

برابری چیست؟

گفت‌وگو با آلن وود

آرش اباذری

ترجمه مرتضی سامان پور

برابری چیست؟

گفت‌وگو با آلن وود

آرش اباذری

ترجمه مرتضی سامان پور

برگرفته از سایت نقد اقتصاد سیاسی

مصاحبه‌ی حاضر با هدف روشن‌ساختن مفهوم برابری یا مساوات [equality] با آلن وود انجام شده است. آلن وود استاد فلسفه‌ی دانشگاه ایندیانا است. او کتاب‌ها و مقالات متعدد و مهمی درباره‌ی هگل، کانت، مارکس و فلسفه‌ی اخلاق نگاشته است. کتابش درباره‌ی فلسفه‌ی حق هگل، اندیشه‌ی اخلاقی هگل، در زمره‌ی بهترین شرح‌ها در مورد این کتاب به شمار می‌آید. او یکی از ویراستاران اصلی ترجمه‌ی جدید مجموعه‌ی آثار کانت به انگلیسی است که انتشارات کمبریج آن را منتشر می‌کند و در حال حاضر در حال نگاشتن کتابی تحت عنوان رشد و بالیدن هرکس: مطالعاتی درباره‌ی عقلانیت، حق و اخلاق در فلسفه‌ی کلاسیک آلمان برای انتشارات دانشگاه آکسفورد است. تاکنون از او کتاب

مارکس (ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست، نشر ققنوس) به فارسی ترجمه شده است. مصاحبه‌ی زیر به صورت مکتوب انجام شده است. (۱.۱).

برابری همواره معطوف به یک جنبه‌ی معین است. از این رو، اولین پرسشی که در مورد برابری به ذهن می‌آید چیزی نیست جز: «برابری در چه چیزی؟». به طرق مختلفی می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم: می‌توانیم برابری نزد قانون، یا برابری رفاه، برابری درآمد، برابری ثروت، یا برابری بخت‌ها و فرصت‌ها و غیره را در نظر بگیریم. شما از چه نوع برابری‌ای دفاع می‌کنید، و چرا فکر می‌کنید رویکردتان ارجح است؟

فکر می‌کنم اولین جمله‌تان — پیش‌فرض سؤال‌تان — باید به چالش کشیده شود. لزومی ندارد که برابری را به این شکل در نظر بگیریم. یا اگر یک برابری‌خواه کسی است که باور دارد با مردم باید در یک جنبه‌ی معین به شکل برابر برخورد شود — یعنی چیزی وجود دارد که باید در کمیت‌های برابر به همه‌ی مردم توزیع شود — در این صورت من برابری‌خواه به این معنا نیستم. اما در رابطه با بسیاری از امور دلخواه و مطلوب اجتماعی قابل توزیع می‌توانید به من «ضدِ نابرابری‌خواهی مفرط [anti-hyper-inegalitarian]» بگویید. این خیلی بد است که وقتی قدرت، ثروت، وجهه‌ی اجتماعی یا هر چیز دیگری که بتواند امور اجتماعی مطلوب تلقی گردد، و میان مردم توزیع شود، به شکل کاملاً نابرابری توزیع می‌شود.

اما گمان می‌کنم یک 'جنبه' (همانطور که خودتان بیان کردید) وجود دارد که در آن باید با مردم همچون افراد برابر برخورد کرد. هر شخصی دارای شأن و حیثیت [dignity] است — ارجی که به افراد حقوق مشخص اعطا می‌کند و به آن‌ها ارزشی بی‌نظیر می‌بخشد — ارزشی که نباید با هیچ ارزش دیگری معامله شود (نه حتی با همان ارزش متناظری که متعلق به شخصی دیگر است). فکر می‌کنم این رویکرد ما را از اتخاذ تصمیمات بنیادین در مورد جامعه از طریق محاسبه‌ی مجموع ارزش‌های هر چیزی که قابل اندازه‌گیری است (رفاه، ثروت، توانایی‌ها، هرچه شما اسمش را می‌گذارید) و تلقی عدالت به مثابه توزیع معینی از این چیزها در میان مردم (توزیع برابر یا نابرابر) باز می‌دارد.

این که هر شخصی دارای شأن و حیثیت یا ارزش بی‌نظیر و مطلق است به شکل بدیهی متضمن این امر است که افراد واجد ارزش یکسان — یا، اگر دوست دارید، ارزش برابری — هستند. اما این امر صرفاً پیامد طبیعی این است که آنها دارای شأن و حیثیت‌اند. شما می‌توانید یک برابری‌خواه باشید آن هم با باورداشتن به این که مردم همگی دارای ارزش برابری هستند و سپس به هر شخصی ارزشی معادل ۱.۹۸ دلار اختصاص دهید. من با این نوع از برابری‌خواهی مخالف خواهم بود، حتی اگر به هر شخص نه ۱.۹۸ دلار بلکه ارزشی معادل میلیون‌ها میلیون دلار اختصاص می‌دادید.

