

<https://www.pecritiue.com>

مفهوم «دموکراسی حقیقی» در اندیشه‌ی مارکس

فکر اقتصاد سیاسی
مهرماه ۱۴۰۲

علی رها



۱ - پیشگفتار

«او تصور می‌کند که پرولترها نسبت به حق شهروندی بی‌تفاوت‌اند. کارگران به حق شهروندی، یعنی شهروندی فعال، چنان اهمیت می‌دهند که در جایی که از آن برخوردار هستند، مانند آمریکا، از آن "به‌خوبی استفاده می‌کنند"، و در جایی که از آن محرومند، برای کسب آن تلاش می‌کنند.»

مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، (مجموعه آثار، ۲۱۷:۵)

تشخیص این واقعیت که در دوران معاصر، دست‌کم از زمان انقلاب فرانسه تاکنون، «دموکراسی» چه در عرصه‌ی نظری و چه در شیوه‌ی زیست بالفعل جوامع بشری، به‌عنوان معضلی حیاتی کماکان لاینحل مانده است، چندان دشوار نیست. دموکراسی بورژوایی، نه در ساحت کنونی آن، بلکه حتی در آغاز، زمانی که در پیکار با فئودالیسم از اصالتی تاریخی برخوردار بود، و در آثار اندیشمندانی چون مونته‌سکیو و هیوم، و غیره، پژوهشی نظری یافت، با این‌که گامی بزرگ به پیش بود، معضل تجدید سازماندهی دموکراتیک جامعه‌ی معاصر را نیمه‌کاره و معلق باقی گذاشت. صرف‌نظر از کلیه‌ی موانعی که طبقه‌ی پیروزمند انقلاب بورژوایی به‌طور عملی علیه مشارکت فعال شهروندان ایجاد کرد، خود مفهوم دموکراسی بورژوایی، در عرصه‌ای صرفاً حقوقی-سیاسی، حتی در خود-فهمی محض و خالصانه‌ی اندیشمندانش، از یک کاستی بنیادین برخوردار بود: واگذاری خود-سرنوشت‌سازی شهروندان به زبگانی که به نمایندگی از طرف آنها، به‌جای آنها تصمیم می‌گیرند، حال این نهاد تعیین‌کننده چه در یک جمهوری یا سلطنت مشروطه انجام وظیفه کند.

بی‌تردید خود فرایند شکل‌گیری، تکوین و تفوق دموکراسی بورژوایی، تاریخ پر فراز و نشیبی را طی کرده است. بدون ورود به جزئیات این تاریخ، باید تأکید کرد که تئوری و پراتیک جامعه‌ی معاصر از ابتدا در یک همزیستی متعارض و حتی خشونت‌آمیز به‌سر برده‌اند. صرف‌نظر از مقاومت در برابر تشکیل نهادهایی چون مجلس مؤسسان و یا در مواردی حتی طرح و تصویب یک قانون اساسی، از حق رأی عمومی که امروزه بعضاً بدیهی انگاشته می‌شود، تا سایر حقوق ابتدایی مدنی - آزادی تجمعات، آزادی

مطبوعات، تشکیل اتحادیه‌ها و سندیکاها، کارگری، قوانین کاری، بیمه‌های اجتماعی، و نیز حقوق زنان و اقلیت‌ها - همگی تا آنجا و تا حدی که فعلیت یافته‌اند، دستاوردهای مبارزاتی بی‌وقفه بوده و به‌سهولت کسب نشده‌اند. از آنجا که جامعه‌ی بورژوازی پس از بیش از چندین سده نه فقط قادر به تحقق آرمان‌های انقلابی نخستین خود - «آزادی، برابری، برادری» - نبوده است، بلکه در حال حاضر قدم در مسیری واپس‌گرا و قهقرایی نهاده، مبارزات اجتماعی برای گسترش و تعمیق حقوق شهروندی نیز تداوم و شدت تازه‌ای یافته است.

پرسش این است: آیا در دوران کنونی، بازگشت به ایده‌آل‌های تحقق نیافته‌ی انقلاب‌های بورژوازی، درخواستی خیال‌پردازانه نیست؟ حتی در نظریه‌های اندیشمندان اصیل جامعه‌ی بورژوازی، مانند ریکاردو و جان لاک، نیز یک دوگانگی موجود است که در ادامه به یک آگاهی وارونه تبدیل می‌شود. در نزد آنها، مفهوم عام قانونی، مالکیت خرده‌بورژوازی است، در حالی که روابط تولیدی بالفعلی که توصیف می‌کنند، به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری متعلق است. آنچه این را ممکن می‌کند، رابطه‌ی خریدار و فروشنده است که در هر دو شکل ظاهراً یکسان است. دوگانگی زیر در کلیه‌ی این نویسندگان مشهود است: یکم - آنها از جنبه‌ی اقتصادی با مالکیت خصوصی متکی بر کار مخالفند، و مزایای سلب مالکیت از توده‌ها و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نشان می‌دهند؛ دوم - اما از جنبه‌ی ایدئولوژیکی و قانونی، ایدئولوژی مالکیت خصوصی متکی بر کار را بدون هیچ توضیحی به مالکیتی تبدیل می‌کنند که بر سلب مالکیت از تولیدکننده‌ی مستقیم استوار است.

بنابراین، عدم تحقق آرمان‌های انقلاب بورژوازی، حتی در سطح و یا در عرصه‌ی حقوقی - برابری در مقابل قانون، آزادی فردی، و مالکیت متکی بر کار - یک انحراف نیست بلکه از سرشت منقسم و طبقاتی جامعه‌ی نوپای سرمایه‌دارانه ناشی شده است. پس بدون مخدوش کردن ضرورت و حقانیت مطالبات جنبش‌های مدنی جاری، به‌ویژه در جوامع استبداد زده، باید پرسید که آیا در مجموعه‌ی این جنبش‌ها، پتانسیل فراروی، یعنی هم حفظ و هم نفی دموکراسی بورژوازی، حتی به‌طور تلویحی، درونمان نیست؟ درواقع، اعتلای یک جنبش از پتانسیل، از چیزی در خود به فعلیت، به چیزی برای خود، هم‌هنگام نیازمند نظریه‌ی فراگیری است که آنچه درونی یا مستتر است را بیرونی کند.

بدون پیوند تئوری و پراتیک، پتانسیل‌های جنبش‌های مدنی به هستی در نمی‌آید. این آن مهمی است که پردازش مفهوم مارکس از «دموکراسی حقیقی» را به یک ضرورت عاجل تبدیل کرده است.

۲ - آشنایی با دموکراسی عهد باستان

«روسیپیر، سن ژوست و حزب آنها سقوط کردند چراکه آنها جامعه‌ی هم‌بسته‌ی دموکراتیک واقع‌گرایانه‌ی باستان که بر بردگی واقعی استوار بود را با دولت نمایندگان دموکراتیک روحانی مدرن که بر بردگی آزاد شده، بر جامعه‌ی بورژوازی، متکی است، اشتباه گرفتند.»

مارکس، «خانواده مقدس»، (مجموعه آثار، ۴:۱۲۲)

در سیر تکاملی تاریخی اندیشه، زمان حال مدیون گذشتگان است و با جایگاه آن در تاریخ مرتبط است. از این رو، هیچ اندیشه‌ای به‌ناگاه از خاک زمان کنونی نروئیده است، بلکه میراثی است که نتیجه‌ی فعالیت همه‌ی نسل‌های گذشته‌ی انسانی است. بدین‌سان، در اندیشه‌ی مارکس نیز میراث تمام اندیشمندان تاریخ اندوخته شده است. اما آنچه دریافت شده، هم‌هنگام جذب و نفی شده است. وجه مشخصه‌ی یک فلسفه‌ی دوران‌ساز افزایش کمی دانش انباشته شده‌ی بشری نیست، بلکه درعین حال یک زایش نوین است، و صرف‌نظر از این‌که از «سه منبع» یا هزاران منبع تأثیر پذیرفته باشد، تکین است - یک سپهر نوین است که هم شکل و هم محتوای آن چه پیش از آن وجود داشت را متحول کرده است.

همان‌گونه که خودِ مارکس تصریح می‌کند: «محتوای کلیه‌ی نظام‌های دوران‌ساز نیازهای زمانی است که در آن به‌وجود آمده‌اند. یکایک آنها بر کلیت تکامل پیشین یک ملت متکی هستند؛ بر رشد تاریخی مناسبات طبقاتی و پی‌آمدهای سیاسی، اخلاقی، فلسفی و غیره‌ی آن مناسبات. این ادعا که کلیه‌ی نظام‌ها جزمی و دیکتاتوری هستند ما را نسبت به مبنا و محتوای آنها به جایی نمی‌رساند.» («ایدئولوژی آلمانی»، **مجموعه**

آثار، ۴۶۲:۵) از این رو، مارکس به طعنه می‌گوید که نمی‌توان «تک‌تک نظام‌های فلسفی، از ارسطو تا هگل، را با ضربتی سرنگون کرد.» (همان، ص. ۴۶۱)

چنانچه براساس نکات بالا به شرح حال نظری مارکس نظر افکنیم، در خواهیم یافت که گستره‌ی بی‌کران اندیشه‌ی مارکس «از ارسطو تا هگل» را شامل می‌شود. به‌ویژه تا آنجا که به موضوع دموکراسی مربوط می‌شود، مارکس از آغاز آثار ارسطو و دموکراسی آتنی را عمیقاً پژوهیده و از آن تأثیر پذیرفته بود. علاقه‌ی شدید او به دوران باستان و اندیشمندانش تا پایان عمر در کانون توجه مارکس بود. نگاهی اجمالی به پیشینه‌ی تحصیلی مارکس نشان می‌دهد که در زبان‌های یونانی و رومی، و در فلسفه و تاریخ باستان آموزشی گسترده داشت. او در دوران دبیرستان با آثار ادبی، تاریخی و فلسفی بزرگانی چون اووید، سوفوکل، سیسرو، تاکیتوس، توسیدیدس و افلاطون آشنا شده بود و در ۱۷ سالگی جستاری به لاتین درباره‌ی تاریخ روم باستان نوشت که به گفته‌ی مدیر مدرسه نشانگر دانشی عمیق نسبت به تاریخ و زبان لاتین است. مارکس در دانشگاه بُن با شرکت در کلاس‌های ادبی ویلهلم فون شلیگل با عنوان «پرسش‌هایی درباره‌ی هومر» و «مرثیه‌های پروپتیوس» و در کلاس فردریش وُلکر درباره‌ی «اسطوره‌های یونانی‌ها و رومی‌ها»، به مطالعات دوران باستان ادامه داد.

مارکس هر چیز جدیدی، به‌خصوص اگر توسط لسینگ و یوهان وینکلمان درباره‌ی عهد باستان نوشته می‌شد را جذب می‌کرد و به پژوهش‌ها و ترجمه‌های آثار کلاسیک ادامه می‌داد، از جمله «درباره‌ی جرمینیا» اثر توسیدیدس، و «رتوریک» [فن سخن‌وری] و «آنیما»ی ارسطو و همچنین «نامه‌های تریستیا»ی اووید را به آلمانی ترجمه کرد. فهرستی که در اواخر عمر مارکس از کتابخانه‌ی شخصی او تهیه شده بود، شامل ۹۰ جلد از آثار نویسندگان یونانی و رومی بود که اکثر آنها به زبان‌های اصلی بودند. مارکس دائماً آثار نویسندگان کلاسیک را بازخوانی می‌کرد، مانند «تاریخ جمهوری روم»، و «جنگ‌های داخلی رومی‌ها» اثر آپیان در دهه‌ی ۵۰، و توسیدیدس در اوایل دهه‌ی ۶۰. او در عین حال آثار نویسندگان معاصر، به‌ویژه کارستن نی‌بور و تئودور مامسن درباره‌ی جمهوری روم را نیز پژوهیده بود. و در واپسین سال‌های زندگی (۸۲-۱۸۸۱)، در «دفترهای قوم‌شناسی»، از «جامعه‌ی باستان» مورگان و «تاریخ مؤسسه‌های نخستین» اثر هنری ماین‌گزیده‌برداری و حواشی تهیه کرده بود.

