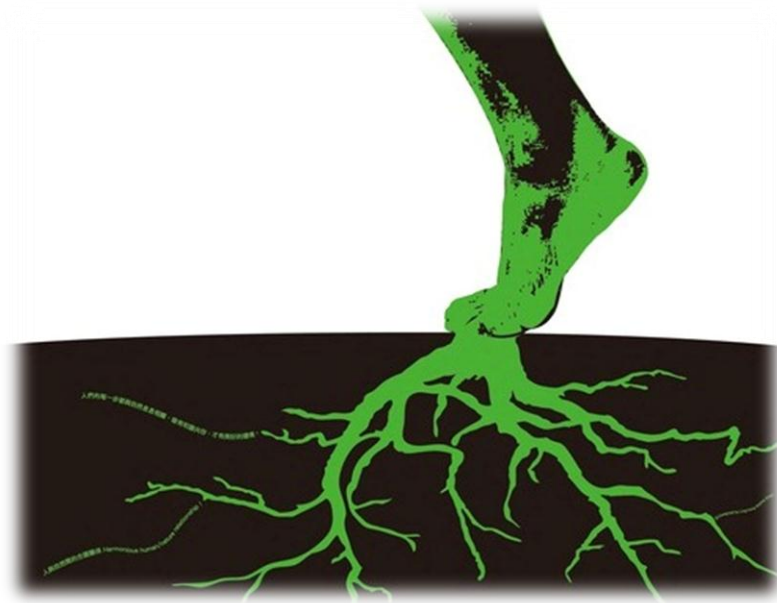


نقد
اقتصاد سیاسی

انسان، طبیعت و محیط زیست

درآمدی بر «فلسفه‌ی طبیعت» مارکس



علی رها

نقد اقتصاد سیاسی

اردی بهشت ۱۳۹۷

«مالکیت خصوصی کره‌ی زمین توسط افراد به همان اندازه احمقانه است که تملک یک انسان توسط انسانی دیگر. حتی کل یک اجتماع، یا حتی یک ملت و حتی مجموعه جوامع موجود، مالکان کره‌ی زمین نیستند. آن‌ها صرفاً ساکنان و دارندگان زمین‌اند و می‌باید آن‌را در شرایطی بهبودیافته‌تر به نسل‌های بعدی منتقل سازند.» (کارل مارکس، سرمایه، ۳: ۹۱)

پیش‌گفتار

انسان معاصر در دهه‌ی دوم قرن حاضر، در مواجهه با تخریب ترمیم‌ناپذیر زیست‌محیطی و زیست‌بومی، دوباره با عارضه‌ای زیست‌مدارانه روبه‌رو شده که امکان تداوم پایدار هستی انسانی و بلکه کل کره‌ی زمین و موجودات زنده‌اش را به پرسشی مبرم تبدیل کرده است. آخرین باری که بشر با چنین شدتی با بحران ادامه‌ی زیست‌درگیر شده بود، در نیمه‌ی قرن بیستم و از پس بارش بمب هسته‌ای بر سر مردم هیروشیما، و در پی آن رقابت هسته‌ای آمریکا و شوروی بود.

در آن زمان هم به سان امروز آسیب‌پذیری جامعه‌ی بشری و امکان ادامه‌ی حیات به بحرانی معرفتی و معیاری برای سنجش «معنای» زندگی و چالش «اصالت» انسان تبدیل شده بود. پرسش‌هایی همچون: «آیا بشر آینده‌ای دارد؟» توسط اندیشمندان بزرگی مثل برتراند راسل، غالباً خود هستی را به «معمایی» تشبیه می‌کرد و بدان به‌دیده‌ی تردید می‌نگریست. اما آنچه تردیدها را به «امید» تبدیل کرد، ظهور جهانی جنبش‌های اجتماعی نوینی بود که خواهان صلح پایدار، تعیین سرنوشت و حذف نیروگاه‌های هسته‌ای بودند. امروز نیز با تشدید انهدام زیست‌محیطی، دوباره شاهد شکل‌گیری جنبشی جهانی شده‌ایم که احیای آب، خاک، هوا و گونه‌های حیوانی و گیاهی، و نیز پالایش آلودگی جوامع بشری را سرلوحه‌ی درخواست‌های خود قرار داده‌اند.

در عین حال، در پی سونامی ژاپن و تخریب نیروگاه هسته‌ای فوکوشیما و پخش وسیع مواد رادیواکتیو در محیط زیست که توسط کارشناسان چندین برابر هیروشیما برآورد شده است، شاهد ایجاد زمینه‌های پیوند جنبش ضد هسته‌ای با جنبش محیط زیست شده‌ایم.

در نهایت فقط به واسطه‌ی کنش جمعی و «خرد عمومی» است که می‌توان به مهار قدرت‌های طبیعت‌ستیز و احیای توان زادآوری و خودپالایی طبیعت امید بست. اما مشکل این جاست که خود این حرکت‌های اجتماعی، با این که به‌طور عام درخواست مشترکی دارند، شامل گرایش‌های متفاوت و حتی متناقضی هستند. هر کدام از این طیف‌ها، دانسته یا نادانسته، پای‌بند به تعابیر و دیدگاه‌های معینی از طبیعت، جامعه و نقش انسان هستند که در تعیین مسیر و سرنوشت این جنبش‌ها و امکان موفقیت آن‌ها نقش به‌سزایی ایفا می‌کنند.

به‌طور نمونه، در میان کسانی که به «اکولوژیست‌های ژرف» موسوم شده‌اند، جریان‌هایی وجود دارند که با حرکت

از گزاره‌ای انتزاعی که انسان نوعی را مسئول تخریب طبیعت می‌داند، به خاستگاهی پسا-انسان‌مدارانه رسیده‌اند و بانفس هرگونه توسعه‌ی اجتماعی، صرف‌نظر از ماهیت و جهت‌یابی آن، می‌ستیزند. برخی از آنان بازگشت به نوعی زندگی بدوی و ظاهراً «طبیعی» (اکوتوپیا) و حتی به حذف جمعیت شهری («اکوتاژ») رو کرده‌اند.

