
در باب اقتدار

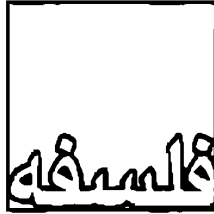
هربرت مارکوزه

ترجمهٔ مجتبا گل محمدی و

علی عباس بیگی

۵

• کتاب‌های کوچک گام‌نو •



در بابِ اقتدار

هربرت مارکوزه

ترجمه:

مجتبا گل محمدی و علی عباس بیگی



کامرو

تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه راه طالقانی،
خیابان نیرو، شماره ۷/۱، تلفن: ۷۷۵۲۹۹۰۷

درباب اقتدار

هربرت مارکوزه

ترجمه: مجتبا گل محمدی و علی عباس بیگی

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا ● چاپ: غزال ● صحافی: منصوری

ISBN 978-964-7387-96-5

شابک: ۹۶-۵-۷۳۸۷-۹۶۴-۹۷۸

Marcuse, Herbert مارکوزه، هربرت، ۱۸۹۸-۱۹۷۹ م.
در باب اقتدار / هربرت مارکوزه: ترجمه مجتبا گل محمدی و علی
عباس بیگی. -- تهران: گام نو، ۱۳۸۶.
۱۹۸ ص.

ISBN 978-964-7387-96-5

فیپا.

عنوان اصلی: Studies in critical philosophy

کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: سارتر، ژان - پل، ۱۹۰۵-۱۹۸۰ م. / پوپر، کارل ریمونر،
۱۹۰۲-۱۹۴۴ م. / ماتریالیسم دیالکتیک. / اقتدار.

شناسه افزوده: گل محمدی، مجتبا. مترجم. / عباس بیگی، علی. مترجم.

۱۴۶/۳۲

۱۳۸۶ ۲۳۵۴/م B۹۴۵

۸۵-۵۰۸۰۷ م

شماره کتابخانه ملی

فهرست

- یادداشتِ دبیرِ مجموعه ۷
- پیش‌گفتار ۱۱
- فصلِ یکم: لوتر و کالون ۲۱
- فصلِ دوّم: کانت ۶۳
- فصلِ سوّم: هگل ۹۱
- فصلِ چهارم: ضدّ انقلاب و بازگشت ۱۱۹
- فصلِ پنجم: مارکس ۱۵۱
- فصلِ ششم: تبدیلِ نظریه‌ی بورژوازیِ اقتدار به نظریه‌ی
دولتِ تمامیت‌خواه (سورل و پرتو) ۱۷۷

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Herbert Marcuse, "A Study on Authority",
Studies in Critical Philosophy, tr. Joris de
Bres, 1936, pp.49-144.



https://telegram.me/philosophic_books

یادداشتِ دبیرِ مجموعه

اگر فرهنگ را عرصه‌ی نوعی پیکار بدانیم، آنگاه انتشار مجموعه‌ی کتاب‌های کوچک بناست معرف تغییر استراتژی باشد و نه صرفاً تغییر تاکتیک. این مجموعه صراحتاً قصد دارد استراتژیِ «آشنایی قدم‌به‌قدم» و «غور در مبانی» و دیگر عناوین پرطمطراقی را که جملگی گرفتار وسوسه‌ی «تصاحب تمامی خزائن معرفت» اند، کنار گذارد. استراتژی رایج، که همواره گوشه‌چشمی به بازار و خیل جوانان مشتاق فلسفه داشته است (بازاری که در کشورهای حاشیه‌ای همواره پررونق است)، انواع تاکتیک‌های هنری و تجاری و گرافیکی و محتوایی را به کار می‌گیرد تا دوباره و دوباره «مجموعه‌ی» بازهم دیگری از «آشنایی با فیلسوفان» یا «نسل قلم» یا «بنیانگذاران فرهنگ امروز» و ... را بر تلِ مجموعه‌های قبلی تلنبار کند. و تمام این تلاش‌ها نیز بر این تلقی اسطوره‌ای استوار است که گویی می‌توان تفکر را نیز همچون مهندسی ساختمان یا

فنون مدیریتیشن یا طرز کار با ویندوز XP، با روش‌های مهندسی فکر و تکنیک‌های گام‌به‌گام آموزش داد. وجدان معذبِ نهفته در پس تمام این تلاش‌ها نیز چیزی نیست مگر تجربه‌ی شکست در آکادمی، زیرا در کشور ما باری را که دانشگاه نتوانسته است حمل کند روشنفکران و مترجمان و مدرسان آزاد بر دوش کشیده‌اند.

اما مجموعه‌ی کتاب‌های کوچک که بناست ترجمه و تألیف، هر دو، را دربرگیرد، این توهم را کنار گذاشته است که می‌تواند «جای خالی» چیزی را پر کند، از «جای خالی» نظریه‌پردازی به اصطلاح بومی و «تولید علم» گرفته تا «ضرورت» ترجمه‌ی مجموعه آثار کلاسیک و دست اول. برعکس، کتاب‌های کوچک می‌خواهند جاهای خالی را خالی نگه دارند. دخالت‌های نظری این مجموعه در حکم تک‌ها و پاتک‌های گاه‌وبیگاه به توپخانه و استحکامات عرصه‌ی نمادین است، نه افزودن به غنائم و انباشتن خزانه‌های آن.

این مجموعه، دست‌کم تا آنجا که به تألیف مقالات مربوط می‌شود، قصد دارد در سراسر عرصه‌ی نمادین یا همان روح عینی دست به دخالت نظری زند و حتی المقدور به همه‌ی گوشه‌وکنارهای آن سرک کشد: از زندگی روزمره و سینما و فوتبال و تجربه‌ی خیابان گرفته تا دولت و جامعه‌ی مدنی و رفتارهای اقتصادی... این دخالت‌های نظری به هیچ‌رو هراسی از ورود «غیرکارشناسانه»

به قلمروهای «تخصصی» ندارند، زیرا به‌واقع هر چیز و هر پدیده‌ای می‌تواند دستمایه و موضوع تأمل فلسفی و نقد ریشه‌ای شود. عصر ما و بالاخص جامعه‌ی ما از این حیث حقیقتاً موزدی جذاب است. باری، می‌توان این عبارات والتر بنیامین از کتاب *پروژه‌ی پاساژها* را بر پیشانی این مجموعه نوشت: «شکافتن و به‌پیش‌رفتن با تبر تیزشده‌ی عقل بدون نگاه‌کردن به چپ و راست برای پرهیز از وادادن به دهستی که سوسوزنان از ژرفای جنگل‌های ماقبل‌تاریخی، ما را به خود می‌خواند.»

تا آنجا که به ترجمه مربوط می‌شود، کتاب‌های کوچک دربرگیرنده‌ی رسالات، مقالات و قطعات برجسته و مهم متفکران و هنرمندان مغرب‌زمین، اعم از چهره‌های مشهور و حاشیه‌ای، اند. انتخاب این متون بر اساس اختصار، شور و شوق و توان نظری آنها، و نیز اهمیت تاریخی و فلسفی و سیاسی موضوعی است که بدان می‌پردازند. دامنه‌ی مضامین و موضوعات نیز لاجرم از فلسفه و سیاست تا ادبیات و الاهیات و هنر را شامل می‌شود. همه‌ی این کتابهای کوچک، به تعبیری، نوعی «حلقه‌ی مفقوده» اند؛ بدین معنا که هر یک از آنها می‌تواند، با توجه به نیازهای خواننده‌ی ایرانی، در حکم جرعه‌ای باشد که خواندن یک کتاب کوچک ۷۰ صفحه‌ای را به اندازه‌ی قرائت یک کتاب ۷۰۰ صفحه‌ای مفید و مؤثر سازد. اما

وجه مشترک همه‌ی این نوشته‌ها کمابیش تعلق‌شان به سنت تفکر انتقادی، به وسیع‌ترین معنای کلمه، و خاستگاه‌های آن است. این مجموعه نمی‌خواهد صرفاً جُنْگ یا بایگانی‌ای از «متون کلاسیک و مدرن» باشد، بلکه قصد اصلی از آن همانا تجهیز هرچه‌بیشتر ابزار نقد مشخص و ریشه‌ای، یا به‌عبارت دیگر، تمرین‌دادن و حساس‌کردن تفکر انتقادی است. سعی بر آن است تا کتاب‌های کوچک در فواصل نسبتاً کوتاه و به‌نحوی پیگیر، در قالب ترجمه و تألیف، منتشر شوند. هر یک از کتاب‌های این مجموعه در صورت لزوم حاوی مقدمه‌ای متناسب با موضوع آن خواهد بود. کتاب‌های کوچک به‌همت مترجمان و نویسندگان مختلفی منتشر خواهند شد. در اینجا باید از احمد خالقی، مدیر انتشارات گام نو، برای فراهم‌کردن فرصت این کار، و مراد فرهادپور، برای همراهی‌اش در انتخاب مقالات و تدقیق طرح کلی این مجموعه، سپاسگزاری کنم. در انتها، برخلاف معمول، باید گفت امید است تا این مجموعه بتواند، بیش از هر چیز، حفره‌ها و شکاف‌ها را نشان دهد و خلأهایی را که به‌طرزی کاذب پُر و انباشته شده‌اند، آشکار سازد، و از این طریق فضایی باز و بادخیز برای تفکر و نفس‌کشیدن عقل بگشاید.

پیش‌گفتار

آن‌گونه که از این تحلیل‌ها برمی‌آید، رابطه‌ی اقتدارمحور دو عنصرِ اساسی را در نگرشِ ذهنیِ کسی که تابعِ اقتدار است، مسلم می‌انگارد: میزانِ معینی از آزادی (خودخواستگی: بازشناسی و تصدیقِ حاملِ اقتدار، که صرفاً مبتنی بر اجبار نیست) و درمقابل، سرسپردگی، یعنی تسلیم‌کردنِ اراده (و در واقع فکر و عقل) به اراده‌ی مقتدرانه‌ی یک غیر یا دیگری. بنابراین در رابطه‌ی اقتدارمحور آزادی و ناآزادی، خودآیینی و دیگرآیینی، در مفهومی یکسان به یکدیگر پیوند می‌خورند، و در شخصِ واحدی که تابع است یکی می‌شوند. بازشناسیِ اقتدار به منزله‌ی یک نیروی بنیادینِ پراکسیسِ اجتماعی، همانا ریشه‌های آزادیِ بشری را تهدید می‌کند: این (در هر مورد به‌شکلی متفاوت) به معنای وانهادنِ خودآیینی (فکر، اراده، کنش)، و تسلیم‌کردنِ عقل و اراده‌ی سوژه به محتواهای

از پیش‌مقرر است، آن‌هم نه به نحوی که این محتواها «ماده» ای را شکل دهند که بنا باشد اراده‌ی فرد آن را تغییر دهد بلکه به صورتی که همان‌گونه که هستند به هنجارهایی الزام‌آور برای عقل و اراده‌ی او بدل شوند. با این‌همه فلسفه‌ی بورژوایی خودآیینی شخص را درست در مرکز نظریه‌اش قرار می‌دهد: آموزه‌های کانت درباره‌ی آزادی صرفاً روشن‌ترین و برجسته‌ترین نمود گرایشی هستند که از زمان مقاله‌ی لوتر درباره‌ی آزادی انسان مسیحی در کار بوده است.

بنابراین ریشه‌ی مفهوم اقتدار به مفهوم آزادی برمی‌گردد: این آزادی عملی فرد، آزادی اجتماعی او و غیاب آن است که در معرض خطر است. وحدت خودآیینی درونی و دیگرآیینی بیرونی، انحلال آزادی در جهت [تبدیل به] نقطه‌ی مقابل آن، مشخصه‌ی تعیین‌کننده‌ی مفهوم آزادی است، مفهومی که از دوران اصلاح دینی بر نظریه‌ی بورژوایی چیره بوده است. نظریه‌ی بورژوایی زحمات بسیاری متحمل شده تا این تناقض‌ها و تعارض‌ها را توجیه کند.

فرد نمی‌تواند توأمان آزاد و ناآزاد، خودآیین و دیگرآیین باشد، مگر این‌که وجود شخص تقسیم‌پذیر و متعلق به حوزه‌های گوناگونی پنداشته شود. این امر تنها زمانی به‌راستی ممکن می‌شود که فرد از تجسم‌بخشیدن من به منزله‌ی «جوهر» دست بکشد.

لیکن در اینجا عامل تعیین‌کننده شیوه‌ی این تقسیم است. اگر این عمل به شکل دوتایی انجام پذیرد، جهان به دو نیم تقسیم می‌شود: دو حوزه‌ی نسبتاً محصور به خود وضع می‌شود و آزادی و ناآزادی چونان تمامیت‌هایی بین این دو حوزه تقسیم می‌شوند، به نحوی که یک حوزه یکسره قلمرو آزادی و دیگری یکسره قلمرو ناآزادی خواهد بود.

از سوی دیگر حوزه‌ی امور درونی شخص قلمرو آزادی دانسته می‌شود: شخص در مقام عضو قلمرو عقل یا خداوند (در مقام فرد «مسیحی»، به منزله‌ی «شیء در خود»، در حکم موجود معقول) آزاد است. حال آن‌که کل «جهان بیرونی»، یعنی شخص در مقام عضو قلمروی طبیعی یا، چه بسا، عضو جهان شهوات که از خدا دور افتاده است (به منزله‌ی «انسان»، در حکم «نمود»)، به جایگاه ناآزادی بدل می‌گردد. برداشت مسیحی از انسان به منزله‌ی «موجود مخلوق»، موجودی که چیزی بین طبیعت مخلوق^۱ و طبیعت خلاق^۲ است، همراه با میراث پابرجای باقی‌مانده از هبوط، همچنان به عنوان بنای ثابت مفهوم بورژوازی آزادی در ایده‌آلیسم آلمانی باقی می‌ماند.

1. *natura naturata*

2. *natura naturans*

ولی قلمرو آزادی و قلمرو ناآزادی صرفاً متمایز از یکدیگر یا منطبق بر یکدیگر نیستند. این دو قلمرو در رابطه‌ای ویژه با یکدیگر بنا نهاده می‌شوند. چرا که آزادی - و ما باید به‌رغم سرشت تناقض‌آمیز این عبارت حیرت‌انگیز بر آن پافشاری کنیم - شرط ناآزادی است. تنها به این خاطر که انسان مادامی که آزاد است می‌تواند ناآزاد باشد؛ او دقیقاً به این دلیل که به‌شکل «بالفعل» (درمقام یک مسیحی یا یک شخص عقلانی) کاملاً آزاد است باید به‌شکل «غیر بالفعل» (درمقام یکی از اعضای جهان «بیرونی») ناآزاد باشد. زیرا آزادی کامل انسان در جهان بیرونی در واقع توأمان نشان‌گر رهایی کامل او از خداوند و بنده‌ی شیطان شدن‌اش نیز هست. این فکر نزد کانت به‌شکل دنیوی‌شده‌ی آن از نو ظاهر می‌شود؛ آزادی انسان درمقام موجودی عقلانی تنها در صورتی می‌تواند «حفظ» شود که او درمقام موجودی جسمانی یکسره به ضرورت طبیعی وانهاده شود. آموزه‌ی مسیحی آزادی، رهایی انسان را تا جایی پیش از تاریخ بالفعل او عقب می‌برد، که سپس، به‌منزله‌ی تاریخ ناآزادی او، به پیامد «ابدی» این رهایی بدل می‌شود. در واقع، به‌عبارت دقیق‌تر، براساس این آموزه، در تاریخ هیچ رهایی‌ای برای انسان در کار نیست، یا درست‌تر بگوییم، آموزه‌ی مسیحی دلایل قانع‌کننده‌ای دارد که به چنین رهایی‌ای

به منزله‌ی چیزی اساساً منفی یا شر نظر کند، یعنی رهاییِ نسبی از خداوند و دست‌یابی به آزادی برای انجامِ گناه (چنان‌که شکلِ نمادینِ این قضیه را در [روایت] هبوط می‌بینیم).

انسان در مقامِ موجودی که «در درون» آزاد است، در نظامی اجتماعی زاده می‌شود که، در حالی که این نظام ممکن بوده توسط خداوند وضع یا مجاز شمرده شده باشد، به هیچ‌روی بازنماینده‌ی قلمرویی نیست که در آن درموردِ وجود یا عدمِ انسان تصمیم گرفته شود. طبیعتِ این نظام هرچه باشد، آزادیِ درونیِ انسان (باورِ محض و اراده‌ی محضِ او، به شرطِ این‌که محضِ باقی بمانند) نمی‌تواند در آن از میان برود. «قدرتِ اقتدارِ زمان‌مند، چه درست عمل کند و چه نادرست، نمی‌تواند به روح آسیب بزند».^۱

این درونِ مطلقِ شخص یا طبیعتِ متعالیِ آزادیِ مسیحی در برابرِ هر اقتدارِ دنیوی، باید در عین حال به معنای تضعیف و تخریبِ «درونی» رابطه‌ی اقتدار محور نیز باشد، گواهی که که فرد در بیرون یکسره تسلیمِ قدرتِ زمینی باشد. زیرا مسیحیِ آزاد می‌داند که او «به‌واقع» از قانونِ دنیوی فراتر می‌رود، که این قانونِ دنیوی نمی‌تواند ذات و وجودِ او را موردِ هجوم قرار دهد و این‌که تبعیتِ

1. Luther, *Treatise on Good Works* (1520), in *Selected Writings of Martin Luther*, vol. I, Philadelphia, 1967, p. 174.

او از مراجع اقتدارِ دنیوی کنشی «آزادانه» است و او هیچ «دینی» به آن مراجع ندارد. «در اینجا می‌بینیم که انسان مسیحی به میانجیِ ایمان‌اش به هر کاری و هر چیزی آزاد است. و از آنجا که دیگران هنوز ایمان ندارند، فرد مسیحی با آنها مدارا می‌کند، هرچند که الزامی به این کار ندارد. او این کار را آزادانه انجام می‌دهد...»^۱ این بازشناسی و تعالیِ توأمانِ کلّ نظامِ مراجعِ اقتدارِ زمینی بیان‌گرِ عنصرِ بسیار مهمّی در آموزه‌ی مسیحی - بورژواییِ آزادی است - گرایشِ اقتدارستیزِ آن. معنای اجتماعیِ این آموزه‌ی آزادی صرفاً این نیست که فرد باید به هر اقتدارِ زمینی‌ای کاملاً تن بسپارد و از این‌رو همواره هر نظامِ مفروضی از مراجعِ اقتدار را کاملاً تصدیق کند. پروتستانیسیمِ لوتر و کالون که شکلِ تعیین‌کننده‌ی آموزه‌ی مسیحیِ آزادی را برای جامعه‌ی بورژوایی ارائه نمود، با پیدایشِ یک جامعه‌ی نو و «جوان» در پیوند است، جامعه‌ای که در بدو امر می‌بایست حقّ وجودش را در پیکاری ناخوش‌آیند علیه مراجعِ اقتدارِ موجود به دست می‌آورد. در برابرِ علقه‌های کلیّ فئودالیسمِ سنتی، هم‌چنان که این جامعه‌ی نو به رهاییِ فرد درونِ نظامِ زمینیِ نیازی مطلق داشت (سوژه‌ی فردیِ آزادِ عرصه‌ی اقتصادی بعدها

1. Op. cit., p. 118 (تاکید از من)

اساساً به الگویی برای تصوّر آن جامعه از فرد بدل شد)، نیازمند رهایی حاکم زمینی از اقتدار یک کلیسای مرکزی در سطح جهانی و یک قدرت امپراتوری مرکزی نیز بود. این جامعه‌ی نو افزون‌براین خواستار رهایی «وجدان» از شمار بسیار هنجارهای اخلاقی و دینی بود تا راه را برای طلوع بورژوازی هموار کند. در راستای تمام این‌ها گرایش اقتدارستیزانه لازم بود؛ و تجلّی این گرایش را در کار نویسندگانی که درباره‌شان بحث خواهیم کرد، مشاهده خواهید کرد. با این‌همه این گرایش اقتدارستیزانه تنها مکمل نظامی است که با کارکرد تاکنون مبهم روابط اقتدارمحور مستقیماً در پیوند است. مفهوم بورژوایی آزادی، از همان ابتدا، راه را برای بازشناسی برخی مراجع اقتدار متافیزیکی گشوده نگاه می‌دارد و این بازشناسی به ناآزادی بیرونی اجازه می‌دهد تا در روح آدمی جاودان گردد.

این نکته بیان‌گر دوگانگی تازه‌ای در مفهوم پروتستانی- بورژوایی از آزادی بود: تقابلی میان عقل و ایمان، میان عوامل عقلانی و ناعقلانی (درواقع ضد عقلانی). در تقابل با خصلت «محاسبه‌گر» و عقلانی «روح» پروتستانی - سرمایه‌داری، که اغلب زیاده‌ازحد بر آن تأکید می‌شود، ویژگی‌های ناعقلانی آن است که به‌خصوص باید مورد توجه قرار گیرد. درست در بنیاد کل این

شیوه‌ی زندگی، فقدان غایی نظم دیده می‌شود، شیوه‌ی زندگی‌ای که تا جزئی‌ترین اجزایش به‌سان یک «نوع آرمانی» محاسبه و عقلانی شده است، و کل «کسب‌وکار» زندگی خصوصی، خانواده و شرکت را دربرمی‌گیرد: باین‌همه، حساب‌ها، نه درمورد کسب‌وکار خصوصی و نه عمومی، جور در نمی‌آیند. خودشکنجه‌گری هرروزه‌ی «زهدِ درونی - دنیوی» برای رسیدن به موفقیت و منفعت سرانجام، اگر این موفقیت و منفعت واقعاً حاصل شود، باید آنها را چونان بختِ خوشِ پیش‌بینی‌ناپذیر تجربه کند. فرد بارها با ترسِ خسران و از دست‌دادن روبه‌رو می‌شود: بازتولیدِ کلِ جامعه تنها به‌قیمتِ بحران‌های مداوم ممکن می‌شود. این واقعیت که این جامعه نمی‌تواند تولید و بازتولیدِ زندگی را به‌شکلِ عقلانی مهار کند پیوسته به تأملاتِ الاهیاتی و فلسفی دربابِ وجودِ آن رخنه می‌کند. خدای پنهان و هولناکِ کالونیسم تنها یکی از جدی‌ترین شکل‌های رخنه‌ای از این دست است: دفاعِ قوی‌لوتر از «اراده‌ی ناآزاد» موردی مشابه است، همچنین است شکافِ عمیقِ میانِ شکلِ نابِ قانونِ کلی و امرِ مادیِ موردِ نیاز برای تحققِ آن در اخلاقِ کانت. بورژوازی بزرگ‌ترین نبردهایش را تحتِ لوای «عقل» پیش می‌برد، لیکن دقیقاً جامعه‌ی بورژوایی است که عقل را به‌تمامی از تحقق‌اش محروم می‌کند. آن بخشی از طبیعت که

انسان از طریق روش‌های عقلانی به مهار خود درآورده نسبت به قرون وسطا بی‌نهایت بزرگ‌تر است؛ فرایند مادی تولید جامعه در موارد بسیاری تا آخرین جزئیات‌اش عقلانی شده است - ولی به‌عنوان یک کل «ناعقلانی» باقی می‌ماند. شکل‌های گوناگون این تعارض‌ها در دوگانگی روابط بورژوازی اقتدار دیده می‌شوند: این روابط به‌رغم عقلانی‌بودن اتّفاقی‌اند، به‌رغم عینی‌بودن آشفته و انارشیک‌اند، و به‌رغم ضروری‌بودن بد‌اند.

فصلِ یکم: لوتر و کالون

رساله‌ی آزادیِ یک مسیحیِ لوتر عناصرِ برساننده‌ی برداشتِ خاصِ بورژوایی از آزادی را برای نخستین بار کنار هم آورد و به مبنایی ایدئولوژیک برای صورت‌بندیِ خاصِ بورژوایی از اقتدار بدل شد: آزادی به حوزه‌ی «درونی» شخص، یا به انسان «درونی» حواله داده شد، و در همان حال شخصِ «بیرونی» تابعِ نظامِ قدرت‌های دنیوی گشت؛ برگزیدن از این نظامِ مراجعِ اقتدارِ زمینی به میانجیِ عقل و خودآیینیِ درونی بود؛ شخص و کار (شخص و مقام) از هم جدا شدند و این تفکیک «اخلاقِ دوگانه» ای را در پی آورد؛ ناآزادی و نابرابری بالفعل در حکمِ پیامدِ آزادی و برابریِ «درونی» توجیه شدند. درست در آغازِ این اثر^۱ دو

1. Luther, *The Freedom of a Christian* (1520), in *Reformation Writings of Martin Luther*, vol. I, London, 1952, pp. 357ff.

تزو وجود دارد که، به پی‌روی از پولس رسول، بیان‌گر سرشت ذاتاً تناقض‌آمیز برداشت مسیحی از آزادی همراه با تأکیدی آگاهانه بر این آنتینومی تناقض‌آمیزاند: «یک مسیحی از هر جهت آزاد و مستقل است، و برده‌ی هیچ‌چیز و هیچ‌کس نیست. یک مسیحی از هر جهت یک بنده‌ی وظیفه‌شناس است و نسبت به همه وظیفه دارد» (ص. ۳۵۷). و حل این تناقض: سروکار جمله‌ی اول با «انسان معنوی، آزادی و درستکاری برتر او» است، جمله‌ی دوم اما به «انسان بیرونی» اشاره دارد: «او تا جایی که آزاد است لازم نیست هیچ کاری انجام دهد. اما تا جایی که بنده است باید هر کاری انجام دهد» (ص. ۳۶۹). گفتار فوق به روشنی و وضوح تمام بیان‌گر آموزه‌ی دوگانه‌انگارانه‌ی دو قلمرویی است، که آزادی یکسره به یکی از آن دو نسبت داده می‌شود و ناآزادی یکسره به دیگری.

تعیّنات دقیق‌تر آزادی درونی همگی در پاتکی علیه آزادی بیرونی، به منزله‌ی شکل‌های نفی یک آزادی صرفاً بیرونی، ارائه می‌شوند: «هیچ چیز بیرونی» ای نمی‌تواند مسیحی آزاد را «آزاد یا دین‌دار» کند، زیرا آزادی و «بندگی» او «نه جسمانی است و نه بیرونی»؛ هیچ‌کدام از چیزهای خارجی «بر روح اثر نمی‌گذارند، حال چه به دنبال آزادکردن آن باشند و چه در پی اسیرکردن آن»

(صص. ۸-۳۵۷). هیچ چیزی که در جهان باشد و از جهان برآید نمی‌تواند به «روح» و آزادی آن حمله کند؛ این ادعای هولناک، که پیشاپیش این را ممکن می‌کند که فلاکت «بیرونی» را تقبیح و آن را به شکلی «استعلایی» توجیه کنیم، مبنای آموزه‌ی کانتی آزادی باقی می‌ماند؛ به میانجی همین است که ناآزادی بالفعل در مفهوم آزادی گنجانده می‌شود. در نتیجه نوعی ابهام خاص (مثبت و منفی) وارد این مفهوم آزادی می‌شود: انسانی که در آزادی درونی‌اش محصور است نسبت به تمام چیزهای بیرونی آن‌قدر آزادی دارد که از آنها آزاد شود - او حتا دیگر مالک آنها نیست، هیچ کتلی بر آنها ندارد (ص. ۳۶۷). انسان دیگر به چیزها و «اعمال» نیازی ندارد - نه از آنجا که از قبل آنها را دارد، یا بر آنها کنترل دارد، بلکه به این خاطر که در آزادی درونی خود بسنده‌اش هیچ نیازی به آنها ندارد. «اگر اعمالی از این دست دیگر پیش شرط نباشند، به یقین تمام فرامین و قوانین مانند زنجیرهای گسیخته‌اند؛ و اگر زنجیرهای او گسیخته باشند، او بی‌گمان آزاد است» (ص. ۳۶۲). در اینجا واقعاً انگار آزادی درونی به آزادی بیرونی بدل می‌شود. ولی قلمرو آزادی بیرونی‌ای که حاصل می‌شود، از نظرگاه رستگاری معنوی به‌عنوان یک کل، قلمرویی از «چیزهای بی‌اثر» است: در اینجا آنچه انسان در انجام‌اش آزاد است، آنچه می‌تواند

انجام دهد یا آنچه نمی‌تواند، به‌خودی‌خود به رستگاری روح او هیچ دخلی ندارد. «ولی «آزادانه» آن است که در آن حق انتخاب داشته باشم، و بتوانم استفاده کنم یا نه، لیکن به‌نحوی که انتخاب‌ام به برادرم نفع برساند و نه به من»^۱. چیزهای «آزاد» در این قلمرو را چیزهای «غیرضروری» هم می‌توان نامید: «چیزهایی که ضروری نیستند، ولی خداوند آنها را به انتخاب آزادمان گذاشته است، و می‌توانیم آنها را نگه داریم یا نه»^۲. آزادی نوعی رهایی و استقلال تام‌وتمام است، ولی رهایی و استقلالی که هیچ‌گاه نمی‌تواند آزادانه به‌میانجی یک عمل محقق شود یا به انجام برسد. زیرا این آزادی تا آنجا مقدم بر هر عمل و هر کار است که همواره پیش از آن که آدمی دست به عمل بزند محقق شده باشد. آزادی او هرگز نمی‌تواند نتیجه‌ی یک کنش باشد؛ کنش نه می‌تواند بر آزادی او بیفزاید و نه می‌تواند از آن بکاهد. «اعمال» دنیوی انجام نمی‌شوند تا آزادی شخصی را که به آن نیازمند است محقق کنند؛ این تحقق باید «پیش از هر عملی به‌میانجی ایمان» رخ دهد... «همین‌که به فرامین پاسخ داده می‌شود، اعمال در پی

1. Luther, *The First Lent Sermon at Wittenberg* (9 March 1522), in *Selected Writings*, vol. II, p. 238.

2. Luther, *The Third Lent Sermon at Wittenberg* (11 March 1522), in *op. cit.*, vol. II, p. 243.

می آیند» (ص. ۳۶۴).

ولی عملِ دنیویِ انسان چه معنایی خواهد داشت اگر همواره با این تحققِ فاصله داشته باشد؟ عملِ دنیوی برای انسان «درونی» به واقع هیچ معنایی ندارد. لوتر در این مورد کاملاً صریح است: «اعمال فاقدِ حیات اند، آنها نه می توانند خداوند را ارج نهند و نه او را ستایش کنند» (loc. cit). این جمله پیامدهای زیادی دارد: در نقطه‌ی شروعِ تحوُّلی قرار می‌گیرد که با «شیء‌وارگی» و «بیگانگی» تام و تمامِ جهان سرمایه‌داری پایان می‌پذیرد. لوتر در اینجا دقیقاً بر گره‌گاه‌های جهان‌بینی^۱ جدید بورژوازی انگشت می‌گذارد: این یکی از خاستگاه‌های برداشتِ مدرن از سوژه به منزله‌ی شخص است. لوتر درست پس از اعلام این که اعمال «فاقدِ حیات اند» ادامه می‌دهد: «ولی ما در اینجا کسی را می‌جوئیم، که همچون اعمال به انجام نمی‌رسد، بلکه آغازگر و سرورِ عمل است» (loc. cit). آنچه جسته می‌شود شخص (یا آن جنبه از شخص) است که (به وسیله‌ی دیگری) به انجام نمی‌رسد بلکه سوژه‌ی واقعی فعالیت و سرورِ واقعیِ اعمالِ خود است و چنین باقی می‌ماند: شخصِ کنش‌گرِ خودآیین. و در همان حال - این

نکته‌ی تعیین‌کننده است - این شخص در تمایز با اعمال («فاقدِ حیات») اش جسته می‌شود: به منزله‌ی نفی و نفی‌کنندگیِ اعمال. عامل و عمل، شخص و کار، از هم کنده می‌شوند: شخص اساساً هرگز واردِ کار نمی‌شود، هرگز نمی‌تواند در کار محقق گردد، و همواره بر هر کاری مقدم است. سوژه‌ی انسانیِ راستین هرگز سوژه‌ی پراکسیس نیست. بدین ترتیب شخص تا حدّی از پیش نامعلومی از مسئولیت درقبالِ پراکسیس اش خلاص می‌شود، و در همان حال به تمامِ انواعِ پراکسیس آزاد شده است: شخصِ ایمن از آزادی و غنای درونی تنها اکنون می‌تواند واقعاً خود را به پراکسیس بیرونی مشغول دارد؛ زیرا او می‌داند که بدین ترتیب اساساً هیچ اتّفاقی برای او نخواهد افتاد. و جداییِ عمل و عامل، شخص و پراکسیس، پیشاپیش «اخلاقِ دوگانه» ای را وضع می‌کند که در قالبِ جداییِ «مقام» و «شخص» یکی از سنگ‌بناهای اخلاقِ لوتر را شکل می‌دهد: در ادامه به اهمیّتِ این جدایی باز خواهیم گشت.

ولی پرسش را هنوز پاسخ نداده‌ایم. پراکسیسِ شخصی که این چنین از اعمال اش جدا شده است چه معنایی می‌تواند داشته

1. Luther, *Sermon on the Ban* (1520), in *Luther's Works*, vol. 39, ed. H. Lehmann, Philadelphia, 1970, p. 8; and *Whether Soldiers, Too, Can Be Saved* (1526), in *Selected Writings*, vol. III, p. 434.

باشد؟ در وهله‌ی نخست پراکسیسِ او کاملاً «بیهوده» است: آشکار است که انسان به‌عنوان یک شخص «از تمام فرامین آزاد است، و هرآنچه را انجام می‌دهد کاملاً خودخواسته و بی چشم‌داشتِ پاداش و نفع یا رستگاریِ خویش انجام می‌دهد. او پیشاپیش صلاحیت دارد، و پیشاپیش به‌میانجی ایمان خود و لطفِ خداوند نجات یافته است. آنچه انجام می‌دهد تنها برای خشنودیِ خداوند است» (ص. ۳۷۲). شخص نیازی به اعمال ندارد، لیکن این اعمال باید انجام شوند، تا «انسان عاطل و باطل نگردد و بتواند منضبط و مراقبِ بدن‌اش باشد» (ص. ۳۷۱). پراکسیس که از وجودِ شخص جدا شده است، به‌منزله‌ی یک انضباط، یک انگیزه و یک خدمتِ الاهی، خادمِ بدنِ گناه‌آلود است. بدنی که علیه آزادیِ درونی نبرد می‌کند. در اینجا بیش از این نمی‌توانیم این برداشت از زهدِ درونی-دنیوی را شرح دهیم، یا مناسبت‌اش برای عقلانی‌کردنِ زندگی و جرح‌وتعدیل‌های گوناگون‌اش در لوئرسم و کالونیسیم را بیان کنیم؛ تنها باید خاطر نشان کنیم که این برداشت در مفهومِ پروتستانیِ آزادی ریشه دارد، که اکنون به آن بازمی‌گردیم.

انسان در نظامی از نظمِ زمینی جای گرفته است که به‌هیچ‌روی با آموزه‌های بنیادین مسیحیت منطبق نیست. این تناقض کارکردی

را برای «اخلاق دوگانه» فراهم می‌کند، آن‌هم به‌همراه تمایز صریح بین وجود انسان «مسیحی» و انسان زمینی، بین اخلاق «مسیحی» و «اخلاق بیرونی» که نیروی محرک در مقام‌ها و اعمال است. اولی تنها به انسان «درونی» اشاره دارد: آزادی و برابری «درونی» او، دارایی، عشق و سعادت «درونی» او (که صریح‌ترین شکل آن را در تفسیر لوتر از موعظه برفراز کوه [۱۵۳۰] می‌بینیم).^۲ از سوی دیگر، نظم «بیرونی» یکسره با قواعدی ارزیابی می‌شود که پراکسیس و اعمال، اگر جدا از شخص در نظر گرفته شوند، تابع آنهایند.

بسیار شاخص است که در اینجا - مطابق با ایده‌ی پراکسیس به‌منزله‌ی انضباط و خدمتی که به‌دست موجودی آشکارا گناه‌کار انجام می‌شود - نظم دنیوی اساساً چونان نظامی از «مراجع» و «مقام‌ها» پدیدار می‌شود، چونان نظامی از تبعیت کلی، و این‌که این مراجع و مقام‌ها نیز اساساً زیر نشان «شمشیر» آشکار می‌شوند. (لوتر در یکی از تندترین قطعات‌اش درباره‌ی اقتدار دنیوی، هم‌چنان با بیانی اقتدارستیزانه، امیران خداوند را

1. Luther, *Temporal Authority: To What Extent It Should be Obeyed* (1523), *Selected Writings*, vol. II, p. 307.

2. Translated into English in *Luther's Works*, vol. 21, ed. J. Pelikan, Philadelphia, 1956, pp. 3ff.

«زندانبانان»، «جلّادان» و «ضابطان» می‌خواند.^۱ کلّ این نظام تبعیت از مراجع و مقام‌ها را به‌یقین می‌توان به‌منزله‌ی کلّیتی که به احکام خداوند اشاره دارد توجیه کرد: این نظام برپا می‌شود تا گناه‌کاران را مجازات، مؤمنان را حمایت و صلح را حفظ کند - ولی این توجیه به‌هیچ‌روی برای تأیید نظام تبعیتی که در هر زمانی وجود دارد، مقام یا مرجعی خاص و شیوه‌ای که او «شمشیر» را به کار می‌گیرد، بسنده نیست. آیا مرجعی غیرمسیحی می‌تواند از جانب خداوند مقدر گردد و تبعیت بی‌قیدوشرط را مطالبه کند؟ در اینجا جدایی مقام و شخص، راهی را می‌گشاید که پیامدهای ناگزیری دارد: این جدایی بر اقتدار بی‌قیدوشرط مقام پای می‌فشارد، حال آن‌که شخص صاحب مقام را به تقدیر امتناع ممکن وامی‌گذارد. «نخست باید تمایزی بر قرار شود: مقام و شخص، عمل و عامل، متفاوت از یکدیگر اند. زیرا یک مقام یا یک عمل ممکن است به‌خودی‌خود خوب و درست باشد ولی اگر شخص یا عامل خوب یا درست نباشد یا کارش را آن‌طور که باید انجام ندهد، بد و نادرست خواهد بود».^۲ پیش از لوتر نیز در مذهب کاتولیک تمایزی از این‌گونه وجود داشت، ولی این جدایی در

1. *Selected Writings*, vol. II, p. 303.

2. *Selected Writings*, vol. III, p. 434, and cf. *Werke*, ed. Buchwald, Berlin 1905, vol. III, pt 2, p. 393.

بستر آموزه‌ی آزادیِ درونیِ انسانِ مسیحی و ردّ هر توجیهی به‌میانجیِ «اعمال» راه را برای توجیهِ نظریِ ساختارِ آتی و خاصّه بورژوازیِ اقتدار هموار ساخت.