به دیده‌ی مارکس، از میان کلیه‌ی اندیشمندان دوران باستان، ارسطو سرآمد همه بود. حضور پررنگ ارسطو را می‌توان در سراسر آثار مارکس به‌خوبی مشاهده کرد؛ چه در «رساله‌ی پایان‌نامه‌ی دکتری» (۴۱-۱۸۳۹)، و چه در مقالات «زاینیشه تسایونگ» (۴۳-۱۸۴۲)، «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (۴۴-۱۸۴۳)، «ایدئولوژی آلمانی» (۴۶-۱۸۴۵)، «گروندریسه» (۵۸-۱۸۵۷)، «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۹) و «کاپیتال» (۸۳-۱۸۶۷). مارکس به‌ویژه در «کاپیتال» با اشاره به «نبوغ» ارسطو، او را «برجسته‌ترین اندیشمند عهد باستان» می‌نامد. (کاپیتال، ۵۳۲: ۱). به باور مارکس، ارسطو به‌عنوان یک «پژوهش‌گر برجسته، نخستین کسی بود که شکل-ارزشی را مانند بسیاری از اشکال تفکر، جامعه و طبیعت، تجزیه و تحلیل کرد.» (همان، ص. ۱۵۱) فقط «محدودیت تاریخی»، اتکای جامعه‌ی یونان بر کار بردگان و «نابرابری طبیعی بین انسان‌ها» باعث شد تا ارسطو نتواند «مفهوم برابری انسان» را کشف کند.

۳ - دموکراسی و «شهر-دولت» (پولیس) یونان باستان

«از آنجا که عهد باستان در تاریخ مظهر "شهروند" و سیاست‌مدار ایده‌آلیست است، می‌توان عهد باستان را ایده‌آلیست در نظر گرفت، درحالی‌که عصر مدرن در تحلیل نهایی به "بورژوا"، به رئالیست، به دوستدار تجارت [فوریه] مبدل می‌شود، یا از نو می‌تواند واقع‌بینانه در نظر گرفته شود، چراکه در عهد باستان همبایی یک "حقیقت" بود، درحالی‌که در عصر مدرن یک "دروغ" ایده‌آلیستی است.»

مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، (ص. ۱۴۴)

مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» در قسمتی زیر عنوان «عهد باستان» که به‌ندرت بررسی شده است، نظرات ماکس اشتیرنر درباره‌ی «طبقه‌بندی تاریخ» و تاریخ عهد باستان را به نقد می‌کشد. دیدگاه اشتیرنر دو کاستی بنیادین دارد. یکم، در بررسی نظام‌های فلسفی یونان، به‌ویژه در فرایند فروپاشی «پولیس»، با جهش از روی فلسفه‌ی ارسطو، مستقیماً به سراغ رواقیون و شکاکيون می‌رود. از این‌رو، تاریخ فلسفه‌ی باستان

باید با طرح اشتیرنر همخوانی داشته باشد. لذا ارسطو نباید وجود داشته باشد، و «اندیشه‌ی او - درخود و برای خود - و عقل خود-اندیش‌اش» و آثاری چون «متافیزیک» و «روان‌شناسی»، اصلاً نباید وجود خارجی داشته باشند (ص. ۱۴۲). دومین کاستی بنیادین اشتیرنر، نادیده گرفتن تاریخ بالفعل عهد باستان است. او فروپاشی جامعه‌ی باستانی را بر مبنای تعارضات درونی، عملی و مادی زندگی مردمان آنجا بررسی نمی‌کند، بلکه اضمحلال آن را ماحصل افول و دگرگونی نظام‌های فلسفی می‌انگارد. اما خودِ مارکس در آنجا به جدالی نظری بسنده می‌کند و وارد تاریخ «آمریک» نمی‌شود.

برای بررسی تاریخی شرایط زندگی عهد باستان، باید به «گروندریسه»، به‌ویژه بخش «صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری» رجوع کرد. در این اثر بدیع، کانون اندیشگی مارکس روابط تولیدی، طبقات اجتماعی، و شکل‌های متفاوت مالکیت در جوامع باستان است. با این‌که «گروندریسه» قوانین و دولت‌های سیاسی را به‌طور مشروح تجزیه و تحلیل نمی‌کند، در همه‌جا آنها را به روابط تولیدی مرتبط می‌کند. در واقع نیت اصلی مارکس بررسی تاریخ کهن درخود و برای خود نیست، بلکه مقایسه و تقابل آن با روابط سرمایه‌داری و جایگاه متفاوت تولیدکنندگان، و نیز فرایند اضمحلال آن‌ها است. به‌طور کلی، مارکس جوامع باستانی و شکل‌های مالکیت را به سه بخش تقسیم می‌کند: آسیایی، ژرمنی و یونانی-رومی. بسته به اینکه شکل مالکیت دولتی یا ترکیبی از مالکیت دولتی و فردی باشد، شکل سیاسی قدرت «استبدادی‌تر یا دموکراتیک‌تر» (ص. ۴۷۳) است. از آنجا که موضوع اصلی این بخش دموکراسی یونان باستان است، نوشتار کنونی به شکل‌های مالکیت آسیایی و ژرمنی نمی‌پردازد.

«تاریخ کلاسیک باستان، تاریخ شهرها است، اما شهرهایی که بر مالکیت زمین و کشاورزی بنا شده‌اند.» (ص. ۴۷۹) «کمونته با همایش خود در شهر، از یک موجودیت اقتصادی فی‌نفسه برخوردار است... در این‌جا کل صرفاً متشکل از اجزاء آن نیست» بلکه یک «هستی یگانه» است که «درواقع به‌مثابه‌ی یک دولت یا اندام سیاسی زیست می‌کند.» (ص. ۴۸۴) شهر، هم در «ذهن» و هم «هستی»، یک واحد اقتصادی است. این مجتمع، این دولت، ترکیب خاصی از مالکیت شخصی افراد و مالکیت دولتی بر زمین است که از یکدیگر قابل تفکیک هستند. مالک خصوصی به‌عنوان یک شهروند،

عضوی از دولت است. هدف او نه تولید ارزش یا ثروت، بلکه تأمین معاش، حفظ و بازتولید خویش است، که هم‌هنگام به‌مثابه‌ی تداوم شهر است. کشاورزی که بر روی قطعه زمین خود کار می‌کند، «کارگر» نیست، بلکه مالک و شهروند آزادی است که کار می‌کند. «پیش‌شرط بقای این کمونته، حفظ برابری بین دهقانان آزاد خود-کفا، کار خودشان به‌عنوان شرط بقای مالکیت آنها است.» (ص. ۴۷۶)

مارکس با تأیید نظرات نی‌بور در اثری به‌نام «تاریخ روم»، تصریح می‌کند که کلیه‌ی قانون‌گذاران عهد باستان «فضیلت، صداقت و اخلاق نیکو را به مالکیت زمین و شمار هرچه بیشتری از شهروندان» مرتبط می‌کردند. باین‌حال، گرایش این نظام اشتراکی، حرکتی به‌سوی فراروی از محدودیت‌های آن است. همان‌گونه که مارکس تصریح می‌کند، بین یونانی‌ها و رومی‌ها، حق بهره‌برداری از زمین‌های کشور به استثنای زمین‌هایی که در اکناف حصارهای شهر بود، ابتدا در تصرف پاتریسین‌ها بود که سپس بخشی از آنها را به وابستگان خود، به پلبین‌ها، منتقل کردند. زندگی پلبین‌ها متکی بر کشاورزی بود. «عهد باستان به کشاورزی به‌عنوان پیشه‌ی شایسته‌ی فرد آزاد، ارج می‌نهاد» (ص. ۴۷۷). صنعت‌گران و معامله‌گران، شهروند آزاد محسوب نمی‌شدند و به آنها به چشم حقارت نگریسته می‌شد. از درون تنش‌های درونی آن دو نوع مالکیت، و نیز رشد صنعت‌گران و تجار، زمینه‌های اضمحلال برابری شهروندان آزاد به‌وجود می‌آید، هرچند که چنین فرایندی سالیان سال طول بکشد.

از سوی دیگر، به‌همراه رشد جمعیت، بازتولید شرایط زیست‌مالکان مجزا، نیازمند گسترش زمین‌های مزروعی است. لذا استعمارگری و فتح، افزایش زمین‌های عمومی، برده‌گیری، و رشد قدرت پاتریسین‌ها، حفظ وضع موجود دربردارنده‌ی انهدام آن است. «در عمل بازتولید، نه فقط شرایط عینی تولید تغییر می‌کند... بلکه تولیدکنندگان نیز تغییر می‌کنند، کیفیت‌های جدیدی از خود بروز می‌دهند، در فرایند تولیدی، خود را رشد می‌دهند، دگرگون می‌شوند، توانمندی‌ها و ایده‌های جدید، روابط، نیازها و زبانی جدید را پرورش می‌دهند.» (ص. ۴۹۴) بدین‌سان، این مرحله‌ی تاریخی و معین تولید اجتماعی، به واسطه‌ی دیالکتیک تناقضات درونی خود، منقرض می‌شود.

آنچه مارکس از بررسی شکل‌های تولید پیشا-سرمایه‌داری نتیجه می‌گیرد، قابل تأمل است. به دیده‌ی او، گرچه هستی انسان در آغاز گله‌وار است و بدان‌گونه که ارسطو معتقد است، «حیوانی سیاسی»، یعنی شهروندی مدنی، نیست، او در فرایندی تاریخی، در بطن اجتماع، فردیت یافته و زنجیری که بی‌واسطه او را به جمع متصل کرده است را می‌گسلد!

۴ - در جستجوی مفهوم فرد آزاد اجتماعی

«رابطه‌ی اجتماعی افراد با یکدیگر به‌سان قدرتی مافوق افراد که خودمختار شده است - حال این قدرت چه نیرویی طبیعی، تصادفی، و یا درهر شکل دیگری باشد - نتیجه‌ی محتوم این واقعیت است که نقطه‌ی شروع، فرد آزاد اجتماعی نیست.»
 مارکس، «گروندریسه»، (ص. ۱۹۷)

۲۰ سال پیش از نگارش «گروندریسه»، مارکس جوان به‌هنگام ورود به دانشگاه برلین، با دنیایی نوین روبرو می‌شود. در دانشگاه برلین، «مقر» فلسفه‌ی هگل، توفانی برپا بود. بین شاگردان هگل، کم‌تر از یک دهه پس از مرگ استاد، بر سر میراث نظری او مشاجرات همه‌جانبه‌ای درگرفته بود. مارکس جوان بلافاصله به «باشگاه دکترها» می‌پیوندد و یکسره به کانون توفان وارد می‌شود. گویی از هم‌اکنون در ذهنش شمای کلی «رساله‌ی پایان‌نامه‌ی دکتری» او نقش بسته بود. مارکس پژوهش جدی برروی پایان‌نامه را از سال ۱۸۳۹ شروع کرده و ۲ سال بعد آن‌را برای اخذ دکترا به دانشگاه ینا ارایه می‌کند. همان‌گونه که از «یادداشت‌های تدارکاتی پایان‌نامه» برمی‌آید، با این که موضوع گفتمان سمت‌گیری نظری پسا-ارسطویی در جهان باستان است، توجه مارکس هم‌هنگام معطوف به زمان خود و گرایش‌های متضاد هگلی‌های جوان و «میان‌مایه» است که «استاد ما را بد فهمیده‌اند.»

