



مارکس و آزادی

تری ایگلتون

ترجمہ: اکبر معصوم بیگی



مارکس و آزادی

تری ایگلتون

مارکس و آزادی

ترجمہ

اکبر معصوم بیگی



This is a Persian translation of
Marx and Freedom
by Terry Eagleton
Routledge, New York N. Y., 1999
Translated by Akbar Ma'soumbeigui
Āgah Publishing House, Tehran, 2004
E-mail: agah@neda.net

ایگلتن، تری، ۱۹۴۳ -
مارکس و آزادی / تری ایگلتن، ترجمه‌ی اکبر معصومی‌بیگی / تهران: آگاه، ۱۳۸۳.
ISBN 964-329-100-6
ص. ۷۴
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی:
مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳. الف. عنوان. ب. مجموعه‌ی فیلسوفان بزرگ: (۱) ج. معصومی‌بیگی،
اکبر ۱۳۲۹ —، مترجم.
۱۳۸۳

۸۳/ م



تری ایگلتن
مارکس و آزادی
ترجمه‌ی اکبر معصومی‌بیگی
طراح جلد: امین حسن‌زاده
چاپ اول زمستان ۱۳۸۳، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگاه
(حروف‌نگار نفیسه جعفری، صفحه‌آرا مینو حسینی)
لیتوگرافی طیف‌نگار، چاپ نقش جهان، صحافی دیدآور
شمارگان: ۲۲۰۰ جلد
همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است
E-mail: agah@neda.net

مرکز بخش: مؤسسه انتشارات آگاه
خیابان انقلاب، بین فروردین و اردیبهشت، شماره ۱۳۶۸
تلفن: ۶۴۶۷۲۲۳، فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

فهرست

۷	یادداشت مترجم
	مارکس و آزادی
۱۳	فلسفه
۲۹	انسان‌شناسی
۴۹	تاریخ
۶۵	سیاست
۷۳	یادداشت‌ها

یادداشت مترجم

کتاب کم حجم مارکس و آزادی نوشته‌ی تری ایگلتون سیزدهمین کتاب از مجموعه‌ی بیست و چهار جلدی «فیلسوفان بزرگ» انتشارات راتلج است که با ویراستاری ری مونک و فردریک رافائل انتشار یافته است. هر یک از کتاب‌های این مجموعه، که در اصل نزدیک به ۶۰ صفحه است، عنوان خاصی دارد و عمدتاً به یکی از بنیادی‌ترین جنبه‌های کار فیلسوف مورد بحث می‌پردازد: برای نمونه، عنوان کتاب هگل درباره‌ی فلسفه و دین، عنوان کتاب هایدگر تاریخ و حقیقت در هستی و زمان و عنوان کتاب حاضر مارکس و آزادی است.

ایگلتون بر آن است که از نظر مارکس ما هنگامی آزاد می‌شویم که بدون انگیزه‌ی ضرورت جسمانی تولید کنیم؛ و همین سرشت است که در نظر مارکس گوهر همگی ما را تشکیل می‌دهد. ایگلتون، با ذکر این نکته که مارکس بیشتر دغدغه‌ی تفاوت دارد تا برابری، توضیح می‌دهد که از لحاظ مارکس آزادی مستلزم خلاصی از کار تجاری است، آزادی همانا «نوعی افزونی‌آفریننده بر آن چیزی است که به لحاظ مادی ضروری است». ایگلتون شرحی کلی در باب ارتباط‌های میان تولید، کار و مالکیت

عرضه می‌کند، مفهوم‌هایی که در واقع هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی مارکس را تشکیل می‌دهند. سپس شرحی از اوتوپای مارکس به دست می‌دهد: «این اوتوپا جایی است که در آن کار خودکار می‌شود، به نحوی که لذت از یک هلو یا خشنودی از یک کوارتت زهی همان اندازه جنبه‌هایی از خود تحقق‌بخشی ما به‌شمار می‌آیند که ساختن سدها یا بیرون دادن چوب رختی.»

ایگلتون بر آن است که در سوسیالیسم مارکس، در سوسیالیسم فردایی، و نه سوسیالیسم کاریکاتورواری که تاکنون به بشر عرضه شده، عرصه‌ی زندگی و تولید بیشتر به عرصه‌ی زیبایی‌شناسی می‌ماند، عرصه‌ای که بی‌نیاز از ضرورت‌ها و نیازهای بیرونی است و در آن سرانجام ارزش مصرف بر ارزش مبادله چیرگی می‌گیرد؛ و کار نه اجباری برده‌وار بلکه نیازی مبرم به خودپروری و آزاد ساختن نیروهای آفریننده‌ی آدمی خواهد بود.

کتاب ایگلتون با همه‌ی حجم کم و فشرده‌ای که دارد یکی از بهترین و جامع‌ترین درآمدها به سوسیالیسم مارکسی و اندیشه‌ی مارکس است و تقریباً، هر چند به اختصار، به همه‌ی جنبه‌های تفکر مارکس می‌پردازد، تفکری که هرگز نه از عمل جدا بوده و نه خواسته است جدا باشد.

می‌ماند ذکر این نکته که پانوشت‌ها همه از مترجم است و یادداشت‌های نویسنده که با شماره‌های میان قلاب مشخص شده در پایان کتاب آمده است.

ا.م.

اسفند ۱۳۸۱

برای استیوریگان

مارکس و آزادی

فلسفه

هگل و ارسطو بی‌گمان فیلسوف بودند، اما کارل مارکس به چه معنا فیلسوف است؟ مارکس مقدار زیادی چیز نوشت که درباره‌ی آن نگاه فلسفی داشت؛ اما او همچنین بی‌هیچ ملاحظه‌ای به دیده‌ی تحقیر به ذهن فلسفی می‌نگریست، و دربرنده‌ی یازدهم پُر آوازه‌اش درباره‌ی فویرباخ اعلام کرد که «فیلسوفان به راه‌های گوناگون فقط جهان را تفسیر کرده‌اند؛ اما نکته بر سر دگرگونی جهان است.» [۱] ممکن است کسی تر و چسب جواب دهد که دشوار است بتوانیم جهانی را دگرگون کنیم که نتوانیم آن را بفهمیم، البته به شرط آن‌که خود مارکس یقیناً با این سخن همداستان نباشد. مارکس قصد ندارد جای اندیشه‌ها را به عمل کور بدهد، بلکه می‌خواهد نوعی فلسفه‌ی عملی طراحی کند که یاری دهد تا آن‌چه را می‌کوشد دریابد دگرگون سازد. دگرگونی اجتماعی و فکری هم‌عنان پیش می‌روند. مارکس می‌نویسد: «فلسفه نمی‌تواند بدون فرا گذاشتن از پرولتاریا خود را متحقق سازد، و پرولتاریا نمی‌تواند بدون تحقق فلسفه خود را متحقق کند.» [۲] برنده‌ی دوم او درباره‌ی فویرباخ ادامه می‌دهد: این مسئله که آیا حقیقت عینی را می‌توان به اندیشه‌ی انسان نسبت

داد، نه مسئله‌ای نظری بلکه مسئله‌ای عملی است. انسان باید در عمل حقیقت، یعنی، واقعیت و قدرت، و این جهانی بودن اندیشه‌ی خود را ثابت کند. بحث بر سر واقعیت یا نواقعیّت اندیشه‌ی جدا از عمل مسئله‌ای صرفاً مدرسی است. [۳]

این نوع خاص نظریه‌ی عمل محور گاه «شناخت رهایی بخش» شناخته می‌شود، و چند ویژگی متمایز دارد. نوعی شناخت موقعیت آدمی است که گروه یا فردی بدان نیاز دارد تا بتواند این موقعیت را دیگرگون کند؛ و بدین سان از جمله نوعی خود-شناسی^۱ است. اما شناختن خود به شیوه‌ای نو به معنای دیگرگون ساختن خود با همان عمل نیز هست؛ بدین گونه، این جا ما با شکل ویژه‌ای از شناخت سروکار داریم که در آن عمل شناختن آنچه را برمی‌اندیشد دیگرگون می‌کند. من در کوشش برای شناختن خودم و وضع‌ام هرگز نمی‌توانم با خودم کاملاً همانست^۲ بمانم، زیرا خویشی که کار شناختن را انجام می‌دهد، و نیز خویشی که شناخته می‌شود، اکنون با آنچه پیش از این بودند تفاوت دارند. و اگر من خواسته باشم این همه را بشناسم، آنگاه همان فرایند آغاز می‌شود. این درست به این می‌ماند که کسی بخواهد از روی سایه‌ی خود بپرد یا با گرفتن گیس خود خود را به هوا بلند کند. و از آن جا که چنین شناختی همچنین مردم را به دگرگون ساختن وضع خود به شیوه‌ای عملی سوق می‌دهد، خود به صورت نوعی نیروی اجتماعی یا سیاسی درمی‌آید، و به جای آن که «بازاندیشی»^۳ صرف این موقعیت مادی یا درباره‌ی آن باشد بخشی از این موقعیت مادی است. این شناخت به جای آن که نظرورزی انتزاعات باشد شناخت چونان رویدادی تاریخی است که در آن شناختن آن دیگر به وضوح از شناختن چه گونه جدایی پذیر نیست.

1. self-understanding

2. identical

3. reflection

وانگهی، کوشش برای وارهانیدن خودتان مسائل ارزش را لازم می‌آورد، حال آن‌که شناخت درباره‌ی موقعیت‌تان مربوط به ادراک واقعی است؛ بدین‌گونه، این‌جا آن تمایز معمول که فلسفه میان امور واقع و ارزش‌ها قائل است به طرز جالبی محو می‌شود. غرض این نیست که از این نوع شناخت می‌توان استفاده‌ی ارزشمند کرد، بلکه انگیزش شناخت در وهله‌ی نخست منوط به دریافتی از ارزش است.

پس، بر نهاده‌ی یازدهم درباره‌ی فویرباخ یک‌جور درخواست فرهنگ‌ستیزانه برای روی برتافتن از نظرورزی انتزاعی و روآوردن به «جهان واقعی» نیست، هرچند که رگه‌ای از این روشنفکری‌ستیزی تند و تیز در مارکس دوره‌ی آغازین وجود دارد. چنین درخواستی فراموش می‌کند که بدون مفهوم‌های انتزاعی در وهله‌ی نخست هیچ جهان واقعی برای ما وجود نخواهد داشت. طنز حرکت مارکس در این است که او این درخواست را نه به عنوان فیلسوف بلکه دقیقاً در مقام فعالی سیاسی طرح می‌کند. بدین‌سان، می‌توان گفت که او به تبار برجسته‌ای از «فیلسوف‌ستیزان» می‌پیوندد که سلسله‌ای از آن‌ها شامل کیرکه‌گور، نیچه، هایدگر، آدورنو، بنیامین، ویستگنشتاین، و در روزگار خودمان اندیشه‌ورزانی چون ژاک دریدا و ریچارد رورتی می‌شود که نزد ایشان چیزی اساساً آشفته و کژ و کوژ در مورد کل کار و بار فلسفی زمانه‌شان وجود دارد. در نظر این کسان، خود فلسفه، و نه فلان یا بهمان موضوع آن، به صورت فعالیتی سخت شبهه‌ناک درآمده است. از این‌رو، می‌خواهند یا از کل طرح به دلایلی که به لحاظ فلسفی همچنان جالب توجه باقی می‌ماند فراگذرند، یا راهی بیابند تا آن را کاملاً براساس طرحی نو دراندازند، هدفی که در نظر بسیاری از این اندیشه‌وران به معنای پرداختن شیوه‌ی تازه‌ای از نگارش نظری است. بسیاری از این کسان در پی خالی کردن باد ادعاهای متافیزیکی فلسفه‌اند، و می‌کوشند این ادعاها را با چیزی به ظاهر بنیادی‌تر غافلگیر کنند: هستی، قدرت، تفاوت، شکل‌های عملی زندگی،

یا در مورد خود مارکس «شرایط تاریخی». فیلسوف ستیزی از این دست همان قدر با فلان مخالف صرف فلسفه تفاوت دارد که «ضد رمان» ی چون اولیس با نارمانی چون دفتر راهنمای تلفن تفاوت دارد.

چرا مارکس این همه به فلسفه شک دارد؟ یکی این که مارکس در فلسفه به چشم چیزی می نگرد که از جای نادرست آغاز می کند. فلسفه چنان که باید و شاید از خیلی پیش آغاز نمی کند. فلسفه ی آلمانی رایج روزگار او، ایدئالیسم، از ایده ها آغاز می کند، و در آگاهی به چشم بنیاد واقعیت می نگرد؛ اما مارکس می دانست که برای این که اصلاً ایده ای داشته باشیم، مقدار زیادی چیز دیگر می بایست پیش از این انجام پذیرفته باشد. چه چیزی می بایست پیش از این روی داده باشد تا بتوانیم آغاز به بازاندیشی کنیم؟ می بایست پیش از این به طور عملی با جهانی پیوند داشته باشیم که درباره آن تأمل می کنیم، و بدین سان از پیش مجموعه ی کاملی از روابط، شرایط مادی و نهادهای اجتماعی را جای دهیم:

تولید اندیشه ها، مفهوم ها و آگاهی در آغاز مستقیماً با فعالیت مادی و مراوده ی مادی انسان ها، زبان زندگی مادی، به هم آمیخته شده است. در این مرحله، تصور کردن، اندیشیدن، و مراوده ی ذهنی انسان ها همچون برون ریزی مستقیم رفتار مادی شان پدیدار می شود. همین معنی در مورد تولید ذهنی آن سان که در زبان سیاست، حقوق، اخلاق، دین، متافیزیک و غیره ی مردم جلوه گر می شود، صدق می کند. انسان ها تولیدکنندگان مفهوم ها، اندیشه ها و غیره ی خویش اند - انسان های واقعی و فعال آن گونه که به واسطه ی تکامل معین نیروهای تولیدی خود و مراوده ی منطبق با این نیروها تا دورترین شکل های آن مشروط می شوند. آگاهی هرگز نمی تواند چیزی جز هستی آگاهانه باشد، و هستی انسان ها فرایند زندگی واقعی آنهاست. [۴]

این جا باید یادآور شویم که در همان حال که مارکس می‌خواهد از دیدگاه معرفت‌شناختی آگاهی و جهان مادی را به نحو تنگاتنگ به هم گره بزند، مفهومی سیاسی وجود دارد که بر پایه‌ی آن می‌خواهد این رابطه را سست کند. چنان‌که خواهیم دید، از لحاظ او هنگامی که ما آزادانه و بی‌دلیل و فارغ از هرگونه نیاز مادی آنی تولید می‌کنیم بیشتر انسان‌ایم و کمتر شبیه به دیگر جانوران. در نظر مارکس، آزادی نوعی افزونی^۱ آفریننده بر آن چیزی است که به لحاظ مادی اساسی است، همان‌که از این اندازه درمی‌گذرد و به صورت ملاک خود درمی‌آید. هم از این روست که برای آن‌که این همه در جامعه روی دهد، در وهله‌ی نخست شرایط مادی معینی لازم می‌آید؛ به نحوی که نفیس «افزونی»^۲ آگاهی بر طبیعت که مارکس آن را علامت مشخصه‌ی انسانیت ما می‌شمارد خود، به نحو طنزآمیزی، وضعی است به لحاظ مادی مشروط. در نظر مارکس، در خود زبان است که آگاهی و کردار اجتماعی به آشکارترین وجه با هم تلاقی می‌کنند:

زبان همان اندازه دیرینه است که آگاهی، زبان آگاهی عملی و واقعی است که برای دیگر انسان‌ها نیز وجود دارد، و تنها از همین روست که برای من نیز وجود دارد؛ زبان، مانند آگاهی، فقط از نیاز، و از ضرورت مراوده با دیگر انسان‌ها برمی‌خیزد. (GI)

...

اما گرچه زبان از نیاز، و به منزله‌ی بُعدی ضروری از کار جمعی برمی‌خیزد، اما به این ضرورت وابسته نمی‌ماند، چنان‌که پدیده‌ی مشهور به ادبیات شاهد این مدعا است.