شأنِ مقام و شایستگیِ شخصِ صاحبِ مقامِ دیگر در اصل بر هم منطبق نمی‌شوند. مقامِ اقتدارِ بی‌قیدوشرطِ خود را حفظ می‌کند، حتّاً اگر شخصِ صاحبِ مقامِ لیاقتِ این اقتدار را نداشته باشد. از سوی دیگر، از نگاهِ تابعانِ اقتدار، در اصل هر «شخصِ فرودست» در مقامِ یک شخصِ با هر «شخصِ فرادست» برابر است: او با توجّه به شایستگیِ «درونی» می‌تواند بسیار بالاتر و مافوق از اقتدار باشد. با این حال او باید فرمان‌برداریِ کامل‌اش از این اقتدار را نشان دهد. یک توجیهِ مثبت و یک توجیهِ منفی برای این امر وجود دارد. توجیهِ منفی: زیرا به هر حال دامنه‌ی قدرتِ اقتدارِ دنیوی تنها «زندگی و دارایی، و امورِ بیرونی روی زمین»^۱ را دربرمی‌گیرد، و از این رو هرگز نمی‌تواند بر وجودِ شخصِ اثر بگذارد، که تنها چیزی است که اهمیّت دارد. توجیهِ مثبت: زیرا بدونِ بازشناسیِ بی‌قیدوشرطِ مراجعِ حاکمِ کلّ نظامِ دنیوی از هم می‌پاشد، و «هرکس در برابر دیگری به یک قاضی بدل می‌شود، هیچ قدرت یا اقتداری، هیچ

1. Temporal Authority (1523), in Selected Writings, vol. II, p. 295.

قانون یا نظمی در جهان باقی نمی ماند؛ چیزی جز قتل و خونریزی در کار نخواهد بود.^۱ زیرا در این نظام هیچ راهی وجود ندارد که از طریق آن شخص بتواند شایستگی دیگری یا درست و نادرست را بسنجد. نظام اقتدار مطرح در اینجا تنها در صورتی قابل دفاع است که عدالت زمینی خارج از قدرت مردم پنداشته شود یا بی عدالتی موجود در مفهوم عدالت زمینی گنجانده شود. تنها خداوند بر بی عدالتی زمینی داوری می کند، و «عدالت این جهان چیست جز این که هر کس کاری را انجام دهد که در ملک اش بر عهده ای اوست، که همان قانون ملک خود اوست: قانون مردان یا زنان، کودکان، خادمان یا سرایداران در خانه، قانون شهروندان شهر در سرزمین...»^۲ هیچ دادگاهی وجود ندارد که بتواند بر نظام زمینی موجود حکم براند و داوری کند - مگر دادگاه موجود خاص آن: «این واقعیت که اقتدار شریrane و ظالمانه است آشوب و طغیان را تیره نمی کند. زیرا همه کس شایسته ای آن نیست که شرارت را مجازات کند، بلکه تنها مرجع اقتدار دنیوی ای که شمشیر را به دست می گیرد این شایستگی را دارد...»^۳ و درست همان طور که

1. Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia (1525), in Selected Writings, vol. III, p. 327.

2. Werke, ed. Buchwald, Berlin, 1905, vol. III, pt 2, p. 300.

3. Admonition to Peace, in Selected Writings, vol. III, p. 325.

نظامِ مراجعِ اقتدارِ دنیوی در موردِ عدالتِ قاضیِ خودش است، در موردِ رحمتِ نیز چنین است: انسانی که در برابرِ خون و دهشتِ این نظام به رحمتِ خداوند توسل می‌جوید روی‌گردان می‌شود. «رحمت نه اینجاست و نه آنجا؛ اکنون از کلامِ خداوند سخن می‌گوییم، که اراده‌اش بر آن است که پادشاه ارج نهاده شود و یاغیان نابود گردند، و به یقین هم‌او در حدِّ ما رحیم است.» «اگر خواهانِ رحمت‌اید، به یاغیان نپیوندید، بلکه از اقتدار بترسید و نیکی کنید».^۱

در اینجا تنها به پیامدهای این برداشت برای ساختارِ اجتماعیِ جدیدِ اقتدار می‌پردازیم. توجیهِ عقلانیِ نظامِ موجودِ مراجعِ اقتدارِ دنیوی، با در نظر گرفتنِ خصلتِ مطلقاً استعلاییِ عدالتِ «بالفعل» در رابطه با نظامِ دنیوی از یک سو، و جداییِ مقامِ از شخص و درون‌ماندگاریِ ذاتیِ بی‌عدالتی در عدالتِ زمینی از سوی دیگر، ناممکن می‌شود. در قرونِ وسطا اقتدار با حاملِ خاصِ اقتدار در آن زمان در پیوند بود؛ این «مشخصه‌ی انسان است که شناختِ یک حکم را منتقل می‌کند»^۲ و این به‌عنوانِ یک «مشخصه» از او

1. An Open Letter on the Harsh Book against the Peasants (1525), in Selected Writings, vol. III, p. 371.

2. Grimmich, Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage, Freiburg, 1893, p. 177.

جدانشدنی است؛ او همواره به دلایل خاصی (که باز می‌توانند عقلانی یا ناعقلانی باشند) این مشخصه را «دارد». امروزه این دو از هم جدا شده‌اند: اقتدار خاص حامل دنیوی خاص اقتدار اکنون تنها در صورتی موجه است که به اقتدار در شکل عام آن رجوع شود. اقتدار باید وجود داشته باشد، زیرا در غیر این صورت نظام دنیوی فرومی‌پاشد. جدایی مقام و شخص تنها یکی از نمونه‌های تجلی خودآیین‌شدن^۱ و شیء‌وارگی اقتدار رهاشده از حامل آن است. نظام اقتدارمحور نظم موجود، شکل مجموعه‌ی روابط رهاشده از روابط اجتماعی بالفعلی را که کارکرد آن نظام‌اند به خود می‌گیرد؛ این مجموعه به نظامی ابدی و مقدر از جانب خداوند و به «طبیعی» ثانوی بدل می‌شود که در برابر آن به هیچ چیز و هیچ کس نمی‌توان توسل جست. «وقتی به دنیا می‌آییم خداوند ما را به شکل شخصی دیگر درمی‌آورد، او شما را فرزند، مرا پدر، کسی را ارباب و دیگری را بنده، این یکی را شهریار و آن دیگری را شهروند می‌سازد».^۲ و لوتر رعیت‌هایی را که به نظام ارباب-رعیتی اعتراض می‌کردند متهم می‌کرد که آزادی مسیحی را به «چیزی کاملاً جسمانی» بدل می‌کنند: «آیا ابراهیم و دیگر

1. Verselbständigung.

2. *Werke*, ed. Buchwald, Berlin, 1905, vol. II, pt 2, p. 296.

بزرگان و انبیا نیز برده نداشتند؟^۱

تصادفی نیست که ذاتِ «آزادیِ مسیحی» رعیت‌های یاغی را دربر نمی‌گیرد، و این که این آزادی آنها را آزاد نمی‌کند بلکه به‌واقع بر بردگی آنها مهر تأیید می‌زند. بازشناسیِ ناآزادیِ بالفعل (خاصه ناآزادی‌ای که معلولِ روابطِ دارایی است) در واقع جزئی از معنای این مفهومِ آزادی است. زیرا اگر ناآزادیِ «بیرونی» بتواند به وجودِ بالفعلِ شخصِ حمله کند، آنگاه آزادی یا ناآزادیِ انسان روی خودِ زمین و در پراکسیسِ اجتماعی تعیین می‌شود، و انسان، به خطرناک‌ترین معنای کلمه، از خداوند آزاد گشته و آزادانه می‌تواند خودش شود. آزادیِ «درونی» و پیشین انسان را یکسره درمانده می‌کند، آن‌هم در همان حال که گویی او را تا حدِّ والاترین افتخار بالا می‌برد: این آزادی به‌لحاظِ منطقی بر هر کنش و فکرِ او مقدم است، ولی او هرگز نمی‌تواند به آن برسد و آن را از آن خویش کند.

در صورت‌بندیِ مارکسِ جوان، این ناآزادی به‌وسیله‌ی درونی‌کردنِ آزادیِ مشروط می‌شود، این دیالکتیکِ میانِ رهایی از مراجعِ اقتدارِ قدیمی و برقرارشدنِ مراجعِ جدیدِ مشخصه‌ی

1. Admonition to Peace, in Selected Writings, vol. III, p. 339.

تعیین‌کننده‌ی پروتستانیسیم است: «لوتر، بی‌گمان، به میانجی‌ایثار بر بندگی غلبه کرد، ولی تنها از طریق جابه‌جا کردن بندگی به میانجی‌ایمان. او ایمان به اقتدار را با احیای اقتدارِ ایمان متلاشی کرد... او با تبدیل زهدورزی به درونی‌ترین ذاتِ انسان، انسان را از زهدورزی بیرونی رها کرد».^۱

یکی از شاخص‌ترین قطعاتِ لوتر مبنی بر پذیرش بی‌قید و شرطِ ناآزادیِ بالفعل، نکوهشِ او نسبت به آن دسته از بردگانِ مسیحی است که به دستِ تُرک‌ها افتاده بودند، لوتر به آنها می‌گوید که نباید از ارباب‌های جدیدشان فرار کنند یا به هر شکلی به آنان صدمه بزنند: «باید به خاطر داشته باشید که آزادی‌تان را از دست داده‌اید و داراییِ کسِ دیگری شده‌اید، و این‌که بدون اراده و معرفتِ سرورتان نمی‌توانید بدون گناه و سرکشی از این وضعیت بگریزید». و بعد یک توجیهِ جالب: «زیرا بدین ترتیب بدن‌تان را از سرورتان می‌دزدید، بدنی که او خریده یا به نحوی دیگر به دست آورده است، از این‌پس دیگر نه داراییِ شما که داراییِ اوست، و مانند یک حیوان یا کالاهای دیگر در

1. Marx, Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, in Karl Marx: Early Writings, trans. T. B. Bottomore, London, 1963, p. 53.

تملکِ اوست».^۱ بنابراین، در اینجا داراییِ دنیوی و روابطِ قدرتِ معینِ حالتِ ناآزادی‌ای را توجیه می‌کنند که در آن حتا وانهادنِ یکسره‌ی مسیحیان به کفار نسبت به حفظِ این روابطِ دارایی‌محورِ اهمیتِ کم‌تری دارد.

با پیدایشِ استقلالِ اقتدارِ دنیوی، و شیء‌وارگی‌های آن، نقضِ این اقتدار، طغیان و سرکشی، به گناهِ اجتماعی بدل می‌شود و بس، «گناهی بزرگ‌تر از قتل، بی‌عفتی، دزدی، خیانت و هرآنچه در پی آنها می‌آید».^۲ «هیچ عملِ شری روی زمین» با طغیان برابر نیست؛ طغیان «جریانِ تمامِ شرارت‌ها» است.^۳ توجیهی که لوتر برای محکوم‌کردنِ هیستریکِ طغیان به دست می‌دهد یکی از ویژگی‌های محوریِ سازوکارِ اجتماعی را آشکار می‌کند. درحالی‌که تمامِ اعمالِ شرّ دیگر تنها «بخش‌های» جزئی کل را موردِ تهاجمِ خود قرار می‌دهند، طغیان درست به خودِ «رأس» حمله می‌کند. دزد و قاتل رأسی را که می‌تواند آنها را مجازات کند دست‌نخورده باقی می‌گذارند و بدین ترتیب مجازات را ممکن می‌کنند؛ ولی طغیان «خودِ مجازات را هدف می‌گیرد» و بدین سان نه تنها به بخش‌های ناهمگونِ نظم موجود که هم‌چنین به خودِ

1. On War Against the Turk (1529), in Selected Writings, vol. IV, p. 42.

2. Treatise on Good Works, in Selected Writings, vol. I, p. 163.

3. An Open Letter, in Selected Writings, vol. III, p. 381.

این نظم حمله می‌کند (op. cit., pp. 380-81)، نظمی که اساساً بر اعتبارِ قدرت‌اش در مجازات و بازشناسیِ اقتدارش استوار است. «همان‌طور که خر باید تازیانه را احساس کند بر مردم نیز باید به‌زور حکومت کرد؛ خداوند این را خوب می‌داند. از این‌رو بود که در دستانِ مراجعِ شمشیر نهاد و نه چوبِ خشک» (op. cit., p. 376). وضعیتِ انزوا و تک‌افتادگیِ مطلقى که فرد پس از فروپاشیِ جهانِ قرونِ وسطا در نقطه‌ی آغازینِ نظامِ بورژوازیِ جدید به آن پرتاب می‌شود، در تصویرِ عمیقاً راست‌نمای انزوای زندانی در سلول‌اش نمایان است: «زیرا خداوند مقدر داشته است که شخصِ فرودست تنها باشد و شمشیر را از او گرفته و او را به زندان انداخته است. اما اگر او در برابر این تقدیر طغیان کند و با دیگران متحد شود و بگریزد و شمشیر را به دست بگیرد، آن‌گاه در برابرِ خداوند سزاوارِ سرزنش و مرگ است»^۱.

هر تفسیرِ متافیزیکی از نظمِ دنیوی تجسم‌بخشِ گرایشِ بسیار مهمی است: گرایشی به صوری‌کردن. وقتی نظم موجود، به شیوه‌ی خاصِ مادی‌اش، تولید و بازتولیدِ مادیِ زندگی، سرانجام با توجه به تحققِ «بالفعل» اش بی‌ارزش می‌شود، آن‌گاه چیزی جز

1. *Selected Writings*, vol. III, p. 466.

صورت و شکل یک سامان اجتماعی نیست که برای سامان این زندگی اساسی است. این شکل نظام اجتماعی مقدر از جانب خداوند برای جهان گناه‌آلود در نظر لوتر اساساً نظامی از «اشخاص فرادست» و «اشخاص فرودست» بود. صوری شدن این نظام در جدایی شأن و شایستگی، مقام و شخص، تجلی می‌یابد، بی آن‌که این تناقض هیچ‌گونه مبنای درستی برای نقد یا حتاً اصلاح این نظام به دست دهد. این چنین بود که نظام فراگیر مراجع اقتدار دنیوی حفظ شد؛ این مستلزم فرمان‌برداری بی‌قید و شرط بود (یا اگر این به «آزادی مسیحی» داخل می‌شد، باید با سلاح‌های معنوی با آن مقابله می‌شد یا از آن سر باز زده می‌شد).

ولی خطر از جانبی دیگر تهدید می‌کرد. ابتدا، لوتر آزادی بی‌قید و شرط «شخص» را اعلام و از گرایشی اقتدارستیزانه حمایت کرد، آن‌هم دقیقاً بر حسب شیء و ارگی اقتدار. شأن مقام از شایستگی متصدی آن مستقل بود؛ فرد بورژوا به لحاظ «خصوصی» مستقل از اقتدار بود. تأکید بر آزادی مسیحی و تصور یکپارچه‌ی یک «قلمرو طبیعی» عشق، برابری و عدالت به مراتب مخرب‌تر بود. اگرچه این قلمرو با مفاکی معنایی از نظام اجتماعی موجود جدا شده بود، هنوز باید نظام اجتماعی یکسره صوری شده را صرفاً با مطالبات و مادیت

کامل‌اش تهدید می‌کرد. ایده‌های عشق، برابری و عدالت، که هنوز هم در شکلِ سرکوب‌شده‌ی لوتری‌شان به‌قدرِ کافی کارآمد بودند، برای جامعه‌ی بورژوایی در حالِ طلوعِ نوعی منبعِ مکررِ دلشوره‌آور بودند، آن‌هم به‌خاطرِ کاربردِ انقلابی‌شان در شورش‌های دهقانی، آناباپتیسم و سایرِ فرقه‌های دینی. رفعِ تناقض‌هایی که در اینجا ظاهر می‌شوند و ادغامِ این گرایش‌های مخربِ درونِ نظامِ بورژوایی، یکی از دستاوردهای گران‌قدرِ کالون بود. درخورِ توجه است که این ترکیب تنها از آن رو ممکن بود که این تناقض‌ها توأمان در ساحتی متفاوت نیز از نو پدیدار می‌شدند - اگرچه این‌بار در حوزه‌ای دیگر که از نظامِ بورژوایی به‌عنوانِ یک کل برنمی‌گذرد بلکه درون‌ماندگارِ آن است. مهم‌ترین علائمِ این گرایش «قانون‌گرایی» کالون و آموزه‌ی او مبنی بر «حقّ مقاومت» اند.

اغلب به این نکته اشاره شده است که در نظریه‌ی کالون «قانونِ طبیعی» لوتری ناپدید می‌شود. دوگانه‌انگاریِ دو «قلمرو» از میان می‌رود: ^۱ بی‌گمان کالون نیز (دقیقاً به‌خاطرِ علاقه‌ی فزاینده‌اش

1. Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins, Berlin, 1910

در این اثر به این نکته اشاره می‌شود که اگرچه به‌لحاظِ «نظری» تمایزی میانِ دو حوزه مطرح می‌شود، این‌دو در تحققِ ایده‌ی دولتِ کالون «عملاً» وحدت می‌یابند (ص. ۵۰).

به نظام بورژوازی) باید به صراحت بر این نکته تأکید می‌کرد که «ملکوت معنوی مسیح و حکومت مدنی یکسره متمایز از یکدیگراند»^۱ ولی قلمرو مسیحی آزادی دیگر هم‌چون آنتی‌تز مادی نظام دنیوی کارآمد نیست. در برابر جهان یکسر گناه‌آلود و شر در نهایت تنها شخص خداوند است که، تنها به میانجی مسیح، با نظام به کل ناعقلانی تقدیر افراد را برای رستگاری برگزیده است.

لوتر از تنش‌های میان آموزه‌ی خود و آموزه‌های «موعظه برفراز کوه»، آنجا که برتری نظم موجود به آشکارترین شکل بیان می‌شود و نقدی ویران‌گر بر این نظم صورت می‌گیرد، بسیار آشفته شده بود، تنش‌هایی که هیچ حدی از «درونی‌کردن» نمی‌توانست به طور کامل بر آنها سرپوش بگذارد: نزد کالون این تنش‌ها دیگر وجود ندارند. هرچه کالون آموزه‌ی لعنت ابدی را بی‌امان‌تر بسط می‌داد، وعده‌های مثبت کتاب مقدس جاذبه‌ی ریشه‌ای‌شان را بیش‌تر از دست می‌دادند.^۲ راه برای نگاهی به نظام دنیوی هموار می‌گردد که آنتی‌تز مشکوک خود را باز نمی‌شناسد. این بدان معنا نیست که جهان به نحوی به معنای مسیحی آن

1. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. F. L. Battles, London, 1961, Book IV, ch. XX, para. 1.

2. H. Engelland, *Gott und Mensch bei Calvin*, Munich, 1934, pp. 113ff.

«تقدیس» می‌شود: جهان نظامی از آدمیان شریر برای آدمیان شریر است و چنین باقی می‌ماند، نظامی از شهوات. ولی مسیحیان در این نظام، به منزله‌ی یگانه عرصه‌ی آزمایش و امتحان آنان که مطلقاً توصیه شده است، باید با افتخار و شکوه عظمتِ الهی به سر برند، و کامیابیِ پراکسیسِ آنان در این نظام *ratio cognoscendi* (دلیل دانستن) انتخاب‌شان است. *ratio essendi* (دلیل وجود) این انتخاب از آن خداوند است و تا ابد از نظر انسان‌ها پنهان می‌ماند. نه عشق و نه عدالت بلکه عظمتِ خداوند در خلقِ این جهان در کار بوده است، و امیال و رانه‌ها، امیدها و سوگ‌های آدمیان بر همان قیاس نه به عشق و عدالت بلکه به فرمان‌برداری بی‌قیدوشرط و پرستشِ فروتنانه معطوف‌اند. کالون به شکلِ بسیار سرشت‌نمایی گناهِ اصلی و آغازین را، یعنی عملی که یک‌بار و برای همیشه وجود و ماهیتِ انسانِ تاریخی را تعیین نمود، سرکشی، *inoboedientia*^۱ یا جرمِ تمرد می‌پنداشت (حال آن‌که در تفسیرِ آگوستینِ قدیس از گناهِ اصلی به منزله‌ی *superbia* [غرورِ زیاده از حد] - همان چیزی که کالون در اینجا به دنبال‌اش بود - هنوز نشانی از آزادیِ گستاخانه‌ی انسانِ خود-تأییدگر دیده

1. Cf. Bernikel, *Die Lehre Calvins vom unfreien Willen...*, Bonn dissertation, 1927, pp. 104ff; Beyerhaus, *op. cit.*, p. 79.

می‌شود). و فرمان‌برداری گذشته‌ازاین سازوکاری است که نظام دنیوی را یکپارچه می‌سازد: نظامی، نشأت‌گرفته از خانواده، از *subjectio* [فرودست] و *superioritas* [فرا دست]، که خداوند برای حفاظت [آن نظام] نام‌اش را بر آن نهاده است: «عناوین پدر، خداوند و ارباب، همگی تنها در او جمع می‌شوند، و از این‌رو، هر کدام از آنها که ذکر شود ذهن ما باید با احساس تکریمی یکسان تحت‌تأثیر قرار بگیرد» (*Institutes, Book II, ch. VIII, para. 35*).

فرایندِ صوری‌کردنِ غالب در تفکرِ لوتر با خلاص‌کردنِ نظام دنیوی از بارِ تصویرِ مخالفِ قلمروِ مسیحیِ عشق، برابری و عدالت، و بدل‌ساختنِ کلیتِ آن به وسیله‌ای برای تجلیلِ خداوند، کنار گذاشته می‌شود؛ فرمانی که آن را مجاز کرد اکنون بر مادیتِ آن نیز اثر می‌گذارد: «...در برابرِ تمامِ نگرانی‌ها، محنت‌ها، آزارها، و بارهای دیگری که بر دوش‌مان سنگینی می‌کنند، دانستنِ این‌که تمامِ اینها تحتِ نظارتِ خداوند اند، مایه‌ی تسکینِ کوچکی نخواهد بود. قاضی و وظیفه‌اش را مشتاقانه‌تر انجام خواهد داد، و پدرِ خانواده خود را به عرصه‌ی شایسته‌اش محدود خواهد کرد. هر کسی در سبکِ خاصِ زندگی‌اش، بی آن‌که تزکیه‌ای در کار باشد، از ناراحتی‌ها، نگرانی‌ها، پریشانی، و دلشوره رنج خواهد برد، و خواهد پذیرفت که خداوند این بار را بر دوشِ او نهاده

است» (op. cit., Book III, ch. X, para. 6). این مسیر جدید اغلب خود را در عمل‌گرایی و واقع‌گرایی پیروان کالون آشکار می‌کند: در مفهوم شغل به منزله‌ی رسالت، در «عقل‌گرایی دولتی» کالون، در سامان عملی-اجتماعی گسترده و متمرکز او. با لغو صورت‌بندی لوتر مبنی بر جدایی مقام و شخص و «اخلاق دوگانه»ی مرتبط با آن، این صورت‌بندی در کالون نیز ناپدید گشت (گرچه نشان خواهیم داد که این شیء‌وارگی اقتدار را برطرف نخواهد کرد، یعنی پنداشتن آن به منزله‌ی اساس ویژگی طبیعی یا الهی یک نهاد یا یک شخص، و نه کارکردی از روابط اجتماعی): قانون اخلاقی دینی - و اساساً به‌شکلی که در ده فرمان بازنمایی می‌شود، که ادعا می‌شود قانونی «طبیعی» نیز هست - هنجاری الزام‌آور برای سامان اجتماعی عملی «اجتماع مسیحی» قلمداد می‌شود. این گامی بسیار مهم بود. درست است که ده فرمان با اقتضانات نظام اجتماعی موجود خیلی بیش‌تر تطابق دارد تا با مسیحیت استعلایی و رادیکال عهد جدید، و این که آزادی عمل به مراتب بیش‌تری فراهم می‌کند. ولی با این حال، شکل جدید قانون هنجاری را تثبیت کرد، که برحسب آن مراجع اقتدار صاحب مقام را می‌شد به‌شکلی «انتقادی» ارزیابی کرد. «ولی اکنون روحی بر کل آموزه سایه افکنده است که می‌خواهد جامعه را

شکل یافته و قالب گرفته برای مقصودی معین ببیند، و روحی که می‌تواند قانون و اقتدار را بنا بر معیارهای ابدی قانون الاهی و طبیعی بسنجد و نقد کند.^۱ آموزه‌ی عقل‌ستیزانه‌ی اقتدار لوتر به‌سان «قدرت محضِ خاطرِ قدرت»، چنان‌که تروئلس به‌بیانی جدلی‌تر نشان می‌دهد، کنار گذاشته شده است. مادامی‌که فرمان‌برداری از مرجع اقتدارِ صاحبِ مقام به تخطی از قانون می‌انجامد، این مرجع اقتدار حقّ فرمان‌برداری‌اش را از دست می‌دهد.^۲ خطّ راستی از اینجا به نبرد پادشاه‌ستیزان (*Monarchomachi*) علیه مطلق‌گرایی می‌رسد. اثر مشهورِ تئودور دو بزا، شاگردِ کالون، به‌نام *De jure magistratum in subditos* این نظر را بیان می‌کند که «اگر وسیله‌ی دیگری باقی نمانده باشد، حتّاً انقلابِ مسلّحانه نیز مجاز است...».^۳

با این‌همه این گرایش‌ها به تحوّل بعدی بورژوازی تعلق دارند؛ نزد کالون حقّ مقاومت در برابر مراجع اقتدار دنیوی از آغاز اساساً محدود است. کالون بلافاصله پس از هشدارش نسبت به امیران نالایق («باشد که امیران گوش فرادهند، و به‌راسند») ادامه می‌دهد:

1. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. O. Wyon, vol. II, London, 1931, p. 616.

2. *Ibid.*, p. 618.

3. *Ibid.*, p. 629.

«ولی بیاید در عین حال بیمناکانه علیه تخطی از اقتدار شکوهمند و ارجمند حاکمان موضع بگیریم، اقتداری که خداوند با محکم‌ترین فرمان‌ها تجویز کرده است، ولو آنانی که این اقتدار بدان‌ها عطا شده برای آن نالایق‌تر از همه باشند، و مادامی که صاحب آن‌اند با ظلم و رذالت‌شان آن را بیالایند. اگرچه خداوند از سلطه‌ی خودسرانه انتقام می‌گیرد، بیاید فرض کنیم این انتقام از ما گرفته می‌شود، یعنی همان کسانی که فرمانی جز اطاعت و رنج‌بردن بدان‌ها داده نشده است. در اینجا تنها از انسان‌های خصوصی سخن می‌گوییم» (Institutes, Book IV, ch. XX, para. 31). اقتدار دنیوی استقلال و شیء‌وارگی‌اش را حفظ می‌کند. و در شکل تغییر یافته‌ی سرشت‌نمای مفهوم لوتری *homo privatus* [انسان خصوصی] به منزله‌ی یک شخص آزاد، این انسان خصوصی اکنون اساساً ناآزاد است: او انسانی است که اطاعت می‌کند و رنج می‌برد. انسان خصوصی به هیچ‌روی مستحق تغییر نظام مراجع اقتدار صاحب‌مقام نیست: «سوژه در مقام شخصی خصوصی هیچ حق سیاسی مستقلی ندارد، بلکه وظیفه‌ای دینی-اخلاقی دارد که حتا بیش‌ترین حد ستم و آزار را صبورانه تحمل کند».^۱ حتا در مورد فاحش‌ترین تخطی از

1. Troeltsch, op. cit., p. 616; Lobstein, *Die Ethik Calvins*, Strasburg, 1877, p. 116.

2. Beyerhaus, op. cit., p. 97.

قانون، وقتی فرمان‌برداری از اقتدارِ دنیوی به سرکشی از خداوند منجر شود، کالون تنها «حقّ مقاومتِ منفعلانه» را می‌پذیرد. آن‌هنگام که سامانِ مسیحیِ جامعه پیشاپیش در معرضِ حمله باشد، حقّ و تو تنها به خودِ دادرسانِ رده‌ی پایین‌تر داده می‌شود، و نه هرگز به «مردم» یا نمایندگانِ مسلمِ مردم. و بنابراین در کالون نیز با ایده‌ی لوتریِ درون‌ماندگاریِ قانون در نظامِ موجودِ مراجعِ اقتدارِ دنیوی روبه‌رو می‌شویم: تصمیماتِ مبنی بر درستی یا نادرستی آنان منحصرأ درونِ نظامِ خودشان و در میانِ آنان گرفته می‌شوند.

انتصابِ مستقیمِ نظامِ مراجعِ اقتدارِ دنیوی از جانبِ خداوند، وقتی با تصوّرِ کالونی از خداوند به‌منزله‌ی «حاکم» مطلق ترکیب شود، هم به‌معنای تقویت و هم تضعیفِ مراجعِ اقتدارِ دنیوی است - یکی از تناقض‌های بسیاری که وقتی سربرمی‌آورند که ایده‌ی مسیحیِ تعالیِ دیگر کارآمد نباشد. تصدیقِ مستقیمِ الاهیِ قدرتِ مراجعِ اقتدارِ دنیوی را افزایش می‌دهد: «خداوند نه تنها بر تأییدِ کارکردِ دادرسان و خشنودی از آن اذعان داشته است، بلکه هم‌چنین آن را با محترمانه‌ترین عناوینی که بر آن نهاده اکیداً به ما توصیه کرده است»^۱ - البته تحتِ هیچ شرایطی نباید اجازه داد که

1. *Institutes*, Book IV, ch. XX, para. 4.

این کارکرد به تقلیل یا تقسیم حاکمیت خداوند منجر شود. هر قدرت دنیوی تنها می‌تواند «حقّی اشتقاقی» باشد؛ اقتدار «که از جانب خداوند واگذار می‌شود حقّی قانونی است». ولی این واگذاری برای مردم عزل‌ناپذیر و فسخ‌نشدنی است.^۱ رابطه‌ی خداوند با جهان اساساً به‌سان رابطه‌ی حاکمی نامحدود با تابعان‌اش پدیدار می‌شود. بیرهانس هشیارانه و گرچه به‌قدر کافی آشکارا خاطر‌نشان می‌کند که تصوّر کالون از خداوند «تأثیر مفاهیم دنیوی قانون و قدرت را فاش می‌سازد».^۲

یکی از شاخص‌های مناسب برای جایگاه انسان پروتستان-بورژوا در برابر نظام نظم دنیوی برداشت امروزی از مفهوم آزادی است. مفهوم آزادی مسیحی (*libertas christiana*) در راه‌گذار از لوتر به کالون به مفهومی «سلبی» بدل می‌شود. «آزادی مسیحی... به‌طور ایجابی و به‌معنای سروری بر جهان فهمیده نمی‌شود، بلکه به شیوه‌ای مطلقاً سلبی و به‌معنای خلاصی از اثر لعنت‌کننده‌ی قانون فهمیده می‌شود».^۳ تفسیر کالون از [مفهوم] آزادی مسیحی اساساً بر تفسیری جدل‌آمیز از آزادی مسیحی استوار بود. مفهوم آزادی لوتری به‌معنای لوبشتاینی کلمه هم

1. Beyerhaus, op. cit., p. 87.

2. Beyerhaus, op. cit., p. 79.

3. Lobstein, op. cit., p. 148.

ایجابی نبود. ولی باین حال در تثبیت آزادی «درونی» بی قید و شرط شخص عنصری در کار بود که به خودآیینی واقعی فرد اشاره داشت. این سویه در کالون به پس‌زمینه رانده می‌شود. تعریف سه‌بخشی آزادی مسیحی در نهادها (کتاب سوم، فصل نوزدهم) در هر سه بخش‌اش اساساً سلبی است: (آ) آزادی وجدان از ضرورت قانون به‌واقع نه به‌منزله‌ی اقتداری والای که در برابر اعتبار قانون بتوان بر آن تکیه کرد، بلکه (ب) به‌منزله‌ی تبعیت «خودخواسته» از قانون در حکم تبعیت از اراده‌ی خداوند: «آنان به‌طور خودخواسته از اراده‌ی خداوند اطاعت می‌کنند و بدین ترتیب از یوغ خود قانون آزادند»^۱، و (به‌معنایی که پیش‌تر در لوتر به‌طور ضمنی بدان اشاره شد) (پ) آزادی از چیزهای خارجی «که به‌خودی‌خود اموری بی‌اهمیت‌اند» و «اکنون در آزادی کامل برای استفاده یا چشم‌پوشی از آنها هستیم»^۲ دقیقاً با توجه به همین تعریف آخر باید بر این امر تأکید کنیم که خصلت بینابینی و نه خیر-و-نه شرّ چیزهای خارجی، در ترکیب با ایده‌ی کالونی رسالت و آزادی مشروط در رسالت، به پشوانه‌ی

1. Op. cit., Book III, ch. XIX, para. 4. Cf. in I Peter, ch. 2, verse 16:

«غایتِ رهایی ما آن است که راحت‌تر و مشتاقانه‌تر اطاعت کنیم»

(Lobstein, op. cit., p. 37).

2. Op. cit., Book III, ch. XIX, para. 7.

ایدئولوژیکِ محکمی بر پراکسیسِ اقتصادیِ پروتستانی تحتِ نظامِ سرمایه‌داری بدل شده است. خصلتِ سلبیِ این مفهومِ آزادی در اینجا از خلالِ پیوندِ درونیِ آن با نظامی اجتماعی آشکار می‌شود که به‌رغمِ تمامِ عقلانی‌سازیِ بیرونی اساساً ضدِ عقلانی و آنارشیک است، و خود با توجه به هدفِ نهایی‌اش سلبی است. تنها تعریفِ ایجابی از آزادی در اینجا آزادی در اطاعت است. برای کالون مسأله دیگر این نیست که «آزادی معنوی می‌تواند به‌خوبی با بندگیِ سیاسی همراه باشد» (*Institutes, Book IV, ch. XIX, para 1*). ولی مشکلِ وحدت‌بخشیدن به آزادی و ناآزادی در استنتاج از وحدتِ آزادی و اراده‌ی ناآزاد از نو پیدا می‌شود. کالون در این مورد با لوتر هم‌عقیده است که آزادیِ مسیحی نه تنها نیازمندِ اراده‌ی آزاد نیست، بلکه آن را طرد هم می‌کند. هم لوتر و هم کالون اساسِ اراده‌ی ناآزاد را بر قدرتی می‌گذارند که انسان به‌هیچ‌روی نمی‌تواند آن را از میان بردارد: بر تباهیِ طبیعتِ بشری که از هبوط و قدرتِ مطلقِ اراده‌ی الاهی برآمد. اراده‌ی ناآزاد تجلیِ بندگیِ زمینی و ابدیِ آدمیان است: این بندگی نمی‌تواند و ممکن نیست بدونِ متلاشی‌شدنِ کلِّ برداشتِ

مسیحی- پروتستانی از انسان و جهان از میان برود. از نظر کالون، نه تنها شهوتِ آدمی که عقلِ او نیز به‌غایت فاسد است. این بیان توجیهی الاهیاتی برای عقل‌ستیزی‌ای به دست می‌دهد که با آموزه‌ی کاتولیکی به‌شدت در تضاد است. در آموزه‌ی کاتولیکی هنوز آگاهی‌ای نسبت به این مسأله وجود داشت که عقل و آزادی مفاهیمی همبسته‌اند، که عقلانیتِ آدمی با جداشدن از امکانِ آزادِ کنش و تفکرِ عقلانی نابود خواهد شد. به‌زعمِ توماس آکوئیناس، انسان، در مقامِ جاننداری عقلانی، ناگزیر آزاد و واجدِ اراده‌ی آزاد است: «و انسان از آنجا که عقلانی است باید اراده‌ای آزاد داشته باشد».^۱ نزدِ لوتر خودِ عقلِ گواهی است بر این واقعیت که «هیچ اراده‌ی آزادی نه در انسان و نه در هیچ مخلوقِ دیگری وجود ندارد».^۲ در اینجا عقلِ مشخصاً به‌عنوانِ نشانه‌ی ناآزادی و دیگرآیینیِ بشری ارزیابی می‌شود: از این رو در رساله دربابِ کارهای نیکِ لوتر، پس از تفسیرِ چهار فرمانِ نخست از ده فرمان، می‌خوانیم: «این چهار فرمان کارشان را در ذهن انجام می‌دهند، یعنی انسان را به اسارتِ درمی‌آورند، بر او حکم می‌رانند و او را

1. *Summa Theol.* I, question 83, art. 1.

2. *Martin Luther on the Bondage of the Will*, translation of *De Servo Arbitrio*, (1525) by J. I. Packer and O. R. Johnston, London, 1957, p. 317; cf. Barnikel, op. cit., p. 46.

تحت انقیاد درمی‌آورند تا او بر خودش حکم نراند، خودش را خوب نیانگارد، بلکه در عوض حقارتِ خود را تصدیق کند و به خودش اجازه دهد تا هدایت شود، تا بدین ترتیب غرورش مهار شود.^۱ در این راستا باید به هشدارهای رسای لوتر علیه دست‌بالاگرفتنِ عقلِ بشری و قلمروِ آن («نباید چیزی را با توکل به قدرتِ برجسته‌ی عقلِ بشری آغاز کنیم... زیرا خداوند این را تاب نمی‌آورد که یک کارِ نیک با اتکا به قدرت و عقلِ خودِ آدمی آغاز گردد»)،^۲ و سرباززدنِ کالون از اصلاحِ عقلانیِ نظامِ اجتماعی توجه کرد. تمام اینها پشتوانه‌ای لازم است برای خواستِ تبعیتِ بی‌قید و شرط از مراجعِ اقتدارِ دنیویِ مستقل و شیء‌واره، تبعیتی که از هرگونه توجیهِ عقلانی‌اش سر باز زده می‌شود.

ولی این آموزه‌ی «اراده‌ی ناآزاد» تناقضِ جدیدی را دربردارد که باید رفع شود. اگر اراده‌ی بشری یکسره تعیین یافته باشد، انسان چگونه می‌تواند هم‌چنان در قبالِ خود مسئول باشد؟ مسئولیتِ انسان باید بازیافته شود: مجازات و رستگاریِ انسان مستلزم آموزه‌ی مسیحیِ گناه و خطاست، ولی نظامِ موجودِ نظمِ دنیوی نیز به آن نیاز دارد، زیرا - چنان‌که اشاره کردیم - این نظام هم برای

1. *Treatise on Good Works, in Selected Writings*, vol. I, p. 182.

2. *To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate (1520)*, in *Selected Writings*, vol. I, p. 261.

لوتر و هم کالون اساساً در پیوند با سازوکارِ خطا و مجازات تعریف می‌شود. در اینجا مفهوم «آزادیِ روانی» راهِ برون‌رفتی را نشان می‌دهد: کالون مفهومِ ضرورتی (*necessitas*) را شرح می‌دهد که اجبار (*coactio*) نیست بلکه یک «ضرورتِ خودانگیخته» است. اراده‌ی بشری ناگزیر فاسد است و ناگزیر شر را برمی‌گزیند. باین‌حال، این بدان معنا نیست که انسان، «برخلافِ اراده‌اش»، مجبور است شر را انتخاب کند؛ بندگیِ او به گناه یک «بندگیِ خودخواسته» (*servitus voluntaria*) است. «زیرا انجامِ گناه را ضروری قلمداد نکردیم، و آن را به ضعفِ اراده نسبت دادیم؛ از آنجا به این می‌رسیم که این کار خودخواسته بوده است».^۱ بنابراین به‌رغمِ ضرورتِ اراده، مسئولیت را می‌توان به کارهای انسان نسبت داد. مفهومِ بندگی یا ضرورتِ خودخواسته نشان‌گرِ یکی از مهم‌ترین گام‌ها در راستای تلاش برای تداوم‌بخشیدن به ناآزادی در ذاتِ آزادیِ بشری است: این مفهوم درست تا پیش از ایدئالیسمِ آلمانی مؤثر و کارگر می‌ماند. ضرورتِ خصلت‌اش را هم به‌منزله‌ی رنج و هم زایل‌کننده‌ی رنج از دست می‌دهد؛ این ضرورت از حوزه‌ی پراکسیسِ اجتماعیِ انسان خارج و دوباره به «طبیعت» او منتقل

1. Calvin, *Opera*, vol. VI, p. 280.

می‌شود. درحقیقت ضرورت به طبیعت به معنای عام کلمه بازگردانده می‌شود و از این رو هرگونه امکان غلبه بر آن از میان می‌رود. انسان نه به سوی غلبه‌ی فزاینده بر ضرورت بلکه به سوی پذیرش خودخواسته‌ی آن در حرکت است.

