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۶۹)، به این معنا که قدرت، به‌شکلی مستقل از مقاصد یا پروژه‌های افراد، زمینه‌ی معینی را پدید می‌آورد که برای درک قدرت ضروری است. اما این رویکرد، نوعی «هدف‌مندی عاری از هدف را به تاریخ، یا دست‌کم، نوعی منطق را به رخدادهای فاقد طرح‌برنامه» نسبت می‌دهد (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۷۰). هرچند، این رویکرد را نباید صرفاً نسخه‌ی متفاوتی از استدلال «دست نامرئی» تلقی کرد. برعکس، [در مورد فوکو و برخلاف نظریه‌ی اسمیت] آنچه مشکل‌ساز می‌شود فقدان چنین نظریه‌ای است که کنش منفرد را به پایه‌ریزی مناسبات اجتماعی پیوند دهد: «هدف‌مندی عاری از

هدف به منظور قابل فهم شدن نوع خاصی از تبیین می‌طلبد. نظام‌مندی طراحی نشده باید به نحوی که برای ما قابل فهم باشد به کنش هدف‌مند عاملیت‌ها [اجتماعی] پیوند داده شود» (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۷۱). وجه متمایز رویه‌ی روایت فوکو فقدان نظریه‌ای است که بتواند پیدایش زمینه‌هایی را تبیین کند که سازنده‌ی بستری هستند که قدرت علیه آن عمل می‌کند و نقش سازنده‌اش را باید نسبت به آن واکاوی کرد، یا فقدان نظریه‌ای که نظام‌مندی زمینه را پیوند دهد به «کنش انسانی هدف‌مندی که در دل [همین زمینه] پدید می‌آید و به آن شکل می‌دهد» (تیلور، ۱۹۸۵a: ۱۷۳).

بنابراین، درک فوکو از قدرت از دو ضعف مهم رنج می‌برد. نخست، هیچ پیوندی میان قدرت و عاملیت انسانی و در نتیجه، [قدرت و] کنش نیت‌مند یا هدف‌مند به دست نمی‌دهد، و دوم، در نتیجه‌ی ضعف نخست، هیچ نظریه‌ای فراهم نمی‌کند که بتواند عاملیت انسانی نیت‌مند را به بازتولید مناسبات اجتماعی یا ساختارها ارتباط دهد. باین حال، برای برساختن نظریه‌ای که بتواند کنش انسانی نیت‌مند را به پیامدهای نظام‌مند این کنش‌ها پیوند دهد، می‌بایست از مفهوم عاملیت آغاز کرد، زیرا کنش وجود عاملیت را پیش فرض می‌گیرد و از همین رو، وجود سوژه‌ی عاملی را که واجد قدرت مؤثر است: تعریفی مختصر اما کارآمد از عاملیت. فقدان یا کنار نهادن چنین نظریه‌ی اجتماعی‌ای که کنش منفرد را به بازتولید ساختارهای اجتماعی پیوند زند می‌تواند به بازماندن از درک دو جنبه‌ی قدرت منجر شود، دو جنبه‌ای که هم به عاملیت و هم به سلطه یا استثمار مربوط می‌شود. «ماتریالیسم تاریخی» مارکس همان نظریه‌ی اجتماعی‌ای است که عاملیت انسانی را به سلطه مرتبط می‌سازد و اهمیت فرایند کار و نیروی کار در مرکز آن قرار دارد.

نقطه‌عزیمت این نظریه‌ی اجتماعی تمایز میان جنبه‌ی عام یا جهانشمول وضعیت انسانی و شکل به‌لحاظ تاریخی خاص این وضعیت است، یا به بیان دیگر، تمایز میان «سرشت انسانی به‌طوری کلی» و «سرشت انسانی آن‌چنان که در هر دوره به‌لحاظ تاریخی تعدیل شده است» (مارکس، ۱۹۷۶: پ ۷۵۹). اما این به این معنا نیست که «سرشت ماهوی انسان»، یعنی آن‌چه موجودات انسانی را به موجودی انسانی بدل می‌کند، ضرورتاً می‌بایست با شکل‌های به‌لحاظ تاریخی خاص مناسبات اجتماعی تغییر کند. از آن‌جا که این «ماهیت» به ظرفیت بالقوه‌ی انسانی برای شکوفایی اشاره دارد، موجودات انسانی نیز می‌توانند تکامل یافته و خود را دگرگون سازند: هر شخصی «محصول خود» او تلقی می‌شود (فروم، ۱۹۶۱: ۲۶). به بیان ساده یعنی تاریخ است که فرایند خودتحقق‌یابی موجودات انسانی را سرشت‌نمایی می‌کند. باین حال، مقاطعی وجود دارد که ماهیت انسانی در آن در تضاد با هستی انسانی قرار می‌گیرد، یعنی زمانی که شرایطی که موجودات انسانی در آن زندگی می‌کنند به آن‌ها اجازه‌ی تحقق ظرفیت بالقوه‌ی تکامل‌شان را نمی‌دهد. این

شرایط در پیوند است با وجود مالکیت خصوصی که ذیل آن محصولات انسانی از انسان‌ها بیگانه می‌شوند (هانت، ۱۹۸۶).

درک مارکس از ماهیت انسانی حاکی از آن است که موجود انسانی وحدت امر جزئی، یا فرد، و امر کلی، یا اجتماعی، است. موجود انسانی موجود نوعی است، «زیرا خود را هم‌چون نوع حاضر و زنده می‌نگرد، زیرا خود را به‌مثابه‌ی موجودی جهانشمول و در نتیجه آزاد می‌نگرد» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۷). یک فرد در عین حال موجودی اجتماعی نیز هست؛ حتی خود وجودش نیز فعالیت اجتماعی محسوب می‌شود (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۵۰). و همین خصلت نوعی موجودات انسانی است که آن‌ها را از موجوداتی صرفاً طبیعی مجزا می‌کند، چراکه فعالیت زندگی انسانی نیازمند تعامل با طبیعت در بستری اجتماعی است که «یا بده‌بستانی با طبیعت و به وساطت جامعه است یا بده‌بستانی با دیگر انسان‌ها با وساطت طبیعت» (هانت، ۱۹۶۸: ۹۹). این فعالیت، یا پراکسیس، فعالیت اجتماعی است که به وساطت نیروی کار انجام می‌گیرد و از آن رهگذر، موجودات انسانی هم طبیعت، یعنی «کالبد غیراندام‌وار» خود، را دگرگون می‌سازند (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۸) و هم خود را. مفهوم پراکسیس، یعنی فعالیت هدف‌مند و آزادانه‌ی موجودات انسانی برای دگرگونی طبیعت و خودشان، مفهومی اساسی در تفکر مارکس است، زیرا تنها از رهگذر این فعالیت است که ماهیت انسانی عینیت می‌یابد: «بنابراین، ابژه‌ی کار عینیت‌یابی زندگی نوعی انسان است: چراکه انسان نه‌تنها به صورت فکری و در آگاهی خود، بلکه به صورت فعالانه و بالفعل خود را بازتولید می‌کند و بنابراین، می‌تواند خود را در جهانی که خودش خلق کرده مورد تأمل قرار دهد» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۹).

این تفسیر از پراکسیس حاکی از آن است که نزد مارکس «تفکر» و «عمل» دو قوه‌ی مجزا از هم نیستند: «کنش انسانی علاقه‌محور و هدفمند است و تفکر عنصر تأملی کنش مشخصاً انسانی محسوب می‌شود» (مارگولیس، ۱۹۸۹: ۳۶۸-۳۶۹). پراکسیس را می‌توانیم امری مرتبط به آگاهی تلقی کنیم، نه صرفاً به معنای وضعیتی ذهنی بلکه هم‌چنین به معنای یک کنش. برداشت مارکس از پراکسیس هم متفاوت است با «فیزیکیالیسم»، که در آن اشخاص به چیزهایی صرفاً مادی تقلیل می‌یابند، و هم متفاوت است با رویکردهایی هم‌چون ساختارگرایی، پساساختارگرایی و آنتی‌اومانیسیم که انسان را یکسره کنار می‌گذارند. درک مارکس بر ماهیت اجتماعی فروکاست‌ناپذیر وجود انسانی تأکید می‌کند، اما این درک «نه فرد را به‌مثابه‌ی گرهی صرف در فرایند مولد یا بازاری تلقی می‌کند، یعنی تلقی‌ای که موجب اضمحلال مفهوم فرد می‌شود، و نه تفسیرش از امر اجتماعی یا جامعه‌گانی به‌نحوی است که آن را به‌مثابه‌ی نوعی انتزاع از فعالیت سرجمع و پیشین مجموعه‌ای متمایز از اشخاص منفرد تلقی کند» (مارگولیس، ۱۹۸۹: ۳۶۹).