مردم همگی حق دارند (حق یکسان، یا اگر می‌خواهید، حق برابر) که با عزت و احترام [dignity] با آنها رفتار شود و آزادی داشته باشند — آزادی پیش‌بردن زندگی خودشان و آزادی انتخاب در مسائل مربوط به خودشان،

و آزاد از این که دیگران شیوهی زندگی‌شان را به آنها دیکته نکنند. مورد آخر مستلزم این است که آزادی همه در جهات خاصی محدود شود، به این منظور که هرکسی بتواند آزاد باشد. آزادی‌ای که مانع آزادی دیگران نمی‌شود همان چیزی است که کانت به آن آزادی قانونی/حقوقی [rightful freedom] می‌گوید.

این نوع آزادی به باور من چیزی نیست که اندازه‌گیری، و توزیع میان مردم، را چه در میزان‌های برابر و چه نابرابر جایز شمارد. این آزادی صرفاً چیزی است که هرکسی باید از آن برخوردار باشد — تأکید می‌کنم هرکسی باید از تمام آن برخوردار باشد. آزادی قانونی/حقوقی یک شخص با آزادی قانونی/حقوقی شخص دیگر تعارضی ندارد. در این مورد من با فیشته موافقم که می‌گوید: “تنها شخصی که خودش آزاد است همان شخصی است که می‌خواهد همه‌ی آدمیان اطراف خویش را آزاد سازد.”

فکر می‌کنم در تعریف کردنِ برابری صرفاً برحسبِ برابری ارزش و شأن و حیثیت انسانی خطری وجود دارد. این مسئله را درک می‌کنم که شأن و حیثیت انسانی و ارزش انسانی مطلق هستند و نمی‌توان آنها را اندازه‌گیری کرد. اما احترام به شأن و حیثیت انسانی خودش را باید در یک چیزی نشان دهد و باید به نحوی متعین شود. وقتی می‌گوییم شخصی دارای شأن و حیثیت مطلق است، پس بدین معناست که او باید بتواند چیزهای معینی را انجام دهد، یا برای انجام چیزهای معین باید واجد چیزهای معین باشد. این بدین معناست که ما دوباره به همان مسئله‌ی توزیع رسیده‌ایم. فکر نمی‌کنم برای

شأن و حیثیت انسانی به یک معیار دقیق نیاز داشته باشیم، اما همچنان لازم است آن را متعین تر کنیم. نگرانی‌ام از این بابت است که اگر ما در مورد شأن و حیثیت انسانی به تنهایی و بدون هیچ قید و شرطی صحبت می‌کنیم، آن‌گاه این امر می‌تواند بدل شود به ابزاری ایدئولوژیک برای توجیه همه چیز (به عنوان مثال، توسل به شأن و حیثیت و آزادی انسانی در گفتار و شعارهای سیاست خارجی آمریکا زمان حمله به کشورهای دیگر همواره وجود داشته است).

در این مورد که احترام به شأن و حیثیت انسانی باید خودش را به نحوی نشان دهد، حق با شماست. اما برای متعین کردن شأن و حیثیت انسانی هیچ قواعد دقیقی، بدون در نظر گرفتن بستر یا زمینه، نمی‌تواند وجود داشته باشد. و این مسئله را هم رد می‌کنم که احترام به شأن و حیثیت انسانی همه‌ی افراد باید خودش را در کمیت‌های مطلقاً برابری از هرنوع اقلامی که به آنها داده می‌شود، نشان دهد. بی‌شک این واقعیت که هیچ نسخه یا فرمول دقیقی برای با احترام برخورد کردن با افراد نمی‌تواند وجود داشته باشد ممکن است به‌طور کلی اجازه دهد که از آن به عنوان ابزار ایدئولوژیک استفاده شود، و اغلب هم به همین ترتیب از آن استفاده می‌شود. اما این درست همان چیزی است که ما بایستی از همه‌ی حقایق اخلاقی بنیادینی که وجود دارد، انتظار داشته باشیم. افراد طبیعتاً (و به درستی) گمان می‌کنند که دیگران این حقایق را می‌پذیرند، و بدین ترتیب تمام تلاش‌شان را به کار می‌گیرند تا آن حقایق را در عمل تحریف کنند تا از این طریق هرنوع رفتار بدی که می‌خواهند در آن سهیم شوند را عقلانی جلوه دهند. هیچ چیزی وجود ندارد که بتوان (یا

باید) برای جلوگیری از این امکان بالقوه انجام داد، مگر این که چنین سوءاستفاده‌هایی را در موارد خاص تشخیص دهیم و آن‌ها را نشان دهیم. راه حل این نیست که حقیقت بدیهی و اخلاقی مورد بحث را نفی کنیم، یا تلاش کنیم این حقیقت کلی را در قالب مجموعه‌ای از قوانین جزئی دسته‌بندی یا تدوین کنیم. ما همگی به این فکر می‌کنیم که کاش می‌توانستیم رفتار درست یا غلط را آسان‌تر از طوری که اکنون هست تشخیص می‌دادیم یا آن را تصحیح می‌کردیم. اما داشتن توقعات از اصول اخلاقی‌مان، آن هم توقعات غیرقابل برآورده شدن، شیوه‌ی درستی برای پرداختن به این مسئله نیست. این کار صرفاً دست افراد را برای مجموعه‌ای از سوءاستفاده‌های مختلف باز می‌گذارد.

