



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

در نقد مارکسیسم فرهادپور

نگاهی انتقادی به جوابیه‌ی مراد فرهادپور به پرویز صداقت

یاشار دارالشفاء



شهریور ۱۴۰۳

به جای مقدمه

آنچه اخیراً مراد فرهادپور در پاسخ به پرویز صداقت مطرح کرده، نه خارج از سنت فکری «مارکسیسم» است و نه «گردش‌گری نظری»، بلکه نمونه‌ای است از «مارکسیسم طبقه‌ی متوسطی» در ایران امروز. این‌که فرهادپور و هم‌فکرانش در جریان «رخداد» اساساً اعتقادی به استراتژی «مبارزه‌ی طبقاتی» به‌مثابه‌ی سیاست‌ورزی بنیادین چپ علیه سرمایه‌داری نداشتند و ندارند، نکته‌ی تازه‌ای نیست. او در بحث اخیرش دشمن را در ایران امروز «استبداد دینی» نام‌گذاری می‌کند و این گواهی است بر آن‌که صورت‌بندی او از اوضاع و احوال ایران و جستجویش حول پرسش «چه باید کرد؟» کم و بیش در پارادایم «سنت و مدرنیته»ی دهه‌ی ۱۳۷۰ باقی مانده و درجا زده است.

این‌که گفته شود در مجموعه‌ی جریان‌های چپ بنا نیست همه بینش و روش «نقد اقتصاد سیاسی» را پیشه کنند یا این‌که می‌توان مارکس را با بسیاری از سنت‌های فکری، از «الهیات رهایی‌بخش» تا «ارسطو» و حتی «تشیع» پیوند زد، حرف درستی است و عملاً نه فقط در ایران بلکه در جهان نیز همین اتفاق‌ها افتاده است: بسیاری از متفکران چپ کوشیده‌اند دستگاه‌های فکری جدیدی در مجموعه‌ی چپ خلق کنند و بسیاری از روشنفکران چپ و مارکسیست لزوماً بر «کاپیتال» و «نظریه‌های ارزش» متمرکز نبوده و نیستند. اما مسأله این نیست که گویی مارکسیست‌های متمرکز بر «کاپیتال» و پژوهش‌های اقتصادی مارکس، مارکسیست‌ها و چپ‌های دیگر را در تنگنا می‌گذارند و مدعی‌اند که آن‌ها با ترجمه‌ها و درسگفتارهای‌شان مارکسیسم راستین را به انحراف کشانده‌اند؛ مسأله این است که فارغ از کندوکاوهای نظری برای فهم بهتر «حقیقت» و صورت‌بندی «سیاست رهایی‌بخش»، در مقام تدوین استراتژی برای مبارزه علیه وضع موجود، بر اساس چه ترتیب‌های روشی/مفهومی، به «دشمن‌شناسی» می‌رسیم و منبعث از آن، چگونه به سراغ «سوژه‌یابی» و سازماندهی آن می‌رویم؟ این‌جاست که باید دید چگونه ژست‌های «نقد مارکس» و «نقد مارکسیسم» بر بستر اجتماعی-سیاسی در جایی نظیر ایران نمو می‌کند و چه تبعات سیاسی‌ای برای مبارزه به‌بار می‌آورد. و‌گرنه هیچ مارکسیستی مانع نشر عقاید «پسامارکسیستی» نشده است.

پیش از ورود به صورت‌بندی‌های مفهومی فرهادپور در پاسخ به صداقت، لازم است به شیوه‌ی خود ایشان کمی به سراغ تاریخ رفته تا زمینه‌های برآمدن چپی را که او در ایران نمایندگی‌اش می‌کند، آشکار سازیم.

شکست چپ تشکیلاتی: حرکت به سوی مارکسیسم بی‌پرولتاریا و حزب

فرهادپور مدعی است که از همان ۴۰ سال پیش فاتحه‌ی «خود-نماینده پنداری از طرف طبقه‌ی کارگر» توسط حزب‌هایی با چند دانشجو و روشنفکر را خوانده و «به جای نشستن و در هیروت طبقات خیالی فرو رفتن ... مازاد نظریه را به سیاست وصل کرده» است. اما بینیم این کار چطور ممکن شده است. اگر «کشتار تابستان ۱۳۶۷» را به صورت نمادین نقطه‌ی پایانی برای دوره‌ی مبارزات چپ پس از انقلاب ۱۳۵۷ بدانیم، باید بگوییم که چپ شکست خورده، با همه‌ی انتقاداتی که بر آن وارد است، سه ویژگی مشترک داشت:

- سوسیالیست بود،
 - تشکیلاتی و حزبی بود و
 - به ضرورت انقلاب باور داشت.
- با نابودی این گروه‌های چپ در دهه‌ی شصت، رفقای بازمانده از آن تونل وحشت، کوشیدند فراتر از سوگواری برای یاران، به بازنمایشی چرایی و چگونگی شکست پردازند؛ آن هم در شرایطی که حکومت با تشکل‌زدایی از طبقه‌ی کارگر و نابودی تمام و کمال نیروی سیاسی حامی آن، ساز ادغام در سرمایه‌داری جهانی را کوک کرد، بی‌آن که نگران مقاومتی در برابر آن باشد. از سوی دیگر، در عرصه‌ی جهانی هم فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به شکلی نمادین نشانه‌ای بر «پایان مارکسیسم» به‌شمار آمد. بر این بستر است که در فضای فکری داخل کشور جریان چپی شروع به رشد می‌کند که آسیب‌شناسی‌اش از «شکست چپ ایران» بر محورهای زیر استوار است:
- بی‌سواد و فقر نظری و بنابراین، ضرورت ترجمه‌ی آثار دست اول؛
 - جایگزین ساختن مارکسیسم-لنینیسم به‌مثابه‌ی ایدئولوژی دیکتاتوری حزب بر طبقه؛
 - چشم‌پوشی از عمل برای انقلاب و سازماندهی طبقاتی، و جایگزینی آن با بالفعل کردن امکان‌های مبارزه‌ی نظری؛

این ارزیابی به معنی فعال نبودن گرایش‌های دیگری در روشنفکران چپ ایران نیست؛ کما این که می‌توان به بحث‌های تئوریک اپوزیسیون چپ در خارج از کشور و نیز فعالیت‌های مخفی انتشاراتی در داخل کشور هم اشاره کرد، اما هیچ‌یک از این گرایش‌ها، به اندازه‌ی چپی که ویژگی‌های آسیب‌شناسی‌اش را برشمردیم، بخت عمومی شدن پیدا نکرد. این چپ کوشید از اندک امکان‌های علنی که با فرارسیدن خرداد ۱۳۷۶ بهتر هم شد، برای نشر عقایدش استفاده کند.

