www.pecritique.com

آبان
۱۴۰۵

نقد اقتصاد سیاسی

جمهوری اجتماعی مارکس: سیاسی، نه متافیزیکی



ویلیام کلر رابرتز*



Reginald Gammon, Freedom Now

* دانشگاه مک‌گیل، مونترال، کبک

چکیده

مارکس کالبدشکافی اقتصاد سرمایه‌داری و مداخله‌اش در جنبش بین‌المللی کارگری را در خدمت رهایی انسان‌ها از سیطره‌ی قدرتی بیگانه و مهارناپذیر قرار داد. پروژه‌ی سیاسی او، تحقق همان چیزی بود که خود «جمهوری اجتماعی» می‌نامید؛ و پروژه‌ی نظری‌اش، شناسایی نیروهایی بود که این پروژه‌ی سیاسی را به‌پیش می‌رانند یا به‌تأخیر می‌اندازند. این جستار، به‌منظور آشکار ساختن ویژگی‌های خاص و قوه‌ی استدلالِ مارکسِ متمایل به جمهوری‌خواهیِ اجتماعی، قرائتِ مبتنی بر «آزادی مثبت» را - که بر کل عمارت فکری او سایه افکنده است - ریشه‌کن می‌کند. مارکس یقیناً امیدوار به دستیابی به «آزادی واقعی» بود که نوعی خودشکوفایی به‌شمار می‌رود. او همچنین به نوعی خودتعیین‌گریِ جمعی امید داشت و بر این باور بود که خودتعیین‌گریِ جمعی، پیش‌شرطی برای خودشکوفاییِ عمومی است. بااین‌حال، مارکس این نکته را نیز مد نظر داشت که رهاییِ همگانی از سلطه، خود پیش‌شرطی اساسی برای تحقق خودتعیین‌گریِ جمعی است.

۱

یکصد و پنجاه سال پس از انتشار کتاب *سرمایه*، نیاز به این اثر و زمان‌مندی و پویایی آن شاید بیش از هر مقطع دیگری در طول حیاتش احساس می‌شود.[1] در عصر حاضر که با تغییرات اقلیمی فاجعه‌بار مواجه هستیم، پرداختن به مسئله‌ای که مارکس تشخیص داده بود - یعنی نظم اجتماعیِ وابسته به پیوندِ مناسبات رقابتی بازار - هرگز تا این حد مبرم نبوده است. کج‌روی و انحرافِ ناشی از نادیده گرفتنِ پیامدهای سیاسیِ قدرت اجتماعی، آن‌گاه آشکارتر می‌شود که می‌بینیم ناشی‌ترین و بی‌کفایت‌ترین کلاهبرداران، تنها به قیمتِ تثبیت مجدد سلطه‌ی مردان بر زنان، سفیدپوستان بر سیاه‌پوستان و رنگین‌پوستان، و ثروتمندان بر بقیه‌ی آحاد جامعه، به قدرتمندترین

کرسی‌های حکومتی در نافذترین دولت‌ها دست می‌یابند. امروز، تبیین مارکس از مکانیسم‌هایی که «بیش‌کاری» را هم‌گام با تکثیر «جمعیت مازاد نسبی» تحمیل می‌کنند، حتی از زمان انتشار نخستین کتاب *سرمایه* نیز گویاتر است. به عنوان نمونه: «به طور متوسط، هر ساعت کارِ امروزِ یک آمریکایی، پنج برابرِ یک ساعت کارِ پدربزرگ و مادربزرگش ارزش تولید می‌کند»؛ با این حال، «ساعات کار به ازای هر فرد» در همین بازه‌ی زمانی هیچ کاهشی نداشته است.[2] این واگرایی میان رشد بهره‌وری و کاهش قدرت طبقه‌ی کارگر در مبارزه با تولید «ارزش اضافی مطلق»، با تحولات سیاسیِ بین‌المللی همراه شده است که باید برای همگان روشن سازد که دولت مدرن - فارغ از اینکه چه حزبی آن را اداره می‌کند - برای توانایی خود در حکمرانی، به انباشت سرمایه وابسته است. این وابستگی، دولت‌ها را سوق می‌دهد تا سیاست‌هایی را ترجیح دهند که شهروندان عادی را از امنیت اجتماعی، حقوق بازنشستگی و مسکن خود محروم می‌سازد، تا مبادا اقدامی انجام دهند که سرمایه را دچار هراس و بی‌ثباتی کند. با در کنار هم قراردادن این مسائل، به‌سختی می‌توان از این نتیجه‌گیری چشم‌پوشی کرد که اگر تمام عمر خود را در یک زیرشیروانی محبوس می‌شدید و تنها کتاب *سرمایه* را برای گذران وقت در اختیار داشتید، جهان امروز ما را بسیار بهتر و عمیق‌تر از اغلب فارغ‌التحصیلان دانشگاه هاروارد درک می‌کردید.

این مسائل همچنین دست‌کم برای من روشن می‌سازد که پویایی و پیوند موضوعی کتاب *سرمایه*، دقیقاً در قامت اثری در حوزه‌ی «نظریه‌ی سیاسی» نمایان می‌شود. تلاش مارکس برای تبیین و اندیشیدن درباره‌ی «دوسویگی قدرت» در مقیاسی جهانی است که بیش از هر چیز دیگر، امروز ما را به خود جلب می‌کند. دوسویگی: قدرت از یک سو سلطه می‌راند، سرکوب می‌کند و به استثمار می‌کشد، اما از سوی دیگر پایداری می‌کند، دست به پیکار می‌زند، رهایی می‌بخشد و صیانت می‌کند. فارغ از ماتریالیسمِ مارکس و تأکید او بر ابزار تولید، قدرتی که در مرکز تحلیل‌های او در کتاب *سرمایه* قرار دارد، «قدرت اجتماعی» است؛ یعنی قدرت انسان‌ها برای اِعمال بر دیگران و اقدام به همراه آنان، یا مقاومت در برابر آنچه بر سرشان می‌آید. این قدرتِ برخاسته از کنش انسان‌ها در هم‌سویی و هماهنگی با یکدیگر، یا در بستر منازعه و کشمکش با هم است.

همگان اذعان ندارند که کتاب *سرمایه* اثری در حوزه‌ی نظریه‌ی سیاسی است. برخی، همچون فردریک جیمسون، اساساً منکر آن هستند که مارکس اصلاً دارای یک نظریه‌ی سیاسی باشد.[3] طبق این دیدگاه، توصیه‌ی ترتیبات ساختار قدرت یا صورت‌بندی قوانین اساسی (به وسیع‌ترین معنای کلمه)، با رویکرد مارکس بیگانه است. در این میان، بسیاری از کسانی نیز که نظریه‌ای سیاسی در اندیشه‌ی مارکس می‌یابند، بر این باورند که این نظریه به‌جای آنکه بر مدار «آزادی» بچرخد، در عرصه‌ی «برابری» یا «عقلانیت» طنین‌انداز می‌شود. و در نهایت، در میان آن دسته از پژوهشگرانی که بر اهمیت مفهوم آزادی در تفکر مارکس پای فشرده‌اند، اکثرشان مارکس را نظریه‌پرداز مفهوم رادیکالی از «آزادی مثبت» - در هر نوعش، چرا که توافق چندانی بر سر این نقطه وجود ندارد - دانسته‌اند؛ نه آن مفهوم سنتی‌ترِ «آزادی از سلطه» که من آن را در استدلال‌های او جاری و ساری می‌بینم.

من می‌خواهم این‌جا با این گروهِ اخیر از تفسیرها به مخالفت برخیزم. این تفاسیر در مجموع، بقایایی از جنگ سردِ فکری هستند و مانند بسیاری از این دست بقایا، هم برای پژوهش‌های دانشگاهی و هم - چنان‌که گمان می‌کنم - برای سیاست، فرجام و پی‌آمدی بسیار زیان‌بارتر از منافع‌شان دارند. این رویکردها توانایی ما را برای آموختنِ درس‌های امروزینِ کتاب *سرمایه* به بند می‌کشند و مانع آن می‌شوند.

نفسِ تقابل میان «آزادی مثبت» و «آزادی منفی» - که آیزایا برلین آن را پرآوازه ساخت - خود یک کنش سیاسی بود. این تقابل، بخشی از تلاش لیبرال‌های دوران جنگ سرد برای مهارِ «شتابِ» برخی ایده‌های خاص بود؛ پیش از آن‌که این ایده‌ها بر خیل عظیمی از انسان‌ها به چنان «قدرت مقاومت‌ناپذیری» دست یابند که دیگر «برای اثرپذیری از نقد عقلانی، بیش از حد سرکش و نیرومند شده باشند».[4] بنابراین، برلین برای مهار هرچه بهترِ این ایده‌ها و کُندکردنِ روند گسترش‌شان، دست به صورت‌بندیِ آن‌ها زد. بدین معنا که وی این ایده‌ها را به گونه‌ای توصیف کرد که جذابیت و قابلیتِ دفاع کم‌تری داشته باشند. پیوندزدن مارکس با مفهوم «آزادی مثبت»، با این هدف صورت گرفت که مارکسیسم، به‌مثابه‌ی یک موضع نظری و سیاسی، کم‌تر قابل‌دفاع جلوه کند. و باید اذعان کرد که در دستیابی به این هدف نیز کاملاً موفق بود.

