

آزادی و دموکراسی :

بحثی در برداشتها

شعور آدمی و نیاز وی به آزادی همراه هم رشد می‌کنند . در واقع رشد شعور مستلزم رشد نیاز به آزادی است . مخالفین آزادی از دو قماشند . دسته ای به محدودیت شعور دچارند و در نتیجه نیازی به داشتن آزادی احساس نمی‌کنند . دسته دوم چون آزادی نداشته‌اند هنوز شعور داشتن آن را ندارند . در مورد اول ، مسئله بر سر دیدن یا ندیدن آزادی نیست . در اینجا کوری در بینائی تعبیه شده است . در مورد دوم باید گفت که مسئله هم ندیدن است و هم نخواستن .

در جامعه‌ی ما تا همین اواخر این دو دسته در اکثریت بودند . تفکر مبتلا به جذام سلامت خودش را در دوری از آزادی می‌جست ، گوئی که صدای آزادی در زندان فکری اش طنین مرگ می‌افکند . و اما اینک تجربه‌ی زخم خورده پرتاب گلوله‌های خفقان را تاب می‌آورد در این انتظار که قاضی تاریخ رای خویش را علیه دشمنان آزادی صادر کند . امروز اما ما شاهد آغاز برگریزان نظراتی هستیم که سال‌ها بر فضای آزاد این دیار سایه افکنده بود . از آن بسیار آموختیم . اگر نفهمیده بودیم بچشم دیدیم که حاکمیت اسلام برابر است با جریان تاریخ منهای انسانیت . و مردم نیز با چشمان خود مشاهده کردند که تصور مخالفت با سرمایه داری بخودی خود ملاک چیزی نیست زیرا می‌توان هم متصورا مخالف سرمایه داری بود و هم مخالف بشریت .

قصد ما در این نوشته بازشناسی برداشت‌های انحرافی از آزادی و نیز دموکراسی است . آنچه در اینجا مورد تأیید ماست نه پرداختن به تعاریف آزادی فی نفسه ، بلکه شناخت تأثیرات برداشت‌های گوناگون از آن و پی آمد های آن ها در پراتیک است . برای این منظور ابتدا به اختصار مفهوم پراتیک را بررسی خواهیم کرد و نقش آن را در مفهوم واقعی حال و آینده توضیح خواهیم داد و سپس با تفصیل بیشتر به ریشه‌یابی انحرافات رایج از آزادی و دموکراسی خواهیم پرداخت .

پراتیک

حرکت ، عمل و پراتیک هر کدام معانی خاص خود را دارند . حرکت ، تغییری بی هدف در زمان و مکان است ، مثل زمین خوردن . عمل حرکتی است که دارای هدف است ولی هدف آن خارج از خود آن قرار دارد . مثل بلند شدن از زمین . پراتیک عالی ترین شکل عمل ، یعنی عملی است که با هدف عجیب است بطوری که هدف خارج از عمل نیست . برعکس ، عمل تجربه‌ی درونی هدف است . می‌توان با دو عمل متضاد به یک هدف واحد رسید ولی در مورد دو پراتیک متضاد با تعبیری که یاد شد چنین نیست . دو پراتیک متضاد دو هدف متضاد دارند . مثالی می‌زنیم : هنگامی که یک ساز موسیقی از کوک خارج میشود این را یک حرکت فیزیکی می‌دانیم (بدون هدف) . در مقابل ، عمل کوک کردن ساز عملی است در خدمت راه اندازی مجدد ابزار موسیقی اما این هدف خارج از عمل کوک کردن است . ممکن است کسی فن کوک کردن را خوب بداند ولی هرگز یک قطعه موسیقی نناخته باشد . و اما پراتیک موسیقی تجربه‌ی دیگری است . در این حالت نواختن موسیقی بخشی از تجربه‌ی موسیقی ، و هدف موسیقی بخشی از فرآیند نواختن است . به عبارت دیگر در پراتیک موسیقی کاربرد مفهوم موسیقی و تجربه‌ی موسیقی یک فرآیند واحد است .

پراتیک اجتماعی مسئله‌ی بسیار پیچیده‌تری است و این بویژه در مورد پراتیکی صادق است که در صدد تغییر واقعیت حاکم باشد. گفتن این که این یک تغییر دیالکتیکی است آسان است ولی آنچه دشوار است تجربه‌ی درونی این دیالکتیک است. و اگر جز این باشد پراتیک رابطه‌ی مکانیکی با واقعیت حاکم دارد. می‌توان پراتیک استالینی را در نظر گرفت. این پراتیک به رابطه‌ی عمل و عکس‌العمل قابل تقلیل است. به عبارت دیگر پراتیک استالینی عکس‌العملی است در برابر آنچه واقعیت حاکم به آن تحمیل می‌کند. آن را می‌توان مجموعه‌ای از عملیات شمرده که واقعیت را از یک حالت به حالت دیگر تغییر می‌دهد ولی نه یک تغییر متحول تاریخی. در بهترین حالت دستی است چوبین بجای دست قطع شده. اکنون می‌توان به رابطه‌ی مفهوم آزادی و آزادی در پراتیک اشاره کرد. بیان دیالکتیکی این رابطه به اختصار چنین است: برای رسیدن به آزادی باید آزادی داشت. مفهوم آزادی بخشی از آزادی است همانطور که شوری انقلاب بخشی از انقلاب است (حال آن که مثلا اطلاعات مربوط به کشف معدن بخشی از معدن نیست). از اینجا اختلاف در مفهوم آزادی بنحوی با سرشت پراتیک پیوند دارد.

اگر درست است که مسئله‌ی آزادی از جمله مسائلی است که در آن‌ها طرح درست مسئله بخشی از خود مسئله را تشکیل می‌دهد، پس نقش پراتیک در این میان تعیین کننده است. می‌دانیم که هر کودکی برای یادگیری راه رفتن باید راه برود. در این حالت شرایط امکان راه رفتن فراهم است زیرا تکامل این راه را از قبل طی کرده است. اما شرایط امکان آزادی در پراتیک ایجاد می‌شود و این در حالی است که آزادی پیوسته تجربه می‌شود. فرآیند شناخت آزادی به فرآیند شناخت فکر شباهت زیادی دارد. برای آن که بدانیم فکر چیست باید فکر را بکار بندیم (هگل در ابتدای کتاب منطق خود اشاره می‌کند که منطق قلعه‌ای تسخیرناپذیر است زیرا برای فتح آن باید به منطق مجهز بود!). انسان غیر متفکر نمی‌تواند به شناخت فکر نائل شود. پراتیکی هم که با آزادی بیگانه است هرگز به آزادی دست نخواهد یافت. فهم متعارف حال و آینده به تفکیک ایده‌آلیستی حال و آینده بستند می‌کند. آینده در مکانی خارج از حال واقع است. اول حال بعد آینده، و بعد دوباره حال و بعد آینده. ریشه‌ی این تصورات به دورانی باز می‌گردد که اعتقاد به قضا و قدر بر تفکر انسان حاکم بود. از این دیدگاه طبیعی است که فکر کنیم حال به آینده نزدیک میشود و نه بالعکس. از آن فراتر، مهم نیست که حال چیست زیرا آینده از قبل تعیین شده و ضرورتا جایگزین حال می‌شود. کافی است که برای آینده ضرورتی مستقل از حال قائل شویم در آن صورت حال هر چه بادا باد، به آینده ربطی ندارد. اما حقیقت امر چیز دیگری است: آینده‌ای که حال آن معلوم نیست برای همان "آینده" خوب است. آن را نمی‌شناسیم پس سخنی هم از آن نمی‌برسیم. آینده‌ای که در نظر ما است در خود حال است: ابتدا جزئی از حال و بعد همه‌ی حال. این آینده در کجاست؟ در پراتیک، پراتیک تغییر واقعیت موجود، این پراتیک هم حال است و هم آینده. حال است زیرا که مشروط به واقعیت موجود است و از آن متأثر است، آینده است زیرا از واقعیت متحول نشأت می‌گیرد و نه از واقعیت حاکم. این پراتیک همان پراتیک کمونیستی است. از این رو کمونیست‌ها بواقع در آینده زندگی می‌کنند، آینده‌ای مشخص که رویاروی واقعیت حال است، و نه آینده‌ای ذهنی و موهوم. درست است که واقعیت حاکم از خارج بر پراتیک کمونیستی تاثیر می‌گذارد اما پراتیک کمونیستی یک پراتیک منفعل و منفی نیست، فعال و مثبت است و پیوسته در جهت برقراری مناسباتی غیر از واقعیت حاکم حرکت می‌کند. تغییر واقعیت موجود و خلق واقعیت جدید. پس واقعیت کمونیسم نیز تا آنجا که در پراتیک عینیست می‌یابد واقعیتی با ماست نه فراسوی ما. معیار واقعی ما در این که به کمونیسم (و آزادی) نزدیک می‌شویم و نه به یک امر موهوم، سهمی است که پراتیک امروز در تحقق واقعیت کمونیسم دارد.

پراتیک غیر کمونیستی بدو دسته کلی تقسیم می‌شود. نمونه‌ی منفی و منفعل آن آینده‌ای بدنبال ندارد و در بهترین حالت تکرار حال است. لیبرالیسم از آن جمله است. پراتیک فعال و منفی نیز داریم که غالبا تکرار حال از بد به بد تکرار است و در اصل به گذشته تعلق دارد. نمونه‌ی اعلا فقر آینده، پراتیک استالینی است. بارها ثابت شده است که فردای پراتیک استالینی چیزی جز گذشته‌ی حال آن نیست.

در یک عملیات خاص مثل یورش به قوای مقابل، گروه‌های مختلفی شرکت دارند. در میان آن‌ها ممکن است آنارشیک‌ها، لیبرال، استالینیست، سندیکالیست و حزب‌اللهی وجود داشته باشد. کمونیست‌ها در برابر مبارزه (یا عدم مبارزه‌ی) این گروه‌ها نمی‌ایستند ولی این وظیفه‌ی آن‌هاست که نشان دهند عمل دستجات دیگر خارج از پراتیک به مفهوم واقعی

است . اما در مورد گروه هایی که معتقد به کمونیسم باشند چه می توان گفت ؟ مگر نه اینست که ما کمونیستیم چون معتقدیم به تکامل کمونیستی هستیم ؟ نه ، چنین نیست . بـصرف اعتقاد به تکامل کمونیستی کسی کمونیست نمیشود . به میمون نمی گوئیم انسان چون قرار است بعدا به انسان تکامل یابد . همین طور کسانی را که پراتیک امروز شان قرابتی با کمونیسم ندارد علی رغم اعتقادشان به تکامل کمونیستی نمی توان کمونیست نامید .

