

فلسفه سیاست، بورژوازی و غایات نظام سرمایه‌داری

«از نگاه روسو و مارکس»

فرشاد شریعت*

چکیده: بورژوازی و آیینهای زندگی لیبرال- سرمایه‌داری که به تدریج در قرون ۱۹ و ۲۰ بر زندگی بشر امروز سایه افکند، حاصل کناکنشها و فرآیندهایی بوده است که در طول یک دوره نسبتاً طولانی انجام شده است. این مقاله با بررسی اندیشه‌های دو متفکر برجسته غرب، روسو و مارکس، بر آن است تا ضمن کالبدشکافی این فرآیندها نقاط قوت و ضعف این نوع زندگی را مطالعه کند. روشن است که مارکس به شدت بورژوازی و نظام از سرمایه‌داری انتقاد کرده است و در مقایسه با روسو که به زحمت آزادمنشی را با قفس تجدد در هم آمیخته است، نگاهی کاملاً بدبینانه دارد؛ با وجود این، هر دو در شیوه استدلال و چگونگی پدید آمدن ریشه‌های نابرابری همسو هستند، هرچند که با توجه به شرایط زمانی و مکانی دو راهکار متفاوت را پیشنهاد می‌کنند. این مقاله با توجه به شباهتهایی که هر دو متفکر در تحلیل محتوایی دارند، با شواهد و ادله‌ای که ارائه می‌کند، فلسفه و غایات نظام سرمایه‌داری را از دیدگاه این متفکر نقد کرده است.

کلیدواژه: روسو، مارکس، بورژوازی، نظام سرمایه‌داری

* استادیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

دوفصلنامه دانش سیاسی

شماره ۴ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵

مقدمه

مسئله غایت‌گرایی را می‌توان میراث بزرگ ارسطو در فلسفه سیاسی قدیم به حساب آورد. این میراث که حدود دو هزاره دوام آورد، به تدریج در تقابل غرب با صنعتی که مسلمانان با حدود نیم قرن حاکمیت اسلام، در بلاد اسلامی خلق کردند، به تحدی کشیده شد و در این چالش، فرجام غرب و صنعت بزرگ مسیحت، در «در آمیختن عقل و دین» یا به بیان دیگر، التقاط میان ارسطو و مسیحت با بحران جدی در شیوه حکومت مواجه شد. از آنجا که به تفسیر لاک، فیلسوف قرن هفده انگلستان، غایت‌گرایی ارسطویی و غفلت پیروان ارسطو از فرد و زندگی وی در این دنیا سبب اصلی عقب‌ماندگی جهان مسیحت از جهان اسلام بود، (Locke, 1997, pp,164-165,394) در عمل، جهان غرب به سوی جنبه دیگری از تغافل، یعنی افراط بر فرد و غفلت از غایت زندگی مدنی جهت گرفت که حاصلش، وضعیت جهان در قرن بیست بود.

بحث از غایت‌گرایی و ضرورت توجه و آسیبه‌های تغافل از آن و نیز چگونگی تعامل و نحوه رویارویی غرب با جهان اسلام از مجال این خلاصه خارج است؛ به بیان دیگر، این مقاله قصد ندارد مسئله غایت‌گرایی، جایگاه فرد و جایگزینی دولت لیبرالی - سرمایه‌داری به جای حکومت کلیسا و مزایا و معایب آن را بررسی کند؛ اما به طور مبسوطی بر آن است که نشان دهد که دولت لیبرالی - سرمایه‌داری با تمام جذابیت‌هایی که برای بسیاری از پیروان خود ایجاد کرده است، چرا و چگونه از شکاف‌هایی که در درون خود دارد، رنج می‌برد؛ هرچند که برخی از این شکافها به تدریج بر اثر سعی و خطا و نقادی جدی آن جرح و تعدیل و بعضاً اصلاح شده‌اند (شریعت، ۱۳۸۰، صص ۲۵-۳۱ و ۲۴۵-۲۹۱)، مطالعه دیدگاه‌های دو منتقد کلاسیک غرب، یعنی روسو و مارکس، نشان می‌دهد که این شکافها تا چه حد جدی است و از این رو، معلوم می‌شود که ستونهای نظام لیبرالی - سرمایه‌داری غرب بر چه باتلاقی بنا شده‌اند. این شکافها همان طور که از مباحث روسو و مارکس قرائت می‌شود، اجتناب‌ناپذیرند، از این رو روسو را که از بطن نهضت روشنگری برمی‌خیزد، بر آن می‌دارد که قفس تجدد را بسان یک ضیافت بزرگ چند صبحی تحمل کند و پیروان خود را بر سر سفره دموکراسی

بنشانند و مارکس را بر می‌شوراند که منتظر نشیند و با شورشگری بر تاریخ سرمایه‌داری، به عقب برگردد و با عبور از دموکراسی به سوسیالیسم آرمانی برساند.

۱. روسو و تجددگرایی لیبرالی

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸م) از جمله متفکران عصر روشنگری است که ضمن موضع‌گیریهای مطلق‌انگارانه در مقابل سنت لیبرال- سرمایه‌داری و مدرنیستی قرن هجده، به اجبار دعوت روشنگری در ضیافت بزرگ عصر جدید را می‌پذیرد و ضمن بهره‌گیری از فرصتهای پیش‌رو به اصلاح در درون سنت می‌پردازد. به بیان دیگر، روسو در این دوره گذار از سنت به تجدد این نکته اساسی را دریافت که فیلسوفان این دوره به جهت تشدید سنت‌گریزی، به جای فلسفه غایت‌انگاری اهل مدرسه، تأکید خود را بر فردگرایی و استعلای حقوق فرد بر جامعه قرار دادند؛ به وجهی که افراد توانا و آزاد جامعه بتوانند اهداف و علایق خود را در درون جامعه تدوین و تأمین کنند. لکن برای روسو چنین قالب‌بندی انحصاری و افراط‌گرایانه از آزادی، و نیز رهایی غیرغایت‌مند فرد در تاریخ، ناپذیرفتنی بود.

اولین تقابل روسو در واکنش به جریان یکسویه علم شکل گرفت. وی با نگرش منفی نسبت به هنر و علم با تعجب به تشریح این نکته پرداخت که چگونه هنر و علم عامل فساد اخلاق در زندگی انسان تجددخواه بوده است. به نظر روسو در دوره جدید با نقد حکومت پادشاهی عملاً علاوه بر شاه‌ستیزی، به خانواده، یعنی پایه و ستون زندگی انسان و طبیعی‌ترین گروه اجتماعی، نیز بی‌مهری شد؛ بنابراین، روسو در فکر استفاده از ابزاری دوسویه بود که بتواند ضمن توجه به اخلاق فردی و استحکام جوامع ابتدایی و طبیعی، وضعیت نابسامان جامعه را نیز بسامان کند. لذا نشان می‌دهد که ریشه شر در جامعه نهفته است؛ از این رو، به جای بی‌توجهی به اخلاق، ضمن توجه به تفکر غایت‌اندیشی اهل مدرسه، اخلاق را از تئولوژی جدا می‌کند و به سیاست می‌آورد. او می‌گوید که شریک امر اجتماعی است و ربطی به خدا ندارد. خدا کارش را کامل انجام داده، اما انسان در درون جامعه به فساد می‌گراید. پس اگر می‌خواهید که انسان فاسد نشود، باید سیاستی را بنا کنید که قوانین آن جامعه را اصلاح کند. لذا از این دیدگاه، نزد

روسو سیاست بر جامعه و فرد تقدم می‌یابد. اما از آنجا که جامعه از تک تک افراد شکل گرفته است و برای اصلاح جامعه چاره‌ای جز آموزش و اصلاح آحاد جامعه نیست، روسو چنین وظیفه‌ای را به جامعه صالح محول می‌کند؛ جامعه‌ای که «نوع‌دوستی و عشق به خود» بر «خودخواهی» و «خودپرستی» مقدم شده است (Rousseau, 1997, pp.5-15).

