

## در دفاع از سوسیالیسم

حتی برابری حقوق در مبارزه علیه شکل‌های دیگر ستم اجتماعی مانند ستم نژادی و جنسی کامیابی‌های چشم‌گیر داشته است. غیرسفیدها در انگلستان و ایالات متحده هنوز باید به برابری کامل در نگرش‌های دولت نایل آیند. آن‌ها هنوز به حمایت در برابر تبعیض‌های نژادی در قلمروهایی چون آموزش، مسکن و شغل نیاز دارند. زنان هنوز در برابر قانون به عنوان انسان برابر با مردان شناخته نشده و به شیوه‌های مختلف، مخصوصاً در قلمروهای اشتغال در معرض تبعیض منظم قرار دارند و با رفتار ظریف و حساب شده در برخی حرفه‌های بسیار با اهمیت و پردرآمد راه پیدا نمی‌کنند و در برابر کارهای هم ارزش و برابر نسبت به مردان حقوق کمتری دریافت می‌کنند. در پرتو برابری کارهای زیادی برای بهبود وضع غیرسفیدها و زنان انجام گرفته و هنوز کارهای زیادی وجود دارد که باید انجام گیرد. البته، این اندیشه که در صورت زدوده شدن این نابرابری‌ها، ستم نژادی یا طبیعی از میان برمی‌خیزد غیر واقع‌گرایانه است. از این رو، در مبارزه با ستم نژادی و جنسی قرار دادن شعار زدودن این ستم‌ها در صدر آماج‌ها، نامعقولانه نیست. فکر می‌کنم که شاید مارکس در ارزش‌یابی‌اش از انگاره برابری در تطبیق با توجه بسیار انحصاری به ستم علیه طبقه کارگر دچار اشتباه شده است. او از این جهت چنین عمل می‌کند که می‌پنداشت ستم طبقاتی به طور کلی کلید دگرگونی تاریخی است و مبارزه بین بورژوازی و پرولتاریا کلید پویایی تاریخی در عصر حاضر است: «مبارزه طبقاتی محرک نهایی تاریخ است و به ویژه مبارزه طبقاتی میان بورژوازی و پرولتاریا به مثابه اهرم مهم انقلاب اجتماعی مدرن به شمار می‌رود» (۲۹).

به علاوه مارکس اغلب کوشیده است ستم ملی یا نژادی را در ارتباط با کارکرد آن در جامعه سرمایه‌داری توضیح دهد. استعمار به عنوان وسیله تمرکز ثروت در دست طبقه‌های رهبری‌کننده اروپا به کار می‌رود. و بدین ترتیب شکل‌بندی سرمایه را ممکن می‌سازد» (۳۰). پیش‌داوری ملی و مذهبی کارگران انگلیسی برخلاف ایرلندی‌ها طبقه

کارگر را متفرق می‌کند. از این رو، «بورژوازی انگلیس نه تنها از فقر ایرلند که طبقه کارگر انگلیس را با مهاجرت اجباری ایرلندی‌های فقیر احاطه می‌کند، سود جسته است، بلکه پرولتاریا را به دو اردوی خصم تقسیم کرده است» (۳۱). مارکسیست‌ها به شیوه‌ی تا اندازه‌ای قابل قبول توضیح مشابهی از کارکرد نژادگرایی سفیدها در سرمایه‌داری معاصر ارائه کرده‌اند. انگلس حتی در زمینه توضیح طبقاتی درباره‌ی نخستین سرچشمه‌های ستم جنسی کوشیده است» (۳۳).

با این‌همه، حتی اگر همه این آموزه‌ها را بپذیریم هم‌واره این نتیجه به دست نمی‌آید که ستم نژادی یا ستم ملی شکل‌های ساده ستم طبقاتی هستند. شاید که این آموزه‌ها می‌فهمانند که محو ستم طبقاتی محو دیگر شکل‌های ستم را با محو بخشی از پایه اقتصادی‌شان آسان خواهد کرد. حتی اگر چنین باشد، این نتیجه به دست نمی‌آید که مبارزه با ستم جنسی، نژادی یا ملی ضرورت‌اش را در نخستین مرحله‌های جامعه کمونیستی که تکیه بر میراث اخلاقی و فکری جامعه قدیم ادامه می‌دهند، از دست می‌دهد. به هیچ وجه نباید از آن نتیجه گرفت که ما به مبارزه هماهنگ با این شکل‌های ستم در جامعه بورژوازی متمایز از مبارزه طبقه کارگر، حتی اگر با آن پیوند یافته باشد، نیاز نداریم. پس اگر ما به چنین مبارزه نیاز داریم، در این صورت می‌توان در آن جایی ولو اندک برای اندیشه‌های معین (مانند برابری) که در نفس خود در جنبش طبقه کارگر به سنجش در می‌آید، یافت. فکر می‌کنم که ارزش‌یابی مارکسی برابری نیاز به تکمیل شناخت این واقعیت ندارد که مبارزه طبقه کارگر یگانه جنبش ترقی‌خواه اجتماعی نیست و مفهوم برابری می‌تواند نقش مثبت در مبارزه با ستم که در خارج از جنبش کارگر به معنای دقیق آن جریان دارد، ایفاء کند. شناخت این موضوع‌ها به تکمیل و توسعه مفهوم‌های مارکس و انگلس می‌انجامد. ولی به اصلاح و تجدید نظر کردن در آن‌ها منتهی نمی‌گردد. این ضرورتاً به معنی ترک برخی

## در دفاع از سوسیالیسم

آموزه‌های مثبت مارکس نیست. علاوه بر این، این به تکمیل یا توسعه مفهوم‌های مارکس به ترتیبی که ملازم با روح مارکسیسم در نفس خود است، نیانجامید.

با وجود این اگر لازم است جایی برای مفهوم برابری در مارکسیسم قایل شد، باید دقت کرد که آموزه‌های اخلاقی در زمینه حق عدالت که مارکس به وضوح آن‌ها را نفی می‌کند، داخل آن نگردد. نباید تصور کنیم که برابری در برابر قانون، موقعیت برابر در برابر دولت یا برابری داد و ستد در بازار چیزهایی هستند که باید از این جهت مطالبه شوند که به طور ذاتی خوب یا در اصل درست هستند. اگر آن‌ها در خود مورد مطالبه‌اند، به خاطر این است که طلبیدن آن‌ها در شرایط معین تاریخی باعث پیشرفت منافع گروه‌های ستم‌دیده اجتماعی بوده است. به هیچ وجه نباید دچار این توهم شویم که محو نابرابری‌ها با محو ستم یکی است. مارکس در این باره که ستم بورژوازی به پرولتاریا در متن عدالت بورژوازی و برابری ویژه آن رونق می‌گیرد، برداشت تندی دارد. مارکس می‌پنداشت که برابری صوری یا اسلوبی، ضمانت‌های برابری داد و ستد و وضعیت سیستم حقوقی برابر که در نفس خود بتواند از افراد در برابر موقعیت منظم افراد از منافع افراد دیگر حراست کند، وجود ندارد. از این روست که حق برابر هم‌واره به طور ضمنی یک حق نابرابر است. برابری در شکل هم‌واره بالقوه نابرابری در مضمون است.

