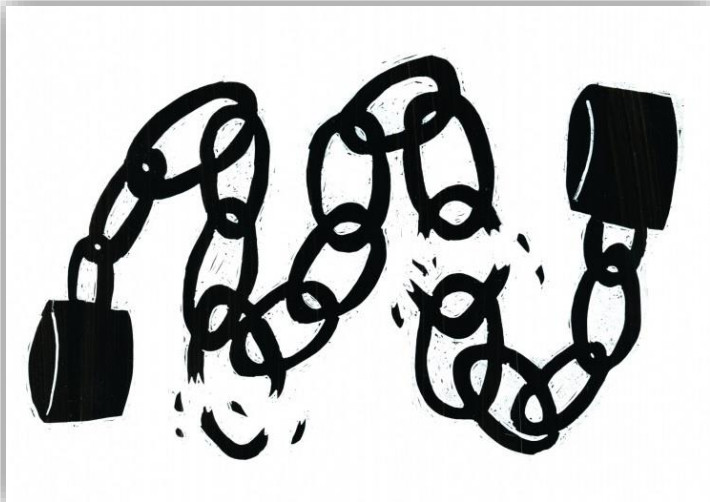
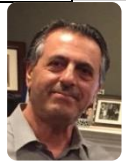


مارکس، سکولاریسم و جامعه‌ی مدنی

علی رها



در گیرودار شرایط متلاطم کنونی، در حالی که در تلاش هستیم از تحمیل نظریه‌های خودمحدودکننده‌ای همچون «جمهوری ایرانی» یا الگوهای دولت‌گرایانه‌ی مشابه به عموم پرهیز کنیم، گرایش‌های نظری گوناگونی پیدا شده‌اند که بعضاً زاده‌ی همین شرایط عینی و ذهنی جدید هستند. این گرایش‌ها با شروع از یک کل انتزاعی، همچون «وطن» یا «ملت»، و غیره، از حرکت‌های اعتراضی اخیر، یک مجموعه واحد و تفکیک‌ناپذیر ترسیم می‌کنند، بدون آنکه به تعیین‌های ساده‌تری مانند مطالبات معین طبقات اجتماعی راه باز کنند. «ایران» نه یک کل یکپارچه که «وحدت اضداد» است!

پس لازم است، به‌عنوان معضل نظری فعلی بپرسیم: **نقد اجتماعی از کجا باید آغاز کند؟** آیا آن طیف وسیعی که در مجموع هویتی «سکولار» دارند باید با نقد ذهنیت مذهبی، و یا نقد دین به‌خودی خود شروع کنند؟ آیا می‌توان مشکلات به‌واقع دنیوی را به امور دینی تقلیل داد؟ به‌خصوص کسانی که برای دین منشأیی «سماوی» قائل نیستند، با تناقضات زمینی و تعارضاتی که به جوهر هستی اجتماعی انسان مربوط می‌شود، چگونه باید برخورد کنند؟ آیا نیل به یک **جامعه‌ی سکولار غایتی در خود است؟** شاید به‌جای آن که عجولانه به یک مقوله‌ی مجرد و عام تکیه کنیم و توسط آن وهله‌ی کنونی را قالب‌گیری نماییم، بهتر باشد چنین مقوله‌ای را با مضمونی انسانی پر کنیم. اجازه دهید تا حد ممکن به چالش زمان خود پاسخی کامل‌تر دهیم به‌نحوی که از مطالبات معین و مشخص فاصله‌گیری نکند. دقیقاً زمانی که **در آستانه‌ی یک دوره‌ی گذار نوین** هستیم، بیش از هر زمان دیگری به **روش جدید فکری** نیاز داریم.

پس اجازه دهید در ابتدا با «سکولاریسم» هم به‌عنوان حرکتی تاریخی و هم مقوله‌ای نظری آغاز کنیم. قطعاً سکولاریسم در بدو تولد ماحصل انقلابی گسترده در شکل‌های متنوع فرهنگی و علمی بود که سپس تمامی این شکل‌ها را در کلیتی ایده‌آل جمع‌آوری کرد و در انقلاب کبیر فرانسه به اعتلا رسانید. عصر مدرن زاده‌ی آن انقلاب است؛ انقلابی که دین را از حوزه‌ی قدرت سیاسی به عرصه‌ی خصوصی روانه کرد. وقتی که روشنگری

