

# پیشگفتار جزوه لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

## پیشگفتار

مارکس در پیشگفتار مقدمه‌ای بر نقد سیاسی که به سال ۱۸۵۹ در برلن انتشار یافت شرح میدهد که چگونه هر دو نفر ما به سال ۱۸۴۵ در بروکسل "مشترکاً به تدوین نگرش خودمان" - نگرش ماتریالیستی تاریخ - "در برابر نگرش ایدئولوژیک فلسفه آلمانی" که عمدتاً توسط مارکس پرورانده شده بود - پرداختیم. "این در واقع تسویه حسابی با آگاهی فلسفی پیشین خودمان هم بود. تصمیم ما به صورت انتقادی از فلسفه بعد از هگل، جامعه عمل پوشید. دستنویس آن که بالغ بر دو جلد قطور به قطع رحلی بود، در وستفالی آماده انتشار بود که اخباری دریافت کردیم حاکی از اینکه اوضاع تغییر کرده و امکان انتشار آن وجود ندارد. دستنویس را به انتقاد جویده 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 کرده باشیم. ما در مورد رابطه‌مان با هگل در جاهای گوناگون سخن گفته‌ایم اما در هیچ جا گزارش جامع و به هم پیوسته‌ای عرضه نکرده‌ایم. ما هیچگاه به فویرباخ Feuerbach که سرانجام از بسیاری لحاظ، حلقه واسط میان فلسفه هگل و نگرش ما بوده است، نپرداخته‌ایم.

در حال حاضر جهانی مارکسیستی در فراسوی مرزهای آلمان و اروپا و در همه زبانهای ادبی جهان نمایندگانی برای خود یافته است. از سوی دیگر فلسفه کلاسیک آلمانی تولدی دیگر را در خارج، بویژه در انگلستان و اسکاتلند، تجربه میکند و حتی در خود آلمان چنین مینماید که مردم از این شله‌قلمکار انتقادی‌گری که در دانشگاه به نام فلسفه به خوردشان میدهند خسته شده‌اند.

در این شرایط گزارشی کوتاه و جامع از رابطه‌مان 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 همین گونه، ما باید دین شرافتی ادا نشده خود را به فویرباخ که در طی آن دوره توفان و تلاش بیش از هر فیلسوف دیگری پس از هگل بر ما تأثیر گذاشت با یک سپاسگزاری کامل ادا میکردیم. از این رو هنگامی که ویراستاران مجله زمان Neue Zeit از من خواستند که یک بررسی انتقادی از کتاب اشتارکه Starcke درباره فویرباخ 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 یافتیم و بار دیگر نگاهی به آن انداختیم؛ مشاهده کردم که بخش مربوط به فویرباخ کامل نیست. بخش کامل شده آن عبارت از معرفی نگرش مادی تاریخ است که تنها ثابت میکند که در آن زمان، معلومات ما در مورد تاریخ اقتصادی تا چه اندازه ناقص بود. دستنویس در عین حال، هیچگونه انتقادی هم از اصول فلسفه فویرباخ در بر ندارد و بنابراین برای منظور کنونی ما کفایت نمیکند. از سوی دیگر در یک دفترچه کهنه مارکس یازده تزهایی درباره فویرباخ 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 نیوغ‌آسای جهانی نوین بسته شده است ارزشی فزون از حد دارد.

فریدریش انگلس  
لندن، ۲۱ فوریه ۱۸۸۸

## لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی

فریدریش انگلس

### ۱. هگل

دفتری که اینک پیش روی ماست [۱]، 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 شده 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 هم 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 برخواسته بودند؛ نوشته‌های آنها 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 پروفیسورها بودند، مرتباً جوانان منصوب شده از سوی دولت؛ آثارشان، کتابهای درسی تأیید شده رسمی، و سیستم پایان‌بخش کل تکامل - سیستم هگلی - حتی به یک معنا، به مقام فلسفه دولت پادشاهی پروس ارتقاء یافته بود. آیا ممکن بود انقلاب بتواند خود را در پشت این پروفیسورها، در پس عبارات فضل‌فروشانه و دوپهلوی، جملات ملال‌آور و ثقیل آنها پنهان کند؟ مگر درست همان کسانی که در آن زمان به منزله نمایندگان انقلاب به شمار می‌آمدند - لیبرالها - سرسخت‌ترین دشمنان این فلسفه آشفته‌ساز ذهن نبودند؟ ولی آنچه را که نه حکومت و نه این لیبرالها میدیدند دستکم یک نفر در سال ۱۸۳۳ میدید و این شخص کسی جز هاینریش هاینه [۲] نبود.

نمونه‌ای را در نظر بگیریم. تاکنون هیچ قضیه فلسفی به اندازه این گفته مشهور هگل که "هر چه واقعی است معقول است و هر آنچه معقول است واقعی است"، ستایش و سپاس حکومت‌های کوتاه‌نگر و به همان اندازه خشم‌آزادخواهان کوتاه‌نگر - لیبرالها - را برنیا نگیخته است. این گفته به طرز ملموسی توجیه وضع موجود یعنی دعای خیر فلسفی بود بر

خودکامگی، حکومت پلیسی، و محاکمات "استار چامبر" [۳] و سانسور نثار میشد. آری، فرمانروای پروس - فریدریش ویلهلم سوم - و اتباعش این گفته هگل را چنین میفهمیدند. ولی در نزد هگل بدون شک هر آنچه موجود است بی قید و شرط واقعی نیست. برای هگل صفت واقعی تنها به چیزی 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" - بی آنکه قید و شرطی در میان باشد، هرگز واقعی نیست. ولی آنچه ضرورت دارد، سرانجام ثابت میکند که معقول هم هست؛ و اگر این را در مورد دولت پروس آن زمان بکار ببریم 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 شرّ مینماید ولی با اینهمه هنوز به موجودیتش ادامه میدهد پس باید خصلت شرّ حکومت را با خصلت شرّ اتباعش توجیه کرد و توضیح داد. پروسی‌های آن زمان حکومتی داشتند که سزاوار آن بودند.

حال آنکه، طبق نظر هگل، واقعیت به هیچ وجه خاصیتی نیست که برای هر وضعیت معین، اجتماعی یا سیاسی، در تمامی شرایط و همه زمانها قابل پیشگویی باشد. درست عکس این است. جمهوری رم واقعی بود، ولی امپراتوری رم هم که آن را کنار زد و جانشین آن شد واقعی بود. در سال ۱۷۸۹ سلطنت فرانسه چنان غیر واقعی شده بود، چنان از هر گونه ضرورتی تهی شده بود، چنان نامعقول، که میبایست با آن انقلاب کبیر - که هگل همواره با نهایت علاقه از آن یاد میکند - نابود میشد. در این مورد، بنابراین، سلطنت غیر واقعی و انقلاب واقعی بود. و بدین گونه در مسیر تکامل، هر آنچه که قبلاً واقعی بوده است غیر واقعی میشود و ضرورت، حق حیات و معقولیتش را از دست میدهد، و در جای واقعیت محض، واقعیتی تازه و زنده مینشیند - مسالمت‌آمیز اگر کهنه به قدر کفایت هوشمند باشد که مرگ را بدون مبارزه پذیرا شود؛ قهرآمیز اگر در برابر این ضرورت مقاومت کند. پس این گزاره هگلی از راه دیالکتیک هگلی به ضد خودش بدل میشود: هر آنچه در قلمرو تاریخ انسانی واقعی است، در فرایند زمان غیر عقلانی میشود، لذا بنا بر همان نهایتش غیر عقلانی است، از پیش بوی گند غیر عقلانی بودن میدهد، و هر چیز که در اندیشه انسانها عقلانی است، سرنوشتش آن است که واقعی شود، گرچه ممکن است بسیار هم با واقعیت ظاهراً موجود در تقابل باشد. به موجب تمامی قواعد شیوه هگلی تفکر، گزاره عقلانیت هر چیز که واقعی است به گزاره دیگری منجر میشود: هر آنچه موجود است، سزاوار نابود شدن است.

ولی ارزش راستین و خصلت انقلابی فلسفه هگلی (که ما باید به منزله پایان سرتاسر پس از کانت، خود را به آن محدود کنیم) درست در همین جاست که یک بار برای همیشه ضربه مرگباری بر نهایی بودن تمام فرآورده‌های اندیشه و کنش انسانی وارد آورد. حقیقت، که شناخت آن کار فلسفه است، در نزد هگل دیگر مجموعه‌ای از گفته‌های جزمی تام و تمام نبود که همین که کشف شدند، صرفاً باید آنها را حفظ کرد. حقیقت اکنون در فرایند خود شناخت فراهم میآید، در تکامل تاریخی درازمدت علم که از سطوح پایین‌تر به مرحله عالی‌تر شناخت ارتقاء مییابد بی آنکه با کشف به اصطلاح حقیقت مطلق به نقطه‌ای 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 میکند در

هر حوزه دیگر شناخت، و نیز در مورد هر کنش عملی صادق است. درست همانطور که شناخت نمیتواند حتی در شرایط کمال مطلوب انسانی، به نتیجه کامل برسد، تاریخ هم نمیتواند چنین کند. جامعه کامل، و "دولت" کامل چیزهایی هستند که فقط در مخیله وجود توانند داشت. برعکس، تمامی نظامهای تاریخی متوالی، در سیر بی پایان 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 به آن مديون 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 هم 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 دیر زمانی مورد احترام بوده‌اند در هم می‌شکند، فلسفه دیالکتیکی هم، تمامی مفاهیم مربوط به حقیقت مطلق و نهایی و نیز مفاهیم مطلق راجع به امور انسانی متناظر با آن را نابود میسازد. برای این فلسفه 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 بی وقفه شدن و گذشتن، فرایند پیوسته بالندگی بی پایان از پست به عالی. و خود این فلسفه چیزی بیش از بازتاب محض این فرایند در مغز اندیشنده نیست. البته این فلسفه روی محافظه‌کارانه هم دارد. یعنی میپذیرد که مراحل معین شناخت و جامعه در زمان و شرایط مفروض موجه و عادلانه‌اند؛ ولی فقط در همین حد. محافظه‌کاری این جهانی‌بینی نسبی و خصلت انقلابی آن مطلق است - این تنها منطقی است که این جهانی‌بینی بر آن صحنه میگذارد.

در اینجا ضرورتی ندارد که به این پرسش بپردازیم که آیا این جهانی‌بینی با وضع کنونی علم طبیعی کاملاً مطابقت دارد یا نه، علمی که پایان ممکن را حتی برای زمین و پایان نسبتاً مسلمی را برای قابل سکونی بودن آن پیشگویی میکند و از این رو میپذیرد که برای تاریخ انسانی هم نه فقط یک خط صعودی بلکه خطی نزولی هم وجود دارد. به هر ترتیب، ما هنوز از نقطه عطفی که در آن سیر تاریخی جامعه به سیر نزولی تبدیل شود فاصله بعیدی داریم و نمیتوانیم از فلسفه هگلی انتظار داشته باشیم که به موضوعی بپردازد 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 به این صراحت و دقت مطرح نشده‌اند. این نظرات برآیند ضروری این شیوه هستند؛ برآیندی که خود او هیچگاه به چنین صراحت به آن نرسید و این، در واقع، از آن رو بود که وی مجبور بود دستگاهی بسازد هماهنگ با مقتضیات سنتی، دستگاهی فلسفی که باید با نوعی حقیقت مطلق پایان یابد. بنابراین هگل با وجود اینکه بویژه در منطق خویش تأکید میکند که این حقیقت ابدی چیزی بجز خود فرآیند منطقی یا تاریخی نیست با اینهمه خود را مجبور میبیند برای این فرآیند، پایانی فراهم سازد درست از این رو که مجبور است دستگاه خود را در این یا آن نقطه به پایان آورد. او در منطق خود میتواند 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 میشود"، یعنی خود را به طبیعت تبدیل میکند و بار

دیگر در ذهن، یعنی در اندیشه و تاریخ به خود باز میگردد. ولی در پایان کل فلسفه، بازگشتی مشابه به آغاز، تنها از یک طریق ممکن میشود 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 بدین گونه تمامی محتوای جزمی نظام هگلی حقیقت مطلق قلمداد میشود و این با شیوه دیالکتیکی خود او که هرگونه جزمیت را انکار میکند متناقض است. بدین گونه جنبه انقلابی بر اثر رشد بیش از حد جنبه محافظهکارانه خفه میشود. آنچه در مورد شناخت فلسفی صدق میکند در مورد کنش تاریخی هم صادق است. انسان که در شخص هگل، به نقطه یافتن ایده مطلق رسیده است، باید عملاً هم به آن حد برسد که بتواند این ایده مطلق را در واقعیت جامعه عمل بپوشاند. از این رو نمیتوان مطالبات سیاسی عملی ایده مطلق را در باب معاصران چندان گسترش داد. و بنابراین ما در نتیجه‌گیری آخر فلسفه حق درمیابیم که ایده مطلق باید در آن سلطنت مبتنی بر مراتب اجتماعی که فریریش و یلهلم سوم آنچنان مصرانه ولی به عبث به رعایای خود وعده میداد یعنی در یک حکومت محدود، معتدل و غیر مستقیم طبقات دارا - که شرایط خرده بورژوایی آلمان آن زمان اقتضا میکرد - تحقق یابد. و افزون بر آن ضرورت اشرافیت به شیوه‌ای نظری بر ما مبرهن گردد.

