

# لودویگ فوئرباخ ایدئولوژی آلمانی



- کارل مارکس
- فردریش انگلس
- گئورگی پلخانف

ترجمه پرویز بابایی



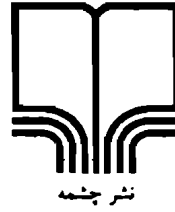
لودویگ فوئرباخ  
ایدئولوژی آلمانی



# لودویگ فوئر باخ ایدئولوژی آلمانی

- کارل مارکس
- فردریش انگلس
- گئورگی پلخانف

ترجمه پرویز بابایی



نشر چشمه

بابایی، پرویز، ۱۳۱۱ - ، گردآورنده و مترجم.  
لودویگ فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی / ف. انگلس، ک. مارکس، گ. پلخانف؛ گزیده و ترجمه پرویز  
بابایی. - تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۹.  
ص ۳۸۹.

ISBN: 964 - 5571 - 67-7

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
کتابنامه به صورت زیر نویس.  
مندرجات: بخش نخست: لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی / ف. انگلس - بخش دوم: از  
ایده آلیسم آلمانی تا ماتریالیسم (هگل و هگلیهای چپ) / گ. پلخانف - بخش سوم: ایدئولوژی آلمانی  
(فصل نخست: فوئر باخ) / ک. مارکس، ف. انگلس -  
۱. فوئر باخ، لودویگ آندریاس، ۱۸۷۲ - ۱۸۰۴، Ludwing Andreas Feuer back، ۲. سوسیالیسم  
- آلمان، ۳. فلسفه آلمانی - قرن ۱۹. الف. انگلس، فریدریش، ۱۸۵۹ - ۱۸۲۰، Friedrich Engels، ب. پلخانوف،  
گئورگی والتینویچ، ۱۹۱۸ - ۱۸۵۷. ج. مارکس، کارل، ۱۸۸۳ - ۱۸۱۸، Mark, Karl، ایدئولوژی آلمانی. د. عنوان.  
ه. عنوان: لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی. و. عنوان: از ایده آلیسم تا ماتریالیسم  
(هگل و هگلیهای چپ). ز. عنوان: ایدئولوژی آلمانی.

۱۹۳ B۲۷۵۰/ب۲۴۱۹

۱۳۷۹

۳۲۰۹ - ۷۹ م

کتابخانه ملی ایران

## لودویگ فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی

گردآورنده و مترجم: پرویز بابایی

لیتوگرافی: بهار

چاپ: حیدری

صحافی: کیمیا

تیراژ: ۱۲۰۰ نسخه

چاپ سوم، تابستان ۱۳۸۶، تهران

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

info@cheshmeh.ir

شابک ۷-۶۷-۵۵۷۱-۹۶۴

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، انقلاب، خیابان ابوریحان بیرونی، خیابان وحید نظری، شماره ۷۱

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴، ۹-۶۶۹۵۷۵۷۷ دورنگار: ۶۶۴۶۱۴۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۱، تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

## گنجانیده‌ها

### بخش نخست. لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

#### ف. انگلس

- پیشگفتار ..... ۹
۱. انقلاب علیه هگل ..... ۱۳
۲. ایده آلیسم و ماتریالیسم ..... ۲۶
۳. دین و اخلاق ..... ۴۰
۴. تاریخ و طبیعت ..... ۵۱
- پیوست یک. تزه‌های مارکس درباره فوئرباخ ..... ۷۷
- پیوست دو. پیشگفتار و یادداشتهای پلخائف بر ترجمه روسی رساله ..... ۸۵

### بخش دوم. از ایده آلیسم تا ماتریالیسم (هگل و هگلیهای چپ)

- گ. پلخائف ..... ۱۹۵

### بخش سوم. ایدئولوژی آلمانی (فصل نخست. فوئرباخ)

- ک. مارکس، ف. انگلس ..... ۲۶۹
- یادداشت ویراستاران پروگرس ..... ۲۷۱
- پیشگفتار ..... ۲۷۷

[I]

۱. ایدئولوژی به طور کلی، به ویژه ایدئولوژی آلمانی ..... ۲۸۳
۲. پیشگزاره‌های پنداشت ماتریالیستی تاریخ ..... ۲۸۶
۳. تولید و مرآوده، تقسیم کار و شکل‌های مالکیت ..... ۲۸۸
۴. گوهر پنداشت ماتریالیستی تاریخ. هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی ..... ۲۹۳

[II]

۱. پیش شرطهای آزادی واقعی انسان..... ۲۹۷
۲. ماتریالیسم تأملی و نامنسجم فوئرباخ..... ۲۹۸
۳. روابط تاریخی ابتدایی یا جنبه‌های اساسی فعالیت اجتماعی..... ۳۰۳
۴. تقسیم اجتماعی کار و نتایج آن..... ۳۰۹
۵. تکامل نیروهای مولد به مثابه پیشگزارهٔ مادی کمونیسم..... ۳۱۴
۶. نتایج برگرفته از پنداشت ماتریالیستی. تاریخ فرایندی مداوم..... ۳۱۷
۷. خلاصهٔ پنداشتی ماتریالیستی تاریخ..... ۳۲۲
۸. بی‌انسجامی پنداشت ایده‌آلیستی تاریخ به‌طور کلی و..... ۳۲۴
۹. پنداشت ایده‌آلیستی تاریخ و شبه‌کمونیسم فوئرباخ..... ۳۲۸

[III]

۱. طبقهٔ حاکم و ایده‌های حاکم، پنداشت هگلی سلطهٔ روح در تاریخ ۳۳۱

[IV]

۱. وسایل تولید و شکل‌های مالکیت..... ۳۳۷
۲. تقسیم کار مادی و ذهنی. جدایی شهر و روستا..... ۳۳۹
۳. تقسیم کار بیشتر. جدایی بازرگانی و صنعت..... ۳۴۳
۴. گسترده‌ترین تقسیم کار. صنعت بزرگ..... ۳۵۲
۵. تضاد میان نیروهای مولد و شکل مرادده..... ۳۵۵
۶. رقابت افراد و شکل‌گیری طبقات..... ۳۵۶
۷. تضاد میان افراد و شرایط زندگی آنان..... ۳۶۵
۸. نقش زور (غلبه) در تاریخ..... ۳۶۹
۹. تضاد نیروهای مولد و شکل مرادده در شرایط صنعت بزرگ و رقابت آزاد..... ۳۷۱
۱۰. ضرورت، پیش شرطها و نتایج الغای مالکیت خصوصی..... ۳۷۴
۱۱. رابطهٔ دولت و قانون با مالکیت..... ۳۷۷
۱۲. شکل‌های شعور اجتماعی..... ۳۸۱

بخش نخست

لودویگ فوئرباخ

و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی





## پیشگفتار

مارکس در پیشگفتاز مقدمه‌ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی که به سال ۱۸۵۹ در برلن انتشار یافت شرح می‌دهد که چگونه هردو نفر ما به سال ۱۸۴۵ در بروکسل «مشترکاً به تدوین نگرش خودمان» - نگرش مادی تاریخ - «در برابر نگرش ایدئولوژیک فلسفه آلمانی» که عمدتاً توسط مارکس پرورانده شده بود - پرداختیم. «این، در واقع تصفیه حسابی با آگاهی فلسفی پیشین خودمان نیز بود. تصمیم ما به صورت انتقادی از فلسفه بعد از هگل، جامه عمل پوشید. دستنویس آن که بالغ بر دو مجلد قطور به قطع رحلی بود، در دستفالی آماده انتشار بود که اخباری دریافت کردیم حاکی از اینکه اوضاع تغییر یافته و امکان انتشار آن وجود ندارد\*». دستنویس را به انتقاد چونده موشها رها کردیم و البته از روی میل، زیرا به هدف اصلی - که روشن کردن خودمان بود - رسیده بودیم.»

از آن زمان بیش از چهل سال گذشته است و مارکس زندگی را بدرود گفته بی آنکه هیچ یک از ما فرصت بازگشت به موضوع را پیدا

---

\* منظور کتاب «ایدئولوژی آلمانی» است.

کرده باشیم. ما در مورد رابطه مان با هگل در جاهای گوناگون سخن گفته ایم اما در هیچ جا گزارش جامع و بهم پیوسته‌ای عرضه نکرده ایم. ما هیچ‌گاه به فوئرباخ که سرانجام از بسیاری لحاظ، حلقه واسط میان فلسفه هگل و نگرش ما بوده است، نپرداخته ایم.

در حال حاضر جهان‌بینی مارکسیستی در فراسوی مرزهای آلمان و اروپا و در همه زبانهای ادبی جهان نمایندگان برای خود یافته است. از سوی دیگر فلسفه کلاسیک آلمانی تولدی دیگر را در خارج، به ویژه در انگلستان و اسکاندیناوی، تجربه می‌کند و حتا در خود آلمان چنین می‌نماید که مردم از این آش شله قلمکار التقاطی‌گری که در دانشگاه به نام فلسفه به خوردشان می‌دهند خسته شده‌اند.

در این شرایط گزارشی کوتاه و جامع از رابطه مان با فلسفه هگل، از اینکه چگونه از آن آغاز کردیم و نیز چگونه از آن جدا شدیم، برای من بیش از پیش ضروری می‌نمود. و نیز به همین‌گونه، ما باید دین شرافتی ادا نشده خود را به فوئرباخ که در طی آن دوره طوفان و تلاش بیش از هر فیلسوف دیگری پس از هگل بر ما تأثیر گذاشت با یک سپاسگزاری کامل ادا می‌کردیم. از این‌رو هنگامی که ویراستاران مجله زمان نواز من خواستند که یک بررسی انتقادی از کتاب اشتارکه درباره فوئرباخ به عمل آورم فرصت را غنیمت شمردم. مقاله من در شماره‌های چهارم و پنجم سال ۱۸۸۶ آن مجله انتشار یافت و آنچه اکنون به نظر خوانندگان می‌رسد شکل تجدیدنظر شده‌ای از آن مقاله است.

پیش از آنکه این سطور را به چاپخانه بفرستم، دستنویس کهنه سال ۴۶ - ۱۸۴۵ را یافتم و بار دیگر نگاهی به آن انداختم؛ مشاهده کردم که بخش مربوط به فوئرباخ کامل نیست. بخش منجز و کامل آن

عبارت از معرفی نگرش مادی تاریخ است که تنها ثابت می‌کند که در آن زمان، معلومات ما در مورد تاریخ اقتصادی هنوز تا چه اندازه ناقص بود.\* دستنویس، در عین حال، هیچ‌گونه انتقادی هم از اصول فلسفه فوئرباخ دربر ندارد و بنابراین برای منظور کنونی ما کفایت نمی‌کند. از سوی دیگر در یک دفترچه کهنه مارکس یازده تز درباره فوئرباخ یافتیم که به پیوست این دفتر چاپ شده است. باید دانست که این یادداشتها با عجله و برای پرداخت و تنظیم آتی نوشته شده و مطلقاً قصدی از انتشار آنها در میان نبوده است. ولی به عنوان نخستین سندی که در آن، نطفه نبوغ آسای جهان‌بینی نوین بسته شده است ارزشی فزون از حد دارد.

فریدریش انگلس

لندن، ۲۱ فوریه ۱۸۸۸

---

\* ترجمه فارسی این بخش از دستنوشته آیدئولوژی آلمانی به پیوست همین کتاب آمده است.



## [ ۱. انقلاب علیه هگل ]

دفتری که اینک پیش‌روی ماست\*، ما را به دوره‌ای باز می‌گرداند که گرچه از لحاظ زمانی بیش از یک نسل از آن نمی‌گذرد، چنان با نسل کنونی در آلمان بیگانه گشته که گویی صد سال از آن زمان گذشته است. با این همه این دوره، دوره تدارک برای انقلاب ۱۸۴۸ بود، و همه آن چیزی که از آن هنگام تاکنون در کشور ما روی داده است صرفاً ادامه سال ۱۸۴۸ و اجرای آخرین خواست و وصیت انقلاب بوده است. در آلمان سده نوزدهم نیز مانند فرانسه سده هژدهم، انقلابی فلسفی، پیش‌درآمد یک دگرگونی سیاسی بود. ولی این دو جریان چه متفاوت می‌نمودند! فرانسویان با تمامی علم رسمی، با کلیسا و غالباً با دولت به نبرد آشکار برخاسته بودند؛ نوشته‌های ایشان در فراسوی مرزها - در هلند یا انگلستان به چاپ می‌رسید در حالی که خودشان همواره در خطر زندانی شدن در باستیل بودند. از سوی دیگر آلمانی‌ها استادانی بودند که در مقام دولتی مربی جوانان، آثارشان،

---

\* مراد کتابی است که اشتارکه K. N. Starcke به سال ۱۸۸۵ درباره لودویگ فوئرباخ نوشته و مؤلف در اصل دفتر حاضر را در نقد آن فراهم کرده است.

زیب صفحات کتب درسی رسمی بود، و دستگاه پایان بخش سرتاسر تکامل - دستگاه هگل - حتا به یک معنا، به مقام فلسفه دولت پادشاهی پروس ارتقا یافت. آیا ممکن بود انقلاب، خود را در پشت این استادان، در پس عبارات فضل فروشانه و دوپهلوی، جملات ملال آور و ثقیل ایشان پنهان کند؟ مگر درست همان کسانی که در آن زمان به منزله نمایندگان انقلاب به شمار می آمدند - لیبرالها - سرسخت ترین دشمنان این فلسفه آشفته ساز ذهن نبودند؟ ولی آنچه را که نه حکومت و نه این لیبرالها می دیدند دست کم یک نفر در سال ۱۸۳۳ می دید و این شخص کسی جز هاینریش هاینه نبود\*.

در این مورد نمونه ای می دهم. تاکنون هیچ قضیه فلسفی به اندازه این گفته مشهور هگل: - «هرآنچه واقعی است معقول است و هرآنچه معقول است واقعی است» - ستایش و سپاس حکومت های کوتاه نگر و به همان اندازه خشم آزادی خواهان کوتاه نگر - لیبرالها - را برنینگیخته است. این گفته به طرز ملموسی توجیه وضع موجود یعنی دعای خیر فلسفی بود که بر خودکامگی، حکومت پلیسی، و محاکمات «استار چامبر»\*\* و سانسور نثار می شد. آری، فرمانروای پروس - فریدریش ویلهلم سوم - و اتباعش این گفته هگل را چنین می فهمیدند. ولی در نزد هگل بدون شک هرآنچه موجود است بی قید و شرط واقعی نیست. برای هگل صفت واقعی تنها به چیزی

---

\* Heinrich Heine شاعر و فیلسوف آلمانی سده نوزدهم - م.

منظورانگلس تذکرات هاینه درباره «انقلاب فلسفی آلمان» است که ضمن مطالعات وی «درباره تاریخ دین و فلسفه در آلمان که در سال ۱۸۳۳ نوشته شده، آمده است. (ویراستاران متن اصلی) \*\* تشبیه محاکمات آن زمان آلمان به دادگاه های فرمایشی است که در سده شانزدهم در زمان ادوارد سوم در انگلیس تشکیل شده بود و تا نیمه سده «هفدهم» دوام داشت. وجه تسمیه استار چامبر ستارگانی بود که بر سقف سالن دادگاه نصب کرده بودند. - م.

تعلق می‌گیرد که در عین حال ضروری نیز هست: «واقعیت در سیر تکامل خود، ضرورت خود را به اثبات می‌رساند.»

پس برای هگل یک اقدام خاص حکومت - یا به قول خودش «مقررات مالیاتی معینی» - بی‌آنکه قید و شرطی در میان باشد، هرگز واقعی نیست. ولی آنچه ضرورت دارد، سرانجام ثابت می‌کند که معقول نیز هست و اگر این گزاره هگلی را در مورد دولت پروس آن زمان بکار بریم تنها این معنا به دست می‌آید که این دولت تا آنجا معقول، [یا] منطبق با عقل است که ضروری است. و اگر به نظر ما مضر می‌نماید ولی با اینهمه هنوز به موجودیتش ادامه می‌دهد پس باید خصلت مضر حکومت را با خصلت مضر اتباعش توجیه کرد و توضیح داد. پروسی‌های آن زمان حکومتی داشتند که سزاوار آن بودند.

ولی به باور هگل، اطلاق صفت واقعی به هر وضع اجتماعی یا سیاسی مفروضی در هر شرایط و زمانی قابل اسناد نیست. مثلاً جمهوری رم واقعی بود ولی امپراطوری رم نیز که جانشین آن شد واقعی بود. در سال ۱۷۸۹ سلطنت فرانسه چنان غیرواقعی شده بود، چنان از هرگونه ضرورتی تهی شده بود. و چنان نامعقول می‌نمود که باید با انقلاب کبیر - که هگل همواره با علاقه از آن یاد می‌کند - در هم فرومی‌ریخت. بنابراین، در این مورد، سلطنت غیرواقعی و انقلاب واقعی بود. و بدین‌گونه در مسیر تکامل، هر آنچه که قبلاً واقعی بوده است غیرواقعی می‌گردد و ضرورت، حق حیات و معقولیتش را از دست می‌دهد، و در جای واقعیت محض، واقعیتی تازه و زنده می‌نشیند - و اگر کهنه به قدر کفایت هوشمند باشد که مرگ را بدون مبارزه پذیرا شود، این انتقال به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز و هرگاه در برابر این ضرورت مقاومت ورزد به شیوه‌ای قهرآمیز صورت می‌گیرد.



بدین گونه گزاره هگلی از راه دیالکتیک هگلی به ضد خودش برمی گردد: هر آنچه در قلمرو تاریخ انسانی واقعی است، در فرایند زمان غیر عقلانی می گردد، و بنابراین مقدر است که غیر عقلانی باشد، و از پیش بوی گند غیر عقلانی بودنش به مشام می رسد و هر چیزی که در اندیشه انسانها عقلانی است، هر قدر هم با واقعیت ظاهراً موجود متضاد باشد سرنوشتش آن است که واقعی گردد. به موجب تمامی قواعد شیوه هگلی تفکر، گزاره عقلانیت هر چیزی که واقعی است خود را در گزاره دیگری حل می کند: هر آنچه موجود است، سزاوار نابود شدن است.

ولی ارزش راستین و خصلت انقلابی فلسفه هگلی (که ما باید به منزله پایان سرتاسر جنبش پس از کانت خود را به آن محدود کنیم) درست در همین جاست که یکبار برای همیشه ضربه مرگباری بر نهایی بودن تمامی فرآورده های اندیشه و کنش انسانی وارد آورد. حقیقت، که شناخت آن کار فلسفه است، در نزد هگل دیگر مجموعه ای از گفته های جزمی تام و تمام نبود که همین که کشف شدند، صرفاً باید آنها را از حفظ کرد. حقیقت اکنون در فرایند خود شناخت فراهم می آید، در تکامل تاریخی دراز مدت علم که از سطوح پایین تر به مرحله عالی تر شناخت ارتقاء می یابد بی آنکه با کشف به اصطلاح حقیقت مطلق به نقطه ای برسد که دیگر نتواند به پیش رود و کاری نداشته باشد جز آنکه دست روی دست بگذارد و با شگفتی به حقیقت مطلق که بر آن دست یافته خیره شود. و هر آنچه در قلمرو شناخت فلسفی صدق می کند در هر حوزه دیگر شناخت، و نیز در مورد هر کنش عملی صادق است. درست همانطور که شناخت نمی تواند حتا در شرایط کمال مطلوب انسانی، به نتیجه کامل برسد،

تاریخ نیز نمی‌تواند چنین کند. جامعه کامل، و «دولت» کامل چیزهایی هستند که فقط در مخیله وجود توانند داشت. برعکس، تمامی نظامهای تاریخی متوالی، در سیر بی‌پایان تکامل جامعه انسانی فقط مراحل گذرایی هستند از پست‌تر به عالی‌تر. هر مرحله ضروری است و بنابراین برای زمان و شرایطی که آن مرحله خاستگاه خود را بدان مدیون است موجه است؛ ولی در برابر شرایط جدید و عالی‌تر که تدریجاً در بطن آن تکامل می‌یابد، اعتبار و حقانیت خود را از دست می‌دهد و باید راه را برای مرحله عالی‌تر - که آن نیز به نوبه خود رو به احتضار و نابودی می‌رود - باز کند. درست به همان‌گونه که بورژوازی به وسیله صنایع بزرگ، رقابت و بازار جهانی، در عمل تمامی نهادهای استواری را که دیرزمانی مورد احترام بوده‌اند درهم می‌شکند، فلسفه دیالکتیکی نیز، تمامی مفاهیم مربوط به حقیقت مطلق و نهایی و نیز مفاهیم مطلق راجع به امور انسانی متناظر با آن را نابود می‌سازد. برای فلسفه مزبور هیچ چیز، نهایی، مطلق و مقدس نیست. این فلسفه، خصلت گذرای هر چیز و در هر چیز را افشاء می‌کند، هیچ چیز نمی‌تواند در برابر آن (فلسفه دیالکتیکی) تاب بیاورد مگر فرایند بی‌وقفه شدن و گذشتن، فرایند پیوسته بالندگی بی‌پایان از پست به عالی. و خود این فلسفه چیزی بیش از بازتاب محض این فرایند در مغز اندیشنده نیست. البته فلسفه مزبور روی محافظه کارانه نیز دارد. یعنی می‌پذیرد که مراحل معین شناخت و جامعه در زمان و شرایط مفروض موجه و عادلانه‌اند؛ ولی فقط در همین حد. محافظه‌کاری این جهان‌بینی نسبی و خصلت انقلابی آن مطلق است - این تنها منطقی است که جهان‌بینی مزبور بر آن صحه می‌گذارد.

در اینجا ضرورتی ندارد که به این پرسش بپردازیم که آیا این

جهان بینی با وضع کنونی علم طبیعی کاملاً مطابقت دارد یا نه، علمی که پایان ممکن را حتا برای زمین و پایان نسبتاً مسلمی را برای قابل سکنی بودن آن پیشگویی می کند و از این رو می پذیرد که برای تاریخ انسانی هم نه فقط یک خط صعودی بلکه خطی نزولی نیز وجود دارد. به ترتیب، ما هنوز از نقطه عطفی که در آن سیر تاریخی جامعه به سیر نزولی تبدیل گردد فاصله بسیار بعیدی داریم و نمی توانیم از فلسفه هگلی انتظار داشته باشیم که به موضوعی پردازد که علم طبیعی در زمان آن هنوز آن را در دستور مطالعه خود قرار نداده بود.

ولی آنچه در واقع باید در اینجا گفته شود این است که در آثار هگل نظرات مذکور بدین صراحت و دقت مطرح نشده اند. این نظرات برآیند ضروری این شیوه هستند؛ برآیندی که خود او هیچ گاه به چنین صراحت به آن نرسید و این، در واقع، از آن رو بود که وی مجبور بود دستگاہی بسازد هماهنگ با مقتضیات سنتی، دستگاہی فلسفی که باید با نوعی حقیقت مطلق پایان یابد. بنابراین هگل با وجود اینکه به ویژه در منطق خویش تأکید می کند که این حقیقت ابدی چیزی بجز خود فرایند منطقی یا تاریخی نیست با این همه خود را مجبور می بیند برای این فرایند، پایانی فراهم سازد درست از این رو که مجبور است دستگاہ خود را در این یا آن نقطه به پایان آورد. وی در منطق خود می تواند از این پایان بار دیگر آغازی بسازد چرا که در اینجا نقطه پایان یعنی ایده مطلق - که فقط تا آنجا مطلق است که او مطلقاً هیچ چیز ندارد درباره آن بگوید - «از خود بیگانه می شود»، یعنی خود را به طبیعت تبدیل می کند و بار دیگر در ذهن، یعنی در اندیشه و تاریخ به خود باز می گردد. ولی در پایان فلسفه کامل، بازگشتی مشابه به آغاز، تنها از یک طریق ممکن می گردد و آن تصور پایان تاریخ است به این

شرح: انسان به شناخت این ایده مطلق می‌رسد و اعلام می‌کند. که با فلسفه هگل به این شناخت دست می‌یابد. ولی بدین‌گونه تمامی محتوای جزمی نظام هگلی حقیقت مطلق قلمداد می‌شود و این با شیوه دیالکتیکی خود او که هرگونه جزمیت را انکار می‌کند متناقض است. بدین‌گونه جنبه انقلابی بر اثر رشد بیش از حد جنبه محافظه‌کارانه خفه می‌شود. آنچه در مورد شناخت فلسفی صدق می‌کند در مورد کنش تاریخی نیز صادق است. انسان که در شخص هگل، به نقطه یافتن ایده مطلق رسیده است، باید عملاً نیز به آن حد برسد که بتواند این ایده مطلق را در واقعیت جامعه عمل پوشاند. از این‌رو نمی‌توان مطالبات سیاسی عملی ایده مطلق را در باب معاصران چندان گسترش داد. و بنابراین ما در نتیجه فلسفه حق درمی‌یابیم که ایده مطلق باید در آن سلطنت مبتنی بر مراتب اجتماعی که فریدریش ویلهلم سوم آنچنان مصرانه ولی به عبث به رعایای خود وعده می‌داد یعنی در یک حکومت محدود، معتدل و غیرمستقیم طبقات دارا - که شرایط خرده‌بورژوازی آلمان آن زمان اقتضا می‌کرد - تحقق یابد. و افزون بر آن ضرورت اشرافیت به شیوه‌ای نظری بر ما مبرهن گردد.

از این‌رو، خود الزامات درونی نظام، برای تبیین اینکه چگونه یک شیوه کاملاً انقلابی تفکر به چنین نتیجه سیاسی بسیار ملایم می‌رسد کفایت می‌کند. مسلم این است که شکل خاص این استنتاج از اینجا ناشی می‌شود که هگل یک آلمانی بود و مانند معاصر خود گوته یک دم فلسطینی\* به دنبال خود می‌کشید. هریک از آنها در رشته خود یک

---

\* اشاره است به آدم‌کوتنه فکر و بی‌مایه که وجه تسمیه آن مردم ابتدایی است که پیش از تسخیر

ژئوس اولمپی بود و با اینهمه هیچ‌یک از آنها هنوز خویشان را از فلسطینیزم آلمانی آزاد نساخته بود.

ولی این همه مانع از این نبود که نظام هگلی به نحو غیرقابل مقایسه‌ای با تمام نظامهای فلسفی پیشین، حوزه گسترده‌تری را دربرگیرد و در این حوزه گنجینه‌ای فکری به وجود آورد که حتا تا به امروز خیره‌کننده است. پدیدارشناسی روح (که می‌توان آن را در تراز جنین‌شناسی و فسیل‌شناسی روح نامید - تکامل آگاهی فرد از طریق مراحل متفاوت آن به صورت بازآفرینی مختصر مراحل که شعور انسان در طی تاریخ گذرانده است)، منطق، فلسفه طبیعی، فلسفه روح و آثاری که بعدها در تقسیمات تاریخی جداگانه آن تدوین شدند: فلسفه تاریخ، فلسفه حق، فلسفه دین، تاریخ فلسفه و زیبایی‌شناسی و جز آن، در همه این حوزه‌های تاریخی متفاوت هگل کوشید. رشته اصلی تکامل را کشف کرده و به اثبات رساند. و از آنجا که فقط نابغه‌ای خلاق نبود، بلکه انسانی با معلومات گسترده و جامع‌المعارف نیز بود، در هر حوزه‌ای نقشی دوران‌ساز ایفا نمود. به خودی خود آشکار است که بنا به نیازهای «نظام هگلی» او غالباً ناگزیر بود به آن قالب‌های زورکی‌ای تشبث جوید که مخالفان کوتوله‌وی درباره آنها چنین جنجال‌های وحشتناکی به راه انداخته‌اند. ولی این قالب‌ها فقط چارچوب و کالبد اثر او هستند. اگر شخص در اینجا بی‌هوده وقت خود را تلف نکرده به درون خود این ساختمان پهناور وارد شود به گنجینه بی‌پایانی دست می‌یابد که هم‌اکنون نیز ارزش

کاهش‌ناپذیر خود را حفظ کرده است. در مورد همهٔ فلاسفه، این درست «نظام» است که فناپذیر است، به این دلیل ساده که از تمایل فناپذیر روح بشر ناشی می‌شود - تمایل به غلبه بر همهٔ تضادها. ولی اگر همهٔ تضادها یکبار برای همیشه از میان برخیزند، ما به اصطلاح به حقیقت مطلق دست یافته‌ایم و بدین‌گونه تاریخ جهان به پایان خود خواهد رسید. و با این همه تاریخ جهان باید ادامه یابد اگرچه برای آن کاری باقی نمانده که انجام دهد بجز یک تضاد لاینحل جدید. همین که بپذیریم - و این خود هگل بود که بیش از همه به ما کمک کرد که بپذیریم - که وظیفهٔ فلسفه بدانگونه که در فوق بیان شد چیزی جز این نیست که هر فیلسوف مفروض باید آن کاری را به پایان برد که فقط تمامی نوع انسان در جریان پیشرفت بالندهٔ خود قادر به انجام دادن آن است. همین که این را بپذیریم، به عمر فلسفه به معنای تاکنون پذیرفتهٔ کلمه - پایان داده می‌شود. آدمی «حقیقت مطلق» را که از این طریق به وسیلهٔ هر فرد مفروض دست نیافتنی است رها می‌سازد و به جای آن در جست و جوی حقایق نسبی دست یافتنی از طریق علوم مثبت و جمع‌بندی نتایج آنها با اندیشهٔ دیالکتیکی برمی‌آید. به هر ترتیب، فلسفه با هگل به پایان می‌رسد: از یک سو بدین سبب که او در نظام خود سراسر سیر فلسفه را به عالیترین وجهی جمع‌بندی کرد و از سوی دیگر از این رو که او - حتاگرچه ناآگاهانه - راه خروج از پیچ و خم نظامها را به سوی شناخت مثبت واقعی جهان به ما نشان داد.

درک این نکته دشوار نیست که نظام هگلی چه تأثیر شگرفی در محیط فلسفه‌زدهٔ آلمان بر جای گذارد. این فرایند پیروزمندانه‌ای بود که دهها سال دوام داشت و با مرگ هگل نیز به هیچ‌رو متوقف نگشت. برعکس درست از سال ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ «هگل‌گرایی» سلطهٔ

انحصاری خود را حفظ کرد و حتا کم یا بیش بر مخالفینش هم تأثیر گذاشت. درست در همین دوره بود که نگرشهای هگلی، آگاهانه یا ناآگاهانه، به گسترده‌ترین وجهی به متنوع‌ترین علوم راه یافت و حتا ادبیات مردمی و مطبوعات روزانه - که «شعور دانشور متوسط» از آن تغذیه فکری می‌کند - به آن آلوده گشت. ولی این پیروزی در سراسر جبهه تنها پیش درآمد مبارزه‌ای درونی بود.

چنانکه دیدیم آموزه هگل، به‌طور کلی، پناهگاه متنوع‌ترین نگرشهای حزبی عملی بود. و در آلمان تئوریک آن زمان، دو چیز بیش از همه عملی بود: دین و سیاست. هرکس که بیشتر بر نظام هگلی تکیه می‌کرد می‌توانست در هر دو حوزه آشکارا محافظه‌کار باشد. و هرکس که بر روش دیالکتیکی وی متکی بود - خواه در دین و سیاست - می‌توانست در افراطی‌ترین جناح مخالف موضع‌گیری کند. خود هگل، به‌رغم فوران شور انقلابی در آثارش، به‌طور کلی چنین می‌نمود که به جناح محافظه‌کار متمایل باشد. در واقع، نظام او بیشتر از اسلوبش او را به بن‌بستهای فکری سخت، گرفتار کرده است. و در اواخر دهه سی (سده نوزدهم - م). شکاف در این مکتب بیش از پیش آشکار گشت. جناح چپ، به اصطلاح «هگلیان جوان» در پیکارشان با متعصبان دینی (پیه‌تست‌ها) و مرتجعان فئودال، آن روش احتیاط‌آمیز اشرافی - فلسفی را در باب مسائل حاد روز که به همین مناسبت تا آن زمان شکیبایی و حتا حمایت دولتی را برای آموزه‌های خود تأمین کرده بود، رفته رفته ترک کردند و هنگامی که در سال ۱۸۴۰ روحانیت ارتودوکس و ارتجاع مطلقه فئودالی با فریدریش ویلهلم چهارم بر تخت نشست، ناگزیر به موضع‌گیری علنی گشت. جنگ هنوز با سلاح فلسفی صورت می‌گرفت ولی دیگر نه

به خاطر هدفهای فلسفی انتزاعی. پیکار مستقیماً متوجه نابودی مذهب سنتی و وضع موجود گشت. در حالی که در سالنامه‌های آلمانی\* هدفهای عملی هنوز بیشتر زیر لفافه فلسفی صورت می‌گرفت، در «روزنامه راین» دز ۱۸۴۲ مکتب هگلیان جوان، خود را مستقیماً به منزله فلسفه بورژوازی بلندپرواز رادیکال آشکار ساخت و جامعه فقیرانه فلسفه را تنها برای فریب دستگاه سانسور بر تن می‌کرد. ولی در آن زمان سیاست قلمرویی بس سهمگین بود و از این رو جنگ اصلی باید متوجه دین می‌شد و این جنگ به‌ویژه از سال ۱۸۴۰ به‌طور غیرمستقیم سیاسی نیز بود. زندگی مسیح اشتراوس که در ۱۸۳۵ انتشار یافت، انگیزه نخستین را فراهم ساخت. نظریه‌ای که در این کتاب درباره تشکیل قصص انجیل ارائه شده بود بعدها و توسط برونو بائر به این دلیل که سرتاسر قصص انجیل ساخته و پرداخته خود مؤلفان آن است، به چالش کشیده شد. مجادله میان این دو در لفاف فلسفی جنگ میان «خودآگاهی» و «گوهر» صورت گرفت. این پرسش که آیا قصص انجیل درباره معجزات از راه افسانه‌آفرینی سنتی ناآگاه، از درون جامعه برخاسته یا ساخته و پرداخته خود انجیل‌نویسان بوده است، به این پرسش مهم تبدیل شد که آیا اصولاً در تاریخ جهانی، «گوهر» یا «خودآگاهی» کدامیک، نیروی عملی تعیین‌کننده است؟ سرانجام سروکله‌اشترنر - پیامبر آنارشسیسم معاصر - که با کونین از او بسیار چیزها گرفته است - پیدا شد و «من» مطلق خویش را جایگزین «خودآگاهی» مطلق کرد.

ما بیش از این وارد این جنبه فرایند تجزیه مکتب هگل نخواهیم

---

\* که از سال ۱۸۴۱ ال ۱۸۴۳ زیر نظر آ. روگه و اشترمیر در لایپزیک منتشر می‌شد. م.



شد. نکته مهمتر برای ما عبارت از این است که پیکره اصلی مصمم‌ترین هگلیان جوان بر اثر الزامات عملی پیکارش به ضد دین رسمی، به سوی ماتریالیسم انگلو - فرانسوی گرایش یافت. این امر ایشان را با نظام مکتبی خودشان به ستیزه کشاند. در حالی که ماتریالیسم طبیعت را یگانه واقعیت می‌داند، در نظام هگلی طبیعت صرفاً نماینده «با خود بیگانگی» ایده مطلق یا به معنای بهتر فروکاهش ایده است. در هر حال، تفکر و برآیند فکری آن ایده، مقدم و طبیعت، مشتق از آن و به عبارت بهتر وجود خود را مدیون آن است. و در این تضاد ایشان تا آنجا که مقدور بود دست و پا زدند.

آنگاه گوهر مسیحیت فوئرباخ پا به عرصه گذاشت؛ با یک ضربت تضاد را در هم شکست و بدون اطناب کلام ماتریالیسم را دوباره بر تخت نشاند. طبیعت، مستقل از همه فلسفه‌ها وجود دارد؛ بنیادی است که ما موجودات انسانی، خودمان یعنی فرآورده طبیعت، بر آن نشو و نما کرده‌ایم. هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات عالیت‌تری که قصص دینی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب تخیلی گوهر خود ما هستند. طلسم شکسته شد، «نظام» از هم پاشید و هر تکه‌اش به سویی پرتاب شد و تضاد، که معلوم شد تنها در مخیله ما وجود دارد حل شد. هرکس باید خود تأثیر آزادی‌بخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا بتواند این حقیقت را درک کند. شور و شوق همه را فراگرفته بود. ما همه بی‌درنگ فوئرباخی شدیم. این را که مارکس با چه علاقه‌ای از این نگرش جدید - به‌رغم انتقادهایی که بر آن داشت - استقبال کرد می‌توان از کتاب خانواده مقدس دریافت.

حتا نواقص کتاب به تأثیر فوری آن کمک کرد. نشر کتاب و گاه سبک بلند پروازانه آن، کتاب را با اقبال عامه روبرو ساخت و پس از سالهای دراز هگل زدگی انتزاعی و غامض، به‌هر حال برای مردم تازگی داشت.

همین موضوع در مورد لاهوتی کردن مبالغه‌آمیز عشق صدق می‌کند که ظهور آن پس از سلطهٔ مطلق «عقل محض» که دیگر در آن هنگام تحمل‌ناپذیر شده بود اگر نه توجیه، بهانه‌اش را داشت. اما آنچه را نباید فراموش کنیم این است که درست این دو نقطهٔ ضعف فوئرباخ را «سوسیالیسم حقیقی» که مانند طاعونی از سال ۱۸۴۴ در میان «دانشوران» آلمانی گسترش یافته بود، آغازگاه خود قرار داد، عبارات ادبی را جایگزین شناخت علمی، آزادی انسان را از طریق عشق، جانشین‌رهایی پرولتاریا از راه دگرگونی اقتصادی تولید ساخت و سخن کوتاه، خود را در شیوهٔ نگارش متکلف و تهوع‌آور و خلسه‌های «عشق» که «آقای کارل گرون» نمونهٔ آن بود، گم کرد.

موضوع دیگری را که نباید فراموش کنیم این است: مکتب هگلی از هم پاشید لیکن فلسفهٔ هگل از طریق انتقاد مغلوب نگشت؛ اشتراوس و بائر هرکدام یک‌سوی آن را گرفتند و به شکلی جدلی آنها را در برابر یکدیگر نهادند. فوئرباخ نظام را به کناری افکند و به سادگی آن را مردود شناخت. لیکن یک فلسفه فقط با مردود شمردن آن از میدان به در نمی‌رود. به ویژه فلسفهٔ نیرومندی همچون فلسفهٔ هگل که تأثیری چنان شگرف بر تکامل فکری مردم اعمال کرده بود، نمی‌توانست صرفاً با نادیده گرفتن از میان برخیزد. فلسفهٔ مزبور باید به معنای خود فلسفه نفی می‌شد، یعنی در حالی که شکل آن از طریق انتقاد نابود می‌گشت، محتوای نوینی که از این راه حاصل می‌شد، باید محفوظ می‌ماند. این را که چگونه چنین کاری فراهم شد در صفحات بعدی خواهیم دید.

ولی در جریان انقلاب ۱۸۴۸ فلسفه به طور کلی بی‌اعتبار گشت، به همان اندازه بی‌تعارف و بدون تشریفات که فوئرباخ فلسفهٔ هگل را از میدان به در کرده بود. و در این فرایند، خود فوئرباخ نیز به پس‌زمینه رانده شد.

## ۲. [ایده آلیسم و ماتریالیسم]

پرسش اساسی بزرگ تمامی فلسفه‌ها، به‌ویژه فلسفه متأخر، پرسش راجع به رابطه تفکر و هستی است. از همان زمانهای قدیم که انسانها هنوز نسبت به ساختار اندامهای خود کاملاً جاهل بودند، زیر تأثیر اشباح رؤیایی به این باور رسیدند که تفکر و احساس ایشان نتیجه فعالیت اندامهای آنها نبوده بلکه بر اثر فعالیت روح جداگانه‌ای است که در بدن آنها سکونت می‌گزیند و به هنگام مرگ آن را ترک می‌گوید.\* از این زمان انسانها به تفکر درباره رابطه میان این روح با جهان خارجی کشیده شدند. اگر روح پس از مرگ بدن را ترک می‌کند و به زندگی ادامه می‌دهد، پس مناسبتی ندارد که مرگ جداگانه دیگری برای آن اختراع کنند. بدین‌گونه بود که ایده مرگ‌ناپذیری روح پیدا شد که در آن مرحله از تکامل به هیچ وجه تسلی بخش نمی‌نمود؛ بلکه همچون سرنوشتی جلوه می‌کرد که جنگیدن به ضد آن بی‌فایده است و بیشتر – مثلاً در میان یونانیان – همچون یک نگونبختی گریزناپذیر بود. این نه تمایل مذهبی برای تسلی بلکه سرگردانی ناشی از جهل عمومی که با این روح – هنگامی که وجود آن پذیرفته شده – پس از مرگ چه باید کرد به طریقی همگانی به اندیشه مزاحم مرگ‌ناپذیری شخصی انجامید. خدایان نخستین به شیوه‌ای دقیقاً

---

\* در میان وحشیان و بربرهای ابتدایی‌تر این ایده هنوز رایج است که صورتهای انسانی‌ای که در رؤیاهای ظاهر می‌شوند ارواحی هستند که موقتاً اجسادشان را ترک کرده‌اند. بنابراین آدم واقعی مسؤول اعمالی است که شیخ رؤیایی او به ضد کسی که رؤیا را دیده است مرتکب شده. ایمتورن Imthurn در سال ۱۸۸۴ این باور را مثلاً در میان سرخ‌پوستان گویان شایع یافت. (یادداشت نویسنده)

مشابه از راه شخصیت یافتن نیروهای طبیعی بپا خاستند و این خدایان با تکامل بیشتر ادیان، صورتی بیش از پیش فوق این جهانی به خود گرفتند تا اینکه سرانجام با فرایند تجرید - و تقریباً می‌توانم بگویم با فرایند تقطیر - که در سیر تکامل فکری انسان طبعاً روی می‌داد، از میان بسیاری از خدایان کم یا بیش محدود و متقابلاً محدودکننده، در اذهان انسانها، انگار (ایده) خدای یگانه ادیان یکتاپرست ظهور کرد.

بدین‌گونه پرسش رابطه تفکر با هستی، رابطه روح با طبیعت - برترین پرسش سراسر فلسفه - ریشه در تصورات تنگ‌نظرانه و جاهلانه عهد بربریت - و نه فقط در ادیان - دارد. ولی این پرسش برای نخستین بار تنها پس از آنکه آدمی در اروپا از خواب زمستانی دراز «قرون وسطای مسیحی» برخاست، توانست با تمام وضوح‌اش مطرح شود و معنای کامل خود را به دست آورد. پرسش موضع تفکر در رابطه‌اش با هستی، پرسشی که در عین حال نقش بزرگی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه بازی کرده بود، پرسش: کدام مقدم است، روح یا طبیعت؟ در رابطه با کلیسا بدین صورت صریح درآمد: آیا جهان آفریدگاری داشته یا از ازل موجود بوده است؟

پاسخهایی که فلاسفه بدین پرسش دادند، ایشان را به دو اردوی بزرگ تقسیم کرد. آنان که به تقدم روح بر طبیعت معتقد بودند و از این رو در آخرین وهله آفرینش جهان را به این یا آن صورت می‌پذیرفتند - و در نزد فلاسفه، مثلاً هگل این آفرینش در قیاس با مسیحیت شکل باز هم پیچیده‌تر و ناممکن‌تری به خود می‌گیرد - اردوی ایده‌آلیستی را تشکیل دادند. دیگران که طبیعت را مقدم می‌دانستند به مکاتب گونه‌گون ماتریالیسم تعلق گرفتند.

این دو عنوان - ایده‌آلیسم و ماتریالیسم - در اصل بر هیچ چیز دیگری جز این دلالت ندارند و در اینجا نیز به معنای دیگری به کار نرفته‌اند. اینکه اگر معنای دیگری به این دو عنوان داده شود چه آشفتگیها به بار می‌آید، پرسشی است که در سطور آتی به آن خواهیم پرداخت.

ولی پرسش رابطه تفکر با هستی سوی دیگری نیز دارد. اندیشه‌های ما درباره جهان پیرامون ما با خود این جهان در چه رابطه‌ای قرار دارند؟ آیا تفکر ما به شناخت جهان واقعی قادر هست یا نه؟ آیا ما می‌توانیم بازتاب درستی از واقعیت در انگارها و مفاهیم خود از جهان واقعی پدید آوریم؟ این پرسش را به زبان فلسفی پرسش یگانگی تفکر و هستی می‌نامند و اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. مثلاً در نزد هگل بدیهی است که پاسخ مثبت است: آنچه ما در جهان واقعی می‌شناسیم همان محتوای اندیشه‌ای آنست - یعنی آن چیزی که سبب می‌شود جهان تحقق تدریجی ایده مطلق باشد، ایده مطلق که جایی از ازل، مستقل از جهان و پیش از پیدایی آن وجود داشته است. ولی بدون استدلال بیشتر بدیهی است که اندیشه می‌تواند محتوایی را بشناسد که از همان آغاز، محتوای اندیشه است. این نیز بدیهی است که آنچه باید در اینجا اثبات شود هم‌اکنون به‌طور ضمنی در پیشگزاره‌ها وجود دارد. ولی این، به هیچ وجه هگل را باز نمی‌دارد که از برهان خود از یگانگی تفکر و هستی نتیجه بعدی را بگیرد و آن این است که فلسفه او یگانه فلسفه صحیح است به دلیل اینکه تفکر او آن را درست می‌داند، و اینکه یگانگی تفکر و هستی باید اعتبار خود را با برگرداندن بی‌واسطه فلسفه وی از تئوری به عمل و دگرگون ساختن کل جهان برحسب اصول هگلی به وسیله انسان اثبات کند. این

توهمی است که او تقریباً در آن با همه فلاسفه سهیم است. افزون بر این، فیلسوفان دیگری وجود دارند که امکان هر شناختی یا دست‌کم شناخت جامعی را از جهان مورد تردید قرار می‌دهند. در میان فلاسفه متأخر هیوم و کانت به این دسته تعلق دارند و ایشان نقش مهمی نیز در تکامل فلسفی ایفا کرده‌اند. آنچه در رد این نگرش باید گفته شود تا آنجا که از دیدگاه ایده‌آلیستی ممکن بود، پیش از این توسط هگل گفته شده است. سخنان دیگری که فوئرباخ از دیدگاه مادی بر آن افزوده است بیشتر ظریفانه است تا عمیق. گویاترین ردیه این نگرش، همچون رد تمامی پندارهای فلسفی دیگر عمل است یعنی آزمایش و صنعت. اگر ما قادریم صحت نگرش خود را از فرایندی طبیعی با ساختن [مصنوعی] آن، با به‌وجود آوردن آن از درون شرایطش و به‌کارگرفتن آن در خدمت مقاصد خودمان به اثبات رسانیم، آنگاه دیگر جایی برای «شیء فی نفسه یا در خود» ادراک‌ناپذیر کانت وجود ندارد. مواد شیمیایی تولید شده در اندامهای جانوران و گیاهان تا زمانی که شیمی آلی به تولید آن یکی پس از دیگری آغاز نهاد «اشیاء در خود» بودند و بدین‌گونه به صورت اشیاء برای ما درآمدند. در این مورد، مثال، آلیزارین ماده رنگی روناس است که ما دیگر برای به‌دست آوردن آن زحمت رویاندن ریشه‌های روناس در مزرعه را به خود نمی‌دهیم بلکه آن را از قطران زغال، بسیار ارزانتر و ساده‌تر تولید می‌کنیم. سیصد سال پیش منظومه شمسی کوپرنیکی فرضیه‌ای بود که احتمال درستی آن صد به یک، هزار به یک یا ده‌هزار به یک بود ولی هنوز فرضیه‌ای بیش نبود. اما هنگامی که لوریه\* با

---

\* Leverier

اطلاعات فراهم شده از این منظومه، نه تنها ضرورت وجود سیاره‌ای ناشناس را استنتاج کرد بلکه موقعیتی را که این سیاره در آسمان باید اشغال کند محاسبه کرد و هنگامی که گال\* واقعاً این سیاره را کشف کرد، منظومه کپرنیکی ثابت شد. با این وصف اگر نوکانتی‌ها می‌کوشند نگرش کانتی را در آلمان و آگنوستیکها\*\*\* نگرش هیوم را در انگلستان (که در آنجا هرگز به خاموشی نگراییده) احیا کنند، این امر با توجه به رد شدن نظری و عملی اندیشه‌های ایشان که مدت‌ها قبل صورت گرفته، از لحاظ علمی سیر قهقرایی و از نظر عملی صرفاً نوعی پذیرش شرمگینانه و پنهانی ماتریالیسم است که ظاهراً در انظار عموم آن را انکار می‌کنند.

ولی در طی این دوره دراز انگیزه پیشبرد فلاسفه از دکارت گرفته تا هگل و از هابس تا فوئرباخ آنچنان که خود گمان می‌کردند فقط نیروی عقل محض نبود. برعکس آنچه در واقع آنان را به پیش می‌راند بیشتر پیشرفت یورش آسا و بیش از پیش تند و نیرومند علم طبیعی و صنعت بود. در میان ماتریالیست‌ها این پدیده آشکار بود ولی نظام‌های ایده‌آلیستی نیز بیش از پیش خود را با درونمایه مادی پر می‌کردند و می‌کوشیدند با گرایشی وحدت وجودی\*\*\* تضاد میان ذهن و ماده را آستی دهند. بدین‌گونه سرانجام، نظام هگلی صرفاً نماینده ماتریالیسمی است که از لحاظ روش و محتوا به صورتی ایده‌آلیستی واژگونه شده است.

---

\* ستاره مذکور نپتون است که ستاره‌شناس آلمانی یوهان گال Gall در سال ۱۸۴۶ آن را کشف کرد. - م.

\*\* Agnostics، اینان معتقدند که جهان شناخت‌پذیر نیست و عقل انسان محدود است و نمی‌تواند فراسوی داده‌های حسی چیز دیگری را بشناسد. - م.

\*\*\* Pantheistic

بنابراین قابل درک است که چرا اشتارکه در توصیف فوئرباخ پیش از هر چیز به موضع‌گیری وی در باب این پرسش اساسی رابطه تفکر و هستی می‌پردازد. پس از مقدمه کوتاهی که طی آن نگرشهای فیلسوفان پیشین به ویژه فیلسوفان پس از کانت به زبان فلسفی ثقیلی - بی‌آنکه لزومی به این امر باشد - تشریح می‌شود که در آن به دنبال هواداری بسیار شکل‌گرایانه نسبت به بخشهای معینی از آثار هگل که بسیار کمتر از آنچه حق اوست به دست می‌دهد، توصیف دقیق و مفصلی از سیر تکامل «متافیزیک» فوئرباخ به عمل می‌آید، بدان‌گونه که این سیر به‌طور متوالی در نوشته‌هایی از این فیلسوف منعکس شده. این توصیف، استادانه و به‌نحوی روان‌پرورنده شده منتها همانند سراسر کتاب پر است از پاره‌سنگهای عبارت‌پردازیهایی فلسفی که می‌شد در خیلی از موارد از کاربرد آنها اجتناب کرد و هرچه نویسنده شیوه بیان مکتبی واحد یا حتا مکتب خود فوئرباخ را کمتر رعایت می‌کند و بیشتر شیوه بیان‌گرایشهای بسیار متفاوت را، مخصوصاً گرایشهایی را که اکنون رواج دارند و خود را فلسفی می‌خوانند به کار می‌گیرد، بیشتر دچار آشفتگی می‌شود.

سیر تحول فوئرباخ، عبارت است از سیر تحول یک هگلی - که هرگز هگلی کاملاً مؤمنی نبوده است - به یک ماتریالیست، تحولی که در مرحله معینی، گسیختگی کاملش را با نظام ایده‌آلیستی سلف خودش الزام‌آور می‌سازد. فوئرباخ با نیروی مقاومت‌ناپذیری، سرانجام بدین تشخیص می‌رسد که تقدم وجود ایده مطلق هگلی بر پیدایش جهان، «تقدم وجودی مقوله‌های منطقی» بر پیدایش جهان، چیزی بجز ادامه تخیلی باور به وجود آفریدگار فوق‌دنیوی نیست. جهان مادی که ما از راه حواس آن را درک می‌کنیم و خود بدان تعلق



داریم، تنها جهان واقعی است و اینکه شعور و تفکر ما - هر قدر فوق حسی به نظر آیند، محصول اندامی مادی - جسمانی یعنی مغزاند. ماده محصول ذهن نیست بلکه خود ذهن صرفاً عالیترین محصول ماده است، این، البته یک ماتریالیسم محض است. ولی فوئرباخ بدین جا که می‌رسد کوتاه می‌آید. او نمی‌تواند بر پیشداوری فلسفی مرسوم غالب آید. البته پیشداوری نه به ضد ماتریالیسم، بلکه به ضد نام ماتریالیسم. او می‌گوید: «در نزد من، ماتریالیسم زیربنای گوهر و شناخت انسانی است ولی ماتریالیسم برای من آن نیست که برای یک فیزیولوژیست، یک عالم طبیعی‌دان به معنای محدود این کلمه مثلاً برای موله‌شات\* هست و لزوماً از دیدگاه و حرفه ایشان، یعنی خود بنا، نمی‌تواند چنین نباشد. هنگامی که به عقب باز می‌گردیم من با ماتریالیست‌ها کاملاً موافقم ولی هنگامی که به پیش می‌رویم با آنها نیستم.»

در اینجا فوئرباخ ماتریالیسم را که یک جهان‌بینی عام است و بر نگرش معینی از رابطه میان ماده و روح استوار است با شکل خاصی از این جهان‌بینی که در مرحله تاریخی معینی - یعنی در قرن هژدهم - ابراز شده است مخلوط می‌کند. افزون بر این، او ماتریالیسم را با شکل سطحی و عامیانه‌ای که ماتریالیسم قرن هژدهم تا به امروز در مغز طبیعت پژوهان و پزشکان به وجود خود ادامه می‌دهد، شکلی که در سالهای پنجاه (سده نوزدهم - م). از سوی بوخنر، وگت و موله‌شات موعظه می‌شد یک‌کاسه می‌کند. ولی درست به همان گونه که ایده‌آلیسم مراحل چندی را از سر گذراند، ماتریالیسم نیز چنین

مراحلی را به خود دید. ماتریالیسم با هر کشف دورانسازی، حتا در حوزه علوم طبیعی، باید شکل خود را تغییر دهد و پس از آنکه تاریخ نیز تحت بررسی ماتریالیسم قرار گرفت، راه تکاملی تازه‌ای در این حوزه نیز گشوده شده است.

در ماتریالیسم سده گذشته (سده هژدهم - م.)، نگرش مکانیکی سلطه داشت، چرا که در آن زمان، از میان همه علوم طبیعی، تنها مکانیک و در حقیقت فقط مکانیک اجسام صلب (آسمانی و زمینی) و خلاصه مکانیک جاذبه، به نتیجه معینی رسیده بود. در آن زمان شیمی فقط در مرحله نظریه فلورزیستیک\* وجود داشت و کودکی خود را می‌گذراند. زیست‌شناسی هنوز در قنناق بود. ارگانیمسهای جانوری و گیاهی تنها آزمایشهای غیردقیقی را داده بودند و با علت صرفاً مکانیکی تبیین می‌شدند. ماده‌گرایان سده هژدهم، این نظریه دکارت را که جانور را ماشین فرض می‌کرد به انسان نیز تعمیم دادند. این کاربرد انحصاری معیارهای مکانیک در فرایندهای شیمیایی و طبیعت جاندار - که در آن فرایندها نیز، قوانین مکانیک در حقیقت معتبرند لیکن تحت الشعاع قوانین دیگر، قوانین عالیتزند - نخستین محدودیت خاص ولی در آن زمان اجتناب‌ناپذیر ماتریالیسم کلاسیک فرانسه است.

دومین محدودیت خاص این ماتریالیسم، ناتوانی اش برای درک جهان به صورت یک فرایند، به منزله ماده‌ای دستخوش تکامل

---

\* فرضیه‌ای قدیمی در باب احتراق. برطبق این فرضیه، در هر جسم قابل اشتعال ماده‌ای بی‌رنگ، بی‌بو، بی‌طعم و بی‌وزن به نام فلورزیستون وجود دارد که هنگام احتراق از آن خارج می‌شود. این نظریه تا زمان لاوازیه که برای اولین بار چگونگی احتراق را روشن ساخت معتبر و مقبول بود. - م.

تاریخی بی وقفه، است. این با سطح علم طبیعی آن زمان و با شیوه فلسفیدن متافیزیکی یعنی ضد دیالکتیکی وابسته آن هماهنگ بود. طبیعت تا آنجا که شناخته شده بود در حرکتی جاودانی بود ولی بنا بر مفاهیم آن زمان، این حرکت جاودانی در دایره‌ای بسته صورت می‌گرفت و از این رو هرگز از نقطه‌ای فراتر نمی‌رفت. این تصور از حرکت همان نتایجی را می‌داد که بارها داده بود. این نگرش در آن زمان اجتناب‌ناپذیر بود. نظریه کانت درباره خاستگاه منظومه شمسی به تازگی مطرح شده و طرح آن هنوز صرفاً نوعی کنجکاوی به شمار می‌رفت. تاریخ تکامل زمین، زمین‌شناسی، هنوز در مجموع ناشناخته بود و این نگرش که موجودات جاندار طبیعی امروز نتیجه سلسله تکاملی طولانی از ساده به مرکب می‌باشند در آن زمان به هیچ وجه نمی‌توانست به صورت علمی پیشنهاد شود. بنابراین نگرش غیرتاریخی به طبیعت اجتناب‌ناپذیر بود. ما دلیل محکمی در دست نداریم که فیلسوفان سده هژدهم را بدین مناسبت نکوهش کنیم چرا که هگل نیز از این لحاظ مستثنا نیست. بنا به باور وی، طبیعت، به منزله یک «از خود بیگانگی» محض ایده، قادر به تکامل در زمان نیست - تنها می‌تواند گونه‌گونی خود را در مکان گسترش دهد، طوری که تمامی مراحل تکامل خود را همزمان و همراه با یکدیگر طی کند و محکوم به تکرار ابدی فرایندهای معینی است. هگل این سخن نامعقول را درباره تکامل در مکان و خارج از زمان - شرط اساسی سرتاسر تکامل - درست در زمانی بر طبیعت تحمیل می‌کند که زمین‌شناسی، جنین‌شناسی، فیزیولوژی گیاهی و جانوری و شیمی آلی در حال پی‌ریزی بودند و در آن هنگام که همه جا براساس این علوم تازه، طلوعه درخشان آخرین نظریه تکامل به پیدایی می‌آمدند

(مثلاً در نزد گوته و لامارک). ولی نظام (نظام هگلی. - م.) چنین اقتضا داشت؛ از این رو اسلوب به خاطر نظام مجبور بود به خودش خیانت کند. همین نگرش غیرتاریخی در حوزه تاریخ نیز متداول بود. در اینجا مبارزه با بقایای قرون وسطی چشم‌انداز را کدر می‌ساخت. قرون وسطی همچون هزار سال توحش جهانی و توقف محض تاریخ، معرفی می‌شد. پیشرفت بزرگی که در قرون وسطی صورت گرفت - گسترش حوزه فرهنگ اروپایی، چهره‌بندی ملت‌های بزرگ یکی پس از دیگری و سرانجام پیشرفت فنی بزرگ سده‌های چهاردهم و پانزدهم - همه اینها نادیده گرفته می‌شد. بدین‌گونه، نگرستن معقول به این همبستگی‌های بزرگ تاریخی غیرممکن شد و تاریخ در بهترین حالت، به منزله مجموعه‌ای از نمونه‌ها و مثالها برای کاربرد فیلسوفان به‌شمار می‌رفت.

خرده‌فروشان عامیانه‌سازی که در آلمان سال‌های پنجاه (سده نوزدهم - م.) دست‌اندرکار انتشار ماتریالیسم بودند، هرگز بر این محدودیت آموزگاران‌شان غلبه نیافتند. همه پیشرفتهایی که در علوم طبیعی آن زمان به دست آمده بود، تنها به منزله دلایل تازه‌ای به ضد آفریدگار جهان به کار گرفته می‌شد و در حقیقت آنها کمترین کوششی هم برای اینکه تئوری را قدری بیشتر تکامل دهند نشان ندادند. گرچه ایده‌آلیسم دیگر چننه‌اش خالی شده بود و انقلاب ۱۸۴۸ هم ضربه مرگباری بر آن وارد آورده بود، ولی این خرسندی را داشت که ماتریالیسم در آن لحظه هنوز در سطح پایین‌تری قرار دارد. پس بدون تردید حق با فوئرباخ بود که نمی‌خواست مسئولیت این ماتریالیسم را برگردن گیرد. فقط او نمی‌باید نظریه‌های این واعظان دوره‌گرد را با ماتریالیسم به طور کلی مشتبه سازد.

ولی در اینجا باید به دو چیز اشاره کرد. نخست اینکه در طی دوران زندگی فوئرباخ، دانش طبیعی در مرحله آن تخمیر شدیدی بود که تنها در طی آخرین سالهای پنجاه به نتیجه‌ای روشن‌کننده و نسبی رسیده بود. آگاهیهای علمی جدید تا بدان حد رسیده بود که تاکنون نظیرش را نشنیده بودیم ولی تثبیت بستگیهای فیما بین و بنابراین انتظام بخشیدن به این کشفیات از هم گسیخته‌ای که یکی پس از دیگری ظهور می‌کردند همین اواخر امکان‌پذیر گشت. درست است که فوئرباخ آنقدر عمر کرده بود که این هر سه کشف تعیین‌کننده را ببیند - کشف سلول، نظریه تبدیل انرژی و نظریه تکامل که بعداً به نام داروین معروف گشت. ولی فیلسوفی منزوی که در خلوت روستا زندگی می‌کرد چگونه می‌توانست آنقدر توانایی پیدا کند که به دنبال رویدادهای علمی تازه روان شود و کشفیاتی را مورد ارزیابی کامل قرار دهد که خود دانشمندان طبیعی آن زمان هنوز بر سر چند و چون آنها کشمکش داشتند یا نمی‌توانستند چنانکه باید و شاید از آن استفاده کنند. در این مورد تنها باید شرایط نکبت‌بار آن زمان آلمان را سرزنش کرد که بر اثر آن مستی لافزن التقاطی و مهمل‌باف کرسیهای فلسفه را غصب کرده بودند و حال آن‌که فوئرباخ - که چند سر و گردن از آنها بالاتر بود - به زندگی اجباری در روستای کوچکی تن داده بود و در حال ترشیدن بود. بنابراین، تقصیر فوئرباخ نبود که نگرش تاریخی طبیعت - که دیگر امکان آن به وجود آمده و همه یکسونگریهای ماتریالیسم فرانسوی را برطرف کرده بود - برای او دست‌نیافتنی باقی ماند.

دو دیگر آنکه فوئرباخ کاملاً حق دارد که می‌گوید ماتریالیسم علمی - طبیعی در واقع زیربنای شناخت انسانی است نه خود بنا.

چرا که ما نه تنها در طبیعت بلکه در جامعه انسانی نیز زندگی می‌کنیم و آن نیز - نه کمتر از طبیعت - تاریخ تکامل و علم خود را دارد. مسأله عبارت بود از هماهنگی ساختن علم جامعه - یعنی مجموعه به اصطلاح علوم تاریخی و فلسفی با زیربنای ماتریالیستی و بازآفرینی آن بر این بنیاد. اما قرعه فال را به نام فوئرباخ نزدند. به رغم «زیربنا» او در بند قیود ایده‌آلیستی باقی ماند، حقیقتی که او با این عبارت می‌پذیرد: «هنگامی که به عقب باز می‌گردیم من با ماتریالیست‌ها کاملاً موافقم ولی هنگامی که به پیش می‌رویم با آنها نیستم.» ولی این خود فوئرباخ بود که در اینجا، در حوزه اجتماعی «پیش» نرفت، یعنی از دیدگاه ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۴ خود فراتر نرفت و این باز بیشتر به علت همان انزوایی بود که او را - کسی که بیشتر از سایر فیلسوفان علاقه‌مند به مباحث اجتماعی بود - ناگزیر ساخت به جای اینکه اندیشه‌های خود را در برخورد دشمنانه و دوستانه با افراد هم‌ترازش خلق کند، در ذهن منزوی خود بپروراند. در صفحات آتی ما به تفصیل خواهیم دید که تا چه حد در این حوزه ایده‌آلیست باقی ماند.

تنها در اینجا لازم است بیفزایم که اشتارکه به ایده‌آلیسم فوئرباخ در جای صحیح خودش نمی‌نگرد. «فوئرباخ یک ایده‌آلیست است. او به پیشرفت انسان باور دارد.» (ص ۱۹) «با این همه، بنیاد، زیربنای کلی، ایده‌آلیستی باقی می‌ماند. در حالی که ما از تمایلات آرمانی مان پیروی می‌کنیم، واقع‌گرایی برای ما چیزی بیش از حفاظتی در برابر گمراهی نیست. آياشور، علاقه و عشق به حقیقت و عدالت نیروهای آرمانی نیستند؟ (ص VIII)

نخست اینکه، ایده‌آلیسم در اینجا هیچ چیز جز تعقیب هدفهای آرمانی معنا نمی‌دهد. ولی این الزاماً بیشتر مربوط به ایده‌آلیسم کانت

و «امر مطلق وجدان»<sup>\*</sup> کانت است؛ هرچند که خود کانت فلسفه خود را «ایده آلیسم ترافرازنده = ترانساندانتال» خواند نه از این لحاظ که او نیز در آنجا با آرمانهای اخلاقی سروکار داشت بلکه به دلایل دیگر که اشتارکه خود به یاد خواهد آورد. این توهم که ایده آلیسم فلسفی بر محور باور به آرمانهای اخلاقی - یعنی آرمانهای اجتماعی - دور می زند در خارج از فلسفه در میان بی مایگان آلمانی پیدا شد که از اشعار شیلر چند تکه از فرهنگی فلسفی به اندازه نیاز خود از بر کرده بودند. هیچ کس شدیدتر از هگل ایده آلیست تمام عیار از «امر مطلق وجدان» ناتوان کانت انتقاد نکرده است - ناتوان از این رو که چیزی غیر ممکن تقاضا می کند و بنابراین هیچ گاه به هیچ واقعیتی دست نمی یابد - و هیچ کس بیرحمانه تر از او علاقه احساساتی بی مایگان را برای آرمانهای تحقق ناپذیری که شیلر تهیه دیده بود، به تمسخر نگرفته است. (برای مثال رجوع کنید به پدیدارشناسی روح او).

دوم اینکه ما نمی توانیم از این حقیقت منفک شویم که هر چیز که انسانها را به عمل وامی دارد باید راه عبور خود را از مغزهای آنها باز کند. حتا خوردن و آشامیدن که در نتیجه احساس ارضاء پایان می یابد؛ همه این احساس ها از مغز انتقال می یابند. تأثیرات جهان خارجی بر انسان خود را در مغز او بروز می دهند و در همان جا به صورت احساس، اندیشه، انگیزه، اراده و خلاصه به صورت «تمایلات آلمانی» منعکس می شوند و بدین گونه، به صورت «نیروهای آلمانی» درمی آیند. پس هرگاه آدمی بدین دلیل که «از تمایلات آلمانی» پیروی می کند و می پذیرد که «نیروهای آلمانی» بر او

---

\* Categorical imperative

تأثیر دارند باید ایده‌آلیست به‌شمار آید پس هر شخصی که رشد عادی دارد ایده‌آلیست مادرزاد است و در این صورت اصلاً چه کسی می‌تواند ماتریالیست باشد؟

سوم اینکه این باور که انسانیت، دست‌کم در لحظه کنونی، به‌طور کلی در سمتی پیشرونده حرکت می‌کند، مطلقاً ربطی به تناقض میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ندارد. ماتریالیست‌های فرانسه کمتر از ولتر و روسوی دئیست\* بر این باور نبودند - حتا تا حد افراط - و غالباً بزرگترین فداکارها را در راه این باور از خود نشان دادند. برای نمونه از دیدرو یاد کنیم که هیچ‌کس به اندازه او سراسر زندگیش را وقف «اشتیاق به حصول حقیقت و عدالت» - به معنای حقیقی آن - نکرد. بنابراین اگر اشتارکه همه اینها را ایده‌آلیسم می‌داند این فقط ثابت می‌کند واژه ماتریالیسم و تقابل کلی میان این دو گرایش، در نزد او کاملاً معنای خود را از دست داده است.

حقیقت این است که اشتارکه - هرچند شاید نادانسته - با این کار خود، به‌گونه بخشش‌ناپذیری به پیشداوری سنتی کوتاه‌فکرانه به‌ضد عنوان ماتریالیستی که نتیجه افترای دیرینه‌ای است که کشیشان به آن زده‌اند، تسلیم می‌شود. در نزد کوتاه‌فکر بی‌مایه معنای ماتریالیسم عبارت است از پرخوری، مستی، هرزگی، تکبر، طمع‌ورزی، حرص مال‌اندوزی، سودجویی و بورس‌بازی و خلاصه همه پلیدی‌هایی که او خود در خلوت بدانها مشغول است و مراد او از واژه ایده‌آلیسم اعتقاد به فضیلت، نوع‌دوستی و به‌طور کلی اعتقاد به «جهان بهتر» است که

---

\* Deism، اعتقاد به وجود خداوند همچون علت نخستین غیرشخصی جهان. از این دیدگاه جهان پس از خلق شدن به‌توسط خداوند، به‌عمل قوانین خودش رها شده است و بدین‌گونه دخالت خداوند را در طبیعت و زندگی بشری انکار می‌کند. - م.



متصل به رخ دیگران می‌کشد ولی او خود به آن حداکثر فقط تا آنجا اعتقاد دارد که دل افسرده و ملول است یا گرفتار ورشکستگی ناشی از زیاده‌رویهای «ماده‌گرایانه» مرسوم خود شده است. پس آنگاه است که وی نغمهٔ مطلوب خود را سر می‌دهد: انسان چیست؟ - نیمی حیوان، نیمی فرشته.

در بقیهٔ مطالب، اشتارکه رنج زیادی را بر خود هموار می‌سازد تا از فوئرباخ در برابر حملات و نظریه‌هایی که دانشیاران جنجال‌طلب که امروزه در آلمان نام فیلسوف بر خود نهاده‌اند دفاع کند. برای کسانی که به این پس‌مانده‌های فلسفهٔ کلاسیک آلمانی علاقه‌مندند البته این موضوع مهم است و شاید برای خود اشتارکه نیز ضروری جلوه کرده باشد ولی ما این دردسر را به خواننده نخواهیم داد.

### ۳. [دین و اخلاق]

ایده‌آلیسم واقعی فوئرباخ همین‌که به فلسفهٔ دین و اخلاق او می‌رسیم بر ما آشکار می‌شود. او به هیچ وجه در فکر برانداختن دین نیست. وی می‌خواهد آن را تکمیل کند. خود فلسفه باید جذب دین گردد. «ادوار انسانیت تنها با تغییرات دینی از یکدیگر متمایز می‌شوند. یک جنبش تاریخی تنها هنگامی بنیادی است که در دل‌های انسانها ریشه می‌دواند. دل، شکل دین نیست، طوری که دین در دل نیز وجود یابد؛ دل گوهر دین است.» (به نقل از اشتارکه، ص ۱۶۸) به باور فوئرباخ، دین رابطه‌ای است میان موجودات بشری مبتنی بر عواطف، رابطه‌ای مبتنی بر دل، رابطه‌ای که تاکنون حقیقت خود را در تصویری آینه‌وار و

تخیلی از واقعیت جسته است - با واسطهٔ یک یا چند خدا - تصاویر آینه‌وار تخیلی از خصوصیات انسانی - ولی اینک این رابطه، خود را مستقیماً و بدون واسطه در عشق میان «من» و «تو» می‌یابد. بدین‌گونه سرانجام عشق جنسی در نزد فوئرباخ به صورت یکی از عالیترین شکل‌های - اگر نه عالیترین شکل - پیروی از دین جدیدش درمی‌آید.

روابط میان موجودات انسانی که بر محبت استوار است و به‌ویژه روابط میان دو جنس، همزمان با پیدایش انسان وجود داشته است. به‌ویژه عشق جنسی سلسله تکاملی را پیموده و در هشتصد سال اخیر مقامی را احراز کرده که آن را نقطهٔ مرکزی جبری شعر در طی این دوره گردانیده است. ادیان رسمی موجود، خود را به اعطای تکریم و تبرک عالیتری به عشق جنسی تنظیم شده توسط دولت یعنی به قوانین ازدواج، محدود کرده‌اند. و تمام این ادیان، بدون اندک تغییری در عمل عشق و دوستی ممکن است فردا از میان بروند. مثل مسیحیت در فرانسه که در سال‌های ۹۸ - ۱۷۹۳ عملاً چنان ناپدید شد که حتا ناپلئون بدون دردسر و درگیری با مخالفان نمی‌توانست آن را احیا کند.

ایده آلیسم فوئرباخ در این است که او صرفاً روابط متقابلی را که بر تمایل متقابل میان انسانها استوار است نظیر عشق جنسی، دوستی، شور، فداکاری و جز آن، آنچنان که هستند - بی‌آنکه آنها را با مذهب ویژه‌ای که در نزد او نیز متعلق به گذشته است تداعی کند - نمی‌پذیرد؛ بلکه به جای این او تأکید می‌کند که این روابط تنها هنگامی ارزش خود را به دست خواهند آورد که با نام دین تقدیس شوند. مسألهٔ اصلی برای او این نیست که این روابط صرفاً انسانی وجود دارند، بلکه این است که آنها باید همچون دینی راستین و نو مورد توجه قرار گیرند. تنها هنگامی که انگ دین بر آنها زده شود ارزش

خود را بازخواهند یافت. واژه Religion (دین) از فعل Religare (موظف کردن - مقید ساختن) مشتق شده و در اصل به معنای قید است. بنابراین هرگونه قیدی میان دو نفر نوعی دین است. این تردستی علم‌الاشتقاقی آخرین تشبث فلسفه ایده‌آلیستی است. برای فلسفه مذکور واژه، نه بدان معنایی که برحسب تکامل تاریخی کاربرد واقعی آن حاصل کرده، بلکه به معنایی که از نظر اشتقاقی از آن قصد می‌شود، واجد اهمیت است. و بنابراین عشق جنسی و مراوده میان دو جنس، مبدل به یک دین می‌شود تا واژه دین که چنین مطلوب اندیشه‌های ایده‌آلیستی است از گنجینه زبان محو نگردد. مصلحان پارسی متمایل به «لویی بلان» در سالهای چهل (سده نوزدهم - م.) درست به همین گونه سخن می‌گفتند. ایشان هم، آدم لامذهب را تنها همچون هیولایی می‌توانستند تصور کنند و همیشه به ما می‌گفتند: «Donc, L'athéisme c'est votre religion!» [بسیارخوب، پس دین شما خدا ناباوری است!]. این که فوئرباخ می‌خواهد دین راستینی که بر نگرش ماتریالیستی طبیعت استوار است برقرار سازد بدان ماند که شیمی جدید را همان قدر حقیقی بدانیم که کیمیاگری را. اگر دین می‌تواند بدون خدای خود وجود داشته باشد کیمیاگری نیز می‌تواند بدون سنگ فیلسوف (اکسیر) وجود پیدا کند. تصادفاً میان دین و کیمیاگری رابطه تنگاتنگی وجود دارد. سنگ فیلسوف صفات شبه‌خدایی بسیاری دارد و کیمیاگران مصری - یونانی بنابر تحقیقات کوپ و برتلو، در دو سده نخستین میلادی در بسط و گسترش آموزه‌های مسیحی دستی داشته‌اند.

ادعای فوئرباخ که «ادوار انسانیت تنها با تغییرات دینی متمایز می‌شوند» به طور قطع نادرست است. نقاط عطف تاریخی بزرگ با

تغییرات دینی همراه بوده‌اند - البته تا آنجا که به سه دین جهانی بودا، مسیحیت و اسلام مربوط است. ادیان قبیله‌ای و ملی قدیم که به خودی خود در وجود آمدند، به ادیان دیگر تبدیل نشدند و به محض آنکه استقلال قبیله یا قوم از میان رفت، آنها نیز همه قدرت مقاومت خود را از دست دادند. برای ژرمنها کافی بود که با امپراطوری جهانی و محضر روم و بادین جهانی مسیحی جدیداً اتخاذ شده آن که با شرایط اقتصادی، سیاسی و عقیدتی آن سازگاری یافته بود، تماس ساده‌ای پیدا کنند. تنها با این ادیان جهانی که کم یا بیش آگاهانه - و نه خود به خودی - در وجود آمده بودند، به ویژه مسیحیت و اسلام، ما می‌بینیم که جنبشهای تاریخی عامتر انگ دینی را می‌پذیرند. حتا در مورد مسیحیت، انگ دینی در انقلابات واقعاً مهم جهانی، به نخستین مراحل مبارزه بورژوازی برای آزادی - از سده سیزدهم تا هفدهم - محدود می‌شود. و باید علت آن را نه آن‌گونه که فوئرباخ گمان می‌کند در دل‌های انسانها و نیازهای مذهبی‌شان، بلکه باید در سرتاسر تاریخ گذشته قرون وسطی پیدا کرد که هیچ شکل عقیدتی بجز دقیقاً دین و الهیات نمی‌شناخت. اما هنگامی که بورژوازی قرن هژدهم آنقدر نیرو گرفت تا ایدئولوژی خاص خود را داشته باشد، متناسب با دیدگاه طبقاتی خویش، انقلاب بزرگ و قاطع خود، انقلاب فرانسه را برپا کرد که منحصراً متکی به اندیشه‌های حقوقی و سیاسی بود و با دین تا آنجا درگیر می‌شد که جلوی راهش قرار می‌گرفت. اما هرگز اتفاق نیفتاد که دین تازه‌ای را جایگزین دین قدیم کند. همه می‌دانند که چگونه روبسپیر در کوشش خود در این زمینه شکست یافت.

در جامعه‌ای که ما باید در آن زندگی کنیم، جامعه‌ای که بر دشمنی

طبقاتی و حاکمیت طبقاتی استوار است، امکان احساسات صرفاً انسانی در مراودات ما با موجودات انسانی دیگر، این روزها به قدر کافی کاهش یافته است. دیگر دلیلی ندارد که با ترفیع این احساسات به یک دین این امکان را باز هم محدودتر کنیم. از سوی دیگر هم اکنون تاریخ‌نگاری کنونی به ویژه در آلمان درک مبارزات طبقاتی تاریخی بزرگ را به قدر کافی کور کرده است که دیگر نیازی به غیرممکن ساختن چنین درکی با تبدیل تاریخ این مبارزات به ضمیمه محض تاریخ کلیسا نداشته باشیم. هم اکنون آشکار است که ما چقدر از فوئرباخ فراتر رفته‌ایم. زیباترین عبارات او در تجلیل از مذهب جدیدش - مذهب عشق - امروزه دیگر بر روی هم غیرقابل خواندن شده‌اند.

تنها دینی که فوئرباخ به طور جدی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد مسیحیت - این دین جهانی مبتنی بر توحید غرب است. او ثابت می‌کند که خدای مسیح تنها بازتابی تخیلی، تصویری آینه‌وار از انسان است. ولی این خدا محصول فرایند تدریجی انتزاع است، گوهر خدایان بی‌شمار قبیله‌ای و ملی نخستین است. و انسان که این خدا تصویر اوست، پس انسانی واقعی نیست بلکه گوهر انسانهای واقعی بی‌شمار - انسان انتزاعی - است، یعنی خود باز تصویری ذهنی است. فوئرباخ که در هر صفحه‌ای حسیت، جذب شدن در امور انضمامی (Concrete) را موعظه می‌کند، در عمل، به محض آنکه از رابطه دیگری بجز روابط جنسی میان انسانها سخن آغاز می‌کند کاملاً انتزاعی می‌شود.

از میان این روابط تنها یک جنبه، باب ذوق و سلیقه اوست: اخلاق. و اینجا ما بار دیگر با فقر حیرت‌انگیز فوئرباخ در مقایسه با هگل روبرو می‌شویم. علم اخلاق یا آموزه رفتار اخلاقی هگل فلسفه حق اوست و

عبارت است از: ۱. حق انتزاعی؛ ۲. اخلاق؛ ۳. علم اخلاق اجتماعی [Sittlichkeit] که خود شامل خانواده، جامعه مدنی و دولت است. اینجا محتوا به همان گونه واقع‌گرایانه است که شکل انگارگرایانه؛ افزون بر اخلاق، سراسر حوزه حقوق، اقتصاد و سیاست را دربر می‌گیرد. در نزد فوئرباخ درست برعکس است. در شکل واقع‌گرایانه است زیرا از انسان آغاز می‌کند ولی مطلقاً ذکری از جهانی که این انسان در آن می‌زید نمی‌کند. از این رو این انسان همواره همان انسان انتزاعی که در فلسفه دین حوزه اصلی را اشغال کرده است باقی می‌ماند. زیرا این انسان از زن زاییده نشده است؛ او از خدای ادیان موحد، چنانکه گویی پروانه‌ای از پيله‌ای، برون جسته است. بنابراین او در جهانی واقعی که به طور تاریخی در وجود آمده و به طور تاریخی تعیین می‌یابد، زندگی نمی‌کند. درست است که او با دیگر انسانها مرآوده دارد، ولی هریک از این انسانها درست همان قدر انتزاعی است که خود او هست، در فلسفه دین او، ما باز هم مردان و زنانی داشتیم ولی در اخلاق او این آخرین تمایز ناپدید می‌شود. البته فوئرباخ در فواصل، عبارتی از این گونه نیز دارد: «انسان در کاخ و کوخ، متفاوت می‌اندیشد»، «اگر به خاطر گرسنگی یا فقر در بدن تو مواد لازم نباشد به همین گونه در سرت، در روح یا قلبت نیز مواد لازم برای اخلاق نخواهد بود». «سیاست باید دین ما شود» و جز آنها. ولی فوئرباخ مطلقاً توانایی استفاده از این اصول را ندارد. این جملات، عباراتی محض باقی می‌مانند و حتا خود اشتارکه ناگزیر است بپذیرد که به نظر فوئرباخ سیاست یک مرز غیر قابل عبور است. «علم جامعه یا جامعه‌شناسی برای وی سرزمینی ناشناخته بود».

او در تلقی خود از تقابل نیکی و بدی، در مقایسه با هگل به همین

گونه سطحی است. هگل می‌گوید «اگر کسی بگوید انسان طبیعتاً نیک است تصور می‌کنند سخن بزرگی گفته، اما فراموش می‌کنند که اگر کسی بگوید انسان طبیعتاً شرور است، سخنی بس بزرگتر گفته.» در نزد هگل شرّ شکلی است که در آن نیروی محرک تکامل تاریخی خود را بروز می‌دهد. این شامل معنی دوگانه‌ای است که از یکسو، هر پیشرفت تازه‌ای الزاماً همچون اهانتی به چیزهای مقدس با شورشی به ضد شرایطی جلوه می‌نماید که اگرچه کهنه و مهجور است، رسوم و آداب آن را تقدیس کرده است و نیز از سوی دیگر این درست شهوات رذیلانه انسان - حرص و قدرت‌طلبی - است که هنگام بروز منازعات طبقاتی به صورت اهرمهای تکامل تاریخی به کار می‌افتد، واقعیتی که تاریخ فئودالیسم و تاریخ بورژوازی به عنوان نمونه، یگانه دلیل دایمی آن به‌شمار می‌رود. ولی فوئرباخ به بررسی نقش تاریخی شرّ اخلاقی نمی‌پردازد. در نزد او تاریخ روی هم رفته قلمرو مرموزی است که در آن او احساس ناراحتی می‌کند. حتا گفته‌اش «انسان به همان گونه که در آغاز از طبیعت برخاست تنها مخلوق محض طبیعت بود نه یک انسان. انسان محصول انسان، فرهنگ و تاریخ است.» در نزد وی حتا این گفته‌اش نیز مطلقاً سترون می‌ماند.

بنابراین آنچه فوئرباخ ناگزیر است دربارهٔ اخلاق به ما بگوید تنها می‌تواند بی‌نهایت بی‌مایه باشد. کشش به سوی خوشبختی، فطری انسان است و از این رو باید اساس اخلاق او را تشکیل دهد. ولی کشش به سوی خوشبختی دستخوش تصحیح مضاعف است: نخست با نتایج طبیعی اعمال ما: افراط در عیاشی، «افسردگی» در پی دارد و زیاده‌روی در خوراک و نوشاک بیماری به همراه می‌آورد. دوم با نتایج اجتماعی آن: اگر کشش مشابه دیگران را به سوی خوشبختی

محترم نشماریم، آنها به دفاع از خود برخوانند خاست و بنابراین با کشش ما به سوی خوشبختی تلاقی خواهند کرد. در نتیجه برای آنکه کشش خود را ارضا کنیم باید در موضعی قرار بگیریم که نتایج رفتارمان را به درستی ارزیابی کنیم و باید به دیگران نیز حق مساوی برای خوشبختی بدهیم. خودداری معقول در مورد خودمان و عشق - باز و باز هم عشق! - در مراودات مان با یکدیگر، اینها هستند قوانین اساسی اخلاق فوئرباخ؛ سایر مسائل از اینها مشتق شده‌اند. و، نه باروحترین عبارات فوئرباخ و نه شدیدترین مداحیهای اشتارکه نمی‌توانند بی‌ارزشی و ابتدال این چند قضیه را پنهان کنند.

یک فرد تنها، فقط به طور بسیار استثنایی می‌تواند کشش خویش را به سوی خوشبختی با مشغول شدن در خود فرونشاند، که تازه آن هم به سود خود او و دیگران نیست. زیرا این امر کلاً مستلزم ارتباط و اشتغال با جهان خارجی، با وسایل ارضای نیازهایش - یعنی خوراک، همسر، کتاب، مصاحبت، بحث، فعالیتها، وسایل مصرف و جز آن است. اخلاق فوئرباخ یا از پیش فرض می‌کند که این وسائل و اشیاء مورد نیاز به خودی خود در اختیار هر فرد هست یا اینکه توصیه‌ای خوب و غیرعملی برای آن پیشنهاد می‌کند و بنابراین برای کسانی که این وسایل را ندارند به پیشیزی نمی‌ارزد. و خود فوئرباخ این مطلب را با عباراتی ساده بیان می‌دارد: «انسان در کاخ و کوخ متفاوت می‌اندیشد. اگر به خاطر گرسنگی یا فقر، در بدن تو مواد لازم نباشد، در سرت، در روحت و یا قلبت نیز مواد لازم برای اخلاق نخواهد بود.»

آیا در مورد حق مساوی دیگران در ارضای انگیزه‌شان برای سعادت حرف بهتری هست؟ فوئرباخ این ادعا را به طور مطلق مطرح کرده، گویی که برای تمام زمانها و هر اوضاع و احوالی معتبر است.



ولی در چه هنگامی معتبر بوده است؟ آیا هرگز در زمانهای باستان میان بردگان و اربابان یا در قرون وسطی میان سرفها و بارونها، هیچ‌گونه سخنی دربارهٔ حق مساوی برای کشش به سوی خوشبختی بوده است؟ آیا کشش طبقهٔ ستم‌دیده به سوی خوشبختی به وسیلهٔ «حق قانونی» کشش طبقهٔ حاکم به سوی خوشبختی، بیرحمانه قربانی نشده است؟ ولی این در حقیقت غیراخلاقی بود؛ در حالی که این روزها تساوی حقوق پذیرفته شده است؛ البته در گفتار و از آن وقت و از آنجا آغاز شد که بورژوازی به ضد فئودالیسم در برابر گسترش تولید سرمایه‌داری ناگزیر بود تمام امتیازات اشرافی - فئودالی یعنی امتیازات شخصی را براندازد و تساوی همهٔ افراد را در برابر قانون، نخست در قلمرو حقوق خصوصی سپس به تدریج در قلمرو حقوق عمومی برقرار سازد. ولی کشش به سوی خوشبختی تنها تا حد ناچیزی در مورد حقوق کامل موفق است. در بیشترین حد خود، در مورد وسایل مادی موفق است و تولید سرمایه‌داری مراقب است که اکثریت بزرگ آنهایی که از حقوق مساوی برخوردارند فقط آنچه را که برای یک زیست ساده و خشک و خالی لازم است به دست آورند. از این رو تولید سرمایه‌داری بیشتر از برده‌داری و سرواژ برای حق مساوی جهت کشش به سوی خوشبختی اکثریت احترام قایل نیست - البته اگر اصولاً احترامی در میان باشد. و آیا ما در مورد وسایل ذهنی خوشبختی - وسایل آموزشی - وضع بهتری داریم؟ آیا حتا داستان «مدیر مدرسهٔ سادوا»<sup>\*</sup> افسانه‌ای بیش نیست؟

---

\* عبارت متداول نمایندگان بورژوازی آلمان پس از پیروزی پروسیها در سادوا (در جنگ اطریش و پروس در سال ۱۸۶۶) که معنایش این است که گویا پیروزی پروس نتیجهٔ برتری نظام آموزش عمومی پروس بوده است. (و.)

باری، برحسب نظریهٔ اخلاق فوئرباخ، بورس سهام عالیت‌ترین مظهر کردار اخلاقی است، به شرط آنکه شخص همواره در کار خود - سفته‌بازی - درستکار باشد. اگر کشتش من به سوی خوشبختی، مرا به بورس سهام هدایت می‌کند و اگر در آنجا من نتایج اعمال خود را به درستی ارزیابی کنم، طوری که تنها متضمن نتایج دلخواه و نه زیانبار باشد، یعنی اگر من همیشه منوفق باشم، آنگاه من مجری حکم فوئرباخ بوده‌ام. افزون بر این، من بدین ترتیب با حق مساوی شخص دیگری که به دنبال خوشبختی خود می‌باشد تلاقی نکرده‌ام، زیرا آن شخص نیز به همان‌گونه داوطلبانه به بورسی رفت که من رفتم و در عقد معاملهٔ مربوطه او نیز مانند من از کشتش خود به سوی خوشبختی پیروی کرده است. اگر او پول خود را از دست بدهد، معلوم می‌شود که عمل او غیر اخلاقی بوده است بدین سبب که درست حساب نکرده و چون مجازاتی را بر او اعمال کرده‌ام که سزاوارش بوده، پس حتماً می‌توانم سینهٔ خود را جلو داده مانند یک رادامانتوس\* جدید بر خود ببالم. عشق نیز تا آنجا که یک زبانبازی احساساتی محض نیست بر بورس سهام فرمان می‌راند چرا که هرکس در دیگران ارضای کشتش خودش را به سوی خوشبختی می‌جوید که درست همان چیزی است که عشق باید بدان برسد و همان‌گونه است که در عمل باید باشد. باری اگر من با پیش‌بینی درست نتایج اعمال خود قمار کنم، و البته با موفقیت، من به همهٔ دستورات اخلاقی فوئرباخ عمل کرده‌ام و در معامله‌ام ثروتمند شده‌ام. به عبارت دیگر، اخلاق فوئرباخ برطبق

---

\* Rhadamanthus: یکی از سه پسر زئوس که به هوشیاری و عدالتخواهی شهرت داشت. تنظیم قانون کرت را که مورد استفادهٔ مدینه‌های یونانی قرار گرفت به او نسبت می‌دادند. وی پس از مرگ برای دادرسی اموات به اقامتگاه ارواح رفت. - م.

الگوی جامعه سرمایه‌داری جدید بریده شده است، اگرچه خودوی شاید چنین تمایل یا تصویری نداشته بوده است.

و اما عشق! آری عشق در نزد فوئرباخ همه جا و در هر زمان آن خدای شگفتی‌آفرینی است که باید در رفع همه مشکلات زندگی عملی کمک کند آن هم در جامعه‌ای که به طبقات اساساً متضادالمنافع تقسیم شده است. در این نقطه، آخرین ردپای خصلت انقلابی آن از فلسفه‌اش ناپدید می‌شود و تنها این موعظه قدیمی و تکراری برجای می‌ماند: یکدیگر را دوست بدارید. بدون توجه به تمایزات جنسی یا طبقاتی یکدیگر را در آغوش بگیرید - یک جشن آشتی‌کنان جهانی!

سخن کوتاه، نظریه فوئرباخ در باب اخلاق همانست که نظریه‌های پیشینیانش بودند. این نظریه برای همه ادوار، همه ملل و برای هر شرایطی پیشنهاد شده و درست به همین سبب هیچ‌گاه و در هیچ کجا شدنی نیست. در باب جهان واقعی، این نظریه همان قدر ناتوان است که «امر مطلق وجدان» کانت. در واقع هر طبقه‌ای، حتا هر ضنفی، اخلاق خاص خودش را دارد و حتا این اخلاق هم هرگاه بتواند بدون کیفر آن را زیر پا بنهد، از انجام آن دریغ نمی‌ورزد. و عشق که باید همه را با هم متحد می‌کرد به صورت جنگها، مبارزات، دادخواستها، جدایی‌ها و منازعات خانگی و هرگونه بهره‌کشی انسانی به دست انسان دیگر تجلی می‌یابد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که انگیزه نیرومندی که فوئرباخ آن را پیش کشید چگونه برای خود او چنین بی‌ثمر گشت. به این دلیل ساده که خود فوئرباخ هرگز نکوشید که از قلمرو تجرید - که از آن تنفر شدید دارد - به قلمرو واقعیت زنده بگریزد. وی شدیداً به طبیعت و

انسان می آویزد ولی طبیعت و انسان برای او واژه‌های محض باقی می‌مانند. او قادر نیست چیزی معین و مشخص بگوید، خواه درباره طبیعت واقعی یا انسانهای واقعی. ولی از انسان انتزاعی فوئرباخ می‌توان به انسانهای زنده واقعی رسید فقط هنگامی که آنها به منزله شرکت‌کنندگان در تاریخ در نظر گرفته شوند. و این چیزی است که فوئرباخ در برابر آن مقاومت کرد و بنابراین سال ۱۸۴۸ که او آن را درک نکرد، برای وی صرفاً عبارت بود از جدایی نهایی با جهان واقعی و گوشه عزلت گزیدن. در این مورد نیز باید اساساً شرایطی را که در آن هنگام در آلمان وجود داشت نکوهش کرد، شرایطی که او را به وضع بدی محکوم به تباه شدن کرد.

ولی گامی که فوئرباخ بر نداشت به هر حال باید برداشته می‌شد. پرستش انسان انتزاعی که هسته مرکزی دین جدید فوئرباخ را تشکیل می‌داد باید جای خود را با علم انسانهای واقعی و تکامل تاریخی آنها عوض می‌کرد. بسط بیشتر دیدگاه فوئرباخ به فراسوی فوئرباخ را در سال ۱۸۴۵ مارکس در خانواده مقدس آغاز کرد.

#### ۴. [ تاریخ و طبیعت ]

اشتراوس، بائر، اشتیرنر، فوئرباخ، تا زمانی که قلمرو فلسفه را ترک نکرده بودند، تخم و ترکه فلسفه هگلی بودند. اشتراوس پس از نگارش زندگی مسیح و جزمیات تنها به مطالعات ادبی در فلسفه و تاریخ کلیسا به سبک «رنان» پرداخت. حاصل کار بائر چیزی در زمینه تاریخ خاستگاه مسیحیت بود که البته در جای خود مهم بود. اشتیرنر

همان کنجکاو باقی ماند، حتا پس از آنکه با کونین او را با پرودون مخلوط کرد و آمیخته را «آنارشسیسم» نامید. فقط فوئرباخ بود که به عنوان یک فیلسوف اهمیت یافت. اما برای فوئرباخ نه تنها فلسفه - که بنا به ادعای وی بر فراز علوم خاص در پرواز است و علم العلوم است - مرزی غیرقابل عبور، چیزی مقدس و تخطی ناپذیر باقی ماند - بلکه وی به عنوان یک فیلسوف نیز با متوقف شدن در نیمه راه پایین تر از یک ماتریالیست و بالاتر از یک ایده آلیست بود. او نتوانست هگل را از راه انتقاد از میدان به در کند. او صرفاً او را همچون چیزی بی فایده به کناری افکند؛ حال آنکه خود وی در مقایسه با وسعت و غنای دائرةالمعارفی نظام هگلی، به چیز مثبتی فراتر از مذهب پر آب و تاب عشق و اخلاقی ناتوان و بی مایه دست نیافت.

ولی از انحلال مکتب هگلی، گرایش دیگری برخاست؛ تنها گرایشی که میوه واقعی به بار آورده است. و این گرایش اساساً با نام مارکس همراه است.\*

جدایی از فلسفه هگل اینجا نیز نتیجه بازگشتی به دیدگاه

---

\* در اینجا شاید من این اجازه را داشته باشم که توضیحی درباره شخص خودم بدهم. اخیراً در مورد سهمی که من در پرداخت این نظریه داشته‌ام، اشارات مکرری به عمل آمده است. بنابراین برای من دشوار است که از گفتن چند کلمه‌ای در این باره خودداری کنم. البته من نمی‌توانم انکار کنم چه در قبل و چه در طی همکاری چهل ساله‌ام با مارکس، سهم مستقلی در پی‌ریزی بنیانهای این نظریه و به‌ویژه در پرداخت و تکمیل آن داشته‌ام. اما بخش بزرگتر اصول اساسی آن، به‌ویژه در زمینه اقتصاد و تاریخ و بیش از همه، تنظیم دقیق نهایی آن متعلق به مارکس است. در مورد آنچه سهم من بود، به هر حال - به استثناء کار من در چند زمینه خاص - خود مارکس می‌توانست بدون من هم از عهده برآید. آنچه را مارکس به انجام رسانید من نمی‌توانستم انجام دهم. مارکس، برتر، دوراندیش‌تر، تیزبین‌تر و ژرف‌نگر - از بقیه ما بود. مارکس یک نابغه بود. ما حداکثر افراد با استعدادی بودیم. بدون او این تئوری آنچنان که امروز هست نمی‌بود. از این رو نام او بحق با این تئوری پیوسته است.

