

برابری و مسئله های آن

دومنیکو لوسوردو (۱)

ترجمه: ب. کیوان

هگل در پدیدار شناسی روح (۲) تضاد لاینجل در اندیشهٔ برابری مادی را که پایهٔ خواست «اشتراک ثروت ها» است، کاملاً آشکار گردانید: بدین معنی که اگر به اجابت مساوی نیازهای متفاوت افراد مبادرت کنیم، بدیهی است که نابرابری در سهم افراد از آن نتیجه می شود. اگر به عکس، به «توزیع برابر» دست یازیم، در این صورت واضح است که نتیجه آن «اجابت نابرابر نیازها» برای افراد خواهد بود. در واقع در هر دو حالت «اشتراک ثروت ها» به اجابت وعده برابری مادی دست نمی یابد. مارکس که خیلی خوب به پدیدارشناسی آگاهی داشت، مشکل را با ربط دادن این شیوه های گوناگون توزیع «برابر» به دو مرحله متفاوت رشد جامعهٔ پسا سرمایه داری حل کرد: توزیع در جامعه سوسیالیستی طبق «حق برابر» است، یعنی پرداخت حقوق برابر به کار متفاوت افراد، موجب نابرابری آشکار در حقوق فرد و درآمد می شود. در این مفهوم، «حق برابر» چیزی جز «حق نابرابر» نیست. در جامعه کمونیستی، توزیع طبق نیازهای مختلف، موجب نابرابری می شود. ولی رشد عظیم نیروهای مولد که نیاز همه را کاملاً اجابت می کند، اهمیت عملی این نابرابری را به تدریج زایل می سازد (۳). به عبارت دیگر، در سوسیالیسم برابری مادی ممکن نیست، جایی که توزیع محدود ثروت ها وجود دارد، نابرابری هم وجود دارد، ولو این که بر حسب مورد، این نابرابری در شکل های مختلف بروز کند.

امروز در شرایطی که ایده آل کمونیسم همه معنای سیاسی اش را از دست داده (هیچ دولتی اعلام نمی کند که دست اندرکار پیشرفت در راه کمونیسم است) و نیز در شرایطی که به نظر می رسد ایده آل کمونیسم در مه خیال بافی ها رنگ باخته، آیا باید از هر اندیشه برابری طلبی - جز برابری در برابر قانون - دست کشید. یا به عکس باید راهی را پیمود که از هگل به مارکس منتهی شده است. به راستی اکنون شاید بتوان یک نقد تند از برابری و آزادی صرفاً صوری را نزد هگل خواند: گریسته که در خطر مردن از بی غذایی است، در واقع در وضعیت «فقدان کلی حق» قرار دارد و در آخرین تحلیل یک «برده» (۴) است.

خواست برابری مادی ذاتاً متضاد است. البته، نابرابری بغایت رسیده، به خودی خود برابری حقوقی را بیهوده می گرداند. در این صورت، رجوع دوباره از مارکس به هگل یک عمل اسلوبی است، چون با برقراری رابطه میان اقتصاد و سیاست، بدیهی است که هگل بالاتر از سنت کلاسیک لیبرالی قرار دارد.

هنگامی که سنت لیبرالی، دادن هر معنی اقتصادی - اجتماعی به برابری را نفی می کرد، وی بر این اعتقاد بود که می توان به شیوه ای کارا تر عمل کرد. به نظر می رسد که برابری حقوقی، - صرفاً حقوقی - از امتیاز در گیر نشدن با دشواری ها و تضادهای لاینجل منطقی، که ویژه خواست برابری مادی است، برخوردار می باشد. ولی با این همه، مسئله تا این حد ساده نیست: چنان که طی مدت های بس مدید، سنت لیبرالی هیچ تضادی میان برابری حقوقی و عمل نفی حقوق سیاسی زنان و یا کسانی که آه در بساط ندارند را تمیز نداده است. به عنوان نمونه بنیامین کنستان در این باره گفته است: «کسانی که فقر آنها را در وابستگی دایمی نگه می دارد و به کارهای روزمره محکوم می کند، نه دانایتر از کودکان در امور عمومی هستند و نه ذی علاقه تر از بیگانگان نسبت به پیشرفت ملی اند. آن ها عناصر این پیشرفت را نمی شناسند و فقط از امتیازهای آن، غیر مستقیم برخوردار می شوند». (۵)

لحظه ای بپذیریم که مقایسه های کنستان معتبرند. آیا میان افراد بالغ و کودک و حتی میان شخص بالغ و شخصی که هرگز به سن رشد و استعداد درک و اراده کردن تام و تمام نمی رسد، برابری حقوقی وجود دارد؟ و نیز آیا میان یک شهروند به معنای دقیق آن و کسی که مقدر است همچون بیگانه در کشورش بماند، برابری حقوقی وجود دارد؟ ممکن است بگویند که در این جا مسئله عبارت از فصلی از تاریخ است که پایان یافته و به گذشته تعلق دارد، چون رأی همگانی مرد و زن همه جا خود را تحمیل کرده است. با این همه، امروز نیز مؤلفی چون هایک فکر می کند که هیچ تضادی میان برابری حقوقی و محدودیت

