

كارل ماركس

to Allen Wood

-
- سرشناسه: وود، آلن، ۱۹۴۲ – م.
عنوان و نام پدیدآور: کارل مارکس / آلن و. وود؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری: ۵۱۷ ص.
شابک: 978-964-311-738-2
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا.
یادداشت: عنوان اصلی: Karl marx, 2nd ed, 2004.
یادداشت: کتابنامه: ص. ۵۱۱-۵۱۲.
یادداشت: نمایه.
موضوع: مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳ م.
Marx, Karl
موضوع: افزوده: مسمی‌پرست، شهناز، ۱۳۳۸ –
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ و ۲۴/م۲۳۳۰۵
رده‌بندی دیویی: ۳۳۵/۴۱۱
شماره کتابخانه ملی: ۱۳۰۹۹۳۱
-

كارل ماركس

آين و. وود

ترجمه شهناز مسمی پرست



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Karl Marx

Allen W. Wood

Routledge, 2004



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

آلن و. وود

کارل مارکس

ترجمه شهین از مسمیپ رست

چاپ سوم

۵۵۰ ن. نسخه

۱۳۹۴

چاپ تران

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۲- ۷۳۸- ۳۱۱- ۴۶۹- ۹۷۸

ISBN: 2- 738- 311- 964- 978

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

پیشگفتار مترجم.....	۷
پیشگفتار ویراست دوم.....	۱۳
اجمالی از سرگذشت مارکس.....	۴۹
مقدمه.....	۵۳

بخش نخست: بیگانگی

۱. مفهوم بیگانگی.....	۶۱
۲. ذات انسانی.....	۸۱
۳. تولید انسانی.....	۱۰۵
۴. بیگانگی و سرمایه‌داری.....	۱۲۵

بخش دوم: ماتریالیسم تاریخی

۵. تولید و جامعه.....	۱۵۳
۶. طبقات.....	۱۸۱
۷. تبیین‌های ماتریالیستی.....	۲۰۹
۸. ماتریالیسم، عاملیت و آگاهی.....	۲۲۵

بخش سوم: مارکسیسم و اخلاق

۹. دیدگاه مارکس در باب حق و عدالت.....	۲۴۷
--	-----

۱۰. اخلاق به مثابه ایدئولوژی ۲۷۱

بخش چهارم: ماتریالیسم فلسفی

۱۱. طبیعت‌گرایی ماتریالیستی ۳۰۱

۱۲. رئالیسم ماتریالیستی ۳۲۵

بخش پنجم: روش دیالکتیکی

۱۳. دیالکتیک هگلی ۳۴۷

۱۴. دیالکتیک مارکسی ۳۷۵

۱۵. دیالکتیک در کاپیتال ۳۹۳

۱۶. بهره‌کشی سرمایه‌داری ۴۱۵

حرف آخر ۴۵۳

یادداشت‌ها ۴۵۷

برای مطالعهٔ بیشتر ۵۱۳

نمایه ۵۱۵

پیشگفتار مترجم

باز هم مارکس؟ ولی شاید از چشم‌اندازی متفاوت. آیا نظریه اجتماعی مارکس جهان واقعی را به دقت شرح می‌دهد؟ تا چه اندازه تغییرات گسترده اجتماعی را می‌توان با ماتریالیسم تاریخی مارکس تبیین کرد؟ تا چه اندازه کاپیتال در بازتولید واقعیت انضمامی سرمایه‌داری در اندیشه موفق است؟ کتاب حاضر در صدد آن نیست که به این مسائل مناقشه‌انگیز پاسخ دهد. هدف محدود این کتاب بررسی آرای مارکس از منظری فلسفی و جلوگیری از بدفهمی‌های عمومی نظرات اوست. ولی از آن‌جا که مارکس نظام فلسفی‌اش را به روشنی شرح نداده است، آلن وود دست به بازسازی فلسفه منسجمی بر مبنای آثار او زده است. در واقع او سعی کرده است که فلسفه مضمحل در آثار مارکس را کشف کند. بحث‌های آلن وود تماماً به مارکس مربوط می‌شود، نه به مارکسیسم. آلن وود استاد فلسفه در دانشگاه استنفورد است و آثار بسیاری نوشته است از جمله:

1. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
2. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
3. *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1990.
4. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

5. *Immanuel Kant: Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*. Ein einführender kommentar, With Dieter Schönecker, Schöningh – Verlag, UTB Wissenschaft, 2002.
6. *Unsettling Obligations: Essays on Reason, Reality and the Ethics of Belief*. Stanford: CSLI publications, 2002.
7. *Kant*. Oxford: Blackwell publisher, 2004.
8. *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008.

وی همچنین مترجم و ویراستار مجموعه آثار کانت است. مقالات زیادی نیز از او به چاپ رسیده است.

و اما نقطه قوت این اثر که شاید دلیل اصلی من برای ترجمه آن بوده بحث‌های نظری و فلسفی آلن وود و دیدگاه اوست که هر چند همدلانه است ولی وجه انتقادی دارد. کسانی که با نظرات اصلی مارکس آشنایی دارند در هر فصل این کتاب بحث‌های دقیقی می‌یابند که احتمالاً دغدغه‌های ذهنی خودشان هم بوده است.

از جمله نظرات انتقادی وود که توجه مرا جلب کرد در باره مفهوم بیگانگی در بخش اول است. او از دیدگاه ایشتون مساروش مبنی بر انسجام نظریه بیگانگی و نظریه شیء‌وارگی مارکس جوان انتقاد می‌کند. مساروش آن‌ها را هسته نظریه مارکس یا ایده اصلی نظام مارکسی می‌داند. ولی وود هر چند نوشته‌های اولیه مارکس را خلاقانه، برانگیزاننده و از حیث بینش‌های اجتماعی و فلسفی ژرف و غنی می‌داند، آن‌ها را منسجم محسوب نمی‌کند. چه که نوشته‌های اولیه مارکس به گفته خود مساروش «نظامی نوزاد» است و بنابراین نمی‌تواند کاملاً شکل یافته باشد.

نویسنده در بخش دوم بحث ماتریالیسم تاریخی را مطرح می‌کند و آن را از نظر مارکس فرضیه‌ای تجربی می‌داند: «سرنخی برای پژوهش

تجربی.» تبیین‌های ماتریالیستی از نظر وود تبیین‌های غایت‌شناختی‌اند، نه تبیین‌های علیّی. مفروضات اصلی ماتریالیسم تاریخی گرایش‌های اصلی خاصی در رفتار اجتماعی انسانی‌اند: گرایش قوای تولیدی جامعه به فزونی یافتن؛ گرایش روابط اجتماعی به تطبیق خود با به‌کارگیری مؤثر و عملی این قوا و... مقصد مارکس آن بوده است که مناسبات اجتماعی غالب در جامعه را از این راه تبیین کند که نشان دهد آن‌ها چگونه به جامعه کمک می‌کنند تا از قوای تولیدی‌اش به نحو مؤثر و سودمند استفاده کند. یک دلیل آن که مارکس و انگلس «ماتریالیسم تاریخی» را چنین می‌نامند آن است که این آموزه قصد دارد که آن روابط یا «صور» اجتماعی را که مردم فعالیت‌های تولیدی را در قالب آن‌ها انجام می‌دهند برحسب محتوا (یا «ماده») ای تبیین کند که درون آن اشکال جای دارد. بنابراین، ماده (ماتریال) در ماتریالیسم تاریخی نه با «ذهن» یا «روح» بلکه با صورت (فرم) در تقابل است.