با وجود این، صورت‌بندیِ برلین از سوی دانشگاهیانِ مارکسیست و متمایل به مارکس در اروپا و آمریکای شمالی به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شد - و هنوز هم می‌شود. این امر تا حدودی ناشی از این واقعیت بود که برلین موضعِی واقعی را صورت‌بندی می‌کرد و آن را خود نساخته بود. مؤلفه‌های موضعِ «آزادی مثبت»، قرن‌هاست که در میان سوسیالیست‌ها و رادیکال‌ها رواج گسترده‌ای داشته است. مارکس در کتاب *خانواده‌ی مقدس* بر این امر گواهی داد؛ آنجا که به پیوستگیِ تاریخی و آموزه‌ایِ میان ماتریالیسم فرانسوی و سوسیالیسم اشاره کرد، که هر دو تعلیم می‌دادند انسان‌ها باید «نه از طریق قدرتِ منفیِ پرهیز از این و آن، بلکه از رهگذرِ توانِ مثبتِ فعلیت‌بخشیدن به فردیتِ راستینِ خویش، آزاد باشند.»[5]

بااین‌حال، برلین اوضاع را به‌گونه‌ای جلوه می‌داد که گویی تعهد سیاسی به دموکراسی تنها می‌تواند از مفهومی به‌لحاظ نظری شکننده از «خودآیینی جمعی» نشأت بگیرد، و گویی پذیرش جنبش کارگری و بدیلِ سوسیالیستی، تنها می‌تواند نشان‌دهنده‌ی نوعی عقل‌گراییِ دیوانه‌وار و مستبدانه باشد؛ عقل‌گرایی‌ای که به‌طور ذاتی تمایل دارد «خواست‌های واقعی انسان‌ها یا جوامع را نادیده بگیرد، و به نام و از طرفِ "خودِ واقعیِ" آن‌ها، به اعمال زور، سرکوب و شکنجه‌ی آنان دست بزند».[6] این شیوه‌ی برخورد، چنان سوگیرانه و سیاسی است که به مرز بی‌صداقتی می‌رسد؛ چرا که برلین اساساً تلاش نمی‌کند تا نیرومندترین دفاعیه را برای سوسیالیسم، دموکراسی چپ و مارکسیسم بازسازی کند. او هیچ انگیزه‌ای برای درک این مطلب ندارد که چه دلایل و ملاحظات معقولی ممکن است انسان‌ها را به پذیرش سوسیالیسم سوق دهد. البته این امر ایرادی ندارد؛ او یک کنشگر جانبدار است و همان کاری را می‌کند که همه‌ی جانبدارهای سیاسی انجام می‌دهند؛ چرا که هیچ تکلیفی مبنی بر بی‌طرفی وجود ندارد. آنچه برای من شگفت‌آور و مایه‌ی ناامیدی است، جدیّت و میزانی است که خودِ سوسیالیست‌ها، قاب‌بندیِ برلین از مواضعِ خودشان را درونی‌سازی و تأیید کرده‌اند.

به‌عنوان کسی که برای نخستین بار تنها پس از پایان‌یافتن جنگ سرد با مارکس مواجه شد و فاقد هرگونه علقه یا تربیت حزبی بود، مطالعه‌ی آثار او را با درجه‌ی بالایی از ساده‌دلی نسبت به چگونگی دریافت این آثار یا شیوه‌ی مفروض برای خوانش آن‌ها آغاز کردم. هنگامی که شروع به مطالعه‌ی ادبیات ثانویه و پژوهش‌های دانشگاهی کردم،

از ابزارها و الگوهای قاب‌بندیِ دوران جنگ سرد که گویی به منازعات نظری پیرامون نوشته‌های مارکس ساختار می‌بخشیدند، سردرگم و شگفت‌زده شدم. اغلب این‌گونه به نظر می‌رسید که صمیمی‌ترین دوستان مارکس و سرسخت‌ترین دشمنان او - برخلاف همه‌ی انتظارات - بر سر مقصود مارکس توافق نظر دارند و اختلاف‌شان تنها بر سر این است که آیا این مقصود، امری مطلوب است یا نامطلوب. برای نمونه، هنگامی که می‌خواندم: «آزادی از نظر مارکس نه به‌مثابه فقدان اجبار یا محدودیت بیرونی، بلکه در مقامِ تواناییِ زیستنِ هم‌ساز با ماهیتِ جوهریِ انسان، یعنی به‌عنوانِ نقطه‌ی مقابلِ انسانیت‌زدایی درک می‌شد»،[7] تشخیص این‌که این عبارات را یک مارکسیست پرشور نگاشته است یا یک ضدّمارکسیستِ سازش‌ناپذیر، ناممکن بود.[8] گذشته از این، سازگار کردن و تطبیق دادنِ این مدعا با استدلال‌هایی که به نظر می‌آمد خودِ مارکس در متونش صورت‌بندی می‌کند، بسیار دشوار بود.

البته این بدان معنا نیست که ادعای مذکور فاقد هرگونه مستندِ متنی است. مارکس یقیناً به مفهوم‌پردازیِ «مثبتی» از آزادی باور داشت. در واقع، همان‌طور که در این سخنرانی استدلال خواهم کرد، او به دو شکلِ مجزا و متمایز از آزادی مثبت باور داشت - و امیدوار بود که روزی همگان از آن‌ها بهره‌مند شوند. با این حال، به همان اندازه نیز مبرهن است که او برداشتی «منفی» از آزادی داشت؛ برداشتی که بر طبق آن، انسان‌ها تا جایی آزادند که از امکان رهایی از قدرتی بیگانه و مهارناپذیر برخوردار باشند. تنها پرسش این است که چگونه می‌توان این مواضع گوناگون را با یکدیگر تلفیق کرد.

مارکس نیز همانند هر انسان دیگری، گزاره‌های متعددی را به‌طور هم‌زمان صادق می‌انگاشت. برخی از این باورها در مقایسه با سایرین، جایگاهی محوری‌تر در منظومه‌ی فکری او دارند و برخی دیگر، امروزه شایسته‌ی توجه و بسط نظریِ بیشتری هستند. به نظر می‌رسد مارکس به «جمجمه‌خوانی» (فرنولوژی) باور داشته است. یقیناً او نقطه‌ضعفی در پذیرش تبیین‌های ماتریالیستی خام از تفاوت‌های انسانی داشت؛ برای نمونه، متوسل‌شدن به نوع خاک و اقلیم برای تبیین تفاوت‌های ظاهری و زیستی در میان جمعیت‌ها (فنوتیپی). امروزه تلاش برای بسط این قبیل ایده‌ها، ارزش صرف وقت ندارد و خوشبختانه، این افکار هیچ‌گونه نقشی در نقد اقتصاد سیاسی یا تحلیل‌های سیاسی مارکس ایفا نمی‌کنند. دعویِ من این است که دیدگاه‌های مارکس پیرامون

«آزادی مثبت»، تفاوت چندانی با نظرات او در باب جمجمه‌خوانی ندارد. بله، این دیدگاه‌ها وجود دارند؛ بله، آن‌ها نکاتی را درباره‌ی مارکس به‌مثابه‌ی یک «فرد تجربی» به ما می‌گویند؛ اما خیر، این آرا هیچ نقشی در استدلال‌های کلیدیِ نظری و سیاسی مارکس ایفا نمی‌کنند. مارکس آن‌گاه که به کالبدشکافی اقتصاد سرمایه‌داری پرداخت و در جنبش بین‌المللی کارگری مداخله کرد، این اقدامات را تماماً در خدمت رهایی انسان‌ها از سیطره‌ی قدرتی بیگانه و مهارناپذیر انجام داد. پروژه‌ی سیاسی او، تحقق همان چیزی بود که خود «جمهوری اجتماعی» می‌نامید؛ و پروژه‌ی نظری‌اش، شناسایی نیروهایی در جهان بود که این پروژه‌ی سیاسی را پیش می‌رانند یا به تأخیر می‌اندازند. به باور من، این تصویر - یعنی مارکسِ متمایل به جمهوری‌خواهیِ اجتماعی - ارزش بازخوانی و احیا برای امروز، و بسط و توسعه برای فردا را دارد.[9]

دو ایراد بدیهی و پایدار نسبت به برداشت جمهوری‌خواهانه از آزادی و خوانش «جمهوری‌خواهی سرخ» از مارکس وجود دارد. تا جایی که «آزادی از سلطه» برداشتی منفی از آزادی قلمداد می‌شود، منتقدان ایراد می‌گیرند که این مفهوم، قدرت‌های مادیِ قوام‌بخشِ آزادی را کم‌اهمیت جلوه داده یا نادیده می‌گیرد و ازاین‌رو، مستعدِ سقوط به همان نوع فرمالیسم تهی است که در برداشت لیبرالی دیده می‌شود. افزون بر این، از نظر بسیاری، جمهوری‌خواهی بیش از حد محافظه‌کارانه، کهنه‌پرستانه و نهادگراست؛ چندان که نمی‌تواند نامی شایسته برای سیاست دموکراتیکِ رادیکالِ مورد حمایت مارکس باشد. من نمی‌توانم بدون پاسخ‌گویی به این اعتراضات، از خوانشِ جمهوری‌خواهیِ اجتماعیِ مارکس دفاع کنم. این ردّیه در نهایت به من اجازه می‌دهد تا به یک فایده‌ی کلیدی در دست کشیدن از قرائت‌های مبتنی بر آزادی مثبت اشاره کنم: انجام این کار، پیوستگیِ میان پروژه‌ی مارکسیِ رهایی جهان‌شمول و مبارزات جاریِ آزادی‌خواهانه‌ای را که ماهیتِ آن‌ها اصلاً سوسیالیستی نیست، آشکار می‌سازد. اقامه‌ی برهان به سودِ جمهوری اجتماعی در عصر حاضر، مستلزم آن نیست که از مردم بخواهیم از مبارزات محلی خود علیه اشکال خاصی از سلطه که روزمره با آن‌ها مواجه هستند دست بکشند، آن‌ها را کنار بگذارند یا ذیل امور دیگر قرار دهند.