هنگامی که سخن دقیقاً نه بر سر «آگاهی»، بلکه در باب گونه‌ی نظام‌مندی از بازان‌دیشی مشهور به فلسفه است، آنگاه این آشکارا به

کارشناسان، دانشگاهیان و انبوهی از نهاده‌های مربوط به آن نیاز دارد که همگی در سرانجام کار فقط می‌توانند از قبل کار دیگران تأمین بودجه شوند. این یک جنبه از چیزی است که مارکس از تقسیم کار فکری و دستی اراده می‌کند. تنها هنگامی که جامعه‌ای مازاد اقتصادی معینی برتر از ضرورت مادی به دست آورد، و اقلیتی از اعضایش را از مقتضیات کار تولیدی برهاند و به این امتیاز نائل کند که به صورت سیاستمداران دانشگاهیان و پدیدآورندگان فرهنگی و مانند آن درآیند، فلسفه می‌تواند به کامل‌ترین معنای خود به شکوفایی برسد. در این حال اندیشه می‌تواند آغاز به خیال‌پردازی کند که مستقل از واقعیت مادی است، درست از آن‌رو که مفهومی مادی وجود دارد که بنابر آن درواقع:

تقسیم کار فقط از لحظه‌ای به‌راستی تقسیم کار می‌شود که تقسیم کاری میان کار ذهنی و کار یدی پدیدار می‌شود. (نخستین شکل ایدئولوژیست‌ها، یعنی کشیشان، هم‌زمان [با این تقسیم] نمودار می‌شود.) از این لحظه به بعد آگاهی می‌تواند درواقع خود را گول بزند که چیزی جز آگاهی از کردار موجود است، این‌که واقعاً چیزی را نمودار می‌سازد بی‌آن چیزی واقعی را نمودار سازد؛ از این مرحله به بعد آگاهی در موقعیتی است که خود را از جهان وارهاوند و به‌تکوین نظریه‌ی «ناب»، یزدان‌شناسی، فلسفه، علم اخلاق و مانند آن دست یازد. (G151)

به نظر مارکس، فرهنگ درواقع فقط یک والد دارد، و آن کار است — که از نظر او همسنگ این است که گفته شود [این والد] استثمار است. گرایش فرهنگ جامعه‌ی طبقاتی در جهت این است که این حقیقت ناخوشایند را فروکوبد؛ این فرهنگ ترجیح می‌دهد پدر شریف‌تری برای خود در سر پیوراند، خویشاوندی پست خود را انکار می‌کند و گمان دارد که فرهنگ به‌سادگی از فرهنگ پیشین، یا از تخیل فردی آزاد سر می‌زند.

اما مارکس می‌کوشد به یادمان آورد که اندیشه‌ی ما مانند حواس طبیعی ما، خود فرآورده‌ای از تاریخی است که با آن درگیر است. تاریخ - یعنی جهان واقعی - همواره به طریقی تندتر از اندیشه‌ای می‌دود که می‌کوشد آن را دربرگیرد، و مارکس که به عنوان دیالکتیسینی خوب بر سرشت پویا، بی‌کرانه و میان‌کنشانه^۱ ی چیزها تأکید ورزد، از آن دستگاه‌های فکری تکبرآمیزی که (مانند ایدئالیسم هگلی) بر این باورند که می‌توانند به طریقی کل جهان را در مفهوم‌های خود بپانند بیزاری می‌جوید. طنز تلخ این جاست که کار خود او [مارکس]، از جمله، به موقع خود موجب چنین دستگاه‌سازی سترونی می‌شود.

پس، در نظر مارکس بحث بر سر مسئله‌ی علت‌های مادی و شرایط خود اندیشه است. ما می‌توانیم علت‌های فلان یا بهمان را واریسی کنیم، اما آیا آن اندیشه می‌تواند، به قولی، به دور خود بگردد تا چیزی از آن تاریخ را دریابد که آن را پدید آورده است؟ شاید برای ما مدرن‌ها دلایل خوبی در دست باشد که چرا هرگز نمی‌توان به تمامی به این مقصود دست یافت، چرا همیشه نوعی نقطه‌ی کور، فلان فراموشی یا خود-ابهامی^۲ وجود دارد که اطمینان می‌بخشد که ذهن همیشه سرانجام در این کوشش ناکام می‌ماند. خود مارکس به عنوان فرزند عصر روشنگری شاید تقریباً بیش از ما به قدرت روشن عقل اعتماد داشت؛ با این همه، به عنوان اندیشه‌وری تاریخ‌باور - و این جریان‌های توأمان عقل‌باوری و تاریخ‌باوری اغلب در کار او با یکدیگر در کشاکش‌اند - تشخیص می‌دهد که اگر تمامی اندیشه تاریخی باشد، پس این نکته می‌بایست به طبع درباره‌ی اندیشه‌ی خود او نیز صدق کند. در عصر شارلمانی^۳ یا چوسر^۴ نمی‌توانست هیچ‌گونه مارکسیسمی وجود داشته

1. interactive 2. self-opaqueness

۳. Charlemagne، موسوم به شارل کبیر (۷۴۲-۸۱۴)، پادشاه فرانک‌ها (۷۷۱-۸۱۴) و امپراتور غرب (۸۰۰-۱۴) که سوزدای اتحاد اروپا را در سر می‌پروراند.

۴. Geoffrey Chaucer (حدود ۱۴۰۰-۱۳۴۳)، شاعر و داستان‌پرداز انگلیسی.

باشد، زیرا مارکسیسم چیزی بیش از صرف مجموعه‌ای از اندیشه‌های روشن است که هر کس، در هر زمان، می‌تواند در سرپروراند. مارکسیسم کمابیش پدیده‌ای وابسته‌ی زمان و مکان است که اذعان دارد که همان مقوله‌هایی که در قالب آن می‌اندیشد - کار مجرد، کالا، فرد آزاد متحرک و مانند آن - فقط می‌تواند از میراث سرمایه‌داری و لیبرالیسم سیاسی سربرآورد. مارکسیسم به منزله‌ی گفتمان هنگامی سر برمی‌آورد که هم ممکن و هم ضروری است که، به عنوان «نقد درون‌مانا»ی سرمایه‌داری و لذا به عنوان فرآورده‌ی همسان عصری که میل دارد به فراتر از آن برگذرد، سربرآورد. بیانیه‌ی حزب کمونیست در ستایش از طبقه‌ی متوسط انقلابی بزرگ، و آن غل و زنجیرشکنی قدرتمند از دست و پای امکانات انسانی که ما آن را به عنوان سرمایه‌داری می‌شناسیم، دست و دل باز است:

بورژوازی هر کجا که چیرگی گرفته به همه‌ی روابط فئودالی، پدر سالارانه و ساده^۱ پایان بخشیده است و پیوندهای جورواجور فئودالی را که انسان را به «فراستان طبیعی»^۲ اش وابسته می‌کرد بی‌رحمانه از هم گسسته و میان انسان‌ها رابطه‌ای جز نفع شخصی محض و «پرداخت نقدی» بی‌عاطفه بر جا نگذاشته است. ملکوتی‌ترین شوریدگی‌های دینی و شور و حرارت شهسوارانه و احساساتی‌گرایی بی‌فرهنگانه را در آب‌های یخ‌زده‌ی حساب‌گری‌های خودخواهانه غرقه ساخته است... در یک کلام استثمار عریان، بی‌شرمانه، مستقیم، و وحشیانه به جای استثمار پیچیده در لفافه‌ی پندارهای دینی و سیاسی نشسته است... بورژوازی پوشش احساساتی روابط خانوادگی را از هم دریده و آن را به رابطه‌ی صرف پولی فروکاسته است... بورژوازی بدون ایجاد دگرگونی دائمی در ابزار تولید و بدین‌سان بدون ایجاد دگرگونی در روابط تولید و همراه با آن بدون ایجاد دگرگونی در کل روابط

1. idyllic

جامعه نمی‌تواند به هستی خود ادامه دهد. ایجاد انقلاب پیوسته در تولید، آشوب بی‌وقفه در تمامی شرایط اجتماعی، ناپایداری و تلاطم همیشگی عصر بورژوازی را از تمامی عصرهای پیشین متمایز می‌سازد. تمامی روابط ثابت و منجمد، همراه با زنجیره‌ی پیش‌داوری‌ها و باورهای کهن و محترم از میان برمی‌خیزند، و تمامی روابطی که به‌تازگی شکل گرفته است پیش از آن‌که قوام گیرد منسوخ می‌گردد. هر آن‌چه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، هر آن‌چه مقدس است نامقدس می‌شود، و انسان سرانجام ناچار می‌گردد با هشیاری با شرایط واقعی زندگی و روابط خود با هم‌نوع خود روبه‌رو شود. [۵]

در همین توش و توان انقلابی، که در عین حال هم ستایش‌انگیز و هم ویرانگر است، از سویی پایه‌ی مادی برای سوسیالیسم قرار دارد، و از سوی دیگر همواره این طرح را نقش بر آب می‌کند. سرمایه‌داری همه‌ی شکل‌های سنتی ستمگری را از میان برمی‌دارد، و با این کار بشریت را با واقعیت سبانه‌ای روبه‌رو می‌سازد که سوسیالیسم می‌بایست وجودش را اذعان کند و دگرگون‌اش سازد.

همین‌که شخص دریابد که اندیشه‌ای که در پی واریسی شرایط مادی است از همان شرایط مادی سرچشمه می‌گیرد به معنای آن است که فیلسوفی ماده‌باور است، عبارتی که در باب آن چیزی پیش از نشانه‌ای از ناسازه‌گویی وجود دارد. وظیفه‌ی اندیشه‌ی ماده‌باورانه این است که آن واقعیتی را - جهان مادی را - در خود جذب و حل کند که نسبت به خود اندیشه جنبه‌ی بیرونی دارد، و به اعتباری بنیادی‌تر از آن است. غرض مارکس از این دعوی که در تاریخ نوع بشر، «هستی اجتماعی» آگاهی را تعیین می‌کند و نه، برخلاف ادعای ایدئالیست‌ها، وارونه‌ی آن، این است که: بدین‌سان، اخلاق، دین، متافیزیک، تمام چیزهای دیگر ایدئولوژی

و شکل‌های آگاهی مطابق آن‌ها دیگر صورت ظاهر استقلال را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها هیچ تاریخ و هیچ سیر تکاملی ندارند؛ ولی انسان‌ها با تکامل بخشیدن به تولید مادی و مراوده‌ی مادی خود، همراه با آن هستی واقعی، اندیشه و فرآورده‌های اندیشه‌ی خود را نیز دیگرگون می‌کنند. زندگی را آگاهی تعیین نمی‌کند، بلکه آگاهی را زندگی تعیین می‌کند. (GI 47)

پس این‌جا مارکس وارونه‌ی مشهور هگل است که دیالکتیک بازگونه‌اش، مبنی بر این‌که ایده‌ها هستی اجتماعی را تعیین می‌کنند، می‌بایست قاطعانه بر پاهای ماده‌باورانه‌اش قرار گیرد. از لحاظ مارکس، آن‌چه می‌گوییم یا می‌اندیشیم سرانجام آن‌چه می‌کنیم تعیین می‌کند. کردارهای تاریخی‌اند که در بُن بازی‌های زبانی ما قرار دارند. اما این‌جا احتیاطی لازم می‌آید. زیرا آن‌چه ما به عنوان هستی‌های تاریخی انجام می‌دهیم خود عمیقاً وابسته به اندیشه و زبان است؛ هیچ کردار بشری بیرون از قلمرو معنی، نیت، و تخیل وجود ندارد، چنان‌که خود مارکس تأکید دارد:

جانور بی‌درنگ با فعالیت زندگی خود سازگار است. جانور خود را از فعالیت زندگی متمایز نمی‌کند. جانور خود فعالیت زندگی است. انسان خود فعالیت زندگی را به صورت موضوع اراده و آگاهی خود درمی‌آورد. انسان دارای فعالیت زندگی آگاهانه است. فعالیت زندگی تعینی نیست که انسان مستقیماً با آن ادغام گردد. (EW 328) ... عنکبوت عملیاتی را اجرا می‌کند که شبیه به عملیات بافته‌است، و زنبور در ساختن خانه‌های خود بسیاری از معماران را دچار شرمندگی می‌کند. اما آن‌چه بدترین معمار را از بهترین زنبور متمایز می‌سازد این است که معمار پیش از آن‌که ساختمان آن را در واقعیت برپا سازد آن را در تخیل خود برمی‌افرازد. [۶]

هستی اجتماعی اندیشه را پدید می‌آورد، اما خود هستی اجتماعی در اندیشه دریافت می‌شود. با این همه، مارکس می‌خواهد ادعا کند که هستی اجتماعی بنیادی‌تر است – همان‌گونه که می‌خواهد ادعا کند که «زیربنای» مادی جامعه موجب پدید آمدن «روبنای» فرهنگی، حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیکی آن می‌شود:

انسان‌ها در تولید اجتماعی هستی خود وارد روابط معینی می‌شوند که ضروری و مستقل از اراده‌ی آن‌هاست، یعنی روابط تولیدی که با مرحله‌ی معینی از تکامل نیروهای تولیدی مادی‌شان تطبیق می‌کند. مجموع این روابط تولیدی ساختار اقتصادی جامعه یعنی آن بنیاد واقعی را تشکیل می‌دهد که بر پایه‌ی آن روبنایی حقوقی و سیاسی بنا می‌شود و شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی با آن تطبیق می‌کند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی به‌طور کلی فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را مشروط می‌سازد. آگاهی انسان‌ها نیست که هستی‌شان را تعیین می‌کند، بلکه برعکس، هستی اجتماعی‌شان است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند. (دیباچه برگامی در نقد اقتصاد سیاسی 182 SW)

پس، از این جاست «نظریه‌ی اقتصادی تاریخ» مشهور مارکس. مارکس مدعی است که تقدم‌های هستی اجتماعی و آگاهی تقدم‌هایی هستی‌شناختی‌اند، و با شیوه‌ای ارتباط دارند که او بر پایه‌ی آن انسان‌ها را در نظر می‌آورد. آموزه‌ی زیربنا / روبنا نیز می‌تواند به همین سان باشد: این آموزه بر آن است که همه‌ی شکل‌های اجتماعی را سرانجام همستیزی‌های درون تولید مادی تعیین می‌کند. اما همچنین می‌توان در این آموزه از دیدگاهی تاریخی‌تر نگریست؛ این دیدگاه شیوه‌ای را شرح می‌دهد که به موجب آن سیاست، حقوق، ایدئولوژی و مانند آن در

جامعه‌های طبقاتی عمل می‌کنند. سخن مارکس این است که در چنین نظم‌های اجتماعی، دقیقاً از آن‌رو که «زیربنای روابط اجتماعی ناعادلانه و متناقض است، این شکل‌ها دارای کارکرد تصدیق، تقویت یا پنهان داشتن این بی‌عدالتی‌اند، و بدین‌سان می‌توان گفت که به این اعتبار نسبت به آن جنبه‌ی ثانوی یا «روبنایی» دارند. پس، از این سخن می‌تواند این معنی برآید که اگر روابط اجتماعی عادلانه باشد چنین روبنایی نالازم خواهد بود. به سخن دیگر، ما این‌جا با کارکرد سیاسی ایده‌ها در جامعه سروکار داریم، و نه فقط با خاستگاه مادی‌شان. و این ما را به مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی بازمی‌آورد.

اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم در هر عصر اندیشه‌های حاکم‌اند، یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه به‌شمار می‌آید در عین حال نیروی فکری حاکم نیز هست. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد، در عین حال بر وسایل تولید فکری نیز مسلط است، به گونه‌ای که بدین‌سان، به‌طور کلی، اندیشه‌های کسانی که بی‌بهره از وسایل تولید فکری‌اند تابع آن‌اند. اندیشه‌های حاکم چیزی جز بیان اندیشگانی^۱ ارتباط‌های مادی مسلط، ارتباط‌های مادی مسلط که همچون اندیشه‌ها دریافت می‌شوند، نیستند... (GI 64)

هنگامی که فلسفه به صورت ایدئولوژی درمی‌آید به منحرف ساختن توجه مردان و زنان از ستیزه‌های تاریخی می‌گراید و این کار را با تأکید بر تقدم امر روحانی یا از راه کوشش برای حل این ستیزه‌ها در ترازوی برتر و تخیلی انجام می‌دهد. از همین‌جاست که مارکس هگلیان را سرزنش می‌کند.

