

پرسش‌هایی از مارکس

پرسش‌هایی از مارکس

تری ایگلتون

مترجمان: رحمان بوذری، صالح نجفی

سرشناسه: ایگلتون، تری، -۱۹۳۳ م.
Eagleton, Terry
عنوان و نام پدیدآور: پرسشهایی از مارکس / تری ایگلتون؛
ترجمه‌ی رحمان بوذری، صالح نجفی.
مشخصات نشر: تهران؛ مینوی خرد، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری: ۲۳۳ ص.
شابک: ۹-۱۰-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸.
وضعیت فهرست نویسی: فیپا.
یادداشت: عنوان اصلی: Why Marx was right, 2011
موضوع: مارکس، کارل، Marx, Karl: 1818-1883
موضوع: کمونیسم.
موضوع: سرمایه‌داری.
شناسه افزوده: نجفی، صالح، ۱۳۵۴، مترجم.
شناسه افزوده: بوذری، رحمان، ۱۳۶۲، مترجم.
رده بندی کنگره: ۱۳۹۱ ب۴ ۱۹الف/۲۹/۵ HX
رده بندی دیویی: ۴/۳۳۵
شماره کتابشناسی ملی: ۲۷۵۱۱۲۸



انتشارات مینوی خرد

پرسش‌هایی از مارکس

نویسنده: تری ایگلتون

مترجمان: رحمان بوذری، صالح نجفی

طراح و مدیر هنری: مهران زمانی

صفحه‌آرا: محمدرضا فریدونی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ راستین

۱۵۰۰ نسخه

چاپ اول ۱۳۹۱

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بلوار میرداماد، خیابان شاه نظری

خیابان دوم، شماره‌ی ۲۲/۲۲ واحد ۲۲

تلفن: ۲۲۲۵۷۷۱۶ و ۲۲۲۵۶۹۴۲ و ۲۲۲۵۰۱۱ و ۲۲۹۲۲۰۱۱

شابک: ۹-۱۰-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸

www.minooyekherad.com

فهرست مطالب

پیشگفتار	۲
فصل یک: مارکس در قرن بیست و یکم	۶
فصل دو: مارکس و مارکسیسم	۱۶
فصل سه: مارکس و موجیت‌گرایی	۳۲
فصل چهار: مارکس و ناکجاناندیشی	۶۲
فصل پنج: مارکس و اقتصاد	۹۸
فصل شش: مارکس و ماتریالیسم	۱۱۶
فصل هفت: مارکس و طبقه	۱۴۴
فصل هشت: مارکس و انقلاب	۱۶۲
فصل نه: مارکس و دولت	۱۷۸
فصل ده: مارکس و جنبش‌های اجتماعی	۱۹۲
ختم کلام	۲۱۶
یادداشت‌ها	۲۲۰
نمایه	۲۳۰

پیشگفتار

نگارش این کتاب از یک فکر جذاب شروع شد: آیا ممکن است
آشناترین انتقادهای وارد بر کار مارکس، همگی اشتباه باشند؟ و
اگر نه تماماً نامعقول لاقلاً عمدتاً چنین باشند؟
این بدان معنا نیست که مارکس هرگز قدمی به خطا برنداشت،
من از آن دست چپ‌هایی نیستم که ابتدا تظاهر می‌کنند به همه
چیز می‌شود انتقاد کرد اما وقتی از ایشان می‌خواهند سه نقد
جدی به مارکس وارد کنند سگرمه‌های‌شان در هم می‌رود و
لب از لب و نمی‌کنند. این کتاب به خوبی نشان می‌دهد که
من خود درباره‌ی برخی از آراء و نظرات او تردیدهایی دارم.
ولی آرای مارکس درباره‌ی اهم مسائل زمان خود آنقدر صحیح
بود که مارکسیست‌خواندن خویش کار معقولی به نظر آید. هیچ
پیرو فرویدی خیال نمی‌کند که فروید هرگز اشتباه نکرد، درست
همان‌طور که هیچ شیفته‌ی آلفرد هیچکاکسی از تک تک نماها و
سطر سطر فیلمنامه‌های استاد دفاع نمی‌کند. من برآنم تا نشان دهم
اندیشه‌های مارکس نه کامل بلکه معقول و موجه‌اند. برای اثبات
این مدعا، در این کتاب ده فقره از رایج‌ترین انتقادها به مارکس را،
نه به ترتیب اهمیت‌شان، آورده‌ام و کوشیده‌ام تا آن‌ها را یک به یک
رد کنم. هدف دیگرم آن بود که در جریان این کار درآمدی روشن

و قابل فهم به تفکر او برای کسانی عرضه کنم که با کار مارکس آشنایی چندانی ندارند.

گروهی می‌گویند مانیفست کمونیسم «بی‌تردید اثرگذارترین متنی است که در قرن نوزدهم نوشته شده است.»^۱ سوای دولتمردان، دانشمندان، جنگاوران، پیشوایان دینی و نظایر ایشان، انگشت‌شمارند متفکرانی که مسیر تاریخ واقعی را هم‌پای نویسنده‌ی مانیفست تغییر داده باشند. در طول تاریخ هیچ حکومت دکارتی، چریک افلاطونی، یا اتحادیه‌ی کارگری هگلی پیدا نمی‌شود. حتی سرسخت‌ترین منتقدان مارکس هم انکار نمی‌کنند که او فهم ما را از تاریخ بشر دگرگون ساخته است. متفکر ضدسوسیالیسمی چون لودویگ فون میزس سوسیالیسم را «قوی‌ترین جنبش اصلاح‌گری توصیف می‌کند که تاریخ هرگز سراغ داشته است، نخستین جریان ایدئولوژیکی که محدود به بخشی از نوع بشر نمی‌شود بلکه هوادارانی از همه‌ی نژادها، ملت‌ها، دین‌ها و تمدن‌ها داشته است.»^۲ اما این عقیده‌ی عجیب و غریب هم این‌جا و آن‌جا به گوش می‌رسد که اکنون می‌توان با خیال راحت مارکس و نظریه‌هایش را به خاک سپرد — آن‌هم در پی یکی از خانمان‌سوزترین بحران‌های سرمایه‌داری در طول تاریخ. مارکسیسم که از دیرباز غنی‌ترین و سازش‌ناپذیرترین نقد نظری و سیاسی بر نظام سرمایه‌داری بوده هم‌اینک با فراغ‌بال نظریه‌ای متعلق به عهد باستان تلقی می‌شود.

معنای آن بحران دست‌کم این است که واژه‌ی «سرمایه‌داری» که معمولاً در هیأت مبدل و با نام‌های مستعار چون «عصر مدرن»، «جامعه‌ی صنعتی» یا «غرب» ظاهر می‌شد دوباره رواج یافته. می‌توان گفت زمانی که مردم شروع به صحبت درباره‌ی سرمایه‌داری می‌کنند نظام سرمایه‌داری توی هچل افتاده است. و این نشان می‌دهد نظام سرمایه‌داری دیگر مثل هوایی که تنفس می‌کنیم امری طبیعی تلقی نمی‌شود، و می‌توان آن را همان‌گونه که هست دید، یعنی پدیده‌ای تاریخی که عمر زیادی از آن نمی‌گذرد. وانگهی، هر آن‌چه روزی به دنیا آمده است همیشه ممکن است بمیرد، و به همین سبب است که نظام‌های اجتماعی همواره مایلند خود را جاودانه و بی‌مرگ جا بزنند. همان‌طور که ابتلای ناگهانی به تب استخوان‌سوز ما را از نو متوجه جسممان می‌کند، شکلی از حیات اجتماعی وقتی آن‌گونه که واقعاً هست شناخته می‌شود

که در سرایش فروپاشی قرار گیرند. مارکس نخستین کسی بود که پدیده‌ی تاریخی موسوم به سرمایه‌داری را شناسایی کرد — نخستین کسی که نشان داد این پدیده چگونه سر برآورد، بر طبق چه قانون‌هایی عمل می‌کند و چگونه می‌توان آن را سرنگون کرد. همان‌طور که نیوتن نیروهای ناپیدایی را کشف کرد که به نام قانون‌های جاذبه می‌شناسیم، و فروید نحوه‌ی عمل پدیده‌ی ناپیدایی را بر ملا کرد که به نام ضمیر ناخودآگاه می‌شناسیم، مارکس نیز پرده از حیات هرروزه‌ی ما برداشت تا پدیده‌ی نامحسوسی را عیان سازد که به نام شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌شناسیم.

در این کتاب حرف چندان‌ی درباره‌ی مارکسیسم در مقام نقدی اخلاقی و فرهنگی نگفته‌ام. چرا که عموماً از این منظر ایراد چندان‌ی به مارکسیسم وارد نکرده‌اند، و از این روی پرداختن به آن در این کتاب وجهی ندارد. با این حال از دید من مجموعه‌ی بسیار سرشار و پرباری از نوشته‌های مارکسیستی در این زمینه هست که خود برهان قاطعی است بر تأیید میراث مارکسیسم. از خودبیگانی، «کالایی‌شدن» حیات اجتماعی، فرهنگ مبتلا به حرص و آز، پرخاشگری، لذت‌پرستی و نیهیلیسم روزافزون، بی‌معنا و بی‌ارزش‌شدن دائمی هستی و حیات بشر: مشکل بتوان بحثی دقیق و هوشمندانه درباره این مسائل یافت که به جدّ مدیون سنت مارکسیسم نباشد.

در آغاز شکل‌گیری فمینیسم، بعضی نویسندگان مرد خوش‌نیت اما ناشی عادت داشتند بنویسند «وقتی می‌گویم "مردان" بی‌گمان منظورم "مردان و زنان" است.» من نیز به همین منوال یادآور می‌شوم که وقتی می‌گویم مارکس اغلب اوقات منظورم مارکس و انگلس است. هر چند رابطه‌ی میان آن دو حکایت دیگری است. مایلم از الکس کالینیکوس، فیلیپ کارپنتر و الن میک‌سینز وود تشکر کنم که پیش‌نویس این کتاب را خواندند و انتقادات و پیشنهادهایی بس گرانقدر عرضه کردند.

فصل یک

مارکس در قرن بیست و یکم

کار مارکسیسم تمام است. به احتمال زیاد مارکسیسم در جهان کارخانه‌ها و شورش‌های گرسنگان، کارگران معادن زغال سنگ و بخاری پاک‌کن‌ها، جهان فقر و فاقه‌ی گسترده و توده‌های طبقه‌ی کارگر موضوعیت داشته است. اما بی‌گمان هیچ دخلی ندارد به جوامع مابعد صنعتی غرب امروز، جوامعی که بیش از پیش بی‌طبقه و سیال شده‌اند. مارکسیسم کیش و آیین کسانی است که چنان یکدنده، وحشت‌زده یا فریب‌خورده‌اند که نمی‌توانند بپذیرند جهان برای همیشه به درستی (به هر دو معنای کلمه) تغییر کرده است.

این که کار مارکسیسم تمام است همه جا قند در دل مارکسیست‌ها آب خواهد کرد. می‌توانند به جای راه‌انداختن اعتصاب و تظاهرات به آغوش گرم خانواده‌های غم‌زده‌شان بازگردند و به عوض شرکت در جلسات کسالت‌بار حزب، شبی را در خانه خوش بگذرانند. مارکسیست‌ها خواهشی جز این ندارند که دیگر مارکسیست نباشند. بدین لحاظ مارکسیست بودن هیچ شباهتی ندارد به بودایی یا میلیاردر بودن. بیش‌تر شبیه پزشک بودن است. پزشکان موجودات نااهلی هستند که مدام نان

خود را آجر می‌کنند، چرا که با درمان بیماری‌هایی که دیگر نیازی به دوا و درمان ندارند خود را از کار بیکار می‌کنند. رادیکال‌های سیاسی هم کارشان رسیدن به جایی است که در آن دیگر وجود آن‌ها ضرورتی ندارد چرا که اهدافشان تحقق یافته است. پس از آن آزاد خواهند بود تا از صحنه خارج شوند، پوسترهای چه‌گوارا را بسوزانند، ویولن خاک‌گرفته‌شان را دوباره دست بگیرند و درباره‌ی چیزهایی جذاب‌تر از شیوه‌ی تولید آسیایی سخن برانند. مایه‌ی شرمساری است که کسی بیش از بیست‌سال مارکیست یا فمینیست بماند. مارکیسم باید پیشه‌ای دقیقاً موقت باشد و به همین سبب هر که تمام هویتش را خرج آن کند اصل مطلب را نگرفته است. اصل مطلب در مارکیسم این است که زندگی بعد از مارکیسم تازه شروع می‌شود.

این تصویر هوش‌ریبا یک ایراد بیش‌تر ندارد. مارکیسم نقدی است بر سرمایه‌داری — نافذترین، دقیق‌ترین و جامع‌ترین نقد در نوع خود. همچنین یگانه نقدی از این دست است که بخش‌های عظیمی از کوه‌ی خاکی را دگرگون ساخته است. در نتیجه مادام که بازار سرمایه‌داری گرم است، مارکیسم هم باید بر کار باشد. مارکیسم فقط زمانی می‌تواند بازنشسته شود که دشمنش را بازنشسته کرده باشد. و در آخرین نگاه به نظر می‌رسد سرمایه‌داری مثل همیشه سرحال و قبراق گرم کار است.

اکثر منتقدان مارکیسم امروزه اختلافی بر سر این نکته ندارند. اما ادعا می‌کنند نظام سرمایه‌داری از روزگار مارکس به این‌سو آن‌قدر تغییر کرده که دیگر نمی‌توان آن را بازشناخت، و به همین علت اندیشه‌های مارکس دیگر موضوعیت ندارد. پیش از بررسی تفصیلی‌تر این ادعا جا دارد یادآوری کنیم که خود مارکس کاملاً آگاه بود از ماهیت همواره در حال تغییر نظامی که به مبارزه با آن برخاسته بود. ما مفهوم شکل‌های تاریخی متفاوت سرمایه را مدیون خود مارکیسم هستیم: تجاری، کشاورزی، صنعتی، انحصاری، مالی، امپریالیستی و قس‌غلیه‌ها. پس چرا این واقعیت که سرمایه‌داری در دهه‌های اخیر شکل و شمایل خود را تغییر داده است، باید نظریه‌ای را از اعتبار اندازد که تغییر را همان ذات سرمایه‌داری می‌داند؟ وانگهی خود مارکس کاهش اعضای طبقه‌ی کارگر و افزایش سرسام‌آور شمار کارمندان را پیش‌بینی کرده بود. اندکی بعد به این موضوع نظر خواهیم افکند. او ظهور

پدیده‌ی موسوم به جهانی شدن را هم پیش‌بینی کرده بود — پیش‌بینی شگفت‌آوری از جانب مردی که خیال می‌کند تفکرش دیگر منسوخ و به اصطلاح «باستانی» شده است. گو این که شاید کیفیت «باستانی» مارکس است که اندیشه‌ی او را همچنان واجد موضوعیت می‌سازد. هوادارانِ سینه‌چاک سرمایه‌داری‌ای که به سرعت به نابرابری‌های عصر ویکتوریا باز می‌گردند مارکس را متفکری از سکه افتاده می‌خوانند.

در ۱۹۷۶ خیلی‌ها در غرب گمان می‌کردند مارکسیسم هنوز حرف‌هایی برای گفتن دارد. تا ۱۹۸۶ بسیاری از ایشان حرف خود را پس گرفتند. در این فاصله دقیقاً چه اتفاقی افتاد؟ آیا قضیه فقط این بود که این افراد زیر پای خیل عظیم نورسیده‌ها دفن شده بودند؟ آیا پاره‌ای تحقیقات تکان‌دهنده‌ی جدید فاش کرده بودند که مارکسیسم نظریه‌ای قلبی بیش نیست؟ آیا ناگهان به دست‌نوشته‌ای گمشده از خود مارکس برخوردیم که در آن اعتراف می‌کرد کل نظریه‌ی مارکسیسم لطیفه‌ای بامزه بوده است؟ قضیه این نبود که ما ناگهان در کمال ناامیدی دریافتیم که مارکس مزدور جیره‌خوار سرمایه‌داری بوده است. چرا که این قضیه را خیلی وقت است می‌دانیم. بدون کارخانه‌ی نساجی اِرمَن و انگلس در سلفورد که پدر فریدریش انگلس مالکش بود، مارکس که از دیرباز با فقر دست‌وپنجه نرم می‌کرد اصلاً زنده نمی‌ماند تا آن‌همه کاغذ در محکومیتِ صاحبان صنایع نساجی سیاه کند.

راستش در دوره‌ی مورد بحث اتفاقی افتاده بود. از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد نظام حاکم بر جهان غرب دستخوش تغییراتی سرنوشت‌ساز شد.^۱ نظام تولیدِ صنعتی سنتی جای خود را به فرهنگی «مابعد صنعتی» داد، فرهنگی آستوار بر مصرف‌گرایی، گسترش ارتباطات، فناوری اطلاعات و صنعت خدمات. بنگاه‌های کوچک، نامتمرکز، چندمنظوره و فاقد سلسله‌مراتب در دستور کار قرار گرفتند. نظارت دولت از بازارها برداشته شد و جنبش طبقه‌ی کارگر در معرض حمله‌ی سیعانه‌ی نهادهای حقوقی و سیاسی قرار گرفت. پیوندهای طبقاتی سنتی سست شدند، و در مقابل هویت‌های محلی، جنسیتی، و قومی بیش از پیش جان گرفتند. سیاست بیش و بیش دستخوش دخل و تصرف مدیران و برنامه‌ریزان شد.

فناوری‌های نوین اطلاعاتی نقشی کلیدی در تسریع جهانی شدن

نظام سرمایه‌داری داشتند، چرا که خیل عظیم شرکت‌های چندملیتی در جستجوی سودهای حاضر آماده فرایند تولید و سرمایه‌گذاری را در سرتاسر کره‌ی خاک پراکنده می‌ساختند. بخش بزرگی از فرایند تولید به نقاطی از جهان «توسعه‌نیافته» انتقال یافت که نیروی کار در آن بسیار ارزان بود، این قضیه برخی از کوتاه‌نظران غربی را به این نتیجه رساند که صنایع سنگین بالکل از صفحه‌ی زمین محو شده‌اند. در پی این تحرک جهان‌گستر، سیل عظیم کارگران مهاجر در سطح بین‌المللی جاری شد و به همراه آن با سرزیرشدن مهاجران فقیر و مستضعف به اقتصادهای پیشرفته‌تر موج تازه‌ای از نژادپرستی و فاشیسم برخاست. در حالی که مردمان کشورهای «حاشیه» در معرض بیگاری، خصوصی‌شدن تسهیلات اجتماعی، کاهش امکانات رفاهی و نامنصفانه‌ترین شرایط دادوستد قرار می‌گرفتند، مدیران دست‌ورونشسته‌ی ممالک مرکز کراوات‌های‌شان را پاره می‌کردند، یقه‌های پیراهن‌های‌شان را باز می‌کردند و از بابت سلامت معنوی حقوق‌بگیرانشان ابراز نگرانی می‌کردند.

هیچ یک از این‌ها بدین علت اتفاق نیفتاد که سرمایه‌داری سرخوش و بی‌خیال طی می‌کرد. بر عکس، حالت هار و ستیزه‌گرانه‌ی جدید سرمایه‌داری، همچون اکثر اشکال پرخاشگری، ناشی از اضطرابی عمیق بود. اگر کار نظام سرمایه‌داری به جنون و شیدایی کشید، علتش یک جور افسردگی پنهان بود. عامل پیش‌برنده‌ی این سازماندهی مجدد بالاتر از همه پایان ناگهانی رونق اقتصادی بعد از جنگ بود. تشدید رقابت بین‌المللی موجب تنزل نرخ‌های سود، کاهش منابع سرمایه‌گذاری، و کندشدن آهنگ رشد شد. حتی سوسیال‌دموکراسی هم گزینه‌ای بیش از حد رادیکال و پرهزینه در سیاست شده بود. بدین ترتیب صحنه مهیای ترک‌تازی ریگان و تاجر شد و این دو به اتفاق هم روش‌های تولید سنتی را به خاک سیاه نشانند، دست‌وپای جنبش کارگری را بستند، افسار بازار را باز کردند، نیروهای سرکوب دولتی را تقویت کردند و به دفاع از فلسفه‌ی اجتماعی تازه‌ای برخاستند که به حرص و آز و قیحانه شهره است. انتقال سرمایه‌گذاری از حوزه‌ی تولید به عرصه‌ی صنایع خدمات، ارتباطات، و امور مالی واکنشی بود به بحران اقتصادی متمادی، و نه برون‌جستی از جهان بدقواره‌ی کهنه به دنیای قشنگ نو.

حتی اگر چنین باشد، بعید است اکثر رادیکال‌هایی که در

حد فاصل دهه‌ی ۷۰ و دهه‌ی ۸۰ ذهنیت خود را درباره‌ی نظام سرمایه‌داری تغییر دادند فقط به این دلیل نظرشان را عوض کرده باشند که تعداد کارخانه‌های ریسندگی و بافندگی بسیار کمتر از سابق شده بود. این قضیه نبود که باعث شد رادیکال‌ها همراه با سربندها و خطریش‌هاشان مارکسیسم را هم توی جوی اندازند؛ روگردانی ایشان از مارکسیسم ناشی از اعتقاد فزاینده به این بود که نظام سرمایه‌داری را دیگر نمی‌توان از پای درآورد. آنچه تعیین‌کننده از کار درآمد نه افتادن در دام توهم درباره‌ی سرمایه‌داری جدید بلکه درآمدن از توهم درباره‌ی امکان تغییر آن بود. بی‌گمان بودند بسیاری از سوسیالیست‌های سابق که ناامیدی خود را با این ادعا توجیه می‌کردند که اگر نمی‌توان نظام سرمایه‌داری را تغییر داد نیازی هم به تغییر آن نیست. سرانجام نداشتن ایمان به یک نظام بدیل بود که حرف آخر را می‌زد. جنبش طبقه‌ی کارگر آن‌چنان ضربه خورده و تلفات داده بود و چپ سیاسی آن‌چنان عقب نشسته بود که هیچ کورسوی امیدی در آینده به چشم نمی‌آمد. سقوط بلوک شرق در واپسین سال‌های دهه‌ی ۸۰ به ناامیدی و سرخوردگی برخی چپ‌ها دامن زد. این‌که موفق‌ترین جریان رادیکال عصر جدید — یعنی ناسیونالیسم انقلابی — تا آن زمان تقریباً به آخر خط رسیده بود تغییری در اصل قضیه نمی‌داد. آن‌چه به فرهنگ پست‌مدرنیسم و تمایلش به ردّ به‌اصطلاح کلان‌روایت‌ها و اعلام ظفرنمونِ پایان تاریخ پر و بال می‌داد، بیش از همه این اعتقاد بود که، به قول یکی از پست‌مدرنیست‌های ذوق‌زده، آینده دیگر چیزی نیست مگر «حال به اضافه‌ی گزینه‌هایی بیش‌تر».

بدین ترتیب آن‌چه بالاتر از همه به بی‌اعتبارخواندن مارکسیسم دامن زد حس خزنده‌ای از ناتوانی و سترونی سیاسی بود. زمانی که به‌نظر می‌رسد تغییر از دستور کار خارج شده مشکل بتوان ایمان خود را به تغییر حفظ کرد، حتی زمانی که بیش از همیشه به حفظ این ایمان نیاز هست. از هر چه بگذریم اگر در برابر آن‌چه ناگزیر می‌نماید مقاومت نکنید هرگز در نخواهید یافت که امر ناگزیر تا چه حد ناگزیر بوده است. اگر مارکسیست‌های بی‌دل و جرأت دو دهه‌ی دیگر تاب می‌آوردند و دست از دیدگاه‌های گذشته‌شان نمی‌کشیدند، می‌دیدند نظام سرمایه‌داری که آن‌همه سرحال و شکست‌ناپذیر می‌نمود اینک در سال ۲۰۰۸

فقط قادر است عابر بانک‌های خیابان‌های اصلی را باز نگه دارد. همچنین روی آوردن قاطع سرتاسر آمریکای لاتین و آمریکای جنوبی را به چپ سیاسی می‌دیدند. پایان تاریخ اکنون به پایان رسیده است. هر چه باشد مارکسیست‌ها می‌بایستی به شکست خو کرده باشند. ایشان فاجعه‌هایی بس بزرگ‌تر از این را از سر گذرانده بودند. صاحبان قدرت در نظام حاکم بخت بیش‌تری برای پیروزی در عرصه‌ی سیاست دارند، دست‌کم به این علت که بیش‌تر از شما تانک دارند. اما رؤیاهای هیجان‌آور و امیدهای شوق‌انگیز مارکسیست‌های اواخر دهه‌ی ۶۰ باعث شد این ناکامی به کامشان تلخ‌تر از همیشه گردد.

پس آن‌چه مارکسیسم را ناموجه جلوه می‌داد این نبود که سرمایه‌داری ماهیت خود را عوض کرده بود. قضیه درست عکس این بود. راستش مادام که نظام سرمایه‌داری بر کار بود آتش همان بود و کاسه همان، بلکه هم بدتر. طرفه‌تر آن‌که همان عاملی که مارکسیسم را به عقب رانده بود به ادعاهای آن اعتبار می‌بخشید. مارکسیسم به حاشیه‌ها رانده شد زیرا نظام اجتماعی مقابل آن نه تنها معتدل‌تر و ملایم‌تر نشده بود بلکه از همیشه عنان‌گسیخته‌تر گشته بود. و این قضیه به نقد مارکسیست‌ها بر نظام موجود بیش از پیش موضوعیت داد. در مقیاس جهانی، سرمایه متمرکزتر و متجاوزتر از همیشه شده بود و عملاً اندازه‌ی طبقه‌ی کارگر بزرگ‌تر شده بود. رفته‌رفته می‌شد آینده‌ای را تصور کرد که در آن خرپول‌ها در شهرک‌های حفاظت‌شده زندگی خواهند کرد و در مقابل میلیون‌ها زاغه‌نشین در آلودگی‌های بوگرفته‌شان در محاصره‌ی برجک‌های دیده‌بانی و سیم‌های خاردار بسر خواهند برد. در این اوضاع و احوال گفتن این‌که کار مارکسیسم تمام است بدان می‌ماند که ادعا کنیم چون حریق‌سازان از همیشه ماهرتر و قاهرتر شده‌اند دیگر باید در آتش‌نشانی‌ها را گل گرفت.

در زمانه‌ی خود ما، همچنان که مارکس پیش‌بینی کرده بود، نابرابری ثروت بی‌اندازه بیش‌تر شده است. تنها درآمد یک میلیارد مکزیک‌ی امروزه مساوی است با کل درآمد ۱۷ میلیون هم‌وطن فقیرش. سرمایه‌داری از تمام تاریخ ثروت و رونق بیش‌تری آفریده است اما بهای این رونق — خصوصاً در مورد فقر و فلاکت میلیون‌ها انسان — نجومی بوده است. مطابق با گزارش بانک جهانی ۲ میلیارد و ۷۴۰ میلیون انسان در سال

۲۰۰۱ با درآمدی کمتر از دو دلار در روز امرار معاش می‌کردند. آینده‌ی احتمالی پیش روی ماست که در آن دولت‌های مجهز به تسلیحات هسته‌ای ممکن است به جهت کمبود منابع طبیعی به جان هم بیفتند، کمبودی که خود عمدتاً پیامد سرمایه‌داری بوده است. برای نخستین بار در تاریخ شکل غالب زندگی ما قدرتی پیدا کرده است که نه تنها می‌تواند به نژادپرستی و عقب‌ماندگی گسترده‌ی فرهنگی، به جنگ‌های عظیم یا راه‌افتادن اردوگاه‌های کار اجباری دامن بزند، بلکه ممکن است نسل بشر را از روی صفحه‌ی زمین محو کند. سرمایه‌داری اگر به نفعش باشد حاضر است بنیان‌های اجتماعی را ویران کند، و این می‌تواند به معنای نابودی انسان‌ها در مقیاسی فراتر از حد تصور باشد. آنچه زمانی خیال‌پردازی‌های آخرالزمانی می‌نمود امروزه چیزی نیست مگر واقع‌بینی خردمندانه. شعار سنتی چپ‌ها دایر بر «سوسیالیسم یا توحش» که زمانی آرایه‌ای ادبی بیش نمی‌نمود امروزه به طرزی دردناک‌تر از همیشه مصداق پیدا کرده است. در این اوضاع و احوال خوف‌انگیز به تعبیر فردریک جیمسن «مارکسیسم ناگزیر باید دوباره صادق گردد».^۲

نابرابری‌های خیره‌کننده‌ی ثروت و قدرت، جنگ‌های امپریالیستی، استثمار فزاینده و سرکوب‌های روزافزون: اگر همه‌ی این‌ها را ویژگی‌های بارز جهان امروز بدانیم باید گفت این‌ها همان موضوعاتی هستند که مارکسیسم قریب به دو قرن است روی آن‌ها کار و تأمل می‌کرده است. پس طبیعی است که مارکسیسم هنوز درس‌هایی برای تعلیم به جهان امروز دارد. مارکس خود به‌طور مشخص از مشاهده‌ی فرایندی بی‌اندازه‌ی خشونت‌باری به حیرت افتاد که طی آن طبقه‌ی کارگر شهری در وطن دومش انگلستان از دل جمعیت روستائینی از ریشه‌کننده‌شده پدید می‌آمد — فرایندی که هم‌اینک در برزیل، چین، روسیه و هندوستان جریان دارد. به گفته‌ی تریسترام هانت کتاب *سیاره‌ی زاغه‌های مایک دیویس* را، که گزارش مستندی است از «سلسله‌جبال متعفن و کثیفی» که به‌عنوان زاغه‌های لاگوس یا داکای معاصر می‌شناسیم، می‌توان نسخه‌ی روزآمدی از وضعیت طبقه‌ی کارگر انگلس تلقی کرد. به‌زعم هانت، همچنان‌که چین بدل به کارگاه جهان می‌شود، «مناطق ویژه‌ی اقتصادی گوانگدونگ و شانگهای به‌طرز رعب‌آوری یادآور منچستر و گلاسکو دهه‌ی ۱۸۴۰ شده‌اند».^۳

اما اگر نه مارکسیسم بلکه خود سرمایه‌داری باشد که منسوخ شده، آن وقت چه باید گفت؟ مارکس در همان انگلستان عصر ویکتوریا هم می‌دید که تق نظام سرمایه‌داری در رفته. سرمایه‌داری که در روزهای طلایی‌اش به توسعه و رشد اجتماعی کمک می‌کرد اکنون به مانعی بر سر راه آن بدل شده بود. به نظر مارکس جامعه‌ی سرمایه‌داری، هر چند به مدرن‌بودن خویش می‌نازید، خود غرق در سیلاب خیال‌پردازی و بت‌واره‌پرستی، اسطوره‌بافی و بت‌پرستی، شده بود. نفس روشنگری آن — اعتقاد تفرعن‌آمیزش به تفوق عقلانی خود — نوعی از خرافه‌باوری بود. درست است که سرمایه‌داری قادر به پیش‌روی خیره‌کننده‌ای بود اما به یک معنای دیگر برای ماندن در نقطه‌ای که به آن رسیده بود بایستی به سختی می‌دوید. مارکس یک‌بار گفت، حد نهایی سرمایه‌داری خود سرمایه است، یعنی بازتولید دائم سرحدی که سرمایه‌داری نمی‌تواند از آن درگذرد. بدین ترتیب شگفتا که در این پویاترین نظام کل تاریخ بشر عنصری سخت ایستا و تکرارشونده هست. این حقیقت که منطق زیربنایی سرمایه‌داری تا حد زیادی ثابت مانده است یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد نقد مارکسیستی آن تا حد زیادی معتبر مانده است. فقط در صورتی که نظام سرمایه‌داری واقعاً قادر بود از مرزهای خود فراتر رود و چیزی به‌راستی نو فراتر از حد تصور بیافریند، آنگاه نقد مارکسیستی آن از اعتبار می‌افتاد. اما سرمایه‌داری قادر به ابداع آینده‌ای نیست که وضع اکنونش را طبق مناسکی خاص بازتولید نکند. و صد البته با گزینه‌های بیش‌تر...

سرمایه‌داری پیشرفت‌های مادی عظیمی به بار آورده است. اما گرچه این شیوه‌ی سازمان‌دادن به امور بشری (یعنی سرمایه‌داری) فرصت زیادی داشته است تا ثابت کند می‌تواند نیازهای همه‌ی ابنای بشر را برآورده سازد، به نظر نمی‌رسد در این راه قدمی به جلو برداشته باشد. چقدر حاضریم صبر کنیم تا سرمایه‌داری به وعده‌های خود عمل کند. چرا همچنان دلمان را به این اسطوره خوش کنیم که ثروت افسانه‌ای حاصله از این شیوه‌ی تولید در وقت مقرر بالاخره در دسترس همگان قرار خواهد گرفت؟ آیا جهان حاضر است با ادعاهای مشابه چپ‌های رادیکال با همین میزان بردباری و مهربانی برخورد کند؟ راست‌گرایانی که تصدیق می‌کنند در نظام سرمایه‌داری همیشه ظلم و بی‌عدالتی بیداد خواهد کرد اما در ضمن می‌گویند چه چاره که نظام‌های بدیل به مراتب

بدترند، با وجود لحن خشک و بی‌احساسشان دست‌کم صادق‌ترند از کسانی که به سیاق واعظان وعده می‌دهند که سرانجام همه چیز درست خواهد شد. اگر در دنیا همان‌طور که هم سیاه داریم و هم سفید، بعضی‌ها پولدارند و بعضی‌ها فقیر، آن‌گاه هیچ بعید نیست مزایای آدم‌های پولدار به مرور زمان به آدم‌های بی‌پول هم برسد. اما این‌که بگوییم بعضی آدم‌ها از بدِ حادثه مفلس و بی‌چیزند در حالی‌که پول دیگران از پارو بالا می‌رود شبیه آن است که بگوییم در جهان هم کارآگاهان هستند و هم جانپان. بله درست است اما این حرف یک حقیقت مهم را می‌پوشاند: کارآگاهان در جهان هستند زیرا جنایت‌کارانی در جهان هستند ...

فصل دو

مارکس و مارکسیسم

مارکسیسم ممکن است در مقام نظر خیلی هم خوب باشد. اما هر وقت به مقام عمل در آمده است نتیجه‌ای جز ارعاب، جباریت و کشتارهای جمعی به میزانی فوق تصور نداشته است. مارکسیسم ممکن است برای دانشگاهیان پولدار غربی که می‌توانند آزادی و دموکراسی را اموری مسلم فرض کنند ایده‌ی خوبی باشد. اما برای میلیون‌ها مرد و زن عادی در حکم قحطی، محنت، شکنجه، کار اجباری، اقتصاد ورشکسته و دولت‌های سرکوب‌گر مخوف بوده است. آنان که به‌رغم همه این‌ها همچنان از نظریه‌ی مارکسیسم دفاع می‌کنند، یا عقلشان پاره‌سنگ بر می‌دارد و سر خود شیره می‌مالند یا به همه‌ی ارزش‌های اخلاقی پشت‌پا زده‌اند. سوسیالیسم یعنی نبود آزادی؛ همچنین یعنی کمبود مواهب مادی، زیرا این‌ها نتایج قهری برچیدن بساط بازار است.

در غرب مردان و زنان بسیاری هوادار سینه‌چاک نظام‌هایی هستند که دستشان به خون آلوده است. مسیحیان هم از این قاعده مستثنا نیستند. دفاع و حمایت تمام‌عیار آدم‌های به‌ظاهر محترم و دل‌رحم، از جمله لیبرال‌ها و محافظه‌کارها، از تمدن‌هایی که

سرتاپا غرق در خون‌اند چیز عجیبی نیست. ممالک سرمایه‌داری مدرن حاصل تاریخی لبریز از برده‌داری، نسل‌کشی، خشونت و استثمارند که دست‌کمی از جنایات رژیم مائو در چین یا استالین در اتحاد شوروی ندارد. سرمایه‌داری هم به بهای خون و اشک میلیون‌ها انسان پدید آمد؛ قضیه فقط این است که سرمایه‌داری آن‌قدر زنده مانده است تا بخش زیادی از این وحشت را از یاد ببرد، این قضیه در مورد رژیم استالین و مائو صدق نمی‌کند. اگر مارکس از گزند این ضعف حافظه در امان ماند بعضاً به این دلیل بود که او در روزگاری می‌زیست که نظام سرمایه‌داری هنوز در تکاپوی ساخته‌شدن بود.

مایک دیویس در کتاب *هولوکاست‌های اواخر عصر ویکتوریا* درباره‌ی ده‌ها میلیون هندی، آفریقایی، چینی، برزیلی، کره‌ای، روسی و دیگرانی می‌نویسد که در سال‌های پایانی قرن نوزده بر اثر قحطی‌ها، خشکسالی‌ها و بیماری‌هایی جان باختند که کاملاً قابل پیشگیری بودند. بسیاری از این فاجعه‌ها نتیجه‌ی اصول جزمی بازار آزاد بودند، چه (برای مثال) افزایش سرسام‌آور بهای غلات باعث شد مردم عادی از تهیه‌ی غذا عاجز شوند. همه‌ی این چنین فاجعه‌های هولناک قدمت فاجعه‌های عصر ویکتوریا را ندارند. در طی دو دهه‌ی پایانی قرن بیستم شمار کسانی که در جهان با درآمدی کمتر از دو دلار در روز زندگی می‌کنند تقریباً ۱۰۰ میلیون نفر افزایش یافته است.^۱ از هر سه کودک در بریتانیای امروز یک کودک زیر خط فقر بسر می‌برد و حال آن‌که بانکداران اگر خدای ناکرده پاداش سالانه‌شان به یک میلیون پوند ناقابل کاهش یابد قهر می‌کنند.

کسی شک ندارد که سرمایه‌داری در کنار این همه مصیبت و فاجعه، ثمراتی هم داشته است. بدون طبقات متوسطی که مارکس با تمام وجود آن‌ها را می‌ستود، ما میراثی چنین غنی نمی‌داشتیم. از طرفی آزادی، دموکراسی، حقوق مدنی، فمینیسم، جمهوری خواهی، پیشرفت علمی و یک عالم چیزهای خوب دیگر، و از طرف دیگر تاریخی سرشار از رکود و کساد، بیگاری‌خانه، فاشیسم، جنگ‌های امپریالیستی و مل‌گیسون. البته نظام به‌اصطلاح سوسیالیستی هم دستاوردهای خود را داشت. چین و اتحاد شوروی شهروندان‌شان را از جهان عقب‌مانده‌ی اقتصادی وارد جهان صنعتی مدرن کردند و البته به بهای جان میلیون‌ها

انسان؛ و این بها تا اندازه‌ای به علت خصومت سرمایه‌داری غرب این‌همه سنگین بود. آن خصومت همچنین اتحاد شوروی را به مسابقه‌ی تسلیحاتی کشاند که اقتصاد ملت‌هش را بیش از پیش زمین‌گیر کرد و سرانجام باعث فروپاشی‌اش شد.

البته در همان اثناء اتحاد شوروی به اتفاق اقرارش موفق شدند برای نیمی از شهروندان اروپا مسکن و سوخت و حمل‌ونقل و امکانات فرهنگی ارزان، اشتغال کامل و خدمات مؤثر اجتماعی فراهم سازند و در ضمن میزان بی‌سابقه‌ای از برابری و (آخرالامر) رفاه مادی برای آن ملت‌ها به ارمغان آورند. آلمان شرقی کمونیستی می‌توانست به جهت یکی از بهترین نظام‌های نگهداری کودکان در جهان به خود بی‌بالد. اتحاد شوروی نه تنها در دفع شر فاشیسم بلکه همچنین در کمک به سرنگون کردن قوای استعماری نقشی حماسی ایفا کرد. در ضمن در میان شهروندان خویش آن نوعی از همبستگی را پروراند که ملت‌های غربی از قرار معلوم فقط هنگام کشتار بومیان سرزمین‌های دیگر بدان دست می‌یازند. البته همه‌ی این‌ها جای آزادی، دموکراسی و سوپرمارکت را نمی‌گیرد، نباید آن‌ها را نادیده گرفت. وقتی آزادی و دموکراسی سرانجام به نجات بلوک شرق شتافتند، لباس شوک‌درمانی اقتصادی را بر تن کردند، دزدی در روز روشن که اسم مؤدبانه‌اش خصوصی‌سازی است، یعنی بیکارشدن ده‌ها میلیون انسان، افزایش سرسام‌آور فقر و نابرابری، بسته‌شدن مهدکودک‌های رایگان، ازدست‌رفتن حقوق زنان و نابودی تقریبی شبکه‌های رفاه اجتماعی که نیازهای مردم را در این کشورها به خوبی برآورده می‌کردند.

با همه‌ی این اوصاف، نمی‌توان به راحتی گفت محاسن کمونیسم به معایبش می‌چربید. شاید نوعی از حکومت دیکتاتوری در اوضاع و احوال اسف‌بار اوایل تشکیل اتحاد شوروی تقریباً ناگزیر بود؛ ولی این اصلاً به معنای رژیم استالینی یا چیزی از آن دست نبود. روی هم‌رفته مائوئیسم و استالینیسم تجربه‌های سرسری و خون‌باری بودند که نفس‌ایده‌ی سوسیالیسم را بدنام کردند، آن‌هم در نظر کسانی که بیش‌ترین نیاز را به برخورداری از مواهب سوسیالیسم داشتند. اما سرمایه‌داری چه؟ حالا که این سطرها را می‌نویسم بیکاری در غرب گریبان‌ها تن را گرفته و با سرعت در حال افزایش است، و اقتصادهای سرمایه‌داری فقط با تصرف میلیاردها دلار پول بی‌نوای شهروندان فلک‌زده‌شان

می‌توانند خود را از مهلکه‌ای خلاص کنند که با دست خود در آن افتاده‌اند. بانکداران و سرمایه‌گذارانی که نظام مالی جهان را به لبه‌ی پرتگاه نابودی کشانده‌اند بدون شک در صف‌های طولانی جراحی پلاستیک می‌ایستند تا مبادا شهروندان خشمگین آن‌ها را شناسایی و تکه و پاره کنند.

درست است که سرمایه‌داری در مقطعی از زمان خوب پیش می‌رود، چرا که برای بخش‌هایی از جهان رونق و ثروتی بی‌حساب به ارمغان آورده است. اما این کار را درست همچون استالین و مائو به بهای بهت‌انگیز میلیون‌ها انسان انجام داده است. مسأله فقط بر سر نسل‌کشی، قحطی، امپریالیسم و تجارت برده نیست. سیستم همچنین نشان داده است که نمی‌تواند بدون برجا گذاشتن محرومیت‌های عظیم رونق و فراوانی ایجاد کند. راست آن است که این موضوع ممکن است در درازمدت چندان اهمیت نداشته باشد، زیرا شیوه‌ی زندگی در نظام سرمایه‌داری اکنون به جایی رسیده که کل سیاره‌ی خاکی ما را تهدید به نابودی می‌کند. یکی از اقتصاددانان برجسته‌ی غربی تغییرات جوّی را به‌عنوان «بزرگ‌ترین شکست بازار در تاریخ» توصیف کرده است.^۲

در مخیله‌ی مارکس هم نمی‌گنجید که هرگز بتوان در کشورهای محروم و مستضعف به سوسیالیسم دست یافت. چنین پروژه‌ای نیازمند گردشی چنان عجیب و غریب در زمان است که انگار بخواهیم اختراع اینترنت را در قرون وسطی تصور کنیم. تا زمان استالین هیچ متفکر مارکسیستی در مخیله‌اش نمی‌گنجید که چنین چیزی ممکن باشد، حتی لینن، تروتسکی و دیگر رهبران بلشویک. شرط این که بتوان ثروت جامعه را به نفع همگان از نو سازماندهی کرد این است که حداقلی از ثروت مازاد برای سازماندهی مجدد موجود باشد. در شرایط کمیابی منابع نمی‌توان طبقات اجتماعی را از میان برداشت، زیرا وقتی مازاد ثروت مادی کمتر از آن است که نیازهای همگان را برآورده کند، آن‌گاه کشمکش بر سر آن مازاد نتیجه‌ای جز احیای دوباره‌ی طبقات اجتماعی نخواهد داشت. همان‌طور که مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* گوشزد می‌کند نتیجه‌ی انقلاب در چنین اوضاع و احوالی صرفاً ظهور دوباره‌ی «همان داستان کثیف قدیمی» خواهد بود. تنها چیزی که به دست خواهد آمد سوسیالیستی شدن کمیابی است. اگر لازم باشد سرمایه را کم و بیش از اول انباشت کنیم، آن‌گاه مؤثرترین راه، هر قدر هم سبعمانه،

از انگیزه‌ی سودجویی می‌گذرد. منفعت‌طلبی آزمندانه ممکن است با سرعتی چشمگیر به انباشت ثروت بینجامد اما به احتمال زیاد یک عالم فقر و فلاکت هم به همراه می‌آورد.

مارکسیست‌ها ضمناً هرگز تصور نمی‌کردند که بتوان در یک کشور واحد به سوسیالیسم دست یافت. نهضت سوسیالیسم یا بین‌المللی بود یا هیچ نبود. این ادعایی ماتریالیستی و ناظر به واقعیت‌های عملی بود و نه اعتقادی ایده‌آلیستی بر اساس جزم و تعصب. به اعتقاد ایشان، اگر مملکتی سوسیالیستی نتواند از حمایتی بین‌المللی در جهانی برخوردار شود که تولید در آن شاخه‌شاخه شده و میان ممالک مختلف تقسیم گشته است، به هیچ‌روی نمی‌تواند آن منابع جهانی را به‌دست آورد که برای غلبه بر کمیابی لازم دارد. ثروت مولد یک کشور واحد نمی‌توانست کافی باشد. تصور عجیب و غریب سوسیالیسم در یک کشور واحد ساخته و پرداخته‌ی شخص استالین در دهه‌ی ۱۹۲۰ بود، بعضاً با هدف دلیل‌تراشی کلبی مسلکانه برای این واقعیت که دیگر ملت‌ها قادر به یاری اتحاد جماهیر شوروی نبودند. این تصور هیچ پشتوانه‌ای در آرای خود مارکس ندارد. شک نیست که انقلاب‌های سوسیالیستی بالاخره باید از یک‌جا شروع شوند، اما نمی‌توانند درون مرزهای یک ملت واحد تکمیل شوند. قضاوت درباره‌ی سوسیالیسم بر اساس نتایج عینی آن در یک کشور تک‌افتاده‌ی منزوی بدان می‌ماند که از مطالعه‌ی بیماران روانی در کالامزوی میشیگان به نتایجی عام درباره‌ی کل نژاد بشر برسیم.

برکشیدن یک اقتصاد عقب‌مانده و توسعه‌نیافته کاری کمرشکن و دلسردکننده است. در چنین اقتصادی بعید است مردان و زنان به اراده‌ی خود تن به سختی‌های ملازم‌توسعه‌ی اقتصادی بدهند. بنابراین اگر این پروژه به تدریج، با نظارت دموکراتیک و مطابق با ارزش‌های سوسیالیستی، اجرا نشود ممکن است دولتی خودکامه و اقتدارطلب میدان را به‌دست گیرد و شهروندان را وادار به انجام کارهایی کند که از آن اکراه دارند. نظامی‌شدن کار در روسیه‌ی بلشویکی مصداق بارز چنین روندی است. نتیجه‌ی طنزآمیز اما هولناک ماجرا این خواهد بود که نفس تلاش برای تقویت زیربنای اقتصادی سوسیالیسم به تضعیف روبنای سیاسی آن (دموکراسی خلقی و خودمختاری اصیل) منجر می‌شود. این بدان می‌ماند که به مهمانی بروید و ناگهان دریابید که نه تنها مجالی برای خوردن

کیک و نوشیدن شربت ندارید بلکه باید مثل عمله‌ها پارکتهای کف را کار بگذارید و وقتی هم برای خوش گذرانی ندارید. در حالت آرمانی شرط لازم تحقق سوسیالیسم وجود جمعیتی درس خوانده، کارآموده و آشنا به پیچیدگی‌های سیاست، نهادهای پویا و شکوفای مدنی، فناوری پیشرفته، سنت‌های روشنی یافته و آزادی خواه، و عادت به دموکراسی است. به هیچ یک از این‌ها نمی‌توان در جامعه‌ای دست یافت که توان تعمیر تک‌وتوک بزرگراه‌های موجودش را هم ندارد یا سیاست‌های بیمه‌اش برای مقابله با بیماری و گرسنگی از حد یک خوک در آغل پستی فراتر نمی‌رود. ملت‌هایی که در تاریخ خود تجربه‌ی استعمارشدن دارند غالباً از مزایایی که فهرست کردم محروم‌اند، زیرا قدرت‌های استعمارگر اشتیاقی به جا انداختن آزادی‌های مدنی یا نهادهای دموکراتیک در میان ممالک زیردست خویش نداشته‌اند.

همان‌طور که مارکس تأکید می‌کند سوسیالیسم در ضمن در گرو کم کردن ساعات کار روزانه است — تا اندازه‌ای به علت فراهم کردن اوقات فراغت برای مردان و زنان تا استعدادهای شخصی خود را شکوفا کنند، و تا اندازه‌ای برای مجال دادن به خودمختاری سیاسی و اقتصادی. وقتی مردم کفش ندارند نمی‌توان دست به این کارها زد و توزیع کفش میان میلیون‌ها شهروند چه بسا به یک دولت متمرکز دیوان‌سالار نیاز داشته باشد. اگر مملکت شما همچون روسیه‌ی بعد از انقلاب بلشویکی مورد تهاجم قدرت‌های متخاصم سرمایه‌داری قرار گرفته باشد، روی کار آمدن دولتی استبدادی ناگزیرتر از همیشه می‌نماید. بریتانیا در سال‌های جنگ جهانی دوم به هیچ وجه نظامی استبدادی نبود؛ اما به هیچ روی کشوری آزاد هم نبود، هیچ کس هم چنین توقعی نداشت.

بنابراین برای رسیدن به سوسیالیسم باید پولتان از پارو بالا برود. هیچ مارکسیستی از مارکس و انگلس تا لنین و تروتسکی هرگز رؤیایی غیر از این در سر نداشته است. به بیان دیگر، اگر پول خودتان هم از پارو بالا نمی‌رود آن وقت همسایه‌ی دلسوزی که هیچ کمبودی از جهت منابع و امکانات مادی ندارد باید به کمک شما بشتابد. در مورد بلشویک‌ها این به معنای داشتن همسایگانی (به خصوص آلمان) بود که انقلاب‌های خودشان را داشتند. اگر طبقات کارگر این کشورها می‌توانستند اربابان سرمایه‌دار خویش را به زیر کشند و تملک نیروهای مولدشان را به دست گیرند،

آن‌گاه قادر بودند با استفاده از آن منابع و امکانات، نخستین دولت کارگری تاریخ را از سقوط و زوال حتمی نجات دهند. این پیشنهاد بر خلاف ظاهر اصلاً محال یا غیرعملی نبود. اروپا در آن زمان در شعله‌های آتش امیدهای انقلابی می‌سوخت، در شهرهایی چون برلین، ورشو، وین، مونیخ و ریگا [پایتخت لتونی] شوراهای کارگری و نمایندگان (یا شوراهای) سربازان یک به یک سر بر می‌آوردند. همین که این قیام‌ها و شورش‌ها شکست خوردند لنین و تروتسکی دریافتند که انقلابشان در ورطه‌ی هولناکی افتاده است. قضیه این نیست که بنای سوسیالیسم را نمی‌توان در کشورهای محروم آغاز کرد، بلکه این است که بدون منابع و امکانات مالی، سوسیالیسم در این کشورها ممکن است به کاریکاتور هیولاشی از سوسیالیسم که به نام استالینیسم می‌شناسیم بدل شود. انقلاب بلشویک‌ها خیلی زود خود را نه تنها در محاصره‌ی ارتش‌های امپریالیستی غرب بلکه در معرض تهدید نیروهای ضدانقلاب، قحطی در شهرها و یک جنگ داخلی خونبار یافت. انقلاب یکه‌وتنها در اقیانوسی از دهقانان عمدتاً متخاصمی رها شد که هیچ دلشان نمی‌خواست به زور اسلحه‌ی مازاد بر تولید خود را که به صد خون دل به دست آمده بود به شهرهای قحطی‌زده تسلیم کنند. به علت ضعف زیربنای سرمایه‌داری در روسیه‌ی تزاری، سطوح پایین و فاجعه‌بار تولید مادی، کمبود فاحش نهادهای مدنی، طبقه‌ی کارگری قتل‌عام‌شده و ازپادرآمده، شورش دهقانان و یک دیوان‌سالاری متورم که دست‌کمی از دیوان‌سالاری تزاری نداشت، انقلاب تقریباً از همان آغاز دچار مشکلاتی حاد شد. در پایان بلشویک‌ها بر آن شدند تا مردم گرسنه، دلمرده و خسته از جنگ خود را به زور سرنیزه وارد عرصه‌ی مدرنیته کنند. بسیاری از کارگران فعال در مبارزات سیاسی در جنگ داخلی که با حمایت غرب به راه افتاده بود جان باختند و در نتیجه پایگاه اجتماعی حزب بلشویک بیش از پیش تحلیل رفت. هنوز زمان زیادی از این وقایع نگذشته بود که حزب شوراهای کارگری را قبضه کرد، فعالیت مطبوعات و نظام قضایی مستقل را قدغن ساخت، ناراضیان سیاسی و حزب‌های مخالف را سرکوب کرد، انتخابات را مهندسی، و عرصه‌ی کار را نظامی و پادگانی کرد. این برنامه‌ی سراپا ضدسوسیالیستی در بستری از جنگ داخلی، گرسنگی فراگیر و تجاوزهای خارجی رویدن گرفت. اقتصاد روسیه به خاک

سیاه نشست و تاروپود اجتماعی‌اش از هم گسست. بنا به طنز غمباری که بارزهی کل قرن بیستم بود، امکان تحقق سوسیالیسم در جایی که بیش‌ترین ضرورت را داشت از همه جا کمتر از کار درآمد.

مورخ بزرگ آیزاک دویچر این وضعیت را با شیوایی بی‌همتای همیشگی‌اش چنین توصیف می‌کند: «وضعیت روسیه در آن زمان نشان می‌داد که نخستین و تاکنون یگانه تلاش برای برپایی سوسیالیسم می‌بایستی در بدترین اوضاع و احوال ممکن به عمل آید، آن‌هم بدون برخورداری از مزایای تقسیم کار فزاینده‌ی بین‌المللی، بدون بسترسازی لازم از سوی سنت‌های فرهنگی دیرینه و پیچیده، در محیطی مبتلا به آن‌چنان فقر و عقب‌ماندگی و ناپختگی مادی و فرهنگی به‌ت‌آوری که نفس تلاش برای رسیدن به سوسیالیسم را ناکام گذاشت و به بیراهه برد.»^۳ این قضیه به منتقدان قسم‌خورده‌ی مارکسیسم جرأت می‌دهد تا ادعا کنند که اصلاً نیازی به این حرف‌ها نیست زیرا مارکسیسم به هر تقدیر مکتبی استوار بر اقتدارگرایی و خودکامگی است. بنا به این استدلال، اگر خدای ناکرده فرداروزی مارکسیسم زمام امور را در استان‌های اطراف لندن به دست گیرد، در عرض کمتر از یک هفته در شهری مثل دورکینگ (در جنوب لندن) اردوگاه‌های کار اجباری برپا خواهد شد.

چنان‌که خواهیم دید خود مارکس منتقد جزم‌اندیشی، ارباب نظامی، سرکوب سیاسی و استفاده‌ی خودسرانه از قدرت دولتی بود. او معتقد بود نمایندگان منتخب سیاسی می‌بایستی در برابر انتخاب‌کنندگانشان پاسخگو باشند و سوسیال‌دموکرات‌های آلمان آن دوره را به جهت سیاست‌های دولت‌گرایانه‌شان به باد انتقاد می‌گرفت. او همیشه بر وجوب آزادی بیان و آزادی مدنی پای می‌فشرد، از اعمال زور در ایجاد طبقه‌ی پرولتاریای شهری وحشت داشت (در مورد او در انگلستان و نه در روسیه)، و معتقد بود مالکیت اشتراکی در حومه‌ها باید فرایندی اختیاری و نه اجباری باشد. با این‌همه از آن‌جا که مارکس نیک می‌دانست سوسیالیسم نمی‌تواند در کشورهای فقرزده شکوفا شود، اگر زنده می‌ماند به خوبی درک می‌کرد که از چه رو کار انقلاب روسیه به شکست انجامید.

به‌واقع به معنایی متناقض‌نما می‌توان گفت استالینیسم نه تنها

کار مارکس را از اعتبار نمی‌اندازد بلکه خود گواهی است بر صحت و اعتبار آن. اگر به دنبال شرحی جامع و قانع‌کننده از چندوچون پیدایش استالینسم می‌گردید باید سراغ مارکسیسم بروید. به هیچ وجه کافی نیست هیولای استالینسم را صرفاً از منظر اخلاقی محکوم کنیم. باید بدانیم که این هیولا در چه شرایط مادی سر برمی‌آورد، چگونه عمل می‌کند و چگونه ممکن است از پای درآید، و بهترین منبع برای شناخت این موضوع برخی جریان‌های اصلی مارکسیسم‌اند. چنین مارکسیست‌هایی، که بسیاری‌شان پیرو لئون تروتسکی یا دیگر شعبه‌های «اختیارگرا»ی (libertarian) سوسیالیسم‌اند، از یک جهت بسیار مهم با لیبرال‌های غربی فرق می‌کنند: نقدهای ایشان بر جامعه‌های به اصطلاح کمونیستی به مراتب ریشه‌دارتر بوده است. اینان بسنده نمی‌کنند به درخواست حسرت‌آلود دموکراسی یا حقوق مدنی بیش‌تر. ایشان خواستار سرنگونی کل نظام سرکوب‌اند و دقیقاً از آن حیث که سوسیالیست‌اند به سرنگونی این نظام می‌اندیشند. وانگهی این دسته از مارکسیست‌ها تقریباً از فردای روز به قدرت رسیدن استالین خواستار سرنگونی این نظام شدند. در عین حال، ایشان هشدار می‌دادند که اگر قرار باشد نظام کمونیستی فروپاشد احتمالاً کار به دست سرمایه‌داری هاری خواهد افتاد که دندان تیز کرده تا در میان ویرانه‌های کمونیسم دست به غارت و چپاول زند. لئون تروتسکی دقیقاً چنین پایانی را برای اتحاد شوروی پیش‌بینی می‌کرد و حدود دو دهه‌ی قبل پیش‌بینی او به تحقق پیوست.

تصور کنید مثنی سرمایه‌دار شیرین‌عقل به سرشان بزند تا در یک چشم‌به‌هم‌زدن قبیله‌ای ماقبل مدرن را بدل سازند به مجموعه‌ای از کارآفرینان زیاده‌طلب و مجهز به پیشرفته‌ترین فناوری‌ها که به زبان زرگری روابط عمومی و اقتصاد بازار آزاد سخن می‌گویند. آیا انصاف است که چون این آزمایش تقریباً به‌طور قطع ناموفق از کار درخواهد آمد به این اعتبار سرمایه‌داری را محکوم کنیم؟ یقیناً نه. این تصور همان قدر بی‌معناست که ادعا کنیم گروه پیش‌آهنگان دختر را باید منحل کرد چون قادر به حل بعضی مسائل پیچیده‌ی مکانیک کوانتوم نیستند. مارکسیست‌ها نمی‌گویند به علت وجود زندان‌های مخفی وابسته به سازمان سیا که در

آن‌ها مسلمانان را شکنجه می‌کنند (گیرم که این قبیل زندان‌ها جزء لاینفک سیاست‌های جوامع لیبرال امروز باشد) باید بر کل سنت نیرومند لیبرالیسم از تامس جفرسن تا جان استیوارت میل خط بطلان کشید. با این‌همه منتقدان مارکسیسم حاضر نیستند اقرار کنند که دادگاه‌های نمایشی و کشتارهای دسته‌جمعی دلیل بر ابطال مارکسیسم نیست.

با این‌همه هستند کسانی که سوسیالیسم را از حیث دیگری غیر عملی و ناممکن می‌انگارند. ایشان می‌گویند گیرم که سوسیالیسم را در کشورهای مرفه و پررونق بر پا می‌کردیم، چگونه می‌خواستیم اقتصاد پیچیده‌ی مدرن را بدون بازار اداره کنیم؟ از نظر شمار فزاینده‌ای از مارکسیست‌ها پاسخ این است که اصلاً نیازی به این کار نیست. بازار از دید ایشان همچنان جزء لازم و لاینفک اقتصاد سوسیالیستی خواهد ماند. آن‌چه به نام سوسیالیسم بازار می‌شناسیم آینده‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن مالکیت وسایل تولید به دست کل جامعه خواهد بود اما تعاونی‌های خودمختار در عرصه‌ی بازار با یکدیگر رقابت خواهند کرد.^۴ بدین طریق می‌توان بعضی از فضائل بازار را نگاه داشت و از دست بعضی رذائلش خلاص شد. در تراز کسب‌وکار فردی، کار تعاونی تضمین‌کننده‌ی کارآمدی بیش‌تر خواهد بود زیرا قرائن و شواهد نشان می‌دهند که تعاون تقریباً همیشه درست به اندازه‌ی کسب‌وکار سرمایه‌داری کارآمد است، و اغلب بسی بیش از آن. در تراز کل اقتصاد نیز، رقابت تضمین می‌کند که مسائل مربوط به اطلاعات، تخصیص منابع و انگیزه‌های اقتصادی که با الگوی سنتی استالینیستی دایر بر برنامه‌ریزی مرکزی گره خورده‌اند هرگز پیش نیایند.

بعضی مارکسیست‌ها مدعی‌اند که خود مارکس معتقد به نوعی سوسیالیسم بازار بود. دست‌کم از آن حیث که به اعتقاد او بازار در طی دوره‌ی گذار از انقلاب سوسیالیستی به کمونیسم به حیات ادامه خواهد داد. او همچنین بر آن بود که بازار نه فقط نقشی استثمارگر بلکه کیفیتی رهایی‌بخش نیز داشته است، چون به مردان و زنان کمک کرده تا از وابستگی گذشته‌شان به اربابان و خواندگان فئودال رها شوند. بازار هاله‌ی رموز را گرداگرد مناسبات اجتماعی را کنار زده و واقعیت سرد و بی‌روح آن‌ها را بر آفتاب انداخته است. مارکس در این‌باره با چنان شور و شوقی سخن می‌گوید

که فیلسوفی چون هانا آرنت یکبار صفحات آغازین مانیفست کمونیسم را چنین وصف کرده است: «بزرگ‌ترین ستایشی که تاکنون از سرمایه‌داری دیده شده است».^۵ هواداران سوسیالیسم بازار همچنین خاطر نشان می‌کنند که بازار به هیچ‌وجه مختص سرمایه‌داری نیست. حتی تروتسکی هم، در عین شگفتی برخی از شاگردانش، مدافع بازار بود، هرچند فقط در دوره‌ی گذار به سوسیالیسم و در تلفیق با برنامه‌ریزی اقتصادی. به‌زعم او بازار به عنوان عاملی برای سنجش کفایت و عقلانیت برنامه‌ریزی اقتصادی ضرورت دارد زیرا «حساب و کتاب اقتصادی بدون مناسبات بازار قابل تصور نیست».^۶ تروتسکی هم‌صدا با اپوزیسیون چپ شوروی منتقد سرسخت نظام موسوم به اقتصاد دستوری بود.

سوسیالیسم بازار به مالکیت خصوصی، طبقات اجتماعی و استثمار خاتمه می‌دهد و در ضمن قدرت اقتصادی را به تولیدکنندگان واقعی تفویض می‌کند. از همه‌ی این جهات می‌توان گفت سوسیالیسم بازار پیشرفت فرخنده‌ای نسبت به اقتصاد سرمایه‌داری به‌شمار می‌آید. اما از نظر برخی مارکسیست‌ها این شکل از سوسیالیسم چندان مطلوب نیست، زیرا بیش از حد ویژگی‌های اقتصاد سرمایه‌داری را در خود حفظ می‌کند. در چارچوب سوسیالیسم بازار، تولید کالایی، نابرابری، بیکاری، و چیرگی مهارناپذیر نیروهای بازار به قوت خود باقی خواهند ماند. چه باید کرد تا کارگران صرفاً به سرمایه‌دارانی اشتراکی استحاله نیابند که فقط به افزایش سود خویش می‌اندیشند، کاری به کیفیت کارها ندارند، نیازهای اجتماعی را نادیده می‌گیرند و در جستجوی انباشت مداوم به فرهنگ مصرفی خوش‌خدمتی می‌کنند؟ چگونه باید پرهیز کرد از افتادن در دام برنامه‌ریزی‌های کوتاه‌مدت که همیشه بر بازارها چیرگی دارند، و از عادت بازار به نادیده‌گرفتن کل تصویر جامعه و اثرات جامعه‌ستیزانه‌ی درازمدت تصمیم‌های پراکنده؟ آموزش و نظارت دولتی ممکن است از این خطرها بکاهد اما بعضی مارکسیست‌ها به جای این گزینه‌ها به دنبال اقتصادی می‌گردند که نه تابع برنامه‌ریزی مرکزی باشد و نه زیر سلطه‌ی بازار.^۷ بر اساس این الگو، تخصیص منابع باید به‌وسیله‌ی مذاکرات میان تولیدکنندگان، مصرف‌کنندگان، طرفداران محیط زیست و دیگر جناح‌های درگیر تعیین شود، آن‌هم در شبکه‌ای متشکل از محل‌های کار، همسایگی‌ها و شوراهای مصرف‌کنندگان.

شاخص‌های کلان اقتصادی، از جمله تصمیم‌گیری در مورد تخصیص جامع منابع، نرخ‌های رشد و سرمایه‌گذاری، انرژی، حمل‌ونقل، سیاست‌های مربوط به محیط زیست و نظایر این‌ها، همه و همه به دست انجمن‌های منتخب در تراز محلی، منطقه‌ای و ملی تعیین می‌شوند. سپس این تصمیم‌های کلی درباره‌ی اموری چون تخصیص منابع از بالا به طرف سطوح منطقه‌ای و محلی گسترش می‌یابند و در آن‌جا برنامه‌های تفصیلی تر گام‌به‌گام تدوین می‌شود. در هر مرحله، مباحثه‌ی عمومی بر سر برنامه‌ها و سیاست‌های اقتصادی بدیل ضروری خواهد بود. بدین طریق، چندوچون تولید را می‌توان بر اساس نیازهای اجتماعی و نه سود و منفعت شخصی یا گروهی تعیین کرد. در نظام سرمایه‌داری ما قدرت نداریم تا تصمیم بگیریم که آیا می‌خواهیم بیمارستان‌های بیش‌تر تولید کنیم یا مواد غذایی بیش‌تر برای صبحانه. در نظام سوسیالیسم این آزادی به‌طور منظم اعمال خواهد شد.

در چنین انجمن‌هایی قدرت طی انتخاباتی دموکراتیک از پایین به بالا و نه از بالا به پایین اعمال می‌شود. هیأت‌های منتخب دموکراتیکی که هر شاخه‌ای از تجارت یا تولید را نمایندگی می‌کنند با یک هیأت اقتصادی ملی مذاکره می‌کنند تا به توافق بر سر مجموعه‌ای از تصمیم‌های مربوط به سرمایه‌گذاری دست یابند. قیمت‌ها نه از یک مرکز تصمیم‌گیری بلکه به دست واحدهای تولیدی تنظیم می‌شوند آن‌هم بر پایه‌ی مشاوره با مصرف‌کنندگان، کاربران، گروه‌های بهره‌ور و نظایر آن. برخی مبلغان این قسم اقتصادهای به‌اصطلاح مشارکتی به نوعی اقتصاد مختلط سوسیالیستی تن می‌دهند: مواهب و کالاهایی که حیات اجتماع وابسته به آن‌ها است (خوراک، دوا و درمان، آموزش، حمل‌ونقل، انرژی، وسایل امرار معاش، نهادهای مالی، رسانه‌ها و غیره) باید تحت نظارت دموکراتیک همگانی قرار گیرند، زیرا آنانی که توزیع این قبیل مواهب اجتماعی را به دست دارند، اگر بوی سود بیش‌تر به مشامشان خورد مستعد ارتکاب اعمال مضر به حال جامعه‌اند. اما کالا و مواهبی را که ضرورت کمتری برای نیازهای جامعه دارند (کالاهای تزئینی و تجملاتی) می‌توان به دست جریانات بازار سپرد. برخی هواداران سوسیالیسم بازار کل این شاکله را پیچیده‌تر از آن می‌یابند که عملی و پیاده‌کردنی باشد. به قول اسکار وایلد در دسر سوسیالیسم این است که وقتی

برای سرخاراندن باقی نمی‌گذارد. با این همه دست کم نباید از نقش فناوری‌های مدرن اطلاعاتی در روغن کاری چرخ‌دنده‌های چنین نظامی غافل شد. حتی نایب‌رئیس اسبق کمپانی داروسازی «پراکتر اند گمبل» (Procter & Gamble) هم تصدیق کرده است که این فناوری‌های جدید خودگردانی کارگران را به امکانی واقعی بدل می‌سازد.^۸ وانگهی، پت دیواین گوشزد می‌کند که در شیوه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی اداره و سازماندهی کار در حال حاضر وقت زیادی به هدر می‌رود.^۹ هیچ دلیل واضحی نمی‌توان یافت که نشان دهد رتق وفتق امور در نظام بدیل سوسیالیستی لزوماً بیش از این وقت خواهد گرفت.

برخی مدافعان الگوی مشارکتی معتقدند که به همه‌کس باید در ازای مقدار کار یکسان مزد مساوی داد، آن‌هم قطع نظر از تفاوت‌های مربوط به استعداد، تحصیلات و اشتغال. به قول مایکل آلبرت، «پزشکی که در مطبی شیک و مجلل و در اوضاع و احوالی راحت و ارضاکنده کار می‌کند درآمدش بیش از کارگر کارخانه‌ای است که در محیطی پر از سروصدا کار می‌کند و سلامت و اعضا و جوارح بدنش را به خطر می‌اندازد و همه‌جور تحقیر و خستگی را تاب می‌آورد، مهم نیست که کدام یک سخت‌تر یا بیش‌تر کار می‌کند».^{۱۰} راستش به دلایل محکمی می‌توان گفت به کسانی که به کارهای خسته‌کننده، سنگین، کثیف یا خطرناک اشتغال دارند باید بیش از کسانی چون پزشکان یا دانشگاهیان دستمزد داد، زیرا این گروه اخیر مشاغلی به مراتب ارضاکنده‌تر دارند. بخش زیادی از این کارهای کثیف و خطرناک را شاید اعضای سابق خاندان سلطنتی هم بتوانند انجام دهند. کافی است اولویت‌هایمان را وارونه سازیم.

از آن‌جا که پیش‌تر اشاره کردم که رسانه‌ها جان می‌دهند برای مالکیت عمومی، بیایید این نمونه را مانند یک سرمشق در نظر بگیریم. حدود نیم‌قرن پیش ریموند ویلیامز در کتاب کوچک درخشانی با عنوان *ارتباطات*،^{۱۱} رئوس کلی برنامه‌ای سوسیالیستی برای هنرها و رسانه‌ها ترسیم کرد که از یک سو نظارت دولت بر محتوای آن را رد می‌کرد و از سوی دیگر تسلط انگیزه‌ی سودجویی را. در عوض دست‌اندرکاران فعال این حوزه مهار و سایل بیان و ارتباطی خود را به دست خویش خواهند گرفت. «ساز و برگ‌های» فعلی هنرها و رسانه‌ها — از جمله ایستگاه‌های رادیویی، سالن‌های کنسرت،

شبکه‌های تلویزیونی، سالن‌های تئاتر و سینما، دفاتر روزنامه‌ها و غیره - به مالکیت عمومی در خواهند آمد (مالکیتی که می‌تواند شکل‌های گوناگونی داشته باشد) و مدیریت آن‌ها به هیأت‌هایی واگذار خواهد شد که به صورت دموکراتیک انتخاب می‌شوند. در این هیأت‌ها هم اعضای از مردم عادی حضور خواهند داشت و هم نمایندگان از انجمن‌ها و کانون‌های هنری و رسانه‌ای.