احتمالاً مهم‌ترین فیلسوفی که در مورد شأن و حیثیت انسانی و پیوند آن با آزادی صحبت کرده است، امانوئل کانت است. اما او در عین حال در مقاله‌ی در باب این ضرب‌المثل عام: ”آن چه ممکن است در نظریه درست باشد، اما هیچ کاربردی در عمل ندارد“ می‌نویسد: ”این برابری تام و تمام افراد درون یک کشور، به عنوان شهروندان [subjects] آن، با بزرگ‌ترین نابرابری از نظر کمیت و میزان دارایی‌های شان کاملاً سازگار است، چه این برتری بر دیگران در امور فیزیکی و ذهنی باشد چه در اقلام بیرونی (۱) [...] از این رو، رفاه یک نفر تاحد زیادی وابسته به اراده‌ی دیگری است (رفاه فقیران به ثروتمندان وابسته است)؛ از این رو یک نفر باید اطاعت کند [...] و دیگری

دستور دهد؛ از این رو یک نفر باید کار کند (یک کارگر روزمزد) و دیگری باید دستمزدش را بدهد، و الی آخر. با این حال از نظر حق و حقوق [...] آن‌ها در مقام شهروندان با یکدیگر کاملاً برابرند. نمی‌خواهم بی‌جهت ایراد بگیرم یا سخت‌گیری کنم، اما، این یکی از همان متن‌هایی است که کانت در اواخر عمرش نوشته است — پس به یک معنا، این نوشته موضع نهایی اوست — و همچنین، فکر می‌کنم این نوشته از اصل فلسفه‌اش نتیجه می‌شود. فکر می‌کنم اگر این طور فکر کنیم که تنها معیار/سنگ محک شأن و حیثیت انسانی به معنای انتزاعی آن است سرانجام به این نوع از تأیید نابرابری می‌رسیم، چرا که در این صورت، تنها برابری‌ای که واجد اهمیت می‌شود برابری نزد قانون، و برابری داشتن حقوق مشخص است، یا همان طور که شما می‌گویید، توانایی داشتن “آزادی قانونی/حقوقی” به شکل برابر.

کسانی که می‌خواهند نابرابری‌های کلان را برپایه دلایل کانتی توجیه کنند اغلب به این متن متوسل می‌شوند، و همچنین کسانی که می‌خواهند کانت را به حمایت از نابرابری‌های غیر عادلانه متهم کنند، این متن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. فکر می‌کنم کانت برخی از نابرابری‌های غیر عادلانه‌ی موجود در عصر خود را تأیید کرده است، که نباید آن‌ها را تأیید می‌کرد. اما می‌توان گفت به دلیل موضعی که در این نقل قول بیان شد او چنین کاری را نکرده است. فکر می‌کنم آن چه کانت در این جا می‌گوید کاملاً صحیح است. نکته این جاست که اگر می‌خواهید به نابرابری‌های موجود در، مثلاً،

ثروت اعتراض کنید نباید چنین کاری را بر مبنای برابریِ صوریِ جایگاهی که مربوط به تعهدات یک شخص به شخص دیگر است، انجام دهید. در عوض، این کار را باید بر همان مبنایی انجام دهید که کانت خودش در همان مقاله کمی جلوتر ارائه می‌کند: ”این که یک نفر ارباب خودش باشد (sui iuris)، لاجرم واجد مالکیت‌ای (و هر نوع هنر، مهارت، هنرهای زیبا یا دانشی که بتوان آن را مالکیت به حساب آورد) است که تکیه‌گاه و پشتیبان اوست — به عبارت دیگر، اگر او برای زندگی کردن مجبور است از دیگران چیزی به دست آورد، چنین کاری را صرفاً از طریق واگذار کردن آنچه تحت مالکیت اوست انجام می‌دهد و نه از این طریق که اجازه‌ی استفاده از قدرت‌اش را به دیگران بدهد، و لاجرم این که، به معنای دقیق کلمه، به چیزی جز منافع مشترک در قالب دولت [commonwealth] خدمت نمی‌کند.“ به عبارت دیگر، مبنای درست و مناسب برای اعتراض به نابرابری موجود در دارایی نه برابری بلکه در عوض آزادی است. به همین خاطر است که نابرابری می‌تواند چیز خیلی بدی باشد، اما تصحیح واقعی آن منوط به این نیست که جنبه‌ای را پیدا کنیم که در آن به هر کسی از هر چیزی میزان دقیقاً برابری داده شود. و به همین خاطر است که افراد کانت را بد می‌فهمند وقتی که آنها گمان می‌کنند قطعه‌ای که شما در اینجا نقل کرده‌اید حدِ غاییِ نابرابری موجود در دارایی‌ها را توجیه می‌کند. آن قطعه فقط می‌گوید که چنین نابرابری‌ای برابری صوری‌ای را که جزو حق بشر و حق شهروند یک کشور است، مختل نمی‌سازد. اما حد غاییِ نابرابری می‌تواند یک شخص را مجبور سازد که خدمت‌گزار شخص دیگری باشد در عوض این که آزادی عمل و استقلال

داشته باشد. در این صورت، لازم است نابرابری تصحیح شود — نه با تکیه بر برابری، بلکه با تکیه بر آزادی.