در دهه‌ی هفتاد با رشد بوروکراسی اداری حاکمیتی از یک‌سو و رونق گرفتن فعالیت‌های بخش خصوصی از سوی دیگر، کارمندان اداری این واحدها - که می‌توان از آن‌ها با نام «طبقه‌ی میانی» یاد کرد - رشد

می‌کند. آن‌ها به مدد برخورداری حداقلی معیشتی و سواد مناسب، بخت بهره‌مندی از تولیدات فرهنگی و نیز مداخله در این تولیدات را پیدا می‌کنند. در سوی دیگر، در حالی که طبقه‌ی کارگر و فرودستان، بدون سازماندهی، به اجرای سیاست‌های هار تعدیل ساختاری واکنش نشان می‌دهند، نیروهای فکری جناح موسوم به کارگزاران در دولت رفسنجانی، برای خنثی‌سازی هرچه بیشتر واکنش‌های طبقه‌ی کارگر اقدام به طراحی بسته‌هایی فکری می‌کنند که «طبقه‌ی میانی» نام‌برده را به عنوان پایگاه جدید طبقاتی خود مخاطب قرار دهند و می‌کوشند این طبقه را به پیام‌آور فرهنگی جدید در جامعه بدل کنند. از این‌روست که در جریان بحث‌های «روشنفکری دینی» از طریق نشریاتی مانند «کیان»، با جایگزین کردن «اسلام» با «تشیع دوازده امامی» و با اتکا بر مباحثی چون «هرمنوتیک»، خوانشی هم‌ساز با لیبرالیسم جهانی از دین ارائه می‌شود. در سوی مقابل این بینش دینی، به سبب آن‌که دغدغه‌ی اصلی بخش سوار بر قدرت نظام (کارگزاران) «ادغام در سرمایه‌داری جهانی» است، گرایش‌های سکولار لیبرال که روشنفکری دینی را نقد می‌کردند، اما خواهان حرکت به سمت ادغام در نظم جهانی به اسم «مدرن شدن» بودند، اجازه‌ی فعالیت علنی می‌یابند. از میان این گرایش‌ها می‌توان به شکل‌گیری نشریه‌ی «گفتگو» اشاره کرد. در میانه‌ی این دو بال دینی و سکولار لیبرالیسم، صداها‌ی دیگری هم بلند می‌شود که مستقیماً «گرایش جدید نظام» را نقد می‌کنند اما چندان بخت شنیده شدن نمی‌یابند، مگر پس از مرگ‌شان؛ صداها‌ی چپی چون محمد مختاری یا محمدجعفر پوینده.

نیمه‌ی دوم دهه‌ی هفتاد به مدد روی کار آمدن دولت اصلاحات، بهاری می‌شود برای آن چپی که موافق گفتمان «سنت و مدرنیته» است، حساسیتی به «اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری» در حال اجرا ندارد و مبتنی بر آسیب‌شناسی‌اش، می‌کوشد بال انتقادی-فرهنگی مدرنیته را خطاب به «طبقه‌ی میانی» تقویت کند. سوژه‌ی معترض در صحنه‌ی این سال‌ها «دانشجویان» اند و روشنفکران از هر گروه درصدد مخاطب قرار دادن آن‌ها هستند. برای این چپ، قرائتی خاص از مکتب فرانکفورت نقطه‌ی عزیمت مناسبی می‌شود برای این مخاطب قرار دادن؛ چرا که فرانکفورتی‌ها، با همه‌ی تفاوت‌های‌شان در این حوزه‌ها، برای فضای ایران آن موقع مناسب به نظر می‌رسند:

- هشدار نسبت به هجوم «صنعت فرهنگ» به زندگی «طبقه‌ی میانی»؛
- اهمیت توجه به «کنش ارتباطی» در گذار به مدرنیته؛
- امید بستن به کارآمدی «عمل نقد» برای اصلاح وضع موجود به عوض تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی تشکیلات‌سازی مارکسیست-لنینیستی.

دقت کنیم که بنا بر تحلیل ما، ایراد در این نیست که این طیف از چپ با معرفی «مکتب فرانکفورت» خطا کرد و باعث انحراف جوانان شد. این مُدل، کاریکاتور ساختن از نقد و استفاده از آن برای مظلوم‌نمایی، تأسف‌برانگیز است. بحث بر سر درک زمینه‌های مادی رشد گونه‌ای از «مارکسیسم» در ایران است که با اتکا به «گزینش»ی از منابع نظری چپ، برنامه‌ی سیاسی پرولترزدوده و تشکیلات‌زدوده‌ای را پیش برده و می‌برد که برای مبارزه علیه وضع موجود تبعات ناگواری داشته و دارد.

با پایان کار دولت اصلاحات، برنامه‌ی فکری این چپ هم تغییر می‌کند. بر بستری که از نظر این جریان، حاکی از غیرسیاسی شدن فزاینده‌ی جامعه بود، لاجرم دیگر نمی‌شد کنش نظری را در قالب «کار فرهنگی» پیش برد و شرایط نیازمند صراحت نظری و خودآگاهی سیاسی بیش‌تری بود. این بار ژبژک، بدیو، آگامبن و رانسیر نقاط عزیمت مناسبی قلمداد می‌شوند و در عرصه‌ی «مبارزه‌ی نظری» در برابر انواع نسبی‌گرایی، پست مدرنیسم، پوپولیسم و سیاست‌زدایی، می‌توان بخشی از نظرات‌شان را به خدمت گرفت. برای مثال مفاهیم «رخداد»، «حقیقت» و «وفاداری» بدیو، ابزاری به دست فرهادپور و هم‌فکرانش می‌داد تا ضمن توضیح چگونگی سیاسی شدن یک نسل به اعتبار «رخداد دوم خرداد»، در فضای سیاست‌زدایی فزاینده‌ی پوپولیستی احمدی‌نژادی، در پی بازیابی معنای حقیقتی باشند که گم شده بود و تنها با «وفاداری به آن» می‌شد از رخوت زمانه، فاصله‌ی معنی‌داری گرفت.

