

در خدمت و خیانت روشنفکران

علی سالم



منسجم‌ترین مطالعه و کتاب معروف خود را به بررسی چرایی پیدایش «توتالیترایسم» و حکومت‌های تمامیت‌خواه قرن بیستم و نیز چگونگی برآمدن آنها پس از جنگ جهانی اول و بحران بزرگ اختصاص داده است. محور کتاب او بررسی ماهیت استالینیسم در روسیه، نازیسم در آلمان و انواع دیگر فاشیسم است که می‌توان رد آن را تا ایتالیا و اسپانیا پی گرفت. آرنت در این کتاب فرق توتالیترایسم را با دیگر نظام‌های سلطه از جمله «حکومت استبدادی» دوران کلاسیک توضیح داده است؛ یعنی همان دو نوع حکومتی که در سراسر کتاب «روشنفکران و سیاست» با یکدیگر خلط می‌شود. نویسنده درمورد آرنت هم به جای تفکر او به ابعاد زندگی عاشقانه‌اش می‌پردازد و به نتایج جالبی درباره ارتباط اروس و تفکر و سیاست می‌رسد. جالب آنکه به نقل‌قول از کتابی می‌پردازد که کیفیت نازل و مبتذلش در زمان انتشار، نقدهای فراوانی را به همراه داشت. او به نقل از کتاب ال‌زبتا اتینگر می‌گوید: «رابطه آرنت و هایدگر به‌شدت بیمارگون بود و از نخستین مواجهه آن دو در سال ۱۹۲۴ تا مرگ ناگهانی آرنت در سال ۱۹۷۵ به درازا کشید. در کتاب او هایدگر نقش شکارگر بیرحمی را دارد که با یک دانشجوی خام، آسیب‌پذیر و جوان معاشقه می‌کند و آنجا که به صلاح خود و موافق اهدافش می‌بیند با او قطع مرآمده می‌کند. در نهایت هم نمی‌توان با قاطعیت گفت علت این رفتار آرنت نیاز روانی شدیدش به محبت پدرانه بوده یا خودبیزاری یهودی و یا میل احمقانه‌اش به عزیزکردن خود در چشم شارلاتانی که او فکر می‌کرد نابغه است».

نویسنده مجبور است برای تخطئه متفکرانی که آنها را دشمنان «جامعه باز غربی» می‌دانند، نه نقد تفکر بلکه نقد اخلاقی کند. او نقد خود را به اخلاق شخصی و عادات و زندگی شخصی آنها می‌کشد که با کوه بای دخال‌ت در زندگی شخصی آنها را به خود می‌گیرد. او البته در مقدمه خود پیش‌دستی می‌کند و برای توجیه این مسئله و تبدیل آن به یک قالب توجیه‌کننده در سراسر کتاب یعنی «خرده زندگی‌نامه انتقادی»