معنی آن این است که اگر این چیز خوبی در مبارزه برای برابری اجتماعی سفیدها و غیرسفیدها یا مردان و زنان است، از آن رو است که این امر به پایان دادن شکل‌های ویژه ستم کمک می‌کند و این تنها چیز مطلوبی است که از دیرباز به داشتن این نتیجه گرایش دارد. اندیشه برابری به مثابه هدف به خود یا اصل عدالت ارزیابی نشده است و این تنها خود را به عنوان بخشی از استراتژی اعمال دگرگونی ترقی‌خواهانه اجتماعی تحمیل می‌کند. بدون شک، کسانی که توجیه صرفاً عمل‌باورانه خواست

برابری اجتماعی را رد می‌کنند، زیادند. اما باید درباره این توجیه چیز ساده‌ای گفت. ستم به زنان و غیرسفیدها علی‌رغم نابرابری‌هایی که پیش از این به آن دست می‌یازیدند، ادامه دارد. ما برای برابری تنها در مقیاسی که شرایط را برای ستم‌گران و رابطه‌های اجتماعی ستم دشوار می‌سازد، ارزش قائلیم. در این صورت، هیچ دلیلی برای اعمال ستم بیش‌تر وجود نخواهد داشت. از سوی دیگر، چون ما در نفس خود برای برابری ارزش قائلیم، بنابراین راه را به روی کسانی می‌گشاییم که بتوانند از دلیل‌های برابری‌گرایانه برای ایجاد مانع در مبارزه با ستم سود جویند. مثلاً سیاست استخدام ترجیحی (یا آنچه که آن را «تبعیض مثبت» می‌نامند) را در نظر بگیریم. از این سیاست امروز به وسعت ستایش می‌شود و در مقیاس بسیار کم‌تری در چند جا عمل کرده است. این سیاست عبارت از دادن امتیاز استخدام در برخی از گروه‌های شغلی (مانند شغل‌های دانشگاهی) به عضوهای گروه‌های زیرستم (مانند غیرسفیدان و زنان) است که به طور سنتی در این شغل‌ها بنابر تبعیض یا دلیل‌های دیگر راه نداشته‌اند. مخالفان این سیاست اغلب با اتکاء به دلیل‌های برابری‌گرایانه با آن مبارزه می‌کنند. عیب‌جویی آن‌ها این است که این سیاست ناقض اصل سنتی برابری‌گرایانه است که طبق آن نباید هیچ اجبار صوری، نژادی یا جنسی در تصمیم‌های استخدام وجود داشته باشد. افرادی که برای شغلی انتخاب می‌شوند باید از شایستگی‌های فردی برخوردار باشند و ملاحظه‌های نژادی و جنسی‌شان در آن دخالت نکند. آن‌ها تأکید دارند که ترجیح دادن افراد بنا بر دلیل‌های نژادی یا جنسی دقیقاً مانند اقدام‌های تبعیض‌آمیز علیه زنان و غیرسفیدها ناعادلانه است. بنابراین دلیل‌ها «تبعیض مثبت» به همان نقض‌های برابری باز می‌گردد.

مدافعان بسیار سرسخت امتیاز در استخدام می‌کوشند از آن دفاع کنند و نشان دهند که این سیاست با ایده‌آل برابری مرتبط و حتی خواست آن است به ویژه

هنگامی که این ایده‌آل به شیوه کمتر انعطاف‌ناپذیر و خردگرایانه درک می‌شود. آن‌گونه که «برابری» می‌تواند چیزهای بسیار مختلفی معنی دهد. به یقین، مفهومی در آن وجود دارد که این توجیه را می‌پذیرد. از سوی دیگر، مخالفان استخدام ترجیحی به روشنی در تأکید روی این نکته حق دارند که این سیاست، اصل برابری به وسعت پذیرفته را که در گذشته برای محکوم کردن تبعیض‌ها بر ضد زنان و غیرسفیدها به کار می‌رفت، نقض می‌کند. به طور طبیعی، نتیجه آشکار واقعیت پذیرفتن این اصل به دایمی کردن مدل‌های شغل مربوط است که ستم به زنان و غیرسفیدها را مجاز می‌داند. ستم آن‌گونه که مارکس گفته می‌تواند از برابری صوری تغذیه کند با این همه، بهترین توجیه امتیاز در استخدام، به دقت همان است که توجیه منع تبعیض بر ضد گروه‌های زیرستم است. برای این دو تدبیر، توجیه این است که آن‌ها وسیله‌های موقت و عملی پیش‌برد دگرگونی ترقی‌خواهانه اجتماعی‌اند. چون در قانع کردن مخالفان امتیاز در استخدام در این زمینه ناتوانیم، قادر نیستیم آن‌ها را قانع کنیم که اصول برابری را برای توجیه آن بپذیرند.

فکر می‌کنم، کسانی که از امتیاز در استخدام به عنوان شکلی از توزیع یا جبران «بی‌عدالتی‌های گذشته» نسبت به گروه‌های زیر ستم دفاع می‌کنند، به خطا می‌روند؛ همان‌طور که مخالفان امتیاز در استخدام در تصریح آن شتاب دارند، این سیاست شیوه موفق‌تری در تقسیم وظایف‌ها یا امتیازهای چنین جبرانی نیست. سودبرندگان امتیاز در استخدام مایل‌اند که در شمار اعضاء کمتر متضرر بین گروه‌های ستم‌دیده باشند (۳۳)؛ در صورتی که وظایف‌های جبران در ارتباط با کسانی است که از «بی‌عدالتی گذشته» کمتر سهم برده‌اند (۳۴). به یقین، این دلیل‌ها هنوز مبتنی بر مفهوم اغلب فردگرایانه عدالت جبران‌کننده است. برخی‌ها می‌توانند به این دلیل آن را رد کنند. اما به نظر من همواره ساده‌ترین چیز برای انجام دادن، این است که بگوییم

امتیاز در استخدام مؤثرترین روش برای برانگیختن دگرگونی مبرم اجتماعی است. پس اگر ما نتوانیم مخالفان این سیاست را با این روش متقاعد سازیم، نخواهیم توانست آنان را در قبول این یا آن اصول عدالت جبران کننده قانع سازیم.

### مارکس مخالف ستم و مخالف برابری‌گرایی

مارکس مخالف همه شکل‌های ستم اجتماعی است. برخی‌ها می‌گویند که ایده‌آل برابری اجتماعی چه در مفهوم ستم در نفس خود و چه در مخالفت مارکس با آن روشن است. چگونه می‌توانیم تصمیم بگیریم که کی ستم‌دیده است و کی با استناد به برخی اصول برابری یا عدالت از آن استثناء شده است. مارکس چه چیز بد می‌تواند در ستم بیابد، درحالی که تنها ستم نیست که اصل برابری اجتماعی را نقض می‌کند. شاید برای برخی‌ها «برابری اجتماعی» تنها نبود ستم اجتماعی معنی می‌دهد. «برابری» اصطلاح تا اندازه‌ای مبهم است که شاید بتوان گفت که نمی‌تواند دارای چنین معنی باشد. از سوی دیگر، دیده‌ایم که مارکس و انگلس مفهوم برابری را چیز مفید برای هم‌سانی آن‌چه در ستم طبقاتی مناسبی ندارد، نمی‌گریستند. ستم برای مارکس مشخصه رابطه‌های اجتماعی است که به طور منظم منافع یک گروه را تابع منافع گروه دیگر می‌سازد. اظهار این‌که بورژوازی به پرولتاریا ستم می‌کند، متکی ساختن داورها روی منافع گروه‌ها و تأثیرهای منظم برخی رابطه‌های اجتماعی (مثل مالکیت خصوصی وسیله‌های تولید، رابطه سرمایه در کار مزدببری) روی این منافع است. برخی از این داورها می‌توانند مورد چند و چون قرار گیرند (هر چند که در مورد ستم بورژوازی پرولتاریا، مارکس به ضرورت آن نمی‌اندیشد). برخی از این داورها حتی می‌توانند درباره مسئله‌های عمیق و دشوار در تئوری اجتماعی، تفسیری اجتماعی از منافع افراد به دست دهند. اما، دست کم، در نخستین برخورد،

آن‌ها به مسئله‌ها در زمینه اصول برابری اجتماعی یا عدالت میدان نمی‌دهند. مارکس هرگز توضیح مستقیم و روشنی درباره دلایل‌های خود در نقد ستم اجتماعی و امتیازهای طبقاتی که شالوده آن است، به دست نمی‌دهد. به یقین او خود هرگز «نابرابری» را به عنوان یکی از این دلایل‌ها ذکر نمی‌کند. اما این اندیشه که مارکس چون به برابری عشق می‌ورزد، از ستم نفرت داشت، نبود تخیل را نشان می‌دهد. فرض من این است که مارکس مخالف ستم اجتماعی است؛ زیرا او طرفدار این واقعیت بود که در این مرحله از تاریخ بشر، جامعه‌های زیر ستم پیوسته امکان‌های بالقوه اجرای طرح‌های انسانی را هدر می‌دهند. باید مسئولیت این وضعیت را متوجه ستم دانست، چون که در برابر رشد خودپوی نوع بشر قد علم می‌کند. فکر می‌کنم که مارکس متمایل به پشتیبانی است که به گفته او بردگی عده‌ای را از آن رو با اغماض نگریسته‌اند که وسیله رشد کامل سایرین است» (۳۵). دست کم، به عقیده من مارکس ستم را از حیث تاریخی در مقیاسی موجه تلقی کرده است که برای رشد نوع بشر و استعدادهایش ضروری بود. در این حالت روحی، او «توجیه تاریخی سرمایه» (۳۶) را رشد نیروهای مولد اجتماعی ذکر می‌کند. بنابراین دلایل‌ها، به عقیده من، حمایت مارکس از جنبش‌هایی که با ستم اجتماعی مخالف‌اند، مبتنی بر داوری‌ها پیرامون مفهوم تاریخی ستم در دوران معاصر است، نه مبتنی بر برخی اصول عام و کلی آزادی، عدالت یا برابری.