اگر با ژبژک می‌شد فهمید که چرا «راست‌کیشی» به «رمانسی شورانگیز» بدل شده است و ضرورت احیای توأمان مسیح و لنین در چیست، آگامبن منطق برهنگی حیات برساخته‌ی «راست‌کیشی» را توضیح می‌داد و این‌که چطور «هوموساگر»ها توأمان حذف و ادغام می‌شوند، و دست آخر رانسیر و بدیو کمک می‌کردند تا بتوان فهمید چگونه با ابداع اشکال جدیدی از مقاومت در پرتو وفاداری به حقیقت و با اتکا به سیاست رادیکال (سیاست مردم)، می‌شود دست به کار خلق «رخداد»ی شد تا جلوی «پیروزی دشمن» (نئوفاشیسم) را گرفت.

در این فضا است که فرهادپور در جوابیه‌اش به صداقت بر سر همه‌ی ما منت می‌گذارد و می‌گوید همراه با رفقاییش در «حلقه‌ی رخداد» و سوسه نشده‌اند خود را «حزب کمونیست ایران» یا «نطفه‌ی حزب کمونیست ایران» بنامند و با گشودگی نسبت به نظریه، مازادی از آن را به سیاست وصل کنند. اما این چه سیاست‌ورزی‌ای بود که حزب کمونیست ایران حقیقی مخفی ما، نیروهای مورد خطابش را به انجام آن واداشت؟

- شرکت در انتخابات‌ها به نفع جریان اصلاحات (نه به اتکای توجیهات عباس عبدی و شُرکا، بلکه به اعتبار فیلسوفان چپ نو) به منظور فراهم شدن امکان‌های بیش‌تر برای تداوم همان «مبارزه‌ی نظری» (به‌مثابه‌ی تنها کارِ ممکن و خوبی که چپ در ایران می‌تواند انجام دهد)؛

- درآمدن از توهم انقلابی بودن طبقه‌ی کارگر و فکر کردن به چیز بزرگ‌تری به نام «سیاست مردم» (و در ادامه برای گروهی دیگری از پیروان‌شان «مالتیتود» (انبوه خلق) در سنت اتونومیسم)؛

- و امروز: در اولویت قرار دادن مبارزه با «استبداد دینی» به جای مبارزه با «سرمایه‌داری» و در همه‌ی مبارزات بی‌هوده دنبال «طبقه» و «سوسیالیسم» نگشتن. اگر آن‌چنان که فرهادپور می‌گوید ماجرا از این قرار است که مبارزه‌ی فلسطینی‌ها ربطی به سوسیالیسم ندارد و آن‌ها خواهان ساختن یک دولت-ملت مدرن بورژوایی هستند و ما باید از این خواست علیه استعمار اسرائیل دفاع کنیم، چرا همین رویکرد در مورد ما در ایران صادق نباشد؟ لابد قریب به اتفاق مردم به تنگ آمده از وضع موجود هم خواهان یک دولت-ملت مدرن بورژوایی مثلاً به رهبری رضا پهلوی هستند و ما هم باید از این خواست علیه استبداد دینی موجود دفاع کنیم.

کدام سرمایه‌داری؟ کدام طبقه‌ی کارگر؟

تعدد موارد مفهومی‌ای که فرهادپور در جواب به صداقت بیان کرده کارِ پاسخ مبسوط، مستند و مستدل به هر یک از آن‌ها را دشوار می‌کند. او در حوزه‌ی اندیشه خود را در مقام کسی می‌بیند که نیازی ندارد برای ادعاهایش، شواهدی ارائه دهد. تکیه‌ی مکرر او بر سابقه‌ی چهل ساله‌اش در فعالیت نظری گواه این مدعاست. اما ادعاهای بحث برانگیز او را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. بررسی این که ایران سرمایه‌داری اسلامی است یا نه یا چه حد هست، بحث فقه و مسائل شبیه آن، یا حتی مقوله انباشت اولیه‌ی سرمایه، به هر زبان و با هر نظریه‌ی اقتصادی، مسئله‌ی اصلی ما نیست. مسئله‌ی اصلی ما نشان دادن ارتباط بین استبداد دینی با هارترین شکل حاکمیت سرمایه است. این که بخشی از اقتصاد امروز ما را — که در ایران به آن بخش خصولتی می‌گوییم چون نه دولتی است و نه خصوصی — می‌توان به میانجی مفهوم انفال یا شکلی از ولایت اقتصادی توضیح داد که مالیات نمی‌دهد و تحت هیچ نظارتی هم نیست، قابل قبول است.

۲. دولت‌های استعماری شکل عجیب و غریبی از سازماندهی خشونت و غارت هستند که ربطی به دولت بورژوایی و سرمایه‌داری ندارند، اگر می‌دانستیم، می‌فهمیدیم که نباید تمام مبارزات ضداستعماری را بی‌خود و بی‌جهت به سوسیالیسم وصل کنیم.

۳. وجود سرمایه‌داری را نمی‌توان حتی با وجود بالقوه‌ی طبقات، چه رسد به وجود بالفعل طبقات اجتماعی در مقام سوژه‌ی کنش سیاسی مساوی گرفت. اتفاقاً طبقه مقوله‌ای است که از یک طرف به شکل ساختاری و منطقی در دل روابط سرمایه‌داری تنیده شده، ولی از طرف دیگر باید از درون دنیای اقتصاد به فضای تاریخ، دین، روابط حقوقی، قوانین و مناسک وارد شود تا بتواند تحقق‌ی انضمامی پیدا کند و بتوان گفت این طبقه به خودآگاهی رسیده و به سوژه‌ی سیاسی و نیروی تاریخی تعیین‌کننده تبدیل شده است. مفهوم طبقه از دل جامعه‌ی جدید سرمایه‌داری بیرون می‌آید و نمی‌شود آن را به تمام تاریخ تعمیم داد. در سیاست به صورت عادی و بی‌میانجی با مردم طرف هستید، با جوانان، زنان، دانشجویان. این توده‌ی مردم را نمی‌شود مستقیماً به چیزی به نام طبقات وصل کرد و دینامیسم حرکت‌شان را براساس چیزی به نام پیکار طبقاتی توضیح داد. در این جا با آمیزه‌ای از ستم‌ها و دعوای مختلف طرف هستید که خیلی‌های‌شان ربطی به مسئله‌ی بهره‌کشی یا حتی سودآوری سرمایه ندارد.

