

<https://www.pecritiue.com>

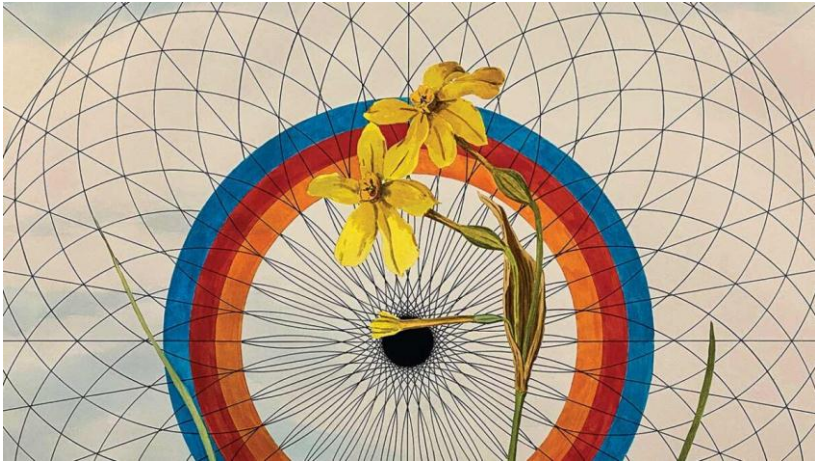
اخلاق در تفکر مارکسی

فکر اقتصاد سیاسی
مهرماه ۱۴۰۲

سعید رهنما



برای هایده مغیثی



اخلاق و اخلاقیات بخش مهمی از مباحث فلسفه را به خود اختصاص می‌دهد. برخورد مارکسی به اخلاق اگر نه به تمامی متفاوت از برخوردهای سنتی و لیبرال، ویژگی‌ها و دوگانگی‌ها و چندگانگی‌های خود را داراست. پاره‌ای به غلط مدعی‌اند که مارکس اصولاً به مسئله‌ی اخلاق یا بی‌توجه بود و یا نظرات متناقضی را در این زمینه طرح کرد. نوشته‌ی حاضر به بررسی این ادعا می‌پردازد. ابتدا به‌طور خلاصه به پاره‌ای از مفاهیم و نظریه‌های متفاوت فلسفه‌ی اخلاق اشاره خواهد شد، و پس از مروری بر مبانی فلسفه‌ی اخلاقی مارکس و پاره‌ای نقدها، بر اهمیت مسئله‌ی اخلاق و اخلاق‌مندی و ضرورت توجه به آن در مبارزه‌ی سوسیالیستی امروز تأکید خواهد شد.^۱

^۱ برای نگارش این مقاله علاوه بر منابعی که جداگانه به آن‌ها اشاره شده، از منابع زیر استفاده شده است. در آثاری که در متن به آن‌ها اشاره شده، هر جا که ترجمه‌ی فارسی موجود بوده، به آن نیز ارجاع داده شده است:

- Rodney G. Peffer, (۱۹۹۰), *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press.
- Paul Blackledge, (۲۰۰۸), “Marxism and Ethics”, *International Socialism*, ۲.
- Eugene Kamenka (۱۹۶۲), *The Ethical Foundation of Marxism*, Routledge & Kegal Paul.
- Allen W. Wood, (۱۹۸۴), “Marxism and Morality”, in Arthur Caplan and Bruce Jennings, (eds.) *Darwin, Marx and Freud*, Plenum Press.
- Kai Nielson and Steven Patten, (eds.) (۱۹۸۱), *Marx and Morality*, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. ۷.
- Robert Tucker, (۱۹۶۱), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press.
- William L. MacBride, (۱۹۷۵), “The Concept of Justice in Marx, Engels and Others”, in *Ethics*, vol. ۸۵/۳.
- Karl Kautsky, (۱۹۱۴), *Ethics and the Materialist Conception of History*, Charles H. Kerr.
- Philip J. Kain, (۱۹۸۸), *Marx and Ethics*, Oxford University Press.
- Kenan Malik, (۲۰۱۵) *The Quest for a Moral Compass: A Global History of Ethics*, Melville House.

مبحث پیچیده‌ی اخلاق (ethics) در طول زمان در نظریه‌های فلسفی مختلف و در مذاهب گوناگون به درجات مختلف مطرح بوده و به‌طور مداوم بسط یافته است. ابعاد نظری آن جنبه‌های وسیع و متنوعی را دربر می‌گیرد: از جمله فرا-اخلاق‌شناسی (meta-ethics) یا اخلاقیات علم اخلاق -- که به شناخت‌شناسی اخلاق (moral epistemology) و هستی‌شناسی اخلاق (moral ontology) مربوط است؛ اخلاق‌شناسی حقوقی (nomoethics)؛ نیز اخلاقیات هنجاری (moral normative ethics) که به جنبه‌های انضمامی کاربرد اخلاق در اعمال انسانی تکیه دارد، و اخلاق‌مندی (morality) یا نیک‌رفتاری.

پاره‌ای از این نظریه‌ها برای ارزیابی این که آیا عملی اخلاقی است یا نه، بر نتیجه‌ی عمل و قصد آن تأکید داشته که به‌عنوان اخلاقیات پیامدگرا یا نتیجه-محور (consequential ethics) یا غایت‌گرا (teleological ethics)، و یا شکل افراطی آن، فایده‌باور (utilitarian ethics)، با تفاوت‌هایی مابین آن‌ها، شناخته می‌شوند. اما پاره‌ای بر اخلاقی بودن خود عمل، مستقل از نتیجه‌ی حاصل از آن باور دارند که به‌عنوان اخلاقیات قاعده-محور یا تکلیف-باور یا وظیفه‌باور (deontological ethics) معروف‌اند.

دو مفهوم «اتیکس» و «مورال» یا «مورالیتی» که گاه به صورت مترادف به‌عنوان «اخلاق» به‌کار گرفته می‌شوند، با هم متفاوت‌اند. «اتیکس» به قواعد و نظریه‌ی عام و انتزاعی و همه‌شمول اخلاق مربوط است که فراتر از شرایط زمانی و مکانی است، و در نوشته‌ی حاضر به‌عنوان اخلاق یا اخلاقیات به آن اشاره می‌شود. اما «مورالیتی» به‌عنوان شکلی از آگاهی اجتماعی که رفتار مردمان را در جنبه‌های مختلف زندگی تنظیم می‌کند، مفهومی است مشخص، انضمامی و متفاوت در فرهنگ‌ها و زمانه‌های مختلف، و در این‌جا به‌عنوان اخلاق‌مندی یا نیک‌کرداری از آن یاد می‌شود. مورالیتی که هم وجهی اثباتی (تشویق نیک‌کرداری) و هم وجهی سلبی (منع بدکرداری) دارد، مفاهیم متعددی را دربر می‌گیرد که یافتن معادل‌های فارسی برای آن‌ها مشکل است. برای نمونه در زبان انگلیسی تفکیک مورال از «غیر مورال» (nonmoral) (یا نا اخلاق)، مقوله‌هایی که به اخلاق مربوط نیستند -- از جمله ارزش‌هایی همچون زیباشناسی -- را داریم. (در زیر بیشتر به این تفاوت‌ها پرداخته خواهد شد.) مفهوم متضاد «مورال» یا

بدکرداری، معناهای چندگانه‌ای دارد. برای نمونه (unmoral) به معنی نداشتن درک اخلاقی، (immoral) رد آگاهانه‌ی اصول اخلاقی، و (amoral) بی‌توجهی به اصول اخلاقی ضمن وقوف به آن اصول.

بحث اخلاق به دوگانه‌ی واقعیت/ارزش (Fact/Value) نیز مربوط است، دو امری که هم از یکدیگر متفاوت اند و هم مرتبط با یکدیگرند. «واقعیت» با آنچه که «هست» سروکار دارد، ایجابی و توصیفی است و از طریق بررسی تجربی قابل تبیین است. «ارزش»، با «باید» سر و کار دارد، هنجاری و تجویزی است و در حوزه‌ی فلسفی ارزش‌شناسی (axiology) مورد بررسی قرار می‌گیرد. اخلاق و اخلاق‌مندی با آن که به این حوزه تعلق دارد، با توجه به متحول بودن آن و تغییراتی که در آن صورت می‌گیرد، به حوزه اول نیز ربط می‌یابد.

اخلاقیات پیشامارکسی

تاریخ فلسفه‌ی اخلاق به دوران یونان باستان و پس از پیروزی در جنگ با ایران بازمی‌گردد. با این پیروزی، یونان به‌ویژه آتن به مرکز تجاری جهان آن زمان تبدیل شد و با سلطه بر دریاها و کسب ثروت، کشور و مردم آن دچار تحولات سریعی شدند که تمامی روابط سنتی و کردار و نحوه‌ی انجام معامله‌های مردمان را دگرگون ساخت.^۲ تا این مقطع فلسفه‌ی یونانی عمدتاً بر فلسفه‌ی طبیعی و مطالعه‌ی طبیعت و جهان فیزیکی استوار بود، و پس از آن فلسفه به ماهیت معنوی انسان و اخلاق‌مندی پرداخت. فلسفه‌ی طبیعی از جمله به بررسی رابطه‌ی علت و معلول در رابطه با طبیعت محدود بود، و فلسفه‌ی اخلاق به خواست، هدف‌ها و وظیفه و کردار انسان می‌پرداخت.

ارسطو، که مارکس او را بزرگ‌ترین متفکر دوران باستان می‌نامید، برخلاف فلسفه‌ی مدرن نیکی را به معنی سرکوب خواست‌ها و آرزوهای نمی‌دید، بلکه اخلاقیات ناتورالیستی او ایده‌ی نیکی را به ارضای نیازها و آرزوهای انسان مرتبط می‌ساخت. او

^۲ <https://perpus.wildanfauzy.com/Karl%20Kautsky/Ethics%20and%20The%20Materialist%20Conception%20of%20History.pdf>

«یودمونیای» (*Eudaimonia*) یا ترکیبی از شادی، خوشبختی، و خودشکوفایی یا شادزیستی را بخشی از ذات و طبیعت انسان می‌دانست، و فضیلت را در کیفیت‌هایی می‌دید که بتواند فرد را در جماعت شکوفا سازد. اما از آن‌جا که ارسطو بر این باور بود که انسان‌ها تنها در جماعت‌ها شکوفا می‌شوند، و انسان را «حیوان سیاسی» تعریف می‌کرد، ارتباط مستقیمی بین سیاست و اخلاق قائل بود؛ این پرسش که انسان چگونه شکوفا می‌شود، مستقیماً به پرسش دیگری می‌رسد که چه شکل از جماعت سیاسی و اجتماعی می‌تواند شکوفایی انسان را به بهترین وجهی فراهم آورد.^۳ با ظهور مذاهب چندخدایی و سپس تک‌خدایی تا عصر روشنگری (و حتی تا مدت‌ها بعد از آن) فلسفه‌ی اخلاق بیشتر در حوزه‌ی خداشناسی و مذهب مورد بحث بود.

در بغداد در قرن نهم از دوران خلیفه مأمون و پس از آن مباحث فلسفی و اخلاقی در میان عقل‌باوران اسلامی مطرح شد. فیلسوفانی چون **الکندی** آرا و افکار فلاسفه‌ی یونانی را مورد بررسی قرار دادند. در قرون دهم و یازدهم علاوه بر متفکران عرب از جمله **ابوالعلا معری**، متفکران ایرانی، از **رازی** و **فارابی** گرفته یا **ابن سینا** با تأکید بر عقل و عقلانیت، جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی یونانی را تحلیل و به‌کار گرفتند. به دنبال آن‌ها در قرن دوازدهم در اندلس فیلسوفانی از جمله **ابن رشد** و **ابن عربی** نقش بسیار مهمی در انتقال فلسفه‌ی یونانی به فیلسوفان اروپایی داشتند. **ابن طفیل** مؤلف رمان مسحورکننده‌ی «**حی بن یقظان**» که از اولین رمان‌های فلسفی جهان است و بعدها به لاتین ترجمه شد، تأثیر مهمی در مباحث فلسفی، عقلانی، اخلاقی و ضد خرافاتی داشت.