در آن سوی طیف، «اکو سوسیالیست»هایی قرار دارند که خود از تبار نظری ناهمگونی برخوردارند که با یدک کشیدن نام سوسیالیسم، و نیز کارل مارکس، می‌خواهند آزموده‌های تاریخی را دوباره بیازمایند. آنان کماکان بر توسعه‌ی نامشروط «نیروهای مولد» اصرار می‌ورزند، غافل از آن‌که در نزد مارکس انسان خود بزرگ‌ترین نیروی هستی‌بخش و مولد بود. تکیه‌ی یک‌جانبه بر «کار تعاونی»، بدون توجه به سرشت خود کار و اهمیت خصلت آزادانه‌ی تعاون، و یا حذف «مالکیت خصوصی» به‌عنوان شاکله‌ی بنیادین اجتماع آینده، بدون تبیین و نقد ماهیت بیگانه‌ی کار انسانی و نحوه‌ی تعاون انسان با طبیعت و داده‌ها و سازه‌های طبیعی در خلال فرآیند کاری، از جمله گرایش‌های نظری بی‌فرجامی هستند که بر بدنه و ذهنیت جنبش‌های «مترقی» سنگینی می‌کنند.

انگیزه‌ی نوشتار کنونی این‌ست که در پرتو حساسیت‌های انسان امروزی به دیدبانی کردن محیط زیست و تکاپوی بهسازی آن، با یک بازنگری ضرورتاً اجمالی از سپهر اندیشگی مارکس، تا حد ممکن بُعد «سبز» فلسفه‌ی وی را برای زمان حاضر برجسته سازد.

دموکریتوس یا اپیکور؟

کارل مارکس با این‌که اثری تحت عنوان «فلسفه‌ی طبیعت» از خود برجای نگذاشته است، چنان انقلابی در خود فلسفه ایجاد کرد که در سپهر اندیشه‌اش انسان، طبیعت، تاریخ و جامعه در کلیت نوینی گردآوری شدند که فقط در آینده‌ای که وی آن‌را «قلمرو حقیقی آزادی» نامید به یگانگی بالفعل می‌رسند.

در این منظر، شیرازه‌ی تفکر مارکس از سرشتی «آینده‌نگر» برخوردار است اما با ایده‌آلیست‌هایی که «آینده» را به‌وجهی فراتاریخی و همچون «بازگشت» به یک مبداء تخیلی تعریف می‌کنند، هیچ وجه مشابهتی ندارد. این پندار سمج و به سنت درآمده که مرتباً توسط اسطوره‌ها و افسانه‌های جهانی بازتولید می‌گردد، از یگانگی بی‌واسطه و بدوی انسان و طبیعت، یا «انسان طبیعی»، ایده‌آلی ساخته که بقای طبیعت و سعادت بشر را در گرو «رجعت» به چنان مبدایی جست‌وجو می‌کند.

این مبداء تصویری شامل دوران «معصومیت» انسان می‌شود که هنوز به‌خاطر برچیدن میوه از درخت «دانش»، خویشتن را به تباهی نکشاده بود. در جهان مدرن این ایده‌ی بازگشت توسط «رومانتیک‌ها» بازسازی شد که در برابر توسعه‌ی لجام‌گسیخته‌ی اروپای صنعتی و افسون‌زدایی از طبیعت و فروپاشی جوامع زراعتی، پرچمدار نوعی طبیعت‌گرایی تجریدی شدند.

مارکس حتی پیش از آن‌که مبانی نظری خود را پایه‌گذاری کرده باشد، در گفتاری درسنجش «مکتب تاریخی قانون»

به سال ۱۸۴۲، این حرکت رومانتیکی در سیمای گوستاو هوگو را، به عنوان روندی واپس‌گرایانه و «پوزیتیویسمی غیرممتدانه» تشخیص داده بود. پیروان این جریان «وضعیت طبیعی را به عنوان حالت حقیقی طبیعت انسانی برآورد می‌کنند... این‌طور تصور می‌شود که مردم در وضعیت طبیعی، از حکمتی نخستین بهره‌مند بوده‌اند.» (مجموعه آثار، ۱: ۲۰۲)

اما برای آشنایی بهتر با مارکس و ادراک مفهوم آزادی به عنوان شاخه فلسفه‌ی طبیعت او، در واقع می‌باید از پایان‌نامه‌ی دکترای وی آغاز کرد. مارکس در سن ۲۰ سالگی پژوهش حول پایان‌نامه‌اش را آغاز کرد و سه سال بعد، در ۱۸۴۱ تحت عنوان «تفاوت بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریتوس و اپیکور» به اتمام رسانید. با اینکه بررسی این پایان‌نامه در ظرفیت این نوشتار نیست، چکیده‌ی کلام مارکس این‌ست که دموکریتوس «صرفاً به بُعد مادی» تکیه می‌ورزد و ایده‌آل را فقط به عنوان «وهله»‌ای از واقعیت ادراک می‌کند. اما «آن‌چه در اپیکور جاودانی و عظیم است در این امر نهفته است که وی شرایط را به مفاهیم ترجیح نمی‌دهد.» (مجموعه آثار، ۱: ۴۱۵) مارکس در اپیکور «آزادی مطلق ذهن» را برجسته می‌سازد در حالیکه برای دموکریتوس «اتم، یگانه نمود عمومی و عینی بررسی آمپریک طبیعت به‌طور کل است.» (ص ۷۳) اما فلسفه‌ی اپیکور «از روش مقیدشده‌ی هستی انحراف حاصل می‌کند» و موفق به تبیین «روح اتم» می‌گردد که همان «خود حرکت مطلق» است. (همان‌جا، ص ۵۰) دموکریتوس که یک دانشمند شناخته شده بود «از فلسفه ناراضی شده به دانش مثبت روآوری می‌کند.» در عوض، اپیکور که حتی «دشمن علم» نامیده شده بود، معارض «تجربه‌گرایی» بوده، به فلسفه رو کرده، نافی «وضع موجود» می‌شود.