به نظر روسو انسان زمانی که طبیعت و قوانین آن را نادیده گرفت و امور اجتماعی خود را بدون توجه به طبیعت اداره کرد، بزرگ‌ترین ظلم را در حق خودش مرتکب شد؛ زیرا دستاورد این انحراف، چیزی جز نابرابری سیاسی نبود. به عبارت دیگر، زمانی که امور اجتماعی انسان بر اساس نابرابریهای طبیعی اداره می‌شد، انسانها بر اساس ظرفیت و استعدادی که طبیعت از بدو تولد به ایشان عطا کرده بود، قلمرو مالی و حضور معنوی خود را حفظ می‌کردند و آحاد اجتماع نیز چون محتاج تواناییهای آنها بودند، نه تنها به نفوذ عمودی قطبهای ذهنی و عینی، یا ریش‌سفیدان جامعه احترام می‌گذاشتند بلکه به لحاظ تفکر اسطوره‌ای به جهت نعمتی که طبیعت به چنین افرادی عطا کرده است، برای افکار و اعمالشان نوعی تقدس قائل بودند. اما زمانی که نابرابریهای طبیعی جای خود را به نابرابریهای سیاسی داد، چنین رابطه‌ای نیز دستخوش تحول شد. بدین لحاظ نابرابریهای سیاسی، نه از اصول طبیعی، بلکه ناشی از امتیازاتی است که گروهی از انسانها برای کسب ثروت، احترام و قدرت به خودشان اختصاص می‌دهند و «با هزینه دیگران ثروتمندتر، محترم‌تر و قدرتمندتر می‌شوند و حتی دیگران را مجبور می‌کنند که از ایشان اطاعت کنند» (Rousseau, 1983, p.118).

با این مقدمه، سؤال اصلی روسو در زمینه‌های پیدایش نابرابریهای سیاسی، آن است که چرا توده مردم با صرف نظر از حق طبیعی خود، اجازه دادند که گروهی فرصت طلب به تدریج آمریت خود را برای مجموع توده مردم تقویت و به ایشان القاء کنند و خیر عموم را به مصرف مصالح شخصی و گروهی خود برسانند؛ به بیان دیگر، روسو متحیر است که چرا انسانها با توجه به طبیعتی که خودشان از آن خبر دارند، حاضر می‌شوند قدرت را در دست گروهی، که به لحاظ طبیعی و غرایز روحی و جسمی مثل آنهاست، بدهند و حس همدردی جمعی را به آمریت عمودی تبدیل کنند.

روسو برای فهم این پرسش ترجیح می‌دهد که به جای سرگردانی و گزیدن انگشت حیرت، شرایط اولیه زندگی انسان و نابرابریهای ناشی از وضع طبیعی را بازخوانی و بازسازی کند و با تعقیب دوره گذار از وضع طبیعی به وضع جدید چگونگی و چرایی انحراف جامعه از شکل کناکنش افقی به کشمکش عمودی را جستجو کند؛ وضعیتی که باعث می‌شود مردم به امید بهبود وضع مشقت‌بار زندگی و معیشتی خود، شرایط نابرابریهای سیاسی را در یک نظام حکومتی تحمل کنند. بنابراین، روسو در گفتار دوم در ریشه‌ها و بنیادهای نابرابری میان مردم بر آن است تا ضمن رمزگشایی از این مسئله دریابد که چرا مردم سعادت واقعی را «هزینه تخیلات آرمانی و دست‌نیافتنی خود می‌کنند» (Rousseau, 1983, p.118).

به نظر روسو وضع طبیعی، آرمانی‌ترین وضع انسان برای بهره‌گیری از نعمتهای طبیعی است، هرچند که به دست آوردن این نعمتها و جدا کردن سهم خانواده از طبیعت دشوار است و نیاز به تلاش روزانه دارد؛ زیرا زندگی انسان غیرشبکه‌ای، آزاد و مستقل است و انسانها ملهم از امیال و کشش درونی خود، نیازهای طبیعی و ضروریشان را مثل نیاز به غذا، سرپناه، پوشاک و جنس مخالف، تأمین می‌کنند و همین گزینه نیز آنها را از جنگ دور می‌کند؛ زیرا یک حس درونی به آنها هشدار می‌دهد که همنوع خود را نرنجانند و هلاک نکنند» (Rousseau, 1983, p.115)؛ از این رو، در وضع طبیعی، مردم اهداف و نیازهای خود را با «حداقل ضرر برای دیگری» جستجو می‌کردند (Rousseau, 1983, p.135). در چنین شرایطی دیگر نه دزدی، نه راهزنی و نه قتل و نه حتی انگیزه‌ای برای انجام اعمال ناپسند پدید می‌آید.

روسو برای دستیابی به مطلوبیت بالا، نظام پیچیده و خاصی را لازم نمی‌داند. الگوی او همان وضع طبیعی و فعل و انفعال انسان اولیه است. انسان اولیه وقتی گرسنه می‌شد، غذا می‌خورد؛ برای سرپناه نیز سرانجام مأمنی می‌جست و برای پوشاک و نیازهای جسمی نیز به فراخور حال خود عمل می‌کرد. اما در هر حال از آنجا که او در صدد تأمین نیازهای اولیه و حیاتی بود، حتی اگر کسی را می‌آزرد، باز هم از کارش رضایت داشت؛ زیرا آزار او نه به سبب وحشیگری، بلکه از روی نیاز بود (Rousseau, 1983, p.137). روسو عقیده دارد که «انسانها چالش طبیعت را با آرامش

و رضایتمندی قبول می‌کنند؛ زیرا طبیعت همه چیز را با انتخاب خودش و بدون پرسش و پاسخ ما تعیین کرده است؛ لذا به طور طبیعی تمایلات انسان را سرکوب می‌کند (Rousseau, 1983, p.136).

اما در دوره جدید مسئله رضایتمندی معطوف به خواست مصنوعی جوامع سیاسی است و انسان دوره جدید برای مطلوبیت رضایت، مرتباً مورد پرسش و پاسخ قرار می‌گیرد و این مطلوبیت دائماً در حال تغییر است؛ بنابراین، تمایلات انسان نیز هیچ وقت پایان نمی‌پذیرد. در واقع، آن دست پنهانی که عدالت را به شیوه «انداموار» تنظیم می‌کرد، با معادلات جدید در دست مدیران «قرارداد اجتماعی» ظاهر شد و همین ظهور، موجب فروپاشی قداست ذهن و عین در میان توده شد. بی‌تردید انقلاب فرانسه، که گردن پادشاه و ملکه وی را به زیر تیغ گیوتین کشید، نتیجه این فروپاشی بود؛ وضعیتی که انسان تصور می‌کند به تعریف جدیدی مبتنی بر غیرجبری بودن حقوق طبیعی دست یافته و بر آن می‌شود تا اراده خود را برای پرسش و پاسخ از طبیعت به کار بسته و طبیعت را مطیع و رام خود کند. لذا انسان جدید با انحرافات که در زندگی طبیعی خود ایجاد کرده است، دیگر روی آرامش را نمی‌بیند؛ زیرا روشی را برگزیده است که اشتیاق و تمایلات وی دائماً تغییر می‌کند. اما انسان اولیه به جهت ساده‌انگاری خود در آرامش و صلح زندگی می‌کرد و «با دل و وجدان پاک، زندگی ساده و بی‌آلایش را برای خود مهیا می‌کرد؛ به فکر فردا نبود و با آرزوهای کوچک و تمایلات محدودش تلاش می‌کرد که یک روز سخت و پرکار خویش را به پایان برساند (Rousseau, 1983, p.126).

انسان اولیه همچنین از قید و بندهای اجتماعی نیز رها بود؛ تنها می‌زیست و از روابط اجتماعی و پیچیده امروز نیز بی‌نیاز بود. بر این اساس روابط میان آنها نیز بسیار ابتدایی و برای اهداف روزمره تعیین می‌شد. همسران یک روزه بودند و مادران نیز فقط تا وقتی به فرزندان رسیدگی می‌کردند که بتوانند راه بروند و از خودشان مراقبت کنند و بعد از آن همانند حیوانات، هر یک از اعضای خانواده راه خود را می‌رفت (Rousseau, 1983, pp.128-129). اما به نظر می‌رسد که انسان به شکل منزوی، در مقابل حوادث طبیعی، بلایا، حیوانات و نیز حتی سایر گروههای انسانی امنیت لازم را

ندارد. لذا برای حفظ امنیت فردی، خانواده را به عنوان نخستین گروه امنیتی و اجتماعی خود برگزید و در اینجا اولین و اصیل‌ترین روابط پایدار شکل گرفت (Rousseau, 1983, pp.141-142). در این دوره روابط افراد هنوز غیرزبانی و ابتدایی بود؛ آنها یاد گرفته بودند که با یکدیگر از طریق «صداهاى نامشخص اشاره، حرکات و هجاهای تقلیدی» گفتگو کنند (Rousseau, 1983, p.142).