چنان‌که مشهور است، بازسامان‌دهی برنامه‌مند خانواده و تقویت چشمگیر اقتدار پدر خانواده (*pater familias*) در بستر آموزه‌های بورژوازی-پروتستانی جنبش اصلاح دینی رخ داد. این پیش از هر چیز یکی از پیامدهای ناگزیر فروریختن سلسله‌مراتب کاتولیکی بود؛ با فروپاشی میانجی‌های (شخصی و ابزاری) ای که سلسله‌مراتب کاتولیکی میان فرد و خداوند قرار داده بود، مسئولیت درقبال رستگاری روح آنانی که هنوز درقبال خویش مسئول نبودند، و آماده‌سازی آنان برای زندگی مسیحی، بر گردن خانواده و رأس آن [یعنی پدر] قرار گرفت، که مقامی تقریباً کشیش‌وار یافت. از سوی دیگر، از آنجاکه اقتدار حاکمان غیرروحانی با اقتدار پدر خانواده پیوندی مستقیم داشت (تمام حاکمان غیرروحانی، تمام «سروران»، به «پدران» بدل می‌شوند)، اقتدار آنان در جهتی بسیار خاص تثبیت می‌شد. تبعیت فرد از حاکم غیرروحانی همان‌قدر «طبیعی»، بدیهی، و «ابدی» به نظر می‌آید که تبعیت از اقتدار پدر، هر دو از یک سرچشمه‌ی مقدر

الاهی برآمده‌اند. ماکس وبر بر ورود «حساب‌گری به سامان‌های سنتی مبتنی بر برادری» در حکم یک ویژگی تعیین‌کننده در دگردیسی خانواده به میانجی نفوذ «روح سرمایه‌داری» تأکید می‌کند: روابط قدیمی مبتنی بر پرهیزگاری فرومی‌پاشند، به محض این‌که چیزها دیگر به‌طور اشتراکی در خانواده تقسیم نمی‌شوند بلکه در جریان کسب‌وکار «قرار می‌گیرند». ^۱ ولی روی دیگر این تحوّل این است که اقتدار ابتدایی و «ساده»ی پدر خانواده به اقتداری بیش‌ازپیش هدف‌مند بدل می‌شود، که به‌طور مصنوعی تولید و حفظ می‌گردد.

قطعات کلیدی برای آموزه‌ی اقتدار پدر خانواده و «اشتقاق» اقتدارهای دنیوی از آن عبارت‌اند از تفسیرهای لوتر از فرمان چهارم در موعظه درباب کارهای نیک و توضیح المسائل اعظم، و نیز تفسیر کالون در نهادها، کتاب دوم، فصل هشتم. لوتر «فرمان‌برداری از مافوق، یعنی هرآن‌که فرمان می‌دهد و حکم می‌راند» را مستقیماً در تفسیر خود از فرمان چهارم لحاظ می‌کند، گرچه هیچ اشاره‌ی روشنی به آنها نمی‌شود. توجیه او مشخصاً به شرح زیر است: «زیرا منشأ و ریشه‌ی هر اقتداری در اقتدار والدی

1. Max Weber, *General Economic History*, trans. F. H. Knight, Glencoe, 1930, p. 356.

است. زیرا زمانی که پدری به تنهایی نمی‌تواند فرزندش را تربیت کند، برای آموزش‌اش معلم می‌گیرد؛ اگر خیلی ضعیف باشد، از دوست یا همسایه‌اش کمک می‌گیرد؛ وقتی زندگی را ترک می‌گوید، اقتدار را به دیگرانی واگذار می‌کند که برای این هدف انتخاب شده‌اند. بنابراین باید خدمت‌کاران، نوکران و کلفت‌هایی هم داشته باشد که تحت رهبری او به اهل خانه خدمت کنند، تا همه‌ی کسانی که ارباب نامیده می‌شوند در جایگاه والدین قرار گیرند، و از اقتدار و قدرت فرمان‌راندن بهره‌جویند. زیرا در کتاب مقدس همه‌ی آنان پدر نامیده می‌شوند.^۱ لوتر به روشنی درک کرد که نظام مراجع اقتدار غیرروحانی همواره به کارایی اقتدار درون خانواده وابسته است. اگر از پدر و مادر فرمان‌برداری نشود «هیچ راه خوب و هیچ حکومت خوبی در کار نخواهد بود. زیرا وقتی فرمان‌برداری در خانه‌ها برقرار نباشد، فرد هیچ‌گاه به حکومت خوبی در تمام شهر، استان، امارت یا کشور دست نخواهد یافت.»^۲ لوتر پی برد که نظام جامعه‌ای که در نظر داشت برای بقایش به معنای دقیق کلمه به کارکرد مستمر اقتدار والدی وابسته

1. *The Large Catechism* (1529), in *Luther's Primary Works*, trans. H. Wace and C. A. Buchheim, London, 1896, p. 58.

2. Quoted from *Luther als Pädagog*, ed. E. Wagner (Klassiker der Pädagogik, Vol. II), Langensalza, 1892, p. 70.

است؛ «غیابِ حکومتِ پدر به معنای پایانِ کلِّ جهان است، زیرا جهان بدونِ حکومتِ باقی نخواهد ماند».^۱ برای حفظِ این جهان «بر روی زمین هیچ سروری‌ای بزرگ‌تر از سروریِ والدین وجود ندارد»^۲، زیرا «چیزی اساسی‌تر از این نیست که افرادی را بار بیاوریم که پس از ما بیایند و حکومت کنند».^۳ نظمِ دنیوی همواره به منزله‌ی نظامی از حاکمان و حکومت‌شوندگان باقی می‌ماند که بناست بی‌چون و چرا حفظ شود.

ولی، از سوی دیگر، اقتدارِ والدی (که نزدِ لوتر همواره اقتدارِ پدری است) نیز به اقتدارِ دنیوی وابسته است: پدرِ خانواده در جایگاهی نیست که تربیت و پرورشِ فرزند را بتواند به تنهایی گردن بگیرد. در کنارِ والدین، مدرسه هست، و وظیفه‌ی تربیتِ حاکمانِ آینده در تمامِ حوزه‌های زندگیِ اجتماعی بر عهده‌ی مدرسه نیز هست. لوتر تحقیر و شکستنِ اراده‌ی کودک توسطِ اقتدارِ والدی مجاز از سوی خداوند را واجدِ دلیل می‌یابد: «فرمان به والدین موقعیتِ برتری می‌دهد تا خودرأییِ کودکان شکسته شود، و آنان حقیر و نجیب شوند».^۴ «زیرا بر همه باید حکومت

1. Ibid., p. 73.

2. Ibid., p. 64.

3. Ibid., p. 119.

4. *Selected Writings*, vol. I, p. 168.

شود، و هرکس باید تابع کسانِ دیگر باشد.^۱ این باز همان تصویرِ نظامِ دنیوی به منزله‌ی تبعیت و بندگیِ کلی است که لوتر آن را ترسیم می‌کند، بندگی‌ای که «باید» اش دیگر حتّا موردِ تردید هم نیست. سایه‌ی جامعه‌ی بورژواییِ آینده‌آزادیِ انسانِ مسیحی را تاریک می‌کند؛ چنین می‌نماید که وابستگی و استثمارِ بخشِ عظیمِ بشریت در خاکِ «طبیعی» و الاهیِ خانواده ریشه دارد؛ واقعیتِ تعارضاتِ طبقاتی به نمودِ سلسله‌مراتبیِ طبیعی-الاهی بدل می‌شود، و بهره‌کشی به بازگشتِ حق‌شناسانه‌ی هدایایی که پیشاپیش گرفته شده‌اند. این بنیانِ دوّمِ فرمان‌برداریِ بی‌قیدوشرط است: «خداوند غذا، خانه، حفاظت و امنیت را به میانجیِ آنان [مراجعِ اقتدار] و نیز والدین‌مان به ما عطا می‌کند و برایمان حفظ‌شان می‌کند»؛^۲ «ما باید در ازای محبّت و احسانِ والدین‌مان قدرشناس باشیم».^۳ و بندگان و خدمت‌کاران از سرِ سرخوشی و قدرشناسیِ توانایی‌شان برای تحققِ فرمانِ خداوند به بندگیِ بایستی حتّا «دستمزد هم طلب نکنند».^۴

ویژگی‌های شخصی‌ای که نظامِ اجتماعیِ آینده خواهانِ ایجادِ

1. Op. cit., p. 164.

2. *Luther's Primary Works*, p. 60.

3. Op. cit., p. 56.

4. Op. cit., p. 59.

آنهاست نیازمندِ تحوُّلی در تمام ارزش‌های انسانی از همان اوانِ کودکی‌اند. در رابطه‌ی میانِ کودک و والدین، احترام (*Ehrung*) و ترس (*Furcht*) یا، هردو با هم، حرمت (*Ehrfurcht*) به‌جای عشق به عاملِ تعیین‌کننده بدل می‌شود.^۱ «زیرا احترام‌گذاشتن بسیار والاتر از دوست‌داشتن است، چون احترام تنها دربرگیرنده‌ی عشق نیست بلکه فرمان‌برداری، فروتنی و حرمت را نیز شامل می‌شود، هرچند نسبت به حاکمی پنهانی».^۲ شکوه هولناکِ خدای کالون در اقتدارِ پدرِ خانواده تجلّی می‌یابد. دقیقاً ادب و ترس است که فراسوی دوست‌داشتن احترام به والدین را برمی‌انگیزد: «احترام از دوست‌داشتنِ صرف والاتر است، زیرا نوعی ترس را در خود دارد که، به‌همراهِ دوست‌داشتن، اثری بر آدمی دارد که او بیش‌تر از توهینِ به آنها می‌ترسد تا تنبیه».^۳ همچنان‌که سرکشی بزرگ‌ترین گناه است، فرمان‌برداری والاترین «عمل» پس از دستوراتِ موسا در نخستین لوح است؛ «چنان‌که صدقه‌دادن و اعمالِ نیکِ دیگر برای همسایه با این عمل برابر نیستند».^۴

البته در آثارِ لوتر قطعاتی نیز وجود دارد که در آنها اقتدارِ

1. For a contrary passage, cf. *Luther als Pädagog*, p. 64.

2. *Luther's Primary Works*, p. 52.

3. *Selected Writings*, vol. I, p. 163.

4. *Luther's Primary Works*, p. 56.

والدی و حکومتی صریحاً در تقابل قرار گرفته‌اند. مثلاً در میزگردها چنین می‌خوانیم: «والدین خیلی بیش‌تر مراقبِ فرزندان‌شان هستند و توجهی که به آنها نشان می‌دهند نسبت به توجهی که حکومت به تابعان‌اش نشان می‌دهد جدی‌تر است... قدرتِ پدر و مادر قدرتی طبیعی و خودخواسته است و سروری و سلطه بر کودکانی که به میانجیِ خودشان بالیده‌اند. ولی فرمانروایی حکومت تحمیلی است و خصلتی مصنوعی دارد.»^۱ گونه‌ای تردید و دودلی نیز در موردِ پرسشِ گسترشِ «اخلاقِ دوگانه»ی مقام و شخص به اقتدارِ والدی وجود دارد. لوتر در موعظه دربابِ کارهای نیک (۱۵۲۰) می‌گوید: «اگر والدین نادان شوند و فرزندان‌شان را به شیوه‌ای دنیوی بزرگ کنند، فرزندان به‌هیچ‌روی نباید از آنها فرمان‌برداری کنند. زیرا بنا بر سه فرمانِ نخستین، خداوند باید قدر و ارجی بالاتر از والدین داشته باشد.»^۲ او نه سال بعد، در کتابِ *توضیح‌المسائلِ اعظم*، چنین می‌نویسد: «موقعیت یا نقص‌شان آنها [والدین] را از احترامِ مقتضی‌شان محروم نمی‌کند. ما نباید شخصیتِ آنان را چنان‌که هستند ملاحظه کنیم، بلکه باید اراده‌ی خداوند را در نظر بگیریم، که امور را این‌چنین نظم و

1. Luther als Pädagog, p. 53.

2. *Selected Writings*, vol. I, p. 166.

ترتیب داده است».^۱

گرایش به جداکردن اقتدار اجتماعی از اقتدار طبیعی را در قطعه‌ی فوق می‌توان یافت. لوتر در مسیری که از وحدت «طبیعی» خانواده به وحدت «تحمیلی» و «مصنوعی» جامعه می‌رسد بیش از این پیش نرفت؛ او به اثبات این امر قانع شد که خانواده «نخستین حکومتی است که تمام انواع دیگر حکومت و سروری از آن نشأت می‌گیرند».^۲ کالون در این مسیر کمی پیش‌تر رفت؛ او در این مورد تفسیر روان‌شناختی فوق‌العاده جذابی ارائه می‌کند: «ولی چنان‌که این فرمان به تسلیم و سرسپردگی با انحراف ذهن بشری (که، سرشار از آرزوهای جاه‌طلبانه، به‌ندرت خود را تابع می‌کند) به‌شدت در تضاد است، برتری و تفوقی که بیش از هر چیز جذاب و کم‌تر از هر چیز نفرت‌انگیز است به‌عنوان نمونه‌ای برای آرام‌کردن ذهن ما و عادت‌دادن آن به تسلیم مطرح می‌شود. خداوند از انقیادی که بیش از همه تحمل‌پذیر است رفته‌رفته ما را به هر نوع انقیاد مشروعی عادت می‌دهد، اصلی واحد همه‌ی آنها را مهار می‌کند».^۳

1. Luther's Primary Works, p. 52.

2. *Luther als Pädagog*, p. 70. Cf. Levi Schücking, *Die Familie im Puritanismus*, Leipzig, 1929, p. 89.

3. *Institutes*, Book II, ch. VIII, para. 35.

کالون در مورد ارتباط نزدیک میان انقیاد به اقتدار در شکل عام آن و اقتدار والدی با لوتر موافق است؛^۱ دیدیم که چگونه دو عنوان *Dominus* [خداوند] و *Pater* [پدر] برای او قابل تعویض‌اند. ولی کالون به رابطه‌ی اقتدارمحور خانواده کارکردی کاملاً معین درون سازوکار انقیاد به مراجع اقتدار اجتماعی را نسبت می‌دهد. این کارکرد روان‌شناختی است. از آنجا که انقیاد به واقع برای طبیعت بشری نفرت‌انگیز است، آدمی باید، به میانجی نوعی تبعیت که بنا بر سرشت‌اش خوشایند است و کم‌ترین میزان خصومت را پدید می‌آورد، به تدریج برای انواع دیگر تبعیتی آماده شود که تحمل‌شان سخت‌تر است. این آمادگی با آرام‌شدن، مطیع‌شدن، و تعظیم صورت می‌پذیرد؛ این نوعی خوگیری مداوم است، که به میانجی آن آدمی به انقیاد عادت می‌کند. هیچ‌چیز لازم نیست به این کلمات اضافه شود: کارکرد اجتماعی خانواده در نظام اقتدارمحور بورژوازی به ندرت آشکارتر از این بیان شده است.

1. Troeltsch, op. cit., p. 603.

فصلِ دوّم:

کانت

برای رسیدن به درکِ سطحی که در آن کانت به مسأله‌ی اقتدار می‌پردازد دو راه وجود دارد: یا می‌توان تأثیر و دگرگردیسی «اخلاقِ پروتستانی» را در آموزه‌ی کانتی «آزادی» ردیابی کرد، و یا مسأله‌ی اقتدار و آزادی را به‌شکلی درون‌ماندگار از دلِ اخلاقِ کانت بسط داد. پیوندهای درونیِ اخلاقِ لوتری و اخلاقِ کانتی به‌وضوح روشن‌اند. در اینجا تنها به شباهت‌هایی اشاره می‌کنیم که دلکات^۱ از آنها سخن گفته است^۲: مفهومِ آزادیِ درونی به‌منزله‌ی آزادیِ شخصِ خودآیین: گذارِ «ارزش» اخلاقی از قانون‌مندیِ «اعمال» به اخلاق‌مداریِ شخص؛ «صوری‌شدن» اخلاق؛ تمرکزِ اخلاق بر فرمان‌برداریِ محترمانه از وظیفه به‌منزله‌ی شکلِ سکولارِ «فرمان‌برداریِ مسیحی»؛ آموزه‌ی اقتدارِ بی‌قیدوشرط و بالفعل

1. Delekat

2. *Handbuch der Pädagogik*, ed. Nohl-Pallat, vol. I, Langensalza, 1928, pp. 221 ff.

حکومتِ دنیوی: ولی با این روش آن سطوحی از اخلاقِ کانتی که تحتِ عنوانِ «اخلاقِ پروتستانی» قرار نمی‌گیرند، نادیده گرفته می‌شوند و در نوری کاذب پدیدار می‌گردند. راهِ دوّم به‌واقع رویکردی است اصیل، ولی نیازمندِ شرحی مفصّل از کلّ دستگاوِ مفهومیِ اخلاقِ کانتی است، که در چارچوبِ این پژوهش نمی‌گنجد. ناگزیر باید مسیری را انتخاب کنیم که چندان مناسب نخواهد بود: چنان‌که پیداست، معضَلِ اقتدار و آزادی در فلسفه‌ی کانت پیرامونِ دو کانونِ محوری تمرکز دارند: نخست، خودِ بنیانِ فلسفی، تحتِ عنوانِ خودآیینیِ شخصِ آزاد زیرِ لوای قانونِ وظیفه، و دوّم حیطه‌ی «کاربرد» اخلاق، تحتِ عنوانِ «حقّ مقاومت». در این بخشِ دوّم کانت در زمینه‌ی تفسیرِ فلسفیِ جامعی از چارچوبِ قانونیِ جامعه‌ی بورژوایی^۱ به مسأله

۱. یادداشتِ مترجمِ انگلیسی: «جامعه‌ی بورژوایی» در اینجا ترجمه‌ای است از 'bürgerliche Gesellschaft'، که اغلب به «جامعه‌ی مدنی» برگردانده می‌شود. درحالی‌که کانت و هگل این ترم را بی‌شک به معنای «جامعه‌ی مدنی» به کار می‌بردند، مارکوزه در سال ۱۹۳۶ آن را به معنای «جامعه‌ی بورژوایی» به کار برد، زیرا، همان‌طور که او راجع به مفهومِ «جامعه‌ی مدنی» نزد کانت می‌گوید، «ویژگی‌های بالفعلِ جامعه‌ی بورژوایی چنان بخشی از آن هستند که این صورت‌بندی موجه است». (همین کتاب)

می‌پردازد. باید اذعان کرد که میزان انضمامی بودن برداشتِ حاضر نمی‌تواند فاصله‌ی درازش از بنیادِ بالفعلِ فلسفی را جبران کند، ولی نقطه‌ی شروعِ خوبی فراهم می‌کند.

کانت در رساله‌ی کوتاه پاسخ به پرسشِ روشنگری چیست؟ (۱۷۸۴) پرسشِ رابطه‌ی میان آزادی و اقتدارِ اجتماعی را آشکارا پیش می‌کشد. فکرکردن و عمل کردن مطابقِ یک اقتدار در نظرِ کانت مشخصه‌ی «عدم بلوغ»، «عدم بلوغِ تحمیل‌کرده بر خود» است که تقصیرِ آن بر گردنِ خودِ شخص خواهد بود. این خود-بندگیِ آدمی به اقتدار به سهمِ خود هدفِ اجتماعیِ خاصی دارد، که برای رسیدن به آن جامعه‌ی مدنی «نیازمندِ سازوکارِ خاصی است، برای شرایطی که به نفعِ اجتماع‌اند، حال آن‌که برخی اعضای اجتماع باید مطلقاً منفعل رفتار کنند، تا از طریقِ اجماعی مصنوعی برای غایاتِ همگانی استخدام حکومت شوند (یا دست‌کم از ویرانیِ آن غایات جلوگیری کنند)».^۱ جامعه‌ی بورژوازی «منفعتی» در «منضبط کردن» آدمیان از طریقِ برخورد با آنها به شیوه‌ای مقتدرانه دارد، زیرا در اینجا بقای این جامعه در گروِ آن است. کانت در یادداشتِ پایانیِ کتابِ انسان‌شناسی‌اش، دین را وسیله‌ای برای برقراریِ انضباطی

1. *Kant's Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, ed. H. Reiss, Cambridge, 1970, p. 56.

از این دست و «لازمه»ی نظم تثبیت‌شده‌ی بورژوازی معرفی می‌کند، «به نحوی که آنچه از طریق اجبار بیرونی به دست نمی‌آید می‌تواند از خلال اجبار درونی وجدان به دست بیاید. منش اخلاقی آدمی توسط قانون‌گذاران برای غایات سیاسی به کار بسته می‌شود...»^۱

چگونه می‌توان آزادی «طبیعی» آدمی را با منفعت جامعه به انضباط سازگار کرد؟ زیرا کانت قاطعانه معتقد است که خودآیینی آزادانه‌ی آدمی قانون اعلاست. پیش فرض این اعتقاد خروج آدمی از وضعیتی عدم بلوغی است که تقصیر خود اوست، این فرایند دقیقاً همان «روشنگری» است. این فرایند به چیزی جز آزادی نیاز ندارد، آزادی «برای استفاده‌ی عمومی از عقل خود در تمام موارد».^۲ بنابراین آزادی‌ای که با اقتدار روبه‌رو می‌شود سرشتی عمومی دارد و تنها از این طریق است که وارد بُعد انضمامی هستی اجتماعی می‌شود؛ اقتدار و آزادی در جامعه‌ی بورژوازی همزیست می‌شوند و به‌عنوان مسائل جامعه‌ی بورژوازی مطرح می‌گردند. تضاد دیگر میان آزادی «درونی» فرد مسیحی و اقتدار مقدر از جانب خداوند نیست، بلکه میان آزادی «عمومی» شهروند و منفعت جامعه‌ی بورژوازی به انضباط است. راه حل کانت

1. *Werke*, ed. Cassirer, Berlin, 1912, vol. VIII, p. 227.

2. *Kant's Political Writings*, p. 55.

دوگانه‌انگار باقی می‌ماند: معضلی او و لوتر در موازات یکدیگرند: «استفاده‌ی عمومی از عقل آدمی همواره باید آزادانه باشد، و تنها این می‌تواند روشنگری را به میان آدمیان بیاورد؛ استفاده‌ی خصوصی از همان [عقل] اغلب بسیار محدود است، و به‌طور خاص پیشرفت روشنگری را به تعویق می‌اندازد».^۱ به نظر می‌آید این دقیقاً نقطه‌ی مقابل راه حل لوتر باشد، که در عین حفظ بی‌قیدوشرط آزادی «درونی» شخص در حوزه‌ی خصوصی، آزادی عمومی را نیز بی‌قیدوشرط تابع اقتدار دنیوی می‌کند. ولی بیاید بینیم منظور کانت از استفاده‌ی «عمومی» و «خصوصی» از آزادی چیست. «ولی منظور من از استفاده‌ی عمومی از عقل خود آن بهره‌ای است که انسانی فرهیخته در برابر کل خوانندگان‌اش از آن می‌برد. استفاده‌ی خصوصی از عقل نیز به‌معنای استفاده‌ی شخص در سمت یا مقامی است که به او محول شده است».^۲ بنابراین در اینجا آنچه «خصوصی» است همان «مقام» بورژوازی است، و حامل آن باید آزادی‌اش را تابع منفعت جامعه به انضباط کند. از سوی دیگر، آزادی در شکل نامحدود و عمومی‌اش، به ساحت دانشوری محض و «جهان خوانندگان» رانده می‌شود. سامان

1. Loc. cit.

2. Loc. cit.

اجتماعی خصوصی شده است («مقام» مدنی به مایملکی خصوصی بدل می‌گردد) و در شکل خصوصی‌اش چونان جهان آزادی منضبط و مهارشده، جهان اقتدار پدیدار می‌شود. درعین‌حال «جهان روشنفکر» گرچه ظاهری عمومی و آزاد دارد از عمل عمومی و آزاد، یعنی از پراکسیس اجتماعی واقعی جدا گشته است.

کانت مسأله‌ی اقتدار و آزادی را بر بنیاد نظم اجتماعی بالفعل بنا می‌نهد، به‌عنوان یکی از مسائل «جامعه‌ی بورژوایی». این مفهوم حتا اگر به‌هیچ‌روی به‌لحاظ تاریخی در فلسفه‌ی کانت تعریف نشده باشد، بر «ایده»ی کلی نظمی اجتماعی (به‌منزله‌ی یک «نظم قانونی») دلالت می‌کند، ویژگی‌های بالفعل جامعه‌ی بورژوایی چنان بخشی از آن‌اند که صورت‌بندی‌ی بالا موجه است. ما باید تفسیر کانت از جامعه‌ی بورژوایی را دقیق‌تر بررسی کنیم تا نگرش او به مسأله‌ی اقتدار را به‌شکل قانع‌کننده‌ای توصیف نماییم. این تفسیر را در بخش نخست متافیزیک اخلاق، در عناصر متافیزیک نظریه‌ی قانون می‌توان یافت.

در نظر کانت، جامعه‌ی بورژوایی جامعه‌ای است که «به‌وسیله‌ی قوانین عمومی از مال من^۱ و مال تو^۲ محافظت

1. Mine
2. Thine

می‌کند.^۱ مال من و مال تو بیرونی تنها در یک بستر بورژوایی می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا تنها در این بستر است که قوانین عمومی «همراه قدرت» «مال هرکس را برای او» تضمین می‌کنند؛^۲ تنها در جامعه‌ی بورژوایی است که تمام یافته‌ها و داشته‌های «موقتی» «قطعی» می‌شوند.^۳ جامعه‌ی بورژوایی اساساً این موضع قانوناً ایمن برای مال من و مال تو را در ظرفیت‌اش به منزله‌ی «نظم قانونی» به دست می‌آورد، درحقیقت، تضمین امنیت قطعی مال من و مال تو «مقصود غایی تمام حقوق عمومی» پنداشته می‌شود.

به‌راستی «حق»، این والاترین اصل نظام بورژوایی، چیست؟ حق «مجموع تمام شرایطی است که تحت آنها اراده‌ی یک شخص مطابق قانون کلی آزادی با اراده‌ی شخص دیگر یکی می‌شود».^۴ تمام صورت‌بندی‌های مفهوم حق کانت بر ترکیبی از متضادها دلالت دارند: وحدت حق و اراده‌ی خودسرانه، آزادی و اجبار، فرد و اجتماع عمومی، این ترکیب را نباید وحدتی حاصل از جمع «بخش‌ها»ی منفرد پنداشت؛ در عوض، «مفهوم حق را باید

1. *Werke*, vol. VII, p. 44.

2. *Op. cit.*, p. 59.

3. *Op. cit.*, p. 68, and *Kant's Political Writings*, p. 163.

4. *Kant's Political Writings*, p. 133.

درب‌گیرنده‌ی بی‌واسطه‌ی امکان به‌هم‌پیوستن اجبارِ دوجانبه‌ی کلی با آزادی همگان» دانست.^۱

از نگاه کانت، «تنها سویه‌ی بیرونی یک عمل»^۲ موضوع حق است. شخص در مقام سوژه‌ای «اخلاقی»، در مقام جایگاه آزادی استعلایی، یکسره بیرون ساحت حق قرار می‌گیرد. ولی معنای حق در اینجا نظم جامعه‌ی بورژوایی است. آزادی استعلایی تنها به‌شیوه‌ای غیرمستقیم وارد نظم قانونی می‌شود، مادامی که قانون کلی حقوق بناست برخلاف موانع خاص «تجلی‌ها»ی آزادی استعلایی عمل کند.^۳ با این تنزل قانون به عرصه‌ی «بروتیت»، هم قانون و هم جامعه‌ی نظم‌یافته توسط قانون بار مسئولیت آزادی «بالفعل» را از دوش برداشته و برای نخستین بار به ناآزادی اجازه‌ی بروز می‌دهند. بنابراین در ترکیب قانون دغدغه‌های انسان «از بیرون» عمل‌گر را پیش‌روی مان داریم؛ آنان چه شکلی‌اند؟

ما جامعه‌ای از افراد را می‌بینیم، که هر یک از آنها با این ادعای طبیعی ظاهر و با دیگران روبه‌رو می‌شود که «اراده‌اش را آزادانه به کار می‌بندد» (زیرا حوزه‌ی ادعاهای ممکن محدود است)؛

1. *Kant's Political Writings*, p. 134.

2. *Loc. cit.*

3. *Op. cit.*, p. 133. Cf. Haensel, *Kant's Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin, 1926, pp. 10ff.

4. externality

جامعه‌ای از افراد، که این برای هر یک از آنان «اصل موضوعی عقل عملی» است که ابژه‌ی بیرونی اراده‌اش^۱ را از آن خود داشته باشد، و همه‌ی آنان، با حقوقی برابر، با ولع طبیعی به «تصرف» و «اکتساب»^۲ با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند. جامعه‌ای از این دست جامعه‌ی ناامنی کلی، آشوب عام و آسیب‌پذیری همگانی است. این جامعه تنها تحت نظم همان قدر کلی، عام و همگانی از اجبار و تبعیت می‌تواند وجود داشته باشد، که اساس آن در ایمن‌ساختن آنچه ناامن است، تثبیت آنچه متزلزل است، و جلوگیری از «ضایعه‌ها»ست. بسیار معنادار است که تقریباً تمام مفاهیم اصلی نظریه‌ی حق کانت با مشخصه‌هایی سلبی تعریف می‌شوند: ایمن‌ساختن، ضایعه، محدودیت، جلوگیری و اجبار. تبعیت آزادی فردی از اقتدار عمومی اجبار دیگر «به‌شکلی ناعقلانی» در شهوت «موجود مخلوق» و طبیعت (از جانب خداوند) مقدر حکومت ریشه ندارد، بلکه به‌شکلی درون‌ماندگار از دل اقتضائات جامعه‌ی بورژوایی — در حکم شرط وجودی آن — سربرمی‌آورد.

ولی کانت هنوز میان جامعه‌ی [مبتنی بر] اجبار کلی و مفهوم

1. *Werke*, vol. VII, p. 48.

2. *Op. cit.*, p. 70.

فردِ «طبیعتاً» آزاد احساسِ تضاد می‌کند. ترکیبِ آزادی و اجبار نباید به نحوی رخ دهد که آزادیِ آغازینِ فرد فدای دیگرآیینی اجتماعی شود. اجبار نباید از بیرون به فرد تحمیل گردد، حدِ آزادی باید نوعی خود-حدگذاری^۱ باشد، ناآزادی باید خودخواسته باشد. امکانِ یک ترکیب در ایده‌ی اراده‌ی «جمعی-عمومی» آغازینی نهفته است که تمام افراد در قالبِ رفعِ خود-حدگذاریِ عموماً الزام‌آور تحتِ قوانینِ حمایت‌شده از سوی قدرت با آن موافق‌اند. این که این «قراردادِ آغازین» تنها یک «ایده»^۲ است بحثی ندارد، ولی پیش از آن که محتوای آن را بررسی کنیم باید به دلالتِ خصلتِ «ایده‌آل» آن برای بسطِ مسأله‌ی موردِ بحث اشاره کنیم.

نخست این که واقع‌بودگیِ تاریخیِ جامعه‌ی بورژوایی را به یک ایده‌آلِ پیشین بدل می‌کند. این تبدیل، که در همان نخستین لحظه‌ی پیدایشِ نظریه‌ی حقِ کانت در آن پیداست، صرفاً به معنیِ توجیهِ نظامِ اجتماعیِ خاصی برای همیشه نیست؛ گرایش به

1. self-limitation

۲. یادداشتِ مترجمِ انگلیسی: «ایده» ('Idea') در اینجا به معنای کانتی یکی از اصولِ تنظیم‌کننده‌ی عقل به کار رفته است که در تجربه یافت نمی‌شود ولی باید به تجربه نظم و وحدتی ببخشد که در غیر این صورت (بنا بر نظرِ کانت) فاقدِ آنها خواهد بود.

برگذاشتن از نظام اقتدارمحور بورژوازی نیز در آن وجود دارد که پیش‌تر در میان اصلاح‌طلبان [دینی] قرن شانزدهم دیده می‌شد. این سویه‌های ویران‌گر در جابجایی یک واقعیت (پذیرفته و باور شده) با یک «توگویی» (مفروض) دیده می‌شوند. در نگاه لوتر، اقتدار مقدرِ الهی یک امر واقعِ مفروض بود؛ جمله‌ی «هر اقتداری از سوی خداوند است» در کانت تنها به این معناست که ما باید اقتدار را طوری درک کنیم که «توگویی» از سوی آدمیان نیامده است، «ولی با این حال باید از سوی قانون‌گذاری برین و معصوم آمده باشد».^۱ به همین ترتیب، ایده‌ی «اراده‌ی عمومی» تنها نیازمند آن است که با هر شهروندی طوری برخورد شود «که توگویی به اراده‌ی عمومی رضا داده است».^۲ بی‌گمان «توگویی استعلایی» نشان‌گر تغییرِ جهتِ مشخص در وزنه‌ی اقتدار به سوی بازشناسیِ آزادانه‌ی آن توسطِ افرادِ خودآیین است، و این بدان معناست که ساختارِ اقتدار عقلانی می‌شود ولی ضمانت‌هایی که درون خودِ نظمِ قانونی علیه تخریبِ رابطه‌ی اقتدارمحور شکل می‌گیرند به مراتب قوی‌تراند.

«قراردادِ آغازین»، به تعبیری، چارچوبِ معاهده‌ای است که

1. *Kant's Political Writings*, p. 143 (تأکید از مارکوزه)

2. *Op. cit.* p. 79.

گوناگون‌ترین محتواهای اجتماعی درون آن قرار می‌گیرند. ولی این تکثر عناصر بر یک نقطه متمرکز است؛ بر تلاش کلی و دوجانبه برای ممکن کردن و ایمن‌ساختن دارایی «قطعی»، «مال من و مال توی بیرونی»، بر «وحدت ضروری دارایی خصوصی همگان».^۱ بدین ترتیب، «اتفاقی» و دلبخواهی بودن محض دارایی «تجربی» به قاعده‌مندی و اعتبار قانونی دارایی «عقلی» مطابق با اصل موضوعه‌ی عقل عملی بدل می‌گردد.^۲ ما باید این راه را به سرعت از خلال مهم‌ترین مراحلش دنبال کنیم، زیرا توأمان مسیری به سوی بنیان اقتدار (اجتماعی) نیز هست.

نقطه‌ی شروع ما سرشت غریب (و معرفی) دارایی خصوصی به منزله‌ی چیزی بیرونی است، که «آن قدر به آن پیوسته‌ام که استفاده‌ی دیگری از آن بدون اجازه‌ی من مرا می‌رنجانند».^۳ پیش‌فرض این واقعیت که کسی دیگر می‌تواند از آنچه مال من است استفاده کند جدایی قطعی مایملک و مالک است، و این که دارایی صرفاً به مالکیت فیزیکی خلاصه نمی‌شود. از این رو «تبیین فنی» بالفعل مفهوم «دارایی خصوصی» باید این خصلت «دارایی همراه با مالکیت فیزیکی» را دربرگیرد: «آنچه به شکلی بیرونی مال

1. *Werke*, vol. VI, p. 130.

2. *Ibid.*, vol. VII, paras 6, 7 and 11.

3. *Ibid.*, p. 47.

من است چیزی است که، اگر از استفاده‌اش بازمانم، مرا می‌رنجاند، حتّاً اگر دیگر مالک‌اش نباشم (اگر آن‌چیز در دسترس‌ام نباشد)».^۱ این دارایی «حتّاً بدون مالکیت» چگونه دارایی‌ای است، که موضوع حقیقی درگیری با نظم قانونی است؟

جداییِ داراییِ تجربی و عقلی در بنیان عمیق‌ترین بصیرت‌های کانت در باب ساختارِ بالفعلِ جامعه‌ی بورژوایی ریشه دارد: این بصیرت که تمام دارایی‌های تجربی اساساً «اتفاقی» و مبتنی بر اکتساب از «اراده‌ی یک‌جانبه» اند («تصرف») و از این‌رو هرگز نمی‌توانند عنوان قانونی کلاً الزام‌آوری ارائه کنند؛ «زیرا اراده‌ی یک‌جانبه نمی‌تواند تعهدی را بر همگان تحمیل کند که به خودی خود اتفاقی است...»^۲ بنابراین این دارایی تجربی برای توجیه امنیت همگانی و پایدارش در مرکز نظم قانونی بورژوایی کافی نیست؛ در عوض، امکان مال من و مال تویی بیرونی به منزله‌ی یک «رابطه‌ی قانونی، یکسره بر این اصل استوار است که شکلی مطلقاً عقلانی از دارایی بدون مالکیت ممکن است».^۳

شیوه‌ی بازسازی این اصل توسط کانت و بازگشت او از دارایی تجربی به «شکل مطلقاً عقلانی دارایی» از بسیاری جهات با

1. Ibid., p. 51.

2. Ibid., pp. 66ff.

3. Ibid., p. 57.

طرز برخورد جامعه‌شناسی بورژوازی با مسأله هم‌خوان است. کانت می‌گوید: «برای این که بتوانیم مفهوم دارایی را فراسوی امر تجربی بسط دهیم و بتوانیم بگوییم که هر موجودیت بیرونی تابع اراده‌ی من می‌تواند به‌حق مال من دانسته شود اگر... در قدرت من باشد بدون این که مالک آن باشم، تمام شرایط نگرشی که دارایی تجربی را توجیه می‌کند باید از میان برود [نادیده گرفته شود]...»^۱ «حذف تمام شرایط تجربی در زمان و مکان»، انتزاع از «شرایط حسی دارایی»^۲، به مفهوم «تصرف فکری» می‌انجامد. کانت با پی‌گیری این مسیر به ایده‌ی مالکیت آغازین زمین می‌رسد و براساس این جمع اراده‌ی عمومی جمع‌ای می‌تواند برقرار گردد که به‌نحوی قانونی هر فرد را قادر کند تا دارایی خصوصی داشته باشد. «مالک بنیان خود را بر مالکیت اشتراکی ذاتی زمین و اراده‌ای عمومی می‌نهد که به امر پیشین این [مالکیت اشتراکی] می‌ماند و اجازه‌ی مالکیت خصوصی زمین را می‌دهد...»^۳ از این رو دارایی اشتراکی به‌شکلی یکسره تناقض‌آمیز «مبنای قانونی» دارایی خصوصی می‌شود؛ مالکیت تام و تمام «تنها شرطی است که تحت آن ممکن است بتوانم هر مالک دیگری را از استفاده از ابژه‌ی مورد نظر منع

1. Ibid., p. 54.

2. Ibid., pp. 67 and 72.

3. Ibid., p. 52.

کنم...»^۱ هیچ کس نمی‌تواند دیگری را از طریق اراده‌ی یک‌جانبه به پرهیز از استفاده از ابزارهای ملزم کند: تصرفِ خصوصی آنچه کلی است تنها به منزله‌ی وضعیتی قانونی از طریق «اراده‌ی یکپارچه‌ی همگان به مالکیت تام و تمام» ممکن است. و این «اراده‌ی یکپارچه» بنیان اجتماع عمومی نیز هست که هر فردی را تحت نظم کلی اجباری به‌زور تحمیل‌شده قرار می‌دهد و بر دفاع، تنظیم و ایمن‌سازی «قطعی» جامعه‌ی مبتنی بر دارایی خصوصی مسلط می‌شود.

بنابراین در اساس جامعه‌ی بورژوازی منفعت خصوصی و منفعت عمومی، اراده و اجبار، آزادی و تبعیت، بناست وحدت بیابند. فقدان آزادی فرد بورژوا تحت اقتدار قانونی حاکمان جامعه‌ی او بناست با مفهوم پایه‌ای شخص اساساً آزاد سازگار شود که خود-حدگذاری دوجانبه‌ی تمام افراد پنداشته می‌شود و خاستگاهی همان‌قدر ابتدایی دارد. هدفِ صوری این خود-حدگذاری بنانهادن اجتماعی عمومی است که، با وحدت‌بخشیدن به تمام افراد، به موضوع حقیقی هستی اجتماعی بدل می‌شود.

«اجتماع عمومی» همان جامعه است که چونان تمامیت افراد

1. Ibid., p. 64.

به هم پیوسته بدان نگریسته می‌شود. این به سهم خود دو معنای ضمنی دارد:

۱- اشتراکی تام و تمام از آن گونه که منافع هر فرد را با منافع افراد دیگر آشتی می‌دهد به نحوی که عملاً منفعتی عمومی در کار باشد که جای منافع خصوصی را بگیرد.

۲- اعتباری کلی از آن گونه که منفعتی عمومی هنجاری همان قدر الزام‌آور (یک قانون) را برای تمام افراد بازنمایی کند. چنان که منافع افراد «به اتکای خودشان» غالب نشود و «به اتکای خودشان» با یکدیگر سازگار نشوند (به طرزی طبیعی)، بلکه در عوض نیازمند برنامه‌ریزی اجتماعی باشد، اجتماع عمومی با افراد در حکم یک اولویت و یک خواسته روبه‌رو می‌شود: به لطف «اعتبار» عمومی‌اش باید خواستار بازشناسی و کسب و تضمین آن باشد، حتا اگر شده به اجبار.