رأی در حقوق سیاسی وجود ندارد. به عقیده او: «نمی توان تصدیق کرد که برابری در برابر قانون ضرورتاً مستلزم آن است که همه افراد بالغ حق رأی داشته باشند». (۶) «به یقین نمی توان تصدیق کرد که [...] خارجیان مقیم ایالات متحد، یا اشخاص خیلی جوان به خاطر نداشتن حق رأی از آزادی بی بهره اند، اگر چه آن ها از آزادی سیاسی برخوردار نیستند». (۷) بیگانگان و کودکان نمونه هایی هستند که کنستان هم به آن اشاره کرده است. چند دهه بعد، **ادوارد لابلایه** (۸) ناشر «اصول سیاست» که او نیز یکی از نمایندگان برجسته سنت لیبرالی است، در این ارتباط چنین تفسیری دارد: «باید زنان را به کودکان افزود». (۹) **هایک** نیز در یک یادداشت به استثناء کردن سنتی زنان در زمینه حقوق سیاسی رجوع می کند: «این یادآوری مفید است که در سوئیس، کشور اروپایی که دموکراسی در آن بسیار قدیمی است، زنان هنوز [در سال ۱۹۰۰ م.] حق رأی ندارند و به نظر می رسد که این با تصویب اکثریت آنان است». (۱۰)

باری به عقیده **هایک**، نفی حقوق سیاسی بیش از نیمی از جمعیت، نقض برابری حقوقی به حساب نمی آید. چند دهه پیش از آن نیز، اسپنسر به این نتیجه رسیده بود که تصویب حقوق سیاسی برای زنان مستلزم نقض اصل برابری است. استدلال اسپنسر ساده است: زنان که معاف از خدمات نظام وظیفه اند، چنانکه از حقوق سیاسی بدون روبرو شدن با خطرهای جدی و مهلک که مردان با آن روبرو هستند، برخوردار شوند در «وضعیت نابرابر و حتی برتر» خواهند بود (۱۱). می توان این ایراد را به اسپنسر وارد دانست که در آن دوره در انگلستان نظام وظیفه اجباری وجود نداشت (این نظام در دوره جنگ اول جهانی متداول شد)، از سوی دیگر، می توان به وظایف دیگری چون «وظایف مادری و غیره» اشاره کرد که منحصرأ بر دوش زنان قرار دارد. اما نکته مهم چیز دیگری است؛ و آن عبارت از این است که آن چه را می توان تضاد لاینحل منطقی برابری نامید در سطح صرفاً سیاسی - صوری هم رخ می نماید. به عبارت دیگر، ما به انتزاع کردن نابرابری هایی می پردازیم کهینا بر واقعیت (در سطح اجتماع و طبیعت) وجود دارند، ولی ما حقوق سیاسی برابر را برای همه می شناسیم (البته، در این مورد به عقیده اسپنسر، ما به زنان برتری می دهیم و اصل برابری را نقض می کنیم)؛ به بیانی دیگر، این خود اصل برابری رفتار است که به لحاظ مطابقت برابر میان حقوق سیاسی و وظایف اجتماعی، نابرابری حقوق سیاسی را ایجاب می کند. در حقیقت، سنت سیاسی ارتجاعی صرفاً به رادیکالیزه کردن این تضاد لاینحل منطقی برابری اکتفا می کند. چنان که **نیچه** می گوید: «برابری برای برابرها، نابرابری برای نابرابرها». بحث واقعی عدالت از این قرار خواهد بود. پس، هرگز نباید «نابرابر را برابر گردانید» (۱۲).

هایک که نفی حقوق سیاسی زنان و طبقات عام اجتماعی را با اصل برابری در برابر قانون سازگار می داند، از سوی دیگر معتقد است که «وضع مالیات تصاعدی به عنوان وسیله ای برای رسیدن به بازتوزیع درآمد» (۱۳)، با خود این اصل ناسازگار است. در این چشم انداز باید از آن نتیجه گرفت که تقریباً همه کشورهای غربی از اصل برابری در برابر قانون روگردان شده و به وضعیت پیش از ظهور دنیای مدرن باز گردند؛ هرچند ازین پس این تهیدستان اند که طبق قانون باید مالیات کمتری بپردازند و از امتیازهایی برخوردار شوند. به عقیده **هایک** این واقعیت که حذف برابری حقوقی نتیجه مستقیم اجرای برابری سیاسی است، هنوز بسیار جالب است. «زمانی که شمار کارگران و پرولترها شتابان افزایش می یافت، حق رأی برای آن ها که تا آن زمان از آن محروم بوده اند، شناخته شد. بدین ترتیب، افکار اکثریت عظیم انتخاب کنندگان در کشورهای غربی (به جز چند استثناء نزدیک) از وضعیت وابستگی که در آن قرار داشتند، برانگیخته شد. چنان که امروز در اغلب موارد، این افکار آن ها است که بر سیاست فرمانرواست. آن ها تصمیم هایی می گیرند که وضع زحمتکشان مزدبگیر را بالنسبه بهتر می کند و در عوض وضع حرفه های مستقل را وخیم می سازد» (۱۴). این امر پیش از هر چیز از حیث «مالیات ها» (۱۵) اهمیت دارد. بنابراین، برابری در برابر قانون با سیستم امتیاز برای حق رأی در زمینه حقوق سیاسی نقض نمی گردد، در صورتی که به عکس کسب حق رأی (به زیان ثروتمندان) که زمینه ای برای وضع مالیات تصاعدی است، آن را نقض می کند.