– یک گرایش با اتفاق شخصی در زندگی هرکدام از این متفکران –

«در تاریخ اروپای قرن بیستم، فراوان‌اند فیلسوفان و نویسندگانی که فارغ از زندگی در نظام‌های دموکراتیک یا کمونیست یا فاشیست، به حمایت و دفاع از اصول استبدادی و رژیم‌های دهشتناک ارتجاعی برخاستند. این روشنفکران که بنا بود وجدان‌های بیدار جامعه در برابر استبداد و جباریت باشند خائن از آب در آمدند و به آرمان آزادی و کرامت بشری پشت کردند». برای اینکه ببینیم این «روشنفکران خائن» موردنظر نویسنده کیستند، به فهرست آنها در ابتدای کتاب مراجعه می‌کنیم: مارتین هایدگر، هانا آرنت، کارل یاسپرس، کارل اشمیت، والتر بنیامین، الکساندر کوزو، میشل فوکو و ژاک دریدا متفکرانی هستند که فریب ایدئولوژی‌ها و تلاطمات زمانه خود را خوردند و چشم بر استبداد و ددمنشی و ترور دولتی بستند. با خواندن فصل‌های مختلف کتاب، خواننده دست‌آخر منظور نویسنده را از این جملات ابتدایی نمی‌فهمد. به جز دو متفکر شناخته‌شده که با نازیسم همراهی داشتند؛ یعنی هایدگر و اشمیت، مابقی متفکران را به‌زور هم نمی‌توان به هیچ نوعی از توتالیترایسم چسباند. احتمالا از نظر نویسنده بقیه متفکران موردبحث در طیف «کمونیسم» قرار می‌گیرند، متفکرانی که صراحتا تعلق خاطر خود را به اردوگاه شرق رد کرده بودند. او با قراردادن سردستی و آسان‌گیر عده‌ای از متفکران تحت نام کلیتی به نام کمونیسم و نه «استالینیسم» و اختلاط این دو مفهوم و دو سنت فکری در سراسر کتاب به‌گونه‌ای خیالی به توجیه خیانت تفکر چپ‌گرایانی چون بنیامین و فوکو پرداخته است، مثلاً شرح زندگی شخصی بنیامین و جدایی او از همسر اولش و ماجراهای عشقی با آسئیه لاسیس را مطرح کرده یا اینکه در اندیشه خود علاوه بر مارکسیسم به الهیات نظر دارد و زندگی باروک را در «نمایش سوزناک» – با تأثیر از اشمیت و در قطب سیاسی متضاد او – همان‌طور بازنمون می‌کند که به خیال اشمیت کل زندگی سیاسی باید باشد: «وضعیت اضطرابی دائمی». درمورد میشل فوکو با چشم‌پوشی از مواضع سیاسی مترقی و جسورانه او – که او را برای نسلی از جوانان اروپایی به الگویی از روشنفکری متعهد تبدیل کرد – و آثار و مطالعات او در «تاریخ جنون» و «مراقبت و تنبیه» به همجنس‌گرا و منزوی‌بودن او در زندگی شخصی می‌پردازد. نهایتا با اینکه فوکو در فرانسه سرنوشتی متفاوت از آلتوسر در مقام یک مارکسیست ساختارگرای یک‌نده دارد و او را معتقد به مفروضات صلح‌جویانه و آزادی‌خواهانه چپ رادیکال می‌دانند اما نویسنده، «میل بیمارگون» فوکو به «تجربه‌های مرزی» را علت اصلی و پوشیده همه مشغولیات سیاسی او می‌داند.

یکی دیگر از متفکران موردبررسی نویسنده، هانا آرنت است که

اندیشه

می‌گوید: «به عقیده من، فهم این نیروها صرفا با درک مفاهیم انتزاعی یا تفحص در رویدادهای دوران‌ساز امکان‌پذیر نیست، بلکه باید به ژرفنای ذهن کسی راه یافت که در بزنگاه‌های تاریخی و بنا بر تعهدی درونی به یک ایدئولوژی می‌توان به راهکارهای مستبدانه توسل جست. مقصود من از خرده‌زندگی‌نامه‌های انتقادی این نیست که به خوانندگانم بهانه‌ای برای دنبال‌نگرفتن و کنارگذاشتن آرای این متفکران بدهم. از آن‌رو که غیرقابل احترام و بی‌وجهات‌اند، بلکه منظوم درست‌ناقص این تصور است: خود من به آنها مایل بوده‌ام و در طول سالیان از آثارشان بسیار آموختم‌ام. اما هرچه بیشتر از ایشان دانستم، جز بر سرخوردگی‌ام نیفزود». مارک لیلا در نتیجه‌گیری کتاب تحت‌عنوان «افسون سیراکوز» به توضیح ماجرای سفر افلاطون به سیسیل به اصرار شاکرد باهوش و جوانش برای ملاقات و نصیحت پادشاه ستمگر آتجا دیوتوسیوس می‌پردازد: «به خیال خود می‌خواست فیلسوفان را به مقام شاهی برساند یا شاهان به فلسفه روی آورند». سفری که پس از هفت سال ناموفق به پایان رسید. لیلا هدف هایدگر را چندان متفاوت از افلاطون نمی‌داند و به طعنه ظریفی اشاره می‌کند که یکی از همکاران هایدگر برای آنکه حس شرمساری او را تشدید کند به‌ او زد. وقتی هایدگر پس از دوره تصدی نگینش در مقام رئیس دانشگاه فرایبورگ به کلاس‌های درشش بازگشت، به او گفت: «پس بالاخره از سیراکوز برگشت؟! نویسنده با این داستان قصد دارد وظیفه دشوار روشنفکران و موضع‌گیری آنها را در «زمین سخت سیاست» گوشزد کند و در مقدمه خود هم به نقل‌قولی از افلاطون ارجاع می‌دهد: «حقیقت جویی مشتاقانه می‌تواند چشم آدمیان را بر آفتابی ببندد که درآمیختن این‌گونه عقاید با قدرت سیاسی به دنبال دارد».