این هیأت‌ها که اکیداً از دولت مستقل‌اند، مسئول اعطای امکانات عمومی و اجاره‌ی تسهیلات تحت تملک جامعه به افراد دست‌اندرکار یا گروه‌های مستقل و خودگردان دموکراتیکی متشکل از بازیگران، روزنامه‌نگاران، آهنگسازان و نظایر آن‌ها خواهند بود. بدین ترتیب این مردان و زنان می‌توانند کارهایی تولید کنند، هم آزاد از نظارت دولت و هم برکنار از تحریف‌های ناشی از فشار بازار. و از جمله از وضعیتی رها خواهیم شد که در آن مشتی گردن‌کلفت آزمند و تشنه‌ی قدرت به لطف دم‌ودستگاه رسانه‌های تحت تملک خصوصی‌شان منویات خود را به افکار عمومی حقه می‌کنند - یعنی همان عقاید منفعت‌جویانه‌ی خودشان و سیستمی که از آن حمایت می‌کنند. زمانی می‌فهمیم سوسیالیسم برپا شده است که حتی از تصور جهان قبل از آن متحیر شویم: جهانی که در آن مشتی لات بی‌سروپا در عرصه‌ی تجارت دستشان باز بوده تا افکار عمومی را با دیدگاه‌های سیاسی عهد بوقی به تباهی بکشانند که فقط به کار حفظ موجودی حساب بانکی‌شان می‌آید و بس.

خیلی از رسانه‌ها در نظام سرمایه‌داری، فقط به علت ترس از ضررکردن، از کارهای دشوار، بحث‌برانگیز یا نوآورانه پرهیز می‌کنند. در عوض به ابتدال، هوچی‌گری و پیش‌داوری‌های غریزی تن در می‌دهند. در مقابل، رسانه‌های سوسیالیستی هیچ چیز را تحریم نمی‌کنند مگر شوئنبرگ، راسین و اقتباس‌های نمایشی از سرمایه‌ی مارکس را. تا دلتان بخواد تئاترها، تلویزیون‌ها و روزنامه‌های مردم‌پسند در کار خواهد بود. «مردم‌پسند» لزوماً به معنای سطح پایین نیست. نلسون ماندلا مردم‌پسند است اما سطح پایین نیست. بسیاری از مردم عادی نشریه‌هایی کاملاً تخصصی لبریز از واژگان خاصی می‌خوانند که برای افراد غیرمتخصص اصلاً قابل فهم نیست. قضیه فقط این است که این نشریه‌ها بیش‌تر به مسائل مربوط به ماهیگیری با قلاب، تجهیزات کشاورزی یا نگهداری از حیوانات خانگی می‌پردازند تا به مباحث زیباشناسی

یا علم غدد داخلی. امور مردم پسند وقتی نازل و مبتذل می شوند که رسانه‌ها احساس کنند باید در اسرع وقت و با کمترین هزینه بخش بزرگی از بازار را قبضه کنند. و این احساس نیاز عمدتاً ناشی از انگیزه‌های تجاری است.

سوسیالیست‌ها بی‌گمان به بحث‌های خود درباره‌ی جزئیات یک اقتصاد مابعد سرمایه‌داری ادامه خواهند داد. در حال حاضر هیچ الگوی بی‌عیب و نقصی در دست نداریم. البته می‌توان این ناکاملی را در تقابل با اقتصاد بی‌عیب و نقص سرمایه‌داری قرار داد که مولای درزش نمی‌رود و هرگز مسئول این همه فقر و اسراف و رکود ناگهانی نبوده است. باید اقرار کرد که اقتصاد سرمایه‌داری مسئول بخشی از بیکاری‌های وحشتناک جهان امروز بوده است اما بزرگ‌ترین مملکت سرمایه‌داری جهان به یکباره به راه‌حلی ابتکاری برای این معضل دست یافته است. در آمریکای امروز بیش از یک میلیون نفر اگر هنوز به زندان نیفتاده باشند باید در بدر به دنبال کار بگردند.

فصل سه

مارکس و موجیت‌گرایی

مارکسیسم شکلی از اعتقاد به جبر یا موجیبت است که مردان و زنان را صرفاً آلت دست تاریخ می‌داند و بدین اعتبار فاقد اختیار و فردیت. مارکس به پاره‌ای قانون‌های آهنین تاریخی اعتقاد داشت که با نیرویی قهرآمیز خود را پیاده می‌کنند و هیچ کنش بشری تاب مقاومت در برابر آن‌ها را ندارد. تقدیر فئودالیسم این بود که سرمایه‌داری را به وجود آورد، و سرمایه‌داری هم ناگزیر جای خود را به سوسیالیسم خواهد داد. به‌طور کلی، نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ چیزی به جز نسخه‌ی سکولاری از مشیت یا تقدیر الاهی نیست. این نظریه توهینی به آزادی و کرامت انسان‌ها است، درست همان‌طور که دولت‌های مارکسیستی نیز هم.

می‌توان با این سؤال شروع کرد که وجه ممیزه‌ی مارکسیسم چیست. مارکسیسم چه دارد که هیچ نظریه‌ی سیاسی دیگری ندارد؟ مسلماً آن چیز ایده‌ی انقلاب نیست، چرا که این ایده قدمتی بس بیش‌تر از کار مارکس دارد. مفهوم کمونیسم هم که نیست، چرا که خاستگاه این مفهوم نیز به عهد باستان بر می‌گردد. مارکس مبدع سوسیالیسم یا کمونیسم نبود. جنبش طبقه‌ی کارگر

اروپا زمانی به اندیشه‌های سوسیالیستی رسیده بود که مارکس هنوز لیبرال بود. راستش، سخت بتوان به یک ویژگی سیاسی واحد فکر کرد که منحصر به تفکر مارکس باشد. بی‌گمان ایده‌ی حزب انقلابی هم مختص مارکس نیست، چرا که از انقلاب فرانسه به ما رسیده است. به هر حال مارکس چیز زیادی نداشت که در این باره به ما بگوید.

اما مفهوم طبقه‌ی اجتماعی چطور؟ نه، این هم کمکی نمی‌کند، چون مارکس به‌درستی انتساب این ایده را به خود انکار می‌کند. درست است که او کل این مفهوم را اساساً از نو تعریف کرد، اما این مفهوم ابداع خودش نبود. مفهوم پرولتاریا هم ساخته و پرداخته‌ی ذهن او نبود. شماری از متفکران قرن نوزدهم با این ایده آشنا بودند. برداشت او از (از خود) بیگانگی عمدتاً برگرفته از هگل بود. سوسیالیست و فمینیست بزرگ ایرلندی، ویلیام تامپسن (۱۸۳۳-۱۷۷۵) نیز ایده‌ی بیگانگی را پیش‌بینی کرده بود. بعداً خواهیم دید که مارکس تنها کسی نیست که اولویتی چنین چشمگیر به عوامل اقتصادی در زندگی اجتماعی می‌دهد. او معتقد به جامعه‌ای مبتنی بر تعاون و رهاشده از یوغ استثمار است که به دست خود تولیدکنندگان اداره می‌شود، و فکر می‌کند فقط با وسایل انقلابی می‌توان چنین جامعه‌ای را برپا کرد. اما سوسیالیست بزرگ قرن بیستم ریموند ویلیامز نیز، که خود را مارکسیست نمی‌دانست، بر همین باور بود. شمار بسیاری از آنارشیست‌ها، سوسیالیست‌های اختیارگرا (libertarian) و دیگران نیز که قاطعانه مارکسیسم را رد می‌کنند، بر این تصویر از جامعه‌ی آرمانی صحنه می‌گذارند.

دو آموزه‌ی عمده در کانون تفکر مارکس جای دارد. یکی از آن‌ها نقش اساسی اقتصاد در زندگی اجتماعی است؛ و آن دیگر، اعتقاد به توالی شیوه‌های تولید در سرتاسر تاریخ. اما خواهیم دید که هیچ‌یک از این دو آموزه ابداع خود مارکس نبود. پس آیا باید گفت وجه ممیزه‌ی مارکسیسم نه مفهوم طبقه بلکه مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی است؟ مبارزه‌ی طبقاتی بی‌گمان به هسته‌ی اصلی تفکر مارکس نزدیک است اما این مفهوم نیز همچون خود طبقه ثمره‌ی ابتکار خود او نیست. برای نمونه بیت زیر را بخوانید درباره‌ی ملاک پولداری از شعر «دهکده‌ی متروک» سروده‌ی الیور گلدسمیت (۱۷۷۴-۱۷۳۰):

ردایی که اندام‌های او را به ابریشمی از کاهلی پوشانده
نیمی از کشت زمین‌های مجاور را به یغما ربوده

تقارن و اقتصاد خود مصرع‌های شعر، و تقابل متوازنی که با
استادی تمام میانشان برقرار شده، در تضاد است با اسراف و
تبدیر و عدم توازن اقتصادی که در این بیت توصیف می‌شود.
این بیت به وضوح درباره‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است. ردایی که تن
ملاک را پوشانده، جیب رعیت را خالی کرده. یا به این مصرع‌ها
از نمایشنامه‌ی منظوم کومس (Comus) سروده‌ی جان میلتون
بنگرید:

اگر نیکان که امروز آه ندارند با ناله سودا کنند
نصیبی معقول و به اندازه می‌داشتند
از آن گنج‌های به یغما برده‌ی
تنی چند نازپرود تنعم،
آنک از خوان الوان طبیعت
همه سهمی به یکسان می‌بردند . . .

همین احساس‌ها را از زبان لیرشاه هم می‌توان شنید. راستش را
بخواهید میلتون بی‌سروصدا این ایده را از شکسپیر دزدیده است.
به اعتقاد ولتر اغنیاء از سرکشیدن خون فقرا چنین فربه شده‌اند،
و مالکیت اسّ و اساس نزاع اجتماعی است. چنان‌که خواهیم
دید ژان ژاک روسو هم مالکیت را منشأ همه‌ی شرها می‌دانست.
مارکس خود نیک می‌دانست که ایده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی به هیچ‌وجه
مختص او نیست.

با این همه، مبارزه‌ی طبقاتی برای تفکر او محوریت تام داشت:
آن‌قدر محوری که به‌زعم او مبارزه‌ی طبقاتی همان نیروی است
که تاریخ بشر را به‌پیش می‌راند، همان موتور یا نیروی محرک
توسعه‌ی بشر. و این دیگر فکری نیست که به ذهن جان میلتون
خطور کرده باشد. در حالی که بسیاری از متفکران اجتماعی
جامعه‌ی بشری را به‌صورت وحدتی اندام‌وار در نظر گرفته‌اند،
رکن قوام‌بخش جامعه از نظر مارکس تقسیم و تفکیک است.
جامعه از منافع ناهم‌ساز تشکیل می‌شود. منطبق آن بر مدار
تنازع می‌گردد و نه انسجام. مثلاً نفع طبقه‌ی سرمایه‌دار در پایین

نگه داشتن دستمزدها است و حال آن که نفع مزدبگیران در بالا بردن آن است.

مارکس در عبارت مشهوری از مانیفست کمونیسم اعلام می‌کند: «تاریخ تمامی جوامع تاکنون موجود تاریخ مبارزات طبقاتی است». البته منظور او را نمی‌توان تحت‌اللفظی درک کرد. اگر مسواک کردن در چهارشنبه‌ی گذشته جزئی از تاریخ به حساب آید، آن‌گاه دشوار بتوان این را موضوع مبارزه‌ی طبقاتی گرفت. پرتاب یک توپ در بازی کریکت یا دلبستگی بیمارگون به پنگوئن‌ها دخلی به مبارزه‌ی طبقاتی ندارد. شاید «تاریخ» اشاره دارد به رویدادهای عمومی نه رویدادهایی خصوصی همچون مسواک کردن. اما قشقرقی که دیشب در کافه‌ی محل راه افتاد بی‌گمان رویدادی عمومی است. پس شاید بتوان گفت تاریخ محدود به رویدادهای بزرگ عمومی می‌شود. اما چه کسی بزرگی یک رویداد را تعیین می‌کند؟ از همه‌ی این‌ها گذشته آتش‌سوزی بزرگ لندن [در سپتامبر ۱۶۶۶ که خانه‌های هفتاد تا هشتاد هزار ساکن لندن را طعمه‌ی حریق کرد] چگونه می‌تواند محصول مبارزه‌ی طبقاتی به شمار آید؟ فرض کنید چه‌گوارا را یک کامیون بارکش زیر گرفته بود، این واقعه فقط در صورتی مصداقی از مبارزه‌ی طبقاتی می‌شد که یک مأمور سیا پشت فرمان نشسته بود. در غیر این صورت تصادفی بیش نمی‌بود. داستان ستم‌دیدگی زنان با تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی به هم گره خورده‌اند، اما این داستان صرفاً بخشی از آن تاریخ نیست. همین قضیه را می‌توان درباره‌ی شعر وردزورث یا شیمس هینی [شاعر معاصر ایرلندی] بازگفت. مبارزه‌ی طبقاتی نمی‌تواند همه چیز را در بر بگیرد.

شاید مارکس هم دعوی خود را تحت‌اللفظی در نظر نمی‌گرفت. از هر چه بگذریم مانیفست کمونیسم با هدف تبلیغ سیاسی نوشته شد، و در نوع خود پر است از آرایه‌های بلاغی. با همه‌ی این اوصاف این پرسش مهم به جای خود می‌ماند که گستره‌ی تفکر مارکسیستی به‌واقع تا کجاست. چنان می‌نماید که بعضی مارکسیست‌ها مارکسیسم را «نظریه‌ای درباره‌ی همه چیز» می‌دانند، اما قطعاً چنین نیست. این واقعیت که مارکسیسم هیچ حرف جالب توجهی درباره‌ی انواع نوشیدنی، یا ماهیت ناخودآگاه، بوی خوش گل سرخ، یا پرسش از وجود و عدم اشیاء در چننه

ندارد به هیچ‌روی آن را از اعتبار نمی‌اندازد. مارکسیسم قرار نیست فلسفه‌ای جامع و تام باشد. بنا نیست مارکسیسم درباره‌ی علت زیبایی یا جاذبه‌ی جنسی سخنی بگوید یا شرح دهد که چرا شعرهای ویلیام باتلر ییتس آهنگی چنین غریب و دلفریب دارند. مارکسیسم عمدتاً درباره‌ی پرسش‌های مربوط به عشق، مرگ و معنای زندگی سکوت کرده است. بی‌گمان مارکسیسم می‌تواند کلان‌روایت عظیمی ارائه کند، روایتی که سرتاسر پهنه‌ی تاریخ را از طلوعه‌ی تمدن تا حال حاضر و آینده در بر بگیرد. اما در کنار مارکسیسم کلان‌روایت‌های دیگری هم هستند، نظیر تاریخ علم یا مذهب یا تمایلات جنسی، روایت‌هایی که با ماجرای مبارزه‌ی طبقاتی کنش و واکنش متقابل دارند اما در آن خلاصه نمی‌شوند. (پست‌مدرنیست‌ها مایل‌اند بگویند از دو حال خارج نیست: یا یک کلان‌روایت داریم یا خیل عظیمی از خرده‌روایت‌ها، اما این دوراهی کاذب است). پس قطع نظر از این‌که خود مارکس چه در سر داشت، مقصود از عبارت «تمامی تاریخ، تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی بوده است» این نیست که هر آنچه در کل تاریخ روی داده از مقوله‌ی مبارزه‌ی طبقاتی بوده است بلکه این است: مبارزه‌ی طبقاتی بنیادی‌ترین عامل در تاریخ بشر است.

اما بنیادی به کدام معنی؟ مثلاً، مبارزه‌ی طبقاتی به چه معنا بنیادی‌تر از تاریخ مذهب، علم یا تبعیض جنسی است؟ طبقه لزوماً بدین معنا بنیادی نیست که قوی‌ترین انگیزه برای کنش سیاسی به‌شمار می‌آید. از این حیث، نقش هویت‌های قومی را به یاد آورید، مسأله‌ای که مارکسیسم خیلی کم بدان توجه نموده است. به اعتقاد آنتونی گیدنز منازعات بین دولت‌ها و همچنین نابرابری‌های نژادی و جنسی «درست به اندازه‌ی بهره‌کشی یا استثمار طبقاتی اهمیت دارند».^۱ اما به یک اندازه مهم برای چه؟ به یک اندازه مهم برای اهداف سیاسی و اخلاقی، یا به یک اندازه مهم برای دستیابی به سوسیالیسم؟ ما گاهی یک چیز را زمانی بنیادی می‌نامیم که مبنای ضروری چیزی دیگر باشد؛ اما مشکل بتوان گفت چرا مبارزه‌ی طبقاتی مبنای ضروری برای ایمان دینی، کشف علمی یا تبعیض علیه زنان است، هر چند این موارد از بسیاری جهات با مبارزه‌ی طبقاتی گره خورده‌اند. بعید است که اگر این شالوده (مبارزه‌ی طبقاتی) را از میان برداریم بساط آیین بودا، اختر فیزیک و مسابقات ملکه‌ی زیبایی

به یکباره جمع شود. هر یک از این‌ها تاریخ بالنسبه مستقلى از آن خود دارد.

پس مبارزه‌ی طبقاتی برای چه چیز بنیادی است؟ پاسخ مارکس به نظر دوپهلو می‌آید. مبارزه‌ی طبقاتی به بسیاری از رخدادهای، نهادهای و قالب‌های فکری عظیمی شکل می‌دهد که در نظر اول مبری از آن می‌نمایند؛ و مبارزه‌ی طبقاتی نقش تعیین‌کننده‌ای در گذار پرتلاطم از یک عصر تاریخی به عصری دیگر ایفا می‌کند. منظور مارکس از تاریخ نه «هر آن چیزی که تاکنون به وقوع پیوسته است»، بلکه سیر مشخصی است که زیربنای وقایع را تشکیل می‌دهد. او واژه‌ی «تاریخ» را به معنای روند معنادار رویدادها، و نه معادل با کل هستی و حیات بشر تا به امروز، به کار می‌برد. پس آیا می‌توان گفت ایده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است که تفکر مارکس را از دیگر نظریه‌های اجتماعی متمایز می‌سازد؟ نه چندان. دیدیم که این مفهوم درست همانند مفهوم شیوه‌ی تولید ساخته و پرداخته‌ی شخص او نیست. آن‌چه در تفکر او منحصر به فرد است آن است که او این دو مفهوم را — مبارزه‌ی طبقاتی و شیوه‌ی تولید — به هم گره می‌زند تا سناریویی تاریخی تدوین کند که به‌راستی بکر و تازه است. مارکسیست‌ها بر سر این که این دو مفهوم چگونه به همدیگر گره می‌خورند اختلاف نظر دارند، و خود مارکس هم در این باره چندان روشن سخن نمی‌گوید. اما اگر به دنبال وجه ممیزه‌ی کار مارکس می‌گردیم به‌هیچ‌وجه نباید در این جا توقف کنیم. مارکسیسم به موجب ذاتش، نظریه و عملی است معطوف به دگرگونی‌های بلندمدت تاریخی. همان‌طور که نشان خواهیم داد مشکل این جا است که ویژه‌ترین وجه مارکسیسم مسأله‌سازترین وجه آن نیز هست.

به بیان کلی، شیوه‌ی تولید از نظر مارکس ناظر است بر ترکیب پاره‌ای نیروهای مولده‌ی معین با پاره‌ای مناسبات تولید معین. یک نیروی مولده به ابزاری اطلاق می‌شود که با آن روی جهان کار می‌کنیم تا حیات مادی خود را بازتولید کنیم. این مفهوم شامل هر چیزی می‌شود که به سروری یا چیرگی بشر بر طبیعت در جهت مقاصد تولید کمک کند. کامپیوترها اگر نقشی در کل فرایند تولید مادی داشته باشند نیروی مولده‌اند، به شرطی که صرفاً برای چت کردن با قاتلان زنجیره‌ای که خود را غریبه‌هایی صمیمی جا

می‌زنند به کار نرود. در ایرلند قرن نوزدهم الاغ‌ها نیرویی مولد بودند. نیروی کار انسانی نیرویی مولد است. اما این نیروها هرگز خالص و مستقل نیستند، همیشه با قسمی مناسبات اجتماعی معین گره خورده‌اند، که مارکس از آن‌ها به مناسبات میان طبقات اجتماعی تعبیر می‌کند. برای نمونه، یک طبقه‌ی اجتماعی ممکن است مالک و صاحب‌اختیار وسایل تولید باشد اما طبقه‌ای دیگر ممکن است به وسیله‌ی آن استثمار شود.

به اعتقاد مارکس، نیروهای مولده تمایل دارند با پیشروی تاریخ توسعه یابند. این بدان معنا نیست که نیروهای مولده همواره پیشرفت می‌کنند، زیرا مارکس در ضمن گویا معتقد است این نیروها ممکن است در دوره‌های طولانی دچار سکون شوند. عامل تداوم این توسعه هر آن طبقه‌ی اجتماعی است که مهار تولید مادی را به دست دارد. بر پایه‌ی این برداشت از تاریخ، چنان است که گویی نیروهای مولده طبقه‌ای را «برمی‌گزینند» که بیش‌ترین قابلیت را برای گسترش آن‌ها داشته باشد. اما به هر حال لحظه‌ای از راه می‌رسد که مناسبات اجتماعی حاکم نه تنها به رشد نیروهای مولده کمکی نمی‌کنند بلکه رفته‌رفته مانعی بر سر راه آن می‌شوند. تضاد میان مناسبات اجتماعی و نیروهای مولده به سرعت تشدید می‌شود و صحنه مهیای انقلاب سیاسی می‌گردد. مبارزه‌ی طبقاتی شدت می‌یابد، و طبقه‌ی اجتماعی که قادر به پیشبرد نیروهای تولید است قدرت را از چنگ اربابان پیشین بدر می‌آورد. برای مثال، سرمایه‌داری به لطف مناسبات اجتماعی ملازم خویش، از بحرانی به بحرانی و از رکودی به رکودی دیگر در می‌غلطد؛ و در یک لحظه‌ی معین از سقوط سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگری به میدان می‌آید و تملک و مهار فرایند تولید را به دست می‌گیرد. مارکس در یک مقطع از فعالیت فکری‌اش، حتی ادعا می‌کند هیچ طبقه‌ی اجتماعی تازه‌ای به قدرت نمی‌رسد مگر آن‌که نیروهای مولده به دست طبقه‌ی اجتماعی قبلی تیا بیش‌ترین حد ممکن توسعه یافته باشند.

این نکته به موجزترین شکل در پاره‌متن مشهور ذیل بیان شده است:

نیروهای مولده‌ی مادی جامعه، در مرحله معینی از توسعه‌ی خویش، در تضاد می‌افتند با مناسبات تولید موجود یا — به بیان

حقوقی — با آن مناسبات مالکیتی که نیروهای مولده تاکنون در چارچوب آن‌ها کار می‌کرده‌اند. این مناسبات که ابتدا شکل‌هایی از توسعه‌ی نیروهای مولده بوده‌اند بدل به موانعی در راه توسعه‌ی آن‌ها می‌شوند. آن‌گاه عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود.^۲

همان‌طور که خود مارکسیست‌ها بی‌درنگ اشاره کرده‌اند این نظریه مشکلات فراوانی دارد. اولاً، چرا مارکس فرض می‌گیرد که نیروهای مولده روی هم‌رفته دائماً در حال تطور و تکامل‌اند؟ راست آن است که توسعه‌ی فناوری دائماً رو به افزایش است، بدین معنا که انسان‌ها دوست ندارند دست از پیشرفت‌هایی بردارند که در زمینه‌ی رونق و کارآمدی حاصل کرده‌اند. زیرا ما آدمیان در مقام یک نوع (species) موجوداتی کم‌وبیش معقول اما بفهمی نفهمی تن‌پروریم، و بدین‌قرار تمایل داریم از میزان کار کم کنیم. (همین عوامل باعث می‌شود که تقریباً هیچ‌وقت صف صندوق سوپرمارکت‌ها کوتاه نشود.) حالا که ایمیل آمده بعید است کسی دوباره به صرافت یادگاری‌نوشتن روی دیوار بيفتد. ما ضمناً قادریم چنین پیشرفت‌هایی را به نسل‌های آینده منتقل کنیم. حتی اگر خود فناوری از بین برود بعید است دانش فناوری زائل شود. اما این حقیقت عام‌تر از آن است که به روشن‌شدن موضوع کمک چندانی کند. مثلاً توضیح نمی‌دهد چرا نیروهای تولید در بعضی زمان‌ها به سرعت تمام تحول می‌یابند اما در زمان‌های دیگر ممکن است قرن‌ها به حال سکون بمانند. این که تحول و توسعه‌ی عمده‌ای در عرصه‌ی فناوری روی دهد یا نه وابسته است به مناسبات اجتماعی خاکم و نه قسمی سائق درونی و ذاتی. بعضی مارکسیست‌ها اجبار به توسعه‌ی نیروهای مولد را نه قانون کل تاریخ بلکه فرمان لازم‌الاجرای مختص سرمایه‌داری تلقی می‌کنند. آن‌ها در این پیش‌فرض مناقشه می‌کنند که به دنبال هر شیوه‌ی تولیدی لاجرم شیوه‌ای مولدتر می‌آید. این که آیا خود مارکس هم در زمره‌ی این دسته از مارکسیست‌ها است محل منازعه است.

در ثانی، روشن نیست که بعضی طبقات اجتماعی با چه سازوکاری برای انجام رسالت توسعه‌ی نیروهای مولده «برگزیده» می‌شوند. از هر چه بگذریم آن نیروها شخصیتی شبح‌وار نیستند که

بتوانند مثل ارواح صحنه‌ی اجتماعی را گز کنند و یک کاندیدای خاص را برای دستیاری خویش برگزینند. طبقات حاکم البته از سر نوع دوستی نیروهای مولده را توسعه نمی‌دهند و همچنین قدرت را برای سیرکردن شکم گرسنه‌ها و پوشاندن لباس به تن برهنه‌ها قبضه نمی‌کنند. در عوض آن‌ها به دنبال منافع مادی خویش‌اند و از قبل مازاد دسترنج کار دیگران فریه می‌شوند. اعتقاد بر این است که آن‌ها در جریان این کارها بی‌آن‌که خود بدانند نیروهای مولده را در کل توسعه می‌دهند و در کنار آن‌ها (دست‌کم در بلندمدت) بر ثروت مادی و البته معنوی نوع بشر می‌افزایند. آن‌ها به فکر تأمین منابع و امکاناتی هستند که در جوامع طبقاتی اکثر مردم از آن‌ها محروم‌اند اما در جریان این کار مرده‌ریگی از خود به جا می‌گذارند که جمیع آدمیان اعم از مرد و زن روزی در جامعه‌ی کمونیستی فردا آن را به ارث خواهند برد.

مارکس به وضوح می‌اندیشد ثروت مادی می‌تواند به سلامت معنوی و اخلاقی ما لطمه زند. با این حال، بر خلاف برخی متفکران ایده‌آلیست، مارکس هیچ شکاف عظیمی میان مادیات و معنویات نمی‌بیند. از نظر او به جنبش درآمدن نیروهای مولده لاجرم با شکوفاشدن نیروها و توانمندی‌های خلاقه‌ی بشری همراه است. به یک معنی تاریخ به‌هیچ‌روی حکایت پیشرفت نیست، بلکه ما همواره تلوتلوخوران از یک شکل جامعه‌ی طبقاتی، از یک نوع ظلم و استثمار به شکل و نوعی دیگر می‌غلطیم. به یک معنی دیگر اما این روایت رعب‌آور را می‌توان حرکتی دارای فراز و نشیب دانست، چرا که به مرور زمان انسان‌ها نیازها و خواهش‌های پیچیده‌تر پیدا می‌کنند، به شیوه‌هایی ظریف‌تر و ارضاکنده‌تر همکاری می‌کنند، و انواع تازه‌ای از روابط و برآوردن حوائج می‌آفرینند.

مجموعه‌ی انسان‌ها در کل در جامعه‌ی کمونیستی فردا این میراث غنی را به ارث خواهند برد؛ اما فرایند گردآوری این میراث را نمی‌توان از خشونت و استثمار جدا نمود. در پایان، شکلی از مناسبات اجتماعی برقرار خواهد شد که این ثروت انباشت‌شده را در راه نفع همگان به کار خواهد بست. اما خود فرایند انباشت لاجرم با محروم‌ساختن بخش اعظم مردان و زنان از برخورداری از ثمرات آن همراه است. به گفته‌ی مارکس، می‌توان گفت همیشه «وجه بد تاریخ است که آن را به پیش

می برد». چنین می نماید که انگار بی عدالتی اکنون برای دستیابی به عدالت در آینده اجتناب ناپذیر است. این هدف با وسایل خویش نمی خواند: اگر هیچ استثماری در کار نبود، هیچ توسعه‌ی چشمگیری در نیروهای مولده شاهد نبودیم، و اگر هیچ توسعه‌ی چشمگیری در کار نبود هیچ شالوده‌ی مادی برای سوسیالیسم هم پدید نمی آمد.

بی شک حق با مارکس است که مادیات و معنویات با یکدیگر هم تعارض دارند و هم تبانی. او صرفاً جامعه‌ی طبقاتی را به جهت فجایع اخلاقی و معنوی‌اش محکوم نمی کند، هر چند بی گمان این کار را هم می کند؛ او در ضمن تصدیق می کند که شکوفاشدن قابلیت‌های معنوی انسان به شالوده‌های مادی نیاز دارد. با شکم گرسنه که نمی توان رابطه‌ای معقول و انسانی داشت. هرگونه گسترش ارتباط‌های انسانی به همراه خود شکل‌های جدیدی از باهم بودن و گونه‌های تازه‌ای از جدایی پدید می آورد. فناوری‌های جدید ممکن است مانع از فعلیت یافتن قوای انسانی شوند اما همچنین می توانند به شکوفایی آن‌ها کمک کنند. نباید با چشم و گوش بسته مدرنیته را ستود ولی نباید هم با نفرت و بیزاری آن را رد کرد. صفات مثبت و منفی مدرنیته عمدتاً جنبه‌های یک فرایند واحدند. به همین علت است که فقط یک رهیافت دیالکتیکی می تواند حق مطلب را درباره‌ی مدرنیته ادا کند، رهیافتی که می داند چگونه تناقض جزء ذات مدرنیته است.

با همه‌ی این احوال نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ پاره‌ای مشکلات جدی هم دارد. برای مثال چرا یک سازوکار واحد — تعارض میان نیروها و مناسبات تولید — در گذار از یک عصر از جامعه‌ی طبقاتی به عصر دیگر در کار است؟ چه چیز این تداوم غریب را آن‌هم در برهه‌های تاریخی طولانی توجیه می کند؟ وانگهی، اگر نیروهای مخالف سیاسی قدرت کافی برای برانداختن یک طبقه‌ی مسلط داشته باشند، چرا سرنگونی آن طبقه حتی در اوج قدرتش ممکن نباشد؟ آیا واقعاً باید صبر کنیم تا نیروهای مولد به سستی گرایند؟ و آیا ممکن نیست رشد نیروهای مولد در عمل به تضعیف طبقه‌ای بینجامد که مترصد است قدرت را به دست گیرد — مثلاً با ایجاد شکل‌های تازه‌ای از فناوری سرکوب؟ راست است که با رشد نیروهای مولد، کارگران می توانند ماهرتر،

سازمان یافته‌تر و فرهیخته‌تر شوند و (شاید) قدرت درک و اعتماد به نفسشان در سیاست بیش‌تر شود؛ اما به همین علت همچنین ممکن است تانک‌ها، دوربین‌های مداربسته، روزنامه‌های دست‌راستی و شیوه‌های مختلف برون‌سپاری کار افزایش یابند. فناوری‌های جدید ممکن است شمار بیش‌تری را از کار بیکار کنند و بدین‌سان به رخوت و انفعال سیاسی بکشانند. به هر حال، آمادگی یک طبقه‌ی اجتماعی را برای انقلاب فقط نمی‌توان در قدرت آن طبقه برای توسعه‌ی نیروهای تولید خلاصه کرد. ظرفیت‌های یک طبقه تابع طیف وسیعی از عوامل گوناگون است. و چگونه می‌توان دریافت که یک مجموعه‌ی خاص از مناسبات اجتماعی برای نیل بدان مقصود مفید خواهد بود؟

تغییر مناسبات اجتماعی را نمی‌توان صرفاً با توسعه‌ی نیروهای مولد تبیین کرد. و همان‌طور که شاید بتوان از انقلاب صنعتی شاهد آورد، دگرگونی‌های سرنوشت‌ساز در نیروهای مولد لزوماً به شکل‌گیری مناسبات اجتماعی جدید نمی‌انجامند. یک مجموعه‌ی واحد از نیروهای مولد می‌تواند با مجموعه‌ی متفاوتی از مناسبات اجتماعی همزیستی کند: مثلاً نظام استالینی و سرمایه‌داری صنعتی. و وقتی به کشاورزی دهقانی (غیرمکانیزه) از عهد باستان تا عصر مدرن نظر می‌کنیم می‌بینیم که طیف وسیعی از انواع مناسبات اجتماعی و شکل‌های مختلف مالکیت ممکن بوده است. و گاه یک مجموعه‌ی واحد از مناسبات اجتماعی ممکن است انواع گوناگونی از نیروهای مولد به وجود آورد، مثلاً صنعت سرمایه‌دارانه و کشاورزی سرمایه‌دارانه. نیروهای مولد و مناسبات تولید همیشه‌ی تاریخ پایه‌پای هم نمی‌رقصند. راست این است که هر مرحله از توسعه‌ی نیروهای مولد راه را برای طیف کاملی از مناسبات اجتماعی ممکن هموار می‌کند، و هیچ تضمینی نیست که هیچ مجموعه‌ای از این مناسبات فعلیت یابند. و هیچ تضمینی هم نیست که وقتی بزنگاه تاریخی از راه برسد یک عامل بالقوه‌ی انقلابی به‌راحتی موجود باشد. گاهی هیچ طبقه‌ای در دست نیست که بتواند نیروهای مولد را به پیش برد، اتفاقی که در چین قدیم افتاد.

با همه‌ی این اوصاف پیوند میان نیروها و مناسبات اجتماعی پیوندی روشن‌گر و راهگشا است. از جمله، به ما می‌فهماند که ظهور بعضی مناسبات اجتماعی معین موقوف است به حد معینی

از تکامل نیروهای مولد. و اگر بناست رفاه و آسایش بعضی از مردم بسیار بیش از دیگران باشد، نیاز به تولید مازاد اقتصادی چشمگیری هست؛ و این فقط با رسیدن به حد معینی از توسعه‌ی نیروهای مولد میسر است. اگر هر کسی در جامعه برای چندرغاز مجبور باشد تمام عمر بزبچراند یا روی زمین جان بکند، دیگر نمی‌توان یک دربار مجلل را با انبوهی خنیاگر، پادو، دلکک و پرده‌دار اداره کرد.

پیکار طبقاتی اساساً پیکاری بر سر مازاد است، و مادام که این مازاد به مقدار کافی برای همه در کار موجود نباشد به احتمال قوی پابرجا خواهد ماند. طبقه زمانی به وجود می‌آید که تولید مادی چنان سازمان یافته باشد که بعضی افراد برای زنده ماندن مجبور باشند مازاد کار خویش را به دیگران واگذار کنند. و هرگاه مازادی نباشد یا ناچیز باشد، همان‌طور که در کمونیسم اصطلاحاً بدوی بوده است، هر کس باید کار کند و هیچ‌کس نمی‌تواند از قبل زحمت و محنت دیگران گذران کند، و بدین‌سان هیچ طبقه‌ای در کار نتواند بود. بعدها مازاد کافی برای تأمین هزینه‌های طبقه‌هایی چون خاوندان فئودال ایجاد خواهد شد، طبقه‌هایی که با دسترنج زیردستانشان زندگی می‌کنند. تنها در سرمایه‌داری می‌توان مازاد کافی برای رفع معضل کمیابی و بدین‌سان برچیدن طبقه‌های اجتماعی تولید کرد. اما فقط سوسیالیسم است که می‌تواند به این امکان جامه عمل بپوشاند.

با این همه، روشن نیست که چرا نیروهای مولد باید همواره بر مناسبات اجتماعی چیره شوند — چرا مناسبات اجتماعی باید همیشه گوش به فرمان نیروهای مولد باشند. از این گذشته، این نظریه از قرار معلوم با نحوه‌ی توصیف مارکس درباره‌ی گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری، یا از پاره‌ای جهات از برده‌داری به فئودالیسم هم‌خوانی ندارد. این هم راست است که بعضی طبقه‌های اجتماعی به‌رغم ناتوانی‌شان در پیشبرد رشد نیروهای مولد غالباً قرن‌ها بر مسند قدرت مانده‌اند.

یکی از ایرادهای واضح این الگوی نظری ابتدایش بر اصالت موجبیت یا جبر است. از قرار ظاهر هیچ چیز نمی‌تواند در برابر پیش‌روی نیروهای مولد ایستادگی کند. تاریخ به موجب یک منطق ناگزیر درونی معمای خود را حل می‌کند. در تاریخ یک «فاعل یا سوژه‌ی واحد» (یعنی همان نیروهای مولدی که پیوسته

رشد می‌کنند) وجود دارد که در سرتاسر آن گسترش می‌یابد و ساختارهای سیاسی گوناگونی بر می‌سازد. این دیدگاهی به‌شدت متافیزیکی است. با این‌همه نمی‌توان آن را سناریوی ساده‌نگرانه‌ی پیشرفت تلقی کرد. سر آخر، توانایی‌ها و توانمندی‌های بشری که هم‌پای نیروهای مولد تکامل می‌یابند زمینه را برای نوع عالی‌تری از بشریت آماده می‌کنند، اما به بهایی بس گزاف. هر توسعه یا پیشرفتی در نیروهای مولد یک پیروزی است هم برای تمدن و هم برای توحش. درست است که این توسعه امکان‌هایی تازه برای رهایی‌بخشی به دنبال داشته، اما دستانش نیز به خون آلوده است. مارکس به هیچ‌وجه دلال ساده‌اندیش اندیشه‌ی پیشرفت نبود. او از هزینه‌ی وحشتناک کمونیسم نیک آگاه بود.

به نظر می‌رسد همین حقیقت که مبارزه‌ی طبقاتی وجود دارد نشان می‌دهد مردان و زنانی آزاد نیز هستند. دشوار بتوان گفت اعتصاب‌ها، تعطیل و اشغال کارخانه‌ها به اشارت نیرویی تقدیری [از جنس مشیت] صورت می‌گیرد. ولی آیا می‌توان تصور کرد همین آزادی، به تعبیری، از قبل برنامه‌ریزی شده و بدل به عاملی در پیش‌روی توقف‌ناپذیر تاریخ گردیده است. در این جا شباهتی دیده می‌شود با آنچه در الاهیات مسیحی بازی میان مشیت الاهی و اختیار بشری قلمداد می‌شود. از دید یک مسیحی وقتی من جلوی رئیس پلیس محل را می‌گیرم این کار را از روی اختیار می‌کنم؛ اما خداوند از روی علم ازلی این کار مرا پیش‌بینی کرده است و آن را در طرح مقدر خویش برای نوع بشر گنجانیده است. خداوند مرا مجبور نکرد تا جمعه‌ی پیش لباس رسمی خدمتکار خانه را بر تن کنم و اسم خود را میلی (Milly) بگذارم؛ اما او به موجب علم مطلقش می‌دانست که من می‌توانم با این کار و با در نظر داشتن وظیفه‌ی میلی طرح کیهانی او را پیاده کنم و خواهم کرد. وقتی من به دعا از خدا می‌خواهم به جای خرس عروسکی گوش‌سگی و کثیفم که الان روی بالشم خوابیده یک عروسک نازتر و تروتمیزتر به من بدهد، قضیه این نیست که خدا هیچ وقت ته ذهنش می‌خواسته چنین لطفی به من بکند، اما تا دعای مرا می‌شنود نظرش را عوض می‌کند. خدا نمی‌تواند نظرش را برگرداند. قضیه این است که او از روی علم ازلی تصمیم می‌گیرد به علت دعای من یک خرس عروسکی تازه به من بدهد و البته او دعای مرا نیز

از روی علم ازلی اش پیش بینی کرده است. به یک معنی ظهور ملکوت خداوند در آینده از پیش مقدر نشده است: ملکوت خدا فقط و فقط در صورتی از راه خواهد آمد که مردان و زنان امروز در راهش به جان بکوشند. اما همین امر که ایشان از روی اختیار خویش در راه ملکوت خدا خواهند کوشید نتیجه‌ی قهری فیض خداوند است.

مشابه همین نسبت را می‌توان در بازی میان آزادی و ضرورت در مارکس دید. گاهی به نظر می‌رسد مارکس معتقد است مبارزه‌ی طبقاتی، گرچه به یک معنی به اختیار انسان‌ها بسته است، لاجرم در بعضی اوضاع و احوال معین تاریخی تشدید می‌شود، و بعضی اوقات نتیجه‌اش را می‌توان با قطع و یقین پیش بینی کرد. مثلاً مسأله‌ی سوسیالیسم را در نظر بگیرید. مارکس ظاهراً ظهور سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر و ضروری می‌داند. او بارها به این نکته اشاره کرده است. در *مانیفست کمونیسم* سقوط طبقه‌ی سرمایه‌دار و پیروزی طبقه‌ی کارگر «به یک اندازه اجتناب‌ناپذیر» توصیف می‌شوند، اما نه به این علت که به اعتقاد مارکس قسمی قانون سَرّی در متن تاریخ مندرج است که قطع نظر از رفتار و کردار مردان و زنان واقعی راه سوسیالیسم را هموار خواهد کرد. اگر چنین بود چرا مارکس می‌بایستی بر ضرورت مبارزه‌ی سیاسی پای بفشارد؟ اگر سوسیالیسم به واقع اجتناب‌ناپذیر است شاید لازم نباشد کاری به غیر از انتظار ظهور آن کنیم، و یا گاهی خوراک کاری سفارش دهیم و در انتظار غذا روی میز ضرب بگیریم. اعتقاد به موجبیت یا جبر تاریخی دستور غذای تسلیم و رضای سیاسی است. این نگرش در قرن بیستم نقش مهمی در شکست نهضت کمونیستی در نبرد با فاشیسم داشت، چرا که کمونیست‌ها چند صباحی یقین کرده بودند که فاشیسم چیزی نیست مگر نفس‌های آخر نظام سرمایه‌داری در آستانه‌ی نابودی. شاید کسی بگوید در قرن نوزدهم بودند کسانی که گاه با اشتیاق تمام انتظار امر اجتناب‌ناپذیر را می‌کشیدند، اما این قضیه در مورد ما مصداق ندارد. جمله‌هایی که با عبارت «حال اجتناب‌ناپذیر است که ...» آغاز می‌شوند عموماً در گوش چنین کسانی طنینی شوم و پرآزار دارد.

مارکس باور ندارد معنای اجتناب‌ناپذیری سوسیالیسم این باشد که می‌توانیم راحت و آسوده در بسترهای مان بیارامیم. به اعتقاد او

همین که سرمایه‌داری به‌طور قاطع از پای درآمد، مردمان کارگر هیچ دلیلی نخواهند داشت که قدرت را به دست نگیرند و به هزار دلیل باید به دست گیرند. ایشان در خواهند یافت که تغییر نظام موجود به نفعشان است و چون اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند قدرت تغییر آن نظام را نیز دارند. پس از آن حیث که ایشان حیواناتی ناطق‌اند دست به کار صواب خواهند زد و نظامی دیگر خواهند ساخت. وقتی می‌توانیم رژیم‌های را که این زندگی سگی و نکبت‌بار را به ما تحمیل کرده است به سود خویش تغییر دهیم، چرا باید تعلل کنیم؟ وقتی خارش پایت از حد تحمل می‌گذرد اگر توانش را داشته باشی چرا نباید آن را بخارانی؟ درست همان‌طور که از نظر مسیحیان فعل انسان جزئی از مشیت الهی و با این‌همه از روی اختیار است، از نظر مارکس نیز فروپاشی سرمایه‌داری ناگزیر مردان و زنان را بدان‌جا سوق می‌دهد که از روی اختیار خویش طومار آن را در پیچند.

پس او در این‌باره سخن می‌گوید که مردان و زنان آزاد در اوضاع و احوال معین مجبورند چه کنند؟ اما این یقیناً تناقض است، زیرا آزادی یعنی شما مجبور به انجام هیچ کاری نیستید. اگر روده‌ی کوچکتان روده‌ی بزرگتان را هم بخورد مجبور نیستید کباب خوک مفصل را یکجا به نیش بکشید. اگر مسلمانی متشرع باشید، شاید ترجیح دهید از گرسنگی بمیرید. اگر برای من فقط امکان انجام یک عمل باشد و اگر برای من اجتناب از آن محال باشد آن‌گاه در آن وضعیت من آزاد نیستم. شاید سرمایه‌داری هم‌اینک یک قدم تا سقوط فاصله داشته باشد، اما ممکن است جای آن را سوسیالیسم نگیرد. چه بسا فاشیسم یا بربریت جایگزین آن شود. شاید طبقه‌ی کارگر زیر فشار کمرشکن ناتوان‌تر و ناامیدتر از آن شده باشد که بتواند نظامی تازه بنا کند. در یک مقطع تاریخی که به‌طرز غریبی یأس آور بود، مارکس اظهار داشت مبارزه‌ی طبقاتی ممکن است به «نابودی همزمان» دو طبقه‌ی متخاصم بینجامد.

یا ممکن است نظام حاکم با دست‌زدن به اصلاحاتی چند موفق به دفع قیام سیاسی شود — احتمالی که او نمی‌توانست به‌طور کامل پیش‌بینی کند. سوسیال دموکراسی خود سدی است در برابر فاجعه. به این طریق، مازاد گردآمده با نیروهای توسعه‌یافته‌ی تولید می‌تواند برای خریدن انقلاب به کار گرفته شود، امری که به‌هیچ وجه با شاکله‌ی تاریخی مارکس نمی‌خواند. او از قرار

معلوم معتقد است رونق سرمایه‌داری امری موقتی بیش نیست؛ و نظام سرمایه‌داری سرانجام از پای در خواهد آمد؛ و آن‌گاه طبقه‌ی کارگر ناگزیر به پا خواهد خاست و قدرت را به دست خواهد گرفت. اما این روایت، از جهتی، این احتمال را در نظر نمی‌گیرد که سرمایه‌داری حتی در هنگامه‌های بحران می‌تواند با انواع و اقسام ترفندها (یی که در زمانه‌ی ما به مراتب پیچیده‌تر از زمانه‌ی خود مارکس شده‌اند) همچنان رضایت شهروندان خویش را جلب کند. در عهد مارکس خبری از فاکس نیوز و دیلی میل نبود. البته آینده‌ی دیگری را هم می‌توان پیش چشم مجسم ساخت: این که اصلاً آینده‌ای در کار نباشد. مارکس نمی‌توانست امکان هیچ هولوکاست هسته‌ای یا فاجعه‌ی زیست‌محیطی را پیش‌بینی کند، یا شاید این که طبقه‌ی حاکم روزی بر اثر اصابت شهاب‌سنگی با زمین به زیر کشیده شود، سرنوشتی که بعضی از اصحاب قدرت چه بسا آن را به انقلاب‌های سوسیالیستی ترجیح بدهند. حتی کشتی جبرگراترین نظریه درباره‌ی تاریخ هم بر اثر برخورد با این قسم وقایع تصادفی به گل خواهد نشست. همچنان می‌توان بررسی کرد که مارکس در واقع تا چه اندازه در عداد معتقدان به جبر تاریخی قرار می‌گیرد. اگر در کار مارکس هیچ فکر بدیعی نبود به غیر از ایده‌ی نیروهای مولدی که مناسبات اجتماعی معینی را به وجود می‌آورند، آن‌گاه پاسخ روشن بود. در این صورت مارکسیسم نوعی جبرگرایی تمام‌عیار بود، و امروزه کمتر مارکسیستی حاضر است سنگ چنین فکری را به سینه زند.^۳ بر پایه‌ی این دیدگاه، آدمیان نیستند که تاریخ خویش را می‌آفرینند؛ نیروهای مولدند که برای خود قسمی زندگی بت‌واره و عجیب و غریب دارند.

با این همه، جریان فکری متفاوتی هم در نوشته‌های مارکس به چشم می‌خورد که مناسبات اجتماعی تولید را مقدم بر نیروهای مولد می‌داند و نه بالعکس. فئودالیسم جای خود را به این علت به سرمایه‌داری نداد که سرمایه‌داری می‌تواند به شیوه‌ای کارآمدتر از فئودالیسم نیروهای مولد را توسعه دهد؛ علت سقوط فئودالیسم این بود که مناسبات اجتماعی فئودالی در نواحی روستایی رفته رفته به وسیله‌ی مناسبات سرمایه‌دارانه سرنگون شد. فئودالیسم اوضاع و احوالی آفرید که در آن طبقه‌ی نوپای بورژوا می‌توانست ببالد؛ اما این طبقه بر اثر رشد نیروهای مولد نبود که سر بر آورد.

وانگهی، علت توسعه‌ی نیروهای تولید در چارچوب فئودالیسم نه تمایل ذاتی آن نیروها به رشد و توسعه بلکه پاره‌ای منافع طبقاتی بود. و در دوره‌ی مدرن نیز اگر می‌بینیم نیروهای مولد با شتابی چنین سرسام‌آور طی دو قرن گذشته رشد کرده‌اند، علتش آن است که سرمایه‌داری نمی‌تواند بدون توسعه‌ی مدام زنده بماند. بر پایه‌ی این نظریه‌ی بدیل، در حقیقت آدمیان‌اند که، در قالب مناسبات اجتماعی و مبارزات طبقاتی، تاریخ خویش را پدید می‌آورند. مارکس یک‌بار در اظهارنظری چنین گفت که او و انگلس به مدت ۴۰ سال بر این نکته پای فشرده‌اند که «مبارزه‌ی طبقاتی بی‌هیچ واسطه‌ای نیروی پیش‌برنده‌ی تاریخ است.»^۴ اما نکته‌ی اصلی درباره‌ی مبارزه‌ی طبقاتی این است که نتیجه‌ی آن را نمی‌توان پیش‌بینی کرد و از همین روی اعتقاد به جبر یا موجبیت هیچ پایه و اساسی در مارکسیسم ندارد. همیشه می‌توان استدلال کرد که کشمکش طبقاتی امری مقدر و تعیین‌شده است — یعنی طبقات اجتماعی همواره به حکم ماهیتشان منافع و علایقی متعارض را دنبال می‌کنند، و تکلیف این تعارض را همیشه شیوه‌ی تولید تعیین می‌کند. اما این تعارض «عینی» منافع فقط هر از چندی به قالب یک نبرد سیاسی تمام‌عیار در می‌آید؛ و بعید است بتوان نتیجه‌ی این نبرد را از قبل روشن دانست. مارکس احتمالاً سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر می‌انگاشت اما یقیناً «لایحه‌ی اصلاح وضع کارخانجات» در بریتانیا یا کمون پاریس را اجتناب‌ناپذیر نمی‌دانست. اگر او واقعاً طرفدار دوآتشه‌ی اصل جبر یا موجبیت بود می‌توانست به ما بگوید سوسیالیسم کی و چگونه از راه خواهد رسید؟ شاید بتوان او را از حیث مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی پیامبری [سیاسی] قلمداد کرد، اما بی‌گمان او جام جهان‌نما نداشت.

مارکس می‌نویسد: «تاریخ هیچ نمی‌کند، هیچ ثروت هنگفتی ندارد، هیچ جنگی به راه نمی‌اندازد. انسان است، انسان زنده‌ی واقعی، که دست به همه‌ی این کارها می‌زند، دارایی جمع می‌کند و می‌جنگد؛ «تاریخ» شخص مجزایی نیست که آدمی را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خویش گرداند، تاریخ هیچ نیست مگر فعالیت انسانی که اهداف خویش را دنبال می‌کند.»^۵ هنگامی که مارکس درباره‌ی مناسبات طبقاتی در جهان باستان، قرون وسطی یا مدرن سخن می‌گوید اغلب چنان می‌نویسد که انگار این مناسبات

اولویت دارند. او ضمناً تأکید می‌کند هر یک از شیوه‌های تولید، از برده‌داری و فئودالیسم تا سرمایه‌داری، قانون‌های رشد و توسعه‌ی متمایزی ویژه‌ی خود دارد. اگر چنین باشد، آنگاه دیگر لازم نیست در چارچوب یک فرایند تاریخی دقیقاً «خطی» بیندیشیم، فرایندی که در آن هر شیوه‌ی تولید در انطباق با قسمی منطق درونی به دنبال شیوه‌ای دیگر می‌آید. هیچ بیماری شایعی در فئودالیسم وجود ندارد که آن را ناگزیر به سرمایه‌داری بدل کند. دیگر نمی‌توان گفت فرسینه‌ی تاریخ را از تار و پودی واحد بافته‌اند: تاریخ مجموعه‌ای است از تفاوت‌ها و گسستگی‌ها. اقتصاد سیاسی بورژوازی است و نه مارکسیسم که در چارچوب قانون‌های تکاملی عام می‌اندیشد. راستش را بخواهید خود مارکس شکوه داشت که او را متهم می‌کنند به این که می‌خواهد کل تاریخ را تابع یک قانون واحد سازد. او به شدت از چنین انتزاع‌های بی‌روحي بیزار بود، انتزاع‌هایی که برانزده‌ی رمانتیک‌های نازنین است. او به تأکید می‌گفت: «روش ماتریالیستی به ضد خود بدل می‌شود، اگر آن را نه یکی از اصول راهنمای تحقیق بلکه الگویی حاضر-آماده در نظر گیریم که امور واقع تاریخ را به شکلی سازگار با خودش ارائه می‌کند».^۶ او هشدار می‌دهد که نباید دیدگاه او را درباره‌ی خاستگاه‌های سرمایه‌داری به صورت «نظریه‌ای تاریخی - فلسفی درباره‌ی مسیر عامی» درآوریم که «تقدیر برای همه ملت‌ها، با هرگونه اوضاع و احوال تاریخی که خود را در آن می‌یابند، تجویز می‌کند».^۷ درست است که پاره‌ای جریان‌های معین در تاریخ مؤثرند، اما جریان‌های ضد آن‌ها نیز هستند که وجودشان نشان می‌دهد درباره‌ی نتایج هیچ یقینی نمی‌توان حاصل کرد.

بعضی مارکسیست‌ها قضیه‌ی «اولویت نیروهای مولد» را کم‌اهمیت جلوه داده‌اند و در مقابل بر روی نظریه‌ی بدیلی که هم‌اکنون بررسی کردیم تأکید نهاده‌اند، اما این موضع احتمالاً زیادی تدافعی است. از آن‌جا که الگوی اول در نقاط بسیار مهمی از کارهای مارکس دیده می‌شود می‌توان گفت مارکس آن را کاملاً جدی می‌گرفته است. نمی‌توان آن را لغزش و انحرافی موقت در تفکر او ارزیابی کرد. و این ضمناً تعبیری است که مارکسیست‌هایی چون لینن و تروتسکی عموماً از مارکس عرضه می‌کردند. برخی شارحان معتقدند مارکس در زمان نگارش سرمایه کم و بیش دست از اعتقاد سابقش به نیروهای مولد در مقام

قهرمانان تاریخ شسته بود. این توجیه شارحان دیگر را چندان مجاب نمی‌کند. اما شاگردان مکتب مارکس مختارند تا خود تعیین کنند که کدام اندیشه‌های مطرح‌شده در کار او موجه‌تر می‌نماید. فقط بنیادگرایان مارکسیست‌اند که کار او را وحی منزل می‌انگارند، و شمار ایشان امروز بسی کمتر است از شمار بنیادگرایان مسیحی.

هیچ قرینه‌ای به دست نیست که نشان دهد مارکس در کل قائل به جبر یا موجبیت است، چرا که او اختیار انسان‌ها در حوزه‌ی عمل را انکار نمی‌کند. بر عکس، او به وضوح به اختیار بشر اعتقاد دارد و همواره، و خصوصاً در یادداشت‌هایش در روزنامه‌ها، در این باره سخن می‌گوید که افراد می‌توانستند (و گاهی می‌بایستی) به شیوه‌ای متفاوت عمل کنند، هر چه هم تاریخ بر انتخاب‌های ایشان حد زده باشد. انگلس، که گروهی او را هوادار تمام‌عیار اصل جبر و موجبیت می‌دانند، همیشه به استراتژی‌های نظامی علاقه داشت که بعید است تابع تقدیر باشند.^۸ مارکس هم غالباً شجاعت و استقامت را برای پیروزی‌های سیاسی ضروری می‌دانست، و ظاهراً باور داشت که رخدادهای تصادفی نقش سرنوشت‌سازی در فرایندهای تاریخی دارند. این واقعیت تلخ که مبارزان طبقه‌ی کارگر در فرانسه در ۱۸۴۹ بر اثر وبا تارومار شدند شاهد مثالی است از همین قضیه.

به هر تقدیر، ناگزیری را انواع متفاوتی هست. می‌توان بعضی امور را ناگزیر دانست اما قائل به جبر و موجبیت نبود. حتی اختیارباوران (libertarians) هم مرگ را اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. اگر تعداد زیادی تگزاسی زور بزنند خود را داخل یک باجه‌ی تلفن بچپانند بعضی از آن‌ها به ناچار تکه بزرگشان گوششان خواهد بود. این جا پای فیزیک در میان است نه تقدیر. این قضیه دخلی به این واقعیت ندارد که آن‌ها خود را از روی اختیار در آن باجه چپانده‌اند. اعمالی که ما از روی اختیار انجام می‌دهیم غالباً عاقبت در هیأت نیروهایی بیگانه در برابر ما می‌ایستند. نظریه‌های مارکس درباره‌ی (از خود) بیگانگی و بت‌وارگی کالاها دقیقاً بر همین حقیقت استوار است.

ناگزیری معانی دیگری هم دارد. این ادعا که پیروزی عدالت در زیمبابوه ناگزیر است شاید به این معنا نباشد که این پیروزی قطعاً روی خواهد داد. شاید در این جا بحث بر سر الزامی اخلاقی

یا سیاسی باشد، بدین معنا که گزینه‌ی دیگر وحشتناک‌تر از آن است که بدان فکر کنیم. شاید مراد «از سوسیالیسم یا توحش» این نباشد که ما بدون شک در نهایت محکوم به زیستن در یکی از این دو شق خواهیم بود. شاید منظور از این دو راهی تأکید بر عواقب باورنکردنی نرسیدن به سوسیالیسم باشد. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی می‌گوید*: «در زمانه‌ی حاضر، افراد باید بساط مالکیت خصوصی را برچینند»، اما این «باید» بیش‌تر از مقوله‌ی توصیه و ترغیب سیاسی است تا اظهار این نظر که افراد گزینه‌ی دیگری ندارند. پس مارکس شاید در کل قائل به جبر و موجبت نباشد؛ اما در کارهای او فرمول‌بندی‌های فراوانی یافت می‌شود که حسی از جبر و موجبت تاریخی را القا می‌کنند. او گاهی قانون‌های تاریخی را به قانون‌های طبیعی تشبیه می‌کند، و در سرمایه از «قانون‌های طبیعی سرمایه‌داری» سخن می‌گوید که «به موجب ضرورتی آهنین به سوی نتایجی ناگزیر راه می‌برند».^۹ وقتی شارحی می‌گوید مارکس در نوشته‌های خود با تطور جامعه بسان فرایندی از تاریخ طبیعت برخورد می‌کند، ظاهراً مارکس بر این تلقی صحه می‌گذارد. او همچنین بسا لحنی تأییدآمیز گفته‌ی یکی از منتقدان نوشته‌هایش را نقل می‌کند که معتقد است کار مارکس تلاشی است برای اثبات «ضرورت نظم کنونی امور، و ضرورت نظمی دیگر که نظم اول ناگزیر باید جای خود را به آن بدهد».^{۱۰} روشن نیست که چگونه این جبرگرایی سفت‌وسخت با محوریت مبارزه‌ی طبقاتی جور درمی‌آید.

انگلس در بعضی موارد بین قانون‌های تاریخی و قانون‌های طبیعی به دقت تمایز می‌گذارد و در دیگر موارد از شباهت‌های میان آن دو دفاع می‌کند. مارکس همواره با این فکر کلنجار می‌رفت که برای تاریخ شالوده‌ای در طبیعت پیدا کند، اما در ضمن بر این واقعیت پای می‌فشرد که تاریخ را ما می‌سازیم اما طبیعت را نه. او گاهی از کاربرد زیست‌شناسی در تبیین تاریخ بشر انتقاد می‌کند و تصور قانون‌های تاریخی واجد اعتبار عام را مردود می‌خواند. همچون بسیاری از متفکران قرن نوزدهمی مارکس از حجیت علوم طبیعی که آن زمان الگوی برتر دانش بود به نفع خود استفاده می‌کرد تا برای کار خویش مشروعیتی دست‌وپا کند. اما شاید این باور هم در او بود که قانون‌های اصطلاحاً تاریخی را می‌توان با قطعیت قانون‌هایی علمی شناخت.

با همه‌ی این اوصاف، مشکل بتوان پذیرفت که از نظر مارکس تمایل ظاهری نرخ سود سرمایه‌دارانه به کاهش عیناً مانند قانون جاذبه در فیزیک است. بعید است مارکس تصور تاریخ را مانند سیر شکل‌گیری یک توفان تدری قلمداد کند. راست است که به نظر او سیر رویدادهای تاریخی از شکلی معنی‌دار پرده بر می‌دارد، اما بعید است که او در این اعتقاد تنها باشد. چنان نیست که تعداد کسانی که تاریخ بشر را کاملاً تصادفی می‌دانند زیاد باشد. اگر هیچ نظم و ترتیبی یا جریان اجمالاً قابل پیش‌بینی در حیات اجتماعی نبود، ما قادر به انجام کارهایی هدفمند نمی‌بودیم. انتخاب بین قانون‌هایی آهنین از یک طرف و هاویه یا آشوب محض از طرف دیگر نیست. هر جامعه‌ای همچون هر عمل بشری راه را برای پاره‌ای آینده‌های ممکن باز می‌کند و بر پاره‌ای دیگر می‌بندد. اما این بازی جبر و اختیار به هیچ‌وجه نوعی از ضرورت آهنین نیست. اگر تلاش کنید سوسیالیسم را در چارچوب اقتصادی فلک‌زده بنا کنید، آن‌گاه هیچ بعید نیست، آن‌چنان‌که دیدیم، کار به گونه‌ای از رژیم استالینی بینجامد. این یک الگوی موثق تاریخی است که خیل کثیر آزمایش‌های شکست‌خورده‌ی اجتماعی تأییدش می‌کنند. لیبرال‌ها و محافظه‌کارانی که معمولاً میانه‌ای با صحبت درباره‌ی قانون‌های تاریخی ندارند، وقتی پای این مورد خاص به میان می‌آید لحن خود را تغییر می‌دهند. اما این ادعا که پایان مقدر این راه رژیم استالینی است پیشامدهای تصادفی تاریخ را از قلم می‌اندازد. شاید مردمان عادی به پا خیزند و قدرت را به دست گیرند؛ شاید مجموعه‌ای از ملت‌های ثروتمند به نحوی نامنتظر به یاری شما بشتابند؛ شاید هم یکباره خود را مالک بزرگ‌ترین میدان نفتی زمین بیابید و از این نعمت خدادادی در جهت ساختن اقتصادی دموکراتیک استفاده کنید.

قضیه درباره‌ی روال تاریخ به همین منوال است. به نظر نمی‌رسد مارکس معتقد باشد شیوه‌های گوناگون تولید از برده‌داری باستان تا سرمایه‌داری مدرن طبق الگویی تغییرناپذیر به دنبال هم آمده‌اند. انگلس می‌گفت: «تاریخ جست‌وخیزکنان و در مسیری پریپیچ‌وخم حرکت می‌کند».^{۱۱} از یک طرف، شیوه‌های متفاوت تولید در وهله‌ی اول صرفاً به دنبال یکدیگر نمی‌آیند. می‌توانند به اتفاق هم در یک جامعه‌ی واحد حضور داشته باشند. از طرف دیگر، مارکس معتقد بود دیدگاه‌هایش درباره‌ی گذار از فئودالیسم به

سرمایه‌داری مشخصاً درباره‌ی جهان غرب مصداق دارد و نباید آن‌ها را شمول عام بخشید. تا آن‌جا که به شیوه‌های تولید مربوط می‌شود، همه‌ی ملت‌ها لزوماً برای گذار از یک شیوه به شیوه‌ای دیگر مسیری واحد را نمی‌پیمایند. بلشویک‌ها قادر بودند با یک جهش از روسیه‌ی نیمه‌فئودالی به مملکتی سوسیالیستی گذر کنند، بدون آن‌که یک دوره‌ی انتقالی طولانی را با سرمایه‌داری همه‌جانبه از سر بگذرانند.

مارکس در یک مقطع به این باور رسید که کشور زادگاهش آلمان ابتدا باید یک مرحله حکومت بورژوازی از سر بگذراند تا بعد طبقه‌ی کارگر بتواند قدرت را به دست گیرد. البته بعدها به نظر می‌رسد مارکس این باورش را کنار گذاشت و به جای آن توصیه به نوعی «انقلاب دائمی» کرد که می‌توانست این مرحله‌ها را فشرده و در هم ادغام کند. دیدگاه متعارف فلسفه‌ی روشنگری درباره‌ی تاریخ قائل به فرآیندی است که به صورتی طبیعی تطور و تکامل می‌یابد و هر مرحله‌ی آن خودبه‌خود از دل مرحله‌ی قبلی بیرون می‌آید و در نهایت همان کلی را بر می‌سازد که ما به نام پیشرفت می‌شناسیم. بر عکس، روایت مارکسیستی از تاریخ سرشار است از خشونت، انشقاق، نزاع و انقطاع. بی‌شک در این روایت هم از پیشرفت سخن به میان می‌آید اما همچنان که مارکس در نوشته‌هایش در باب هندوستان گفته است به خدایی جبار می‌ماند که از کاسه‌ی سر قربانیانش شراب می‌نوشد.

چندوچون اعتقاد مارکس به ضرورت تاریخی نه فقط موضوعی سیاسی و اقتصادی بلکه مسأله‌ای اخلاقی نیز هست. به نظر نمی‌رسد فرض مارکس این بوده که فئودالیسم یا سرمایه‌داری باید به وجود آیند. از دل یک شیوه‌ی تولید خاص، مسیرهای مختلفی می‌تواند برون آید. البته این آزادی حد و حدودی هم دارد. امکان ندارد از دل سرمایه‌داری مصرفی به جامعه‌ای از شکارچیان بدوی برسیم، مگر آن‌که در آن میان جنگی هسته‌ای فاصله بیندازد. توسعه‌ی نیروهای مولد چنین به قهقرا رفتنی را هم کاملاً غیرضروری و هم عمیقاً نامطلوب می‌گرداند. اما حرکت خاصی هست که از نظر مارکس ناگزیر است. برای رسیدن به سوسیالیسم به سرمایه‌داری نیاز هست. سرمایه‌داری تابع رقابت منفعت‌جویانه و بی‌وقفه است و به توسعه و گسترش بی‌امان نیاز

دارد، اما به همین علت فقط سرمایه‌داری قادر است نیروهای مولد را تا بدان حد توسعه دهد که بتوان مازاد تولید آن نیروها را، البته در یک نظام سیاسی متفاوت، برای تأمین مایحتاج همگان به کار برد. برای برقراری سوسیالیسم ابتدا باید سرمایه‌داری داشت. یا بهتر بگوییم، شاید لازم نباشد شما سرمایه‌داری داشته باشید، اما حتماً یک کسی باید داشته باشد. مارکس گمان می‌کرد روسیه ممکن است به شکلی از سوسیالیسم دست یابد، سوسیالیسمی مبتنی بر نه تاریخ سرمایه‌داری صنعتی بلکه برآمده از دل کمون‌های دهقانی؛ اما تصور نمی‌کرد بتوان بدون کمک منابع سرمایه‌داری از دیگر نقاط جهان به این هدف دست یافت. یک ملت خاص لازم نیست حتماً از مجرای سرمایه‌داری بگذرد، اما اگر می‌خواهد به سوسیالیسم برسد باید یک جایی سرمایه‌داری وجود داشته باشد.

این قضیه مسائل اخلاقی حادّی را به پیش می‌کشد. درست همان‌گونه که بعضی مسیحیان شرّ را از یک جهت لازمی طرح و برنامه‌ی خداوند برای هدایت انسان می‌دانند، شما هم می‌توانید تفسیری ارائه کنید که به موجب آن مارکس ادعا می‌کند سرمایه‌داری را، هرچند بر مدار سببیت و ظلم می‌گردد، باید تحمل کرد تا به آینده‌ی سوسیالیستی دست یابیم که ناگزیر به دنبال آن خواهد آمد. و راستش نه فقط تحمل بلکه باید با تمام توان آن را تشویق کرد. جاهایی در نوشته‌های مارکس هست که او به رشد سرمایه‌داری آفرین می‌گوید، زیرا فقط بدین سان راه سوسیالیسم هموار خواهد شد. فی‌المثل، در یک سخنرانی به سال ۱۸۴۷ مارکس از تجارت آزاد دفاع می‌کند چون آن را مایه‌ی تسریع ظهور سوسیالیسم می‌داند. او همچنین دلش می‌خواست اتحاد آلمان را به چشم ببیند چرا که آن را مایه‌ی توسعه سرمایه‌داری در آلمان می‌پنداشت. و چندین جا در کارهای او می‌توان یافت که این سوسیالیست انقلابی دل به طبقه‌ی سرمایه‌دار پیشروی می‌بندد که می‌تواند کار «توحش و بربریت» را یکسره سازد.

اخلاقی بودن این رهیافت آشکارا مشکوک است. این چه فرقی دارد با برنامه‌های جنایت‌آمیز استالین یا مائو که به نام آینده‌ی سوسیالیستی پیاده می‌شد؟ هدف وسیله را تا چه حد توجیه می‌کند؟ و نظر به این که امروز کمتر کسی به ناگزیر بودن سوسیالیسم باور دارد، آیا نباید بیش از همیشه خط بطلان کشید بر

این قسم قربانی کردن سبعانه‌ی اکنون در مسلخ آینده‌ای که شاید هرگز از راه نرسد؟ اگر سرمایه‌داری برای رسیدن به سوسیالیسم ضرورت دارد و اگر سرمایه‌داری نظامی ظالمانه است، آیا این بدان معنا نیست که ظلم و بی‌عدالتی اخلاقاً پذیرفتنی است؟ اگر می‌خواهیم در آینده به عدالت برسیم آیا بایستی حتماً در گذشته بی‌عدالتی در کار بوده باشد؟ مارکس در نظریه‌های ارزش اضافی می‌نویسد: «شکوفایی توانمندی‌های نوع بشر به بهای اکثریت افراد و حتی طبقات روی می‌دهد».^{۱۲} منظورش این است که خیر و صلاح نوع بشر سرانجام در قالب کمونیسم ظفر خواهد یافت، اما رسیدن به این مقصود لاجرم با یک عالم رنج و بی‌عدالتی همراه خواهد بود. رونق و وفور نعمات مادی‌ای که هزینه‌های آزادی را عاقبت تأمین خواهد کرد از رهگذر سلب بسیاری از آزادی‌ها به دست می‌آید.

فرق هست میان ارتکاب شرّ به امید آن که شاید خیری از آن برآید و تلاش برای استفاده‌ی احسن از شری که دیگری مرتکب شده است. سوسیالیست‌ها خود دست به جنایت‌های ملازم سرمایه‌داری نمی‌زنند؛ اما حال که سرمایه‌داری وجود دارد، حداکثر استفاده از آن معقول به نظر می‌رسد. و این استفاده از آن روی امکان‌پذیر است که سرمایه‌داری بی‌گمان شرّ محض نیست. این‌گونه فکر کردن به سرمایه‌داری ناشی از تنگ‌نظری و یکسونگری است، خطایی که در خودِ مارکس کمتر بدان بر می‌خوریم. چنان‌که دیدیم نظام سرمایه‌داری نه فقط توحش بلکه آزادی نیز، نه فقط بندگی بلکه رهایی نیز، به بار می‌آورد. جامعه‌ی سرمایه‌داری ثروت هنگفتی تولید می‌کند اما به شیوه‌ای که از دسترس اکثر شهروندانش دور می‌ماند. با این‌همه، همواره این امکان هست که آن ثروت را در دسترس همگان قرار دهیم. این ثروت را می‌توان از چنگ قالب‌های آژطلبانه و فردپرستانه‌ای که آن را تولید کرده‌اند بیرون کشید، آن را خرج کل اجتماع کرد و برای به‌حداقل‌رساندن سازوکارهای نامطلوب به کار بست. بدین‌قرار، ثروت مذکور می‌تواند مردان و زنان را از زنجیرهای ضرورت اقتصادی برهاند و به ایشان حیاتی ارزانی دارد که در آن آزادانه خلاقیت بالقوه‌ی خویش را به فعلیت رسانند. این است دیدگاه مارکس درباره‌ی کمونیسم.

هیچ‌یک از این‌ها دلیل نمی‌شود که ظهور سرمایه‌داری را خیر مطلق انگاریم. خیلی بهتر بود اگر می‌شد رهایی آدمیان را با خون و عرق و اشکی به مراتب کمتر از این به‌دست آورد. از این حیث، نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ استوار بر «غایت‌شناسی» نیست. از منظر نظریه‌ای مبتنی بر غایت‌شناسی هر مرحله از تاریخ ناگزیر از دل مراحل قبل سر بر می‌آورد. هر مرحله از فرایند تاریخ به ذات خود ضروری است، و در کنار دیگر مراحل این فرایند برای دستیابی به غایتی معین ضرورت دارد. خود آن غایت امری ناگزیر است، و به مثابه‌ی نیروی محرک پنهان کل فرایند عمل می‌کند. در این روایت هیچ چیز را نمی‌توان حذف کرد یا جا انداخت، زیرا هر چیزی، ولو به ظاهر مضر یا منفی، به تحقق خیر کل کمک می‌رساند.