آزادی و دموکراسی : نقطه آغاز

در بررسی انحرافات رایج در برداشت از آزادی و دموکراسی ، چند نکته را باید در نظر داشت . اولاً برداشت های انحرافی بر پایه ی یک سری پیش فرض ها و مفاهیمی استوارند که از فهم متعارف به عاریت گرفته شده و بی چون و چرا پذیرفته شده اند . از این پیش فرض ها و مفاهیم اولیه اشکالی ساخته میشوند بظواهر آنقدر بیسی که نیازی به توضیح ندارند . این احکام نقش اصول موضوعه را در دستگاه فکری ایفا می کنند . علاوه بر این ها هر دستگاه فکری ابزار توجیهی دارد که مجموعه ی دستگاه فکری و احکام استنتاج شده حفاظت می کند .

پس اگر در برخورد به یک برداشت انحرافی ، پیش فرض ها ، مفاهیم اولیه و اصول موضوعه ی آن را ببینیم و با ابزار توجیه آن نیز کاری نداشته باشیم بخودی خود روشن است که اختلافی اساسی بوجود نمی آید و بقول معروف همه در یک حوض شنا می کنیم . برای مثال وقتی برداشت از آزادی از مفاهیمی چون " یکپارچگی " و " اراده ی واحد " تغذیه می کنند و نیز به ابزار توجیهی مثل " شناخت ضرورت " مجهز است نباید تعجب کرد که هم از آزادی سخن رود و هم هر صدای مخالفی سرکوب گردد و البته ضرورت عمل نیز توجیه شود .

ثانیا سخن از تغییر واقعیت زیاد است ولی غالباً چیزی که در آن تغییر ثابت می ماند همان موضوع اساسی تغییر است ، واقعیت سرمایه داری باید تغییر کند . این درست است ، ولی چه تغییری ؟ سرمایه داری در اساس جامعه ایست یک شکل و یکپارچه و از این حیث جامعه ای برابر . این برابری ناشی از تعمیم مناسبات کالائی به کل عرصه ی وجود است . در واقع نابرابری سرمایه داری زائیده ی برابری سرمایه داری یا فتیشیسم کالائی است . از اینروست که نقد کمونیستی در وهله ی نخست نقد برابری سرمایه داری است . در مقابل توتالیتریسم حامی واقعی جامعه ای است یک شکل و یکپارچه . جامعه ای که نه محتاج آزادی است و نه دموکراسی . برای اداره اش فرمان گله بانی کودن کفایت می کند . گرایشاتی از این دست نه فقط به تغییری اساسی در واقعیت موجود نمی انجامد بلکه در صد تعمیم یکپارچگی واقعیت موجود به کل عرصه ی وجود است (از جمله برابری فکر و عقیده) . کمونیسم هم نغی سرمایه داری و هم نغی توتالیتریسم است . تنها در کمونیسم است که نابرابری های ناشی از خلاقیت های فردی شکوفا می شوند (وقتی که آزادی از بندهای طبقاتی و موانع اقتصادی تحقق یافته و این یعنی جامعه ای که در آن اقتصاد دیگر تعیین کننده نیست) و ارزش های مشخص و نابرابر انسان ها جایگزین ارزش های مجرد (برابری نیروی کار) خواهد شد . تنها در این حال است که بقول دلاولپ :

جامعه کمونیستی نابرابرترین جامعه ی بشری است .

برداشت از آزادی

از اواخر قرن ۱۸ ، برداشت عصر روشنگری از آزادی به تدریج میدان را از دست مذهب گرفت . متفکران عصر روشنگری آزادی انسان را با وابستگی اش به نیروی ماوراء الطبیعه در تضاد می دیدند . از دید آنان انسان نمی توانست هم خود و هم خدا را مسئول سرنوشت خویش قلمداد کند و آنچه مذهب ظاهراً آزادی می نامید چیزی جز تسلیم در برابر " سرنوشت " و لاجرم اسارت انسان نبود . از دید مذهب ، عینیت و جهان تجلی امری الهی است حال آن که در تفکر روشنگری عینیت بی هدف و بی معنی است و این انسان است که به زندگی و جهان اطرافش معنی می بخشد . بدین سان در آغاز عصر روشنگری ، آزادی از آسمان مذهب پا به زمین نهاد . از آن پس امیال و خواست های فردی نمی توانست فدای تصورات و احکام موهوم مذهب شود بلکه بر عکس امیال و خواست های فردی اساس آزادی تلقی شد . بی تردید عصر روشنگری به بهتری وجه تجلی و بیان آرزوهای عصر جدید سرمایه داری بود . به عقیده ی متفکران جدید ، منافع و آزادی جمع موقعی ناممکن میشد که هر انسانی بدنبال منافع و آزادی فردی خود باشد (آدام اسمیت) .

پی آمد های بلاواسطه ی این عصر عبارت بود از جدائی مذهب از دولت ، برابری حقوقی افراد در برابر قانون و بالاخره عدم مداخله ی دولت در زندگی اقتصادی ، جامعه ی رقابتی پا به عرصه وجود گذاشت .
 جدائی آزادی از مذهب و باصطلاح زمینی شدن آزادی نتایج مهم دیگری داشت . اگر آزادی مفهوم اجتماعی است پس حفظ آن نیز به تضمین های اجتماعی نیازمند است . از جمله حق انتخاب آزاد ، حق ابراز عقیده و بیان و نظائر آن . بدینسان بجای آن که آزادی در کنار فلسفه (امری مفهومی) قرار گیرد در کنار دموکراسی (امری اجتماعی) گذاشته شد : آزادی و دموکراسی . در حقیقت بزرگترین دستاورد عصر جدید کشف واو بین آزادی و دموکراسی بود . نکته این که مذهب نمی توانست در باره ی دموکراسی صحبت کند ، می توانست ولی نکته در این بود که مذهب اساسا نیازی به دموکراسی و بحث پیرامون آن نداشت .

با این حال واقعیات سرمایه داری نشان داد که عینیت عصر جدید نیز چندان چنگی به دل نمی زند . آزادی در کنار فقر ، نابرابری اقتصادی و از خود بیگانگی انسان ها بعضی ها را در میان آسمان آبی فئودالیسم و سقف دود زده ی سرمایه داری معلق نگاهداشت . عده ای نیز سر پناه مذهب را خوش تر یافتند . روشنگری کارگاه مذهب را تعطیل کرد ولی نتوانست فقر و نابرابری ها را درمان کند . جامعه ی رقابتی ضرورت ها و موانع پیشین را دست نخورده باقی گذاشت و در عوض ضرورت های جدیدی در مقابل انسان قرار داد (نا امنی اقتصادی ، بحران های ادواری و غیره) .

از جانب دیگر نباید عامل موثر مذهب را در تنظیم روحيات و اضطراب انسان ها نادیده گرفت . درست است که سرشت خلاق انسان خواهان گسستن بند های ضرورت انسان است اما تشویش و اضطراب ناشی از چنین تحولی خیلی بیش از ظرفیت انسان تکامل نیافته است . مذهب طبیعت خلاق را مهار می زند و اضطراب را با داروی ایمان تسکین می بخشد و همانند ابزاری خود تنظیم کننده تا وقتی در دستگاه فکری انسان تعبیه شده او را از نگرانی گسترش عرصه ی تحول باز می دارد . بقول مارکس مذهب معنای زندگی بی معنی است (۱) . از این رو برداشتن پوشش مذهب اگر با بدیلی واقعی و کارآمد همراه نباشد چه بسا موجب اختراع سرپوش های جعلی دیگر نظیر فاشیسم و پوپولیسم و نظائر آن شده و گاه نیز همه با هم دست اندر کار میشوند . خلاصه این که ایدئولوژی سرمایه داری نتوانست بعد از نزدیک به دو قرن بر خلاء ناشی از تضعیف مذهب غلبه کند و به ناچار هر دو بموازات هم ارا به ی ضرورت را بدنبال خود کشیدند . یکی با شعار آزادی در اقتصاد و دیگری با شعار آزادی بی آزادی .

البته بر خلاف مذهب ، سرمایه داری در دیدگاه خود از آزادی اصلاحاتی کرد . آزادی در اقتصاد خورشید ابدی فکری آن باقی ماند و اصلاحات بعدی تنها جای چند سنگر حفاظتی آن را تغییر داد : جهان سرمایه داری پدید آمده بود . در این میان عبارت " آزادی و دموکراسی " به مفهوم جدیدی استحاله یافت تا آنجا که آزادی و دموکراسی مترادف هم خوانده شدند . بزبان دیگر حرف واو معنی واقعی خود را از دست داد و صرفا به يك قاعده ی دستوری تبدیل شمسند . در سرمایه داری آزادی در حد مفهوم حقوقی دموکراسی تقلیل می یابد زیرا کوتاه اندیشی سرمایه داری می تواند آزادی را بلند تر از قامت دموکراسی تشخیص دهد .

از همان ابتدا عده ای نه از دیدگاه مذهب و نه از دیدگاه اصلاح طلبانه ، به انتقاد از برداشت جدید و ادعای آن پرداختند . از جمله می توان از روسو نام برد :

" تا وقتی انسان ها در جامعه ی مدنی بر سر تصاحب بیشتر مال و ثروت نزاع دارند سپردن نمایندگی به دست دولت در اصل يك قرار داد شیطانی برای پوشاندن نابرابری اجتماعی است " .

اما روسو خود بدیل جدیدی ارائه نمی دهد . او عمدتا از پیچیدگی اقتصاد سرمایه داری نسبت به اقتصاد ساده ی پیش سرمایه داری نگران است . از سوی دیگر مارکس نیز معتقد است که در جامعه ی سرمایه داری برابری حقوقی انسان ها در واقع قانونی کردن شرائط نابرابر آن هاست ولی او بخلاف روسو نظر مشخصی دارد . بنظر او آنچه می بایست جایگزین آزادی در اقتصاد (سرمایه داری) شود آزادی از اقتصاد (کمونیسم) است فقط در این حالت است که می توان به ادغام و ارتقاء دموکراسی در آزادی امیدوار بود . کمونیسم یعنی نفی دیالکتیکی واو ما بین آزادی و دموکراسی .