۲

سه متن وجود دارند که ایده‌های مارکس درباره‌ی «آزادی مثبت» را به‌زیبایی در خود فشرده ساخته‌اند. همگی این متون برگرفته از آثاری هستند که پس از سال ۱۸۵۷ نگاشته شده‌اند، و ازاین‌رو نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان جلوه‌هایی از یک رمانتیسیسمِ دوران جوانی که بعدها رها شده است، نادیده گرفت و رد کرد.

مارکس در کتاب *گروندریسه* (مبانی نقد اقتصاد سیاسی)، آدام اسمیت را از این حیث مورد نقد قرار می‌دهد که کار را به‌مثابه یک «نفرین» و فراغت را «هم‌ارز با "آزادی" و "خوشبختی"» در نظر می‌گیرد. مارکس در پاسخ می‌گوید: «اسمیت کم‌ترین تصوری ندارد» از این‌که «غلبه بر موانع، خود فی‌نفسه فعالیتی رهایی‌بخش است - و افزون بر این، اهداف بیرونی از ظاهرِ ضرورت‌های طبیعیِ صرفاً بیرونی پیراسته می‌شوند و به‌عنوان اهدافی وضع می‌گردند که خودِ فرد آن‌ها را وضع کرده است؛ ازاین‌رو، به‌مثابه خودشکوفایی و عینیت‌یافتگیِ سوژه تجلی می‌یابند، و بنابراین موجب تحقق آزادی واقعی می‌گردند که کنشِ آن، دقیقاً همان کار است».[10] مارکس در فرازی که احتمالاً مشهورترین بخش از جلد سوم کتاب *سرمایه* به شمار می‌رود، این اندیشه را بسط می‌دهد و مشروط می‌کند. او می‌نویسد: «در واقع،...»

> قلمرو آزادی در واقعیت تنها از جایی آغاز می‌شود که کارِ بر اثر ضرورت و ملاحظات مادی روزمره پایان یابد. ... آزادی در این عرصه تنها می‌تواند منوط به این باشد که انسانِ اجتماعی‌شده، یعنی تولیدکنندگانِ متشکل، سوخت‌وسازِ خود با طبیعت را به‌طور عقلانی تنظیم کنند و آن را تحت مهارِ مشترک خویش درآورند، به‌جای آن‌که هم‌چون اسیرِ نیروهای کورِ طبیعت، تحت سیطره‌ی آن باقی بمانند؛ و این امر را با کم‌ترین صرفِ انرژی و در شرایطی محقق سازند که بیش از هر چیز شایسته و سزاوارِ ماهیتِ انسانیِ آنان است. بااین‌حال، این عرصه همچنان قلمرو ضرورت باقی می‌ماند. فراتر از آن، آن توسعه‌ی نیروی انسانی آغاز می‌شود که خود غایتی در خود است؛ قلمروِ حقیقیِ آزادی، که البته تنها می‌تواند با قرارگرفتنِ این قلمروِ ضرورت به عنوان پایه‌ی خویش، شکوفا گردد.[11]

در نهایت، برای آن‌که مبادا متونی که به آن‌ها اشاره شد؛ به‌عنوان آثاری که از سوی خود مارکس منتشر نشده نادیده گرفته شوند، به جلد اول کتاب *سرمایه* روی می‌آوریم؛ متنی که در زمان حیات مارکس منتشر شد و خودش سه بار و به دو زبان بر انتشار آن نظارت و اهتمام داشت. او در فصل نخست این اثر، ادعایی را مطرح می‌کند که گرچه در آن تعابیری چون «آزادی واقعی» و نظایر آن را به کار نمی‌برد، اما آشکارا با فرازهای پیشین هم‌طنین است: «انعکاس‌های دینیِ جهانِ واقعی، به‌طور کلی، تنها زمانی می‌توانند ناپدید شوند که مناسباتِ زندگیِ عملی و روزمره، هر روز در قالب مناسباتی شفاف و عقلانی میان خودِ انسان‌ها و در رابطه‌شان با طبیعت، بر آنان نمودار گردد. سیمای فرآیندِ زندگیِ اجتماعی، یعنی فرآیندِ تولیدِ مادی، تنها زمانی هاله‌ی رازآمیزِ خود را می‌زداید که به محصولِ انسان‌هایی با تشکلِ آزاد بدل شود؛ انسان‌هایی که این فرآیند تحت مهارِ آگاهانه و روشمندِ آنان قرار دارد.»[12]

در فرازِ منقول از *گروندریسه*، مارکس تصدیق می‌کند که «آزادی واقعی» همان «خودشکوفایی» است و این امر مستلزم «عینیت‌یافتگیِ سوژه» است. فعالیتی که انسان‌ها از طریق آن خود را عینیت می‌بخشند، «کار» است؛ یعنی فعلیت‌بخشیِ اهداف و توانمندی‌های انسانی در دلِ طبیعت. این موضوع، درون‌مایه‌ای پایدار و مستمر در نوشته‌های مارکس، دست‌کم از سال ۱۸۴۴ تا کتاب *سرمایه* است. با این حال، فرازِ منقول از جلد سوم سرمایه، میان دو نوع کار تمایز قائل می‌شود. کاری که از سرِ ضرورت انجام می‌شود، هرچند ممکن است اهداف و قوای انسانی را در طبیعت محقق سازد، اما از آنجا که ما چاره‌ای جز انجام‌دادن آن نداریم، «اهداف بیرونی» نمی‌توانند واقعاً خصلتِ «ضرورت‌های طبیعیِ صرفاً بیرونی» بودنِ خود را بزدایند و ازاین‌رو، افراد نمی‌توانند این اهداف را واقعاً به‌عنوان اهدافِ متعلق به خود وضع کنند. بر این اساس، مارکس عنوان «قلمروِ حقیقیِ آزادی» را تنها برای آن نوع کاری محفوظ می‌دارد که به‌اصطلاح در زمانِ فراغتِ فرد انجام می‌گیرد: کاری که ضرورت آن را دیکته نکرده است، بلکه از چشم‌اندازِ بازتولیدِ حیاتِ انسانی، امری مازاد و فراتر از الزاماتِ بقای زیستی به شمار می‌رود. خلاصه آن‌که، مارکس تمام فعالیت‌های انسانی را امری مادی می‌انگارد و ازاین‌رو همه‌ی آن‌ها را «کار» قلمداد می‌کند، و بر این باور است که تنها آن فعالیتی

که «غایتی در خود» باشد، می‌تواند به‌راستی و به کامل‌ترین معنای کلمه، آزاد محسوب شود.

بااین‌حال، این فعالیتِ آزاد تنها زمانی به‌طور همگانی امکان‌پذیر است که -به تعبیر مارکس - «تولیدکنندگانِ متشکل»، «سوخت‌وساز خود با طبیعت» را تحت «مهارِ مشترک» خویش درآورند و این کار را به شیوه‌ای «شایسته‌ی ماهیتِ انسانیِ خود» انجام دهند. «آزادی واقعی» - یعنی خودشکوفاییِ انسانی - تنها می‌تواند از بسترِ فرایندِ تولیدی که به‌طور جمعی مهار می‌شود، شکوفا گردد.

مارکس درباره‌ی آنچه این مهارِ مشترکِ تولید توسط تولیدکنندگانِ متشکل به بار خواهد آورد، انتظاراتی بلندپروازانه در سر می‌پروراند. همان‌طور که فرازِ منقول از فصل نخست کتاب *سرمایه* نشان می‌دهد، او گمان می‌کرد که مهار مشترک، مناسبات میان انسان‌ها با یکدیگر و مناسبات میان انسان‌ها و طبیعت را شفاف و عقلانی خواهد ساخت، و این امر نیز به نوبه‌ی خود، تمام خرافات دینی را خواهد زدود. اما ما می‌توانیم - دست‌کم در حال حاضر - نسبت به این نتیجه موضعی ندانم‌انگار اتخاذ کنیم. آنچه اهمیت دارد این است که مارکس «آزادی واقعی» یا همان خودشکوفایی را به‌مثابه هدفی که باید مستقیماً برایش جنگید یا مستقرش کرد، برجسته نمی‌ساخت؛ بلکه آن را هم‌چون امری شایسته‌ی آرزوکردن مطرح می‌کرد؛ یعنی امکانی که تنها از طریقِ برقراریِ مهارِ مشترک بر قلمرو ضرورت، قفل‌اش گشوده می‌شد.