این درس مارکسیسم نیست. این سخن که می‌توان از سرمایه‌داری در راه آینده‌ای بهتر بهره‌برداری کرد بدین معنا نیست که سرمایه‌داری اساساً بدان دلیل وجود دارد. چنان‌هم نیست که سوسیالیسم بالضروره از سرمایه‌داری نتیجه شود. به این معنا هم نیست که جنایات‌های سرمایه‌داری را به‌وسیله‌ی ظهور سوسیالیسم می‌توان توجیه کرد. مارکسیسم ادعا نمی‌کند که سرمایه‌داری الا و لابد به‌وجود می‌آید. شیوه‌های مختلف تولید از روی ضرورت به‌وجود نمی‌آیند. چنان‌نیست که گویی آن‌ها به میانجی یک منطق درونی با همه‌ی مراحل قبلی تاریخ پیوند خورده‌اند. هیچ مرحله‌ای از فرایند تاریخ محض خاطر مراحل دیگر وجود ندارد. می‌توان به سیاق بلشویک‌ها از روی بعضی مراحل جست زد. هیچ تضمینی برای رسیدن به هدف وجود ندارد. تاریخ از نظر مارکس در هیچ جهت مشخصی به پیش نمی‌رود. می‌توان از سرمایه‌داری برای بنای سوسیالیسم استفاده کرد، اما به هیچ‌معنا نمی‌توان گفت کل فرایند تاریخ در خفا در راه این غایت کار می‌کند.

پس عصر سرمایه‌داری مدرن مزایا و محاسنی بی‌چون‌وچرا به همراه داشته است. اختراع داروهای بیهوشی و اصلاح قوانین کیفری، کشف روش‌های مؤثر درمانی و برقراری آزادی بیان، تنها چند نمونه از ویژگی‌های پرشمار این عصر هستند که به ذات خود با ارزش‌اند و نه صرفاً به این دلیل که نظام سوسیالیسم آتی می‌تواند راهی برای استفاده از آن‌ها پیدا کند. اما این لزوماً

به معنای دفاع بی‌قید و شرط از نظام سرمایه‌داری نیست. می‌توان استدلال کرد که حتی اگر جامعه‌ی طبقاتی دست‌برقضا در پایان راه به سوسیالیسم برد، بهایی که نوع بشر برای دستیابی به این نتیجه‌ی شیرین مجبور شده پردازد به‌راستی گزاف است. یک دنیای سوسیالیستی تا به کی باید زنده بماند، و تا چه حد باید شکوفا شود تا بتوان با عطف‌نظر به گذشته رنج‌های ناشی از تاریخ جامعه‌ی طبقاتی را توجیه کرد؟ آیا هرگز ممکن است جامعه‌ای تا بدان حد از شکوفایی برپا شود که بتوان فاجعه‌ی آشویتس را توجیه کرد؟ ماکس هورکهایمر فیلسوف مارکسیست می‌گوید «مسیر تاریخ از دل اندوه و عذاب افراد می‌گذرد. سلسله‌ای از پیوندهای تبیین‌کننده میان این دو امر واقع [تاریخ و رنج افراد بشر] وجود دارد، اما هیچ معنای توجیه‌کننده‌ای در کار نیست».^{۱۳}

مارکسیسم را عموماً در زمره‌ی جهان‌بینی‌های تراژیک نمی‌شمارند. پرده‌ی آخر نمایش مارکسیسم - یعنی کمونیسم - نیک‌فرجام‌تر از آن است که بتوان تراژیکش خواند. اما بی‌توجهی به لحن تراژیک آن باعث می‌شود که به عمق پیچیده‌ی آن پی نبریم. روایت مارکسیسم تراژیک است اما نه از آن‌روی که بدفرجام است. و البته برای تراژیک بودن لازم نیست یک روایت حتماً پایان تلخ داشته باشد. حتی اگر مردان و زنان در پایان به قسمی رضایت‌خاطر دست‌یابند، این تراژیک است که نیاکانشان می‌بایستی از دلِ دوزخ می‌گذشتند تا ایشان به فرجامی نیک برسند. و چه بسا کسانی که از ادامه‌ی راه باز می‌مانند، ناکام می‌مانند و از یادها می‌روند. بدون امید به معاد واقعی، هرگز نمی‌توان این خیل عظیم امیدباختگان را تسلی داد. نظریه‌ی تاریخ مارکس فقط از این حیث تراژیک است.

این کیفیتی است که ایجاز احمد* وصفی درخشان از آن به‌دست می‌دهد. با آن‌که او درباره‌ی نسبت مارکس با نابودی جامعه‌ی دهقانی سخن می‌گوید اما نظرش در مورد بخش وسیعی از نوشته‌های مارکس مصداق دارد. به گفته‌ی او در

* Aijaz Ahmad، مفسر مسائل سیاسی و از چهره‌های نامدار نظریه‌ی ادبی مارکسیستی، اهل هندوستان: او در کتاب *در نظریه‌ی طبقات، ملت‌ها، ادبیات‌ها* درباره‌ی نقش نظریه و نظریه‌پردازان در نهضت ضد استعمار و استعمار (امپریالیسم) بحث می‌کند و نقدی جدلی از استدلال فردریک جیمسن در مقاله‌ی «ادبیات جهان سوم در عصر سرمایه‌داری چندملیتی» (پاییز ۱۹۸۶) ارائه می‌کند.

آثار مارکس، «ردی از آشوبی عظیم و خسرانی جبران‌ناکردنی به چشم می‌خورد، تنگنایی اخلاقی که در آن نه کهنه را می‌توان کاملاً تأیید کرد و نه نو را، تصدیق این‌که رنج‌دیدگان در آن واحد صالح و طالح بوده‌اند، و همچنین این‌که تاریخ پیروزی‌ها و شکست‌ها به‌واقع تاریخ تولیدهای مادی است، و در پایان، کورسویی از این امید که شاید روزی از دل این تاریخ بی‌رحم و مروت چیز نیکی سر برآرد». ^{۱۴} تراژدی لزوماً عاری از امید نیست. قضیه این است که وقتی تراژدی به چیزی آری می‌گوید، با ترس و لرز و با سیمایی رنگ‌پریده از وحشت بدان آری می‌گوید.

در پایان به نکته‌ای دیگر نیز باید اشاره کرد. دیدیم که خود مارکس فرض می‌گیرد که سرمایه‌داری برای رسیدن به سوسیالیسم ضروری است. ولی آیا واقعاً چنین است؟ آیا ممکن نیست کسی در صدد برآید نیروهای مولد را از سطحی بسیار پایین توسعه دهد اما حتی‌الامکان به شیوه‌هایی سازگار با ارزش‌های سوسیالیستی دموکراتیک؟ این کاری کمرشکن و توان‌فرسا است. اما این در کل همان دیدگاه برخی اعضای اپوزیسیون چپ در روسیه‌ی بلشویکی بود؛ و هر چند این پروژه شکست خورد، دلایل محکمی هست که در اوضاع و احوال مقتضی راهبرد درستی است. اما به هر تقدیر سؤال این است: اگر سرمایه‌داری هرگز به وجود نمی‌آمد چه می‌شد؟ آیا نوع بشر نمی‌توانست شیوه‌ای کمتر مصیبت‌بار برای پروراندن چیزهایی بیابد که مارکس گران‌بهاترین مواهب بشری می‌دانست — رونق مادی، گنجینه‌ی نیروهای خلاق بشری، حق تعیین سرنوشت، ارتباط‌های جهان‌گستر، آزادی فردی، فرهنگ شکوهمند و چه و چه؟ آیا تاریخی دیگر [به‌جز از تاریخ سرمایه‌داری] نمی‌توانست نابغه‌هایی در حد رافائل و شکسپیر به بار آورد؟ می‌توان به شکوفایی هنرها و دانش‌ها در یونان باستان، ایران قدیم، مصر، چین، هندوستان، بین‌النهرین، و دیگر جاها اندیشید. آیا مدرنیته‌ی سرمایه‌دارانه به‌راستی ضروری بود؟ چگونه بایستی ارزش علم مدرن و آزادی‌های فردی مدرن را با مواهب معنوی جوامع قبیله‌ای سنجید؟ وقتی دموکراسی را با فاجعه‌های قرن بیستم می‌سنجیم آیا می‌توان به راحتی از آن دفاع کرد؟

این پرسش چیزی بیش از پرسشی آکادمیک است. تصور کنید تعداد کمی از ما از فاجعه‌ی عظیمی هسته‌ای یا زیست‌محیطی جان سالم بدر می‌بردیم و با این رسالت رعب‌آور روبرو می‌شدیم که باید تمدن را از صفر ساخت. در آن صورت نظر به آنچه درباره‌ی علل فاجعه می‌دانستیم چرا نبایستی این بار تمدن را به شیوه‌ای سوسیالیستی بنا می‌کردیم؟

مارکسیسم رؤیایی اتویایی است. به امکان جامعه‌ای کامل و عاری از محنت و مشقت، رنج، خشونت یا نزاع باور دارد. کمونیسم که بیاید دیگر نه هم‌چشمی در کار خواهد بود، نه خودخواهی، نه انحصارگری، نه رقابت و نه نابرابری. دیگر نه بالادستی خواهد بود و نه زیردستی. دیگر کسی کار نخواهد کرد، آدمیان در هماهنگی کامل با یکدیگر خواهند زیست؛ و جریان مواهب مادی را پایانی نخواهد بود. این رؤیای ساده‌اندیشانه‌ی حیرت‌انگیز از ایمانی خوش‌باورانه به سرشت نیک بشر نشأت می‌گیرد. شرارت بشر به سادگی نادیده گرفته می‌شود. این واقعیت مسلم که ما از روی طبع موجوداتی خودخواه و آزمند و پرخاشگر و رقابت‌جو هستیم و این که هیچ مقدار از مهندسی اجتماعی نمی‌تواند این حقیقت را تغییر دهد، به راحتی از قلم می‌افتد. رؤیای معصومانه‌ی مارکس درباره‌ی آینده بازتابی است از وهم‌زدگی بی‌معنای کل سیاستش.

«ببخشید یک سؤال: در این اتویایی مارکسیستی شما دیگر در جاده‌ها تصادف نمی‌شود؟» این از آن نوع سؤال‌های طعنه‌آمیزی است که دیگر برای مارکسیست‌ها عادی شده است. راستش

این جور اظهار نظرها بیش تر از جهل گوینده پرده بر می دارد تا از او هام مارکسیست ها. زیرا اگر منظور از اتوییا جامعه ای کامل و بی نقص باشد، آن گاه «اتویای مارکسیستی» تناقضی در عبارت است.

از قضا واژه ی «اتوییا» در سنت مارکسیسم کاربردهای به مراتب جذاب تری دارد.^۱ یکی از بزرگ ترین انقلابیان مارکسیست انگلستان، ویلیام موریس، کتابی به یادماندنی درباره ی اتوییا دارد با عنوان خبرهایی از ناکجا، که برخلاف تقریباً همه ی دیگر آثار اتویایی موبه مو نشان می دهد فرایند تغییر سیاسی چگونه به وقوع می پیوندد. اما وقتی پای کاربرد هرروزه ی این واژه به میان می آید باید گفت مارکس هیچ علاقه ای ندارد به آینده ای عاری از رنج، مرگ، خسران، شکست، ویرانی، زد و خورد، تراژدی یا حتی کار و زحمت. راستش را بخواهید اصلاً به آینده علاقه نشان نمی دهد. یکی از حقایق بدنام درباره ی کار مارکس این است که او تقریباً هیچ حرف مشخصی درباره ی چندوچون جامعه ای سوسیالیستی یا کمونیستی بر زبان نمی آورد. بنابراین منتقدانش می توانند او را متهم به نوعی مبهم گویی نابخشودنی سازند؛ اما نمی توانند در عین حال او را متهم کنند به ترسیم نقشه های اتویایی. این سرمایه داری است و نه مارکسیسم که بر سر آینده معامله می کند. در *ایدئولوژی آلمانی* او خط بطلان می کشد بر این تصور که کمونیسم «آرمانی است که واقعیت باید خود را با آن تطبیق دهد». در مقابل او در *ایدئولوژی آلمانی کمونیسم را «جنبشی واقعی»* می داند «که وضع موجود را بر می اندازد».^۲

درست به همان گونه که سنت یهودی پیشگویی آینده را حرام می داند، مارکس هم که یک یهودی سکولار بود عمدتاً درباره ی امکان های پیش رو سکوت پیشه می کرد. دیدیم که او احتمالاً سوسیالیسم را ناگزیر می انگاشت اما به طرز جالب توجهی حرفی درباره ی سر و شکل احتمالی سوسیالیسم نمی زند. این خاموشی دلایل چندی دارد. از طرفی، چون آینده وجود خارجی ندارد سرهم کردن تصاویری از آن مصداق دروغ بافی است. تصویرسازی از آینده چه بسا دلالت بر این کند که آینده از پیش تعیین شده — و این که آینده در قلمرویی مه آلود قرار گرفته است که باید آن را کشف کنیم. دیدیم که به یک معنی مارکس اعتقاد داشت آینده ناگزیر است. اما ناگزیر لزوماً مطلوب نیست. مرگ هم ناگزیر است

اما به چشم اکثر آدمیان مطلوب نیست. آینده ممکن است از پیش تعیین شده باشد اما هیچ دلیلی ندارد فرض بگیریم آینده نسبت به آنچه اکنون به دست داریم بهتر خواهد بود. چنان که دیدیم امر ناگزیر معمولاً ناگوار است. مارکس بهتر از هر کسی این را می دانست.

البته پیشگویی آینده فایده‌ای که ندارد هیچ، در عمل ویران‌کننده هم هست. حتی اگر قدرت تسلط بر آینده هم داشته باشیم داشتن این قدرت به نوعی احساس امنیت کاذب میدان می‌دهد. این شگردی است برای در امان داشتن خویش از سرشت باز و نامعلوم زمان حال با همه‌ی بی‌ثباتی‌ها و پیش‌بینی‌ناپذیری‌هایش. این در حکم استفاده از آینده به مثابه‌ی نوعی فتیش (بت‌واره) است — چونان بتی تسلی‌بخش که آدمیان، مانند طفلی نوپا که دودستی لحافش را می‌چسبد، متوسل بدان می‌شوند. آینده ارزش مطلقی است که از سقوط ما در ورطه‌ی یأس جلوگیری می‌کند زیرا (چون وجود خارجی ندارد) همچون یک شبح از گزند بادهای تاریخ در امان می‌ماند. همچنین می‌توان به منظور غلبه بر زمان حال، آینده را به انحصار خود درآورد. غیب‌گویان حقیقی زمانه‌ی ما، آواره‌های ژولیده‌موی و بدآوایی نیستند که با اصواتی کریه و موحش مرگ سرمایه‌داری را پیشگویی می‌کنند، بلکه کارشناسانی هستند که به استخدام شرکت‌های بزرگ چندملیتی در می‌آیند تا به دقت امعاء و احشاء سیستم را معاینه کنند و به سرکرده‌های آن اطمینان دهند که سود و منفعتشان تا ده سال دیگر تضمین شده است. بالعکس پیامبر یا نبی به هیچ‌روی غیب‌گو یا نهان‌بین نیست. نباید خیال کنیم انبیاء یهود درصد پیشگویی آینده بودند. راستش، پیامبران آزطلبی، فسادجویی و قدرت‌پرستی‌های زمان حال را تقبیح می‌کنند و به ما هشدار می‌دهند که اگر راه و روش خود را تغییر ندهیم به ظن قوی هیچ آینده‌ای نخواهیم داشت. به این اعتبار مارکس به هیچ‌روی طالع‌بین و رمال نبود.

مارکس به یک دلیل دیگر هم با احتیاط درباره‌ی تصاویر خیالی از آینده سخن می‌گفت. چرا که یک عالم از این تصاویر تخیلی در زمانه‌ی او ساخته شده بود — و تقریباً همه‌ی آن‌ها ساخته و پرداخته‌ی رادیکال‌های آرمان‌گرای امیدباخته بود. این تصور که تاریخ به جلو و به بالا به طرف کمال پیش می‌رود تصویری مختص متفکران چپ نیست. این تصور در فلسفه‌ی روشنگری قرن هیجدهم فکری

شایع بود، فلسفه‌ای که نمی‌توان آن را معتقد به سوسیالیسم انقلابی قلمداد کرد. این طرز فکر بازتاب اطمینان طبقه‌ی متوسط اروپا به رونق و ترقی اولیه‌اش بود. عقل در کار برانداختن حکومت‌های خودکامه و مستبد بود، علم در کار ریشه‌کردن خرافات، و صلح رفته رفته جنگ را از میدان بدر می‌کرد. در نتیجه، به نظر می‌رسید کل تاریخ بشر (و اکثر این متفکران تاریخ اروپا را در ذهن داشتند) در دو قدمی آزادی، هماهنگی و رونق تجاری بود. خیلی بعید است که بلندآوازه‌ترین بلای جان طبقات متوسط در تاریخ بر این توهم ناشی از خودپسندی صحنه گذاشته باشد. چنان‌که دیدیم مارکس با تمام وجود به ترقی و تمدن اعتقاد داشت؛ اما می‌دانست، دست‌کم تا زمان او، ترقی و تمدن را نمی‌توان از توحش و ظلمت جدا کرد. قضیه این نیست که مارکس از متفکران اتوپیایی یا خیال‌اندیشی چون فوریه، سن‌سیمون و رابرت اوون هیچ درسی نیاموخت. درست است که او درباره‌ی ایشان به درستی سخن می‌گفت، اما در ضمن می‌توانست درباره‌ی آراء و اندیشه‌های‌شان که بعضاً مترقی و ستایش‌انگیز بود اظهار نظر کند. (و البته نه همه‌ی ایشان: فوریه، همو که اصطلاح «فمینیسم» را ضرب کرد و واحد آرمانی جامعه‌اش دقیقاً برای ۱۶۲۰ نفر طراحی شده بود، معتقد بود در جامعه‌ی آینده کل آب شور دریاها به شربت لیمو مبدل خواهد شد.) یکی از موارد انتقاد شدید مارکس به سوسیالیست‌های تخیلی و اصحاب اتوپیا اعتقاد ایشان بود به این‌که می‌توانند تنها به اتکای قدرت استدلال بر حریفان خویش فائق آیند. جامعه از نظر ایشان میدان نبرد اندیشه‌ها بود نه زد و خورد منافع مادی. در مقابل، مارکس در این ایمان به گفت‌وگوی عقلانی به دیده‌ی شک می‌نگریست. او نیک می‌دانست اندیشه‌هایی که به واقع مردان و زنان را اسیر می‌کنند از طریق عادات و اعمال هر روزه‌شان سر بر می‌آورند نه از طریق گفتار فیلسوفان و تضارب آراء. اگر می‌خواهید بدانید مردان و زنان واقعاً به چه اعتقاد دارند، به کارهای‌شان بنگرید نه به گفتارشان.

نقشه‌های اتوپیایی از نظر مارکس مصداق شانه خالی کردن از وظایف سیاسی زمان حال بود. مایه و توانی که صرف تهیه‌ی آنها می‌شد اگر در راه پیکار سیاسی به کار می‌رفت ثمرات بیش‌تری می‌داشت. مارکس ماتریالیست بود و بدین اعتبار چهار چشمی مراقب خطرات اندیشه‌هایی بود که از واقعیت تاریخی جدا

می‌افتند، و فکر می‌کرد این جدایی معمولاً دلایل تاریخی محکمی دارد. هر آدم بیکاری می‌تواند مدام برای آینده‌ای بهتر طرح‌هایی پرشاخ و برگ بکشد، درست همان‌طور که هر کسی می‌تواند برای رمان شاهکاری که هرگز قرار نیست نوشته شود تا ابد نقشه بکشد. هدف مارکس نه رؤیاپردازی درباره‌ی آینده‌ای آرمانی بلکه حل و رفع تناقض‌های زمان حال است که نمی‌گذارند آینده‌ی بهتری از راه برسد. و هنگامی که این آینده‌ی بهتر به دست بیاید دیگر نیازی به کسانی چون خودِ مارکس نخواهد بود.

در کتاب جنگ داخلی در فرانسه مارکس می‌نویسد کارگران انقلابی «در پی تحقق بخشیدن به هیچ آرمانی نیستند، بلکه فقط می‌خواهند ارکان جامعه‌ی نوینی را آزاد گردانند که خود جامعه‌ی بورژوایی در حال فروپاشی قدیم آستن آن است».^۳ امید به آینده‌ی بهتر را نمی‌توان در جمله‌های حسرت‌آلودی چون «چه خوب می‌شد اگر...» خلاصه کرد. آینده‌ای از بیخ‌وبن متفاوت، اگر بناست چیزی بیش از خیال‌پردازی‌های بیهوده باشد، باید نه تنها مطلوب بلکه ممکن نیز باشد؛ و برای آن که ممکن باشد باید پایه در واقعیت‌های زمان حال داشته باشد. نمی‌توان آن را از قسمی آسمان سیاسی به زمین سفت واقعیت‌های زمان حال آورد. باید به دنبال راهی برای مشاهده‌ی فرآیندهای پنهان زمان حال گشت تا آینده‌ای معین را به صورت امری بالقوه درون آن نمایش دهد. در غیر این صورت، تنها می‌توان آدمیان را اسیر آرزوهای محال گرداند؛ و از نظر فروید آرزوی محال فرجامی جز روان‌رنجوری ندارد.

بدین‌سان در زمان حال نیروهایی هستند که به فراسوی آن اشارت دارند. مثلاً فمینیسم جنبشی سیاسی است که درست در زمان حال فعالیت می‌کند؛ اما دست به سوی آینده‌ای دراز می‌کند که بخش بزرگی از زمان حال را فرسنگ‌ها پشت سر خواهد نهاد. برای مارکس، طبقه‌ی کارگر — که در آن واحد واقعیتی متعلق به زمان حال است و همچنین عاملی که می‌تواند آن را دگرگون سازد — همان حلقه‌ی پیوند میان حال و آینده است. سیاست‌رهایی‌بخش لبه‌ی تیز گوه‌ی آینده را در قلب تنه‌ی حال حاضر وارد می‌کند. سیاست‌رهایی‌بخش پلی است میان حال و آینده، نقطه‌ی تلاقی این دو. اما هم حال و هم آینده از ذخایر گذشته تغذیه می‌کنند، گذشته در مقام گنجینه‌ی سنت‌های سیاسی گران‌بهایی که باید جنگید تا زنده نگاه‌شان داشت.

بعضی محافظه‌کاران نیز در زمره‌ی اصحاب اتویبا هستند، اما اتویبای ایشان نه در آینده که در گذشته جای دارد. از دید ایشان تاریخ سیر طولانی و اندوه‌زای سقوط از عصری زرین بوده است، عصر آدم ابوالبشر، ویرژیل، دانته، شکسپیر، ساموئل جانسون، تامس جفرسون، بنجامین دیزرائیلی [دولتمرد محافظه‌کار بریتانیایی در قرن ۱۹]، مارگارت تاچر یا تقریباً هر کسی که به ذهنتان برسد. این یعنی با گذشته به مثابه‌ی نوعی فتیش طرف شدن، درست همان‌طور که بعضی متفکران اتویبایی با آینده طرف می‌شوند. راست آن است که گذشته نیز چون آینده وجود خارجی ندارد، گیرم که واقعی به نظر می‌آید. اما محافظه‌کارانی هم هستند که به این اسطوره‌ی هبوط دست رد می‌زنند. چون معتقدند همه‌ی اعصار به یک اندازه وحشتناک‌اند. خبر خوش برای ایشان این است که اوضاع دیگر از این بدتر نخواهد شد؛ خبر بد اما این که اوضاع به این علت از این بدتر نخواهد شد که از این خراب‌تر ممکن نیست. آنچه بر تاریخ حکم می‌راند طبیعت بشر است که (اولاً) خرابی‌اش از حد گذشته است و (ثانیاً) مطلقاً تغییرناپذیر است. بزرگ‌ترین جهالت — و در واقع قساوت — این است: به مردان و زنان آرمان‌هایی نشان دهیم که آدمی به موجب طبیعتش نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد. کار تندروها فرجامی جز بیزار کردن آدمیان از خودشان در پی ندارد. تندروها با تشویق آدمیان به تلاش در راه چیزهایی برتر و والاتر، ایشان را غرق در احساس گناه و ناامیدی می‌کنند.

شروع کردن از جایی که در آن قرار داریم شاید بهترین دستورالعمل برای تغییر سیاسی به نظر نیاید. زمان حال برای چنین تغییری بیش‌تر یک مانع است تا یک فرصت. این شبیه تصویر کلیشه‌ای ایرلندی‌های کله‌پوکی است که وقتی کسی از ایشان نشانی ایستگاه راه‌آهن را می‌پرسد می‌گویند: «خب من اگر بودم از این‌جا شروع نمی‌کردم». این حرف آن‌قدرها که حتی خود ایرلندی‌ها فکر می‌کنند غیرمنطقی نیست. چون معنایش این است: «اگر از این نقطه‌ی پرت و دورافتاده راه نمی‌افتادید، حتماً زودتر و مستقیم‌تر به مقصد می‌رسیدید». بعید نیست سوسیالیست‌ها امروزه با چنین نظری احساس هم‌دلی کنند. می‌توان ایرلندی داستانمان را در روسیه‌ی بعد از انقلاب بلشویک‌ها تصور کرد — بلشویک‌هایی که می‌خواستند در کشوری محاصره‌شده، تک‌افتاده و فقرزده

سوسیالیسم را بر پا کنند — که می‌گوید: «خب من اگر بودم از این جا شروع نمی‌کردم».

البته هیچ‌جا دیگری هم نیست که از آن شروع کنیم. آینده‌ای متفاوت باید آینده‌ی همین اکنون خاص باشد. و بخش اعظم زمان حال از گذشته شکل گرفته است. ما برای ساختن آینده چیزی به غیر از ابزارهایی قلیل و ناکافی که از تاریخ به ارث برده‌ایم به دست نداریم. و این ابزارها داغ مصیبت‌ها و بهره‌کشی‌هایی را بر خود دارند که به واسطه‌ی آن‌ها به دست ما رسیده‌اند. مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا می‌نویسد که جامعه‌ی نوین از بدو تولد لکه‌های نظم کهنی را که از زهدان آن به دنیا آمده است بر چهره‌ی خود خواهد داشت. پس هیچ نقطه‌ی «خالص»ی در کار نیست که از آن آغاز کنیم. اعتقاد به وجود چنین نقطه‌ای خیال خام جریان موسوم به چپ‌های افراطی (یا به قول لنین «آشوب‌گری بچگانه») است که با تعصب انقلابی‌اش به هر ابزاری از زمان حال که بوی سازش از آن بشنوند پشت پا می‌زنند: اصلاحات اجتماعی، اتحادیه‌های کارگری، احزاب سیاسی، دموکراسی پارلمانی، و غیره و غیره. بدین سان دامن خود را از هر عیبی پاک می‌کنند اما به قیمت سترونی.

پس آینده را نباید از بیرون به زمان حال اضافه کرد، درست همان‌طور که بلوغ از بیرون به کودکی اضافه نمی‌شود. آینده را به یک معنی باید درون زمان حال ردگیری کرد. نه این‌که این آینده‌ی ممکن حتماً تحقق خواهد یافت، همان‌طور که هیچ کودکی لزوماً به سن بلوغ نخواهد رسید. چون همیشه ممکن است بر اثر مرضی چون سرطان خون پیش از بلوغ بمیرد. قضیه فقط این است که اگر وضع خاصی را در زمان حال مفروض انگاریم، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان هر آینده‌ای را برای آن ممکن تلقی کرد. آینده باز است، هرچند به تمامی باز نیست: این‌طور نیست که از دل وضع کنونی هر آینده‌ای بتواند بیرون آید. این‌که ده دقیقه‌ی بعد من کجا خواهم بود از جمله بستگی به این دارد که حالا کجا باشم. دیدن آینده به صورت امری ممکن در دل اکنون فرق می‌کند با تخم‌مرغ را مرغی بالقوه دیدن. تخم‌مرغ به موجب قانون طبیعت حتماً مبدل به یک مرغ خواهد شد مگر آن‌که زیر پا له شود یا در پیک‌نیک پخته شود؛ اما طبیعت تضمین نمی‌کند که به دنبال سرمایه‌داری حتماً سوسیالیسم خواهد آمد. آینده‌های متفاوت بسیاری در دل زمان حال مستتر است که بعضی از آن‌ها جاذبه‌ی برخی دیگر را ندارند.

آینده را این گونه دیدن از جمله حفاظی است در برابر تصاویر کاذب از آن. مثلاً خط بطلان می کشد بر این دیدگاه خودپسندانه‌ی «تکامل‌گرا» که آینده را صرفاً بسط و توسعه‌ی زمان حال می بیند. از این منظر، آینده هیچ نیست مگر همان زمان حال در ابعادی بزرگ‌تر. حاکمان ما ترجیح می دهند آینده را کم‌ویش به همین شیوه ببینند — به مثابه‌ی چیزی بهتر از زمان حال اما به شیوه‌ای تسلی‌بخش در امتداد آن و می‌کوشند هر چیز غیرمنتظره‌ای را که به مذاقشان خوش نمی‌آید ناچیز جلوه دهند. از دید ایشان هیچ تروما یا واقعه و انقلابی در کار نیست، آن چه هست بهبود آهسته و پیوسته‌ی هر آن چیزی است که نقداً داریم. این دیدگاه تا همین اواخر به «پایان تاریخ» مشهور بود، پیش از آن که افراطیون مذهبی از بد حادثه تاریخ را از نو به جریان اندازند. شاید هم بتوان این دیدگاه را نظریه‌ی ماهی‌های قرمز درباره‌ی تاریخ نامید، چون در خیال خود به حیاتی می‌اندیشد پر از امنیت و عافیت اما یکنواخت و کسالت‌بار، چیزی شبیه زندگی ماهی‌های قرمز. این دیدگاه آزادی و خلاصی از دگرگونی‌های بزرگ و سرنوشت‌ساز را به قیمت ملال و کسالت تمام‌عیار می‌خرد. و بدین‌قرار نمی‌فهمد که آینده هر قدر هم بدتر از زمان حال باشد، باز هم این نکته قطعی است که زمین تا آسمان با زمان حال فرق خواهد داشت. یکی از دلایل این که بازارهای مالی همین چندسال پیش به خاک سیاه نشستند این بود که به الگوهای تکیه می‌کردند که به‌موجب آن آینده فرق چندانی با زمان حال ندارد.

بر عکس، سوسیالیسم به یک معنی نماد گسستی قطعی با زمان حال است. تاریخ را باید دو شقه کرد و از نو ساخت — نه چون سوسیالیست‌ها به میل خود انقلاب را به اصلاح ترجیح می‌دهند و همچون درندگان تشنه‌ی خون صدای اصحاب اعتدال را نمی‌شنوند، بلکه به علت وخامت حال بیماری که نیاز به درمان دارد. من می‌گویم «تاریخ»، اما راستش خود مارکس اکراه دارد از این که با اطلاق این عنوان به هر آنچه تاکنون روی داده است تقدس یا اعتبار بخشد. از نظر او تمامی آن چه تاکنون دانسته‌ایم «پیش تاریخ» است — یعنی روایت‌های مختلف پشت‌سرهم از ظلم و استثمار انسان‌ها. یگانه کنش به‌راستی تاریخی گسستن از این روایت ملال‌افزا و پانهادن در ساحت تاریخ راستین است. اگر سوسیالیست باشید، موظفید به تفصیل روشن کنید که چگونه و با

چه نهادهایی به این هدف می‌توان دست یافت. اما اگر می‌خواهید نظم اجتماعی نوین حقیقتاً با نظم موجود متفاوت باشد، آن‌گاه آن‌چه همین حالا درباره‌ی آن می‌توان گفت حدود و قیود قاطع خواهد داشت. هر چه باشد آینده را فقط و فقط در چارچوب‌هایی برگرفته از گذشته یا حال می‌توان توصیف کرد؛ و آینده‌ای که از بیخ‌وبن پیوند با زمان حال بگسلاند ما را وامی‌دارد به فراروی از حدود زبان خویش. همان‌طور که خود مارکس در هیجدهم برومر لویی بناپارت می‌گوید: «در آینده‌ی سوسیالیستی محتوا از حد فرم فراتر می‌رود». ریموند ویلیامز در کتاب فرهنگ و جامعه ۱۹۵۰-۱۸۷۰، اساساً به همین نکته اشاره می‌کند: «باید برای چیزهایی برنامه‌ریزی کرد که قابل برنامه‌ریزی باشند، آن‌هم مطابق با تصمیم‌های جمعی‌مان. اما تأکید بر ایده‌ی فرهنگ زمانی مناسب دارد که به یادمان آورد فرهنگ اساساً قابل برنامه‌ریزی نیست. ما باید وسایل لازم برای زندگی و برای باهم‌بودن را تأمین کنیم، اما این‌که با این وسایل چه نوع از زندگی تحقق خواهد یافت، کسی نمی‌داند و نمی‌تواند هم بداند».^۴

این نکته را طور دیگر هم می‌توان بیان کرد. اگر همه‌ی آن‌چه تاکنون روی داده «پیش‌تاریخ» است، آن‌گاه می‌توان گفت این پیش‌تاریخ بیش از آن‌چه مارکس تاریخ راستین قلمداد می‌کرد قابل پیش‌بینی است. تاریخ گذشته را از هر نقطه که برش دهیم و هر مقطعی از آن را که واریسی کنیم، از همان ابتدا درباره‌ی آن‌چه آن‌جا خواهیم یافت چیزهایی می‌دانیم. مثلاً خواهیم دید اکثر مردان و زنان در این دوره از صبح تا شب جان می‌کنند تا جیب اقلیت حاکم را پر کنند. خواهیم دید دولت، به هر شکلی که باشد، آماده است هزار چندی برای حفظ وضع موجود دست به خشونت بزند. خواهیم دید بخش بزرگی از اسطوره و فرهنگ و اندیشه‌ی آن دوره صرف مشروعیت‌بخشی به وضع موجود می‌شود. همچنین شاید در میان کسانی که استثمار می‌شوند بارقه‌هایی از مقاومت در برابر این ظلم و بی‌عدالتی بباییم.

با این همه همین‌که این غل‌وزنجیرها از پای رشد و شکوفایی بشر برداشته شوند گفتن این‌که چه اتفاقی خواهد افتاد به مراتب سخت‌تر می‌شود. زیرا آن هنگام مردان و زنان، در چارچوب حدود مسئولیت خویش در قبال یکدیگر، بی‌اندازه آزادتر خواهند بود تا آن‌طور که دلشان می‌خواهد رفتار کنند. اگر ایشان قادر باشند بیش‌تر

وقت خود را به جای جان‌کندن در محیط کار صرف فعالیت‌هایی کنند که اکنون کارهای اوقات فراغت می‌نامیم، پیش‌بینی رفتارشان به مراتب دشوارتر می‌شود. می‌گوییم «آن‌چه اکنون اوقات فراغت می‌نامیم» زیرا اگر به‌واقع از منابع انباشت‌شده‌ی سرمایه‌داری برای آزادکردن بخش بزرگی از انسان‌ها از قید کار استفاده می‌کردیم، دیگر فعالیت‌های ایشان را کارهای «فراغت» نمی‌خواندیم. زیرا ایده‌ی فراغت وابسته است به وجود ضد آن (کار و زحمت)، همان‌گونه که بدون تصویری از صلح نمی‌توان جنگ را تعریف کرد. یادمان هم نرود که به‌اصطلاح فعالیت‌های اوقات فراغت ممکن است طاقت‌فرساتر و نفس‌گیرتر از کار در معادن زغال‌سنگ باشد. مارکس خود به این نکته اشاره کرده است. بعضی چپ‌ها وقتی بشنوند حذف کار اجباری لزوماً به معنای علاف‌گشتن و دودکردن نیست پاک ناامید خواهند شد.

این وضع را با رفتار زندانیان مقایسه کنید. به راحتی می‌توان حدس زد زندانیان سرتاسر روز دست به چه کارهایی می‌زنند زیرا فعالیت‌های‌شان تابع مقرراتی سفت و سخت است. زندانبانان با یقین نسبی می‌توانند پیش‌بینی کنند زندانیان در ساعت پنج عصر چهارشنبه کجا خواهند بود، و اگر نتوانند پیش‌بینی کنند احتمالاً بایستی به رئیس زندان جواب پس دهند. اما وقتی مجرمان آزاد می‌شوند و به جامعه بر می‌گردند پاییدن آن‌ها بسیار دشوارتر می‌شود، مگر آن‌که از ابزارهای الکترونیکی استفاده کنیم. زندانیان به تعبیری از «پیش‌تاریخ» زندانشان به تاریخ راستین پا گذاشته‌اند، یعنی اینک آزادند تا خود درباره‌ی سرنوشت خویش تصمیم بگیرند و تابع نیروهای بیرونی نباشند. از نظر مارکس، سوسیالیسم برهه‌ای از تاریخ است که در آن ما رفته‌رفته سرنوشت‌های خویش را به صورت جمعی تعیین می‌کنیم. این یعنی دموکراسی وقتی که آن را کاملاً جدی می‌گیریم، و نه دموکراسی‌ای که (عمدتاً) چیزی به غیر از ادا و اطوارهای سیاسی نیست. و این حقیقت که مردم آزادتر خواهند بود به این معناست که سخت‌تر می‌توان گفت آن‌ها در ساعت پنج عصر چهارشنبه چه کار خواهند کرد.

آینده‌ای حقیقتاً متفاوت نه امتداد محض زمان حال خواهد بود و نه گسست مطلق از آن. اگر گسست مطلق باشد اصلاً چطور می‌توان آن را تشخیص داد؟ اما اگر می‌توانستیم این آینده را به راحتی به زبان زمان حال توصیف کنیم آن وقت اصلاً به چه

معنا این آینده حقیقتاً متفاوت بود؟ ایده‌ی رهایی در مارکس هم پیوستگی‌های نرم و هموار را رد می‌کند و هم گسست‌های تام و تمام را. از این حیث مارکس نمونه‌ی کمیاب جمع‌اضداد است: رؤیایپردازی که در ضمن واقع‌بینی سخت هشیار است. او از ساحت خیال‌های آینده به عرصه‌ی فرایندهای ملال‌آور زمان حال روی می‌آورد؛ اما دقیقاً در همین عرصه است که او به دنبال آینده‌ی غنی و سرشاری می‌گردد که باید از قید حال آزاد گردد. او در مقایسه با بسیاری از متفکران نگاه تلخ‌تری به گذشته دارد، اما از بیش‌تر ایشان به آینده امیدوارتر است.

واقع‌بینی و رؤیایپردازی دوشادوش هم حرکت می‌کنند: برای این‌که زمان حال را آن‌گونه ببینیم که حقیقتاً هست باید آن را در پرتو تغییر محتمل آن دید. در غیر این صورت اصلاً آن را درست نمی‌بینیم، چون برای درک کامل معنای بچه‌بودن باید بدانیم که آن بچه بزرگسالی بالقوه است. سرمایه‌داری نیروها و امکان‌های خارق‌العاده‌ای به بار آورده است که هم‌زمان سد راه آن‌ها می‌شود؛ به همین علت است که مارکس می‌تواند امیدوار باشد اما ساده‌دلانه سنگ پیشرفت را به سینه نزند، می‌تواند با تمام وجود واقع‌بین باشد بی‌آن‌که به ورطه‌ی کلبی‌مشربی یا سرخوردگی فرو افتد. نگاه تراژیک این است که بدترین حالت را پیش چشم آوری اما با همین کار بر آن فائق آیی. چنان‌که دیدیم، مارکس از برخی جهات متفکری تراژیک است و نه بدبین.

از یک طرف، مارکسیست‌ها واقع‌بینانی اهل عمل هستند که به موعظه‌های اخلاقی با دیده‌ی شک می‌نگرند و در برخورد با آرمان‌گرایی با احتیاط عمل می‌کنند. آن‌ها، به حکم طبع بدگمانشان، پشت سر لفاظی‌های پرطمطراق سیاسی به دنبال منافع مادی و واقعی می‌گردند. آن‌ها چهارچشمی مراقب نیروهای ملال‌انگیز و اغلب فرومرته‌ای هستند که زیربنای حرف‌های واعظ‌آبانه و نگرش‌های پر سوزوگداز به شمار می‌روند. البته این‌همه از آن‌روست که می‌خواهند مردان و زنان را از قید این نیروها برهاند چون به اعتقاد مارکسیست‌ها آدمیان شایسته‌ی زندگی بهتری هستند. به‌طور کلی، ایشان واقع‌بینی خویش را با ایمان به بشریت می‌آمیزند. ماتریالیسم زمینی‌تر از آن است که گول لفاظی‌های ظاهر‌فریب را بخورد اما به بهبود اوضاع امیدوارتر از آن است که در دام کلبی‌مشربی بیفتد. در تاریخ بشر ترکیب‌هایی بدتر از این کم نداشته‌ایم.

شعار غلوآمیز دانشجویان پاریس ۱۹۶۸ که یادتان هست: «واقع بین باشید: محال را بطلید!» این شعار با وجود مبالغه آمیزی اش کاملاً صحیح است. اگر واقع بین باشیم، اصلاح خرابی های جامعه نیازمند چیزی است و رای نیروهای نظام مسلط، و از این حیث محال. اما واقع بینی حکم می کند که باور کنیم جهان اصولاً بسیار بهتر از این می تواند باشد. آنان که اعتقاد به ممکن بودن دگرگونی های بزرگ اجتماعی را دست می اندازند، خیال بافانی تمام عیارند. رؤیابافان واقعی آنانند که ادعا می کنند هیچ چیزی بیش از اصلاح گام به گام میسر نیست. این عمل گرایی واقع بینانه همان قدر وهم زده است که کسی خیال کند زن پادشاه است. این قبیل افراد همیشه در معرض این خطرند که تاریخ مچشان را بگیرد. مثلاً بعضی ایدئولوگ های فنودال خیال می کردند نظام اقتصادی سرمایه داری «غیرطبیعی» تر از آن است که بتواند روزی همه گیر شود. در کنار ایشان شخصیت های ناراحت و خوددفریفته ای هم هستند که با خود خیال می کنند، با صرف وقتی بیش تر و تلاش افزون تر، سرمایه داری سرانجام جهانی عاری از فقر و محرومیت به وجود خواهد آورد. به نظر ایشان فقط از بد حادثه بوده است که این اتفاق هنوز محقق نشده است. حواسشان نیست که نابرابری برای سرمایه داری همان قدر طبیعی است که خودشیفتگی و خودبزرگی برای هالیوود.

مارکس در زمان حال چیزی به غیر از برخورد ویرانگر منافع نمی دید. اما آنجا که یک متفکر اتوپیایی ممکن است شما را فراخواند تا با سلاح عشق و نوع دوستی بر این کشمکش ها فائق آید، مارکس موضعی بس متفاوت می گیرد. او از صمیم قلب به عشق و رفاقت ایمان دارد اما فکر نمی کند با هماهنگی های ساختگی بتوان به آنها دست یافت. آنان که استثمار و خلع ید شده اند نباید دست از منافع خویش بردارند — این دقیقاً همان چیزی است که اربابانشان از ایشان می خواهند — بلکه باید پیوسته روی منافع خویش پای بفشردند. فقط پس از آن است که سرانجام جامعه ای فراتر از منافع شخصی می تواند سر بر آورد. تعقیب منافع شخصی هیچ ایرادی ندارد اگر بدیل آن چسبیدن به زنجیرها به اسم ایثار کاذب و دروغین باشد.

این پافشاری بر روی منافع طبقاتی شاید به مذاق منتقدان مارکس خوش نیاید. ولی ایشان هم نمی توانند مدعی شوند که مارکس

تصوری مجال و خوش‌باورانه درباره‌ی سرشت بشر دارد. فقط وقتی از زمان حالی که رستگار نشده آغاز کنید و منطق معیوب و پرخلل آن را بپذیرید می‌توانید به درنوردیدن و فراتر رفتن از آن امید ورزید. این هم حال‌وهوای سنت تراژدی را دارد. فقط وقتی بپذیریم تناقض‌ها جزء ذات جامعه‌ی طبقاتی‌اند و با تظاهر به بی‌غرضی آن‌ها را انکار نکنیم، می‌توانیم ثروت انسان‌ها را از حبس تناقض‌ها بدر آوریم. عجباً که مارکس درست در نقاطی خطوط کلی آینده‌ای دیگرگونه را می‌یابد که منطق زمان حال به گل می‌نشیند، به بن‌بست می‌خورد و انسجامش را از دست می‌دهد. تصویر حقیقی آینده هر آینه شکست زمان حال است.

بسیاری از منتقدان و خرده‌گیران گله می‌کنند که دیدگاه مارکسیسم درباره‌ی سرشت بشر دور از واقعیت و بیش از حد آرمانی است. مارکسیسم ابلهانه خواب آینده‌ای را می‌بیند که در آن همه با هم رفیق و همراه خواهند بود. رقابت، حسادت، نابرابری، خشونت، پرخاشگری، و هم‌چشمی از صفحه‌ی زمین محو خواهد شد. راستش در نوشته‌های مارکس یک کلمه هم در تأیید این مدعای عجیب و غریب یافت نمی‌شود، اما خیلی از منتقدان او حاضر نیستند با پذیرفتن حقیقت زیرآب استدلال‌های خود را بزنند. آن‌ها خیال خود را با این گمان راحت می‌کنند که مارکس حالتی از فضیلت انسانی را به اسم کمونیسم پیش‌بینی کرده که حتی جبرئیل ملک مقرب خداوند هم نمی‌تواند به راحتی با آن سر کند. با این کار مارکس خودسرانه یا بی‌محابا آن حالت معیوب، مخدوش و همواره ناخوشایندی را که سرشت بشر نامیده می‌شود نادیده می‌انگارد.

بعضی مارکسیست‌ها در پاسخ به این اتهام ادعا کرده‌اند اگر مارکس طبیعت بشر را نادیده گرفته است بدان سبب است که اصلاً اعتقادی به این مفهوم ذهنی ندارد. برپایه‌ی این دیدگاه، مفهوم طبیعت بشر چیزی نیست جز ترفندی سیاسی برای حفظ وضع موجود. به موجب این تصور آدمیان مخلوقاتی ضعیف، فاسد و منفعت‌جویند؛ و این نکته در سرتاسر تاریخ مغفول مانده است؛ و این صخره‌ای است که زورق هر تلاشی برای تغییر ریشه‌ای را درهم می‌شکند. این جمله که «طبیعت بشر را نمی‌توان عوض کرد» یکی از شایع‌ترین ایرادهایی است که به سیاست انقلابی می‌گیرند. در پاسخ به این ایراد بعضی مارکسیست‌ها می‌گویند در نهاد انسان

هیچ هسته‌ی تغییرناپذیری وجود ندارد. در نظر ایشان این تاریخ ما و نه طبیعت ماست که ما را چنان که هستیم می‌سازد؛ و از آن‌جا که تاریخ همیشه محل تغییر است، می‌توانیم خویش را با تغییر اوضاع تاریخی خویش دگرگون سازیم.

مارکس به‌طور کامل بر این ادعای «تاریخی‌گرانه» صحه نمی‌گذارد. چنان‌که نورمن جراس در کتاب کم‌حجم درخشانی نشان داده است، از قرائن چنان بر می‌آید که مارکس به‌واقع به قسمی طبیعت بشر اعتقاد داشت، و حق هم داشت.^۵ و البته این اعتقاد مارکس به معنای نادیده‌گرفتن اهمیت فرد نبود. برعکس، به اعتقاد او این ویژگی خلاف‌آمد و متناقض‌نمای طبیعت عام آدمیان است که همگی دارای فردیتی منحصربه‌فردند. مارکس در نوشته‌های متقدمش از چیزی نام می‌برد که آن را «وجود نوعی» بشر می‌نامد که به‌واقع روایتی ماتریالیستی از طبیعت بشر است. ما به علت طبیعت یا سرشت جسم‌های مادی مان حیوان‌هایی نیازمند، محکوم به کار، اجتماعی، دارای تمایلات جنسی، جویای ارتباط و عرض اندام هستیم، حیواناتی که برای بقا به یکدیگر نیاز دارند، اما در سایه‌ی باهم‌بودن به کمالی دست می‌یابند که از حد فایده‌مندی اجتماعی آن برتر و بالاتر است. اگر اجازه بدهید، از یکی از کارهای قبلی خودم نقل کنم: «اگر حیوان دیگری اصولاً قادر باشد با ما حرف بزند، در کنار ما درگیر فرایند تولید مادی شود، با ما رابطه‌ی جنسی داشته باشد، چیزی تولید کند که به اعتبار ظاهر بی‌معنایش شباهت گنگ و مبهمی با هنر داشته باشد، رنج بکشد، شوخی کند و بمیرد، آن‌گاه می‌توانیم از این داده‌های زیست‌شناختی تعداد زیادی پیامدهای اخلاقی و حتی سیاسی استنتاج کنیم».^۶ این مدعا که نام فنی‌اش قسمی انسان‌شناسی فلسفی است این روزها از سکه افتاده است، اما این مدعایی بود که مارکس در کارهای اولیه‌اش از آن دفاع می‌کرد و هیچ دلیل محکمی نداریم که بعدها از آن دست شسته باشد.

انسان چون حیوان ناطقی است که کار می‌کند و میل می‌ورزد، قادر است اوضاع و احوال زندگی خویش را در فرایندی که به نام تاریخ می‌شناسیم تغییر دهد. در طی این فرایند آدمیان خودشان را نیز تغییر می‌دهند. به عبارت دیگر، تغییر منافاتی با طبیعت بشر ندارد؛ تغییر از آن‌روی ممکن است که ما موجوداتی خلاق، ناتمام و ناکامل هستیم. این تا آن‌جا که بتوان گفت در مورد قاقم‌ها مصداق ندارد.

قائم‌ها به حکم طبیعت جسم‌های مادی‌شان تاریخی ندارند. سیاست هم ندارند، الا این‌که بگوییم دارند اما دستشان را رو نمی‌کنند. دلیلی ندارد نگران روزی باشیم که آن‌ها بر ما حکومت کنند، گیرم که چه بسا آن‌ها به مراتب بهتر از رهبران فعلی ما باشند. تا آن‌جا که ما می‌دانیم قائم‌ها نه می‌توانند سوسیال دموکرات باشند و نه ملی‌گرای افراطی. اما انسان‌ها به موجب طبیعتشان حیواناتی سیاسی‌اند — نه فقط چون با همدیگر زندگی می‌کنند، بلکه چون برای رتق و فتق حیات مادی‌شان به نوعی نظام احتیاج دارند. انسان‌ها برای تنظیم حیات جنسی‌شان نیز احتیاج به نوعی نظام دارند. یک دلیل این قضیه آن است که اگر نظامی در کار نباشد میل جنسی ممکن است نظم جامعه را بر هم ریزد. مثلاً میل حرمتی برای تمایزات اجتماعی قائل نیست [برای نمونه فقیر و غنی نمی‌شناسد]. اما این ضمناً دلیل دیگری است بر این‌که انسان‌ها نیاز به سیاست دارند. انسان‌ها تاکنون هستی مادی خویش را به شیوه‌ای تولید می‌کرده‌اند که با بهره‌کشی و نابرابری همراه بوده است، و بدین‌سان به نظامی سیاسی نیاز هست که بر نزاع‌های ناشی از این شیوه حد بگذارد. همچنین می‌توان توقع داشت حیواناتی که بشر نام دارند شیوه‌های نمادین گوناگونی برای باز نمودن این همه داشته باشند، چه آن‌ها را هنر بنامیم یا اسطوره یا ایدئولوژی.

به نظر مارکس، ما به لطف طبیعت مادی خویش از توانایی‌ها و توانمندی‌های معینی برخورداریم. و ما هنگامی از همیشه انسان‌تریم که آزاد باشیم این توانایی‌ها را همچون غایتی فی‌نفسه و نه در راه هیچ مقصد صرفاً فایده‌اندیشانه به فعلیت رسانیم. این توانایی‌ها و توانمندی‌ها همواره تعین تاریخی دارند؛ اما ریشه در جسم ما دارند، و بعضی از آن‌ها در اکثر فرهنگ‌های بشری یکسان‌اند. دو فرد از دو فرهنگ بسیار متفاوت که زبان یکدیگر را هم نمی‌فهمند ممکن است در بعضی کارهای عملی به راحتی با هم همکاری کنند. زیرا هر دوی ایشان جسمی دارند که مجموعه‌ای از مفروضات، توقعات و تلقیات ویژه‌ی خود پدید می‌آورد.^۷ همه‌ی فرهنگ‌های بشری با بعضی مقوله‌ها آشنايند: غم و شادی، کار و لذت، دوستی و دشمنی، ظلم و بی‌عدالتی، بیماری و مرگ، خویشاوندی و هنر. حقیقت دارد که آن‌ها گاهی این مقوله‌ها را به شیوه‌های فرهنگی بس متفاوتی درک می‌کنند. مردن در مدرس (در هندوستان) فرق می‌کند با مردن در منچستر. ولی به هر حال همه می‌میرند. مارکس

هم در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی می‌نویسد: «از این‌روی انسان از آن حیث که وجودی عینی و حسانی دارد موجودی است که رنج می‌کشد - و چون احساس می‌کند که رنج می‌کشد موجودی است که شور و شوق دارد». به زعم او مرگ در حکم پیروزی دردناک نوع بر فرد است. او در سرمایه می‌نویسد: برای مردان و زنان فرق می‌کند که زودتر از موعد بمیرند، زندگی‌شان بر اثر بیگاری و جان‌کندن کوتاه‌تر از حد توقعشان شود، یا بر اثر تصادف آسیب ببینند، مجروح شوند، یا بیمار گردند. ممکن است در کمونیسسم دیگر اثری از بیگاری و جان‌کندن به‌جا نماند، اما خیلی بعید است که مارکس در ذهن خود نظامی اجتماعی عاری از تصادف و جراحت و بیماری مجسم ساخته باشد، چه رسد به تصور جامعه‌ای عاری از مرگ.

اگر ما از این‌همه ویژگی بشری مشترک و اساسی بهره نداشتیم، رؤیای سوسیالیستی تعاون و همکاری میان اهل زمین خیال خامی بیش نبود. در مجلد اول سرمایه مارکس از «طبیعت بشری به‌طور کلی و سپس ... شکل تغییر یافته‌ی آن در هر دوره‌ی تاریخی» سخن می‌گوید. بخش زیادی از وجود آدمیان هست که در طول تاریخ تغییر چندانی نمی‌کند - حقیقتی که پست‌مدرنیسم یا آن را انکار می‌کند یا امری پیش‌پاافتاده قلمداد می‌کند، تا اندازه‌ای بدین سبب که پست‌مدرنیسم پیش‌داوری نامعقولی علیه طبیعت و زیست‌شناسی دارد؛ تا اندازه‌ای بدین سبب که می‌اندیشد هرگونه صحبتی درباره‌ی طبیعت راهی است برای انکار تغییر؛^۱ و تا اندازه‌ای بدین سبب که تمایل دارد هر تغییری را مثبت و هر دوامی را منفی در نظر گیرد. پست‌مدرنیسم از جهت این واپسین عقیده‌اش هیچ فرقی ندارد با طرفداران «مدرنیزاسیون» سرمایه‌دارانه. حقیقتی که آن‌قدر برای روشنفکران پیش‌پاافتاده می‌نماید که آن را از قلم می‌اندازند آن است که بعضی تغییرها فاجعه‌بارند و بعضی انواع دوام کاملاً مطلوب‌اند. مثلاً مایه‌ی شرم است اگر قرار باشد فردا روزی همه‌ی تاکستان‌های فرانسه طعمه‌ی حریق شوند، درست همان‌طور که مایه‌ی تأسف خواهد بود اگر جامعه‌ای عاری از تبعیض‌های جنسی بیش از سه هفته دوام نیاورد.

سوسیالیست‌ها اغلب از ظلم و بی‌عدالتی و استثمار می‌گویند. ولی اگر در کل تاریخ بشر چیزی به‌غیر از این‌ها نبود ما هرگز قادر نبودیم این مقوله‌ها را چنان که هستند شناسایی کنیم. در آن

صورت این‌ها همان وضعیت طبیعی ما به نظر می‌رسیدند. حتی اسامی خاصی هم برای آن‌ها نمی‌داشتیم. برای آن‌که رابطه‌ای را استثمار بنامیم باید تصویری از رابطه‌ای غیراستثمار داشته باشیم. برای داشتن این تصور لزومی ندارد به مفهوم طبیعت بشری استناد جوییم. در عوض می‌توان به عامل‌های تاریخی استناد کرد. اما این ادعا منطقی است که بعضی ویژگی‌های طبیعت ما بدین لحاظ به مثابه‌ی نوعی هنجار عمل می‌کند. مثلاً همه‌ی آدمیان «نابالغ» به دنیا می‌آیند. آدمیان مدت‌ها بعد از تولدشان نمی‌توانند گلیم خود را از آب بیرون کشند، از همین روی به یک دوره‌ی طولانی مراقبت و پرستاری نیاز دارند. (به اعتقاد بعضی روانکاوان همین تجربه‌ی غیرعادی نیاز به مراقبت طولانی است که نقشی بس ویرانگر در حیات روانی ما در بزرگسالی بازی می‌کند. اگر بچه‌ها می‌توانستند در همان بدو تولد روی پای خود بایستند و راه بروند خیلی از دردسرهای والدین حل می‌شد، نه فقط از این جهت که دیگر صدای گریه‌شان خواب آن‌ها را پاره نمی‌کرد.) هر قدر مراقبت از بچه‌ها کار مشقت‌بار و وحشتناکی باشد، باز هم اطفال خیلی زود تصویری از معنای مراقبت برای دیگران پیدا می‌کنند. این یکی از دلایلی است که بعدها بچه‌ها می‌فهمند بعضی شیوه‌های زندگی هیچ اعتنایی نسبت به نیازهای بشر ندارند. از این حیث می‌توان از نابالغ به دنیا آمدن به سیاست رسید.

نیازهایی که برای بقا و راحت ما اساسی‌اند، همچون بر خورداری از خوراک و پوشاک و سرپناه، بهره‌مندی از مصاحبت دیگران، در امان بودن از بردگی و بیگاری و سوءاستفاده و غیره، می‌توانند مبنایی برای نقد سیاسی باشند، زیرا هر جامعه‌ای که قادر به تأمین این لوازم حیات نباشد یک جای کارش می‌لنگد. البته به این‌گونه جوامع با معیارهای محلی‌تر یا فرهنگی‌تر هم می‌توان خرده گرفت. اما این استدلال که آن‌ها بعضی از بنیادی‌ترین اقتضانات طبیعت ما را نادیده می‌گیرند به مراتب قوی‌تر است. پس اشتباه است خیال کنیم مفهوم طبیعت بشر صرفاً دستاویزی است برای دفاع از وضع موجود، زیرا با همین مفهوم می‌توان با قدرت وضع موجود را به پرسش گرفت.

مارکس در نوشته‌های اولیه‌اش چون دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، به این دیدگاه اینک ازسکه‌افتاده استناد می‌کند که آگاهی به چندوچون حیات حیوانی ما سرنخ‌های مهمی در

این باره به دست می‌دهد که چگونه باید زندگی کنیم. به یک معنی می‌توان جواب بعضی سؤال‌ها درباره‌ی سیاست و اخلاق را در وجود جسمانی انسان جستجو کرد. اگر آدمیان موجوداتی هستند که به توانایی‌های بالقوه‌ی خود فعلیت می‌بخشند آن‌گاه باید آزاد باشند تا نیازهای‌شان را برآورده سازند و قوای‌شان را بروز دهند. اما اگر در ضمن حیواناتی اجتماعی‌اند و در کنار دیگر موجوداتی زندگی می‌کنند که از ویژگی ابراز وجود و عرض اندام بهره‌دارند نیاز دارند به جلوگیری از نزاع بی‌پایان و ویرانگر این نیروها. در واقع این یکی از معضلات لاینحل جوامع لیبرالی است که در آن‌ها قرار است افراد آزاد باشند اما از جمله آزاد برای آن‌که پیوسته با هم دست‌و‌گریبان شوند. برعکس، کمونیسم زندگی اجتماعی را چنان سامان می‌دهد که افراد قادر باشند توانایی‌های خود را در و از طریق فرایند تحقق نفس دیگران فعلیت بخشند. همچنان که مارکس در *مانیفست کمونیسم* می‌گوید، «شکوفایی آزادانه‌ی هر کس شرط لازم برای شکوفایی آزادانه‌ی همگان می‌شود.» از این حیث سوسیالیسم جامعه‌ی لیبرالی و دفاع پرشور آن را از آزادی افراد در بست رد نمی‌کند، بلکه از تجارب آن بهره می‌گیرد و نواقص آن را برطرف می‌کند. و با این کار نشان می‌دهد چگونه بعضی از تناقض‌های لیبرالیسم را می‌توان رفع کرد، از جمله این تناقض که آزادی شما ممکن است فقط به بهای آزادی من تحقق یابد. فقط از طریق دیگران است که می‌توان بالاخره به آزادی خویش دست یافت. و این یعنی پرمایه‌شدن آزادی فرد و نه بی‌مایه‌شدن آن. اخلاقی پسندیده‌تر از این نمی‌توان یافت. این همان است که در تراز روابط شخصی به نام عشق می‌شناسیم.

جا دارد بر اشتغال خاطر مارکس به مقوله‌ی فرد تأکید بگذاریم زیرا آشکارا نافی تصویر کاریکاتورگونه‌ای است که معمولاً از کار او ارائه می‌شود. در این تصویر مارکسیسم چیزی نیست جز دفاع از جمع‌های فردیت‌زدوده‌ای که زندگی شخصی را لگدمال می‌کنند. این تصویر هیچ ربطی به تفکر مارکس ندارد. می‌توان گفت سیاست او هدفی به‌غیر از شکوفایی آزادانه‌ی استعداد‌های افراد ندارد، به شرطی که یادمان نرود این افراد باید راه مشترکی برای شکوفاکردن خویش پیدا کنند. او در *خانواده‌ی مقدس* می‌نویسد، «پافشردن بر فردیت خویش همانا تجلی حیاتی وجود [فرد] است.»

می‌توان ادعا کرد این حکم قاعده‌ی اساسی اخلاق مارکس از آغاز تا انجام است.

به دلایل محکمی می‌توان اظهار داشت که آشتی کامل میان فرد و جامعه هرگز میسر نمی‌شود. رؤیای وحدتی اندام‌وار میان فرد و جامعه ناشی از خوش‌خیالی است. همیشه تعارض خواهد بود میان رضای خواسته‌های من و رضای خواسته‌های شما، یا میان وظایف شهروندی من و خواهش‌های شدید فردی من. این قسم تناقض‌های آشکار دست‌مایه‌ی اصلی تراژدی‌اند و، برخلاف نظر مارکسیسم، فقط به لطف مرگ می‌توان از این مخمصه خلاص شد. مدعای مارکس در *مانیفست کمونیسم* درباره‌ی شکوفایی فردی و آزادانه‌ی همگان هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل تحقق پذیرد. همچون همه‌ی آرمان‌های زیبا این کمال مطلوبی است که باید آن را نشانه رفت نه حالتی که به معنای واقعی تحقق یابد. آرمان‌ها علائم راهنمایند نه ذواتی واقعی و ملموس. آن‌ها راه را به ما نشان می‌دهند. آنان که آرمان‌های سوسیالیستی را دست می‌اندازند یادشان رفته که بازار آزاد را هم هرگز نمی‌توان تحقق کامل بخشید. اما این نکته نظر طرفداران بازار آزاد را تغییر نمی‌دهد. این حقیقت که هیچ دموکراسی بی‌عیب و نقصی در کار نیست باعث نمی‌شود به جباریت و استبداد تن دهیم. ما دست از تلاش برای گذارساندن به گرسنگان جهان نمی‌کشیم، صرفاً به این دلیل که می‌دانیم بعضی‌شان پیش از آن که کاری از دست ما برآید تلف خواهند شد. گروهی از آنان که مدعی‌اند سوسیالیسم قابل پیاده‌کردن نیست، اطمینان دارند که می‌توانند با قطعنامه‌های سازمان ملل فقر را ریشه‌کن سازند، بحران گرم‌شدن کره‌ی زمین را حل کنند، لیبرال دموکراسی را به افغانستان ببرند و همه‌ی اختلاف‌های عالم را حل و فصل کنند. طرفه این که همه‌ی این کارهای توان‌فرسا را مثل آب خوردن شدنی می‌دانند، تنها سوسیالیسم است که به دلایلی اسرارآمیز همیشه دور از دسترس می‌ماند.

اما اگر مجبور به تکیه بر شرافت و کرامت اخلاقی دائمی همگان نباشیم، راحت‌تر می‌توانیم به غایت مارکس دست یابیم. سوسیالیسم جامعه‌ای نیست که محتاج فضایل برجسته و باشکوه شهروندانش باشد. معنی سوسیالیسم این نیست که افراد جامعه باید مدام در قالب بزم عظیمی از باهم‌بودن گرد هم آیند. زیرا ساز و کارهایی که امکان نزدیک‌شدن به غایت مارکس را فراهم می‌کنند به قالب نهادهای

اجتماعی در خواهند آمد. آن‌ها در وهله‌ی اول متکی به خیرخواهی یا حسن‌نیت افراد نخواهند بود. مثلاً ایده‌ی تعاونی‌های خودگردان را در نظر بگیرید که ظاهراً از نظر مارکس واحدهای تولیدی کلیدی آینده‌ی سوسیالیستی‌اند. نقش یک شخص در پیشبرد چنین سازوکاری زمینه‌ساز قسمی تحقق نفس خواهد بود؛ اما در ضمن به بهبود زندگی دیگران نیز کمک خواهد کرد، آن‌هم صرفاً به لطف شیوه‌ی سامان‌دهی فضا. لزومی ندارد هر لحظه و هر ساعت به حال کارگران همکارم دل بسوزانم یا از سر افراط در نوع دوستی هر دو ساعت یک‌بار به خود سرکوفت بزنم. تلاش من برای شکوفا کردن استعدادهای خودم خودبه‌خود به پیشبرد تحقق نفس دیگران کمک خواهد کرد، آن‌هم صرفاً به این دلیل که واحدهای مذکور به حکم ماهیتشان بر مدار تعاون، اشتراک در سود، برابری، و تصمیم‌گیری‌های جمعی می‌گردند. مسأله بر سر تحولی ساختاری است و نه فضائل شخصی. سوسیالیسم نیازی به نژادی از تبار کوردلیا ندارد.*

پس نظر به برخی اهداف سوسیالیستی، اصلاً مهم نیست که من عوضی‌ترین آدم روی زمین باشم. به همین قیاس، مهم نیست من به عنوان متخصص بیوشیمی که برای یک شرکت خصوصی داروسازی کار می‌کنم کار خود را کمکی شایان به ترقی علم و پیشرفت نوع بشر قلمداد کنم. در هر حال محور اصلی کار من تولید سود برای مثنی‌الوصفت بی‌اخلاق است که احتمالاً در ازای یک قرص آسپرین از بچه‌های خودشان هم ده دلار می‌گیرند. احساس‌های شخصی من دخلی به اصل ماجرا ندارد. معنای کار مرا نهادها تعیین می‌کنند.

در هر نهاد سوسیالیستی هم حتماً آدم‌های نان‌به‌نرخ‌روزخور، چاپلوس، گداصفت، کلاهبردار، گردن‌کلفت، عاطل و باطل، جیره‌خوار، مفت‌خور، موج‌سوار و مجنون ادواری پیدا می‌شود. در نوشته‌های مارکس هیچ اشاره‌ای نمی‌شود که اوضاع چنین نخواهد بود. وانگهی، اگر بناست در کمونیسم هر کسی حداکثر

*. کوردلیا (Cordelia) نام سومین دختر دلیرشاه در شاهکار شکسپیر است. او برخلاف دو خواهر بزرگ‌ترش به طمع میراثی که پدر به دخترانش وعده می‌دهد مشروط بر این که محبت قبلی‌شان را در حضور درباریان بر زبان آورند، حاضر نمی‌شود به پدرش اظهار عشق کند و از همین روی از ارث محروم و از دیارش تبعید می‌شود — هرچند پیش از این محبوب‌ترین دختر لیرشاه بود. بدین اعتبار، کوردلیا نماد پاک‌طینتی و پرهیز از ریا و دورویی است. چون دو خواهرش تشنه‌ی قدرت و مکتت و مال‌اند و او نماینده‌ی مهر بی‌شائبه و پاکی و صفا. — م

مشارکت ممکن را در حیات اجتماعی داشته باشد، آن گاه باید توقع داشت که با افزایش شمار افراد مشارکت کننده درگیری‌ها نه کمتر که بیشتر شوند. کمونیسم به معنای پایان کشمکش‌های بشری نیست. کشمکش‌ها فقط با پایان واقعی تاریخ تمام خواهند شد. حسادت، تجاوز، سلطه، تصاحب و رقابت همچنان ادامه خواهد داشت. قضیه فقط این است که دیگر نمی‌توانند به همان قالب‌هایی درآیند که در نظام سرمایه‌داری به خود گرفته‌اند — نه به علت نوعی ارتقای فضائل بشری، بلکه به علت تغییر نهادها.

این رذائل دیگر با استثمار کودکان کار، خشونت استعماری، نابرابری‌های ناهنجار اجتماعی، و رقابت بی‌امان اقتصادی گره نخواهند خورد، بلکه ناگزیر به شکل و قالب دیگری در خواهند آمد. در جوامع قبیله‌ای هم تا بخواهید خشونت و رقابت و شهوت قدرت هست اما این چیزها نمی‌توانند به قالب جنگ‌های استعماری، رقابت در بازار آزاد یا بیکاری گسترده درآیند، زیرا چنین نهادهایی در قبائل جنوب سودان وجود خارجی ندارند. همه جا آدم رذل و پست پیدا می‌شود، اما فقط بعضی از این گردن‌کلفت‌های بی‌اخلاق در جایگاهی قرار می‌گیرند که بتوانند بیت‌المال را به جیب بزنند یا رسانه‌ها را پر کنند از دروغ‌های سیاسی تبلیغاتی. اکثر تبهکاران در جایگاهی نیستند که دست به این کارها بزنند. در عوض این‌ها مجبورند به همین بسنده کنند که آدم‌ها را مثل گوشت قربانی در سلاخ‌خانه‌ها آویزان کنند. [یعنی نمی‌توانند خشونت خود را پشت دوزوکلک‌های اقتصادی یا سیاسی پنهان کنند.] در جامعه‌ی سوسیالیستی هیچ‌کس در جایگاهی نخواهد بود که بتواند دست به آن کارها بزند، نه چون سوسیالیست‌ها آدم‌های مقدسی‌اند، بلکه بدین جهت که دیگر هیچ صندوق خصوصی برای بازنشستگی و هیچ رسانه‌ی خصوصی در کار نخواهد بود. شخصیت‌های منفی نمایشنامه‌های شکسپیر برای خالی کردن شرارتشان بایستی به دنبال راهی به غیر از شلیک موشک به طرف پناهندگان فلسطینی می‌گشتند. وقتی اصلاً صنعتی در کار نیست کسی نمی‌تواند در عرصه‌ی صنعت بدل به دانه‌درشت اقتصادی شود. آنچه هست برده‌های گردن‌کلفت، درباری‌های دانه‌درشت یا همکاران عهد بوقی هستند که باید با آن‌ها سوخت و ساخت.

شیوه‌ی عمل دموکراسی را در نظر آورید. درست است که همیشه خودکامه‌های گردن‌کلفتی پیدا می‌شوند که می‌کوشند دیگران را

با ارباب و تهدید تابع اراده‌ی خود کنند و همچنین افرادی که می‌خواهند با رشوه و مجیزگویی به قدرت برسند، اما دموکراسی مجموعه‌ای است از اقدام‌های ایمنی برای مقابله با این دست رفتارها. با استفاده از تمهیداتی چون اعطای حق رأی مساوی به تمام افراد، انتخاب رؤسای جلسات، اصلاح قوانین، پاسخگو کردن، نظارت بر رویه‌های قضایی، حکومت اکثریت و غیره، شما تمام تلاش خود را برای جلوگیری از به قدرت رسیدن دانه‌درشت‌ها به کار می‌گیرید. هر از چندی دانه‌درشت‌ها موفق به تصاحب قدرت خواهند شد. ایشان حتی ممکن است بتوانند مهار کل فرایند سیاسی را با سلاح تطمیع به دست گیرند. اما به دست گرفتن یک فرایند جاافتاده بدین معنا است که ایشان در اغلب موارد مجبور خواهند شد به اجماع دموکراتیک تن در دهند. فضیلت به تعبیری به قالب کارها و برنامه‌ها در می‌آید و به دست بوالهوسی‌های شخصی افراد سپرده نمی‌شود. لزومی ندارد برای پایان دادن به جنگ افراد را از نظر فیزیکی ناتوان از خشونت سازید. کافی است از تمهیداتی چون مذاکره، خلع سلاح، پیمان‌های صلح، نظارت و امثال آن‌ها استفاده کنید. ممکن است این کار دشوار باشد اما به مراتب آسان‌تر است از پرورش نژادی از آدم‌ها که به محض مشاهده‌ی کوچک‌ترین نشانه‌ای از خشونت و تجاوز حالشان به هم بخورد و از هوش بروند.