این درک از «تولید زندگی» (مارکس و انگلس، ۱۹۷۰: ۵۰) بر اهمیت مقوله‌ی کار تأکید می‌کند. پروژه‌ی مارکس را حتی می‌توان هم‌چون «بازسازی فلسفی» مفهوم کار تلقی کرد که اشاره به فرایندی معنادار دارد که از رهگذر آن موجود نوعی خودش را در محصول خود هم عینیت می‌بخشد و هم بازشناسی می‌کند (ریکور، ۱۹۸۶: ۳۴). موجود نوعی از رهگذر فرایند کار «بر طبیعت خارجی اثر می‌گذارد و تغییرش می‌دهد و به این ترتیب، توأمان سرشت خود را نیز تغییر می‌دهد. او ظرفیت‌های بالقوه و نهفته در سرشت [انسانی] را تکامل می‌بخشد و بازی نیروهای آن را به انقیاد قدرت حاکم خود در می‌آورد» (مارکس، ۱۹۷۶: ۲۸۳). این فرایندی یکسره آگاهانه است: «انسان نه تنها موجب تغییر شکل مواد طبیعت می‌شود، بلکه هم‌چنین مقصود خود را در آن مواد تحقق می‌بخشد. و این مقصودی است که او نسبت به آن آگاه است و شیوه‌ی فعالیت او را با صلیبیتی هم‌چون صلیبیت یک قانون تعیین می‌کند و او می‌بایست اراده‌اش را تابع آن سازد» (مارکس، ۱۹۷۶: ۲۸۴). فرایند کار اشاره دارد به «برهم‌کنش سوخت‌وسازی میان انسان و طبیعت، یعنی شرطی دائمی که طبیعت به وجود انسانی تحمیل می‌کند» (مارکس، ۱۹۷۶: ۲۹۰). کار در تمامی شکل‌های جامعه مشترک است، زیرا همان فرایندی است که موجودات انسانی از رهگذر آن ماهیت خود را تحقق می‌بخشند.

اگر «کار» فرایندی باشد که نیروی کار درون آن مصرف می‌شود و «نیروی کار» را «حاصل‌جمع ظرفیت‌های ذهنی و فیزیکی موجود در شکل فیزیکی، یعنی شخصیت زنده‌ی، موجودی انسانی» بدانیم (مارکس، ۱۹۷۶: ۲۷۰)، خلاصه اگر این‌ها شروط سرشت‌نمای عاملیت انسانی باشند، آن‌گاه [این حکم] عجیب نیست که کار را می‌بایست به مثابه‌ی عمل عینیت‌بخشی به ماهیت انسانی دانست. در این‌جا، اصطلاح «کار»، که به فعالیت خلاقانه‌ی موجودات انسانی اشاره دارد، متکی است بر نیروهای اساسی موجودات انسانی، یعنی متکی بر نیروی کار، و [به این ترتیب] تکامل انرژی انسانی به «هدفی فی‌نفسه» بدل می‌شود که هم‌چنین امکان خلق شرایطی که در آن کار به «نیاز اصلی زندگی» بدل شود را نیز در برمی‌گیرد (باسکار، ۱۹۹۳: ۲۹۵). به بیان دیگر، اصطلاحات «کار» و «نیروی کار» بازنمای فعالیت اقتصادی نیستند که هم‌چون فعالیت مولد برای تدارک نیازهای مادی درک می‌شود، بلکه این اصطلاحات کل فرایندی را بازنمایی می‌کنند که موجودات انسانی در آن به آفرینش و دگرگون ساختن خود مشغول‌اند. فرایند کار فرایندی است که از رهگذر آن موجودات انسانی در زمینه‌ای اجتماعی و با هدف تولید خود به تعامل با طبیعت می‌پردازند.

این نکته که نیروی کار نقشی محوری در پراکسیس دارد نشان‌دهنده‌ی مبنای اخلاقی نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش است. ارزش، به مثابه‌ی مفهومی اخلاقی، هم‌بسته‌ی درک ارسطویی از یک «زندگی نیک» است. هدف زندگی نیک «شکوفایی» انسانی است، یعنی، تحقق ظرفیت‌های انسانی در زمینه‌ای اجتماعی، چراکه

موجود انسانی ماهیتاً «حیوانی سیاسی» است؛ حیوانی اجتماعی «که صرفاً در جامعه می‌تواند خود را متفرد سازد» (مارکس، ۱۹۷۳: ۸۴). اگر هدف فعالیت آگاهانه‌ی انسانی به تجلی درآوردن ماهیت انسانی، تحقق و تکامل ظرفیت‌ها و توان‌های بالقوه‌ی ذهنی و فیزیکی انسانی باشد و در این فعالیت استفاده از نیروهای ذاتی انسانی را «نیروی کار» [labor power] بنامیم، آن‌گاه تعجب‌برانگیز نخواهد بود که فعالیت کاری را چیزی فی‌نفسه واجد ارزش بدانیم. فرایند کار، که «هدفی فی‌نفسه» است، به‌معنای فعالیت آگاهانه‌ی انسانی که با هدف دگرگونی طبیعت، جامعه و خود موجودات انسانی انجام می‌گیرد، مجرای بنیادینی است که موجودات انسانی از رهگذر آن خود را محقق می‌سازند. از این نکته، بلافاصله به اصل مسلم ماده‌ی ارزش می‌رسیم: زیرا اگر چیزی بخواهد هرگونه ارزشی داشته باشد، می‌بایست محصول فرایند کار انسانی باشد که نتیجه‌ی آن عینیت‌یابی ماهیت انسانی در شکل محصولی است که ارزشش را باید در نیروی کاری که در سراسر فرایند کار مصرف شده است یافت. این امر حاکی از آن است که ارزش، حتی به‌مثابه‌ی مقوله‌ای یکسره اقتصادی، ضرورتاً واجد جنبه‌ای اخلاقی، متافیزیکی است که مبنای آن را عاملیت انسانی، نیروی کار، شکل می‌دهد.

این اصل مسلم ماده‌ی ارزش هم‌چنین مبنایی مهم برای نظریه‌ی اجتماعی مارکس، یا ماتریالیسم تاریخی، محسوب می‌شود که تمرکز اصلی‌اش کار است. این نظریه، ما را قادر می‌سازد که چارچوبی تحلیلی را بسط‌وگسترش دهیم که می‌تواند هم دو بُعد قدرت را در مدلی از بازتولید اجتماعی ادغام کند و هم تبیین کند که قدرت دگرگون‌ساز انسانی چگونه به موجودیتی بیگانه بدل می‌شود که زندگی انسان‌ها را در کنترل خود دارد.

۲. دو بُعد قدرت: نظریه‌ی اجتماعی مارکس

طبعاً این درک از فرایند کار به‌مثابه‌ی فعالیتی با هدف شکوفایی انسانی، با آن چارچوب «کارکردپذیری اقتصادی» که فوکو به مارکسیست‌ها منتسب می‌کند هم‌خوانی ندارد. درواقع، «ماتریالیسم تاریخی» در بخش «مقدمه» در *سهمی در نقد اقتصاد سیاسی* (مارکس، ۱۹۷۰: ۱۹-۲۳)، به‌رغم استعاره‌ی [کذایی] زیربناروبنا، بر برآوردی خام و اولیه از فعالیت زندگی انسانی دلالت می‌کند، فعالیتی که شامل ابعاد مادی و ذهنی، احساسی و زیباشناختی وجود انسانی یا پراکسیس می‌شود (هانت، ۱۹۷۹b: ۲۹۱-۲۹۲). با این حال، چنین درکی شرحی از پیوند یا برهم‌کنش عاملیت نیت‌مند انسانی و مناسبات اجتماعی نیز به دست می‌دهد که بر مناسبات تولید تأکید دارد. بنا به این روایت، موجودات انسانی اساساً «موجودات اجتماعی چهار ساحتی» هستند که متشکل‌اند از (۱) تراکنش مادی با طبیعت، (۲) تعامل یا میان‌کنش بین اشخاص، (۳) مناسبات اجتماعی، و (۴) بین‌الذهانیت (باسکار، ۱۹۹۳: ۱۵۳). از آن‌جا که موجودات انسانی می‌بایست در

نقطه‌ی برخورد طبیعت، جامعه و خود یا فردیت دست به اقدام بزنند، افراد نقش مهمی در فرایند بازتولید اجتماعی ایفا می‌کنند. این فرایند را می‌توان فرایندی متناقض دانست که توأمان هم‌چون تجلی و تحدید، و حتی انهدام، آزادی انسانی جلوه می‌کند. با این‌که هر موجود انسانی آفریننده‌ی آزاد خود و جهانش در بستری اجتماعی تلقی می‌شود، او درعین‌حال در نسبت با محیط طبیعی و اجتماعی‌اش تا اندازه‌ای نآزاد و منفعل است. به عبارت دیگر، فعالیت انسانی هم به علیت‌یابی مادی و هم کنش هدف‌مند افراد اشاره دارد (هانت، ۱۹۷۹a: ۱۱۵). هرچند فعالیت هدف‌مند موجودی انسانی به‌منظور محقق ساختن ظرفیت‌هایش موجب اثرگذاری بر جامعه همراستا با اهدافش می‌شود، او کماکان در انقیاد قوانینی قرار دارد که موجب محدودیت اراده‌اش می‌شوند. همان‌طور که مارکس تأکید کرده، موجودات انسانی «تاریخ خود را می‌سازند»، نه «تحت شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه تحت شرایطی که مستقیماً از گذشته منتقل و داده‌شده و با آن مواجه شده‌اند» (مارکس، ۱۹۶۳: ۱۵).

