



خانواده مقدس

نقدی بر نقد نقادانه علیه برونو بائور

کارل مارکس ، فردریش انگلس

www.k-en.com

info@k-en.com

ترجمه‌ی : نیرداد نیکی

مارکس - انگلس

خانواده‌ی مقدّس

یا نقدی

بر نقد نقادانه

علیه برونوباوئر و اصحابش

ترجمه از: تیرداد نیکی

- انتشارات صمد (سازمان چاپ و بخش کتاب)
- خانواده مقدس
- کارل مارکس - انگلس
- چاپ اول، بهار ۱۳۵۸
- تمام حقوق برای مترجم محفوظ است.

ترجمه‌ی این کتاب به خاطره‌ی دوست
گرانقدر، بزرگوار و فراموش‌نشده‌ی، زنده
یاد دلشاد نیلچیان تقدیم می‌شود.

«مترجم»

گفتار مترجم

و خانواده مقدس،^۱ یکی از اولین آثار مشترک مارکس و انگلس است که در آن غناء جامع الاطراف اندیشه‌های آنان در مورد مسائل اجتماعی با وضوح کاملی بیان می‌شود. لنین در این باره می‌نویسد: «مارکس در اینجا از فلسفه هگل به سوسیالیسم می‌رسد؛ این گذار، به وضوح قابل شناخت است و می‌توان دید مارکس از پیش به چه چیزی دست یافته و چگونه به قلمرو اندیشه‌های نوین انتقال یافته است. (لنین - ج ۳۸ - ص ۸) مارکس برآنست که تضاد بین نوع انسان (یعنی، زندگی اجتماعی) و فرد انسان (یعنی، نیازمندیهای زندگی فردی) در جوامع طبقاتی موجب از خودبیگانگی و سرخوردگی می‌شود و او را به سوی دوگانگی شخصیت و فریب و خودفریبی می‌کشاند، انسان را و می‌دارد یکی خودش باشد، یکی برای جامعه، یا به دیگر سخن، روابط میان انسانها را به روابط سالوسانه بدل می‌سازد.

مارکس ضمن بررسی شخصیت‌های ژمان «اسزور پاریس» اوژن سو، رمان‌نویس فرانسوی و انتقاد از سوسیالیسم احساساتی او، نشان می‌دهد که احساسات شریف و بزرگ‌منشانه هرگاه به سرحد نهایی برسد نتایجی به بار می‌آورد که با ثمرات بزرگترین معایب قابل قیاس است، اما در عین حال بزرگترین داهیه و فسون‌ساز جهان همیشه همان سادگی باقی خواهد ماند. انسان در جوامع طبقاتی، بتدبازی است که بر لب پرتگاه می‌رقصد؛ در آنجا هیچ چیزی کامل نیست، مگر بدبختی. ثروت، این گواهی‌نامه‌ی گستاخی، در دست بورژوازی حتی وسیله‌ای می‌شود تا با ایجاد انجمن‌های دُن کیشوتی خیریه، تیره‌روزی انسان را وسیله سرگرمی و مشغولیت و ارضاء حُب ذات خود کند.

«خانواده‌ی مقدس» با انتقاد از «نقد» (برونوباوئر) و برداشت ذهنی او و اعوان و انصارش از رویدادهای تاریخی و معیوب‌سازی نظریات پرودن از طریق ترجمه و تفسیر آراء او، آغاز می‌شود. مارکس در بررسی طنزآمیز خود از نظریات آنان خاطرنشان می‌سازد که وقتی با رویدادها و تاریخ تماس گرفته می‌شود، می‌بایست مسایل مشخص و ریشه‌های طبقاتی جریانه‌های گوناگون تشریح شود و نه احکام من درآوردی و دلخواهانه.

مارکس و انگلس تحلیلی نیز از فلسفه هگل بدست می‌دهند و آن را به‌مثابه‌ی ترکیبی از فلسفه اسپینوزا و فیخته توصیف می‌کنند و درعین حال تضاد مستتر در آن را آشکار می‌سازند.

یکی از موارد شایان ذکری که در این کتاب مورد تحلیل قرار می‌گیرد، نقش زن در جامعه و آزادی او است. مارکس این حکم علمی را تصریح می‌کند که تحقیر و خفت جنس مؤنث، ویژگی اساسی دوران بربریت و نیز دوران تمدن است. تنها تفاوت این است که نظام متمدنانه، هر ردیلتی را که بربریت به‌شکلی ساده مرتکب می‌شود به‌صورت چیزی مرگب، دوپهلوه، مبهم و رباکارانه ترویج می‌دهد. مارکس درعین حال شرط‌رهایی زن در جامعه را مقیاس طبیعی آزادی و رهایی عمومی می‌داند.