۳

به باور من، آنچه حتی واجد اهمیت بیشتری است، این است که مارکس ادعا می‌کند تمام این امور مثبت از مهارِ مشترک نشأت خواهند گرفت، صرفاً به این دلیل که این مهار، محصولِ کارِ «انسان‌هایی با تشکل آزاد» است. هیچ بخشی از استدلال من در اینجا وابسته به قرائت مارکس در بافتارِ تاریخی‌اش یا فرضِ درگیربودنِ او در مجادلات پیچیده یا حتی مکتوم با دیگر سوسیالیست‌ها نیست. منطق جملاتِ مارکس تمام آنچه را که نیاز داریم درباره‌ی ماهیتِ محدودِ اندیشه‌های او پیرامون آزادی مثبت بدانیم، به ما می‌گوید. خودشکوفایی - یعنی «آزادی واقعی» - امری فردی و اخلاقی

است، و تنها زمانی می‌تواند به امکانی به‌طور همگانی دست‌یافتنی بدل شود که همگان هم از آموزش مناسب و هم از زمان فراغت برای بهره‌گیری از آن آموزش به صلاح‌دید خود برخوردار باشند. این امر نیز به نوبه‌ی خود، مستلزم آن است که فرایند تولید به‌گونه‌ای ساختار یابد که آموزش و زمان فراغت کافی را به همگان تخصیص دهد؛ امری که به معنای تقسیم عادلانه‌ی کارِ ضروری، توسعه و به‌کارگیری فناوری‌های صرفه‌جویی‌کننده در نیروی کار، و اطمینان از این است که در تصمیم‌گیری‌ها پیرامون تخصیص بارِ مسئولیت‌ها و فرصت‌ها، منافع همگان مد نظر قرار گیرد.

و این امر، به ادعای مارکس، تنها زمانی می‌تواند رخ دهد که انسان‌ها به‌طور آزاد با یکدیگر متشکل شده باشند. متنِ کتاب *سرمایه* در این باره صراحت دارد و مدعی است که «سیمای فرآیندِ زندگیِ اجتماعی... تنها زمانی هاله‌ی رازآمیزِ خود را می‌زداید که به محصولِ انسان‌هایی با تشکلِ آزاد بدل شود». این امر - یعنی تشکلِ آزاد - نقطه‌ی اتکا و محور اصلیِ دعاویِ مارکس درباره‌ی آزادی است. بااین‌حال، همان‌طور که گرگوری کِلِیز به درستی در کتاب اخیر خود اشاره می‌کند، مارکس صراحتاً «جزئیات چندانی درباره‌ی معنا و مقصودِ این عبارت» به دست نمی‌دهد.[13] ازاین‌رو، ما ناگزیریم به نوعی بازسازی دست بزنیم.

«متشکلِ آزاد بودن» نمی‌تواند به معنای «به شیوه‌ای خودشکوفاگر متشکل‌شدن» باشد. همچنین نمی‌تواند به معنای «متشکل‌شدن به شیوه‌ای تحتِ مهارِ مشترک» تعریف شود. تشکلِ آزاد، پیش‌شرطِ هر دو امر است: هم مهارِ مشترک و هم خودشکوفایی. این موضوع، افزوده‌ای دیرهنگام به استدلال مارکس نیز به شمار نمی‌رود؛ چرا که او بسیار پیش‌تر، در دست‌نوشته‌های «ایدئولوژی آلمانی»، خواستار آن شده بود که توسعه‌ی اقتصادی «تابعِ طرحی عمومی از افرادِ به‌طور آزاد متحدشده باشد».[14] به بیان دیگر، آزاد بودن به هر معنای مثبتی که مارکس به‌رسمیت می‌شناخت، به باورِ خودِ او، منوط به آن است که انسان‌ها ابتدا به‌طور آزاد متشکل شده باشند. بنابراین، متشکلِ آزاد بودن - یا به‌طور آزاد متحدبودن - از نظر مارکس باید به این معنا باشد که پیوند و تشکلِ انسان‌ها به‌گونه‌ای رقم بخورد که از نوعی مانع بیرونی رها باشد. حال، تنها پرسش این است: این آزادی از چه نوع موانع بیرونی می‌گریزد؟

برخلافِ تفسیرِ کِلیز، «تشکلِ آزاد» نمی‌تواند از نظر مارکس به معنای «تشکلِ داوطلبانه» یا تشکلی پیراسته از اجبار باشد.[15] این امر نه بدان سبب است که مارکس می‌خواهد مردم مجبور به همکاری شوند، بلکه از آن روست که تقابلِ دوگانه‌ی «اجبار/رضایت»، واقعیتِ موقعیتِ کارگرانِ مدرن را مبهم می‌کند. از یک‌سو، تولیدکنندگان ناگزیرند با یکدیگر متشکل شوند؛ آنان هیچ انتخابِ واقعیِ دیگری ندارند. «وابستگیِ همه‌جانبه»، دستاوردِ اصلی و «جهانی-تاریخیِ» سرمایه‌داری است؛ این نتیجه‌گیری‌ای بود که مارکس بسیار پیش‌تر، در سال ۱۸۴۵ بدان دست یافته بود.[16] ابزارهای مدرنِ تولید تنها می‌توانند به‌طور جمعی به‌کار انداخته شوند. مالکیت و دسترسیِ فردی و مستقل به ابزارهای تولید، تنها می‌تواند به یکی از این دو معنا باشد: یا تولیدِ پیشه‌ورانه و دهقانی، و یا سرمایه‌داری. این تصور که تمامیِ تشکل‌های ما می‌توانند داوطلبانه باشند، همان‌طور که مارکس در *گروندریسه* می‌گوید، دقیقاً و صرفاً «بیانِ ایده‌آل‌شده‌ی» «مبادله‌ی ارزش‌های مبادله‌ای»، یعنی همان بازار است. این مبادله‌ی بازاری است که تصورِ «دادوستدِ داوطلبانه» را وضع می‌کند؛ تصوری که متضمن «عدم اعمالِ زور از سوی هیچ‌یک از دو طرف» است.[17] ازاین‌رو، این مفهوم آرمانی نامناسب برای قلمروِ تولیدکنندگانِ به‌طور آزاد متشکل‌شده‌ای است که به برنامه‌ریزی و مهارِ تولیدِ تعاونیِ خود می‌پردازند. به این معنا، این مطالبه که تشکلِ تعاونی باید داوطلبانه باشد، زیاده‌خواهی و انتظاری ناممکن است؛ مطالبه‌ای موهوم یا آرمان‌شهری است، و مارکس صراحتاً سوسیالیست‌هایی مانند پرودون را که «تشکلِ داوطلبانه» را به محورِ سیاستِ خود بدل کرده بودند، مورد نقد قرار می‌داد.

اما از منظری دیگر، این انتظار که تشکل و همکاری داوطلبانه باشد، خواسته‌ای بسیار ناچیز و ناکافی است. رابرت نوزیک، فیلسوف لیبرتارین، گمان می‌کرد با این ادعا که «یک جامعه‌ی سوسیالیستی ناگزیر است اعمال سرمایه‌دارانه را میان بزرگسالانِ دارای رضایت ممنوع کند»، برهانِ خلفِ هوشمندانه‌ای پرداخته است؛[18] اما به باور من، مارکسیست‌ها می‌توانند به‌شکلی معقول از این گزاره‌ی نوزیک استقبال کنند، بی‌آن‌که این امر نشان‌دهنده‌ی کوچک‌ترین شائبه‌ای از تمایلات دیکتاتوری در میان آنان باشد. یکی از خدماتِ بزرگِ جنبش فمینیستی روشن‌کردن چرایی ناکافی‌بودن معیارِ «رضایت بزرگسالان» است. این امری نادرست است که کارفرمایی به کارمند خود پیشنهاد رابطه

بدهد، یا استادی به یکی از دانشجویانش ابراز علاقه‌ی نامناسب کند، یا مأمور پلیسی به کسی که در حال بازجویی از اوست پیشنهاد عاطفی بدهد؛ حتی اگر هیچ تهدیدی در کار نباشد و هیچ زوری اعمال نشود. این‌که مخاطبانِ این دست پیشنهادها «بزرگسالانی راضی» هستند یا خیر، کاملاً فاقد موضوعیت و بی‌تاثیر است. در واقع، حتی اگر خودِ کارمند، دانشجو یا شخصِ بازداشت‌شده چنین پیشنهادی را مطرح کند، کارفرما، استاد یا مأمور پلیس باید از پذیرش آن منع شوند. دلیل آن ساده است: یک طرف بر دیگری قدرت دارد؛ قدرتی که در صورت تمایل، می‌تواند از آن برای آسیب‌رساندن به منافع طرف دیگر بهره بگیرد. رضایتِ کسانی که تحت سیطره‌ی قدرتی مهارنشده قرار دارند، به آن قدرت مشروعیت نمی‌بخشد.