۴. بین دو پروژه‌ی اصلی مارکس یعنی نقد اقتصاد سیاسی که بیست سال در موردش کار کرد تا به نگارش جلد اول و جلد‌های بعدی سرمایه منجر شد، و پروژه‌ی دیگرش، یعنی سوسیالیسم انقلابی و سیاست رادیکال رهایی‌بخش، شکافی هست. شکاف بین دو پروژه‌ی مارکس را مفهوم طبقه می‌تواند پر کند، ولی نه از درون اندیشه و نه به این خاطر که چون سرمایه‌داری هست، پس حتماً طبقه‌ای هم هست.

در ادامه می‌کوشم به نقد و بررسی این نکات چهارگانه — نکاتی بعضاً با استناد به برخی پژوهش‌های انجام شده و نیز در عطف به منطق درونی آن‌ها — بپردازم:

۱. سرمایه‌داری سیاسی اسلامی ایران؟!

ترکیب «سرمایه‌داری سیاسی» اشاره دارد به «کسب سود با استفاده از قدرت سیاسی» و نه «قانون ارزش اضافه». به عبارت دیگر «سرمایه‌داری سیاسی» به نوعی از سرمایه‌داری اطلاق می‌شود که با «سرمایه‌داری بازاریابی» متفاوت است. این ایده که امروز مهرداد وهابی بیش‌تر از هر کس دیگری آن را پروریده است، به فرهادپور این امکان را می‌دهد که بحث اخیرش درباره‌ی «خشونت ماوراء اقتصادی» (به مدد آرای گروستمبرگر) را بر شرایط ایران منطبق کند. در واقع حرف اساسی ایده‌ی فوق این است که درست است ایران در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده است، اما این به معنی ساری و جاری بودن قانون «انباشت سرمایه» و «استخراج ارزش اضافی» در بخش عمده‌ی اقتصاد ما نیست. بنا بر این رویکرد «پول نفت» یا «اقتصاد سیاسی زمین» را باید با منطق «اجاره‌داری پیشا سرمایه‌داری» توضیح داد. بینشی که امروز در عرصه‌ی جهانی کسی چون واروفاکیس با کتاب «تکنوفئودالیسم» نمایندگی‌اش می‌کند و در

داخل کشور هم چهره‌هایی چون کمال اطهاری با ایده‌ی «نئوفئودالیسم» آن را صورت‌بندی می‌کند. حتی می‌توان قربت‌هایی میان این درک با مدافعان ایده‌ی «شیوه‌ی تولید آسیایی به مثابه‌ی خصلت‌ویژه‌ی ایران پیشاسرمایه‌داری و حتی ایران ادغام شده در سرمایه‌داری» برقرار کرد؛ به این ترتیب که ایده‌ی مذکور با ارجاع به مقاله‌ی مارکس با عنوان «فرمانروایی بریتانیا در هندوستان»، سه رشته‌ی اداری «مالیه یا چپاول ملت»، «جنگ یا چپاول ملت‌های دیگر» و «اداره‌ی کارهای اجتماعی» را برای غالب دستگاه‌های حاکم در آسیا برمی‌شمارد. نتیجه آن که سرمایه‌داری حاکم بر ایران بیش‌تر دچار «سرمایه‌برداری» است تا «سرمایه‌گذاری» و با غارت دارایی‌های ملت در قالب «زمین» و «نفت» و «سپرده‌ی بانکی»، به واسطه‌ی «تجارت خارجی» هم پول قابل توجهی به سرمایه‌داری جهانی تزریق، و هم پول قابل توجهی را روانه‌ی جیب «طبقه‌ی سیاسی حاکم» می‌کند. این‌گونه است که ما از حیث «رشد تولید سرمایه‌داری» در مقایسه با «سرمایه‌داری‌های نرمال غربی» به شوخی می‌مانیم. در این میان، برای آن‌که اوضاع زیاده از حد از کنترل خارج نشود، بخش‌هایی از معامله تجاری با جهان سرمایه‌داری هم در قالب انواع خدمات عمومی نظیر «تأمین اجتماعی» بازتوزیع می‌شود.

هم‌چنان که اشاره شد پاسخ به تمامی ادعاهای فوق، نه‌تنها فرصتی جداگانه در حد یک مقاله‌ی مفصل، که فرصتی در حد یک کتاب می‌طلبد. با این همه طرح برخی پرسش‌ها در این مجال شاید راه‌گشا باشد.

اول این‌که، انباشت اولیه هم سرمایه‌ی ثابت (C) و هم سرمایه‌ی متغیر (V) را خلق کرد و بدین ترتیب آن‌ها را برای تولید ارزش اضافی (S) در دسترس سرمایه‌داران قرار داد. در مجموع، انباشت اولیه فرایندی بود که از طریق آن تولیدکنندگان مستقیم به تولیدکنندگان وابسته به دستمزد، و وسایل معاش و تولید به سرمایه بدل گشتند. آن‌چه تر «خشونت ماوراء اقتصادی» در قالب درآمدهای کسب‌شده‌ی با خشونت از طریق سلب مالکیت‌داری‌های به‌اصطلاح غیرمادی بر آن انگشت می‌گذارد دال بر «بازتوزیع» ارزش اضافی است نه تولید ارزش اضافی. سلب مالکیت بازتوزیعی، تصاحب مزادهایی است که هیچ تأثیری روی سرمایه‌گستری، پرولتریزه یا کالایی‌شدن ندارد؛ همه‌ی این‌ها پیش‌تر به اعتبار «انباشت اولیه» اتفاق افتاده است.

دوم این‌که، ناآشنایی چپ با «نظریه‌ی مارکسی رانت» باعث شده تا در مواجهه با مقوله‌های «اعتبارات»، «نفت» و «زمین» عملاً همان حرف‌های نئولیبرال‌ها را در خصوص «دولت دخالت‌گر رانتی» تکرار کند. این‌جاست که «نقد اقتصاد سیاسی» برای فیلسوف چپی که مایل است درباره‌ی ماهیت سرمایه‌داری جامعه‌ی ایران سخن بگوید اهمیت می‌یابد و مشکل با آدورنو و ژیرک و آگامبن حل شدنی نیست. مارکس هم به عنوان یک فیلسوف ناآشنا با اقتصاد سیاسی پیشرفته، هنگامی که درگیر تدوین

نقدش از بنیان‌های سرمایه‌داری شد، این مرارت را به جان خرید که انبوهی آثار اقتصاددانان را مطالعه کند و سپس به مدد روش دیالکتیکی و رویکرد پرولتری صورت‌بندی‌اش را وسط بگذارد.