گرچه تاریخ انسانی به‌طرزی مستمر توسط کنش‌های نیت‌مند افراد خلق شده است، اثرات ناخواسته‌ی این کنش‌ها عبارت است از بازتولید ساختارهای اجتماعی مستقل از اهداف افراد. فعالیت هدف‌مند انسانی همواره مناسبات اجتماعی ازپیش‌موجود را پیش‌فرض می‌گیرد، چراکه وجود همین مناسبات است که مختصات و یکپارچه‌سازی کنش‌های افراد را ممکن می‌سازد و به این‌ترتیب، این فرایند را به فرایندی اجتماعی بدل می‌سازد. اما همین مناسبات اجتماعی، که پیش‌نیازهای کنش افراد محسوب می‌شوند، خود حاصل فعالیت‌های مشترک افرادی هستند که در این فرایند دخیل‌اند. بنابراین، مناسبات اجتماعی که کنش‌های نیت‌مند فرد را توأمان ممکن و محدود می‌سازد، به‌شکلی مستمر توسط کنش‌های فردی خلق و بازخلق می‌شوند (هانت، ۱۹۷۹b: ۲۸۵).

به‌منظور دست‌یابی به نظریه‌ای اجتماعی که بتواند کنش نیت‌مند انسانی را پیوند زند با پیامدهای نظام‌مند این کنش‌ها، به شیوه‌ای که مارکس [این پیامدها را] ارائه می‌کند، می‌توان از مدل روی باسکار، یعنی مدل تحول‌محور فعالیت اجتماعی استفاده کرد که بر مفاهیمی تأکید می‌کند هم‌چون عاملیت، کنش و پیوندهای میان کنش فردی و مناسبات اجتماعی، نهادها یا ساختارها و نقشی که عاملیت فردی در بازتولید آن‌ها ایفا می‌کند (باسکار، ۱۹۸۹؛ ۱۹۹۳؛ ۱۹۹۴).^۳ هدف اصلی مدل تحول‌محور فعالیت اجتماعی تبیین رابطه‌ی میان

^۳ هرچند این امر را نباید دال بر قرائتی ملهم از رئالیسم انتقادی [در این مقاله] گرفت. چنین روایت‌هایی همانند «نظریه‌ی ساختاربندی» آنتونی گیدنز (۱۹۸۱، ۱۹۸۲، ۱۹۸۴)، درک هرمونتیکی چارلز تیلور (۱۹۸۵C) یا رویکرد شدیداً مارکسیستی ای.کی. هانت (۱۹۷۹a)، و دیگر روایت‌هایی از این دست، چشم‌انداز مشابهی را در رابطه با پیوند میان عاملیت انسانی و

عاملیت فردی و ساختارهای اجتماعی است. هرچند جامعه بدون فعالیت انسانی نمی‌تواند وجود داشته باشد و چنین فعالیتی رخ نمی‌دهد مگر آن که عاملان درگیر آن درکی از آنچه در حال عمل کردن به آن هستند داشته باشند (بینشی هرمنوی تیکی)، باین همه این مدعا که انسان سازنده‌ی [این فعالیت] است صحیح نیست. بلکه مردم آن را بازتولید یا دگرگون می‌سازند. از آن‌جا که جامعه پیشاپیش ساخته شده است، هر پراکسیس یا فعالیت انسانی انضمامی تنها قادر به تعدیل و اصلاح آن است. به عبارت دیگر، جامعه حاصل فعالیت افراد نیست، بلکه موجودیتی است که افراد هرگز آن را نساخته‌اند هرچند که تنها در فعالیت آنان می‌تواند هستی یابد (باسکار، ۱۹۸۹: ۳۳). انجام فعالیت انسانی نیت‌مند فقط در ابره‌های پیش‌داده امکان‌پذیر است، یعنی، این فعالیت همواره برخی شکل‌های اجتماعی از پیش موجود را به بیان در می‌آورد و به کار می‌گیرد. به بیان دیگر، هم جامعه و هم پراکسیس انسانی واجد سرشتی دوگانه است: جامعه هم علت مادی و هم نتیجه‌ی دائماً بازتولیدشونده‌ی عاملیت انسانی است (دوگانگی ساختار)، پراکسیس نیز هم تولید آگاهانه و هم بازتولید معمولاً غیرآگاهانه‌ی شرایط تولید است (دوگانگی پراکسیس) (باسکار، ۱۹۸۹: ۳۴-۳۵؛ گیدنز، ۱۹۸۴: ۲۵). جامعه را باید مجموعه‌ای از ساختارها، پراتیک‌ها و مواضعی دانست که افراد بازتولید کرده و دگرگون می‌سازند. اما این ساختارها نمی‌توانند به‌شکلی مستقل از کنش‌هایشان وجود داشته باشند. فرایند اجتماعی‌شدن، یعنی، فرایند استقرار شرایط ضروری برای بازتولید و/یا دگرگونی، اشاره به این امر دارد که هرچند جامعه فقط در کنش انسانی حضور می‌یابد، خود کنش انسانی همواره در بستر شکل‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. باین همه، هیچ‌یک از این دو [یعنی ساختارها و کنش‌های فردی] را نمی‌توان به دیگری فروکاست یا با استناد به دیگری تبیین کرد (باسکار، ۱۹۸۹: ۳۷). از سوی دیگر، مدل تحول‌محور فعالیت اجتماعی، با در نظر گرفتن عاملیت انسانی، درکی از ضرورت در زندگی اجتماعی به دست می‌دهد: ضرورت در وهله‌ی نهایی از رهگذر فعالیت نیت‌مند انسانی عمل می‌کند (باسکار، ۱۹۸۹: ۳۶). با تمام این اوصاف، وجود از پیش موجود ساختارهای اجتماعی شرطی ضروری برای هر فعالیت نیت‌مند محسوب می‌شود، فعالیتی که با اشاره به وجود دلایل واقعی‌ای که علت کنش را شکل داده و آن را تبیین می‌کنند تعریف می‌شود (باسکار، ۱۹۸۹: ۹۶). ساختارهای اجتماعی رفتار فردی را هم امکان‌پذیر می‌سازند و هم محدود.

علاوه‌براین، رفتار فردی عاملیت انسانی را پیش‌فرض می‌گیرد، عاملیتی که نیازمند اعمال قدرت دگرگون‌ساز انسانی است. عامل [یا عاملیت]، به معنای موجودی که «قادر به تغییر دادن چیزی (از جمله

بازتولید ساختارهای اجتماعی اتخاذ می‌کنند. در این‌جا استفاده از اصطلاحات باسکار صرفاً به دلیل کارآمدی تحلیلی آن‌هاست.

خودش) است» (باسکار، ۱۹۷۵: ۱۰۹)، با «قدرت‌های علی» همسان دانسته می‌شود، به این معنا که عامل «بنا به سرشت خود، در فقدان قیود و زمانی که به طرز مناسبی انگیزه داشته باشد، از توان لازم برای تولید اثرگذاری برخوردار است» (هاره و مادن، ۱۹۷۵: ۱۶). بنابراین، «قدرت» اشاره دارد به «قابلیت چیزی برای انجام کاری (یا رنج بردن از چیزی) بنا به ماهیت‌اش» (باسکار، ۱۹۷۵: ۱۷۵). از سوی دیگر، «عاملیت انسانی» به کنش نیت‌مند انسانی اشاره دارد که شامل مداخله‌ی علی در جهان و نظارت تأملی بر این مداخله است. «کنش» اشاره به چیزهایی دارد که انجام می‌دهیم و نه چیزهایی که برایمان اتفاق می‌افتد (باسکار، ۱۹۸۹: ۸۱-۸۲). بنابراین، کنش انسانی نیت‌مندی را پیش‌فرض می‌گیرد، نیت‌مندی به معنای فعالیت هدف‌مند موجودات انسانی است که تأمل نقشی اساسی در آن دارد. کنش انسانی یا پراکسیس شامل مداخله‌ی علی در جهان طبیعی و نظارت تأملی بر این مداخله می‌شود که عبارت است از توانایی نظارت و کنترل عملکرد خود موجودات انسانی. قابلیت نظارت هم‌چنین به نظارت خود فعالیت نیز مربوط می‌شود؛ موجود انسانی واجد قابلیت «نظارت ثانویه» [second-order monitoring] است که شرحی بازپس‌نگر از کنش‌های ممکن به دست می‌دهد (باسکار، ۱۹۸۹: ۳۵).