می‌توان انتظار داشت که مردم به‌طور داوطلبانه با قدرتمندان همراهی کنند، صرفاً به این دلیل که آنان را قدرتمند می‌یابند و می‌خواهند نظر مساعدشان را جلب کنند، از سر راه‌شان کنار بکشند، یا از الطاف و عنایات‌شان بهره‌مند شوند. البته نه همه‌ی مردم، اما این واکنشی چنان طبیعی است که باید آن را از اکثر افراد انتظار داشت. پسرِ جمال خاشقجی، صرفاً با هدفِ ثبتِ عکسی تبلیغاتی و رسانه‌ای، با محمد بن سلمان آل سعود ملاقات کرد و در برابر او سر فرود آورد. آیا واقعاً کسی گمان می‌کند که نیازی به اِعمالِ تهدیدی صریح بوده است؟ بن‌سلمان از چنان قدرت مهارنشده‌ای برخوردار است که می‌تواند هر چه می‌خواهد با رعایایش بکند. او بر آنان سلطه دارد. مردانی در جایگاه او نیازی به صادرکردن تهدید ندارند. و هیچ‌کس نباید از ابرازِ تمایل برای «ممنوع ساختنِ» این دست «کنش‌های گفتاری میان بزرگسالانِ رضایتمند» ابایی داشته باشد؛ از این طریق که اطمینان حاصل شود هیچ‌کس واجد چنان قدرتِ مهارنشده‌ای، نظیر آنچه در اختیار خاندان سلطنتی سعودی است، نخواهد بود.

مناسبات سرمایه‌دارانه از همین سنخِ کلی هستند، هرچند فاقد آن شدتِ شخصی‌شده و خشونت‌آمیز باشند - این مناسبات، برخی را منقادِ قدرت مهارنشده‌ی دیگران می‌سازند. بازار آزاد هر کسی را که به آن وابسته است، منقادِ تصمیماتِ مهارنشده‌ی مصرف و سرمایه‌گذاریِ دیگرانی غیرپاسخ‌گو می‌کند. این امر به‌ویژه برای کسانی گزندگی و تأثیرِ ملموسِ خاصی دارد که برای فروش چیزی جز نیروی جسمانی و مهارت‌های خود ندارند، یا برای بقای خویش ناگزیر به خرید کالاهای کمیاب هستند.

اما این وضعیت کارفرمایان سرمایه‌دار را نیز در قالب «قوانین قهرآمیز بیرونی» سایه‌به‌سایه تعقیب می‌کند؛ قوانینی که آنان را مجبور می‌سازد نیروی کار را در حد نرخ رایج یا فراتر از آن استثمار کنند.[19] یعنی کارفرمایان اگر می‌خواهند در چرخه‌ی کسب‌وکار باقی بمانند، ناگزیرند از منابع انسانیِ خود دست‌کم به همان اندازه و با همان شدتی کار بکشند که رقبای‌شان می‌کشند. و این بدان معناست که کارگران در نیمی از زندگیِ خود، منقادِ «حکومت خصوصیِ» جباران خرده‌پا هستند.[20] شاید برخی از این جباران، روشن‌بین، انسان‌دوست و حتی مهربان باشند، اما نفسِ برخورداریِ آنان از قدرتِ سوءاستفاده، به‌عنوان یک واقعیت عینی بر کارگران تحمیل می‌شود، حتی زمانی که در عمل از آن قدرت سوءاستفاده نکنند. و در پاسخ به کسانی که به تنظیم‌گریِ دولتی امید می‌بندند تا از آسیب‌پذیران محافظت کند و قدرتمندانِ مغرور را رام سازد، باید گفت که دولت مدرن برای بقا و کارکردِ خود، وابستگیِ تمام‌عیاری به اعتبارات مالی و انباشت سرمایه پیدا کرده است؛ و این وابستگی، دولت را به‌شکلی پیش‌بینی‌پذیر، درست همانند هر کارگزارِ تحتِ سلطه‌ی دیگری، محتاط و حتی مطیع می‌سازد. البته دولت را می‌توان در شرایطی خاص به اقدام علیه سرمایه واداشت، اما این امر تنها از طریق فشار سازمان‌یافته از پایین امکان‌پذیر است.

تمامی این ملاحظات - که فشرده‌ی استدلالِ کلانِ کتاب *سرمایه* در یک پاراگراف است - مرا به این استنتاج می‌رساند که «تشکل آزاد» از نظر مارکس، تداعی‌کننده‌ی مفهومِ «شهر آزاد» در اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی است؛ یعنی تشکلی از ابنای بشر که از قدرتِ سلطه‌گر مصون و عایق مانده‌اند و در سامان‌بخشیدن به جهان اجتماعی و طبیعی خویش با یکدیگر مشارکت و همکاری می‌کنند. این همان چیزی است که مارکس - به پیروی از مبارزان طبقه‌ی کارگر در انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ - آن را «جمهوری اجتماعی» یا «جمهوری کار» می‌نامید. این جمهوری ازآن‌رو «اجتماعی» است که حاکمیتِ جمهوری - یعنی «نظامِ جمهوری و رهایی‌بخشِ تشکلِ تولیدکنندگانِ آزاد و برابر»[21] - را تا قلبِ مناسبات جامعه، یعنی به درون کارخانه‌ها و کارگاه‌ها تسری می‌دهد. چنین ساختاری «ابزارهای تولید، زمین و سرمایه را که در حال حاضر عمدتاً وسایل به‌بندکشیدن و استثمار کار هستند، به ابزارهای صرفِ کارِ

آزاد و متشکل» دگرگون خواهد ساخت. و این «چه چیز دیگری خواهد بود جز کمونیسم، کمونیسمِ "امکان‌پذیر"؟»[22]

علاوه بر این، کاملاً معقول است که مناسباتِ میان چنین اعضایِ آزادِ تشکل را «شفاف و عقلانی» بنامیم و مدعی شویم که زندگی اجتماعی آنان «تحت مهارِ آگاهانه و روش‌مندِ خودشان قرار دارد». هیچ‌یک از آنان نمی‌توانند در مواردی که برایشان اهمیت حیاتی دارد - نظیر زندگی، سلامت، و پیوندهای خانوادگی و دوستانه - تحت تأثیر اقدامات دیگران قرار گیرند، مگر آن‌که خود در آن تصمیم‌گیری نقش و حقِ اظهارِنظر داشته باشند. این دقیقاً همان معنایِ رهایی از سلطه در سنّتِ جمهوری‌خواهی است. ازاین‌رو، هر فرد ناظر و مهارکننده‌ی هر قدرتی است که ممکن است منافعِ حیاتیِ او را تحت تأثیر قرار دهد. این توانمندیِ هر فرد - هم به صورتِ جمعی و هم به‌طور انفرادی - برای مهارکردنِ قدرت‌های بالادستی، برای تک‌تکِ آنان شناخته‌شده و عیان است؛ ازاین‌رو، مناسباتِ آنان شفاف است. و این امر مستلزم آن است که هر خط‌مشی و تصمیمی باید برای کسانی که عمیقاً تحت تأثیرِ آن قرار می‌گیرند، موجّه و توجیه‌پذیر باشد؛ ازاین‌رو، مناسباتِ آنان عقلانی است. نویدِ مهارِ روش‌مند بر یک زندگی اجتماعیِ شفاف و عقلانی - که در نظرِ بسیاری یا آرمان‌شهری جلوه می‌کند یا ویران‌شهری، یعنی یا بیش از حد زیباست که معقول و باورپذیر باشد و یا چندان شوم است که در کلام نمی‌گنجد - در نهایت، چیزی جز توصیفی صریح و بی‌پرده از آن‌چه از یک جمهوری‌خواهیِ تمام‌عیار - و بنابراین سوسیالیستی - انتظار می‌رود، از آب درنمی‌آید.

۴

پیش‌تر، دو ایراد را نسبت به استدلال خود پیش‌بینی کرده بودم؛ اکنون زمان آن فرا رسیده است که به آن‌ها بپردازم. ایراد نخست این است که رهایی از سلطه، صرفاً هم‌ارز با نوعی حفاظت قانونی در برابر دیگران است، و این برابریِ حقوقی با نابرابری‌های گسترده‌ی عملی در دسترسی به مواهب و فرصت‌ها سازگار است؛ نابرابری‌هایی که نشان می‌دهند آزادیِ جمهوری‌خواهانه صرفاً صوری و در نتیجه، محافظه‌کارانه است. به باور من، این اعتراض نادرست است؛ چرا که آزادیِ جمهوری‌خواهانه مستلزم

دسترسیِ تضمین‌شده به منابعی قابل‌توجه - و به‌شکلی چشمگیر برابر - است. بااین‌حال، این اعتراض در یک مورد نکته‌ی درستی را درمی‌یابد: جمهوری‌خواهیِ اجتماعی، برابرکردنِ منابع یا قدرت به‌خودی‌خود را هدف قرار نمی‌دهد، بلکه هدف‌اش برابر ساختنِ آزادی است. آزادبودن مستلزم آن نیست که من قدرتِ انجام هر کاری را که آرزو دارم داشته باشم، بلکه مستلزم آن است که قدرتِ مهارِ آنچه را که هر کس دیگری می‌تواند با من بکند، در اختیار داشته باشم.