ارسطو و هگل، هر دو تجسم نقطه‌ی عطفی در تاریخ هستند که فلسفه‌ی آنها به‌مثابه‌ی تجسم «روح زمان» خود به کمال رسیده است. اما «به‌دنبال فلسفه‌ای سترگ، فلسفه‌ای جهانی»، توفانی فرامی‌رسد که ما را به کجراه می‌برد، چراکه به واقعیت جهان

بیرونی، به «پراکسیس»، رو نمی‌آورد. از این‌رو، پس از ارسطو، یک زنون، و پس از هگل «تلاش‌های غالباً ضعیف فیلسوفان مدرن» رخ می‌دهد. بنابراین، مارکس وظیفه‌ای را که اکنون در برابر فلسفه‌ی پسا-هگلی وجود دارد این‌گونه توصیف می‌کند: «همان‌گونه که پرومته با ربودن آتش از بهشت شروع به ساختن خانه‌ها می‌کند و بر روی زمین مسکن می‌گیرند، فلسفه نیز که به کل جهان گسترش یافته است، علیه جهان پدیداری چرخش می‌کند. اکنون همین امر در خصوص فلسفه‌ی هگل صدق می‌کند.»

اما از آنجا که خودِ جهان واقع منقسم و تضادمند است، فعالیت فلسفی نیز به تناقض کشیده می‌شود. به‌همین خاطر «هنگامی که آتن با خطر انهدام مواجه بود، تمیستوکل کوشید تا آتنی‌ها را به ترک شهر قانع کند تا آتن جدیدی در دریا، در یک عنصر بنیادین دیگر، تأسیس کنند.» (مجموعه آثار، ۱:۴۹۲) تردیدی نیست که آنچه بر ذهنیت مارکس سنگینی می‌کرد، تلاشی برای یافتن یک آغاز نوین بود. از این‌رو، مارکس اعلام می‌کند که «ذهن نظری به محضی که درخود به آزادی برسد، به انرژی عملی تبدیل می‌شود، و با ترک امپراتوری تاریک آمنتس، به‌مثابه‌ی اراده، علیه واقعیت جهان بیرونی چرخش می‌کند... اما خودِ کنش فلسفی، نظری است. این نقد است که هستی فردی را با ذات و واقعیتی خاص را با ایده می‌سنجد.» (همان، ص. ۸۵) درواقع تبیین سرشت «هستی فردی» و چگونگی پیوستگی آن با جهان بیرونی، با جامعه، معضل بنیادینی است که پایان‌نامه‌ی دکتری مارکس در بررسی انتقادی «تفاوت فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور» با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند.

چکیده‌ی استدلال مارکس این است که دموکریت «صرفاً به بُعد مادی» تکیه می‌کند و امر ایده‌آل را فقط به‌عنوان یک «وهله» از واقعیت ادراک می‌کند. اما «آنچه در اپیکور جاودانی و عظیم است در این امر نهفته است که او شرایط را به مفاهیم ترجیح نمی‌دهد.» (ص. ۴۱۵) مارکس در اپیکور «آزادی مطلق ذهن» را برجسته می‌سازد، در حالی که برای دموکریت «اتم، یگانه نماد عمومی و عینی بررسی آمپریک طبیعت به‌طور کل است. از این‌رو، در نزد او اتم یک مقوله‌ی ناب و انتزاعی، یک فرضیه و حاصل تجربه باقی می‌ماند، و نه همچون اصلی فعال. بنابراین، چنین فرضیه‌ای امکان تحقق نداشته و در بررسی واقعی طبیعت نقش دیگری ایفا نمی‌کند.» (ص. ۷۳)

اما فلسفه‌ی اپیکور «از روش مقید شده‌ی هستی‌انحراف حاصل می‌کند» و موفق به تبیین «روح اتم» می‌شود که همانا «خودِ حرکتِ مطلق» است (ص. ۵۰) که غایت و پایانی درخود است. دموکریت که یک دانشمند شناخته شده بود «از فلسفه ناراضی گشته و به دانش مثبت‌ه روآوری می‌کند.» درعوض، اپیکور که او را حتی «دشمن علم» می‌خواندند، معارض «تجربه‌گرایی» بوده، به فلسفه رو کرده و نافی «وضع موجود» می‌شود. به دیده‌ی او، «زیستن زیر یوغ ضرورت، نشانه‌ی یک نگون‌بختی است. اما ضرورتی ندارد که زیر سلطه‌ی ضرورت زندگی کنیم.» (ص. ۴۳)

به‌دیده‌ی مارکس، تعارض دموکریت و اپیکور در اساس در رابطه‌ی بین اندیشه و هستی است که در تضاد بین علیت و «جبر‌گرایی» با اختیار، تعیین سرنوشت و «آزادی ذهن» تجلی می‌یابد. به بیان مارکس «این دو فیلسوف که علمی واحد (یعنی فیزیک) را به‌وجهی مشابه تدریس می‌کردند، در تبیین حقیقت، یقین، انطباق و پیاده کردن این علم و کلیتِ رابطه‌ی بین اندیشه و واقعیت تضادی فاحش داشتند.» (ص. ۳۸)

وهله‌ی تعیین‌کننده‌ی این دو گرایش در چگونگی تفهیم حرکت اتم به‌عنوان بنیادی‌ترین عنصر سازای جهان موجود نمایان می‌شود. با این‌که هردوی آنها معتقد به «سقوط مستقیم» و نیز حرکت «دافعه»ی اتم‌ها در خلاء بودند، اپیکور قائل به حرکت سومی است که آن‌را «انحراف از خط مستقیم» می‌نامد. او در این «انحراف» از سقوط جبری، وهله‌ی «آزادی»، نفی «هستی نسبی» و اصالت وجود «فرد» را ادراک می‌کند. چنانچه تقدیر را به یک «خط مستقیم» و فرد را به یک «نقطه» تشبیه کنیم، به‌دیده‌ی اپیکور، امتداد آن «نقطه» به یک «خط»، به‌منزله‌ی انحلال و حذف «فردیت» است.

اپیکور این انحراف از خط مستقیم را بلافاصله به آگاهی فردی انسان انتقال می‌دهد که دربرابر واقعیت موجود ایستادگی کرده و با آن مقابله می‌کند. اما مارکس با این‌که برای اپیکور رجحان قائل است، نسبت به او نیز نگرشی نقادانه اختیار می‌کند. تشبیه کردن اپیکور به اندیشه‌ی «روشنگری» پیش از آنکه نشانه‌ی تمجیدی تک‌سویه باشد، دربردارنده‌ی نقد مارکس از «فردیت انتزاعی» است. به‌نظر مارکس، فردی که خود را از «هستی نسبی»، یعنی پیوند با سایر افراد رها ساخته باشد، و استقلالش درحکم «وجود درخودی محض» باشد، با این‌که معارض انقیاد هستی است، درواقع از «کل هستی» انصراف یا «انحراف» بسته است. ازاین‌رو، مارکس روش اپیکور را «آتمی» معرفی

می‌کند که در آن حرکت خود تعیین سرنوشت سازی در قامت «فردیتی منزوی» ظاهر می‌شود.

تا آن‌جا که به فلسفه‌ی طبیعی مربوط می‌شود، این فرد خودکفای خودآگاه، از عزلت‌گاه خویش خروج کرده، «خود را به‌عنوان اصلی حقیقی قلمداد نموده، با طبیعت که ساحتی مستقل یافته است، به مقابله برمی‌خیزد.» (ص ۷۱) پس فردیت انتزاعی در واقع اصل مطلق فلسفه‌ی اپیکور است که در برابر جبر کور و جامعه‌ی تحمیلی، در تعاونی آزادانه با سایر انسان‌ها به جامعیت نرسیده است.

خودآگاهی فردیتی که «شمولیتی انتزاعی» یافته باشد، تنها با نفی کل جهان واقع به تأیید خویش رسیده، و به «انهدام واقعیت طبیعت» اقدام می‌ورزد. در اینجا «عقل» با «نیستی» یا «نا-بودگی» طبیعت مترادف است. به بیان مارکس، «فردیت تجریدی، آزادی از وجود است، نه آزادی در وجود.» (ص ۶۲) بنابراین، اپیکور برخلاف فلاسفه‌ی عهد باستان و پرستش طبیعت که فاقد عنصری ذهنی بود، ذهنیتی فاقد عینیت را برمی‌نشانند و به‌رغم «دیالکتیکی که در خود نهفته دارد»، در بردارنده‌ی تضادی چشم‌گیر است که «سوژه‌ی متفکر» را به‌سوی یگانگی با «عینیت» هدایت نمی‌کند، هرچند که خود این عینیت منقسم و تضادمند باشد. سرانجام اپیکور اذعان می‌کند که هدف روش تحلیلی او نه دانش طبیعت به‌خودی خود، که آرامش و نشاط خودآگاهی است.

بدیهی است که مقولاتی که ما در اینجا با آن روبرو هستیم حاصل تکامل تاریخی تعارضات دورنی و نهایتاً تجسم فروپاشی جهان یونانی و ایده‌آل‌های «پولیس» است؛ فرد خودبنیاد درست نقطه‌ی مقابل پیوند درونی فرد و اجتماع جامعه‌ی باستان است. به بیان دیگر، شکل‌گیری نظام‌های فلسفی پسا-ارسطویی جدید، تجلی گسست پیوند بی‌واسطه‌ی انسان و طبیعت، انسان و جامعه است. آنچه در بررسی انتقادی مارکس قابل تشخیص است، ولو به‌طور تلویحی، درد زایمان تولد یک سپهر اندیشه‌ای نوین است.

بنابراین نه «جبرگرایی» دموکریت و نه «اتمیس» اپیکور که پیش‌فرض عام آن‌ها نه کمیت و کثرت مجازی، بلکه کیفیت فرد یکتا است، هیچ‌یک آنچه مارکس تلویحاً در جستجوی آن است را ارایه نمی‌دهد، یعنی فرد آزادی که هم انضمامی و هم جامع

باشد. پاسخ‌گویی به این معضل بنیادین، همانا فراروی از فرد خودبنیاد اتمی جامعه‌ی معاصر که درحکم «نزاع همه با همه» است، اما هم‌هنگام فرد را در ارتباطی بی‌واسطه و گله‌وار به جمع زنجیر نمی‌کند، یعنی فرد آزاد اجتماعی، سنگ‌بنای «دموکراسی حقیقی» مارکس است که هنوز در پایان‌نامه‌ی دکترای او به‌روشنی پرداخته نشده است. اما همانطور که خود او در این رساله بشارت داده بود، مارکس بلافاصله پس از خروج از فضای دانشگاهی، توجه خود را به‌سوی جهان بیرونی معطوف می‌کند که نخستین میوه‌ی آن فعالیت عملی-نظری در «راینیشه تسایتونگ» است.