از این رو، خود الزامات درونی نظام، برای تبیین این که 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 کوتهبینان عامی [philistine] به قفایش آویزان بود. هر یک از آنها در رشته خود زئوس الُمپی بود و با اینهمه هیچیک از آنها هنوز خویشتن را از کوتهبینی عامیانه [philistinsim] آلمانی آزاد نساخته بود.

ولی این همه مانع از این نبود که نظام هگلی به نحو غیر قابل مقایسه‌ای با تمام نظامهای فلسفی پیشین، حوزه گسترده‌تری را در بر گیرد و در این حوزه گنجینه‌ای فکری به وجود آورد که حتی تا به امروز خیره کننده است. پدیده‌شناسی شعور (که میتوان آن را در تراز جنین‌شناسی و فسیل‌شناسی شعور 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 شعور 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 کند و به اثبات رساند. و از آنجا که فقط نابغه‌ای خلاق نبود، بلکه انسانی با معلومات گسترده و جامع‌المعارف هم بود، در هر حوزه‌ای نقشی دورانساز ایفا کرد. به خودی خود آشکار است که بنا به نیازهای "نظام هگلی" او غالباً ناگزیر بود به آن قالب‌های تحمیلی توسل جوید که مخالفان کوتوله او 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 نکند و به درون خود این ساختمان پهناور وارد شود به گنجینه بی‌پایانی دست مییابد که هم اکنون هم ارزش کاهش ناپذیر خود را حفظ کرده است. در نزد همه فلاسفه، این درست "نظام" است که فناپذیر است؛ و به این دلیل ساده که از تمایل فناپذیر شعور بشر ناشی میشود - تمایل به غلبه بر

همه تضادها. ولی اگر همه تضادها یکبار برای همیشه از میان برخیزند، ما به اصطلاح به حقیقت مطلق دست یافته‌ایم - تاریخ جهان به پایان خود خواهد رسید. و با اینهمه تاریخ جهان باید ادامه یابد اگرچه برای آن کاری باقی نمانده که انجام دهد - باز یک تضاد لاینحل جدید. همین که بپذیریم - و این خود هگل بود که بیش از همه به ما کمک کرد که بپذیریم - که وظیفه فلسفه به آن گونه که بیان شد معنایی جز این ندارد که هر فرد فیلسوف باید آن کاری را به پایان ببرد که فقط تمامی نوع انسان در جریان پیشرفت بالنده خود قادر به انجام دادن آن است - همین که این را بفهمیم، عمر فلسفه به معنای تاکنون پذیرفته شده کلمه - پایان مییابد. آدم "حقیقت مطلق" را که از این طریق به وسیله هر فرد منفرد دست نیافتنی است رها میسازد و به جای آن در جستجوی حقایق نسبی دست یافتنی از طریق علوم مثبت و جمع‌بندی نتایج آنها با اندیشه دیالکتیکی بر می‌آید. به هر ترتیب، فلسفه با هگل به پایان میرسد: از یک سو به این سبب که او در نظام خود سراسر سیر فلسفه را به عالیترین وجهی جمع‌بندی کرد و از سوی دیگر از این رو که او - حتی گرچه ناآگاهانه - راه خروج از ماریپیچ در هم بر هم 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 فلسفه‌زده آلمان بر جای گذارد. این فرآیند پیروزمندانه‌ای بود که دهها سال دوام داشت و با مرگ هگل هم به هیچ رو متوقف نشد. برعکس درست از سال ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۰ "هگل‌گرایی" سلطه انحصاری خود را حفظ کرد و حتی 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 حتی خمیرمایه ادبیات مردمی و مطبوعات روزانه شد - که "شعور تحصیل‌کرده" متوسط از آنها تغذیه فکری میکند. ولی این پیروزی در سراسر جبهه تنها پیش‌درآمد مبارزه‌ای درونی بود.

چنان که دیدیم دکتترین هگل، در کلیت‌ش، جای زیادی باقی گذاشت برای آنکه متنوع‌ترین نگرشهای پراتیک حزبی به آن پناه ببرند. و در آلمان تنوریک آن زمان، دو چیز بیش از همه پراتیک بود: دین و سیاست. هر کس که بیشتر بر نظام هگلی تأکید میکرد میتوانست در هر دو حوزه آشکارا محافظه‌کار باشد؛ هر کس که بر مَد دیالکتیکی او متکی بود - خواه در دین و خواه در سیاست - میتوانست در افراطی‌ترین جناح مخالف موضعگیری کند. خود هگل، علیرغم فوران مکرر شور انقلابی در آثارش، کلاً چنین مینمود که به جناح محافظه‌کار متمایل باشد. الحق، نظام او بیش از متدش برایش "گیر و گرفت‌های فکری دشوار" به بار آورده است. در اواخر دهه سی [قرن نوزدهم] شکاف در این مکتب بیش از پیش آشکار شد. جناح چپ، به اصطلاح هگلی‌های جوان، در پیکارشان با مرتجعین ارتدکس پیتهیست[۸] و فنودال، آن روش احتیاط‌آمیز اشرافی-فلسفی را در باب مسائل حاد روز که به همین مناسبت تا آن زمان شکیبایی و حتی حمایت دولتی را برای آموزه‌های خود تأمین کرده بود، رفته رفته ترک کردند و هنگامی که در سال ۱۸۴۰ روحانیت ارتدکس و ارتجاع مطلقه فنودالی با فریدریش ویلهلم چهارم بر تخت نشست، ناگزیر به موضعگیری علنی شد. جنگ هنوز با سلاح فلسفی صورت می‌گرفت ولی دیگر نه بخاطر هدفهای فلسفی انتزاعی. پیکار مستقیماً متوجه نابودی مذهب سنتی و وضع موجود شد. در حالی که در سالنامه‌های

آلمانی[۴] هدفهای عملی هنوز بیشتر زیر لفافه فلسفی صورت میگرفت، در روزنامه راین در ۱۸۴۲ مکتب هگلیان جوان، خود را مستقیماً به منزله فلسفه بورژوازی بلندیرواز 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 بویژه از سال ۱۸۴۰ بطور غیر مستقیم سیاسی هم بود. زندگی مسیح اشتراوس که در ۱۸۳۵ انتشار یافت، انگیزه نخستین را فراهم ساخت. نظریه‌ای که در این کتاب درباره تشکیل چهار کتاب اول انجیل ارائه شده بود بعدها و توسط برونو باوئر Bruno Bauer به این دلیل که سرتاسر کتب انجیل ساخته و پرداخته خود مؤلفان آن است، به چالش کشیده شد. مجادله میان این دو در لفاف فلسفی جنگ میان "خودآگاهی-self" و "consciousness" ماده "substance" صورت گرفت. این پرسش که آیا کتب و قصص انجیل درباره معجزات از راه افسانه آفرینی 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، "ماده" یا "خودآگاهی" کدامیک، نیروی عملی تعیین کننده است؟ سرانجام سر و کله اشتیرنر - Stirner پیامبر آنارشیسم معاصر - که باکونین از او بسیار چیزها گرفته است - پیدا شد و "خودآگاهی" قائمبهذات را در "من[ego]" قائمبهذات خودش پوشاند.[۵]

ما بیش از این وارد این جنبه فرآیند تجزیه مکتب هگل نخواهیم شد. نکته مهمتر برای ما عبارت از این است که پیکره اصلی مصممترین هگلیان جوان بر اثر الزامات عملی پیکارش بر ضد دین رسمی، به سوی ماتریالیسم آنگلو-فرانسوی گرایش یافت. این امر ایشان را با نظام مکتب خودشان به ستیزه کشاند. در حالی که ماتریالیسم طبیعت را یگانه واقعیت میداند، طبیعت در نظام هگلی صرفاً نماینده "از خود بیگانگی" ایده مطلق، یا به عبارت دیگر، تنزل ایده است. در هر حال، تفکر و محصول آن، ایده، در اینجا اصل است و طبیعت مشتق، که تماماً و فقط به دلیل تنزل ایده وجود دارد. و در این تضاد ایشان به بهترین و یا بدترین شکلهایی که از دستشان برمیآید دست و پا زدند.

آنگاه جوهر مسیحیت فویرباخ در آمد[۶]؛ با یک ضربت تضاد را درب و داغان کرد و بدون ذره‌ای روده‌درازی 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 عالیتیری که تخیلات مذهبی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب شگفت‌آور جوهر مادی خود ما هستند. طلسم شکسته شد، "نظام" از هم پاشید و هر تکه‌اش به سویی پرتاب شد و تضاد، که معلوم شد تنها در تصورات ما وجود دارد حل شد. آدم باید خودش تأثیر آزادیبخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا بفهمد چیست. شور و شوق همه را فراگرفته بود؛ ما همه بیدرنگ فویرباخی شدیم. این را که مارکس با چه علاقه‌ای از این نگرش جدید استقبال کرد و چقدر - علیرغم انتقادهایی که به آن داشت - از آن تأثیر گرفت، میتوان با خواندن کتاب خانواده

## مقدس دریافت. [۷]

حتی نواقص کتاب فویرباخ به تأثیر فوری آن کمک کرد. نثر کتاب و گاه سبک بلند پروازانه آن، کتاب را با اقبال عامه روبرو ساخت و پس از سالهای دراز هگل زدگی انتزاعی و غامض، به هر حال برای مردم تازگی داشت. همین موضوع در مورد لاهوتی کردن مبالغه‌آمیز عشق صدق میکند که ظهورش پس از سلطه مطلق "خرد محض" که دیگر در آن هنگام تحمل ناپذیر شده بود اگر نه توجیه، اما بهانه‌اش را داشت. ولی آنچه نباید فراموش کنیم این است که درست این دو نقطه ضعف فویرباخ را "سوسیالیسم حقیقی" که مانند طاعونی از سال ۱۸۴۴ در میان تحصیل‌کردگان آلمانی گسترش یافته بود، نقطه عزیمت خود قرار داد، با گذاشتن عبارات ادبی به جای شناخت علمی، آزادی نوع بشر بوسیله "عشق"، به جای رهایی پرولتاریا از راه دگرگونی اقتصادی تولید - سخن کوتاه، با گم کردن خود در نوشته‌های مظنن تهوع‌آور و خلسه‌های عشق که آقای کارل گرون نمونه آن بود.

موضوع دیگری را که نباید فراموش کنیم این است: مکتب هگلی از هم پاشید لیکن فلسفه هگل از طریق انتقاد مغلوب نشد؛ اشتراوس Strauss و باوئر Bauer هر کدام یک سوی آن را گرفتند و به شکلی جدلی آنها را در برابر یکدیگر نهادند. فویرباخ این نظام را خرد کرد و بسادگی آن را دور انداخت. لیکن یک فلسفه فقط با محقق شدن غلط بودنش از میدان به در نمی‌رود. بویژه فلسفه نیرومندی همچون فلسفه هگل که تأثیری چنان شگرف بر رشد فکری آن ملت اعمال کرده بود، نمیتوانست صرفاً با نادیده گرفتن از میان برخیزد. میبایست به همان معنای فلسفی "نفی میشد"، یعنی در حالی که شکل آن از طریق انتقاد نابود میشد، محتوای نوینی که از آن حاصل شده بود، میبایست محفوظ میماند. این را که چگونه چنین کاری عملی شد در صفحات بعدی خواهیم دید.