در بخش سوم که «مارکسیسم و اخلاق» نام دارد وود نشان می‌دهد که محکوم کردن سرمایه‌داری از جانب مارکس به دلیل بی‌عدالتی آن یا هر دلیل اخلاقی دیگر نیست. او انسجام موضع تقلیل‌گرایانه اخلاق مارکس را نشان می‌دهد هرچند که در انتها با آن موافق نیست و آن را یگانه راه بسط ماتریالیسم تاریخی نمی‌داند.

در بخش چهارم با نام «ماتریالیسم فلسفی» نویسنده از جمله به بحث در باره الحاد مارکس می‌پردازد و دلایل فلسفی الحاد او را بر اساس دستنوشته‌های پاریس و حمله‌هایش به خداباوری شرح می‌دهد. مارکس دو برهان متفاوت علیه خداباوری دارد که یکی مأخوذ از «نقد دیالکتیک هگلی» و دیگری مأخوذ از «مالکیت خصوصی و کمونیسم» است. وود نشان می‌دهد که این دو برهان با هم ناسازگارند: برهان اول امکان هر موجود قائم به ذاتی را نفی می‌کند، در حالی که برهان دوم ادعا می‌کند که «انسان و طبیعت» دقیقاً چنین چیزی است.

در بخش پنجم - «روش دیالکتیکی» - که شاید دشوارترین بخش کتاب است آلن وود، که در فلسفه کانت و هگل تخصص دارد، سعی کرده است دیالکتیک هگل مخصوصاً بخش‌هایی از آن را که برای فهم روش دیالکتیکی مارکس از همه سودمندتر است به نحوی نسبتاً ساده و سراسر است شرح دهد. آنچه در این بخش بسیار ارزشمند است شرح دیالکتیک مارکس در کاپیتال است که هم پاسخی به اعتراضات وارد بر آن از جمله بر نظریه ارزش مبتنی بر کار است و هم مقدمه‌ای است برای خواندن خود اثر.

نویسنده در فصل آخر کتاب که در ویراست دوم آن در ۲۰۰۴ اضافه شده است (ویراست اول در ۱۹۸۱ منتشر شد) بهره‌کشی سرمایه‌داری و دفاعیه‌های مربوط به آن را شرح می‌دهد. در خاتمه آلن وود نظریه اجتماعی مارکس را به لحاظ فلسفی آسیب‌پذیر نمی‌داند هرچند که بسیاری از نظرات فلسفی او مانند الحاد، رئالیسم متعارف، و آرای مارکس راجع به اخلاق و حتی مفهوم بیگانگی او را نسبت به معتقدات اصلی ماتریالیسم تاریخی و نظریه اقتصادی او فرعی یا نامربوط می‌شمارد. وود هدف اصلی بررسی فلسفی خود در باره اندیشه مارکس را این می‌داند که از بد فهمیده شدن عمومی نظریات مارکس جلوگیری کند. «ولی مسئله واقعی این است که نظریه‌های مارکس تا چه حد با جهان واقعی مطابق‌اند و تا چه حد می‌توانند آنچه را در آن روی می‌دهد تبیین کنند. این مسئله در نهایت می‌تواند با بررسی‌های تجربی مفصل مشخص شود.»

ترجمه این اثر را به آلن وود تقدیم می‌کنم که نه تنها به تألیف اصل اثر همت گماشته است بلکه در ترجمه اثر خود به زبان فارسی نیز نهایت همکاری را کرده است و از ابتدای مکاتباتم با او با خرسندی تمام هر مسئله‌ای را چه به لحاظ دستوری و چه به لحاظ نظری برای این جانب روشن کرده است. امیدوارم که ترجمه این اثر را با حداقل بدفهمی و

پیشگفتار مترجم ♦ ۱۱

خطا به پایان برده باشم و توانسته باشم بحث‌های نظری مفیدی را در بارهٔ مارکس به دوستان‌ان فلسفهٔ او عرضه کرده باشم.

شهناز مسمی پرست

۱۳۸۷/۲/۱۳

پیشگفتار ویراست دوم

مارکس در قرن بیست و یکم بیست سال از نخستین چاپ این کتاب سپری شده است. در طول این مدت اتحاد شوروی و امپراتوری اروپای شرقی اش سرنگون شده است، سرزمین اصلی چین ساختار اقتصادی هنوز اسماً کمونیستی اش را به مدل سرمایه‌داری تهاجمی فاشیستی تغییر شکل داده است. در جهان سرمایه‌داری، احزابی که خود را مارکسیست می‌خوانند به طور قابل توجهی ضعیف‌تر شده‌اند یا به هر حال دیگر نیروی سیاسی مؤثری نیستند. به نظر می‌رسد از اوایل دهه ۱۹۸۰ پست‌مدرنیسم (یا هرچه که می‌خواهد امروز خود را بنامد) به مثابه ژست مُد روز روشنفکران ناراضی جایگزین مارکسیسم شده است.^(۱) حتی بسیاری از کسانی که در دهه‌های پیش انتظار می‌رفت که با اندیشه مارکس آشنا باشند و به آن احترام گذارند حال صرفاً شعارهای کلیشه‌ای مخالفتی گِیج و گنگ را تکرار می‌کنند. شاید گزافه نباشد که بگوییم حتی مطالعه آکادمیک در باره اندیشه مارکس به نحوی فراگیر حقیر شمرده می‌شود.

تحت چنین شرایطی این فکر طبیعی است که ویراست دومی از کتابی مانند کارل مارکس، اگر اصلاً ارزش انتشار داشته باشد، در صورتی که بخواید خوانندگان قرن بیست و یکم را مخاطب سازد نیاز به بازنگری بنیادی دارد. برای این ویراست جدید تغییرات کوچک زیادی این جا و آن جا انجام داده‌ام، و حتی فصل شانزدهم، و نیز این پیشگفتار، را به آن افزوده‌ام. ولی نه

بازنگری‌های جزئی زیاد و نه فصل جدید هیچ یک به تغییرات سیاسی و اقتصادی‌ای که در انتهای قرن بیستم رخ داده است نمی‌پردازد و نیز معلول این تغییرات نبوده است. اساساً، کتاب - بدون ذره‌ای شرم یا عذرخواهی - همان است که در چاپ نخستش بوده است. این کتاب شرح فلسفی همدلانه‌ای (ولی امیدوارم نه غیرانتقادی) از اندیشه‌ی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی قرن نوزدهم است. زیرا مارکس کسی بوده است که دستاوردهای فکری‌اش، در اقتصاد، تاریخ و نظریه‌ی اجتماعی، بی‌تردید سزاوار است به محترمانه‌ترین معنای این کلمه «فلسفی» نامیده شود، از این حیث که این دستاوردها مرزهای هیچ رشته یا سنت تحقیقی را پاس نمی‌دارند، بلکه صرفاً از پی‌گیری شواهد تجربی، و کوره‌راه‌های تفکر و نظریه‌پردازی مستقل نتیجه می‌شوند، به هر جا که منتهی شود.