به‌دیده‌ی مارکس تعارض دموکریتوس و اپیکور در اساس در رابطه بین تفکر و هستی است که در تضاد بین علیت و «جبرگرایی» با اختیار، تعیین سرنوشت و «آزادی ذهن» تبلور می‌یابد. به‌قول مارکس «این دو فیلسوف که علمی واحد (یعنی فیزیک) را به‌وجهی مشابه تدریس می‌کردند، در تبیین حقیقت، یقین، انطباق و پیاده کردن این علم و کلیت رابطه بین تفکر و واقعیت تضادی فاحش داشتند.» (ص ۳۸)

وهله‌ی تعیین‌کننده‌ی این «دو گرایش» در چگونگی تفهیم حرکت «اتم» به‌عنوان بنیادی‌ترین عنصر سازنده‌ی جهان موجود نمایان می‌شود. باین‌که هر دو ی آن‌ها معتقد به «سقوط مستقیم» و نیز حرکت «دافعه»‌ی اتم‌ها در خلاء بودند، اپیکور قائل به حرکت سومی است که آن‌را «انحراف از خط مستقیم» می‌نامد. او در این «انحراف» از سقوط جبری، وهله‌ی «آزادی»، نفی «هستی نسبی» و اصالت وجود «فرد» را ادراک می‌کند. اگر تقدیر را به یک «خط مستقیم» تشبیه کنیم، و فرد را به یک «نقطه»، به‌دیده‌ی اپیکور، امتداد آن «نقطه» به یک «خط»، به‌منزله‌ی انحلال و حذف فردیت است. اپیکور این انحراف از خط مستقیم را بلافاصله به آگاهی فرد انسانی انتقال می‌دهد که در برابر واقعیت موجود ایستادگی کرده، با آن مقابله می‌کند. اما برخلاف تصور رایج، مارکس با این‌که برای اپیکور رجحان قائل است، نسبت به وی نیز نگرشی نقادانه اختیار می‌کند. تشبیه کردن اپیکور به اندیشه‌ی «روشنگری» پیش از آن‌که نشانه‌ی تمجیدی تک‌سویه باشد، دربردارنده‌ی نقد مارکس از «فردیت انتزاعی» است. به‌نظر مارکس، فردی که خود را از «هستی نسبی» یعنی ارتباط با سایر افراد رها ساخته باشد، و استقلالش درحکم «وجود درخودی ناب» باشد، با این‌که معارض انقیاد

هستی است، در واقع از «کل هستی» انصراف یا «انحراف» جسته است. لذا مارکس روش اپیکور را «امی» می‌داند که در آن حرکت خود - تعیین سرنوشت‌سازی در قامت «فردیتی منزوی» نمودار می‌شود.

تا آن‌جا که به فلسفه‌ی طبیعی مربوط می‌شود، این «فرد خودکفای خودآگاه» از عزلت‌گاه خویش خروج کرده، «خود را به‌عنوان اصلی حقیقی قلمداد کرده، با طبیعت که ساحتی مستقل یافته است، به مقابله برمی‌خیزد.» (همان‌جا، ص ۷۱) پس فردیت انتزاعی در واقع «اصل مطلق» فلسفه‌ی اپیکور است که در برابر جبر کور و جمعیت تحمیلی، در تعاونی آزادانه با سایر انسان‌ها به جامعیت نرسیده است.

خودآگاهی فردیتی که «شمولیتی انتزاعی» یافته باشد، تنها با نفی کل جهان واقع به تأیید خویش رسیده، و به انهدام واقعیت طبیعت اقدام می‌نماید. در این‌جا «عقل» در حکم «عدم وجود» یا «نا-بودگی» طبیعت است. به قول مارکس «فردیت تجریدی، آزادی از وجود است، نه آزادی در وجود.» (همان‌جا، ص ۶۲) لذا اپیکور برخلاف فلاسفه‌ی عهد عتیق و پرستش طبیعت که فاقد عنصری ذهنی بود، ذهنیتی فاقد عینیت را برمی‌نشانند و به‌رغم «دیالکتیکی که در خود نهفته دارد»، در بردارنده‌ی تناقضی چشمگیر است که «سوژه‌ی متفکر» را به یگانگی با «عینیت» هدایت نمی‌کند، هرچند که خود این عینیت منقسم و تناقض‌مند باشد.

اپیکور ملاً اذعان می‌کند که هدف روش تحلیلی وی نه دانش طبیعت به‌خودی خود، که آرامش و نشاط خودآگاهی است. در عوض مارکس برآنست که ذهن اندیشمند، پس از آزاد شدن به انرژی عملی رو می‌آورد. اما این «کنش فلسفی، خود نظری است. این نقد است که هستی فرد را از طریق ذات، و واقعیت معین را به‌واسطه‌ی ایده می‌سنجد.» (همان‌جا، ص ۸۵)

نقد ادراک فوئرباخ‌ی از طبیعت

به‌لحاظ معرفتی، تعبیر مادی صرف از مارکس و طبیعت‌نشان‌های «سکته»‌ای مغزی است که در جدایی از متد نمودار می‌شود؛ درست همان‌طور که خود مارکس نقصان تفسیر فوئرباخ از مادیت و طبیعت را به منتزع شدن از «فرآیند تاریخی» مربوط می‌دانست. وی در «تزهایی درباره فوئرباخ» ابراز می‌کند که فوئرباخ «ابژه‌های حسی را جدا از ابژه‌های فکری» استنباط می‌کند. لذا طبیعت را به‌طور «سوبژکتیو» ادراک نمی‌کند، یعنی «کنش انسانی» را عینی نمی‌داند. «نوع بشر» در منظر فوئرباخ که مارکس آن‌را «عمومیتی نهانی و خرفت که افراد متعدد را به‌وجهی طبیعی متحد می‌سازد» می‌نامد، هم‌زاد «فرد منزوی» جامعه‌ی مدنی معاصر است. در این‌جا فردیت و جمعیت (نوع بشر) به‌واسطه‌ی یک «پراکسیس» (کنش عینی/ذهنی) نقادانه، در «انسانی اجتماعی» به تعامل نمی‌رسند.