۵ - «راینیشه تسایتونگ»: آغازی نوین در مفهوم دموکراسی

«چون هر فلسفه‌ای که حقیقی است، خمیرمایه‌ی فکری زمان خود است، باید زمانی فرارسد که فلسفه نه فقط توسط محتوای درونی خود، بلکه به واسطه‌ی شکل بیرونی‌اش با دنیای واقعی روزگار خود ارتباط و کنش متقابل برقرار کند. آنگاه فلسفه نسبت به نظام‌های خاص دیگر، نظامی خاص نخواهد بود، بلکه در ارتباط با جهان معاصر به فلسفه‌ای عمومی تبدیل می‌شود... فلسفه دنیوی و دنیا فلسفی می‌شود.» (سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۷۹ راینیشه تسایتونگ «مجموعه آثار، ۱:۱۹۵)

روزنامه‌ی «راینیشه تسایتونگ» در ژانویه‌ی ۱۸۴۲ در شهر کلن آغاز به کار می‌کند. سهام‌داران آن کلاً گرایش‌هایی لیبرال-دموکراتیک داشتند. مارکس همکاری با آن را در ماه مه ۴۲ شروع می‌کند و در اکتبر همان سال تا فرمان بستن روزنامه در مارس ۱۸۴۳ سردبیری آن را به عهده می‌گیرد. البته او از همان ابتدا از محدودیت‌های چنین نشریه‌ای باخبر بود. همان‌طور که خود مارکس در ژوئیه‌ی ۱۸۴۲ در نامه‌ای به آرنولد روگه ابراز می‌کند: «برای فشار وارد کردن به روزنامه‌ای مانند "راینیشه تسایتونگ" سخت‌ترین پشت‌کار لازم است.» (۱:۳۸۹) در مدت سردبیری روزنامه، تیراژ آن از ۹۰۰ به ۳۵۰۰ افزایش پیدا می‌کند و سمت‌وسوی نشریه رادیکال‌تر می‌شود، به‌طوری که سهام‌داران آن به‌رغم خرسندی از افزایش تیراژ روزنامه، هم به‌خاطر خاستگاه نظری خود و هم از ترس توقیف شدن، در فوریه‌ی سال ۱۸۴۳ جلسه‌ی مشترکی با هیأت تحریریه برگزار کرده و به سمت‌گیری روزنامه شدیداً اعتراض می‌کنند. بنابراین، فعالیت مطبوعاتی مارکس با «راینیشه تسایتونگ» هم از درون و هم از بیرون با موانعی جدی

روبرو بود که آزادی عمل او را کمابیش محدود می‌کرد. از این رو، هرگونه داوری درباره‌ی مقالات مارکس باید چنین محدودیت‌هایی را نیز مورد توجه قرار دهد.

نخستین مقاله‌هایی که درباره‌ی آزادی مطبوعات از مارکس منتشر می‌شود، بلافاصله در محافل ترقی‌خواه با واکنشی مثبت روبرو می‌شود. آرنولد روگه، دوست و همکار مارکس در نشریه‌ی «سال‌نامه‌ی آلمانی» نوشت که «تاکنون هیچ چیز عمیق‌تر و پرمایه‌تر درباره‌ی آزادی مطبوعات و دفاع از آن گفته نشده و نمی‌توانست گفته شود.» (۱:۷۳۹) خود مارکس برای مقاله‌های خود در «راینیشه تسایتونگ» اهمیت زیادی قائل بود و حتی در اوایل دهه‌ی ۱۸۵۰ قصد بازنشر آنها را داشت که به دلیل خفقان حاکم، عملی نشد. حتی سال‌ها بعد، زمانی که نیکلای دانیلسون، مترجم روسی «کاپیتال» در نامه‌ای از مارکس مجموعه‌ای از آثار او را درخواست می‌کند، مارکس در ۷ اکتبر ۱۸۶۸ به او می‌نویسد، که چنین مجموعه‌ای در دست نیست. اما شمه‌ای از تاریخچه‌ی نظری خود را برای او می‌نویسد که این‌گونه آغاز می‌شود: «۴۳-۱۸۴۲: سردبیر "راینیشه تسایتونگ". این نشریه توسط دولت پروس به‌زور سرکوب شد.» (مجموعه آثار، ۴۳:۱۲۳)

شاید مهم‌ترین شرح حال نظری مارکس توسط خود او در مقدمه‌ی «سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۹) بیان شده باشد. مارکس در آنجا توضیح می‌دهد که: «با این که تحصیلات ویژه‌ی من در رشته‌ی حقوق بود، من آن را به‌عنوان موضوعی که تابع فلسفه و تاریخ است دنبال می‌کردم. در سال‌های ۴۳-۱۸۴۲، به‌عنوان سردبیر «راینیشه تسایتونگ»، برای نخستین بار خود را در موقعیت خجالت‌آور بحث پیرامون آنچه به‌عنوان منافع مادی شناخته شده است یافتیم. مباحث مجلس ایالتی راین درباره‌ی سرقت چوب و تقسیم مالکیت خصوصی، آغاز مجادله‌ای رسمی علیه «راینیشه تسایتونگ» درباره‌ی وضعیت دهقانان موزل توسط جناب فون شاپر که آن زمان رئیس کل ایالت راین بود، و سرانجام بحث‌های مربوط به تجارت آزاد و تعرفه‌های گمرکی باعث شد که من برای بار نخست به مسایل اقتصادی توجه کنم.» (مجموعه آثار، ۲۹:۲۶۲)

بدون هیچ تردیدی می‌توان ادعا کرد که سال‌های ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۳، در پایه‌ریزی مبانی نظری مارکس، به ویژه درباره‌ی برداشت او از «جهان انسانی دموکراسی»، تأثیری ماندگار داشت. با رجوع به مکاتبات و مقالات مارکس در «راینیشه تسایتونگ» می‌توان بی‌اعتباری این نظریه که مارکس در این دوره یک «لیبرال رادیکال جمهوری خواه» بود را به راحتی اثبات کرد. مارکس در نقد «سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۷۹ «کلنیشه تسایتونگ» می‌نویسد: «درحالی که قبلاً فیلسوفان قانون اساسی در تشریح صورت‌بندی دولت نه از خرد جمعی بلکه از خرد فردی حرکت می‌کردند، نظریه‌ی ایده‌آل‌تر و عمیق‌تر فلسفه‌ی اخیر از ایده‌ی کل حرکت می‌کند.» (مجموعه آثار، ۱:۲۰۲) از این رو، برخلاف فرد منفرد و خود-بنیاد اندیشه‌ی لیبرال، یا ادراک جامعه به مثابه‌ی جمع جبری افراد و یا حتی در شکل «پیمان اجتماعی» (روسو)، مارکس بدون پشت‌کردن به «رشد همه‌جانبه‌ی فرد»، بر مبنای «ایده‌ی کل»، بر خود-سرنوشت‌سازی توسط «تعاون آزاد موجودات انسانی اخلاق‌مدار» (۱:۱۹۲) تکیه می‌کند. «بنابراین، ما باید گوهر ایده‌ی درونی را معیار سنجش آنچه هست قرار دهیم.» (۱:۱۵۴)

به باور مارکس «آزادی فقط شامل چیرستی زندگی من نیست، بلکه به همان میزان شامل چگونگی زیستن من است، تا نه فقط به آنچه آزاد است عمل کنم، بلکه آن را آزادانه انجام دهم.» («مجادله درباره‌ی آزادی مطبوعات»، ۱:۱۶۶) از این رو، مارکس با نقد نقطه‌ی اوجی که اندیشه‌ی لیبرال به آن دست یافته بود، یعنی مجلس نمایندگان - چه در مشروطه‌ی سلطنتی و چه جمهوری - در مقاله‌ای «درباره‌ی کمیسیون رسته‌ها در پروس» می‌نویسد: «به‌طور کلی، نمایندگی شدن، امری منفعل است. فقط آنچه مادی، بی‌روح، ناتوان از تکیه بر خود و در مخاطره است، به نمایندگی نیاز دارد... نمایندگی نباید به‌عنوان نمایندگی چیزی تصور شود که خود مردم نیست، بلکه باید به‌عنوان خود-نمایندگی مردم ادراک شود... در یک دولت حقیقی، نباید مالکیت زمین، صنعت، و چیزی مادی که به‌عنوان یک عنصر خام با دولت معامله کند وجود داشته باشد.» (۱:۳۰۶) از این رو، آنچه بر آن حاکم است، نه «ابژه‌ای ناآزاد، بلکه موجود انسانی آزاد است.» (همان)

مارکس در مقالاتی درباره‌ی «مباحث مربوط به سرقت چوب» (اکتبر ۱۸۴۲) می‌نویسد: «چنانچه دولت، حتی از یک جنبه، چنان سر خم کند که نه به روش خود

بلکه به شیوه‌ی مالکیت خصوصی عمل کند، پی‌آمد بلافصل آن این است که باید خود را در شکل ابزار خود با محدودیت‌های تنگ مالکیت خصوصی تطبیق دهد... اما اگر در این‌جا به‌وضوح آشکار شود که نفع خصوصی به‌دنبال فروکاستن دولت به ابزاری در خدمت نفع خصوصی است و به‌ناچار چنین کند، نتیجه‌ی محتوم آن این است که نهادی که نماینده‌ی منافع خصوصی، رسته‌ها، است بر آن خواهد بود که ضرورتاً دولت را به سطح نظرات نفع خصوصی تنزل دهد.» (۱:۲۴۱)

سرانجام، «هنگامی که ناشران "راینیشه تسایتونگ" به این تصور واهی رسیدند که با سیاستی مطیع‌تر می‌توان حکم مرگ نشریه را لغو کرد، من با اشتیاق از این فرصت استفاده کردم تا با کناره‌گیری از صحنه‌ی عمومی به پژوهش بپردازم. نخستین اثری که برای رفع ابهاماتی که بر من هجوم آورده بودند نگاشتم، یک بازبینی انتقادی فلسفه‌ی حق هگلی بود.» «مقدمه‌ی سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی» (همان)

۶ - دولت و جامعه‌ی مدنی

«دیدگاه ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی مدنی است؛ دیدگاه نو، جامعه‌ی انسانی، یا انسانیت اجتماعی است.»

مارکس، «درباره‌ی فوئرباخ» (مجموعه آثار، ۵:۵)

سال‌های ۴۳ تا ۴۴، در رشد فکری و شکل‌گیری مبانی نظری مارکس، اثری تعیین‌کننده داشتند. پژوهش‌های او طی این دو سال، چه درباره‌ی انقلاب فرانسه، چه درباره‌ی آثار متعدد اقتصاددانان کلاسیک و چه در بازخوانی آثار هگل، واقعاً شگفت آورند. «دفترهای کرووناخ» (۱۸۴۳) و «دفترهای پاریس» (۱۸۴۴) که نقطه‌ی اوج آن «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴» است، تجسم فوران اندیشه‌های اوست. با این حال عمر «کناره‌گیری از صحنه‌ی عمومی» بسیار کوتاه بود، چراکه مارکس هم‌پا با پژوهش‌هایش، هنگام خروج از «راینیشه تسایتونگ» دست‌اندرکار راه‌انداختن یک نشریه‌ی جدید بود. بدین منظور با آرنولد روگه وارد گفتگو شده و در اواخر ماه مه به

دیدار او در درسدن می‌رود که ماحصل آن «سال‌نامه‌های فرانسوی-آلمانی» است که اولین و آخرین شماره‌ی آن در فوریه‌ی ۱۸۴۴ منتشر شد. «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» (پائیز ۱۸۴۳) و «مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» (ژانویه ۱۸۴۴) و نیز مکاتبات بین مارکس و روگه در همان شماره به چاپ رسیدند. مطالعه‌ی دقیق این نامه‌ها، برای درک چکیده‌ی نظرات و مسیر فکری مارکس در این زمان از اهمیت زیادی برخوردارند، به ویژه در ارتباط با دست‌نوشته‌ی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (تابستان ۱۸۴۳).

بررسی مجموعه‌ی نامه‌های مارکس به روگه نشان می‌دهد که در واقع مارکس نقد فلسفه‌ی حق هگل را در سال ۱۸۴۲ آغاز کرده بود. همان‌طور که از نامه‌ی ۵ مارس او برمی‌آید، سوای «رساله‌ای درباره‌ی هنر مسیحی»، در حال نگارش مقاله‌ی دیگری است که «نقد قانون طبیعی هگلی است که هدفش نظام سیاسی درونی است. نکته‌ی مرکزی، مبارزه علیه مشروطه‌ی سلطنتی است، یعنی مخلوطی که از ابتدا تا انتها خود را نقض و منتفی می‌کند.» (مجموعه آثار، ۱:۳۸۲) دانسته نیست که مارکس نگارش چنین مقاله‌ای را در آن زمان به انجام رساند. اما نامه‌ی او و نیز یادداشت‌هایی در «دفترهای بُن» (۱۸۴۲)، نشان می‌دهند که مارکس دست‌کم یک‌سال پیش از دست‌نوشته‌ی ناتمام «نقد فلسفه‌ی حق هگل»، حتی پیش از مقاله‌های «راینیشه تسایتونگ»، با فلسفه‌ی حق هگل درگیر شده بود.