(Enlightenment) فاتح، دین حاکم را از تخت به زیر کشید و محصولات و ادوات «اینجا و اکنون» را به ارمغان آورد، به راستی جهش عظیمی به پیش بود. با وجود این، با گذشت بیش از ۲۰۰ سال از انقلاب فرانسه، ما نه فقط شاهد برآمدن اسلام سیاسی در «شرق» هستیم، بلکه همچنین در «غرب» نیز با هجوم بنیادگرایی مسیحی به عرصه‌ی عمومی مواجهیم. این مهم دست کم باید نمودار لاینحل ماندن تناقض‌های درونی تاریخچه‌ی خود «سکولاریسم» باشد که ظاهراً جهان معاصر را به مرز یک دوراهی رسانده است.

در عین حال میراث متناقض سکولاریسم در این واقعیت مشهود است که دنیای مدرن، از خودبیگانگی مذهبی را در اجتماعی مجازی بازآفرینی کرده است؛ اجتماعی که در آن انسان بازپچه و بنده‌ی قدرت‌های تجربیدی عینی و خارج از خود است. سکولاریسم پس از آن که جهان مذهبی را در شالوده‌ی دنیوی‌اش تحلیل برد، از توضیح و نقد مثبت تعارضات بنیادین مدرنیته باز ماند و نتوانست از چهره‌ی بیگانگی انسان در قالب مادی‌اش نقاب برگیرد. مضافاً اینکه برابرنهاده‌ی ایمان و دانش، محتوای انسانی هر دو را بدون توضیح باقی می‌گذارد. با توسل به «حق خردورزی» و آزادی اندیشه در برابر ایمان جزمی نمی‌توان «من» روشنگر را جایگزین **شعوری اجتماعی** کرد که خود را همواره در نقاط عطف تاریخی، در نقطه‌ی اوج جنبش‌های انقلابی، متجلی می‌سازد.

حق خردورزی، در بهترین حالت به وهله‌ی دکارتی «من می‌اندیشم، پس وجود دارم» نایل می‌شود؛ یعنی به خاستگاه فردیتی که از بند روابط اجتماعی پیشاسرمایه‌داری خلاصی یافته است؛ روابطی که تحت آن انسان به ساختارهایی بدون انعطاف زنجیر شده بود و ارتباطش با جهان از پیش مقدر به نظر می‌رسید. بدین صورت، این «من» نقاد، در تعارضش با مطلق دین رسمی، با حقیقت **ارتباطی بی‌واسطه** را برمی‌نشانند. آنگاه فقط آنچه من در ذهنیت خود کشف می‌کنم معیار سنجش واقعیت عینی می‌شود. این یعنی یقین به خودتجربیدی سوژه‌ای که خویشتن را مستقل می‌انگارد. لذا این «من»، به مثابه

ارتباط بی‌کران با خود، بین ذهنیت و عینیت، بین «من» و جهان، یک دوگانگی لاینحل برقرار می‌کند، چرا که تمام تعینات را مغلوب خویش می‌کند. و هنگامی که این «من» همچون یک «اراده» ظهور می‌کند، حتی اگر «نیکی» را اراده کند، سلبیت انتزاعی برخوردار می‌گردد و برانگیزنده نسبت به دین ایجاد می‌کند و خواستار «الغاء» عاجل دین می‌شود.

اما همانطور که مارکس مشاهده کرد، حرکت روشننگری دین را از حوزه‌ی روح دولتی حذف کرد اما در جامعه‌ی مدنی رها ساخت. «وقتی که انسان با وساطت دولت خود را خداناپرست می‌نامد، هنوز اسیر دین است... دین تشخیص غیرمستقیم انسان از طریق یک واسطه است و دولت واسطه‌ی بین انسان و آزادی انسان است.» به بیان دیگر، دولت سیاسی می‌تواند خود را از دست دین خلاص کند، بدون آن که انسان را به آزادی رسانده باشد. دستاورد انقلاب فرانسه یک آزادی سیاسی بود که «جامعه‌ی مدنی را در عناصر سازنده‌اش تحلیل برد، بدون آن که این عناصر را **دستخوش انقلاب** کند.» از آن پس دیگر نمی‌توان دین را مبنای محدودیت‌های سکولار به حساب آورد بلکه باید همچون تجلی صرف آن دانست. هم از این روست که مارکس خداناپرستی (الحاد) را «مرحله‌ی نهایی خداناپرستی، یعنی تأیید منفی خدا» می‌نامد.¹

