

یادداشتی به مناسبت اول ماه می، روز جهانی کارگر

مسئله بر سر تصویر کردن فشار خفه کننده و متقابل همه ی سپهرهای اجتماعی بر یکدیگر است؛ تصویر یک آشفته حالی همگانی و دست و پا بسته: تصویر محدودیتی که همانقدر که خود را به رسمیت می شناسد، درباره خویش در اشتباه است.

(کارل مارکس، مقدمه بر نقد فلسفه حق هگل)

به تاریخ ایران مدرن می توان از چشم انداز دو حرکتِ هم پیوند نگاه کرد: نخست، از نقطه نگاه حرکت جهانی سرمایه در قرن نوزدهم: حرکت گسترش یابنده ی سرمایه به مثابه یک نیروی فعال و کنش گر در برابر نیروهای واکنشی درون (شیوه های کهنه ی تولید، تمایزات عمیق فرهنگی، اشباح خاک خورده لای کتاب های منسوخ، استبداد و پدرسالاری ژرف) دوم، تثبیت مکانی سرمایه، که در اینجا نیروهای واکنش گر، در مبارزه ای تا بُن دندان بر سر قدرت، به نیروهایی کنشگر برای شکل دهی به شرایط جدید تبدیل می شوند. این تثبیت مکانی سرمایه، همانطور که دیوید هاروی می گوید، در پیشگویی های مارکس در مورد گرایش جهانی سرمایه در نظر گرفته نشده بود.

مارکس و انگلس در «مانیفست کمونیست» همگونی کارگران در کشورهای گوناگون را به عنوان بنیاد مبارزه طبقاتی جهانی در نظر می‌گیرند، به طوری که «پیشرفت صنعت، که بورژوازی بانی اجباری آن است، اتحاد انقلابی کارگران را به علت گرد هم آمدن آنان جایگزین پراکندگی ناشی از رقابت آنها می‌کند. . . . اختلاف‌ها و تضادهای ملی میان ملت‌ها با تکامل بورژوازی، آزادی تجارت، رشد بازار جهانی، همسانی شیوه‌های تولید و شرایط زندگی، که از آن‌ها ناشی می‌شود، بیش از پیش رخت بر خواهد بست.» (مانیفست کمونیست)

اگرچه مارکس و انگلس به یکسان سازی جهان از طریق گسترش سرمایه اشاره می‌کنند و آن را زمینه‌ای برای اتحاد کارگران می‌دانند، اما سرمایه‌داری متاخر نشان داده است که دیگر نه همسانی، بلکه تفاوت است که مبنای عمده‌ی جهانی شدن است. سرمایه‌داری تنها از طریق احضار ارواح گذشته در کشورهای پیرامونی، و با مدد جستن از مجموعه‌ای کامل از شیاطین موروثی که در تاریخ این کشورها پرسیه می‌زنند و بر آمده از حیات بی‌تحرک شیوه‌های منسوخ تولیدند، می‌تواند نیازهای هردم تازه‌شونده‌ی سرمایه‌داری را در سطح جهانی تامین کند. در کشورهای جهان سوم، حکومت‌هایی که سالهاست از مرگ آنها می‌گذرد، از قضا «امروز» به قدرت می‌رسند. و هر کدام به نوبه خود به تمایزات مذهبی، قومی، و جنسیتی دامن می‌زنند و حکومت جهانی سرمایه‌داری بر ویرانه‌های مبارزات طبقاتی مستدام می‌گردد. همگونی‌ای که پیشبینی می‌شد بر اثر جهانی شدن سرمایه‌داری در طبقه کارگر ایجاد شود، به پراکندگی بیش از پیش آنها انجامیده است. سرمایه‌داری این قدرت بالقوه را دارد که تقسیم کند، بخش بندی نماید، جذب کند و دگرگون سازد، و در چارچوب همگون شدن سراسری حاصل از کار دستمزدی و مبادله‌ی بازار، تمایزات مکانی ایجاد کند و بسیج جغرافیایی سازمان دهد.