البته، آشتی دادن این عقیده با این واقعیت که مارکس علاقه زیادی به جنبش‌های رهایی ستم‌دیدگان در همه مرحله‌های تاریخی نشان می‌دهد، نه فقط در هنگامی که می‌پندارد چنین جنبش‌ها نیروهای مولد را توسعه می‌دهند، دشوار به نظر می‌رسد. اگر مارکس ستم را هر بار که در خدمت منافع پیشرفت‌های اقتصادی و فنی قرار می‌گیرد، چونان چیز موجه تلقی می‌کند، در این صورت باید از او متوقع باشیم که در

نخستین مرحله‌های سرمایه‌داری در کنار بورژوازی علیه پرولتاریا باشد. با این همه، هر کس تئوری «کاپیتال» درباره رشد سرمایه‌داری را خوانده باشد، نمی‌تواند چنین ظنی به خود راه دهد. چنان که هر کس می‌داند که قهرمان مارکس اسپارتاکوس است که به یقین نماد رشد اقتصادی نیست. وانگهی، اگر تصدیق کنیم که شور و اشتیاق مارکس به جنبش‌های مددکار ستم‌دیدگان تنها مربوط به این اعتقاد او است که این جنبش‌ها از حیث اقتصادی مترقی‌اند، در این صورت علاقه او را به این قبیل جنبش‌ها در همه دوران‌ها، هنگامی که در برابر رشد اقتصادی مانع می‌تراشند، چگونه توضیح دهیم؟

بدیهی است که مارکس برای جنبش کارگری نه فقط به خاطر این که از حیث تاریخی مترقی است، بلکه از این رو برتری قابل است که فکر می‌کند که این جنبش در طول پیش‌رفت اقتصادی موجب تقویت هم‌بود و بشریت آینده می‌گردد. اما حتی در خارج از آن، این تصور ساده‌گرایانه است که مارکس هنگامی که توجه‌اش را به مبارزه‌های تاریخی گذشته معطوف می‌دارد، علاقه و تمایل او ضرورتاً باید متوجه مبارزه‌هایی گردد که او انجام آن‌ها را همچون امر تاریخی که بنا بر گرایش‌های ترقی‌خواهانه در کارهای بشری توجیه می‌شود، می‌نگرد. ممکن است افرادی وجود داشته باشند که تاریخ را به مثابه مبارزه ویژه میان خیر و شر، آزادی و استبداد، برابری و ستم درک می‌کنند. اما مارکس از این نوع افراد نیست. احساس‌های مارکس نسبت به یک جنبش بزرگ تاریخی مثل سرمایه‌داری احساسی دوگانه و نامصمم است. یک اختلاط از احترام به دستاوردهای عظیم سرمایه‌داری به نفع رشد انسان و انزجار نسبت به هزینه انسانی که به خاطر این دستاوردها پرداخته شده، وجود دارد. اگر از مارکس بپرسیم که آیا تاریخ کلی سرمایه‌داری چیز «خوب» یا «بدی» است و آیا این تاریخ «می‌بایست» به وجود آید؟ تنها پاسخی که می‌توانیم از او متوقع باشیم، رد این سؤال‌های ما به عنوان یک چیز میان تهی، بی جا و نامناسب است. سرمایه‌داری چیز



## در دفاع از سوسیالیسم

هراس‌انگیز اما ناگزیر بوده است. این نظام موجب درد و رنج‌های هولناک بشری و ضایعه‌های عظیم انسانی گردید و در عین حال برای آزادی و فعالیت بشری امکان‌های بی‌سابقه‌ای ایجاد کرده است. جنبه «خوب» سرمایه‌داری را نمی‌توان از جنبه «بد» آن جدا کرد. وظیفه مهم از این پس عبارت از سنجش امکان‌هایی است که سرمایه‌داری ایجاد کرده و از خود سرمایه‌داری فراتر می‌رود. علاقه‌های ما باید متوجه آن جنبش تاریخی باشد که توان تحقق کامل امکان‌های موقعیت‌های تاریخی‌مان را دارد. مارکس نسبت به مبارزه‌های ستمدیدگان در هر زمان و مکان علاقه نشان می‌دهد، و این البته، نه از آن جهت که آن‌ها دارای همان توجیه تاریخی جنبش کارگری‌اند، بلکه به خاطر این که آن‌ها با این جنبش خویشاوندی دارند. مارکس در اسپارتاکوس و یاران او همان شهامت و جسارت تزلزل‌ناپذیری را در مقابله با ستم می‌بیند که طبقه کارگر در قرن نوزدهم آن را نشان داد. انگلس در کتاب دهقانان آلمان در قرن شانزدهم برابری‌خواهان و طرف‌داران بابوف را طلایه‌داران همان آرزوهایی می‌بیند که به عقیده او طبقه کارگر جدید با بهترین چشم‌اندازهای پیروزی آن را حفظ می‌کند. مارکس در پذیرش این خویشاوندی حتی در مورد سوسیالیست‌های اولیه که آن‌ها را به عنوان صاحبان اندیشه‌های خیال‌پرستانه مرحله‌های سپری‌شده و دارندگان ایده‌های اخلاق‌گرایانه و برابری‌طلبانه رد می‌کرد، شک و تردید از خود نشان نمی‌دهد. مارکس نسبت به نخستین جنبش‌های مددکار ستمدیدگان نه به خاطر این که ایدئولوژی‌شان را قبول دارد، بلکه به خاطر این که برای او میراثی قابل احترام، حفظ کردنی و به پیروزی رساندنی است. علاقه نشان می‌دهد. مارکس جانب‌دار همه مبارزه‌های ضد ستم است.

منبع: مجله جنبش، شماره ۴۷، پاریس ۱۹۹۷

## پی‌نوشت‌ها:

- ۱- مارکس، انگلس، نقد برنامه‌های گوتا و ارفورت (CPGE) ترجمه امیل بوتنی گلی، چاپ سوسیال، پاریس ۱۹۶۶، ص ۲۴
- ۲- مارکس، انگلس، آثار، دیتز فرلاگ، ج ۲۳، ص ۱۰، مارکس، کاپیتال، کتاب نخست، ج ۱، ص ۱۷۹، چاپ سوسیال ۱۹۶۵
- ۳- 362، I MEW، مارکس، مسئله یهود ۱۸۴۳
- ۴- 482-483 I MEW،
- ۵- 579 MEW3،
- ۶- 553 I MEW EB، مارکس دست نوشته ۱۸۴۴، «نیاز، تولید و تقسیم کار»
- ۷- این از دفتری که مارکس در فاصله سپتامبر ۱۸۵۰ و اوت ۱۸۵۳ نگاشت استخراج شده است.
- ۸- 47 MEW3، مارکس، انگلس، ایدئولوژی آلمانی
- ۹- انگلس آنتی دورینگ، چاپ سوسیال ۱۹۷۳، ترجمه امیل بوتنی گلی
- ۱۰- CPGE، ص ۲۷
- ۱۱- CPGE، ص ۲۷-۲۹
- ۱۲- بنگرید به وود، کارل مارکس، روتلج و کگان پل، ۱۹۸۱، ص ۸-۱۳۶
- ۱۳- 7 MEW19، انگلس نامه به بیل ۲۸-۱۸ مارکس ۱۸۷۵
- ۱۴- 20 CPGE MEW19، آغاز
- ۱۵- 19 MEW20، همانجا
- ۱۶- 25 MEW 152، مارکس، سرمایه، کتاب III، ج ۲، فصل ۲۱ (درباره بردگی)
- ۱۷- 19 CPGE MEW19، آغاز
- ۱۸- CPGE، ص ۳۲-۳۳
- ۱۹ و ۲۰- CPGE، ص ۳۰
- ۲۱- CPGE، ص ۳۰
- ۲۲- CPGE، ص ۳۲
- ۲۳- همانجا
- ۲۴- همانجا