بدین‌سان در مارکسیسم هیچ‌گونه وعده‌ی کمال بشری داده نمی‌شود. مارکسیسم حتی وعده‌ی برچیدن بساط کارهای سخت هم نمی‌دهد. به نظر می‌رسد مارکس معتقد است میزان معینی از کارهای نامطبوع حتی در وضعیت و فور نعمت نیز ضروری خواهد ماند. طوق لعنت آدم حتی در سرزمین‌های پر نعمت و حاصلخیز نیز بر گردن او خواهد ماند. آنچه مارکسیسم به‌طور قطع وعده می‌دهد حل و رفع تناقض‌هایی است که در وضع کنونی مانع وقوع تاریخ راستین با همه‌ی آزادی و تنوعش می‌شوند.

با این‌همه اهداف مارکسیسم محدود به مادیات نمی‌شوند. از نظر مارکس کمونیسم یعنی پایان کمیابی و به تبع آن پایان اکثر کارهایی که با ظلم و بهره‌کشی همراهند. اما آزادی و فراغتی که کمونیسم به مردان و زنان ارزانی خواهد داشت، در ادامه می‌تواند زمینه‌ساز شکوفایی هر چه بیش‌تر استعدادهای معنوی‌شان گردد. چنان‌که اشاره کردیم، توسعه و شکوفایی معنوی و مادی به‌هیچ‌وجه

همواره دوشادوش هم پیش نمی‌روند. برای تصدیق این نکته کافی است کیت ریچاردز* را در نظر بگیرید. چه بسا وفور نعمات مادی که در حکم مرگ روح اند. اما این هم راست است که وقتی شکمتان خالی باشد، اسیر حاکم جائر باشید، یا به واسطه‌ی بیگاری و جان‌کندن فرصتی برای پرورش فضائل اخلاقی نداشته باشید، آزاد نیستید به جایگاهی که دلتان می‌خواهد برسید. ماتریالیست‌ها کسانی نیستند که معنویات را انکار می‌کنند، بلکه کسانی هستند که به یادمان می‌آورند شکوفایی معنوی فقط و فقط در اوضاع مادی معین تحقق می‌یابد. این اوضاع و احوال مادی نه شرط کافی بلکه شرط لازم شکوفایی معنوی‌اند.

آدمیان در وضعیت کمیابی، خواه طبیعی خواه مصنوعی، نمی‌توانند به کمال خود نزدیک شوند. این قسم کمیابی به خشونت، وحشت، حرص و آز، اضطراب، انحصارطلبی، سلطه‌جویی و تخاصم‌های ویرانگر دامن می‌زند. پس می‌توان توقع داشت اگر مردان و زنان قادر باشند، فارغ از این فشارهای فلج‌کننده، در وفور نعمات مادی زندگی کنند به احتمال قوی بسیار اخلاقی‌تر از وضعیت کنونی رفتار خواهند کرد. در این باره نمی‌توان یقین داشت زیرا هرگز با چنین اوضاع و احوالی روبرو نبوده‌ایم. مارکس همین نکته را در نظر دارد هنگامی که در *مانیفست کمونیسم* اعلام می‌کند کل تاریخ تاکنون تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است. و حتی در وضعیت‌های وفور نعمت، بسیاری چیزهای دیگر هست که آدمیان در برخورد با آن‌ها احساس اضطراب، پرخاش و انحصارطلبی خواهند کرد. با هیچ‌کیمیایی نمی‌توان آدم‌ها را فرشته کرد. اما بعضی علت‌های ریشه‌ای معایب اخلاقی آدمیان را می‌توان حذف کرد. تا بدان حد این ادعا معقول است که جامعه‌ی کمونیستی کم و بیش انسان‌هایی بهتر از آن‌چه فعلاً می‌توان پرورش داد به وجود خواهد آورد. اما این آدمیان فرضی هم جایز الخطا و در معرض ستیز و کشمکش خواهند بود و حتی گاه ددمنش و بدخواه.

کلبی مشربانی که در امکان این‌گونه پیشرفت اخلاقی شبهه می‌کنند حواسشان به تفاوت میان سوزاندن ساحره‌ها و فشار آوردن برای تساوی دستمزد زن و مرد نیست. قضیه این نیست که ما در مقایسه با مردمان قرون وسطی جملگی ظریف‌تر، با احساس‌تر

*. خواننده و آهنگساز انگلیسی و از اعضای مؤسس گروه راک مشهور «رولینگ استونز» — م

و انسان دوست تر شده‌ایم. تا بدان حد که به پیشرفت اخلاقی ما مربوط می‌شود می‌توان در ضمن به تفاوت میان تیروکمان و موشک‌های کروز اندیشید. قضیه این نیست که تاریخ در کل به لحاظ اخلاقی سیر صعودی داشته است. قضیه فقط این است که این‌جا و آن‌جا پیشرفت‌های مهمی داشته‌ایم. تصدیق این واقعیت همان قدر واقع‌بینانه است که می‌توان ادعا کرد از بعضی جهات ما نسبت به روزگار رابین هود به شدت افت کرده‌ایم. هیچ کلان روایت پیشرفتی در کار نیست، درست همان‌طور که هیچ افسانه پریان هبوطی وجود ندارد.

هر کس یک‌بار بچه کوچکی را دیده باشد که اسباب‌بازی‌ای را از دست برادر یا خواهرش به زور می‌کشد و با جیغی وحشتناک می‌گوید: «مال منه!» بی حرف پیش می‌داند که رقابت‌جویی و انحصارگری چه ریشه‌هایی عمیقی در ذهن بشر دوانده است. در این‌جا از پاره‌ای عادت‌های ریشه‌دار فرهنگی، روانی و حتی تکاملی سخن می‌گوییم که به صرف تغییر نهادها عوض نخواهند شد. اما برای تغییر اجتماعی لازم نیست هر کسی دیدگاه خودش را راجع به زندگی یک‌شبه زیر و رو سازد. مثال ایرلند شمالی را در نظر بگیرید. صلح در این منطقه‌ی آشوب‌زده بدین سبب برقرار نشد که کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها سرانجام دست از خصومت چندصدساله‌شان برداشتند و مشتاقانه همدیگر را در آغوش کشیدند. اصلاً از این خبرها نبود. تا آینده‌ای نامعلوم بعضی از ایشان همچنان از یکدیگر بیزار خواهند بود. تغییرات در آگاهی فرقه‌ها شاید به کندی تحولات زمین‌شناسی روی دهد. اما به یک معنی این موضوع اصلاً اهمیت ندارد. آنچه مهم بود تضمین بقای توافقی سیاسی بود که می‌شد به دقت بر آن نظارت کرد و با مهارت آن را گسترش داد، آن‌هم در فضایی که قاطبه‌ی مردم از سی‌سال خشونت به تنگ آمده بودند.

اما این فقط یک روی ماجرا بود. چون حقیقت آن است که در طی دوره‌های طولانی تغییرات نهادی به‌واقع تأثیرات عمیقی بر نحوه‌ی نگرش آدمیان داشته‌اند. در طول تاریخ تقریباً تمام اصلاح‌های روشنگرانه در قوانین کیفری در زمان خود با مقاومت‌های شدید روبرو بوده‌اند؛ اما اکنون ما این تغییرات را آن‌چنان مسلم یا بدیهی می‌انگاریم که حتی تصور مثله‌کردن جانیان زیر چرخ گاری مایه‌ی انزجارمان می‌شود. این‌گونه

اصلاح‌ها ملکه‌ی ذهن ما شده است. آن‌چه به واقع نگاه ما را به جهان تغییر می‌دهد ایده‌ها نیستند، چون ایده‌ها در روال‌های هر روزهی اجتماعی جا می‌افتند. اگر آن روال عملی را تغییر دهیم، تغییری که شاید بی‌اندازه دشوار باشد، احتمال آن می‌رود که عاقبت شیوه‌ی نگاهمان تغییر کند.

برای اکثر ما لازم نیست به زور مجبورمان کنند در خیابان شلوغ قضای حاجت نکنیم. از آن‌جا که قانون این کار را منع می‌کند و جامعه هم از این کار بدش می‌آید پرهیز از قضای حاجت در خیابان بدل به طبیعت ثانوی ما شده است. قضیه این نیست که هیچ‌یک از ما هرگز دست به چنین کاری نمی‌زند، به‌خصوص در فضاهای مرکز شهر زمانی که کافه‌ها تازه بسته‌اند. قضیه فقط این است که خیلی بعید است کسی در خیابان قضای حاجت کند مگر آن‌که افکار عمومی این کار را به‌هیچ‌وجه مغایر ادب و نزاکت تلقی نکند. این قانون بریتانیا که رانندگان باید از سمت چپ حرکت کنند نیازی ندارد با میل شدید راننده‌های بریتانیایی به حرکت از سمت راست در بیفتد. نهادها هستند که تجربه‌ی درونی ما را شکل می‌دهند. نهادها ابزارهای بازپروری افراد جامعه‌اند. ما در اولین ملاقات‌ها تا حدودی بدین علت با هم دست می‌دهیم که این قضیه عرف شده است، اما ضمناً به این علت که عرف شدن این کار باعث می‌شود کششی درونی به آن احساس کنیم.

تغییر عادت‌ها زمان زیادی می‌برد. چندین قرن طول کشید تا سرمایه‌داری احساسات به ارث رسیده از فئودالیسم را ریشه‌کن کند، و به همین سبب از نظر یک توریست مدرن بعضی بخش‌های مهم در اطراف کاخ باکینگهام از روی بی‌مبالاتی نادیده گرفته شده‌اند، زیرا نگاه هنوز تحت‌تأثیر عواطف قدیمی است و به مسائلی می‌اندیشد که برای گذشتگان مهم بوده. امیدواریم زمان زیادی طول نکشد تا نظامی اجتماعی برقرار گردد که در آن دانش‌آموزانی که تاریخ می‌خوانند اصلاً باورش‌شان نشود که روزی روزگاری میلیون‌ها انسان گرسنگی می‌کشیدند و در همان حال مشتی آدم پولدار به سگ‌های خانگی‌شان خاویار می‌دادند. این واقعیت تلخ از نظر ایشان همان‌قدر باورنکردنی و مشمئزکننده خواهد نمود که تصور خواجه‌کردن یک مرد به گناه بدعت در روزگار ما.

یادکردن از دانش آموزان نکته‌ی مهمی را پیش می‌کشد. چه بسیار بچه‌هایی که امروزه طرفدار پروپاقرص حفاظت از محیط زیست‌اند. این‌ها با وحشت و نفرت به آلودگی هوا یا کشتن فک‌ها با چوب و چماق نگاه می‌کنند. بعضی از آن‌ها با دیدن کسی که آشغال در خیابان می‌ریزد حالشان به هم می‌خورد. و این عمدتاً به علت آموزش است — نه فقط آموزش رسمی، بلکه به علت تأثیر شکل‌های جدید تفکر و احساس بر روی نسلی که عادت‌های قدیمی ریشه‌ی محکمی در اعضای آن ندارد. هیچ‌کس ادعا نمی‌کند این قضیه می‌تواند سیاره‌ی زمین را نجات دهد. راستش را بخواهید بچه‌هایی هم هستند که با لذت مغز خوکیچه‌ها را متلاشی می‌کنند. با این‌همه قرائن فراوانی هست که نشان می‌دهد آموزش می‌تواند نحوه‌ی نگرش آدمیان را تغییر دهد و شکل‌های تازه‌ای از رفتار را پیرواراند.

بنابراین آموزش سیاسی همواره امکان‌پذیر است. در کنفرانسی در بریتانیا در اوائل دهه‌ی ۱۹۷۰ بحثی در گرفت که آیا ویژگی‌هایی هستند که بین همه‌ی آدم‌ها مشترک باشند. یکی از آقایان حاضر در جلسه بلند شد و اعلام کرد «خب، بله ما همه سیبیل داریم». زنی از میان حضار داد کشید: «نه آقا ما نداریم!». آن روزها فمینیسم در بریتانیا تازه پا گرفته بود، و به همین جهت بسیاری از مردان حاضر در جلسه رفتار آن زن را دور از ادب و نزاکت تلقی کردند. حتی بعضی از زنان نیز دستپاچه شدند. فقط چند سال بعد اگر مردی چنین حرف احمقانه‌ای را در ملا عام به زبان می‌آورد احتمالاً تکه بزرگش گوشش بود.

در اروپای قرون وسطی و اوائل عصر مدرن، حرص و آز را مذموم‌ترین رذائل قلمداد می‌کردند. از آن زمان تا این شعار وال‌استریت که «حرص خوب است!» فرایند پر فراز و فرودی از بازآموزی و بازپروری در کار بوده است. فرایند بازآموزی و بازپروری در وهله‌ی اول نه کار آموزگاران یا تبلیغات‌چیان بلکه محصول تغییراتی در شکل‌های مادی زندگی ما بوده است. ارسطو فکر می‌کرد برده‌داری امری طبیعی است، گرچه برخی دیگر از متفکران یونان باستان با او هم‌داستان نبودند. اما او در ضمن فکر می‌کرد محدود کردن تولید اقتصادی به کسب سود با طبیعت بشر مغایرت دارد، عقیده‌ای که اصلاً به مذاق دانلد ترامپ [غول تجارت در آمریکا و از چهره‌های تلویزیونی] خوش

نمی‌آید. (ارسطو به دلیل جالب توجهی به این دیدگاه اعتقاد داشت. او گمان می‌برد آن‌چه مارکس بعدها «ارزش مبادله» نامید — فرایندی که طی آن یک کالا را می‌توان با کالای دیگر مبادله کرد و کالای دوم را با کالای دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت — مستلزم قسمی بی‌حدومرز بودن است که با طبیعت متناهی و زمینی ما آدمیان فانی بیگانه است.) بودند برخی ایدئولوگ‌های قرون وسطی که کسب سود را غیرطبیعی می‌دانستند زیرا طبیعت بشر از دید ایشان همان طبیعت فئودالی بود. جماعت شکارچیان خانه‌به‌دوش نیز احتمالاً به امکان هرگونه نظم اجتماعی به غیر از نظام خودشان به دیده‌ی تردید می‌نگریستند. رئیس سابق بانک فدرال آمریکا، آلن گرینسپن، در بیش‌تر سال‌های تصدی‌گری‌اش معتقد بود بازارهای به‌اصطلاح آزاد ریشه در طبیعت بشر دارند. این ادعا به همان اندازه پوچ و بی‌معنی است که خیال کنیم ستایش از کلیف ریچارد [خواننده‌ی پاپ بریتانیایی] ریشه در طبیعت بشر دارد. بازارهای آزاد به‌واقع یکی از ابداعات‌های اخیر تاریخی‌اند، و مدت‌های مدید محدود به بخش کوچکی از کره‌ی خاکی ما بودند.

به همین قیاس مشکل کسانی که سوسیالیسم را خلاف طبیعت بشر می‌دانند این است که از روی کومه‌نظری طبیعت بشر را مساوی با سرمایه‌داری می‌انگارند. از نظر ایشان، افراد قوم طوارق* باطناً کارآفرینانی سرمایه‌دارند و در خلوت خود به هیچ چیزی به اندازه‌ی راه انداختن بانک‌های سرمایه‌گذاری علاقه ندارند. این واقعیت که آن‌ها حتی تصویری از بانک سرمایه‌گذاری ندارند دخلی به موضوع ندارد. کسی نمی‌تواند آرزوی چیزی را در سر پروراند که هیچ تصویری از آن ندارد. من اگر برده‌ای اتنی باشم نمی‌توانم خواب دلال بورس شدن ببینم. می‌توانم آدمی حریص و طماع باشم و بنده‌ی منافع شخصی خود باشم. ولی اگر در قرن یازده میلادی زندگی کنم نمی‌توانم سرمایه‌داری خصوصی باشم، همان‌طور که نمی‌توانم آرزو کنم که یک جراح مغز شوم. پیش‌تر اشاره کردم که مارکس، در کمال تعجب، هم به‌طرز غریبی نسبت به گذشته بدبین بود و هم به‌طرز غریبی نسبت به آینده خوشبین. این قضیه چندین

* از اقوام بربر (آمازیغ) و صحرانشین شمال آفریقا که در خطوط ارتباطی-تجاری میان شهرهای بزرگ جنوب صحرائی آفریقا و بنادر آفریقایی دریای مدیترانه تجارت می‌کردند.

دلیل دارد اما یکی از آن‌ها به‌طور مشخص با مباحث مطرح‌شده در این‌جا ارتباط دارد. مارکس به بخش بزرگی از گذشته با بدبینی می‌نگریست زیرا در آن چیزی به غیر از توالی شکل‌های فلاکت‌بار ظلم و استثمار نمی‌دید. تئودور آدورنو یک‌بار گفته است متفکران بدبین (و او البته نه مارکس بلکه فروید را در نظر داشت) بیش از متفکران ساده‌اندیش و خوشبین به آرمان‌رهای بشر خدمت کرده‌اند. چرا که ایشان بر بی‌عدالتی و ظلمی شهادت می‌دهند که برای نجات و رستگاری فغان بر می‌آورد و اگر ایشان نبودند ممکن بود از یاد ما برود. ایشان با یادآوری این‌که اوضاع چقدر خراب است ما را به تلاش برای درست‌کردن آن و امیدوارند، آن‌هم بدون افیونی تسلی‌بخش.

با این‌همه اگر مارکس در ضمن یک عالم امید به آینده نیز داشت، از آن‌روی بود که می‌دانست تقصیر این گذشته‌ی نکبت‌بار عمدتاً به گردن ما نبوده است. اگر در تاریخ بشر این‌همه خون ریخته شده دلیلش آن نیست که اکثر آدمیان بدسرشت و بدذات اند. علتش فشارهای مادی و ملموسی است که تاکنون به ایشان وارد آمده است. بدین ترتیب مارکس می‌تواند بدون تن دادن به اسطوره‌ی ظلمت‌دل‌های آدمیان معیاری واقع‌بینانه برای سنجش گذشته برگزیند. و این یکی از دلایلی است که چرا او می‌تواند امید خود را به آینده نگاه دارد. این ماتریالیسم اوست که به او اجازه می‌دهد آن امید را زنده نگاه دارد. اگر جنگ‌ها، قحطی‌ها و نسل‌کشی‌ها صرفاً ناشی از قسمی شرارت تغییرناپذیر نهاد بشر بودند آن‌گاه کوچک‌ترین دلیلی نداشتیم تا باور کنیم آینده می‌تواند بهتر از گذشته باشد. اما اگر این چیزها بعضاً معلول نظام‌های ظالمانه‌ی اجتماعی باشد، نظام‌هایی که افراد بعضی اوقات مهره‌هایی در دست آن‌ها بیش نیستند، آن‌گاه می‌توان توقع داشت تغییر آن نظام‌ها جهانی بهتر برای آدمیان بسازد. در این میانه، لولوی کمال را می‌توان برای ترساندن احمق‌ها بر پا نگه داشت.

این بدان معنا نیست که مردان و زنان در جوامع طبقاتی هیچ گناهی از بابت اعمالشان ندارند، یا شرارت افراد هیچ نقشی در وقوع جنگ‌ها و نسل‌کشی‌ها بازی نمی‌کند. مسلماً کمپانی‌هایی که صدها و چه بسا هزاران کارگر را از کار بیکار می‌کنند گناه‌شان صدچندان است. اما چنان نیست که گویی کمپانی‌ها این اقدامات را صرفاً از روی نفرت، خباثت یا تجاوزگری انجام می‌دهند. آن‌ها

از آن روی به بیکاری دامن می‌زنند که می‌خواهند سود خود را در نظام رقابت‌زده‌ای تضمین کنند که می‌ترسند اگر نیروی کارشان را تعدیل نکنند به خاک سیاه بنشینند. آنان که به ارتش‌ها فرمان جنگ می‌دهند، جنگ‌هایی که چه بسا به سوختن اطفال بی‌گناه بینجامد ممکن است بزدل‌ترین بزدلان باشند. با این‌همه باید گفت نازیسم صرفاً یک نظام سیاسی فاسد و مخرب نبود؛ چون از سادیسم، پارانویا، و نفرت بیمارگون افرادی هم سوءاستفاده می‌کرد که به حق می‌توان آنان را شریر خواند. اگر هیتلر شریر نبود اصلاً واژه‌ی شریر هیچ معنایی ندارد. اما شرارت شخصی افراد فقط زمانی می‌تواند نتایج‌ی وحشتناک به بار آورد که در خدمت سازوکارهای نظامی سیاسی قرار گیرد. این بدان می‌ماند که یاگوی شکسپیر را به سمت زندان‌بانی اردوگاه‌های جنگ بگماریم.

اگر به راستی طبیعت بشری در کار باشد، آن‌گاه این از بعضی جهات خبری خوش است، حال پست‌مدرنیست‌ها هر فکری می‌خواهند بکنند. زیرا یکی از ویژگی‌های بالنسبه ثابت آن طبیعت همانا مقاومت در برابر ظلم و بی‌عدالتی بوده است. این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد این تصور که طبیعت بشر همواره در خدمت محافظه‌کاران بوده است تا چه حد احمقانه است. تحقیق در اسناد تاریخی نشان می‌دهد ظلم و ستم سیاسی تقریباً همیشه آدمیان را به شورش و طغیان، هرچند کم‌توان یا ناکام، برانگیخته است. به نظر می‌رسد در نهاد بشر چیزی هست که هرگز به راحتی در برابر وقاحت اصحاب قدرت کوتاه نمی‌آید. راست آن است که قدرت فقط وقتی واقعاً موفق می‌شود که بتواند بر زدوبندهای پنهانی زیردستانش غلبه کند. البته شواهد نشان می‌دهد که این زدوبندها معمولاً جزئی، دوپهلوی، و موقت‌اند. طبقات حاکم عموماً نه تحسین بلکه تحمل می‌شوند. اگر طبیعت ما فقط جنبه‌ی فرهنگی داشت، آن‌گاه رژیم‌های سیاسی می‌توانستند شخصیت اتباع خود را به قالبی درآورند که بی‌چون و چرا اقتدار آن‌ها را بپذیرند. این که این کار اغلب از عهده‌ی آن‌ها بیرون است گواه وجود سرچشمه‌های مقاومتی است که به مراتب ژرف‌تر از فرهنگ‌های محلی‌اند.

با همه‌ی این تفصیلات آیا مارکس متفکری اتوپیایی بود؟ بله، به شرطی که اتوپیایی به کسی بگوییم که به آینده‌ای بسی بهتر از زمان حال بیندیشد. او اعتقاد به پایان کمیابی منابع مادی، مالکیت خصوصی،

استثمار، طبقات اجتماعی و دولت به معنای مرسومش داشت. البته خیلی متفکران هستند که وقتی به منابع انبوه جهان امروز نظر می‌کنند به این نتیجه می‌رسند که الغای کمیابی منابع مادی علی‌الاصول کاملاً معقول است، هرچند شاید در عمل دستیابی به آن دشوار باشد. این منافع سیاسی است که مانع از رسیدن به این هدف شده است.

چنان‌که دیدیم مارکس همچنین معتقد بود تحقق این هدف منجر به رهایی بخش بزرگی از دارایی‌های معنوی آدمیان خواهد شد. مردان و زنان وقتی از قیدوبندهای سابق خود خلاص شوند استعدادهای فردی خویش را به شیوه‌هایی شکوفا خواهند ساخت که پیش‌تر برای‌شان محال بوده است. اما مارکس هرگز در نوشته‌های خود نمی‌گوید که ما بدین ترتیب به هیچ درجه‌ای از کمال دست خواهیم یافت. یکی از شروط لازم برای به‌کار بستن آزادی این است که آدمیان قادر به سوءاستفاده از آن نیز باشند. راستش بدون امکان چنین سوءاستفاده‌هایی اصلاً نمی‌توان از آزادی واقعی، به هر درجه‌ای، سخن گفت. پس معقول است که بپذیریم در جامعه‌ی کمونیستی هم یک عالم مسائل و مشکلات، کشمکش و نزاع و بعضی تراژدی‌های جبران‌ناپذیر در کار خواهد بود. باز هم شاهد قتل کودکان، تصادفات جاده‌ای، رمان‌های نازل، جنایت‌های ناموسی، جاه‌طلبی‌های تعصب‌آلود، شلوارهای بدترکیب، و اندوه‌های تسلی‌ناپذیر خواهیم بود. احتمالاً همچنان بعضی‌ها نظافت توالت‌های صحرایی را به عهده خواهند داشت.

هدف از کمونیسم برآوردن نیازهای همگان است اما حتی در جامعه‌ای با وفور و فراوانی نعمت باز هم این هدف به صورت محدود تحقق خواهد یافت. همان‌طور که نورمن جراس اشاره می‌کند «اگر برای شکوفا کردن استعدادهای خود (در جامعه‌ی کمونیستی) شما به یک ویولن نیاز داشته باشید و من به یک دوچرخه‌ی مسابقه، خب، این هیچ اشکالی نخواهد داشت. ولی اگر من به محوطه‌ی بسیار پهناوری مثل استرالیا نیاز داشته باشم تا بدون مزاحمت دیگران در آن پرسه بزنم، آن‌گاه روشن است که این کار اشکال دارد. هیچ وفور نعمتی قابل تصور نیست که بتواند نیازهای به این بزرگی را برای شکوفا کردن استعدادهای فردی هیچ‌کس برآورده سازد ... و به راحتی می‌توان نیازهای به مراتب عادی‌تر را تصور کرد که این قضیه درباره‌ی آن‌ها هم صادق خواهد بود.»^۹

دیدیم که مارکس درباره‌ی آینده دست به گمان‌پردازی‌های بی‌اساس نمی‌زند بلکه بر اساس زمان حال برآوردهایی معقول درباره‌ی آینده ارائه می‌کند. او کاری به رؤیاهای شاعرانه درباره‌ی صلح و رفاقت ندارد، او با اوضاع و احوال مادی و ملموسی سر و کار دارد که می‌تواند زمینه‌ساز آینده‌ای حقیقتاً انسانی باشد. او در مقام یک ماتریالیست همیشه مراقب سرشت پیچیده، سرکش، و ناتمام واقعیت بود؛ و جهانی از این دست با رؤیای کمال سازگار نیست. جهان کامل جهانی است که هر گونه پیشامدی را نفی می‌کند - یعنی همه‌ی آن تصادف‌های غیرمنتظره، رویدادهایی اتفاقی، و پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیر ناگواری که تاروپود زندگی‌های هر روزی ما را تشکیل می‌دهند. همچنین جهانی است که در آن بتوان نه فقط در حق زندگان بلکه در حق مردگان نیز عدالت را برقرار کرد، آب‌های رفته را به جوی بازگرداند، و وحشت‌ها و جنایت‌های گذشته را نیز جبران کرد. چنین جامعه‌ای نه ممکن است و نه الزاماً مطلوب. جهانی عاری از تصادف قطارها ممکن است همچنین جهانی باشد عاری از امکان درمان سرطان.

برپاداشتن نظامی اجتماعی نیز که در آن همه با هم برابر باشند ممکن نیست. این گلایه که «سوسیالیسم همه ما را مثل هم خواهد ساخت» هیچ پایه و اساسی ندارد. مارکس چنین قصدی نداشت، او دشمن قسم‌خورده‌ی یکدست‌سازی بود. راستش او برابری را ارزشی بورژوایی می‌دانست و آن را در حوزه‌ی سیاست بازتابی از آنچه خود ارزش مبادله می‌نامید می‌دید، چون ارزش مبادله ارزش یک کالا را با کالایی دیگر مساوی می‌سازد. او جایی گفته است کالا همان «برابری تحقق‌یافته» است. او یکبار از قسمی کمونیسم سخن می‌گوید که همه‌ی جامعه را یکدست می‌خواهد، و آن را در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی به مثابه‌ی «نفی انتزاعی کل عالم فرهنگ و تمدن» محکوم می‌سازد. مارکس همچنین مفهوم مجرد برابری را با برابری انتزاعی متداول در دموکراسی طبقه‌ی متوسط پیوند می‌زند، نظامی که در آن برابری صوری ما در مقام رأی‌دهندگان و شهروندان در خدمت نابرابری‌های واقعی و مبهم ناشی از ثروت و طبقه قرار می‌گیرد. در نقد برنامه‌ی گوتا فکر برابری درآمدها را هم رد کرد، زیرا آدمیان نیازهای متفاوت و منحصر به فرد دارند: بعضی‌ها بیش از دیگران کارهای کثیف یا خطرناک انجام می‌دهند، بعضی‌ها عیال‌وارتر اند و قس علیهذا.

البته مارکس فکر برابری را یکباره و بی تأمل رد نمی‌کرد. مارکس هیچ ایده‌ای را به صرف این که ریشه در افکار طبقه‌ی متوسط دارد باطل نمی‌خواند. مارکس نه تنها آرمان‌های جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط را به دیده‌ی حقارت طرد نمی‌کرد بلکه خود مدافع پرشور ارزش‌های انقلابی عظیمی چون آزادی، حق تعیین سرنوشت و شکوفاساختن استعدادهای خویش بود. به‌زعم او حتی برابری انتزاعی هم گام فرخنده‌ای به جلو در نسبت با نظام سلسله‌مراتبی فئودالیسم بود. قضیه فقط این بود که از نظر او مادام که نظام سرمایه‌داری برپاست همه کس نمی‌تواند به این ارزش‌های گرانبها دست یازد. با این حال، او با تمام وجود طبقه‌ی متوسط را به‌مثابه‌ی انقلابی‌ترین صورت‌بندی اجتماعی کل تاریخ می‌ستود، و این حقیقتی است که مخالفان او از طبقه‌ی متوسط به طرز عجیبی ترجیح می‌دهند نادیده بگیرند. شاید از این می‌ترسند که ستایش مارکس از ایشان واپسین بوسه‌ی مرگ باشد.

از نظر مارکس ایراد مفهوم رایج از برابری این بود که زیاده از حد انتزاعی بود و چندان که باید به فردیت چیزها و انسان‌ها توجه نشان نمی‌داد — به آن‌چه مارکس در قلمرو اقتصاد «ارزش مصرفی» می‌خواند. سرمایه‌داری بود که مردمان را یکدست می‌ساخت نه سوسیالیسم. به همین دلیل است که مارکس با احتیاط به مقوله‌ی حقوق می‌اندیشد. به گفته‌ی او «حق به‌موجب ماهیتش چیزی نیست مگر به‌کارستن معیاری برابر؛ اما افراد نابرابر را (و اگر انسان‌ها نابرابر نبودند افراد متفاوتی هم در کار نبود) فقط مادامی می‌توان با معیاری برابر سنجید که آنان را در ذیل نظرگاهی برابر جای دهیم و تنها از یک جهت مشخص در نظر گیریم، مثلاً در مورد حاضر آنان را قطع نظر از همه‌ی ویژگی‌های دیگرشان فقط در مقام کارگر لحاظ کنیم و دیگر هیچ.»^{۱۰} خب، این هم از مارکسی که می‌خواهد همه ما را تا سطح یک مفهوم مجرد بی‌جان پایین بیاورد! و این هم از مارکسی که وقتی به آدمیان می‌نگرد در آن‌ها چیزی به غیر از کارگر نمی‌بیند! برابری برای سوسیالیسم به این معنا نیست که همه‌ی افراد عین هم‌اند — قضیه‌ای که اگر هم کسی واقعاً آن را بر زبان آورده باشد هیچ معنایی ندارد. مارکس هم اگر بود حتماً می‌گفت که من به‌مراتب باهوش‌تر از دوک ولینگتون*
 * آر.تور ولسلی (۱۷۶۹-۱۸۵۲) فرمانده ارتش بریتانیا که عمده شهرتش را مدیون شکست قوای ناپلئون در نبرد واترلو بود. — م

هستم. برابری سوسیالیستی هم به این معنا نیست که همه باید دقیقاً مقدار مساوی ثروت یا منابع مادی داشته باشند.

برابری راستین نه به معنای برخورد یکسان با همه بلکه به معنای توجه برابر به نیازهای متفاوت هر یک از افراد است. و این است آن نوع جامعه‌ای که مارکس به دنبالش می‌گشت. چنان نیست که نیازهای افراد بشر همه با هم مساوی باشند. نمی‌توانید همه‌ی نیازها را با یک معیار واحد بسنجید. از نظر مارکس هر کس حقی مساوی با دیگران برای تحقق بخشیدن به استعدادهای خویشتن، و مشارکت فعال در شکل دادن به حیات اجتماعی دارد. بدین سان است که می‌توان موانع ناشی از نابرابری را از میان برداشت. اما نتیجه‌ی این کار آن خواهد بود که به هر شخصی تا سر حد امکان رخصت دهیم تا استعدادهای خود را به مثابه‌ی فردی یگانه و متفاوت با دیگران شکوفا سازد. در پایان از نظر مارکس محض خاطر تفاوت باید از برابری دفاع کرد. سوسیالیسم نمی‌خواهد همگان یک نوع لباس سر هم به تن کنند. این سرمایه‌داری مصرفی است که دلش می‌خواهد به تن همه‌ی شهروندانش لباس‌های یک شکلی مانند گرمکن‌ها و کفش‌های ورزشی بپوشاند.

از این روی در دیدگاه مارکس سوسیالیسم نظامی به مراتب تکثرگراتر از نظام کنونی شکل خواهد داد. در جامعه‌ی طبقاتی رشد و شکوفایی آزادانه‌ی افرادی محدود به بهای محدود شدن کثیری از افراد به دست می‌آید، و این دسته‌ی اخیر در نتیجه تن به روایتی یکنواخت و عاری از تنوع می‌دهند. کمونیسم، دقیقاً به این علت که همگان را تشویق می‌کند تا استعدادهای فردی خویش را شکوفا سازند، نظامی به مراتب متکثرتر، متنوع‌تر و پیش‌بینی‌ناپذیرتر خواهد بود. بیش‌تر به رمانی مدرنیستی شبیه خواهد بود تا رمانی رئالیستی. منتقدان مارکس شاید این را خیال‌بافی محض بدانند. اما نمی‌توانند در عین حال گلابه کنند که نظام اجتماعی مطلوب و دلخواه مارکس پیش‌تر شبیه نظامی است که در رمان ۱۹۱۴ جُرج ارول توصیف شده است.

راست است که شکل مخرب و ویرانگری از اتوپیا باوری عصر مدرن را بیمار کرده است، اما نام آن مارکسیسم نیست. اتوپیاگرایی مذکور بر پایه‌ی این عقیده‌ی جنون‌آمیز استوار است که یک نظام جهان‌گستر واحد به نام بازار آزاد می‌تواند خود را بر متنوع‌ترین فرهنگ‌ها و اقتصادها تحمیل و همه‌ی دردهای آن‌ها

را درمان کند. دنبال کارچاق‌کن‌های این تمامیت‌خواهی خیالی در مخفیگاه‌های زیرزمینی تبهکاران شرور جیمز باندی نگردید، آدم‌هایی با صورت‌های زخمی و صداهای آرام و شوم. آن‌ها را باید در لوکس‌ترین رستوران‌های واشنگتن و در گردش‌گاه‌های ساسکس پیدا کنید.

پاسخ تئودور آدورنو به این پرسش که آیا مارکس متفکری اتوپیایی بود آری و نه‌ای قاطع است. آدورنو می‌نویسد، مارکس به‌خاطر تحقق اتوپیا دشمن اتوپیا بود.

فصل پنج
مارکس و اقتصاد

مارکسیسم همه چیز را به اقتصاد فرو می‌کاهد. شکلی از اعتقاد به موجبیت اقتصادی است. هنر، دین، سیاست، حقوق، جنگ، اخلاقیات، تغییر تاریخی: همه‌ی این‌ها به خام‌ترین وجه ممکن صرفاً بازتاب‌هایی از عرصه‌ی اقتصاد یا مبارزه‌ی طبقاتی تلقی می‌شوند. پیچیدگی واقعی امور بشری به نفع دیدگاهی تک‌بعدی درباره‌ی تاریخ نادیده گرفته می‌شود. مارکس به جهت تعلق خاطر و سواس‌آمیز به اقتصاد، خود چیزی نبود جز تصویری وارونه از نظام سرمایه‌دارانه‌ای که با آن پیکار می‌کرد. تفکر او با نگرهی تکثرگرایانه‌ی جوامع مدرن بیگانه است، جوامعی که نیک می‌دانند گستره‌ی گوناگون تجربه‌ی تاریخی را نمی‌توان به زور در یک چارچوب صلب واحد جا داد.

به یک معنی این ادعا که همه چیز در اقتصاد خلاصه می‌شود بی‌گمان مصداق توضیح و اباحت است. راستش این قضیه به قدری روشن است که نمی‌توان فهمید چطور ممکن است کسی درباره‌اش شک کند. آدمی قبل از این که دست به کاری بزند اول باید شکمش را سیر کند. همچنین نیاز به پوشاک و سرپناه داریم، لاقلاً اگر می‌خواهیم نه در قبائل ساموآ بلکه در شهری مثل شفیلد

زندگی کنیم. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می نویسد نخستین عمل تاریخی همانا تولید وسایل لازم برای برآوردن نیازهای مادی ماست. فقط بعد از آن است که می توانیم بیاموزیم بانجو [ساز زهی آفریقایی] بنوازیم، شعرهای تغزلی بنویسیم و نقاشی های دیواری بکشیم. زیربنای فرهنگ کار است. بدون تولید مادی هیچ تمدنی در کار نیست.

اما ادعای مارکسیسم بیش از این است. مارکسیسم می خواهد نشان دهد تولید مادی فقط به این معنا بنیادی نیست که بدون آن هیچ تمدنی در کار نیست، چون در نهایت تولید مادی است که سرشت آن تمدن را تعیین می کند. فرق هست بین این که بگوییم قلم یا کامپیوتر برای نوشتن یک رمان ضروری است تا این که ادعا کنیم قلم یا کامپیوتر به نوعی محتوای آن رمان را تعیین می کند. ادعای دوم به هیچ وجه *اظهر من الشمس* نیست، گو این که روایت مارکسیستی آن از حمایت بعضی متفکران ضد مارکسیسم نیز برخوردار است. جان گری، فیلسوفی که با هیچ متر و معیاری نمی توان او را مدافع صریح مارکسیسم برشمرد، می نویسد «در جوامع بازاربنیاد ... فعالیت اقتصادی نه فقط از دیگر بخش های حیات اجتماعی متمایز است بلکه به کل جامعه سامان می بخشد و گاهی بر آن سلطه دارد».^۱ مارکس مطلبی را که گری محدود به جوامع بازاربنیاد می کند به کل تاریخ بشر تعمیم می دهد.

منتقدان مارکس ادعای بزرگ تر او را شکلی از تقلیل گرایی می دانند، چون از نظر ایشان این ادعا همه چیز را به یک عامل واحد برمی گرداند. و این به وضوح ادعایی گزاف به نظر می آید. چطور می توان تنوع حیرت آور تاریخ بشر را بدین شیوه فروکاست. مسلماً کثیری از نیروها در تاریخ در کارند که هرگز نمی توان آن ها را به یک اصل لایتغیر واحد تقلیل داد. اما می توان پرسید آیا این قسم کثرت گرایی حدّ یقفی دارد. آیا هرگز هیچ عامل واحدی در وضعیت های تاریخی نمی توان یافت که مهم تر از دیگر عوامل باشد؟ یقیناً هضم این مطلب دشوار است. می توان تا قیام قیامت درباره ی علل انقلاب فرانسه جرّ و بحث کرد، اما هیچ کس فکر نمی کند انقلاب کبیر به علت تغییرات بیوشیمیایی در مغز فرانسوی ها بر اثر افراط در پنیر خوردن روی داد. فقط تعداد معدودی خرافه باوران غیرعادی ادعا می کنند علت انقلاب

فرانسه قرار گرفتن طالع بخت در برج حَمَل بود. همه قبول دارند که بعضی عوامل تاریخی از بعضی دیگر مؤثرترند. این منافاتی با کثرت‌گرایی ندارد، دست‌کم به یکی از معانی این واژه. چون در عین حال می‌توان قبول کرد، هر رخداد مهم تاریخی نتیجه‌ی کثیری از نیروها است. قضیه فقط این است که نمی‌توان به راحتی برای همه‌ی این نیروها اهمیت یکسان قائل شد.

درست به همین معنا می‌توان گفت فریدریش انگلس کثرت‌گرا بود. او قویاً انکار می‌کرد که او و مارکس هرگز می‌خواسته‌اند بگویند نیروهای اقتصادی یگانه علت موجه در تاریخ‌اند. به زعم او چنین تعبیری «عبارتی بی‌معنا، انتزاعی و بی‌محتواست».^۲ راست آن است که هیچ‌کس بدین معنا کثرت‌گرا نیست که معتقد باشد در هر وضعیت مفروض، هر عامل درست به اندازه‌ی تک‌تک دیگر عوامل تعیین‌کننده است. همه کس به سلسله‌مراتب اعتقاد دارند، حتی پرشورترین هواداران اصل برابری. و راستش را بخواهید تقریباً همه کس به سلسله‌مراتب‌های مطلق و لایتغیر اعتقاد دارد. بعید است کسی معتقد باشد سرگرم کردن قحطی‌زدگان ارجحیت دارد به سیر کردن آن‌ها. هیچ‌کس خیال نمی‌کند درازی ناخن‌های چارلز اول عاملی مهم‌تر از عوامل مذهبی دخیل در جنگ داخلی انگلستان بود. من یک عالم دلیل داشتم برای این که سر تو را بیست دقیقه زیر آب نگه دارم (دیگرآزاری، کنجکاو علمی، آن پیراهن اجق و جق دل‌به‌هم‌زنی که تنت کرده بودی، یا همین که تلویزیون باز هم از آن مستندهای کسالت‌بار گذاشته بود)، اما دلیل اصلی و عامل تعیین‌کننده این بود که می‌خواستم هر چه زودتر مالک آن اصطبل اسب‌های نژاده‌ای شوم که قرار بود از تو به من به ارث برسد. چرا نگوئیم رخدادهای عرصه‌ی عمومی نیز انگیزه‌هایی اصلی و تعیین‌کننده دارند؟

بعضی اصحاب کثرت‌گرایی قبول دارند که این قبیل رخدادهای ممکن است معلول یک علت موجهی واحد باشند. فقط نمی‌دانند چرا این علت واحد باید در تک‌تک موارد اثرگذار باشد. مسلماً وجه نامعقول نظریه‌های اصطلاحاً اقتصادی درباره‌ی تاریخ، این تصور است که همه‌چیز در همه‌جا درست به یک شیوه مشروط و مقید است. آیا این بدان معنا نیست که تاریخ پدیده‌ای واحد است که به گونه‌ای معجزه‌آسا همچون سنگ خارا در همه حال یکسان و یک‌شکل می‌ماند. می‌شود فرض کرد علت سردرد دیشب من

آن کلاه‌گیس تنگ مسخره‌ی مرلین مونرویی بود که اصرار داشتم تمام مهمانی سرم باشد؛ ولی تاریخ پدیده‌ی واحدی مثل سردرد نیست. تاریخ چیزی به‌جز رشته‌ای از نکبت‌های پیاپی نیست. انسجام افسانه‌های پریان را ندارد و به هیچ روایت منسجمی شکل نمی‌دهد. هیچ رشته‌ی پیوسته‌ای از معنا در سرتاسر تاریخ پیدا نمی‌شود.

پیش‌تر گفتیم که بعید است کسی خیال کند هیچ الگوی قابل فهمی در کل تاریخ یافت نمی‌شود. دشوار بتوان کسی را پیدا کرد که بگوید تاریخ چیزی به‌جز انبوه درهمی از آشوب و بخت و تصادف و پیشامد نیست، هرچند به نظر می‌رسد فریدریش نیچه و مریدش میشل فوکو گاهی تا مرز چنین مدعایی پیش می‌روند. اکثر مردم قبول دارند که در تاریخ زنجیره‌های علت و معلولی، هرچند پیچیده و دشواریاب، در کارند، و به گمان ایشان این قضیه پرهیبی از یک الگو به تاریخ می‌بخشد. فی‌المثل، نمی‌توان باور کرد که ملت‌های گوناگون در یک مقطع تاریخی مشخص دست به استعمار ممالک دیگر زدند، اما به دلایلی که هیچ قدر مشترکی با هم نداشتند. برده‌های آفریقایی بی‌دلیل به آمریکا فرستاده نشدند. این که فاشیسم در قرن بیستم کم و بیش در یک زمان در چند کشور گوناگون پا گرفت صرفاً نتیجه‌ی تقلید این از آن نبود. آدم‌ها برای خنده خود را به ورطه‌ی هلاکت نمی‌اندازد. الگوی مشخصاً یک‌شکلی در سرتاسر کره‌ی خاکی هست که به موجب آن آدمیان دست به چنین کاری نمی‌زنند.

بی‌گمان مسأله این نیست که الگوهایی در تاریخ می‌توان یافت یا نه، مسأله این است که آیا یک الگوی مسلط هست یا نه. می‌توان قضیه‌ی اول را باور داشت بی‌آنکه بر قضیه دوم صحه گذاشت. چرا نگوئیم مجموعه‌ای از الگوهای متداخل هست که هرگز در قالب یک کل واحد به هم نمی‌آمیزند؟ اصلاً چطور ممکن است پدیده‌ی متنوع و رنگ‌وارنگی چون تاریخ بشر به داستانی واحد و یکپارچه شکل دهد؟ این اعتقاد که منافع مادی در طول تاریخ، از عصر غارنشینان تا دوران سرمایه‌داری، مهم‌ترین محرک آدمیان بوده به مراتب موجه‌تر است از این باور که مهم‌ترین عامل چیزهایی چون رژیم غذایی، نوع دوستی، مردان بزرگ، پرش با نیزه یا قران سیارات بوده است. اما این پاسخ هم تک‌بعدی‌تر از آن است که قانع‌کننده باشد.

مارکس از آن روی این پاسخ را قانع کننده می‌یافت که معتقد بود تاریخ به هیچ عنوان آن قدر که شاید به نظر می‌رسد متنوع و رنگ‌وارنگ نیست. تاریخ داستانی به مراتب یکنواخت‌تر از آن است که به نظر می‌آید. راستش نوعی وحدت در تاریخ می‌توان یافت؛ اما نه وحدتی که، بسان وحدت خانه‌ی قانون‌زده [نوشته‌ی چارلز دیکنز] یا نیم‌روز [ساخته فرد زینه‌مان]، هیچ لذتی به آدمی بخشد. در بخش اعظم تاریخ رشته‌های وحدت‌بخش آن اموری چون کمیابی، کار طاقت‌فرسا، خشونت و استثمار و بهره‌کشی بوده‌اند. و هرچند این امور شکل‌هایی بس متفاوت به خود گرفته‌اند، تاکنون شالوده و بنیان همه‌ی تمدن‌های ثبت‌شده در تاریخ بوده‌اند. همین تکرار ملال‌افزا و دل‌آزار است که به تاریخ بشر انسجامی بسی بیش از حد دلخواه ما بخشیده است. به واقع در این جا روایتی بزرگ هست و دریغا که چنین است. همان‌طور که تئودور آدورنو گفته است «همه‌ی آنچه تا به امروز بی وقفه — همراه با فرجه‌هایی گاه‌به‌گاه — جریان داشته و دارد، چون از منظر غایت‌شناسی بنگریم چیزی به جز مطلق رنج نخواهد بود.» کلان‌روایت تاریخ نه روایت پیشرفت، عقل یا روشنگری بلکه افسانه‌ی اندوه‌زایی است که به قول آدورنو «از [عصر] تیروکمان به بمب اتم»^۳ ختم می‌شود.

می‌توان پذیرفت که بخش اعظم تاریخ بشر را خشونت و کار طاقت‌فرسا و استثمار پر کرده است بدون این که آن‌ها را شالوده و اساس این تاریخ انگاشت. از نظر مارکسیست‌ها این چیزها از آن روی چنین بنیادی‌اند که با بقای جسمانی ما گره خورده‌اند. این‌ها ویژگی‌های پایای شیوه‌ی حفظ حیات و هستی ما بوده‌اند. نمی‌توان آن‌ها را رویدادهایی تصادفی قلمداد کرد. صحبت از مصادیق جسته و گریخته‌ی توحش یا تجاوز نیست. این چیزها را از آن سبب دارای نوعی ضرورت انگاشته‌ایم که با خمیرمایه‌ی ساختارهای تولید و بازتولید حیات مادی ما عجین شده‌اند. حتی اگر چنین باشد هیچ مارکسیستی خیال نمی‌کند این نیروها هستند که بی‌چون و چرا به همه چیز شکل می‌دهند. اگر این نیروها به راستی موجبیت می‌داشتند، آنگاه بایست می‌گفتم حصبه، موی دم‌اسبی، خنده‌های بی‌اختیار، تصوف، انجیل به روایت متی باخ، لاک‌زدن ناخن‌های پا، همه و همه بازتاب نیروهای اقتصادی‌اند. در این صورت هیچ پیکاری که انگیزه‌های مستقیماً اقتصادی

نداشته باشد و هیچ اثر هنری که درباره‌ی مبارزه طبقاتی سکوت پیشه کند قابل تصور نمی‌بود.

خود مارکس هم گهگاه چنان سخن می‌گوید که انگار عرصه‌ی سیاست چیزی به جز بازتاب قلمرو اقتصاد نیست. با این حال او اغلب درباره‌ی انگیزه‌های اجتماعی، سیاسی یا نظامی رخدادهای تاریخی نیز تحقیق می‌کند، و کوچک‌ترین اشاره‌ای نمی‌کند که این انگیزه‌ها صرفاً جلوه‌های سطحی انگیزه‌های ژرف‌تر اقتصادی‌اند. نیروهای مادی گاهی مَهر خود را بی‌واسطه بر پیشانی سیاست، هنر و حیات اجتماعی می‌زنند. لیکن تأثیر آن‌ها عموماً درازمدت‌تر و پنهان‌تر از این است. گاهی این تأثیر کاملاً جزئی است، و گاهی دیگر سخن‌گفتن از این تأثیر اصلاً معنا ندارد. آخر، شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه چطور می‌تواند علت موجبه‌ی سلیقه‌ی من در مورد کراوات باشد؟ و به چه معنی می‌تواند چندوچون کایت‌سواری یا جاز ملایم را تعیین کند؟

بدین ترتیب، هیچ‌نوع تقلیل‌گرایی در این جا در کار نیست. سیاست، فرهنگ، علم، اندیشه‌ها و هستی اجتماعی به هیچ وجه مصادیق اقتصاد در جامه‌ی مبدل نیستند، همان‌طور که برخلاف نظر بعضی عصب‌شناسان ذهن نیز همان مغز در جامه‌ی مبدل نیست. این‌ها همه واقعیت خاص خود را دارند، هر یک تاریخ‌تطور و تکامل ویژه‌ی خود را دارد، و بر پایه‌ی منطق درونی خود عمل می‌کند. آن‌ها صرفاً بازتاب رنگ‌باخته‌ی چیزی دیگر نیستند و به‌نوبه‌ی خود با قوت در شکل‌گیری شیوه‌ی تولید دخیل‌اند. چنان‌که خواهیم دید آمدو شد میان «زیربنا»ی اقتصادی و «روبنا»ی اجتماعی به هیچ‌وجه جاده‌ای یک‌طرفه نیست. پس اگر در این جا از نوعی موجبیت مکانیکی سخن نمی‌گوییم، ادعایمان از چه نوع است؟ آیا این ادعا آن‌قدر گنگ و کلی است که نمی‌تواند در سیاست ضمانت اجرایی داشته باشد؟

ادعای ما در وهله‌ی اول ادعایی سلبی است. قضیه این است که شیوه‌ی تولید حیات مادی بر نوع نهادهای فرهنگی، حقوقی، سیاسی و اجتماعی تولیدکنندگان حد می‌گذارد. واژه‌ی «تعیین کردن» (determine) لفظاً به معنای «حد گذاشتن» است. شیوه‌های تولید نوع مشخصی از سیاست، فرهنگ یا مجموعه‌ی اندیشه‌ها را دیکته نمی‌کنند. سرمایه‌داری علت موجبه‌ی فلسفه‌ی جان لاک یا رمان‌های جین آستین نبود، چارچوب یا بستری بود

که این هر دو را در متن آن می‌توان به روشنی دید. این گونه هم نیست که شیوه‌های تولید فقط به آن اندیشه‌ها یا نهادهایی مجال بروز می‌دهند که در خدمت مقاصد آن‌ها باشند. اگر چنین بود آن‌گاه خود مارکسیسم نیز امکان ظهور نمی‌یافت. و از اسرار می‌بود که منشأ واقعی تئاتر خیابانی آنارشیستی کجاست، یا تام پین [نویسنده‌ی سیاسی و انقلابی انگلیسی، ۱۸۰۹-۱۷۳۹] چگونه به نتیجه رسید تا یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌های کل تاریخ را — رساله‌ی انقلابی حقوق بشر — درست در اوج قدرت دولت پلیسی و سرکوبگری بنویسد که در انگلستان زمان او حاکم بود. حتی اگر چنین بود باز هم از کشف این نکته جا می‌خوردیم که فرهنگ انگلستان به غیر از امثال تام پین و گروه‌های تئاتر آنارشیستی هیچ دستاورد دیگری نداشت. اکثر رمان‌نویسان، دانشگاهیان، تبلیغات‌چیان، روزنامه‌نگاران، آموزگاران، و برنامه‌سازان تلویزیون هیچ اثری تولید نمی‌کنند که به راستی به برانداختن وضع موجود یاری رسانند. این حقیقت آن قدر واضح است که به نظر ما مهم و معنادار نمی‌آید. حرف مارکس صرفاً این است که این قضیه تصادف محض نیست. و در این جاست که می‌توان جنبه‌ی ایجابی تر مدعای او را صورت‌بندی کرد. به طور کلی فرهنگ، قانون و سیاست جامعه‌ی طبقاتی با منافع طبقات اجتماعی مسلط گره خورده‌اند. به تعبیر خود مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم بر جامعه است نیروی فکری حاکم نیز هست.»

اکثر مردم، اگر لحظه‌ای مکث کنند و ببیندیشند، احتمالاً تصدیق خواهند کرد که کسب‌وکار تولید مادی با چنان هیتی در تاریخ بشر قد علم کرده، آن قدر وقت و انرژی از آدمیان گرفته، درگیری‌هایی آن چنان خانمان‌سوز برانگیخته، زندگانی چه بسیار آدمیان را از گهواره تا گور مشغول خود داشته و آن چنان در برابر ایشان همچون مسأله‌ی مرگ و زندگی روی نموده، که جای بسی تعجب بود اگر نشانی از خود بر جبین بسیاری دیگر از جنبه‌های هستی و حیات ما بر جا نمی‌نهاد. دیگر نهادهای اجتماعی لامحاله به مدار تولید مادی کشیده می‌شوند. فرآیند تولید مادی سیاست، قانون، فرهنگ و جریان اندیشه‌ها را از مدار خودشان خارج می‌کند، چرا که از آن‌ها می‌خواهد به عوض

تلاش برای رشد و شکوفایی بیش‌تر زمان خود را صرف مشروعیت‌بخشیدن به نظم اجتماعی حاکم کنند. سرمایه‌داری معاصر را در نظر آورید که در آن شکل کالایی اثر انگشت چرکین خود را بر همه چیز زده است، از ورزش گرفته تا تمایلات جنسی، از این‌که چگونه خود را به اوج فلک برسانیم تا سر و صدای گوش‌خراش گزارشگران تلویزیون که می‌خواهند توجه بیننده‌ها را به آگهی‌های بازرگانی جلب کنند. قاطع‌ترین گواه نظریه‌ی تاریخ مارکس همانا جامعه‌ی سرمایه‌داری متأخر است. به یک معنا می‌توان گفت به مرور زمان نظریه‌ی او بیش از پیش به اثبات می‌رسد. این نه مارکسیسم که سرمایه‌داری است که همه‌ی امور را به اقتصاد فرو می‌کاهد. سرمایه‌داری است که معتقد به اصل تولید محض خاطر تولید است، آن‌هم به مفهوم محدودتر کلمه‌ی «تولید».

مارکس هم به اصل تولید محض خاطر تولید معتقد است اما به مفهوم موسّعی از کلمه. به اعتقاد او تحقق نفس آدمی را می‌باید غایتی فی‌نفسه ارزیابی کرد و نباید آن را تا حد ابزار رسیدن به هدفی دیگر تنزل داد. مادام که معنای محدودتر تولید محض خاطر تولید حاکم باشد به گمان مارکس به هیچ‌روی نمی‌توان تحقق نفس را غایتی فی‌نفسه شمرد — چون در آن صورت بخش اعظم توان و نیروی خلاقه‌ی ما به جای چشیدن طعم خود زندگی صرف تولید وسایل امرار معاش خواهد شد. بخش اعظم معنای مارکسیسم را باید در تضاد میان دو کاربرد عبارت «تولید محض خاطر تولید» بازجست — یکی به معنای اقتصادی و آن دیگر به معنای خلاق یا هنری. مارکس نه تنها اهل تقلیل همه چیز به اقتصاد نبود بلکه منتقد سرسخت جریانی بود که کل فرآیند تولید را خلاصه در تراکتورها و توربین‌ها می‌کند. تولیدی که از نظر او اهمیت داشت بیش‌تر به هنر می‌مانست تا سرهم‌کردن قطعات رادیوهای ترانزیتوری یا ذبح گوسفندها در کشتارگاه. اندکی بعد به این موضوع باز خواهیم گشت.

با همه‌ی این اوصاف، این راست است که مارکس بر نقش محوری عوامل اقتصادی (آن‌هم به معنای محدود کلمه) در جریان تاریخ تا به امروز پای می‌فشارد. اما این باور به هیچ‌وجه محدود به مارکسیست‌ها نمی‌شود. سیسرون معتقد بود غایت قصوای دولت حراست از مالکیت خصوصی است.

نظریه‌ی «اقتصادی» تاریخ نظریه‌ای عادی و مبرهن در عصر روشنگری قرن هیجدهم به شمار می‌آید. شماری از متفکران عصر روشنگری تاریخ را صحنه‌ی توالی شیوه‌های تولید قلمداد می‌کردند. همچنین باور داشتند که با معیار شیوه‌ی تولید می‌توان منزلت‌ها، سبک‌های زندگی، نابرابری‌ها و مناسبات اجتماعی را هم در خانواده و هم در حکومت تبیین کرد. از نظر آدم اسمیت هر مرحله از فرآیند رشد و توسعه‌ی مادی در تاریخ صورت‌های قانونی، مالکیتی و حکومتی خاص خود را به وجود می‌آورد. ژان ژاک روسو در رساله‌ی گفتار در باب نابرابری اظهار می‌کند که مالکیت در پی خود جنگ و استثمار و نزاع طبقاتی به بار می‌آورد. همچنین تأکید می‌کند که آنچه قرارداد اجتماعی‌اش می‌خوانند نیرنگی است که اغنیا برای حفظ امتیازات ویژه‌ی خویش به فقرا می‌زنند. روسو از جامعه‌ای سخن می‌گوید که از بدو پیدایش به پای ضعیفان بند می‌زند و قدرت را به دست اغنیا می‌سپارد — قدرت‌هایی که «به گونه‌ای جبران‌نکردنی آزادی‌های طبیعی را از میان برده‌اند و قانون مالکیت و نابرابری را الی‌الابد وضع کرده‌اند ... و به خاطر منفعت معدودی مردان جاه‌طلب نوع بشر را از آن پس محکوم به بیگاری، بندگی و بی‌نوایی کرده‌اند.»^۴ روسو می‌گوید قانون عموماً به زیان ضعیفا پشت‌اقویا را می‌گیرد؛ عدالت عمدتاً جنگ‌افزاری برای خشونت و سلطه است؛ و فرهنگ، علم، هنر و مذهب دست‌اندرکار دفاع از وضع موجود شده‌اند و زنجیرهای بندگی مردان و زنان را به «تاج‌های گل» می‌آرایند. به اعتقاد روسو، مالکیت ریشه‌ی همه‌ی ناخرسندی‌های بشر است.

اقتصاددان ایرلندی بزرگ قرن نوزدهم جان الیوت کِرَنز [۱۸۲۳-۱۸۷۵]، که سوسیالیسم را «پیامد طبیعی جهل در زمینه‌ی اقتصاد» می‌انگاشت و خود زمانی سنتی‌ترین اقتصاددان کلاسیک به شمار می‌آمد جایی گفته بود «علائق و منافع مادی آدمیان بخش اعظم عقاید و رفتار سیاسی‌شان را رقم می‌زند».^۵ او همچنین در پیش‌گفتار کتاب نیروی بردگان خویش می‌نویسد «سیر تاریخ را عمدتاً سازوکار علت‌های اقتصادی تعیین می‌کند». هم‌وطن او دبلیو. ای. اچ. لَکِی، بزرگ‌ترین مورخ ایرلندی عصر خویش و دشمن قسم‌خورده‌ی سوسیالیسم، می‌نویسد «کمتر چیزی به اندازه‌ی قانون‌های تنظیم‌کننده‌ی توارث حق مالکیت در شکل‌گیری خصائل

اجتماعی افراد جامعه نقش دارد».^۶ حتی زیگموند فروید هم قویاً به شکلی از اصل موجبیت اقتصادی باور داشت. به اعتقاد او اگر نیاز به کار نبود آدمیان تمام روز را با وقاحت تمام به بطالت و ارضای غریزه‌ی حیات و خواهش‌های شهوانی می‌گذرانند. ضرورت اقتصادی است که ما را از تن‌پروری طبیعی مان جدا می‌کند و به فعالیت اجتماعی وا می‌دارد.

یا به این قطعه‌ی کمتر شناخته‌شده از تفسیری مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی [نوشته‌ی شاعر و نویسنده و طیب ایرلندی قرن هیجدهم، الیور گلدسمیت] نظر کنید:

هر آن کس که [در جامعه‌ی بشری] سکنی دارد می‌باید مراحل گونه‌گون صیادی، شبانی، و برزگری را از سر بگذراند، سپس هنگام که مالکیت واجد ارزش می‌شود، و بالتبع سبب‌ساز جور و بی‌عدالتی می‌گردد؛ آن‌گاه، هنگام که قانون‌هایی جهت جلوگیری از خسارت و پاسداری از حق مالکیت [خصوصی] وضع می‌شود، هنگام که آدمیان به پشتوانه‌ی این قانون‌ها مالک اموالی بی‌حد و حساب می‌شوند، هنگام که بدین‌سان تجمل و تبذیر به میدان می‌آید و علی‌الدوام عرضه‌ی بیش‌تری را تقاضا می‌کند، پس از این است که علوم ضرورت و فایده پیدا می‌کنند؛ و دولت بی‌مدد آن‌ها قادر به ادامه‌ی حیات نخواهد بود ...^۷

این‌ها نه باریک‌اندیشی‌های یک مارکسیست با نثری کهنه‌نما، بلکه ژرف‌اندیشی‌های نویسنده‌ی ایرلندی قرن هیجدهم الیور گلدسمیت است که از قضا طرفدار دو آتشی حزب محافظه‌کار انگلیس بود. ایرلندی‌ها از آن‌رو از قرار معلوم این همه به آن‌چه نظریه‌ی اقتصادی تاریخ خوانده شده تمایل داشته‌اند که نمی‌توان در مستعمره‌ای چنین فلک‌زده و زیر سلطه‌ی طبقه‌ی زمینداران انگلیسی- ایرلندی زندگی کرد و چشم به روی این‌گونه مسائل بست. در انگلستان با آن روبنای فرهنگی پیچیده‌اش مسائل و مشکلات اقتصادی با صراحت کمتری در کار شاعران و تاریخ‌نویسان نمود می‌یافت. امروزه بسیاری از آنان که به دیده‌ی تحقیر به نظریه‌ی تاریخ مارکس می‌نگرند در عمل چنان رفتار می‌کنند که انگار مولای درز این نظریه نمی‌رود. اینان را می‌شناسید: بانکداران،

مشاوران مالی، خزانه‌داران، مدیران شرکت‌های تجاری و امثالهم. تمام اعمال آن‌ها گواهی می‌دهد که به اولویت زیربنای اقتصادی اعتقاد راسخ دارند. ایشان جملگی بی‌آن‌که بدانند مارکسیست‌هایی بالفطره‌اند.

جا دارد در قالب تقارنی دلپذیر بیفزاییم که «نظریه‌ی اقتصادی تاریخ» در منچستر و حول و حوش آن زاده شد، یعنی درست در زادگاه سرمایه‌داری صنعتی. انگلس می‌گوید زمانی که در شهر منچستر می‌زیسته برای نخستین بار از نقش محوری زیربنای اقتصادی آگاهی یافت. چنان‌که می‌دانیم، از آن‌جا که پدر او مدیر کارخانه‌ای در آن شهر بود و به همین علت هم از انگلس و هم (اکثر اوقات) از خود مارکس حمایت مالی می‌کرد، می‌توان گفت این طرز فکر رفته‌رفته در ذهن او ریشه دوانید. انگلس در مقام مردی متمول نقش زیربنای مادی را برای روبنای فکری مارکس ایفا می‌کرد.

این ادعا که از نظر مارکس تکلیف همه چیز را «اقتصاد» تعیین می‌کند تلاش بیهوده و بی‌معنایی برای زیاده ساده‌نمودن مطلب است. از دید او مبارزه‌ی طبقاتی است که به سیر تاریخ شکل می‌بخشد؛ و طبقات را نمی‌توان به عوامل اقتصادی فرو کاست. بله، درست است که مارکس طبقات را عمدتاً گروه‌هایی مرکب از مردان و زنانی می‌داند که در چارچوب یک شیوه‌ی تولید جایگاه یکسان دارند. اما این مهم است که سخن بر سر طبقات اجتماعی است نه طبقات اقتصادی. مارکس نه فقط از انقلاب «اجتماعی» بلکه همچنین از مناسبات «اجتماعی» تولید سخن می‌گوید. و اگر مناسبات اجتماعی تولید بر نیروهای مولد اولویت دارند، چگونه می‌شود ادعا کرد چیزی که رک و پوست‌کنده زیربنای «اقتصادی» لقب گرفته محرک اول [یا همان «علت اولی» (= خدا) در فلسفه‌ی ارسطو] تاریخ است.

طبقات فقط در معادن زغال سنگ و دفاتر بیمه وجود ندارند. آن‌ها همچنین صورت‌بندی‌هایی اجتماعی‌اند و همان‌قدر که موجودیت‌هایی اقتصادی‌اند جماعت‌هایی انسانی‌اند. آداب و رسوم برای خود دارند، سنت‌هایی، نهادهایی اجتماعی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و عادت‌هایی فکری. و در کنار همه‌ی این‌ها پدیده‌هایی سیاسی‌اند. و راستش را بخواهید، در نوشته‌های

مارکس اشاره‌هایی به این معنا می‌توان یافت که طبقه‌های محروم از بازنمایی یا نمایندگی سیاسی به معنای کامل کلمه اصلاً طبقه نیستند. به نظر می‌رسد او می‌خواهد بگوید، هر طبقه وقتی به‌راستی طبقه می‌شود که از هستی خود به عنوان طبقه آگاه گردد. طبقات در دل خود حاوی فرایندهایی حقوقی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیکی‌اند. بدین‌سان مارکس معتقد است در جوامع ماقبل سرمایه‌داری این عوامل غیراقتصادی اهمیتی ویژه دارند. طبقات ذاتی متحدالشکل نیستند، بلکه تنوع و تکثر درونی زیادی دارند.

وانگهی، چنان‌که به اجمال خواهیم گفت، کار برای مارکس چیزی بس بیش از فعالیت اقتصادی است. فهم کار در گرو یک انسان‌شناسی کامل است — نظریه‌ای درباره‌ی عاملیت بشری و طبیعت، بدن و نیازهایش، سرشت حواس، ایده‌های همکاری اجتماعی و شکوفا کردن استعدادهای فردی. این همان اقتصادی نیست که *وال‌استریت ژورنال* می‌شناسد. شما درباره‌ی «وجود نوعی بشر» در *فایننشال تایمز* چندان چیزی نمی‌خوانید. کار در ضمن حاوی جنسیت، خویشاوندی و تمایلات جنسی است. سؤال این است که زحمت‌کشان در وهله‌ی اول اصلاً چگونه به‌وجود می‌آیند، و نیازهای مادی و معنوی‌شان چگونه برآورده می‌شود. تولید درون اشکال خاصی از زندگی ادامه می‌یابد و بدین‌قرار سرشار از معنای اجتماعی است. از آن‌جا که کار همواره معنا و نشانه می‌آفریند، و انسان‌ها حیواناتی محتاج معنا یا نشانه‌سازند، هرگز نمی‌توان کار را صرفاً امری فنی یا مادی به شمار آورد. می‌توان آن را شیوه‌ای برای شکرگزاری خدا، بزرگداشت سرزمین آبا و اجدادی یا به‌دست آوردن پول آبجوی شبانه در نظر گرفت. خلاصه، اقتصاد همواره متضمن چیزهایی بس بیش از خود است. اقتصاد خلاصه نمی‌شود در کم و کیف کار بازار، بلکه با شیوه‌ی انسان‌شدن ما سر و کار دارد، و نه فقط با این‌که ما چگونه بورس‌باز می‌شویم.^{۸۲}

پس، طبقات فقط اقتصادی نیستند، درست همان‌طور که تمایلات جنسی صرفاً امری شخصی نیستند. راستش، مشکل بتوان چیزی را تصور کرد که فقط اقتصادی باشد. حتی سکه‌ها را می‌توان گردآوری کرد و در قفسه‌های شیشه‌ای به نمایش گذاشت و از کیفیات زیباشناختی‌شان گفت یا به‌خاطر فلزشان

آن‌ها را ذوب کرد. از قضا سخن گفتن از پول پاسخی به این پرسش است که چرا به این سادگی می‌توان کل هستی و حیات بشر را به اقتصاد فرو کاست، زیرا به یک معنا این همان کاری است که پول می‌کند. وجه جادویی پول این است که غنای چشمگیر امکانات بشری را در گستره‌ی ناچیز خود خلاصه می‌کند. درست که در زندگی چیزهایی بس باارزش‌تر از پول می‌توان یافت، ولی پول است که برای ما امکان دستیابی به اکثر آن‌ها را فراهم می‌کند. پول به ما امکان می‌دهد با دیگران رابطه برقرار کنیم و هراسی نداشته باشیم که در حیات اجتماعی ناگهان از گرسنگی بمیریم. پول می‌تواند حریم خصوصی، سلامت، آموزش، زیبایی، جایگاه اجتماعی، تحرک، راحتی، آزادی، احترام و لذات جسمانی برای ما بخرد و در کنارش خانه‌ای اشرافی در وارویک‌شایر (Warwickshire). مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی با شگفتی تمام از سرشت متلون، متغیر و کیمیایی پول سخن می‌گوید، از این‌که می‌توان از دل شکل ساده و عادی آن با چشم‌بندی یک عالم کالای رنگ‌وارنگ بیرون کشید. پول خود نوعی تقلیل‌گرایی است. کل عالم را در یک مشت سکه‌ی سیاه جمع می‌کند.

ولی، چنان‌که دیدیم، سکه‌ها هم به اقتصاد محدود نمی‌مانند. راستش «اقتصاد» هرگز عریان ظاهر نمی‌شود. چیزی که نشریات اقتصادی «اقتصاد» می‌خوانند شبیحی بیش نیست. بی‌گمان هیچ‌کس تا به حال چشمش به جمال این شبیح روشن نشده است. این اقتصاد قسمی انتزاع از یک فرایند پیچیده‌ی اجتماعی است. راست‌کیشان اقتصادی‌اند که تمایل دارند دایره‌ی شمول مفهوم اقتصاد را تنگ کنند. در مقابل، مارکسیسم تولید را به غنی‌ترین و وسیع‌ترین شکل ممکن درک می‌کند. نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ از جمله به این دلیل صادق است که مواهب مادی هرگز صرفاً کالاهای مادی نیستند* بلکه رفاه و حیاتی بهتر برای انسان‌ها وعده می‌دهند. آن‌ها راه ورود به جهان چیزهایی بس گرانبها در

*. در زبان انگلیسی به مواهب و نعمات مادی و اجتماعی *goods* گفته می‌شود و البته در معنایی محدودتر و در ترکیب‌های رایجی چون *goods and services* به «کالاها و خدمات» اطلاق می‌شود. حرف ایگلتون این است که *goods* را نباید به *commodities* [= کالاها به معنای اجناس قابل خرید و فروش در بازار] محدود کرد. برای مطالعه‌ی بحثی جامع در باب نسبت *goods* و *commodities*، بنگرید به کتاب *حوزه‌های عدالت*، نوشته‌ی مایکل والزر، ترجمه‌ی صالح نجفی (نشر ثالث). — م

حیات بشرند. به همین سبب است که مردان و زنان تا پای جان بر سر زمین و دارایی و پول و سرمایه پیکار کرده‌اند. هیچ‌کس برای اقتصاد از آن حیث که اقتصاد است ارزش قائل نمی‌شود الا کسانی که از قبل اقتصاد نان می‌خورند. از آن‌جا که این قلمرو هستی و حیات بشر ساحات دیگری از وجود او را درون خود جا داده است باید گفت اقتصاد نقشی چنین کلیدی در تاریخ بشر ایفا می‌کند.