1. ideal

برعکس، نظر خود او در باب تاریخ:

... به توانایی ما برای شرح فرایند واقعی تولید بستگی دارد، که از تولید مادی خود زندگی آغاز می‌شود، و نیز بستگی دارد به توانایی ما به فهم شکل مراوده‌ای که با این شیوه‌ی تولید پیوند دارد و همین شیوه‌ی تولید (یعنی جامعه‌ی مدنی در مراحل گوناگون آن)، به عنوان شالوده‌ی تمامی تاریخ، آن را پدید می‌آورد؛ و بستگی دارد به این‌که این را در عمل به عنوان دولت نشان دهد، همه‌ی شکل‌ها و فرآورده‌های نظری گوناگون آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق و غیره را توضیح دهد و رد خاستگاه و نشو و نمای‌شان را از این شالوده دنبال کند؛ البته، بدین وسیله کل چیز را می‌توان در کلیت‌اش (و از این‌رو همچنین کنش متقابل این جنبه‌های گوناگون را بر یکدیگر) شرح داد. (Gi 58)

برخلاف اندیشه‌ی ایدئالیستی، چنین دیدگاه ماده‌باورانه‌ای «پیوسته بر بنیاد واقعی تاریخ برجا می‌ماند»:

[این دیدگاه] کردار را از روی اندیشه توضیح نمی‌دهد بلکه تکوین اندیشه‌ها را از روی کردار مادی توضیح می‌دهد؛ و بنابراین به این نتیجه می‌رسد که همه‌ی شکل‌ها و فرآورده‌های آگاهی را نمی‌توان با انتقاد ذهنی، با انحلال آن در «خودآگاهی» یا تبدیل به شبح‌ها، جن‌ها، خیال‌ها و مانند آن باطل کرد، بلکه این کار را فقط می‌توان با واژگونی عملی روابط اجتماعی واقعی که موجب پدید آمدن این شیادی ایدئالیستی می‌شود انجام داد... (Gi 58)

جان کلام مارکس این است که اگر تکیه‌گاه مسائل نظری اصلی در تضادهای اجتماعی است، در آن صورت فقط می‌توان به لحاظ عملی و نه فلسفی آن را حل کرد. بدین‌سان، شیوه‌ی معینی از فلسفیدن موجب

پدید آمدن «تمرکززدایی» معینی از خود فلسفه می‌شود. این جا، مارکس نیز مانند بسیاری از فیلسوف‌ستیزان می‌کوشد کل حیطه‌ای را که گفتمان بر پایه‌ی آن بیان می‌شود تغییر دهد، و معضلات فلسفی را هم به عنوان درد‌نشانه‌ی نهان معنا^۱ی تاریخی واقعی دریابد و هم به عنوان شیوه‌ای در بیرون راندن این نهان‌معنا از پیش چشم. هرچند فلسفه ترجیح می‌دهد خیال کند که خود هستی‌بخش^۲ است، باید با وابستگی خود به آنچه از آن فرا می‌گذرد رودررو گردد. رویکرد ماده‌باورانه

... نشان می‌دهد که تاریخ با حل شدن در «خودآگاهی» همچون «روح روح‌ها» پایان نمی‌گیرد، بلکه در آن در هر مرحله پیامدی مادی یافته می‌شود: مجموعه‌ای از نیروهای تولیدی، رابطه‌ای میان افراد با طبیعت و با خودشان که به‌طور تاریخی ایجاد می‌شود و از هر نسل به نسل بعدی منتقل می‌شود؛ انبوهی از نیروهای تولیدی، وجوه سرمایه و شرایط که از سویی درواقع نسل تازه حک و اصلاح‌شان می‌کند، اما از سوی دیگر همچنین شرایط زندگی خود را به آن تجویز می‌کند و بالندگی معینی و منش خاصی به آن می‌بخشد. این رویکرد نشان می‌دهد که اوضاع و احوال همان اندازه انسان‌ها را می‌سازد که انسان‌ها اوضاع و احوال را. (Gi 59)

پس، بشر فقط فرآورده‌ی متعین شرایط مادی خود نیست؛ اگر چنین بود مارکس چه‌گونه می‌توانست امیدوار باشد که بشریت روزی بتواند این شرایط مادی را دیگرگون کند؟ مارکس ماده‌باوری «مکانیکی» مثلاً مانند توماس هابز نیست که در آگاهی به چشم بازتاب محض اوضاع بنگرد،

1. subtext 2. self-begotten

بلکه ماده‌باوری تاریخی است، به این معنی که می‌خواهد خامستگاه، منش و کارکرد اندیشه‌ها را برحسب شرایط تاریخی که بدان تعلق دارند توضیح دهد.

با این همه، به نظر می‌رسد مارکس فراموش کرده است که تمامی فلسفه ضرورتاً ایدئالیستی نیست. اندیشه‌ی خود او ایدئالیستی نیست، و به همین سان اندیشه‌ی ماده‌باوران بورژوایی بزرگ روشنگری فرانسه نیز که هم او از آن‌ها آموخته است ایدئالیستی نیست. همچنان‌که در این خصوص همه‌ی ایدئولوژی نیز «ایدئالیستی» نیست. با این همه، دیدگاه مارکس در باب فلسفه‌ی ایدئالیستی دیدگاهی نوآیین است: مارکس در فلسفه‌ی ایدئالیستی به چشم شکلی از وهم و خیال می‌نگرد که می‌کوشد در ذهن به آن چیزی دست یابد که نمی‌تواند در واقعیت تاریخی به دست آید. و به این تعبیر، حل تضادهای تاریخی مرگِ نظری فلسفی را در پی می‌آورد. اما این نکته درباره‌ی اندیشه‌ی خود مارکس نیز صادق است. در جامعه‌ای به راستی کمونیستی جایی برای فلسفه‌ی مارکسیستی نیست، زیرا چنین نظریه‌ای صرفاً برای این وجود دارد که چنین جامعه را به وجود آورد. درواقع، کار مارکس به شیوه‌ی آرمان شهرستیزانه‌ی خود به طرز چشم‌گیری اندک چیزی در این باره می‌گوید که اوضاع آینده واقعاً چه گونه به نظر می‌آید. بدین سان، اندیشه‌ی او به مانند تمامی نظریه‌ی سیاسی رادیکال سرانجام خود-برانداز^۱ است و این شاید ژرف‌ترین تعبیر از تاریخی بودن این اندیشه است.

انسان‌شناسی

اندیشه‌ی (پسا) مدرن مدعی است که ضدبنیادگرا است، و به هر بنیاد عینی برای هستی به عنوان فلان افسانه‌ی اختیاری خاص خودمان به دیده‌ی سوءظن می‌نگرد. مارکس، به عکس، اندیشه‌وری به مراتب کلاسیک‌تر یا سنتی‌تر است و نزد او هستی ما عبارت است از آن شکل مشترک طبیعت مادی که او بر آن نام «موجود نوعی»^۱ می‌نهد. این مفهوم نیز مانند عبارت «سرشت بشر» به طرز مبهمی میان توصیف و تجویز، امر واقع و ارزش، شرحی درباره‌ی این که ما چه گونه‌ایم و می‌بایست چه گونه باشیم، دست و پا می‌زند. ما به لحاظ طبیعی جانوران اجتماعی هستیم و برای ماندگاری خود به یکدیگر وابسته‌ایم، با این همه، این می‌بایست هم ارزشی سیاسی باشد و هم واقعیتی انسان‌شناختی. مارکس به عنوان اندیشه‌وری تاریخ‌باور می‌کوشد نهادهای انسانی را از چنگ جاودانگی دروغینی که اندیشه‌ی متافیزیکی بدان اعطا کرده است وارهاند؛ آن چه به لحاظ تاریخی پدید می‌آید همواره می‌تواند به لحاظ تاریخی دگرگون

۱. species-being، اصطلاح فویرباخی که به نوع انسان به طور کلی نظر دارد. «شکل مشترک طبیعت مادی» به اشتراک‌های میان انسان و حیوان اشاره دارد.

گردد. اما او همچنین تا حدی به گونه‌ای ناسازه‌وار، یک جور ذات‌باور ارسطویی نیز هست که معتقد است نوعی سرشت یا ذات وجود دارد، و این‌که جامعه‌ی عادلانه جامعه‌ای خواهد بود که در آن این سرشت مجال بیابد که توانایی‌های خود را به منصه‌ی ظهور برساند. بنابراین، پرسش این‌جاست که مارکس این ناهمسازی آشکار در اندیشه‌ی خود را چه گونه حل می‌کند؟

او این کار را، مانند هگل پیش از او، به این ترتیب انجام می‌دهد که در دگرگونی و بالندگی به چشم ذات بشریت می‌نگرد. در سرشت ماست که نیروهای مان را تحقق بخشیم؛ اما این‌که چه نوع نیروهایی در مد نظراند، در چه شرایطی این نیروها را تحقق می‌بخشیم، مسئله‌ای به لحاظ تاریخی خاص است. از نظر مارکس جوان دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ما تا آن‌جا انسان‌ایم که نوع خاصی از «موجود نوعی» را با هم‌نوعان مان شریک‌ایم:

ذات انسانی طبیعت فقط برای انسان اجتماعی وجود دارد؛ زیرا فقط در این‌جاست که طبیعت به عنوان پیوند با دیگر انسان‌ها، به عنوان هستی او برای دیگران و هستی دیگران برای او و به عنوان عنصر حیاتی واقعیت انسانی وجود دارد؛ تنها در این‌جاست که طبیعت به عنوان شالوده‌ی هستی انسانی خود او وجود دارد. فقط در این‌جاست که آن‌چه در نظر انسان هستی طبیعی‌اش شمرده می‌شود به صورت انسانی او در می‌آید و طبیعت در نظر او انسانی می‌شود. از این رو، جامعه عبارت است از یگانگی کامل ذات انسان با طبیعت، رستاخیز راستین طبیعت، طبیعت‌باوری تحقق یافته‌ی انسان و انسان‌باوری تحقق یافته‌ی طبیعت... به‌ویژه لازم است از این امر بپرهیزیم که بار دیگر «جامعه» را به عنوان یک انتزاع در برابر فرد قرار دهیم. فرد موجودی اجتماعی است. بنابراین، نمود حیاتی او - حتی هنگامی که در ارتباط با دیگر

انسان‌ها مستقیماً به صورت زندگی اشتراکی پدیدار نگردد - نمود و تصدیق زندگی اجتماعی است. زندگی فردی و زندگی نوعی انسان دو چیز جدا از هم نیستند... (EW 350)

آیا این موجود نوعی غایت یا هدفی هم دارد؟ آیا مارکس اندیشه‌وری غایت‌باور است؟ به یک معنا آری، و به معنای دیگر نه. زیرا غایت هستی نوعی ما، در نوعی از همان‌گویی خلاق، همانا عبارت است از تحقق بخشیدن به خود این هستی نوعی. از لحاظ مارکس، همچنان‌که در نظر دیگر رادیکال‌های رمانتیک، هیچ نقطه‌ی نهایی و رای تکامل خود - لذت‌بخش آن برای هستی انسان وجود ندارد یا نباید وجود داشته باشد: هنگامی که کارگران کمونیست گرد هم می‌آیند، نخستین هدف‌شان آموزش، تبلیغ و غیره است. اما در عین حال نیاز تازه‌ای حاصل می‌کنند - نیاز به جامعه - و آنچه به صورت وسیله ظاهر می‌شود به صورت هدف در می‌آید. این سیر پیشرفت عملی را به برجسته‌ترین نحو می‌توان در گردهمایی‌های کسارگران سوسیالیست فرانسوی مشاهده کرد. سیگار کشیدن، خوردن و نوشیدن و غیره دیگر وسیله‌ی ایجاد پیوند میان مردم نیست. تشکیل گروه، انجمن و جلسات بحث و گفت‌وگو که به نوبه‌ی خود جامعه را هدف خود قرار می‌دهد برای آن‌ها کافی است. برادری انسان‌ها عبارتی توخالی نیست بلکه واقعیت است، و شرافت انسانی از دست‌های پینه‌بسته‌شان می‌تراود. (EW 365)

این مفهوم از طبیعتی که خودپرورانی^۱ اش هدفی در خود است در مقابل دو صورت اندیشه‌ی نیرومند در روزگار مارکس قرار می‌گیرد.

نخست آن سنخ استدلال متافیزیکی است که فعالیت انسانی را فرا می‌خواند تا در پیشگاه دادگاهی بالاتر حساب پس بدهد: یعنی تکلیف، اخلاق، احکام دینی، ایده‌ی مطلق. مارکس عمیقاً با چنین متافیزیکی دشمنی می‌ورزد، هرچند که او به جای خود اخلاق‌گرایی ژرف است. چیزی که هست در نظر او نظام اخلاقی در واقع مبتنی بر این فرایند آشکارگی نیروها و توانمندی‌های آفریننده‌ی ماست و نه قانونی که بر فراز آن وضع می‌شود یا مجموعه‌ی هدف‌های جلیل‌القدری که در فراسوی آن به بیان در آمده است. هیچ نیازی به توجیه این پویایی نیست، همچنان‌که نیازی به توجیه لبخند یا آواز نیست؛ اخلاق به سرشت مشترک ما تعلق می‌گیرد.

اما این نظام اخلاقی همچنین خود را در تعارض با آن شکل از عقل ابزاری می‌یابد که نزد آن افراد فقط برای خاطر هدفی بزرگ‌تر وجود دارند: برای نمونه، برای هدفی چون دولت سیاسی، یا -همچنان‌که در اندیشه‌ی فایده‌باورانه‌ی حاکم بر عصر مارکس - ارتقای نیکبختی همگانی. این استدلال وسیله / هدف همان شکل عقلانیتی است که به باور مارکس بر جامعه‌های طبقاتی چیرگی دارد، جامعه‌هایی که در آن توانمندی‌های بیشترین‌ها به سود اندک‌شماری کسان به صورت امری ابزاری در می‌آید.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری، کار، تکاپوی زندگی و خود زندگی تولیدی در نظر انسان فقط در حکم وسیله‌ای برای برآوردن نیاز در می‌آید، نیاز به حفظ هستی جسمانی. ولی زندگی تولیدی، زندگی نوعی است. این زندگی نوعی زندگی حیات‌آفرین است. خصیصه‌ی کلی یک نوع، خصیصه‌ی نوعی آن در اختیار سرشت فعالیت حیاتی آن است و فعالیت آگاهانه و آزادانه خصیصه‌ی نوع انسان به شمار می‌آید. [در سرمایه‌داری] خود زندگی فقط به صورت وسیله‌ای برای زندگی پدیدار می‌شود. (EW 328)

در جامعه‌ی طبقاتی، فرد وادار می‌شود که آنچه را نسبت به او کمترین جنبه‌ی کارکردی دارد - یعنی هستی نوعی خودپرورنده‌ی خویش^۱ را - به ابزار محضی برای بقای مادی بدل کند.

البته غرض این نیست که مارکس چنین استدلال ابزاری را یکسر به کناری می‌گذارد. بدون این استدلال ابزاری به هیچ رو هیچ کنش عقلی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و سیاست انقلابی خود مارکس لزوماً متناسب بودن وسیله و هدف را لازم می‌آورد. ولی از طنزهای متعدد اندیشه‌ی او یکی این است که این اندیشه به کار ساختن جامعه‌ای می‌آید که در آن مردان و زنان امکان می‌یابند که همچون هدف‌های رادیکالی در ذات خود شکوفا شوند. دقیقاً از آن‌رو که مارکس فرد را چنین به ژرفی ارج می‌نهد نظمی اجتماعی را نفی می‌کند که در همان حال که در عرصه‌ی نظریه در بوق فردگرایی می‌دمد، در عمل مردان و زنان را به واحدهای بی‌نام و نشان مبادله‌پذیر فرو می‌کاهد.