در عصر روشنگری در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی، که به‌نوعی گذار بشر از دوران نابالغی و عصر تعقل به حساب می‌آید، نظریه‌های متعدد اخلاق از سوی فلاسفه‌ی گوناگون، از **هابز**، **اسپینوزا** و **مونتسکیو** گرفته تا **روسو**، **لاک**، **هیوم** و **کانت**، عرضه شد. هابز با تأکید بر کمیابی (*scarcity*) بر این باور بود که گزینه‌ی طبیعی انسان حفظ ایمنی خویش است و در شرایط کمبودهای مادی افراد برای دسترسی به منابع محدود با

^۳ Paul Blackledge, (۲۰۰۸)

یکدیگر درگیر می‌شوند، و نیکوکاری و بدکاری در رابطه با این انگیزه‌ی خود-ایمنی قابل تعریف است. بنابراین تأمین منافع شخصی امری طبیعی است. بسیاری از نظریه‌های فلسفی تلاش کردند که راه‌حلی برای دنیایی متشکل از افراد خودخواه و خودپرست (egoistic) پیدا کنند.

کانت بر این باور بود که اخلاق مستلزم کاربرد عقل برای غالب آمدن به این رقابت طبیعی و حفظ احترام متقابل است، و بر این تأکید داشت که اخلاق مانع خودخواهی فردی است. کانت قطعاً از پرنفوذترین فیلسوفان در عرصه‌ی فلسفه‌ی اخلاق بود. او با اتکا به مفهوم مشهور خود، «دستور مطلق» (categorical imperative) بر اصل اخلاقی همه‌شمولی تأکید می‌کرد که مبتنی بر احترام به دیگران بود و مستقل از نتیجه‌ی عمل و به‌رغم خواست‌های طبیعی فرد، در هر شرایطی می‌بایست رعایت شود. به این ترتیب رفتار اخلاقی مستلزم سرکوب خواست‌های طبیعی که خودخواهانه و فردگرایانه تلقی می‌شوند، بود. وی هر عمل و کردار بی‌اخلاقی را غیرعقلانی می‌دانست، و از نظر او دستور مطلق چیزی جز اراده‌ی خودآیین فرد نبود. در دوران کانت درک مسلط فلسفه‌ی اخلاق عمدتاً نتیجه-محور، پیامد-گرا و غایت-گرا بود. کانت در مقابل آن درک‌ها و نیز درک‌های مذهبی از اخلاق، دید اخلاقی قاعده-محور، وظیفه‌باور «دئوتولوژیک» خود را مطرح کرد. او در کتاب معروف خود، بنیان مابعدالطبیعه‌ی اخلاق،^۴ تأکید می‌کند که قوانین اخلاق باید با ضرورت مطلق و به‌طور عام برای همه‌ی آفریدگان خردمند معتبر باشد. درستی عمل با اصلی که شخص بر اساس آن تصمیم می‌گیرد، تعیین می‌شود. کانت اراده‌ی نیک، یا اراده‌ای را که بر اساس قانون اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق عمل می‌کند، والاترین ارزش اخلاقی می‌دانست. بر این اساس از نظر او در هیچ شرایطی و به هیچ دلیلی نباید عملی عاری از اخلاق انجام داد. تأکید او بر این بود که عمل هر فرد باید بر مبنای این تصور انجام شود که آن عمل به یک «قانون

^۴ Immanuel Kant, (۱۹۵۶), *Foundations of The Metaphysics of Morals*, Bobbs-Merrill.

امانوئل کانت، (۱۳۹۴)، مابعدالطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، انتشارات خوارزمی

همگانی» تبدیل خواهد شد. وی مثال‌های فراوانی را طرح می‌کند، از جمله آن که در هیچ شرایطی نباید دروغ گفت، یا فریب داد؛ اگر کسی بخواهد پولی از شخص دیگری قرض کند بی‌آن که قصد باز پس دادن آن را داشته باشد، و بپذیرد که این امر به یک قانون همگانی تبدیل می‌شود، با تناقضی روبرو خواهد شد چرا که در آن صورت هیچ کس به دیگری قرض نخواهد داد. به‌طور کلی فلسفه‌ی اخلاق کانت، با تکیه به فرد-محوری به شیوه‌ای مطلق‌گرا، بر اخلاق قاعده-محور یا تکلیف-باور ناب استوار بود.

هگل بین اتیکس و مورالیته تفاوت قائل بود.^۵ مورالیته را اخلاق فردی می‌دید که فرد بر اساس تعقل، وجدان و احساس خود به آن عمل می‌کند، و اتیکس یا «زندگی اخلاقی» (نظام عقلانی نهادهای اجتماعی)^۶ را هنجارهایی می‌دید که در قالب عادات و نهادهای جامعه تجسم می‌یابد. دولت ایده‌آل او بر پایه‌ی مدل جمهور افلاطونی استوار بود. نظریه‌ی اخلاق او در طول زمان تحول یافت و از جمله متأثر از فلسفه‌ی یونان و کانت، با انتقادهایی از هر دو، بود. از دیدگاه او هر جامعه‌ای نیاز به اتیکس و نظامی از هنجارهای پذیرفته شده از سوی افراد آن جامعه دارد. مورالیته‌ی عقلانی متضمن چنین هنجارهایی است، و منافع فردی به‌تنهایی قادر به حفظ انسجام جامعه نخواهد بود. از نظر او اتیکس مدرن برخلاف اتیکس باستانی (یونانی) باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد، از جمله جامعه‌ی مدنی در آن با استقلالی نسبی عمل می‌کند، و اعضای فرهیخته‌ی جامعه نیندیشیده از هنجارها و نهادهای جامعه پیروی نمی‌کنند.^۷

^۵ G. W. F. Hegel, (۲۰۰۸), *Hegel, Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood, Cambridge University Press, pp. ۶۲-۶۳, ۱۸۹-۱۹۱.

^۶ مقدمه‌ی آلن وود بر کتاب هگل، زیر نویس پیشین. ص xii

^۷ Michael Inwood, (۱۹۹۲), *A Hegel Dictionary*, Blackwell.

مارکس و مسئله‌ی اخلاق

بسیاری از مفسران فلسفه‌ی اخلاقِ مارکس به‌درستی به تحولات نظری او در این زمینه اشاره دارند. رادنی پِفر^۸ که براساسِ بررسی آثار مارکس در مقاطع مختلف، مفصل‌ترین مرورِ این تحولات را ارائه داده، آن‌ها را در چند مرحله طرح کرده است. یوجین کامنکا^۹ نیز مرحله‌بندی کمابیش مشابهی را از دیدی انتقادی طرح کرده است. فیلیپ کین^{۱۰} نیز به مرحله‌بندی تحول نظرات مارکس در مورد اخلاق می‌پردازد. در نوشته‌ی حاضر علاوه بر منابع دیگر از جمله آثارِ مربوطه‌ی خودِ مارکس (و انگلس) عمدتاً از این سه منبع مهم به ویژه اثر رادنی پِفر استفاده شده است.

آثارِ آغازین (۱۸۴۱-۱۸۴۴)

این آثار خود به مقاطع مختلفی قابل تقسیم است. در دوره‌ی «لیبرالیسمِ رادیکال» (۱۸۴۱-۱۸۴۳)، مارکس به‌عنوان یک ژورنالیست رادیکال که برای نشریات اپوزیسیون آلمان مقاله می‌نوشت، مشکلی در طرح مباحث اخلاق و اخلاق‌مندی و قضاوت اخلاقی نداشت، و مورالیتی را از زاویه‌ی «درونی» در ارتباط با گفتمان انسانی طرح می‌کرد. اولین نوشته‌اش در این زمینه «اظهارنظرهایی درباره‌ی فرمان سانسور پروس»^{۱۱} است که ضمن محکوم کردن سانسور، این کار را «نقضِ ... تقدس و مصونیتِ اعتقادِ ذهنی» اعلام کرد، و وضع چنین قوانینی را ناشی از «بی‌اخلاقی» و «وجدانِ پلید» و نافعی نظراتِ «بزرگانِ اخلاق چون کانت، فیخته و اسپینوزا...» دانست. وی بر ضرورت جدایی و استقلالِ اخلاق از مذهب که اولی مبتنی بر «خود-آیینی» (autonomy) و دومی

^۸ Rodney. G. Peffer, (۱۹۹۰), pp. ۳۵-۷۹.

^۹ Eugene Kamenka (۱۹۶۲).

^{۱۰} Philip J. Kain, (۱۹۸۸).

^{۱۱} Karl Marx, (۱۸۴۲),

«دگر-آیینی» (heteronomy) است تکیه داشت. در نوشته‌ی دیگرش «درباره‌ی قانون پیشنهادی طلاق» با تأکید بیشتری بر لزوم جدایی اخلاق از مذهب می‌پردازد، و مابین «پیروی آگاهانه از نیروهای اخلاقی-طبیعی» و «فرمان‌بری ناآگاهانه از یک قدرت فرا-اخلاقی و ماوراءطبیعی» تفکیک قائل می‌شود. این نه به معنی پیروی مارکس از فلسفه‌ی طبیعی، بلکه تأکید او بر «پیروی آگاهانه» و «خود-آیین» فرد در انتخاب اصول اخلاقی است، و از این نظر عنصری از تفکر کانتی را به همراه دارد. مارکس در این مقطع تأکیدهای هنجاری متعددی را در زمینه‌ی حقوق بشر و شهروندان از جمله آزادی تفکر و مطبوعات و حتی مشارکت فعال و برابر شهروندان طرح می‌کند. او که هنوز هگلی است، برخلاف هگل که فعلیت بخشیدن به آزادی را از سوی دولت و عقلانیت بوروکراسی می‌دید، تأکید بر دموکراسی داشت. او در همان مقاله‌ی ضد سانسور می‌نویسد، «در یک دولت اخلاقی، نظر دولت تابعی از اعضای [جامعه] اش است...» یا در مقاله‌ی مربوط به قانون طلاق، می‌نویسد «رابطه‌ی اخلاقی... زمانی وجود خواهد داشت که قانون بیان آگاهانه‌ی اراده‌ی مردم باشد و توسط آن‌ها خلق شده باشد.»

در مقطع دوم، «اومانیسیم انقلابی» (نیمه‌ی دوم ۱۸۴۳)، در نقد فلسفه‌ی حقِ هگل^{۱۲} که ناتمام ماند و تنها بخشی از آن به‌عنوان «مقدمه» در زمان حیات او منتشر شد، و «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»^{۱۳} و نامه‌ها به آرنولد روگه، ضمن ادامه‌ی پاره‌ای از تأکیدهای قبلی، تغییراتی را در مواضع هنجاری مارکس و نیز در روش تغییر اجتماعی شاهدیم. مارکس در این مقطع هنوز متأثر از اومانیسیم فویرباخ است. در «نقد فلسفه‌ی حق هگل» که به جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی سیاسی هگل و از طریق آن به نقد نهادهای

^{۱۲} Karl Marx, (۱۸۴۳),

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/ch.1.htm>

^{۱۳} Karl Marx, (۱۸۴۳)b,

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>

سیاسی آن زمان، می‌پردازد که از بحث ما خارج است،^{۱۴} از جمله رابطه‌ی سیاست و اقتصاد، نقد رادیکال دولت مدرن و طرح «دموکراسی حقیقی» مورد نظر خود را تشریح می‌کند. همچنین در این اثر، زمینه‌های اولیه‌ی درک او از مسئله‌ی بیگانگی شکل می‌گیرد، و باز به مسئله‌ی مذهب می‌پردازد. در مقدمه‌ی نقد می‌نویسد، «نقد مذهب با این آموزه به پایان می‌رسد که ذات باری تعالی برای انسان [خود] انسان است... با این امر مطلق به پایان می‌رسد که تمامی شرایطی که انسان را به موجودی سرافکنده شده، برده شده، رها شده و تحقیر شده تبدیل کرده، برچیده شوند - شرایطی که به بهترین وجهی از سوی مردی فرانسوی بیان شد که هنگام اعلام قانون مالیات بر سگ، گفت ای سگ‌های بدبخت، آن‌ها می‌خواهند با شما همان طور رفتار کنند که با انسان‌ها رفتار می‌کنند!»

در زمینه‌ی روش تغییر اجتماعی، در نامه به روگه، ضمن ادامه‌ی تأکید بر ضرورت نقد فلسفی، این نقد را «نقد بی‌رحمانه‌ی هر آنچه موجود است» می‌داند. اما کمی بعد در نقد فلسفه‌ی حق می‌نویسد که «نقد دیگر به خودی خود هدف نیست، بلکه صرفاً وسیله است... سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد از طریق سلاح شود. نیروی مادی تنها با نیروی مادی سرنگون می‌شود...»