ولی در عین حال، انقلاب ۱۸۴۸ تمامی فلسفه را به حاشیه پرتاب کرد، همانقدر بی تشریفات که فویرباخ فلسفه هگل را به حاشیه پرتاب کرده بود. و در این فرآیند، خود فویرباخ هم به پشت صحنه رانده شد.

## توضیحات

[۱] منظور کتابی است که اشتارکه K.N. Starcke در سال ۱۸۸۵ درباره لودویگ فویرباخ نوشته و مؤلف در اصل، دفتر حاضر را در نقد آن فراهم کرده است.

[۲] - Heinrich Heine منظور انگلس 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: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland :

[۳] تشبیه محاکمات آن زمان آلمان به دادگاههای 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. مترجم فارسی

[۴] *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* سالنامه‌های آلمانی علم و هنر، ارگان هگلیمان جوان بود که از سال ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۳ زیر نظر آ. روگه و اشترمیر در لایپزیک منتشر میشد.

[۵] منظور انگلس کتاب *Max Stirner* (اشترینر) اسم مستعار کاسپار اشمیت *Kaspar Schmidt* است بنام *Der Einzige und sein Eigentum (The Ego and His Own)* که در سال ۱۸۵۴ منتشر شد.

[۶] جوهر مسیحیت *Das Wesen des Christentums* لایپزیک ۱۸۴۱.

[۷] عنوان کامل این کتاب مارکس و انگلس این است: خانواده مقدس، یا نقد انتقاد نقد. علیه برونو باوئر و شرکاء. این کتاب اولین بار در سال ۱۸۴۵ در فرانکفورت منتشر شد.

[۸] پیه‌تیسیم - Pietism جنبش رفرم در کلیسای لوتری آلمان در قرنهای ۱۷ و ۱۸ میلادی، که با تأکید بر جنبه‌های احساسی و شخصی ایمان، برای احیای عبادت و ایثار در مذهب تلاش میکرد. - م

## ۲ - ماتریالیسم

پرسش اساسی بزرگ تمامی فلسفه‌ها، بویژه 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 [۹] به این باور رسیدند که تفکر و احساس آنها نتیجه فعالیت اندامهای آنان 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 هنگام مرگ بدن را ترک میکند و به زندگی ادامه میدهد، پس مناسبتی نداشت که مرگ جداگانه دیگری برای آن اختراع کنند. بدین گونه بود که ایده مرگ‌ناپذیری روح پیدا شد، که در آن مرحله از تکامل به هیچ وجه تسلی‌بخش 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 بطریقی همگانی به اندیشه مزاحم مرگناپذیری شخصی انجامید. خدایان نخستین بشیوه‌ای دقیقاً مشابه از راه شخصیت یافتن نیروهای طبیعی پدید آمدند و این خدایان با تکامل بیشتر ادیان، صورتی بیش از پیش فوق این‌جهانی به خود گرفتند تا اینکه سرانجام با فرآیند تجرید - و تقریباً میتوانم بگویم با فرآیند تقطیر - که در سیر تکامل فکری انسان طبعاً روی میداد، از میان بسیاری از خدایان کم یا بیش محدود و متقابلاً محدود کننده، در اذهان انسانها، ایده‌ی خدای یگانه ادیان یکتاپرست ظهور کرد.

بدین گونه 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 طولانی "قرون وسطای مسیحی" برخاست، توانست با تمام وضوح مطرح شود و معنای کامل خود را به دست آورد. مسأله‌ی موضع تفکر در رابطه‌اش با هستی، مسأله‌ای که در عین حال نقش بزرگی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه بازی کرده بود، این پرسش که: کدام مقدم است، روح یا طبیعت؟ - این پرسش در رابطه با کلیسا به این صورت تصریح شد: آیا جهان آفریدگاری داشته یا از ازل موجود بوده است؟

پاسخهایی که فلاسفه به این 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 گوناگون ماتریالیسم تعلق گرفتند.

این دو عنوان - ایده‌آلیسم و ماتریالیسم - در اصل بر هیچ چیز دیگری جز این دلالت ندارند؛ و در اینجا هم 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 مسأله رابطه تفکر با هستی سوی دیگری هم دارد. اندیشه‌های ما درباره جهان پیرامونمان 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 مسأله را به زبان فلسفی مسأله یگانگی تفکر و هستی مینامند و اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان به این پرسش پاسخ مثبت میدهند. مثلاً در نزد هگل پاسخ مثبت بدیهی است؛ آنچه ما در جهان واقعی میشناسیم همان محتوای اندیشه‌ای آن است - یعنی آنچه 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 هم بدیهی است که آنچه باید در اینجا اثبات شود هم‌اکنون بطور ضمنی در مقدمات 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 او از تئوری به عمل و دگرگون ساختن کل جهان بر حسب 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 از جهان را مورد تردید قرار میدهند. در میان فلاسفه متأخر هیوم و کانت به این دسته تعلق دارند و آنها نقش مهمی هم 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 فویرباخ 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 میتوانیم صحت نگرش خود را از فرآیندی طبیعی با ساختن [مصنوعی] آن، با به وجود آوردن آن از درون شرایطش و به کار گرفتن آن در خدمت مقاصد خودمان به اثبات رسانیم، آنگاه دیگر جایی برای "شیئی فی‌نفسه 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 به این گونه به صورت اشیاء برای ما در آمدند - در این مورد، مثال، آلزارین ماده رنگی روناس است که ما دیگر برای به دست آوردنش 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 ده هزار به یک بود ولی هنوز فرضیه‌ای بیش نبود. اما هنگامی که لوریه Leverier با 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 Galle [۱۰] واقعاً این سیاره را کشف کرد، منظومه کوپرنیکی اثبات شد. با این وصف اگر نوکانتی‌ها میکوشند نگرش کانتی را در آلمان و آگوستیکها [۱۱] 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 آنها که مدت‌ها قبل صورت گرفته، از لحاظ عملی 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 هابز تا فویرباخ آنچنان که خود گمان میکردند فقط نیروی عقل محض نبود. برعکس، آنچه که در واقع آنان را به پیش میراند بیشتر پیشرفت یورش‌آسا و بیش از پیش تند و نیرومند علم طبیعی و صنعت بود. در میان ماتریالیست‌ها این پدیده آشکار بود ولی نظامهای ایده‌آلیستی هم بیش از پیش خود را با درونمایه مادی پُر میکردند و میکوشیدند با گرایشی وحدت وجودی pantheistic تضاد میان ذهن و ماده را آشتی دهند. به این گونه سرانجام، نظام هگلی صرفاً نماینده ماتریالیسمی است که از لحاظ روش و محتوا به صورتی ایده‌آلیستی واژگونه

شده است.

بنابراین قابل درک است که چرا اشتارکه Starcke در توصیف فویرباخ پیش از هر چیز به موضوعگیری او در باب این پرسش اساسی رابطه تفکر و هستی میپردازد. پس از مقدمه کوتاهی که طی آن نگرشهای فیلسوفان پیشین بویژه فیلسوفان پس از کانت به زبان فلسفی ثقیلی - بی آنکه 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" فویرباخ به عمل می‌آید، به آن گونه که این سیر بطور متوالی در نوشته‌هایی از این فیلسوف منعکس شده. این توصیف، استادانه و به نحوی روان پرورنده شده منتها همانند سراسر کتاب پُر است از پاره سنگهای عبارت‌پردازی‌های فلسفی که میشد در خیلی از موارد از کاربرد آنها اجتناب کرد و هر چه نویسنده شیوه بیان مکتبی واحد یا حتی مکتب خود فویرباخ را کمتر رعایت میکند و بیشتر شیوه بیان گرایشهای بسیار متفاوت را، مخصوصاً گرایشهایی را که اکنون رواج دارند و خود را فلسفی میخوانند به کار میگیرد، بیشتر دچار آشفتگی میشود.

سیر تحول فویرباخ، 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. فویرباخ با نیروی مقاومت‌ناپذیری، سرانجام به این تشخیص میرسد که تقدم وجود ایده مطلق هگلی بر پیدایش جهان، "تقدم وجودی مقوله‌های منطقی" بر پیدایش جهان، چیزی جز ادامه تخیلی باور به وجود آفریدگار فوق دنیوی نیست. جهان مادی که ما از راه حواس آن را درک میکنیم و خود به آن تعلق داریم، تنها جهان واقعی است و این که شعور و تفکر ما - هر قدر فوق حسی به نظر آیند، محصول اندامی مادی-جسمانی یعنی مغز هستند. ماده محصول ذهن نیست بلکه خود ذهن صرفاً عالیترین محصول ماده است، این، البته یک ماتریالیسم محض است. ولی فویرباخ به این 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 جوهر مادی و شناخت انسانی است ولی ماتریالیسم برای من آن نیست که برای یک فیزیولوژیست، یک عالم طبیعی‌دان به معنای محدود این کلمه مثلاً برای موله‌شوت Moleschott 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 فویرباخ 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 طبیعت‌پژوهان و پزشکان به وجود خود ادامه میدهد، شکلی که در سالهای پنجاه [قرن نوزدهم] از سوی

بوخنر Buchner ، فوگت Vogt و موله‌شوت موعظه میشد یک‌کاسه میکند. ولی درست به همان گونه که ایده‌آلیسم مراحل چندی را از سر گذرانده، ماتریالیسم هم چنین مراحل را به خود دیده. ماتریالیسم با هر کشف دورانسازی، حتی در حوزه علوم طبیعی، باید شکل خود را تغییر دهد و پس از آنکه تاریخ هم موضوع کار ماتریالیسم شد، راه تکاملی تازه‌ای در این حوزه هم گشوده شده است.

در ماتریالیسم قرن گذشته [قرن هژدهم]، 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 [۱۲] وجود داشت و دوره کودکی خود را میگذراند. زیست‌شناسی هنوز در فُنداق بود. روی ارگانسیمهای جانوری و گیاهی تنها آزمایشهای غیر دقیقی انجام گرفته بود و با علل صرفاً مکانیکی تبیین میشدند. همان جایی که حیوان برای دکارت داشت، انسان برای ماتریالیستهای قرن هژدهم اشغال کرده بود - یک ماشین. این کاربرد انحصاری معیارهای علم مکانیک در فرایندهای شیمیایی و طبیعت جاندار - که در آنها هم مسلماً قوانین مکانیک معتبرند - لیکن توسط قوانین دیگر، قوانین عالیتر - به پشت صحنه رانده شده‌اند - نخستین محدودیت خاص ولی در آن زمان اجتناب‌ناپذیر ماتریالیسم کلاسیک فرانسه را تشکیل میدهد.

دومین محدودیت خاص این ماتریالیسم، ناتوانیش در درک جهان به صورت یک فرآیند، به منزله ماده‌ای دستخوش تکامل تاریخی بی وقفه، است. این با سطح علم طبیعی آن زمان و با شیوه فلسفه‌بافی متافیزیکی یعنی ضد دیالکتیکی وابسته به آن خوانایی داشت. 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 بتازگی 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 پیچیده هستند 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 قرن هژدهم را به این مناسبت نکوهش کنیم چرا که هگل هم از این لحاظ مستثنی نیست. بنا به باور او، طبیعت، به مثابه 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 پی ریزی بودند و در آن هنگام که همه جا بر اساس این علوم تازه، طلیعه درخشان آخرین نظریه تکامل به پیدایی می‌آمدند (مثلاً در نزد گوته Goethe و لامارک Lamarck) ولی این سیستم چنین اقتضا

داشت؛ از این رو متد به خاطر سیستم مجبور بود به خودش خیانت کند.