ولی اکنون همه چیز بستگی به این دارد که آیا اجتماع عمومی در حکم شکل خاص سامان اجتماعی واقعاً کنار رفتن منافع خصوصی برای منفعتی عمومی را بازنمایی می‌کند، و آیا منافع مردم واقعاً به بهترین شکل ممکن محافظت و نظارت می‌شود. وقتی کانت در زمینه‌ی «اجتماع عمومی» به مسائل اجتماعی می‌پردازد، این پیشاپیش گامی سرنوشت‌ساز در تاریخ نظریه‌ی

اجتماعی است: دیگر نه خدا که خودِ انسان است که به انسان آزادی و ناآزادی می‌بخشد. زنجیرگشاییِ فردِ بورژوازی آگاه در حیطه‌ی نظریه کامل می‌شود: این فرد آن‌قدر آزاد است که تنها خودِ او می‌تواند آزادی‌اش را لغو کند. و تنها او می‌تواند درحالی‌که آزادی از تمامِ افرادِ دیگر گرفته شده آزاد باشد: از طریقِ تبعیتِ همه‌جانبه و دوسویه از اقتدارِ قانون. حاملِ اقتدار (به‌معنای منبعِ اقتدار) نه خداست و نه یک شخص یا انبوهی از اشخاص، بلکه اجتماعِ عمومیِ همه‌ی اشخاص (آزاد) است که در آن هر فرد توأمان شخصِ واگذارشده و شخصِ واگذارکننده است.

ولی هر اجتماعِ عمومی، یعنی هر جامعه‌ی عملاً برساخته‌ای، به‌راستی کلی نیست. ایدئالیسمِ آلمانی از جامعه‌ی بورژوازی به‌عنوان مدلی برای توضیحِ مفهومِ کلیت استفاده می‌کند: به این تعبیر، این نظریه از توجیهِ جدیدی برای ناآزادیِ اجتماعی خبر می‌دهد. ویژگی‌های کلیتِ واقعی در این جامعه تحقق نمی‌یابند. منافعِ قشرِ حاکم با منافعِ اکثریتِ قریب‌به‌اتفاقِ گروه‌های دیگر در تضاد است. بنابراین اقتدارِ کلاً الزام‌آورِ قانون سرانجام بر کلیتی «اصیل» استوار نیست (که در آن منافعِ تمامِ افراد با هم مشترک باشد) بلکه مبتنی بر نمودِ کلیت است؛ کلیتی ظاهری وجود دارد زیرا منافعِ خاصِ قشری معین سرشتِ منافعِ عمومی را با

نشان دادن این که به ظاهر از دستگاه حکومت مستقل است می پذیرد. سازه های حقیقی این کلیت روابط دارایی اند، چنان که گویی در «آغاز» جامعه ی بورژوازی وجود داشته اند و تنها از خلال آفرینش سامان کلاً الزام آور اجبار به طور قطعی تضمین می شوند.

کلیت خصلت «خصوصی» اش را حفظ می کند؛ منافع متضاد افراد در آن توسط منافع اجتماع تعالی نمی یابند بلکه توسط اقتدار اجرایی قانون کنار گذاشته می شوند. «اتفاقی بودن» دارایی با «از میان رفتن» شرایط تجربی تصاحب آن از میان نمی رود؛ بلکه در عین بیرون راندن این خصلت از آگاهی بشری به آن تداوم می بخشد. کلیتی که از تلفیق دارایی های خصوصی برمی آید تنها نظامی کلی از بی عدالتی را تولید می کند. کانت می دانست که نظریه ی حق را برای جامعه ای طرح کرده است که خود بنیادهایش این بی عدالتی ذاتی را دارد. او می دانست که «در وضعیت کنونی بشر... خوش بختی دولت ها به همان نسبت با بدبختی آدمیان فزونی می یابد»^۱، و این که این باید «اصلی از فن آموزش» باشد که «کودکان شرایط احتمالاً بهتر نژاد بشری را نه تا کنون بلکه تا آینده بیاموزند»^۲. او گفته است که در این نظام

1. Ibid., vol. VIII, pp. 465ff.

2. Ibid., vol. VIII, pp. 462ff.

عدالت خود به بی‌عدالتی بدل می‌گردد و این که خودِ قانون (و از این رو هم‌چنین قانون مدنی) تا آنجا که توحش‌آمیز و توسعه‌نیافته باقی می‌ماند، باید سرزنش شود، آن‌هم به‌خاطر این واقعیت که انگیزه‌های شرفی که مردم از آن پی‌روی می‌کنند به‌لحاظ ذهنی با معیارهایی که به‌طور عینی مناسب تحقق آنهاست ناسازگارند، به‌نحوی که عدالت عمومی اجراشده توسط دولت در نگاه مردم بی‌عدالتی است.^۱

با این‌همه کانت از این دیدگاه دل نمی‌کند که کلیت «اراده‌ی یکپارچه» مبنای جامعه و بنیان اقتدار است. او تمام پیامدهای حاصل از بازشناسی بی‌قیدوشرط حکومت غالب در زمانی خاص را به سلب افراد (به‌لحاظ اقتصادی) مستقل از حقوق مدنی مربوط می‌داند.^۲ او نیز مانند لوتر ادعا می‌کرد که حق در نظام مدنی درون‌ماندگار است و طغیان علیه این نظام را «سرنگونی تمام حقوق»^۳ می‌انگاشت، و نیز «راهی به‌سوی مفاکی که همه‌چیز را برای همیشه درون خود می‌بلعد»^۴، راهی به‌سوی ویرانی همه‌جانبه‌ی هستی اجتماعی. «بنابراین مقاومتی مشروع از سوی

1. *Kant's Political Writings*, p. 159.

2. *Op. cit.*, pp. 139ff.; p. 78.

3. *Op. cit.*, p. 162.

4. *Op. cit.*, p. 146 (Kant's footnote to paragraph 49).

مردم در برابرِ رأسِ قانون‌گذارِ دولت وجود ندارد؛ زیرا یک دولتِ حق تنها به میانجیِ تن دادن به اراده‌ی کلیِ قانون‌گذارِ آن ممکن است...^۱ توجیهِ او در درجه‌ی نخست کاملاً صوری است: از آنجاکه هر نظامِ سلطه‌ی موجودی تنها بر اراده‌ی عمومیِ از پیش مفروض و در راستای آن استوار است، ویرانیِ نظامِ سلطه به معنای «خودویران‌گری» اراده‌ی عمومی است. توجیهِ قانونی نیز به همان نسبت صوری است: در تعارضِ میانِ مردم و حاکم هیچ محکمه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که جدا از خودِ حاکم با اجرای قانون دآوری کند، چون هر محکمه‌ای از این دست «قراردادِ آغازین» را زیر پا خواهد گذاشت؛ همان‌طور که کانت به بیان ویژه‌ای می‌گوید، حاکم «مالکِ اجرایِ غاییِ قانونِ عمومی»^۲ است و باقی می‌ماند. این پیامدِ درون‌ماندگاریِ قانون در نظامِ حاکم اقتدار است که پیش‌تر در لوتر نیز دیده می‌شود: حاکم قاضیِ خودش است و تنها خودِ قاضی می‌تواند شاکی باشد: «از این رو هرگونه جرح و تعدیلِ قانونِ معینِ سیاسی، که بی‌شک گاهی ضروری است، تنها توسطِ خودِ حاکم و از طریقِ اصلاح می‌تواند

1. Op. cit., pp. 144ff.; other important passages are in op. cit., p. 143, pp. 81-2, pp. 126-7, and in *Werke*, vol. VII, pp. 179ff.

2. *Kant's Political Writings*, p. 82.

صورت بگیرد، و نه توسط مردم و نه از طریق انقلاب...^۱
در ارتباط با ردِّ سفت و سختِ حقِّ مقاومت در کانت به این
نکته اشاره شده است که گرچه او «حقِّ» (مثبت) مقاومت را
به منزله‌ی جزئی از هر نظامِ قانونی قابلِ فهمی تصدیق نمی‌کند،
ایده‌ی مقاومتِ ممکن یا حتّاً سرنگونیِ به‌زورِ نظامِ اجتماعیِ
«معیوب» یکسره در راستای فلسفه‌ی عملیِ اوست. شاهدِ اصلیِ
این تفسیر (که با بیانِ قطعاتِ نقل‌شده از نظریه‌ی حقِّ او سازگار
است) تحلیلِ کانت از انقلابِ فرانسه در نزاعِ قوا^۲ است، و
خواستِ بی‌قید و شرطِ بازشناسیِ هر نظمِ نوینی که از یک انقلاب
برمی‌آید.^۳ چنین تفسیری به نظرمان درست می‌آید، مادامی‌که
تلاش نکند تناقضِ موجود در موضعِ کانت را به نفعِ این یا آن
طرف رفع کند. آزادیِ استعلاییِ آدمی، خودآیینیِ بی‌قید و شرطِ
شخصِ معقول، والاترین اصل در تمامِ ابعادِ فلسفه‌ی کانت باقی
می‌ماند؛ در اینجا هیچ بحث و چک‌وچانه و هیچ سازشی در کار
نیست. این آزادی به یک نیروی اجتماعیِ عملی بدل نمی‌شود، و
آزادیِ اندیشه «آزادیِ عمل»^۴ را دربر نمی‌گیرد؛ این دقیقاً خصلتِ

1. Op. cit., p. 146.

2. Op. cit., pp. 182-5.

3. Op. cit., p. 147.

4. Op. cit., p. 59.

همان نظام اجتماعی‌ای است که کانت در بستر آن فلسفه‌اش را انضمامی می‌کند.

آنتی‌نومی^۱ درونی میان آزادی و اجبار در حوزه‌ی «بیرونی» عمل اجتماعی حل نمی‌شود. در اینجا آزادی به وضعیت صرف آزادبودن تحت «قوانین اجباری» خلاصه می‌شود، و هر فردی حق خداداد برابری دارد به «مجبورکردن دیگران به استفاده از آزادی‌شان به شیوه‌ای که با آزادی او هماهنگ شود».^۲ ولی تبعیت نفس از اجبار عمومی هنوز بنیادی برای عمومیتی فراهم نمی‌کند که در آن آزادی افراد از میان برود. در راه گذار از دارایی تجربی به دارایی عقلی، از کلیت اجتماعی موجود به ایده‌ی کلیتی اصیل، راه حل آنتی‌نومی مذکور به بُعد استعلایی فلسفه‌ی کانت سپرده می‌شود. در اینجا نیز مسأله تحت عنوان کلیتی مطرح می‌شود که در آن آزادی افراد درون نظامی عمومی از قانون‌گذاری تحقق می‌یابد.

روابط میان آزادی و اجبار در عرصه‌ی «بیرونی» به نحوی تعریف می‌شود که اجبار مبنای آزادی را فراهم می‌کند، و آزادی مبنای اجبار را. این تصور در صورت‌بندی مورد استفاده‌ی کانت

1. antinomy

2. Op. cit., p. 76.

در بحث از اساس یک «جمهوری خواهی مطلق» به بهترین شکل بیان شده است: این تنها شکل حکومت است «که آزادی را به اصل و به واقع شرط هر اجباری بدل می کند».^۱ همان طور که اجبار «مشروع» تنها براساس آزادی ممکن است، خود آزادی «مشروع» برای بقایش نیازمند اجبار است. دلیل منطقی این در عرصه «بیرونی» است: آزادی «بورژوایی» (آنچه اینجا مطرح است) تنها به میانجی اجباری همه گیر ممکن است. ولی نتیجه نه لغو بلکه تقویت ناآزادی بالفعل است: پس این چگونه با آزادی استعلایی سازش پذیر است؟

مفهوم آزادی استعلایی (بحث آتی تنها به همین محدود خواهد شد، ولو طوری دیگر بنماید) نزد کانت به عنوان مفهومی از علیت پدیدار می گردد. این مفهوم با مفهوم علیت در طبیعت در تقابل است: زیرا به علیتی اشاره دارد که ناشی از اعمال آزاد است، در تقابل با علیتی که از ضرورت و عوامل علی آن پی می آید، که خاصتهای «بیرونی» دارند (یعنی علیت در توالی پدیده های زمان مند). مردم در این تعریف از آزادی به منزله ی نوعی علیت ریشه ای دیرینه از مسأله ی آزادی را می یابند - انتقال مشکوک

1. Op. cit., p. 163.

مقولات علوم طبیعی به ساحت وجود بشر، و ناکامی در فهم خصلت «وجودی» آزادی بشر. ولی ما اعتقاد داریم که برتری اخلاق کانت از تمام هستی‌شناسی‌های وجودی پس از او دقیقاً در همین فهم از آزادی، از آغاز، به منزله‌ی نوع خاصی از کارایی عملی در جهان نهفته است؛ آزادی به وجهی ایستا از وجود تنزل نمی‌یابد. و از آنجا که تعریف علیت ناشی از آزادی از همان ابتدا با خواست «اعتبار کلی» همراه می‌شود، و از آنجا که فرد در حوزه‌ی عقلانی کلی و عمومی‌ای از اشخاص آزاد قرار می‌گیرد که «پیش» و «ورا»ی تمام وجود طبیعی اجتماع است، تمام سوءتعبیرهای بعدی نظریه‌ی اندام‌وارباور جامعه از آغاز رد می‌شوند. با این حال، آزادی اکنون چونان خودآیینی بی‌قید و شرط و تعیین نفس محض اراده‌ی شخصی پنداشته می‌شود، و اعتبار کلی مورد نیاز به منزله‌ی امری صوری و پیشین برنهاد می‌شود: در اینجا تأثیر حدود درونی نظریه‌ی آزادی کانت را می‌بینیم (و به هیچ‌روی با طرح «اخلاق مادی ارزش» در مقابل اخلاق «صوری» نمی‌توان بر این حدود غلبه کرد).

از نظر کانت آزادی «فعلیتی» استعلائی است، یک «امر واقع»؛ چیزی که آدمی اگر بخواهد آزاد شود همواره پیشاپیش آن را دارد. هم‌چنان که در لوتر، آزادی همواره از هر کنش آزادی در حکم

پیشین بیرونی‌اش «مقدم است»؛ این هرگز نتیجه‌ی رهاسازی نبوده و در وهله‌ی نخست نیازمند رهاسازی نیست. باید اذعان کرد که برای کانت آزادی تنها در فعالیت مطابق قانون اخلاقی «وجود دارد»، ولی این فعالیت، در اصل، برای هرکس و در هرکجا آزاد است. آزادی در ارجاع نهایی به قانون اخلاقی به‌عنوان تنها «واقعیت»‌اش با هرگونه ناآزادی سازگار می‌گردد؛ به‌مدد سرشت استعلایی خود تحت تأثیر هیچ‌رقم محدودیت تحمیل‌شده بر آزادی بالفعل قرار نمی‌گیرد. باید اذعان کرد که آزادی به‌نوعی رهاسازی نیز هست - آدمی خود را از بند عوامل تعیین‌بخش «تجربی» اراده آزاد می‌کند، رهایی شخص از سلطه‌ی شهوتی که به ساختار انسان در مقام «موجود مخلوق» وارد می‌شود - ولی این رهایی تمام انواع بردگی‌های بالفعل را دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

قانون اخلاقی تحمیل‌کرده بر خود و خود-رعایت‌کننده‌ی شخص آزاد به‌خودی‌خود و به‌عنوان دلیل دانستن حقیقت‌اش «اعتبار کلی» دارد، ولی این بدان معناست که ارجاعی به «جهان» کلیت شامل هم‌زیستی دوسویه‌ی افراد را دربرمی‌گیرد. با این حال، این کلیت صوری و پیشین است و نمی‌تواند چیزی از کیفیت مادی این هم‌زیستی دوسویه را به قانون عمل منتقل سازد. ولی «شکل» دیگری در «شکل» برهنه‌ی قانون اخلاقی نهفته است؛ همان شکل

برهنه‌ی هم‌زیستی افراد، شکلِ یک «جامعه‌ی به‌تمام‌معنا». این بدان معناست که فرد در تمامِ تصمیماتِ بالفعل‌اش درموردِ عملِ شکلِ هستیِ اجتماعی را در نظر دارد؛ او باید به مادّیتِ اجتماعیِ پیشِ روی خود بی‌اعتنا باشد. دقیقاً تا آن حد که اعمالِ فردی تحتِ قانونِ آزادی به هیچ‌کدام از عناصرِ این مادّیت اجازه ندهند تعیین‌بخشِ اراده‌ی او باشند. این واقعیت که این [مادّیت] یکسره بیرون از عوامل تعیین‌بخشِ پراکسیسِ آزاد قرار می‌گیرد به این معناست که فرد علیه آن، به‌منزله‌ی واقعیّتی حیوانی، می‌شورد. آزادیِ استعلایی بنا بر سرشت‌اش با ناآزادیِ اجتماعی همراه است.

معیارِ تصمیم‌گیری درموردِ عمل تحتِ قانونِ اخلاقی انسجامِ درونیِ احکام به‌عنوانِ قانونِ کلی است، هم‌چنان‌که در حوزه‌ی نظریه‌ی حق چنین است: یک حکمِ بد، اگر در «نظامِ کلیِ قانون‌گذاری» قرار بگیرد، نظامِ هم‌زیستیِ انسانی را برهم می‌زند؛ این از خودویران‌گریِ هستیِ اجتماعی خبر می‌دهد. پیش‌تر در جایی دیگر نشان داده شده است که این معیار نمی‌تواند به‌معنای مقصود در یکی از کاربردهایی که مرادِ خودِ کانت است به‌کار رود.^۱ این شکلِ یک نظامِ اجتماعیِ به‌تمام‌معنا نخواهد بود که توسطِ احکام

1. Zeitschrift für Sozialforschung, II (1933), pp. 169ff.

«نادرست» ویران می‌شود، بلکه همواره نظام اجتماعی خاصی مورد نظر خواهد بود (اخلاق کانت به هیچ‌روی آن قدر که هواداران اخلاق مادی ارزش ادعا می‌کنند صوری نیست). بین کلیت صوری قانون اخلاقی و اعتبار مادی کلی ممکن آن تضادی وجود دارد که در اخلاق کانتی حل‌نشده است. نظام موجود، که قانون اخلاقی در آن بناست به واقعیتهای عملی بدل گردد، حوزه‌ی اعتبار کلی واقعی نیست. و تغییر این نظام در اصل نمی‌تواند در حکم پراکسیس آزاد باشد، زیرا در واقعیت بالفعل، با داوری براساس معیار کانت، از هستی اجتماعی به معنای واقعی کلمه برمی‌گذرد (قانونی کلی برای تغییر نظام موجود بی‌معنی خواهد بود).

بازگشت از اقتدار شخصی و نهادی به اقتدار قانون همانند بازگشت توجیه‌گرانه از موضوع پراکسیس به صورت یا شکل «قانون» است. این «صوری‌شدن» چیزی یکسر متفاوت از بازشناسی «صوری» مراجع مقتدر دنیوی توسط لوتر، بدون ارجاع به مبنای فردی و اجتماعی آنها، است. از نظر کانت، هر اقتدار شخصی و نهادی باید خودش را در برابر ایده‌ی یک قانون کلی توجیه کند، قانونی که افراد متحد در میان خودشان وضع کرده‌اند و خودشان آن را رعایت می‌کنند. این قانون – همان‌طور که در نظریه‌ی حق دیدیم – در عرصه‌ی «بیرونی» هستی اجتماعی نه

تنها اقتدارِ نظامِ بالفعلِ «حکومت‌ها»، بلکه هم‌چنین اقتدار به‌معنای عامّ کلمه و درحکمِ ضرورتی اجتماعی را توجیه می‌کند؛ خود-حدگذاریِ خودخواسته و کلیّ آزادیِ فردی در یک نظامِ عمومیِ تبعیتِ برخی و سلطه‌ی برخی دیگر برای ایمن‌ساختنِ قطعیِ جامعه‌ی بورژوایی ضروری است، جامعه‌ای که بر روابطِ داراییِ خصوصی بنا نهاده شده است. این والاترین شکلِ عقلانی‌شدنِ اقتدارِ اجتماعی در فلسفه‌ی بورژوایی است.

ولی همان‌طور که درموردِ کاربردِ قانونِ چنین است، فرایندِ عقلانی‌شدنِ دربرابرِ تناقض‌های درونیِ جامعه‌ی بورژوایی، دربرابرِ «بی‌عدالتی» درون‌ماندگارِ آن و سرانجامِ خاستگاهِ خودِ قانون‌گذاریِ متوقف می‌شود: «امکانِ یک داراییِ عقلی، و بنابراین امکانِ مالِ من و مالِ توی بیرونی، بدیهی نیست، بلکه باید از اصلِ موضوعه‌ی عقلِ عملی نتیجه گرفته شود».^۱ قانونِ همان اقتداری باقی می‌ماند که با توجّه به خاستگاه‌اش بدونِ فرارفتن از حدودِ همان جامعه‌ای که وجودش برای آن ضروری است نمی‌تواند به‌طورِ عقلانی توجیه شود.

1. Op. cit., vol. VII, pp. 57f.

فصل سوم:

هگل

کانت تعارض میان آزادی و اجبار را به درون خود ایده‌ی آزادی می‌کشید: آزادی تنها تحت قانون (اجباری) وجود دارد. او برای از میان بردن این تعارض در پی وحدت فرد و اجتماع عمومی بود. در عرصه‌ی کنش اجتماعی این به سان خود-حدگذاری همه‌جانبه و خودخواسته‌ی افراد وحدت یافته پدیدار شد که هستی اجتماعی از خلال آن برای نخستین بار به منزله‌ی جهان افراد آزاد یا «جامعه‌ی بورژوازی» ممکن گشت.

«کلیت»ی که در اساس جامعه‌ی بورژوازی است از تحقق کارکرد خود در راستای جابجایی آزادی فردی با آزادی عمومی یکسره ناتوان است؛ این واقعیت نقطه‌ی شروع نقد هگل بر نظریه‌ی قانون کانت است: «همین که این اصل پذیرفته شود که آنچه بنیادی، جوهری و اساسی است اراده‌ی یک شخص است...»

یک فردِ خاص... و خودرأییِ او...، آن گاه امرِ عقلانی تنها می‌تواند به منزله‌ی حدّی بر آن نوع آزادی مطرح شود که این اصل شاملِ آن است... و تنها به منزله‌ی یک امرِ کلیِ انتزاعی و بیرونی^۱ در هگل مسأله‌ی آزادی موضوعِ ایده‌ی کلیت^۲ باقی می‌ماند: آزادیِ فردی تنها در یک «اجتماعِ عمومی» می‌تواند واقعی باشد. وظیفه‌ی پیشرو تعریفِ این کلیت به شکلِ مفهومی و اشاره به واقعیتِ اجتماعیِ آن است.

توصیفِ جامعه‌ی بورژوایی در فلسفه‌ی قانونِ هگل یکسره بر بازشناسیِ این نکته استوار است که کلیتی که در این جامعه به وجود آمده نشان‌گرِ کلیتی «حقیقی» و بنابراین شکلی واقعی از آزادی (که از خلالِ لغوِ آن محقق شده) نیست. از این گذشته نمی‌تواند هم نشان‌گرِ این باشد، به نحوی که تحققِ آزادیِ حقیقی ناگزیر فراسوی جامعه‌ی بورژوایی عملی می‌شود.

«اصلی» دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی «شخصِ انضمامی است،

1. *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford, 1952, para. 29.

۲. یادداشتِ مترجمِ انگلیسی: «کلیت» ('universality') معادلِ معمولِ مفهومِ فلسفیِ *Allgemeinheit* در زبانِ آلمانی است، ولی آن‌جا که آلمانی‌ها به معنای سیاسیِ انضمامیِ این مفهوم اشاره دارند، یعنی توده‌ی افرادی که در یک اجتماع یا دولت جمع می‌شوند، «اجتماعِ عمومی» ('general community') آورده شده است.

که خودش موضوع اهداف جزئی‌اش است... ولی یک شخص خاص اساساً آن قدر به اشخاص خاص دیگر مرتبه است که هر شخص خودش را تثبیت می‌کند و ارضاء را از طریق دیگران می‌یابد، و در عین حال صرفاً و مطلقاً از طریق شکل کلیت...^۱ در این جامعه خود شخص خاص تنها «آمیزه‌ای از ضرورت طبیعی و خودسری» است؛ تقابل «غایات خودخواهانه» به تولید «نظامی از وابستگی کلی» می‌انجامد، که شاید بتواند از معیشت، رفاه و حقوق افراد «محافظت» کند ولی به عنوان یک کل تحت حکومت «بوالهوسی و تصادف بیرونی» است.^۲ اجتماع عمومی، در وهله‌ی نخست، چیزی بیش از وابستگی دوجانبه‌ی افراد «خودخواه» نیست، جهانی از ارضای خصوصی نیازها. «افراد در مقام شهروندان این دولت اشخاصی خصوصی‌اند که غایت‌شان منفعت خودشان است. این غایت از طریق امر کلی وساطت یافته می‌شود که بدین ترتیب در حکم یک وسیله برای تحقق آن پدیدار می‌گردد».^۳ اصل این «نظام نیازها» تنها دربرگیرنده‌ی این کلیت آزادی «به‌شکلی انتزاعی است، که چونان حق داری است، ولی دیگر صرفاً پوشیده و تلویحی نیست بلکه در حکم محافظت از

1. *Philosophy of Right*, para. 182.

2. *Ibid.*, para. 185.

3. *Ibid.*, para. 187.

دارایی از خلال اجرای عدالت به فعلیت رسیده است.^۱ بنابراین، بالاترین مرتبه‌ی وحدت جزئیت ذهنی و کلیت که با چنین نظامی از خودسری و اتفافی بودن کلی دست‌یافتنی است سامانی نخستین از اجبار و منافع است: «فعلیت یافتن این وحدت از خلال گسترش آن به کلّ حوزه‌ی جزئیت (۱) کارکرد خاصّ دولت‌شهر است، گرچه وحدتی که پدید می‌آورد نسبی است؛ (۲) صنف^۲ است که این وحدت را یکسره به فعلیت می‌رساند، گرچه در قالب کلی که در عین انضمامی بودن محدود است.»^۳

هگل اساساً از همان نقطه نظر کانت به جامعه‌ی مدنی نگاه می‌کند: در حکم یک نظام کلی اجباری برای محافظت (از دارایی) مالکان دارایی خصوصی آزاد - نظامی که اقتدارش ممکن است «کلی» باشد (مطالبات آن توسط تمام افراد سامان‌یافته درون آن به خاطر منافع خودشان تصدیق و بازشناخته می‌شود) و مشروع، ولی با بنیاد و پیش‌فرض خودش استوار می‌ماند و فرومی‌ریزد: یعنی نظامی اجتماعی برای محافظت قاطعانه از دارایی خصوصی. کانت این پیش‌فرض را برای هر تصویری از یک نظام اجتماعی «مشروع» ضروری می‌داند؛ هگل در این مورد با او مخالف

1. Ibid., para. 208.

2. Corporation

3. Ibid., para. 229.

نیست. ولی در تقابل با کانت، تصویر او از جامعه‌ی بورژوازی با نفی‌کنندگی آن رنگ‌آمیزی شده است. وقتی جامعه‌ی بورژوازی در وضعیت «فعالیت بی‌مانع» است، «انباشت ثروت از یک سو تشدید می‌شود، حال آن‌که تقسیم و تحدید شغل‌های جزئی، و بدین ترتیب وابستگی و اندوه طبقه‌ی وابسته به آن کار، از سوی دیگر، افزایش می‌یابد».^۱ در اینجا برای نخستین بار خصلت انقلابی دیالکتیک در ساحت جامعه‌ی مدنی آشکار می‌شود: تصویر این جامعه، که در کانت هنوز اساساً ایستا بود، شروع به حرکت می‌کند. به‌رغم کل این «مازاد ثروت»، جامعه‌ی مدنی به‌قدر کافی ثروت‌مند نیست که از «فقر مازاد و پیدایش انبوه تهی‌دستان جلوگیری کند»^۲؛ این جامعه از خلال این دیالکتیک «به فراسوی حدود خود رانده می‌شود».^۳ به کجا؟ دیالکتیک با گوشه‌نشینی در خانه‌ی نظام فلسفی از دادن پاسخ واقعی به این پرسش می‌گریزد؛ قطعه‌ی مرتبط در کتاب فلسفه‌ی حق صرفاً به بازار اقتصادی جهانی و استعمارگری به‌عنوان یک راه فرار اشاره می‌کند. پیوستار نظام‌مند این دیالکتیک چیزی متفاوت است: این

1. Ibid., para. 243.

2. Ibid., para. 246.

3. *Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox, Chicago, 1948, p. 221.

به لغو جامعه‌ی مدنی توسط «دولت» می‌انجامد. ایده‌ی جامعه‌ی مدنی‌ای که خود را چونان دولت برسازد رد می‌شود؛ جامعه و دولت بنا بر «اصل» شان منفک از هم‌اند. این گامی سرنوشت‌ساز در جهت بسط مسأله‌ی اقتدار است: جامعه‌ی مدنی، که اکنون تقریباً با در نظر گرفتن تمام معضلات‌اش بررسی می‌شود، دیگر نمی‌تواند به خودی خود بنیان نظام اجتماعی اقتدار را فراهم نماید؛ و دیگر بنای واقعی آزادی و نیز اجتماع کلی نیست. دولت با آن به منزله‌ی تمامیتی مستقل و بنابراین آزاد از نفی‌کنندگی آن روبه‌رو می‌شود و به حامل بی‌قید و شرط تمام اقتدار اجتماعی بدل می‌گردد. عقلانی‌سازی تمام و کمال نظام اقتدار محور کنار گذاشته می‌شود؛ فلسفه‌ی عقل مطلق اقتداری یکسر ناعقلانی را بر بنیادهای دولت حاکم می‌کند. این چکیده‌ای اجمالی بود از آنچه اکنون باید به عنوان صورت مسأله‌ی اقتدار در فلسفه‌ی دولت هگل به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم.

هگل نیز مانند کانت به دولت و جامعه، پیش و بیش از همه، در زمینه‌ی ایده‌ی دارایی می‌نگرد. او در سال‌های ۱۷۹۸-۹ در ارتباط با دعوت عیسا به «بی‌توجهی به زندگی خود و خوار شمردن ثروت‌مندان» می‌گوید: «این دعایی است که تنها در موعظه‌ها و خطبه‌ها در خور توجه است، زیرا فرمانی از این دست

برای ما بری از حقیقت است. سرنوشتِ دارایی برای ما آن قدر پرتوان شده که نمی‌توانیم بر آن تأمل کنیم و به لغو آن بیاندیشیم». و اثر او در باب قانون اساسی آلمان این را به پریشی سرراست راجع به تعریف بدل می‌کند: «انبوهی از انسان‌ها تنها زمانی می‌توانند خود را دولت بنامند که برای دفاع گروهی از تمامیتِ دارایی‌شان متحد شده باشند».^۱ ولی دقیقاً در اینجا، در رابطه‌ی درونی دولت و دارایی، است که تغییر و تحول آغاز می‌شود: وظیفه‌ی محافظتِ قانونی و سیاسی از دارایی از دوش دولت برهافته می‌شود و بر عهده‌ی خود «جامعه‌ی مدنی» گذاشته می‌شود؛ و همین است که ارتقای دولت به جایگاهی مستقل در ارتباط با جامعه را سبب می‌شود. «اگر دولت با جامعه‌ی مدنی خلط شود و غایتِ مشخص‌اش تأمین امنیت و محافظت از دارایی و آزادی شخصی شود، منفعتِ افراد به معنای دقیق آن به غایتِ نهایی اجتماع آنها بدل می‌گردد... ولی رابطه‌ی دولت با افراد یکسره متفاوت از این است».^۲

پیش از آن که به تعریفِ ایجابیِ هگل از این رابطه بپردازیم، باید تمایزی را که در اینجا پدیدار می‌شود به‌جمله بررسی کنیم. هگل

1. *Hegel's Political Writings*, trans. by T. M. Knox, Oxford, 1964, pp. 154.

2. *Philosophy of Right*, para. 258; cf. para. 100.

جداییِ اساسیِ دولت و جامعه را با نقدِ «نظریه‌ی قرارداد» روسو و کانت همراه می‌کند: از آنجا که این نظریه اراده‌ی عمومی را صرفاً سویه‌ای جمعی از اراده‌ی فردی می‌داند، کلیتِ دولت در حالتی است که خصوصی‌شده باشد؛ این کلیت به ترکیبی از اشخاصِ خصوصی فروکاسته می‌شود، «مبتنی بر اراده‌های خودسرانه‌شان، عقایدشان، و توافقِ بوالهوسانه‌شان؛ و بدین ترتیب از استتاج‌های منطقی‌ای پی‌روی می‌شود که اصلِ مطلقاً الهیِ دولت را، همراه با شکوه و اقتدارِ مطلقاش، نابود می‌کنند»^۱.

نظریه‌ی قرارداد «خصایلِ داراییِ خصوصی را به حوزه‌ی طبیعتی یکسر متفاوت و والاتر منتقل می‌کند»^۲، و تأملاتی از این دست اقتدارِ مطلقِ دولتِ «الهی» را نابود می‌کنند. این گواهی روشن بر گرایشِ جدید به عیب‌گویی از دیدگاهِ تکوینی است که بنا بر آن دولت از نیازها و منافع (مادّی) افراد برمی‌آید که اقتدار را از بین می‌برند، و عینیتِ دولت را، که «در و برای خودش وجود دارد»، به ورای تمامِ شرایطِ تجربی ارتقا می‌دهند. دلایلِ اقتدارِ یک «دولتِ واقعی»، «تا آنجا که به دلایلِ مربوط است» تنها می‌تواند از «شکل‌های قانونِ اقتدارطلبانه‌ی درونِ آن» گرفته شود.^۳ ترس از

1. Ibid., para. 258.

2. Ibid., para. 75.

3. Ibid., para. 258.

بازگشتی تاریخی به مبنای قانونی نظم موجود دولت به قدر کافی تأثیرگذار است: «به هر حال، قانون اساسی مطلقاً نباید به منزله‌ی چیزی ساخته شده در نظر گرفته شود، حتا اگر در زمان باشد. بلکه باید آن را چیزی صرفاً موجود در و برای خودش پنداشت، و از این رو الاهی و ثابت، و ورای حوزه‌ی چیزهای ساخته شده».^۱

در برابر «چیزی که در و برای خودش وجود دارد» پرسش مبنای قانونی اقتدار آن پیشاپیش بی‌معناست. هیچ‌کدام از مسائلی که در فلسفه‌ی دولت کانت تحت عنوان حق مقاومت می‌آیند به هیچ‌روی هگل را نگران نمی‌کنند. «هر ملتی... قانون اساسی مناسب و درخور خود دارد».^۲ مادامی که مفهوم «مردم» با هرگونه واقعیتی می‌خواند، مگر اجتماع عمومی آنانی که در دولت «تحت حکومت» اند، این مفهوم تنها برای توصیف آن بخشی از شهروندان می‌تواند به کار بسته شود «که نمی‌داند چه می‌خواهد».^۳

به نظر می‌آید که آنچه در بدو امر در این نظریه‌ی دولت رخ می‌دهد شیء وارگی تام نظام‌های اجتماعی و سیاسی است. دولت، که به تنها حامل اقتدار این نظام بدل می‌شود، از هرگونه تکوین تاریخی به منزله‌ی «تمامیت» پیشین و «واقعیتی موجود در و برای

1. Ibid., para. 273.

2. Ibid., para. 274.

3. Ibid., para. 301.

خودش» محروم است، و به عنوان حوزه‌ی مستقل از فرد و جامعه معرفی می‌شود. دیالکتیک نظام‌مند، که جامعه‌ی مدنی را در دولت ادغام می‌کند، دیالکتیک تاریخی را فرومی‌نشاند. «حاکمیت» دولت، آزاد از هرگونه مبنای شخصی یا اجتماعی، چونان کیفیتی «متافیزیکی» و غریب برای خود دولت پدیدار می‌گردد: «ریشه‌ی غایی آن سرانجام در وحدت دولت به منزله‌ی خود آن است». ^۱ این مفهوم «حاکمیت دولت به‌طور مطلق و بدون ارتباط با حاملان انسانی آن» به سلاح نظری سرنوشت‌سازی بدل می‌شود. ^۲ ارتقای حیطة‌ی دولت به ورای جامعه‌ی بورژوایی این امر را ممکن می‌کند که هر اقتدار اجتماعی تابع اقتدار خود دولت شود. هرچه جامعه‌ی بورژوایی نمود کلیت «واقعی» را آشکارا بیش‌تر از دست دهد و به تعارض‌های جامعه‌ی طبقاتی اجازه‌ی بروز دهد، این جامعه کم‌تر می‌تواند مدعی لغو حقیقی آزادی فرد باشد. تاریخ جامعه فلسفه‌ی عملی کانت را رد می‌کند. این کم‌ترین هدف نقد درخشان هگل بر اخلاق کانتی ^۳ نیست که امکان‌ناپذیری عملی کلیت اجتماعی طرح‌شده توسط کانت را نشان دهد و کلیتی

1. Ibid., para. 278.

2. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich, 1920, vok II, p. 143.

3. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, Leipzig, 1911, pp. 355f.; *Philosophy of Right*, paras 29, 135.

متفاوت، و نه دیگر اجتماعی، را به عنوان حامل اقتدار و جایگاه لغو آزادی فردی کشف کند. هگل می‌تواند تا آنجا پیش رود که ادعا کند حوزه‌ی دارایی خصوصی، «مصلحت در اثبات این‌که دارایی باید وجود داشته باشد»، پیش فرض اخلاق کانتی است و از این مصلحت به عنوان مثالی برای [نشان دادن] تهی بودن قوانین ساخته‌ی عقل نظری استفاده کند. زیرا او پیشاپیش جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت را مد نظر داشت، و این او را قادر می‌کند تا حوزه‌ای از کلیت را بی‌سط دهد که به نظر می‌آید اساساً از حوزه‌ی دارایی جدا باشد. اکنون باید نشان دهیم که هگل چگونه تعریفی ایجابی از این کلیت به دست می‌دهد، کلیتی که در آثار او حامل واقعی هر اقتداری می‌شود. در این راستا لازم است به دگرگونی مفهومی بورژوازی آزادی در هگل بپردازیم، که در دوره‌ی بعد صورتی تعیین‌کننده به این مفهوم می‌دهد.

تعیین‌ناپذیری یکدست اراده در آزادی انتخاب، امکان انتزاع اراده از هر حالت ذهنی متعین، و حتی مفهوم ایجابی خودآیینی اراده در کانت، مادامی که این تنها به «فعالیت نفسی صورتی» اشاره کند، در نظر هگل مفاهیمی صرفاً سلبی یا صرفاً انتزاعی از آزادی‌اند.^۱

1. Ibid., paras 5, 15, 29.

این بدان معناست که کلیتی که از خلال محدودیت و لغو چنین آزادی‌ای به وجود بیاید نمی‌تواند کلیت حقیقی باشد. خواستِ هگل این است که مفهوم آزادی از ساحتِ میل و اراده‌ی خودخواسته و احساساتِ صرف خارج شود، و نیز بیرون از حیطه‌ی صرفِ بایدها قرار بگیرد؛ آزادی تنها در وجود، واقعیت، واقعیتِ شناخته و آگاهانه، [یعنی در] «روح^۱» است. ولی از آنجا که آزادی در عین حال تعریفِ جوهریِ اراده‌ی بشری است، که در وحدتِ «روح نظری و عملی» با «عقل^۲» یکی می‌شود، تنها آدمی می‌تواند آزادی را برای خودش به ارمغان بیاورد: آزادی تنها در کنشِ آزادانه‌ی انسان است.