تا حدودی دلیل این را که چرا تغییرات بنیادی‌تری در این کتاب لازم نیست باید در محدودیت‌های عمده‌ای یافت که اهداف اولیه‌ی این کتاب تابع آن‌ها بودند. همدلی خود من با موضع مارکس به اندازه‌ی کافی روشن است، همان طور که بیزاری من از سرمایه‌داری نیز - نه تنها آن‌طور که در روزگار مارکس بوده بلکه آن‌گونه که در طول عمر خود من نیز بوده است. (از سال ۱۹۸۱ این نگرش از جانب من تنها تشدید شده است.) ولی هیچ کوشش آشکاری وجود نداشته است که فلسفه‌ی مارکس را به «مارکسیسم» در مفهومی تازه‌تر، یا به واقعیت‌های اجتماعی یا سیاسی جاری در اواخر قرن بیستم مربوط کند، یا حتی کاربردپذیری نظریه‌های مارکس را در مورد مراحل اخیر سرمایه‌داری که در زمان او شناخته شده نبود ارزیابی کند. بلکه، هدف این کتاب آن بوده است که نظرات مارکس را از چشم‌اندازی فلسفی تبیین کند، و به ویژه خود را از بدفهمی‌های عمومی نظرات فلسفی مارکس در امان نگه دارد. هدف عمده، همان طور که در گفتار پایانی (که سر سوزنی در این ویراست دوم تغییر نیافته است) نگاشته‌ام آن بوده است که مانع افراد - خواه

با مارکس همدل باشند خواه نباشند – در پرسیدن سؤال‌های غلط در باره نظرات مارکس شوم و نیز مانع شوم که آنان تصور کنند به هنگام ارزیابی نظرات مارکس باید بسیاری از چیزهایی را که به غلط له یا علیه مارکس گفته می‌شود بجا بدانند در حالی که در واقع آن‌ها بی‌ربطند.

خواندن و بدخوانی مارکس یکی از منتقدان چاپ نخست (که من محض لطف نام او را در این جا نمی‌آورم) متوجه این هدف محدود شد و سپس به تجاهل پرسید که آیا اصلاً برای نوشتن یک کتاب این هدف می‌تواند دلیل موجهی باشد (و در پایان خردمندانه پذیرفت که می‌تواند). با این همه، در جریان نقد و بررسی، او سپس به اثبات این مطلب (اگرچه سهواً) پرداخت که من حتی در این هدفم که به نحو اسفباری محدود است (دست کم به ادعای او) شکست خورده‌ام. زیرا او با پرخاشگری کامل (و بدون هرگونه توجهی به آنچه کتاب من در این باره گفته است) تعدادی از همان بدفهمی‌هایی را که من نهایت تلاش خود را برای اصلاح آن‌ها کرده بودم نشان داد.

خوانندگان این کتاب باید، در وهله اول، بدانند که مارکس نویسنده مخصوصاً مبهم یا دشوارنویسی نیست. بهترین راه دریافتن این امر برای آنان، اگر از قبل آن را نمی‌دانند، آشکارا این است که این کتاب را برای چندی زمین بگذارند و به جای آن کمی از آثار مارکس را بخوانند. مارکس برای خشک‌مغزان سیاسی یا برای اهل ادب جذاب نبود اگر نوشته‌هایش مانند ارسطو یا کانت، یا هگل، یا حتی هیوم انتزاعی و فلسفی بود. مارکس با شور و حرارت می‌نویسد و درگیر می‌شود، و گاه نوشته‌اش می‌تواند بی‌نهایت – حتی به طرز توهین‌آمیز، یا به طرز ملال‌آوری – جدلی باشد. خواندن برخی از آثار اولیه مارکس ممکن است دشوار باشد زیرا موجز و سردستی، و نه به منظور انتشار، نوشته شده است. فصول آغازین کاپیتال در باره ارزش انتزاعی و نسبتاً دشوار است (همان‌طور که مارکس در پیشگفتار آن کتاب ما را از این

امر باخبر می‌سازد). ولی آن فصول نمونه بارز آن اثر نیستند، که – مانند بیشتر آثار مارکس در باره تاریخ و اقتصاد – پر شور و حرارت، استادانه و طنزآمیز است و علاقه به تفکر انتقادی را با علاقه به تحقیق تجربی می‌آمیزد. مارکس در مقام اقتصاددان چیزهای زیادی از آدام اسمیت آموخت، و در نوشته‌های آنان حضور مداوم طنز و کنایه، چه مستقیم در ظاهر آن و چه درست در لایه زیرین آن، به چشم می‌خورد. ولی پرگویی از سر صبر قرن هجدهمی اسمیت نزد مارکس وجود ندارد. انواع نکته‌سنجی‌هایی که در کار مارکس می‌یابیم احتمال دارد مورد بی‌توجهی واقع شود ولی نه، مانند آنچه در کار اسمیت می‌یابیم، به دلیل آن که با ملایمت بیان شده‌اند، بلکه در عوض به این دلیل که آن‌ها تحت الشعاع صلابت ادعای نظری او یا انفجار خشم او قرار می‌گیرند.

نثر هجدهم برومر لویی بناپارت با شوخ‌طبعی گزنده‌ای می‌درخشد، و با کنایات هوشمندانه‌ای – تاریخی، سیاسی، ادبی – انسان را مسحور می‌کند. به خصوص، هنگامی که مارکس تلاش می‌کند مجموعه‌ای از رویدادهای سیاسی را که آشکارا دید کلی او را از جهان به پرسش می‌گیرد بفهمد و بپذیرد، توان فکری، تهور و صداقت نثر او انسان را می‌خکوب می‌کند. مارکس نویسنده‌ای است که دائماً با واقعیات و نظریاتی از هر نوع دست و پنجه نرم می‌کند – طرفداران نیچه باید او را به خاطر نحوه پیدا کردن دشمنان تحسین کنند. خواندن او با روحی جزم‌اندیشانه، تو گویی که آثار او به نوعی نص مقدس است، باعث از دست دادن بهترین قسمت‌های کار او می‌شود: بلندنظری هراس‌انگیزی که با شیوه اندیشیدن خود او و با موضع فکری‌ای که او خواندگانش را – مخصوصاً کسانی را که بر اثر نظریه‌های او منتقل نمی‌شوند – به اجبار به درون آن می‌کشد نمودار می‌شود. به این علت است که مارکس باید مورد علاقه هرکسی باشد که ذهنی فلسفی دارد. کسانی که

آثار مارکس را به نحوی نخوانده‌اند که به آنان مجال بهره بردن از این امتیازات را در نوشته‌های او بدهد به خودشان در این مورد مقروضند.