پیروان فوئرباخ مفهوم نوع بشر وی را به اوج برده و حتی آن‌را هم‌تراز «ایده‌ی مطلق» هگل قلمداد کردند. لذا مارکس در حین پاسخ‌گویی به «سوسیالیست‌های حقیقی» که «انسان» فوئرباخ‌ی را مال خود کرده بودند، می‌پرسد: «این چه 'انسانی' است که در هستی و فعالیت واقعی تاریخی‌اش دیده نمی‌شود بلکه باید از لاله گوشش استنتاج گردد و یا از خصیصه‌ی دیگری که او را از حیوانات متمایز می‌سازد؟» [اشاره به پاراگراف ۲۴۶ «فلسفه‌ی طبیعت» هگل]

لذا فوئرباخ با جهان معین روابط اجتماعی برخوردار نمی‌کند بلکه «همواره به طبیعت خارجی پناه می‌برد.» اما در نزد مارکس طبیعت به مثابه یک «غیریت»، انتزاع نابی است که در هیچ کجا یافت نمی‌شود. «درخت سیب، مانند اکثر درختان میوه، فقط طی چند قرن گذشته و به واسطه‌ی تجارت در اقلیم ما آورده و کاشته شده، و از این رو به واسطه‌ی کنش یک جامعه‌ی معین در عصری مشخص برای فوئرباخ به 'یقین حسی' تبدیل گشته است.» (مجموعه آثار، ۵: ۳۹)

در عوض، مارکس توجه ما را به «جنبه‌ی فعال» جلب می‌کند، یعنی به «کار محسوس مداوم انسانی، به خلاقیت و به این تولید به عنوان مبنای کل جهان حسی موجود.» از این رو معلوم می‌شود که «هر اختراعی، هر پیشرفتی در صنعت، تکه دیگری از این حوزه [ی طبیعی] را برکنده و زمینه‌هایی که شواهد عینی گزاره‌های فوئرباخ را فراهم می‌سازد رفته‌رفته کاهش می‌دهد.» چنانچه این فعالیت جهان‌شمول انسانی لحظه‌ای متوقف شود، «فوئرباخ نه فقط تغییری عظیم در جهان طبیعی را خواهد دید، بلکه بزودی به این تشخیص خواهد رسید که کل جهان انسانی و قوای باصره و حتی هستی خود وی نیز ناپدید شده‌اند.» (همانجا، ص ۴۰)

مارکس بارها و بارها تأکید می‌ورزد که کانون توجه وی در درجه‌ی نخست تاریخ انسان است و با «طبیعت» ماقبل بشری، و یا علم طبیعی «ناب» به‌خودی خود سروکار ندارد. «ما فقط یک علم واحد را می‌شناسیم؛ علم تاریخ. به تاریخ می‌توان از دو جنبه نگریست و آنرا به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تقسیم کرد. اما این دو جنبه را نمی‌توان از هم جدا کرد. تا زمانی که انسان وجود داشته باشد، تاریخ طبیعت و انسان وابسته به یکدیگر خواهند بود.» (همانجا، ص ۲۸)

همان‌طور که مارکس پیش‌تر ابراز کرده بود «داشتن یک مبنا برای علم و مبنایی جداگانه برای هستی، پیش‌نهادی‌ای دروغین است.» به هر حال، «آن طبیعتی که مقدم بر انسان بوده است، به‌هیچ‌وجه با طبیعتی که فوئرباخ در آن به سر می‌برد یکسان نیست، یعنی طبیعتی است که در هیچ کجا یافت نمی‌شود.» اما نکته در این جاست که انسان همواره با «طبیعتی تاریخی و تاریخی طبیعی» روبه‌رو بوده است. «دیالکتیک» نمایان می‌سازد که آنچه به لحاظ تاریخی «انضمامی» است، و آنچه ارتباط انسان با طبیعت را تبیین می‌سازد هم شامل «وحدت» و هم «تنازع»، هم حاوی تشابه و هم تمایز است. این فقط «قدرت‌های طبیعی» نیستند که می‌بایستی تحت نظارت عقلانی افراد درآیند، بلکه این امر شامل «قدرت‌های اجتماعی»‌ای می‌شود که به‌سان نیروهایی بیگانه و خارج از هستی آن‌ها پدیدار شده‌اند. «این انجماد فعالیت اجتماعی، این انسجام آنچه خود ما خلق کرده‌ایم به صورت قدرتی عینی که در ورای ما به سر برده، از کنترل ما خارج شده و انتظارات ما را باطل کرده است، یکی از مهم‌ترین عوامل تکامل تاریخی تاکنون است.» تا زمانی که به واسطه‌ی تقسیم کار بین منافع عام و منافع خاص در درون جامعه گسست وجود داشته باشد، و لذا تا وقتی که فعالیت انسانی داوطلبانه نباشد، «کنش خود انسان به قدرتی بیگانه و معارض وی تبدیل می‌گردد و به جای آن که تحت کنترلش باشد، او را به بردگی می‌کشد.» (همانجا، ص ۴۷)

بنابراین، برنهادن یک دوگانگی ذاتی بین «جامعه» و «طبیعت» بدون برطرف‌سازی تعارضی که در درون خود اجتماع وجود دارد، و سپس کمک طلبیدن از «طبیعت» و پناه‌یابی در آن به عنوان حوزه‌ای که گویی فاقد تعارض است، نگرش به انسان و طبیعت را اسرارآمیز می‌کند. همان‌طور که خود مارکس ابراز می‌دارد:

«هابز برای آن که طبیعت را حوزه‌ی اثبات 'جنگ همه با همه' بخواند دلایل خیلی بهتری ارائه کرده بود. همین‌طور هم هگل که 'سوسیالیست حقیقی' ما خود را به ساختمان [فکری] او متصل می‌داند؛ هگلی که در طبیعت یک گسست استباظ کرده بود و آن را دوره‌ی رخوت ایده مطلق دانسته و حتی حیوان را عذاب انضمامی خداوند نامیده بود. پس از آن که سوسیالیست حقیقی ما طبیعت را در پوسته‌ای مرموز می‌پوشاند، با آگاهی انسان نیز همین کار را انجام می‌دهد، و آن را به آیینی این طبیعت اسرارآمیز مبدل می‌سازد. البته وقتی که نمود آگاهی، بازتاب فکری نیتی پاک درباره‌ی امور انسانی را به طبیعت تعمیم داده باشد، بدیهی است که آن آگاهی صرفاً به آیینی‌ای تبدیل خواهد شد که طبیعت در آن مشغول مذاقه کردن خود است. این امر که 'انسان' می‌باید در حیطه‌ی خویش آن گسست را الغا کند - گسستی که در درون طبیعت ناموجود مفروض شده بود - از طریق استناد به انسان به عنوان آیینی مفعولی که در آن طبیعت نسبت به خود آگاهی می‌یابد به اثبات می‌رسد؛ درست همان‌طور که پیش‌تر از طریق استناد به انسان به عنوان یک اندام‌واره‌ی صرفاً طبیعی به اثبات رسیده بود.» (همان‌جا، ص ۴۷۳)