ماتریالیستی بود - یعنی این جدایی با درک جهان واقعی (طبیعت و تاریخ) حل شد؛ درست به همان‌گونه که برای هرکس که فارغ از تصورات و پیش‌ذهنی‌های ایده‌آلیستی به آن نزدیک می‌شود، خود را ارائه می‌کند. بیرحمانه تصمیم گرفته شد که هر تصور ایده‌آلیستی‌ئی را که نمی‌توانست با مدارک عینی واقعی (Facts)، مدارکی که از همبستگی میان خود - و نه همبستگی تخیلی - برخوردارند، هماهنگ شود قربانی کنند. ماتریالیسم معنایی بیش از این ندارد. ولی اینجا جهان‌بینی ماتریالیستی برای نخستین بار به طور جدی اخذ شد و به طور منسجم - دست‌کم در جنبه‌های اساسی آن - در همه زمینه‌های شناخت به کار گرفته شد.

هگل صرفاً کنار گذاشته نشد. برعکس کار باید از جنبه انقلابی‌اش که در پیش توصیف شد، از شیوه دیالکتیکی، آغاز می‌شد. ولی این شیوه به شکل هگلی‌اش قابل کاربرد نبود. در نزد هگل دیالکتیک عبارت بود از خود - تکاملی این مفهوم. مفهوم مطلق نه فقط در جایی نامعلوم، از ازل وجود دارد بلکه روح زنده جهان موجود نیز هست. مفهوم مطلق در درون خودش، از طریق مراحل مقدماتی که در منطق به تفصیل شرح داده شده، تکامل می‌یابد. آنگاه خود را، با تبدیل شدن به طبیعت، «از خود بیگانه می‌کند» و در آنجا، بدون آگاهی از خودش، زیر نقاب ضرورت طبیعت، دستخوش تکامل تازه‌ای می‌شود و سرانجام در انسان، به خودآگاهی می‌رسد. این خودآگاهی آنگاه خود را بار دیگر در تاریخ از صورت خام و نارس به پیدایی می‌آورد تا اینکه سرانجام مفهوم مطلق بار دیگر در فلسفه هگل کاملاً به خود می‌آید. بنابراین در نزد هگل، تکامل دیالکتیکی پدیدار در طبیعت و تاریخ - یعنی همبستگی علی حرکت بالنده پست به عالی

که خود را با واسطه همه حرکات پیچ در پیچ و پس‌گردهای موقت بروز می‌دهد، فقط رونوشتی [Abklatsch] از خود - تکاملی این مفهوم است که از ازل، کسی نمی‌داند از کجا ولی در تمامی رویدادها مستقل از هر مغز متفکر انسانی، ادامه داشته و دارد. باید با این گمراهی عقیدتی تصفیه حساب می‌شد. ما بار دیگر مفاهیم را به گونه‌ای ماتریالیستی، همچون تصاویر اشیاء واقعی در ذهن مان درک کردیم، نه آنکه به اشیاء واقعی به منزله تصاویر این یا آن مرحله از مفهوم مطلق بنگریم. بدین‌گونه «دیالکتیک»، خود را به علم قوانین عام حرکت جهان خارجی و نیز اندیشه انسانی تبدیل کرد. این دو دسته قوانین از لحاظ گوهر همسانی دارند ولی شکل بروزشان تا آنجا که ذهن بشری بتواند آنها را آگاهانه به کار برد متفاوت است. در حالی که در طبیعت و نیز تاکنون در بخش عمده‌ای از تاریخ انسانی این قوانین خود را ناآگاهانه به شکل ضرورت ابدی از میان رشته بی‌پایانی از تصادفات ظاهری بروز داده‌اند. بدین‌گونه دیالکتیک خود مفاهیم صرفاً بازتاب آگاهانه حرکت دیالکتیکی جهان واقعی گشت. بنابراین، دیالکتیک هگلی که تا آن هنگام وارونه و پا در هوا بود برپا ایستاد. و جالب توجه اینجاست که این دیالکتیک ماتریالیستی که سالها بهترین ابزار کار ما و برترین سلاح ما بوده است نه تنها به دست ما بلکه مستقل از ما و حتا از هگل به دست یک کارگر آلمانی ژوزف دیتزگن کشف شد.\*

باری، بدین‌گونه سوی انقلابی فلسفه هگلی معنای خود را

\* The Nature of Human Brainwork, described by a manual Worker. Hamburg. Meissner.

[طبیعت کار مغز انسان به قلم کارگری آلمانی].

بازیافت و در عین حال از قید اضافات ایده‌آلیستی که مانع بالندگی آن بود رها شد. این اندیشه‌ی اساسی بزرگ که جهان نباید به منزله‌ی مجموعه‌ای از اشیاء از پیش ساخته - پرداخته تصور شود بلکه همچون مجموعه‌ای از فرایندها در نظر گرفته شود که در آنها اشیاء ظاهراً ثابت و استوار - همانند تصاویر ذهنی‌شان در سرهای ما به صورت مفاهیم - معروض تغییر لاینقطع کون و فسادند، که در آنها، به‌رغم همه‌ی تصادفی بودن ظاهری و همه‌ی برگشته‌های موقت، در پایان، تکامل بالنده‌ی خود را متجلی می‌سازند. آری، این اندیشه‌ی اساسی بزرگ، به‌ویژه از هنگام هگل به بعد، چنان کاملاً در شعور عادی نفوذ کرده که در کلیتش اینک به ندرت مورد انکار قرار می‌گیرد. ولی تصدیق این اندیشه‌ی بنیادی در حرف و به کار بستن دقیق آن در واقعیت، در هر حوزه‌ای از تحقیق، دو چیز متفاوتند. اما اگر تحقیق همیشه از این دیدگاه آغاز شود، دیگر جایی برای طلب راه‌حلهای نهایی و حقایق ابدی هرگز وجود نخواهد داشت. آدمی همواره از محدودیت ضروری و اجباری دانشهای حاصل، از این حقیقت که دانش و شناخت مشروط به شرایطی است آگاه خواهد بود. از سوی دیگر، آدمی دیگر به خود اجازه نمی‌دهد که تضاد میان درست و نادرست، خیر و شر، همگونی و ناهمگونی، ضروری و تصادفی که برای متافیزیک کهن و هنوز رایج حل‌ناشدنی‌اند، برای او غلبه‌ناپذیر جلوه کند. آدمی دیگر می‌داند که این تضادها فقط اعتبار نسبی دارند، که آنچه اینک درست می‌نماید روی نادرستش را نیز در خود نهفته دارد که بعداً بروز خواهد کرد؛ درست به همان‌گونه که آنچه اکنون نادرست می‌نماید، جنبه‌ی حقیقی خود را نیز در خود داشته که به اعتبار آن در گذشته به صورت حقیقی جلوه کرده است. آدمی می‌داند که آنچه



اکنون ضروری می‌نماید، ترکیبی از تصادفات محض است و آنچه به اصطلاح تصادفی است شکلی است که در درون آن ضرورت خود را پنهان کرده است و جز اینها.

شیوه کهن تحقیق و تفکر که هگل متافیزیکش می‌خواند، شیوه‌ای که ترجیح می‌داد اشیاء را همچون چیزهای از پیش ساخته و پرداخته، ثابت و پابرجا تصور کند، - شیوه‌ای که بقایای آن هنوز در اذهان مردم قویاً به وجود خود ادامه می‌دهد - در روزگار خود توجیحات تاریخی داشته است: در آن زمان ضروری بود پیش از آن که امکان رسیدگی به فرایندها فراهم گردد در آغاز به اشیاء توجه شود. آدمی در آغاز مجبور بود بداند آن چیز خاص چیست پیش از آن که بتواند تغییراتی را که آن چیز دستخوش آنست مشاهده کند. و وضع علم طبیعی نیز چنین بود. متافیزیک کهن که اشیاء را همچون چیزهای از پیش کامل می‌پذیرفت، از علم طبیعی ای برمی‌خاست که به موجودات زنده و مرده به منزله اشیاء از پیش کامل می‌نگریست. ولی هنگامی که مطالعه تا آنجا پیش رفت که گام قطعی را برای انتقال به بررسی منتظم و قانونمند تغییراتی که آن اشیاء در خود طبیعت دستخوش آنند، می‌شد برداشت، آنگاه آخرین ساعت عمر متافیزیک کهن در قلمرو فلسفه نیز سپری شد. و در واقع در حالی که دانش طبیعی تا پایان سده گذشته بیشتر علم گردآور\*، علم اشیاء از پیش کامل بود، در سده ما (سده نوزدهم - م.) دانش طبیعی اساساً دانشی است **نظام‌دهنده\*\***، دانش فرایندها، دانش خاستگاه و تکامل این اشیاء و دانش همبستگی‌ای که این فرایندهای طبیعی را در یک کل بزرگ پیوند می‌دهد. فیزیولوژی که

\* Collecting

\*\* Systematizing

فرایندهای ارگانیس‌های گیاهی و جانوری را مطالعه می‌کند، جنین‌شناسی که با تکامل ارگانیس‌ها از نطفه تا بلوغ سروکار دارد، زمین‌شناسی که چهره‌بندی تدریجی سطح زمین را مطالعه می‌کند، همه اینها زادهٔ سدهٔ ما هستند.

ولی بیش از هر چیز سه کشف بزرگ هستند که دانش ما را به همبستگی فرایندهای طبیعی قادر ساخته‌اند که با جهشها و خیزها به پیش برود: نخست، کشف سلول به منزلهٔ دستگاهی که از تکثیر و تقسیم آن تمام اندامهای جانوری و گیاهی در وجود می‌آیند، طوری که نه تنها پذیرفته شده است که گسترش و رشد تمامی ارگانیس‌های عالی به موجب یک قانون عام صورت می‌گیرد بلکه در تغییرپذیری سلول نیز، راهی که در آن ارگانیس‌ها می‌توانند نوع خود را تغییر دهند و بدین‌گونه از تکامل فردی فراتر روند، نشان داده شده است. دوم تبدیل انرژی که برای ما ثابت کرده است که به اصطلاح تمامی نیروهای که در نخستین وهله در طبیعت غیرآلی دست‌اندرکارند - نیروی مکانیکی و ممتم آن، به اصطلاح انرژی بالقوه، حرارت، تشعشع (نور یا حرارت تشعشعی)، برق، آهن‌ربایی و انرژی شیمیایی - شکلهای متنوع بروز حرکت کلی هستند که به نسبت‌های معین به یکدیگر عبور می‌کنند، طوری که به جای کمیت معینی از آن چیز که ناپدید می‌شود، کمیت معینی از چیزی دیگر پدیدار می‌گردد و بدین‌گونه حرکت کلی طبیعت به این فرایند قطع نشدنی تبدیل از یک شکل به شکل دیگر درمی‌آید. سرانجام دلیلی که نخست داروین به شکل به هم پیوسته‌ای ارائه داد که سلسلهٔ محصولات آلی طبیعت که امروز ما را دربر گرفته‌اند - از جمله انسان - حاصل یک فرایند طولانی تکامل از معدود نطفه‌هایی است که در اصل تک‌سلولی

بودند و نیز این که خود اینها از پروتوپلاسم یا آلبومین که به وسایل شیمیایی در وجود آمده‌اند، ناشی شده‌اند.

در پرتو این سه کشف بزرگ و پیشرفتهای شگرف دیگر در دانش طبیعی، ما اینک به نقطه‌ای رسیده‌ایم که از آنجا می‌توانیم همبستگی فرایندهای طبیعت را به یکدیگر نه تنها در حوزه‌های خاص، بلکه همبستگی این حوزه‌های خاص را به عام نیز اثبات کنیم. و بنابراین می‌توانیم به شیوه‌ای تقریباً منتظم و قانونمند نگرشی جامع از همبستگی در طبیعت با داده‌هایی که خود علم طبیعی تجربی فراهم آورده، ارائه کنیم. فراهم ساختن این نگرش جامع قبلاً وظیفه به اصطلاح فلسفه طبیعی بود. فلسفه مزبور با نشانیدن همبستگی‌های خیالی و ایده‌آل در جای همبستگی‌های واقعی ولی هنوز ناشناخته، پر کردن جای خالی مدارک حسی واقعی با مجعولات ذهنی و پل زدن میان شکافهای واقعی در تخیل، می‌توانست از عهده این کار برآید. فلسفه طبیعی در طی این طریق، مفاهیم بسیار درخشانی را ارائه کرد و مبشر بسیاری از کشفیات اخیر شد، ولی مهمات چشمگیری نیز به هم بافت که به راستی جز این نیز نمی‌توانست باشد. امروز، هنگامی که آدمی نیازمند آنست که نتایج تحقیقات علمی طبیعی را به شیوه‌ای دیالکتیکی یعنی به معنای همبستگی میان خود آن نتایج، درک کند، برای اینکه به «نظامی از طبیعت» دست یابد که پاسخگوی نیازهای عصر ما باشد - هنگامی که خصلت دیالکتیکی این همبستگی خود را بر اراده و حتا اذهان دانشمندان طبیعی پرورش یافته به شیوه‌ای متافیزیکی، تحمیل می‌کند دیگر کار این فلسفه طبیعی ساخته شده است و هر کوششی برای احیای آن نه تنها غیرلازم بلکه گامی به عقب نیز خواهد بود.

اما آنچه در مورد طبیعت صدق می‌کند و از این رو به منزلهٔ یک فرایند تاریخی تکامل، پذیرفته شده است، در مورد تاریخ نیز در تمام شاخه‌هایش و در مورد تمامی علوم می‌که با امور انسانی (و ایزدی) سروکار دارند نیز صادق است. در اینجا نیز فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ حق، فلسفهٔ دین و جز آن عبارت بوده است از نشان دادن همبستگی ساختهٔ ذهن فیلسوف در جای همبستگی واقعی رویدادهای تاریخی؛ عبارت بوده است از درک تاریخ به طور کلی و نیز در اجزاء جداگانهٔ آن به مثابهٔ تحقق تدریجی ایده‌ها و طبعاً همواره مفاهیم ذهنی خود فیلسوف. بنابراین باور، تاریخ به سوی هدف ایده‌آل معینی که ناآگاهانه، ولی به موجب ضرورت مقدر - مثلاً در نزد هگل به سوی تحقق ایدهٔ مطلق - در حرکت بوده و کشش تغییرناپذیر به سوی این ایدهٔ مطلق، همبستگی درونی رویدادهای تاریخی را تشکیل داده است. بدین‌گونه یک مشیت رازورانهٔ جدیدی - ناآگاه یا تدریجاً آگاه - جانشین همبستگی واقعی ولی ناشناخته می‌گشت. بنابراین در اینجا نیز همچون در قلمرو طبیعت، لازم بود که کلک این همبستگی‌های جعلی و ساختگی با کشف همبستگی‌های واقعی کننده شود - وظیفه‌ای که سرانجام به کشف قوانین عام حرکت، که در تاریخ جامعهٔ انسانی خود را به منزلهٔ قوانین حاکم بروز می‌نمایانند، منتهی می‌شود. ولی در یک نکته، تاریخ تکامل جامعه اساساً با تاریخ تکامل طبیعت، تفاوت پیدا می‌کند. در طبیعت اگر از واکنش انسان بر آن بگذریم، تنها عوامل ناآگاه و کور بر یکدیگر عمل می‌کنند و از تأثیر متقابل آنهاست که قانون عام وارد عمل می‌شود. در اینجا، هیچ کدام از رویدادها، چه رویدادهای ظاهراً تصادفی بیشماری که در سطح قابل مشاهده‌اند و چه نتایج نهایی‌ای که انتظام درونی این تصادفها را

تأیید می‌کنند، همچون هدفی که آگاهانه اراده شده باشد روی نمی‌دهد. برعکس در تاریخ جامعه، همه عوامل دارای آگاهی هستند، همه انسانهایی هستند که سنجیده یا از روی شور و هیجان، به سوی هدفهای معینی در حرکتند. هیچ چیز بدون قصدی آگاهانه، بدون هدفی سنجیده روی نمی‌دهد. اما این تمایز اگرچه برای بررسی تاریخ و به‌ویژه بررسی رویدادها و اعصار جداگانه اهمیت دارد نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد که بر سیر تاریخ نیز قوانین عام درونی حاکم است. در اینجا نیز، به طور کلی، به‌رغم هدفهای آگاهانه تمامی افراد، تصادف ظاهراً بر سطح حکومت دارد. آنچه اراده شده است به‌ندرت روی می‌دهد. در اکثر موارد هدفهای بی‌شمار با یکدیگر برخورد و تلاقی می‌کنند، یا این هدفها از همان آغاز غیرقابل تحققند یا اینکه وسایل رسیدن به آنها ناکافی‌اند. بدین‌گونه برخورد و تلاقی اراده‌های فردی و اعمال فردی بی‌شمار، در حیطه تاریخ وضعی به‌وجود می‌آورند که کاملاً مشابه وضعی است که در قلمرو طبیعت ناآگاه حکمفرماست. هدفهای اعمال قصد شده‌اند ولی نتایجی که عملاً این اعمال به‌بار می‌آورد آن چیزی نیست که قصد شده بوده‌اند یا هنگامی که نتایج مزبور مطابق با هدف قصد شده جلوه می‌کند سرانجام به نتایجی می‌رسد که با هدف منظور متفاوت است. بدین‌گونه چنین می‌نماید که به‌طور کلی بر رویدادهای تاریخی نیز تصادف حکومت می‌کند. اما در جایی که تصادف بر سطح آن سلطه دارد، عملاً همواره قوانین درونی و نهانی حکومت می‌کند و مسأله فقط کشف این قوانین است.

انسانها تاریخ خود را می‌سازند - نتیجه‌اش هرچه می‌خواهد باشد - در آن هرکس به دنبال هدف آگاهانه خویش روان است و

درست برآیند این اراده‌های مختلف، در جهت‌های مختلف و برآیند تأثیرات گونه‌گون بر جهان خارجی است که تاریخ را تشکیل می‌دهد. پس این پرسش نیز پیش می‌آید: این افراد بسیار چه می‌خواهند؟ اراده یا ناشی از شور و هیجان یا سنجیده است. ولی اهرمهایی که بلاواسطه شور و هیجان یا سنجیدگی را تعیین می‌کنند بسیار متنوعند. این اهرمها می‌توانند تا اندازه‌ای عوامل عینی خارجی، تا اندازه‌ای انگیزه‌های آرمانی، جاه‌طلبی، «علاقه به حقیقت و عدالت»، تنفر شخصی یا حتا انواع هوسهای فردی محض باشند. اما از یکسو ما دیده‌ایم که بسیاری اراده‌های فردی که در تاریخ فعالیت دارند غالباً نتایجی غیر از نتایج قصد شده به بار می‌آورند و بیشتر نتایجی کاملاً متضاد؛ و از این رو دیده‌ایم که انگیزه‌های آنها در رابطه با نتیجه کلی نیز تنها دارای اهمیت ثانوی هستند؛ و از سوی دیگر این پرسش نیز پیش می‌آید که چه نیروهای محرکی به نوبه خود در پشت این انگیزه‌ها پنهانند؟ آن علل تاریخی که خود را در مغز عاملان به این انگیزه‌ها تبدیل می‌کنند کدامند؟

ماتریالیسم کهن هرگز این پرسش را در برابر خود ننهاد. از این رو نگرش آن در مورد تاریخ - اگر اصولاً چنین نگرشی بوده باشد - اساساً مصلحت‌جویانه (پراگماتیک) است؛ هر چیز را برحسب انگیزه‌های عمل دآوری می‌کند؛ انسانهایی را که در تاریخ عمل می‌کنند به شریف و ناشریف تقسیم می‌کند و سپس درمی‌یابد که علی‌القاعده شریفان مغبوند و ناشریفان پیروزمند. پس برای ماتریالیسم کهن این نتیجه حائل می‌شود که چیز به دردخوری از مطالعه تاریخ دستگیر آدم نمی‌شود و برای ما این نتیجه که ماتریالیسم کهن با خودش ناراست است؛ چراکه نیروهای محرک ایده‌آل را که در

تاریخ عمل می‌کنند علل نهایی تصور می‌کند، به جای آنکه آنچه را در پس این نیروهاست، آنچه را که نیروهای محرک این نیروهای محرک هستند مورد توجه قرار دهد. عدم انسجام در این امر نیست که نیروهای محرک ایده‌آل پذیرفته شده‌اند، بلکه در این است که بررسی تا فراسوی این نیروها، تا عمق علل محرک آنها پیش نرفته است. از سوی دیگر، فلسفه تاریخ به ویژه در نزد هگل، این را می‌پذیرد که انگیزه‌های ظاهری و نیز انگیزه‌های واقعاً عمل‌کننده انسانهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، به هیچ وجه علل نهایی رویدادهای تاریخی نیستند و تصدیق دارد که در پس این انگیزه‌ها، نیروهای محرک دیگری وجود دارند که باید کشف شوند. اما فلسفه مزبور این نیروها را در خود تاریخ نمی‌جوید، بلکه آنها را از خارج، از انگارگان فلسفی وارد تاریخ می‌کند. مثلاً هگل به جای تبیین تاریخ یونان باستان از میان بستگی‌های درونی خودش، به سادگی می‌پذیرد که این تاریخ چیزی جز تحقق «صور فردیت زیبا» و بدین لحاظ تحقق یک «اثر هنری» نیست. وی درباره یونان باستان چیزهای جالب و عمیق زیاد می‌گوید اما این امر مانع از آن نمی‌شود که از پذیرفتن چنین تبیینی که صرفاً یک سخنوری محض است امتناع ورزیم.

بنابراین، اگر پرسش، بررسی نیروهای محرکی است که آگاهانه یا ناآگاهانه - و در حقیقت غالباً ناآگاهانه - در پشت انگیزه‌های انسانهایی که در تاریخ عمل می‌کنند و نیروهای محرک واقعی را تشکیل می‌دهند، پس پرسش، مربوط به انگیزه‌های افراد جداگانه - هر قدر که بزرگ باشند - نیست؛ بلکه مربوط به آن انگیزه‌هایی است که توده‌های بزرگ - تمامی ملل و نیز تمام طبقات در هر ملتی را به حرکت درمی‌آورد؛ و این نیز نه به طور موقت، برای شعله‌ور ساختن

آتشی است که به سرعت دارد به خاموشی می‌گراید، بلکه برای عمل پر دوامی است که به یک دگرگونی تاریخی بزرگ می‌انجامد. تعیین علل محرکی که اینجا در اذهان توده‌های عامل و رهبران ایشان - به اصطلاح مردان بزرگ - به صورت انگیزه‌های آگاه، آشکارا یا نهانی، مستقیماً یا به شکل عقیدتی، حتا افتخارآمیز، انعکاس می‌یابند، تنها راهی است که می‌تواند ما را در مسیر قوانینی که هم در تاریخ به‌طور کلی و هم در دورانهای خاص و سرزمینهای خاص سلطه دارند، قرار دهد. هر چیز که انسانها را به جنبش وامی دارد باید از مسیر اذهان ایشان بگذرد اما شکلی که در ذهن به خود خواهد گرفت بیشتر به اوضاع و احوال بستگی خواهد داشت. کارگران به هیچ وجه با صنعت ماشینی سرمایه‌داری آشتی نکرده‌اند، گرچه دیگر ماشینها را مانند سال ۱۸۴۸ در راین، خراب نمی‌کنند و نمی‌شکنند.

اما در حالی که در تمام دورانهای پیشین، بررسی این علل محرک تاریخ به سبب پیچیدگی و پنهان بودن همبستگی میان آنها و معلولهایشان تقریباً غیرممکن بود، دوران کنونی این همبستگی‌ها را به قدری ساده کرده است که معما قابل حل شده. از زمان استقرار صنعت بزرگ، یعنی دست‌کم از زمان صلح اروپا در ۱۸۱۵ به بعد، دیگر برای هیچ کس در انگلیس پنهان نمانده است که سراسر مبارزات سیاسی آنجا بر محور ادعای سلطه دو طبقه: اشرافیت زمیندار و بورژوازی (طبقه متوسط) دور می‌زده است. در فرانسه با بازگشت بوربونها همین حقیقت شناخته شد و مورخان دوره بازگشت، از تی‌پری گرفته تا گیزو، مینیه و تی‌یر، در همه جا از آن به منزله کلید فهم سرتاسر تاریخ فرانسه، از سده‌های میانه به بعد سخن می‌گویند. و از ۱۸۳۰ طبقه کارگر - پرولتاریا - در هر دو کشور به عنوان سومین رقیب برای



به دست گرفتن قدرت به رسمیت شناخته شده است. شرایط چنان ساده شده بود که انسان می‌باید دیدگان فرومی‌بست تا در جنگ میان این سه طبقه بزرگ و در تضاد منافع آنها نیروی محرک تاریخ را دست‌کم در این دو پیشرفته‌ترین کشورها نبیند.

اما این طبقات چگونه در وجود آمدند؟ اگر در نخستین نگاه هنوز ممکن بود که خاستگاه مالکیت بزرگ فئودالی پیشین را - دست‌کم در نخستین وهله - به علل سیاسی، به تملک به زور نسبت داد، این امر در مورد بورژوازی و پرولتاریا نمی‌توانست صادق باشد. در اینجا به نحو روشن و ملموسی معلوم شد که خاستگاه و تکامل این دو طبقه بزرگ صرفاً علل اقتصادی است. و درست به همین اندازه روشن بود که در مبارزه میان مالکیت مبتنی بر زمینداری و بورژوازی - مانند مبارزه میان بورژوازی و پرولتاریا - قدرت سیاسی بیش از هر چیز صرفاً به منزله ابزاری برای پیشبرد منافع اقتصادی به کار گرفته می‌شود. بورژوازی و پرولتاریا هر دو در نتیجه دگرگونی شرایط اقتصادی یا دقیق‌تر، در نتیجه دگرگونی شیوه تولید به پیدایی آمدند. نخست، گذار از صنعت پیشه‌وری صنفی به مانوفاکتور\* و سپس از مانوفاکتور به صنعت بزرگ با قدرت مکانیکی و بخار سبب گسترش این دو طبقه گشت. در مرحله معینی از تکامل نیروهای مولد تازه‌ای که بورژوازی به کار انداخته بود - در وهله نخست، تقسیم کار و ترکیب و تجمع کارگران منفرد در یک مانوفاکتور عمومی - و شرایط و نیازمندیهای مبادله که به واسطه این نیروهای مولد گسترش یافته بود، با نظام موجود تولید که تاریخ به ارث گذاشته و قانون آن را

---

\* کارخانه‌ای که حرکت دستگاههای آن با نیروی انسانی انجام می‌گیرد. - م.

ضمانت کرده بود ناسازگار گشت؛ یعنی ناسازگار با امتیازات صنف و نیز امتیازات شخصی و محلی بی شمار نظام فئودالی جامعه (که فقط قید و بندهایی بودند بر دست و پای طبقات بی امتیاز). نیروهای مولدی که بورژوازی نماینده آن بود، به ضد نظام تولیدی ای که زمینداران فئودال و استادکاران اصناف نماینده آن بودند، بپا خاستند. نتیجه معلوم است: موانع فئودالی، در انگلیس به تدریج و در فرانسه با یک ضربت در هم شکسته شد. در آلمان این فرایند هنوز پایان نگرفته است. ولی به همان گونه که مانوفاکتور در مرحله ای از تکامل خود با نظام فئودالی تولید به معارضه برخاست، اینک نیز صنعت بزرگ، با نظام بورژوایی تولید - که جانشین آن شده است - وارد تضاد شده است. این صنعت که در چارچوب تنگ شیوه تولید سرمایه داری و در قید و بند این نظام گرفتار است، از یکسو، توده های بزرگی از مردم را بیش از پیش به پرولتاریا تبدیل می کند، و از سوی دیگر انبوه باز هم بزرگتری از محصولات غیرقابل فروش تولید می کند. مازاد تولید و فقر عمومی ای که هر یک علت دیگری است - چنین است آن تضادی که برآیند شیوه تولید سرمایه داری است و الزاماً آزادی نیروهای مولد را از راه تغییری در شیوه تولید می طلبد.

بنابراین، دست کم در تاریخ جدید، معلوم شد که تمامی مبارزات سیاسی، مبارزات طبقاتی هستند و تمامی مبارزات طبقاتی برای آزادی، به رغم شکل الزاماً سیاسی شان - چرا که هر مبارزه طبقاتی عبارت از مبارزه ای سیاسی است - سرانجام برمی گردد به مسأله رهایی اقتصادی. از این رو - دست کم در این مورد، دولت - نظام سیاسی - فرعی و ثانوی است و جامعه مدنی - قلمرو روابط اقتصادی - عنصر تعیین کننده. نگرش سنتی، که هگل نیز به آن کرنش

می‌کند، در سیمای دولت عنصر تعیین‌کننده را می‌دید و جامعه مدنی را تابع آن. ظواهر امر، بر این نگرش حکم می‌کنند. همان‌گونه که تمامی نیروهای محرک اعمال هر شخص منفردی، باید از مجرای مغز او بگذرند و خود را به انگیزه‌های اراده او تبدیل کنند تا او را به عمل وادارند، به همان‌گونه نیز تمامی نیازهای جامعه مدنی صرف‌نظر از اینکه کدام طبقه حاکم است - باید از مجرای دولت بگذرند تا اینکه به شکل قوانین، اعتبار عمومی یابند. این جنبه صوری مسأله است، جنبه‌ای که به خودی خود بدیهی است. اما این پرسش به میان می‌آید که محتوای این اراده صرفاً صوری - اراده فرد و نیز اراده دولت - چیست و از کجا ناشی شده است؟ چرا درست چنین اراده می‌شود و نه چنان؟ اگر در این موضوع دقت کنیم در خواهیم یافت که در تاریخ جدید، اراده دولت را به طور کلی نیازهای متغیر جامعه مدنی، تسلط این یا آن طبقه و سرانجام تکامل نیروهای مولد و روابط مبادله تعیین می‌کنند. ولی اگر حتا در عصر جدید ما، با این وسایل تولید و وسایط ارتباطی غول‌آسا، دولت حوزه‌ای مستقل و با تکاملی مستقل نبوده بلکه وجود آن و نیز تکامل آن سرانجام باید با شرایط اقتصادی زندگی جامعه تبیین شود، پس این باید در مورد تمامی اعصار پیشین که تولید زندگی مادی انسان هنوز با این وسایل کمکی فراوان صورت نمی‌گرفت و بنابراین تسلط باز هم بیشتر چنین تولیدی را بر انسانها ایجاب می‌کرد، صادق‌تر باشد. اگر دولت حتا امروز در عصر صنایع و راههای آهن عظیم، به طور کلی بازتابی است - به صورت متمرکز - از نیازهای طبقه‌ای که سررشته‌دار تولید است، پس در دورانی که هر نسلی از انسانها مجبور بود بخش بسیار بزرگتری از مجموع دوران زندگی خویش را صرف ارضاء نیازهای مادی خود کند و بنابراین

بسیار بیشتر از ما وابسته این نیازها بوده، باید خیلی بیشتر چنین بوده باشد. به محض آنکه از این زاویه یک بررسی تاریخی جدی از دورانهای پیشین به عمل آید، این نگرش به تمامی تأیید می شود. ولی البته این بررسی از حوصله این رساله خارج است.

اگر دولت و حقوق عمومی ناشی از روابط اقتصادی اند، حقوق خصوصی نیز که در حقیقت اساساً روابط اقتصادی موجود میان افراد را - که در شرایط معین عادی است - تضمین می کند، چنین اند. ولی شکلی که به خود می گیرند به گونه چشمگیری می تواند متغیر باشد. مثلاً همان گونه که در انگلستان روی داد، ممکن است شکلهای قوانین فئودالی کهن را، هماهنگ با سرتاسر تکامل ملی، در اصل حفظ کرد، در حالی که درونمایه آن را، محتوایی بورژوایی داد، طوری که مستقیماً معنایی بورژوایی را در نامی فئودالی بخوانند. ولی به همان گونه سایر نقاط اروپا، می توان حقوق رومی - نخستین حقوق جهانی یک جامعه مولد کالا را - با تنظیم جالب آن در مورد تمامی روابط ضروری صاحبان ساده کالا (روابط خریدار و فروشنده، بدهکار و بستانکار، قراردادهای، تعهدات و جز آن) به منزله یک بنیاد گرفت. در این صورت به سود یک جامعه هنوز خرده بورژوا و نیمه فئودال، یا می توانست تنها از طریق مجاری حقوقی (عرف) به سطح چنین جامعه ای تنزل یابد یا می توانست با کمک حقوقدانهای به اصطلاح روشنفکر و پابند اخلاق به صورت مجموعه ای از قوانین درآید که با سطح چنین جامعه ای منطبق گردد، مجموعه ای که در این شرایط، از دیدگاه قانونی نیز مجموعه بدی خواهد بود (مثل حقوق محلی [Landrecht] پروس). ولی در این صورت پس از یک انقلاب بورژوایی بزرگ می توان مجموعه قوانین کلاسیک جامعه بورژوایی را مثل

مجموعه قوانین فرانسه براساس همین قوانین رومی تدوین کرد. بنابراین اگر قواعد حقوقی بورژوازی صرفاً بیانگر شرایط زندگی اقتصادی جامعه به شکل قانونی هستند، پس، این قواعد می‌توانند برحسب اوضاع و احوال به نحوی خوب یا بد چنین باشند.

دولت خود را به منزله نخستین نیروی عقیدتی در برابر انسان، به ما معرفی می‌کند. جامعه برای خود سازمانی می‌آفریند که منافع مشترک خود را در برابر حملات داخلی و خارجی حفاظت کند. این سازمان قدرت دولتی است. این سازمان که به دشواری پا به عرصه هستی می‌گذارد، خود را مستقل و «رو در رو»ی جامعه قرار می‌دهد و در حقیقت هرچه بیشتر چنین کند بیشتر سازمان یک طبقه خاص می‌گردد و بیشتر برتری آن طبقه را به طور مستقیم اعمال می‌کند. پیکار طبقه ستمدیده به ضد طبقه حاکم الزاماً به صورت پیکاری سیاسی درمی‌آید، پیکاری که بیش از هر چیز به ضد تسلط سیاسی این طبقه است. آگاهی از همبستگی این مبارزه سیاسی و پایه اقتصادی آن از نظرها پنهان می‌گردد و چه بسا که از میان برخیزد. البته این امر در مورد شرکت‌کنندگان در این پیکار کاملاً صدق نمی‌کند ولی همیشه در مورد مورخان صادق است. از منابع باستانی درباره مبارزات داخلی جمهوری روم تنها آریان است که به روشنی و متمایز از آنچه در آخرین وهله مورد نزاع بوده است، به ما می‌گوید: یعنی مالکیت زمین.

اما همین که دولت به صورت نیرویی مستقل در برابر جامعه درمی‌آید، به دنبال خود ایدئولوژی دیگری به وجود می‌آورد. در حقیقت در میان سیاستمداران حرفه‌ای، نظریه پردازان حقوق عمومی و صاحب نظران حقوق خصوصی است که بستگی به شواهد واقعی اقتصادی آشکارا نادیده می‌ماند. چون در هر مورد خاص شواهد

واقعی اقتصادی باید شکل انگیزه‌های حقوقی به خود گیرند تا تضمین قانونی پیدا کنند و چون در اجرای این امر البته باید تمامی آن نظام قانونی که پیش از آن عمل می‌کرده مورد توجه قرار گیرد، از این رو این نتیجه به دست می‌آید که شکل حقوقی همه چیز می‌شود و محتوای اقتصادی هیچ چیز. حقوق عمومی و حقوق خصوصی همچون حوزه‌های مستقلی نگریسته می‌شوند که هریک تکامل مستقل خودش را دارد و می‌تواند و نیاز دارد که با امحای دائمی همه تضادهای درونی نمایشی منتظم داشته باشد.

ایدئولوژیهای باز هم عالیتری، یعنی ایدئولوژیهایی که از زیربنای مادی، اقتصادی فاصله باز هم بیشتری دارند، شکل فلسفه و دین به خود می‌گیرند. در اینجا همبستگی مفاهیم و شرایط مادی وجود آنها بیش از پیش پیچیده می‌شود و به واسطه حلقه‌های فیما بین بیش از پیش کور می‌گردد. ولی همبستگی وجود دارد. همان‌گونه که سراسر دوران نوزایی (رنسانس)، از میانه سده پانزدهم به این سو، فرآورده ضروری شهرها و بنابراین بورگرها بود؛ فلسفه نوخاسته برآیند آن، نیز چنین بود. محتوای این فلسفه در اساس تنهاییان فلسفی اندیشه‌های منطبق با تبدیل بورگرهای کوچک و میانه به بورژوازی بزرگ بود. در میان انگلیسیان و فرانسویان سده گذشته در بسیاری موارد به همان اندازه فیلسوف وجود داشت که اقتصاددان؛ این به روشنی آشکار است و این را ما در مورد مکتب هگلی پیش از این ثابت کرده‌ایم.

اینک به اختصار به دین خواهیم پرداخت؛ چرا که چنین می‌نماید که دین بیش از هر قلمرو زندگی معنوی از زندگی مادی به دور و حتا با آن بیگانه باشد. دین در همان زمانهای آغازین، از میان مفاهیم جاهلانه آغازین انسانها درباره طبیعت خود و طبیعت خارجی

پیرامونشان برخاست. ولی هر ایدئولوژی همین که پدیدار گشت در رابطه با مواد و مصالح مفهومی معینی، بسط می‌یابد و آن نیز به نوبه خود مواد و مصالح مفهومی را گسترش می‌دهد؛ والا دیگر ایدئولوژی - یعنی مجموعه اندیشه‌هایی که همچون گوهرهای مستقل که مستقلاً تکامل می‌یابند و تنها تابع قوانین خودشانند، نمی‌بود. این که شرایط زندگی مادی کسانی که این فرایند تفکر در سر آنها ادامه می‌یابد در آخرین وهله سیر این فرایند را تعیین می‌کنند، الزاماً برای این اشخاص ناشناخته می‌ماند، والا کار تمام ایدئولوژیها پایان می‌یافت. از این رو، این مفاهیم دینی نخستین که به طور عمده برای هر گروه از اقوام خویشاوند مشترک است، پس از آنکه گروه از هم پاشید، به شیوه‌ای ویژه هر قوم و برحسب شرایط زندگی مادی‌ای که نصیب آنها می‌شود، تکامل می‌یابد. در مورد گروههایی از اقوام و به‌ویژه در مورد اقوام آریایی (به اصطلاح اقوام هند و اروپایی)، این فرایند به تفصیل در اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای تحقیق شده است. خدایانی که بدین‌گونه در میان هر قومی پیدا شدند، خدایانی ملی بودند که حیطة آنها از قلمرو ملی که در حمایت آنها بود فراتر نمی‌رفت؛ در آن سوی مرزهایش خدایان بلامنازع دیگری فرمان می‌راندند. ایشان تا زمانی که آن قوم وجود می‌داشت، می‌توانستند به وجود خود در مخیلة افراد ادامه دهند و با سقوط آن از میان برمی‌خاستند. امپراطوری جهانی روم که در اینجا نیازی به بررسی شرایط اقتصادی خاستگاهش نداریم سبب سقوط اقوام کهن شد. خدایان ملی کهن، حتا خدایان رومی که تنها در چارچوب تنگ شهر روم مورد پرستش بودند، به حال انحطاط افتادند. نیاز به تکمیل امپراطوری جهانی با ایجاد دینی جهانی به روشنی در کوششهایی آشکار شد که برای تمام خدایان

بیگانه‌ای که در برابر خدایان بومی احترام ناچیزی داشتند، در رم، معابد و قربانگاه‌هایی فراهم شود. اما یک دین جهانی جدید را نمی‌توان بدین شیوه با فرمانی شاهانه در وجود آورد. دین جهانی جدید - مسیحیت - پیش از این از میان مخلوطی از الهیات شرقی - به ویژه عبری - و فلسفه عامیانه شده یونانی - به ویژه فلسفه رواقی - به آرامی پا به هستی گذاشته بود. این که این دین در اصل به چه مفاهیمی شبیه بود، باید مورد موشکافی قرار گیرد. چرا که شکل رسمی آن، بدان گونه که به ما ارث رسیده است صرفاً شکلی است که به صورت دین رسمی و دولتی درآمد و بدین منظور به وسیله «مجمع روحانی نیقیه»<sup>\*</sup> تعدیل شده بود. این واقعیت که پس از ۲۵۰ سال، مسیحیت دینی دولتی گشت، کافی است که نشان دهد که دین مزبور با شرایط آن زمان انطباق یافته بود. در قرون وسطی، در اروپا، به همان اندازه که فئودالیسم گسترش می‌یافت، مسیحیت به صورت برگردان دینی آن و با یک سلسله مراتب فئودالی متناسب رشد یافت. و هنگامی که بورگرها به پیشرفت آغاز نهادند در مقابل کاتولیک‌گرایی فئودالیسم، بدعت‌گذاری پروتستانی رواج یافت که نخست در جنوب فرانسه در میان آلبیژائیان<sup>\*\*</sup> پیدا شده بود، در زمانی که در آنجا شهرها به بالاترین نقطه درخشش خود رسیده بودند. سده‌های میانه تمامی اشکال دیگر ایدئولوژی - فلسفه، سیاست، حقوق - را به الهیات وابسته کرده بود. یعنی آنها را به شکل اجزای الهیات درآورده

---

\* مجمعی که در سده سوم میلادی در نیقیه واقع در ترکیه کنونی منعقد گشت. - م.  
 \*\* Albigenses: پیروان سلسله مذهبی ویژه‌ای بودند که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی بر رأس جنبش ضد کلیسای کاتولیک رم قرار داشتند. نام این فرقه از نام شهر آلبی در جنوب فرانسه مشتق گردیده است. - م.



بود. بدین‌گونه هر جنبش سیاسی و اجتماعی را واداشت که شکلی دینی به خود بگیرد. خوراک احساسات توده‌ها منحصرأ از دین فراهم می‌شد. بنابراین توده‌ها برای آنکه جنبشی نیرومند پدید آورند لازم بود که منافع خود را در نقابی دینی بپوشانند. و درست به همان‌گونه که بورگرها از همان آغاز دنباله‌ای از پلبنهای بی‌چیز، کارگران مزدبگیر و خدمتگاران از همه جور که به هیچ مرتبه اجتماعی به رسمیت شناخته شده‌ای تعلق نداشتند و اسلاف پرولتاریای آینده، بودند؛ رفض دینی نیز به رفض بورگری - معتدل و پلبن - انقلابی تقسیم شد که این دومی را خود بدعتگذاران بورگری با کراهت می‌نگریستند.

پابرجا ماندن بدعت پروتستان با شکست‌ناپذیری بورگرهای نوخاسته هماهنگ بود. هنگامی که بورگرها به قدر کفایت نیرومند شدند، مبارزه آنها به ضد اشرافیت فئودال که تا آن زمان بیشتر محلی بود، به تدریج ابعاد ملی به خود گرفت. نخستین اقدام بزرگ در آلمان صورت گرفت، مشهور به جنبش اصلاح‌گری. بورگرها نه آنچنان نیرومند بودند و نه چنان متکامل که بتوانند در زیر پرچم خود قشرهای شورشی بازمانده - پلبنهای شهری، اشراف درجه دوم و دهقانان زمین‌دار - را متحد سازند. در آغاز کار، اشراف شکست یافتند؛ دهقانان به شورشی برخاستند که اوج تمامی مبارزه انقلابی بود ولی شهرها آنها را تنها گذاشتند و بدین‌گونه انقلاب به ارتش امیران غیرروحانی تسلیم شد که تمامی حاصل را برداشت کردند. از این پس آلمان به مدت سه سده از صف کشورهای که در تاریخ نقشی فعال و مستقل داشتند ناپدید شد. ولی در کنار لوتر آلمانی، کالون فرانسوی ظهور کرد؛ او با تیزی و زیرکی یک فرانسوی حقیقی، خصلت بورژوایی جنبش اصلاح‌گری را آشکار ساخت و به کلیسا

شکلی جمهوری خواهانه و دمکراتیک بخشید. در حالی که اصلاح‌گری لوتری در آلمان رو به انحطاط رفت و کشور را به نابودی کشانید، جنبش اصلاح‌گری کالونی در ژنو، هلند و اسکاتلند همچون پرچمی به خدمت جمهوری خواهان درآمد؛ هلند را از قید اسارت اسپانیا و امپراطوری آلمان آزاد کرد و جامعه عقیدتی پرده دوم انقلاب بورژوازی را که داشت در انگلیس روی می داد دربر کرد. در اینجا کالون‌گرایی خود را به منزله لفافه دینی راستین منافع بورژوازی آن زمان توجیه کرد و از همین رو هنگامی که انقلاب با سازش بخشی از اشراف با بورژوازی در ۱۶۸۹ پایان گرفت، رسمیت و قبولی کامل نیافت. کلیسای رسمی انگلستان دوباره استقرار یافت اما نه به شکل نخستین آن - بر پایه اصول کاتولیکی - که پاپش پادشاه بود، بلکه بیشتر زیر تأثیر کالون‌گرایی. کلیسای رسمی کهن یکشنبه شاد کاتولیک را جشن گرفته و به ضد یکشنبه اندوهگین کالونی جنگیده بود. کلیسای بورژوا شده جدید، این دومی را معمولی ساخت که تا به امروز در انگلستان متداول است.

در فرانسه اقلیت کالون‌گرا در ۱۶۸۵ سرکوب شد. اینان یا کاتولیک گشتند و یا از کشور اخراج شدند. اما خوبی این رویداد در چه بود؟ در آن زمان پیر بایل\* آزاداندیش در اوج فعالیت خود بود و در ۱۶۹۴ ولتر متولد شد. اقدامات قهرآمیز لویی چهاردهم تنها برای بورژوازی فرانسه این امر را آسانتر کرد که انقلاب خود را به شکلی منحصرأ سیاسی و غیردینی که تنها شکل مناسب یک بورژوازی متکامل بود، اجرا کند. در جای پروتستانها آزاداندیشان کرسیهای خود را در

---

\* Pierre Bayel

مجالس ملی اشغال کردند. بدین‌گونه مسیحیت وارد واپسین مرحله خود شد و دیگر نمی‌توانست به منزله لفافه عقیدتی آرزوهای طبقه‌ای مترقی مورد استفاده قرار گیرد. هرچه بیشتر در انحصار طبقات حاکم قرار گرفت و طبقات حاکم از آن فقط به‌مثابه ابزاری برای حکومت، برای در قید نگهداشتن طبقات پایین سود جستند. افزون بر این هریک از طبقات متفاوت مذهب مناسب خویش را در خدمت می‌گیرد: اشرافیت زمیندار - ژزوئیت‌گرایی، کاتولیک یا ارتودوکسی پروتستان‌گرایی؛ بورژوازی لیبرال و رادیکال - خردگرایی؛ و اینکه خود این آقایان به مذاهب مورد نظرشان باور دارند یا نه چندان تفاوت نمی‌کند.

بنابراین ملاحظه می‌شود که دین همین که شکل گرفت، همیشه حاوی مواد و مصالح سنتی است درست به همان‌گونه که سنت، در تمامی زمینه‌های عقیدتی، نیروی محافظه‌کار بزرگی را تشکیل می‌دهد. اما دگرگونی‌هایی که این مواد و مصالح پیدا می‌کنند از روابط طبقاتی ناشی می‌شوند - یعنی از روابط اقتصادی مردمی که مجری این دگرگونی‌ها هستند. فعلاً این بحث در همین جا کافی است.

آنچه در پیش گفته آمد تنها می‌توانست ارائه طرحی کلی از نگرش مارکسیستی تاریخ باشد حداکثر با چند مثال. دلایل اثبات آن باید از خود تاریخ اخذ شود و شاید مجاز باشم که بگویم دلایل مزبور در نوشته‌های دیگر به قدر کفایت فراهم آمده است. ولی این نگرش، به فلسفه در قلمرو تاریخ پایان می‌دهد درست به همان‌گونه که نگرش دیالکتیکی طبیعت، تمامی فلسفه‌های طبیعی را هم غیرلازم و هم ناممکن می‌سازد. دیگر این مسأله مطرح نیست که از مغزهای خودمان در هر جا همبستگی‌هایی اختراع کنیم بلکه مسأله این است

که آنها را از میان شواهد عینی - واقعی کشف نماییم. برای فلسفه که از طبیعت و تاریخ رانده شده است، فقط قلمرو تفکر ناب باقی می ماند و تا جایی به بقای خود ادامه می دهد که عبارت باشد از: تئوری قوانین خود فرایند تفکر، منطق و دیالکتیک.

با انقلاب ۱۸۴۸، آلمان «دانشور» با تئوری وداع کرد و پا به عرصه عمل گذاشت. صنعت واقعاً بزرگ جانشین تولید کوچک و مانوفاکتور که بر کار جسمانی استوار بود گشت. آلمان بار دیگر سر و کله اش در بازار جهانی پیدا شد. امپراطوری کوچک جدید آلمان\* دست کم آشکارترین معایب و مفاسدی را که بر اثر نظام خرده دولتهای بقایای فئودالیسم و مدیریت دیوانسالاری جلوی این تکامل را گرفته بودند از میان برداشت. ولی به همان اندازه که تفکر و تعمق مطالعه فیلسوف را ترک کرد برای آنکه پرستشگاه خود را در بورس سهام برپا سازد\*\*، آلمان دانشور نیز استعداد درخشان خود را در تئوری که در آن روزهای ژرفترین خواری سیاسی مایه افتخارش بوده است از دست داد یعنی آن استعداد تحقیق صرفاً علمی، صرفنظر از آنکه آیا نتیجه آن عملاً قابل استفاده هست یا نه و آیا احتمالاً مقامات پلیس را می رنجاند یا نه. راست است که علم طبیعی رسمی آلمان موضع خود را در صف مقدم، به ویژه در زمینه پژوهشهای تخصصی حفظ کرد؛ ولی حتماً مجله امریکایی «علم» به درستی یادآوری می کند که پیشرفتهای تعیین کننده در زمینه مرتبط ساختن جامع شواهد واقعی

---

\* اصطلاحی است که به امپراطوری آلمان (بدون اطریش) که در سال ۱۸۷۱ تحت سلطه پروس در وجود آمد، اطلاق می شود. - م.

\*\* در اینجا مؤلف ظاهراً جناس به کار برده است زیرا واژه Speculation هم به معنی تفکر و تعمق است و هم به معنای سفته بازی و سوداگری. - م.

خاص و جزئی و تعمیم آنها به قوانین به جای آنکه مانند گذشته در آلمان به دست آید اکنون بیشتر در انگلیس صورت می‌گیرد. و در حوزه علوم تاریخی - از جمله فلسفه - آن شور و شوق بی‌پروای قدیم برای تئوری همراه با فلسفه کلاسیک اکنون کاملاً ناپدید گشته است و التقاطی‌گری میان‌تهی و علاقه مشتاقانه به شغل و درآمد که تا حد مبتذلترین رقابتها برای به چنگ آوردن شغل تنزل کرده، جایگزین آن گردیده است. نمایندگان رسمی این علوم به صورت اندیشه پردازان بی‌نقاب بورژوازی و دولت موجود درآمد‌اند؛ درست در زمانی که این هر دو در دشمنی آشکار با طبقه کارگر موضع گرفته‌اند.

تنها در میان طبقه کارگر استعداد آلمانی در تئوری‌گزندنپذیر مانده است. در این طبقه، نمی‌توان آن را نابود کرد: در اینجا کسی به دنبال شغل، سودجویی یا حمایت لطف‌آمیز از بالا نیست. برعکس، هرچه علم بیرحمانه و بی‌غرضانه پیش می‌رود بیشتر خود را با منافع و آرزوهای کارگران هماهنگ می‌یابد. گرایش جدید که کلید فهم سراسر تاریخ جامعه را در تاریخ تکامل کار یافت، از همان آغاز مخاطبش طبقه کارگر بود و در این طبقه پاسخی را یافت که در علم رسمی نه درصدد یافتن آن برآمده بود و نه انتظارش را داشت. جنبش طبقه کارگر آلمان وارث فلسفه کلاسیک آلمان است.

# پیوست یک

تزه‌های مارکس دربارهٔ فوئرباخ



## تزه‌های مارکس درباره فوئرباخ

### ۱

عیب اصلی ماتریالیسم از آغاز تاکنون - از جمله ماتریالیسم فوئرباخ - این است که شیء [Gegenstand]، واقعیت و حسیت را، تنها به صورت متعلق فکر [Objekt] یا به صورت ادراک حسی [Anschauung] در نظر می‌گیرد نه به مثابه فعالیت حسی انسانی، کارورزی (Practice)، نه به صورت فاعلی [Subjectively]. از این رو چنین شد که سوی فعال در برابر ماتریالیسم با کوشش ایده‌آلیسم تکامل یافت ولی به گونه‌ای انتزاعی؛ چراکه بدیهی است ایده‌آلیسم، فعالیت واقعی - حسی را بدان‌گونه نمی‌شناسد. فوئرباخ موضوعهای حسی را واقعاً متفاوت از موضوعهای اندیشه‌ای می‌خواهد ولی وی خود فعالیت انسانی را چونان فعالیت عینی در نظر نمی‌گیرد. از این رو، در گوهر مسیحیت وی به شیوه نظری همچون تنها شیوه به‌راستی انسانی می‌نگرد و حال آنکه کارورزی تنها به صورت به‌اصطلاح یهودایی - کثیف تظاهرش تصور می‌شود. به همین دلیل وی اهمیت فعالیت «انقلابی»، «فعالیت عملی - انتقادی» را در نمی‌یابد.



۲

این پرسش که آیا حقیقت عینی را می‌توان به اندیشهٔ انسانی نسبت داد، نه پرسشی نظری، که پرسشی پراتیک [کارورزانه] است. در کارورزی، انسان باید حقیقت – یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن [Diesseitigkeit] تفکر خود را ثابت کند. کشمکش بر سر واقعیت یا ناواقعیت تفکر جدا از کارورزی، پرسشی صرفاً مدرسی است.

۳

این اصل ماتریالیستی که انسانها محصول شرایط محیط و تربیت‌اند و بنابراین انسانهای تغییر یافته محصول شرایط دیگر و تربیت دیگرند فراموش می‌کند که همین انسانها هستند که شرایط محیط را تغییر می‌دهند و اینکه مربی خود به تربیت نیاز دارد. از این رو، اصل پیش‌گفته الزاماً به تقسیم جامعه به دو بخش می‌رسد که یکی از آن دو بر فراز جامعه می‌ایستد (مثلاً در نزد رابرت آون).

هماهنگی تغییر شرایط محیط و تغییر فعالیت انسانی را می‌توان تنها به منزلهٔ کنش دگرگون‌سازنده تصور کرد و معقولانه درک نمود.

۴

فوئرباخ از واقعیت از خود بیگانگی دینی، دوگانگی جهان به دینی – تخیلی و جهان واقعی آغاز می‌کند. کار او عبارت است از حل جهان دینی در پایهٔ دنیوی آن. او این واقع را نادیده می‌گیرد که پس از تکمیل

این کار، موضوع اساسی هنوز پابرجاست که باید سرانجام پذیرد. چرا که این واقعیت که بنیان زمینی خویشتن را از خود جدا می‌کند و همچون حوزه مستقلی خود را در ابرها برقرار می‌سازد تنها باید با خود - شکافتگی و تناقض درونی این بنیان زمینی تبیین گردد. بنابراین بنیان زمینی خود باید در آغاز، در تضادش شناخته شود و آنگاه با محو تضاد در کارورزی، منقلب گردد. مثلاً هنگامی که معلوم می‌شود خانواده زمینی راز خانواده آسمانی است، پس خانواده زمینی باید خود از لحاظ نظری مورد انتقاد قرار گیرد و در کارورزی دگرگون شود.

## ۵

فوترباخ که با تفکر انتزاعی خرسند نمی‌شود، به ادراک حسی [Sensuous Contemplation] توسل می‌جوید ولی حسیت را، همچون فعالیت کارورزانه، حسی - انسانی، در نظر نمی‌گیرد.

## ۶

فوترباخ گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. ولی گوهر انسان انتزاع ذاتی در هر فرد تنها نیست و در واقعیتش، مجموع روابط اجتماعی است. فوترباخ که وارد انتقاد از این گوهر واقعی نمی‌شود، در نتیجه ناگزیر است:

الف. احساس دینی [Gemüt] را از فرایند تاریخی، تجرید کند و آن

را همچون چیزی به خودی خود پندارد و انسان را به صورت فرد انتزاعی منفردی تصور کند.

ب. بنابراین گوهر انسان در نظر او تنها می‌تواند همچون نوع، همچون یک وجه مشترک گنگ درونی که صرفاً به شیوه‌ای طبیعی بسیاری از افراد را متحد می‌سازد درک شود.

## ۷

در نتیجه فوئرباخ نمی‌بیند که احساس دینی خود فرآورده‌ای اجتماعی است و اینکه فرد مجردی که او تحلیل می‌کند در واقع امر، به شکل خاصی از جامعه تعلق دارد.

## ۸

زندگی اجتماعی اساساً کارورزانه است. تمامی رموزی که تئوری را به سوی رازوری گمراه می‌سازند حل عقلانی خود را در کارورزی انسانی و درک این کارورزی می‌یابند.

## ۹

مهمترین نکته‌ای که از ماتریالیسم مشاهده‌ای، یعنی ماتریالیسمی که حسیت را همچون فعالیت کارورزانه نمی‌شناسد به دست آمد، مشاهده افراد تنها (Single) در «جامعه مدنی» [بورژوازی] \* است.

---

\* انگلس در متن کتاب «جامعه مدنی» را «روابط اقتصادی بورژوازی» معنا کرده است. - م.

## ۱۰

دیدگاه ماتریالیسم قدیم، جامعه «مدنی» است. دیدگاه نو عبارت از اجتماع انسانی یا انسانیت اجتماعی است.

## ۱۱

فیلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند ولی مقصود تغییر دادن آن است.

مارکس این تزاها را در بهار سال ۱۸۴۵ به رشته  
تحریر درآورد و انگلس آنها را در سال ۱۸۸۸ به  
پیوست این اثر خود منتشر ساخت.



## پیوست دو

پیشگفتار و یادداشتهای گ. پلخائف



## پیشگفتار پلخائف

بر ویراست نخست ترجمه روسی لودویگ فوئرباخ و...

در نشر ترجمه این اثر برجسته انگلس درباره فوئرباخ، به خود اجازه می‌دهیم چند کلمه‌ای در باب اهمیتی که این رساله می‌تواند برای خوانندگان روسی داشته باشد بیان داریم.

ارتجاع پیروزمند در کشورمان، از جمله ردای فلسفی دربر کرده است و این را می‌توان به عنوان نمونه از مجله مسایل فلسفه و روانشناسی دریافت. تمایل نفی‌گرایانه سال‌های شصت (سده نوزدهم. م) به مثابه چیزی بسیار سبکسرانه و سطحی تلقی می‌گردد و حضرات استافی‌یف، لوباتین و سایر «حکیم بعد از اینها» به عنوان ستارگان قدر اول آسمان فلسفه شناخته می‌شوند (برای نمونه بنگرید به آنچه آقای ی. کلوففسکی در باب «فلسفه در نرد روسها» به پیوست ترجمه روسی خود از تاریخ فلسفه معاصر نوشته اوبروگ - هاینز نوشته است). سوسیالیستهای روس ناگزیر خواهند شد که این ارتجاع فلسفی را به حساب آورند و در نتیجه به مطالعه فلسفه روی بیاورند. در این حوزه، در سیاست و نیز در اقتصاد، مارکس و انگلس موثق‌ترین راهنماهای ایشان خواهند بود. رساله حاضر، کامل‌ترین خلاصه



ممکن نظرات فلسفی آن متفکران را در بر دارد.

این رساله به صورتی بسیار مختصر و موجز نوشته شده است. بنابراین ما ناگزیر بودیم یادداشتهایی در توضیح آن فراهم کنیم. یادداشتهای بلندتر را با شماره‌ای نشان داده و آنها را در پایان کتاب قرار داده‌ایم. دو ضمیمه نیز به پیوست کتاب هست که یکی از آنها (کارل مارکس درباره فوئرباخ) در چاپ آلمانی آن نیز آمده است و دیگری (کارل مارکس درباره ماتریالیسم فرانسوی) از کتاب خانواده مقدس یا نقد نقدگرایی انتقادی علیه برونو بائر و شرکا، فرانکفورت ۱۸۴۵، گرفته شده است. اما چون دسترسی به این کتاب مقدور نبود پیوست مزبور را مستقیماً از آن نگرفته‌ایم. فصل مربوط به ماتریالیسم فرانسوی را از مجله سوسیال دموکراتیک زمان نو، که چند سال پیش آن را تجدید چاپ کرده بود ترجمه کرده‌ایم.

مناقشه مارکس و انگلس با «برونو بائر و شرکا» (بنگرید به یادداشت چهارم درباره برونو بائر) دوره کاملی را در تاریخ ادبیات جهانی تشکیل می‌دهد. این مناقشه، نخستین برخورد قاطعانه ماتریالیسم دیالکتیکی نوین با فلسفه ایده‌آلیستی بود. اهمیت شگرفی که این اثر به دلیل ارزش و محتوایش دارد (تا آنجا که از چند گزیده‌ای که با آن آشنا شده‌ایم می‌توان داوری کرد) هنوز در روسیه، که حتا پیشروترین نویسندگان به هواداری از نظرات ایده‌آلیستی درباره زندگی اجتماعی سرسختانه ادامه می‌دهند، نقش بزرگی ایفا می‌کند. اگر این کتاب در اختیار ما می‌بود، ما با کمال میل به انتشار آن کمک می‌کردیم. اما نمی‌دانیم چه موقع به دست ما خواهد رسید و بنابراین عجالاً با ترجمه فصلی از آن خودمان را قانع می‌کنیم. این فصل که دقیقاً با آنچه انگلس درباره فوئرباخ می‌گوید مرتبط است نسبتاً کامل

است و با غنای اندیشه‌ای که دارد بسیاری از صفحات راجع به ماتریالیسم زمانهای جدید در اثر معروف لانگه را پشت سر می‌گذارد. ما به ویژه توجه خوانندگان را به رابطه‌ای که مارکس میان سوسیالیسم تخیلی سده نوزدهم و ماتریالیسم سده هژدهم فرانسه نشان می‌دهد جلب می‌کنیم. انگلس، لودویگ فوئرباخ و... را به مناسبت کتاب اشتار که درباره وی نوشته است. اما درباره کتاب اخیر چنان مختصر صحبت کرده است که لازم ندانستیم در پیشگفتار سخنی از آن به میان آوریم. خوانندگان خود اطلاعات مورد نیاز را در یادداشت پنجم خواهند یافت.

ک. بلخانف

۱۸۹۲

## پیشگفتار

بر ویراست دوم ترجمه روسی لودویگ فوئرباخ و...

از هنگام انتشار چاپ نخست ترجمه روسی این رساله، روزهای بسیاری گذشته است. در پیشگفتار آن، من گفتم مرتجعان پیروز در کشور ما ردای فلسفی بر تن کرده‌اند و برای پیکار با این ارتجاع، سوسیالیستهای روسی ناگزیر باید به مطالعه فلسفه بپردازند. وقایع بعدی، هشدار مرا کاملاً تأیید کرد. سوسیالیستهای روسی - و من سوسیال دمکراتها را در نظر داشته و دارم - در واقع مجبور شدند به

فلسفه روی آورند - و البته بسیار دیر شده بود و چون فعالیت‌شان به قول معروف، دقیقاً یک کاسه و جمع و جور نبود، نتایج کاملاً خشنودکننده‌ای به بار نیاورد. گه گاه آدم تأسف می‌خورد که ایشان قادر نبودند نسبت به این کتب و مؤلفان آنها برخوردی انتقادی به عمل آورند، و با مطالعه آنها تحت تأثیر مؤلفان مزبور قرار می‌گرفتند. از آنجا که فلسفه معاصر نه تنها در روسیه، که در غرب نیز مهر ارتجاع بر جبین دارد، مضمون ارتجاعی آن بر اذهان انقلابیون راه می‌گشود و آشفته‌گی بسیاری را باعث می‌آمد که گاه عنوان جنجالی انتقاد از مارکس را به خود می‌بست و گاه ملایم‌ترین نام ترکیب مارکسیسم با نظرات فلسفی این یا آن اندیشه پرداز بورژوا (نوکانتی‌ها، ماخ، آوناریوس و دیگران) را با خود حمل می‌کرد. کمترین تردیدی وجود ندارد که مارکسیسم را می‌توان با هرچیز، حتا با روح‌گرایی ترکیب نمود. مسئله این است که چگونه می‌توان چنین کاری را انجام داد. حتاکم هوش‌ترین اشخاص نمی‌توانند جز توسل به التقاط‌گرایی بدین پرسش پاسخ دهند. با کمک التقاط‌گرایی انسان می‌تواند هرچیز را با هرچیز دیگری که به فکرش می‌رسد «ترکیب کند». اما التقاط‌گرایی هیچ‌گاه چیز مثبتی را خواه در تئوری و خواه در عمل به بار نیاورده است: فیثته می‌گفت: «به فلسفه پرداختن به معنای عمل نکردن است، عمل کردن هم به معنای به فلسفه نپرداختن.» و این کاملاً درست است. ولی این هم چندان نادرست نیست که بگوئیم تنها کسی قادر است در فعالیت خود منسجم و استوار باشد که در تفکر نیز منسجم و استوار باشد. و برای ما که ادعای نمایندگی انقلابی‌ترین طبقه‌ای را داریم که تاکنون بر صحنه تاریخی ظاهر شده است، انسجام به منزله پیش‌گیری اجباری از غلطیدن به سرایشی خیانت به هدفمان محسوب می‌گردد.

در پس تمایل به ترکیب مارکسیسم گاه با این و گاه با آن ایدئولوژی بورژوایی چه چیزی نهفته است؟

پیش از هر چیز مد.

نکراسف درباره یکی از قهرمانانش می گوید:

آنچه آخرین کتاب به او می گوید

بر سر لوحه ضمیرش نقش می بندد.

چنین قهرمانانی همواره می توانند پیدا شوند؛ آنان به هر اردویی وارد می شوند. بدبختانه ما در میان خودمان نیز به چنین کسانی برمی خوریم. ما با گروهی از آنان در نیمه دوم دهه نود سر و کار داشتیم، هنگامی که بسیاری از «دانشوران» ما آخرین کتابی که بر «سرلوحه ضمیر» شان نقش بسته بود خود مارکسیسم بود. چنین می نمود که تاریخ عمداً این «دانشوران» را آفریده تا «ترکیب» مارکسیسم را با «آخرین کتابها» به انجام رسانند<sup>۱</sup>. ما برای آنان تأسفی نداریم؛ آنان بهر حال اشخاصی توخالی بودند.

اما جای تأسف است که رفقای جدی تر ما نیز غالباً به «ترکیب کردن» تمایل نشان می دهند. این تمایل را با علاقه به مد نمی توان توضیح داد. اینجا ما با چیزی روبه رو هستیم که هرچند فی نفسه بسیار زیان بخش و تأسف انگیز است ولی حکایت از نیات حسنه دارد.

تصور کنید که رفیق خاصی، به تدوین یک جهان بینی منتظم احساس نیاز می کند. این رفیق به جنبه فلسفی - تاریخی آموزش مارکس دست یافته است لیکن جنبه اکیداً فلسفی این آموزش هنوز برای او تاریک و غیرقابل حصول است. به مناسبت هایی، او تصور می کند که این جنبه آموزش مارکس هنوز «تدوین» نشده است، و او تصمیم می گیرد که خودش «آن را تدوین کند». هنگامی که او در چنبره

این وظیفه نه چندان آسان گرفتار می آید، یکی از نمایندگان «نقدگرایی» بورژوازی از راه می رسد و چنین می نماید که دست کم در این آشفته بازاری که ظاهراً تاکنون حکمفرما بوده، شبه نظمی برقرار می کند. رفیق کنجکاو ما که آمادگی کافی ندارد و در جستجوی خویش به دنبال حقیقت فلسفی، به قدر کفایت مستقل نیست، به آسانی تسلیم نفوذ این «منتقد» بورژوا می شود و بدین گونه، ما با یک «ترکیب گر» حاضر - آماده رو به رو می شویم. نیات خوب بوده ولی از نیات خوب نتیجه بد گرفته شده است.

حال، مخالفان هرچه می خواهند بگویند، یک چیز حتمی است: کوشش برای «ترکیب» نظریه مارکس با نظریه های دیگری که با استفاده از یک عبارت آلمانی، یک تودهنی به آن نظریه است، نشانه ای از کوشش برای نیل به یک جهان بینی منظم است، ولی در عین حال حاکی از ضعف تفکر، ناتوانی در وفاداری پی گیر و سرسختانه به یک اصل اساسی است. به عبارت دیگر، ناتوانی در فهم نظرات مارکس است.

چگونه می توان به این وضع غم انگیز پایان داد؟ من راه دیگری جز اشاعه صحیح نگرش فلسفی مارکس و انگلس نمی بینم. و فکر می کنم رساله حاضر بتواند در این مورد بسیار سودمند افتد.

من خود این پرسش را بارها شنیده ام: چرا ماتریالیسم تاریخی نمی تواند با ایده آلیسم ترافرازنده کانت، امپریو کریتیسیسم آوناریوس، فلسفه ماخ و جز آنها ترکیب شود؟ من همواره به این پرسش به همان عباراتی که اکنون آن را به کار خواهم برد، پاسخ داده ام. در مورد کانت یادداشتهای من (نگاه کنید به ص ۹۵ رساله) نشان می دهند که چگونه «ترکیب» آئین فلسفی کانت با نظریه تکامل

کاملاً نشدنی است.<sup>۲</sup> نظرات ماخ و آوناریوس که آخرین شکل فلسفه هیوم است بیشتر از فلسفه کانت توانایی ترکیب شدن با نظریه تکامل را ندارند. اعتقاد پی‌گیرانه به این نظرات عبارت است از رسیدن به سولپ‌سیسم یعنی انکار وجود همه چیز جز شخص مربوط. خواننده، فکر نکنی که ما داریم. شوخی می‌کنیم؟ هرچند که ماخ علیه همسان شمردن فلسفه‌اش با ایده‌آلیسم سوپرتکتیو برکلی اعتراض دارد\*، او بدین‌گونه تنها ناستواری خودش را به نمایش می‌گذارد. اگر اجسام یا اشیا تنها نمادهای ذهنی احساس‌ها (یا دقیق‌تر، گروه‌های احساس‌ها، کلافهای احساس‌ها)ی ما هستند و اگر آنها بیرون از شعور ما وجود ندارند - و چنین است نظریه ماخ - ایده‌آلیسم سوپرتکتیو و سولپ‌سیسم را در اینجا فقط می‌توان با عدم انسجامی وحشتناک مورد انکار قرار داد. بیهوده نیست که یکی از شاگردان ماخ، کورنلیوس در کتاب خود درآمدی بر فلسفه، مونیخ ۱۹۰۳، به سولپ‌سیسم نزدیک می‌شود. او اعلام می‌دارد (ص ۲۲۲) که علم نمی‌تواند خواه به طور اثباتی یا به طور سلبی، این پرسش را برای انسان حل کند: آیا بیرون از خود او، نوعی زندگی روانی وجود دارد؟ این از دیدگاه ماخ‌سیسم امری مسلم و غیرقابل تردید است، اما اگر من هنوز تردیدهایی درباره وجود زندگی روانی بیرون از خودم دارم، اگر چنانچه دیدیم، اجسام عموماً تنها نمادهای احساس‌ها هستند، همه آنچه باقی می‌ماند آشتی با سولپ‌سیسم است که البته کورنلیوس این خطر را نمی‌کند.

ممکن است گفته شود که ماخ کورنلیوس را نه شاگرد خود بل

شاگرد آوناریوس می‌داند. این حیرت‌آور نیست چون میان نظرات ماخ از یک سو و نظرات آوناریوس از سوی دیگر وجوه اشتراک زیادی هست چنان‌که خود ماخ به این مطلب اذعان دارد\* . این مسأله که فیثته به عنوان تکثر افراد توصیف می‌کند، دشواری عمده هم فلسفه آوناریوس و هم فلسفه ماخ است، که جز با پذیرش حقیقت ماتریالیسم یا ورود به بن‌بست سولپ سیسم نمی‌توان بر آن فائق آمد. این باید برای هر شخص متفکری که در سر خواندن مثلاً مفهوم انسانی جهان\*\* آوناریوس را - که ترجمه‌ای روسی از آن انتشار یافته است - به خود بدهد روشن باشد. بدیهی است که تنها باید پیرو پوپریشچین بود<sup>۳</sup> تا بتوان سولپ سیسم را با هر نگرش دیگری به تاریخ (و نه تنها با نگرش ماتریالیستی) «ترکیب» کرد.

نظریه معاصر تکامل، که تبیین خود ما از تاریخ جزئی از آن است، زمینه محکمی برای خودش فقط در «ماتریالیسم» پیدا می‌کند. و بنابراین جای شگفتی ندارد که بنیانگذاران سوسیالیسم علمی، ماتریالیسم را - چنان‌که انگلس گفته است - این قدر جدی می‌گیرند و آن را پی‌گیرانه در همه رشته‌های معرفت که تاکنون سنگرهای ایده‌آلیسم بوده است به کار می‌برند.

و لطفاً توجه کنید که تنها سوسیالیسم علمی نیست که روابط تنگاتنگی با ماتریالیسم داشته است. سوسیالیسم تخیلی که مایل بود

\* نگاه کنید به کتاب فوق‌الذکر، فصل

Main verhältnis zu R Avenarius und Forschern p. 38.

\*\* یک نویسنده آلمانی متذکر می‌شود که برای امپریو - کریتی سیسم، تجربه تنها یک موضوع بررسی است و نه وسیله شناخت. اگر این درست است. پس در مخالفت و تقابل امپریو - کریتی سیسم با ماتریالیسم حرفی نیست و مباحثه در اطراف این‌که آیا مقدر است این فلسفه جای ماتریالیسم را بگیرد یا نه فقط اتلاف وقت است.

با ایده‌آلیسم و حتا با دین مغالزه کند، چنان‌که از پیوست اول به این جزوه (کارل مارکس درباره ماتریالیسم فرانسوی سده هژدهم)<sup>۴</sup> برمی‌آید، باید به عنوان فرزند مشروع ماتریالیسم شناخته گردد. «درست همان‌طور که ماتریالیسم دکارت به علم طبیعی رخنه می‌کند، گرایش دیگر ماتریالیسم فرانسوی مستقیماً به سوسیالیسم و کمونیسم می‌انجامد.

«هوش و زیرکی زیادی نمی‌خواهد که از آموزش ماتریالیسم درباره نیکی اولیه و استعداد فکری متساوی انسانها، قدرت فائقه تجربه، عادت و آموزش و تأثیر محیط بر انسانها، اهمیت سترگ صنعت، توجیه شادی و جز آن ببینیم که چگونه ماتریالیسم الزاماً به کمونیسم و سوسیالیسم مربوط می‌گردد. اگر انسان تمامی شناخت، احساس و جز آن... خود را از دنیای حواس و تجربه حاصل از آن اخذ می‌کند، پس آنچه باید انجام دهد سامان دادن دنیای تجربی به طریقی است که تجربه می‌کند و به آنچه حقیقتاً در آن انسانی است خود می‌گیرد و از خویشتن به عنوان انسان آگاه می‌شود. اگر منفعتی که به درستی فهمیده شده اصل اخلاق است، منفعت خصوصی انسان باید با منفعت انسانیت هماهنگ گردد. اگر انسان به معنای ماتریالیستی غیرمختار است، یعنی مختار است نه از راه قدرت سلبی برای اجتناب از این یا آن، که از طریق قدرت اثباتی برای ابراز شخصیت واقعی خود، به جرائم نباید به طور فردی مجازات تعلق گیرد، که منابع ضد اجتماعی جرم باید نابود گردد و به هر انسانی میدان کافی برای تجلی ضروری وجود خود داده شود. اگر انسان به وسیله محیط شکل می‌گیرد، محیط او باید انسانی گردد. اگر سرشت انسان اجتماعی است، او سرشت واقعی خود را فقط در جامعه تکامل



خواهد داد و قدرت سرشت او باید نه به وسیله قدرت فرد جداگانه، که به وسیله قدرت جامعه مورد سنجش قرار گیرد.

«این‌ها و مسائل مشابه را باید تقریباً کلمه به کلمه حتا در قدیمی‌ترین ماتریالیست‌های فرانسوی یافت».<sup>۵</sup>

آنگاه مارکس به افشای رابطه مکاتب تخیلی گوناگون فرانسه و بریتانیا با ماتریالیسم می‌پردازد.

ولی کسانی که می‌کوشند مارکسیسم را با این یا آن نوع ایده‌آلیسم کم و بیش منسجم «ترکیب» کنند کمترین توجهی به این مسائل ندارند. و بیشتر از این جهت جای تأسف دارد که در حقیقت «هوش زیادی نمی‌خواهد» که بی‌انسجامی کامل همه این کوششها را برای «ترکیب کردن» درک نمائیم.

اما چگونه باید ماتریالیسم را درک کرد؟ درست تا همین امروز هنوز مردم در این باره به بحث می‌پردازند. انگلس می‌گوید: «بدین‌گونه پرسش سراسر فلسفه، ریشه در تصورات تنگ‌نظرانه و جاهلانه عهد بربریت - و نه فقط در ادیان - دارد. ولی این پرسش برای نخستین بار تنها پس از آنکه آدمی در اروپا از خواب زمستانی دراز «قرون وسطای مسیحی» برخاست، توانست با تمام وضوحش مطرح شود و معنای کامل خود را به دست آورد. پرسش موضوع تفکر در رابطه‌اش با هستی، پرسشی که در عین حال نقش بزرگی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه بازی کرده بود، پرسش: کدام مقدم است، روح یا طبیعت؟ در رابطه با کلیسا بدین صورت صریح درآمد: آیا جهان آفریدگاری داشته یا جهان از ازل وجود داشته است؟

«پاسخهایی که فلاسفه بدین پرسش دادند ایشان را به دو اردوی بزرگ تقسیم کرد. آنان که به تقدم روح بر طبیعت معتقد بودند و از

این‌رو در آخرین وهله آفرینش جهان را به این یا آن صورت می‌پذیرفتند - و در نزد فلاسفه، مثلاً هگل، این آفرینش در قیاس با مسیحیت شکل باز هم پیچیده‌تر و ناممکن‌تری به خود می‌گیرد - اردوی ایده‌آلیستی را تشکیل دادند. دیگران که طبیعت را مقدم می‌دانستند به مکاتب گوناگون ماتریالیستی تعلق گرفتند.

«این دو عنوان - ماتریالیسم و ایده‌آلیسم - در اصل بر هیچ چیز دیگری جز این دلالت ندارند و در اینجا نیز به معنای دیگری به کار نرفته‌اند. هرگاه معنای دیگری به این دو عنوان داده شود، چه آشفتگیها به بار می‌آید، پرسشی است که در سطور آتی به شرح آن خواهیم پرداخت.»<sup>۶</sup>

بدین‌گونه مهمترین وجه مشخصه ماتریالیسم این است که فلسفه مزبور دوگانگی روح و ماده، خدا و طبیعت را از میان برمی‌دارد و طبیعت را مبنای تمامی آن پدیده‌هایی می‌داند که قبایل شکارگر آغازین نمی‌توانستند بدون اشاره به فعالیت ارواح و جانها آنها را توضیح دهند. برای مخالفان ماتریالیسم که به طور عمده تنها مهم‌ترین تصورات را از آن دارند، چنین می‌نماید که انگلس در تعریف گوهر ماتریالیسم به خطا رفته و اینکه در واقع ماتریالیسم پدیده‌های روانی را به پدیده‌های مادی فرومی‌کاهد. بدین علت است که آنان هنگامی که من در منازعه‌ای با آقای برنشتاین، اسپینوزا را در زمره ماتریالیست‌ها برشمردم سخت شگفت‌زده شده بودند. اما برای اثبات صحت تعریف انگلس از ماتریالیسم کافی است مستخرجاتی از نوشته‌های ماتریالیستهای سده هژدهم را نقل کنیم.

مؤلف اثر *Le bon sens Puisé dans La nature* (هولباخ) می‌گوید:

«اجازه دهید هنگامی که ما می‌خواهیم پدیده‌های طبیعی را درک کنیم

به ماورای محدوده‌های طبیعت نرویم و بگذارید عللی را که تأثیرشان بر حواس ما بیش از آن دقیق و ظریف هستند که بر حواس ما تأثیر گذارند نادیده گیریم\*. بگذارید معتقد شویم که با رفتن به ماورای محدوده‌های طبیعت ما هرگز مسائلی را که طبیعت در برابرمان گذارده، حل نخواهیم کرد\*\*.

هولباخ در اثر دیگرش نظام طبیعت که بیشتر معروف است به همین طریق خود را نشان می‌دهد. من از این کتاب نقل قول نخواهم آورد دقیقاً بدین علت که بیشتر معروف است. من فقط به آن بسنده می‌کنم که آن فرازی را نشان بدهم که به مسأله مورد علاقه ما پرداخته است در فصل ۶ جلد ۲ این اثر (ص ۱۴۶ چاپ ۱۷۸۱ لندن).

هلوسیوس نیز به همان دیدگاه باور داشت. او می‌گفت: «انسان مولود طبیعت است، او در طبیعت است، او زیر سلطه قوانین آن است؛ او نمی‌تواند خود را از آن آزاد کند؛ او نمی‌تواند فراتر از آن برود حتا در تفکر... برای موجودی که مولود طبیعت است هیچ چیز خارج از کل بزرگی که او خود جزئی از آن است وجود ندارد... موجوداتی که تصور می‌رود مافوق طبیعت و متمایز از آن هستند، موهوماتند.» الی آخر\*\*\*.

البته، ماتریالیستهایی هم بوده‌اند که به وجود خدا اذعان داشتند و به طبیعت به مثابه آفریده او می‌نگریستند. یکی از اینها جوزف پریستلی بود\*\*\*\*. اما ایمان طبیعی دان مشهور، ضمیمه دین شناسانه

\* توجه کنید که هولباخ هرچیزی را که بر حواس مان تأثیر می‌کند ماده می‌خواند.

\*\* من از چاپ پاریس «اولین سال جمهوری» نقل می‌کنم.

\*\*\* " Le vrai sens de System de la nature "

\*\*\*\* نگاه کنید به تبعاتی در ماده و روح، جلد ۱، چاپ بیرمنگام، ۱۷۸۲. در آنجا اعلام می‌شود که خدا «صانع ما» است (ص ۱۳۹).

ساده‌ای به آموزش ماتریالیستی وی بود، آموزشی که اصل اساسی آن این مفهوم بود که انسان مخلوق طبیعت است و «استعدادهای جسمانی و ذهنی ذاتی در جوهر واحدی رشد می‌یابند، بالغ می‌شوند و رو به انحطاط می‌روند»\*. (این جوهر چنان که پرستلی بیش از یک بار در این اثر و سایر آثارش اظهار می‌کند، همان ماده است\*\*).

فوئرباخ به درستی تذکر می‌دهد که جوهری که اسپینوزا به گونه حکمای الهی به آن به عنوان خدا اشاره می‌کند با بررسی دقیق‌تر، معلوم می‌شود که همانا طبیعت است\*\*\*. این تذکر فوئرباخ به همان اندازه درست است که تذکر دیگرش: «رمز و معنای واقعی فلسفه اسپینوزا طبیعت است\*\*\*\*». دقیقاً بدین علت است که اسپینوزا، به رغم لفافه دین شناسانه بینش فلسفی بنیادیش، باید به عنوان یک ماتریالیست محسوب شود. این مطلب از سوی دیدرو نیز تصدیق شده است؛ چنان‌که در مقاله‌اش زیر عنوان «اسپینوزاگرا» در جلد ۱۵ دائرةالمعارف خود و کسانی را که نظراتی مشابه وی داشتند اسپینوزاگرایان جدید خوانده است. هنگامی که «منتقدان مارکس» از اینکه من در طی مباحثه‌ام با آقای برنشتاین اعلام داشتم که ماتریالیسم مارکس و انگلس نوعی اسپینوزاگرایی است به اتفاق آرا، اظهار شگفتی نمودند، صرفاً جهل خیره‌کننده خودشان را به نمایش گذاشتند\*\*\*\*\* برای اینکه بتوان این اندیشه را آسان‌تر فهم نمود باید

\* همانجا ص ۶۹.

\*\* «ماده دارای خاصیت احساس یا تفکر است»، (تاریخ آئین فلسفی مربوط به خاستگاه روح... در نخستین جلد همان چاپ آثار او. ص ۴۰۰)

\*\*\* آثار، جلد ۱۵، ص ۳۸۰. \*\*\*\* همانجا، ص ۳۹۱.

\*\*\*\*\* به من ایراد می‌گیرند: معنای نوعی اسپینوزاگرایی چیست؟ پاسخ این ایراد آسان است: در مارکس و انگلس و نیز دیدرو، اسپینوزاگرایی از لفافه الهیاتی‌اش خلاص شد. همین و بس.

نخست به خاطر آورد که مارکس و انگلس فوئرباخ را در نوردیدند و ثانیاً کوشیدند آنچه فلسفه فوئرباخ را از اسپینوزا متمایز می‌کند دقیقاً توضیح دهند. هرکس که بتواند سخن پیش گفته را بفهمد به زودی خواهد دید که فوئرباخ در نگرش اساسی خود درباره رابطه وجود و تفکر، اسپینوزایی است که از خدا خواندن طبیعت دست کشیده و مکتب هگل را از سرگذرانده است.

ادامه دهیم. اگر، چنان‌که دیدیم، پرستی می‌آموخت که ماده قادر به احساس و تفکر است از این چنین برمی‌آید که ماتریالیسم به هیچ وجه نمی‌کوشد آن‌گونه که مخالفان آن ادعا می‌کنند، همه پدیده‌های روانی را به حرکت ماده فروکاهد. \* برای ماتریالیست‌هایی که نشان خود را بر تاریخ تفکر فلسفی برجا نهاده‌اند هیچ‌گاه شعور را به «حرکت فرونکاسته‌اند» یا یکی را به وسیله دیگری تبیین نکرده‌اند. هنگامی که ماتریالیست‌ها معتقدند که نیازی به اختراع گوهر مخصوصی به نام روح برای تبیین پدیده‌های روانی نیست و ماده دارای استعداد «احساس و تفکر» است، این خاصیت ماده برای آنها به همان اندازه حرکت، اساسی و بنابراین غیرقابل توضیح است. مثلاً لامتری که آموزش وی معمولاً به عنوان خام‌ترین نوع ماتریالیسم توصیف می‌شود قاطعانه اعلام داشت که او حرکت را همان‌قدر رمز طبیعت می‌داند که شعور را\*\*. افزون بر این، ماتریالیست‌های گوناگون درباره قابلیت شعور داشتن ماده نظرات متفاوتی داشته‌اند. برخی از

---

\* نگاه کنید مثلاً به:

Lasswitz die lehre Kant's von der idealität des Raumes und dre Zeit Berlin 1883. S. 9

\*\* Oeuvres Philosophiques de Monsieur de La-mettrie Amsterdam MDCCLXIV tome Premier pp. 69. et 73.

آنان، مثلاً پریستلی و ظاهراً هولباخ (که البته خود را کاملاً به طور صریح و قطعی نشان نداد) براین باور بودند که شعور در ماده متحرک تنها در آن مواردی به وجود می آید که آن ماده به طریق معینی منتظم شده باشد. دیگران - اسپینوزا، لامتری، دیدرو - تصور می کردند که ماده همیشه از شعور برخوردار است، هرچند که فقط وقتی به طریق معینی منتظم و متشکل شده باشد [این خاصیت] به شدت معینی می رسد. اکنون هاگل مشهور، به داشتن چنین نظری شناخته است. و اما در مورد این مسئله کلی که آیا ماده دارای قابلیت «فکر کردن» است، هر طبیعت شناس آگاهی به سختی خود را به این در دسر می اندازد که به این پرسش پاسخ منفی دهد. هاکسلی ندانم گو (آگنوستیک) در کتاب خود درباره هیوم نوشت: «مسئله هرکس که به مدارک واقعی موضوع آشناست، این روزها، تردید ندارد که روانشناسی در فیزیولوژی سلسله اعصاب ریشه دارد.»\* این دقیقاً همان چیزی است که ماتریالیستها می گویند و انگلس در این رساله به درستی مطرح می کند، هنگامی که او آگنوستیسیسم (ندانم گویی) را صرفاً ماتریالیسم شرمگین می خواند. روان تن شناسی معاصر با روح ماتریالیسم اشباع شده است. البته برخی روان تن شناسان با تکیه به نظریه با هم بودن پدیده های روانی و فیزیکی از نتیجه گیری ماتریالیستی طفره می روند و اما در این صورت، اعلام با هم بودن، همانطور که پیش از این آکساندر بین گفته است، چیزی جز وسیله ای برای کشف ارتباط علی پدیده ها نیست.\*\*

---

\* نگاه کنید به ص ۱۸۱ ترجمه فرانسوی این کتاب.

\*\* روح و بدن، ترجمه روسی، کیف، ۱۸۸۴، صفحات ۲۵ - ۲۴.

اکنون به بررسی وجه دیگر موضوع پردازیم. فلسفه مارکس و انگلس تنها فلسفه ماتریالیستی نیست؛ فلسفه مزبور ماتریالیسم دیالکتیکی است. ایراداتی به این نظریه گرفته شده است. نخست اینکه دیالکتیک نمی تواند در برابر انتقاد تاب بیاورد و ثانیاً ماتریالیسم با دیالکتیک ناسازگار است. حال به بررسی این ایرادات پردازیم:

خواننده بدون شک به خاطر می آورد که آقای برنشتاین آنچه را که خطاهای مارکس و انگلس می خواند به تأثیر زیانبخش دیالکتیک نسبت می داد. منطق مرسوم عبارت «آری، آری است و نه، نه است» را می پذیرد در حالی که دیالکتیک این عبارت را وارونه می کند یعنی «آری، نه است و نه، آری است». آقای برنشتاین با تنفر از عبارت اخیر اعلام داشت که این عبارت می تواند انسان را به خطرناکترین وسوسه ها و اشتباهات منطقی گرفتار سازد. اکثریت قابل توجهی از خوانندگان که دانش آموخته نیز به حساب می آیند احتمالاً با او موافقت کرده اند چرا که عبارت «آری، نه است و نه، آری است» چنین می نماید که با قوانین اساسی و ثابت شده تفکر کاملاً متناقض باشد. این جنبه از موضوع است که ما اکنون باید به آن رسیدگی کنیم.

«قوانین اساسی تفکر» را چنین تعریف کرده اند:

۱- قانون اینهمانی؛ ۲- قانون تناقض؛ ۳- قانون منع شق ثالث.  
 قانون اینهمانی می گوید که الف، الف است یا الف مساوی است با الف.  
 قانون تناقض - «الف، نالف نیست» - صرفاً شکل منفی قانون نخست است.

برحسب قانون منع شق ثالث، دو گزاره متضاد که مانعةالجمع هستند نمی توانند هر دو شان غلط باشند. در حقیقت الف یا ب است یا جز ب. صحت هریک از این دو حکم ضرورتاً به معنی کذب

دیگری است و بالعکس. هیچ شق وسط یا ثالثی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اوبروگ\* خاطر نشان ساخته است که قانون تناقض و قانون منع شق ثالث را می‌توان در قاعده منطقی زیر متحد ساخت: «به هر پرسش کاملاً معین، اگر به همان معنای کاملاً معین فهمیده شود، در مورد اینکه آیا محمول معینی به موضوع معینی وابسته است ما باید پاسخ «آری» یا «نه» بدهیم\*\*». در این مورد ما نمی‌توانیم پاسخ هم «آری» و هم «نه» بدهیم.»

اعتراض به درستی این قاعده دشوار است. ولی اگر قاعده مزبور درست است، پس عبارت «آری، نه است و نه، آری است» باید غیرمنطقی جلوه نماید و تنها کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که به پیروی از آقای برنشتاین بر سبیل استهزا به آن بخندیم و اگر از ما پرسند پس چگونه متفکران ژرف اندیشی چون هراکلیتوس، هگل و مارکس توانسته‌اند آن را بهتر از قاعده «آری، آری است و نه، نه است» که بنیان قوانین اساسی تفکر یاد شده در بالا بر آن استوار شده است، بدانند باید اقرار به گنجی خود کنیم.

چنین نتیجه‌ای که برای دیالکتیک مهلک است ممکن است مسلم و غیرقابل بحث بنماید ولی پیش از پذیرفتن آن اجازه دهید موضوع را از زاویه دیگری بررسی کنیم.

بنیاد همه پدیده‌های طبیعی، ماده در حرکت است\*\*\*. اما

---

\* Uberweg

\*\* System der logik Bonn 1874. P. 219.

\*\*\* من به جنبه عینی پدیده‌ها اشاره می‌کنم. «برای مغز، اراده عبارت از سیستم معینی از



حرکت چیست؟ اینجا ما با آنچه به نظر می‌رسد که یک تضاد باشد سروکار داریم. اگر از شما بپرسند آیا جسمی که در حرکت است در مکان خاصی و در لحظه خاصی قرار دارد شما هر قدر هم تلاش کنید قادر نخواهید بود بر طبق قاعده اوبروگ یعنی قاعده «آری، آری است و نه، نه است» پاسخی بدهید. یک جسم متحرک در مکان خاصی هست و در عین حال آنجا نیست\*.

تنها راهی که در آن حکمی درباره آن جسم می‌توان داد مطابق است با قاعده: «آری، نه است و نه، آری است». این قاعده مسلماً به نفع «منطق تناقض» گواهی می‌دهد. هرکس که مایل نیست خود را با این منطق آشتی دهد مجبور خواهد بود همراه با زنون الثایی اعلام کند که آن حرکت چیزی بیش از یک خطای حواس نیست. هموطن ما آقای ن. گ<sup>۷</sup> که یک دشمن مصمم دیالکتیک است - البته بدبختانه، دشمنی نه چندان جدی - به نظر نمی‌رسد که این را بفهمد. او می‌گوید که اگر یک جسم در حال حرکت با تمام اجزایش «در جایی قرار داشته باشد، پس حضور همزمانش در جای دیگر جلوه آشکاری از پوچی است. زیرا این جسم از کجا می‌تواند به جای دیگر برود؟ از جای اولی؟ ولی جسم هنوز جای اول را ترک نکرده است» او

→

نسوج است.»

(روبینه، طبیعت جلد ۱ فصل ۲۳ ص ۱۵) مقایسه کنید با فوئرباخ: «آنچه برای من یا به طور ذهنی، کنشی صرفاً روحی است... فی‌نفسه یا به طور عینی یک کنش درک‌کنندهٔ مادی است.» (آثار، جلد ۲، ص ۳۵).

\* این چیزی است که حتی مصمم‌ترین مخالفان روش دیالکتیکی نمی‌توانند نپذیرند. ترن دلنبورگ می‌گوید: «حرکت به استناد معنای خودش همزمان در یک نقطه هم هست و هم نیست.» در اینجا نیاز به تذکر این نکته نیست که ترن دلنبورگ باید می‌گفت ماده در حرکت و نه «حرکت».

می‌افزاید: اما اگر فرض کنیم جسم نه با همه اجزایش، در لحظه‌ای معین و در جای معینی قرار گرفته است مگر اجزای مختلف جسمی که در حالت سکون است، نیز جاهای متفاوتی را در فضا اشغال نمی‌کنند؟\*

همه این مطالب خیلی خوب است، هرچند که کهنه است. ولی آقای ن. گ با این استدلال‌ها چه چیز را می‌خواهد ثابت کند؟ می‌خواهد ثابت کند که حرکت غیرممکن است. بسیار خوب، این چیزی است که من در مورد آن مجادله نخواهم کرد ولی من از آقای ن. گ خواهم خواست که سخن ارسطو را که هر روز به طرق گوناگون مورد تأیید علم طبیعی قرار می‌گیرد - به خاطر بیاورد که ما با انکار حرکت بلافاصله هر مطالعه‌ای را درباره طبیعت غیرممکن می‌سازیم. آیا این همان چیزی است که آقای ن. گ دنبالش هست؟ آیا همین بود هدف آن «ماهنامه ادبی» که مقاله عمیقاً دانشمندانه او را چاپ کرد؟ اگر هیچ‌یک از آنها شجاعت کافی در خود نمی‌دید که حرکت را انکار کند پس هردو باید دریافته باشند که مشکل منطقی (aporia) زنون<sup>۸</sup> مثل نونمای Rechauffe آقای ن. گ، هیچ چاره‌ای برای آنها نگذاشته است به جز قبول حرکت به عنوان تضادی بالفعل یعنی قبول چیزی که آقای ن. گ در صدد رد کردن آن بود. آفرین بر این «منتقدان»!

و اما من مایلم از همه کسانی که حرکت را انکار نمی‌کنند بپرسم: درباره آن «قانون اساسی تفکری که با واقعیت اساسی هستی متضاد است چه باید فکر کنیم؟ آیا ما نباید به چنین «قانون»ی با احتیاط بیشتری بنگریم؟

چنین می‌نماید که ما خودمان را میان دوراهی نامنتظری گیر

انداخته‌ایم: یا قبول «قوانین اساسی» منطق صوری و انکار حرکت، یا برعکس، قبول حرکت و انکار آن قوانین. گیر افتادن در چنین دوراهی، دست کم، چیز ناخوش‌آیندی است. آیا می‌توان به طریقی از آن اجتناب کرد؟

بنیاد همه پدیده‌های طبیعی، ماده در حرکت است. حرکت یک تضاد است. باید به شیوه‌ای دیالکتیکی با آن برخورد کرد. یعنی به قول آقای برنشتاین، طبق قاعده «آری، نه است و نه، آری است» باید بپذیریم تا زمانی که ما به این زیربنای تمامی پدیده‌ها استناد می‌کنیم، در حوزه «منطق تضاد» هستیم. اما ملکولهای ماده در حرکت بهم می‌پیوندند تا ترکیبات معینی را تشکیل دهند: چیزها و اشیاء را. چنین ترکیباتی از کم و بیش ثباتی برخوردارند و برای مدتی کم و بیش طولانی وجود دارند و سپس ناپدید می‌شوند که جای خود را به دیگر اشیا واگذار کنند. فقط حرکت ماده جاودانی است و خود ماده جوهری نابودنشده است. اما زمانی که ترکیب موقت مفروضی از ماده در نتیجه حرکت ابدی ماده صورت گرفته است و تا آن ترکیب در نتیجه این حرکت متلاشی نشده است به پرسش هستی آن ضرورتاً باید پاسخ مثبت داد. بنابراین اگر کسی به ستاره زهره اشاره کند و از ما بپرسد که آیا آن واقعاً وجود دارد ما بدون تردید پاسخ خواهیم داد که آری وجود دارد. اما اگر بپرسند آیا اجنه و شیاطین وجود دارند ما با همان قطعیت پاسخ خواهیم داد خیر. این را چگونه باید فهمید؟ باید به این معنی فهمید که وقتی ما با اشیاء خاصی سروکار داریم، باید در قضاوتمان در مورد آنها از قاعده پیش گفته اوبروگ پیروی کنیم و به طور کلی از «قواعد اساسی تفکر» راهنمایی گیریم. در این حوزه،

تسلط با قاعدهٔ «آری، آری است، و نه، نه است» می‌باشد که این قدر برای آقای برنشتاین عزیز است\*.