او نتیجه می‌گیرد همین بینایی و ناپیایی توامان است که اندیشمندان حاضر در این کتاب را چنین رقت‌بار می‌سازد. اما برای توضیح این ناپیایی‌ها دلیلی نمی‌آورد. مثلا مشخص نمی‌کند چگونه و در چه واقعه مشخصی متفکری مثل بنیامین چشم خود را بر چه چیزی بسته است؛ آیا والتر بنیامین طرفدار و حامی اصول استبدادی و رژیم‌های دهشتناک ارتجاعی بوده و این موضوع برای اولین‌بار در این کتاب کشف می‌شود؟ او که خود قربانی توتالیترایسم بود و در سال ۱۹۴۰، در حال فرار از فاشیسم آلمان، در مرز فرانسه – اسپانیا دستگیر و برای فرار از تحویل به نیروی گشتاپو آلمان، دست به خودکشی با قرص مورفین زد؟ خودکشی مشکوکی که البته بعدها حتی نظریه قتل توسط پلیس مخفی استالین هم در آن مطرح شد.

ادعایی درمورد آینده ندارد.

اما احساس‌های محض چگونه به‌منزله ابژه‌هایی برای آگاهی درمی‌آیند؟ این پرسشی است که سارتر بعدا با استفاده از مفهوم «آنالوگون» به آن پاسخ می‌دهد. حال باید به مقدمه رجوع کرد. احساس‌های محض فعل و انفعالات بی‌واسطه‌ای هستند که «اکنون‌ها» را شکل می‌دهند. در اینجا هیچ ردی از آینده وجود ندارد. برای هستنده‌ای که غرق در «در-خود» است، همه چیز در آرامش و سکون است. برای بیرون‌رفتن از این هستی «به سوی یک امکان»، باید وقفه‌ای در این سلسله رخ دهد. این وقفه را عنصری از این سلسله ایجاد می‌کند. عنصری که به نشانه تبدیل می‌شود و از خود فراتر می‌رود: یک آنالوگون تکوین می‌یابد. آنالوگون ماده‌ای است که به فراتر از خود ارجاع می‌دهد، «امری بی‌معنا» که معنا را به وجود می‌آورد. در اینجا چیزی حاضر می‌شود که درعین‌حال، غایب است. به این ترتیب، آینده سر رمی آورد؛ رفتن به سوی امکان با حاضرکردن مان غایب. آگاهی است که معنا را پدیدار می‌کند. پس هر کنش آگاهی تلاشی است برای حاضرکردن مان غایب. آنالوگون هیات تألیفی است که احساس‌های محض در پالیش نظم می‌یابند و به‌منزله ابژه آگاهی پدیدار می‌شوند. آگاهی‌های لحظه‌ای نیز در قالب این هیات تألیفی وحدت می‌یابند و به یک حالت تبدیل می‌شوند.

به «تعالی اگو» بازگردیم. چگونه از وحدت حالت‌ها به اگو می‌رسیم؟ سارتر واسطه‌های دیگر را در اینجا معرفی می‌کند: «کیفیت». کیفیت همان «خوی روانی» است. وقتی نسبت به افراد متعددی احساس نافر می‌کنم، خود را دارای خلق‌وخویی خاص (مثلا کیفت‌نوری یا تندمزاج) می‌دانم. گویی قابلیت و استعدادی برای نفرت ورزیدن دارم که وقتی ابژه‌ای مناسب آن می‌یابم، این استعداد فعلیت می‌یابد. «اما در غیاب هرگونه احساس کینه، کیفیت متناظر با این احساس امری بالقوه باقی می‌ماند». سارتر تأکید می‌کند که این امر واقعی است، نه امکان صرف. بالقوگی‌هایی که خلق‌وخوهای ما را شکل می‌دهند، زمانی که در کنار هم قرار می‌گیرند چنین القا می‌کنند که شخصیتی واجد آنهاست؛ در اینجا نیز آنالوگونی عمل می‌کند و «من» پدیدار می‌شود. اگو ابژه‌ای متعال برای آگاهی (و قطب تصلب آنالوگون‌ها) است. اما این «کانون بالقوه وحدت» روند شکل‌گیری خود را وارونه می‌کند و چنین می‌نمایند که خودانگیزه و مقدم بر آنها «حالت‌هایش را می‌آفریند و کیفیت‌هایش را موجود نگه می‌دارد». باین‌حال، این خودانگیزگی حقیقی نیست؛ زیرا تمام از سوی حالت‌های جدید تهدید می‌شود. اگو نمی‌توان مستقیما به تأمل فراچنگ آورد؛ زیرا «همیشه در افق حالت‌ها پدیدار می‌شود». ما شهودی از «من» نداریم، تنها چیزی که به شهود درمی آید احساس‌های محض است.