همین نگرش غیر تاریخی در حوزه تاریخ هم متداول بود. در اینجا مبارزه با بقایای قرون وسطا چشم‌انداز را کدر میکرد. قرون وسطا همچون هزار سال توحش جهانی و توقف محض تاریخ، معرفی میشد. پیشرفت بزرگی که در قرون وسطا صورت گرفت - گسترش حوزه فرهنگ اروپایی، شکل‌گیری ملت‌های بزرگ یکی پس از دیگری، سرانجام پیشرفت فنی بزرگ سده‌های چهاردهم و پانزدهم - همه اینها نادیده گرفته میشد. بدین گونه، نگرستن معقول به این همبستگی‌های بزرگ تاریخی غیر ممکن شد و تاریخ در بهترین حالت، به منزله مجموعه‌ای از نمونه‌ها و مثالها برای کاربرد فیلسوفان به شمار میرفت.

خرده‌فروشان عامیانه‌سازی که در آلمان سالهای پنجاه [قرن نوزدهم] دست اندر کار 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 این که تئوری را قدری بیشتر تکامل دهند نشان ندادند. گرچه ایده‌آلیسم دیگر چنته‌اش خالی شده بود و انقلاب ۱۸۴۸ هم ضربه مرگباری بر آن وارد آورده بود، ولی از مشاهده ماتریالیسمی که در آن لحظه باز هم به سطح پایین‌تری افول کرده بود، خرسند بود. پس بدون تردید حق با فویرباخ بود که نمیخواست مسئولیت این ماتریالیسم را بر گردن گیرد. فقط او نمیباید نظریه‌های این واعظان دوره‌گرد را با ماتریالیسم به طور کلی اشتباه بگیرد.

ولی در اینجا باید به دو چیز اشاره کرد. نخست این که در طی دوران زندگی فویرباخ، دانش طبیعی در مرحله تخمیر شدیدی بود که تنها در طی آخرین سالهای پنجاه به نتیجه‌ای روشن کننده و نسبی رسیده بود. آگاهیهای علمی جدید تا به آن حد رسیده بود که تاکنون نظیرش شنیده نشده بود ولی تثبیت بستگیهای فیمابین و بنابراین انتظام بخشیدن به این کشفیات از هم گسیخته‌ای که یکی پس از دیگری ظهور میکردند همین اواخر امکان‌پذیر شد. درست است که فویرباخ آنقدر عمر کرده بود که این هر سه کشف تعیین کننده را ببیند - کشف سلول، نظریه تبدیل انرژی و نظریه تکامل که بعداً به نام داروین معروف شد. ولی فیلسوفی منزوی که در خلوت روستا زندگی میکرد چگونه میتواند 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 چنان که باید و شاید از آن استفاده کنند. در این مورد تنها باید شرایط نکبت‌بار آن زمان آلمان را سرزنش کرد که بر اثر آن مثنی لافزن التقاطی و مهمل‌باف کرسیهای فلسفه را غصب کرده بودند و حال آنکه فویرباخ - که چند سر و گردن از آنها بالاتر بود - به زندگی اجباری در روستای کوچکی تن داده بود و در حال ترشیدن. بنابراین، تقصیر فویرباخ نبود که نگرش تاریخی طبیعت - که دیگر امکان آن به وجود آمده و همه یکسونگریهای ماتریالیسم فرانسوی را برطرف کرده بود - برای او دست نیافتنی باقی ماند.

دوم آنکه فویرباخ 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 هم زندگی میکنیم و آن هم - نه کمتر از طبیعت - تاریخ تکامل و علم خود را دارد. مسأله عبارت بود از هماهنگ 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 فویرباخ نزدند. برغم "زیربنا" او در بند قیود ایده‌آلیستی باقی ماند، حقیقتی ک او با این عبارت میپذیرد: "هنگامی که به پیش میرویم با آنها نیستم". ولی این خود فویرباخ 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 اندیشه خود را در برخورد دشمنانه و دوستانه با افراد هم‌ترازش خلق کند، در ذهن منزوی خود پیوراند. در صفحات آتی ما به تفصیل خواهیم دید که او تا چه حد در این حوزه ایده‌آلیست باقی ماند.

تنها در اینجا لازم است اضافه کنیم که اشتراکه در جای غلطی به دنبال ایده‌آلیسم فویرباخ می‌گردد.

"فویرباخ یک ایده‌آلیست است. او به پیشرفت انسان باور دارد." (ص ۱۹)

"با این همه، بنیاد، زیربنای کلی، ایده‌آلیسم باقی میماند. در حالی که ما از تمایلات آرمانی‌مان پیروی میکنیم، واقع‌گرایی برای ما چیزی بیش از یک محافظ در برابر گمراهی نیست. آیا شور، عشق و اشتیاق به حقیقت و عدالت نیروهای آرمانی نیستند؟" (ص VIII)

نخست اینکه، ایده‌آلیسم در اینجا هیچ چیز جز تعقیب هدفهای آرمانی معنی نمیدهد. ولی این الزاماً بیشتر مربوط به ایده‌آلیسم کانت و "امر مطلق وجدان categorical imperative" کانت است؛ هر چند خود کانت فلسفه خود را "ایده‌آلیسم ترانساندانتال transcendental idealism" خواند نه از این لحاظ که او هم در آنجا با آرمانهای اخلاقی سر و کار داشت بلکه به دلیل دیگر که اشتراکه خود به یاد خواهد آورد. این توهم که ایده‌آلیسم فلسفی بر محور باور به آرمانهای اخلاقی - یعنی آرمانهای اجتماعی - دور میزند در خارج از فلسفه در میان بیمایگان آلمانی پیدا شد که از اشعار شیلر Schiller چند تکه از فرهنگی فلسفی به اندازه نیاز خود از بر کرده بودند. هیچ کس شدیدتر از هگل ایده‌آلیست تمام عیار از "امر مطلق وجدان" ناتوان کانت انتقاد نکرده است - ناتوان از این رو که چیزی غیر ممکن تقاضا میکند و بنابراین هیچگاه به هیچ واقعیتی دست نمییابد - و هیچ کس بیرحمانه‌تر از او علاقه احساساتی بیمایگان را برای آرمانهای تحقق‌ناپذیری که شیلر تهیه دیده بود، به تمسخر نگرفته است. (برای مثال رجوع کنید به پدیده‌شناسی او Phenomenology).

دوم اینکه ما نمیتوانیم از این حقیقت خلاص شویم که هر چیز که انسانها را به عمل وامیدارد باید راه عبور خود را از مغزهای آنها باز کند. حتی خوردن و آشامیدن که در نتیجه احساس ارضاء پایان مییابد؛ همه این احساس‌ها به مغز انتقال مییابند. تأثیرات جهان خارجی بر انسان خود را در مغز او بروز میدهند و در همان جا به صورت احساس، اندیشه، انگیزه، اراده و

خلاصه به صورت "تمایلات آرمانی" منعکس میشوند و بدین گونه، به صورت "نیروهای آرمانی" در می‌آیند. پس هر گاه آدمی به این دلیل که "از تمایلات آرمانی" پیروی میکند و میپذیرد که "نیروهای آرمانی" بر او تأثیر دارند باید ایده‌آلیست به شمار 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، به طور کلی در سمتی پیشرونده حرکت میکند، مطلقاً ربطی به تناقض میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ندارد. ماتریالیستهای فرانسه کمتر از ولتر و Rousseau دئیست [۱۳] بر این باور نبودند - حتی تا حد افراط - و غالباً بزرگترین فداکارها را در راه این باور از خود نشان دادند. برای نمونه از دیدرو و Diderot که هیچ کس به اندازه او سراسر زندگیش را وقت "اشتقاق به حصول حقیقت و عدالت" - به معنای حقیقی آن - نکرد. بنابراین اگر اشتارکه همه اینها را ایده‌آلیسم میدانند این فقط ثابت میکند که 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 - هر چند شاید نادانسته - با این کار خود، به نحو بخشش ناپذیری به پیشداوری سنتی کوتاه‌فکرانه به ضد عنوان ماتریالیستی که نتیجه اقترای دیرینه‌ای است که کشیشان به آن زده‌اند، تسلیم میشود. در نزد کوتاه‌فکر بیمایه معنای ماتریالیسم عبارت است از پُر‌خوری، مستی، هرزگی، تکبر، طمع‌ورزی، حرص مال اندوزی، سودجویی و بورس‌بازی و خلاصه همه پلیدیهایی که او خود در خلوت به آنها مشغول است و مراد او از واژه ایده‌آلیسم اعتقاد به فضیلت، نوع‌دوستی و بطور کلی اعتقاد به "دنیای بهتر" است که متصل به رخ دیگران میشکد ولی او خود به آن حداکثر فقط تا آنجا اعتقاد دارد که دل‌افسوده و ملول است یا گرفتار ورشکستگی ناشی از زیاده‌روی‌های "ماده‌گرایانه" مرسوم خود شده است. پس آنگاه است که وی نغمه مطلوب خود را سر میدهد: انسان چیست؟ - نیمی حیوان، نیمی فرشته.

در بقیه مطالب، اشتارکه که رنج زیادی را بر خود هموار میسازد تا از فویرباخ 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 فلسفه کلاسیک آلمانی علاقه‌مندند البته این موضوع مهم است و شاید برای خود اشتارکه هم ضروری جلوه کرده باشد ولی ما این درس را به خواننده نخواهیم داد.

---

## توضیحات

[۹] در میان وحشیان و بربرهای ابتدایی‌تر این ایده هنوز رایج است که صورتهای انسانی که در رؤیا ظاهر میشوند ارواحی هستند که موقتاً اجسادشان را ترک کرده‌اند. بنابراین آدم



واقعی مسئول اعمالی است که شیخ رویایی او به ضد کسی که رؤیا را دیده است مرتکب شده. ایمتورن Imthurn در سال ۱۸۸۴ این باور را مثلاً در میان سرخپوستان گویان رایج یافت. -انگلس

[۱۰] این سیاره نپتون است که ستاره‌شناس آلمانی یوهان گال Johann Galle در سال ۱۸۴۶ در رصدخانه برلن آن را کشف کرد.

[۱۱] agnostics (لاادریون) اینان معتقدند که جهان شناخت پذیر نیست و عقل انسان محدود است و نمیتواند فراسوی داده‌های حسی چیز دیگری را بشناسد.

[۱۲] تئوری فلورژیستیک Phlogistic نظریه‌ای بود که در شیمی قرن هفدهم و هژدهم پذیرفته شده بود. بر طبق این نظریه، در هر جسم قابل اشتعال ماده‌ای بی رنگ، بی بو، بی طعم و بی وزن به نام فلورژیستین وجود دارد که هنگام احتراق از آن خارج میشود. این نظریه تا زمان لاووازیه که برای اولین بار چگونگی احتراق را روشن ساخت معتبر و مقبول بود.

[۱۳] Deism ، اعتقاد به وجود خدا همچون علت نخستین جهان. از این دیدگاه جهان پس از خلق شدن به توسط خدا، به عمل قوانین خودش رها شده است و بدین گونه دخالت خدا را در طبیعت و زندگی بشر انکار میکند.

### ۳ - فویرباخ

ایده‌آلیسم واقعی فویرباخ همین که به فلسفه دین و اخلاق او میرسیم آشکار میشود. او به هیچ وجه در فکر برانداختن دین نیست. او میخواهد آن را تکمیل کند. خود فلسفه باید جذب دین گردد.

"دورانهای مختلف بشریت تنها با تغییرات دینی از یکدیگر متمایز میشوند. یک جنبش تاریخی تنها هنگامی بنیادی است که در دل‌های انسانها ریشه میدواند. دل، شکلی از دین نیست، طوری که دین در دل هم وجود داشته باشد؛ قلب جوهر مادی دین است." (به نقل از

به باور فویرباخ، دین رابطه‌ای است میان آدمها مبتنی بر عواطف، رابطه‌ای مبتنی بر دل، رابطه‌ای که تاکنون حقیقت خود را در تصویری آینه‌وار و تخیلی از واقعیت جُسته است - با واسطه‌ی یک یا چند خدا - تصاویر خود را مستقیماً و بدون واسطه در عشق میان "من" و "تو" مییابد. از این رو، سرانجام، عشق جنسی در نزد فویرباخ به صورت یکی از عالیترین شکل‌های - اگر نه عالیترین شکل - پیروی از دین جدیدش در می‌آید.