در بخشهایی از اثر حاضر باستان‌شنای بخش مربوط به «پیکار نقادانه علیه ماتریالیسم فرانسوی» که آنتونیو گرامشی آن را «تحسین برانگیز» خوانده، شیوه و طرز بیان مصنفان بخاطر جنبه‌ی مناظره‌ای مسائلی روز مورد بحث، برای خواننده‌ای که در نتیجه‌گیری بی‌صبر است، بسخن گرامشی «مبهم» بنظر می‌رسد، ولی معهذاتن اوزش این بخش‌ها نیز برای آشنائی با روش جدلی و تحلیلی مصنفان در برخورد با مسائل مشخص و «به‌مثابه‌ی سند اولیه‌ای که نطفه‌های پرنیوخ جهان‌بینی نوین را دربردارد، از حد و قیاس فزون است».

توضیحات مترجم با ذکر: (م) و حواشی هیئت تحریریه با ذکر: ه.ت در ذیل صفحات مربوطه در ترجمه حاضر مشخص گردیده است.

فهرست مندرجات

- گفتار مترجم ۳
- از طرف هیئت تحریریه ۱۱
- پیشگفتار ۱۵
- فصل ۱- «نقد نقادانه در هیئت استاد صحاف» یا نقد نقادانه
به مثابه‌ی جناب رایش‌آرت (از انگلس) ۱۷
- فصل ۲- «نقد نقادانه» به مثابه‌ی «صاحب ماشین آلات» یا نقد
نقادانه به مثابه‌ی جناب پولبوس (ژول) فائوخر (از انگلس) ... ۲۲
- فصل ۳- «جامعیت نقد نقادانه» یا نقد نقادانه به مثابه‌ی
جناب یُت (یونگ نیس؟) (از انگلس) ۳۱
- فصل ۴- «نقد نقادانه» به مثابه‌ی «آسودگی خیال دانش»،
یا «نقد نقادانه» به مثابه‌ی جناب ادگار ۳۴
- ۱- اتحادیه‌ی کارگران «فلورانریستان» (از انگلس) ۳۴
- ۲- «براد» درباره‌ی روسپیان (از انگلس) ۳۶
- ۳- عشق (از مارکس) ۳۷
- ۴- پرودن (از مارکس) ۴۲

- ۴۳ وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۱
- ۵۶ ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۱
- ۶۲ ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۲
- ۶۸ وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۲
- ۶۹ ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۳
- ۷۷ وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۳
- ۸۷ ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۴
- ۹۱ وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۴
- ۹۲ ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۵

فصل ۵- «نقد نقادانه» به مثابه‌ی متافیزیک فروش یا «نقد

- ۹۸ نقادانه» به مثابه‌ی جناب سلیگا
- ۹۹ ۱- «راز مدنیت منحط» و «راز عدم حقانیت در دولت»
- ۱۰۲ ۲- راز تأویل شهودی
- ۱۰۹ ۳- «راز مجمع فره‌بخته»
- ۱۲۵ ۴- «راز مندی نفوی و پارسایی»
- ۱۲۹ ۵- «رازوری، یک سخریه»
- ۱۳۵ ۶- کبوتر قمری (ریژولت)
- ۱۳۷ ۷- نظام جهانی اسرار پاریس

فصل ۶- نقد نقادانه‌ی مطلق، یا نقد نقادانه به مثابه‌ی جناب برونو

- ۱۴۰ ۱- نخستین کارزار انتقاد مطلق
- ۱۴۰ الف) «روح» و «توده»
- ۱۵۶ ب) مساله‌ی بهرد شماره ۱ - طرح مساله