قبل از آن که توجه بیشتری به برداشت مارکس از آزادی بکنیم بد نیست اشاراتی به برداشت های دیگر که هر یک در شکل گیری تفکرات بعدی موثر بوده اند داشته باشیم . در اینجا باید از کانت و هگل نام برد .

آزادی و ضرورت

بحث آزادی از لحاظ فلسفی همواره در برابر مقوله ی ضرورت مطرح بوده است . در این زمینه چند شق وجود دارد: می توان ضرورت را خارج از فهم انسان تصور کرد و بناچار انسان را به تبعیت از ضرورت واداشت . این راه مذهب است . راه دیگر اینست که ضرورت امری ذهنی در نظر گرفته شود بنابراین قادر خواهیم بود با قدرت ذهن و فرمان عقل آن را مطیع خود سازیم . دیدگاه کانت نزدیک به چنین برداشتی است . از دید هگل هیچ ضرورتی خارج از فهم بشر نیست و هنگامی که ضرورت را بشناسیم بمثابه ی حل آن خواهد بود و دیگر مانعی در راه آزادی قرار نخواهد داشت . البته بجای همهی این ها می توان به قلمروئی پناه برد که در آنجا ضرورت از ابتدا ساخته و خواسته ی انسان و نیز تابع اوست . قلمرو هنر از این جمله است . می توان گفت که هدف و کار هنری از موضوع و فعالیت هنر جدائی ناپذیر و باصطلاح موضوع هنر در خود هنر است . بعلاوه اختیار و انتخاب در هنر با هیچ مانع یا ضرورتی جز اراده و مقصود هنرمند برخورد ندارد . هنر بیان واقعی خواست ها و امیال انسان است که توسط ضرورت خارجی تعیین نشده . همین طور در یک بازی ، قواعد بازی ساخته ی خود انسان هائی است که بطور داوطلب و خلاق در آن شرکت می کنند . این قواعد همان ضرورتی است که انسان خود خلق کرده و میتواند به میل و اراده ی او تغییر یابد ، نهایت این تمثیل شاید نوعی بازی باشد که هم قواعد ساخته ی انسان هستند و هم این که این قواعد در هر زمان قابل تغییرند . این تمثیل هر اندازه جالب ولی به هیچ وجه راهگشای مسئله ی اجتماعی آزادی نیست . زمانی که مارکس جامعه ی کمونیستی را به یک جامعه ی هنری و انسان کمونیست را به هنرمند تشبیه میکند شرائطی را مد نظر دارد که جامعه پس از یک دوره تحول و دگرگونی اساسی بدان دست یافته است . شرائطی که بقول مارکس جامعه نه در حال بودن که همیشه در حال شدن است . از دیدگاه کمونیسم میدان رویارویی با ضرورت ، عرصه ی پراتیک است . پراتیک کمونیستی از یکسو تابع ضرورتی است که مطیع میل و اراده ی کمونیستهاست . تا اینجا تمثیل هنر و وصف پراتیک شباهت زیادی دارند . اما همانطور که قبلا اشاره شد ضرورت خارجی نییست از واقعیت حاکم به پراتیک تحمیل می شود . پراتیک کمونیستی آزاد است ، ولی تا وقتی که مشروط به واقعیت حاکم است آزادانه نیست . (همین امر در مورد هنر نیز صادق است ، برای مثال خواست هائی که فرهنگ غالب بر هنرمند تحمیل می کند) . تنها با نفی ضرورت خارجی می توان گفت که عمل آزاد و عمل آزادانه بر هم منطبقند . پس روشن است که از دید کمونیسم حل ضرورت مسئله ی پراتیک است نه مسئله فلسفه . و این اختلاف اساسی مارکس با امثال هگل و کانت است . کانت پاسخ را در فلسفه می جوید و باید اذعان کرد که راه حل کانت در مقایسه با فلاسفه ی هم طرازش در نوع خود بسیار بدیع بود . با این همه کانت با یک راه حل غلط بخشی از پاسخ درست را در می یابد : انسان می تواند و باید خود مختار باشد . از دید کانت مقوله ی ضرورت و سایر مقولات تفکر (مثل کمیت ، کیفیت ، علت و معلول و نظائر آن) مقولاتی است که انسان برای تفهیم جهان اطراف وضع کرده است . این همان جهان برای ما است . ولی نمی توان این مقولات را به جهان فی نفسه نسبت داد زیرا بسیار اتفاقی است که مقولاتی که برای ما درستند بواقع در جهان فی نفسه نیز صادق باشند . از اینرو بعقیده ی کانت می توان یقین داشت که جهان بخودی خود تابع مقوله ای چون ضرورت نیست (بد نیست اشاره کنیم که عدم انتساب مقوله ی ضرورت به جهان یک پای اثبات خدا را بر پایه ی ضرورت بزرگ سوال می کشد بنابراین کانت در یک عبارت یکی از حربه های دفاعی مذهب را بدور می اندازد . بعد ها وی در کتاب نقد خرد عقلی از راه ایمان وجود خدا را دوباره به پیش می کشد) . حال از نظر کانت اراده ی انسان نیز تا جائی که برخاسته از جهان فی نفسه است از قید ضرورت آزاد است بنابراین شرائط امکان آزادی برای انسان همواره وجود دارد . کانت به این نتیجه گیری می رسد که خود انسان مسئول آزادی خویش است و اگر ضرورت واقع خلاف تصورات معقول انسان باشد نباید مطیع آن بود . می توان یکدسته احکام با دستورات عقلی تدوین کرد که صحت آن ها جهان شمول باشد . اگر ضرورتی خلاف این دستورات عقلی است و خواه از جانب دولت و خواه از جانب کلیسا تحمیل شود انسان مجبور به اطاعت از آن نیست . پس از دید اخلاقی کانت هم ضرورت خوب داریم و هم ضرورت بد . وقتی ضرورت بد با تصورات معقول انسان مغایر است دستورات اخلاقی کانت حکم می کند که

تابع آن نباشیم .

ایراد بزرگ کانت برداشت ایده آلیستی وی از تصورات معقول است . نه این که انسان می تواند در بند تصورات کاذبی باشد که در نظرش بسیار هم معقول اند ؟ انتقاد مارکس به کانت نیز از همین زاویه است . همانطور که فردی ممکن است تصور کند در حساب خود پول دارد و براین اساس چک های زیادی امضاء کند و خود را مقدار هنگفتی مدیون سازد . همین طور هم می توان تصور کرد که انسان ها بر پایه ی تصورات کاذب خود را مدیون مذهب کرده اند . از آن گذشته وقتی مردم فریفته ی مذهب یا فاشیسم (و همین طور استالینیسیم) شدند مسلماً آن را به "تصورات معقول" خویش توجیه می کنند . هر چه تصویری نامعقول تر باشد تلاش بیشتری برای معقول جلوه دادن آن خواهد شد . پس تضمین آزادی نمی تواند بر پایه چیزی باشد که "تصورات معقول" خوانده میشود . البته در بعضی موارد نیز حرف کانت آنقدر بدیهی و آشکار است که انسان کمتر راضی به زحمت مطالعه اش می شود . امروز بعد از تجارب تاریخی بسیار نفی ضرورت فاشیسم یا استالینیسیم ظاهراً ، بصیرت چندانی نمی خواهد . عقل سلیم کافی است . از این رو شاید مطالعه ی کانت برای بسیاری از کسان هنوز حاوی درس های آموزنده ای باشد . کمونیست ها می دانند که به صرف وجود ضرورت نمی توان ضرورت را توجیه کرد حتی در مورد خود کمونیسم . گر ضرورت تاریخی کمونیسم بارها ثابت شود این هیچ دلیلی برای پذیرفتن آن نیست ، چه ضرورت تاریخ به همان سان ممکن بود فاشیسم یا چیز دیگری باشد . کمونیسم بدان جهت که ارزش های (متحول) انسانی را در راستای تاریخ تحقّق میبخشد پذیرفتنی است (۲) .

بعد از این اشاره ی کوتاه به کانت بد نیست نگاه مختصری به برداشت هگل از آزادی و برخوردی که وی با ضرورت می کند ، بیفکنیم . هگل از جمله کسانی است که در موردش زیاد صحبت شده ولی کمتر غنیم شده است و از این جنبه منبع بسیاری از انحرافات بویژه انحراف فکری استالینی بوده است .

نمی توان منکر آگاهی و تسلط هگل بر تاریخ بود . یکی از عناصر مثبت هگل در تحلیل تاریخ برخورد تاریخی او به ضرورت است . هگل نامعقول بودن واقعیت یا ضرورت واقع را لاقبل تا دوران خودش می پذیرد . با این وصف ، آزادی را با شناخت ضرورت برابر می گیرد . اگر مردم در سراسر دوران تاریخ ضرورت زمان خود را می شناختند می توانستند با خشنودی احساس آزادی کنند . شناخت ضرورت در ادامه ی خود راهی جز توجیه ضرورت باز نمی گذارد . و برای توجیه ضرورت می توان آنقدر دلیل شمرند تا پذیرفت که چاره ای جز تسلیم نبوده است . می توان طوری استدلال کرد که يك فلک زده در کوره ی آدم سوزی پس از شناخت از ضرورت احوال خود آزادانه داوطلب سوخت خویش شود ! متأسفانه این که از نظر هگل آزادی امری متقابل است ، گر چه نسبت به برداشت مذهب (وابستگی یکطرفه ی انسان به نیروی مافوق) قدمی فراتر است ولی کمکی به حل مسئله آزادی نمی کند : انسان محتاج خداست ، خدا مشتاق انسان . برده به صاحب متکی است ، صاحب نیازمند برده است . توده به فرمان رهبر است ، رهبر خد متکّرار توده . بالاخره انسان سوارالاغ است ، الاغ هم محتاج انسان . پس نتیجه گرفته میشود که هم انسان آزاد است و هم الاغ . نیاز متقابل جزء و کل در برداشت هگل دست کسم از این حس برخورد اراست که ویژگی اجزاء نیز بحساب می آید و همین ویژگی است که فردیت جزء را تشکیل می دهد . فردیت محصول دیالکتیکی کل و جزء است (اگر درخت را کل و سیب را جزء فرض کنیم آنوقت فردیت درخت سیب حاصل ترکیب کل و جزء است . البته کل در اینجا کمال مطلوب نیست بلکه مفهوم میانگین است . در واقع برداشت میانگین از کل همان برداشت غالب در تفکر استالینی است) . لیکن در تک گزائی مطلق که خاص تفکر استالینی (یا مذهبی) است همین استقلال نسبی اجزاء نیز در بین نیست . جزء در کل حل میشود . معنای یکپارچگی استالینی یعنی غرق شدن جزء در کل یا به معنی دقیق کلمه یعنی مرگ .