به رغم همهٔ این‌ها، احتمالاً هیچ متن تاکنون نوشته شده‌ای نیست، تنها به استثنای کتاب‌های مقدس که مدعی ابلاغ وحی الهی‌اند، که بیش از آثار مارکس با ریاکاری عقلی خوانده شده باشد. هنگام خواندن کار مؤلفی که در بارهٔ جامعه و تاریخ می‌نویسد، دخالت هیجانانگیز شما و تعهدات اجتماعی یا تاریخی ضرورتاً مانعی برای خواندن صادقانه نیست. برخی از چنین هیجانانگیز و تعهداتی حتی ممکن است اصلاً پیش شرطی باشد برای پژوهشگر جدی موضوع بودن. بنابراین به طور قطع نوشتن مطلوب در بارهٔ مارکس ممکن است یا به موافقت شدید با او ختم شود یا به رد کردن قاطع آنچه او می‌گوید. ولی بد خواندن هنگامی تقریباً تضمین می‌شود که منبعث از برنامه‌ای باشد که یا مانع خواندن متنی از روی همدلی یا مانع خواندن انتقادی آن می‌شود.

مارکس از قوت بخشیدن و پیوستن به جنبش بین‌المللی طبقه کارگری دفاع می‌کرد که تقدیر تاریخی‌اش، به اعتقاد او، سرنگونی سرمایه‌داری و جایگزین کردن آن با شکل عالی‌تر و انسانی‌تر جامعه بود. او امیدوار بود که نوشته‌هایش بینشی نظری برای این جنبش فراهم آورد و آن را قوی‌تر سازد. ولی مارکس اغلب تأکید می‌کرد که این جنبش هنوز در حال شکل‌گیری است، هنوز چیزهای زیادی باید در بارهٔ خود، در بارهٔ سرمایه‌داری و در بارهٔ رسالت تاریخی‌اش بیاموزد، و این‌که باید همراه با شرایط تاریخی تغییر کند و متحول شود. او دائماً این جنبش را تشویق می‌کرد تا سرسخت‌ترین انتقادات را از خودش بکند، و درس گرفتن از اشتباهاتش را به مثابه تنها امید انجام دادن رسالتش یعنی رهایی جهانی انسان اعلام می‌کرد. خود مارکس هرگز جنبش طبقه کارگر را با «ایسم»ی که نام او را به یدک کشد یکی نکرد. اظهار او

در مورد برخی از کسانی که آن را به کار می‌بردند این بود: «تمام آنچه من می‌دانم این است که من 'مارکسیست' نیستم.»^(۲)

هنگامی که تقسیمات میان احزاب طبقه کارگر در این مورد بلا تکلیفی ایجاد کرد که چنین جنبشی در کجا باید یافت شود، و شاید حتی خود موجودیت جنبش را که مارکس در باره آن می‌نوشت به زیر سؤال برد، خشک مغزاً پیروی جزم‌اندیشانه از نص صریح متون مارکسی (یا از یکی از خوانش‌های «ارتدوکس» متون او) را معادل با پیروی صادقانه از آن جنبش تلقی کردند. سرسپردگی خشک مغزانه معیار همبستگی پرولتاریا شمرده شد و تردید در حقیقت آنچه مارکس نوشته است خیانت به آن جنبش محسوب گردید. بنابراین مارکسیسم روح انتقادی علم و توانایی انطباق با شرایط تغییر یافته را که مارکس گریزناپذیر می‌دانست از دست داد. «مارکسیسم» خودخوانده تقلید مسخره‌ای از خود آن شیوه مذهبی تفکر شد که مارکس انتقاد از آن را همواره مقدمه هر نقد اجتماعی می‌دانست. حتی خارج از رژیم‌های خودکامه که خود را مارکسیست محسوب می‌کردند، عادت بر این شد که متون مارکس را با این فرض بخوانند که هر چیز بیان شده در آن باید مطمئناً درست از آب درآید. این اجبار در باره چگونگی تفسیر متون، همان طور که در نقد کتاب مقدس عمل می‌کند، برخی از صورت‌های کهنه ریاکاری فکری را به مرتبه اصول اساسی تفسیری برمی‌کشد.

منتقدان مارکسیسم دیری است که بر این نکات تأکید کرده‌اند، ولی توجیه‌گران نظم موجود غالباً مارکس را به شیوه‌هایی خوانده‌اند که حتی ریاکارانه‌تر است. زیرا خواندن متنی با این فرض که پیام اصلی آن باید نادرست باشد تفسیر ریاکارانه را حتی به نحو بهتری تضمین می‌کند تا خواندن آن با این فرض که آنچه می‌گوید باید درست باشد. سبک نوشتن خاصی در باب تاریخ اندیشه سیاسی وجود دارد که هدف آن تعیین کردن آن است که متن یا متفکر تحت بررسی تا کجا موافق یا مخالف با آن اصول و

نگرش‌هایی است که (پیشاپیش تعیین شده است و) تمام کسانی که دارای نیت خیر هستند باید به آن‌ها وفادار باشند. مارکس تنها یک متفکر برجسته اجتماعی است که به طرز نظام‌مند به این شیوه سوءتعبیر شده است، ولی این سبک سوءتعبیر شاید در مورد او بیش از هرکس دیگر وقیحانه به کار گرفته شده است.

مارکس مردم را ترغیب کرده است که آموزه‌های فلسفی را جلوه منافع طبقاتی بدانند. این امر باعث شده که او هر از گاهی، و پیروان او حتی بیش از این، دعاوی نظری فلاسفه را بیش‌تر در پرتو کردارهای بالفعل (اگرچه غالباً ممکن) کسانی تفسیر کنند که می‌توان آنان را مؤمن به آن‌ها در نظر گرفت تا برحسب آنچه این دعاوی می‌گویند یا حتی آن معنایی که معقولانه می‌توان برای آن‌ها در نظر گرفت. هر چند این شیوه تفسیر آموزه‌های فلسفی گاه می‌تواند بینشی در اختیار گذارد، با این همه آشکارا در معرض سوءاستفاده غیرمسئولانه از هر نوع است. آنان که خصم مارکس بوده‌اند در سوءاستفاده از او درنگ نکرده‌اند، چنان سوءاستفاده‌هایی که از هیچ متفکر دیگری نکرده‌اند.

به این ترتیب آثار مارکس را اغلب می‌خوانند تا در متون او منبع احتمالی سوء رفتارهای پیروان خودگماشته او را در اتحاد شوروی یا هر جای دیگر کشف کنند.^(۳) (شنیده‌ام که، برای مثال، گفته‌اند که طنین بی‌نهایت تند تمسخرآمیز جدلی نوشته‌های مارکس باعث می‌شود که او آماج قابلی برای سرزنش از بابت فجایعی شود که در تصفیه‌های استالینی و انقلاب فرهنگی صورت گرفت؛ به نظر من مؤلفان این اظهارات باید پیش از آن‌که از ما بخواهند که داوری‌هایشان را در این باره که چه هنگام شخصی بی‌نهایت تند می‌شود ارزیابی کنیم دقیقاً به حرف خود گوش فرا دهند.) چنین خوانندگانی به پرسش‌هایی که مارکس به آن‌ها می‌پردازد چندان علاقه‌ای ندارند، و حتی کم‌تر از این به زمینه تاریخی‌ای که او در آن به آنان خطاب می‌کند. نیت کم و

بیش آشکار آنان این است که با وحشت زده کردن ما این پیام را به ما بقبولانند: «شما نباید به این شیوه تفکر کنید» (مبادا که هیولایی شوید). ولی این تفاوتی با این گفته ندارد: «شما اصلاً نباید تفکر کنید» - دست کم نه در باره این که آیا سرمایه داری نظام اجتماعی موجهی است یا خیر.