از سوی دیگر، مفهوم نیت‌مندی نیازمند درکی از مفهوم آزادی است، زیرا پیش‌فرض کنش انسانی آزادی در کنش یا این خصلت قابلیت انسانی است که «می‌توانست جور دیگری عمل/کنش کند» (گیدنز، ۱۹۸۱: ۵۳). با این حال، آزادی را نمی‌توان صرفاً به این خصلت منحصر کرد؛ می‌توان جنبه‌های متفاوت دیگری از آن را نیز بازشناسی کرد، از جمله (۱) عمل/کنش به شکل دیگر؛ (۲) آزادی قانونی (صوری؛ ۳) آزادی «سلبی» به معنای آزادی از قیود؛ (۴) آزادی «ایجابی» به معنای [آزادی در] عمل کردن یا بدل شدن به چیزی (که نیازمند آزادی «سلبی» هم هست)؛ (۵) رهایی از قیود مشخص؛ (۶) خودمختاری در خودتعیین‌بخشی؛ و سرانجام (۷) «رفاه» [wellbeing] به معنای شکوفایی انسانی (باسکار، ۱۹۹۳: ۲۸۳؛ ۱۹۹۴: ۱۴۵). مفاهیم آزادی، «رهایی» و «رفاه» هم‌چنین خاطرنشان می‌سازند که موجودات انسانی قادر به دگرگون ساختن شرایطی هستند که در آن با هدف رهایی خود اقدام به کنش می‌کنند. مسلماً، این امر حاکی از آن است که واکاوی کردار انسانی نمی‌تواند فارغ از ملاحظات اخلاقی باشد، زیرا موجودات انسانی توأمان «مخلوقان کنش‌گر و موجودات ناطق قضاوت‌گر» هستند (باسکار، ۱۹۹۳: ۱۴۱).^۴

چنین برداشتی قادر به تبیین دو بُعد مفهوم قدرت است: گرچه ساختارهای اجتماعی از رهگذر فعالیت آزاد، هدف‌مند، نیت‌مند و اخلاقی موجودات انسانی بازتولید می‌شوند، این ساختارها هم‌چنین آزادی انسانی را

^۴ یا به بیانی کمی متفاوت‌تر، آن‌ها «ارزیابانی راسخ» اند که از قابلیت ارزیابی راسخ امیال‌شان برخوردارند، به این معنا که برای آن‌ها، نه فقط نتایج انگیزه‌ها بلکه «کیفیت» آن‌ها نیز مهم است (تیلور، ۱۹۸۵C).

محدود و حتی گاهی اوقات نابود می‌کنند. نظام «وضعیت‌پراتیک» (یا پراتیک وضعیت‌مند)، که افراد در چارچوب آن دست به کنش می‌زنند، هم کنش انسانی نیت‌مند را امکان‌پذیر می‌سازد و هم این رفتار را محدود می‌کند (باسکار، ۱۹۸۹: ۴۰-۴۱). مناسبات، نهادها و ساختارهای اجتماعی و مواردی دیگر از این دست، قدرت نوع اول را پیش‌فرض می‌گیرند، یعنی قدرت به معنای «قابلیت دگرگون‌سازی که ذاتی مفهوم عاملیت در معنای دقیق آن است»، و قدرت نوع دوم را حفظ و بازتولید می‌کنند، یعنی قدرت کنترل، سلطه و انقیاد که مبنای «مناسبات تعمیم‌یافته‌ی ارباب‌برده‌گون» است (باسکار، ۱۹۹۳: ۱۵۳-۱۵۴).

مسئله، قدرت نوع اول و نوع دوم به‌طرزی تنگاتنگ در جامعه درهم تنیده‌اند؛ هر سخی از «مناسبات ارباب‌برده‌ای تعمیم‌یافته» هم اعمال قدرت دگرگون‌ساز انسانی را پیش‌فرض می‌گیرد و هم آن را امکان‌پذیر می‌سازد. این امر مفهوم «دیالکتیک کنترل» را پایه می‌گذارد که برای درک انواع مناسبات قدرت ضروری است. «دیالکتیک کنترل» اشاره دارد به «سرشت دوطرفه‌ی جنبه‌ی توزیعی قدرت (قدرت به‌مثابه‌ی کنترل): این که کم‌قدرتان به چه ترتیب به مدیریت منابع می‌پردازند تا بتوانند در مناسبات مستقر قدرت بر قدرتمندترها اعمال کنترل کنند» (گیدنز، ۱۹۸۴: ۳۷۴). این برداشت خاطر نشان می‌سازد که موجودات انسانی صرفاً بدن‌هایی رام نیستند که فرایند تابع‌سازی توسط قدرتمندان را بپذیرند و در آن مشارکت کنند. برعکس، آن‌ها در تلاش برای حفاظت از آزادی، نه‌تنها دست به مقاومت می‌زنند، بلکه از آن مهم‌تر، قدرت خودشان را به منظور اثرگذاری یا حتی دگرگون ساختن خود همین مناسبات قدرت به‌کار می‌گیرند، آن‌هم به‌نحوی که بتواند به تغییر در کنترل منابع و توزیع کلی قدرت منجر شود. به این معنا، «عاملیتی که در دیالکتیک کنترل شرکت نکند، به همین علت از عاملیت می‌افتد» (گیدنز، ۱۹۸۲: ۱۹۹).
با این‌همه، چنین درکی از مناسبات سلطه به‌مثابه‌ی فرایندی دوطرفه (یعنی، ضعیفان نیز قادر به اثرگذاری در کنش‌های قدرتمندان هستند) نیازمند بحثی در رابطه با پیوند میان عاملیت منفرد و بازتولید و/یا تحول این شرایط، ساختارها و مناسبات اجتماعی است، زیرا بازتولید این ساختارها خود فرایندی واجد تناقض است. با این‌حال، این مناسبات ممکن است بسته به قدرت هریک از طرفین شکل‌های متفاوتی به خود بگیرد؛ فارغ از امکان تبعیت تمام‌عیار (به مدد قهر محض) یا مقاومت تمام‌عیار (بازهم به مدد قهر) از جانب ضعیف‌ترها، دو وضعیت دیگر هم امکان‌پذیر است، وضعیتی که در آن برده خود را از چشمان ارباب می‌نگرد (توسط ابزارهای ایدئولوژی کارا) و وضعیتی‌هایی که در آن برده می‌تواند بر رفتار ارباب اثر بگذارد. دیالکتیک کنترل همواره در جریان است زیرا هر دو شکل قدرت در این فرایند به‌نحوی اعمال نفوذ می‌کنند که موجب بازتولید ساختارهای متناقض اجتماعی می‌شوند. حتی می‌توان استدلال کرد که وجود قدرت نوع اول است که قدرت نوع دوم را امکان‌پذیر می‌سازد، یعنی مناسبات قدرت نوع دوم به‌مثابه‌ی نقض قدرت‌های

ضروری انسانی را می‌توان هم‌چون شکل «وارونه» یا «بر سر ایستاده‌ی» قدرت نوع اول قلمداد کرد (مارکس، ۱۹۷۶: ۱۰۳). به عبارت دیگر، مناسبات اجتماعی از سنخ مناسبات تعمیم‌یافته‌ی ارباب‌برده تجلی‌بخشِ نقضِ قدرت عاملیت یا، به بیانی دیگر، آزادی انسانی‌اند. مسلماً، چنین ادعایی نیازمند بحث درباره‌ی مفهوم‌های دوگانه‌ی «بیگانگی» و «بت‌وارگی» است، زیرا وارونه‌سازی قدرت نوع اول به قدرت نوع دوم را تنها از رهگذر این فرایند می‌توان توضیح داد. هرچند فرایند کار به‌مثابه‌ی فعالیتی آگاهانه و هدف‌مند خصلت ضروری حیات انسانی تلقی می‌شود که مستقل از هرگونه شرایط تاریخی ویژه است، شکل‌های خاص سازمان‌دهی این فعالیت در سراسر تاریخ یکسان باقی نمی‌مانند [و در معرض تغییرند]. در مقابل، خاص بودن این شکل‌های سازمان‌دهی، یا شیوه‌های تولید، است که ویژگی‌های تاریخاً خاص هر جامعه‌ی معین را تعیین می‌کند. بنابراین، تمایز قائل شدن میان ابعاد عام و خاص تاریخ ضروری است، زیرا «برخی تعین‌ها متعلق به تمامی دوران‌ها هستند و بعضی دیگر منحصر به معدودی جوامع» (مارکس، ۱۹۷۳: ۸۵). از این‌رو، به‌منظور درک اهمیت تعین‌های تاریخاً خاص می‌بایست به بررسی این ابعاد تاریخاً خاص پردازیم.