لیکن حتا در اینجا نیز، قدرت عمل این قاعده ارزنده نامحدود نیست. باید به پرسش واقعیت یک شیئی که دیگر به وجود آمده است پاسخ قطعی داد. اما هنگامی که شیئی، در جریان به وجود آمدن است دلیل موجهی در دست داریم که در پاسخ تردید کنیم. هنگامی که مردی نیمی از موی سرش را از دست داده است ممکن است او را طاس بخوانیم اما چگونه باید تعیین کنیم کدام مرحله خاصی از ریختن مو، استفاده از این لقب را توجیه می‌کند؟

برای هر پرسش معین در باب اینکه یک شیئی خاص دارای چه خاصیت بخصوصی است، پاسخ باید یا آری یا نه باشد. در این مورد هیچ شکی نمی‌توان داشت. ولی هنگامی که شیئی در جریان تغییر است و دارد آن خاصیت معین را از دست می‌دهد یا فقط در حال به دست آوردن آن خاصیت است چه پاسخی را باید انتظار داشت؟ بدیهی است که در این مورد نیز پاسخ معینی ناگزیر است. نکته این است که فقط پاسخی معین خواهد بود که بر قاعدهٔ آری، نه است و نه، آری است استوار باشد. هیچ پاسخی بر حسب قاعدهٔ «یا آری یا نه»

---

\* به حکم‌های تاریخی که - اوبروگ (منطق، ۱۹۶) به آن اشاره می‌کند - در باب اینکه مثلاً افلاطون در سنه ۴۲۹ یا ۴۲۸ پیش از میلاد به دنیا آمد یا ۴۲۷ و مانند اینها نیز باید با همین قاعده پاسخ گفت. من در اینجا مایلم پاسخ حیرت‌انگیز یک انقلابی جوان روسی را به خاطر بیاورم که در سال - تصور می‌کنم ۱۸۸۲ - به ژنو آمده بود. او باید در مورد هویت خودش اطلاعاتی به پلیس می‌داد. ژوکوفسکی فقید - که قرار بود ترتیب کار را بدهد - از وی پرسید: «شما در کجا متولد شده‌اید؟». «توطئه‌گر» فوق محتاط ما با تجاهاول پاسخ داد: «اوه، در ولایات گوناگون». ژوکوفسکی که برآشفته شده بود فریاد زد: «دوست من این را هیچ‌کس باور نخواهد کرد». آری، حتا تندترین مدافعان روش دیالکتیکی نیز در این مورد به ژوکوفسکی حق می‌داد.

موردِ توصیهٔ اوبروگ مقدور نیست. البته ممکن است ایراد گرفته شود که خاصیتی که در حال از میان رفتن است هنوز ادامه وجودش قطع نشده است و آنچه در حال به وجود آمدن است هم اکنون ظاهر شده است؛ طوری که پاسخ قطعی برحسب قاعده «یا آری یا نه» مقدور و ناگزیر است حتا هنگامی که شیء تحت بررسی در حال تغییر است. ولی این ایراد وارد نیست. جوانی که روی چانه‌اش چند دانه مو ظاهر شده است بدون شک دارد ریش درمی آورد، اما این دلیل هنوز کافی نیست که او را ریشدار بدانیم؛ کرک روی چانه هنوز ریش نیست، گرچه دارد به ریش تبدیل می‌شود. یک تغییر برای اینکه کیفی شود باید به حد کمی برسد. کسی که این را فراموش می‌کند امکان اعلام هر حکم قطعی را درباره خواص اشیاء از دست می‌دهد.

متفکرِ افه سوسی یونان باستان<sup>۹</sup> می‌گفت «همه چیز روان است، هیچ چیز ایستا نیست.» ترکیب‌هایی را که ما اشیاء نام می‌کنیم در حال تغییرِ دائمی کم و بیش سریع هستند. در صورتی که ترکیباتِ معین، معین باقی بمانند ما مجبوریم درباره آنها برحسب قاعدهٔ «آری، آری است و نه، نه است» حکم کنیم ولی چنانچه آنها در حال تغییر هستند و به همان‌گونه باقی نمانده‌اند ما باید خودمان را با منطق تضاد مواجه سازیم. حتا به قیمتِ مخاطرهٔ عصبانیت آقایان برنشتاین هاو. ن. گ‌ها و تمامی اعضای انجمن برادری متافیزیکی باید بگوییم «هم آری و هم نه، این هر دو، هم وجود دارند و هم وجود ندارند». درست به همان‌گونه که یک حالت سکون، مورد خاصی از حرکت است، تفکر برحسب قواعدِ منطقِ صوری (یعنی «قوانین اساسی» تفکر) مورد خاصی از تفکر دیالکتیکی است.

از کراتیلوس - یکی از آموزگاران افلاطون - نقل کرده‌اند که وی

حتا از هراکلیتوس که گفته بود: «در یک رودخانه دوبار نمی توان داخل شد» فراتر رفت و گفت حتا یک بار هم نمی توان در یک رودخانه داخل شد زیرا در همان حالی که داریم به رودخانه داخل می شویم آن در حالت تغییر است و در واقع دارد رودخانه دیگری می گردد. در چنین حکمی عنصر هستی متعین (Dasein) چنان که گویی جای خود را به عنصر شدن (Warden) می دهد.\*. البته این یک سوء استفاده از دیالکتیک است. کاربرد شیوه دیالکتیکی چنین نیست. به همان گونه که هگل اظهار داشت: «چیز، نخستین نفی نفی است»\*\*.

آن منتقدان ما که با ادبیات فلسفی نا آشنا نیستند مایلند به «ترن دلنبورگ» که گویا همه دلایل بر له دیالکتیک را رد کرده است استناد جویند. ولی این حضرات آشکارا نظرات وی را بد خوانده اند. - اگر اصلاً تمام آثار او را خوانده باشند. ایشان یک چیز را فراموش کرده اند (اگر از اول می دانستند - که من هرگز مطمئن نیستم) و آن اینکه ترن دلنبورگ «قانون تناقض» را نه در مورد حرکت، بلکه فقط در مورد آن چیزهایی که حرکت موجد آنهاست قابل استعمال می داند\*\*\*. این درست؛ اما حرکت نه فقط چیزهایی را به وجود می آورد چنان که قبلاً هم گفتم دائماً آنها را تغییر نیز می دهد. دلیل آن هم این است که منطق حرکت («منطق تضاد») هرگز سلطه اش را بر اشیایی که به وسیله حرکت به وجود آمده اند از دست نمی دهد. از این رو ما در حالی که برای «قوانین اساسی» منطق صوری ارزش قائلیم

---

\* من در اینجا عبارتی را به کار برده ام که ن. لاسکی در ترجمه اش از کتاب کونو فیشر درباره هگل استفاده کرده است:

\*\* Werke III S. 114.

\*\*\* Trendelenburg, Logische Untersuchungen. dritt Auflage, 1810 Bd. II. S 175

باید به خاطر بیاوریم که این قوانین فقط در حدود معینی ارزش دارند فقط تا اندازه‌ای که مانع ما در توجه شایسته به دیالکتیک نشوند. ترن دلنبورگ موضوع را بدین‌گونه مطرح می‌کند؛ گرچه او خودش نتایج منطقی مطلوب از اصلی که خود بیان داشته بود نگرفت: یک اصل بسیار مهم برای نظریه علمی شناخت.

من باید در حاشیه بیفزایم که نظرات منطقی زیادی که بر له ما هستند و نه به ضد ما در سراسر کتاب ترن دلنبورگ پراکنده‌اند. البته این ممکن است مایه شگفتی باشد. علت این است که مؤلف مزبور عملاً با دیالکتیک ایده‌آلیستی می‌جنگید؛ بدین‌گونه که مثلاً او عیب دیالکتیک را در قبول اصل خود حرکتی تفکر محض که در عین حال خودآفرینی هستی است، می‌دید.\*

این در حقیقت اشتباه بسیار بزرگی است. اما کیست که نفهمد که این عیب دقیقاً در ذات دیالکتیک ایده‌آلیستی است. هنگامی که مارکس می‌خواست دیالکتیک را «بر روی پا برگرداند» نخست به رفع این اشتباه اساسی آغاز کرد که ریشه در بیان ایده‌آلیستی کهنه آن داشت. مثال دیگر: ترن دلنبورگ می‌گوید که در واقع حرکت در نظام هگل بنیانی منطقی است که به نظر می‌رسد به هیچ مقدماتی برای اثباتش نیازی نباشد\*\* . این نیز کاملاً درست است. اما این هم دلیلی است بر له دیالکتیک ماتریالیستی. مثال سوم و جالب‌ترین آنها: به عقیده ترن دلنبورگ اشتباه است فکر کنیم که در نزد هگل طبیعت صرفاً عبارت از تجسم و تحقق منطقی است. عکس آن درست است. منطقی هگل اصلاً مخلوق تفکر ناب نیست بلکه حاصل تجرید

\* Ibid. I, 42.

\*\* Ibid. I, 36.

مقدماتی طبیعت است (Eine Antiziperte Abstraktion der Natur). در دیالکتیک هگل، تقریباً همه چیز از تجربه مایه می‌گیرد طوری که اگر تجربه را از دیالکتیک می‌گرفتیم - یعنی جدا کردن همه آنچه دیالکتیک از آن مایه گرفته است - دیالکتیک به بینوایی می‌افتاد\*.

دقیقاً همین طور است. اما دقیقاً این همان چیزی بود که شاگردان هگل که بر ضدّ ایده‌آلیسم آموزگارشان شوریدند و به اردوی ماتریالیسم پیوستند، گوشزد ساختند.

در این مورد نمونه‌های زیاد می‌توان ذکر کرد ولیکن ما را از موضوع منحرف می‌کنند. من صرفاً می‌خواستم به منتقدانمان نشان دهم که در مبارزه‌شان علیه ما نباید به ترن‌دلنبرگ استناد کنند.

ادامه دهیم. من قبلاً گفتم که حرکت یک تضاد بالفعل است. پس «قوانین اساسی» منطق صوری برای آن غیرقابل استعمال است. من باید قضیه زیر را تذکر دهم تا راه را بر هرگونه سوء تفاهم ببندم. هنگامی که با مسئله‌گذار از نوعی حرکت به نوع دیگر رو به رو هستیم - مثلاً از حرکت مکانیکی به حرارتی - باید برحسب قاعده‌ی اساسی اوبروگ استدلال کنیم. این نوع حرکت یا حرارتی است یا مکانیکی یا نوع دیگر و جز آن. این روشن است. اما اگر چنین است پس قوانین اساسی منطق صوری در حدود معینی، بر حرکت نیز قابل استعمال هستند. از این رو باز به این نتیجه می‌رسیم که دیالکتیک، منطق صوری را منتفی نمی‌سازد، بلکه فقط ارزش مطلق قوانین آن را - که متافیزیسیسم‌ها به آنها نسبت داده‌اند - از آنها می‌گیرد.

اگر خواننده به آنچه در پیش گفته شد درست توجه کرده باشد، به



آسانی خواهد فهمید عقیده‌ای که در حال حاضر بارها تکرار می‌شود که به موجب آن دیالکتیک با ماتریالیسم ناسازگار است\* چقدر بی‌ارزش است. عکس این درست است. دیالکتیک ما بر بنیاد پنداشت ماتریالیستی طبیعت استوار است و با اتکاء به این پنداشت استحکام پذیرفته است، و به زمین بخورد و بالعکس، بدون دیالکتیک، نظریهٔ ماتریالیستی شناخت ناقص، یک بعدی و حتا غیرممکن است.

در نزد هگل، دیالکتیک منطبق بر متافیزیک است، از نظر ما دیالکتیک بر مطالعهٔ طبیعت استوار است.

در نزد هگل، آفرینندهٔ جهان واقعی، بنا به یکی از عبارات مارکس، ایدهٔ مطلق است. از نظر ما ایدهٔ مطلق صرفاً تجرید حرکت است و حرکت علت همهٔ ترکیبات و حالات ماده است.

در نزد هگل، تفکر در نتیجهٔ کشف و حل تضادهای درون مفاهیم پیشرفت می‌کند. بر طبق آموزش ما - ماتریالیستی - تضادهای درون مفاهیم صرفاً بازتاب یا ترجمان تضادهای پدیده‌ها به زبان تفکرند، تضادهایی که مولود طبیعت متضاد بنیان مشترکشان، یعنی حرکت، می‌باشند.

در نزد هگل سیر اشیاء وابستهٔ سیر ایده‌هاست. برای ما سیر ایده‌ها با سیر اشیاء تبیین می‌شود و سیر تفکر با سیر زندگی.

ماتریالیسم، دیالکتیک را «بر روی پاها» قرار می‌دهد و بدین‌گونه از رازی که هگل بر آن پوشانده بود پرده برمی‌گیرد. با این کار، ماتریالیسم خصلت انقلابی دیالکتیک را فاش می‌سازد.

---

\* آقای ن. گ «ژرف‌اندیش» می‌گوید: «من فکر می‌کنم که ماتریالیسم و منطق دیالکتیکی عناصری هستند که - اگر بخواهیم با زبان فلسفی سخن گوئیم - با هم ناسازگارند.

مارکس می‌گوید: «دیالکتیک به صورت رازورانه‌اش در آلمان مد شد. زیرا چنین می‌نمود که وضع موجود اشیاء را تمجید و تجلیل می‌کند. دیالکتیک به شکل معقولش، برای بورژوازی و استادان اصل پرست آن، رسوایی و کراهت به بار می‌آورد، چون درک و قبول اثباتی نظم موجود اشیاء، از سوی آن در عین حال متضمن قبول نفی و اضمحلال اجتناب‌ناپذیر آن حالت است. چرا که آن، به هر شکل اجتماعی تاریخاً تکامل یافته (دقیق‌تر: پدیده آمده، «شده» گ. پ) به مثابه جنبشی سیال می‌نگرد و از این رو طبیعت‌گذرای آن را نه کمتر از ثبات نسبی‌اش، در نظر دارد، چرا که به هیچ چیز اجازه نمی‌دهد بر او تحمیل شود و در گوهر خود انتقادی و انقلابی است»<sup>۱۰</sup>.

این کاملاً مطابق با نظم اشیاء است که دیالکتیک ماتریالیستی برای بورژوازی که آلوده با روح ارتجاعی است رسوایی خیز و کراهت‌بار باشد؛ ولی این حقیقت که حتا کسانی که طرفدار صادق سوسیالیسم انقلابی هستند از دیالکتیک روی برمی‌گردانند مضحک و بسیار غم‌انگیز است. این نهایت پوچی و مهملی است.

پس از همه این چیزهایی که گفتم حال می‌توانم اختراع شگفت‌انگیز آقای ن. گ را که اصل «تشکل دوگانه ذهن» را به ما نسبت داده است متنفی شده تلقی کنم، اصلی که گویا «مقدمه» ای تشکیل می‌دهد که به تنهایی می‌تواند «منطق دیالکتیکی ما را دست کم اندکی موجه سازد»<sup>\*</sup>. به به، آفرین، منتقد ناموجه ما سرانجام فهمید که خروس در کجا تخم می‌گذارد!

---

\* پارمنیدس در مباحثه‌اش با پیروان هراکلیتوس ایشان را فیلسوفان «دوسر» خواند که اشیاء را به طور همزمان در وجهی دوگانه می‌دیدند: هم موجود و هم ناموجود<sup>۱۱</sup>. آقای ن. گ. به عنوان یک قضیه فلسفی چیزی را مطرح کرده است که در نزد پارمنیدس صرفاً تکه طنزآمیزی برای برنده شدن در مباحثه بود. «ماشاءالله» به این پیشرفت در فهم «مسائل اولیه» در فلسفه!

نکته دیگری شایان تذکر است. اکنون می دانیم که اوبروگ حق داشت - و نیز تا چه اندازه حق داشت - از کسانی که به طور منطقی فکر می کنند تقاضا کند که «به پرسش های معین درباره اینکه فلان شیء دارای چه خاصیت معینی است پاسخ های معین بدهند.» اما فرض کنیم که ما نه با یک شیء ساده بلکه با شیء پیچیده ای که پدیده های اساساً متضاد را در درون خودش متحد می سازد و بنابراین، خواصی را که مستقیماً مخالف یکدیگرند با یکدیگر ترکیب می کند سر و کار داشته باشیم، آیا قاعده اوبروگ درباره چنین شیء قابل استعمال است؟ نه. نیست. خود اوبروگ که درست به همان قاطعیت ترن دلنبورگ با دیالکتیک هگل مخالف بود معتقد است که در چنین مواردی استدلال ضروری باید منطبق با قاعده دیگر یعنی اصل ترکیب تضاد باشد. اما اکثریت قریب به اتفاق پدیده ها که در محدوده علوم اجتماعی و طبیعی می گنجند اشیایی از این نوع هستند. پدیده های مستقیماً متضاد در ساده ترین گلوبولهای پرتوپلاسم و در زندگی تکامل نیافته ترین جامعه با هم ترکیب شده اند. نتیجتاً باید یک جای مهم به روش دیالکتیکی در زمینه علوم طبیعی و اجتماعی اختصاص داده شود. در واقع از هنگامی که این جایگاه در علوم مزبور به روش دیالکتیکی داده شد، این علوم به موفقیت های بسیار درخشانی دست یافتند.

شاید خواننده مایل باشد بداند که چگونه دیالکتیک جایگاه خود را در زیست شناسی به دست آورد. در این صورت باید بحث درباره طبیعت انواع را به خاطر بیاورد، بحثی که با ظهور نظریه تحولات انواع به وجود آمد. داروین و هواداران وی بر این عقیده بودند که گونه های مختلف جنس واحدی از جانوران یا گیاهان چیز دیگری نیستند به جز

اولاد به طور متفاوت تکامل یافته آن شکل اولیه. افزون بر این، برحسب نظریه تکامل، جنس‌هایی از یک رده واحد نیز از یک شکل عام مشتق می‌شوند. همین در مورد همه رده‌های یک صنف صدق می‌کند. از سوی دیگر طبق نظریه مخالف نظریه داروین، همه انواع حیوانات و گیاهان تماماً مستقل از یکدیگرند و تنها افراد متعلق به یک نوع واحد از یک شکل مشترک ناشی شده‌اند. همین مفهوم از انواع به وسیله لینائوس فرموله شد که گفت: «انواع به همان تعدادی هستند که از ازل خدا آفریده است.» این نظری صرفاً متافیزیکی است زیرا از نظر هواداران متافیزیک «اشیاء و مفاهیم جدا هستند و باید یکی بعد از دیگری در نظر گرفته شوند، که موضوعاتی ثابت و جامد برای تحقیق‌اند و یک بار برای همیشه داده می‌شوند» (انگلس) و باز به نقل از انگلس از سوی دیگر کسانی که دیالکتیکی می‌اندیشند به اشیاء و مفاهیم «در رابطه گوهری‌شان، تسلسل، حرکت، آغاز و انجامشان»<sup>۱۲</sup> می‌نگرند. از زمان داروین این نظریه جزء لاینفک زیست‌شناسی بوده است و به رغم هرگونه اصلاحاتی که با تکامل بعدی علم در نظریه تبدیل انواع وارد شود، همواره خواهد بود.

برای ارزیابی اهمیت عظیمی که دیالکتیک در جامعه‌شناسی دارد کافی است طریقی را که سوسیالیسم از تخیل به علم طی کرده است به یاد آوریم.

سوسیالیست‌های تخیلی به دیدگاهی انتزاعی نسبت به طبیعت انسانی اعتقاد داشتند و برای داوری درباره پدیده‌های اجتماعی از قاعده «آری، آری، است و نه، نه است» سود می‌جستند. مالکیت و دارایی یا با سرشت انسان منطبق است یا نیست. خانواده تک‌همسری Monogamy با طبیعت انسانی وفق می‌دهد یا نه. از آنجا

که سرشت انسان تغییرناپذیر تصور می‌شد، سوسیالیستها باید، انتظار می‌داشتند که در میان نظامهای ممکنِ شکل‌های اجتماعی باید یکی بیشتر از دیگران موافقِ طبیعتِ انسانی باشد. و از این‌رو باید برای یافتن آن بهترین نظامها یعنی آن که با طبیعت انسان از همه سازگارتر باشد به تلاش پرداخت. هر بنیانگذار مکتبی فکر می‌کرد که چنین نظامی را پیدا کرده است. هر بنیانگذار مکتبی ناکجا آباد خودش را پیشنهاد می‌کرد. مارکس شیوهٔ دیالکتیکی را وارد سوسیالیسم کرد و بدین‌گونه آن را به علم برگرداند و ضربه مرگباری به خیال‌گرایی وارد آورد. مارکس به سرشت انسانی متوسل نمی‌شود. او هیچ نهاد اجتماعی را نمی‌شناسد که با آن مطابق باشد یا نباشد. ما قبلاً در فقر فلسفهٔ او آنجا که با لحن سرزنش‌آمیز و پرمعنا خطاب به پرودون می‌گوید: «آقای پرودون نمی‌داند که سرتاسر تاریخ به جز دگرگونی دائمی طبیعت انسان چیز دیگری نیست.»<sup>۱۳</sup> مارکس در کاپیتال می‌گوید که انسان با عمل کردن بر جهان و تغییر دادن آن، در عین حال سرشت خودش را نیز تغییر می‌دهد.<sup>۱۴</sup> این دیدگاهی دیالکتیکی است که پرتو تازه‌ای بر مسائل زندگی اجتماعی می‌افکند. مثلاً مسئلهٔ مالکیت خصوصی را در نظر گیریم. خیال‌گرایان صفحات زیادی را سیاه کردند و با اقتصاددانان به گفتگوها نشستند که آیا مالکیت خصوصی با سرشت انسان مطابقت دارد یا نه. مارکس به این پرسش مبنایی واقعی و مشخص داد. به باور او اشکال مالکیت و روابط مالکیت را تکامل نیروهای مولد تعیین می‌کند.

یک شکل خاص، با یک مرحله از تکامل این نیروها مطابقت دارد، در حالی که شکل دیگر با مرحله دیگر وفق می‌دهد. هیچ پاسخ مطلق نیست و نتواند بود. چرا که همه چیز در یک حالت سیال، در یک حالت

تغییر است؛ «عقل به جنون تبدیل می شود و خوشی به دلتنگی»<sup>۱۵</sup>.  
هگل می گفت: «تضاد به پیشرفت منتهی می شود». علم تأیید  
شکوه مند این عبارت را در مبارزه طبقاتی می یابد که بدون در نظر  
گرفتن آن، هیچ چیز از تکامل اجتماعی و معنوی را در جامعه طبقاتی  
نمی توان دریافت.

و اما چرا «منطق تضاد» که چنان که دیدیم بازتاب فرایند دائمی  
حرکت دزد مغز انسانی است، دیالکتیک نامیده شده است؟ برای  
پاسخ به این پرسش من درگیر یک بحث طولانی نمی شوم بلکه  
ترجیح می دهم که از کونو فیشر نقل قول کنم:

«زندگی انسان را می توان با گفت و شنودی مقایسه کرد؛ به این  
معنی که با گذشت عمر و تجربه نظراتمان در مورد مردم و اشیاء، به  
تدریج تغییر می کند، مثل عقاید حریفانی که مشغول بحثی هستند که  
از لحاظ ایده، غنی و پربار است. تجربه دقیقاً عبارت از چنین  
دگرگونی ضروری و غیرارادی نظرات ما در مورد زندگی و جهان  
است... از همین رو هنگامی که هگل سیر تکامل شعور را با سیر  
تکاملی آن مباحثه فلسفی مقایسه کرد او آن را دیالکتیک یا حرکت  
دیالکتیکی نامید. این اصطلاح به وسیله افلاطون، ارسطو و کانت به  
مفهومی که در نظر هر یک از آنها مهم ولی متفاوت بود به کار برده شد.  
در هیچ نظام فلسفی، این اصطلاح اهمیت و وسعتی را که در نظام  
هگل پیدا کرده است، نیافت.»<sup>۱۶</sup>

اشخاص بسیاری نیز هستند که نمی فهمند چرا نظراتی از قبیل  
نظرات لینانثوس مثلاً درباره انواع گیاهی و جانوری متافیزیکی خوانده  
می شود. ظاهراً این واژه ها - متافیزیک، متافیزیکی - معنای کاملاً  
متفاوتی می دهند. ما می کوشیم این را نیز توضیح دهیم.

### متافیزیک چیست و موضوع آن کدامست؟

موضوع آن به اصطلاح نامشروط (مطلق) است. و وجه تمایز عمده نامشروط چیست؟ تغییرناپذیری. این حیرت‌آور نیست زیرا نامشروط وابسته شرایط متغیر زمان و مکان نیست، شرایطی که چیزهای متناهی در دسترس ما را تغییر می‌دهند. بدین علت است که آن تغییر نمی‌کند. پس متمایزترین مشخصه آن مفاهیمی است که متافیزیکی خوانده می‌شوند و توسط کسانی استفاده شده و می‌شود که در زبان دیالکتیک متافیزیک‌اندیش نامیده می‌شوند. تغییرناپذیری این مفاهیم است که ما، در نمونه آموزش لینانتوس درباره انواع ملاحظه کردیم. این مفاهیم نیز، به شیوه خود نامشروط نیز هستند. بنابراین سرشت آنها با سرشت نامشروط، یعنی موضوع متافیزیک، یکی است. به همین دلیل بود که هگل همه این مفاهیم را متافیزیکی وصف کرد، مفاهیمی که (با استفاده از کلمات خودش) به وسیله عقل درست می‌شوند. یعنی به صورت تغییرناپذیر مورد قبول قرار می‌گیرند و به وسیله یک خلیج عبورناپذیر از یکدیگر جدا هستند. ن. میخائیلوفسکی مرحوم تصور می‌کرد که نخستین نویسنده‌ای که واژه‌های متافیزیکی و دیالکتیکی را به این معنا که ما اکنون می‌شناسیم به کار برد انگلس بوده است. اما این اشتباه است. از این واژه‌ها ابتدائاً هگل سود جسته است.<sup>۱۷</sup>

احتمالاً خواهند گفت که هگل، متافیزیک خودش را داشت. من این را انکار نمی‌کنم. آری چنین بود. اما متافیزیک او با دیالکتیک یکی شد و در دیالکتیک چیزی غیرقابل تغییر نیست. همه چیز در حرکت است، همه چیز تغییر می‌کند.

هنگامی که من به نوشتن این پیشگفتار نشستم، قصد داشتم درباره

نقد و بررسی آقای بردیایف دربارهٔ آنتی دورینگ انگلس که ترجمهٔ روسی آن اخیراً انتشار یافته است در هفته‌نامه Woprosy Zhizmi IV چیزی بنویسم. اینک می‌بینم که به علت کمبود جا منظور من نمی‌تواند عملی شود. نمی‌توانم بگویم که از این بابت خیلی متأسف هستم؛ نقد آقای بردیایف تنها خوانندگانی را متقاعد خواهد کرد که قبلاً متقاعد شده‌اند و بنابراین نیازی به متقاعد کردن آنان نیست. ولی عقاید آقای بردیایف چندان شایان توجه نیست. اسپینوزا دربارهٔ بیکن می‌گفت که او عقاید خود را ثابت نکرد بلکه فقط آنها را توصیف نمود. همین را می‌توان دربارهٔ بردیایف گفت، و شاید بتوان اسلوب او را در معرفی اندیشه‌هایش با واژه حکم کردن توصیف کرد؛ با این تفاوت که وقتی متفکری چون بیکن نظرات خود را توصیف می‌کند، یا حتا حکم می‌دهد، در توصیفات و احکامش مطالب بسیار ارزشمندی می‌توان پیدا کرد ولی وقتی آدم آشفته ذهنی چون بردیایف به صدور حکمی مبادرت می‌ورزد، مطلقاً چیز آموزنده‌ای دستگیر کسی نمی‌شود.

اما قدری تحمل کنید... از احکام بردیایف بنابر عقل عملی وی معلوم می‌شود که ضعف عمدهٔ جهان‌بینی انگلس در کجاست. در این جاست که از تبدیل دمکراسی اجتماعی به دمکراسی بورژوایی ممانعت می‌کند؛ و این خیلی جالب است. بنابراین آن را ثبت باید کرد.

ک. پلخائف

۴ ژوئیه ۱۹۰۵





## یادداشت نخست\*

مؤلف [انگلس] در اینجا سلسله مقالاتی را در نظر دارد که هاینه دربارهٔ آلمان نوشت که در اصل در Revue des deux Mondes انتشار یافت و سپس به صورت کتاب جداگانه‌ای (که پیشگفتار چاپ اول آن تاریخ دسامبر ۱۸۳۴ را داشت) به طبع رسید. خوانندهٔ این اثر برجستهٔ هاینه پیرامون تاریخ دین و فلسفه در آلمان را در مجموعهٔ کامل آثار او خواهد یافت. متأسفانه برگردان روسی این اثر به علت سانسور به نحو وحشتناکی مخدوش گردیده است.

آریستوفانس نوین نسبت به فلسفهٔ عصر خود همان روشی را که نابغهٔ یونانی نسبت به «سوفیستها» داشت پیش نگرفت. وی نه تنها اهمیت انقلابی فلسفهٔ آلمانی را درک می‌کرد، بلکه به همان معنای انقلابی‌اش با آن به گرمی همدردی نشان می‌داد. ولی هاینه در کتاب خود دربارهٔ آلمان بر اهمیت انقلابی کانت (نقد خرد ناب) > که

---

\* یادداشت پلخانف برای توضیح این عبارت انگلس آمده است: «و این شخص در واقع کس دیگری جز هاینریش هاینه نبود.»

درباره آن بسیار مبالغه می‌کرد\* به مراتب بیش از اهمیت انقلابی هگل تأکید می‌کند. وی در سالهای چهل، در نظرات خود راجع به هگل راسختر شد. در مستخرجهٔ باقی مانده‌ای از نخستین و تنها نامهٔ او «دربارهٔ آلمان» ما به مباحثهٔ طنزآمیزی میان هاینه و «سلطان فلسفه» برمی‌خوریم. «هنگامی که من از عبارت "آنچه وجود دارد عقلانی است" در شگفت شدم او به طرز خاصی خندید و گفت: "این عبارت می‌تواند بدین صورت نیز گفته شود: هرآنچه عقلانی است باید وجود داشته باشد." سپس او با نگرانی نگاهی به پیرامون افکند و چون بی‌درنگ متوجه شد این سخن را تنها هاینریش بیر<sup>۱۸</sup> شنیده بود اعتماد به نفس خویش را بازیافت.» این مسئله اهمیت نداشت که هاینریش بیرکی بود. همهٔ آنچه باید در اینجا به آن توجه کرد این است که به عقیدهٔ هاینه خود هگل بر اهمیت انقلابی فلسفه‌اش آگاه بود اما از بیان آشکار آن بیم داشت. اینکه این عقیده دربارهٔ هگل تا چه حد درست است مسئلهٔ دیگری است که در ضمن جزوهٔ حاضر به آن پاسخ داده خواهد شد. اما تردیدی نمی‌توان داشت که خود هاینه به هیچ وجه در زمرهٔ اشخاص کوتاه‌بین و تنگ‌نظری نبود که از نتایج مأخوذ از فلسفهٔ هگل بیم داشتند. در گفت‌وگوی مذکور، بی‌جهت نبود که قضیهٔ مشهور هگل تغییر یافت: موجود به طور کلی جایگزین واقعی شد. ظاهراً هاینه مایل بود نشان دهد که این قضیه حتماً به صورت عامیانه‌ای که مردم ناآشنا از راز و رمز فلسفهٔ هگل استنباط کرده بودند، همواره معنای انقلابی خود را حفظ می‌کند.

---

\* عبارت داخل کروشه < > در همه جا اضافاتی است که پلخانف در چاپ دوم ۱۹۰۵ وارد کرده است. (م)

## یادداشت دوم\*

می‌دانیم که مسئله چگونگی فهم آموزش هگل درباره عقلانیت هر چیزی که «واقعی» است، نقش بزرگی در محافل فلسفی ما در اواخر دهه سی و اوایل دهه چهل ایفا کرد. در پرتو این مسئله، و.ج. بلینسکی برجسته‌ترین متفکر در میان نویسندگان روسیه یک تراژدی واقعی را از سر گذراند. مقالات وی درباره منزلت و سالگرد نبرد برودینو، تندترین حملات به کسانی است که به خود اجازه می‌دادند «واقعیت»، یعنی روابط اجتماعی پیرامونشان را محکوم کنند. بعدها او از یادآوری این مقالات بسیار ناراحت می‌شد زیرا آنها را خطای شرم‌آوری می‌دانست. در نفی پرشور نظام ننگین روسیه، هیچ‌گونه ملاحظات فلسفی در باب معقولیت ادعایی آن نمی‌توانست او را مقید و محدود سازد. نویسندگان بعدی که به همان گرایش تعلق داشتند ضروری ندانستند که به هگل بازگردند و پیشگزاره‌های نظری بی‌راکه این منتقد برجسته در دوران دلباختگی‌های محافظه‌کارانه‌اش، آغازگاه خود قرار داده بود بررسی کنند. ایشان تصور می‌کردند که این پیشگزاره‌ها حاوی هیچ چیز جز خطا نبود. نگرش نویسندگان «پیشرو» روسیه در حال حاضر نیز چنین است. آیا این نگرش درست است؟

هرتسن در کتاب زندگی و اندیشه‌های من نقل می‌کند که چگونه او منطقاً دژ تئوریک را که در نگاه نخست (و باید گوشزد ساخت

---

\* این یادداشت مربوط است به جمله‌بی که در همان فصل اول لودویک فوئرباخ و... آمده است: «پروسیه‌های آن زمان حکومتی داشتند که سزاوار آن بودند.»

بسیار سطحی و نادرست) به نظر می‌رسد که در آموزش «معقولیت» هرآنچه «واقعی» است نمود می‌یابد پشت سر گذاشت. او نتیجه گرفت که این آموزش صرفاً عبارت‌بندی نوینی از قانون علت کافی است. اما قانون علت کافی به هیچ وجه به توجیه هر نظام اجتماعی معین منجر نمی‌گردد. اگر در تاریخ روسیه علت کافی برای ظهور و رشد استبداد وجود داشت، جنبش آزادای بخش دسامبریه‌ها نیز ظاهراً علت کافی خود را دارا بود. اگر استبداد از این لحاظ معقول است، آرزوی سرنگونی آن یکبار برای همیشه نیز آشکارا کمتر «معقول» نیست. از این رو هر تسن به این نتیجه رسید که آموزش هگل به عبارتی، توجیه تئوریک هر مبارزه آزادی‌بخشی است. این آموزش [علم] جبر واقعی انقلاب است.<sup>۱۹</sup>

هر تسن در نتیجه‌گیری نهایی‌اش کاملاً محق بود، اما وی از راهی اشتباه‌آمیز به این نتیجه رسید. این نکته را با مثالی توضیح می‌دهیم: انگلس ضمن گسترش اندیشه هگل می‌گوید: «جمهوری رم واقعی بود، اما امپراتوری رم نیز که جانشین آن شد واقعی بود.» مسئله این است: چرا امپراتوری جایگزین جمهوری شد؟ قانون علت کافی تنها تضمین می‌کند که این امر واقع نمی‌توانسته بدون علت باشد. اما این قانون کمترین نشانه‌یی به دست نمی‌دهد که علت یا علل مورد نظر را در کجا باید جست. شاید جمهوری از این رو جای خود را به امپراتوری داد که استعداد نظامی سزار بیش از استعداد پمپی بود یا شاید کاسیوس و بروتوس دچار اشتباهاتی شدند. شاید بدین علت که اوکتاویوس بسیار کاردان و حيله‌گر بود، یا شاید به علت تصادفی دیگری بود. هگل با چنین توضیحاتی قانع نمی‌شد. به عقیده وی تصادف صرفاً لفافه‌یی است که ضرورت را می‌پوشاند. البته، خود

مفهوم ضرورت را می‌توان بسیار سطحی تعبیر کرد؛ می‌توان گفت که سقوط جمهوری رم فقط و فقط به این علت ضروری شد که سزار پمپئی را شکست داد. اما در نزد هگل این مفهوم معنای دیگر و بس عمیقتری داشت. هنگامی که هگل پدیده اجتماعی خاصی را ضروری می‌شناخت، منظور وی این بود که ضرورت، تمامی سیر تکاملی پیشین کشوری که در آن پدیده مزبور صورت می‌گرفت فراهم کرده بود. در آنجاست که باید علت یا علل را جست‌وجو کرد. در نتیجه، سقوط جمهوری رم نه با استعداد سزار یا اشتباهات بروتوس یا شخص یا گروهی دیگر از اشخاص، بلکه با این امر واقع تبیین می‌گردد که در مناسبات درونی رم تغییراتی روی داده بود که در نتیجه آن دیگر ادامه وجود جمهوری غیرممکن گشت. آن تغییرات دقیقاً چه بودند؟ خود هگل غالباً به چنین پرسشهایی پاسخهای رضایت‌بخشی نداد. اما نکته این نیست. نکته مهم این است که نگرش هگل از پدیده اجتماعی، بسیار ژرفتر از نگرش کسانی است که فقط یک چیز را می‌دانند، و آن، اینکه هیچ عملی بدون علت نیست. اما این تمامی مطلب نیست. هگل حقیقتی به مراتب عمیقتر و مهمتر را آشکار ساخت. او گفت که هر مجموعه خاصی از پدیده‌ها در فرایند تکاملی اش، از درون خودش نیروهایی را می‌آفریند که آن را نابود می‌کنند و نظام اجتماعی نوینی را جایگزین آن می‌سازند. از این رو این نتیجه به دست می‌آید - هرچند که خود هگل آن را طرح نکرد - که اگر من رویکردی منفی به نظام اجتماعی خاصی داشته باشم، نفی من «عتلانی» است، به شرطی که آن رویکرد با فرایند عینی نفی‌بی که در درون خود آن نظام جریان دارد تطبیق کند. یعنی در صورتی که نظام معنای تاریخی اش را از دست داده و با نیازهای اجتماعی که

ظهور خودش را مدیون آنها است وارد تضاد شده باشد. اکنون این دیدگاه را در مورد مسائل اجتماعی پی که جوانان دانش آموخته روسی را در سالهای دهه سی برمی انگیخت به کار بندیم. «واقعیت» روسی - سرواژ، استبداد، قدرقدرتی پلیس، سانسور و امثالهم - در نظر آنان ننگ آمیز و ناعادلانه می نمود. آنان به طور غیر ارادی تلاش دسامبريستها برای اصلاح روابط اجتماعی را نیز با همدردی به یاد می آوردند. اما ایشان - یا دست کم مستعدترین شان - دیگر به نفی انقلابی انتزاعی سده هژدهم یا نفی نخوت آمیز و خودپسندانه رمانتیکها قانع نبودند. به لطف هگل، اینان دیگر به مراتب دقیقتر شده بودند؛ به خود می گفتند: «معقولیت نفی ات را ثابت کن، آن را با قوانین عینی تکامل اجتماعی توجیه کن یا آن را به عنوان سودایی شخصی و هوسی بچگانه ترک کن.» اما توجیه نفی واقعیت روسی برحسب قوانین درونی تکامل خود آن، به معنای حل مسئله ای بود که حتا فراسوی توانایی هگل بود. به عنوان مثال سرواژ روسی را در نظر گیریم. توجیه نفی آن به معنای اثبات این نکته بود که آن خود نافی خودش است. یعنی اینکه سرواژ، دیگر آن نیازهای اجتماعی را که زمانی موجد خودش بود ارضا نمی کرد. اما سرواژ روسی پیدایی خود را به کدام نیازهای اجتماعی مدیون بود؟ به نیازهای اقتصادی دولتی که بدون تبدیل دهقانان به سرف، رو به نابودی می رفت. پس اثبات این موضوع لازم بود که در سده نوزدهم دیگر سرواژ بسیار بی بضاعت تر از آن بود که وسیله ارضای نیازهای اقتصادی دولت باشد؛ و نه تنها آن نیازها را دیگر برآورده نمی کرد، بلکه مانع مستقیمی برای ارضای آنها شده بود. همه اینها بعدها به متقاعدکننده ترین وجهی در جنگ کریمه ثابت شد. اما تکرار می کنیم،

هگل خود قادر نمی‌بود این را به لحاظ نظری اثبات کند. به موجب معنای مستقیم فلسفه او، این نتیجه حاصل می‌شد که باید ریشه‌های علل تکامل تاریخی هر جامعه مفروض را در حرکت درونی آن جست‌وجو کرد. این نکته به درستی مهمترین وظیفه علم اجتماعی را نشان داد. اما هگل خود این نگرش عمیقاً درست را نقض می‌کرد و نمی‌توانست نقض نکند. او که یک ایده‌آلیست «مطلق» بود به صفات یا کیفیات منطقی «ایده» به مثابه علت اصلی هر تکاملی نگاه می‌کرد. بدین‌گونه صفات ایده علت بنیادی هر حرکت تاریخی به حساب آمد. و هر زمان که یک مسئله تاریخی بزرگ در برابر هگل پیدا می‌شد، او نخست همه چیز را به این صفات یا کیفیات رجوع می‌داد. اما رجوع دادن به آنها به معنای ترک زمینه و مبنای تاریخ و محروم کردن عمده خود از هرگونه امکان یافتن علل واقعی حرکت تاریخی بود. هگل، به مثابه مردی بسیار هوشمند و سرشار از نبوغ، خود احساس می‌کرد که چیزی در این میان می‌لنگد و درست گفته باشیم، تبیین‌های او چیزی را تبیین نمی‌کرد. بنابراین، ضمن پرداختن باجی به «ایده»، بی‌درنگ به سراغ زمینه یا بنیاد مشخص تاریخ می‌رفت که علل واقعی پدیده‌های اجتماعی را دیگر نه در صفات و کیفیات ایده‌ها، که در خودشان، در پدیده‌های اجتماعی زمان مورد بررسی جست‌وجو کند. در انجام این کار، غالباً او حدسهایی می‌زد که به‌راستی نبوغ‌آسا بودند (به علل اقتصادی حرکت تاریخی توجه می‌کرد). اما این حدسها، هر قدر هم نبوغ‌آسا بودند چیزی بیش از حدسیات نبودند. این حدسیات به علت نداشتن مبنای نظام‌دار منسجم، نقش جدی در نگرشهای تاریخی هگل و هگلیها ایفا نکردند. به همین سبب در زمانی که آن حدسها بیان شدند، چندان توجهی را به خود جلب نکردند.



وظیفه بزرگی که هگل در برابر علوم اجتماعی سده نوزدهم قرار داد انجام نیافته باقی ماند؛ علل واقعی، درونی حرکت تاریخی بشریت نامکشوف ماند. بدیهی است در روسیه نیز کسی که قادر به یافتن این علل باشد نمی توانست به پیدایی آید. مناسبات اجتماعی در روسیه چنان تکامل نیافته بود، رکود اجتماعی چنان سفت و سخت بر کشور مستولی بود که امکانی برای ظهور این علل ناشناخته بر سطح پدیده‌های اجتماعی در روسیه نمی داد. علل مزبور را مارکس و انگلس در غرب، در شرایط اجتماعی کاملاً متفاوتی کشف کردند. اما این امر تا مدت‌ها اتفاق نیفتاد و در طی دوره‌یی که ما از آن سخن می‌گوییم، نفی‌کنندگان هگلی آنجانیز درگیر تناقضات ایده‌آلیسم شده بودند. پس از آنچه گفتیم، اکنون فهم این نکته آسان است که چرا پیروان جوان هگل در روسیه به آشتی دادن کامل خود با «واقعیت» روسیه آغاز نمودند؛ واقعیتی که به‌راستی چنان ننگ‌آمیز بود که خود هگل هرگز آن را به‌مثابه «واقعیت» نمی‌پذیرفت: رویکرد منفی ایشان، که به لحاظ نظری ناموجه بود، در نظر آنان از هر حق معقولی برای زیستن محروم بود. اینان با چشم‌پوشی از آن، با فداکاری و بی‌غرضی مجاهدات اجتماعی‌شان را در پای صداقت فلسفی قربانی کردند. اما از سوی دیگر، خود واقعیت مراقب بود تا ایشان ناگزیر شوند قربانی خود را پس بگیرند. واقعیت که هر ساعت و هر روز سیمای کریه خود را به آنان می‌نمایاند، ایشان را ناگزیر ساخت که نفی آن را به هر قیمتی آرزو کنند، یعنی حتا نفی‌یی را بخواهند که بر هیچ بنیاد نظری رضایت‌بخشی اسنوار نبود. و چنان‌که می‌دانیم، اینان به اصرار واقعیت تن دادند. بلینسکی با کنار زدن «چشم‌بند‌های فلسفی» هگل حملات سختی را به خود نظامی که همین اواخر

توجیه‌اش کرده بود آغاز کرد. این، البته کار خوبی بود که او انجام داد. اما باید اعتراف کرد که نویسنده نابغه با چنین عملی سطح مطالبات نظری‌اش را پایین می‌آورد و تصدیق می‌کرد که وی و تمامی تفکر پیشرو روسی به نمایندگی او، تا آنجا که به نظریه مربوط می‌شد، مدیون ورشکسته‌یی بیش نبود. این امر مانع از آن نشد که او به مناسبت‌هایی نظرات بسیار عمیقی درباره زندگی اجتماعی روسیه بیان دارد. به عنوان مثال وی در یکی از نامه‌هایش در اواخر دهه چهل گفت که فقط بورژوازی، یعنی فقط سرمایه‌داری، زمینه را برای نفی جدی و موفقیت‌آمیز واقعیت مهیب روسیه فراهم خواهد ساخت. اما در هر حال، او به طور کلی در نفی خویش، به نگرش خیال‌گرایانه پدیده‌های اجتماعی پای‌بند بود. چرنیشفسکی، نویسندگان «ذهن‌گرا»ی اواخر سالهای شصت و اوایل دهه هفتاد و انقلابیان [همان دوره و] از همه گرایشها، نیز نظراتی از همین دست داشتند. و شایان توجه است که هر قدر زمان می‌گذشت و هر قدر هگل به فراموشی سپرده می‌شد، نفی‌کنندگان روسی کمتر تشخیص می‌دادند که نظرات اجتماعی‌شان برآمد سقوط نظری از یک اعتلای مغنوی بوده است. نویسندگان «ذهنی» مابی بضاعتی علمی را به صورت یک اصل جزمی درآوردند. آنان رنج بسیار کشیدند تا گواهی‌نامه فقر نظری تفکر روسی را صادر کنند با این پندار که این گواهی‌نامه، ستایش‌انگیز و گرانبهارترین سند برای آن تفکر است. اما این نمی‌توانست برای همیشه ادامه یابد. تنها شکست‌های انقلابی سالهای هفتاد کافی بود که تفکر اجتماعی روسیه را از تحسین بی‌بضاعتی خود بازدارد. وظیفه تئوریک که محافل روسی در سالهای چهل نتوانستند حل کنند،

هنگامی که مارکس «فلسفه هگل را بر روی پا برگرداند» یعنی آن را بر بنیادی ماتریالیستی قرار داد، معلوم شد که می‌توان آن را به آسانی حل کرد. مارکس علل درونی حرکت تاریخی بشریت را کشف کرد. همه آنچه باقی ماند و باید انجام می‌گرفت این بود که مناسبات اجتماعی روسیه از دیدگاه وی نگریسته شود. این کار را سوسیال دموکراتها که غالباً مستقل از یکدیگر به نظرات یکسانی درباره زندگی روسیه می‌رسیدند، انجام دادند. تفکر اجتماعی روسیه که سوسیال دموکراتها نماینده آن بودند، سرانجام به معبر عمومی تفکر علمی سده نوزدهم وارد شد. سقوط نظری غرب‌گرایان قدیمی [روسی] درمان گشت. برای نفی واقعیت روسی بنیاد عینی محکمی در خود آن واقعیت پیدا شد.

### یادداشت سوم\*

در سال ۱۸۲۷ هنینگ هگلی، برای اشاعه و دفاع از نظرات آموزگار خود به انتشار سالنامه‌های نقد علمی آغاز کرد. اما هنینگ گرایش محافظه کارانه داشت و نشریه او رضایت هگلیان جوان را جلب نکرد. در ۱۸۳۸، آروگه و ت. اشترومایر سالنامه‌های علم و هنر آلمانی را تأسیس کردند که وقتی در ۱۸۴۱ دفتر تحریریه‌ا به لایپزیگ منتقل شد به سالنامه‌های آلمانی تغییر یافت. سالنامه‌های آلمانی خواه به لحاظ دیدگاه‌های مذهبی یا سیاسی دارای گرایش چپ [رادیکال] بود. در

---

\* این یادداشت مربوط است به دنباله جمله انگلس: «و جامعه فقیرانه فلسفه را فقط برای فریب سانسور بر تن می‌کرد.»

۱۸۴۳ این نشریه در ساکسونی ممنوع اعلام شد و سپس روگه و مارکس تصمیم گرفتند آن را در پاریس زیر عنوان سالنامه‌های آلمانی و فرانسوی انتشار دهند. فریدریش انگلس و هاینریش هاینه از جمله نویسندگان آن بودند. متأسفانه تنها یک جلد سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی که شامل شماره‌های اول و دوم بود از چاپ درآمد. از جمله مطاب این شماره، باید از مقالات شایان توجه مارکس «مقدمه‌ی بر نقد فلسفه حقِ هگل» - که در ۱۸۸۸ به زبان روسی در ژنو انتشار یافت - و «درباره مسئله یهود» و نیز مقاله جالب انگلس «طرح نقد اقتصاد ملی» که در ۱۸۹۱ در زمان نو تجدید چاپ شد، نام برد.

راینیشه زایتونگ را کامپاوزن و هانزمان و همفکرانشان در کلن راه انداختند - مارکس فعالترین و بااستعدادترین مقاله‌نویس این نشریه بود. در [نیمه اکتبر] ۱۸۴۲ او سردبیر شد. در آن زمان او هنوز سوسیالیست نشده بود. اما حملاتش به حکومت، دیگر چنان شدید بود که نشریه در مدت مدیریت وی فقط چند ماه دوام آورد. [در شماره ۱۷ مارس ۱۸۴۳، این یادداشت کوتاه آمده بود: «امضاءکننده اعلام می‌دارد که در نتیجه شرایط سانسور کنونی از هیئت تحریریه راینیشه زایتونگ کناره‌گیری کرده است. دکتر مارکس.»] (تأکیدها در متن اصلی است). در نتیجه فرمان حکومتی که در روز ۲۵ ژانویه صادر شده بود، روز ۳۱ مارس همان سال نشریه ناگزیر به تعطیل شد. هیئت تحریریه در ۲۸ مارس چند روز پیش از پایان مهلت دولت انتشار آن را متوقف کرد. [ناگفته نماند که مارکس از این ممنوعیت تقریباً خوشحال شد. فعالیت ادبی وی به او ثابت کرده بود که آگاهی اقتصادی‌اش ناکافی است و باید به تکمیل آن پردازد؛ مجازاتی که به

روزنامه کلن تحمیل شد، به او فرصت داد که مطالعات خود را تمام وقت پی گیرد. هنگامی که مارکس دوباره به فعالیت ادبی و سیاسی پرداخت، دیگر صاحب گنجینه ارزشمندی از اطلاعاتی بود که قبلاً فاقد آن بود. اما مهمتر از اینها، این بار نگرش نوینی از علم اقتصاد داشت که دوره نوینی را در تاریخ آن می‌گشود.

> برجسته‌ترین مقالات مارکس در این روزنامه را اخیراً فرانز مرینگ در مجموعه آثار مارکس و انگلس گرد آورده است. این مقالات برای خوانندگان روسی هنوز ارزش علمی و ادبی خود را از دست نداده‌اند. نیاز به گفتن ندارد که مقالات مزبور در تاریخ تکامل فکری خود مارکس بسیار مؤثر بوده‌اند. <

در ژوئن ۱۹۴۸، مارکس با همکاری انگلس، فرایلی گرات و ویلهلم ولف (که کاپیتال را به خاطره وی تقدیم کرده است) نیوراینیشه زایتونگ (روزنامه جدید راین) را دوباره در کلن تأسیس کرد. مارکس و همکاران اصلی اش اکنون دیگر به مثابه سوسیالیست‌هایی کاملاً معتقد در جدیدترین معنای این کلمه، یعنی به همان معنایی که خود در آثارشان نشان داده‌اند، مطلب می‌نوشتند. انتشار روزنامه جدید راین همان‌گونه که حتا دشمنانش اعتراف کرده‌اند، برجسته‌ترین حادثه ادبی زمان خود بود. اما درباره آن می‌توان و باید بیشتر گفت: هیچ روزنامه سوسیالیستی را خواه پیش و یا پس از آن نمی‌توان با آن مقایسه کرد. در ژوئن ۱۸۴۹ نشریه به خاطر دعوت علنی به «عدم اطاعت از حکومت»، که از ضربات کوبنده انقلاب به سرعت بهبود می‌یافت، توقیف شد.

## یادداشت چهارم\*

به یمن مراقبت سانسورچیان، نظرات اشتراوس و ب. بائر که انگلس به آن اشاره می‌کند، هنوز برای خوانندگان روسی چندان شناخته نیست. بنابراین لازم می‌دانیم که به اختصار به شرح آنها بپردازیم. مطلب بدین قرار است: هرآینه شما عقیده داشته باشید که کتاب مقدس از سوی خداوند (روح القدس) تقریر شده و او این یا آن قدیس را به دبیری خود برگزیده است، در این صورت حتا این اندیشه را که این کتاب حاوی [اشتباهات یا] تناقضاتی باشد تحمل نخواهید کرد. هرآنچه در آن نقل شده برای شما به منزله انکارناپذیرترین واقعیت جلوه می‌کند. در وسوسه کردنِ حوا، مار سخنانی بر زبان جاری می‌کند سزاوار حيله گری اغواگر، سرشار از تجربه زندگی. این بسیار عجیب است اما برای خداوند هیچ چیز محال نیست. غرابت ظاهری تنها مثال نواز قدرت مطلق اوست. الاغ مشهور بلعام با راکب خویش وارد گفت‌وگو شد. این نیز پدیده‌ی خارق‌العاده است، اما مطابق همان عبارتی که تا ابد معتبر است، برای خداوند، والی آخر. ایمان بر اثر چیزی سراسیمه نمی‌شود. ایمان عبارت است از «اعلام چیزهایی که به آنها امیدواریم، آشکار شدن چیزهایی نادیدنی، یعنی ایقان به آنچه می‌توانیم ببینیم و نیز آنچه نمی‌توانیم ببینیم، آنچه آرزو و انتظارش را داریم چنان‌که گویی موجود بوده است.» برای شخص مؤمن، قدرت متعال خداوند، آفریننده و ارباب طبیعت دقیقاً آن

---

\* این یادداشت در توضیح این عبارت انگلس آمده است: آیا اصولاً در تاریخ جهانی «گوهر» یا «خودآگاهی» کدام یک، نیروی عملی تعیین‌کننده است؟

چیزی است که بیش از هر چیز او آرزویش را دارد. همهٔ اینها بسیار نیکو، بسیار جذاب و حتا بسیار پاینده می‌بود هرآینه انسان در مبارزه‌اش با طبیعت برای زیست خود مجبور نمی‌بود که از «درخت دانش نیک و بد» بچشد، یعنی به تدریج خود قوانین طبیعت را مطالعه کند. زمانی که او میوهٔ این «درخت» خطرناک را چشیده است دیگر چنین آسان تحت تأثیر افسانه قرار نخواهد گرفت. اگر او به حکم عادت به قدرت مطلق خداوند همچنان باور داشته باشد، ایمان او سرشت متفاوتی به خود می‌گیرد. خداوند به پس‌زمینه می‌رود یا به عبارت بهتر، به پشت صحنهٔ جهان عقب می‌نشیند و طبیعت با قوانین ابدی، آهنین و تغییرناپذیرش به پیش صحنه می‌آید. اما معجزات با قانونمندی جور در نمی‌آید؛ قانونمندی جایی برای معجزات باقی نمی‌گذارد؛ معجزات مانع قانونمندی است. اکنون پرسشی به میان می‌آید: کسانی که به مفهوم قوانین تغییرناپذیر در طبیعت رسیده‌اند به روایت معجزات در انجیل چگونه می‌نگرند؟ ایشان ناگزیرند که آنها را نفی کنند. اما نفی برحسب ساختار و سیر زندگی اجتماعی‌یی که موجد گرایش فکری خاصی است، می‌تواند شکلهای گوناگونی به خود بگیرد.

متفکران یا روشنگران فرانسوی سدهٔ هژدهم صرفاً به قصص انجیل می‌خندیدند و به آنها به مثابه جلوه‌ای از جهل و حتا حقه‌بازی می‌نگریستند. این رویکرد منفي افراطی به انجیل زیر تأثیر مبارزه‌ای بود که طبقهٔ سوم فرانسویان در آن زمان با «صاحب امتیازان» به طور کلی و روحانیت به خصوص آغاز کرده بودند. در آلمان پروتستان در آن زمان وضع متفاوت بود. نخست اینکه، چون از دوران اصلاح‌گری (رفرماسیون)، خود روحانیت آلمانی نقشی کاملاً متفاوت با روحانیت

در کشورهای کاتولیک ایفا می‌کرد؛ ثانیاً «زمره یا طبقه سوم» در آلمان در آن زمان از فکر مبارزه علیه «نظام کهن» بسی دور بود. این شرایط تأثیر خود را بر کل تاریخ ادبیات آلمانی سده هژدهم بر جا گذاشت. در صورتی که در فرانسه نمایندگان دانش‌آموخته طبقه سوم از هر نتیجه [هر فرضیه] جدید علم به مثابه سلاحی در مبارزه با اندیشه‌ها و مفاهیمی که از مناسبات اجتماعی کهنه برخاسته بود سود می‌جستند، در آلمان مسئله نه بر سر ریشه‌کن کردن تعصبات کهنه، بلکه وفق دادن‌شان با کشفیات نوین بود. به نظر متفکران انقلابی روشنگری فرانسوی، دین ثمره جهل و فریب بود؛ برای هواداران روشنگری آلمان - حتا پیشروترین آنان [مثلاً لسینگ]، دین «آموزش نوع بشر» بود. از این رو، انجیل به نظر اینان، کتابی قابل انکار و تمسخرآمیز نبود. ایشان می‌کوشیدند این کتاب را «روشن کنند» و به روایات آن معنای نوین بخشند و با «روح زمان» سازگار نمایند. آنگاه تعبیر و تأویلها از انجیل آغاز شد. خداوند تقریباً در هر صفحه عهد عتیق سخن می‌گوید اما نه بدان معنا که او واقعاً سخن گفته است. این فقط یکی از آن عبارات تمثیلی است که شرقیان مشتاق آنند. وقتی که می‌خوانیم که خداوند این یا آن سخن را گفت، باید این معنا را درک کنیم که او این یا آن ایده‌ها را در حافظه این یا آن پرستندگان صادق‌اش جایگیر کرده است. قصه مار و سوسه‌کننده و الاغ «بلعام» نیز چنین است. این حیوانات هرگز در واقعیت سخنی نگفتند. آنها فقط تصوراتی را به ذهن به اصطلاح مخاطبان خود تلقین نمودند. چنان‌که می‌دانیم در روز «پنطیکاست»، روح القدس به صورت زبانه‌های آتش بر رسولان ظاهر شد. این نیز بیانی تمثیلی است. منظور مؤلف یا مؤلفان کتاب اعمال رسولان صرفاً این است که در آن لحظات



رسولان دستخوشِ شور و حال شدیدِ مذهبی شدند. ولی طبق تعبیر سایر مفسران روشنگر، قضیه به روشی اندک متفاوت صورت گرفت. زیانه‌های آتشی که بر رسولان نازل شد، نمایانگر پدیده‌ای کاملاً طبیعی، یعنی جرقه‌های الکتریکی بود. درست به همین گونه، اگر پولس در راه دمشق نابینا شد، قضیه را می‌توان برحسب تأثیر طبیعی رعد و برق تبیین کرد. و اگر «انانیاس» پیر با تماس دستهایش او را شفا داد خوب علت آن معلوم است: پیرمردان غالباً دستهای بسیار سردی دارند و سرما تورم را التیام می‌بخشد. اگر عیسا مردگان بسیاری را زنده کرد این را می‌توان چنین توضیح داد که وی نه با اجساد کاملاً بی‌جان، که با اندامهای زنده‌ای که از هوش رفته بودند سروکار داشت. مرگِ خودِ وی بر صلیب نیز تنها مرگی ظاهری بود. به تعبیر دکتر پائولوس که در زمان خود معروف بود\* خود عیسا از بازگشتِ نامنتظرِ خویش به زندگی حیرت کرد. سرانجام، مسئله‌یی در مورد عروج او به آسمان نمی‌تواند در میان باشد. زیرا خود انجیل‌نویسان دربارهٔ این نکته بسیار مبهم سخن گفته‌اند: آنان می‌گویند که عیسا به آسمان عروج کرد (مرقس)؛ اما آیا این بدین معنا نیست که روح او پس از مرگش به آسمان عروج کرد؟ و آنگاه انجیل‌نویسان بر چه مبنایی اموری را نقل کرده‌اند که نه طبیعی دان و نه ستاره‌شناس «که قادر است دقیقاً محاسبه کند که رسیدن یک گلولهٔ توپخانه به ستاره پروین چه مدت طول می‌کشد...» می‌تواند به آن باور داشته باشد؟

نیازی به اثبات این نکته نیست که این‌گونه انتقادگری به اناجیل

---

\* او در سالهای ۴ - ۱۸۰۰ تفسیر اناجیل و در ۱۸۲۸ زندگی عیسا را منتشر کرد و نقل قولهای ما در اینجا استناد به پائولوس است.

کاملاً ناجور و متناقض است و حاکی از آن است که نمایندگان آن به کلی فاقد رویکرد انتقادی راستین به مسئله‌اند. [این نقد می‌توانست به مثابه نخستین گام، مناسب و مفید باشد. اما گام نخست را که اسپینوزا برداشت، باید گام دوم را به دنبال می‌داشت و متفکران آلمانیِ روشنگری آن گام دوم را برنداشتند.] تمامی مزیت اشتراوس (۱۸۰۸-۷۴) عبارت از آن بود که به تلاش‌های بی‌ثمری که سعی داشت «نامحتمل را محتمل گرداند و اموری را که در تاریخ رخ نداده بود، تاریخاً قابل تصور جلوه دهد» نقطهٔ پایان گذاشت. اشتراوس، روایات انجیل را نه گرایش‌هایی (کم و بیش درست یا کم و بیش تعریف شده) از رویدادهای واقعی، که صرفاً اسطوره‌هایی می‌دانست که به طور ناخودآگاه در جوامع مسیحی شکل گرفته و بیانگر تصویری از مسیح یا منجی موعود در آن زمان بودند. به همین‌گونه، خطبه‌های عیسا، به ویژه پرشکوه‌ترین آنها، که در به اصطلاح انجیلِ یوحنا نقل شده است به نظر اشتراوس بعدها ساخته شده‌اند. اشتراوس در آخرین ویراست کتاب خود زندگی عیسا نظری را که آن زمان دربارهٔ خاستگاه اسطوره‌ای انجیل داشت بدین‌گونه شرح می‌دهد:

«در آثار پیشین خود، من اندیشهٔ اسطوره را به مثابه مفتاح قصه‌های معجزات انجیل و گزارش‌های دیگری که متناقض با نگرش تاریخ است پیشنهاد کردم. من گفتم تلاش‌های بی‌هوده‌ای صورت گرفته است که قصصی مانند ستاره‌ای که در نظر منجمان جلوه‌گر شد، تبدیلِ هیئت یا اطعام معجزه‌آسای جمعیت و امثال اینها را به مثابه فرایندهای طبیعی معرفی کنند؛ اما از آنجا که باور کردن وقوع چنین امور غیرطبیعی نیز محال است روایاتی از این‌گونه را باید به مثابه

افسانه یا اوهام تلقی کرد. در پاسخ به این پرسش که مردم، در زمان پیدایش انجیل‌ها، چگونه چنین چیزهایی را درباره عیسا به تخیل درآوردند، من پیش از هرچیز به انتظاری اشاره کردم که در آن زمان در پیرامون مسیح موعود وجود داشت. من گفتم نخست تنی چند از مردم و سپس عده کثیری از آنان عیسا را همان مسیح موعود شناخته بودند. آنان تصور می‌کردند که هرآنچه در پیش‌بینی‌ها و تمثیلات «عهد عتیق» و تفسیرات جاری‌شان از مسیح موعود انتظار می‌رفت، بایستی در او محقق شده باشد. باوجود آنکه شهرت داشت که عیسا در ناصره زاده شده است او به عنوان مسیح موعود و پسر داود بود و باید در بیت‌الحم تولد می‌یافت زیرا میکاه نبی چنین پیش‌گویی کرده بود. این مهم نبود که عیسی دقیقاً اشتیاق هموطنانش را به عملیات اعجاب‌انگیز از سوی او، محکوم می‌کرد نخستین منجی مردم - موسا - معجزه‌ها انجام داده بود و بنابراین آخرین منجی - مسیح - نیز که همان عیسا بود بایستی معجزاتی را به نمایش بگذارد. اشعیا پیش‌بینی کرده بود که در آن زمان، یعنی زمان ظهور مسیح موعود، نابینایان بینا، و کرها شنوا خواهند شد، لنگان همچون آهو خواهند پرید و لاله‌ها به فصاحت زبان خواهند گشود. بدین‌گونه دقیقاً معلوم بود که عیسا چه معجزاتی باید از خود نشان دهد، زیرا که او مسیح یا منجی بود. به این ترتیب، نخستین جماعات مسیحی توانستند و حتا ناگزیر بودند درباره عیسا داستان‌هایی جعل کنند بی‌آنکه جعل‌کنندگان به ساختگی بودن آنها وقوف داشته باشند... در چنین پنداشتی، ترکیب اسطوره‌ها به وسیله مسیحیان اولیه، در همان سطحی قرار می‌گیرد که ما همه جا در تاریخ پیدایش ادیان با آن رو به

رو می شویم. پیشرفت علم در حوزه اسطوره‌شناسی نشان می‌دهد که اسطوره به شکل اولیه‌اش، ابداع آگاهانه و عمدی شخص واحدی نبوده بلکه محصول شعور جمعی قوم یا محفلی دینی است که در آغاز توسط شخص واحدی ادا می‌شود ولی مردم دقیقاً بدین دلیل به حرف او باور می‌کنند که او به منزله سخنگوی اعتقاد عمومی درمی‌آید؛ اسطوره لفافه‌یی نیست که شخص زیرکی، ایده‌ئی را که بر او رخ نموده برای استفاده و تهذیب اخلاق مردمی جاهل در آن بپوشاند، بلکه او فقط با قصه و حتا به صورت قصه‌یی که می‌گوید از ایده‌ای آگاه می‌شود که خود قادر نمی‌بود به شکل ناب و خالص‌اش آن را درک کند...

«اما هر قدر که افسانه‌های انجیلی، دست‌کم تا حدی، سرشتی نوین و مستقل به خود می‌گیرند، تصور این امر دشوارتر می‌گردد که مؤلفان آنها تشخیص ندادند که آنچه را به جای رویدادهای واقعی قلمداد کرده‌اند ساخته خود ایشان بوده است. کسی که نخستین بار گزارش داد که عیسا در بیت‌الرحم زاده شده شاید صادقانه به آن باور داشت زیرا میکاه نبی پیشگویی کرده بود که مسیح از بیت‌الرحم خواهد آمد و عیسا، مسیح موعود است و از این رو باید در بیت‌الرحم متولد شده باشد. از سوی دیگر کسی که نخستین بار گزارش داد که در مرگ عیسا پرده معبد دوپاره شد (متی ۲۷/۵۱) به نظر می‌رسد می‌دانسته است که چیزی را نقل می‌کند که هرگز ندیده و نشنیده، بلکه خود آن را جعل کرده است. دقیقاً در این مورد، بیانی تمثیلی نظیر آنچه در رساله خطاب به عبرانیان (۱۰/۱۹) آمده و در آن گفته می‌شود که مرگ عیسا راهی را از طریق پرده معبد به سوی مکان

اقدس به روی ما گشود ممکن است به آسانی به وسیله شنوندگان به معنای تحت‌اللفظی آن فهمیده شود و بدین‌گونه داستان بدون ابداع آگاهانه‌ای ساخته و پرداخته شده باشد. دقیقاً به همین طریق، داستان فراخوان چهار تن از رسولان به صیاد مردم شدن شاید به صورتی نقل شده باشد که این ماهیگیری که عیساآنان را به آن دعوت کرد به مراتب از حرفه کم‌درآمد پیشین آنان بسیار بازده‌تر است و از همین جا با انتقال از شخص به شخص دیگر، ممکن است خود به خود داستان ماهی‌گیری اعجاز‌آمیز (لوقا / ۵) به آسانی ساخته و پرداخته شده باشد. مفروضاتی که بر مبنای آن، داستان برخاستن مسیح از قبر شکل گرفت در نخستین نگاه یا رویدادی واقعی یا دروغی آگاهانه و انکارناپذیر جلوه می‌کند. اما اینجا نیز اگر موضوع را دقیقاً مورد بررسی قرار دهیم درخواستیم یافت که چنین نیست. ممکن است یهودی در مناقشه با یک مسیحی گفته باشد: «تعجبی ندارد که قبر خالی باشد شما خودتان جسد را از قبر دزدیده‌اید» و ممکن است مسیحی پاسخ داده باشد، «ما آن را دزدیده‌ایم؟ چگونه می‌توانستیم این را انجام دهیم در حالی که شما چهار چشمی از قبر محافظت می‌کردید؟» او ممکن است این را گفته باشد زیرا تصور می‌کرد که چنین است؛ اما راوی بعدی با همان کلمات، ممکن است با یقین به مراتب بیشتری نقل کرده باشد: «قبر محافظت می‌شد» و سپس افزوده باشد که قبر عیسی نیز همچون قبر دانیال نبی مهر شد، دانیالی که چاه شیرانش به مثابه مظهري برای قبر عیسا به کار می‌آید... یا یهودی ممکن است گفته باشد: «شاید عیسی بر شما ظاهر شده، اما همچون شبیحی غیر جسمانی از جهان دیگر.» مسیحی اعتراض می‌کرد:

«شبحی غیر جسمانی! چگونه ثابت می‌کنی؟، او که هنوز زخم‌های میخ‌ها را بر تن داشت (که برای مسیحی کاملاً بدیهی بود)، آنها را نشان داد.» در روایت بعدی، شاید لمس کردن زخمها نیز به آن افزوده شده باشد؛ بدین‌گونه چنین روایت‌هایی ممکن است با صداقت کامل مطرح شده باشند، اگرچه با حقیقت تاریخی کاملاً مبیانت داشتند.\*

تردیدی نیست که نگرش اشتراوس در مقایسه با نظرات پیشینیان او که مذکور افتاد گام بزرگی به جلو بود. اما مشاهده برخی کمبودها نیز در نگرش او چندان دشوار نیست، «تغییری که واقعیات تاریخی در عبور از حدیث شفاهی دستخوش آن بود، رشد افسانه‌هایی که اشتراوس خاطرنشان می‌ساخت و خلاصه، افسانه‌های عامیانه مسیحی تنها وجوه مشترک همه انجیل‌ها یا نسخه‌هایی از آنها را که به خاطر سرشت تصادفی و غیرعمدی‌شان مورد توجه قرار گرفته‌اند، تبیین می‌کند و بنابراین هیچ‌گرایش دقیقی را بر نمی‌تابند و برای هیچ‌یک از این روایات، خاص به شمار نمی‌آیند. اما برعکس وقتی که ما به برخی جنبه‌های ویژه‌نمایی که در یکی از انجیل تکرار شده ولی در سایر احادیث انجیلی موجود نیست، نظر می‌افکنیم. آنگاه دیگر نمی‌توان این ویژگی‌ها را با انگیزه‌های مشترک تمامی افسانه‌های مسیحی توضیح داد؛ ما باید در آنها تأثیر عقاید و منافع خاص مؤلف کتاب یا گروهی از مسیحیانی را که وی سخنگوی آنهاست، بپذیریم. و هنگامی که این جنبه‌های خاص نه تنها در نقاط معینی از اثر دیده می‌شود، بلکه چنین می‌نماید که تمامی اثر به این منظور به وجود

---

\* *Das leben Jeso for das deutsche volk bearbeitet von david strass dritt Aoflage*  
 Leipzig 1874 S. 150 - 55.

آمده که آنها را برجسته سازد، هنگامی که چنین وضعی نشان خود را بر ترتیب مطالب، گاه‌شماری، جزئیات حاشیه‌ای روایت و خود سبک‌نگارش برجا می‌گذارد؛ هنگامی که اثر حاوی گفتارها یا مکالمات درازی است که معمولاً در افسانه محفوظ نمی‌مانند (همه اینها مواردی است که در انجیل چهارم، وگرچه با شدتی کمتر، در انجیل سوم به چشم می‌زنند)، گاه ما می‌توانیم تعیین کنیم که ما نه با ویرایش ساده افسانه‌های مذهبی، بلکه با کار سنجیده‌نویسنده رو به رویم.\* در نتیجه، نظریه اسطوره‌شناختی اشتراوس، از تبیین همه آن چیزی که نیاز به تبیین دارد، زیاد فاصله دارد. بعدها خود اشتراوس نیز بدین نکته اذعان نمود. او در آخرین ویراست زندگی عیسی خود به «کار سنجیده‌نویسندگان» جای به مراتب بزرگتری داد. اما در زمان مورد اشاره انگلس یعنی در دههٔ چهل، اشتراوس هنوز به جانب ضعیف‌نگرش خود که به شدت مورد حمله برونو بائر قرار گرفت متوجه نشده بود.

بائر (۸۲ - ۱۸۰۹) اشتراوس را سرزنش کرد که به رازوری و ماورای طبیعت‌گرایش دارد، زیرا در نظریه اسطوره‌شناسی وی، عامل اصلی، سنت عام، قبیله، جماعت مذهبی است و جایی برای فعالیت میانجی‌گرانه خودآگاهی باقی نگذارده است. او می‌گوید: «اشتباه اشتراوس عبارت از نشان دادن یک نیروی عام (یعنی نیروی سنت) نیست. بلکه در آن است که این نیرو را منحصرأ به صورتی عام و مستقیماً برآمده از عمومیت‌اش، مؤثر می‌داند. این نگاهی دینی،

---

\* Ed. Zeler Christian Bauer et l'ecule de Tubingue traduit Par ch. Ritter Paris 1883 P. 98.

ایمان به معجزات، بازآفرینی اندیشه‌های دینی از دیدگاه انتقادگرایی، عامیانه‌سازی دینی و ناسپاسی نسبت به خودآگاهی است... تقابل میان نظرات اشتراوس از یک سو، و بائر از سوی دیگر، «تقابل قبیله و خودآگاهی، گوهر و فاعل [شناسایی] است».\* به عبارت دیگر، اشتراوس به ظهور ناخودآگاه روایات انجیل اشاره می‌کند در حالی که بائر می‌گوید که روایات مزبور در فرایند تاریخی تکوین خود از طریق آگاهی کسانی که آنها را به منظور مقاصد مذهبی عمداً ساختند، گذشته‌اند. این به ویژه در انجیل موسوم به یوحنا\*\*، که عیسای کاملاً خاصی را آفرید که مطلقاً شباهتی به عیسای سایر اناجیل ندارد، کاملاً مشهود است. اما سایر انجیل‌نویسان نیز از چنین ساخته‌هایی مبرا نیستند. شخصی موسوم به لوقا، انجیلی را که به اصطلاح مرقس نوشته بود، به دلخواه خود تفکیک و بار دیگر به هم وصل می‌کند؛ شخصی موسوم به متی، که پس از آنان آغاز به نوشتن کرد، بدون رعایت مطالب لوقا و مرقس می‌کوشد آنها را با یکدیگر آشتی دهد و روایات‌شان را با نظرات و تلاشهای زمان خود سازگار کند. اما باز در این وظیفه دشوار توفیق نمی‌یابد. او در گِلِ مهم‌ترین تناقضات فرو می‌رود. از جمله این تناقضات، به یکی از آنها اشاره می‌کنیم: متی می‌گوید پس از آنکه عیسا غسل تعمید یافت از سوی روح به صحرا راهنمایی شد تا در معرض وسوسه شیطان قرار گیرد. پرسش این است: چرا روح یعنی خداوند نیاز داشت که عیسا را با واسطه ابلیس وسوسه کند؟ «زیرا می‌بایست می‌دانست که شخصی را که هم‌اکنون

\* Die gute Sache der Freiheit Zurich und Winterthur 1842 S. 117 - 18

\*\* اکنون معلوم شده است که انجیل مزبور نوشته یوحنا نیست.



پسر محبوب خویش خوانده بود (در هنگام غسل تعمید - گ. پ.) و سوسه ناپذیر است»\*. اما واقع این است که متی خیلی ساده در روایت خود گیر افتاده بود. او مایل نبود که صرفاً آنچه را در نوشته‌های پیشینیانش خوانده بود، رونویسی کند، بلکه می‌خواست آن را تبیین کند و انسجام درونی به آن بدهد. او در لوقا و مرقس خواند که روح، عیسا را به صحرا راهنمایی کرد در آنجا ابلیس به سوسه او پرداخت. بنابراین یقین کرد که روح به این منظور عیسا را به صحرا کشاند که او را با کمک ابلیس و سوسه کند. و این همان چیزی است که وی در انجیل خود نوشت بدون توجه به آنکه با ناگزیر ساختن خدای دانای کل به سوسه کردن پسر خویش او را در چه موقعیت استهزا آمیزی قرار داده است. و به نمونه زنده دیگری اشاره کنیم. اشعیای نبی از «صدای جار زننده در بیابان (راه خداوند را آماده سازید) خبر می‌دهد» برای آنکه «کلمات نبی» به مورد اجرا گذاشته شود، مرقس و متی، یحیی تعمیددهنده را به «موعظه در صحرا» وا می‌دارند. متی حتا از صحرا نام می‌برد - صحرای یهودیه. آنگاه وی، ظاهراً با تکرار کلمات مرقس و لوقا، خبر می‌دهد که بسیاری از توابین به نزد یحیی آمدند و او در اردن آنان را غسل تعمید داد. اما کافی است که به نقشه فلسطین نظری بیندازیم تا مشاهده کنیم که از لحاظ فیزیکی غسل تعمید توابین در اردن توسط یحیی مطلقاً ناممکن است زیرا محل موعظه توابین - بیابان یهودیه - از رودخانه بسیار دور است\*\*. [چنین اشتباهاتی را باید به مثابه لغزشهای شخصی راوی به حساب آورد.]

\* *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* Leipzig, 1846.

\*\* *Ibid.* 214.

مؤمنان یا حتا آنان که علاقه صرفاً احساساتی به آئین مسیح داشتند، جنبه‌هایی از زندگی عیسا را که به دلیلی آنان را جلب کرده بود، از اناجیل گوناگون گلچین می‌کردند و موافق پنداشتها، سلیقه‌ها و تمایلات خود چهره کم و بیش جذابی از منجی به منظور استفاده معنوی‌شان تصنیف می‌نمودند. نقد اشتراوس، ساختن خاتم کاری مسیح را بسیار دشوار کرده بود، اما بائر با نقد خود از انجیل‌ها تهدید کرد که آن را به کلی غیرممکن بسازد\* . او اصلاً عیسا را به لحاظ تاریخی به رسمیت نمی‌شناخت. بنابراین به آسانی می‌توان وحشتی را که در مؤمنان و «بزرگان» برانگیخت دریافت. او از حق تدریس در دانشکده الهیات دانشگاه (که در آنجا دانشیار بود) محروم شد و در یک رشته رسالات، مقالات و گزارش‌های دانشکده به شدت مورد نکوهش قرار گرفت. اما آلمان در سالهای چهل سده نوزدهم دیگر آلمان سده هژدهم نبود. طوفان انقلابی ۱۸۴۸ نزدیک بود؛ شور و هیجان در میان قشرهای مترقی مردم آلمان به قولی، نه روزانه که ساعت به ساعت رو به فزونی داشت؛ نمایندگان ادبی این قشرها، به هیچ‌وجه از اینکه نتایج انتقادشان با اندیشه‌های حاکم مغایرت پیدا کند، پریشان نمی‌شدند؛ برعکس، تمایل به نفی در میان ایشان بیش از پیش مجاز شمرده می‌شد. ب. بائر به حملات «فضای» مخالف خود به تندی پاسخ گفت و نه بر دین و نه بر «دولت مسیحی» چیزی فرو نگذاشت. برادر وی ادگار تندی باز هم بیشتری نشان داد و به خاطر کتابش: مجادله نقدگرایی با کلیسا و دولت که در ۱۸۴۴ در برن انتشار

یافت در دژی زندانی شد. ناگفته نماند که چنین روش مناقشه‌ای از سوی مدافعان نظام نمی‌تواند چندان شایان تحسین باشد، اما باید این را نیز پذیرفت که در این اثر ادگار بائر تا آنجا پیش رفت که نظرات او حتا اکنون نیز می‌تواند باعث وحشت بسیاری از نمایندگان «پیشرو» ادبیات روسیه گردد. او نه خداوند، نه مالکیت خصوصی و نه دولت را قبول داشت. او تا آنجا پیش رفت که دیگر نمی‌شد در جهت نفی گامی برداشت. اما نه، ما اشتباه می‌کنیم، گام دیگری می‌شد برداشت و باید برداشته می‌شد - **قطعی‌ترین گام** در آن جهت، این پرسش می‌توانست و می‌بایست طرح می‌شد: سلاح نقدگرایی تا چه اندازه قوی بود؟ در نفی خود تا چه اندازه مستحکم بود؟ یا به عبارت دیگر، خود تا چه اندازه از پیشداوری‌هایی که به آن حمله می‌کرد، آزاد بود؟ این پرسش را کسانی که فراتر از برادران بائر رفتند یعنی مارکس و انگلس در کتابشان **خانواده مقدس** به میان نهادند. معلوم شد «نقدگرایی انتقادی» خود به کلی بر همان ایده آلیسمی استوار است که چنین خشمگینانه مورد حمله قرار می‌گرفت. این عیب اصلی آن بود. تا زمانی که ب. بائر با اتکاء به حق «خودآگاهی»، قصص انجیل را تحلیل می‌کرد، می‌توانست بسیاری ضربات سنگین بر پیشداوری‌هایی که زمان، آنها را مقدس و انموده بود، وارد آورد؛ اما وقتی وی و برادرش تا انتقاد به «دولت» و به ارزیابی رویدادهای بزرگی نظیر آنهایی که در فرانسه و در پایان سده گذشته و اوائل سده حاضر رخ نمود پیش رفتند، او به استنتاجاتی رسید که برخی مطلقاً خطا و بقیه روی هم رفته متناقض و ناپذیرفتنی بودند. جور دیگری هم نمی‌توانست بود. گفتن اینکه شکل اجتماعی خاصی مخالف با

«خودآگاهی» من است، معادل تعریف معنا و اهمیت تاریخی آن نیست. اما بدون ارزیابی اهمیت و معنای آن نمی‌توان آن را به درستی درک نمود یا به امید موفقیت جدی با آن به مبارزه پرداخت. مارکس و انگلس دقیقاً آنچه که تمام سیر تکاملِ تفکر فلسفی در سده نوزدهم ایجاب می‌کرد، انجام دادند: آدمی وقتی از ایده‌آلیسم می‌بُرد با «خودآگاهی» خودکامه نیز باید ببرد، باید عللی را که به نوبه خود تعیین‌کننده هستند یافت و نشان داد. در اینجا مجال این بحث نیست که آیا مارکس و انگلس در وظایفی که برعهده گرفتند موفق شدند یا نه؛ باید خواننده از روی آثارشان داوری کند. ما فقط متذکر خواهیم شد که تندروی انتزاعی برادران بائر از بسیاری جهات، یادآور «روش ذهن‌گرایانه در جامعه‌شناسی» روسیه ماست؛ همان اشارات وقفه‌ناپذیر به «نقدگرایی» و به «روح انتقادی» (که در کشور ما «تفکر انتقادی خوانده می‌شد)، همان ناتوانی رخنه از راه تفکر در فرایند انتقادی که در درون خود مناسبات اجتماعی ادامه دارد و خودآگاهی مردم را تعیین می‌کند. بسیار جالب و آموزنده می‌بود که رساله خاصی نوشته می‌شد و میان برهان‌های ادگار بائر علیه هگل، از یک سو، و ایرادات نیکلای میخائیلوفسکی به اسپنسر از سوی دیگر، مقایسه به عمل می‌آمد. چنین مقایسه‌ای نشان می‌داد که روش ذهنی مشهور از لحاظ تازگی چه اندازه کم‌مایه است. این مقایسه این نکته را نیز نشان می‌داد که چگونه تمام اصالت و ابتکار جامعه‌شناسان ذهنی روسی به تکرار ناخودآگاه اشتباهات دیگرانی می‌رسد که مدتها قبل از سوی متفکران اروپای غربی به آنها اشاره شده و مورد تصحیح قرار گرفته است.

## یادداشت پنجم\*

در اینجا نه ضرورتی هست و نه امکان آن را داریم که به جزئیات زندگی فوئرباخ پردازیم، فقط به چند سطری از تاریخ فلسفه جدید اثر او بروگ و هاینتز (ص ۳۹۴ ترجمه روسی) اکتفا می‌کنیم. «در ۱۸۰۴ به دنیا آمد... او فرزند جرم‌شناس مشهور آنسلم فوئرباخ بود و به تحصیل الهیات پرداخت و... یک هگلی شد. از ۱۸۲۴ در برلین مقیم گشت. در کلاسهای هگل حضور یافت و خود را تماماً وقف فلسفه کرد. وی در ۱۸۲۸ در ارلانگن مدرّس شد و از ۱۸۳۶ در روستای بروک‌برگ میان آناخ و بایروث و از ۱۸۳۹ در رچنبرگ در حوالی نورمبرگ در شرایط دشواری زندگی کرد و در ۱۸۷۲ زندگی را بدرود گفت.»

مضامین گوهر مسیحیت او را نیز می‌توان در چند کلمه‌ای نقل کرد: فوئرباخ می‌گوید: «دین، خودآگاهی ناآگاهانه انسان است.» انسان در دین، خود را، «گوهر» خدا می‌کند. گوهر خداوند، گوهر انسان است، یا به عبارت بهتر گوهر انسان منزه و آزاد از شخص خاص است. لایب‌نیتز در تئودسی خود می‌گوید: کمال خداوند، کمال ارواح ماست، ولی او آن را به تمامی داراست... در ما قدرت معینی، دانش معینی و نیکی معینی وجود دارد. همه این صفات به‌طور کامل، در ذات خداوند وجود دارد.» این کاملاً درست است و فقط بدین معناست که «تمامی صفات خداوند، صفات انسانند.» اما انسان متدین، از خدا ساختن گوهر خویش آگاه نیست. او به آن عینیت

---

\* این یادداشت به دنبال این جمله در اواخر فصل اول آمده است: «موجوداتِ عالیتری که قصص دینی آفریده‌اند، تنها بازتابِ تخیلیِ گوهرِ خودِ ما هستند.»

می‌بخشد، یعنی بر آن به مثابه هستی دیگری تأمل می‌ورزد و به پرستش آن می‌ایستد، هستی‌یی جدا از او که وجودی مستقل دارد.» دین، دوپاره کردن انسان است یعنی جدا شدن او از خودش. از این، نتیجه دوگانه‌ای حاصل می‌شود.

نخست، اینکه هگل حقیقت را کاملاً تحریف می‌کرد هنگامی که می‌گفت: «آنچه انسان درباره خدا می‌داند همان دانش خداوند نسبت به خویشتن است» یا به عبارت دیگر «خداوند خود را در انسان می‌شناسد». در واقع، قضیه درست برعکس است: «این انسان است که خود را در خدا می‌شناسد و آنچه انسان از خدا می‌داند، دانشی است که انسان از خودش دارد.» صفات خداوند، برحسب آنچه انسان می‌اندیشد و احساس می‌کند، تغییر می‌کند. «هرآنچه ارزش انسان است، همان و نه بیشتر، ارزش خدای اوست... دین، آشکار شدن باشکوه خزائن پنهان انسان، ابراز علنی رموز عشق اوست.» هر گامی به پیش در دین، گامی به پیش در دانش انسان نسبت به خویشتن است. مسیح، تجسم خداوند، «خدایی است که شخصاً بر انسان معلوم شده است... اطمینان مبارکی به این که خدا وجود دارد و در هر شکلی وجود دارد که ضروری و مطلوب است که وجود داشته باشد... بدین گونه است که آخرین تمایل دین تنها در مسیح تحقق می‌یابد، رمز احساس دینی گشوده می‌شود (البته به زبان استعاره‌ای که خاص دین است)؛ آنچه در خدا گوهر بود در مسیح به صورت یک تجلی درمی‌آید... به این معنا، دیانت مسیح را می‌توان دین مطلق خواند.» ادیان شرقی، مثلاً هندوئیسم نیز از تجسد خداوند سخن می‌گویند. اما در آن ادیان، این تجسد مکرر صورت می‌گیرد و «به همین دلیل آنها تمامی معنای خود را از دست می‌دهند.» در ادیان

مزبور، تجسّد خداوند، شخص، یعنی انسان، نمی‌گردد، زیرا بدون شخصیت، انسانی وجود ندارد.

دوم آنکه، چون انسان در دین، با خود به مثابه هستی جداگانه‌ای بیرون از خود و مقابل با خود برخورد می‌کند؛ و چون دین تنها خودآگاهی ناآگاه انسان است، این مسئله ناگزیر به یک رشته تناقضها می‌انجامد. هنگامیکه مؤمن می‌گوید خداوند همان عشق است، منظور او این است که عشق والاتر از هر چیزی در جهان است. اما در شعور دینی وی، عشق به سطح یک صفت هستی‌بی جداگانه یعنی خدا، که ارزش و معنایی حتا مستقل از عشق دارد، تبدیل می‌شود برای مؤمن اعتقاد به خداوند شرط حتمی دوست داشتن، رویکرد مخلصانه به همسایه خود می‌گردد. او به نام همان عشقی که به آن اعتراف دارد و به مقام خدایی می‌رساندش، از خدا ناباور تنفر دارد. بدین‌گونه اعتقاد به خداوند روابط متقابل میان مردم را با مسخ رویکرد انسان با ماهیت و گوهر خود، مسخ می‌کند. این به صورت منبع تعصبات و منبع تمامی دهشتهای تابعه درمی‌آید. به نام رستگاری لعن می‌کند، به نام سعادت جاودانی خشونت می‌ورزد... بدین‌گونه عقل که به خودآگاهی فرارویده است باید به نابودی‌اش برخیزد. و برای عقل انجام این کار دشوار نیست؛ فقط به این نیاز دارد که همه مناسباتی را که دین به وجود آورده است، دگرگون سازد. آنچه در مذهب وسیله است (مثلاً تقوا که به مثابه وسیله‌ی برای دستیابی به خوشبختی جاودانه است) باید به صورت هدف درآید؛ آنچه در دین، یک چیز ثانوی و فرعی است، یک شرط است (مثلاً عشق یک همسایه - شرط لطف خداوند به ما) باید چیز اصلی، علت گردد. «عدالت، حقیقت و نیکی، بنیاد مقدس خود را در کیفیت خود دارند. برای انسان، وجودی والاتر از انسان نیست.»

## یادداشت ششم\*

انگلس واژه *belles - lettres* یعنی «ادبیات» و «ادبی» را به معنایی به کار می‌برد که اکنون در روسیه متداول نیست. از این رو ممکن است سوء تفاهمی ایجاد کند: ممکن است خواننده بپرسد که «چه طور شد که سوسیالیسم «حقیقی» به ادبیاتی ملال‌آور تبدیل شده است؟ شاید پیروان آن داستانها و رومانهای منحرف و مبتذل می‌نوشتند؟» اما نکته در این است که آلمانها نه تنها شعر، که سخنوری را هم در رده «ادبیات» به شمار می‌آورند. از این رو فروکاستن سوسیالیسم حقیقی به ادبیات همان‌گونه که نویسندگی روسی گفته است به معنای فروکاستن آن به لطائلات ملال‌آور است. یادآوری کنیم که این واژه برای بلینسکی همان معنایی را که ما اکنون در نظر داریم نداشت.

> درباره سوسیالیسم آلمانی یا «حقیقی» نگاه کنید به فرانس مرینگ تاریخ سوسیال دموکراسی آلمان (ویراست اول)، این گرایش را مرینگ با جزئیات بیشتر در یادداشت‌هایش به آثار مارکس و انگلس توصیف کرده است. کتاب پروفیسور آدلر تاریخ جنبشهای اولیه اجتماعی و سیاسی در آلمان بیشتر از این لحاظ جالب توجه است که نمونه‌هایی از آثار سوسیالیستهای حقیقی به‌ویژه آقایان م. هس و م. گرون به دست داده است. درباره شخص اخیر، بهترین توصیفات را می‌توان در مقاله مارکس به‌عنوان «کارل گرون: جنبش اجتماعی در فرانسه و بلژیک یا تاریخ‌نگاری سوسیالیسم حقیقی یافت که در اصل در اوت - اکتبر ۱۸۴۷ در کشتی بخار وستفالی<sup>۲۰</sup> انتشار یافت و سپس در زمان نو شماره ۱ تا ۱۹۰۰ - ۱۸۹۹ تجدید چاپ شد.

\* این یادداشت به دنبال این عبارت انگلس می‌آید، «که کارل گرون نمونه آن بود».



آخرین و نه کم‌اهمیت‌ترین تذکر را دربارهٔ سوسیالیسم حقیقی باید از چند صفحه بسیار قابل توجه و درست و بسیار تند مانیفست حزب کمونیست نقل کرد (فصل سوم، صفحات ۳۳ - ۲۹ ترجمهٔ من، چاپ ۱۹۰۰). مقالات آقای استرووه در زمانِ نو (شماره‌های ۲۷ و ۲۸، ۹۶ - ۱۸۹۵ و ۳۵ - ۳۴، ۹۷ - ۱۸۹۶) اکنون دیگر تقریباً جذابیت‌شان را از دست داده‌اند. وی در نخستین مقاله مضمونِ دو مقالهٔ مارکس را که یکی از آنها را مرینگ اکنون به طور کامل انتشار داده است (مقاله دربارهٔ هرمان کریژ و دیگری (دربارهٔ کارل گرون) در شماره‌های پیش‌گفتهٔ زمانِ نو تجدید چاپ شده است؛ مقالهٔ دوم آقای استرووه، «مطالعاتی در پیرامون تاریخ تکامل سوسیالیسم علمی» به «تاریخ اندیشهٔ مبارزهٔ طبقاتی» اختصاص دارد. به نظری چنین می‌نماید که لورنتس فون اشتاین نخستین کسی است که چنین اندیشه‌یی را دست‌کم در ادبیات آلمانی طرح کرده است. آقای استرووه تصور می‌کند که مارکس این اندیشه را از اشتاین به وام گرفته است. این یک حدس بی‌اساس و کاملاً نامحتمل است. آقای استرووه، برای تأیید نظر خود باید اثبات می‌کرد که در زمان انتشار کتابِ فون اشتاین دربارهٔ سوسیالیسم فرانسوی، مارکس هنوز اطلاعی از آثار مورخان فرانسویِ دورهٔ بازگشت سلطنت که هوادار سرسخت ایدهٔ مبارزهٔ طبقاتی بودند، نداشت. آقای استرووه این را اثبات نکرده و هرگز نمی‌تواند اثبات کند. (خواننده‌یی که به این مسئله علاقه‌مند است می‌تواند به پیشگفتار من بر مانیفست حزب کمونیست چاپ ۱۹۰۰ مراجعه کند.) مقالهٔ آقای استرووه فقط از یک دیدگاه جالب است: مقاله به ما نشان می‌دهد که آقای استرووه در سال ۹۷ - ۱۸۹۶، به‌رغم تمامی نواقص تفکرش و با همهٔ خللی که در آموزش‌اش وجود داشت، نسبت به سطحی که در نشریهٔ اوس و بژدنیه<sup>۲۱</sup> تنزل کرده بود، چقدر بالاتر بود. اینکه انسان

«از میمون فراروید» چیز بسیار خرسندکننده‌ای است اما چیزی غم‌انگیزتر از تحول مخالف آن - تبدیل انسان به میمون - نیست.