روابط میان آدمها که بر محبت استوار است و بویژه روابط میان دو جنس، همزمان با پیدایش انسان وجود داشته است. بویژه عشق جنسی سلسله تکاملی را پیموده و در هشتصد سال اخیر مقامی را احراز کرده که آن را نقطه‌ی مرکزی جبری شعر در طی این دوره ساخته 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 ۹۵-۱۷۹۳ عملاً چنان ناپدید شد که حتی ناپلئون بدون دردسر و درگیری با مخالفان نمیتوانست آن را احیا کند.

ایده‌آلیسم فویرباخ در این است که او صرفاً روابط متقابل را که بر تمایل متقابل میان انسانها استوار است نظیر عشق جنسی، دوستی، شور، فداکاری و جز آن، آنچنان که هستند - بی آنکه آنها را با مذهب ویژه‌ای که در نزد او هم 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. موضوع اصلی برای او این نیست که این روابط خالصاً انسانی وجود دارند، بلکه این است که آنها باید همچون دین راستین و نو به حساب بیایند. آنها قرارست بعد از آنکه مُهر دین به آنها بخورد ارزش تام و تمام خود را کسب کنند. کلمه دین Religion از فعل (religare به معنای موظف کردن و مقید ساختن) مشتق شده و در اصل به معنای قید است. بنابراین هر گونه قیدی میان دو نفر نوعی دین است. این تردستی علم‌الاشتیاقی etymological آخرین تشبث فلسفه‌ی ایده‌آلیستی است. برای این فلسفه واژه، نه به آن معنایی که بر حسب 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 مرادۀ میان دو جنس، مبدل به یک دین میشود تا واژه دین که چنین مطلوب اندیشه‌های ایده‌آلیستی است از گنجینه زبان محو نشود. مصلحان پارسی هوادار لویی بلان Louis Blanc در سالهای دهه ۱۸۴۰ درست به همین گونه سخن میگفتند. آنها هم، آدم لامذهب را تنها همچون هیولایی میتوانستند تصور کنند و همیشه به ما میگفتند "Donc, l'atheisme c'est votre religion!" [خب، پس آتئیسم دین شماست!]. این که فویرباخ میخواست دین راستینی که بر نگرش ماتریالیستی طبیعت استوار است برقرار کند مثل آن است که شیمی جدید را همان قدر حقیقی بدانیم که کیمیاگری را. اگر دین میتوان بدون خدای خود وجود داشته باشد، کیمیاگری هم میتواند بدون سنگ فیلسوف [اکسیر حیات] وجود داشته باشد. تصادفاً میان دین و کیمیاگری رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. سنگ فیلسوف صفات شبه‌خدایی بسیاری دارد و

کیمیاگران مصری-یونانی بنا بر تحقیقات کوپ Kopp و برتوله Bertholet ، در دو سده نخستین میلادی در بسط و گسترش آموزه‌های مسیحی دستی داشته‌اند.

ادعای فویرباخ که "ادوار بشریت تنها با تغییرات دینی متمایز میشوند" به طور قطع نادرست است. نقاط عطف تاریخی بزرگ با تعییرات دینی همراه بوده‌اند - البته تا آنجا که به سه دین جهانی - بودیسم، 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 هم همه قدرت مقاومت خود را از دست دادند. برای ژرمنها کافی بود که با امپراتوری جهانی و محتضر روم و با دین 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 خودبخودی - در وجود آمده بودند، بویژه مسیحیت و اسلام، ما میبینیم که جنبشهای تاریخی عامتر انگ دینی را میپذیرند. حتی 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 آن گونه که فویرباخ گمان میکند در دل‌های انسانها و نیازهای مذهبی‌شان، بلکه باید در سرتاسر تاریخ گذشته قرون وسطا 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 بر پا کرد که منحصراً متکی به اندیشه‌های حقوقی و سیاسی بود و با دین تا آنجا درگیر میشد که جلوی راهش را میگرفت. اما هرگز اتفاق نیفتاد که دین تازه‌ای را جایگزین دین قدیم کند. همه میدانند که چگونه روبسپیر Robespierre در کوشش خود در این زمینه شکست خورد.

در جامعه‌ای که ما باید در آن زندگی کنیم، جامعه‌ای که بر دشمنی طبقاتی استوار است، امکان احساسات صرفاً انسانی در مراودات ما با انسانهای 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 بویژه در آلمان درک مبارزات طبقاتی تاریخی بزرگ را به قدر کافی کور کرده است که دیگر نیازی به غیر ممکن ساختن چنین درکی با تبدیل تاریخ این مبارزات به ضمیمه محض تاریخ کلیسا نداشته باشیم. هم اکنون آشکار است که ما چقدر از فویرباخ فراتر رفته‌ایم. زیباترین عبارات او در تجلیل از مذهب جدیدش - مذهب عشق - امروزه دیگر بر روی هم غیر قابل خواندن شده‌اند.

تنها دینی که فویرباخ 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، جوهر خدایان بیشمار قبیله‌ای و ملی نخستین است. و انسان که این خدا تصویر اوست، پس انسانی واقعی نیست بلکه جوهر انسانهای واقعی بیشمار - انسان انتزاعی - است، یعنی خود باز تصویری ذهنی است. فویرباخ که در هر صفحه‌ای حسیت، جذب شدن در امور کنکرت را موعظه میکند، در عمل، به محض آنکه از رابطه دیگری بجز روابط جنسی بین آدمها 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 فویرباخ در مقایسه با هگل روبرو میشویم. علم اخلاق یا آموزه رفتار اخلاقی هگل فلسفه حق او است 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 در بر میگیرد. در نزد فویرباخ درست برعکس است. در شکل واقع‌گرایانه است زیرا از انسان آغاز میکند ولی مطلقاً ذکر از جهانی که این انسان در آن میزید نمیکنند. 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 بیرون میآید، چنانکه گویی پروانه‌ای از پبله‌ای برون جسته است. بنابراین او در جهانی واقعی که به طور تاریخی در وجود آمده و به طور تاریخی تعیین مییابد، زندگی نمیکنند. درست است که او با دیگر انسانها مرادده دارد، ولی هر یک از این انسانها درست همان قدر انتزاعی است که خود او، در فلسفه دین او، ما باز هم مردان و زنانی داشتیم ولی در اخلاق او این آخرین تمایز ناپدید میشود. البته فویرباخ در فواصل، عبارتی از این گونه هم 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 روحت یا قلبت هم مواد لازم برای اخلاق نخواهد بود". "سیاست باید دین ما شود" و جز آنها.

ولی فویرباخ مطلقاً توانایی استفاده از این اصول را ندارد. این جملات، عباراتی محض باقی میمانند و حتی خود اشتارکه ناگزیر است بپذیرد که به نظر فویرباخ سیاست یک مرز غیر قابل عبور است. "علم جامعه یا جامعه‌شناسی برای او سرزمین ناشناخته است."

او در تلقی خود از تقابل نیکی و بدی، در مقایسه با هگل به همین گونه سطحی است.

هگل تذکر میدهد اگر کسی بگوید 'انسان طبیعتاً نیک است' تصور میکنند سخن بزرگی گفته، اما فراموش میکنند که اگر کسی بگوید 'انسان طبیعتاً بد 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 یک سو، هر پیشرفت تازه‌ای الزاماً همچون اهانتی به چیزهای مقدس، همچون شورش به ضد شرایطی جلوه مینماید که اگرچه کهنه و مهجور است، آداب و رسوم آن را تقدیس کرده است و نیز از سوی دیگر این درست شهوات رذیلت‌آلود انسان - حرص و قدرت‌طلبی - است که هنگام بروز منازعات طبقاتی بصورت اهرمهای تکامل تاریخی به کار میآفتد - واقعیتی که تاریخ فنودالیسم و تاریخ بورژوازی به عنوان نمونه، یگانه دلیل دائمی آن به شمار میرود. ولی فویرباخ به بررسی نقش تاریخی شرّ اخلاقی نمیپردازد. در نزد او تاریخ روی هم رفته قلمروی مرموزی است که در آن او

احساس ناراحتی میکند. حتی گفته‌ او "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 حتی این گفته‌اش هم مطلقاً سترون میماند.

بنابراین آنچه فویرباخ درباره‌ اخلاق برای گفتن به ما دارد تنها میتواند بینهایت کم‌مایه باشد. کشش به سوی خوشبختی، فطری انسان است و از این رو باید اساس اخلاق او را تشکیل دهد. ولی کشش به سوی خوشبختی‌دستخوش 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 بر خواهند 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 هم حق مساوی برای خوشبختی بدهیم. خودداری معقول در مورد خودمان و عشق - باز و باز هم عشق! - در مراوداتمان با یکدیگر، اینها هستند قوانین اساسی اخلاق فویرباخ؛ سایر مسائل از اینها مشتق شده‌اند. و نه باروحترین عبارات فویرباخ و نه شدیدترین مداحیهای اشتارکه نمیتوانند بی ارزشی 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 فویرباخ یا از پیش فرض میکند که این وسایل و اشیاء مورد نیاز به خودی خود در اختیار هر فرد هست یا اینکه توصیه‌ای خوب و غیر عملی برای آن پیشنهاد میکند و بنابراین برای کسانی که این وسایل را ندارند به پیشیزی نمی‌آورد. و خود فویرباخ این مطلب را با عباراتی ساده بیان میکند:

"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 هم مواد لازم برای اخلاق نخواهد بود".

آیا در مورد حق مساوی دیگران در ارضای انگیزه‌شان برای سعادت حرف بهتری هست؟ فویرباخ 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 وسطا میان سرفها و بارونها، هیچ گونه سخنی درباره‌ حق مساوی برای کشش به سوی خوشبختی بوده است؟ آیا کشش طبقه‌ ستم‌دیده به سوی خوشبختی به وسیله "حق قانونی" کشش طبقه حاکم به سوی خوشبختی، بیرحمانه قربانی نشده است؟ ولی این در حقیقت غیر اخلاقی 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 فنودالیسم در برابر گسترش تولید سرمایه‌داری ناگزیر بود تمام امتیازات اشرافی-فنودالی

یعنی امتیازات شخصی را براندازد و تساوی همه افراد را در برابر قانون، نخست در قلمرو حقوق خصوصی سپس بتدریج 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 قائل نیست - البته اگر اصولاً احترامی در میان باشد. و آیا ما در مورد وسایل ذهنی خوشبختی - وسایل آموزشی - وضع بهتری داریم؟ مگر نه اینکه حتی "مدیر مدرسه سادوآ" شخصی افسانه‌ای بیش نیست؟ [۱۴]

باری، بر حسب نظریه اخلاق فویرباخ، بورس سهام عالیترین مظهر کردار اخلاقی است، به شرط آنکه شخص همواره در کار خود - سفته‌بازی - درستکار باشد. اگر کشش من به سوی خوشبختی، مرا به بورس سهام هدایت میکند و اگر در آنجا من نتایج اعمال خود را بدرستی ارزیابی کنم، طوری که تنها متضمن نتایج دلخواه و نه زیانبار باشد، یعنی اگر من همیشه موفق باشم، آنگاه من مجری حکم فویرباخ بوده‌ام. افزون بر این، من به این ترتیب با حق مساوی شخص دیگری که به دنبال خوشبختی خودش است تلافی نکرده‌ام، زیرا آن شخص هم به همان گونه داوطلبانه به بررسی رفت که من رفتم و در عقد معامله مربوطه او هم مانند من از کشش خود به سوی خوشبختی پیروی کرده است. اگر او پول خود را از دست بدهد، معلوم میشود که عمل او غیر اخلاقی بوده است به این سبب که درست حساب نکرده و چون مجازاتی را بر او اعمال کرده‌ام که سزاوارش بوده، پس حتی میتوانم سینه خود را جلو داده مانند یک رادمانتوس [۱۵] جدید بر خود ببالم. عشق هم تا آنجا که یک زبانبازی احساساتی محض نیست بر بورس سهام فرمان میراند چرا که هر کس در دیگران ارضای کشش خودش را به سوی خوشبختی میجوید که درست همان چیزی است که عشق باید به آن برسد و همان گونه است که در عمل باید باشد. باری اگر من با پیش‌بینی درست نتایج اعمال خود قمار کنم، و البته با موفقیت، من به همه دستورات اخلاقی فویرباخ عمل کرده‌ام و در معامله‌ام ثروتمند شده‌ام. به عبارت دیگر، اخلاق فویرباخ بر طبق الگوی جامعه سرمایه‌داری جدید بریده شده است، اگر چه خود او شاید چنین تمایل یا تصویری نداشته بوده است.