حال می پرسیم برخورد **مارکس** نسبت به خواست برابری چیست؟ بدو قطعاً بسیار مشهوری در **کاپیتال** وجود دارد که در آن مارکس زمینه حرکتی را به ریشخند مطرح می کند که «بهشت واقعی حقوق طبیعی است. آن چه این جا فرمانروا است، آزادی برابری، مالکیت و بنام است» (۱۶) می توان از این کنار هم قرار گرفتن چند مقوله و یک نام نتیجه گرفت که **بنتام** تئوری پرداز حقوق طبیعی و شعارهای آزادی و برابری، مولود انقلاب فرانسه است. اما بنتام از موضع کاملاً دیگری حرکت می کند. به عقیده این لیبرال انگلیسی اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ چیزی جز انباشت «سفسطه های آنارشیزستی» نیست. اعلامیه از برابری میان همه انسان ها صحبت می کند. ولی تفسیر بنتام از این قرار است: «همه انسان ها، یعنی همه موجودات

نوع بشر و بنابراین شاگرد با اربابش در حقوق برابرند. شاگرد حق فرمانروایی و تنبیه اربابش را دارد: یعنی همان حقی که اربابش نسبت به او اعمال می کند». پس «اصل پوچ مساوات تنها جمعی متعصب و شماری نادان را راضی می کند». اعلامیه از «قانون به عنوان بیان ارادهٔ عموم» صحبت می کند. البته، بدیهی است که بدین ترتیب نمی توان محدودیت های سیستم امتیاز در رأی دادن را توجیه کرد. همچنین به نظر می رسد نظر اعلامیه درباره حق مالکیت مورد بدگمانی بنتام است: بدواً به خاطر این که موضوع مشخص چنین حقی کاملاً معین نشده است. به هر روی، مسئله عبارت از حقی است که «بدون هیچ قید و شرط به هر فرد» تعلق دارد. پس می توان از آن نتیجه گرفت که اعلامیه با شناختن «حق مالکیت همگانی، بدین معنا که همه چیز برای همه مشترک است، پایان می گیرد. اما چون آن چه به همه تعلق دارد، به هیچ کس تعلق ندارد، از آن این نتیجه به دست می آید که اثر اعلامیه شناختن مالکیت نیست، بلکه برعکس تخریب آن است: هواداران **بابوف (Babeuf)**، این مفسران واقعی اعلامیه حقوق بشر، آن را این چنین درک کرده اند که می توان آن ها را فقط به خاطر این که در کاربرد نادرست ترین و پوچ ترین اصل منطقی بوده اند، سرزنش کرد» (۱۷).

در این جا لازم است که به یک قضیه متناقض اشاره کنیم: در حالی که به عقیده مارکس برابری مطرح شده در اعلامیه حقوق بشر مترادف با «مالکیت و بنتام» است، این برابری از دیدگاه بنتام مترادف با کمونیسم است! این تناقض را چگونه باید توضیح داد؟ آیا باید اشتباه را به انقلابی آلمانی نسبت دهیم یا به لیبرال انگلیسی؟ شاید فرضیه دیگری هم وجود دارد. هنگامی که **کاپیتال** «آزادی، برابری، مالکیت و بنتام» را پهلوی هم می گذارد، آشکارا به بازار رجوع می کند که در آن سرمایه دار و کارگر به عنوان «مالکان آزاد و برابر کالاها» با هم روبرو می شوند و به طور قراردادی، کالاهای مربوط به خود (مزد و نیروی کار) (۱۸) را مبادله می نمایند. در عوض بنتام، هنگامی که نتایج مخرب مساوات و حقوق بشر را اعلام می دارد، مطلقاً به بازار رجوع نمی کند. برابری که مارکس به عنوان هدف در نظر می گیرد شاید همان مساوات نباشد که بنتام به عنوان هدف از دیدگاه کاملاً مخالف مطرح می کند.

شعار «برابری» خیلی پیش از ۱۷۸۹ در سنت سیاسی لیبرالی انگلیس انعکاس یافت. به عقیده **آدام اسمیت** «اجازه دادن به هر کس که نفع خاص شخصی اش را به طور مستقل در زمینهٔ طرح لیبرالی برابری، آزادی و عدالت دنبال کند» (۱۹)، ضرورت دارد. در ارتباط با عبارت «برابری، آزادی و عدالت» تقریباً به نظر می رسد که ما با یک پیشدستی در نام سه گانه یادشده که بعد در انقلاب فرانسه تولد یافت، سروکار داشته باشیم. هنگامی که **اسمیت** هر نوع «نقض آزادی طبیعی و عدالت» (۲۰) را به عنوان «بی عدالتی» محکوم می کند، کوشش کرده است به تئوری حقوق طبیعی انسان بیندیشد. با این همه، نباید از هم آوایی های ساده و جزئی دچار گمراهی شد. مساوات درخواستی اسمیت کاملاً در چارچوب بازار گسترش می یابد که در پرتو آن هر انسان باید بتواند «بنا بر سیستم آزادی طبیعی»، «کار یا سرمایه اش» را بدون هیچ مانعی به کار اندازد و وارد رقابت شود (۲۱). حتی هنگامی که موضوع عبارت از آزادی است، این آزادی مخصوصاً بر مبنای بازار تقدیس شده است. اسمیت به ریشخند خاطر نشان می کند که «افراد همبود (COMMUN) در انگلستان، هر چند که به آزادی شان بسیار علاقه نشان می دهند، در عین حال هرگز به دقت درک نمی کنند که این آزادی مبتنی بر چیست، آن ها بیش از افراد همبود کشورهای دیگر، همهٔ خشم و نفرت خود را «علیه احکام عمومی توقیف و بی هیچ تردید علیه عمل خلاف قانون که البته به نظر نمی رسد در حد تعدی به عموم باشد ابراز می دارند و در عوض همین افراد همبود، به قوانین و نهادهایی که آزادی گردش، خرید و فروش نیروی کار را محدود می کنند، توجه اندک دارند و یا هیچ توجه ندارند» (۲۲) «آزادی طبیعی»، «آزادی طبیعی» در برابر هر فرد آشکارا بر پایهٔ بازار اندیشیده شده که قدرت سیاسی باید از دخالت در آن بپرهیزد.