پس، اگر از ما بخواهند که اخلاق مارکس را توصیف کنیم بهتر از این نمی‌شود که آن را اخلاق «زیبایی‌شناختی» بخوانیم. زیرا زیبایی‌شناسی، بسناپر سنت، آن شکل از کردار انسانی است که به هیچ توجیه فایده‌اندیشانه‌ای نیاز ندارد، بلکه هدف‌ها، بنیادها و دلیل‌های اساسی خاص خود را فراهم می‌آورد. این اخلاق عبارت است از نوعی به کارگیری توانمندی خود واقعیت‌بخشی^۲ برای خاطر خود آن؛ و در نظر مارکس سوسیالیسم دقیقاً حرکتی عملی برای فراهم آوردن وضعی است که در آن چیزی مانند این در دسترس بیشترین افراد ممکن باشد. هر جا هنر باشد، انسانیت هم آن‌جاست. از این‌جاست که مارکس خواهان جامعه‌ای است که در آن کار تا حد مقدور به صورت خودکار درآمده باشد، به گونه‌ای که مردان و زنان (هم سرمایه‌داران و هم کارگران) دیگر

1. self-realizing species-being

2. self-fulfilling

به ابزارهای صرف تولید فرو نخواهند کاست، و در عوض آزاد خواهند بود تا شخصیت‌های خود را به شیوه‌هایی تام و تمام‌تر پرورانند. در نظر مارکس، سوسیالیسم اساساً بسته به کوتاه کردن مدت روز کار است تا این امکان فراهم آید که این شکوفایی همگانی در دسترس قرار بگیرد:

آزادی در زمینه [ی کار] تنها می‌تواند مبتنی بر انسان اجتماعی شده و تولیدکنندگان متحدی باشد که داد و ستد خود را با طبیعت به نحو عقلانی تنظیم می‌کنند؛ و این مقصود را با صرف کمترین توش و توان و تحت شرایطی انجام می‌دهند که بیشترین تناسب و شایستگی را با سرشت انسانی داشته باشد. اما با این‌همه، کار همچنان قلمروی از ضرورت برجا می‌ماند. در فراسوی کار آن بالندگی توانمندی آدمی آغاز می‌شود که هدفی در خود، و قلمرو راستین آزادی است، که با این‌همه فقط می‌تواند به مدد این قلمرو ضرورت به عنوان شالوده‌ی خود شکوفا گردد. کوتاه کردن مدت روز کار پیش‌شرط اساسی آن است. (C Vol. 3 85)

شیوه‌ی دیگر طرح این نکته آن است که ادعا کنیم که مارکس می‌خواهد «ارزش مصرف» انسان‌ها را از قید بردگی «ارزش مبادله» وارهند. در نظر مارکس، یک شیء چیزی حس‌پذیر است که ما می‌بایست با توجه به کیفیت‌های خاص آن از آن استفاده کنیم و برخوردار شویم؛ این معنی همان است که او از «ارزش مصرف» در نظر دارد. با این‌همه، در شرایط سرمایه‌داری اشیا به کالاها فرو می‌کاهند: اشیا فقط برای خاطر ارزش مبادله‌شان، برای خرید و فروش، وجود دارند. و تا این‌جا، هر دو کالا، با ارزش یکسان، مستقابلاً به کیفیتی انتزاعی فرو می‌کاهند. بدین‌سان، همین که یکسانی بر تفاوت چیرگی می‌یابد، ویژگی‌های حس‌پذیر خاص کالاها به نحو زیان‌آوری نادیده انگاشته می‌شود.

اما این معنی به همین سان در مورد انسان‌هایی که در حاکمیت همان نظام اجتماعی سر می‌کنند نیز صادق است. در شرایط بازار، افراد به صورت موجودات انتزاعی و قابل مبادله با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند؛ کارگران به صورت کالا در می‌آیند و نیروی کار خود را به پیشنهاددهنده‌ای می‌فروشند که بالاترین بها را پیشنهاد می‌کند؛ و سرمایه‌دار پروای آن ندارد که کارگر چه چیز تولید می‌کند، به شرطی که آن چه تولید می‌کند سود در بر داشته باشد. آنچه در مورد قلمرو اقتصادی صدق می‌کند همچنین در مورد حیطه‌ی سیاسی نیز راست در می‌آید: دولت بورژوازی هنگامی که، مثلاً، پای اتاقک رأی‌گیری در میان باشد شهروندان‌اش را به طور انتزاعی برابر می‌شمارد، اما این کار را به شیوه‌ای انجام می‌دهد که نابرابری‌های اجتماعی خاص‌شان را منکوب و پنهان می‌سازد. هدف دموکراسی سوسیالیستی این است که این شکاف میان شکل سیاسی و محتوای اجتماعی را از میان بردارد، به گونه‌ای که حضور ما در دولت سیاسی، به عنوان شهروندان مشارکت‌کننده، به معنای حضور ما به عنوان افراد واقعی باشد:

تنها هنگامی که فرد انسان، انسان واقعی، شهروند انتزاعی را دوباره به خود بازگرداند، و به عنوان فرد انسان در زندگی روزانه‌ی خود، کار فردی و روابط فردی‌اش را به صورت موجودی نوعی در آورد، تنها هنگامی که انسان نیروهای خاص خود^۱ را همچون نیروی اجتماعی باز شناسد و سازمان دهد به نحوی که نیروی اجتماعی دیگر به صورت نیروی سیاسی از او جدا نباشد، تنها آن هنگام است که رهایی بشر کامل خواهد شد. (EW 234)

همان‌گونه که مارکس می‌خواهد مبادله‌ی کالایی را در قلمرو اقتصادی

براندازد، به گونه‌ای که تولید به جای تولید برای سود به صورت تولید برای مصرف در می‌آید، به همین سان نیز می‌خواهد از شخصیت انسان «کالازدایی» کند و امکانات فراوان بالندگی حسی فردی را از بند آن منطق انتزاعی و فایده‌باورانه‌ای وارهاوند که معمولاً گرفتار آن است، در حاکمیت سرمایه‌داری، حواس ما به کالاها بدل می‌شوند، به نحوی که تنها با برانداختن مالکیت خصوصی است که تن انسان رهایی می‌یابد و حواس انسان باز شناخته می‌شوند:

از این‌رو، فرا گذشتن از مالکیت خصوصی به معنای رهایی کامل همه‌ی حواس و خصیصه‌های انسان است؛ اما این رهایی است دقیقاً از آن رو که این حواس و خصیصه‌ها هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عینی انسانی می‌شوند. چشم به صورت چشمی انسانی در می‌آید، همان‌گونه که موضوع یا ابژه‌اش به صورت موضوع یا ابژه‌ای اجتماعی و انسانی در می‌آید، یعنی موضوع یا ابژه‌ای که به دست انسان برای انسان ساخته شده است. بنابراین، حواس در پراکسیس بی‌میانجی خود نظریه‌پرداز می‌شوند. این حس‌ها برای خاطر خود شیء با شیء ارتباط می‌گیرند، اما خود شیء همانا یک رابطه‌ی عینی انسانی با خود و انسان است، و برعکس. از این‌رو، نیاز یا لذت جوهر خودپرستانه‌ی خود را از دست می‌دهند، و طبیعت نیز با استفاده‌ای که به صورت استفاده‌ی انسانی در می‌آید فایده‌وری محض خود را از دست می‌دهد. (EW 352)

انسان‌شناسی سیاسی مارکس از مفهومی بسیار گسترده از کار، یعنی به عبارتی، از مفهوم تن انسان به منزله‌ی سرچشمه‌ی زندگی اجتماعی مایه می‌گیرد.

همچنان‌که زندگی رفته‌رفته پیچیده‌تر می‌شود، کار ناگزیر تخصصی‌تر می‌شود، و شکل‌های گوناگون آن میان تولیدکنندگان گوناگون تقسیم

می‌گردد؛ این همان است که مارکس آن را تقسیم کار می‌خواند. تقسیم کار راهی ضروری برای کمال‌بخشی و بهبود نیروهای تولیدی است؛ اما از لحاظ مارکس تقسیم کار همچنین مستضمن نوعی بیگانگی است که در آن نیروهای انسان به شیوه‌های یک سو به یه فلج‌کننده‌ای تحقق می‌یابند، و این خلاف آرمان خود او در باب فرد «همه فن حریف»ی است که انبوه سخاوتمندانه‌ای از استعدادها را به کار می‌گیرد. بدین سان، تقسیم کار نمونه‌ی دیگری از جدایی میان امر فردی و امر همگانی در جامعه‌ی طبقاتی، یعنی در وضعی است که امکانات تام و تمام هستی نوعی ما به فلان کارکرد واحد از قبیل کار مکانیکی کارگر کارخانه فرو می‌کاهد:

... تقسیم کار نخستین نمونه را در این باب به دست می‌دهد که چه‌گونه مادام که انسان در جامعه‌ی طبیعی باقی می‌ماند، یعنی مادام که شکافی میان منفعت خاص و عام وجود دارد، و لذا مادام که فعالیت او طلبانه نیست بلکه، به طبع، تقسیم شده است، عمل خود انسان به صورت نیروی بیگانه در برابر او قرار می‌گیرد، و به جای آن که زیر نظارت و سلطه‌ی او باشد او را به بردگی می‌کشد. زیرا همین که توزیع کار قدم به عرصه‌ی وجود می‌گذارد، هر انسان دارای قلمرو خاص و منحصر به فردی از فعالیت است که بر او تحمیل شده است و او نمی‌تواند از آن بگریزد. او شکارچی، ماهیگیر، شبان، یا منتقدی موشکاف است، و می‌بایست به همان سان باقی بماند اگر نمی‌خواهد وسایل گذران زندگی خود را از دست بدهد؛ حال آن که در جامعه‌ی کمونیستی که در آن هیچ‌کس دارای یک قلمرو منحصر به فرد فعالیت نیست، بلکه هر کس می‌تواند در رشته‌ای که می‌خواهد ماهر شود، جامعه تولید عمومی را تنظیم می‌کند و بدین سان این امکان را برای من فراهم می‌آورد که امروز کاری را انجام دهم و فردا کاری دیگر را، بامداد شکار کنم، بعد از ظهر به ماهیگیری بروم و عصر گله‌داری کنم و

پس از شام به نقادی بپردازم، همان‌گونه که در نظر داشته‌ام،
بی‌آن‌که هرگز ماهیگیر، شبان یا منتقد گردم. (Gi 54)

این پاره گفتار، خواه نغز یا وحشتناک، یکی از معدود نظرورزی‌های
اوتوپیا‌یی صریح مارکس است.

ناگزیر، مسائل متعددی در مورد اخلاقیات سیاسی مارکس وجود
دارد، همچنان که در باب دیگر انواع اخلاقیات نیز همین مشکلات
وجود دارد. آیا این برداشت از فاعل انسانی آزاد و خودسازنده^۱
احتمالاً روایت بلندنظرانه‌تری از نمونه‌ی بورژوایی و پدرسالارانه
از انسان به منزله‌ی خود تولیدکننده‌ی^۲ پرتکاپو نیست؟ آیا آرمان
مارکس از انسان نوعی پرومته‌ی پرولتاریایی نیست؟ تا کجا این
نمونه روایتی چپ‌گرایانه از آرمان طبقه‌ی متوسط در باب تحقق
نامحدود و فاؤست‌وار ثروت است که با خویشتن به عنوان دارایی
خود رفتار می‌کند؟ می‌توان شور و جوش و تکاپویی به مراتب
بی‌رحمانه‌تر در این آموزه یافت که آن‌چه را وردزورث^۳ «انفعال
خردمندانه» می‌خواند یا کیتس^۴ بر آن نام «توانایی منفی» می‌نهد
کم‌اهمیت می‌شمارد. آیا قرار است همه‌ی نیروها و توانایی‌ها مان
را تحقق ببخشیم؟ چه باید گفت درباره‌ی نیروها و توانایی‌هایی که
به نظر بیمارگونه یا ویران‌گر می‌نمایند؟ شاید مارکس گمان دارد
که نیروهای ما فقط به سبب محدود شدن ویران‌گر می‌شوند، که در
این مورد البته برخاست و چه‌گونه باید میان توانایی‌های مثبت‌تر
و منفی‌ترمان تمیز قائل شویم، اگر جز خود این فرایند به لحاظ
تاریخی نسبی که باید به مدد آن این کار را به انجام رسانیم معیاری

1. self-fashioning

2. self-producer

۳. William Wordsworth (۱۷۷۰-۱۸۵۰)، شاعر انگلیسی.

۴. John Keats (۱۷۹۵-۱۸۲۱)، شاعر انگلیسی.

نداشته باشیم؟ بالندگی «همه‌سویه» ممکن است در نظر برخی کسان فروتر از پرورش یک استعداد خلاقه‌ی واحد باشد، همان‌گونه که ممکن است در نظر پاره‌ای کسان نَفَس‌شکنی^۱ ستودنی‌تر از خودبیان‌گری^۲ باشد.

پاره‌ای از این نکته‌های انتقادی را می‌توان برشمرد. مارکس که ماده‌باوری تمام‌عیار است آشکارا بر این باور نیست که خودپرورانی می‌توانند نامحدود باشند؛ او هم نسبت به محدودیت‌های وضعیت ما و هم امکانات مان هشیار است:

انسان کاملاً موجودی طبیعی است. انسان به عنوان موجودی طبیعی و به عنوان موجود طبیعی زنده از سویی به نیروهای طبیعی و نیروهای حیاتی مجهز است، یعنی موجود طبیعی فعال است... از سوی دیگر، انسان به عنوان موجودی طبیعی، جسمانی، حسی و عینی مانند دیگر جانوران و گیاهان موجودی دردمند مشروط و محدود است. غرض این است که عین‌ها یا اثره‌های رانش‌های او به عنوان عین‌های مستقل از او بیرون از او وجود دارند؛ اما این عین‌ها، عین‌هایی هستند که او به آن‌ها نیاز دارد، یعنی عین‌هایی اساسی‌اند که برای به کار بستن و تأیید نیروهای اساسی‌اش ضروری‌اند. (EW 389)

ممکن است مارکس بیش از اندازه به تولید اهمیت داده باشد، اما مسلماً این اصطلاح را به معنی اقتصادی آن محدود نکرده است. برعکس، او می‌اندیشید که از فقر معنوی سرمایه‌داری است که با مفهوم تولید دقیقاً چنین می‌کند. در نظر مارکس، «تولید» مفهومی سخت فراخ است و معادل «خود تحقق بخشی»^۳ به‌شمار می‌آید؛ و تا این حدود، لذت

1. self-denial 2. self-expression 3. self-actualization

بردن از یک هلویا خشنودی از یک کوراتت زهی همان اندازه جنبه‌هایی از خود تحقق‌بخشی ما به‌شمار می‌آید که ساختن سدها یا پشت سر هم بیرون دادن چوب‌رختی:

... هنگامی که ثروت از قالب محدود بورژوایی‌اش عاری شود آیا ثروت چیزی جز کلیت نیازها، ظرفیت‌ها، لذت‌ها، نیروهای تولیدی فردی و غیره خواهد بود که از طریق مبادله‌ی همگانی ایجاد می‌شود؟ مگر [در این حالت] ثروت چیزی جز تسلط به تمامی بالیده‌ی انسان بر نیروهای طبیعی، اعم از طبیعت به معنای خاص و طبیعت بشری است؟ یعنی به کار گرفتن مطلق امکانات آفریننده‌ی [انسان‌ها] بدون هیچ پیش‌فرض دیگری جز زمینه‌ی تحول پیشین، یعنی تحول همه‌ی نیروهای انسانی به عنوان هدفی در خود: بی‌آن‌که با ملاک از پیش تعیین‌شده‌ای اندازه‌گیری شود؟ مگر نه این است که انسان فقط از جنبه‌ای خاص به بازتولید خود نمی‌پردازد، بلکه کلیت خود را باز تولید می‌کند؟ مگر نه این است که انسان می‌کوشد در حد چیزی که شده است باقی نماند بلکه در حرکت مطلق شدمان^۱ باشد؟ [۷]

پس، هستی نوعی ما طبعاً مولد است، و با واگشایی نیروهای آن از رهگذر دگرگون ساختن جهان سروکار دارد:

آفرینش عملی جهان عینی، ساختن جهانِ ناجاندار گواه آن است که انسان موجود نوعی آگاهی است، یعنی موجودی که با نوع خود به عنوان هستی ذاتی خود یا با خود به عنوان موجودی نوعی برخورد می‌کند. راست است که جانوران نیز تولید می‌کنند... اما جانوران فقط نیازهای فوری خود یا بچه‌هاشان را تولید

1. becoming

می‌کنند؛ تولید جانوران یکسویه است، حال آن‌که انسان همه‌سویه تولید می‌کند؛ جانوران فقط هنگامی دست به تولید می‌یازند که نیاز فوری جسمانی به این کار وادارشان سازد، حال آن انسانی حتی هنگامی که از بند نیاز جسمانی آزاد است تولید می‌کند و به‌راستی فقط در آزادی از چنین نیازی دست به تولید می‌زند. (EW 329)

ما نیز مانند هنرمندان هنگامی آزادیم که بدون انگیزه‌ی ضرورت جسمانی تولید کنیم؛ و همین سرشت است که در نظر مارکس گوهر همه‌ی افراد به‌شمار می‌آید. من با پرورش شخصیت فردی‌ام از رهگذر ساختن جهان، همچنین به تحقق بخشیدن به آن چیزی می‌پردازم که به ژرف‌ترین نحو با دیگران شریک‌ام، به نحوی که فرد و هستی نوعی در سرانجام کار یکی می‌شوند. فرآورده‌ی من عبارت است از هستی من برای دیگری، و هستی دیگری را برای من پیش‌فرض می‌گیرد. این امر از نظر مارکس حقیقتی هستی‌شناختی است که از نوع موجوداتی که ما هستیم نتیجه می‌شود؛ اما ممکن است شکل‌های معینی از زندگی اجتماعی میان این دو بعد خویشتن، یعنی فرد و جمع، شکاف بیندازند، و این درواقع همان چیزی است که مارکس جوان از بیگانگی اراده می‌کند. به تعبیری، چنین شکافی همواره وجود دارد، زیرا در گوهر انسان است که می‌تواند سرشت خود را «عینیت بخشد»، از آن فاصله بگیرد، و این سرچشمه‌ی آزادی ماست. اما در جامعه‌ی طبقاتی اشیایی را که اکثریت مردان و زنان تولید می‌کنند اقلیتی تصاحب می‌کند که وسایل تولید را در اختیار و تسلط خود دارد؛ و از این‌جا این نکته برمی‌آید که مردان و زنان دیگر قادر نیستند خود را در جهانی بازشناسند که خود آن را آفریده‌اند. خود تحقق‌بخشی‌شان دیگر هدفی در خود نیست، بلکه برای خودپرورانی دیگران صرفاً جنبه‌ی ابزاری می‌یابد:

این واقعیت صرفاً به این معناست که شیئی که کار تولید می‌کند، یعنی فرآورده‌ی کار، در برابر کار به عنوان چیزی بیگانه، به عنوان قدرتی مستقل از تولیدکننده قد علم می‌کند. فرآورده‌ی کار عبارت است از کاری که در شیئی تجسم یافته و به صورت چیزی مادی در آمده است؛ این به معنای عینیت یافتن کار است... در قلمرو اقتصاد سیاسی این واقعیت‌یابی کار در نظر کارگران به صورت ناپیدایی واقعیت، عینیت یافتن به صورت ناپیدایی شیء و بندگی در برابر آن و تصاحب [فرآورده] به صورت بیگانگی [با فرآورده‌ی کار] پدیدار می‌شود... کار بیگانه شده نه فقط (۱) طبیعت را از انسان بیگانه می‌سازد و (۲) انسان را از خودش، از کارکرد فعال‌اش، و از فعالیت حیاتی‌اش بیگانه می‌سازد؛ بلکه همچنین به همین‌سان انسان را از نوع خود نیز بیگانه می‌گرداند. کار بیگانه شده زندگی را به وسیله‌ای برای زندگی بدل می‌کند. (EW 324, 328)

بنابر نظر مارکس، کارگر فقط هنگامی احساس راحتی می‌کند که کار نمی‌کند و هنگامی که کار می‌کند احساس راحتی نمی‌کند. بدین‌سان، بیگانگی فرایندی چندگانه است: کارگر را از طبیعت، از فرآورده‌ی کارش و از خود فرایند کار و از تن‌اش جدا می‌سازد، اما همچنین از آن فعالیت حیاتی جمعی جدا می‌کند که او را به‌راستی به صورت موجودی انسانی در می‌آورد. مارکس می‌نویسد: «به‌طور کلی غرض از این گزاره که انسان از هستی نوعی خود بیگانه می‌شود این است که هر انسان از دیگران بیگانه می‌شود و همگی از ذات انسانی بیگانه می‌شوند» (EW 330).

تولیدکنندگان که متحمل «ناپیدایی واقعیت»^۱ شده‌اند با کار خود به

1. loss of reality

طرز طنزآمیزی همان حکومتی را تحکیم می‌بخشند که این وضع را پدید آورده است:

... هرچه کارگر در کار از خود بیشتر مایه بگذارد جهان بیگانه و عینی که می‌آفریند بر ضد خودش نیرومندتر می‌شود؛ و زندگی خودش و جهان درونی‌اش تهی‌تر می‌گردد و اشیا کمتر از آن او می‌شوند. همین امر در مورد دین نیز صادق است. هرچه انسان خود را بیشتر وقف خدا می‌کند، کمتر به خود می‌پردازد. کارگر زندگی خود را وقف شیء می‌کند؛ اما اکنون این زندگی دیگر نه به او بلکه به شیء تعلق دارد. از این‌رو، هرچه فعالیت کارگر گسترده‌تر شود، اشیای کمتری را تصاحب می‌کند. فرآورده‌ی کار او هرچه باشد، او دیگر خود نیست. از این‌رو، هرچه این فرآورده بیشتر باشد او کمتر خود است. بیگانگی کارگر به معنای آن است که نه فقط کار کارگر به صورت یک شیء و هستی بیرونی در می‌آید بلکه این کار بیرون از او، مستقل از او و بیگانه با او وجود دارد، و رفته‌رفته به صورت نیروی خودفرمان با او رویه‌رو می‌شود؛ و این‌که حیاتی که کارگر به اشیا می‌دهد به صورت دشمن و بیگانه در برابر او قرار می‌گیرد. (EW 324)

فرآورده‌های کارگر از قبضه‌ی اختیار او بیرون می‌رود و استقلالی خاص خود می‌یابد، و قدرتی شبه‌جادویی بر او اعمال می‌کند که مارکس بعدتر آن را «بت‌وارگی کالایی» می‌خواند. در نظر مارکس، کالا عبارت است از فرآورده‌ای که می‌تواند به‌طور مساوی با کالای دیگری مبادله گردد، زیرا همان مقدار کار را تجسم می‌بخشد. چنان‌که در سرمایه توضیح می‌دهد:

بگذارید دو کالا، مثلاً آهن و غله را در نظر بگیریم. نسبت‌هایی را که در آن این دو قلم کالا با هم قابل مبادله‌اند، این نسبت‌ها هرچه

باشد، همیشه می‌توان با یک معادله نشان داد که در آن مقدار معینی از غله برابر است با مقداری آهن... این معادله به ما چه می‌گوید؟ این معادله به ما می‌گوید که در دو چیز متفاوت - در یک چارک غله و X مقدار آهن - مقادیری متساوی از چیزی وجود دارد که در هر دو مشترک است. از این رو، این دو چیز می‌بایست با چیز سومی همسنگ باشند که به خودی خود نه این است و نه آن. هریک از آن دو، از حیث ارزش مبادله می‌بایست به این سومی فروکاستنی باشد... این «چیز» مشترک نه می‌تواند فلان خصیصه‌ی هندسی، شیمیایی نه هر خصیصه‌ی طبیعی دیگر کالاها باشد. چنین خصیصه‌هایی فقط تا آنجا به حساب می‌آیند که بر سودمندی این کالاها تأثیر می‌گذارند؛ و آن‌ها را به ارزش‌های مصرف بدل می‌کنند. اما مبادله‌ی کالاها آشکارا حرکتی است که خود را با انتزاعی تام از ارزش مصرف نشان می‌دهد... کالاها، به عنوان ارزش‌های مصرف، به‌ویژه دارای کیفیت‌های متفاوت‌اند، ولی به عنوان ارزش‌های مبادله فقط دارای کمیت‌های متفاوت‌اند، و در نتیجه دارای ذره‌ای ارزش مصرف نیستند. بنابراین، اگر ما ارزش مصرف کالاها را نادیده بگیریم، در آن صورت فقط یک خصیصه برجا می‌ماند و آن این است که این کالاها فرآورده‌های کاراند. (C Vol. 1 37)

بدین سان، از لحاظ مارکس کالاها موجوده‌هایی دوگانه‌اند که زندگی دوگانه‌ای دارند، زیرا آنچه واقعاً آن‌ها را به کالا مبدل می‌کند به طرز غریبی مستقل از خصیصه‌های مادی آن‌ها است. کالاها وجود دارند فقط برای آنکه مبادله شوند؛ و یک کالا، با وجود همه‌ی نموده‌های حسی، دقیقاً همسنگ با هر کالای دیگری است که همان مقدرا نیروی کار را تجسم می‌بخشد. اما به این ترتیب کالا پدیده‌ای کاملاً انتزاعی است که به

شیوه‌هایی با دیگر کالاها ارتباط برقرار می‌کند که یکسر مستقل از زندگی مشخص و ملموس تولیدکنندگان آن است:

از این‌رو، کالا چیزی مرموز است، صرفاً از آن‌رو که در کالا خصیصه‌ی اجتماعی کار انسان‌ها در نظر آن‌ها چون خصیصه‌ای عینی پدیدار می‌شود که بر فرآورده‌ی آن کار حک شده است؛ از آن‌رو که رابطه‌ی تولیدکنندگان با مجموع کارشان، در نظر آن‌ها، چون رابطه‌ی اجتماعی نمایان می‌شود، رابطه‌ای که نه میان آن‌ها بلکه میان فرآورده‌های کارشان وجود دارد... هستی چیزها به منزله‌ی کالاها، و رابطه‌ی ارزش میان فرآورده‌های کار که بر آن‌ها نقش کالا می‌زند مطلقاً پیوندی با خصیصه‌های مادی آن‌ها و روابط مادی که از آن برمی‌آید ندارد... رابطه‌ی اجتماعی مشخصی میان انسان‌هاست که در نظر آن‌ها شکل وهم‌آلود رابطه‌ای میان چیزها را به خود می‌گیرد. برای آن‌که... قیاسی به دست دهیم می‌بایست به قلمروهای مه‌آلود جهان دینی متوسل شویم. در آن جهان فرآورده‌های مغز بشر به صورت هستی‌های مستقلی پدیدار می‌شوند که از حیات برخوردارند، و با یکدیگر و با نوع بشر مناسباتی برقرار می‌کنند. هم بدین‌سان است وضع فرآورده‌های دست انسان در جهان کالاها. من این حالت را بت‌وارگی می‌خوانم که خود را به فرآورده‌های کار، همین‌که به عنوان کالا تولید شدند، می‌چسباند، و بنابراین از تولید کالاها جدایی‌ناپذیر است. (C Vol. 1 72)

کوتاه سخن، سرمایه‌داری جهانی است که در آن ذهن و عین یا سوژه و ابژه وارونه می‌شوند - قلمروی است که در آن آدمی تابع تولیدات خود است و همین تولیدات سرنوشت او را معین می‌کند و به شکل مبهم و تحکم‌آمیز باز می‌گردند تا بر هستی آدمی تأثیر بگذارد. ذهن یا سوژه‌ی

انسانی عین یا ابژه‌ای پدید می‌آورد که از آن پس به صورت شبه ذهن یا سوژه‌ای درمی‌آید که قادر است آفریننده‌ی خود را به حد آلت دست فروکاهد. هنگامی که سرمایه کار را به کار می‌گیرد و نه برعکس، امر مرده قدرتی خون‌آشام بر امر زنده می‌یابد، زیرا خود سرمایه صرفاً «مرده» یا کار انباشته است:

هر قدر کمتر بخوری، کمتر بنوشی، کمتر کتاب بخری، کمتر به تئاتر بروی، کمتر به مجلس رقص و میگساری بروی، کمتر بیندیشی، کمتر نظریه بیافی، کمتر آواز بخوانی، کمتر نقاشی کنی، کمتر شمشیربازی کنی و غیره، بیشتر می‌توانی پس‌انداز کنی و گنجی که نه بید می‌زند و نه کرم آن را می‌خورد — یعنی سرمایه‌ات — افزون‌تر خواهد شد. هرچه کمتر باشی و کمتر از زندگی‌ات بهره‌برگیری، هرچه بیشتر داشته باشی زندگی از خود بیگانه‌ات افزون‌تر خواهد شد و اندوخته‌ی زندگی از خود بیگانه‌ات بیشتر خواهد بود... هر کاری را تو توانی انجام دهی، پول تو می‌تواند برایت انجام دهد... (EW 361)

این فرایند شیء‌شدگی که در آن جاندار و بی‌جان وارونه می‌شوند و مرده بر زنده ستم می‌راند، به‌ویژه در «کالای همگانی»، یعنی پول، آشکار است:

هر اندازه قدرت پول من نیرومندتر باشد من نیرومندترم. خصیصه‌های پول خصیصه‌های من و نیروهای من، یعنی من دارنده است. بنابراین، آنچه من هستم و آنچه را من می‌توانم انجام دهم به هیچ روی فردیت من تعیین نمی‌کند. من زشت‌ام اما می‌توانم زیباترین زنان را بخرم و این بدین معناست که من زشت نیستم، زیرا تأثیر زشتی و قدرت مشمئزکننده‌اش را پول من از میان برمی‌دارد. به عنوان یک فرد، من چلاق‌ام اما پول بیست و چهارپا

برایم دست و پا می‌کند. بنابراین، من چلاق نیستم. من آدمی رذل، بی‌شرف، حقه‌باز و ابله‌ام اما پول محترم است و بنابراین دارنده‌اش نیز محترم است. پول سرآمد همه‌ی خوبی‌هاست، و از این‌رو دارنده‌اش نیز خوب است (EW 377).

مارکس بر آن است که پول «روسپی همگانی، پائنداز همگانی مردان و مردمان» است، پول نوعی زیان آشفته است که در آن همه‌ی کیفیت‌های انسانی و طبیعی به هم می‌ریزند و وارونه می‌شوند و همه‌چیز می‌تواند به طرزی جادویی به چیز دیگری مبدل گردد.

آن‌چه مارکس از کمونیسم پیش چشم دارد این است که مردان و زنان جهان خود را، تن‌های محسوس خود را، فعالیت زندگی خود را داشته باشند و هستی مشترکشان به آن‌ها بازگردانده شود. کمونیسم دقیقاً آن نوع ساختار سیاسی است که به ما امکان خواهد داد تا هستی مصادره شده‌ی خود را، آن نیروهایی را که در جامعه‌ی طبقاتی از ما بیگانه شده است، از نو تصاحب کنیم. اگر ابزار تولید مشترکاً در تصاحب همه قرار گیرد و به نحو دموکراتیک بر آن نظارت شود، آنگاه جهانی که باهم می‌آفرینیم به اشتراک به همه‌ی ما تعلق خواهد داشت، خود-تولیدگری^۱ هر کس به صورت بخشی از خود-واقعیت بخشی همگان در خواهد آمد.

تاریخ

اگر مارکس فیلسوف است، فیلسوف چه جور چیزی است؟ بی‌گمان فیلسوف چیزی به عظمت و فخامت «هستی بشر» نیست، اما همچنین فیلسوف چیز محدودی چون اقتصاد سیاسی هم نیست. اندیشه‌ی او فلان نوع نظریه‌ی بیکرانی را در نظر ندارد که، برای نمونه، مانند دین بخواهد در باب همه‌ی ویژگی‌های زندگی بشر توضیحی به دست دهد. راست است که همکارش فریدریش انگلس نظریه‌ی بسیار بلندپروازانه‌ای پروراند که به ماتریالیسم دیالکتیکی شهرت دارد و می‌کوشد همه‌چیز اعم از فیزیک و زیست‌شناسی و تاریخ و جامعه را به هم بیافد. اما نوشته‌های خود مارکس نمودارکاری به مراتب فروتنانه‌تر و محدودتر است که هدف خود را تشخیص تضادهای بزرگ اجتماعی و در هم کوبیدن این تضادها قرار داده است، تضادهایی که در حال حاضر ما را از زیستن در وضعی که در نظر او زندگی به‌راستی انسانی می‌نماید، با همه‌ی غنای نیروهای جسمانی و معنوی مان، باز می‌دارد. مارکس در این باره که از آن پس چه روی خواهد داد اندک سخنی برای گفتن دارد، زیرا در نظر او این فرایند آغاز تاریخ بشر به معنای واقعی آن خواهد بود، که در فراسوی زبان کنونی

ما جای دارد. در نظر او آنچه تاکنون روی داده «پیش تاریخ» محض - یعنی توالی شکل‌های متعدد جامعه‌ی طبقاتی - بوده است. و از آن‌جا که کار خود مارکس به این دوران تعلق دارد، و ناگزیر به شکل‌های اندیشه و الگوهای زندگی این دوران بستگی دارد، بر طبق منطق تاریخ‌باور خود نمی‌تواند بکوشد از این دوران جست‌بزند تا فلان نوع اوتوپیا را در نظر آورد. مارکس قطعاً با چنین اوتوپیا‌باوری دشمنی می‌ورزد، و وظیفه‌ی خود را نه تهیه‌ی طرح‌های کلی آرمانی برای آینده، بلکه تحلیل و واکاوی تضادهای واقعی کنونی می‌داند. او در پی وضعی کامل نبود، عبارتی که در نظر او متضمن تناقض‌گویی است.

اما غرض از این سخن این نیست که بگوییم مارکس فقط نظریه‌پرداز سیاسی زمان حال است. در نظر او تضادهایی که مانع از آن می‌شود که تاریخی راستین را با همه‌ی غنا، لذت و تنوع فردی‌اش به مرحله‌ی اجرا درآوریم، بخشی از یک روایت بسیار درازآهنگ‌تر است. بدین‌سان، مارکس در وهله‌ی نخست اقتصاددان سیاسی یا جامعه‌شناس یا - چنان‌که دیدیم - در وهله‌ی نخست فیلسوف نیست. بلکه نظریه‌ای در باب خود تاریخ به ما عرضه می‌کند، یا دقیق‌تر بگوییم، نظریه‌ای در باب پویه‌شناسی دگرگونی سترگ تاریخی به دست می‌دهد. همین فلسفه است که به ماتریالیسم تاریخی شهرت یافته است.