خطای سوسیالیست‌های «حقیقی» آلمانی به لحاظ نظری فقدان ایده اقتصاد به‌طور کلی و به‌ویژه مبارزه طبقاتی بود؛ در عمل فاحش‌ترین عیب آنان رویکرد منفی‌شان به «سیاست» بود. حملات آن زمان کارل گرون به جنبش آزادی‌خواهانه بورژوازی آلمان، اکنون از سوی یاران و هواداران ما به آسانی مورد تأیید قرار می‌گیرد. مارکس در محکوم کردن این خطای فاحش بسیار جدی بود. و این یکی از خدمات فراوانی بود که او انجام داد. اما در محکومیت سوسیالیست‌های «حقیقی» باید به خاطر آورد که مسئله رویکرد سوسیالیسم به سیاست از سوی سوسیالیست‌های تخیلی در همه کشورها به نحو نادرستی حل شد. روسیه از این قاعده عمومی مستثنا نیست؛ خلقیون و نارودنایا ولیایی‌های ما نیز با این مسئله بسیار بد برخورد کردند. گذشته از این، حتا اکنون نیز تا آنجا که به وظایف سیاسی طبقه کارگر مربوط است، نظرات غربی در میان سوسیال دموکرات‌های روسی رواج دارد. کافی است ادعای تصرف قدرت از سوی سوسیال دموکرات‌ها را در طی انقلاب بورژوازی که اکنون در راه است به یاد آوریم. هواداران چنین تصرفی فراموش می‌کنند دیکتاتورِ طبقه کارگر تنها در جایی ممکن و به هنگام است که انقلاب سوسیالیستی در میان باشد. این هواداران (که در پیرامون نشریه پرولتاری<sup>۲۲</sup> حلقه زده‌اند) به دیدگاه سیاسی جریان «نارودنایا ولیا»ی فقید بازگشته‌اند. بنیانگذاران سوسیالیسم علمی نظر متفاوتی درباره تصرف قدرت داشتند. انگلس در کتاب خود جنگ دهقانی در آلمان می‌گوید بدترین چیزی که می‌تواند برای یک رهبر سیاسی یک حزب افراطی اتفاق بیفتد آن است که ناگزیر شود در

زمانی حکومت را در دست گیرد که جنبش هنوز برای تسلط طبقه‌ای که وی نمایندۀ اوست و تحقق اقداماتی که این تسلط می‌طلبد، بالغ و پخته نشده باشد. آنچه او می‌تواند انجام دهد نه به اراده‌ی وی، که به درجه‌ی تضاد میان طبقات گوناگون و به سطح تکامل و وسایل مادی زیست، شرایط تولید و توزیعی که تضادهای طبقاتی همواره بر آن استوار است، بستگی دارد. و باز آنچه او باید انجام دهد، آنچه حزب او از وی مطالبه می‌کند نه به او و نه به مرحله‌ی تکامل مبارزه‌ی طبقاتی و شرایط آن، وابسته نیست. او به نظریه‌ها و مطالباتی مقید است که پیش از این طرح شده که باز، نه از روابط طبقاتی آن لحظه یا از سطح کم و بیش تصادفی تولید و توزیع، بلکه از بینش کم و بیش عمیق‌اش درباره‌ی نتیجه‌ی کلی جنبش اجتماعی و سیاسی، ناشی می‌شود. بدین‌گونه وی ناگزیر خود را بر سر یک دوراهی غیر قابل عبور می‌یابد. [تأکید بر واژه‌ها همه جا از پلخائف است. ن] آنچه او می‌تواند انجام دهد با تمامی اعمال پیشین او و اصول و منافع بی‌واسطه‌ی حزب وی متضاد است. و آنچه او باید انجام دهد انجام‌شدنی نتواند بود. سخن کوتاه، او ناگزیر است نه نمایندۀ حزب یا طبقه‌ی خود، بلکه نمایندۀ طبقه‌ای باشد که جنبش در آن هنگام برای تسلط او پخته و آماده شده است. او ناگزیر است به خاطر منافع جنبش، منافع طبقه‌ی بیگانه‌ای را پیش ببرد و طبقه‌ی خود را با وعده و وعیدها و با این ادعا که منافع آن طبقه‌ی بیگانه منافع خود آنان است تغذیه کند. هرکه در این موقعیت ناهنجار فروغلتد، به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر باخته است.<sup>۲۳</sup> (به نقل از کتاب خودم اختلاف ما صفحات ۸۹ - ۲۸۸)

برای لنین و نیچه‌ای‌ها و ماخ‌گرایان پیرامونش مفید می‌بود که بر این گفته‌ها اندکی می‌اندیشیدند. اما دلایلی در دست هست که بیم داشته باشیم نکند این «ابرمردها» توانایی اندیشیدن را از دست داده باشند. <

## یادداشت هفتم\*

معنای «انکار امکان شناخت جهان» یا «محال شمردن شناخت کامل آن» چیست؟ ما به این پرسش هم اکنون خواهیم پرداخت. من لحظه‌ای هم نمی‌توانم در وجود خودم شک کنم؛ این را اعتقاد درونی من که هیچ چیز نمی‌تواند انکارش کند گواهی می‌دهد. خواننده می‌تواند بیفزاید: «چنین می‌نماید که برطبق عقل سلیم دلیلی برای شک کردن به وجود کاغذی که اکنون تو داری این سطور را بر آن می‌نویسی موجود نباشد.» در زمان دیگری من به آن شک نمی‌کردم، اما حالا میل به فلسفه‌بافی گریبانم را گرفته است و برای فیلسوف «حکم‌های عقل سلیم» همواره متقاعدکننده نیستند. من از خواننده می‌پرسم از کدام وجود کاغذ صحبت می‌کنی؟ اگر فرض می‌کنی که کاغذ بیرون از من وجود دارد، و این یکی از چیزهایی است که آنچه را جهان خارجی می‌نامند می‌سازد، من پرسش دیگری از تو می‌کنم: چگونه از وجود آن چیزها اطلاع یافته‌ای؟ > برای وجود جهان خارجی چه مدرکی داری؟ < حواس بیرونی تو این را به تو می‌گویند. احساسهای تو بر آن گواهی می‌دهند: تو این کاغذ را می‌بینی و این میز را حس می‌کنی. این انکارناپذیر است. اما اگر نیک بنگریم، این بدین معناست که تونه با چیزها، که با احساسها و با استنباط‌هایی که از آنها حاصل می‌شود سر و کار داری. تو فقط بر مبنای احساسهای خود بر وجود این اشیاء نتیجه می‌گیری. اما تو با چه چیز صحت چنین

---

\* این یادداشت به دنبال این عبارت انگلس می‌آید که می‌گوید «... ماده‌گرایی را در پنهان می‌پذیرند در حالی که در انظار دیگران آن را انکار می‌کنند.»

نتیجه‌یی را ثابت خواهی کرد. تو تصور می‌کنی که اشیاء علت احساسها هستند. اما صرف‌نظر از این پرسش که استنباط تو از علت به‌طور کلی تا چه حد موثق است، من از تو می‌خواهم توضیح دهی که چرا مطمئن هستی که علت احساسها بیرون از تو و نه درون خودت قرار دارد؟ درست است که تو عادت داری احساسها را به دو مقوله تقسیم کنی: ۱- آنهایی که علت‌شان در درون توست، ۲- آنهایی که ناشی از چیزهای بیرون از تو هستند. اما این فقط یک عادت است. از کجا می‌دانی که این رده‌بندی احساسهای طبق عادت، حاصل خواص «من Ego» تو نیست، که فقط تا آنجا بر خویشتن آگاه است که با عمل آفرینشی ناخودآگاه، جهان خارجی، «جز من» را در درون خودش می‌آفریند و رویاروی خودش قرار می‌دهد. به نظر من محتمل‌تر می‌نماید که این دقیقاً آن چیزی است که در واقعیت روی می‌دهد و اصلاً هیچ جهان خارجی، هیچ جهان خارجی بیرون از «من» من وجود ندارد.

در حالی که شما از «سفسطه‌بازی» من به خشم می‌آید من به فلسفیدنم ادامه می‌دهم. اما اکنون دیدگاه ایده‌آلیسم سوپژکتیو را که برجسته‌ترین نماینده آن فیخته بود، کنار می‌گذارم و به شک‌گرایی Sceptic = تغییر وضع می‌دهم.

من کتاب هیوم تحقیقی در عقل انسانی را می‌گشایم و صفحه زیر از فصل دوازدهم آن را برایت می‌خوانم. «این بدیهی می‌نماید که انسانها، البته به واسطه غریزه طبیعی یا پیش‌فرض، به حواس خودشان ایمان پیدا می‌کنند... این نیز بدیهی است هنگامی که انسانها، این غریزه کور و نیرومند طبیعت را دنبال می‌کنند، همیشه تصاویری را که حواس عرضه می‌کند، چیزهای خارجی می‌پندارند و

هرگز این بدگمانی را به خاطر راه نمی دهند که تصاویر مزبور چیزی جز بازنمودهای آن حواس نیستند...» اما اگر فلسفه می خواست ثابت کند که غریزه انسان را فریب نمی دهد، با دشواری بسیاری رو به رو می بود. برهان قطعی را تنها می توان از تجربه گرفت؛ ولی «تجربه در اینجا ساکت است و باید هم چنین باشد»؛ ما فقط با تصاویر سر و کار داریم و هرگز قادر نخواهیم بود که ارتباطشان را با اشیاء بررسی کنیم. از این رو عقل به هیچ وجه دلیلی به دست نمی دهد که چنین ارتباطی را بپذیریم. البته این نیاز ما را آشفته نمی سازد. تمامی چنین برهانهایی تنها بازی بی ثمر ذهن اند. اگر از خود شک گرا سؤال کنند که وی واقعاً چه می خواهد و منظور او از این استدلال های زیرکانه چیست برآشفته خواهد شد. «انسان باید عمل کند، بیندیشد و باور داشته باشد.» اگرچه، به رغم همه کوشش هایش، نتواند کاملاً به مبانی غایی اعمال و افکارش اطمینان یابد. اما با این وجود، در فلسفه نباید از دیدن این محال ها سرباز زد. باید به خاطر داشت که قلم و دانش ما از جهانی که در دسترس ماست، محدود به مرزهای نسبتاً تنگ است. ما حتا در موقعیتی نیستیم که سرشت حقیقی رابطه علت و معلولی میان این یا آن پدیده را درک کنیم. هزاران بار دیده ایم که سنگی بر زمین می افتد از این رو باور می کنیم که سنگ همیشه بر زمین می افتد. از این رو باور می کنیم که سنگ همیشه بر زمین خواهد افتاد مگر آنکه مانعی از آن جلوگیری کند. اما باور ما تنها مبتنی بر عادت است. عقل آن را الزام آور نمی سازد و نمی تواند چنین کند. عقل هیچ تضمینی به ما نمی دهد که آنچه را قانون طبیعت می نامیم تغییرناپذیر بماند.

حال پیش تر برویم. بگذارید قضیه بنیادی در فلسفه کانت را که زیر تأثیر شک گرایی هیوم قرار داشت به خاطر آوریم. در خارج از ما نوعی

اشیاء وجود دارند. اما دقیقاً چه نوعی، ما نمی‌دانیم. در واقع ما با احساس‌های خودمان و با تصاویر آن اشیاء که در ما بر مبنای احساس شکل گرفته‌اند، سروکار داریم. اما احساس و در نتیجه تصویر شیء، برآیند دو نیرو است: خواص اشیایی که تأثیرات معینی در ما به وجود می‌آورند و خواص گیرنده‌ای که تأثیرات را دریافت می‌کند، خواص «من» ما، که آنها را به روش خاصی دسته‌بندی می‌کند یا می‌توان گفت آنها را به روشی که با طبیعت خاص خودش سازگار است مرتب می‌کند و ارتباط می‌دهد. پس آشکار است که تصورات ما از اشیاء نمی‌تواند مشابه اشیایی باشد که موجد آن تصورات‌اند. دیگر آنکه تصاویر ما یک چیزند و اشیاء آن‌گونه که در خودشان وجود دارند چیز دیگری. البته این تمام مطلب نیست. گفتیم که «من» ما تأثیراتی از اشیاء خارجی (اشیاء فی‌نفسه که برای ما قابل دسترس نیستند) به روشی که با طبع خود سازگار است، دریافت می‌کند. اما آنها را چگونه دسته‌بندی می‌کند، چگونه مرتب و مرتبط می‌نماید؟ ما چیزها را در مکان می‌بینیم. پرسش این است: آیا مکان فی‌نفسه وجود دارد؟ تجربه نمی‌تواند پاسخ مستقیمی به این پرسش بدهد. و اما عقل را، این فرض که مکان در بیرون از ما و مستقل از ما وجود دارد به نتایجی متناقض سوق می‌دهد. این می‌ماند که فرض کنیم مکان (درست همچون زمان) چیزی نیست جز صورت‌نگرش ما (یا به بیان برخی نویسندگان روس، بینش ما). و اینکه در نتیجه مطلقاً ربطی به اشیاء فی‌نفسه، (به ذوات = nomena) ندارند. حال از تصاویر به مفاهیم برویم و برای مثال مفهوم علت را در نظر بگیریم. کاملاً امکان دارد وقتی بگوییم پدیده الف علت پدیده ب است در اشتباه بیفتیم. اما وقتی بگوییم که به طور کلی رابطه‌ی علی میان پدیده‌ها وجود

دارد اشتباه نکرده‌ایم. مفهوم علت را کنار بگذارید آنگاه چیزی جز نا به سامانی و آشفتگی پدیده‌ها باقی نخواهد بود که اصلاً چیزی از آنها نخواهید فهمید. اما نکته دقیقاً این است که الغای این مفهوم محال است. این مفهوم برای ما الزام‌آور است، زیرا یکی از صورِ تفکر ماست. ما صورتهای دیگر را نخواهیم شمرد اما صرفاً خواهیم گفت که آنها به مثابه صورِ تفکرِ ما به محض آنکه از چیزهایی سخن گوئیم که فی نفسه یا در خود به طور مستقل از تفکر ما وجود دارند، معنا و ارزش خود را به کلی از دست خواهند داد. به عبارت دیگر، آنچه را ما قوانین طبیعت می‌نامیم فقط به جهان پدیده‌هایی بسط می‌یابد که در شعور ما وجود دارد و ذوات (اشیاء فی نفسه) اصلاً تابع آن قوانین نیستند. بدین‌گونه آموزه کانت درباره جهان پدیده‌ها حاوی دو عنصر است، ۱- یک عنصر ایده‌آلیستی ذهنی: صورت تأمل یا تفکر ما، صورت شناخت به طور کلی؛ ۲- عنصری واقع‌گرایانه یا رئالیستی: ماده نامعینی که ذوات به ما می‌دهند و در شعور ما پرورانده می‌شود. کانت فلسفه خود را ایده‌آلیسم ترافرازنده (= ترانسندنتال) می‌خواند. چون مفهوم ما از ضرورت طبیعی در مورد جهان ذوات کاربردپذیر نیست، هرکس که آرزو دارد، می‌تواند آن را به مثابه قلمرو آزادی مطلق در نظر گیرد. در این جهان، همه آن معانی غیبی - خدا، فناپذیری روح، آزادی اراده - که با مفهوم تطابق با قانون وفق نمی‌دهد - می‌تواند جای خود را پیدا کند. کانت که در نقدِ خردِ ناب خود با این معانی غیبی می‌جنگید، در نقدِ خردِ علمی خود یعنی وقتی مسئله‌ای عملی و نه نظرپردازی انتزاعی مطرح است در برابر آنها سلاح بر زمین می‌گذارد.

این دو‌گرایی (= دو‌آلیسم)، پاشنه آشیل ایده‌آلیسم کانت است.



در عین حال که، تناقض آن حتا از دیدگاه مقدماتِ قیاسِ خودِ کانت آشکار می‌گردد.

> برای مثال، پدیدار به معنای فلسفه کانت چیست؟ پدیدار برآیند دو نیروست:

۱- کنش اشیاء (ذوات) بر منِ ما، اشیایی که خارج از ما وجود دارند و نه فی نفسه یا در خود بلکه با وساطتِ تأثیراتی که بر ما می‌گذارند شناخته می‌شوند؛

۲- خواص منِ ما که مطابق با این خواص، تأثیراتِ برگرفته از شیء فی نفسه را می‌پروراند. اما اگر پدیدار معلولِ کنشِ شیء فی نفسه بر ماست، کنش این شیء علتِ پدیدار است. و با این همه، طبق آموزه کانت، مقوله علیت تنها در محدوده جهان پدیدارها کاربرد دارد و در شیء فی نفسه کاربردپذیر نیست. برای خروج از این تناقض آشکار دو راه وجود دارد که پیش از این در فلسفه آلمانی پایان سده هژدهم خاطرنشان شده است: یا به این نظر همچنان پای‌بند باشیم که مقوله علیت در مورد اشیاء فی نفسه کاربرد ندارد و در نتیجه این اندیشه را که پدیدار برآیند کنشِ شیء فی نفسه بر ماست مردود شماریم؛ یا همچنان این اندیشه را صحیح بدانیم و بپذیریم که مقوله علیت در مورد اشیاء فی نفسه صادق است. در صورت نخست، ما مستقیماً به عرصه ایده‌آلیسم ذهنی گام نهاده‌ایم زیرا اگر شیء فی نفسه بر ما عمل نکند، ما چیزی از وجود آن نمی‌دانیم و تصور آن هم در فلسفه ما باید غیر ضرور یعنی زائد اعلام شود؛ در صورت دوم ما به راه ماتریالیسم وارد شده‌ایم، چرا که ماتریالیستها هرگز ادعا نکردند که ما اشیاء را چنان‌که فی نفسه یا مستقل از کنش‌شان بر ما هستند می‌شناسیم، بلکه فقط بر این باور بودند که این اشیاء دقیقاً از آن‌رو که بر اندامهای حسی

ما عمل می‌کنند و به همان اندازه‌ای که بر این اندامها عمل می‌کنند، شناخته می‌شوند. هولباخ می‌گوید: «ما نه ماهیت و نه سرشت حقیقی ماده را می‌شناسیم، هرچند که از روی کنش اش بر خودمان، می‌توانیم به برخی خواص آن حکم کنیم. برای ما، ماده چیزی است که به این یا آن شیوه بر حواس ما عمل می‌کند.»\* اگر لانگه در تاریخ ماتریالیسم خود (جلد ۱، ص ۳۴۹ ترجمه روسی، آنجا که دقیقاً به هولباخ پرداخته است) می‌نویسد که «ماتریالیسم با سرسختی، جهان ظواهر محسوس را به مثابه جهان اشیاء واقعی تلقی می‌کند.» این گفته فقط با این امر واقع توضیح داده می‌شود که او «سرسختانه» از درک ماتریالیسم امتناع کرد. اما در هر صورت، مسئله‌ناشناختی بودن جهان بیرونی در هر دو موردی که متذکر شده‌ام به نحو مثبتی حل می‌شود. در واقع اگر به دیدگاه ایده‌آلیسم ذهنی ادامه دهیم برای ما روشن خواهد شد که من ما قادر است جز من را که خودش می‌آفریند بشناسد. و اگر ما ماتریالیستها را ترجیح دهیم، با اندکی تأمل، باید به این باور برسیم که اگر ما به لطف کنش اشیاء فی‌نفسه بر خودمان، برخی خواص این اشیاء را می‌شناسیم پس، به‌خلاف عقیده هولباخ، ماهیت آنها نیز تا حد معینی برای ما شناخته می‌شود، زیرا ماهیت هر شیء در خواص آن نمود می‌یابد. قرار دادن مرسوم ماهیت در مقابل خواص، کاملاً بی‌اساس است و دقیقاً این رویارویی است که نظریه شناخت را به هزار چم مدرسی‌گرایانه‌ای سوق داد که کانت در پیچ و

---

\* در این معنا جوزف پرستلی صراحت باز هم بیشتری نشان می‌دهد (ن.ک به جلد اول، ویراست دوم کتاب وی تبعاتی درباره ماده و روح، بیرمنگام ۱۷۸۲) البته، پرستلی بنابر نوع ماتریالیسم‌اش که به «انرژتیک» اسوالد نزدیک است زیاده‌روی می‌کند اما در این‌جا این مسئله برای ما اهمیت ندارد.

خم آن گم شد و دشمنان کنونی ماتریالیسم همچنان نومیدانه در آن سرگردانند. گوته، با احساس خود به عنوان شاعر و متفکری نابغه، بهتر از کانت «ایده آلیست ترافرازنده» و حتا بهتر از هولباخ ماتریالیست فهمید که حقیقت در کجاست او گفت:

نه چیزی در درون است و نه چیزی در برون  
چرا که هرچه در برون است، در درون است  
پس بیدرنگ دریاب راز مقدسی را  
که بر همگان آشکار است...

می توان گفت که این چند کلمه، کل شناخت شناسی ماتریالیستی را در خود دارد: با وجود این، مدرسینانی که از هیچ چیز جز از ناشناختنی بودن جهان بیرونی سخن نمی گویند نه از این کلمات و نه از نظریه ماتریالیستی شناخت چیزی سر در نمی آورند.

هگل اشتباهی منطقی یا، اگر ترجیح می دهید اشتباهی شناخت شناسانه را که زیربنای همه برهانهای مبنی بر غیر قابل شناخت بودن اشیاء فی نفسه است، با وضوحی تمام افشا کرد. در واقع برای ما پاسخ دادن به این پرسش که شیء فی نفسه چیست از محالات است. و دلیل آن بسیار ساده است. پرسش "چیست؟" مفروض می دارد که شیء مورد نظر خواصی دارد که باید خاطر نشان گردد؛ این پرسش فقط با این فرض معنا دارد. اما "اهل فلسفه" که اکراه ندارند درباره ناشناختنی بودن اشیاء فی نفسه سخن گویند، مقدمتاً تمامی خواص شیء را منتزع می کنند و با این انتزاع پرسش را بی معنا و بنابراین پاسخ را محال می سازند. هگل می گوید ایده آلیسم ترافرازنده کانت «تمامی خواص اشیاء را خواه از حیث صورت و خواه از حیث مضمون به شعور منتقل

می نماید. از این دیدگاه قابل درک است که این فقط به من، به شناسنده بستگی دارد که برگ درخت سبز و نه سیاه به نظر می رسد، که شکر شیرین است و نه تلخ، و اینکه وقتی ساعت دو ضربه می نوازد، من ضربات آن را به طور متوالی و نه همزمان درک می کنم و نخستین ضربه را علت و دومی را معلول تلقی نمی کنم و جز آن.» (علم منطق، کتاب اول، بخش اول ص ۵۵؛ بخش دوم ص ۱۵۰ پیش از هگل، پرستلی در تتبعات خود و نیز در مجادله اش با پرایس ۲۴ به نکات فراوان و بسیار جالبی درباره آنچه باید از واژه شناخت فهمید اشاره کرده است.)

اما خواننده ممکن است ایراد کند که ببخشید آیا نور یا صدا چیزی کاملاً ذهنی [وابسته به فاعل شناسایی] نیست؟ آیا ادراک رنگ یا صدا مشابه با آن نوع حرکت است که برحسب آموزش علم طبیعی جدید خود معلول آن است؟ البته چنین نیست. اما اگر آهن در دمای متفاوت رنگهای متفاوتی پیدا می کند، یک علت عینی دارد که وابسته کیفیات ساختار «روانی» من نیست. سچنوف فیزیولوژیست مشهور ما کاملاً حق داشت که نوشت: «هرگونه نوسان یا انتقال صدا که برحسب شدت، زیر و بم و طول مدت احساس می کنیم، متناظر با تغییر معینی در حرکت واقعی صدا است. صدا و نور احساسهایی برآمده از ساختار انسان هستند؛ اما ریشه های صور و حرکات که ما مشاهده می کنیم، همچون تغییر لحن صدایی که می شنویم، در واقع بیرون از ما قرار دارند» (تفکر عینی و واقعیت در مجموعه کمک به مجارستان، از انتشارات روسکویه و دوموستی، ص ۱۸۸). سچنوف می افزاید: «اشیاء بیرونی هم هر قدر فی نفسه مستقل از شعور ما باشند - حتا اگر مسلم باشد که تأثرات ما از آنها تنها علائم قراردادی اند - این

واقعیت باقی است که تشابه یا تفاوت علائمی که ما دریافت می‌کنیم متناظر با تشابه یا تفاوتی واقعی است.» به عبارت دیگر، تشابه‌ها یا تفاوت‌هایی که انسان در چیزهایی که دریافت می‌کند می‌یابد تشابه‌ها و تفاوت‌های واقعی هستند (همان جا، ص ۲۰۷). این نیز درست است. فقط ما باید توجه کنیم که آقای سچنف در بیان خود کالاً دقیق نیست. وقتی او می‌پذیرد که تأثرات ما ممکن است تنها علائم قراردادیِ اشیاء فی‌نفسه باشند به نظر می‌رسد که تصدیق می‌کند که اشیاء فی‌نفسه دارای نمودی هستند که ما آن را نمی‌شناسیم و برای شعور ما قابل حصول نیست. اما «نمود» تنها برآیند کنش اشیاء فی‌نفسه بر ماست: «آنها بیرون از این کنش هرگز هیچ‌گونه «نمودی» ندارند. از این رو، مقابل نهادن «نمود» آنها، بدان‌گونه که در شعور ما وجود دارد با آن «نمودی» که آنها فرضاً در واقعیت دارند بدان معناست که ما تشخیص نمی‌دهیم که کلمه نمود بر کدام مفهوم دلالت دارد. چنان‌که مذکور افتاد، این عدم صراحت بیان، پایه‌تمامی «معرفت‌شناسی» مدرسی کانت‌گرایی را تشکیل می‌دهد. البته من می‌دانم که آقای سچنوف به چنین تفکرِ مدرسی (اسکولاستیک) گرایشی ندارد؛ پیش از این متذکر شدم که نظریه‌شناخت او کاملاً صحیح است، اما نباید به مخالفان‌مان در فلسفه از لحاظ اصطلاح‌شناسی چنان امتیازاتی بدهیم که ما را از بیان هرچه دقیق‌تر اندیشه‌ها مان باز دارند. دلیل دیگری که سبب رعایت این احتیاط است این است که خود من نیز در یادداشتهایم به چاپ نخست ترجمه این جزوه انگلس، نتوانستم منظور خود را کاملاً دقیق بیان کنم و فقط بعدها به زشتی آن بی‌دقتی پی بردم.

و بنابراین اشیاء فی‌نفسه ابداً «نمود» ندارند. «نمود» آنها فقط در

شعور اذهانی وجود دارد که اشیاء مزبور بر آنها عمل می‌کنند. اکنون پرسش این است که این اذهان چه کسانی هستند؟ مردم؟ خیر، نه تنها مردم بلکه تمامی ارگانیسم‌هایی که به یمنِ برخی ویژگی‌های ساختارشان، به این یا آن طریق امکان «دیدن» جهان بیرونی را دارند. اما ساختار این ارگانیسم‌ها یکسان نیست؛ از این رو جهان بیرونی برای آنها «نمود» یکسانی ندارد؛ من خبر ندارم که حلزون اشیاء را چگونه «می‌بیند» اما من یقین دارم که او اشیاء را آن‌گونه که آدم می‌بیند، «نمی‌بیند». ولی از این موضوع، نمی‌شود نتیجه گرفت که خواص جهان بیرونی تنها معنای ذهنی دارند. به هیچ وجه! اگر یک آدم و یک حلزون از نقطه الف به نقطه ب حرکت کنند، برای آنها خط مستقیم کوتاهترین فاصله میان آن دو نقطه است. اگر هر دو این ارگانیسم‌ها در امتداد خطی شکسته می‌رفتند، برای پیشرفت خود ناگزیر بودند مقدار کار بیشتری را صرف کنند. بنابراین، خواص مکان نیز معنایی عینی دارند، هرچند که ارگانیسم‌های مختلف در مراحل مختلف تکامل آنها را به گونه متفاوتی «می‌بینند».

مطلب فقط این نیست. برای من یک حلزون چیست؟ بخشی از دنیای خارج که به شیوه معینی که بستگی به ارگانیسم من دارد بر من تأثیر می‌گذارد. بنابراین اگر من بپذیرم که حلزون دنیای خارج را به این یا آن شیوه «می‌بیند»، من ناگزیرم تصدیق کنم که «نمود»ی که دنیای خارج خود را در آن به حلزون نشان می‌دهد، خود وابسته به خواص این دنیای خارجی واقعاً موجود است. بدین‌گونه، رابطه عین با ذهن، هستی با تفکر، به قول انگلس، این پرسش بنیادی فلسفه امروزی، خود را در پرتوی کاملاً تازه به ما نمایش می‌دهد. رویارویی ذهن با عین ناپدید می‌شود: ذهن، عین نیز می‌شود؛ ماده (به یاد آورید تعریف

هولباخ را: «برای ما، ماده آن چیزی است که به این یا آن طریق بر حواس ما عمل می‌کند» در شرایط معینی دارای شعور می‌گردد. این این نابترین ماتریالیسم است؛ این تنها پاسخ رضایت‌بخش به مسئله رابطه ذهن با عین است که با علم متناقض نیست.

ادامه دهیم. کانت نظریه شناخت خود را بیرون از رابطه با آموزه تکامل که بر علم امروز تسلط دارد، قرار می‌دهد؛ آموزه‌ای که برای اثبات آن، خود وی در اثرش تاریخ طبیعی عمومی و نظریه افلاک کمک فراوانی کرد. این نقص بزرگی است که طبیعتاً با وضع زیست‌شناسی زمان کانت توجیه می‌گردد اما اکنون برخی از زیست‌شناسان که برای فلسفه کانت ارزش والایی قائل‌اند به وضوح [این نقص] را حس می‌کنند. به عنوان مثال، به مقاله جالب پروفیسور راینکه «نظریه شناخت کانت و زیست‌شناسی جدید» که در ژوئیه ۱۹۰۴ در *دویچ روندس شاو* چاپ شد اشاره می‌کنم.

راینکه دریافته است که علم طبیعی جدی به ویژه زیست‌شناسی با آموزش کانت درباره خواص پیشینی خرد انسانی وفق نمی‌دهد. کانت، چنان‌که می‌دانیم می‌گوید که مقوله علیت بر اشیاء فی‌نفسه کاربرد ندارد و تنها بر پدیدارها صدق می‌کند و علیت بدین سبب که عقل ما آن را بر پدیدارها وارد می‌کند، یک قانون پیشینی [بیرون از تجربه] طبیعت است. طبق نظر کانت، عقل، به طور کلی، به مثابه سرچشمه تمامی انتظام طبیعت خدمت می‌کند زیرا که قوانین خود را به طبیعت تحمیل می‌کند. این است آنچه راینکه را برآشفته است. او می‌پرسد «آیا چنین [قوانین] پیشینی‌یی وجود دارد؟» و خود چنین پاسخ می‌دهد: «انسان از همان بدو تولد، و بنابراین پیش از هرگونه تجربه‌یی به اقتضای خواص عقل خود، ناگزیر است موافق مقوله

علیت بیندیشد و پدیدارها را در زمان و مکان به تصور آورد (راینکه زمان و مکان را نیز مقوله می خوانند؛ این نه یک اشتباه چاپی، که شیوه خاصی از درک آموزه مقوله هاست، که من در اینجا مکتب نمی کنم)؛ لیکن درست به همین نحو، وی ناگزیر است به اقتضای خواص ارگانیسم خود، تنفس کند، حرکت کند، غذا بخورد و جز آنها. چون انسان جزئی از طبیعت است تابع قانون بزرگ آن است - قانون انطباق با شرایط زیست. و بسیار مضحک می بود تصور می کردیم که این قانون انطباق را، عقل ما بر طبیعت تجویز می کند. اما خواص روانی ارگانیسم نیز تابع این قانون است، زیرا خواص مزبور نیز جزئی از طبیعت است، آنها نیز با رشد ارگانیسم نشو و نما می کنند. تمامی صور انطباق ارگانیسم با عرصه پیرامونش، شش ها و آبشش ها و جز آن درست به همان گونه به صورت پیشینی به ارگانیسم داده می شوند که صور تفکر. هر دو دسته این خواص را ارگانیسم از طریق توارث کسب می کند و متناسب با رشد ارگانیسم از سلول - که چنین خواصی در آن کاملاً غیر قابل مشاهده اند - نشو و نما می نمایند. اگر از خودمان پرسیم که این خواص چگونه در گونه های معینی از حیوانات پیدا می شود، ناگزیریم به تاریخ تکامل زمین مراجعه کنیم، اما اگر فرد جداگانه ای - انسان یا جانوری دیگر را در نظر بگیریم، همه خواصش، خواه جسمی یا روانی، به طریق پیشینی به او داده شده اند.»

این استدلال راینکه است. دلایل وی جالب و صحیح اند. اما در پرتو استدلال وی، پیشینی (آپریوری) کانت معنایی کاملاً تازه کسب می کند. و بسیار بعید می بود که راینکه مورد تأیید کانت قرار می گرفت. کافی است بگوییم که راینکه از نسبت دادن خصلتی منحصرأ ذهنی به زمان و مکان و علیت امتناع دارد. برعکس وی



می‌گوید «قیاس با انطباق صور جسمانی، مرا به این نتیجه می‌رساند که قوانین پیشینی تفکر، هر آینه... با واقعیات بیرون از ما متناظر نمی‌بودند، هرگز وجود نمی‌داشتند.» این دیگر کاملاً ماتریالیستی به نظر می‌رسد، هرچند که راینکه - که یکی از ارکان نئوویتالیسم (نوحیات‌گرایی) معاصر است، طبعاً ماتریالیست نیست. و ناگفته نماند که نوکانتی‌هایی مانند کوهن، لاسویتز یا حتا ریل Riehl به هیچ قیمتی با آنچه راینکه دربارهٔ پیشینی (آپریوری) می‌گوید موافقت ندارند. اما زیست‌شناسی جدید آنان را آرام نمی‌گذارد.

مؤلف آلمانی دیگری می‌گوید: «من نمی‌دانم فیلسوفان نظریهٔ شناخت کانت چگونه با آموزهٔ تکامل رو به رو می‌شوند. برای کانت، روح انسان، در مبانی‌اش داده‌ای تغییرناپذیر بود. برای او مسئله تنها بر سر تعیین خاصیت پیشینی این روح و استنتاج مابقی از آن بود، نه اثبات خاستگاه آن خاصیت. اما اگر ما از این اصل مسلم رهسپار شویم که انسان به تدریج از نطفه‌ای پرتوپلاسم به پیدایی آمده ناگزیر خواهیم شد از نخستین مظاهر حیاتی سلول همان چیزی را استنتاج کنیم که برای کانت اساس... کل جهان پدیده‌هاست (پ. بک، تقلید و جایگاه آن در روانشناسی و قوم‌نگاری، لایپزیک، ۱۹۰۴). اما نکته این است که تاکنون کانتی‌ها هرگز به این فکر نیفتاده‌اند که آیا نظریهٔ شناختشان با آموزهٔ مربوط به تکامل مطابقت دارد یا نه و حتا وقتی کسانی پیشنهاد کردند که آنان باید به این موضوع بیندیشند، شگفت‌زده شده‌اند. به یاد می‌آورم چگونه دوستان کانتی من در مباحثه‌ام با کنراد اشمیت، وقتی همین استدلال پ. بک را که هم‌اکنون نقل کردم علیه کانت به میان کشیدم، شانه‌های خود را به نشانه تمسخر بالا انداختند. اما حقیقت هیچ‌گاه مکتوم نمی‌ماند و

امروز می‌توان گفت کانتی اصلاح‌ناپذیری همچون ویندل‌باند خود را ناگزیر به طرح این پرسش یافته است که آیا پدیدار بودن زمان را یک هوادار نظریهٔ تکامل می‌تواند تصدیق کند (ن.ک به مقاله او پس از صد سال در مجموعهٔ یادنامهٔ کانت به آلمانی، برلین ۱۹۰۴ صفحات ۱۷، ۱۸). ویندل‌باند دریافته است که در اینجا علم «مسئله دشواری» را در برابر کانت‌گرایی قرار داده است. اما «مسئله» در مورد حاضر «دشوار» نیست بلکه صرفاً غیرقابل حل است.

تکامل در زمان صورت می‌گیرد و با این همه، با نظر کانت زمان تنها یک صورت ذهنی تأمل و تفکر است. اگر من به فلسفهٔ کانت باور داشته باشم با سخن گفتن از آنچه پیش از من بوده است به تناقض گرفتار می‌شوم، زیرا در آن وقت نه من وجود داشته‌ام و نه صورت‌های تأمل و تفکر من یعنی، زمان و مکان وجود داشته است. درست است که پیروان کانت کوشیدند با اشاره به اینکه در نزد کانت موضوع صورتهای تأمل و تفکر نه به یک فرد خاص، که به تمام بشریت مربوط است، خود را از این مشکل خلاص کنند، اما چنین اشاره‌ای کمکی نمی‌کند و فقط مشکلات تازه‌ای می‌آفریند.

نخست آنکه من باید یکی از این دورا بپذیرم: یا سایر مردم فقط در تخیل من وجود دارند و در آن صورت آنان پیش از من وجود نداشته‌اند و پس از مرگم نیز وجود نخواهند داشت، یا خارج از من و مستقل از شعور من وجود دارند که در آن صورت، ایدهٔ وجود آنان پیش و پس از من طبیعتاً حاوی تناقضی نیست؛ اما در این جاست که مشکلات تازه و غیرقابل حلی برای فلسفه کانت پیش می‌آید. اگر مردم خارج از من وجود دارند، این خارج از من آشکارا آن چیزی است که به یمن ساختار مغز من، به عنوان مکان جلوه می‌کند.

بنابراین مکان تنها صورتی ذهنی از تأمل و تفکر نیست؛ نوعی عینی «فی نفسه» نیز با آن تناظر دارد. اگر مردم پیش از من زندگی می‌کردند و پس از من نیز خواهند زیست پس با این پیش از من و پس از من «فی نفسه» ای که به شعور من وابسته نیست آشکارا تناظر دارد و فقط در آن شعور به شکل زمان بازتاب می‌یابد. بدین‌گونه زمان نیز فقط ذهنی نیست. سرانجام، اگر مردم خارج از من وجود دارند، در زمره همان چیزهای فی نفسه‌ای هستند که بر سر امکان شناخت‌شان میان ماتریالیست‌ها و کانت‌گرایان مناقشه است. و اگر اعمال آنان به طریقی قادر به تعیین اعمال من است و اعمال من قادر به تأثیر بر اعمال آنان است، و کسی که بپذیرد که جامعه انسانی و تکامل فرهنگ آن فقط در شعور او وجود ندارد، ناگزیر باید این را بپذیرد. پس روشن می‌شود که در مورد جهان خارجی واقعاً موجود، یعنی جهان ذوات فی نفسه کاربردپذیر است. در یک کلمه راه دیگری وجود ندارد یا ایده‌آلیسم سوژکتیو که منطقیاً به سولپ‌سیسم (یعنی تصدیق اینکه سایر مردم فقط در تخیل من وجود دارند) می‌انجامد یا مردود شمردن پیشگزاره‌های کانت، کاری که سرانجام منطقی آن، چنان که پیش از این در مباحثه‌ام با کنراد اشمیت نشان دادم به دیدگاه ماتریالیسم می‌کشد.

به بحث خود ادامه دهیم. بیایید در عالم خیال به زمانی برگردیم که تنها اجداد بسیار دور انسان در کره زمین می‌زیستند مثلاً در دوره دوم زمین‌شناسی. پرسش این است آیا موضوع زمان و مکان و علیت در آن هنگام چگونه بود؟ در آن زمان این [مقوله‌ها] صورت‌های ذهنی چه کسانی بودند؟ صورت‌های ذهنی خزنده‌های ماهی‌گونه؟ و عقل چه کسانی قوانین خود را به طبیعت دیکته می‌کرد؟ عقل

پرنده‌گانِ نخستین؟ فلسفه کانت نمی‌تواند هیچ پاسخی به این پرسش بدهد. و باید آن را به عنوان مخالف با علم نوین مردود شمرد.

ایده‌آلیسم می‌گوید: بدون یک ذهن، عینی وجود ندارد. تاریخ زمین نشان می‌دهد که مدتها پیش از آنکه ذهن [فاعل شناسایی]، پدید آید، یعنی مدتها پیش از آنکه هرگونه ارگانیسم واجد درجه‌ی قابل تشخیص از شعور به پیدایی آید، عین وجود داشت. ایده‌آلیست می‌گوید: عقل قوانین خود را به طبیعت تلقین می‌کند. تاریخ جهان ارگانیک نشان می‌دهد که «عقل» تنها در پله بالایی از نردبان تکامل پدید می‌آید، و از آنجا که این تکامل تنها از راه قوانین طبیعت تبیین می‌گردد، به این نتیجه می‌رسیم که طبیعت قوانین خود را به عقل تلقین می‌کند. نظریه تکامل، درستی ماتریالیسم را آشکار می‌سازد.

تاریخ بشریت موردی خاص از تکامل به طور کلی است. از این رو آنچه گفته شده است عبارت از پاسخ به این پرسش است که آیا آموزش کانت را می‌توان با تبیین ماتریالیستی تاریخ متحد کرد یا نه، البته شخص التقاطی همه چیز را در ذهن خود می‌تواند متحد کند. آدم با کمک تفکر التقاطی می‌تواند مارکس را نه تنها با کانت، که حتا با «رنالیستها»ی سده‌های میانه متحد کند. اما برای کسانی که به طور منسجم می‌اندیشند، ازدواج نامشروع مارکس با فلسفه کانت باید به مثابه امری شگفت‌انگیز به معنای کامل آن، جلوه کند.

کانت در نقدِ خردِ عملی خود می‌گوید که بزرگترین الزام فیلسوف منسجم بودن است، اما این دقیقاً آن چیزی است که ما به ندرت با آن روبه رو می‌شویم. نمی‌توان از یادآوری این تذکر او در رابطه با خودِ کانت و با شاگردان و نوآموزان فلسفه که می‌خواهند او را با مارکس متحد کنند خودداری کرد.

«منتقدان مارکس»، از جمله همان کنراد نامبرده، های و هوی زیادی راه انداخته‌اند که انگلس وقتی گفت نظریه‌ناشناختنی بودنِ عالمِ خارج را، آزمایش و صنعت به بهترین وجهی رد کرده‌اند، ناهمی کامل خود را از فلسفه کانت نشان داد. در واقع، اما انگلس کاملاً حق داشت. هر آزمایش و هر فعالیتِ تولیدیِ انسان معرفِ رابطه‌فعال از سوی او با عالم خارج و به بار آوردن آگاهانه پدیده‌های معین است. و چون هر پدیده ثمره کنش یک «شیء فی نفسه» بر من است (کانت می‌گوید: تأثر من از آن شیء)، من با انجام آزمایش یا با درگیر شدن در تولید این یا آن محصول، شیء فی نفسه را ناگزیر می‌سازم که به شیوه معینی که توسط من تعیین شده است «من» من را زیر تأثیر قرار دهد. بنابراین، من دست کم برخی از خواص آن را یعنی خواصی را که از طریق آنها، آن را به عمل واداشته‌ام، می‌شناسم. اما این تمامی مطلب نیست. من با وادار ساختن این شیء به عمل برخودم به شیوه‌ای معین، وارد رابطه‌ای علی با آن می‌شوم. اما کانت می‌گوید که مقوله علت به هیچ وجه رابطه‌یی با «اشیاء فی نفسه» ندارد؛ پس در اینجا آزمایش، نظر او را مردود می‌شمارد، بهتر از آن هنگام که گفت که مقوله علت فقط با پدیدارها مرتبط است (نه با اشیاء فی نفسه) و در عین حال بر آن بود که شیء فی نفسه بر «من» عمل می‌کند و به عبارت دیگر، علت پدیدارهاست. از این جا باز این نتیجه به دست می‌آید که کانت کاملاً بر خطا بود که می‌گفت «صورت‌های تفکر ما» (مقوله‌ها یا «مفاهیم اساسی عقل» مثلاً، علیت، همکنشی، وجود، ضرورت) فقط صورت‌های پیشینی هستند یعنی اشیاء فی نفسه تابع روابط علی، همکنشی و جز آنها نیستند. در واقعیت صورتهای اساسی تفکر ما نه

فقط یکسره متناظر با روابط موجود میان اشیاء فی نفسه هستند، بلکه چاره‌ی جز این تناظر با آنها را ندارند. زیرا در غیر این صورت وجود ما به طور کلی و نتیجتاً وجود «صورت‌های تفکر ما» محال می‌بود. درست است که ما در بررسی این صورت‌های اساسی کاملاً امکان خطا داریم یعنی امکان دارد چیزی را به جای مقوله در نظر گیریم که اصلاً مقوله نیست. اما این مسئله دیگری است و مستقیماً ارتباطی با مسئله حاضر ندارد. در این زمینه ما صرفاً به تذکری بسنده می‌کنیم: هنگامی که ما از شناخت پذیر بودن عالم خارج، سخن می‌گوییم، اصلاً منظورمان این نیست که هر فیلسوفی که با آن رو به رو می‌شوید پنداشت درستی از آن دارد.

خوب، فرض کنیم که کانت بر خطاست. فرض کنیم که دوآلیسم (دوگرایی) او تاب انتقاد ندارد. اما همان وجود اشیاء خارجی هنوز اثبات نشده است. چگونه ثابت می‌کنید که هیوم بر حق نبود، که ایده‌آلیست‌های سوبرکتیو، مثلاً برکلی که نظراتش را در آغاز این یادداشت ملاحظه کردید، محق نبودند.

من حتماً لازم ندانستم که در رابطه با ایده‌آلیسم سوبرکتیو پاسخی بدهم. مباحثه با کسی که ذهنش می‌تواند با فلسفه‌ای خرسند شود که منطقاً، چنان‌که در بالا گفتیم، به سولپ سیسم می‌کشد، بی‌فایده است؛ لیکن می‌توان و باید از او درخواست کرد که منسجم و بی‌تناقض باشد. اما انسجام و بی‌تناقضی برای شخصی چون او بدین معناست که مثلاً حتماً عمل زایش خود را انکار کند؛ سولپ سیستی که چیزی جز «من» خودش را قبول ندارد، اگر می‌پذیرفت که مادرش، فقط در تخیل وجود دارد یا وجود داشته است، البته مرتکب خطای

بزرگی در منطق یعنی دستخوش جهشی مماتی در ذهن می‌گشت. و هنوز هیچ کس خود را در طی فرایند تولدِ خویش «ادراک» نکرده؛ از این رو، سولپ سیست مطلقاً دلیلی در دست ندارد که بگوید «از بطنِ زنی متولد شده است». اما تنها ذهن یک پوپریش چینِ شوربخت می‌تواند با چنین ایده‌آلیسمی خرسند گردد. این ایده‌آلیسم چیزی نیست جز یک برهانِ خُلفِ نقدی که در شناخت‌پذیر بودن دنیای خارج شک می‌کند. هیوم می‌گوید انسان باید عمل کند، خرد را به کار اندازد و به وجودِ دنیایِ خارج باور داشته باشد، برای ماتریالیست‌ها این می‌ماند که بیفزایند که چنین «باور داشتنی» شرطِ مقدماتی لازم برای تفکرِ انتقادی به صحیح‌ترین معنای آن، یعنی جهش حیاتی (Salto Vitale) ناگزیر<sup>۱</sup> فلسفه است. پرسش بنیادی در فلسفه با نهادن «من» در مقابل «جز من»، یعنی مقابل دنیای خارجی حل نمی‌شود؛ چنین تقابلی فقط می‌تواند ما را به بن‌بست بکشانند. حل این پرسش ویژه نیاز به رفتن به فراسوی محدودهٔ «من» و بررسی این است که «آن» (ارگانیک‌سیمی که واجد شعور است) در کجای این جهان خارجی پیرامون قرار گرفته است. اما به محض آنکه پرسش، این یگانه شکلِ عقلانی‌اش – را به خود می‌گیرد، آشکار می‌گردد که «ذهن» به طور کلی و در نتیجه «من» من نیز، قوانینی به جهان عینی تلقین نمی‌کند بلکه تنها جزء ترکیب‌کننده آن جهان را به نمایش می‌گذارد، که به گفته اسپینوزا، از منظر دیگری، از منظر تفکر، نه از حیث بُعد، ملاحظه شده است. (ناگفته نماند اسپینوزا ماتریالیستی مسلم بود، اگرچه

۱ لنین متذکر می‌شود که در این مورد پلخانف اصطلاحات را با یکدیگر مشتبه ساخته است (مجموعه آثار، جلد ۱۴، ص ۱۴۱).

مورخان فلسفه از پذیرش او بدین مسلک خودداری می‌کنند.\*  
 این گامِ قطعیِ تفکرِ گره‌کور شک‌گرایی هیوم را باز می‌کند. ناگفته  
 پیداست تا زمانی که من در وجود چیزهای خارجی شک کنم، پرسش  
 رابطه‌ی علی میان آنها در برابر من به همان شکلی که به نظر هیوم  
 می‌رسید، باقی می‌ماند. من حق دارم که فقط از انسجامِ تأثیراتِ خودم  
 که منبع آن ناشناخته است صحبت کنم. اما وقتی کارِ تفکرِ قانع‌کننده  
 که شک در وجود جهان خارجی ذهن مرا به پوچی و بیهودگی  
 می‌کشاند و هنگامی که من دیگر نه به‌طور جزمی، که به‌طور انتقادی  
 وجود جهان خارجی را تردیدناپذیر اعلام کنم، آنگاه به اتکاء همین  
 واقعیت می‌پذیرم که تأثیرات من برآیند کنش اشیاء خارجی بر من  
 است یعنی من برای علیت معنا و ارزش عینی قائل می‌شوم.

البته برای هر متفکری، در حالت ذهنی معینی، ممکن است آن  
 جهش حیاتی فکر که به آن اشاره کردم، ناموجه جلوه کند و او  
 احساس کند که مایل است به هیوم بازگردد. اما دیدگاه هیوم تفکر را به  
 رکود کامل محکوم می‌کند: هیوم خود هرگاه، در تمایل خود به  
 اندیشیدن، به «باور کردن» وجود جهان خارجی، آغاز می‌کرد، این  
 دیدگاه را ترک می‌گفت. از این رو بازگشت به هیوم، چنان‌که انگلس به  
 درستی تذکر می‌دهد، در مقایسه با ماتریالیسم گامی به عقب است.  
 همین گامِ پس‌روانه را هم‌اکنون امپریومونیست‌ها دارند برمی‌دارند،  
 کسانی که فلسفه‌شان را ریل به درستی احیای فلسفه هیوم می‌خواند.  
 (درآمدی بر فلسفه معاصر، لایپزیک ۹۰۳ ص ۳۰۱). <

\* فوئرباخ می‌گوید: «آنچه برای من یا به‌طور ذهنی، صرفاً کنشی روحی، غیرمادی، غیرحسی است، فی‌نفسه یا به‌طور عینی، کنشی مادی یا حسی است.» (مجموعه آثار، جلد ۲ ص ۳۵۰).



### یادداشت هشتم\*

در این زمینه شاید بتوان گفت که هم شیمی و هم زیست‌شناسی، به احتمال قریب به یقین سرانجام به مکانیک مولکولی تقلیل خواهند یافت. اما خواننده ملاحظه می‌کند که انگلس از مکانیکی صحبت نمی‌کند که ماتریالیست‌های فرانسوی نه به آن نظری داشتند و نه می‌توانستند داشته باشند، - همچون آموزگارشان دکارت وقتی که از ساختن «ماشینی حیوانی» سخن می‌گفت. ما می‌توانیم از بخش نخست اثر دکارت دربارهٔ شهوات (Das Passions en Général) دریابیم که وی در تبیین پدیده‌های صورت گرفته در ارگانسیم حیوانی، به چه علل مکانیکی متوسل شده است. اما نگرش مکانیکی ماتریالیست‌های فرانسوی با دیدگاه تاریخی طبیعت چه قدر کم تطبیق می‌کند در کتاب مشهور نظام طبیعت به بهترین وجهی نشان داده می‌شود. در فصل ششم نخستین بخش این کتاب، مؤلفان به مسئله خاستگاه انسان پرداخته‌اند. هرچند اندیشه تحول تدریجی (جانورشناختی) انسان به نظر آنان متناقض نمی‌آید، اما از همه چیز روشن است که در نظر آنان این اندیشه «حدسی» بسیار نامحتمل است. اگر کسی به چنین حدسی اعتراض می‌کرد، اگر کسی به آنان می‌گفت که «طبیعت با کمک مجموعه معینی از قوانین عام و تغییرناپذیر، عمل می‌کند» (انگار که قوانین عام و تغییرناپذیر با تکامل متناقض دارند!)؛ اگر آنان به این گفته می‌افزودند که «انسان، چهارپایان،

---

\* این یادداشت به دنبال عبارت انگلس دربارهٔ «...محدودیت ماتریالیسم کلاسیک فرانسوی...» آمده است.

ماهی، حشره، گیاه و جز آن، همیشه به طور تغییرناپذیر وجود داشته‌اند و همواره چنین خواهند بود»، مؤلفان با این نیز مخالفت نمی‌کردند، آنان صرفاً تذکر می‌دادند که این نظریه با حقایقی (حقایق ماتریالیسم مکانیکی) که اینان توصیف‌اش می‌کنند، تناقضی ندارد. سرانجام آنان با این ملاحظات از دشواری خلاصی یافتند: «بر انسان فرض نیست که همه چیز را بشناسد؛ برای او فرض نیست که خاستگاه خود را بشناسد؛ برای او فرض نیست که در ماهیت اشیاء رخنه کند تا بر علل نخستین دست یابد. لیکن قادر است تعقل کند و نیات خوب داشته باشد می‌تواند صادقانه اذعان کند که آنچه را نمی‌داند نمی‌تواند بداند و کلمات غیر قابل فهم و قضایای بیهوده و باطل را جایگزین جهل و نادانی خود نخواهد کرد». (نظام طبیعت، چاپ لندن ۱۸۷۱ بخش ۱ ص ۷۵) هشدار برای آنان که دوست دارند درباره «حدود شناخت طبیعت» فلسفه‌بافی کنند. مؤلفان نظام طبیعت تمامی مصائب تاریخی بشریت را با فقدان «عقل» توضیح می‌دهند. «مردمان بنیادهای واقعی اقتدار را نمی‌شناختند. آنان جرأت نمی‌کردند از فرمانروایان خود طلب شادمانی کنند، فرمانروایانی که متعهد بودند که این را به آنان بدهند... پی‌آمد اجتناب‌ناپذیر چنین آرائی غرق شدن در هنر مرگبار قربانی کردن شادمانی همگان در پای بلهوسی‌های یک یا معدودی صاحب امتیاز بود.» و جز آن. (همان جا، ص ۲۹۱). آدمی با چنین دیدگاه‌هایی می‌توانست با موفقیت علیه «امتیازات» موجود بجنگد اما نمی‌توانست حتا اندیشه یک پنداشت علمی از تاریخ را به خود راه دهد. > برای تفصیل بیشتر درباره این موضوع ن. ک. به تکامل نگارش مونیستی تاریخ اثر بلتف و کتاب من درآمدی بر تاریخ ماتریالیسم <.

## یادداشت نهم\*

امر مطلق چیست؟ چرا انگلس چنین استهزاآمیز از آن سخن می‌گوید؟ آیا این تنها از این روست که امر مطلق آرمان‌هایی را پیشنهاد می‌کند که بسیار والا هستند <نه> چنین نیست. <

آرمان (ایده‌آل) چیست؟ فیلیستین (آدم بی‌مایه) در پاسخ می‌گوید: «آرمان عبارت از هدفی است که ما به حکم اخلاق ملزم به مجاهده برای آن هستیم، اما هدف چنان والا است که ما هرگز به آن نخواهیم رسید.» از اینجا، بی‌مایه به این نتیجه می‌رسد - نتیجه‌ئی که بسیار خوش آیند اوست - که «ایمان به یک آرمان» با اعمالی که دست‌کم، وجه اشتراکی با «آرمان» ندارد، سازگار است. در سالهای هفتاد [سده نوزدهم] ما به افسران ژاندارم «آرمانخواهی» در روسیه برمی‌خوریم که در حین بازداشت یک نیهیلیست (نیست‌گرا) به او اطمینان می‌دادند که سوسیالیسم در واقع چیز بسیار خوبی است و چیزی بهتر از آن، در مخیله نمی‌گنجد اما در عین حال این آرمان دست‌نیافتنی است و آدمی که در این دنیا زندگی می‌کند باید در مورد آنچه مربوط به این دنیا است اندیشه کند. چنین اندیشه‌ای می‌طلبد افسر ژاندارمی که در آرمان‌جویی دست‌کمی از نیهیلیست ندارد، او را به دستگاه قضایی تحویل دهد و از این رو دست‌اندرکار چنین کاری است. به احتمال قریب به یقین ژاندارم‌هایی که مدعی مجاهدت در راه آرمان بودند، دروغ می‌گفتند.

---

\* این یادداشت مربوط است به این جمله «هیچ کس سخت‌تر از هگل ایده‌آلیست تمام‌عیار از «امر مطلق وجدان» ناتوان کانت انتقاد نکرده است...»

اکنون نمونه دیگری را ذکر کنیم: نارودنیکیهای (خلقیون) «قانونی» ما با صداقت کامل در راه «آرمانهای» شان مبارزه می کردند. اما ببینیم از رویکرد صادقانه شان به آن آرمانها چه نتیجه ای حاصل شد. آرمان اجتماعی آنان عبارت از تکامل آزادانه و مستقل مردم، بدون هیچ گونه مانعی از سوی حکومت و طبقات بالا بود. در آرمان نارودنیکیها هم حکومت و هم طبقات بالا اگر نه کاملاً نابود نمی شدند، دست کم دستشان [از امور مملکت] کوتاه می شد. اما نارودنیکیها برای تحقق آرمانهای شان چه کردند؟ گاهی صرفاً برای تلاشی «بنیادها» سوکواری می کردند به قول اوسپنسکی («آنان روی ارقام می گریستند». گاه به دولت توصیه می کردند سهم دهقانان را افزایش دهد و بار مالیاتی آنان را سبک کند. گاهی - پیگیرترین و آشتی ناپذیرترین شان - «بر زمین مستقر می شدند». اما، این همه، واقعیت روسیه را به آرمان نارودنیکیها نزدیکتر نکرد. از همین رو، نارودنیکیها، نه تنها بر ارقام، که بر خودشان نیز گریستند. آنان بر ناتوانی کامل آرمانهای شان آگاه بودند. اما علت این ناتوانی چه بود؟ روشن است: ایشان ارتباط ارگانیک میان آرمانهای شان و واقعیت نداشتند. واقعیت به یک سمت و آرمانهای آنان به سمت دیگر می رفت یا به بیان بهتر، آنان در یک جا ماندند و «استقرار بر زمین» را با آقایان نارودنیکیهای لیبرال ادامه دادند، طوری که فاصله میان آرمانها و واقعیت بیشتر شد و در نتیجه آرمانهای آنان بیش از پیش ضعیف تر گشت. البته انگلس به چنین آرمانهایی می خندید، چنان که در واقع هگل نیز چنین کرد. ولی مضحکه را نباید علیه والایی آرمانها، که باید علیه ناتوانی آنها، علیه گسست آنها از سیر عمومی جنبش روسیه متوجه نمود. انگلس تمامی عمر خود را وقف هدفی سیار والا کرد: رهایی پرولتاریا. او نیز «آرمان» خود را داشت، اما او

برای همیشه از واقعیت گسسته نبود. آرمان او خودِ واقعیت بود، لیکن واقعیتِ فردا، واقعیتی که نه از آن رو تحقق می‌یافت که انگلس مردی آرمانی بود، بلکه بدان سبب که خواصِ واقعیتِ کنونی چنین‌اند که از آن، برحسبِ قوانینِ درونیِ خودش، باید واقعیتِ فردا تکامل یابد که ما می‌توانیم آن را آرمانِ انگلس بخوانیم. شاید اشخاص کم‌سوادی از ما بپرسند: اگر مقصود عبارت از خواصِ واقعیت است، پس انگلس را با آن چه کار است؟ چرا وی با آرمانهای خود در فرایندِ اجتناب‌ناپذیر تاریخی دخالت می‌کند؟ آیا قضیه بدون او نمی‌تواند صورت گیرد؟ از دیدگاهِ عینی، موضعِ انگلس چنین است: در فرایند گذار از یک شکل به شکلی دیگر، واقعیت، او را به‌مثابه یکی از ابزارهای ضروری انقلاب در شرف وقوع، تصرف می‌کند. از دیدگاهِ ذهنی، معلوم می‌شود که شادمانی انگلس در آن است که در آن حرکت تاریخی شرکت کند و این را وظیفهٔ خود و وظیفهٔ بزرگ زندگی‌اش بداند. همان‌گونه که قوانینِ طبیعت بدون وساطتِ ماده نمی‌تواند تحقق یابد، قوانینِ اجتماعی نیز بدون وساطتِ مردم اجرا نتواند شد. اما این به هیچ وجه بدین معنا نیست که «شخصیت» می‌تواند قوانین تکامل اجتماعی را نادیده گیرد. در بهترین موارد او به سبب این کار با فروغلتیدن به موضع یک دون‌کیشوت مسخره سخت کیفر خواهد دید.

اشتاملر در کتاب مشهور خود، علم اقتصاد و قانون ابراز شگفتی می‌کرد که سوسیال دمکرات‌ها از یک سو انقلاب پرولتاریا را اجتناب‌ناپذیر می‌دانند و از سوی دیگر ضروری می‌یابند که به پیشرفت آن انقلاب کمک کنند. به نظر او این همان قدر عجیب است که برای وقوع ماه‌گرفتگی [کسوف] که به لحاظ ستاره‌شناختی امری جبری است، حزبی تأسیس کنند. اما این تذکر وی و در واقع می‌شود

گفت سرتاسر کتابش - نشان می‌دهد که او فلسفه ماتریالیستی را که بن‌مایهٔ سوسیالیسم نوین است نفهمیده است. حتا دکتر پرستلی می‌گوید و کاملاً درست هم می‌گوید: «اگرچه سلسله رویدادها ضروری است، تصمیمات و اعمال خود ما حلقه‌های ضروری آن سلسله‌اند» (تتبعات، جلد ۱ ص ۱۱۰). کانت پرستلی را قدرگرا می‌دانست. اما قدرگرایی این مفهوم، در کجاست؟ چنان که پرستلی در بحث خود با پرایس متذکر می‌شود، اثری از قدرگرایی در آن دیده نمی‌شود.

و اما به امر مطلق پردازیم. امر مطلق چیست؟ کانت فرمانهایی را امر می‌خواند که «مُهر تکلیف» دارند. هر امری می‌تواند مشروط یا مطلق باشد. امر مشروط، اراده را تنها در رابطه با کنشِ مطلوبِ معینی تعیین می‌کند. امر مطلق اراده را مستقل از این یا آن هدف مورد نظر، فقط به صرفِ اراده، تعیین می‌کند، «حتا پیش از آنکه از خود پرسیم که آیا من از قدرت کافی برای فراهم ساختن کنشی که در نظر دارم یا آنچه باید برای فراهم ساختن آن انجام دهم برخوردار هستم». بنابراین، امر مطلق، علاوه بر تکلیف، مهر نامشروط بودن نیز دارد. اگر به کسی بگویند که باید کار کند و برای روز مبادا پولی کنار بگذارد، این امری مشروط است؛ او تنها در صورتی باید پول کنار بگذارد که نخواهد در روزگار پیری، یعنی وقتی که هیچ وسیلهٔ دیگری برای حمایت از خود در مقابل فقر ندارد، محتاج بماند. اما قاعدهٔ وعدهٔ دروغ ندادن، تنها به صرف ارادهٔ شخص صدق می‌کند و به اهداف مورد تعقیب آن شخص بستگی ندارد. به موجب این قاعده، عمل اراده به‌طور پیشینی تعیین می‌شود. این امری مطلق است. کانت می‌گوید: «پس، قوانین عملی تنها در مورد اراده صادق‌اند، مستقل از نتیجه‌ای که بر اثر علیت آن ایجاد می‌گردد و برای آنکه این قوانین را به صورت خالص

دریابیم می‌توانیم از آن نتیجه چشم‌پوشیم. (نقد خرد عملی، ترجمه روسی، ۱۸۹۷، ص ۴۴).

در واقع فقط یک امر مطلق وجود دارد که می‌گوید: فقط مطابق با چنان قاعده‌یی عمل کن که بتوانی بخواهی [آن قاعده]، به یک قانون جهانروا ارتقا یابد (مبانی فلسفه اولی، لایپزیک، ۱۸۷۹، ص ۴۴).

کانت برای تبیین اندیشه خود مثالهای متعددی ارائه می‌دهد. شخصی چنان شوربخت است که زندگی به صورت باری بردوش او گردیده است و می‌پرسد که آیا مجاز است خود را هلاک کند. پاسخ این پرسش را در کجا باید جست؟ در امر مطلق. اگر خودکشی به صورت قانونی جهانروا درمی‌آمد، چه اتفاقی می‌افتاد؟ آنچه اتفاق می‌افتاد این بود که زندگی متوقف می‌شد. بنابراین خودکشی با اخلاق سازگار نیست. مثال دیگر: کسی اموال خود را به امانت به شخصی دیگر سپرده است. آیا شخص امانت‌دار مجاز است که امانت را خود تصاحب کند؟ برای کانت این پرسش نیز به کمک امر مطلق به همان آسانی قابل حل است: هر آینه تمامی مردم آنچه را که به ایشان سپرده شده تصاحب می‌کردند دیگر هیچ کس امانتی به دیگری نمی‌سپرد. مثال سوم: شخصی مرفه می‌تواند به آدم فقیری کمک کند ولی از انجام دادن این کار امتناع می‌ورزد. آیا این با تکلیف اخلاقی منافات ندارد؟ چرا منافات دارد. هیچ کس نمی‌خواهد که چنین رفتاری به صورت قاعده کلی درآید، زیرا هرکس ممکن است روزی خود را به کمک نیازمند یابد.

این مثالها تبیین مناسبی برای تفکر کانت فراهم می‌کنند. اما بی‌اساس بودن آن را نیز آشکار می‌سازند. هگل پیش از این توجه داد که مثال سپردن اموال به امانت قانع‌کننده نیست زیرا شخص می‌تواند

بپرسد: اگر اشیاء به رسم امانت سپرده نشوند چه لطمه‌یی خواهند دید؟ و اگر کسی پاسخ می‌داد که در آن صورت حفظ اموال دشوارتر و سرانجام خود مالکیت ناممکن شد، می‌توان باز ایراد کرد که اصلاً چه نیازی به مالکیت هست؟ چنان‌که هگل می‌گوید آموزش کانت حتماً شامل یک قانون اخلاق هم نیست که فی‌نفسه، بدون برهانهای دیگر و بدون تناقض و مستقل از شرایط دیگر، روشن باشد. این درست است و به‌ویژه در مثال خودکشی شایان توجه است. در واقع، در این مثال، مسئله خودکشی مسئله همه مردم به‌طور کلی نیست، بلکه فقط مسئله کسانی است که در مبارزه دشوار زندگی از پا درآمده‌اند و خودکشی چنین اشخاصی به زندگی پایان نمی‌دهد.

وانگهی، هگل می‌گوید که هر قانون اخلاق معین در نزد کانت گزاره‌یی توخالی و یک همانگویی بی‌معناست مانند عبارت الف مساوی الف است؛ امانت، امانت است؛ مالکیت، مالکیت است. این نیز درست و کاملاً قابل فهم است. برای کانت صرفاً پرسشهایی نظیر آنچه هگل در برابر «گزاره‌های توخالی» او می‌گذارد، وجود نداشت. در صورت نسپردن اشیاء به امانت چه زیانی مترتب خواهد بود؟ چرا مالکیت مورد نیاز هست؟ و جز آن. آرمان کانت «قلمرو غایات» او (ن.ک به مبانی اساسی ص ۵۸) آرمان انتزاعی جامعه بورژوا بود که معیارهای آن، به منزله دستورات تردیدناپذیر «خرد عملی» جلوه می‌نمود. اخلاق کانت، اخلاق بورژوایی است که به زبان فلسفه او برگردانده شده، فلسفه‌ای که چنان‌که دیدیم عیب عمده‌اش، ناتوانی کامل در مواجهه با پرسشهای تکامل بود. برای تأیید این نکته من بر روی مثال سوم که در بالا از قول خود کانت نقل شد مکث می‌کنم. اما قبلاً از خواننده می‌خواهم توجه کند که کانت یکی از مخالفان



سرسختِ اخلاقِ سودگرا\* بود. به نظر وی، اصلِ شادکامی پایهٔ دیگری برای تعیین اراده دربر ندارد مگر آنهایی که در ذاتِ توانِ خواستن اند؛ اما خرد، تعیین‌کنندهٔ اراده، نمی‌تواند این قوهٔ تحتانی را به حساب آورد. خرد از این توان چنان متفاوت است که حتا کمترین آمیختگی با انگیزه‌های ناشی از آن، «قدرت و برتری او را سلب می‌کند، درست همان‌گونه که کمترین آمیختگی تجربی، همچون شرطی در برهانی ریاضی، کل عمل برهان را بی‌ارزش ساخته و به نابودی سوق می‌دهد» (نقد خرد عملی، ص ۲۷). اصل اخلاق عبارت از مستقل بودن از امرِ مطلوب است.

این استقلال از امرِ مطلوب، مدت‌ها، مایهٔ لطیفه‌پردازی و نکته‌سنجی بوده است (به عنوان مثال ن. ک. به کسنی‌ین شیلر و گوته). من در اینجا مجال ذکر آنها را ندارم\*\* همهٔ آن چیزی که می‌خواهم بگویم این است که مثالِ سومی را که من از کانت در بالا نقل کردم تنها در صورتی می‌توان قانع‌کننده تلقی کرد که دیدگاهِ اخلاقِ سودگرایانه را اتخاذ کنیم و «خرد عملی» خود را ناگزیر کنیم که «توان خواستن» ما را به حساب آورد؛ چرا که طبق نظر کانت من باید به دیگران یاری رسانم از این رو که مبادا روزی خود نیازمند کمک آنان گردم. چه چیزی از این سودگرایانه‌تر می‌تواند باشد؟ از این گذشته، توجه خواننده را به این وضع جلب می‌کنم که کانت درحالی

---

#### \* Utilitarian

\*\* با این همه یکی از قطعات کسنی‌ین را در این جا می‌آوریم:  
 وسواس: من با اراده به دوستان خدمت می‌کنم، اما بدبختانه این کار را با رغبت انجام می‌دهم و اغلب این نگرانی را دارم که نکند آلوده‌دامن شده‌ام.  
 تصمیم: چارهٔ دیگری نیست. باید بکوشی آنان را خوار بشماری و آنچه را تکلیف بر تو حکم می‌کند با نفرت انجام دهی.

که به سودگرایان ایراد می‌گیرد، همواره اصل «سعادت شخصی» را در نظر دارد که وی به درستی اصل عشق به خویشتن می‌خواند. و دقیقاً از همین روست که کانت نمی‌تواند از عهده حل مسائل بنیادی اخلاق برآید. در واقع، اخلاق نه بر مبنای کشش برای سعادت شخصی، که بر کوشش برای سعادت کل، قبیله، قوم، طبقه و انسانیت استوار است. این کوشش هیچ وجه اشتراکی با خودخواهی ندارد. برعکس همواره مستلزم درجه‌یی کم و بیش از فداکاری است. و از آنجا که احساسات اجتماعی می‌تواند از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد و به اقتضای گزینش طبیعی تقویت گردد (در این مورد ن.ک. به تذکرات شایان توجه داروین در کتاب خود درباره خاستگاه انسان)، فداکاری می‌تواند شکلی به خود بگیرد حاکی از آنکه موضوع «اراده‌ای خودگردان» است، بدون هیچ آمیزه‌ای از «توان خواستن». اما این وضعیت اجتناب‌ناپذیر کمترین ممانعتی از اصل سودگرایانه این توان والا ایجاد نمی‌کند. اگر فداکاری برای جامعه، طبقه یا سرانجام گونه جانوری خاصی در مبارزه‌اش به خاطر بقا مفید نمی‌بود (به خاطر داشته باشید که احساسات اجتماعی خصلت فقط انسان نیست)، آنگاه با افرادی که متعلق به این اجتماع، طبقه یا نوع هستند بیگانه می‌گشت، والسلام. هر فرد خاصی با یک «توان فداکاری» پیشینی به دنیا می‌آید درست همان‌گونه که - به نظر رایینکه (مذکور در یادداشت هفتم) - با یک توان تنفس و هاضمه پیشین متولد شده است؛ اما در این «پیشینی بودن» چیزی رازآمیز نیست: این تدریجاً در فرایند بسیار درازمدت تکامل تشکیل شده است.

از دیدگاه تکامل و سودمندی اجتماعی، حل پرسشهایی که

برحسب آنها هگل قوانین اخلاقی کانت را رد کرد، آسان است. چرا به امانت‌داری اموال نیاز است؟ چرا مالکیت مورد نیاز است؟ و جز آن. اما - تکرار می‌کنم - که ناتوانی کانت و ناتوانی پیروانش در اتخاذ دیدگاه تکامل در آموزش اخلاقی اش، در قیاس با نظریه شناخت اش با وضوح باز هم بیشتری جلوه گر شد. و اینجا درست باز هم در رابطه با نظریه شناخت کانت ما باید کلمات خود کانت را به یاد آوریم: «بزرگترین تکلیف فیلسوف منسجم بودن است، اما این دقیقاً چیزی است که ما بسیار به ندرت با آن روبه‌رو می‌شویم.»

یا کوبی، یکی از معاصران کانت، علیه آموزش اخلاقی وی شورید و در نامه‌ای به فیشته نوشت: «آری من خدانا باور و آدمی بی‌خدایم که برعکس اراده‌ای که به هیچ چیزی تمایلی ندارد، مانند دزد مونا هنگام مرگ بیمارام. من می‌خواهم بیمارام و همچون پیلادس آنگاه که می‌کوشید به عنوان اورس‌تس بگذارد فریب دهم؛ همچون تیمولئون بکشم، همچون اپامینونداس و ژان دووویت قانون‌شکنی و نقض عهد کنم؛ مانند اتو مرتکب خودکشی شوم؛ همچون داود معبد را به تاراج دهم و حتا در روز سبت به خوشه‌های گندم دست‌درازی کنم فقط به این دلیل که گرسنه هستم و از آن رو که قانون را برای انسان و نه انسان را برای قانون ساخته‌اند. این بسیار خوب است و هگل در عقیده خود کاملاً محق بود که این اندیشه‌های یا کوبی «کاملاً ناب‌اند، چرا که بیان آنها از زبان اول شخص، من هستم، من می‌خواهم، نمی‌تواند مانع عینیت آنها گردد.» اما این اندیشه مطلقاً درست که قانون برای انسان و نه انسان برای قانون ساخته شده است، بنیانی تزلزل‌ناپذیر برای اخلاق سودگرایانه، به معنای حقیقی یعنی عینی اش فراهم می‌آورد. <

## یادداشت دهم\*

هگل پیش از این توجه کرده بود که ملاحظه رویدادهای تاریخی از دیدگاه اخلاقی کاری عبث و بیهوده است (ن.ک به گفتارهای پیرامون فلسفه تاریخ ص ۶۷، ویراست نخست، جلد نهم کلیات آثار او). اما «نویسندگان پیشرو» ما هنوز صحت این نظر را درک نمی‌کنند (البته اذعان دارم که به زحمت چیزی از آن شنیده باشند). ایشان از صمیم قلب بر انحطاط اخلاقی که با فروپاشی «بنیادهای» باستانی زندگی مردم همراه است زار می‌زنند، بنیادهایی که جز ترکه و تازیانه و سرکوبی چیز دیگری را دربر نداشت. در نظر ایشان پرولتاریای کارخانه سفینه‌ای مملو از انواع گناهان است. سوسیالیسم علمی اما با نگاه متفاوتی به موضوع می‌نگرد. نمایندگان سوسیالیسم علمی مدتها پیش از آنکه نویسندگان «پیشرو» روسیه توجه کنند می‌دانستند که توسعه سرمایه‌داری جبراً به چیزی که می‌توان آن را بی‌اخلاق شدن کارگران خواند، یعنی پیش از هر چیز بریدن از اخلاق سنتی مستقر، منجر می‌شود. (برای مثال بنگرید به انگلس، وضعیت طبقه کارگر در انگلستان، لاپیزیک ۱۸۴۵ صفحات ۱۲۰ به بعد). اما انگلس رؤیای از سرگیری مناسبات پدرسالاری را در سر نمی‌پروراند، و مهم‌تر از همه، می‌فهمید که از «بی‌اخلاقی» پرولتاریای کارخانه «اخلاق» نوینی فرامی‌روید، اخلاق مبارزه انقلابی به ضد نظم موجود که سرانجام به ایجاد نظام اجتماعی نوینی منجر می‌گردد که در آن کارگران «منحرف»

---

\* این یادداشت به دنبال این عبارت می‌آید: «واقعیتی که تاریخ فئودالیسم و تاریخ بورژوازی، به عنوان نمونه، یگانه دلیل دائمی آن است.»

نخواهند شد، چرا که منابع «انحراف» شان نابود خواهد شد (صفحات ۲۵۶ به بعد). وضع کنونی اندیشه «مترقی» روسی را می‌توان به شرح زیر بیان کرد: ما حتا از آنچه اندیشه مترقی در غرب نیم قرن پیش به آن رسیده بود، هیچ تصویری نداریم. واقعاً که جای بسی نومیدی است.

> این سطور در سال ۱۸۹۲ نوشته شده است، هنگامی که مباحث ما با نارودنیسم غیر علنی (که هنوز به صورت بقایای جریان نارودنایولیا موجود بود) ادامه داشت و مجادله ما با نارودنیکهای علنی، که به ویژه در نیمه دوم سالهای نود تند و تیز شد، هنوز در حال تدارک بود. اکنون، نویسندگان «پیشرو» ما مجالی ندارند که بر فروپاشی «بنیادهای باستانی» زاری کنند و دیگر از پیدایی پرولتاریا در کشور ما متأسف نیستند: خود زندگی تاکنون به آنان نشان داده است که اهمیت انقلابی عظیم این طبقه چه قدر است؛ و مطبوعات «پیشرو» ما اینک در ستایش آن گوی سبقت از یکدیگر می‌ربایند. به قول معروف دیر رسیدن بهتر از هرگز نرسیدن است اما من می‌گویم: زود رسیدن بهتر از دیر رسیدن است. هرآینه افراد پیشرو ما از نگرش باطل خود به پرولتاریا به مثابه یک «دُمَل» محض، زودتر از این دست برداشته بودند، هرگاه با چشم‌پوشی از این نگرش، با تمامی توان‌شان، آگاهی این طبقه را ارتقا داده بودند، باند مشهور صد سیاه اینک نقش خطرناک خود را در سیاست ایفا نمی‌کردند. پافشاری و سرسختی روشنفکران «پیشرو» در دفاع از پیشداوریهای نارودنیسم، واقعاً جنایتی سیاسی است که تاریخ بی‌امان، اکنون به مجازات آنان برخاسته است. <

## یادداشت یازدهم\*

نظرات تاریخی مارکس در باب جامعهٔ ابتدایی، با مطالعات مورگان به نحو درخشانی اثبات شده است (بنگرید به جامعهٔ باستان اثر مورگان که نخستین بار به زبان انگلیسی انتشار یافت و اکنون ترجمه‌های آلمانی، <روسی> و اگر اشتباه نکنم لهستانی آن نیز منتشر شده است). برخی از منتقدان مغرض برآنند که استنتاجات مورگان در باب زندگی قبیله‌ای، تنها بر مطالعهٔ زندگی اجتماعی سرخ‌پوستهای آمریکای شمالی استوار است. با مطالعهٔ کتاب او، کافی است تا قانع شویم که این‌گونه تذکرات «انتقادی» به کلی بی‌اساس‌اند. به همین نحو کافی است به تفصیل یعنی از منابع دست اول، با تاریخ دنیای باستان آشنا شد تا به مسلم بودن هرآنچه مورگان و انگلس دربارهٔ آن می‌گویند پی برد (بنگرید به کتاب منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت). > اما با وجود رویکرد بدخواهانهٔ بسیاری از دانشمندان به اثر مورگان، اندیشه‌های نبوغ‌آمیز او از نظر قوم‌شناسی معاصر پنهان نمانده است. زیر تأثیر وی، مکتب کاملی از قوم‌شناسان در آمریکای شمالی تأسیس شده است که آثار آنان در سالنامه - و در گزارشهای بسیار شایان توجه «مؤسسهٔ اسمیت سونی» انتشار می‌یابد و مدارک فراوان و بسیار ارزشمندی برای تبیین ماتریالیستی تاریخ جامعهٔ ابتدایی فراهم می‌آورد. در میان آثاری که در اروپا بر مبنای مطالعات مورگان نشر یافته، باید پیش از هر چیز از آثار ارزشمند رفیق آلمانی مان ه. کونو یاد

---

\* یادداشت یازدهم به دنبال این عبارت می‌آید: «ولی البته این بررسی از حوصلهٔ این رساله خارج است...»

کنیم که در پیرامونِ نظامهای روابط در میان رنگین‌پوستان استرالیایی، ساختار اجتماعی در مکزیکو و وضع اینکاها و سرانجام دربارهٔ مدارسالاری در رابطه با تکامل نیروهای مولد در قبایل «وحشی» تحقیق کرده است. با وجود این، هنگام سخن گفتن از اروپا، باید پذیرفت که تأثیر آراءِ مورگان هنوز در آنجا نسبتاً ضعیف است. اما تردید نیست که آنجا نیز «قوم‌شناسی» به طور روزافزونی به تبیین‌های صرفاً ماتریالیستی توسل می‌جوید. من تصور نمی‌کنم که پژوهنده‌ای همچون کارل فن دن اشتاینن، علاقه‌ای به ماتریالیسم تاریخی نشان داده باشد؛ در آثار او دست‌کم چندان اشاره‌پی دال بر کمترین آشنایی با این نظریه دیده نمی‌شود. اما در کتاب آموزنده‌اش، در میان نخستین ساکنان برزیل مرکزی، برلین ۱۸۹۴، این روش که از سوی ماتریالیستهای اقتصادی توصیه شده است همواره از آغاز تا پایان، به کار گرفته شده و در اکثر موارد با توفیق همراه بوده است. حتا راتزل که لازم می‌بیند در مقابل اتهام ماتریالیسم از خود دفاع کند (ن.ک. به قوم‌شناسی او، جلد دوم ص ۶۳۱)، توسعهٔ فرهنگ «معنوی» را در وابستگی علی به توسعهٔ فرهنگ «مادی» قرار می‌دهد. او می‌گوید: «مجموع دستاوردهای فرهنگی هر مردمی در هر مرحله از تکامل‌شان، از دستاوردهای مادی و معنوی تشکیل می‌شود. این دستاوردها به وسایل گوناگون، با سهولتی متفاوت و در زمانهای مختلف تحصیل شده‌اند. اساس دستاوردهای معنوی و فرهنگی، دستاوردهای مادی هستند» (همان جا، جلد ۱، ص ۱۷). این همان ماتریالیسم تاریخی است، که تا پایان اندیشیده نشده و بنابراین تا حدی نامنسجم و تا اندازه‌ای خام است. و ما در بسیاری از کتابهای پیرامون تکامل حوزه‌های خاص گوناگون «فرهنگ» ابتدایی یا به قول

مارکس ایدئولوژیهای گوناگون، به همین ماتریالیسم به اصطلاح خودرو، کم و بیش نامنسجم و بنابراین خام می‌رسیم. بررسی هنر ابتدایی، به همین گونه، بر مبنای ماتریالیستی استوار است؛ این را می‌توان با ارائه فهرست مفصلی از آثار نشر یافته در اروپا و در ایالات متحد امریکای شمالی به تأیید رساند؛ اما من فقط اشاره می‌کنم به اثر گروسه، آغاز هنر و کتاب بوفرکار و ضرب که ترجمه‌های روسی آنها نیز موجود است. جالب است که این اثر دومی را کسی نوشته است که نگرش وی به علل اساسی تکامل اجتماعی درست در نقطه مقابل نگرش ماتریالیستی است (چنان‌که این را می‌توان از آنچه بوفر درباره روابط متقابل بازی و کار نوشته است مشاهده کرد). اما بدیهی است که اکنون دانشمندِ حنا بورژوا نیز همیشه نمی‌تواند از تأثیر حقیقت بگریزد، اگرچه او به علت داشتن این یا آن پیشداوری، آن را خوش آیند نمی‌یابد. همه چیز نشان می‌دهد که ما اکنون به سرعت به زمانی نزدیک می‌شویم که آنچه را اکنون می‌توان در علم طبیعی ملاحظه کرد در علوم اجتماعی نیز تکرار خواهد شد: تمامی پدیده‌ها تبیین ماتریالیستی خواهند داشت، لیکن اندیشه بنیادی ماتریالیستها، به مثابه اندیشه بی‌پایه مردود شناخته خواهند شد. فهم علت این رویکرد دوگانه با ماتریالیسم دشوار نیست: نگرش منسجم ماتریالیستی، عمدتاً نگرشی انقلابی به جهان است و «طبقات تحصیل کرده» در کشورهای غربی در حال حاضر به هیچ وجه گرایشی به انقلاب ندارند. این را از کتاب جالبی به قلم یک امریکایی، ادوین سلیگمن، تعبیر اقتصادی تاریخ، نیویورک، ۱۹۰۲، می‌توان دریافت که من به طبقات تحصیل کرده بهتان نزد دام. پروفیسور سلیگمن صریحاً می‌گوید که ماتریالیسم تاریخی به علت پیوندش با سوسیالیسم (ن.ک. به ص ۹۰ کتاب او) و «گزافه‌گویی‌های باطل» مورد ادعایش، از جمله



رویکرد منفی اش به مذهب به طور کلی و به ویژه به مسیحیت، خود را در چشم دانشمندان خوار می‌کند (ن.ک. به تمامی فصل چهارم اثر مذکور). از آنجا که پروفیسور سلیگمن تبیین ماتریالیستی تاریخ را درست می‌داند و چون می‌خواهد صحت آن را دانشمندان دیگر نیز بپذیرند، می‌کوشد ثابت کند که می‌توان جانبدار تبیین ماتریالیستی تاریخ بود ولی در آراء ملحدانه و سوسیالیستی آن، که اکثریت بزرگ هواداران اش تاکنون بدان رسیده‌اند، سهمی نشد. باید تصدیق کرد که سلیگمن به لحاظ خودش، درست می‌گوید: با عدم انسجام معینی، عمل منطقی‌یی که او پیشنهاد می‌کند ظاهراً امکان‌پذیر است. اگر دانشمندان بورژوا به توصیه سلیگمن گوش می‌سپردند، برای علوم اجتماعی نیز مفید می‌بود: چشم‌پوشی از «گزافه‌گویی‌ها»ی مارکسیسم نوین، که البته مرتکب اشتباه بزرگی می‌شدند. اما با مردود شمردن ماتریالیسم تاریخی، آنان نه یک اشتباه، که اشتباهات زیادی مرتکب می‌شوند، بنابراین از دو کاربرد، باز اولی کمتر بد است...

به هر حال، وقتی ن.میخائیلوفسکی فقید، در مباحثه اش با «شاگردان روسی مارکس» بر آن بود که ماتریالیسم تاریخی، به دلیل بی‌پایگی ذاتی اش، قادر به جلب توجه دنیای علمی نیست بی‌رحمانه اشتباه می‌کرد. توجه دنیای علم اینک از هر سو به آن جلب شده است و اگرچه دانشمندان بورژوا، به عللی که مذکور افتاد هنوز در اکثر موارد تمایل چندانی به تصدیق ارزش علمی آن نشان نمی‌دهند، اینک کم نیست مواردی که حتا کارشناسان جغرافیا نیز در آثار تخصصی خود از ماتریالیسم تاریخی سخن می‌گویند و به عنوان نمونه، برخی از اعضای انجمن جغرافیایی برلین از هیچ کوششی برای پیکار با آن مضایقه نکرده‌اند. این، نشانه خشنودکننده‌ای از زمانه است، نشانه‌یی که اهمیت آن اندک نیست. <

## توضیحات ویراستار پروگرس:

۱. اشاره است به «مارکسیستهای قانونی» یعنی بورژوا - لیبرالهایی که در دهه ۱۸۹۰ در مطبوعات علنی روسی زیر پرچم مارکسیسم ظاهر شدند. «مارکسیسم قانونی» هوادار نظرات برنشتاین بود.
۲. اشاره به همین یادداشتهاست.
۳. Proparishchin، یکی از اشخاص یادداشتهای یک دیوانه اثر گوگول که مبتلا به مرض خودبزرگ بینی است.
۴. پیوست مذکور مستخرجه‌ای از خانواده مقدس است، فصل ۶ بند «نبرد انتقادی علیه ماتریالیسم فرانسوی».
۵. ک. مارکس و ف. انگلس. مجموعه آثار، جلد ۴، مسکو ۱۹۷۴.
۶. ف. انگلس، لودویگ فوئرباخ و پایان... در همین کتاب.
۷. ن. گ. نام مستعار ژیتلوفسکی نویسنده مقاله «ماتریالیسم و منطق دیالکتیکی» که در هفته‌نامه روسکویه بوگاتوو شماره‌های ۷ و ۶ (ژوئیه و ژوئن ۱۸۹۸) به چاپ رسید.
۸. آپوریا - مشکلی منطقی که برطرف نشدنی می‌نماید، مثل آپوریای زنون فیلسوف یونانی. برای پیمودن مسافت معینی، نخست نیمی از آن مسافت باید طی شود ولی پیش از آن یک چهارم، یک هشتم و الی آخر باید پیموده شود. بنابراین هر متحرکی برای اینکه از نقطه‌ای معین تا نقطه دیگر مسافتی را طی کند، باید بی‌نهایت مسافتها را پیماید. اما، از آنجا که مکان بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است، مسافت معینی را نمی‌توان پیمود. بدین‌گونه زنون تضادهای عینی حرکت، زمان و مکان را نشان داد لیکن از این اصل، او به استنتاج نادرست «انکار» حرکت می‌رسید.
۹. اشاره به هراکلیتوس است.
۱۰. ک. مارکس، کاپیتال، جلد ۱، مسکو ۱۹۷۴.
۱۱. منقول از شعر پارمیندس فیلسوف یونانی به نام طبیعت.
۱۲. ف. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو ۱۹۷۵، صفحات ۳۰ - ۲۹.
۱۳. ک. مارکس، فقر فلسفه، پاریس ۱۸۸۵، ص ۲۰۴.
۱۴. ک. مارکس، کاپیتال، جلد سوم.
۱۵. گونه، فاوست، بخش ۱.

۱۶. هگل؛ زندگی و آثار او، ن. لاسکی، سنت پترزبورگ.
۱۷. هگل، دائرةالمعارف علوم فلسفی، جد ۱، بند ۸۱.
۱۸. هاینریش هاینه.
۱۹. مقاله «مسکوی جوان» در بند چهارم خاطرات هرتسن، زندگی و اندیشه‌های من.
۲۰. ماهنامه‌ای که به کوشش یک «سوسیالیست حقیقی» د. لونینگ از ژانویه ۱۸۴۵ تا مارس ۱۹۴۸ انتشار می‌یافت.
۲۱. Osvobzhdeniye (آزادی‌بخش) مجله‌ای که زیر نظر پ. ب. استرووه از ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۵ در اشتوتگارت و پاریس انتشار می‌یافت. مجله مزبور از ۱۹۰۴ ارگان اتحاد آزادی‌بخش بورژوا – لیبرال بود که در ۱۹۰۵ هسته حزب کادت را تشکیل داد.
۲۲. پرولتاری ارگان مرکزی حزب بلشویک روسیه بود که از مه تا نوامبر ۱۹۰۵ که به‌جای ایسکرا منتشر می‌شد. سردبیر هر دو نشریه لنین بود.
۲۳. ف. انگلس، جنگ دهقانی در آلمان، صفحات ۳۹ – ۱۳۸.
۲۴. مناقشه پرستی با پرایس در کتابی برنوشته شد که در سال ۱۷۷۸ در لندن انتشار یافت. د. پرستی، بحث آزادانه درباره اصول ماتریالیسم و ضرورت فلسفی.

بخش دوم

# از ایده آلیسم تا ماتریالیسم

گ. پلخائف



## هگل و هگلیهای چپ

داوید اشتراوس، برادران برونو و ادگار بائر. — فوئرباخ

نوشته گ. پلخائف

فلسفه ایده‌آلیستی آلمانی نقش بسیار مهمی در تاریخ تکامل علم در سده نوزدهم ایفا نمود. این فلسفه تأثیر بارزی حتا بر علم طبیعی گذاشت. ولی تأثیر آن بر «مکاتب»ی که در فرانسه علوم اخلاقی و سیاسی نام گرفته‌اند، به نحو غیر قابل مقایسه‌ای نیرومندتر بود. در این مورد، تأثیر فلسفه ایده‌آلیستی آلمانی را باید «تعیین‌کننده» — به معنای کامل این کلمه — دانست؛ زیرا مسائلی را طرح کرد و تا اندازه‌ای هم در حل آنها موفق بود که حل آنها — اگر می‌بایستی بررسی علمی فرایند تکامل اجتماعی امکان‌پذیر گردد — کاملاً ضرور بود. به عنوان مثال کافی است اشاره کنیم به پاسخ شلینگ به مسأله رابطه آزادی و ضرورت در کتاب او. *System des tranzendentalen idealismus, Tübingen, 1800* ولی شلینگ تنها یک پیشگام بود؛ ایده‌آلیسم آلمانی کاملترین نماینده خود را در شخص گئورک ویلهلم فریدریش هگل یافت.

این کاملاً طبیعی بود که نفوذ او باید بیشتر در سرزمین بومی اش،

آلمان، احساس می‌شد. ولی پس از آلمان در هیچ کشوری به اندازه روسیه آموزشِ هگل چنین نفوذی پیدا نکرد.\*

درکِ تاریخِ فلسفهٔ اروپای غربی و علم اجتماعی اروپای غربی در سدهٔ نوزدهم بدون آشنایی با مشخصات عمدهٔ فلسفه‌های هگل و فوئرباخ غیر ممکن است. این امری بدیهی است. ولی در نخستین نگاه درکِ این حقیقتِ تردیدناپذیر چندان آسان نیست که آن نویسندگان روسی که می‌کوشیدند مسائلی را حل کنند که ظاهراً مسائل صرفاً روسی جلوه می‌نمود، مجبور بودند درست به این دو متفکر غیر روس استناد کنند. من امیدوارم ملاحظات آتی نشان دهد که در این مورد هیچ چیز ابداً عجیب نبود. فعلاً من به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که تمامی موضوع، عبارت از سرشت علمی نظام‌های فلسفی هگل و فوئرباخ است. همین سرشت است که به ویژه باید بیش از هر چیز بدان توجه کنیم که البته آن را با هگل آغاز می‌کنیم.

## ۱

پس از کناره‌گیری اجباری چرنیشفسکی از صحنهٔ ادبیات\*\* در محافلِ مرقی ما یک بی‌اعتنایی به «متافیزیک» آلمانی رایج شد از جمله اینکه به هگل بیشتر همچون متفکری محافظه‌کار - اگر نه مرتجع - می‌نگریستند. این اشتباهی بزرگ بود. البته در این امر تردیدی نیست که هگل در اواخر عمر خود از آنچه در جوانی خود

---

\* تأثیر پیوستهٔ هگل و فوئرباخ بر بلینسکی و تأثیر فوئرباخ بر چرنیشفسکی مشهور است. چرنیشفسکی می‌گفت که در جوانی می‌توانست صفحات زیادی از آثار فوئرباخ را از حفظ بخواند.

\*\* اشاره به بازداشت چرنیشفسکی از سوی حکومت تزاری در ۱۸۲۶ است که پس از آن وی به زندان با اعمال شاقه و تبعید ابد به سبیری محکوم گشت. (ویراستار اصلی)

بود خیلی فاصله گرفته بود. او در جوانی همراه با شلینگ درخت آزادی را در مرغزاری در نزدیکی توبینگن کاشته بود و صفحاتی از آلبوم خود را با شعارهایی نظیر «زنده باد آزادی»، «زنده باد ژان ژاک ها» و جز آن سیاه کرده بود و در غروبِ عمرِ خود، هنگامی که روی فلسفه حقوق کار می کرد در حقیقت حاضر بود «آشتی فلسفی با واقعیت» را موعظه کند (بلینسکی وضع هگل را در این هنگام خوب درک می کرد). اما این به هیچ وجه، ویژگیِ اصلیِ نظامِ هگلی که بنیانگذار آن در ایام پیری از احکام تئوریک خود نتایج چنین محافظه کارانه ای گرفت، نیست. این نظام، در تاریخ اندیشه فلسفی، یکی از نخستین مقام ها - اگر نگوئیم نخستین مقام - را اشغال می کند، نه از آن رو که به نتایج علمی ارزشمند ویژه ای دست یافت بل از آن رو که اصول تئوریک باشکوهی را طرح ریخت که نه تنها هر متفکر برجسته ای که می خواهد برای خویشتن تعبیر تئوریک صحیحی از جهان تدوین کند بلکه هر کارگر فعالی نیز که آگاهانه می کوشد نظام اجتماعی پیرامون خود را از نو بنا کند، باید بر آن تسلط یابد. خودِ هگل همواره می گفت که در فلسفه اش نکته مهم روش است و نه نتایج، یعنی نه برخی استنتاجات خاص یا چیزهای دیگر. بنابراین پیش از هر چیز ما باید به فلسفه او از دیدگاه روش نگاه کنیم.

