

موفقیت انتخاباتی است، زیرا این کار خیانت به اصول است و احتمالاً شکست انتخاباتی را تسهیل می‌کند.

مالکیت اشتراکی یا بازار

این‌جا منظور من از مالکیت اشتراکی، اصلی علیه بازار است که براساس آن من به شما خدمت می‌کنم نه به خاطر این که با این کار چیزی به دست می‌آورم بل که بدان خاطر که شما به خدمت من نیاز دارید (۱۰). این اصل، ضد بازار است زیرا بازار شرکت در تولید را برپایه پاداش نقدی غیرمشخص تشویق می‌کند نه بر پایه تعهد به هم نوع و تمایل به آن که در خدمت آنان قرار گیرد در حالی که آن‌ها بشما خدمت می‌کنند. انگیزه مستقیم فعالیت تولیدی در جامعه بازاری به‌طور نمونه‌وار مخلوطی است (۱۱) از حرص و ترس که نسبت آن به موقعیت شخص در بازار و خصوصیات فردی متفاوت است. در حرص، به سایر مردم به‌عنوان منبع احتمالی ثروتمند شدن نگریسته می‌شود، و در ترس به آنان به‌مثابه منبع تهدید نگریسته می‌شود. با این دید به مردم نگاه کردن هولناک است، هر قدر هم که طی قرن‌ها توسعه سرمایه‌داری به آن عادت کرده و معتاد شده باشیم (۱۲).

من گفتم در انگیزه همبستگی، من تولید می‌کنم زیرا به هم نوعم تعهد دارم و تمایل دارم در خدمت آن‌ها قرار بگیرم در حالی که از خدمت آن‌ها برخوردار می‌شوم. (۱۳) در چنین انگیزه‌ای در واقع یک انتظار متقابل وجود دارد، معهداً این دقیقاً از انگیزه بازار متمایز است یک بازاری مایل است خدمت کند، ولی فقط برای آن که به او خدمت کنند. او به رابطه و خدمت کردن و از خدمت برخوردار شدن! به همین صورت - تمایلی ندارد، زیرا اگر خدمت او وسیله‌ای برای به دست آوردن خدمت دیگران نباشد، او خدمت نمی‌کند. تفاوت، فقدان حالت مطلوبی است که انگیزه غیربازاری با آن مشخص می‌شود. تناقض به

شکلی ملایم وقتی ظاهر می‌شود که عملیات اولی را در مقابل کار شخصی قرار دهیم که پول نوشابه را می‌پردازد و در خاطر ثبت می‌کند که چه کسانی چه چیزی برای آنها پرداخته‌اند. عملیات اولی در جهت همبستگی و دومی در جهت بازار است.

حالا تاریخ قرن بیستم این فکر را تقویت می‌کند که ساده‌ترین راه ازدیاد مولدیت در جامعه مدرن پروراندن انگیزه‌های حرص و ترس، در متن سلسله مراتب درآمدهای نابرابر است. این امر موجب جذابیت انگیزه‌های مزبور نمی‌شود. اگر این انگیزه‌ها کاراً معرفی نشده بودند، اگر فاقد ارزش‌های مفید بودند، که تنها ارزش موجود در آنهاست، چه کسی مایل بود جامعه براساس چنین انگیزه‌هایی عمل کند؟ در عبارت مشهوری که با آن آدام اسمیت روابط بازار را توجیه می‌کند، او خاطر نشان می‌کند که وقتی به قصاب برای تهیه مایحتاج خود اعتماد می‌کنیم، سرنوشت خود را نه به سخاوت او بل که به منفعت‌پرستی او می‌سپاریم. اسمیت به این ترتیب چیزی را که به تصدیق خودش یک خصوصیت ذاتی نامطلوب انگیزه‌های بازاری است به‌عنوان توجیه تماماً بیرونی این انگیزه‌ها پیشنهاد می‌کند. سوسیالیست‌های سنتی اغلب این نکته در نظرات اسمیت را نادیده گرفته‌اند و انگیزه بازاری را اخلاقاً محکوم کرده‌اند که در مقابله با توجیه بیرونی آن عاجز است. متقابلاً بعضی از سوسیالیست‌های ذوق زده طرفدار بازار در دوره حاضر مایلند این نکته را به فراموشی سپارند که بازار ذاتاً نفرت‌انگیز است، زیرا کشف دیررس ارزش‌های ذاتی بازار آنها را نابینا کرده است. نبوغ بازار این است که انگیزه‌های منفور را برای رسیدن به نتایج مطلوب به خدمت می‌گیرد، و در یک دیدگاه متوازن، هر دو جهت موضوع باید مورد توجه قرار بگیرد.

سخاوت و نفع‌پرستی در همه کس وجود دارد. ما می‌دانیم چطور یک سیستم اقتصادی بسازیم که براساس نفع‌پرستی کار کند. ما نمی‌دانیم چگونه

می‌توان آن را برپایه سخاوت ساخت ولی این بدان معنی نیست که باید سخاوت را به فراموشی بسپاریم؛ ما هنوز باید دامنه منفعت‌پرستی را تا آن جا که می‌توانیم محدود کنیم. برای مثال وقتی برای نابرابری منتج از فعالیت بازار، به منظور توزیع مجدد مالیات وضع می‌کنیم، همین کار را انجام می‌دهیم. این مسئله که تا چه حد می‌توانیم این کار را بکنیم بدون این که هدف را از دست بدهیم (یعنی بهبود وضع آن‌ها که وضع‌شان خراب است) در نسبت معکوس است با حدی از منفعت‌پرستی که اجازه یافته است در وجدان عمومی و خصوصی فایق باشد (۱۴). به نسبتی که منفعت‌پرستی واقعاً فایق شده باشد، مالیات فزاینده سنگین، صاحبان منابع کلان را به خارج سوق می‌دهد، یا موجب می‌شود که آن‌ها سهم کار را در ترکیب سرمایه کاهش دهند، یا چنان روش عبوسانه‌ای در پیش گیرند که حفظ سهم در سطح قبلی غیرممکن باشد.

بازار، هر نوعی از بازار با اصلی در تناقض است که نه تنها مارکس بل که همه اسلاف سوسیالیست او [معیار] یک جامعه خوب اعلام کرده‌اند، اصلی که در شعار (از هر کس به اندازه توانایی‌اش، به هر کس به اندازه نیازش) تجسم می‌یابد. ممکن است کسی بپرسد این که هر کس به اندازه توانایی‌اش ارائه دهد یعنی چه، و این که هر کس به اندازه نیازش دریافت دارد به چه معناست. ولی به منظور فعلی، پیام بدون ابهام شعار این است که آن چه شما به دست می‌آورید، کارکرد آن چه شما ارائه می‌دهد نیست، سهم دادن و بهره برداری دو موضوع جدا از هم است. این جا رابطه مردم ابزارگونه نیست که در آن من ارائه می‌کنم زیرا بدست می‌آورم، بل که کاملاً غیر ابزاری است زیرا تو به نیازداری. شما به خاطر آن که بیش تر تولید می‌کنید، بیش تر بدست نمی‌آورید و شما به خاطر آن که کمتر تولید می‌کنید کمتر به دست نمی‌آورید. بدین منوال، ایده‌آل شعار سوسیالیستی کهن، منطق بازار را به طور کامل رد می‌کند.