۳. نقض قدرت‌های ضروری انسانی و ارزش کار

فوکو در رابطه با نظریه/تعریف کارپایه‌ی ارزش مارکس (و ریکاردو) اذعان می‌دارد که این نظریه مبتنی است بر ایده‌ی «تناهی انسان» (فوکو، ۱۹۷۰: ۲۵۷-۲۵۹). از منظر فوکو، «انسان/اقتصادی انسانی نیست که برای خود نیازهای خود و ابژه‌های قادر به ارضای این نیازها را بازنمایی کند؛ او موجودی است که خرج می‌کند، تا انتها مصرف می‌کند و عمرش را صرف طفره رفتن از قریب‌الوقوع بودن مرگ می‌کند. او موجودی متناهی است» (فوکو، ۱۹۷۰: ۲۵۷)، و او در یک «تاریخ لاینقطع کم‌یابی» که در پی تکامل تمدن‌ها می‌آید گرفتار شده است. «انسان هرچه بیش‌تر خود را در مرکز جهان جا می‌کند و قرار می‌یابد، بیش‌تر در تملک طبیعت پیش می‌رود و هم‌چنین تناهی خود را با فشار بسیار بیش‌تری حس می‌کند و به مرگ خود نزدیک‌تر می‌شود» (فوکو، ۱۹۷۰: ۲۵۹).

بالین‌همه، انتقادی که نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش مارکس را برداشتی طبیعت‌گرا می‌داند که ارزش را صرفاً در نسبت با طبیعت تعریف می‌کند، این امر را نادیده می‌گیرد که مفهوم کار نزد مارکس صرفاً به فعالیت تدارک نیازهای مادی اشاره ندارد؛ کار اصطلاحی جامع برای اشاره به کلیت فعالیت زندگی انسانی است. درواقع، اشاره به این موضوع جالب است که نقد فوکو از مارکس به‌واقع همان نقد خود مارکس از اسمیت و ریکاردو است که فرد سده‌ی نوزدهمی را موجودی طبیعی و مستقل از تاریخ قلمداد می‌کنند (مارکس، ۱۹۷۳: ۸۳). خطای این رویکرد آنجاست که [نمی‌داند] «از یک‌سو دارندگان پول یا کالاها و از سوی دیگر،

کسانی که چیزی جز نیروی کار خود ندارند را طبیعت تولید نمی‌کند [بلکه این‌ها طی فرایندی تاریخی ساخته می‌شوند]» (مارکس، ۱۹۷۶: ۲۷۳). این رابطه «نتیجه‌ی یک تحول تاریخی پیشین، محصول انقلاب‌های اقتصادی متعدد و از میان رفتن مجموعه‌ی کاملی از صورت‌بندی‌های قدیمی تولید اجتماعی است» (مارکس، ۱۹۷۶: ۲۷۳).^۵

اولویت اصلی در پروژه‌ی کلی مارکس با سرمایه‌داری بود، حتی به حدی که «مطالعه‌ی تاریخ از سوی مارکس، مطالعه‌ی پیش‌نیازهای تاریخی سرمایه بود» (هانت، ۱۹۸۴: ۷). مقصود مارکس فهم خاص‌بودگی سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی یک شیوه‌ی تولید تاریخاً خاص بود. ماتریالیسم تاریخی، در انتزاعی‌ترین سطح، چارچوبی را بسط‌و‌گسترش می‌دهد که در قامت پیوند میان مناسبات اجتماعی و مناسبات با طبیعت مفهوم‌پردازی شده است. اما برای درک مالکیت شخصی و تولید کالایی و، مهم‌تر از آن، مناسبات کارمزدی-سرمایه به‌مثابه‌ی وجه‌متمیزه‌ی سرمایه‌داری، این چارچوب عام به‌خودی‌خود بسنده نیست (هانت، ۱۹۸۴: ۵). از آن‌جا که مسئله‌ی اصلی مارکس نشان دادن اثرات انسان‌زدای سرمایه‌داری است، در نتیجه بررسی این شکل‌های تاریخاً خاص ضروری می‌شود. هم‌چنین، چنین واکاوی‌ای نیازمند درک مفهوم بیگانگی مارکس است، زیرا وجود بیگانگی به‌مثابه‌ی یک رابطه‌ی اجتماعی خاص است که توأمان تجلی و علت این امر محسوب می‌شود که قدرت‌های اساسی موجودات انسانی به قدرتهایی بیگانه بدل می‌شوند که بر زندگی آنان کنترل دارند.

ماتریالیسم تاریخی مارکس را می‌توان تلاشی دانست برای پاسخ دادن به مسئله‌ی روسو در فصل آغازین کتاب *قرارداد اجتماعی*: «انسان آزاد زاده می‌شود اما همواره در زنجیر است». یعنی، پرسش اساسی مارکس را می‌توان این‌چنین صورت‌بندی کرد: «چه بر سر انسان می‌آید که به‌رغم آن‌که بنا به ماهیت سرشت‌اش آزاد و خودتعیین‌گر است، در فرایند تاریخش ناآزاد می‌شود و توسط نیروهای مادی محیط‌اش تعین می‌یابد؟» (مک‌مورای، ۱۹۳۵: ۲۱۶-۲۱۷) با این‌همه، پاسخ به این پرسش را باید در مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری جست. هرچند ابژه‌ای را که کار تولید می‌کند می‌بایست «عینیت‌یابی» کار دانست، تحت مناسبات اجتماعی مشخصی این فرایند هم‌چنین موجب ظهور این امر می‌شود که «ابژه‌ای که کار تولید می‌کند، محصول آن، در تقابل با آن و به‌مثابه‌ی چیزی بیگانه، به‌مثابه‌ی قدرتی مستقل از تولیدکننده قد علم می‌کند» و «این تحقق کار برای کارگر هم‌چون از دست دادن واقعیت جلوه می‌کند، عینیت‌یابی به‌مثابه‌ی از دست دادن ابژه

^۵ جالب است که گیدنز نیز در نقد مفهوم قدرت فوکو، چنین استدلال می‌کند که در آثار او به اندازه‌ی کافی به پیوند میان گسترش قدرت انضباطی و ظهور سرمایه‌داری صنعتی تأکید نمی‌شود (گیدنز، ۱۹۸۲: ۲۲۱-۲۲۲).

و بنده‌ی آن شدن و تصاحب به‌مثابه‌ی جدایی، به‌مثابه‌ی بیگانگی» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۴). یعنی، بیگانگی وصف این امر است که قدرت نوع اول به قدرت نوع دوم بدل می‌شود.

مارکس از چهار «منظر» به بیگانگی توجه می‌کند (هانت، ۱۹۷۹b: ۳۰۴): ۱) رابطه‌ی موجود انسانی با محصولی که تولید می‌کند، ۲) رابطه‌ی موجود انسانی با فعالیت مولد خود، ۳) رابطه‌ی موجود انسانی با «موجود نوعی» خود و ۴) رابطه‌ی موجود انسانی با دیگر موجودات انسانی. درحالی‌که از منظر نخست، «کارگر زندگی‌اش را در ابژه قرار می‌دهد؛ اما این ابژه اینک دیگر به او تعلق ندارد و متعلق به خود ابژه است» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۴)؛ از منظر دوم، «خود تولید می‌بایست [فرایند] بیگانگی فعالانه باشد، بیگانگی فعالیت، فعالیت بیگانگی» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۶). منظر سوم بر جدایی خود «زندگی نوعی» دلالت دارد، جدایی «زندگی نوعی» از رهگذر بدل کردن «فعالیت زندگی» کارگر، بدل کردن «هستی او، به ابزاری صرف برای وجودش» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۸). بنابراین، کار جداشده موجب بیگانگی موجود انسانی هم «از کالبد خود، از طبیعتش آن‌چنان که بیرون او وجود دارد» می‌شود و هم «از ماهیت معنوی او، ماهیت انسانی او» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۲۹). بیگانگی از منظر چهارم، «به این معناست که هر انسانی از دیگران جدا شده است و تمامی آن‌ها از ماهیت انسان جدا شده‌اند» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۳۰). خلاصه، فرایند بیگانگی، از هر چهار منظر، توصیف‌کننده‌ی فرایندی انسان‌زداست که فرد در چارچوب آن تمامی کیفیاتی که او را به موجودی انسانی بدل می‌کنند از دست می‌دهد و از تمامی قدرتهای اساسی عاری می‌شود.

طبق نظر مارکس، بیگانگی در پیوند با مالکیت خصوصی قرار دارد، درواقع، مالکیت خصوصی پیامد ضروری کار بیگانه است: «هرچند مالکیت خصوصی هم‌چون مبنا و علت کار بیگانه جلوه می‌کند، اما به‌واقع پیامد آن است، همان‌طور که خدایان در اصل نه علت که نتیجه‌ی سردرگمی ذهن انسان بودند. با این حال، این رابطه بعدتر دوسویه می‌شود» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۳۲). بیگانگی گرچه همراه با مالکیت خصوصی ظهور می‌کند، در سرمایه‌داری است که به اوج خود می‌رسد. در این نظام، نه تنها محصول خود موجود انسانی، بلکه نیروی کار او، تمامیت توانایی‌های ذهنی و فیزیکی‌اش که سرشت‌نمای عاملیت هستند، به یک کالا بدل می‌شوند، موجودیتی بیگانه که از حیات مختص به خود برخوردار است.

