

الکسی

دوتوکویل و

کارل مارکس

نوشته رمون آرون

ترجمه دکتر بزرگ نادرزاد

واژه‌هایی که توکویل به کار می‌گیرد بدون ابهام نیست و خصوصاً دو تعبیری را که بیشتر استعمال می‌کند نه به صورت دقیق تعریف می‌کند نه این که پیوسته در معنای واحدی از آن‌ها استفاده کند؛ با این وصف، فکر او به نظر من به آسانی قابل درک است.

اما در اغلب موارد، منظور توکویل از واژه دموکراسی، نشان دادن وضع و حالتی از جامعه است، نه صورتی از حکومت آن جامعه. در هر حال از دید توکویل، دموکراسی در جهت مخالف آریستوکراسی قرار دارد. رژیم سابق فرانسه (یعنی حکومت قبل از انقلاب ۱۷۸۹) بر نابرابری وضع مردم و اشرافیت زمین‌دار تکیه داشت چرا که هر نوع آریستوکراسی حقیقی مآلاً بر مالکیت ارضی متکی است و علت این است که فقط مالکیت زمین می‌تواند استمرار ضروری اشرافیت را تضمین کند. البته توکویل در کتاب «دموکراسی در آمریکا» (جلد دوم - جزء دوم - فصل ۲۰) از نوعی آریستوکراسی هم سخن می‌گوید که می‌تواند از شکم صنایع درآید و بر آن تکیه زند. در این خصوص می‌نویسد:

«به این ترتیب به تدریج که توده ملت به سوی دموکراسی روی می‌کند، طبقه خواص که به صنعت و تولید می‌پردازد اشرافی تر می‌شود. در طبقه توده، آدم‌ها بیش از پیش به یکدیگر شباهت پیدا می‌کنند و در طبقه اشراف صاحب صنعت، مردم بیش از پیش از یکدیگر متفاوت می‌شوند و درحالی که در طبقه توده نابرابری مردم افزایش می‌یابد، به همان نسبت نابرابری در طبقه اشراف کاهش پیدا می‌کند.»

هرچند در میان اصحاب صنایع به چند نفر بسیار ثروتمند برمی‌خوریم که در مقابل جماعت بسیار فقیری ظاهر می‌شوند، ولی توکویل هیچ وقت فکر نمی‌کرد که این مردان بسیار ثروتمند بتوانند يك طبقه آریستوکراسی حقیقی برپا کنند و نه این که تعارضات آشکار در جوامع محدود ارباب صنایع نماد و نشانه‌های حاکی از رشد و گسترش آتی آنها باشد؛ خلاصه، توکویل می‌گفت آدمهای ثروتمند و توانگر وجود دارند، اما طبقه توانگران وجود ندارد....

«زیرا این مردان توانگر نه ذهنیات و اهداف مشترکی دارند، نه آداب و سنن و امیدهای مشترك. پس اینها گرچه مانند اعضای يك بدن هستند اما بدن ندارند [...] میان مردان توانگر نه تنها روابط استواری در کار نیست بلکه می‌توان گفت اساساً میان فقیران و ثروتمندان پیوندی واقعی وجود ندارد. کارخانه‌دار یا صاحب صنعت از کارگر کارش را طلب می‌کند و کارگر از کارفرما توقعی جز دریافت دستمزد خود ندارد [...] درحالی که قانون یا فشار خلقیات و آداب و رسوم، آریستوکراسی مبتنی بر روابط ارضی قرون گذشته را ملزم می‌کرد که به کمک خادمان خود بشتابد و در تسکین مصائب تهیدستان بکوشد [...] میان کارگر و کارفرما البته روابط کم نیست، اما دیگر پیوند انسانی حقیقی میان این دو وجود ندارد. و خلاصه کلام اینک چون نیک بنگریم می‌بینیم این آریستوکراسی متشکل از ارباب صنایع که جلوی چشم ما دارد قدمی کشد یکی از سنگدل‌ترین گونه‌های اشرافیتی است که در کره زمین ظهور کرده، ولی در عین حال یکی از محدودترین و کم‌خطرترین انواع اشرافیت است.»

بنابراین چه گذشت، به نظر توکویل تعریف رایج دموکراسی این است که ذاتاً منافی آریستوکراسی است و قائل به انحلال نظام امتیازات و از میان رفتن تمایزات طبقاتی، و مآلاً گرایش به برابری اقتصادی و یکسان شدن روش‌های زندگی مردم دارد.

با آمدن آریستوکراسی، رابطه خادم و مخدوم از میان می‌رود و فرمانروایی اشراف مقید به الزاماتی می‌شود که هدف آن حمایت از رعیت فرمان‌بردار است. کم‌کم ثروت و قدرت از یکدیگر جدا می‌شوند و کار به صورت نوعی فعالیت آبرومند و متعارف درمی‌آید که خاص و عام همه به آن می‌پردازند. اشراف کار کردن را تحقیر می‌کنند، اما از قبل آن انتظار منفعی دارند؛ ولی در جوامع دموکراتیک دو مفهوم کار کردن و مزد گرفتن به یکدیگر گره می‌خورد و چه خدمه و چه رئیس همه مزدی دریافت می‌کنند. «یعنی به رئیس مزد می‌دهند تا فرمان

براند و به خدمه مواجب می دهند تا خدمت کنند.»

هرچند متعارف ترین و روشن ترین معنای دموکراسی از دید توکویل همین است که گفته شد، ولی توکویل غافل نیست از این که میان دموکراسی بعنوان وضع و حال یک جامعه و مفهوم مألوف دموکراسی یعنی یک نوع رژیم کشورداری، فاصله وجود دارد. البته چنان که می دانیم، مطابق طبقه بندی مصطلح قدیم، سلطنت و آریستوکراسی و دموکراسی به معنای حاکمیت یک نفر، فرمانروایی چند نفر و حکومت مردم بر مردم است. اما در میان نوشته های توکویل متنی پیدا شده که پژوهنده ای به نام J. P. Meyer آن را در جلد دوم کتاب «رژیم سابق و انقلاب» اثر توکویل چاپ کرده و در آنجا تردید در مورد قطع رابطه میان تعریف اجتماعی دموکراسی و تعریف سیاسی دموکراسی به چشم می خورد. خود توکویل می نویسد:

«در عرف عام اعتقاد بر این است که اگر کشوری پادشاه خودکامه ای داشته باشد، مادام که همین پادشاه سلطنت خود را بر مبنای رعایت قوانین و احترام به نهادهایی که صلاح مردم را در نظر دارند اعمال کند، به حکومت این کشور می توان گفت حکومت دموکراسی یعنی حکومت در این کشور از نوع سلطنت دموکراتیک است. اما معنای حقیقی واژه های دموکراسی و موناشرسی (سلطنت) و حکومت دموکراتیک این است که مردم سهم کم و بیش قابل توجهی در تمشیت امور کشور دارند و این مطلب البته با قضیه آزادی سیاسی ارتباط نزدیک دارد؛ و اطلاق صفت دموکراتیک به حکومتی که در آن آزادی سیاسی نباشد در حکم زدن حرف بی اساس و خلاصه یاروه گویی است. اما آنچه باعث استعمال تعبیر دروغین یا توسل به الفاظ مبهم و پیچیده می شود، اولاً این است که صاحب سخن قصد فریفتن مردم را دارد زیرا مردم اصطلاح حکومت دموکراتیک را می پسندند؛ ثانیاً آنها برای این که با یک لفظ، اندیشه غامضی را که در زیر شکافته می شود اظهار کنند، دچار در دسر و مخمصه می شوند؛ اساس مطلب این

است که در یک حکومت مطلقه مردم ابداً مشارکتی ندارند و طبقات ممتاز و بالاتر از طبقه مردم عادی از هیچ امتیازی بهره مند نیستند و قوانین طوری تدوین شده که مایه رفاه و آسایش مردم باشد.»^۲

آنچه مذکور افتاد در فصلی قرار گرفته که توکویل می خواسته آن را به مجلس مؤسسان و مصوبات آن اختصاص دهد و در این مورد خود توکویل می گوید: «هر وقت سیستم قوانین مصوب مجلس مؤسسان را نگاه می کنم دو خصلت پایدار در آن می بینم، یعنی لیبرالیسم و دموکراسی، و این نکته مرا با تلخ کامی به یاد وضع کنونی ام می اندازد.» توکویل این سطور را هنگامی می نویسد که به علت کودتای ناپلئون سوم (لویی ناپلئون بناپارت برادرزاده ناپلئون اول) و احیای رژیم امپراتوری، فرانسه را ترک گفته و به تبعید خود خواسته رفته است؛ رژیم امپراتوری که نه آریستوکراتیک است نه دموکراتیک، و در واقع رژیمی است استبدادی که به یک جامعه طالب دموکراسی تحمیل شده است. حتی ارنست رنان هم در فردای شکست نظامی ۱۸۷۰^۳ به درستی دموکراسی یا تصورات نادرست از دموکراسی تاخت. چون سخنگویان رژیم استبدادی از واژه دموکراسی سوءاستفاده می کردند توکویل متذکر شد که جامعه مورد نظر نمایندگان در مجلس مؤسسان، جامعه ای آزاد و در عین حال دموکراتیک بوده نه جامعه ای نظامی؛ منظور آنان جامعه مدنی بوده است. توکویل آنجا که از مجلس مؤسسان سخن می گوید از افکار شایع در زمان انقلاب ۱۷۸۹ صحبت می کند و «درستی نظرات کلی اعضای مجلس مؤسسان، عظمت حقیقی اهدافشان، بزرگ منشی و رفعت عواطف آنها و اتحاد تحسین برانگیزشان در زمینه آزادی خواهی و برابری طلبی را تحسین کرده است». بدین سان، این مطالب در نظام کلی فکر توکویل جامی افتد و جای می گیرد.