درنهایت، با کنارگذاشتن اگو از ساختار آگاهی «میدان استعلایی» پیراسته از هرگونه ساختار اگولوژیک، کیفیات نخستین خود را باز می‌یابد: و آزاد می‌شود. آزادی آن به معنای زدودن رد ابژه‌ها، حالت‌ها، کیفیات‌ها از سطح آن است (یعنی هرآنچه متعال است). دیگر «من»ی در میدان استعلایی باقی نمی‌ماند که مقوم آن باشد. سارتر می‌گوید: «این میدان به معنایی یک هیچ است»، «اما این هیچ همه است، زیرا آگاهی از همه این ابژه‌هاست». «احساسات، حالت‌ها، حتی اگوام دیگر مایملک انحصاری من نخواهد بود». بنابراین، همان‌طور که وقتی کسی به درختی اشاره می‌کند و درباره آن حرف می‌زند، می‌توان فهمید او درباره چه حرف می‌زند؛ وقتی کسی درباره احساس نفرت خود راجع به کسی دیگر حرف می‌زند، می‌توان حرف‌های او را فهمید و حتی به حالت‌های او دست یافت. تنها چیزی که دست‌نیافتنی باقی می‌ماند آگاهی اوست که این آگاهی را نمی‌توان بدون تبدیل‌کردن آن به یک ابژه فراچنگ آورد. «پدیدارشناسی به ما آموخته است که حالت‌ها ابژه‌اند و یک احساس ازآن‌حیث که احساس است ابژه‌ای متعال است و نمی‌تواند در وحدت درونیت یک آگاهی ادغام نشود». آنچه باقی می‌ماند «خوزه استعلایی نابی» است که باید موضوع پژوهش پدیدارشناسی قرار گیرد.

تاریخ اندیشه‌های دینی

جلد دوم از سه‌گانه «تاریخ اندیشه‌های دینی» اثر میرچا الیاده با نام «از گوتمه بودا تا پیروزی مسیحیت» با ترجمه بهزاد سالکی منتشر شد. اثر سه‌جلدی «تاریخ اندیشه‌های دینی» میرچا الیاده، اسطوره‌شناس و دین‌پژوه رومانیایی، را باید از معدود آثار ی به حساب آورد که افق نو بر شناخت عقاید دینی می‌گشاید. این اثر سه‌جلدی گویای علاقه او به دانش و اشراف عمیقش به بُعد دینی تاریخ انسان است. الیاده در این کتاب تا حد ممکن از نقشه آفریدگار از طرح هستی انسان رمزگشایی کرده است؛ اینکه انسان در مواجهه با راز خلقت و واحد متعال، به‌واسطه تجلیات بسیار گوناگونش، تاملاتش را به نحوی روایت کرده که بتواند وجود خود را معنادار ببیند و همین بهمنیایی، عامل پدیدآورنده اساطیر و ادیان مختلف شده است. در این کتاب، تجربه دینی نوع انسان از ادیان ابتدایی و ماقبل تاریخ تا ادیان پیشرفته و تاریخی ارائه می‌شود. بیش عمیق الیاده درباره پدیده‌های دینی از گوت‌ترین ایام تا دوره جدید، بهترین راهنما برای شناخت این پدیده‌ها با رویکرد و نگاهی تازه‌تر است. چراکه تقریبا هیچ متالهی نمی‌تواند مدعی شود دین چگونه به وجود آمده، اما محققان بسیاری بوده و هستند که تقریبا تمامی اساطیر اقوام و سرزمین‌ها را جمع‌آوری کرده‌اند، بی‌آنکه دلائل و انگیزه‌های وجودی‌شان را آشکار و کشف کنند. اهمیت کار میرچا الیاده در این اثر سه‌جلدی آنجاست که او حلقه ناپیدی وحدت دینی را با کمک اطلاعات میدانی و دانش اساطیری که گذشتگان و معاصرانش به میراث گذاشته‌اند یافته و به زنجیره حیات دینی انسان وصل کرده است. این کتاب را میراث بزرگ الیاده و منبعی ضروری در حوزه دین و تاریخ ادیان می‌دانند؛ میراث و منبعی برای تجدیدنظر مستمر در رابطه ما با امر مقدس، اگرچه در رویکرد الیاده و به‌طورکلی در رویکردهای پدیدارشناختی، بحث از منشا دین اهمیت چندانی ندارد. او در این مجموعه سه‌جلدی می‌کوشد نشان دهد چرا انسان در پی این بوده که جهانش معنادار باشد و در جهان بی‌معنا بقیاسی ندارد. او تا جای ممکن ما را به پاسخ‌هایی می‌رساند و از همه مهم‌تر اثری را در دسترس مخاطبان این حوزه گذاشته که با خواندن و درک آن می‌توان تفاوت‌های فرهنگی و اخلاقی را در رفتار امیانی امروزین پیروان ادیان موجود درک کرد.