اما آنچه با موقعیت امروز ارتباطی مهم دارد، تشخیص این مسئله است که عصر «روشننگری»، همراه با برخورد منفی محض با ایمان مذهبی، طرز تلقی عجیبی نسبت به عینیت دارد. یعنی عینیت را فقط از طریق میانجی‌گری ابژه‌ها تفهیم می‌کند ولی این ابژه‌ها را همچون موجوداتی خارجی می‌پندارد، و نه به مثابه **عینیت‌یابی کنش بارور انسانی**. فعلیت برای روشننگری ماحصل خودآفرینی انسان نیست بلکه «شیئی» است که «روح» از کالبدش خارج شده است. بنابراین با تعهد به عینیت نامعین «امپراتوری اشیای بیجان»، درست همان چیزی را تأیید می‌کند که در ایمان محکوم کرده بود؛ یعنی تأیید **حضور موجودی بی‌واسطه به‌عنوان «چیزی در خود» که شناخت‌ناپذیر است!** این

¹ Karl Marx Frederick Engels: Collected Works, Vol. 4, P.11

درواقع به معنی **وهله‌ی غیرعقلانیِ عقلانیتِ** روشنگری است، به نحوی که به بیان نظری روابط کالایی سرمایه‌داری مدرن بدل می‌شود؛ روابطی که در آن ماده‌ی مرده بر انسان زنده حکمفرمایی می‌کند.

پس ناگزیر باید پرسید: آیا آن گل‌های خیالی فقط بدین خاطر از زنجیرهای انسان برچیده شده بودند تا انسان بدون امید، التیام و وعده‌ی «نجات» ملکوتی، زنجیرهای زمینی‌اش را تحمل کند؟ پس چگونه است که نفی ایمان مذهبی توسط روشنگری سکولار منجر به پاره‌شدن زنجیرهای انسان و جمع‌آوری گل‌های زنده نشد؟ سکولاریسم انتزاعی نتوانست فراخوانی برای رفع شرایط اسفناک روی زمین بدهد، شرایطی که زاینده‌ی «فغان اشک‌هایی است که دین هاله‌ی مقدس آن است». در عوض، پس از دنیوی کردن «کلیه‌ی مقدسات» و استحاله‌ی روحانی و دانشمند به موجب‌بگیران سرمایه، به تشدید جهانی واژگونه همت گماشت که از درونش هم شی‌واره‌شدن (reification) و هم رهبانی‌شدن (deification) تراوش می‌کند. این درست همان شرایطی است که مارکس بدین‌گونه توصیفش می‌کند: «سوژه‌شدن ابژه‌ها، شیئی‌شدن سوژه‌ها، جابجاشدن علت و معلول؛ بده‌بستانی مذهب‌گونه».^۱

پس پرسش این است که چرا «مردم ایمانی را که به یک شیئی دارند به یکدیگر اعطا نمی‌کنند»؟ پاسخ مارکس روشن است: «مسئله‌ی این‌رو که آن شیئی رابطه‌ی عینیت‌یافته‌ی بین اشخاص است؛ برای این که افراد در روابط اجتماعی خود را از خود بیگانه کرده‌اند به‌نحوی که این روابط نمادی شی‌واره پیدا می‌کنند».^۲ **در جایی که روابط اجتماعی بین انسان‌ها زیر پوسته‌ای مادی پنهان شده باشد**، در آن‌جا این اشیا پس از آنکه توسط کار انسانی از مرده به زنده تبدیل شدند، نه فقط تحت کنترل انسان‌ها قرار نمی‌گیرند

¹ Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, Vol.3, (Moscow: Progress Publishers, 1971), p.494.

² Marx, *Grundrisse* (London, Penguin, 1973), p.160.

بلکه انسان را اسیر خود می‌سازند. در چنین جهان واژگونی است که ثروت حقیقی انسان به تجریدی محض استحاله می‌یابد و سپس در منظری یکسره مادی پدیدار می‌شود یعنی به شکل سرمایه.