مارکس همچنین تعلیمات خود را بخشی از عمل جنبشی تاریخی می داند، و به نظر می آید که خواستار (یا حتی مشتاق) تسلیم شدن به داوری تاریخ در باب آن عمل به مثابه آزمون نهایی درستی یا نادرستی آن تعلیمات است، چه او ظاهراً معتقد است که جنبشی که از آن حمایت می کند حتماً پیروز خواهد شد، و بنابراین تاریخ آن را تأیید خواهد کرد. از این لحاظ، مارکس اظهار نظر هگل را که مشهور است از شیلر نقل کرده است پذیرفته است: تاریخ جهان محکمه جهان است.^(۴) شاید فقط بتوان انتظار داشت کسانی که مخالف با تعلیمات او و جنبش هایی هستند که ادعا دارند بر اساس آن تعلیماتند باید این شیوه های تفکر را دست کم برای این هدف اتخاذ کنند که پیرویشان را بر او و کسانی که ادعا می کنند به نام او عمل می کنند جشن بگیرند. این باور مارکس که پیروزی جنبش هایی که برای او مرجح است حتمی است غالباً به آن جا می انجامد که خوانندگان مخالف که (دست کم در لحظات هشجاری خود) واقعاً و ابداً به ضرورت تاریخی اعتقاد ندارند مع هذا با خوشحالی ضرورت را به شکست جنبش هایی نسبت دهند که نام مارکس را بر خود دارند. واضح است که این واقعیت که آموزه های مارکس ممکن است این امر را تأیید کند (مخصوصاً اگر این آموزه ها مغرضانه سوء تعبیر شود) به معنای هیچ گونه توجیه عقلانی برای آن نیست.

بالتر از همه، هر متنی در تاریخ فلسفه فرصتی برای یادگیری چیزی در باره موضوعات آن است - هم آن گونه که در آن زمان درک می شده است

و هم آن گونه که امروزه می‌توان درک کرد. طریق یادگیری ما از یک متن احتمالاً با درک همدلانه و نیل به بینش‌های مؤلف و به همان اندازه با ارزیابی کردن انتقادی و برملا کردن خطاهای مؤلف است. خواندنِ متن با انسجام فکری به معنای حفظ منظری درست از جهت این دو کارِ همزمان است. هنگامی که همدلیِ افراطی، تنفر یا برنامه‌های بیگانه باعث می‌شود که شما غیر این عمل کنید - شاید با اهدافِ به همان اندازه ناموجهِ حرمت نهادن به مؤلف یا مجازات کردن او - نتیجه فقط آن است که با ناکامی در دریافت آنچه می‌توانستید از آن متن دریابید خود را مجازات می‌کنید.

مارکس و تاریخ فلسفه مدرن انگلس در عنوان فرعی کتاب کوچکش لودویگ فویرباخ می‌بالد به این که جنبش طبقه کارگر آلمان یگانه وارث مشروع فلسفه کلاسیک آلمان است. این بی‌شک مبالغه عوامانه‌ای است، ولی درست است که، دست‌کم، فلسفه مارکس در سنت تاریخی معینی قرار می‌گیرد و باید در پرتو آن خوانده و تعبیر شود. در اواسط قرن هجدهم، اروپاییان تمایل داشتند که خود را «تمدن» تصور کنند در برابر بیش‌تر نقاط دیگر جهان، که یا در وضعیت توحش بدوی مانده بودند یا در شکلی از پیشرفتِ متوقف شده تحلیل رفته بودند. آنان روش‌های خود را یگانه دروازه آینده انسانی می‌دانستند. آنان بهره‌کشی استعماری خود را از بخش‌های دیگر جهان به این صورت معقول می‌ساختند که این کار فرایند بردن تمدن به آن‌جاست. این پندار مغرورانه در باره خویش را بالاتر از همه روسو به چالش کشید، کسی که «تمدن» را دست‌بالا دستاوردی دوپهلوی تصویر می‌کرد، و در این باره بحث می‌کرد که تمدن آدمیان را کم‌تر سعادت‌مند ساخته است در قیاس با سعادت‌تی که حیوانات یا وحشیان دارند، و حتی هنگامی که ظرفیت ما را برای تعقل، شناختن و اعمال کنترل بر جهان تکمیل می‌کند اخلاق ما را فاسد می‌کند. خود آثار روسو در باره ارزش تمدن عمیقاً دوپهلویست - تأکید می‌کند که تمدن ما را بدبخت و شریر ساخته است، ولی در عین حال گاه

اظهار می‌کند که فقط آن تغییری که تمدن در سرشت انسانی پدید می‌آورد است که به ما شأنی عطا می‌کند که ما را فراتر از حیوان می‌برد و اصلاً به ما امکان می‌دهد که موجوداتی اخلاقی شویم. در عصر روشنگری تقریباً به همان اندازه شیوه‌های واکنش به اعتراض روسو وجود داشته است که شیوه‌های بدفهمی آن اعتراض. ولی یک واکنش مؤثر آن بود که گفته می‌شد تمدن در مرحله کنونی‌اش، به عبارتی، با سرمایه اخلاقی قرضی زنده است. یعنی دفاعش در مقابل کیفرخواست روسو نمی‌تواند بر اساس آنچه تا حال بوده است باشد، و باز هم کم‌تر از آن بر اساس آنچه فعلاً هست، بلکه در عوض بر اساس آنچه شاید نوع انسانی را قادر سازد که در آینده بشود.

کانت قضیه را این‌گونه می‌دید آن زمان که می‌گفت «روسو چندان خطا نمی‌کرد هنگامی که موقعیت وحشیان را [بر تمدن] ترجیح می‌داد، به عبارت دیگر، تا زمانی که آخرین مرحله [از تاریخ انسانی] را که نوع ما هنوز مانده تا به آن برسد از نظر دور بداریم.»^(۵) به بیان دیگر، تمدن با آنچه بوده است یا آنچه هست موجه نمی‌شود - اگر تنها به این موضوع توجه کنیم که نژاد انسانی بدون آن در وضعیت بهتری می‌بود. بلکه تمدن با آینده‌ای که برای ما امکان‌پذیر می‌سازد موجه می‌شود. اعتراض کردن به نژاد انسانی یعنی خلق چنان آینده‌ای. فیشته نیز تاریخ انسانی (گذشته و آینده) را به پنج عصر تقسیم می‌کرد.^(۶) پس از یک عصر بدوی بی‌گناهی اولیه، عصر طولانی اقتدار فرا رسید که در آن مردم اسیر حاکمان مستبد، روحانیان و عقاید جزمی از هر نوع بودند. او تصور می‌کرد که نژاد انسانی به تازگی وارد عصر سوم شده است، عصر آزادی که در آن این قید و بندها کنار می‌روند و همه چیز تابع داوری عقل خودمختار می‌شود. این عصر هم‌زمان امیدوارکننده‌ترین و به لحاظ اخلاقی فاسدترین عصر است، زیرا در آغاز، آزادی از اقتدار راه را برای شکاکیت، بی‌اعتنایی، حرص و خودخواهی باز می‌کند. وظیفه ما در این عصر مبارزه برای فرا رسیدن عصر چهارم است، عصر عقل به مثابه شناخت، که در