بررسی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (از این پس «نقد») آشکار می‌کند که گسست نظری مارکس نه فقط با مفهوم دولت سیاسی بلکه با سرشت دولت فی‌نفسه به‌عنوان میانجی‌رهایی جامعه‌ی مدنی است. برای مارکس این گسست پیامدهایی دربر داشت که نقطه‌ی اوج آن را می‌توان در اثر جاودانی او درباره‌ی کمون پاریس مشاهده کرد. با اینکه در این نقد تمرکز مارکس بر روی جامعه‌ی مدنی نیست، در موارد متعددی اشاره می‌کند که گفتمان جامعه‌ی مدنی را در بخشی جداگانه پرورش خواهد داد. (ص. ۸۲) اما چنین مبحث مجزایی در دست‌نوشته‌ی مارکس یافت نمی‌شود. با این‌حال او در سراسر «نقد» به جامعه‌ی مدنی رجوع کرده و واکاوی موشکافانه‌ی دولت معاصر را صرفاً در ارتباط با آن قابل‌فهم می‌داند.

مارکس «نقد» را این‌گونه آغاز می‌کند: در نزد هگل «آزادی انضمامی» به معنی تشابه منافع عام و خاص است. جامعه‌ی مدنی در حکم انبوهی از لایه‌های متضاد منافع خاص است. اما ضرورت وجودی دولت سیاسی، در ورای منافع خاص، نمایندگی و تجسم بخشی به وجه عام است. فقط با میانجی‌گری «ایده آلیسم» دولت سیاسی است که می‌توان «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی را مرتفع کرد. هگل از سویی تصریح می‌کند که دولت یک «ضرورت خارجی» است اما از سوی دیگر مدعی است که دولت به‌عنوان یک «هدف غایی» در خود جامعه‌ی مدنی درون‌ماندگار است. لذا توانمندی و تداومش در گرو «وحدت» آن دو عرصه است.

اما مارکس از ابتدا بین آن دو عرصه نه تشابه بلکه تعارضی می‌بیند که هگل در واقع قادر به حل آن نیست. «بینش دقیق هگل در این امر نهفته است که او جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی را به‌عنوان یک تعارض تشخیص می‌دهد. اما اشتباه او در این است که حل‌سوری آن تضاد را واقعی می‌پندارد.» (ص. ۷۶) به دیده‌ی مارکس، هگل هم دولت سیاسی مدرن و هم جامعه‌ی مدنی را به‌درستی تشریح کرده است. از این‌رو، مارکس با تعریف کلی هگل از جامعه‌ی مدنی مخالفت خاصی ندارد.

به‌طور خلاصه، هگل جامعه‌ی مدنی را عرصه‌ی نزاعی همگانی ارزیابی می‌کند که در آن منافع عام به معنی عمومیت یافتگی منافع خاص است. آنچه هگل «مجموعه نظام اخلاقی» می‌نامد، در جامعه‌ی مدنی به‌طور مفرط منقسم و گم‌گشته است؛ از خود بیرون، یا عرصه‌ای مادی است. از این‌رو، «جامعیت»، یا «وهله‌ی اجتماعی»، حامل انبوهی از خصوصیات تضادمند است؛ یعنی در مرحله‌ی انفصال به‌سر برده، و وابسته به ضرورت است به‌طوری که هگل آن را «نظام نیازمندی‌ها» می‌نامد.

مارکس نیز همانند هگل به این نتیجه رسیده بود که با پیدایش جهان مدرن، دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی برای نخستین بار از هم تفکیک شده‌اند. به دیده‌ی او، در جمهوری یونان، دولت سیاسی منطبق با سرشت واقعی شهروندان بود ولی انسان خصوصی، برده بود. انقلاب فرانسه در حکم آخرین کنشی بود که طبقات سیاسی را به طبقات اجتماعی تبدیل کرد و «جدایی بین هستی سیاسی و جامعه‌ی مدنی را به کمال رساند.» در این‌جا «تمامی آحاد مردم در ملکوت جهان سیاسی خود برابرنند در حالی که

در هستی زمینی اجتماع نابرابرند.» از این رو، هستی سیاسی «موجودیتی لاهوتی است، ماورای طبیعه‌ی جامعه‌ی مدنی است.» (ص. ۸۰) در نتیجه، شهروندان دولتی و اعضای جامعه‌ی مدنی نیز از هم منفصل هستند.

در درون فرد کشمکش‌ی ذاتی بین شهروند سیاسی و فرد خصوصی وجود دارد. دولت سیاسی کمال‌یافته همانا هستی انتزاعی انسان است که با هستی مادی او در تعارض به سر می‌برد. فردگرایی، اصل حاکم جامعه‌ی مدنی است. در جایی که دولت به اوج رسیده باشد، «انسان یک زندگی دوگانه دارد... در جامعه‌ی سیاسی خود را موجودی اشتراکی می‌انگارد ولی در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان فردی خصوصی فعالیت می‌کند.» جامعه‌ی مدرن ذات انسان را همچون عنصری خارجی و مادی از او جدا می‌کند. این جوهر انسان نیست که به‌عنوان فعلیت حقیقی او شناخته می‌شود. فرد به‌سان «فردی اجتماعی» ادراک نمی‌شود. از این رو، «خاص» و «عام» در حین ارتباط متقابل، یکدیگر را مشروط و محدود کرده و نافی یکدیگر می‌گردند. هدف، رفع تعارض خاص و عام است. اما در جامعه‌ی مدنی، جایی که افراد «بورژوا یا شهروند از بند رسته‌اند»، اهداف آنها «با وجه عامی وساطت می‌شود که خود یک وسیله است.» هنگامی که نیازمندی‌ها و ابزار از کیفیتی انتزاعی برخوردار شوند، «انتزاع» به خصلت ارتباط متقابل افراد با یکدیگر تبدیل می‌شود. در چنین شرایطی، «خرد جمعی» نیز خود را به‌صورت عمومیتی تجربیدی تصریح می‌کند که از نظارت مستقیم خود اعضای جامعه خارج است. مارکس و هگل در تفهیم کلیه‌ی موارد بالا اتفاق نظر دارند. ریشه‌ی اختلاف آنها دقیقاً بر سر چگونگی رفع تعارضات درون جامعه‌ی مدنی است. به دیده‌ی مارکس، هگل با اذعان به خصلت اتمی جامعه‌ی معاصر، می‌خواهد مجموعه‌ی پراکنده‌ی عرصه‌های تضادمند خصوصی را با حفظ طبقات اجتماعی، در یک کلیت انتزاعی آشتی دهد. «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی نیازمند روح و عقلی جامع است. اما هگل «ذهن عام» را در «خودآگاهی بالفعل شهروندان و روح اجتماعی آنها» جست‌وجو نمی‌کند. مارکس در این‌جا تعارضی غیر قابل‌حل را تشخیص می‌دهد و تأکید می‌کند که یک عامل وحدت‌بخش خارجی نمی‌تواند میانجی دوگانگی انسان به‌مثابه‌ی یک «بورژوا» و یک «شهروند» باشد، چراکه یکی در درون خود اهداف، آرزوها، انتظارات و نیازهای دیگری را برآورده نمی‌کند. انسان فراتر از یک شهروند صرف و هستی انسانی نیز فراتر از یک

موجودیت سیاسی است. بنابراین، مارکس در برابر دولت سیاسی، مفهوم «دموکراسی اجتماعی» را پرورش می‌دهد.

از نظر مارکس، «انضمامی» همانا هستی اجتماعی است که بدون آن، دولت انتزاعی محض بیش نیست. «یک شخص در هستی نوعی است که با ایده‌ی بالفعل شخصیت مترادف می‌شود.» (ص. ۲۷) یعنی دقیقاً در صورت‌بندی نوعی است که فرد بالفعل محتوای بالفعل خود را به عرصه‌ی ظهور رسانده، به خود عینیت بخشیده و «شخص فی‌نفسه» را پشت سر می‌گذارد. در این خاستگاه نظری می‌توان ریشه‌ی فراروی مارکس از کلیه‌ی شکل‌های دولت سیاسی، عبور از جامعه‌ی مدنی و پایه‌ریزی مفهوم «انسان اجتماعی» شده را دریافت کرد.

مارکس جوان نخستین اندیشمندی است که با ارائه‌ی مفهوم «دموکراسی اجتماعی»، اساس وجودی دولت را مرتفع می‌کند. به دیده‌ی او، هر یک از شکل‌های دولت را باید فقط به‌عنوان یک شکل «خاص» در نظر گرفت. فقط در دموکراسی است که عام و خاص به وحدت می‌رسند، چراکه در دموکراسی، این «انسان اجتماعی شده» است که سرشت قانون اساسی را تعیین می‌کند. یعنی قانون اساسی به‌عنوان سند سازماندهی اجتماعی، خرد عمومی را محدود نمی‌کند و مضمون آن را تعامل تعارضات مادی و آشتی‌ناپذیر جامعه‌ی مدنی رقم نمی‌زند. «شهروند سیاسی»، انسانی تجریدی است که با هستی واقعی خود به‌عنوان «فردی خصوصی» در تعارض به‌سر می‌برد. اما «دموکراسی، همان هستی انسانی است، در حالی که در سایر شکل‌های سیاسی، انسان صرفاً از یک هستی قانونی برخوردار است.» (ص. ۲۰)

بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که «دموکراسی معمای قوانین سیاسی را حل می‌کند. در این‌جا قانون اساسی به بستر واقعی خود، به انسان بالفعل، بازگردانده شده است... فرآورده‌ی آزاد انسان‌هاست.» (همان‌جا) هم در نظام پادشاهی و هم در جمهوری، به‌عنوان شکل‌های معین یک دولت سیاسی، کماکان حاکمیت دولتی تجریدی بر فراز اجتماع برقرار است. اما در دموکراسی، دولت دیگر مرجع تعیین‌کننده‌ی خود-سرنوشت‌سازی جامعه نیست. «مبارزه‌ی بین نظام پادشاهی و جمهوری، مبارزه‌ای در چارچوب شکل تجریدی دولتی است. جمهوری سیاسی، دموکراسی‌ای در درون

شکل تجریدی دولت است. از این رو، جمهوری شکل تجریدی دموکراسی است... مالکیت، و غیره، به طور خلاصه کل محتوای قانون و دولت، با تعمیماتی، هم در آمریکای شمالی و هم در پروس، یکسان است. بنابراین، در آنجا همانند پادشاهی، جمهوری صرفاً یک شکل دولتی است.» (ص. ۳۱)

پس حرف هگل درست است که دولت سیاسی و «دولت مادی» خارج از یکدیگرند چون بیگانگی عرصه‌ی سیاسی و عرصه‌ای که واقعاً جامع است کماکان پابرجاست. «جمهوریت نفی این بیگانگی در درون عرصه‌ی بیگانگی است.» فرآوری از این بیگانگی، همانا برنشاندن «دموکراسی حقیقی» است. وجه «عام» دموکراسی است، نه دولت سیاسی و حتی قانون اساسی. کلیه‌ی اجزاء اجتماع در دموکراسی است که جامعیت پیدا می‌کنند. «هر یک وهله‌ای از کل، از دموس است... دموکراسی، هم محتوا و هم شکل است.» (ص. ۲۸) بنابراین «در دموکراسی حقیقی، دولت سیاسی زوال می‌یابد.» (ص. ۳۱)