آمال سوسیالیستی این بود که همبستگی را به همه جوانب زندگی اقتصادی ما گسترش دهد. ما اکنون می‌دانیم که نمی‌دانیم چطور باید این کار را کرد و بسیاری فکر می‌کنند که ما حالا می‌دانیم که این کار غیرممکن است. ولی همبستگی در بعضی از حوزه‌ها غلبه یافته است، مثلاً در مراقبت از بهداشت و سلامت و آموزش، که در گذشته اشکال مؤثری از تولید و توزیع را ایجاد کرده بودند و در نتیجه تأسف‌بار است که اسناد ای.پ.پ.آر همبستگی را به‌مثابه یک ارزش اساسی مورد توجه قرار نداده است، در حالی که این ارزشی است که در حال حاضر زیر تهاجم اصول بازار قرار دارد، و تأکید مجدد بر همبستگی در حوزه‌های ویژه ذکر شده، به یک نیاز فوری سیالیستی پاسخ می‌دهد.

عدالت و برابری

اصل برابری عبارت است از این که سهم هر فرد از نعمت‌ها در زندگی باید تقریباً مشابه با دیگران باشد. این اصل در اسناد، ذکر نشده، یا دقیق‌تر بگوئیم تنها به شکل مضحک ذکر شده است، در این عبارت: "کمتر کسی به برابری حسابی باور دارد" (۱۵) شاید هیچ‌کس به عدم محدودیت دامنه اصل برابری باور نداشته باشد، چنان که من قبلاً توضیح دادم (۱۶) که برابری، مشابهت تقریبی نعمات و مسئولیت‌هاست. ولی من، و بسیاری دیگر، مطمئناً به آن به‌عنوان ارزشی که قابل عرضه در مقابل دیگر ارزش‌هاست باور داریم، و این ارزش، با این مفهوم، در اسناد کمیون رد شده است. به‌جای آن پیشنهادی که به‌طور نفس‌گیری ضعیف است، در چهارمین "ایده اساسی" عدالت اجتماعی آمده است - و عجباً که گفته می‌شود "پیشنهادی رادیکال" است - از این قرار: "نابرابری‌ها ضرورتاً غیرعادلانه نیستند - ولی آن‌ها که غیرعادلانه‌اند باید کاهش یابند و در صورت امکان از بین بروند" (JG، مقدمه). آن‌هایی که مشتاقند از نابرابری‌های غیرعادلانه حمایت کنند با چهارمین ایده اساسی مخالفت خواهند کرد.

پیشنهاد ۳ در رابطه با عدالت اجتماعی (۱۷) بخشاً، چنین می‌گوید:

"بازتوزیع درآمد ابزاری برای عدالت اجتماعی است و یک هدف در خود نیست؛ عدالت اجتماعی نیازمند منابع کافی برای تأمین نیازهای پایه‌ای و گسترش فرصت‌هاست، ولی برای سطوح مالیات‌گذاری محدودیت‌هایی هم برای اصول در عمل وجود دارد. یعنی این که (برابرسازی) در توزیع درآمدها یک هدف در خود نیست بل که یک ابزار تأمین نیازهای پایه‌ای و گسترش فرصت‌ها عبارت است از - مجدداً - رها کردن برابری به‌مثابه یک اصل (۱۸).

چهارمین ایده اساسی و سومین پیشنهاد در رابطه با عدالت اجتماعی، دو سؤال را برمی‌انگیزد: اول تفاوت یک نابرابری عادلانه و یک برابری ناعادلانه چیست؟ و دوم، "محدودیت اصول" برای مالیات‌گذاری، که در ورای آن مالیات‌گذاری "کیفر" محسوب شود، چیست؟ (SJCW صفحه ۲۵).

در صفحه ۴۳ JG پاسخی به پرسش اول داده شده است. در آن جا گفته می‌شود آن نابرابری‌ها که "واقعاً بر حقیقت" (۱۹) به وسیله "نیاز، صلاحیت‌ها یا پاداشی برحق می‌شود (همان جا صفحه ۱۵). برای من این لیست معمابرانگیز بود، و می‌خواهیم کمی آن را در جزئیات امتحان کنیم.

"نابرابری‌هایی که بر اساس نیاز برحق باشند، مورد مخالفت حتی رادیکال‌ترین برابری طلب‌ها نیست. JG نمی‌گوید این‌جا چه نیازهایی را در نظر دارد، ولی تنها دو نوع نیاز که قابل ربط باشند، مشاهده می‌شود. اول، بعضی از مردم به منابع بیش‌تری نیاز دارند تا بهمان سطح رفاه دیگران برسند. ولی نابرابر کردن منابع بر این اساس با برابری‌طلبی در رادیکال‌ترین نوع خود مطابقت دارد. دوم، بعضی از مردم بیش از دیگران به ابزار تولید نیاز دارند تا کارکرد اجتماعی خود را انجام دهند. ولی نیاز مولد در جدلی که مربوط به نابرابری‌های ناب‌برحق است و برابری‌طلبی غیرمصالحه‌جو را به مقابله می‌طلبد، زائد است. هیچ برابری‌طلبی فکر نمی‌کند که از یک جراح مغز ابزارگران قیمت را باید دریغ کرد.

راه‌های مفروض دیگر برای برحق کردن نابرابری‌ها عبارتند از اول برحسب صلاحیت‌ها، دوم برحسب پاداش. ولی عبارت "نابرابری برحسب پاداش برحق می‌شود" حامل فکر روشنی نیست، به‌ویژه وقتی که مثل این‌جا در مقابل "نابرابری برحق برحسب صلاحیت" گذارده شود. من تصور می‌کنم این عبارت ناشی از بی‌دقتی معصومانه است، با وجود این، این‌ها همه علائم درمان سببی برابری در جریان کار است که باید مورد توجه خوانندگان که تعدادشان باید خیلی کم باشد قرار گیرد. فکر می‌کنم می‌توانیم فرض بگیریم منظور از "نابرابری برحسب پاداش برحق می‌شود" این است که نابرابری برحسب پاداش در مقابل صلاحیت/ یا کوشش برحق می‌شود. پس اجازه بدهید صلاحیت یا کوشش را به‌مثابه پایه نابرابری مورد بررسی قرار دهیم.

اگر شخصی بیش از دیگران تولید می‌کند بدین خاطر است که او با استعدادتر است یا بدان خاطر که تلاش بیش‌تری می‌کند یا برای این که او در موقعیت تولید خویش موفق است، این امر بدین معناست که او با توجه به چیزها یا کسانی که با آن‌ها تولید می‌کند موفق است. دلیل اخیر برای مولدیت بیش‌تر، موقعیت موفق، به لحاظ اخلاقی و (نه به لحاظ اقتصادی) دلیل قابل قبولی برای پاداش بیش‌تر نیست. و در حالی که پاداش برای مولدیتی که ناشی از استعداد ذاتی بالاتر است، از نظر اخلاقی بر طبق برخی موازین اخلاق، قابل قبول است. معه‌ذا یک ایده عمیقاً ضد سوسیالیستی است، که ج.اس. میل به درستی آن را به مثابه "بخشش به کسانی که دارند" افشاء کرده است (۲۰) چرا که استعداد بیش‌تر خود بخشی از سعادت است که نیازی به پاداش ندارند.