بنابراین، مارکس در تاریخ در حال بالندگی چه‌گونه نظر می‌کند؟ گاه گمان می‌رود که این‌جا آن‌چه در دیدگاه او جنبه‌ی مرکزی دارد مفهوم طبقه‌ی اجتماعی است. اما مارکس این اندیشه [ی طبقه‌ی اجتماعی] را کشف نکرد و این اندیشه مهم‌ترین مفهوم او نیست. درست‌تر این است که ادعا شود که اندیشه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی به قلب کار او نزدیک‌تر است: یعنی این آموزه که طبقات اجتماعی گوناگون به سبب منافع مادی متعارض خود در حالتی از ستیزه‌ی متقابل قرار دارند. چنان‌که همو در بیانیه‌ی حزب کمونیست می‌نویسد: «تاریخ همه‌ی جامعه‌های تاکنون

موجود تاریخ مبارزه‌های طبقاتی است» (SW 35). اما حتی همین تأکید قاطعانه ما را یکسر به هسته‌ی اندیشه‌ی او راهبر نیست. زیرا همیشه می‌توانیم پرسیم که چرا طبقات اجتماعی می‌بایست در وضع پیکار مداوم به سر برند؛ و از نظر مارکس پاسخ این پرسش به تاریخ تولید مادی ارتباط دارد.

این جا مفهوم کلیدی مارکس مفهوم «شیوه‌ی تولید» است و غرض او از این مفهوم ترکیب به لحاظ تاریخی ویژه‌ای از نیروهای تولیدی معین با روابط تولیدی معین است. منظور او از «نیروها» ابزارهای تولیدی گوناگون همراه با نیروی کار انسان است. دستگاه بافندگی یا کامپیوتر نیرویی تولیدی است و قادر است ارزش تولید کند؛ اما این‌گونه نیروهای مادی فقط در چارچوب روابط تولیدی اجتماعی ویژه‌ای ابداع می‌شوند، توسعه می‌یابند و به کار گرفته می‌شوند و مقصود مارکس از این روابط تولیدی اجتماعی ویژه عمدتاً روابط میان آن کسانی است که ابزارهای تولید را در اختیار دارند و بر آن‌ها مسلط‌اند، و آن‌ندارهایی که نیروی کارشان در اختیار آن کسان گذاشته می‌شود. در یک خوانش مارکس، تاریخ را نیروها و روابط تولیدی پیش می‌برند که در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند:

نیروهای تولیدی مادی جامعه در مرحله‌ی معینی از پیشرفت خود در تضاد با روابط تولیدی موجود، یا - آن‌چه فقط بیان حقوقی همان چیز است - در تضاد با آن روابط مالکیت قرار می‌گیرند که تاکنون در چارچوب آن به کار می‌پرداخته‌اند. این روابط از شکل‌های تحول نیروهای تولیدی به غل و زنجیرهایی بر دست و پای این نیروها مبدل می‌شوند. آن‌گاه عصری از انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. (پیش‌گفتار به گامی در نقد اقتصاد سیاسی، SW 182)

با همین ساز و کار است که یک شیوه‌ی تولیدی جای خود را به

شیوه‌ای دیگر می‌دهد. در نظر مارکس، نخستین شیوه از این سلسله شیوه‌ها شیوه‌ی «قبیله‌ای» است.

این [شیوه] منطبق بر مرحله‌ی توسعه‌نیافته‌ی تولید است که در آن مردم از راه شکار و ماهیگیری، پرورش دد و دام یا، در بالاترین مرحله، از راه کشاورزی گذران می‌کنند. در مورد اخیر این [شیوه] مستلزم وجود مقدار بسیار زیادی از تکه‌زمین‌های کشت نشده است. در این مرحله تقسیم کار هنوز بسیار ابتدایی و منحصر به گسترش افزون‌تر تقسیم کار طبیعی موجود در خانواده است. از این رو، ساختار اجتماعی محدود به گسترشی در خانواده است: رئیس‌ان خانواده‌ی پدرسالار، فروتر از آن‌ها اعضای قبیله و سرانجام بردگان. (GI 44)

از این مرحله به تدریج شیوه‌ی تولید «کهن» سر برمی‌آورد، که به‌ویژه از اتحاد قبایل متعدد در شهر بر اثر توافق یا قهر و غلبه آغاز می‌شود، و هنوز با برده‌داری همراه است. افزون بر دارایی جمعی که پیش از این منقول و بعدها همچنین آن را غیرمنقول یافتیم، مالکیت خصوصی نیز در حال پیشرفت است، اما به عنوان شکل نابهنجاری که تابع دارایی جمعی است. شهروندان فقط در جمع خود بر بردگان زحمتکش خود اعمال قدرت می‌کنند، و بنابراین فقط به همین دلیل وابسته به شکل دارایی جمعی‌اند... کل ساختار جامعه بر این دارایی جمعی استوار است، و به‌ویژه هنگامی که مالکیت خصوصی غیرمنقول تکامل می‌پذیرد، همراه با مالکیت جمعی قدرت مردم نیز به همان میزان رو به زوال می‌گذارد. (GI 44)

از این جاست که سرانجام شیوه‌ی تولید فئودالی نتیجه می‌شود:

[مالکیت فئودالی] نیز مانند دارایی قبیله‌ای و جمعی بار دیگر بر جمع استوار است؛ اما طبقه‌ی تولیدکنندگان مستقیمی که در برابر آن ایستاده است، برخلاف مورد اجتماع کهن، بردگان نیستند؛ بلکه دهقانان خرده‌پای رعیت‌اند. همین‌که فئودالیسم به تمامی می‌بالد، همچنین تعارضی با شهرها پدیدار می‌شود. ساختار سلسله‌مراتبی زمین‌داری، و گروه‌های مسلح چاکرانِ خانه‌زادِ ملازم آن، قدرتِ اشرافیت را بر این رعیت‌ها تضمین می‌کنند. این سازمان فئودالی، به همان اندازه‌ی دارایی جمعی کهن، اجتماعی است بر ضد طبقه‌ی تولیدکننده‌ی زیرسلطه؛ اما شکل اجتماع و رابطه با تولیدکنندگان مستقیم به سبب شرایط متفاوت تولید متفاوت است. (GI 45)

همراه با املاک فئودالی صنف‌های تجاری در شهرها شکل می‌گیرند که دارای تولید خرد و تقسیم کار محدوداند. اما روابط اجتماعی فئودالیسم، با نظام صنفی محدودش، به جلوگیری از توسعه‌ی طبقات متوسط نواخته‌ی شهرها می‌انجامد که سرانجام با انقلابی سیاسی این محدودیت‌ها را درهم می‌شکنند و نیروهای تولیدی را به مقیاسی حماسی از بند می‌رهانند. هر چند که سپس‌تر، همین بورژوازی به عنوان طبقه‌ی سرمایه‌دار تمام عیار خود را ناتوان از آن می‌یابد که به توسعه‌ی این نیروها ادامه دهد بی‌آن‌که نابرابری‌های مفرط، رکودهای اقتصادی، بی‌کاری، کمیابی ساختگی و انهدام سرمایه پدید آورد. همین است که زمینه را برای برانداختن این طبقه به دست طبقه‌ی کارگر فراهم می‌آورد، طبقه‌ای که وظیفه‌اش این است که مهار ابزارهای تولید را به دست گیرد و آن را در جهت منافع همگان به کار اندازد:

همین‌که این فرایند [پیدایش سرمایه‌داری] چنان‌که باید و شاید جامعه‌ی کهن را سراسر در هم کوبید، همین‌که کارگران به صورت

پرولتاریا درآمدند، و ابزار کارشان به سرمایه مبدل شد، همین‌که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بر پایه‌ی خود ایستاد، آنگاه اجتماعی شدن بیشتر کار و تبدیل بیشتر زمین و دیگر ابزار تولید به ابزار تولید بهره‌برداری اجتماعی، و لذا، ابزار تولید مشترک، و نیز سلب مالکیت بیشتر از مالکیت خصوصی شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد. آنچه اکنون باید از آن سلب مالکیت گردد دیگر نه کارگری است که برای خود کار می‌کند، بلکه سرمایه‌داری است که کارگران بسیار را استثمار می‌کند. این سلب مالکیت را عمل قوانین درون‌مانای خود تولید سرمایه‌دارانه، با تمرکز سرمایه، به انجام می‌رساند. یک سرمایه‌دار همیشه بسیاری را می‌کشد. «گرایش تاریخی انباشت سرمایه‌داری»، (SW 236)

به سخن دیگر، سرمایه‌داری با اجتماعی کردن کار و متمرکز ساختن سرمایه راه را برای نفی خود هموار می‌سازد: هم‌گام با این تمرکز، یا این سلب مالکیت از بسیاری از سرمایه‌داران به دست معدودی از سرمایه‌داران، در مقیاسی هر دم فزاینده، شکل همیارانه‌ای از فرایند کار، کاربرد فنی و آگاهانه‌ی علم، کشت روش‌مند زمین، تبدیل ابزارهای کار به ابزارهای کاری که فقط به صورت مشترک قابل استفاده است، صرفه‌جویی در همه‌ی وسایل تولید با استفاده از آنها به عنوان وسایل تولید کار مرکب و اجتماعی شده، افزایش تمامی مردم در شبکه بازار جهانی، و همراه با آن خصیصه‌ی بین‌المللی حکومت سرمایه‌داری گسترش می‌یابد. (ibid SW 236)

پس، سرمایه‌داری است که معارض جمعی خود را — کارگران را — پدید می‌آورد و با طنزی گزنده گورکنان خود را به جهان می‌آورد:

همراه با شماره‌ی دما دم رو به کاهش غول‌های سرمایه که تمامی امتیازهای این فرایند دگرگونی را غصب می‌کنند و به انحصار در می‌آورند، انبوه فلاکت، ستم، بردگی، خوارشماری و استثمار بالا می‌گیرد؛ اما همراه با آن همچنین طغیان طبقه‌ی کارگر نیز بالا می‌گیرد، طبقه‌ای که به لحاظ عددی همواره رو به فزونی است، و به مدد همان ساز و کار فرایند تولید سرمایه‌داری انضباط می‌یابد، متحد می‌شود و سازمان می‌یابد. انحصار سرمایه به صورت غل و زنجیری بر پای شیوه‌ی تولید درمی‌آید، که همراه و در پرتو آن روئیده و شکوفا شده است. تمرکز وسایل تولید و اجتماعی شدن کار سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که این دو با پوسته‌ی سرمایه‌دارانه‌ی خود ناسازگار می‌شوند. این پوسته می‌ترکد. ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری به صدا درمی‌آید. سلب مالکیت کنندگان سلب مالکیت می‌شوند. (ibid, SW 237)

چون مطلب به این صورت بیان گردد، کلی فرایند انقلاب پرولتاریایی به طرزی باورنکردنی خودکار به نظر می‌آید. برپایه‌ی این روایت از اندیشه‌ی مارکس، طبقات حاکم بر طبق ظرفیت‌شان برای توسعه‌ی نیروهای تولیدی ظهور و سقوط می‌کنند، و به این ترتیب یک شیوه‌ی تولید - کمونیسم آغازین، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری - بتاب منطق درون‌مانای خود به دیگری مبدل می‌شود. ما این‌جا با نوعی از روایت تاریخ‌باورانه‌ی انسان‌شناسی مارکس سروکار داریم: آنچه مثبت است بالندگی بشری است، و آنچه منفی است هر چیزی است که این فرایند را از رفتن بازدارد. اما کاملاً روشن نیست که چه گونه باید این الگو را با آن بخش‌هایی از کار مارکس تطبیق داد که حاکی از آن است که آنچه جنبه‌ی مرکزی دارد نه نیروهای تولیدی بلکه روابط تولیدی‌اند، همچنان که طبقات حاکم نیروهای تولیدی را در جهت خود و حقوق و مقصودهای

استثمارگرانه‌ی خود توسعه می‌بخشند. از آنجا که این امر به محرومیت طبقات فرودست می‌انجامد، بر پایه‌ی این الگو انقلاب سیاسی مستقیماً از طریق مبارزه‌ی طبقاتی روی می‌دهد، و نه به سبب فلان انگیزه‌ی فراتاریخی برای وارساندن نیروهای تولیدی از قید و بندهای اجتماعی‌شان. ستیزه‌ی طبقاتی است که نیروی پویای تاریخ به شمار می‌آید، اما ستیزه‌ای است که از کار و بار تولید مادی سرچشمه می‌گیرد.

توجه خاص مارکس، به‌ویژه در اثر سترگ‌اش سرمایه، طبعاً ناظر بر شیوه‌ی تولید زمانه‌ی خود اوست. در این نظام، کارگر که هیچ‌چیز جز توانایی کار کردن (یا نیروی کار) در اختیار ندارد، ناگزیر از آن می‌شود که این توانایی را به فلان دارنده‌ی سرمایه بفروشد و این سرمایه‌دار سپس این توانایی را برای سود خود به کار می‌اندازد. خود انسان‌ها در بازار به کالاهای قابل تعویض مبدل می‌شوند. سرمایه‌دار برای اجیر کردن نیروی کار کارگر به شکل آن مبادله‌ی کالاها که ما آن را به عنوان دستمزد می‌شناسیم اجرت می‌پردازد - دستمزد بهای آن چیزی است که کارگر بدان نیاز دارد تا نیروی کار خود را «بازتولید» کند، یعنی جهت خرید اجناس ضروری برای آن‌که زنده بماند و همچنان به کار کردن ادامه دهد. اما از آنجا که نیروی کار هرگز چیزی ثابت نیست بلکه بسته به توانمندی انسانی است، به‌ویژه نوع نامحدود و نامعینی از کالا است؛ و سرمایه‌دار با به کار انداختن آن قادر است ارزشی بیش از آنچه لازم است به کارگر بپردازد به دست آورد؛ این ارزش به شکل کالاهایی که تولید و فروخته می‌شوند حاصل می‌گردد. این فرایند که مارکس آن را بیرون کشیدن^۱ «ارزش اضافی» از طبقه‌ی کارگر می‌خواند، کلید دست‌یابی به سرشت استثمارگرانه‌ی روابط اجتماعی سرمایه‌داری است؛ اما از آنجا که

مبادله‌ی دستمزد برای کار مبادله‌ای منصفانه به نظر می‌رسد، این بهره‌کشی را ضرورتاً خود طرز کارهای روزمره‌ی نظام از دیده پنهان می‌دارد.

با این همه، نظام سرمایه‌داری نظامی رقابت‌آمیز است که در آن هر تولیدکننده می‌بایست بکوشد که یا سرمایه‌ی خود را گسترش بخشد یا از پا درآید. از دیدگاه مارکس، یکی از پیامدهای این امر گرایش نرخ نزولی سود است که به رکودهایی می‌انجامد که تا به امروز وجه ممیز این نظام بوده است. بدین سان، آتش تضادهای نظام، و همراه با آن خود مبارزه‌ی طبقاتی تیزتر می‌شود، زیرا به نفع سرمایه است که مقدار هر چه بیشتری از ثمره‌های کار کارگران را به شکل سود تصاحب کند، و به نفع کارگران است که تا می‌توانند میزان بیشتری از عواید حاصل از کار خود را بازپس گیرند. در نظر مارکس، یگانه راه حل نهایی این بُن‌بست انقلاب سوسیالیستی است، که در جریان آن طبقه‌ی کارگر از سرمایه سلب مالکیت می‌کند، و سیطره‌ی جمعی خود را بر آن اعمال می‌کند، و به جای آن‌که سرمایه به سود محدودی کسان باشد آن را به خدمت نیازهای همگان درمی‌آورد.