برخی از مهم‌ترین فیلسوف‌های عصر مدرن — کانت، هگل، روسو — مفصل در مورد آزادی نوشته‌اند. در واقع، هر کدام به شیوه‌ی مختص به خود این تلقی را از فلسفه‌ی خودشان دارند که بر مبنای مفهوم آزادی بنیان شده است. در برخی جاها آن‌ها در مورد برابری صحبت می‌کنند، اما در آن‌جا برابری آن نقشی بنیادینی که آزادی دارد را ندارد. دلیل این غفلت نسبی چیست؟ آیا برای این مسئله دلیل تاریخی‌ای وجود داشته، یا دلیل فلسفی وجود دارد که در این‌جا پای آن در میان است؟

فکر نمی‌کنم این فیلسوف‌ها از مفهوم برابری غفلت کرده باشند (هرچند که فکر می‌کنم همه‌ی آن‌ها شکل‌هایی از قدرت نابرابر را که در عصر خودشان وجود داشته است تأیید کرده‌اند، در حالی که نباید تأیید می‌کردند). ممکن است دلایل تاریخی‌ای برای این‌که چرا این سنت بر آزادی تأکید کرده است وجود داشته باشد، اما دلیل اصلی آن فلسفی است. آزادی — به هر ترتیبی که آن را درک کنیم — همان ارزش بنیادین در اکثر فلسفه‌های سیاسی و اخلاقی مدرن است، و به درستی هم این چنین است. برابری در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد به این خاطر که بنیادی‌تر نیست. برابری به این خاطر ارزشمند، و وقتی ارزشمند، است که برای آزادی قانونی/حقوقی ضروری است.

روسو این مسئله را به بهترین نحو بیان کرده است: "اگر فردی درباره‌ی این مسئله تحقیق کند که چه چیزی متضمن خیر اعظم همگان است پی

خواهد برد که آن چیز، که بایستی هدف هر نوع نظام قانون گذاری باشد، به این دو هدف اصلی، یعنی برابری و آزادی، خلاصه می شود ... برابری به این خاطر که آزادی بدون آن نمی تواند به حیات خود ادامه دهد ... در ارتباط با برابری، فهم این واژه نباید متضمن این معنا باشد که درجات قدرت و ثروت باید مطلقاً با هم یکی باشند، بلکه به این معنا باید فهمیده شود که هیچ شهروندی نباید آن قدر ثروت مند باشد که بتواند دیگری را بخرد، و نیز هیچ شهروندی نباید آن قدر فقیر باشد که مجبور باشد خودش را بفروشد. این همان ایده ای است که کانت در بالا آن را بیان کرده بود، زمانی که می گوید هر شخصی باید ارباب خودش [sui iuris] باشد — ارباب خودش باشد و نه خدمت کار، سرف، برده یا دارایی فرد دیگر، که در این صورت زندگی اش در اختیار دیگری است، و تصمیماتش نه توسط خود بلکه توسط دیگری گرفته می شود.

الگویی مشترک در تفکر دست راستی وجود دارد، که “آزادی” و “برابری” را به عنوان چیزهایی در نظر می گیرد که با یکدیگر در تعارض اند. بنا بر این زمینه از تفکر، آزادی عمده تاً واجد خصیصه ای “فردی” است، برخلاف برابری که واجد خصیصه ای “اجتماعی” است. به عبارت دیگر، برابری مداخله ای جامعه — در هر شکلی — در زندگی افراد را پیش فرض می گیرد، که به طرز اجتناب ناپذیری منجر به مهار یا کنترل انتخاب های فردی شان می شود. آیا این تنها شیوه ای است که می توانیم در مورد “برابری” و “آزادی” فکر کنیم، یا این امکان

وجود دارد که آزادی و برابری را به نحوی مفهوم‌پردازی کنیم که آن‌ها یکدیگر را حذف نکنند؟

برابری بالارزش است فقط به این دلیل که، و فقط تا آن جا که، آزادی به آن نیازمند است. و البته آزادی به برابری نیازمند است. می‌توان آزادی و برابری را دو مقوله‌ی مجزا از هم در نظر گرفت، اما در این صورت، آن‌ها فقط در اشکالِ ناکامل یا ناقص وجود خواهند داشت. آزادی، آن‌طور که باید باشد، و برابری نیز آن‌طور که باید باشد، به یکدیگر نیازمندند، و هر کدام فقط به‌خاطر وجود دیگری، وجود خواهد داشت. الکسی دو توکویل به‌خوبی این مسئله را بیان کرده است:

”می‌توانیم نقطه‌ی غایی‌ای را متصور شویم که در آن آزادی و برابری با یکدیگر تلاقی می‌کنند. بیا بید فرض کنیم که همه‌ی اعضای این اجتماع در حکومت مشارکت دارند و هر کدام از آن‌ها در مشارکت کردن از حق برابری برخوردارند. از آن‌جا که هیچ‌کس با هم‌قطاران خود فرقی نمی‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند یک قدرت مستبدانه اعمال کند: انسان‌ها کاملاً آزاد خواهند بود، زیرا همگی به‌تمامی برابر خواهند بود. کشورهای دموکراتیک به این وضعیت ایدئال گرایش دارند. کامل‌ترین شکلی که برابری می‌تواند بر روی کره‌ی خاکی به خود بگیرد، این چنین است.“