در دیگر سقط هگلی بویژه در میان دنیا له روانی که منطبق او را با لکت ابراز می کنند توجیه تناقض تحت هر شرائطی است . برای نمونه تفکر استالینی چنان است که می تواند در مکان واحد در دو زمان متفاوت و باز در زمان واحد و در دو مکان متفاوت و موضع متضاد داشته باشد . اگر این کلاه فکری بر سر هر فلک زده ای فرورود خواهید دید که می تواند

۲- این امر که اساسی ترین ضرورت ممکن است کمترین اهمیت را داشته باشد در خیلی موارد صادق است . برای مثال خیلی روشن است که زمین بازی ضرورتی اساسی برای بازی فوتبال است ولی کمتر کسی به دلیل وجود زمین بازی به فوتبال علاقمند می شود .

چرخش موضع را سریعتر از تعویض لباس زیر به نمایش بگذارد . تاریخ اخیر تکرار هزار باره این خیمه شب بازی است . در اینجا باید تاکید شود که از دید هگل مسئله ی ضرورت به همین سادگی خاتمه می یابد . هگل بخوبی واقف است که ضرورت و در مقابلش ، آنچه تصادف خوانده میشود سطوح مختلف دارند . او در منطقش به مثالی اشاره می کند که در آن وجود طوطی ضرورت ولی رنگ منقارش تصادف است . ولی این مثال را می توان جامع تر بررسی کرد و نتیجه گرفت که وجود طوطی نیز در انواع تکامل پرندگان امری تصادفی است حال آن که پرند ه بودنش ضرورت است و همین طور تا آخر . البته ایراد دیالکتیک هگل اینست که این تغییر سطوح منطقی است نه زمانی و مکانی (و اینجا ما بین دیالکتیک هگل و مارکس تفاوت اساسی نهفته است) با یک چشم بهم زدن ضرورت به تصادف و تصادف به ضرورت تبدیل میشود . با این حال می توان چنین استنباط کرد که هگل برای سطوح مخطف ضرورت درجه بندی قائل است . جلد کتاب در مقایسه با ضرورت محتوای کتاب تصادف است و اگر بتوان از ضرورت جلد کتاب صحبت کرد مسلماً این ضرورت نسبت به ضرورت محتوای کتاب همانطور که به آسانی می توان ضرورت استالین را در برابر ضرورت کمونیسیم (و در واقع به لحاظ چنین ضرورتی) بدور ریخت . حال در مورد کسانی که جلد پوسیده ی استالین را به محتوای غنی کمونیسیم ترجیح می دهند چه باید گفت ؟ آیا دلایل قانع کننده ی تاریخ کافی است ؟ لطفاً به تاریخ رجوع کنید . ضرورت شناخت هگل خیلی بیش از آنچه آگاهی دنباله روان را ارتقاء دهد نا آگاهی شان را توجیه می کند . اگر آزادی شناخت ضرورت است پس جایی هم که آزادی سرکوب شود ضرورت کار خود را می کند . انسان همچنان تسلیم ضرورت است فقط اجازه دارد در باب آزادی شعر بگوید و گاهی هم فلسفه .

برداشت مارکس از آزادی

کمونیسیم فرآیندی تاریخی است و نه یک معجزه که فردای انقلاب متحقق شود . کمونیسیم حاصل بسط و تکامل پراتیک کمونیستی است و پیش نیازش تحقق فرایند ه ی آزادی است . نه این که آزادی نباید نقض شود ، باید در شرائطی باشد که نیازی به نقض آزادی نباشد . این پراتیک کمونیستی است که شرائط امکان آزادی را فراهم می کند . اگر نمی توانیم این شرائط را فراهم کنیم یعنی نمی توانیم کمونیست باشیم آنوقت شرائطی بها تحمیل میشود که یکی پس از دیگری موارد آزادی نقض میشود . مارکس بد رستی اشاره می کند که اگر آزادی حتی در یک مورد نقض شود مثل ایست که در همه ی موارد نقض شده است . نقض آزادی همیشه در مواردی است که کل آزادی زیر سؤال است . مثل آزادی مطبوعات :

”بدون آزادی مطبوعات آزادی های دیگر توهم است . . . هر یک از وجوه آزادی شرط وجود سایر آزادی هاست و اگر آزادی در یک مورد زیر سؤال رود ، آزادی در کل نفی میشود . . . آنوقت است که آزادی استثناست و نبود آزادی قاعده ” (۳) .

برخورد مارکس با آزادی جایی که مسئله ضرورت در پیش است برخوردی مشخص و تاریخی است . انسان تاریخ را میسازد اما نه همواره به میل خویش . ” اما ” همان موانع اجتماعی است که باید از سر راه برداشته شود تا انسان قادر شود تاریخ را به میل خویش بسازد . موانع و ضرورت هائی همچون تعیین کنندگی اقتصاد ، روابط طبقاتی ، دولت و بوروکراسی . . . و الخ . پس در اینجا صحبت از آزادی از اقتصاد و از سلطه ی دولت در میان است . برای آزادی از ضرورت هائسی از این نوع ، انسان باید در فعالیت های اجتماعی آزاد باشد . آزادی در بیان عقیده ، در مطبوعات و در انتخابات احزاب لازمه ی فعالیت آزاد انسان است ، کمونیسیم خواهان آزادی از همه ی قید و بند هائی است که مانع تحسول اجتماعی اند . و از این حیث با همه ی گرایشات حامی مناسبات طبقاتی و استثماراری مرز متمایزی دارد . علاوه بر این ، کمونیسیم راه رسیدن به چنین هدفی را تحقق بی قید و شرط آزادی سیاسی می داند و آن را پیوسته در پراتیک روز مـــرّه تجدید سامان می کند . و از این حیث نیز با همه ی گرایشات پوپولیستی در صور گوناگون آن (که نهایتاً به تشدید مناسبات طبقاتی - استثماراری منتهی است) ، از اساس متمایز است . بدون آزادی سیاسی حتی اگر مناسبات طبقاتی - استثماراری بطور موقت تخفیف پیدا کند قدر مسلم به جامعه ی انسانی دست نخواهیم یافت . به فرض محال که مناسبات طبقاتی - استثماراری از بین برود و کسی (؟ !) باشد که نان و آب را به تساوی قسمت کند چنین جامعه ای را حتی نمی توان جامعه

۲- مباحثات در باره ی آزادی مطبوعات ، مجموعه آثار مارکس و انگلس به انگلیسی ، جلد ۱ ، به ترتیب صفحات ۱۸۰ و ۱۵۹ ، انتشارات بین الملل .

خواند چه رسد به جامعه‌ی کمونیستی • جامعه‌ی موریانه‌ی ای لفظ مناسب‌تری است •
برای مارکس آزادی سیاسی شرط تحول آزادانه‌ی شعور اجتماعی است • از این رو در باب آزادی مطبوعات با صراحت
تمام می‌گوید :

” تنها سانسور واقعی که ریشه در آزادی مطبوعات دارد نقد است ” (۳) •

آن هدفی که بخواهد آزادی عقیده را محدود کند و مجبور باشد به حره‌ی سرکوب عقیده متوسل شود برآستی هدفی
غیر انسانی است • یا بقول مارکس :

هدفی که وسیله‌ی نا موجهی را توجیه کند هدف موجهی نیست (۴) •

بد نیست به مثل مشخصی در مورد چگونگی برخورد مارکس اشاره کنیم مارکس با وجود مخالفت با مذهب و این که خواستار
ایجاد شرائطی است که انسان را از مذهب آزاد کند با این حال شدیداً از آزادی در مذهب دفاع می‌کند • جدل مارکس
و بارو بر سر آزادی در مذهب بسیار آموزنده است • بارو خطاب به مارکس می‌گفت که دفاع از آزادی در مذهب چیزی نیست
جز نگاه داشتن انسان‌ها در بند تصورات متحجر مذهب • ظاهراً می‌بایست با نفی آزادی مذهب انسان را از بند تصورات
کاذب‌ها کرد • ولی مارکس بدرستی آزادی از مذهب را به تغییر آن شرائط اجتماعی که مذهب برخاسته از آن است نسبت
می‌دهد و به مخالفت بارو با آزادی در مذهب نه از منشاء تفکری انقلابی بلکه از منشاء تفکری ماهیتاً مستبد و سرکوبگر
می‌نگرد • (از قضا جناب بارو بعد ها طرفدار بی‌سماک شد و از سرکوب آزادی‌های سیاسی منجمله سرکوب آزادی افکار
کمونیستی بدفاع برخاست) •

برای مارکس مهم نیست که وجود آزادی چه مشکلاتی در بر خواهد داشت • انسان وقتی راه رفتن را فرا می‌گیرد زمین
خوردن را هم تجربه می‌کند • سؤال اساسی اینست که ” با از دست دادن آزادی مطبوعات چه از دست خواهد رفت؟ ”
مخالفتین می‌گویند :

” سانسور ملایم بهتر از آزادی مطبوعات صریح است به آن‌ها همان جوابی را خواهیم داد که اسپرتیاس و بولیس
اسپارت به ساتراپ ایرانی، هایدارنزدادند : ” هایدارنزد، تواند زری را که با می‌دهی که تجربه کرده‌ای، و آن
دیگری را تجربه نکرده‌ای • تو می‌دانی معنای برده بودن چیست، ولی هرگز طعم آزادی را نچشیده‌ای کـــه
بدانی شیرین است یا نه • اگر آن را می‌دانستی آنوقت با اندرز می‌دادی که بخاطر آن نه تنها با نیزه کـــه
با تیر نیز بچنگیم ” (۵) •