مارکسیسم شکلی از اخلاق‌پرستی نیست که سرمایه‌داران را به عنوان تبهکار محکوم کند و کارگران را به عرش برساند. غرض مارکسیسم بیشتر به دست دادن نظریه‌ای «علمی» درباره‌ی دگرگونی تاریخی است که بر پایه‌ی آن نتوان گفت که هیچ طبقه‌ی حاکمی به وضوح مثبت یا منفی است. بنا بر یک خوانش، به شرطی طبقه‌ای «پیشرو» است که همچنان قادر باشد نیروهای تولیدی را توسعه بخشد - به این اعتبار شاید بتوان گفت که برده‌داری در روزگار خود شیوه‌ای پیشرو بوده است. البته این امر به وضوح احساسات عدالت‌خواهانه‌ی ما را جریحه‌دار می‌کند، اما گاه به نظر می‌آید که خود مارکس مفهوم‌هایی چون عدالت را ایدئولوژی بورژوازی محضی می‌شمارد که استثمار را پرده‌پوشی می‌کند، هرچند که

کار خود او به طرز طنزآمیزی از اشتیاق شورانگیز به جامعه‌ای عادلانه نیرو می‌گیرد. ممکن است بورژوازی مانعی بر سر راه آزادی، عدالت و رفاه همگانی در عصر کنونی باشد؛ اما همین بورژوازی در دوران شکوفایی خود نیرویی انقلابی به شمار می‌آید که معارضان فئودالی خود را برانداخت، اندیشه‌های عدالت و رهایی را برای جانشینان سوسیالیست خود به میراث گذاشت و نیروهای تولیدی را به پایه‌ای توسعه بخشید که سوسیالیسم بتواند به صورت طرحی عملی درآید؛ زیرا بدون ثروت مادی و معنوی که سرمایه‌داری آن را توسعه بخشیده است، خود سوسیالیسم امکان ناپذیر است. سوسیالیسمی که نیاز دارد نیروهای تولیدی را سراسر توسعه بخشد بی آن‌که از طبقه‌ی سرمایه‌داری برخوردار گردد که این وظیفه را برای آن به انجام رساند، سرانجام سر از آن شکل اقتدار طلب قدرت دولتی در خواهد آورد که به استالینسم شهرت دارد. و سوسیالیسمی که نتواند از طبقه‌ی متوسط میراث غنی آزادی‌های لیبرال و نهادهای مدنی را به ارث ببرد فقط آن خودکامگی را تحکیم می‌بخشد. ممکن است بورژوازی از روی کم‌اعتبارترین انگیزه‌ها، یعنی انگیزه‌ی سود شخصی، دست به کارهایی بزند که تاکنون انجام داده است؛ اما چون به طور جمعی در نظر بگیریم ثابت می‌شود که این انگیزه راه کارآمد چشم‌گیری برای رسانیدن نیروهای تولیدی به نقطه‌ای است که در آن، با فرض بازسازمان‌دهی سوسیالیستی این نیروها، این نیروها می‌توانند منابع لازم را برای از میان برداشتن فقر و محرومیت از سراسر جهان فراهم آورند.

اما دست‌آورد طبقه‌ی متوسط انقلابی فقط مادی نیست. این طبقه در برکشیدن فرد به قله‌های تازه‌ای از بالندگی پیچیده همچنین ثروتی انسانی را از قوه به فعل آورد که سوسیالیسم همواره وامدار آن خواهد ماند. مارکسیسم موضوع سرهم‌بندی فلان آرمان اجتماعی زیبا و نو نیست، بلکه موضوع این پرسش است که چرا آرمان‌های زیبایی که تاکنون

داشته‌ایم به لحاظ ساختاری ثابت کرده‌اند که قادر نیستند برای همه کس به تحقق پیوندند. مارکسیسم می‌کوشد شرایط مادی‌ای را فراهم آورد که بر پایه‌ی آن تحقق این آرمان‌ها امکان‌پذیر گردد؛ و یکی از این گونه شرایط این است که بورژوازی نخستین طبقه‌ی اجتماعی حقیقتاً همگانی و جهان‌روا^۱ است که همه‌ی سدهای تنگ‌نظرانه را در هم می‌شکند و نوع ارتباطات به راستی جهانی را می‌پرورد که ممکن است بنیاد جامعه‌ی سوسیالیستی بین‌المللی را تشکیل دهد.

بدین سان، نظریه‌ای به راستی دیالکتیکی در باب تاریخ طبقات می‌کوشد جنبه‌های رهایی‌بخش و ستمگرانه‌ی این تاریخ را، به عنوان عناصر منطقی واحد، با هم در نظر بگیرد. مارکس این دیدگاه را در پاره گفتاری طبق معمول فصیح خلاصه می‌کند:

در زمانه‌ی ما چنین می‌نماید که همه چیز آبتن ضدخویش است. شاهدیم که ماشین که برخورد از قدرت شگفت‌آور کوتاه کردن مدت کار انسان و بارآور کردن آن است، آن را به گرسنگی می‌اندازد و بر آن کار افزون بار می‌کند. منابع نوظهور ثروت، با فلان طلسم ترسناک و غریب، به منابع نیاز مبدل می‌شود. به نظر می‌رسد پیروزی‌های هنر را با فقدان شخصیت^۲ تاخت زده باشند. به نظر می‌آید با همان آهنگ که نوع بشر بر طبیعت مسلط می‌شود، انسان به بردگی دیگر انسان‌ها یا بردگی رسوایی خود درمی‌آید. چنین می‌نماید که حتی روشنائی ناب علم قادر نباشد به جز بر زمینه‌ی تیرگی جهل بدرخشد. به نظر می‌رسد که همه‌ی نوآوری‌ها و پیشرفت‌های ما به برخورد سازختن نیروهای مادی از زندگی فکری، و تبدیل زندگی ملال‌آور انسانی به نیرویی مادی بیانجامد. این تعارض میان صنعت و علم مدرن از یک سو، و میان

۱. همگانی و جهان‌روا هر دو در برابر: universal

فلاکت و از هم پاشیدگی از سوی دیگر؛ این تعارض میان نیروهای تولیدی و روابط اجتماعی عصر ما واقعیتی ملموس و دردناک است، و نمی‌توان منکر آن شد. (*The People's Paper*, 1856)

در دل برداشت مارکس از چیزها طنز، وارونه‌سازی^۱، قلب^۲ و تناقض^۳ نهفته است. طبقه‌ی سرمایه‌دار با انباشتن بزرگ‌ترین ثروتی که تاریخ به یاد دارد، این کار را در زمینه‌ای از روابط اجتماعی انجام داده است که بیشتر زیردستان خود را گرسنه و نگون‌بخت و ستم‌زده به حال خود وانهاده است. همچنین نظامی اجتماعی پدید آورده است که در آن به دلیل تعارض‌های بازار هر فرد در برابر فرد دیگر قرار می‌گیرد — همچنان‌که در آن، به جای همیاری و رفاقت، تجاوز، سلطه، رقابت، جنگ و استثمار امپریالیستی رواج دارد. تاریخ سرمایه‌داری تاریخ فردگرایی انحصارطلبانه‌ای است که در آن هر انسان مال‌داری در فضای خودم‌مدارانه‌ی خویش در را به روی دیگران می‌بندد و به رفیقان خود فقط به چشم ابزارهایی می‌نگرد که به کار پیشبرد منافع اشتها آور او می‌آید. اما غرض این نیست که مارکس مخالف فردگرایی است و می‌خواهد آن را در فلان جمع بی‌چهره غرقه کند.

برعکس، هدف مارکس این است که پیوندهای جمعی میان مردان و زنان را در تراز نیروهای فردی به تمامی بالیده‌شان از نو برقرار سازد. چنان‌که در بیانیه‌ی حزب کمونیست می‌گوید پیشرفت آزادانه‌ی هر کس می‌بایست شرط پیشرفت آزادانه‌ی همگان باشد. و این مقصود را فقط می‌توان از راه برانداختن مالکیت خصوصی به دست آورد.

البته در خصوص این نظریه‌ی جسورانه و خیال‌آمیز ناگزیر مشکلاتی وجود دارد. از یک سو، دقیقاً روشن نیست که مقصود مارکس از طبقه‌ی

۱ و ۲ و ۳. *contradiction*، *chiasmus*، *inversion* همه از اصطلاح‌های صنایع بدیعی.

اجتماعی چیست. شوخی کنایه آمیزی در میان مفسران مارکس معمول است که همین که او می‌کوشد مفهوم طبقه‌ی اجتماعی را تمام و کمال واریسی کند شیرازه‌ی کارش از هم می‌پاشد. با این همه، روشن است که مارکس در مفهوم طبقه در وهله‌ی نخست به چشم مقوله‌ای اقتصادی می‌نگرد: این مفهوم به‌طور کلی بر کسانی دلالت دارد که نسبت به شیوه‌ی تولید در رابطه‌ای یکسان با یکدیگر قرار دارند، به نحوی که برای نمونه تولیدکنندگان خرد مستقل همچون دهقانان و افزارمندان را می‌توان با همدیگر به عنوان «خرده‌بورژوا» طبقه‌بندی کرد، حال آن‌که کسانی که نیروی کار خود را به دیگری می‌فروشند پرولتاریا نام می‌گیرند. آیا بدین سان، این نگاه فلان ستاره‌ی میلیونر سینما و بهمان سپور محله را بخشی از طبقه‌ی کارگر به‌شمار می‌آورد؟ یا آن‌که در آن‌چه از این مقوله اراده می‌کنیم امکان دارد که عامل‌های سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیکی نیز راه یابند؟ چه ارتباط‌ها یا بی‌ارتباطی‌هایی میان طبقه‌ی اجتماعی و دیگر گروه‌بندی‌های انسانی، ملی، قومی یا جنسی وجود دارد که خود مارکس بسیار اندک بدان‌ها توجه دارد؟ آیا یک طبقه باید به معنای دقیق کلمه از وجود خود آگاه باشد تا بتوان به معنای واقعی کلمه از آن به عنوان طبقه سخن گفت؟ این مسئله‌ای است که مارکس در بحث از دهقانان فرانسوی در هجدهم برومر لویی بنا‌پارت به واریسی آن می‌پردازد:

دهقانان خرده‌مالک توده‌ی گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که اعضای آن در شرایط مشابهی به‌سر می‌برند بی‌آن‌که روابط چند سویه‌ای با یکدیگر برقرار سازند. شیوه‌ی تولید اینان به جای آن‌که مایه‌ی ایجاد مراوده‌ی متقابل میان ایشان باشد مایه‌ی جدایی آن‌ها از یکدیگر است... تا آن‌جا که میلیون‌ها خانواده در شرایط زیستی اقتصادی زندگی می‌کنند که شیوه‌ی زندگی، منافع و فرهنگ‌شان را از شیوه‌ی زندگی، منافع و فرهنگ دیگر طبقات جدا می‌سازد، و آن‌ها را در رویارویی دشمنانه با طبقات دیگر قرار می‌دهد، یک

طبقه را تشکیل می‌دهند. تا آن‌جا که صرفاً پیوندی محلی میان این دهقانان خرده‌مالک وجود دارد، و یکسانی منافع‌شان هیچ اجتماع، هیچ پیوند ملی و هیچ سازمان سیاسی میان آن‌ها به بار نمی‌آورد، طبقه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. (SW 172)

و اما درباره‌ی نظریه‌ی دگرگونی تاریخی: اگر مارکس به‌راستی بر آن است که نکته همیشه و در همه‌جا بر سر توسعه‌ی نیروهای تولیدی است، آن‌گاه او در برابر نقدی اکوزیکی آسیب‌پذیر است: ما همچنین باید پرسیم که آیا مارکس این دیالکتیک تاریخی را ناگزیر می‌شمارد. مارکس در بیانیه‌ی حزب کمونیست اعلام می‌کند که سقوط بورژوازی و پیروزی پرولتاریا «به یک اندازه ناگزیر است»؛ و در سرمایه می‌نویسد که قوانین سرمایه‌داری «نسبت به پیامدهای ناگزیر با ضرورتی آهنین عمل می‌کنند» (C Vol. 1 9). با این همه، جایی دیگر مارکس این اندیشه را به باد ریشخند می‌گیرد که جوهری به نام تاریخ وجود دارد که از طریق انسان‌ها به شیوه‌ای جبریاورانه عمل می‌کند:

... تاریخ هیچ نمی‌کند، تاریخ «هیچ ثروت انبوهی در اختیار ندارد»، تاریخ «دست به جنگ نمی‌زند». انسان است، انسان واقعی زنده، که این همه را انجام می‌دهد، که [ثروت انبوه] در اختیار دارد و می‌جنگد؛ «تاریخ» شخصی جداگانه نیست که انسان را چون ابزاری برای هدف‌های ویژه‌ی خاص خود به کار گیرد؛ تاریخ چیزی نیست مگر فعالیت انسان که پی‌جوی هدف خود است... [۸]

مارکس همچنین این اندیشه را رد می‌کند که شیوه‌های تولیدی تاریخی متعدد می‌بایست به نحوی دقیقاً تعیین شده از پی یکدیگر بیایند. همچنان‌که به نظر نمی‌رسد گمان داشته باشد که نیروهای تولیدی همیشه به نحو محتومی گسترش می‌پذیرند. در هر حال، اگر سقوط سرمایه‌داری

ناگزیر است، چرا طبقه‌ی کارگر به جای آن‌که خود را سازمان دهد تا زمینه‌ی سقوط سرمایه‌داری به لحاظ سیاسی فراهم آورد نباید کناری بنشیند و منتظر بماند که این سقوط دست دهد؟ شاید بتوان ادعا کرد، چنان‌که به نظر می‌آید مارکس دعوی دارد، که ناگزیر است که طبقه‌ی کارگر به آگاهی از فلاکت خود برسد و دست به دگرگون ساختن آن برآرد، به نحوی که کنش «آزادانه» اش به طریقی در روایت جبرباورانه‌ی گسترده‌تری محاسبه گردد. اما در عمل، هنگامی که مارکس به تحلیل موقعیت‌های سیاسی خاص می‌پردازد، چنین می‌نماید که باور دارد که انقلاب سیاسی به پیکار نیروهای اجتماعی ستیهندة بستگی دارد، و حاصل آن به هیچ‌رو به لحاظ تاریخی تضمین نمی‌شود. به یقین قوانین تاریخی وجود دارند؛ اما این قوانین پیامدهای کنش دسته‌جمعی بشری‌اند، و نه فلان سرنوشت که به‌طور شکوهمندی مستقل از آن است. چنان‌که مارکس به طرزی درخشان در هجدهم برومر می‌گوید:

انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه همان‌گونه که میل دارند؛ انسان‌ها تاریخ را نه در شرایطی که خود برگزیده‌اند، بلکه در شرایطی می‌سازند که مستقیماً با آن رودررو می‌شوند، و از گذشته به آن‌ها داده شده و انتقال یافته است. سنت همه‌ی نسل‌های مرده چون بختکی بر مغزهای زندگان سنگینی می‌کند... انقلاب اجتماعی سده‌ی نوزدهم نمی‌تواند شعر خود را از گذشته بگیرد بلکه فقط باید از آینده بگیرد. این انقلاب نمی‌تواند از خود آغاز کند مگر آن‌که پیش از آن از همه‌ی خرافه‌های مربوط به گذشته پرده بگیرد. انقلاب‌های پیشین به خاطره‌های تاریخ جهان گذشته نیاز داشتند تا در باب محتوای خویش به عالم بی‌خبری فرو روند. انقلاب سده‌ی نوزدهم برای آن‌که به محتوای خود دست یابد باید بگذارد که مردگان مرده‌های خود را به‌گور بسپارند. (SW 97)

سیاست

اگرچه مارکس درواقع گونه‌ای فیلسوف است، با بسیاری از این‌گونه اندیشه‌وران تفاوت دارد، زیرا تأملات او، هرچند پیچیده است، در نهایت امر جنبه‌ی عملی دارد و به‌طور کلی به کار نیروهای سیاسی واقعی می‌آید، و درواقع به خودی خود نوعی نیروی سیاسی است. این همان برنهادی مشهور مارکسیستی یگانگی نظریه و عمل است. گرچه می‌توان افزود که یک هدف نظریه‌ی مارکس رسیدن به وضعی اجتماعی است که در آن دیگر لازم نیست اندیشه صرفاً جنبه‌ی ابزاری داشته باشد و با غایت عملی همخوان باشد، بلکه در عوض می‌توان به خودی خود به عنوان لذت از آن برخوردار شد.