روشن است که آزادی^۱ نیازمند برابری است، و این که تنها شکلی از برابری که به‌دست‌آوردن‌اش ارزش دارد همان برابری‌ای است که بر مبنای آزادی بنا می‌شود. آزادی و برابری در تنش با یکدیگر نیستند، به‌جز جایی که هردوی آن‌ها یا بد فهمیده می‌شوند یا به شیوه‌ی غلطی دنبال می‌شوند. وقتی راستِ سیاسی این دعوی را مطرح می‌کند که آزادی و برابری در

تنش با یکدیگر هستند، این مسئله را باید به عنوان یک پارادوکس ببینیم: گزاره‌هایی هست که افراد تمایل دارند آن‌ها را غلط تلقی کنند. اما برخی اوقات چنین گزاره‌هایی درست است و کسانی که آن گزاره‌ها را مطرح کرده‌اند درست می‌گویند. مثلاً زمانی گفتن این که زمین به دور خورشید می‌چرخد یک پارادوکس بود، زیرا تجربه‌ی روزمره‌مان ظاهراً خلاف آن را نشان می‌دهد. اما یک ستاره‌شناسی دقیق‌تر، براساس تجربه‌ای که توسط عقل هدایت می‌شود، نشان می‌دهد که زمین به دور خورشید می‌چرخد. اما برخی اوقات ادعاهای متناقض‌نما می‌توانند مدام تکرار شوند، تا افراد را متقاعد کنند که چنین کذب‌هایی حقیقت دارد. کذب‌ای که به اندازه‌ی کافی تکرار شد، و به ذهن مردم فرو رفت، می‌تواند در سطح گسترده‌ای باور شود. سیاست‌مدارها و پروپاگاندیست‌ها اغلب چنین کاری را، بعضاً به نحو کاملاً تأثیرگذاری، انجام می‌دهند. این همان چیزی است که ما به آن **دروغ بزرگ** می‌گوییم. در رمان ۱۹۸۴ جرج اورول، **برادر بزرگ** این پروپاگاندا را در همه‌جا قرار داده است: ”جنگ صلح است. آزادی بردگی است. جهل توانایی است“.

به همین ترتیب، وقتی راست سیاسی به ما می‌گوید که آزادی و برابری در ستیز با یکدیگر هستند، چیزی جز یک **دروغ بزرگ** نیست. همان‌طور که روسو به درستی می‌گوید برابری، وقتی این کلمه به درستی استفاده شود، به چیز خوبی اشاره کند، شرط ضروری آزادی قانونی/حقوقی است، و نمی‌تواند با این نوع آزادی در نزاع باشد.

مسلماً برابری می‌تواند به نحوی قلمداد شود که در نزاع با آزادی است آن هم در وضعیتی که اکثریتی نادان، که کنترل سیاسی را در یک نظام برابر

به دست گرفته اند، قصد داشته باشند به ناحق از برابری استفاده کنند تا مانع رفتار معطوف به خود^(۲) افراد شوند. این همان چیزی است که جان استوارت میل به آن فکر می کرد آن هم زمانی که از این مسئله هراس داشت که برابری سیاسی در نزاع با آزادی فردی باشد. اما موضوع واقعی ترس او هر نوع جامعه یا حکومتی بود که به نحو غیرعادلانه ای مانع آزادی فردی می شود. این امر می تواند به همان راحتی ای که در یک نظام سیاسی نابرابر رخ می دهد، در یک نظام برابر رخ دهد. امروزه در آمریکا، این حزب اقلیت ثروت مند است که به دنبال مداخله در زندگی مردم، بالاخص زندگی زنان، است. امروزه در آمریکا، برابری خواهان گرایش دارند تا از آزادی فردی حمایت کنند.

از سوی دیگر، برابری در نزاع با آزادی ستم گر برای ستم کردن است. و این تنها آزادی ای است که راست سیاسی می خواهد از آن محافظت کند. زمانی که در جنوب آمریکا برده داری مجاز بود، بر این مبنا که برده داری برای آزادی سفیدپوستان ضروری است، از بردگی سیاهان دفاع می شد و این امر از یک جهت درست است: اگر سفیدپوستان مرفه و ممتاز می خواستند آزاد باشند تا سیاهان را استثمار کنند و به بردگی بکشند آن گاه برده داری ضروری می بود. اما آزادی ستم گران آزادی ای نیست که ارزش محافظت کردن داشته باشد؛ این همان آزادی ای است که باید محدود یا ملغا شود. این تنها نوعی از آزادی است که واقعاً در نزاع با برابری است. همین مسئله را می توان در مورد سرمایه داری نیز به کار بست که به خوبی توسط برتراند راسل بیان شده است: ”مدافعان سرمایه داری شدیداً گرایش دارند تا به اصول مقدس آزادی توسل کنند، که این اصول در قالب یک قاعده ی

کلی تجسم می‌یابد: خوش‌بختان نباید در اعمال زور و استبداد به بدبختان محدود شوند.“ این گفته حتی در مورد امروز هم صادق است درست همان‌طور که وقتی راسل آن را در ۱۹۲۶ می‌نوشت.