می دانیم که هگل روش خود را دیالکتیکی نامید. چرا؟ در پدیدارشناسی روح، او زندگی انسانی را به گفت و شنود تشبیه می کند، به این معنا که زیر فشار تجربه نظرات ما تدریجاً تغییر می یابد همچنان که برای نظرات طرفین جدلی که از لحاظ ایده غنی و سرشار است چنین چیزی رخ می دهد. هگل با تشبیه روند تکامل آگاهی باروند پیشرفت یک جدل، آن را با واژه دیالکتیک یا حرکت



دیالکتیکی مشخص ساخت. این واژه را قبلاً افلاطون به کار برده بود لیکن این هگل بود که به آن، معنای مهم و به‌ویژه عمیقی بخشید. برای هگل، دیالکتیک روح شناخت علمی است. درک سرشت آن اهمیتی عظیم دارد. دیالکتیک اصلِ تمامی حرکت، تمامی زندگی، تمامی آن چیزی است که در واقعیت روی می‌دهد. به باور هگل، متناهی نه تنها از بیرون محدود است، بلکه به واسطه سرشت خودش، خود را نفی می‌کند و به ضد خودش تبدیل می‌گردد. هرآنچه وجود دارد، می‌تواند، مثالی برای توضیح سرشت دیالکتیک باشد. همه چیز جاری است، همه چیز تغییر می‌کند، همه چیز گذرا و فانی است. هگل قدرت دیالکتیک را با قدرت مطلق الهی مقایسه می‌کند. دیالکتیک، آن نیروی مقاومت‌ناپذیر عام است که هیچ چیز در برابر آن تاب ایستادگی ندارد. در عین حال دیالکتیک در هر پدیده جداگانه مربوط به هر قلمرو جداگانه‌ای از زندگی محسوس است. حرکت را در نظرگیریم: در لحظه معینی، جسم متحرکی در نقطه معینی است ولی در همان لحظه جسم مزبور در فراسوی آن نقطه نیز هست زیرا اگر فقط در نقطه معینی می‌ماند بی‌حرکت بود. حرکت خود یک تضاد زنده است. حرکت، فرایندی دیالکتیکی است. ولی تمامی زندگی طبیعت، حرکت است، لاجرم در مطالعه طبیعت اتخاذ دیدگاه دیالکتیکی مطلقاً ضرور است. هگل طبیعت‌شناسانی را که این نکته را فراموش می‌کنند شدیداً محکوم می‌نماید\* ولی انتقاد عمده وی به ایشان این است که ایشان در طبقه‌بندی‌های خود، دره پهن‌اور و عبورناپذیری میان اشیاء قرار می‌دهند. اشیایی که در واقع به تبع نیروی مقاومت‌ناپذیر

---

\* در واقع در زمان هگل تقریباً همه آنان، این را فراموش کرده بودند.

قانون حرکت دیاکتیکی به یکدیگر تبدیل می‌شوند. پیروزی بعدی، یعنی نظریه تبدیل انواع در زیست‌شناسی به روشنی ثابت کرد که این انتقاد پایه نظری کاملاً درستی داشت. این دقیقاً همان چیزی است که با کشفیات قابل ملاحظه در شیمی که هم‌اکنون در برابر دیدگان ما جریان دارد، معلوم می‌شود. اما شکی نیست که فلسفه طبیعت، ضعیف‌ترین بخش نظام هگل است. او در «منطق»، «در فلسفه تاریخ»، و در فلسفه زندگی اجتماعی به‌طور کلی و نیز در «فلسفه ذهن» خویش قدرت بیشتری از خود نشان می‌دهد. به‌ویژه در همین زمینه بود که نقش او در تکامل اندیشه اجتماعی در سده نوزدهم به ثمر نشست. ولی موضوع زیر را نیز باید مورد توجه قرار داد: دیدگاه هگل، دیدگاه تکامل بود لیکن تعبیرهای گوناگونی از تکامل وجود دارد. حتا هم‌اکنون طبیعت‌شناسان هستند که باد به غبغب انداخته تکرار می‌کنند: «طبیعت جهش نمی‌کند». جامعه‌شناسان نیز غالباً می‌گویند: «تکامل اجتماعی از راه تغییرات آهسته و تدریجی صورت می‌گیرد». هگل برعکس تأکید می‌کرد که در تاریخ نیز درست همچون طبیعت، وقوع جهشها ناگزیر است. او می‌گوید: «تغییرات در هستی به‌طور کلی نه تنها به صورت گذار از کمیتی به کمیت دیگر، بلکه به صورت گذار از کیفیتی به کیفیت دیگر و برعکس نیز ظاهر می‌شود. فرایند دیگر شدن، روند تدریجی را قطع کرده و کیفیتاً چیز دیگری غیر از هستی مفروض پیشین عرضه می‌نماید. آب در جریان سرد شدن نه کم‌کم... بلکه ناگهان یخ می‌بندد. هنگامی که آب به نقطه یخ‌بندان رسیده است (در صورت آرام بودن) کاملاً به حالت مایع است و کمترین لرزشی آن را به حالت انجماد درمی‌آورد». تکامل هنگامی قابل درک خواهد بود که ما به تغییرات تدریجی به مثابه فرایندی بنگریم که جهش (یا

جهشها) از طریق آن روی می دهد. هرکس بخواهد خاستگاه پدیده معینی را تنها با تغییرات آهسته تبیین کند در واقع ناآگاهانه فرض می کند که آن هم اکنون واقعاً موجود است ولی به علت کوچکی اش غیر قابل مشاهده است. چنین تبیینی مفهوم رشد یعنی مفهوم تغییری ساده در حجم را جانشین مفهوم خاستگاه می سازد یعنی به طور دلخواه درست آن چیزی را که به تبیین نیاز دارد محو می سازد.\* می دانیم که زیست شناسی جدید اهمیت «وقفه های تدریج در فرایند تکامل انواع جانوری و گیاهی» را کاملاً قبول دارد. هگل، ایده آلیستی مطلق بود. او می آموخت که نیروی جنباننده تکامل جهان، در تحلیل نهایی قدرت ایده مطلق است. این، البته، فرضیه ای کاملاً اختیاری است و می توان آن را پندارگونه خواند. ترن دلنبورگ بعدها در *Logische Untersuchungen* خود برای اثبات این که استناد به ایده، در واقعیت، هنوز چیزی را تبیین نکرده است، چندان دشواری نداشت. ولی همان گونه که من در جای دیگر نیز گفته ام، ترن دلنبورگ که هدفش ضربه زدن به دیالکتیک بود، در واقع زیربنای ایده آلیستی آن را زیر ضرب گرفت\*\*.\* ترن دلنبورگ کاملاً حق داشت هنگامی که دیالکتیک هگل را که به موجب آن گویا «حرکت خود به خودی تفکر محض، در عین حال خودآفرینی هستی است» نکوهش می کرد ولی در این مورد به سرشت دیالکتیک به طور کلی ایرادی وارد نیست بل عیب از دیالکتیک ایده آلیستی است. این عیب به دست مارکس ماتریالیست برطرف شد، بدان سان که ایراد

\* *Wissenschaft der Logik*, Nurnberg PP. 313. 314

\*\* نگاه کنید به پیشگفتار من بر ترجمه روسی لودویک فوئرباخ و...

ترن دلنبورگ به دیالکتیک اینک اهمیت خود را از دست داده است. ولی مارکس پیش از آنکه ماتریالیست بشود خود از پیروان هگل بود.

## ۲

هگل به عنوان یک ایده‌آلیست تا آنجا که قدرت ایده را نیروی جنبانندهٔ تکامل جهان می‌دانست بر خطا بود. ولی به عنوان یک دیالکتیک‌اندیش تا آنجا که به همهٔ پدیده‌ها از دیدگاه تکامل آنها می‌نگریست بر حق بود. هرکس به پدیده‌ها از دیدگاه تکامل‌شان بنگرد از اینکه در مورد آنها از این یا آن اصل انتزاعی به عنوان معیار سود جوید امتناع دارد. چرنیشفسکی این مطلب را به شیوه‌ای شایان توجه توضیح می‌دهد. او در تتبعاتی راجع به ادبیات روسیه در دورهٔ گوگول، ضمن توصیف وجه مشخصهٔ عمدهٔ نگرش دیالکتیکی به پدیده‌ها می‌نویسد: «همه چیز به مقتضیات، به شرایط زمان و مکان بستگی دارد.» این نگرش به ویژه در حوزهٔ روزنامه‌نویسی ثمربخش بود و در علوم اجتماعی نیز که رسم بر این بود که دربارهٔ پدیده‌ها از طریق این یا آن اصل انتزاعی داوری کنند، این نگرش یکبار و برای همیشه پذیرفته شد. تصادفی نبود که فرانسویان این علوم را «علوم اخلاقی و سیاسی می‌خواندند». چرنیشفسکی در همان تتبعات می‌نویسد: «حقیقت انتزاعی وجود ندارد؛ حقیقت همواره انضمامی یا مشخص است.» به عنوان مثال او به جنگ اشاره می‌کند: «جنگ فاجعه‌آمیز است یا سودمند؟ - به این پرسش پاسخی قطعی همچون قاعده‌ای عام نمی‌توان داد. باید دید چه نوع جنگی مورد نظر

است\*... برای ملل متمدن جنگ معمولاً بیشتر زیان بخش است تا مفید. ولی... جنگ ۱۸۱۲ برای مردم روسیه رهایی بخش بود.\*\* نبرد ماراتن سودمندترین حادثه در تاریخ بشریت بود». آری همین طور است و اگر چنین است، پس این پرسش که کدام ساختار اجتماعی و سیاسی را باید به مثابه بهترین در نظر گرفت دیگر موضوع ندارد. اینجا نیز همه چیز به مقتضیات، به شرایط زمان و مکان بستگی دارد. بدین گونه بود که فلسفه هگل، خیال‌گرایی (اتوپیانیسم) را بی‌رحمانه محکوم کرد. یک شاگرد هگل چنانچه به روش آموزگار خود وفادار می‌بود، می‌توانست یک سوسیالیست بشود، فقط اگر بررسی علمی نظام اقتصادی معاصر او را به این نتیجه می‌رساند که قوانین داخلی تکامل آن نظام، تشکیل نظامی سوسیالیستی را فراهم خواهد آورد. سوسیالیسم یا باید به صورت یک علم درمی‌آمد یا درجا می‌زد. این پاسخی است به این پرسش که چرا بنیانگذاران سوسیالیسم علمی – درست از بطن مکتب هگل برخاستند.

مثال دیگری بزنیم: ج. ب. سی Say مطالعه تاریخ اقتصاد سیاسی را اتلاف وقت می‌دانست به این دلیل که پیش از آدام اسمیت که وی خود رابه غلط پیرو او می‌انگاشت – همه اقتصاددانان دارای نظرات نادرست بوده‌اند. ولی هگل، معاصر او به تاریخ فلسفه به گونه‌ای کاملاً متفاوت می‌نگریست. برای هگل، فلسفه عبارت بود از خودشناسی روح. چون روح پیشرفت می‌کند و با تکامل انسان

---

\* چند سده پیش از وی صاحب مثنوی نیز به همین گونه می‌پرسد که آب برای کشتی سودمند است یا زیانبخش و خود پاسخ می‌دهد: آب در کشتی هلاک کشتی است – آب در زیر کشتی پستی است. [م]

\*\* اشاره است به جنگ مردم روسیه علیه تجاوز ارتش ناپلئون بناپارت. (م)

تکامل می‌یابد، فلسفه نیز از حرکت باز نمی‌ایستد. هر نظام فلسفی اکنون «غالب»، مظهر فکری زمان خود بوده است (Seine Zeit Gedanken erfasst) و این، نشانه‌ای از توجیه نسبی آن به شمار می‌رود. افزون بر این «آخرین فلسفه زمان، برآیند تمامی فلسفه‌های پیشین است و در نتیجه باید اصول تمامی آنها را دربرگیرد.»\*

تاریخ فلسفه تنها با چنین نگرشی می‌توانست به موضوع مطالعه دقیق علمی تبدیل شود. و اگرچه هگل بارها به رفتاری نامحترمانه با داده‌های تاریخی متهم شد (و این اتهام بی‌دلیل هم نبود)، بدین‌گونه که آنها را به مقتضای نظام فلسفی خود تنظیم می‌کند.\*\*\* با این همه هرگز تردیدی نیست که کتاب او Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie هنوز بهترین و آموزنده‌ترین تاریخ فلسفه است؛ یعنی مضمون تئوریک آیین‌های فلسفی گوناگون را در پرتو درخشان‌ترین روشنی‌ها به نمایش گذاشته است.

هگل مسائل حقوق، اخلاق، هنر و دین را از دیدگاه دیالکتیکی همانبودی Selfsame بررسی می‌کرد. او همه این «نظامات» را در رابطه متقابلشان مورد مطالعه قرار می‌داد. او می‌آموخت که «تنها در رابطه با فلان مذهب خاص، این شکل خاص دولت می‌تواند وجود داشته باشد، درست به همان‌گونه که فلان فلسفه و به همان هنر در فلان دولت می‌تواند موجودیت یابد.»\*\*\* با این نگرش، گاه به طور سطحی برخورد می‌گردد. گفته می‌شود که هر یک از وجوه گوناگون زندگی اجتماعی بر وجوه دیگر تأثیر می‌کند و به سهم خود تأثیر سایر

---

\* Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften

\*\*\* ما بعداً خواهیم دید چه چیز او را وادار به ارتکاب این گناه کرد.

\*\*\* Philosophie der Geschichte, Dritt Auflage Einleitun P. 66

وجوه را بر روی خود تجربه می‌کند. این همان نظریه مشهور تأثیر متقابل پدیده‌های اجتماعی است. هگل، اگرچه این نظریه را پذیرفت اما معتقد بود که نمی‌توان در همان حد متوقف شد.

او می‌گوید: «نابسندگی روش بررسی پدیده‌ها از دیدگاه کنش متقابل عبارت از این است که رابطه کنش متقابل به جای اینکه به عنوان معادل مفهوم به کار آید، خود باید فهمیده شود.» معنای این گفته چنین است: اگر من در کشف این نکته توفیق یابم که ساختار دولتی کشور خاصی بر دین آن و دین آن بر ساختار دولتی آن مؤثر واقع می‌شود، طبیعتاً کشف من برای من تا جدی مفید خواهد بود. ولی این کشف، خاستگاه این پدیده‌های متقابل ساختار دولتی خاص و دین خاص - را برای من تبیین نخواهد کرد. برای حل این مسأله من باید عمیق‌تر شوم و به تأثیر متقابل دین و ساختار دولت اکتفا نکنم؛ بکوشم پایه مشترکی را که هم دین و هم ساختار دولت بر آن استوارند کشف نمایم. هگل این را بسیار خوب بیان می‌کرد هنگامی که می‌گفت: «علت نه فقط معلولی دارد بلکه در آن معلول، به عنوان علت، با خودش مرتبط واقع می‌شود»<sup>\*</sup> و اینکه جنبه‌های متقابل را نمی‌توان درست به همان‌گونه که واقع شده‌اند پذیرفت بلکه باید آنها را همچون عناصر یک چیز ثالث، یک چیز «عالی‌تر» در نظر گرفت.

از لحاظ روش شناختی، این درخواستی بی‌نهایت مهم بود زیرا باعث جستجوی آن علت بنیادی‌ای می‌شد که در تحلیل نهایی حرکت تاریخی بشریت را تدارک می‌دید. هگل به‌مثابه یک ایده‌آلیست علت بنیادی این حرکت را روح جهان می‌پنداشت. تاریخ

---

\* Wissenschaft der Logik, Zweites Buch dritter Abschnitt Die wechselwirkung.

چیزی جز نمایش و تحقق این روح، یا به بیان ساده‌تر، این حرکت نیست. این حرکت طی سلسله‌مراحلی صورت می‌پذیرد. هر مرحله جداگانه، اصل اساسی خود را دارد که حامل آن در هر عصر خاصی ملت خاصی است که بدین‌گونه در سرشت مردمی برگزیده چیزی ایجاد می‌کند. این اصل خاص، روح کلی عصر را تعیین می‌کند. هگل می‌گوید: «روح خاص یک ملت به شکل مشخص، تمامی وجوه شعور و اراده آن مردم، واقعیت کلی آن را بیان می‌دارد، این روح خاص، یک انگِ مشترکِ مذهب، نظام حکومت، اخلاق، قوانین، رسوم و نیز علم، هنر و مهارتِ فنی آن ملت است. این ویژگیها را باید از ویژگی مشترک، اصل ویژه یک ملت دریافت. به همین‌گونه برعکس، عام باید در خاص، در جزئیات واقعی تاریخ کشف گردد.»\*

استناد به روح خاص ملت در علم جامعه و از سوی روزنامه‌نویسان به شکل بسیار بدی مورد سوء استفاده قرار گرفت. البته هر نظریه خاصی در معرض سوء استفاده قرار دارد به‌ویژه هنگامی که از زمان خود عقب افتد. این آیین که «روح» ملتی خاص، در مرحله خاصی از تکامل آن ملت با ویژگیهایی متمایز می‌شود چنان‌که از خواندن عقاید برخی ملت‌گرایان برمی‌آید به خودی خود اشتباه نیست. کمترین تردیدی وجود ندارد که «انسان اجتماعی» روانشناسی خاصی دارد که مختصات آن، تمامی ایدئولوژیهای را که او می‌آفریند، (یعنی حوزه‌های گوناگون فعالیت ذهنی او - م.) تعیین می‌کنند. این روانشناسی را اگر مایل باشید می‌توانید روح او بخوانید.

---

\* Philosophie der Geschichte. Einleitung p. 76



البته همواره باید به خاطر داشت که روانشناسی انسان، اجتماعی تکامل می‌یابد یعنی تغییر می‌کند. ولی هگل از این، نیک آگاه بود. و نیز لازم است در نظر داشته باشیم که روانشناسی انسان اجتماعی پیشرفت تاریخی او را تبیین نمی‌کند؛ روانشناسی خود به موجب پیشرفت تاریخی تبیین می‌شود. اما هگل این را به گونه دیگری در میان نهاد: «روح» هر ملت خاص، سرنوشت تاریخی آن ملت و در حقیقت تمامی واقعیت آن، یعنی تمامی زندگی اجتماعی آن ملت را تبیین می‌کند. این اشتباه است و ریشه آن نیز قابل درک است. هگل به عنوان یک ایده‌آلیست بر این باور است که هستی را شعور تعیین می‌کند و لاغیر. کاربست این نگرش ایده‌آلیستی عام در تاریخ شما را به این نتیجه خواهد رساند که هستی اجتماعی برحسب شعور یا اگر شما این بیان را ترجیح می‌دهید برحسب روح ملی تعیین می‌شود. از این رو هگل بر این باور بود که روح هر ملت خاص، البته توجه کنید فقط در تحلیل نهایی، نه تنها هنر آن ملت بلکه دین و فلسفه آن ملت یعنی نه فقط مجموع ایدئولوژیهای آن ملت بلکه نظام سیاسی و حتا تکنولوژی و مجموع روابط اجتماعی آن ملت را نیز تعیین می‌کند. خطای او تنها با کشف نادرستی مبنای عام فلسفه (ایده‌آلیستی) او تصحیح می‌گشت. هر مرحله تکامل روح جهان در صحنه تاریخ به وسیله ملت معینی به نمایش گذاشته می‌شد. عصر تاریخی کنونی، عصر فرهنگ آلمانی است. به باور هگل، ملتی که نماینده عالی‌ترین مرحله تکامل روح جهان است حق دارد که به ملل دیگر همچون ابزارهای محض تحقق هدفهای تاریخی خویش بنگرد. این شایان توجه است. اگر امروز آلمانی‌ها با مغلوبان رو دربایستی ندارند، در این، بدبختانه قطره‌ای از شهد هگلی یافت می‌شود.

اما ملل اسلاو نمی توانستند با میل خود سیادت آلمانی ها را بپذیرند. در زمان شلینگ، بخشی از دانشوران در کشورهای اسلاو با این پرسش سرگرم بودند که این مردمان دقیقاً کدامین مرحله از تکامل روح جهانی را باید به نمایش گذارند.

من پیش از این گفتم که هگل غالباً به تنظیم و ترتیب دلخواه داده های واقعی اعم از تاریخ و جز آن به نفع نظام خود متهم گردیده است؛ اینک می افزایم او به مثابه یک ایده آلیست نتوانست رویکرد دلخواهی خود را با داده های واقعی انکار کند. ولی در این مورد او از سایر بنیانگذاران نظامهای ایده آلیستی کمتر مقصر است. کسانی که به علت ناآگاهی از فلسفه تاریخ هگل ساده لوحانه معتقدند که وی هیچ گاه در فلسفه تاریخش بر زمینه تاریخ مشخصی فرود نیامده،\* بسیار در اشتباه هستند. برعکس او غالباً چنین می کرد و هنگامی که بدین کار می پرداخت، ملاحظاتی فلسفی - تاریخی اش به طور زنده ای بر بسیاری از مسائل مهم تکامل تاریخی انسان روشنی می افکند. مثلاً او در توضیح سقوط اسپارتا با آنچه از دیدگاه «روح جهانی» می توانست گفت خرسند نشد و در جستجوی علت آن در نابرابری دارایی یا مالکیت (Ungleichheit des Besitzes) بود. او خاستگاه دولت را نیز با این نابرابری تبیین می کرد و این «ایده آلیست» مطلق بر این باور بود که پایه تاریخی ازدواج، کشاورزی بوده است. هگل علاقه مند بود این نکته را تکرار کند که او با بررسی دقیق ثابت می کند که ایده آلیسم، حقیقت ماتیالیسم است. مثال هایی که هم اکنون من ارائه کردم و من به آسانی می توانستم مثال های دیگری

---

\* به عبارت خودش.

نیز بیاورم حاکی از این است که در واقع فلسفه تاریخ او با بررسی دقیق‌تر، خلاف این را ثابت می‌کند: ماتریالیسم، حقیقت ایده‌آلیسم است.\* وقتی به یاد می‌آوریم که مارکس و انگلس که بعدها نظریه ماتریالیسم تاریخی را بنیان نهادند در آغاز هگلی بودند، این قضیه برای ما، کم‌اهمیت نخواهد بود.

### ۳

کسی که به روابط اجتماعی از دیدگاه تکامل آنها می‌نگرد، نمی‌تواند مدافع رکود باشد.

هنگامی که هرتسن با فلسفه هگل آشنا شد آن را علم جبر انقلاب خواند.\*\* حتا اگرچند این ارزیابی خالی از عنصر معینی از مبالغه نبود، با این همه مسلم است تا زمانی که هگل به اسلوب دیالکتیکی خود وفادار می‌بود نمی‌توانست مدافع پیشرفت نباشد. وی در پایان گفتار خود درباره تاریخ فلسفه گفت که روح جهانی هرگز از جنبش بازمی‌ایستد، چرا که حرکت به پیش در سرشت اوست. «اغلب چنین می‌نماید که روح جهان خود را فراموش و گم کرده است. ولی در درون مقاومت می‌کند و مدام در فعالیت است - چنان‌که هملت درباره روح پدر خود می‌گفت: «خوب ای، موش کور، به چه سرعتی در زیر زمین کار می‌کنی» - تا اینکه قوای خود را گرد آورد و پوسته زمین را که او از عقلش، از خورشیدش جدا می‌کند، بشکافد. و آنگاه،

---

\* برای جزئیات بیشتر در این باره نگاه کنید به جزوه نقد منتقدان ما و مقاله «برای شصتمین سالمرگ هگل».

\*\* آ. هرتسن. زندگی و اندیشه‌های من (مجموعه آثار جلد ۹، به زبان روسی ص ۲۳).

روح جهان، جوانی بازیافته، با گامهای غول آسا به پیش می رود.\*  
همین را می توان درباره روح جهان گفت: «چه تند کار می کند!»  
این را هرچه می خواهید بخوانید، ولی این، فلسفه محافظت از  
نظم موجود نیست.

چنان که می دانیم هگل متهم به محافظه کاری بود به این دلیل که او  
به همانبودی عقلانی و واقعی اعتقاد داشت. ولی عبارت: «آنچه  
واقعی است عقلانی است، آنچه عقلانی است واقعی است» به  
خودی خود نشانه آمادگی هگل برای پذیرفتن هر نظم اجتماعی  
مفروض یا در این مورد هر نهاد اجتماعی مفروض نیست. برای درک  
این مطلب کافی است رویکرد او را به قدرت مفراط پدر در خانواده  
رومی به یاد آوریم. برای هگل هر چیز موجود واقعی نبود. او در واقع  
می گفت: «واقعیت والاتر از وجود داشتن است.» واقعی، ضروری  
است، در حالی که هرآنچه موجود است ضروری نیست. چنان که در  
پیش دیدیم، روح جهان از حرکت باز نمی ایستد. حرکت ابدی آن، کار  
خستگی ناپذیر آن، رفته رفته نظام اجتماعی مفروض را از مضمون  
ضروری اش تهی می سازد، آن را به شکلی توخالی که از زمان خود  
عقب مانده است، تبدیل می کند. و بنابراین تعویض آن را با نظمی  
تازه ضرور می نماید. اگر واقعی عقلانی است باید به یاد آورد که  
عقلانی نیز واقعی است. اما اگر عقلانی واقعی است پس هیچ قدرتی  
وجود ندارد و نتواند داشت که حرکت دیالکتیکی مترقی آن را متوقف سازد.  
و بی علت نیست که هگل دیالکتیک را به مثابه نیروی عام مقاومت ناپذیری  
تعریف کرد که باید آنچه را که حتما ثابت ترین چیزهاست نابود کند.

«همه چیز جاری است، همه چیز تغییر می‌کند؛ کسی نمی‌تواند دوبار وارد رودخانه‌ای شود و هیچ کس جوهر قتال را دوبار نمی‌چشد.» چنین گفت متفکر عمیق (بدبین) افه‌سوس.\* همین اندیشه اساس فلسفه هگل را تشکیل می‌دهد با این تفاوت که در بوتۀ منطق دقیق‌تر غیر قابل مقایسه‌ای رقیق شده است. ولی اگر همه چیز تغییر می‌کند و اگر نیروی سهمگین حرکتِ دیالکتیکی از پس حتماً محکم‌ترین چیزها برمی‌آید، پس ما حق نداریم که به پدیده‌ها از دیدگاه رازورانه بنگریم. برعکس آنها می‌توانند و باید تنها از دیدگاه علم مورد بررسی قرار گیرند. خواننده باید از تقابل مشهور نامتناهی بودن عالم با قانون اخلاقی ابداعی کانت در انتقاد از عقل عملی آگاه باشد: «همان نگرش اولیه به نامتناهی بودن عالم در حقیقت اهمیت مرا به مثابه مخلوقی حیوانی، زایل می‌سازد... قانون اخلاقی، برعکس ارزش مرا به مثابه موجودی هوشمند با توجه به شخصیتم به‌طور نامحدود بالا می‌برد. قانون اخلاقی بر من یک زندگی مستقل از دنیای حیوانی و حتماً تمامی دنیای محسوس را آشکار می‌سازد.» بدین‌گونه برای کانت و نیز فیثسته قانون اخلاقی کلیدی بود که در را به ماورای این جهان می‌گشود. هگل این را کاملاً‌طور دیگری می‌دید. برحسب آموزش او، اخلاق محصول ناگزیر و شرط ضروری زندگی اجتماعی است. هگل گفته‌ارسطو را نقل می‌کند که پیش از آنکه انسان منفرد به پیدایی آید مردم وجود داشتند. انسان جزئی چیزی وابسته است و بنابراین باید در وحدت با کل موجودیت یابد. اخلاقی بودن یعنی زندگی کردن برحسب

\* اشاره است به هراکلیتوس فیلسوف یونان باستان.

خلقیاتِ کشور خود. برای اینکه انسان تربیت شایسته یابد، باید شهروند یک دولت بسامان گردد.\*

از این چنین برمی آید که اخلاق ریشه در سیاست دارد. در اینجا شباهت زیادی با نظرات انقلابیِ روشنگرانِ فرانسوی سده هژدهم در مورد اخلاق دیده می شود. ولی این شباهت می تواند باعث سوء تفاهم گردد. اگر اخلاقی بودن به معنای زندگی کردن برحسبِ خلقیاتِ کشور خود است، این، نوآوران پیشگام را محکوم می کند که فعالیت شان همواره و ناگزیر آنان را در مقابل برخی خلقیاتِ کشور خود قرار می دهد. یعنی این فعالیت، ایشان را به یک معنا غیر اخلاقی می کند. آریستوفانس سقراط را متهم به زیر پا نهادن اصول اخلاق نمود و مرگ سقراط نشان می دهد که مردم آن این اتهام را وارد دانستند. ولی تناقض با کمک روش دیالکتیکی می تواند به آسانی حل گردد. هگل در مقدمه اش بر فلسفه تاریخ متذکر می گردد: «به طور کلی در مورد پژمردن، زوال و انحطاط نیات و قیود مذهبی، اخلاقی باید گفت اگرچند این نیات و قیود از لحاظ ماهیت درونی خود، نامحدود و ابدی هستند، تجلی آنها، اما ممکن است سرشت محدود داشته باشد. آنها یک بستگی طبیعی با یکدیگر دارند و تابع فرمان تضاد هستند و از این رو گذرا و در معرض پژمردگی و زوال قرار دارند.» اینجا نیز هگل اندیشه ای را بیان می دارد که بعدها لاسال آن را به طور مفصل و دقیق در **Systeme der erworbenen Rechte** بسط داد: «حق روح جهانی والاتر از حقوق خاص و جزئی است.» اشخاص بزرگ که همچون حاملان و مدافعانِ «حق روح جهانی»

---

\* **Rechtsphilosophie**, 153, Anmerkung.

به عرصه تاریخ پا نهادند توجیه کامل خود را در فلسفه تاریخ هگل یافتند، با وجود آن که اعمال ایشان نقض حقوق خاص بود و نظم اجتماعی حاکم را تهدید می‌کرد. هگل این شخصیتها را که با فعالیت خویش دنیایی جدید آفریدند قهرمان خواند. او می‌گوید که «ایشان با نظم قدیم درمی‌افتند و آن را نابود می‌سازند. ایشان نقض‌کنندگان قوانین موجودند. بنابراین آنها هلاک می‌شوند ولی به مثابه اشخاص منفرد هلاک می‌شوند. کیفر دیدن ایشان اصلی را که نماینده آن هستند از میان نمی‌برد... آن اصل بعداً پیروز می‌گردد اگرچند به شکل دیگر. آریستوفانس اشتباه نمی‌کرد. سقراط در واقع تیشه به ریشه اخلاق کهن مردم خود می‌زد و مردم را نباید به خاطر محکومیت او به مرگ سرزنش کرد زیرا آنها حس می‌کردند که او برای نظام اجتماعی پرورنده آنها خطرناک است. آنتیان از نظر خودشان حق داشتند. ولی سقراط نیز حق داشت حتا بیش از داوران خویش، زیرا او سخنگوی یک اصل جدید و عالی تر بود.

هگل نسبت به این «نقض‌کنندگان قوانین موجود» ضعف مثبتی داشت و آن روانشناسان متبحر را تحقیر می‌کرد که می‌کوشیدند افعال چهره‌های تاریخی بزرگ را با حس خودخواهی و انگیزه‌های شخصی تبیین کنند. او فکرمی‌کرد که این کاملاً طبیعی است که اگر انسانی خود را وقف هدفی کند، این کار برای او، از جمله، رضایت شخصی فراهم خواهد ساخت که شاید به تمامی اشکال خودخواهی تجزیه شود ولی اندیشیدن بر این مبنا که چهره‌های تاریخی بزرگ منحصراً با انگیزه‌های شخصی فعالیت می‌کنند تنها برای «نوکران روانشناسی» امکان دارد چرا که در نزد آنها هیچ انسانی قهرمان نیست، نه به علت آنکه واقعاً قهرمان وجود ندارد بلکه از این رو که این داوران فقط نوکر هستند.

۵

علم اخلاق هگل گام بزرگی به پیش بود در تبیین علمی تکامل اخلاقی انسان به واسطه فلسفه. زیباشناسی او نیز در درک ماهیت و تاریخ هنرگامی به همان اندازه بزرگ به پیش بود. این علم به وساطت بلینسکی بر نقد ادبی روسیه تأثیری شگرف داشت و حتا صرفاً به این دلیل، احکام اساسی آن شایان توجه خواننده روسی است.

زیبایی‌شناسی هگل با نظرات نزدیکترین سلف فلسفی وی - شلینگ - در این باره، خویشاوندی دارد. شلینگ می‌گفت که زیبایی نامحدود است که به شکل محدود بیان می‌شود. و از آنجا که تخیل شاعرانه خلاق به اعصار تکامل جهان مشروط می‌شود، هنر تابع تکامل قانونمند و ضروری است که تصویر کردن (یا به قول شلینگ طراحی) آن، وظیفه زیبایی‌شناسی است. قرار دادن چنین وظیفه‌ای در برابر زیبایی‌شناسی، اعلام ضرورت مطالعه علمی تاریخ هنر بود. البته سببی را به هوا بیندازید هزار چرخ می‌خورد تا به زمین برسد. طرح مسأله معینی یک چیز است و حل آن موضوع دیگری است. افزون بر این، مسائل علمی با «طراحی» حل نمی‌شوند ولی باید دانست بدون آن، جلو رفتن برای فلاسفه ایده‌آلیست بسیار دشوار می‌بود. ولی شلینگ با طرح صحیح مسأله خدمتی فراموش‌نشده کرد.

افزون بر این، تعریف زیبایی به مثابه بیان نامحدود به صورتی محدود، نشان دادن این نکته است که مضمون در اثری هنری چیز بی‌اهمیتی نیست، بلکه برعکس بیشترین اهمیت را دارد. به هر حال از دیدگاه شلینگ، رودررو قرار دادن شکل و مضمون عاری از معنا بود. شلینگ اصرار داشت که شکل بدون مضمون نمی‌تواند وجود داشته



باشد زیرا شکل به وسیله مضمون تعیین می‌شود. یک اثر هنری فقط به خاطر خودش به وجود می‌آید. حرمتِ هنر در این است که آفریده‌های آن به خاطر هدفهایی مغایر با آن - مثل لذت حسی یا فایده اقتصادی یا اصلاح اخلاقی انسان یا تنویر او در وجود نمی‌آیند. هنر به خاطر هنر وجود دارد. این اندیشه ازسوی پیروانِ شلینگ به‌طور کلی و پیروان روسی‌اش به‌خصوص با علاقه تکرار می‌شد. به معنایی، همه اینها کاملاً صحیح بود. ولی اگر آثار هنر بیان محدود نامحدود است، اگر تکامل آن برحسب تکامل جهان تعیین می‌شود، پس روشن است که هنر هر عصر تاریخی خاص به عنوان مضمون خود، آن چیزی را در بر دارد که برای مردم آن عصر، مهمترین است. هگل مفاهیم اساسی شلینگ را در زیبایی‌شناسی عمیق‌تر و منظم‌تر کرد.

می‌دانیم که روح، که هگل همواره به آن به مثابه مرجع نهایی اشاره می‌کند، گوهری تغییرناپذیر و ناجنبنده نیست. او حرکت می‌کند، تکامل می‌یابد، در خود دگرگونی می‌پذیرد، خود را در طبیعت، در دولت، در تاریخ جهانی جلوه‌گر می‌سازد. هدف - یا دقیق‌تر بگوییم میوه حرکت ابدی او، خودشناسی است. این دقیقاً برعهده روح است که خود را بشناسد. این تلاش برای خود - شناسی، در فرایند تکامل روحی بشریت تحقق می‌یابد و تجلی آن در هنر، در مذهب و در فلسفه است. روحی که آزادانه گوهر خود را مشاهده می‌کند، هنر یا زیبایی‌شناسی است، روحی که محترمانه این گوهر را به خود می‌نمایاند؛ دین است، بالاخره، روحی که این گوهر را می‌شناسد فلسفه است.

تعریف هنر همچون «مشاهده آزادانه روح گوهر خودش را» حائز

اهمیت است چرا که این تعریف استقلالِ کاملِ حوزهٔ آفرینش و لذتِ هنری را بیان می‌دارد. به باور هگل و نیز شلینگ و کانت، آثار هنری، نه به خاطر هدفهای خارجی، در وجود می‌آیند و باید در وجود آیند. هگل گوید: «مشاهدهٔ زیبا آزاد است (هنر آزاد)؛ هنر با اشیاء، فی‌نفسه آزادانه و نامحدود برخورد می‌کند، در پی آن نیست که آنها را تصاحب کند و از آنها به مثابهٔ چیزهای مفید برای نیازها و معنویات محدود سود جوید.» در عین حال تعریف هنر به مثابهٔ قلمرویی که در آن، روح گوهر خویش را مشاهده می‌کند، بدین معناست که موضوع هنر با موضوع فلسفه (و دین) همانبودی دارد. این ارزشِ سترگِ مضمونِ آفرینشهای هنری را می‌رساند. فلسفه باید به حقیقت پردازد. هنر نیز با حقیقت سروکار پیدا می‌کند. ولی فیلسوف حقیقت را در مفهوم می‌شناسد، در حالی که هنرمند آن را در خیال ادراک می‌کند.\* چون ما اکنون می‌دانیم که حقیقی («عقلانی») واقعی است، پس می‌توانیم بگوییم که این دقیقاً واقعیت است که مضمون هنر را می‌سازد. ولی با این گفته، نباید بپنداریم همهٔ آن چیزی که موجود است واقعی است. هگل تذکر می‌دهد که اشتباه می‌بود اگر تصور می‌کردیم که آفرینش هنری باز تولیدِ سادهٔ آن چیزی است که به وسیلهٔ هنرمند دیده می‌شود، منتها با پیرایه‌هایی؛ که کمالِ مطلوبِ هنرمند عبارت است از موجود به عنوان تصویری که در آن نقاش نسخهٔ اصلی را آب و تاب داده است. کمالِ مطلوبِ هنری واقعیتِ فارغ از آن عناصر تصادف است که در هر وجودِ محدود اجتناب‌ناپذیر است. هنر، اشیاء را - که به بیان هگل به وسیلهٔ تصادفات و عوارض وجود روزمره آلوده شده

---

\* از این رو هگل زیبا را تجلیِ حسیِ ایده می‌داند.

است - با مفهوم آنها هماهنگ می‌کند و همه آن چیزی که نامربوط است به دور می‌ریزد.

با چنین دور ریختنی است که کمال مطلوب هنری خلق می‌شود. از این رو هگل می‌گوید که آرمان هنری عبارت است از واقعیت تا سرحد کمال قدرت آن.

در تکامل تاریخی بشریت سه مرحله عمده دیده شده‌اند: جهان شرقی، جهان عتیق (یونان باستان. م) و جهان مسیحی یا آلمانی. و چون مراحل تکامل تاریخی با مراحل تکامل آرمان هنری متناظر است، هگل برای آن نیز سه مرحله قائل شد.

هنر جهان شرقی، خصلتِ نمادین دارد؛ در این هنر ایده با شیءِ مادی ارتباط دارد ولی هنوز در آن رخنه نکرده است. افزون بر این، خود ایده هنوز نامعین است. تعیین ایده و رخنه آن در شیء تنها در هنر جهان عتیق، به عبارت دیگر در هنر کلاسیک صورت می‌گیرد. اینجا آرمان هنری به شکل انسانی جلوه می‌نماید. این انسانی شدن آرمان، در معرض محکومیت است. ولی هگل می‌گوید از آنجا که هنر هدفش بیان مضمونِ روحی به صورتِ حسی است، باید به چنین انسانی شدن توسل می‌جست. چون تنها هیئتِ انسانی می‌تواند به عنوان شکلِ حسی متناسب با روح به کار آید. از این رو هنر کلاسیک قلمرو زیبایی است. هگل با وجد و شعف می‌گوید: «زیبایی از این بزرگتر نیست و نتواند بود.» ولی هنگامی که دنیای عتیق، از زمانه عقب ماند، جهان‌بینی تازه‌ای و در پی آن آرمان هنر تازه‌ای - رمانتیک - به پیدایی آمد. جهان‌بینی جدید عبارت بود از تلاش روح برای یافتنِ مقصدِ خود نه در خارج از خود بلکه فقط در درونِ خویش. ایده شروع کرد - در هنر رمانتیک - که بر شکل حسی تقدم گیرد. در نتیجه زیبایی

بیرونی، با نقش عمده‌ای که زیبایی روحی برعهده گرفته بود، آغاز به ایفای نقشی ثانوی نمود. ولی به همین دلیل هنر به بیرون آمدن از محدوده خود و گام گذاردن به قلمرو دین میل نمود.

در بینش هگل، معماری، هنری عمدتاً سمبولیک است در صورتی که پیکر تراشی، هنری کلاسیک و نقاشی و موسیقی و شعر اساساً رمانتیک‌اند.

ما می‌توانیم ببینیم چه رابطه‌ی تئوریک دقیقی میان زیبایی‌شناسی هگل و فلسفه تاریخ او وجود دارد. در هر دو اینها، روش واحد و نقطه عزیمت واحدی هست. حرکت روح علت بنیادی تکامل اعلام می‌شود. از این رو در هر دو قلمرو، عیب واحدی وجود دارد. برای توصیف روند تکامل در نتیجه حرکت روح، انسان‌گاه ناچار است به رویکردی دلبخواه با داده‌ها توسل جوید. ولی هگل خواه در زیبایی‌شناسی یا در فلسفه تاریخ عمق اندیشه تابناک خود را به نمایش می‌گذارد. قطع نظر از این، در زیبایی‌شناسی، او به آسانی به «زمینه تاریخی مشخص»<sup>\*</sup> فرود می‌آید و سپس ملاحظات او درباره تکامل هنر به راستی روشنگرانه می‌گردد. بدبختانه در اینجا مجال آن نیست که با ارائه مثال‌هایی چند این حکم را ثابت کنم ولی من باید از صفحات درخشانی که او به تاریخ نقاشی هلند در سده هفدهم اختصاص داده است، یاد کنم.<sup>\*\*</sup>

---

<sup>\*</sup> به بیان خودش.

<sup>\*\*</sup> نگاه کنید به *Vorlesungen über die Aesthetik* او.

آموزنده خواهد بود که آنچه در آنجا می‌گوید با آنچه فرومنتین درباره سرشت و خاستگاه مکتب هلند در کتاب مشهور خود *Les maitres d'autrefois* می‌گوید مقایسه کنید. اندیشه اساسی فرومنتین این است که نقاشی هلند تصویری از بورژوازی هلند در مرحله معینی از تکامل آن است و این کاملاً با بینش هگل مطابقت دارد.

## ۶

هنر زیبا بدین جهت به پیدایی می آید که روح آزادانه گوهر خود را مشاهده کند. دین خاستگاه خود را به وضعی مدیون است که روح از این گوهر در تصور دارد. هگل چنین آموخت. ولی آیا قلمرو تصور می تواند از قلمرو مشاهده جدا گردد؟ اگر پاسخ مثبت باشد این بدون دشواری نخواهد بود زیرا هنگامی که ما شیء خاصی را به تصور درمی آوریم در عین حال آن را مشاهده می کنیم. بی دلیل نیست که خودِ هگل خاطر نشان می سازد که هنرِ رمانتیک از حدود آفرینش هنری پا فراتر می گذارد و به قلمرو دین وارد می شود. برای درک روندِ بعدی تکاملِ اندیشه فلسفی در آلمان لازم است نگرشهای هگل را به دین تا آنجا که امکان دارد بشناسیم. بنابراین من از خواننده دعوت می کنم که به مسأله از زاویه دیگری نگاه کند.

به باور هگل، روح در یک فرایند حرکت دائمی است. فرایند حرکت آن، فرایند خود - آشکارسازی (Self - revelation) آن است. روح خود را در طبیعت، در زندگی اجتماعی، در تاریخ جهانی آشکار می کند. خود - آشکارسازی در زمان و در مکان تحقق می یابد؛ بدین گونه که قدرت نامحدود روح به صورت محدود تجلی می یابد. اگر این شکل محدود را موقوف کنید دیدگاه دینی دارید. هگل می گوید کسی که دارای این دیدگاه است خدا را به مثابه نیرویی مطلق و گوهری مطلق تصور می کند که تمامی غنای جهان طبیعی و معنوی به آن برمی گردد. روح به مثابه چیزی ماورای طبیعی و کاملاً مستقل از ذهن محدود، و در عین حال در قید آن بر تخیل آشکار می شود. ولی در اینجا نیز همواره به شیوه ای همگون آشکار نمی شود. تصور روح

به مثابه وجودی فوق طبیعی همراه با تکامل تاریخی انسان تغییر می‌کند - تکامل می‌یابد. در شرق خدا را به مثابه یک نیروی مطلق طبیعت یا به مثابه گوهری می‌انگارند که انسان در برابر آن، خود اذعان دارد که بی اهمیت و بی اختیار است. در مرحله بعدی خدا به صورت یک ذهن [شناسنده] تصور می‌گردد. سرانجام مسیحیت می‌آید که هگل آن را همچون دین کامل می‌نگرد و آن را وحدت و آشتی مطلق نامحدود و محدود اعلام می‌کند. در مرکز این دین، مسیح جای دارد همچون ناجی جهان، همچون پسر خدا و بالاتر از همه همچون خدا - انسان.

این همان معنایی است که از عبارت زیر مستفاد می‌گردد: دین مضمونی واقعی به صورتی مفهومی است. ولی این صورت هنوز بیانگر کافی حقیقت مطلق نیست. این بیانگر کافی حقیقت را فقط در فلسفه باید یافت. مفهوم، صورتهای مجازی را حفظ می‌کند و آنها را ضروری در نظر می‌گیرد. دین از خشم الهی، از تولد پسر خدا و جز آن سخن می‌گوید. هگل از «حقیقت درونی» مسیحیت با حرارت دفاع می‌کرد. ولی وی باور به صحت قصص انجیل را که معرف اعمال الهی به مثابه رویدادهای تاریخی است ممکن ندید. او می‌گوید قصص مزبور باید به منزله تصاویر تمثیلی حقیقت مانند اساطیر افلاطون به شمار آیند.\* فلسفه هگل دشمن مطلقیت ذهنی بود. از دیدگاه این فلسفه، آرمان شخصیتی ویژه تنها زمانی ارزش دارد که بیانگر روند عینی تکامل اجتماعی و مشروط به حرکت روح جهانی باشد.

---

\* نظریه قصص انجیل به منزله اساطیر را قبلاً شلینگ بیان کرده بود. او می‌گوید: «مسیح» شخصیتی تاریخی است که زندگینامه او پیش از تولدش نوشته شده است. (کونرفیشر، شلینگ، سن پترزبورگ، ص ۷۶۸).

قهرمانانی که هگل دربارهٔ آنان با چنین شور و علاقه‌ای سخن می‌گوید ابزارهای این تکامل‌اند. به همین دلیل در فلسفهٔ او جایی برای خیال‌گرایی (اتوپیانیسم) نیست. گذشته از این، فلسفهٔ او به دلیل دیگری نیز نمی‌توانست قدر مشترکی با خیال‌گرایی داشته باشد، و آن این بود که اعتقادِ راسخ به امکانِ ابداعِ برنامه‌ای برای بهترین نظام اجتماعی - که مختص خیال‌گرایی است - در پرتو دیالکتیک، عاری از هرگونه معنایی است. اگر همه چیز وابستهٔ شرایط زمان و مکان است، اگر همه چیز نسبی است، اگر همه چیز سیال است و همه چیز تغییر می‌کند پس در یک چیز تردیدی نیست: نظام اجتماعی هماهنگ با روابط اجتماعی معینی که در کشوری خاص تشکیل شده است تغییر می‌پذیرد. تعجبی ندارد که هگل هم از رمانتیکها که قویاً به مطلقیت ذهنی دچار بودند و هم از خیال‌گرایان (اتوپیستها) که هیچ تصویری از روش دیالکتیکی نداشتند و چنانکه مشهور است بیشترین قرابتها را با رمانتیکها داشتند متنفر بود. در آغاز کم بودند نمایندگان از مخالفانِ رژیم در آلمان که می‌فهمیدند فلسفهٔ هگل می‌تواند ماندنی‌ترین بنیان نظری برای آرمانهای آزادی خواهانهٔ عصر خود را فراهم کند. هاینریش هاینه یکی از اینان بود. در سالهای چهل سدهٔ گذشته، او مزاح‌گونه از گفت و شنیدی سخن می‌دارد که فرضاً میان او و هگل صورت گرفته و طی آن به خواننده هشدار می‌دهد که عبارت: «هر چیز موجود عقلانی است» در عین حال به معنای آنست که هر چیز عقلانی باید در وجود آید. این شایان توجه است که هاینه در قاعدهٔ مشهور هگل واژهٔ «موجود» را جانشین واژهٔ واقعی ساخت. یحتمل بدین امید که ثابت کند حتا در پنداشت عامیانهٔ این قاعده، معنای مترقی آن محفوظ است.

مشکل لازم باشد که به آنچه گفته شد بیفزاییم که هاینه تا آنجا که از سرشت دیالکتیکی فلسفه هگل سخن می‌دارد حق دارد. ولی نباید فراموش کرد که هگل با کمکِ روشِ دیالکتیکی تلاش کرد یک نظام ایده‌آلیسم مطلق بسازد.

نظام ایده‌آلیسم مطلق، نظام حقیقت مطلق است. اگر هگل چنین نظامی ساخته است - و او باور داشت که در انجام این کار موفق گردیده است - پس با استدلال از دیدگاه ایده‌آلیسم، ناگزیر باید پذیرفت که حرکت وقفه‌ناپذیر روح اکنون به هدف خود رسیده است: در شخص هگل، روح به خود - شناسی، به صورت واقعی و کافی آن یعنی به صورت مفهوم نائل آمده است. و اکنون که هدف حرکت برآورده شده است پس حرکت باید متوقف گردد؛ بدین‌گونه که اگر مقدم بر هگل، اندیشه فلسفی پیوسته رو به جلو در حرکت بود، پیدایی هگل آغاز رکود آن را خبر می‌دهد. ایده‌آلیسم مطلق هگل به تضاد آشتی‌ناپذیر با اسلوب دیالکتیکی خود - و لطفاً توجه کنید - نه فقط در قلمرو اندیشه فلسفی - گرفتار آمد. اگر هر فلسفه‌ای بیان فکری زمان خود است، فلسفه‌ای که نماینده نظام حقیقت مطلق است، بیان فکری آن دوره تاریخی است که متناسب با یک نظام اجتماعی مطلق است، نظامی که همچون تحقق عینی حقیقت مطلق به کار می‌آید. و از آنجا که حقیقت مطلق حقیقت ابدی است، آن نظام اجتماعی که در خدمت بیان عینی آن است ارزش دائمی کسب می‌کند. برخی جزئیات ممکن است در آن تغییر یابد اما نمی‌تواند دستخوش تغییرات اساسی گردد. از این رو در درس گفتارهای پیرامون تاریخ فلسفه که در آن هگل با شور و علاقه از قهرمانان عهد عتیق که به ضد نظم مستقر شوریدند، به گفتمانی آموزشی



برمی‌خوریم دربارهٔ اینکه چگونه در جامعهٔ درونی مدرن به خلاف عهد عتیق فعالیت فلسفی می‌تواند و باید به دنیای درونی محدود شود چرا که دنیای بیرونی، نظام اجتماعی، به نظم عقلانی معینی رسیده است و «با خود آشتی کرده است». بدین‌گونه که اگر سابقاً در قلمرو روابط اجتماعی حرکت وجود داشته است، اکنون باید به پایان آید. این بدین معناست که ایده‌آلیسم مطلق هگل در آموزش خود دربارهٔ مسألهٔ روابط اجتماعی نیز با روش دیالکتیکی وارد تضاد شد. و بنابراین فلسفهٔ هگل دو سو دارد: سوی مترقی (که دقیقاً وابستهٔ روش اوست) و سوی محافظه‌کارانه (که دقیقاً وابستهٔ ادعای او به دارا بودن حقیقت مطلق است). باگذشت سالها، سوی محافظه‌کارانه بیشتر به حساب سوی مترقی افزایش یافت. این نکته به زنده‌ترین وجهی در فلسفهٔ حق Philosophie des Rechts او فاش گشت. این اثر مشهور، گنجینه‌ای واقعی از اندیشه‌های عمیق است. ولی در عین حال در تقریباً هر صفحهٔ آن تمایل هگل در کنار آمدن با نظم موجود به چشم می‌زند. شایان ذکر است که ما حتا در اینجا نیز با این عبارت برخورد می‌کنیم: «صلح با واقعیت» که کراراً بلینسکی در سلسله مقالات خود دربارهٔ سالگرد برودینو از آن استفاده کرد.\* از این موضوع چنین برمی‌آید که اگر ایدهٔ هگل در باب عقلانیت و واقعیت به پیدایی سوء تفاهمات میدان داد، او خود بیش از هرکس مسؤول تھی ساختن ایدهٔ مضمون دیالکتیکی قبلی آن و قبول واقعیت ملال‌انگیز روسیه همچون عین تحقق عقل است.

---

\* این هگل بود که گفت انسان با کشف عقل نهفته در واقعیت، به ضد واقعیت نمی‌شورد، بلکه با آن صلح می‌کند و به آن دل می‌سپارد.

آن دسته از پیروان هگل که بیشتر زیر تأثیر عنصر دیالکتیکی در فلسفه او بودند مانند هر تسن آن را به مثابه علم جبر انقلاب می دانستند، کسانی که بیشتر زیر تأثیر ایده آلیسم مطلق بودند، می خواستند این فلسفه را همچون علم حساب ایستا درک کنند. در سال ۱۸۳۸ از سوی کارل بایرهوفر کتابی در لایپزیک انتشار یافت به نام *Die Ideen Geschichte Philosophie* (که در حد خود کتاب جالبی بود). بایرهوفر ادعا کرد که هگل اوج تکامل روح جهانی بود. و اینکه ایده فلسفه موجود در خود و برای خود، در او، جفت خود را پیدا کرده است. در قبول سرشت مطلق فلسفه هگل، از این نمی توان فراتر رفت. بایرهوفر پس از این اظهار عقیده بی درنگ این نتیجه ناگزیر و منطقی را می گیرد که اینک ایده مطلق خود به صورت واقعیت درآمده است و بنابراین جهان اکنون به هدف خود رسیده است. شاید چندان ضروری نباشد که درباره این حقیقت بحث کنیم که چنین نتیجه ای به سود هر نوع تمایل محافظه کارانه بود، هم در خود آلمان و هم در کشورهای دیگری که زیر نفوذ فلسفه آلمانی قرار داشتند.

## ۷

نظام هگل سرنوشت خودش را داشت که برای هزار و یکمین بار این حقیقت را تأیید کرد که روند تکامل فلسفه مانند هر ایدئولوژی دیگر به وسیله روند تکامل تاریخی تعیین می شود. تا زمانی که نبض زندگی اجتماعی در آلمان به کندی می تپد، آموزش مزبور رسماً به عنوان فلسفه سلطنتی پروس پذیرفته شد. اما وقتی که نبض زندگی اجتماعی تند گشت عنصر محافظه کار در فلسفه هگل کم کم به وسیله عنصر

مترقی دیالکتیکی به عقب رانده شد. در نیمه دوم سالهای ۱۸۳۰ انسان می توانست با توجه کامل از انشعاب در اردوی هگلی سخن گوید. در ۱۸۳۸، آ. روگه و ت. اخترمه‌یر به تأسیس Hallische *Handbucher Fur deutsche Wissenschaft und kunst* همت گماشت که در ۱۸۴۱ از لاهه به لایپزیک منتقل شد. نام آن به سالنامه آلمانی تغییر یافت. مجله گرایش به چپ داشت. در نتیجه مقدر نبود که عمر درازی در ساکسونی داشته باشد. در ۱۸۴۳ تعطیل شد و روگه سپس کوشید آن را در پاریس زیر عنوان سالنامه آلمانی - فرانسوی انتشار دهد. معلوم بود به شکل تازه نیز عمر آن کوتاه خواهد بود. فقط یک شماره (دو شماره در یک جلد) انتشار یافت. اما نکته جالب در این مورد این بود که ناشر آن افزون بر روگه کارل مارکس نیز بود. فریدریش انگلس نیز از همکاران فعال آن بود. هگلیان چپ تدریجاً مبانی فلسفی خود را ترک می گفتند و بیش از پیش رنگ سیاسی و سوسیالیستی به خود می گرفتند.

ولی حرکت رو به پیش اندیشه فلسفی که هگلی ها از آموزگار خود آن را به ارث برده بودند پیش از ظهور خود در سیاست و در سوسیالیسم، در هیات خود را بروز داد.

چنان که می دانیم، هگل صحت تاریخی قصص انجیل را نپذیرفت و مانند شلینگ به آنها همچون اسطوره های رمزی مشابه اساطیر افلاطون می نگریست، (به سطور پیش بنگرید). از سوی دیگر هگل بر این باور بود که وظیفه فلسفه دین شناخت دین مثبت بود. بدین گونه که دین برای فیلسوف به صورت موضوع شناخت علمی درآمد. ولی شناخت دین به چه معناست؟ از جمله به معنای تن دادن به بررسی علمی، انتقادی مسأله خاستگاه آن روایات، آن اسطوره های تمثیلی

که از رهگذر آنها دین حقیقت را تصور می‌کند. داوید فریدریش اشتراوس (۱۸۷۴ - ۱۸۰۸) یکی از شاگردان هگل این وظیفه را به عهده گرفت.

کتاب وی **زندگی عیسا** در ۱۸۳۵ انتشار یافت. این نخستین رویداد تئوریک بزرگ در فرایند تجزیه مکتب هگلی بود. اشتراوس هیچ‌گاه مستعد رادیکالیسم سیاسی نبود. در دوره انقلابی ۴۹ - ۱۸۴۸ او خود را اپورتونیستی تمام‌عیار نشان داد. ولی در ادبیات دینی آلمان، انتشار کتاب وی رویدادی دورانساز و به‌راستی انقلابی بود. ت.ژیگلر تصور می‌کند که مشکل بتوان کتاب دیگری همچون **زندگی عیسا** اشتراوس در سده نوزدهم سراغ کرد که تأثیری چنین داشته بوده است.

اشتراوس به معجزات به مثابه اقوا دلیل سندیت تاریخی بسیار ناچیز **قصص انجیل** می‌نگریست.

در ادبیات دینی آلمان در آن زمان رویکردی دوگانه به معجزات وجود داشت. «**اصحاب ماوراء طبیعی**»، آنها را واقعی می‌پنداشتند، در صورتی که خردگرایان منکر آنها بودند و می‌کوشیدند تبیین طبیعی از معجزات مورد ادعا پیدا کنند. اشتراوس با هر دو دیدگاه مخالف بود. او نه تنها از باور داشتن به معجزات امتناع کرد بلکه گفت خود حوادثی که از سوی معتقدان به انجیل به عنوان معجزات معرفی می‌شوند و خردگرایان آنها را به علل طبیعی تبیین می‌کنند، از بیخ دروغ است. او اعلام داشت زمان آن فرارسیده که «به این کوششهای غیر علمی که ناممکن را ممکن نشان دهد و آنچه را که اصلاً در تاریخ اتفاق نیفتاده از لحاظ تاریخی قابل تصور سازد» پایان دهیم. به پیروی از شلینگ و هگل، وی این عقیده را بیان داشت که **قصص انجیل** نباید

همچون گزارشی از رویدادهای واقعی بلکه تنها همچون اسطوره‌هایی تلقی شوند که از درون جامعه‌های مسیحی بیرون زده و آرزوهای منتظران ایده‌های ظهور مسیح را در آن زمان منعکس می‌سازند. او خود در سطور زیرین نظراتش را درباره‌ی خاستگاه این اسطوره‌ها شرح می‌دهد:

«من گفتم این سودی در بر ندارد که بخواهیم مثلاً قصص راجع به ستاره‌ای که بر منجمان ظاهر شد، درباره‌ی تبدیل هیئت، اطعام اعجاز‌آمیز و جز آنها را به مثابه‌ی فرایندهای طبیعی قابل فهم کنیم. ولی چون تصور اموری این‌گونه غیرطبیعی به مثابه‌ی اموری که واقعاً اتفاق افتاده‌اند غیر ممکن است، این قصه‌ها را باید به مثابه‌ی جعلیات تلقی نمود. به این پرسش که چگونه در زمانی که انجیلها به پیدایی آمدند چنین قصه‌هایی درباره‌ی عیسا جعل شد من در پاسخ بیش از هر چیز به انتظاری که برای ظهور مسیح شایع بود اشاره کردم. من گفتم پس از آنکه تنی چند از افراد و سپس عده‌ی روزافزونی از مردم عیسا را به عنوان مسیح [منجی] پذیرفتند، ایشان معتقد شدند که هر چیزی که از مسیح برحسب پیشگوییهای تورات و تعبیرات گسترده‌ی آنها انتظار داشتند باید در او محقق می‌شد. با وجود آنکه شهرت داشت عیسا در «ناصره» متولد شده است، او به عنوان مسیح و پسر داود باید در بیت‌الحم متولد می‌گشت چرا که میخا\* چنین پیشگویی کرده بود. سرزنشهای شدید عیسا خطاب به هم‌شهریان خود به علت هیجانشان به خاطر معجزات می‌توانست در حدیث محفوظ گردد ولی چون نخستین منجی مردم - موسی - معجزاتی نشان داده بود،

\* یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل.

پس آخرین منجی - یعنی عیسا نیز باید به چنین معجزاتی دست زند. اشعیا نبی\* پیشگویی کرده بود هنگامی که مسیح ظهور کند، چشمان کور بینا شود، کر شنوا گردد، چلاق مانند گوزن بدود و لال به فصاحت زبان گشاید؛ بدین گونه دقیقاً حتا در جزئیات معلوم بود کدام معجزات خاص باید به وسیله عیسا اجرا شود زیرا او مسیح بود. بدین لحاظ نخستین جوامع مسیحی نه تنها توانستند بلکه می باید قصصی درباره عیسا جعل کنند بی آنکه تشخیص دهند خودشان آنها را جعل کرده اند... این نظریه، خاستگاه اسطوره های مسیحی نخستین را در همان ردیف خاستگاه اساطیری قرار می دهد که ما در تاریخ پیدایش ادیان دیگر به آن برمی خوریم. این درست آن چیزی است که آخرین دستاوردهای علم را در حوزه اسطوره شناسی تشکیل می دهد - فهمیدن اینکه به وجود آمدن اسطوره و باز نمودن شان به شکل اولیه، جعل آگاهانه و عمدی شخص واحدی نبوده، بلکه محصول شعور جمعی تمامی یک قوم یا گروهی دینی است که شاید در آغاز توسط شخص معینی بیان می گردد ولی مردم دقیقاً بدین دلیل به حرف او باور می کنند که او کسی جز سخنگوی اعتقاد عمومی نیست. اسطوره پوسته ای نبود که درون آن آدم عاقلی به منظور استفاده مذهبی مردمی جاهل ایده ای قرار داده بلکه او خود در قصه و به شکل قصه ای که شرح می دهد از آن ایده آگاه می شود، ایده ای که آن را او خود به شکل ناب و خالص اش هنوز نمی توانست درک کند.\*\*

---

\* یکی از پیامبران بنی اسرائیل.

## ۸

شکی نیست که طرح مسأله را تنها بدین طریق می توان علمی دانست. در شخص اشتراوس، مکتب هگل در برخورد با دین - یا دستکم با برخی ثمرات آفرینش دینی، چاقوی جراحی پژوهش علمی را نیک به کار می گیرد، ولی طرح درست مسأله ای همانا حل صحیح آن نیست. کتاب اشتراوس تغییرات و اعتراضات بسیاری را برانگیخت؛ بدین گونه که مثلاً ویس (Die evangelische Geschichte Kritisch und Philosophisch bearbeitet, 1838) ادعا کرد که در آن هنگام که نخستین انجیل‌های سه گانه ما نوشته می شدند، هیچ سنت «معینی» هنوز در جامعه های مسیحی شکل نگرفته بود. در نتیجه مضمون این انجیلها نمی توانست به وسیله حدیث تبیین گردد. ویس که انجیل روایت مرقس قدیس را از لحاظ ترتیب زمانی انجیل‌های ما نخستین انجیل می دانست، در پی آن بود تا ثابت کند که این نخستین انجیل مبنای روایت‌های متی قدیس و لوقای قدیس را فراهم ساخت. ولی اگر یک انجیل شناس، مواد خود را از دیگری وام گیرد هیچ چیز او را در بازنویسی آن متوقف نمی کند. این نشان می دهد که در انجیلها، یحتمل ما نه فقط با اسطوره ها بلکه با محصولات آفرینش شخصی انجیل نویسان نیز سروکار داریم. سرانجام عقیده ای بیان شد مبنی بر اینکه در دوره پیش از ظهور مسیح و تشکیل جامعه های مسیحی، اندیشه ظهور مسیح در جهان یهودی چنانکه اشتراوس تصور می کرد، چندان گسترده هم نبوده است.

سرسخت ترین منتقدان اشتراوس برونو بائر (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹) بود. اشتراوس، ضمن پاسخ به منتقدان خود توضیح داد که اینک سه گرایش در

مکتب هگلی وجود دارد: مرکز، دو جناح داشت: راست و چپ. \* برونوبائر یکی از شاگردان سابق مکتب هگل در آغاز به جناح راست تعلق داشت؛ اما در پایان دهه‌سی، او یکی از افراطی‌ترین اعضای جناح چپ شد. او در ۱۸۴۰ *Kritik der evangelischen Geschichte de Johannes* و در ۴۲ - ۱۸۴۱ *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes* خود را انتشار داد. این آثار به‌ویژه دومی هیجان زیادی برپا کرد. مؤمنان مسیحی چنان علیه بائر برآشفتمند که سبب برکناری او از مقام دانشیاری دانشگاه گردیدند. \*\*

به عقیده بائر ارزش ماندنی اشتراوس در این حقیقت است که او نهایتاً از راست‌کیشی (Orthodoxy) گسست. با انجام این کار او تنها نخستین گام را به سوی فهم درست داستان انجیل برداشته بود. نظریه او درباره اساطیر تاب انتقاد ندارد و خود از رازواری رنج می‌برد. اشتراوس با گفتن اینکه قصص انجیل ریشه در سنت دارد مسأله‌ای را روشن نکرد چون وظیفه دقیقاً رسیدگی به فرایندی است که سنت را در وجود می‌آورد. داستانهای انجیل انشاء رمزآمیز و ناآگاهانه جامعه مسیحی نبود، بلکه کار کاملاً آگاهانه اشخاص معینی است که هدفهای مذهبی معینی را دنبال می‌کردند. این، به بارزترین وجهی از قرائت انجیل چهارم مستفاد می‌شود ولی در انجیل‌های دیگر نیز قابل ملاحظه است. به اصطلاح لوقای قدیس، انجیل به اصطلاح مرقس قدیس را تغییر شکل داد و به اصطلاح متی قدیس، هر دو اینها را بازنویسی کرد و کوشید حکایات آنها را با اندیشه‌ها و نیازهای زمان خود سازگار

---

\* نگاه کنید به مقاله جالب او: «گرایشهای گوناگون در مکتب هگلی در رابطه با مسیح‌شناسی» در مجموعه آثار جدلی وقف شده به دفاع از زندگی مسیح و توصیف الهیات معاصر. \*\* او سپس به استادیاری در دانشگاه بن برگزیده شد.



نماید. او کوشید انجیلها را با یکدیگر وفق دهد ولی خودش را در انبوهی از تضادها گرفتار ساخت.

اشتراوس به این نتیجه رسیده بود که برای ابراز نظر قطعی در مورد شخصیت عیسا اطلاعات ما چندان کفایت نمی‌کند. برونوبائتر وجود عیسا را در تاریخ به کلی منکر شد. این قابل فهم است که او چه طوفانی از خشم باید در میان اکثریت عظیم خوانندگان خود برپا کرده باشد. و البته نباید فراموش کرد که بائتر با وجود این، مسأله را خیلی صحیح‌تر از اشتراوس طرح کرده بود. پژوهندگانی که از نظرات بائتر حمایت کردند به هر حال، مجبور بودند به مسیحیت نه همچون میوه‌ای که نهایتاً در خاک انتظارات یهودیان از یک مسیح ایده‌آل فرآورده شده بود، بلکه به مثابه محصول معنوی تکامل فرهنگ یونانی - رومی بنگرند. بائتر اصرار داشت که مسیحیت فرآورده روابط اجتماعی خاصی است. در واقع او خیلی بعد یعنی در سالهای هفتاد سده گذشته شروع کرد که بدین‌گونه سخن گوید. در زمان جدال خود با اشتراوس، او در درک خود از مسیحیت یک ایده‌آلیست کامل بود. و این، چند سالی بعد سرزنش مارکس را متوجه‌اش ساخت که: به عقیده بائتر، این انجیلها نه از سوی روح القدس بلکه به وسیله خود آگاهی نامحدود دیکته شده‌اند.\*

برای درک معنای فلسفی این سرزنش و بدین‌گونه توضیح نقش بائتر در تاریخ هگل‌گرایی آلمانی پس از هگل، لازم است ارزش خود بائتر را برای منازعه‌اش با اشتراوس در نظرگیریم.

---

\* اشاره پلخانف به انتقاد مارکس از برونو بائتر در خانواده مقدس است.

به نظر او، این منازعه، منازعه‌ای بود دربارهٔ جوهر از یکسو و خود-آگاهی از سوی دیگر. اشتراوس در تبیین خود که انجیلها، آفریدهٔ ناخودآگاه جامعهٔ مسیحی بوده‌اند، به دیدگاه جوهر معتقد بود. برونو بائر با انکار این دیدگاه و اثبات اینکه روایات انجیلها را حواریون، آگاهانه جعل کرده‌اند خود را یکی از نمایندگان خود-آگاهی معرفی نمود.

مسأله‌ای که وی بر حول آن به مباحثه با اشتراوس وارد شده بود، در واقع بسیار گسترده‌تر از مسألهٔ خاستگاهِ قصصِ انجیل بود. این پرسش، پرسش بزرگ فلسفی و تاریخی بود که چگونه روند قانونمند تاریخ به‌طور کلی و تاریخ تفکر به‌ویژه، با فعالیتِ آگاهانهٔ اشخاص معینی پیوند می‌خورد. این پرسش پاسخ کامل خود را در این حکم می‌یابد که روندِ قانونمندِ تاریخ به موجب مجموعه‌ای از اعمالِ شخصیتها تعیین می‌شود و اینکه نتیجتاً اعمالِ مزبور را نباید نقطهٔ مقابلِ حرکتِ قانونمندِ تاریخی قرار داد. در واقع، مفهومِ هماهنگی با قانون، مطابقت با مفهومِ ضرورت است و حال آنکه فعالیتِ آگاهانهٔ اشخاص منفرد برای خود ایشان چنین می‌نماید که زیر سلطهٔ ضرورت نیست یا به عبارت بهتر آزاد است. ولی بدین علت برای آنها چنین می‌نماید که اینان با آگاه بودنِ خودشان به‌عنوان علتِ رویدادهای اجتماعی معین، آگاهیِ خود را به‌مثابهٔ نتیجهٔ آن وضعیت اجتماعی که در چارچوب آن تمایل آنها به عمل در طریقی خاص و نه در طریق دیگر به‌وجود می‌آید، نمی‌دانند. عملکردِ آزادانه به معنای تحققِ هدفهایِ خود و وسیلهٔ نیل به هدفهایِ دیگران نبودن است.

آزادی نقطه مقابل اجبار است و نه ضرورت. فعالیت آگاهانه اشخاص بزرگ در هر دوره خاص، آزاد بود به این معنا که ایشان به آرمانهای خویش و نه آرمان شخص دیگری دست می‌یافتند و در عین حال ضروری بود چرا که تصمیم ایشان در خدمت به این آرمانها به موجب سرتاسر گذشته تکامل اجتماعی تعیین می‌شد. افزون بر این حتا آزادترین فعالیت اشخاص، همواره نتایجی به بار می‌آورد که هرگز خود ایشان پیش‌بینی نکرده بودند. این حتا از یک نگاه اولیه و سطحی روشن می‌شود که این نتایج می‌توانند تبیین خود را فقط در رابطه ضروری و قانونمند میان پدیده‌های اجتماعی پیدا کنند. با وجود روشن بودن همه اینها، فعالیت آزاد اشخاص منفرد اغلب تعمداً و با انگیزه‌های روانشناختی معینی - در نقطه مقابل روند قانونمند عام تکامل گذاشته می‌شود. هرچند فلسفه هگل، بیهودگی چنین تقابلی را نیک نشان داد، حتا برجسته‌ترین هگلیها که اشتراوس و برونوبائر نیز بی‌شک از آن جمله بودند، همواره نمی‌توانستند خود را از آن خلاص کنند. اشتراوس با ادعای اینکه قصص انجیل از میان احادیث و سنن جامعه مسیحی برخاست و با انکار - دست‌کم در آغاز - نقش خلاق اشخاص منفرد در پرورش سنت و حدیث، به یکسوی تناقض چسبید. بائر با زبان هگلی خود این معنا را با گفتن اینکه اشتراوس به دیدگاه جوهر وفادار است بیان کرد. بائر با استشهاد از هگل اظهار داشت چنین برداشتی از سوی اشتراوس گناهی بود علیه فلسفه - البته فلسفه هگل - که نیاز به پیشرفت از جوهر به خودآگاهی داشت. شاید وی حاضر بود حق جوهر را بپذیرد ولی خواستار آن بود که خودآگاهی نیز به حق خود برسد. او می‌گفت: «خطای اشتراوس این نیست که آن نیروی عام را داخل حرکت می‌کند بلکه در مجبور

ساختن آن است به عمل، مستقیماً از عامیت خود.\* این گفته به راستی عالی بود. ولی بائر نیز در دفاع از «خودآگاهی» خیلی حرارت نشان داد. وی از آن، چنان با شور و علاقه دفاع می‌کرد که گویی «نیروی عام» نیز کاملاً خارج از بینش اوست. به عبارت دیگر او به سوی دیگر این تضاد چسبید: او «جوهر» را با «خود-آگاهی» به گونه‌ای آشتی داد که خودآگاهی برای او همه چیز شد و جوهر هیچ، همین بود که مارکس را واداشت آن تذکر طنزآمیز را بدهد که ما در بالا نقل کردیم، تذکری که معادل نکوهش او به ایده‌آلیسم تاریخی مفرط بود. اختلافات میان اشتراوس و بائر اختلافاتی مبتنی بر اندیشیدن به شیوه هگلی بود. ولی چنان‌که دیدیم هریک از آنها به یکی از طرفین متقابل تضاد میان روند قانونمند تاریخ و فعالیت مختار شخصیتها چسبیده بود. به همان نسبتی که آنها در این یکسوگی مقصر بودند، با آموزگار خود اختلاف داشتند. اختلاف بائر با هگل متضمن انکار فلسفه تاریخ هگلی بود و بازگشت به نظرات روشنگران فرانسوی سده هژدهم که به نظر آنها «جهان تحت حاکمیت عقیده است».

اما این بازگشت گامی به عقب بود، حرکت قهقرایی در شناخت فرایند تاریخی. هیچ کس انکار نمی‌کند که «عقیده» بر روند تکامل اجتماعی تأثیر می‌گذارد. ولی پرسش این است که آیا ما نباید بپذیریم که فرایند تشکیل و تکامل «عقیده» با قانون یعنی با ضرورت مطابقت دارد؟ هلوسیوس، یکی از درخشان‌ترین و دلیرترین نمایندگان فلسفه روشنگری سده هژدهم فرانسه وجود چنین ضرورتی را حدس زد. او گفت که تکامل شناخت و در نتیجه «عقیده» به طور کلی تابع قوانین

---

\* Die gute Sache Freiheit und mein eignr Angelegenheit Zurich.

معینی است و اینکه علی‌ناشناخته‌ای هستند که تکامل را تعیین می‌کنند. او با این گفته در برابر فلسفه تاریخ - یا اگر شما مایل باشید در برابر جامعه‌شناسی - وظیفه جدید و بسیار مهم کشف علی‌ناشناخته‌ای را گذاشت که روند تکامل «عقیده» را تعیین می‌کنند. هگل کبیر اهمیت عظیم این وظیفه را درک کرد اگرچند وی شاید آگاه نبود که چه کسی آن را فرموله کرده است. او در درس - گفتارهایش درباره تاریخ فلسفه و هنگام ارزیابی آناکساگوراس به آن اشاره کرد. آناکساگوراس می‌گفت جهان به موجب عقل حرکت می‌کند. هگل با این ایده کاملاً موافق بود ولی در کاربرد آن به تبیین فرایند تاریخی، متذکر شد که عقل تاریخ را هدایت می‌کند تنها به این معنا که آن، حرکت اجسام سماوی را راهنمایی می‌کند یعنی به معنای تطابق با قانون. پیشرفت تاریخی بشریت تابع قوانین معینی است. خفاش مینروا\* فقط در شب پرواز می‌کند. انسانها هنگامی به تفکر درباره روابط اجتماعی خودشان آغاز می‌کنند که روابط مزبور رو به انحطاط دارند و آماده می‌شوند تا جای خود را به نظامی جدید واگذار کنند. اما روابط اجتماعی چگونه در وجود می‌آیند؟ ما اکنون می‌دانیم که در نظر هگل، علت نهایی تکامل تاریخی، حرکت روح جهانی است. ما همچنین می‌دانیم که خود هگل به دفعات چنین می‌نمود که بیهودگی اشاره به روح جهانی را احساس می‌کند و آنگاه این «ایده‌آلیست مطلق» به گشت و گذارهای نامنتظری در قلمرو تبیین ماتریالیستی تاریخ پرداخت. برونوبائر و کسانی که به نظراتی مشابه نظر او باور

---

\* مینروا الهه خرد، دانایی و فرزانه‌گی است، در زمان باستان خرد همواره با خفاش تصویر می‌شد. م.

داشتند و از آن جمله برادر او ادگار که نقش برجسته‌ای ایفا کرد - حتا کمتر از هگل در اشاره به روح جهانی، عقل مطلق و جز آن خرسند بودند. ادگار بائر نوشت که فلسفه تأملی (یعنی فلسفه هگل) در صحبت از عقل همچون یک نیروی مطلق مجرد، بسیار بر خطا بود. او بر آن بود که عقل مطلق وجود ندارد\* و البته او حق داشت. ولی اگر چند، اشاره هگل به روح جهانی یا عقل مطلق نادرست بود، با این همه این حاکی از تصدیق آن حقیقت غیر قابل تردید بود که تکامل بالنده «عقیده» علت نهایی تکامل تاریخی نیست، زیرا که آن خود به برخی علل ناشناخته و پنهانی بستگی دارد. در مردود شمردن اشاره به عقل مطلق لازم بود یا به طور کلی وجود این علل را فراموش کنیم - و بنابراین از مهمترین وظیفه تبیین علمی فرایند تاریخی چشم پوشیم - یا به جستجوی آنها در همان قسمتی که در آن هگل بارها به تجسس پرداخت ادامه دهیم - یعنی در سمت ماتریالیسم تاریخی. راه سومی نمی توانست باشد. ولی برونوبائر و یارانش به پرسه زدند هگل در قلمرو تبیین ماتریالیستی تاریخ مطلقاً ارزشی قائل نشدند؛ ایشان به سادگی از آنها گذشتند. بنابراین ایشان توانستند فقط به ایده آلیسم تاریخی سطحی سده هژدهم بازگشت کنند. این کار را آنها هنگامی کردند که «عقیده» را به مثابه نیروی محرک تاریخ جهانی پذیرفتند.\*\*

ایده آلیسم تاریخی روشنگران فرانسوی، مانع انجام کار انقلاب بزرگشان نبود. اگرچند، «عقیده» خود اینان، مانند سایرین، محصول طبیعی تکامل اجتماعی بود. با این همه هنگامی که شکل گرفت،

\* Der Streit der Kritik mit Kirche und Staa, Bern 1844 P. 184

\*\* نگاه کنید به: Edgar Bauer op. Cit p.185

اهرم نیرومندِ تکاملِ بعدیِ جامعه گشت. برونوبائتر و یارانش نیز خود را انقلابیون بزرگی می دانستند. ادگار بائر معتقد بود که ازمنه ما بیش از هر چیز با سرشت انقلابی شان متمایز می شوند.\* نه وی و نه هیچ کس دیگر در میان نمایندگانِ افراطی «نقدگرایی» گمان نمی کرد که، در آن مرحله از تکامل جامعه اروپای غربی در سالهایِ چهلِ سده گذشته، دیدگاه ایده آلیستی با شیوه انقلابیِ تفکر در حوزه نظریه اجتماعی و سیاسی منافات دارد. البته من اینجا شیوه تفکر انقلابیِ منسجم را در نظر دارم زیرا منسجم خود را با هر نقطه عزیمتی به آسانی وفق می دهد.

## ۱۰

شیوه تفکر برادرانِ بائر در حوزه الهیات بسیار تند بود. به موجب نظریه آموزگارشان هگل، روح در مذهب، گوهر (یا ماهیت) خود را درک می کند. ولی، برادران بائر به این نتیجه رسیده بودند که روح به طور کلی به مثابه چیزی مستقل از شعور انسانی وجود ندارد. روشن است که آنها دیگر نمی توانستند از دید هگل به مذهب بنگرند. ایشان معتقد بودند این نه روح بلکه انسان است که گوهر (یا ماهیت) خود را در مذهب درک می کند. ولی پنداشت مذهبی گوهر انسان پنداشتی اشتباه آمیز است و به همین دلیل باید از میان برود. بائر این نگرش به دین را از لودویگ فوئرباخ گرفت و ما هنگامی که به مبحث فوئرباخ می رسیم به آن خواهیم پرداخت. عجالتاً لازم است توجه کنیم که برادرانِ بائر در نگرش شان به دین، اگرچه، نگرش مستقلی نبود - به

---

\* "Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution". See op. Cit., Bru jno Bauer und Sein Gegner, p.5

نحو قابل توجهی جلوتر از اشتراوس حرکت می‌کردند. اشتراوس برای مدتی نسبتاً طولانی در فضایی که فوئرباخ را از هگل جدا می‌کرد گیر کرده بود. از نظر بائرها، مسأله صلح میان دین و فلسفه در میان نبود. هنگامی که یکی از هواداران چنین صلحی گفت که هرگاه متفکری که به ضدّ مذهبی شورید وظیفه دارد دین دیگری در جای آن بنشاند، برونوبائرها به تندی پاسخ داد وقتی ما می‌کوشیم کسی را از اشتباهی بیرون آوریم مجبور نیستیم او را به اشتباه دیگری سوق دهیم. و اگر می‌خواهیم جنایتی را جبران کنیم بدین معنا نیست که ما باید مرتکب جنایت دیگری شویم.\*

«منتقدان» می‌خواستند فلسفه را جایگزین دین کنند. ولی در نظر آنها فلسفه نیز به خودی خود هدف نبود. پیروزی فلسفه در این بود که راه را برای بازساخت جامعه بر بنیانهایی عقلانی و پیشرفت بعدی انسان روشن کند. چنین می‌نمود که این، برنامه‌ای کاملاً مترقی است. اما در همین جا بود که معلوم شد در نیمه سده نوزدهم، توافق میان تفکر انقلابی منسجم با ایده‌آلیسم چقدر دشوار است.

برنامه برونوبائرها و یارانش فقط تا زمانی که شکل یک فرمول جبر را داشت مترقی ماند. ولی هنگامی که لازم شد نمودگارهای جبر با ارقام مشخص ریاضی تعویض گردد خصلتی شکاک و حتا مستقیماً محافظه کار یافت. برادران بائر نمی‌توانستند رادیکالیسم انتزاعی تفکر خود را با آرمانهای اجتماعی زمانشان پیوند زنند. ایشان مغرور از «روح انتقادی» شان، به «توده» به گونه تمسخرآمیزی نگاه می‌کردند،

\* Die gute Sache... etc. p.201.

معادل فارسی آن رساتر است: نباید از چاله به چاه افتاد یا دفع فاسد به افسد نباید کرد. م.



توده‌ای که به تصور ایشان با تمامی «نقدگرایی» بیگانه بود، و هرگونه تماسی را با آن زیانبخش می‌دانستند. آنان این نظریهٔ عجیب را می‌پراکندند که هیچ کدام از جنبشهای تاریخی بزرگ پیشین با موفقیت قطعی روبه‌رو نشد بدین علت که آن جنبشها توده‌ها را به خود جلب و جذب کرده بودند یا به عبارت دیگر بدین علت که ایده‌ای که به نام آن جنبشهای مزبور به کار می‌پرداختند باید به توده‌ها توسل می‌جست. مارکس، در این مورد، نکتهٔ بسیار معتبری را مطرح کرد که «ایده»، هر زمان که خود را از «منفعت» جدا کرد، یعنی بیانگر نیازهای جامعه به طور کلی یا نیازهای طبقهٔ خاصی نبود، شکست شرم‌آوری را متحمل گشت.<sup>۳</sup> خوار شمردن منافع توده از سوی «نقدگرایی» ایده‌آلیستی مانع این مکتب در فهم معنای جنبش آزادی‌بخش پرولتری گشت و حتا آن را به مخالفت با این جنبش واداشت. در این زمینه، فوئرباخ فهم به مراتب بهتری از این جنبش نشان داد. ولی مطلب شایان توجه این است که در این هنگام در شخص او فلسفهٔ آلمانی از ایده‌آلیسم می‌گسست و به ماتریالیسم می‌پیوست.

## ۱۱

برای اینکه بفهمیم چگونه این واقعه اتفاق افتاد و چرا باید اتفاق می‌افتاد ناگزیریم زمینهٔ گستردهٔ پیشرفت اندیشه‌هایی که فلسفهٔ آلمانی را به ایده‌آلیسم مطلق هگل کشانید به یاد آوریم. این مطلب به درستی گفته شده که پرسش اساسی فلسفه، به‌ویژه

---

\* See Die heilige Famili Oder Kritik der Kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten

فلسفه دوران جدید، پرسش رابطه شعور با طبیعت، رابطه ذهن با عین است. اندیشه فلسفی آلمانی در پیرامون این پرسش، همچون در پیرامون محور خود، دور می‌زد. در فلسفه کانت، جهان نموده‌ها (فنومن) با دنیای بوده‌ها (نومن)، انسان با طبیعت، ذهن با عین، در تقابل و تضاد کامل بود. این دوآلیسم است. ولی فلسفه، اگر نخواهد درجا بزند، نمی‌تواند به دوآلیسم خرسندی دهد. فلسفه به مونیسم میل دارد. درک این نکته آسان است چرا که فقط مونیسم، با تبیین جهان به وسیله یک اصل حق دارد ادعا کند که پرسش رابطه ذهن با عین را (کم یا بیش صحیح) حل کرده است. دوآلیسم این پرسش را پاسخ نمی‌دهد. او یا اعلام می‌کند که این پرسش غیر قابل حل است یا به یک معجزه یعنی به دخالت یک وجود مطلق توسل می‌جوید که ماورای هم ذهن و هم عین قرار دارد. ولی قادر مطلق یک است: طوری که توسل به آن به خودی خود کوششی است - البته به وسیله یک وهم - برای پاسخ به پرسش اساسی فلسفه به معنای مونیستی آن.\*

فیثته می‌خواست دوآلیسم کانت را زایل کند و اعلام داشت این اشتباه است که در جز من non ego (در عین - در طبیعت) چیزی مستقل از من ego (از ذهن، از خودآگاهی) ببینیم که به وسیله دره عبورناپذیری از هم جدا شده است. در واقعیت «من» خود را با خودش مقابل می‌کند و بدین‌گونه جز «من» را فرض می‌کند. بنابراین همه آن که وجود دارد در «من» و از طریق «من» وجود دارد. به عبارت دیگر طبیعت وجود خود را به فعالیت خلاق شعور مدیون است و

---

\* علم نیز به سوی مونیسم میل دارد. یکی از برجسته‌ترین نمایندگان علم در ازمنه جدید، نیوتون جذب آن شد.

تنها در آن وجود دارد. این طرز پاسخ فیشته به پرسش رابطه ذهن با عین در دید معاصرانش دو فایده داشت: اولاً پیش از هر چیز مونیستی بود و ثانیاً مونیستی به معنای ایده آلیستی‌اش بود. نوالیس، رمانتیک مشهور، فیشته را نیوتون جدیدی خواند که قانون نظام داخلی جهانها را کشف کرده است.\* در آغاز شلینگ نیز به عنوان شاگرد فیشته ظهور کرد. ولی رمانتیکها به زودی دریافتند که آنها بهتر از فیشته می‌توانند فیشته‌ای باشند. اینان اعلام کردند که جهان رؤیا است و رؤیا جهان است و شدند هوادار ایده آلیسم «جادویی». همین نوالیس ادعا کرد که طبیعت عبارت است از خیالی که به ماشین تبدیل شده است. و اینکه فیزیک آموزش خیال است.\*\* یحتمل این افراطهای رمانتیکها بود که شلینگ را واداشت تا این پرسش را در آموزش فیشته مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد که «من» که طبیعت را وامی‌نهد چیست؟ او به این نتیجه رسید که به عقیده فیشته طبیعت به وسیله من محدود انسانی یا ذهن که دارای شعور و اراده است خلق می‌شود. اعلام چنین «من»ی به عنوان خالق طبیعت مهملی بود که هیچ اندیشنده جدی نمی‌توانست خود را با آن آشتی دهد. شلینگ در این نظریه دست‌کاری کرد بدین‌گونه که طبیعت را ثمره فعالیت نه یک من انسانی محدود بلکه ثمره یک ذهن نامحدود، من مطلق دانست. در اینجا باید افزود که فعالیت من مطلق که طبیعت را خلق می‌کند در نظر شلینگ فعلیت ناخودآگاه بود. فلسفه طبیعت شلینگ به خاطر پی بردن به معنای این فعالیت ناخودآگاه من مطلق ساخته شد. برخی

---

\* Haym *The Romantic School*, Russian translation by I. Nevedomsky, Moscow, 1891, p.317.

\*\* Novalis, *Pharse.*, See E. Spentalé *Novalis* Paris, 1904, p.133.

مورخانِ فلسفه معتقدند که شلینگ با پرداختِ فلسفهٔ طبیعت خود در حقیقت از فیثته فراتر رفت ولی در همان سمت. البته در این گفته، مقدار زیادی حقیقت هست؛ فیثته نمی‌توانست بپندارد که طبیعت به وسیلهٔ منِ انسانی محدود خلق می‌شود ولی از سوی دیگر، او هرگز موفق نشد که با پرسش رابطهٔ «من» محدود با نامحدود یا به عبارت دیگر خودآگاهی انسانی با آن ذهن نامحدود که فعالیت ناخودآگاه او طبیعت را خلق می‌کند مقابله کند. شلینگ مسأله را خیلی عمیق‌تر تحلیل نمود.

برای او، منِ محدود نیز به وسیلهٔ فعالیتِ منِ نامحدود خلق می‌شود؛ درست به همان گونهٔ طبیعت. طبیعت محصول ضروریِ «من» نامحدود است یا - به علت آنکه دقیقتر بگوییم، به وجود نمی‌آید مگر در پرتو فعالیتِ منِ مطلق - طبیعت را باید به عنوان تکاملِ ناخودآگاهِ این من فهمید. ولی فعالیتِ این من به آفرینشِ ناخودآگاهِ طبیعت منحصر نیست. در میان پدیده‌های طبیعی انسان نیز هست - یعنی ذهنِ فاعلِ محدودی که در آن، «من» نامحدود به خودآگاهی می‌رسد؛ بدین‌گونه که ذهن در همان نقطه به عنوان عین آغازِ خود را دارد: ذهن نامحدود؛ در «من» مطلق.

و دقیقاً بدین علت که هم ذهن و هم عین از «من» مطلق آغاز می‌شوند، «من مطلق» نه ذهن است و نه عین، نه آگاهی، نه هستی، بلکه ذهن - عین است یعنی یگانگی و همانبودی تفکر و هستی.

نظام هگل جز شرح و بسطِ بیشتر فلسفهٔ همانبودی شلینگ نیست. انصاف اقتضا دارد که این حقیقت را بدون قید و شرط بپذیریم که هگل به این فلسفه شکل به مراتب منظمتری بخشید بدین‌گونه که مثلاً برای تاریخِ نظریهٔ فلسفی کمال اهمیت را دارد که هگل متوجه

عنصرِ دوآلیسم که ناخودآگاه به نظام همانبودی راه یافته بود شد و آن را از میان برداشت؛ دوآلیسمی که عبارت بود از «من» مطلق، روح یا صرفاً مطلق و شلینگ آن را جایگزین طبیعت و خارج از شعور انسانی جای داد. به باورِ هگل، جهان نه تنها ریشه در مطلق دارد بلکه در درون آن است. جهان مجموع طبیعت و روح است. تکامل جهان همانا تکامل روح مطلق یعنی آشکار شدن آن است. چنین تصویری از فرایند جهان، فلسفه همانبودی را از خطر وارد شدن در تضاد با خودش و پایان یافتن به دوآلیسم‌رهایی بخشید؛ گرچه شما هم با من هم عقیده خواهید بود که این امر در عین حال سدی بود در سر راه آشتی فلسفه با دین که هگل صادقانه در این جهت می‌کوشید. معلوم شد که پنداشت خدا به مثابه قدرتی ماورای جهان با سرشت واقعی فرایند جهان ناسازگار است. هگلیهایی که می‌خواستند از این پنداشت دفاع کنند - جناح راست مکتب هگل: گوشل، مارهای نکه - از آموزگار خود دور می‌شدند. حتا هگلیهای چپ - برونو بائر، فوئرباخ که هر دوی آنها از مذهب بریده بودند - به او نزدیکتر شدند؛ آنهایی که مرکز مکتب را تشکیل می‌دادند روزنکرانز، میشله و اشتراوس\* که متمایل به پانته‌یسیسم بودند، باز هم به او نزدیکتر شدند. بدین علت است که از مکتب هگل نقدِ قصصِ انجیل به ویژه و نقد دین به طور کلی بیرون آمد؛ در صورتی که اندیشه فلسفی شلینگ بعداً به Theosophy (اشراق یا فلسفه وصول به معرفت‌الله به وسیله جذبۀ عرفانی) گرایید.

جالبترین و مهمترین پیشامد برای تاریخ بعدی فلسفه این بود که

---

\* اشتراوس بعداً ماتریالیست شد و در بیان نظرات جدید خود تردید نکرد.

مونیسْم ایده‌آلیستی که منتظم‌ترین نماینده خود را در نظام هگل یافته بود، در این نظام، روشنتر از هر نظام فلسفی دیگر سرشت یکسویی مفرط خود را نمایان ساخت.

مطلق، ذهن - عین است، همانبودی تفکر و هستی. شلینگ چنین آموخت؛ و هگل نیز چنین. ولی در عین حال مطلق عبارت است از من، فاعل نامحدود روح. شلینگ و هگل بر این پنداشت قویاً اصرار داشتند. هر دو اسپینوزا را محکوم می‌کردند، به این دلیل که وی نتوانست از مفهوم جوهر به مفهوم خودآگاهی برسد. ولی جوهر اسپینوزا که دارای دو صفت بود - تفکر و امتداد - این فایده را داشت که در واقع ذهن - عین، وحدت تفکر و هستی بود. «ارتقاء» از جوهر به خود - آگاهی یعنی تصور جوهر به طریقی که شلینگ و هگل می‌خواستند یعنی به‌مثابه من مطلق، به‌مثابه روح، به معنای تحویل شدن آن به یکی از صفاتش، یعنی تفکر بود. کسی که هر چیز را به تفکر فرومی‌کاهد البته یک مونیست است. ولی این مونیسم مسأله رابطه ذهن با عین، رابطه تفکر با هستی را حل نمی‌کند؛ بلکه از حل آن طفره می‌رود و به طور دلخواه یکی از شرایط مسأله را حذف می‌کند. فوئرباخ که در آغاز شاگرد پرشور هگل بود، از این پس به این سوی ضعیف مونیسم ایده‌آلیستی متوجه شد و آنگاه ماتریالیست گشت.

این نظریه ایده‌آلیستی که طبیعت وجود خود را به فعالیت خلاق ذهن نامحدود مدیون است یا چنان‌که هگل گفت چیزی جز دیگربودی روح نیست، از جانب فوئرباخ صرفاً به‌مثابه برگردان همان نظریه

حکمت الهی خلقت جهان به وسیله خدا به زبان فلسفی تصور می‌شد. او گفت: «فیلسوفان ما تاکنون چیزی جز حکمای الهی غیرمستقیم نبوده‌اند.»\* فلسفه هگل – این آخرین مرحله در تکامل ایده آلیسم آلمانی – آخرین پناهگاه، آخرین پایگاه عقلانی حکمت الهی است. کسی که فلسفه هگل را رد نمی‌کند، حکمت الهی را رد نمی‌کند.\*\*

ایده آلیسم با اتخاذ مفهوم من به مثابه نقطه شروع خود مرتکب خطای فاحشی می‌گردد. فلسفه باید نقطه عزیمت جدیدی پیدا کند – مفهوم من و تو.\*\*\* من نه تنها می‌بینم بلکه توسط دیگران نیز دیده می‌شوم. من واقعی فقط آن من است که مقابل آن، تو است که به نوبه خود، تو می‌شود یعنی یک عین برای من دیگر. من، ذهن هستم برای خودم و عین برای دیگران. بنابراین، من همزمان هم ذهن هستم و هم عین یا به اختصار، یک ذهن – عین. هرکس به شعور به مثابه هستی مستقل از انسانها – یا چنان‌که فیثته می‌گفت مستقل از اکثریت افراد – بنگرد تمامی ارتباط میان شعور و جهان از هم می‌گسلد. با این همه جهان پیش شرط ضروری شعور است. من ما هرگز آن هستی مجردی نیست که بازیچه فلاسفه ایده آلیست است. من یک هستی واقعی هستم، جسم من نیز متعلق به ماهیت من است. جسم من بیش از آنچه در کلیتش دیده می‌شود، ماهیت حقیقی من است. این آن چیزی

---

\* Feuerbach's Werke neue Ausgabe Nachgelassene Aphorismen Stuttgart, 1911, Vol. X, p.318

\*\* Vorlaufige Thesen Zur Reform der Philosophie Werke, the same edition Vol. II, p. 239

\*\*\* نه من: نه! من و تو، ذهن و عین – که در ضمن تمایز پیوندی ناگسستنی دارند. – این است اصل واقعی تفکر و زندگی، اصل فلسفه و فیزیولوژی.

Über Spiritualismus und Materialismus, Feuerbach's Werke.

است که من را تشکیل می‌دهد. فرایندِ تفکر نه یک هستی انتزاعی بلکه دقیقاً در جسم من، تو و او صورت می‌گیرد. تفکر، شعور چیزی جز یک محمولِ هستیِ واقعی، یک خاصیت هستی نیست. هستی بر تفکر مقدم است. و این تفکر نیست که هستی را تعیین می‌کند، این هستی است که تفکر را معین می‌سازد.

مطابق با این معنا، فوئرباخ حکم مطلق خود را صادر می‌کند: «نه به عنوان یک متفکر، بلکه به عنوان موجودی زنده و واقعی فکر کنید بدین‌گونه قادر می‌شوید که با امواج دریای جهانی مقابله کنید.»