کلام آخر مارکس در مورد سوسیالیست‌های حقیقی این است که از آن‌ها اساساً هیچ انتظاری نمی‌رود که نسبت به دیالکتیک هگلی، برخوردی انتقادی داشته باشند چرا که خود فوئرباخ فیلسوف که آن‌ها پیروانش هستند، قادر به انجامش نگردید.» (همان‌جا، ص ۵۳۰) از آن پس دیگر هیچ اثری از فوئرباخ در نوشته‌های مارکس، حتی در یک پاورقی، نمی‌توان یافت. دفعه‌ی بعدی که مارکس نام فوئرباخ را می‌برد، در نامه‌ای است که به تاریخ ۱۱ ژانویه ۱۸۶۸ به انگلس نوشت: «من در موزه [ی بریتانیا] درحالی که مشغول ورق زدن عناوین بودم، متوجه شدم که دورینگ یک فیلسوف کبیر است چراکه دیالکتیکی طبیعی را به نگارش درآورده که نقطه‌ی مقابل [دیالکتیک] 'غیر طبیعی' هگل است. لذا باران این اشک‌ها! این عالیجنابان در آلمان تصور می‌کنند که دیالکتیک هگلی 'سگی مرده' بیش نیست. وجدان فوئرباخ از این بابت بار سنگینی را بردوش دارد.» (مجموعه آثار، ۴۲: ۵۲۰)

دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴

در اندیشه‌ی مارکس هم مواد و مصالح کار و هم انسان به عنوان «سوژه»، نقطه‌ی عزیمت و نیز ماحصل حرکت تاریخ‌اند. آنچه «نفی نفی» هگلی برای وی مشهود کرده بود ظهور انسان کاملاً نوینی است که برایش «تمامیت تاریخ جهان چیزی نیست مگر تولید انسان توسط کار انسانی، و پیدایش طبیعت از برای انسان.» مارکس این راه‌حل «معمای تاریخ» نامید. «بازگشت کامل انسان به خویشتن به مثابه موجودی اجتماعی (یعنی انسانی)؛ بازگشتی که آگاهانه به‌انجام رسیده و کل ثروت تکامل پیشین را شامل می‌گردد.» (مجموعه آثار، ۳: ۲۹۶)

برخلاف نظریه‌ای که مد روز شده و گرایش‌های پسامدرن رواج داده و مارکس را «عمل‌گرا» خوانده‌اند، او فعالیت انسانی را به مثابه آن‌چیزی ادراک می‌کرد که ستیز بین خود عینیت‌بخشی و تأیید انسان را برطرف می‌سازد. در این منظر، برخلاف حیوانات که صرفاً خود را تولید می‌کنند، انسان «کل طبیعت را بازتولید می‌کند.» مارکس اصرار می‌ورزید که

«انسان حتی هنگامی که از نیاز جسمی فارغ باشد نیز تولید می‌کند و موقعی حقیقتاً تولیدگر است که از چنان نیازی آزاد شده باشد. (همان‌جا، ص ۲۷۵)

مع‌هذا وی در واری خود عینیت‌بخشی انسان توسط این فعالیت آزاد، بدین باور بود که «این عمل برنشانندن نیست که سوژه‌ی چنین روندی است. این سوژکتیویته‌ی ذاتی توانمندی‌هایی عینی است که از این رو کنش آن‌ها نیز می‌باید عینی باشد... پس در عمل برنهادن، این موجود عینی از عرصه‌ی 'کنشی ناب' به حیطه‌ی خلق ابژه سقوط نمی‌کند. برعکس، محصول عینی اش صرفاً مؤید کنش عینی اوست؛ مؤید کنش او به‌عنوان یک موجود عینی و طبیعی.» (همان‌جا، ص ۳۳۶)

هم از این روست که وی فلسفه‌اش را «ناتورالیسم یا اومانیزیسم پیگیر» نامید که «هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز بوده و در عین حال به‌منزله‌ی حقیقت وحدت‌بخش هر دو می‌آید.» (همان‌جا) در منظر مارکس «کمونیسم وضعیت نفی‌نفی، و لذا فازی بالفعل و ضروری در مرحله‌ی بعدی تکامل آزادی و احیای انسان است. کمونیسم شکل ضروری و اصل دینامیک آینده‌ی بلافصل است. اما کمونیسم در صورت چنینی‌اش مقصد تکامل انسان، شکل جامعه‌ی انسانی، نیست.» تنها از پس رفع چنین «واسطه‌ای» است که «اومانیزیسم مثبتی که از خود شروع کرده باشد» به ظهور می‌رسد. در چنین وضعیتی، اجتماع در حکم «وحدت کامل انسان با طبیعت - احیای حقیقی طبیعت - یعنی ناتورالیسم فعلیت‌یافته‌ی انسان و اومانیزیسم فعلیت‌یافته‌ی طبیعت است.» (همان‌جا، ص ۲۹۸) در آن صورت، «رهایی یکایک افراد» امکان آن‌را به‌وجود می‌آورد که انسان‌ها از «ظرفیت بهره‌مندی از تولید همه‌جانبه‌ی کل کره‌ی زمین برخوردار شوند.» این گفته‌ی مارکس که «طبیعت اندام غیرارگانیک انسان است»، در همه جا مرتباً نقل‌قول می‌شود. ولی کل جمله‌ی وی به‌ندرت بازگویی می‌شود، زیرا مارکس بلافاصله می‌افزاید که «پیوند جسمی و روحی هستی انسانی با طبیعت، صرفاً بدین معناست که طبیعت با خود پیوند دارد.» (ص ۲۷۵) بنابراین، با این که مارکس می‌گوید «انسان به‌طور بی‌واسطه موجودی طبیعی است»، ادامه می‌دهد که «اما انسان صرفاً یک موجود طبیعی نیست. او یک موجود طبیعی انسانی است... به‌عبارت دیگر، او موجودی برای خویش است... طبیعت نه به‌طور عینی و نه ذهنی به شکل کافی و مستقیم در اختیار موجود انسانی قرار داده نشده است.» در این جاست که مارکس انسان را «موجودی نوعی» می‌نامد که «می‌باید به‌عنوان چنین موجودی، خود را هم در وجود و هم در دانش خویش تصدیق و نمادین کند.» (همان‌جا، ص ۳۳۶) اما برخلاف «نوع بشر» فوئرباخ، مفهوم مارکس کاملاً بر بستر تاریخ بالفعل استوار شده است. رویارویی مارکس با دیالکتیک هگلی در ۱۸۴۴ برای وی مستدل ساخته بود که «هگل با درک مفهوم مثبت نفی‌ای که به خود استناد می‌کند، به از خود بیگانگی انسان پی برده است.» لذا هگل «کار را به‌مثابه کنش خودزایی انسان ادراک می‌کند.» با این که وی این حرکت تاریخی را در تفکری انتزاعی محصور کرده است، «برجسته‌ترین دستاورد "پدیدارشناسی" هگل و نتیجه‌ی نهایی‌اش - دیالکتیک نفی» در این است که برای هگل «مطلق، همین حرکت خودآفرینی و خود عینیت‌بخشی در قالب از خود بیگانگی و خود - غریبه‌سازی است. لذا نمود فرجامین هستی انسانی است که خویشتن را هدف خود قرار د