به هر روی حتی در یک رژیم استبدادی، آریستوکراسی متعلق به دیروز محکوم است و قوانین را به گونه ای می توان تدوین کرد که در حد امکان، آسایش مردم را تأمین نماید. اما

○ از دید توکویل، دموکراسی ذاتاً منافی آریستوکراسی و قائل به انحلال نظام امتیازات و از میان رفتن تمایزات طبقاتی است و مآلاً گرایش به برابری اقتصادی و یکسان شدن روشهای زندگی مردم دارد.

○ تو کویل آزادی
سیاسی را بالاترین ارزشها
می‌داند، حتی به‌هنگامی
که نظامهای استبدادی آن را
به نام دموکراسی زیر پا
می‌گذارند.

جوامع جدید، اگر هم استبدادی باشند، بعضی خصوصیات جامعه دموکراتیک را حفظ می‌کنند، انگار که انقلاب فرانسه و جامعه آمریکا الهام‌بخش تلفیق دموکراسی و لیبرالیسم و برابری و آزادی‌اند.

واژه آزادی سرهمه زبانه‌است و معانی آن سخت مبهم و دوپهلوست، زیرا در هر دوره‌ای مردم به نام آزادی طالب تصرف قدرتهایی هستند که فکر می‌کنند ظالمانه از آن‌ها سلب شده و نیز به نام آزادی به روحیه اطاعت و انقیاد اعتراض می‌کنند. از دید من، روشن‌ترین تعریفی که تو کویل از واژه آزادی به دست داده، در کتاب «تأمل در وضع اجتماعی و سیاسی فرانسه قبل و بعد از ۱۷۸۹» است که در سال ۱۸۳۶ به چاپ رسیده است. تعریف تو کویل از آزادی به قرار زیر است:

«اگر بخواهیم از واژه آزادی تعریفی مقتضی عهد جدید و دموکرات‌منشانه و عادلانه به دست دهیم، این می‌شود: فرض بر این است که طبیعت به هر کس چراغی هدیه کرده که همان عقل اوست و اداره امور تأمین معاش او را کفاف می‌کند. همین انسان از بدو ولادت حقیقی دارد برابر حق دیگران، که مرور زمان شامل آن نمی‌شود و هیچ عاملی نمی‌تواند آن را فسخ و الغا کند و این حق ناظر است به این که انسان مختار به زندگی کردن است مستقل از دیگر انسانها و حق دارد در همه مسایلی که به شخص او مربوط می‌شود مستقلاً عمل کند و سرنوشت خود را برحسب میل و اراده شخصی تنظیم نماید.»^۴

مطابق این تعریف، مفهوم آزادی در عین حال منفی و نامتعین است. منفی به این معنا که مظهر و تجسم آزادی، همانا عدم وابستگی یا استقلال است؛ و استقلال یعنی این که اختیار هر کس به دست خودش باشد. نامتعین به این معناست که باید تعیین کرد مرز آزادی هر کس تا به کجا ادامه می‌یابد. اما این آزادی که در مقام نسبت با آزادی دیگران تعریف می‌شود از دید برخی متفکران، به آزادی با نیت وصول به فلان مقصود تعبیر می‌شود و محتوای مثبت دارد. آزادی

مبتنی بر استقلال شخصی، یعنی مفهومی که منتسکیو می‌توانست آن را امنیت یا فقدان خودکامگی بنامد، اصالتاً درجایی تحقق می‌یابد که آزادی سیاسی وجود داشته باشد، و آزادی سیاسی یعنی مشارکت شهروندان در اداره امور محلی و تمشیت مصالح عامه. اما از لحاظ تو کویل، آزادی سیاسی بالاترین ارزشهاست، حتی موقعی که نظامهای استبدادی به اسم دموکراسی آن را از میان برمی‌دارند. و مسلم است که این همه علاقه شدید تو کویل به آزادی علل شخصی دارد. البته خود تو کویل شور آزادی خواهانه خود را با ادله صرفاً جامعه‌شناختی توجیه می‌کند و می‌گوید در جوامع دموکراتیک (میل به ثروت‌اندوزی به هر قیمت که شده، شوق تجارت و معامله، منفعت‌جویی، طلب رفاه و جستجوی لذات مادی، مطلوب‌ترین اهداف است و به آسانی، همه طبقات مردم دچار این گونه شیفتگی‌ها می‌شوند و حتی قشرهایی از مردم را که بیشتر از دیگران با این گونه سوداها بیگانه بوده‌اند مبتلا می‌کند و اگر مانعی بر سر راه شیوع این گونه تمایلات شدید سبز نشود، چه بسا که همه ملت را به فساد بکشاند و رژیم استبدادی ذاتاً حکومتی است که این گونه گرایش‌ها را ترغیب می‌کند و گسترش می‌دهد.» تو کویل در جای دیگری از مقدمه کتاب «رژیم سابق و انقلاب» می‌نویسد: «فقط آزادی می‌تواند این مردم را از پرستش پول و پرداختن بی‌وقفه به امور حقیر روزمره باز دارد و نگاه آنها را به سوی وطن که بفرار و در کنارشان قرار دارد جلب کند؛ فقط آزادی است که می‌تواند گاهی به جای حس رفاه‌طلبی، عشقی نیرومند و شوری عالی تر بنشاند و اهدافی بلندتر از مال‌اندوزی ترسیم کند و چنان روشنایی‌ای برافروزد که فضایل و رذایل مردم را بتوان دید و درباب آن داوری کرد.»

و سرانجام، تو کویل در جای دیگری می‌نویسد: «من ترسی ندارم از این که بگویم مادام که در یک رژیم سیاسی، مساوات و استبداد حاکم باشد سطح عواطف و عقول مردم پیوسته تنزل خواهد کرد.»

اما با این که توکویل از آزادی با صیغه مفرد یاد می‌کند و نه چون ضد انقلابیون به صیغه جمع، در هر جا که دستش برسد آشکارا جنبه‌های گوناگون آزادی را برمی‌شمرد و می‌گوید آزادی عبارت است از «استعداد يك ملت برای این که خود بر خود حکومت کند و نیز آزادی متوقف است بر تضمینات حقوقی و آزادی فکر و سخن و نوشتن» و به بیان دیگر، آزادی موقوف است بر آزادی‌های شخصی و فکری و حمایت حقوقی قوانین از این که انسانها بازیچه خودکامگی حاکمان قرار نگیرند، و سرانجام این که شهروندان به توسط نمایندگانی که برگزیده‌اند در تمشیت امور عمومی مداخله کنند. از تلفیق همه این گونه آزادی‌هاست که مفهوم آزادی از لحاظ توکویل تحقق می‌یابد و فقط این نوع آزادی است که می‌تواند جوامع مساوات‌طلب را که پیش از هر چیز دنبال تأمین آسایش و رفاه خود هستند با مراتبی از عظمت روحی و آرمان‌خواهی و کمال مطلوب آشنا کند. در این جا فقط توکویل جامعه‌شناس نیست که چنین شورمندانه درباره آزادی سخن می‌گوید، توکویلی هم هست که بعنوان يك انسان اظهار مافی‌الضمیر می‌کند، کسی که از قدمای نجبای فرانسه است و از خانواده‌ای محتشم برخاسته است. در کتاب «وضع اجتماعی و سیاسی فرانسه قبل و بعد از ۱۷۸۹»، که از آن تعریف جدید آزادی را بیرون کشیدیم و به دست دادیم، توکویل مفهوم اشرافی آزادی را هم تحلیل می‌کند و چنین می‌گوید:

«در قرون وسطی، مردم مایل به آزادی در ارتکاب همه یا برخی اعمال خویش بودند. علت، این اعتقاد نبود که مردم يك حق کلی دارند که همان حق استقلال شخصی است؛ می‌گفتند آدمیزاد به صرف آدم بودن، حق دارد مستقل بماند چرا که این حق خاص اوست. اما نه تنها در جریان قرون وسطی، بلکه تقریباً همیشه، در جوامع آریستوکراتیک هم این تلقی از آزادی رواج داشت [....] این گونه تلقی اشرافی از مفهوم آزادی در ضمیر کسانی که از آن بهره‌مند می‌شوند شوری برمی‌انگیزد که ناشی از

آگاه‌شدگی به ارزش فردی آنهاست و نیز اشتیاق به آزادی و استقلال شخصی را در آنها نیرومند می‌کند و همین حس آزادی شخصی به جنبه خودخواهی انسان نوعی انرژی و قدرت خاص می‌بخشد. حس آزادی را خود آدمیزاد اختراع کرده و همین اختراع باعث شده است که بعضی انسان‌ها بتوانند غالباً منشاء اعمالی خارق عادت بشوند و هر وقت این آزادی را قاطبه يك ملت به دست آورند، از زمره اقوام عظیم‌السانی به شمار خواهند رفت که تا آن موقع تاریخ به خود ندیده بوده. رومی‌های باستان فکر می‌کردند در میان افراد نوع بشر فقط آنها می‌بایست حتماً از آزادی و استقلال بهره‌مند می‌شدند، زیرا صرف رومی بودن آنها بیشتر آزادی را الزام می‌کرد تا آزاد بودن بعنوان يك موهبت طبیعی.»^۵

این آزادی در حکم يك امتیاز طبقه آریستوکراسی است و متعلق به گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد. در ۱۸۳۶ توکویل می‌گوید مفهوم جدید آزادی مفهومی عادلانه است زیرا حقی متعلق به قاطبه مردم است. در سال ۱۸۵۶، یعنی بیست سال بعد، بدون این که در قضاوت تاریخی سابق خود تجدیدنظر کند، حسرت آن آزادی آریستوکراتیک را که هنوز در روح و روانش جریان دارد تا حدی آشکار می‌کند و حتی تا آنجا می‌رود که پیوند نهانی سنت آریستوکراتیک و دلبستگی شورمندانه به آزادی دموکراتیک را که در شخص او رگ و ریشه دارد بروز می‌دهد.