فوئرباخ تأیید کرد که تنها نظریه او درباره من و تو تناقض روح و ماده را که نه شلینگ و نه هگل نتوانستند بر آن فایق شوند حل می‌کند. «آنچه برای من یا به طور ذهنی، فعلی صرفاً روحی، غیر مادی و غیر حسی است. فی نفسه، به طور عینی، فعلی مادی و حسی است.» هیچ‌یک از طرفین تناقض در اینجا محو نمی‌شود، هر دو حفظ می‌گردند و بدین‌گونه وحدت واقعی طرفین آشکار می‌گردد.\*

وحدت ولی نه هرگز همانبودی. همانبودی را فلسفه ایده‌آلیستی اعلام نمود که هر چیز را به روح فرومی‌کاست.

مونیسیم ایده‌آلیستی فیشته، شلینگ و هگل از مخالفت با اسپینوزا برخاست که با آموزش خود درباره جوهر، گویا آزادی انسان را «ملغی ساخت». فوئرباخ با مونیسیم ماتریالیستی اش به دیدگاه اسپینوزا بازگشت. به طور کلی او برای اسپینوزا ارزش بسیار قائل بود و او را «موسای آزاداندیشان و ماتریالیستهای نوین» خواند.

---

\* «عین برای ما تنها یک موضوع احساس نیست: بلکه مبنا، شرط، پیش شرط احساس نیز هست. (Feuerbach's Werk. X. 220)



این ممکن است غریب جلوه نماید زیرا اسپینوزاگرایی معمولاً این روزها به یک معنای ایده‌آلیستی تعبیر می‌شود. فوئرباخ، اما به آموزش اسپینوزا از دید کاملاً متفاوتی نگاه می‌کرد. فوئرباخ پرسید: «پس اسپینوزا دقیقاً چه چیز را برحسب منطق یا متافیزیک، جوهر و برحسب حکمت الهی خدا می‌خواند؟» به این پرسش خود پاسخ داد: «هیچ چیز دیگر بجز طبیعت». ولی در آموزش اسپینوزا این عیب وجود داشت که در آن طبیعت به مثابه یک هستی انتزاعی، متافیزیکی جلوه می‌نمود. افعال طبیعت همان افعال خدا معرفی می‌شود. اسپینوزاگرایی، ماتریالیسم ملبس به الهیات است. و این لباس باید از نظریه فلسفی اساساً درست اسپینوزا خارج می‌شد. فوئرباخ ندا در داد: \* *aut Deus, aut Natura* بلکه *Not Deus sive Natura*.

از زمان لانگه به این سو، فلسفه فوئرباخ غالباً به مثابه «اومانیسم» وانمود شده است. برای توجیه این نظر، از فوئرباخ این جمله مشهور نقل شده است: «خدا نخستین اندیشه من بود، عقل دومین آن و انسان سومین و آخرین اندیشه‌ام بود». این جمله خیلی بد فهمیده شده است. در واقع این جمله که به طور خلاصه روند تکامل فلسفی او را نشان می‌دهد تنها بدین معناست که در پایان او از یک حکیم الهی به یک ماتریالیست تغییر یافت. ما اکنون آگاهیم که برای او انسان به مثابه یک هستی واقعی، مادی در تقابل با من انتزاعی ایده‌آلیستها قرار دارد. هرکس که نسبت به معنای فلسفی این تقابل روشن نیست باید این ملاحظه زیرین فوئرباخ را به یاد آورد: «در منازعه میان ماتریالیسم و روح‌گرایی... پرسش مورد نظر، ذهن انسانی است...»

---

\* نه خدا یا طبیعت بلکه یا خدا، یا طبیعت شعار حقیقت است.

زمانی که ما دانستیم که مغز از چه نوع ماده‌ای ترکیب شده است به سرعت به نظریهٔ روشنی دربارهٔ مواد دیگر، دربارهٔ ماده به طور کلی خواهیم رسید.»\* اینک درک این نکته کاملاً آسان است که انسان در آخرین اندیشهٔ فوئرباخ چه معنایی دارد: مطالعهٔ انسان ناگزیر پنداشت صحیحی از ماده و رابطه‌اش با «روح»، با شعور فراهم کرد.

فوئرباخ با گسترش «سومین و آخرین اندیشه» اش ادعا کرد که انسان جزیی از طبیعت، جزیی از هستی است و این او را در امکان شناخت جهان مطمئن می‌سازد. هر طور که عین هست، ذهن نیز همان‌گونه است. هیچ تضادی میان هستی و تفکر نمی‌تواند باشد. آنگونه که کانت می‌آموخت زمان و مکان صورتهای مشاهده و تأمل من هستند. آنها اما صورتهای هستی نیز هستند. و فقط به این دلیل صورتهای مشاهده و تأمل من می‌توانند باشند که من خود جزیی از هستی‌ام، یک هستی زنده در زمان و مکان. به‌طور کلی قوانین هستی در عین حال قوانین تفکراند. این حکم فوئرباخ یادآور این گفتهٔ معروف اسپینوزا است: «نظم و ارتباط ایده‌ها، همان نظم و ارتباط اشیاء هستند».

مخالفان ماتریالیسم ایراد می‌گیرند که شعور نمی‌تواند به‌وسیلهٔ پدیده‌های مادی تبیین گردد. من یقین دارم معرفتی قبلی نظرات فوئرباخ به خواننده نشان داده است که این ایراد به هیچ وجه مبنای آیین ماتریالیستی فوئرباخ را تغییر نمی‌دهد که عبارت است از این حکم که دنیای پدیده‌های ذهنی چیزی جز سوی دیگر دنیای پدیده‌های عینی نیست. هرکس که می‌خواهد دنیای ذهنی را به‌وسیلهٔ

---

\* جالب توجه است که معاصران فوئرباخ در این تردیدی نداشتند که وی را در فهرست ماتریالیستها بگنجانند. از آن جمله بودند آ.خومیاکف در ادبیات فلسفی ما (نگاه کنید به مقالهٔ او: «پدیده‌های معاصر در قلمرو فلسفه»؛ نامه به ی.سامارین).

دنیای عینی تبیین کند، اولی را از دومی استنتاج کند، بدین گونه نشان می دهد که از ماتریالیسم فوئرباخ اصلاً سر در نیاورده است. این آیین، مانند آیین اسپینوزا، یک سو را از سوی دیگر استنتاج نمی کند، بلکه صرفاً اثبات می کند که اینها دو سوی یک کل هستند. ضمناً، در این مورد، انواع عمده دیگر ماتریالیسم، دست کم ماتریالیسم معاصر به هیچ وجه با ماتریالیسم فوئرباخ تفاوتی ندارند.

در حال حاضر کوششهایی به عمل می آید که آموزش فوئرباخ را به آیینهای مونیستی از نوع آیین ماخ که به موجب آن، ماده «کلافی از احساسها» است، نزدیک سازند، ولی فوئرباخ چنین مونیسمی را به مثابه بازگشت به ایده آلیسم توصیف می کند، ایده آلیسمی که تناقض هستی و تفکر را با انتزاع یک سو به سوئ دیگر، هستی را به سوئ تفکر یا (در مورد حاضر) به سوئ احساس حل می کند. فوئرباخ، بودن را به معنی وجود داشتن فقط در اندیشه یا در احساس نمی دانست. او در حالی که ایده آلیستهای زمان خود را در نظر داشت می گفت: «اثبات اینکه چیزی وجود دارد اثبات این است که آن فقط در اندیشه وجود ندارد.» اگر او می توانست ظهور مونیسم ایده آلیستی یا اگر بخواهید، سنسوالیستی ماخ را پیش بینی کند می گفت که وجود داشتن به معنی وجود داشتن است نه فقط در احساس.

### ۱۳

اکنون ما با فلسفه فوئرباخ به قدر کفایت آشنا هستیم که کاریست استنتاجات او را در دین، اخلاق و زندگی اجتماعی توسط خودش و در زیبایی شناسی توسط یکی از شاگردانش درک کنیم.

چنان‌که در پیش گفته‌ایم، برادران بائر با تأیید اینکه در مذهب، این نه روح بلکه انسان است که ماهیت خودش را مشاهده می‌کند، از فوئرباخ پیروی کردند. هر متفکری که پیش از بازگشت به ماتریالیسم سده‌های هفدهم و هژدهم انگلیسی - فرانسوی، مکتب ایده‌آلیستی را طی کرده بود - که در شخص هگل، برای فیلسوفان مطالعه پدیده‌ها را در فرایند تکاملشان اجباری ساخت، نگرشی غیر از این به مذهب نمی‌توانست پیدا کند. روشنگران فرانسوی به طور کلی و به ویژه ماتریالیستهای فرانسوی که طلایه‌دار ارتش روشنگران بودند به دین همچون فرآورده روحانیان یا قانونگذاران می‌نگریستند که اعتقادات معینی را به عنوان وسیله نفوذ توده ساده‌اندیش مردم، به منظور بهره‌کشی یا آموزش آنان ابداع می‌کنند. در سده نوزدهم برای پیروان هگل آشکار شد که این پنداشت از دین غیر قابل دفاع است. پنداشت مزبور به این باور فروکاسته شده بود که «عقیده» نه فقط بر جهان حکومت می‌کند بلکه همچنین خود را هماهنگ با هدفهای عملی نمایندگان بزرگ آن به وجود می‌آورد و منطبق می‌سازد. روش دیالکتیکی هگل راه را برای آن نگرش به دین، و در حقیقت به هر ایدئولوژی دیگر که به موجب آن، دین محصول طبیعی تکامل قانونمند شعور اجتماعی است، هموار کرد. وجه مشخصه عمده این فرایند چنین است که شرکت‌کنندگان در آن که خودشان را به مثابه علت حوادث آتی می‌دانند، به ندرت به این مرحله ارتقاء می‌یابند که خود را به مثابه نتیجه حوادث گذشته ببینند. به عبارت دیگر، خود فرایند تکامل شعور اجتماعی به معنای معینی، فرایندی ناخودآگاه است. به باور فوئرباخ دین نتیجه این فرایند است در وجه ناخودآگاه آن. دین الهی کردن گوهر (ماهیت) است نه البته روح بلکه انسان، چرا

که روح، خود تنها در پرتوِ فعالیتِ انتزاعی اندیشه فلسفی وجود دارد. فوئرباخ می‌گوید بنابراین، دین شعور ناخودآگاه انسان است. گوهر خدا، گوهر انسان است ولی گوهری رها شده از محدودیتِ فرد یعنی گوهرِ کلِ اجتماعی مفروض یا چنان‌که فوئرباخ بیان می‌دارد گوهر نوع. فوئرباخ با چنین اندیشیدنی، بنیانِ تئوریکِ پنداشت دین به مثابه یک فرآوردهٔ تکامل اجتماعی را گذاشت. او خود گفت که صفاتِ خدا با تغییرات در ماهیت انسان (اجتماعی) تغییر می‌یابد.

انسان، در دین بر این نکته آگاه نیست که او به خود حالت خدایی می‌دهد. او به گوهر خود عینیت می‌بخشد؛ آن را به مثابه هستی دیگری متمایز از خود و نیرومندتر از خود تصور می‌کند و به آن حرمت می‌بخشد. او خود را تقسیم و متلاشی می‌کند، بهترین صفاتِ خودش (صفت انسان اجتماعی) را به یک هستی والاتر نسبت می‌دهد. این یک رشته تناقضهایی را سبب می‌شود.

هنگامی که انسان می‌گوید «خدا عشق است» منظورش این است که عشق همه چیز را در این جهان تعالی می‌بخشد. ولی در شعور او، عشق به سطحِ خاصیتِ وجودی مستقل از انسان تنزل می‌یابد، در نتیجه، اعتقاد به خدا برای او شرطِ ضروری عشق به هموعان‌اش می‌گردد. او از خدا ناباور به نام همان عشقی که موعظه می‌کند تنفر دارد. دین به نام رستگاری لعنت می‌کند؛ به نام رحمت مرتکب بی‌رحمی می‌شود. عقل که به خود – آگاهی فرارویدده است به انکار دین برمی‌خیزد. و روابطی را که دین ایجاد کرده است وارونه می‌کند. چون این روابط خود نتیجهٔ وارونه شدن روابط واقعی است، عقل روابط واقعی را باز می‌گرداند و با وارونه شدن آنچه وارونه شده است هدف خود را تحقق می‌بخشد. تقوا و فضیلت که ارزش اجتماعی

بزرگی دارد ولی در دین وسیله‌ای برای کسب سعادت در ماورای گور شده است، باید به هدف تبدیل گردد. «عدالت، حقیقت، نیکی در نفس خود و در کیفیت خود مقدسند. برای انسان هیچ وجودی والاتر از انسان وجود ندارد.» از این رو فوئرباخ، با استفاده از اصطلاحات کهن، اعلام می‌کند که انسان برای انسان خداست.

اصطلاحاتی از این دست، در دسرهای بزرگ خود را داشت. اعلام این که خدا توهم است و سپس گفتن این که انسان خداست در واقع در حکم تبدیل خود انسان به یک توهم دیگر است. در این نقطه فوئرباخ خود به تناقضی گرفتار شد. با اعلام اینکه «Meine Religion» «Kein Religion - \* (دین من، دین نیست) او یادآوری کرد که واژه Religion (دین) از فعل «موظف کردن - مقید ساختن» مشتق شده و در اصل به معنای «قید» بوده است. از این جا او نتیجه گرفت که هر قیدی میان مردم نوعی دین است. انگلس متذکر شد که «چنین ترفندهای زبان‌شناختی آخرین تشبث فلسفه ایده‌آلیستی است»\*\*. این مسلماً صحیح است\*\*\*. ولی خود انگلس بر اهمیت تاریخی کتاب «گوهر مسیحیت» که در سال ۱۸۴۱ انتشار یافت و نخستین شرح چاپی فلسفه دین فوئرباخ است، شهادت می‌دهد.

انگلس ضمن شرح دشواریهای جناح چپ هگلیها در آشتی دادن گرایش خود نسبت به ماتریالیسم انگلیسی - فرانسوی با آموزش

\* عبارت واقعی فوئرباخ چنین بوده است:

Keie Religion - ist Meine Religion (Sammtliche Werke) Bd. 2, 1846, S. 414.

\*\* ف. انگلس، لودویگ فوئرباخ و...

\*\*\* برای تأیید این مطلب می‌توان از تذکر به راستی جالب خود فوئرباخ مثال آورد: «هر تقدس متافیزیکی صرفاً یک وهم است. آن چیزی که بنیاد و حقیقت دارد بی‌آنکه مقدس اعلام شود به خودی خود ماندنی است.»

ایده‌آلیستی هگل که به موجب آن، طبیعت چیزی جز دیگربودی روح نیست، ادامه داد:

«آنگاه گوهر مسیحیت فوئرباخ به عرصه آمد؛ با یک ضربت تضاد را درهم شکست و بدون اطناب کلام، ماتریالیسم را دوباره بر تخت نشاند... هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات عالیت‌تری که قصص دینی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب تخیلی گوهر خود ما هستند... هرکس باید خود تأثیر آزادی‌بخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا بتواند این حقیقت را درک کند. شور و شوق همه را فراگرفته بود. ما همه بی‌درنگ فوئرباخی شدیم».\*

## ۱۴

فوئرباخ با تعریف گوهر مذهب به طریقی که هم‌اکنون تشریح شد، طبیعتاً نمی‌توانست با کسانی موافقت کند که می‌گفتند: «اگر ایمان نباشد اخلاق هم وجود ندارد». برای او این درست مثل این بود که گفته باشیم: بدون توحش، آموزشی هم نمی‌تواند در کار باشد، یا عشق بدون تنفر نیست. اخلاقی که نتیجه دین باشد، صدقه‌ای است که کلیسا یا الهیات از خزانه‌شان برای بشریت فقیر و بی‌نوا پرت می‌کنند. اخلاق باید مبنای کاملاً متفاوتی داشته باشد. فقط ماتریالیسم می‌تواند مبنای مستحکم آن باشد\*\*.\* منظور فوئرباخ از

---

\* ف. انگلس، لودویگ فوئرباخ و... در آلمان بسیاری از تحسین‌کنندگان فوئرباخ که در نظرات او درباره دین شریک بودند، در مبنای ماتریالیستی این نظرات از او پیروی نمی‌کردند. این وضع را ما با هرتسن نیز داشتیم. (نگاه کنید به مقاله من «نظرات فلسفی آرتسن» در جهان معاصر، ۱۹۱۲، کتابهای ۳ و ۴).

این گفته این است که قواعد احکام اخلاقی باید بر منفعت استوار باشد. به خلاف برادران بائر، او بی‌اعتنایی به منفعت را ممکن ندانست. یادداشتی در میان نامه‌های او محفوظ مانده است که حاوی مستخرجه‌ای از یک سخنرانی امیلیو کاستلار، جمهوری خواه معروف اسپانیایی است:

«تاریخ بشریت مبارزه‌ای دائمی میان ایده‌ها و منافع است. برای مدتی منافع غالب می‌شود، در یک روند طولانی، ایده‌ها پیروز می‌گردند.»

در همان یادداشت، فوئرباخ ایراد می‌گیرد:

«چه تناقضی! پس ایده‌ها، نیز منافع نیستند. آیا آنها بیان منافع عمومی بشریت نیستند، اگرچه برای مدتی بد فهمیده می‌شوند، تحقیر می‌گردند و مورد تعقیب قرار می‌گیرند، با این همه، به تحقق نمی‌پیوندند، و قانوناً به رسمیت شناخته نمی‌شوند، با منافع خاص افراد، و گاه با زمره‌ها یا طبقات مسلط تضاد پیدا می‌کنند و آیا باز تنها در ایده موجود بوده‌اند؟ آیا عدالت یک منفعت عمومی نیست؟ منفعت کسانی که با ایشان غیرعادلانه رفتار می‌شود نه منفعت کسانی که این بی‌عدالتی را روا می‌دارند، نه صاحب منزلتها و طبقاتی که منافع خود را فقط در امتیازات می‌یابند؟ خلاصه، مبارزه میان ایده‌ها و منافع تنها مبارزه میان کهنه و نو است.»\*

باید تصدیق کرد که کهنه واقعی مطلب به نحو خیره‌کننده‌ای در اینجا آمده است حتا بهتر از تذکری که ما در فوق از مارکس نقل کردیم

---

\* همانجا، صفحات ۱۶-۳۱۵، در تمام نقل قولها از فوئرباخ، تأکید روی عبارات و کلمات از خود فوئرباخ است.



که مارکس در مورد «خانواده مقدس» برادران بائرگفت «ایده هرگاه از منفعت جدا شود شکست شرم‌آوری را تحمل خواهد کرد.»  
 قواعد اخلاقی این مرد شگرف را که از همان نخستین سالها به فناپذیری روح اعتقاد نداشت و اخلاق خود را بر بنیانی ماتریالیستی استوار ساخته بود می‌توان از قاعده اخلاقی زیرین او دریافت:  
 «انسان نمی‌تواند در رابطه با خودش آن چنان ایده‌آلیست باشد که از اراده تقاضاهای ایده‌آلیستی و «اوامر مطلق» داشته باشد، ولی در رابطه با دیگران به استثناء برخی موارد که تعریف آن بسیار دشوار است، به قدر کفایت ماتریالیست باشد. در رابطه با خود، انسان نمی‌تواند یک رواقی تمام عیار باشد، در رابطه با دیگران یک اپیکوری کامل.»\*

این کلمات زرین، تمامی رمز اخلاقی مردم «سالهای شصت» ما را که به طور محکم به قواعد فوئرباخ پای بند بودند تجسم می‌بخشد.\*\* بردارید نامه‌های چرنیشفسکی را از سبیریا بخوانید تا مشاهده کنید که در حقیقت او در رابطه با خودش چقدر سخت‌گیر – من همواره می‌نوشتم بیرحم – و در رابطه با دیگران چه اپیکوری ملایمی بود. بر خاک اخلاقیات ماتریالیستی، شکوفه‌های فراوان از خود گذشتگی روید (یک ایده‌آلیست به زور عادت خواهد گفت: ایده‌آلیسم). چگونه می‌توانست چنین باشد؟ آیا تناقضی در اینجا به چشم نمی‌خورد؟ نه! کمترین تناقضی هم نیست. به محض آنکه ما آموزش

\* همانجا، ص ۲۹۱.

\*\* [مردان و زنان فداکاری از میان طبقات تحصیل کرده روسیه که در آن سالها شاهد نگون‌بختی دهقانان پس از لغو سرواژ در ۱۸۶۱ بودند آغاز به جنبشی کردند که به «رفتن به سوی خلق» معروف شد – ویراستار.]

فوئرباخ را دربارهٔ من و تو که ریشهٔ نظریهٔ شناخت او را تشکیل می‌دهد، در نظر گیریم تضاد ظاهری محو می‌شود. طبق این نظریه، من که فلسفهٔ ایده‌آلیستی در کوشش برای شناخت جهان از آن شروع می‌کند، «یک وهمِ ایده‌آلیستی»، یک خیال محض است. فوئرباخ بر این باور بود که من او درست همان وهم و خیال محض در آیین اخلاق است. او می‌گفت «جایی که خارج از من، تو، یا شخص دیگری نیست، صحبتی هم از اخلاق در میان نیست. تنها انسان اجتماعی انسان است. من تنها از طریق تو و با تو من هستم. من از خودم آگاهم تنها از آن رو که تو هستی در مقابل شعور من به مثابه یک من قابل رؤیت و ملموس، به مثابه شخص دیگر... انسان ممکن است از اخلاق صحبت کند تنها جایی که رابطهٔ انسان با انسان، یکی با دیگری، من و تو در میان است.

مردم از تکالیف نسبت به خود صحبت می‌دارند. ولی برای اینکه این تکالیف معنا پیدا کند یک شرط ضروری است: به طور غیرمستقیم این تکالیف باید تکالیف نسبت به دیگران نیز باشد. من وظایفی نسبت به خودم دارم تنها به این دلیل که من وظایفی نسبت به خانواده، جامعه، مردم و میهن دارم. نیکی و اخلاق یک چیز واحد هستند. ولی نیکی تنها وقتی می‌تواند به این معنا مورد تصدیق قرار گیرد که نیکی به دیگران باشد.»

پرورش اخلاقی مردم دقیقاً عبارت است از آگاهی دادن افراد به تکالیف خود نسبت به دیگران. خود طبیعت، امکان چنین پرورشی را برای ما تضمین می‌کند، زیرا انسان را به کوشش دوجانبه‌ای برای خوشبختی مجهز کرده است: نخست آنکه با تضمینی منافع شخصی ارضاء می‌شود؛ دوم آن که برای ارضای خود دست کم به دو شخص

نیاز دارد (مرد و زن، مادر و کودک و جز آن). از همان سالهای نخستین انسان می‌آموزد که از چیزهای خوب زندگی در اشتراک با دیگران سود جوید. کسی که این درس را خوب جذب نکند با ناخشنود کردنِ نزدیکانِ خود به متنوع‌ترین وجهی مجازات می‌شود از سرزنش شفاهی گرفته تا کتک. وجدان در انسان چیزی جبلی نیست؛ او ناگزیر است با آموزش آن را کسب کند. فوئرباخ می‌گوید: «هر فرد با وجدان آرام آن چیزی را انجام می‌دهد که می‌بیند دیگران - اولیای او، همسالان او، هموطنان او - انجام می‌دهند و تأیید می‌کنند.»\* گاه، حرکت وجدان منحصر است به ترس از آنچه دیگران خواهند گفت. اما آموزش عمیقتر یک نیاز اجباری در انسان برای سلوک خود بدین‌گونه و نه به گونه دیگر، ایجاد می‌کند.

قانون، مانند اخلاق، نباید در نقطهٔ مقابل منفعت قرار گیرد. آن نیز مبتنی بر منفعت است: البته نه منفعت شخصی بلکه منفعت اجتماعی\*\*.

این درست همان نظریهٔ اخلاق و قانون است که از سوی ماتریالیستهای فرانسوی سدهٔ هژدهم تبلیغ می‌شد. ولی فوئرباخ از فرایند تکامل آرزوهای نوع پرستانه از میان تمایلات خودپرستانه، تحلیل بهتری به عمل آورد. این تعجب‌آور نیست زیرا فوئرباخ دیالکتیک را از هگل فراگرفت، اما نکتهٔ زیر به ویژه جالب است:

در نظام هگل، اخلاق و قانون خاستگاهی صرفاً اجتماعی دارند. چنانکه دیدیم، فوئرباخ نیز آنها را از روابط اجتماعی استنتاج می‌کند. در این زمینه، او به آموزگار خود وفادار است. ولی او در دورهٔ تاریخی

---

\* "Theogonie" Feuebach's Werke B. IX P. 169.

(من در حال حاضر تنها چاپ ۱۸۷۵ این جلد را در اختیار دارم.)

\*\* Werke X. pp. 269 - 70

دیگری زندگی می‌کرد و چارچوب اندیشه‌اش متفاوت بود. در علم اخلاق او، انسان نزدیک شدن ۱۸۴۸ را احساس می‌کند. خاستگاه اجتماعی اخلاق و قانون، در وهله اول این دلیل را به او ارائه می‌دهد که نظریه خود را درباره آنها با مبنای ماتریالیستی نظریه شناخت‌اش پیوند زند. افزون بر این، و این نکته عمده‌ای است، فلسفه ماتریالیستی اخلاق و قانون، او را به همان نتایج انقلابی‌ای رساند که ماتریالیستهای فرانسوی سده هژدهم قبلاً به آن رسیده بودند.

انسان آرزوی نیل به خوشبختی دارد. این آرزو نمی‌تواند و نباید از او گرفته شود. و هنگامی زیانمند می‌شود که به صورت «انحصاری» و خودپرستانه درمی‌آید. یعنی هنگامی که خوشبختی برخی با نگون‌بختی دیگران حاصل می‌شود. هنگامی که تمامی مردم و نه فقط بخشی از آنها، آرزوی سعادت دارند، این آرزو با آرزوی عدالت مطابقت دارد. بدین علت است که فوئرباخ می‌گوید: «خوشبختی؟ نه، عدالت.» در نظریه او، عدالت چیز دیگری بجز خوشبختی متقابلی که در نقطه مقابل خوشبختی انحصاری و خودپرستانه جهان کهن قرار دارد نیست.

هنگامی که جامعه چنان سازمان یافته است که اعضای آن نمی‌توانند آرزوهای طبیعی خویش را برای خوشبختی برآورده سازند مگر با تخطی به منافع اعضای دیگر، آنان مسلماً چنین خواهند کرد. فوئرباخ متذکر می‌شود: «مردم در جایی مردم‌اند که این، با منافعشان مطابقت دارد یا در جایی که منافعشان مانع از مردم بودنشان نمی‌گردد. اما در جایی که آنان فقط با قربانی کردن منافعشان می‌توانند مردم شوند، ترجیح می‌دهند که به صورت حیوانات

درآیند\* . بنابراین برای آنکه آنان، مردم شوند، یک ساختار اجتماعی متناسب با منافع تمامی مردم ضروری است.»\*\* از این رو، فوئرباخ در سیاست قویاً رادیکال بود و از جنبش آزادی زمان خود به گرمی هواداری می‌کرد. درست چند سال قبل از مرگش، در نامه‌ای به ل. کاپ گفت که تروریسم معمول در طی انقلاب کبیر فرانسه هنوز برای آلمان ضروری است. معروف است که او در حوالی پایان عمر خود سوسیال دمکرات شده بود.

از این لحاظ تفاوت بارزی میان او و برونو بائر که زندگی خود را در صفوف ارتجاع به پایان آورد وجود دارد.

## ۱۵

فوئرباخ در سیاست و نیز در قلمرو اجتماعی به همان‌گونه که در اخلاق نشان داده بود، رادیکالیسم خود را کاملاً آگاهانه با ماتریالیسم خود پیوند زد. او می‌نویسد: «من نمی‌فهمم چگونه ایده‌آلیست یا اسپیریتوآلیست (روح‌گرا)، دست‌کم کسی که در عقیده‌اش منسجم است، می‌تواند آزادی سیاسی بیرونی را هدف فعالیت عملی خود قرار دهد. آزادی روحی برای اسپیریتوآلیست کافی است... از دیدگاه اسپیریتوآلیستی، آزادی سیاسی، ماتریالیسم در حوزه سیاست است... برای اسپیریتوآلیست، آزادی در اندیشه کافی است.»\*\*\*

شلینگ در نامه‌های خود دربارهٔ دگماتیسم و کزیتی‌سیسم این

\* L. Feuerbach's *Briefwechsel und Nachlass* Vol. II, P. 317.

\*\* این استدلال فوئرباخ تقریباً کلمه به کلمه در مقالهٔ چرنیشفسکی: «اصل انسان‌شناختی پیش‌گفته و در داستان او: چه باید کرد تکرار شده است.

\*\*\* *Briefwechtl und Nachlass* B. II, S. 328.

حکم را ارائه داد که مفهوم آزادی با اسپینوزاگرایی، یعنی در عمل، با ماتریالیسم، منافات دارد. روند بعدی تکامل اندیشه فلسفی در آلمان بی اساس بودن کامل این حکم را به اثبات رساند؛ حکمی که، ضمناً، شلینگ خود آن را به طور کاملاً جزم‌اندیشانه پذیرفته بود.

اگر فیثته ایده‌آلیست در هواداری خود از انقلاب کبیر فرانسه تا آنجا پیش رفت که اقدامات انقلابی افراطی را هم توجیه می‌کرد، ایده‌آلیسم آلمانی در تکامل خود به تدریج از چنین نظراتی دور شد، به نحوی که در شخص شلینگ مفهوم آزادی را زیر شبکلاه خود کاملاً پنهان کرد. این فقط در فلسفه ماتریالیستی فوئرباخ بود که آمال آزادیخواهانه فیثته نجیب از نو زنده شد و بر مبنای نظری به مراتب مطمئن‌تری تکامل یافت.

فوئرباخ نمی‌خواست فیلسوف باشد به معنایی که این کلمه همواره در آلمان رایج بوده است. تذکر وی از همین روست:

**Keine Philosophie - Meine Philosophie \***

فلسفه نباید از زندگی دور شود. بر عکس باید به زندگی نزدیکتر شود. این حتا برای تئوری ضروری است.

مارکس می‌نویسد: «این پرسش که آیا حقیقت عینی را می‌توان به اندیشه انسانی نسبت داد نه پرسشی نظری بلکه پرسشی پراتیک است. انسان باید حقیقت یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن تفکر خود را در عمل ثابت کند»\*\* همین ایده را ما در نوشته‌های فوئرباخ می‌یابیم که گفت عیب اساسی ایده‌آلیسم این است که

---

\* ترتیب این عبارت در نوشته پلخانف برعکس بوده است. (ویراستار)

\*\* تزه‌های مارکس درباره فوئرباخ به پیوست لودویگ فوئرباخ و...

«ایده‌آلیسم مسألهٔ عینیت و ذهنیت، واقعیت یا ناواقعیت جهان را منحصرأ از دیدگاه نظری مورد ملاحظه قرار می‌دهد در صورتی که جهان بدین علت یک موضوع مباحثه واقع شد که پیش از هر چیز یک موضوع خواهش و آرزو بود.\* البته فوئرباخ این را ۲۰ سال پس از آنکه مارکس سطور بالا را قلمی کرده بود نوشت. ولی تقدم و تأخر زمانی به زحمت چیزی را در این مورد حل می‌کند؛ زیرا ایدهٔ تأثیر مخرب گسیختگی فلسفه از فعالیت عملی بر نظریهٔ فلسفی، کاملاً مطابق روح فلسفهٔ فوئرباخی است.\*\* بی دلیل نبود که او نوشت که فلسفه در مقایسه با عمل چیزی جز یک «شر ضروری» نیست.

مارکس اشتباه می‌کند هنگامی که فوئرباخ را برای عدم درک «فعالیت عملی - انتقادی» مورد نکوهش قرار می‌دهد\*\*\* فوئرباخ آن را می‌فهمید. ولی مارکس در این گفته حق داشت که مفهوم فوئرباخ از «گوهر انسان» که از آن در تبیین خود از «گوهر مذهب» سود می‌جست از مجرد بودن رنج می‌برد. این ناگزیر بود. فوئرباخ فقط با کشف تبیین ماتریالیستی تاریخ می‌توانست این عیب آموزش خود را برطرف سازد. البته او موفق به این کشف نشد. اگرچه او نیاز تئوریک نسبتاً شدید ولی مبهم برای آن احساس می‌کرد.

در **Nachgelassene Aphorimen** او قطعه‌ای هست که بسیاری از مورخان را به اشتباه انداخته است. و آن چنین است: «در نزد من

---

\* نگاه کنید به فصل Kritik des Idealismus در اثر او به نام اسپیریئوآلیسم و ماتریالیسم.  
 \*\* من وظیفهٔ خود می‌دانم بگویم که در جزوه‌ام «مسائل اساسی مارکسیسم»، رابطهٔ میان مارکس و فوئرباخ، تا آنجا که به مسألهٔ روش مربوط است کاملاً بدین‌گونه معرفی شده است. من تصور می‌کنم اینک این رابطه را صحیح‌تر بیان کرده‌ام.  
 \*\*\* مارکس، تزها، تز نهم.

ماتریالیسم زیربنای گوهر و شناخت انسانی است ولی برای من آن نیست که برای یک فیزیولوژیست یک عالم طبیعی به معنی محدود این کلمه مثلاً برای موله‌شات هست. ماتریالیسم برای اینان زیربنا نیست، خود بناست [و از دیدگاه و حرفه ایشان لزوماً نمی‌تواند چنین نباشد]. هنگامی که از این نقطه به عقب می‌رویم، من کاملاً با ماتریالیست‌ها موافقم، ولی در رفتن به جلو با آنها موافق نیستم.\*

در اشاره به این قطعه، غالباً گفته می‌شود: «شما خودتان می‌توانید ببینید که فوئرباخ اذعان دارد که فقط یک نیمچه ماتریالیست است.» ولی کسانی که این را می‌گویند فراموش می‌کنند از خودشان بپرسند واقعاً در اینجا ماتریالیسم به چه معناست. ضرری ندارد که این نکته را روشن کنیم.

در تئوگونی خود فوئرباخ کسانی را که می‌خواهند از یک منبع واحد، هم قوانین طبیعی و هم قوانین اجتماعی را اخذ کنند تقبیح می‌کند. البته به‌طور غیرمستقیم - تا آنجا که خود انسان جزئی از طبیعت است، قوانین انسانی نیز ریشه در طبیعت دارند. ولی از این موضوع نباید نتیجه گرفت که (با استفاده از تشبیه زیبای خود فوئرباخ) ده فرمان با همان دستی نوشته شده است که صدای رعد و برق را به زمین می‌فرستد. در تحلیل نهایی، کاغذ فرآورده دنیای گیاهی است ولی بسیار مضحک می‌بود که کسی ادعا کند که طبیعت سازنده کاغذ است\*\* فوئرباخ دقیقاً با آنگونه ماتریالیست‌هایی که چیزی مضحک در این نمی‌دیدند، بود که جلو رفتن را غیرممکن

\* ل. فوئرباخ، *Briefwechsel und Nachlass* جلد دوم، ص ۳۰۸.

\*\* صفحات ۸۱ - ۲۸۰. فوئرباخ در این جا تذکر جالبی می‌دهد که طبیعت به خلاف انسان تفاوت میان «توانستن و بایستن» را نمی‌شناسد.



یافت. برای فوئرباخ کاملاً روشن بود که به طبیعت به عنوان سازنده کاغذ نگریستن، به طور مسلم در حکم مرتکب شدن خطاهای فاحش بی شمار هم در نظریه اقتصادی و هم در عمل اقتصادی (سیاست) است. پذیرفتن این حکم مساوی بود با فروکاستن جامعه‌شناسی به علم طبیعی. بعدها مارکس این نوع ماتریالیسم کوتاه‌بین را ماتریالیسم طبیعی - علمی توصیف کرد. فوئرباخ با ماتریالیسمی که قادر نبود میان انسان به مثابه موضوع زیست‌شناسی و انسان به مثابه موضوع علم جامعه فرق گذارد خرسند نبود. ولی از این موضوع چنین بر نمی‌آید که او فقط تا حدی ماتریالیست بود؛ کاملاً واضح است که او به یک جهان‌بینی ماتریالیستی منسجم احساس نیاز می‌کرد، زیرا ماتریالیسم طبیعی - علمی نامنسجم است. هنگامی که این‌گونه ماتریالیستها درباره پدیده‌های زندگی اجتماعی به بحث می‌پردازند معلوم می‌شود که ایده‌آلیست‌اند. یافتن هواداران تعبیر منسجم ایده‌آلیستی تاریخ دشوارتر از این ماتریالیستها بود.\* با این همه فوئرباخ به تصحیح عیب ماتریالیسم «فیزیولوژیستها» با اتخاذ نگرشی ماتریالیستی به تاریخ توفیق نیافت. او که با شدتی چنین، به محدودیت‌های بینش ماتریالیستی موله‌شات پی برده بود با این همه از دیدگاه نظریه صحیح، امتیازات بزرگ و کاملاً ناروایی به موله‌شات

---

\* شاید حتی یک توصیف زنده‌تر از رویکرد واقعی فوئرباخ به ماتریالیسم طبیعی - علمی، نامه اوست به گ. بائرل مورخ ۳۱ مه ۱۸۶۷ (Nachlass II). فوئرباخ می‌گوید: «برای من همان‌گونه که برای شما، انسان موجودی است از طبیعت و ناشی از طبیعت. موضوع عمده بررسی‌های من آن ایده‌ها و موجودات خیالی جای گرفته در انسان است که در عقاید و سنن بشریت به مثابه موجودات واقعی پذیرفته شده است.» بدیهی است که فوئرباخ نمی‌توانست این موضوع را مطالعه کند اگر خود را به دیدگاه زیست‌شناسی منحصر می‌کرد.

داد. \* کاملاً آشکار است که در دادن این امتیازات او خود به نظرات ایده‌آلیستی درباره تاریخ رأی داد. تبیین ماتریالیستی تاریخ را باید به‌مثابه یکی از مهمترین خدماتِ تئوریک مارکس و انگلس شمرد. ولی ما اکنون می‌دانیم که مارکس و انگلس خود مدتی از پیروان فوئرباخ بودند. افزون بر این ایشان تا پایان عمر از لحاظ نگرش فلسفی عام رابطه ذهن با عین پیرو او باقی ماندند. \*\*

نگرش دیالکتیکی به پدیده‌ها، پیش شرط اعتقاد به مطابقت آنها با قانون یعنی ضرورت آنهاست. ایده‌آلیسم تاریخی با این اعتقاد دمساز نیست، زیرا فعالیت آگاهانه (آزاد) انسان را به‌مثابه انگیزه اصلی پیشرفت تاریخی می‌داند. فوئرباخ که به درک کامل ماتریالیسم تاریخی نرسیده بود، نمی‌توانست یک نگرش دیالکتیکی به زندگی اجتماعی نیز اتخاذ کند. دیالکتیک فقط با مارکس و انگلس به خود بازگشت که نخست آن را بر بنیانی ماتریالیستی قرار دادند.

ما حق داریم بگوییم که نقطه عزیمت فوئرباخ در نظریه شناخت او - نه من بلکه من و تو - نقطه عزیمت برخی گرایش‌هاست (در حد خودشان جالب) اندیشه اجتماعی آلمانی نیز بود. بر مبنای کاربست تخیلی این آیین در مسائل نظام اجتماعی، در شخص کارل گرون و دیگران، «سوسیالیسم آلمانی» یا «حقیقی» \*\*\* در وجود آمد. طرد فردگرایانه این آیین در فلمر و اخلاق - یعنی بار دیگر من، نه تو و من -

---

\* برای مثال، در مقاله «علم طبیعی و انقلاب» در رابطه با انتشار کتاب موله‌شات:

**Die lehre der Nahrungsmittel Fur das volk, Erlangen 1950.**

\*\* جالب است که چرنیشفسکی، شاگرد روسی فوئرباخ نیز مخالفت خود را با موله‌شات اعلام داشت ولی به ماتریالیسم تاریخی نرسید.

\*\*\* سوسیالیسم حقیقی، گرایشی بود که در میان خرده‌بورژوازی آلمان در سالهای ۱۸۴۸ پیداشد. ایشان به طرد فعالیت سیاسی و مبارزه برای دموکراسی دعوت می‌کردند و کیش عشق به هم‌نوع و «انسانیت» مجرد را تبلیغ می‌نمودند. برای انتقاد از این گرایش نگاه کنید به ایدئولوژی آلمانی.

به پیدایی یک آنارشیسم اصیل آلمانی به نمایندگی مارکس اشتیرنر (نام مستعار کاسپار اشمیدت) انجامید که در سال ۱۸۴۵ اثری زیر عنوان: **Der Einzig und sein Eigenthum** (یکتا و دارایی او) انتشار داد که ناگهان شهرت یافت.\*

ولی نباید تصور کرد که تأثیر فوئرباخ منحصر بود به گرایش‌های افراطی اندیشه اجتماعی. تأثیر آن حتا بر علم طبیعی هم محسوس بود، موله‌شات، که صادقانه ولی یک طرفه مجذوب فوئرباخ شده بود طبیعی دان برجسته‌ای بود. تأثیر فوئرباخ به شدیدترین وجهی که می‌شد انتظار داشت در فلسفه قابل ملاحظه بود. ولی تأثیر او در این حوزه بیشتر مثبت بود تا منفی. البته این عیب او نبود.

اگر مارکس و انگلس همواره به‌طور کلی، به پرسش فلسفه به همان اندیشه فوئرباخ باقی می‌ماندند، اکثریت آلمانی‌هایی که به فلسفه علاقه‌مند بودند پذیرش نگرش‌های فلسفی او را امکان‌پذیر نمی‌دیدند. آنان هم از ماتریالیسم فوئرباخ و هم سوسیالیسم او که با نگرش‌های فلسفی‌اش دقیقاً مرتبط بود وحشت زده شده بودند\*\*.

ارتجاعی که به دنبال شکست جنبش انقلابی سالهای ۴۹ - ۱۸۴۸ استیلا یافت، به تدریج فلسفه آلمانی را به آشیانه ایده‌آلیسم بازگرداند. و بدیهی است که آلمان امپریالیست از مننه جدید نمی‌توانست فوئرباخ را به‌عنوان اندیشه‌پرداز خود بپذیرد؛ این کشور به فیلسوفانی از قماش دیگر نیاز داشت.

---

\* ترجمه روسی این کتاب موجود است. مارکس و انگلس آموزش اشتیرنر را مورد انتقاد شدید قرار دادند و نیز مایلم تذکر دهم که در جزوه من درباره آنارشیسم و سوسیالیسم فصلی هم درباره ماکس اشتیرنر آمده است.

\*\* مسلماً همه سوسیالیست‌های «حقیقی» آلمانی اگرچند آموزش فوئرباخ را پذیرفتند ولی با ماتریالیسم او آشتی نکردند.

فوئرباخ خود به ندرت و تنها به طور گذرا با هنر تماس یافت. اما فلسفه او بدون تأثیر بسیار چشم‌گیر بر ادبیات و زیبایی‌شناسی باقی نماند. در وهله نخست، جهان‌بینی هشیارانه او که با تمامی انواع عرفان و رمزگرایی بیگانه بود و با رادیکالیسم وی پیوند داشت، آزادی هنرمندان مترقیِ آلمان «پیش از مارش» یعنی پیش از انقلاب را از برخی تصوراتِ رمانتیکی تسهیل کرد. یحتمل هاینه «سرود نوین» خود را تحت تأثیر فوئرباخ ساخت:

Ein Neues Lied; ein besseres Lied,

O Freunde Will ich euch dichten:

Wir Wollen hier auf Erden schon

Das Himmerreich errichten, etc. \*

این بازتابِ واقعیِ صدایِ فوئرباخ است! هر وه Herrwgh و نیز برای مدتی ریشارد واگنر از پیروان آگاهِ فوئرباخ بودند\*\* در سوییس آلمانی‌زبان گوته‌فرید کلر مشهور شاگرد او بود.

از دیدگاهِ فلسفه نوین، «فلسفه آینده»، هنر نمی‌توانست به‌مثابه قلمرویی نگریسته شود که در آن روح نامحدود گوهر خود را می‌آفریند. فلسفه جدید از روح نامحدود هگل برید. هنر، همانند دین به‌مثابه بیانگر گوهر انسان

---

\* نغمه‌ای سر دهید دوستان، نغمه‌ای تازه و نیکو

که ما را به کار آید.

ما را سر آن است که از این زمین خاکی

به آسمانها پر گیریم.

\*\* در باب تأثیر فوئرباخ بر هر وه و ریشارد واگنر نگاه کنید به اثر آبرت لوی:

La Philosophie de Feuerbach. Paris. 1904, Part II, Chapter VIII (Herwegh) and chapter IX (R. Wagner)

نگریسته می‌شد. ولی معلوم شد تنها در هنر این گوهر، بیانگر خود را به صورت تصاویر عاری از خودفریبی پیدا می‌کند. همه ارزش هنر در این است. افزون بر این برای هنرمندی که به دیدگاه فلسفه نوین باور دارد، وجودی والاتر از انسان نیست. اما در انسان طبیعت خود را می‌شناسد. روح انسانی خودآگاهی طبیعت است. بنابراین تقابل ایده‌آلیستی طبیعت با روح کاملاً بی‌اساس است و باید این تقابل در هنر همچنان که در فلسفه، موقوف گردد.

شاگردان فوئرباخ، حاضر بودند «زیبایی‌شناسی صرفاً نظری Speculative را به علت آنکه در اعلام استقلال هنر به قدر کفایت موفق نشد، سرزنش کنند. چه ارزش والایی برای این استقلال قائل بودند! ولی خود ایشان تعریف دقیق و زنده‌تری از این ایده - که از زیبایی‌شناسی صرفاً نظری به ارث برده بودند - که شکل به وسیله مضمون تعیین می‌گردد به دست دادند در مقاله: Die Gegen Spekulative Aesthetik هرمان هت‌نر - مؤلف بعدی یک تاریخ معروف ادبیات در سده هژدهم - کوشید ثابت کند که قطع نظر از اینکه شکل چه اهمیتی دارد، هنر تنها به دلیل مضمون خود زنده است و بدون آن می‌میرد و به صورت صوری و انتزاعی درمی‌آید.

افزون بر هت‌نر باید از لودویگ پو، شاعر و نقاد ادبی یاد کنم که مانند هت‌نر از دوستان خصوصی فوئرباخ بود. او در شورش بادن شرکت داشت و تا ۱۸۶۵ در مهاجرت بود و بیشتر در بلژیک و فرانسه زندگی کرد. در کشور اخیر بود که وی مقالات انتقادی خود را نوشت. در ۶۶-۱۸۶۵ مجموعه‌ای از مقالات وی در آلمان انتشار یافت و پاسخی گرم از جانب فوئرباخ دریافت داشت. این مجموعه را اکنون نیز می‌توان به خوانندگانی توصیه کرد که هنوز از این اندیشه‌رهای نیافته‌اند که هنر وجود خود را به مذهب مدیون است و نمی‌تواند بدون آن رشد کند.

بخش سوم

## فوئرباخ.

تقابل دیدگاه‌های ماتریالیستی و ایده‌آلیستی

(فصل اول ایدئولوژی آلمانی)



## یادداشت ویراستاران پروگرس

دستنوشته فصل اول نخستین جلد ایدئولوژی آلمانی به شکل قطعات جداگانه‌ای که در زمانهای مختلف و در اوضاع و احوال متفاوت نوشته شده به ما رسیده است. این به سبب تغییراتی بوده است که مارکس و انگلس در طرح کلی کتاب که به تدریج پیش می‌رفت وارد می‌کردند.

در اصل مارکس و انگلس در نوامبر ۱۸۴۵ به نوشتن اثری صرفاً انتقادی، درباره لودویگ فوئرباخ، برونو بائر و ماکس اشتیرنر به طور همزمان آغاز کردند. سپس تصمیم گرفتند درباره برونو بائر و ماکس اشتیرنر در فصول جداگانه («II. برونوی قدیس») و («III. ماکس قدیس») به بحث بپردازند. بنابراین فصل نخست را به عنوان مقدمه‌ای کلی برای بیان نظرات‌شان در تقابل با فوئرباخ در نظر گرفتند. و تقریباً تمامی صفحات اشاره به بائر و اشتیرنر در دستنوشته اصلی را خط زدند و آنها را به فصل ۲ یا ۳ منتقل کردند. بدین سان، به ترتیب زمانی، نخستین بخش، که هسته اصلی فصل مربوط به فوئرباخ (۲۹ صفحه شماره شده توسط مارکس) را تشکیل می‌داد شکل گرفت.

آنان سپس فصل ۲ را نوشتند و کار روی فصل ۳ را آغاز کردند. در طی تحلیل انتقادی‌شان از کتاب اشتیرنر *Der Einzige und sein Eigenthum* (فرد یکتا و دارایی او)، مارکس و انگلس گریزهای نظری گوناگونی زدند و از این رهگذر،



استنباط ماتریالیستی‌شان را درباره تاریخ شرح و بسط دادند. در نتیجه آنان دو فقره از این گریزها را از فصل راجع به اشتیرونر به فصل مربوط به فوئرباخ انتقال دادند. اولی که عبارت از ۶ صفحه بود - در زمینه نقد نظریه ایده‌آلیستی اشتیرونر حاکمیت روح بر تاریخ نوشته شد. دومین گریز نظری - ۳۷ صفحه بود - در رابطه با نقد نظرات اشتیرونر درباره جامعه بورژوایی، رقابت و ارتباط تنگاتنگ مالکیت خصوصی، دولت و حقوق، نوشته شد. این دو گریز به ترتیب زمانی بخشهای دوم و سوم فصل مربوط به فوئرباخ را تشکیل داد.

صفحات این سه بخش (۱ تا ۷۲) را مارکس شماره‌گذاری کرد و بدین‌گونه چرکنویس تمامی فصل را تشکیل داد. صفحات ۳ تا ۷ و ۳۶ تا ۳۹ از دست‌نوشته پیدا نشده است.

مارکس و انگلس آنگاه به مرور چرکنویس پرداخته و سپس به نوشتن پاکنویس آغاز کردند که ابتدای آن در دو نسخه وجود دارد. بدین‌سان ما چهار بخش کم یا بیش مستقل از دست‌نوشته در دست داریم (سه بخش چرکنویس و یک پاکنویس).

بدین لحاظ در ویراست کنونی فصل مربوط به فوئرباخ به چهار بخش تقسیم شد. بخش I عبارت از پاره‌های پیوست شده پاکنویس است. بخش II شامل هسته اصلی کل فصل است. بخشهای III و IV دو گریز نظری منتقل شده از فصل مربوط به اشتیرونر است. هر بخش یک کل پیوسته منطقی منسجم است. بخشها یکدیگر را تکمیل می‌کنند و بر روی هم شرح جامعی از نگرش ماتریالیستی تاریخ را به دست می‌دهند.

محتوای این چهاربخش را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد: I. مقدمه، تذکرات کلی درباره ایده‌آلیسم آلمانی فلسفه پس از هگل، پیشگزاره‌ها، جوهر و خطوط کلی پنداشت ماتریالیستی تاریخ. II پنداشت ماتریالیستی تکامل تاریخی و استنتاج‌هایی از پنداشت ماتریالیستی تاریخ. نقد پنداشت ایده‌آلیستی

تاریخ به طور کلی، نقد هگلیمان جوان و به ویژه فوئرباخ. III. خاستگاه پنداشت ایده‌آلیستی تاریخ. IV. تکامل نیروهای مولد. ساختار طبقاتی جامعه. روبنای سیاسی. شکل‌های شعور اجتماعی.

در دستنوشته، این فصل به‌طور کلی عنوان: «I. فوئرباخ» دارد، در حالی که انگلس ضمن مرتب کردن کاغذهای مارکس پس از مرگش در ۱۸۸۳، دست‌نوشته ایدئولوژی آلمانی را پیدا و بازخوانی کرد. در پایان فصل نخست او یادداشت کرد: «I. فوئرباخ. تقابل دیدگاه‌های ماتریالیستی و ایده‌آلیستی».

فصل نخست جلد یکم ایدئولوژی آلمانی جای ویژه‌ای را در این اثر دوجلدی اشغال می‌کند. به خلاف فصول دیگر که بیشتر جدلی است، این فصل، به مثابه مقدمه‌ای کلی بر شرح پنداشت ماتریالیستی تاریخ در واقع مضمون نظری بنیادی کل اثر را جمع‌بندی می‌کند. این مهمترین بخش ایدئولوژی آلمانی است و نوشتن آن گام بزرگی در توضیح نظریه ماتریالیستی به‌طور کلی به‌شمار می‌رود.

در فصل اول ایدئولوژی آلمانی مؤلفان، این حکم کلیدی ماتریالیسم تاریخی یعنی نقش تعیین‌کننده تولید مادی در زندگی جامعه در تمامی ابعادش را بسط می‌دهند. این تولید است که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد؛ نخستین پیشگزاره تاریخ انسان، این است که انسان باید زندگی کند، و از این رو باید خوراک، پوشاک، سرپناه و جز آنها را داشته باشد تا اینکه بتواند «تاریخ را بسازد». تمامی زندگی هر جامعه‌ای به وسیله شیوه تولید آن تعیین می‌شود. جنبه‌های اساسی فعالیت اجتماعی به صورت انواع مختلف تولید: تولید وسایل معیشت، تولید نیازها، تولید خود انسانها، تولید روابط اجتماعی و تولید آگاهی جلوه‌گر می‌گردد. افزون بر این، آنان برای نخستین بار دیالکتیک تکامل نیروهای مولد و روابط تولید را آشکار نمودند. در فصل اول این کتاب، این مهمترین کشف، به صورت دیالکتیک نیروهای مولد و شکل مرآده عبارت‌بندی شد.

نیروهای مولد شکل مراوده (روابط اجتماعی) را تعیین می‌کنند. در جریان تکامل نیروهای مولد شکل مراوده کهنه به جای انطباق با آنها به پای‌بست آنها تبدیل می‌شود. تضاد میان نیروهای مولد و شکل مراوده تعیین‌کنندهٔ تمامی تصادمات تاریخی است و با انقلابات اجتماعی این تضاد زفع می‌گردد. در جای شکل مراودهٔ پیشین که به صورت مانعی درآمده است، شکل نوینی به پیدایی می‌آید که با نیروهای مولد پیشرفته‌تر انطباق می‌یابد و الی آخر. بدین‌گونه، در طی تکامل تاریخی حلقه‌ای از پیوستگی میان مراحل متوالی آن برقرار می‌گردد. این کشف، کلید فهم کل فرآیند تاریخی را به دست داد و پیدایی پنداشت ماتریالیستی تاریخ را به صورت نظریه‌ای جامع ممکن ساخت. و نیز به مثابهٔ آغازگاهی برای دوره‌بندی تاریخ، برای نظریهٔ صورت‌بندی‌های اجتماعی به کار آمد. در ایدئولوژی آلمانی مارکس و انگلس، مراحل اصلی در تکامل تاریخی تولید را که بر تکامل نیروهای مولد استوار است، شرح دادند. نمایش بیرونی سطح تکامل نیروهای مولد، سطح تکامل تقسیم کار است. هر مرحله از تقسیم کار شکل متناسبی از مالکیت (بیان حقوقی روابط تولید) را تعیین می‌کند. این گزاره‌های بنیادی که در ایدئولوژی آلمانی طرح شده، به معنای آن است که نیروهای مولد تعیین‌کنندهٔ روابط تولید است.

گذار از روابط تاریخی اولیه به مرحلهٔ بعدی در تکامل اجتماعی به وسیله تکامل نیروهای مولد و تکامل تقسیم کار یعنی به وسیلهٔ گذار از تقسیم کار اولیه و طبیعی به تقسیم کاری به صورت تقسیم جامعه به طبقات تعیین می‌گردد. این گذار از جامعهٔ بی‌طبقه به جامعهٔ طبقاتی بود.

شکل مالکیت دوم، مالکیت باستانی، شکل سوم، مالکیت فئودالی و شکل چهارم مالکیت بورژوازی است.

ایشان سپس به روبنای سیاسی رابطهٔ دولت و قانون با مالکیت می‌پردازند. در اینجا آنان از ماهیت دولت به طور کلی به ویژه از ماهیت دولت بورژوازی پرده

برمی‌گیرند. آنان می‌نویسند دولت شکلی است که در آن، افراد طبقه حاکم منافع مشترک خود را بیان می‌دارند و کل جامعه مدنی (یعنی روابط اقتصادی) یک عصر در آن خلاصه می‌شود.

سرانجام نوبت به شکل‌های آگاهی اجتماعی می‌رسد، روبروای ایدئولوژیک و به ویژه رابطه آگاهی مسلط با طبقه مسلط روشن می‌گردد، عبارت‌بندی کلاسیک حل مسئله بنیادی فلسفه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه باشد و هستی انسانها عبارت از فرایند - زیست بالفعل آنان می‌باشد؛ این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند.

بخش‌های این فصل به بندهایی تقسیم شده‌اند. این تقسیمات فرعی، کار ویراستاران بوده است که اکثر عناوین را فراهم کردند. همه عناوین فراهم شده توسط ویراستاران و تمامی مواد افزوده در قلابهای مربع بسته شده‌اند. صفحات دستنوشته در این جزوه مشخص شده است. اوراق پاک‌نویس که تعدادی از آن را انگلس شماره گذاشته (اوراق ۳ و ۵) بدین ترتیب نشان داده شده: [Sh. 1] [Sh. 2] و تا آخر. صفحات ویراست‌نخست ابتدای پاک‌نویس که مؤلفان آن را شماره نگذاشته‌اند بدین‌گونه مشخص شده: [ص ۱]، [ص ۲] و تا آخر. صفحات سه پیش‌نویس که مارکس آن را شماره گذاشته، بدین‌گونه است: [۱]، [۲] و تا آخر.



## پیشگفتار

### [ ایدئولوژی آلمانی ]

انسانها تاکنون همواره پنداشته‌های نادرستی درباره خودشان داشته‌اند، درباره آنچه هستند و آنچه باید باشند. آنان مناسبات خویش را هماهنگ با پندارهای خود از خدا، از انسان بهنجار، و جز آن ترتیب داده‌اند. فرآورده‌های مغزشان از حیطه اراده‌شان بیرون شده است. آفریدگاران در برابر آفریده‌های خود به کرنش ایستاده‌اند. این یک می‌گوید\* بیایید آنان را از زیر یوغ اوهام، پندارها، جزمیات و موجودات تخیلی خلاص کنیم. بیایید به ضد این سلطه مفاهیم برآشوبیم. به انسانها بیاموزیم که چگونه اندیشه‌های متناسب با گوهر انسان را جایگزین این تخیلات سازند؛ دیگری گوید\*\* چگونه با آنها رویکردی انتقادی داشته باشیم؛ سومی گوید\*\*\* چگونه تخیلات و اوهام مزبور را از مغز آنان بیرون کنیم؛ و [بدین‌گونه] واقعیت موجود از میان برخواهد خاست.

این خیالپردازی‌های معصومانه و کودکانه هسته فلسفه نوظهور

---

\*\* برونو بائر. - (و)

\* لودویگ فوئرباخ. - (ویراستار)

\*\*\* ماکس اشتیرنر. (و)

«هگلیهای جوان» را تشکیل می‌دهد که نه فقط از سوی افکار عمومی آلمانی با ترس آمیخته به احترام پذیرفته می‌شود، بلکه از سوی قهرمانان فلسفی ما با آگاهی رسمی از خطر جهان برباد ده و بی‌رحمی تبه‌کارانه‌اش، عرضه می‌گردد. هدف نخستین جلد نشریه حاضر برداشتن لفاف این میشهایی است که خودشان را گرگ می‌پندارند و گرگ پنداشته می‌شوند. نشان دادن این که بعبع کردن اینان صرفاً تقلید پنداشتهای طبقه متوسط آلمانی به صورتی فلسفی است؛ که لافزنی این مفسران فلسفی آئینه تمام‌نمای نابه‌سامانی اوضاع واقعی در آلمان است. هدف این است که پیکار فلسفی با سایه‌های واقعیت را، که موافق طبع ملت گیج و رؤیاپرداز آلمان است، مضحکه و بی‌اعتبار سازد. روزگاری آدم متهوری تصور می‌کرد که انسانها تنها از این رو در آب غرق می‌شوند که در تسخیر ایده ثقل اند. اگر آنان این تصور را از سرشان بیرون کنند، مثلاً با اعتراف به اینکه چنین تصویری خرافی و... است، از هر خطر غرق شدنی در آب مصونیت کامل خواهند یافت. این آدم شجاع، در سراسر عمر خود علیه توهم ثقل، که نتایج زیانبارش را آمار با دلایل جدید و متعدد به او نشان داده بود، نبرد کرد. این شخص نمونه فلاسفه انقلابی نوین در آلمان بود.\*

[این پیشگفتار به خط مارکس و ظاهراً میان

آوریل و اوت ۱۸۴۶ نوشته شده است.]، (و).

---

\* [قطعه زیر در دستنویس قلم خورده است:] میان ایده آلیسم آلمانی و ایدئولوژی سایر ملل تفاوت خاصی وجود ندارد. ملل دیگر نیز جهان را زیر سلطه ایده‌ها و مفاهیم به‌مثابه اصول تعیین‌کننده و اندیشه‌های معینی را همچون رمز جهان مادی قابل دسترس فیلسوفان می‌دانند.



هگل ایده‌آلیسم مثبت را تکمیل کرد. او تنها کل جهان مادی را به جهان ایده‌ها و کل تاریخ را به تاریخ ایده‌ها برنگرداند. او به ثبت گوهرهای تفکر خرسند نشد، بلکه درصدد توصیف عمل آفرینش نیز برآمد.

فیلسوفان آلمانی که از جهان رؤیایی‌شان بیرون آمدند، علیه جهان ایده‌ها به اعتراض برخاستند جهانی که آنها به آن [...] پنداشت مادی، واقعی [...]

تمامی منتقدان فلسفی آلمانی ادعا می‌کنند که تاکنون ایده‌ها، تصورات، مفاهیم بر جهان واقعی انسانها تسلط داشته‌اند و تعیین‌کننده آن بوده‌اند و اینکه جهان واقعی فرآورده جهان ایده‌هاست. [آنان می‌گویند] تاکنون چنین بوده است اما باید تغییر یابد. ایشان بر سر شیوه‌ای که قصد دارند با توسل به آن بشریت را نجات دهند، بشریتی که به عقیده آنان در زیر فشار اندیشه‌های متحجر خود زار می‌زند اختلاف دارند؛ آنان از این لحاظ نیز اختلاف دارند که کدام‌یک از اندیشه‌ها متحجرند؛ آنان در اعتقادشان به تسلط ایده‌ها توافق دارند، آنان توافق دارند که کنش عقل انتقادی‌شان باید نابودی نظم موجود را فراهم سازد: صرفنظر از اینکه آنان فعالیت عقلانی انفرادی خود را کافی می‌دانند یا می‌خواهند شعور عمومی را نیز تسخیر کنند.

اعتقاد به اینکه جهان واقعی فرآورده جهان آرمانی و معنوی است، که جهان ایده‌ها [...] فیلسوفان آلمانی با سست شدن ایمانشان به جهان ایده‌های هگلی، به‌ضد سلطه اندیشه‌ها، ایده‌ها و مفاهیمی، که به عقیده آنان یعنی بنابر توهم هگلی، تاکنون به وجود آمده، جهان واقعی را تعیین کرده و بر آن تسلط داشته است، به اعتراض برخاسته‌اند. آنان اعتراض‌شان را می‌کنند و [...]

مطابق نظام هگلی، ایده‌ها، اندیشه‌ها و مفاهیم، به وجود آمده‌اند، زندگی واقعی انسانها، جهان مادی‌شان، مناسبات عملی‌شان را تعیین کرده و زیر سلطه قرار داده‌اند، پیروان شورشی او این را [...]





فوئرباخ.

تقابل دیدگاه‌های ماتریالیستی و ایده‌آلیستی

[I]

[sh.1] به‌زعم اندیشه‌پردازان آلمانی، در چند سال گذشته آلمان دستخوش انقلاب ناموزونی گردیده است. انحطاط نظام هگلی که با «اشتراوس»<sup>۱</sup> آغاز شد، به چنان تخمیر جهانروایی رسیده است که تمامی «قدرت‌های گذشته» درون آن را زایل کرده است. در میان آشفتگی عمومی، امپراتوری‌های نیرومندی برپا شده‌اند فقط برای اینکه بلافاصله محکوم به نابودی گردند، پهلوانانی دم به دم پا به عرصه نهاده‌اند که به دست رقیبانی جسورتر و نیرومندتر به قعر ظلمات پرتاب شوند. این انقلابی بود که انقلاب فرانسه در برابر آن بازی کودکانه‌ای بیش نبود، پیکاری جهانی بود که نبردهای «دیادوکی»<sup>۲</sup> در برابر آن ناچیز جلوه می‌کند. اصول، یکدیگر را از اعتبار انداختند، قهرمانان اندیشه با شتابی شگفت‌انگیز جانشین یکدیگر گشتند. خلاصه در سه سال ۴۵ - ۱۸۴۲ پیش از هر زمان دیگر در این سه قرن در آلمان خانه‌تکانی شده است.

باری، همه این وقایع گویا در قلمرو اندیشه ناب صورت گرفته است. البته در اینجا سخن از رویداد جالبی در میان است: گنبدیگی روح مطلق. هنگامی که آخرین جرعه زندگی اش فرومرده بود، اجزاء

گونگون این کاپوت مورتوم\* آغاز به انحطاط و تجزیه کرد، وارد ترکیبات جدیدی شد و جوهرهای تازه‌ای تشکیل داد. صاحبان صناعت فلسفی که تا آن هنگام از برکات این روح مطلق زیسته بودند، اکنون بر ترکیبات جدید چنگ انداخته و هریک با تمام قوا درصدد خردده‌فروشی سهم خود برآمدند. این امر لاجرم به رقابت انجامید. در آغاز رقابت به شیوه‌ای معتدل و متین و مدنی صورت گرفت. سپس، هنگامی که بازار آلمان اشباع شد و کالاها به‌رغم همه کوششها، در بازار جهانی به نحو مطلوبی خریدار نیافت، کار به روال عادی آلمانی کشید: تولید قلابی و ارزان، کاهش کیفیت، استفاده از مواد تقلبی، برچسب‌های جعلی، معاملات ساختگی، سفته‌بازی و سیستم اعتباری عاری از هر مبنای واقعی. رقابت به مبارزه‌ای سخت بدل شد که اکنون از آن به‌مثابه تحولی عظیم که موجب شگفت‌انگیزترین نتایج و دستاوردها بوده است تمجید و تعبیر می‌شود.

اگر بخواهیم این زیانباری فلسفی را به ارزش حقیقی‌اش ارزیابی کنیم که حتا در قلب هم‌شهری شایسته آلمانی شور و شوقی میهن‌پرستانه برمی‌انگیزد، اگر بخواهیم حقارت و تنگ‌نظری محلی این جنبش هگلیان جوان به‌طور کلی و به‌ویژه تضاد ترازی - کمیک میان توهمات این قهرمانان را درباره دستاوردهای شان و در واقع درباره خود این دستاوردها آشکار کنیم، باید به کل منظره از دیدگاهی فراسوی مرزهای آلمان بنگریم.\*\*

---

\* سر مُرده؛ اصطلاحی که در شیمی برای ته‌مانده پس از تقطیر به کار می‌رود؛ در اینجا مراد بقایاست. - (و)

\*\* [در نسخه اولِ پاکنویس، قطعه‌ای هست که خط خورده است:]

## [۱] ایدئولوژی به طور کلی،

## به ویژه، ایدئولوژی آلمانی

[sh.2] نقد آلمانی یکسره تا آخرین کوششهایش، هرگز قلمرو فلسفه را ترک نکرده است. نقد مزبور به هیچ وجه مفروضات فلسفی عام را بررسی نمی‌کند، بلکه در واقع تمامی مسائل آن ناشی از نظام فلسفی معینی، نظام فلسفی هگل است. نه تنها در پاسخ‌هایش، حتا در پرسشهایش، رازوری بود. این وابستگی به هگل دلیل آن است که چرا هیچ‌یک از این منتقدان جدید، به رغم ادعاشان مبنی بر اینکه از هگل فراتر رفته‌اند، حتا به کوششی برای نقد جامع نظام هگلی دست نیازیده‌اند. جدل آنان با هگل و با یکدیگر منحصر به این بوده که

→

[ص ۲] از این رو ما با نقد خاص نمایندگان این جنبش با چند تذکر عمومی آغاز می‌کنیم و مقدمات ایدئولوژیک مشترک در همه آنان را توضیح می‌دهیم. این تذکرات کافی است تا دیدگاه نقد ما را تا آنجا که برای درک و انگیزه نقدهای انفرادی بعدی مورد نیاز است نشان دهد. ما این تذکرات را [ص ۳] به ویژه در مقابله با فوئرباخ طرح می‌کنیم زیرا او تنها کسی است که دست‌کم پیشرفتی کرده است و آثار او را می‌توان با اطمینان de bonne foi مورد بررسی قرار داد.

## ۱. ایدئولوژی به طور کلی و به ویژه فلسفه آلمانی.

الف. ما فقط یک علم را می‌شناسیم، علم تاریخ. به تاریخ می‌توان از دو سو نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ انسانها تقسیم کرد. ولی این دو سو جدا ناپذیرند؛ تاریخ طبیعت و تاریخ انسانها، تا زمانی که انسانها وجود دارند به یکدیگر وابسته‌اند. تاریخ طبیعت که علم طبیعی خوانده می‌شود در اینجا مورد نظر ما نیست. ولی ما ناگزیریم تاریخ انسانها را بررسی کنیم. چرا که تقریباً ایدئولوژی به طور کلی، یا پنداشتی تحریف شده از این تاریخ ارائه می‌دهد یا به تجرید کامل از آن می‌پردازد. ایدئولوژی خود تنها یکی از جوانب این تاریخ است.

[سپس قطعه‌ای در پی می‌آید که از مقدمات پنداشت ماتریالیستی تاریخ بحث می‌کند. این قطعه خط‌نخورده و در این کتاب زیر عنوان بند ۲ باز آورده می‌شود؛ بنگرید به صفحات بعد.]

هرکدام وجهی از نظام هگلی را گرفته و آن را در مقابل کل نظام و نیز در مقابل جوانب گزیده شده به دست دیگران قرار می دهد. آنان نخست مقولات ناب و اصیل هگلی نظیر «گوهر» و «خودآگاهی» را بیرون کشیدند\*، و سپس به این مقولات با عناوینی غیرروحانی چون «نوع»، «یکتا»، «انسان»\*\* و جز آنها، معانی دنیوی دادند.

تمامی بدنه نقد فلسفی آلمانی، از اشتراوس گرفته تا اشتیرنر، به نقد پنداشتهای دینی خلاصه شده است.\*\*\* منتقدان از دین واقعی و الهیات اصیل آغاز کردند. اینکه آگاهی دینی و پنداشت دینی چه هستند بعداً به شیوه‌های گوناگون تعریف شد. پیشرفت یا فراروی عبارت بود از قرار دادن پنداشتهای ظاهراً حاکم متافیزیکی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی و... در شمار مقوله پنداشتهای مذهبی یا الهیات؛ و نیز اعلام اینکه آگاهی سیاسی، حقوقی و اخلاقی، آگاهی دینی یا الهیات است و نیز انسان سیاسی، حقوقی و اخلاقی - در آخرین تحلیل - «انسان» دینی است. تسلط دین پیشفرض بود و تدریجاً هر رابطه مسلط، رابطه‌ای دینی خوانده شد و به یک کیش یا آئین تبدیل گشت: کیش حقوق، کیش دولت، و جز آن. همه جا صرفاً مسئله جزمیات و اعتقاد به جزمها بود. جهان در مقیاسی روزافزون تقدیس می شد تا سرانجام جناب ماکس قدیس\*\*\*\* توانست آن را یکجا **En bloc** در شمار مقدسات قرار دهد و بدین گونه تکلیف آن را برای همیشه تعیین کرد.

\* مقولات اساسی داوید اشتراوس و برونو بائر. - (و)

\*\* مقولات اساسی لودویگ فوئرباخ و ماکس اشتیرنر. - (و)

\*\*\* [قطعه زیر در دستنویس خط خورده است:] با ادعای اینکه ناجی مطلق جهان از همه پلیدیها می باشند. دین همواره در نزد این فلاسفه همچون دشمن دیرین. همچون علت غایی تمامی روابط نفرت‌انگیز تلقی می شد.

\*\*\*\* ماکس اشتیرنر - (و)

هگلیان کهنسال، هر چیز را به محض آنکه به مقوله‌ای منطقی هگلی تحویل می‌شد، درمی‌یافتند. هگلیان جوان همه چیز را با نسبت دادن پنداشتهای دینی به آن یا با الهی خواندنش به نقد می‌کشیدند. هگلیان جوان بر سر اعتقاد به حاکمیت دین، مفاهیم، حاکمیت یک اصل عام در جهان موجود، با هگلیان کهنسال توافق دارند. با این استثنا که یکی به این حاکمیت به عنوان غاصب می‌تازد در حالی که دیگری آن را مشروع می‌داند.

از آنجا که هگلیان جوان پنداشتها، اندیشه‌ها، ایده‌ها و در واقع تمامی فرآورده‌های شعور را که به زعم آنان وجودی مستقل دارند، به مثابه بندهای واقعی انسانها تلقی می‌کنند (درست همانگونه که هگلیان کهنسال آنها را رشته‌های پیوند حقیقی جامعه بشری می‌دانند)، بدیهی است که هگلیان جوان ناگزیرند تنها با این توهمات شعور به پیکار برخیزند. هگلیان جوان از آنجا که خیال می‌کنند روابط انسانها، تمامی اعمال‌شان، بندها و محدودیت‌های‌شان فرآورده‌های شعورشان است، منطقی‌اً این اصل اخلاقی را در جلوی انسانها می‌گذارند که شعور کنونی‌شان را با شعور انسانی، انتقادی یا خودخواهانه\* تعویض کنند و بدین‌گونه محدودیت‌های خود را از میان بردارند. این درخواست برای تغییر شعور به درخواست تعبیر جهان موجود به شیوه‌ای متفاوت می‌انجامد یعنی با به رسمیت شناختن تعبیری متفاوت. اندیشه پردازان هگلی جوان، به رغم عبارات ادعایی «واژگون‌کننده جهان»<sup>۳</sup> سرسخت‌ترین محافظه‌کاران‌اند. متأخرترین

---

\* اشاره به لودویگ فوئرباخ، برونو بائر و ماکس اشتیرنر که مقوله‌های اساسی آنان به ترتیب «انسان»، «نقدگرایی» و «خود» بودند. - (و)

آنان با اعلام اینکه تنها با «عبارات» مبارزه می‌کنند، بیان درستی برای فعالیت‌شان یافته‌اند. ولی آنان فراموش می‌کنند که خود آنان، برای مخالفت با این عبارات، چیزی جز عبارات ندارند و هنگام مبارزه فقط با عبارات این جهان، به هیچ وجه جهان موجود واقعی را به مبارزه نمی‌طلبند. تنها نتایجی که این نقد فلسفی می‌توانست به‌بار آورد، روشنگرایی (و آن هم یکسویه) دربارهٔ مسیحیت از دیدگاه تاریخ مذهبی بود؛ بقیهٔ اظهاراتشان تنها شاخ و برگ دادن به این ادعایشان است که در این روشنگرایی نه‌چندان مهم، کشفیات مهم تاریخی – جهانی به عمل آورده‌اند.

به ذهن هیچ‌یک از این فیلسوفان خطور نکرده است که در پیرامون رابطهٔ فلسفهٔ آلمانی با واقعیت آلمان و ارتباط نقدشان، با محیط مادی خودشان تحقیق کنند\*.

## [ ۲. پیشگزاره‌های پنداشت ماتریالیستی تاریخ\*\* ]

[ص ۳] پیشگزاره‌هایی که ما از آنها آغاز می‌کنیم، نه دلخواهانه و نه جزمیات است، بلکه پیشگزاره‌هایی واقعی هستند که غفلت از آنها تنها در تخیل می‌تواند صورت گیرد. آنها عبارتند از افراد واقعی، فعالیت آنان و شرایط مادی زیست‌شان که یا از پیش موجود بوده یا با فعالیت خودشان تولید شده است. بنابراین، این پیشگزاره [ص ۴]

---

\* بقیهٔ این صفحهٔ دستنویس خالی مانده است. متن صفحهٔ بعدی دستنویس در این کتاب در بند ۳ بازنویسی شده است.

\*\* متن بند بعدی از نسخهٔ اول پاکنویس گرفته شده است. – (و)

می‌تواند صرفاً به شیوه‌ای تجربی مورد بررسی قرار گیرد. نخستین پیشگزاره سراسر تاریخ انسان، طبعاً وجود افراد انسانی زنده است\* بدین‌گونه، نخستین واقعیتی که باید لحاظ گردد سازمان بدنی این افراد و رابطه متعاقب آنها با بقیه طبیعت است. بدیهی است ما در اینجا نمی‌توانیم نه به طبیعت جسمانی بالفعل انسان پردازیم و نه وارد آن شرایط طبیعی که انسان خود را در آن یافته است بشویم، یعنی شرایط زمین‌شناختی، آبهای زیرزمینی، اقلیمی و جز آنها.\* همه پژوهشهای تاریخی باید از این پایه‌های طبیعی و تغییر وضع‌شان در طی تاریخ با فعالیت انسانها، آغاز گردد.

انسانها را می‌توان به اعتبار شعور، مذهب یا هرچه که شما مایلید، از حیوانات متمایز کرد. آنان خودشان را به محض آنکه به تولید وسایل معیشت‌شان آغاز می‌کنند، کاری که به اقتضای سازمانی بدنی‌شان صورت می‌گیرد، از جانوران متمایز می‌کنند. انسانها با تولید وسایل معیشت خود به‌طور غیرمستقیم به تولید زندگی مادی خود می‌پردازند.

شیوه‌ای که به موجب آن انسانها وسایل معیشت‌شان را تولید میکنند پیش از هر چیز به طبیعت وسایل معیشتی که آنان عملاً موجود می‌یابند و باید به بازتولید آن پردازند بستگی دارد.

[ص ۵] این شیوه تولید نباید صرفاً بازتولید هستی جسمانی افراد تلقی گردد، بلکه باید دانست که آن، شکل معینی از فعالیت این افراد،

\* [قطعه زیر در دستنویس خط خورده است:] نخستین عمل تاریخی این افراد که آنان را از حیوانات متمایز می‌کند این نیست که آنان می‌اندیشند، بلکه این است که آنان به تولید وسایل معیشت خود آغاز می‌کنند.

\*\* [قطعه زیر در دستنویس خط خورده است:] این شرایط نه فقط سازمان اولیه و خود به خودی انسانها و به ویژه اختلافات نژادی را، بلکه تمامی تکامل یا عدم تکامل بعدی انسانها را تا زمان حاضر تعیین می‌کنند.



شکل معینی از ابراز وجودشان، شیوه زندگی آنان به شکل معینی است. افراد آن‌گونه‌اند که زندگی شان نشان می‌دهد. بنابراین چیستی آنان با تولید آنان یعنی با اینکه چه تولید می‌کنند و چگونه تولید می‌کنند، مطابقت دارد. از این رو چیستی افراد، وابسته شرایط تولید مادی آنان است.

این تولید تنها با افزایش جمعیت امکان ظهور می‌یابد. این خود مستلزم مراوده [Werkehr]<sup>۴</sup> افراد با یکدیگر است. شکل این مراوده را نیز تولید تعیین می‌کند.

### [ ۳. تولید و مراوده. تقسیم کار و شکلهای مالکیت — قبیله‌ای، باستانی، فئودالی ]

[sh. 3] روابط ملل مختلف در میان خودشان بستگی به میزانی دارد که هریک نیروهای مولد خود، تقسیم کار و مراوده داخلی خود را توسعه داده است. این گزاره مورد قبول همگان است. اما نه تنها رابطه یک ملت با ملل دیگر، که تمام ساختار درونی خود آن ملت به مرحله تکامل تولید و مراوده داخلی و خارجی آن بستگی دارد. درجه تکامل نیروهای مولد هر کشور به بارزترین وجهی از درجه تکامل تقسیم کار در میان آن کشور معلوم می‌شود. هر نیروی مولد جدید، تا آنجا که صرفاً گسترش کمی نیروهای مولدی که تاکنون شناخته شده نباشد (مثلاً به زیرکشت آمدن زمین آماده) باعث توسعه بیشتر تقسیم کار می‌گردد. تقسیم کار درون هر کشور در آغاز به جدایی کار صنعتی و بازرگانی از کار کشاورزی و در نتیجه به جدایی شهر و ده و به برخورد منافع آنها منجر می‌گردد. توسعه بیشتر، به جدایی کار بازرگانی از صنعتی

می انجامد. در عین حال از رهگذر تقسیم کار درون این شاخه‌های گوناگون، تقسیمات گوناگون در میان افرادی که در انواع معینی از کار مشارکت دارند توسعه می‌یابد. موقعیت نسبی این گروه‌های منفرد را شیوه کاری که در کشاورزی، صنعت و بازرگانی سازمان یافته است (پدرسالاری، برده‌داری، زمره‌ها، طبقات) تعیین می‌کند. همین شرایط (در مرادۀ تکامل یافته‌تری) در روابط ملل مختلف یا یکدیگر دیده می‌شود.

مراحل گوناگون تکامل در تقسیم کار، با اشکال مختلف مالکیت متناظر است، یعنی مرحله موجود تقسیم کار، روابط افراد را با یکدیگر نسبت به مواد، ابزار و محصول کار تعیین می‌کند.

نخستین شکل مالکیت، مالکیت قبیله‌ای است [Stammeigentum] <sup>۵</sup>. این با مرحله توسعه نیافته تولید مطابقت دارد که در آن قومی با شکار و ماهیگیری، دامپروری یا حداکثر با کشاورزی گذران می‌کنند. مورد آخر مستلزم مساحت بزرگی از قطعات اراضی بایر است. تقسیم کار در این مرحله هنوز بسیار ابتدایی است و منحصر به گسترش بیشتر تقسیم طبیعی کار موجود در خانواده است. بنابراین، ساختار اجتماعی محدود به گسترۀ خانواده است: سران پدرسالار، زیر دست آن اعضای قبیله، سرانجام بردگان. برده‌داری پنهان در خانواده فقط بتدریج با افزایش جمعیت، رشد نیازها و گسترش مرادۀ خارجی، خواه جنگ یا مبادله توسعه می‌یابد.

شکل دوم مالکیت اشتراکی و دولتی باستانی است که به ویژه از اتحاد چند قبیله داخل یک شهر با توافق یا با فتح و غلبه آغاز می‌شود. این شکل، هنوز با برده‌داری همراه است. در کنار مالکیت جمعی مالکیت خصوصی منقول و سپس غیرمنقول وجود دارد البته

به مثابه شکلی ناهنجار که تابع مالکیت جمعی است. شهروندان تسلط خود را بر بردگان تنها در جماعت حفظ می‌کنند، و حتا فقط بدین علت آنان تابع شکل مالکیت جمعی هستند. این در واقع مالکیت خصوصی مشترکِ اتباعِ فعالی است که در رابطه با بردگانشان ناگزیرند به این شکلِ همکاریِ خود به خودی ادامه دهند. بدین سبب تمامی ساختار جامعه برای مالکیت جمعی استوار است و با آن قدرت مردم به نسبتی که مالکیت خصوصی توسعه می‌یابد، رو به زوال می‌رود. تقسیم کار اکنون توسعه بیشتری یافته است. ما دیگر شاهد تقابل شهر و ده هستیم؛ آنگاه شاهد تضاد میان ایالاتی که نماینده منافع شهر هستند و ایالاتی که منافع روستا را نمایندگی می‌کنند و نیز درون خود شهرها تقابل میان صنعت و بازرگانی دریایی را مشاهده می‌کنیم. روابط طبقاتی میان شهروندان و بردگان اینک کاملاً توسعه یافته است.

با توسعه مالکیت خصوصی ما در اینجا برای نخستین بار همان روابطی را می‌یابیم که بار دیگر در مقیاس گسترده‌تر در مالکیت خصوصی نوین خواهیم یافت. از یک سو، تمرکز مالکیت خصوصی که خیلی زود در روم به پیدایی آمد (چنانکه قانون ارضی لیکی نین نشان می‌دهد) و از زمان جنگهای داخلی و به ویژه در زیر سلطه امپراطورها بسیار سریع پیش رفت؛ از سوی دیگر همراه با این تبدیل دهقان کوچک پلین به پرولتاریا صورت گرفت که به سبب موقعیت بینابینی‌اش میان شهروندان مالک و بردگان هرگز به تکامل مستقل فرارفت.

سومین شکل مالکیت، فئودالی یا ملکداری است. اگر دوران باستان از شهر و اراضی کوچک‌اش آغاز شد سده‌های میانه از روستا

پاگرفت این آغازگاه متفاوت ناشی از پراکندگی جمعیت در آن زمان بود که در اراضی پهناوری سکونت داشتند و از سوی فاتحان نیز جمعیت چندان رشد نیافت. بنابراین به خلاف یونان و روم، توسعه فئودالی در قلمرو بسیار وسیع‌تری آغاز می‌شود که با فتوحات رومی‌ها و گسترش کشاورزی که در آغاز به همراه آورد فراهم شد. در آخرین سده‌های انحطاط امپراطوری روم و مغلوب شدن آن به دست بربرها بخش قابل ملاحظه‌ای از نیروهای مولد نابود شد؛ کشاورزی زوال یافته بود، صنعت بر اثر رکود بازار رو به انحطاط گذاشته بود، تجارت فرومرده یا به زور قطع شده بود، جمعیت شهر و روستا رو به کاهش رفت. این شرایط و شیوه سازماندهی فتوحات زیر تأثیر آنها، همراه با تشکل نظامی ژرمنها، به توسعه مالکیت فئودالی منجر شد. مالکیت مزبور همچون مالکیت قبیله‌ای و اشتراکی مبتنی بر قبیله است؛ اما طبقه تولیدکننده مستقیم در مقابل آن نه همچون در زمان باستان بردگان، بلکه خرده دهقانان بودند که به سرف تبدیل شده بودند. به محض آنکه فئودالیسم کاملاً توسعه می‌یابد؛ تضاد با شهرها نیز به وجود می‌آید. ساختار سلسله مراتبی مالکیت زمین و همراه آن نهادهای مسلح حافظان آن، قدرت اشراف بر سرفها را تأمین می‌کرد. این سازمان‌یابی فئودالی درست همچون مالکیت جماعتی عهدباستان، اتحادی علیه طبقه مولد زیر سلطه بود؛ اما شکل اتحاد و رابطه با تولیدکنندگان مستقیم، به علت شرایط تولید متفاوت، فرق کرده بود. این ساختار فئودالی مالکیت، همتایی به شکل مالکیت تعاونی، یعنی سازمان‌بندی فئودالی اصناف در شهرها داشت. مالکیت در اینجا به طور عمده عبارت بود از کار هر فرد. ضرورت همبستگی در مقابل اتحادیه اشراف غارتگر، نیاز به بازارهای مشترک سرپوشیده -

در عصری که اهل صنعت در عین حال بازرگان بودند - رشد رقابت سرفهای فراری که به شهرهای نوخاسته سرازیر شده بودند و ساختار فئودالی روستاها، باعث پدید آمدن اصناف شد. انباشت تدریجی سرمایه پیشه‌وران منفرد و اعضای ثابت آنان نسبت به جمعیت روزافزون، رابطه استادکار و کارآموز را پدید آورد که در شهرها سبب ایجاد سلسله مراتبی همانند روستا گشت.

بدین‌گونه، در طی دوران فئودالی، مالکیت عمدتاً عبارت بود از یک سو زمین‌داری با کار زارع وابسته و از سوی دیگر کار شخصی کسی که با سرمایه کوچک خود بر کار استادکاران یا کارگران ماهر تسلط داشت. شرایط محدود تولید - کشت ابتدایی و ناچیز زمین و صنعت دستی - چنین ساختاری را ایجاب می‌کرد. در اوج شکوفایی فئودالیسم از تقسیم کار چندان خبری نبود. تضاد شهر و ده در ذات هر کشور بود؛ تقسیم‌بندی قشرها و زمره‌ها البته کاملاً مشخص بود؛ اما جدا از تمایز امیران، اشراف، روحانیان و دهقانان در روستا، و کارفرمایان، استادکاران، کارآموزان و به‌زودی خیل کارگران فصلی در شهرها، تقسیم مهم دیگری وجود نداشت. در کشاورزی به علت زراعت نواری\*، که صنعت خانگی خود دهقانان نیز در کنار آن پدید آمده بود، چنین تقسیمی به دشواری صورت می‌گرفت. در صنعت، در داخل هر پیشه خاص تقسیم کاری وجود نداشت و در میان پیشه‌ها نیز به ندرت به چشم می‌خورد. تفکیک صنعت و بازرگانی در شهرهای قدیمی قبلاً وجود داشت؛ در شهرهای جدیدتر این امر فقط

---

\* Strip - System (کشت نواری) به زراعتی گفته می‌شد که از یک مزرعه واحد محصولات گوناگونی برداشت می‌شد. (مترجم)

بعدها هنگامی که شهرها وارد روابط متقابل با یکدیگر شدند، صورت گرفت. گروه‌بندی سرزمینهای گسترده‌تر در قلمروهای فئودالی برای اشراف زمیندار و همچنین شهرها امری ضروری بود. بنابراین سازمان طبقه حاکم، اشراف، همه‌جا پادشاهی در رأس خود داشت\*.

#### [ ۴. گوهر پنداشت ماتریالیستی تاریخ.

#### هستی اجتماعی و شعور اجتماعی ]

[sh. 5] پس، واقع این است که افراد معینی که به لحاظ تولیدی به شیوه معینی فعال هستند\*\*، وارد این فعالیت اجتماعی و سیاسی معین می‌شوند. مشاهده تجربی باید در هر مورد جداگانه، به طور تجربی بدون هیچ رازوری و نظرپردازی، رابطه ساختار اجتماعی و سیاسی را با تولید آشکار سازد. ساختار اجتماعی و دولت پیوسته از فرایند - زیست افراد معینی به پیدایی می‌آیند ولی افراد نه آنچنان که به نظر خودشان یا مردم دیگر جلوه می‌کنند بلکه آنگونه که بالفعل هستند یعنی چنانکه عمل می‌کنند، به تولید مادی می‌پردازند و به عبارت بهتر، چنانکه آنان در محدوده‌ها، پیش‌زمینه‌ها و شرایط مادی مستقل از اراده‌شان کار می‌کنند\*\*\*.

---

\* بقیه این صفحه دستنویس خالی مانده است. صفحه بعد با خلاصه‌ای از پنداشت ماتریالیستی تاریخ آغاز می‌شود. مراحل اصلی تکامل شکل چهارم مالکیت، بورژوازی در بخش چهارم این فصل بند ۳-۴ مورد بحث قرار گرفته است.

\*\* [دستنویس در اصل چنین بود:] افراد معین تحت شرایط معین تولید.

\*\*\* [قطعه زیر در دستنویس قلم خورده است:] تصوراتی که این افراد در ذهن خود دارند، تصوراتی هستند یا درباره رابطه‌شان با طبیعت یا درباره روابط متقابل‌شان با یکدیگر یا

تولید ایده‌ها، پنداشتها و آگاهی، در آغاز به طور مستقیم با فعالیت مادی و مراوده مادی انسانها - این زبان زندگی واقعی - درهم تنیده شده است. ادراک، تفکر و مراوده ذهنی انسانها در این مرحله هنوز برآیند پالایش یافته مستقیم رفتار مادی آنان جلوه می‌کند. همین امر در مورد تولید ذهنیات نیز آنچنان که در زبان سیاست، حقوق، اخلاق، دین، مابعدالطبیعه و جز آن، در هر قومی ابراز می‌شود، صادق است. انسانها تولیدکنندگان پنداشتها، و ایده‌های خودشان هستند، البته، انسانهای واقعی و فعال، که فعالیت‌شان مشروط است به تکامل نیروهای مولدشان و مراوده متناسب با این نیروها تا دورترین شکل‌هایش.\* آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه باشد، و هستی انسانها فرایند - زیست واقعی آنان است. اگر در همه ایدئولوژیها، انسانها و روابط‌شان همچون در پرده دوربین عکاسی وارونه جلوه می‌کنند، این پدیده درست همانگونه از فرایند - زیست تاریخی‌شان برمی‌خیزد که وارونگی اشیاء بر شبکیه چشم از فرایند - زیست فیزیکی آنان.

→

درباره سرشت و طبیعت خودشان. بدیهی است که در این موارد تصورات آنان عبارت است از بیان آگاهانه - واقعی یا توهمی - مناسبات و فعالیت‌های واقعی‌شان، تولیدشان، مروده‌شان، رفتار اجتماعی و سیاسی‌شان. فرضیه مقابل فقط هنگامی ممکن می‌شود که افزون بر روح افراد واقعی و به طور مادی پدید آمده، روح جداگانه‌ای مفروض گردد. اگر بیان آگاهانه روابط واقعی این افراد توهمی است، اگر آنان واقعیت را در تخیل خود وارونه می‌کنند، پس این به نوبه خود نتیجه شیوه فعالیت مادی محدودشان و روابط اجتماعی محدود ناشی از آن است.

\* [در متن اصلی دستنویس آمده بود:] انسانها تولیدکنندگان پنداشتها و ایده‌های خودشان هستند و دقیقاً وابسته‌اند به شیوه تولید زندگی مادی‌شان، مراوده مادی‌شان و تکامل بعدی‌اش در ساختار اجتماعی و سیاسی.

درست برخلاف فلسفه آلمانی که از آسمان به زمین فرود می آید، اینجا موضوع صعود از زمین به آسمان است. یعنی آغاز نکردن از آنچه انسانها می گویند، تصور می کنند، می پندارند، نه از انسانها، آنچنان که روایت شده، اندیشیده شده، تصور شده، پنداشته شده اند برای رسیدن به انسانهای واجد گوشت و خون؛ بلکه آغاز کردن از انسانهای واقعی، فعال و بر مبنای فرایند - زیست واقعی آنان که نشان دهنده تکامل بازتابها و پژوهشهای ایدئولوژیک این فرایند - زیست است. پندارهای متشکل در مغزهای انسانها نیز، ضرورتاً، برآیند پالایش یافته فرایند - زیست مادی آنان است که به طور تجربی قابل رسیدگی است و به پیشگزاره‌های مادی بستگی دارد. بنابراین اخلاق، دین، مابعدالطبیعه، و سایر ضمائم ایدئولوژی و نیز صور آگاهی متناسب با اینها، دیگر صورت ظاهری استقلال را از دست می دهند. آنها نه تاریخ دارند و نه تکامل؛ اما انسانها به موازات تکامل تولید مادی شان و مراوده مادی شان، جهان واقعی شان و نیز تفکرشان و فرآورده‌های تفکرشان را تغییر می دهند. این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می کند. در شیوه نگرش نخست، آغازگاه، آگاهی است که به مثابه فرد زنده در نظر گرفته می شود؛ در شیوه نگرش دوم، که با زندگی واقعی مطابقت دارد، آغازگاه، خود افراد زنده واقعی هستند، و آگاهی منحصرأ به مثابه آگاهی آنان تلقی می گردد.

این شیوه نگرش، عاری از پیشگزاره‌ها نیست و از پیشگزاره‌های واقعی آغاز می کند و برای لحظه‌ای هم آنها را ترک نمی کند. پیشگزاره‌های آن انسانها هستند، نه در انزوا و ثباتی خیالی، بلکه در فرایند تکامل واقعی شان که در شرایط معین قابل درک و تجربه هستند. به محض آنکه این فرایند - زیست فعال روشن شد، تاریخ



دیگر نه کلیاتی از وقایع مرده و متحجر، آنچنان که تجربه‌گرایان می‌اندیشند و نه فعالیت تخیلیِ فاعلانِ تخیلی خواهد بود آنچنان که در نزد ایده‌آلیستها رایج است.

آنگاه که ضروری پایان می‌یابد، آنجا که زندگی واقعی آغاز می‌گردد، نتیجتاً علم واقعی و اثباتی، شرح فعالیت عملی، شرح فرایند عملی تکامل انسانها آغاز می‌شود. عبارات توخالی درباره آگاهی پایان می‌یابد، و شناخت واقعی باید جای آن را بگیرد. آنگاه که واقعیت باز نموده می‌شود، فلسفه خودبسنده [die selbständige Philosophie] واسطه وجودی خود را از دست می‌دهد. در بهترین حالت، جای آن را فقط جمع‌بندی عام‌ترین نتایج، یعنی آن مفاهیم انتزاعی که از مشاهده تکامل تاریخی انسانها استخراج می‌شوند می‌تواند بگیرد. این مفاهیم انتزاعی، جدا از تاریخ واقعی، فی‌نفسه، مطلقاً فاقد ارزش‌اند. آنها می‌توانند فقط برای سهولت تنظیم مواد و مدارک تاریخی، به منظور نشان دادن توالی لایه‌های جداگانه آن، به کار آیند. ولی هیچگاه، همچون فلسفه، نسخه و طرحی کلی برای آرایش ساده و خالص دورانهای تاریخی فراهم نمی‌کنند. برعکس، دشواریها فقط آنگاه آغاز می‌گردد که بخواهند به بررسی و تنظیم مواد و مصالح، اعم از دوران گذشته یا در حال حاضر - و نمایش واقعی آن پردازند. رفع این دشواریها مشروط به پیشگزاره‌هایی است که البته آنها را نمی‌توان در اینجا طرح کرد بلکه تنها مطالعه فرایند - زیست عملی و فعالیت افراد هر دوره آن را آشکار خواهد ساخت. ما در اینجا گزیده‌ای از این مفهومیهای انتزاعی را که برای تمایز از ایدئولوژی به کار می‌بریم ارائه خواهیم کرد و با مثالهای تاریخی به توضیح آنها خواهیم پرداخت\*.