مارکسیست‌ها عموماً برابری در جوامع سرمایه‌داری را به‌عنوان چیزی که صرفاً صوری است، مورد انتقاد قرار می‌دهند. مثلاً رزا لوکزامبورگ، می‌نویسد: در سرمایه‌داری “هسته‌ی اصلی نابرابری اجتماعی و فقدان آزادی تحت لوای پوسته‌ی دلنشین آزادی و برابری صوری پنهان شده است“. برابری صوری در این زمینه به چه معناست، و ایراد آن در کجاست؟

هر نوع برابری، در قالب حقوق برابر نسبت به چیزی، ضرورتاً صوری است. و با آزادی نیز می‌توان صوری برخورد کرد، همچون آزادی مردم تاجایی که آن‌ها مالک محسوب می‌شوند. این که فرمالیته منجر به نابرابری (در ثروت یا دیگر اقلام) و ناآزادی (ستم به اکثریت) می‌شود یا نه، بستگی به این دارد که این فرمالیته چیست. هیچ معنای واحدی برای ‘برابری صوری’ یا ‘آزادی صوری’ وجود ندارد، زیرا آن‌ها بستگی دارند به این که چه جنبه‌ای را از لحاظ صوری برابر و آزاد در نظر می‌گیرید.

منظور شما را می‌فهمم که می‌گویید هر نوع برابری در قالب حقوق برابر نسبت به چیزی ضرورتاً صوری است. اما مارکس در این مورد نکته‌ی متعین‌تری را می‌گوید. او در گروندریسه می‌نویسد: “مبادله‌ی ارزش مبادله‌ای مبنای مولد و واقعی هر نوع برابری و آزادی است“. یعنی ساختار جامعه‌ای که

استوار بر تولید-کالایی تعمیم یافته است ضرورتاً تصور یا تلقیِ صوری‌ای از برابری، و نهادهایی متناظر با آن، را تولید می‌کند. به بیان دیگر، مارکس نه درمورد همه‌ی فرماسیون‌های اجتماعی بلکه درمورد سرمایه‌داری صحبت می‌کند.

فکر می‌کنم در نقل قول بالا، مارکس ادعایی کلی یا مفهومی^۵ درمورد هر نوع آزادی یا برابری نمی‌کند، بلکه درمورد شکل‌های بنیادین آزادی و برابری‌ای که به‌طور کلی در سرمایه‌داری و جامعه‌ی مبتنی بر تولید کالایی یافت می‌شود، ادعا می‌کند. مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا، نظام صوری‌ای از توزیع را توصیف می‌کند — “به هرکس مطابق با سهم کاری‌اش” — که انتظار دارد در مراحل اولیه‌ی جامعه‌ی کمونیستی رواج یابد — یعنی بعد از اینکه تولید کالایی ملغا شد. او در این مورد نمی‌تواند این‌طور فکر کند که این برابری صوری استوار بر تولید کالایی است.

شما منظور من را بد می‌فهمید اگر فکر کنید من این اعتقاد را دارم که برابری صوری، و پیامدهای بد آن (وقتی دارای این پیامدهاست) فقط به این‌خاطر وجود دارد که قوانین یا دیگر حیطه‌های تعامل انسانی عامدانه “دستکاری” شده است. البته این امر نیز رخ می‌دهد آن هم در جایی که به شخصیت‌های پرنفوذ سیاسی رشوه داده می‌شود، و قوانینی تصویب می‌شود تا به سرمایه‌دارها به‌قیمت صدمه‌زدن به کارگران سود برسد، تا به رفقای صمیمی رهبران سیاسی به‌قیمت صدمه‌زدن به دیگر سرمایه‌دارها سود برسد. اما نکته‌ای که مارکس در قطعه‌ای که شما از گروندریسه نقل کردید، بدان اشاره می‌کند این است که جامعه‌ی مبتنی بر تولید کالایی به‌طور عام

و سرمایه‌داری به‌طور خاص نیز ساختارهای صوری‌ای را بر تعامل‌های مردم تحمیل می‌کند که نتیجه‌ی “دستکاری” هیچ‌کس نیست. من در این مورد با شما موافقم.

در سؤال آخر، من به نقد مارکس از برابری صوری اشاره کردم. به‌نظر می‌رسد این مسئله نشان می‌دهد که مارکس مدافع برابری واقعی است. به‌طور کلی، برابری همواره با مارکس و سوسیالیسم پیوند می‌خورد، از این‌رو خوب است که بپرسیم موضع مارکس در خصوص این موضوع چیست.

انگلس بعضاً در تقابل با برابری صوری یا برابری بورژوازی‌ای که تحت لوای سرمایه‌داری رواج دارد از برابری ‘واقعی’ سخن می‌گوید. لوکزامبورگ هم در قطعه‌ای که در بالا از آن نقل کردید به همان سبک و سیاق صحبت می‌کند. اما مارکس با احتیاط از این کار اجتناب می‌کند، و وقتی انگلس در جزئیات این مسئله دقیق‌تر می‌شود، او می‌گوید که این شیوه از سخن‌گفتن با شکل اولیه و خام اهداف و مطالبات طبقه‌ی کارگر مطابقت می‌کند، و وقتی صورت‌بندی‌های بهتری در دسترس است این شیوه از سخن‌گفتن باید کنار گذاشته شود. منظور او از ‘صورت‌بندی‌های بهتر’ همان صورت‌بندی‌هایی است که بر حسب مفهوم طبقه و سلطه‌ی طبقاتی طرح شده است، و بنابراین هدف طبقه‌ی کارگر باید به‌مثابه‌ی الغای طبقات توصیف شود. مارکس تقریباً هیچ‌جا به‌نحوی صحبت نمی‌کند که حتی نیاز به چنین توضیحات یا تصحیحاتی داشته باشد. فکر نمی‌کنم که ‘برابری واقعی’ مفهومی است که باید به مارکس نسبت داده شود، یا به آن به‌عنوان