تلاش ممکن است مسأله‌ای متفاوت باشد. می‌گوییم ممکن است متفاوت باشد، زیرا می‌توان ادعا کرد که تلاش غیرعادی (عمدتاً) انعکاسی از ظرفیت غیرعادی برای تلاش است، که شکل گسترده‌تری از استعداد است و بنابراین مثل خود استعداد جای تردید است که پاداش دادن به آن مناسب باشد. ولی

اجازه بدهید علی‌رغم تردید بپذیریم تلاش واقعاً بنا بر اقتضا تابع خواست است. با این فرض، حالا می‌توان پرسید چرا شخصی که تلاش می‌کند و تصور می‌رود که به‌طور قابل قبولی پاداش می‌گیرد بر تلاش خود افزوده است. آیا برای آن که خود را ثروتمند سازد چنین می‌کند؟ اگر این‌طور است، پس چرا باید به تلاش بیشتر او پاداش بالاتری تعلق گیرد؟ یا او سخت کار کرده است، تا به دیگران بهره برساند؟ اگر چنین است پاداش دادن به او با منابع بیش‌تری که در غیر این صورت به دیگران تعلق می‌گرفت، و نه با تشکر و دست دادن و احساس حق‌شناسی (۲۲) با هدف خود او تناقض دارد. البته این نکات تنها نقطه آغاز مجادلاتی طولانی، ولی انکار فضیلت برابری به شیوه‌ای کاملاً سرخود در جزوه‌های آی.پ.پ.آر موجب می‌شود که چنین ملاحظاتی در افق آن‌ها قرار بگیرد (۲۳).

در رابطه با سئوالی که پیشنهاد در مورد عدالت اجتماعی ایجاد کرده است (به صفحات قبل رجوع کنید) و مربوط است به "محدودیت‌های اصول در رابطه با مالیات‌گزاری". اگر چه دو جزوه منتشر شده، این "محدودیت‌های اصول" را تعریف یا تشریح نکرده است. ولی، حالا، من آن بخش از توضیحاتی را که در جزوات بیان نشده با توضیحاتی مربوط می‌کنم (۲۴) که در جزوه منتشر نشده "ایده‌های عدالت اجتماعی" آمده است و توسط برنارد ویلیامز برای کمیسیون آماده شده بود. ویلیامز، گویی که پزواک یک ادعای اصلی رابرت نوزیک را منعکس می‌کند، می‌گوید "حمایت از توزیع برابر پول تجاوز مداوم به آزادی را موجب می‌شود". جمع‌بندی مذکور، این حقیقت مفهومی را نادیده می‌گیرد که داشتن پول، داشتن آزادی هست (Pro Tamto) هر چه ثروتمندتر باشید، راه‌های اقدام برای شما گسترده‌تر است، یعنی شما وقتی پول دارید آزادترید تا وقتی که پول ندارید. از این رو، کسی که در نتیجه بازتولید پول دریافت می‌کند، آزادیش،

گسترده‌تر می‌شود، اگر چه به بهای آزادی کسی که پول را از او ستاده‌اند، ولی نتیجه خالص برای آزادی به‌طور کامل، کاملاً قابل بحث است.

مالیات‌گذاری، چنانکه در این‌جا به‌نحو گمراه‌کننده‌ای توضیح داده شده، آزادی به‌طور کلی را محدود نمی‌کند، بل که حقوق مالکیت خصوصی را، چه در وجه خارجی آن، چه در رابطه با نیروی کار آن محدود می‌کند. چه این حقوق شالوده عمیق داشته باشند چه نداشته باشند، این شعبده‌بازی ایدئولوژیک است که آن‌ها را با آزادی در کلیت خود یکی بدانیم، و چنین تعبیری بکلی بیگانه با باورهای سنتی سوسیالیستی است.

مقابله جدی با برابری و بازتوزیع به‌مثابه مسایل اصولی در قطعه‌ای که دگم توری‌ها را رد می‌کند آمده است:

برخلاف تئوری قطره چکانی^{۸۰} سال‌های ثروتمندتر کردن ثروتمندان، موجب ثروتمندتر شدن فقرا نیز نمی‌شود. در واقع از آن‌جا که اکثریت عظیم مخارج بیکاری، جنایت و عدم تندرستی را می‌پردازند، فقیر کردن فقرا همه ما را نیز فقیرتر می‌کند. منافع عمومی مستلزم همگنی اجتماعی است نه قطبی شدن آن (۲۶).

این مستمسکی است برای جاخالی دادن در مورد مسأله به لحاظ سیاسی دشوار بازتوزیع. برطبق استانداردهای مطلق مشروع، بیش‌تر مردم در گذشته فقیر بودند، پس بازتوزیع می‌تواند یک اقلیت ثروتمند را نشانه بگیرد حالا برطبق همان استانداردهای مطلق، استانداردهایی که در پرتو آن‌ها بنا به اقتضا خاطر نشان می‌شود که ۶۲ درصد خانواده‌های بریتانیا ویدئو دارند (JG، صفحه ۱۹)، فقط اقلیتی فقیر هستند. این توسل به منفعت‌پرستی اکثریت (تحت پوشش منافع مشترک آن‌ها با فقرا) به‌مثابه دلیل اصلی برای تعدیل فقر اقلیت می‌تواند از نظر انتخاباتی کارایی داشته باشد، بستگی به آن دارد که اکثریت انتخاباتی چگونه روی این مستمسک که آن‌ها را بخود فرا می‌خواند حساب کنند. یعنی بستگی

دارد به این که آن‌ها حساب کنند آیا مالیات بیش‌تر، هزینه کمتری برای بهداشت و بیمه آن‌ها دارد یا شل کردن سرکیسه برای پرداخت هزینه‌های BUPA، سیستم ضد‌دزدی پیش‌رفته، خانه‌ای در حومه و از این قبیل. ولی هر چند آن‌ها این حساب‌ها را می‌کنند، دعوت از آن‌ها براین اساس که مسأله را مقدماً در این چارچوب مورد ملاحظه قرار دهند (۲۷). آن هم به بهانه منافع عمومی، متارکه با اصول است.

ضمیمه: درباره پول و آزادی

یک جدل سیاسی متداول بدین ترتیب است: راست آزادی را که همگان در یک جامعه سرمایه‌داری لیبرال از آن برخوردارند ستایش می‌کند، چپ شکوه می‌کند که آزادی مذکور برای مردم فقیر ناچیز است راست به این ادعا چنین پاسخ می‌دهد که چپ آزادی و منابع را با هم قاطی می‌کند. راست می‌گوید شما آزادید که آن چه می‌خواهید بکنید بدون این که کسی در کار شما مانع ایجاد کند. اگر شما قادر به انجام آن نباشید، بدین معنا نیست که کسی در کار شما مانع ایجاد می‌کند، بل که فقط بدین معناست که شما فاقد وسایل یا توانایی انجام آن هستید. مشکلی که فقرا با آن روبرویند فقدان توانایی است نه فقدان آزادی. چپ آن‌گاه ممکن است بگوید روی این توانایی باید به اندازه آزادی حساب کرد. سپس راست می‌تواند پاسخ بدهد و نتایج سیاسی درخشانی هم بگیرد: شما می‌توانید چنین فکر کنید، ولی برای ما آزادی تقدم دارد.

از نظر من، موضع مرسوم راست ناشی از دیدگاه او نسبت به پول است. در جایی که آزادی به مفهوم عدم ایجاد مانع است، پول، برخلاف هوش یا قدرت بدنی گواهی ضعیفی است که واقعاً نمی‌توان آن را پیش فرض آزادی قرار داد. استدلال من این است که جایی که آزادی به مفهوم عدم ایجاد مانع فرض می‌شود، تفاوت بین پول و آن گواهی حاکی از آن است که نداشتن پول مشکلی از نداشتن آزادی، در مفهوم مطلوب آن هست (۲۸).