مارکسیسم اغلب متهم است به این که تصویر معکوسی از مخالفان سیاسی خویش است. درست همان‌طور که سرمایه‌داری نوع بشر را تا سطح «انسان اقتصادی» پایین می‌آورد دشمن بزرگ آن نیز همین کار را می‌کند. سرمایه‌داری تولید مادی را به مرتبه‌ی خدایی می‌رساند و مارکس نیز درست همین کار را می‌کند. ولی این ناشی از بدفهمی مفهوم تولید در اندیشه‌ی مارکس است. او تأکید می‌کند که بخش اعظم آن‌چه به نام تولید صورت می‌پذیرد به‌هیچ‌وجه تولید حقیقی نیست. از دید او مردان و زنان فقط زمانی به معنای حقیقی تولید می‌کنند که از روی اختیار تولید کنند و محض خاطر تولید. این هدف فقط در کمونیسم به طور کامل میسر خواهد شد؛ تا آن زمان می‌توان مزه‌ی چنین خلاقیتی را در شکل خاصی از تولید که به نام هنر می‌شناسیم از قبل چشید. مارکس می‌نویسد «جان میلتون بهشت گمشده را به همان دلیل تولید کرد که یک کرم ابریشم ابریشم تولید می‌کند. آن اثر خلاقیتی به اقتضای طبع او بود.»^۹ هنر تصویری است از کاری که از خود بیگانه نیست. مارکس دوست داشت نوشته‌های خویش را مصداق چنین کاری انگارد. او جایی گفته است نوشته‌های من تشکیل «یک کل هنری» می‌دهند؛ مارکس (بر خلاف اکثر شاگردانش) با وسواس تمام نسبت به سبک می‌نوشت. او خود غزل می‌سرود، یک رمان کمیک ناتمام نوشت، قطعه‌ای درام منظوم تصنیف کرد، و یک عالم دست‌نوشته‌ی منتشرنشده در باب هنر و مذهب از خود به جا گذاشت. او همچنین در نظر داشت نشریه‌ای در زمینه‌ی نقد تئاتر و رساله‌ای در زیباشناسی منتشر کند. وسعت معلومات او در زمینه‌ی ادبیات جهان به راستی خیره‌کننده بود.

کار بشر کمتر از نوع رضایت‌آفرین و کام‌بخش بوده است. از

طرفی همیشه به نحوی از انحاء اجباری بوده، گیریم که این اجبار صرفاً ناشی از ضرورت بقا بوده است. از طرف دیگر، کار بشر در جوامع طبقاتی جریان داشته و از این روی نه غایتی فی نفسه بلکه وسیله‌ای در خدمت قدرت و منفعت دیگران بوده است. از نظر مارکس، همچنان که از نظر استادش ارسطو، حیات نیک از فعالیت‌هایی تشکیل می‌شود که آدمی محض خاطر خودشان درگیرشان می‌شود. بهترین کارها آنهایی هستند که بدون هیچ دلیلی انجام می‌شوند. ما این کارها را فقط از آن جهت می‌کنیم که به حکم نوع خاصی از حیوان بودن آن‌ها را ارضاکننده می‌یابیم، نه از روی وظیفه، عادت، احساسات، اطاعت از مراجع اقتدار، ضرورت مادی، منفعت اجتماعی یا ترس از قادر متعال. برای نمونه هیچ دلیلی نیست که چرا باید از مصاحبت یکدیگر لذت ببریم، اما وقتی با هم نشست و برخاست می‌کنیم یکی از قابلیت‌های حیاتی «وجود نوعی» خویش را از قوه به فعل در می‌آوریم. و معاشرت با یکدیگر از دید مارکس درست همانند کشت سیب‌زمینی شکلی از تولید به شمار می‌آید. همبستگی آدمیان برای تحقق هدف تغییر سیاسی ضرورت دارد؛ اما آخر کار این همبستگی هدفی بیرون از خویش ندارد. این معنا را به روشنی در یکی از بندهای تکان‌دهنده‌ی دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴* می‌توان یافت:

وقتی کارگران کمونیست گردهم جمع می‌آیند هدف بلافصلشان تعلیم و تعلم، تبلیغ و ترویج، و نظایر این‌هاست. اما در عین حال، با نیاز جدیدی رویارو می‌شوند — نیاز به جامعه — و آنچه پیش‌تر همچون یک وسیله پدیدار شده بدل به یک هدف می‌شود. این روند توسعه و تحول عملی را به روشن‌ترین وجه می‌توان در انجمن‌ها و گعده‌های کارگران سوسیالیست فرانسوی مشاهده کرد. سیگارکشیدن، غذا خوردن، شادنوشی و غیره دیگر وسایلی برای خلق پیوندهایی میان مردم نیستند. همین باهم‌بودن، باهم‌نشستن و گپ‌وگفت که به نوبه‌ی خود هدفش تشکیل یک جامعه [مطلوب] است، برای ایشان کافی است. برادری آدمیان نه عبارتی توخالی بلکه یک واقعیت است، و شرافت انسان در سیمای خسته از کار و دستان پینه‌بسته‌ی ایشان هویدا است.^{۱۰}

بنابراین از نظر مارکس تولید به معنای فعلیت بخشیدن به نیروهای ذاتی آدمی در جریان تغییر عملی واقعیت است. او در گروندریسه اظهار می‌دارد که ثروت حقیقی چیزی جز «به کار گرفته شدن مطلق همه‌ی استعدادهای خلاقیت بشر» نیست، «یعنی شکوفاساختن همه‌ی نیروهای انسانی به مثابه‌ی هدفی در خود، بی‌آن‌که با معیار از پیش تعیین شده‌ای سنجیده شود».^{۱۱} او در سرمایه می‌نویسد «پس از سرآمدن تاریخ جوامع طبقاتی، آن نوع از شکوفاشدن نیروهای بشری می‌تواند آغاز شود که غایتی فی‌نفسه یا همان قلمرو راستین آزادی خواهد بود».^{۱۲} واژه‌ی «تولید» در نوشته‌های مارکس به هر نوع فعالیت خودشکوفاننده‌ای اطلاق می‌شود: نواختن فلوت، لذت بردن از طعم یک هلو، بگومگو کردن بر سر افلاطون، پایکوبی به سبک اسکاتلندی‌ها، سخنرانی کردن، فعالیت سیاسی و برگزاری جشن تولدی برای فرزندان خویش. تولید در مارکس به هیچ‌روی یادآور هیکل‌های عضلانی و مردان بزنبه‌دار نیست. وقتی مارکس از تولید به منزله‌ی ذات بشر سخن می‌گوید منظورش این نیست که ذات بشر را باید در کارهایی چون بسته‌بندی سوسیس سراغ گرفت. کار آن‌گونه که امروزه می‌شناسیم شکل از خودبیگانه‌ای است از آن‌چه او «پراکسیس» می‌نامد — واژه‌ای از یونان باستان، به معنای آن نوع فعالیت آزاد و شکوفاننده‌ی استعدادها که به‌وسیله‌ی آن جهان را تغییر می‌دهیم. در یونان باستان این واژه به همه‌ی فعالیت‌های آزادمردان در تقابل با کار بردگان اطلاق می‌شد. با این‌همه فقط اقتصاد به معنای محدود کلمه است که به ما امکان فراروی از اقتصاد خواهد داد. با تغییر کاربری منابع و امکاناتی که نظام سرمایه‌داری با ملاحظه‌ی تمام برای ما اندوخته است، سوسیالیسم می‌تواند مانع یکه‌تازی عوامل اقتصادی شود. اقتصاد نابود نخواهد شد اما به اندازه‌ی سابق میدان‌دار نخواهد بود. بر خورداری از مواهب و امکانات کافی به ما امکان می‌دهد شب و روز نه به دنبال پول بلکه در پی کارهایی باشیم که حاصلشان ملال و خستگی نباشد. فکر و ذکر مارکس به هیچ‌وجه مسائل اقتصادی نبود، اقتصاد در نظر او رونوشت بی‌رنگی از توانایی‌های راستین آدمی بود. او جامعه‌ای می‌خواست که در آن دیگر اقتصاد بخش اعظم وقت و انرژی انسان را به خود اختصاص ندهد. قابل درک است که چرا نیاکان ما این‌همه دل‌مشغول مسائل و مشکلات مادی بودند. وقتی شما فقط مقدار اندکی مازاد اقتصادی

می‌توانید تولید کنید، یا اصلاً مازادی نمی‌توانید تولید کنید، بدون جان‌کندن بی‌وقفه هلاک خواهید شد. اما آن نوع مازادی را که سرمایه‌داری تولید می‌کند به‌راستی می‌توان برای افزایش اوقات فراغت در مقیاسی عظیم به کار بست. طرفه این که سرمایه‌داری این ثروت را به شیوه‌ای می‌آفریند که لازمه‌اش انباشت و توسعه‌ی دائم و از این‌روی کار بی‌امان است. همچنین به شیوه‌هایی ثروت می‌آفریند که فقر و مشقت به همراه دارد. این نظامی است که چوب لای چرخ خود می‌گذارد. در نتیجه مردان و زنان مدرن، غرق در وفور نعمتی که در منخیره‌ی انسان‌های عهد حجر، بردگان جهان باستان یا سرف‌های فئودال نمی‌گنجید، در نهایت مجبورند بیش‌تر و سخت‌تر از همه‌ی اخلاف خویش کار کنند.

تمام هم و غم مارکس کامروایی انسان است. حیات نیک از نظر او نه کار دائم بلکه فراغت بال است. فعلیت‌بخشیدن آزادانه به استعدادهای خویش بی‌گمان شکلی از «تولید» است؛ اما نه تولیدی به ضرب زور و اجبار. و اگر مردان و زنان می‌خواهند وقت خود را به رتق و فتق امور خویش اختصاص دهند اوقات فراغت برای‌شان ضروری است. پس جای شگفتی دارد که چرا علافان رسمی و هرزه‌گردان حرفه‌ای به صفوف مارکسیسم نمی‌پیوندند. علتش این است که برای رسیدن به این هدف کار و مایه‌ی فراوانی باید خرج کرد. فراغت چیزی است که باید برای رسیدن به آن کار کرد.

فصل شش

مارکس و ماتریالیسم

مارکس مادی مشرب [ماتریالیست] بود. او معتقد بود هیچ چیز به جز ماده وجود ندارد. هیچ علاقه‌ای به جنبه‌های معنوی و روحانی انسان نداشت، و از نظرش آگاهی بشر بازتابی از جهان مادی بیش نیست. او به چشم حقارت به دین و مذهب می‌نگریست و در حوزه‌ی اخلاق قضیه‌ای جز «هدف وسیله را توجیه می‌کند» نمی‌شناخت. مارکسیسم گران‌مایه‌ترین وجوه حیات بشر را تحلیل می‌برد و وجود ما را تا حدّ پاره‌های لخت و بی‌جنبشی از ماده تنزل می‌دهد که تابع بی‌چون‌وچرای محیط پیرامون‌اند. این دیدگاه خشک و بی‌روح درباره‌ی انسان آشکارا به فجایع استالین و دیگر شاگردان مارکس ختم می‌شود.

این‌که آیا جهان از ماده ساخته شده است یا از روح یا از پنیر سبز پرسشی نبود که خواب از چشمان مارکس ربوده باشد. او به دیده‌ی تحقیر به این دست تجریدات مابعدالطبیعی می‌نگریست، و چست و چابک آن‌ها را ناشی از باریک‌اندیشی‌هایی بی‌حاصل می‌خواند. مارکس در مقام یکی از وقادترین ذهن‌های عصر مدرن از اندیشه‌های ساخته‌وپرداخته‌ی خیال بیزار بود. کسانی که او را نظریه‌پرداز سرد و بی‌عاطفه می‌انگارند از یاد می‌برند که او

از جمله متفکری رمانتیک بود که به امور انتزاعی بدگمان بود و شوقی زائدالوصف برای امور مشخص و انضمامی داشت. امور انتزاعی به زعم او ساده و بی‌شکل‌اند؛ امور انضمامی اما پرمایه و پیچیده‌اند. پس ماتریالیسم، هر معنایی هم که به نزد او داشت، بی‌گمان حول این پرسش نمی‌گشت که جهان از چه ساخته شده است.

و این البته یکی از معانی ماتریالیسم به نزد فیلسوفان مادی مشرب عصر روشنگری در قرن هجده بود، که بعضی از ایشان آدمیان را صرفاً توابعی ماشینی از جهان مادی می‌دیدند. خود مارکس اما این نوع تفکر را سراپا ایدئولوژیک می‌دانست. این شیوه‌ی تفکر از طرفی مردان و زنان را در وضعیتی انفعالی محبوس می‌کند و ذهن ایشان را لوح‌هایی سفید می‌انگارد که تأثرات حسی جهان مادی از بیرون بر آن‌ها نقش می‌بندد. و آدمیان تصورات خویش را از روی همین تأثرات و ارتسامات حسی شکل می‌دهند. بنابراین اگر بتوان این تأثرات را به گونه‌ای دستکاری کرد که نوع «صحیحی» از تصورات را شکل دهند، آدمیان می‌توانند در مسیری پیوسته به سوی حالتی از کمال اجتماعی پیش روند. این دیدگاه عاری از اغراض سیاسی نبود. تصورات مورد نظر افکار و آراء قشر نخبه‌ای از متفکران طبقه متوسط بود که نه فقط سنگ عدالت و آزادی و حقوق بشر را به سینه می‌زدند بلکه همچنین مدافع فردگرایی، مالکیت خصوصی و بازار آزاد بودند. ایشان از راه این فرآیند دخل و تصرف در ذهنیت افراد به گونه‌ای والدانه امید داشتند رفتار مردم عادی را تحت تأثیر و نفوذ خویش قرار دهند. مشکل بتوان پذیرفت که مارکس بر این قسم از ماتریالیسم صححه گذاشته باشد.

این یگانه معنای فلسفه‌ی ماتریالیستی پیش از تقریر مارکس از آن نیست. البته او به نحوی از انحاء فلسفه‌ی ماتریالیستی پیش از خود را شکلی از تفکر می‌دانست که پیوندی تنگاتنگ با مکتب و مال طبقه متوسط داشت. تعبیر خود مارکس از ماتریالیسم، آن‌چنان که در تزهایی درباره‌ی فوئرباخ و دیگر جاها بسط داده است، کاملاً متفاوت بود، و مارکس از این قضیه نیک آگاه بود. مارکس می‌دانست که دارد از ماتریالیسمی کهنه و منسوخ می‌گسلد و شالوده‌ی ماتریالیسمی نوآیین را می‌ریزد. ماتریالیسم در نظر مارکس یعنی آغاز کردن از هستی واقعی و بالفعل آدمیان و

نه از آرمانی مبهم و موهوم که می‌توان آرزویش را در سر پروراند. و ما آدمیان در وهله‌ی اول نوعی از موجوداتی جسمانی، مادی و فعال به شمار می‌آییم. هر چیز دیگر که هستیم، یا می‌توانیم باشیم، می‌باید از همین حقیقت بنیادین مشتق شود.

مارکس در حرکتی تهورآمیز و نوآورانه، به جای انسان منفعل ماتریالیسم طبقه‌ی متوسط فاعلی فعال را نهاد. هر فلسفه‌ای می‌بایست از این مقدمه‌ی منطقی آغاز کند که مردان و زنان، قطع نظر از جمیع صفاتشان، پیش از هر چیز عاملانی فعال‌اند. آدمیان جانورانی هستند که در فرایند تغییر محیط مادی پیرامون خود، خویش‌تن خویش را تغییر می‌دهند. ایشان نه مهره‌هایی بی‌اختیار در دست تاریخ یا ماده یا روح بلکه موجوداتی مختار و فعال‌اند که قادرند تاریخ خویش را با دستان خویش بسازند. و این یعنی روایت مارکسیستی از ماتریالیسم روایتی دموکراتیک است، آن‌هم بر خلاف نخبه‌گرایی منورالفکران عصر روشنگری. فقط از طریق فعالیت جمعی و عملی اکثریت مردم است که اندیشه‌های حاکم بر زندگانی ما را می‌توان به واقع تغییر داد. چرا که این اندیشه‌ها در عمق رفتارهای بالفعل ما ریشه دوانیده‌اند.

از این حیث مارکس پیش از آن که فیلسوف باشد پادفیلسوف بود. اتی‌ین بالیبار او را «شاید... بزرگ‌ترین پادفیلسوف عصر مدرن» خوانده است.^۱ پادفیلسوفان کسانی‌اند که از فلسفه بیمناک‌اند - نه به آن معنا که شاید براد پیت هم از فلسفه گریزان باشد، ایشان از فلسفه هراس دارند ولی به دلایلی از لحاظ فلسفی جالب توجه. پادفیلسوفان به ارائه‌ی ایده‌هایی تمایل دارند که به ایده‌ها بدگمان‌اند؛ و گرچه ایشان عمدتاً اهل بحث و استدلال عقلانی‌اند، باور ندارند که همه چیز در عقل خلاصه می‌شود. فوئرباخ، همو که مارکس بخشی از ماتریالیسم خود را از او آموخت، می‌نویسد هر فلسفه‌ی اصیلی باید از ضد خود یعنی آنچه فلسفه نیست آغاز کند. او می‌گوید فیلسوف باید «آن وجهی از وجود آدمی را که با تفکر فلسفی آشنا نیست و بلکه ضد فلسفه و اندیشه‌ی انتزاعی است» بپذیرد.^۲ او همچنین می‌افزاید «انسان است که فکر می‌کند، نه من استعلایی [کانت] یا عقل کلی [هگل]». همان‌طور که آلفرد اشمیت، فیلسوف آلمانی، اشاره می‌کند، «بنابراین فهم انسان به منزله‌ی موجودی دارای جسم و حواس و نیازهای مادی پیش‌شرط هر نظریه‌ای راجع

به ذهنیت یا فاعل شناسایی است».^۴ به عبارتی دیگر، آگاهی بشر مقوله‌ای جسمانی است — و البته این نه بدان معنا است که آگاهی چیزی بیش از جسم نیست، بلکه نشانه‌ای است از آن که جسم همواره به یک معنی ناتمام و گشوده است، و همواره توانا بر فعالیتی خلاق‌تر از آن است که شاید در لحظه‌ی حال از خود بروز دهد.

بدین اعتبار، ما به شکل ویژه‌ای فکر می‌کنیم چرا که نوع ویژه‌ای از حیوانات هستیم. اگر فکر ما در بستر زمان امتداد می‌یابد علتش این است که جسم ما و ادراک‌های حسی ما نیز در زمان امتداد می‌یابد. فیلسوفان گاهی از خود می‌پرسند آیا ماشین‌ها هم می‌توانند فکر کنند. شاید، ولی اگر می‌توانستند هم، فکر کردنشان زمین تا آسمان با ما فرق می‌کرد. علتش آن است که ساختمان مادی یک ماشین با ساختمان مادی وجود ما بی‌اندازه تفاوت دارد. محض نمونه ماشین‌ها هیچ نیاز جسمانی‌ای ندارند و هیچ‌گونه حیات عاطفی که در مورد ما آدمیان با این قسم نیازها گره خورده است. نوع خاص فکر کردن ما از این چارچوبه‌ی حسی، عملی و عاطفی جدایی‌ناپذیر است. به همین سبب است که اگر به فرض ماشینی می‌توانست فکر هم بکند، ما قادر نبودیم بفهمیم آن ماشین به چه فکر می‌کند.

فلسفه‌ای که مارکس از آن می‌گسلد عمدتاً فعالیتی مبتنی بر مراقبه و تأمل است. سناریوی معمول آن حول محور سوژه‌ای منفعل، تک‌افتاده و بی‌جسم می‌گردد که بی‌غرض و چشم‌داشتی در باب ابژه‌ای تک‌افتاده تحقیق می‌کند. چنان‌که دیدیم مارکس این نوع از سوژه را رد می‌کرد؛ اما در ضمن تأکید می‌کرد که ابژه‌ی شناخت ما نه چیزی تا همیشه ثابت و مفروض بلکه به احتمال قوی محصول فعالیت تاریخی خود ماست. درست به همان‌گونه که باید از نو به سوژه به منزله‌ی شکلی از عمل فکر کنیم، به جهان عینی نیز باید از نو به منزله‌ی محصول عمل انسان فکر کنیم. و این از جمله بدین معناست که جهان عینی را علی‌الاصول می‌توان تغییر داد.

این‌که ابتدا آدمیان را موجوداتی فعال و اهل عمل در نظر بگیریم و سپس فکر آن‌ها را در این چارچوب جای دهیم به ما کمک می‌کند تا بعضی مسائل بغرنج از نظر فلاسفه را در نوری تازه بررسی کنیم. کسانی که از طریق کارشان با جهان ارتباط دارند

هیچ‌گاه مانند آنان که با فراغ بال و حفظ فاصله در کار جهان تأمل می‌کنند درباره‌ی وجود جهان خارج دچار شک نمی‌شوند. در واقع شکاکان در وهله‌ی اول فقط از آن‌رو می‌توانند وجود داشته باشند که چیزی بیرون از ذهن وجود دارد. اگر جهان مادی وجود نمی‌داشت تا خوراک ایشان را فراهم سازد از گرسنگی می‌مردند و شک‌های‌شان را نیز با خود به گور می‌بردند. اگر باور داشته باشید که آدمیان در مقابل واقعیت منفعل‌اند، این قضیه شاید شما را متقاعد کند که در وجود چنین جهانی شک کنید. چرا که ما وجود اشیاء را به واسطه‌ی تجربه‌ی مقاومتشان در برابر خواسته‌های خویش تأیید می‌کنیم. و ما این مقاومت را پیش از هر چیز به میانجی‌ فعالیت عملی‌مان تجربه می‌کنیم.

فیلسوفان گاهی از وجود «ذهن‌های دیگر» سؤال کرده‌اند. از کجا می‌توان دانست این جسم‌های بشری که در مقابل خویش می‌بینیم ذهن‌هایی همچون ما دارند؟ جواب یک ماتریالیست قاعدتاً این است که اگر نداشتند، احتمالاً این پرسش به ذهنمان خطور نمی‌کرد. بدون همکاری اجتماعی هیچ‌گونه تولید مادی که ما را زنده نگاه دارد در کار نمی‌بود، و در ضمن توان برقراری ارتباط با دیگران بخش بزرگی از معنای ذهن داشتن است. می‌توان افزود که واژه‌ی «ذهن» راهی است برای توصیف رفتار نوع ویژه‌ای از جسم: جسمی خلاق، و دارای قوه‌ی ارتباط و خلق معنا. لازم نیست داخل سر آدمیان را بشکافیم یا مجموعه‌ی آن‌ها را به برق وصل کنیم تا ببینیم آیا دارای این موجود اسرارآمیز (یعنی ذهن) هستند یا نه. کارهای‌شان را نگاه می‌کنیم. آگاهی پدیده‌ای شبح‌گونه نیست: چیزی است که می‌توان دید، شنید و لمس کرد. آدمیان توده‌هایی مادی‌اند اما جسم‌هایی دارند با قدرت بالای خلاقیت و بیان احساس؛ و «ذهن» نام همین خلاقیت است. این که آدمیان را موجوداتی عقلانی می‌نامیم حاکی از آن است که در رفتار ایشان الگویی از معنا یا دلالت دیده می‌شود. ماتریالیست‌های عصر روشنگری را گاهی به حق متهم می‌کنند به این که کل عالم را خلاصه می‌کردند در انبوه‌های بی‌جان و بی‌معنا از ماده. قضیه درباره‌ی ماتریالیسم مارکس درست عکس این است.

پاسخ ماتریالیست‌ها به شکاکان استدلالی انکارناپذیر و دندان‌شکن نیست. همیشه می‌توان ادعا کرد که به تجربه‌ی ما

از همکاری اجتماعی یا مقاومت جهان در برابر پروژه‌های ما نیز نباید اعتماد کرد. شاید این‌ها نیز چیزی به غیر از خیال و توهم ما نباشند. اما اگر از منظری ماتریالیستی به این‌گونه مسائل نظر کنیم جور دیگر آن‌ها را خواهیم دید. مثلاً می‌توان دید چگونه روشنفکرانی که بحث خود را از ذهنی جدا از جسم آغاز می‌کنند (و غالباً هم در پایان به همان نقطه می‌رسند) احتمالاً در توضیح نسبت جسم با ذهن و نسبت جسم با دیگر جسم‌ها در می‌مانند. بعید نیست از نظر ایشان شکافی میان ذهن و جهان باشد. از قضای روزگار غالباً خود جهان ذهن‌های ایشان را به ترتیبی شکل می‌دهد که دچار این تصور می‌شوند. روشنفکران خود طبقه‌ی بسته‌ای از مردم‌اند که به نوعی از جهان مادی دور افتاده‌اند. اگر در جامعه مازادی مادی تولید نمی‌شد دیگر نشانی از طبقه‌ی نخبگان حرفه‌ای به جا نمی‌ماند، اعم از کشیشان، فرزنانگان، هنرمندان، مشاوران و اعضای هیأت علمی آکسفورد و نظایر آن.

افلاطون فکر می‌کرد فلسفه نیازمند طبقه‌ای از نخبگان و سرآمدانی است که وقت آزاد دارند. اگر همگان مجبور باشند کار کنند تا چرخ زندگی اجتماعی بچرخد، دیگر نمی‌توان از وجود محافل ادبی یا انجمن‌های علمی سخن گفت. در فرهنگ‌های عشیره‌ای برج عاج [روشنفکران مستقل] همان‌قدر نایاب است که سالن‌های بولینگ. (در جوامع پیشرفته‌ای که دانشگاه‌ها بدل به اندام‌هایی از سرمایه‌داری شرکتی شده‌اند نیز به سختی می‌توان برج عاجی پیدا کرد.) روشنفکران از آن‌رو می‌توانند خود و افکارشان را مستقل از دیگر حوزه‌های حیات اجتماعی قلمداد کنند که مجبور نیستند همچون کارگران ساختمانی برای امرار معاش جان بکنند. و این یکی از معانی فراوانی است که مارکسیست‌ها از واژه‌ی ایدئولوژی مراد می‌کنند. روشنفکرانی از این دست دوست دارند این واقعیت را نادیده بگیرند که خود فاصله‌ی ایشان از جامعه نیز موقوف به نوعی تقسیم کار اجتماعی است. این عقیده‌ی جزمی که اندیشه از واقعیت مستقل است خود محصول واقعیت اجتماعی است.

از نظر مارکس تفکر ما در فرآیند کار کردن بر روی جهان شکل می‌گیرد، و این ضرورتی مادی است که تابع نیازهای جسمانی ماست. پس می‌توان ادعا کرد که تفکر خود ضرورتی مادی است.

همان‌طور که نیچه و فروید گفته‌اند پیوند تنگاتنگی هست میان تفکر و سواائق جسمانی ما. آگاهی محصول کنش و واکنش میان خود ما و محیط مادی پیرامون ماست. و این خود فرآورده‌ای تاریخی است. مارکس می‌نویسد، نوع بشر به دست جهان مادی «قوام» می‌یابد زیرا ما فقط از راه درگیرشدن با جهان می‌توانیم قوای خود را به کار گیریم و واقعیت آن‌ها را تصدیق کنیم. «دیگربودگی» واقعیت، یعنی مقاومت آن در برابر دخل و تصرف ما در آن، است که نخستین بار ما را به خودآگاهی می‌رساند. و این بالاتر از همه به معنای هستی دیگران است. به واسطه‌ی دیگران است که هویتی پیدا می‌کنیم. هویت شخصی محصولی اجتماعی است. همان‌طور که نمی‌توان فقط یک «عدد» داشت تصور یک شخص تنها نیز ممکن نیست.

اما در عین حال این واقعیت را باید به منزله‌ی حاصل کار دستان خویش بازشناسیم. واقعیت را حاصل کار خویش ندیدن — یعنی آن را چیزی طبیعی یا توضیح‌ناپذیر و مستقل از فعالیت خودمان انگاشتن — همان چیزی است که مارکس از خودبیگانگی می‌نامد. منظور او وضعیتی است که در آن ما از یاد می‌بریم که تاریخ محصول کار خود ماست، و بدین‌سان آن را چونان نیرویی بیگانه بر خود مسلط می‌یابیم. به گفته‌ی فیلسوف آلمانی یورگن هابرماس، از نظر مارکس عینیت جهان «ریشه در... شکل جسمانیِ ابنای بشر دارد، تشکلی که معطوف به کنش است».^۵

پس به یک معنی، آگاهی همواره از جهتی «مؤخر» است، همچنان‌که عقل در کودکان امری مؤخر به شمار می‌آید. ما قبل از آن‌که آغاز به تأمل کنیم همواره از پیش در زمینه‌ای مادی جای گرفته‌ایم؛ و تفکر ما هر چند ظاهری انتزاعی و نظری داشته باشد، به‌تمامی از همین واقعیت شکل می‌گیرد. این ایده‌آلیسم فلسفی است که از یاد می‌برد ایده‌های ما شالوده‌ای در عمل دارند. ایده‌آلیسم اگر از زمینه‌ی مادی خود جدا افتد ممکن است دچار این توهم شود که واقعیت مخلوق تفکر است.

بدین اعتبار از نظر مارکس پیوند نزدیکی هست میان تعقل ما و حیات جسمانی ما. حواس بشر نمایانگر قسمی خط مرزی میان این دو قلمرو است. در مقابل به اعتقاد برخی فیلسوفان ایده‌آلیست «ماده» یک چیز است و ایده‌ها یا «روح» چیزی دیگر.

از نظر مارکس جسم بشر خود دلیلی است بر ردّ این شکاف. دقیق‌تر بگوییم جسم بشر در حین عمل مهر بطلان بر آن شکاف می‌زند. چرا که عمل آشکارا مقوله‌ای مادی است؛ اما در عین حال، به وجهی جدانشدنی، با معناها، ارزش‌ها، غایت‌ها و نیت‌ها نیز سر و کار دارد. اگر بگوییم عمل مقوله‌ای «ذهنی» است، باید بگوییم «عینی» هم هست. یا شاید بتوان گفت عمل کل آن تمایز را زیر سؤال می‌برد. برخی متفکران پیش از مارکس، ذهن را فعال و حواس را منفعل می‌انگاشتند، اما از نظر مارکس حواس بشر خود صورت‌هایی از درگیری فعالانه‌ی آدمی با واقعیت‌اند و محصول تاریخ طولانی کنش و واکنش آدمی با جهان مادی‌اند. او در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی می‌نویسد: «پرورش حواس پنج‌گانه کار کل تاریخ ماضی است».

متفکری چون لاک یا هیوم از حواس آغاز می‌کند؛ در مقابل مارکس، از منشأ خود حواس می‌پرسد. و پاسخ او چیزی نظیر این است: نیازهای زیستی ما شالوده‌ی تاریخ‌اند. ما از آن‌روی تاریخ داریم که مخلوقاتی دارای فقدانیم، و از این حیث تاریخ برای ما از مقوله‌ی طبیعت است. طبیعت و تاریخ در دیدگاه مارکس دو روی یک سکه‌اند. اما از آن‌جا که نیازهای ما با تاریخ گره می‌خورند، لاجرم دستخوش تغییر می‌گردند. برای نمونه، ما در جریان ارضای برخی نیازها خود را در کار خلق نیازهایی تازه می‌یابیم. و در کل این فرایند است که زندگی حسانی ما شکل می‌گیرد و پالوده می‌شود. و همه این‌ها بدان سبب روی می‌دهد که ارضای نیازهای ما پای میل را نیز به میان می‌کشد، اما توضیح این قضیه کار فروید بود.

از این طریق، حکایت داستانی را آغاز می‌کنیم. و در واقع رفته‌رفته خود یک داستان می‌شویم. حیواناتی که قادر نیستند میل بورزند، کار پیچیده کنند و ارتباطات تو در تو با هم برقرار کنند تمایل به تکرار خویش دارند. زندگی آن‌ها تابع بی‌چون و چرای چرخه‌های طبیعی است. آن‌ها روایتی برای خویش شکل نمی‌دهند، یعنی همان کاری که از نظر مارکس آزادی است. از دید او طنز قضیه این‌جاست که گرچه این فرایند تعیین نفس یا خودمختاری ذات انسان بودن است، اکثر مردان و زنان در سراسر تاریخ ناتوان از بکار بستن آن بودند، یعنی رخصت نداشتند به‌طور کامل انسان باشند. در مقابل زندگی آنان را عمدتاً چرخه‌های

یکنواخت و ملال‌آور جامعه‌ی طبقاتی تعیین کرده است. تمام کار مارکس کوششی است برای تبیین این وضعیت و امکان اصلاح آن: چگونه می‌توان از قلمرو ضرورت (جبر) به پهنه‌ی آزادی (اختیار) پا نهاد. این یعنی کمتر موش کور باشیم و بیش‌تر شبیه خود گردیم. و مارکس پس از آن‌که ما را به آستانه‌ی آن آزادی رساند، باقی داستان را به عهده‌ی خودمان نهاد. و چه راه دیگری برای آزاد بودن می‌توان یافت؟

پس اگر می‌خواهید به دام ثنویت‌باوری‌های فیلسوفان نیفتید کافی است نگاه کنید به این‌که آدمیان در عمل چگونه رفتار می‌کنند. جسم انسان به یک معنی ابژه یا عینی مادی است، نه فقط جزئی از تاریخ که در ضمن جزئی از «طبیعت» است. با این‌همه، نوع خاصی از اعیان است که زمین تا آسمان با کلم و سطل‌های زغال سنگ فرق دارد. از طرفی این ابژه می‌تواند وضعیت خود را تغییر دهد. همچنین می‌تواند «طبیعت» را بدل به نوعی امتداد خود سازد، چیزی که درباره‌ی سطل‌های زغال سنگ مصداق ندارد. کار بشر «طبیعت» را بدل می‌سازد به امتداد جسم‌های ما، روندی که به عنوان تمدن می‌شناسیم. همه‌ی نهادهای ساخته‌ی بشر، از گالری‌های هنری و شیره‌کش‌خانه‌ها گرفته تا قمارخانه‌ها و سازمان بهداشت جهانی، در حکم امتداد جسم مولد آدمیان‌اند.

این نهادها در ضمن تجسم‌هایی از آگاهی بشرند. مارکس در حالی که واژه‌ی «صنعت» را به وسیع‌ترین معنای ممکن به کار می‌برد می‌نویسد: «صنعت بشر، کتاب گشوده‌ی آگاهی بشر است، روان‌شناسی بشر است که در چارچوبه‌آی حسی درک می‌شود.»^۶ جسم آدمی قادر به انجام همه‌ی این کارها است زیرا قدرت برگزشتن از خویش دارد — یعنی می‌تواند خود و وضعیت خویش را تغییر دهد و همچنین می‌تواند پا در روابط پیچیده‌ای با دیگر جسم‌های نوع خود بگذارد، در همان فرایند گشوده‌ای که به نام تاریخ می‌شناسیم. جسم‌های ناتوان از این قضیه لاشه‌هایی بیش نیستند.

کلم‌ها هم قادر نیستند وضعیت خود را تغییر دهند، اما نیازی هم به این کار ندارند. کلم‌ها موجوداتی سراپا طبیعی‌اند، بدون آن نوع نیازهایی که در آدمیان می‌بینیم. آدمیان از آن‌روی می‌توانند تاریخ

بسازند که نوع خاصی از موجوداتی مولد هستند؛ اما در ضمن به این کار نیاز دارند، زیرا به هنگام وقوع کمیابی ناگزیرند به تولید و بازتولید حیات مادی خویش ادامه دهند. همین قضیه است که آدمیان را به فعالیت دائم و مستمر وادار می‌دارد. آن‌ها تاریخی برخاسته از ضرورت دارند. به هنگام وفور نعمات مادی نیز تاریخی داریم اما به معنایی متفاوت از تاریخی که تاکنون شناخته‌ایم. ما نیازهای خود را فقط به مدد وسایل اجتماعی می‌توانیم برآورده سازیم — به مدد تولید جمعی وسایل تولیدمان. و این به نوبه‌ی خود نیازهای دیگری به وجود می‌آورد که آن‌ها نیز نیازهای دیگری به دنبال خواهند آورد. اما در بطن همه‌ی این‌ها، یعنی فرایندی که به نام فرهنگ، تاریخ یا تمدن می‌شناسیم، انسان نیازمند و اوضاع و احوال مادی او نهفته است. این بیان دیگری است از این معنا که اقتصاد زیربنا و شالوده‌ی حیات جمعی ماست: همان پیوند حیاتی میان قلمرو زیستی و قلمرو اجتماعی.

پس بدین سان است که ما دارای تاریخ می‌شویم؛ اما منظور ما از روح (معنویات) نیز چیزی جز این نیست. معنویات موضوعاتی آن‌جهانی و جدا از جسمانیات نیست. بورژواهای مرفه‌اند که تمایل دارند معنویات را قلمرویی متعالی و جدا از زندگی روزمره در نظر گیرند، زیرا به نهان‌خانه‌ای نیاز دارند تا از دست ماده‌گرایی خام و بی‌ظرافتشان به آن پناه برند. اصلاً عجیب نیست که عرفان یهودی (قبلاً) این چنین ستاره‌های پاپی مثل مدونا را مجذوب خود کرده. در مقابل از نظر مارکس «روح» یا معنویات چیز نیست مگر هنر، دوستی، خوشگذرانی، همدردی، خنده، عشق جسمانی، شورش، خلاقیت، لذت‌های حسی، خشم حق‌طلبانه و شور زندگی. (اما او گاهی در خوشگذرانی افراط می‌کرد: یکبار که با دو تن از دوستانش از خیابان آکسفورد تا جاده‌ی همپستد مشغول الواطی بود، پلیس به جرم پرتاب کردن سنگ به طرف چراغ‌های خیابان دنبالش افتاد.^۷ به این ترتیب می‌شود گفت، نظریه‌ی او راجع به سرشت سرکوب‌گر دولت صرفاً ناشی از نظرورزی‌های انتزاعی نبود). در هیجدهم برومر لویی بناپارت چنان‌که انتظار می‌رود او درباره‌ی سیاست بر حسب منافع اجتماعی بحث می‌کند؛ اما در ضمن به شیوایی تمام سیاست را عرصه‌ی جولان «خاطره‌های کهن، دشمنی‌های شخصی، بیم‌ها و امیدها، پیش‌داوری‌ها و توهم‌ها، همدردی‌ها و بیزاری‌ها، اعتقادات،

باورهای ایمانی و ارزش‌های اصولی» می‌خواند. و همه‌ی این‌ها از قلم متفکری برون تراویده که تخیل ضدمارکسیستی او را سرد و بی‌روح می‌خواند.

همه‌ی فعالیت‌های معنوی که بر شمردم با جسم ما پیوند خورده‌اند، چرا که ما موجوداتی تخته‌بند تن هستیم. آن‌چه جسم مرا درگیر نکند خود مرا نیز درگیر نمی‌کند. وقتی من تلفنی با شما صحبت می‌کنم برای شما حضوری جسمانی دارم، گو این‌که کنار شما نیستم. فیلسوف بزرگ لودویگ ویتگنشتاین گفته است اگر به دنبال تصویری از روح می‌گردید جسم انسان را نگاه کنید. سعادت از نظر مارکس، همچنان‌که از دید ارسطو، فعالیتی عملی بود نه حالتی ذهنی. از منظر سنت یهودی که او فرزند بی‌اعتقادش به شمار می‌آمد، «امور معنوی» اشاره دارد به اطعام مساکین، پناه‌دادن به بی‌پناهان، و حمایت از فقرا در برابر خشونت اغنیا. حیات معنوی متضاد هستی مادی و روزمره نیست بلکه شکل خاصی از همان زندگی هرروزه است.

یک فعالیت جسم هست که در آن «روح» به‌طور مشخص عیان می‌گردد، یعنی زبان. زبان، همچون بدن به مثابه‌ی یک کل، تجسم مادی روح یا آگاهی بشر است. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد: «قدمت زبان به اندازه‌ی آگاهی است، زبان همان آگاهی عملی و واقعی است که برای دیگر انسان‌ها هم وجود دارد، و فقط به همین دلیل برای من وجود دارد؛ زبان همچون آگاهی منشأیی جز نیاز و ضرورت مراوده با دیگر آدمیان ندارد.»^۸ آگاهی سر به سر اجتماعی و عملی است، و به همین سبب زبان عالی‌ترین نشانه‌ی آن است. من فقط به این اعتبار دارای ذهن‌ام که با میراثی از معناهای مشترک به دنیا آمده‌ام. مارکس در جای دیگر [در بخشی از *گروندریسه*] می‌نویسد: «زبان خودش محصول [زندگی] جماعت است همچنان‌که از جنبه‌ای دیگر نفس وجود حی و حاضر جماعت و وجود فی‌نفسه ناطق یا گویای آن است.»^{*} به گفته‌ی مارکس زبان فلسفه، نسخه‌ی تحریف‌شده‌ای از جهان واقعی است. تفکر و زبان به هیچ‌روی در قلمرویی ویژه‌ی خود هستی ندارند و تنها جلوه‌هایی از زندگی واقعی‌اند. حتی منشأ عالی‌ترین مفهوم‌ها را نیز می‌توان در نهایت در هستی و حیات مشترک ما بازجست.

*. *گروندریسه*، ترجمه‌ی فارسی، جلد اول، ص ۴۹۳

بنابراین آگاهی بشری به یک عالم زمینه‌چینی مادی نیاز دارد. و اگر به سیاق بسیاری از فلاسفه مطالعه را از آگاهی بشر آغاز کنیم، لاجرم این واقعیت مسلم را از نظر می‌اندازیم. این در حکم مصادره به مطلوب و مسلم فرض کردن بسیاری از مسائل مورد بحث است.^۹ فلسفه‌ی سنتی چندان که باید به ریشه نمی‌زند و از جای مناسب آغاز نمی‌کند، چرا که بسیاری از مسائل اساسی را نادیده می‌گیرد: اوضاع و احوال اجتماعی که جایگاه ایده‌ها را تعیین می‌کنند، شور و اشتیاقی که ایده‌ها بر می‌انگیزند، نبردهای قدرتی که پای آن‌ها را به میان می‌کشند، و نیازهای مادی‌ای که آن‌ها را به خدمت می‌گیرند. فلسفه‌ی سنتی نوعاً نمی‌پرسد «این سوژه‌ی بشری از کجا آمده است؟» یا «آن ابژه چگونه تولید شده است؟». ما پیش از آن‌که فکر کنیم باید چیزی بخوریم؛ و واژه‌ی «خوردن» کل شیوه‌ی تولید اجتماعی را پیش می‌کشد. ما همچنین باید متولد شویم؛ و واژه‌ی «تولد» کل قلمرو خویشاوندی، میل جنسی، پدرسالاری، تولید مثل و نظایر آن‌ها را پیش می‌آورد. ما پیش از آن‌که درباره‌ی واقعیت تأمل کنیم از پیش باید پیوند عملی و عاطفی با آن برقرار کرده باشیم، و تفکر ما همیشه درون همین چارچوب پیش می‌رود. همان‌طور که فیلسوف اسکاتلندی جان مک‌موری [۱۸۹۱-۱۹۷۶] می‌نویسد «شناخت ما از جهان اولاً جنبه‌ای از عمل ما در جهان است».^{۱۰} مارکس به سیاقی هایدگری در شرح‌هایی بر واگنر می‌نویسد «آدمیان به هیچ‌وجه در ابتدا خود را در رابطه‌ای نظری با اشیاء جهان خارج نمی‌یابند».^{۱۱} پیش از آن‌که بتوان آغاز به تعقل کرد تکلیف خیلی چیزها را باید روشن کرد.

تفکر ما به معنی دیگری نیز با جهان گره می‌خورد. تفکر صرفاً نه «بازتاب» واقعیت بلکه خود نیرویی مادی است. خود نظریه‌ی مارکسیسم نیز نه صرفاً تفسیری از جهان بلکه ابزاری است برای تغییر آن. خود مارکس گهگاه چنان سخن می‌گوید که انگار تفکر چیزی به غیر از «انعکاس» موقعیت‌هایی مادی نیست، اما این گفته حق مطلب را درباره‌ی بینش‌های ظریف‌تر او نیز ادا نمی‌کند. بعضی انواع نظریه — نظریه‌هایی که عموماً با صفت رهایی‌بخش شناخته می‌شوند — می‌توانند چونان نیرویی سیاسی در جهان کار کنند و نه صرفاً همچون راهی برای تفسیر جهان. و این قضیه به آن نظریه‌ها ویژگی غریب و منحصر به

فردی می‌بخشد که به موجب آن این نظریه‌ها پیوندی برقرار می‌کنند میان اشیاء چنان‌که هستند و اشیاء چنان‌که می‌توانند باشند. چرا که توصیف‌هایی به دست می‌دهند از جهان آن‌گونه که هست؛ اما در جریان این کار به تغییر شیوه‌ی فهم مردان و زنان از جهان یاری می‌رسانند که به نوبه‌ی خود می‌تواند سهمی در تغییر واقعیت داشته باشد. برده می‌داند که برده است اما دانستن این‌که چرا برده است نخستین گام است برای برده‌نبودن. بدین‌سان این نظریه‌ها با به تصویر کشیدن وضع موجود راهی برای فراتر رفتن از آن به سوی وضعی مطلوب‌تر پیش می‌نهند. این نظریه‌ها از توصیف «هست» به «باید» می‌رسند. نظریه‌هایی از این نوع به آدمیان رخصت می‌دهند تا خود و وضعیت‌های خویش را به شیوه‌ای توصیف کنند که آن وضعیت‌ها را به زیر سؤال می‌برد و مآلاً به ایشان امکان می‌دهد تا خود را از نو توصیف کنند. از این حیث رابطه‌ی نزدیکی هست میان خرد، شناخت و آزادی. آزادی و سعادت بشر موقوف به انواع خاصی از شناخت است. و هرگاه آدمیان بر طبق این قسم شناخت عمل کنند به درک عمیق‌تری از آن دست می‌یابند و آن‌گاه می‌توانند مؤثرتر از پیش بر طبق آن عمل کنند. هر چه بیش‌تر بفهمیم بیش‌تر می‌توانیم عمل کنیم؛ اما از نظر مارکس آن نوع فهمی که ارزش واقعی دارد فقط به میانجی‌ی‌کار عملی دست می‌دهد. رهایی سیاسی، درست همانند نواختن شپور، شکلی از دانش عملی است.

به همین دلیل است که باید با تز بلندآوازه‌ی یازدهم مارکس درباره‌ی فوئرباخ با احتیاط برخورد کرد. مارکس می‌نویسد فیلسوفان تاکنون فقط جهان را تفسیر کرده‌اند؛ مسأله بر سر تغییر آن است. اما چگونه می‌توان جهان را بدون تفسیر آن تغییر داد؟ و آیا قدرت تفسیر جهان از زاویه‌ای خاص سرآغاز تغییر سیاسی نیست؟

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد «هستی اجتماعی است که آگاهی را تعیین می‌کند.» یا چنان‌که لودویگ ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین می‌گوید: «اساس بازی‌های زبانی ما را آنچه می‌کنیم تشکیل می‌دهد.»^{۱۲} این قضیه پیامدهای سیاسی مهمی دارد و از جمله بدین معناست که اگر می‌خواهیم شیوه‌ی

فکر کردن و احساس کردن مان را از بیخ و بن تغییر دهیم، می‌باید کرد و کار خود را تغییر دهیم. تعلیم و تربیت یا تغییر باطنی کافی نیست. هستی اجتماعی ما همواره بر تفکر ما حد می‌گذارد. و فقط وقتی می‌توانیم از این حد فراتر رویم که آن هستی اجتماعی را تغییر دهیم — به عبارت دیگر، شکل مادی زندگی مان را. نمی‌توان فقط به اتکای فکر کردن از مرزهای تفکر خود برگذشت.

ولی آیا این قضیه مستلزم یک دوپارگی کاذب نیست؟ اگر منظور از هستی اجتماعی نوع کارهایی باشد که انجام می‌دهیم، آن‌گاه این عبارت لاجرم پای آگاهی را از پیش به میان می‌کشد. چنان نیست که گویی آگاهی در یک طرف قرار می‌گیرد و فعالیت‌های اجتماعی ما در طرف دیگر. شما نمی‌توانید بدون قصد و غرض در انتخابات رأی بدهید، کسی را ببوسید، با کسی دست بدهید یا از کارگران مهاجر بهره‌کشی کنید. نمی‌توان رفتاری را که عاری از قصد و غرض است کنشی بشری نامید، همان‌طور که نمی‌توان سکندری خوردن یا غاروغور کردن شکم را پروژه‌ای هدفمند خواند. به گمانم، مارکس اگر بود این حقیقت را انکار نمی‌کرد. چنان‌که دیدیم از نظر او آگاهی انسان در رفتارهای عملی ما تجسم یا تجسد می‌یابد. حتی اگر چنین باشد، او باز هم معتقد است هستی و حیات مادی به یک معنی بنیادی‌تر است از معناها و ایده‌ها، و بر این باور است که معناها و ایده‌ها را می‌توان بر حسب هستی مادی تبیین کرد. این مدعا را چگونه باید تعبیر کرد؟

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، یک پاسخ این است که فکر کردن برای آدمیان ضرورتی مادی است، همچنان‌که به شیوه‌ای بس ابتدایی‌تر برای سگ‌های آبی و جوجه تیغی‌ها. فکر کردن برای ما ضروری است چون ما نوع خاصی از حیوانات با نیازهای مادی هستیم. ما موجوداتی دارای قوه‌ی شناختیم زیرا موجوداتی دارای جسمیم. روال‌های شناخت از نظر مارکس پایه‌پای کار و صنعت و آزمایش رشد می‌کنند. او در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد «تولید ایده‌ها، تولید تصورات و تولید آگاهی در وهله‌ی اول بی‌واسطه با فعالیت مادی و مراوده‌ی مادی آدمیان، یعنی زبان زندگی واقعی، گره خورده است.»^{۱۳} اگر مام طبیعت بی‌دریغ میوه‌های آبدار خویش را در دهان‌های وامانده از حیرت ما فرو می‌ریخت یا اگر (زبانم

لال) در کل زندگی فقط یک بار نیاز به خوردن داشتیم، آنگاه شاید دیگر نگران هیچ چیز نمی شدیم و در عوض می توانستیم فقط دراز بکشیم و کیف کنیم. اما افسوس طبیعت خسیس تر از این هاست و آدمی همواره اسیر نیازهایی است که باید پیوسته در ارضای شان بکوشد.

پس در وهله‌ی اول نیازهای جسمانی ماست که به شیوه‌ی فکر کردن ما شکل می دهند. و از این حیث است که می توان گفت تفکر اولویت ندارد، گیرم که بسیاری از متفکران دوست دارند چنین باشند. به گفته‌ی مارکس در مراحل متأخر رشد بشر استقلال ایده‌ها از این نیازها بیش تر می شود و همین استقلال است که به نام فرهنگ می شناسیم. رفته رفته می توانیم از ایده‌ها به خاطر خودشان لذت ببریم و نه به جهت ارزشی که برای بقای ما دارند. همان گونه که برتولت برشت جایی گفته است، تفکر می تواند بدل به لذت ملموس و واقعی شود. حتی اگر چنین باشد، باز هم می توان گفت تعقل، هر چند متعالی باشد، ریشه در نیازهای حقیر زیستی دارد. همچنان که از فریدریش نیچه آموخته ایم تفکر با اعمال قدرت ما بر طبیعت گره خورده است.^{۱۴} انگیزه‌ی مهار عملی محیط پیرامون، که برای ما در حکم مرگ و زندگی است، زیربنای همه‌ی فعالیت‌های انتزاعی تر فکری ماست.

از این جهت همچنان که در اندیشه‌های نیچه و فروید می توان دید عنصری کارناوالی در تفکر مارکس هست. چیزهای پست همواره با حضوری سایه‌پوش در کمین چیزهای والا هستند. همان طور که ویلیام امپسن شاعر انگلیسی و منتقد ادبی (۱۹۸۴-۱۹۰۶) می گوید، «مهدب‌ترین میل‌ها با خجاستم‌ترین و معمولی‌ترین میل‌ها عجین‌اند، و اگر چنین نبودند میل‌هایی کاذب بودند.»^{۱۵} ریشه‌ی عالی‌ترین تصورات ما هر آینه خشونت، فقدان، میل، اشتیاق، کمیابی و پرخاشگری است. این است لایه‌ی زیرین و پنهان آنچه ما تمدن می نامیم. تئودور آدورنو توصیفی روشن و زنده به دست می دهد از «وحشت عظیمی که در زیر سنگ فرهنگ پنهان است.»^{۱۶} والتر بنیامین می نویسد «مبارزه‌ی طبقاتی پیکاری است بر سر چیزهای مادی و خامی که بدون آن‌ها هیچ چیز روحانی و مهدبی امکان وجود نمی یابد.»^{۱۷} یادمان باشد که بنیامین نیز همچون مارکس اصلاً قصد انکار ارزش «چیزهای روحانی و مهدب» ندارد، بلکه می خواهد آن‌ها را در بستر و

زمینه‌ی تاریخی‌شان جای دهد. همچون بسیاری فیلسوفان کارناوالی* مارکس در عالم تفکر چونان غولی است که به دیده‌ی تردید در ایده‌های والا می‌نگرد. بر عکس، عرف سیاستمداران این است که در عرصه‌ی عمومی با واژگانی ایده‌آلیستی سخن می‌گویند و چون به خلوت می‌روند ماتریالیست و کلبی مسلک می‌شوند.

پیشتر اشاره کردیم که «هستی اجتماعی» به معنای دیگری نیز نسبت به آگاهی اولویت دارد. راستش این است که آن نوع فهم‌هایی که به واقع دوام می‌آورند معمولاً از آنچه ما در عمل می‌کنیم نشأت می‌گیرند. اصحاب نظریه‌ی اجتماعی از قسمی معرفت — به قول خودشان معرفت خاموش یا سر بسته — سخن می‌گویند که فقط در جریان عمل کسب می‌شود و بنابراین نمی‌توان آن را در قالب نظری به کسی انتقال داد. آیا کسی می‌تواند به کسی توضیح دهد که چگونه ترانه‌ی ایرلندی «دنی بوی» را با سوت بزند؟ ولی حتی وقتی معرفت ما از این نوع نیست، باز هم این حکم صادق می‌ماند. نمی‌توان نواختن ویولن را از یک کتاب خودآموز یاد گرفت و سپس ساز را به دست گرفت و قطعه‌ی پیچیده‌ای چون کنسرتو ویولن فلیکس مندلسون را در می‌مینور نواخت. به یک معنا می‌توان گفت شناخت این کنسرتو از توانایی اجرای آن جدانشدنی است.

به معنای دیگری هم می‌توان گفت واقعیت مادی نسبت به ایده‌ها اولویت دارد. وقتی مارکس از آگاهی سخن می‌گوید همیشه منظورش ارزش‌ها و ایده‌هایی نیست که در فعالیت‌های روزمره‌ی ما مستترند. او گاهی به نظام‌هایی مرکب از مفاهیمی صوری‌تر چون قانون، علم، سیاست و نظایر این‌ها نظر دارد. او می‌خواهد بگوید چند و چون این قالب‌های فکری را در نهایت واقعیت اجتماعی تعیین می‌کند. راستش را بخواهید این همان آموزه‌ی بنام و بدنام روبنا و زیربناسیت که مارکس به قرار ذیل صورت‌بندی‌اش می‌کند:

*. carnivalesque، این اصطلاح را میخائیل باختین وضع کرد برای توصیف شیوه‌ای از نگارش ادبی که مفروضات سبک مسلط یا جو غالب را به کمک شوخی و آشفتگی ظاهری برمی‌اندازد و به زیر می‌کشد. «کارناوال» در اصل به جشن‌هایی در قرون وسطا اطلاق می‌شد که به شماسان و خادمان دون‌پایه‌ی کلیساهای جامع تعلق داشت و در ایام ختنه‌سوران مسیح (اول ژانویه) برگزار می‌شد و طی آن مقامات فرورم‌تبه‌ی کلیسا ادای آیین‌های مناسک و مراسم مقدس را در می‌آورند. شاید بتوان گفت اولین فیلسوف کارناوالی سقراط بود. — م

آدمیان در فرایند تولید اجتماعی هستی خویش همواره و پیوسته پای در مناسبات مشخصی مستقل از اراده‌ی خویش می‌گذارند، یعنی مناسبات تولیدی متناسب با مرحله‌ی معینی از توسعه‌ی نیروهای مادی تولید. تمامیت این مناسبات تولید ساختار اقتصادی جامعه را قوام می‌بخشد، یعنی آن زیربنای واقعی که روبنایی حقوقی و سیاسی بر مبنای آن شکل می‌گیرد، و شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی در تناظر با آن پدید می‌آیند.^{۱۸}

منظور مارکس از «زیربنا» یا «ساختار اقتصادی» نیروها و مناسبات تولید است؛ و منظورش از روبنا نهادهایی چون دولت، قانون، سیاست، مذهب و فرهنگ است. از دید او کارکرد این نهادها پشتیبانی از «زیربنا»، یعنی نظام طبقاتی حاکم است. بعضی از این نهادها همچون فرهنگ و مذهب این وظیفه را عمدتاً با تولید ایده‌هایی به انجام می‌رسانند که به نظام حاکم مشروعیت می‌بخشد. به این می‌گوییم ایدئولوژی. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسد «ایده‌های طبقه‌ی حاکم همان ایده‌های حاکم در هر عصرند.» عجیب است اگر در دوران شکوفایی و رونق جامعه‌ی فئودالی با گردش ایده‌هایی روبرو شویم که غالباً بر ضد فئودالیسم باشند. چنان‌که دیدیم مارکس می‌اندیشید آنان که مهار تولید مادی را به دست دارند تمایل دارند مهار تولید ذهنی را نیز به دست گیرند. این مدعا در عصر ترکتازی سلاطین مطبوعات و خوانین رسانه‌ها بیش از زمان خود مارکس مصداق دارد.

از آن‌جا که بعضی از منتقدان مارکس و حتی برخی از پیروان او الگوی روبنا-زیربنا را دست انداخته‌اند، می‌خواهم برخلاف جریان غالب در این‌جا از آن دفاع کنم. گاهی خرده می‌گیرند که این الگو بیش از حد ایستا است؛ اما راست آن است که الگوها همگی کیفیتی ایستا و ساده‌ساز دارند. منظور مارکس این نیست که حیات اجتماعی از دو لایه‌ی کاملاً متمایز شکل گرفته است. بر عکس، رفت و آمدهای فراوانی میان این دو لایه وجود دارد. ممکن است زیربنا روبنا را به وجود آورده باشد اما بقای زیربنا تا حد زیادی بسته به وجود روبنا است. بدون پشتوانه‌ی دولت، نظام حقوقی، حزب‌های سیاسی و گردش ایده‌های مدافع سرمایه‌داری در رسانه‌ها و دیگر جاها، پایه‌های نظام مالکیت موجود به مراتب

لرزان‌تر از امروز می‌بود. از نظر مارکس این رفت‌وآمد دوطرفه در جوامع ماقبل سرمایه‌داری به مراتب هویداتر بود، چون در آن‌ها قانون، مذهب، سیاست، خویشاوندی و دولت بی‌چون و چرا در کسب و کار تولید مادی مداخله می‌کردند.

روبنا به این معنا هم فرع بر زیربنا نیست که واقعیتش از آن کمتر است. زندان‌ها، کلیساها، مدرسه‌ها و ایستگاه‌های رادیو و تلویزیون درست همان‌قدر واقعی‌اند که بانک‌ها و معادن زغال سنگ. شاید زیربنا مهم‌تر از روبنا باشد؛ اما مهم‌تر از کدام منظر؟ برای بهبود حیات معنوی انسان هنر به مراتب مهم‌تر است از اختراع نوع جدیدی از شکلات، هر چند که دومی را معمولاً جزئی از زیربنا و اولی را متعلق به روبنا می‌شمارند. مارکسیست‌ها احتمالاً استدلال می‌کنند که زیربنا از آن حیث مهم‌تر است که دگرگونی‌های به‌راستی دوران‌ساز در تاریخ بشر عمدتاً نتیجه‌ی نیروهای مادی‌اند و نه ایده‌ها یا باورها.

ایده‌ها و باورها ممکن است نفوذ و تأثیر فوق‌العاده‌ای داشته باشند؛ اما به اعتقاد ماتریالیست‌ها ایده‌ها فقط زمانی نیرویی حقیقتاً تاریخی به دست می‌آیند که با علایق و منافع نیرومند مادی متحد شوند. هومر ممکن است نبرد ترویا را بر حسب ارزش‌هایی چون نام‌آوری، دلاوری، مشیت الهی و نظایر آن در نظر آورد اما مورخی چون توکودیدس که در یونان باستان در حد خود ماتریالیستی تمام‌عیار بود، با زیرکی اشاره می‌کند که کمبود منابع به انضمام عادت یونانیان به دست‌کشیدن از جنگ برای کشت و زرع و غارت غنایم، باعث شد آن جنگ این‌همه به درازا بکشد. توکودیدس همچنین کل دستگاه قدرت یونانی را استوار بر توسعه و پیشرفت دریانوردی و تجارت و اثبات ثروتی می‌داند که به لطف این پیشرفت میسر شده بود. قدمت نظریه‌های ماتریالیستی تاریخ به زمانی بس پیش از مارکس بر می‌گردند.

تعداد قابل ملاحظه‌ای از نهادها هستند که می‌توان گفت در آن واحد هم به زیربنا تعلق دارند و هم به روبنا. کلیساهای نومسیحیان (Born-again) در ایالات متحد در زمره‌ی کانون‌های قدرت ایدئولوژی‌اند اما در ضمن کسب و کارهایی بس پررونق‌اند. همین قضیه در مورد صنعت نشر، رسانه‌ها و صنعت فیلم‌سازی صادق است. بعضی دانشگاه‌های آمریکا نه تنها کارخانه‌های تولید علم بلکه بنگاه‌های عظیم تجاری‌اند. یا

پرنس چارلز را در نظر آورید، کسی که از احترام فراوانی در میان عامه‌ی مردم بریتانیا برخوردار است اما از محبوبیت خود دکان باز کرده است.

ولی آیا به راستی می‌توان کل هستی و حیات بشر را به دقت میان دو قلمرو روبنا و زیربنا تقسیم کرد؟ راستش نه. ای بسا چیزهایی که نه به تولید مادی تعلق دارند و نه به آنچه روبنا خوانده شده: زبان، عشق جنسی، استخوان ساق پا، سیاره‌ی زهره، توبه‌ی نصوح، حرکات موزون و لنگرگاه‌های یورکشایر شمالی تنها مشتی نمونه خروارند. چنان‌که دیدیم مارکسیسم قسمی «نظریه‌ی همه‌چیز» نیست. به راستی ممکن است اتفاقاً به محتمل‌ترین پیوندها میان مبارزه‌ی طبقاتی و فرهنگ بر بخوریم. عشق جنسی با زیربنای مادی پیوند دارد زیرا در اغلب موارد به تولید آن منابع بالقوه‌ی جدید نیروی کاری می‌انجامد که به عنوان فرزندان می‌شناسیم. دندان‌پزشکان در دوران رکود اقتصادی سال ۲۰۰۸ از افزایش چشمگیر موارد درد فک و آرواره خبر دادند که علتش بر هم فشردن دندان‌ها بر اثر فشارهای عصبی بود. از قرار معلوم بر هم فشردن دندان‌ها در برابر فاجعه دیگر استعاره نیست. وقتی رمان‌نویس بزرگ مارسل پروست هنوز در زهدان مادر بود مادر نجیب‌زاده‌اش بی‌اندازه از جنبش سوسیالیستی کمون پاریس اندوهگین شد؛ و گروهی حدس می‌زند همین اندوه شدید علت تنگی نفس مادام‌العمر پروست بود. نظریه‌ای هم هست که می‌گوید جمله‌های بی‌اندازه طولانی و سرگیجه‌آور پروست کوششی روانی‌اند برای جبران تنگی نفس او. در هر حال نسبتی هست میان شیوه‌ی نگارش پروست و کمون پاریس.

اگر مراد از الگوی زیربنا-روبنا این باشد که روبنا از اصل برای عمل به وظایفی که انجام می‌دهد به وجود آمده آن‌گاه یقیناً الگویی گمراه‌کننده است. شاید این حرف درباره‌ی دولت صحیح باشد اما مشکل بتوان آن را درباره‌ی هنر پذیرفت. این هم درست نیست که همه‌ی فعالیت‌های مدرسه‌ها، روزنامه‌ها، کلیساها و دولت در جهت حفظ نظام اجتماعی موجود است. وقتی مدرسه‌ها به نونهالان یاد می‌دهند که چگونه بند کفش‌های‌شان را ببندند یا وقتی اخبار تلویزیون پیش‌بینی وضع هوا پخش می‌کند، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت این نهادها کار «روبنایی» می‌کنند. آن‌ها به هنگام این‌گونه کارها مناسبات تولید

را تقویت نمی‌کنند. دولت از یک طرف نیروهای یگان ویژه‌اش را برای سرکوب تظاهرات مخالفان جنگ می‌فرستد اما از طرف دیگر نیروهای پلیس به دنبال بچه‌های گمشده هم می‌گردند. وقتی روزنامه‌های نیم‌قطع و جنجالی مهاجران را تخطئه می‌کنند «روبنایی» عمل می‌کنند؛ اما وقتی گزارش تصادفات جاده‌ای را مخابره می‌کنند به احتمال قوی کارشان روبنایی نیست. (البته که گزارش تصادفات جاده‌ای همواره می‌تواند علیه سیستم به کار رود. می‌گویند در اتاق خبر روزنامه دیلی ورکر، روزنامه‌ی قدیمی حزب کمونیست بریتانیا، وقتی گزارش تصادفات جاده‌ای به دست دبیران صفحات می‌رسد این دستور از هیأت سردبیری ضمیمه‌ی آن می‌شود: «از زاویه‌ی طبقاتی، رفقا»). بنابراین اعلام این‌که مدرسه‌ها، کلیساها یا شبکه‌های تلویزیونی به روبنا تعلق دارند گمراه‌کننده است. روبنا بیش از آن‌که یک مکان باشد مجموعه‌ای از روال‌های عملی است. شاید خود مارکس روبنا را این‌گونه تصور نمی‌کرد اما این راه مفیدی است برای بهبود بخشیدن به اصل استدلال او.

شاید راست باشد که اصولاً همه چیز را می‌توان برای تثبیت و تحکیم وضع موجود به کار گرفت. اگر گزارش‌گر وضع هوا در تلویزیون، خبر نزدیک‌شدن گردباد را کم‌اهمیت جلوه دهد و سرسری برگذار کند، آن‌هم بدین دلیل که این خبر ممکن است بینندگان تلویزیون را افسرده کند، و به این دلیل که شهروندان سرخورده به احتمال قوی مثل شهروندان سرحال کار نمی‌کنند، جناب گزارش‌گر در مقام مأمور قدرت حاکم انجام وظیفه می‌کند. (باور عجیبی هست که می‌گوید اندوه و ملال قدرت براندازی سیاسی دارد، به خصوص در آمریکا که مردمش به طرز بیمارگونه‌ای امیدوار و خوش‌بین‌اند.) اما در کل می‌توان گفت بعضی جنبه‌های این نهادها بدین شیوه عمل می‌کنند و بعضی نه، یا می‌توان گفت بعضی جنبه‌ها در بعضی مواقع ممکن است چنین رفتار کنند و در دیگر مواقع نه. به هر تقدیر یک نهاد ممکن است چهارشنبه‌ها «روبنایی» باشد و جمعه‌ها نباشد. کلمه‌ی «روبنا» ما را بر آن می‌دارد تا یک روال عمل را در نوعی چارچوب خاص لحاظ کنیم. روبنا واژه‌ای نسبت‌مند است که این سؤال را پیش می‌کشد: فلان فعالیت در نسبت با فعالیت دیگر چه کارکردی دارد؟ همان‌طور که جرالد کوهن (فیلسوف مارکسیست تحلیلی)

نشان داده است و از روی روبرو بعضی نهادهای غیراقتصادی را در چارچوب اقتصاد تبیین می‌کند.^{۱۹} اما همه‌ی این‌گونه نهادها را تبیین نمی‌کند، همچنین همه‌ی کارکردهای احتمالی این نهادها را توضیح نمی‌دهد و نشان نمی‌دهد که اصلاً چرا این نهادها به وجود آمده‌اند.

حتی اگر چنین باشد مطلب مارکس ریشه‌ای‌تر و گزنده‌تر از آن است که به نظر می‌آید. مسأله این نیست که اعلام کنیم بعضی چیزها روبنایی‌اند و بعضی‌ها نه، همان‌طور که بعضی سیب‌ها سرخ‌اند و بعضی نه. قضیه این است که اگر قانون، سیاست، دین، آموزش و فرهنگ جوامع طبقاتی را بررسی کنیم خواهیم دید که بیش‌ترین کاری که می‌کنند تثبیت و تحکیم نظم اجتماعی حاکم است. و راستش اگر جز این بود عجب بود، بیش از این هم توقعی از آن‌ها نمی‌رود. هیچ تمدن سرمایه‌سالاری نیست که در آن قانون مالکیت خصوصی را قدغن کند، یا در مدارس به بچه‌ها از مفاسد و رذائل رقابت اقتصادی بگویند. راست است که بخش بزرگی از هنر و ادبیات در نقد ریشه‌ای وضع موجود بوده است. به هیچ معنا نمی‌توان گفت مری شلی، ویلیام بلیک، مری وُلستونکرافت، امیلی برونته، چارلز دیکنز، جرج آروول و دی. اچ. لارنس جملگی بی‌شرمانه در کار تبلیغ به نفع طبقه‌ی حاکم بودند. با این همه اگر به کل ادبیات انگلیسی نظر کنیم می‌بینیم که نقد آن از نظام اجتماعی به ندرت تا حد زیر سؤال بردن نظام مالکیت پیش می‌رود. در نظریه‌های ارزش‌افزایی مارکس درباره‌ی آنچه خود «تولید آزاد معنوی» می‌نامد سخن می‌گوید، مقوله‌ای که او هنر را در تقابل با تولید ایدئولوژی در ذیل آن می‌گنجاند. شاید درست‌تر آن باشد که بگوییم هنر هر دو نوع را در بر می‌گیرد.

در رمان جود گمنام اثر تامس هاردی قهرمان داستان جود فاوولی سنگ‌تراش فقیری که در محله‌ی پارگرانشین جریکو در آکسفورد زندگی می‌کند با خود می‌اندیشد «سرنوشتش نه با راهروها و حیاط‌ها و سالن‌های دانشگاه بلکه با مردم زحمتکشی گره خورده است که چون او در محله‌های کثیفی زندگی می‌کنند که زیارت‌کنندگان و ستایش‌کنندگان آن را جزو شهر به شمار نمی‌آورند، و با این همه اگر همین ساکنان این محله‌ها نبودند کتاب‌خوانان و روشنفکران و الاجاه شهر قادر به مطالعه و زندگی

نمی‌بودند.» (فصل ۲، بخش ۶).^{*} آیا این واژه‌های گزنده و نیشدار بیان دیگری است از آموزه‌ی زیربناروبنای مارکس؟ نه دقیقاً. این جمله‌ها به سیاقی ماتریالیستی توجه خواننده را به این حقیقت جلب می‌کنند که بدون کار یدی کار فکری هم در کار نمی‌بود. دانشگاه آکسفورد «روبنا»ی «زیربنا»ی جریکو است. اگر دانشگاهیان برای خود آشپز، لوله‌کش، سنگ‌تراش، چاپخانه‌چی و نظایر اینها را نداشتند دیگر وقتی برای مطالعه برای‌شان نمی‌ماند. پیش فرض هر کار فلسفی وجود ارتش گمنامی متشکل از کارگران یدی است، درست همان‌گونه که هر سمفونی و کلیسای جامعی. البته چنان‌که دیدیم، حرف مارکس در این خلاصه نمی‌شود. کافی نیست بگوییم با شکم خالی نمی‌توان افلاطون خواند. قضیه این است که شیوه‌ی سازمانده‌ی تولید مادی لاجرم بر شیوه‌ی تفکر شما راجع به افلاطون اثر می‌گذارد.