کسانی که با آزادی مخالفت می‌ورزند و آن را زود رس تلقی می‌کنند فقط نیمی از اعتقادات واقعی خود را بیان کرده‌اند :
” این افراد بطور کلی نسبت به انسان اظهار تردید می‌کنند اما در عین حال افرادی را تقدیس می‌کنند • آن‌ها
تصویری کریمه از انسان می‌سازند ولی در عین حال از ما می‌خواهند در برابر تصویر مقدس معدودی از افراد
ممتاز زانوزنیم ” (۶) •

در اینجا مارکس بدرستی یاد آور میشود که مخالفت با آزادی و تقدیس افراد ممتاز (یا رهبر) لازم و ملزوم یکدیگرند • دلیل
آن نیز از پیش روشن است زیرا :

۴- همانجا، صفحه‌ی ۱۶۴، عبارت کامل مارکس حائز توجه اساسی است :

” لیکن خود سانسورانگان دارد که هدفی در خود نیست، که چیز خوبی در خود و برای خود نیست که بنابراین بنیاد آن اصل
” هدف وسیله را توجیه می‌کند ” است • ولی هدفی که نیازمند وسیله‌ی ناموجه باشد هدف موجهی نیست • آیا مطبوعات هم نمی‌توانند
این اصل را در پیش گرفته و لاف بزنند : ” هدف وسیله را توجیه می‌کند؟ ” (تاکید از ماست) •

و در صفحه‌ی ۱۶۱ همان مقاله :

” مشکبویه ما آموخته که استبداد را راحت تر از قانون می‌توان برقرار کرد، و ما کماولی اظهار می‌کند که برای شاهزادگان شرعی آمد های
بهتری از خیر دارد • بنابراین اگر نخواهیم که شعار یسوعی که هدف خوب- و حتی در خوب بودن هدف تردید داریم- وسیله‌ی بسد
را توجیه می‌کند، تأیید کنیم، باید بیش از هر چیز روشن کنیم که سانسور در اساس وسیله‌ی خوبی است یا نه ” •
آیا استالینست‌های مدعی مارکسیسم باز هم از شعار ” هدف وسیله را توجیه می‌کند ” دفاع خواهند کرد؟ وقاحت می‌خواهد •

۵- همانجا، صفحه‌ی ۱۸۱ • مارکس پاسخ اسپرتیاس و بولیس را از تاریخ هردوت نقل مستقیم کرده است •

۶- همانجا، صفحه‌ی ۱۶۰ •

"اگر قرار است که ما تمام عمر در قنடاق بمانیم چه کسی ما را قنடاق خواهد کرد؟ اگر در گهواره باشیم چه کسی گهواره را تکان خواهد داد؟ اگر در زندان باشیم پس زندانبان کیست؟" (۷) .

تردیدی نیست که مخالفین آزادی به بهانه‌ی رشد ناقص انسان خود را جای زندانبان یا قیم انسان تصور می‌کنند ولی: "اگر رشد ناقص انسان اساس موهومی است برای مخالفت با آزادی مطبوعات، پس یقیناً سانسور وسیله‌ی بسیار معقولی است بر علیه رشد او" (۸) .

چنان که می‌بینیم در نقل قول‌های اخیر، مارکس دلائل متعدد مخالفت با آزادی را به زیر سؤال می‌کشد و سعی دارد تناقض پنهان مخالفت با آزادی را آشکار سازد. در همین زمینه وی اشاره می‌کند که آنچه از خود سانسور بدست است نحوه‌ی اجرای آن است:

"چگونه این چنین قانونی قرار است اجرا شود؟ به شیوه‌ای بمراتب تهوع‌آور تر از خود قانون: توسط جاسوسان یا با توافق قبلی به مضمون دانستن کلیه‌ی گرایشات ادبی، که در این صورت باید در باره‌ی خود گرایش هم‌کسه فرد به آن تعلق دارد تحقیق شود" (۹) .

ولی آیا مخالفین آزادی با هر گونه آزادی مخالف هستند؟ خیر:

"هیچ انسانی مخالف آزادی نیست، حد اکثر مخالف آزادی دیگران است. مسئله این نیست که آزادی باید وجود داشته باشد یا خیر، زیرا همیشه وجود دارد. مسئله اینست که آیا آزادی مطبوعات امتیاز است برای افراد مخصوص یا امتیاز است برای بشر. مسئله اینست که "آزادی تغکر" حق بیشتری از "آزادی طیه تغکر" دارد یا نه" (۱۰) .

از نظر مارکس نصف آزادی یا دو سوم آزادی معنا ندارد. یا آزادی داریم یا نداریم. این که بعضی از آزادی‌ها هستند و بعضی آزادی‌ها نیستند در واقع انکار آزادی است: "بطور کلی ما به آن "آزادی" که تنها در حالت جمع است علاقه‌ای نداریم. انگلستان، اثباتی در مقیاس بزرگ تاریخی بر این مدعا است که تا چه اندازه عرصه‌ی محدود "آزادی‌ها" برای "آزادی" خطرناک است بقول ولتر این کلمه‌ی آزادی‌ها یا امتیازات انقیاد را پیش‌فرض می‌کنند. آزادی‌ها استثنائاتی هستند از بسزردگی عمومی" (۱۱) .

از نظر مارکس:

"مطبوعات آزاد حتی اگر محصول بدی هم تولید کند خوب است. طبیعت حتی اگر چیزهای وحشتناک ایجاد کند خوب است" (۱۲) .

"(وقتی انسان) تنوع سرمست‌کننده و غنای پایان‌ناپذیر طبیعت را تحسین می‌کند از گل سرخ نمی‌خواهد بوی بنفشه بدهد، ولی آیا غنی‌ترین چیز، فکر، باید فقط در یک شکل وجود داشته باشد؟" (۱۳) .

این همان یکپارچگی است که مارکس با آن شدیداً مخالف است. این یکپارچگی حاصلی جز تابعیت کورازاراده‌ی رهبر یا انسان‌های "ما فوق" بدنبال ندارد.

"سانسور همه‌ی ما را در انقیاد نگاه می‌دارد، همانطور که در زیر یوغ استبداد همه برابند اگر نه در ارزش که در فقدان آن. این گونه آزادی مطبوعات مدعی پیش‌بینی تاریخ جهان و اطلاع‌پیشاپیش از صدای مردم است

۷- همانجا، صفحه‌ی ۱۵۳ .

۸- همانجا، صفحه‌ی ۱۵۳ .

۹- اظهاراتی در باره‌ی آخرین دستورالعمل سانسور در پروس، مجموعه جلد ۱، صفحه‌ی ۱۲۱ .

۱۰- مباحثات ۰۰۰، صفحه‌ی ۱۵۵ .

۱۱- همانجا، صفحه‌ی ۱۷۸ .

۱۲- همانجا، صفحه‌ی ۱۵۸ .

۱۳- اظهاراتی ۰۰۰، صفحه‌ی ۱۱۲ .

که تا کنون تنها منبع داوری تعیین نویسندگان دارای "اختیار" و "بدون اختیار" بوده است" (۱۴) . پس یا منبع آزادی و بردگی انسان را باید پذیرفت زیرا این دو لازم و ملزومند و یا آزادی بیان و مطبوعات و به عبارت کلی تر آزادی سیاسی بی قید و شرط را باید پذیرفت تا به خلاقیت و تحول جامعه ی انسانی دست یافت . بد نیست متذکر شویم که مارکس در همان حالی که با نظرات محافظه کار و افراطی راست بر سر مسئله ی آزادی جدل داشت و قویا تأکید داشت که به هیچ عنوان مخالفتی با آزادی عقیده و بیان این دستجات ندارد بلکه حتی از حقوق آن ها دفاع می کند . " تردیدی نیست که ما به همان اندازه با منع روزنامه هائی چون البرفلدرزایتونگ و ... مخالف هستیم . زیرا موضع ما از لحاظ حقوقی ، بستگی به ماهیت اخلاقی موارد مشخص ندارد چه رسد به نظرات سیاسی و مذهبی آن ها" (۱۵) (تأکید از ماست) .

این نظرات را مارکس تنها در سال های ۱۸۴۲ بیان نمی کرد بلکه در سال های ۱۸۵۱ یعنی پس از تجربه ی انقلابات ۴۹-۱۹۴۸ و پس از پایه گذاردن جنبش نوین کارگری قویا ابراز می داشت . (بد نیست اشاره کنیم که مارکس در سال ۱۸۵۰ تصمیم به انتشار مجموعه آثار خود گرفت و اولین جلد آثار او که شامل مقالات وی در مورد سانسور و آزادی بود بسی هیچ تغییری انتشار یافت) .

مارکس در نقد قانون اساسی جمهوری فرانسه که در سال ۱۸۴۸ تدوین شده بود چنین اظهار نظر می کند . " توجه کنید که در اینجا و در سراسر قانون اساسی فرانسه آزادی تضمین میشود . ولی همیشه مشروط به استثنائاتی است که قانون مقرر کرده است یا ممکنست در آینده بکند" (۱۶) .

به گفته ی مارکس طبق قانون اساسی فرانسه :
 " بهره مند شدن از این حقوق (آزادی اجتماعات ، نظر ، مطبوعات و غیره) هیچ محدودیتی جز حقوق مساوی دیگران و امنیت عمومی نخواهد داشت" .
 مارکس عبارت آخر را طنز خوانده و گوشزد می کند که :
 " این که محدودیت ناشی از امنیت عمومی بهره مندی از حقوق را کلامی منتهی خواهد کرد از واقعیات زیر (وضعیت فرانسه) کاملاً مشهود است" (۱۷) .

آنچه مارکس به آن پی برده بود و تجربیات تاریخی بارها و بارها آن را به اثبات رسانده است ماهیت فرصت طلبانه ی مخالفین آزادی است آزادی هست مگر در شرائطی که ... آزادی برای اکثریت ؟ ایداً . اکثریت نیازی ندارد که آزادی را به انحصار درآورد . این اقلیت و آن هم همواره اقلیت ناچیزی است که آزادی را منحصر بخود می داند . زیرا اگر درست است که همه می توانند آزاد باشند این نیز درست است که همه نمی توانند در قدرت باشند . قدرت طلبی نوعی بیماری است که علائم اولیه اش در ستایش جنون آمیز اکثریت ظاهر می شود و این ستایش خود در دیگری تا وقتی است که قدرت صاحب نشده است .