منابع برای آزادی واجد اهمیت هستند، اما اهمیت آن‌ها به دلیل ایجادِ یک تفاوتِ اجتماعی است، نه به‌خاطر ویژگی‌های طبیعی‌شان. این ایراد به مفهومِ سلبیِ آزادی کاملاً قابل‌درک و درست است. مضحک است ادعا کنیم کسی آزاد است از یک محلِ دفنِ پسماندهای سمی نقل‌مکان کند، در حالی که گرچه با هیچ تهدید، خشونت یا مداخله‌ی عامدانه‌ی دیگری روبه‌رو نیست، اما از دسترسیِ مطمئن به پول یا دیگر منابعِ لازم برای این جابه‌جایی محروم است. مدافعانِ لیبرالِ آزادیِ سلبی ممکن است بکوشند این مسئله را به یک پرسشِ معناشناختی مبدل کنند: این‌که آیا آن فرد برای نقل‌مکان «ناآزاد» است یا صرفاً «ناتوان»، و آیا این تمایز اساساً ارزش توجه دارد یا خیر. اما پاد-استدلالِ لیبرالیِ دیگری نیز وجود دارد که از این بحثِ معناشناختی جذاب‌تر است؛ پاد-استدلالی که ابعاد و مخاطراتِ اجتماعیِ این اختلاف‌نظر را آشکار می‌سازد. شخص لیبرال ممکن است پاسخ دهد تا زمانی که اجباری در کار نباشد، فردِ موردبحث نه ناآزاد است و نه ناتوان از نقل‌مکان، حتی اگر یک سنت هم نداشته باشد. کاری که او می‌تواند بکند این است که از دیگران برای نقل‌مکان استمداد جوید. شاید بتواند خدماتِ خود را برای مدتی توافق‌شده، در ازای کمکی که نیاز دارد به کسی ارائه دهد. شاید هم صرفاً انسانِ نیکوکاری را بیابد که مایل به یاری او باشد. یا این‌که - که در واقع فرقی هم با گزینه‌های قبل ندارد - می‌تواند در خیابان‌ها یا در فضای مجازی برای جمع‌آوری اعانه جهت تأمین هزینه‌ی جابه‌جایی‌اش تکدی‌گری کند.

پاسخ مناسب به این استدلال، انکارِ این امر نیست که انسان‌ها می‌توانند دست به چنین کارهایی بزنند، بلکه استدلال بر سر این است که امکاناتِ مطرح‌شده از سوی شخص لیبرال، صرفاً اَشکالِ مختلفی از بندگی هستند. اگر من برای گریز از یک وضعیت خطرناک ناگزیر باشم به حسن‌نیتِ یک حامیِ ثروتمندتر متکی شوم، در آن صورت،

قدرتِ من برای صیانت از خویشتن، وابسته به الطاف و عنایاتِ آن حامی خواهد بود - حتی اگر آن حامی، یک خیریه در قالب اعانه‌های عمومی باشد. اگر ناگزیر باشم در ازای رهایی، بهره‌گیری از بدنِ خود را مبادله کنم، این امر دقیقاً معادلِ آن است که خود را به بردگی بفروشم. اگر از دسترسی و برخورداری از تضمینِ اجتماعی به منابعِ لازم برای تأمینِ بنیادی‌ترین منافعِ خویش محروم باشم، در آن صورت، برای وجود و رفاهِ خود یا وابسته به رحم و مروتِ دیگران هستم، و یا به تمامی به لبه‌ی پرتگاه افکنده شده‌ام؛ موجودی شکننده و منزوی، مستأصل و تنها. به بیان دیگر، من ناآزادم.

بنابراین، قدرت تحقق‌بخشیدن به غایاتِ خویش، که به نظر می‌رسد دغدغه‌ی خاصِ برداشت‌های به‌اصطلاح مثبت از آزادی است، یک داراییِ مادی یا مِلکِ یک فردِ منفرد نیست. بلکه یک تضمینِ اجتماعی است؛ یعنی مصونیت‌یافتن به‌واسطه‌ی قانونی مکتوب یا نامکتوب و به‌طور همگانی پذیرفته‌شده، در برابرِ استیصالی که در آن فرد ناگزیر است خود را به رحم و مروت دیگری بسپارد. به‌طور خلاصه، اعتراض سوسیالیستی به «آزادی سلبی» نباید این باشد که این آزادی صرفاً «قدرتی سلبی برای اجتناب از این یا آن چیز» است، بلکه باید این باشد که برداشتِ لیبرالی درباره‌ی سنخِ اموری که به مردم توانایی اجتناب از آن‌ها را می‌دهد، بیش از حد تنگ‌نظرانه است. این برداشت، واگذاریِ انسان‌ها به قدرتِ سلطه‌گرِ اربابان را - تا زمانی که کسی عملاً کسی را تهدید نکند یا مورد ضرب و جرح قرار ندهد - روا می‌دارد؛ بی‌آنکه متوجه این امر باشد یا بدان اهمیت دهد که قدرت اغلب قادر است بدون استفاده از تهدید و خشونت حرفِ خود را به کرسی بنشاند، چرا که بیشتر مردم آن‌قدر باهوش هستند که نشانه‌های ناگفته را به‌خوبی بخوانند. مردم هزاران سال است که - از سرِ ناچاری - کارفرمایان، شوهران و مأموران پلیس را آرام و خوش‌اخلاق نگه داشته‌اند. موفقیت‌های آنان در این زمینه، هرگز آنان را آزاد نساخته است. در مقابل، آزادی زمانی فرا رسیده است که کارفرمایان، شوهران و مأموران پلیس آن قدرت مهارنشده‌ای را از دست داده‌اند که دیگران را «ترغیب» و ناگزیر می‌کرد آن‌ها را آرام و خوش‌اخلاق نگه دارند. و این امر زمانی رخ داده است که کارگران، همسران و شهروندان به آن قدرتِ اجتماعی دست یافته‌اند که بتوانند آنچه را که بر آنان اعمال می‌شود، مهار کنند. جمهوری اجتماعی، برنامه‌ای برای برچیدنِ فقر یا فلاکت نیست؛ بلکه برنامه‌ای برای رهایی است. جمهوری اجتماعی فقر را برمی‌چیند

تا انسان‌ها را از بندِ قدرتی که ممکن است دیگران در بسترِ فقر بر آنان اعمال کنند، آزاد سازد.

دیوید فْرام - محافظه‌کارِ آمریکایی و سوگلیِ کنونیِ جریانِ «مقاومت» علیه ترامپ - در نخستین کتاب خود، صراحتاً درباره‌ی چگونگیِ توجیهِ عقلانیِ سلطه‌ی اجتماعی در جناح راست سخن گفته است:

> «واقعیتِ سترگ و چیره در یک اقتصاد سرمایه‌دارانه، ریسک است. همگان در معرضِ مخاطره‌ی دائمیِ ازدست‌دادنِ شغل خویش، نابودیِ کسب‌وکار خود به دست یک رقیب، یا فروپاشیِ سبدِ سرمایه‌گذاری خود قرار دارند. مخاطره انسان‌ها را محتاط و ملاحظه‌کار می‌سازد؛ آنان را منضبط می‌کند و به آنان خویشتن‌داری می‌آموزد. بدون وجودِ یک تور ایمنی، مردم جرئتِ بندبازی و جهش‌های بلند زیر سقفِ سیرک را نخواهند داشت. تأمین اجتماعی، وام‌های دانشجویی و دیگر برنامه‌های دولتی سبب شده‌اند که فروپاشی و انحلالِ کانونِ خانواده برای قشرِ متوسط، بسیار کم‌تر از گذشته فاجعه‌بار باشد. بدون کمک‌های رفاهی و کوپن‌های غذا، تهی‌دستان بسیار محکم‌تر از آنچه امروز شاهدیم، به وجاهت و شرافتِ طبقه‌ی کارگر چنگ می‌زدند.»[23]

دست‌کم از زمان هابز، این مؤثرترین استراتژی سیاسی جناح راست بوده است: تلاش برای این‌که اکثر مردم را تا حد امکان از آنچه ممکن است دیگران با آن‌ها بکنند، هراسان سازند.[24] در مقابل، استراتژی جمهوری‌خواهیِ اجتماعی باید بر این امر استوار باشد که نشان دهد چگونه انسان‌ها می‌توانند با اقدامِ هماهنگ، قدرتِ مهارِ آنچه را که دیگران بر آنان تحمیل می‌کنند، توسعه بخشند، به آن دسترسی یابند، یا آن را تصاحب کنند - و از این طریق، چنان اعتمادی به قدرتِ خویش پیدا کنند که به آنان اجازه دهد به‌طور آزادانه واردِ تشکل‌های جدید شوند.