داده باشد.» (همان‌جا، ص ۳۴۷)

چه این حرکت مطلق به‌عنوان فرآیند «خودزایی» انسان بیان شود، و چه در گروندریسه «حرکت مطلق شدن» و یا در سرمایه «توانمندی انسانی که پایش را در خود دارد» نامیده شود، نفیِ نفیِ هگلی در آن واحد راه خروجی از بیگانگی انسان، و رفع کردن آن است که «حرکتی است عینی که بیگانگی را به‌درون خود فرو می‌برد.» (همان‌جا، ص ۳۴۱)

باید تأکید کرد که مارکس در همین رساله‌ی «نقد دیالکتیک هگلی» ۱۸۴۴ است که برای نخستین بار مفهوم بدیع «شیئیت» را پایه‌گذاری می‌کند که سپس در کتاب «سرمایه» زیر عنوان «بت‌وارگی کالایی» پرورش می‌دهد. از آن‌جا که رفع گسست ظاهراً جبران‌ناپذیر بین انسان و طبیعت در این «بت‌وارگی» نهادین شده است، بازبینی اجمالی مفهوم آن اهمیتی ضروری پیدا می‌کند.

بت‌وارگی کالایی

فصل نخستین جلد یکم «سرمایه»، تراکم‌ترین نمود متد مارکس است. در آن جاست که یک «شیء»، یعنی یک ماده‌ی محسوس قابل مصرف به‌همراه کلیه‌ی خصوصیات جسمی و طبیعی‌اش، از چنان شکل خارق‌العاده‌ای برخوردار می‌شود که مارکس آن‌را نه فقط «ماورای طبیعی» که «اجتماعی ناب» تعریف می‌کند. در این جا، صفت «ناب» نشانگر گسستی بین هستی طبیعی و اجتماعی است چراکه روابط اجتماعی بین انسان‌ها را دستخوش یک «واژگونگی دیالکتیکی» کرده و به یک رابطه‌ی «ارزشی» مبدل کرده است؛ یعنی به رابطه‌ی مستقیم اجتماعی بین محصولات فعالیت بارآور آن‌ها. این معرف یک «شیء اجتماعی»، یا یک رابطه‌ی اجتماعی است که از آن «طبیعت‌زدایی» و «انسان‌زدایی» شده است، به‌وجهی که یک شکل معین تاریخی را به‌عنوان «ضرورتی بدیهی که طبیعت تحمیل کرده» نمایان می‌سازد.

این «شیئیت‌یافتگی» که به‌صورتی «اسرارآمیز» ادراک حسی فرآورده‌های ملموس تلاش انسان‌ها را «ناممکن» ساخته و بدان‌ها هیبتی «استعلایی» بخشیده، در واقع معرف «روابط مادی بین افراد، و روابط اجتماعی بین اشیا است.» مارکس می‌گوید: «این آن چیزی است که من بت‌وارگی کالایی می‌خوانم.»

در این شکل «مرموز»، کار اجتماعاً لازم «خود را به‌سان قانون قهری طبیعت تصریح می‌کند»، در صورتی که «طبیعت» هیچ نقشی در «پیدایش ارزش مبادله» ایفا نکرده است. «منشاء» این بت‌وارگی در «خصلت عجیب» اجتماعی نهفته است که تولیدکننده‌ی آن بوده و ظاهراً به اشیا «موجودیت مستقلی» که زندگی خودپوی خویش را دارد تفویض کرده است. این چه‌گونه فعالیتی است که پدیدآورنده‌ی «شکل ارزشی» است؟ به بیان مارکس، کاری که از محتوای معین، مفید و همه‌جانبه‌ی خود تهی شده و به‌صورت کار عام «انتزاعی» درآمده باشد.

«برابرسازی انواع بسیار ناهمگون کار در اثر تجرید از خصلت نابرابریشان و یا تنزل دادن‌شان به یک مخرج مشترک، یعنی مصرف کردن تجریدی توان کاری انسان.» او سپس می‌پرسد: این خاصیت «سحرآمیز» از کجا ناشی شده است؟ و بی‌درنگ پاسخ می‌دهد که «از خود این شکل.»

مارکس پس از رمزگشایی از «شیئیت» از طریق تفهیم خصلت «دوگانه‌ی کار، و تفکیک‌اش به کار مشخص و کار انتزاعی (معین)، درعین حال «کار منفی» را که «عنصر واحد مشابهی دارد» از «کار مثبت» جدا می‌سازد و ابراز می‌کند که کار مثبت، شرط ضروری تولید بوده و شامل تمامی صورت‌بندی‌های اجتماعی می‌شود و به‌سان یک «ضرورت ازلی طبیعت»، تعامل مادی بین انسان و طبیعت را تنظیم می‌کند. به باور مارکس، تمام مواد مصرفی از «دو عنصر» تشکیل شده‌اند؛ یکی کار به‌عنوان فاعل یا عامل «سوبژکتیو» و دیگری طبیعت به‌عنوان مفعول و پیش‌نهاد‌ای مادی.