بنابراین، سرمایه معادل یک «قدرت الهی» جهان‌شمول می‌شود که به ورای تمام تخصصات مذهبی می‌رود. «عمل اجتماعی انسان که به واسطه‌اش فرآورده‌هایش می‌باید مکمل یکدیگر باشند، از انسان بیگانه شده و به پول تعلق پیدا می‌کند؛ یعنی به شیئی مادی متعلق می‌شوند که خارج از انسان است... این واسطه‌ی بیگانه به خدایی واقعی بدل می‌شود.»^۱ آیا چنین وجه تشابهی بین دین و خصلت بیگانه‌شده‌ی جهان اشیاء نباید ما را وادار به خردورزی درباره‌ی مفهوم «سکولار» کند؟ این مسئله به‌خصوص برای عصر ما از هر زمان دیگری حیاتی‌تر است؛ عصری که در آن گویا بدون دخالت انسان، امپراتوری پهناور ماشین‌آلات «خودمختاری» پیدا کرده‌اند. به عبارتی با بهره‌برداری از قدرتی «غیبی»، در حال خودزایی خویش‌اندا پس آیا انسان مدرن در افسون نظری روابط اجتماعی معینی نیست که خود را «ابدی» می‌نمایاند، بدان گونه که گویی به واسطه‌ی «قانون طبیعت» استقرار یافته‌اند؟ این چیست مگر **دین مدرنیته**؟ مارکس می‌گوید: «این ایمان است که رهایی می‌بخشد؛ ایمان به ارزش پولی به‌مثابه روح نهفته درون کالاها، ایمان به شیوه‌ی تولیدی و موقعیت ازپیش مقدرش، ایمان به عاملان مولد به‌عنوان شخصیت‌یابی صرف سرمایه‌ی خودارزش‌زا.»^۲

به‌همین دلیل است که نقد دین، یا حتی مطالبه‌ی جدایی دین و دولت، هر چند که حائز اهمیت است، مضمون دنیوی دین را بدون تعریف باقی می‌گذارد. این کار باز هم جامعه را برای حوادث بعدی نامہیا باقی می‌گذارد. پس بگذارید بپرسیم: آیا ما از هم‌اکنون محکوم به گذار به درون تلاطمات ناشی از رشد یک سرمایه‌داری جهانی‌شده اما سکولار

¹ Karl Marx Frederick Engels: *Collected Works*, Vol. 3, p.212.

² Karl Marx, *Capital*, Vol. 3 (New York: Vintage Books, 1981), p.727.

هستیم؟ مگر این همان رشدی نیست که در جهان کنونی حتی ادامه‌ی زیست بشر روی کره زمین را نیز زیر سؤال برده است؟ پس چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که حرکت‌های آزادیخواهانه‌ی امروز صرفاً در چارچوب شکل دولت سیاسی درجا نزند و امکان تداوم به رهایی اجتماعی را فراهم کند؟

آنچه امروز ضروری است، تشخیص بلوغ و توانمندی‌های مشخص حرکت‌های اجتماعی اخیر است که هنوز دوران اولیه‌ی تکوین خود را طی می‌کنند. اگر خانه‌ی خود را در «آرمان‌شهر»ی در ورای زمان بنا کنیم، یا اگر مطالبات مقدماتی امروز را در خطابه‌هایی از پیش طراحی شده قالب‌گیری کنیم و اصول وحدت را به «مخرج مشترکی» محدود تقلیل دهیم، جامعه‌ی کنونی از حرکت تکاملی‌اش باز می‌ایستد. چنین گزاره‌هایی **هویت‌ی صوری** دارند که در یک «مبدأ»، ریشه‌های یک «فرجام» را تشخیص نمی‌دهند. یعنی درک نمی‌کنند که یک حرکت نوپا حتی در حالتی «جنینی» دربردارنده‌ی یک کلیت است. در عوض باید با الهام از واقعیت جدید کنونی، از طریق گفتگویی گسترده، باز و عمومی به تلاش‌مان ادامه دهیم و به سوی ایده‌هایی جهت‌یابی کنیم که بتواند تبلور نظری شکل‌های متنوع و خودجوش جنبش عملی باشد.