چراکه با اتمام دوره ادیان روایی، ادیان وارد لایه‌هایی حکومتی شدند و شکل‌وشعایی سازمان‌یافته پیدا کردند. الیاده در جلد اول از سه‌گانه «تاریخ اندیشه‌های دینی» باعنوان «از عصر حجر تا اسرار النوسیس» همه ادیان را در دوره اساطیر روایی بررسی کرده که شامل کیهان‌زایی‌ها، آفرینش انسان و جهان جانوری و گیاهی مبتنی‌بر الگوهای حیات و شیوه معیشت اوست. نویسنده در جلد دوم باعنوان «از گوتمه بودا تا پیروزی مسیحیت» به قواعد دینی، تحویل فراینده الهیات و فلسفه آنها پرداخته است؛ و اینکه چگونه بعد از پیامبران و در جریان تحولات تاریخی، اصول دینی نیز دچار تغییرات، گاه بنیادی شدند.

تاریخ اندیشه‌های دینی

از گوتمه بودا تا پیروزی

مسیحیت

میرچا الیاده

ترجمه: بهزاد سالکی

ناشر: کتاب پارسه

قیمت: ۵۵۰۰۰ تومان

ادامه از صفحه ۱۰

تفکر‌هایی بخش «با» و «بدون» مارکس

روایت استالینیسم از تاریخ، از کمون اولیه شروع می‌شود و به برده‌داری و سرمایه‌داری و ضرورتا سوسیالیسم می‌رسد. همه اینها تحت حمایت پدربزرگ پرولتاریا جهان رخ می‌دهد که هدایت قوانین تاریخ را به دست دارد. ماتریالیسم تاریخی (ساخته و پرداخته مارکسیسم روسی) – اصطلاحی که، به گفته ماسیمیلیانو تومبا، مارکس هرگز به کار نبرد – شکل دیگری از ساختن سلطه بر طبیعت و آدمی را در قالب تاریخ خطی به سمت پیشرفت و بهبود تحمیل می‌کند. در این بستر مفهوم عدالت به نقطه کانونی یک ایدئولوژی دولتی، سلطه‌گر، خشن و جنگ‌طلب بدل می‌شود و در عمل نظامی اجتماعی‌را شکل می‌بخشد با همه مشخصاتی که در لیبرالیسم غربی نیز می‌بینیم. دیاکتیک تاریخی نشان می‌دهد چه سوسیالیسم واقعا موجود و چه لیبرالیسم غربی تکرار سلطه بوده‌اند و در نتیجه هر دو به نحوی مشابه عمل کرده‌اند. از این‌رو، مشاهده می‌کنیم با وجود بریدن نصفه‌ونیمه از بازار جهانی و سرمایه چگونه سرمایه‌داری به بلوک شرق بازمی‌گردد، چه با فروپاشی شوروی و چه با حفظ نظام سیاسی سابق (همچون مورد چین و ویتنام) بلوک شرق در شکل کارآمدتر و سودآورتر سلطه یعنی در سرمایه‌داری جهانی ادغام می‌شود و دیگر خبری از اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده نیست.