- ۲۵- بنگرید به Sen, Equality of What?
- ۲۶- مارکس در CPGE, ص ۳۲ می‌افزاید «... و با آن، تقابل میان کار فکری و کار دستی» ...
- ۲۷- CPGE, ص ۳۲
- ۲۸- MEW EB, I, 535, مارکس دست نوشته ۱۸۴۴, «مالکیت خصوصی و کمونیسم».
- ۲۹- MEW, 407, 39
- ۳۰- MEW 23, 782-777, سرمایه, کتاب I, بخش ۷, فصل ۲۴, ص ۶, «پیدایش سرمایه داری صنعتی».
- ۳۱- این از نامه خصوصی تاریخ ۲۸ مارس ۱۸۷۰ استخراج شده است. این نامه برای نخستین بار در زمان نو در ۱۹۰۲, منتشر شد.
- ۳۲- MEW 21, 5060, انگلس, منشأ خانواده ... , فصل II چاپ سوسیال, ۱۹۷۴, ص ۶۵-۵۴
- ۳۳- بنگرید به جامعه شناس شیکاگو William Julius Wilson در «نامه به اروپا, صدایی از آمریکا, Liber, ش ۶ دسامبر ۱۹۹۰, لوموند, ۱۵ دسامبر ۱۹۹۰
- ۳۴- بنگرید به Georges Sher, فلسفه و امور عمومی, ۱۹۷۵, ۴.
- ۳۵- MEW 23, 430, مارکس, کاپیتال I, بخش ۴, 13, b
- ۳۶- MEW 25, 269, مارکس, کاپیتال کتاب سوم, ج I, ص ۲۷۱-۲۷۲, ترجمه کهن - سولال و بادیا چاپ سوسیال.

## برابری و مسئله‌های آن

دومنیکو لوسوردو (۱)

ترجمه: ب. کیوان

هگل در پدیدارشناسی روح (۲) تضاد لاینجل در اندیشه برابری مادی را که پایه خواست «اشتراک ثروت‌ها» است، کاملاً آشکار گردانید: بدین معنی که اگر به اجابت مساوی نیازهای متفاوت افراد مبادرت کنیم، بدیهی است که نابرابری در سهم افراد از آن نتیجه می‌شود. اگر به عکس، به «توزیع برابر» دست یازیم، در این صورت واضح است که نتیجه آن «اجابت نابرابر نیازها» برای افراد خواهد بود. در واقع در هر دو حالت «اشتراک ثروت‌ها» به اجابت وعده برابری مادی دست نمی‌یابد. مارکس که خیلی خوب به پدیدارشناسی آگاهی داشت، مشکل را با ربط دادن این شیوه‌های گوناگون توزیع «برابر» به دو مرحله متفاوت رشد جامعه پسا سرمایه‌داری حل کرد: توزیع در جامعه سوسیالیستی طبق «حق برابر» است، یعنی پرداخت حقوق برابر به کار متفاوت افراد، موجب نابرابری آشکار در حقوق فرد و درآمد می‌شود. در این مفهوم، «حق برابر» چیزی جز «حق نابرابر» نیست. در جامعه کمونیستی، توزیع طبق نیازهای مختلف، موجب نابرابری می‌شود. ولی رشد عظیم نیروهای مولد که نیاز همه را کاملاً اجابت می‌کند، اهمیت عملی این نابرابری را به تدریج زایل می‌سازد (۳). به عبارت دیگر، در سوسیالیسم برابری مادی ممکن نیست، جایی که توزیع محدود ثروت‌ها وجود دارد، نابرابری هم وجود دارد، ولو این که بر حسب مورد، این نابرابری در شکل‌های مختلف بروز کند.

امروز در شرایطی که ایده‌آل کمونیسم همه معنای سیاسی‌اش را از دست داده (هیچ دولتی اعلام نمی‌کند که دست اندرکار پیش‌رفت در راه کمونیسم است) و نیز در شرایطی که به نظر می‌رسد ایده‌آل کمونیسم در مه خیال بافی‌ها رنگ باخته، آیا باید از هر اندیشه برابری‌طلبی - جز برابری در برابر قانون - دست کشید. یا به عکس باید راهی را پیمود که از هگل به مارکس منتهی شده است. به راستی اکنون شاید بتوان یک نقد تند از برابری و آزادی صرفاً صوری را نزد هگل خواند: گرسنه که در خطر مردن از بی غذایی است، در واقع در وضعیت «فقدان کلی حق» قرار دارد و در آخرین تحلیل یک «برده» (۴) است.

خواست برابری مادی ذاتاً متضاد است. البته، نابرابری به غایت رسیده، به خودی خود برابری حقوقی را بیهوده می‌گرداند. در این صورت، رجوع دوباره از مارکس به هگل یک عمل اسلوبی است، چون با برقراری رابطه میان اقتصاد و سیاست، بدیهی است که هگل بالاتر از سنت کلاسیک لیبرالی قرار دارد.

هنگامی که سنت لیبرالی، دادن هر معنی اقتصادی - اجتماعی به برابری را نفی می‌کرد، وی بر این اعتقاد بود که می‌توان به شیوه‌ای کارآتر عمل کرد. به نظر می‌رسد که برابری حقوقی، - صرفاً حقوقی - از امتیاز درگیر نشدن با دشواری‌ها و تضادهای لاینحل منطقی، که ویژه خواست برابری مادی است، برخوردار می‌باشد. ولی با این همه، مسئله تا این حد ساده نیست؛ چنان که طی مدت‌های بس مدید، سنت لیبرالی هیچ تضادی میان برابری حقوقی و عمل نفی حقوق سیاسی زنان و یا کسانی که آه در بساط ندارند را تمیز نداده است. به عنوان نمونه بنیامین کنستان در این باره گفته است: «کسانی که فقر آن‌ها را در وابستگی دائمی نگه می‌دارد و به کارهای روزمره محکوم می‌کند، نه داناتر از کودکان در امور عمومی هستند و نه ذی‌علاقه‌تر از بیگانگان نسبت به پیش‌رفت ملی‌اند. آن‌ها عناصر این پیش‌رفت را نمی‌شناسند و فقط از امتیازهای آن، غیرمستقیم برخوردار می‌شوند» (۵).

لحظه‌ای بپذیریم که مقایسه‌های کنستان معتبرند. آیا میان افراد بالغ و کودک و حتی میان شخص بالغ و شخصی که هرگز به سن رشد و استعداد درک و اراده کردن تام و تمام نمی‌رسد، برابری حقوقی وجود دارد؟ و نیز آیا میان یک شهروند

به معنای دقیق آن و کسی که مقدر است همچون بیگانه در کشورش بماند، برابری حقوقی وجود دارد؟ ممکن است بگویند که در این جا مسئله عبارت از فصلی از تاریخ است که پایان یافته و به گذشته تعلق دارد، چون رأی همگانی مرد و زن همه جا خود را تحمیل کرده است. با این همه، امروز نیز مؤلفی چون هایک فکر می‌کند که هیچ تضادی میان برابری حقوقی و محدودیت رأی در حقوق سیاسی وجود ندارد. به عقیده او: «نمی‌توان تصدیق کرد که برابری در برابر قانون ضرورتاً مستلزم آن است که همه افراد بالغ حق رأی داشته باشند». (۶) «به یقین نمی‌توان تصدیق کرد که [...] خارجیان مقیم ایالات متحد، یا اشخاص خیلی جوان به خاطر نداشتن حق رأی از آزادی بی‌بهره‌اند، اگر چه آن‌ها از آزادی سیاسی برخوردار نیستند». (۷) بیگانگان و کودکان نمونه‌هایی هستند که کنستان هم به آن اشاره کرده است. چند دهه بعد، ادوارد لابلایه (۸) ناشر «اصول سیاست» که او نیز یکی از نمایندگان برجسته سنت لیبرالی است، در این ارتباط چنین تفسیری دارد: «باید زنان را به کودکان افزود». (۹) هایک نیز در یک یادداشت به استثناء کردن سنتی زنان در زمینه حقوق سیاسی رجوع می‌کند: «این یادآوری مفید است که در سوئیس، کشور اروپایی که دموکراسی در آن بسیار قدیمی است، زنان هنوز ادر سال ۶۰ م. حق رأی ندارند و به نظر می‌رسد که این با تصویب اکثریت آنان است». (۱۰)