باید تأکید کرد که مفهوم بیگانگی نقطه‌ی وصل مستقیم بت‌وارگی کالایی و نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش مارکس است (هانت، ۱۹۸۶). این فرایند کالایی‌سازی به این معنا موجب ظهور بت‌وارگی می‌شود که [ذیل آن] مناسبات اجتماعی میان افراد هم‌چون مناسبات میان اشیاء جلوه می‌کند. اما نه خود تولید کالاها به‌صورت فی‌نفسه بلکه سرشت اجتماعی ویژه و انتزاعی کاری که آن‌ها را تولید می‌کند موجب برآمدن

بت‌وارگی جهان کالاها می‌شود (مارکس، ۱۹۷۶: ۱۶۵). نیروی کار، به‌مثابه‌ی یک انتزاع، یکسره از حامل آن، یعنی موجود انسانی، جدا می‌شود و صرفاً به یک شیء بدل می‌شود. پیش از سرمایه‌داری، ارزش از فعالیت زندگی انسانی برمی‌خاست که هدفش [رسیدن به] یک «زندگی نیک» بود و به این ترتیب، خصلت ذاتی هستی انسانی محسوب می‌شد.^۶ با این حال، هم‌پای تکامل تدریجی مالکیت خصوصی و تولید کالایی ساده، روند جدایی موجودات انسانی از محصولات خود، از فعالیت خود و حتی از نوع خود نیز آغاز شد. همراه با کالا شدن نیروی کار، موجودات انسانی نیز از قدرت دگرگون‌ساز خود منفصل و جدا شدند و دیگر ارزش جزئی از فعالیت زندگی آن‌ها قلمداد نمی‌شد. یعنی، ارزش سرمایه‌داری، به‌مثابه‌ی موجودیتی انتزاعی، به‌مثابه‌ی زمان کار، نیروی کار به‌مثابه‌ی کالا را پیش‌فرض می‌گیرد و بنابراین، تجسم تمام‌وکمال بیگانگی در سرمایه‌داری را بازنمایی می‌کند.^۷

درواقع، خود همین تمایز میان زمان کار و زمان فراغت محصول سرمایه‌داری است، به این معنا که این تمایز وجود مقوله‌ی کار مزدی را پیش‌فرض می‌گیرد. مسلماً، هم تمایز میان زمان کار و فراغت و هم، مهم‌تر از این، «آگاهی» از زمان^۸ وجود کار مزدی را پیش‌فرض می‌گیرد و به این ترتیب، هر دو محصول سرمایه‌داری محسوب می‌شوند. نباید تعجب‌برانگیز باشد که تحت شرایط «کالایی شدن» خود زمان (گیدنز، ۱۹۸۱: فصل ۶)، که این نیز محصول سرمایه‌داری است، ارزش با زمان کار پیوند می‌یابد. با این همه، اصطلاح «فراغت» اشاره به چیزی جز کلیت فعالیت زندگی موجودات انسانی (بدون احتساب کار کردن) ندارد، [بازه‌ای] که در آن انتظار می‌رود موجودات انسانی به تصدیق انسانیت خود، یعنی تحقق ظرفیت‌های بالقوه‌شان، بپردازند. هرچند، در سرمایه‌داری تمامی فعالیت‌های فراغتی‌ای که موجودات انسانی به آن‌ها

^۶ مسلماً، این به این معنا نیست که در جوامع پیش‌سرمایه‌داری، هم‌چون پولیس یونانی یا در جامعه‌ی فئودالی، تمامی پیش‌شرط‌های «زندگی نیک» وجود داشت؛ در این جوامع، وجود توأمان استثمار و کنترل سفت‌وسخت بر کنش‌های فرد که توسط اجتماعی که فرد در آن می‌زیست اعمال می‌شد (تیلور، ۱۹۸۵b: ۲۵۶-۲۵۸)، حاکی از آن است که رسیدن به «شکوفایی» انسانی، در معنای تام کلمه، صرفاً یک خیال بود. اما این هم درست است که در این جوامع، ارزش واجد هیچ معنای «اقتصادی»‌ای نبود: «ارسطو درست می‌گفت: انسان نه موجودی اقتصادی که موجودی اجتماعی است. هدف او نه حفاظت از منفعت فردی‌اش در کسب مایملک مادی، بلکه تضمین حسن نیت اجتماعی، منزلت اجتماعی و دارایی‌های اجتماعی است» (پولانی، ۱۹۴۷: ۱۱۲).

^۷ این نکته را مدیون دیوید لایمن هستم.

^۸ آریک فروم (۱۹۴۱) خاطرنشان می‌سازد که در اواخر سده‌های میانه، «مفهوم زمان به معنای مدرن آن شروع به بسط‌و‌گسترش کرد. دقایق ارزشمند شدند؛ یکی از نشانه‌های این درک از زمان را می‌توان در این امر مشاهده کرد که ساعت‌ها در نورمبرگ، از سده‌ی شانزدهم به بعد، زنگ ربع‌ساعت را نیز می‌نواختند. ... زمان چنان ارزشمند بود که هرکس می‌پنداشت آن را نباید برای مقاصد غیرسودمند صرف کرد» (ص ۵۸).

می‌پردازند [ارزشمند] به حساب نمی‌آیند، زیرا به دردِ گذران معاش‌شان نمی‌خورد؛ یعنی، این زمان‌ها که خارج از مرزهای سپهر بازار قرار دارند، فارغ از این که تا چه اندازه رضایت‌بخش‌اند، به کار تولید و بازتولید ارزش اقتصادی نمی‌آیند. خودِ زمانِ فراغت به بازه‌ای زمانی فروکاسته می‌شود که در آن نیروی کار، که در تولید بسط می‌یابد، به شکل مستمر بازتولید می‌شود. از این لحظه به بعد، تنها ساعتی که مهم یا «ارزشمند» تلقی می‌شوند، ساعات کار هستند.

چنان که از مفهوم مشهورِ کارل پولانی (۱۹۴۴)، یعنی «کالاهای موهومی» [Fictitious commodities] برمی‌آید، در سرمایه‌داری نه تنها نیروی کار بلکه همچنین خودِ طبیعت — زمین، پول و نیز سرمایه — «کالایی» می‌شود. تولیدِ نیروی کار، زمین و سرمایه به مثابه‌ی کالا به این معنی نیست که همچون چیزی برای فروش در بازار تولید می‌شوند. آنچه ما «کار» می‌نامیم، چیزی نیست جز فعالیت انسانی و نیروی کار نیز همان عاملیت انسانی است، درحالی که زمین^۹ محیط طبیعی موجودات انسانی محسوب می‌شود و پول نیز صرفاً بیانِ ارزش است. باین‌همه، برای عمل کردنِ سرمایه‌داری، باید تمامی آن‌ها را همچون کالاهایی در نظر گرفت که در بازارها به خرید و فروش می‌رسند.^۹ بنابراین، سرشت‌نمایِ سرمایه‌داری عبارت است از کالایی‌شدنِ تمامی جنبه‌های زندگی انسانی — عاملیت انسانی، فعالیت زندگی انسانی، طبیعت، «پیکر غیرانداموار» موجودات انسانی و پول، همان «قابلیت بیگانه‌شده‌ی بشر» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۷۷).

بنابراین، در سرمایه‌داری نیروی کار انسانی^{۱۰} موجودیتی بیگانه می‌شود که افراد را به حاملانِ چیزها بدل می‌سازد. در این فرایند، کالا، یا پول، «انسان واقعی و نیروهای طبیعی را به بازنمایی‌هایی یکسره انتزاعی و از همین‌رو نقایص و اشباحتی عذاب‌گر بدل می‌سازد، درست همان‌طور که نقایص و اشباحت واقعی را ... به توانایی‌ها و نیروهای اساسی واقعی بدل می‌کند» (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۷۸). در اینجا با فرایندی دوگانه سروکار داریم: از یک‌سو، به نظر می‌رسد که چیزها خصائلی انسانی می‌یابند، درحالی که از سوی دیگر، مناسباتِ انسانی^{۱۱} به سرشتِ چیزها در می‌آیند و از این‌رو، «عینیتی شبح‌وار» می‌یابند: آن‌ها «شیء‌واره» می‌شوند (لوکاج، ۱۹۷۱: ۸۳). باین‌حال، مناسباتِ انسانی تنها زمانی هم‌چون مناسبات میان چیزها جلوه می‌کنند که هم محصولاتِ کار و هم خودِ نیروی کار بیگانه شوند. درحالی که ابژه‌هایی که موجودات انسانی تولید می‌کنند هم‌چون حاملانِ مناسباتِ اجتماعی جلوه می‌کنند، یا [به بیانِ دیگر] بت‌وارگی [رواج می‌یابد]، مناسباتِ اجتماعی میان افراد واقعی نیز هم‌چون مناسبات میان چیزها جلوه می‌کنند یا همان شیء‌وارگی [رواج می‌یابد]. شیء‌وارگی به عملِ دگرگونیِ کنش‌ها، مناسبات و خصایص انسانی و بدل شدن آن‌ها به

^۹ برای بحث درباره‌ی نزدیکی‌های نظری و اخلاقیِ مارکس و پولانی، نک به اوزل (۱۹۹۷).