سوم این‌که، سرمایه‌دار تجاری برای تصاحب بخش ارزش اضافی یا سود میانگین باید (در نقش تحقق و گردش)، سرمایه‌اش را به کار اندازد و در دورپیمایی‌ها وارد شود، در حالی که سرمایه‌دار بهره‌دار حتی این الزام را ندارد و برخلاف اشکال قبلی سرمایه، خود مستقیم وارد دورپیمایی‌های سرمایه نمی‌شود؛ بلکه سرمایه‌دار بهره‌دار صرفاً به علت مالکیت این سرمایه، بخشی از سود میانگین اجتماعی را بر اساس یک قرارداد حقوقی تصاحب می‌کند. در این‌جا نشناختن چگونگی منتج شدن «سود میانگین» و غفلت از آن باعث می‌شود تا «سرمایه‌ی بهره‌دار» در فتیسیستی‌ترین حالت خود درک شود: بهره برآمده از ماهیت سرمایه تصور می‌شود؛ ماهیتی که نه برآمده از علل مادی، فیزیکی و اجتماعی سرمایه، بلکه چیزی ورای تمام این‌هاست و از اساس همین بهره‌افزایی است که سرمایه را سرمایه می‌کند: «پول، پول می‌زاید»!

چهارم این‌که، به خاطر بی‌دقتی‌های نظری، «اجاره»ی زمین با «قیمت» آن یکی گرفته می‌شود و رقم آن هم امری دلبخواهی تلقی می‌گردد که فرد اجاره‌دار بنا به زوری که دارد از مستأجر طلب می‌کند. رانت مقدار پولی است که مالک یک قطعه زمین بابت چیزی که به عنوان یک عامل طبیعی، که حاصل کار انسان نیست و از این‌رو فاقد ارزش است، طلب می‌کند. به‌دست دادن این تعریف با رجوع به «ویکی‌پدیا» هم شدنی است، اما مسأله فهم نسبتی است که این مقوله با «سود» و «بهره» به عنوان اجزای «ارزش اضافی» برقرار می‌کند. چشم‌پوشی از زمینه‌چینی‌هایی که مارکس با اتکا به مفهوم‌پردازی مقوله‌های «سود میانگین» و «سود اضافه» کرده است تا بتواند چگونگی نشستن رانت بر شانه‌های آن‌ها را توضیح دهد، باعث می‌شود که خیلی ساده فکر کنیم چیزی بازمانده از دوران کهن در سرمایه‌داری ادغام‌صوری شده، اما قانون‌مندی خود را دارد؛ و حتی از این بدتر، بینداریم سرمایه‌ی امثال ایلان ماسک هم ناشی از همین منطق فئودالی است و ربطی به سرمایه‌داری ندارد.

مارکس در جلد سوم «سرمایه» توضیح می‌دهد که کل رانت ارضی همانا ارزش اضافی، یعنی محصول کار اضافی، است. اگر بخواهیم تمام مقدمه‌چینی‌های استدلالی او را بازگو کنیم در واقع عملاً باید بخش عظیمی از جلد سوم «سرمایه» را در جواب به آقای فرهادپور و واروفاکیس بازنویسی کنیم. در این‌جا تنها به یک نتیجه‌گیری مختصر در بخش ابتدایی «رانت ارضی» رجوع می‌کنیم تا خواننده‌ی پی‌گیر خود عمق شوخی بودن نظریه‌های رانت عامیانه را با نظریه‌ی رانت مارکس دریابد:

«ویژگی {مختص رانت ارضی} این است که با شرایطی که در آن محصولات کشاورزی به عنوان ارزش‌ها (کالاها) تکامل می‌یابند، و با اجرای شرایط تحقق ارزش آن‌ها، قدرت مالکیت ارضی نیز به حدی

افزایش می‌یابد که بخش فزاینده‌ای از این ارزش‌های خلق شده را بدون انجام کاری تصاحب می‌کند و بخش فزاینده‌ای از ارزش اضافی به رانت ارضی بدل می‌شود.» (مارکس، جلد سوم «سرمایه»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر لاهیتا: ۶۶۵).

چطور می‌شود در بحث از «رانت» در بستر سرمایه‌داری به این نکته‌ی ابتدایی حاصل از آموزه‌ی مارکس در جلد اول «سرمایه» فکر نکنیم که مبلغ «رانت»ی که بابت اجاره دادن «زمین» یا «فضایی مجازی» تعیین می‌شود، هنگامی توسط «اجاره‌پرداز» — چه «سرمایه‌دار» باشد و چه «کارگر» — قابل پرداخت است که او یا صاحب «سود»، «بهره» و یا «مُزد»ی باشد که مستلزم «تولید» کالایی «ارزش»مند است. **پنجم این‌که**، تضاد میان «سرمایه‌دار صنعتی» و «سرمایه‌دار رانت‌خوار» و «سرمایه‌دار بهره‌دار» ناشی از همین نقش مستقیم در «تولید ارزش» است. وقتی این مباحث فنی را درک نکنیم، در تدوین استراتژی سیاسی هم به راحتی به این تئوری «اقتصاددانان نهادگرا» درمی‌غلطیم و باید از «سرمایه‌داران صنعتی» به عنوان قهرمانان تولید ملی در برابر رانت-بهره‌خواران دفاع کنیم تا ابتدا صاحب یک «سرمایه‌داری مولد متعارف» شویم و تنها پس از استقرار آن، در راه «سوسیالیسم» بکوشیم. این جاست که تازه تبعات سیاسی سخن فرهادپور در این رابطه که «مبارزه‌ی فلسطینی‌ها ربطی به سوسیالیسم ندارد» — و اساساً عیبی هم ندارد — روشن می‌شود: پیش به سوی متحد شدن با بورژوازی صنعتی برای فلسطین و ایرانی سکولار و مدرن. نتایج سیاسی این درک «دو مرحله‌ای» از مبارزه برای تحقق سوسیالیسم از زمان انقلاب مشروطه تا انتخاب پزشکیان را دیده‌ایم که چطور هر بار به بازنده شدن «طبقه‌ی کارگر» و قتل‌عام «چپ‌ها» انجامیده است. در واقع فرهادپور به مدد خوانشی که از آدورنو، ژیاک، بدیو، آگامبن، رانسیر و اینک گریستنبرگر دارد، همان استراتژی‌ای را پیش پای چپ می‌گذارد که توده‌ای‌ها متأثر از تحلیل «که بر که»ی کیانوری در سال ۱۳۷۳ و اینک امثال فرخ نگهدار (بدون این‌که بدیو و آگامبنی خوانده باشند) پیش پای چپ می‌گذارند.