نحوه‌ی درکِ مارکس از هر نوع هدفِ مهم و جدی طبقه‌ی کارگر نگاه کنیم. به بیان سراسر است و خلاصه: مارکس به این معنا که خواهان توزیع اجناس در اندازه‌های برابر به افراد است ابدأً یک برابری خواه نیست. در واقع، فکر می‌کنم مارکس حتی یک برابری خواه به آن معنایی که من ممکن است باشم هم نبود: او به هیچ اصلی مبنی بر اینکه با مردم باید با شأن و حیثیت یا بازشناسی [recognition] برابر برخورد شود، باور نداشت. مسلماً نه به این دلیل که او بر این باور بوده است که باید با شأن و حیثیتِ نابرابر برخورد شود، بلکه برعکس به این دلیل که او فکر می‌کرد در یک جامعه‌ی حقیقتاً انسانی (نظیر جامعه‌ای که او امیدوار بود در آینده محقق شود)، با همه‌ی مردم به سادگی به عنوان افراد، افرادی که آزاد اند، برخورد می‌شود و نه به عنوان نمونه‌هایی از یک مقوله‌ی کلی و جهان شمول (نظیر شخصیت حقوقی [personhood] یا شأن و حیثیت انسانی). فکر نمی‌کنم به نقطه‌ای در امور انسانی رسیده باشیم که در آن بتوانیم با این شیوه به چیزها نگاه کنیم. بنابراین من خودم را یک برابری خواه تلقی می‌کنم به همان معنایی که در بالا آن را توصیف کردم، هر چند که مارکس به این معنا، یا هر معنای دیگری، تاجایی که من می‌دانم، برابری خواه نیست.

یک پرسش بسیار مهم نیز وجود دارد، که آیا میزان نسبتاً قابل قبولی از برابری در سرمایه‌داری ممکن است یا خیر. برخی از مارکسیست‌ها عموماً چنین امکانی را کلاً نفی می‌کنند. نظر شما چیست؟

'سرمایه‌داری' اصطلاحی است که توسط مارکس جعل شده است. او از این واژه برای ارجاع به واقعیتِ موجودِ جامعه‌ی مدرن استفاده می‌کرد. او اصطلاح 'سرمایه‌داری' را برای شکل خاصی که ستم طبقاتی در جهان مدرن به‌خود می‌گیرد به‌کار می‌برد، یعنی جایی که این شکل عمده‌تاً توسط مناسبات مالکیتی — مالکیت خصوصی در ابزار تولید تحت لوای 'سرمایه' — میانجی‌گری می‌شود در عوض این که مثلاً توسط آداب و رسوم برده‌داری، نظام سرف‌داری، امتیاز اشرافی و دیگر شکل‌های سنتی‌تر سلطه‌ی طبقاتی میانجی‌گری شود. بی‌شک میزان قابل توجهی از برابریِ صوری در حال حاضر در این نظام وجود دارد، بنابراین آن نوع از برابری به‌طور حتم ممکن است. مدافعان این نظامِ ستمِ طبقاتی با هدف موجه‌سازی سرمایه‌داری این نظام را با حسن تعبیرهایی می‌خوانند: مثلاً "بازار آزاد" و "نظام کسب و کار آزاد". و مطابق با این شیوه‌ها نظریه‌های سراپا صوری را صورت‌بندی می‌کنند — به‌عنوان مثال اقتصاد خردِ نئوکلاسیک — که از طریق آن می‌توانند این نظام را آرمانی ساخته [idealize] و آن را به‌مثابه نظام عقلانی، منصفانه، برابر، یا هرچه شما بگویید، بازنمایی کنند. و بعد اصطلاح 'سرمایه‌داری' را از مارکس وام می‌گیرند، که منظورشان از 'سرمایه‌داری' در عوض نظام واقعاً موجودِ ستمِ طبقاتی همین برساخته‌های توجیه‌کننده [apologetic] است، و بعد 'سرمایه‌داری' را ستایش می‌کنند و فکر می‌کنند که نظرات مارکس را رد کرده‌اند. سپس آن‌هایی که پی می‌برند جامعه‌ی موجود همه‌ی آن چیزی نیست که باید باشد، وقتی آموختند که از واژه‌ی 'سرمایه‌داری' با این شیوه‌های جدید استفاده کنند، فکر می‌کنند که نظام 'سرمایه‌داری'

همچنان قادر است 'بهبود' پیدا کند تا از این طریق آن را 'برابر' تر سازند. فکر می‌کنم از همین دیدگاه است که می‌خواهید سؤال‌تان را بپرسید. فکر می‌کنم سؤالی که واقعاً می‌خواهید بپرسید این است: آیا در درون جامعه‌ای که مالکیت خصوصی را دست‌کم در برخی از ابزارهای تولید حفظ کرده است، امکان غلبه به سلطه‌ی طبقاتی وجود دارد؟ مارکس آشکارا فکر می‌کرد که این امر ممکن نیست. ولی من فکر می‌کنم که این سؤال سرانجام یک سؤال بی‌پاسخ است.