آن حقیقت (و نه قدرت، راحتی یا غرور خودخواهانه) هدف تلاش انسانی خواهد بود. و آن‌گاه زمانی بس طولانی خواهد گذشت پیش از آن‌که نوع انسان به مرحله پنجم و نهایی‌اش دست یابد، عصر عقل به مثابه هنر که در آن موجودات عاقل سرانجام جهانی شایسته‌شان آفریدگاران‌شان خواهند ساخت. نظری مشابه در باره تاریخ را فلاسفه و نظریه‌پردازان اجتماعی در فرانسه پس از انقلاب اتخاذ کردند. سن سیمون عصر کنونی را عصری بحرانی تلقی می‌کرد، که افراد را جدا افتاده و بیگانه از خود و از یکدیگر می‌کند، و باید در پی آن عصری ارگانیک فرا رسد که در آن نوع انسان از نو به صورت جماعتی بر اساس جهان‌بینی مشترک عقلانی متحد و یکپارچه شود. همین تصویر در پس تقسیم تاریخ آگوست کنت یافت می‌شود، تقسیم تاریخ به عصر اولیه مذهبی، عصر متافیزیکی انتزاعات و براهین، که منجر به نظریه‌های فلسفی رقیب و بحث‌های بی‌پایان در باره امر غیرقابل شناخت می‌شود، و عصر پوزیتیو آینده که علم در آن عصر، که تنها به امور تجربی می‌پردازد، توافقی عقلانی بر پایه اتفاق آرا و نظم اجتماعی متأثر از علاقه بی‌غرضانه به خیر مشترک کل پدید می‌آورد.

ما کانت و فیشته را، دست‌کم، سخت بد فهمیده‌ایم اگر بر دید خوش‌بینانه آنان از آینده تأکید ورزیم (شاید با منت نهادن بر آن دید به مثابه امید واهی). زیرا هیچ یک از این فلاسفه وقت زیادی را صرف نکردند که آینده را تصور یا پیش‌بینی کنند. بلکه، به عنوان پیروان روسو، منظور آنان تفهیم کردن کامل این مطلب است که عصر کنونی را باید تا چه حد تحمل‌ناپذیر بباییم، و نیز این ضرورت حاصل از آن است که از ما توقع می‌رود چیزی در آینده خلق کنیم که احتمالاً بتواند آن را نجات دهد. آنچه آنان مخصوصاً سعی در بیان آن دارند حس دوگانگی عظیم اکنون تاریخی است - امکان هولناک و آزادی بی‌حدی که برای ما فراهم می‌کند همراه با آفات بی‌حد و حصری که مراحل پیشین تاریخ حتی قادر به تصور آن نبودند.

هگل تصویر عصر روشنگری را از مخصصه تاریخی مدرن استمرار می‌بخشد، ولی در مقایسه با کانت و فیشته، ضرورت جدیدی به آن می‌بخشد، به این ترتیب که راه حل آن را پیشاپیش به دست آمده، یا دست کم از نظر تاریخی قریب‌الوقوع، می‌داند. هگل ویژگی متمایز جامعه مدرن را ظهور نوع جدیدی از نظم اجتماعی می‌داند - هم متمایز از جامعه خصوصی طبیعی خانواده است و هم متمایز از اتحاد معنوی همگانی عقلاً نظم یافته دولت - که افراد آزادانه در آن شرکت می‌کنند، ذهنیت فردیشان را نمودار می‌سازند و نظمی همگانی با نوع عقلانیت ناآگاهانه طبیعی خاص خودش می‌آفرینند. این نظم آن چیزی بود که هگل «جامعه مدنی» (bürgerliche Gesellschaft) می‌نامید. در این عنوان، اصطلاح bürgerlich را باید نه به معنای واژه فرانسوی citoyen [شهروند] (که دلالت بر عضو دولت سیاسی دارد) بلکه به معنای واژه فرانسوی bourgeois [بورژوا] درک کرد.^(۷)

جامعه مدنی اساساً نظمی سیاسی - اقتصادی است، یعنی، چیز سومی به موازات polis (یا دولت - ملت) و oikos (یا خانواده). جامعه مدنی، مانند خانواده، پیامدی «طبیعی» از رفتار شخصی مردم تلقی می‌شود، و نه نظمی اجتماعی که آگاهانه ساخت انسان باشد. و با همه این احوال نظمی همگانی است، با هنجارهای همگانی کردار و، مانند دولت، اصولاً تابع کنترل جمعی عقلانی مردم. بنابراین سخن گفتن از «اقتصاد سیاسی» یعنی حکایت کردن از سرشت جامعه مدنی. جامعه مدنی قلمروی است که افراد در آن نیازهای خود را از طریق فعالیت‌های زندگی آزادانه انتخاب شده برطرف می‌کنند. این از نظر هگل به معنای آن است که جامعه مدنی قلمروی تدارک می‌بیند که در آن اصل متمایز جهان مدرن - آزادی سوپژکتیو فرد - می‌تواند با خشنودی برآورده شود. موفقیت آدام اسمیت و نمایندگان دیگر علم جدید اقتصاد سیاسی هگل را قانع کرد که جامعه مدنی، گرچه قلمرو آزادی سوپژکتیو است، قلمروی فطرتاً عقلانی هم هست، و نوع متمایزی از جماعت انسانی از آن پدید می‌آید.

با این همه، از نظر هگل این شکل جدید جماعت صرفاً نتیجه تصادفی کنش‌های فردی انسانی نیست، و اعضای آن نباید صرفاً عاملان دارای نفع اقتصادی شخصی تلقی شوند. آنچه بر اساس نظم اقتصادی ساخته می‌شود جامعه انسانی حقیقی است، نظم عقلانی است که آدمیان می‌آفرینند، و باید در آن به صورت جماعت زندگی کنند. اعضای جامعه مدنی آزادی فردیشان را تنها با داشتن هویت‌های اخلاقی معین فعلیت می‌بخشند، و حس معنا در زندگی ایشان از رهگذر سهم بردن آنان به شیوه‌های معین در زندگانی دیگران و زندگی وسیع‌تر جماعتشان حفظ می‌شود. بنابراین هگل به شیوه‌ای می‌پردازد که جامعه مدنی اعضای خود را برای عهده‌دار شدن تکالیفی که در محدوده آن دارند تعلیم می‌دهد و شخصیت‌های آزاد آنان را شکل می‌دهد، و نیز به اشکال اجتماعی‌ای می‌پردازد که مردمی که حرفه مشترکی دارند از طریق آن‌ها هویتشان را نه تنها در مقام بورژوا، در کل، بلکه در مقام شرکت‌کنندگان جمعی در شاخه‌ای معین از فعالیت جامعه مدنی بیان می‌کنند، همکارانی که وظیفه‌ای مشترک دارند که باید برای جامعه مدنی به عنوان کل انجام دهند و مسئولیتی مشترک دارند که باید با عزت و شرافت آن را ایفا کنند.^(۸) از این رو جامعه مدنی مبنایی به دست می‌دهد برای شکلی نو از دولت یا جماعت عقلانی، که کل سرشت انسانی – انگیزه آن برای فردیت و نیز انگیزه آن برای اجتماع عقلانی – می‌تواند در آن شکوفا شود.