به تدریج، ابزارهای اولیه از سنگهای تیز که بسان تبرچه و چاقو عمل می‌کرد، اختراع شد که آنها را برای شکار و پاره کردن آن به کار می‌بست و این نخستین میراث پدران برای خانواده و فرزندان خود بود. با این وجود مالکیت بر ابزار ابتدایی موجب خصومت و دشمنی افراد انسانی نشد؛ زیرا با چنین ابزاری امکان پیشتازی و انباشت دارایی وجود نداشت. این ابزار تنها برای نیازهای حیاتی بود و چون ساده و غیرگروهی عمل می‌کرد، دیگران نیز می‌توانستند انواع آن را برای گذران امور معیشتی خود بسازند و از آنجا که به اندازه کافی برای همه افراد گوشت شکار یافت می‌شد، رقابتی هم برای رنجاندن و حذف رقیب وجود نداشت (Rousseau, 1983, p.142). با خلق اشکال ابتدایی در ارتباطات خانوادگی و نیز مرزبندیهای خصوصی، به تدریج نوعی «عادت عرفی برای مجالست انسان با انسان» پدید آمد؛ وضعیتی که انسان اولیه را از حالت انزوا خارج کرد و «زندگی زناشویی و عشق خانوادگی به عنوان یکی از بناهای شیرین زندگی انسان متجلی شد؛ (Rousseau, 1983, pp.142-143)؛ عشقی که با روحیه خودخواهی و خوددوستی وی در تعارض بود. اما در نهایت به سبب آرامشی که از زندگی خانوادگی و نیاز به سکونت نصیب وی می‌کرد، به محدودیتهای آن رضایت داد (Rousseau, 1983, p.143).

از ترکیب خانواده‌ها، قبایل، دهکده‌ها و شهرها به وجود آمدند و به تدریج «نگاه زیبایی‌شناختی و نیز شأن و شئون حاصل از تمایزات فردی» موجب شد که انسانها بر اساس قابلیت‌های طبیعی خود از هم متمایز شوند؛ تمایزاتی که ریشه‌های حسد و دشمنی میان آحاد اجتماعی را گسترش داد (Rousseau, 1983, pp.143-144). با این وجود نابرابریهای سیاسی فراتر از تمایزات طبیعی بود؛ زیرا به هر حال اخلاق عرفی که در اجتماع بدوی آنها وجود داشت، یک نوع آرامش و رضایت نسبی در میان آنها فراهم

می‌کرد. رعایت اصول اخلاقی دست‌کم در سطح حیاتی آن امری الزام‌آور بود. جامعه نیز کوچک و نظارت و اجرای تنبیهات در آن آسان بود. لذا با کوچک‌ترین جرمی، افراد، ولو از برجستگان قوم، بدون استثناء مجازات می‌شدند و «از آنجا که خطاها و انحرافات اجتماعی نیز کمتر رخ می‌داد، مجازات‌ها نیز به مراتب شدیدتر بود» (Rousseau, 1983, pp.144-145)؛ زیرا فضایل، گرچه بسیط بودند، اما به لحاظ قداستی که داشتند، تخطی از آن در حکم گناه محسوب می‌شود. به همین ترتیب، خودنمایی و دیگر ردائیل نیز امری مذموم و ناپسند بود؛ مگر اینکه به حکم طبیعت رخ می‌داد و از آنجا که طبیعت نیازی به ریا و تملق نداشت، به حکم خود حاکمان و قدیسان را تعیین می‌کرد. «این دوره از شکوفایی را می‌توان ماندنی‌ترین و لذت‌بخش‌ترین دوره تحولات اجتماعی - سیاسی بشر دانست؛ دوره‌ای که از وضعیت بدوی، توأم با رخوت، در وضعیت اولیه‌گذر کرده و هنوز به وضعیت پرتحرک و در عین حال، خشونت‌بار و «من‌محوری» دوره جدید نرسیده است» (Rousseau, 1983, pp.144-145).

به این ترتیب، نابرابریهای طبیعی، در ساختار اجتماعی کهن آن قدر کشنده و مهلک نبود که تعادل روانی انسان و جامعه را بر هم زند؛ لذا تمامی افراد می‌توانستند با اندک کوشش، از وضع نابرابر یا حتی بردگی به وضع برابر برسند و همچون یک انسان آزاد از تمامی خیرات دنیا بهره‌گیرند؛ زیرا جامعه هنوز به دو بخش مربوط به کارگران ساده و کارگران حرفه‌ای تقسیم نشده بود و همگان به صرف تقلید می‌توانستند از ابزارهای تولید استفاده کنند. اما دوره‌ای که استفاده از ابزار به صورت تخصصی و حرفه‌ای مطرح شد، عده‌ای با دسترسی به فنون نو محترم‌تر شدند و کارگران ساده، نه به حکم طبیعت، بلکه به حکم ابزار و برای رفع نیازهای روزمره زندگی از ایشان اطاعت کردند؛ بنابراین «تا زمانی که انسانها می‌توانستند به صورت انفرادی و غیرجمعی نیازهای خود را به طور مستقیم و بی‌واسطه از طبیعت استخراج کنند، آزاد، سلامت، خوب و شاد بودند و از مراودات غیروابسته لذت می‌بردند (Rousseau, 1983, p.145). اما اختراع فلز در صنعت ابزار و نیز کشاورزی برای منبع تغذیه، «دو هنر»ی بودند که

ماهیت کار را منقلب کردند و با وضع مالکیت خصوصی، جامعه انسانی را به سوی نابرابریهای سیاسی سوق دادند.

روسو در شرح چگونگی و چرایی ماجرا، دست اهریمنی اقتصاد تجاری و جامعه بازاری را به عنوان مهم‌ترین عناصر فساد و انحراف در جامعه جدید معرفی کرده است؛ زیرا با گسترش صنایع جدید، کارگرهای بخش کشاورزی برای کار به سوی کارخانه‌های شهری هجوم آوردند و به تدریج، از نفرات بخش تولیدکننده غذا کاسته شد. به این ترتیب، تولیدکنندگان صنعتی برای جبران نفرات بخش کشاورزی ابزارهای جدید کار را به عنوان جایگزین نیروی انسانی به این بخش عرضه کردند. با این روش بخش کشاورزی نیز به تدریج کوچک‌تر شد و کشاورزان با عده‌ای رو به کاهش، شکم بخش صنعتی در شهرها را، که رو به افزایش نیز بودند، سیر می‌کردند (Rousseau, 1983, p.146). روشن است که با مالکیت بر ابزار تولید، بحث مالکیت خصوصی و تعیین مقررات آن نیز جدی‌تر شد؛ به این ترتیب، مالکیت بر ابزار تولیدی نیز جزء ارزش کار شد. لذا کشاورز برای تولید بیشتر نمی‌توانست صرفاً به کار خود تکیه کند بلکه همواره محتاج ابزار جدید کار بود. پس به اجبار، همچنان که لاک می‌گفت، جامعه صنعتی بایستی حقوقی را برای شرایط جدید، یعنی مالکیت بر ارزش کار، تعریف می‌کرد (Rousseau, 1983, pp.146-147).

با طرح چارچوب جدید برای ارزش کار، جریان صنعتی شدن و دور مخرب در بخش صنعت و کشاورزی نیز تندتر شد و به تبع آن جدال برای افزایش سهم مالکیت بر ابزار تولید شدت گرفت. شهرها با مجموعه‌ای از کارخانه‌های صنعتی، روز به روز بزرگ‌تر شدند و مالکان کارخانه‌ها نیز توانستند ثروت، قدرت و اعتبار بیشتری کسب کنند. به این ترتیب، جامعه به دو قطب «مالکان کارخانه‌ها و ابزار تولید در بخش صنعت و کشاورزی» و «کارگران غیرحرفه‌ای بخش صنعت و بی‌ابزار بخش کشاورزی» تقسیم شدند؛ قطبی که زر، زور و اعتبار داشت و قطبی دیگر که فقیر، زیردست و بی‌ارزش بود. روسو معتقد است که «اگر استعدادها برابر بودند و اگر فلز و مصرف مواد غذایی در حد متعادل بود»، جامعه نیز به هر شکل معتدل می‌شد و هرگز نابرابریهای اجتماعی و سیاسی پدید نمی‌آمد.

«بنابراین، نابرابریهای طبیعی به تدریج تحت جریان تحولات زندگی جمعی به شکل «نابرابریهای اجتماعی و سیاسی» بروز کرد و تمایزات میان افراد جامعه و تحولات اجتماعی ناشی از آن آشکارتر و عمیق‌تر شد و به همان نسبت «فردگرایی» جای «جامعه‌گرایی» را گرفت» (Rousseau, 1983, p.147).