به نظر می‌آید که تعریفِ آزادی به عنوان واقعیتِ نشان‌گرِ آن باشد که هگل به مفهومِ آزادی محتوایی به شدت انضمامی می‌بخشد. ولی از آنجا که آزادی همچنان در قالبِ آزادیِ «مطلق» تفسیر می‌شود، تغییری رخ می‌دهد: در عرصه‌ی آزادیِ بالفعل هر چیز بیگانه، متناقض، بیرونی و اتفاقی باید از دور خارج شود؛ آزادی بری از هرگونه تناقض است (زیرا هر تناقضی آن را وابسته می‌کند) و از این رو دیگر ضرورتی آن را به چالش نمی‌طلبد: «آزادی، که در

1. Geist
2. intelligence

واقعیتِ بالفعلِ یک جهانِ شکل گرفته باشد، شکلِ ضرورت به خود می‌گیرد.^۱ وحدتِ ذاتیِ آزادی تحققِ ذهنیِ خود را در این واقعیت می‌یابد که اراده پیوسته «با خودش در خانه است» و تحققِ عینی‌اش را در ازمیان‌بردنِ تنش یا چه‌بسا تقابلِ میانِ «مفهوم و ابژه». وقتی انسان با هر تعینِ بالفعلِ وجودش، در برابرِ این تعینِ خود را آزادانه تعین می‌بخشد و ضرورتی را که با آن روبه‌روست آزادانه تصدیق می‌کند، «اتفاقی‌بودن و محدودیتِ محتوای عملیِ پیشین» لغو می‌شود.^۲ اراده‌ای که علیه واقعیت می‌شورد و با وجود درگیر می‌شود هنوز به‌طورِ مطلقِ آزاد نیست: همچنان با چیزی روبه‌روست که بر آن غالب نشده، چیزی بیرونی؛ هنوز «با خودش» نیست. اراده‌ی به‌راستی آزاد به «هیچ‌چیز جز خودش» مربوط نیست و بنابراین از قیدِ هر «وابستگی به چیزی دیگر» رهاست.^۳

دقیقاً همین جذبِ هر فردیتِ خاص و محدودشدن توسطِ اراده در حالتِ باخودیکی‌بودن است که آن «کلیتی» را برمی‌سازد که از دلِ نظریه‌ی آزادیِ هگل سر برمی‌آورد.^۴ مفهومِ آزادی در

1. *Enzyklopädie*, vol. III; *Philosophie des Geistes* (trans. W. V. Wallace as *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, 1894), para. 484; cf. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, vol. I, Leipzig, 1917, p. 94.

2. *Enzyklopädie*, vol. III, para. 481.

3. *Philosophy of Right*, para. 23.

4. *Op. cit.*, para. 24.

هگل نیز مانند کانت از آغاز با مفهوم کلیت در پیوند است، و در شکل نهایی نظام [فلسفی او] مفاهیم آزادی و کلیت تقریباً یک معنی دارند.^۱ برای گشودن مفهوم کلیت باید به بنیان فلسفه‌ی هگل بازگردیم؛ در اینجا باید تنها به اشاره به نتیجه‌ی نهایی قناعت کنیم. نکته‌ی تعیین‌کننده این است که آن «کلیت» نه تعیین صرف اراده‌ی فردی است و نه محتوای کلی اراده‌های فردی گوناگون که با هم ترکیب شده‌اند. بلکه این مفهوم به یک واقعیت عینی روحانی اشاره می‌کند، آن‌چنان‌که با وضعیت مسأله‌ی آزادی در فلسفه‌ی روح عینی خواناست. «امر کلی نباید صرفاً آنچه افراد می‌اندیشند باشد، بلکه باید چیزی موجود باشد؛ چنان‌که در دولت حاضر باشد، و این است که معتبر است».^۲

بودن-با-خود: اراده‌ی آزاد و محور تناقض میان آزادی و ضرورت در کلیتی واقعی محقق می‌شود که در آن تنش میان مفهوم و ابژه پیشاپیش به منزله‌ی صورت روح عینی کنار گذاشته شده و موجود پیشاپیش «عقلانی» است؛ در جهان «اخلاق»، یا به بیان دقیق‌تر، جهان دولت. «دولت سوژه‌ی بی‌واسطه و دقیق‌تر تعریف‌شده‌ی تاریخ جهانی به منزله‌ی یک کل است، و آزادی در

1. Op. cit., para. 38; *Enzyklopädie*, vol. III, para. 485.

2. *Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, p. 92.

دولت عینیت خود را به دست می‌آورد و در برخورداری از این عینیت به سر می‌برد.^۱ دولت «فعلیت آزادی انضمامی» است و ایده‌ی آزادی «به‌راستی تنها در قالب دولت بالفعل است».^۲

دولت نیز به‌سبب خود در فلسفه‌ی هگل به‌شکلی دوگانه حضور دارد: به‌عنوان شکلی خاص درون توسعه‌ی تاریخ جهانی و درون توسعه‌ی خود نظام. دولت به‌منزله‌ی تنها جایگاه «وجود عقلانی» انسان و به‌منزله‌ی «تحقق آزادی»، در مرحله‌ای به‌نسبت دیر هنگام از توسعه‌ی تاریخی وارد واقعیت می‌شود: به‌عنوان دولت مسیحی-آلمانی غرب. شکل کلیت محقق در آن از اساس تاریخی است: آزادی بشری دارای تاریخ است. ولی این تاریخ زمانی کامل می‌شود که مسیحیت ایده‌ی آزادی انسان را وارد جهان می‌کند، این ایده «که انسان به خودی خود مستوجب والاترین آزادی است».^۳ دولت، که اکنون پیدا است با افراد وجود دارد، فعلیت امر عقلانی است، و فرد تنها باید آن را در حکم «چیزی که معتبر است» تصدیق کند. جوهریت هستی مادر دولت محقق می‌شود؛ «امر عقلانی، در حکم جوهر اشیاء، وجودی

1. Ibid., para. 1, p. 90.

2. *Philosophy of Right*, paras 260, 57.

3. *Enzyklopädie*, para. 482.

ضروری دارد، و ما در بازشناسی آن به منزله‌ی قانون آزادیم. بنابراین اقتدار دولت در سطحی برای دسترس قدرت افراد بنا شده و بر توسعه‌ی «یک» روح جهانی استوار است که در راهش از خلال قون‌ها پیش رفته است به سوی حقیقت که دولت آن را تجسم می‌بخشد. در برابر این، پرسش بنیان اخلاقی بالفعل اقتدار و انطباق صورت‌بندی اجتماعی سیاسی بالفعل داده‌شده یا نیازهای انسان بی‌معنا می‌شود: «مفهوم و نه اثر» پیشاپیش در دولت متحد می‌شوند. آزادی دیگر نمی‌تواند عینی شود، زیرا همواره پیشاپیش عینی است: ایده‌ی آزادی «فعلیت انسان‌هاست، نه آنچه آنها در مقام انسان دارند، بلکه آنچه هستند»^۱ بدین ترتیب اگر آزادی در کلیت دولت بالفعل شده است، آزادی فرد تنها در جذب استقلال «خودخواسته»ی او توسط کلیت است؛ استقلال افراد «تنها در دولت» وجود دارد. «فرد از قوانین پیروی می‌کند و می‌داند که آزادی‌اش در گرو این اطلاعات و پیروی است»^۲ شاید برای نخستین بار در فلسفه‌ی بورژوازی تاریخ به اولین و آخرین اقتدار بدل می‌شود، ولی از خلال طبیعت‌گسته‌ی نظام‌شکلی خاص از توسعه‌ی تاریخی به عنوان [شکل] مطلق بر نهاده می‌شود: «فهم چیستی آن»

1. Philosophie der Weltgeschichte, vol. 1, p. 94. <http://www.iranicaonline.org>

2. Enzyklopädie, vol. III, para. 482. <http://www.iranicaonline.org>

3. Philosophie der Weltgeschichte, vol. 1, p. 99. <http://www.iranicaonline.org>

نیازمندِ حالتِ رضامندانه‌ی تصدیقِ توجیه‌گرانه‌ی وضعیّتِ موجود است.

نهایی‌ترین نقطه‌ی تبعیّتِ فرد از اقتدارِ دولت، که در کلیت‌اش، بنا بر نظرِ هگل با فرد «منطبق» می‌شود، همتایی در طرفِ مقابل دارد، درست در نقطه‌ی اوجِ دولت، در اقتداری یکسر «بی‌بنیاد» و «وساطت‌نیافته»: اقتدارِ پادشاه. آن نفسِ غایی که اراده‌ی دولت در آن متمرکز می‌شود، «ورای تمامِ شرایط و جزئیات»، اقتدارش را نه دیگر بر تاریخ که بر «طبیعت» استوار می‌کند. این مفهوم «تعریفِ طبیعی بودن» را دربرمی‌گیرد: مقامِ پادشاه «به‌شیوه‌ای بی‌واسطه و طبیعی، ازخلالِ تولّدِ او در روندِ طبیعت» تعین می‌یابد.^۱ هگل صرفاً روی ویژگی‌هایی انگشت می‌گذارد که بر سرشتِ ناعقلانیِ پادشاهیِ موروثی تأکید می‌کنند: «نفسِ بی‌بنیادِ اراده»، «بی‌واسطگیِ بی‌بنیاد»، و «بودن در خود» غایی که به فروغلتیدن به «حوزه‌ی بحثِ بوالهوسانه» خطر نمی‌کند و، دقیقاً به‌خاطرِ طبیعی بودنِ ناعقلانی‌اش، خارج از نزاعِ جناح‌های مختلف بر سرِ سلطنت و «تضعیف و سرنگونیِ قدرتِ دولت» قرار می‌گیرد.^۲ توسّل به طبیعی بودنِ بی‌بنیاد به‌منزله‌ی

1. Philosophy of Right, para. 280.

2. Ibid., para. 281.

آخرین محافظِ اقتدار تنها جایی نیست که ناعقلانیت وارد این نظام عقلانی می‌شود. پیش از آن که به این نکته بازگردیم، باید گرایش دیگری از فلسفه‌ی دولت مگال را بررسی کنیم که برای مسأله‌ی اقتدار مهم است.

مبنای (ذهنی) فلسفه‌ی دولت و جامعه‌ی مگال - مانند کانت - آزاده‌ی بشری است: جامعه‌ی بورژوازی با عرضه‌ی وجود آزاده‌ی آزاد و دولت به منزله‌ی فعلیت کامل آن سروکار دارد. ساختن دولت از آزاده‌ی افراد به تبعیت از آزاده‌ی فرد از آزاده‌ی عمومی دولت ختم می‌شود. این به سهم خود نیازمند چیزی است که می‌توان آن را آمادگی ذهنی نامید: ایجاد احساس پشتیبانی از دولت در روان فرد؛ اقتدار دولت باید در نگرش اساسی روان‌شناختی شهروند ریشه داشته باشد. ما باید این فرایند را در مهم‌ترین مراحل آن دنبال کنیم، زیرا می‌تواند به منزله‌ی طرحی از توسعه‌ی آگاهی اقتدارطلبانه در نظر گرفته شود.

«نهادهای دولت اساساً نقش ایجاد و زنده نگاه داشتن پیوسته‌ی «نگرش سیاسی» ای را بر عهده دارند که بنیاد ذهنی دولت را شکل می‌دهد. «عزق سیاسی، وطن پرستی صرف... و اختیاری که عادت شده است، همگی محصول نهادهایی‌اند که حیات‌شان در گرو

دولت است...^۱ با این حال، نهادهای دولت، که فرد همواره آنها را در شکل نهایی شان رویاروی خود می بیند، برای به عادت بدل شدن خواست معطوف به پشتیبانی از دولت کافی نیستند. آمادگی بیشتر به تاریخ فرد بازمی گردد: از خلال دولت «اصناف» تا «خانواده». «خانواده نخستین و بنابراین صنف دومین ریشهی اخلاقی دولت است؛ که در خاک جامعهی مدنی جای گرفته است»^۲ به طور خاص، مفاهیم شایستگی های مدنی، نظم و کارایی، و «رتبه و مقام» راههایی هستند که فرد از خلال آنها به اجتماع عمومی گره می خورد. «فردی که عضو صنفی موثق^۳ نباشد... رتبه یا مقام ندارد»^۴ لازمهی «بازشناسی» مدنی او درون اجتماع عمومی آن است که خود او کلیت نهادهای آن اجتماع را بازشناسد. آن ریشهی پیشین دیگر دولت - خانواده - اهمیتی به مراتب اساسی تر دارد. با این حال، باید علیه این بدفهمی موضع بگیریم که بنا بر آن هگل بر توسعهی تکوینی دولت از خانواده (مانند برخی نظریه های جامعه شناسختی) انگشت گذاشته است. در عوض خانواده برای او ریشهی «اخلاقی» دولت است: خانواده ویژگی هایی را در پی دارد

1. Ibid., para. 268.

2. Ibid., para. 255.

3. authorized

4. Ibid., para. 253.

که از خلال آنها فرد می‌تواند عضو دولت شود که بازنماینده‌ی اخلاق «عینی» است؛ خانواده نخستین شکل مستقیم و طبیعی کلیت عینی است که «جزئیّت ذهنی» را از دور خارج می‌کند؛ خانواده همان «روح اخلاقی» در شکل بی‌واسطه و طبیعی آن است.

خصوصیات خانواده برای کارکردی از این دست عبارت‌اند از: وحدت‌بخشیدن مستقیم به افراد در اجتماعی عمومی که در آن شخص نفی نشود؛ سرشت واقعی این اجتماع عمومی که افراد در زندگی هرروزه‌شان همواره از آن آگاه‌اند؛ و طبیعت به‌واقع جمعی نیازها و منافع که، چون به کلیتی بالفعل مربوط‌اند، از حوزه‌ی خودخواهی صرف برآمده‌اند و «اخلاقی» شده‌اند. ولی تمام این خصوصیات خانواده تنها در مرکزی محقق می‌شوند که خصوصیات خانواده در هگل پیرامون آن گرد هم آمده‌اند: در رابطه‌ی خاص میان خانواده و دارایی. خانواده نه تنها «واقعیت بیرونی» بلکه وجود «شخصیت جوهری» اش را نیز درگرو دارایی دارد. دارایی تنها در و از خلال خانواده از «تجلی دلبخواهی نیاز خاص» به «دارایی ماندگار و ایمن» بدل می‌شود، و «خودخواهی طمع» به «چیزی اخلاقی، به کار و مراقبت از داشته‌ی مشترک» بدل می‌گردد.^۱

1. Ibid., para. 170.

از اینجاست که می‌توانیم اهمیت همه‌جانبه‌ی خانواده را در روند رسیدن از فرد به دولت از خودمحوری به دولت‌گرایی مشاهده کنیم. به‌زعم هگل فرد در مقام شخصی موجود اساساً یک مالک خصوصی است؛ تنها در دارایی است که شخص «با خودش یکی می‌شود»؛^۱ او تنها در داری «عرضه‌ی بیرونی آزادی‌اش» را به دست می‌آورد. از این رو رابطه‌ی درونی آزادی شخصی و دارایی اساسی است و بنابراین داری تنها وسیله‌ای برای برآوردن نیازها نیست بلکه «از منظر آزادی، دارایی نخستین تجسم آزادی است و از این رو به خودی خود غایتی اساسی است».^۲ ولی تحقق آن کلیتاً بالفعلی که نظام اجتماعی - سیاسی برای اقتدارش به آن نیاز دارد، مادامی که فرد به «خودسری» داری خصوصی وابسته بماند، ممکن نیست. او آنجا که می‌دهی نبود داری خصوصی را (پس از آن که داری به‌عنوان «تقلید» اعلام شده است) حتا نمی‌توان به میان کشید. میان فرد و اجتماع عمومی بلکه رابطه‌ای در و از خلال خود داری برقرار گردد. داری باید به شیوه‌ای خاص و بدون آن که خصلت داری را از دست بدهد از خصلت خودمحورانه و

اصلاً «خصوصی» رها شود. اساساً خانواده، یا به بیان دقیق‌تر، حق

۱. Enzyklopädie, III, § 490.

۲. Philosophy of Right, para. 45.

1. Enzyklopädie, vol. III, para. 490.
2. Philosophy of Right, para. 45.

ارث خانواده، این را به انجام می‌رساند. از آنجا که خانواده به‌عنوان یک کل، و نه فرد، سوژه‌ی بالفعلِ دارایی می‌شود، رسیدن به ارث تنها به‌معنی رسیدن به مالکیتِ «اموالی است که اشتراکی‌اند».^۱ کلیتِ دارایی خاصه توسط اراده‌ی خودسرانه‌ی خودِ شخص محافظت می‌شود، به‌میانجیِ حدی ویژه بر خودسریِ آزادی میراث. از آنجا که دارایی در خانواده تثبیت می‌شود و به‌میانجیِ نسل‌های آینده در حقِ ارث تضمین می‌گردد، فرد دارایی‌اش را دریافت می‌کند، آن هم چنان‌که پیداست از خودِ اجتماعِ عمومی، به‌اجبارِ یک نظامِ ابدیِ طبیعی، به‌امانت نزد اجتماعِ عمومی و در خدمتِ آن. این کارکردِ خاصِ خانواده در راستای اخلاقی‌کردن و ابدی‌کردنِ دارایی است که ارتقای دولت به‌ورای حوزه‌ی دارایی را توجیه می‌کند، همان‌گونه که در جداییِ دولت از جامعه‌ی مدنی آشکار شد. جامعه و دولت از وظیفه‌ی محافظتِ «قطعی» و ابتدایی از دارایی معاف‌اند، زیرا خانواده پیشاپیش این وظیفه را بر عهده گرفته است.^۲ خانواده در

۱. Ibid., para. 178.

۲. نک. صورت‌بندیِ دقیقِ روزنتسوایک (op. cit., vol. II, p. 118): «حقِ ارثِ خانواده، که بر سرشتِ اشتراکیِ درامدِ خانواده استوار است، پیوندِ ضروری میان شخص و دارایی را بدونِ ضرورتِ بخشیدن به دخالتِ مستقیم دولت و جامعه،

دوره‌ی بعدی، با این کارکردها، به منزله‌ی مبنای دولت و جامعه وارد جامعه‌شناسی بورژوازی می‌شود.

در بازگشت از نظام اجتماعی - سیاسی «تمام‌شده»، خانواده آخرین مرحله‌ای نیست که این نظام بر آن بنا شده و فرد در اجتماع عمومی ادغام شده باشد. مرحله‌ی بعدی این بازگشت به سطوح پیشین‌تر فلسفه‌ی هگل بازمی‌گردد که در نظام کامل‌شده بخشی از اهمیت آغازین‌شان را از دست داده‌اند. در این سطوح پیشین‌تر، جهان تاریخی-اجتماعی هنوز به شیوه‌ی رضامندانه-توجیه‌گرانه‌ی بعد دیده نمی‌شود: دیالکتیک هنوز از اساس به محصورشدن درون یک نظام واداشته نشده است، و از این رو نیروی نهایی‌اش را آشکار می‌کند. اکنون باید از اهمیت خانواده در پدیدارشناسی روح بگذریم، و پرسش ساخته‌شدن و تثبیت نظام اقتدارطلبانه‌ی اجتماعی-سیاسی را تا تکوین پدیدارشناسی پی‌گیری کنیم. در اینجا خانواده را در مجاورتی نزدیک با رابطه‌ی سروری^۱ و بندگی^۲ می‌یابیم که هگل بنا بر آن «بازشناسی» متقابل را مبنای هستی

برقرار نگاه می‌دارد. این خط اولیه و تعیین‌کننده‌ی حدگذاری‌ای است که به وسیله‌ی آن تز دارایی هگل به منزله‌ی ضرورتی برای هر فرد بین خود و کمونیسم فرق می‌گذارد».

1. *domination ~ Herrschaft*

2. *servitude ~ Knechtschaft*

اجتماعی می‌پندارد. در کتابِ درس‌گفتارهای فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی روح^۱ (۱۸۰۵-۶) او، تثبیتِ خانواده به نحوی بی‌واسطه از پی‌نزع بر سرِ دارایی می‌آید که به بازشناسیِ دارایی به منزله‌ی حقیِ عمومی می‌انجامد: و در نظامِ اخلاقیات (۱۸۰۲) خانواده عنصرِ «بیرونی و علناً آشکار» رابطه‌ی میانِ سروری و بندگی در «بی‌تفاوتی» آن است.^۲

درونِ جهانِ «روح»، که جهانِ تاریخی-اجتماعی است، هستیِ بشری در درجه‌ی نخست «خودآگاهی» است. ولی خودآگاهی «در و برای خودش» است تنها به این خاطر که به میانجیِ دیگری در و برای خودش است، که یعنی «تنها در قالبِ چیزی بازشناخته وجود دارد».^۳ بنابراین اگر بازشناسی در آغازِ نظامِ اجتماعی جای دارد، این مفهوم صرفاً به تبعیتِ اختیاری اشاره ندارد، که به نوعی از بصیرتِ یک شخص به دیگری سربرآورد و ورای نیروی مستقیم

1. Georg Wilhelm Hegel, *Jenaer Realphilosophie: Vorlesungs manuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Akademie, Berlin 1969.

۲. برای تفسیرِ دیالکتیکِ سروری و بندگی و جایگاهِ نظام‌مندِ آن در فلسفه‌ی هگل، نک.

H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932, pp. 291 ff.

در اینجا باید خود را به خلاصه‌ای از نتایج این اثر محدود کنیم.

3. *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Bailie, London, 1966, p. 255.

رخ دهد (نشان خواهیم داد که این چگونه رخ می‌دهد)، بلکه بر توجیه چنین بازشناسی‌ای در حوزه‌ی مادی جامعه نیز دلالت دارد: این در هگل پس از «نزاعی بر سر مرگ و زندگی»، در عرصه‌ی تصاحب و دارایی، کار و خدمت، ترس و انضباط رخ می‌دهد. شیوه‌ی اعمال سروری ارباب (و در اینجا توضیحاتی از پدیدارشناسی و بخش‌هایی از نظام مقدم بر آن را کنار هم قرار می‌دهیم) «حرص» به «برخورداری» از چیزهاست، «تصاحب» به منزله‌ی «کسب شهوانی دارایی»، که به میانجی آن دیگری از مالکیت «سلب» می‌شود، و الزام شخص تابع از خلال «کار»ی که بر او تحمیل می‌شود، که به میانجی آن بنده «کار می‌کند» و چیزها را برای برخورداری ارباب «شکل می‌دهد». بندگی بنده برساخته‌ی ناتوانی مادی او، «ترس مطلق» او از ارباب، «انضباط» پیوسته‌ی خدمت او و بیش از همه در بند کار بودن اوست، که بدین ترتیب او به چیزها و به میانجی آنها به ارباب که مالک این چیزهاست «وابسته» می‌شود. در اینجا بصیرت تعیین‌کننده این است که سروری و بندگی تنها از خلال شکل خاصی از فرایند کار ممکن می‌شوند: در فرایند کار وجود برای بنده به «بندی بدل می‌شود که با نزاع نمی‌تواند از آن رها شود»؛ فرایند کار علت و محافظ «وابستگی» اوست، هم‌چنان‌که، برعکس، علت و محافظ استقلال

ارباب است.

تحلیلِ هگل از سروری و بندگی نه تنها شاملِ توجیهِ اقتدارِ سروری در عرصه‌ی نزاعِ اجتماعی است؛ بلکه دیالکتیکِ این اقتدار را نیز دربر دارد. توسعه‌ی درون‌ماندگارِ رابطه‌ی میانِ سروری و بندگی نه تنها به بازشناسیِ بندگی به منزله‌ی «حقیقت» واقعیِ سروری می‌انجامد، بلکه هم‌چنین به بصیرتِ خودِ بنده نسبت به قدرتِ واقعیِ ارباب و بنابراین لغو (ممکن) آن منجر می‌شود؛ نشان داده شده است که اقتدارِ ارباب، درنهایت، به بنده وابسته است، که به آن باور دارد و حفظ‌اش می‌کند.

تنها از خلالِ کارِ انجام‌شده در بندگی است که سروری واقعی می‌شود، آن هم به منزله‌ی قدرتی بازشناخته بر حوزه‌ای که در آن چیزها در اختیارند. «حقیقتِ آگاهیِ مستقل بدین ترتیب آگاهیِ بندگان است... ولی همان‌طور که سروری سرشتِ ذاتی‌اش را عکسِ آنچه می‌خواهد باشد نشان می‌دهد، بندگی نیز، وقتی کامل شود، به نقطه‌ی مقابلِ آنچه به‌طورِ بی‌واسطه هست بدل می‌شود. وقتی آگاهی به‌درونِ خودش واپس‌رانده می‌شود، به خودش وارد می‌شود، و خودش را به استقلالِ راستین تبدیل می‌کند.»^۱ «ترس»

1. Op. cit., p. 237.

و «خدمت» (انضباط و فرمان‌برداری)، ویژگی‌های شکل‌نهایی ناتوانی و وابستگی، خود نیروهای تولیدگری می‌شوند که بندگی را از حالت وابستگی درمی‌آورند. آگاهی بنده در ترس از «قدرت مطلق» به «ذات بسیط آگاهی‌اش» بازمی‌گردد، به وجود ناب او برای خودش. و ترس از ارباب «آغاز حکمت» می‌شود: این بنده را به فرایند کار وامی‌دارد، که در آن قدرت واقعی او آشکار می‌شود و او «به خودش» می‌آید. به میانجی کار بنده تنها شکلی از چیزها که می‌تواند مفید و لذت‌بخش باشد جای شکل بی‌واسطه‌ی آنها را می‌گیرد. در فرایند کار «آگاهی تابع» به خود «به معنای دقیق کلمه عامل درون‌ماندگاری می‌بخشد؛ و بدین‌سان برای خودش چیزی می‌شود که برای خودش وجود دارد». شکلی که این آگاهی به چیزها داده است، گرچه در جهان ابژه‌ها «قرار می‌گیرد»، چیزی غیر یا بیگانه نیست؛ بلکه شیوه‌ی وجود «حقیقت» آن است؛ «بنابراین از خلال این کشف دوباره‌ی خودش به میانجی خودش، معنای خاص خود را، دقیقاً در کار، به دست می‌آورد، یعنی همان جایی که به نظر می‌آید تنها معنایی بیگانه در کار باشد.»^۱ و اهرم واقعی تحول بعدی، یعنی از میان رفتن رابطه‌ی سروری-بندگی، نه

[آگاهی] سروری که «آگاهیِ بندگی» است که شکلِ حقیقی‌اش را در فرایندِ کار به دست آورده است.

این تحلیل از رابطه‌ی سروری و بندگی بی‌گمان عمیق‌ترین نفوذِ ایدئالیسمِ آلمانی به حوزه‌ای را نشان می‌دهد که در آن هستیِ اجتماعیِ آدمی در قالبِ نظامی اقتدارطلبانه از سروری و سلطه بنا نهاده شده است. نه عقلِ مطلق بلکه زورِ مطلق است که در آغازِ «روحِ عینی» جای دارد: «نزاع بر سرِ مرگ و زندگی» برای بازشناسیِ دارایی، ایجادِ سروری از طریقِ بدل‌کردنِ شخصِ فرودست به بنده در فرایندِ کار. از حقیقتِ مطلقِ «مفهوم» تا توجیهِ کاملِ دولتِ راهِ درازی است - راهی که با این همه اسیرِ اصل و خاستگاه‌اش باقی می‌ماند. هگلِ جوان این را می‌داند: «مفهوم... آن قدر بی‌اعتمادی به خود همراه دارد که باید به زور اعتبار بگیرد، و تنها پس از آن است که آدمی بدان تن می‌سپارد».^۱

1. Hegel's Political Writings, p. 242.

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت

آ. ضد انقلاب

نظریه‌ی ضد انقلاب همزمان با انقلاب کبیر فرانسه پدید آمد:
تأملاتی درباب انقلاب در فرانسه^۱ ای برک^۲ در سال ۱۷۹۰،
نظریه‌ی قدرت^۳ بونالد^۴ و ملاحظاتی درباب فرانسه^۵ ی دومایستر^۶
در سال ۱۷۹۶ منتشر شدند. گنتس^۷، فریدریش شگل^۸ و آدام
مولر^۹ عهده‌دار ترویج نظریات آنان در آلمان شدند و خط
مستقیمی از توسعه‌ی ایدئولوژیک و اجتماعی آن نظریات را به

-
1. *Reflections on the Revolution in France*
 2. Burke
 3. *Théorie du Pouvoir*
 4. Bonald
 5. *Considérations sur la France*
 6. de Maistre
 7. Gentz
 8. Friedrich Schlegel
 9. Adam Müller

نظریه‌ی فریدریش استال^۱ وصل کرد، نظریه‌ای که در دوران بازگشت^۲ در آلمان بسط یافت. نظریه‌ی اقتدار برای نخستین بار در فلسفه‌ی دولت و جامعه‌ی [جنبش] ضد انقلاب شکل گرفت، نظریه‌ای آشکارا ناعقلانی و سنت‌گرا که بعدها به شکل فزاینده‌ای غالب گشت. در حالی که فرانسویان این نظریه را به شکلی صریح و قاطعانه، و اغلب با نفع‌طلبی، در حکم سلاحی ممتاز در پیکار سیاسی و اجتماعی به کار می‌گرفتند، نزد آلمانیان این نظریه تقریباً یکسره جدای از مبنای واقعی‌اش پدیدار شد؛ در ادامه بیش‌تر بر شکل اصلی این نظریه تمرکز خواهیم کرد.

نظریه‌ی ضد انقلاب در آغاز به نفع گروه‌های روحانی و فئودال و در برابر بورژوازی، به منزله‌ی [طبقه‌ی] حامل انقلاب، می‌جنگید. کارکرد این نظریه در سیر تاریخی طولانی آن دچار تحوّل تعیین‌کننده می‌شود: سرانجام این نظریه به استفاده‌ی قشر حاکم بورژوازی درآمد. بورژوازی از ابژه‌ی نظریه به سوژه‌ی آن بدل شد. این بهترین نمونه‌ی توجیه و دفاع از یک نظام اجتماعی در معرض تهدید در دوران مدرن است. تحوّل کارکرد نظریه با

1. Friedrich J. Stahl

۲. دوران پس از انقلاب ناکام ۱۸۴۸ در آلمان به دوران بازگشت (Restoration) معروف است.

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت / ۱۲۱

تحوّل در تاریخ بورژوازی همراه بود، از پیکار طبقه‌ای نوحاسته علیه باقی مانده‌های سامان اجتماعی‌ای که به مانعی در برابر آن بدل شد، به سلطه‌ی مطلق چند قشر ممتاز در برابر هجوم تمام نیروهای پیشرو؛ این تحوّل کارکرد همچنین همراه بود با بیگانگی بورژوازی از تمام ارزش‌هایی که در زمان برخاستن‌اش مبلّغ آنها بود. دقیقاً از نظریه‌ی ضد انقلاب، به‌ویژه با توجّه به مسأله‌ی اقتدار، می‌توان پی برد که گرایش‌های پیشرو در فلسفه‌ی بورژوایی دولت و جامعه چه قدر قوی بودند.

این از تزی پایه‌ای برمی‌آید که در تمام نظریات ضد انقلاب مشترک است^۱، تزی که ساخت بورژوایی دولت و جامعه را، که ناشی از اراده‌ی عقلانی آدمی است، آماج خود قرار می‌دهد. در مقابل، اگر دولت و جامعه، به شکل مستقیم یا غیرمستقیم، نهادهایی الهی قلمداد شوند که اقتدارشان فراتر از این، یا از وجود یا تداوم صرف‌شان یا نوعی روح ملی^۲ اسطوره‌ای (دومایستر) نشأت گرفته باشد، این نشان‌گر ارتقای نظام موجود سلطه به‌ورای هر امکان توجیهی در برابر بصیرت و نیازهای افراد خواهد بود. نظام اقتدار طلب دربرگیرنده‌ی دولت و جامعه توأمان

1. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 2nd edn, Munich, 1925, p. 153.

2. *âme nationale*

نظام «الاهی و طبیعی» چیزها و امور است. «جامعه نتیجه‌ی کار انسان نیست، بلکه نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی اراده‌ی خالق است، خالق‌ی که اراده کرد انسان همان چیزی باشد که همواره و همه‌جا بوده است»^۱.

انسان البته نمی‌تواند دولت و جامعه‌ای را با قدرت خویش برسازد، بلکه تنها می‌تواند در «موفقیتِ کوشش‌ها»ی یک جامعه برای رسیدن به «ساختِ طبیعی» اش اخلاص ایجاد کند. ساخت‌های سیاسی و دینیِ جامعه «از طبیعتِ انسان‌ها برمی‌آیند»: «آنها نمی‌توانستند چیزی باشند جز آنچه هستند، بی آن‌که با طبیعتِ موجوداتی که هر جامعه را تشکیل می‌دهند در تقابلِ شدید قرار بگیرند»^۲. این کارِ انسان‌ها نیست که به جامعه ساخت بدهند:^۳ سامان اجتماعی نمی‌تواند موضوع برنامه‌ریزی عقلانی و سنجیده‌ی انسانی باشد. این پاتکی است نه تنها علیه تمام «ضد» نظریه‌ها^۴ی بورژوازی (فرار داد اجتماعی روسو نخستین هدفِ حمله‌ی نظریه‌ی ضد انقلاب است)، بلکه همچنین علیه هر پیوندی بین دولت و جامعه و مقولات «عقل»: نظریه‌ی دولت

1. de Maistre, *Oeuvres completes*, Lyon, 1891-2, vol. I, p. 317.

2. Bonald, *Oeuvres completes* (ed. Migne), Paris, 1864, vol. I, pp. 121ff.

3. *Ibid.*, p. 123.

هگل نیز بعدها در زمینه‌ی این ایده‌ی اصلی آماج حمله‌ی نظریه‌ی بازگشت قرار گرفت.

ساختِ مدنیِ ملت‌ها هرگز «نتیجه‌ی بحث» نیست؛^۱ به عوضِ این، خداوند حکومتِ مردم را به دو طریق به آنها عطا کرده است: او یا آن را با بی‌تفاوتی به هیچ‌کس نمی‌سپارد، یا «مردانی نادر» را به کار می‌گیرد، «مردانی به‌راستی برگزیده که او قدرت‌هایش را بدان‌ها محوّل می‌کند».^۲ مضامینِ اصلیِ نظریه‌ی ضدانقلابیِ اقتدار در اینجا جمع می‌شوند: توجیهِ (الاهیاتی-) طبیعت‌مدار و شخص‌محورِ اقتدار. نظریه‌ی بورژوازیِ اقتدار گرایشی تعیین‌کننده به تفکیکِ مقام از شخص داشت، جداسازیِ اقتدار از شخصی که حاملِ کنونیِ آن است: اساساً این شخص (اتفاقی) نیست که می‌تواند اقتدارِ مقام را توجیه کند، بلکه نظام و قانون‌مندی‌ای تواناییِ این کار را دارد که به‌نوعی عینی است. در اینجا تغییری رخ می‌دهد. حکومت به کاریزمایی بدل می‌شود که خداوند به شخصِ حاکمِ کنونی عطا می‌کند و این کاریزما از شخصِ حاکم به کلِّ نظامِ اجتماعی و سیاسی‌ای اشاعه می‌یابد که به او منتهی می‌شود. این نظام ذاتاً شخصی است و «بنا بر طبیعت» بر

1. Ibid., p. 346.

2. Ibid., p. 344.

شخصیتی واحد و منفرد تمرکز دارد: پادشاه. «در وضعیتی که همه‌ی انسان‌ها، با اراده‌هایی برابر و قدرت‌هایی نابرابر، ناگزیر خواهان دست‌یابی به سروری‌اند، ضروری است که یک نفر سرور باشد، وگرنه انسان‌ها همگی یکدیگر را نابود خواهند کرد».^۱

این امر از یک سو به تثبیت ناعقلانی اقتدار به منزله‌ی امری مطلق می‌انجامد: به آموزه‌ی «خطاناپذیری حاکم»، و از سوی دیگر به نفی تام و تمام هر کوششی در جهت تغییر قاعده‌ی غالب اقتدار: به سنت‌گرایی. «هر حاکمیت ممکن ضرورتاً به شیوه‌ای خطاناپذیر عمل می‌کند، زیرا هر حکومتی مطلق است».^۲ حاکمیت بی‌هیچ قید و شرطی «معتبر» است، مستقل از عملکرد، شایستگی یا موفقیت‌اش؛ حاکم حکم می‌راند، زیرا او صاحب «روح سلطنت» است. این امر به صراحت تمام در صورت‌بندی دومایستر بیان می‌شود: «باور رایج این است که یک خانواده سلطنتی است چون سلطنت می‌کند، ولی دقیقاً برعکس، این خانواده سلطنت می‌کند چون سلطنتی است».^۳ فلسفه‌ی آلمانی بازگشت بعدها این آموزه‌ی روشن را به جامه‌ی مبدل درآورد:

1. Bonald, op. cit., p. 151.

2. de Maistre, op. cit., vol. II, p. 2; cf. vol. I, p. 417.

3. Ibid., vol. II, p. 421.

س. ال. فن هالر^۱ کوشید به کمک برهانی در چندین صفحه نشان دهد که در تمام حیطه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی، حاکمان «بنا بر یک قانون کلی طبیعت» شایسته‌ترین نیز هستند.^۲

بنابراین چه مبنایی وجود دارد برای فرایند زندگی اجتماعی‌ای که در نظامی رخ می‌دهد که در آن بخش عظیم مردم، تابع سلطه‌ی بی‌قید و شرط شمار اندکی اشخاص برخوردار از موهبت کاریزما می‌شوند؟ نظام الهی در عین حال نظام «طبیعی» است، و نظام طبیعی ضرورتاً نظامی طبقاتی است: «در تمام جوامع متشکل از طبقات مختلف، طبقاتی معین ناگزیر باید فرادست باشند. بنابراین پیشوایان برابری تنها نظام طبیعی امور را دست‌کاری می‌کنند و تغییر می‌دهند».^۳ «انسان که وجودی توأمان اخلاقی و فاسد دارد، با فهمی پاک و آرزوهایی منحرف، ناگزیر باید تحت انقیاد حکومت باشد».^۴ این توسل به «طبیعت انسان» به انسان‌شناسی خاصی برمی‌گردد که زیربنای نظریه‌ی ضد انقلاب را به‌عنوان اساسی‌ترین جزو آن تشکیل می‌دهد.

1. C. L. von Haller

2. C. L. von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur, 1820, vol. I, pp. 355ff.

3. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. H. P. Adams, London, 1927, p. 50.

4. de Maistre, op. cit., vol. II, p. 167.

این تصویری است از انسان که برحسبِ نفرت و تحقیر ترسیم می‌شود، و نیز تصویری از قدرت و حکومتِ دنیوی: انسان که از جانبِ خداوند هبوط کرده است، حیوانی نیمه‌کور، زمخت، ترسو و شریر است که اگر وانهاده می‌شد، تنها کثافت و بی‌نظمی پدید می‌آورد، او اساساً میل دارد هدایت شود و تحتِ حاکمیت قرار بگیرد و در این راستا وابستگیِ تام و تمام سرانجام بهترین چیز است. «حاکمیت» خاستگاهی یکسان با جامعه دارد: «جامعه و حاکمیت با یکدیگر متولد شدند».^۱ هرکس «طبیعتِ درخورِ ملامت» انسان را واقعاً بشناسد، همچنین می‌داند که انسان به‌طور کلی، اگر وانهاده شود، رذیل‌تر از آن است که آزاد باشد».^۲ رذالتِ طبیعیِ انسان با ضعفِ طبیعیِ او در انطباق است: نظریه‌ی ضدّ انقلاب، وابستگیِ تام و تمامِ انسان‌ها به «حاکمان» را با افتراستن به عقلِ بشری مجاز می‌شمرد. «عقلِ بشری، اگر تنها بر قدرت‌های ذاتی‌اش تکیه کنیم، چیزی نیست مگر یک جانورِ شریر و تمام‌توان‌اش به قدرتِ تخریب‌تقلیل می‌یابد».^۳ عقلِ بشری «همان‌قدر بر سعادتِ دولت‌ها بی‌اثر است که بر سعادتِ فرد». تمامِ نهادهای بزرگ منشأ و پشتوانه‌ی بقایشان را از جایی دیگر می‌گیرند؛

1. Ibid., vol. I, p. 323.

2. Ibid., vol. II, p. 339.

3. Ibid., vol. I, p. 735.

«دخالتِ عقلِ بشری در این نهادها تنها به منظور تحریف و تخریب آنها صورت می‌گیرد».^۱

گرایشی مشابه به بی‌ارزش کردن عقل پیشاپیش در لوتر قابل تشخیص بود، آن‌هم به‌عنوان بخشی از توجیه او از مراجع اقتدار دنیوی. اما اینجا در نظریه‌ی ضد انقلاب، هر ویژگی فرجام‌شناختی و رضامندانه‌ای محو می‌گردد: عقل‌ستیزی آگاهانه به‌منزله‌ی ابزاری در پیکار طبقاتی، در حکم وسیله‌ای کارآمد برای سلطه بر «توده» به کار می‌رود؛ این عقل‌ستیزی واجد مشخصه‌ای صریحاً سیاسی و مبارزاتی است. برای فهم این موضوع تنها باید این فصل کلاسیک در کتاب ملاحظاتی در باب فرانسه‌ی دومایستر را خواند: «اگر [انقلاب] رخ دهد، ضد انقلاب چگونه تحقق خواهد یافت؟»^۲ و مهم‌ترین عنصر این نظریه‌ی سروری و سلطه بر توده‌ها نظریه‌ی اهمیت اجتماعی اقتدار است.