این، در اصل، پاسخ هگل به اعتراض روسو بود. عصر مدرن، با آفریدن نظم اجتماعی، به آزادی فردی ظاهراً هیولا مانندی که این عصر رها کرده است شکل عقلانی می‌دهد. با این همه هگل در عین حال آگاه بود که بسیاری هستند که در جهان مدرن زندگی می‌کنند – در حقیقت، اکثریت، و اکثریتی که شیوه زندگی‌شان ضرورت ذاتی شیوه زندگی مدرن است – و جامعه مدنی آن نوع آزادی سوپژکتیو و شأنی را که در زندگی بورژواها فعلیت می‌بخشد به آن‌ها نمی‌دهد، و نمی‌تواند بدهد. این‌ها «توده عوام» (pöbel) هستند، که

«متخصص» (Gewerbsmänner) و دارای مقامی (stand) معین در جامعه مدنی نیستند، بلکه در عوض معاش خود را از طریق دستمزدهایی تأمین می‌کنند که به شغلی همواره متزلزل وابسته است، و تنها نوعی حاشیه‌ای و ناچیز از آزادی و همکاری اجتماعی‌ای را به دست می‌دهد که خودفعلیت بخشی را در جهان مدرن امکان‌پذیر می‌سازد.^(۹) از آن‌جا که توده عوام اخراج خود را از جامعه مدنی احساس می‌کنند، هگل می‌گوید که آنان پیوندهای اخلاقی با آن را از دست می‌دهند، و نیز احترام به خود را که از دست آوردن مقامی معین در جامعه مدرن به واسطه انتخاب خود شخص و کار خود شخص نشئت می‌گیرد. طرز فکر توده عوام در عوض به صورتی است که تصور می‌کنند جامعه مدنی باید معیشت آنان را فراهم کند بدون آن‌که آنان را مجبور سازد که برایش کار کنند، زیرا آنان زندگی اخلاقی خود جامعه مدنی را تصنعی، و حقوق آن و حس شرافت انسانی آن را تهی و بی‌معنا تصور می‌کنند.^(۱۰) هگل در عین حال، با کمی هراس، اظهار می‌دارد که این طرز فکر توده عوام در جامعه مدنی مدرن حتی در میان طبقه مرفه نیز یافت می‌شود، کسانی که حقوق و شأن فردی را بی‌معنا می‌دانند زیرا مجبور نیستند برای معیشتشان کار کنند، و آگاهند از این که در جامعه مدنی هر چیز را می‌توان خرید. «طرز رفتار ارباب با برده همان طرز رفتار برده است.»^(۱۱) اگرچه هگل مشوش است که می‌بیند این فساد اخلاقی ناشی از آزادی سوئزکتیو جامعه مدنی است، این امر مانع او نمی‌شود که جهان مدرن را اساساً عقلانی ببیند، نظمی که عقل فلسفی فرد فرهیخته می‌تواند خود را به آن راضی کند و در آرامش به سر برد.

این نظر هگل که راه حلی قریب‌الوقوع برای تردید عمیق روسو در باره جهان مدرن یافت می‌شود و نیز این ادراک هگل در مورد محروم شدن «توده عوام» از آزادی زندگی مدرن کمک می‌کند تا نظریه مارکس در باره جامعه مدرن شکل بگیرد. مارکس چاره‌ای جز دیدن این تضاد عجیب و مسخره میان

فردیتِ خودِ فعلیت یافته و جماعت نداشت، تضادی که بینش هگلی در بارهٔ جامعهٔ مدرن و زندگانی اکثریتی که از آن طرد شده بودند خبر داده بود. این تضاد روایت جدید او را از اعتراض روسویی شکل داد و نیز به آن جا ختم شد که راه حل عصر روشنگری را به لحاظ تاریخی در دسترس ما ببیند. مارکس همچنین نظریهٔ هگلی جامعهٔ مدرن را در سطح جدیدی از پیچیدگی و وضوح تجربی مطرح می‌سازد. رشد جامعهٔ صنعتی، نظریه پردازی علمی اسمیت در بارهٔ آن و اقتصاد سیاسی کلاسیک اکنون او را قادر می‌سازد که آنچه را ذاتی «تمدن» روسو است با اصطلاحات اساساً اقتصادی، تحت مفهوم سرمایه‌داری، درک کند. درست همان طور که روسو نابرابری اجتماعی را علت اساسی فساد و وضعیت متمدن می‌پنداشت، مارکس نیز آفت اصلی سرمایه‌داری را سرکوب طبقاتی می‌پنداشت. در جایی که روسو فریبکاری و «زندگی در بیرون از خود» را خصیصهٔ تمدن می‌پنداشت، مارکس توهم ایدئولوژیکی و بیگانگی را آفات شاخص سرمایه‌داری می‌دانست.

مارکس و آدام اسمیت روسو و هگل پیشگامان اصلی مارکس

از نظر اجتماعی بودند. در زمینهٔ تحلیل اقتصادی سرمایه‌داری، تنها یک نظریه پرداز است (چه پیش‌تر و چه تا به حال) که از نظر جامع بودن، عمق و واقع‌گرایی آنچه در بارهٔ نظم اقتصادی مدرن می‌گوید با مارکس قابل مقایسه است. این نظریه پرداز آدام اسمیت است.

هر مارکسیستی باید ستایشگر اسمیت باشد، ولی آن ستایشگر اسمیت که با شتابزدگی نظریهٔ سرمایه‌داری مارکس را رد می‌کند به این ترتیب درک واقعیت را که اسمیت از همهٔ پیش‌تر به خاطر آن قابل ستایش است فدا می‌کند. اسمیت معمولاً مدافع سرمایه‌داری (یا، آن طور که اسمیت آن را می‌نامید، «جامعهٔ تجاری») تلقی می‌شود، ولی او به بعضی از خطرات و عیوب آن آگاه‌تر از آنی بود که معمولاً تصور می‌شود (حتی در زمانی که آن خطرات هنوز مانده بود تا به آفات اجتماعی‌ای تبدیل شود که مارکس مستند

کرده است). همان طور که دانش‌پژوهی اخیر نشان داده است، اسمیت خیلی خوب از این موضوع آگاه بود که جامعه تجاری مدرن مبتنی بر بی‌خردی‌ها و خودفربیی‌های متعدد است - غرور مفرط، ریسک غیرعقلانی کردن و ناخرسندی فردی از زندگی - و نیز بهروزی و رفاه جمعی جامعه مدرن هم که او آن را می‌ستود محصول نظام‌مند عواملی است که موجب فلاکت فردی می‌شوند.^(۱۲) نظرات او در این مورد بسیار مشابه نظرات روسو و کانت بود. او، مثلاً، می‌گفت که در مان‌های اجتماعی (خصوصاً آموزش رایگان عمومی) لازم است تا هوش و عزم و اراده کارگران فقیر را از «مثله شدن»ی که شرایط کار بر آنان تحمیل می‌کند محافظت کند.^(۱۳)