کنش‌ها، مناسبات و خصایصی اشاره دارد که از فعالیت انسانی مستقل شده‌اند یا در اصل مستقل از آن پنداشته می‌شوند. و این امور، در تطابق با قوانین جهان چیزها، بر زندگی انسان‌ها حکم می‌رانند. بنابراین، هر دو اصطلاح «بت‌وارگی» و «شی‌وارگی» به فرایندی یکسان اشاره دارند که خود نتیجه‌ی بیگانگی است (شاف، ۱۹۸۰: ۸۰-۸۲). در این جا باید تأکید کرد که سرمایه‌داری باید به‌گونه‌ای عمل کند که گویی انتزاعات واقعی‌اند؛ افراد مجبور می‌شوند که یک‌دیگر را هم‌چون دارندگان کالاها ببینند، یکسره به‌مثابه‌ی وسایلی که به‌منظور [دستیابی به] هستیِ تداوم‌یافته می‌بایست با یک‌دیگر مبادله شوند (هانت، ۱۹۷۹b: ۳۰۹). گرچه به‌نظر می‌رسد که اثرات بیگانگی منحصر به کارگر است، بیگانگی در واقع رابطه اجتماعی همه‌جا حاضر در سرمایه‌داری است: نه فقط چنین به‌نظر می‌رسد که بارآوری زمین خصلتی برخاسته از ارباب است (مارکس، ۱۹۷۵: ۳۱۱) بلکه نیروی کار، نیروی موجودات انسانی، نیز هم‌چون نیروهای سرمایه‌داری جلوه می‌کنند، زیرا «آن‌چه در نتیجه‌ی کارگران تخصصی‌شده از دست می‌رود، در سرمایه‌ای که در مقابل آن‌ها قرار می‌گیرد تمرکز می‌یابد» (مارکس، ۱۹۷۶: ۴۸۲). علاوه‌براین، حتی خود سرمایه‌دار نیز «صرفاً تشخص‌یابی سرمایه است. روح او روح سرمایه است» (مارکس، ۱۹۷۶: ۳۴۲). این همان «جهان مخدوش و وارونه‌ای است که در تسخیر آقای سرمایه و خانم زمین قرار دارد که توأمان خصائل اجتماعی و چیزهایی صرف هستند» (مارکس، ۱۹۸۱: ۹۶۹). موجودات انسانی در این جهان اشباح در مناسباتی طبقاتی گیر افتاده‌اند که نه بیانگر ماهیت انسانی بلکه بیانگر سلطه، انقیاد و استثمار، یعنی، مناسبات قدرت نوع دوم، هستند و [انسان‌ها] به تشخص‌یابی یا حاملان کالاها بدل می‌شوند که چیزی نیستند مگر شکل‌های وارونه‌ی قدرت نوع اول یعنی قدرت دگرگون‌ساز انسانی. به بیان دیگر، خود واقعیت اجتماعی در سرمایه‌داری «وارونه» است، زیرا مناسبات اجتماعی تولید رازورز شده‌اند و خاصیت چیزها را پیدا می‌کنند (مارکس، ۱۹۷۰: ۴۹).

از منظری اجتماعی-نظری، اتمیزه‌شدن فرد بلاواسطه‌ترین تأثیر فرایند بت‌وارگی است: فرد به کار انتزاعی فروکاسته می‌شود و صرفاً به چرخ‌دنده‌ای بدل می‌شود که کارکرد آن بازتولید مناسبات تولید سرمایه‌داری است. در این بستر، *انسان اقتصادی* به یک واقعیت بدل می‌شود: فرد به مؤلفه‌ای کارا در یک نظام بدل می‌شود و بنابراین در این مقام می‌بایست مجهز به خصائلی اساسی شود که برای عملکرد نظام ضروری‌اند. درک این نکته این‌جا ضروری است که این «نه نظریه بلکه خود واقعیت است که انسان را به یک انتزاع فرومی‌کاهد» (کوسیک، ۱۹۷۶: ۵۲). و معنای این دگرگونی آن است که «خود»، که به «هویت سرشتی سوژه همراه با قدرت‌های علی متغیرش» (باسکار، ۱۹۹۴: ۹۹) اشاره دارد، منهدم می‌شود، به بیان دیگر، فرد قدرتش را برای ایجاد تغییر در جهان از دست می‌دهد. و این امر، به‌طرزی کنایه‌وار، زمانی رخ می‌دهد که

جایگاه هویت مدرن با اشاره به ایده‌هایی ملهم از سازوبرگِ مترقی تولید، یعنی برابری، آزادی فردی و «کارآمدی» برای دگرگونی جهان تعریف می‌شود (تیلور، ۱۹۸۵b: ۲۷۴-۲۷۸). با این همه، فرد خود را در وضعیتی می‌یابد که وضعیتِ نابرابری‌های بالفعل، وابستگی عینی در فرایند تولید و انزوا و بی‌قدرتی شخصی است (ارتورک، ۱۹۹۹).

خلاصه، چیزی که فرد در این فرایند کالایی‌شدن و از رهگذر فروکاسته شدن به واحدی کارکردی یا تشخیص‌یابیِ مناسباتِ اجتماعی شی‌عواره از دست می‌دهد خود کنترل بر زندگی‌اش است. این یعنی اضمحلالِ قدرت نوع اول درونِ مناسباتِ قدرت نوع دوم و از همین رو، از دست رفتنِ آزادی. مسلماً، چنین پیوندی خصلتِ بنیادینِ نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش است: ارزش چیزی را بازنمایی نمی‌کند جز شکل وارونه‌ی ظرفیت‌های بالقوه و توانایی‌های خلاقانه‌ی انسانی‌ای که در یک موجود انسانی زنده وجود دارد. با این حال، تحت سلطه‌ی سرمایه، کنش‌های هدف‌مندِ موجودات انسانی، که با هدف تحقق ظرفیت‌های بالقوه‌ی آن‌ها انجام می‌گیرند، به بازتولیدِ همان مناسباتِ اجتماعی شی‌عواره می‌انجامد. درحالی‌که موجودات از یک سو تلاش می‌کنند که فردیت و یگانگی خود را تصدیق کنند، توأمان به «اتم‌ها»^{۱۰}ی صرف فروکاسته می‌شوند. به عبارت دیگر، آن‌ها با قرار دادن خود ذیل راهنماییِ بازارِ قدرت‌های عاملیت خود را از دست می‌دهند و به این ترتیب، همان قدرت‌هایشان را به کالاها منتقل می‌کنند.^{۱۰}

بنابراین، می‌توان گفت که نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش به دو علت ضروری است: نخست، به منظور فهم چگونگی دگرگونیِ قدرت نوع اول، که عاملیت انسانی را تعریف می‌کند، و بدل شدن آن به مناسباتی از «سنخ تعمیم‌یافته‌ی ارباب‌برده»، یا قدرت نوع دوم تا به این ترتیب سوژه‌های انسانی مجبور شوند به دارندگان یا حاملان کالاها در سرمایه‌داری بدل شوند، و دوم، به منظورِ فرا رفتن از جهان نموده‌ها، مناسبات وارونه‌ی میان چیزها یا انتزاع و به منظور دست یافتن به واکاوی‌ای بصیرت‌مند از سرمایه‌داری.

۴. جمع‌بندی

استدلال شد که نظریه‌ی کارپایه‌ی ارزش برای درک عملکردِ متناقض سرمایه‌داری و تأثیرات آن بر زندگی‌های انسانی، از رهگذر فرایند بیگانگی، ضروری است، فرایندی که با بت‌وارگی در سرمایه‌داری به

^{۱۰} اما این انتقال آزادی و قدرت‌های انسانی به کالاها هم‌چنین می‌تواند، دست‌کم تا اندازه‌ای، به صورت عمدی نیز صورت بگیرد. افراد در وضعیت بیگانگی خود به‌شکلی فعالانه در فرایند تولید و بازتولید ایدئولوژی بازار شرکت می‌کنند، آن‌هم با تلاش برای خودفربیی، تفکر خوش‌بینانه یا جهالت عامدانه که همگی به‌شکلی عمدی انجام می‌گیرند (ویزتر، ۱۹۸۹). برده از رهگذر این فرایندها می‌تواند خود را از دریچه‌ی چشم ارباب بنگرد. مسلماً، روایتی کلاسیک از این فرایند را اریک فروم (۱۹۴۱) در *گریز از آزادی* شرح داده است.