باری به عقیده هایک، نفی حقوق سیاسی بیش از نیمی از جمعیت، نقض برابری حقوقی به حساب نمی‌آید. چند دهه پیش از آن نیز، اسپنسر به این نتیجه رسیده بود که تصویب حقوق سیاسی برای زنان مستلزم نقض اصل برابری است. استدلال اسپنسر ساده است: زنان که معاف از خدمات نظام وظیفه‌اند، چنان که از حقوق سیاسی بدون روبه‌رو شدن با خطرهای جدی و مهلک که مردان با آن روبه‌رو هستند، برخوردار شوند در «وضعیت نابرابر و حتی برتر» خواهند بود (۱۱). می‌توان این ایراد را به اسپنسر وارد دانست که در آن دوره در انگلستان نظام وظیفه اجباری وجود نداشت (این نظام در دوره جنگ اول جهانی متداول شد)، از سوی دیگر، می‌توان به وظایف دیگری چون «وظایف مادری و غیره» اشاره کرد که منحصرأ بر دوش زنان قرار دارد. اما نکته مهم چیز دیگری است؛ و آن عبارت از این

است که آن چه را می‌توان تضاد لاینحل منطقی برابری نامید در سطح صرفاً سیاسی - صوری هم رخ می‌نماید. به عبارت دیگر، ما به انتزاع کردن نابرابری‌هایی می‌پردازیم که بنا بر واقعیت (در سطح اجتماع و طبیعت) وجود دارند، ولی ما حقوق سیاسی برابر را برای همه می‌شناسیم (البته، در این مورد به عقیده اسپنسر، ما به زنان برتری می‌دهیم و اصل برابری را نقض می‌کنیم)؛ به بیانی دیگر، این خود اصل برابری رفتار است که به لحاظ مطابقت برابر میان حقوق سیاسی و وظایف اجتماعی، نابرابری حقوق سیاسی را ایجاب می‌کند. در حقیقت، سنت سیاسی ارتجاعی صرفاً به رادیکالیزه کردن این تضاد لاینحل منطقی برابری اکتفا می‌کند. چنان که نیچه می‌گوید: «برابری برای برابرها، نابرابری برای نابرابرها». بحث واقعی عدالت از این قرار خواهد بود. پس، هرگز نباید «نابرابر را برابر گردانید» (۱۲).

هایک که نفی حقوق سیاسی زنان و طبقات عام اجتماعی را با اصل برابری در برابر قانون سازگار می‌داند، از سوی دیگر معتقد است که «وضع مالیات تصاعدی به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به بازتوزیع درآمد» (۱۳)، با خود این ناسازگار است. در این چشم‌انداز باید از آن نتیجه گرفت که تقریباً همه کشورهای غربی از اصل برابری در برابر قانون روگردان شده و به وضعیت پیش از ظهور دنیای مدرن باز گردند؛ هرچند از این پس این تهیدستان‌اند که طبق قانون باید مالیات کمتری بپردازند و از امتیازهایی برخوردار شوند. به عقیده هایک این واقعیت که حذف برابری حقوقی نتیجه مستقیم اجرای برابری سیاسی است، هنوز بسیار جالب است. «زمانی که شمار کارگران و پرولترها شتابان افزایش می‌یافت، حق رأی برای آنها که تا آن زمان از آن محروم بوده‌اند، شناخته شد. بدین ترتیب، افکار اکثریت عظیم انتخاب‌کنندگان در کشورهای غربی (به جز چند استثناء نزدیک) از وضعیت وابستگی که در آن قرار داشتند، برانگیخته شد. چنان که امروز در اغلب موارد، این افکار آنهاست که بر سیاست فرمان‌روا است. آنها تصمیم‌هایی می‌گیرند که وضع زحمت‌کشان مزدبگیر را بالنسبه بهتر می‌کند و در عوض وضع حرفه‌های مستقل را وخیم می‌سازد» (۱۴). این امر پیش از هر چیز از حیث «مالیات‌ها» (۱۵) اهمیت دارد. بنابراین، برابری در برابر قانون با سیستم امتیاز برای حق رأی در زمینه حقوق

سیاسی نقض نمی‌گردد، در صورتی که به عکس کسب حق رای (به زیان ثروتمندان) که زمینه‌ای برای وضع مالیات تصاعدی است، آن را نقض می‌کند. حال می‌پرسیم برخورد مارکس نسبت به خواست برابری چیست؟ بدو قطعاً بسیار مشهوری در کاپیتال وجود دارد که در آن مارکس زمینه حرکتی را به ریشخند مطرح می‌کند که «بهشت واقعی حقوق طبیعی است. آن چه این جا فرمان‌روا است، آزادی، برابری، مالکیت و بنتام است» (۱۶) می‌توان از این کنار هم قرار گرفتن چند مقوله و یک نام نتیجه گرفت که بنتام تئوری پرداز حقوق طبیعی و شعارهای آزادی و برابری، مولود انقلاب فرانسه است. اما بنتام از موضع کاملاً دیگری حرکت می‌کند. به عقیده این لیبرال انگلیسی اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ چیزی جز انباشت «سفسطه‌های آنارشیستی» نیست. اعلامیه از برابری میان همه انسان‌ها صحبت می‌کند. ولی تفسیر بنتام از این قرار است: «همه انسان‌ها، یعنی همه موجودات نوع بشر و بنابراین شاگرد یا اربابش در حقوق برابرند. شاگرد حق فرمان‌روایی و تنبیه اربابش را دارد؛ یعنی همان حقی که اربابش نسبت به او اعمال می‌کند». پس «اصل پوچ مساوات تنها جمعی متعصب و شماری نادان را راضی می‌کند». اعلامیه از «قانون به عنوان بیان اراده عموم» صحبت می‌کند. البته، بدیهی است که بدین ترتیب نمی‌توان محدودیت‌های سیستم امتیاز در رأی دادن را توجیه کرد. هم‌چنین به نظر می‌رسد نظر اعلامیه درباره حق مالکیت مورد بدگمانی بنتام است؛ بدو به خاطر این که موضوع مشخص چنین حقی کاملاً معین نشده است. به هر روی، مسئله عبارت از حقی است که «بدون هیچ قید و شرط به هر فرد» تعلق دارد. پس می‌توان از آن نتیجه گرفت که اعلامیه با شناختن «حق مالکیت همگانی، بدین معنا که همه چیز برای همه مشترک است، پایان می‌گیرد. اما چون آن چه به همه تعلق دارد، به هیچ کس تعلق ندارد، از آن این نتیجه به دست می‌آید که اثر اعلامیه شناختن مالکیت نیست، بلکه برعکس تخریب آن است: هواداران بابوف (Babeuf)، این مفسران واقعی اعلامیه حقوق بشر، آن را این چنین درک کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را فقط به خاطر این که در کاربرد نادرست‌ترین و پوچ‌ترین اصل منطقی بوده‌اند، سرزنش کرد» (۱۷).



در این جا لازم است که به یک قضیه متناقض اشاره کنیم: در حالی که به عقیده مارکس برابری مطرح شده در اعلامیه حقوق بشر مترادف با «مالکیت و بنتام» است، این برابری از دیدگاه بنتام مترادف با کمونیسم است! این تناقض را چگونه باید توضیح داد؟ آیا باید اشتباه را به انقلابی آلمانی نسبت دهیم یا به لیبرال انگلیسی؟ شاید فرضیه دیگری هم وجود دارد. هنگامی که کاپیتال «آزادی، برابری، مالکیت و بنتام» را پهلوی هم می‌گذارد، آشکارا به بازار رجوع می‌کند که در آن سرمایه‌دار و کارگر به عنوان «مالکان آزاد و برابر کالاها» با هم روبه‌رو می‌شوند و به طور قراردادی، کالاهای مربوط به خود (مزد و نیروی کار) (۱۸) را مبادله می‌نمایند. در عوض بنتام، هنگامی که نتایج مخرب مساوات و حقوق بشر را اعلام می‌دارد، مطلقاً به بازار رجوع نمی‌کند. برابری که مارکس به عنوان هدف در نظر می‌گیرد شاید همان مساوات نباشد که بنتام به عنوان هدف از دیدگاه کاملاً مخالف مطرح می‌کند.