در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» در نقد برونو باور که معتقد بود یهودیان برای رهایی سیاسی باید مذهب خود را که همخوانی با بیانیه‌ی فرانسوی حقوق انسان (بشر) ندارد کنار گذارند، مارکس با تحلیل نقادانه‌ی بیانیه توضیح می‌دهد که برونو باور تفاوت بین رهایی سیاسی و رهایی انسان را درک نمی‌کند، و تأثیر نابرابری‌های اقتصادی بر آزادی سیاسی را نمی‌بیند. این بحثی است که زمینه‌ی نقدهای بعدی مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری را فراهم می‌آورد. رادنی پفر به درستی اشاره می‌کند که در این مقطع نظرات اخلاقی مارکس عمدتاً بر کرامت انسانی و نه ارضای خواست‌ها و آرزوها استوار است، و از این نظر بیشتر قاعده‌محور (دئونتولوژیک) بود تا فایده-باور (یوتیلیتارین).

نگاه کنید به نوشته کمال خسروی، «در باره‌ی 'نقد فلسفه حق هگل'، نقد اقتصاد سیاسی^{۱۴}

پنقد-۸۰٪/۸۰٪E۲% دربارہ/۲۰۱۵/۰۹/۲۸/https://pecritique.com/

لمارکس -۹۰٪/۹۰٪D۹% حق-هگل ۸۰٪/۸۰٪E۲% فلسفه

در مقطع بعدی دوران اولیه و شروع «مارکسیسم آغازین» (۱۸۴۴)، مارکس پس از انتقال به پاریس و گریز از سانسورِ پروس، همراه با مطالعات بیشتر در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی، به‌طور مشخص‌تری به نقدِ نظام سرمایه‌داری و شکل‌بخشیدن به نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی خود پرداخت. دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۵۱۸۴۴ بیانگر حضورِ مشخص دیدگاه‌های کمونیستی در نظریه‌ی هنجاری مارکس و توضیحاتِ امپریکِ او در مورد امکان تحقق، و حتی «اجتناب‌ناپذیری» آن است. کمونیسم را از جمله جامعه‌ای طرح می‌کند که از مالکیت خصوصی و خودبیگانگی انسان فراتر رفته، و در آن کار با دستمزدهای یکسانی پرداخت می‌شود که از طرف جامعه به‌عنوان سرمایه‌دار عام تأمین می‌شود، و بازگشتِ کاملِ آدمی به خویشتن به‌عنوان موجودی اجتماعی را سبب می‌گردد. مفهوم بیگانگی و ارزش‌های مرتبط با آن از جمله آزادی به مثابه خود-آیینی، مفهوم کلیدی اخلاقِ اومانیستی مارکس در این مقطع است. مارکس دیگر به‌طور مشخص از واژه‌های مورال و اتیکس استفاده نمی‌کند، و اخلاقیات او به‌طور ضمنی در قالب مفهوم بیگانگی، و واژه‌های مربوط به بینواسازی، فلاکت، و تحقیر «انسان» در جامعه‌ی سرمایه‌داری بیان می‌شود. می‌خوانیم که کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری خود را تنها در نقش‌های حیوانی‌اش یعنی خوردن، آشامیدن، و تولیدمثل، آزاد می‌بیند، و در این نقش‌های انسانی خود را چیزی جز حیوان نمی‌بیند. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که در جامعه‌ی سرمایه‌داری، «آن‌چه که حیوان است، انسان می‌شود، و آن‌چه که انسان است، حیوان می‌شود». در همین اثر به شکل قاطع‌تری به نقدِ ایده‌آلیسم هگل می‌پردازد.

^{۱۵} Karl Marx, (۱۹۵۹) *The Economic and Philosophical Manuscript of ۱۸۴۴*, Progress Publishers.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/۱۸۴۴/manuscripts/preface.htm>

کارل مارکس، (۱۳۷۸)، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، انتشارات آگاه

یوجین کامنکا در *مبانی اخلاقی مارکسیسم*^{۱۶} در بخش «اخلاق اولیه‌ی مارکس» به نکات دیگری نیز می‌پردازد. از جمله به مفهوم آزادی و اصول اخلاقی از دیدگاه مارکس و تفکیک او از نیکی و بدی برپایه‌ی تفکیک بین خودآیینی و وابستگی، و نیز مفاهیمی از جمله کرامت انسانی اشاره می‌کند. زنده‌ترین مفهوم برای مارکس جوان «بندگی» بود. مارکس اما به سرعت از این مرحله عبور می‌کند و به قول کامنکا بعد از ۱۸۴۴ مارکس دیگر به ماهیت آزادی کاری نداشت و توجهش به تحولاتی بود که بتواند زمینه‌ی دستیابی به آن را فراهم آورد. در مقطع بعدی، «مارکس در مسیر کمونیسم» تحولات نظر مارکس در مورد فلسفه، نقد سیاست و اقتصاد، بیگانه‌سازی انسان در نظام سرمایه‌داری، و طرح زمینه‌های چگونگی استقرار جامعه‌ی کمونیستی، و رادیکال‌تر شدن خود مارکس را شاهدیم. در فضای اختناق پروس و فشار به روزنامه‌ها و فشار روزنامه‌ها به نویسندگان، مارکس از *راینیشه زایتونگ* استعفا می‌دهد و در نامه به روگه می‌نویسد «نارواست که آدمی به کار بنده‌وار ادامه دهد، حتی اگر [آن کار] در خدمت آزادی باشد...» مارکس خصوصیت‌های مثبت انسان از جمله صداقت، آزادی، حس همکاری را قوی‌تر از خصوصیت‌های منفی از جمله طمع، بیشینه‌سازی ایمنی، و راحت‌طلبی می‌دید. با آن که خصوصیت‌های منفی را تا حدی دست‌کم می‌گیرد، اما به درستی بر آن باور است که پلیدی‌ها قادر نیستند که کاملاً بر نیکی‌ها غلبه کنند. در نوشته‌اش «*درباره‌ی مسئله‌ی یهود*» مفهوم آزادی در شرایط سلطه‌ی مالکیت خصوصی را پر از تناقض می‌بیند. اشاره می‌کند که در این شرایط «حق آزادی انسان نه بر اساس مرتبط ساختن انسان با انسان، بلکه بر پایه‌ی جداسازی انسان از انسان استوار است... حق مالکیت خصوصی انسان... حق حفظ منافع فردی است... اجازه می‌دهد که هر انسان، نه تحقق خود، بلکه محدودیت آزادی خود را بیابد... ایمنی، تضمین خودپرستی است.»

^{۱۶} Eugene Kamenka (۱۹۶۲).

آثار دوران گذار (۱۸۴۴-۱۸۴۷)

در فاصله‌ی مابین آثار دوران اولیه و آثار دوران بلوغ، مجموعه آثاری هستند از جمله «خانواده‌ی مقدس»^{۱۷} و «ایدئولوژی آلمانی»^{۱۸} که مشترکاً با انگلس نوشته شد و به قول خودش برای تعیین تکلیف با وجدان فلسفی قبلی خود بود. «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ»، و «فقر فلسفه» نیز در این مقطع نوشته شدند. «خانواده‌ی مقدس» با آن که عمدتاً پلمیکی برعلیه برونو باور و دیگر هگلی‌های جوان است، اما زمینه‌هایی از درک اخلاقی مارکس را در این مقطع نشان می‌دهد. از جمله به‌طور مشخص تری ضمن تشریح وضعیت اجتماعی «غیر انسانی» پرولتاریا، توضیح می‌دهد که چرا و چگونه پرولتاریا این شرایط سرکوب‌گر را برمی‌اندازد و جامعه‌ی بهتری را برپا می‌کند. در این اثر، می‌خوانیم، «... پرولتاریا می‌تواند و باید خود را رها سازد. اما نمی‌تواند خود را رها سازد مگر آن که شرایط زندگی خود را براندازد. نمی‌تواند شرایط زندگی خود را براندازد، بی‌آن که تمامی شرایط اجتماعی غیر انسانی امروز را که در وضعیت خودش خلاصه می‌شود، براندازد... [پرولتاریا] به لحاظ تاریخی ناچار است که چنین کند...»

در «ایدئولوژی آلمانی» که اثری به‌مراتب مهم‌تر است و دیدگاه ماتریالیسم تاریخی و تحول اجتماعی مارکس را به شکل سیستماتیک‌تری طرح می‌کند، بیشتر و بیشتر و بیشتر بنیان نظریه‌ی هنجاری خود را بر شکل‌گیری جامعه‌ی کمونیستی قرار می‌دهد، هرچند که طرحی ساده و خوش خیالانه را در نظر دارد. از جمله می‌خوانیم که کمونیسم این امکان را فراهم می‌کند که بتوان «... کاری را امروز و کار دیگری را فردا انجام داد، صبح شکار کرد، بعدازظهر ماهی‌گیری کرد، و عصر به پرورش احشام مشغول شد، و پس از

^{۱۷} Karl Marx, (۱۹۵۶) *The Holy Family*,

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/holy-family/index.htm>

<https://kaffeketab.ir> / ترجمه تیرداد نیکی

^{۱۸} Karl Marx, (۱۹۳۶) *The German Ideology*,

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/>

شام به نقد نشست... بی آن که شکارچی، ماهی گیر، چوپان، یا مُنقَد باشد.» در این اثر مفهوم ترکیبی «خود-کنشی» (self-activity) را به کار می‌گیرد که ترکیبی از فعالیت آزاد یا خود-مختار (self-determined) با فعالیت خلاق یا خود-واقعیت بخشی (self-realizing) است. در این شرایط که مبتنی بر حذف مالکیت خصوصی است، فرد به فرد کامل، «افراد منزوی» به «افراد متحد» تحول می‌یابند. هدف جامعه‌ای است که در آن امکان خود-کُنشی، یعنی فعالیتی که از سوی نیروهای خارج از فرد کنترل نمی‌شود، و تابع تقسیم کار نیست، فراهم آید، و افراد متحد با همیاری با یکدیگر تولید اجتماعی را اداره کنند. علاوه بر آزادی به‌مثابه خود-آیینی، مارکس تأکیدهای بیشتری بر جماعت انسانی (human community) دارد، می‌خوانیم «... تنها در جماعت، آزادی فردی ممکن است». از نظر او تنها جامعه‌ای که قادر است چنین شرایطی را فراهم آورد، جامعه‌ی کمونیستی است، و تنها طبقه‌ای که انگیزه و توان خلق چنین جامعه‌ای را دارد، طبقه‌ی کارگر است.

آثار دوران آخر (۱۸۴۸-۱۸۸۳)

مارکس و انگلس بین سال‌های ۱۸۴۷ تا ۱۸۵۰ درگیر فعالیت‌های مستقیم سیاسی و انقلابی بودند. اولین پیش‌نویس مانیفست اتحادیه‌ی کمونیستی تحت عنوان «اصول کمونیسم» توسط انگلس، «مانیفست کمونیست» مارکس و انگلس و سخنرانی‌های مارکس برای کارگران کمونیست، «کار مزدی و سرمایه»، مواضع سیاسی و نظری آن‌ها را در این مقطع مطرح کرد. پس از شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸-۱۸۵۰ اروپا، مارکس و انگلس وقت خود را صرف تحلیل و نظریه‌پردازی این رویدادها کردند. «جنگ داخلی در فرانسه»، «هجده برومر لوئی بناپارت» مارکس، و «جنگ دهقانی در آلمان» و «انقلاب و ضد انقلاب در آلمان» انگلس نمونه‌های برجسته‌ی این تحلیل‌های نظری و سیاسی بودند. پس از این دوران در آثار عمده‌ی مارکس، «گروندریسه»، «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»، «نظریه‌های ارزش اضافی» و مجله‌های «سرمایه»، جنبه‌های مختلف اقتصاد سیاسی و نظریه‌ی ارزش کار طرح می‌شوند.