«آدمیان هرگز به آنچه انجام داده‌اند توجه نمی‌کنند»:^۳ این جمله مضمون اصلی را بیان می‌کند. از آنجا که توجه به وضع موجود مبنای روان‌شناختی نظام اجتماعی سلطه است و این توجه در مورد اعمال انجام‌شده توسط قدرت یکسره بشری وجود ندارد

1. Ibid., p. 367.

2. Ibid., vol. I, pp. 113ff.

3. Ibid., p. 353.

(به مصداق این نگرش که همان‌چه را ساخته‌ام می‌توانم خراب کنم)، دولت و جامعه باید به‌سان چیزهایی فراتر از هر قدرت بشری نمایان شوند: «هر نظامی [محصول] یک خلق، به معنای دقیق کلمه، است و هر خلقی فراسوی توانایی‌های بشر است».^۱ اصلی که دولت و جامعه را پابرجا نگه می‌دارد، حقیقتی نیست که به میانجی بصیرت بشری حاصل شود، بلکه ایمان است: تعصب، خرافه، دین و سنت به منزله‌ی فضایل اجتماعی اساسی انسان ستوده می‌شوند. برک تعصب را می‌ستاید: «تعصب در ساعت اضطرار، به کار می‌آید... ذهن را پیشاپیش در جریان ثابت حکمت و فضیلت درگیر می‌کند... تعصب فضیلت آدمی را به عادت او بدل می‌کند... تنها به میانجی تعصب، وظیفه‌ی او به بخشی از سرشت‌اش بدل می‌گردد».^۲ دومایستر از این هم صریح‌تر است: برای انسان «چیزی به اهمیت تعصبات وجود ندارد»؛ آنها «عناصر واقعی سعادت او و محافظان حکومت‌اند که بدون آنها دین، اخلاق و حکومتی در کار نخواهد بود». و دومایستر این راهکار را برای حفظ هر «انجمن» دینی و سیاسی به دست می‌دهد: «انسان برای این‌که درست رفتار کند، نه به اشکال بلکه به اعتقاد نیاز

1. Ibid., p. 373.

2. Burke, op. cit., p. 90.

دارد. آویزه‌های گهواره‌ی او باید اصولِ جزمی باشند؛ و وقتی ذهن‌اش هشیار شد، باید تمام عقایدی را که دست‌کم به رفتارش مربوط‌اند آماده بیاورد.^۱ قانون‌گذارانِ حقیقی می‌دانستند که چرا دین و سیاست را در هم بیامیزند، «طوری که شهروندان معتقدانی باشند که وفاداری‌شان به سطحِ ایمان و فرمان‌برداری‌شان به سطحِ اشتیاق و تعصب ارتقاء بیاورد».^۲

شکلِ دوّم سلطه بر توده‌ها، به‌منزله‌ی تبعیتِ بی‌چون‌وچرای «عقلِ فردی» از تعصباتِ کلی، همان «وطن‌پرستی» است: «قلمروِ عام و مطلقِ اصولِ جزمیِ ملی، یا به‌عبارتِ دیگر، تعصباتِ کارآمد». حکومتِ یک «دینِ واقعی» است که اصولِ جزمی، رمز و رازها و کشیشانِ خود را دارد: «نخستین نیازِ انسان این است که عقلِ درحالِ بروزش، تحتِ این قیدِ دوگانه مهار شود، یعنی خود را محو و در عقلِ ملی گم کند».^۳ این تلقی از «روحِ ملی»^۴ و «عقلِ ملی»^۵ در اینجا به‌منزله‌ی عاملِ مولّدِ اقتدار در یک نظریه‌ی عقل‌ستیزِ سلطه بر توده‌ها آشکار می‌شود؛ و این یکسره متفاوت است با تصوّرِ هگل از روحِ مردم که، به‌منزله‌ی تحققِ عقلِ ذهنی

1. de Maistre, op. cit., vol. I, p. 375.

2. Op. cit., p. 361.

3. Ibid., p. 376.

4. *âme nationale*

5. *raison nationale*

و عینی، همچنان با اراده‌ی عقلانیِ افراد در پیوند بود: نظریه‌ی ضد بورژوازیِ ضد انقلاب با فلسفه‌ی دولت برآمده از بورژوازیِ نوحاسته منطبق نیست، حتّاً آنجا که مفاهیم خاصّ آنها بیش‌ترین قرابت را دارند. در فلسفه‌ی بورژوازی، «عمومیتی» که آزادیِ فرد بنا بود در آن ادغام شود، دست‌کم در حوزه‌ی نظریه در پیِ تحقّق ارزش‌ها و نیازهای افراد در شکلِ «منسوخ‌شده» شان بود؛ نظریه‌ی ضد انقلابِ عمومیت را ورای تمام ارزش‌ها و نیازهایی از این دست قرار می‌دهد. این عمومیت ورای کلّ عقل بشری و فراسوی نقد و بصیرت است. برای فرد این به معنای تحقّق نیست، بلکه به معنای «انکارِ نفس» و «نابودی» است. عمومیت اکنون در رابطه‌ای سلبی با خودخواستگیِ عقلانیِ فرد قرار می‌گیرد و صرفاً تبعیت او را طلب می‌کند. دفاع از دین و وطن پرستی به منزله‌ی مبنای جامعه، بدین ترتیب، مستقیماً به توجیه تبعیت و اقتداری بدل می‌گردد که ورای تمام بصیرت‌هاست. دو مایستر پس از آن که «ایمان و وطن پرستی» را به منزله‌ی «حلال مشکلات این جهان» می‌ستاید، چنین ادامه می‌دهد: «آنها فقط دو کلمه را می‌شناسند: سرسپردگی و ایمان: آنان با همین دو اهرم جهان را بالا می‌کشند؛

و بدین سان حتا خطاهای آنان نیز والاست»^۱.

اگر نظام اجتماعی به منزله‌ی چیزی الاهی و طبیعی به‌ورای اراده‌ی عقلانی و بصیرت برنامه‌ساز افراد برکشیده شود، و اگر اقتدار آن نظام به‌وسیله‌ی اهرم‌های روان‌شناختی دین، وطن‌پرستی، سنت، تعصب و غیره پیوسته و رای دسترس بصیرت انتقادی بماند، این امر به‌معنای جلوگیری از آن است که «توده‌ی مردم» نتایجی را از ادراکات‌شان حاصل کنند و به تخریب نظامی که از منشأ و اثر آن پیشاپیش آگاه‌اند دست بزنند. این یک تفسیر نیست، بلکه معنای واقعی نوشته‌های دومایستر و دیگران است. در اینجا قطعه‌ی اصلی از بررسی حاکمیت^۲ دومایستر را نقل می‌کنیم، زیرا براهین نهفته در پسِ کل این نظریه‌ی اقتدار را در چند خط بیان می‌کند: «به‌طور خلاصه، توده‌ی مردم به‌هیچ‌روی سهمی در هیچ نوع آفرینش سیاسی ندارد و تنها از آن‌رو به خود حکومت احترام می‌گذارد که این حکومت آفریده‌ی خودش نیست. این احساس عمیقاً در قلب این توده نقش بسته است. توده از آن‌رو در مقابل قدرت حاکم زانو می‌زند که احساس می‌کند این قدرت مقدس است و نه می‌تواند آن را بیافریند و نه نابود کند. اگر توده موفق

1. Ibid., p. 377.

2. *Étude sur la Souveraineté*

شود این احساسِ محافظ را به سببِ فساد و اظهاراتِ خائنانه در خود فرونشاند، اگر از بختِ بد باور کند که بناست همین توده دولت را اصلاح کند، همه چیز از دست می‌رود. از این رو این قضیه اهمیتی بسزا دارد که، حتّاً در دولت‌های آزاد، انسان‌هایی که حکومت می‌کنند باید به میانجیِ عاملی شخصی که نتیجه‌ی تولّد و ثروت‌شان است از توده‌ی مردم متمایز گردند: زیرا اگر عقیده‌ی مردم حایلی بینِ خود و اقتدار قرار ندهد، اگر قدرت خارج از دسترس‌شان نباشد، اگر مردمی که بر آنها حکومت می‌شود بتوانند باور کنند که با اندک کسانی که به‌واقع حکومت می‌کنند برابرند، دیگر چیزی به‌اسم حکومت وجود نخواهد داشت: از این رو اشرافیت بنا بر ذات‌اش فرمان‌روا یا اقتدارِ حاکم است؛ و اصلِ انقلابِ فرانسه در نقطه‌ی اوجِ تعارض با قوانینِ ابدیِ طبیعت است.^۱ برگرفتنِ روابطِ اجتماعیِ تعیین‌کننده از اقتدار یکی از ویژگی‌های اصلیِ نظریه‌ی ضدّ انقلاب است. بونالد در پی آن است که نشان دهد فرد زبان، یعنی نخستین رسانه‌ی اجتماعی‌شدن، را تنها به میانجیِ رابطه‌ای اقتدارمحور دریافت می‌کند.^۲ همین روند در موردِ قانون، علم، هنر، روش‌های کار و

1. Ibid., pp. 354ff. (تأکید از من).

2. Bonald, op. cit., p. 1212.

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت / ۱۳۳

غیره نیز وجود دارد. «از این رو ابزار نخستین هرگونه فهمی کلمه است که بر مبنای ایمان و بدون ارزیابی پذیرفته می‌شود، و ابزار نخستین تربیت اقتدار است.»^۱ و سازگار با این قضیه، بونالد رابطه‌ی بین اقتدار و عقل را به نحوی تعریف می‌کند که «اقتدار با روشن کردن روح انسان با معرفت حقیقت، عقل او را شکل می‌دهد: اقتدار بذرهای تمدن را در جامعه می‌کارد...»^۲ «مردم» به طور خاص، یعنی آنانی که مشغولیت‌های مکانیکی و تکراری‌شان آنها را در حالت معهود کودکی نگه می‌دارد، همراه با زنان و کودکان، در زمره‌ی طبقه‌ای از مردم به شمار می‌آیند که به دلیل «ضعف» طبیعی‌شان به شکلی فعالانه، به جامعه تعلق ندارند، ولی باید توسط آن محافظت شوند. «عقل مردم باید سرشار از عواطف و احساسات باشد: ما باید آنها را جهت دهیم، و به جای عقل‌شان قلب‌شان را شکل دهیم». بنابراین، آنها باید در حالت ضعفی که طبیعت‌شان است باقی بمانند: نوشتن و خواندن نه با سعادت فیزیکی و نه اخلاقی‌شان و نه حتاً با منفعت‌شان باید سروکار داشته باشند.^۳

وقتی به اقتدار این چنین به منزله‌ی «بذر تمدن» اشاره می‌شود،

1. Ibid., p. 1175.

2. Ibid., p. 1199.

3. Ibid., p. 747.

بونالد کارکرد «رام کردن» آن را به معنای تنظیم فرایند تولید با گرایش به کار اجتماعی و با دیدگاهی ناظر به بیشترین بهره‌کشی ممکن از نیروهای تولیدگر را در ذهن ندارد، بلکه قدرت حفظ و صیانت آن مد نظر اوست. نظریه‌ی ضد انقلاب، سنت‌گرایی مدرن را به منزله‌ی یک عملیات نجات برای نظام اجتماعی به‌مخاطره‌افتاده پدید می‌آورد. «کشف تاریخ» به منزله‌ی «ارباب سیاست» که در نبردی حذفی به‌جان انقلاب «بدون تاریخ» افتاده، از اینجا به بعد خصلتی یکسره مرتجعانه پیدا می‌کند و مستقیماً به مولر وان دن بروک^۱ و «فلسفه‌ی اگزیستانسیال» می‌رسد: امر تاریخی، بدون توجه به محتوای مادی آن، به نیرویی مطلق بدل می‌گردد، نیرویی که انسان را به شکل بی‌قید و شرطی تابع وضع موجود می‌کند، به‌منزله‌ی چیزی که همواره بوده و همواره خواهد بود؛ این امر حتماً برای «نابودی مقوله‌ی زمان نیز به کار می‌رود».^۲ تاریخ تنها حافظ و رساننده‌ی آن چیزی است که در گذشته وجود داشته است: «هر نهاد مهم و به‌واقع قانونی هرگز چیز تازه‌ای بنا نمی‌نهد و هیچ کاری جز اعلام و دفاع از حقوق مقدم بر آن انجام

1. Moeller van den Bruck

2. H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven, 1927, p. 127.

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت / ۱۳۵

نمی‌دهد.^۱ امر «نو» پیشاپیش و به‌خودی‌خود گناهی علیه تاریخ است. قدرت الزام‌آور و کمرشکن نگرشی از این دست اگر - همان‌طور که همه‌ی نظریه‌پردازان ضد انقلاب خواستار آن‌اند - از اوان کودکی به‌میانجی تربیت عمومی و خصوصی بر مردم اثر بگذارد، آشکارا بازشناخته می‌شود. در نظر برک، «ملحوظ شدن به بخش فرعی، عشق‌ورزیدن به دسته‌ی کوچکی که در جامعه به آن تعلق داریم، اولین اصل (یا سرچشمه‌ی) عواطف عمومی است».^۲

ولی تمام این حرف‌ها هنوز آن‌طور که باید کارکرد این نظریه‌ی عقل‌ستیز اقتدار را توصیف نمی‌کنند. کل تأثیر عاطفی این نظریه، از نبرد هم‌زمان آن علیه انقلاب فرانسه برآمد، که در آن (به بیان گتس) «جنایت غایی» را می‌دید. تصدیق طبیعی و الهی نظام اجتماعی سلطه همچنین، و نه تا حد کمی، نابرابری روابط دارایی را دربرمی‌گیرد، و اقتدار تا میزان قابل توجهی اقتدار دارایی است. دو مایستر این راه را با برابرگرفتن بی‌چون و چرای «تبار» و «ثروت» پیش‌رو می‌گذارد و برک حرف خود را آشکارا می‌زند: «تا زمانی که دارایی ساکن و بی‌تحرک است، هرگز نمی‌تواند از دست‌درازی و تجاوز در امان باشد، مگر آن‌که در بازنمایی

1. Bonald, op. cit., p. 373.

2. Burke, op. cit., p. 47.

[قانونی] به شکل بی‌حد و حصری غالب باشد. دارایی همچنین باید در توده‌های عظیم انباشت [دارایی] بازنمایی شود، و گرنه به درستی مورد حفاظت قرار نمی‌گیرد. ذات شاخص دارایی، که از اصول ترکیبی اکتساب و حفظ آن شکل گرفته، بناست نابرابر باشد. از این رو توده‌های عظیم [دارایی] که حرص و حسادت را برمی‌انگیزند، باید بیرون از قلمرو امکان خطر باشند. بدین ترتیب این توده‌ها حفاظی طبیعی پیرامون دارایی‌های کوچک‌تر، در تمام سطوح آنها، می‌سازند.^۱ جایگاه تعیین‌کننده‌ی خانواده درون نظام اجتماعی اقتدار نیز در زمینه‌ی دارایی آشکار می‌شود: «قدرت تداوم بخشیدن دارایی‌مان در خانواده یکی از ارزشمندترین و جالب‌ترین رویدادهای مربوط به دارایی است، و این بیش از هر چیز دیگر خود جامعه را تداوم می‌بخشد».^۲

ایده‌ی توارث دارایی یکی از مؤثرترین عواملی است که به میانجی آن خانواده به نظام دولت و جامعه‌ای پیوند می‌خورد که خانواده را حمایت می‌کند، و فرد نیز به خانواده پیوند می‌خورد، گرچه این تنها دلیلی نیست که چرا خانواده برای دولت مسأله‌ی مرگ و زندگی می‌شود. سنت‌گرایی اقتدار طلبانه خوب می‌داند که

1. Op. cit., p. 52.

2. Loc. cit.

دقیقاً در خانواده است که «جزم‌ها و تعصبات» که آنها را به عنوان
مبنای جامعه معرفی می‌کند همان‌طور که هستند به ارث می‌رسند:
«می‌دانیم که اخلاقیاتی را که از پدرانمان به منزله‌ی مجموعه‌ای از
اصولِ جزمی یا تعصباتِ سودمند دریافت کرده‌ایم توسطِ عقلِ
ملّی پذیرفته می‌شود».^۱ خانواده تصویرِ پایه‌ی کلّ سلطه‌ی
اجتماعی است و اگرچه دومایستر نمی‌خواهد به هیچ «هماندیِ
دقیقی بینِ اقتدارِ پدر و اقتدارِ حاکم» اشاره کند چنین می‌گوید که:
«نخستین انسان پادشاهِ فرزندان‌اش بود».^۲ برک ثباتِ قانونِ اساسیِ
انگلستان را به این واقعیت نسبت می‌دهد که «قوانینِ بنیادی از
رحمِ مادرانمان و در خانواده‌هامان به ما رسیده‌اند»؛ خانواده‌ی
اقتدارطلب به یکی از خاکریزهای اصلی درمقابلِ انقلاب بدل
می‌شود: «این‌که توگویی همواره در حضورِ نیاکانمان عمل
می‌کنیم، روحِ آزادی را به شدت آب‌دیده می‌کند».^۳ و بدین‌سان
امرِ ژنتیک به ساختِ آرمانیِ خانواده اضافه می‌شود: بونالد ادعا
می‌کند که «جامعه‌ی سیاسی» از نبردِ بینِ «خانواده‌های مالکی»
پدید آمد.^۴

1. de Maistre, op. cit., vol. I, p. 400.

2. Ibid., p. 323.

3. Burke, op. cit., p. 34.

4. Bonald, op. cit., p. 1242.

ب. بازگشت

گسترش نظریه‌ی ضد انقلاب در آلمان و تبدیل آن به نظریه‌ی بازگشت در قالب دو جریان فکری بزرگ صورت گرفت: اولی که با ترجمه‌ی گتس از کتاب برک (۱۷۹۳) شروع شد، بر «رومانتیسیم سیاسی» تمرکز یافت و پیش از کنگره‌ی وین و در خلال آن به نقطه‌ی اوج خود رسید (فریدریش شلگل^۱، آدام مولر^۲، بادر^۳، گورس^۴)؛ دومی، یعنی نظریه‌ی دولت بازگشت، در فلسفه‌ی قانون^۵ استال^۶ تثبیت شد (نخستین ویرایش این کتاب در زمان انقلاب ژوئیه چاپ شد و شکل نهایی خود را در سال ۱۸۵۴ پیدا کرد). می‌توان گفت کتاب بازگشت به علم دولت^۷ (از ۱۸۱۶ تا ۱۸۳۴) نوشته‌ی فون هالر^۸ نشان‌گر پیوندی بین این دو جریان است. در فرانسه، بورژوازی برای شکست ضد انقلاب اشرافیت فتودال نبرد می‌کرد و پس از انقلاب ژوئیه سلطه‌ی سیاسی خود را تثبیت نمود، حال آن‌که توسعه‌ی اقتصادی ضعیف‌تر بورژوازی در

-
1. Friedrich Schlegel
 2. Adam Müller
 3. Baader
 4. Görres
 5. *Rechtsphilosophie*
 6. Friedrich Julius Stahl
 7. *Restauration der Staatswissenschaft*
 8. von Haller

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت / ۱۳۹

آلمان راه به هیچ قدرت سیاسی واقعی ای نبرد. بنابراین نظریه‌ی آلمانی ضد انقلاب فاقد هرگونه بی‌واسطگی، قاطعیت و ستیزه‌جویی است؛ این نظریه اصلاً علیه یک انقلاب نمی‌جنگد؛ تعارضات اجتماعی بالفعل تنها به شکلی جسته‌وگریخته به میانجی واسطه‌های بی‌پایانی آشکار می‌شوند. در نظریه‌ی آلمانی ضد انقلاب حتا یک مضمون تعیین‌کننده نیز وجود ندارد که پیش‌تر در نظریه‌ی فرانسوی ضد انقلاب نباشد. ولی وضعیتی در پایان این فرایند توسعه تغییر کرده است: سلطنت‌های فئودالی با انقلاب رویاروی می‌شوند. نظریه‌ی دولت اقتدارطلب - دین‌سالار استال بدین ترتیب به سلاحی مناسب در این نبرد آشکار بدل می‌گردد.

پیش‌گفتار ویرایش سوم کتاب (ویرایش دوم یک سال پس از شورش بافندگان سیلسی و سه سال پیش از انقلاب مارس در آلمان چاپ شد) به فلسفه توسل می‌جوید تا به یاری مراجع اقتدار در معرض تهدید در دولت و جامعه بشتابد؛ این پیش‌گفتار مدرک متقاعدکننده‌ای برای اثبات کارکرد توجیه‌گرانه و محافظه‌کارانه‌ی فلسفه در آلمان است.

«فلسفه یک قرن و نیم است که حکومت، ازدواج و دارایی را نه بر فرمان و مشیت خداوند، بلکه بر اراده‌ی انسان‌ها و قرارداد جاری میان آنها استوار کرده است، و مردمان وقتی خود را به‌ورای

حکومت‌هایشان و تمام نظام‌های مقررِ تاریخی و سرانجام به‌ورای داراییِ قانوناً موجود بالا می‌کشیدند، صرفاً از آموزه‌های فلسفه پی‌روی می‌کردند.^۱ این سرزنش نه تنها روسو و کانت بلکه هگل را نیز آماج خود قرار می‌دهد، یعنی همان کسی که «قداستِ مفهوم» را به‌جای حاکمیتِ اراده می‌نشاند، ولی آن‌گاه «چه کسی از این مفهوم می‌ترسد و چه کسی آن را محترم می‌شمارد؟» دقیقاً همین ترس و احترام است که اهمیت دارد: فلسفه باید «فرمان‌برداریِ معذب از اقتدار» را ترویج و حفظ نماید. استال با دل‌نگرانی فریاد می‌زند: «آیا پرسشِ «دارایی چیست؟» را تنها باید به امثالِ پرودون‌ها سپرد؟»^۲ فلسفه باید این رسالتِ بزرگ را بر عهده بگیرد: «پروراندنِ احساسِ احترام نسبت به تمام نظام‌ها و حکومت‌هایی که خداوند در میانِ انسان‌ها برقرار کرده است و نیز تمام شرایط و قوانینی که به شیوه‌ای نظام‌مند تحتِ هدایت‌های او به وجود آمده‌اند».^۳

نظامِ استال (در اساسِ آن و نه در شکلِ کاملاً پرداخته‌اش، که سازش‌های بسیاری با گرایش‌های لیبرال-بورژوازی را آشکار می‌کند) اولین فلسفه‌ی دولتِ مطلقاً اقتدارطلبِ آلمانی است، تا

1. Stahl, *Rechtsphilosophie*, 3rd edn, Heidelberg, 1854-6, vol. II, 1, p. x.

2. *Ibid.*, p. xvii.

3. *Ibid.*, p. xxii.

آنجا که تمام روابط اجتماعی افراد و معنا و مقصود سامان سیاسی جامعه به حفظ و تقویت اقتداری آسیب‌ناپذیر معطوف می‌شوند. «هنجارهای نظام مدنی» نه از نیازهای واقعی مردم یا آرزوی عمومی ایجاد یک «عمومیت» حقیقی یا بازشناسی پیشرفت «عقل» تاریخی، بلکه از تصور یک «قلمرو اخلاقی» برآمده‌اند که ویژگی اصلی آن «لزوم وجود اقتداری یکسره ورای مردم است»، یعنی لزوم «مطالبه‌ی فرمان‌برداری و احترامی که نه تنها قانون بلکه قدرت واقعی بیرون مردم را نیز شامل می‌شود - حکومت (قدرت دولتی)». و از آنجا که هیچ‌کدام از نظریه‌هایی که اراده‌ی عقلانی انسان‌ها را نقطه‌ی شروع خود می‌گیرند نمی‌توانند به یک «اقتدار واقعی مطلقاً برتر» دست یابند، همه‌ی آنها «در عمیق‌ترین بنیادهای خود انقلابی‌اند».^۱

در تعریف دقیق‌تر این اقتدار، همین گرایش‌ها به هم می‌پیوندند، گرایش‌هایی که پیش‌تر نظریه‌ی ضد انقلاب آنها را برای حذف شاخصه‌های نظام اجتماعی بورژوازی به کار گرفت؛ ما آن گرایش‌ها را تحت عنوان شخصی‌شدن ناعقلانی و تثبیت سنت‌گرایانه‌ی نظام موجود (فتودال-اشرافی) سلطه خلاصه

1. Ibid., vol. II, 2, pp. 3ff.

کرده‌ایم. حقّ مراجعِ اقتدارِ عامل به میانجیِ موفقیت و عملکرد بی‌نیاز از هر توجیهی است، و از این رو آنها به شکلی کاریزماتیک به سطحی ورای هر مهار و کنترلی توسط جامعه ارتقاء می‌یابند. برای از میان برداشتنِ خصلتِ مادی-عینیِ اقتدار، از طریقِ تثبیتِ آن بر شخصی که از آن «برخوردار» شده است، از سوی دیگر تأکیدی (ناعقلانی) وجود دارد بر استقلال از بخشی از دستگاه دولت که به دست اشخاصِ صاحبِ اقتدار مهار و کنترل می‌شود. از آنجا که تصدیقِ کاریزماتیک تنها می‌تواند یک شخص را منصوب کند و نه یک دستگاه را، دولت در معنای دقیقِ آن باید به شخص بدل گردد: یک ارگانسیم «مستقل که تحولات اجتماعی را پشت سر می‌گذارد و مستقیماً از جانب خداوند مقدر شده و حیات‌اش بیرون از قلمرو خواست‌های فردی و عمومی است. شخصی شدنِ ناعقلانیِ اقتدار در اینجا، در مطلق‌گراییِ دولتیِ استال، به نهایی‌ترین شکلِ شیء‌وارگی بدل می‌گردد: به اقتدارِ دولت که شیء-در-خودِ اعلا قلمداد می‌شود. دولت در حکمِ تنها نهادِ مهار و کنترلِ کلّ وضعیتِ اجتماعِ انسانی، قدرتِ یگانه، برتر و حاکم روی زمین است. مردم و خواست‌های آنها، نهادها و اجتماع‌های دیگر، حتّاً کلیسا، تا جایی که به وجود بیرونی‌اش مربوط است، تابع دولت‌اند. دولت آنها را موردِ قضاوت قرار می‌دهد، بی‌آن‌که

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت / ۱۴۳

مورد قضاوت یا بازخواست آنها قرار بگیرد، زیرا هیچ مرجع اقتدار و هیچ قاضی‌ای ورای دولت وجود ندارد.^۱ این مطلق‌گرایی دولتی شیء‌واره، برای ضد انقلاب فرانسه بیگانه بود: تصویر آنان از سلطه بیش‌تر مبتنی بر نخوت و نفرت اشراف و تحقیر شخصی توده‌ی مردم توسط آنان به‌خاطر می‌سرساختن چنین شخصیت‌زدایی‌ای بود. استقلال دستگاه دولت امکان جایگزین کردن حاملان اقتدار را باقی نگه می‌داشت، درحالی‌که روابط پشتیبان تولید را حفظ می‌کرد: فلسفه‌ی دولت بازگشت فضا را برای سازش با بورژوازی پیشرو باز نگه می‌دارد. علامت دیگر این امر در پیوند میان دولت مطلق و «روح مردم» است، با در نظر گرفتن مردم به‌منزله‌ی یک «واحد از آغاز مفروض»^۲ که ریشه‌های دولت در آگاهی آنهاست. این دیگر «روح ملی» ضد انقلاب نیست، که در نهایت چیزی نبود جز آمیزه‌ای از «تعصبات سودمند». تصور استال از روح مردم و مردم، پیشاپیش و آشکارا بازتابی است از سهم‌بودن واقعی طبقات تحت سلطه در سلطه‌ای که بر آنها روا داشته می‌شود: «اجتماع اندام‌دار و طبیعی مردم» بنا بود جای عمومیت اجتماعی‌ای را بگیرد که از اراده‌ی عقلانی

1. Ibid., vol. II, 2, pp. 154f.

2. Ibid., pp. 234, 241.

افرادی نشأت گرفت که فلسفه‌ی دولت بورژوایی آنها را پیش از آن که بدان‌ها نیاز پیدا کند داشت.

لیکن ناعقلانیت محض اقتدار - دولت پیاپی آشکار می‌شود، آن‌هم از خلال لایه‌ی مفاهیم اندام‌وار و اخلاقی‌ای که آن را می‌پوشاند؛ این نوع از اقتدار تنها می‌تواند فرمان‌برداری را طلب کند اما نمی‌تواند برای آن دلیلی به دست دهد. اعتبار دولت «متکی بر وجود صرف آن به معنای دقیق کلمه است. این اعتباری درون‌ماندگار و آغازین است و از این رو تابعان وظیفه‌ای بی‌واسطه به فرمان‌برداری دارند... این فرمان‌برداری نه خودخواسته یا رضامندانه بلکه ضروری است؛ این فرمان‌برداری به وظیفه‌ی فرد درقبال والدین‌اش می‌ماند...»^۱ عشق و عدالت بدین ترتیب معانی واقعی خود را با تصدیق نظام اجتماعی اقتدار موجود به دست می‌آورند. عشق مبتنی است بر فرمان‌برداری، که «انگیزه‌ی اخلاقی نخستین و ضروری است»، و بدون آن هر عشقی صرفاً «بیمارگونه» است.^۲ و عدالت به منزله‌ی «تخطی‌ناپذیری یک نظام مفروض... بدون توجه به محتوای آن» تعریف می‌شود.^۳

کارکرد ایدئولوژیک قانون در اینجا با صراحت ساده‌انگارانه‌ای

1. Ibid., pp. 179ff.

2. Ibid., vol. II, 1, pp. 106ff.

3. Ibid., p. 163.

فصل چهارم: ضد انقلاب و بازگشت / ۱۴۵

بیان می‌شود. اندام‌وارانگاران آگاه بودند که چرا برای «ثبات» سستی قانون چنین ارزشی قائل می‌شوند: «به‌میانجی این ثبات قانون بساطت آغازین آگاهی مردم حفظ می‌شود، چنان‌که قانون موجود عادلانه و آنچه عادلانه است موجود انگاشته شود. نتیجه‌ی این امر این است که قانون به‌خودی‌خود در هیچ شکلی مگر شکل قانون سرزمین پدری تصور نمی‌شود... از این رو قانون موجود، روی‌هم‌رفته، به‌منزله‌ی چیزی قلمداد می‌شود که ضروری است و نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد».^۱ قانون و قانون موجود به «مفاهیمی مترادف» بدل می‌گردند؛ هیچ قانون طبیعی یا قانون عقلانی‌ای در کار نیست که بتواند قانون موجود را از صحنه خارج کند.^۲

قانون سامانی اجتماعی را تنظیم می‌کند که بر ستون‌های سه‌گانه‌ی «محافظت از شخص»، «اموال» و «خانواده» استوار است.^۳ این سه‌گانه‌ی شاخصی است که پیش‌تر در نظریه‌ی بورژوازی با آن روبه‌رو شدیم. استال نیز دارایی را «حق آغازین شخصیت» و ماده‌ای برای آشکارشدن فردیت آدمی^۴ می‌پندارد و

1. Ibid., p. 227.

2. Ibid., pp. 221ff.

3. Ibid., p. 310.

4. Ibid., p. 351.

اجازه می‌دهد که «حفاظتِ اخلاقی» دارایی درون خانواده روی دهد؛ او هر کوششی را برای بنیان‌نهادن دارایی بر اراده‌ی انسان‌ها نفی می‌کند و منشاء آن را مستقیماً در مشیتِ خداوند می‌یابد. نظریه‌ی اجتماعی بازگشت پیشاپیش با یک نظریه‌ی سوسیالیستی بسط‌یافته مواجه می‌شود: استال علیه کنسیدرنت^۱، فوریه^۲ و پرودون^۳ مجادله می‌کند. او می‌داند که «اگر مشیتِ خداوند به منزله‌ی مبنای قانونی هرگونه دارایی بازشناخته نشود»، هیچ دلیلی برای حقِ خصوصی نسبت به وسیله‌ی خوشی و معاشِ همگان وجود نخواهد داشت. «از این رو کمونیسیم در تضاد با فلسفه‌ی قانون از گروتیوس تا هگل واجدِ حقیقت است، فلسفه‌ی قانونی که دارایی را صرفاً و نهایتاً بر اراده‌ی انسان بنیان می‌نهد، و نیز در تضاد با جامعه‌ی موجود که خود را برای خلاص کردن از خداوند مهیا می‌کند»^۴. ضرورتِ بازگشت از نهادِ انسانی به نهادِ الهی از اینجا است. ولی باین‌همه برای وضعیتِ بالفعلِ روابطِ دارایی محکمه‌ای بالفعل که بتواند خداوند را نمایندگی کند ضروری است. و خصلتِ ضدّ بورژواییِ بازگشت در اینجا از نو

1. Considérant

2. Fourier

3. Proudhon

4. Ibid., p. 375.

آشکار می‌شود: «منشاء دارایی در میان مردم... نه تصرفی به دست افراد بلکه تخصیصی از جانب حکومت است». مبنای قانونی تاریخی برای توزیع دارایی نباید، تحت هیچ شرایطی، مانند نظریه‌ی بورژوازی بر توفیق و کامیابی فردی استوار شود. دارایی باید «نه بر ابتکار شخصی بلکه بر اقتدار استوار شود، دارایی چیزی نیست که از طریق نبرد به دست آید بلکه چیزی است که دریافت می‌شود».^۱ این ساختار سلطنتی و فئودالی اقتدار است که در اینجا بیان می‌شود: اقتدار دارایی به صاحب دارایی فردی، یا به قانون عمومی حافظ صاحبان دارایی فردی وابسته نیست، بلکه به «حکومتی» غایی وابسته است که افراد دارایی‌شان را به منزله‌ی یک «تیول» از آن دریافت می‌کنند - اگرچه این توزیع آن‌گاه «بازگشت‌ناپذیر» می‌شود.^۲

در جریان تحول نظریه‌ی سستی فئودالی دارایی اهمیت خانواده در راستای تثبیت دولت اقتدار طلب نیز تصدیق و تعریف می‌شود. تنها از آن‌رو که این نظریه به «آشکار شدن فردیت و توجه به خانواده» کمک می‌کند، «وقف اخلاقی دارایی» روی می‌دهد.^۳ دقیقاً همین کارکرد خانواده بود که هگل پیش‌تر در شکل‌نهایی

1. Ibid., p. 360 (my italics).

2. Ibid.

3. Ibid., vol. II, 2, p. 93.

نظام خود بر آن تأکید گذاشته بود و در نظریه‌ی خانواده‌ی نوعاً بورژوازی ریل^۱ نیز دیده می‌شود. تجلیل از خانواده به منزله‌ی بنیاد مادّی و اخلاقی جامعه در نظریات بازگشت فئودالی بورژوازی لیبرال مشترک است: نظریات اقتدارطلب و نظریات هوادار حاکمیت قانون بر زمینه‌ی مشترک حمایت از خانواده و نظام دارایی با یکدیگر وحدت می‌یابند.

«خانواده مرکز هستی انسانی است، پیوند میان زندگی فردی و اجتماعی»، زیرا درعین «ارضای فرد» وسیله‌ی ایجاد اجتماع مدنی و دینی «هم به شکل فیزیکی و هم اخلاقی و هم عقلانی (به میانجی تربیت)» است.^۲ سامان سیاسی و اجتماعی سلطنت فئودالی، آن گونه که استال آن را وصف می‌کند، در ساخت‌اش به قدری اقتدارطلب است که به‌طور خاص در خانواده نیازی به تربیت در راستای اقتدار وجود ندارد. در عوض نشانه‌ای قطعی مبنی بر این امر دیده می‌شود که دوام و ثبات نظام طبقاتی موجود تا حدّ زیادی ناشی از محدودشدن توارث به درون خانواده است، که در نسل‌های بسیار علاقه به تداوم این نظام را در آگاهی فردی ایجاد می‌کند: «...در این توالی خانواده‌ها و اراده‌های حاکم بر آنها،

1. Riehl

2. Ibid., vol. II, 1, p. 424.

نظم و پیوستگی برای کل نژاد بشری نهفته است. از همین طریق، نوع بشر از خلال توالی نسل‌ها صاحب‌دارایی می‌شود، و بدین‌سان آن دارایی را پیوسته به‌منزله‌ی اساس آگاهی و اراده کنترل می‌کند، و دسته‌بندی‌های قانونی مردم براساس این دارایی و به‌میانجی آنها پیوند میان نسل‌ها را حفظ می‌کند.^۱ با توجه به مبنای مادی اجتماع خانواده، استال تصدیق می‌کند که تنها به‌میانجی دارایی است که «اموال دنیوی» می‌توانند به ابزار «پیوندهای خانوادگی و زندگی خانوادگی» بدل شوند.^۲ و او اذعان می‌دارد که تنها هدف قدرت تربیتی، دست‌کم در «مهم‌ترین جنبه‌ی آن»، «پیشرفت کودک» است، علاوه بر این، «از آنجاکه کل این رابطه همچنین در خدمت ارضای والدین است، همان‌قدر نیز مستلزم سلطه بر کودکان از جانب والدین و به‌سود آنهاست: یعنی در اختیار گرفتن خدمات و کار کودکان».^۳

1. Ibid., pp. 500ff.

2. Ibid., p. 352.

3. Ibid., p. 487.

فصل پنجم:

مارکس

فلسفه‌ی بورژوایی در راه گذار از لوتر به هگل بیش‌ازپیش به رابطه‌ی اقتدارمحور به‌منزله‌ی رابطه‌ی اجتماعی سلطه و سروری پرداخته است. این فلسفه بدین‌ترتیب اساساً از مرکز به حاشیه رفته است: مرکز ثابت آزادی مسیحی (درونی و استعلایی) شخص بود، و نظام اجتماعی تنها به‌منزله‌ی عرصه‌ی بیرونی این آزادی پدیدار می‌شد. با تقسیم ارزش‌ها بدین‌ترتیب فهم این واقعیت دشوار نبود که این عرصه‌ی بیرونی اساساً حوزه‌ی بندگی و ناآزادی است، زیرا سرانجام بر آزادی «بالفعل» اثر نمی‌گذاشت. رهایی همواره تنها به عرصه‌ی درونی آزادی اشاره داشت: فرایندی «روحانی» که ازخلال آن آدمی به همان چیزی بدل می‌شد که همواره در واقعیت بالفعل بود. از آنجا که آزادی درونی همواره پیش‌فرض ابدی، یا پیشین، ناآزادی باقی می‌ماند، ناآزادی

بیرونی هرگز نمی‌تواند این شکاف را بپوشاند: همراه با نقطه‌ی مقابل‌اش جاودان شده است.