\* پانویس در اینجا پایان می‌یابد. متنی که در این ویراست در پی می‌آید سه بخش از چرکنویس دستنوشته است. (و)

## [II]

### [ ۱. پیش شرط‌های رهایی واقعی انسان ]

[۱] البته ما به خود زحمت نخواهیم داد که برای فیلسوفان خردمندمان توضیح دهیم که «رهايي» «انسان» با فروکاستن فلسفه، الهیات، جوهر و عباراتی از این دست به «خودآگاهی» و با رهایی «انسان» از تسلط این عبارات، که هرگز او را از بردگی باز نداشته است، هیچ گامی به پیش برداشته نمی‌شود\* . و به آنان توضیح نخواهیم داد که نیل به رهایی واقعی تنها در جهان واقعی و وسایل واقعی امکان پذیر است، که بردگی بدون ماشین بخار و ماشین نخریسی ملغا نمی‌شود، سرواژ را بدون کشاورزی اصلاح شده نمی‌توان از میان برداشت و به طور کلی مردم تا زمانی که قادر نیستند خوراک و نوشاک و پوشاک و مسکن خود را به قدر کفایت چه از نظر کمی و کیفی، به دست آورند، آزاد نتوانند شد. «رهايي» عملی تاریخی است نه ذهنی، و بر اثر شرایط تاریخی، [سطح] صنعت، بازرگانی، کشاورزی،

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس: ] رهایی فلسفی و رهایی واقعی - انسان. یکتا. فرد. شرایط زمین‌شناختی، تعیین آبهای زیرزمینی و جز آنها. اندام انسانی، نیازها و کار.

[مراوده... ] فراهم می‌گردد\* [۲] پس در نتیجه، مطابق با مراحل مختلف تکامل‌شان، [آنان] مهملاتِ جوهر، فاعل‌شناسایی، خودآگاهی و نقادی ناب و نیز خرافات دینی و یزدان‌شناختی را [جعل می‌کنند] و آنگاه که تکامل‌شان به‌قدر کفایت پیش رفت، دوباره از آن خلاصی می‌یابند\*\* . در آلمان کشوری که تکامل تاریخی نه‌چندان چشم‌گیری در آن در حال صورت‌گرفتن است، این پدیده‌های ذهنی، این مهملات دهان پرکن و بی‌هوده، طبعاً به مثابه جانشینی برای فقدان تکامل تاریخی به کار می‌آیند و ریشه می‌دوانند و باید آنها را به چالش کشید. اما این چالش اهمیت محلی دارد\*\*\* .

## [۲. ماتریالیسم تأملی و نامنجم فوئرباخ ]

[...]\*\*\*\* [۸] در واقعیت و برای ماتریالیست کارورز = Practical یعنی کمونیست، مسئله دگرگون ساختن دنیای موجود، مسئله چنگ انداختن بر چیزهای موجود و تغییردادن آنها مطرح است. هنگامی که ما گاه چنین نظراتی در فوئرباخ می‌یابیم، آنها هرگز چیزی بیش از گمان‌زنی‌های مجزا نیستند و چندان تأثیری بر دیدگاه کلی او ندارند که بتوان به مثابه چیزی جز نطفه‌های قابل رشد به حسابشان آورد. «پنداشت» فوئرباخ از جهان محسوس عبارت است از یک سو صرفاً

---

\* دستنویس در اینجا آسیب دیده: بخش زیرین ورقه پاره شده؛ یک سطر از متن از میان رفته است. (و).

\*\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس: ] عبارات و جنبش واقعی، اهمیت عبارات در آلمان.

\*\*\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس: ] زبان زبان واقعیت است.

\*\*\*\* پنج صفحه دستنویس گم شده است.

تأمل در آن و از سوی دیگر احساس عاطفی محض؛ او «انسان» را به جای «انسان تاریخی واقعی» می‌گذارد.<sup>۷</sup> «انسان» واقعاً «آلمانی» است. در مورد نخست، تأمل در دنیای محسوس، وی الزاماً بر چیزهایی انگشت می‌گذارد که با آگاهی و احساس او متضاد است که هماهنگی پیش فرض او، هماهنگی ای که او برای تمامی بخشهای دنیای محسوس و به‌ویژه انسان و طبیعت قائل است برهم می‌زند.\*. برای رفع این آشفتگی، او باید به درکی مضاعف پناه ببرد، یکی درک ساده‌ای که اشیاء را «رک و پوست‌کنده» می‌بیند و دیگر، درکی عالی‌تر و فلسفی که «جوهر حقیقی اشیاء» را مشاهده می‌کند. او نمی‌بیند که جهان محسوس پیرامون وی چیزی که مستقیماً از ازل داده شده باشد نیست که تا ابد نیز چنین باقی بماند بلکه فرآوردهٔ صنعت و برآیند مرحله‌ای از جامعه است؛ و، در حقیقت [فرآورده] بدین معنا که فرآورده‌ای تاریخی است، نتیجهٔ فعالیت سلسله‌نسله‌هایی است که هریک بر شانه‌های نسل قبلی سوار شده و صنعت و مراوده‌اش را توسعه داده و نظام اجتماعی خود را هماهنگ با نیازهای تغییر یافته تغییر داده است. حتا چیزهایی از ساده‌ترین «یقین حسی» تنها از طریق تکامل اجتماعی، مراوده صنعتی و بازرگانی به او داده شده است. درخت گیلاس مانند تقریباً همه درختان میوه، چنانکه می‌دانیم، تنها چند سده قبل، از طریق تجارت به منطقه ما آمده و کاشته شده است. و بنابراین فقط [۹] به وسیله این کنش جامعه معینی

---

\* خطای فوئرباخ آن نیست که نمود محسوس را آشکارا تابع واقعیت حسی ثابت شده به‌وسیله بررسی دقیق داده‌های حسی می‌کند، بلکه این است که او در آخرین تحلیل نمی‌تواند با دنیای حسی رو به رو شود مگر آنکه با «چشم‌ها» و به عبارت بهتر با «عینک» فیلسوف به آن نظر افکند.

در عصر معینی به صورت «یقین حسی» برای فوئرباخ درآمده است. ضمناً، هنگامی که چیزها بدین شیوه مشاهده شوند یعنی بدان‌گونه که واقعاً هستند و رخ می‌نمایند هر مسئله فلسفی عمیق چنان که حتا به صورتی روشن‌تر دیده خواهد شد، صرفاً در واقعیتی تجربی حل می‌شود. برای نمونه، پرسش مهم رابطه انسان با طبیعت (برونو تا آنجا می‌رود که از «تضاد در طبیعت و تاریخ» صحبت می‌کند (ص ۱۱۰)<sup>۱</sup> و مدعی است که اینها «دو چیز» جداگانه هستند و انسان هیچ‌گاه در برابر خود طبیعتی تاریخی و تاریخی طبیعی نداشته است) که مورد تمامی «آثار بس والا»<sup>\*</sup> درباره «جوهر» و «خودآگاهی» است به خودی خود منتفی می‌شود هنگامی که ما می‌فهمیم که «وحدت» مشهور «انسان با طبیعت» از دیرباز در تولید موجود بوده و در هر عصری هم مطابق با تکامل کم یا بیش وسائل تولید به شکل‌های متنوعی وجود داشته است و بنابراین «مبارزه» انسان با طبیعت یکسره به تکامل نیروهای مولد او بر مبنایی متناسب انجامیده است. صنعت و بازرگانی، تولید و مبادله لوازم زندگی، به نوبه خود توزیع [نعامت مادی]، ساختار طبقات مختلف اجتماعی را تعیین می‌کنند و خود به وسیله شیوه‌ای که ادامه می‌یابند مشروط می‌شوند. از این‌روست که فوئرباخ در منچستر، برای نمونه، فقط کارخانه‌ها و ماشین‌ها را می‌بیند و حال آنکه یکصد سال پیش در آنجا فقط چرخ‌های ریسندگی و دوک‌های بافندگی دیده می‌شدند یا در کامپانادِ روما او فقط چراگاه‌ها و مردابها را می‌یابد که در زمان آگوستوس، او چیزی جز تاکستانها و ویلاهای سرمایه‌داران رومی در آنجا نمی‌یافت.

\* ترجمه آزادی از سطری از فاوست گوته "Prolog im Himmel" (و).

فوئرباخ به ویژه از نگرش علم طبیعی سخن می‌دارد؛ او به اسراری اشاره می‌کند که فقط در مقابل چشم فیزیک‌دان و شیمی‌دان گشوده می‌شود؛ اما در کجا علم طبیعی بدون صنعت و بازرگانی پیدا می‌شود؟ حتا این علم طبیعی «ناب» تنها از طریق تجارت و صنعت، از طریق فعالیتِ حسی انسانها به هدف و به مواد و مصالحش مجهز می‌گردد. بدین‌گونه، این فعالیت، این کار و خلاقیتِ حسی و بی‌وقفه، این تولید، این بنیاد کل جهان حسی، آنطور که حالا وجود دارد هرگاه فقط برای یکسال قطع شود، فوئرباخ نه فقط یک تغییر اشتباه‌آمیز در جهان طبیعی پیدا می‌کند بلکه خیلی زود کشف خواهد کرد که تمام جهان انسانها و قوه فاعله خود را، بلکه وجود خودش را، گم کرده است. البته، در همه جا، تقدم طبیعت خارجی غیرقابل حمله باقی می‌ماند، و این همه، در مورد انسانهای اولیه به وجود آمده به وسیله *generatio aequitiroca*\*؛ کاربردی ندارد. اما این تمایز تا آنجا معنا دارد که انسان متمایز از طبیعت در نظر گرفته شود و تازه، طبیعت که مقدم بر تاریخ انسانی است، به هیچ‌وجه طبیعتی نیست که در آن فوئرباخ زندگی می‌کند، طبیعتی است که امروز دیگر در هیچ کجا وجود ندارد (مگر شاید در چند جزیره مرجانی که اخیراً کشت شده) و بنابراین برای فوئرباخ نیز وجود ندارد.

[۹] البته فوئرباخ [۱۰] این مزیت بزرگ را نسبت به ماتریالیستهای «ناب» دارد که تشخیص می‌دهد که انسان نیز «موضوع حواس است». اما صرف‌نظر از این امر که او انسان را فقط به مثابه یک «موضوع حواس» درک می‌کند نه به مثابه «فعالیت حسی»، به علت آنکه او

---

\* پیدایش خودبه‌خودی (و).

هنوز در قلمرو نظریه باقی مانده و انسانها را نه در پیوند اجتماعی معین‌شان، نه تحت شرایط زندگی موجودشان که آنان را چنین ساخته است، درک می‌کند، هرگز به انسانهای فعال واقعاً موجود نمی‌رسد بلکه در مفهوم انتزاعی «انسان» متوقف می‌شود و از لحاظ عاطفی از «انسان بالفعل، منفرد، جسمانی» فراتر نمی‌رود یعنی او هیچ «روابط انسانی» دیگری، «روابط انسان با انسان» غیر از عشق و دوستی، و آن هم به صورت آرمانی نمی‌بیند. او از شرایط زندگی کنونی نقدی به عمل نمی‌آورد. بنابراین او هرگز به درک جهان حسی به مثابه کل فعالیت حسی زندهٔ افرادی که آن را تشکیل می‌دهند موفق نمی‌شود؛ بنابراین هنگامی که برای مثال او به جای انسانهای سالم، جمعیتی از گرسنگان خنازیری، درمانده و رو به مرگ را می‌بیند، او ناگزیرست به «درک عالی‌تر» و به «برابری نوع» آرمانی پناه جوید، و بدینگونه در ایده آلیسم فرومی غلتد در همان نقطه‌ای که ماتریالیست کمونیست ضرورت و در عین حال شرایط تبدیل هم صنعت و هم ساختار اجتماعی را می‌بیند.

فوئرباخ تا آنجا که ماتریالیست است به تاریخ توجهی ندارد تا آنجا که به تاریخ می‌پردازد ماتریالیست نیست. در نزد او ماتریالیسم و تاریخ کاملاً از هم دور می‌شوند، واقعیتی که به طور ضمنی از آنچه گفته شد روشن می‌گردد\*.

---

\* [قطعه زیر در دستنوشته قلم خورده است:] علت اینکه چرا با وجود این اینجا درباره تاریخ به طور مفصل بحث می‌کنیم این است که معمولاً در نزد آلمانی‌ها واژه‌های «تاریخ» و «تاریخی» همه چیز معنا می‌دهد مگر واقعیت؛ یک نمونه بارز در این مورد به ویژه در برنوی قدیس «فصاحت و عظم» اوست.

[ ۳. روابط تاریخی ابتدایی، یا جنبه‌های اساسی فعالیت اجتماعی: تولید وسائل معیشت، تولید نیازهای جدید، بازتولید انسان (خانواده)، مراوده اجتماعی، آگاهی ]

[۱۱]\* از آنجا که ما با آلمانی‌هایی سر و کار داریم که فاقد پیشگزاره هستند، باید با بیان نخستین پیشگزاره کل هستی انسانی و بنابراین کل تاریخ آغاز کنیم. یعنی این پیشگزاره که انسانها باید به نحوی گذران زندگی کنند که قادر باشند «تاریخ بسازند». اما زندگی پیش از هر چیز مستلزم خوردن و نوشیدن، مسکن داشتن، پوشیدن و چیزهای دیگر است\*\* . بنابراین نخستین کنش تاریخی، تولید وسایل ارضای این نیازها، تولید خود زندگی مادی است. و در واقع این اقدامی تاریخی است، شرط اساسی کل تاریخ است که امروز همچون هزاران سال پیش باید به‌طور روزانه و ساعتی انجام گیرد تا صرفاً زندگی انسانی ادامه یابد. حتا وقتی جهان محسوس به حداقل و در نزد برونوی قدیس به یک عصا<sup>۱۰</sup> کاهش می‌یابد این خود مستلزم کنش تولید کردن این عصاست. بنابراین در هر پنداشتی از تاریخ انسان باید پیش از هر چیز به این واقعیت بنیادی با تمامی اهمیت و با همه دلالت‌هایش توجه شود. مشهور است که آلمانی‌ها هرگز این کار را نکرده‌اند و از این رو هرگز برای تاریخ، بنیادی زمینی و در نتیجه هرگز مورخی نداشته‌اند. فرانسویان و انگلیسیان ارتباط این امر واقع را با به اصطلاح تاریخ، ولو به شیوه‌ای بسیار یک‌سویه درک کرده‌اند و

\* [ حاشیه از مارکس: ] تاریخ.

\*\* [ یادداشت حاشیه‌ای مارکس: ] هگل. شرایط زمین‌شناختی، آبهای زیرزمینی و جز آن<sup>۹</sup>. اندامهای انسانی، نیازها، کار.



علت این یک سوئی هم آن بود که در دامهای ایدئولوژی سیاسی باقی ماندند، با وجود این به کوششهایی برای نوشتن تاریخ بر مبنایی ماده‌گرایانه و نخست با نوشتن تاریخهایی از جامعه مدنی، بازرگانی و صنعت دست یازیدند.<sup>۱۱</sup>

نکته دوم این است که ارضای نخستین نیاز، یعنی عمل ارضاکردن و نیز به دست آوردن ابزار آن، به نیازهای تازه‌ای می‌انجامد؛ و ایجاد این نیازهای تازه، نخستین کنش تاریخی است. در اینجا است که ما بی‌درنگ متوجه تبار معنوی خرد تاریخی شگرف آلمانی‌ها می‌شویم، هنگامی که مواد و مدارک مثبت ته می‌کشد و هنگامی که قادر نیستند مهملات یزدان‌شناختی، سیاسی یا ادبی را به مصرف رسانند، ادعا می‌کنند این اصلاً تاریخ نیست، بلکه «پیشتاریخ» است. ولی آنان ما را روشن نمی‌کنند که چگونه باید از این «پیشتاریخ» مهمل، به تاریخ اصیل رسید؛ اگرچه از سوی دیگر، در ضرورتی تاریخی‌شان، به این «پیشتاریخ» با اشتیاقی خاص، چنگ می‌اندازند زیرا خودشان را در آن حیطه از مداخله «مدارک خام» مصون می‌دانند و در عین حال به علت آنکه آنان در آنجا می‌توانند به انگیزه نظرورزانه خود میدان کامل بدهند و هزاران فرضیه را برپا دارند و از پا درآورند.

سومین شرطی که از همان آغاز، وارد تکامل تاریخی می‌شود، این است که آدمیان که روزانه مشغول بازتولید وسایل زیست‌شان هستند، دست‌اندرکار زایش انسانهای دیگر، یعنی تکثیر نوع خود نیز هستند: رابطه مرد و زن، اولیا و کودکان، خانواده. خانواده که رابطه اجتماعی فقط با آن آغاز می‌گردد، بعدها که افزایش نیازها به روابط اجتماعی تازه می‌انجامد و جمعیت روزافزون نیازهای جدیدی به وجود

می آورد، خود به صورت تابع درمی آید (جز در آلمان)، و آنگاه باید موافق داده‌های تجربی موجود و نه برحسب «مفهوم خانواده»، چنان‌که در آلمان مرسوم است، مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد. این سه جنبه فعالیت اجتماعی البته نباید به مثابه سه مرحله متفاوت، بلکه به مثابه سه جنبه یا برای روشن شدن آلمانی‌ها، سه «عامل» در نظر گرفته شوند که از همان آغاز تاریخ و انسانهای آغازین به طور همزمان وجود داشته است و هنوز هم در تاریخ امروز خود را نشان می‌دهند.

تولید زندگی، چه زندگی خود از راه کار و چه زندگی تازه در تولید مثل، به مثابه رابطه‌ای دوجانبی پدیدار می‌گردد: از یک سو به مثابه رابطه‌ای طبیعی و از سوی دیگر به مثابه رابطه‌ای اجتماعی، که دلالت بر همکاری افراد متعدد می‌کند صرف نظر از اینکه در چه شرایط، به چه طریق و با چه هدف صورت می‌گیرد. در نتیجه، شیوه تولید معین یا مرحله‌ای صنعتی معینی همواره با شیوه معینی از همکاری یا مرحله اجتماعی معینی توأم است و این شیوه همکاری خود «نیروی مولد»ی است. مجموعه نیروهای مولد قابل دسترس انسانها، وضع جامعه را تعیین می‌کند. از این رو «تاریخ انسانیت» باید همواره در رابطه با تاریخ تولید و مبادله مورد مطالعه قرار گیرد. اما این نیز روشن است که در آلمان، نوشتن این نوع تاریخ غیر ممکن است زیرا آلمانیها نه فقط فاقد قوه درک لازم و مدارک آن هستند حتا فاقد آن «یقین حسی» نیز می‌باشند. در آن سوی رایین نمی‌توان تجربه‌ای از این چیزها داشت زیرا در آنجا تاریخ از حرکت بازایستاده است. بدین‌گونه روشن است که از همان آغاز رابطه‌ای ماده‌گرایانه میان انسانها با

یکدیگر وجود داشته که با نیازهای شان و شیوه تولیدشان تعیین می‌گردد و قدمت آنها به قدمت پیدایی خود انسانهاست. این ارتباط همواره شکل‌های تازه‌ای به خود می‌گیرد و بدین‌گونه «تاریخ»ی را به نمایش می‌گذارد، صرف‌نظر از وجود هر مهمل سیاسی یا... که به ویژه انسانها را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

اکنون پس از بررسی این چهار لحظه یا چهار جنبه روابط تاریخی ابتدایی درمی‌یابیم که انسان از «آگاهی» نیز برخوردار است. \* اما حتا از آن آغاز این آگاهی «ناب» نیست. «ذهن یا روح» از آغاز رفتار نفرین «متکی شدن» به ماده بود [۱۴] که در اینجا به شکل لایه‌های متلاطم هوا، اصوات و خلاصه به صورت زبان پدید می‌شود. هر زبان به قدمت آگاهی است. زبان عبارت است از آگاهی عملی، واقعی است که برای دیگر انسانها و بنابراین برای من نیز وجود دارد؛ زبان، همچون آگاهی فقط برآیند نیاز یا ضرورت و برآیند مراوده با سایر انسانهاست. \*\* هر جا که رابطه‌ای وجود دارد، برای من وجود دارد: حیوان هیچ‌گاه خود را با چیزی «مرتبط» نمی‌کند. برای حیوان رابطه‌اش با دیگران به‌مثابه یک رابطه وجود ندارد. بنابراین آگاهی از همان ابتدا فرآورده‌ای اجتماعی است، و تا زمانی که انسانها وجود دارند چنین باقی می‌ماند. البته آگاهی صرفاً آگاهی از محیط محسوس بی‌واسطه و آگاهی از ارتباط محدود با اشخاص و اشیاء دیگری است

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] انسانها تاریخ دارند زیرا باید زندگی خود را تولید کنند و آن هم به شیوه‌ای معین: که سازمان بدنی آنان چنین اقتضا دارد؛ شعور آنان نیز درست به همین گونه تعیین می‌شود.

\*\* [جمله‌زیر در دستنویس خط خورده است:] رابطه‌من با محیط پیرامونم آگاهی من است.

خارج از فردی که آگاهی اش رو به رشد است. در عین حال این آگاهی آگاهی از طبیعت است که در آغاز با انسانها به مثابه نیرویی کاملاً بیگانه، قادر مطلق و تسخیرناپذیر روبه‌رو می‌شود که رابطه انسانها با آن صرفاً حیوانی است و آنان همچون حیوانات از آن می‌ترسند؛ پس آگاهی در اینجا صرفاً آگاهی حیوانی از طبیعت است. (دین طبیعی) دقیقاً بدین سبب که طبیعت هنوز از تأثیر تاریخ برکنار بود - از سوی دیگر، این آگاهی، آگاهی انسان از ضرورت همبستگی با افراد پیرامون خود است، آغاز آگاهی به اینکه او در جامعه زندگی می‌کند. این آغاز شدن، همان قدر حیوانی است که زندگی اجتماعی در این مرحله. این آگاهی گله‌ای محض است، و در این نقطه انسان از گوسفند تنها از این جهت متمایز می‌گردد که آگاهی وی جایگزین غریزه می‌شود یا غریزه او، غریزه‌ای آگاه\* است. این آگاهی گوسفندوار یا قبیله‌ای از راه بازدهی روزافزون، افزایش نیازها و آنچه برای هر دوی اینها اساسی است: [۱۵] افزایش جمعیت، بسط و توسعه بیشتر می‌یابد. توأم با اینها تقسیم کار گسترش می‌یابد، که ابتدائاً چیزی جز تقسیم کار میان زن و مرد نبود، سپس تقسیم کاری که به خودی خود یا «به‌طور طبیعی» به اقتضای توان طبیعی (مثلاً قدرت جسمانی) نیازها، تصادفات و جز آنها.\*\* تقسیم کار واقعی از لحظه‌ای به وجود می‌آید

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] ما در اینجا بدون واسطه می‌بینیم: این دین طبیعی یا این رویکرد خاص با طبیعت را شکلی از جامعه تعیین می‌کند و بالعکس. اینجا نیز همچون هر جای دیگر، یگانگی طبیعت و انسان بدین شیوه پدید می‌شود که رویکرد محدود انسانها با طبیعت رابطه محدود آنان را با یکدیگر تعیین می‌کند و رویکرد محدودشان با یکدیگر رابطه محدود انسان را با طبیعت مشروط می‌سازد.

\*\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس که در دست‌نوشته خط خورده است:] آگاهی انسانها در

که تقسیم کار مادی و ذهنی پدید می‌شود.\* از این لحظه به بعد آگاهی می‌تواند واقعاً به خود دلخوشی دهد که چیزی غیر از آگاهی بر پراتیک موجود است، که واقعاً نمایانگر چیزی است بی‌آنکه چیزی واقعی را بنمایاند؛ از اینجا به بعد آگاهی در موقعیتی است که خود را از جهان آزاد کند و به تشکیل نظریه «ناب»، الهیات، فلسفه، اخلاق و جز آنها، پردازد و با روابط موجود درگیر شود؛ این اتفاق فقط بدین سبب روی می‌دهد که روابط اجتماعی موجود با نیروهای مولد موجود وارد تضاد شده‌اند؛ افزون بر این، در حوزه ملی خاصی از روابط، این اتفاق می‌تواند از طریق تضاد نه در مدار ملی، که میان این آگاهی ملی و عمل ملل دیگر\*\* یعنی میان آگاهی ملی و عمومی یک ملت روی دهد (چنان‌که هم‌اکنون در آلمان دارد اتفاق می‌افتد)؛ اما چون این تضاد به نظر می‌رسد که فقط به مثابه تضادی درون آگاهی ملی وجود دارد چنین می‌نماید که مبارزه نیز منحصر به این افتضاح ملی [۱۶] است، دقیقاً بدین سبب که این ملت نمایانگر این افتضاح بدین صورت است.

ضمناً، چندان اهمیت ندارد که آگاهی به تنهایی چه می‌خواهد بکند: از میان همه این مهملات ما فقط به این نتیجه می‌رسیم که این سه عامل، نیروهای مولد، وضع جامعه و آگاهی، می‌توانند و باید وارد تناقض با یکدیگر شوند زیرا تقسیم کار دلالت بر این امکان، حتا

→

طی تکامل تاریخی بالفعل‌شان تکامل می‌یابد.

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] نخستین شکل اندیشه پردازان، کاهنان مقارن این تقسیم به پیدایی می‌آید.

\*\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] ادیان. آلمانیها و ایدئولوژی به همین عنوان.

این واقعیت می‌کند، که فعالیت معنوی و مادی\*، که شادی و کار، تولید و مصرف، نصیب افراد مختلف می‌شود و اینکه تنها امکان وارد تناقض نشدن‌شان به نوبه خود در نفی شدن تقسیم کار است. وانگهی بدیهی است که «اشباح»، «پیوندها»، «هستی عالی‌تر»، «مفهوم»، «وسواس»، اصطلاحات ذهنی صرفاً ایده‌آلیستی، نظرورزانه، پنداشتهای فرد ظاهراً منزوی هستند، تخیلات محض درباره موانع و محدودیتهای تجربی که در چارچوب آن، شیوه تولید [وسایل] زندگی و شکل مراوده توأم با آن اندر کار است.\*\*

#### [ ۴. تقسیم اجتماعی کار و نتایج آن.

مالکیت خصوصی، دولت،

«بیگانگی» فعالیت اجتماعی ]

تقسیم کاری که متضمن تمامی این تناقضهاست و به نوبه خود بر تقسیم طبیعی کار در خانواده و تفکیک جامعه به خانواده‌های جداگانه مقابل یکدیگر استوار است، در عین حال متضمن توزیع و در حقیقت توزیع نامساوی کار و فرآورده‌های آن، چه به لحاظ کمی چه به لحاظ کیفی و نیز مالکیت است؛ هسته و نخستین شکل آن در

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس که در دستنوشته خط خورده است: ] فعالیت و تفکر یعنی کنش بدون اندیشه و اندیشه بدون کنش.

\*\* [بجمله زیر در دستنوشته خط خورده است: ] این عبارت ایده‌آلیستی محدودیتهای اقتصادی واقعاً امروزی، نه تنها صرفاً به لحاظ نظری بلکه در آگاهی پراتیک نیز وجود دارد یعنی آگاهی که خود را آزاد می‌کند و با شیوه تولید موجود وارد تناقض می‌شود نه تنها ادیان و فلسفه‌ها، که دولت‌ها را نیز ابداع می‌کند.

خانواده بسته می‌شود که در آن زن و فرزندان بردگان شوهراند. این بردگی پنهان در خانواده، گرچه هنوز نارس است نخستین شکل مالکیت است، اما حتا در این مرحله این شکل کاملاً با تعریف اقتصاددانهای مدرن مطابقت دارد که آن را قدرت در اختیار گرفتن نیروی کار دیگران می‌خوانند. زیرا تقسیم کار و مالکیت خصوصی اصطلاحات همسانی هستند: در یکی با اشاره به فعالیت، همان چیزی تأیید می‌شود که در دیگری با اشاره به محصول کار.

و باز: تقسیم کار بر تضاد میان منفعت فرد جداگانه یا خانواده جداگانه و منافع مشترک تمامی افرادی که با یکدیگر مراوده دارند، دلالت می‌کند. و در واقع این منفعت مشترک نه صرفاً در تخیل، زیر عنوان «منفعت عام»، بلکه پیش از هر چیز در واقعیت وجود دارد، به مثابه وابستگی متقابل افرادی که کار در میان آنان تقسیم شده است.\*

از میان این تضاد بین منافع خاص و منافع جمع، منافع جمع، شکل مستقلی به خود می‌گیرد زیر عنوان دولت، که از منافع فردی و جمعی واقعی جدا می‌شود و در عین حال همچون اشتراکی موهوم، همواره بر روابط واقعی موجود در هر آمیزه خانوادگی و آمیزه قبیله‌ای نظیر گوشت و خون، زبان، تقسیم کار در مقیاسی گسترده‌تر و منافع دیگر، استوار است - و به ویژه، چنان‌که بعداً نشان خواهیم داد بر طبقات ناشی از تقسیم کار که در هر چنین توده انسانی خودشان را مجزا کرده‌اند و یکی از آنها بر دیگران تسلط یافته است. در نتیجه،

---

\* دو پاراگراف بعدی، اولی به دست انگلس و دومی به دست مارکس در حاشیه نوشته شده است. (و)

تمامی مبارزات درون دولت، مبارزه میان دموکراسی و اشرافیت و سلطت، مبارزه برای حق رأی و آزادی در انتخابات و جز آنها صرفاً شکل‌های پنداری مبارزات واقعی طبقات مختلف با یکدیگر است - همان‌گونه که منافع عمومی صورت پنداری منافع مشترک است (نظریه پردازان آلمانی کمترین آگاهی از این امر ندارند، گرچه در سالنامه‌های فرانسوی و آلمانی و خانواده مقدس<sup>۱۲</sup> رهنمودهای کافی در این مورد دریافت کرده‌اند). نتیجه دیگر آنکه هر طبقه‌ای که در صدد فرمانروایی است - و این در مورد پرولتاریا نیز صادق است - حتا هنگامی که تسلط وی به الغای شکل قدیم جامعه در تمامیت خود و شکل حکومت به طور کلی، می‌انجامد باید ابتدا به تسخیر قدرت سیاسی اقدام کند برای اینکه منافع خود را به نوبت خود به عنوان منافع عمومی معرفی کند که در اولین وهله مجبور است به چنین کاری مبادرت ورزد.

درست بدین سبب فقط در جست‌وجوی منافع خاص خود هستند که برای آنان، با منافع مشترکشان مطابقت ندارد، منافع مشترک همچون منافی «بیگانه» برای آنها، و مستقل از آنها، به نوبت خود منافع «همگانی» ویژه و متمایز اعلام می‌شود؛ یا آنان خود همچون در دموکراسی باید در چارچوب این نزاع باقی بمانند. از سوی دیگر نیز مبارزه عملی این منافع خاص که به طور بالفعل پیوسته در تقابل با منافع مشترک و منافع مشترک پنداری قرار می‌گیرد، مداخله و مهار عملی آن را به وسیله منافع «همگانی» پنداری به صورت دولت ایجاب می‌کند.

[۱۷] و سرانجام، تقسیم کار نخستین نمونه این واقع را به دست



می دهد که تا زمانی که انسان در جامعهٔ طبیعتاً پدید آمده، باقی می ماند، یعنی تا زمانی که میان منافع خاص و مشترک شکاف وجود دارد، تا آنجا که فعالیت داوطلبانه نیست بلکه اجباری طبیعی است، عمل خود انسان تبدیل به نیرویی بیگانه در مقابل او می شود که به جای آنکه به وسیلهٔ او مهار شود او را به بردگی گرفتار می کند. زیرا به محض آنکه تقسیم کار به وجود می آید، هر انسانی قلمرو خاص و انحصاری فعالیت خود را اشغال می کند که به او تحمیل شده و از آن نمی تواند طفره رود. او شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منتقد است، و اگر او نخواهد وسایل معیشت خود را از دست بدهد، باید در این کار باقی بماند. در صورتی که در جامعهٔ کمونیستی که در آنجا هیچ کس قلمرو انحصاری فعالیت ندارد بلکه هرکس می تواند در هر شاخه‌ای که میل دارد مشغول کار شود، جامعه تولید همگانی را تنظیم می کند و از این رو برای من این امکان را فراهم می کند که امروز این و فردا کار دیگری انجام دهم، در بامداد شکار کنم، بعد از ظهر ماهی بگیرم و شامگاه به دامپروری مشغول شوم و پس از صرف شام، هرطور که در نظر داشتم به انتقاد پردازم، بی آنکه هرگز شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منتقد باشم.

[۱۸] این ثابت بودن فعالیت اجتماعی، این تحکیم آنچه خودمان به قدرتی مادی بر فراز سرمان تبدیلیش می کنیم، که سررشته‌اش از دست ما بیرون می رود، انتظارات مان را بی نتیجه می گذارد و محاسبات مان را به صفر می رساند، یکی از عوامل اصلی در تکامل

تاریخی تاکنون است\* قدرت اجتماعی یعنی نیروی مولد چندبرابر که از راه همکاری افراد مختلف و به سبب تقسیم کار به وجود می‌آید، از آنجا که همکاری آنان از روی اراده بوده و به طور طبیعی فراهم آمده است، در نظر افراد نه همچون قدرت متحد خودشان، بلکه همچون نیروی بیگانه بیرون از خودشان جلوه می‌کند که خاستگاه و مقصد آن برایشان روشن نیست و بنابراین نه تنها دیگر قادر به مهار آن نیستند، که برعکس از مراحل و مراتب تکاملی خاصی عبور می‌کند که مستقل از اراده و کنش انسان است<sup>۱۳</sup> حتا براینها حکومت نیز دارد، در غیر این صورت اصلاً مالکیت چگونه می‌توانست تاریخ داشته باشد، شکل‌های مختلف به خود گرفته باشد و مثلاً مالکیت بر زمین، هماهنگ با پیشگزاره‌های متفاوت، در فرانسه از قطعات کوچک خرده مالکی به تمرکز در دستهای اندک کسان، در انگلستان از تمرکز در دستهای اندک کسان، به قطعات کوچک خرده مالکی - چنانکه هم‌اکنون شاهدش هستیم - رهسپار شده باشد؛ یا تجارت که تازه چیزی بیش از مبادله فرآورده‌های گوناگون افراد و ممالک گوناگون نیست چگونه توانست از طریق رابطه عرضه و تقاضا بر جهان حکومت کند - رابطه‌ای که به قول آن اقتصاددان انگلیسی همچون سرنوشت باستانی‌ان بر فراز زمین پرسه می‌زند و با دست نامریی نیکبختی و بدبختی را میان مردمان تقسیم می‌کند، امپراطوریه‌ها را برپا می‌دارد و واژگون می‌سازد، علل و اسباب ظهور و سقوط ملل را فراهم می‌آورد - و حال آنکه با الغای زیربنا، مالکیت خصوصی، با

---

\* اینجا مارکس قطعه‌ای را در حاشیه اضافه کرده که در این ویراست به عنوان نخستین «پاراگراف بند ۵ آمده است (و).

تنظیم اشتراکی تولید (و ضمن آن، الغای رویکرد بیگانه‌وار انسانها با فرآورده خودشان) قدرت رابطه عرضه و تقاضا ناپدید می‌شود و انسانها بار دیگر مهار مبادله، تولید و شیوه رفتار با یکدیگر را به دست می‌آورند؟

### ۵. تکامل نیروهای مولد

به مثابه پیشگزاره مادی کمونیسم [

[۱۸] این «بیگانگی» ["Entfremdung"] (اصطلاحی که استفاده از آن برای فیلسوفان قابل درک خواهد بود) البته تنها می‌تواند با توجه به دو پیشگزاره عملی ملغا گردد. برای اینکه قدرتی «تحمیل‌ناپذیر» شود، یعنی قدرتی که مردم علیه آن انقلاب کنند، باید الزاماً توده بزرگی از بشریت را «سلب مالکیت» کرده باشد، و افزون بر این باید با جهانی از ثروت و فرهنگ موجود در تضاد باشد؛ این دو پیشگزاره، مستلزم افزایش هنگفتی در نیروی مولد، درجه بالایی از توسعه آن است. و از سوی دیگر، این توسعه نیروهای مولد، (که در عین حال به معنای موجودیت تجربی بالفعل انسانها در هستی جهانی، تاریخی‌شان به جای هستی محلی است) پیشگزاره عملی مطلقاً لازمی است، زیرا بدون آن، نداری و بی‌چیزی، کمبود، فقط همگانی می‌شود، و به سبب کمبود، مبارزه بر سر لوازم ضروری دوباره آغاز خواهد شد و همان پلیدیهای کهنه ناگزیر بازخواهد گشت. و گذشته از این، چون فقط با این توسعه جهانروای نیروهای مولد، یک مراوده جهانروا میان انسانها استقرار می‌یابد که از یک سو در همه ملتها به طور همزمان

پدیدهٔ انبوه «فقدان مالکیت» (رقابت جهانی) به وجود می‌آورد، هر ملت را به انقلابات دیگران وابسته می‌سازد و سرانجام افراد جهانی، تاریخی، افراد مجرب جهانی را جایگزین افراد محلی می‌نماید. بدون این، (۱) کمونیسم فقط می‌تواند به مثابهٔ پدیده‌ای محلی موجودیت یابد؛ (۲) نیروهای مراوده خودشان نمی‌توانند همچون نیروهای جهانروا و از این رو قدرتهای تحمل‌ناپذیر تکامل یابند: آنها به صورت «شرایط» خانه‌زاد محصور در خرافات باقی می‌مانند و (۳) هرگسترش مراوده، کمونیسم محلی را ملغا می‌کند. به لحاظ تجربی، کمونیسم تنها به مثابهٔ کنش ملل حاکم یکباره و همزمان امکان‌پذیر است.<sup>۱۴</sup> که مستلزم توسعهٔ جهانی نیروهای مولد و مراودهٔ جهانی منتسب به آنهاست.\*

[۱۹] به علاوه، تودهٔ کارگران که هیچ چیز جز کارگر نیستند - نیروی کار در مقیاسی توده‌ای جدا شده از سرمایه یا از حتا ارضای محدود [نیازهایشان] اند و، از این رو، در نتیجهٔ رقابت، موقعیت آشکارا ناپایدارشان، دیگر نه فقط از دست رفتن موقت کار به مثابهٔ منبع تأمین زندگی - مستلزم بازار جهانی است. بدین‌گونه پرولتاریا فقط می‌تواند به‌طور تاریخی - جهانی وجود داشته باشد، درست همچون کمونیسم، فعالیت‌اش می‌تواند فقط وجودی «تاریخی - جهانی» داشته باشد. وجود تاریخی - جهانی افراد یعنی وجود افرادی که به‌طور مستقیم با تاریخ جهان پیوند می‌یابند.

[۱۸] کمونیسم برای ما اوضاع و احوالی نیست که باید استقرار یابد، آرمانی که واقعیت ناگزیر است خود را با آن منطبق کند. ما

\* [بالای ادامهٔ این قطعه که در صفحهٔ بعدی دست‌نوشته می‌آید، مارکس نوشت: ] کمونیسم.

کمونیسم را آن جنبش واقعی می خوانیم که وضع موجود اشیاء را ملغا سازد. شرایط این جنبش از پیشگزاره اکنون موجود نتیجه می شود.\*

\*\*\*

[۱۹] شکل مراوده‌ای که به وسیله نیروهای مولد موجود در تمامی مراحل تاریخی سابق تعیین می شود و به نوبت خود این نیروها را تعیین می کند، جامعه مدنی است. جامعه مدنی، چنان که از آنچه در بالا گفتیم برمی آید پیشگزاره و زیربنای خود را دارد: خانواده ساده و مرکب که قبیله خوانده می شد و تعریف دقیق تر این جامعه در تذکرات ما در فوق آمده است. اکنون ما در اینجا می بینیم که این جامعه مدنی کانون و عرصه واقعی تمامی تاریخ است و چه بی معناست پنداشتی که تاکنون از تاریخ داده شده است که روابط واقعی را نادیده می گیرد و خود را به رویدادهای تاریخی چشم گیر محدود می کند.<sup>۱۵</sup>

تاکنون ما بیشتر یک جنبه از فعالیت انسانی را ملاحظه کرده ایم: دگردیسی طبیعت به دست انسانها. جنبه یگر، دگردیسی انسانها به دست انسانها [است]...\*\*

خاستگاه دولت و رابطه دولت با جامعه مدنی.\*\*\*

---

\* مارکس در دستنویس، این پاراگراف را در یک جای خالی بالای پاراگرافی نوشته است که با این کلمات آغاز می گردد: این «بیگانگی». - (و).

\*\* [یادداشت حاشیه ای مارکس:] مراوده و نیروی مولد.

\*\*\* پایان این صفحه دستنویس نانوشته مانده است. صفحه بعدی با شرحی درباره نتایج برگرفته از پنداشت ماتریالیستی تاریخ آغاز می شود. - (و).

## [۶]. نتایج برگرفته از پنداشت ماتریالیستی تاریخ:

تاریخ به مثابه فرایندی مداوم، تاریخ به مثابه تاریخ جهانی شدن،  
ضرورت انقلاب کمونیستی ]

[۲۰] تاریخ چیزی نیست جز توالی نسلهای جداگانه، که هریک، از مواد و مصالح، سرمایه‌ها، نیروهای مولد موروثی تمامی نسلهای پیشین استفاده می‌کند، و بنابراین، از یک‌سو، فعالیت سنتی را در شرایط تغییر یافته ادامه می‌دهد، و از دیگر سو، شرایط کهن را با فعالیت کاملاً تغییر یافته دگرگون، می‌سازد. این را می‌توان نظوررزانه تحریف نمود، طوری که تاریخ بعدی را هدف تاریخ پیشین قرار داد مثلاً هدف از کشف امریکا را جلو انداختن انقلاب فرانسه قلمداد کرد. بدین‌گونه، تاریخ به اهداف ویژه خودش می‌رسد و به صورت «شخصی» درمی‌آید «که هم‌ردیف اشخاص دیگر» می‌شود (یعنی: «خودآگاهی، نقدگرایی، یکتا» و جز آن.)، در حالی که آنچه از واژه‌های «سرنوشت»، «هدف»، «نطفه» یا «ایده» تاریخ پیشین مورد نظر است چیزی بیش از انتزاع تاریخ بعدی از تأثیر فعالی که تاریخ قبلی بر تاریخ بعدی اعمال می‌کند، نیست.

در مسیر این تکامل، حوزه‌های جداگانه، که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، هر قدر بیشتر گسترده شود، هر چه بیشتر انزوای آغازین ملیتهای جداگانه با پیشرفت شیوه تولید، با مرادده، و تقسیم طبیعی کار میان ملل گوناگون از میان برخیزد، تاریخ بیشتر تاریخ جهانی می‌گردد. بنابراین، به عنوان مثال، اگر در انگلستان ماشینی اختراع می‌شود که کارگران بی‌شماری را در چین و هند از نان خوردن

می‌اندازد و شکل کلی هستی این امپراطوری‌ها را دگرگون می‌سازد، این اختراع به صورت واقعیتی تاریخی - جهانی درمی‌آید. یا موضوع شکر و قهوه را در نظر بگیریم که اهمیت تاریخی - جهانی‌شان را در سده نوزدهم ثابت کرده‌اند بدین‌گونه که فقدان این دو فرآورده به مناسبت «نظام قاره‌ای ناپلئونی»<sup>۱۶</sup>، سبب شد که آلمانیها [۲۱] علیه ناپلئون به شورش برخیزند و بدین ترتیب شالوده واقعی جنگهای آزادی‌بخش شکوهمند ۱۸۱۳ گذاشته شود. پس، این تبدل تاریخ به تاریخ جهانی به هیچ وجه کنشی انتزاعی محض از جانب «خودآگاهی»، روح جهانی یا هرگونه شبیح متافیزیکی دیگر نیست، بلکه کنشی است کاملاً مادی و به لحاظ تجربی قابل اثبات، کنشی که هر فرد با آمدن و رفتن، خوردن، نوشیدن و پوشیدن خود، آن را به اثبات می‌رساند.

در تاریخ تاکنونی این امر مسلم و نیز واقعیتی تجربی است که افراد جداگانه، با گسترش فعالیت‌شان به فعالیت تاریخی - جهانی، بیش از پیش خود را به بردگی قدرتی بیگانه با خود کشانده‌اند (فشاری که آنان آن را نیرنگی کثیف از سوی به اصطلاح روح جهانی، و جز آن تصور کرده‌اند)، قدرتی که بیش از پیش سهمگین شده است و، در آخرین تحلیل، معلوم می‌شود که همانا بازار جهانی است. اما این درست به همانگونه به طور تجربی اثبات می‌شود که، با سرنگونی وضع موجود جامعه به وسیله انقلاب کمونیستی و الغای مالکیت خصوصی توأم با آن، این قدرت که نظریه پردازان آلمانی را چنین گیج و متحیر کرده منحل خواهد گشت؛ و آنگاه آزادی هر فرد جداگانه، در مقیاسی به انجام خواهد رسید که در آن، تاریخ به کلی به تاریخ جهانی

تبدیل گردد\* . بدین ترتیب روشن است که ثروت معنوی واقعی فرد تماماً به غنای پیوندهای واقعی او بستگی دارد. فقط این امر، افراد جداگانه را از سدهای ملی و محلی رها خواهد ساخت، و آنان را به پیوندی عملی با تولید (از جمله تولید معنوی) کل جهان خواهد کشاند و برای آنان این امکان را به وجود خواهد آورد که توانایی برخورداری از این تولید همه‌سویه سراسر زمین (مخلوقات انسان) را پیدا کنند. بستگی همه‌سویه، این شکل طبیعی ابتدایی همکاری تاریخی – جهانی افراد [۲۲] با این انقلاب کمونیستی به مهار کردن آگاهانه این قدرتها که مولود کنش انسانها بریکدیگرند تبدیل خواهد شد، قدرتهایی که تاکنون به مثابه عوامل کاملاً بیگانه با انسانها بر آنان حکومت می‌کردند. اکنون این نظریه را می‌توان بار دیگر به شیوه‌ای ضرورزانه – ایده‌آلیستی یعنی خیالگرایانه زیر عنوان «خود – زایشی انواع» («جامعه به مثابه فاعل») بیان کرد و بدین‌گونه به سیر متوالی افراد مرتبط می‌توان به مثابه فرد تکی که مهار زاد و ولد خود را به دست می‌گیرد توجه کرد. در این زمینه، بدیهی است که افراد بدون تردید یکدیگر را به لحاظ جسمانی و ذهنی، می‌سازند اما خودشان را چه در مهملات برونوی قدیس یا به معنای «یکتا»، به معنای انسان «ساخته شده» نمی‌سازند.

سرانجام، از پنداشت تاریخ طرح شده به توسط ما، نتایج دیگری را به دست می‌آوریم: (۱) در جریان تکامل نیروهای مولد، مرحله‌ای پیش می‌آید که نیروهای تولید و وسایل مراوده، تحت روابط موجود

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس: ] درباره تولید آگاهی.



دیگر مولد نیستند بلکه مخرب و آسیب‌رسان‌اند (ماشین‌ها و پول)؛ و در رابطه با این، طبقه‌ای فراخوانده می‌شود که ناگزیر است تمامی بار جامعه را تحمل کند بی‌آنکه از مزایای آن برخوردار شود. این طبقه مطرود جامعه است و به ناچار با تمامی طبقات دیگر به شدیدترین وجهی تضاد پیدا می‌کند؛ طبقه‌ای که اکثریت اعضای جامعه را تشکیل می‌دهد و آگاهی از ضرورت انقلابی بنیادی، آگاهی کمونیستی از این طبقه صادر می‌شود، البته ممکن است در میان طبقات دیگر نیز این آگاهی از طریق مشاهده و تأمل در وضع این طبقه پیدا شود. ۲) شرایطی که در تحت آن نیروهای مولد معینی به کار تواند رفت، شرایط حاکمیت طبقه معینی از جامعه که قدرت اجتماعی‌اش ناشی از مالکیت اوست، بیان - عملی ایده‌آلیستی خود را در هر مورد به شکل دولت نشان می‌دهد و بنابراین سمت پیکار انقلابی علیه طبقه‌ای است که تا آن هنگام در حاکمیت بوده است.\*

۳) در تمامی انقلاب‌های پیشین، شیوه فعالیت همواره دست نخورده مانده و تنها مسئله توزیع متفاوتی از این فعالیت بود، توزیع جدیدی از کار به اشخاص دیگر، در صورتی که انقلاب کمونیستی علیه شیوه فعالیت تاکنون موجود قیام می‌کند و کار [مشقت‌آمیز = Labour] را موقوف می‌کند\*\* و حاکمیت همه طبقات را با خود طبقات برمی‌اندازد، زیرا انقلاب به وسیله طبقه‌ای انجام می‌گیرد که دیگر به مثابه طبقه‌ای در جامعه به شمار نمی‌رود و به عنوان یک طبقه به

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] این انسانها به حفظ وضع تولید کنونی علاقه‌مندند.

\*\* [کلمات زیر در دستنوشته خط‌خورده است:] شکل مدرن فعالیت تحت حاکمیت [...]

رسمیت شناخته نمی‌شود، و فی‌نفسه بیانگر انحلال تمامی طبقات، ملیتها و جز آنها در جامعه حاضر است؛ ۴) تغییر انسانها در مقیاسی توده‌ای، هم برای تولید این آگاهی کمونیستی در مقیاسی توده‌ای و هم برای موفقیت خودِ هدف، ضرورت دارد، تغییری که فقط می‌تواند در جنبشی عملی، یعنی انقلاب صورت گیرد؛ بنابراین، انقلاب ضروری است نه فقط بدین سبب که طبقه حاکم به شیوه دیگری سرنگون نتواند شد بلکه بدین سبب نیز که طبقه سرنگون‌کننده تنها در انقلاب می‌تواند به خلاص کردن خود از تمامی پلیدیهای اعصار موفق شود و قابلیت تأسیس جامعه نوین را کسب نماید\*.

---

\* [قطعه زیر در دستنوشته خط‌خورده است:] در حالی که تمامی کمونیستها در فرانسه و نیز در انگلستان و آلمان مدتهاست که بر سر ضرورت انقلاب توافق دارند، برونوی قدیس هنوز غرق در رؤیاست و بر این باور است که «انسانگرایی واقعی» یعنی کمونیسم باید «جای روح‌گرایی» را (که جایی ندارد) بگیرد فقط برای اینکه بتواند کسب احترام کند. آنگاه به رؤیای خود ادامه می‌دهد: «در واقع، رستگاری خواهد آمد و زمین همچون آسمان و آسمان همچون زمین خواهد شد» (حکیم الهی هنوز نمی‌تواند آسمان را فراموش کند). «آنگاه نوای شادی و برکت در هماهنگی آسمانی تا ابدیت طنین‌انداز خواهند شد». (ص ۴۰) پدر مقدس کلیسا بسیار تعجب خواهد کرد وقتی که روز داوری، روزی که همه این چیزها تحقق خواهد یافت، بر او فرا رسد روزی که بازتاب شهرهای سوزان در آسمان نشان از سپیده‌دم دارد، وقتی در میان «هماهنگی‌های آسمانی» سرودهای ماریسی‌یز و کارماگنول همراه با غرش مدام توپها در گوشه‌های او همراه با ضرب گیتوین طنین می‌افکند، روزی که توده‌های بدنام فریاد *ca ira, ca ira* برمی‌آورند و «خودآگاهی» به چوبه‌های دار، آویزان می‌شود<sup>۱۸</sup>. برونوی قدیس اصلاً دلیلی ندارد که «از شادی و برکت تا ابد» تصویری مهذب ترسیم کند. ما از لذت پیش‌بینی رفتار برونوی قدیس در روز قیامت چشم می‌پوشیم. وانگهی تصمیم بر اینکه آیا پرولتاریا در انقلاب باید به مثابه «گوهر»، به مثابه «توده»‌ای، که مایل است نقدگرایی را واژگون کند تصور شود، یا به مثابه «تجلی» روح که هنوز فاقد استقامت لازم برای هضم اندیشه‌های بائر است، واقعاً دشوار است.

[ ۷. خلاصه پنداشت ماتریالیستی تاریخ ]

[۲۴] پس این پنداشت از تاریخ متکی است به شرح فرآیند واقعی تولید - آغازیدن از تولید مادی خود زندگی - و درک شکل مرادده مرتبط با آن که مخلوق این شیوه تولید یعنی جامعه مدنی در مراحل گوناگون آن، به مثابه زیربنای سراسر تاریخ است؛ ترسیم آن در کنش خود به عنوان دولت، و نیز توضیح چگونگی تمامی فرآورده‌های نظری متفاوت و شکل‌های آگاهی، دین، فلسفه، اخلاق و جز آنها که از آن پدید می‌آیند و ردیابی فرایند تشکیل‌شان از آن زیربنا؛ بدین‌گونه کل موضوع را البته می‌توان در کلیت خود (و از این رو هم‌کنشی این جوانب با یکدیگر) توصیف کرد. این پنداشت ناگزیر نیست همچون دیدگاه ایده‌آلیستی تاریخ، در هر دوره در جست و جوی مقوله‌ای باشد، بلکه پیوسته بر زمینه واقعی تاریخ می‌ماند؛ کنش و تجربه را از روی ایده تبیین نمی‌کند بلکه تشکیل ایده‌ها را با کنش و تجربه مادی تبیین می‌کند و از این رو به این نتیجه می‌رسد که تمامی شکل‌ها و فرآورده‌های آگاهی نه از راه نقد ذهنی و نظری، نه از راه ذوب شدن در «خودآگاهی» یا تبدیل به «اوهام»، «اشباح»، «نفسانیات» و جز آنها، بلکه از راه سرنگونی عملی روابط اجتماعی بالفعل که موجد این رنگ و نیرنگ‌های ایده‌آلیستی‌اند، گشوده توانند شد؛ و اینکه نیروی محرکه تاریخ و نیز دین، فلسفه و انواع نظریه‌ها، نه انتقاد، بلکه انقلاب است. این نشان می‌دهد که تاریخ با ذوب شدن در «خودآگاهی» به مثابه «روح‌الارواح»، پایان نمی‌یابد، بلکه هر مرحله حاوی نتیجه‌ای مادی، مجموعه‌ای از نیروهای مولد و رابطه‌ای تاریخیاً ایجاد شده با طبیعت

و رابطهٔ افراد با یکدیگر است؛ که از نسلی به نسل دیگر تحویل می‌گردد؛ انبوهی از نیروهای مولد، وجوهات سرمایه‌ای و اوضاع و احوالی که در واقع از یک سو به وساطت نسل جدید تغییر یافته، اما سوی دیگر نیز شرایط زندگی خود را برایش تجویز می‌کند و به آن توسعهٔ معینی و خصلت ویژه‌ای می‌بخشد. این نشان می‌دهد که درست به همان‌گونه که اوضاع و احوال [۲۵] انسانها را می‌سازند خودساخته و فرآوردهٔ انسانها می‌باشند.

این مجموعهٔ نیروهای مولد، سرمایه‌ها و شکل‌های اجتماعی مراوده که هر فرد و هر نسل به مثابه چیزی از پیش آماده می‌یابد، بنیان واقعی آن چیزی است که فلاسفه به مثابه «گوهر» و «ماهیت انسان» تصور کرده‌اند و آن چیزی است که آن را پرستش کرده یا مورد حمله قرار داده‌اند: بنیانی واقعی که به رغم شورش فیلسوفان علیه آن زیر عنوان «خودآگاهی» و «یکتا Unique» کمترین خللی بر تأثیر و نفوذ آن بر تکامل انسانها وارد نشده است. این شرایط زندگی، که نسل‌های مختلف آن را حاضر آماده می‌یابند، همچنین تعیین می‌کند که آیا تکان‌های ادواری انقلابی که در تاریخ روی می‌دهد آنچنان نیرومند هستند تا زیربنای آنچه وجود دارد دگرگون سازند یا نه؟ و اگر این عناصر مادی برای انقلابی کامل موجود نیستند - یعنی از سویی نیروهای مولد موجود و از سوی دیگر شکل‌گیری توده‌ای انقلابی که علیه نه فقط برخی شرایط جامعهٔ موجود، بلکه علیه خود «تولید زندگی» موجود و «کل فعالیت» مبتنی بر آن، به شورش برمی‌خیزد، پس چنانکه تاریخ کمونیسم نشان می‌دهد، برای تکامل عملی، چندان اهمیت ندارد که ایدهٔ این انقلاب صدها بار بیان شده باشد.

## ۸. بی‌انسجامی پنداشت ایده‌آلیستی تاریخ به‌طور کلی

### و به ویژه فلسفهٔ پسا-هگلی آلمانی [

در تمامی پنداشتهای تاریخ تاکنون این بنیانِ واقعیِ تاریخ یا به کلی نادیده گرفته شده است یا همچون موضوعی کم‌اهمیت و کاملاً نامربوط به سیر تاریخ تلقی شده است. از این رو تاریخ را همواره باید با معیاری خارج از موضوع نوشت؛ تولید واقعی زندگی، غیرتاریخی می‌نماید، در حالی که آنچه تاریخی است، جدا از زندگی عادی، چیزی بسیار فrazمینی جلوه می‌کند. با این معیار رابطهٔ انسان با طبیعت از تاریخ اخراج می‌گردد و بدین‌گونه تضاد طبیعت و تاریخ خلق می‌شود. در نتیجه، نمایندگان این پنداشت از تاریخ تنها توانسته‌اند در تاریخ رویدادهای سیاسی برجسته و مبارزات دینی و نظری دیگر را مشاهده کنند و به ویژه با توجه به هر عصر تاریخی آن ناگزیر بودند در توهم آن عصر سهیم شوند. برای مثال اگر عصری خود می‌پندارد که به انگیزه‌های صرفاً «سیاسی» یا «دینی» به جنبش درآمده است، اگرچه «دین» و «سیاست» تنها شکل‌هایی از انگیزه‌های واقعی آن هستند، مورخ این عقیده را می‌پذیرد. «انگاشت» و «پنداشت» اشخاص مورد بحث درباره کنش واقعی‌شان به تنها نیروی تعیین‌کننده و مؤثر تبدیل می‌شود که کنش آنان را فرمان می‌دهد و تعیین می‌کند. هرگاه شکل خام تقسیم‌کاری - که آن را در میان هندیان و مصریان باید جست - نظام کاست را در دولت و دین آنان پدید می‌آورد، مورخ باور می‌کند که نظام کاست [۲۶] نیرویی است که این شکل اجتماعی خام را ایجاد کرده است.

در حالی که فرانسویها و انگلیسیها دست‌کم به این توهم سیاسی چسبیده‌اند که به واقعیت نسبتاً نزدیکتر است، آلمانی‌ها در قلمرو «روح ناب» به سر می‌برند و توهم مذهبی را نیروی محرک تاریخ می‌سازند. فلسفه تاریخ هگلی واپسین برآیند تمامی تاریخنگاری آلمانی است که به «پاکترین بیان» خود فروکاسته شده است. برای این مکتب مسئله نه منافع واقعی یا حتا سیاسی، که اندیشه‌های نابی در میان است که بنابراین باید برای برنوی قدیس همچون سلسله «اندیشه‌ها» بی جلوه کنند که یکدیگر را فرو می‌بلعند و سرانجام در «خودآگاهی» مستهلک می‌شوند\*؛ و حتا به طور منسجم‌تر، سیر تاریخ باید در نزد ماکس اشتیرنر قدیس، که از تاریخ واقعی چیزی سردر نمی‌آورد، همچون «افسانه» سلحشوران، راهزنان و ارواح<sup>۲۲</sup> بی جلوه کند که البته وی می‌تواند تنها خود را با «قداست‌گریزی» از دید آنان نجات دهد. این پنداشت، به‌راستی دینی است: این پنداشت، انسان دینی را، همچون انسان ابتدایی، آغازگاه تاریخ فرض می‌کند و در انگاشت خود تولید دینی خیالات را جانشین تولید واقعی و سایل معیشت و تولید خود زندگی می‌سازد.

این پنداشت کلی تاریخ، همراه با تجزیه آن، و تردیدها و وسواسهای ناشی از آن، امری صرفاً ملی برای آلمانی‌هاست و تنها منافع محلی برای آلمان دارد، همان‌طور که مثلاً این مسئله مهمی که اخیراً بارها مورد بحث قرار گرفته که دقیقاً چگونه می‌توان از «قلمرو خدا» به قلمرو انسان گام گذارد<sup>۲۳</sup> گویی این «قلمرو خدا» تاکنون جای

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس]: تاریخنگاری به اصطلاح عینی<sup>۲۱</sup> دقیقاً عبارت بود از رویکرد با روابط تاریخی مجزا از فعالیت. خصلت ارتجاعی.

دیگری جز عالم تخیل وجود داشته است، و این حضرات فرهیخته بی آنکه بر آن واقف باشند پیوسته در «قلمرو انسان» زندگی نمی کرده اند که اکنون در جست و جوی مسیر آن هستند؛ و گویی سرگرمی فرهیختگان (زیرا چیزی بیش از آن نیست) یعنی کشف راز این ترکیدن حباب نظری در فضا در نشان دادن خاستگاهش در روابط زمینی واقعی نهفته نبوده است. در نزد این آلمانیها بر روی هم، موضوع صرفاً حل کردن خزعبلات حاضر آماده ای است که آنها در [۲۷] اباطیل دیگری پیدا می کنند، یعنی فرض اینکه تمامی این خزعبلات معنای خاصی دارند که می توان کشف کرد؛ در حالی که در واقع فقط مسئله توضیح و تحلیل این عبارات نظری از روابط واقعاً موجود است. حل واقعی، عملی این عبارات یعنی زدودن این تصورات از شعور انسانها، چنانکه پیش از این گفته ایم با اوضاع و احوال تغییر یافته فراهم خواهد شد، نه با استنتاجات نظری برای توده انسانها، یعنی، پرولتاریا، این تصورات نظری وجود ندارد و از این رو نیازی به حل آنها نیست و اگر این توده تاکنون چنین تصوراتی، مثلاً دین، داشته است اکنون دیری است که اوضاع و احوال آنها را رو به زوال برده است.

وانگهی خصلت صرفاً ملی این پرسشها و پاسخها با این واقعیت نشان داده می شود که نظریه پردازان جداً باور دارند که توهماتى چون «خدا - انسان»، «انسان» و جز آنها بر اعصار خاصی از تاریخ سایه گستر بوده اند. (برونوی قدیس حتا تا آنجا پیش می رود که مدعی می شود تنها انتقاد و منتقدان تاریخ را ساخته اند.)<sup>۲۴</sup> و هنگامی که آنان خود نظامهای تاریخی برپا می کنند، از فراز تمامی ادوار تاریخی پیشین با

شتابی هرچه تمامتر پرواز می‌کنند و یکباره از «مغول‌گرایی»<sup>۲۵</sup> به تاریخ «بامعنا و پرمحتوا» یعنی به تاریخ سالنامه‌های هاله‌ای و آلمانی<sup>۲۶</sup> و انحلال مکتب هگلی در مجادله‌ای همگانی گام می‌گذارند. آنان، سایر ملتها، تمامی رویدادهای واقعی را به فراموش می‌سپارند و بدین‌گونه نمایشگاه جهانی به نمایشگاه کتاب لایپزیک و مجادلات متقابل «نقدگرایی»، «انسان» و «یکتا»<sup>\*</sup> محدود می‌شود. وقتی هم این نظریه‌پردازان به موضوع‌های واقعاً تاریخی مثلاً سده هژدهم می‌پردازند، صرفاً تاریخی از ایده‌ها، جدا از داده‌های واقعی و تحولات عملی زیربنای آنها، ارائه می‌کنند، تازه آن هم بدین منظور که آن دوره را به منزله مرحله‌ای مقدماتی و ناقص، سلف تاکنون محدود عصر حقیقتاً تاریخی یعنی دوره پیکار فلسفی آلمان از سال ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۴ معرفی کنند. چنانکه می‌توان انتظار داشت، هنگامی که تاریخ دوره‌ای از گذشته با هدف تأکید بر برجستگی شخص غیر تاریخی و شرح افسانه‌آمیز اعمال او نوشته می‌شود، تمامی رویدادهای واقعاً تاریخی، حتا دخالت‌های واقعاً تاریخی سیاست در تاریخ، به سکوت برگزار می‌گردد. به جای آن، روایتی برای ما بازگو می‌شود که نه مبتنی بر تحقیق، بلکه بر طرح‌های دلخواه و لاطائلات ادبی استوار است چنانکه برونوی قدیس در تاریخ اکنون فراموش شده‌اش درباره سده هژدهم چنین کاری کرده است<sup>۲۷</sup>. این خرده‌فروشان متکبر و متفرعن اندیشه‌ها، که خود را بسیار بالاتر از پیشداوری‌های ملت‌گرایانه می‌دانند، در عمل به مراتب ملت‌گراتر از پرمده‌های آبخونوشی

\* یعنی برونو بائر، لودویگ فوئرباخ و ماکس اشتیرنر. - (و)



هستند که رؤیای آلمان متحد را در سر می‌پرورانند. آنان اعمال ملل دیگر را تاریخی نمی‌دانند؛ آنان در آلمان، درون آلمان [۲۸] و برای آلمان زندگی می‌کنند؛ آنان سرود راین<sup>۲۸</sup> را به نوحه‌ای مذهبی برمی‌گردانند و آلزاس ولرن را با دستبرد زدن به فلسفه فرانسوی به جای کشور فرانسه، با آلمانی کردن اندیشه‌های فرانسوی به جای ایالات فرانسوی تسخیر می‌کنند. آقای ونه‌دی در مقایسه با برونو و ماکس قدیس، که در قلمرو جهانی نظریه، سلطه جهانی آلمان را تبلیغ می‌کنند، یک جهان وطنی به شمار می‌رود.

### [ ۹. پنداشت ایده آلیستی تاریخ

#### و شبه کمونیسم فوئرباخ ]

از این مناقشه‌ها روشن می‌شود که فوئرباخ تا چه اندازه خویشتن را گول می‌زند وقتی که به اتکاء شرط «انسان مشترک» خود را کمونیست می‌نامد، (فصلنامه ویلگانند، جلد ۲) این عنوان را به مُسند «انسان» تبدیل می‌کند و می‌اندیشد که بدین‌گونه تغییر کلمه «کمونیست» که در دنیای واقعی به معنای پیرو حزب انقلابی معینی است، به مقوله‌ای محض، ممکن می‌شود. استنباط کلی فوئرباخ درباره رابطه انسانها با یکدیگر مبتنی بر این است که ثابت کند که انسانها به یکدیگر نیاز دارند و همواره نیاز داشته‌اند. او می‌خواهد آگاهی بر این امر را ثابت کند، یعنی همچون سایر نظریه پردازان، صرفاً می‌خواهد آگاهی درستی درباره واقعیت موجود پدید آورد؛ در صورتی که برای

کمونیست واقعی، مسأله این است که واقعیت موجود را دگرگون سازد. البته ما اذعان داریم که فوئرباخ، در کوشش برای پدید آوردن آگاهی از این امر واقع تا آنجا پیش می‌رود که یک نظریه پرداز، بدون باز ایستادن به مثابه نظریه پرداز و فیلسوف، می‌تواند برود. اما وجه مشخصه برونوی قدیس و ماکس قدیس این است که بی‌درنگ پنداشت فوئرباخ را از کمونیست جایگزین کمونیست واقعی می‌سازند؛ آنان این کار را تا اندازه‌ای بدین لحاظ انجام می‌دهند که بتوانند با کمونیسم نیز همچون «روح‌الارواح»، همچون مقوله‌ای فلسفی، همچون حریفی مساوی و، در مورد برونوی قدیس، به علل مصلحت‌جویانه، به ستیز برخیزند.

به عنوان نمونه‌ای از پذیرفتن و در عین حال درست نفهمیدن واقعیت موجود که در آن فوئرباخ نیز با مخالفان ما همصداست، قطعه‌ای از فلسفه آینده را یادآوری می‌کنیم که در آن وی این نگرش را گسترش می‌دهد که هستی یک شیء یا یک انسان در عین حال گوهر آن شیء یا انسان است<sup>۳۰</sup>، و اینکه شرایط هستی، شیوه زندگی و فعالیت معین یک فرد حیوانی یا انسانی آنهاست که «گوهر» فرد در آنها خود را ارضا شده احساس می‌کند. در اینجا هر استثنایی آشکارا به مثابه احتمالی مصیبت‌آمیز به مثابه چیزی ناهنجار تصور می‌شود که نمی‌تواند تغییر یابد. بدین‌گونه اگر میلیونها پرولتر خود را با شرایط زندگی‌شان راضی حس نکنند، اگر «هستی» آنان [۲۹] کمترین تطابقی با «گوهر» آنان نداشت، پس برحسب نقل قول مذکور این مصیبتی اجتناب‌ناپذیر است که چاره‌ای جز تحمل آن نیست. ولی این میلیونها پرولتر یا کمونیست کاملاً طور دیگری می‌اندیشند. و این

را در طی زمان ثابت خواهند کرد یعنی هنگامی که آنان «هستی» شان را، به شیوه‌ای عملی، به وسیله یک انقلاب با «گوهر» خود هماهنگ می‌کنند. بنابراین فوئرباخ، هیچ‌گاه از جهان انسان در چنین مواردی سخن نمی‌دارد، بلکه همواره در طبیعت خارجی پناه می‌جوید، و مضافاً، در طبیعتی که هنوز مطیع انسانها نشده است. اما هر اختراع تازه، هر پیشرفت ناشی از صنعت، بخش دیگری از این تسلط را می‌گسلد، طوری که زمینه نمونه‌های ترسیم‌کننده چنین گزاره‌های فوئرباخی پیوسته منقبض می‌گردد. «گوهر» ماهی، «هستی» آن است، آب که فراتر از این گزاره نمی‌رود. «گوهر» ماهی آب شیرین، آب رودخانه است. اما به محض آنکه رودخانه مورد استفاده صنعت قرار گیرد، به محض آنکه بر اثر رنگها و سایر مواد زائد [کارخانه‌ها] آلوده شود یا در معرض رفت و آمد کشتی‌های بخار قرار گیرد، به محض آنکه آب آن به کانالهای فاضل آبی منحرف گردد که ماهی را از واسطه هستی اش محروم کند، آب رودخانه دیگر واسطه وجودی مناسبی نیست و بنابراین به مثابه «گوهر» ماهی متوقف می‌گردد. این توضیح که تمامی این تناقض‌ها ناهنجاری‌های اجتناب‌ناپذیرند، اساساً باتسلیتی که ماکس اشتیرنر قدیس به ناراضیان می‌دهد تفاوتی نمی‌کند، با گفتن اینکه این تناقض، تناقض خودشان و این وضع، وضع خودشان است، از این پس آنان باید یا خیال خودشان را راحت کنند و خشم خود را فروخورند، یا علیه آن به شیوه‌ای خیالی به شورش برخیزند. این با ادعای برونوی قدیس چندان تفاوتی ندارد که این اوضاع نکبت‌بار به این واقعیت مربوط است که کسانی که به گند و کثافت «جوهر» چسبیده‌اند به «خودآگاهی مطلق» نرسیده‌اند و تشخیص نمی‌دهند که این شرایط نامطلوب، روح‌الارواح آنان است.<sup>۳۱</sup>

### [III]

#### [ ۱. طبقه حاکم و ایده‌های حاکم

#### چگونه پنداشت هگلی تسلط روح در تاریخ

#### پدید آمد [

[۳۰] ایده‌های طبقه حاکم در هر عصری ایده‌های حاکم‌اند: یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی جامعه است، در عین حال نیروی معنوی حاکم آن نیز هست. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار خود دارد، مهار وسایل تولید معنوی را نیز به دست دارد، طوری که ایده‌های کسانی که فاقد وسایل تولید معنوی هستند، به طور کلی تابع آن‌اند. ایده‌های حاکم چیزی نیست بجز بیان اندیشگی روابط مادی مسلط، روابط مادی مسلطی که به صورت ایده‌ها دریافت می‌شود؛ همان روابطی که طبقه‌ای را طبقه حاکم و بنابراین ایده‌های تسلط آن را می‌سازد. افرادی که طبقه حاکم را تشکیل می‌دهند، از جمله دارای آگاهی هستند و پس می‌اندیشند. بنابراین آنان تا آنجا که به مثابه طبقه‌ای حاکم حدود و شعور عصری تاریخی را تعیین می‌کنند بدیهی است که آنان این را در حیطه کلی‌اش انجام می‌دهند و بنابراین ایشان

به صورت متفکر، به صورت تولیدکنندگان ایده‌ها نیز حکومت می‌کنند، و تولید و توزیع ایده‌های عصرشان را تنظیم می‌کنند: بدین‌گونه ایده‌های آنان ایده‌های حاکم بر عصر را تشکیل می‌دهند. برای مثال، در عصر و در کشوری که قدرت سلطنت، اشرافیت و بورژوازی بر سر حکومت به رقابت برمی‌خیزند، یعنی در جایی که قدرت تقسیم شده است، نظریه تفکیک قوا به صورت ایده مسلط درمی‌آید و به مثابه «قانون ابدی» ابراز می‌شود.

تقسیم کار، که پیش از این ذکر آن رفت همچون یکی از نیروهای اصلی تاریخ تاکنون، در طبقه حاکم نیز، به مثابه تقسیم کار معنوی و مادی خود نمایی می‌کند، طوری که درون این طبقه بخشی به مثابه متفکران طبقه (اندیشه پردازان مفهوم ساز و فعال آن که شکل‌گیری توهمات طبقه را درباره خودش، دستمایه اصلی معاش خود می‌سازند) ظاهر می‌شود در حالی که رویکرد دیگران به این ایده‌ها و توهمات منفعل و پذیرنده است، چرا که اینان در واقع اعضای فعال این طبقه هستند و فرصت کمتری برای پرورش توهمات و ایده‌های خودشان دارند. درون این طبقه این شکاف می‌تواند حتا به مخالفت و دشمنی میان دو بخش گسترش یابد اما در هنگام وقوع برخورد عملی که در طی آن خود طبقه با خطر رو به رو شود، منازعه خود به خود از میان برمی‌خیزد و همزمان این نمود که ایده‌های حاکم، ایده‌های طبقه حاکم نبوده و قدرتی متمایز از قدرت این طبقه دارند نیز ناپدید می‌شود. وجود ایده‌های انقلابی در دوره‌ای خاص، مستلزم وجود طبقه‌ای انقلابی است؛ درباره پیشگزاره‌های وجود طبقه انقلابی، پیش از این به قدر کفایت گفته شده است.

اگر اکنون در بررسی سیر تاریخ، ایده‌های طبقه حاکم را از خود

طبقه حاکم جدا کنیم و هستی مستقلی به آنها نسبت دهیم اگر خودمان را به این گفته محدود کنیم که این یا آن ایده‌ها در زمان معینی مسلط بودند بی آنکه خودمان را درباره شرایط تولید و تولیدکنندگان این ایده‌ها به زحمت بیندازیم، اگر بدین‌گونه شخصیت‌ها و شرایط جهانی منبع ایده‌ها را نادیده بگیریم، آنگاه می‌توانیم مثلاً بگوییم که در طی زمانی که اشرافیت حاکم بود، مفاهیم وفاداری و سرافرازی و جز آن حاکم بود و در طی تسلط بورژوازی مفاهیم آزادی، برابری و جز آن. خود طبقه حاکم، در کل چنین می‌پندارد. این پنداشت از تاریخ، که تمامی مورخان، به ویژه از سده هژدهم تا کنون، در آن همداستان‌اند، الزاماً با این پدیده مواجه می‌شود که همواره ایده‌های انتزاعی‌تر، یعنی ایده‌هایی که بیش از پیش شکل عام به خود می‌گیرند، سلطه پیدا می‌کنند. زیرا هر طبقه جدیدی که جای طبقه‌ای را می‌گیرد که پیش از او فرمان می‌راند، صرفاً برای پیشبرد هدف خود، منافع خود را به صورت منافع مشترک همه اعضای جامعه یعنی به صورتی آرمانی بیان شده، جلوه دهد. او ناگزیر است به ایده‌های خود صورت عام بخشد و آنها را به مثابه یگانه ایده‌های معقول و برخوردار از اعتبار جهانی وانمود سازد. طبقه انقلابی، از همان آغاز، چون با یک طبقه رو به رو می‌شود نه به مثابه یک طبقه، که به مثابه نماینده کل جامعه، به صورت همه توده‌های جامعه که با یک طبقه حاکم درگیر شده‌اند، به عرصه می‌آید\*. او از آن رو می‌تواند چنین کند که از همان آغاز منافع‌اش هنوز در واقع عمدتاً به منافع

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:]: (جهان‌روایی منطبق است با ۱) طبقه در مقابل زمره، (۲) رقابت، مرواده جهانی و جز آن، (۳) کثرت عظیم بی‌شمار طبقه حاکم. (۴) پندار منافع مشترک، در آغاز این پندار حقیقی است، (۵) فریبکاری اندیشه‌پردازان و تقسیم کار.)

مشترک سایر طبقات غیر حاکم گره خورده است، چرا که زیر فشار شرایط تاکنون موجود، هنوز منافع اش نتوانسته است به صورت منافع خاص طبقه خاصی ظاهر شود. بنابراین پیروزی او برای بسیاری از افراد طبقات دیگری که در موقعیت مسلط نیستند سودمند است، اما فقط تا جایی که این افراد را قادر سازد که خودشان را وارد طبقه حاکم کنند. هنگامی که بورژوازی فرانسه حاکمیت اشراف را برانداخت، این امکان را برای بسیاری از پرولترها فراهم ساخت تا خود را در موقعیتی بالاتر از پرولتاریا ارتقا دهند یعنی تا آنجا که بورژواشدند. بنابراین هر طبقه جدید تنها بر پایه‌ای گسترده‌تر از پایه طبقه حاکم پیشین، به حکومت می‌رسد؛ از سوی دیگر، مخالفت طبقه غیر حاکم، با طبقه حاکم جدید نیز به همان اندازه شدیدتر و ژرفتر گسترش می‌یابد. هر دو این عوامل این امر واقع را مشروط می‌سازند که پیکار علیه این طبقه حاکم جدید، به نوبه خود، در مقایسه با همه طبقات پیشین که در جست و جوی حاکمیت بودند، به نفی قاطع‌تر و ریشه‌ای‌تر شرایط پیشین جامعه بینجامد.

این نمود کلی که حاکمیت طبقه‌ای معین فقط حاکمیت ایده‌های معینی است البته به محض آنکه حاکمیت طبقاتی به منزله شکلی که در آن جامعه سامان می‌یابد پایان پذیرد، یعنی هنگامی که دیگر ضرورت ندارد منافع خاصی به منزله منافع همگانی یا «منافع همگانی» به مثابه منافع حاکم وانمود شود به پایان طبیعی خود می‌رسد. زمانی که ایده‌های حاکم از شخصیت‌های حاکم و بالاتر از هر چیز، از روابط ناشی از مرحله معینی از شیوه تولید جدا شده‌اند و به این ترتیب این نتیجه حاصل شده است که تاریخ همواره تحت تسلط ایده‌هاست، بسیار آسان است که از این ایده‌های گوناگون، «ایده»،

تفکر و جز آن، را به مثابه نیروی مسلط در تاریخ، انتزاع کنیم و بدین‌گونه تمامی این ایده‌ها و مفاهیم جداگانه را به منزله «شکله‌های خودمختار» مفهوم تکامل یابنده در تاریخ تلقی نماییم. پس طبعاً این نتیجه نیز به دست می‌آید که همه روابط انسانها می‌تواند از مفهوم انسان، انسان به صورت درک شده، ماهیت انسان، انسان مشتق شود. این کار را فلسفه‌نظرورزانجام داده است. هگل خود در پایان «فلسفه تاریخ» اعتراف می‌کند که او «فقط پیشرفت مفهوم را بررسی کرده است» و «الهیات راستین» را در تاریخ باز نموده است (ص ۴۴۶). اکنون می‌توان به تولیدکنندگان «مفهوم»، به نظریه پردازان، اندیشه‌ورزان و فیلسوفان بازگشت، و سپس به این نتیجه رسید که فیلسوفان و متفکرانی آنچنان در همه زمانها در تاریخ تسلط داشته‌اند: نتیجه‌ای که، چنانکه می‌دانیم<sup>۳۲</sup>، پیش از این هگل بیان کرده است. بدین‌گونه همه تردستی اثبات سلطه (اشتیرنر آن را سلسله مراتب می‌خواند) روح در تاریخ منحصر است به سه کوشش زیر:

[۳۴] شماره ۱) باید ایده‌های کسانی که به دلایل تجربی، تحت شرایط تجربی و به صورت افراد جسمانی حکومت می‌کنند از این فرمانروایان جدا کرد، و بدین‌گونه حاکمیت ایده‌ها یا اوهام را در تاریخ به رسمیت شناخت.

شماره ۲) باید در این حاکمیت ایده‌ها نظمی ایجاد کرد، پیوند رازورانه‌ای میان ایده‌های متوالی حاکم نشان داد، که با لحاظ کردن آنها به منزله «شکله‌های خودمختار مفهوم» به نتیجه می‌رسد (این بدین سبب ممکن می‌گردد که این ایده‌ها به اتکاء پایه تجربی شان واقعاً به یکدیگر پیوند دارند و به سبب اینکه آنها با درک شدن به مثابه ایده‌های محض، خود - متمایز می‌شوند، تمایزهای ناشی از تفکر).



شماره ۳) برای کنار گذاردن ظاهر رازورانه این «مفهوم خودمختار» آن را باید به شخص - «خودآگاهی» یا برای آنکه کاملاً ماتریالیستی جلوه کند، به عده‌ای از اشخاص، تغییر داد که نماینده «مفهوم» در تاریخ هستند، به «متفکران»، «فیلسوفان»، اندیشه پردازان، که همچون سازندگان تاریخ، به مثابه «شورای نگهبانان»، به مثابه فرمانروایان، شناخته می‌شوند.\* بدین‌گونه کل بدنه عناصر ماتریالیستی از تاریخ زدوده شده است و اکنون می‌توان توسن اندیشه‌ورزی را به جولان درآورد.

این شیوه تاریخی مسلط در آلمان، و به‌ویژه دلیل این تسلط را، باید از پیوند آن با پندار اندیشه پردازان به‌طور کلی، مثلاً پندارهای قضات، سیاستمداران (از جمله دولتمردان حرفه‌ای)، از رؤیایها و تحریفهای جزمی این اشخاص توضیح داد. این را به آسانی از موقعیت عملی آنان در زندگی، شغل آنان و تقسیم کار می‌توان روشن کرد.

[۳۵] در حالی که در زندگی عادی، هر دکانداری\*\* می‌تواند میان آنچه کسی ادعا می‌کند و آنچه او واقعاً هست کاملاً فرق بگذارد، تاریخ‌نگاری ما هنوز این قوه تشخیص پیش پا افتاده را کسب نکرده است. او باور دارد که هر عصری، هر آنچه درباره خود می‌گوید و می‌پندارد درست و حقیقی است.

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس: انسان = «روح انسانی اندیشه‌مند».

\*\* این واژه در دستنوشته به انگلیسی آمده است.

## [IV]

### [۱. وسایل تولید و شکلهای مالکیت]

[...] \* [۴۰] از نکته نخست، پیشگزاره تقسیم کاری بسیار پیشرفته و تجارتهی بس گسترده؛ از دومی، محلّیت نتیجه می شود. در مورد نخست، افراد باید به گرد هم جمع شده باشند، در دومی آنان عبارتند از وسایل تولید در کنار ابزار تولید مفروض.

بنابراین، در اینجا، میان وسایل طبیعی تولید و وسایل مولود تمدن تفاوت پدید می آید. کشتگاه (آب و جز آن) را می توان همچون وسیله طبیعی تولید در نظر گرفت. در مورد نخست آن وسیله طبیعی تولید، افراد تابع طبیعت اند؛ در مورد دوم تابع محصول کار. بنابراین در مورد نخست، مالکیت (تملک بر زمین) همچون تسلط مستقیم به نظر می رسد، در دومی، همچون تسلط کار، به ویژه کار انباشته، سرمایه. مورد نخست مستلزم این است که افراد با رشتهای نظیر خانواده، قبیله، خود زمین، و جز آن. به یکدیگر متصل و متحد شوند.

---

\* چهار صفحه اول این بند از دستنویس گم شده است.

در دومی، آنان مستقل از یکدیگرند و فقط به وسیلهٔ مبادله با یکدیگر مرتبط می‌شوند. در مورد نخست، محمل ارتباط، بیشتر مبادلهٔ میان انسانها و طبیعت است که برحسب آن، کار اولی با فرآورده‌های دومی مبادله می‌گردد؛ در دومی، عمدتاً مبادله میان خود انسانها صورت می‌گیرد. در مورد نخست، عقل سلیم متوسط کفایت می‌کند - فعالیت بدنی و فعالیت ذهنی هنوز تفکیک نشده است؛ در دومی، تقسیم میان کار بدنی و کار ذهنی باید در عمل صورت گرفته باشد. در مورد نخست، تسلط مالک بر نادار (بی‌ملک) ممکن است بر روابط شخصی، بر نوعی اشتراک استوار باشد؛ در دومی، این تسلط باید با واسطهٔ ثالثی - پول - شکلی مادی به خود گرفته باشد. در مورد نخست، صنعت به مقیاس کوچکی وجود دارد ولی مشروط به استفاده از وسیلهٔ طبیعی تولید و بنابراین بدون توزیع کار در میان افراد گوناگون است. در دومی، فقط در تقسیم کار و از طریق آن وجود دارد. [۴۱] ما تاکنون، بررسی را از وسایل تولید آغاز کرده‌ایم و پیش از این نشان داده‌ایم که مالکیت خصوصی در مراحل صنعتی معینی ضرورتی بود. در صنعت استخراجی، مالکیت خصوصی هنوز منطبق با کار است؛ در صنعت کوچک و کشاورزی در کل، تاکنون مالکیت نتیجهٔ ضروری وسایل تولید موجود است؛ تضاد میان وسیلهٔ تولید و مالکیت خصوصی فقط برآیند صنعت بزرگ است که، مضافاً، باید بسیار پیشرفته باشد که موجب این تضاد شود. بنابراین فقط در صنعت بزرگ الغای مالکیت خصوصی امکان‌پذیر می‌گردد.

## ۲. تقسیم کار مادی و ذهنی.

### تفکیک شهر و روستا. نظام صنفی]

مهمترین تقسیم کار مادی و ذهنی تفکیک شهر و روستاست. تضاد میان شهر و روستا با گذار از بربریت به تمدن، از قبیله به دولت، از محلّیت به ملت آغاز می‌شود و در کل تاریخ تمدن تا به امروز (اتحاد قانون ضدّ غلّه)<sup>۳۴</sup> ادامه دارد.

[ظهور شهر، در عین حال حاکی از ضرورت اداره، پلیس، مالیات و جز آن و خلاصه ضرورت شهرداری است] و بنابراین سیاست به طور کلی. در اینجا نخست تقسیم جمعیت به دو طبقه بزرگ نمودار شد که مستقیماً بر تقسیم کار و بر وسایل تولید استوار است. شهر در واقع محل تمرکز جمعیت، وسایل تولید و سرمایه، لذتها و نیازهاست، در حالی که روستا درست واقعیت معکوس، انزوا و جدایی را نشان می‌دهد. تضاد میان شهر و روستا فقط می‌تواند در چارچوب مالکیت خصوصی به پیدایی آید. این بارزترین مظهر انقیاد فرد تحت تقسیم کار، تحت فعالیت معینی است که به او تحمیل شده است، انقیادی که انسانی را به حیوانی شهری و دیگری را به حیوانی روستایی دست و پا بسته تبدیل می‌کند و روز به روز تضاد تازه‌ای میان منافع آنها ایجاد می‌نماید. در اینجا بار دیگر کار عامل عمده است، قدرت بالای سر افراد، و تا زمانی که این قدرت وجود دارد، مالکیت خصوصی باید وجود داشته باشد. الغای تضاد میان شهر و روستا یکی از نخستین شرایط [۴۲] زندگی اشتراکی است، شرطی که باز به انبوهی پیش‌گزاره‌های مادی بستگی دارد که نمی‌توان آنها را با اراده محض متحقق ساخت، و این را هرکس در نخستین نگاه می‌تواند دریابد. (این

شرایط باید باز هم مورد ملاحظه قرار گیرد). جدایی شهر و روستا را می‌توان به مثابه جدایی سرمایه و مالکیت ارضی نیز تلقی کرد، به مثابه آغاز پیدایی و تکامل سرمایه مستقل از مالکیت ارضی - آغاز مالکیتی که فقط بر کار و مبادله استوار است.

در شهرهایی که، در سده‌های میانه، نه به صورت حاضر آماده از دوره پیش بلکه به تازگی از سرفهای آزاد شده تشکیل یافته بود، کار ویژه هرکس تنها مایملک او بود جدا از سرمایه کوچک همراهش که تقریباً منحصر بود به ضروری‌ترین ابزارهای حرفه او. رقابت سرفهایی که پیوسته به شهرها می‌گریختند، جنگ دائمی روستا با شهرها و بنابراین ضرورت یک نیروی متشکل نظامی برای حفاظت شهر، پیوند مالکیت مشترک در نوع خاصی از کار، ضرورت جایگاه مشترکی برای فروش محصولات پیشه‌ورانی که بازرگان نیز بودند و اخراج متعاقب اشخاص نامجاز از این جایگاه‌ها، برخورد منافع حرفه‌های گوناگون، ضرورت حمایت از مهارتی که به زحمت به دست آمده بود، و سازماندهی فتودالی سراسر کشور: اینها بودند علل اتحاد کارگران هرپیشه در اصناف.

در این زمینه، دیگر ناگزیر نیستیم به انواع گوناگون نظام صنفی که در طی رویدادهای تاریخی بعدی به پیدایی آمدند بپردازیم. گریز سرفها به شهرها در سراسر سده‌های میانه پیوسته ادامه داشت. این سرفها که بر اثر آزار و پیگرد اربابان‌شان به طور جداگانه به شهرها وارد می‌شدند، با جماعت متشکلی روبه‌رو می‌گشتند که در برابرش ناتوان بودند و ناگزیر خود را تابع جایگاهی می‌کردند که برحسب نیاز به کارشان و منافع رقبای شهری متشکل‌شان به آنان واگذار می‌شد. این کارگران که به طور جداگانه وارد می‌شدند هرگز قادر نبودند به نیرویی

تبدیل شوند. زیرا اگر کار آنان از نوع حرفه‌ای بود که باید در آن مهارت کسب کنند، استادان صنف آنان را تابع اراده خود می‌کردند و برحسب منافع خود سازمان می‌دادند؛ یا اگر کار آنان مستلزم مهارت در پیشه معینی نبود به کارگر مزدور تبدیل می‌شدند و هیچ‌گاه موفق به متشکل شدن در صنف معینی نمی‌گردیدند بلکه به صورت توده بینوای نامتشکلی باقی می‌ماندند. نیاز به کارگران روزمزد در شهرها سبب پیدایی چنین بینوایانی بود.

این شهرها «اتحادیه‌های» واقعی بودند<sup>۳۵</sup> که بنا به نیاز مستقیم [۴۳] به حمایت از مالکیت، تکثیر وسایل تولید و دفاع از اعضای جداگانه به وجود آمدند. بی‌چیزان این شهرها، مرکب از افراد بیگانه با یکدیگری که به‌طور انفرادی وارد شهرها شده بودند فاقد هر نیرویی بودند و بدون سازمان در برابر قدرت متشکلی قرار می‌گرفتند که مسلح و آماده جنگ و غیورانه مراقب آنان بود. کارگران مزدور و شاگردان در هر حرفه‌ای طوری سازمان می‌یافتند که منافع استادان کارفرما را به بهترین وجهی تأمین کنند. روابط پدرسالارانه موجود در میان آنان و استادکاران‌شان قدرتی مضاعف به استادکاران می‌داد - از یک سو بدین سبب که آنان نفوذ مستقیمی بر کل زندگی شاگردان پیدا می‌کردند و از سوی دیگر بدین سبب که شاگردانی که پیش استادکار واحدی کار می‌کردند، این رابطه پیوندی واقعی بود که آنان را در مقابل شاگردان سایر استادکاران متحد نگاه می‌داشت و به عبارت دیگر اولی‌ها را از دومی‌ها جدا می‌کرد. و سرانجام شاگردان حتا به انگیزه استاد شدن، پای‌بند به تبعیت از نظم موجود بودند. از این رو، در حالی که بینوایان شهری دست‌کم به شورشهایی علیه نظام شهری برمی‌خاستند، شورشهایی که به سبب عدم تشکل و فقدان قدرت

کاملاً غیر مؤثر بود، شاگردان هرگز فراتر از اعمال تهورآمیزِ درون صنفهای جداگانه نمی‌رفتند، که این خود جزو طبیعت نظام صنفی بود. قیامهای سده‌های میانه به تمامی از روستا برمی‌خاست، اما به سبب پراکندگی و در نتیجه ناپختگی دهقانان کلاً غیر مؤثر می‌ماند.<sup>۳۶</sup> سرمایه در این شهرها سرمایه‌ای طبیعی بود شامل مسکن، ابزارهای حرفه و مشتریان موروثی، طبیعی؛ و به علت عقب‌ماندگی مرادده و فقدان گردش پول قابل تبدیل به پول نقد نبود و ناگزیر از پدر به پسر می‌رسید. این سرمایه، برخلاف سرمایه مدرن، که می‌تواند به پول ارزیابی شود و فرق نمی‌کند در این یا آن چیز نهفته باشد، مستقیماً با کار خاص صاحب آن مرتبط و جدانشدنی و از این لحاظ سرمایه غیرمنقول بود.

در شهرها، تقسیم کار میان [۴۴] صنفهای معین هنوز بسیار کم رشد یافته بود، و در خود صنفها، میان کارگران جداگانه اصلاً وجود نداشت. هر کارگری ناگزیر بود در یک دورِ کلی وظایف مهارت داشته باشد، ناگزیر بود که بتواند هر چیزی که ساختن آن با ابزارهای او مقدور بود، بسازد. مرادده محدود و پیوندهای ضعیف میان شهرهای جداگانه، کمبود جمعیت و نیازهای محدود، به تقسیم کار بیشتر مجال نمی‌داد، و بنابراین هر فردی که می‌خواست استادکار شود ناگزیر بود در کل پیشه خود مهارت کسب کند. بنابراین پیشه‌وران سده‌های میانه به کار خاص خودشان و حرفه‌ای شدن در آن چنان علاقه‌مند بودند که کار آنان به معنای محدودی جنبه هنری می‌یافت. ولی به همین علت هر پیشه‌ور سده‌های میانه کاملاً جذب کار خود می‌شد، رابطه‌ای بنده‌وار و دلخواه با آن داشت و به مراتب بیش از کارگر مدرن که به کار خود بی‌تفاوت است، به کارش علاقه‌مند بود.

[۳]. تقسیم بیشتر کار. جدایی بازرگانی از صنعت.

تقسیم کار میان شهرهای گوناگون.

مانوفاکتور]

گسترش بعدی تقسیم کار، جدایی تولید و مراوده، تشکیل طبقه خاص تجار بود؛ جدایی ای که در شهرهای موروثی دوره‌های پیش به ارث گذاشته شده بود (از جمله میان یهودیان) و به زودی در شهرهای نوساخته نیز پدیدار شد. بدین‌گونه امکان ارتباطهای بازرگانی فراتر از محیطهای مجاور، امکانی که تحقق آن به وسایل ارتباطی موجود، به امنیت عمومی در روستا بستگی داشت. این امر مشروط بود به اوضاع سیاسی (در سراسر سده‌های میانه، چنان‌که معروف است، تجار با قافله‌های مسلح سفر می‌کردند) و به نیازهای ابتدایی تر یا پیشرفته‌تر (که مشروط بود به درجه فرهنگ) ناحیه قابل دسترس برای مراوده.

با مراوده مستقر در طبقه‌ای خاص، با گسترش تجارت به دست بازرگانان بیرون از محدوده شهر، بی‌درنگ میان تولید و مراوده همکنشی پدید می‌آید. شهرها وارد مناسباتی با یکدیگر می‌شوند، ابزارهای جدیدی از شهری به شهر دیگر آورده می‌شود و جدایی میان تولید و مراوده به زودی تقسیم تولید جدید میان [۴۵] شهرهای جداگانه پدید می‌آورد که هر یک از آنها به زودی شاخه مسلطی از صنعت را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند. محدودیتهای محلی دوران پیشین تدریجاً برداشته می‌شود.

اینکه آیا نیروهای مولد، به‌ویژه اختراعات پدید آمده در یک محل، استعداد تکامل بعدی را از دست می‌دهند یا نه صرفاً به



گسترش مراوده بستگی دارد. تا وقتی مراوده‌ای که از همسایگی مجاور فراتر برود به وجود نیامده، هر اختراعی به طور جداگانه در هر محل صورت می‌گیرد و تنها تصادفهایی نظیر تاخت و تاز اقوام بربر، حتا جنگهای عادی، کافی است که سبب شود کشوری با نیروهای مولد و نیازهای پیشرفته‌اش ناگزیر گردد دوباره کار را به کلی از نو آغاز کند. در تاریخ ابتدایی، هر اختراعی ناگزیر به طور روزانه نو می‌شد و در هر محل به طور مستقل صورت می‌گرفت. اینکه نیروهای مولد حتا با وجود بازرگانی نسبتاً پهناور از نابودی کامل مصون نبودند از نمونه فنیقی‌ها معلوم می‌شود. اختراعات فنیقی‌ها بر اثر قطع بازرگانی این کشور، تسخیر آن به دست اسکندر و انحطاط متعاقب آن در مدت زمانی طولانی به طور عمده متوقف شد. و نیز برای مثال، رنگ کردن شیشه در سده‌های میانه. فقط هنگامی که مراوده جنبه جهانی پیدا کرد و بر صنعت بزرگ استوار شد، هنگامی که تمامی ملتها به مبارزه رقابت‌آمیز کشیده شدند، آنگاه تداوم نیروهای مولد به دست آمده تضمین می‌گردد.