اما در سپهر اندیشه‌ی مارکس، حصول به «دموکراسی حقیقی»، نیازمند دگرگونی کل تعارضات درونی «عنصر مادی» یا خود جامعه‌ی مدنی است. پیش شرط عملی چنین مهمی بسته به شناخت و معرفی سوژه‌ای بالفعل به عنوان نقطه‌ی عزیمت نظریه است. به دیده‌ی مارکس، چنانچه هگل «با سوژه‌های واقعی به عنوان مبنای دولت آغاز به کار کرده بود، آنگاه ضروری نمی‌دید که برای دولت یک سوژکتیویته قائل شود.» (ص. ۲۳) در عوض اگر با سوژه‌های واقعی و خودآگاهی بالفعل آنها آغاز کنیم، آنچه موضوعیت پیدا می‌کند، عینیت‌یابی آنهاست. به بیان دیگر، چنانچه «ذهنیت بالفعل، با هدفی جامع به عنوان محتوای آن، نقطه‌ی شروع قرار گرفته بود، در آن صورت قدرت‌های گوناگون در حکم خود-تحقق‌بخشی آن، هستی واقعی یا مادی‌اش می‌بود و سرشت معین آن از محتوای هدفش استخراج می‌گردید.» (ص. ۱۷)

بدیهی است که با چنین درک عمیقی از «دموکراسی حقیقی» به مثابه‌ی نافی دولت سیاسی، ادامه‌ی همکاری مارکس با روگه امکان‌پذیر نبود. گسست نهایی آن دو، به ویژه پس از قیام کارگران سلزی در ماه ژوئن ۱۸۴۴ اجتناب‌ناپذیر بود. مارکس که پیش‌تر در «مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل»، پرولتاریا را به مثابه‌ی «طبقه‌ی عام» برجسته کرده بود، از «آوای بافندگان سلزی» یک نظریه‌ی بدیع از انقلاب اجتماعی

پرورش می‌دهد، درحالی‌که روگه آن قیام را به‌عنوان شورش بیهوده‌ی فقرایی از فرط یأس و ناامیدی ارزیابی می‌کند.

۷ - انقلاب اجتماعی و الغای دولت

«این تکه پارگی، این حقارت، این بندگی جامعه‌ی مدنی، شالوده‌ای طبیعی است که دولت مدرن بر آن بنا شده است، همان‌گونه که جامعه‌ی مدنی برده‌داری، شالوده‌ای طبیعی است که دولت باستان بر آن بنا شده بود. وجود دولت و وجود برده‌داری تفکیک‌ناپذیرند.»
 مارکس، «یادداشت‌های انتقادی درباره‌ی شاه پروس و رفرم اجتماعی»، (مجموعه آثار،

۳:۱۹۸)

قیام بافندگان سلزی چشم‌انداز مارکس نسبت به انقلاب اجتماعی در آلمان را به‌کلی تغییر داد. او پیش‌تر پاریس را به‌عنوان «پایتخت جدید جهانی نوین» به تصویر کشیده بود و ابراز می‌کرد که «آلمان در باتلاقی عمیق فرورفته است»، و وضعیت آن‌جا شبیه به یک «جهان سیاسی حیوانی» و «ضد انسانی» است. درست برخلاف نظر ارسطو که انسان را «حیوانی سیاسی»، یعنی شهروندی مدنی می‌انگاشت، مارکس تأکید داشت که «چنانچه یک ارسطوی آلمانی می‌خواست [کتاب] سیاست خود را از اوضاع ما استخراج کند، ابتدا می‌نوشت: "انسان حیوانی اجتماعی اما کاملاً غیر سیاسی است."» (مجموعه آثار، ۳:۱۳۷) هم‌ا‌زاین‌رو بود که در اواخر اکتبر ۱۸۴۳ راهی پاریس شد. هنگامی‌که در دسامبر ۴۳ تا ژانویه ۴۴ مقدمه‌ی «سه‌می بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» را نگاشت، و اعلام کرد که «یک انقلاب رادیکال، رهایی جامع انسان» در آلمان «یک رؤیای آرمان‌شهری» نیست، در پاسخ به این پرسش که «امکان مثبت‌رهایی در آلمان چیست؟» نوشت: «شکل‌گیری طبقه‌ای با زنجیرهایی رادیکال» (ص. ۱۴۱). مارکس آن مقدمه را با جمله‌ی زیر به پایان می‌رساند: «هنگامی‌که کلیه‌ی شرایط درونی فراهم شود، روز رستاخیز آلمان را بانگ خروس فرانسوی اعلام خواهد کرد.» (ص. ۱۴۲)

اما قیام بافندگان سلزی تحول تازه‌ای در اوضاع آلمان به‌وجود آورده بود. اکنون مارکس در نقد آرنولد روگه، در مقاله‌ی «یادداشت‌های انتقادی درباره‌ی شاه پروس»

(ژوئیه ۱۸۴۴) می‌نویسد: «قیام سلزی دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که خیزش‌های کارگران فرانسوی و انگلیسی پایان می‌یابد، یعنی با آگاهی از سرشت پرولتاریا.» (مجموعه آثار، ۳:۲۰۱) سپس نتیجه می‌گیرد که: «باید پذیرفت که پرولتاریای آلمان نظریه‌پرداز پرولتاریای اروپایی است، همان‌طور که پرولتاریای انگلیس اقتصاددان و پرولتاریای فرانسه سیاستمدار آن است. باید تصدیق کرد که به‌طور کلاسیک آلمان به همان میزان که مقدر به یک انقلاب اجتماعی است، قادر به انقلابی سیاسی نیست.» (همان، ص. ۲۰۲)

همان‌طور که خودِ مارکس تصریح می‌کند، او «رئوس عناصر» این مقاله را پیش‌تر در «مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» پرورش داده بود. اما اکنون آن‌را به شیوه‌ای انضمامی با یک جنبش بالفعل، با «عنصر فعال رهایی»، پیوند می‌زند. به دیده‌ی او، «حتی سیاستمداران رادیکال و انقلابی هم ریشه‌ی شر را نه در سرشت ذاتی دولت، بلکه در شکل معینی از دولت جست‌وجو می‌کنند و خواهان جایگزین کردن آن با یک شکل دولتی متفاوت هستند.» (ص. ۱۹۷) احزاب موجود هر یک راه‌حل را در به‌قدرت رسیدن حزب خود می‌یابند. اما «خود اصل دولت، یعنی سازماندهی اجتماع موجود، که دولت تجلی رسمی، فعال و خود-آگاه آن است» و بر «اصل سیاسی اراده»، «قدر قدرتی اراده» استوار است را به نقد نمی‌کشند. بنابراین، هرچه اندیشه به «سیاست» بیشتر وابسته باشد، یعنی در محدوده‌ی سیاست اسیر باشد، برای ادراک آسیب‌های اجتماعی توان کم‌تری دارد.

بنابراین، می‌توان همراه با مارکس استدلال کرد که «دموکراسی اجتماعی» موردنظر او دیدگاهی است که از «سیاست فی‌نفسه» یا «دولت سیاسی» فراروی می‌کند. همان‌گونه که در «نقد فلسفه‌ی هگل» تشریح کرده بود، شالوده‌ی خاستگاه فلسفی نوین «ایده‌ی کل» است که بر خود-سرنوشت‌سازی و «تعاون آزاد موجودات انسانی» بنا شده است. اما برخلاف دولت که «یک کل انتزاعی» است، اکنون به‌وجهی انضمامی ابراز می‌کند که آن کل انتزاعی «فقط به‌خاطر جدایی از هستی واقعی زیست می‌کند، و بدون تضادی سازماندهی شده بین ایده‌ی جامع انسان و هستی فردی انسان، قابل تصور نیست.» (ص. ۲۰۵) از این‌رو، اجتماعی که کارگر از آن منزوی شده، در نوع و عرصه‌ی خود بسیار متفاوت از اجتماع سیاسی است. «این اجتماعی که کار خودش او

را از آن جدا می‌کند، خود زندگی، زندگی روحی و جسمانی، معنویت انسانی، فعالیت انسانی و تنعم انسانی، طبیعت انسانی است. هستی انسانی، اجتماع حقیقی انسان‌هاست.» (همان)

همان‌گونه که انزوای فاجعه‌آمیز از این هستی، نهایی‌تر، غیر قابل تحمل‌تر، مخوف‌تر و متضادتر از انزوا از اجتماع سیاسی است، پایان دادن به این انزوا نیز همان‌طور است. و حتی یک واکنش جزئی، یک خیزش علیه آن، مفهوم هر چه بیشتری دارد، چراکه انسان بیش از یک شهروند و زندگی انسانی فراتر از زندگی سیاسی است. از این رو، یک خیزش صنعتی، هر قدر هم که جزئی باشد، در درون خود یک روح عظیم جامع حمل می‌کند. اما صرف‌نظر از اینکه یک خیزش سیاسی تا چه حد همه‌جانبه باشد، در زیر عظیم‌الجثه‌ترین شکل‌ها، روحی تنگ‌نظرانه را پنهان می‌کند. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که:

«یک انقلاب اجتماعی، حتی اگر در یک ناحیه‌ی کارخانه‌ای هم رخ دهد، دربردارنده‌ی خاستگاه کل است، چراکه اعتراض انسان علیه شرایط نا-انسانی است، چراکه از خاستگاه یک فرد بالفعل شروع به حرکت می‌کند، چراکه اجتماعی که فرد علیه جدایی آن از خودش طغیان می‌کند، اجتماع حقیقی انسان، هستی انسانی است. از سوی دیگر، روح سیاسی یک انقلاب شامل گرایش طبقاتی از لحاظ سیاسی بی‌نفوذ است که خواستار پایان‌بخشی به انزوای خود از دولت و قدرت هستند.» (همان) از این رو، انقلابی با روح سیاسی، همچنین متناسب با سرشت محدود و منقسم این روح سیاسی سازماندهی می‌کند، یعنی یک گروه حاکم در جامعه از قیل جامعه.

باین‌حال، «هر انقلابی جامعه‌ی کهنه را مضمحل می‌کند، و تا این حد اجتماعی است. هر انقلابی قدرت حاکمه‌ی کهنه را سرنگون می‌کند، و تا این حد سیاسی است... به‌طور کلی، انقلاب - سرنگونی قدرت حاکمه‌ی موجود و اضمحلال مناسبات کهنه - یک کنش سیاسی است. اما سوسیالیسم بدون انقلاب تحقق نمی‌یابد. تا آنجا که به انهدام و اضمحلال نیاز دارد، مستلزم این کنش سیاسی است. اما آنجا که فعالیت سازمان‌دهنده‌ی خود را آغاز می‌کند، آنجا که هدف و روح مناسب خودش به پیش می‌آید، آنجا، سوسیالیسم پوسته‌ی تنگ سیاسی را به دور می‌افکند.» (ص. ۲۰۶)

انتشار این مقاله با نگارش «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴» (آوریل تا اوت) هم‌زمان بود. مارکس در این دست‌نوشته‌ها کل فرایند شکل‌گیری مبانی نظری و پژوهش‌های گسترده‌ی خود را یک‌جا جمع‌آوری می‌کند و منظومه‌ی نظری نوینی را پایه‌گذاری می‌کند. اکنون آن سوژه‌ای که به‌عنوان عنصر فعال تاریخ یافته بود، آن «فقری که شعورش با آلمان فقیر رابطه‌ای معکوس دارد» را با مفهوم کاملاً بدیعی از «کار آزاد انسانی» پیوند می‌زند. بدین‌وسیله، نه فقط بینش خود را از آرنولد روگه و سایر هگلی‌های جوان، بلکه از کلیه‌ی گرایش‌های سوسیالیستی و کمونیستی زمان خود تفکیک می‌کند.