اوج خود می‌رسد؛ هم‌گام با آن که نیروی کار، نیروهای انسانی واقعی برای ایجاد تغییر در دنیا، به کالا بدل می‌شوند و از خود موجودات انسانی جدا می‌شوند. تنها چنین چشم‌اندازی می‌تواند نشان دهد که نیروی کار، به‌مثابه‌ی ظرفیت دگرگون‌سازِ موجوداتِ انسانی، به چه ترتیب به موجودیتی انتزاعی و بیگانه بدل می‌شوند که خود همان آزادیِ معرفِ ماهیتِ انسانی را از بین می‌برند. تنها چنین چشم‌اندازی می‌تواند نشان دهد که زمان کار به‌مثابه‌ی یک انتزاع چگونه به موجودیتی واقعی بدل می‌شود و فارغ از ابعاد متافیزیکی و اخلاقیِ فعالیت مولد انسانی به اندازه‌گیری ارزش می‌پردازد. سرانجام، تنها چنین چشم‌اندازی می‌تواند نشان دهد که چگونه باید واقعیت واژگونه — به معنای واقعیت تحت فرمانِ مناسباتِ چیزها و نه مناسباتِ موجودات انسانی — را به لحاظ معرفت‌شناختی وارونه کرد تا درک روشن‌تری از پیوند میان عاملیت فردی و بازتولیدِ ساختارهای اجتماعی به دست آورد. چنین وارونه‌سازی یا راززدایی معرفت‌شناختی‌ای امکان می‌دهد تا درک بهتری داشته باشیم از مناسبات اجتماعی به‌مثابه‌ی تجسدهای ماهیت انسانی، از نقش مناسبات اجتماعی در فرایند شکوفاییِ انسان در نتیجه‌ی فعالیتِ آگاهانه که با هدفِ دگرگونیِ طبیعت، جامعه و خود صورت می‌گیرد. بدون چنین چشم‌اندازی، صرفاً به جهانِ نموده‌ها محدود خواهیم شد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Özel, Hüseyin (2008), The Notion of Power and the "Metaphysics" of Labor Values, in "Review of Radical Political Economics" 40; 445 [originally published online](#) Oct 21, 2008.

منابع:

- Bhaskar, R. 1975. *A realist theory of science*. Leeds, UK: Leeds Books.
- . 1989. *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. 2d ed. London: Harvester Wheatsheaf.
- . 1993. *Dialectic: The pulse of freedom*. London: Verso.
- . 1994. *Plato etc. The problems of philosophy and their resolution*. London: Verso.
- Ertürk, K. 1999. Marx, postmodernity, and transformation of the individual. *Review of Radical Political Economics* 31 (2): 27–45.

- Foley, D. K. 2000. Recent developments in the labor theory of value. *Review of Radical Political Economics* 32 (1): 1–39.
- Foucault, M. 1970. *The order of things: An archeology of the human sciences*. New York: Vintage.
- . 1980. *Power/knowledge: Selected interviews & other writings, 1972–1977*, ed. C. Gordon. New York: Pantheon.
- . 1995. *Discipline and punish: The birth of the prison*, trans. A. Sheridan. New York: Vintage.
- Fromm, E. 1941. *Escape from freedom*. New York: Owl Books.
- . 1961. *Marx's concept of man*. New York: Continuum.
- Garegnani, P. 1991. The labour theory of value: “Detour” or technical advance? In *Marx and modern economic analysis*. Vol. 1, *Values, prices and exploitation*, ed. G. A. Caravale, 97–118. Aldershot, UK: Edward Elgar.
- Giddens, A. 1981. *A contemporary critique of historical materialism*. Vol. 1, *Power, property and the state*. London: Macmillan.
- . 1982. *Profiles and critiques in social theory*. London: Macmillan.
- . 1984. *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge, UK: Polity.
- Glick, M., and H. Ehrbar. 1986. The labor theory of value and its critics. *Science and Society* 50 (4): 464–78.
- Harré, R., and E. Madden. 1975. *Causal powers*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Hunt, E. K. 1977. Empiricism and rationalism in economic theories of value. *Social Science Journal* 14 (3): 11–25.
- . 1979a. The importance of Thorstein Veblen for contemporary Marxism. *Journal of Economic Issues* 13 (1): 112–40.
- . 1979b. Marx's theory of property and alienation. In *Theories of property: Aristotle to the present*, ed. A. Parel and T. Flanagan, 283–319. Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.

- . 1983. Joan Robinson and the labor theory of value. *Cambridge Journal of Economics* 7: 331–42.
- . 1984. The relation between theory and history in the writings of Karl Marx. *Atlantic Economic Journal* 12 (4): 1–8.
- . 1986. Philosophy and economics in the writings of Karl Marx. In *Marx, Schumpeter & Keynes: A centenary of dissent*, ed. S. W. Helburn and D. F. Bramhall. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Kosík, K. 1976. *Dialectics of the concrete: A study on problems of man and world*. Vol. 53 of *Boston Studies in the Philosophy of Science*, ed. R. S. Cohen and M. W. Wartofsky. Dordrecht, the Netherlands: D. Reidel.
- Laibman, D. 2002. Value and the quest for the core of capitalism. *Review of Radical Political Economics* 34 (2): 159–78.
- Lukács, G. 1971. *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*, trans. R. Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.
- Macmurray, J. 1935. The early development of Marx's thought. In *Christianity and the social revolution*, ed. J. Lewis, K. Polanyi, and D. K. Kitchin. London: Victor Gollancz.
- Margolis, J. 1989. The novelty of Marx's theory of praxis. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 19 (4): 367–410.
- Marx, K. 1963. *The eighteenth brumaire of Louis Napoleon*. New York: International.
- . 1970. *A contribution to the critique of political economy*, ed. M. Dobb. New York: International.
- . 1973. *Grundrisse*, trans. M. Nicolaus. Harmondsworth, UK: Penguin.
- . 1975. *Early writings*, trans. R. Livingstone. Harmondsworth, UK: Penguin.
- . 1976. *Capital*, vol. 1, trans. B. Fowkes. Harmondsworth, UK: Penguin.
- . 1981. *Capital*, vol. 3, trans. D. Fernbach. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Marx, K., and F. Engels. 1970. *The German ideology*, ed. C. J. Arthur. New York: International.
- Mongioli, G. 2002. Vulgar economy in Marxian garb: A critique of temporal single system Marxism. *Review of Radical Political Economics* 34: 393–416.
- Nagatani, K. 2004. Capitalist exploitation and the law of value. *Science and Society* 68 (1): 57–79.

- Özel, H. 1997. Reclaiming humanity: The social theory of Karl Polanyi. Ph.D. diss., University of Utah, Salt Lake City.
- Philp, M. 1985. Michel Foucault. In *The return of grand theory in the human sciences*, ed. Q. Skinner, 67–81. Cambridge, UK: University of Cambridge Press.
- Polanyi, K. 1944. *The great transformation: The political and economic origins of our time*. New York: Rinehart.
- . 1947. Our obsolete market mentality: Civilization must find a new thought pattern. *Commentary* 3 (January–June): 109–17.
- Rabinow, P., ed. 1984. *The Foucault reader*. New York: Pantheon.
- Reati, A. 2005. Value and exploitation: A comment. *Review of Political Economy* 17 (4): 609–17.
- Ricour, P. 1986. *Lectures on ideology and utopia*, ed. G. H. Taylor. New York: Columbia University Press.
- Robinson, J. 1964. *Economic philosophy*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Roemer, P. 1982. *A general theory of exploitation and class*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schaff, A. 1980. *Alienation as a social phenomenon*. Oxford, UK: Pergamon.
- Schumpeter, J. 1954. *History of economic analysis*. New York: Oxford University Press.
- Screpanti, E. 2003. Value and exploitation: A counterfactual approach. *Review of Political Economy* 15 (2): 155–71.
- Sraffa, P. 1960. *Production of commodities by means of commodities: A prelude to the critique of economic theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Steedman, I. 1975. Positive profits with negative surplus value. *Economic Journal* 85 (March): 114–23.
- . 1991. The irrelevance of Marxian values. In *Marx and modern economic analysis*. Vol. 1, *Values, prices and exploitation*, ed. G. A. Caravale, 205–21. Aldershot, UK: Edward Elgar.

- Taylor, C. 1985a. Foucault on freedom and truth. In *Philosophy and the human sciences, philosophical papers 2*, 152–84. Cambridge, UK: University of Cambridge Press.
- . 1985b. Legitimation crisis? In *Philosophy and the human sciences, philosophical papers 2*, 248–88. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- . 1985c. What is human agency? In *Human agency and language, philosophical papers 1*, 15–44. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Whisner, W. 1989. Self-deception, human emotion, and moral responsibility: Toward a pluralistic conceptual scheme. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 19 (4): 389–410.