به این ترتیب، جدال و کشمکش دائمی میان غنی و فقیر آغاز شد. این جنگ طبقاتی به ضرر هر دو گروه بود؛ طبقه غنی و قدرتمند، از آنجا که منابع بیشتری در اختیار داشت، میدان جنگ را در دست گرفت، لکن با وجود جنگ و گریز از ثروت و قدرت خود لذتی نمی‌برد و طبقه فقیر نیز روز به روز محروم‌تر شد. لذا طبقه غنی تصمیم گرفت که با تقسیم بخشی از غنائم خود میان فقرا، خشم ایشان را مهار و صلح جدیدی را پایدار کند. پس طبقه فقیر را قانع کرد که در صورت برقراری وضع مدنی، عدالت برقرار می‌شود و قوانین مدنی از علایق و حقوق ایشان حمایت می‌کند. به این ترتیب، جامعه مدنی جدید حاصل این گفتگوی نابرابر بود و طبقه فقیر که راه حل منسجمی برای «وضع صلح» نداشت، به خیال‌رهایی از اسارت «به زنجیر [طبقه غنی] گردن نهاد» و به تدریج، علی‌رغم برقراری «قرارداد اجتماعی» به وضع نابرابر عادت کرد و طبقه غنی نیز به همان سیاق، و این بار به شکل قانونی، به استثمار، استکبار و استثمار خود ادامه داد (Rousseau, 1983, pp.149-150).

«پیدایش جامعه مدنی و قوانین آن، غل و زنجیر جدیدی برای فقرا و منبع نیرو برای اغنیاء بود... که توانست برای همیشه قوانین مالکیت استثماری و نابرابریها را مستحکم کند و تصرف غاصبانه را به حقوق قطعی و برگشت‌ناپذیر مالکیت استعلاء بخشد و برای منافع گروهی اندک، باقی افراد بشر را برای همیشه در وضعیت فلاکت‌بار و زیردست نگاه دارد» (Rousseau, 1983, p.150).

«گفتار در ریشه‌های نابرابری» به طور خلاصه نشان می‌دهد که جامعه مدرن، دست صنایع حرفه‌ای یا کسانی که مهارتهای خاصی را در تولید دارند، باز گذاشته تا ثروت بیشتری را نصیب خود کنند که از این طریق، قدرت و احترام بیشتری را هم به سوی

خود سوق دهند. به نظر روسو فاصله طبقاتی و گسست میان انسانها با تشکیل اولین جوامع ابتدایی رخ داد. اما زمانی که ابزار فلزی و صنعت کشاورزی پدید آمد، این فاصله طبقاتی طبیعی، به شکل سیاسی و قانونمند درآمد و طبعاً کسانی که توانایی زیادی داشتند، با شکاف طبقاتی ممتازتری ظاهر شدند و این شکاف روزبه‌روز عمیق‌تر و گسترده‌تر شد.

به نظر روسو مالکیت خصوصی جدید، چنان جامعه سنتی را متغیر کرد که حتی اخلاق و فضایل زندگی را نیز زیر و زبر کرد. خردمندی، شجاعت، میان‌رویی و عدالت جای خود را به پول داد؛ زیرا در زندگی صنعتی و بازار تجارت خرید لوازم و ابزارآلات ماشینی و تهیه سایر ضروریات زندگی جدید، بدون پول ممکن نبود. لذا نظامهای اعتباری و مالی برای تبادل جریان سرمایه‌گذاری و سرعت انتقال پول به راه افتادند و خلاصه، پول ریشه اصلی تمام کناکشیهای اجتماعی شد و مسئله سود و زیان محور توجه آدمی و منظری معتبر، برای تشخیص عقلانیت به حساب آمد.

روسو بر این باور است که «نظامهای مالی و اعتباری، اختراع جامعه جدیدند که هیچ دست‌آوردی نداشته است» (Rousseau, 1972, p.69). در واقع، محوریت پول در جامعه و زندگی از راه گردش پول، توده مردم را راحت‌طلب کرد و افراد برای راحت‌طلبی خود «توطئه‌گر»، «ستمگر»، و «نابکار» شدند (Rousseau, 1972, p.67). و عشق به جامعه جای خود را به عشق به پول داد و اهداف و فضائل مدنی قربانی نیاز شخصی و سودجویی حرفه‌ایهای فرصت‌طلب شد.

با تغییرات اقتصادی مورد بحث و تغییر سطوح اجتماعی، سیاست نیز منحط شد؛ خیر عموم مغفول قرار گرفت و رهبران سیاسی نیز مشغول علایق اقتصادی خود شدند (Rousseau, 1983, p.172). دزدی و چپاول اموال مردم هم جزئی از برنامه سیاست‌بازان درآمد و به تدریج حق‌العمل سیاستگذاران دولتی و مدیران اجرایی با فساد اداری آلوده شد و ورود به سیاست، نه برای اعمال قدرت، بلکه به دریچه‌ای برای کسب ثروت بدل شد و آرای انتخاباتی نیز متصلب و همچون اوراق بهادار قابلیت خرید و فروش پیدا کرد و دولت در برقراری نظم و احیای فضایل مدنی و در نهایت عدالت در ماند و عشق به عدالت‌پروری به ریاء، مدهانه، سخن‌چینی و شعارهای

روزمره تبدیل شد و سیاستمداری و اجرای عدالت نقش خود را با سیاست‌بازی و بازیگری سیاسی عوض کرد.

بنابراین، لازم است پرسیم سیاست جدید بدون تکیه بر فضایل مطلوب مدنی، چگونه و بر چه پایه‌ای استوار شده است و به عبارت دیگر، در جامعه جدید که پول و انباشت ثروت بر فضایل اخلاقی مدینه اولویت یافته است، سیاست چه غایتی دارد و چگونه به مسیر مستقیم هدایت می‌شود و باز به بیان دیگر، آیا با تغییرات زیربنایی در مبانی سیاست و جایگزینی آن با عقلانیت کاربردی یا محاسبه سود و زیان و تقدم اصالت فایده بر عمل سیاسی، می‌توان امید داشت که سیاستمداران، دستگاه دولت را به سوی اهداف غایی سیاست، یعنی عدالت‌پروری و احیای فضایل مدنی هدایت کنند؟

به نظر روسو تنها راه ممکن آموزش است؛ زیرا انسان رفاه‌طلب و تجددخواه از طبیعت فاصله گرفته و در غل و زنجیر تجدد اسیر شده است. بنابراین با طبیعت غریب است و نمی‌تواند بی‌واسطه از آن بهره‌گیرد و خواه‌ناخواه مجبور است که حتی برای نیازهای اولیه خود در مقابل تجدد زانو بزند. اما می‌توان به او آموزش داد و جهل مرکب او را به جهل بسیط تبدیل کرد. ما باید بفهمیم که زندگی تجددآبانه و رفاه‌طلبی حاصل از کار طبقه زیردست را تنها از روی اجبار قبول کرده‌ایم تا بتوانیم به فرزندان خود یاد بدهیم که کسب «روزی حلال» حاصل از کار خود در طبیعت، و عشق به هم‌نوع، لذت بخش‌تر است (Rousseau, 1983, p.173). آموزش موجب می‌شود که هنگام وارد شدن در بازار آلوده تجارت و عقلانیت سود و زیان، کمتر به روح خود لطمه بزنیم و محتاط‌تر عمل کنیم؛ زیرا پیوسته می‌دانیم که چقدر از آرمانهای حقیقی و فضائل مدنیت فاصله گرفته‌ایم و چون همواره میزان انحراف را در زیر بستر جامعه محاسبه می‌کنیم، توان تجدیدنظر در وضعیت زندگی جمعی یا اصول اجتماعی جدید و تطبیق آن با طبیعت را خواهیم داشت؛ وضعیتی که روسو در امید به آن با فرانسه و آرمانهای نیافته خود وداع می‌کند؛ تا نظام لیبرال- سرمایه‌داری را در غفلت سودگرایی حاصل از تجاهل و ظلمت، در آستانه نقادیه‌های جدی مارکس بر نظام لیبرال- سرمایه‌داری قرن ۱۹ قرار دهد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که نقادیه‌های بجا، دقیق و گاه شاعرانه روسو، که برخاسته از روح رومانیتیک وی است، هرچند با جریان انقلاب

فرانسه تقویت شد، تا دوره مارکس که این اندیشه‌ها با نوع فلسفه آلمانی پیوند می‌خورد، در هاله‌ای از ابهام باقی ماند. به عبارت دیگر، تحلیلهای علمی مارکس از نظام سرمایه‌داری، که از بسیاری جهات به روسو شبیه است، راه را برای ورود علمی در اندیشه‌های روسو گشود. در ذیل ضمن بررسی این مدعی در خصوص بازتفسیر مباحث روسو، این کالبدشکافی با توجه به دیدگاه علمی مارکس بهتر تفهیم می‌شود.