با این کیفیت، درک تئوری انقلابی حقوق بشر طبیعی فرانسه ناممکن است. به نظر می رسد فهم این تفاوت گاه نزد مارکس نمودار می گردد. در «خانوادهٔ مقدس» آمده است: برابری «یک اصطلاح فرانسوی است که برای نشان دادن یگانگی اساسی انسان ها (Menschliche Wesenseinheit) آگاهی نوعی و رفتار نوعی انسان (Gattungs be wubtsin und Gattungs verhalten)، همانندی پراتیک انسان در قبال انسان یعنی رابطهٔ اجتماعی یا بشری انسان با انسان به کار می رود» (۲۳). پس «خانوادهٔ مقدس» تفسیری آشکارا متفاوت با تفسیر کاپیتال ارائه می دهد، زیرا به یقین بازار جایی نیست که آگاهی و یگانگی نوع در آن تبلور یابد! برابری از متنی به متن دیگر به چه ترتیب تطور یافته است؟ آنچه دربارهٔ این موضوع

باید خاطرنشان کرد، این است که تقاطع در مقوله مشترک، انقلاب بورژوازی، سنت لیبرالی انگلیسی و سنت انقلابی فرانسه را تابع روند همانندی می سازد که فضای کمی برای تشخیص دقیق تر باقی می گذارد.

در حقیقت، برای سنت لیبرالی کلاسیک و به ویژه نئولیبرالیسم کنونی، در آخرین تحلیل، برابری حقوقی به برابری بر پایه بازار تبدیل می گردد. برای تضمین برابری میان صاحبان مختلف کالاها (Warenbesitzer) (سرمایه یا نیروی کار)، که کاپیتال درباره آن صحبت می کند، دولت باید مانع از هر بی نظمی بازار گردد. بسیار خوب، اما چه کسی بازار را بی نظم می کند؟ در جای نخست، این ها عبارتند از انحصارات و به ویژه انحصار نیروی کار. مناقشه ضد سندیکایی گاه بسیار تند و آشکار و گاه پنهان، همواره با تاریخ اندیشه لیبرالی همراه بوده است. در این باره نخست سخن **ماندویل** را می آوریم: «من از اشخاص قابل اعتماد خبر یافته ام که برخی از خدمتکاران گستاخی را به جایی رسانده اند که با گرد آمدن در انجمن ها قوانینی وضع کرده اند که طبق آن خود را ملزم نمی دانند در قبال مبلغی پایین تر از مبلغی که بین خود قرار گذاشته اند، استخدام شوند و یا بارها و بسته هایی را که سنگینی آن ها از حد معینی مثلاً دو تا سه کیلو بیشتر باشد حمل نکنند و نیز مقررات دیگری وضع کرده اند که مستقیماً با منافع کسانی که آن ها نزدشان استخدام شده اند، در تضاد است و حتی با هدفی که آن ها به خاطر آن استخدام شده اند، وفق نمی دهد» (۲۴). به همین ترتیب بود که (BURKE) (کلاسیک دیگر سنت لیبرالی که هایک همیشه به او رجوع می کند) از قراردادی ستایش می کند که آزادانه و صادقانه بر پایه طرح برابری در خارج از هر «اتحاد یا تبانی» (۲۵) با اشاره آشکار و رضامندانه به اتحادهای قانونی منعقد می گردد که اعتصاب های کارگری را منع و مجازات می کنند.

اما آیا برای از میان برداشتن بی نظمی بازار و برقراری برابری مبادله، جلوگیری از فعالیت «انحصارات توسعه یافته» که عبارتند از شرکت ها یا اتحادهای کارگری کافی است؟ اسمیت اعتراف می کند که در واقع «قوانین پارلمانی علیه اتحادهایی که به کاهش بهای کار گرایش دارند، وجود ندارند، حال آن که قوانین پارلمانی زیادی علیه اتحادهایی که به افزایش آن گرایش دارند، وجود دارد». تا این جا فقط مسئله عبارت از بی ترتیبی قانونگذاری است که می تواند به آسانی رفع شود. اما اسمیت تذکر دیگری را اضافه می کند «چون کارفرمایان از حیث تعداد کمترند، می توانند به آسانی متحد شوند»، «**کارفرمایان همیشه و همه جا دارای نوعی اتحاد پوشیده هستند** که کمتر جنبه دائمی و یک شکل دارد و مراد از آن جلوگیری از بالا رفتن دستمزدها از سطح کنونی آن است»، و یا «به پایین آوردن آتی سطح دستمزدها» (۲۶) گرایش دارد. پس اگر با همین شیوه در زمینه قانونگذاری با کارفرمایان و کارگران رفتار شود، نابرابری واقعی به سود کارفرمایان چیزی از برابری باقی نمی گذارد. اسمیت با واقع گرایی خاصی در اقتصاد سیاسی اعتراف می کند که در این صورت، مستقل از قانونگذاری جاری، برابری واقعی میان «شرکاء» بازار، و رقیب کار وجود ندارد. «کارگران برای واداشتن (کارفرمایان) به تصمیم فوری، همواره به وسایل پر سروصدا و گاه خشونت آمیز و ایذایی مؤثر متوسل شده اند. آن ها (از وضع خود) نومید شده و با جنون و شدت عمل انسان های مایوس که یا باید از گرسنگی بمیرند و یا کارفرمایان خود را به قبول درخواست هایشان وادارند، رفتار می کنند» (۲۷). همه این ها مانع از آن نگردید که اسمیت به دولت توصیه کند که با شدت علیه اتحادهای کارگری رفتار کرده و علیه هر شکل تجمع کارگری مداخله کند. چون بدبختانه «دشوار است که افراد یک حرفه برای برگزاری جشنی گردهم آیند یا برای تفریح جمع شوند و گفتگوی آن ها به توطئه علیه دولت و انتخاب و اعزام کسی برای بالا بردن دستمزدها نیانجامد» (۲۸).