شعار «برابری» خیلی پیش از ۱۷۸۹ در سنت سیاسی لیبرالی انگلیس انعکاس یافت. به عقیده آدام اسمیت «اجازه دادن به هر کس که نفع خاص شخصی‌اش را به طور مستقل در زمینه طرح لیبرالی برابری، آزادی و عدالت دنبال کند» (۱۹)، ضرورت دارد. در ارتباط با عبارت «برابری، آزادی و عدالت» تقریباً به نظر می‌رسد که ما با یک پیش‌دستی در نام سه‌گانه یاد شده که بعد در انقلاب فرانسه تولد یافت، سروکار داشته باشیم. هنگامی که اسمیت هر نوع «نقض آزادی طبیعی و عدالت» (۲۰) را به عنوان «بی‌عدالتی» محکوم می‌کند، کوشش کرده است به تئوری حقوق طبیعی انسان بیندیشد. با این همه، نباید از هم آوایی‌های ساده و جزئی دچار گمراهی شد. مساوات درخواستی اسمیت کاملاً در چارچوب بازار گسترش می‌یابد که در پرتو آن هر انسان باید بتواند «بنا بر سیستم آزادی طبیعی»، «کار یا سرمایه‌اش» را بدون هیچ مانعی به کار اندازد و وارد رقابت شود (۲۱). حتی هنگامی که موضوع عبارت از آزادی است، این آزادی مخصوصاً بر مبنای بازار تقدیس شده است. اسمیت به ریشخند خاطر نشان می‌کند که «افراد همبود (COMMUN) در انگلستان، هر چند که به آزادی‌شان بسیار علاقه نشان می‌دهند، در عین حال هرگز به دقت درک نمی‌کنند که این آزادی مبتنی بر چیست، آن‌ها بیش از افراد همبود کشورهای

دیگر، همه خشم و نفرت خود را «علیه احکام عمومی توقیف و بی هیچ تردید علیه عمل خلاف قانون که البته به نظر نمی‌رسد در حد تعدی به عموم باشد ابراز می‌دارند و در عوض همین افراد همبود، به قوانین و نهادهایی که آزادی گردش، خرید و فروش نیروی کار را محدود می‌کنند، توجه اندک دارند و یا هیچ توجه ندارند». (۲۲) «آزادی طبیعی» در برابر هر فرد آشکارا بر پایه بازار اندیشیده شده که قدرت سیاسی باید از دخالت در آن بپرهیزد.

با این کیفیت، درک تئوری انقلابی حقوق بشر طبیعی فرانسه ناممکن است. به نظر می‌رسد فهم این تفاوت گاه نزد مارکس نمودار می‌گردد. در «خانواده مقدس» آمده است: برابری «یک اصطلاح فرانسوی است که برای نشان دادن یگانگی اساسی انسان‌ها<sup>۱</sup> (آگاهی نوعی و رفتار نوعی انسان<sup>۲</sup> همانندی پراتیک انسان در قبال انسان یعنی رابطه اجتماعی یا بشری انسان با انسان به کار می‌رود» (۲۳). پس «خانواده مقدس» تفسیری آشکارا متفاوت با تفسیر کاپیتال ارائه می‌دهد، زیرا به یقین بازار جایی نیست که آگاهی و یگانگی نوع در آن تبلور یابند برابری از متنی به متن دیگر به چه ترتیب تطور یافته است؟ آن چه درباره این موضوع باید خاطر نشان کرد، این است که تقاطع در مقوله مشترک، انقلاب بورژوازی، سنت لیبرالی انگلیسی و سنت انقلابی فرانسه را تابع روند همانندی می‌سازد که فضای کمی برای تشخیص دقیق‌تر باقی می‌گذارد.

در حقیقت، برای سنت لیبرالی کلاسیک و به ویژه نئولیبرالیسم کنونی، در آخرین تحلیل، برابری حقوقی به برابری بر پایه بازار تبدیل می‌گردد. برای تضمین برابری میان صاحبان مختلف کالاها (Warenbesitzer) (سرمایه یا نیروی کار)، که کاپیتال درباره آن صحبت می‌کند، دولت باید مانع از هر بی نظمی بازار گردد. بسیار خوب، اما چه کسی بازار را بی نظم می‌کند؟ در جای نخست، این‌ها عبارتند از انحصارات و به ویژه انحصار نیروی کار. مناقشه ضد سندیکایی گاه بسیار تند و آشکار و گاه پنهان، همواره با تاریخ اندیشه لیبرالی همراه بوده است. در این باره

<sup>۱</sup> (Menschliche Wesenseinheit).

<sup>۲</sup> (Gattungs be wubtsin und Gattungs verhalten).

نخست سخن ماندویل را می‌آوریم: «من از اشخاص قابل اعتماد خبر یافته‌ام که برخی از خدمتکاران گستاخی را به جایی رسانده‌اند که با گرد آمدن در انجمن‌ها قوانینی وضع کرده‌اند که طبق آن خود را ملزم نمی‌دانند در قبال مبلغی پایین‌تر از مبلغی که بین خود قرار گذاشته‌اند، استخدام شوند و یا بارها و بسته‌هایی را که سنگینی آن‌ها از حد معینی مثلاً دو تا سه کیلو بیش‌تر باشد حمل نکنند و نیز مقررات دیگری وضع کرده‌اند که مستقیماً با منافع کسانی که آن‌ها نزدشان استخدام شده‌اند، در تضاد است و حتی با هدفی که آن‌ها به خاطر آن استخدام شده‌اند، وفق نمی‌دهد» (۲۴). به همین ترتیب بود که (BURKE) (متفکر کلاسیک دیگر سنت لیبرالی که هاید همیشه به او رجوع می‌کند) از قراردادی ستایش می‌کند که آزادانه و صادقانه بر پایه طرح برابری در خارج از هر «اتحاد یا تبانی» (۲۵) با اشاره آشکار و رضامندانه به اتحادهای قانونی منعقد می‌گردد که اعتصاب‌های کارگری را منع و مجازات می‌کنند.

اما آیا برای از میان برداشتن بی‌نظمی بازار و برقراری برابری مبادله، جلوگیری از فعالیت «انحصارات توسعه‌یافته» که عبارتند از شرکت‌ها یا اتحادهای کارگری کافی است؟ اسمیت اعتراف می‌کند که در واقع «قوانین پارلمانی علیه اتحادهایی که به کاهش بهای کار گرایش دارند، وجود ندارند، حال آن که قوانین پارلمانی زیادی علیه اتحادهایی که به افزایش آن گرایش دارند، وجود دارد». تا این جا فقط مسئله عبارت از بی‌ترتیبی قانون‌گذاری است که می‌تواند به آسانی رفع شود. اما اسمیت تذکر دیگری را اضافه می‌کند «چون کارفرمایان از حیث تعداد کمترند، می‌توانند به آسانی متحد شوند»، «کارفرمایان همیشه و همه جا دارای نوعی اتحاد پوشیده هستند که کمتر جنبه دایمی و یک شکل دارد و مراد از آن جلوگیری از بالا رفتن دستمزدها از سطح کنونی آن است»، و یا «به پایین آوردن آتی سطح دستمزدها» (۲۶) گرایش دارد. پس اگر با همین شیوه در زمینه قانون‌گذاری با کارفرمایان و کارگران رفتار شود، نابرابری واقعی به سود کارفرمایان چیزی از برابری باقی نمی‌گذارد. اسمیت با واقع‌گرایی خاصی در اقتصاد سیاسی اعتراف می‌کند که در این صورت، مستقل از قانون‌گذاری جاری، برابری واقعی میان «شرکاء» بازار، و رقیب کار وجود ندارد. «کارگران برای واداشتن (کارفرمایان) به تصمیم فوری،

همواره به وسایل پر سروصدا و گاه خشونت‌آمیز و ایدئایی مؤثر متوسل شده‌اند. آن‌ها (از وضع خود) نومید شده و با جنون و شدت عمل انسان‌های مایوس که یا باید از گرسنگی بمیرند و یا کارفرمایان خود را به قبول درخواست‌هایشان وادارند، رفتار می‌کنند» (۲۷). همه این‌ها مانع از آن نگردید که اسمیت به دولت توصیه کند که با شدت علیه اتحادهای کارگری رفتار کرده و علیه هر شکل تجمع کارگری مداخله کند. چون بدبختانه «دشوار است که افراد یک حرفه برای برگزاری جشنی گرد هم آیند یا برای تفریح جمع شوند و گفتگوی آن‌ها به توطئه علیه دولت و انتخاب و اعزام کسی برای بالا بردن دست‌مزدها نیانجامد» (۲۸).