برای مشاهده این، با تصور جامعه‌ای آغاز می‌کنیم که در آن پول وجود نداشته باشد و در آن راه‌های فعالیت در دسترس مردم باشد، راه‌هایی که آن‌ها آزادند بدون مانع دنبال کنند توسط قانون معین می‌شود. قانون می‌گوید هر نوع آدم، یا حتی هر آدم بخصوصی، چه کارهایی را می‌تواند یا نمی‌تواند بدون مداخله انجام دهد. و به هر آدمی کارتی داده می‌شود که در آن جزئیات کارهایی که مجاز است آمده است. بنابراین من ممکن است کارتی داشته باشم که به من اجازه دهد زمین را شخم بزنم، کارت دیگری که نشان می‌دهد من آزادم به فلان اپرا بروم، کنار مزرعه قدم بزنم، در حالی که شما کارت‌های متفاوتی دارید که آزادی‌های متفاوتی در آن‌ها توصیف شده است.

حالا، تصور کنید که ساختار اختیارات مکتوب در کارت‌ها پیچیده‌تر باشد. هر کارت مشخص‌کننده مجموعه فعالیت‌هایی است که من در جهات مختلف ممکن اتخاذ کنم. من ممکن است A و B و C و D را انجام دهم یا B و C و D و E یا E و F و G و A را و به همین ترتیب. اگر من سعی کنم کاری را انجام دهم که کارت یا کارت‌های من پروانه آن کار را نداده باشند، نیروی مسلح مداخله کند. با این فرض، این کارت‌های من مبین آن هستند که آزادی‌ها (و نتیجتاً عدم آزادی‌های) من کدام‌ها هستند ولی مقداری پول چیزی نیست جز شکل عمومی عالی چنین کارت‌هایی. مقدار پول اجازه انجام مجموعه‌ای از فعالیت‌ها در جهات مختلف است - اقداماتی از قبیل مثلاً ملاقات خواهری در بریستول، یا به خانه بردن، و پوشیدن، گرم کنی از پیش‌خوان Selfridge.

تصور کنید شخصی آن قدر فقیر است که نمی‌تواند به ملاقات خواهرش در بریستول برود. او نمی‌تواند از این هفته تا آن هفته آن قدر پس‌انداز کند که پول رفتن به آن‌جا را بپردازد. تا آن‌جا که به آزادی او مربوط است، این مثل آن است که در سفر به بریستول روی کارت او در اقتصاد غیرپولی تخیلی نوشته نشده است. آدمی که من از او صحبت می‌کنم ظرفیت رفتن به بریستول را دارد. او

می‌تواند قطار زیرزمینی را بگیرد و از موانعی که در مسیر رسیدن به قطار وجود دارد بگذرد. ولی از گذار او به‌طور فیزیکی جلوگیری می‌شود، یا او را به‌طور فیزیکی از قطار بیرون می‌اندازند، یا در مثالی دیگر، او را به‌طور فیزیکی در خارج سل فریج متوقف می‌کنند و گرم‌کن را در می‌آورند. تنها راه آن که جلوی شما را نگیرند تا چیزها را به‌دست بیاورید و از آنها استفاده کنید پرداخت پول در مقابل آنها است. داشتن پول، داشتن آزادی هست، و ادغام پول با منابع مادی و معنوی جزئی از فتی‌شیسم است، که در مفهوم کهن و خوب مارکسیستی روابط اجتماعی محرومیت را به غلط به‌صورت چیزهایی که مردم فاقد نمایندگی می‌کند، در یک کلام: پول عینیت نیست (۲۹).

منابع:

۱- اگرچه انقلاب تاجری تحولی عمیق ایجاد کرده بود، اما فاصله جامعه امروز بریتانیا با استانداردهایی که تئوری‌های دست‌راستی تنظیم کرده‌اند، بسیار زیاد است.

۲- رجوع کنید به مقاله برجسته دیوید مک‌کای در صفحه ۱۸ گاردین ۳۱ ژانویه ۱۹۹۴، یک پاراگراف آن چنین است: باید کاملاً کر بود تا نفهمید مبارزه انتخاباتی کنونی حزب کارگر در معرض این خطر قرار گرفته است که سیاست کلاسیک تاجری در رابطه با مالیات‌ها چیزی ذاتاً نامطلوب، حتی تبه‌کارانه به‌شمار می‌آید؛ چیزی که فرصت‌ها را محدود می‌کند، نه آن‌چنان که روزگاری حزب کارگر به آن باور داشت، چیزی که با ایجاد خدمات عمومی که اکثریت رأی‌دهندگان و خانواده‌های آنان همیشه به آن نیازمندند و فرصت‌ها را گسترش می‌دهد؛ از سلامت خودتان، رفاه خودتان، آموزش کودکان‌تان محافظت کنید.

۳- x بر مبنای اصول v را رد می‌کند. در این‌جا یعنی: x وقتی v را رد می‌کند که به عنوان اصول مطرح شود. نه این‌که "برای x رد v یک مساله اصولی است". شما ممکن است با بخشی که مورد تأکید قرار داده‌ام به یکی از دو دلیل مخالف باشید. شما ممکن است فکر کنید یک یا هر دو ارزشی که من تعریف کرده‌ام با تعریف مورد تأکید من هم‌خوانی ندارد، یا ممکن است فکر کنید ارزشی که من تعریف نکرده‌ام با آن هم‌خوانی دارد. برای من عجیب‌تر است اگر شما به طریق دوم با من مخالفت کنید، یعنی نه از طریق به مبارزه طلبیدن نقش برجسته ارزش‌هایی که تعریف کرده‌ام، بل که از طریق این ادعا که ارزشی که تعریف نشده است همین نقش را دارد. (شاید ارزش سوم، چنان‌که دنی گلدستیک به من گفته است، برابری در قدرت به معنای سیاسی آن باشد که در مقابل برابری در توزیع اقتصادی که این‌جا مورد نظر من است قرار دارد. این

ارزش را چپ در واقع مورد تأکید قرار داده است، ولی من تردید دارم که هم راست و هم سائتر هر دو آن را رد کرده باشند).

۴- هر دو سند، که من از این ببعدها را jg و sjcw خواهم خواند، توسط کمیسیون عدالت اجتماعی تدوین شد و در ای.پ.پ.آر در ۱۹۹۳ به چاپ رسید. مقاله حاضر، حاصل بحث و حتی تکانی است که خواندن دو سند در من ایجاد کرد.

۵- ۴ اصل (c، j، مقدمه و ص ۱۶) یا "ایده‌های کلیدی" (sjcw -مقدمه) یا ایده‌های اساسی" (sjcw-ص ۴): ۱- بنیاد یک جامعه آزاد، ارزش برابر همه شهروندان است. ۲- همه شهروندان باید به عنوان حق شهروندی قادر باشند نیازهای اساسی خود را برای داشتن درآمد، مسکن، آموزش، تغذیه و سلامتی تأمین کنند. ۳- عزت نفس و استقلال شخصی به امکان وجود گسترده‌ترین فرصت‌های زندگی وابسته است. ۴- نابرابری‌ها لزوماً غیرعادلانه نیستند، بل که نابرابری‌های ناحق باید کاهش یابد و در صورت امکان حذف گردد (ص ۴ sjcw). در c، مقدمه، ماده ۴ با فرمول کمی متفاوت چنین است: ۴- نابرابری‌ها لزوماً غیرعادلانه نیستند، ولی آن‌هایی که غیرعادلانه‌اند باید کاهش یابند و در صورت امکان حذف گردند.