بدین ترتیب، سرانجام اسمیت به متزلزل کردن افسانه برابری در بازار و مبادله، که خود آن را ساخته بود، دست یازید. عناصر واقع گرایی موجود در تحلیل اسمیت وسیعاً در فکر لیبرال نوپدید شده است. افسانه بازار و برابری در بازار دوباره با صراحت خیره کننده نزد مؤلفینی چون **هایک** و **نوزیک** و غیره سربرآورده است. اما کافی است که تاریخ واقعی سنت لیبرالی را در برابر اطمینان های تسکین دهنده لیبرالیسم نو کنونی قرار دهیم. حال این سؤال پیش می آید که پس چه وقت بازار بی اختلال بیرونی وجود دارد که شرکاء مبادله، خود را در لوای آن در وضعیت آزادی و برابری احساس کنند؟ **لاک** اصول پرداخت کالا به جای دستمزد (Truck System) را که بر پایه آن به کارگران نه پول بلکه کالاهای کارخانه ای که در آن کار می کنند، داده می شود، امری کاملاً موجه می دانست. در عوض، به عقیده اسمیت «قانونی که کارفرمایان [...] را وامی دارد که به جای کالا پول به کارگران خود بپردازند، کاملاً عادلانه است. در عمل این قانون هیچ الزام واقعی را به کارفرمایان تحمیل نمی کند» (۲۹). اسمیت بر خلاف لاک فکر می کرد که سیستم کالا به جای دستمزد، اصل برابری میان شرکاء را نقض می کند و از این رو، مداخله قانونی را که لاک آن را غیر قابل تحمل می دانست، توجیه می کند. خیلی بعد مؤلفین لیبرالی

چون لکی Lecky و دیگران تنظیم ساعت کار به وسیله دولت را به عنوان مداخله ناپذیرفتنی در قلمرو بازار محکوم کردند» (۳۰). به عکس، به عقیده **هایک** دولت حق دارد «مقررات عام برابر و مشترک» و «شرایط عامی را که هر قرارداد به رعایت آن فرخوانده می شود» معین کند. هایک که امروز علیه هر نوع سوسیالیسم و اتاتیسم Etatism داد سخن می دهد، به نوبه خود از نظر لکی که او را به مثابه یک کلاسیک لیبرالیسم می دانست، سوسیالیست و اتاتیست تلقی شده است (۳۱).

پس آن چه روشن می شود، همانا خصلت معین تاریخی بازار است که به گفته **گرامشی** شکل مشخص خارجی آن نمی تواند مستقل از «روبنای سیاسی، اخلاقی و حقوقی» (۳۲) اندیشیده شود. بنا به تفسیر هایک: قبول این امکان برای دولت که قواعد عامی را اعلام دارد که شرایط صحت قرارداد را مشخص کند، اعتراف به این است که در واقع دولت شرایطی را معین می کند که امکان می دهد ببینیم قرارداد بر اساس طرح آزادی و برابری بسته شده و نیز اعتراف به این است که مساوات میان شرکاء مبادله، نتیجه تعریف کاملاً تاریخی و سیاسی است.

برابری در بازار که در نظر لیبرال ها به مثابه یگانه برابری در خورد تعریفی روشن و بی ابهام جلوه می کند، خود را همچون اسلوبی ترین برابری می نمایاند. حال به تعریف مساواتی بازگردیم که در «خانواده مقدس» از آن به عنوان وجدان یگانگی نوع یاد شده است. بدیهی است که این تعریف نیز میرا از مسئله ها و شکل های خاص خود نیست.