- (ج) تلمیحات رمزآلود هینریخ شماره ۱. درباره‌ی
سیاست، سوسیالیسم و فلسفه سوسیالیسم و فلسفه.. ۱۶۳
- ۲- دو مین کارزار نقد مطلق ۱۶۵
- الف) هینریخ شماره ۲ «نقد» و «فوبرباخ»
تخطئه‌ی فلسفه ۱۷۰
- ب) مسأله‌ی یهود شماره ۲- کشفیات نقادانه درباره‌ی
سوسیالیسم، حقوق و سیاست (ملیت)..... ۱۷۰
- ۳- سو مین کارزار نقد مطلق ۱۷۸
- الف) تزکیه‌ی نفس نقد مطلق - گذشته‌ی «سیاسی» اش. ۱۷۸
- ب) مسأله یهود شماره ۳ ۱۹۱
- ج) پیکار نقادانه علیه انقلاب فرانسه ۲۱۳
- د) پیکار نقادانه علیه ماتریالیسم فرانسوی ۲۲۴
- هـ) غلبه‌ی نهایی بر سوسیالیسم ۲۴۲
- و) دور شهودی نقد مطلق و فلسفه خودآگاهی ۲۴۶
- فصل ۷- مکاتبات نقد نقادانه ۲۶۰
- ۱- توده‌ی نقادانه ۲۶۰
- ۲- «توده‌ی غیرنقادانه» و «نقد نقادانه» ۲۶۹
- الف) «توده منحجر» و «توده ناراضی» ۲۶۹
- ب) «توده‌ی رقیب القلب» و «مشتاق رهایی» ۲۷۴
- ج) فیض و رحمتی که به توده ارزانی شد ۲۷۸
- ۳- توده‌ی غیرمنتقدانه نقادانه یا «نقد» و «محفل رنگین برلن». ۲۸۰
- فصل ۸- مسیر ناسوتی و تطوّر «نقد نقادانه» یا «نقد نقادانه»

- ۲۹۴ به‌مثابه‌ی رودلف، شاهزاده‌ی گرولدشتاین
- ۲۹۶ ۱- تبدیل نقادانه قصاب به‌سگ، یا شورینور
- ۳۰۲ ۲- رازگشایی سر مذهب نقادانه، یا فلوردوماری
- ۳۰۲ الف) «مارگریت» شهودی
- ۳۰۶ ب) فلوردوماری
- ۳۲۱ ۳- مکاشفه‌ی اسرار قوانین
- ۳۲۱ الف) آقامعلم، یا نظریه‌ی جزایی جدید
- ۳۲۱ راز زندان انفرادی فاش می‌شود. اسرار پزشکی
- ۳۴۰ ب) پاداش وکیفر. عدالت دوگانه (همراه با یک جدول)
- ۳۴۴ ج) فنای انحطاط درون مدنیت و عدم حقانیت در دولت
- ۳۴۵ ۴- راز گشوده‌شده‌ی دیدگاه
- ۵- مکاشفه‌ی راز بهره‌وری از انگیزه‌های انسانی با
- ۳۴۹ کلمانس دارویل
- ۳۵۲ ۶- مکاشفه‌ی راز‌رهایی زنان، یا لوثیز مورل
- ۳۵۴ ۷- مکاشفه‌ی اسرار علم اقتصاد
- ۳۵۴ الف) مکاشفه‌ی نظری اسرار علم اقتصاد
- ۳۵۶ ب) بانک مستمندان
- ج) مزرعه نمونه در بوکه‌وال
- ۳۶۲ ۸- رودلف «راز مکشوف شده‌ی کلیه‌ی اسرار»
- ۳۷۸ فصل ۹- واپسین داوری نقادانه
- ۳۸۱ مؤخره‌ی تاریخی
- ۳۸۲ توضیحات
- ۴۰۲ فهرست اسامی

از طرف هیئت تحریریه

«خانواده‌ی مقدس» یا نقدی بر نقد نفاذانه، علیه برونوبائوئر و شرکاء، نخستین اثر مشترک کارل مارکس و فریدریش انگلس می‌باشد. در پایان اوت ۱۸۴۴، مارکس و انگلس در پاریس ملاقات کردند، دبدار آنان آغاز کار خلاقانه‌ی مشترکشان در کلیه‌ی زمینه‌های فعالیت نظری و عملی بود. تا این هنگام، مارکس و انگلس گذار از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم، از دموکراتیسم انقلابی به کمونیسم را کامل کرده بودند. اثر جدلی «خانواده‌ی مقدس» در پائیز ۱۸۴۴ در پاریس نگارش یافت. این اثر بیانگر و تکوین پیشرفت جهان‌بینی انقلابی ماتریالیستی مارکس و انگلس می‌باشد.