تئوری خود نیرویی مادی است به شرط آن که مشخص و جامع باشد، به شرط آن که کاملاً درونی باشد، و به قدری پرورانده شده باشد که بتواند معادل «خودبیانی» سرشت یک جنبش شود؛ به طوری که یک حرکت اجتماعی بتواند **بر عینیت وجود خود** وقوف کامل پیدا کند. در آن صورت تئوری میانجی می‌شود و می‌گذارد جامعه هویت روشنی از خود بازیابی کند، یعنی اجازه می‌دهد که «جامعه‌ی مدنی» در خلال تمام مراحل سخت و ضروری تکاملش، خودجهت‌دهنده شود. تئوری کار شاقی است و وحی منزل نیست، و نمی‌تواند **بی‌واسطه** درک شود. خود تئوری هم مستلزم رشدی دائمی است. تئوری نمی‌تواند به مفاهیمی جامد و از پیش ساخته‌شده تمسک کند و از طریق داده‌هایی حاضر و آماده معنا پیدا کند. پس مستلزم یک **روش** است. تئوری هم مانند یک

جنبش تاریخی خودزا و خوداندیش، حاوی **دیالکتیکی درونی** است. در غیر این صورت به قول گوته، درخت زندگی همواره سبز و ثنوری خاکستری خواهد ماند. پس اجازه دهید با توجه کامل به بستر تاریخی وهله‌ی کنونی، به مارکس بازگردیم بلکه او بتواند از زبان خودش در روشن کردن واقعیت کنونی یاری مان دهد.

مارکس به «جامعه‌ی مدنی» همچون «نیروی فعال» می‌نگرد که «ذهنیت خود» را داراست ولی از خود گسسته است. «تعیین سرنوشت» آن حاصل یک فرآیند است؛ نتیجه‌ی حرکت تمام عناصر ذاتی موجود در واقعیت تضادمندش. نقطه‌ی شروع مارکس «ذهن بالفعل» است که در «ضمیر خود فرجامی جهانشمول» را دربردارد و پیدایش قدرت‌های گوناگون نتیجه‌ی فرآیند خودفعلیت بخشی آن است. او با توجه به «سوژه‌های واقعی» به عنوان بنیان یا زمینه‌ی جامعه مدنی، عینیت‌یابی آنها را بررسی می‌کند. عقلانیت نزد او به معنی خردی است که در حال فعلیت بخشیدن به خویش است و عینیت به منزله‌ی به فعل درآمدن «فعالیت آزاد سوژکتیو».

البته مارکس با دیدی که هگل از جامعه‌ی مدنی در *پدیدارشناسی روح و فلسفه‌ی حق* پرورانده بود مخالفتی ندارد. او مدعی بود که برداشت هگل حاوی «تمامی عناصر نقادانه» است و به وجهی «پرداخته و فراهم شده است که بسیار فراتر از خاستگاه هگلی می‌رود». مارکس می‌گوید «**مطلق**» هگل به معنی کلیت فرآیند خودسازی انسان است

و «از این رو بیان غایی هستی انسانی است که خود را هدف خویش قرار داده است.»¹ به طور مشخص، جامعه مدنی نزد هگل عرصه‌ی «نزاع همه با همه» است که در آن نفع عام به معنی عمومیت یافتن نفعی خودمدار است. در این جا «وهله‌ی آزادی که ذاتی کار است انتزاعی می‌شود – «آزادی صوری» – چرا که «خصوصی بودن هدف‌ها به عنوان ماهیت اساسی آن باقی می‌ماند.» آن چه هگل «مجموعه‌ی نظام اخلاقی» می‌نامد، در جامعه‌ی مدنی به طور مفرط گسسته و خودگم گشته است، بیرون از خود است، «دولت

¹ Karl Marx Frederick Engels: *Collected Works*, Vol. 3, (International Publishers, 1975), p.342.

خارجی» یا «مادی» است. بنابراین، «جامعیت» یا «وهله‌ی اجتماعی» حامل انبوهی از خصوصیات متضاد است. یعنی هنوز در مرحله انفصال و وابسته به «ضرورت» است، به نحوی که هگل آن‌را «نظام نیازها» می‌خواند. هگل و مارکس هر دو فهمیده بودند که با پیدایش جهان مدرن، «دولت سیاسی» و جامعه‌ی مدنی برای نخستین بار از هم تفکیک شده‌اند.