باید به دگردیسی تاریخی مفهوم عدالت در پوپولیسم دست‌راستی نیز اشاره کرد که به تجارب اخیر ما بیشتر مربوط می‌شود: استفاده از مفهوم عدالت در انواع پوپولیسم راست افراطی که اینجا و آنجا در جهان رسوم بیرون می‌زند و تحت عنوان عدالت از نو نظام جمتزکر بسته و کاملا غیرعادلانه را سازمان می‌دهد که به ظاهر برخوردار از مشروعیت مردمی است. ابزارهای این نوع پوپولیسم برای همگان شناخته‌شده است؛ مسکن مهر، اعطای یارانه و انواع غارت و اختلاس و غیره که تحت عنوان عدالت‌طلبی و دمیدن در دوگانه شرق و غرب یا عدالت و آزادی از سوی نوکیسه‌گان عوام‌غریب تبلیغ می‌شود.

بنابراین نمونه‌های تاریخی تحقق ایدئولوژی عدالت نیز کارنامه بهتری از تحقق آزادی ندارد. اما نباید این امر را با ایدئولوژی به معنای آگاهی کاذب یا حتی دروغ یکی گرفت. مسئله این نیست که عده‌ای به نام عدالت دروغ گفتند یا آزادی آن‌سان که جان لاک بیان می‌کرد دروغ بود، بلکه این نمونه‌ها فرایندهایی تاریخی‌اند که گسست‌ها و تنش‌های درونی آزادی و عدالت را عیان می‌کنند. یکدست‌سازی، جایی رخ می‌دهد که این تنش‌ها و درگیری‌ها در یک تاریخ کلی به نام تاریخ تبدیل؛ تا تاریخ حرکت به سوی ترقی و پیشرفت و تمدن ادغام می‌شوند و کلیتی بی‌نقص را می‌سازند. آن هم نه صرفا به یاری فریب و دروغ؛ زیرا این یکدست‌سازی از خود واقعیت شروع می‌شود. بدین‌صورت که گویی ما به راستی با نوعی دینامیسم پیشرفت در برتانیای قرن هجدهم و نوزدهم و آمریکای قرن بیستم روبرویم که هیچ جای دیگری وجود نداشته است. آزادی و برابری نه به‌عنوان دستاورد مبارزات کارگران، زنان و فرودستان بلکه به‌عنوان مزایای دولت و نظام حاکم، نهادینه و مستقر می‌شوند- به‌عنوان واقعیاتی ملموس و سنجش‌پذیر (و پیروزی غرب بر شرق هم اساسا نتیجه همین «واقعیت‌ها» بود). آنچه غیرقابل درک و بیرون از «تجربه علمی» باقی می‌ماند شکاف‌ها، بحران‌ها و فجایع خود سیستم است. از این‌رو، باید به حدود درونی ایدئولوژی پیشرفت و توسعه و تاریخ حقیقی آن اشاره کرد. حرکت سرمایه‌داری حتی در همان قدم‌های اول خود با تناقضات سیاسی و اجتماعی در واقعیت آمیخته است اما کوشیده می‌شود در قالب مفهوم آزادی جلوی انفجار تنش‌ها و حضور سبویه‌های سیاه و ظلمانی گرفته شود. هر دو مفهوم آزادی و عدالت از دل یک واقعیت متناقض برمی‌خیزند و باید بیش از آنکه دنبال یافتن دروغگو باشیم، بتوانیم بر شک‌ها و شکاف‌ها و امکانات تحقق‌نیافته درون حرکت تاریخی انگشت بگذاریم. همین‌جاست که مفهوم رهایی مطرح می‌شود.

۳.رهایی بنیاد‌رهایی

ریشه رهایی به تحولات انقلابی نیمه قرن نوزدهم تا امروز برمی‌گردد. اگر به مفهوم رهایی مرکزیت بخشیم دوره‌بندی حاکم بر قرن بیستم نیز رنگ می‌بازد. رهایی از دل حرکت تاریخی سرمایه‌داری و جهانی‌شدن آن بیرون می‌زند. تحقیق تاریخی آن، تأمل بر واقعیت و نظریه‌پردازی جنبش کارگری را ضروری می‌سازد. نظریه‌پردازی آن به دست مارکس صورت می‌گیرد که تحول فکری و نظری‌اش در نسبت مستقیم است با درگیری‌اش با فرایند رشد سرمایه‌داری و تجدد و انقلاب‌های گوناگونی که در این مسیر رخ می‌دهند.