پاره‌ای مدعی‌اند که مارکس از این مقطع دیگر به مباحث اخلاق و اخلاقیات پرداخته و آن‌ها را کنار گذاشته. درست است که این آثار، به استثنای «گروندریسه»،^{۱۹} کم‌تر به مسائل فلسفی بیگانگی پرداخته و بیشتر به ویرانگری سرمایه‌داری و چگونگی تقابل با آن می‌پردازد، اما می‌توان تداوم نظرات مراحل قبلی را در آن‌ها دید. از تحولات نظری مهم در این مقطع، تفکیک مفهوم «نیروی کار» از «کار» است که با دقت بیشتری فروش این کالا، تولید ارزش اضافی، تصاحب آن و بیگانه‌سازی کارگر از محصول کارش را تشریح می‌کند. در «گروندریسه» مشابه «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی» -- و در مواردی فراتر از آن -- به انواع مقوله‌های بیگانگی پرداخته می‌شود؛ بیگانگی محصول تولید شده، بیگانگی فعالیت تولیدی، بیگانگی فرد از دیگر افراد، و بیگانگی فرد از خود، و به‌طور کل توضیح شرایطی است که اصل آزادی به مثابه خود-آیینی را نقض می‌کند. تشریح می‌کند که در جامعه‌ی کمونیستی زمینه‌های این بیگانگی از میان برداشته می‌شود. از تأکیدهای مهم، مسئله‌ی تقسیم زمان فعالیت‌های تولیدی و غیر تولیدی کارگر، کاهش آن و تأثیرش بر خود-واقعیت‌بخشی انسان است. در «گروندریسه» از جمله اشاره می‌کند که هر اندازه که جامعه زمان کمتری را صرف تولید گندم، دامداری و امثال آن کند، زمان بیشتری برای دیگر شکل‌های تولید، اعم از مادی و فکری به دست می‌آورد. بعداً در جلد اول «سرمایه»^{۲۰} می‌خوانیم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری وقت فراغت تنها نصیب یک طبقه می‌شود و زمان زندگی طبقه‌ی کارگر به‌تمامی صرف کار می‌شود. اما در جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری با توجه به شدت و بهره‌وری کار و تقسیم کار برابر میان تمامی اعضای توانمند جامعه، زمانی را که جامعه صرف تولید مادی می‌کند کوتاه‌تر، و زمان برای توسعه‌ی آزاد ذهنی و اجتماعی فرد افزایش می‌یابد.

^{۱۹} Karl Marx, (۲۰۱۵) *Grundrisse*,

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>

کارل مارکس (۱۳۸۵) گروندریسه، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه.

سعید رهنما (۲۰۱۰) روش‌شناسی مارکس و کارپایه اقتصاد سیاسی مارکسی، انتشارات پگاه.

^{۲۰} Karl Marx, (۱۹۸۳), *Capital Vol. I*, Progress Publishers, P. ۴۹۶

کارل مارکس، (۱۳۸۶) سرمایه جلد اول، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، ص ۵۶۸

مارکس اگر قبلاً خود-واقعیت‌بخشی را در تولید آزاد می‌دید، در جلد سوم «سرمایه» تحقیق کامل آن را در فعالیت‌های خلاقانه‌ی زمان فراغت می‌بیند. در آن جا بحث تفکیک زمانی روزانه کار را به‌طور مشخص‌تری طرح می‌کند و زمانی که صرف تولید مادی می‌شود تحت عنوان «قلمرو ضرورت» (realm of necessity) و فعالیت‌های خارج از آن و دوران فراغت را «قلمرو آزادی» (realm of freedom) «قلمرو راستین آزادی، رشد نیروهای انسانی به‌عنوان غایتی در خود، [که البته] تنها بر بنیاد قلمرو ضرورت شکوفا می‌شود.» می‌نامد، و کاهش کار روزانه را پیش‌شرط اساسی قلمداد می‌کند.^{۲۱}

در این دوران پخته‌ترین آثار خود، مارکس عمدتاً بر مهم‌ترین ارزش مورد نظرش یعنی انسان رهاشده از استثمار در دوران پس‌سرمایه‌داری تکیه دارد؛ آنچه که در جلد اول^{۲۲} «سرمایه» انسان یا «فرد کاملاً تکامل یافته» می‌نامد، -- فردی که آماده‌ی انجام کارهای متفاوت و روبرو شدن با هر تغییری در تولید است، و نیروهای طبیعی و کسب‌کرده‌ی خود را با آزادی عمل به کار می‌گیرد. مارکس با نفی کلیت نظام سرمایه‌داری، دیگر اشاره‌ای به مورالیتی و اخلاق‌مندی در این نظام ندارد. در ۱۸۶۴ در زمینه‌ی بیانیه‌ی آغاز اولین اجلاس انجمن بین‌المللی کارگران،^{۲۳} (بین‌الملل اول)، به انگلس نوشت که در آخر مجبور شدم عباراتی در مورد وظیفه، حق، عدالت و

^{۲۱} Karl Marx, (۱۹۸۳), *Capital, Vol. III*, Progress Publishers, Ch. ۴۸

کارل مارکس، (۱۳۹۲) سرمایه جلد سوم، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا، ص ۸۲۸

^{۲۲} Karl Marx, (۱۹۸۳), *Capital Vol. I*, P. ۴۸۸

کارل مارکس، (۱۳۸۶) سرمایه جلد اول،

^{۲۳} Karl Marx, (۱۸۶۴) "Inaugural Address of the Working Men's Association",

[https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Karl+Marx,+\(\)++Inaugural+Adress+of+the+Working+Men's+Association&ie=UTF-۸&oe=UTF-۸](https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Karl+Marx,+()++Inaugural+Adress+of+the+Working+Men's+Association&ie=UTF-۸&oe=UTF-۸)

کارل مارکس، (۱۳۶۷)، «پیام آغاز به کار جامعه‌ی بین‌المللی کارگران»، ترجمه: فرهاد بشارت / نشریه

کمونیست آرگان حزب کمونیست ایران / سال پنجم، شماره ۲، صص ۲۶-۲۳

اخلاق‌مندی (مورال) را سرهم کنم، «اما طوری نوشتم که بی‌ضرر باشد.» تأکید او بر گذر از جامعه‌ی سرمایه‌داری و استفاده از دستاوردهای این دوران برای نیل به جامعه‌ی پساکامیاب‌داری بود. در نقدی بی‌رحمانه و با قیاسی تند و تیز می‌نویسد، «زمانی که انقلاب عظیم اجتماعی بر دستاوردهای دوران بورژوازی، بازار جهانی و نیروهای مدرن تولید مسلط شود و آنها را تحت کنترل پیشرفته‌ترین مردمان قرار دهد، تنها در آن زمان است که پیشرفت بشر دیگر شباهتی با آن بُت‌هندو نخواهد داشت که شراب‌اش را فقط در مجسمه‌های گشته‌ها می‌نوشید.»^{۲۴}

مارکس «حقوق برابر» و «توزیع عادلانه» را نه تنها در جامعه سرمایه‌داری، بلکه حتی برای فاز اول جامعه‌ی پساکامیاب‌داری نیز ممکن نمی‌داند. در «نقد برنامه‌ی گوتا» که بعداً به آن باز خواهیم گشت، اشاره دارد که چون در فاز اول هر کس به حد توانش (کاری که انجام داده) از وسایل مصرفی جامعه بهره‌مند می‌شود، و افراد توان‌های جسمی و ذهنی متفاوتی دارند، «حق برابر» کماکان با محدودیت مواجه است و در این جا «حق برابر، حق نابرابر مبتنی بر کار نابرابر است». می‌نویسد که «حق، هیچ‌گاه نمی‌تواند بالاتر از ساخت اقتصادی جامعه و توسعه‌ی فرهنگی تأثیر پذیرفته از آن، قرار گیرد.» از نظر او تنها در زمانی که در فاز بالایی «چشمه‌های ثروت تعاونی با وفور بیشتری جاری می‌شوند»، جامعه به تمامی از افق محدود «حق» بورژوازی گذر می‌کند، و شعار «از هر کس به حد توانش به هر کس به حد نیازش» (عبارتی که مارکس از لوئی بلان، سوسیالیست بزرگ فرانسوی، گرفت) بر پرچم‌هایش حک می‌شود.^{۲۵}

کامنکا در «اخلاق و مارکس بالغ» مراحل تحول دید مادی تاریخ، ماتریالیسم تاریخی و نقد اخلاقیات را تشریح می‌کند. اشاراتی که اخلاق باید بیانگر منافع مشترک جامعه باشد، تأکید بر این که در جامعه‌ی طبقاتی اخلاق منافع یک طبقه‌ی خاص را

^{۲۴} Karl Marx, (۱۹۹۰), *New York Daily Tribune*, ۲۵ June, ۱۸۵۳, in Rodney Peffer, (۱۹۹۰).

^{۲۵} <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/ch.1.htm>
<http://www.nashr.de/1/marx/nagdeBarnameyeGota.pdf> فارسی انتشارات

تامین می‌کند، و این که تنها در جامعه‌ی عقلانی عاری از طبقه است که منافع فردی و اجتماعی درهم آمیخته می‌شوند. اما با دیدی انتقادی هیچ یک از این توضیحات را کافی نمی‌داند و معتقد است که مسئله‌ی اخلاق در دوران مارکس بالغ به‌طور مشخص طرح نشده و همین امر سبب شده که پیروانش هر یک به نام او تصور خود از اخلاق را عرضه کنند.

فیلیپ کین هم به این تحولات اشاره دارد و معتقد است که اخلاق‌مندی مورد نظر مارکس در آغاز نظیر ارسطو بر ذات تکیه داشت و بر آن بود که آن را با اخلاق‌مندی کانتی نزدیک کند. ۲۶ در اواسط دهه‌ی ۱۸۴۰ اخلاق را مغایر با نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی می‌دید، اما در دوران آخر زندگی بر این عقیده بود که اخلاق‌مندی را، فراتر از محدودیت‌هایی که برای انسان فراهم می‌آورد، به زمینه‌ای برای همبستگی انسان‌ها مبدل سازد.

به‌طور کل، مارکس در مسیر تحولات نظری و مبارزات سیاسی‌اش، مسئله‌ی اخلاق را در نظر داشت، اما هر چه که به طرح نظرات پخته‌تر و پیچیده‌تر خود می‌رسید، اخلاق را بیشتر در رابطه با نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری و ضرورت‌هایی کامل انسان و استقرار نظامی که بتواند چنین شرایطی را ایجاد کند و تحقق اخلاق اجتماعی را فراهم آورد، طرح می‌کرد؛ یعنی جامعه‌ی پساکسرمایه‌داری و کمونیستی. نقد او از سرمایه‌داری، نقد اخلاقی نیز هست، و جامعه‌ی مطلوب و مورد نظرش هم، که در آن توسعه‌ی آزاد هر فرد شرط توسعه‌ی همگان است، بنیانی اخلاقی دارد. برابری‌خواهی و تکیه بر آزادی به‌مثابه خودآیینی انسان از اخلاقی‌ترین خواست‌هاست. پُل بلکلِج با تأکید بر یافتن ارزش‌های اخلاقی که با ایده‌های سوسیالیستی هم‌خوانی دارد، به‌درستی اشاره می‌کند که موضوع اصلی نظریه‌ی اخلاقی مارکس، تحقق آزادی انسان است، آزادی‌ای که از طریق مبارزه‌ی جمعی برپایه‌ی همبستگی استوار است و فردگرایی و خودپرستی را به چالش

۲۶ Philip J. Kain, (۱۹۸۸).

می‌کشد.^{۲۷} با این حال برخورد مارکس با اخلاق کمبودها و مسائلی دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

برخوردها به نظر اخلاق مارکس

با اشاراتی که به تحول نظر مارکس شد، فلسفه‌ی اخلاقی او را در کدام دسته از نظریه‌های اخلاقی می‌توان جا داد؟ آیا یک نظریه‌ی پی‌آمدگرا و غایت‌گرا است، و یا وظیفه‌باور است؟ آیا ترکیبی از آنهاست، و یا اصولاً در هیچ یک از فلسفه‌های اخلاقی نمی‌گنجد؟ نظرات در این زمینه فراوان‌اند، و امکان مرور همه‌ی آنها در یک مقاله نیست و من تنها به پاره‌ای از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنم. تردیدی نیست که **بیشترین و راحت‌ترین برخورد به این نظرات قرار دادن دید مارکس در مقوله‌ی دیدگاه پی‌آمدگرا و نتیجه‌باور است**، چرا که برکنار از دیدگاه‌های اولیه‌اش، تأکید عمده‌ی او بر نفی نظام سرمایه‌داری است که بنیانش بر استثمار و بی‌اخلاقی استوار است، و تلاش برای استقرار جامعه‌ای است عاری از استثمار و بیگانگی که بتواند تحقق اخلاق اجتماعی واقعی را میسر سازد.

بزرگان سوسیالیسم بعد از مارکس نیز با تفاوت‌های زیاد با یکدیگر کمابیش همین نظر پی‌آمدگرا را منتقل می‌کردند. برکنار از **برنشتاین** که بین نظرات مارکس و کانت شباهت‌های زیادی می‌دید، انگلس و کائوتسکی نیز کمابیش برداشتی پی‌آمدگرا از مارکس را طرح می‌کردند.