مفهوم «عدالت»، آنطور که در تثبیت مکانی سرمایه احیا شد و بسیج اجتماعی تولید کرد، یکی از مفاهیمی است که با ایجاد ابهام در تضادهای اجتماعی، بخصوص در سالهای اخیر، توسعه سرمایه‌داری را به قیمت بی‌حقوقی‌تر فزاینده‌ی مردمان جوامع پیرامونی موجب شده است. مسئله این است که آیا عدالت به تضادی اجتماعی اشاره می‌کند یا بدون هیچ رابطه‌ای با جامعه پدیدار می‌گردد. اگر به تضادی اجتماعی اشاره می‌کند و اگر بر این تضاد سوار می‌شود، یک نویسنده‌ی مارکسیست چگونه می‌تواند بر این تضاد نامی نهد، تا تقابل طبقات در جهان سوم میدان اختصاصی تاخت و تاز پوپولیس‌م نباشد.

یکی از وجوه مشترک فرهنگ های باستانی، جلوه ای آسمانی و خدایی بخشیدن به عدالت است. در این دوران ها عدالت در معنای دوگانه ای فهمیده میشد: یکی در معنای بسیار وسیع، و دیگری تنها از لحاظ سرچشمه ی الهی آن. طبق این نظر، انسان ها به تنهایی توانایی ایجاد وضعیت عادلانه را ندارند و یا به بیانی دیگر، عدالت هدیه ای الهی است. اگرچه در دنیای سکولار درک حقوقی عدالت پرورش یافته است، اما همواره شبیح بیگانه ای خود را وارد بازی می کند: در کشورهای پیرامونی رشد ناموزون سرمایه داری، وضعیت ناعادلانه ای را به بار می آورد که مردم از گزند آن به قانون شریعت، یا اجرای احکام عادلانه ی الهی تمسک می جویند. نظیر آنچه در سپیده دمان عصر پست مدرن، در ایران (۱۳۵۷) اتفاق افتاد و امروز نیز یکی از بدیل های صاحب نفوذ در انقلابات کشورهای عربی به حساب می آید.

افلاطون منشاء عدالت را «فرد عادل» که واسطه ی انسان و خداست تلقی میکرد. عدالت آن خصلتی است که فرد عادل دارای آن است و میان سه نیروی پایه ای روح (تمایل به کسب چیزی، قدرت عمل، عقل) توازن و نظم برقرار می کند. فیلسوفان ایرانی که در حیطه عدالت تحت تاثیر افلاطون بودند، چیز زیادی به آن نیافزودند و البته چیزهای زیادی (از جمله اهمیت مصلحت عمومی در فلسفه یونان) را از آن کاستند. بر خلاف جامعه غرب که وجه خدایی و مذهبی عدالت در گام نخست به متافیزیک، و سپس به فلسفه ی حق تحول پیدا کرد، مفهوم عدالت حتی در ایران مدرن هم دلالتی مذهبی داشته است. مصلحین اجتماعی پیش از انقلاب می گفتند خلق ستمدیده چه چیز با هم به اشتراک دارند: مذهب شان. حول چه چیز مشترک می توان آنها را بسیج کرد تا مشارکت حداکثری باشد: باورهای دینی شان. چگونه و نزد چه کسی با هم برابرند: نزد خدا و دین شان. به جای تاکید بر تمایزها، در حماقت شان با هم شریک شدند و هرگونه تفاوتی را در آتش وحدت خاکستر کردند.

نخستین خصوصیت عدالت وقتی از طرف مذهب مطرح می شود و گاه در جامعه مدرن هم خریدار می یابد، پیشفرض گرفتن سلسله مراتب خدایگان و بنده است. از این نقطه نظر، عدالت چیزی نمی تواند باشد مگر تنظیم رابطه ی این دو. عدالت در جامعه امروز فقط توهم و تزئینی اضافه شده به قرارداد اجتماعی نیست، بل شکل دهنده و تکوین دهنده ی آن نیز هست. عدالت ایدئولوژی عصر پایان ایدئولوژی است. نوعی شکل دهی

به روابط قدرت بر اساس «میزان». اگر در بینش کهن عدالت خصوصی فردی بود که در شخص حاکم (عادل) متجلی میشد، امروز این عدالت رابطه‌ی اجتماعی میان افراد است که توسط «میزان» انجام می‌گیرد.