«تقریباً همه تضمیناتی که در عرض ۳۷ سال حکومت پارلمانی در قبال سوءاستفاده از قدرت به دست آورده‌ایم حالا سخت مورد مطالبه آریستوکراسی قرار گرفته است. علی‌رغم پیش‌داوری‌ها و نقایص و معایب اشراف، وقتی یادداشت‌های آنها را می‌خوانیم، عمق روحیات و چندتایی از صفات برجسته آریستوکراسی را درمی‌یابیم. و اسباب تأسف است که همیشه به جای مقید کردن اشراف به اطاعت از قانون، آنها را کشته‌اند و ریشه‌هایشان را در آورده‌اند و با این گونه اعمال بخشی ضروری از شخصیت معنوی یا جوهر ملت را برکنده‌اند و بر تن آزادی

○ آزادی موقوف است
بر آزادی‌های شخصی و
فکری و حمایت قوانین از
انسانها تا بازیچه
خودکامگی حاکمان قرار
نگیرند، و نیز اینکه
شهروندان به توسط
نمایندگانی که برمی‌گزینند
در اداره امور عمومی
مداخله کنند.

چنان زخمی زده‌اند که هیچ وقت علاج نخواهد شد.»

البته این متن منقول از توکویل را نباید چنان فهمید که گویی نویسنده نسبت به طبقه اجتماعی خود اظهار وفاداری کرده و این گونه اعتراف - از روی بی احتیاطی - بر زبان جامعه‌شناسی جاری شده که متخصص و نظریه پرداز دموکراسی است. بی گمان چنین نیست. توکویل بعنوان يك جامعه‌شناس به مضامین «آزادی فردی مبتنی بر استقلال و ناوابستگی» و «آزادی فردی مبتنی بر مشارکت» مفهوم ثالثی می‌افزاید که تعریف کردن آن البته دشوارتر است، اما از جهت تعمیق معانی و شاید برای فهم درست آزادی یعنی ماهیت روابطی که میان فرمانروا و فرمانبر وجود دارد لازم می‌نماید. توکویل می‌نویسد: «مردان رژیم سابق هر اندازه مطیع اراده شاه بودند، به نوعی اطاعت تن در نمی‌دادند؛ یعنی اگر حکومتی نامشروع و نامقبول و نامحترم و مورد تحقیر عامه بود، مردم به این بهانه که همین حکومت خدمتی انجام می‌دهد یا ممکن است در صورت نافرمانی صدمه‌ای به آنها بزند بالاخره حرف حکومت را گوش می‌کردند، ولی اشراف سابق به صرف اطاعت مردم، زیر بار پیروی از حکومت نمی‌رفتند و هیچ وقت حاضر به پذیرفتن این شکل از عبودیت ذلیل‌کننده انسان نمی‌شدند.»

توکویل در جای دیگری می‌نویسد: «از لحاظ آنها (یعنی اشراف فرانسه پیش از انقلاب) صدمه اصلی اطاعت، ناشی از جبر و فشار قهری آن بود. از لحاظ ما این صدمه کوچکترین صدمه ناشی از فرمانبرداری است. بدترین صدمات عبارت است از حس بندگی و رقیبت که باعث اطاعت انسان می‌گردد.»

کسی که این نوشته توکویل را می‌خواند شاید به فکر بیفتد که در باب بنیاد آزادی در جامعه آمریکا که به صورت خودجوش و طبیعی دموکراتیک بوده پرسش‌هایی مطرح کند، اما واقعیت این است که تناقضی در کار نیست. زیرا آن نوع آزادی که حکم يك امتیاز را در رژیم سابق فرانسه داشت هر چند باعث ظهور نوابغ مغرور و جسور می‌شد اما فی نفسه «بی‌قاعده و

مختل و ناسالم» بود و زمینه‌ای فراهم می‌کرد تا فرانسوی‌ها استبداد را براندازند؛ در عین حال و شاید با همین تمهیدات، رژیم سابق باعث می‌شد که فرانسویها کمتر از هر ملت دیگری قادر به تأسیس يك حکومت آرام و آزاد قانون‌مدار به جای حکومت سرنگون شده شوند. اما برخلاف فرانسه، در آمریکا نهادهای آزادمنش مقارن ولادت خود جامعه آمریکا چشم به جهان گشودند و بنیاد آنها روحیه امتیازخواهی و غرور اشرافیت نبود؛ اساس آن روحیه مذهبی بود. یعنی شهروند مطیع قانون بود و از متولئی موقت حکومت و قدرت، هر کس که بود، اطاعت می‌کرد و به او احترام می‌گذاشت.

اما اگر کسی از روی فرصت‌طلبی از يك رژیم فاقد مشروعیت اطاعت کند، شهروند تخفیف درجه پیدا می‌کند و بدل می‌شود به رعیت (سوزده) یا به تعبیر امروزی‌ها به شهروند رعیت شده مبتدل می‌شود یعنی به يك مصرف کننده که فقط نگران رفاه و آسایش خود است و دیگر اعتنای مسئولانه و توجهی به امور عامه و منافع عمومی ندارد.

میان اطاعتی که يك آریستوکرات از پادشاه مورد احترام خود می‌کند و اطاعتی که شهروند از قوانین می‌کند که خود در تدوین آن سهیم بوده، فاصله زیادی وجود دارد و هر يك از این دو نوع فرمانبرداری ممیز يك نوع جامعه است، هر چند هر دو نوع جامعه با یکدیگر سازگاری و قابلیت تلفیق دارند زیرا هر دو قائل به مشروعیت هستند. اما اطاعت هنگامی به عبودیت تبدیل می‌شود که قدرت، مشروعیت خود را از دست بدهد و مورد تحقیر مردم واقع گردد و در نتیجه، ارباب یا همرنگی جماعت (کنفورمیسم) را بعنوان يك اصل زمینه‌ساز سعادت و رونق جامعه ترویج کند.

به این ترتیب، نظریه دموکراسی لیبرال شکل می‌گیرد که از بسیاری جهات با مفهوم خاص جمهوری در یونان و روم باستان که از لحاظ منتسکیو الگوی ساختمانی دموکراسی شده بود تفاوت دارد و بر این نکته استوار است که کار و تجارت و صناعت و سودجویی و آسایش طلبی و

○ توکویل: ترسی ندارم از این که بگویم مادام که در يك نظام سیاسی برابری و استبداد حاکم باشد سطح عواطف و عقول مردم پیوسته تنزل خواهد کرد.

جستجوی سعادت تناقضی با اصل دموکراسی ندارد. توکویل می‌گوید:

«آمریکایی‌ها قوم باتقوایی نیستند، اما مردم آزادمنشی هستند. و البته این نکته، درستی نظر منتسکیو را به‌طور مطلق ثابت نمی‌کند که می‌گفت برای رژیم جمهوری فضیلت و تقوی ضرورت تامه ندارد، و نباید گفته منتسکیو را به معنای تنگ آن تفسیر نمود. مطلبی را که این مرد بزرگ خواسته بگوید این بوده است که بقای رژیم جمهوری منوط به اثرگذاری جامعه بر روی خود جامعه است و به‌نظر او فضیلت یا تقوی عبارت است از آن قدرت اخلاقی که هر کس بر روی خود اعمال می‌کند به‌گونه‌ای که این اعمال قدرت مانع می‌شود که آن فرد به حق دیگران تجاوز کند. اگر پیروزی انسان بر وسوسه‌های نفسانی ناشی از ناچیزی و ضعف خود آن وسوسه‌ها و محاسبه منافع شخصی باشد از لحاظ اخلاقیون، آن پیروزی را نمی‌توان به حساب فضیلت گذاشت یعنی خلاصه همان نظر منتسکیو درست است که از معلول و نتیجه بیشتر حرف می‌زد تا علل و اسباب. به هر تقدیر، در آمریکا تقوای مردم نیست که سخت و استوار است؛ و ساوس نفسانی آدمهاست که ناتوان و ناچیز است ولی نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید یکی است. به بیان دیگر، این حس بی‌نیازی نیست که در مردم آمریکا قوت دارد؛ چیزی که هست این است که مردم آمریکا معنی منافع عادلانه و درست تحصیل شده را درست فهمیده‌اند و لذا باز هم به نتیجه تقریباً مشابهی می‌رسیم. همچنین بنابر ملاحظات ذکر شده می‌بینیم که منتسکیو درباب آنچه درخصوص تقوی در عهد باستان و مطالبی که درباره یونانیان و رومیان گفته حق داشته و گفته‌های او قابل اطلاق به آمریکایی‌هاست.»^۷