انگلس البته، برخلاف نظرات متداولی که بر علیه او طرح می‌شود، همان‌طور که کی نیلسن به‌درستی اشاره دارد حتی بیشتر از مارکس به اخلاق و مورالیته پرداخت.^{۲۸} هرچند که به شکل زمخت‌تری درک دترمینیستی و تقلیل افراطی اخلاقیات طبقاتی را طرح می‌کرد. او در *آنتی دورینگ* اشاره می‌کند سه طبقه‌ی جامعه‌ی مدرن، اشرافیت

^{۲۷} Paul Blackledge (۲۰۰۸).

^{۲۸} Kai Nielsen, (۱۹۸۳), "Engels on Morality and Moral Theorizing", in *Studies in Soviet Thought*, ۲۶.

فئودال، بورژوازی، و پرولتاریا هر کدام مورالیت‌های خود را دارند، بنابراین انسان آگاهانه یا ناآگاهانه ایده‌های اخلاقی خود را از روابط عملی و روابط اقتصادی که موقعیت طبقاتی‌شان بر آن استوار شده، کسب می‌کنند. انگلس می‌گوید این سه نوع اخلاق بیانگر سه مرحله‌ی توسعه‌ی اقتصادی است و تأکید می‌کند که ما با هر تلاشی که بخواهد یک جزم اخلاقی نهایی، ازلی و غیر قابل تغییر را تحمیل کند مخالفت می‌کنیم. وی می‌گوید تنها اخلاقیات انسانی واقعی زمانی عملی است که ستیز طبقاتی از بین رفته باشد. تمام نظریه‌های اخلاقی گذشته محصول مرحله‌ی اقتصادی معینی بوده که جامعه به آن دست یافته، و اخلاق همیشه یک اخلاق طبقاتی بوده تا منافع و سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم را توجیه کند. (البته این برخورد در مانیفست کمونیست هم قبلاً طرح شده بود مبنی بر این که طبقه‌ی کارگر، حقوق، اخلاقیات و مذهب را مشابه بسیاری دیگر از تعصبات بورژوازی می‌بیند که در پشت آن بسیاری منافع بورژوازی نهفته است.) انگلس به دورینگ ایراد می‌گیرد که او در میانه‌ی جامعه‌ی طبقاتی کهن و در آستانه‌ی انقلاب اجتماعی، می‌خواهد اخلاقیات ازلی را مستقل از واقعیتهای زمان و تحولات بر جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آینده تحمیل کند.^{۲۹}

در میان بزرگان اولیه‌ی سوسیالیست، **کائوتسکی** تنها کسی است که در زمینه‌ی اخلاق کتاب نوشت، که متأسفانه نظیر دیگر کارهایش به‌خاطر «مرتد» بودن ترجمه یا خوانده نشده است! در ۱۹۰۶ به دنبال دعوای درون حزبی و اختلاف‌ها با سردبیران به پیش، و نیز نگرانی از نفوذ فزاینده‌ی درک کانتی از اخلاق، فرصت می‌یابد تا کتاب مهم خود *اخلاقیات و درک مادی تاریخ*^{۳۰} را بنویسد. در پیشگفتار این کتاب می‌گوید: «درک مادی تاریخ نه تنها از این نظر حائز اهمیت است که تاریخ را به نسبت آن چه

^{۲۹} Robert Tucker, (ed.) (۱۹۷۸) *Marx-Engels Reader*. W.W. Norton and Co, pp.۷۲۵-۷۲۷.

^{۳۰} Karl Kautsky, (۱۹۱۴), *Ethics and the Materialist Conception of History*.
<https://perpus.wildanfauzy.com/Karl/۲۰Kautsky/Ethics/۲۰and/۲۰The/۲۰Materialist/۲۰Conception/۲۰of/۲۰History.pdf>

که بوده به وجه بهتری تعریف می‌کند، بلکه به ما کمک می‌کند که تاریخ را از آن چه که تاکنون بوده، بهتر سازیم. این دومی از اولی مهم‌تر است. همان گونه که پراتیک ما پیشرفت می‌کند، دانش نظری ما رشد می‌کند، و در پیشرفت پراتیک ما، پیشرفت نظری ما ثابت می‌شود. هیچ درکی در جهان در حد والای فلسفه‌ی کردار (deed) همچون ماتریالیسم دیالکتیک نبوده است.^{۳۱} کائوتسکی با تکیه بر ضرورت کردار نیک اضافه می‌کند که «ما نه تنها در پژوهش بلکه در کردار خود بر برتری فلسفه‌مان تکیه می‌کنیم.»^{۳۱} (تأکیدها از من است.) برکنار از این، کائوتسکی نیز نظر مشابهی نظیر انگلس در رابطه‌ی اخلاق با طبقات اجتماعی دارد. در کتاب خود به دنبال تأثیر پیروزی یونان بر ایران، به ظهور سه نوع اخلاقیات طبقاتی اشاره می‌کند؛ اخلاق اپیکوری که منافع مالکان خصوصی را نمایندگی می‌کرد، اخلاق افلاطونی یا نو-افلاطونی که بخشی از اشرافی را که در کنترل تولید نقشی نداشتند نمایندگی می‌کرد، و اخلاق رواقی که نمایندگی سایر طبقات را بر عهده داشت.

لنین در مورد اخلاق چندان ننوشت. اولین بار در ۱۸۹۵ در پلمیک خود درباره‌ی نارودنیک‌ها (پوپولیس‌تها) از جمله به مسئله‌ی اخلاق و «اخلاقیات خرده‌بورژوازی» پرداخت، و آن را «اخلاق بی‌روح» خواند که نقش مبارزه‌ی طبقاتی در جامعه را انکار می‌کند، و نقل قولی از وِرمر سومبارت را که گفته بود «در مارکسیسم از اول تا آخر ذره‌ای اخلاق نمی‌توان دید» مورد تأیید قرار می‌دهد. (پاره‌ای به غلط این جمله را به خود لنین منتسب کرده اند.) لنین توضیح می‌دهد که در این جا «نظرگاه اخلاقی» تابع «اصل‌علیت» است که در عمل همان مبارزه‌ی طبقاتی است.^{۳۲} سال‌ها بعد در کنگره‌ی سراسری اتحادیه‌ی جوانان کمونیست در ۱۹۲۰ در سخنرانی تحت عنوان «وظایف اتحادیه‌های جوانان» تأکید می‌کند که هدف آموزش جوانان اشباع کردن آن‌ها با «اخلاقیات کمونیستی» است. و این اخلاقیات را نه منتج از فرمان الهی، بلکه «اخلاقی

همان جا، ص ۶ ۳۱

۳۲ V. I. Lenin (۱۸۹۵), *The Economic Content of Narodism and the Criticism of it in Mr. Struve's Book*, in *Lenin Collected Works*, Volume ۱. Progress Publishers

که تابع منافع مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا است» طرح می‌کند. او سؤال می‌کند که آیا چیزی به‌نام اخلاق کمونیستی داریم، و می‌گوید که برخلاف آن‌ها که می‌گویند کمونیست‌ها اخلاق را رد می‌کنند، ما به اخلاق کمونیستی باور داریم. ما اخلاقیات بورژوازی را که اخلاق را برپایه‌ی فرامین الهی قرار می‌دهد رد می‌کنیم. ما هر گونه اخلاق‌مندی فرا-انسانی و فرا-اخلاقی را رد می‌کنیم. اخلاقیات کمونیستی در خدمت مبارزه و اتحاد کارگران علیه استثمار است.^{۳۳}

تروتسکی با تأکید بر تفاوت‌های اخلاقی سوسیالیست‌ها با لیبرال‌ها در رساله‌ی معروف خود، «اخلاق‌مندی آن‌ها و ما» می‌نویسد هر آن که نخواهد به آموزه‌های پیامبران دلخوش کند، باید بپذیرد که اخلاقیات محصول توسعه‌ی اجتماعی‌اند. او اشاره می‌کند که طبقه‌ی حاکم هدف‌های خود را بر جامعه تحمیل می‌کند و آن را آن‌چنان معمولی و عادی‌سازی می‌کند که هر وسیله‌ای که مغایر آن باشد، «خلاف اخلاق» به نظر آید. تروتسکی اضافه می‌کند که طبقه‌ی سرمایه‌دار بدون اعمال زور امکان ادامه‌ی حیات ندارد و با توسل به «اخلاق» است که موقعیت خود را مستحکم می‌کند. در مورد وسیله و هدف می‌گوید، ضمن آن که هدف وسیله را توجیه می‌کند، اما خود هدف نیز باید موجه باشد. وی تأکید می‌کند که دیدگاه مارکسیستی که بیانگر منافع تاریخی پرولتاریا است، در صورتی هدفی موجه است که به افزودن قدرت انسان بر طبیعت بینجامد و قدرت انسان بر انسان را ملغی سازد. تروتسکی می‌گوید که ماتریالیسم دیالکتیک دوگانه‌ی وسیله و هدف را نمی‌شناسد. هدف مستقیماً از جنبش تاریخی جاری می‌شود. وسیله‌ها تابع هدف‌اند، اما خود هدف بلافاصله وسیله‌ای برای نیل به هدف بعدی می‌شود.^{۳۴}

^{۳۳} V. I. Lenin, (۱۹۷۱), "The Tasks of the Youth Leagues", *Selected Works in one Volume*, International Publishers. Pp. ۶۰۷-۶۲۰.

<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/۱۹۲۰/oct/۰۲.htm>

^{۳۴} Leon Trotsky, (۱۹۳۸), "Their Morals and Ours, *The New International*, Vol. IV, No. ۶.

<https://www.marxists.org/archive/trotsky/۱۹۳۸/morals/morals.htm>

به‌طور کلی، چنین دیدگاه‌های نتیجه‌باور و پی‌آمدگرا از اخلاق مارکسی، افکار مسلط بر تمامی جنبش‌های سوسیالیستی بوده‌اند. علاوه بر رهبران جنبش‌های سوسیالیستی گذشته، پاره‌ای از نظریه پردازان متأخر نیز مارکس را یک فایده‌باور (یوتیلیتاریان) قلمداد می‌کنند. از آن جمله‌اند آلن بوکانان که اشاره می‌کند که از نظر مارکس علت ارجح بودن کمونیسم به سرمایه‌داری، توانایی آن به تأمین نیازهای اساسی و غیر اساسی انسانی است.^{۳۵} (بوکانان این نتیجه‌گیری را در رابطه با تحول نظری مارکس در مورد ماهیت انسان طرح می‌کند که بعداً به آن خواهیم پرداخت).

اما نظریه‌پردازان مهمی نیز هستند که دید اخلاقی مارکس را وظیفه‌باور و یا ترکیبی از وظیفه‌باوری ارزیابی کرده‌اند. از جمله سیدنی هوک در کتاب خود در جهت درک کارل مارکس، تعبیری انقلابی بر این نظر تکیه می‌کند.^{۳۶} یوجین کامنکا با دیدی انتقادی با تفکیک مارکس از انگلس و این ادعا که انگلس مبانی اخلاق مارکسی را تحریف کرده، مارکس را فایده‌باور نمی‌داند. رادنی پفر نیز از جمله کسانی است که مارکس را یک وظیفه‌باور یا وظیفه‌باوری ترکیبی می‌داند. این نظریه‌پردازان از جمله تأکیدهای مارکس بر کرامت انسانی، آزادی، و خودآیینی را از مهم‌ترین «ارزش‌های مارکس قلمداد کرده‌اند. پاره‌ای نیز بر تشابه نظرات مارکس با فلسفه‌ی ارسطویی اشاره دارند. کِنان مالیک اشاره می‌کند، مارکس برابر است با ارسطو منهای اشرافیت به‌علاوه‌ی تحول تاریخی.

ترجمه فارسی نشر کارگری سوسیالیستی

<https://www.marxists.org/farsi/archive/trotsky/works/۱۹۳۸/akhlagh۴.pdf>

^{۳۵} Allen E. Buchanan, (۱۹۸۲), *Marx and Justice, The Radical Critique of Liberalism*, Rowman and Littlefield, cited in Peffer (۱۹۹۰).

^{۳۶} Sidney Hook, (۱۹۳۳), *Towards understanding of Karl Marx; A Revolutionary Interpretation*, John Day Company.