در واقع در قرون وسطا، جامعه‌ی مدنی به معنی کنونی آن وجود نداشت. در آن زمان **عرصه‌ی خصوصی مستقیماً سیاسی** بود. انقلاب فرانسه در حکم آخرین کنشی بود که طبقات سیاسی را به طبقات اجتماعی تبدیل کرد. یعنی اختلاف طبقاتی را به یک جدایی غیرسیاسی که فقط به زندگی خصوصی افراد مربوط است بدل کرد. با این کنش، به قول مارکس «جدایی بین زندگی سیاسی و جامعه‌ی مدنی به کمال رسید.» در این جا تمامی «آحاد مردم در بهشت جهان سیاسی» خود برابرند در حالی که در هستی زمینی اجتماع نابرابرند. «بنابراین، هستی سیاسی موجودیتی آسمانی است، عرصه‌ی ماوراءطبیعه جامعه‌ی مدنی است.»^۱

در نتیجه شهروندان دولتی و اعضای جامعه مدنی نیز جدا از هم‌اند. در درون فرد کشمکش ذاتی بین شهروند سیاسی و انسان خصوصی وجود دارد. دولت به کمال رسیده‌ی سیاسی به معنی هستی انتزاعی انسان است که با هستی مادی‌اش در تعارض به سر می‌برد. بنابراین، در جامعه‌ی مدنی «بندگی شخصی هدف غایی است، در حالی که فعالیت، کار، ضمیر و غیره، صرفاً در حکم ابزارند.»^۲ فردگرایی اصل حاکم است. در جایی که دولت به رشد کامل خود رسیده باشد، «انسان زندگی دوگانه‌ای پیدا می‌کند ... در جامعه‌ی

¹ Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ('*Critique*') trans. Annette Jolin and Joseph O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 80.

² Ibid., p.63.

سیاسی خود را موجودی اشتراکی قلمداد می‌کند، ولی در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان فردی خصوصی فعالیت می‌کند.^۱ در چنین اوضاعی که وابسته به ضرورت است «تنها رابطه‌ای که آنها را به هم پیوند می‌دهد، ضرورت طبیعی، نیاز و نفع خصوصی است؛ حفاظت از مالکیت و خویشتن خودخواه‌شان».^۲

جامعه‌ی مدرن، ذات عینی انسان را همچون عنصری خارجی و مادی از او جدا می‌کند. این **ماهیت انسان** نیست که به‌عنوان فعلیت حقیقی او شناخته می‌شود. فرد همچون «فردی اجتماعی و موجودی اشتراکی» ارزیابی نمی‌شود. هم‌هگل و هم مارکس دو اصل «خاص» و «عام» را در جهان مدرن «خودکفا» ارزیابی می‌کنند؛ خاص و عام «با این که از هم گسیخته شده‌اند، اما به‌طور متقابل به هم وابستگی دارند و یکدیگر را مشروط می‌کنند». هدف همانا رفع تعارض خاص و عام است. ولی در جامعه‌ی مدنی که افراد «بورژوا یا شهروند (Burgher) از بند رسته‌اند»، هدف‌شان «با عامیتی وساطت می‌شود که خود یک وسیله است». اما وقتی نیازها و ابزار کیفیتی انتزاعی پیدا کرده باشند، انتزاع به خصیصه‌ی روابط متقابل افراد با یکدیگر بدل می‌شود. در اینجا «خرد جمعی» خود را به صورت **عمومیتی انتزاعی** تصریح می‌کند که از نظارت اعضای اجتماع خارج است. آنچه مارکس «دولتی عقلانی»^۳ یا «دولتی حقیقی»^۴ می‌خواند، «مجموعه‌ی هستی مردم» است که با هستی سیاسی آنها مغایرت دارد. اگر منصفانه قضاوت کرده باشیم، «دولت اخلاقی» هگل را نیز نمی‌توان به دولتی صرفاً سیاسی تقلیل داد. اما از دید مارکس چنین دولتی نمی‌تواند **عامل وحدت‌بخش خارجی** باشد چرا که در **دوگانگی بین انسان به‌مثابه «شهروند» و انسان به‌عنوان «بورژوا» وساطتی نمی‌توان کرد.**

¹ Karl Marx Frederick Engels: *Collected Works*, Vol. 3, p.154.

² Hegel, *Philosophy of Right*, Trans. T.M. Knox (London: Oxford University Press, 1952), p.267.

³ *Critique*, p.81.

⁴ *Ibid.*, p.50.