شاید منقولاتی چند از جلد دوم کتاب دموکراسی توکویل، در تحلیلی که در زیر از مسئله فضیلت نزد مردم آمریکا می‌کنیم، حکم تفسیر سودمندی پیدا کند:

«شوق تأمین آسایش و رفاه مادی اساساً تمایل خاص طبقات متوسط است و رشد و

توسعه آن با رشد و توسعه همین طبقه ارتباط دارد و اهمیت آن با تفوق یافتن همین طبقه به کرسی می‌نشیند. این گرایش از لایه‌های متوسط بالاتر می‌رود و به قشرهای بالای جامعه سرایت می‌کند و از آن‌جا پایین می‌آید و طبقات فرودین جامعه را می‌آلاید.»^۸ در فصل بعدی، توکویل، مطلب تکمیلی زیر را می‌آورد:

«شوق بخصوصی که مردم قرون دموکراتیک نسبت به لذایذ مادی از خود نشان می‌دهند، ابداً مغایرتی با نظم موجود جامعه ندارد. حتی عکس آن مصداق دارد، یعنی اغلب دیده می‌شود که تحقق وصال و کامجویی نیازمند نظم و نسق است و نیز همین شوق لذت‌جویی‌های مادی، خصم ترتیبات اخلاقی مردم نیست زیرا خلقیات نیکوی مردم برای تأمین آرامش جامعه سودمند است و کار ترقی صنایع را تسهیل می‌کند. حتی لذت‌جویی مادی اغلب با نوعی اخلاق مذهبی می‌آمیزد. یعنی آدمها می‌خواهند هم از موهبت‌های اینجهانی بهره‌مند شوند و هم سعادت آن جهان را از یاد نبرند.»^۹

این جامعه متشکل از طبقات متوسط و مرفه که علی‌رغم نگرانی عمومی درخصوص کار و رفاه مردم، معلول و متأثر از این‌گونه ملاحظات دموکراتیک بود، در دل بازمانده اشرافیت قدیم فرانسه (یعنی توکویل) عواطف گوناگونی برمی‌انگیخت. اما به نظر همین توکویل، این جامعه حکم آینده‌ای اجتناب‌ناپذیر را داشت و از دید او، مادام که همین جامعه آزادی را که منشاء و بنیاد و حتی روح و جان آن است احترام می‌کرد، قابل احترام باقی می‌ماند. البته به نظر توکویل غرض از این آزادی نوعی آزادی تباه و فاسد نیست که مشترک میان حیوان و انسان است و مراد از آن این نیست که آدم یا حیوان هر چه دلش بخواهد بکند. این نوع آزادی دشمن هرگونه اقتدار مشروع است؛ هیچ قاعده و قانونی را تحمل نمی‌کند و اگر ما بدین‌گونه آزاد باشیم، در واقع دوشمن خود عمل کرده‌ایم. این نوع آزادی دشمن حقیقت و صلح و صفاست و خدا هم آن را نمی‌پسندد. اما یک آزادی مدنی و اخلاقی وجود دارد که قوت آن در اتحاد و

○ پیش از انقلاب کبیر فرانسه، اگر حکومتی نامشروع و نامقبول و نامحترم و مورد تحقیر عامه بود، مردم به این بهانه که همین حکومت خدمتی انجام می‌دهد یا ممکن است در صورت نافرمانی صدمه‌ای به آنها بزند، از حکومت حرف شنوی داشتند، ولی اشراف به صرف اطاعت مردم زیربار حکومت نمی‌رفتند و حاضر به پذیرفتن این گونه عبودیت ذلیل‌کننده انسان نمی‌شدند.

وحدت است و رسالت آن حفظ و حمایت و پشتیبانی است و این گونه آزادی است که بدون ترس آنچه درست و خوب است انجام می‌دهد.^{۱۰}

اما منطقی‌اً این تعریف مستلزم «دور» است، یعنی ما باید آزاد باشیم تا بتوانیم آنچه «درست و خوب» است انجام دهیم. ولی چه کسی تعیین می‌کند که درست و خوب کدام است؟ این گونه قضایا زمانی معنای دقیق پیدا می‌کنند که در يك متن تاریخی قرار بگیرند. در این متن هر کس می‌داند که دولت در چه زمینه‌هایی می‌تواند از شهروند چیزی طلب کند یا چیزی را بر او ممنوع کند و بر همین قیاس روشن کند که فرد این حق را دارد که چیزی به اسم فضا یا حوزه خصوصی بخواهد تا در آن حریم خصوصی به تنهایی پادشاهی کند.

میان جامعه‌شناسان قرن اخیر، توکویل سه ویژگی اصیل دارد^{۱۱} (البته توکویل به اندازه آگوست کنت شایستگی احراز این عنوان علمی را دارد) یعنی نه چون آگوست کنت تعریف جامعه مدرن را براساس صنعت می‌گذارد، نه مثل مارکس بنای جامعه مدرن را بر سرمایه‌داری. توکویل جامعه مدرن را بر پایه برابری شرایط زندگی مردم، یعنی خلاصه دموکراسی به معنای اجتماعی کلمه سوار می‌کند. از سوی دیگر، توکویل، برخلاف آگوست کنت و مارکس، دیدگاهی را که در قبال تاریخ و آینده جوامع غربی برمی‌گزیند دیدگاه اصالت احتمال است^{۱۲}، یعنی نمی‌گوید که قطعاً يك نهضت جبری به سوی يك رژیم پوزیتیویستی یا سوسیالیستی در جولان است؛ می‌گوید مسلم است که بعضی حرکات ادامه خواهد یافت، بعضی نهادها مضمحل شده است (مثل آریستوکراسی مبتنی بر زمین‌داری) و برخی شرایط الزاماً صورت وقوع خواهد پذیرفت (مثل برابری شرایط زندگی مردم) اما مثل ماکس وبر نیست که بگوید وضع دموکراتیک جامعه، رژیم سیاسی جامعه را تمام و کمال متعین می‌کند. و نیز می‌گوید روتنای سیاسی می‌تواند استبدادی یا لیبرال باشد و این دو شق منوط است به اوضاع و احوال

گونگون و به سنت‌های موجود و به رجال دست‌اندرکار. و بالاخره خصوصیت اصیل دیگری که دارد و به همین دلیل نیز بارها نکوهش شده این است که توکویل سیاست را تابع و پیرو اقتصاد نمی‌داند و اساساً مانند طرفداران سن‌سیمون نمی‌گوید و پیش‌بینی نمی‌کند که در آینده، اداره چیزها، (یعنی تمشیت امور مردم) جانشین حکومت برانسان‌ها خواهد شد یا مثل مارکس نیست که بگوید طبقه حاکم همان طبقه‌ای است که از جهت اجتماعی بهره‌مند از امتیازات است. البته نمی‌خواهیم بگوییم توکویل از واقعیت طبقات اجتماعی آگاهی نداشته است. چنین نیست. کافی است کتاب توکویل موسوم به «رژیم سابق و انقلاب» را دوباره بخوانیم تا ببینیم چگونه در آستانه انقلاب فرانسه، توکویل جامعه فرانسه را از لحاظ طبقاتی تحلیل کرده است. می‌گوید: «بدون شك می‌توان در مقابل نظر من، مسئله فرد و افراد را مطرح کرد. اما من از افراد حرف نمی‌زنم؛ از طبقه سخن می‌گویم. فقط طبقات هستند که می‌توانند عرصه تاریخ را اشغال کنند.»^{۱۳} و باز توکویل با همین صراحت در مطلبی که می‌خواسته در جلد دوم کتاب مذکور بیاورد توصیفی از طبقه سوم مردم جامعه به دست داده که می‌تواند تصور مارکسیستی از طبقات اجتماعی را در ذهن متجسم کند:

«می‌بینیم که در تمام این قسمت اول، وحدت کامل در افکار بدنه طبقه سوم حاکم است زیرا منافع طبقاتی و مناسبات طبقاتی و شباهت مواضع و مشابهت شکایات و انضباط تشکیلاتی همه سخت به یکدیگر مربوط است و ناشیبه‌ترین مردان و اذهان و حتی کسانی را که درباب طرز سلوك در آینده و اهداف مربوط به آینده توافقی ندارند به همکاری و تشریک مساعی و می‌دارد. ما هنوز در وضعی قرار داریم که آدمها پیش از آنکه به يك نظام عقیدتی وابسته باشند به يك طبقه اجتماعی تعلق دارند.»^{۱۴}

اما این منقولات به فرانسه تحت حکومت رژیم سابق یعنی رژیم قبل از انقلاب مربوط می‌شود که به نظر توکویل سیاه‌بختی آن دقیقاً

○ اگر کسی از روی فرصت طلبی از يك رژیم فاقد مشروعیت اطاعت کند، به شهروند رعیت شده مبدل می‌گردد، یعنی به مصرف کننده‌ای که تنها نگران آسایش و رفاه خویش است و دیگر اعتنایی مسئولانه و توجهی به امور عامه و منافع عمومی ندارد.