دموکراسی

سه برداشت انحرافی از دموکراسی وجود دارند که ظاهراً متفاوتند ولی در اساس یکی هستند یعنی معتقدند که سه دموکراسی متعلق به بورژوازی است . نظر اول بطور آشکار مدعی است که دموکراسی ، خاص سرمایه داری است و اگر نخواهیم دموکراسی داشته باشیم باید سرمایه داری داشته باشیم . نظر دیگری بر این اعتقاد است که دموکراسی منحصر به جوامع پیشرفته ی سرمایه داری است و برای این که دموکراسی بدست آید ، سرمایه داری باید در جوامع عقب مانده رشد کند . و بالاخره نظر سوم نعل وارونه می زند و می گوید که دموکراسی در اساس دموکراسی بورژوائی است پس در جامعه ی "انقلابی" آینده بدان نیازی نیست . نظریه ی اول و دوم ، طیف وسیع محافظه کار افراطی تا لیبرال را شامل می شود . نظر سوم ، اغلب در بین گرایشات مختلف پوپولیستی (از رویزیونیست های در قدرت تا رویزیونیست های در انتظار) رایج

۱۴- مباحثات ، ... ، صفحه ی ۱۷۷ .

۱۵- مقاله ی "توقیف لایبزیگر آگماینه زایتونگ" ، جلد ۱ مجموعه آثار ، صفحه ی ۳۱۴ .

۱۶ و ۱۷- مارکس ، قانون اساسی جمهوری فرانسه مصوب ۴ نوامبر ۱۸۴۸ ، مجموعه آثار ، جلد ۱۰ ، صفحات ۹-۵۶۸ .

است .

بر خلاف این نظرات ، باید گفت که دموکراسی يك دستاورد تاریخی است . همچنان که زبان نیز محصول فعالیت مشترک انسان هاست و از این جنبه يك دستاورد تاریخی بشمار می رود . در واقع ، دموکراسی زبان اداره ی جامعه است و بهترین زبانی است که بشر تا به امروز بدان دست یافته است . این زبان پیوسته کامل میشود و در کمونیسیم به حد کمال می رسد . تا وقتی نابرابری های اقتصادی و طبقاتی حاکم است ، دموکراسی پایدار نخواهد بود ، حتی اگر برای مدت طولانی دوام پیدا کند ، بدین سبب هر اندازه هم که سرمایه داری پیشرفته باشد با آن که نسبت به جوامع عقب مانده ، کسب دموکراسی در آن محتملا سهل تر است ولی معینا دموکراسی امری نهادی و کاملا پایدار محسوب نمیشود و همیشه در معرض تهدید است (غلبه ی گرایشات راست نوین در غالب جوامع پیشرفته کنونی گواهی بر این مدعاست) . فقط در جامعه ای که انسان ها در شرائط برابر از لحاظ مناسبات تولیدی بسر میبرند امکان نهادی شدن دموکراسی فراهم است یا به عبارت دیگر تنها در مناسبات پویای سوسیالیستی می توان از نهادی بودن دموکراسی به معنی واقعی کلمه سخن گفت .

از لحاظ تاریخی هیچ يك از موارد دموکراسی - حقوق و آزادی ها - را طبقه ی حاکم بنا بر تمایل خود اعطاء نکرده است بلکه در برابر فشار مبارزات توده ای و پس از عقب نشینی های متعدد ناچار به تسلیم شده است ولی به تدریج بر پایه ی قدرت اقتصادی و با توسل به دستگاه سرکوب توانسته است از دستاوردهای دموکراسی بسود منافع خود بهره برداری کند . بدین سبب دموکراسی متاثر از مناسبات طبقاتی است و نمی توان آن را خارج از این مناسبات در نظر گرفت . لازمه ی شناخت دموکراسی ، شناخت محدودیت هائی است که طبقات اقلیت حاکم بر دموکراسی تحمیل کرده اند . تنها غیراستثمارگر یعنی طبقه کارگر است که خواهان بسط دموکراسی از طریق برداشتن همه ی محدودیت هائی است که تاریحا مانع رشد دموکراسی اند . به عبارت دیگر تنها طبقه کارگر است که دموکراسی را از مفهوم طبقاتی اش می زنداید .

خوب است اشاره شود که واژه ی دموکراسی از اوایل قرن ۱۸ رایج شد . تا آن زمان خود کلمه ی " مردم " در فرهنگ غالب به آدم هائی خطاب می شد که از دید آن فرهنگ ، لیاقت دخالت در سیاست و دولت را نداشتند : یعنی توده ی مردم . به همین ترتیب کلمه ی دموکرات نیز معنای منفی داشت و به کسی گفته می شد که از همان " مردم " حمایت می کرد . با این تعبیر تا اوایل قرن ۱۹ ، دموکراسی به معنی حاکمیت مردم ، از دید فرهنگ غالب واژه ای نامقبول بود . جالب این است که بورژوازی هم با واژه ی دموکراسی مخالف بود و هم با مفهوم آن . مبارزات توده ای آن را به طبقه ی حاکم تحمیل کرد تا بعد از دو قرن به زعم رفقای " چپ " دریابد که رهین منت بورژوازی است . دموکراسی بورژوازی ! مخالفت طبقه ی حاکم با دموکراسی و دلیل اصلی این مخالفت به آشکار ترین شکل در بیان میلز مشاهده میشود . به عقیده ی میلز چگونگی زحمتکشان در اکثریت هستند شرکت آن ها در انتخابات ، نمایندگان بورژوازی را از صحنه خارج خواهد کرد . برای مثال میلز به قوانینی مالیاتی اشاره می کند که زحمتکشان با تکیه به رای اکثریت چنان مالیاتی وضع خواهند کرد که سرمایه داران را به ورشکستگی خواهد انداخت .

پس بیهوده نبود که یکی از مطالبات اولیه ی زحمتکشان برقراری انتخابات همگانی ، یعنی یکی از ارکان اصلی دموکراسی بود . این مبارزات ابتدا با شکست مواجه شد (تجربیات شکست انقلابات ۱۸۴۹-۱۸۴۸) و سرانجام پس از مبارزات طولانی برقراری انتخابات همگانی به طبقه ی حاکم تحمیل شد . جالب است که تا قبل از برقراری انتخابات همگانی ، احزاب و عقاید مختلف از جمله احزاب و اتحادیه های کارگری بطور نسبی آزاد بودند و در واقع برنامه هائی که این احزاب و از جمله احزاب کمونیستی کارگری در صدر وظائف خود قرار داده بودند تلاش برای اجرای انتخابات همگانی بود . ظاهرا طبقه ی حاکم تا هنگامی که از انتخابات همگانی خبری نبود واهمه ی چندانی از آزادی احزاب و مطبوعات نداشت . این خسود از مواردی است که نشان می دهد هر يك از ارکان دموکراسی شرط اجرای ارکان دیگر است . اگر یکی از این ارکان نباشد ، مثلا انتخابات همگانی ، وجود ارکان دیگر چندان موثر واقع نمی شود . زمانی که به ناگزیر طبقه ی حاکم در برابر خواست انتخابات همگانی تسلیم شد ضرورتا با توسل به حیل های سیاسی و قدرت سرکوب و تحمیل ، آزادی احزاب و مطبوعات را ممنوع اعلام داشت (دوره ی لوئی بناپارت و بیسپارک از چنین دوران هائی است) و اما سرمایه داری مجددا موقعا به آزادی نسبی احزاب و مطبوعات تن داد که خود را کاملا از حیث قدرت اقتصادی و سیاسی مسلط می دید . و هر بار که

از این لحاظ موقعیت خویش را در خطر می‌یافت از توسل به حربه‌ی سرکوب آشکار ابائی نداشت. امروز به روشنی مشاهده می‌کنیم که پارلمان در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری در بست تحت اختیار نمایندگان سرمایه‌داری است. البته منظور این نیست که غیر ممکن است که نماینده‌ای از مردم انتخاب شود منظور این است که بعنوان یک نهاد در خدمت طبقه‌ی حاکم است و از این حیث وجود پاره‌ای از آزادی‌های سیاسی برای طبقه‌ی حاکم نگران‌کننده نیست. بنا براین با وجود آن که انتخابات همگانی و آزادی‌های سیاسی بطور نسبی برقرارند، عدم وجود یکی دیگر از ارکان اصلی دموکراسی یعنی برابری افراد در جایگاه تولید، تاثیر ارکان دیگر را خنثی ساخته و برآیند حاصل بسود طبقه حاکم تمام شده است. به همین سبب است که می‌گوئیم دموکراسی در جوامع سرمایه‌داری امری نهادی و همواره پایدار نیست.

گفتیم همین دموکراسی محدود در جامعه‌ی بورژوازی به غلط دموکراسی بورژوازی نام گرفته است و به یمن کج اندیشی استالینی، طبقه‌ی سرمایه‌دار آن را از افتخارات خود محسوب می‌کند گرچه نه با خواست و علی‌رغم خواست او نصیب شده است. با این همه با این استدلال مسخره مواجه ایم که چون دموکراسی در جامعه‌ی سرمایه‌داری بدست آمده، پس بورژوازی است. با این ترتیب باید گفت که انتخابات همگانی و حتی آزادی‌های مثل آزادی زنان نیز بورژوازی است زیرا در دوره‌ی سرمایه‌داری بدست آمده است. بالاخره انگیزه‌ی خودکامی خرده‌بورژوازی - بورژوازی به جایی می‌کشد که دموکراسی را به بهانه‌ی بورژوازی بودن دموکراسی نفی می‌کند. می‌توان اسلحه‌ی بورژوازی را بکار برد، بوروکراسی بورژوازی را در همه‌ی ارکان تشکیلاتی و مناسبات درونی بکار انداخت و در یک کلام از همه‌ی "برکت" های بورژوازی تغذیه کرد. ولی از دموکراسی که بورژوازی آن را به ناچار پذیرفته است فرار کرد. شگفت‌آور نیست که رژیم حاکم شوروی آمده است با اشتباهی تمام سنگدان مغ‌امریکائی را هضم کند ولی کافی است "آزادی عقیده و احزاب" را که چیزی جز دست‌آورد جمعی و حاصل تلاش و آرزوی توده‌ها نیست، زیر دماغش بگیرند تا گرفتار التهاب روده شود.