۲. مارکس و سودگرایی سرمایه‌داری

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) از نقادان بزرگ دوره سرمایه‌داری و یکی از معروف‌ترین نظریه‌پردازان رادیکال محسوب می‌شود. کار مهم مارکس مطالعه قوانین جامعه بود. مارکس متوجه بود که قوانین جامعه با قوانین طبیعت فرق می‌کند؛ لذا به مطالعه زندگی اجتماعی انسان می‌پردازد و می‌گوید که انسان با حیوان فرق دارد و فرقی، نه در عقل و نه در زبان و نه در شکل ظاهری و امثال آن است، بلکه در تولید کردن است (Marx, 1978, p.421). حیوانات در طبیعت دخل و تصرف نمی‌کنند؛ در واقع، تنها انسان است که می‌تواند در طبیعت دخل و تصرف کند (Marx, 1978, p.417). انسان با ابزار تولید می‌کند و این ابزار را بین خود و طبیعت قرار می‌دهد و این تولید را برای دو نیاز مادی و روحی خود انجام می‌دهد. نیاز مادی چیزهایی هستند که بدون آنها جسم انسان از بین می‌رود و پس از آن انسان به رفع نیازهای معنوی می‌پردازد. عمل تولیدی نیز به دو عنصر نیروهای تولیدی و روابط تولیدی وابسته است. نیروهای تولیدی، شامل مواد خام، نیروی کار، ابزار کار و فن کار است و روابط تولیدی، مربوط به صاحبان ابزار و فاقدان آن است؛ بنابراین، بحث اقتصادی مارکس بر محور مالکیت فردی و جمعی مالکیت ابزار است (Marx, 1978, pp.253-255). او می‌گوید که هر ابزاری یک نوع مالکیت طلب می‌کند. در ابتدا انسان تنها ابزار ابتدایی داشت و به تدریج وضع او بهتر شد و مالک ابزار پیشرفته‌تری شد که می‌توانست با صرف زمان کمتر، تولید بیشتری داشته باشد (Marx, 1978, pp.255-256). بنابراین، محتوا دگرگون شد و حال آنکه قالب ثابت ماند. ابزار ترقی کرد؛ ولی مالکیت برقرار ماند. لذا تضاد ایجاد شد (Marx, 1978, p.258). به این ترتیب، یا باید ابزار پیشرفته‌تری به کار گرفته می‌شد و یا

قالب را عوض می‌کردند و انسان قالب را عوض کرد و این تغییر همه چیز را دگرگون کرد. لذا شیوه تولید نیز دگرگون شد. پس اقتصاد و اختلاف طبقاتی علت بروز بحران نیست بلکه علت اصلی بحران سرمایه‌داری در شیوه تولید است که موجب اختلاف طبقاتی می‌شود (مارکس، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶). پس مارکس نیروهای تولید را زیربنا و روابط تولید را روبنا می‌نامد. از نظر مارکس روبناها یعنی دولت، قانون، نظامهای مذهبی و امثال آن وابسته به شیوه تولید است و مبتنی بر آن شکل می‌گیرد و بر آن نیز تأثیر می‌گذارد. در نتیجه، به شدت به نظام سرمایه‌داری می‌تازد که ابزار تولید را در دست گروهی خاص قرار داده است و آنها را برای سرکوب طبقه تولیدکننده و فقیر تشویق می‌کند و با مدنیت جدید و قوانین فریبنده، توده‌ها را استحمار و استثمار می‌کند. مارکس این فریبندگی و انحصار ارزش افزوده را عامل پیدایش نظام سرمایه‌داری دانسته است (Cf. Marx, 1978).

فلسفه مارکس متأثر از قالبهای هگلی است. همچنان که هگل در پدیدارشناسی روح بیان کرده بود، روح در مرکز فلسفه هگل برای شناخت جهان محسوب می‌شود و دیالکتیک روح با ماده است که نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه آلمانی را شکل می‌دهد؛ بنابراین، حرکت دیالکتیکی اساس حرکت فلسفه تاریخ است. جهان از روح آغاز شده است و در نهایت، در پایان تاریخ به روح می‌انجامد و ملتها حامل این حرکت‌اند. مارکس جدال طبقاتی را جانشین ملت کرد (مارکس، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶). به زبان هاروی، تضادهای ناشی از زندگی سرمایه‌داری که هگل ترسیم کرده بود، نه تنها صحیح به نظر می‌رسیدند بلکه اجتناب‌ناپذیر بود و ناگزیر برای طبقات راهی جز انقلاب پرولتری وجود نداشت و مارکس یگانه کسی بود که با روی دو پا قرار دادن اندیشه هگل توانست به کشف بزرگی در اندیشه هگل نایل شود (هاروی، ۱۳۷۹، ص ۶۶).

به نظر مارکس زندگی صنعتی و شهری جدید باعث شده است که بندگان یا قشر کارگران به تدریج خودشان هم بخشی از کالاهای خواجهگان شهری شوند و به نوعی «از خود بیگانگی» گرفتار آیند. این «از خود بیگانگی» از آنجا ناشی می‌شود که کارگر، معادلات اقتصادی بازار و ارزش کار خود را نمی‌فهمد و تصور می‌کند که او کارش را

در مقابل دستمزد، که از کارفرما گرفته، فروخته است. به کارگر نظام سرمایه‌داری این‌طور تعلیم داده می‌شود که او به عنوان یک فروشنده انرژی، ماجور است و همانند یک ماشین و به جای یک ماشین کار می‌کند. لذا حاصل کار و ارزش آن متأثر از ماشین نیست بلکه جزئی از ماشین است و حق اصلی متعلق به مالکی است که ماشین را خریده و راه‌اندازی کرده است؛ بنابراین، گروهی تخت‌نشین و گروهی خاک‌نشین‌اند. خاک‌نشینان باید شکرگزار خدا باشند که به اربابان تخت‌نشین ایشان استعدادی داده است که در این آشفته‌بازار جهانی و با این همه مخارج جنگ و گریز و کشمکشها، می‌توانند لقمه‌ای کوچک برای خود و خانواده‌شان از سهم مالک جدا کنند. اما این از خودبیگانگی و باور فرونشینی چگونه و تحت چه فرآیندی انجام می‌شود (Marx, 1981, pp.322-324)؟

به نظر مارکس «جریان از خودبیگانگی» از چهار طریق ممکن است: در وهله اول، می‌توان به شکاف میان مولد و تولید یا میان کارگر و محصولاتی، که خود تولید می‌کند، اشاره کرد؛ زیرا عرصه زندگی سرمایه‌داری به گونه‌ای است که کارگر را محتاج محصولات کارخانه‌ای خودش می‌کند و به عبارت دیگر، دستمزد کارگر را خرج تولیدات وی می‌کند؛ در واقع، کارگر هیچ دستمزدی جز نان شب خود دریافت نمی‌کند. فقط به جای غذا، کاغذی دریافت می‌کند که در مقابلش به او نان می‌دهند؛ در حالی که او از درک این پیچش عاجز مانده است، تمامی سود کارخانه به جیب سرمایه‌دار می‌رود. بنابراین، یک چرخه حاصل می‌شود که «هر چه کارگر بیشتر تولید می‌کند، کارفرما سرمایه‌دارتر و کارگر فقیرتر می‌شود... و هر چه او فعالانه‌تر کار می‌کند، مالکیتش محدودتر می‌شود»؛ بنابراین، نیروی کار و تولیداتش با او بیگانه و دشمن می‌شود (Marx, 1981, p.323).

به نظر مارکس، از خودبیگانگی کارگر محصول فرآیند اقتصادی-سیاسی حاکم بر جریان تولید است؛ کارگر هر چه بیشتر تولید می‌کند، سهم کمتری از مصرف عایدش می‌شود و هر چه ارزش بیشتری برای کالا خلق می‌کند، خودش بی‌ارزش‌تر می‌شود؛ هر چه کالای او ظریف‌تر می‌شود، او زمخت‌تر و معیوب‌تر می‌شود؛ هر چه کالای او تمدن را رشد می‌دهد، خودش بربرتر می‌شود؛ هر چه محصولش بهتر می‌شود، او ناتوان‌تر و

منزوی تر می شود؛ هر چه کار او هوشمندانه تر می شود، کارگر کودن تر جلوه می نماید و او به برده ای در طبیعت تغییر چهره می دهد (Marx, 1981, p.325).