ناشی از جدایی و نابرابری طبقات اجتماعی بوده است. توکویل می‌گوید: «بروز جدایی و شقاق میان طبقات، حاصل جنایت حکومت سلطنتی سابق بود و بعدها اسباب معذوریّت آن شد» [....] و وقتی شصت سال پیش طبقات مختلف اجتماعی که جامعه فرانسه قدیم از آنها تشکیل می‌شد پس از این که مدتی متمادی شماری از آنها به علت موانع بسیار از هم دور مانده بودند صرفاً برای این که یکدیگر را پاره‌پاره کنند ابتدا از مواضع مجروح و دردناک خود با همدیگر برخورد کردند. حتی امروز می‌بینیم که حسادت و نفرت آنها از یکدیگر هنوز ادامه دارد»^{۱۵}

به بیان دیگر، به نظر توکویل، رژیم سابق فرانسه بیش از جامعه جدید فرانسه به طبقات تقسیم شده بوده است. در آمریکا مردم ثروتمند را نمی‌توان معادل طبقه نجبا (آریستوکراسی) به حساب آورد. آریستوکراتهای کارخانه‌دار را هرگز نمی‌توان نجبای حقیقی (آریستوکراسی اصیل) تلقی کرد. به هر تقدیر، به تناسب بقایای تبعیضات موجود در رژیم سابق است که در جامعه مدرن، نابرابری‌های مردم از لحاظ میزان ثروت، صورت ظاهر طبقاتی پیدا می‌کنند یعنی به صورت طبقات اجتماعی جلوه‌گر می‌شوند. البته به این معنا، از دید من توکویل ابهام موجود در تصور مارکسیستی از طبقات را که در واقع ترکیبی از مفهوم طبقات اجتماعی در رژیم سابق فرانسه و مفهوم نابرابری‌های ممیز همه جوامع صنعتی است حدس زده بوده است. جامعه رفاهی، یعنی جامعه طبقه متوسط، یقیناً متشکل از قشرها و منقسم به طبقات است. یعنی درست مثل جامعه سرمایه‌داری که مارکس در ابتدای قرن اخیر در باب آن فکر کرده بود و در داخل این جامعه نابرابری میان فعالیت‌های اقتصادی و درآمدها باعث ظهور و تولید مجدد تبعیضات متداول در جوامع عهدباستان (یونان و روم) می‌شد و نیز تبعیضات را تشدید می‌کرد.

بین سال‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ توکویل نظام فکری خود را تدارک می‌دید. البته اگر بتوان واژه سیستم یا نظام فکری را در خصوص نویسنده‌ای

به کار برد که اندیشه‌های اساسی‌اش چندان زیاد نیست، اما ساده و عمیق است. ولی توکویل از طریق مشاهده و تأمل در امور اجتماعی برای همین اندیشه‌های خود شرح و تفسیر با موارد استعمال بسیار پیدا می‌کرد. اما در دهه بعد یعنی در سال‌های ۱۸۵۰-۱۸۴۰ مارکس مراحل از یک مسیر فکری را می‌پیمود که او را سرانجام به تأسیس یک مکتب فلسفی کشاند که یک سوم جمعیت بشر یعنی یک میلیارد انسان طرفدار این مکتب شدند. این مکتب که دنیا را زیر و بر کرد، منکر اثرگذاری اندیشه در امور عالم بود در حالی که سرنوشت خود این مکتب مصداق بارز تأثیر اندیشه است در راه بردن کار جهان.

خود مارکس هم در ابتدای کار معتقد بود که دموکراسی حقیقت زمانه ماست و حتی حقیقت جامع و نهایی آن است یعنی حقیقتی که هم خود را به نور خود روشن می‌کند و هم آنچه را مخالف آن است.

مارکس می‌نویسد: «دموکراسی معمّای حل‌شده همه قوانین اساسی (کشورهای جهان) است. در دموکراسی، قانون اساسی نه تنها فی نفسه یعنی منطبق با ذات و فحوای خود، بلکه منطبق با وجود خارجی خود، و پیوسته منطبق با مبنای واقعی خود، یعنی واقعیت انسان، ولایت دارد. واقعیت مردم، ظاهر می‌شود. بود و نمود قانون اساسی امری واحد است و قانون اساسی ثمره آزادی ذاتی انسان است.»^{۱۶}

مارکس در سال‌های تحصیل خود دست به مقایسه‌ای زد که در تکوین و شکل‌گیری افکار او اهمیت طراز اول دارد:

مارکس می‌نویسد: «همان‌طور که دین انسان را نمی‌سازد و انسان دین را می‌سازد، همان‌طور هم قانون اساسی مردم را نمی‌سازد، مردم قانون اساسی را به وجود می‌آورند. از یک لحاظ و به یک اعتبار، نسبت دموکراسی به همه صورتهای سیاسی دیگر (یعنی دیگر اسلوب‌های کشورداری) مانند نسبت مسیحیت است به همه ادیان دیگر. مسیحیت دین راستین و در واقع جوهر دین است...^{*} بر همین قیاس است که می‌بینیم، دموکراسی جوهر هر گونه قانون اساسی

○ اطاعت هنگامی به عبودیت تبدیل می‌شود که قدرت، مشروعیت خود را از دست بدهد و مورد تحقیر مردم قرار گیرد و در نتیجه، ارباب یا همرنگی جماعت (کنفورمیسم) را بعنوان یک اصل زمینه‌ساز سعادت و رونق در جامعه ترویج کند.

○ مارکس در ابتدای کار معتقد بود که دموکراسی حقیقت زمانه ماست و حتی حقیقت جامع و نهایی آن است، یعنی حقیقتی که هم خود را به نور خویش روشن می کند و هم آنچه را مخالف آن است.

است و انسان اجتماعی شده حکم يك قانون اساسی خاص را پیدا می کند. این قانون نسبت به دیگر قوانین اساسی، حکم جنس را پیدا می کند نسبت به انواع آن («یعنی از لحاظ منطقی جنس اعم از نوع است و بنابراین هر جنس چندین نوع را شامل است»)، با این تفاوت که در این جا خود مفهوم جنس به صورت وجود متظاهر می گردد و بنابراین در مقابل وجودهایی که منطبق با ذات نیستند، خود جنس بعنوان نوع ویژه ای به ظهور می پیوندد.»^{۱۷}

با توجه به این ملاحظات آیا نیازی هست که اختلاف سبک میان توکویل و مارکس روشن شود و نیز روشن شود که توکویل و مارکس چه معانی متفاوتی برای واژه دموکراسی قائل بوده اند؟ از نظر توکویل، دموکراسی لیبرال مظهر کامل جامعه مدرن بود و تشکیل می شد از مفاهیم برابری وضع افراد، انتخاب نماینده مجلس، آزادی های شخصی و فکری. اما مارکس اعتقاد داشت که حقیقت مکتوم و معمای حل شده همه قوانین اساسی کشورها را نفس دموکراسی فاش می کند زیرا در دموکراسی، مردم، منشاء و مبداء و آفریننده همه روبناهای سیاسی هستند و انسان به حقیقت خود واصل نمی شود و به این حقیقت آگاهی پیدا نمی کند مگر این که خود را مالک و صاحب همه این نهادهایی بشمارد که به مرور ایام وی را نسبت به خود بیگانه کرده اند.^{۱۸} اما اگر به این مفهوم، فرجام تاریخ با تثبیت دموکراسی و حاکمیت کامل مردم مقارن شود، فرجام تاریخ متضمن پایان دوگانگی میان جامعه و دولت و «زندگی خصوصی» و «زندگی عمومی» هم خواهد بود. دموکراسی واقعی و حقیقی منحصر به مشارکت گاه و بیگاه مردم از طریق مشارکت در انتخابات و تصدی امور نمایندگی موکلان نخواهد بود. دموکراسی حقیقی منحصرآ زمانی تحقق خواهد یافت که میان کارگر و شهروند یگانگی برقرار شود و توده مردم و عوالم عالیه سیاست بازان به یکدیگر نزدیک گردند.

مارکس می گوید: «تا به این جا حوزه سیاست و تشکیلات سیاسی در حکم حوزه مذهبی بوده، در زندگی مردم حکم دین را داشته و رفیع ترین

درجه کلیت آن بوده در قبال وجود خاکی واقعیت های آن (...). اما فعالیت سیاسی به معنای جدید کلمه حکم تاریکی های قرون وسطی را دارد برای مردم کوچه و بازار.»^{۱۹}

حال سعی کنیم این بیان هگل ماب را به بیان دیگری که قابل فهم برای آدم های غیر فیلسوف باشد در آوریم. آدمی که در جامعه مدنی زندگی می کند و اشتغال به کاری یا صنعتی یا تجارتي دارد نمی تواند در قید حوزه فردیت خودش دربیاید. همین آدم، بعنوان شهروند، آدمی می شود که در کلیت دولت شرکت دارد. اما این گونه مشارکت در حاشیه زندگی خصوصی و واقعی کارگر قرار می گیرد و در بطن زندگی وی اثرگذار نیست. قضیه شهروندی سیاسی نسبت به فعالیت يك کارگر، شبیه قضیه ابدیت روح است در مسیحیت، نسبت به وجود حقیر انسان روی کره زمین. این دو نوع جدایی و بیگانه شدگی، یعنی دوگانگی عرفی و شرعی (قدسی) و دوگانگی فضای خصوصی و عمومی، به موازات یکدیگر قرار دارند و منشاء آنها این است که انسانیت انسان تحقق نیافته است.