جدی ترین ایراد عبارت از ایرادی است که **مستر (Maister)** در زمان خود فرمول بندی کرد: «در جهان ابداً انسان وجود ندارد، من در زندگی ام فرانسوی ها، ایتالیایی ها، روس ها و غیره را دیده ام و به عنایت **منتسکیو** حتی می دانم که می توان پارسی بود. اما درباره انسان اعلام می دارم که در زندگی ام با او ملاقات نکرده ام. اگر انسان وجود دارد، این کاملاً در ارتباط با «ناخودآگاه من است» (۳۳) طبیعتاً ایرادگیری از **مستر آسان** است، زیرا می توان مفهوم فرانسوی، ایتالیایی یا روسی را به همان ترتیب که او مفهوم انسان را زایل می کند، زایل کرد: یعنی اگر ما در خیابان با انسان به این عنوان برخورد نمی کنیم، با فرانسوی به این عنوان نیز برخورد نمی کنیم. زایل کردن نام **گرایانه Nominaliste** مفهوم های عام می تواند تا بی نهایت، تا ناممکن بودن بحث تا سکوت مالیخولیایی و عرفانی ادامه یابد. با این همه، **مستر** یک شکل واقعی تئوری طبیعت گرایانه **Jusnaturaliste** سنتی را روشن می گرداند: بدین معنا که کوشش برای برهان آوردن پیرامون تأیید حقوق بشر با رجوع به طبیعت معنا ندارد. هگل به درستی تشخیص داده است که انسان به این عنوان، کاملاً دور از عنصر مستقیم طبیعی، یک ساخت تاریخی است. انسان محصول یک روند تاریخی پیچیده و طولانی است: «این واقعیت که انسان اکنون به لحاظ برخورداری از حقوق همچون انسان تلقی می شود، باید به مثابه موضوع با اهمیتی نگریسته شود. پس بنا به این واقعیت که او انسان است (**Menschsein**) چیزی فراتر از وضعیت خود است [...] اکنون این ها اصول عام اند که به عنوان منابع حقوق مطرح شده اند و از این رو، **عصر جدیدی** در جهان آغاز شده است» (۳۴). **مفهوم انسان** و حقوق بشر نه محصول روند بازگشت صرف به طبیعت اساطیری، بلکه نتیجه پیشرفت شگرف تاریخی است؛ و حتی دقیقاً این ساخت کلیت است که پیشرفت تاریخی را موزون می کند. هگل در مبارزه قلمی علیه «نام گرایی حاد» تأکید می کند که «تعیین ارزش کلی [...] در نفس خود مسئله ای فوق العاده مهم و مشخصه فرهنگ دنیای جدید است» (۳۵). ساخت کلیت، خط راهنمای روند انقلابی است که زایش دنیای معاصر را نشان می دهد. و آن پس از این که خود را در رفرم های ضد فئودالی استبداد کارآزموده و در انقلاب آمریکا تثبیت کرد، «اصولی از اصول کلیت در مردم فرانسه تقویت شد و انقلاب را به وجود آورد» (۳۶). کلیت (**All. gemeinheit**) که در این جا درباره آن صحبت کردیم چیزی جز برابری انقلاب فرانسه در موضوعی که هگل از «اصل کلیت و برابری» (۳۷) صحبت می کند، نیست. از آن به بعد، اصل برابری شایسته انسان ها به موضوعی بدل شده است که نمی توان از آن چشم پوشید. و این البته، نه بدین خاطر که به طبیعت باز می گردد و در آن استوار می شود، بلکه بدین لحاظ که به طبیعت ثانوی و دستامد تاریخی بدل شده است که هیچ حرکت ارتجاعی با وجود کامیابی های ممکن تاکتیکی نمی تواند به طور استراتژیک موفق به نادیده گرفتن آن شود.

تئور مارکس که طبق آن «تاریخ کلی همواره وجود نداشته؛ تاریخ به عنوان تاریخ کلی یک نتیجه است» (۳۸) می تواند در خط تداوم با **هگل** قرار گیرد. بدون تاریخ کلی؛ انسان و حقوق بشر نمی تواند اندیشیده شود و برابری به مثابه یگانگی نوع انسان به اندیشه در نمی آید. همان طور که قبلاً در این باب نزد هگل دیده ایم، پیشرفت تاریخی بنا بر ساخت کلیت موزون شده است. در این باره مخصوصاً نامه آوریل ۱۸۹۳ انگلس پرمعناست: «طبیعت برای تولید موجودات زنده با شعور به میلیون ها

سال نیاز داشت و به نوبه خود، این موجودات زنده باشعور برای این که با هم آگاهانه و نه فقط آگاه به کنش های خود به عنوان فرد، بلکه آگاه به کنش های خود به عنوان توده عمل کنند و با هم به عمل و تعقیب هدف و مقصودی پردازند که به اتفاق خواسته اند، به هزاران سال نیاز دارند. تقریباً اکنون ما به این نقطه رسیده ایم». انگلس تاریخ بشریت را در تاریخ زمین وارد کرده است (تصادفی نیست که این نامه خطاب به یک زمین شناس نوشته شده است): در این صورت مسئله عبارت از «شکل بندی چیزی است که هرگز در تاریخ زمین ما روی نداده است» (۳۹). از دیدگاه هگل، در قیاس با انگلس، یگانگی نوع، ممکن است به گونه ای به غایت فشرده اندیشیده شده، بی آن که به طور کامل این واقعیت در نظر گرفته شود که مسئله عبارت از وحدتی است که تضاد را نفی نمی کند با این همه، برای اولی و نیز دومی دگرگونی های بیپای تاریخ عمومی یا عالم هستی (Cosmique) بنا بر ساخت تدریجی کلیت و یگانگی نوع موزون شده اند. در حقیقت، این مارکس است که در این موضوع خط تداوم با معنایی برقرار کرده است: «اگر هگل پیر، فراسوتر به این معرفت می رسید که کلیت در زبان آلمانی و کشورهای شمال اروپا چیزی جز زمین مشترک معنی نمی دهد، چه می گفت [...] (۴۰)». به نظر می رسد که این جا کمونیسیم به عنوان مرحله عالی تر روند ساخت کلیت اندیشیده شده است.