مارکسیست‌های «اومانیست» با تکیه به نوشته‌های اولیه‌ی مارکس به‌ویژه «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴»، بر عاملیت انسان و ذهن‌انگاری تکیه و از جمله بر اخلاق و آزادی‌های فردی تأکید داشته‌اند. این دیدگاه عمدتاً با «مکتب پراکسیس» مارکسیست‌های یوگسلاوی در ۱۹۶۴، و مجموعه‌ی «سمپوزیوم بین‌المللی سوسیالیست اومانیست» که **اریش فروم** در ۱۹۶۵ با مشارکت جمع وسیعی از نظریه‌پردازان از جمله **رایا دونایفسکایا**، **هربرت مارکوزه**، **توماس باتامور** و دیگران تدارک دید، آغاز شد و ادامه یافت. مقابله با دیدگاه‌های ارتدوکس، عکس‌العمل به تجارب شوروی به‌ویژه در دوران استالین، و نیز نقد نظرات ساختارگرایانه‌ی آلتوسر و دیگران، از جمله جنبه‌های مهم دیدگاه‌های این گروه از مارکسیست‌ها بوده است.

پاره‌ای **مارکسیست‌های «تحلیلی» (آنالیتیک)** و «گزینش عقلانی» در ارتباط با مفهوم «فردباوریِ روش‌شناختی» (methodological individualism) به نظر مارکس برخورد کرده‌اند که امکان پرداختن به تمامی جنبه‌های آن در این مقاله نیست. این مفهوم وبری که توسط شومپتر رایج شد و در طول زمان جمع وسیعی از نظریه‌پردازان دست راستی از جمله پوپر، هایک، پارسونز و بسیاری دیگر آن را با تأکیدهای گوناگون بسط دادند، مورد توجه و کاربرد مارکسیست‌هایی از جمله **یان الستر**^{۳۷} قرار گرفت که همراه با دیگر مارکسیست‌های تحلیلی از جمله **جی. ا. کهن**^{۳۸} و **جان رومر**^{۳۹} به جنبه‌هایی از دید ماتریالیسم تاریخی مارکس انتقاد داشتند. تأکید دیدگاه «فردباوری روش‌شناختی» در بررسی کلیت اجتماعی، بر عمل آگاهانه و عقلانی فرد استوار است، و می‌توان آن را در مقابل «کل‌باوریِ روش‌شناختی» یا «هولیسم» که رفتار فرد را تنها در رابطه با کلیت اجتماعی می‌بیند، قرار داد. پاره‌ای

^{۳۷} Jan Elster, (۱۹۸۶), *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University press.

^{۳۸} G. A. Cohen, (۱۹۷۸), *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press.

^{۳۹} John Roemer, (۱۹۸۲), *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press.

نیز فردباوریِ روش‌شناختی را معادل «اتمیس‌م»، که سابقه‌ی بسیار طولانی‌تری دارد و تکیه‌اش تنها بر فرد بوده، می‌دانند که چندان دقیق نیست، چرا که اولی اجتماع و تأثیر آن بر فرد را به‌تمامی نادیده نمی‌گیرد. اگر دیگر بحث‌های تعدادی از این دسته از مارکسیست‌ها در نقد متد مارکس -- از جمله ردِ متدولوژی کل‌نگر، نقدِ به‌اصطلاح آن‌ها متدِ «کارکردی» (فونکسیونال) پدیده‌های اجتماعی، و ردِ به‌اصطلاح تقلیلِ دیالکتیکی -- را کنار گذاریم، ضرورت تأکید بیشتر آن‌ها بر نقش فرد در قالبِ تحلیل تحول اجتماعی واجد ارزش است.

نظریه‌پردازانی نیز بر این باور هستند که مارکس اصولاً هیچ نظریه‌ی اخلاق ندارد. از جمله آلن وود، کانت‌شناس، هگل‌شناس، و مارکس‌شناس معروف در نوشته‌ی خود «اخلاق-ناباوریِ مارکس»^{۴۰} و کتاب‌اش «کارل مارکس» می‌نویسد که نظریه‌های هنجاریِ مارکس نظریه‌ی اخلاق‌مند و مورال نیستند و خواست‌های او تماماً در مقوله‌ی «نااخلاق» یا نااخلاق‌مند (نن‌مورال) قرار می‌گیرد. او ادعا می‌کند با آنکه مارکس دیدگاه‌های هنجاری را طرح می‌کند، اما ماهیتاً این دیدگاه‌ها را نمی‌توان اخلاق‌مند قلمداد کرد و حتی تأکیدهای مارکس بر بیگانگی و خود-تحقق‌بخشی انسان، نه در مقوله‌ی اخلاق‌مندی که در نااخلاق‌مندی قرار می‌گیرند. وود در کتاب خود، تفکیکِ اخلاق‌مندی و نااخلاق‌مندی را تشریح می‌کند؛ «اخلاق‌مندی» (مورال) به نیکی و پلیدی رفتار و مفاهیمی از جمله تقوی، حق، عدالت، انجام (یا عدم‌انجام) وظیفه، و داشتن (یا نداشتن) فضایل اخلاقی مربوط است، و «نااخلاق‌مندی» خواست‌ها و اعمالی را شامل می‌شود که قصدی برای نیکی و بدی ندارند، از جمله لذت، شادی، زیباشناسی، و همه‌ی چیزهایی که برای خود و مردم مطلوب می‌دانیم. (کما بیش مشابه تفکیک کانت بین «مورال» و «نچرال» یا «فیزیکال»، یا بین نیکی و بهزیستی که وود به آن اشاره دارد.) آلن وود می‌گوید که نقد مارکس از سرمایه‌داری بر این باور استوار است که این نظام بسیاری از نیکی‌های نااخلاق‌مند از جمله خود-تحقق‌سازی، ایمنی، سلامت

^{۴۰} Allen W. Wood, (۱۹۸۶), "Marx Immoralism", in *Marx en Perspective*, and Allen Wood, (۱۹۸۱), *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul, cited in Peffer (۱۹۹۰).

جسمانی، راحتی، جمع‌زیستی، و آزادی را عقیم می‌سازد، و نتیجه می‌گیرد که محکوم کردن سرمایه‌داری از سوی مارکس بر این باور متکی است که این نظام قادر نیست هیچ یک از این خواستها را تأمین کند، و به همین دلیل جامعه‌ی سوسیالیستی مورد نظرش نیز برتر است که می‌تواند این نیازها را تأمین کند. وی می‌گوید که مارکس در هیچ جا ادعا نکرده که این خواستها به‌خاطر آن که «حق» مردم است، و یا «عدالت» حکم می‌کند، باید برای مردمان تأمین شود. وود همچنین از جمله اشاره دارد که اخلاق‌مندی باید بی‌طرف باشد و مارکس و مارکسیست‌ها در مورد منافع طبقات مختلف بی‌طرف نیستند.

کم‌نموده دیگری که ادعا کرده‌اند که مارکس (و انگلس) اصولاً از آغاز به مسئله‌ی اخلاق بی‌توجه بودند. از همان آغاز کسانی از جمله **ورنر سومبارت**، -- اقتصاددان معروف آلمانی و در آغاز مارکسیست که انگلس درباره‌ی او گفته بود تنها اقتصاددانی است که سرمایه‌مارکس را خوب درک کرد -- نوشت که «تفاوت مارکسیسم با دیگر نظام‌های سوسیالیستی در تمایل ضد اخلاقی آن است».^{۴۱} و همان عبارت معروف را که لنین هم به آن اشاره دارد که نقل بسیاری محافل بوده و در بالا به آن اشاره شد - که «در سرتاسر مارکسیسم، از ابتدا تا انتها، ذره‌ای اخلاق وجود ندارد...» -- را طرح کرد. بسیاری دیگر به این جمله‌ی *مانیفست* عطف می‌کنند که «حقیقت‌هایی ابدی همچون آزادی، عدالت و امثال آن وجود دارند... اما کمونیزم حقیقت‌های ابدی، همه‌ی مذهب‌ها را، همه‌ی اخلاقیات را بر می‌اندازد...»، و نتیجه می‌گیرند که در مارکسیسم اخلاق وجود ندارد.

برکنار از نظریه‌پردازان ترقی‌خواه، دشمنان سوسیالیسم نیز به راحتی و با زمختی همه‌ی سوسیالیست‌ها را متهم به بی‌توجهی به اخلاق و بی‌گیری سیاست «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، متهم کرده و می‌کنند. همان سیاستی که پروتستان‌ها و پاره‌ای کاتولیک‌ها به جزوئیت‌ها نسبت می‌دادند، کاتولیک‌هایی که خود با قاطعیت و بی‌رحمی بیشتری همین سیاست را پی‌گیری می‌کردند. تردیدی

^{۴۱} Werner Sombart, cited in Tucker (۱۹۶۱), p. ۱۲.

نیست که نمونه‌های بسیاری از کاربرد این طرز تفکر از سوی طرف داران سوسیالیسم در کار بوده و هست، اما مبتنی بر درکی نادرست از مارکس استوار است، و تعمیم آن به تمامی سوسیالیست‌ها نادرست است.

ایرادها، تناقض‌ها و کمبودها

نتیجه‌گیری از بحث‌های بالا و انبوه بحث‌های دیگری که متأسفانه به‌خاطر پیش‌گیری از طولانی‌تر شدن در این نوشته به آن‌ها اشاره نکرده‌ام، کار ساده‌ای نیست. تردیدی نیست که اگر به‌غلط به نوشته‌های مارکس همچون احکام مذهبی (canonical) نگاه شود، مسائل و ایرادات زیادی را می‌توان یافت، اما با نگاهی باز و توسل به همان متد مارکسی، می‌توان ادراک کلی او را در زمینه‌ی مسئله‌ی اخلاق و اخلاق‌مندی مورد تأیید قرار داد، و همزمان کمبودها و ابهامات آن را به بحث و نقد کشید. من در این جا به چند مورد مهم بسنده می‌کنم:

اجتناب‌ناپذیری سقوط نزدیک سرمایه‌داری

خوش‌بینی بیش از حد مارکس در مورد اجتناب‌ناپذیری سقوط سرمایه‌داری و استقرار قریب‌الوقوع سوسیالیسم بر کسی پوشیده نیست. با این حال، او چندان به توصیف و تشریح جامعه‌ی ایده‌آل موردنظرش نپرداخت، نمی‌خواست و نمی‌توانست بپردازد. تنها پاره‌ای تصورات خود را در مورد جامعه‌ی کمونیستی آزاد و خودآیین -- جامعه‌ای که از جمله «فرد کاملاً تکامل‌یافته» و رهاشده از بیگانگی، آماده‌ی انجام کارهای متفاوت است و نیروهای طبیعی و کسب‌شده‌ی خود را با آزادی عمل به کار می‌گیرد -- در نوشته‌های مختلف بیان کرد. چند سال قبل از پایان زندگی اش بود که در نقد بسیار زیبا و شیوا، اما نه چندان بی‌مسئله‌ی خود، از «برنامه گوتا»ی سوسیالیست‌های آلمان، نیل به این جامعه‌ی ایده‌آل را در دو «فاز» به‌طور خلاصه طرح کرد؛ جامعه‌ای که از بطن جامعه‌ی کهن سرمایه‌داری بیرون آمده و از هر جهت، از نظر «اقتصادی، اخلاقی، و فکری» جامعه‌ای متفاوت است، اما کماکان آثاری از جامعه‌ی کهن را با خود به همراه دارد که در «فاز اول» از طریق استقرار «دیکتاتوری پرولتاریا» برطرف می‌شوند، و زمینه را برای «فاز بالایی جامعه‌ی کمونیستی» فراهم می‌آید.

مارکس نیز چگونگی سقوط نظام سرمایه‌داری را، به‌جز تأکیدهایش بر شیوه‌های انقلابی و در مواردی با شیوه‌های پارلماناریستی که در جاهای دیگر به آن‌ها پرداخته‌ام^{۴۲} به‌طور مشخص طرح نمی‌کند. پاره‌ای به‌غلط مارکس را به دترمینیسم تکنولوژیک متهم کرده‌اند و این که به باور او سرمایه‌داری به‌خاطر تضادهای ساختاری‌اش خودبه‌خود نابود خواهد شد، حال آن که مارکس بر نقش عاملین این تغییر و «گورکن»های این نظام، یعنی طبقه‌ی کارگر تأکید داشته است. از زمان *مانیفست کمونیست* تا جلد اول سرمایه تأکیدهای مکرر او را می‌بینیم که سرمایه‌داری هر اندازه که پیشرفت می‌کند، استثمار طبقه‌ی کارگر را که آن هم مدام در حال رشد است، افزایش می‌دهد، و این طبقه که به فقر و فلاکت بیشتری کشانده می‌شود، خود را قوی‌تر و سازمان‌یافته‌تر کرده و سرانجام سرمایه‌داری را شکست می‌دهد.