۸ - دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴

«ما در اینجا مشاهده می‌کنیم که ناتورالیسم یا اومانیزم پایدار چگونه هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز است، و هم‌هنگام حقیقت متحدکننده‌ی آن دو را تشکیل می‌دهد.»
(مجموعه آثار، ۱:۳۳۶)

مطالعه‌ی دقیق دست‌نوشته‌های مارکس مشخص می‌کند که او با این اثر منظومه‌ی فکری جدیدی را پایه‌گذاری می‌کند که در سراسر عمر خود بدان وفادار می‌ماند. عمیق‌ترین دستاورد او ارائه‌ی برداشتی کاملاً نوین از آزادی است که در پرتو ادراک رابطه‌ی انسان با «کار» قابل‌تشخیص است. کار نه به‌مثابه‌ی «کارگری»، بلکه به‌عنوان خود-کنش‌گری آگاهانه و آزادانه‌ی «انسانی نوعی». مارکس تصدیق می‌کند که کشف نیروی کار توسط اسمیت و ریکاردو دربردارنده‌ی یک نقطه‌ی عزیمت تازه بود. اما اقتصاد سیاسی، «کار» را صرفاً به‌عنوان «جوهر» یا منشا ثروت و ارزش ادراک می‌کند، درحالی‌که مارکس این جوهر را همچنین به‌عنوان «سوژه» معرفی می‌کند.

مارکس می‌پرسد: «در سیر تکامل انسان، نزول قسمت اعظمی از بشریت به کار انتزاعی چه معنایی دارد؟» (مجموعه آثار، ۳:۲۴۱) چرا «ماده‌ای مرده بر انسان سلطه‌ای کامل پیدا کرده است؟» (ص. ۲۶۷)، چرا «بی‌ارزش شدن جهان انسانی با رشد ارزش درجهان اشیاء ارتباطی مستقیم پیدا کرده است؟» (ص. ۲۷۲)، چرا انسان هرچه بیشتر تلاش می‌کند، سیطره‌ی جهان مصنوعات بیگانه‌ای که می‌آفریند توانمندتر شده

و دنیای درونی او فقیرتر می‌شود؟ «اقتصاد سیاسی با بی‌توجهی به رابطه‌ی مستقیم کارگر (کار) با تولید، بیگانگی نهفته در سرشت کار را پنهان می‌کند.» (ص ۲۷۳) پس پرسیدنی است: «رابطه‌ی اساسی» کاری چیست و بیگانگی انسان از کجا ناشی می‌شود؟ به باور مارکس، فردیت یافتگی انسان با خلاقیت وی قابل شناسایی است. محصول کنش انسانی در یک فرآورده، یا «بژه» تجسم می‌یابد. سوژه‌ی انسانی از این راه است که «عینیت» یافته و به یگانگی می‌رسد. هستی فعال انسان در خلال باروری او و با میانجی‌گری داده‌های طبیعت، ارتباط یابی فرد با «سرشت ذاتی» و خویشتن خویش را به همراه می‌آورد و معرف انکشاف انرژی‌های جسمانی و فکری اوست. انسان از این طریق «جامعیت» یافته و خود را موجودی آزاد می‌یابد. کنش آزاد، آگاه، داوطلبانه و هدفمند، ضرورت وجودی انسان است و صرفاً جنبه‌ی ابزاری ندارد. یعنی مفهوم هستی، تلاش برای معاش و ملازمات زندگی نیست بلکه بارآوری، خود «غایت خویش» است. پس «انسان حتی هنگامی که از نیاز جسمی فارغ باشد نیز تولید می‌کند و هنگامی حقیقتاً تولیدگر است که از چنان نیازی آزاد شده باشد.» (ص. ۲۷۶)

فعالیت و بهره‌مندی اجتماعی به‌هیچ وجه فقط در یک فعالیت مادی صرف خلاصه نمی‌شود و همواره در شکل فعالیتی «مستقیماً اشتراکی» نمادین نمی‌شود. از همین روست که مارکس هشدار می‌دهد که: «از همه مهم‌تر این است که ما باید از استقرار مجدد "جامعه" به‌مثابه‌ی یک انتزاع در مقابل فرد پرهیز کنیم. فرد، همان هستی اجتماعی است. بنابراین، بیان زندگی او، حتی اگر در شکل مستقیم نمادی اشتراکی پدیدار نشود، و در همکاری با دیگران هم انجام نگیرد، مبین و مؤید هستی اجتماعی است.» (ص. ۲۹۹)

همان‌طور که مشاهده شد، به‌دیده‌ی مارکس انسان از «فردیتی ویژه» برخوردار است و «درست همین مشخصه است که به او فردیت می‌بخشد؛ فردیت واقعی یک موجود انسانی.» در عین حال انسان یک «کلیت»، یک «ایده‌آل جامع» است؛ یک «موجودیت سوپزکتیو» اجتماعی که «برای خود» تجربه و تفکر شده و «تجسم تمامیت هستی انسانی» است. تنها بر مبنای چنین دیدگاهی است که می‌توان «جامعه» را به‌عنوان «وحدت انسان و طبیعت»، و بستر رهایی همگانی و فردی شناخت.

آنچه مارکس «بالیده» و مارکس «جوان» را به هم پیوند می‌زند، دقیقاً درهم‌تنیدگی آزادی و ضرورت در مفهوم «کار» است. به دیده‌ی او در جامعه‌ی سرمایه‌داری، رابطه‌ی کارگر با کار «بیرونی» است و به سرشت ذاتی او متعلق نیست؛ نه داوطلبانه، بلکه اجباری است. «به‌طور آزادانه قوای جسمی و فکری او را پرورش نمی‌دهد... بلکه صرفاً وسیله‌ای برای ارضای نیازی بیرونی است.» اما «زندگی به‌جز فعالیت، چه چیز دیگری است؟» کار همانا «کنش زندگی» و «زندگی‌بخش» است. «فعالیت آزاد و آگاهانه»، ذاتی انسان است، اما اکنون «خود زندگی فقط به‌مثابه‌ی وسیله‌ای برای زندگی پدیدار می‌شود.» (ص. ۲۷۵)

مارکس در دهه‌ی آخر زندگی خود، در «نقد برنامه‌ی گوتا» به این مفهوم بازمی‌گردد و عنوان می‌کند که در «فاز بالایی جامعه‌ی کمونیستی»، پس از رهایی از انقیاد افراد به «تقسیم کار» اجتماعی، و از آن‌جا رفع تعارض بین «کار فکری و کار جسمانی»، هنگامی که «فرد رشدی همه‌جانبه» پیدا کرده باشد، «خود کار از وسیله‌ای محض برای زندگی، به ضرورت بنیادین زندگی تبدیل می‌شود.» (مجموعه آثار، ۲۴:۸۷)

۹ - رشد همه‌جانبه‌ی فرد آزاد

«در جامعه‌ی کمونیستی، جایی که هیچ‌کس در حوزه‌ای انحصاری فعالیت نمی‌کند، ولی می‌تواند در هر رشته‌ای که می‌خواهد آزموده شود، تولید عمومی را جامعه تنظیم می‌کند و از این‌رو به من امکان می‌دهد که امروز یک کار و فردا کار دیگری انجام دهم؛ صبح شکار کنم، بعدازظهر ماهی‌گیری، و عصر دامداری کنم، و از آنجا که دارای ذهنیت هستم، بعد از شام نقادی کنم، بدون آن‌که هیچ‌گاه شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منقد شوم.»
 مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، (مجموعه آثار، ۵:۴۷)

گفتاورد بالا که در نظر اول مفهومی «آرمان‌شهری» دارد، یک توصیف عام از «جامعه‌ی بی‌طبقه» است. برحسب ظاهر هیچ مارکسیستی، نه خائفانه بلکه به‌طور علنی، چشم‌انداز نفی طبقات در اندیشه‌ی مارکس را انکار نکرده است. اما تاکنون به

حد کافی به این اصل توجه نشده است که حذف طبقات، هم‌هنگام به معنی فراروی از جامعه‌ی متخاصم مدنی، شکوفایی فرد و رهایی از انقیاد و وابستگی به طبقه به‌مثابه‌ی «افرادى متوسط» است. جنبشی که هدفش نفی طبقات است، و پرولترها در آن نه به‌عنوان فرد بلکه اعضای یک طبقه شرکت می‌کند، خود الغاگر است. «برای آن که خود را به‌مثابه‌ی افراد تأیید کنند» آنچه تاکنون توسط آن به خود تجسمی اشتراکی داده‌اند، یعنی دولت، را مرتفع می‌کنند. («ایدئولوژی آلمانی»، ص. ۸۰)

آنها در اجتماع همبسته‌ی خود، نه چون عضوی از یک طبقه، بلکه «به‌مثابه‌ی فرد شرکت می‌کنند». این اجتماعی است که مؤید «رشد و حرکت آزاد افراد» است. (همان) این دقیقاً نقطه‌ی مقابل اجتماع کنونی است که به واسطه‌ی تقسیم کار اجتماعی، بر فراز افراد جداگانه، اجتماعی تحمیلی است که از یک «هستی مستقل» برخوردار شده است. اما بر مبنای «برنامه‌ی عمومی افرادی که آزادانه متحد شده‌اند» و به‌واسطه‌ی یک «انقلاب جامع»، و نیز «برطرف کردن کار»، افراد قدرت‌هایی را که از کنترل آنها خارج شده است به تصرف خود درمی‌آورند که به «رشد کلیه‌ی ظرفیت‌های خود افراد» منجر می‌گردد. (ص. ۸۷) «تنها در این مرحله است که خود-کنشگری با زندگی مادی مترادف می‌شود که با تکامل افراد به افرادی کامل، و طرد محدودیت‌های طبیعی و دگرگونی کار به خود-کنشگری، متناسب می‌گردد.» (ص. ۸۸)

مفهوم رشد همه‌جانبه‌ی فرد آزاد، و شرکت فعال افراد در تعیین سرنوشت خود، شالوده‌ی یک «دموکراسی حقیقی» است؛ «دموکراسی» نه‌بعنوان یک سازماندهی سیاسی، بلکه به‌مثابه‌ی یک روش زندگی. این مفهوم صرفاً منحصر به آثار جوانی مارکس نیست، بلکه جان‌مایه‌ی اندیشه‌ی اوست که در سراسر آثار او مشهود است. از این‌رو، در «مانیفست حزب کمونیست» اعلام می‌کند که پس از محو تمایزات طبقاتی «زمانی که قدرت عمومی خصلت سیاسی خود را از دست می‌دهد»، «به‌جای جامعه‌ی کهنه‌ی بورژوازی، به‌همراه طبقات و تضادهای طبقاتی آن، تعاونی خواهیم داشت که در آن تکامل آزاد هر فرد شرط تکامل آزاد همگان است.» (مجموعه آثار، ۶:۵۰۶) مارکس در عظیم‌ترین اثر خود «کاپیتال» نیز به همان نحو تأکید می‌کند که بازسازی جامعه‌ی

کهن «برمبنایی جدید» و در «یک شکل عالی تر اجتماعی»، جامعه‌ای است که در آن «رشد آزاد و کامل هر فرد، اصل حاکم است.» (۱:۷۳۹)

تردیدی نیست که تکامل فرد آزاد در درون جامعه و نیز در پیوند با سایر اعضای جامعه تحقق‌پذیر است. به‌طور کلی، همکاری لازمی هرنوع تولید در مقیاسی وسیع است و با این‌که به خودی خود معرف یک صورت‌بندی معین و یک عصر خاص نیست (مانند مصر و جوامع آسیایی)، شکل بنیادی وجه تولید سرمایه‌داری است. («کاپیتال» ۱:۴۵۳) اصولاً سرمایه‌داری یک روش تولید اشتراکی یا مستقیماً اجتماعی است که در آن واحد بین افراد رقابتی با «روحی حیوانی» ایجاد می‌کند. در این‌جا سازماندهی و آنارشی لازم و ملزوم یکدیگرند که مارکس آن را یک «امپراتوری حیوانی» یا «جنگ همه با همه» (ص. ۴۷۶) و متمیزه کردن افراد می‌نامد.