۶- ادعای خود من مبنی بر این که تأکید مجدد بر ارزش‌های سنتی نیروی انتخاباتی ایجاد خواهد کرد، نمی‌تواند جواب سؤال ساختگی فوق باشد. نظر من مبنی بر این که اصول قدیمی می‌تواند در انتخابات هم نقش کمکی داشته باشد به این معنی نیست که (به نحوی نامربوط) توصیه شود که باید بدان‌ها باور داشت زیرا آن‌ها می‌توانند کمک‌کننده باشند، هرچند که به این معنی هست که کنار گذاردن اصول تحت تأثیر انتخابات مردود است.

۷- آیا یک سنجش بعد از انتخابات وجود دارد که نشان دهد چه تعداد از رأی‌دهندگان بالقوه حزب کارگر که به این حزب رأی نداده‌اند، در صورت

جهت‌گیری به سوی هر یک از دو استلال متقابل فوق، رای می‌دادند یا از رای دادن خودداری می‌کردند؟ (از آن‌چه که مردم در چنین سنجشی می‌گویند - با توجه به واکنش آن‌ها نسبی به انواع مبارزه انتخاباتی - نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد).

۸- و می‌توان اضافه کرد، به ویژه ناتوانی که به دنبال عدم اقدام به دفاع از آن‌ها حاصل شده است.

۹- سیاست (مجدداً) همین است که هست، شکاف بین باورها و ابراز آن در برابر عموم غیرقابل اجتناب است. اما حدی برای این شکاف وجود دارد تا نه اصول و نه قابلیت سیاسی مورد مصالحه قرار نگیرد، و وقتی شکاف از این حد بگذرد، اصول انطباق خود را با باور از دست می‌دهد که خود در تناقض است که با آن چه در برابر عموم ابراز می‌شود.

۱۰- به هیچ وجه این، تنها معنای همبستگی نیست. من به آن به عنوان نام ویژه خوبی برای آن‌چه که این‌جا بکار برده‌ام نگاه نمی‌کنم؛ من صرفاً نام بهتری پیدا نکردم.

۱۱- مردم می‌توانند در جامعه بازاری با احساس خدمت‌گذاری عمل کنند، ولی تا آن‌جا که آن‌ها چنین می‌کنند، آن‌چه بازار را به کار و امی‌دارد، آن چیزی نیست که آن‌ها را به کار و امی‌دارد. انطباق آن‌ها انطباق بازار نیست. (بعضی‌ها فکر می‌کنند علت موفقیت بازار این است که در چارچوب آن، خمیرمایه‌ای از انگیزه غیر سرمایه‌داری به عمل می‌آید. برای این مقاله لازم نیست که در مورد این ادعای پیچیده به داوری بپردازیم).

۱۲- البته سرمایه‌داری ابداع‌کننده حرص و ترس نبود؛ این‌ها در اعماق طبیعت انسان وجود دارد و به ساختارهای اولیه دوران نوزادی مربوط است. ولی سرمایه‌داری بدون تردید نقش حرص را به ویژه در زندگی روزمره تقویت کرد، بر

خلاف تمدن فئودالی ماقبل خود نیتی (مسیحی) برای محکوم کردن حرص داشت، سرمایه‌داری آن را تبرک کرد.

۱۳- انگیزه مورد نظر در انتزاعی‌ترین تعریف خود ممکن است با سلسله مراتب سازگار باشد محرک پرنس چارلز (Ich dien) است و سرف‌ها و لردها که خریدار ایدئولوژی فئودالی هستند، هر دو می‌توانند خود را با این محرکه توضیح دهند. اگر انگیزه همبستگی واقعاً با سلسله مراتب سازگار باشد، پس اصل برابری است که اصل همبستگی در شکل سوسیالیستی آن را تعیین می‌کند.

۱۴- در رابطه با این موضوع من با نظرات جان استوارت میل موافقم که تأکید می‌کرد همه، علایق خودپرستانه و غیرخودپرستانه دارند، و یک آدم خودخواه عادت به علایق اولی و نه دومی را در خود پرورش داده است و یکی از چیزهایی که بر جهت تکامل عادت شخص تأثیر می‌گذارد معیارهای اخلاق اجتماعی است که تحت تأثیر موضع رهبران سیاسی قرار دارد. (نقل قول میل از ملاحظاتی در باره حکومت انتخابی در جی.م. روبسون است، مجموعه آثار جان استوارت میل، تورنتو ۱۹۶۳-۸۶، جلد ۱۹، ص ۴۴۴. در مورد اظهارات مشابه میل در این مورد و بخش‌های دیگر مربوط با آن نگاه کنید به ریچارد اشکرافت 'تعارض طبقاتی در رابطه با مشروطه گرایسی در آرای جان استوارت میل' در نانسو روزن بلوم، لیبرالیسم و حیات اخلاقی، کمبریج، ۱۹۸۹، ص ۱۱۷-۱۱۸).

۱۵- jg، مقدمه.

۱۶- برای تعریف دقیق‌تر اصل نگاه کنید به اثر من 'در مورد عدالت برابری طلبانه'، اینکز، جلد ۹۹-۱۹۸۹.

۱۷- sjcw ص ۲۴ (cf jg ص ۱۱۳) این یکی از 'چهار اصل عدالت اجتماعی' نیست که فوقاً در یادداشت شماره ۵ آوردم، بل که یکی از 'ده پیشنهاد برای عدالت اجتماعی' است که بسیار ویژه‌تر و مشروط‌تر از چهار اصل است.

۱۸- توجه کنید که برابری در توزیع مجدد درآمدها هدفی در خود نباید بدین معنا فهمیده شود که آن برابری که از این طریق حاصل می‌شود، برابری درآمدهاست، نه مثلاً برابری در آن چه که آماریتا سن 'توانایی' می‌خواند.

۱۹- و بنابراین، با عدالت مطابقت دارند، زیرا- به آخر یادداشت ۵ در بالا نگاه کنید- 'عدالت' و 'برحق بودن' که میتواند حاکی از ایده‌های متفاوتی باشند، در اسناد ای.پ.پ.آر به جای هم به کار برده می‌شوند.

۲۰- اصول اقتصاد سیاسی، جی.ام.روبنسون. جلد ۲ ص ۲۱۰.

۲۱- من 'بنابراقتضا' تأکید می‌کنم، زیرا بین آن‌ها که توافق دارند که تلاش تابع خواست است، بعضی‌ها (جبرگرایان سخت‌سر) منکر آنند که این امر در تقابل با دیدگاه‌های برابری طلب در توزیع عادلانه است، و دیگران (مثلاً راولز) این انکار را تأیید می‌کنند اما بر پایه‌ای غیرجبرگرایانه مبنی بر این که معلوم نیست چقدر از تمایل یک شخص برای تلاش از تمایز در نیک‌بختی ناشی نشده است. (در مورد بحث دقیق در ارتباط با نقطه نظرات راولز راجع به تلاش، نگاه کنید به اثر من 'در رابطه با عدالت برابری طلبانه').

۲۲- یا در واقع، با مستی پول، که به عنوان هدیه‌ای که نشانه سپاس جازده می‌شود به جای انگیزه.