اما واقعیت به شکل دیگری رقم خورد؛ سرمایه‌داری به‌رغم همه‌ی تضادهای ساختاری و بحران‌های بی‌وقفه به پیشروی و گسترش ادامه داد، و شکل‌های متنوع فوردیسم، پسافوردیسم، و شیوه‌های تنظیم کینزی و سرانجام نو-لیبرالی را عرضه کرد. اما طبقه‌ی کارگر در آن شکل سنتی‌اش به دلایل گوناگون رشد کمی و کیفی پیش‌بینی شده را تجربه نکرد، و ضعیف و ضعیف‌تر شد. «سرمایه‌داری آشفته و ناپایدار» پیش‌بینی شده در *مانیفست* به‌نوعی به «سرمایه‌داری سازمان‌یافته» در سطح جهانی تحول یافت، ظهور طبقه‌ی متوسط جدید با نقش‌های مهم و دوگانه‌اش ساختار طبقاتی پیچیده‌تری را ایجاد کرد. به‌جای «یکسانی» پیش‌بینی شده برای طبقه‌ی کارگر، این طبقه «چندپاره» شد. انترناسیونالیسم مورد انتظار مبتنی بر «کارگران میهن ندارند» با ملی‌گرای‌های افراطی و جنگ‌های جهانی مخرب به نفع استعمارگران و امپریالیست‌ها مواجه شد. سلطه‌ی فزاینده‌ی فرهنگ سرمایه‌دارانه به‌جای «خانواده‌ی سرخ»، انسان

^{۴۲}، انتشارات آگاه. سعید رهنما، (۱۳۹۷) *باز خوانی انقلاب‌های قرن بیستم*

سعید رهنما، (۱۴۰۱) *باز خوانی جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی*، انتشارات سرای بامداد

نو-لیبرال «هومو نئولیبرالوس» را عرضه کرد، و بسیاری دلایل دیگر.^{۴۳} مجموعه‌ی این عوامل سبب شد که سقوط اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری طولانی و طولانی‌تر شود، و شکل‌های مبارزاتی به‌مراتب پیچیده‌تری بر علیه این نظام را بطلبد. حال سؤال این است که در این فرایند طولانی باید کماکان مسئله‌ی اخلاق را به دوران پس‌سرمایه‌داری موقوف کرد و هرگونه «اخلاق بورژوازی» را محکوم نمود؟ در پایان به این سؤال بازمی‌گردم.

«ماهیت انسان» و «موجودِ نوعی»

مفهوم «ماهیت انسان» از مفاهیم کلیدی مباحث فلسفه‌ی اخلاق بوده و درک‌های گوناگونی از آن مطرح بوده است. فیلسوفانی که دیدی خوشبینانه به «ماهیت بشر» و امکان هم‌آهنگ‌سازیِ منافع بشر داشتند، نظیر لاک، اسمیت و تا حدی میل، بر این باور بودند که امکان سازگاری و پیشرفت در شرایطی میسر است که بخش‌های قابل توجهی از زندگی خصوصی از مداخله‌ی دولت و هر مرجع دیگری در امان باشد. اما هابز و هم‌فکرانِ محافظه‌کارش که باور داشتند که انسان‌ها به‌خاطر کمیابی و نایابی منابع لازم برای زندگی در رقابت با یکدیگر به جان هم می‌افتند، بر این باور تکیه می‌کردند که برای پیش‌گیری از درگیری انسان‌ها برای حفظ منافع خود، نوعی کنترل مرکزی لازم است و حیطه‌های خصوصی باید محدود شوند.

مارکس، همان‌طور که اشاره شد خصوصیت‌های مثبتِ انسان را قوی‌تر از خصوصیت‌های منفی‌اش می‌دید، اما به‌طور کل کم‌تر از مفهوم «ماهیت انسان» استفاده می‌کرد و عمدتاً مفهوم فوئرباخی «موجودِ نوعی» (species-being) را به کار می‌برد. در «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» ذاتِ انسان را به‌عنوان حیوان رمه‌ای و «نوعی» مطرح کرد.^{۴۴} در «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» درک سنتی نوع انسان

^{۴۳} Saeed Rahnema, (۲۰۲۲), "Lessons of Socialist Reformisms", in *Socialism and Democracy*, Vol. ۳۵, Nos. ۲-۳,

سعید رهنما، (۱۴۰۱)، صص ۲۷۶-۲۹۹

^{۴۴} Karl Marx, (۱۹۵۹) *The Economic and Philosophical Manuscript*.

را که در فرد تجسم می‌یابد به نقد کشید، و بر این تأکید کرد که ماهیت انسان توسط کلیت روابط اجتماعی شکل می‌گیرد.^{۴۵} البته همان‌طور که نورمن گراس در کتاب مهم خود، «مارکس و ماهیت انسان: بازاندیشی یک افسانه»^{۴۶} توضیح می‌دهد، پاره‌ای با برداشت نادرست از تز ششم فوئرباخ، مدعی نفی ماهیت انسان از سوی مارکس شده‌اند. مارکس در آثار بعدی خود نیز به‌طور جسته و گریخته از این مفهوم استفاده می‌کند، هر چند که در گروندریسه که باز مبحث بیگانگی با تفصیل‌های بیشتری مورد بررسی قرار می‌گیرد، چندان به این مفهوم نمی‌پردازد.^{۴۷} مارکس به‌درستی ذات انسان را ثابت، دائمی و همگانی نمی‌دید، بلکه آن را در ارتباط با صورت‌بندی اجتماعی-تاریخی مشخص، متغیر می‌دانست. در مواردی از مفهوم «ماهیت پروه‌ای» (Protean) انسان، یا ماهیتی شکل‌پذیر و متغیر، استفاده می‌کند. («پروتئوس»، خدای یونانی دریاها و رودها، بیانگر تغییر شکل است).

نکته‌ی مهم دیگر در بحث مارکس در مورد انسان به‌مثابه «موجود نوعی» در این است که از نظر او انسان ضمن آن که یکتا و بی‌همتا است، اما این یکتایی را نه صرفاً تفکر و آگاهی او، بلکه تولید آزاد و آگاهانه‌اش شکل می‌دهد. از این رو کار آزاد را سازنده‌ی زندگی فعال «موجود نوعی» می‌داند، اما جامعه‌ی سرمایه‌داری امکان تحقق این موجودیت نوعی را سلب می‌کند و بیگانگی انسان را سبب می‌شود.

تردیدی نیست که انسان ماهیت مشخص و ثابتی - جز در سطحی کلی در مقایسه‌ی آن با سایر موجودات زنده، حیوانات و نباتات - ندارد، و این ماهیت متغیر محصول شرایط محیطی - اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی - است که در آن

کارل مارکس، (۱۳۷۸)، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، صص ۱۳۱-۱۴۱

^{۴۵} Karl Marx, (۱۹۸۴) *Theses on Feuerbach*, in David McMillan, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press. Thesis ۶, p. ۱۵۷.

^{۴۶} Norman Geras, (۱۹۸۵), *Marx and Human Nature: Reflection of a Legend*, Penguin Random House.

^{۴۷} نرل کارول، (۱۳۸۹)

قرار دارد، اما تأکید بیش از حد بر شرایط محیطی این تصور را به بار می‌آورد، که گویا با تغییر ساختارها ناگهان ماهیت انسان هم عوض می‌شود.

فرد/جماعت

در نظریه‌های مختلف، دو افراط را در رابطه با فرد/فردیت و جمع/جماعت می‌توان مشاهده کرد؛ دیدی اتمیستی بر فرد و فردگرایی، و دید دیگری تنها بر جمع و جماعت تأکید دارد. تحلیل مارکس در این زمینه نیز بسیار پیچیده است، و از جمله به مسئله‌ی آزادی و خود-تصمیمی و خود-آیینی فرد مربوط می‌شود؛ گرایش به خودآیینی‌ای که به باور پاره‌ای به ماهیت و ذات انسان باز می‌گردد، یا به باور دیگری، به اراده‌ی عقلانی فرد متکی است. این خودآیینی و هم‌چنین آزادی -- در هر دو مفهوم «آزادی منفی» (از)، و «آزادی مثبت» (برای) که آیزایا برلین به آن‌ها اشاره دارد،^{۴۸} در دید مارکس وجود دارد. اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تأکید او بر این بود که این آزادی در نظامی مبتنی بر مالکیت خصوصی، که حاصل آن بیگانگی فرد از جامعه، از محصول کار، و از خودش است، تحقق پیدا نمی‌کند.

برخوردها به نظرات مارکس در مورد فرد بسیار متفاوت است. پاره‌ای به غلط او را کلکتیویست (collectivist) خوانده‌اند، حال آن که نظریه‌پردازانی از جمله دی. بی. اف تاگر در کتابش «مارکسیسم و فردباوری»، برعکس او را به‌عنوان «فردباور اخلاقی» (ethical individualist) توصیف کرده‌اند.^{۴۹} پاره‌ای بحث‌های «فردباوری» روش‌شناختی» در مقابل «کل‌گرایی روش‌شناختی» که قبلاً به آن اشاره شد نیز به این بحث مربوط می‌شود. با این حال، می‌توان گفت که تأکید بیش از حد بر جمع و

^{۴۸} Isaiah Berlin (۱۹۶۹), "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
https://cactus.utahtech.edu/green/B_Readings/I_Berlin/20Two/20Concpets/20of/20Liberty.pdf

^{۴۹} D. B. F. Tucker, (۱۹۸۰), *Marxism and Individualism*, St. Marin, in Peffer.

جماعت و تکیه‌ی بیش از حد به تأثیر ساختارها و صورت‌بندی‌های اجتماعی، سبب شد که مارکس به اندازه‌ی کافی به فرد و تفاوت‌های فردی نپردازد. به‌علاوه مارکس این تصور را القا می‌کرد که صرفِ همبستگی کارگران سببِ رفعِ خودخواهی و خودپرستی می‌شود. او (همراه انگلس) در نقدِ ماکس استرزی که مدعی بود هرگونه تلاش برای مقابله با خودمحوری و خودپرستی انسان، شکل دیگری از مورالیسمِ اقتدارگرا را برقرار می‌سازد، می‌گوید که فردگراییِ خودپرستانه در دنیای مدرن محصول جامعه‌ی سرمایه‌داری است، اما از آن‌جا که همبستگی نیاز واقعی کارگران است، هیچ نیازی به تحمیل نظر جامعه بر آن‌ها نخواهد بود، و اعلام کرد که کمونیست‌ها موعظه‌ی اخلاقی نمی‌کنند.^{۵۰}

«وفور» و «کمیایی»

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، پاره‌ای فلاسفه با تأکید بر «کمیایی‌ها» بر این باور بودند که غریزه‌ی طبیعی انسان حفظ ایمنی خویش است و در شرایط کمبودهای مادی افراد برای دسترسی به منابع محدود با یکدیگر درگیر می‌شوند، و بسیاری از فلاسفه تلاش کردند که راه‌حلی برای دنیایی متشکل از افراد خودخواه و خودپرست پیدا کنند. تأکید و تصورِ مارکس از جامعه‌ی موردنظر و ایده‌آل‌اش، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر «وفور» استوار است. این قطعاً یکی از پر مسئله‌ترین نظرات او است. در این‌جا نیازی به پرداختن به «فاز بالایی» جامعه‌ی پس‌سرمایه‌داری نیست، جامعه‌ی ایده‌آلی که بسیار از زمانه‌ی امروزی ما به دور است، و جز برای پاره‌ای که در ذهن خود به نوعی آخرت‌شناسی (eschatology) مارکسی باور دارند، نمی‌تواند در دستور کار عملی امروز مبارزین سوسیالیست قرار گیرد، ایده‌آلی است که بشر ترقی‌خواه باید در جهت آن و دستیابی به آن تلاش کند. تمام تأکیدها باید بر «فاز پایینی» آن هم با واقع‌بینی

^{۵۰} Karl Marx, Fredrich Engels, (۱۹۸۷), *German Ideology*, in Paul Blackledge, (۲۰۰۸).

و تجدیدنظرهای لازم همراه باشد. با این حال ذکر چند جنبه درباره‌ی فاز بالایی که به بحث حاضر مربوط می‌شود، ضروری است.