آنچه مهم است سرشت تفکری است که در آکسفورد جریان دارد نه صرف این‌که اصلاً در آنجا تفکری هست. دانشگاهیان آکسفورد همچون هرکس دیگر در می‌یابند که تفکرشان را واقعیت‌های مادی عصرشان شکل می‌دهد. اکثر ایشان احتمالاً نوشته‌های افلاطون یا خودمانیم هیچ نویسنده‌ی دیگری را به شیوه‌ای تفسیر نمی‌کنند که خللی در مبانی حقوق مالکیت خصوصی، وجوب نظم اجتماعی و امثال این‌ها وارد شود. وقتی جود در یادداشتی ناامیدانه از استاد یکی از همکارانش می‌پرسد چگونه می‌تواند در آنجا دانشجو شود، او در جوابش در یادداشتی می‌نویسد کارگری چون او بهتر است عطای این کار را به لقایش ببخشد. (طنز ماجرا این است که احتمالاً خود هاردی نیز با این توصیه موافق است، هر چند نه به دلیلی که آن استاد آورده.)

اصلاً چه نیازی به روبناها هست؟ یادتان باشد، این فرق می‌کند با این‌که بپرسیم چرا هنر، قانون یا مذهب داریم. پاسخ‌های بسیاری برای این پرسش هست. اما پرسش مارکس این است: «چرا بخش

*. جود گمنام واپسین رمان تامس هاردی است که ابتدا به صورت دنباله‌دار در مجلات چاپ می‌شد و نخستین بار در ۱۸۹۵ در قالب کتاب انتشار یافت و همان سال به دستور اسقف ویکفیلد در ملاً عام سوزانده شد. قهرمان رمان مرد جوانی از طبقه‌ی کارگر است که خیال فرهیخته‌شدن در سر می‌پرورد. مطبوعات ویکتوریایی کتاب هاردی را به جهت صراحت در توصیف صحنه‌های «غیراخلاقی» جود بدنام لقب دادند. هاردی در کتاب خود نهادهای جاافتاده‌ای چون ازدواج و مسیحیت را و همچنین ارزش‌های بورژوازی گره‌خورده با آن‌ها را به باد انتقاد گرفت. — م

بزرگی از هنر، قانون و مذهب در خدمت مشروعیت بخشیدن به نظام موجود است؟» در یک کلام پاسخ این است که زیربنا از درون چندپاره است. از آن جا که زیربنا با استثمار و بهره‌کشی همراه است یک عالم تنش و کشمکش به بار می‌آرد. و نقش روبناها هر آینه تنظیم و تأیید آن کشمکش‌ها است. روبناها از آن روی ضروری‌اند که استثمار وجود دارد. در غیر این صورت باز هم هنر، قانون و چه بسا دین داشتیم اما این‌ها دیگر در خدمت آن کارکردهای بدنام نمی‌بودند، بلکه می‌توانستند این قید و بندها را بشکنند و هر چه آزادتر باشند.

الگوی زیربنا-روبنا الگویی عمودی است اما آن را افقی هم می‌توان تصور کرد. و در این صورت زیربنا را می‌توان حد بیرونی امکان‌های سیاسی در نظر گرفت. زیربنا چیزی است که در نهایت در برابر خواسته‌های ما مقاومت می‌کند - چیزی که حتی وقتی نظام موجود به همه‌گونه اصلاح تن می‌دهد باز هم تسلیم نمی‌شود. بدین‌سان می‌توان گفت این الگو اهمیت سیاسی دارد. کسی که فرض می‌گیرد شما می‌توانید بنیان‌های جامعه را صرفاً با تغییر افکار و عقاید مردم یا راه‌انداختن یک حزب سیاسی تازه تغییر دهید شاید بد نباشد بفهمد که این چیزها هر قدر هم که مهم باشند اموری نیستند که آدمیان در نهایت وقت چندانی صرفشان کنند. شاید او بر این اساس وقت و توان خود را صرف هدفی مفیدتر کند. زیربنا نمایانگر آخرین مانعی است که یک سیاست سوسیالیستی پیوسته در برابر خود می‌یابد، یا به قول آمریکایی‌ها آخر خط است. و از آن جا که منظور آمریکایی‌ها از آخر خط گاهی پول است، این نکته صرفاً نشان می‌دهد که کثیری از شهروندان سرزمین آزادی ناخودآگاه مارکسیست‌اند. برای خود من هم این قضیه چند سال قبل روشن شد، وقتی با رئیس دانشکده‌ی هنر یک دانشگاه ایالتی در غرب آمریکا در ماشین نشسته بودیم از کنار مزارع انبوه ذرت گذشتیم. نگاهی به این محصول غنی انداخت و گفت: «محصول امسال بایست خوب باشد. حقوق دو تا استادیار از توش در می‌آد.»

پس ماتریالیست‌ها موجوداتی بی‌روح و بی‌احساس نیستند و اگر هم باشند این قضیه لزوماً نتیجه‌ی ماتریالیست بودن‌شان نیست. خود مارکس مرد فرهیخته‌ای بود که در سنت عظیم اروپای

مرکزی بار آمده بود و دلش می‌خواست هر چه زودتر آن‌چه را خود با لحنی نیشدار «آت و آشغال اقتصادی» سرمایه می‌نامید تمام کند و به سراغ نوشتن کتاب بزرگی درباره‌ی بالزاک برود. از بخت بد برای او و شاید از بخت‌یاری ما او هرگز چنین نکرد. مارکس یک‌بار گفت او تندرستی، خوش‌بختی و خانواده‌اش را قربانی نگارش سرمایه کرد، اما نمی‌توانست سرش را پایین بیندازد و رنج‌های بشر را نادیده بگیرد.^{۲۰} او همچنین می‌گفت هیچ‌کس تاکنون این‌همه درباره‌ی پول نوشته و این‌قدر خودش بی‌پول نبوده است. او مردی پرشور، شوخ‌طبع و طناز بود، روحی سرسخت، استوار و سرشار از ذوق داشت، خوش‌مشراب بود و اهل جدل‌های دندان‌شکن، و سرسختانه با فقر شدید و بیماری‌های مزمن دست‌وپنجه نرم می‌کرد.^{۲۱} البته او ملحد بود؛ ولی معنوی بودن مشروط به مذهبی بودن نیست، و بعضی بن‌مایه‌های محوری دین یهود — عدل، رهایی، صلح و وفور نعمت، یوم‌الحساب، تاریخ به مثابه‌ی روایت آزادی بشر، رستگاری نه فقط برای افراد برای کل سلب‌مالکیت‌شدگان — در قالبی غیردینی خطوط اصلی کار او را تشکیل می‌دهند. او همچنین وارث عداوت آیین یهود با بت‌پرستی، بت‌واره‌پرستی و اوهام و خرافاتی بود که انسان را به بردگی می‌کشاند.

تا آن‌جا که به دین مربوط می‌شود جا دارد از مارکسیست‌های یهودی، مارکسیست‌های اسلامی، و مارکسیست‌های مسیحی یاد کرد که منادی نهضت موسوم به الاهیات رهایی‌بخش بوده‌اند. به مفهومی که مارکس از کلمه‌ی ماتریالیسم در نظر داشت همه‌ی اینان ماتریالیست‌اند. راستش را بخواهید به گفته‌ی النور، دختر مارکس، او یکبار به همسرش، ینی، می‌گوید اگر به فکر «ارضای نیازهای مابعدالطبیعی‌اش» است باید آن را در انبیای یهود بجوید و نه در انجمن سکولاری که گهگاه به جلساتشان می‌رود.^{۲۲} ماتریالیسم مارکسیستی نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره‌ی عالم کائنات همچون «همه چیز از اتم‌ها ساخته شده» یا «خدایی نیست» بلکه نظریه‌ای است درباره‌ی نحوه‌ی عمل حیوان‌هایی تاریخی.

او هم‌نوا با میراث یهودی‌اش متفکری سخت اخلاقی بود. درست است که می‌خواست پس از اتمام سرمایه کتابی درباره‌ی بالزاک بنویسد ولی همچنین در نظر داشت کتابی هم درباره‌ی

اخلاق بنویسد. پس این پیش‌داوری را از ذهن پاک کنید که او اخلاق‌ستیزی بی‌روح و احساس بود که رهیافتی سرپا علمی به جامعه داشت. دشوار بتوان مردی را اخلاق‌ستیز و بی‌روح لقب داد که می‌نویسد جامعه‌ی سرمایه‌داری «همه‌ی پیوندهای اصیل میان آدمیان را پاره کرده و به جای آن‌ها خودپرستی و نیازهای خودخواهانه را نشانده و دنیای آدمیان را به صورت جهانی از افرادی درآورده است که مانند اتم‌ها از هم جدا و دشمن یکدیگرند.»^{۳۳} به اعتقاد مارکس اخلاق حاکم بر جامعه‌ی سرمایه‌داری — یعنی این اصل که من تنها زمانی به شما کمک می‌کنم که به سودم باشد — شیوه‌ی مضمومی برای زیستن است. ما با دوستان یا فرزندانمان بدین شیوه رفتار نمی‌کنیم، پس چرا باید در قلمرو عمومی آن را به عنوان شیوه‌ای کاملاً طبیعی در برخورد با دیگران بپذیریم؟

درست است که مارکس غالباً اخلاقیات را تخطئه می‌کند، اما منظور او از نگاه اخلاقی آن نوع تحقیق تاریخی بود که عوامل مادی را به نفع عوامل اخلاقی نادیده می‌گیرد. واژه درست برای توصیف این نگاه نه اخلاق بلکه اخلاق‌زدگی است. اخلاق‌زدگی چیزی به نام «ارزش‌های اخلاقی» را جدا از کل بستر تاریخی‌ای در نظر می‌گیرد که زمینه‌ی رشد آن ارزش‌ها بوده است، و بعد از آن عموماً حکم‌های مطلق اخلاقی صادر می‌کند. در مقابل تحقیقی که به معنای حقیقی اخلاقی باشد همه‌ی جنبه‌های وضعیت‌های بشری را می‌کاود. چنین تحقیقی نمی‌تواند ارزش‌ها، رفتارها، روابط و منش‌های بشری را از نیروهای اجتماعی و تاریخی شکل‌دهنده‌ی آن‌ها جدا سازد، و بدین‌سان در دام تمایزگذاری کاذب میان داوروری‌های اخلاقی و تحلیل‌های علمی نمی‌افتد. یک داوروری اخلاقی حقیقی می‌باید همه‌ی واقعیت‌های مربوطه را با حداکثر دقت و اتقان ممکن بررسی کند. از این حیث مارکس خود یک اخلاق‌گرای حقیقی در سنت ارسطو به شمار می‌آید هر چند خود همیشه به این نکته واقف نبود.

وانگهی، او به سنت عظیم فلسفه‌ی ارسطویی تعلق داشت که مسأله‌ی اخلاق را اولاً نه قوانین، تکالیف و اوامر و نواهی، بلکه این می‌دانست که چگونه باید به آزادترین، کامل‌ترین و مثمرترین شیوه‌ی ممکن زندگی کرد. سؤال اصلی در اخلاق از نظر مارکس در نهایت چیزی جز خوش‌بودن و حظ‌بردن از زندگی نیست. اما

از آن جا که هیچ کس نمی تواند در انزوا زندگی کند اخلاق لاجرم پای سیاست را هم به میان می آورد. ارسطو نیز بر همین باور بود. موضوع معنویات در حقیقت جهان دیگر است اما جهان دیگر ربطی ندارد به تصویری که واعظان کلیسا از آخرت می دهند. جهان دیگر همان است که سوسیالیست ها امید دارند در آینده آن را بنا کنند، آن هم به جای جهانی که به وضوح تاریخ مصرفش بسر آمده. آنان که بدین معنی خواستار جهان دیگر نیستند روشن است که جهان اطراف خود را درست ندیده اند.



فصل هفت

مارکس و طبقه

منسوخ‌ترین وجه مارکسیسم همانا تعلق خاطر بیمارگون و کسالت‌بار آن به طبقه است. به نظر می‌رسد مارکسیست‌ها حواسشان نیست که چشم‌انداز طبقه‌ی اجتماعی زمین تا آسمان با روزگار مارکس فرق کرده است. خاصه این‌که، طبقه کارگری که در خیال خام مارکسیست‌ها آغازگر سوسیالیسم خواهد بود هم‌اینک از صفحه‌ی روزگار محو شده و دیگر اثری از آن نیست. در جهان اجتماعی ما روزه‌روز از اهمیت طبقه کاسته می‌شود، دم‌به‌دم بر تحرک اجتماعی افزوده می‌شود، و صحبت از مبارزه‌ی طبقاتی همان‌قدر از سکه افتاده که صحبت از سوزانیدن مرتدها بر چوبه‌های دار. کارگران انقلابی، همچون سرمایه‌داران پست‌فطرتی که کلاه سیلندری به سر می‌گذاشتند، افسانه‌ای است ساخته و پرداخته‌ی خیال مارکسیست‌ها.

پیش‌تر دیدیم که مارکسیست‌ها با فکر ناکجاآباد یا آرمانشهر مشکل دارند. به همین سبب این توهم را رد می‌کنند که، چون امروزه روز مدیران ارشد از قرار با کفش‌های کتانی به سر کار

می‌روند، به آهنگ‌های گروه‌های هوی‌متال گوش می‌دهند* و به کارمندانشان التماس می‌کنند که آن‌ها را خودمانی یا با اسم کوچک صدا کنند، طبقه‌ی اجتماعی از صفحه‌ی زمین محو شده است. مارکسیسم طبقه را بر اساس سبک زندگی، منزلت اجتماعی، میزان درآمد، لهجه و گویش، شغل یا عاداتی چون نگهداری از حیوانات خانگی یا زدن نقاشی‌های ادگار دگا به دیوار خانه تعریف نمی‌کند. مردان و زنان سوسیالیست در طی قرون جان خود را کف دست گذاشته‌اند که صرفاً بساط فخرفروشی و خودستایی را جمع کنند.

بنا به مفهوم عجیب و ظریف آمریکایی‌ها از «تبعیض طبقاتی» محل نزاع در طبقه از قرار معلوم نحوه‌ی نگرش یا طرز برخورد است: یعنی طبقه‌ی متوسط دیگر نباید به چشم حقارت به طبقه‌ی کارگر نگاه کند، درست همان‌طور که سفیدپوستان هم دیگر نباید احساس برتری یا فرادستی نسبت به آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار کنند. اما برای مارکسیسم مسأله بر سر نحوه‌ی نگرش یا طرز برخورد نیست. مسأله‌ی طبقه در مارکسیسم تقریباً همچون فضیلت از نظر ارسطو، نه نحوه‌ی احساس شما بلکه چندوچون عمل شما است. مسأله بر سر این است که جایگاه شما در یک شیوه‌ی خاص تولید چیست — خواه برده باشید، خواه دهقانی که برای خود کار می‌کند، یا کشاورز اجاره‌دار، مالک سرمایه، سرمایه‌گذار، کارگری که نیروی کار خود را می‌فروشد، خرده‌مالک و غیره ذلک نمی‌توان گفت کار مارکسیسم تمام است چون سبک حرف‌زدن فارغ‌التحصیلان مدرسه‌ی شبانه‌روزی ایتون** دیگر مثل سابق نیست، افراد خاندان سلطنتی در کلپ‌های شبانه مست می‌کنند و گاه در جوی خیابان بالا می‌آورند، و بعضی شکل‌های کهن‌تر تمایز طبقاتی به واسطه‌ی سازوکار محلل فراگیری به نام پول رنگ باخته‌اند. این واقعیت که اشراف اروپا امروزه افتخار می‌کنند با

*. ایگلتن به‌طور مشخص از گروه *Rage Against the Machine* نام می‌برد. گروه چهارنفره‌ای که در ۱۹۹۱ در آمریکا تأسیس شده و به جهت دیدگاه‌های چپ‌گرایانه‌اش در مسائل سیاسی مشهور است. این گروه در متن شعرهایش با صراحت به نظام اقتصادی آمریکا و امپریالیسم فرهنگی و سیاست‌های داخلی و خارجی دولت‌های آمریکا می‌تازد. — م

** مدرسه‌ی ایتون (Eton) مشهورترین مدرسه‌ی خصوصی پسرانه‌ی بریتانیا است که در قرن ۱۵ تأسیس شد و بسیاری از شخصیت‌های سیاسی و تجاری مهم بریتانیا (و حتی شاهزادگان) در آن درس می‌خواندند. بعضی والدین به محض تولد فرزندشان نامش را در این مدرسه می‌نوشتند. — م

امثال میک جگر (خواننده و ترانه‌سرای مشهور بریتانیایی و از محبوب‌ترین چهره‌های موسیقی معاصر) نشست و برخاست کنند به هیچ‌وجه طلیعه‌ی یک جامعه‌ی بی‌طبقه نیست.

گوشمان پر است از ادعاهای محو طبقه‌ی کارگر. اما پیش از آن‌که به این مطلب بپردازیم به سراغ ادعایی برویم که کمتر طرح شده: از میان رفتن لایه‌های بالاتر بورژوازی یا طبقه‌ی متوسط. همچنان‌که پری اندرسون اشاره کرده است آن نوع مردان و زنانی که تصویر فراموش‌نشده‌ی شان را باید در آثار رمان‌نویسانی چون مارسل پروست و توماس مان بازجست امروزه منقرض شده‌اند. اندرسون می‌نویسد «آن طبقه‌ی بورژوازی که بودلر یا مارکس، اییسن یا رمبو، گروتس یا برشت — یا حتی سارتر یا جان اوهارا [نویسنده‌ی آمریکایی ۱۹۰۵-۱۹۷۰] — می‌شناختند روی هم‌رفته دوره‌اش سرآمده است». با این همه سوسیالیست‌ها نباید با مشاهده‌ی این آگهی ترحیم زیاده ذوق‌زده شوند. زیرا همان‌طور که اندرسون در ادامه می‌گوید «به‌جای آن آمفی‌تئاترهای صلب و پایدار اینک آکواریومی از فرم‌های سیال و شناور داریم — طراحان و مدیران، حساب‌رسان و دربان‌ها، مجریان و سفته‌بازان سرمایه‌ی معاصر: توابع عالم پول‌مداری که هیچ ثبات اجتماعی یا هویت ثابتی نمی‌شناسد.»^۱ طبقه همواره ترکیب‌بندی خود را تغییر می‌دهد، اما این بدان معنا نیست که محو می‌شود و هیچ ردی از خود به‌جا نمی‌گذارد.

سرمایه‌داری به حکم ماهیتش تمایزها را تیره و تار می‌کند، سلسله‌مراتب‌ها را فرو می‌ریزد، و متنوع‌ترین شکل‌های زندگی را در هم می‌ریزد و به هم می‌آمیزد. هیچ شکلی از زندگی چندرگه‌تر و کثرت‌گراتر از این نمی‌شود. وقتی این سؤال مطرح می‌شود که دقیقاً چه کسانی را باید استثمار کرد نظام سرمایه‌داری به طرز ستایش‌برانگیزی برابری خواه می‌شود. سرمایه‌داری به اندازه‌ی پارساترین پست‌مدرنیست‌ها ضد سلسله‌مراتب است، به اندازه‌ی معتقدترین کشیش‌های انگلیسکان با روی گشاده همه را پذیرا می‌شود، هیچ‌کس را حذف نمی‌کند، و پیوسته دلواپس است مبادا هیچ‌کس بیرون از این نظام بماند. وقتی پای سود به میان می‌آید سیاه و سفید، زن و مرد، کوچک و بزرگ، شهر و روستا، محله‌های ویک‌فیلد و دهات سوماترا، جملگی بدمرد می‌خورند و با همه باید از روی عدل و انصاف برخورد کرد. تساوی طلب بزرگ نه

سوسیالیسم که شکل کالایی است. کالا هیچ وقت کاری ندارد که مصرف کننده‌ی احتمالی اش به چه مدرسه‌ای می‌رود، یا «basin» را هم قافیه با «bison» تلفظ می‌کند یا نه.^{*} کالا دقیقاً همان نوع از یک شکلی و یکدستی را تحمیل می‌کند که چنان که دیدیم مخالفت مارکس را بر می‌انگیزد.

پس تعجب نکنید اگر می‌بینید سرمایه‌داری پیشرفته به توهم بی‌طبقگی دامن می‌زند. این صرفاً نمای کاذبی نیست که نظام سرمایه‌داری اجحاف‌های واقعی اش را پشت آن پنهان می‌کند؛ بی‌عدالتی اقتضای طبیعتش است. با همه‌ی این احوال تضاد آشکاری هست میان بی‌تکلفی در ادارات مدرن و نظام جهان‌گستری که در آن اختلاف ثروت و قدرت از همیشه بیش‌تر شده است. شاید شکل‌های قدیمی سلسله‌مراتب در بعضی بخش‌های اقتصاد جای خود را به شکل‌های تازه‌ای از تشکیلات و سازماندهی نامتمرکز، شبکه‌ای، گروهی و مبتنی بر فقر و ثروت اطلاعات داده باشند که در آن‌ها افراد آزادند همدیگر را با اسم کوچک صدا بزنند و لباس‌های راحت و غیررسمی بپوشند. اما سرمایه‌بیش از همیشه در دستان شماری اندک متمرکز می‌ماند، و صفوف کسانی که مال و منال خود را از دست می‌دهند دم‌به‌دم فشرده‌تر می‌شود. همان زمان که مدیر ارشد فلان شرکت شلوار جینش را با کتان‌اش ست می‌کند، بالغ بر یک میلیارد انسان هر روز با گرسنگی دست و پنجه نرم می‌کنند. اکثر کلان‌شهرها در نیمکره‌ی جنوبی زاغه‌های متعفن‌اند مملو از بیماری و ازدحام، و زاغه‌نشینان یک سوم از کل جمعیت شهرنشین جهان را تشکیل می‌دهند. از منظری کلی‌تر تهیدستان شهری دست‌کم نیمی از جمعیت جهان را شکل می‌دهند.^۲ در همین اثنا، گروهی در غرب با تب و تاب مبلغان مسیحی درصدد صدور لیبرال دموکراسی به اقصی نقاط کره‌ی خاکی‌اند، آن‌هم درست زمانی که سرنوشت جهان به دست معدودی شرکت‌های غربی رقم می‌خورد که پاسخگوی هیچ‌کس نیستند مگر سهام‌دارانشان.

با همه‌ی این احوال مارکسیست‌ها صرفاً «ضد» طبقه‌ی سرمایه‌دار نیستند آن‌چنان‌که گروهی ممکن است با شکار یا استعمال دخانیات ضدیت داشته باشند. پیش‌تر دیدیم که هیچ‌کس

*. این دو واژه، اولی به معنای «تشتک» و دومی به معنای «گاومیش»، گرچه از لحاظ املاء هم قافیه نمی‌نمایند به لحاظ تلفظ هم قافیه‌اند. — م

به اندازه‌ی خود مارکس از دستاوردهای باشکوه آن طبقه ستایش نکرده است. سوسیالیسم به همین دستاوردها بایست تکیه می‌کرد — دستاوردهایی چون مخالفت قاطعانه با جباریت سیاسی، انباشت انبوه ثروتی که چشم‌انداز رونق و رفاه همگانی را پدید آورد، احترام به آزادی‌های مدنی و فردی، رعایت حقوق دموکراتیک، اجتماعی حقیقتاً بین‌المللی و نظایر آن. تاریخ طبقاتی را نباید صرفاً تخطئه کرد بلکه باید از آن بهره جست. چنان‌که اشاره رفت، سرمایه‌داری نشان داده است که نه فقط نیرویی فاجعه‌آفرین بلکه نیرویی رهایی‌بخش هم بوده است؛ و این مارکسیسم است که بیش از هر نظریه‌ی سیاسی دیگر می‌کوشد شرحی منصفانه از سرمایه‌داری ارائه کند تا نه در دام ستایش چشم‌وگوش‌بسته بیفتد و نه در دام نکوهش همه‌جانبه. یکی از مواهب عظیمی که سرمایه‌داری، هرچند ناخواسته، به جهان هدیه کرد طبقه‌ی کارگر بود — نیرویی اجتماعی که سرمایه‌داری آن را در جهت منافع خویش پرورش داد، آن‌هم تا بدان حد که قادر به برانداختن آن شد. به همین سبب است که دیدگاه مارکس درباره‌ی تاریخ هسته‌ای طنزآمیز و کنایه‌آلود دارد. طنز تلخی در این دیدگاه هست که نظام سرمایه‌داری گورکنان خود را به دنیا می‌آورد.

مارکسیسم به این علت کانون توجهش را بر طبقه‌ی کارگر نمی‌گذارد که در کار و زحمت فضیلتی چشمگیر و باشکوه می‌بیند. دزدان و بانکداران نیز تا بخواهی جان می‌کنند و زحمت می‌کشند، اما کسی مارکس را به عنوان مدافع و حامی ایشان نمی‌شناسد. (البته مارکس یکبار، در نقیضه‌ای درخشان از نظریه‌ی اقتصادی خویش، مطلبی در باب دزدی نوشت.) چنان‌که دیدیم مارکسیسم می‌خواهد تا حد امکان بساط کار و زحمت را برچیند. در ضمن اهمیت سیاسی چشمگیر طبقه‌ی کارگر از نظر مارکسیسم ناشی از آن نیست که از قرار معلوم کارگران ستم‌دیده‌ترین گروه اجتماعی‌اند. گروه‌های ستم‌دیده‌ی بسیاری هستند که در اغلب موارد از متوسط کارگران نیازمندترند — خانه‌دوشان، دانشجویان، پناهندگان، سالخورده‌گان، بیکاران و کسانی که امنیت شغلی ندارند. حتی زمانی که کارگران در خانه‌های‌شان از آب گرم یا تلویزیون‌های رنگی برخوردار می‌شوند از جاذبه‌ی طبقه‌ی کارگر برای مارکسیست‌ها چیزی کم نمی‌شود. مهم‌ترین عامل جاذبه‌ی این طبقه جایگاه آن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری

است. فقط آنان که درون نظام سرمایه‌داری‌اند، با نحوه‌ی کار آن آشنایند، در قالب یک نیروی جمعی ماهر و واجد آگاهی سیاسی تشکل می‌یابند، و برای موفقیت عملی آن ضروری‌اند و با این حال به لحاظ منافع مادی‌شان خواستار سرنگونی آنان‌اند، آری فقط اینان‌اند که می‌توانند مهار آن را به دست گیرند و در جهت منافع همگان به‌کارش بندند. هیچ پدرسالار خیرخواهی یا هیچ گروه آشوبگری از بیرون نمی‌تواند این کار را برای ایشان انجام دهد — به عبارت دیگر توجه مارکس به طبقه‌ی کارگر (که در زمان او اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند) از احترام ژرف او به دموکراسی جداناشدنی است.

پس اگر مارکس این‌همه برای طبقه‌ی کارگر اهمیت قائل است، از جمله بدین سبب است که کارگران را حاملان رهایی همگان می‌داند:

طبقه‌ای باید شکل بگیرد که زنجیرهایی ریشه‌ای دارد. طبقه‌ای در جامعه‌ی مدنی که طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی نیست، طبقه‌ای که در حکم انحلال همه‌ی طبقه‌هاست، حوزه‌ای از جامعه که سرشتی عام دارد زیرا رنج‌هایش عام و همگانی‌اند، و به دنبال *التیامی خاص نیست زیرا ظلمی که به آن می‌شود نه ظلمی خاص بلکه ظلمی عام است*. باید حوزه‌ای از جامعه شکل گیرد که خواستار هیچ منزلت سستی نیست بلکه فقط منزلتی انسانی می‌طلبد... طبقه‌ای که در یک کلام در حکم *فقدان تام* و تمام انسان بودن است و فقط با *رستگاری تام* و تمام انسانیت می‌تواند خود را رستگار سازد. این انحلال جامعه، در مقام یک طبقه‌ی خاص، همان *پرولتاریا آنت*.^۳

طبقه‌ی کارگر از نظر مارکس به یک معنی به یک گروه اجتماعی مشخص اطلاق می‌شود. با این حال از آن‌جا که طبقه‌ی کارگر از نظر او دلالت بر ظلمی دارد که بسیاری دیگر از انواع ظلم را به دنبال می‌آورد (جنگ‌های استکباری، کشورگشایی استعماری، قحطی، نسل‌کشی، غارت و چپاول طبیعت، و تا حدودی نژادپرستی و پدرسالاری)، بنابراین معنا و دلالتی بس فراتر از حوزه‌ی خویش دارد. از این حیث طبقه‌ی کارگر به بلاگردان جوامع باستانی می‌ماند، سپربلایی که از شهر بیرون می‌شد زیرا

مظهر جرم و جنایتی همگانی بود، اما درست به همین دلیل قدرت داشت سنگ بنای نظم اجتماعی نوین گردد. از آن جا که طبقه‌ی کارگر هم برای بقای نظام سرمایه‌داری ضروری است و هم از آن نظام حذف می‌شود، این «طبقه‌ای که طبقه نیست» قسمی معما یا چیستان به شمار می‌آید. به معنایی کاملاً حقیقی، این طبقه نظم اجتماعی را خلق می‌کند — بر پایه‌ی کار دائم و بی‌صدای این طبقه است که کل عمارت رفیع جامعه بنا می‌شود — و با این همه هیچ باز نمود واقعی درون آن نظم نمی‌یابد، و هیچ کس انسانی بودن آن را به طور کامل باز نمی‌شناسد. این طبقه هم چرخ جامعه را می‌چرخاند و هم مالکیتش سلب می‌شود، هم خاص است و هم عام، جزء لازم و مکمل جامعه‌ی مدنی است و با این حال به تعبیری هیچ است.

از آن جا که خود شالوده‌ی جامعه از این حیث موجودیتی متناقض دارد، طبقه‌ی کارگر دلالت بر نقطه‌ای دارد که در آن کل منطق نظم موجود رفته‌رفته عیان می‌شود و از هم می‌پاشد. طبقه‌ی کارگر وصله‌ی ناجور تمدن است که می‌تواند به شیوه‌ای نامترقبه آن را دگرگون سازد، عاملی که نه جای امنی در داخل دارد و نه در خارج، جایی که در آن شکل متمدنانه‌ی زندگی مجبور به رویارویی با همان تناقض‌هایی می‌شود که آن را قوام بخشیده‌اند. از آن جا که طبقه‌ی کارگر هیچ موقعیت و منزلت واقعی در وضع موجود ندارد، تا حدودی درون آن نامرئی می‌نماید؛ لیکن درست به همین دلیل می‌تواند خبر از آینده‌ای دیگرگون بدهد. طبقه‌ی کارگر در حکم «انحلال» جامعه به معنای نفی آن است — زباله یا محصول بی‌مصرفی که نظم اجتماعی هیچ جایگاه واقعی برای آن نمی‌یابد. از این لحاظ طبقه‌ی کارگر نشانه‌ای است از همان چیزی که هر تلاش ریشه‌ای برای ویران کردن و بازساختن نظم موجود می‌باید در خود جذب کند. اما به معنایی ایجابی‌تر نیز در حکم انحلال جامعه‌ی کنونی است، زیرا طبقه‌ای است که چون به قدرت رسد سرانجام طومار جامعه‌ی طبقاتی را به یکباره در هم می‌پیچد. بدین سان افراد سرانجام از قیدوبند طبقه‌ی اجتماعی آزاد خواهند شد و خواهند توانست مستقل از آن استعدادهای خود را شکوفا سازند. از این حیث، طبقه‌ی کارگر از آن رو نیز «کلی» است که وقتی می‌کوشد اوضاع و احوال خود را تغییر دهد در ضمن می‌تواند بر کل داستان ننگین جامعه‌ی طبقاتی مهر پایان بزند.

پس در این جا نیز طنز یا تناقضی دیگر در کار است — این که فقط به واسطه‌ی طبقه است که می‌توان بر طبقه غلبه کرد. اگر مارکسیسم تا بدین حد مجذوب مفهوم طبقه است فقط بدین علت است که می‌خواهد پس‌پشت آن را ببیند. چنان می‌نماید که خود مارکس طبقه‌ی اجتماعی را شکلی از بیگانگی قلمداد می‌کرده است. این که مردان و زنان را صرفاً «کارگر» یا «سرمایه‌دار» بنامیم در حکم دفن فردیت یگانه‌شان در زیر مقوله‌ای بی‌نام و نشان است. اما طبقه شکلی از بیگانگی است که فقط از درون می‌توان آن را برانداخت. فقط وقتی طبقه را به‌طور کامل بکاویم، فقط وقتی آن را به صورت یک واقعیت ناگزیر اجتماعی بپذیریم و تنها در خیال خود آرزوی محو آن را نپروریم می‌توانیم بساط آن را برچینیم. این قضیه در مورد نژاد و جنسیت نیز صدق می‌کند. کافی نیست هر فرد را موجودی یگانه و منحصر به فرد تلقی کنیم، مانند لیبرال‌های آمریکایی که هر کس و ناکسی را «خاص» می‌انگارند (چه غول‌های رسانه‌ای مثل داندل ترامپ و چه قاتلان زنجیره‌ای مثل خفاش شب). این واقعیت که افراد جامعه به‌صورت توده‌ای بی‌نام و نشان در می‌آیند شاید به یک معنی نشانه‌ی از خود بیگانگی باشد اما به معنایی دیگر یکی از شروط رهایی ایشان است. اما بار دیگر تاریخ بر اساس جنبه‌ی «بد» [یعنی پیش‌بینی‌ناپذیرش] پیش می‌رود. لیبرال‌های خوش‌خیالی که هر عضو جنبش آزادی‌بخش روریتانیا* را فردی یگانه و منحصر به فرد تلقی می‌کنند نمی‌توانند هدف اصلی این جنبش را دریابند. هدف آن رسیدن به مرحله‌ای است که روریتانیایی‌ها بتوانند به‌راستی آزادانه خودشان باشند. اما اگر همین حالا بتوانند خودشان باشند دیگر نیازی به آن جنبش آزادی‌بخش نخواهند داشت.

مارکسیسم به معنای دیگری نیز وقتی به طبقه‌ی کارگر نگاه می‌کند ورای آن را هم در نظر می‌گیرد. هیچ سوسیالیست شریفی هرگز بر این اعتقاد نبوده است که طبقه‌ی کارگر می‌تواند فقط به اتکای خویش سرمایه‌داری را از پای درآورد. فقط با ایجاد اتحادهای سیاسی می‌توان رسالتی چنین رعب‌انگیز را به تصور

*. روریتانیا نام سرزمینی خیالی در مرکز اروپا است و محل وقایع رمان‌های آنتونی هوبز، نویسنده‌ی انگلیسی قرن نوزده و بیست، توسعاً به هر مکان خیالی اطلاق می‌شود که در آن داستان‌هایی پرماجرا، عاشقانه یا توطئه‌آمیز روی می‌دهد. هم منتقدان ادبی و هم حقوقدانان از این واژه استفاده می‌کنند. — م

آورد. خود مارکس می‌اندیشید طبقه‌ی کارگر می‌باید از دهقانان خرده‌بورژوا پشتیبانی کند، خاصه در کشورهای چون فرانسه، روسیه و آلمان که کارگران صنعتی هنوز در اقلیت بودند. بلشویک‌ها کوشیدند جبهه‌ای واحد و متحد تشکیل دهند، مرکب از کارگران، دهقانان تهیدست، سربازان، ملوانان، روشنفکران شهرنشین و غیره.

در این زمینه جا دارد به یاد آوریم که پرولتاریا در اصل نه مردان طبقه‌ی کارگر قرن نوزده بلکه زنان طبقات فرودست جامعه‌ی باستان بودند. واژه‌ی «پرولتاریا» از طریق واژه لاتینی «اولاد» به ما رسیده است، یعنی کسانی که آن قدر فقیر بودند که فقط با زهدان‌های‌شان می‌توانستند به کشور خویش خدمت کنند. این زنان محروم‌تر از آن بودند که به هیچ شیوه‌ی دیگر بتوانند سهمی در حیات اقتصادی جامعه داشته باشند و از این‌روی با بچه‌آوردن نیروی کار تولید می‌کردند. آن‌ها به جز میوه‌ی جسم خویش چیزی برای عرضه کردن نداشتند. جامعه از ایشان نه تولید بلکه بازتولید یا تولیدمثل طلب می‌کرد. پرولتاریا زندگی خود را نه در میان آنان که درون فرآیند کار بودند بلکه در میان کسانی آغاز کرد که از آن بیرون بودند. ولی کار و زحمتی* که ایشان متحمل می‌شدند به مراتب دردناک‌تر از شکستن تخته‌سنگ‌ها بود.

امروزه در عصر بیگاری‌خانه‌ها و کار سخت کشاورزی در جهان سوم، پرولتر نوعی همچنان زن است. کار کارمندی که در عصر ویکتوریایی عمدتاً به دست مردان قشر پایین طبقه‌ی متوسط انجام می‌گرفت امروزه غالباً برای زنان طبقه‌ی کارگر در نظر گرفته می‌شود، زنانی که نوعاً دستمزدی کمتر از کارگران یدی ماهر مرد دارند. همچنین، متعاقب افول صنایع سنگین پس از جنگ جهانی اول، عمده‌ی کارها در فروشگاه‌ها و اداره‌ها به زنان محول شد. در زمان خود مارکس نیز بزرگ‌ترین گروه کارگران مزدبگیر نه طبقه‌ی کارگر صنعتی بلکه عمدتاً زنان کلفت بودند.

پس طبقه‌ی کارگر همیشه از مردانی پرزور و قوی‌پنجه و پتک‌به‌دست تشکیل نمی‌شود. اگر هنوز طبقه‌ی کارگر را مردانی از این دست می‌پندارید برای این که از تعجب شاخ در بیاورید کافی است به سخن جغرافی‌دان مارکسیست دیوید هاروی

*. طرفه این که واژه‌ی labour در زبان انگلیسی به معنای وضع حمل یا درد زایمان نیز هست. — م

گوش دهید که می‌گوید «پرولتاریای جهانی امروزه از همیشه بزرگ‌تر است».^۴ اگر منظور از طبقه‌ی کارگر کارگران کارخانه‌ها باشند، آنگاه می‌توان گفت شمار اعضای طبقه‌ی کارگر در جوامع پیشرفته و توسعه‌یافته‌ی سرمایه‌داری به شدت کاهش یافته است — اگر چه علت این قضیه تا حدودی صدور بخش قابل توجهی از این کار به مناطق فقرزده‌ی کره‌ی خاکی ماست. با این‌همه راست است که اشتغال در کارهای صنعتی در مقیاس جهانی کاهش یافته است. گو این‌که حتی زمانی که بریتانیا مرکز کار صنعتی جهان بود شمار نوکرها و کلفت‌ها و کارگران حوزه‌ی کشاورزی بیش از کارگران صنعتی بود.^۵ و فرآیند کاهش کار یدی و افزایش کار کارمندی به هیچ‌وجه پدیده‌ای «پست‌مدرن» نیست. بالعکس می‌توان نشانه‌های این پدیده را در ابتدای قرن بیستم مشاهده کرد. خود مارکس هیچ‌گاه تعلق به طبقه‌ی کارگر را مشروط به اشتغال به کار یدی ندانست. مثلاً در سرمایه او کارگران تجاری را در تراز کارگران صنعتی قرار می‌دهد و پرولتاریا را محدود نمی‌کند به کارگران به اصطلاح مولد، یعنی کسانی که مستقیماً کالا تولید می‌کنند. راستش طبقه‌ی کارگر شامل همه‌ی کسانی می‌شود که مجبورند نیروی کار خویش را به سرمایه بفروشند، یعنی کسانی که زیر بار مقرراتی ظالمانه به تدریج له می‌شوند و تقریباً هیچ‌کترلی بر اوضاع و احوال کار خویش ندارند. به‌طور سلبی می‌توان ایشان را کسانی توصیف کرد که بیش از همه از سقوط سرمایه‌داری منتفع خواهند شد. از این حیث، کارمندان دون‌پایه — همانان که اغلب مهارت چندانی ندارند، دستمزدهای اندک می‌گیرند، فاقد امنیت شغلی‌اند و دخالت چندانی در فرآیند کار ندارند — باید در زمره‌ی طبقه‌ی کارگر به شمار آیند. طبقه‌ی کارگر نه فقط از کارگران صنعتی بلکه از کارمندان نیز تشکیل می‌شود که شامل خیل کثیری از کارگران فنی، اداری و دفتری است که هیچ‌گونه استقلال یا اختیاری از خود ندارند. یادمان نرود که مسأله در طبقه فقط بر سر مالکیت انتزاعی حقوقی نیست. طبقه در عین حال تابع توانایی فرد است برای اعمال قدرت خویش بر دیگران به سود خویش.

آنان که سخت مشتاق‌اند ناقوس مرگ طبقه‌ی کارگر را به صدا درآورند و آن را زیر خروارها خاک دفن کنند، عمدتاً به توسعه‌ی روزافزون بخش‌های خدمات و اطلاعات و ارتباطات استناد

می‌کنند. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، گذار از سرمایه‌داری صنعتی به سرمایه‌داری «متاخر»، «مصرفی»، «مابعدصنعتی» یا «پست‌مدرن» به‌واقع با دگرگونی‌های چشمگیری همراه بوده است. همچنین دیدیم که هیچ‌یک از این‌ها تغییری در ماهیت بنیادین مناسبات مالکیت در نظام سرمایه‌داری ایجاد نکرده است. برعکس، این‌گونه دگرگونی‌ها عمدتاً به توسعه و تحکیم آن مناسبات کمک کرده‌اند. بد نیست این را هم بگوییم که کار در بخش خدمات همان‌قدر ممکن است طاقت‌فرسا، کثیف و ناخوشایند باشد که کار در صنایع سنتی. نباید فقط به سرآشپزهای رستوران‌های لوکس و متصدیان پذیرش در هتل‌های خیابان هارلی فکر کنیم، چه بسیار کارگرانی که در باراندازها، حمل‌ونقل عمومی، جمع‌آوری زباله، اداره‌ی پست، بیمارستان‌ها، بخش نظافت و برگزاری جشن‌ها جان می‌کنند. در حقیقت تمایز میان کارگران صنعتی و کارگران بخش خدمات، تا آن‌جا که به دستمزدها، نظارت و اوضاع کار بر می‌گردد، در بیش‌تر موارد به چشم نمی‌آید. آنان که در مرکز خدمات تلفنی کار می‌کنند درست به اندازه‌ی کسانی که در معادن زغال‌سنگ جان می‌کنند استثمار می‌شوند. القابی چون «خدماتی» یا «یقه سفید» به ابهام انبوه تفاوت‌ها میان کسانی چون خلبان‌ها و دربان‌های بیمارستان، یا کارمندان ارشد و خدمه‌ی هتل‌ها دامن می‌زند. به گفته‌ی ژول تاوونزاند [از متفکران پست‌مارکسیست معاصر و نویسنده‌ی کتاب سیاست مارکسیسم]، «به صرافت می‌توان در رویکردی شک کرد که معتقد است کارمندان دون‌پایه که کتتری بر نیروی کار خویش ندارند و از امنیت شغلی و دستمزدهای کافی بی‌بهره‌اند در زمره‌ی اعضای طبقه‌ی کارگر نیستند.»^۶

به هر تقدیر صنایع خدماتی خود دربردارنده‌ی میزان زیادی صنایع تولیدی‌اند. اگر کارگر صنعتی جای خود را به گارسون و کارمند بانک داده است، این‌همه پیش‌خوان و میز و دکه و کامپیوتر و صندوق حساب از کجا آمده است؟ نمی‌توان گفت یک پیشخدمت زن، راننده‌ی ماشین، استادیار یا متصدی کامپیوتر صرفاً بدین دلیل که هیچ محصول ملموسی تولید نمی‌کنند عضو طبقه‌ی کارگر نیستند. اینان تا آن‌جا که به منافع مادی‌شان بر می‌گردد همان‌قدر در خلق یک نظم اجتماعی منصفانه‌تر سهیم‌اند که استثمارشده‌ترین بردگان قلمرو کار دستمزدی. از ارتش عظیم

بازنشستگان، بیکاران و ازکارافتادگان هم غافل نشوید، کسانی در کنار کارگران فصلی بخشی دائمی از فرآیند کار «رسمی» نیستند اما یقیناً جزء طبقه‌ی کارگر به شمار می‌آیند.

راست آن است که سرمایه‌داری به اتکای تکنولوژی پیشرفته‌اش توانسته است با حداقل کارگر حداکثر کالا را تولید کند و بدین‌سان انبوهی از شغل‌های فنی، مدیریتی و اداری پدید آورده است. اما اگر این قضیه دلیلی بر رد مارکسیسم نیست تا حدودی بدان سبب است که خود مارکس با موشکافی تمام به آن توجه کرده است. از همان سال‌های میانی قرن نوزدهم، مارکس در نوشته‌هایش به «افزایش دائمی تعداد طبقات متوسط» اشاره می‌کند و اقتصاد سیاسی سنتی را به جهت غفلت از این واقعیت به باد انتقاد می‌گیرد. این‌ها مردان و زنانی‌اند «در حد فاصل کارگران از یک طرف و سرمایه‌داران از طرف دیگر»^۷ - عبارتی که برای ابطال این افسانه کفایت می‌کند که مارکس پیچیدگی جامعه‌ی مدرن را به دو طبقه فرو می‌کاهد آن‌هم در قالب دو قطب کاملاً مخالف. راستش به گفته‌ی یکی از شارحان، خود مارکس پیش‌بینی می‌کرد که شاید پرولتاریایی که او می‌شناخت زمانی از میان برود: سرمایه‌داری را نه قحطی‌زدگان و سلب مالکیت‌شدگان بلکه کاربرد فنون پیشرفته‌ی علمی در فرآیند تولید به زیر خواهد کشید، وضعیتی که جامعه‌ای متشکل از افرادی آزاد و برابر پدید خواهد آورد. قطع نظر از صحت و سقم این قرائت از مارکس، شکی نیست که او به‌خوبی می‌دانست که فرآیند تولید سرمایه‌داری بیش از پیش کار فنی و علمی را در مدار خویش جذب می‌کند. او در گروندریسه از «[تبدیل] دانش اجتماعی عمومی [به] نیروی مولدی بی‌واسطه» سخن می‌گوید، عبارتی که پدیده‌ای را پیش‌بینی می‌کند که امروز جامعه‌ی اطلاعاتی خوانده می‌شود.

با این‌همه گسترش بخش‌های فنی و مدیریتی با محوشدن روزافزون مرزهای میان طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط همراه بوده است. تکنولوژی‌های نوین اطلاعات منجر به حذف بسیاری از شغل‌های سنتی شده است و در کنار آن، کاهش شدید ثبات اقتصادی، تضعیف ساختارهای ثابت شغلی و ایده‌ی کار به مثابه‌ی حرفه‌ای پایدار. از جمله پیامدهای این روند پرولترشدن فزاینده‌ی گروه‌های حرفه‌ای بوده است و در کنار آن پرولترشدن مجدد شاخه‌هایی از طبقه‌ی کارگر صنعتی. به تعبیر جان گری، «طبقات

متوسط دیگر بار خود را در وضعیتی از نداری و ناامنی اقتصادی می‌یابند که پرولتاریای قرن نوزدهم دچار آن بود.^۸ بسیاری از آنان که بنا به سنت اقشار پایین طبقه‌ی متوسط نامیده می‌شدند — آموزگاران، مددکاران، تکنیسین‌ها، روزنامه‌نگاران، دفترداران و مشاوران اداری — در معرض فرآیندی دائمی از پرولتر شدن قرار داشتند، چرا که تحت فشار مقررات دست‌وپاگیر اداری بودند. و این یعنی احتمال پیوستن ایشان به آرمان مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر در صورت وقوع بحران سیاسی بیش‌تر است.

البته برای سوسیالیست‌ها از این بهتر نمی‌شد که مدیران بلندپایه و هیأت‌های اجرایی نیز در برابر آرمان ایشان تمکین می‌کردند. مارکسیست‌ها مشکلی ندارند با این‌که قضات، ستاره‌های موسیقی راک، غول‌های رسانه‌ای و تیمسارها با شور و شوق به صفوف ایشان بپیوندند. هیچ اشکالی ندارد روپرت مرداک و پاریس هیلتون نیز در این مبارزه شرکت جویند، به شرطی که از گذشته‌ی خویش پشیمان شوند و یک دوره‌ی طولانی ندامت از سر بگذرانند. حتی می‌توان مارتین آمیس* و تام کروزر را نیز به صورت مشروط و اکیداً موقت به عضویت پذیرفت. مشکل فقط این است که این قبیل افراد، نظر به منزلت اجتماعی و موقعیت مادی‌شان، بیش‌تر تمایل دارند با نظام موجود هم‌نوا شوند. اما اگر تیری به تخته می‌خورد و سرنگونی نظام موجود به نفع طراحان مُد و نه کارگران اداره‌ی پست تمام می‌شد، آنگاه مارکسیست‌ها کانون مبارزه‌ی سیاسی خود را معطوف به طراحان مُد می‌کردند و قویاً با پیشروی کارگران پُست و تلگراف مخالفت می‌کردند.

بنابراین وضعیت بسیار پیچیده‌تر از آن است که هواداران ایدئولوژی «مرگ طبقه‌ی کارگر» جلوه می‌دهند. در رده‌های بالای جامعه همان چیزی را داریم که به درستی طبقه‌ی حاکم نام گرفته است، گرچه این به‌هیچ‌وجه دسیسه‌ی سرمایه‌داران خبیث نیست. این طبقه از رده‌هایی تشکیل شده مرکب از اشراف، قضات، وکلا و روحانیون بلندپایه، سلاطین مطبوعات، فرماندهان ارشد نظامی، تحلیل‌گران رسانه‌ها، سیاست‌مداران عالی‌مقام، افسران پلیس، کارمندان دولت، اساتید دانشگاه (که بعضی‌شان توأبان سیاسی‌اند)، زمینداران بزرگ، بانکداران، سهامداران بورس، کارخانه‌داران،

*. رجوع شود به مقدمه کتاب/ایدئولوژی ایگلتون — م

مدیران ارشد، رؤسای مدارس دولتی و نظایر آن. اکثر اینان خود سرمایه‌دار نیستند اما کارگزاران باواسطه‌ی سرمایه‌اند. این‌که ایشان از قبل سرمایه‌داران می‌خورند، یا از رانت‌ها (بهره‌های مالکانه) یا حقوق‌های ماهیانه، دخلی به موضوع ندارد. همه‌ی کسانی که دستمزد یا حقوقی می‌گیرند عضو طبقه‌ی کارگر نیستند. بریتنی اسپیرز [خواننده‌ی پاپ آمریکایی] را در نظر آورید. در زیر این لایه‌ی فوقانی جامعه قشری از مدیران، دانشمندان، و دیوان‌سالاران طبقه‌ی متوسط و نظایر ایشان قرار دارد؛ و در زیر ایشان نیز طیفی از مشاغل فروپایه‌تر طبقه‌ی متوسط نظیر آموزگاران، مددکاران و مدیران جزء. بنابراین طبقه‌ی کارگر به معنای درست کلمه می‌تواند هم کارگران یدی را در بر گیرد و هم سطوح پایین‌تر کارگران کم‌درآمد: کارمندان و کارکنان بخش‌های فنی و اداری و خدماتی و غیره. و این بخش بسیار وسیعی از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهد. کریس هارمن* شمار اعضای طبقه‌ی کارگر جهانی را بالغ بر دو میلیارد نفر برآورد می‌کند و نیز تعدادی مشابه که تابع همین منطق اقتصادی‌اند.^۹ برآورد دیگری شمار اعضای طبقه‌ی کارگر را حول و حوش سه میلیارد نفر اعلام کرده است.^{۱۰} از قرار معلوم طبقه‌ی کارگر به اندازه‌ی لرد لوکان** هم نتوانسته است از انظار غایب شود.^{۱۱}

از افزایش سرسام‌آور جمعیت زاغه‌نشینان جهان نیز غافل نشوید. اگر زاغه‌نشینان هم‌اینک اکثریت جمعیت شهرنشینان جهان را شکل نداده‌اند هنوز دیر نشده است، به زودی خواهند داد. این مردان و زنان به معنای کلاسیک کلمه جزو طبقه‌ی کارگر نیستند اما به‌طور کامل نیز از فرآیند تولید بیرون نمی‌افتند. ایشان به تناوب درون و بیرون از این فرآیند قرار می‌گیرند، چرا که نوعاً با درآمدهای اندک، به‌طور موقت، و بدون حمایت یا مهارت در بخش‌های خدمات مشغول به کار می‌شوند بی‌آنکه قراردادی امضا کنند، حق و حقوقی داشته باشند، کارشان تابع

*. ۲۰۰۹-۱۹۴۲، روزنامه‌نگار، فعال سیاسی بریتانیایی و عضو شورای مرکزی حزب کارگران سوسیالیست — م

** لرد لوکان با نام اصلی ریچارد جان بینگام (متولد ۱۹۴۳) اشراف‌زاده‌ی بریتانیایی و مظنون به قتل زن جوانی به‌نام ساندرا ریوت (پرستار بچه‌هایش) است که در ۱۹۷۴ ناپدید شد و هیچ ردّ و نشانی از خود به جا نگذاشت. سرنوشت لوکان یکی از اسرار جذاب برای افکار عمومی بریتانیاست، چون هیچ‌کس هیچ خبر موثقی درباره‌ی او ندارد. —

مقرراتی باشد یا قدرت چانه‌زنی داشته باشند. زاغه‌نشینان مرکب‌اند از دستفروشان، جیب‌برها، کارگران خیاط‌خانه‌ها، اغذیه‌فروشان، روسپیان، کودکان کار، سه‌چرخه‌کشان، کلفت‌ها و کارآفرینان خویش‌فرمای پاره‌وقت. مارکس خود تمایز می‌گذارد میان لایه‌های متفاوت جمعیت بیکاران؛ و گفته‌های او درباره‌ی خیل «شناور» بیکاران و کارگران فصلی روزگار خویش که از نظر او جزو طبقه‌ی کارگر به شمار می‌آیند شباهت فراوانی دارد با وضعیت بسیاری از زاغه‌نشینان زمانه‌ی ما. اگر نگوییم ایشان هر روزه استثمار می‌شوند، باید گفت یقیناً به لحاظ اقتصادی ستمدیده‌اند؛ و روی هم‌رفته در جهان امروز هیچ گروه اجتماعی هم‌پای ایشان گسترش نمی‌یابد. اگر ایشان می‌توانند خوراک جنبش‌های راست‌گرای مذهبی باشند، در ضمن می‌توانند کانون مؤثری برای مقاومت سیاسی باشند. در آمریکای لاتین این اقتصاد غیررسمی هم‌اینک بالغ بر نیمی از نیروی کار را جذب خود کرده است. ایشان پرولتاریایی غیررسمی را شکل می‌دهند که نشان داده است قابلیت بالایی برای سازماندهی سیاسی دارد؛ و اگر ایشان روزی علیه اوضاع و احوال فلاکت‌بار خویش شورش کنند، شکی نیست که پایه‌های نظام سرمایه‌داری جهانی به لرزه خواهد افتاد. مارکس معتقد بود تمرکز اعضای طبقه‌ی کارگر در کارخانه‌ها پیش‌شرط رهایی سیاسی ایشان است. سرمایه‌داری به نفع خود می‌دید کارگران را در مکان‌های متمرکز جمع آورد اما با این کار اوضاع و احوالی آفرید که به ایشان امکان سازماندهی سیاسی می‌بخشید، امکانی که در مخیله‌ی حاکمان نظام سرمایه‌داری نیز نمی‌گنجید. سرمایه‌داری نمی‌تواند بدون طبقه‌ی کارگر به زندگی ادامه دهد، و حال آن‌که طبقه‌ی کارگر بدون سرمایه‌داری به مراتب آزادانه‌تر می‌تواند رشد کند. آنان که در زاغه‌های کلان‌شهرهای جهان ساکن‌اند حول محور تولید سازمان نمی‌یابند، اما دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم عرصه‌ی تولید پیکانه جایی است که نفرینان خاک [یا همان دوزخیان زمین] می‌توانند در آن برای تغییر وضع خویش تبانی کنند. همچون پرولتاریای قرن نوزدهم، ایشان هستی و حیاتی جمعی دارند، و هیچ‌کس به اندازه‌ی ایشان از نابودی نظم موجود جهان نفع نمی‌برد؛ اینان چیزی برای از دست‌دادن ندارند مگر زنجیرهایشان.^{۱۲}

با این توصیف باید گفت درباره‌ی افول یا زوال طبقه‌ی کارگر

مبالغه شده است. هستند کسانی که می‌گویند محافل رادیکال امروزه به جای طبقه از نژاد، جنسیت و جهان مابعد استعمار دم می‌زنند. اندکی بعد این موضوع را بررسی خواهیم کرد. در این اثنا، یادمان نرود فقط کسانی که می‌پندارند مسأله در طبقه بر سر کارخانه‌دارانی فراک‌پوش و کارگرانی با لباس‌های سر هم است می‌توانند این تصور ساده‌لوحانه را باور کنند. اینان که خیال می‌کنند دوران طبقه همانند جنگ سرد بسر آمده است، به جای طبقه به سراغ فرهنگ، هویت، قومیت، و تمایلات جنسی می‌روند. اما در جهان امروز این‌گونه مسائل همچون همیشه‌ی تاریخ با طبقه‌ی اجتماعی گره خورده‌اند.

فصل هشتم

مارکس و انقلاب

مارکسیست‌ها مدافع اقدامات سیاسی خشونت‌آمیز، مخالف میانه‌روی و روند معقول اصلاحات گام‌به‌گام، و در عوض هوادار آشوب خونبار انقلاب‌اند. دار و دسته‌ی کوچکی از طرفداران قیام مسلحانه به پا خواهند خاست، دولت را سرنگون خواهند ساخت و اراده‌ی خود را بر اکثریت تحمیل خواهند کرد. از جمله به همین جهت است که مارکسیسم و دموکراسی کارد و پنیرند. از آن‌جا که مارکسیست‌ها اخلاقیات را چیزی بیش از ایدئولوژی نمی‌دانند، مشکل خاصی با آشوب و بلوایی ندارند که بر اثر سیاست‌های‌شان بر سر مردم آوار می‌شود. هدف وسیله را توجیه می‌کند، هر چند در مسیر تحققش بسیاری را به باد فنا دهد.

ایده‌ی انقلاب معمولاً تصویرهای خشونت و آشوب را به ذهن متبادر می‌کند. از این حیث می‌توان آن را نقطه‌ی مقابل اصلاح اجتماعی گرفت که اغلب از نظر ما فرآیندی مسالمت‌آمیز، گام‌به‌گام و به دور از افراط و تندروری است. اما این تقابل کاذبی است. بسیاری از اصلاحات به هیچ‌وجه مسالمت‌آمیز نبوده‌اند. به جنبش حقوق مدنی آمریکا فکر کنید که اصلاً انقلابی نبود ولی با مرگ بسیاری از فعالان، زدوخوردهای خونین، اعدام‌های بدون محاکمه و

سرکوب‌های وحشیانه همراه بود. در آمریکای لاتین استعمارزده‌ی سده‌های هیجدهم و نوزدهم هر تلاشی برای اصلاحات لیبرالی به زدوخوردهای خشونت‌بار اجتماعی دامن می‌زد.

بالعکس، بعضی انقلاب‌ها بالنسبه مسالمت‌آمیز بوده‌اند. در طول تاریخ نه فقط انقلاب‌های خشونت‌بار بلکه انقلاب‌هایی مخملی یا عاری از خشونت نیز داشته‌ایم. قیام ۱۹۱۶ دُبَلین که به استقلال نسبی ایرلند منجر شد تلفات زیادی در بر نداشت. طرفه آن‌که در انقلاب ۱۹۱۷ بلشویک‌ها نیز خون‌چندانی بر زمین ریخته نشد. راستش را بخواهید تصرف نقاط کلیدی در مسکو بدون شلیک حتی یک گلوله به انجام رسید. به تعبیر آیزاک دویچر حکومت وقت «با یک هُل کوچک از هستی ساقط شد»^۱ چرا که مردم عادی با قاطعیت تمام از انقلابیون پشتیبانی کردند. هنگامی که نظام شوروی هفتاد سال بعد سرنگون شد، خون‌هایی که به هنگام فروپاشی این بزرگ‌ترین کشور جهان، با تاریخی سرشار از زدوخوردهای خونین، بر زمین ریخت بیش‌تر از کشت‌و‌کشتاری نبود که در بحبوحه‌ی تأسیس آن روی داد.

راست آن است که به دنبال انقلاب بلشویک‌ها جنگ داخلی خونینی در روسیه در گرفت. اما علتش آن بود که نظم نوین اجتماعی با حمله‌ی وحشیانه‌ی نیروهای دست‌راستی و همچنین متجاوزان خارجی مواجه شد. قوای بریتانیا و فرانسه در بست پشتیبان نیروهای ضدانقلابی منشویک بودند.

از نظر مارکسیسم سرشت یک انقلاب را نمی‌توان با میزان خشونت‌ی که در بردارد تعیین کرد. انقلاب به معنای خیزشی سراسری نیز نیست. صبح فردای انقلاب بلشویک‌ها، روسیه شاهد برچیده‌شدن تمامی مناسبات بازار و عمومی‌شدن مالکیت همه‌ی صنایع نبود. بر عکس، بازارها و مالکیت خصوصی مدت مدیدی پس از قبضه‌ی قدرت به دست بلشویک‌ها بر قرار ماندند و بلشویک‌ها عمدتاً به تدریج و گام‌به‌گام آن‌ها را برچیدند. جناح چپ حزب در برخورد با دهقانان نیز رویه‌ای مشابه پیش گرفت. قرار نبود دهقانان را به ضرب زور به مزارع اشتراکی برانند؛ این فرآیند می‌بایست به تدریج و با اجماع خود ایشان انجام می‌گرفت. معمولاً زمان زیادی لازم است تا انقلاب‌ها به ثمر بنشینند و ای بسا قرن‌ها طول کشد تا به اهداف خود دست یابند. طبقات متوسط اروپا فئودالیسم را یک‌شبه از بین نبردند. قبضه‌ی قدرت

سیاسی فرآیندی کوتاه‌مدت است؛ اما تغییر عادت‌های احساسی، نهادها و آداب و رسوم یک جامعه زمان بسیار زیادی می‌برد. می‌توان با حکم حکومتی صنایع را اجتماعی (سوسیالیستی) کرد، اما با قانون‌گذاری تنها نمی‌توان مردان و زنانی پدید آورد که احساس و رفتاری متفاوت با پدران خود داشته باشند. این امر مستلزم فرآیندی طولانی از آموزش و تغییر فرهنگ است.

آنان که در امکان چنین تغییری شک دارند باید حسابی خودشان را ورنه انداز کنند. چرا که ما خود در بریتانیای مدرن محصول انقلابی طولانی هستیم، انقلابی که در قرن هفدهم به اوج خود رسید؛ و نشانه‌ی اصلی موفقیت آن این است که اکثر ما هیچ اطلاعی از این حقیقت نداریم. انقلاب‌هایی موفق‌اند که در انتها همه‌ی ردپاهای خود را پاک می‌کنند و با این‌کار وضعیت را که در راه ایجادش پیکار کرده‌اند بالکل طبیعی جلوه می‌دهند. از این حیث، انقلاب‌ها کمی شبیه زایمان‌اند. ما برای آن‌که همچون انسان‌هایی «عادی یا بهنجار» رفتار کنیم باید اضطراب و وحشت زایمان خویش را از یاد ببریم. خاستگاه‌ها معمولاً شوک‌آور و آسیب‌زا (تروماتیک) هستند، خواه خاستگاه افراد و خواه خاستگاه دولت‌های سیاسی. مارکس در سرمایه به یادمان می‌آورد که دولت بریتانیای مدرن، دولتی استوار بر استثمار شدید دهقان‌های پرولتر شده، در حالی به وجود آمد که از هر منفذش خون و کثافت می‌چکید. از جمله به همین دلیل است که اگر مارکس فرآیند شهرنشین شدن اجباری دهقانان روسیه در عصر استالین را می‌دید از وحشت موب بر اندامش راست می‌شد. اکثر دولت‌های سیاسی از طریق انقلاب، تصرف، اشغال، غصب یا (در مورد جوامعی چون ایالات متحد) قلع و قمع بومیان قوام یافتند. دولت‌هایی موفق‌اند که توانسته‌اند این تاریخ خون‌بار را از لوح ذهن شهروندان خویش بزدایند. دولت‌هایی که خاستگاه‌های ظالمانه‌شان اخیرتر از آن است که از یادها برود — مثلاً رژیم صهیونیستی و ایرلند شمالی — همواره در معرض زدوخوردهای سیاسی‌اند.

اگر ما خود محصول انقلابی به غایت موفق باشیم، آن‌گاه همین قضیه به ذات خود پاسخی است به این اتهام محافظه‌کاران که انقلاب‌ها جملگی کارشان به شکست و ناکامی می‌کشد، یا به وضع گذشته بر می‌گردند، یا اوضاع را به مراتب بدتر از گذشته می‌کنند، و یا فرزندان خود را می‌خورند. من که تا حالا

در روزنامه‌های نخوانده‌ام که فرانسه از قرار معلوم دارد اشراف فئودال را از نو در مناصب حکومتی می‌گمارد یا آلمان اشراف زمین‌دار (یونکرها) را. راستش را بگوییم بریتانیا در مقایسه با اکثر ملت‌های مدرن رگه‌های بیش‌تری از فئودالیسم را در خود نگه داشته، از مجلس اعیان گرفته تا مأمور اعلام آغاز به کار پارلمان در بریتانیا،* اما دلیل عمده‌اش این است که این رگه‌ها به حال طبقات متوسط حاکم مفید بوده‌اند، و همچون دم‌ودستگاه سلطنت، جذبه‌ی اسرارآمیزی به وجود می‌آورند که در توده‌ی خلق ترسی آمیخته به احترام بر می‌انگیزد. این که اکثر مردم بریتانیا پرنس اندرو را عاری از افسون و جذبه‌ای رازآلود و معماگون می‌بینند نشان می‌دهد که شاید راه‌های مطمئن‌تری هم برای حفظ و تحکیم قدرت در کار باشد.

اکثر مردم در غرب امروزه بدون شک خود را مخالف انقلاب می‌خوانند، و شاید منظورشان این است که با بعضی انقلاب‌ها مخالف و با دیگر انقلاب‌ها موافق‌اند. انقلاب‌های دیگران معمولاً جذاب‌تر از مال خودمان است، چرا که مرغ همسایه همیشه غاز است. بیش‌تر همین آدم‌ها بی‌تردید صحنه می‌گذارند بر انقلابی که بریتانیایی‌ها را در آمریکا در پایان قرن هیجده از اریکه‌ی قدرت به زیر کشید، یا موافق پیکار ملت‌های استعمارشده هستند، از ایرلند و هند تا کنیا و مالزی، ملت‌هایی که سرانجام استقلال خود را به کف آوردند. بعید است که خیلی از آن‌ها بعد از سقوط بلوک شرق گریسته باشند. قیام بردگان، از اسپارتاکوس تا ایالات جنوبی آمریکا، به احتمال زیاد مورد تأیید ایشان است. اما همه‌ی این قیام‌ها با خشونت همراه بوده‌اند — در بعضی موارد خشونت‌بارتر از انقلاب بلشویک‌ها. پس آیا صادقانه‌تر نیست که رک و پوست‌کنده اعتراف کنند با انقلاب سوسیالیستی مخالف‌اند نه با خود انقلاب؟ بی‌گمان اقلیت کوچکی از مردم هستند که به صلح طلب شهره و با هرگونه خشونت مخالف‌اند. با وجود همه‌ی دشنام‌هایی که در افواه عمومی نثارشان می‌شود، شهادت و ثبات قدمشان در پایبندی به اصول ستودنی است. اما صلح‌طلبان تنها کسانی نیستند

*. در بریتانیا به این شخص **Black Rod** یعنی عصای سیاه لقب می‌دهند که در مراسم افتتاح سالانه‌ی پارلمان بریتانیا شرکت می‌کند. این شخص جامه‌های مخصوص قدیمی بر تن می‌کند و کارش این است که به مجلس عوام برود و اعضایش را به مجلس اعیان فراخواند تا به سخنرانی ملکه گوش بسپارند. — م

کلاس از خشونت بیزارند. تقریباً همه کس از خشونت بیزار است، الا معدودی سادیسست، جامعه‌ستیز و بیمار روانی. صلح‌طلبی به شرطی ارزش بحث دارد که از حد اظهارنظرهای پارسامنشانه‌ای چون «جنگ چیز بد و نفرت‌انگیزی است» فراتر رود. حرف‌هایی که تقریباً همه کس با آن‌ها موافق‌اند هر قدر هم منطقی به نظر برسند ملال‌انگیزند. بحث کردن فقط با صلح‌طلبانی ارزش دارد که خشونت را علی‌الاطلاق رد می‌کنند، یعنی کسانی که نه فقط مخالفت با جنگ یا انقلاب‌اند بلکه حتی حاضر نیستند ضربه‌ای محکم بر فرق سر قاتلی فراری بزنند، ضربه‌ای که او را نمی‌کشد اما بیهوش می‌کند، آن‌هم لحظه‌ای که مسلسل خود را به سمت دانش‌آموزان خردسال کلاس مدرسه نشانه رفته است. کسی که در چنین موقعیتی از صدمه‌زدن به آن قاتل خودداری کرده است، لابد برای این کارش در جلسه‌ی فردا صبح انجمن اولیا و مربیان باید توضیحاتی ارائه کند. صلح‌طلبی به هر معنای قوی از کلمه به شدت غیراخلاقی است. تقریباً همه اتفاق‌نظر دارند که در وضعیت‌های استثنایی و اضطراری استفاده از خشونت واجب است. منشور سازمان ملل مقاومت مسلحانه در برابر نیروی اشغالگر را مجاز می‌داند، منتهی هرگونه استفاده از خشونت در چنین موقعیتی مشروط به قیودی سفت و سخت است: اولاً باید دفاعی باشد، باید آخرین چاره بعد از آزمودن و ناکام‌ماندن همه‌ی دیگر وسایل مقاومت باشد، باید یگانه وسیله‌ی دفع شری بزرگ باشد، باید متناسب باشد و حد ننگه دارد، باید بخت معقولی برای موفقیت داشته باشد، نباید با کشتار شهروندان بی‌گناه همراه شود و قس علی‌هذا.

مارکسیسم در دوران کوتاه اما خونبار میدان‌داری‌اش با میزان زیادی خشونت همراه بوده است. هم استالین و هم مائو تسه‌دونگ دست به کشتارهایی زدند که از حد تصور ما بیرون است. با این‌همه چنان‌که پیش‌تر دیدیم، امروزه کمتر مارکسیستی پیدا می‌شود که از این جنایت‌های مخوف دفاع کند، و حال آن‌که بسیاری از غیرمارکسیست‌ها حاضرند فجایعی چون نابودی درسدن* یا هیروشیما را توجیه کنند. پیش‌تر نشان دادم

*. شهر درسدن در فوریه‌ی ۱۹۴۵ در جریان جنگ جهانی دوم توسط قوای متفقین بمباران شد. شهر تاریخی و زیبای درسدن به‌تمامی ویران و نابود شد و بین ۱۲ تا ۴۰ هزار نفر غیرنظامی در آن جان باختند. در رمان *سلاخ‌خانه‌ی شماره‌ی پنج*، تعداد جان‌باختگان درسدن ۱۳۴ هزار تن ذکر شده است. — م

که مارکسیست‌ها در مقایسه با دیگر مکاتب فکری توضیحاتی بس قانع‌کننده‌تر درباره‌ی چندوچون جنایات فاجعه‌بار مردانی چون استالین و چگونگی جلوگیری از وقوع دوباره‌ی آن‌ها ارائه کرده‌اند. اما درباره‌ی جنایات سرمایه‌داری چطور؟ آن حمام خون فجیع موسوم به جنگ جهانی اول که در آن نزاع امپراطوری‌های جهان‌خوار سربازان طبقه‌ی کارگر را به کام مرگی بیهوده فرستاد؟ تاریخ سرمایه‌داری از جمله داستان جنگ‌های جهانی، بهره‌کشی‌های استعماری، نسل‌کشی‌ها و قحطی‌های اجتناب‌پذیر بوده است. اگر روایت تحریف‌شده‌ای از مارکسیسم منجر به پیدایش دولت استالینی شد، تغییر شکلی غیرعادی در سرمایه‌داری نیز دولت‌های فاشیستی را به وجود آورد. اگر یک میلیون مرد و زن در قحطی بزرگ ایرلند در دهه‌ی ۱۸۴۰ تلف شدند علتش تا حدود زیادی اصرار حکومت وقت بریتانیا بر رعایت قوانین بازار آزاد در تلاش‌های مذبحانه‌اش برای کمک به قحطی‌زدگان بود. دیدیم که مارکس با خشم فروخورده‌ی کم‌سابقه‌ای در سرمایه از فرآیند کشتار و خونباری سخن می‌گوید که طی آن دهقانان انگلیسی از زمین‌های شان بیرون می‌شدند. همین تاریخ خلع‌ید و غصب خشونت‌آمیز است که در زیر ظاهر آرام و مصفای چشم‌انداز روستاهای انگلستان نهفته است. در مقایسه با این فصل فجیع از تاریخ، فصلی که دیرزمانی به درازا کشید، رخدادی چون انقلاب کوبا مهمانی عصرانه‌ای بیش نبود.