و اما عشق! - آری عشق در نزد فویرباخ 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 رد پای خصلت انقلابی آن از فلسفه‌اش ناپدید میشود و تنها این موعظه قدیمی و تکراری بر جای میماند: یکدیگر را دوست بدارید - یکدیگر را بدون توجه به تمایزات جنسی یا طبقاتی در آغوش بگیرید - یک جشن آشتی‌کنان جهانی!

سخن کوتاه، نظریه فویرباخ در باب اخلاق همان است 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، حتی هر صنفی، اخلاق خاص خودش را دارد و حتی این اخلاق هم هر گاه 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 هر گونه بهره‌کشی انسانی به دست انسان دیگر تجلی مییابد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که انگیزه نیرومندی که فویرباخ آن را پیش کشید چگونه برای خود او چنین بیثمر شد. به این دلیل ساده که خود فویرباخ هرگز نکوشید از قلمرو تجرید - که از آن تنفر شدید دارد - به قلمرو واقعیت زنده بگریزد. او شدیداً به طبیعت انسان می‌آویزد 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 فویرباخ میتوان به انسانهای زنده واقعی رسید فقط هنگامی که آنها به منزله شرکت کنندگان در تاریخ در نظر گرفته شوند. و این چیزی است که فویرباخ در برابر آن مقاومت کرد و بنابراین سال ۱۸۴۸ که او آن را درک نکرد، برای او صرفاً عبارت بود از جدایی نهایی با جهان واقعی و گوشه عزلت گزیدن. در این مورد هم 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 فویرباخ بر نداشت به هر حال باید برداشته میشد. پرستش انسان انتزاعی که هسته مرکزی دین جدید فویرباخ را تشکیل میداد باید جای خود را با علم انسانهای واقعی و تکامل تاریخی آنها عوض میکرد. بسط بیشتر دیدگاه فویرباخ به فراسوی فویرباخ را در سال ۱۸۴۵ مارکس در خانواده مقدس آغاز کرد.

---

## توضیحات

[۱۴] عبارت متداول نمایندگان بورژوازی آلمان پس از پیروزی پروسیها در سادوا Sadowa (در جنگ اتریش و پروس در سال ۱۸۶۶) که معنایش این است که گویا پیروزی پروس نتیجه برتری نظام آموزش عمومی پروس بوده است.

[۱۵] Rhadamanthus یکی از سه پسر زئوس که به هوشیاری و عدالتخواهی شهرت داشت. تنظیم قانون کرت را که مورد استفاده دولت‌شهرهای یونانی قرار گرفت به او نسبت میدادند. او پس از مرگ برای دادرسی اموات به اقامتگاه ارواح رفت.

## ۴. مارکس

اشتراوس Strauss ، باوئر Bauer ، اشتیرنر Stirner ، فویرباخ - اینها تا آن حد که قلمرو فلسفه را ترک کردند، تخم و ترکه فلسفه هگلی بودند. اشتراوس پس از نگارش زندگی مسیح و جزئیات Life of Jesus and Dogmatics به مطالعات ادبی در فلسفه و تاریخ کلیسا به سبک رنان Renan پرداخت. حاصل کار باوئر چیزی در زمینه تاریخ خاستگاه مسیحیت بود که البته در جای خود مهم بود. اشتیرنر همان کنجکاو باقی ماند، حتی پس از آنکه باکونین او را با پرودون مخلوط کرد و آمیخته را "انارشسیم" نامید. فقط فویرباخ بود که به عنوان یک فیلسوف اهمیت یافت. اما برای فویرباخ نه تنها فلسفه - که بنا به ادعای او بر فراز علوم خاص در پرواز است و علم‌العلوم است - مرزی غیر قابل عبور، چیزی مقدس و تخطی‌ناپذیر باقی ماند - بلکه او به عنوان یک فیلسوف هم با متوقف شدن در نیمه راه پایین‌تر از یک ماتریالیست و بالاتر از یک ایده‌آلیست بود. او نتوانست هگل را از راه نقد از میدان به در کند. او صرفاً او را همچون چیزی بیفایده کنار انداخت؛ حال آنکه خود او در مقایسه با وسعت و غنای دائرةالمعارفی نظام هگلی، به چیز مثبتی فراتر از مذهب پُر آب و تاب عشق و اخلاقی ناتوان و بیمایه 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. [۱۶]

جدایی از فلسفه هگل اینجا هم نتیجه بازگشت به دیدگاه ماتریالیستی بود. به این معنی که مسأله به درک جهان واقعی - طبیعت و تاریخ - تحویل شد؛ درست به همان گونه که مسأله برای هر کس که فارغ از تصورات و پیش‌ذهنی‌های ایده‌آلیستی به آن نزدیک میشود، مطرح میشود. بیرحمانه تصمیم گرفته شد که هر تصور ایده‌آلیستی را که با فاکت‌های معتبر به اعتبار خود - نه به اعتبار آسمان و ریسمان به هم بافتن - هماهنگ نمیشد 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 بسادگی کنار گذاشته نشد. برعکس کار باید از جنبه انقلابی که در پیش توصیف شد، از شیوه دیالکتیکی، آغاز میشد. ولی این شیوه به شکل هگلیش 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 هم 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 پسردهای 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 تسویه حساب میشد. ما بار دیگر مفاهیم را به گونه‌ای ماتریالیستی، همچون تصاویر اشیاء واقعی در ذهنمان درک کردیم، نه آنکه به اشیاء واقعی به منزله تصاویر این یا آن مرحله از مفهوم مطلق بنگریم. بدین گونه "دیالکتیک"، خود را به علم قوانین عام حرکت جهان خارجی و نیز اندیشه انسانی تبدیل کرد. این دو دسته قوانین از لحاظ جوهر 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 بی پایانی از تصادفات ظاهری بروز داده‌اند. بدین گونه دیالکتیک خود مفاهیم صرفاً بازتاب آگاهانه حرکت دیالکتیکی جهان واقعی شد. بنابراین، دیالکتیک هگلی که تا آن هنگام وارونه و پا در هوا بود بر پا ایستاد. و جالب توجه اینجاست که این دیالکتیک ماتریالیستی که سالها بهترین ابزار کار ما و بُزاترین سلاح ما بوده است نه تنها به دست ما بلکه مستقل از ما و حتی از هگل به دست یک کارگر آلمانی ژوزف دیتزگن Joseph Dietzgen کشف شد. [۱۷]

باری، بدین گونه سوی انقلابی فلسفه هگلی معنای خود را بازیافت و در عین حال از قید اضافات ایده‌آلیستی که مانع بالندگی آن بود رها شد. این اندیشه اساسی بزرگ که جهان نباید به منزله مجموعه‌ای از اشیاء از پیش ساخته و 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 - دستخوش تغییر لاینقطع کون و فسادند، که در آنها به رغم همه تصادفی بودن ظاهری و همه برگشتهای موقت، در پایان، تکامل بالنده خود را متجلی می‌سازند. آری، این اندیشه اساسی بزرگ، بویژه از هنگام هگل به بعد، چنان در شعور عادی نفوذ کرده که در کلیتش اینک بندرت مورد انکار قرار می‌گیرد. ولی تصدیق این اندیشه 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 راه حل‌های 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 حل ناشدنی اند، برای او غلبه ناپذیر جلوه کند. آدمی دیگر میدانند که این تضادها فقط اعتبار نسبی دارند، که آنچه اینک درست مینماید روی نادرستش را هم در خود نهفته دارد که بعداً بروز خواهد کرد؛ درست همانگونه که آنچه اکنون نادرست مینماید، جنبه حقیقی خود را هم در خود داشته که به اعتبار آن در گذشته بصورت حقیقی جلوه کرده است. آدمی میدانند 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 آن را متافیزیک 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 توجیهات تاریخی داشته است: در آن زمان ضروری بود پیش از آنکه امکان رسیدگی به فرایندها فراهم گردد در آغاز به اشیاء توجه شود. آدمی در آغاز مجبور بود بدانند آن چیز خاص چیست پیش از آنکه بتواند تغییراتی را که آن چیز دستخوش آن است مشاهده کند. و وضع علم طبیعی هم چنین بود. متافیزیک کهن که اشیاء را همچون چیزهای از پیش کامل میپذیرفت، از علم طبیعی 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 منظم و قانونمند تغییراتی که آن اشیاء در خود طبیعت دستخوش آنند، میشد برداشت، آنگاه آخرین ساعت عمر متافیزیک کهن در قلمرو فلسفه هم سپری شد. و در واقع در حالی که دانش طبیعی تا پایان سده گذشته بیشتر علم گردآور collecting science، علم اشیاء از پیش کامل بود، در قرن ما [قرن ۱۹] دانش طبیعی اساساً دانشی است نظام دهنده systematizing science، دانش فرایندها، دانش خاستگاه و تکامل این اشیاء و دانش همبستگی که این فرایندهای طبیعی را در یک کل بزرگ پیوند میدهد. فیزیولوژی که فرایندهای ارگانیسمهای گیاهی و جانوری را مطالعه میکند، جنین‌شناسی که با تکامل ارگانیسمها از نطفه تا بلوغ سر و کار دارد، زمین‌شناسی که شکل‌گیری تدریجی زمین را مطالعه میکند، همه اینها زاده قرن 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 منزله 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 ارگانیسمهای عالی به موجب یک قانون عام صورت می‌گیرد بلکه در تغییرپذیری سلول هم، راهی که در آن ارگانیسمها میتوانند نوع خود را تغییر دهند و بدین گونه از تکامل فردی فراتر روند، نشان داده شده است.

دوم تبدیل انرژی که برای ما ثابت کرده است که به اصطلاح تمامی نیروهایی که در نخستین وهله در طبیعت غیر آلی دست اندر کارند - نیروی مکانیکی و متمم 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 کمیّت معینی از آن چیز که ناپدید میشود، کمیّت معینی از چیزی دیگر پدیدار میگردد و بدین گونه حرکت کلی طبیعت به این فرایند قطع نشدنی تبدیل از یک شکل به شکل دیگر در می‌آید.

سرانجام دلیلی که نخست داروین به شکل به هم پیوسته‌ای ارائه داد که سلسله محصولات آلی طبیعت که امروز ما را در بر گرفته‌اند - از جمله انسان - حاصل یک فرایند طولانی تکامل از معدود نطفه‌هایی است که در اصل تک سلولی بودند و نیز این که خود اینها از پروتوپلاسم یا آلبومین که به طرق 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 هم اثبات کنیم. و بنابراین میتوانیم به شیوه‌ای تقریباً منتظم و قانونمند نگرشی جامع از همبستگی در طبیعت با داده‌هایی که خود علم طبیعی بطور تجربی فراهم آورده، ارائه کنیم. فراهم ساختن این نگرش جامع قبلاً وظیفه به اصطلاح فلسفه طبیعی بود. این فلسفه با نشان دادن همبستگی‌های خیالی و ایده‌آل در جای همبستگی‌های واقعی ولی هنوز ناشناخته، پُر کردن جای خالی مدارک حسی واقعی با مجعولات ذهنی و پُل زدن میان شکافهای واقعی در تخیل، میتوانست از عهده این کار برآید. فلسفه طبیعی در طی این راه، مفاهیم بسیار درخشان را ارائه کرد و مبشر بسیاری از کشفیات اخیر شد، ولی مهمات چشمگیری نیز به هم بافت که برآستی جز این نمیتوانست باشد. امروز، هنگامی که آدمی نیازمند آن است 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 حتی 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 غیر لازم بلکه گامی به عقب هم خواهد بود.