با این همه، جریان از خودبیگانگی منحصر به تولید نیست بلکه شیوه تولید نیز در این از خودبیگانگی مؤثر است. به نظر مارکس در شیوه تولید سرمایه داری، کارگر نقشی در معماری کار ندارد بلکه او تنها ابزار کار دیگران است؛ لذا بر خلاف شیوه تولید فئودالیت، به لحاظ طبیعی با جریان تولید نیز بیگانه است. کارگر مجبور است که نه برای علایق خود بلکه برای رفع نیاز دیگران کار کند و چون کارش را نمی فهمد، از آن لذت نمی برد، او «بی خانمانی است که نمی تواند به چیز دیگری جز کار بیندیشد» (Marx, 1981, p.326). و هر چه بیشتر کار می کند، فرارفتن از جریان تولید برایش دشوارتر می شود؛ لذا ناخودآگاه نیروهای ذهنی و بدنی اش در خدمت کار قرار می گیرد.

یکی دیگر از اشکال از خودبیگانگی، ناتوانی انسان در بازیابی خود از دیگر انواع است که مهم ترین وجه تمایز انسان از دیگر انواع نیز محسوب می شود. به نظر مارکس بین انسان خودآگاه و حیوان وجوه تمایز بسیاری وجود دارد؛ از جمله اینکه تولید حیوان، تک بعدی و محدود و منحصر به نیاز آنی در طبیعت است و حال آنکه انسان تمامیت گراست و با نگاه زیبایی شناسی خود در طبیعت و برای طبیعت و با توجه به وجوه مختلف یک امر و نیز احتمالات آینده می اندیشد. اما نظام سرمایه داری، هم چنان که روشن شد، زندگی انسان را با کار نافرجام، شیء گونه و کارگر را بسان حیوانی فعال، از تولید، عمل تولید و انواع خود، بیگانه می کند (Marx, 1981, p.329).

و سرانجام، شکل چهارم از خودبیگانگی، بیگانگی انسان از انسان است؛ زیرا وقتی که انسان از فهم ضروریات طبیعی خود ناتوان شد، به طریق اولی از فهم ضروریات طبیعی دیگران هم ناتوان می شود و همین مسئله موجب شکاف میان او و دیگری می شود. بنابراین، او دیگر هیچ چیز جز آنچه که صنعت کار برای او تعریف می کند، نمی فهمد. صنعت کار شیوه سرمایه داری جز شیء گشتگی، درس دیگری ندارد. پس به طور کلی «اینکه انسان از زندگی انواع خود بیگانه می شود، به این معناست که او با دیگر افراد انسانی هم بیگانه شده است؛ کسانی که خود نیز با زندگی انسانی خود بیگانه شده اند (Marx, 1981, p.330). به نظر مارکس در این مرحله نیاز به رهبری است که

جهان‌بینی انسان را واژگونه و به سوی خودآگاهی هدایت کند و در این حال شیوه تولید سرمایه‌داری به پایان راه خود خواهد رسید (Marx, 1981, p.330).

با وجود این، جای یک پرسش باقی است که آیا از خودبیگانگی فقط در جریان کار و برای کارگر رخ می‌دهد، یا اینکه بیماری همه‌گیری است که تمام سطوح را فرا می‌گیرد؟ زیرا به نظر می‌رسد که شیء‌گشتگی و اسارت انسان در دست کالایی، که خود تولید می‌کند، نتیجه فروپاشی و زوال اخلاقی و نادیده انگاشتن جریان طبیعی زندگی انسان است؛ تفاوتی نمی‌کند که منبع این استنتاج، الهام یا تجربه باشد؛ آنچه مهم است، جریان از خودبیگانگی است که خود حاصل انقطاع یا زوال جامعه مدنی است. در چنین وضعی آیا چنان که روسو باور داشت، می‌توان «از خودبیگانگی کارفرما» را از «کارگر» جدا کرد و آیا اساساً با توجه به روابط اسارت‌بار خدایگان و بنده می‌توان پایه و اساسی برای تسهیل همکاری دوستانه و معرفت‌شناسانه میان طبقات اجتماعی برقرار کرد؟ زیرا اساس رشد و تعالی حتی در نظر هگل، که جامعه مدنی را از دولت آرمانی جدا می‌کرد، رعایت اصول منفعت‌طلبانه مدنی بود. اما در جایی که حرص و آز رجعت کرده و مدنیت منحن شده است، دیگر فرصت مناسبی برای تحول مدنیت و حرکت به سوی دولت آرمانی یا همان وضع مدنی، که مطلوب مارکس بود، باقی نمی‌ماند. پس از آنجا که راه را اشتباه پیموده‌ایم، باید به عقب برگردیم و برای این کار جز آگاهانیدن پرولتاریا از وضع اسف‌بار خود راهی نداریم. حال در این راه دو مانع اساسی وجود دارد: یکی، سلطه ماشین و دیگر، حرص بی‌متهای انسان برای کسب پول.

به نظر مارکس شیوه تولید سرمایه‌داری به گونه‌ای است که کارگر را در حد یک ماشین فرو می‌کاهد، به طوری که «او [کارگر] طفیلی ماشین می‌شود» و به عنوان ساده‌ترین، کم‌تحرك‌ترین و کم‌استعدادترین قطعه ماشین به آن محلق می‌گردد (مارکس و انگلس، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴)؛ زیرا وقتی که از کارگر خواسته می‌شود که تنها یک وظیفه ابتدایی را در جریان تولید انجام دهد، هر کارگر صرفاً به مثابه یک «موجود نابالغ» و یا یک «بچه» فقط کاری را که ماشین فرمان می‌دهد، اجرا می‌کند و هر گاه ماشین توقف کند، او به بی‌مقدارترین قسمت جریان تولید تبدیل می‌شود (Marx, 1981, p.360).

فراتر از این، کارگر باید به گونه‌ای در خدمت ماشین باشد که موجب انباشت ثروت گردد. پس او باید خودش را با ماشین منطبق کند تا پرارزش‌ترین و گرانبهارترین ابزار تولید از حرکت نایستد ولو اینکه به نابودی کارگر بیانجامد؛ بنابراین، اصل اساسی کار، حیات ماشین است. پس «کارگر فقط هزینه‌های امرار معاش و نان بخور و نمیر دریافت می‌کند» و باقی سود برای ادامه حیات کارخانه و خرید ماشین‌آلات نو و خدمات آنها در خزانه کارفرما ذخیره می‌شود و به کارگر می‌آموزند که همواره ناراضی زندگی کند و از جبر روزگار ناله کند. در اینجا کارگر به موجودی «بی‌اراده و محتاج» تبدیل می‌شود (Marx, 1981, p.361)؛ او چون یک چرخ دنده متحرک، ساده و بی‌ارزش تا زمانی که دنده‌های قابل حرکتی دارد، به حیات ادامه می‌دهد و از توان نیروی مادی و معنوی خود غافل است و کارفرما نیز، غافل از دولت آرمانی، این چنین می‌خواهد. بنابراین، جریان ناخودآگاهی به طور خودافزاینده همچنان تا ظهور جامعه کمونیستی ادامه می‌یابد.

در اینجا مارکس به مانع دوم رهایی از اسارت و شیء‌گشتگی مدنی، یعنی انباشت و زیاده‌روی و افراط به عنوان یک ارزش اجتماعی و «خشونت در رقابت آزمندان» در نظام سرمایه‌داری، اشاره می‌کند (Marx, 1981, p.323)؛ زیرا تنها جنبه‌ای که موجب می‌شود کارفرما دوزخ جهانگیری را بر استراحت در زیر سایه درخت ترجیح دهد، انباشت «سرمایه» است. سرمایه به او ایمنی می‌دهد که هر گاه بخواهد، بتواند چشمان ناپاک را از خود دور کند؛ هر چند که در عمل، اشتغال به آن موجب می‌شود که آرامش از زندگی‌اش رخت ببندد؛ زیرا نظام سرمایه‌داری چنان بر طبیعت سلطه افکنده است که عملاً حتی کلبی مسلکان هم باید برای آوارگی خود پول بدهند. به این ترتیب، عده‌ای به نام کارفرما ترجیح دادند که برای بازداشتن دیگران و جلوگیری از سلطه صاحبان سرمایه، به جای کارگری به انباشت سرمایه بپردازند و در بازار «انحصار و رقابت» گوی میدان را از آن خود کنند؛ هر چند که این دوزخ پایانی ندارد (Marx, 1981, p.323).