نتیجه بی‌درنگ تقسیم کار میان شهرهای گوناگون، پیدایی مانوفاکتورها - شاخه‌های تولیدی که از نظام صنفی فرا رویدند، بود. مراوده با ملل خارجی، پیشگزاره تاریخی نخستین شکوفایی مانوفاکتورها، در ایتالیا و سپس در فلاندر بود. در کشور دیگر، مثلاً انگلستان و فرانسه، مانوفاکتورها در آغاز منحصر به بازار داخلی بود. افزون بر پیشگزاره‌هایی که پیش از این اشاره شد، مانوفاکتورها مستلزم تراکم پیشرفته‌ای از جمعیت، به‌ویژه در روستا و نیز مستلزم تمرکز سرمایه بود، که آغاز به انباشت در دستهای اشخاص کرد، تا حدی در اصناف - به‌رغم مقررات صنف - و تا حدی هم در میان بازرگانان.

[۴۶] نوع کاری که از همان آغاز، مستلزم ماشین حتا ابتدایی‌ترین نوع آن بود، به‌زودی خود را مستعدترین کارها برای رشد نشان داد. بافندگی که پیش از این در روستا به دست دهقانانی که به‌مثابه شغلی ثانوی برای تهیه پوشاک‌شان صورت می‌گرفت، نخستین کاری بود که از راه گسترش مراوده انگیزه و توسعه بیشتری یافت. بافندگی نخستین مانوفاکتور بود و اصلی‌ترین آن نیز ماند. افزایش تقاضا برای پارچه به دنبال رشد جمعیت، رشد انباشت و تجهیز سرمایه طبیعی از طریق تشدید مبادله، تقاضای اجناس تجملی که به گسترش تدریجی مراوده دامن می‌زد تکانی کمی و کیفی به بافندگی داد که آن را از شکل تولید تاکنون موجود درآورد. در کنار دهقانانی که برای مصرف خود به بافندگی مشغول بودند، و این نوع کار را ادامه دادند و هنوز ادامه می‌دهند، طبقه جدیدی از بافندگان در شهرها پدید آمد که کارگاه‌های آنان به تولید برای بازار داخلی و معمولاً برای بازار خارجی نیز تخصیص یافت.

بافندگی، کاری که در اکثر موارد به مهارت اندکی نیاز داشت و به‌زودی به شاخه‌های بی‌شماری تجزیه شد، برحسب طبیعت کلی خود، در برابر قید و بندهای صنف مقاومت می‌کرد. بنابراین بافندگی بدون سازمان صنفی، عمدتاً در روستاها و مراکز دادوستدی انجام می‌گرفت که تدریجاً به صورت شهرها و در حقیقت شکوفاترین شهرها در هر سرزمین درآمدند.

با مانوفاکتور خارج از صنف، روابط مالکیت نیز سریعاً تغییر یافت. نخستین پیشرفت فراتر از سرمایه غیرمنقول و طبیعی، با پیدایی بازرگانانی میسر شد که سرمایه آنان از همان آغاز منقول بود، یعنی سرمایه به معنای مدرن، البته در اوضاع و احوال آن زمانها. پیشرفت

دوم با ظهور مانوفاکتور رخ داد که باز انبرهی از سرمایه طبیعی را به حرکت درآورد و بر روی هم، حجم سرمایه منقول را در برابر سرمایه طبیعی افزایش داد.

در عین حال، مانوفاکتور پناهگاهی شد برای دهقانانی که آنان را از صنفها اخراج می‌کردند یا مزد اندکی به آنان می‌دادند، درست همان‌گونه که در گذشته شهرهای دارای صنف، پناهگاهِ آنان [۴۷] در قبال زمین‌داران بود.

آغاز مانوفاکتور همزمان است با دوره‌ای از آوارگی به سبب الغای ارگانهای فئودالی غلامان و ملازمان، انحلال ارتشهایی مرکب از جمعیت مختلطی که در خدمت پادشاهان علیه فئودالهای زیردست‌شان (واسالها) به کار می‌رفتند، بهبود کشاورزی، و تبدیل قطعات وسیعی از اراضی زراعتی به مراتع و چراگاهها. از همین جا روشن می‌شود که چگونه این آوارگی دقیقاً با فروپاشی نظام فئودالی مرتبط است. از همان آغاز سده سیزدهم ما کم و بیش دوره‌هایی از این نوع آوارگی مشاهده می‌کنیم اما تنها در پایان سده پانزدهم و ابتدای سده شانزدهم است که این پدیده به صورتی عام و پایدار ظهور می‌کند. این آوارگان که چنان پرشمار بودند که مثلاً، هانری هشتم پادشاه انگلستان ۷۲۰۰۰ نفر آنان را به دار آویخت، تنها با مشکلات فراوان و به سبب نیازمندی شدید و تازه پس از مقاومت طولانی وادار به کار می‌شدند. رشد سریع مانوفاکتورها، به‌ویژه در انگلستان آنان را به تدریج جذب کار کرد.

با ظهور مانوفاکتور، ملل گوناگون به مناسبات رقابت‌آمیز وارد شدند، مبارزهای تجاری که در جنگها، عوارض گمرکی و ممنوعیتها نمایان می‌شد، در حالی که در گذشته ملل، تا آنجا که در پیوند بودند،

مبادله‌ای غیر تهاجمی با یکدیگر داشتند. تجارت از این به بعد اهمیتی سیاسی پیدا کرد.

با ظهور مانوفاکتور روابط میان کارگر و کارفرما تغییر یافت. در اصناف مناسبات پدرسالار میان استادکار و شاگرد ادامه داشت. در مانوفاکتور جای آنها را مناسبات پولی میان کارگر و کارفرما گرفت، مناسباتی که در روستا و در شهرهای کوچک هنوز پرتو کم‌رنگی از پدرسالاری را حفظ می‌کرد، اما در شهرهای بزرگ دارای مانوفاکتور واقعی به‌زودی در تقریباً تمامی بافت پدرسالار از میان برخاست.

مانوفاکتور و به‌طور کلی حرکت تولید با گسترش مراوده‌ای که با کشف امریکا و مسیر دریایی به هند شرقی توأم بود، انگیزه بسیار بزرگی یافت. فرآورده‌های جدید وارد از آنجا، به‌ویژه مقادیر هنگفت طلا و نقره که وارد گردش می‌شد، مجموعاً موقعیت طبقات را نسبت به یکدیگر تغییر داده و ضربه سختی را به مالکیت ارضی فئودالی و به کارگران وارد کرده بود. مهاجرت‌های ماجراجویان، پیدایی استعمار و بالاتر از همه، گسترش بازارها به بازار جهانی که اکنون امکان آن فراهم شده بود و هر روز بیش از پیش به صورت امری واقعی درمی‌آمد، مرحله تازه‌ای [۴۸] از تکامل تاریخی را گشود که ما به‌طور کلی اکنون نیازی به پرداختن به جزئیات آن نداریم. تصرف استعماری کشورهای تازه کشف شده، به آتش مبارزه ملل علیه یکدیگر دامن زد و در نتیجه اشغال اراضی و دشمنی شدت یافت.

توسعه بازرگانی و مانوفاکتور، به انباشت سرمایه منقول شتاب بخشید، در حالی که صنفا که انگیزه‌ای برای گسترش تولیدشان نداشتند، سرمایه طبیعی ثابت ماند یا حتا رو به کاهش رفت. بازرگانی

و مانوفاکتور سبب پیدایی بورژوازی بزرگ گردید؛ در صنفها خرده‌بورژوازی متمرکز بود که دیگر مانند سابق در شهرها قدرتی نداشت بلکه ناگزیر بود که در برابر قدرت تجار بزرگ و صاحبان مانوفاکتور سرفرود آورد.<sup>۱</sup> از این رو صنفها به محض آنکه وارد تماس با مانوفاکتور شدند رو به انحطاط و زوال نهادند.

مناسبات میان ملل در مراوده‌شان، در عصری که ما از آن سخن گفته‌ایم دو شکل متفاوت به خود گرفت. در آغاز، کمبود حجم طلا و نقره در گردش باعث ممنوعیت صدور این فلزات شد؛ و صنعت، که نیاز به اشتغال جمعیت شهری روزافزون که عمدتاً از خارج وارد می‌گشت، آن را ضروری ساخته بود، نمی‌توانست بدون امتیازاتی انجام گیرد که البته باید نه فقط علیه رقابت داخلی بلکه عمدتاً علیه رقابت خارجی اعطا می‌شد. امتیاز صنفی محلی در این ممنوعیتهای اولیه به تمام کشور بسط یافت. منشأ عوارض گمرکی باجهایی بود که ارباب فئودال از تجاری که از اراضی آنان عبور می‌کردند به‌عنوان حمایت از آنان در برابر راهزنان مطالبه می‌کردند، باجهایی که بعداً توسط شهرها نیز تحمیل شد که با پیدایی دولتهای مدرن آشکارترین وسیله افزایش پول در خزانه دولت بود.

ظهور طلا و نقره امریکایی به بازارهای اروپا، توسعه تدریجی صنعت، گسترش سریع تجارت و ظهور متعاقب بورژوازی غیرصنفی و افزایش اهمیت پول، به این اقدامات ارزش و معنای دیگری داد. دولت، که هر روز بیش از پیش کمتر و کمتر قادر بود بدون پول انجام

---

۱ [یادداشت حاشیه‌ای مارکس]: خرده‌بورژوازی - طبقه متوسط - بورژوازی بزرگ.

وظیفه کند، اکنون ممنوعیت خروج طلا و نقره را بنا به ملاحظات مالی کماکان حفظ می‌کرد؛ بورژوازی که این مبالغ پول که به بازار سرازیر می‌شد، برایش موضوع اصلی سفته‌بازی گشت، کاملاً از این امر راضی بود؛ امتیازات برقرار شده پیشین، منبع درآمد دولت شد و در ازای پول فروخته می‌شد؛ در مقررات گمرکی عوارض صادرات پدید آمد که چون فقط مانعی در راه صنعت بود [۴۹] هدفی صرفاً مالی داشت.

دوره دوم از نیمه سده هفدهم آغاز شد و تا پایان سده هژدهم دوام داشت. بازرگانی و دریانوردی سریع‌تر از مانوفاکتور که نقشی ثانوی ایفا کرد؛ توسعه یافته بود. مستعمرات مصرف‌کنندگان قابل توجهی می‌شدند؛ و ملل گوناگون، پس از تلاشهای طولانی بازار جهانی گشوده را در میان خودشان تقسیم کردند. این دوره با «قوانین کشتیرانی»<sup>۳۸</sup> و انحصارات استعماری آغاز می‌شود. از رقابت ملل در کشورهای خودشان تا آنجا که امکان داشت با تعرفه‌ها، ممنوعیتها و پیمانها ممانعت به عمل آمد؛ و در آخرین وهله مبارزه رقابت‌آمیز صورت می‌گرفت و جنگ (به ویژه نیروهای دریایی) تعیین‌کننده آن بود. نیرومندترین ملت دریانورد، انگلیس تسلط خود را بر بازرگانی و مانوفاکتور حفظ کرد. اینجا هم اکنون، ما تمرکز در یک کشور را مشاهده می‌کنیم.

مانوفاکتور در تمام مدت از طریق حقوق گمرکی در بازار داخلی، با انحصارات در بازار مستعمراتی، و در خارج تا آنجا که ممکن بود از طریق مالیات تبعیضی زیر چتر حمایتی قرار داشت. تهیه و بکارگیری مواد اولیه تولید داخلی تشویق می‌شد (پشم و کتان در انگلستان،

ابریشم در فرانسه)، صدور مواد خام تولید شده داخلی ممنوع گشت (پشم در انگلیس) [تهیه و بکارگیری] مواد خام وارداتی یا مورد غفلت قرار می‌گرفت و یا از آن جلوگیری می‌شد (پنبه در انگلیس). ملت مسلط در تجارت دریایی و قدرت استعماری، بیشترین توسعه کمی و کیفی مانوفاکتور را برای خود تأمین می‌کرد. مانوفاکتور نمی‌توانست بدون حمایت پیش برود زیرا اگر کوچکترین تغییر در کشورهای دیگر صورت می‌گرفت، بازار خود را از دست می‌داد و به کلی ورشکسته می‌گشت. مانوفاکتور، در تحت شرایط معقول می‌تواند به آسانی در کشوری استقرار یابد به همین علت نیز به آسانی نابود می‌گردد. در عین حال مانوفاکتور به شیوه‌ای که به‌ویژه در سده هژدهم در روستا معمول بود، چنان با شرایط زندگی توده بزرگی از مردم بافته شده بود که هیچ کشوری به خود جرأت نمی‌داد که هستی آنان را با اجازه دادن به رقابت آزاد به مخاطره اندازد. در نتیجه، مانوفاکتور تا آنجا که به صادرات بپردازد، تماماً به گسترش یا محدودیت بازرگانی بستگی دارد و واکنش نسبتاً اندکی [به دومی] نشان می‌دهد. [نقش] ثانوی آن و نفوذ [تجار] در سده هژدهم به این دلیل است. [۵۰] این بازرگانان و به‌ویژه صاحبان کشتی بودند که بیش از هر کس دیگری بر حمایت دولت و انحصارات تأکید می‌ورزیدند. صاحبان مانوفاکتورها نیز تقاضای حمایت داشتند و در واقع از آن بهره‌مند هم می‌شدند اما همواره به لحاظ اهمیت سیاسی در مرتبه‌ای پایین‌تر از تجار قرار داشتند. شهرهای تجارتنی، به‌ویژه شهرهای بندری تا حدی متمدن شدند و به بینش بورژوازی بزرگ دست یافتند، اما در شهرهای کارخانه‌ای بینش افراطی خرده‌بورژوازی پابرجا ماند. رجوع شود به

آیکین<sup>۳۹</sup> و جز او. سده هژدهم، سده تجارت بود. پینتو این را به گونه‌ای رسا می‌گوید:

"Le commerce fait la marotte du siècle"\*;

"Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marime"\*\*\*<sup>۴۰</sup>

حرکت سرمایه، گرچه به نحو چشم‌گیری شتاب گرفته بود ولی هنوز نسبتاً آهسته بود، تجزیه بازار جهانی به بخشهای جداگانه‌ای که هریک از آنها توسط ملت خاصی بهره‌برداری می‌شد، جلوگیری از رقابت میان ملل مختلف، نارسایی تولید و این واقعیت که علم مالیه هنوز در نخستین مراحل خود بود، به میزان زیادی مانع پول در گردش بود. برآیند چنین وضعی روحیه چانه‌زنی، لثامت و پستی بود که هنوز بر همه تجار و بر تمامی شیوه ادامه تجارت حکمفرماست. در مقایسه با صاحبان مانوفاکتور و بیش از همه با پیشه‌وران، آنان مسلماً بورژوازی بزرگ بودند؛ در مقایسه با تجار و صاحبان صنایع دوره بعد آنان خرده‌بورژوا باقی می‌مانند. رجوع شود به آدام اسمیت.<sup>۴۱</sup>

این دوره نیز با برداشتن تحریم‌های صدور طلا و نقره و آغاز معاملات پولی، بانکها، دیون ملی، پول کاغذی و سفته‌بازی در کالاها و سهام، سفته‌بازی در تمامی مواد و کالاها و تکامل علم مالیه به طور کلی مشخص می‌شود. باز سرمایه بخش بزرگی از خصلت طبیعی‌ای را که هنوز به آن آلوده بود از دست داد.

---

\* «بازرگانی شهوت جنون‌آمیز قرن است.» (و)

\*\*\* «مدتی است نقل محفل مردم فقط صحبت از بازرگانی و نیروی دریایی است.» (و)



## [۴. گسترده‌ترین تقسیم کار]

## صنعت بزرگ]

تمرکز تجارت و مانوفاکتور در یک کشور، انگلستان، که به نحو مقاومت‌ناپذیری در سده هفدهم توسعه می‌یافت، به تدریج برای این کشور یک بازار جهانی نسبی و تقاضا برای فرآورده‌های ساخت این کشور ایجاد کرد که نیروهای مولد صنعتی تاکنون موجود، دیگر نمی‌توانست به آن جواب دهد. این تقاضای خارج از توان نیروهای مولد، نیروی محرکی بود که با به وجود آوردن صنعت بزرگ - کاربرد نیروهای بنیادی برای اهداف صنعتی، دستگاههای ماشینی، گسترده‌ترین تقسیم کار، سومین [۵۱] دوره مالکیت خصوصی را از هنگام سده‌های میانه به وجود آورد. پیش از این در انگلستان پیش‌شرط این مرحله جدید موجود بود: آزادی رقابت درون کشور، تحول مکانیک نظری و جز آن. (در واقع، مکانیک که توسط نیوتن تکمیل شد بر روی هم رایجترین علم در فرانسه و انگلستان در سده هژدهم بود). (رقابت آزاد درون کشور خود ناگزیر همه جا از راه انقلاب تحصیل می‌گشت - ۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ در انگلستان، ۱۷۸۹ در فرانسه).

رقابت، هر کشوری را که می‌خواست نقش تاریخی خود را حفظ کند ناگزیر ساخت که از مانوفاکتورهای خود به وسیله نو کردن مقررات گمرکی حمایت کند (حقوق گمرکی قدیمی در برابر صنعت بزرگ دیگر مناسب نبود) و بزودی صنعت بزرگ را تحت حفاظت حقوق گمرکی حمایتی قرار داد. به‌رغم این اقدامات حمایتی، صنعت بزرگ رقابت را جهانی کرد (چنین است تجارت عملاً آزاد؛ گمرک حمایتی فقط یک آرام‌بخش است، اقدامی دفاعی در چارچوب تجارت آزاد

است)، وسایل ارتباطی و بازار جهانی نوین برقرار ساخت، تجارت را تابع خود کرد، همه سرمایه‌ها را به سرمایه صنعتی انتقال داد و بدین‌گونه گردش پول (توسعه نظام مالی) و تمرکز سرمایه را تسریع نمود. صنعت بزرگ با رقابت همگانی همه افراد را وادار به استفاده از حداکثر انرژی خود کرد. تا آنجا که امکان داشت ایدئولوژی، دین، اخلاق و امثال آن را نابود کرد و جایی که نتوانست از عهده این کار برآید، آنها را به دروغی مشهود و محسوس تبدیل نمود. برای نخستین بار تاریخ جهان پدید آورد، تا جایی که ملل متمدن و هر عضو جداگانه آنها را برای ارضای نیازهای شان به سراسر جهان وابسته کرد و بدین‌گونه محدودیت طبیعی سابق ملل جداگانه را از میان برداشت. علم طبیعی را به خدمت سرمایه درآورد و از تقسیم کار، آخرین نمود خصلت طبیعی آن را گرفت. بر روی هم، جنبه طبیعی را در مورد کار تا آنجا که ممکن بود نابود کرد و تمامی مناسبات طبیعی را به مناسبات پولی فروکاست. در جای شهرهای خود - روئیده، شهرهای صنعتی بزرگ خلق الساعه ساخت. در هر جا که تسلط یافت، پیشه‌ها و تمامی مراحل صنعت، پیشین را نابود کرد. پیروزی شهر بر روستا را تکمیل نمود. [مبنای] صنعت بزرگ نظام خودکار است. [این صنعت] حجمی از نیروهای مولد به وجود آورد که مالکیت خصوصی برای آن درست همان قید و بندی شد [۵۲] که صنف برای مانوفاکتور، و کارگاه کوچک روستایی، برای توسعه صنایع دستی. این نیروهای مولد در نظام مالکیت خصوصی فقط توسعه یک سویه می‌یابند و برای اکثریت، آنها نیروهای نابودکننده می‌شوند؛ افزون بر این، بخش عظیمی از این نیروها در چارچوب نظام مالکیت خصوصی هیچ‌گونه کاربردی نمی‌توانند پیدا کنند. به عبارت کلی، صنعت بزرگ در همه جا

مناسبات واحدی را میان طبقات جامعه به وجود آورد و جنبه‌های خاص ملیتهای گوناگون را نابود کرد. و سرانجام در حالی که بورژوازی هر ملت، هنوز منافع ملی جداگانه را حفظ می‌کرد، صنعت بزرگ طبقه‌ای ایجاد کرد که در تمامی ملتها منافع یکسانی دارد و برایش دیگر ملیت مرده است؛ طبقه‌ای که به‌راستی از تمامی جهان کهن خلاص شده است و در عین حال رو در روی آن قرار دارد. صنعت بزرگ رابطه کارگر را نه فقط با سرمایه‌دار که با خود کار تحمل ناپذیر می‌سازد.

بدیهی است که صنعت بزرگ در همه نواحی کشور به سطح یکسانی نمی‌رسد. ولی این مانع جنبش طبقاتی پرولتاریا نیست، چرا که پرولترهای مولود صنعت بزرگ رهبری این جنبش را برعهده می‌گیرند و تمامی توده‌ها را با آن به پیش می‌برند زیرا کارگران خارج از صنعت بزرگ زیر تأثیر آن هنوز در موقعیتی بدتر از کارگران شاغل در خود صنعت بزرگ قرار می‌گیرند. کشورهایی که در آن صنعت بزرگ توسعه می‌یابد بر کشورهای کم و بیش غیر صنعتی به روش مشابهی تأثیر می‌کنند تا آنجا که کشورهای مزبور بر اثر مرادۀ جهانی در مبارزۀ رقابت‌آمیز جهانی مستهلک می‌شوند.

\*\*\*

این شکل‌های متفاوت [تولید] درست همان شکل‌های سازماندهی کار و در نتیجه شکل‌های مالکیت‌اند. در هر دوره، هر جا که نیازها اقتضا می‌کرده است، نیروهای مولد موجود از یگانگی برخوردار بوده‌اند.

## ۵. تضاد میان نیروهای مولد و شکل مراوده

به مثابه پایه انقلاب اجتماعی]

تضاد میان نیروهای مولد و شکل مراوده، که، چنانکه دیدیم، چندبار در تاریخ گذشته پیش آمده است، به هر مناسبتی، اجباراً به صورت یک انقلاب بروز می‌کرد، بی آنکه پایه آن را به مخاطره افکند، در عین حال [این تضاد] شکلهای فرعی گوناگون، نظیر تصادمات فراگیر، برخوردهای طبقات گوناگون، تناقضات آگاهی، نبرد ایده‌ها، پیکار سیاسی و جز آنها به خود می‌گرفت. از دیدگاهی تنگ‌نظرانه، شخصی ممکن است یکی از این شکلهای فرعی را منتزع کند و آن را به مثابه پایه این انقلابها تلقی کند؛ و کاری از این آسانتر نیست زیرا افرادی که انقلابهای مزبور را آغاز کردند، بسته به درجه فرهنگ‌شان و مرحله تکامل تاریخی توهماتى دربارهٔ فعالیت خودشان داشتند.

بدین‌گونه بنا به نگرش ما، خاستگاه تمامی برخوردها در تاریخ، در تضاد میان نیروهای مولد و شکل [۵۳] مراوده است. ضمناً این تضاد برای منجر شدن به برخورد در یک کشور، لزومی ندارد که در آن کشور خاص به حدّ نهایی اش رسیده باشد. رقابت با کشورهای صنعتی پیشرفته‌تر، که از رهگذر گسترش مراودهٔ بین‌المللی فراهم آمد، کافی است که تضاد مشابه‌ای در کشورهای کمتر پیشرفتهٔ صنعتی به وجود آورد (مثل وجود ناپیدای پرولتاریا در آلمان که بر اثر رقابت صنعت انگلستان به نحو بارزتری پا به عرصه گذاشت).

## [۶]. رقابت افراد و تشکیل طبقات.

تضاد میان افراد و شرایط زندگی شان.

اشتراک توهم آمیز افراد در جامعه بورژوازی و اتحاد واقعی

افراد در کمونیسیم. تبعیت شرایط اجتماعی از قدرت

افراد متحد]

رقابت افراد را از یکدیگر جدا می‌کند، نه فقط بورژواها را بلکه حتا کارگران را، به‌رغم این واقعیت که آنان را گرد هم نیز می‌آورد. از این رو دیری می‌گذرد تا این افراد بتوانند متحد شوند، صرفنظر از اینکه به منظور چنین اتحادی، اگر نخواهد صرفاً محلی باشد - ابتدا باید وسایل ضروری، شهرهای صنعتی بزرگ و وسایط نقلیه سریع و ارزان، به‌وسیله صنعت بزرگ فراهم شده باشد. از این رو هر قدرت متشکلی که در برابر این افراد منفرد می‌ایستد، افرادی که در شرایط بازتولید روزانه این افراد زندگی می‌کنند، فقط پس از مبارزاتی طولانی مغلوب خواهند شد. تقاضای مخالف این را داشتن در حکم این است که بخواهیم رقابت در این عصر تاریخی معین وجود نداشته باشد، یا اینکه افراد شرایطی را که در موقعیت انفرادی شان کنترلی بر آنها ندارند، از ذهن شان بیرون کنند.

---

ساختار خانه‌ها. در نزد وحشیان، خانواده غار یا آشیانه خود را دارد مانند چادر خانواده جداگانه چادر نشینان. این اقتصاد خانگی جداگانه با توسعه بیشتر مالکیت خصوصی فقط ضروری‌تر می‌گردد. در میان مردم کشاورز، اقتصاد خانگی مشترک همان قدر ناممکن است

که کشت اشتراکی زمین. ساختن شهرها پیشرفت بزرگی بود. ولی در تمامی ادوار پیشین الغای [Aufhebung]<sup>۴۲</sup> اقتصاد فردی، که از الغای مالکیت خصوصی جدایی ناپذیر است غیرممکن بود به این دلیل ساده که شرایط مادی مورد نیاز موجود نبود. برقراری یک اقتصاد خانگی اشتراکی مستلزم توسعه دستگاههای ماشینی، استفاده از نیروهای طبیعی و بسیاری نیروهای مولد دیگری مثل ذخایر آب، [۵۴] روشنایی گازی، دستگاه بخارگرماساز و جز آن. و الغای [تضاد] شهر و روستاست. بدون این شرایط یک اقتصاد اشتراکی خود به خود یک نیروی مولد جدید تشکیل نخواهد داد؛ آن فاقد مبنای مادی خواهد بود و بر بنیادی صرفاً نظری قرار خواهد داشت. به عبارت دیگر، آرزویی است که به چیزی بیش از یک اقتصاد صومعه‌ای نخواهد انجامید. - آنچه شدنی بود در شهرهایی که به سبب تمرکز احداث شدند و در ساختمان بناهای عمومی برای مقاصد گوناگون (زندانها، سربازخانه‌ها و جز آنها) می‌توان دید. جدایی ناپذیری الغای اقتصاد انفرادی از الغای خانواده امری بدیهی است.

---

(جمله تکراری ماکس قدیس که هرکس هرچه هست، از رهگذر دولت است، اساساً بدین می‌ماند که بگوییم که بورژوا فقط نمونه‌ای از نوع بورژواست؛ این جمله متضمن این است که طبقه بورژوا پیش از افراد تشکیل دهنده آن وجود داشته است. \*)

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:]: در نزد فیلسوفان پیش وجود طبقه.

در سده‌های میانه شهروندان هر شهر ناگزیر بودند برای دفاع از خود در برابر اشراف زمیندار متحد شوند. گسترش بازرگانی و برقراری ارتباطات، شهرهای جداگانه را به استقرار تماس با شهرهای دیگری که در مبارزه با دشمن مشترک منافع مشترکی را مطالبه کرده بودند سوق داد. از میان بسیاری از جماعت‌های محلی شهروندان در شهرهای گوناگون به تدریج طبقه متوسط پا به عرصه وجود گذاشت. شرایط زندگی شهروندان منفرد - به سبب تضادشان با مناسبات موجود و نیز به سبب شیوه کار جدید - به صورت شرایطی درآمد که برای تمامی آنان مشترک و مستقل از هر فرد بود. شهروندان تا آنجا که خود را از قید و بندهای فئودالی رها کرده بودند موجد این شرایط بودند و در عین حال خود آفریده آن شرایط بودند زیرا موجودیت خود آنان را تضادشان با نظام فئودالی تعیین می‌کرد. با استقرار ارتباط فیما بین شهرهای جداگانه، این شرایط مشترک به شرایط طبقاتی گسترش یافت. شرایط یکسان، تضاد یکسان و منافع یکسان در همه جا الزاماً آداب و رسوم مشابه‌ای را می‌طلبید. بورژوازی خود تنها به تدریج همراه با شرایط خود به پیدایی می‌آید و مطابق تقسیم کار به قشرهای گوناگون تفکیک می‌شود و سرانجام تمام طبقات متمدن موجود را به موازات تبدیل کل مالکیت موجود به سرمایه صنعتی یا بازرگانی جذب می‌کند (در حالی که اکثریت ندارهای پیشین و بخشی از طبقات تاکنون دارا را به طبقه جدید، پرولتاریا تبدیل می‌کند).

افراد جداگانه فقط تا آنجا طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند [۵۵] که نبرد مشترکی را علیه طبقه دیگر به پیش برند؛ در عین حال که آنان تا سرحد دشمنی با یکدیگر به رقابت می‌پردازند. از سوی دیگر، طبقه به نوبت خود در مقابل افراد وجود مستقلی پیدا می‌کند، طوری که افراد شرایط زندگی شان را از پیش تعیین شده می‌یابند، و بدین‌گونه

موقعیت و در نتیجه تکامل شخصی‌شان را از طبقه‌شان دارند و بنابراین تابع آن می‌شوند. این همان پدیدهٔ مقید شدن افراد جداگانه به تقسیم کار است و تنها با الغای مالکیت خصوصی و الغای خودِ کار\* از میان خواهد رفت. پیش از این بارها نشان داده‌ایم که این گردآمدن افراد به صورت طبقه، تبعیت آنان از انواع ایده‌ها و جز آن‌ها را در پی دارد.

اگر این تکامل افراد که در چارچوب شرایط مشترک وجود زمره‌ها و طبقات به لحاظ تاریخی به دنبال یکدیگر می‌آیند و پنداشته‌های کلی از این رهگذر به آنان تحمیل می‌شود - اگر این تکامل از دیدگاهی فلسفی در نظر گرفته شود مسلماً بسیار آسان است که تصور کنیم در این افراد نوع، یا انسان پدید آمده است یا اینکه آنان انسان را پدید آوردند - و بدین‌گونه می‌توان تاریخ را گوشمالی سختی داد. آنگاه می‌توان این زمره‌ها و طبقات را به منزلهٔ واژه‌های خاصی از بیان کلی، تنوعات فرعی نوع یا مراحل تکاملی انسان درک کرد. این درآمدن افراد به صورت طبقات معین، نمی‌تواند ملغا گردد مگر اینکه طبقه‌ای به پیدایی آمده باشد که دیگر هیچ ادعای منافع طبقاتی خاصی علیه طبقهٔ حاکمی نداشته باشد.

---

تبدیل قدرتهای شخصی (روابط) به قدرتهای مادی، از طریق تقسیم کار، نمی‌تواند با از سر بیرون کردن ایدهٔ کلی آن دفع گردد، بلکه تنها هنگامی می‌توان آن را الغاء کرد که افراد دوباره این قدرتهای

---

\* در باب معنای «الغای کار» (Aufhebung der Arbeit) به صفحات پیش نگاه کنید.



مادی را تابع خودشان کنند و تقسیم کار را ملغا سازند\* . این بدون جماعت اشتراکی [Community] ممکن نیست. تنها در چارچوب جماعت اشتراکی هر فرد وسائل پرورش دادن استعدادهای خود را در همه زمینه‌ها در اختیار دارد؛ از این رو آزادی شخصی تنها در چارچوب جماعت اشتراکی ممکن می‌گردد. در بدیل‌های پیشین جماعت، در دولت و جز آن، آزادی شخصی فقط برای افرادی وجود داشته است که در تحت شرایط طبقه حاکم رشد می‌یافتند و فقط تا آنجا که آنان افراد این طبقه بودند. جماعت موهومی که در آن افراد تاکنون متحد شده‌اند همواره در رابطه با آنان هستی مستقلی به خود می‌گرفت، و از آنجا که آن، اتحاد طبقه‌ای علیه طبقه دیگر بود، در عین حال برای طبقه زیرستم نه تنها جماعت کاملاً موهوم بلکه قید و بند جدیدی نیز بود. در جامعیت واقعی افراد آزادی خود را در و از طریق همبستگی شان به دست می‌آورند.

افراد همیشه از خودشان آغاز به حرکت کرده‌اند ولی البته در چارچوب شرایط و روابط تاریخی معین، نه از فرد «ناب» به زعم اندیشه پردازان. اما در مسیر تکامل تاریخی و دقیقاً به واسطه این که در چارچوب تقسیم کار، روابط اجتماعی ناگزیر هستی مستقلی به خود می‌گیرد، در زندگی هر فرد اختلافی پدید می‌آید البته تا آنجا که این اختلاف شخصی است و تا آنجا که به شاخه‌ای از کار و شرایط مربوط به آن مشروط می‌گردد (منظور ما این نیست که از این نکته چنین استنباط گردد که بهره‌کش، سرمایه‌دار و جز آن شخص نیستند؛ بلکه مراد این است که شخصیت آنان به روابط طبقاتی معینی بستگی دارد

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای انگلس:] فوئرباخ: هستی و ماهیت. ن.ک به صفحات پیش.

و اختلاف تنها هنگامی پدید می‌آید که آنان ورشکست می‌شوند). در زمره = estate (و حتا بیشتر در قبيله) این اختلاف پوشیده می‌ماند: مثلاً، یک فرد اشرافی همیشه اشرافی و یک فرد عامی همیشه عامی باقی می‌ماند، این کیفیتی است جدایی‌ناپذیر از فردیت او صرف‌نظر از روابط دیگرش. اختلاف میان منشِ شخصی و منشِ طبقاتی، سرشت تصادفی شرایط زندگی برای فرد، با پیدایی طبقه که خود فرآوردهٔ بورژوازی است، ظاهر می‌گردد. این سرشت تصادفی بدین صورت فقط با رقابت و مبارزهٔ افراد در میان خودشان پدید و گسترش می‌یابد [۵۷]. بدین‌گونه، در عالم تخیل، افراد در دورهٔ تسلط بورژوازی آزادتر از پیش به نظر می‌آیند، زیرا شرایط زندگی آنان به نظر تصادفی می‌رسد؛ اما در واقعیت، آزادی آنان کمتر است، چرا که آنان به میزان زیادی زیر سلطهٔ نیروهای مادی قرار دارند. اختلاف در زمره Estate = به ویژه ناشی از تضاد میان بورژوازی و پرولتاریاست. هنگامی که زمره‌ای از شهروندان، صنف‌ها و تعاونی‌ها و جز آن در مقابل اشراف زمیندار به پیدایی آمدند، موقعیت زیست‌شان - مالکیت منقول و کارپیشه‌وری، که قبلاً، پیش از جدایی‌شان از نهادهای فئودالی، پوشیده بود، دیگر به مثابهٔ واقعیتی قطعی نمودار شد که علیه مالکیت فئودالی زمین قد علم کرد و بنابراین، در آغاز به شیوه خودش شکلی فئودالی گرفت. مسلماً سرفهای متواری وابستگی پیشین‌شان را همچون چیزی مغایر با شخصیت‌شان می‌انگاشتند. اما در اینجا آنان فقط آن کاری را می‌کردند که هر طبقه خلاص شده از بند، می‌کند، ولی آنان خود را نه به منزلهٔ یک طبقه، که به طور فردی آزاد کردند. گذشته از این، آنان از نظام زمره‌ای نگسستند بلکه زمرهٔ جدیدی تشکیل دادند، شیوهٔ کار سابق خود را حتا در موقعیت جدید

حفظ کردند و آن را با خلاص شدن از بندهای قبلی اش که دیگر تناسبی با دستاوردهای کنونی نداشت توسعه دادند.

از سوی دیگر، برای پرولترها، وضع زندگی شان و همراه با آن شرایط زیست جامعه مدرن به صورت چیزی بیگانه، درآمد است، که آنان همچون افراد جداگانه، سررشته آن را به دست ندارند و هیچ سازمان‌بندی اجتماعی نمی‌تواند آن را مهار کند. تضاد میان منش هر پرولتر جداگانه و کار، وضع زندگی تحمیل شده بر او، برای او امر بدیهی جلوه می‌کند، چرا که او از همان ایام جوانی قربانی می‌شود و در چارچوب طبقه‌اش، هیچ امکان و فرصتی برای رسیدن به شرایطی که او را به طبقه دیگری انتقال دهد وجود ندارد.

[۵۸] نباید فراموش کرد که خودِ ضرورت وابستگی دهقان به زمین (سرواژ) و ناممکن بودن اقتصاد بزرگ متضمن توزیع قطعات زمین\* در میان سرفها بود و به زودی خدمات سرفها را به ارباب به حد متوسط پرداخت‌های جنسی و بیگاری فروکاست. این امر به سرف امکان داد که دارایی منقولی پس‌انداز کند و این اسباب فرارش را از نزد ارباب خود فراهم کرد و به او چشم‌انداز تعیین شیوه زندگی خود همچون یک شهروند داد؛ این امر در میان سرفها تقسیماتی نیز به وجود آورد، طوری که سرفهای فراری دیگر نیمه‌شهری شده بودند. این نیز بدیهی است که سرفهایی که پیشه‌ای را آموخته بودند بهترین فرصت را برای تحصیل دارایی منقول به دست آوردند.

بنابراین، در حالی که تنها آرزوی سرفهای فراری پیدا کردن فرصت برای توسعه دادن و مطالبه شرایط زیستی بود که دیگر به وجود آمده

\* این کلمه در دست‌نوشته به انگلیسی ذکر شده است. (و)

بود و سرانجام فقط به کار آزاد رسیدند، پرولترها، اگر بخواهند همچون افراد ابراز وجود کنند، ناگزیرند وضع زیست تاکنون موجود خود را (که در عین حال وضع زیست تمام جامعه تاکنون بوده است) یعنی کار، را ملغا کنند، بدین‌گونه آنان خود را مستقیماً در تضاد باشکلی می‌یابند که در آن تاکنون فردی که جامعه را تشکیل می‌دهند، به خودشان سیمایی جمعی، یعنی دولت، بخشیده‌اند؛ پس برای اینکه خود را به صورت افراد نشان دهند باید دولت را سرنگون کنند. از آنچه تاکنون گفته‌ایم چنین برمی‌آید که\* آن رابطه اجتماعی که افراد یک طبقه به آن وارد شدند و منافع مشترکشان در مقابل یک طرف ثالث آن را تعیین می‌کرد، همواره جماعتی (Commiunity) بود که این افراد به مثابه افراد متوسط به آن تعلق داشتند، فقط تا آنجا که آنان در چارچوب شرایط زیست طبقه‌شان زندگی می‌کردند - رابطه‌ای که در آن، آنان نه به صورت تک‌تک افراد، بلکه به صورت اعضای یک طبقه شرکت داشتند. از سوی دیگر در جماعت پرولترهای انقلابی، که مهار شرایط (۵۹) زیست خود و تمامی اعضای جامعه را به دست دارند، قضیه درست برعکس است؛ در آن افراد به صورت افراد شرکت دارند. زیرا آن [جماعت] کانون همبستگی افراد است (البته فرض بر مرحله پیشرفته نیروهای مولد امروزی است) که مهار شرایط تکامل و حرکت آزادانه افراد را به دست خودشان می‌دهد - شرایطی که سابق براین به تصادف واگذار شده بود و هستی مستقلی در مقابل افراد جداگانه به دست آورده بود، و

---

\* [جمله زیر در دستنوشته خط خورده است:] افرادی که در هر دوره تاریخی خود را آزاد کردند صرفاً شرایط بعدی زندگی خود را که از پیش فراهم شده بود و آن را موجود یافتند توسعه دادند.

دقیقاً به سبب جدایی‌شان به صورت افراد و به سبب اتحاد ناگزیرشان که نه از همبستگی واقعی‌شان، بلکه ناشی از تقسیم‌کار بود، برای آنان به صورت قید و بندی بیگانه درآمده بود. تاکنون اتحاد (نه به هیچ‌وجه اتحادی اختیاری، آنچنان که مثلاً در قرارداد اجتماعی<sup>۴۴</sup> تشریح شده بلکه اتحادی ناگزیر) صرفاً قراردادی درباره آن شرایط بود، شرایطی که در چارچوب آن افراد آزاد بودند که از بازیهای سرنوشت بهره‌مند شوند (مقایسه کنید مثلاً با تشکیل دولت امریکای شمالی و جماهیر امریکای جنوبی). این حق که در چارچوب شرایط معینی، بتوان با آرامش خیال، از سرنوشت و بخت بهره‌مند شد تاکنون آزادی شخصی خوانده شده است. - البته این شرایط زیست فقط عبارتند از نیروهای مولد و شکل‌های مراوده در هر دوره خاص.

---

کمونیسم از تمامی جنبشهای پیشین بدین لحاظ متفاوت است که بنیان تمامی روابط پیشین تولید و مراوده را واژگون می‌سازد و برای نخستین بار با همه پیشگزاره‌های پدید آمده طبیعی به صورت مخلوقات تاکنون موجود انسانها برخورد می‌کند، آنها را از سرشت طبیعی‌شان برهنه می‌نماید و تابع قدرت افراد متحد می‌کند. شرایط این وحدت تولید مادی است و بنابراین، سازمان‌بندی آن، اساساً اقتصادی است که شرایط موجود را به شرایط وحدت برمی‌گرداند. واقعیتی که کمونیسم می‌آفریند دقیقاً پایه حقیقی ناممکن ساختن هر چیزی است که مستقل از افراد وجود داشته باشد، تا آنجا که واقعیت، با وجود این فقط فرآورده مراوده تاکنونی افراد است.

بدین‌گونه کمونیستها در عمل با شرایط مخلوق تولید و مراوده تاکنونی، به منزله شرایط غیر ارگانیک برخورد می‌کنند ولی بدون این پندار که این نقشه یا سرنوشت نسلهای پیشین بوده است که برای آنان مواد و مصالح فراهم کنند و بدون باور به اینکه این شرایط برای افرادی که آنها را خلق کرده‌اند غیر ارگانیک بوده است.

### ۷. تضاد میان افراد و شرایط زندگی آنان

به صورت تضاد میان نیروهای مولد و شکل مراوده.

تکامل نیروهای مولد و تغییر شکلهای مراوده.

[۶۰] تفاوت میان فرد به صورت یک شخص و هرچه با او بیگانه است نه یک تفاوت مفهومی، بلکه واقعیتی تاریخی است. این تمایز در زمانهای مختلف ارزش و اهمیتی متفاوت دارد - مثل زمره یا طبقه Estate = در سده هژدهم به صورت چیزی بیگانه با فرد و نیز کم یا بیش خانواده. این تمایزی نیست که ما ناگزیریم برای عصر قائل باشیم بلکه تمایزی است که هر عصری خود از میان عناصر مختلفی که موجود می‌یابد به عمل می‌آورد و در حقیقت نه برحسب ایده‌ای بلکه به واسطه پیوندهای مادی ناگزیر به آن بود.

آنچه برای عصر بعدی به خلاف عصر قبلی تصادفی می‌نماید - و این در مورد عناصر موروثی عصر قبلی نیز صادق است - شکل مراوده‌ای است که با مرحله‌عینی از تکامل نیروهای مولد متناسب بود. رابطه نیروهای مولد با شکل مراوده رابطه شکل مراوده با شغل یا فعالیت افراد است. (شکل بنیادی این فعالیت البته مادی است که

تمامی شکل‌های دیگر - فکری، سیاسی، دینی و جز آن. وابسته آن می‌باشند. بدیهی است شکل‌های متفاوت زندگی مادی در هر مورد به نیازهایی وابسته است که قبلاً تکامل یافته‌اند و تولید، همچنین ارضای این نیازها، فرایندی تاریخی است که در مورد یک گوسفند و یک سگ پیدا نمی‌شود (دلیل اصلی سرسختی اشتیرنر<sup>۴۵</sup> *adversus hominem*)، اگرچه گوسفندان و سگان به صورت کنونی‌شان، مسلماً، اما به رغم خودشان، فرآورده‌های فرایند تاریخی هستند). شرایطی که در تحت آن افراد با یکدیگر مراوده دارند، تا زمانی که این تضاد وجود ندارد، شرایطی هستند متعلق به فردیت آنان که به هیچ‌رو برای‌شان بیگانه نیست؛ شرایطی که در آن، فقط این افراد معین که در تحت روابط معینی زندگی می‌کنند، می‌توانند زندگی مادی‌شان و آنچه مربوط به آن است تولید کنند و بنابراین عبارت‌اند از شرایط خود - کنشی‌شان، و به وسیله این خود - کنشی تولید می‌شوند\*.

وضع معینی که در تحت آن، ایشان به تولید می‌پردازند تا زمانی که [۶۱] هنوز تضاد پدید نیامده است، با واقعیت سرشت مشروط آنها، وجود یک سویه‌شان مطابقت دارد؛ یک سویه‌گی‌ای که تنها هنگامی آشکار می‌شود که تضاد به عرصه می‌آید و بنابراین منحصراً برای کسانی وجود دارد که بعداً زندگی می‌کنند. آنگاه این وضع به صورت قید و بندی تصادفی ظاهر می‌شود و آگاهی از این امر نیز به عصر پیشین نسبت داده می‌شود.

این شرایط گوناگون که در آغاز به صورت شرایط خود - کنشی و

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] تولید شکل خود مروده.

بعداً همچون موانعی بر آن ظاهر می‌شود، در سراسر تکامل تاریخ یک رشته پیوسته از شکل‌های مراوده را تشکیل می‌دهد، که پیوستگی شان عبارت از این است که یک شکل قبلی مراوده که به صورت مانعی درآمده است، با شکل جدیدی تعویض می‌شود که با نیروهای مولد تکامل یافته‌تر و از این رو با شیوه پیشرفته خود - کنشی افراد مطابقت دارد - شکلی که به سهم خود، به صورت مانعی درمی‌آید و آنگاه شکل دیگر جایگزین آن می‌گردد. از آنجا که این شرایط در هر مرحله با تکامل همزمان نیروهای مولد هماهنگ است، تاریخ شان در عین حال تاریخ نشو و نماي نیروهای مولد است که هر نسل جدید آن را تحویل گرفته است و بنابراین تاریخ تکامل نیروهای خود افراد است.

چون این تکامل خود به خودی صورت می‌گیرد یعنی تابع نقشه عمومی افراد آزادانه متحد شده نیست، از جاها، قبایل، ملل گوناگون و شاخه‌های گوناگون کار و جز آنها رهسپار می‌شود که هر یک مستقل از دیگران آغاز می‌کند و فقط به تدریج وارد رابطه با دیگران می‌گردد. وانگهی، این تکامل فقط بسیار آهسته ره می‌سپرد؛ مراحل و منافع گوناگون هرگز به طور کامل مغلوب نمی‌شود بلکه فقط از منافع حاکم تبعیت می‌کند و در طی سده‌های آینده در کنار آن پرسه می‌زند. پس حتا در درون ملتی، افراد، حتا جدا از اوضاع و احوال مالی شان، سیر تکامل متنوعی دارند و اینکه منافع قبلی، که شکل ویژه مراوده‌اش به واسطه شکلی که متعلق به منافع بعدی است منسوخ شده است، باز دیرزمانی در اختیار قدرتی سنتی در جماعتی موهوم (دولت، قانون) که وجودی مستقل از افراد یافته است باقی می‌ماند، قدرتی که آن را در آخرین وهله فقط با انقلاب می‌توان در هم شکست. این امر



توضیح می‌دهد که چرا، با رجوع به تکامل جداگانه [۶۲] که یک جمع‌بندی عام‌تر را مجاز می‌دارد، آگاهی می‌تواند گاهی پیشرفته‌تر از شرایط تجربی زمان نمود کند، طوری که در مبارزات دوره بعدی می‌توان به نظریه پردازان پیشین به مثابه شخصیت‌های معتبر استناد کرد. از سوی دیگر، در کشورهای نظیر آمریکای شمالی، تکامل که از عصر تاریخی قبلاً پیشرفته‌تری آغاز حرکت می‌کند، بسیار سریع‌تر می‌سپارد. چنین کشورهایی پیشگزاره‌های طبیعی ندارند جز اینکه افرادی که در آنجا اقامت گزیده‌اند به سبب آنکه شکل‌های مراوده کشورهای کهن با نیازمندی‌های آنان تطبیق نمی‌کند، وادار به این کار شده‌اند. بنابراین آنان با پیشرفته‌ترین افراد کشورهای کهن و از این رو با پیشرفته‌ترین شکل مراوده آغاز می‌کنند، حتا پیش از آنکه این شکل مراوده توانسته باشد خود را در کشورهای کهن مستقر سازد. این در مورد همه مستعمرات تا آنجا که فقط پایگاه‌های نظامی یا بازرگانی نباشند صدق می‌کند. کارتاژ، مستعمرات یونانی و ایسلند در سده‌های یازدهم و دوازدهم نمونه‌هایی از این دست به‌شمار می‌روند. در تصرف [سرزمین‌های دیگر] نیز مورد مشابه‌ای دیده می‌شود. شکل مراوده‌ای که در کشور غالب پدید آمده است در سرزمین مغلوب تکمیل می‌گردد: در حالی که در وطن کشور غالب آن شکل مراوده که هنوز در بند منافع و روابط باقی مانده از ادوار پیشین است، در این سرزمین‌ها می‌تواند و باید کاملاً و بدون مانع استقرار یابد، ولو برای تأمین قدرت دائمی فاتحان. (انگلستان و ناپل پس از فتح نورمنها،<sup>۴۶</sup> که کاملترین شکل سازمان فئودالی را اخذ کردند).

## ۸. نقش زور (هجوم و غلبه) در تاریخ]

چنین می‌نماید که این پنداشت کلی از تاریخ با واقعیت هجوم و غلبه تناقض دارد. تاکنون، زور، جنگ، تجاوز، قتل و غارت و جز آنها همچون نیروهای محرک تاریخ پذیرفته شده است. در اینجا ما باید خودمان را به نکات اصلی محدود کنیم و بنابراین فقط بارزترین نمونه‌ها را برگزینیم - نابودی تمدنی کهن به دست اقوام بربر و در نتیجه تشکیل سازمانی تماماً جدید از جامعه. (رم و بربرها؛ فتودالیسم و گلها؛ امپراطوری رم شرقی و ترکها).

[۶۳] در نزد اقوام بربر فاتح، خود جنگ هنوز، چنان‌که در بالا نشان دادیم\* شکل منظمی از مراوده است، که هرچه رشد جمعیت همراه با شیوه تولید سنتی یعنی تنها شیوه تولید ابتدایی ممکن، نیاز به وسایل تولید جدید را پیش می‌آورد بهره‌برداری از این مراوده با علاقه بیشتری دنبال می‌شود. از سوی دیگر، در ایتالیا تمرکز مالکیت مبتنی بر زمین (به سبب نه تنها خریداری و بدهکار شدن بلکه همچنین به سبب وراثت، رواج ولنگاری و کمبود ازدواج، چون خانواده‌های کهنسال به تدریج درگذشتند و مایملک‌شان به دست معدودی اشخاص افتاد) و تبدیل آن به چراگاه (به سبب نه فقط عوامل اقتصادی معمول که تا امروز نیز متداول است بلکه به سبب ورود غلات تاراج شده و در نتیجه فقدان تقاضا برای غله ایتالیایی) تقریباً ناپیدی کلی جمعیت آزاد را فراهم آورد؛ بردگان پی در پی می‌مردند و ناچار بردگان تازه جای آنان را می‌گرفتند. برده‌داری پایه کل فرایند

\* احتمالاً اشاره به یکی از صفحات مفقود دستنوشته است (رجوع کنید به صفحات پیش). ایده مشابهی در پاکنویس بیان شده است. (رجوع شود به همین کتاب) - (و).

تولید باقی ماند. پلبین‌ها، که میان آزادگان و بردگان بودند، هرگز موفق نشدند که از تودهٔ پرولتر پا فراتر گذارند. رم در واقع بیش از یک شهر نشد؛ پیوندش با ولایات به تقریب منحصراً سیاسی بود و بنابراین به آسانی توانست بر اثر رویدادهای سیاسی بار دیگر از هم گسیخته گردد.

---

هیچ چیز عامیانه‌تر از این تصور نیست که در تاریخ تاکنون تنها مسئلهٔ گرفتن بوده است. بربرها امپراطوری را می‌گیرند و این واقعهٔ گرفتن برای تبیین گذار از جهان کهن به نظام فئودالی درست می‌شود. ولی در این تصرف به دست بربرها، پرسش این است که آیا ملت مغلوب همچون ملت‌های امروزی دارای نیروهای مولد صنعتی بوده است یا نیروهای مولد آن به‌طور عمده صرفاً بر تمرکزشان و بر جماعت استوار بوده‌اند. گرفتن بیشتر مروط به چیزی است که گرفته شده است. پول بانکدار را که عبارت از کاغذ است، نمی‌توان بدون تبعیت گیرنده از شرایط تولید و مراوده کشور اشغال شده گرفت. همچنین است کل سرمایهٔ صنعتی کشور صنعتی امروزی. و سرانجام، همه جا برای گرفتن به‌زودی پایانی هست و هنگامی که دیگر چیزی برای گرفتن وجود ندارد باید به تولید کردن پرداخت. از این لزوم پرداختن به تولید که به‌زودی خود را بروز می‌دهد، نتیجه می‌شود [۶۴] که شکل جماعتی که فاتحان اتخاذ می‌کنند باید با مرحلهٔ تکامل نیروهای مولدی که آنان موجود می‌یابند متناسب باشد؛ یا اگر در آغاز چنین نیست، باید مطابق نیروهای مولد تغییر کند. این نیز، توضیح این واقعیت است که مردم اعتراف می‌کنند در دورهٔ پس از مهاجرت اقوام، همه جا مشاهده کرده‌اند که خدمتگار سرور بود و اینکه

فاتحان خیلی زود به زبان، فرهنگ، آداب و رسوم مغلوبان تن دردادند. نظام فئودالی به هیچ وجه حاضر و آماده از میان ژرمنها وارد نشد بلکه خاستگاهش، تا آنجا که به فاتحان مربوط است، ساختار مادی ارتش در طی تهاجم و غلبه بود و فقط پس از فتوحات از طریق نیروهای مولدی که در کشورهای مغلوب پیدا شد، به نظام فئودالی واقعی تکامل یافت. اینکه این شکل تا چه حد مشروط به نیروهای مولد بود با کوششهای نافرجامی نشان داده می‌شود که برای تحقق شکل‌های دیگر ناشی از خاطرات ایام رم باستان (شمارلمانی و جزا) به عمل آمد.

### [۹. تضاد میان نیروهای مولد و شکل مراوده

تحت شرایط صنعت بزرگ و رقابت آزاد.

#### تضاد میان کار و سرمایه]

در صنعت بزرگ و رقابت، مجموعه شرایط زیست، محدودیت، گرایشهای افراد در این دو ساده‌ترین شکل درهم می‌آمیزند: مالکیت خصوصی و کار. با پول هر شکل مراوده و خود مراوده، برای افراد صورتی اتفاقی پیدا می‌کند. بنابراین، پول‌گویای این است که تمامی مراوده‌ها تاکنون تنها مراوده افراد تحت شرایط خاص بود نه افراد به‌مثابه افراد. این شرایط به دو چیز کاهش می‌یابند: کارانباشته یا مالکیت خصوصی، و کار بالفعل. اگر هر دو یا یکی از اینها قطع شود، آنگاه مراوده متوقف می‌شود. خود اقتصاددانهای مدرن نظیر سیسموندی، شربولی و دیگران تجمع افراد را در مقابل تجمع سرمایه<sup>۴۷</sup> قرار می‌دهند. از سوی دیگر، خود افراد به‌طور کلی تابع تقسیم کاراند و از این رو به کاملترین وابستگی به یکدیگر کشیده

می شوند. مالکیت خصوصی، تا آنجا که درون کار با کار روبه‌رو می‌گردد، از ضرورت انباشت برمی‌خیزد، و در آغاز هنوز بیشتر شکلی جمعی یا مشارکتی دارد، اما در توسعه بعدی اش هرچه بیشتر به شکل امروزی مالکیت خصوصی نزدیک می‌گردد. تقسیم کار از همان آغاز به معنای تقسیم شرایط کار، ابزارها و مواد [موضوع کار. م] و بنابراین تجزیه سرمایه انباشته در میان صاحبان مختلف و نیز تجزیه میان سرمایه و کار و شکل‌های مختلف خود مالکیت است. هر قدر تقسیم کار توسعه می‌یابد [۶۵] و انباشت رشد می‌کند، تجزیه بیشتری رخ می‌نماید. کار، خود می‌تواند فقط بر پیشگزاره این تجزیه، وجود داشته باشد.

---

(انرژی شخصی افراد ملل گوناگون - آلمانی‌ها و امریکاییان - انرژی حتا در نتیجه آمیزش نژادها - ناقص‌الخلقه بودن آلمانی‌ها به همین دلیل است؛ در فرانسه، انگلستان و جز آن، اقوام بیگانه منتقل شده بر خاک [کشور. م] توسعه یافته، در امریکا یک خاک کاملاً تازه؛ در آلمان، جمعیت بومی در همان جا که بود اقامت دائم داشت).

---

بنابراین دو چیز در اینجا آشکار می‌شود. \* نخست نیروهای مولد به منزله جهانی برای خود، کاملاً مستقل و جدا از افراد، در کنار افراد جلوه می‌کند؛ دلیل آن این است که افراد که نیروهای آن هستند متفرق

و در تقابل با یکدیگر وجود دارند، در حالی که از سوی دیگر، این نیروها فقط در مراوده و اتحاد این افراد، نیروهای بالفعل هستند. بنابراین، از یکسو، ما مجموعه‌ای از نیروهای مولد داریم، که گویی شکلی مادی به خود گرفته‌اند و برای خود افراد، دیگر نه نیروهای افراد، بلکه نیروهای مالکیت خصوصی‌اند و از این رو افراد فقط تا آنجا که صاحبان مالکیت خصوصی‌اند افراداند. در هیچ‌یک از ادوار پیشین، هرگز نیروهای مولدی نداشتیم که شکلی چنین بی تفاوت با مراوده افراد به مثابه افراد به خود گرفته باشند، زیرا خود مراوده آنان، هنوز مراوده‌ای محدود بود. از سوی دیگر، در مقابل این نیروهای مولد اکثریت افرادی قرار گرفته‌اند که این نیروها از آنان منتزع شده است و تمامی آنچه را که مایه زندگی واقعی است از دست داده و به صورت افراد مجردی درآمده‌اند که به همین دلیل در موقعیتی قرار داده شده‌اند که با یکدیگر به مثابه افراد وارد رابطه شوند.

کار، تنها پیوندی که آنان را هنوز با نیروهای مولد و با هستی خودشان متصل می‌کند، تمامی نمود خود - کنشی را از دست داده است و با جلوگیری از رشد آن فقط زندگی شان را [۶۶] حفظ می‌کند. در حالی که در ادوار پیشین، خود - کنشی و تولید زندگی مادی جدا بودند زیرا به اشخاص مختلف واگذار می‌شدند، و به علت محدودیت خود افراد، تولید زندگی مادی شیوه خود - کنشی ثانوی تلقی می‌گشت، این دو اکنون به حدی از هم دور شده‌اند که زندگی مادی همچون هدفی جلوه می‌کند و آنچه این زندگی مادی را به وجود می‌آورد، کار (که اکنون چنان که مشاهده می‌کنیم تنها شکل ممکن و منفی خود - کنشی است)، همچون وسیله به نظر می‌رسد.

## [۱۰]. ضرورت، پیش شرطها و نتایج النای مالکیت خصوصی]

بدین سان اکنون کارها به جایی رسیده است که افراد باید مجموعه نیروهای مولد موجود را تصاحب کنند که نه تنها به خود - کنشی دست یابند، که صرفاً موجودیت شان را پاسداری کنند.

این تصاحب در مرتبه اول مشروط است به چیزی که باید تصاحب شود، نیروهای مولد، که به مجموعه‌ای توسعه یافته است - فقط در چارچوب مراوده‌ای جهانروا موجود است. بنابراین حتا فقط به این لحاظ، این تصاحب باید خصلتی جهانروا مطابق با نیروهای مولد و مراوده داشته باشد. تصاحب این نیروها خود چیزی بیش از تکامل ظرفیتهای فردی مطابق با وسایل مادی تولید نیست. تصاحب مجموعه‌ای از وسایل تولید به همین دلیل، عبارت از مجموعه‌ای از ظرفیتهای در خود افراد است.

این تصاحب به اشخاص تصاحب‌کننده نیز بستگی دارد. تنها پرولترهای کنونی که از هر خود - کنشی کاملاً محروم‌اند، در موقعیتی هستند که به یک خود - کنشی کامل که دیگر محدود نباشد نایل شوند. این خود - کنشی عبارت از تصاحب نیروهای مولد و تکامل مجموعه‌ای از ظرفیتهای متضمن آن. تمامی تصاحبهای انقلابی پیشین محدود بودند؛ افراد، که خود - کنشی شان به سبب وسیله مولدی ابتدایی و مراوده‌ای محدود مقید بود این وسیله ابتدایی تولید [۶۷] را تصاحب می‌کردند و از این رو صرفاً به وضع تازه‌ای از محدودیت می‌رسیدند. وسیله تولیدشان به تملک شان درمی‌آمد اما خودشان تابع تقسیم کار و وسیله تولید خودشان باقی می‌ماندند. در تمامی تصاحبهای تاکنون، توده‌ای از افراد در خدمت تنها یک وسیله

تولید می‌ماند؛ در تصاحب توسط پرولترها، انبوهی از وسایل تولید باید زیر دست هر فرد، و مالکیت همگانی درآید. سررشته مرادۀ جهانروای امروزی نمی‌تواند به دست افراد باشد مگر زیر نظارت همگان.

این تصاحب همچنین به روش اجرای آن بستگی دارد. اجرای آن فقط از طریق اتحادیه‌ای می‌تواند صورت گیرد که به سبب خصوصیات خود پرولتاریا باز می‌تواند اتحادیه‌ای جهانروا باشد و از راه انقلابی که در آن، از یک سو، قدرت ناشی از شیوۀ تولید و مرادۀ و سازمان اجتماعی پیشین واژگون می‌شود و از سوی دیگر سرشت جهانروا و انرژی پرولتاریا را که برای حسن اجرای تصاحب لازم است توسعه می‌دهد و افزون بر این پرولتاریا خود را از هر چیزی که هنوز از موقعیت پیشین‌اش در جامعه به او چسبیده است خلاص می‌کند.

فقط در این مرحله خود - کنشی با زندگی مادی وفق می‌دهد که با تحول افراد به افراد کامل و دور افکندن تمامی محدودیتهای طبیعی مطابقت دارد. تبدیل کار به خود - کنشی با تبدیل مرادۀ سابقاً محدود به مرادۀ افراد به صورت افراد. با تصاحب کل نیروهای مولد به دست افراد متحد، مالکیت خصوصی به پایان می‌آید. در حالی که سابقاً در تاریخ وضع خاصی همواره به صورت تصادفی ظاهر می‌شد، اکنون انزوای افراد و شیوۀ خاص تحصیل معاش توسط هر شخص خود تصادفی شده است.

فیلسوفان افرادی را که دیگر [۶۸] تابع تقسیم کار نیستند همچون ایده‌آل، زیر نام «انسان» پنداشته‌اند و کل فرایندی را که ما ترسیم کرده‌ایم، به مثابۀ فرایند تکاملی «انسان» نگریسته‌اند، طوری که در



مرحله تاریخی «انسان» را جایگزین افراد تاکنون موجود کرده‌اند و همچون نیروی محرک تاریخ نشان داده‌اند. کل فرایند بدین‌گونه به مثابه فرایند با خود بیگانگی «انسان» تصور شده است، و این اساساً مربوط به این واقع بود که فرد متوسط مرحله بعدی همواره به مرحله قبلی و شعور عصر بعدی به شعور افراد دوره پیش نسبت داده می‌شد. از طریق این وارونگی که از آغاز به شرایط واقعی بی‌اعتنایی می‌کند، تبدیل کل تاریخ به فرایند تکاملی آگاهی ممکن گشت.

\*\*\*

جامعه مدنی مجموع مراوده مادی افراد درون مرحله معینی از تکامل نیروهای مولد، و نیز تمامی زندگی تجاری و صنعتی مرحله معینی را دربر می‌گیرد و، تا آن حد که، از دولت و ملت فرای می‌رود. اگرچه، از سوی دیگر باز، باید خود را در روابط بیرونی اش همچون ملیت اظهار کند و از نظر داخلی باید خود را به صورت دولت سازمان دهد. اصطلاح «جامعه مدنی»<sup>۴۸</sup> در سده هژدهم پدید آمد، هنگامی که روابط مالکیت دیگر خود را از جماعت طایفه‌ای باستان و سده‌های میانه خلاص کرده بود. جامعه مدنی بدین صورت فقط با ظهور بورژوازی پا می‌گیرد؛ سازمان‌بندی اجتماعی مستقیماً از تولید و مراوده پدید می‌آید، که در تمامی اعصار زیربنای دولت و زیربنای بقیه روبنای ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهد، هرچند که این دو، همواره با نام واحدی معرفی شده‌اند.

## [ ۱۱. رابطه دولت و قانون با مالکیت ]

نخستین شکل مالکیت، در جهان باستان و نیز در سده‌های میانه، مالکیت قبیله‌ای است که در نزد رومیان و عمدتاً از طریق جنگ و در نزد ژرمنها با دامپروری و حشم‌داری تحکیم شد. در مورد اقوام باستانی، از آنجا که قبایل متعددی در شهری با هم زندگی می‌کردند، مالکیت قبیله‌ای همچون مالکیت دولتی می‌نمود و حق فرد نسبت به آن به مثابه فقط «تصاحب» است که مانند مالکیت قبیله به‌طور کلی تنها به مالکیت بر زمین منحصر است. مالکیت خصوصی غیرمنقول با باستانیان آغاز شد و مالکیت منقول با ملل امروزی. (برده‌داری و مالکیت مشاع)\* (dominium ex dur Quiritum). - در مورد مللی که از سده‌های میانه فرارویدند، مالکیت قبیله‌ای از راه مراحل گوناگون - مالکیت فئودالی مبتنی بر زمین، مالکیت تعاونی منقول، سرمایه‌گذاری در مانوفاکتور - به سرمایه‌مدرن توسعه یافت، سرمایه‌ای که وابسته به صنعت بزرگ و رقابت جهانی بود یعنی مالکیت خصوصی محض که عاری از هرگونه نشانه یک مؤسسه جماعتی مشاع است و هرگونه تأثیر دولت را بر تحول مالکیت مسدود کرده است. دولت امروزی با این مالکیت خصوصی امروزی مطابقت دارد که به تدریج از سوی صاحبان مالکیت از طریق مالیات خریداری شده و زمام آن، از طریق دیون ملی به کلی به دست آنها افتاده است و وجود آن به تمامی وابسته اعتبارات بازرگانی‌ای شده که صاحبان مالکیت، بورژوازی، به آن ارائه می‌دهد، چنان‌که در ظهور و سقوط اسناد بهادار دولتی در بورس سهام بازتاب یافت. بورژوازی که اکنون دیگر طبقه است و از صورت زمره خارج شده است، ناگزیر

---

\* مالکیت مطابق حقوقی که شامل شهروندان کامل رومی می‌شد.

است که خود را نه در سطح محلی، که در سطح ملی سازمان دهد و به منافع متوسط خود شکلی عمومی بخشد. دولت از راه آزاد کردن مالکیت خصوصی از مشارکت جماعتی، موجودیتی جداگانه در کنار و بیرون از جامعه مدنی یافته است؛ اما چیزی بیش از شکل منظمی نیست که بورژوازی ناگزیر است به منظورهای داخلی و خارجی، برای تضمین متقابل مالکیت و منافع اش اتخاذ کند. استقلال دولت در این روزها تنها در کشورهایی پیدا می شود که در آنجا زمره ها، هنوز کاملاً به طبقات تبدیل نشده اند، یا در کشورهای پیشرفته تری که در آنها زمره ها کنار رفته اند ولی هنوز نقشی ایفا می کنند و در آنجا ترکیبی از هر دو وجود دارد که در نتیجه هیچ قشری از اهالی نمی تواند بر دیگری تسلط پیدا کند. چنین موردی به ویژه در آلمان است. کاملترین نمونه دولت امروزی آمریکای شمالی [۷۰] است. نویسندگان فرانسوی، انگلیسی و امریکایی، همگی اظهار عقیده می کنند که دولت فقط به منظور حفظ مالکیت خصوصی به وجود آمده است، طوری که این نگرش مورد پذیرش عمومی فرد متوسط قرار گرفته است. از آنجا که دولت شکلی است که در آن افراد طبقه حاکم منافع مشترک خود را اظهار می دارند و جامعه مدنی یک عصر به طور کلی در آن خلاصه شده است، نتیجه گیری می شود که تمامی نهادهای مشترک با کمک دولت برقرار می شوند و شکلی سیاسی به خود می گیرند. توهم استوار بودن قانون بر اراده و در واقع اراده جدا از پایه واقعی - بر اراده مختار از اینجا پیدا شده است. به همین گونه عدالت نیز به قانون و سنت فروکاسته می شود.

حقوق مدنی همزمان با مالکیت خصوصی و با تجزیه و تلاشی سازمان جماعتی طبیعی به پیدایی می آید و رشد می کند. در نزد رومی ها توسعه مالکیت خصوصی و حقوق مدنی، نتایج صنعتی و

تجاری‌ای دربر نداشت، زیرا شیوه تولیدشان به‌طور کلی تغییر نیافت.\* در نزد ملل امروزی که صنعت و تجارت جماعت فئودالی را درهم شکست، با پیدایی مالکیت خصوصی و حقوق مدنی، مرحله‌نوینی آغاز گشت که توان تکامل بیشتری داشت. آمالفی<sup>۴۹</sup> نخستین شهری که به بازرگانی دریایی گسترده در سده‌های میانه پرداخت - حقوق دریایی را نیز وضع کرد. به محض آنکه صنعت و بازرگانی مالکیت خصوصی را نخست در ایتالیا و سپس در سایر کشورها، توسعه بیشتری دادند، حقوق مدنی بسیار پیشرفته رومی بی‌درنگ اعاده گشت. و اعتبار و اقتدار روزافزون یافت. سپس هنگامی که بورژوازی چنان قدرتی کسب کرده بود که امیران به سود خود می‌دیدند که، برای سرنگونی اشرافیت فئودالی به کمک بورژوازی بشتابند، در تمامی کشورها - در فرانسه در سده شانزدهم - گسترش واقعی حقوق آغاز شد که در تمامی [۷۱] کشورها، به‌استثنای انگلستان بر بنیاد مجمع‌القوانین رومی پیش می‌رفت. در انگلستان نیز اصول حقوق رومی به منظور توسعه بیشتر حقوق مدنی (به‌ویژه در مورد مالکیت منقول) ناگزیر معمول شد. (نباید فراموش کرد که حقوق نیز همچون دین تاریخ چندان مستقلاً ندارد).

در حقوق مدنی روابط مالکیت موجود نتیجه اراده عمومی اعلام می‌گردد. حق استفاده و تصرف *The Jus utendi et abutendi* از یک سو گویای این واقعیت است که مالکیت به کلی از جماعت مستقل شده است و از سوی دیگر حاکی از این توهم است که خود مالکیت خصوصی منحصرأً به اراده خصوصی، و حق تصرف دلخواه شیء، استوار است. در عمل، *abuti* محدودیتهای اقتصادی بسیار معینی

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای انگلس:] (ریاخواری!)

برای دارنده مالکیت خصوصی دارد، هرگاه او نخواهد ملک و بنابراین **jus abutendi** را در اختیار دیگری ببیند، چرا که اگر شیء عملاً با توجه به اراده وی در نظر گرفته شود اصلاً شیء نیست، بلکه تنها در مراوده و مستقل از قانون، به صورت شیء، مالکیت حقیقی، درمی آید (رابطه‌ای که فیلسوفان آن را ایده خوانند\*). این توهم حقوقی که حقوق را به اراده محض فرومی‌کاهد، ضرورتاً به توسعه بیشتر روابط مالکیت و به موقعیتی می‌کشاند که هر انسانی ممکن است دارای سند قانونی چیزی باشد بی‌آنکه واقعاً آن چیز را در اختیار داشته باشد. به عنوان مثال، اگر درآمد قطعه زمینی به سبب رقابت قطع شود، صاحب ملک مسلماً سند قانونی آن قطعه زمین را همراه **Jus utendi et abutendi** در اختیار دارد. اما او هیچ کاری با آن نمی‌تواند انجام دهد. اگر او سرمایه کافی برای کشت زمین خود نداشته باشد، به عنوان مالک زمین، صاحب هیچ چیز نیست. این توهم حقوقدانان این واقعیت را نیز توضیح می‌دهد که برای آنان، و برای هر نظام حقوقی، بر روی هم این تصادفی است که افراد وارد روابطی میان خود می‌شوند (مثلاً قراردادها)؛ این توضیح می‌دهد که چرا آنان تصور می‌کنند که فرد [می‌تواند] با اراده خود وارد این روابط بشود یا نشود [۷۲] و چرا رضایت آنان صرفاً بر اراده مختار فردی طرفین [قرار دارد].

هر موقع، از رهگذر توسعه صنعت و بازرگانی، شکل‌های نوین مراوده (مثلاً شرکتهای بیمه و جز آن) پدید آمده است، حقوق نیز همواره ناگزیر بوده است که آنها را در میان شیوه‌های مالکیت مکتسب به رسمیت بشناسد.\*\*

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس:] برای فیلسوفان رابطه مساوی است با ایده. آنان تنها رابطه انسان را با خودش می‌شناسند و از این رو تمامی روابط واقعی به صورت ایده‌ها درمی‌آید.  
\*\* یادداشتهای بعدی را مارکس به منظور شرح و بسط بیشتر نوشته است. - (و)

## [۱۲]. شکلهای شعور اجتماعی]

تأثیر تقسیم کار بر علم.

نقش سرکوبی در رابطه با دولت، قانون، اخلاق، و جز آنها. این دقیقاً بدین سبب است که بورژوازی همچون طبقه‌ای حکومت می‌کند که در حقوق باید سیمایی عمومی به خود بدهد. علم طبیعی و تاریخ. تاریخ سیاست، حقوق، علم، و جز آنها، تاریخ هنر، دین و جز آنها وجود ندارد.\*

---

### چرا ایدئولوژی پردازان همه چیز را وارونه می‌کنند.

کشیش‌ها، حقوقدانان، سیاستمداران. حقوقدانان، سیاستمداران (دولتمردان به‌طور کلی)، اخلاق‌گرایان و کشیش‌ها.

برای این بخش بندی فرعی ایدئولوژیک درون یک طبقه: (۱) حرفه به سبب تقسیم کار وجود مستقلی به خود می‌گیرد. هرکس حرفه خود را حرفه حقیقی می‌داند. بیشتر احتمال دارد آنان بنا به خود طبیعت حرفه، اوهام مربوط به پیوند میان حرفه‌شان را با واقعیت پیرو رانند. در شعور - در علم حقوق، در سیاست، و جز آنها. روابط به صورت مفاهیم درمی‌آیند؛ زیرا از روابط فراتر نمی‌روند، مفاهیم

---

\* [یادداشت حاشیه‌ای مارکس: ] چنان‌که می‌نماید در مورد «جماعت = community در دولت باستان، در فئودالیسم و در سلطنت مطلقه به ویژه پنداشتهای دینی با این قید منطبق بود.

روابط نیز در ذهن آنان به صورت مفاهیم تثبیت شده می‌شوند. به عنوان مثال، قاضی، به قوانین عمل می‌کند، بنابراین وی به قانونگذاری همچون نیروی محرکِ فعال، واقعی می‌نگرد. به محصولاتشان احترام گذارید به سبب آنکه حرفهٔ ایشان با موضوع‌های عمومی سروکار دارد. ایدهٔ حقوق. ایدهٔ دولت. موضوع در شعور عادی وارونه می‌شود.

---

دین از آغاز شعوری متعالی است که از نیروهای واقعاً موجود برمی‌خیزد.

---

سنت، در نسبت با حقوق، دین و جز آن.

\*\*\*

[۷۳]\* افراد همواره از خودشان رهسپار شده‌اند و همیشه رهسپار می‌شوند. مناسبات آنان مناسبات فرایندِ زندگیِ واقعیِ آنان است. چگونه می‌شود که مناسباتشان هستیِ مستقلى در برابر آنان به خود می‌گیرد؟ و چگونه نیروهای زندگی خود آنان بر آنان مسلط می‌شود؟

خلاصه: تقسیم کار که سطح آن به توسعه نیروهای مولد در هر زمان خاص بستگی دارد.

---

مالکیت بر زمین. مالکیت مشاع (جماعت). فئودالی. امروزی.  
مالکیت بر زمین. مالکیت کارخانه. سرمایه صنعتی.

نوشته شده در بروکسل میان

نوامبر ۱۸۴۵ و اوت ۱۸۴۶

چاپخش به صورت کامل به روسی و انگلیسی مطابق دستنوشته آلمانی

در ۱۹۶۶

ترجمه به فارسی مطابق نسخه انگلیسی (انتشارات پروگرس).



## توضیحات ویراستاران پروگرس

۱. اشاره به اثر عمده داوید فریدریش اشتراوس (زندگی مسیح). با این کتاب نقد فلسفی دین و تجزیه مکتب هگلی به هگلیهای نو و کهنه آغاز شد.
۲. دیادوکی – سرداران اسکندر کبیر که بعد از مرگ وی به نبرد سبئانه‌ای بر سر قدرت دست زدند. در طی این پیکار (پایان سده چهارم و آغاز سده سوم پیش از میلاد) امپراتوری اسکندر، که اتحادیه اداری و نظامی بی‌ثباتی بود به چند دولت مستقل تجزیه شد.
۳. «اندیشه‌های واژگون‌کننده جهان» – عبارتی از مقاله بی‌امضایی در فصلنامه فلسفی ویگانده، ۱۸۴۵، ناشر افکار هگلیان جوان بود. برونو بائر، ماکس اشتیرنر و لودویگ فوئرباخ از جمله نویسندگان آن فصلنامه بودند.
۴. در ایدئولوژی آلمانی واژه مرافده به معنای بسیار گسترده‌ای به کار می‌رود که هم مرافده مادی و هم مرافده معنوی افراد، گروههای اجتماعی و تمامی کشورها را دربر می‌گیرد. مارکس و انگلس نشان می‌دهند که مرافده مادی و بیش از همه مرافده انسانها در فرایند تولید مبنای تمامی شکلهای مرافده است. عبارات «شکل مرافده» و «شیوه مرافده»، «روابط مرافده» و «روابط تولید و مرافده» در ایدئولوژی آلمانی دلالت بر مفهوم «روابط تولید» می‌کنند که در آن زمان در ذهن مؤلفان آن شکل گرفته بود.
۵. واژه Stamm (قبیله یا طایفه) در این کتاب در زمان نوشتن ایدئولوژی آلمانی معنایی گسترده‌تر از معنای کنونی داشت. مراد از این واژه جماعتی از مردم بودند که نیای مشترکی داشتند. واژه مزبور مفاهیم نوین «ژنس» و «قبیله» را نیز دربر می‌گرفت. لوئی مورگان مردم‌شناس آمریکایی در اثر عمده خویش جامعه باستان این مفاهیم را تعریف کرد. وی برای نخستین بار اهمیت ژنس به مثابه سلول اولیه نظام اشتراکی آغازین را نشان داد و بدین‌گونه مبانی علمی تاریخی جامعه ابتدایی به‌طور کلی را فراهم کرد. انگلس در اثر خود خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت (۱۸۸۴) اهمیت سترگ کشفیات مورگان و مفاهیم «ژنس» و «قبیله» را برای مطالعه جامعه ابتدایی گوشزد ساخت.
۶. قانون ارضی مطرح شده توسط لوکینیوس و سکتیوس، نمایندگان مردم در جمهوری رم باستان، در سال ۳۶۷ پیش از میلاد در نتیجه مبارزه میان پلبین‌ها با پاتریسین‌ها از تصویب گذشت. به موجب این قانون شهروندان از نگهداری بیش از ۵۰۰ یوگرا (در حدود ۳۰۹ آکر) زمین مشاع ممنوع شدند. جنگهای داخلی روم که در واقع مبارزه میان گروههای گوناگون طبقه حاکم بود، در پایان دومین سده پیش از میلاد آغاز شد

و تا سال ۳۰ پیش از میلاد ادامه داشت. این جنگها، همراه با تضادهای طبقاتی رشدیابنده و شورش بردگان، انحطاط جمهوری روم را شتاب بخشید و در سال ۳۰ پیش از میلاد به تأسیس امپراطوری روم انجامید.

۷. در اینجا و در زیرمارکس و انگلس بیشتر به اثر فوئرباخ اصول فلسفه آینده اشاره می‌کنند.

۸. مؤلفان به مقاله برونو بائر «ویژگی لودویگ فوئرباخ» نظر دارند.

۹. ن.ک. به «مبانی جغرافیایی تاریخ جهان» (درس گفتارهای فلسفه تاریخ هگل).

۱۰. ن.ک. مقاله برونو بائر «شرح حال لودویگ فوئرباخ».

۱۱. ن.ک. مثلاً به آدام فرگوسن، رساله درباره تاریخ جامعه مدنی، ۱۷۶۷، و آدام

اندرسن خاستگاه بازرگانی از نخستین گزارشها تا زمان حاضر، لندن ۱۷۶۷.

۱۲. سالنامه‌های آلمانی فرانسوی که به سردبیری کارل مارکس و آرنولد روگه به

زبان آلمانی در پاریس انتشار می‌یافت. این نشریه در فوریه ۱۸۴۴ دو شماره در یک مجلد

انتشار یافت با آثار زیر: دو مقاله از کارل ماکس «درباره مسئله یهود»، «مقدمه‌ای بر نقد

فلسفه هگل» و دو مقاله از فردریش انگلس «زمینه نقدی بر اقتصاد سیاسی» و «وضع

انگلستان گذشته و حال به قلم توماس کارلایل»، ۱۸۴۳. این آثار گذار نهایی مارکس و

انگلس را از ماتریالیسم به کمونیسم نشان می‌داد.

۱۳. ن.ک. به انجیل‌نامه پولس به رومیان فصل ۱۶ آیه ۹ «بنابراین به خواسته‌ها و

کوششهای انسان بستگی ندارد بلکه بسته به خدایی است که رحمت می‌نماید».

۱۴. این نتیجه که انقلاب پرولتری فقط در همه کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته

به‌طور همزمان اجرا تواند شد، و از این رو پیروزی انقلاب یک کشور محال است حتی

به‌طور مشخص‌تر در اصول کمونیسم به قلم انگلس در ۱۸۴۷ بیان‌شد. ولی در آثار

بعدی‌شان مارکس و انگلس این ایده را نه‌چندان مشخص طرح کردند و تأکید نمودند که

باید به انقلاب پرولتری به‌مثابه فرایند طولانی و پیچیده‌ای نگریست که در آغاز می‌تواند

در کشورهای سرمایه‌داری خاصی تکامل یابد. در شرایط تاریخی نوین، لنین به این نتیجه

رسید که در اوضاع و احوال خاصی بر مبنای عمل قانون تکامل ناموزون اقتصادی و

سیاسی سرمایه‌داری در عصر امپریالیسم انقلاب سوسیالیستی در آغاز می‌تواند حتا در

یک کشور پیروز گردد. این حکم برای نخستین بار در مقاله وی «درباره شعار ایالات متحد

اروپا»، (۱۹۱۵) طرح شد.

۱۵. در متن آلمانی اصطلاح "Haupt - und Staatsaktionen" (اقدامات اساسی و

تماشایی) به کار رفته است که معانی متعددی دارد. در نیمه نخست سده هژدهم شرکتهای

سیاحتی آلمانی نمایشنامه‌هایی را به اجرا می‌گذاشتند. نمایشنامه‌ها که تقریباً بی‌شکل بودند رویدادهای تاریخی تراژیک را به شیوه‌ای گزافه‌گویانه و در عین حال وقیحانه و خنده‌آور نشان می‌دادند. بعدها، این اصطلاح حاکی از رویدادهای سیاسی بزرگ بود و گرایش در علم تاریخ آلمانی معروف به «تاریخنگاری عینی» اصطلاح مزبور را به این معنا به کار می‌برد. یکی از نمایندگان اصلی آن لئوپولد رانکه بود. او به این اصطلاح به مثابه موضوع عمده‌ای که باید آن را طرح کرد می‌نگریست. تاریخ‌نگاری عینی که بیشتر علاقه‌مند به تاریخ سیاسی و دیپلماتیک ملل بود، معتقد به برتری سیاست خارجی بر سیاست داخلی بود و به روابط اجتماعی انسانها و نقش فعال آنان در تاریخ بی‌اعتنا بود.

۱۶. **نظام قاره‌ای یا محاصره قاره‌ای** را ناپلئون اول در ۱۸۰۶ پس از شکست پروس اعلام داشت. وی بازرگانی میان کشورهای قاره اروپا را با بریتانیای کبیر ممنوع کرد. این امر ورود اقلامی از فرآورده‌ها از جمله شکر و قهوه را به اروپا بسیار دشوار ساخت. شکست ناپلئون در روسیه در ۱۸۱۲ به نظام قاره‌ای پایان داد.

۱۷. برونو بائر، «ویژگی لودویگ فوئرباخ».

۱۸. مارسسی یز، کاماگنول، Ca, ira - شعارهای انقلابی دوره انقلاب فرانسه است.

۱۹. عبارتی از کتاب ماکس اشتیرنر «فرد یکتا و دارایی او»، لایپزیک، ۱۸۴۵.

۲۰. اصطلاحاتی که برونو بائر در مقاله‌اش، «ویژگی لودویگ فوئرباخ» استفاده کرده بود.

۲۱. ن.ک. به یادداشت ۱۶.

۲۲. اشاره به نوعی ادبیات سبک که در پایان سده هژدهم و اوائل سده نوزدهم بسیار رواج داشت؛ بسیاری از شخصیت‌های آن، شوالیه‌ها، دزدان و اشباح بودند، مثل Abällino der gross Bandit به قلم هاینریش دانیل ژوک که در سال ۱۷۹۳ انتشار یافت و جز آن.

۲۳. ن.ک. به لودویگ فوئرباخ، «گوهر مسیحیت» و رابطه با «فرد یکتا و دارایی او»

که در فصلنامه ویگانده (۱۸۴۵) چاپ شد.

۲۴. عبارتی از «ویژگی لودویگ فوئرباخ» نوشته برونو بائر.

۲۵. عبارت ماکس اشتیرنر در «فرد یکتا و دارایی او».

۲۶. Hallische Jahrbücher, Deutsche Jahrbücher، عناوین اختصاری مجله ادبی و

فلسفی هگلیان جوان که به شکل اوراق روزنامه زیر عنوان سالنامه‌ها درباره علم و هنر آلمانی از ژانویه ۱۸۳۸ تا ژوئیه ۱۸۴۱ و زیر عنوان سالنامه آلمانی درباره علم و هنر از ژوئیه ۱۸۴۱ تا ژانویه ۱۸۴۳ انتشار می‌یافت. تاژوئن ۱۸۴۱ مجله زیر نظر آرنولد روگه و تئودور اکاترمایر درهاله و از ژوئیه ۱۸۴۱ زیر نظر آرنولد روگه در درسدن انتشار می‌یافت.

۲۷. اشاره است به کتاب برونو بائر تاریخ سیاست، فرهنگ و روشنگری سده هژدهم جلدهای ۱ و ۲، کارلوتنبرگ ۴۵ - ۱۸۴۳.
۲۸. آواز راین (راین آلمانی) شعری از نیکلاس بکر که مورد استفاده گسترده ناسیونالیستها قرار گرفت. این شعر در ۱۸۴۰ نوشته شد و آهنگسازی چند براساس آن آهنگ ساختند.
۲۹. اشاره است به مقاله فوئرباخ درباره گوهر مسیحیت در رابطه با فرد یکتا و دارایی او که در فصلنامه ویگانده، شماره ۲، ۱۸۴۵ منتشر شد. مقاله با این جملات پایان می‌یابد: «بنابراین فوئرباخ نه ماتریالیست و نه ایده‌آلیست و نه فیلسوف اینهمانی است. پس او چیست؟ او در اندیشه‌اش همان است که در عمل هست، از لحاظ روحی همان است که در گوشت و خون‌اش هست، در ماهیت‌اش همان است که در احساسها و عواطف‌اش هست. او یک انسان است یا ترجیحاً، از آنجا که «ف» ماهیت انسان را صرفاً در اشتراک قرار می‌دهد، او انسانی اشتراکی، یک کمونیست است.»
۳۰. لودویگ فوئرباخ، اصول فلسفه آینده، زوریخ، ۱۸۴۳، ص ۴۷.
۳۱. برونو بائر، «ویژگی لودویگ فوئرباخ».
۳۲. این اشاره است به قطعه‌ای در فصل ۳، جلد ۱، ایدئولوژی آلمانی.
۳۳. «صنعت استخراجی»، اصطلاحی است که اقتصاددان فرانسوی شارل دونویه در کتاب خودبه معنای شکارگری، ماهیگیری و کار در معدن به کار برده است. ن.ک. به فقر فلسفه جلد ۱، بند ۲.
۳۴. اتحاد قانون ضد غله در ۱۸۳۸ به همت کارخانه‌داران منچستر «کوبدن» و «برایت» تأسیس شد. قوانین غله در انگلستان، ابتدا در سده پانزدهم مقرر شد؛ برای حفظ بهای بالای غله و حبوبات در بازار داخلی تعرفه‌های گمرکی سختی بر واردات این اقلام تحمیل گشت. در سالهای اولیه سده نوزدهم، در ۱۸۱۵، ۱۸۲۲ و بعد از آن، قوانین متعددی برای تغییر شرایط ورود غله گذرانده شد و از سال ۱۸۲۸ به بعد در بریتانیا معمول چنان بود که هنگام کاهش قیمت‌ها در بازار داخلی، تعرفه‌های وارداتی بالا می‌رفت و هنگام بالا رفتن قیمت‌ها تعرفه‌ها پایین می‌آمد. اتحاد مزبور از نارضایی عمومی ناشی از بالا رفتن قیمت‌های غله وسیعاً بهره‌برداری کرد و برای الغای قوانین غله و برقراری آزادی کامل تجارت، به تضعیف مواضع اقتصادی و سیاسی اشراف زمیندار و کاهش هزینه زندگی و بدین ترتیب امکان کاهش مزد کارگران همت گماشت. مبارزه میان بورژوازی صنعتی و اشراف زمیندار بر سر قوانین غله، با لغو این قوانین در ۱۸۴۶ پایان یافت.

۳۵. تلمیحی طنزآمیز است به «اتحادیه اشتیرنر» - انجمن داوطلبان خودگرایان = egoists.
۳۶. در طی سالهای بعدی، مارکس و انگلس ارزیابی خود را از قیامهای دهقانی قرون وسطا چه در نتیجه مطالعاتشان درباره پیکار دهقانان با فئودالیسم و چه در نتیجه اقدامات انقلابی دهقانان در ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹ تغییر دادند. به ویژه انگلس در اثر خود جنگ دهقانی در آلمان (۱۸۵۰) سرشت انقلابی قیامهای دهقانی و نقش آنها را در تزلزل پایه‌های نظام فئودالی نشان داد.
۳۷. این واقعت را ویلیام هاریسون در توصیف انگلستان، اش لندن ۱۵۸۷ آورده است. مارکس نیز در کاپیتال به آن اشاره می‌کند.
۳۸. قوانین دریانوردی سلسله مقرراتی که برای حمایت از دریانوردی انگلیس علیه رقابت خارجی در انگلستان وضع گردید. معروف‌ترین آنها مقررات ۱۶۵۱ علیه هلند بود که اکثر حمل و نقل بازرگانی را در دست داشت.
۳۹. جان آیکین، توصیف روستا از سی تا چهل مایلی اطراف منچستر، لندن، ۱۷۹۵.
۴۰. مؤلفان در اینجا از «نامه‌ای درباره رقابت در بازرگانی» انتشار یافته در کتاب ایزاک پیتو رساله‌ای در باب گردش و اعتبار، آمستردام، ۱۷۷۱، نقل می‌کنند.
۴۱. آدام اسمیت، تحقیقی در طبیعت و علل ثروت ملل، لندن، ۱۷۷۶.
۴۲. "Aufhebung" اصطلاحی است که هگل به معنای نفی شکل کهنه که ضمناً مضمون مثبت خود را در شکل نوی که جای آن را می‌گیرد، حفظ می‌کند، به کار برد.
۴۳. ماکس اشتیرنر، فرد یکتا و دارایی او.
۴۴. ژان ژاک روسو قرارداد اجتماعی؛ یا اصول حقوق سیاسی، آمستردام، ۱۷۶۲.
۴۵. اشاره به دلایل اشتیرنر در مقاله‌اش در فصلنامه ویگانده، ۱۸۴۵.
۴۶. انگلستان در ۱۰۶۶ به دست نورمنها تسخیر شد. پادشاهی سیسیلی که در ۱۱۳۰ موجودیت خود را اعلام کرد و سیسیلی و جنوب ایتالیا و ناپل به عنوان مرکز آن را شامل گشت توسط روبرگیزکار، رهبر فاتحان نورماندی بنیانگذاری شد.
۴۷. آنتوان الیزی شوبرلز ثروت یا فقر، پاریس، ژنو، ۱۸۴۰.
۴۸. مارکس و انگلس اصطلاح جامعه مدنی را به دو شیوه متمایز به کار بردند: (۱) به معنای نظام اقتصادی جامعه صرف نظر از مرحله تاریخی تکامل، مجموعه روابط مادی که نهادها و شکل‌های ایدئولوژیک را تعیین می‌کنند و (۲) به معنای روابط مادی جامعه بورژوازی (یا جامعه به طور کلی)، جامعه سرمایه‌داری. بنابراین اصطلاح مزبور به اعتبار مضمون مشخص آن ترجمه شده است.

۴۹. شهر ایتالیایی آملفی در سده‌های دهم و یازدهم مرکز تجارتی پررونقی شده بود. حقوق دریایی آن، در سراسر ایتالیا معتبر بود و در سده‌های میانه در سایر کشورهای مدیترانه به‌طور گسترده‌ای مورد استفاده بود.

۵۰. **تزه‌های درباره فوئرباخ** را انگلس به‌مثابه نخستین سندی که در آن نطفه جهان‌بینی نوین بسته شد، توصیف کرد (ن.ک. به همین کتاب). این تزه‌ها را مارکس در بروکسل، احتمالاً در آوریل ۱۸۴۵، نوشت. انگلس آنها را با اندکی ویرایش به پیوست ویراست ۱۸۸۸ اثر خود لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی انتشار داد. ۵۱. مارکس به فصول بعدی در اهمیت مفهوم آفرینش در دین یهودی و آغازگاه دین فوئرباخ اشاره می‌کند.

۵۲. انگلس ظاهراً قصد داشت از این یادداشتها استفاده کند در حالی که روی فصل نخست نخستین جلد ایدئولوژی آلمانی کار می‌کرد. او در آنها از **Grundsätze der Philosophie der Zukunft** فوئرباخ نقل قول می‌کند.

۵۳. شارل فوریه. **Théorie des quatre mouvements... Epilogue, p.279.**

۵۴. برحسب آموزه سن‌سیمون‌گرایان، به هر فرد موهبت عشق، هوش و فعالیت جسمانی اعطا شده است. از این رو باید به او آموزش اخلاقی، ذهنی و جسمی داده شود. ۵۵. لودویگ فوئرباخ گوهر ایمان به تعبیر لوتر. شرحی درباره گوهر مسیحیت، لایپزیک، ۱۸۴۴.

۵۶. این نامه که انگلس از پاریس به مارکس در بروکسل فرستاد مضامین اثر جدیدی از فوئرباخ را که همان گوهر مسیحیت بود خلاصه می‌کند. اپیگونن مجله فلسفی هگلیان جوان بود که او توویگان در سالهای ۴۸ - ۱۸۴۶ در لایپزیک منتشر می‌کرد. مجله مذکور جایگزین فصلنامه ویگانده گشت.

۵۷. این اشاره به اثر دوجلدی نقد سیاست و اقتصاد سیاسی است که مارکس قصد نوشتن آن را داشت.

۵۸. مارکس در اواخر مارس و اوائل آوریل در بروکسل با پ.و. آنکوف ملاقات کرد.

۵۹. کارل مارکس، کوشش در نقد فلسفه حق هگل. مقدمه.

۶۰. مارکس ناگزیر شد در ۳ فوریه ۱۸۴۵ پاریس را به قصد بروکسل ترک کند.

۶۱. فردریش انگلس، زمینه نقدی بر اقتصاد سیاسی.

۶۲. انگلس در پنجم آوریل ۱۸۴۵ برای الحاق به مارکس عازم بروکسل شد.





نشر چشمه

ISBN 964-5571-67-7



9 799645 571679

۴۷۰۰ تومان حکمت و فلسفه - ۲

... ما این زحمت را به خود نخواهیم داد که برای فیلسوفان خردمندان توضیح دهیم که «رهایی» «انسان» با فروکاستن فلسفه، الهیات، جوهر و جز آن‌ها به «خودآگاهی» و با رهایی «انسان» از سلطه این عبارات - که هرگز او را از اسارت باز نداشته است - حتا گامی هم به پیش نمی‌رود و نیز به آنان توضیح نخواهیم داد که نیل به رهایی واقعی فقط در جهان واقعی و با وسایل واقعی امکان‌پذیر است، که بردگی بدون دستیابی به ماشین بخار و دستگاه نخریسی ملغا نمی‌شود، که سرواژ [اریاب - رعیتی] را بدون کشاورزی اصلاح شده نمی‌توان از میان برداشت و به طور کلی، مردم تا زمانی که قادر نباشند خوراک، نوشاک، پوشاک و سرپناه کافی - به لحاظ کمی و کیفی - به دست آورند، رها نتوانند شد. «رهایی» کنشی تاریخی است نه ذهنی، و با وجود شرایط تاریخی مناسب، [یعنی] در مرحله‌ای از صنعت، تجارت و کشاورزی فراهم می‌گردد.

- از «ایدئولوژی آلمانی» -