بندگان مجذوب قدرتی هستند که آنها را به زانو درآورده است. عدالت گرچه همچون رایحه‌ی روح بخشی است که می‌تواند رنج این جهان بی‌روح را التیام بخشد، اما در عین حال برخاسته از شیوه‌ی کینه‌توزانه‌ی نگاه بندگان به مسئله‌ی قدرت است. عدالت نظم توزیعی جامعه است که حقارت را میان انسان‌ها به تساوی تقسیم کرده است و دزدی در آن نام دیگر مالکیت خصوصی است. عدالت شیوه‌ای از تنظیم قدرت است بی‌آنکه خود این قدرت را مورد پرسش قرار دهد. بی‌قدرتی بندگان شیفته‌ی قدرت است.

عدالت در این نگاه می‌خواهد تمایزات اجتماعی را محو کند و پیوندهای اجتماعی را گسترش دهد. چون ریشه‌ی نابرابری را در جدایی‌های خودپسندانه و غیراجتماعی می‌داند. هدف عدالت وحدت است، در جهانی که جدایی بر آن حاکم است. تضاد دارایی‌ها و اراده‌ها در جامعه مدرن به سازگاری مالک و مملوک در ایده‌ی «عدالت» تبدیل می‌شود. به جای تائید تضاد به منظور رفع آن، رفع تضاد است به منظور تکذیب آن.

برای آنکه این انسان‌ها «برادر» یکدیگر باشند، یعنی نه ارباب باشند و نه بنده، سیمای یک رونوشت از خداوند باید خود را به عنوان یک فردیت اجتماعی عام مجسم کند که در اصل واجد عدالت است. این انرژی اجتماعی که موجب اتحاد میان افراد می‌شود، بیش از آنکه برابری را میان آنها محقق کرده باشد، همانند امروز، در جهت وحدت تولید عمل کرده است. نزد خدا/حاکم همه با هم برابرند سوای تمایزاتی که ثروت و جایگاه و منزلت اجتماعی میان آنها برقرار کرده است. عدالت می‌گوید افراد نابرابر نزد خدا با یکدیگر برابرند. همانطور که در دادگاه آخرت نیز عدالت به یکسان بر آنها اجرا می‌شود. عدالت هم دنیوی است و هم اخروی. بنابراین عدالت در شیعه، عبارت از محو انتزاعی این تمایزات اجتماعاً پدیدار شده و پیوند اخلاقی میان اربابان و بندگان است. صلاحیت این عدالت ورزی به شخص عادل (حاکم) واگذار می‌شود. بنابراین باید «نابرابری» را اصل موضوعه خود قرار دهد و نه برابری را: همه با هم برابرند در برابر کسی (کسانی) که از همه برابتر است! در دوران ما، یعنی دوره‌ی خاصی از تکوین سرمایه‌داری در ایران، عدالت نامی شد که حاکمیت برای سیاستهای تعدیل

ساختاری و استراتژی هماهنگی با بانک جهانی انتخاب کرد. انسانِ حقوقیِ دورانِ اصلاحات در مغاکِ انسانِ اقتصادی از هم فروپاشیده است.

روسو رابطه ارباب و بنده را در قالب قرارداد اجتماعی تعریف می کند. اگرچه در قراردادهای کلاسیک، فرد تنها بخشی از حقوقش را در «مبادله» واگذار می کند تا امنیت اش را بدست آورد؛ اما از نگرش روسو اینطور نتیجه می شود که فرد باید همه چیزش را بدهد، خودش را باید بدون حفظ چیزی به تمامی واگذار کند، تا چیزی «در مبادله» به دست آورد. به بیان دیگر برای آنکه امکان مبادله واجد معنایی باشد، ضروری است که این هدیه ی اولیه ی تمام عیار، این واگذاری که نمی تواند موضوع هیچ مبادله ای باشد، وجود داشته باشد. بنابراین همانطور که آلتوسر به دقت خاطر نشان می کند این بیگانگی تمام عیار که هیچ مبادله ای جبران اش نمی کند به عنوان شرط پیشینی هرگونه مبادله ی ممکن طرح می شود. بدین قرار ساخته شدن طرف دوم قرارداد، یعنی اجتماع، نه عبارت از مبادله بلکه عبارت از برساختن شرط پیشینی امکان هرگونه مبادله (واقعی یا تجربی) است.