بدین ترتیب، سرانجام اسمیت به متزلزل کردن افسانه برابری در بازار و مبادله، که خود آن را ساخته بود، دست یازید. عناصر واقع‌گرایی موجود در تحلیل اسمیت وسیعاً در فکر لیبرال نو پدید شده است. افسانه بازار و برابری در بازار دوباره با صراحت خیره‌کننده نزد مؤلفینی چون هایک و نوزیک و غیره سربرآورده است. اما کافی است که تاریخ واقعی سنت لیبرالی را در برابر اطمینان‌های تسکین‌دهنده لیبرالیسم نو کنونی قرار دهیم. حال این سنوال پیش می‌آید که پس چه وقت بازار بی اختلال بیرونی وجود دارد که شرکاء مبادله، خود را در لوای آن در وضعیت آزادی و برابری احساس کنند؟ لاک اصول پرداخت کالا به جای دست‌مزد (Truck System) را که بر پایه آن به کارگران نه پول بلکه کالاهای کارخانه‌ای که در آن کار می‌کنند، داده می‌شود، امری کاملاً موجه می‌دانست. در عوض، به عقیده اسمیت «قانونی که کارفرمایان [...] را وامی‌دارد که به جای کالا پول به کارگران خود بپردازند، کاملاً عادلانه است. در عمل این قانون هیچ الزام واقعی را به کارفرمایان تحمیل نمی‌کند» (۲۹). اسمیت بر خلاف لاک فکر می‌کرد که سیستم کالا به جای دست‌مزد، اصل برابری میان شرکاء را نقض می‌کند و از این رو، مداخله قانونی را که لاک آن را غیر قابل تحمل می‌دانست، توجیه می‌کند. خیلی بعد مؤلفین لیبرالی چون لکی Lecky و دیگران تنظیم ساعت کار به وسیله دولت را به عنوان مداخله ناپذیرفتنی در قلمرو بازار محکوم کردند» (۳۰). به عکس، به عقیده هایک دولت حق دارد «مقررات عام برابر و مشترک» و «شرایط عامی را که هر قرارداد به رعایت آن فراخوانده می‌شود» معین کند. هایک که امروز علیه هر

نوع سوسیالیسم و اتاتیسم Etatisme داد سخن می‌دهد، به نوبه خود از نظر لکی که او را به مثابه یک لیبرال کلاسیک می‌دانست، سوسیالیست و اتاتیست تلقی شده است (۳۱).

پس آن چه روشن می‌شود، همانا خصیلت معین تاریخی بازار است که به گفته گرامشی شکل مشخص خارجی آن نمی‌تواند مستقل از «روبنای سیاسی، اخلاقی و حقوقی» (۳۲) اندیشیده شود. بنا به تفسیر هایک: قبول این امکان برای دولت که قواعد عامی را اعلام دارد که شرایط صحت قرارداد را مشخص کند، اعتراف به این است که در واقع دولت شرایطی را معین می‌کند که امکان می‌دهد ببینیم قرارداد بر اساس طرح آزادی و برابری بسته شده و نیز اعتراف به این است که مساوات میان شرکاء مبادله، نتیجه تعریف کاملاً تاریخی و سیاسی است.

برابری در بازار که در نظر لیبرال‌ها به مثابه یگانه برابری در خورد تعریفی روشن و بی ابهام جلوه می‌کند، خود را هم‌چون با اسلوب‌ترین معنای برابری می‌نمایاند. حال به تعریف مساواتی بازگردیم که در «خانواده مقدس» از آن به عنوان وجدان یگانگی نوع یاد شده است. بدیهی است که این تعریف نیز مبرا از مسئله‌ها و شکل‌های خاص خود نیست.

جدی‌ترین ایراد عبارت از ایرادی است که مستر (Maister) در زمان خود فرمول‌بندی کرد: «در جهان ابداً انسان وجود ندارد، من در زندگی‌ام فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها، روس‌ها و غیره را دیده‌ام و به عنایت منتسکیو حتی می‌دانم که می‌توان پارسی بود. اما درباره انسان اعلام می‌دارم که در زندگی‌ام با او ملاقات نکرده‌ام. اگر انسان وجود دارد، این کاملاً در ارتباط با «ناخودآگاه من است» (۳۳) طبیعتاً ایرادگیری از مستر آسان است، زیرا می‌توان مفهوم فرانسوی، ایتالیایی یا روسی را به همان ترتیب که او مفهوم انسان را زایل می‌کند، زایل کرد؛ یعنی اگر ما در خیابان با انسان به این عنوان برخورد نمی‌کنیم، با فرانسوی به این عنوان نیز برخورد نمی‌کنیم. زایل کردن نام‌گرایانه Nominaliste مفهوم‌های عام می‌تواند تا بی نهایت، تا ناممکن بودن بحث تا سکوت مالیکولیایی و عرفانی ادامه یابد. با این همه، مستر یک شکل واقعی تئوری طبیعت‌گرایانه Jusnaturaliste سنتی را روشن می‌گرداند: بدین معنا که کوشش برای برهان آوردن پیرامون تأیید حقوق بشر با رجوع به

طبیعت معنا ندارد. هگل به درستی تشخیص داده است که انسان به این عنوان، کاملاً دور از عنصر مستقیم طبیعی، یک ساخت تاریخی است. انسان محصول یک روند تاریخی پیچیده و طولانی است: «این واقعیت که انسان اکنون به لحاظ برخورداری از حقوق هم‌چون انسان تلقی می‌شود، باید به مثابه موضوع با اهمیتی نگریسته شود. پس بنا به این واقعیت که او انسان است (Menschsein) چیزی فراتر از وضعیت خود است [...] اکنون این‌ها اصول عام‌اند که به عنوان منابع حقوق مطرح شده‌اند و از این رو، عصر جدیدی در جهان آغاز شده است» (۳۴). مفهوم انسان و حقوق بشر نه محصول روند بازگشت صرف به طبیعت اساطیری، بلکه نتیجه پیش‌رفت شگرف تاریخی است؛ و حتی دقیقاً این ساخت کلیت است که پیش‌رفت تاریخی را موزون می‌کند. هگل در مبارزه قلمی علیه «نام‌گرایی حاد» تأکید می‌کند که «تعیین ارزش کلی [...] در نفس خود مسئله‌ای فوق‌العاده مهم و مشخصه فرهنگ دنیای جدید است» (۳۵). ساخت کلیت، خط راهنمای روند انقلابی است که زایش دنیای معاصر را نشان می‌دهد. و آن پس از این که خود را در فرم‌های ضد فتودالی استبداد کارآزموده و در انقلاب آمریکا تثبیت کرد، «اصلی از اصول کلیت در مردم فرانسه تقویت شد و انقلاب را به وجود آورد» (۳۶). کلیت که در این جا درباره آن صحبت کردیم چیزی جز برابری انقلاب فرانسه در موضوعی که هگل از «اصل کلیت و برابری» (۳۷) صحبت می‌کند، نیست. از آن به بعد، اصل برابری شایسته انسان‌ها به موضوعی بدل شده است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. و این البته، نه بدین خاطر که به طبیعت باز می‌گردد و در آن استوار می‌شود، بلکه بدین لحاظ که به طبیعت ثانوی و دستامد تاریخی بدل شده است که هیچ حرکت ارتجاعی با وجود کامیابی‌های ممکن تاکتیکی نمی‌تواند به طور استراتژیک موفق به نادیده گرفتن آن شود.