۲. انقلاب دموکراتیک ملی یا انقلاب سوسیالیستی؟

فرهادپور ناکامی «سوسیالیسم واقعا موجود» قرن بیستم در کشورهای چون «روسیه» و «چین» و «ویتنام» و ... را ناشی از عدم درک این نکته‌ی ساده می‌بیند که مسأله‌ی اصلی در این کشورها پیش از وقوع انقلاب‌های به اصطلاح سوسیالیستی‌شان این بود که دولت‌های مستقرشان به میانجی استعمار در حال غارت و خشونت بودند و نقطه‌ای که باید هدف گرفته می‌شد نه قیام علیه «منطق سرمایه» — که اساساً هنوز در این کشورها قوام نیافته بود — بلکه از کار انداختن سازوکار غارت و خشونت دولت بود. نتیجه آن‌که به اسم سوسیالیسم، ماشین مستبد و خون‌ریز دولتی بار دیگر در این کشورها شروع به کار

کرد و به مدد این شکل پیش‌سرمایه‌دارانه‌ی وحشی، به نحوی در سرمایه‌داری جهانی ادغام شدند که تبعاتش صدها بار از وحشی‌گری مغول‌ها بدتر بود.

مارکس هم پس از شکست کمون پاریس به این درک رسیده بود که کارگران نمی‌توانند ماشین دولتی را حی و حاضر تحت اراده‌ی خود در بیاورند و دولت خود بخشی از مسأله است. با این همه، آن‌چنان که در «نقد برنامه‌ی گوتا» نوشت، اعتقاد داشت که «بین جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی یک دوره‌ی تحول انقلابی از اولی به دومی وجود دارد. متناظر این دوره‌ی تحول، یک دوره‌ی گذار سیاسی نیز هست که دولت در آن چیزی نمی‌تواند باشد جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا». مارکس در شرایطی این جملات را نوشت که بنا بر درکش از «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» سرمایه‌داری در جهان آن روزگار — که حاصل توجه‌اش به مبارزات مردم در «هند» و «روسیه» و «ایرلند» بود — به قسمی وحدت انترناسیونال میان «انقلاب‌های ملی رهایی‌بخش» در کشورهای توسعه‌نیافته از حیث سرمایه‌داری و «انقلاب‌های پرولتری» در کشورهای توسعه‌یافته از حیث سرمایه‌داری امید داشت. نوشته‌هایش درباره‌ی روسیه گواهی می‌دهد که امیدش برای تحقق سوسیالیسم در آن‌جا مبتنی بر «شکوفایی سنت‌های اشتراکی در کمون‌های روستایی» به مدد معاصر بودنش با «تولید سرمایه‌داری» بود که این امکان را به روسیه می‌داد تا تمامی دستاوردهای ایجابی سرمایه‌داری را تصاحب کند، بدون این‌که دست‌خوش فراز و فرودهای هولناک آن شود (بنگرید به پیش‌نویس‌های نامه‌ی او به زاسولینچ).

این‌که دلیل بدل شدن «حکومت‌های پساانقلابی» قرن بیستم در کشورهای توسعه‌نیافته از حیث سرمایه‌داری به «دیکتاتوری‌هایی بی‌رحم» را این بدانیم که کمونیست‌های‌شان بی‌میانجی ضرورت انقلابی علیه دیکتاتوری‌های داخلی و یا استعمار حاکم، کشورهای‌شان را به «سوسیالیسم» و «طبقه‌ی کارگر» گره زدند، که ناشی از درک نکردن استراتژی سیاسی برخاسته از ایده‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب مارکسی» است. مسأله در روسیه یا چین این نبود که چون اقلیتی کارگر و کمونیست انقلاب‌های کاذب کمونیستی در کشورهای دهقانی و دیکتاتوری راه انداختند، این امر زمینه‌ساز هم‌آغوشی سرمایه‌داری با گونه‌ای از دولت خشن و غارت‌گر شد، بلکه مسأله این بود که:

اولا در کشورهای توسعه‌یافته از حیث سرمایه‌داری (نظیر آلمان یا انگلستان) انقلابی پرولتری به وقوع نپیوست که انقلاب‌های سوسیالیستی رخ داده در روسیه و چین را تکمیل کند، در نتیجه آن‌ها لاجرم راه «ساختن سوسیالیسم در یک کشور» را در پیش گرفتند و این چیزی نبود مگر تولد «سرمایه‌داری دولتی»؛

ثانیا احزاب کمونیست به قدرت رسیده جملگی پایه‌ی اول و ضروری سوسیالیسم، یعنی شوراهای کارگری را تحمل نکردند. به بیان دیگر، مسأله بر سر ربط دادن کاذب «سوسیالیسم» به ضرورت «انقلابی دموکراتیک» توسط کمونیست‌ها نبود، بلکه بر سر «به اندازه‌ی کافی سوسیالیستی نبودن» این انقلاب‌ها بود.

وقتی مارکس در پیشگفتار جلد اول «سرمایه» می‌نویسد «نه‌تنها از توسعه‌ی سرمایه‌داری، بلکه از ناکامل بودن این توسعه نیز رنج می‌بریم» در واقع دیالکتیکی را میان توسعه‌یافتگی و کم‌توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی می‌بیند که خروجی سیاسی‌اش برای او نه تلاش برای بیش‌تر سرمایه‌داری شدن یک کشور کم‌توسعه از حیث سرمایه‌داری، بلکه شکل دادن به «انقلابی سوسیالیستی» — چه از خلال پرولتاریا و چه از خلال دهقانان — در آن است.

۳. طبقه در سرمایه‌داری و پیش‌سرمایه‌داری

این‌که «طبقه‌ی کارگر» زمانی تحقق انضمامی پیدا می‌کند که به «خودآگاهی» رسیده باشد، حرف درستی است که می‌توان ریشه‌های مفهومی آن را نزد تاریخ‌نگار برجسته‌ای چون ای. پی. تامپسون سراغ گرفت. به عبارت دیگر انبوه کارگرانی که در سرمایه‌داری مشغول تولید و ارائه‌ی خدمات‌اند، مادام که سرمایه‌داری را به‌مثابه‌ی خصم خود درک نکرده‌اند و نسبت به آن در هیأت یک «ما»ی طبقاتی واکنشی عملی (از «اعتصاب» گرفته تا «انقلاب») نشان نداده‌اند، هنوز «طبقه» نیستند. اما این گزاره غیر از انکار این واقعیت است که در طول تاریخ (حتی پیش از سرمایه‌داری)، آحاد جامعه به میانجی در اختیار داشتن/نداشتن وسایل تولید، در رابطه‌ای باهم قرار می‌گرفتند که نامش «طبقه» است: برده‌داران و اربابان، دهقانان و فئودال‌ها و ... آگاه شدن گروه تحت ستم در این رابطه از خود به‌مثابه‌ی «طبقه»، اتفاقی است که به تناوب در طول تاریخ کشورهای مختلف رخ داده است.