اما آنچه در مورد طبیعت صدق میکند و از این رو به منزله یک فرایند تاریخی تکامل، پذیرفته شده است، در مورد تاریخ هم در تمامی شاخه‌هایش و در مورد تمامی علمی که با امور انسانی (و الهی) سر و کار دارند هم صادق است. در اینجا هم فلسفه تاریخ، فلسفه حق، فلسفه دین و جز آن عبارت بوده است از نشان دادن همبستگی ساخته ذهن فیلسوف در جای همبستگی واقعی رویدادهای تاریخی؛ عبارت بوده است از درک تاریخ به طور کلی و نیز در اجزاء جداگانه آن به مثابه تحقق تدریجی ایده‌ها و طبعاً همواره مفاهیم ذهنی خود فیلسوف. بنا بر این باور، تاریخ به سوی هدف ایده‌آل معینی که ناگاهانه، ولی به موجب ضرورت مقدر - مثلاً در نزد هگل به سوی تحقق ایده مطلق - در حرکت بوده و کشش تغییر ناپذیر به سوی این ایده مطلق، همبستگی درونی رویدادهای تاریخی را تشکیل داده است. بدین گونه یک مشیت مرموز جدیدی - ناگاه یا تدریجاً آگاه‌شونده - جانشین همبستگی واقعی ولی ناشناخته میشد. بنابراین در اینجا هم همچون در قلمرو طبیعت، لازم بود که کلک این همبستگی‌های جعلی و ساختگی با کشف همبستگی‌های واقعی کنده شود - وظیفه‌ای که سرانجام به کشف قوانین عام حرکت، که در تاریخ جامعه انسانی خود را به منزله قوانین حاکم بروز میدهند، منتهی میشود.

ولی در یک نقطه، 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 نهایی 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 بویژه 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 هم، به طور کلی، برغم هدفهای آگاهانه تمامی افراد، تصادف ظاهراً بر سطح حکومت دارد. آنچه اراده شده است بندرت روی میدهد. در اکثر موارد هدفهای بیشمار با یکدیگر برخورد و تلاقی میکنند، یا این هدفها از همان آغاز غیر قابل تحققند یا اینکه وسایل رسیدن به آنها ناکافی اند. بدین گونه برخورد و تلاقی اراده‌های فردی و اعمال فردی بیشمار، در حیطه تاریخ وضعی به وجود می‌آورند که کاملاً مشابه وضعی است که در قلمرو طبیعت ناآگاه حکمفرماست. هدفهای اعمال، قصد شده‌اند ولی نتایجی که عملاً این اعمال به بار 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 که با هدف منظور متفاوت است. بدین گونه چنین مینماید که به طور کلی بر رویدادهای تاریخی هم تصادف حکومت میکند. اما در جایی که تصادف بر سطح آن سلطه دارد، عملاً همواره قوانین درونی و نهائی حکومت میکند و مسأله فقط کشف این قوانین است.

انسانها تاریخ خود را میسازند - نتیجه‌اش هر چه می‌خواهد باشد - در آن هر کس به دنبال هدف آگاهانه خویش روان است و درست برآیند این اراده‌های مختلف، در جهت‌های مختلف و برآیند تأثیرات گوناگون بر جهان خارجی است که تاریخ را تشکیل میدهد. پس این پرسش هم 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 حتی انواع هوسهای فردی محض باشند. اما از یک سو 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 هم تنها دارای اهمیت ثانوی هستند؛ و از سوی دیگر این پرسش هم 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 بر حسب انگیزه‌های عمل دآوری میکند؛ انسانهایی را که در تاریخ عمل میکنند به شریف و نا شریف تقسیم میکند و سپس درمییابد که علی‌القاعده شریفان مغبوند و ناشریفان پیروزمند. پس برای ماتریالیسم کهن این نتیجه حاصل میشود که چیز بدردخوری از مطالعه

تاریخ دستگیر آدم نمیشود و برای ما این نتیجه که ماتریالیسم کهن با خودش ناراست است؛ چرا که 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 نیروی 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 بویژه در نزد هگل، این را میپذیرد که انگیزه‌های ظاهری و نیز انگیزه‌های واقعاً عمل‌کننده انسانی 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 این فلسفه این نیروها را در خود تاریخ نمیجوید، بلکه آنها را از خارج، از ایدئولوژی فلسفی، وارد تاریخ میکند. مثلاً هگل به جای تبیین تاریخ یونان باستان از میان بستگیهای درونی خودش، بسادگی میپذیرد که این تاریخ چیزی جز تحقق "صورت فردیت زیبا" و به این لحاظ چیزی جز تحقق یک "اثر هنری" نیست. او درباره یونان باستان چیزهای جالب و عمیق زیاد میگوید اما این امر مانع از آن نمیشود که از پذیرفتن چنین تبیینی که صرفاً یک شیوه سخنوری است امتناع ورزیم.

بنابراین، اگر پرسش، بررسی نیروهای محرکی است که آگاهانه یا ناآگاهانه - و در حقیقت غالباً ناآگاهانه - در پشت انگیزه‌های انسانی 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 در می‌آورد؛ و این نیز نه بطور موقت، برای شعله‌ور ساختن آتشی است که سرعت دارد به خاموشی میگراید، بلکه برای عمل پُر 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، حتی افتخارآمیز، انعکاس مییابند، تنها راهی است که میتواند ما را در مسیر قوانینی که هم در تاریخ بطور کلی و هم در دورانهای خاص و سرزمینهای خاص سلطه دارند، قرار دهد. هر چیز که انسانها را به جنبش وامیدارد 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 نمیکند 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 غیر ممکن بود، دوران کنونی این همبستگی‌ها را بقدری 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 بوربن‌ها همین حقیقت شناخته شد و مورخان دوره اعاده، از تییری Thierry گرفته تا گیزو Guisot،

مینیه Mignet و تییر Thiers ، 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 فرو میبست 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 بزور 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 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 شد. 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 نیازمندهای مبادله که به واسطه این نیروهای مولد گسترش یافته بود، با نظام موجود تولید که تاریخ به ارث گذاشته و قانون آن را ضمانت کرده بود ناسازگار شد؛ یعنی ناسازگار با امتیازات صنف و نیز امتیازات شخصی و محلی بشمار 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 که زمینداران فئودال و استادکاران اصناف نماینده آن بودند، بپا خاستند. نتیجه معلوم است: موانع فئودالی، در انگلیس بتدریج 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 مرحله‌ای 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 چهارچوب تنگ شیوه تولید سرمایه‌داری و در قید و بند این نظام گرفتار است، از یک سو، توده‌های بزرگی از مردم را بیش از پیش به پرولتاریا تبدیل میکند، و از سوی دیگر انبوه باز هم بزرگتری از محصولات غیر قابل فروش تولید میکند. مازاد تولید و فقر عمومی که هر یک علت دیگری است - چنین است آن تضادی که برآیند شیوه تولید سرمایه‌داری است و الزاماً آزادی نیروهای مولد را از راه تغییری در شیوه تولید میطلبد.

بنابراین، دستکم در تاریخ جدید، معلوم شد که تمامی مبارزات سیاسی، مبارزات طبقاتی هستند و تمامی مبارزات طبقاتی برای آزادی، برغم شکل الزاماً سیاسیشان - چرا که هر مبارزه طبقاتی مبارزه‌ای سیاسی است - سرانجام برمیکردد به مسأله رهایی اقتصادی. از این رو - دستکم در این مورد، دولت - نظام سیاسی - فرعی و ثانوی است و جامعه مدنی - قلمرو روابط اقتصادی - عنصر تعیین کننده. نگرش سنتی، که هگل هم به آن کرنش میکند،

در سیمای دولت عنصر تعیین کننده را میدید و جامعه مدنی را تابع آن. ظواهر امر، بر این نگرش حکم میکنند. همان گونه 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 همان گونه نیز تمامی نیازهای جامعه مدنی صرف نظر از اینکه کدام طبقه حاکم است - باید از مجرای دولت بگذرند تا اینکه به شکل قوانین، اعتبار عمومی بیابند. 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 حتی 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 ایجاد میکرد، صادق‌تر باشد. اگر دولت حتی 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 ارضای 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 دورانه‌های پیشین به عمل آید، این نگرش به تمامی تأیید میشود. ولی البته این بررسی از حوصله این رساله خارج است.

اگر دولت و حقوق عمومی ناشی از روابط اقتصادی اند، حقوق خصوصی هم که در حقیقت اساساً روابط اقتصادی موجود میان افراد را - که در شرایط معین عادی است - تضمین میکند، چنین اند. ولی شکلی که به خود می‌گیرند به گونه چشمگیری میتواند 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 بخوابانند. ولی به همان گونه سایر نقاط اروپا، میتوان 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 میتوانست تنها از طریق مجاری حقوقی (عرف) به سطح چنین جامعه‌ای تنزل یابد یا میتوانست با کمک حقوقدانهای به اصطلاح روشنفکر و پابند اخلاق به صورت مجموعه‌ای از قوانین درآید که با سطح چنین جامعه‌ای منطبق گردد، مجموعه‌ای که در این شرایط، از دیدگاه قانونی هم مجموعه بدی خواهد بود (مثل حقوق محلی Landrecht پروس). ولی در این

صورت پس از یک انقلاب بورژوازی بزرگ میتوان مجموعه قوانین کلاسیک جامعه بورژوازی را مثل مجموعه قوانین Code Civile فرانسه بر اساس همین قوانین رومی تدوین کرد. بنابراین اگر قواعد حقوقی بورژوازی صرفاً بیانگر شرایط زندگی اقتصادی جامعه به شکل قانونی هستند، پس، این قواعد میتوانند بر حسب اوضاع و احوال به نحوی خوب یا بد چنین باشند.

دولت خود را به منزله نخستین نیروی عقیدتی در برابر انسان، معرفی میکند. جامعه برای خود ارگانی میآفریند که منافع مشترک خود را در برابر حملات داخلی و خارجی حفاظت کند. این ارگان قدرت دولتی است. این ارگان هنوز به وجود نیامده، خودش را نسبت به جامعه مستقل میکند؛ و برآستی هر چه بیشتر چنین کند بیشتر سازمان یک طبقه خاص میشود و بیشتر برتری آن طبقه را بطور مستقیم اعمال میکند. مبارزه طبقه تحت حاکمیت علیه طبقه حاکم ناگزیر به صورت مبارزه‌ای سیاسی درمیآید، مبارزه‌ای که بیش از هر چیز علیه سلطه سیاسی این طبقه است. آگاهی از همبستگی این مبارزه سیاسی و پایه اقتصادی آن از نظرها پنهان میشود و چه بسا که از میان برخیزد. البته این امر در مورد شرکت کنندگان در این مبارزه کاملاً صدق نمیکند ولی همیشه در مورد مورخان صادق است. از منابع باستانی درباره مبارزات داخلی جمهوری روم تنها آپیان Appian روشنی و بطور مشخص به ما میگوید که نهایتاً دعوا بر سر چه بوده است - مشخصاً ملک ارضی landed property[\*].

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 بگیرند 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 حوزه‌هایی مستقل مورد برخورد قرار میگیرند، که هر کدام از طریق حذف منجم همه تضادهای درونی، قادر و محتاج به تبیینی سیستماتیک هستند.