وقتی امروز می‌شنویم که عده‌ای باز هم تحت عنوان نمایندگان طبقه‌ی کارگر سنگ مخالفت با آزادی "لیبرالی" را به سینه می‌زنند بیهوده خوشحال می‌شویم و تصور می‌کنیم که پس کسان دیگری نیز بدین اندازه از شعور رسیده‌اند که می‌خواهند از آزادی محدود لیبرالی موجود در جامعه‌ی بورژوازی فراتر روند. اما هیئات. اینان با خود آزادی مخالفت. آزادی برایشان از اساس مفهومی لیبرالی است. باید دست‌این‌ها را بگیرد و بگوید که "ای نمایندگان تنها طبقه‌ای" که به آن خیانت می‌کنید، این راهی که شما می‌روید به قبرستانی ختم می‌شود که مردگانش برای فرار از دست شما اقدام به خودکشی خواهند کرد! در جواب به شما خواهند گفت هر چه بادا باد، زنده باد دیکتاتوری پرولتاریا. آخر چنین است تعبیرشان از دیکتاتوری پرولتاریا. همانطور که اشاره کردیم، دموکراسی آسان بدست نیامد ولی متأسفانه آسان از دست می‌رود و این بیشتر بدان دلیل است که آن عده‌ای که منطقا (کدام منطق؟) می‌بایست به سختی حافظ دموکراسی باشند خود در صف مقدم مبارزه علیه دموکراسی قرار گرفته‌اند. تجربه‌ی ایران خودمان پرده‌ی دیگری از همین نمایش بود. اگر درست است که دموکراسی در درجه‌ی اول به شرائط مساعد مبارزاتی و توازن طبقاتی بستگی دارد پس هر جا این وضع به زیان اکثریت جامعه تغییر کند نتیجه‌اش پایان دموکراسی است. به عبارت دیگر تا وقتی جوامع استثمار - طبقاتی وجود دارد، تناسب ساده‌ای بین پیشرفته بودن مناسبات سرمایه‌داری و حضور دموکراسی برقرار نیست. پیشرفته بودن یا عقب مانده بودن سرمایه‌داری در درجه‌ی دوم اهمیت است. نگاه کوتاهی به تجربیات کشورهای مختلف سرمایه‌داری بوضوح نشان می‌دهد که کسب دموکراسی امری تدریجی و خطی نبوده است. چنان که می‌دانیم در دوره‌ی سرمایه‌داری رقابت آزاد، دموکراسی به مفهوم امروزی وجود نداشت و تلاش برای کسب دموکراسی تا اوائل قرن بیستم، در غالب کشورها، بی نتیجه ماند. تا قبل از جنگ جهانی اول فقط در معدودی از جوامع غربی، آثار دموکراسی ظاهر شد. بین جنگ جهانی، سرمایه‌داری بالنسبه پیشرفته آلمان و اطریش به فاشیسم گرائید (و نیز سرمایه‌داری عقب مانده تر ایتالیا و اسپانیا) ولی بعد از جنگ و تجربه‌ی شکست فاشیسم و تضعیف قدرت سیاسی طبقه‌ی حاکم، کشورهای مزبور (به جز اسپانیا) به دموکراسی بازگشتند. از همه جالب تر تجربه‌ی ژاپن است. این کشور بدون هیچ سابقه‌ی دموکراسی، بعد از جنگ جهانی دوم به جانب دموکراسی گرایش یافت. تجربیات امریکای لاتین نیز از این حیث حائز اهمیت است. برزیل و اروگوئه با وجود پیشرفته تر بودن مناسبات سرمایه‌داری شان نسبت به سایر جوامع امریکای لاتین، هنوز تحت استیلاي حکومت‌های نظامی قرار دارند (تغییر حکومت نظامی و انتخابات ریاست جمهوری اروگوئه در همین سال رخ داد. بطور کلی

تغییرات رژیم‌های نظامی در کشورهای لاتین امریکای پنج سال اخیر و گرایش آنان به جانب دموکراسی، هر چند به شکل خیلی محدود آن، نیاز به یک بررسی تفصیلی و جامع‌تری دارد. در عوض کشوری مثل ونزوئلا با اقتصادی توسعه نیافته به دموکراسی تن داده است. و حال شیلی، کشوری که پیش از هر کشور دیگر امریکای لاتین سابقه دموکراسی داشت بعد از شکست مبارزات توده‌ای و تغییر توازن طبقاتی پس از حکومت آئنده، مجدداً سلطه دیکتاتوری را تجربه می‌کند. مکانیسم نفی دموکراسی و توسل به سرکوب عریان در کشورهای سرمایه داری پیشرفته و کشورهای پیرامون متفاوت است. اگر در کشورهای متروپل این امر به علت عدم کارآئی مکانیسم‌های معمول حفظ سلطه طبقة ی حاکم است. در کشورهای پیرامون عملکرد امپریالیسم و وابستگی را باید تعیین کننده شمرد. ما در این زمینه در شماره‌های گذشته‌های توضیحاتی داده‌ایم.

چنان که می‌بینیم، دموکراسی، نه فقط دارای افت و خیز است که برگشت پذیر نیز هست. در صورت مساعد بودن شرائط مبارزه در کشوری بی هیچ سابقه دموکراسی پدید می‌آید و در بعضی شرائط هر آنچه بدست آمده پاک از دست می‌رود. شاید بتوان گفت که در اغلب موازین تقصیر به گردن عقب ماندگی سرمایه داری نبوده بلکه متوجه عقب ماندگی مخالفین سرمایه داری بوده است.

گفتیم که ارکان دموکراسی هر کدام شرط یکدیگرند. یکی از این ارکان یعنی برابری افراد در جایگاه تولید در جوامع سرمایه داری امکان پذیر نیست و بدین جهت است که دموکراسی در جوامع سرمایه داری همواره دموکراسی محدود است (گاه به این دموکراسی محدود، دموکراسی حقوقی گفته می‌شود). در رکن دیگر دموکراسی، یعنی انتخابات همگانی و آزادی سیاسی نسبی در جوامع سرمایه داری امکان پذیر است ولی مشروط به شرائط و توازن طبقاتی است. در حال حاضر، طبقه سرمایه داری با تکیه بر قدرت اقتصادی - سیاسی توانسته است با وجود آزادی سیاسی نسبی، انتخابات همگانی را به انتخابات همگانی برای نمایندگان خود تبدیل کند بطوری که عملاً وجود آزادی سیاسی اثری در تعیین قدرت سیاسی ندارد. در جوامع باصطلاح شورائی طبقه ی حاکم با حذف آزادی سیاسی، انتخابات همگانی بسود خویش را صد در صد تضمین کرده است. این نشان می‌دهد که چرا شکل دموکراسی بخودی خود ملاک نیست. این که امروز شوراها به مراتب عقب مانده تر از پارلمان در جوامع سرمایه داری است (از لحاظ عملکرد اجتماعی و نحوه ی تصمیم گیری و نظیر آن) ابداع معنی ضعف شکل شورائی حاکمیت نسبت به پارلمان نیست. آنچه دخیل است ضعف محتوای، حذف ارکان بیشتر از دموکراسی است. اگر شورا به علاوه ی دموکراسی خیلی برتر از حکومت پارلمانی است (اگر چه از پیش نمی‌توان گفت که تنها بدیل برتر است) در عوض شورا منهای دموکراسی (چنان که تجربه نشان داد) از لحاظ تاریخی خیلی عقب تر از پارلمان است. شوراها مانند بعضی مواد آلی با تغییر یک عنصر - دموکراسی - به زهری کشنده بدل میشوند. بنابراین هم برای حیات خوبند و هم برای خودکشی. بستگی دارد که ترکیب چه باشد. شوراها در صورت بوروکراتیک شدن تمرکز بیشتری خواهند یافت تا پارلمان و این خطری جدی است. از این رو سوسیالیسم طالب چنان شورائی است که دموکراسی جزء لاینفک آن باشد، بر این نکته باید تاکید کرد زیرا اگر به فرض احزاب کارگری برای مدتی قدرت سیاسی را تصرف کنند و بدست خود دموکراسی را حذف کنند (در اینجا منظور آزادی سیاسی است) سرنوشت محتمل آن، همان بوروکراتیک شدن و استحاله یافتن به طبقه ی غیر خود است.

اراده ی واحد

توجیهاتی که احزاب پوپولیست در رژیم‌های مشابه برای تحمیل نظرات خود و سرکوب آزادی‌های سیاسی می‌کنند از قبیل تکیه بر "اراده ی واحد توده" و غیره، صرفنظر از دروغین بودن چنین ادعائی، ساطوری است که اول از همه توده را تکه تکه خواهد کرد و سرانجامش سنگ قبری است که امروز در کشورهایی به اسم شورا بر روی توده گذاشته شده است. تجربه ی شوم شوراها ی ساختگی و بوروکراتیک درس آموزنده ای برای پرولتاریا فراهم آورده است و گواه آن است که پرولتاریا هیچ اراده ی واحدی را جز آنچه بیان آزاده ی خواست‌ها و نیازهای اجتماعی اوست نباید به رسمیت شناسد. اراده ی واحدی که مدعیان می‌گویند به راستی جانور غریبی است. زیرا هر اندازه از پرولتاریا بیگانه است و از دموکراسی بی‌بزاره در عوض گاه عریان با مذهب می‌رقصد، گاه در لباس استالین با هیتر دست می‌دهد و گاه در چهره ی مائو به سرمایه داری لبخند می‌زند. همه وقت و درهمه جا حاضر است جز در کنار توده. بی جهت نیست که افتخار آشنائی با "اراده ی واحد"