قطعا منطق سرمایه‌داری مایل است تا افراد خود را در قالب «ملت»، «مردم»، «مسلمان»، «مسیحی»، «یهودی»، «زن»، «مرد»، «پیر» و «جوان» بفهمند و درصدد «مطالبه‌گری» برآیند تا این‌که به‌مثابه‌ی «طبقه‌ی کارگر»؛ اما معنای سیاسی‌اش این انتظار نیست که پس چه ضرورتی دارد به مردم معترض به وضع موجود در قالب‌های نام‌برده بگوییم: تو «کارگر»ی و بر این اساس مبارزه کن. فرهادپور معتقد است «کسی که به سیاست رادیکال و رهایی‌بخش توجه دارد ... باید بگوید که ما با هزاران نیرو و گروه و مردمان گوناگون طرف هستیم و نمی‌شود براساس رابطه‌ی مستقیم آنان با اقتصاد نقش سیاسی‌شان را فهمید.» نام دیگر استراتژی سیاسی این صورت‌بندی، «اینترسکشنالیستی» (تقاطع‌های ستم) است که بر

اساس آن، همه‌ی هویت‌های تحت ستم (طبقه، ملیت، جنسیت، نوعی از مذهب) به یک اندازه اهمیت دارند و باید از سوژگی‌شان علیه ساختارهای سلطه استقبال کرد.

اگر می‌پذیریم که شیوه‌ی تولید مسلط در جامعه‌ی ما «شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری» است، پس روشن است به چه معنا «تضاد کار و سرمایه» تضادی بنیادی است (بی‌آن که بنا باشد «ستم جنسی/جنسیتی» و «ستم ملی» را نفی کنیم) و باید کوشید تا کارگران خود را «طبقه»‌ای حس کنند که قادر است به میانجی «انقلابی اجتماعی» مناسبات تولید را دگرگون کند. بی‌شک به اعتبار وجود ساختارهای «مردسالاری» و «دولت-ملت» — به قول مارکس — ما غیر از «اهریمنان معاصر»، با «شیاطین موروثی» هم مواجه‌ایم، اما آن‌ها را باید در نسبت با تضاد اصلی فهمید تا بتوان استراتژی‌های مبارزاتی درستی برایشان تدوین کرد. برای مثال در بحث از ستم جنسیتی، به واسطه‌ی درک این نسبت است که نمی‌توان از «سیاست خواهرانگی» دفاع کرد و به زنان طبقه‌ی کارگر گفت که دست اتحاد به سوی زنان بورژوا دراز کنند. همچنین در بحث از ستم ملی هم روشن است که به چه معنا «بورژوازی ملل تحت ستم» نمی‌تواند در زُمره‌ی «خلق تحت ستم» باشد تا مبارزه برای «حق تعیین سرنوشت» در مسیر پیوند با «انقلاب پرولتری» قرار گیرد.

اما مواجهه‌ی فرهادپور با این اشکال سلطه مانند رویکرد فمینیست‌های مدافع «نظام‌های دوگانه» (ایده‌ی حیات جداگانه‌ی «سرمایه‌داری» و «مردسالاری») است و بی‌توجه به انبوه نقدهای «فمینیست‌های مارکسیست» به این درک، صرفاً با اتکا به درک نادرستش از معنای «ادغام صوری» و «ادغام واقعی» می‌پندارد که باید از سازماندهی در هر شکلی از مبارزه علیه ساختارهای «سلطه» استقبال کرد. چنین است که صرف مبارزه با «استبداد دینی» در ایران کنونی واقع شده در نظام جهانی سرمایه‌داری برای او معنایش مبارزه با سرمایه‌داری هم هست.

۴. معنای شکاف میان «نقد اقتصاد سیاسی» و «سیاست رهایی‌بخش»

اگر مارکس می‌پنداشت که با نوشتن «گروندریسه»، «سرمایه» و نیز «نظریه‌های ارزش اضافی» تکلیف «سیاست رهایی‌بخش» را هم روشن می‌کند، به عوض اشتغال به آن همه کار سیاسی در بین‌الملل اول و یا بیش از ۶ سال تمرکز بر «مطالعات قوم‌شناسی»، شب و روز در خانه و کتابخانه، کار پروژه‌های ناتمامش را تمام می‌کرد. اهمیت درک این موضوع به این خاطر است که بیش‌تر آن دسته از مارکسیست‌هایی که بر آثار اقتصادی مارکس متمرکز هستند، هرگز گمان نکرده‌اند که خواندن این آثار خود به خود روشن می‌کند که «سیاستی رهایی‌بخش» را چگونه باید تدوین کرد. نکته این‌جاست که بی‌مطالعه‌ی این آثار هم، صحبت از «سیاست رهایی‌بخش» در سنت مارکسیستی بی‌معناست. اهمیت

فهم این موضوع در بررسی تکوین فکری مارکس این جاست که در مواجهه با «دفاتر قوم‌شناختی» او، گروهی از مارکسیست‌ها می‌پندارند که وی دچار زوال عقل شد که کار بر آثار اقتصادی‌اش را رها کرد و گروهی هم می‌پندارند که به اعتبار این مطالعات اخیر متوجه شد تمرکزش بر نقد سرمایه‌داری و سوژگی طبقه‌ی کارگر، اشتباه بوده است؛ حال آن‌که او در سال‌های پایانی عمر، خود را آماده می‌کرد ویراست دیگری از جلد اول «سرمایه» منتشر کند، ضمن این‌که به واسطه‌ی «مطالعات قوم‌شناختی»‌اش امکان‌های بیش‌تری برای مبارزه علیه سرمایه‌داری تحت رهبری پرولتاریا را کشف کرده بود.