آموزه‌ی سیاسی مارکس آموزه‌ای انقلابی است. تعریف «انقلاب» از نظر مارکس بیشتر با خلع یک طبقه‌ی دارنده و جایگزینی آن با طبقه‌ای دیگر ملازمه دارد تا با سرعت، ناگهانی بودن یا خشونت در فرایند دگرگونی اجتماعی (هرچند به نظر می‌آید که او این نیروی شورش‌گرانه را در ساختن سوسیالیسم دخیل می‌شمارد). و این فرایندی است که ممکن است برای انجام پذیرفتن آشکارا زمان بسیار ببرد. این جا می‌توانیم از

ویژگی خاص سوسیالیسم یاد کنیم: سوسیالیسم مستلزم این است که طبقه‌ی کارگر به قدرت برسد، اما با این کار شرایطی پدید آورد که بر پایه‌ی آن همه‌ی طبقات از میان برخیزند. همین‌که وسایل تولید به تملک جمعی در آید و جمع بر آن تسلط داشته باشد، طبقات نیز سرانجام از میان برواهند خاست:

هرگاه که تمامی طبقات پیشین به قدرت رسیده‌اند کوشیده‌اند برای تحکیم جایگاه به دست آمده جامعه را تابع شرایط تملک خود کنند. پرولترها نمی‌توانند جز با برانداختن شیوه‌ی تملک پیشین خود، و در نتیجه همچنین تمامی شیوه‌های تملک دیگر، نیروهای تولیدی جامعه را از آن خود کنند. پرولترها چیزی از آن خود ندارند که حفظ و تحکیم کنند؛ رسالت پرولترها نابود کردن همه‌ی چیزهایی است که مالکیت خصوصی تاکنون آن را ایمن داشته و محافظت کرده است. (بیانیه‌ی حزب کمونیست، SW 45)

یا آن‌گونه که مارکس به سبک نوشته‌های نخستین خود طرح می‌کند: طبقه‌ای باید شکل بگیرد با زنجیرهای رادیکال، طبقه‌ای در جامعه‌ی مدنی که طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی نیست، طبقه‌ای که انحلال همه‌ی طبقات است، قلمروی که به سبب رنج‌های همگانی‌اش سرشتی همگانی دارد، و حق خاصی برای خود طلب نمی‌کند، زیرا نه ناحقی خاص بلکه ناحقی عام بر او روا می‌گردد. می‌بایست قلمروی در جامعه شکل بگیرد که نه مدعی جایگاه ستی بلکه فقط خواهان جایگاهی انسانی باشد... این مظهر زوال جامعه همچون طبقه‌ای خاص، همانا پرولتاریا است. [۹]

اگر پرولتاریا واپسین طبقه‌ی تاریخی است از آن‌روست که به قدرت رسیدن این طبقه در شکل آن‌چه مارکس «دیکتاتوری پرولتاریا» می‌خواند

پیش‌درآمدِ ساختمان جامعه‌ای است که در آن همه با وسایل تولید، به عنوان صاحبان جمعی این وسایل، در رابطه‌ای یکسان قرار خواهند گرفت. اکنون «کارگر» دیگر عنوانی نیست که به عضو خاصی از یک طبقه اطلاق می‌شود، بلکه عنوان عام همه‌ی مردان و زنانی است که به تولید و حفظ زندگی اجتماعی یاری می‌رسانند. این نخستین مرحله‌ی انقلابِ ضد سرمایه‌داری نزد مارکس به سوسیالیسم شهرت دارد، و مرحله‌ای است که برابری کامل را لازم نمی‌آورد. درواقع، مارکس در کلِ مفهوم «حقوق برابر» به چشم چیزی می‌نگرد که از دوران بورژوایی به ارث می‌رسد، یعنی نوعی تأملِ نظرورزانانه در مبادله‌ی کالاهای به نحو انتزاعی برابر. غرض این نیست که در نظر مارکس این مفهوم بی‌بهره از ارزش است، بلکه نکته این‌جاست که این مفهوم ویژگی مردان و زنان و استعدادهای منحصر به فرد و متفاوت‌شان را از میان برمی‌دارد. از این‌جاست که این مفهوم از جمله به عنوان شکلی از رازوری عمل می‌کند، و محتوای راستین نابرابری‌های اجتماعی را در پسِ پشتِ شکل حقوقی محض پنهان می‌دارد. سرانجام، مارکس بیشتر دل‌مشغول تفاوت است تا برابری. در سوسیالیسم این موضوع همچنان باقی است که،

... فردی به لحاظ جسمی یا ذهنی بر دیگری برتری دارد و از این رو در زمانی واحد کار بیشتری انجام می‌دهد، یا می‌تواند مدت زمان بیشتری کار کند؛ و اگر قرار باشد کار معیار قرار گیرد باید مدت و شدت آن را ملاک تعریف قرار داد، وگرنه دیگر ملاک سنجش نخواهد بود. [پس] این حق برابر برای کار نابرابر حقی نابرابر خواهد بود. این حق اختلاف‌های طبقاتی را به رسمیت نمی‌شناسد، و همگان را در حکم کارگرانی همسان می‌داند؛ با این همه، تلویحاً استعدادهای نابرابر را به رسمیت می‌شناسد. در نتیجه، در محتوای خویش مانند هر حق دیگری حقی مبتنی بر نابرابری است. حق به اقتضای سرشت خود فقط می‌تواند متضمن

کاربرد ملاکی یکسان باشد؛ ولی افراد را (و اگر نابرابری وجود نداشت تفاوتی میان افراد دیده نمی شد) فقط هنگامی می توان با ملاک یکسان سنجید که آن ها را از دیدگاهی یکسان و فقط از یک جنبه ی مشخص در نظر گرفت؛ برای نمونه، در مورد بحث حاضر، باید افراد را فقط به عنوان کارگر مد نظر قرار داد و تمامی جنبه های دیگر را به حساب نیاورد و نادیده گرفت. افزون بر این، کارگری متأهل است و کارگری دیگر مجرد؛ یکی فرزندش بیشتر است و دیگری کمتر، و الی آخر. بدین سان، با کار مساوی، و لذا سهم مساوی از صندوق مصرف اجتماعی، درواقع کارگری از کارگر دیگر بیشتر دریافت خواهد کرد، و یکی از دیگری مکنت بیشتری خواهد داشت. برای پرهیز از این کاستی ها حقوق برابر باید به حقوق نابرابر بدل گردد. (نقد برنامه ی گوتا، SW, 324)

پس، سوسیالیسم ربطی به فلان هم ترازسازی مطلق افراد ندارد، بلکه مستلزم احترام به تفاوت های خاص افراد است و این امکان را فراهم می آورد که این تفاوت ها برای نخستین بار شکوفا گردند. بدین گونه است که مارکس ناسازه ی امر فردی و امر همگانی را حل می کند: به نظر او امر همگانی به معنای فلان وضع هستی زبَر فردی نیست، بلکه صرفاً امری ضروری است که همه کس در فرایند تکامل بخشیدن به هویت شخصی خود باید در آن قرار گیرد. اما مادام که مردان و زنان همچنان لازم است بر طبق کار خود پاداش بگیرند، نابرابری ها ناگزیر خواهد پایید.

با این همه، بالیده ترین مرحله ی جامعه که مارکس بر آن نام کمونیسم می نهد، نیروهای تولیدی را به چنان درجه ای از فراوانی توسعه خواهد بخشید که نه برابری مورد بحث خواهد بود و نه نابرابری. در عوض، مردان و زنان هرچه را که نیازهاشان را برآورد صرفاً از صندوق مشترک منابع برداشت می کنند:

در مرحله‌ی بالاتر جامعه‌ی کمونیستی، پس از آن‌که تبعیت اسارت‌بار فرد از تقسیم کار پایان گیرد، و نیز هنگامی که تضاد میان کار فکری و کار بدنی از میان برود، پس از آن‌که کار از وسیله‌ای تنها برای گذران زندگی به نیاز بنیادی زندگی بدل گردد، پس از آن‌که نیروهای تولیدی همراه با تکامل همه‌سویه‌ی افراد گسترش یابند، و همه‌ی چشمه‌های ثروت همیارانه با وفور و فراوانی فوران کند - تنها در آن هنگام است که می‌توان از افق محدود حقوق بورژوازی به تمامی درگذشت و جامعه خواهد توانست این شعار را بر پرچم خود نقش کند: «از هر کس بنا بر توانایی اش و به هر کس بنا بر نیازهایش!» (ibid. 325)

در جامعه‌ی کمونیستی، ما از مخمسه‌ی طبقه‌ی اجتماعی فارغ‌ایم، و در عوض فراغت و توانمندی آن را داریم که به شیوه‌ای که برمی‌گزینیم شخصیت‌های خود را پی‌وریم، به شرط آن‌که این حکم را پاس بداریم که هرکس دیگر هم امکان چنین کاری را داشته باشد. آن‌چه این هدف سیاسی را به شدت هرچه تمام‌تر از لیبرالیسم متمایز می‌سازد این است که چون از نظر مارکس بیان هستی فردی ما همچنین به معنای تحقق هستی نوعی ماست، این فرایند واکاوی و پرورش زندگی فردی می‌بایست به جای انزوای شکوهمند از رهگذر پیوندهای متقابل و دوسویه انجام پذیرد. مارکس در دیگری به جای آن‌که در بهترین حالت به چشم سرمایه‌گذاری شریک در طرح یا در بدترین حالت به ایده‌ی مانعی فعال بر سر راه خود تحقق‌بخشی شخصی بنگرد به چشم وسیله‌ای برای تحقق‌بخشی شخص نگاه می‌کند. جامعه‌ی کمونیستی همچنین می‌بایست نیروهای تولیدی به ارث رسیده از سرمایه‌داری را به هدفی برای برانداختن هرچه ممکن‌تر تمامی کار خفت‌بار مبدل کند، و بدین‌سان مردان و زنان را از استبداد زحمتکشی وارهاند و این توانایی را به آن‌ها

ببخشد که در نظارت و تسلط دموکراتیک بر زندگی اجتماعی به عنوان «افراد متحد»ی که به تازگی مسئولیت سرنوشت‌های خود را به عهده گرفته‌اند درگیر شوند. در حاکمیت کمونیسم، مردان و زنان می‌توانند نیروهای بیگانه شده‌ی خود را باز یابند و جهانی را که آفریده‌اند به عنوان جهان خوشتن باز شناسند، جهانی که از دگرگونی‌ناپذیری دروغین خود پیراسته می‌شود.

اما انقلاب سوسیالیستی به عاملی نیاز دارد، و این عامل را مارکس در پرولتاریا کشف می‌کند. چرا پرولتاریا؟ نه از آن‌رو که پرولترها به لحاظ معنوی بر دیگر طبقات برتری دارند و باز ضرورتاً نه از آن‌رو که ستم‌دیده‌ترین گروه‌های اجتماعی هستند. در این خصوص، ولگردها، بی‌خانمان‌ها و بی‌چیزها - آن‌چه مارکس کم و بیش به تحقیر «لومپن پرولتاریا» می‌خواند - تا حدود بسیار زیادی بهتر به کار می‌آیند. شاید بتوان ادعا کرد که نه سوسیالیسم بلکه سرمایه‌داری است که طبقه‌ی کارگر را به عنوان عامل دگرگونی انقلابی «برمی‌گزیند». طبقه‌ی کارگر طبقه‌ای است که برخاسته است تا با برانداختن سرمایه‌داری بیشترین سهم را به دست آورد، و طبقه‌ای است که آن‌قدر مهارت یافته، سازمان‌دیده و متمرکز است که بتواند این وظیفه را به سرانجام برساند. اما وظیفه‌ی طبقه‌ی کارگر این است که انقلاب ویژه‌ای را به انجام برساند: انقلاب بر ضد سرمایه‌داری؛ و بدین‌سان به هیچ تعبیر ضرورتاً در رقابت با دیگر گروه‌های رادیکال - مثلاً، فمینیست‌ها یا ناسیونالیست‌ها یا فعالان قومی - نیست که می‌بایست دگرگونی‌های خاص خود را از سر بگذرانند، و در شکل مطلوب خود با کسانی متحد شوند که مورد بیشترین بهره‌کشی سرمایه‌داری قرار می‌گیرند.

این جامعه چه شکلی به خود می‌گیرد؟ مسلماً شکل یک نظم

اجتماعی دولت‌گردان^۱ را به خود نمی‌گیرد. از لحاظ مارکس، دولت سیاسی به «روبنای» سامان‌بخش جامعه تعلق دارد؛ خود دولت به جای آن‌که یکسره فراسوی هم‌ستیزی طبقاتی یا نشانه‌ی فلان زوال آرمانی آن باشد، فرآورده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است. دولت در نهایت امر ابزار طبقه‌ی حاکم است، راهی برای تأمین هژمونی آن بر دیگر طبقات است؛ و دولت بورژوازی به‌ویژه از دل بیگانگی میان زندگی فردی و عمومی سر برمی‌آورد:

... از همین تضاد میان منفعت فرد و منفعت جمع این دومی به عنوان دولت شکلی مستقل به خود می‌گیرد که از منافع واقعی فرد و جمع جداست، و در عین حال به عنوان زندگی جمعی توهمی همواره بر پایه‌ی پیوندهای واقعی موجود در هر به‌هم‌آمیختگی خانوادگی و قبیله‌ای - از قبیل گوشت و خون، زبان، تقسیم کار در مقیاسی گسترده و دیگر منافع - و به‌ویژه، چنان‌که پس از این شرح خواهیم داد، بر طبقات استوار است، طبقاتی که از تقسیم کار سرچشمه می‌گیرند، تقسیم کاری که هریک از این‌گونه توده‌ی انسان‌ها را از هم تفکیک می‌کند و یکی را بر دیگری مسلط می‌سازد. از این‌جاست که همه‌ی مبارزه‌ها در درون دولت، مبارزه‌ی میان دموکراسی، اشرافیت، سلطنت، مبارزه برای کسب حق رأی و غیره صرفاً شکل‌هایی توهمی‌اند که در آن‌ها پیکارهای واقعی طبقات گوناگون تا پایان نبرد جریان دارد. (GI 53)

مارکس در تحلیل‌های مفصل‌اش از ستیزه‌های طبقاتی همیشه هم این‌چنین دیدگاه ابزارانگارانه‌ی شتابناکی در پیش نمی‌گیرد؛ با این‌همه، یقین دارد که حقیقت دولت، به تعبیری، بیرون از خود آن قرار دارد، و

۱. State-run، یا دولت‌فرما.

افزون بر این در دولت به خودی خود به چشم شکلی از بیگانگی می‌نگرد. هر شهروند منفرد با بخش دولتی نیروهای فردی خود احساس بیگانگی می‌کند، بخشی که سپس قدرتی تعیین‌کننده بر آن هستی اجتماعی و اقتصادی روزمره پیدا می‌کند که مارکس آن را «جامعه‌ی مدنی» می‌خواند. برعکس، دموکراسی اصیل سوسیالیستی این بخش‌های عمومی و فردی ما را از نو به هم پیوند می‌دهد، و این کار را به این ترتیب انجام می‌دهد که به ما امکان می‌دهد که به عنوان افراد خاص ملموس و مشخص در فرایندهای سیاسی عمومی شرکت جوییم - برای نمونه، به جای آن‌که چون شهروندان صرفاً انتزاعی دموکراسی‌های نمایندگی لیبرال باشیم، در فرایندهای سیاسی محل کار یا اجتماع محلی مشارکت جوییم. بدین سان، چنین می‌نماید که بینش نهایی مارکس تا حدودی آنارشیستی است: بینشی از جامعه‌ای یاریگر^۱ که از آن چیزی ترکیب یافته است که او آن را «انجمن‌های آزادانه»^۲ی کارگران می‌خواند، انجمن‌های آزادانه‌ی کارگرانی که دموکراسی را به قلمرو اقتصادی نیز گسترش می‌بخشند، در عین حال که در قلمرو سیاسی بدان واقعیت می‌دهند. در راه این هدف - نه هدفی، از هر چیز گذشته، بسیار شوم یا وحشتناک - بود که مارکس نه فقط نوشته‌های خود را، بلکه بیشترین‌ی زندگی فعال خود را وقف آن کرد.

یادداشت‌ها

1. 'Theses on Feuerbach', in Lewis S. Feuer (ed). *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London, 1969), p. 286.

2. *Karl Marx: Early Writings* (Harmondsworth, 1975), p. 257.

همه‌ی نقل قول‌های این اثر از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس برگرفته شده است. ارجاع‌های بعدی پس از ذکر نقل قول‌ها میان قلاب به صورت کوتاه‌نوشتِ EW مشخص خواهد شد.

3. Feuer, p. 283.

4. Karl Marx: *The German Ideology*, edited and introduced by C.J. Arthur (London, 1974), p. 47.

ارجاع‌های بعدی پس از ذکر نقل قول‌ها میان قلاب به صورت کوتاه‌نوشتِ GI مشخص خواهد شد.

5. 'The Communist Manifesto', in *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1968), p. 38.

ارجاع‌های بعدی پس از ذکر نقل قول‌ها میان قلاب به صورت کوتاه‌نوشتِ SW مشخص خواهد شد.

۶. بخش دوم این نقل از

Karl Marx, *Capital*, Vol. 1 (New York, 1967), p. 178.

برگرفته شده است. ارجاع‌های بعدی به این اثر پس از ذکر نقل قول‌ها میان قلاب به صورت کوتاه‌نوشتِ C مشخص خواهد شد.

7. Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), p. 488.
8. Karl Marx, *The Holy Family* (London, 1956), p. 125.
9. Karl Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right' in. T. Bottomore (ed.), *Karl Marx: Early Writings* (London, 1963), p. 58.



مؤسسه نشر آگه

خیابان ابوریحان، خیابان روانمهر، شماره ۴۷

قیمت: ۸۰۰۰ ریال

ISBN:964-329-100-6

کتابخانه کوچک سوسیالیسم