کار، فعالیت «شکل‌دهنده» است که «ماده‌ی مرده» را «زنده» کرده و به «حرکت» وامی‌دارد. کار انسانی خود «به‌نحوی طبیعی عمل می‌کند» و درحین شکل‌بخشیدن «مرتباً توسط نیروهای طبیعی یاری داده می‌شود». بدیهی است که در نظر مارکس، «کار تنها منشاء ثروت مادی نیست.» این نکته‌ای کلیدی است که نه‌فقط مارکس را از مارکسیست‌های بعد از خود متمایز می‌کند، بلکه خصوصاً در ارتباط با نحوه‌ی برخورد او با جوامع اشتراکی و از آن‌جا کل زمین حائز اهمیت است.

به‌دیده‌ی مارکس، خود‌کره‌ی زمین یک «کارگاه عظیم تاریخی» است که نه‌تنها زمینه و عوامل مادی را فراهم می‌سازد، بلکه به‌همراه شکل‌تعمیم‌یافته‌اش به‌مثابه ابزار کاری، درمجموع تشکیل‌دهنده‌ی «شرایط عینی کار» است. غیریت یافتن این شرایط عینی از وضعیتی که به‌واسطه‌ی سوژه انسانی هدایت شده و تحت نظارت اوست به اوضاعی که نمودی خودمختار یافته، از کف وی خارج شده و او را به مهره‌ای در یک ساختمان‌بندی عظیم خودکار مبدل می‌سازد، استثمار انسان از انسان را با بهره‌کشی بی‌رحمانه از طبیعت عجین می‌سازد. لذا به انقیاد کشیدن انسان و طبیعت، همواره از سرچشمه‌ی واحدی برخوردار بوده‌اند.

وقتی که کار «مرده» در پیکر عظیم و روبه‌گسترش ماشین‌آلات خودکار و ظاهراً مستقل، بر کار «زنده» حاکمیت داشته باشد؛ وقتی که توسعه‌ی ناهنجار مجموعه‌ی نیروهای مولد اجتماع از خود انسان سبقت گرفته و به‌واسطه‌ی «قوانین ذاتی خود»، همگان را به‌خدمت گرفته باشد، مقصر دانستن «انسان» در این سیمای تجریدی‌اش در تخریب طبیعت، گزینه‌ای خالی از مفهوم است. این نه انسان به‌طور عام، بلکه انسانی محصور در دورن روابط شیئی‌شده، و در یک اوضاع معین تاریخی است که فجایع اکولوژیکی عصر حاضر را به‌بار آورده است. وقتی که جای فاعل و مفعول عوض شده باشد، و منزلت انسانی تا حد یک «ماده‌ی شخصیت‌یافته» تنزل یافته باشد، نتیجه‌ی دیگری به‌جز اضمحلال طبیعت و مآلاً حتی انقراض نسل بشری به بار نمی‌آورد.

صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری و گذار به آینده

مارکس در همان فصل نخستین «سرمایه»، در حین کالبدشکافی عصر معاصر، روابط پیشاسرمایه‌داری را نیز ارزیابی و «خصلت تاریخی» و مفهوم آن‌ها را بررسی می‌کند. «یادآوری» کردن این دوران‌های تاریخی، به‌نوبه‌ی خود روشن می‌سازد که بازتاب آن اشکال در تفکر، صرفاً برای «جمع‌بندی» گذشته نیست بلکه چشم‌اندازی است به‌سوی اجتماع آینده‌ای که در آن «تولیدکنندگانی که آزادانه به‌تعاون رسیده باشند»، روش توسعه و بهره‌برداری از فناوری و متابولیسم با «طبیعت غیرارگانیک» خویش را نیز به‌وجهی عقلانی تنظیم کرده‌اند.

افق اندیشه‌ی مارکس دربردارنده‌ی همه چیز، از جمله آب و هوا، خاک، بیشه‌های طبیعی، عقب‌نشینی جنگل‌ها و شکل‌گیری بیابان‌ها در یونان، بین‌النهرین و ایران بود. (نگاه کنید به برداشت‌های مارکس از کتاب زمین‌شناس آلمانی، کارل فراس، مجموعه آثار، ۴۲: ۵۵۸) در نزد مارکس، موشکافی همه‌جانبه‌ی گذشته و حال همواره به‌سوی «خاستگاه یک شکل اقتصادی عالی تر اجتماعی» متمایل بود. از منظر چنین خاستگاهی، «مالکیت خصوصی کره‌ی زمین توسط افراد به‌همان اندازه احمقانه است که تملک یک انسان توسط انسانی دیگر. حتی کل یک اجتماع، یا حتی یک ملت و حتی مجموعه جوامع موجود، مالکان کره‌ی زمین نیستند. آن‌ها صرفاً ساکنان و دارندگان زمین‌اند و می‌باید آن‌را درشرایطی بهبودیافته‌تر به نسل‌های بعدی منتقل سازند.» (سرمایه، ۳: ۹۱۱)

سرمایه‌داری و انکشاف آن به کشاورزی، نه‌تنها نیروی طبیعی موجودات انسانی و توانایی‌های آنان را از بین می‌برد،

بلکه همچنین به طور مستقیم حاصل خیزی طبیعی خاک را فرسوده می‌سازد. «ما در عوض رفتاری عقلانی و آگاهانه نسبت به زمین به عنوان دارایی اشتراکی و دایمی، و به عنوان شرط جدانشدنی هستی و بازتولید زنجیره‌ی نسل‌های انسانی، با بهره‌کشی و اتلاف توانمندی‌های کره‌ی زمین مواجه‌ایم.» (همان‌جا، ص ۹۴۹) تولیدکنندگانی که آزادانه متحد شده باشند، «پیوند صمیمانه‌ی انسان و زمین را بر مبنای عقلانی احیا خواهند ساخت؛ پیوندی که دیگر با وساطت سروری و بندگی و افسون مسخره‌ی مالکیت استقرار نیافته است، چرا که زمین دیگر ابژه‌ی بده - بستان نبوده و از طریق فعالیت آزاد و بهره‌گیری آزاد، بار دیگر حقیقتاً به تصاحب شخصی انسان در خواهد آمد.» (مجموعه آثار، ۳:۲۶۸)