از نظر مارکسیست‌ها تخصص با ذات سرمایه‌داری عجین است. این قضیه نه فقط درباره‌ی تضادهای طبقاتی این نظام بلکه درباره‌ی جنگ‌هایی صادق است که سرمایه‌داری به راه می‌اندازد، چرا که ممالک سرمایه‌داری بر سر منابع کوهی خاکی و حوزه‌های نفوذ امپریالیستی با هم نزاع می‌کنند. در مقابل، یکی از فوری‌ترین اهداف نهضت سوسیالیسم بین‌المللی صلح بوده است. بلشویک‌ها هنگامی که به قدرت رسیدند روسیه را از کشتار و خونریزی جنگ جهانی اول عقب کشیدند. سوسیالیست‌ها به جهت نفرتشان از نظامی‌گری و وطن‌پرستی افراطی، نقش عمده‌ای در اکثر جنبش‌های هوادار صلح در سراسر تاریخ جهان مدرن داشته‌اند. نهضت طبقه‌ی کارگر-نه خواستار خشونت بلکه به دنبال خاتمه‌دادن به آن بوده است.

مارکسیست‌ها همچنین به‌طور سنتی با آن‌چه «ماجرایوی»

می‌نامند دشمن بوده‌اند، منظورشان از ماجراجویی برانگیختن بی‌محابای گروه کوچکی از انقلابیون به مبارزه‌ی بی‌ثمر با نیروهای گول‌آسای دولت است. انقلاب بلشویک‌ها نه به‌دست حلقه‌ای مخفی از دسیسه‌گران بلکه به‌دست افرادی به‌ثمر نشست که به‌صورت علنی در انظار عموم انتخاب شدند، همان نهادهای نمایندگی موسوم به شوراهای مارکس خود مخالف سرسخت شورش‌های مبارزان پهلوان‌پنبه‌ی عبوسی بود که با چنگال‌های کشاورزی‌شان برای تانک‌ها شاخ و شانه می‌کشیدند. از دید او، موفقیت انقلاب موقوف به پیش‌شرط‌های مادی معینی است. مسأله فقط بر سر اراده‌ی پولادین و شهامت و بی‌باکی نیست. شک نیست که بخت پیروزی در بحبوحه‌ی بحران‌های عمده پیش‌تر است، یعنی زمانی که طبقه‌ی حاکم ضعیف و دستخوش تفرقه است و سوسیالیست‌ها قوی و سازمان‌یافته‌اند، نه زمانی که حکومت دستش باز است و مخالفان کم‌دل و متشتت‌اند. از این حیث، نسبتی هست میان ماتریالیسم مارکس — پافشاری او بر تجزیه و تحلیل نیروهای مادی مؤثر در جامعه — و مسأله‌ی خشونت انقلابی.

اکثر اعتراض‌های طبقه‌ی کارگر در بریتانیا از نهضت چارتیست‌ها تا راهپیمایی‌های گرسنگان در دهه‌ی ۱۹۳۰ مسالمت‌آمیز بوده‌اند.* در مجموع، جنبش‌های طبقه‌ی کارگر فقط زمانی به خشونت متوسل شده‌اند که نیروهای سرکوبگر تحریکشان کرده‌اند، یا وقتی که جان‌شان به لب رسیده، یا زمانی که تاکتیک‌های مسالمت‌آمیز آشکارا شکست خورده است. همین قضیه درباره‌ی فعالان جنبش حق رأی زنان نیز صادق بود.** اکراه کارگران از خونریزی، تضاد آشکاری با رویه‌ی اربابان‌شان داشته است که همیشه با فراغ‌بال از تازیانه و تفنگ استفاده می‌کردند. کارگران هیچ‌گاه به جنگ‌افزارهای

* چارتیست‌ها نخستین جنبش توده‌ای طبقه‌ی کارگر در تاریخ جهان است که میان سال‌های ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۸ خواستار اصلاحات سیاسی بودند، نام این جنبش از منشور خلق ۱۸۳۸ گرفته شده است. تظاهرات گرسنگان اشاره دارد به سلسله راهپیمایی‌هایی که در دهه ۱۹۳۰ طی دوران رکود بزرگ اقتصادی در بریتانیا در اعتراض به شیوع گرسنگی و بیکاری در بریتانیا برگزار شد. تظاهرات گرسنگان در ۱۹۳۲ در اسکاتلند آغاز شد که ۱۰۰ هزار تن در آن شرکت جستند و به شورش بزرگی در هایدپارک لندن ختم شد. — م. suffragette عنوانی بود که روزنامه‌ی دیلی میل برای تحقیر اعضای جنبش طرفداران حق رأی برای زنان در بریتانیا (خاصه اعضای اتحادیه‌ی اجتماعی و سیاسی زنان) در آخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست وضع کرد. اما بعدها رفته رفته فعالان این جنبش آن عنوان را از آن خود کردند. — م

مرگبار دولت‌های سرمایه‌دار دسترسی نداشته‌اند. در بسیاری از بخش‌های جهان امروز دولت‌های سرکوبگر به راحتی آماده‌اند تا به روی اعتصاب‌کنندگان و تظاهرات‌کنندگان مسالمت‌جو اسلحه بکشند. به قول فیلسوف آلمانی والتر بنیامین انقلاب قطاری نیست که از کنترل خارج شده است، بلکه کشیدن ترمز خطر آن است. این سرمایه‌داری است که از کنترل خارج شده است و افسارش را به دست نیروهای مهارگسیخته‌ی بازار سپرده است، و در مقابل سوسیالیسم است که می‌کوشد از نو افسار این حیوان وحشی را به دست جمع بسپارد.

انقلاب‌های سوسیالیستی عموماً از آن‌روی دست به خشونت زده‌اند که طبقات مالک به ندرت بدون مبارزه‌ی کارگران دست از امتیازاتشان می‌کشند. اما حتی در این حالت نیز به دلایل معقولی می‌توان امید داشت که این قسم توسط به خشونت از حداقل لازم تجاوز نکند. به همین سبب از نظر مارکسیسم انقلاب با کودتا یا طغیانی خودانگیخته یکی نیست. انقلاب‌ها صرفاً کوشش‌هایی برای ساقط کردن دولت نیستند. یک کودتای نظامی دست‌راستی می‌تواند چنین کند اما مارکسیست‌ها آن را انقلاب تلقی نمی‌کنند. انقلاب‌ها به کامل‌ترین معنای کلمه فقط زمانی روی می‌دهند که یک طبقه‌ی اجتماعی حاکمیت طبقه‌ای دیگر را به زیر می‌کشد و قدرت خویش را بر جای آن می‌نشانند.

در مورد انقلاب‌های سوسیالیستی، این یعنی طبقه‌ی کارگر سازمان‌یافته، دوشادوش متحدان گوناگونش، قدرت را از دست بورژوازی یا طبقه‌ی متوسط سرمایه‌دار بیرون می‌کشد. اما مارکس طبقه‌ی کارگر را تاکنون بزرگ‌ترین طبقه در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌دانست. پس در این جا سخن از اقدامات و مبارزات یک اکثریت است و نه دسته‌ی کوچکی از شورشیان. از آن‌جا که سوسیالیسم به دنبال حکومت مردم بر مردم است، هیچ‌کس نمی‌تواند به نیابت از شما دست به انقلابی سوسیالیستی بزند، درست همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند به نیابت از شما پوکربازی قهار شود. به گفته‌ی جی. کی. چسترتن حق تعیین سرنوشت برای مردم «چیزی است نظیر نوشتن نامه‌های عاشقانه یا فین کردن بینی خود. این‌ها کارهایی است که هرکس باید خودش بکند، هر قدر هم که ناشایانه.»^۲ مستخدم من ممکن است بسیار چالاک‌تر از خود من بینی‌ام را فین کند، ولی این کار دون شأن من است،

یا (اگر من پرنس چارلز باشم) بهتر است لااقل هرازگاهی خودم این کار را بکنم. گروه پیشرویی از دسیسه‌چینان متحد و هم‌بسته نمی‌توانند انقلاب را برای شما به ارمغان آورند. و همان‌طور که لنین تأکید می‌کرد انقلاب را نمی‌توان از خارج به پیش برد و به ضرب سرنیزه تحمیل کرد، کاری که استالین در اروپای شرقی کرد. شما باید خود به صورت فعال درگیر انقلاب شوید، نه مانند آن نوع هنرمندانی که دستیارانشان را می‌فرستند تا به نام ایشان کوسه‌ای را ترشی بیندازند.* (بی‌تردید همین اتفاق به زودی در عرصه‌ی رمان‌نویسی نیز روی خواهد داد.) فقط بعد از آن است که آنان که پیش‌تر قدرت چندانی نداشتند تجربه خواهند اندوخت و مهارت و اعتمادبه‌نفس خواهند یافت تا به بازسازی کل جامعه دست بزنند. انقلاب‌های سوسیالیستی نمی‌توانند غیردموکراتیک باشند. این طبقه‌ی حاکم است که اقلیتی غیردموکراتیک است. و توده‌های عظیم مردم که لاجرم در قیام‌هایی از این دست درگیر می‌شوند به حکم سرشتشان استوارترین سد در برابر نیروهای زیاده‌خواه هستند. از این حیث انقلاب‌هایی که امکان موفقیت دارند، در ضمن انقلاب‌هایی‌اند که با حداقل خشونت همراهند.

این همه به معنای انکار این نیست که انقلاب‌ها گاهی حکومت‌های وحشت‌زده را به عکس‌العمل‌هایی جنایت‌بار بر می‌انگیزند، حکومت‌هایی که آماده‌اند با خشونتی افسارگسیخته آن‌ها را سرکوب کنند. اما حتی دولت‌های خودکامه هم به حداقلی از تسلیم و رضای اتباع خویش نیاز دارند، هر چند به‌طور موقت و از روی اکراه. نمی‌توان چنان‌که باید بر ملتی حکومت کرد که نه فقط همواره ناراضی است، بلکه سرسوزنی اعتبار برای حاکمانش قائل نیست. می‌توان بعضی از مردم را مدتی به زندان انداخت اما نمی‌توان همه‌ی مردم را همیشه در زندان نگاه داشت. این قسم دولت‌های بی‌اعتبار ممکن است در دوره‌های طولانی دوام بیاورند. مثلاً به رژیم‌های فعلی برمه یا زیمبابوه فکر کنید. اما در آخر کار حتی بر جباران هم معلوم می‌شود بنیاد قدرتشان

*. در این جا ایگلتون اشاره دارد به اثر مشهور دیمین هرست، هنرمند انگلیسی متولد ۱۹۶۵، با عنوان «امکان‌ناپذیری فیزیکی مرگ در ذهن فردی زنده» (۱۹۹۱). این اثر تشکیل شده است از یک کوسه‌ماهی بزرگ که در مایع متانول داخل یک ویترین معلق است. به احتمال قوی ایگلتون با لحنی طنزآمیز کار هرست را به ترشی‌انداختن یک کوسه تشبیه می‌کند. در دهه‌ی ۱۹۹۰ این کار هرست را نمادی شمایل‌گونه از هنر معاصر بریتانیا بر شمرده‌اند. — م

بر باد است. نظام آپارتاید آفریقای جنوبی به رغم تمام سببیت و قساوتش سرانجام دریافت که دیگر دورانش به سر آمده است. همین قضیه در مورد دیکتاتوری‌های لهستان، آلمان شرقی، رومانی و دیگر اعمار شوروی سابق در پایان دهه‌ی ۱۹۸۰ صدق می‌کند. امروزه این قضیه در مورد بسیاری از اعضای حزب اتحادگرایان آلستر نیز صادق است، همان کسانی که پس از سال‌ها خونریزی بالاجبار دریافتند که دیگر توجیهی برای طرد شهروندان کاتولیک ندارند.*

اما چرا مارکسیست‌ها انقلاب را به دموکراسی پارلمانی و اصلاحات اجتماعی ترجیح می‌دهند؟ پاسخ این است که ترجیح نمی‌دهند، یا دست کم همیشه این طور نیست. فقط به اصطلاح چپ‌گرایان افراطی چنین‌اند.^۳ یکی از نخستین مصوبات بلشویک‌ها پس از رسیدن به قدرت در روسیه لغو مجازات اعدام بود. اصلاح طلب یا انقلابی بودن فرق می‌کند با طرفدار آرسنال یا اورتون بودن. اکثر انقلابیون طرفدار اصلاحات نیز هستند. نه هرگونه اصلاحی به سیاق سابق، و نه اصلاح طلبی به مثابه‌ی نوشدارویی سیاسی؛ با این حال انقلابیون توقع ندارند تحول سوسیالیستی با شتابی بیش از تحولات فنودالی یا سرمایه‌داری تحقق پذیرد. وجه افتراق انقلابیون از اصلاح‌طلبان راستین این نیست که انقلابیون از مبارزه با مثلاً تعطیلی بیمارستان‌ها خودداری می‌ورزند چرا که این مبارزه حواس‌ها را از هدف اصلی یعنی انقلاب پرت می‌کند. قضیه این است که ایشان این‌گونه اصلاحات را در چشم‌اندازی فراخ‌تر و ریشه‌ای‌تر لحاظ می‌کنند. گزیری از اصلاحات نیست؛ اما دیر یا زود به نقطه‌ای خواهید رسید که نظام تن به اصلاح نمی‌دهد و از نظر مارکسیسم این نقطه همان مناسبات اجتماعی تولید است، یا اگر به زبان فنی و زمخت‌تر بگوییم، نقطه‌ای که در آن طبقه‌ی حاکم، که کنترل منابع مادی را در دست دارد، به هیچ‌روی حاضر نیست آن‌ها را واگذار کند. فقط آن زمان است که انتخاب سرنوشت‌ساز میان اصلاح و انقلاب سر بر می‌آورد. همان‌طور که ریچارد هنری تاوونی مورخ سوسیالیست (۱۸۸۰-۱۹۶۲) اشاره کرده است، در

*. حزب اتحادگرایان آلستر (UUP) جناح میانه‌روتر دو حزب سیاسی عمده‌ی طرفدار اتحاد با بریتانیا در ایرلند شمالی است. شورای اتحادگرایان آلستر در ۱۹۰۵ تأسیس شده است. — م

نهایت می‌توان پیاز را لایه لایه پوست کند اما نمی‌توان به راحتی پوست ببر را با دست کند. با این همه، پوست‌کندن پیاز اصلاحات را بیش از حد ساده جلوه می‌دهد. بیش‌تر اصلاحاتی که هم‌اینک در زمره‌ی ویژگی‌های گرانقدر جامعه‌ی لیبرالی به شمار می‌آوریم — حق رأی همگانی، آموزش رایگان همگانی، آزادی مطبوعات، اتحادیه‌های کارگری و نظایر آن‌ها — با پیکارهای خلقی آن‌هم به‌رغم مقاومت شدید طبقه‌ی حاکم به دست آمده‌اند.

انقلابیون با دموکراسی پارلمانی نیز لزوماً مخالف نیستند. اگر دموکراسی پارلمانی به اهداف ایشان یاری رساند فبها المراد. اما مارکسیست‌ها با احتیاط با دموکراسی پارلمانی برخورد می‌کنند — نه از آن جهت که دموکراتیک است بل از آن‌رو که چندان که باید دموکراتیک نیست. پارلمان‌ها نهادهایی هستند که مردم عادی ترغیب می‌شوند قدرت خود را پیوسته به آن‌ها تفویض کنند و مردم نظارت چندان‌ی بر آن‌ها ندارند. عموماً انقلاب را متضاد دموکراسی، و کار اقلیت‌های مخفی بدنهادی می‌انگارند که کمر به برانداختن اراده‌ی اکثریت بسته‌اند. راستش را بخواهید انقلاب به مثابه‌ی فرآیندی که طی آن مردان و زنان از طریق شوراهای خلقی و انجمن‌های مردمی مهار هستی و حیات خویش را به‌دست می‌گیرند به مراتب دموکراتیک‌تر است از همه‌ی آنچه امروز به نام دموکراسی جریان دارد. بلشویک‌ها پرونده‌ی درخشانی دارند از مجموعه‌ی مباحثات و مناظرات علنی درون رده‌های خویش، و این تصور که آن‌ها می‌بایست در قامتِ یگانه حزب سیاسی بر کشور حکومت کنند در برنامه‌ی اولیه‌شان جایی نداشت. از این گذشته، چنان‌که خواهیم دید، پارلمان‌ها جزو دم و دستگاه دولتی هستند که روی هم‌رفته کاری جز تضمین حاکمیت سرمایه بر کار ندارند. البته این فقط نظر مارکسیست‌ها نیست. چنان‌که صاحب‌نظری در قرن هفدهم نوشته است، پارلمان انگلستان «دیوار محافظ مالکیت» است.^۴ به اعتقاد مارکس پارلمان یا دولت در نهایت نه نماینده‌ی مردم عادی بلکه نماینده‌ی منافع نهاد مالکیت خصوصی است. چنان‌که پیش‌تر دیدیم سیسرون کاملاً با این قضیه موافق بود. هیچ پارلمانی در نظام‌های سرمایه‌داری جرأت ندارد با قدرت مهیب این‌قسم صاحبان منافع درافتد. اگر پارلمانی پا از گلیم خود درازتر کند و بیش از حد در کار صاحبان منافع فضولی کند بی‌درنگ از کار بیکار خواهد شد. پس جای

شگفتی خواهد بود اگر سوسیالیست‌ها این قبیل مجالس بحث و تبادل نظر را یکی از وسایل حیاتی برای پیشبرد آرمان خویش تلقی کنند و نه یکی از بسیار وسایلی که در دست دارند.

از قرار معلوم خود مارکس اعتقاد داشت در کشورهایی چون انگلستان، هلند و ایالات متحد سوسیالیست‌ها می‌توانند از راه‌های مسالمت‌آمیز به اهداف خویش دست یابند. او از بیخ و بن با پارلمان یا اصلاحات اجتماعی مخالف نبود. همچنین فکر می‌کرد یک حزب سوسیالیست فقط به پشتوانه‌ی اکثریتی از طبقه‌ی کارگر می‌تواند به قدرت برسد. او یکی از هواداران پر و پا قرص نهادهای اصلاح‌طلبی چون احزاب سیاسی طبقه‌ی کارگر، اتحادیه‌های کارگری، انجمن‌های فرهنگی و روزنامه‌های سیاسی بود. او در ضمن به صراحت از بعضی اقدامات اصلاح‌طلبانه‌ی مشخص دفاع می‌کرد، همانند گسترش حق رأی و دیگر حقوق شهروندی و کاهش ساعات کار روزانه. در واقع او یک‌بار بفهمی نفهمی با خوش‌بینی اظهار داشت که حق رأی همگانی خود به خود زیر پای سرمایه‌داری را خالی خواهد کرد. همکار مادام‌العمر او فریدریش انگلس نیز اهمیت فراوانی برای تغییرات مسالمت‌آمیز اجتماعی قائل بود و دل به انقلابی عاری از خشونت بسته بود.

یکی از ایرادهای وارد بر انقلاب‌های سوسیالیستی این است که احتمال وقوع آن‌ها در جاهایی بیش‌تر است که احتمال دوامشان در آن‌جاها بسیار کم است. لنین به این طنز تلخ در مورد قیام بلشویک‌ها اشاره کرده است. مردان و زنانی که درگیر بدترین شکل ظلم و گرسنگی‌اند ممکن است حس کنند که اگر انقلاب کنند چیزی برای از دست دادن ندارند. از طرف دیگر چنان‌که دیدیم جوامع عقب‌مانده‌ای که مزدم خویش را به شورش و طغیان سوق می‌دهند بدترین جای ممکن برای آغاز احداث سوسیالیسم‌اند. ممکن است در این جوامع سرنگون کردن دولت آسان‌تر باشد اما در آن‌ها منابع و امکانات لازم برای بنای یک بدیل پایدار در دست نیست. مردمی که از وضعیت خود راضی‌اند بعید است انقلاب کنند. اما کسانی هم که احساس ناامیدی می‌کنند کمتر به انقلاب می‌اندیشند. خبر بد برای سوسیالیست‌ها این‌که آدم‌ها مادام‌که در یک وضعیت همه چیزشان را از دست نداده‌اند هیچ میلی به تغییر وضعیت خویش ندارند.

مارکسیست‌ها گاهی کفرشان از انفعال‌گذاستی و بی‌اعتنائی

طبقه‌ی کارگر به سیاست در می‌آید. مردم عادی شاید اعتنایی به سیاست‌های هرروزه‌ی دولت‌ها نداشته باشند، چون احساس می‌کنند دولت‌ها نسبت به ایشان بی‌اعتنایند. اما همین که دولتی بیمارستان‌های‌شان را تعطیل کند، کارخانه‌شان را به غرب ایرلند انتقال دهد یا در باغ‌های‌شان فرودگاهی بسازد، به احتمال قوی به عرصه‌ی عمل کشیده می‌شوند. جا دارد بر این نکته هم تأکید کنیم که نوعی از بی‌اعتنایی هست که شاید کاملاً معقول باشد. مادام که یک نظام اجتماعی هنوز قادر باشد اندک رضایت‌خاطری برای شهروندانش فراهم سازد نامعقول نیست مردم قدر آن‌چه را دارند بدانند، و برای رسیدن به آینده‌ای نامعلوم بی‌گدار به آب نزنند. این قسم محافظه‌کاری را نباید به سخره گرفت.

به هر تقدیر، اکثر مردم آنقدر نگران غرق‌شدن در مشکلات هرروزه‌شان هستند که وقتی برای خیال‌پردازی در مورد آینده ندارند. طبیعی است که آشوب و ناآرامی اجتماعی چیزی نیست که اکثر مردان و زنان با آغوش باز به استقبالش بروند. به صرف این که سوسیالیسم ایده‌ی خوبی به نظر می‌آید بی‌گمان کسی به استقبال آن نخواهد رفت. هنگامی که محرومیت‌های وضع موجود از دردهای تغییر ریشه‌ای وضعیت فزونی می‌گیرد، جهش به سوی آینده رفته‌رفته پیشنهادی معقول جلوه می‌کند. انقلاب‌ها هنگامی به وقوع می‌پیوندند که تقریباً هر گزینه‌ی دیگری به وضع موجود ترجیح می‌یابد. در چنین وضعیتی شورش نکردن خلاف عقل است. زمانی که پول‌بگیران سرمایه‌داری سرانجام در می‌یابند که منافع جمعی‌شان در گرو تغییر وضع موجود است، آن‌هم پس از قرن‌ها تفوق اصل منفعت شخصی، دیگر جای شکایت برای سرمایه‌داری باقی نمی‌ماند.

اصلاح‌طلبی و سوسیال دموکراسی یقیناً می‌توانند انقلاب را عقب بیندازند. خود مارکس آن‌قدر زیست تا با چشم خود آغاز این فرآیند را در بریتانیای عصر ویکتوریا نظاره کند، اما آن‌قدر زنده نماند تا پیامدهای آن را تمام و کمال ثبت کند. مادام که جامعه‌ی طبقاتی بتواند عمله و اکره‌اش را با پس‌مانده‌ها و دورریزهایش راضی نگه دارد، احتمالاً چند وقتی در امان می‌ماند. اما همین که عاجز از این کار می‌شود، بسیار محتمل است (هرچند به هیچ‌وجه ناگزیر نیست) آن‌ها که چیزی برای از دست‌دادن ندارند در صدد براندازی آن برآیند. اما چرا چنین نکنند؟ بدتر از

این دیگر چه می‌شود؟ در این حالت ریسک کردن بر سر آینده‌ای متفاوت تصمیمی کاملاً معقول است. و هر چند عقل بشر هیچ‌گاه نمی‌تواند تمام جوانب امر را بسنجد آن‌قدر توان دارد که بداند چه زمانی تاخت‌زدن حال با آینده به احتمال قریب به یقین به نفعش تمام می‌شود.

آنان که می‌پرسند چه کسی قرار است سرمایه‌داری را به زیر بکشد یادشان می‌رود که به یک معنی نیازی به این کار نیست. سرمایه‌داری این قابلیت را دارد که زیر بار تناقض‌های خودش فرو پاشد، آن‌هم بدون کوچک‌ترین تلنگری از جانب مخالفانش. راستش را بخواهید همین چند سال پیش سرمایه‌داری در آستانه‌ی فرو ریختن بود. اما نتیجه‌ی فروپاشی کامل این نظام، اگر هیچ نیروی سیاسی سازمان‌یافته‌ای موجود نباشد که بدیلی عرضه کند، به احتمال قوی نه سوسیالیسم که توحش و بربریت است. پس یکی از دلایل ضروری نیاز ما به این قسم سازماندهی آن است که در صورت وقوع بحرانی فراگیر در سرمایه‌داری، افراد کمتری آسیب ببینند و از دل ویرانه‌ها نظام نوینی سر برآورد که به نفع همگان باشد.

فصل نه

ماركس و دولت

مارکسیسم به دولتی دارای قدرت مطلق معتقد است. انقلابیون سوسیالیست پس از برانداختن مالکیت خصوصی با قدرتی استبدادی حکومت خواهند کرد، و آن قدرت فاتحه‌ی آزادی فردی را خواهد خواند. هر کجا مارکسیسم جامه‌ی عمل بر تن کرده همین اتفاق افتاده است؛ و هیچ دلیلی ندارد توقع داشته باشیم در آینده جور دیگر شود. این جزء منطق مارکسیسم است که مردم قدرت را به حزب تفویض کنند، حزب قدرت را به دولت، و دولت به دیکتاتوری هیولایی صفت. لیبرال دموکراسی ممکن است کامل نباشد اما این کجا و به جرم نقد حکومتی اقتدارگرا و ددمنش در تیمارستان حبس شدن کجا.

مارکس مخالف سرسخت دولت بود. راسبتش چنان که مشهور است او چشم به زمانی دوخته بود که دولت از میان برود. منتقدانش شاید این امید را عبث و ناکجاآبادی پندارند، اما نمی‌توانند همزمان او را به جانبداری از حکومت‌های استبدادی متهم کنند. از قضا او به عبث دنبال ناکجاآباد نبود. آن چه مارکس به از میان رفتنش در جامعه‌ی کمونیستی امید داشت دولت به معنای مرکز اداره‌ی امور نبود. هر فرهنگ پیچیده‌ی مدرنی به چنین مرکزی

نیاز دارد. راستش را بخواهید مارکس با نظر به همین موضوع در مجلد سوم سرمایه از «فعالیت‌های مشترکی» می‌نویسد که «ناشی از سرشت همه‌ی اجتماعات بشری است.» دولت در مقام بدنه‌ای برای اداره‌ی امور به حیات خود ادامه خواهد داد. دولت به مثابه‌ی ابزار قهر و خشونت است که مارکس امید داشت پایان کارش را ببیند. همان‌طور که او در *مانیفست کمونیسم* می‌نویسد قدرت عمومی در کمونیسم خصلت سیاسی‌اش را از کف خواهد داد. بر خلاف آنارشیست‌های هم‌دوره‌اش، مارکس تأکید می‌کند که دولت فقط به این معنی محو خواهد شد. آن‌چه می‌بایست از بین برود نوع خاصی از قدرت بود، قدرتی که شالوده‌ی فرمانروایی یک طبقه‌ی اجتماعی مسلط بر مابقی جامعه بود. و الا، پارک‌های ملی و مراکز آزمون رانندگی برقرار خواهند ماند.

مارکس به دور از احساسات و با واقع‌بینی به دولت می‌نگریست. روشن بود که دولت یک نهاد سیاسی بی‌طرف نیست که با دقت و وسواس با همه‌ی گروه‌های متخاصم اجتماعی به طور یکسان رفتار کند. دولت در نزاع بین کار و سرمایه به هیچ‌عنوان بی‌طرف نبود. دولت‌ها در صدد نیستند انقلاب‌هایی علیه نظام مالکیت به راه اندازند. آن‌ها از جمله بدین سبب وجود دارند که از نظم اجتماعی موجود در برابر کسانی که خواهان تغییر آنند دفاع کنند. اگر آن نظم به موجب ذاتش ناعادلانه است، آن‌گاه از این حیث دولت نیز ناعادلانه است. این است آن‌چه مارکس خواستار نابودی‌اش بود، نه تئاترهای ملی یا پزشکی قانونی.

این عقیده که دولت همواره جانبدار است و به هیچ‌وجه بی‌طرف نیست ربطی به توهم توطئه ندارد. هر که این عقیده را ناشی از توهم توطئه می‌پندارد روشن است که تازگی‌ها در هیچ تظاهرات سیاسی شرکت نکرده است. دولت لیبرالی فقط تا زمانی بین سرمایه‌داری و منتقدانش بی‌طرف می‌ماند که نشانه‌ای از پیروزی منتقدان نبیند. به محض آن‌که ببیند، با نیروهای شبه‌نظامی و ماشین‌های آب‌پاش‌اش وارد معرکه می‌شود و اگر این‌ها جواب ندادند تانک‌هایش را روانه‌ی خیابان می‌کند. هیچ‌کس شک ندارد که دولت می‌تواند دست به خشونت بزند. نکته فقط این است که مارکس به این پرسش که این خشونت در نهایت به نفع که تمام می‌شود پاسخی تازه و متفاوت می‌دهد. اعتقاد به بی‌غرض بودن دولت خوش‌خیالی است، نه طرح این پیشنهاد که می‌توان جامعه

را یک‌روز بدون تحمل درازدستی‌های قابل پیش‌بینی دولت اداره کرد. راستش حتی دولت هم دیگر از برخی جهات اعتقادی به بی‌غرض بودن خود ندارد. نیروهای پلیس که اعتصاب کارگران یا تظاهرات مسالمت‌آمیز را با چوب و چماق سرکوب می‌کنند دیگر حتی تظاهر به بی‌طرفی هم نمی‌کنند. دولت‌ها، حتی دولت‌های برآمده از حزب کارگر، دیگر به خود زحمت سرپوش نهادن بر عداوتشان با جنبش کارگری هم نمی‌دهند. همان‌طور که ژاک رانسیر می‌گوید «این فرضیه‌ی سابقاً بدنام مارکس که حکومت‌ها چیزی به جز کارگزاران سرمایه‌ی بین‌المللی نیستند امروزه حقیقتی آشکار است که «لیبرال‌ها» و «سوسیالیست‌ها» بر سرش اتفاق نظر دارند. یکی شدن بی‌چون و چرای سیاست با مدیریت سرمایه دیگر نه راز شرم‌آوری که پس پشت «فرم‌ها»ی دموکراسی مخفی شود، بلکه حقیقتی علناً اعلام شده است که حکومت‌های ما به واسطه‌ی آن مشروعیت کسب می‌کنند.»^۱

منظور این نیست که می‌توان به یکباره پلیس، دادگاه‌ها، زندان‌ها یا حتی نیروهای شبه‌نظامی را به زباله‌دان تاریخ انداخت. مثلاً ضرورت مداخله‌ی نیروهای شبه‌نظامی زمانی درک می‌شود که تروریست‌هایی مسلح به جنگ‌افزارهای شیمیایی یا هسته‌ای آزاد باشند هر کاری می‌خواهند بکنند، و بهتر است چپ‌گرایان رقیق‌القلب ما نیز به این حقیقت اذعان کنند. چنان نیست که همه‌ی خشونت‌های دولتی به دفاع از وضع موجود باشد. مارکس خود در مجلد سوم سرمایه تمایز می‌گذارد میان دو عملکرد دولت: عملکردهای بی‌اعتنا به طبقات و عملکردهای معطوف به طبقات. افسران پلیسی که اجازه نمی‌دهند چند گردن‌کلفت نژادپرست جوانی آسیایی را تا سرحد مرگ کتک بزنند در این موقعیت‌ها دیگر مأمور سرمایه‌داری نیستند. سوئیت‌های اختصاصی برای زنان هتک حرمت شده نمونه‌ی شرم‌آوری از سرکوب‌های دولتی نیستند. کارآگاه‌هایی که دزدکی اطلاعات کامپیوترهای حاوی هرزه‌نگاری بچه‌ها را رصد می‌کنند حقوق بشر را لگدمال نمی‌کنند. تا زمانی که آزادی بشر وجود دارد سوءاستفاده از آن نیز در کار خواهد بود؛ و بعضی از این سوءاستفاده‌ها آن قدر دهشت‌انگیزند که باید مرتکبان‌شان را برای حفظ جان دیگران زندانی کرد. زندان‌ها فقط مکان‌هایی برای تنبیه و تأدیب کسانی نیست که دچار محرومیت‌های اجتماعی‌اند، گرچه برای ایشان نیز هست.

هیچ قرینه‌ای در دست نیست که نشان دهد مارکس اگر بود هیچ یک از این مدعاها را رد می‌کرد. راستش را بخواهید او معتقد بود دولت می‌تواند تا همیشه نیرویی قدرتمند بماند. به همین سبب است که او تمام‌قد از وضع قوانینی برای بهبود اوضاع اجتماعی در انگلستان عصر ویکتوریا حمایت می‌کرد. هیچ وجه سرکوب‌گرانه‌ای در راه‌اندازی یتیم‌خانه‌ها برای بچه‌های بی‌سرپرست یا نظارت بر رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی وجود ندارد. آنچه مارکس مردود می‌خواند اسطوره‌ی رمانتیکی است که دولت را سرچشمه‌ی هماهنگی جامعه می‌داند که گروه‌ها و طبقه‌های گوناگون را از طرق مسالمت‌آمیز متحد می‌گرداند. از دید او دولت بیش از آن‌که پایه‌ی هماهنگی و همبستگی باشد سرچشمه‌ی تفرقه و چنددستگی است. دولت به راستی می‌خواهد وحدت جامعه را حفظ کند اما در نهایت این کار را در خدمت منافع طبقه‌ی حاکم انجام می‌دهد. پشت بی‌طرفی ظاهری دولت جانبداری سفت و سختی نهفته است. نهاد دولت «بندهای تازه‌ای بر پای فقیران بست، و قدرت‌های تازه به ثروتمندان بخشید . . . و قانون‌های مالکیت و نابرابری را تا ابد تثبیت کرد؛ غصب زیرکانه را به حقی مسلم و انتقال‌ناپذیر مبدل ساخت؛ و محض خاطر مشتی جاه‌طلب، تمامی ابنای بشر را محکوم به کار و بندگی و بی‌نوایی همیشگی کرد.» این‌ها حرف‌های مارکس نیست، چنان‌که پیش‌تر دیدیم حرف‌های ژان ژاک روسو در گفتار در باب نابرابری است. مارکس تنها کسی نبود که بر خلاف دیگران از نسبت میان قدرت دولت و امتیاز طبقاتی سخن بگوید. راستش او همیشه به این دیدگاه‌ها اعتقاد نداشت. در جوانی و هنگامی که شاگرد مکتب هگل بود، با تعابیری بس مثبت از دولت سخن می‌گفت، اما این پیش از مارکسیست شدنش بود. و تازه مارکسیست هم که شد اصرار داشت که مارکسیست نیست. آنان که داد هماهنگی و اجماع سر می‌دهند باید حواسشان به چیزی باشد که می‌توان دیدگاه کشیش‌های کارخانجات* درباره‌ی

* واژه‌ی کشیش کارخانجات در ازای **industrial chaplain** آمده است. **chaplain** از ماده‌ی **chapel** (به معنای نمازخانه) است و در اصل به نمایندگان یا مبلغان مسیحی اطلاق می‌شود اما در سال‌های اخیر بعضی افراد غیرروحانی نیز بعد از آموزش‌های لازم به کسوت کشیشانی در می‌آیند که در مکان‌هایی چون مدارس، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، و زندان‌ها خدمت می‌کنند. در زبان فارسی **chaplain** را قاضی عسکر ترجمه می‌کنند یعنی کشیشی که در ارتش خدمت می‌کند. از نظر ایگلتون کشیش کارخانجات مقامی چون هیأت حل اختلافات کارگر و کارفرما (**industrial tribunal**) دارد و از این حیث به بهانه‌ی حفظ هماهنگی و اجماع بر روی بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌ها سرپوش می‌گذارد. — م

واقعیت نامید. به طور کلی می توان گفت به اعتقاد ایشان از یک طرف رؤسای طماع و از طرف دیگر کارگران ستیزه جو هستند اما در این میان کشیش های لیبرال مآب، بانزاکت و شیرین سخن قرار می گیرند که در مقام تجسم کامل عقل و انصاف و اعتدال می کوشند بی هیچ چشمداشتی طرفین نزاع را آشتی دهند. اما چرا همیشه باید معقول ترین موضع را موضع میانه یا حد وسط انگاشت؟ چرا تمایل داریم خود را متعادل و دیگران را اسیر افراط و تفریط ببینیم؟ از هر چه بگذریم میانه روی یک شخص در حکم زیاده روی شخصی دیگر است: آن چه برای من اعتدال است برای شما افراط یا تفریط است. هیچ کس دور نمی افتد تا خود را به همگان متعصب و خشک اندیش معرفی کند، همان طور که هیچ کس حاضر نیست بگوید هنوز دهانم بوی شیر می دهد. آیا آشتی دادن بردگان و برده داران معنایی دارد؟ و آیا می توان بومیان را متقاعد کرد که در شکایت از کسانی که در کار قلع و قمع ایشان اند از حد اعتدال خارج نشوند؟ چه حدّ وسطی میان نژادپرستی و مبارزه با نژادپرستی می توان یافت؟

مارکس بعضاً از این روی نظر مساعدی نسبت به دولت نداشت که آن را قسمی قدرت بیگانه گشته با آدمیان می دانست. چنان بود که گویی این وجود عظیم الشان توانایی های مردان و زنان را برای تعیین سرنوشت خویش مصادره کرده است، و اکنون به نیابت از ایشان سرنوشتشان را رقم می زند. در ضمن دولت آن قدر بی شرم است که این فرآیند را «دموکراسی» می نامد. مارکس خود در ابتدا دموکراتی رادیکال بود و در آخر کار مردی انقلابی، چرا که دریافت نیل به دموکراسی راستین در گرو تغییر و تحولات اساسی است؛ و در مقام یک دموکرات بود که اقتدار و قدرت والای دولت را زیر سؤال برد. او آن قدر به حاکمیت مردم اعتقاد داشت که حاضر نبود به سایه ی رنگ پریده ای از آن موسوم به دموکراسی پارلمانی رضا دهد. او همچون لنین اصولاً مخالف پارلمان نبود. اما دموکراسی را گرانمایه تر از آن می دانست که در بست به پارلمان ها واگذار شود. دموکراسی از نظر او می بایست محلی و خلقی باشد، در سرتاسر نهادهای جامعه ی مدنی ریشه بدواند و نه فقط به حیات سیاسی بلکه به عرصه ی اقتصاد نیز تسری یابد. از نظر مارکس معنای حقیقی دموکراسی حکومت واقعی مردم بر خود است نه واگذاری حکومت به دسته ای از

نخبگان سیاسی. یگانه دولت مقبول از نظر مارکس، حکمرانی شهروندان بر خودشان است نه حکومت اقلیتی بر اکثریت. از نظر مارکس دولت فرسخ‌ها از جامعه‌ی مدنی فاصله گرفته و تضادی فاحش میان این دو پدید آمده بود. فی‌المثل، ما در مقام شهروندانی درون دولت به شکلی انتزاعی با هم برابریم اما در حیات هرروزه‌ی اجتماعی بی‌اندازه نابرابریم. هستی و حیات اجتماعی ما بر اساس تضادها هزارپاره شده اما دولت می‌کوشد تصویری خیالی از آن به صورت یک کل یکپارچه و بی‌شکاف عرضه کند. دولت به خیال خود جامعه را از بالا شکل می‌دهد اما در واقع محصول جامعه است. جامعه از بطن دولت نزاده است، دولت انگلی است که به جان جامعه افتاده. کل قضیه سر و ته است. به قول نویسنده‌ای «دموکراسی و سرمایه‌داری زیر و زبر شده‌اند» — یعنی به جای آن‌که نهادهای سیاسی سرمایه‌داری را نظم و نسق بخشند، سرمایه‌داری است که برای آن‌ها قانون می‌گذارد. اینها را رابرت رایش گفته است، وزیر کار سابق ایالات متحد [در دولت بیل کلینتون] که عموماً کسی به او ظنّ مارکسیست بودن نمی‌برد. مارکس می‌خواست این شکاف میان دولت و جامعه، سیاست و زندگی هرروزه، را با منحل کردن اولی در دومی از میان بردارد. و این است آنچه او دموکراسی می‌نامید. مردان و زنان می‌باید در زندگی‌های یومیه‌شان قدرت‌هایی را بازپس گیرند که دولت از ایشان ربوده است. سوسیالیسم نه نفی دموکراسی که تکمیل آن است. و معلوم نیست چرا بسیاری از مدافعان دموکراسی در این دیدگاه تشکیک می‌کنند.

تکه کلام مارکسیست‌ها این است که امروزه قدرت واقعی در يد بانک‌ها، شرکت‌های سهامی و نهادهای مالی است که مدیرانشان هرگز با هیچ انتخاباتی تعیین نشده‌اند و تصمیم‌های‌شان ممکن است زندگی میلیون‌ها تن را متأثر سازد. روی‌هم‌رفته باید گفت قدرت سیاسی غلام حلقه‌به‌گوش همین «اربابان عالم»* است. حکومت‌ها ممکن است هر از گاهی لب به سرزنش آن‌ها بکشایند یا حتی آن‌ها را به اتخاذ رویه‌هایی جامعه‌ستیز متهم کنند؛ اما اگر

* *Masters of the Universe*، اشاره دارد به فیلم علمی-تخیلی مشهوری که هالیوود در ۱۹۸۷ تولید کرد، نام فیلم از یک کارتون محبوب به همین نام گرفته شده بود. قهرمان فیلم *He-Man* نام دارد، یک‌جور ابرمرد هالیوودی و دوستانش قصد دارند از قلمرو *Eternia* (سیاره‌ای خیالی) در مقابل نیروهای شر به رهبری *Skeletor* (= مرد اسکلتی) دفاع کنند. — م

زبانم لال بخواهند آن‌ها را از کار بیکار کنند به دست نیروهای امنیتی خودشان به زندان خواهند افتاد. در بهترین حالت دولت می‌تواند امیدوار باشد که بعضی از آسیب‌های انسانی ناشی از نظام موجود را برطرف کند. دولت بعضاً به دلایل بشردوستانه و بعضاً به قصد بازیافتن اعتبار مخدوش‌شده‌ی نظام موجود این کار را می‌کند. این است آن‌چه به نام سوسیال دموکراسی می‌شناسیم. این حقیقت که به‌طور کلی سیاست لاجرم در گروی اقتصاد است نشان می‌دهد دولت را، از آن‌گونه که ما می‌شناسیم، نمی‌توان به سادگی در راه اهداف سوسیالیستی به خدمت گرفت. مارکس در جنگ داخلی در فرانسه می‌نویسد طبقه‌ی کارگر صرفاً نمی‌تواند ماشین حاضر و آماده‌ی دولت را تسخیر کند و آن را در جهت مقاصد خویش بکار بندد. چرا که این ماشین به حکم ماهیتش به حفظ وضع موجود گرایش دارد. نسخه‌ی بی‌رمق و رقت‌انگیز آن از دموکراسی در خور منافع ضددموکراتیکی است که در حال حاضر سررشته‌ی امور را به دست دارد.

الگوی اصلی مارکس برای حکومت مردم بر خویش کمون پاریس ۱۸۷۱ بود، آن چند ماه پرآشوبی که کارگران پایتخت فرانسه بر سرنوشت خویش حاکم شدند. کمون پاریس، آن‌گونه که مارکس در جنگ داخلی در فرانسه توصیف می‌کند، از شماری اعضای شوراهای محلی و عمدتاً کارگر تشکیل شده بود که با رأی مردم انتخاب می‌شدند و رأی‌دهندگان می‌توانستند هر لحظه از آن‌ها بازخواست کنند. خدمات عمومی در دستگاه اداری از خود اعضای کمون گرفته تا پایین‌تر مرتبه می‌بایست با مزدی معادل مزد کارگری انجام گیرد، ارتش دائمی برچیده شد، و پلیس یا همان نیروی انتظامی تبدیل به ابزاری در دست کمون شد، ابزاری پاسخگو که در هر لحظه می‌توانست مقامش را از دست بدهد. قدرت‌هایی که سابق بر آن در ید دولت فرانسه بود به کمونارها واگذار شد. کشیشان از حیات عمومی کنار گذاشته شدند، و ورود به مؤسسه‌های آموزشی به صورت رایگان برای همه‌ی مردم آزاد شد و خود آن مؤسسه‌ها نیز از هرگونه مداخله‌ی کلیسا و دولت رها گشتند. دادرسان، قاضیان و دیگر کارکنان دستگاه اداری می‌بایست انتخاب می‌شدند و در برابر مردم پاسخگو و برکنارشدنی می‌بودند. کمون همچنین قصد داشت بساط مالکیت خصوصی را به نام تولید تعاونی برچیند.

مارکس می‌نویسد: «به جای آن‌که هر سه یا شش سال یک‌بار مردم جمع شوند و تعیین کنند کدام یک از اعضای طبقه‌ی حاکم قرار است نماینده‌ی دروغین ایشان در پارلمان باشد، حق رأی همگانی می‌بایست به خدمت مردمی در می‌آمد که در قالب کمون‌ها قوام یافته بودند.» او در ادامه راز حقیقی کمون را چنین وصف می‌کند: «کمون اساساً حکومتی بود از آن طبقه‌ی کارگر، محصول نبرد طبقه‌ی تولیدکننده بر ضد طبقه‌ی تملک‌کننده؛ با کمون سرانجام شکل سیاسی‌ای کشف شد که رهایی اقتصادی کار [از قید سرمایه] از راه آن تحقق می‌یافت.»^۲ او گرچه به هیچ‌وجه از انتقاد به این کوشش بدفرجام پرهیز نمی‌کرد (محض نمونه، مارکس اشاره می‌کند که اکثر کمون‌ها سوسیالیست نبودند)، با این حال معتقد بود بسیاری از عناصر سیاست سوسیالیستی در تجربه‌ی کمون وجود دارد. این سناریو نه از بطن نظریه‌پردازی بلکه از عمل انقلابی طبقه‌ی کارگر برآمده بود. در یک لحظه‌ی مسحورکننده اما زودگذر دولت دیگر قدرتی بیگانه‌گشته نبود و به شکل حکومت مردم بر خود درآمده بود.

آن‌چه در آن چند ماه در پاریس رخ داد همان بود که مارکس با تعبیر «دیکتاتوری پرولتاریا» توصیف می‌کند. کمتر عبارتی در اقوال مشهور مارکس می‌توان یافت که تا بدین حد تن‌منتقدانش را به لرزه افکنده باشد. با این‌همه منظور او از این تعبیر بدطین چیزی نبود مگر دموکراسی خلقی. دیکتاتوری پرولتاریا معنایی به‌جز حکمرانی اکثریت نداشت. هر چه باشد واژه‌ی «دیکتاتوری» در عهد مارکس لزوماً معنای امروزش را نداشت، بلکه ناظر بود بر نقض فراقانونی یک قانون اساسی. حریف جدل‌های سیاسی مارکس، آگوست بلانکی، مردی که از ۱۸۱۵ تا ۱۸۸۰ هر دولتی که در فرانسه روی کار آمد او را به زندان افکند، عبارت «دیکتاتوری پرولتاریا» را برای اشاره به حکومت به نمایندگی از مردم عادی وضع کرد؛ خود مارکس اما این تعبیر را به معنای حکومت مردم به‌کار می‌برد. بلانکی رئیس‌منتخب کمون پاریس بود اما ناچار شد به ایفای نقش پدر معنوی انقلاب بسنده کند. طبق معمول او آن زمان در زندان بود.

مارکس چندین بار چنان می‌نویسد که گویی دولت چیزی به‌جز ابزاری بی‌واسطه در دست طبقه‌ی حاکم نیست. البته در نوشته‌های

تاریخی‌اش معمولاً با ظرافت بیش‌تری در این‌باره قلم می‌زند. وظیفه‌ی دولت سیاسی صرفاً کمک به پیشبرد منافع آنی طبقه‌ی حاکم نیست. دولت همچنین باید حافظ انسجام جامعه باشد؛ و گرچه این دو هدف در نهایت یکی هستند، در کوتاه‌مدت یا میان‌مدت ممکن است تنش‌های شدیدی میان‌شان درگیرد. گذشته از این، در نظام سرمایه‌داری در مقایسه با دیگر نظام‌ها، مثلاً فئودالیسم، دولت استقلال بیش‌تری از مناسبات طبقاتی دارد. ارباب فئودال هم شخصیتی سیاسی است و هم اقتصادی، حال آن‌که در سرمایه‌داری این دو نقش معمولاً از هم جدا می‌شوند. نماینده‌ی شما در پارلمان عموماً کارفرمای شما نیست. و این یعنی، تفوق ظاهری دولت در سرمایه‌داری بر مناسبات طبقاتی صرفاً ظاهری نیست. میزان استقلال دولت از منافع مادی وابسته به اوضاع و احوال متغیر تاریخی است. از قرار معلوم مارکس می‌گوید در شیوه‌ی تولید موسوم به آسیایی، که کارهای مربوط به آبیاری‌اش آن‌قدر عریض و طویل است که فقط از عهده‌ی دولت بر می‌آید، دولت به واقع نیروی اجتماعی مسلط به شمار می‌آید. منتسبان به جریان مارکسیسم عامیانه، تمایل دارند میان دولت و طبقه‌ی حاکم اقتصادی تناظر یک به یک برقرار کنند، و البته گاهی هم به راستی چنین رابطه‌ای وجود دارد. گاهی هم پیش می‌آید که طبقه‌ی مالک و وسایل تولید مستقیماً دولت را اداره می‌کند. شاهد مثال این قضیه جرج بوش و هم‌قطارانش در مؤسسات نفتی بودند. به عبارت دیگر، یکی از درخشان‌ترین دستاوردهای بوش، اثبات حقانیت مارکسیسم عامیانه بود. او در ضمن سعی بسیار کرد تا نظام سرمایه‌داری را در بدترین جلوه‌هایش پدیدار سازد، حقیقت دیگری که آدم را به شک می‌اندازد که مبادا او در خفا برای سران کره‌ی شمالی کار می‌کرد.

با این‌همه، رابطه‌ی مذکور معمولاً پیچیده‌تر از آن است که نمونه‌ی دولت بوش نشان می‌دهد. (و راستش تقریباً همه چیز در هستی و حیات بشر پیچیده‌تر از آن است که نشان می‌دهد.) فی‌المثل دوره‌هایی هست که در آن‌ها یک طبقه به نمایندگی از طبقه‌ی دیگر حکومت می‌کند. همان‌طور که خود مارکس هم اشاره کرده است، در انگلستان قرن نوزدهم اشراف نزدیک به

حزب ویگ* همچنان طبقه‌ی سیاسی حاکم بودند، و حال آن‌که طبقه‌ی متوسط صنعتی رفته رفته به طبقه‌ی اقتصادی مسلط بدل می‌شد؛ به‌طور کلی طبقه‌ی اول نماینده‌ی منافع طبقه‌ی دوم بود. مارکس همچنین معتقد بود لویی بناپارت گرچه خود را نماینده‌ی دهقانان خرده‌مالک معرفی می‌کرد در عمل حکومتش در خدمت منافع سرمایه‌داری مالی بود. به نحوی تقریباً مشابه، حکومت نازی‌ها در خدمت منافع سرمایه‌داری پیشرفته بود هر چند با اتکا به ایدئولوژی‌ای که مشخصاً به جهان‌بینی لایه‌های پایین طبقه‌ی متوسط تعلق داشت. بدین‌سان نازی‌ها می‌توانستند انگل صفتان طبقات فرادست و بیکاره‌های خرپول را به شیوه‌هایی به باد انتقاد گیرند که ممکن بود از نظر ناآگاهان سیاسی به‌راستی انقلابی و رادیکال جلوه کند. البته ناآگاهان کاملاً در اشتباه نبودند. فاشیسم به‌راستی شکلی از رادیکالیسم است که اصلاً از تمدن لیبرال‌های طبقه‌ی متوسط خوشش نمی‌آید، الا این‌که رادیکالیسمی است متعلق به دست‌راستی‌ها و نه چپ‌ها.

بر خلاف خیل کثیری از لیبرال‌ها، مارکس به خود قدرت آلرژی نداشت. گفتن این‌که قدرت در همه حال مذموم است کمکی به حال ضعیفان نمی‌کند، خصوصاً اگر کسانی این را بگویند که جیب‌های‌شان همیشه پر است. آنان که واژه‌ی «قدرت» همیشه به گوش‌شان طیننی موهن دارد به‌واقع خوشبخت‌اند. قدرتی که در خدمت آرمان‌رهایی بشر است نباید با جباریت اشتباه گرفته شود. شعار «مرگ بر قدرت» بی‌اندازه ضعیف‌تر است از شعار «قدرت برای سیاهان». اما فقط باید حواسمان جمع باشد که چنین قدرتی زمانی حقیقتاً رهایی‌بخش خواهد بود که بتواند نه فقط ساختار سیاسی موجود بلکه خود معنای قدرت را نیز تغییر دهد. سوسیالیسم عبارت از نشان دادن گروهی از حاکمان به جای گروهی دیگر نیست. مارکس به هنگام صحبت از کمون پاریس گوشزد می‌کند که «کمون انقلابی برای انتقال [دولت] از دست یک جناح طبقه‌ی حاکم به جناحی دیگر نبود، بلکه انقلابی بود برای اوراق کردن این ماشین مخوف خود سلطه‌ی طبقاتی».^۳

*. ویگ (whig) لقب اعضاء یا هواداران یکی از گروه‌های سیاسی عمده‌ی بریتانیا از اواخر قرن هفده تا اوایل قرن نوزده بودند که می‌خواستند اختبارات سلطنت را محدود سازند و قدرت پارلمان را افزایش دهند. — م

سوسیالیسم در گرو تغییری است در خود مفهوم حاکمیت. میان معنای واژه‌ی «قدرت» در لندن امروز و معنای همین واژه در پاریس ۱۸۷۱ شباهت ناچیزی هست. مؤثرترین شکل قدرت، قدرت تعیین سرنوشت خویش است، و دموکراسی یعنی به کار گرفتن جمعی همین توانایی. این تفکر روشنگری بود که اصرار می‌ورزید یگانه شکل حاکمیت که ارزش دارد بدان تمکین کنیم حاکمیتی است که به دست خود ساخته‌ایم. این گونه حق تعیین سرنوشت با ارزش‌ترین معنای آزادی است. و گرچه آدمیان ممکن است از آزادی خویش سوءاستفاده کنند بدون آزادی چیزی از انسان بودن‌شان کم می‌شود. آدمیان هر از گاهی مجبور به گرفتن تصمیم‌هایی شتابزده یا نسنجیده می‌شوند — تصمیم‌هایی که خودکامگان زیرک ممکن است از آن پرهیزند. اما اگر این تصمیم‌ها تصمیم‌های خودشان نباشد هر قدر هم حکیمانه بنماید جنبه‌ای سطحی و غیراصیل در آن‌ها هست.

پس قدرتی که اکنون در نظام سرمایه‌داری هست در آینده‌ی سوسیالیستی نیز خواهد بود — اما نه به همان شکل. خود ایده‌ی قدرت است که انقلابی را از سر می‌گذرانند. این قضیه درباره‌ی دولت هم صادق است. نظر به یک معنای کلمه‌ی «دولت»، «سوسیالیسم دولتی» تناقضی در عبارت است، درست همان‌طور که «نظریه‌های معرفت‌شناختی تایگر وودز»^{*} اما به معنای دیگر سوسیالیسم دولتی اصطلاحی پر قوت است. از نظر مارکس در نظام سوسیالیسم همچنان دولت هست؛ فقط پس از سوسیالیسم و در کمونیسم است که دولت به مثابه‌ی قوه‌ی قهریه جای خود را به هیأتی اداری می‌دهد. اما این دولتی نیست که ما خود به راحتی آن را به عنوان دولت بجا آوریم. گویی کسی می‌خواسته به شبکه‌ی نامتمرکزی از اجتماعات خودگردان اشاره کند، اجتماعاتی که به شکلی انعطاف‌پذیر به وسیله‌ی دستگاهی مرکزی اداره می‌شود که خود طی روندی دموکراتیک انتخاب شده، اما اعلام می‌کند «این‌هاش دولت!»، آن‌هم زمانی که توقع داریم به چیزی پرصلابت‌تر و باشکوه‌تر اشاره کند — چیزی در قد و قواره‌ی خیابان پاستور، ساختمان بهارستان و چهره‌های مرموز و

*. تایگر وودز، قهرمان آمریکایی گلف حرفه‌ای، متولد ۱۹۷۵. او زمانی مرد شماره‌ی یک گلف جهان بود. — م

معماگونه‌ای چون فردوست.*

بخشی از منازعه‌ی مارکس با آنارشیست‌ها بر سر این پرسش بود که به هر روی نقش قدرت تا چه حد اساسی است. آیا در نهایت قدرت اهمیت دارد؟ از نظر مارکس که چنین نبود. از دید او قدرت سیاسی را باید در چشم‌انداز تاریخی وسیع‌تری لحاظ کرد. باید پرسید قدرت در خدمت کدام منافع مادی است و همین منافع مادی است که از نظر او سرچشمه‌ی اصلی قدرت است. اگر او از محافظه‌کارانی که از دولت بت می‌ساختند انتقاد می‌کرد تحمل آنارشیست‌هایی را هم نداشت که در اهمیت آن مبالغه می‌کردند. مارکس از «شیء‌واره‌ساختن» قدرت می‌پرهیزد، او قدرت را از بستر اجتماعی‌اش جدا نمی‌کند و آن را شیئی فی‌نفسه در نظر نمی‌گیرد. و این بی‌گمان یکی از نقاط قوت کار اوست. مع الوصف، این نقطه‌ی قوت مثل بسیاری نقطه‌قوت‌ها نقطه‌ی کوری هم دارد. آنچه مارکس در مورد قدرت از قلم می‌اندازد همان چیزی است که دو هم‌وطن نام‌آورش نیچه و فروید هر دو تشخیص دادند، منتهی به شیوه‌هایی یکسر متفاوت. ممکن است قدرت شیء فی‌نفسه‌ای نباشد؛ اما عنصری درون آن هست که از سلطه محض خاطر سلطه لذت می‌برد — عنصری که از نفس قدرت‌نمایی مشعوف می‌شود آن‌هم بدون هیچ هدف خاصی، و همیشه مازاد بر اهداف خاصی است که در جهت آن‌ها به کار بسته می‌شود. شکسپیر هنگامی که از رابطه‌ی میان پروسپرو و آریل در نمایشنامه‌ی توفان سخن می‌گوید بر همین حقیقت صحنه می‌گذارد. آریل مأمور مطیع قدرت پروسپرو است اما بی‌تاب گریختن از این آمریت است تا یک‌بار هم برای خود کار کند. او از روی بازیگوشی و شیطنت صرفاً می‌خواهد از قدرت سحر و جادویش بسان غایتی فی‌نفسه لذت ببرد، نه این‌که آن را اسیر اغراض ارباب خویش سازد.** قدرت را فقط ابزار دیدن به نادیده گرفتن این

*. در متن ایگلتون به وست‌مینستر و وایت‌هال و پرنس اندرو اشاره می‌شود که دلالت بر محل ساختمان‌های دولتی و حکومتی بریتانیا و شخصیت‌های پشت‌پرده‌ی قدرت در آن کشور دارد. — م

** توفان (Tempest) را بسیاری از شکسپیرشناسان واپسین نمایشنامه‌ای می‌دانند که او به تنهایی نگاشت (حول و حوش ۱۶۱۰). وقایع داستان در جزیره‌ای دورافتاده می‌گذرد که در آن پروسپرو (Prospero)، دوک میلان و حاکم بر حق آن دیار، می‌کوشد دخترش میراندا را با استفاده از شعبده و جادو به جایگاه سزاوارش برگرداند. آریل (Ariel) نام روح بدطینت و شیطانی است که از فرامین پروسپرو اطاعت می‌کند و فقط پروسپرو قادر

ویژگی اساسی منجر می‌شود؛ و این به نوبه‌ی خود مانع از فهم درست این نکته می‌شود که چرا قدرت تا بدین حد قهرآمیز است.

به دیدن اوست. پروسپرو برای بهره‌گیری از قدرتهای فوق‌طبیعی آریل ابتدا او را از حبس درختی که ساحره‌ای نیرومند (مادر کالیبان در این نمایشنامه) آریل را در آن اسیر کرده بود در می‌آورد. — م

فصل ده

مارکس و جنبش‌های اجتماعی

گیرترین جنبش‌های بنیادستیز چهار دهه‌ی گذشته برون از چارچوب مارکسیسم سربرآورده‌اند. فمینیسم، جنبش طرفداران حفظ محیط‌زیست، هواخواهان حقوق مردان همجنس‌خواه و سیاست‌های قومیت‌مدار، جنبش دفاع از حقوق حیوانات، نهضت ضد جهان‌گستری، جنبش صلح‌طلبان: این جنبش‌ها هم‌اینک جای پابندی از مدافطاده به پیکار طبقاتی را گرفته‌اند و نماینده‌ی شکل‌های جدیدی از فعالیت سیاسی‌اند که دیری است مارکسیسم را پشت سر نهاده‌اند. دستاوردهای مارکسیسم برای آنها دیگر الهام‌بخش نیست و حداکثر نقشی حاشیه‌ای دارد. بله، هنوز چپ سیاسی وجود دارد اما این چپی است تابع مقتضیات جهانی مابعد‌صنعتی و مابعد‌طبقاتی.

یکی از قزباق‌ترین و شکوفان‌ترین جریان‌های سیاسی جدید همانا نهضت ضد سرمایه‌داری است، و بدین اعتبار نمی‌توان به سادگی ادعا کرد که گسستی قاطع با مارکسیسم به وقوع پیوسته است. این جنبش نوین هر قدر هم با رهیافتی انتقادی به اندیشه‌های مارکسیستی نظر کند، نمی‌توان گفت چرخش از مارکسیسم به نهضت ضد سرمایه‌داری تغییر موضعی عظیم بوده

است. راستش را بخواهید، مارکسیسم از اغلب رویارویی‌هایش با دیگر جریان‌های رادیکال سربلند بیرون آمده است. محض نمونه، روابط مارکسیسم را با جنبش زنان در نظر آورید. بی‌گمان، روابط این دو گاهی وقت‌ها پرتنش بوده است. بعضی مارکسیست‌های مرد کل مسأله‌ی تمایلات جنسی را با حالتی تحقیرآمیز نادیده انگاشته‌اند و بعضی کوشیده‌اند فعالیت‌های سیاسی فمینیست‌ها را در راستای اهداف خودشان مصادره کنند. در سنت مارکسیسم، شواهد فراوانی می‌توان یافت که در بهترین حالت با خودبزرگ‌بینی اصلاً اعتنایی به مسأله‌ی جنسیت نداشته‌اند و در بدترین حالت با وقاحت و گستاخی مردسالار بوده‌اند. با این همه، کل ماجرا به هیچ‌روی در این موارد خلاصه نمی‌شود، هر چند برخی فمینیست‌های جدایی‌طلب در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ دلشان می‌خواست داستان را به نفع خود این گونه روایت کنند. بسیاری از مردان مارکسیست، هم در سلوک شخصی و هم در فعالیت سیاسی، پیوسته از فمینیست‌ها یاد می‌گرفته‌اند. و مارکسیسم نیز سهم بزرگی در پیشبرد تفکر و مبارزه‌ی فمینیستی داشته است.

چند دهه پیش، هنگامی که گفت‌وگوی مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها داغ‌تر از همیشه شده بود، مجموعه‌ی جامعی از پرسش‌های سرنوشت‌ساز مطرح شد.^۱ دیدگاه مارکسیست‌ها درباره‌ی کار در خانه، که خود مارکس عمدتاً نادیده‌اش گرفته بود، چیست؟ آیا زنان به مفهوم مارکسیستی کلمه تشکیل یک طبقه‌ی اجتماعی می‌دهند؟ نظریه‌ای که هم و غمش تولید صنعتی است از مسایل مربوط به بچه‌داری، مصرف، تمایلات جنسی و خانه و خانواده چه می‌فهمد؟ آیا خانواده محور و مدار جامعه‌ی سرمایه‌داری است، یا سرمایه‌داری زمانی که ببیند برایش سودآورتر است از شرّ خانواده خلاص شود افراد را مثل رمه‌ی گوسفند روانه‌ی پادگان‌های اشتراکی خواهد کرد؟ (در مانیفست کمونیسم یک‌جا به خانواده‌ی بورژوایی به شدت حمله می‌شود؛ فریدریش انگلس که خود اهل دختربازی بود و دلش می‌خواست به وحدتی دیالکتیکی میان نظر و عمل دست یازد، با شور و شوق تمام در زندگی خصوصی‌اش از آن حمله استقبال کرد.) آیا بدون سرنگونی جامعه‌ی طبقاتی می‌توان آزادی زنان را به تصور آورد؟ چه روابطی میان مارکسیسم و پدرسالاری وجود دارد، گو این که پدرسالاری قدمتی بس دیرینه‌تر از آن دیگر دارد؟

بعضی فمینیست‌های مارکسیست معتقد بودند ستم به زنان فقط در پی سقوط نظام سرمایه‌داری پایان خواهد پذیرفت. دیگران، با دیدگاهی شاید منطقی‌تر، ادعا می‌کردند سرمایه‌داری می‌تواند از این شیوهی ظلم و ستم صرف نظر کند و باز به حیات خود ادامه دهد. بر پایه‌ی این دیدگاه، سرمایه‌داری به حکم ماهیتش به هیچ‌وجه انقیاد زنان را لازم نمی‌آورد. البته تاریخ پدرسالاری و تاریخ جامعه‌ی طبقاتی آنچنان در عمل در هم تنیده شده‌اند که مشکل بتوان سرنگونی یکی را بدون وارد آمدن شوک‌های عظیم بر پیکره‌ی آن دیگر تصور کرد.

خیلی از کارهای خود مارکس نسبت به مسأله‌ی جنسیت بی‌اعتنا است — هر چند این ضعف را گاهی می‌توان براساس این حقیقت تبیین کرد که سرمایه‌داری نیز، دست‌کم از برخی جهات، از دیدن جنسیت عاجز است. پیش‌تر اشاره کردیم به بی‌اعتنایی نسبی نظام سرمایه‌داری به جنسیت، قومیت، اصل و نسب اجتماعی و نظایر اینها هنگامی که می‌خواهد ببیند از چه کسی می‌تواند بهره‌کشی کند یا به چه کسی می‌تواند تولیدهایش را قالب کند. البته اگر می‌بینیم کارگران مارکس‌الی‌الابد مذکرند، از آن روی است که خود مارکس هم پدرسالاری سنتی از عصر ویکتوریا بود و قضیه را نمی‌توان به تمامی ناشی از ماهیت سرمایه‌داری دانست و تازه اگر هم چنین باشد، او روابط معطوف به تولید مثل را دارای کمال اهمیت می‌بیند و در *ایدئولوژی آلمانی* حتی ادعا می‌کند که در وهله‌ی اول خانواده یگانه رابطه‌ی اجتماعی است. وقتی پای تولید خود زندگی به میان می‌آید — «هم تولید زندگی خود در کار و هم تولید یک زندگی تازه در زاد و ولد» — دو روایت کلان تاریخی درباره‌ی تولید مادی و تولیدمثل، که هر کدام آن‌ها اگر نباشد، تاریخ بشر به سرعت از حرکت باز خواهد ایستاد، از دید مارکس پیوندی تنگاتنگ و نگشودنی با هم دارند. چشمگیرترین چیزی که مردان و زنان می‌آفرینند مردان و زنانی دیگر است و در جریان این آفرینش، ایشان نیروی کار را پدید می‌آورند که هر نظام اجتماعی برای بقا بدان محتاج است. هم بازتولید جنسی و هم بازتولید مادی تاریخ‌های متمایز و جداگانه‌ی خود را دارند که نباید به هم برآمیزند و درهم ادغام شوند؛ لیکن هر دو تاریخ عرصه‌های درگیری‌ها و بی‌عدالتی‌های دیرینه پابرجا بوده‌اند و بدین قرار قربانیان هر یک به یکسان از رهایی سیاسی نصیب و بهره می‌برند.

انگلس که با اختیار کردن نامزدی از طبقه‌ی کارگر در عمل با پرولتاریا نه فقط همبستگی سیاسی بلکه همبستگی جسمانی-عاطفی نیز نشان می‌داد، رهایی زنان را از سرنگونی جامعه‌ی طبقاتی جداناشدنی می‌دانست. (از آنجا که نامزد او ضمناً ایرلندی بود، او به رابطه‌اش جنبه‌ای ضداستعماری هم افزود). کتاب او زیر عنوان منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت اثری با ابهت و گیرا در زمینه‌ی انسان‌شناسی اجتماعی است، پر از عیب و ایراد اما لبریز از حسن‌نیت و خیرخواهی که هر چند هرگز تقسیم قراردادی کار جنسی را به پرسش نمی‌گیرد، ظلم و ستم مردان به زنان را «نخستین مصداق انقیاد طبقاتی» می‌شمارد. بلشویک‌ها مسأله‌ی موسوم به پرسش زنان را به همان اندازه جدی گرفتند: قیامی که بنا بود رژیم تزاری را سرنگون کند با راهپیمایی‌های توده‌ای در روز بین‌المللی زنان در ۱۹۱۷ آغاز شد. حزب بلشویک، همین که به قدرت رسید، حقوق برابر برای زنان را یکی از مهم‌ترین اولویت‌های سیاسی خود قرار داد و «شعبه‌ی زنان بین‌الملل» را راه‌اندازی کرد. این شعبه به‌نوبه‌ی خود نخستین کنگره‌ی بین‌المللی زنان کارگر را برگزار کرد که در آن نمایندگانی از ۲۰ کشور شرکت کردند، کنگره در قطعنامه‌ی خود خطاب به «زنان کارگر جهان»، کمونیسم و رهایی زنان را دو هدفی معرفی کرد که سخت به هم وابسته‌اند.