۲۳- دو کتاب فلسفه سیاسی انگلوفون که در سال‌های اخیر بیش از همه تأثیرگذار بودند عبارتند: 'تئوری عدالت جان راولز (کمبریج، ۱۹۷۱)، که لیبرال چپ است و 'آنارشی، دولت و اتوپی' رابرت نوزیک (نیویورک ۱۹۷۴) که راست افراطی طرف‌دار بازار است.

۲۴- بخش دیگر، احتمالاً، این ایده است که مالیات‌گذاری بیش از حد علیه ادعاهای مبنی بر 'نیاز، صلاحیت و پاداش' است، نگاه کنید.

۲۵- برای مطالعه گسترده‌تر در مورد رابطه پول و آزادی، نگاه کنید به ضمیمه این مقاله.

۲۶- sjcw. ص ۲۲. این قطعه بخشی از ظریف‌کاری اولین "پیشنهاد برای عدالت اجتماعی است" که چنین ادامه می‌یابد: "عدالت اجتماعی تنها به فقر نمی‌پردازد- بل که همه کس را شامل می‌شود- بهترین راه برای کمک به اقلیتی که فقیر است این است که عدالت اجتماعی برای همه گسترش یابد."

۲۷- ملغمه اولین پیشنهاد مربوط به عدالت اجتماعی (به زیرنویس ۲۶ مراجعه کنید) و ظریف‌کاری تکمیلی آن همین کار را می‌کند.

۲۸- بدین طریق، فقر را نباید با بیماری یا محرومیت از آموزش در یک مجموعه گذاشت و از آن جا با آن به‌مثابه محدودیتی برای "آن‌چه (مردم) با آزادی‌شان می‌توانند انجام دهند" (p ۸ ص ۸) برخورد کرد. فقر خود، آزادی را محدود می‌کند و چپ وقتی که اظهاراتی از قبیل آن‌چه که اکنون نقل شد را تأیید می‌کند، بی‌جهت به انکار رابطه بین فقر و آزادی که توسط راست نمایندگی می‌شود می‌پیوندد. جان راولز، تئوری عدالت ص ۲۰۴؛ "ناتوانی در استفاده از حقوق و فرصت‌ها در نتیجه فقر و محرومیت، و کلاً محرومیت از وسایل، گاهی یکی از محدودیت‌های مشخص آزادی به‌شمار آمده است. ولی من این را نمی‌گویم، بل که بیش‌تر فکر می‌کنم این چیزها ارزش آزادی را ضایع می‌کند..."

۲۹- از آرنولد زوبف به خاطر نقد همه‌جانبه و صبورانه پیش‌نویس قبلی این مقاله سپاسگزارم. هم چنین از نورمن جراس، کیت گراهام، جان مک مورتری، جان رومر، املی رورتی، هیلل اشتینر و برنارد ویلیامز به نوشتن نقطه نظرات‌شان متشکرم.

در راستای بینشی رومانتیک – انقلابی درباره تاریخ

نویسنده: مایکل لووی

مترجم: مریم اشکان

کمونیسم اولیه در نوشته‌های اقتصادی روزا لوگزامبورگ

کمتر نویسنده مارکسیستی می‌توان یافت که به اندازه روزا لوگزامبورگ به اجتماع‌های اولیه توجه نشان داده باشد. موضوع مرکزی نوشته وی با عنوان مدخلی بر اقتصاد سیاسی (دست‌نوشته ناتمام که به وسیله پل لهوی در ۱۹۲۵ منتشر شد)، تحلیل این صورت‌بندی اجتماعی - که او آن را جامعه کمونیستی اولیه می‌نامد - و تقابل آن با جامعه کالایی سرمایه‌داری است. راست است که این متنی است ناتمام که در زندان در حدود سال ۱۹۱۶ و بر اساس یادداشت‌های مربوط به تدریس اقتصاد سیاسی وی در آموزشگاه حزب سوسیال دموکرات (۱۹۰۷-۱۹۱۴) نگاشته شده است، فصل‌های دیگری هم پیش‌بینی شده بود که یا نوشته نشده و یا پس از نوشته شدن گم شده‌اند. اما این نکته توضیح نمی‌دهد که چرا فصل‌های مربوط به جامعه کمونیستی اولیه و انحلال آن، صفحه‌های بیش‌تری را پر می‌کند تا فصل‌های راجع به تولید کالایی، کار مزدی و همه

دیگر گرایش‌های اقتصاد سرمایه‌داری. این شیوه غیرمعمول بررسی اقتصاد سیاسی احتمالاً یکی از دلایل اصلی ندیده گرفته شدن، لاپوشانی شدن و به فراموشی سپرده شدن این نوشته توسط بیشتر اقتصاددانان مارکسیست و حتی شرح حال‌نویسان یا متخصصان آثار روزا لوگزامبوگ است.

پل فرولیش و هم‌چنین ارنست مندل که بر چاپ فرانسوی این اثر روزا مقدمه نوشته‌اند، از استثنای نادر هستند. برعکس، نثر تنها اشاره‌ی به آن می‌کند و هیچ‌گونه اطلاع و یا شرحی دربارهٔ محتوایش نمی‌دهد. در حالی که انستیتوی مارکس - انگلس - لنین - استالین، در برلین، مسئول تجدید چاپ متن در ۱۹۵۱، در مقدمه‌اش مدعی است که این اثر روزا «معرفی عامیانه و بی‌ژگی‌های بنیادی شیوه تولید سرمایه‌داری» است و هیچ اشاره‌ای به این واقعیت نمی‌کند که تقریباً نصف کتاب به کمونیسم اولیه اختصاص یافته است (۱)، در صورتی که به عقیده ما آن چه که اهمیت این اثر را می‌آفریند دقیقاً همان رویکرد آن به اجتماع‌های پیش از سرمایه‌داری و نحوه انتقادی و بدیع آن در نگرش به تحول صورت‌بندی‌های اجتماعی به شکلی است که، همان‌طور که والتر بنیامین گفته است، می‌خواهد تاریخ را از آخر ورق بزند.

چگونه می‌شود علاقه روزا به اجتماع‌های اشتراکی را توضیح داد؟ از سویی واضح است که او در وجود جامعه‌های کمونیستی کهن وسیله‌ای برای نشان دادن سستی و بی‌پایگی اندیشه کهنه ازلی و ابدی بودن مالکیت خصوصی می‌بیند (۲). اقتصاددانان بورژوا، به علت درک نکردن مالکیت کمونی و ناتوانی در فهمیدن هر چه که شباهتی به تمدن سرمایه‌داری ندارد، با سرسختی از به رسمیت شناختن واقعیت تاریخی جامعه‌های اشتراکی خودداری می‌کنند. پس مسئله برای روزا نبرد تئوریک و سیاسی بر سر یکی از جنبه‌های اساسی علم اقتصاد است. از سوی دیگر، کمونیسم اولیه به نظر او نقطه عطف تاریخی بالارزشی برای انتقاد از سرمایه‌داری و از پرده بیرون انداختن سرشت غیرعقلانی،

شیء شده و هرج و مرجی آن و برای روشن کردن تقابل ریشه‌های میان ارزش مصرفی و ارزش مبادلاتی است. همان طوری که ارنست مندل به درستی در مقدمه خود تأکید می‌کند "توضیح تفاوت‌های بنیادی میان اقتصاد مبتنی بر تولید ارزش‌های مصرفی به منظور برآوردن نیازهای تولیدکنندگان از یک سو و اقتصاد مبتنی بر تولید کالایی، بخش اعظم اثر (روزا) را تشکیل می‌دهد" (۳). بنابراین منظور روزا پیدا کردن و "نجات" دادن هر چیزی در جامعه‌های اولیه است که بتواند دست کم تا نقطه معینی نویدبخش سوسیالیسم مدرن باشد. شیوه برخورد روزا به احساس نزدیکی وی به برداشت‌های رومانتیک از تاریخ نیز ربط دارد، برداشت‌هایی که ایده‌ئولوژی بورژوایی پیشرفت را رد می‌کنند و جنبه‌های غیر انسانی تمدن صنعتی - سرمایه‌داری را به نقد می‌کشند (وانگهی، علاقه و توجه او به آثار اقتصاددانی رومانتیک چون سیسموندی نیز از همین جاست). در حالی که رومانتیسم سنتی آرزوی احیای گذشته‌ای ایده‌آلیزه را دارد، رومانتیسم انقلابی، که روزا به آن نزدیک است، در بعضی شکل‌های گذشته پیشا سرمایه‌داری در جست و جوی عناصر و جنبه‌هایی است که از پیش‌خبر از آینده پسا سرمایه‌داری می‌دهند.