تئو مارکس که طبق آن «تاریخ کلی همواره وجود نداشته؛ تاریخ به عنوان تاریخ کلی یک نتیجه است» (۳۸) می‌تواند در خط تداوم با هگل قرار گیرد. بدون تاریخ کلی؛ انسان و حقوق بشر نمی‌تواند اندیشیده شود و برابری به مثابه یگانگی نوع انسان به اندیشه در نمی‌آید. همان طور که قبلاً در این باب نزد هگل دیده‌ایم، پیش‌رفت تاریخی بنا بر ساخت کلیت موزون شده است. در این باره مخصوصاً نامه

آوریل ۱۸۹۳ انگلس پرمعناست: «طبیعت برای تولید موجودات زنده باشعور به میلیون‌ها سال نیاز داشت و به نوبه خود، این موجودات زنده باشعور برای این که با هم آگاهانه و نه فقط آگاه به کنش‌های خود به عنوان فرد، بلکه آگاه به کنش‌های خود به عنوان توده عمل کنند و با هم به عمل و تعقیب هدف و مقصودی پردازند که به اتفاق خواسته‌اند، به هزاران سال نیاز دارند. تقریباً اکنون ما به این نقطه رسیده‌ایم». انگلس تاریخ بشریت را در تاریخ زمین وارد کرده است (تصادفی نیست که این نامه خطاب به یک زمین‌شناس نوشته شده است): در این صورت مسئله عبارت از «شکل بندی چیزی است که هرگز در تاریخ زمین ما روی نداده است» (۳۹). از دیدگاه هگل، در قیاس با انگلس، یگانگی نوع، ممکن است به گونه‌ای به غایت فشرده اندیشیده شده، بی آن که به طور کامل این واقعیت در نظر گرفته شود که مسئله عبارت از وحدتی است که تضاد را نفی نمی‌کند با این همه، برای اولی و نیز دومی دگرگونی‌های پیاپی تاریخ عمومی یا عالم هستی (Cosmique) بنا بر ساخت تدریجی کلیت و یگانگی نوع موزون شده‌اند. در حقیقت، این مارکس است که در این موضوع خط تداوم با معنایی برقرار کرده است: «اگر هگل پیر، فراسوتر به این معرفت می‌رسید که کلیت در زبان آلمانی و کشورهای شمال اروپا چیزی جز زمین مشترک معنی نمی‌دهد، چه می‌گفت [۴۰]». به نظر می‌رسد که این جا کمونیسم به عنوان مرحله عالی‌تر روند ساخت کلیت اندیشیده شده است.

اگر یگانگی نوع نمی‌تواند بدون تاریخ کلی اندیشیده شود، تاریخ کلی هم به نوبه خود نمی‌تواند بدون ظهور بازار جهانی اندیشیده شود. این «وابستگی متقابل کلی میان ملت‌ها» و «رقابت عمومی» است که تاریخ عمومی را ممکن می‌گرداند (۴۱). در این مفهوم، بازار لحظه‌ای از روند ساخت کلیت و یگانگی نوع است (دید مشابهی نزد هگل وجود دارد). بدیهی است که مارکس از مدح و ثنای ساده‌لوحانه سنت لیبرالی در این باره بسیار فاصله گرفته است. بازار جهانی می‌تواند کاملاً با بردگی مستقیم سیاهان در آمریکا هم‌زیستی کند (۴۲). «طرد سیاه‌پوست» از عرصه سوداگری‌ها و دیگر «روندهای شگفت‌انگیز» که «انباشت بدوی» را رقم می‌زنند، بخش مکمل تاریخ پیدایش بازار جهانی‌اند (۴۳). بازار حتی هنگامی که برابری

مالکان را که به مبادله می‌پردازند تامین کند، برابری را محقق نمی‌سازد. در مبادله میان نیروی کار و مزد، برابری میان مالکان کالاهای مختلف نقض نشده است. ولی با این همه، کارگران به «ابزارهای کاری که بنا به سن و جنس خود کم و بیش گران‌بها هستند» (۴۲) تبدیل شده‌اند. در این مفهوم، چنانچه از تعریف مساوات طبق توضیحی که در کتاب «خانواده مقدس» درباره «یگانگی اساسی انسان‌ها» و یگانگی نوع داده شد، می‌فهمیم، برابری نقض شده است و تبدیل افراد یک طبقه به ابزار کار، نفی کیفیت انسانی آن‌ها و تخریب یگانگی نوع است. ما تعریف مشابهی را نزد هگل می‌یابیم که در این باره به مقوله‌های مأخوذ از منطق خود متوسل می‌گردد. جامعه درباره فردی که مایوسانه گرسنگی می‌کشد، نه یک داوری منفی ساده، بلکه یک داوری منفی نامتناهی را اعلام می‌دارد: یعنی جامعه به نفی اعطاء برخی حقوق ویژه به او اکتفاء نکرده، بلکه او را در وضعیت «فقدان کامل حقوق» و لذا در آخرین تحلیل در وضعیت بردگی قرار می‌دهد. چنانچه جامعه درباره فردی که در شرایط عسرت فوق‌العاده قرار دارد، این رأی نفرت‌انگیز را بدهد که تو انسان نیستی! در این صورت بنا به تصریح هگل داوری منفی نامتناهی به نفی «نوع» (۴۵) می‌انجامد.

بنابراین، یگانگی نوع به مثابه خط راهنما رخ می‌نماید؛ و این امکان می‌دهد که نابرابری غیرقانونی از نابرابری قانونی متمایز گردد. برابری در برابر قانون با توجه به این که امکان تعریف آن به طور مشترک وجود دارد، کافی نیست. از دید هایدک حتی فقر نومیدانه بخش وسیعی از مردم نمی‌تواند توزیع دوباره درآمد از راه قانونی را توجیه کند؛ یعنی در چنین چارچوبی وضع مالیات تصاعدی نه فقط آزارنده و مستبدانه، بلکه - چنان که قبلاً اشاره کرده‌ایم - مخرب برابری در برابر قانون به نظر می‌رسد. در عوض بنا به دیدی که شرح آن گذشت، مجاز دانستن فقر نومیدانه توده‌های وسیع مردم در وضعیت رشد سریع نیروهای مولد و ثروت اجتماعی، به تخریب یگانگی نوع و برابری می‌انجامد. در این صورت آیا باید برابری صوری و برابری اساسی را رویاروی هم قرار دهیم؟ در واقع، برابری - به عنوان نفی نابرابری‌هایی که یگانگی نوع را از بین می‌برد - یک ملاک صوری است؛ بدین معنا که هیچ داده کمی در عرصه توزیع ثروت اجتماعی به دست نداده و قرینه مشترکی



در زمینه شیوه مناسب تولید برای پرهیز از تبدیل انسان یا تمامی یک طبقه اجتماعی به «ابزار کار» ارائه نمی‌دهد، البته، برابری و یگانگی نوع به عنوان ملاک صوری، موجب نفی این ارزیابی می‌گردد که قلمرو مالکیت و تولید و توزیع ثروت‌های مادی امری دست نیافتنی تلقی گردد. در این مفهوم، هگل از حقوق مادی سخن می‌گوید و روی این واقعیت اصرار می‌ورزد که حقوق در کلیت آن باید نه فقط به عنوان یک «حق نفی» (آزادی در برابر زور و ستمی که توسط اشخاص دیگر یا قدرت سیاسی مستبد اعمال می‌گردد)، بلکه هم‌چنین به عنوان یک «حق مثبت» (حق با حداقل شرایط مادی که با فقدان آن یگانگی نوع از میان می‌رود) درک گردد. (۴۶)

اما با وجود قبول و حتی لزوم دخالت‌های سیاسی در قلمرو تولید و توزیع مادی ثروت‌ها، برابری و یگانگی نوع به عنوان ملاک صوری ادامه نمی‌یابد. بنا بر لحظه تاریخی و وضعیت سیاسی - اجتماعی مشخص، این ملاک می‌تواند هر بار مضمون‌های مختلف پیدا کند. طبیعتاً یافتن و گنجاندن این یا آن مضمون بدون کشمکش و برخورد صورت نمی‌گیرد و یک چنین ملاک صوری نمی‌تواند به طور واهی چونان چیزی درک شود که بتواند به طور مشترک مضمون‌هایی را رقم زند که برای همیشه مانع تضادها و کشمکش‌ها گردد. با این همه، سمت‌گیری اساسی که ساخت تدریجی کلیت را تشکیل می‌دهد، موضوعی ثابت باقی می‌ماند: تنها درون این چارچوب است که ما می‌توانیم پیدایش «اخلاق عام مسئولیت» عصرمان را درک کنیم.

منبع:

از کتاب: «آزادی، برابری، اختلاف‌ها»

انتشارات: PUF، پاریس، سپتامبر ۱۹۹۰

• ترجمه از ایتالیایی توسط Evelyne et Carmelo Maruotti

با همکاری: Jacques texier