مارکس در کتابهای زمان جوانی خود دو مطلب دارد که مضمون این گونه ثنویت یعنی این گونه «از خودبیگانگی» را توضیح و تشریح می کند:

«انقلاب سیاسی حیات و موجودیت بورژوازی را به عناصر مقوم آن تجزیه می کند بدون این که خود همین عناصر را منقلب کند و آنها را به نقد بکشد. انقلاب سیاسی، نسبت به جامعه بورژوازی و عرصه نیازهای مادی انسان و عرصه کار و حیطة منافع شخصی و عرصه حقوق خصوصی و خلاصه مبنای موجودیتش، در حکم فرضیه ای است که نیاز به ثابت کردن ندارد و بنابراین انگار که اساس طبیعی آن است. و سرانجام انسان آن طور که هست، یعنی عضو جامعه بورژوازی، به صورت انسان به معنای خاص و مخصوص آن تلقی می شود، یعنی انسان در مقام خلاف شهروند. چرا که انسان غیرشهروند، انسانی است که از لحاظ وجود بلاواسطه اش، مخلوقی حساس و منفرد است،

درحالی که انسان سیاسی (یعنی شهروند) چیزی نیست جز يك انسان انتزاعی و مصنوعی؛ یعنی انسان به معنای يك شخص استعاری و اخلاقی. انسان حقیقی را به صورت يك فرد خودخواه می بینیم و انسان واقعی را به صورت شهروند؛ یعنی يك انسان مجرد انتزاعی»^{۲۰}

به بیان دیگر، يك انقلاب صرفاً سیاسی که زیربنای جامعه را تغییر ندهد، فرصت خودسازی به انسان نمی دهد چرا که جوهر انسان حقیقی را آزاد نمی کند، کارگر را از محدوده تنگ خصوصیت کارگری اش رها نمی سازد و انسان راستین، یعنی انسان اجتماعی شده که با کلیت نوع انسان پیوندها دارد فقط به صورت يك شهروند انتزاعی جلوه گر می شود. مادام که جامعه مدنی در بند خودسری امیال و تشنّت خودخواهی ها و مبارزه همه با همه باشد، جامعه مدنی کارگران^{۲۱} نخواهد توانست با دستگاه سیاست و کشورداری به آشتی برسد...

مادام که «حربه های انتقاد» و «انتقاد حربه ها» تا اعماق ریشه ها یعنی تا حوزه اقتصاد نفوذ نکند، نجات انسان از... جداافتادگی کارگر و شهروند امکان پذیر نخواهد شد... سیاست، از پرداختن به زندگی متعارف فرد آدمها و نیز از زندگی قاطبه مردم گرفته است چرا که در خود مفهوم کار پدیده از خود بیگانگی رسوخ یافته و نیز مالکیت خصوصی ابزارهای تولید کارگر را برده ارباب می کند و خود ارباب هم برده اشیاء و اجناس و امتعه و بازار می شود... رهایی انسان فقط از طریق انقلاب اقتصادی و اجتماعی صورت می بندد که بوسیله آن «انسان واقعی یعنی فرد انسانی، مفهوم شهروند را که مفهومی انتزاعی است زمانی می تواند در خود هضم کند که همین فرد انسانی چه در زندگی روزمره اش، چه در کارش و چه در روابط اجتماعی اش تبدیل شود به انسان کلی، به گونه ای که قوای ویژه خود را بشناسد و آن را بعنوان قوای اجتماعی بسیج کند و از این نیروی اجتماعی، نیروی سیاسی را دیگر مُنتزَع نکند»^{۲۲}

... انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه در عین حال مظهر شکست نهضت آزادی خواهی است و مارکس در

تفکرات دوران جوانی خود آرمانها و آرزوهای این نهضت لیبرال را انکار نمی کند. اما قاطعیت انتقاد و اهدافی که این انتقاد قاطع داشته، ما را وارد عرصه ای می کند که سخت نسبت به عرصه دموکراسی لیبرال بیگانه است. اصالت آن انقلابی که مارکس در دوران جوانی خود آرزو می کرده متوقف بر چیست؟

«تفاوت کمونیسم و همه نهضت های گذشته در این است که کمونیسم مبنای تمام شرایط سابق تولید و تجارت را به هم می ریزد و برای اولین بار از روی علم و اطلاع کلیه مفروضات ذهنی مردم را به بمنزله خیالات مردم اعصار گذشته تلقی می کند و خصلت طبیعی آنها را از آنها سلب می کند و آنها را به قید اندیشه علمی دانشمندان درمی آورد»^{۲۳}

در آثار مارکس، مفهوم به هم ریختن و زیور و شدن شرایط اقتصادی و شیوه تولید و مبادله آنقدرها نو و بی سابقه نیست. آنچه بدیع است این است که مارکس هیچ يك از داده های نظام اجتماعی را مقدر و اجتناب ناپذیر تلقی نمی کند به گونه ای که از حوزه تصرفات بشر خارج باشد. فلسفه مارکس سخت به خود مغرور است و اطمینان کامل دارد که همکاری انسانها منجر به سیادت آنها بر طبیعت و ولایت آنها بر جامعه می شود و به این اعتبار ذاتاً با فلسفه لیبرال تفاوت بارز دارد و همین روحیه است که حتی امروز به اندازه فکر لیبرال و حتی بیشتر از آن الهام بخش جوامع صنعتی است، چه در این طرف و چه در آن طرف پرده آهنین.^{**}

مارکس در ابتدای پژوهش هایش کاری به دستاوردهای انقلاب فرانسه ندارد و مقصودش این است که در تکمیل پیروزی های آن بکوشد و بدیهی است که ارزشهای به دست آمده از انقلاب مثل دموکراسی و آزادی و برابری کاملاً مورد موافقت اوست. چیزی که مارکس را به خشم می آورد این است که چرا باید دموکراسی منحصرأ سیاسی باشد و برابری مردم محدود به رأی دادن، و آزادی مقرر در قانون اساسی مانع نشود از این که کارگر برده بشود و زنان یا کودکان دوازده ساعت کار کنند. هر چند متونی

○ هر چند مارکس آزادیهای سیاسی و شخصی را «صدری» یا «شکلی» می نامد، ولی سر تحقیر کردن این گونه آزادیها را ندارد. در واقع می گوید: تا زمانی که شرایط واقعی زندگی مانع گردد که اغلب مردم از این دست حقوق شخصی بهره مند شوند، این گونه آزادیها مسخره به نظر می آید.

را که از مارکس نقل کردیم به زبان فلسفی تحریر شده، اما معنای آن دقیق است، چنان که غیظ و بیزاری که مارکس در این متون از خود بروز می‌دهد صمیمانه و حقیقی است.

هرچند مارکس آزادی‌های سیاسی و شخصی را «صوری» یا «شکلی» می‌نامد، ولی این اعتقاد از سر تحقیر این گونه آزادی‌ها نیست. در واقع مارکس می‌گوید: مادام که شرایط واقعی زندگی مانع گردد که اغلب مردم حقیقتاً از این گونه حقوق شخصی بهره‌مند شوند این گونه آزادی‌ها مسخره و مضحک به نظر می‌آید. اندیشه مارکس در دوره جوانی‌اش محققاً به این آرمان گرویده بود که باید جامعه‌ای ساخت تا در آن، همه مردم امکان یابند که در تمام ادوار زندگی خود ایدآل دموکراسی را واقعاً تجربه کنند و آن را تحقق بخشند.