مارکس و انگلس هم در نوشته‌ها و نامه‌هایشان توجه را به کارهای تاریخ‌نویس رومانتیک، گئورگ لودویگ فون مورر درباره کهن ژرمنی، یا مارک Mark، جلب کرده بودند. روزا نیز مانند آنان نوشته‌های مورر را با شور و شوق مطالعه می‌کند و مجذوب عملکرد دموکراتیک و برابرخواهانه مارک و شفافیت اجتماعی آن می‌شود: "نمی‌توان چیزی ساده‌تر و هم‌آهنگ‌تر از این سیستم اقتصادی مارک‌های ژرمنی کهن مجسم کرد. سراسر مکانیسم زندگی اجتماعی مانند آسمان باز است. نقشه‌ای جامع، سازمانی استوار، فعالیت هر فرد را دربر می‌گیرد و آن را به مانند واحدی از کل در خود ادغام می‌کند. نیازهای اولیه زندگی روزانه و برآوردن آن‌ها به طور مساوی برای همگان، آغاز و پایان این

سازمان است. همه با هم و برای هم کار می‌کنند و با هم در مورد همه چیز تصمیم می‌گیرند^(۴). آن چه که روزا بیش از هر چیزی دیگر بر آن ارج می‌نهد و بر آن انگشت می‌گذارد جنبه‌هایی است که شکل اشتراکی اولیه را در مقابل سرمایه‌داری قرار می‌دهد و در بعضی جهت‌ها و از لحاظ انسانی آن را برتر از تمدن صنعتی بورژوازی می‌گرداند: بنابراین در دوهزار سال پیش و حتی پیشتر ... نزد ژرمن‌ها وضعی حاکم بوده که از بیخ و بن با واقعیت کنونی فرق داشته است. نه دولتی با قوانین نوشته شده و الزام‌آور، نه تقسیمی به غنی و فقیر و نه تقسیمی به کارگر و کارفرما^(۵).

روزا با تکیه بر کارهای تاریخ‌دان روسی ماکسیم کوواله‌وسکی (که به ویژه مورد توجه مارکس قرار گرفته بود)، کلیت جهان‌شمولی کمونیسم ارضی را به مانند شکل عام جامعه انسانی در سطح معینی از تکاملش مورد تأکید قرار می‌دهد. این نوع کمونیسم را هم نزد سرخ‌پوستان آمریکا، اینکاها، آزتک‌ها، کبیل‌ها، و هم در میان قبائل آفریقایی و هندو می‌توان دید. به نظر او نمونه پرو در این زمینه به‌خصوص گویاست، در این جا نیز وی نمی‌تواند از مقایسه جامعه مارکای اینکاها و جامعه "متمدن" خودداری کند: "هنر مدرن منحصرأ از قبل کار دیگری زیستن و بیکارگی را جزء جدایی‌ناپذیر قدرت کردن، در این سازمان ناشناخته بود، در این حال مالکیت اشتراکی و اجبار همگانی کارکردن عادت‌های مردمی عمیقاً ریشه‌داری را می‌ساختند. روزا هم‌چنین "مقاومت باورنکردنی مردم سرخ‌پوست و نهادهای کمونیستی ارضی که به رغم این شرایط بقایایشان تا سده نوزدهم هنوز حفظ شده بود" (۶) را تحسین می‌کند. حدود بیست سال بعد، اندیشمند عالی‌قدر و مارکسیست پرویی، خوزه کارلوس ماریا ته‌گی Jose Carls Mariátequi دیدگاهی را پیش نهاد که دارای همخوانی‌های چشم‌گیر با ایده‌های روزا لوگزامبورگ بود (حال آن که به احتمال زیاد او از تذکرات روزا راجع به پرو

بی‌خبر بود): سوسیالیسم مدرن باید برای جلب توده‌های دهقانان به مبارزهٔ خویش، بر سنت‌های بومی که به کمونیسم اینکایی برمی‌گردند تکیه کند.

اما مهم‌ترین نویسنده در این زمینه از نظر روزا - هم‌چنان که از نظر انگلس در منشا خانواده، ... - انسان‌شناس آمریکایی ال - اچ مورگان است. روزا با الهام گرفتن از اثر کلاسیک او با عنوان *Ancient Society* (1877) حتی از مارکس و انگلس هم فراتر می‌رود و دید باشکوهی از تاریخ عرضه می‌کند، برداشتی بدیع و جسورانه از تکامل بشریت از میلیون‌ها سال پیش تاکنون که در آن تمدن فعلی با مالکیت خصوصی، با تسلط طبقاتیش، مردسالاریش، و دولت و ازدواج الزام‌آورش تنها هم‌چون پرانتزی کوچک، هم‌چون گذرگاهی میان اجتماع کمونیستی اولیه و اجتماع کمونیستی آینده به نظر خواهد رسید. در این جا اندیشهٔ روماتیک / انقلابی پیوند گذشته و آینده به چشم می‌خورد: "به این ترتیب، سنت اصیل گذشتهٔ دور، دست خود را به سوی تمایلات انقلابی آینده دراز می‌کرد، دایرهٔ شناخت به طور هم‌آهنگی بسته می‌شد و در این چشم‌انداز، دنیای کنونی سلطهٔ طبقاتی و بهره‌کشی که مدعی بود عالی‌ترین دست‌آورد تمدن و هدف نهایی تاریخ جهان است، تنها مرحله‌ای بس کوچک و گذرا در پیشروی عظیم بشریت است" (۷).

در این چشم‌انداز، به نظر روزا استعمار کشورهای جهان سوم به وسیلهٔ اروپاییان اقدامی است که از لحاظ اجتماعی ویرانگرانه، وحشیانه و غیر انسانی است، این به ویژه در مورد اشغال هند به وسیلهٔ انگلیسیان صدق می‌کند، اشغالی که ساختارهای ارضی کمونیستی را در هم ریخته و از هم پاشانده و نتایجی شوم برای دهقانان دربرداشته است. روزا با مارکس هم عقیده است که امپریالیسم با خود به کشورهای استعمار شده پیشرفت اقتصادی می‌آورد، هر چند این کار را با شیوه‌هایی رذیلانه که ویژهٔ یک جامعهٔ طبقاتی است (۸) انجام می‌دهد. با این وجود، در حالی که مارکس، بدون پنهان کردن نفرت خویش از این شیوه‌ها، به

خصوص بر نقش از لحاظ اقتصادی مترقیانه راه‌آهن (که به وسیله انگلیسیان وارد هند شد) تأکید می‌کند، روزا بیش‌تر بر نتایج اجتماعاً شوم این پیشرفت سرمایه‌داری تکیه می‌کند: پیوندهای پیشین گسسته شدند، کُنج دِنج و آرامش بخشی که کمونیزم بر کنار از جهان داشت در هم ریخت و به جای آن جنگ و دعوا، نابرابری و بهره‌کشی نشست. نتیجه این وضع از سویی پدیداری یک مالکیت اربابی بی‌حد و حصر و از سوی دیگر میلیون‌ها زارع بدون وسیله.