۵

ایراد رایج دیگرِ جناح چپ به زبانِ جمهوری‌خواهی این است که این سنّت، ضد دموکراتیک است. جمهوری‌خواهان بیش از حد نگران «استبداد اکثریت» هستند و بیش از اندازه تلاش می‌کنند تا اراده‌ی عمومی را از طریق نهادهای پاد-اکثریتی مهار کنند. این پیش‌فرض‌ها - که از سیاست معاصر به این حوزه سرریز کرده‌اند - بر پژوهش‌های مارکس‌شناسی نیز اثر گذاشته‌اند. ازاین‌رو، مدافعانِ اصالتِ دموکراتیکِ مارکس نیز او را با سنّتِ پسا-روسوییِ «حاکمیت مردمی» همسو می‌پندارند. و البته مارکس نیز، مانند هر دموکرات دیگری که در فضای پس از انقلاب فرانسه قلم می‌زد، قطعاً از زبانِ حاکمیت مردمی و حقِ تعیین سرنوشتِ جمعی بهره می‌گیرد. این امر بیش از هر چیز در حدود سال ۱۸۴۸ مشهود است، اما در نوشته‌های سیاسیِ متأخر او نیز صدق می‌کند. برای نمونه، او از کمون پاریس در سال ۱۸۷۱ به عنوان «خودگردانیِ تولیدکنندگان» یاد می‌کند[25] و در یادداشت‌هایش درباره‌ی باکونین، از «خودگردانیِ کمون» و «اراده‌ی واقعیِ تعاونی» سخن می‌گوید.[26] این عبارات به‌سادگی شعارهای خودفرمانیِ دموکراتیک و خودمختاریِ مردمی را به ذهن متبادر می‌سازند.

با این حال، این زبان گمراه‌کننده است. اگر کسی تعهدات دموکراتیک مارکس را به‌دقت بررسی کند، درمی‌یابد که او به این دلیل طرفدار دموکراسی بود که این شیوه‌ی حکومت به‌معنایِ خودفرمانیِ جمعی یا حاکمیت مردمی نیست؛ دقیقاً به این دلیل که مُهر بطلان بر «کیشِ توده‌پرستیِ» رواج‌یافته توسط «جمهوری‌خواهانِ مکتبِ قدیمِ» فرانسه می‌زند.[27] عناصر بنیادین دموکراسی - یعنی حق رأی همگانی، انتخابات رقابتی، و مطبوعات آزاد - ابزارهایی هستند که توده‌ی مردم - یعنی طبقات کارگر - از طریق آن‌ها می‌توانند بر کسانی که منابعِ رسمی یا اقتصادیِ قدرت را در دست دارند، فرمان برانند. دموکراسی حکومتِ همگان نیست؛ بلکه حکومتِ اکثریت بر اقلیت است، و دقیقاً به همین دلیل، بخشی حیاتی از یک برنامه‌ی جمهوری‌خواهیِ اجتماعی به شمار می‌رود.

دموکراسی هرگز برای مارکس غایتی فی‌نفسه نبود، بلکه همواره به‌عنوان ابزاری برای مهار و کنترلِ قدرتمندان ارزش‌گذاری می‌شد. در جامعه‌ای که نشانِ سلطه‌ی طبقاتی بر پیشانی دارد و دولت در آن ابزاری برای اعمال و تداومِ آن سلطه است، عروجِ

ایدئولوژیِ دموکراتیک فرجه‌ای آشکار برای دگرگونیِ رادیکال فراهم می‌آورد. همان‌گونه که مارکس در خطابه‌ی افتتاحیه‌ی بین‌الملل اول کارگری بیان می‌کند اگر اکثریتِ عظیم - که فاقد قدرت یا نفوذِ فردی هستند - بتوانند به شکل جمعی بازوهای دولت را تحت کنترل درآورند، می‌توانند به کارِ «اربابانِ زمین و اربابانِ سرمایه» که از «امتیازاتِ سیاسیِ خود برای دفاع از انحصاراتِ اقتصادیِ خویش و دائمی ساختنِ آن‌ها» بهره می‌جویند پایان دهند. او ادامه می‌دهد: «ازاین‌رو، فتحِ قدرتِ سیاسی به وظیفه‌ی بزرگِ طبقاتِ کارگر بدل شده است.» آنان از حیثِ کثرتِ عددی، توانِ کنترلِ دولت را دارند، «اما عدد و شمار تنها زمانی در کفه‌ی ترازو سنگینی می‌کند که با تشکل متحد شده و با دانش هدایت شود.»[28] تنها یک جنبشِ پرولتریِ کاملاً سازمان‌یافته می‌تواند از حقِ رأیِ همگانی به عنوان «ابزارِ رهایی» بهره جوید - تعبیری که مارکس در *برنامه‌ی حزب کارگر فرانسه*[29] به کار می‌برد - یا به تعبیرِ *مانیفست*، «نبردِ دموکراسی را به پیروزی برساند» و بدین‌سان خود را «تا جایگاهِ طبقه‌ی مسلط ارتقا دهد».[30]

نه پیش از این پیروزی و نه پس از آن، دموکراسی واجدِ وضعیتی سیاسی نیست که در آن «کلِ جامعه، به جای یک بخش یا یک "دیگری"، دارای حاکمیتِ سیاسی باشد».[31] دموکراسیِ سیاسی در بهترین حالتِ خود، به توده‌های سازمان‌یافته اجازه می‌دهد تا آنچه را صاحبانِ مناصبِ سیاسی می‌توانند یا نمی‌توانند با قدرتِ نهادیِ خویش انجام دهند، مهار و کنترل کنند. این امری بس شگرف است، چرا که توده‌های سازمان‌یافته را از سلطه‌ی سیاسیِ دولت رها می‌سازد و «اربابانِ متکبرِ مردم را با خادمانی که همواره عزل‌پذیرند، جایگزین می‌کند».[32] اما دموکراسی همواره شیوه‌ای برای نظارت و مهارِ قدرت باقی می‌ماند؛ دموکراسی هرگز صورتی از خودقانون‌گذاریِ جمعی یا خودبیانگری نیست.

این امر حتی در بحثِ مارکس درباره‌ی مدیریتِ تعاونی در یادداشت‌هایش درباره‌ی باکونین نیز صادق است؛ با وجود آن‌که او در آن‌جا دوباره به ادبیاتِ «اراده‌ی عمومی» بازمی‌گردد. مقصودِ اصلی از تصاحبِ ابزارهای تولید، اداره‌ی تعاونیِ آن‌هاست. اما «همکاری» واژه‌ای است که به‌سادگی مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد. همکاری تنها زمانی یک «تشکلِ آزاد» محسوب می‌شود که افرادِ انتخاب‌شده برای تصدیِ «کارکردهای عمومیِ» امور اداری، مدیریتی و نظایر آن، توسط همان کسانی انتخاب

شوند و در برابر همان کسانی پاسخ‌گو باشند که قرار است کارکردهای اداری بر آنان اعمال شود. مارکس نمی‌خواهد تقسیمِ کار در محیط کار را ملغی سازد. اما در جایی که این تقسیمِ کار به یک یا چند فرد، قدرتی قابل‌توجه بر دیگران می‌بخشد، در آن صورت، دارندگانِ قدرت باید توسط کسانی برگزیده شوند و در برابر کسانی مسئول باشند که این قدرت بر آنان اعمال می‌شود. پاد-قدرتِ دموکراتیکِ اداره‌شوندگان تضمین می‌کند که قدرتِ مدیر، صرفاً «یک امر کاری و اجرایی» باشد که «به هیچ‌کس سلطه نمی‌بخشد».[33] این امر به معنای مبدل‌ساختنِ مدیر به سخنگوی اراده‌ی عمومی نیست، بلکه به معنای حصولِ اطمینان از این است که مدیران از قدرتی برای سوءاستفاده از موقعیتِ خویش برخوردار نباشند. دموکراسی ابزاری برای مهارِ قدرت است - مهار و کنترلی که امروز شدیداً و بیش از هر زمان به آن نیازمندیم - نه وسیله‌ای برای تعیین سرنوشت.

۶

در پایان، بازگردیم به این وعده که گفته بودم بازمرکزدهیِ سوسیالیسم بر پایه‌ی جمهوری‌خواهیِ اجتماعیِ مارکس، با آشکار ساختنِ پیوستگیِ میان پروژه‌ی مارکسیِ رهاییِ همگانی و مبارزاتِ معاصر برای آزادی، عوایدِ سیاسیِ ملموسی به بار خواهد آورد.

سوسیالیست‌ها به‌طور قاطعانه از این مبارزات حمایت می‌کنند - و عمیقاً در آن‌ها درگیرند - خواه جنبش «جان سیاهان مهم است» باشد، خواه مبارزه برای آزادیِ رفت‌وآمدِ مهاجران و پناهندگان و حقِ استقرارِ آنان در هر کجایی که بتوانند با امنیت زندگی کنند و امرار معاش نمایند، و خواه جنبش‌هایی برای رها ساختنِ زنان - اعم از هم‌جنس‌جنسیتی و ترنس - از ترسِ آزار و تعرض. با این حال، این جنبش‌ها واجدِ یک خصلتِ سوسیالیستیِ آشکار و بلاواسطه نیستند.