از قرن هجدهم بدین‌سو همواره جنبش‌هایی درون فلسفه‌ی بورژوایی بوده‌اند که علیه این برداشت اعتراض کرده‌اند. جنبش‌ی روشنگری فرانسوی دغدغه‌ی آزادی‌دنیوی و خوشی‌دنیوی انسان را به یک موضوع فلسفی بدل کرد: حدود آن حدود نظام اجتماعی بود، که اساساً نمی‌توانست از آن حدود برگذرد. تنها امکان غلبه بر کل این برداشت فراسوی این نظام بود.

مارکس در پس مفهوم بورژوایی آزادی همراه با وحدت آزادی‌درونی و ناآزادی‌بیرونی آن آیین مسیحی «انسان‌انتزاعی» را می‌دید؛ آزادی مسیحی بر پراکسیس اجتماعی انسان‌انتزاعی اثر نگذاشت (یا اقتدار بی‌قیدوشرط «قانون» در کار بود و یا حکومت‌دنیوی که فرمان می‌راند)، بلکه بر وجود «درونی» بالفعل آن، متمایز از هستی‌بیرونی‌اش، اثر گذاشت. بدین ترتیب حوزه‌ای که در آن انسان‌ها زندگی‌شان را تولید و بازتولید می‌کردند به‌سان حوزه‌ی تعارض‌ها و ناآزادی‌بالفعل پدیدار شد، که در آن انسان‌ها تنها در مقام «انسان‌ها» یا «اشخاص» و بدون توجه به وجود مادی‌شان آزاد و برابر به حساب می‌آمدند. این تصویر با جامعه‌ی بورژوایی به‌منزله‌ی جامعه‌ی تولیدگران کالا انطباق دارد، جامعه‌ای

که در آن انسان‌ها با یکدیگر نه در مقام افراد انضمامی بلکه در مقام خریداران و فروشندگان انتزاعی کالاها روبه‌رو می‌شوند و «کار خصوصی» به‌سان «کار انسانی برابر» انتزاعی بیان می‌شود که با زمان کار اجتماعی انتزاعی قابل اندازه‌گیری است.^۱ و پیش‌فرض تعیین‌کننده‌ی این جامعه آزادی کار است، که تمام ویژگی‌های مفهوم مسیحی- بورژوایی آزادی در آن محقق می‌شوند. آزادی از تمام اموال دنیوی در اینجا بدین معناست که کارگر از تمام چیزهایی که برای حفظ حیات‌اش ضروری‌اند «آزاد و مستقل» می‌شود؛ آزادی انسان از خود نیز در اینجا بدین معناست که او می‌تواند آزادانه تنها چیزی را که هنوز مالک آن است واگذار کند، یعنی قدرت کارش را؛ او مجبور است آن را بفروشد تا زنده بماند.^۲ مادامی که می‌تواند آن را بفروشد، همان رابطه‌ای را با آن دارد که با «دارایی» اش دارد. فلسفه‌ی بورژوایی بر آن بود که آزادی شخص تنها در دارایی آزاد محقق می‌شود. در این واقعیت جامعه‌ی بورژوایی خود شخص به دارایی‌ای بدل می‌شود که در بازار به فروش گذاشته می‌شود.

این طنز افشاگر حقیقت دوگانه‌ای را روشن می‌کند که

1. Marx. *Capital*, vol. I, Moscow, 1954, p. 73.

2. Op. cit., p. 169.

زیربنای مقولات بورژوایی است: آنچه این جامعه از انسان ساخته، و آنچه می‌تواند از او بسازد. این زیربنا با اهرم پراکسیسِ دگرگون‌کننده‌ای آشکار می‌شود که از دو سو می‌توان بر آن نیرو وارد کرد. بنا بر نظرِ مارکس ارزش‌های فرهنگی نیز مانند قوای جسمی و روانی انسان‌ها در شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه به کالا بدل شده‌اند. وضعیتِ بازارِ کار همان چیزی است که مستقیماً آزادی انسان‌ها و امکاناتِ حیات را تعیین می‌کند، و خود همواره به دینامیکِ جامعه به منزله‌ی یک کل وابسته است.

بنابراین صورت‌بندی فلسفه‌ی بورژوایی از مسأله وارونه شد؛ همین اتفاق در موردِ آموزه‌ی دو حوزه‌ی آزادی و ضرورت و رابطه‌ی دیالکتیکی میان آنها نیز افتاد. عرصه‌ی تولیدِ مادی «حوزه‌ی ضرورت» است و چنین باقی می‌ماند: پیکاری مداوم با طبیعت که توسطِ «نیاز و اقتضای بیرونی» تعیین یافته و به «شرایطِ کم‌وبیش فراوان تولید» که در آن رخ می‌دهد وابسته است.^۱ ولی حوزه‌ی ضرورتِ آزادی‌اش را نیز دارد؛ اما مسلماً نه آزادیِ «استعلایی»، که ضرورت را پشت سر می‌گذارد و با فرایندی «درونی» محقق می‌شود. مارکس با گنجاندن رنجِ واقعی انسان‌ها و

1. Marx, *Capital*, vol. III, Moscow, 1959, p. 799.

پیکار آنان با طبیعت برای حفظ حیات‌شان در مفهوم ضرورت پیشاپیش رد آن را تا محتوایش دنبال کرده بود؛ او با مفهوم آزادی نیز چنین کرد. «آزادی در این حیطه تنها شامل انسان اجتماعی شده، تولیدگران هم‌کار، می‌شود که مبادله‌شان با طبیعت را به‌شکلی عقلانی تنظیم می‌کنند، و آن را تحت کنترل مشترک‌شان درمی‌آورند به‌جای آن‌که از آن، چونان نیرویی کور، فرمان‌برداری کنند؛ و با کم‌ترین صرف انرژی به این می‌رسند و تحت شرایطی که برای آنها دل‌خواه‌ترین و شایسته‌ترین شرایط برای سرشت بشری‌شان است».^۱ در اینجا آزادی برای نخستین بار به‌منزله‌ی شیوه‌ی پراکسیس واقعی بشری فهمیده می‌شود، به‌عنوان وظیفه‌ی سامان‌دهی اجتماعی آگاهانه. خوشی دنیوی انسان‌ها تحت عنوان «مناسب‌ترین و شایسته‌ترین» شرایط سرشت بشری در محتوای آن گنجانده شده است. از میان رفتن رنج «بیرونی» و بندگی «بیرونی» در معنای این مفهوم از آزادی نهفته است.

و با این حال آزادی «والا تر»ی وجود دارد: «شکوفایی نیروهای انسانی» که از نیاز و اقتضای بیرونی برنیامده است، بلکه «خود یک غایت است». این شکوفایی تنها «فراسوی» عرصه‌ی تولید

مادی آغاز می‌شود، که «همواره عرصه‌ی ضرورت باقی خواهد ماند». ولی پیش‌نیاز آن سامان‌یافتگی عقلانی جامعه است: «عرصه‌ی حقیقی آزادی تنها به‌همراه آن عرصه‌ی ضرورت چونان زیربنای خود می‌تواند شکوفا شود... کوتاه‌شدن زمان کار روزانه پیش‌نیاز اساسی آن است»^۱.

«کوتاه‌شدن زمان کار روزانه پیش‌نیاز اساسی آن است». این جمله به بی‌عدالتی رایج در گذر قرن‌ها اشاره دارد و رنج و آرزوی نسل‌ها را کنار هم می‌گذارد. دست‌یابی به آزادی اکنون یکی از اهداف سامان‌فرایند اجتماعی کار پنداشته می‌شد و قالب یا سامان مناسب تعیین شده بود: بدین‌ترتیب ما راه رسیدن از حوزه‌ی ضرورت به حوزه‌ی آزادی را می‌یابیم، آزادی‌ای که، گرچه هنوز چیزی فراسوست، دیگر فراسویی استعلایی نیست که همواره بر انسان مقدم باشد، یا فراسویی دینی که بنا باشد رنج انسان‌ها را از میان ببرد، بلکه فراسویی است که انسان‌ها می‌توانند با دگرگون‌کردن نظام اجتماعی فاسدشده برای خود بیافرینند. وارونه‌ی کامل مسأله‌ی آزادی، که به‌میانجی آن حوزه‌ی آزادی به‌منزله‌ی سامانی «دنیوی» از جامعه بر حوزه‌ی ضرورت استوار

1. Loc. cit.

می‌شود، تنها یکی از سویه‌های وارونه‌ی عام است، که در آن روابط مادی تولید جامعه به‌عنوان مبنای کل «روبنای» سیاسی و فرهنگی و شکل‌های منطبق آگاهی آن فهمیده می‌شوند.

در این رابطه، مارکس به جنبه‌ی اجتماعی مسأله‌ی اقتدار نیز می‌پردازد. او اقتدار را گونه‌ای رابطه‌ی وابستگی در فرایند تولید سرمایه‌دارانه می‌پندارد. از این رو تحلیل او بیش از آن‌که درگیر خود اقتدار باشد، به اقتدار در حکم عاملی درون روابط تولید جامعه‌ی مفروض معطوف است. کارکردهای عمومی اقتدار تنها زمانی روشن می‌شوند که این اقتدار مشخص را در تقابل با شکل‌های اقتدار رایج در جوامع دیگر قرار دهیم.

اقتدار تجلی رابطه‌ی سروری و بندگی در حکم رابطه‌ی اجتماعی وابستگی است. با این حال، رابطه‌ی سروری و بندگی، «هم‌چنان‌که مستقیماً از دل خود تولید گسترش می‌یابد»، توسط «شکل اقتصادی مشخصی تعیین می‌یابد که در آن کار اضافی بی‌مزد به دست تولیدگران بی‌واسطه انجام می‌شود».^۱ شکل خاص فرایند کار سرمایه‌دارانه شکل روابط اقتدارمحور غالب در جامعه‌ی سرمایه‌داری را تعیین می‌کند. این فرایند کار^۲ نیازمند

1. Op. cit., vol. III, p. 324.

۲. نقل قول‌های این سه بند از جلد یکم سرمایه‌اند: Capital, vol. I, pp. 330ff.

«همکاری بسیاری از کارگران مزدبگیر» نخست در صنایع روستایی و سپس در کارخانه است، و «کار اجتماعی یا گروهی در مقیاسی بزرگ‌تر». چنین کاری ناگزیر باید مدیریتی داشته باشد که فعالیت‌های فردی ناشی از تقسیم کار را درون یک «بدنه‌ی تولیدی» وحدت بخشد: این مدیریت میانجی‌گری، سرپرستی و هدایت می‌کند. از آنجا که وسایل تولید و شرایط بی‌واسطه‌ی تولید از آن سرمایه بودند، این نقش مدیریت ناگزیر بر عهده‌ی سرمایه‌دار قرار گرفت: در اصل «فرمانروایی سرمایه بر کار تنها پیامدی صوری از این واقعیت می‌نمود که کارگر کار می‌کند، نه برای خودش، بلکه برای سرمایه‌دار و بنابراین زیر دست سرمایه‌دار». اقتدار سرورانه‌ی سرمایه‌دار، مادامی که «نیازی مستقیم برای اجرای فرایند کار» است، نیاز واقعی تولید است: فرمانروایی سرمایه‌دار بر میدان تولید همان‌قدر ضروری است که فرمانروایی سرلشگر بر میدان نبرد.

اما این تنها یک سوی اقتدار است. فرایند تولید سرمایه‌دارانه در پی بیش‌ترین تولید ممکن ارزش اضافی است، یا به عبارت دیگر بیش‌ترین بهره‌کشی ممکن از نیروی کار کارگر مزدبگیر. هرچه تعداد آنان بیش‌تر شود و مقاومت‌شان نسبت به وضعیت اقتصادی‌شان افزایش یابد، فشار اقتدار سرورانه‌ی سرمایه نیز

شدیدتر می‌شود. «مدیریت سرمایه‌دار صرفاً کارکردی نیست که از فرایند کار اجتماعی برآمده باشد و خاصه به او مربوط باشد، بلکه درعین حال کارکردی برای بهره‌کشی از فرایند کار اجتماعی است و بنابراین و البته به تعارض‌های گریزناپذیر میان بهره‌کش و ماده‌ی خام بهره‌کشی او [یعنی کارگران] وابسته است». این سوی دیگر اقتدار است. و اقتدار در این دوسویه‌بودن شکل خاص روابط سروری و وابستگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری را تعیین می‌کند.

بدین‌سان آنچه مارکس «شکل مستبدانه»ی مدیریت سرمایه‌دارانه می‌نامد از دل دیالکتیک رابطه‌ی کار سر برمی‌آورد. این [شکل] هنگامی به وجود می‌آید که، در گسترش تولید، دو کارکرد مدیریت مستقیماً بر یکدیگر منطبق شوند: کارکردی که از فرایند کار اشتراکی برون می‌آید، و کارکردی که از فرایند تحقق سرمایه سر برمی‌آورد، یعنی، اقتدار به منزله‌ی شرط تولید، و اقتدار به منزله‌ی بهره‌کشی. «مقام» مدیریت نتیجه‌ی سامان عقلانی و مادی فرایند کار نیست، بلکه چونان ضمیمه‌ای به تملک وسایل تولید پدیدار می‌شود: این به امتیاز ویژه‌ی سرمایه‌دار بدل می‌گردد. «سرمایه‌دار به‌خاطر این‌که یک رئیس صنعتی است سرمایه‌دار نیست بلکه چون سرمایه‌دار است رئیس صنعتی می‌شود». تقسیم کار به نحوی شیء‌واره و تثبیت می‌شود که به تقسیمی «طبیعی»

میان نظارت و انجام کار بدل می‌گردد؛ «کار نظارت همگانی به قالب کارکرد انحصاری آن درمی‌آید».

کل این فرایند تحت الزام ضرورت اقتصادی پیوسته بازتولید می‌شود؛ این فرایند مسیرش را طی می‌کند چنان‌که گویی بر پشتِ مردمانی است که تابع آن‌اند. اقتداری که از قدرت اقتصادی برمی‌آید در نظر آنها اقتدار شخصی سرمایه‌دار می‌نماید، چونان «قدرت اراده‌ای بیگانه»، که فعالیت‌اش را تابع اهداف‌اش می‌کند. شی‌ءوارگی به نوعی شخصی‌شدن کاذب بدل می‌شود: مدیر فرایند کار هر که باشد همواره برای در اختیار گرفتن اقتدار آماده است، اقتداری که به‌واقع تنها از مدیریت بالفعل پیشین فرایند کار پدید می‌آید. سرمایه‌دار حامل اقتدار است و از آن در برابر کارگران استفاده می‌کند، اساساً به‌عنوان «شخصی‌شدن سرمایه؛ اقتدار شخصی او در برابر کارگران» تنها «شخصی‌شدن شرایط کار در برابر خود کار» است.^۱

این تحلیل از رابطه‌ی اقتدار محور، هم‌چنان‌که مستقیماً از دل فرایند کار برمی‌آید، همچنین نشان می‌دهد که چگونه شخصی‌شدن ناعقلانی اقتدارها که نوعی دوره‌ی بعد است در

1. Op. cit., vol. III, p. 418.

ماهیت فرایند تولید سرمایه‌دارانه تثبیت می‌شود. از این گذشته نشان می‌دهد که وجود دوسویه‌ی نگرشی اقتدارطلب و نگرشی اقتدارستیز، که توانستیم آن را در فلسفه‌ی بورژوازی پی‌گیری کنیم، برآمده از سرشت غریب این فرایند است.^۱

در حالی که تقسیم کار درون کارگاه یا کارخانه به‌شکلی یکپارچه کارگران همکار را تابع اقتدار بی‌قید و شرط سرمایه‌دار می‌کند و شکلی هدف‌مند و مستبدانه از مدیریت را پدید می‌آورد، تقسیم کار اجتماعی خود کار، به‌منزله‌ی یک کل، هم‌چنان به خودخواستگی وابسته می‌ماند که از هیچ قاعده‌ای پی‌روی نمی‌کند: «شانس و هوس در توزیع تولیدگران و وسایل تولید آنان، در شاخه‌های گوناگون کار اجتماعی، نقش کامل را ایفا می‌کنند». بدون برنامه‌ای که فرایند همه‌جانبه‌ی تولید را تنظیم کند، تولیدگران مستقل کالا در برخورد با یکدیگر «هیچ‌گونه اقتداری به‌جز اقتدار رقابت نمی‌بینند، اقتدار اجباری که توسط فشار منافع متقابل‌شان بر آنان تحمیل می‌شود». هرچه آنارشی‌ای که کل فرایند اجتماعی را فرامی‌گیرد گسترش یابد، اقتدار سرمایه‌دار بر تولیدگران بی‌واسطه در خود فرایند کار مستبدانه‌تر خواهد شد. در

۱. آنچه در پی می‌آید مبتنی است بر: *Capital*, vol. I, p. 355.

جامعه‌ی سرمایه‌داری «آنارشی در تقسیم اجتماعی کار و استبداد در تقسیم کار کارگاه به شکل متقابل شرط یکدیگرند». مارکس در نظری واپس‌نگرانه به سامان‌های اجتماعی پیش‌سرمایه‌دارانه بین ساختار اقتدار آنارشیک-مستبدانه (که وصف‌اش رفت) و روابط اقتدارمحور غالب در آن جوامع پیشین فرق می‌گذارد.^۱ در آنجا رابطه‌ی میان تقسیم کار اجتماعی و تقسیم کار «نوع کارخانه» دقیقاً برعکس است: در حالی که تقسیم کار فراگیر اجتماعی تابع «سامانی برنامه‌مند و اقتدارطلبانه» است، تقسیم کار در کارگاه به هیچ‌روی توسعه‌یافته نیست یا توسعه‌ای «مینیاتوری» را از سر گذرانده است. مارکس به مثال اجتماعات کوچک سرخ‌پوستان اشاره می‌کند: تخصصی‌شدن کسب‌وکار به شکلی «خودانگیخته» از دل نیروها و شرایط داده‌شده‌ی تولید بسط می‌یابد و در قالب نظامی قانونی شکل پیدا می‌کند، و روابط تولیدی اجتماع را به نحوی اقتدارمحور و نظام‌مند تنظیم می‌کند؛ حال آن‌که فعالیت در کسب‌وکارهای فردی‌ای که هر پیشه‌وری بدان مشغول است، ولو دقیقاً بنا بر سنت، «مستقل و بدون وجود هیچ‌گونه اقتداری» صورت می‌گیرد. در اینجا نیز قانون تقسیم کار فراگیر اجتماعی

1. *Capital*, vol. I, pp. 357-9, and *The Poverty of Philosophy*, Moscow, 1966, p. 118.

فصل پنجم: مارکس / ۱۶۳

«اقتدارِ گریزناپذیرِ قانونِ طبیعت» را به همراه دارد؛ ولی این «قانونِ طبیعت» برای مردمی که تابعِ آن‌اند قابلِ فهم است، و تا حدِ زیادی قانونی «طبیعی» است که بازتولیدِ جامعه را بنا بر شرایطِ طبیعی و تاریخیِ تولیدِ تنظیم می‌کند؛ درحالی‌که در جامعه‌ی سرمایه‌داری این [قانون] مبهم است و چونان نیرویی بیگانه و مقاوم در برابرِ امکاناتِ پیشاپیش موجود عمل می‌کند.

خلاصه این‌که مارکس تمایزِ میانِ توزیعِ اقتدار در جوامعِ سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری را در حکمِ یک «قاعده‌ی عمومی» مطرح می‌کند: «هرچه اقتدار کم‌تر بر تقسیمِ کارِ درونِ جامعه اثر می‌گذارد، تقسیمِ کارِ بیش‌تر درونِ کارگاه توسعه می‌یابد، و بیش‌تر تابعِ یک شخصِ واحد می‌شود. بنابراین اقتدار در کارگاه و اقتدار در جامعه، در رابطه با تقسیمِ کار، نسبتی معکوس با هم دارند.»^۱

خصلتِ دیالکتیکی و دوسویه‌ی رابطه‌ی اقتدارمحور عاملِ تعیین‌کننده در ایجادِ یک مفهومِ ایجابی از اقتدار نیز هست؛ این یکی از دل‌مشغولی‌های مرکزی در بحث با آنارشی‌های اقتدارستیزِ پیروانِ باکونین^۲ می‌شود. مقاله‌ای کوتاه از انگلس، در بابِ اصلِ

1. The Poverty of Philosophy, p. 118.

2. Bakunin

اقتدار، نکات اصلی این بحث را جمع‌بندی کرده است.^۱ در تقابل با ردّ غیردیالکتیکی هرگونه اقتدار، تأکید ابتدا بر خصلت دیالکتیکی رابطه‌ی اقتدارمحور گذاشته می‌شود: بد پنداشتن مطلق اصل اقتدار و خوب پنداشتن مطلق اصل خودآیینی «نامعقول» است. نوعی اقتدار وجود دارد که به‌شکلی جدانشدنی با هر «سامانی» در پیوند است، نوعی تبعیت، مبتنی بر فرض‌های کارکردی-عقلانی، از مدیریت اصیل و انضباط اجرا-کار. چنین اقتدار کارکردی‌ای در هر سامان اجتماعی به‌عنوان شرط تولید لازم است؛ و نقشی مهم را نیز در جامعه‌ی آینده ایفا خواهد کرد. مسلماً این جامعه به اقتدار اجازه خواهد داد که تنها در قیده‌های «گریزناپذیر برآمده از روابط تولید» وجود داشته باشد. ویژگی‌های ساختار اقتدار تعیین‌شده توسط جامعه‌ی طبقاتی خاصه کارکرد بهره‌جویانه و تصاحب سیاسی «مدیریت» در نظام سرمایه‌دارانه‌ی سروری و سلطه را ناپدید خواهد کرد. کارکرد عمومی این خصلت سیاسی را از دست خواهد داد و به «کارکردهای ساده‌ی اجرایی» بدل خواهد شد؛ آنانی که این کارکردها را عملی می‌کنند از منافع اجتماعی کلی جامعه مراقبت خواهند کرد.

1. Engels, *Von der Autorität*, Marx-Engels Werke, Berlin, 1960, vol. 18, pp. 305-308 (originally written in Italian for the *Almanacco Repubblicano per l'anno 1874*).

انگلس کارکرد تعیین‌کننده‌ی دیگری از اقتدار اصیل را به‌عنوان ایرادی بر اقتدارستیزی پیش می‌کشد: نقش رهبری و حزب رهبر در انقلاب. «یک انقلاب بی‌شک اقتدارطلبانه‌ترین چیز موجود است، کنشی که طی آن بخشی از جامعه اراده‌اش را بر بخش دیگر تحمیل می‌کند، با تفنگ‌ها، سرنیزه‌ها و توپ‌هایی که همگی وسایلی بسیار اقتدارطلبانه‌اند». تبعیت انقلابی از مافوق‌های خودی و اقتدار انقلابی بر دشمن طبقاتی پیش‌نیازهای ضروری در پیکار برای سامان آینده‌ی جامعه‌اند.

این کارکرد پیشرفت‌گرایانه‌ی اقتدار به‌دست لینن، در پیکارش علیه «اقتصادگرایی»، دقیق‌تر تعریف شده بود. لینن اقتدار رهبری عقلانی را از آنارشیسم و نیز نظریه‌ی خودانگیختگی جدا می‌کرد. پرستش حرکت خودانگیخته‌ی نوده که هدف‌اش را به‌تنهایی پی‌گیری می‌کند، و تحقیر مرتبط ابتکار عمل رهبران نشان‌گر «تبدیل حرکت طبقه‌ی کارگر به ابزار دموکراسی بورژوازی» است.^۱ «عنصر آگاه» عاملی تعیین‌کننده در جنبش است؛ تضعیف آن به‌معنای تقویت تأثیر بورژوازی و خاصه خرده‌بورژوازی است. «آگاهی سیاسی طبقه تنها از بیرون می‌تواند به کارگران داده شود،

1. *What is to be done?*, Moscow, 1969, p. 194.

یعنی تنها از بیرون نزع اقتصادی، از بیرون حوزه‌ی روابط میان کارگران و کارفرمایان».^۱ از اهمیت عنصر آگاه است که ضرورت سازمانی سخت و مرکزگرا با رهبری مسلم و تحصیل کرده در رأس آن پدید می‌آید. لنین مدعی است که «هیچ جنبش انقلابی‌ای نمی‌تواند بدون وجود سازمانی تثبیت شده از رهبران حافظ پیوستگی دوام بیاورد» و این که «هرچه توده‌ی مردم خودانگیختگی را بیش‌تر به پیکار بیاورد، که زیربنای جنبش را شکل می‌دهد و در آن شرکت می‌جوید، نیاز به چنین سازمانی فوری‌تر می‌شود».^۲

نقطه‌ی شروع مارکس برای تحلیل اقتدار منفعت جامعه به تابع ساختن مردم به اراده‌ای هدایت‌گر در فرایند مادی تولید و بازتولید بود. در جامعه‌ی سرمایه‌داری این اولین و آخرین منفعت طبقه‌ی حاکم است، منفعتی که به‌نحو فزاینده‌ای با منفعت اکثریت غالب در تعارض است، حتا اگر - به لطف خصلت دوسویه‌ی رابطه‌ی اقتدارمحور در این مورد - تا حدی معین (و به‌نحو فزاینده‌ای مسأله‌دار)، منفعت کل جامعه بدین‌سان مورد توجه قرار گیرد. ریشه‌ی مادی رابطه‌ی اقتدارمحور شکل مشخص فرایند سرمایه‌دارانه‌ی تولید را توضیح می‌دهد: «رابطه‌ی بی‌واسطه‌ی مالکان

1. Op. cit. p. 78.

2. Op. cit. p. 121.

شرایط تولید با تولیدگران بی‌واسطه». ولی کارکرد اجتماعی اقتدار به‌هیچ‌روی در این رابطه‌ی بی‌واسطه و پیامدهای بی‌واسطه‌ی آن خلاصه نمی‌شود. بلکه از خلال میانجی‌های پرشماری از این نقطه تا فراگرفتن تمام گستره‌ی سامان اجتماعی بشری ادامه می‌یابد. مارکس سمت‌وسوهای این میانجی‌ها را پی گرفت: او تحت گوناگون‌ترین عناوین (دولت، قانون، سنت، تاریخ و غیره) به مسأله پرداخت و به آن اجازه داد تا به پرسش غایی واقعیت آزادی اجتماعی انسان برسد. در ادامه تنها به برخی از پرسش‌هایی اشاره می‌کنیم که مستقیماً به مسأله‌ی اقتدار مربوط‌اند.

نخست باید به یاد داشته باشیم که «رابطه‌ی سروری‌بندگی، هم‌چنان‌که مستقیماً از دل خود تولید گسترش می‌یابد... اثری تعیین‌کننده بر آن [یعنی تولید] دارد». این یکی از آن روابط اجتماعی‌ای است که، همین‌که در مرحله‌ای خاص از فرایند تولید به وجود آمده‌اند، مقاومتی شدید در برابر گسترش این فرایند ایجاد کرده‌اند، در قالب به‌دست‌آمده‌شان سفت‌وسخت شده‌اند و در این قالب سفت‌وسخت بر فرایند حیات مادی جامعه اثر می‌گذارند. این سازوکار، که به‌وسیله‌ی آن رابطه‌ای اقتدارطلبانه از سروری،

که در اصل از خلال فرایند کار ممکن شده است، گسترش می‌یابد و خود را فراسوی خاستگاه‌هایش تثبیت می‌کند، این «شی‌ءوارگی» اقتدار، تا حدی «به‌وسیله‌ی خودش» رخ می‌دهد، تا حدی به‌منزله‌ی پراکسیس گروه‌های حاکم. شی‌ءوارگی وقتی به‌وسیله‌ی خودش رخ می‌دهد که مبنای وضع موجودی از تولید اجتماعی پیوسته بازتولید شود و شکلی تنظیم‌شده و نظم‌یافته بگیرد (تنظیم و نظم خودشان «عنصری ضروری در هر شیوه‌ی تولیدند»). اما به‌منزله‌ی پراکسیس گروه‌های حاکم رخ می‌دهد، چون این به‌نفع آنهاست که وضع موجود را «به‌سان قانون تقدیس کنند»، یعنی همان وضعی که در آن به موضع سروری رسیده‌اند. در اینجا مارکس همان خصلت دوگانه‌ی موجود در اقتدار مدیر کار را در اقتدار سنت نیز آشکار می‌کند: تصاحب خصوصی منفعتی اجتماعی و تبدیل آن به ابزار سروری اقتصادی و روان‌شناختی.

مارکس همان دوگانگی تعیین‌یافته توسط روابط مادی تولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری را در روابط اقتدارمحوری کشف کرد که «عمومی»ترین سرشت را دارند: در سامان سیاسی جامعه. فلسفه‌ی بورژوایی اساساً مسأله‌ی ناآزادی اجتماعی را به‌منزله‌ی مسأله‌ی وحدت فرد و عمومیت (محو آزادی فردی در عمومیت) می‌فهمد؛ مارکس در بررسی این عمومیت به‌شیوه‌ای ماتریالیستی، سرشت آن

را به منزله‌ی نمودی در تاریخ پیشین نشان می‌دهد و سازوکاری را آشکار می‌کند که این نمود را به نیرویی واقعی بدل می‌کند.

امر عمومی در هستی اجتماعی انسان‌ها چه اهمیتی دارد؟ نخست، «وابستگی متقابل افرادی که کار میان آنها تقسیم می‌شود»^۱، نیازمندی مشترک آنان، اتکای مشترکشان به نیروهای تولیدگر و شرایط تولید موجود. منفعت عمومی بازتولید کل جامعه درگرو بهترین بهره‌کشی از نیروهای تولیدگر موجود است، برای بیش‌ترین خوشی ممکن افراد. در هر جامعه‌ای که کار در آن تقسیم شده و بنا بر طبقه تخصیص داده می‌شود، که در آن دست‌یابی به ارزش اضافی به‌بهای تولید بی‌واسطه رخ می‌دهد، ناگزیر تضادی میان منفعت عمومی و منفعت طبقه‌ی حاکم پدیدار می‌گردد. و «دقیقاً از این تضاد میان منفعت خصوصی و منفعت عمومی» است که دولت شکل به‌ظاهر مستقلی می‌گیرد. فرایندی که به استقلال و تحکیم امر عمومی در حکم قدرتی بیگانه و مستقل متمایل است، متمایز از آرزوها و کنش‌های افراد، یکی از عوامل تعیین‌کننده در شیء‌وارگی کلی‌ای است که پیشاپیش در اقتدار «مدیریت» کار وجود داشت. و در اینجا نیز فرایند دوسویه

1. *The German Ideology*, Moscow, 1968, p. 44.

است. از یک سو طبقه‌ی حاکم، برای توجیه موضع سرورانه‌اش در فرایند تولید، باید منفعت خاص طبقه‌اش را به منزله‌ی منفعت عمومی معتبر نشان دهد، منفعتی که در شکل ایده‌آل بیان می‌شود، تا به ایده‌هایش شکل کلیت ببخشد، و آنها را تنها ایده‌های عقلانی و به‌طور کلی معتبر بازنمایاند.^۱ بدین ترتیب، امر عمومی صرفاً «آفریده»ی افرادی است که به‌عنوان مردم تعریف می‌شوند و تضاد میان منفعت عمومی و منفعت خصوصی، مانند استقلال امر عمومی، تنها امری «ظاهری» است^۲، که در تاریخ پیوسته تولید و پیوسته تخریب می‌شود. از سوی دیگر استقلال امر به‌ظاهر عمومی بر قدرتی کاملاً واقعی استوار است: دولت در تمام نهادهای در حکم نیروی اصیل. فعالیت همواره متعارض، نزاع همیشگی میان «منافع خاص متقابل»، اگر بنا باشد بازتولید جامعه‌ای که به‌شکلی آنارشیک تولیدگر است تضمین شود، نیازمند دستگاہی کلی است که با تمام ابزارهای مادی و فکری اجبار تجهیز شده باشد: این [دستگاه] «مداخله و کنترل عملی را به‌میانجی منفعت عمومی» موهوم در قالب دولت ضروری می‌کند.^۳

تحلیل سرشت اجتماعی و انضمامی عمومیت، و بررسی

1. Op. cit., p. 62.

2. Op. cit., p. 272.

3. Op. cit., p. 46.

طبیعت آن به منزله‌ی امری ظاهری که باین‌حال واقعی است، به نقد مفهوم بورژوایی آزادی نیز می‌انجامد.

آزادی شخصی، که جامعه‌ی بورژوایی آن را به‌واقع در تقابل با بردگی شخصی فئودالیسم بسط داد، نمود رقابت آزاد تولیدگران کالا است. آزادی کار، آزادی جنبش، آزادی اشتغال، آزادی درآمد - تمام این انواع گوناگون آزادی بورژوایی بیان‌گر «سرشت تصادفی شرایط زندگی» اند، که فرایند سرمایه‌دارانه‌ی تولید آن را به عرصه‌ی رقابت عمومی افراد با یکدیگر کشانده است.^۱ چنین آزادی‌ای صرفاً اتفاقی است - درحقیقت، شخصیت خود به چیزی اتفاقی بدل می‌شود و اتفاقی بودن به یک شخصیت.^۲ و آنچه خود را در جای‌جای جامعه در قالب این اتفاقی بودن نشان می‌دهد تنها شکل آنارشیک بازتولید آن است. «تمام توهم‌های آزادی» در جامعه‌ی بورژوایی بر این و خاصه بر تبدیل به مزدهای ارزش و بهای نیروی کار (تیره‌وتار کردن رابطه‌ی واقعی) استوارند.^۳ آزادی آن تنها شکلی پدیداری از ناآزادی عمومی است، ناتوانی در رابطه با فرایند تولید اجتماعی، که برای این مردم به «نیروی مادی» بدل می‌شود که بر آنها حکم می‌راند به‌جای این‌که آنها بر آن حکم برانند. آزادی تنها در

1. Op. cit., p. 95.

2. Op. cit., p. 421.

3. *Capital*, vol. I, p. 540.

اجتماع عمومی ممکن است: این پاسخ صحیح فلسفه‌ی بورژوایی بود. ولی آن اجتماع عمومی که آزادی را ممکن می‌کند شکلی کاملاً خاص از سامان کلی جامعه است که تنها به میانجی ازمیان رفتن سامان بورژوایی آن محقق می‌شود. این سامان کلّیتی «ظاهری» بود که در آن وحدت افراد از ناآزادی عمومی خبر می‌داد. در یک کلّیت اصیل «افراد آزادی‌شان را در و از خلال پیوندشان به دست می‌آورند»^۱ «به جای جامعه‌ی بورژوایی قدیمی... باید اجتماعی داشته باشیم که در آن رشد آزاد هرکس شرط رشد آزاد همگان باشد»^۲.

ما مسأله‌ی اقتدار را تا عمومی‌ترین صورت‌بندی آن پی‌گیری کردیم چون تنها بدین ترتیب می‌توانستیم نشان دهیم که به نظر مارکس این مسأله‌ای یکسره اجتماعی است، که تنها با یک پراکسیس خاص اجتماعی در مرحله‌ی خاصی از توسعه‌ی تاریخی می‌توان از پس آن برآمد. کار مارکس توصیف شرایط اجتماعی نیست، بلکه نظریه‌ای است در باب گرایش‌های تحول و توسعه‌ی اجتماعی. ازمیان رفتن سرمایه‌دار به دست جامعه‌ی سرمایه‌داری گرایشی تاریخی است که به خودی خود در وضعیت اجتماعی موجود در کار است. «یده همواره خود را تغییر شکل می‌دهد تا با

1. *The German Ideology*, p. 93.

2. *The Manifesto of the Communist Party*, in Marx-Engels, *Selected Works*, vol. I, Moscow, 1956, p. 109.

منفعت فرق کند.^۱ اقتدار تعیین‌کننده ایده (حتاً ایده‌ی جامعه‌ای آزاد و برابر) نیست، بلکه تاریخ است. تنها در تاریخ است که «منفعتی» پدیدار می‌شود که ایده برای تحقق‌اش بدان نیاز دارد.

تحلیل ماتریالیستی گرایش‌های فرایند سرمایه‌دارانه‌ی تولید به عنصری از نظریه‌ی بورژوازی نیز حمله می‌کند که از زمان لوتر اهمیت سرنوشت‌ساز داشته است: ایده‌ی خانواده به منزله‌ی بنیان اخلاقی نظام اجتماعی سروری. مفهوم خانواده انتزاعی بی تفاوت است (که با این همه با تداوم و تعمیم شکل خاصی از خانواده معنای ایدئولوژیک خوبی در پی دارد)؛ شکل پدرسالارانه، تک‌همسری و هسته‌ای خانواده، در توسعه‌ی تاریخی دیرپایی که از مرحله‌ی خاصی از فرایند زندگی اجتماعی آغاز می‌شود، جایگاه عینی خود را به منزله‌ی عنصری مهم در این فرایند به دست می‌آورد.^۲ مارکس ظهور ایدئولوژیک خانواده‌ی بورژوازی را از واقعیت مادی آن متمایز می‌کند: نظریه‌های موجود تا آن هنگام این دو را با هم در نظر می‌گرفتند.^۳

1. *The Holy Family*, Moscow, 1956, p. 109.

۲. در اینجا به نظریه‌ی تاریخی-تکوینی خانواده که انگلس آن را بسط داد نمی‌پردازیم.

۳. در مورد این تمایز، خاصه بنگرید به: *The German Ideology*, pp. 195-8.

واقعیتِ خانواده‌ی بورژوایی، مانند تمام شکل‌های زندگی تحت نظام سرمایه‌داری، توسط سرشتِ اقتصادِ کالایی تعیین یافته است؛ این [خانواده] در حکم یک «دارایی» با قیمت‌ها، مخارج، بهره و ارزشِ اضافیِ معینِ آن وارد حسابِ عمومی می‌شود. منافع اقتصادی نه تنها بر انتخابِ شریکِ زندگی (اغلب توسط پدر) بلکه بر تولید و تربیتِ کودکان نیز حاکم‌اند. ارزش‌های معنوی نیز مانند کارکردهای روان‌شناختی به منافع اقتصادی گره خورده‌اند؛ آنها در شکلِ مانوس و فارغ‌بال‌شان همواره بر زندگی زناشویی حاکم‌اند. «بورژوازی در طول تاریخ خصلتِ خانواده‌ی بورژوایی را به خانواده بخشیده است، که در آن ملال و پول بندهای پیونددهنده [میان اعضای خانواده] اند».^۱ بر این اساس است که پدیده‌ای که مارکس محورِ ظاهریِ خانواده‌ی بورژوایی به دست خود بورژوازی می‌نامید پدیدار می‌گردد: شکسته‌شدنِ قاعده‌ی تک‌همسری توسط «زنای مخفیانه»، «اجتماعِ پنهانِ زنان متأهل»، روسپی‌گری و غیره. در حالی که از یک سو بورژوازی «حجابِ احساساتیِ خانواده را از روی آن برداشته است، و رابطه‌ی خانوادگی را به یک رابطه‌ی پولی صرف فروکاسته است»^۲، این

1. Op. cit., p. 195.

2. The Manifesto of the Communist Party, p. 37.

«وجودِ کثیف» خانواده از سوی دیگر همتایش را در «مفهوم مقدس» آن در بیان رسمی و ریاکاری کلی دارد.^۱ زیرا بورژوازی منفعتی حیاتی در وجود مداوم خانواده دارد، چون ازدواج، دارایی و خانواده شالوده‌ی عملی‌ای هستند که بورژوازی سروری‌اش را بر آن بنا می‌کند، و چون آنها در شکل بورژوایی‌شان شرایطی هستند که بورژوا را بورژوا می‌کنند.^۲ این صورت‌بندی ماتریالیستی رابطه است، که پس از مارکس توسط نظریه‌ی بورژوایی آرمانی شده است و در آن خانواده‌ی مالکان دارایی خصوصی در شالوده‌ی اخلاقی جامعه قرار می‌گیرد. خانواده‌ی بورژوایی به زیستن ادامه می‌دهد چون وجود آن «به‌خاطر پیوندش با شیوه‌ی تولیدی که مستقل از اراده‌ی جامعه‌ی بورژوایی وجود دارد ضروری شده است».^۳ در حالی که محور خانواده ظاهری است، این شیوه‌ی تولید به طرف مقابل - پرولتاریا - متکی است که به محور واقعی خانواده می‌انجامد. مارکس تخریب هولناک خانواده‌ی پرولتری را توسط صنعت کلان از نیمه‌ی قرن نوزدهم بدین سو به تصویر می‌کشد:^۴ بهره‌کشی از کار زنان و کودکان

1. *The German Ideology*, p. 195.