اما ببینیم واقعاً داخل کردن و جا انداختن آرمان دموکراسی در تاروپود جامعه مدنی چه معنایی دارد و به عبارت ساده‌تر ببینیم چگونه یک کارگر می‌تواند به همان آزادی‌هایی نایل شود که قابل مقایسه با آزادی صوری یک شهروند باشد. البته مدت مدیدی یک تفسیر کم‌وبیش مبتذل برای این قضیه رواج داشت و آن این بود که می‌گفتند کارگر به این جهت محروم از آزادی است که از یک کارفرما (یا مقاطعه‌کار) اطاعت می‌کند. کارفرما هم بنده و مطیع مکانیسم‌های بی‌نام و نشان بازار است. به این اعتبار، از طریق الغای مالکیت خصوصی ابزارهای تولید - یعنی همان زیربنای اقتصادی و اجتماعی - است که می‌توان جامعه مدنی را دموکراتیک کرد و آن را مقید به اراده شرکت و صنف تولیدکنندگان نمود. اما تفسیر دومی وجود دارد که متون متعددی از نوشته‌های مارکس می‌تواند مستند آن قرار بگیرد، و به موجب آن، شرط اول آزادی، توسعه نیروهای تولید و در اختیار قرار دادن امکانات ضروری برای تأمین زندگی آبرومند آدمهاست و نیز کم کردن مدت کار کارگران. در تأیید این نظر، متن مشهوری در جلد سوم کتاب «سرمایه» است که می‌گوید نفس کار همیشه از مقوله ضروریات باقی خواهد ماند و خارج از

مقوله کار و به عبارت دیگر در آن سوی عرصه کار است که قلمرو آزادی انسان جلوه‌گر می‌شود. این دو تفسیر هرچند هر دو معتبرند اما بعضی عناصر اصلی فکر مارکس را به حساب نمی‌آورند چرا که زیاد دشوار نیست که آدم تعارض میان بردگی کارگر و آزادی انتزاعی شهروند را افشا کند و به رخ دیگران بکشد. در نیمه اول قرن پیش در انگلستان چنین تعارضی میان کارگر برده و شهروند آزاد به چشم می‌خورد و مایه رسوایی و فضیحت بود. اما عملاً به توسط چه نهادهایی جامعه مدنی و جامعه سیاسی یا فعالیت اقتصادی و فعالیت سیاسی را می‌شد احتمالاً با یکدیگر مخلوط کرد و یکی را به جای دیگری گرفت و عاقبت این اختلاط و اشتباه این دو چه خواهد شد؟ روزی که کارگر بدون واسطه و مستقیماً در خدمت همه مردم و نه در خدمت یک نفر مالک ابزارهای تولید قرار بگیرد، همین کارگر تبدیل می‌شود به یک شهروند؛ درست شبیه کارمندی که به صرف کار و حرفه‌اش در امور اجتماعی و عام‌المنفعه مشارکت می‌کند. اما صبغه سیاسی دادن به فعالیت اقتصادی و نیز عمومی کردن فعالیت‌هایی که امروزه خصوصی شده است آیا باعث رهایی و آزادشدگی یا مسبب بردگی افراد می‌گردد؟ البته می‌توان از رهایی و آزادشدگی صحبت کرد به این شرط که از همان ابتدا آزادی را این‌طور تعریف کنیم که عبارت است از اطاعت از ضرورت و هر کس که مالک سرنوشت خود باشد سهم خود را که افکار عمومی به وی منسوب می‌دارد انجام می‌دهد. اما اگر حیطة آزادی در ورای قلمرو ضرورت حادث شود و در مرز انتخاب و اختیاری که برای فرد در نظر گرفته شده متحقق گردد، آنچه مارکس آن را خروج از قیومت یا آزادی و رهایی می‌نامد در معرض این خطر قرار می‌گیرد که به رقبت و بندگی تقلیل و تبدیل یابد.

فراموش نباید کرد که خود مارکس همیشه اعتقاد داشت که انکار تفاوت میان جامعه مدنی و جامعه سیاسی متضمن خطراتی است در جهت بنده و برده کردن مردم. و به هر تقدیر فراموش

○ توکویل معتقد بود که انسانها در محدوده کشورهای دموکراتیک مسئولیت‌گزینش میان آزادی و استبداد را دارند، در حالی که مارکس می‌گفت انسانها محکوم به این هستند که یا منفعلانه به قانون دیالکتیک سر بسپارند یا بیهوده بکوشند با آن مخالفت ورزند یا این که سرانجام تحقق آن (دیالکتیک) را تسریع کنند.

به دست خواهد گرفت»؟

نکنیم که در قرون وسطی همین عدم تفکیک و تشخیص میان جامعه سیاسی و جامعه مدنی وجود داشته است: «در قرون وسطی، رعیت و روابط فئودالی (ارباب - رعیتی)، صنف‌های اختصاصی حرفه‌های گونه‌گون و انجمن‌های اختصاصی دانشمندان و... وجود داشته است. معنی این حرف این است که در قرون وسطی مالکیت و تجارت و جامعه و آدمیزاد در چنبره سیاست قرار داشتند و محتوای مادی حکومت را صورت یا فرم آن متعین می‌کرد و حوزه خصوصی یک ویژگی سیاسی داشت و ذاتاً نیز یک حوزه سیاسی بود و با این که سیاست در عین حال صفت اساسی حوزه‌های خصوصی را هم داشت، در قرون وسطی قانون حاکم بر حوزه سیاست همان قانونی بود که بر مالکیت خصوصی هم حاکم بود اما صرفاً به این جهت که قانون مربوط به مالکیت خصوصی یک قانون سیاسی بوده است. در قرون وسطی زندگی مردم و فعالیت حکومت چنان در یکدیگر متداخل بودند که واحد تلقی می‌شدند. انسان اصل اساسی و واقعی حکومت بود اما غرض از انسان، انسان غیر آزاد بود. بنابراین حکومت در قرون وسطی در واقع یک دموکراسی مبتنی بر عدم آزادی فرد بود.^{۲۴}

البته موقعی که مارکس این مطالب را می‌نوشت شك نداشت که اختلاط و یگانگی جامعه و حکومت در متن یک دموکراسی مبتنی بر آزادی متحقق خواهد شد یعنی دوباره بر خواهد گشت و انسانها بر خلاف قرون وسطی که هر کس در زندان یک طبقه اجتماعی یا یک صنف شغلی محبوس بود، برابر خواهند شد و حکومت متعلق به همه خواهد شد و نه تیول چند نفر و مآلاً به قول سن سیمون^{۲۵} اداره امور جانشین اداره اشخاص خواهد شد و از همین رهگذر در یک جامعه چسبیده به حکومت، جامعه باقی خواهد ماند و حکومت از میان خواهد رفت. اما این خوش بینی لیبرال‌مآبانه بر چه اساسی استوار خواهد شد مگر بر مبنای یک تصور موهوم از این قضیه که بالاخره «شرکتی متشکل از تولیدکنندگان، تصدی امور مردم

بعدها که مارکس طرز بیان اقتصادی و جامعه‌شناسانه را جانشین بیان و زبان فلسفی کرد، چشم‌انداز دیگری از همین خطر و آژادشدگی کامل مردم که سرانجام منجر به بندگی کامل می‌شود به دست داد. آن طبقه‌بندی که مارکس از رژیم اقتصادی به دست داده، مبنایش بر معیاری واحد قرار گرفته که از لحاظ او واقعیت دارد و آن این است که رابطه انسان‌ها با قضیه کار، نحوه برداشت و توزیع ارزش اضافی را متعین می‌کند. برده، حکم ملک ارباب خویش را دارد و تمام منافع که خارج از هزینه‌های نگهداری و سراینداری به دست می‌آید برای ارباب باقی می‌ماند. همچنین است وضع رعیت در قرون وسطی. رعیت وابسته به زمین است، ارباب مالک ابزارهای تولید است و بعد از آن که مایحتاج کارگر و خانواده‌اش تأمین شد آنچه می‌ماند ارباب برای خود نگه می‌دارد. نظام سرمایه‌داری، بهره‌کشی را تحت عنوان آزادی پنهان می‌کند (کارگر و نه برده و رعیت، در بازاری عرضه می‌شود که سرمایه‌دار نیروی کار کارگر خود را با خریدار معامله می‌کند) و نیز نظام سرمایه‌داری، اصل برابری را هم مخفی می‌کند (یعنی دستمزد ظاهراً معادل یا مابازای عادلانه کاری است که کارگر انجام داده) اما بهره‌کشی از میان ترفته و در واقع خود را مخفی کرده که صورت تکامل یافته بهره‌کشی است. یعنی خلاصه دستمزد چیزی نیست جز معادل کالای ضروری برای تأمین زندگی کارگر و خانواده‌اش. مابقی، یعنی ارزش افزوده، متعلق است به مالک ابزارهای تولید. انحلال و الغای طبقه سرمایه‌دار عرصه را بر یک نظام اقتصادی می‌گشاید که در آن بهره‌کشی وجود ندارد یعنی باعث ظهور یک نوع نظام اقتصادی می‌شود که در آن، خود مردم، به تناسب احتیاجات و متناسب با عدالت و انصاف، منابع لازم برای توسعه ابزارهای تولید و درآمدهای قابل مصرف را میان خود توزیع خواهند کرد. اما این گونه الغای بهره‌کشی‌های خصوصی ضمناً و احتمالاً می‌تواند آنچه را به تعبیر مارکس شیوه آسیایی

○ در آغاز قرن بیستم، وقتی لنین و بالشویکها از سپردن وظیفه سرنگون کردن سرمایه‌داری و ساختمان سوسیالیسم به دست نیروهای سرکش تاریخ مأیوس شدند، به این قصد که برای دیالکتیک و خود پرولتاریا جانشینی پیدا کنند، به حزب‌سازی رو کردند.