فرهادپور خیلی به‌روشنی در بخشی از جوابیه‌اش به صداقت می‌گوید که «شکاف بین دو پروژه‌ی مارکس را مفهوم طبقه می‌تواند حل کند»؛ اما به نظر می‌رسد اعتراضش به پژوهش‌گرانی مانند صداقت این است که به عوض صحبت از «طبقه‌ی کارگر واقعا موجود»، از سوژه‌ی ناموجودی به نام «طبقه‌ی کارگر» دم می‌زنند که صرفا در ذهن‌شان است و مایلند این سوژه انقلاب کند و سوسیالیسم را متحقق سازد. اگر منظور از این انتقاد این است که باید موانع واقعی بر سر راه تحقق «خودآگاهی طبقاتی» کارگران برداشته شود تا «طبقه» رؤیت‌پذیر شود، باید گفت که اساسا به همین خاطر است که کمونیست‌ها حزب و سازمان ایجاد می‌کنند؛ اما اگر منظور این است که شناسایی وجود سرمایه‌داری در جایی و نقد سازوکار انضمامی آن، مساوی با ضرورت تدوین «سیاست پرولتری» در آن‌جا نیست، باید گفت که نقد و اعتراض بجایی نیست. برای مثال وقتی از غیاب «سیاست پرولتری» در «قیام ژینا» سخن می‌گوییم، اشاره‌مان به ضعف «دشمن‌شناسی» صورت‌گرفته در جریان آن است که باعث شد تمام ظرفیت‌های بالقوه، بالفعل نشود و بخش‌های زیادی از ظرفیت‌های بالفعل شده در آن هم جملگی از سوی اپوزیسیون راست مصادره شود.

سخن پایانی

با توجه به تاریخچه‌ی مختصر برآمدن مارکسیسمی که فرهادپور و هم‌فکرانش نماینده‌ی آنند، معتقدم این برداشت از مارکسیسم با معیارهای طبقاتی طبقه‌ی میانی جامعه‌ی ایران کاملا هم‌خوان است و از همین‌رو هم در قیاس با دیگر رویکردهای مارکسیستی بسیار مورد اقبال این طبقه است. این طبقه از نیمه‌ی دهه‌ی هفتاد شمسی برای به‌دست آوردن امتیازاتی برای خود، بسیار مبارزه کرده و هزینه داده است: از ایستادن در برابر مردسالاری اسلام‌گرایانه تا مبارزه علیه سانسور، از حق برخورداری از ویدئو، ماهواره و مشروبات الکلی تا امکان برگزاری مهمانی‌های شبانه‌ی مختلط. موارد برشمرده (که حق برخورداری از آن‌ها برای مردمان کشورهای اروپایی و بعضا آسیایی در زمره‌ی بدیهیات است) از این‌رو در فضای ایران مُهر طبقه‌ی میانی و بورژوا خورده، اما شدت بحران معیشت در میان طبقه‌ی کارگر و اقشار فرودست، اساسا چنین خواسته‌هایی را لوکس جلوه داده است. مسلما این به معنای بی‌اهمیت بودن

رفع سانسور و یا از بین رفتن قوانین ضدزن ناشی از فقه اسلام برای کارگران نیست، اما طبقه‌ی کارگری که به سبب ساعات کاری طولانی و عدم تکافوی مزدش برای تامین هزینه‌های زندگی، اساساً فرصت و فراغتی برای بالیدن فرهنگی پیدا نمی‌کند، چطور می‌تواند نسبت به وجود سانسور دارای حساسیتی شود، یا زنانش دست به کار سازماندهی و اعتراض بر ضد مناسبات مردسالارانه شوند؟ این که کمونیست‌ها در مواجهه با کارگران می‌کوشند ابتدا با زبان نقد اقتصاد سیاسی سخن بگویند و آنان را از جایگاه تعیین‌کننده‌شان در ساختار تولید آگاه سازند تا به میانجی این آگاهی حساسیت‌شان را نسبت به آشغال‌هایی که طبقه‌ی حاکم در قالب «فرهنگ» و به میانجی برنامه‌های تلویزیونی و سینمایی، مجلات زرد و کارناوال‌های مذهبی به ایشان حقنه می‌کند، برانگیزند، نشانه‌ی درکی ماتریالیستی از مبارزه است. در پرتو چنین درکی است که می‌توان هنر و ادبیات والا را به کارگران معرفی کرد و از این عناصر هم‌چون ابزاری برای پرورش طبقه‌ی کارگری آماده‌ی نبرد بهره‌برد.

طبقه‌ی میانی ما اما به مدد پیشروی‌های آرامش برای به‌دست آوردن حقوق نام‌برده، آرام آرام به این درک رسیده است که می‌تواند به‌رغم وجود جمهوری اسلامی، از خوشی‌های زندگی بهره‌مند شود. در این راستا درگیر شدن با هنر، ادبیات و تئوری مترقی و رادیکال از جنس سرگرمی فکری-پژوهشی شده و موضوع سازماندهی مبتنی بر سیاست پرولتری و ضرورت انقلاب برایش به کلی بی‌معناست.

بنابراین، مارکسیسمی که دیگر مدام دم از «طبقه‌ی کارگر» نزند، از «منطق سرمایه» نگوید و پای «ضرورت سازماندهی» را به میان نکشد، اما هم‌چنان از «ایده‌ی کمونیسم» سخن بگوید و به طور کلی به «نقد اشکال سلطه» بپردازد، برای این طبقه بهترین تئوری انتقادی‌ای است که با آراستن خود به، ن، می‌تواند در عین مخالفت با وضع موجود، خوشی‌های روزمره‌اش را داشته باشد و در صورت حمله‌ی حاکمیت به آن‌ها حتی تا پای جان مبارزه کند. چنین است که نزد این گرایش، با مارکسیسمی پرولترزدوده و بی‌سازمان طرفیم که تجسم اتکایش به «سیاست پرولتری» مساوی با «فاجعه‌ی بهمن ۵۷» است و منتهی‌الیه سازماندهی‌اش هم، گندی است که «حزب توده» بالا آورد. لذا بهترین شکل مبارزه بدل می‌شود به غنی بخشیدن به تئوری از خلال «نقد دولت» و «نقد فرهنگ»، و بُعد پراتیکش، شرکت در جنبش‌های خودجوش زاویه‌دار با سیاست پرولتری.

مارکسیسم فرهادپور به درد این طبقه می‌خورد و نه آن بخش‌هایی از «طبقه‌ی میانی» که آماده‌ی بریدن از منافع طبقاتی خویش در راستای تقویت یک سازماندهی طبقاتی برای انقلاب‌اند و مارکسیسم و نقد اقتصاد سیاسی‌اش را ابزار نظری تدوین استراتژی پرولتری می‌فهمند.