راه‌های بهتر و بدتری برای پاسخ‌دادن به این امر وجود دارد. به گمان من، یکی از راه‌های بدتر، تقلید از تاکتیک‌های مبلغانِ مذهبیِ خانه‌به‌خانه است؛ اینکه در عمل بگوییم: «ببخشید، آیا درباره‌ی پروردگار و منجی‌مان، "منافع مادی"، چیزی شنیده‌اید؟»

به بیان دیگر، گرایشی در میان برخی سوسیالیست‌ها وجود دارد مبنی بر این‌که می‌پندارند توسل به منافع «اقتصادی» یا «مادی»، هم شرطِ اجتناب‌ناپذیرِ سیاستِ سوسیالیستی است و هم شاهراهِ رسیدن به جهان‌شمولی و همبستگی. در نتیجه، همین سوسیالیست‌ها تمایل دارند با این نگاه به مواجهه با مبارزاتِ آزادی‌خواهانه بروند که چگونه می‌توان آن‌ها را به جنبش‌هایی بدل ساخت که خواسته‌های جهان‌شمول و اقتصادی را مطالبه می‌کنند.

اما همان‌طور که اسد حیدر به‌تازگی استدلال کرده است، «مطالبات اقتصادی ذاتاً جهان‌شمول‌تر از دیگر انواع مطالبات نیستند».[34] در واقع، من پا را از این هم فراتر می‌گذارم: تلاش برای برجسته‌ساختنِ «منافع مادی» به عنوان «منافع جهان‌شمول»، موجبِ خلطِ میان «تشابهِ همگانیِ منافع» و «اشتراکِ فراگیرِ منافع» می‌شود. صرفِ این‌که هر یک از ما به رفاهِ مادیِ شخصیِ خود نفع یا علاقه‌ای داریم، اصلاً بدین معنا نیست که ما در رفاهِ مادیِ یکدیگر نیز ذی‌نفع هستیم. و این همان ابزار تفرقه‌ای است که مسلطان همواره برای برانگیختنِ تبانی و همکاری در میانِ زیردستان علیه یکدیگر از آن بهره جسته‌اند.

این‌جاست که برجسته‌سازیِ «آزادی از سلطه» گره‌گشا می‌شود. برخلاف رفاهِ مادی، از آزادی از سلطه نمی‌توان به تنهایی بهره‌مند شد. تشکلِ آزاد، ذاتیِ آزادیِ فردی است؛ زیرا من نیازمندِ آن حمایتِ اجتماعی هستم که تنها می‌تواند از سوی دیگر انسان‌های آزاد حاصل شود. همبستگی، امری درونی برای آزادی از سلطه است.

من درباره‌ی این امر بزرگ‌نمایی نخواهم کرد. صرفِ این‌که من نمی‌توانم به‌تنهایی از آزادی بهره‌مند شوم، بدان معنا نیست که جرگه‌ای کوچک از اربابان نمی‌توانند به بهای بندگیِ توده‌ها از آزادی لذت ببرند. به گمان من، ذی‌نفع‌بودن در آزادی درست به اندازه‌ی ذی‌نفع‌بودن در رفاهِ مادی جهان‌شمول است، و این منفعت ذاتاً اجتماعی یا همبسته‌گرایانه است؛ اما از این امر چنین برنمی‌آید که همگان در آزادبودنِ همگان ذی‌نفع باشند. بااین‌حال، مارکس بر این باور بود که پرولتاریای مدرن در «رهاییِ همگانی» ذی‌نفع است. او می‌پنداشت که کارگران، همین که سازمان‌دهیِ خویش را آغاز کنند و خود را به درکی درست از چگونگیِ تنیدگیِ سامانه‌های مدرنِ سلطه حولِ کانونِ مناسباتِ سرمایه مجهز سازند، درخواهند یافت که تنها از طریقِ رهاساختنِ

همگان می‌توانند خود را رها کنند. به باور من، ما باید این فرضیه‌ی جمهوری‌خواهیِ اجتماعی را بازخوانی، تجدید، گسترش دهیم.

منبع:

William Clare Roberts, Marx’s Social Republic: Political not Metaphysical, HISTORICAL MATERIALISM 27 (2019) 1 – 18

ترجمه‌ی کیانوش بوستانی

---

[1] این متن ساختارِ خطابه و ارائه‌ی شفاهی خود را حفظ کرده است. مایلم از اعضای کمیته‌ی جایزه‌ی یادبود «آیزاک و تامارا دویچر» به‌خاطر خدمتی که به همه‌ی ما دل‌بستگان به مارکس و سنت‌های مارکسیستی ارائه می‌دهند، سپاسگزاری کنم. پژوهش‌ها و نوشته‌های خاندان دویچر به یک اندازه متعهدانه و فارغ از جزم‌اندیشی، و امیدوارانه و صادقانه بود. برای کتاب من افتخاری بزرگ‌تر از این نیست که به نام این دو بزرگوار مورد تقدیر قرار گیرد. همچنین خود را به‌طور ویژه‌ای مدیون دو تن از اعضای این کمیته می‌دانم: نخست، «استر لزلی» به‌خاطر تمام همیاری و کمک‌هایش، و دوم، «الکس کالینیکوس» که عنوان این سخنرانی را پیشنهاد کرد.

[2] Nieswandt 2018.

[3] Jameson 2011, p. 139.

[4] Berlin 2002, p. 167.

[5] 5 Marx and Engels 1975a,

[6] Berlin 2002, p. 180.

[7] Walicki 1996, p. 13. 8

[8] در این مورد، پای یک ضد مارکسیستِ سرسخت در میان بود.

[9] جدیدترین و متقاعدکننده‌ترین دفاعیه از برداشتِ مثبتِ مارکس از آزادی، در اثر هگلوند (۲۰۱۹) یافت می‌شود. این استدلال در بابِ تقدّمِ «آزادی از سلطه»، پاسخِ موجزِ من به هگلوند است.

[10] Marx 1986, p. 530.

[11] Marx 1998, p. 807.

[12] 12 Marx 1996, p. 90.

[13] Claeys 2018, p. 91.

[14] Marx and Engels 1975b, p. 83.

[15] Marx and Engels 1975b, p. 83.
[16] Marx and Engels 1975b, p. 51.
[17] Marx 1986, pp. 181, 176.
[18] Nozick1974 p.163.
[19] Marx 1996, p. 276.
[20] Compare Anderson 2017.
[21] 21 Marx 2010c, p. 90.
[22] Marx 2010c, p. 213.
[23] Frum 1994, p. 4.
[24] RObin 2024.
[25] Marx 2010c, p. 210.
[26] Marx 2010c, pp. 335–6.
[27] 26 Marx 2010b,p56.
[28] Marx 2010c, pp. 80–1.
[29] Marx 2010c, p. 377.
[30] Marx 2010a, p. 86.
[31] Brown 2011, p. 45.
[32] Marx 2010c, p. 251. Marx 2010c, pp. 36–7.
[33] 33 Marx 2010c, pp. 36–7.
[34] Haider 20 State1

منابع

Agamben, Giorgio, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc NancyJacques Rancière, Kristin Ross and Slavoj Žižek 2011, Democracy in What state? New York: Columbia University Press

Anderson, Elizabeth 2017, Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It), The University Centre for Human Values Series, Princeton University Press

Berlin, Isaiah 2002, Liberty: Incorporating 'Four Essays on Liberty', edited by Henry Hardy, Oxford: Oxford University Press.

Brown, Wendy 2011, '"We Are All Democrats Now..."', in Agamben, Badiou, Bensaïd,

Brown, Nancy, Rancière, Ross and Žižek 2011.

Claeys, Gregory 2018, Marx and Marxism, London: Pelican Books.

Frum, David 1994, Dead Right, New York: Basic Books.

Hägglund, Martin 2019, This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom, New York: Pan-theon Books.

Haider, Asad 2018, ‘Zombie Manifesto’, Verso Blog, 1 September, available at: <https://www.versobooks.com/blogs/4002-zombie-manifesto>.

Jameson, Fredric 2011, Representing ‘Capital’: A Reading of Volume One, London: Verso.

Marx, Karl 1986 [1857], Grundrisse, in Marx/Engels Collected Works, Volume 28, Marx:

Economic Works, 1857–1861, New York: International Publishers.

Marx, Karl 1996 [1867], Capital: Volume I, in Marx/Engels Collected Works, Volume 35, New York: International Publishers.

Marx, Karl 1998 [1894], Capital: Volume III, in Marx/Engels Collected Works, Volume 37, New York: International Publishers.

Marx, Karl 2010a, Political Writings, Volume 1, The Revolutions of 1848, edited by David Fernbach, London: Verso.

Marx, Karl 2010b, Political Writings, Volume 2, Surveys from Exile, edited by David Fernbach, London: Verso.

Marx, Karl 2010c, Political Writings, Volume 3, The First International and After, edited by David Fernbach, London: Verso.

Marx, Karl and Friedrich Engels 1975a [1845], The Holy Family, in Marx/Engels Collected Works, Volume 4, Marx and Engels: 1844–45, New York: International Publishers.

Marx, Karl and Friedrich Engels 1975b [1846], The German Ideology, in Marx/Engels Collected Works, Volume 5, Marx and Engels: April 1845–April 1847, New York: International Publishers.

Nieswandt, Katharina 2018, ‘Basic Income after Automation? That’s Not How Capitalism Works!’, The Conversation, 7 October, available at: <http://theconversation.com/basic-income-after-automation-thats-not-how-capitalism-works-65023>.

Nozick, Robert 1974, Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books.

Robin, Corey 2004, Fear: The History of a Political Idea, Oxford: Oxford University Press.

Walicki, Andrzej 1996, Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia, Stanford: Stanford University Press.