هنگام وداع با آزادی و دموکراسی نصیب می‌شود. از این بدتر هم مصیبت بعد از آشنائی است زیرا بزودی حزب جیم و حزب میم خواهیم داشت که هر دو مدعی اراده‌ی واحد طبقه‌ی کارگردد. اما اراده‌ی واحد فقط یک حزب را قبول دارد و نه دو حزب را. پس تکلیف چیست؟ حزب جیم مدعی است که حزب میم "بورژوا" شده است و حزب میم معتقد است که همه چیز خودش "بورژوا" هستند. پس دعوا بر سر این میشود که باید به "بورژوازی" آزادی داد یا خیر؟ جواب هم روشن است زیرا شرط اول بازی پرولترنمائی این است که بگوئیم به بورژوازی نباید آزادی داد. خوشبختانه اگر خلاف این را بگوئی در این بازی مرکب شرکت نخواهی داشت (البته دیر یا زود به سراغت خواهند آمد). حال بازی آغاز می‌شود و برنده کسی است که زودتر ثابت کند حزب دیگر بورژوا است (ثابت در اینجا یعنی قلع و قمع). آنگاه برنده، حزب میم یا جیم به لقب پرافتخار حزب طراز نوبین مفتخر میشود. سناریو تمام؟ خیر، ادامه دارد. بعد از مدتی نوبت می‌رسد به مخالفین درونی حزب طراز نوبین. ولی اکنون که از بورژوازی خبری نیست و پرولتاریا با اتکا بر حزب طراز نوبین همه‌ی طبقات را از بین برده است، اختلاف در کجا است؟ جواب خیلی ساده است: عده‌ای جاسوس بیگانه در صفوف حزب "رخنه" کرده‌اند. از آن پس اراده‌ی واحد شروع می‌کند به جویدن دست و پای خودش، گفتیم که این اراده‌ی واحد چه جانور غریبی است. حال بیاد آورید چند بار این سناریو تکرار شده است و چند بار برآستی پای بورژوازی در میان بوده است؟ بنا بر این آیا هنگامی که می‌گوئیم که مسئله بر سر دادن یا ندادن آزادی به "بورژوازی" نیست حق داریم یا خیر؟

برای یک لحظه تصور کنید که حاکمیت جوان پرولتاریا در وضعیت ناگوار و آشفته‌ی اجتماعی است و در این میان نمایندگان بورژوازی همه‌ی اقدامات خود را در تبلیغ نظرات خویش و انتقاد از حاکمیت جدید بکار گرفته‌اند. در این حال وظیفه‌ی پرولتاریا چیست؟ قدر مسلم این که طبقه‌ی کارگری که به نیروی اکثریت جامعه و هژمونی ایدئولوژیکی خود متکی است از نقد بورژوازی هراس ندارد و بر عکس در بازسازی تجربیات خودش از آن سود می‌جوید. پس پاسخ دشوار نیست: پرولتاریا آزادی بیان و عقیده را از بورژوازی سلب نخواهد کرد. اما نگرانی پرولتاریا در جای دیگری است زیرا نمی‌داند چطور بسه پدر خوانده‌های خود حالی کنند که زبان یکدیگر را بفهمند اگر در این راه موفقیتی حاصل شود فکر می‌کنیم بورژوازی هم رضایت دهد! این بحث، بسیار مهم و چند جانبه است. آنچه در اینجا آمده است اعلام نظر است و نه بحث کل قضیه. برای بخش مهمی از چپ ایران که متأسفانه در گذشته تحت آموزش‌های استالینی - مائوئی - رومیونیستی بار آمده است حتی اشاره به این مسئله ایجاد شوک می‌کند. این پاراگراف بمطابقت با شوك اولیه است تا بحث مفصل تر آن در آینده.

خلاصه سخن، دموکراسی هیچ جایگزینی جز خودش ندارد، دستاوردی است که توده‌ها طی قرن‌ها مبارزه بدست آورده‌اند. نه متعلق به بورژوازی است و نه این که با مثل کاذب اراده‌ی واحد قابل تعویض است. توده‌ها زبان دموکراسی را می‌شناسند زیرا زبان طبیعی بیان خواست‌های آنان است. آنچه توده‌ها نیا موخته است مبارزه‌ی بی‌امانی است که باید در حفظ دموکراسی در پیش‌گیرد. برای جامعه‌ی ما، تجربه‌ی اخیر تجربه‌ی گرانبهائی بود.

دموکراسی در پراتیک

از دید کمونیسم نیاز به دموکراسی نیازی انسانی است و نه از اینروست که گویا دموکراسی بازدهی اجتماعی را بالا می‌برد. دموکراسی نیز همانند آزادی، می‌بایست در پراتیک کمونیستی امروز خود را نشان دهد. این دموکراسی، در وهله‌ی نخست، در قلمرو سازمان یعنی شکل نظم یافته‌ی پراتیک کمونیستی متحقق می‌شود. اگر نظمی که از واقعیت خارج به پراتیک کمونیستی تحمیل می‌شود نظم بوروکراتیک است و نظمی که زائیده‌ی پراتیک کمونیستی است، نظمی است خودگردان. سازمان کمونیستی، حاصل ایند و فرآیند است و روشن است که هر چه برآیند این نظم در جهت نظم خودگردان باشد، سرشت سازمان به سرشت کمونیسم نزدیک تر است. تعیین این جهت بستگی مستقیم با بسط دموکراسی در درون سازمان دارد. دموکراسی، نفی یکپارچگی کاذبی است که محصول نهائی نظم بوروکراتیک است. البته این یکپارچگی مثل برادر خلف‌آن، اراده‌ی واحد، جزء افتخارات گرایشات پوپولیستی به حساب می‌آید. شگفتی ما از نا آگاهی این گرایشات نسبت به سرنوشت محتوم یکپارچگی است. زیرا در دوران تقسیم سلولی سرعت آغاز میشود و بزودی حزب یکپارچه‌ی مادر به چندین حزب "یکپارچه" ی کوچک و بزرگ مبدل می‌شود. این یکپارچگی به مفهوم واقعی همان اختلافی است که هنوز به سرکوب آشکار نرسیده است. تنفسی است تا ظهور مجدد قهرمانان در رینگ بوکس، زیرا اختلاف و یکپارچگی لازم و ملزوم یکدیگرند. اختلاف آشکار همان یکپارچگی نهان است و یکپارچگی آشکار چیزی جز اختلاف نهان نیست. سازمان

کمونستی نه یکپارچه است ، نه اختلاف دارد . همبستگی آزاد و تنوع افکار شالوده ی اصلی آن را تشکیل می دهد . جائی است که "آزادی فردی شرط آزادی جمعی" است و بالعکس .

ولی اگر دموکراسی نداشته باشیم چه خواهیم داشت ؟ یک سازمان نمونه ی استالینی . سازمانی که هدف و انگیزه ی آدم هایش کسب قدرت است - در سازمان و خارج سازمان - سازمانی که تکامل طبیعی اش مدیون سوسیال داروینیسیم است . این سوسیال داروینیسیم از دید انسان بواقع همان تلقی معکوس است زیرا پیش شرطی مراحل بالاتر ، تهی شدن از ارزش های واقعی انسانی است . انسان ها را می توان از لحاظ درجات انسانی تقسیم بندی و تعریف کرد . در مرتبه ی پائین ، انسان فقط آدم است و آدم انسانی است که هویت اصلی اش خارج از اوست . در وجود رهبر ، یا نیروی مافوق و نظیر آن . جامعه یا سازمان تک گرا ، مجموعه ی آدم های بی هویتی است که تابع بی چون و چرای اراده ی کور هستند و صفات آدم ها از صفات میانگین رهبر یا اراده ی کل تجاوز نمی کند . در عوض جامعه ی بورژوائی نوعی فردیت برای آدم ها قائل است . فردیتی که هنوز از شخصیت واقعی انسانی محروم است و محصول ستیز طبقاتی - اقتصادی انسان هاست . فردیت بورژوازی به جایگاه فرد در مراتب زیر دست و مافوق بستگی دارد . و بنابراین در خیلی موارد می تواند به آدم های میانگین تنزل کند (ظهور فاشیسم یکی از این موارد است) . انسان کمونیست شخصیت مستقلی است که نتیجه ی پیوند شخصیت خصوصی و شخصیت جمعی است . انسان هایی که بدور از ستیز طبقاتی و خارج از سلسله مراتب زیر دست و مافوق ، هویت درونی خویش را تجلی می بخشند . جائی که به معنای واقعی می توان از شخص انسان سخن گفت . خود آگاهیی کمونیسیم یعنی این که چگونه می توان از آدم به انسان رسید ، یعنی شناخت آنچه هستیم و آنچه باید باشیم زیرا در غیر این صورت آنچه خواهیم بود همان آنچه هستیم خواهد بود . این آنچه باید باشیم همواره مسئله ی پراتیک است . چگونه می توان آزادی و دموکراسی داشت و از بندهای بوروکراسی رها شد و از سطح انسان های میانگین فراتر رفت . این مسائل ، مسائل با اهمیتی برای سازمان کمونیستی است چرا که سازمان کمونیستی بنا به سرشت پویای خود نمیتواند پیوسته یک شکل اختیار کند ، تنوع اشکال را تجربه می کند ، راه های مختلف را می آزماید و در همه حال آنچه هست را با معیارهای کمونیستی می سنجد . پراتیک کمونیستی همواره حامل اشکال جدید و افکار متنوع است و زمینه ی رشد خلاقیت انسان ها را بدست می دهد بنا براین همیشه نو و تازه است . سازمان کمونیستی از هیچ سرشقی کهنه ای جز آنچه در خدمت پیشبرد پراتیک کمونیستی است تبعیت نمی کند و بنا براین همیشه با مسائل جدیدی روبرو است ، مسائلی که شرائط حل آن را پراتیک فراهم کرده است و آینده را در حال به پیش می راند . برعکس ، پراتیک استالینی هیچ مسئله ای ندارد (چه رسد به دموکراسی و آزادی) زیرا آینده ندارد ، و آینده ندارد زیرا مسئله ای ندارد . روابط حاکم در سازمان استالینی همان اندازه از پیش روشن است که فی المثل در سازمان مبارزه با مواد مخدر در فیلیپین . اگر امروز ، استالینیسیم در برابر مذهب (بدیل مشابه) رنگ باخته است تنها به آن دلیل است که هر دو پاسخ مشترکی به مسائل مشترک دارند ، آینده ی یکی ، حال دیگری است و رویای شیرین هر دو ، کابوس بشریت : زنده باد اراده ی واحد ، زنده باد یکپارچگی ، زنده باد ضرورت و بالاخره زنده باد دیکتاتوری انسان بر خودش .

شعار کمونیست ها اما چیز دیگری است : زنده باد آزادی ، زنده باد دموکراسی ، زنده باد آزادی و دموکراسی .