مالکیت خصوصی راه خود را به هند باز کرد و همراه با آن تیفوس، گرسنگی و بیماری اسکوربوت میهمان‌های دائمی فلات گنگ شدند^(۹). البته این اختلاف نظر با مارکس با دوره‌ای مشخص از تاریخ که امکان نگاه تازه‌ای به کشورهای استعمار شده پدید آمده است، تطابق دارد. همین تفاوت دیدگاه، بیانگر حساسیت خاص روزا به صفات اجتماعی و بشری جماعت‌های اشتراکی اولیه نیز هست.

این مسئله نه تنها در تحلیلی بر اقتصاد سیاسی، بل که هم‌چنین در انباشت سرمایه مورد بررسی قرار گرفته است. در این نوشته، روزا دوباره نقش تاریخی استعمار انگلستان را مورد نقد قرار می‌دهد و نفرت خود را از تحقیر و تزییق جنایت‌کارانه‌ای که فاتحان اروپایی نسبت به روش قدیم آبیاری روا داشتند ابراز می‌دارد: سرمایه، با طمع کورکورانه‌اش قادر نیست دید چنان وسیعی داشته باشد که بتواند ارزش دست‌آوردهای تمدنی کهنسال‌تر را باز شناسد، سیاست استعمارگرانه باعث انحطاط این سیستم سنتی می‌شود و در نتیجه در ۱۸۶۷ در هند میلیون‌ها تن قربانی گرسنگی می‌شوند. در رابطه با استعمار الجزایر به وسیله فرانسه هم باید گفت که وجه مشخصه آن، به نظر روزا، کوشش منظم و پیوسته در تخریب و ریشه‌کن کردن مالکیت کمونی است که نتیجه آن هم سیه‌روزی اقتصادی مردم بومی است (۱۰).

اما این نه این یا آن مورد جزئی، بل که کل سیستم استعماری اسپانیا، پرتغال، هلند، انگلستان و یا آلمان در آمریکای لاتین، آفریقا و آسیاست که به وسیله روزا افشا می‌شود، چرا که وی با عزمی راسخ از زاویه دید قربانیان "پیشرفت" سرمایه‌داری به مسئله می‌نگرد. برای مردمان اولیه در کشورهای استعمار شده، گذار از حالت کمونیسیم اولیه به سرمایه‌داری مدرن به مانند فاجعه‌ای ناگهانی، بدبختی و صفت‌ناپذیری مملو از درد و رنجی غیرقابل تحمل، واقع شد (۱۱). این اشتغال خاطر روزا به موقعیت اجتماعی مردم مستعمرات یکی از نشانه‌های تازگی شگفت‌انگیز این متن اوست، به‌ویژه اگر آن را با نوشته‌ای از کائوتسکی (منتشر شده در ۱۸۸۶) در همین زمینه که در آن از مردم غیر اروپایی عملاً حرفی به میان نیامده، مقایسه کنیم (۱۲).

نتیجه این تحلیل، همبستگی روزا با نبرد بومیان بر ضد متروپول‌های امپریالیستی است، نبردی که روزا در آن مقاومت سرسختانه و تحسین‌آمیز سنت‌های کهنسال در مقابل سودجویی و در مقابل "اروپایی کردن" کاپیتالیستی را می‌بیند. در این جا به طور ضمنی ایده اتحاد بین نبرد ضد استعماری این مردمان و نبرد ضد سرمایه‌داری پرولتاریای مدرن به عنوان هم‌آوایی انقلابی کمونیسیم کهن و نوین با یک‌دیگر تجلی می‌کند (۱۳).

به عقیده ژیلبر بادیا Gilbert Badia، که کتاب قابل توجهش درباره روزا لوگزامبورگ یکی از نوشته‌های نادری است که این مسئله را به طور منتقدانه سنجیده‌اند، در مدخلی بر اقتصاد سیاسی ساختارهای کهن جامعه‌های استعمار شده غالباً به شیوه‌ای خشک ارائه شده و "با کُنتراستی سیاه و سفیدگونه، اساساً در تقابل با سرمایه‌داری قرار داده شده‌اند". به عبارت دیگر، روزا "این جماعت‌های مزین به تمام فضایل و تقریباً ساکن را در مقابل نقش تخریب‌گرانه سرمایه‌داری‌ای که دیگر هیچ چیز متریقی ندارد قرار می‌دهد. در این جا ما از

بورژوازی فاتحی که مارکس در مانیفست حرفش را می‌زند، بسیار فاصله داریم (۱۴). این ایرادها به نظر ما موجه نمی‌آیند، آن هم به دلایل زیر:

۱- برداشت روزا از جامعه‌های اولیه ساکن و خشک نیست، برعکس، وی تضادها و تغییرهای آنها را نشان می‌دهد. او تأکید می‌کند که "جامعه کمونیستی اولیه از طریق تحول درونیش به سوی نابرابری و استبداد می‌رود" (۱۵).

۲- او نقش اقتصادی و مترقی سرمایه‌داری را انکار نمی‌کند، بل که جنبه‌های "رذیلانه" و اجتماعاً پس‌رونده استعمار سرمایه‌داری را افشا می‌کند.

۳- اگرچه وی مثبت‌ترین جنبه‌های کمونیسم اولیه را در تضاد با تمدن بورژوازی به وضوح نشان می‌دهد، اما به هیچ وجه محدودیت‌ها و معایبش را، محدودیت مکانی، سطح پایین بارآوری کار و توسعه تمدن، ضعف آن در مقابل طبیعت، خشونت حیوانی آن و جنگ دائمی بین جوامع را پنهان نمی‌کند (۱۶).

۴- رویکرد روزا شباهتی به مدیحه‌سرایی در ۱۸۴۸ برای بورژوازی ندارد، بل که برعکس، به حال و هوای فصل سی و یکم کاپیتال (تکوین سرمایه‌داری صنعتی) بسیار نزدیک است که در آن مارکس "وحشی‌گری" و "بی‌رحمی" استعمار اروپایی را شرح می‌دهد.

در حقیقت، روزا در مورد کمون روستایی روسیه دیدی بسیار منتقدانه‌تر از خود مارکس دارد. روزا با حرکت از تحلیل‌های انگلس که در پایان سده نوزدهم شاهد زوال اُشینا Obschtchina و انحطاط آن بود، به وسیله این مثال محدودیت‌های تاریخی جامعه سنتی و ضرورت فرارفتن از آن را نشان می‌دهد. نگاه روزا مصممانه به سوی آینده می‌چرخد و در این جاست که از رومانتیسم اقتصادی به طور کلی و از خلق‌گرایان روسی به طور خاص، جدا می‌شود و تأکید خود را بر "فرق اساسی میان اقتصاد سوسیالیستی جهانی آینده و گروه‌های کمونیست اولیه پیش از تاریخ" (۱۷) می‌گذارد.