به بیان او «یکی در بطن خود نیت، نیاز و انتظار دیگری را در بر ندارد.» به عقیده‌ی او «انسان بیش از شهروند و زندگی انسانی فراتر از زندگی سیاسی است.» انقلاب فرانسه «روح سیاسی» را آزاد کرد ولی نتوانست عناصر مادی و معنوی تشکیل‌دهنده‌ی جامعه را به آزادی برساند. پس دولت سیاسی بر شالوده‌ی «تضادی سازماندهی شده بین ایده‌ی عام و هستی فردی» استوار است. درجایی که سازماندهی سیاسی به نقطه‌ی اوج خود رسیده باشد، «بردگی جامعه‌ی مدنی» نیز به کمال رسیده است.

بنابراین با این که «آزادی سیاسی» قدمی بزرگ به جلو است، ولی نمی‌توان آن را هدف نهایی آزادی اجتماعی به‌شمار آورد. انسان در «دموکراسی سیاسی» قدرتی والا شمرده می‌شود، اما همچون انسانی که «خود را گم کرده، بیگانه شده و تحت سلطه‌ی عناصر و شرایطی غیر انسانی قرار گرفته باشد. یعنی انسانی که هنوز یک هم‌نوع واقعی نیست.»^۱ از نظر مارکس «دموکراسی حقیقی»، «نخستین وحدت حقیقی بین خاص و عام» است، جایی که اصول صوری و مادی قرین هم شده باشند. خصیصه‌ی بنیادی «دموکراسی» این است که تحت آن انسان «هستی انسانی» یافته باشد حال آن‌که او در سایر اشکال فقط یک هستی حقوقی دارد. «دموکراسی» هم شکل است و هم محتوا که وهله‌ی حاکم بر آن دیگر دولتی انتزاعی نیست. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که «در دموکراسی حقیقی، دولت سیاسی ناپدید می‌شود.»^۲ آنچه در مارکس کاملاً جدید و منحصر به فرد است، کشف «روح اشتراکی» انسان درون جامعه‌ی مدنی است، اما نه همچون تجربیدی در ورای فرد بلکه با آزادی فردی به عنوان پیش‌فاده‌اش. «پیش از هر چیز می‌باید از گزینش "اجتماع" همچون انتزاعی در مقابل فرد پرهیز کنیم. فرد همان وجود اجتماعی است.»^۳

1 Karl Marx Frederick Engels: *Collected Works*, Vol. 3, p.159.

2 *Critique*, p.31.

3 *Ibid.*, p.299.

یک چنین روحی است که معمولاً در فرازهای جنبش‌های اجتماعی و صورت‌بندی‌های خودجوش همبستگی اجتماعی رها می‌شود. جامعه‌ی مدنی در چنین مواقعی همواره به یک خودآگاهی جدید دست می‌یابد، به نحوی که ناگهان این‌گونه به نظر می‌رسد که با برآمد یک حس جدید از تشریک مساعی روبرو شده‌ایم که جدایی بین فرد خصوصی و عمومی را در هم شکسته است. یک جنبش رهایی‌بخش در اوج خود به نیروی عظیمی تبدیل می‌شود که هنوز محتوای اجتماعی خود را در قالب **کلیتی انتزاعی** از خود بیگانه نکرده است، حال این کلیت چه یک دولت یا یک حزب یکپارچه‌ی سیاسی باشد.

پس همپا با تداوم مبارزه و تعمیق گفتگو پیرامون ایده‌ی آزادی، ضروری است که تجربه‌ی آزادی‌بخش در فرآیند زایش انقلاب ۵۷ و نیز پیامدهای دهشتناک آن‌را به‌خاطر بیاوریم و بررسی کنیم: چگونه می‌توان از وقوع یک **انقلاب ناتمام و سقط شده‌ی** دیگر پیش‌گیری کرد؟ آیا انرژی‌های آزادشده‌ی مردم باید در یک نیروی سیاسی محض فشرده شود و دوباره فقط به سرنگونی شکل خاصی از دولت سیاسی منجر شود، یا اینکه تا آزادی کامل اجتماعی ادامه پیدا کند؟

«فقط وقتی که فرد بالفعل انسانی، شهروند تجریدی را به خود بازگردانده باشد... وقتی که قدرت اجتماعی خود را به وجهی ادراک و سازماندهی کرده باشد که دیگر قدرت **اجتماعی** همچون نیرویی سیاسی از او جدا نشود، فقط در چنان موقعی است که رهایی انسانی کامل می‌شود.»^۱

بهمن ۱۳۹۹

¹ Karl Marx Frederick Engels: *Collected Works*, Vol. 3, p.299.