تفاوتی مهم و اصلی میان دریافت اسمیت از «جامعه تجاری» و دریافت مارکس از «سرمایه‌داری» وجود دارد. اسمیت جامعه تجاری را شکل اجتماعی معینی می‌داند که در آن امکان انسانی تقسیم کار اجتماعی از طریق به‌کارگرفتن گرایش انسانی به انتقال و مبادله محصولات کار میسر می‌شود. سلطه سرمایه بر کار، سلطه کسانی که صاحب ابزار تولیدند بر کسانی که آن‌ها را به کار می‌گیرند، به هیچ وجه مشخصه تعریف‌کننده جامعه تجاری نیست. ولی از نظر مارکس این دقیقاً مشخصه تعریف‌کننده نظام سرمایه‌داری است، که شکل معینی از مشخصه اصلی تمام اشکال پیشرفته جامعه است - تمام اشکال آنچه روسو «تمدن» می‌نامید - به عبارت دیگر، سرکوب شدن برخی طبقات به دست دیگران. ولی در سرمایه‌داری سرکوب طبقاتی سرانجام شکلی مستقیم، یعنی شکل مستقیماً اقتصادی به خود گرفته است - شکلی که در آن رابطه سرکوبگر با سرکوب شده مستقیماً تابعی از نقش‌های آنان در تولید اجتماعی تلقی می‌شود، و نه، مثلاً، نتیجه‌ای از برتری طبیعی ناشی از تولد، نیروی نظامی یا سیاسی، یا ترتیبات اجتماعی‌ای که با اراده خداوند وضع شده است. بنابراین از نظر مارکس، چنان که از نظر اسمیت، شکل تجاری جامعه مدرن چیزی دارد که اساساً آزادکننده است. زیرا این شکل

تجاری اکنون مردم را قادر می‌سازد که روابطشان را با انسان‌های دیگر به شکل حقیقی‌اش درک کنند. مسئله میان مارکس و اسمیت این است که آیا جامعه تجاری، که شامل تولید کالا و مبادلهٔ عاملان اقتصادی دارای نفع شخصی است، این روابط انسانی را به شکل آزاد شدهٔ حقیقیشان نشان می‌دهد یا نه، یا آیا خود جامعه تجاری صرفاً شکلی است که آخرین و بی‌پرده‌ترین صورت سرکوب طبقاتی به خود گرفته است، و باید جای خود را به جلوهٔ متفاوتی از تولید اجتماعی جمعی بدهد پیش از آن که نهایتاً بتوان به آزادی انسان، ارزش مشترک میان اسمیت و مارکس، نائل شد.

دفاع اسمیت از جامعه تجاری مدرن در برابر جامعه پیشامدرن متکی بر دعاوی متعددی است، که ریشه در ارزش‌های عصر روشنگری دارد که مارکس در آن سهیم است. اسمیت می‌گوید که گسترش تقسیم کار و بازارها بهای مواد غذایی و لوازم اصلی زندگی انسانی را کاهش می‌دهد، بنابراین استانداردهای زندگی کسانی را که در بدترین وضع هستند بالاتر می‌برد. جامعه تجاری به حکومت قانون می‌انجامد، به استقلال شخصی کارگران و به رشد خصایصی از آنان که به خودمختاری عقلانی می‌انجامد. و تجارت بر روابط دوستانه میان ملل و اقوام می‌افزاید. اسمیت تصور می‌کند که این گرایش‌ها کلاً به گسترش جامعه تجاری تعلق دارند، به طوری که تا زمانی که نفوذ آن‌ها بسط می‌یابد، آن‌ها نمودار گرایش‌های کلی جامعه سرمایه‌داری هستند که می‌توانند به طور نامعینی به آینده تاریخی معطوف شوند. (۱۴)

این‌ها همه دفاعیه‌های خوبی برای سرمایه‌داری می‌بود اگر مبنای واقعی محکمی می‌داشتند. قوت کیفرخواست مارکس علیه سرمایه‌داری در آن است که آن‌ها به لحاظ تجربی محکم نیستند. تمایل تاریخی سرمایه‌داری به امتیازات بیش‌تر برای کسانی که در بدترین وضع زندگی می‌کنند نیست، بلکه به افزایش قطبی شدن ثروت و قدرت است. برای شمار زیادی از کارگران، سرمایه‌داری به معنای شرایط کاری‌ای است که انسانیت آن‌ها را می‌زداید،

سلامتی آن‌ها را از بین می‌برد، فکر و ذهن آن‌ها را به تباهی می‌کشاند، و آن‌ها را بردگانی برای سرکوبگران بورژوازیشان می‌سازد. روح سرمایه‌داری راحت و آزاد به هر شکلی از آزمندی و رشوه‌خواری در زندگی اقتصادی، و به طور کلی‌تر در زندگی اجتماعی، منجر می‌شود. رشد سرمایه‌داری در ملل ثروتمندتر اروپا با گسترش امپریالیستی آن‌ها به بخش‌های دیگر جهان همراه می‌شود، رشدی که مغایر با زندگی آن‌ها در سطح مساوی با کسانی است که به استعمار گرفته و ضایع می‌شوند.

اگر از مارکسیسم انتظار داشته باشیم که آنچه را به طور ضمنی در باره وضع جهان در یک قرن و نیم بعد گفته است موجه سازد، آن‌گاه همچنین منصفانه است که پرسیم چگونه سرمایه‌داری، در انتهای قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم پاسخگوی دعوی‌ای است که اسمیت در مورد آن کرده است. در خلال سه ربع اول قرن بیستم، پیروزی‌های سیاسی نیروی کار بسیاری از شرایط هولناکی را که مارکس در سرمایه‌داری اروپایی با مدرک ثابت کرده بود کاهش داد. این امر را می‌توان ابطال اسمیت و مارکس هر دو فرض کرد، زیرا می‌توان در نظر گرفت که این امر نشان دهنده آن است که، برخلاف نظر مارکس، سرمایه‌داری توانست گرایش‌های تدریجی پیشرونده‌ای را که اسمیت می‌ستود نمایش دهد، ولی تنها از طریق کنترل‌های سیاسی ساز و کارهای اقتصادی‌ای که اسمیت تصور می‌کرد این گرایش‌ها را به طور طبیعی ایجاد می‌کند.

با وجود این در ربع آخر قرن، و مخصوصاً پس از افول سوسیالیسم که بدیلی برای جامعه سرمایه‌داری تلقی می‌شد، این گرایش‌ها خود را معکوس کرده‌اند. جنبش‌های کارگری و احزاب سیاسی در ملل سرمایه‌داری ثروتمند ضعیف‌تر شده‌اند، یا آن‌که مجبور شده‌اند به طبقه کارگر خیانت کنند تا در قدرت بمانند. شرایط در اکناف جهان، مخصوصاً میان کشورهای سرمایه‌داری سلطه‌گر و ملل مفلوکی که غالباً در جنوب آن‌ها بر کره زمین واقع