فاز بالایی (هر کس به حد نیازش) که خود مارکس هم به فوران چشمه‌های ثروت تعاونی اشاره دارد، مستلزم وفور بی‌انتهاست و مسئله‌ی کمیابی منابع را در نظر ندارد. حتی اگر فرض حضور انسان‌های کامل و تکامل‌یافته‌ای که در آن زمان به‌دور از هرگونه خودخواهی و خودپرستی در جماعت‌های یکسان و برابر زندگی می‌کنند تردیدی به خود راه ندهیم، باز آن جامعه با کمیابی‌های متعددی همراه است. درست است که در نظام سرمایه‌داری امروز، ائتلاف منابع وحشتناک است، و زندگی افسارگسیخته‌ی ثروتمندان و ریخت‌وپاش‌های آن‌ها، تسلیحات نظامی و جنگ‌ها، و فرهنگ مصرف‌زده‌ی حاکم، بخش عظیمی از منابع مادی، مالی و انسانی را تلف می‌کند، اما به‌رغم حذف مفروض آن‌ها، ارتقای سطح زندگی اکثریت جمعیت، از تأمین مسکن، غذا، پوشاک گرفته تا آموزش، بهداشت و تفریح برای همگان، و گسترش «قلمرو آزادی» به نسبت «قلمرو ضرورت» که در بالا به آن اشاره شد، مستلزم وجود منابع بسیار وسیعی است، که هرچند هم به‌فراوانی عرضه شوند، نمی‌تواند هم‌زمان پاسخ‌گوی همه‌ی نیازهای فزاینده باشد. مسائل محیط‌زیستی، کمیابی‌های آبی و مبارزه با انواع آلودگی‌ها که قاعدتاً یک جامعه‌ی بسیار پیشرفته به آن‌ها توجه دارد، خود بر مسئله‌ی کمیابی‌ها می‌افزاید. در هر نظامی نیازها نامحدود، و منابع محدودند، و از این‌رو اولویت‌بخشی به نیازها و تخصیص منابع برای تأمین آن نیازها و تنظیم‌های گوناگون برای استفاده‌ی بهینه از منابع مطرح می‌شود. این واقعیت تبعات نظری دیگری هم دارد، و برخلاف جامعه‌ی غیر سلسله‌مراتبی و خودآیین مورد انتظار، نوعی نهادهای سلسله‌مراتبی، هرچند محدود، دموکراتیک و مشارکتی، برای تعیین اولویت‌ها و تخصیص منابع محدود به نیازهای نامحدود، لازم خواهد بود.

بعلاوه، اگر جامعه‌ی کمونیستی آینده برابری انسان‌ها را وعده می‌دهد، نمی‌تواند چنین وعده‌ای را برای برابری مناطق و حوزه‌های اقلیمی مختلف مطرح کند. مناطق جغرافیایی که مردمان مختلف در آن پراکنده‌اند، امکانات طبیعی

و منابع متفاوتی دارند، و مناطقی فقیرتر از مناطق دیگرند، و از این رو مراجع و نهادهایی برای ایجاد تعادل و تأمین امکانات برابر برای ساکنان همه‌ی مناطق ضروری است. ابعاد وسیع این پروژه‌ی جهانی نیز نظم و ترتیب منطقه‌ای و جهانی وسیعی را می‌طلبد. بنابراین حتی در فاز بالایی هم نوعی دولت، حال با هر نامی که بر آن گذاشته شود، در کار خواهد بود. این نیز خود تبعات دیگری را به همراه دارد، از جمله بر امکان مورد انتظار آزادی کامل (منفی و مثبت) فرد و خودآیینی بی‌قیدوشرط او تأثیر می‌گذارد. این نیز خود تبعات دیگری دارد... واقعیت این است که بشر در هر حال با محدودیت‌های متعددی مواجه خواهد بود که ناچار است در قالب آن بهینه‌یابی کند، و نمی‌توان به شکلی ایده‌آلیستی و رُمانتیک جامعه‌ای عاری از هر گونه محدودیت و تضاد، و سرشار از هم‌نوایی، هم‌سازی، و هم‌آهنگی، را در نظر داشت. در همان جامعه‌ی ایده‌آل هم باز مسئله‌ی اخلاق و اخلاقیات به شکل‌های دیگر با درجات کم‌تری مطرح خواهد بود.

بزرگ‌ترین معما، و در ظاهر تناقض بحث اخلاق مارکسی در این است که اخلاق در جامعه‌ی سرمایه‌داری که خود بر پایه‌ی بی‌اخلاقی استوار است نمی‌تواند مطرح باشد. در فاز پایینی جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری نیز، به‌خاطر وجود بقایای مانده از جامعه‌ی کهن و نابرابری‌ها، چندان مصداق نمی‌یابد، و در فاز بالایی که تمام شرایط برای آزادی و خودآیینی فرد کامل و عاری از بیگانگی فراهم می‌آید، دیگر موردی برای مباحث اخلاق و اخلاق‌مندی باقی نمی‌ماند. با این حال مبحث اخلاق با ویژگی‌هایی که در بالا اشاره شد، بخشی از فلسفه‌ی مارکسی را به خود اختصاص می‌دهد.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که مارکس اخلاق را رد نمی‌کرد، اما آن را نه امری ثابت و پایدار که بر بالای جامعه قرار گرفته، بلکه به‌عنوان امری تاریخی و متغیر، و محصول توسعه‌ی اجتماعی می‌دید. او بر این باور بود که تأکیدهای فلسفه‌ی اخلاقی لیبرال در رابطه با رفتار اخلاقی فرد در جامعه‌ای که خود به‌خاطر استثمار انسان از انسان و بیگانه‌سازی فرد بر بنیان بی‌اخلاقی استوار است، را نمی‌توان

جدی گرفت. ولی در این واقعیت شک نیست که همان‌طور که اشاره شد، مارکس به‌طور مشخص به مسئله‌ی اخلاق و نقدِ مشخصِ نظرات فیلسوفان اخلاق پرداخت، و از آن‌جا که سقوطِ سرمایه‌داری را اجتناب‌ناپذیر و قریب‌الوقوع می‌دید، مسائل اخلاق و اخلاق‌مندی در نظام سرمایه‌داری را به‌حد کافی مورد تجزیه و تحلیل قرار نداد، و پاره‌ای از نظراتش در مورد جامعه‌ی پسامسرمایه‌داری نیز عاری از مسئله نبود. مجموعه‌ی این عوامل زمینه را برای برداشتهای نادرست از سوی بسیاری از پیروانش باز گذاشت.

ضرورتِ امروزیِ اخلاق

بی آن‌که کوچک‌ترین تردیدی در بی‌اخلاقی‌های حاکم در جامعه‌ی امروز سرمایه‌داری به‌خود راه دهیم، سؤال اساسی این است که آیا سوسیالیست‌ها در فرایند طولانی گذار به سوسیالیسم و جامعه‌ی پسامسرمایه‌داری می‌توانند به مسئله‌ی اخلاق و اخلاق‌مندی بی‌توجه و نسبت به آن بی‌تفاوت باشند؟ پاسخ واضح به این سؤال منفی است، و از قضا در عصری که بی‌اخلاقی در تمام عرصه‌های زندگی فرد و جامعه بیداد می‌کند، نولیبرالیسم و فردگرایی به ایدئولوژی حاکم جهانی تبدیل شده، بنیادگرایان گوناگون بزرگ‌ترین دستاوردهای فرهنگی بشر را به مخاطره انداخته‌اند، و فساد، دزدی، دروغ و خودپرستی گسترش وسیعی یافته، مبارزه‌ی اخلاقی نیروهای ترقی‌خواه، هم‌زمان با مبارزات سیاسی از هر جهت ضروری است.

سوسیالیست‌ها در عمل انسان‌های اخلاق‌مندی بوده‌ند، آنان برای آزادی، عدالت، و «حقوق» کارگران و دیگر زحمتکشان مبارزه کرده و می‌کنند، و از همین رو بیش از هر نیروی سیاسی دیگری صدمه دیده و می‌بینند. اما طرفه آن که بسیاری از آنان با اتکا به برداشتهای پاره‌ای از پیروان گذشته‌ی مارکس، و خوانش نادرستِ نظراتِ مارکس، اخلاق و اخلاق‌مندی را بورژوازی، خرده‌بورژوازی و انحرافی می‌دانسته‌اند، و بر این باور بوده‌اند که با سقوطِ سرمایه‌داری، بی‌اخلاقی‌ها هم از بین می‌روند، و از این‌رو پرداختن به اخلاق در دوران سرمایه‌داری را چیزی جز اتلافِ وقت نمی‌دانند. چنین

برخوردهایی غافل از این واقعیت هستند که نیل به سوسیالیسم علاوه بر وجود انسان‌های مبارز، به انسان‌های باورمند و پای‌بند به اخلاق نیاز دارد.

به‌علاوه، بسیاری از چپ‌ها با برخوردی صرفاً نتیجه‌باور تنها بر هدفِ نهایی تکیه می‌کنند، و از این‌رو در عمل هر وسیله‌ای که نزدیکی به هدف را تسهیل کند، توجیه‌پذیر می‌دانند. در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا نیروهای ترقی‌خواه هم می‌توانند همان وسیله‌ها و روش‌های عاری از اخلاقی را که راست‌گرایان افراطی، فاشیست‌ها، و بنیادگرایان به کار گرفته و می‌گیرند، مورد استفاده قرار دهند؟ در عمل چپ‌ها در جهان از بزرگ‌ترین مبارزان علیه فاشیسم، راست‌گرایان افراطی، استعمارگران، و واپس‌گرایان بوده و استراتژی‌ها و تاکتیک‌های جنایت‌کارانه‌ی آن‌ها را محکوم کرده‌اند، هر چند که متأسفانه در نقاط مختلف جهان کم نبوده مواردی که سوسیالیست‌ها با هدف‌های متفاوت، رویه‌های غیراخلاقی، ضداخلاقی و حتی جنایت‌کارانه‌ی مشابهی را به کار گرفتند، و به ایده‌ی سوسیالیسم ضربه زدند. چپ علاوه بر ایده و هدف و نتیجه باید در کردار و رفتار نیز متفاوت باشد، و ضمن «نتیجه‌باوری» اخلاقی به «وظیفه‌باوری» اخلاقی نیز پای‌بند باشد.

گسترش اخلاق هم در سطح جامعه، هم در سطح تشکل، و هم در سطح فردی مطرح است. در سطح جامعه، هم زمان با دیگر عرصه‌های مبارزاتی، مبارزه با بی‌اخلاقی‌های رو به گسترش و بالا بردن سطح آگاهی اجتماعی که از پیش‌شرط‌های مهم گذار به سوی جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری است، نقشی اساسی دارد. اخلاق درون‌سازمانی، درون احزاب، اتحادیه‌ها، شوراهای تشکل‌های دموکراتیکِ مردمی مانع از تباهی و فساد درون‌سازمانی، که نمونه‌های فراوانی از آن‌ها را دیده‌ایم، می‌شود. در سطح فردی نیز وظیفه‌ی یک سوسیالیستِ متعهد روشن است، و مسئول نظرات و رفتارهای گذشته و حال خود است.

چپ ایران، نظیر دیگر چپ‌های جهان با همان دوگانگی متناقض در عمل و نظر مواجه بوده و هست. مرور و بررسی نظرات سازمان‌ها و شخصیت‌های چپ ایران در این

زمینه به نوشته‌ی جداگانه‌ای نیاز دارد، هر چند که نوشته‌ها و گفته‌های زیادی را از سوی جریان‌ها و شخصیت‌های چپ کشورمان در زمینه‌ی اخلاق، نمی‌توان یافت. با نگاهی گذرا به نوشته‌ها و گفته‌های موجود در سایت‌های پاره‌ای از جریان‌ها چپ که به مسئله‌ی اخلاق پرداخته‌اند، به راحتی می‌توان دید که در اغلب موارد کمابیش همان برداشت‌هایی است که چپ‌نیازی به اخلاق ندارد، حتی نمی‌تواند به حقوق بشر هم باور داشته باشد. در این زمینه زیاد می‌توان گفت و باید گفت، از جمله باید دید که کدام یک از ۳۰ ماده‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر^{۵۱} که از قضا چپ‌بیش از هر جریان دیگری در راهِ اغلبِ آن‌ها مبارزه کرده، مانعی برای مبارزه در راه نیل به سوسیالیسم است. باید امیدوار بود که بحث اخلاق به‌طور جدی‌تری از جانب چپ پی‌گیری شود.

^{۵۱} https://bashariyat.org/?page_id=۱۸۳