ایدئولوژی‌های باز هم عالیت‌تری، 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. همان گونه که سراسر دوران رنسانس، از میانه سده پانزدهم به این سو، فرآورده ضروری شهرها و بنا بر این بورگرها بود؛ فلسفه نوحاسته برآیند آن، نیز چنین بود. محتوای این فلسفه در اساس تنها بیان فلسفی اندیشه‌های منطبق با تبدیل بورگهای کوچک و میانه به بورژوازی بزرگ بود. در میان انگلیسیها و فرانسویان سده گذشته در بسیاری موارد به همان اندازه فیلسوف وجود داشت که اقتصاددان؛ این



بروشنی 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 حتی 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 هم به نوبه خود مواد و مصالح مفهومی را گسترش میدهد؛ والا دیگر ایدئولوژی - یعنی مجموعه اندیشه‌هایی که همچون جوهرهای 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 بر حسب شرایط زندگی مادی که نصیب آنها میشود، تکامل مییابد. در مورد گروه‌هایی از اقوام و بویژه در مورد اقوام آریایی (به اصطلاح اقوام هند و اروپایی)، این فرایند به تفصیل در اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای تحقیق شده است. خدایانی که به این گونه 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 مخلیة افراد ادامه دهند و با سقوط آن از میان برمیخاستند. امپراتوری جهانی روم که در اینجا نیازی به بررسی شرایط اقتصادی خاستگاهش نداریم سبب سقوط اقوام کهن شد. خدایان ملی کهن، حتی خدایان رومی که تنها در چارچوب تنگ شهر روم مورد پرستش بودند، به حال انحطاط افتادند. نیاز به تکمیل امپراتوری جهانی با ایجاد دینی جهانی بروشنی در کوششهایی آشکار شد که برای تمام خدایان بیگانه‌ای که در برابر خدایان بومی احترام ناچیزی داشتند، در رم، معابد و قربانگاههای فراهم شود. اما یک دین جهانی جدید را نمیتوان به این شیوه با فرمانی شاهانه در وجود آورد. دین جهانی جدید - مسیحیت - پیش از این از میان مخلوطی از الهیات شرقی - بویژه عبری - و فلسفه عامیانه شده یونانی، بویژه فلسفه رواقی، بآرامی 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، به آن گونه که با ما ارث رسیده است صرفاً شکلی است که به صورت دین رسمی و دولتی درآمد و به این منظور به وسیله "مجمع روحانی نیقیه" [۱۸] تعدیل شده بود. این واقعیت که پس از ۲۵۰۰ سال، مسیحیت دینی دولتی شد، کافی است که نشان دهد که این دین با شرایط آن زمان انطباق یافته بود. در قرون وسطی، در اروپا، به همان اندازه که فنودالیسم گسترش مییافت، مسیحیت به صورت برگردان دینی آن و با یک سلسله مراتب فنودالی متناسب رشد کرد. و هنگامی که بورگرها به پیشرفت آغاز نهادند در مقابل کاتولیک‌گرایی فنودالیسم، بدعت‌گذاری پروتستانی رواج یافت که نخست در جنوب فرانسه در میان آلبیژاییان Albigenses [۱۹] پیدا شده بود، در زمانی که آنجا شهرها به بالاترین نقطه درخشش خود رسیده بودند. قرون وسطی تمامی اشکال دیگر ایدئولوژی - فلسفه، سیاست، حقوق - را به الهیات وابسته کرده بود. یعنی آنها را به شکل اجزای الهیات درآورده بود. بدین گونه 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 همان گونه که بورگرها از همان آغاز دنباله‌ای از پلین‌های 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 هم به رفض بورگری-معتدل و پلین-انقلابی تقسیم شد که این دومی را خود بدعت‌گذاران بورگری با کراهت مینگریستند.

پابرجا ماندن بدعت پروتستان با شکست‌ناپذیری بورگرهای نوحاسته هماهنگ بود. هنگامی که بورگرها به قدر کفایت نیرومند شدند، مبارزه آنها به ضد اشرافیت فئودال که تا آن زمان بیشتر محلی بود بتدریج 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 - پلین‌های شهری، اشراف درجه دوم و دهقانان زمیندار - را متحد کنند. در آغاز کار، اشراف شکست خوردند؛ دهقانان به شورشی برخاستند که اوج تمامی مبارزه انقلابی بود ولی شهرها آنها را تنها گذاشتند و بدین گونه انقلاب به ارتش امیران غیر روحانی تسلیم شد که تمامی حاصل آن را برداشت کردند. از این پس آلمان به مدت سه قرن از صف کشورهای فعال و مستقل داشتند ناپدید شد. ولی در کنار لوتر Luther آلمانی، کالون Calvin فرانسوی ظهور کرد؛ او با تیزی و زیرکی یک فرانسوی حقیقی، خصلت بورژوایی جنبش اصلاح‌گری را آشکار ساخت و به کلیسا شکلی جمهوریخواهانه 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 جمهوریخواهان درآمد؛ هلند را از قید اسارت اسپانیا و امپراتوری آلمان آزاد کرد و جامعه عقیدتی پرده دوم انقلاب بورژوایی را که داشت در انگلیس روی میداد در بر کرد. در اینجا کالون‌گرایی خود را به منزله لفاظه 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 کاتولیکی - که پاپ 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 کرد که تا به امروز در انگلستان متداول است.

در فرانسه اقلیت کالون‌گرا در ۱۶۸۵ سرکوب شد. اینان یا کاتولیک شدند و یا از کشور اخراج. اما خوبی این رویداد در چه بود؟ در آن زمان پییر بایل Pierre Bayle 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 غیر دینی که تنها شکل مناسب یک انقلاب بورژوایی متکامل بود، اجرا کند. در جای پروتستانها آزاداندیشان کرسیهای خود را در مجالس ملی اشغال کردند. بدین گونه مسیحیت وارد واپسین مرحله خود شد و دیگر نمیتوانست به منزله لفاظه عقیدتی آرزوهای طبقه‌ای

متزقی مورد استفاده قرار گیرد. هر چه بیشتر در انحصار طبقات حاکم قرار گرفت و طبقات حاکم از آن فقط به مثابه ابزاری برای حکومت، برای در قید نگهداشتن طبقات پایین سود جستند. افزون بر این هر یک از طبقات متفاوت مذهب مناسب خویش را در خدمت میگرد: اشرافیت ارضی - یسوعیت کاتولیکی، یا ارتدکسی پروتستانی؛ 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 همینکه شکل گرفت، همیشه حاوی مواد و مصالح سنتی است درست به همان گونه 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 شد 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 این دلایل در نوشته‌های دیگر به قدر کفایت فراهم آمده است. ولی این نگرش، به فلسفه در قلمرو تاریخ پایان میدهد درست به همان گونه که نگرش دیالکتیکی طبیعت، تمامی فلسفه‌های طبیعی را هم غیر لازم 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 بیرون رانده شده است، فقط قلمرو تفکر ناب باقی میماند و تا جایی به بقای خود ادامه میدهد که عبارت باشد از: تئوری قوانین خود فرایند تفکر، منطق و دیالکتیک.

با انقلاب ۱۸۴۸، آلمان "با سواد" با تئوری وداع کرد و پا به عرصه عمل گذاشت. صنعت واقعاً بزرگ جانشین تولید کوچک و مانوفاکتور که بر کار جسمانی استوار بود شد. آلمان بار دیگر سر و کلاهش در بازار جهانی پیدا شد. امپراتوری کوچک جدید آلمان [۲۰] دستکم آشکارترین معایب و مفاصدهای را که بر اثر نظام خرده-دولتهای بقایای فئودالیسم و مدیریت بوروکراتیک جلوی این تکامل را گرفته بودند از میان برداشت. ولی به همان اندازه که تفکر و تعمق مطالعه فیلسوف را ترک کرد برای آنکه پرسشگاه خود را در بورس سهام برپا سازد، آلمان باسواد هم 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 میرنجانند یا نه. راست است که علم طبیعی رسمی آلمان موضع خود را در صف مقدم، بویژه در زمینه پژوهشهای تخصصی حفظ کرد؛ ولی حتی مجله آمریکایی Science [علم] بدرستی یادآوری میکند که پیشرفتهای تعیین کننده در زمینه مرتبط ساختن جامع شواهد واقعی 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 در فلسفه - آن شور و شوق بی پروای قدیم برای تئوری همراه با فلسفه کلاسیک اکنون کاملاً ناپدید شده است و

التقاطی‌گری میان‌تهی و علاقه‌مشتاقانه به شغل و درآمد که تا حد مبتذلترین رقابتهای برای به چنگ آوردن شغل تنزل کرده، جایگزین آن شده است. نمایندگان رسمی این علوم به صورت اندیشه‌پردازان بی نقاب بورژوازی و دولت موجود درآمده‌اند؛ درست در زمانی که این هر دو در دشمنی آشکار با طبقه کارگر موضع گرفته‌اند.

تنها در میان طبقه کارگر استعداد آلمانی در تئوری‌گزند ناپذیر مانده است. در این طبقه، نمیتوان آن را نابود کرد. در اینجا کسی به دنبال شغل، سودجویی یا حمایت لطف‌آمیز از بالا نیست. برعکس، هر چه علم بیرحمانه‌تر و بی‌غرضانه‌تر 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 در صدد یافتن آن برآمده بود و نه انتظارش را داشت. جنبش طبقه کارگر آلمان وارث فلسفه کلاسیک آلمان است.

---

## توضیحات

[۱۶] 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 بویژه در پراخت و تکمیل آن داشته‌ام. اما بخش بزرگتر اصول اساسی آن، بویژه در زمینه اقتصاد و تاریخ و بیش از همه، تنظیم دقیق و 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 میتواند بدون من هم از عهده بر آید. آنچه را مارکس به انجام رسانید من نمیتوانستم انجام بدهم. مارکس، برتر، دوراندیش‌تر، تیزبین‌تر و ژرف‌نگرتر 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 جوش خورده است. - انگلس

[۱۷] نگاه کنید به "ماهیت کار مغز انسان به توصیف یک کارگر یدی" *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter.* Hamburg, Meissner

[۱۸] مجمع روحانی نیقیه *Council of Nicaea* نخستین شورای کلیسایی جهان که در سال ۳۲۵ میلادی نیقیه واقع در ترکیه کنونی تشکیل شد تا به دعوایی که بر سر رتبه مسیح بین

کشیشان پیش آمده بود فیصله بدهد. -م

[۱۹] Albigenses پیروان یک فرقه مذهبی بودند که در قرنهای ۱۲ و ۱۳ میلادی، جنبش علیه کلیسای کاتولیک رم را رهبری میکردند. نام این فرقه از نام شهر آلبی Albi در جنوب فرانسه مشتق شده است.

[۲۰] "امپراتوری کوچک آلمان" - اصطلاحی است که به امپراتوری آلمان بدون اتریش، که در سال ۱۸۷۱، تحت هژمونی پروس سر بر آورد، اطلاق میشود.

بر گرفته از سایت آرشیو عمومی آثار مارکس، انگلس

توضیح مسئول سایت آرشیو عمومی:

[\*\_] در لغتنامه‌های انگلیسی هیچ جا نمی‌بینید که property مترادف و هم‌معنی با ownership معرفی شده باشد. ownership یعنی مالکیت و property خود ملک است، نه "مالکیت". با اینحال در ترجمه‌های فارسی، معلوم نیست به چه دلیل، private property را "مالکیت" خصوصی و landed property را "مالکیت" ارضی ترجمه میکنند! اولی یعنی ملک خصوصی (در مقابل ملک مشاع متعلق به جامعه) دومی یعنی ملک ارضی (دارایی تبدیل به زمین شده). باید توجه داشت که "زمین" همان "ملک ارضی" نیست. ملک ارضی یا landed property زمینی است که برای صاحبش درآمد می‌آفریند بدون آنکه صاحب زمین خودش در آن زمین زندگی یا کار کند. زمینداری که خودش ساکن زمینش است و در بهره‌برداری از آن دخیل است فقط صاحب زمین land-owner است نه صاحب ملک ارضی. landed property تبدیل شدن زمین به ملک ارضی در مراحل بالاتر تکامل فنودالیزم روی میدهد و در مراحل بدوی آن وجود بارزی ندارد. نفهمیدن این تفاوتها باعث شده است در یکی از ترجمه‌ها، مترجم فارسی از قول مارکس و انگلس مدعی شود که "در شرق مالکیت ارضی وجود نداشته است"! در صورتی که مارکس و انگلس در مکاتبتشان به هم گفته‌اند در شرق landed property مثل غرب وجود نداشته است و زمینهایی که مالکینشان ساکن و درگیر کار بهره‌برداری از آنها نباشند، یا بعبارت دیگر "زمینهای متعلق به ملاکین غیابی"، نادر بوده‌اند.