مارکس زمین اجاری و اجاره‌نشینی را نیز از رابطه‌ی بین انسان و طبیعت حذف نمی‌کند. برخلاف «منزلگاه نورانی پرومته» (آشیل)، در جامعه‌ی حاضر بخشی از اجتماع از بخش دیگر «به خاطر حق زندگی کردن بر روی کره‌ی زمین» خراج می‌گیرد. «درست همان‌طور که مالکیت زمین به طور عام شامل حق بهره‌کشی مالکان از سطح و اعماق زمین و نیز آسمان، و از آن طریق حفظ و پرورش حیات می‌گردد.» (سرمايه، ۳: ۹۰۸)

با «سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان»، و پایان بخشی به جدایی شهر و روستا، یعنی با بازیافت و هم‌آمیزی فعالیت اشتراکی و جامع، شنیع‌ترین نوع بهره‌مندی از فقر در شکل اجاره خانه و راندن کارگران از «زمین به مثابه منزلگاه عمومی» نیز به پایان می‌رسد. کشاورزی کلان «شرایطی را ایجاد می‌کند که باعث تشدید گسستی جبران‌ناپذیر در فرآیند به هم پیوسته‌ی متابولیسم اجتماعی می‌گردد؛ متابولیسمی که توسط قوانین طبیعی خود هستی برقرار شده است. نتیجه‌ی این کار تخریب حاصل خیزی خاک است.» (همان‌جا، ص ۹۴۹)

با در نظر گرفتن تکامل همه‌جانبه‌ی فرد در برابر «انزوای نقطه‌وارش» از جامعه به عنوان موجودیتی انتزاعی و بیگانه، بازتاب‌های تعقلی مارکس در مورد «کمون‌های بدوی» - چه آن‌ها که از بین رفته‌اند و چه آن‌هایی که مثل کمون‌های دهقانی روسیه کماکان ادامه‌ی حیات می‌دادند - نه فقط نشانگر «شرایط اصلی تولید» که بیانگر چگونگی احیای «وحدت انسانیت زنده و فعال با شرایط طبیعی و غیر ارگانیک مبادله‌ی متابولیستی آن‌ها با طبیعت» بود. (گروندریسه، ص ۴۸۹)

سرمايه، معرف «جدایی این شرایط غیر ارگانیک هستی انسان از هستی فعال آن‌هاست.» (همان‌جا) تولید تحت هر شرایطی، به معنی عینیت‌یابی فرد است. اما در مناسبات موجود، «فرد در کیفیت طبیعی خود عینیت نمی‌یابد، بلکه در کیفیت اجتماعی به عینیت می‌رسد که در عین حال نسبت به وی وجودی خارجی دارد.» (همان‌جا، ص ۲۷۶)

از این رو، به جای این «تهی‌سازی کامل»، «به بار نشان دادن محتوای کامل انسانی»، مستلزم وحدت عینی بشریت با شرایط مادی و طبیعی تولید و نیز بازیافت فرد و آمیختگی‌اش با اجتماع است. وقتی به عوض «تولید به خاطر تولید»، موجود انسانی به هدف تولید تبدیل شده باشد، کل زمین نیز به سان طبیعتی بیگانه و خاصم ادراک نشده و به «کارگاهی که وسایل و مواد کار را فراهم می‌آورد و نیز به پایگاه و خاستگاه مشترک اجتماع» تبدیل می‌شود. (همان‌جا، ص ۴۷۱)

«گروندریسه»ی مارکس برای تقدیر کردن از شمولیت روابط «واقعی و ایده‌آل» فرد با طبیعت، و نیز برای «درک تاریخ انسانی به عنوان یک فرآیند، و تشخیص طبیعت به عنوان اندام واقعی‌اش» (ص ۵۴۲) زمینه‌ی نوینی را فراهم ساخته بود. اما آن‌چه در دهه‌ی آخر حیات مارکس کاملاً تازگی داشت، بررسی و بیان مشخص روابط کمونهای موجود

به‌عنوان مبنایی برای احیای آن جوامع است، بدون آن‌که آن‌ها را ملزم به گذار به صورت‌بندی تضادمند توسعه‌ی سرمایه‌داری کند.

پژوهش‌های انتقادی مارکس در مورد جوامع باستانی، برای وی مسجل ساخته بود که خود اجتماع اشتراکی، مبنای تولید هستی بوده و بازتولید این جامعه‌ی انسانی هدف نهایی تولید است. از این رو مارکس روابط سرمایه‌داری را به‌عنوان قانون عام توسعه همه‌ی جوامع و مرحله‌ی ضروری انکشاف نیروهای مولد جامعه ارزیابی نمی‌کرد. این مناسبات اجتماعی، به‌خصوص در شرایطی که تعارضات درونی خودش با بحران روبه‌رو شده، دیگر نمی‌تواند پایه و اساسی برای «امکان تکامل همه‌جانبه‌ی فرد» در نظر گرفته شود. در ورای حیطه‌ی ضرورت طبیعی و حوزه‌ی تولید مادی به‌معنای اخص آن، عرصه‌ای است که مارکس آن را «قلمرو حقیقی آزادی» می‌نامد؛ عرصه‌ای که در آن «هدف غایی، تکامل خود توان‌مندی‌های انسانی است.» (سرمایه، ۳ : ۹۵۹)

منابع

- ۱ - MECW, Volumes ۱, ۳, ۵, and ۴۲, Lawrence & Wishart
- ۲ - Karl Marx, Capital, Vol. I, Vintage Books ۱۹۷۶, Ben Fowkes
- ۳ - Capital, Vol. III, Vintage Books ۱۹۸۱, David Fernbach
- ۴ - Karl Marx, Grundrisse, Vintage Books ۱۹۷۳, Martin Nicolaus