مارکس در جلد اول «سرمایه» تبیین دیگری را از شیوه تولید سرمایه‌داری و مناسبات تولیدی و مبادلات منطبق با آن، نشان می‌دهد؛^۱ مارکس در این کتاب، بحث خود را از تحلیل کالا شروع می‌کند. به نظر مارکس «اقتصاد بورژوایی به شکل توده

عظیمی از کالا» تجلی کرده است (Marx, 1978, p.421). لذا برای فهم آن باید بیش از هر چیز به مطالعه سلولهای اقتصادی آن پرداخت. ویژگی کالا در این است که می‌تواند احتیاج انسان را رفع کند و نیز می‌توان آن را با کالاهای قابل استفاده دیگری مبادله کرد. از این رو هم ارزش مصرف و هم ارزش مبادله دارد؛ لذا روابط اقتصادی جامعه بر اساس همین دو ارزش، به شیوه‌ای طبیعی پایدار است. این همان است که نظریه مارکس را که «تحول ساخت اقتصادی جامعه را یک فرآیند طبیعی و تاریخی تلقی می‌کند»، توضیح می‌دهد (Marx, 1981, p.417). با این وصف باید پرسید که اگر چنین روابطی بر اساس روابط پایدار زندگی طبیعی انسان شکل گرفته، پس مناقشات مارکس در تحلیل تعارضات نظام سرمایه‌داری چیست؟

مارکس تحول نظام سرمایه‌داری را محصول یک نوع دگرگونی گمراه‌کننده در رابطه میان کالا و پول می‌داند و کار اصلی وی در کالبدشکافی اقتصاد سرمایه‌داری، رمزگشایی از نقشی است که پول در دست شعبده‌بازان نظام سرمایه‌داری ایفاء می‌کند و همین جاست که استثمار استحماری و بعد از آن «از خودبیگانگی» کارگر رخ می‌دهد (Marx, 1981, p.329).

به نظر مارکس در دوره‌ای که محصولات کار به صورت کالا به بازار می‌آمد، گردش کالا، از کالا به پول و پول به کالا صورت می‌گرفت؛ یعنی «فروش کالا برای خرید کالای دیگر». ولی به مرور که سرمایه پدید آمد، قانون گذشته به صورت پول - کالا - پول تغییر کرد. در واقع، مخترعان اولیه پول می‌خواستند که پول وسیله مبادله دو کالا باشد، لکن به مرور زمان کالا وسیله تبدیل پول به مقدار بیشتر پول شد؛ یعنی خرید برای فروش و انتفاع، که مارکس آن را «ارزش اضافه» می‌نامد. این همان چیزی است که در محاسبه پیچیده در فهم میان ارزش واقعی کالا و ارزش بازار، در جریان کار اتفاق می‌افتد و محصول توانی است که کارگر بر وسایل تولید می‌افزاید (Marx, 2000, p.589)؛ به عبارت دیگر، ارزش افزوده حاصل سرمایه است که تبدیل به نیروی کار شده و در جریان تولید به ارزش تولید، افزوده است. لذا ارزش کالای تولید، قسمتی مربوط به وسائل تولید است؛ که مارکس آن را سرمایه ثابت می‌نامد، و قسمتی نیز مربوط به پرداخت دستمزد کارگر و محصول قدرت وی است، که مارکس آن را

سرمایه متغیر یا سرمایه در گردش نامیده است. اما هنوز یک قسمت دیگر نیز وجود دارد که حاصل سود اضافی است که در جریان تولید ایجاد شده و در دست کارفرما باقی است. پس در جریان تولید مرتباً یک ارزش افزوده به کنار می‌ماند (Marx, 2000, pp.594-596).

مارکس آن قسمت از کاری را که کارگر برای جبران دستمزد خود انجام می‌دهد، لازم و آن قسمت که اضافه تولید می‌کند، کار اضافه یا زائد می‌داند؛ حال سرمایه‌دار هر چه بیشتر بر ارزش افزوده بیفزاید، می‌تواند سرمایه بیشتری انباشت کند؛ خواه این ارزش افزوده از طریق ازدیاد ساعات کار یا کاهش ارزش دستمزد کارگر باشد. چنین فرایندی با توجه به جریان از خودبیگانگی و در جریان تولید، روزه‌روز تکمیل‌تر می‌شود (Marx, 1981, p.330).

مارکس با تجزیه و تحلیل چگونگی به کارگیری ارزش اضافه برای انباشت سرمایه از اقتصاد کلاسیک کالبدشکافی می‌کند و نشان می‌دهد که علی‌رغم برداشت علمای اقتصاد کلاسیک، تمامی ارزش افزوده، به مصرف سرمایه متغیر، یعنی اجاره نیروی کار نمی‌رسد. مارکس در این تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که قسمتی از سرمایه انباشته شده، به طور نامشروع، تبدیل به وسایل تولید و قسمت دیگر صرف خرید (نه اجاره) نیروی کار می‌شود؛ ضمن اینکه اساساً در انباشت سرمایه اولیه، که معمولاً از راه زور و غصب اراضی دهقانان و چپاول وسایل تولید کارگران و دزدی زمینها و با استفاده از اصول استعماری و غیره به وقوع پیوسته است، نیز شبهات اساسی وجود دارد؛ به عبارت دیگر، حتی اگر قبول کنیم که سرمایه متعلق به فکر کارفرماست، باز نمی‌توان فهمید که آن انباشت اولیه که تحت شرایط طبیعی مالکیت را قانونی کرد و بعد با زور و غلبه از انحصار طبیعت خارج کرد، چگونه صورت گرفته است (Marx, 2000, p.596).

در جامعه سرمایه‌داری، کارگر به عنوان خادم ماجور تا حد بندگی تحقیر می‌شود و مجبور است که برای بقای خود و خانواده‌اش، توان و نیروی کارش را به کارفرما بفروشد. در اینجا کار کارگر نه بر مبنای بازار عرضه و تقاضا بلکه بر مبنای معادلاتی که سرمایه‌دار در ساختار درونی عرضه و تقاضا ایجاد کرد، تعیین می‌شود و این وضعیتی

است که از پیوند میان اقتصاد و سیاست در درون نظام سرمایه‌داری شکل می‌گیرد و حاصل آن چیزی جز بردگی مدام کارگر و انحصار پردوام قدرت و سیاست در دست بورژوازی نیست (Marx, 1978, pp.253-255).

به نظر مارکس، جامعه سرمایه‌داری بر دوش کارگر بنا می‌شود، کارگر نمی‌تواند و نباید سهم واقعی خودش را از سود حاصل از فروش محصولات به دست بیاورد و از آنجا که سرمایه و ابزار تولید در دست کارفرماست، کارگر نیز نمی‌تواند سهم مازاد و یا دست‌کم حقوق خود را طلب کند. ضمن اینکه سرمایه‌دار با تأثیرگذاری بر «روابط اجتماعی تولید» اساساً شرایط چنین درخواستی را هم منحل می‌کند. این مسئله موجب می‌شود که کارگر پیوسته و حتی زمانی که در خانه است، خدمتگزار کارفرمایش باشد. او با دستمزد کم کار می‌کند تا پول درآورد و با پول اندک خود احتیاجات ضروریش را تهیه کند و باز هم فردا گرسنه است. پس چه در کارخانه و چه در خانه در خدمت کارفرماست و حتی اگر تصمیم بگیرد که از محصولات تولیدشده خود استفاده نکند، باز هم خودش را بیکار کرده است. اما کارفرما برای حفظ استثمار خود باید مواد خام، ماشین‌آلات و سرمایه بیشتری انباشت کند (Marx, 1978, pp.255-256). پس می‌توان نتیجه گرفت که استضعاف پرولتاریا نسبت مستقیم با افزایش سرمایه دارد (Marx, 1978, p.258)؛ یعنی در جامعه سرمایه‌داری «آن که کار می‌کند، چیزی ندارد، و آن که چیزی به دست می‌آورد، کار نمی‌کند» (مارکس و انگلس، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶). اما این وضع تا چه زمانی ادامه خواهد یافت و چه زمانی به بحران می‌رسد؟

نزد مارکس مهم‌ترین بحران سرمایه‌داری نظریه «کاهش نرخ سود» است که به تدریج اشباع بازار و ماشینی‌تر شدن کارخانه و کاهش تقاضای نیروی کار رخ می‌دهد و هر چه این جریان به جلو می‌رود، بحران سرمایه‌داری جدی‌تر می‌شود؛ زیرا وقتی که کارخانه‌ها ماشینی می‌شوند، ارزش افزوده حاصل از استثمار کارگر و به تبع آن نرخ سود حاصل از ارزش کار کاهش می‌یابد. لذا سرمایه‌دار برای جبران کاهش نرخ سود مجبور می‌شود که کارگران را با ماشین بیشتر عوض کند و این جریان مرتب تکرار می‌شود تا به جایی که به فروپاشی کل نظام بیانجامد.