اگر یگانگی نوع نمی تواند بدون تاریخ کلی اندیشیده شود، تاریخ کلی هم به نوبه خود نمی تواند بدون ظهور بازار جهانی اندیشیده شود. این «وابستگی متقابل کلی میان ملت ها» و «رقابت عمومی» است که تاریخ عمومی را ممکن می گرداند (۴۱). در این مفهوم، بازار لحظه ای از روند ساخت کلیت و یگانگی نوع است (دید مشابهی نزد هگل وجود دارد). بدیهی است که مارکس از مدح و ثنای ساده لوحانه سنت لیبرالی در این باره بسیار فاصله گرفته است. بازار جهانی می تواند کاملاً با بردگی مستقیم سیاهان در آمریکا همزیستی کند (۴۲). «طرد سیاهپوست» از عرصه سوداگریها و دیگر «روندهای شگفت انگیز» که «انباشت بدوی» را رقم می زند، بخش مکمل تاریخ پیدایش بازار جهانی اند (۴۳). بازار حتی هنگامی که برابری مالکان را که به مبادله می پردازند تامین کند، برابری را محقق نمی سازد. در مبادله میان نیروی کار و مزد، برابری میان مالکان کالاهای مختلف نقض نشده است. ولی با این همه، کارگران به «ابزارهای کاری که بنا به سن و جنس خود کم و بیش گرانها هستند» (۴۲) تبدیل شده اند. در این مفهوم، چنانچه از تعریف مساوات طبق توضیحی که در کتاب «خانواده مقدس» درباره «یگانگی اساسی انسان ها» و یگانگی نوع داده شد، می فهمیم، برابری نقض شده است و تبدیل افراد یک طبقه به ابزار کار، نفی کیفیت انسانی آنها و تخریب یگانگی نوع است. ما تعریف مشابهی را نزد هگل می یابیم که در این باره به مقوله های مأخوذ از منطق خود متوسل می گردد. جامعه درباره فردی که مایوسانه گرسنگی می کشد، نه یک دآوری منفی ساده، بلکه یک دآوری منفی نامتناهی را اعلام می دارد: یعنی جامعه به نفی اعطاء برخی حقوق ویژه به او اکتفاء نکرده، بلکه او را در وضعیت «فقدان کامل حقوق» و لذا در آخرین تحلیل در وضعیت بردگی قرار می دهد. چنانچه جامعه درباره فردی که در شرایط عسرت فوق العاده قرار دارد، این رأی نفرت انگیز را بدهد که تو انسان نیستی! در این صورت بنا به تصریح هگل دآوری منفی نامتناهی به نفی «نوع» (۴۵) می انجامد.

بنابراین، یگانگی نوع به مثابه خط راهنما رخ می نماید؛ و این امکان می دهد که نابرابری غیرقانونی از نابرابری قانونی متمایز گردد. برابری در برابر قانون با توجه به این که امکان تعریف آن به طور مشترک وجود دارد، کافی نیست. از دید **هایک** حتی فقر نومیدانه بخش وسیعی از مردم نمی تواند توزیع دوباره درآمد از راه قانونی را توجیه کند: یعنی در چنین چارچوبی وضع مالیات تصاعدی نه فقط آزارنده و مستبدانه، بلکه - چنان که قبلاً اشاره کرده ایم - مخرب برابری در برابر قانون به نظر می رسد. در عوض بنا به دیدی که شرح آن گذشت، مجاز دانستن فقر نومیدانه توده های وسیع مردم در وضعیت رشد سریع نیروهای مولد و ثروت اجتماعی، به تخریب یگانگی نوع و برابری می انجامد. در این صورت آیا باید برابری صوری و برابری اساسی را رویاروی هم قرار دهیم؟ در واقع، برابری - به عنوان نفی نابرابری هایی که یگانگی نوع را از بین می برد - یک ملاک صوری است؛ بدین معنا که هیچ داده کمی در عرصه توزیع ثروت اجتماعی به دست نداده و قرینه مشترکی در زمینه شیوه مناسب تولید برای پرهیز از تبدیل انسان یا تمامی یک طبقه اجتماعی به «ابزار کار» ارائه نمی دهد، البته، برابری و یگانگی نوع به عنوان ملاک صوری، موجب نفی این ارزیابی می گردد که قلمرو مالکیت و تولید و توزیع ثروت های مادی امری دست نیافتنی تلقی گردد. در این مفهوم، هگل از حقوق مادی سخن می گوید و روی این واقعیت اصرار می ورزد که حقوق در کلیت آن باید نه فقط به عنوان یک «حق نفی» (آزادی در برابر زور و ستمی که توسط اشخاص دیگر یا قدرت سیاسی مستبد اعمال

می گردد)، بلکه همچنین به عنوان یک «حق مثبت» (حق با حداقل شرایط مادی که با فقدان آن یگانگی نوع از میان می رود) (۴۶)، درک گردد.

اما با وجود قبول و حتی لزوم دخالت های سیاسی در قلمرو تولید و توزیع مادی ثروت ها، برابری و یگانگی نوع به عنوان ملاک صوری ادامه نمی یابد. بنا بر لحظه تاریخی و وضعیت سیاسی - اجتماعی مشخص، این ملاک می تواند هر بار مضمون های مختلف پیدا کند. طبیعتاً یافتن و گنجاندن این یا آن مضمون بدون کشمکش و برخورد صورت نمی گیرد و یک چنین ملاک صوری نمی تواند به طور واهی چونان چیزی درک شود که بتواند به طور مشترک مضمون هایی را رقم زند که برای همیشه مانع تضادها و کشمکش ها گردد. با این همه، سمت گیری اساسی که ساخت تدریجی کلیت را تشکیل می دهد، موضوعی ثابت باقی می ماند: تنها درون این چارچوب است که ما می توانیم پیدایش «اخلاق عام مسئولیت» عصرمان را درک کنیم.

منبع:

از کتاب: «آزادی، برابری، اختلاف ها
انتشارات: PUF، پاریس، سپتامبر ۱۹۹۰
× ترجمه از ایتالیایی توسط Evelyne et Carmelo Maruotti
با همکاری: Jacques texier

پی نوشت ها:

- 1- Domenico Losurdo
نظریه پرداز معاصر ایتالیایی، فیلسوف و استاد دانشگاه اورینو ایتالیا
- 2- Phénoménologie de l'esprit
- 3- Cf. D. LOSURDO, Tra Hegele Bis Marck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca, Rome, Riunti, 1983, PO 228
- 4- CF. D. LOSURDO, Tra "Hegele, il Notrecht e la tradizione liberale", Hermeneutica n 4, 1985, pp. 111 - 136
- 5- B. Constant. Principes de politique. in ceuvres, Paris. Gallimard (Bibl. de la pléiade), 1957, p. 1146
- 6- F. A. HAYEK. The Constitution of libertr, 1960: trad, it: La società libera, Florence, vallecchi, 1969, p. 129.
- 7- ibid, P. 132.
- 8- Edward Laboulave
- 9- B. Constant, op. cit, p. 1630
- 10- F. A. HAYEK, op. cit. p. 493,n.4.