اما پیش از ورود به بحث تاریخی، باید بر سویه همه‌جانبه و همگانی «رهایی» تاکید کرد. سبویه‌ای که آن را از آزادی و عدالت مجزا می‌کند. به‌همین جهت، ردبای رهایی نه فقط در جنبش کارگری بلکه در رهایی زنان و ملل مستعمره قابل مشاهده است. حرکت به‌سوی رهایی از آغاز کمتر به نهادسازی و دولت- ملت‌سازی به‌ویژه در مورد اقوام غییراوپایی گره می‌خورد و به نظر می‌رسد مفهوم رهایی به این دگوانگی سیاسی- اجتماعی تن نمی‌دهد. شاید فرق مهم رهایی با آزادی و عدالت در همین امر باشد. هم آزادی و هم عدالت به نحوی به دولت وصل می‌شوند؛ آزادی را باید مانند یک حق از دولت طلب کرد، و عدالت نیز در تجربه تاریخی ما مدهدای است که دولت در مقام خدای جدید در بهشت سوسیالیسم واقعی به افراد اعطا می‌کند. دگوانگی سیاست و جامعه در آزادی و عدالت از این‌قرار است: در اولی ظاهرآ سیاست برجسته است و محتوای اجتماعی کنار گذاشته می‌شود. در دومی سویه اجتماعی- اقتصادی بررنگ است و سیاست قیچی می‌شود. نهایتا در هر دو مورد قضیه به نفع دولت تمام می‌شود.

به نظر می‌رسد مفهوم رهایی از ابتدا واکنش یا تلاشی بوده برای مقابله با این دگوانه‌سازی و ایستادن جلوی تقسیم‌بندی میان سیاست به‌غضوب جامعه و پلزدن میان این‌دو حوزه. همین امر امکان داده رهایی از تقابل با آزادی و عدالت، همه‌جانبه و همگانی، به‌خودسازد. خودش خود را خلق کند و از بدل‌شدن به یک وسیله در مکانیسم «وسيله و هدف» یا «علت و معلول» سر باز زند. آزادی براحتی بدل به وسیله‌ای می‌شود در خدمت پیشرفت که قابل استفاده و سوءاستفاده است. همین اتفاق برای عدالت هم رخ می‌دهد. ولی در رهایی از ابتدا با حلقه‌ای روه‌روسیم که قدرتمندشن و رسیدن به قدرت بالقوه، خود موجب رهایی بیشتر می‌شود. بنابراین با وسیله و هدف روبرو نیستیم که بتوان در قالب نظام‌های غفلانیت ابزاری برای آن نسخه پیچید. رهایی بنیاد رهایی است و به همین علت به دگوانه سیاست- جامعه تن نمی‌دهد. تمام تنش و درگیری موجود در این مفهوم که تاریخ آن را با شکست‌های متوالی قرین ساخته از دل تلاش برای پلزدن میان این‌دو حیطه برمی‌خیزد، آن‌هم نه به شیوه مکانیکی زیرنا-رونا یا از طریق راه‌حل‌های حاضرآماده و نوشته‌شده است. نکته مهم در فهم و نقد تحول اندیشه مارکس و نظریه‌پردازی رادیکال رهایی‌بخش دست‌وپنجه نرم‌کردن با همین تنش است: چه ارتباطی هست میان دینامیسم سیاسی و ساختار اجتماعی؟ تنشی که در اندیشه مارکس عمدتا در قالب فاصله میان انقلاب سیاسی و اجتماعی بیرون می‌زند. مارکس رهایی را به دومی نسبت می‌دهد، منتها انقلاب اجتماعی چیزی نیست جز فواریی در اولی یا به قول مارکس یک «انقلاب در انقلاب» است. بدون فعال‌شدن شکاف یا شکاف‌های درونی انقلاب‌های سیاسی، تمامی آن‌ها به ضدانقلاب ختم می‌شوند.