2. *Loc. cit.*

3. *Op. cit.*, p. 196.

4. *Capital*, vol. I, pp. 480ff.

زیربنای اقتصادی خانواده‌ی قدیمی را محو کرد؛ تا بهره‌کشی عمومی فزاینده که بهره‌کشی از همسر و کودکان توسط پدر نیز به آن اضافه شد، و به آنجا رسید که [پدر] هردو را فروخت.

بنابراین اگرچه سرمایه‌داری عملاً تمام روابط خانوادگی به‌ظاهر «ابدی» و «طبیعی» را منحرف ساخت، دقیقاً به‌میانجی همین [انحراف] بود که تعین اجتماعی شکل موجود خانواده و شیوه‌ی غلبه بر آن روشن شد. صنعت کلان با محول کردن کار به زنان، جوانان و کودکان هردو جنس، خارج از حوزه‌ی خانه، چنان‌که گویی نقشی مهم در فرایند تولید دارند، بنیان اقتصادی جدیدی برای شکل والاتری از خانواده و روابط میان دو جنس می‌آفریند.^۱ نقش‌های ایفاشده به‌دست خانواده‌ی بورژوازی از پیوندهایشان با مشخصه‌های فرایند سرمایه‌دارانه‌ی تولید رها خواهند شد: اقتدار از منفعت بهره‌کشی جدا خواهد شد و آموزش کودکان از منفعت دارایی خصوصی. این به تخریب دو مبنای ازدواج منجر خواهد شد: «وابستگی زن به مرد و وابستگی کودکان به والدین به‌میانجی دارایی خصوصی».^۲

1. Op. cit., p. 490.

2. Marx-Engels Gesamtausgabe, part I, vol. VI, p. 519.

فصل ششم:

تبدیل نظریه‌ی بورژوازیِ اقتدار به نظریه‌ی دولتِ تمامیت‌خواه (سورل و پرتو)

بازتابِ بخشِ وسیعی از تاریخِ جامعه‌ی بورژوازی بر نظریه‌ی بورژوازیِ اقتدار دیده می‌شود. از همان هنگام که بورژوازی در غرب و اروپای مرکزی به سروری و سلطه‌ی سیاسی و اقتصادی رسید، تناقض‌های درونیِ جامعه‌ای که سامان داد آشکار بودند. بورژوازی در مقامِ طبقه‌ی حاکم چندان نمی‌توانست علاقه‌اش را به نظریه‌ای که در مقامِ طبقه‌ی نوخاسته به آن پیوند خورده بود و با وضعیتِ کنونی‌اش در تضادی فاحش بود حفظ کند. به همین خاطر است که نظریه‌ی بورژوازیِ بالفعلِ جامعه را تنها پیش از سلطه‌ی واقعی بورژوازی می‌توان یافت، و نظریه‌ی بورژوازیِ غالب دیگر نظریه‌ی بورژوازی نیست. کنت آخرین نفر در فرانسه و هگل آخرین نفر در آلمان بودند که از مسائلِ سامانِ اجتماعی به‌عنوان رسالت‌هایی برای پراکسیس عقلانی بشری در نظریه‌ای

جامع بحث کردند.

مسائل مربوط به سامان دولت و جامعه، همین‌که از بنیاد حامی نظریه‌ی جامع جدا شدند، به کسب‌وکار رشته‌ی تخصصی جامعه‌شناسی فروغلتیدند. این‌که مسأله‌ی اقتدار در گرایش‌های گوناگون جامعه‌شناسی بورژوازی چه شکل‌هایی می‌گیرد در جایی دیگر^۱ بررسی خواهد شد. این گرایش‌ها نشان‌گر مراحل و جریان‌های معینی در متن تحول جامعه‌اند، ولی هیچ‌کدام تفسیر جدیدی از سلطه‌ی اجتماعی به دست نمی‌دهند و هیچ‌کدام آگاهانه پیکربندی اجتماعی تازه‌ای را بیان نمی‌کنند.^۲ نظریه‌ی بورژوازی واقعی در خط سیری ضعیف و، با توجه به محتوا، بیش‌ازپیش نازک ادامه می‌یابد (فلسفه‌ی نوکانتی قانون)؛ هرچه بورژوازی لیبرال بیش‌تر خود را دگرگون می‌کند و به شکل‌های ضد لیبرال سلطه روی می‌آورد، نظریه‌ی دولت (نظریه‌ی دولت

1. Cf. my essay *Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933*, Paris, 1936.

۲. در اینجا از نظریه‌ی «حلقه‌ی باسل» (خاصه نظریه‌ی نیچه و بوکهارت) چشم‌پوشی می‌کنیم، نظریه‌ای که حاوی بصیرت‌های تعیین‌کننده‌ای نسبت به توسعه و تحول جامعه است. اهمیت اجتماعی انضمامی آنها هنوز تشخیص داده نشده است. آنان تاکنون هیچ اثری نداشته‌اند: اصول رایج آنها در تضادی کامل با محتوای بالفعل‌شان قرار می‌گیرند.

بنگرید به: *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), pp. 15ff.

رسمی و قانونی) انتزاعی تر می شود، نظریه ای که هنوز به بنیادهای لیبرالیستی پای بند است.

تنها در دوره ی کنونی آمادگی برای جنگ جهانی عناصر یک نظریه ی جدید سلطه ی اجتماعی منطبق با موقعیت کلی جدید کنار هم می آیند. این نظریه هم زمان با برافتادن شکل های دموکراتیک و پارلمانتاری حکومت در اروپای مرکزی و جنوبی شکل سختی به خود گرفته است. بورژوازی با حفظ رهبری کوچک ترین و به لحاظ اقتصادی قوی ترین گروه ها سلطه و سروری خود را حفظ کرده است. دستگاہ تام و تمام سیاسی در سخت ترین بحران های اقتصادی بنا می شود. روابط اجتماعی اقتدار شکل تازه ای می گیرند. نظریه به منزله ی یک کل دلالت متفاوتی می یابد: آگاهانه «سیاسی» می شود و به سلاح دولت اقتدار طلب تام بدل می گردد.

وحدت نظریه ی بورژوایی در این مرحله وحدتی سلبی است: این وحدت منحصرأ بر جبهه ی متحد علیه لیبرالیسم و مارکسیسم استوار است. دشمن است که موضع نظریه را مقرر می کند. نظریه هیچ بنیادی از خود ندارد که تمامیت پدیده های اجتماعی را بتوان بنابراین فهمید. تمام مفاهیم پایه ای آن ضد مفهوم اند: نگاه «اندام وار» به تاریخ در تقابل با ماتریالیسم تاریخی ابداع می شود.

«واقع‌گرایی سیاسی» در تقابل با ایدئالیسم لیبرال، «فلسفه‌ی اگزیزستانسیالیستی» در تقابل با نظریه‌ی اجتماعی عقل‌گرایانه‌ی بورژوازی، و «دولت محوری»^۱ تماماً اقتدارطلب در تقابل با دولت عقلانی. محتوای اجتماعی مادی نظریه، یعنی شکل خاص روابط تولید، برای حفظ کارکرد آن، مبهم می‌شود.

این یکی از مشخصه‌های اساسی نظریه را معین می‌کند: فرمالیسم آن. این شاید عجیب به نظر بیاید، چون دقیقاً محتواهای مادی‌اند (مانند نژاد، ملت، خون، زمین) که در برابر عقل‌گرایی فرمال یا صوری نظریه‌ی قدیمی دولت و جامعه وارد صحنه شده‌اند. ولی آنجا که این مفاهیم هنوز در خط مقدم نیستند (مثلاً در پرتو) یا به جامعه‌ی مبدل درمی‌آیند (مثلاً در کارل اشمیت) خصلت فرمال یا صوری نظریه آشکار می‌شود. ما همین را با رجوع به مفهوم اقتدار مستقیماً به تصویر می‌کشیم.

رابطه‌ی اقتدار و سلطه، با نگاه به مرحله‌ی پیشین تحول آن، به نحوی تعریف می‌شود که اقتدار نه کارکرد سلطه، وسیله‌ای برای سلطه، یا از این دست، بلکه مبنای آن به حساب می‌آید. اقتدار در حکم قدرت حاکم بر بازشناسی خودخواسته و تبعیت

1. 'Führerstaat'

خودخواسته از اراده و بصیرتِ حاملِ اقتدار، «ویژگی» ای است که برخی افراد «مادرزاد» واجدِ آن‌اند. در نگاهِ اوّل به نظر می‌آید این صرفاً احیای توجیهِ کاریزماتیکِ اقتدار باشد؛ ولی مسأله این نیست، چون کاریزمای اقتدار به‌سهمِ خود (بدون ارجاعِ مستقیم به خداوند) «موجّه» است. پیش‌نیازِ آن این است که حاملِ اقتدار به یک «ملت»^۱ مفروض یا یک «نژاد» مفروض تعلق داشته باشد: اقتدارِ او بر «یکسانیِ اصل و نسب» رهبر و افرادِ تحتِ رهبری استوار است.^۲ همین مبنای وسیع زیست‌شناختی گسترشِ آزادانه‌ی اقتدارِ کاریزماتیک به هر شماری از مردم در تمامِ گروه‌های اجتماعی را ممکن می‌کند. وقتی تحوّل اجتماعی هر معیارِ مادی و عقلانی «عموماً معتبر» برای ضرورتِ نظامِ اقتدارِ موردِ نیاز را ناممکن کرده است، سلسله‌مراتبِ اقتدارهای ضروری برای سلطه‌ی اجتماعی درونِ یک نظامِ اقتدارِ تام چگونه می‌تواند بر چنین فرماسیونی بنا نهاده شود؟

پس از آن‌که هر محتوای مادی و عقلانیِ ممکن از اقتدار از دست برود تنها شکلِ نابِ آن باقی می‌ماند: اقتدار به‌معنای دقیقِ کلمه به خصلتِ اساسیِ دولتِ اقتدارطلب بدل می‌شود.^۳ فعالیتِ

1. Volkstum

2. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1933, p. 42.

3. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*. Tübingen. 1933, p. 58.

محض و تصمیم محض رهبران ارزشی مستقل از محتوای اجتماعی اعمال و تصمیمات آنها پیدا می‌کند. پذیرش بی‌چون و چرای تصمیم آنان، ایثار «حماسی» افراد تحت رهبری، به ارزشی مستقل از مقصود اجتماعی آن بدل می‌شود. بنا بر این نظریه جامعه نه به فقیر و غنی تقسیم می‌شود، نه به خوش‌بخت و بدبخت، و نه به مترقی و مرتجع، بلکه با کنار گذاشتن تمام این تضادهای مادی، به رهبران و افراد تحت رهبری تقسیم می‌شود. و سلسله مراتب ویژه‌ی نظام اقتداری از این دست (از آنجا که یکسانی زیست‌شناختی صرف در جامعه‌ی بشری هیچ نوع درجه‌بندی سلسله‌مراتبی‌ای ایجاد نمی‌کند) پادروها می‌ماند: «نخبگان» رهبر بنا بر نیازهای گروه‌های قدرت پس‌پشت آنها می‌توانند آزادانه تغییر کنند.

فرمالیسم نظریه‌ی اقتدار طلبانه‌ی دولت حجاب نازکی است که پیکربندی بالفعل قدرت را بیش از آن که پنهان کند آشکار می‌نماید. این فرمالیسم فاصله‌ای را نشان می‌دهد که نظریه‌ی جدید را از فلسفه‌ی بورژوایی اصیل دولت و جامعه جدا می‌کند. ایده‌ی دولت «اندام‌وار» هگل که [این فلسفه] به ناحق بدان توسل می‌جوید، با عقل‌ستیزی آن تضادی فاحش دارد. و نه تنها آن: فلسفه‌ی هگل در این ابعاد یکسره «مادی» است. فلسفه‌ی او

عقلانیت دولت را با پیشرفت مادی جامعه می‌سنجد و، چنان‌که می‌توان تصور کرد، برای دفاع از دولت اقتدارطلب تام نامناسب است. و آن‌دسته از مدافعان آن که بیکار علیه ایدئالیسم آلمانی را به آزمایش صمیمانه‌ی «واقع‌گرایی حماسی» بدل می‌کنند در این مورد از غریزه‌ی درست‌تری پی‌روی می‌کنند.^۱

در اینجا نمی‌توانیم به نظریه‌ی دولت تماماً اقتدارطلب بپردازیم؛^۲ صرفاً می‌توانیم به نظریه‌ی سورل و پرتو به‌منزله‌ی گذار به تلقی امروزی از اقتدار نگاهی کوتاه بیان‌دازیم.

آ. سورل

نخستین بار در متون جامعه‌شناختی در آثار سورل (از ۱۸۹۸، سالی که آینده‌ی سوسیالیستی سندیکاها^۳ منتشر شد) بود که به وضعیت اجتماعی تغییر یافته، که تاکتیک تغییر یافته در نزاع اجتماعی را موجب می‌شد، اشاره شد. سندیکاگرایی آنارشیستی سورل،

1. E.g. Ernst Krieck, in his essay in the periodical *Volk im Werden*, 1933, and in his book *Nationalpolitische Erziehung*.

۲. برخی از پیوندهای میان نظریه‌ی دولت اقتدارطلب تام و مسأله‌ی مطرح‌شده در اینجا را می‌توانید بیابید در:

Zeitschrift für Sozialforschung, III (1934), pp. 161ff.; trans. J. J. Shapiro and printed in Marcuse, *Negations*, Boston, 1968, pp. 3-42.

3. L'avenir socialiste des syndicats

اسطوره‌ی اعتصابِ عمومیِ فرجام‌شناختیِ نزدِ او، و خشونتِ پرولتری که نظمِ بورژوازی را «به‌شکلِ تغییرناپذیری» ویران خواهد کرد، با نظریه‌ی دولتِ اقتدارطلبِ فاصله‌ای دراز دارد. موضعِ سورل و اثرگذاریِ او مبهم است؛^۱ در اینجا نمی‌خواهیم دسته‌بندیِ جدیدی ارائه کنیم. صرفاً می‌خواهیم چند ویژگیِ آثارِ او را مطرح نماییم که راه را برای نظریه‌ی دولتِ اقتدارطلبِ هموار می‌کنند.

آثارِ سورل مثالی نوعی از تبدیلِ یک نگرشِ انتزاعیِ اقتدارستیز به اقتدارطلبیِ تقویت‌شده است. سورل علیه مرکزگراییِ سامان‌یافته تحتِ هدایتِ رهبریِ حزب می‌شورد، علیه سامانِ سیاسیِ پرولتاریا به‌منزله‌ی یک «فرماسیونِ قدرت»؛ او خواستارِ «جهانیِ آزاد و فدرالی از نهادها و انجمن‌های پرولتری است»؛ یک جنبشِ سوسیالیستیِ «بی‌سر».^۲ این آنارشسیمِ اقتدارستیزانه با خلاصیِ سوسیالیسم از مبنایِ اقتصادیِ آن پیوندی نزدیک دارد: با تبدیلِ سوسیالیسم به نوعی «متافیزیکِ اخلاقیات».^۳ ماتریالیسم در یکی از نقاطِ سرنوشت‌سازِ آن کنار گذاشته می‌شود: «سوسیالیسم به‌منزله‌ی وعده‌ی خوشیِ نفسانی همان تخریب است»^۴ - جمله‌ای

1. M. Freund, *Georges Sorel*, Frankfurt (1932), contains a good compilation of the material.

2. *Ibid.*, p. 105.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 104.

که حتّا با حمله‌های سورل به ایدئالیست‌ها از معناداری آن کاسته نشده است.

ناکامی در بازشناسی معنای اقتدار به منزله‌ی شرطی برای هر «سامان» (حتّا سوسیالیستی) تنها نمودی از حذف همان مبنای سوسیالیستی است که پیش‌تر از آن سخن رفت. «خشونت» پرولتری، که در کنار اسطوره‌ی اعتصاب عمومی در نبرد نهایی با نظام بورژوایی درگیر است، از هدف اقتصادی و اجتماعی آن جدا می‌شود؛ و به خودی خود به یک اقتدار بدل می‌گردد. اگر معیار خشونت پرولتری دیگر عقلانیت مادی و خوشی بیش‌تر در فرایند حیات اجتماعی نباشد که نیرویش بدان معطوف شود، هیچ‌گونه تبیین عقلانی وجود ندارد که چرا این نوع خشونت لزوماً از خشونت بورژوایی «بهتر» است. آثار سورل، عملاً، با حمله‌های پرتوان‌شان به لیبرالیسم ملال‌آور، زوال پارلمان، سازش‌خواهی بزدلانه، برتری روشنفکران و اموری از این دست، می‌توانند درخواستی از بورژوازی پنداشته شوند تا از قدرتی که به‌واقع و به‌روشنی صاحب آن است آشکارا استفاده کند: «همین‌جاست که نقش خشونت در تاریخ به‌نظرمان به‌شکل بی‌همتایی عظیم می‌آید، چون می‌تواند، به‌شیوه‌ای غیرمستقیم، طوری روی طبقه‌ی متوسط

عمل کند که حسی از عرقِ طبقه‌ای آنها را بیدار کند.^۱ خودِ سورل در بستری تعیین‌کننده بر اهمیتِ محوریِ اقتدار در جنبشِ انقلابی تأکید می‌کند: در ارتباط با این پرسش که، کارگران بر مبنای چه اقتداری، پس از پیکاری که از آن سربلند بیرون آمده‌اند، به افزایشِ روزافزونِ انضباطِ کاری در فرایندِ تولید ادامه خواهند داد.^۲ مسأله‌ی اقتدار در اینجا تحتِ عنوانِ «انضباط» انقلابی مطرح می‌شود: سورل تمایزی اساسی برقرار می‌کند میان «انضباطی که توقّفِ عمومیِ کار را بر کارگران تحمیل می‌کند، و انضباطی که آنان را به سروکله‌زدن با ماشین‌آلات با مهارتی بیش‌تر هدایت می‌کند». او این اقتدارِ مثبت را از هر اجبارِ بیرونی جدا می‌کند و مبنای آن را در «اخلاقِ تولیدگران» جست‌وجو می‌کند، ادغامِ آزادِ فرد در امرِ جمعی. «بی‌سری» سوسیالیسم به نظریه‌ی «نخبگان» انقلابی بدل می‌شود: انقلابِ اجتماعی «اقتدارهای اجتماعی» جدیدی را در پی می‌آورد که از دلِ حیاتِ اجتماعی «به‌شکلِ اندام‌واری سر برمی‌آورند» و رهبریِ انضباطیِ فرایندِ تولید را به دست می‌گیرند. نخبگان در مقامِ حاملانِ «اقتدار اجتماعی» آینده، نخبگانِ «اجتماعی شایسته» اند: «گروه‌هایی که از

1. *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth, London, 1970, p. 90.

2. *Op. cit.*, p. 237.

هژمونی اخلاقی و حسّی درست نسبت به سنت بهره‌مندند و به طرزی عقلانی دغدغهی آینده را دارند.^۱

خطوط مستقیم تحول از مفهوم نخبگان اجتماعی سورل به «آوانگارد» پرولتری لنینیسم و نیز «رهبران» نخبهی فاشیسم کشیده شده است. این مفهوم، گسسته از پیوندش با یک مبنای روشن اقتصادی و ارتقایافته به حوزهی «اخلاق»، به اقتدارطلبی فرمالیستی گرایش دارد. اکنون بجاست این گرایش را بررسی کنیم و به شکلی که مفهوم نخبگان در جامعه‌شناسی پرتو می‌گیرد نگاهی کوتاه بیاندازیم.

ب. پرتو

تلقی پرتو از مفهوم نخبه بخشی از نظریه‌ی اجتماعی عقل‌گرا-پوزیتیویستی‌ای است که کارکرد آن عمدتاً ایجاد «تعادلی» اجتماعی است، به‌ویژه تثبیت سلطه و تحت سلطه بودن بر مبنای عوامل ناعقلانی: بر مبنای کارکرد سازوکارهای روان‌شناختی معین و مشتقات آنان. این جامعه‌شناسی به حالت آرمانی «رهایی کامل از قیدوبند ارزش‌ها» رسیده است: با نفع‌طلبی آشکار از هرگونه موضع‌گیری «اخلاقی» ای نسبت به فرایندهای اجتماعی رها می‌شود. ولی این جامعه‌شناسی از هرگونه موضع‌گیری نسبت به

1. Freund, op. cit., p. 215.

محتوای مادی آن فرایندها نیز چشم می‌پوشد و هیچ اهمیتی برای ماده‌ی اقتصادی تولید و بازتولید اجتماعی قائل نیست: بلکه تنها آن چیزی را وصف می‌کند که بناست در هر مکان و زمانی بر مبنای مادی مفروضی رخ دهد. بااین‌همه در اینجا هم در مورد گروه‌های اجتماعی‌ای که فرمالیسم آنها در منفعت‌شان دخیل است شکی در کار نیست.

جامعه، که ناگزیر و بنا بر طبیعت‌اش ناهمگن است، در نظر پرتو واجد دو لایه است: «لایه‌ای زیرین، غیرنخبگان، و لایه‌ی رویی، نخبگان، که خود به دو بخش تقسیم می‌شود: (آ) نخبگان حاکم؛ (ب) نخبگان غیرحاکم».^۱

نخبگان حاکم براساس میزان «قابلیتی» برساخته می‌شوند که به‌میانجی آن فرد خود را در «حرفه»‌اش از سایرین متمایز می‌کند. خود «حرفه» مستقیماً مطرح نیست. روسپی‌درباری و سرمایه‌دار بزرگ، کلاه‌بردار و فرماندهی بزرگ، شاعر و قمارباز بزرگ بدین ترتیب به طبقه‌ی فرادست، یعنی نخبگان، تعلق می‌یابند،^۲ و اگر به‌نحوی بر گروه حاکم اثر بگذارند، در زمره‌ی «نخبگان حاکم» نیز قرار می‌گیرند. به «بالا» رسیدن و «بالا» ماندن به تنها

1. V. Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*, trans. A. Bongiorno and A. Livingstone, New York, 1935.

2. Op. cit., para. 2027.

معیارِ نخبگان بدل می‌شود، وقتی «بالا» به‌شکلی مطلقاً صورتی در تقابل با «پایین» تعریف می‌شود: همچون قدرت و نظارت بر سایر مردم و امور (هیچ فرقی نمی‌کند که این قدرت در چه حیطه‌ها و برای چه غایاتی به کار رود).

در این تلقی از نخبگان هنوز عناصر لیبرال پررنگی دیده می‌شود: مجالی برای بورژوازی مشتاق، «ایدئولوژی موفقیت» صرف، امکان فردی برای ارتقای هرکس از هر موقعیت اجتماعی. حضور این عناصر به‌مدد نظریه‌ی «چرخه‌ی نخبگان» به‌مراتب پررنگ‌تر می‌شود: جریان‌های جدید و نیروبخش از طبقه‌ی پایین به طبقه‌ی بالا نفوذ می‌کنند، طبقه‌ای که در غیر این صورت ساختی بیش‌ازپیش صلب یا سست پیدا می‌کند: «طبقه‌ی حاکم به‌مدد خانواده‌هایی بازسازی می‌شود که از طبقات پایین برخاسته‌اند و همراه با خود توان و بخش‌های پس‌مانده‌ی ضروری برای حفظ آن طبقه در قدرت را به همراه می‌آورند».^۱ انقلاب، به‌منزله‌ی جابجایی ناگهانی و پرزور گروهی از نخبگان با گروهی دیگر از آنان، به‌تعبیری اخلاقی در فرایند چرخه‌ی عادی است.^۲ این یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ی این نظریه است که تقسیم

1. Op. cit., para. 2054.

2. Op. cit., para. 2057.

مادّی جامعه به طبقات را با تقسیمی صوری جایگزین می‌کند، تقسیمی که خود همواره در حالِ نوسان است و در تمام طبقات براساسِ «قابلیت‌ها»^۱ اثر می‌گذارد مابین نظریه سلطه‌ی اجتماعی را به منزله‌ی نظامی «گشوده» از همه سو تفسیر می‌کند، که در آن عناصری از تمام گروه‌های اجتماعی می‌توانند وجود داشته باشند. این تفسیر، با تیره و تار کردن اوضاع واقعی، به بخشی محوری از نظریه‌ی اقتدار طلب بدل شده است.

حتّاً در همان سالی که جامعه‌شناسی پرتو منتشر شد، مفهوم نظامِ گشوده‌ی سلطه تنها در موردِ یک لایه‌ی نازکِ بالایی از واقعیتِ اجتماعی به کار بسته می‌شد. از نظرگاهِ مبنای اقتصادی، نظامِ سلطه مدّت‌ها پیش از این در راستای خطوطِ طبقه محصور شده بود، و چرخه‌ی نخبگانِ موردِ نظرِ پرتو تنها یکی از ویژگی‌های جنبیِ سازوکارِ اجتماعی بود. ولی این پذیرشِ نظریه‌ی نخبگان را برای گروه‌های حاکم آسان‌تر می‌کرد: در برابرِ پس‌زمینه‌ی استوارِ سلسله‌مراتبی- طبقاتی چرخه‌ی آرامی از نخبگان کاملاً روا بود؛ دستگاهِ اقتصادی و سیاسی به قدرِ کافی قوی بود تا این چرخه را درونِ مرزهای معینی تنظیم کند. آنچه

پرتو به هواداران سیاسی نظریه‌اش عرضه کرد و رای هرگونه قابلیت برای درک اهمیت محوری سازوکارها و ثوابت روان‌شناختی معینی و ارزش‌کنش‌های ناعقلانی و «غیرمنطقی» برای تثبیت سلطه‌ی اجتماعی بود. «طبقات حاکم، همچون گروه‌های اجتماعی دیگر، هم‌کنش‌های منطقی انجام می‌دهند و هم غیرمنطقی، و عنصر اصلی در آنچه رخ می‌دهد به‌واقع نظم یا نظام است، نه اراده‌ی آگاهانه‌ی افراد، که چه‌بسا در موقعیت‌های خاصی توسط نظام به نقاطی برده شوند که براساس انتخابی سنجیده هرگز نمی‌رفتند».^۱ پرتو نخستین کسی بود که مسأله‌ی روان‌شناختی سلطه‌ی طبقاتی را در مرحله‌ی انحصاری سرمایه‌داری درک کرد و بدان پرداخت؛ او همچنین اولین کسی بود که اقتدار را به این بستر اجتماعی وارد ساخت.

«پس‌مانده‌ها» پند که سامان جامعه را تعیین می‌کنند؛ ولی شکل عقلانی‌شده‌ی آن سامان توسط «مشتقات» و نیز «امیال و علایقی» که «پس‌مانده‌ها» تجلی آنان‌اند تعیین می‌شود.^۲ «پس‌مانده‌ها» ثوابت روان‌شناختی به‌لحاظ اجتماعی کارآمدی هستند، که با غرایز ساده‌ی معین (امیال، ذوق‌ها، گرایش‌ها) در «انطباق» اند و نیز با

1. Op. cit., para. 2254.

2. Op. cit., paras 861, 2205.

علائقِ آدمیان^۱ که هسته‌ی واقعی «کنش‌های غیرمنطقی» و البته به‌لحاظ اجتماعی بسیار مناسب را برمی‌سازند. مشتقات را کم‌وبیش می‌توان به‌منزله‌ی شکل‌های عقلانی‌شده‌ی پس‌مانده‌ها وصف کرد؛ آنها تمام قدرت اجتماعی‌شان را از همان پس‌مانده‌هایی می‌گیرند که [مشتقات] آنها را به ترکیبات ثابتی از ایده‌ها بدل می‌کنند.^۲ اگر پس‌مانده تنها «تجلی احساسات» باشند، مشتقات «تجلی نیاز به عقل» اند.^۳ آنها اساساً در راستای حفظ «توازن اجتماعی» عمل می‌کنند، یا مشخص‌تر (آن‌طور که پرتو زمانی در مورد علوم اجتماعی گفته بود): «برای ترغیب آدمیان به عمل کردن به شیوه‌ای سودمند برای جامعه».^۴

1. Op. cit., paras 850, 851.

2. Op. cit., para. 1397.

3. Op. cit., para. 1401.

4. Op. cit., para. 1403.

برای روشن‌شدن موضوع تمایز عمومی میان پس‌مانده‌ها و مشتقات در پرتو را نقل می‌کنیم. پس‌مانده‌ها: (۱) غریزه‌ی پیوندها؛ (۲) تداوم توده‌ها (و خاصه احساسات دینی و خانوادگی)؛ (۳) نیاز به بیان عواطف به‌وسیله‌ی کنش‌های بیرونی؛ (۴) پس‌مانده‌ها با اجتماعی‌بودن در پیوند اند (خاصه نیاز به یکپارچگی؛ ترخم و بی‌رحمی و عواطف مرتبط با مقام اجتماعی)؛ (۵) ادغام فرد و متعلقات او؛ (۶) پس‌مانده‌ی سکس. مشتقات: (۱) اظهار؛ (۲) اقتدار؛ (۳) انطباق با عواطف یا اصول؛ (۴) براهین لفظی.

ویژگی تعیین‌کننده این است که این ثوابت روان‌شناختی و شکل‌های عقلانی‌شده‌ی آنها اکنون در یک نظریه‌ی سلطه‌ی اجتماعی شکل می‌گیرند. ثبات و تداوم سلطه به وجود و اثر «پس‌مانده‌ها» و «مشتقات» وابسته است، و به نسبت خاص موجود میان این دو عنصر. درست است که هر سلطه‌ای به زور و عقلانی‌سازی زور متکی است، ولی اینها به خودی خود نمی‌توانند ثبات و دوام سلطه را تضمین کنند: به رضایت^۱ کم‌وبیش خودخواسته‌ی افراد تحت سلطه نیز نیاز است: «همه‌جا طبقه‌ی حاکمی کم‌شمار وجود دارد که تا حدی با زور، و تا حدی با رضایت طبقه‌ی پرشمارتر تحت حکومت، قدرت خود را حفظ می‌کند».^۲ و این رضایت اساساً مبتنی است بر حضور پس‌مانده‌ها و مشتقات در نسبت‌های درست و بر توانایی طبقه‌ی حاکم برای به‌کارگرفتن آنها در حکم یک «وسیله‌ی حکومت». پرتو خصلت ایدئولوژیک این وسایل سلطه را شرح می‌دهد، با خاطر نشان کردن این‌که ارزش اجتماعی آنها ناشی از محتوای صدقی آنها نیست بلکه ناشی از «کارایی اجتماعی» آنها برای پوشاندن پس‌زمینه‌ی واقعی سامان‌های اجتماعی و فراخواندن «احساساتی» است که

1. consentement

2. Op. cit., paras 2244, 2251.

لنگرگاهی روان‌شناختی فراهم می‌کنند و ساختار موجود سلطه را پیوسته بازتولید می‌کنند. «به‌طور خلاصه، این مشتقات بیش از هر چیز احساسِ کسانی را بیان می‌کنند که قدرتیِ راسخ دارند و خواهانِ حفظِ آن‌اند، و نیز بیشتر احساسی عمومی مبنی بر سودمندیِ ثباتِ اجتماعی».^۱ آنها برای «رام‌کردن» افرادِ تحتِ حکومت به کار می‌روند: این امر بر ذهنِ آنان نقش بسته است که هر قدرتی از جانبِ خداست، که هر شورشی جرم است و این‌که برای دستیابی به آنچه عادلانه است تنها «عقل» و نه «زور» می‌تواند به کار رود. «هدفِ اصلیِ این مشتقِ جلوگیری از نبرد در زمینِ موردِ پسندِ افرادِ تحتِ حکومت است».^۲ ولی همه‌ی مشتقاتِ خود به ثوابتِ روان‌شناختی‌ای وابسته‌اند که در سطحیِ زیرین و لایه‌ی ناخودآگاه و امرِ ناعقلانی قرار دارند: «...هرچه سیاستِ حکومت‌ها کارآمدتر باشد، در به‌کارگرفتنِ پس‌مانده‌های موجود ماهرتر خواهند بود».^۳ پرتو تصدیق می‌کند که تغییراتِ به‌نسبت کند در این ثوابتِ روان‌شناختی، و مقاومتِ آنها در برابرِ تحولاتِ سریع‌ترِ پدیده‌های اجتماعی، برای فرایندِ زندگیِ اجتماعیِ اهمیتی تعیین‌کننده دارند: «این همچنین همان چیزی

1. Op. cit., para. 2184.

2. Op. cit., para. 2192.

3. Op. cit., para. 2247.

است که پیوستگی و تداوم در تاریخ جوامع بشری را تضمین می‌کند، از آن هنگام که پس‌مانده‌ها به‌شکلی مختصر یا آهسته تغییر می‌کنند.^۱

این امر تعریف ما از مسأله‌ی اقتدار را نیز به دست می‌دهد. اقتدار نخست به‌منزله‌ی مشتق، در شکل عقلانی‌شده‌اش، پدیدار می‌شود و شکل می‌گیرد، و سپس به‌منزله‌ی پس‌مانده: چونان احساسی که زیربنای این تجلی و آشکارگی است. پرتو تحت عنوان مشتق به‌واقع تنها روابط گوناگون اقتدارمحور را وصف می‌کند؛^۲ او به «پایداری» خاص پدیده‌ی اقتدار اشاره می‌کند: «پس‌مانده‌ی اقتدار از پس قرن‌ها می‌آید، بی آن‌که ذره‌ای از توان خود را از دست دهد».^۳ پس‌مانده‌هایی که رابطه‌ی اقتدارمحور مشتق آنهاست اهمیت بیش‌تری دارند: ما باید بیش از هر چیز مجموعه‌ای از احساسات را که تحت عنوان «تداوم توده‌ها» جمع می‌شوند به‌منزله‌ی مبنای روان‌شناختی آن لحاظ کنیم.^۴ آن دسته از این احساسات که ریشه در خانواده دارند یک بار دیگر در کانون توجه قرار می‌گیرند: روابط بین خانواده و گروه‌های خویشاوند،

1. Op. cit., para. 2206.

2. Op. cit., paras 1434-63.

3. Op. cit., para. 1439.

4. Op. cit., para. 1434.

روابطِ بینِ زندگان و مردگان، روابطِ بینِ شخصِ مرده و چیزهایی که در زمانِ حیات‌اش به او تعلق داشته‌اند و از این دست. پرتو اهمیتِ خانواده را در آماده‌سازی، حفظ و انتقالِ اقتدار می‌پنداشت؛ او در مواردِ متعددی بر این نکته تأکید می‌کرد که هرگونه تضعیفِ تداومِ توده‌ها ثباتِ سلطه‌ی اجتماعی را مستقیماً تهدید می‌کند. او دوّمین لنگرگاهِ روان‌شناختیِ اقتدار را در احساساتِ فرودستان می‌دید: تبعیّت، محبّت، احترام، ترس. «وجودِ این احساسات شرطِ گریزناپذیرِ ایجادِ جوامعِ حیوانی، رام‌کردنِ حیوانات، و نظم‌بخشیدن به جوامعِ انسانی است».^۱ در اینجا نیز پرتو توصیفی «غیر ارزشی» از پدیده‌ها به دست می‌دهد، ولی کارکردِ اجتماعیِ پدیده‌های وصف‌شده دقیقاً به‌میانجیِ همین توصیفِ گشوده علناً آشکار می‌شود، توصیفی که از هرگونه مفهومِ اخلاقی یا شهودی چشم می‌پوشد و یکسره بر سودمندیِ ثوابت و سازکارهای روان‌شناختی در حکمِ وسیله‌ای برای حکومتِ تمرکز می‌کند. پرتو به‌واقع بسیار روشن‌تر از سورل بدین کار دست می‌زند، یعنی همان‌کسی که در برخی موارد در کشفِ قلمروهای روان‌شناختیِ ناخودآگاه به‌منزله‌ی بنیانِ تثبیتِ اجتماعی از پرتو مقدم است.

1. Op. cit., para. 1156.

سورل بیش از همه به نقش خانواده در تحقق ارزش‌های فضیلت‌محور^۱ اجتماعی توجه نشان می‌داد. خانواده «قلمرو رازآمیزی است... که سامان‌اش بر تمام روابط اجتماعی اثر می‌گذارد»^۲؛ ارزش‌های گران‌قدر برای جامعه‌ی کنونی در خانواده محقق می‌شوند، برای مثال، «احترام به انسان‌ها، وفاداری در روابط جنسی، فداکاری برای ضعیفان»^۳. ولی در تقابل با پرتو، سورل خانواده را به‌لحاظ اخلاقی و احساسی تقدیس می‌کند: او خانواده‌ی تک‌همسری را به‌منزله‌ی «مجری اخلاقیات نوع بشر» می‌ستاید، بی آن‌که پیوند آن را با جامعه‌ی بورژوایی تصدیق کند. سورل در اینجا به‌مدد روش شهودگرایانه‌اش، با گرایش آن به بررسی عمومی کلیت جامعه و نه کالبدشکافی تحلیلی آن، خصلت دیالکتیکی ابژه‌های اجتماعی را به‌کل از دست می‌دهد. او خانواده را به‌شکلی ایستا و به‌سیاق این-یا-آن می‌پنداشت، و به اقتدار نیز به همین ترتیب می‌نگریست. تنها راه او، فراسوی بدیل‌های اقتدار در دولت طبقاتی و فقدان اقتدار در آنارشی، گریز به ساحت‌های متافیزیکی- اخلاقی است.

تحلیل پوزیتیویستی پرتو با دیالکتیک واقعیت اجتماعی قرابت

1. 'valeurs de vertu'

2. Reflections on Violence, p. 180.

3. Op. cit., p. 261.

بسیار بیش‌تری دارد. این تحلیل به او اجازه می‌دهد تا خصلتِ دوسویه‌ی رابطه‌ی اقتدارمحوری را آشکار کند که بر دوشِ حاملانِ اقتدار به نفعِ تابعانِ اقتدار نیز عمل می‌کند. «نه می‌توان گفت که وقتی طبقه‌ی حاکم برای نتیجه‌ای به سودِ خود - بدونِ توجه به این که آیا منفعتی در کار خواهد بود - عمل می‌کند طبقه‌ی تابع ضرورتاً آسیب می‌بیند، و نه برعکس. به‌واقع مواردِ بسیار پرشماری بوده است که طبقه‌ی حاکمی که در راستای سودِ انحصاری خود عمل می‌کرده بیش‌تر رفاهِ طبقه‌ی تابع را افزایش داده است».^۱

پرتو پویاییِ خصلتِ دوسویه‌ی این رابطه را بیش‌ازاین بررسی نکرد؛ او به‌شکلی مکانیکی عنصرِ مثبت و منفی را کنار هم قرار داد. با این حال، همین پویایی سرشت‌نمای تاریخ است.

۱. Pareto, op. cit., para. 2249.

رابطه‌ی اقتدار محور دو عنصر اساسی را در نگرش ذهنی کسی که تابع اقتدار است، مسلم می‌انگارد: میزان معینی از آزادی و در مقابل، سرسپردگی به اراده‌ی مقتدرانه‌ی یک غیر یا دیگری. بنابراین در رابطه‌ی اقتدار محور آزادی و نآزادی، خودآئینی و دیگر آئینی، در مفهومی یکسان به یکدیگر پیوند می‌خورند و در شخص واحدی که تابع است یکی می‌شوند. با این همه فلسفه‌ی بورژوازی خودآئینی شخص را درست در مرکز نظریه‌اش قرار می‌دهد: آموزه‌های کانت درباره‌ی آزادی صرفاً روشن‌ترین و برجسته‌ترین نمود گرایشی هستند که از زمان مقاله‌ی لوتر درباره‌ی آزادی انسان مسیحی در کار بوده است.

از این مجموعه چاپ شده است:

- تفکر نوگانشی حلقه مفقوده نظریه انتقادی

- مکتب فرانکفورت و جامعه‌شناسی معرفت

- نظریه انتقالیسم

- گنویک لوکاج در انقلاب محارستان

ISBN 978-964-7387-96-5



۳۰۰۰ تومان