- 11- H. Spencer, the principles of ethics (1879 - 1893). publ. par T. R Mchan, Indianapolis, liberty cissies, 1978, vol. 11, p. 183.
- 12- F. NIETZSCHE, crépuscule des dieux, "Incurions d'un inactuel". § 48.
- 13- F.A.HAYEK, NEW Studies in philosophr, politics, Economics und the History of Ideas,1978; trad, it: Nuovi studidi pilosofi, politica, economia e staria delle idee, ROME, ARMANDO, 1988, p. 158.
- 14- Id. The constitution of liberty, trad. it.cit, p. 144.
- 15- ibid,p. 149.
- 16- K. MARX. F. ENGELS, Werke, Berlin, Dietz, 1955 ss, vol. XXIII, p. 189.
- 17- J. BENTHAM, Traité des sophismes politiques et des sophismes anrchiques, in Oeuvres, publ. par E. Dumant, zème éd, Bruxelles, société Belge librairie, 1840, vol. I, pp 509 - 521.
- 18- K. MARX, F. ENGELS, op. cit., vol XXIII, p. 190.
- 19- A0 SMITH. An Inquiry into the Nature and couses of the Wealth of Ntions, indianapolis, Liberty Classic, 1981, p. 664, (book Iv, chap. Ix).
- 20- Ibid. p. 530 (book IV, chap. v. b) et p. 157 (book I, chap0 x. c.)
- 21- Ibid., p. 687 (book IV, chap. IX)
- 22- Ibid., p. 157 (book 1, chap. x.c).
- 23- K. MARX, F. ENGELS, op. cit., vol II. p. 41
- 24- B. de Mandeville, An Essay on chariy und charity - schools, in the Fable of the Bees, ed. by F. B. Kaye, Indianapolis. Liberty CLASSiCS, 1988, vol. I, pp. 305 - 306.
- 25- E. RURKE, Thoughts und Details on scarcitv, in the Works, londres, Rivingston, 1826, vol. VII, p. 380
- 26- A. SMITH, op. cit., p. 79 (book I, chap. VII) et pp. 83 - 84 (book I, chap. VIII).
- 27- Ibid., pp. 84 - 85 (book I, chap. VIII).
- 28- Ibid, pp. 145 (book I, chap. X.C)
- 29- cf. D. Losurdo, Hegel, Marx e la tradizione liberal, Riuniti, 1983, p. 92.
- 30- W. E. H. ECKY, Demcracy und Liberty (1896(, ed. by W. Murchison, Indiapolis, liberty Classics, 1981, vol. II, pp. 321 - 322.
- 31- F. A. HAYEK, the constitution of liberty, trad. it. cit, pp. 263 - 264 et 445
- 32- A. GRAMSCI, quaderni del carcere, ed. critica a cura di v. Gerratana, turin, Einaudi, 1975, p. 1477.
- 33- J. de MAISTRE, Considerations Sur La France, in Oeuvers Comple'tes. nouv. ed, Lyon, Librairie Generate Catholique et classique, 1884, ti.p.74.

- 34- G. W. F. HEGEL. Vorlesungen Über Rechtspilosophie, hrsg. V. K. H ilting, Stuttgart , Bad Cannstatt, Frommann - Holsboog. 1973 ss. Vol. III, p. 98. (Souligne)
- 35- Id, Vorlesungen Über die Geshichte der philosophie, in Werke in Zwanzig Banden, hrsg. V. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Francfort / Main, 1969 - 1979: Vel. X / X. pp. 573 et 577.
- 36- Id, Philosophie der Weltgeschichte, t, IV, Die Germanische Welt. Leipzig, Meiner, 1923, P. 920.
- 37- Id, Überdie Wissenschaftlichen behandlungsartendes Naturrechts..., in Werke in Zwanzig Bande, op. cit, Vol II, p. 491.
- 38- K. MARX, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin, Diety.
- 39- K. MARX, F. ENGELS, Op. cit, Vol. XXXIX. P. 65.
- 40- Cf. La Lettre de Marx à Engels du 25 Mars 1868, ibid, Vol. XXXII, P. 52.
- 41- K. MARX, F. Engels, Monifest der Kommunistischen Partei, in Werke, Op. cit... Vol. IV. P. 466; Id, Die Deutsche Idealogie, in Werke, Op. cit, Vol. III, P. 60.
- 42- cf. k. MARX, Das Elender Philosophie, in Werke, op. cit, vol. III, p. 60.
- 43- K. MARX, F. ENGELS, op. cit., vol. XXIII, p. 779.
- 44- Is., Manifest der Kommunistischen Partei, op. cit., p. 469
- 45- cf. LOSURDO, Hegel, il Notrechte la tradizione liberale", art. cit.; ia, "Realismus und Naminalismus als politische Kategorien", in D. LOSURDO, H. J. SANDKÜHLER (eds), Philosophie als Verteidigung des Guuzender Vernunft, cologne, pahl Rugenstein, 1988, pp. 170 - 196.
- 46- cf. d. LOSURDO intraduction au chapite XIII de G. W. F. HEGEL, la Filosofia del diritto. Diritto, proprietà, questions sociale, Milan, leonardo, 1989, p0 309 - 315.