من تا این اندازه مطمئن هستم: می‌توان ستم طبقاتی تحت لوای سرمایه‌داری را کاهش داد آن هم به وسیله‌ی افزایش قدرت اقتصادی کارگران (به عنوان مثال از طریق اتحادیه‌های کارگری) و به واسطه‌ی وضع مقررات سیاسی و قانونی اقتصاد سرمایه‌داری. مارکس با این کار کاملاً موافق بود. به عنوان مثال او در لندن از **لایحه‌ی ده ساعت (۳)**، که ساعت کاری روزانه و بدین ترتیب قابلیت سرمایه برای استثمار کار و ستم به طبقه‌ی کارگر را محدود می‌کرد، حمایت کرد.

سرمایه‌داری در پنجاه سال اخیر در آمریکا بیش از پیش ستم‌گر/سرکوب‌گر شده است. با شروع نیمه‌ی قرن، محدودیت‌های قانونی شدیداً کارگران را تضعیف کرد و این روند به‌طور پیوسته ادامه پیدا کرده است. اتحادیه‌های کارگری از نظر تعداد اعضا و قدرت (هم سیاسی و هم اقتصادی) تنزل کرده‌اند که هردو نتیجه‌ی محدودیت‌های قانونی و به‌خاطر دلایل دیگر است. کم‌وبیش کل نظام قانونی و سیاسی تحت کنترل طبقه‌ی سرمایه‌دار (شرکت‌ها و ثروتمندان) درآمده است. حزب جمهوری‌خواه عموماً اعلام می‌کند که تماماً طرفدار 'سرمایه‌داری' است و علناً با منافع کارگران مقابله

می‌کند؛ حزب دموکرات تلاش می‌کند تا حمایت کارگران را به‌دست آورد، اما تا حد زیادی تحت کنترل و نفوذ این شرکت‌ها است. تغییرات مشابهی، اما با شدت کم‌تری، در دولت‌های اتحادیه‌ی اروپا رخ داده است. نیمه‌ی دوم قرن بیستم برای سرمایه خوب و برای کار بد بود. اما دست‌کم قابل‌تصور است که این تحولات ممکن بود رخ نداده باشند، یا این‌که هنوز می‌توانند برعکس شوند. بنابراین سلطه‌ی طبقاتی شرکت‌ها می‌تواند هم در درون سرمایه‌داری همانطوری که مارکس آنها را فهمیده بود و هم در درون “نظام کسب‌وکار آزاد” بی‌نقص و زیبا همان‌طوری که ایدئولوگ‌های ستم‌گر آن را می‌فهمند، تضعیف شود. اگر مارکسیست‌ها چنین امکانی را انکار کنند، فکر می‌کنم آن‌ها درواقع با مارکس مخالفت می‌کنند و همچنین چیز کاملاً نامعقول و ناموجه‌ای را ادعا می‌کنند.

سؤالی که همچنان بی‌پاسخ باقی مانده این است که آیا سلطه‌ی طبقاتی و ستم طبقاتی سرانجام می‌تواند در درون نظامی که تملک خصوصی دست‌کم برخی از ابزارهای تولید را حفظ کرده است ملغا شود یا خیر. مارکس فکر می‌کرد که این امر رخ نمی‌دهد. من جوابی برای این سؤال ندارم. مسلماً یک جامعه‌ی آزاد، خواه با مالکیت خصوصی خواه بدون آن، سرمایه‌داری (به معنای مارکسی کلمه) نخواهد بود. از کلمات که بگذریم، آن جامعه به‌هیچ‌وجه به هیچ‌یک از جوامعی که تا به حال دیده‌ایم شبیه نخواهد بود. تا کنون در هیچ یک از جوامع مدرن — چه در اروپا یا هر جای دیگر، چه در امپراتوری شوروی اکنون منسوخ‌شده — سلطه‌ی طبقاتی ستم‌گر هرگز به‌نحومطلوبی از میان برداشته نشده است. هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که از سلطه/حکومتِ عده‌ای بر دیگران رنج نبرده باشد، و در تمام

جوامع کنونی نزاعی بی‌وقفه علیه ستم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی همچنان لازم است. می‌تواند بدین ترتیب باشد که همواره لازم باشد. این مسئله هم سؤالی بی‌پاسخ است.

پی‌نویس‌ها

(۱) external goods، منظور همان اقلام اجتماعی نظیر قدرت، ثروت، شهرت و غیره است. — م.

(۲) self-regarding conduct، مفهومی است که جان استوارت میل در رساله‌ی 'درباب آزادی' مطرح می‌کند که به‌طور کلی به معنای رفتاری است که بر هیچ‌کس جز خود شخص — عامل رفتار — تأثیر نمی‌گذارد و بدین ترتیب مصون از نقد اخلاقی می‌شود. — م.

(۳) Ten Hours Bill، لایحه‌ای که در ۱۸۴۷ توسط پارلمان بریتانیا تصویب شد و در آن ساعت کاری زنان و کودکان در کارخانه‌های بریتانیا به تقریباً ده ساعت در روز و هفته‌ای پنج روز کاهش داده شد. — م.

بازنشر کتابخانه ی گرایش مارکسی