اساساً کار اشتراکی به خودی خود ابدأ شاخص سنجش یک جامعه‌ی آزاد نیست. به‌همین خاطر است که وقتی مارکس مالکیت اشتراکی در جوامع بدوی را بررسی می‌کند، تکیه‌ی او بر عدم آزادی فردی است. در این‌جا «فرد، مانند کندوی زنبورها، بند نافش هنوز به قبیله وابسته است.» (ص. ۴۵۲) پس ضروری است این پندار که در نزد مارکس فراروی از روابط سرمایه‌داری صرفاً به معنی حذف مالکیت خصوصی و کار تعاونی است از اذهان زوده‌شود. به دیده‌ی مارکس، «ما باید کار جامع و کار اشتراکی را از یکدیگر تفکیک کنیم.» («کاپیتال»، ۳:۱۹۹) کار جامع و کار اشتراکی هر یک در فرایند تولیدی سهم خود را ایفا می‌کنند. هردو با هم ترکیب می‌شوند ولی درعین حال متفاوت‌اند. «کار جامع شامل کلیه‌ی اکتشافات، اختراعات، و تمامی کارهای فکری و علمی می‌گردد. اما کار اشتراکی صرفاً دربرگیرنده‌ی همکاری مستقیم افراد است.» (همان)

آنچه مارکس «روح انسانی کار جامع» می‌نامد (همان‌جا، ص. ۱۹۹) جایگزین «کار» به‌معنای متعارف آن می‌شود. جای «کارگری» را رشد همه‌جانبه‌ی «خود-کنشگری» می‌گیرد. جای نیازهای مستقیم طبیعی به معنای اخص آن را نیازهایی می‌گیرد که تاریخاً آفریده شده‌اند. از اهداف انسانی، ضرورت صرف یک هدف طبیعی خارجی زوده‌شده و کنش او، به خود فعلیت‌بخشی، به عینیت‌یابی سوژه‌ی انسانی، یعنی به آزادی

واقعی، تبدیل می‌شود. آن‌گاه سوژه‌ی کاملاً متفاوتی وارد تاریخ می‌شود که «در ذهنیت او، دانشِ انباشته‌شده‌ی اجتماع زیست می‌کند.» («گروندرپسه»، ص. ۷۱۲)

۱۰ - کمون پاریس: تجسم یک «تمدن نوین»

«کمونیسم خاستگاه نفی و ازاین‌رو فازی بالفعل و ضروری برای مرحله‌ی بعدی تکامل در فرایند رهایی و احیای انسان است. کمونیسم شکل ضروری و اصل پویای آینده‌ی بلافصل است. اما کمونیسم به خودی خود هدف تکامل انسان، شکل جامعه‌ی انسانی نیست.»
مارکس، «مالکیت خصوصی و کمونیسم»، (مجموعه آثار، ۳:۳۰۶)

اکنون ضروری است تا تمام رشته‌های گفتمان حاضر با تمرکز بر کمون پاریس گردآوری و متصل شوند. چکیده‌ی آنچه تاکنون پیرامون «رشد کامل فردیت»، پیوند فرد و اجتماع، دولت و جامعه‌ی مدنی، و «دموکراسی حقیقی» بررسی شد را می‌توان در «جنگ داخلی در فرانسه» یافت. کمون، آنتی‌تز مستقیم دولت، یک «نادولت» بود. کمون این ماشین مرکزیت‌یافته، این بختک مرگ‌زا، که همچون «مار بوآ» جامعه‌ی مدنی را در چنبره‌ی خود فشرده بود، این «رویش ناهنجار» که خود را همتای ایده‌آل اجتماع وانمود می‌کرد، را منهدم ساخت. پس کمون «انقلابی علیه این یا آن شکل قدرت دولتی - لژتیمیست، مشروطه، جمهوری یا امپریالیستی - نبود. این انقلابی علیه خود دولت بود.» کمون معرف جذب نیروی دولتی در خود جامعه‌ی مدنی بود.

فریاد «جمهوری اجتماعی» که انقلاب فوریه‌ی پورلتاریا با آن آغاز شد، تجلی آرزوی مبهم یک جمهوری بود که نه فقط شکل سلطنتی حاکمیت طبقاتی بلکه خود حاکمیت طبقاتی را برطرف می‌کند. کمون، شکل مثبت آن جمهوری بود. کمون برای جمهوری شالوده‌ی مؤسساتی واقعاً دموکراتیک فراهم کرد. (مجموعه آثار، ۲۲:۳۳۴) پس جمهوری پارلمانی در فرانسه مرده بود و قطعاً انقلاب کارگری قصد نداشت آن‌را از گور بیدار کند. هیچ‌چیز با روح کمون بیگانه‌تر از این نیست که آرای عمومی را با مقاماتی سلسله‌مراتبی جایگزین کند. رأی‌گیری عمومی که فقط برای تحکیم حکومت پارلمانی

طبقاتی هر چند سال یکبار برگزار می‌شد، با اهداف واقعی آن منطبق شده است، تا کمون توسط آن کارگزاران اداری خود را انتخاب کند و این توهم که گویا اداره و حکومت سیاسی کارکردهایی برین و رازآمیز است که فقط از عهده‌ی کاستی مجرب برمی‌آید را باطل کند. (ص. ۳۳۳)

کمون ثابت کرد که عناصر سازای آینده در بطن حال زیست می‌کنند. یعنی امکان تعامل «است» و «باید» در هستی خودِ کمون تجسم می‌یابد که در صورت تداوم، فرایند خود-تکاملی سوژه نه فقط «پیش-تاریخ» جامعه را پشت سر می‌گذارد، بلکه به واسطه‌ی نفی خودِ آن سوژه، به برقراری یک روش کاملاً نوین هستی منجر می‌گردد. همان‌طور که مارکس در «هجدهم برومر لوئی بناپارت» نوید داده بود، زمانی فرا می‌رسد که «خودِ اوضاع فراخوان خواهد داد که: رودس همین جاست، همین جا باید رقصید.» کمون پاریس، پاسخ مثبت به آن فراخوان بود! پس «آنها ایده‌آلی برای تحقق بخشیدن نداشتند بلکه می‌خواستند عناصر جامعه‌ی نوین را آزاد کنند، عناصری که جامعه‌ی کهنه‌ی بورژوازی در حال سقوط، باردار آن بود.»

آنچه مارکس در سومین برنهاده‌ی «تزاها» درباره‌ی فوئرباخ نگاشته بود، مفهوم «خود-دگرسازی» است. بدان معنا که دگرشدن یک وضعیت با دگرگونی خودِ دگرگون‌کننده قرین است. «ابدئولوژی آلمانی» چنین مفهومی را این‌گونه تعریف کرده بود: «ضرورت انقلاب فقط بدان خاطر نیست که طبقه‌ی حاکم را نمی‌توان به شیوه‌ی دیگری سرنگون کرد، بلکه همچنین بدین خاطر است که طبقه‌ی سرنگون‌کننده فقط به واسطه‌ی انقلاب موفق به زدودن تمام گل و لای اعصار شده، استحقاق بنیان نهادن یک جامعه‌ی نوین را کسب می‌کند.» (مجموعه آثار، ۵:۵۳) بنابراین، مساله صرفاً محدود به «حضور» مستقیم سوژه در فرایند انقلاب اجتماعی نیست، بلکه مربوط به مشارکت آگاهانه‌ی خودِ آنها در به ثمر رساندن انقلاب، به‌ویژه پس از انقلاب است. جامعه‌ی بدیل یا توسط خودِ آنها ساخته می‌شود و یا هرگز بنا نخواهد شد!

«سلب‌مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان» که در نقطه‌ی اوج «کاپیتال»، در بخش «گرایش تاریخی انباشت سرمایه»، شاخص تاریخی «نفی نفی» بود، اکنون نه چون هدف بلکه به‌عنوان «واسطه‌ی عقلانی» صورت‌بندی خودگردان طبقه‌ی کارگر بازنمایی می‌شود تا با میانجی‌گری آن، بتوان خودسازماندهی «جنبش اجتماعی طبقه‌ی کارگر

و نیز احیای کل بشریت» را با «روشی انسانی و کاملاً عقلانی» به پیش برد. هدف، نفی علت وجودی خود پرولتاریاست تا «مالکیت فردی را به حقیقت تبدیل کند.» (ص. ۳۳۵) این عبارات به‌راستی یادآور مبانی نظری مارکس «جوان» است. او در «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴» تأکید کرده بود که «چنانچه خود کمونیسم را بر مبنای سرشت آن به مثابه‌ی نفی نفی، به مثابه‌ی تصرف جوهر انسان با وساطت نفی مالکیت خصوصی توصیف کنیم، هنوز جایگاهی نیست که حقیقتاً خود-منشأ باشد... جنبشی است که خود را مرتفع می‌کند... کمونیسم، اومانیسمی است که از طریق نفی مالکیت خصوصی به خود واصل شده باشد. فقط از طریق نفی این واسطه - که خود پیش‌نهادی ضروری است - اومانیسم مثبتی که از خود منتج شده باشد، اومانیسم مثبت، وارد هستی می‌شود.» (مجموعه آثار، ۳:۳۱۳)

اکنون در بررسی انتقادی کمون پاریس اعلام می‌کند که، شکل سیاسی کمون یک «همراه» است. بنابراین، خود کمون در حکم «احیای جامع بشریت نیست، بلکه ابزار سازمان‌یافته‌ای برای عمل است.» اما این شکل، «خودگردانی تولیدکنندگان»، «شکل نهایتاً کشف‌شده‌ای است که به واسطه‌ی آن، رهایی اقتصادی کار تحقق پیدا کند.» آنچه نوین است، زایش جنبشی خودباور، «با آگاهی کامل نسبت به وظیفه‌ی تاریخی خود» است که این «شکل نهایتاً کشف‌شده» (ص. ۳۳۵) را به ارمغان آورده است. مارکس پس از برجسته کردن بُعد بین‌المللی و شرکت زنان، به برشماری دستاوردهای بی‌ظنیر و کاملاً بدیع کمون در عرصه‌های گوناگون اجتماعی می‌پردازد، از جمله لغو کار شبانه، آرای همگانی، تحصیل رایگان، جدایی دین و دولت، و غیره، اما با صراحت اعلام می‌کند که «بزرگ‌ترین دستاورد اجتماعی کمون، هستی‌کنشگر خود آن بود.» (ص. ۳۳۹)

بنابراین، شکل سازماندهی کمونی واسطه‌ای ایجاد کرد تا توسط آن مبارزه‌ی طبقاتی با عقلانی‌ترین و انسانی‌ترین روش، از مراحل مختلف خود عبور کند. در عین حال کموناردها می‌دانستند که با میانجی‌گری شکل کمونی سازماندهی سیاسی، گام‌های عظیمی برداشته شده و زمان آن فرا رسیده است که برای خود و بشریت یک تمدن نوین را پایه‌گذاری کنند. «کموناردها با فریادهای یک تمدن نوین برخاک افتادند»، اما

آنچه در مدتی کوتاه آفریدند، «به‌عنوان پیام‌آور شکوهمند یک جامعه‌ی نوین» جاودانی گشت. (ص. ۳۳۵)

منابع

Karl Marx, Frederick Engels, Collected Works, Volumes ۱, ۳, ۴, ۵, ۶, ۲۲ & ۲۹; International Publishers, New York, ۱۹۷۵-۱۹۷۶.

Karl Marx, Capital, Vol.I. Vintage Books, New York, ۱۹۷۷.

Karl Marx, Capital, Vol.III. Vintage Books, New York, ۱۹۸۱.

Karl Marx, Grundrisse, Vintage Books, New York, ۱۹۷۳.

Karl Marx, Critique of Hegel's 'Philosophy of Right', Cambridge University, ۱۹۷۷.