رابرت جی. سی. یانگ می‌نویسد: «جالب توجه است که تا زمان احیای جنبش‌های زنان در دهه‌ی ۱۹۶۰ چطور تنها مردانی از اردوگاه سوسیالیست‌ها یا کمونیست‌ها بودند که مسأله برابری زنان را جزء لاینفک اشکال رهایی سیاسی می‌انگاشتند.»^۲ در اوایل قرن بیستم جنبش کمونیستی تنها جایی بود که در آن به نحوی نظام‌مند از مسأله‌ی جنسیت، در کنار مسائل ملی‌گرایی و استعمار، سخن به میان می‌آمد و بحث می‌شد. یانگ ادامه می‌دهد: «کمونیسم نخستین و تنها برنامه‌ی سیاسی بود که روابط متقابل این شکل‌های گوناگون سلطه و استثمار [طبقاتی، جنسیتی و استعماری] را بازشناخت و شرط لازم برای موفقیت در رهایی از هر یک را الغای همه‌ی آنها دانست.»^۳ اکثر جوامع موسوم به سوسیالیستی خواستار افزایش چشمگیر حقوق زنان بوده‌اند و بسیاری از آن‌ها «مسأله‌ی زنان» را با جدیتی ستودنی دنبال کرده‌اند، آن‌هم خیلی پیش از آن‌که غرب به خود بیاید و با

هر درجه‌ای از اشتیاق آن را مطرح کند. وقتی به مسأله‌ی جنسیت و تمایلات جنسی می‌رسیم سوابق کمونیسم به شدت مخدوش است؛ اما بنا به استدلال میشل بَرت،* همچنان مسأله این است که «هیچ سنت تحلیل انتقادی بیرون از تفکر فمینیستی وجود ندارد که بتواند توجه قاطعی را که متفکران مارکسیست یکی پس از دیگری به مسأله‌ی ستم بر زنان نشان داده‌اند، از خود بروز دهد.»^۴

اگر مارکسیسم هوادار ثابت قدم حقوق زنان بوده، مشتاق‌ترین مدافع جنبش‌های جهانی ضداستعماری نیز بوده است. راستش، مارکسیسم در سرتاسر نیمه‌ی نخست قرن بیستم نخستین منبع الهام این جنبش‌ها بود. بدین‌قرار مارکسیست‌ها طلایه‌داران سه مورد از بزرگ‌ترین پیکارهای سیاسی عصر مدرن بودند: مقاومت در برابر استعمار، پیکار برای رهایی زنان و مبارزه علیه فاشیسم. مارکسیسم برای اکثر نظریه‌پردازان بزرگ نسل اول جنگ‌های ضداستعماری نقطه‌ی شروعی ضروری بود. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۳۰ عملاً تنها منادیان برابری نژادی کمونیست‌ها بودند. وجه غالب ملی‌گرایی آفریقایی بعد از جنگ جهانی دوم، از نکروما** و قانون به بعد، بر نسخه‌هایی از مارکسیسم یا سوسیالیسم استوار بود. اکثر احزاب کمونیست در آسیا ملی‌گرایی را در دستور کار خود گنجانده‌اند. چنان‌که ژول تاونزاند می‌نویسد:

با آن‌که طبقات کارگر، به استثنای دو مورد چشمگیر کارگران فرانسوی و ایتالیایی، از قرار معلوم [در دهه‌ی ۱۹۶۰] در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته به‌طور نسبی غیرفعال بودند، دهقانان و همپای ایشان روشنفکران در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین مشغول انقلاب یا خلق جوامعی زیر لوای سوسیالیسم بودند. در آسیا شاهد وقوع انقلاب فرهنگی مائو در ۱۹۶۶ در چین و مقاومت ویت‌کنگ‌ها به رهبری هوشی مین در برابر آمریکایی‌ها در ویتنام بودیم؛ در آفریقا پروژه‌های سوسیالیستی

*. Michele Barret، استاد ادبیات مدرن و نظریه‌ی فرهنگ و متخصص مدرنیسم و ویرجینیا وُلف. او هم‌اینک در دانشگاه ساسکس تدریس می‌کند. — م
**. Kwame Nkrumah، نکروما (۱۹۷۲-۱۹۰۹) رهبر غنا بود و از سال ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۶ رهبر کشور جایگزین آن، ساحل طلا. او از مدافعان پرشور و پرنفوذ مکتب اتحاد آفریقا و عضو مؤسس سازمان وحدت آفریقا و برنده‌ی جایزه‌ی صلح لنین بود. — م

و رهایی‌بخش نیرره* در تانزانیا، نکروما در غنا، کابرال در
گینه‌ی بیسائو و فرانتس فانون در الجزایر؛ و در آمریکای لاتین
انقلاب کوبا به رهبری فیدل کاسترو و چه‌گوارا.^۵

از مالزی تا جزائر کارئیب، از ایرلند تا الجزایر، نهضت‌های
ملی‌گرای انقلابی مارکسیسم را به تجدید نظر در خویش وا داشته
است. در همان حال مارکسیسم کوشیده است به نهضت‌های
آزادی‌طلب جهان سوم گزینه‌ای به مراتب راهگشاتر از نشانیدن
حکومت طبقه‌ی سرمایه‌داری بومی به جای حکومت طبقه‌ی
سرمایه‌داری خارجی عرضه کند. در ضمن مارکسیسم ورای
بت‌واری ملت به دورنمایی بین‌المللی‌تر نظر داشت. اگر
مارکسیسم از نهضت‌های آزادی‌بخش ملی در کشورهای موسوم
به جهان سوم حمایت می‌کرد در عین حال پیوسته تأکید می‌ورزید
که دورنمای آن‌ها می‌باید سوسیالیستی-انترناسیونالیستی باشد
و نه بورژوایی-ناسیونالیستی. اما عمدتاً این تأکید مارکسیسم را
ناشنیده گرفته‌اند.

بلشویک‌ها هنگامی که به قدرت رسیدند از حق مردمان
مستعمره‌ها برای تعیین سرنوشت خویش دفاع کردند. اما
نهضت جهانی کمونیست‌ها برای آن‌که جامه عمل بر این فکر
پوشاند راه درازی در پیش داشت. لنین، به‌رغم نگاه انتقادی‌اش
به ملی‌گرایی، نخستین نظریه‌پرداز مهم سیاست بود که اهمیت
نهضت‌های آزادی‌بخش ملی را درک کرد. او همچنین در مخالفت
با ملی‌گرایی رمانتیک تأکید می‌کرد که مسأله در آزادی ملی نه
بر سر عواطف و احساسات میهن‌پرستانه بلکه بر سر دموکراسی
رادیکال است. بدین‌قرار، در ترکیبی منحصربه‌فرد و نیرومند
مارکسیسم در آن واحد مدافع مبارزات ضداستعماری و منتقد
ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه شد. همان‌طور که کوین اندرسن
می‌نویسد «سه‌دهه پیش از آن‌که هندوستان به استقلال برسد، و
بالغ بر چهار دهه پیش از آن‌که نهضت‌های آزادی‌بخش آفریقا در
اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ به صحنه آیند، لنین در نظریه خود نهضت‌های
ملی ضدامپریالیستی را یکی از عوامل مهم در سیاست جهانی
برشمرده بود.»^۶ لنین در ۱۹۲۰ می‌نویسد «همه‌ی حزب‌های
کمونیست باید حمایت مستقیم خود را از نهضت‌های انقلابی

* Julius Nyerere، ژولیوس کامباراگه نیرره: اولین رئیس‌جمهور تانزانیا

در میان ملت‌های مستقل و محروم (مانند ایرلند، سیاهان آمریکا و غیره) و همچنین در مستعمره‌ها ابراز کنند.^۷ او به جریانی حمله می‌کرد که آن را «میهن‌پرستی افراطی روسیه‌ی بزرگ» درون حزب کمونیست شوروی می‌نامید، موضعی که مانع از حمایت مؤثر او از الحاق اوکراین و بعد از آن الصاق قهرآمیز گرجستان به خاک شوروی نشد. و همچنین تروتسکی و رزا لوکسمبورگ با ملی‌گرایی خصومت شدیدی نشان می‌دادند.

خود مارکس نسبت به سیاست‌های ضداستعماری موضعی مبهم‌تر داشت. او در ابتدای فعالیتش فقط به شرطی از مبارزه علیه قوای استعمارگر حمایت می‌کرد که احتمال می‌داد این مبارزه به تحقق انقلاب سوسیالیستی کمک می‌کند. او با لحنی بهت‌آور اعلام کرد بعضی از اقوام و ملل «غیرتاریخی» اند و محکوم به فنا. و با حالتی اروپامحورانه معتقد بود چک‌ها، اسلونیایی‌ها، دالماتسیایی‌ها*، رومانیایی‌ها، کروات‌ها، صرب‌ها، مراویایی‌ها، اوکراینی‌ها و دیگر اقوام بی‌حرف پیش به زیاله‌دان تاریخ تعلق دارند. انگلس یک‌بار با آب‌وتاب از استعمار الجزایر و فتح مکزیک به دست آمریکایی‌ها دفاع کرد، و خود مارکس هم حرمت چندانی برای سیمون بولیوار رهبر بزرگ مبارزات آزادی‌بخش آمریکای لاتین قائل نبود. به گفته‌ی مارکس هندوستان هیچ تاریخی از آن خود ندارد که بدان ببالد، و سیطره‌ی بریتانیایی‌ها بر آن ناخواسته زمینه‌ساز انقلاب سوسیالیستی در شبه‌قاره‌ی هند خواهد شد. با این جور حرف‌ها نمی‌توانید در کلاس‌های نظریه‌ی پسااستعماری از کانتربری تا کالیفرنیا نمره خوبی بگیرید.

اگر مارکس می‌تواند با نگاهی مثبت درباره‌ی استعمار سخن بگوید دلیلش آن نیست که او از تماشای لگدمال‌شدن یک ملت زیرپای ملتی دیگر لذت می‌برد، بلکه از دید او برای ورود مدرنیته‌ی سرمایه‌داری به جهان کشورهای «توسعه‌نیافته» گزیری از این قسم ظلم و ستم نیست هرچند خود مارکس نیز آن را شرم‌آور و تحقیرآمیز می‌داند. و این نیز از نظر او نه فقط مزایایی برای جهان توسعه‌نیافته در بر خواهد داشت بلکه همچنین راه را برای رسیدن به سوسیالیسم هموار خواهد کرد. پیش‌تر درباره‌ی دلایل موافق و مخالف این‌گونه تفکر «غایت‌شناختی» بحث کردیم.

*. قومی ساکن کرانه‌ی شرقی دریای آدریاتیک، واقع در شمال غربی شبه‌جزیره‌ی بالکان (کرواسی امروزی) — م

این عقیده که استعمار می‌تواند جنبه‌های مترقی هم داشته باشد، شاید به مذاق اکثر نویسندگان پسااستعمارگرای غربی خوش نیاید، زیرا نگران‌اند مبادا اعتراف به مطلبی چنین خلاف اخلاق سیاسی آبریختن به آسیاب نژادپرستی و قوم‌گرایی باشد. این نکته در میان کسانی چون مورخان هندی و ایرلندی متداول است.^۱ آخر چطور ممکن است پدیده‌ای این‌چنین پیچیده مانند استعمار، که گستره‌ی وسیعی از مناطق و قرون را در بر می‌گیرد، حتی یک تأثیر مثبت هم به جا نگذاشته باشد؟ در ایرلند قرن نوزدهم حکمرانی بریتانیا برای آن کشور قحطی، خشونت، فلاکت، تبعیض نژادی و سرکوب مذهبی به ارمغان آورد. و در ضمن مقدار زیادی سواد، زبان‌دانی، آموزش و پرورش، دموکراسی محدود، تکنولوژی، ارتباطات و نهادهای مدنی نیز به دنبال داشت که به جنبش ملی‌گرایان ایرلندی کمک کرد تا متشکل شوند و در نهایت قدرت را به دست گیرند. این‌ها نه تنها به تحقق یک آرمان والای سیاسی کمک رساندند بلکه به ذات خود نیز نعمت‌هایی بارزش بودند.

هرچند خیل کثیری از ایرلندی‌ها مشتاق بودند با آموختن زبان انگلیسی پای در عصر مدرن بگذارند، بعضی از رمانتیک‌های طبقه‌ی فرادست ایرلند قیم‌مآبانه از ایشان می‌خواستند که فقط با زبان مادری‌شان صحبت کنند. تعصبی نظیر این را امروزه در بعضی نویسندگان پسااستعماری نیز می‌بینیم، نویسندگانی که مدرنیته‌ی سرمایه‌داری را فاجعه‌ای تمام‌عیار می‌انگارند. اما بسیاری از مردمان جوامع پسااستعماری که این نویسندگان از آرمان ایشان دفاع می‌کنند با این عقیده هم‌داستان نیستند. البته به احتمال قوی ایرلندی‌ها ترجیح می‌دادند با تحمل مصیبت‌های کمتر به دموکراسی (و نهایتاً رونق و رفاه) دست یابند. در وهله‌ی اول، هرگز انصاف نبود که ایرلندی‌ها پس از استعمارشدن همه‌ی حرمت و کرامت انسانی‌شان را از دست بدهند. ولی ایشان ثابت کردند که می‌توانند این وضع مصیبت‌بار را غنیمت شمرند و از رنج گنج بسازند.

با این تفصیل مارکس می‌توانست در جریان استعمار رگه‌هایی «مترقی» پیدا کند. اما این قضیه باعث نشد که مارکس «توحش» استعمارگران را در هندوستان و دیگر جاها محکوم نکند، یا زبان به تحسین شورش عظیم مردم هند در ۱۸۵۷ نگشاید. پس از آن

واقعه مارکس نوشت قساوت‌ها و شقاوت‌هایی که به قیام‌کنندگان ۱۸۵۷ نسبت داده می‌شد چیزی نبود مگر عکس‌العملی طبیعی به غارت و تظاول بریتانیایی‌ها در سرزمین هند. امپریالیسم بریتانیا در هندوستان به هیچ‌وجه فرآیند گسترش آرام و مسالمت‌آمیز تمدن نبود، بلکه فرآیندی «سخت خونبار و خشونت‌آمیز» بود.^۹ هندوستان از «ریاکاری عمیق و توحش ذاتی تمدن بورژوازی» پرده برداشت، تمدنی که در داخل نقابی از ادب و احترام بر چهره داشت اما در خارج نقاب از چهره بر می‌داشت.^{۱۰} راستش را بخواهید، به گفته‌ی ایجاز احمد هیچ‌یک از مصلحان پرنفوذ هندوستان در قرن نوزدهم در باب استقلال ملی هندوستان موضعی به صراحت مارکس نگرفت.^{۱۱}

در ضمن مارکس حرف قبلی خود را درباره‌ی فتح مکزیک پس گرفت، همچنان که انگلس نیز از دیدگاه خود درباره‌ی تصرف الجزایر به دست فرانسوی‌ها برگشت. انگلس با تلخکامی اذعان کرد که تصرف الجزایر نتیجه‌ای نداشت جز خون‌ریزی، چپاول، خشونت و «فخرفروشی بی‌پرده‌ی» استعمارگران به بومیان «عقب‌مانده و بی‌فرهنگ». انگلس با تأکید می‌گفت فقط یک نهضت انقلابی می‌تواند این وضعیت را اصلاح کند. مارکس از جنبش ملی آزادی‌خواهان چینی روزگار خود دفاع می‌کرد، آن‌هم در برابر کسانی که با لحنی تحقیرآمیز «دلالتان تمدن» استعماری می‌خواند. به عبارت دیگر، او قصد داشت میهن‌ستایی افراطی سابق خود را جبران کرده به حمایت از مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی ملل استعمارشده برخیزد و دیگر کاری به «تاریخی یا غیرتاریخی بودن» آن‌ها نداشت. او با اطمینان از این‌که هر ملتی که به ملتی دیگر ظلم کند به پای خویش زنجیر می‌زند، استقلال ایرلند را پیش‌شرط انقلاب سوسیالیستی در انگلستان می‌دانست. او در مانیفست کمونیسم می‌نویسد مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر با اربابانشان در آغاز به قالب پیکاری ملی در می‌آید.

از نظر سستی که هم‌اینک سیر تطورش را دنبال می‌کردم، مسائل فرهنگ، جنسیت، زبان، غیریت، تفاوت، هویت و قومیت از مسائل قدرت دولتی، نابرابری‌های مادی، استثمار نیروی کار، غارت و چپاول امپریالیستی، مقاومت سیاسی توده‌ها و تغییر انقلابی جدایی‌ناپذیرند. اما اگر بنا داشتید مسائل اخیر را از مسائل

دسته‌ی اول جدا کنید آن‌گاه به چیزی شبیه نظریه‌ی پسااستعماری معاصر می‌رسیدید. یکی از عقاید ساده‌لوحانه‌ی رایج این است که در حول و حوش ۱۹۸۰، مارکسیسمی که دیگر از اعتبار افتاده بود جای خود را به نظریه‌ی پسااستعماری داد که همخوانی بیش‌تری با مقتضیات سیاسی روز داشت. این قضیه لاجرم با خطایی همراه می‌شود که فیلسوفان خلط مقوله می‌نامند، مثل این که تلاش کنید با مفهوم زناشویی جفت‌گیری موش‌های زمستان‌خواب را توضیح دهید. مارکسیسم یک نهضت سیاسی توده‌ای است که چندین قرن قدمت دارد و همه‌ی قاره‌ها را در بر گرفته، آیینی است که مردان و زنان بی‌شماری در راهش پیکار کرده‌اند و گاهی جان داده‌اند. نظریه‌ی پسااستعماری نوعی زبان دانشگاهی است که بیرون از چندصد دانشگاه کسی با آن تکلم نمی‌کند و گاهی به اندازه‌ی زبان سواحیلی (زبان بومیان شرق آفریقا) برای متوسط غربی‌ها نامفهوم است.

نظریه‌ی پسااستعماری در اواخر قرن بیستم به وجود آمد، حول و حوش زمانی که مبارزات آزادی‌بخش ملی کم و بیش به فرجام خود رسیده بودند. متن مؤسس این جریان، یعنی کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید، در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ انتشار یافت، درست در دوره‌ای که بحران شدید سرمایه‌داری رفته رفته طومار انقلاب‌خواهی را در غرب در هم پیچید. از این نظر شاید معنی‌دار باشد که کتاب ادوارد سعید قویاً ضدمارکسیستی است. نظریه‌ی پسااستعماری هرچند از یک لحاظ آن میراث انقلابی را پاس می‌دارد از لحاظ دیگر مصداق جابجا کردن آن است. این نظریه گفتاری مابعدانقلابی است زیننده‌ی جهانی مابعدانقلابی. این نظریه در عالی‌ترین تقریرهایش کارهایی با ژرفبینی و نوآوری‌های کم‌نظیر تولید کرده است. اما در بی‌اعتبارترین بخش‌هایش، چیزی فراتر از نظریات پست‌مدرنیست‌ها در باب امور خارجه ارائه نکرده است.

پس این‌گونه نیست که گویی حال طبقه باید جای خود را به جنیست، هویت و قومیت بدهد. نزاع بین شرکت‌های چندملیتی و کارگران کم‌درآمد (از اقوام مختلف و غالباً زن) نیمکره‌ی جنوبی به معنای مارکسی و دقیق کلمه مسأله‌ای طبقاتی است. این‌گونه نیست که تمرکز «اروپامحورانه» بر مثلاً معدن‌چیان غربی یا کارگران کارخانه امروزه دیگر با منظرهای جامع‌تری

جایگزین شده‌اند. طبقه همواره پدیده‌ای بین‌المللی بوده است. مارکس دوست داشت فکر کند این طبقه‌ی کارگر است که هیچ وطنی نمی‌شناسد، حال آن‌که در واقعیت سرمایه‌داری چنین است. نگاهی به مانیفست کمونیسم نشان می‌دهد به یک معنای کلمه، جهانی‌شدن خبر تازه و دست‌اولی نیست. زنان همواره بخش بزرگی از نیروی کار را تشکیل داده‌اند، و جدا کردن پیوند ستم‌نژادی و استثمار اقتصادی همیشه سخت بوده است. جریان‌های موسوم به جنبش‌های اجتماعی نوین از جهتی به هیچ‌وجه نو نیستند. و این تصور که آن‌ها «جای» مارکسیسم را «گرفته‌اند» که اسیر تحلیل طبقاتی و مخالف تکثر است این حقیقت را نادیده می‌گیرد که این جنبش‌ها و مارکسیسم از دیرباز همکاری ثمربخشی داشته‌اند.

پست‌مدرنیست‌ها گاهی مارکسیسم را متهم می‌کنند به اروپامداری و تلاش برای تحمیل ارزش‌های عقل‌گرایانه‌ی غربیان سفیدپوست بر بخش‌های بسیار متفاوت کره‌ی خاکی. مارکس بی‌گمان متفکری اروپایی بود، و این حقیقت را در اشتیاق سوزان او برای رهایی سیاسی می‌توان به روشنی مشاهده کرد. سنت‌های تفکر رهایی‌بخش و آیین برده‌داری هر دو از ویژگی‌های متمایزکننده‌ی تاریخ اروپا به شمار می‌آیند. اروپا نه فقط زادگاه دموکراسی بلکه خاستگاه اردوگاه‌های مرگ نیز بوده است. تاریخ اروپا برگ‌های سیاهی چون نسل‌کشی در کنگو دارد، اما فصل‌های باشکوهی مانند انقلاب کمونارهای پاریس و جنبش طرفداران حق رأی برای زنان نیز در آن هست. نام اروپا هم سوسیالیسم را تداعی می‌کند و هم فاشیسم، هم سوفکلس و هم آرنولد شوارتزنگر، هم حقوق مدنی و هم موشک‌های قاره‌پیما، هم میراثی از فمینیسم و هم سیاهه‌ای از قحطی‌ها. در دیگر بخش‌های جهان نیز به همین اندازه می‌توان آمیزه‌ای از روشنگری و ستمگری مشاهده کرد. این حقیقت فقط از چشم کسانی پنهان می‌ماند که ساده‌لوحانه تاریخ اروپا را سراسر منفی و «حاشیه‌های» پسااستعماری را سراپا مثبت می‌بینند. طرفه این‌که بعضی از آن‌ها خود را کثرت‌گرا نیز می‌نامند. بیش‌ترشان اروپاییانی هستند دچار احساس گناه شدید و نه مردمانی رهیده از بند استعمار که سر‌عناد با اروپا دارند. البته احساس گناه ایشان به ندرت شامل نژادپرستی پنهانی می‌شود که در نگاه تحقیرآمیزشان به خود اروپا مستتر است.

شکی نیست که کار مارکس نیز محدود به اوضاع و احوال اجتماعی او می‌شود. در حقیقت اگر اندیشه‌ی خود مارکس را بپذیریم غیر از این هم نمی‌توانست باشد. او روشنفکری اروپایی و از طبقه‌ی متوسط بود. ولی چنان نبود که شمار زیادی از روشنفکران طبقه‌ی متوسط اروپا خواستار سرنگونی امپراتوری‌ها یا رهایی کارگران صنعتی باشند. حتی بسیاری از روشنفکران ممالک استعمارشده نیز چنین چیزهایی نمی‌خواستند. وانگهی، قیم‌مآبانه به نظر می‌رسد که بگوییم کل رهبران دلاور ضداستعمار که اندیشه‌های مارکس را برگرفتند، از جیمز کانلی ایرلندی گرفته تا سیریل جیمز ترینیدادی*، صرفاً قربانیان فریب‌خورده‌ی روشنگری غربی بوده‌اند. آن کارزار پر صلابت در راه آزادی، خردورزی و پیشرفت که از قلب طبقه‌ی متوسط اروپای قرن هیجدهم برخاست، هم کوشش مسحورکننده‌ای بود برای آزادی از یوغ جباریت و هم صورت ظریفی بود از خود استبداد؛ و تازه خود مارکس بود که ما را از این تناقض آگاه ساخت. او از آرمان‌های عظیم بورژوازی، آزادی و خرد و پیشرفت، دفاع می‌کرد اما می‌خواست دریابد که چرا هرکجا این آرمان‌ها جامه‌ی عمل پوشیده‌اند به خود خیانت کرده‌اند. بدین‌قرار مارکس از منتقدان تفکر روشنگری بود — اما همچون همه‌ی مؤثرترین صورت‌های نقد، نقد او نیز از درون بود. او هم مدافع سرسخت روشنگری بود و هم خصم قسم‌خورده‌ی آن.

آنان که در جستجوی رهایی سیاسی‌اند در مورد تبارنامه‌ی فکری و سیاسی پشتیبانان خویش نمی‌توانند چندان سختگیری کنند. فیدل کاسترو نمی‌توانست به انقلاب سوسیالیستی پشت کند چون مارکس بورژوازی آلمانی بود. رادیکال‌های آسیایی و آفریقایی هرگز کاری به این نداشتند که تروتسکی یک روس یهودی بود. معمولاً لیبرال‌های طبقه‌ی متوسط‌اند که نگران‌اند مبادا کارگران موضعی «فرداست» پیدا کنند و «ارباب‌منشانه» درباره‌ی دید چندفرهنگی یا ویلیام موریس** برای ایشان

*. جیمز کانلی (۱۹۱۶-۱۸۶۸) رهبر سوسیالیست و جمهوری‌خواه ایرلندی و یکی از نظریه‌پردازان مهم مارکسیست در زمان خود بود. سیریل لیونل رابرت جیمز (۱۹۸۹-۱۹۰۱) مورخ، روزنامه‌نگار، مقاله‌نویس و نظریه‌پرداز سوسیالیست و اهل کشور ترینیداد و توباگو بود. گروهی او را دیالکتسینی ضداستالینی لقب می‌دادند. — م
 **. ویلیام موریس (۱۸۹۶-۱۸۳۴) طراح پارچه، هنرمند، نویسنده و از سوسیالیست‌های تخیلی بود که گروهی او را نخستین مارکسیست واقعی انگلیسی لقب می‌دادند. — م

سخنرانی کنند. خود کارگران عموماً هیچ‌یک از این نگرانی‌های از ما بهتران را ندارند و از هرگونه حمایت سیاسی که به نظرشان مفید آید با آغوش باز استقبال می‌کنند. چنین بودند کسانی که در کشورهای استعمارشده نخستین بار از مارکس درس آزادی سیاسی آموختند. مارکس به راستی یک اروپایی بود؛ اما در آسیا بود که اندیشه‌هایش برای اولین بار ریشه دوانید و در به اصطلاح جهان سوم بود که شکوفاتر از همه جا به بار نشست. اکثر جوامع به اصطلاح مارکسیستی غیراروپایی بودند. به هر حال، توده‌های عظیم خلق هرگز نظریه‌ها را صرفاً بر نمی‌گیرند و به اجرا در نمی‌آرند؛ نظریه‌ها در فرآیندی عملی و پرفراز و نشیب بازسازی می‌شوند. بی‌تردید داستان مبارزات مارکسیستی علیه استعمار از این قرار بوده است.

منتقدان مارکس [نظیر لشک کولاکفسکی] گاهی به وجود رگه‌ای اصطلاحاً پرومته‌ای در کار او اشاره کرده‌اند - یعنی اعتقاد به سروری انسان بر طبیعت، و در کنار آن ایمان به پیشرفت نامحدود بشر. و به‌واقع چنین رگه‌ای در نوشته‌های او هست، همچنان که از یک روشنفکر اروپای قرن نوزدهمی می‌توان توقع داشت. حول و حوش سال ۱۸۶۰ کسی نگران کیسه‌های پلاستیکی و نشت گازهای سمی نبود. وانگهی، گاهی به انقیاد کشیدن طبیعت ضرورت دارد. اگر به سرعت تعداد زیادی سد در سواحل بنگلادش بنا نکنیم بیم آن می‌رود که این کشور از صفحه‌ی زمین محو شود. واکسیناسیون خود از مصادیق سروری انسان بر طبیعت است. احداث پل و جراحی مغز هم همین‌طور. دوشیدن گاوها و ساختن شهرها نوعی کار کشیدن از طبیعت است. این تصور که هرگز نباید به دنبال غلبه بر طبیعت باشیم یاوه‌ای احساساتی بیش نیست. با این همه، فقط به شرطی می‌توانیم در صورت نیاز بر طبیعت غلبه کنیم که از طریق علم به هماهنگی دقیق با عملکرد درونی آن برسیم.

مارکس خود این احساساتی‌گری (یا به قول خودش «نگرش بچگانه به طبیعت») را بازتاب موضعی خرافی در قبال جهان طبیعت می‌انگاشت، موضعی که آدمی را به کرنش در برابر قدرت فائقه‌ی طبیعت وا می‌دارد؛ و این نسبت رازآلوده با محیط اطراف در دوران مدرن به صورت پدیده‌ای از نو ظاهر می‌شود که او آن را بت‌واره‌نگاری (فتیشیسم) کالاها می‌خواند. این بار نیز زندگی‌های

ما به وسیله‌ی نیروهای بیگانه تعیین می‌شود، به وسیله‌ی مواد مرده‌ای که حیاتی مستبدانه می‌یابند. تنها تفاوت این است که این نیروهای طبیعی جدید دیگر از جنس جن‌های بیشه‌ها و پریان آب‌ها نیستند، بلکه حرکت بی‌امان کالاها در بازارند، حرکتی که مهارش از دست ما بیرون است همچنان که ادوستوس نیز تسلطی بر خدای دریا نداشت. از این جهت همچون جهات دیگر، نقد مارکس بر اقتصاد سرمایه‌داری پیوند تنگاتنگی دارد با نگرانی او از بابت طبیعت.

مارکس در همان *ایدئولوژی آلمانی* نیز عوامل جغرافیایی و اقلیمی را در تحلیل‌های اجتماعی‌اش لحاظ می‌کرد. او اعلام می‌کند که همه‌ی تحلیل‌های تاریخی «باید از این زیربنای طبیعی و تغییر آن‌ها به واسطه‌ی کنش آدمیان در جریان تاریخ آغاز شود». ^{۱۲} او در مجلد سوم سرمایه اشاره می‌کند به «انسانی اجتماعی شده و تولیدکنندگان مشترک‌المنافع که مراودات مادی خود را با طبیعت به شیوه‌ای عقلانی تنظیم می‌کنند، به اتفاق هم طبیعت را تحت کنترل می‌گیرند و نمی‌گذارند همچون نیروی کور بر ایشان حکم راند». ^{۱۳} بحث بر سر «مراوده» است نه سروری، کنترل عقلانی نه سلطه‌جویی و زورگویی. پرومتهوس مارکس (شخصیت محبوب او در اساطیر یونان) طغیانگری سیاسی است نه قهرمان بزنبه‌دار عرصه‌ی تکنولوژی. از نظر مارکس، همچنان که از نظر دانته، میلتون، گوته، بلیک، بتهوون و بایرون، پرومتهوس مظهر انقلاب، نیروی خلاق و شورش علیه خدایان است. ^{۱۴}

این اتهام که مارکس یکی از همان عقل‌گرایان عصر روشنگری است که الا و بلا می‌خواهند طبیعت را از برای انسان غارت کنند اتهامی واهی است. در کمتر متفکری از عصر ویکتوریا می‌توان چنین آشکارا جوانه‌های جنبش مدرن دفاع از محیط زیست را سراغ گرفت. به اعتقاد یکی از شارحان امروزی، کار مارکس نمایانگر «عمیق‌ترین بصیرتی است که در کل تفکر اجتماعی قرن ۱۹ و به‌طریق اولی دستاوردهای دوره‌های پیش از آن راجع به مسائل پیچیده‌ی سروری انسان بر طبیعت یافت می‌شود». ^{۱۵} حتی وفادارترین پیروان شیفته‌ی مارکس هم شاید این ادعا را اندکی غلوآمیز بیابند اما هسته‌ی محکمی از حقیقت در آن نهفته است. انگلس جوان در عباراتی یادآور عقاید مارکس راجع به محیط زیست می‌نویسد: «تبدیل زمین به کالایی معمولی در بساط

دستفروشان — زمینی که یگانه زمین ماست و شرط اول هستی و حیاطمان — واپسین گام بود در راه بدل ساختن خود انسان به کالایی در بساط دستفروشان.»^{۱۶}

این ادعا که زمین شرط اول هستی و حیات ماست — این ادعا که اگر به دنبال شالوده‌ای برای امور بشری می‌گردید، آن را در جایی بهتر از زمین نمی‌توان یافت — ادعایی است که خود مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا مطرح می‌کند، همان‌جا که تأکید می‌کند ریشه‌ی هستی و حیات بشر نه کار یا تولید به تنهایی بلکه طبیعت است. انگلس بعدها در دیالکتیک طبیعت می‌نویسد: «فرمانروایی ما بر طبیعت به هیچ‌وجه همانند فرمانروایی یک فاتح بر قومی بیگانه نیست، همچون کسی که بیرون از طبیعت ایستاده است — ما با گوشت و خون و مغزمان به طبیعت تعلق و در میانه‌ی آن هستی داریم، و سروری ما بر آن معنایی جز این ندارد که امتیاز ما نسبت به سایر موجودات این است که قادریم قانون‌های آن را بشناسیم و به درستی به کار بندیم.»^{۱۷} البته انگلس در کتاب سوسیالیسم: تخیلی و علمی از انسان به عنوان «ارباب آگاه و واقعی طبیعت» سخن می‌گوید. درست است که او به عنوان یکی از اعضای پروپاقرص انجمن شکارچیان چشایر سابقه‌ی خود را در زمینه‌ی محیط زیست اندکی خراب کرد اما یکی از اصول ماتریالیسم مارکس این است که هیچ چیز و هیچ کس کامل نیست.

به گفته‌ی مارکس «حتی کل یک جامعه، یک ملت، یا حتی همه‌ی جوامعی که در یک زمان بسر می‌برند هم مالکان کراهی زمین نیستند. آن‌ها حداکثر کسانی هستند که حق دارند از مواهب و نعمات آن منتفع شوند، و همچون پدر خوب خانواده باید آن را بهتر از قبل به نسل‌های بعدی واگذار کنند.»^{۱۸} او به خوبی از تضاد میان بهره‌کشی کوتاه‌مدت سرمایه‌داری از منابع طبیعی و تولید پایدار و بلندمدت‌تر آگاه است. او بارها و بارها تأکید می‌کند که توسعه و پیشرفت اقتصادی نباید به قیمت تهدید و تخریب منابع جهانی و طبیعی تمام شود که رفاه و آسایش نسل‌های بعدی در گرو آن است. اگر او امروز زنده بود بدون شک در خط مقدم جنبش طرفداران محیط‌زیست قرار می‌گرفت. او در مقام یکی از بنیان حفظ محیط‌زیست سرمایه‌داری را نظامی توصیف می‌کند که «نیروی حیات خاک را بر باد می‌دهد» و بنیان‌های کشاورزی «عقلانی» را نابود می‌کند.

مارکس در مجلد سوم سرمایه می‌نویسد: «کشت و زرع عقلانی خاکی که یگانه دارایی مشترک ابدی ماست یکی از شروط مسلم برای بقاء و بازتولید زنجیره‌ی نسل‌های متوالی نوع بشر است.»^{۱۹} از نظر او، کشاورزی به شیوه‌ی سرمایه‌داری فقط با کشیدن شیرهای «منابع اولیه‌ی هرگونه ثروت ... [یعنی] زمین و کارگرانی که روی آن جان می‌کنند» رونق می‌یابد. مارکس در ضمن نقدش بر سرمایه‌داری صنعتی درباره‌ی مسائلی چون دفع زباله، نابودی جنگل‌ها، آلودگی رودخانه‌ها، آلاینده‌های محیط‌زیست و آب‌وهوا بحث می‌کند. به اعتقاد او دوام محیط‌زیست نقشی حیاتی در کشاورزی سوسیالیستی ایفا می‌کند.^{۲۰}

در پس این نگرانی برای طبیعت نگرشی فلسفی نهفته است. مارکس در برخورد با مردان و زنانی که جزئی از طبیعت‌اند اما وابستگی خود را به طبیعت از یاد برده‌اند نویسنده‌ای است طبیعت‌گرا و مادی‌گرا. حتی یک‌جا در سرمایه او طبیعت را «جسم» نوع بشر می‌خواند، جسمی که بشریت «باید پیوسته با آن در مرادده باشد.» به گفته‌ی او ابزارهای تولید «اندام‌های توسعه‌یافته‌ی جسم» آدمی‌اند. کل تمدن، از مجالس سنا تا زیردریایی‌ها، چیزی جز امتداد و توسعه‌ی قوای جسمانی ما نیست. جسم و جهان، ذهن و عین، باید در توازنی ظریف با هم باشند، تا محیط‌زیست ما درست همچون یک زبان بیان‌کننده‌ی معناهای بشری باشد. مارکس نقیض این حالت را «ازخودبیگانگی» می‌نامد، یعنی حالتی که در آن آدمی هیچ انعکاسی از وجود خویش را در دنیای مادی عاری از شعور نمی‌یابد، و از این‌روی تماس خود را با حیاتی‌ترین وجه وجود خود از دست می‌دهد.

هنگامی که این رابطه‌ی متقابل میان «خود» و طبیعت فرو ریزد، ما می‌مانیم و عالم مادی بی‌معنای سرمایه‌داری که در آن طبیعت چیزی نیست جز ماده‌ی خام انعطاف‌پذیری که درست تابع هوا و هوس ماست و به هر قالبی که ما بخواهیم در می‌آید. و تمدن بدل می‌شود به یک جراحی پلاستیک گسترده. در همان حال «خود» نیز از طبیعت، از جسم خویش و از دیگر جسم‌ها جدا می‌شود. مارکس معتقد است در نظام سرمایه‌داری حتی حواس جسمانی ما هم «کالا» شده‌اند، زیرا جسم ما، حال که چیزی جز یک ابزار انتزاعی تولید نیست، دیگر قادر نیست از حیات حسی خویش لذت ببرد. فقط در کمونیسم است که می‌توانیم از سر

نو جسم خویش را احساس کنیم. به نظر مارکس، فقط آن گاه است که می‌توانیم از مرزهای عقلی سراپا ابزاری برگذریم و از جنبه‌های روحانی و زیباشناختی جهان حظ ببریم. در حقیقت کار مارکس سربه‌سر «زیباشناختی» است. مارکس در گروندریسه شکوه می‌کند که در نظام سرمایه‌داری طبیعت به تمامی تابع منفعت‌طلبی شده است، و دیگر به مثابه‌ی «قدرتی فی‌نفسه» شناخته نمی‌شود.

از نظر مارکس، انسان از طریق تولید مادی واسطه‌ی «فعل و انفعال» میان خود و طبیعت می‌شود و آن را تنظیم و مهار می‌کند، آن‌هم در آمدوشدی دو طرفه که هیچ نشانی از تفوق و تفرعن آدمی در آن نیست. و همه این‌ها — طبیعت، کار و مشقت، رنج، جسم تولیدکننده و نیازهایش — از نظر مارکس زیرساخت پایدار تاریخ بشر را شکل می‌دهند. این روایتی است که در خلال و در زیر فرهنگ‌های بشری جریان دارد و لاجرم مهر و نشان خود را بر پیشانی آن‌ها می‌زند. به عقده‌ی مارکس، کار به مثابه‌ی مبادله‌ای که با «فعل و انفعال» میان انسان و طبیعت همراه است شرطی «ازلی و ابدی» است که هرگز تغییر نمی‌کند. آنچه تغییر می‌کند — آنچه بعضی موجودات طبیعی را موجوداتی تاریخی می‌سازد — شیوه‌های گوناگون کار آدمیان بر روی طبیعت است. انسان‌ها و وسایل امرار معاش خویش را به شیوه‌های متفاوت تولید می‌کنند. و این امری طبیعی است، چرا که برای تولید مثل نوع انسان ضروری است، اما در ضمن فرآیندی فرهنگی یا تاریخی است زیرا به‌طور قطع با انواع مشخصی از حاکمیت، تنازع و استثمار همراه است. هیچ دلیلی ندارد که خیال کنیم اگر ماهیت «ازلی و ابدی» کار را بپذیریم در دام این پندار خواهیم افتاد که این صورت‌ها یا قالب‌های اجتماعی نیز ازلی و ابدی‌اند.

این، به قول مارکس، «شرط ابدی که همواره از سوی طبیعت بر هستی و حیات انسان تحمیل می‌شود» در تقابل با رویه‌ی پست‌مدرنی قرار می‌گیرد که می‌کوشد با سرکوب جسم طبیعی و مادی آدمی آن را بالکل در عرصه‌ی فرهنگ حل و ادغام کند. خود واژه‌ی «طبیعی» لرزه بر اندام مصلحت‌اندیشان سیاسی می‌اندازد. هرگونه عطف توجه به ویژگی‌های مشترک زیستی آدمیان مصداق

«زیست‌باوری»* است که از نظر آقایان جنایت فکری است. پست‌مدرن‌ها از اعتقاد به هر چیز ثابت و بدون تغییری واهمه دارند، چرا که به غلط آن را همواره در عرصه‌ی سیاست همواره ارتجاعی می‌انگارند. پس از آن‌جا که جسم انسان در روند تطور و تکاملش تغییر چندانی نکرده است، تفکر پست‌مدرن با آن فقط به مثابه‌ی «برساخته‌ای فرهنگی» کنار می‌آید. از قضا، هیچ متفکری به اندازه‌ی مارکس از این حقیقت آگاه نبود که طبیعت و جسم آدمی همواره به واسطه‌ی فرآیندهای اجتماعی قوام می‌پذیرند. و این وساطت در وهله‌ی اول به عنوان کار شناخته می‌شود، کاری که طبیعت را در قالب معانی بشری شکل می‌بخشد. کار فعالیتی است معناآفرین. ما هرگز با ماده‌ی خام محض سر و کار نداریم. جهان ماده همواره از صافی معانی بشری عبور می‌کند تا به ما برسد، و حتی گنگی و بی‌معنایی نیز یکی از این معانی است. رمان‌های تامس هاردی این کیفیت را به عالی‌ترین وجه ممکن نشان می‌دهند.

به اعتقاد مارکس، تاریخ جوامع بشری جزئی از تاریخ طبیعی است. و این از جمله بدین معناست که اجتماعی بودن با سرشت نوع حیواناتی که ما هستیم عجین است. همکاری اجتماعی نه فقط برای بقای مادی ما لازم است بلکه همچنین جزئی از فرآیند تحقق نفس نوع بشر است. پس اگر طبیعت به یک معنا مقوله‌ای اجتماعی است، جامعه نیز به سهم خود مقوله‌ای طبیعی است. پست‌مدرنیست‌ها غالباً بر گزاره‌ی اول اصرار می‌ورزند اما بر گزاره‌ی دوم سرپوش می‌گذارند. از دید مارکس، رابطه‌ی میان طبیعت و انسان رابطه‌ای متقارن نیست. همچنان‌که او در *ایدئولوژی آلمانی* گوشزد می‌کند در نهایت طبیعت است که دست بالا دارد. این قضیه برای افراد آدمی به صورت مرگ ظاهر می‌شود. رؤیای فاوستی پیشرفت بی‌حد و مرز در جهانی مادی که مثل موم در دست ماست «اولویت طبیعت بیرونی» را نادیده می‌گیرد. امروزه این رؤیا را نه فاوستی بلکه آمریکایی می‌خوانیم. رؤیای آمریکایی در خفا از ماده بدش می‌آید زیرا آن را سدّ راه رسیدن به بی‌نهایت می‌یابد. از همین رو است که می‌خواهد جهان مادی را یا به زور از میان بردارد یا آن را در فرهنگ مستحیل سازد.

* **Biologism**: اعتقاد به موجبت یا تعیین‌کنندگی ویژگی‌های زیستی (biologic) — م

پست مدرنیسم و آوانگاردبازی دو روی یک سکه‌اند: هیچ‌یک نمی‌تواند بپذیرد که آدمی زاده‌ی محدودیت‌های خویش است، و تخطی دائمی از حدود همان چیزی است که تاریخ بشر نامیده می‌شود.

از نظر مارکس، آدمیان جزئی از طبیعت‌اند اما با این حال قادرند بر فراز آن قرار گیرند؛ و این جدایی نسبی از طبیعت خود جزئی از طبیعت ایشان است.^{۲۱} خود تکنولوژی که به کمک آن روی طبیعت کار می‌کنیم با الگوبرداری از طبیعت ساخته می‌شود. اما هرچند از نظر مارکس طبیعت و فرهنگ تشکیل وحدتی پیچیده می‌دهند، او حاضر نیست یکی از آن دو را در دیگری ادغام کند. او در کارهای اولیه‌اش که به طرز مهیبی نابهنگام می‌نماید رؤیای وحدت نهایی انسان و طبیعت را در سر می‌پروراند؛ اما هنگامی که پا به سن می‌گذارد در می‌یابد که همیشه میان انسان و طبیعت نوعی تنش یا ناهمسانی در کار خواهد بود، و یکی از نام‌های این تنش همان کار است. بی‌شک او با اندکی افسوس، تصویر خیالی زیبایی را که قدمتی تقریباً به اندازه‌ی خود بشریت دارد باطل می‌خواند، تصویری که در آن طبیعت با سخاوت تمام در برابر آرزوها و خواهش‌های ما تمکین می‌کند:

وہ از این عیش مدامی کہ مرا ست
سیب‌ها دور و برم در تک و تا ست
خوشه‌های خوش انگورِ الست
باده‌ریزان به دهان من مست
میوه‌های طرب‌انگیز، دوان
خود به سوی من سرمست، روان
هر طرف بوی گل و ریحانی
من و این هلہلہی حیرانی

(اندرو مارول، «باغ جادو»)

مارکس معتقد به فرآیندی است که خود آن را «جنبه‌ی انسانی بخشیدن به طبیعت» می‌نامد؛ اما طبیعت در دیدگاه او همواره در برابر انسان سرکشی می‌کند، گو این که می‌توان از مقاومت او در برابر نیازهای ما کاست. و البته این قضیه جنبه‌ی مثبتی هم دارد، زیرا غلبه بر موانع خود بخشی از خلاقیت ماست. جهان

سحر و جادو جهان کسالت‌باری خواهد بود. شاید اگر مارول یک روز را در آن باغ جادو بسر می‌برد، آرزویی جز بازگشت به لندن برایش نمی‌ماند.

آیا مارکس به گسترش بی‌حد و حصر قوای بشری اعتقاد داشت، آن‌هم به شیوه‌ای ناقض اصول حفظ محیط زیست؟ راستش او گاهی نقش محدودیت‌های طبیعی را در توسعه‌ی قوای بشری دست‌کم می‌گیرد، تا حدودی بدین دلیل که متفکران جبهه‌ی مقابل مانند توماس مالتوس در نقش آن‌ها غلو می‌کردند. او قبول دارد که طبیعت محدودیت‌هایی بر تاریخ تحمیل می‌کند، اما به گمانش می‌توان بر بسیاری از آن‌ها غلبه کرد. بی‌گمان در کارهای او رگه‌ی بارزی از آن‌چه می‌توان خوشبینی تکنولوژیک نامید — و حتی گاهی نوعی سیطره‌گرایی — دیده می‌شود: دیدگاهی که به موجب آن نوع بشر می‌تواند سوار بر نیروهای مطلق‌العنان تولید پای در دنیای قشنگ نو بگذارد. بعضی مارکسیست‌های بعدی (از جمله تروتسکی) این دیدگاه را تا نهایی ناکجاآبادی پیش بردند، و آینده‌ای را پیش‌بینی کردند سرشار از قهرمانان و نوابغ.^{۲۲} اما چنان‌که پیش‌تر دیدیم، مارکس دیگری نیز هست که تأکید می‌کند این‌گونه توسعه‌ی نیروهای بشری باید با رفاه و کرامت انسانی سازگار باشد. سرمایه‌داری است که تولید را فرآیندی بالقوه بی‌نهایت می‌داند، و سوسیالیسم است که تولید را در چارچوب ارزش‌های اخلاقی و زیباشناختی قرار می‌دهد. یا به تعبیر مارکس در مجلد اول سرمایه تولید «باید در قالبی متناسب با توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی نوع بشر» انجام گیرد.

همان‌طور که تد بتن* می‌گوید، تصدیق محدودیت‌های طبیعی نه با رهایی سیاسی بلکه فقط با روایت ناکجاآبادی از آن ناسازگار است.^{۲۳} جهان منابعی دارد که به همه‌ی ما امکان می‌دهد نه فقط هر چه بهتر زندگی کنیم بلکه بتوانیم از حیاتی نیک و شایسته بهره‌مند باشیم. جرالِد کوهن می‌نویسد «وعدده‌ی وفور نعمت نه جریان بی‌پایانی از اجناس و کالاها بلکه نوعی تکافوی نعمت است که با کمترین حد جان‌کندن به دست آید.»^{۲۴} و آن‌چه مانع تحقق این وعده می‌شود نه طبیعت که سیاست است. چنان‌که دیدیم از نظر مارکس، سوسیالیسم به توسعه‌ی

*. استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه اسکس

نیروهای مولده احتیاج دارد؛ اما توسعه‌ی آن‌ها نه کار سوسیالیسم بلکه به عهده‌ی سرمایه‌داری است. سوسیالیسم وفور و ثروت مادی را تولید نمی‌کند بلکه آن را به خدمت می‌گیرد. استالین بود، نه مارکس، که هدف سوسیالیسم را توسعه‌ی نیروهای مولده می‌انگاشت. سرمایه‌داری شاگردی است که در مکتب جادوگر کارآموزی می‌کند: سرمایه‌داری نیروهایی را از غیب ظاهر کرده است که مهارگسیخته به همه‌جا سرکشیده‌اند و اینک ما را تهدید به نابودی می‌کنند. رسالت سوسیالیسم نه تحریک آن نیروها بلکه مهار عقلانی و انسانی آن‌هاست.

دو خطر بزرگی که اینک بقای بشر را تهدید می‌کنند یکی نظامی و دیگری زیست‌محیطی است. هیچ بعید نیست این دو تهدید در آینده بیش از پیش به هم نزدیک شوند، چرا که پیکارها برای تصاحب منابع کمیاب طبیعی به زد و خورد‌های نظامی منجر می‌شود. سال‌های سال کمونیست‌ها از پرشورترین مدافعان صلح بوده‌اند و علت این امر را آلن میک‌سینز وود* با استادی خلاصه کرده است: «به گمان من بدیهی است که منطق توسعه‌طلب، رقابت‌جو و استثمارگرانه‌ی انباشت سرمایه‌داری در چارچوب نظام ملت-دولت‌ها لاجرم، دیر یا زود، برهم‌زننده‌ی ثبات است، و سرمایه‌داری... حالا حالاها بزرگ‌ترین تهدید صلح جهانی خواهد ماند.»^{۲۵} اگر جنبش صلح‌طلبی می‌خواهد علل ریشه‌ای جنگ‌طلبی جهانی را دریابد نباید از سرشت جانوری غفلت ورزد که جنگ‌افروزی می‌کند. و این بدان معناست که نمی‌تواند از ژرف‌بینی‌های مارکسیسم در آن‌باره چشم‌پوشد.

این قضیه درباره‌ی جنبش حفظ محیط‌زیست نیز صادق است. به اعتقاد آلن وود، سرمایه‌داری نمی‌تواند از تخریب محیط‌زیست پرهیزد، چرا که میل مبرم آن به انباشت ماهیتی ضداجتماعی دارد. نظام سرمایه‌داری ممکن است برابری‌های نژادی و جنسیتی را تاب آورد اما به حکم ماهیتش نمی‌تواند به صلح جهانی دست یازد یا حرمت جهان مادی را نگاه دارد. به گفته‌ی وود سرمایه‌داری

*. آلن میک‌سینز وود، متولد ۱۹۴۲ در آمریکا، استاد مارکسیست دانشگاه یورک تورنتو در رشته علوم سیاسی. از او کتاب‌هایی نیز به فارسی ترجمه شده است:

امپراتوری سرمایه، ترجمه حسن مرتضوی، نشر نیکا، ۱۳۸۸
دموکراسی در برابر سرمایه‌داری: تجدید حیات ماتریالیسم تاریخی، ترجمه حسن مرتضوی، نشر بازتاب‌نگار، ۱۳۸۶

سرمایه‌داری در پایان هزاره، یک بررسی جهانی، ترجمه خلیل رستم‌خانی، نشر دیگر، ۱۳۸۱

«ممکن است بتواند درجه‌ای از مراقبت از محیط‌زیست را در خود بگنجاند، خاصه زمانی که تکنولوژی حراست از محیط زیست خود بازاری پررونق پیدا کند. اما عقل‌ستیزی ماهوی میل مبرم به انباشت سرمایه، که همه چیز را تابع مقتضیات توسعه‌ی خود سرمایه و رشد‌گذاری می‌کند، ناگزیر ناقض توازن زیست‌محیطی است.»^{۲۶} شعار قدیمی کمونیست‌ها «سوسیالیسم یا توحش» همواره از نظر گروهی بوی دیدگاه‌های آخرالزمانی می‌داد. حال که تاریخ افتان‌و‌خیزان به سوی جنگ هسته‌ای و فاجعه‌ی زیست‌محیطی پیش می‌رود باید گفت آن شعار قدیمی حقیقت محض است. اگر اکنون دست به کار نشویم، هیچ بعید نیست سرمایه‌داری همه‌مان را به کام مرگ فرو برد.

ختم کلام

آری، این چنین بود مارکس: او به فرد ایمانی پرشور داشت و به جزمیات انتزاعی به دیده‌ی تردید می‌نگریست. نظر مساعدی نسبت به مفهوم یک جامعه‌ی کامل نداشت، همواره با احتیاط به ایده‌ی برابری می‌اندیشید، و هرگز رؤیای آینده‌ای را در سر نمی‌پروراند که در آن همگان لباس‌های سرهم کارگری به تن دارند و بر پشتشان کدهای ملی زده شده است. آرزوی او نظاره‌ی جهانی پر از تنوع و گوناگونی بود نه یکدستی و هم‌شکلی. او مردان و زنان را بازیچه‌های درمانده‌ی تاریخ نمی‌دید. بسیار بیش از محافظه‌کاران دست‌راستی با نهاد دولت خصومت می‌ورزید، و سوسیالیسم را نه خصم دموکراسی بلکه تعمیق آن می‌دانست. الگوی او برای حیات نیک بر مبنای ایده‌ی ابراز وجود هنرمندانه استوار بود. او معتقد بود بعضی انقلاب‌ها را می‌توان به شیوه‌های مسالمت‌آمیز به انجام رساند، و به هیچ‌وجه مخالف اصلاحات اجتماعی نبود. به هیچ عنوان کانون توجه خود را محدود به طبقه‌ی کارگران یدی نکرد، و جامعه را هرگز بر حسب دو قطب کاملاً متضاد طبقاتی ندید.

او هرگز از تولید مادی بت‌واره‌ای نساخت. برعکس، گمان می‌برد حتی الامکان باید خود را از شر آن خلاص کرد. کمال

مطلوب او نه کار و زحمت که اوقات فراغت بود. اگر این همه توجه خود را پیوسته معطوف به اقتصاد می کرد، برای آن بود که می خواست از سلطه‌ی آن بر حیات بشر کم کند. ماتریالیسم او کاملاً با باورهای ریشه‌دار اخلاقی و معنوی سازگار بود. او همواره طبقه‌ی متوسط را می ستود، و سوسیالیسم را وارث میراث‌های باشکوه آن طبقه — یعنی آزادی، حقوق مدنی و رونق مادی — می دانست. اغلب دیدگاه‌های او درباره‌ی طبیعت و محیط‌زیست به طرز خیره‌کننده‌ای جلوتر از زمان خودش بود. هیچ جنبشی هم‌پایه‌ی آن نهضت سیاسی که از بطن کارهای او زاده شد مدافع ثابت قدم رهایی زنان، صلح جهانی، مبارزه با فاشیسم و پیکار علیه استعمار نبوده است.

آیا تاکنون از هیچ متفکری تصویرهایی چنین هجوآمیز و تقلیدهایی چنین هزل‌آمیز صورت گرفته است؟

یادداشت‌ها

پیشگفتار

1. Peter Osborne, in Leo Panich and Colin Leys (eds.), *The Communist Manifesto Now: Socialist Register* (New York, 1998), p. 190.
[نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی: «آینده را به یاد خواهی داشت؟» ترجمه‌ی حسن مرتضوی، در *مانیفست*، پس از ۱۵۰ سال، انتشارات آگاه، ۱۳۸۰]
2. Quoted by Robin Blackburn, “Fin de Siècle: Socialism after the Crash,” *New Left Review*, no. 185 (January/February 1991), p. 7.

فصل یک

۱. گو این‌که بعضی از مارکسیست‌ها در میزان سرنوشت‌سازبودن این تغییرات تردید دارند. مثلاً، الکس کالینیکوس:
Against Postmodernism (Cambridge, 1989), Ch. 5.
2. Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory* (London, 2008), p. 514.
3. Tristram Hunt, “War of the Words,” *Guardian*, 9 May 2009.

فصل دو

1. See Joseph Stiglitz, *Globalisation and Its Discontents* (London, 2002), p. 5.
[این کتاب در ایران با عنوان *جهانی‌سازی و مسائل آن*، با ترجمه‌ی حسن گلریز، نشر نی، ۱۳۸۷، منتشر شده است.]

2. Quoted in Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce* (London, 2009), p. 91.
3. Isaac Deutscher, *The Prophet Armed: Trotsky 1879–1921* (London, 2003), p. 373.
4. See, for example, Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London, 1983), David Schweickart, *Against Capitalism* (Cambridge, 1993), and Bertell Ollman (ed.), *Market Socialism: The Debate Among Socialists* (New York and London, 1998). A more philosophical defence of market socialism is to be found in David Miller, *Market, State and Community: The Theoretical Foundations of Market Socialism* (Oxford, 1989).
- [این کتاب به فارسی ترجمه شده است، به قلم شهریار خواجهان، سوسیالیسم بازار (گفت‌وگو میان سوسیالیست‌ها)، نشر بازتاب‌نگار، ۱۳۸۲]
5. Melvin Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, 1979), pp. 334–35.
6. Quoted by Robin Blackburn, “Fin de Siècle: Socialism after the Crash,” *New Left Review*, no. 185 (January/February 1991), p. 29.
7. See, for example, Pat Devine, *Democracy and Economic Planning* (Cambridge, 1988), David McNally, *Against the Market* (London, 1993), and Michael Albert, *Parecon: Life After Capitalism* (London, 2003). A useful summary of this case is to be found in Alex Callinicos, *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge, 2003), Ch. 3.
- [در ایران با عنوان مانیفست ضد سرمایه‌داری، ترجمه‌ی ناصر زرافشان، نشر آگاه، ۱۳۸۶، منتشر شده است.]
8. See Ernest Mandel, “The Myth of Market Socialism,” *New Left Review*, no. 169 (May/June 1988), p. 109 n.
9. Devine, *Democracy and Economic Planning*, pp. 253, 265–66.
10. Albert, *Parecon*, p. 59.
11. Raymond Williams, *Communications* (Harmondsworth, 1962).

فصل سه

1. Quoted in Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory* (Oxford, 1989), p. 143.
2. Marx, Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1968), p. 182.
۳. قوی‌ترین دفاع از این نظریه را در کتاب ذیل باید خواند:
- G. A. Cohen, *Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978).
- کم‌تر پیش آمده کسی این چنین باشکوه از نظریه‌ای این چنین نامعقول دفاع کرده باشد. برای مطالعه‌ی شرحی عالی از نظریه‌ی تاریخ مارکس، بنگرید به:

- S. H. Rigby, *Marxism and History* (Manchester and New York, 1987)
 کتابی که من در این جا از آن یاری گرفتم.
4. Quoted in Alex Callinicos and Chris Harmon, *The Changing Working Class* (London, 1983), p. 13.
 5. Marx, *The Holy Family* (New York, 1973), p. 101.
 6. Marx & Engels, *Selected Correspondence* (Moscow, 1975), pp. 390–91.
 7. *Ibid.*, pp. 293–94.
 8. A point made by John Maguire, *Marx's Theory of Politics* (Cambridge, 1978), p. 123.
 9. Marx, *Capital*, vol. 1 (New York, 1967), p. 9.
 10. Quoted in T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, 1983), p. 140.
 11. Quoted in Umberto Melotti, *Marxism and the Third World* (London, 1972), p. 6.
 12. Marx, *Theories of Surplus Value* (London, 1972), p. 134.
 13. Quoted in Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, 1971), p. 36.
 14. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, 1992), p. 228.

فصل چهار

۱. برای آشنایی با یکی از گیراترین پژوهش‌ها در باب معانی مثبت‌تر این ایده، بنگرید به:

- Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future* (London, 2005).
2. Marx and Engels, *The German Ideology* (London, 1974).
 3. Marx, *The Civil War in France* (New York, 1972), p. 134.
 4. Raymond Williams, *Culture and Society 1780–1950* (Harmondsworth, 1985), p. 320.
 5. Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London, 1983).
 6. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford, 1996).
 7. See Len Doyal and Roger Harris, “The Practical Foundations of Human Understanding,” *New Left Review*, no. 139 (May/June 1983).
 8. For a counterargument, see Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*.
 9. Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice,” *New Left Review*, no. 150 (March/April 1985), p. 82.
 10. Quoted by Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice,” *New Left Review*, no. 150 (March/April 1985), p. 52.

فصل پنج

1. John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (London, 2002), p. 12.
2. Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow, 1965), p. 417.
3. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (London, 1966), p. 320.
4. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality* (London, 1984), p. 122.
5. John Elliot Cairnes, "Mr Comte and Political Economy," *Fortnightly Review* (May 1870).
6. W. E. H. Lecky, *Political and Historical Essays* (London, 1908), p. 11.
7. Arthur Friedman (ed.), *Collected Works of Oliver Goldsmith* (Oxford, 1966), vol. 2, p. 338.
8. For an excellent discussion of this point, see Peter Osborne, Marx (London, 2005), Ch. 3.
9. Marx, *Theories of Surplus Value* (London, 1972), p. 202.
10. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in *Selected Works of Marx and Engels* (New York, 1972).
11. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), pp. 110–11.
12. Marx, *Capital* (New York, 1967), vol. 1, p. 85.

فصل شش

1. Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (London, 1995), p. 2.
2. Quoted in Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, 1971), p. 24.
3. Ibid., p. 26.
4. Ibid., p. 25.
5. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Oxford, 1987), p. 35.
6. Marx and Engels, *The German Ideology* (London, 1974), p. 151.
7. See Alex Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (London and Sydney, 1983), p. 31.

[این کتاب با ترجمه‌ی پرویز بابایی به فارسی منتشر شده است: اندیشه انقلابی کارل مارکس، نشر آزاد مهر-قطره، ۱۳۸۳]

8. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 51.
9. این عبارت البته به معنای «طرح پرسش‌های خیلی زیاد» نیست. کسانی که خلاف این می‌اندیشند، رجوع کنند به: *Oxford English Dictionary*.
10. John Macmurray, *The Self as Agent* (London, 1957), p. 101.
11. Quoted by Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), p. 64.

۱۲. برای آشنایی با دو پژوهش جذاب درباره‌ی مناسبات میان این دو متفکر، بنگرید به:

David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics* (London, 1981), and G. Kitching and Nigel Pleasants (eds.), *Marx and Wittgenstein* (London, 2006).

13. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 47.

۱۴. مارکس در یادداشت‌هایی درباره‌ی واگنر با مصطلحاتی که به طرز شگفت‌انگیزی سمت‌وسوی فرویدی دارند می‌نویسد نوع بشر در وهله‌ی اول اعیان جهان خارج را بر حسب لذت و درد تشخیص می‌دهد و سپس یاد می‌گیرد که تشخیص دهد کدام‌یک از آن‌ها نیازهایش را برآورده می‌سازد و کدام‌یک نه. همچنان که نیچه اعتقاد داشت، معرفت به صورت شکلی از سروری و سیطره بر این اعیان (ایژه‌ها) آغاز می‌شود. بدین‌قرار هم در مارکس و هم در نیچه، معرفت با قدرت پیوند می‌خورد.

15. William Empson, *Some Versions of Pastoral* (London, 1966), p. 114.

16. Theodor Adorno, *Prisms* (London, 1967), p. 260.

17. Hannah Arendt (ed.), *Walter Benjamin: Illuminations* (London, 1973), pp. 256–57.

18. Marx, Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1968), p. 182.

19. G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom* (Oxford, 1988), p. 178.

20. See S. H. Rigby, *Engels and the Formation of Marxism* (Manchester, 1992), p. 233.

۲۱. برای مطالعه‌ی زندگی‌نامه‌ای عالی از مارکس، بنگرید به:

Francis Wheen, *Karl Marx* (London, 1999).

[این کتاب را مرحوم شیوا رویگریان به فارسی برگردانده است: نشر ققنوس،

۱۳۸۱]

22. See Max Beer, *Fifty Years of International Socialism* (London, 1935), p. 74. I am grateful to Marc Mulholland for this reference.

23. Quoted in Tom Bottomore (ed.), *Interpretations of Marx* (Oxford, 1988), p. 275.

فصل هفت

1. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (London, 1998), p. 85.

2. See Mike Davis, *Planet of Slums* (London, 2006), p. 25.

3. Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in *Marx and Engels: Selected Works* (London, 1968), p. 219.

4. Quoted in Leo Panitch and Colin Leys (eds.), *The Socialist Register* (New York, 1998), p. 68.

5. I have drawn for the account which follows on (among other sources) Alex Callinicos and Chris Harman, *The Changing Working Class* (London and Melbourne, 1987); Lindsey German, *A Question of Class* (London, 1996); and Chris Harman, "The Workers of the World," *International Socialism*, no. 96 (autumn, 2002).
6. Jules Townshend, *The Politics of Marxism* (London and New York, 1996), p. 237.
7. Quoted by Tom Bottomore (ed.), *Interpretations of Marx* (Oxford, 1968), p. 19.
8. John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (London, 2002), p. 111.
9. Chris Harman, "The Workers of the World."

برای آشنایی با موضعی مخالف این درباره‌ی طبقه‌ی کارگر، بنگرید به:

- G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (London, 2000).
10. See Perry Anderson, *New Left Review*, no. 48 (November/December 2007), p. 29.
۱۱. برای روشن شدن ذهن خوانندگان ناآشنا با جرایم و جنایات طبقات فرادست بریتانیا باید بگوییم لرد لوکان اشراف‌زاده‌ای انگلیسی است یا بود که چند دهه پیش غیش زد و اثری از آثارش پیدا نیست.
12. A point made by Slavoj Zizek in *In Defense of Lost Causes* (London, 2008), p. 425.

برای مطالعه‌ی گزارشی بی‌نظیر از وضعیت زاغه‌ها در دنیای امروز، بنگرید به:

Mike Davis, *Planet of Slums* (London, 2006).

فصل هشت

1. Isaac Deutscher, *Stalin* (Harmondsworth, 1968), p. 173.
2. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (New York, 1946), p. 83.
۳. در فضای آکنده از مبارزه و پیکار دهه‌ی ۱۹۷۰، خلوص عقاید یک سوسیالیست را گاهی بر مبنای پاسخ او به پرسش‌هایی از این قبیل می‌سنجیدند: «اگر خدای ناکرده همسر یا رفیق‌تان به قتل برسد، آیا به دادگاه‌های قانونی بورژوازی مراجعه می‌کنید؟» یا «آیا برای مطبوعات بورژوازی مقاله می‌نویسید؟». البته تصفیه‌گرایان (طرفداران خلوص عقاید سوسیالیستی) یا چپ‌گرایان افراطی کسانی بودند که قادر بودند به این پرسش که «آیا اگر خانه‌تان آتش بگیرد، به ایستگاه آتش‌نشانی بورژوازی زنگ می‌زنید؟» بی‌بروگرد «نه» بگویند.
4. Quoted in Christopher Hill, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (London, 1990), p. 137.

فصل نه

1. Jacques Rancière, *Dis-agreement* (Minneapolis, 1999), p. 113.
2. Marx, *The Civil War in France* (New York, 1972), p. 213.
3. Quoted in Tom Bottomore, *Interpretations of Marx* (Oxford, 1988), p. 286.

فصل ده

1. For a flavour of these debates, see Juliet Mitchell, *Women's state* (Harmondsworth, 1971); S. Rowbotham, L. Segal and H. Wainwright, *Beyond the Fragments* (Newcastle and London, 1979); L. Sargent (ed.), *Women and Revolution* (Montreal, 1981); and Michèle Barrett, *Women's Oppression Today* (revised edition, London, 1986).
2. Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford, 2001), pp. 372–73.
3. *Ibid.*, p. 142.
4. Michèle Barrett, in T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, 1983), p. 190.
5. Jules Townshend, *The Politics of Marxism* (London and New York, 1996), p. 142.
6. Kevin B. Anderson, "The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics," in *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, ed. S. Budgeon, S. Kouvelakis and S. Zizek (London, 2007), p. 121.
7. Quoted in *ibid.*, p. 133.
8. For Indian historiography, see Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, 1992), Ch. 6.
9. Quoted by Ahmad, *In Theory*, p. 228.
10. Quoted in *ibid.*, p. 235.
11. *Ibid.*, p. 236.
12. Marx and Engels, *German Ideology*, p. 33.
13. Marx, *Capital*, vol. 3 (New York, 1967), p. 102.
14. John Bellamy Foster, "Marx and the Environment," in *In Defense of History*, ed. E. M. Wood and J. B. Foster (New York, 1997), p. 150.
15. W. Leiss, *The Domination of Nature* (Boston, 1974), p. 198.
16. Quoted in *ibid.*, p. 153.
17. Frederick Engels, *The Dialectics of Nature* (New York, 1940), pp. 291–92.
18. Marx, *Capital*, vol. 3, p. 218.
19. *Ibid.*, p. 219.

20. See Ted Benton, "Marxism and Natural Limits," *New Left Review*, no. 178 (November/December 1989), p. 83.

۲۱. برای مطالعه‌ی گزارشی کلاسیک از اندیشه‌های مارکس در باب این موضوع بنگرید به:

Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London, 1971).

۲۲. برای نمونه بنگرید به بندهای پایانی کتاب ذیل:

Trotsky's *Literature and Revolution*.

23. Benton, "Marxism and Natural Limits," p. 78.

24. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978), p. 307.

25. Ellen Meiksins Wood, "Capitalism and Human Emancipation," *New Left Review*, no. 67 (January/February 1988), p. 5.

26. *Ibid.*, p. 5.

نمایه

- آدورنو، تئودور ۹۰، ۹۶، ۱۰۳، ۱۳۱
- آرنت، هارنا ۲۷
- آلبرت، مايکل ۲۹
- احمد، ايجاز ۵۸، ۲۰۱
- ارسطو ۸۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۴۱
- أرول، جرج ۹۶، ۱۳۷
- استالين، يوزف ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۵
- اسمیت، آدم ۱۰۷
- اشمیت، ألفرد ۱۱۹
- افلاطون ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۳۸
- امپسن، ويليام ۱۳۱
- اندرسن، پرى ۱۴۷
- اندرسن، كوين ۱۹۸
- انگلس، فريدريش ۵، ۹، ۱۳، ۲۲، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۱۰۱
- ۱۰۹، ۱۷۴، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۷
- اوون، رابرت ۶۶
- بالييار، اتىين ۱۱۹
- بَرت، ميشل ۱۹۷
- برشت، برتولت ۱۳۱، ۱۴۷
- بلانكى، اگوست ۱۸۶
- بناپارت، لويى ۱۸۸
- بِتن، تَد ۲۱۲
- بنيامين، والتر ۱۳۱، ۱۷۰
- بوش، جرج دبليو ۱۸۷، ۱۸۸
- پروست، مارسل ۱۳۵، ۱۴۷
- پين، تام ۱۰۵
- تاچر، مارگارت ۱۰، ۶۸
- تامپسن، ويليام ۳۴
- تاونزاند، ژول ۱۵۵، ۱۹۷
- تاونى، آر. اچ. ۱۷۳
- تروتسكى، لئون ۲۰، ۲۳، ۲۵

- ۲۱۲، ۱۳۶، ای. جی. کوهن،
 گری، جان ۱۰۰، ۱۵۶
 گرینسپن، الن ۸۹
 گلدسمیت، الیور ۳۴، ۱۰۸
 گوارا، چه ۸، ۳۶، ۱۹۸
 گیدنز، آنتونی ۳۷
 لاک، جان ۱۰۵، ۱۲۴
 لکی، ویلیام ای. اچ. ۱۰۸
 لنین، ولادیمیر ۲۰، ۲۳، ۵۱،
 ۶۹، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۷،
 ۱۹۸، ۱۹۹
 لوکسمبورگ (لوکزامبورگ)،
 رُزا ۱۹۹
 مائوتسه‌دونگ ۱۸، ۲۰، ۵۶،
 ۱۶۷، ۱۹۸
 مارکس، النور ۱۴۱
 مارول، آندرو ۲۱۲
 مالتوس، توماس ۲۱۲
 مان، توماس ۱۴۷
 مک‌موری، جان ۱۲۸
 موریس، ویلیام ۶۴، ۲۰۵
 میل، جان استیوارت ۲۶
 میلتن، جان ۳۵، ۱۱۲، ۲۰۶
 میزس، لودویگ فون ۴
 نکروما، قوامه (کوامی) ۱۹۷
 نیچه، فریدریش ۱۰۲، ۱۲۳،
 ۱۳۱، ۱۹۰
 نیرره، ژولیوس کامبارگه ۱۹۸
 وایلد، اسکار ۲۸
 وُلتر ۳۵
 وود، آلن میک‌سینز ۵، ۲۱۳
 ویتگنشتاین، لودویگ ۱۲۷، ۱۲۹
 ویلیامز، ریموند ۲۹، ۳۴، ۷۱
 هابرماس، یورگن ۱۲۳
- ۲۷، ۵۱، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۲
 توکودیدس ۱۳۴
 جراس، نورمن ۷۵، ۹۲
 جفرسن، تامس ۲۶
 جیمز، سی. ال. آر. ۲۰۴
 جیمسن، فدریک ۱۳، ۵۹
 چارلز، شاهزاده‌ی ویلز ۱۰۱،
 ۱۳۵، ۱۷۱
 چسترتن، جی. کی. ۱۷۱
 چیچرو ← سیسرون
 دویچر، آیزاک ۲۴، ۱۶۴
 دیواین، پَت ۲۹
 دیویس، مایک ۱۳، ۱۸
 رانسیر، ژاک ۱۸۱
 رایش، رابرت ۱۸۴
 روسو، ژان ژاک ۳۵، ۱۰۷،
 ۱۸۲
 ریگان، رونالد ۱۰
 سعید، ادوارد ۲۰۲
 سن‌سیمون، کلود ۶۶
 سیسرون ۱۰۶، ۱۷۴
 شکسپیر، ویلیام ۳۵، ۵۹، ۶۸،
 ۸۳، ۹۱، ۱۹۰
 فانون، فرانسیس ۱۹۷، ۱۹۸
 فروید، زیگموند ۳، ۵، ۶۷، ۹۰،
 ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۹۰
 فوئرباخ، لودویگ آندریاس
 ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۹
 فوریه، شارل ۶۶
 فوکو، میشل ۱۰۲
 کابرال، امیلکار ۱۹۸
 کاسترو، فیدل ۱۹۸، ۲۰۴
 کانلی، جیمز ۲۰۴
 کِرنز، جان الیوت ۱۰۷

هوركهايمر، ماكس ۵۸	تامس، ۱۳۸، ۱۳۹، ۲۱۰
هوشي مين ۱۹۷	هارمن، كريس ۱۵۸
هومر ۱۳۴	هاروي، ديويڊ ۱۵۴
هيتلر، آدولف ۹۱	هانت، تريسترام ۱۳
هيوم، ديويڊ ۱۲۴	هگل، گئورگ ويلهلم
يانگ، رابرت جی. سی. ۱۹۶	فريدریش ۳۴، ۱۱۹، ۱۸۲