در حقوق قرن نوزدهم، عدالت عبارت است از به رسمیت شناختن خودآئینی هر یک از طرفین مبادله، خودآئینی ای که به میانجی یک چشم پوشی و واگذاری (از سوی یک طرف مبادله) به دست آمده است. حیات روانی قدرت نیز حکم می کند که: آدمی به میانجی اختگی است که می تواند میل ورزد. این چشم پوشی شرط برساخته شدن «خود» در عالم نمادین است. در واقع «جامعه مدنی» با برساخته شدن شرط پیشینی امکان هرگونه مبادله می تواند به عنوان جامعه مدنی تعریف شود. امکانی که شرط پیشین اش قدرت است و نه برابری. واگذاری است و نه اشتراک. به همین خاطر، جامعه مدنی که به مثابه مجموعه ای از افراد که از رهگذر تعهد حقوقی و سیاسی به یکدیگر متصل می شوند قرار می یابد، بی قراری خود را در مغاک «قرارداد اقتصادی» می یابد. قرارداد اقتصادی در جامعه مدنی ممکن می شود، و در عین حال که افراد را از نقطه نظر همگرایی خودبخودی منافع به یکدیگر پیوند می زند، آنها را در نفع خودخواهانه شان و تاکید بر برجسته سازی آن از یکدیگر تفکیک می کند. هم نهادی خودبخودی ای که قرارداد اقتصادی در آن ممکن می شود، در عین حال حکم مرزهای ناممکنی آن جامعه مدنی را پیدا می کند. مسئله این است که «قدرت» پیش از تنظیم، تفویض، یا استقرار حقوقی آن وجود دارد؛ و مسئله ی انقیاد و واقعیت قدرت مقدم است بر حقی که آن را مستقر، توجیه، تحدید، یا تقویت می کند. (فوکو، درسگفتارهای زیست سیاست)

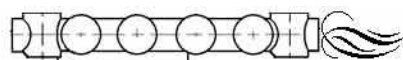
عدالتی که بر حسب «برابری» تعریف می شود، با قدرت مخالف است و در صدد امحای آن است. عدالتی که بر نابرابری استوار است شیفتگی برده وار به قدرت دارد. از نظر دومی، عدالت چیزی است که حامل قدرت است، و این ناگزیر به عکس خود میانجامد: هرآنکس که قوی است، به ناگزیر اوست که عادل است. همسان پنداشتن عدالت با یک برنامه ی حکومتی، یعنی پیوند عدالت و قدرت، تنها می تواند به شکل بازتولید این قدرت در قالب یک بازنمایی (توسط دولت) پدیدار شود که پیشاپیش هرگونه برابری را پایمال کرده است. برابری نه هدفی که باید به سوی آن به این یا آن روش پیش رفت، بل نقطه ی عزیمتی است که هر زمان باید بدان بازگشت.

باید عدالت را بر مبنای «برابری» تعریف کرد. نه «برابریِ موقعیت ها» در گفتمان لیبرال، بلکه «موقعیت های برابری» که بازتعریفی در سوژه ی گفتن و عمل کردن ایجاد می کند. عدالت امری توزیعی نیست. امر تقسیم ناپذیر (برابری) را نمی توان میان انسان ها به تساوی تقسیم کرد. همیشه این انتظار بوده که عدالت میان پیوندهای اجتماعی وحدت ایجاد کند، اما «عدالت» عبارت از بر هم زدن افراطی این وحدت است. موقعیت های برابری باید «ابداع شوند». نمی توان برابری را یک فرض هستی شناختی دانست، برابری شرطی است که فقط وقتی به کار می آید که اجرا شود. سیاست اجراگری باید به نظریه تزریق شود. تلفیق تجربه ی زیسته با تاریخ، یا در واقع، تزریق تاریخ به تجربه ی زیسته، به نظریه امکان شناخت موقعیت خویش در کردار اجتماعی را می دهد. گونه ای از خوانش تاریخ مبارزات ما که در عین حال مبارزه بر سر تاریخ هم هست.

کارگران ایران بطور روزمره، گاه پنهان و گاه آشکار، در حال مبارزه بوده اند. این روزمرگی مبارزه، می تواند به مبارزه علیه روزمرگی تبدیل شود.

بابک سلیمی زاده

اول ماه می ۲۰۱۲



www.mindmotor.info