پس بالاترین مرحله توسعه نیروی مولد و نیز مهم‌ترین حد گسترش ثروت موجود، معادل با زوال سرمایه و انحطاط کارگر و ته کشیدن نیروهای حیاتی او به عریان‌ترین وجه ممکن است. این تناقضها به انفجارها، فاجعه‌ها و بحرانهایی می‌انجامد و علی‌رغم تعلیق موقت کار و نابود شدن بخش عظیمی از سرمایه‌ها، قهراً سرمایه تا سطحی تنزل می‌یابد که دوباره می‌تواند سیر خود را از سر گیرد. البته، این تناقضها به انفجارها و بحرانهایی می‌انجامد که ضمن آنها سرمایه، به علت تعلیق موقت تمامی کار و نابودی بخش عظیمی از سرمایه‌ها قهراً به نقطه‌ای بر می‌گردد که می‌تواند تمامی نیروهای تولیدی خود را بدون دست زدن به خودکشی به کار اندازد. با وجود این، بحرانهای فاجعه‌آمیزی که منظم و پیاپی یکدیگر می‌آیند، به تکرار بحرانهای فاجعه‌آمیز، منتها در مقیاسی گسترده‌تر، می‌انجامد که سرنگونی قهرآمیز نظام سرمایه‌داری سرانجام نهایی آنهاست^۲ (مارکس، ۱۳۷۵، صص ۲۲۳-۳۲۴).

به نظر مارکس سرمایه‌دار در هنگام فروپاشی نظام سرمایه‌داری سعی می‌کند که جریان کاهش نرخ سود و فروپاشی نظام مبتنی بر سرمایه را با حذف برداشتهای جاری از سود، مثل کاهش مالیاتها، اجاره زمین و مانند آن، به تأخیر بیندازد، اما این جرح و تعدیها و اصلاحات موضعی، خود برداشتهایی از سود به عنایینی دیگرند که به جیب افرادی غیر از سرمایه‌داری ریخته می‌شود و مآلاً به حذف سرمایه‌دار و چنان که وی پیش‌بینی می‌کند، ظهور قدرت پرولتاریا می‌انجامد (مارکس، ۱۳۷۵، ص ۳۲۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به طور خلاصه مروری ساده بر اندیشه‌های روسو و مارکس و تحلیلهای فلسفی ایشان بر مدرنیسم و کاپیتالیسم نشان می‌دهد که زندگی لیبرالیستی و جستجوی سعادت در جهان غرب، چنان که از روبناهای به ظاهر فریبنده آن بر می‌آید، چندان هم منتهی به خیر نیست و از قضا تحقیق در زیربنا و چگونگی شکل‌گیری دنیای شهرهای متمدن، نشانگر آن است که این تمدنها بر کار بندگان و استثمار و استحمار خواجهگان بالادست بنا شده است. در واقع، روسو و مارکس متعلق به دو سنت فرانسوی و آلمانی هر یک در جایگاه خود به چنین بنای غیرطبیعی سلطه می‌تازند و همچنان که ماکیاولی در کالبد

شکافی از سیاست به جستجوی امر سیاسی می‌پرداخت، از انحراف سیاست در تشکیل جامعه‌ای اخلاقی غرب رمزگشایی می‌کنند و نشان می‌دهند که چرا و چگونه جهان غرب با ابزارهای موجود به سعادت‌ی که خود برای جامعه ترسیم کرده است، راه نخواهد یافت. روسو به ناچار در درون طیف روشنگری چنین وضعیتی را از باب «دفع افسد به فاسد» می‌پذیرد و تلاش می‌کند تا در ضیافتی که ناخواسته در پای آن نشسته است، بهترین زندگی ممکن را اختیار کند. اما برای مارکس تن دادن به زندگی در چارچوب نظام سرمایه‌داری ناممکن است؛ لذا بر آن می‌شود تا شیخ کمونیسم خیالی خود را در جهان گسترش دهد. در واقع، مارکس دموکراسی روسو را از باب مدخل سوسیالیسم خود اخذ و تلاش می‌کند تا در اندیشه غایت‌گرایانه خود در حرکت به سوی سوسیالیسم گام بردارد. اینکه دموکراسی و سوسیالیسم هر یک تا چه حد معناپذیر و قابل انجام‌اند، مسئله‌ای دیگر است، اما تا آنجا که در این بررسی قابل بحث است، می‌توان مدعی شد که با توجه به آرای این دو متفکر، پدیده تجددگرایی و زندگی لیبرالیستی در دو جریان روشنگری و کاپیتالیستی قرون هجده و نوزدهم غیر آفاقی و معطوف به خیر انفسی واضعان آن بوده است و به زبان مارکس، آنچه که تحت عنوان روح جهانی بشر در قالبهای نظام سرمایه‌داری بسان «توپخانه سنگینی» بر «دیوارهای چین» به منزله سنت می‌کوبد، هرچند «تمام ملتها را مجبور می‌کند که از بیم نابودی، شیوه تولید بورژوازی را بپذیرند» (Marx, 1379, 281)، اما چنانچه متفکران لیبرال و حتی واضعان آن اعتراف دارند. «سبکی» معطوف به جهان مسیحیت و متعلق جهان غرب است.^۳

یادداشتها

۱. کتاب «سرمایه» قسمتی از مباحث اقتصادی مارکس است که در اواخر دهه ۱۸۵۰م. نوشته شده است. این کتاب را می‌توان بسط برخی از نظریات مطرح در کتاب «گروندریسه» دانست.
۲. این نقل قول را با توجه به دو ترجمه فارسی و انگلیسی ذیل آورده‌ام: مارکس، ۱۳۷۵، جلد دوم، صص ۳۲۳-۳۲۴؛ Marx, 1973, p.750.

۳. این مقاله در اصل به نقد مبانی نظام سرمایه‌داری از دیدگاه دو متفکر بزرگ غرب پرداخته است. شکل مسئله وقتی روشن‌تر می‌شود که نقادی متفکران لیبرالیسم بر نظام سرمایه‌داری نیز مطالعه شده است که خود ادبیات وسیعی دارد؛ لکن برای سهولت کار رک. شریعت، ۱۳۸۰.

کتابنامه

- شریعت، فرشاد (۱۳۸۰). **جان لاک و اندیشه آزادی**. تهران: آگاه.
- مارکس، کارل (۱۳۷۵). **گروندریسه؛ مبانی نقد اقتصاد سیاسی**. جلد دوم. ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. تهران: آگاه.
- مارکس، کارل و انگلس، فردریک (۱۳۷۹). «مانیفست کمونیست»، در: لئو پانیچ و کالین لیز. **مانیفست پس از ۱۵۰ سال**. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آگاه.
- هاروی، دیوید (۱۳۷۹). «جغرافیای قدرت طبقاتی». در: لئوپانیچ و کالین لیز. **مانیفست پس از ۱۵۰ سال**. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آگاه.

- Locke, John (1997). **Two Treatises of Government**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl (1973). **Grundrisse; Foundations of the Critique of Political Economy**. Translated by Martin Nicolaus. UK: Penguin books.
- Id. (1978). **Selected Writings**, edited by David McLellan. Oxford: Oxford University Press.
- Id. (1981). **Marx Early Writings**, introduced by Lucio Colletti. London: Penguin.
- Id. (2000). "Selected writings". in Porter, Jene M.(Editor). **Classics in Political Philosophy**. Canada: Prentice-Hall.
- Rousseau, Jean-Jacques (1972). **The Government of Poland**. Teanslated by Willmoore Kendal. New York: Bobbs Merrill.
- Id. (1983). **On the Social Contract**. Translated by Donald A. Gress. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Id. (1997). **The Discourses and other early Political Writings**. Edited by victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.