تاریخ استناد می‌کند هدفش نشان دادن نوعی حالت تسلیم بزدلانه در قبال حوادث تاریخی نیست بلکه می‌خواهد ارادهٔ مطلقاً خلاقهٔ انسان را در عین حال توجیه و کنمان کند. بازسازی بنیادهای اقتصادی و اجتماعی به این منظور که آزادی و برابری به همه و در همه وقت داده شود رسالت انقلاب طبقهٔ چهارم جامعه خواهد بود که ادامه دهنده و تحقق بخش انقلاب کبیر فرانسه یعنی انقلاب مردم طبقهٔ سوم خواهد شد. به این ترتیب، در ابتدای قرن بیستم وقتی لنین و بالشویک‌ها مایوس شدند از این که وظیفهٔ سرنگونی سرمایه‌داری و ساختمان سوسیالیسم را به دست نیروهای سرکش تاریخ بسپارند (یعنی از قاطعیت تاریخ قطع امید کردند. مترجم) به این قصد که برای دیالکتیک و خود پرولتاریا (تودهٔ کارگر) جانشینی پیدا کنند به حزب‌سازی و تحزب روی آوردند و بدین‌سان به مکتب فکری کمونیستی که در «بین‌الملل» دوم دکتین رسمی شده بود محققاً خیانت شد و عناصری چند از میراث مارکسیستی فدای این کار شد اما در این میان بر عنصری اصیل و حیاتی تأکید گردید که عبارت بود از ایمان به این که اگر انسان‌ها دست یگانگی به یکدیگر بدهند می‌توانند بقایای متعلق به قرون گذشته را جارو کنند و یک نظام اجتماعی بر روی مبانی تازه برپا کنند.

(دنباله دارد)

یادداشت‌ها

* رمون آرون Raymond Aron متفکر نامدار فرانسوی را دانشگاه برکلی کالیفرنیا در ۱۹۶۳ دعوت به سخنرانی کرد و او در سه نوبت، به تحلیل سه وجه از مسئلهٔ آزادی پرداخت. سپس خود سخنور این خطابه‌ها را به فرانسه بازنویسی کرد و به صورت کتابی رُقی تحت عنوان «تحقیق در انواع آزادی» در ۱۹۶۵ منتشر ساخت. ترجمهٔ من که ترجمهٔ خطابهٔ اول اوست از متن چاپ ۱۹۷۶ همین رساله فراهم آمده است.

Essai sur les libertés. Calmann - Levy. 1976. Paris.

1. Oeuvres Complètes. t. II. 2. p. 199.

تولید نامیده می‌شد و مفهوم آن تفکیک جامعه به دو بخش (بهتر است به جای بخش طبقه گفته نشود) بود، یعنی از یک طرف اکثریت عظیم کارگران و از طرف دیگر دستگاه دولت، با انبوه کارمندان و قواعد سخت‌گیر و سلسله‌مراتب حاکم بر آن قرار داشت. در این میان ارزش اضافی را دستگاه دولت برداشت می‌کرد و مطابق ارادهٔ اصحاب قدرتمند دستگاه همین دولت توزیع می‌نمود. مارکس حدس زده بود که نفس کوشش برای رفع دوگانگی کارگر و شهروند، جامعه و دولت و تفکیک حوزهٔ خصوصی از حوزهٔ عمومی که وجوه ممیزهٔ دموکراسی لیبرال است می‌تواند بالقوهٔ مردم را به قید بندگی مقید کند.

حقیقت این است که از ۱۸۴۸ به بعد یعنی از وقتی مارکس در پایان تحولات دورهٔ جوانی و هگل دوستی خود معتقد به مادیت تاریخ شد، دیگر بر ضرورت یک انقلاب قطعی تأکید نمی‌کرد و درباب خصلت ضروری این انقلاب پای می‌فشرد. این اعتقاد بسیار بلندپروازانه، دیگر به یک فرد یا به کل بشریت یا حتی به طبقهٔ کارگر - در حدی که رسالت وی تحقق یک سرنوشت از پیش مقرر باشد - تعلق نداشت؛ تناقضات درونی رژیم سرمایه‌داری آن را محکوم به نیستی می‌کند و هرچند تاریخ سقوط و نحوهٔ نابودی سرمایه را نمی‌شناسیم و شاید هم اساساً تاریخ وقوع آن قابل تعیین نباشد، اما خود فاجعه که وحشت‌انگیز و سودمند است اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. به این ترتیب، توکویل ظاهراً معتقد بوده که انسان‌ها در محدودهٔ کشورهای دموکراتیک، مسئولیت‌گزینش میان آزادی و استبداد را دارند، درحالی که مارکس می‌گفت انسان‌ها محکوم به این هستند که یا منفعلانه به قانون دیالکتیک سربسپارند یا بیهوده کوشش کنند تا با آن مخالفت ورزند یا این که بالاخره تحقق آن را (یعنی دیالکتیک را) تسریع کنند.

اما واقع این است که گفتگوی این دو حکیم برعکس آن چیزی است که ظاهراً به نظر می‌آید. مارکس وقتی به اصل جبر

○ مارکس معتقد بود که انکار تفاوت میان جامعهٔ مدنی و جامعهٔ سیاسی متضمن خطراتی است در جهت بنده و برده کردن مردم. فراموش نباید کرد که در قرون وسطی همین عدم تفکیک و تشخیص میان جامعهٔ سیاسی و جامعهٔ مدنی وجود داشته و زندگی مردم و کارهای حکومت چنان درهم متداخل بوده‌اند که یکی تلقی می‌شده‌اند. در قرون وسطی منظور از انسان، انسان غیر آزاد بود و حکومت چیزی نبود جز یک دموکراسی مبتنی بر عدم آزادی فرد.

Verlag. tome 1. p. 231.

*** باید دید پیروان دیگر ادیان الهی هم چه می گویند.
17. ibid. p. 233.

۱۸. در فلسفه هگل مفهوم «بیگانگی از خود» قضیه مهمی است که به آن Entfremdung می گوید و غرض از آن دوشنقه شدن یا چند شقه شدن فکر یا شعور یا وجدان یا ذهن آدمیزاد است. در عرصه شعور پارگی پیش می آید و فکر نسبت به ذات خود بیگانه می شود. اما همین وجدان پاره پاره، جهان خارج از خود، یعنی عوالم طبیعت و عوالم فرهنگی را مشاهده می کند و پارگی را التیام می دهد و تجدید وحدت می کند یعنی فکر با خود و جهان خارج از خود آشتی می کند. از لحاظ هگل «پایان تاریخ» مقارن است با پیروزی اندیشه انسان که از همه نقاط دایره «بیگانگی از خود» عبور می کند (مثل شعور فردی، شعور عینی و علمی، آفرینش هنری و نوآوری در دین و حقوق و فلسفه و...) و با روح مطلق یکی می گردد.

19. ibid. pp. 70-71.

20. Zur Judenfrage, tome I, p. 369, Dietz Verlag, "Homme" et "citoyen".

۲۱. به آلمانی: Bürgerliche Gesellschaft

22. Zur Judenfrage, p. 370.

23. Die deutsche Ideologie, Marx - Engels Werke, Dietz Verlag, tome III, page 70.

*** (البته خواننده حدس زده است که مقاله قبل از سقوط رژیم شوروی به تحریر درآمده است. مترجم.

24. Kritik der Hegelschen Staatsrechts, op. cit. p. 233.

۲۵. سن سیمون نویسنده فرانسوی است (۱۶۷۵-۱۷۵۵). کتاب خاطرات او مشهور است.

زندگی درباری و رجال مهم زمانه را به سبکی زنده و نیرومند وصف کرده اما داورى هایش در حق اشخاص گاهی خدشه پیدا می کند.

۲. ناپلئون سوم (۱۸۷۳-۱۸۰۸) پس از انقلاب ۱۸۴۸ به ریاست جمهوری فرانسه رسید و خود را طرفدار و ادامه دهنده افکار عمومی ناپلئون اول عرضه کرد. در ۱۸۵۱ کودتا کرد و هفت میلیون و نیم رأی مردم فرانسه حقانیت کودتا را تصویب نمود. در دوم دسامبر ۱۸۵۲ فرانسویها او را امپراتور لقب دادند.

۳. در جنگ میان فرانسه و آلمان، فرانسه شکست خورد و ناپلئون سوم در Sedan تسلیم شد.

4. Oeuvres Complètes. t. II. p. 199.

5. ibid. p. 62.

۶. در فصل یازدهم کتاب دوم «رژیم سابق و انقلاب» که عنوانش چنین است: «در باب نوع آزادی که در رژیم سابق وجود داشت و درباره تأثیرات آن در انقلاب کبیر فرانسه» O.C.II. 1.

۷. این نقل قول را T. P. Mayer در یادداشت های توکویل پیدا کرده و در مجله N.R.F مورخ اول آوریل ۱۹۵۹ و نیز در مجله زیر به چاپ رسانیده است:

Revue internationale de philosophie. (1959) - No. 49 faoe.3.

8. O.C.I, 2. Ire p. chap X . p. 135.

9. ibid. chap XI. p. 138.

۱۰. خطابه قاضی Winthrop به نقل از کلیات آثار توکویل. O.C.I.1. Ire p., Chap.II. p.41.

۱۱. فصل مربوط به توکویل در این کتاب را دکتر باقر پرهام به فارسی ترجمه کرده است.

Raymond Aron - Les etapes de la Pensée Sociologique.

12. Probabilisme.

13. O. C, II. 1. livre II, chap XII. p. 170.

14. O.C. II. 2. livre II. chap I. texte. no. 8.

15. O. C. II. 1. livre II. chap. X. pp. 166-167.

16. Karl Marx - Kritik der Hegelschen Staatsrechts, Marx - Engels Werke. Dietz