مارکس و انگلس در «خانواده‌ی مقدس» انتقاد کوبنده‌ای از نظریات ذهنی هگلیان‌بست‌های جوان از موضع ماتریالیسم پیکارجویانه بدست می‌دهند. آنان ایضاً فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود هگل را مورد سنجش قرار می‌دهند: عنصر معقولانه در دیالکتیک او را مورد نائید، و از جنبه رازورزانه‌ی آن انتقاد می‌کنند.

«خانواده‌ی مقدس» برخی تره‌های بنیادین ماتریالیسم تاریخی و

ماتریالیسم دیالکتیک را فرموله می‌کند. مارکس در آن به ایده‌ی اساسی ماتریالیسم تاریخی - نقش تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ی تولید در تکامل جامعه - نزدیک می‌شود. مارکس و انگلس بار در نظریات ایده‌آلیستی تاریخ که تا آن زمان تسلط داشت، مدلل می‌سازند که خود ایده‌های مترقی تنها می‌تواند جامعه را به‌ورای ایده‌های نظام کهن هدایت کند، «برای عملی ساختن ایده‌ها، به انسان‌هایی نیاز است که بتوانند نیروی عملی اعمال کنند» حکمی که در این اثر پیش کشیده می‌شود دایره براینکه توده‌ها سازندگان تاریخ بشریت‌اند از اهمیت قدر اولی برخوردار است. مارکس و انگلس نشان می‌دهند هر قدر عمل تاریخی اساسمند و مستدل تر شود، به همان اندازه تعداد توده‌هایی که امرشان آن عمل است، افزایش می‌یابد. لنین به‌ویژه بر اهمیت این اندیشه تأکید می‌ورزد و آن را به‌مثابه یکی از عمیق‌ترین و پراهمیت‌ترین تزه‌های ماتریالیسم تاریخی توصیف می‌نماید. خانواده‌ی مقدس شامل، نظر تقریباً نضج یافته‌ی نقش تاریخی پرولتاریا به‌مثابه طبقه‌ای است که به‌واسطه موقعیت خود در جامعه‌ی سرمایه‌داری، «می‌تواند و می‌بایست خود را آزاد سازد.» و در عین حال کلیه‌ی شرایط غیرانسانی حیات جامعه بورژوازی را از میان بردارد، زیرا «بیهوده نیست که او مکتب دشوار اما آهنین کار را تجربه می‌کند. حرف بر سر این نیست که این یا آن پرولتاریا، یا حتی کل پرولتاریا در حال حاضر چه چیزی را به‌مثابه‌ی هدف خود تلقی می‌کند، مسأله بر سر این است که پرولتاریا چیست، و بر وفق این هستی، از لحاظ تاریخی مجبور بانجام چه کاری است.»

بخش حائز اهمیت این اثر «پیکار نقادانه علیه ماتریالیسم فرانسوی» می باشد، که در آن مارکس بطور خلاصه تکامل ماتریالیسم در فلسفه اروپای غربی را تشریح می کند و نشان می دهد که کمونیسم نتیجه‌ی منطقی فلسفه‌ی ماتریالیستی است.

خانواده‌ی مقدس عمده‌تاً تحت تأثیر نظریات ماتریالیستی لودویگ فویرباخ نگاشته شده است که خود تا حدود زیادی مؤثر در گذار مارکس و انگلس از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم بود؛ این اثر هم چنین شامل عناصر انتقاد از ماتریالیسم متافیزیکی و مشاهده‌ای فویرباخ است که در بهار ۱۸۴۵ در تزهایی درباره‌ی فویرباخ ارائه شده است. انگلس بعدها جایگاه «خانواده‌ی مقدس» را در تاریخ اندیشه مارکس مشخص می سازد هنگامی که می نویسد: «می بایست علم مربوط به افراد واقعی و تکامل تاریخی آنان را جایگزین کیش انسان مجرد، این هسته مذهب نوین فویرباخ ساخت. این تکامل بعدی نظریه‌ی فویرباخ که از حدود فلسفه‌ی وی فراتر می رود، در سال ۱۸۴۵ به وسیله‌ی مارکس در کتاب «خانواده‌ی مقدس» آغاز گردید.» (ف. انگلس - لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان)

خانواده‌ی مقدس برخی از اصول علم اقتصاد مارکسیستی را فرموله می کند. مارکس برخلاف سوسیالیست‌های تخیلی اجتناب ناپذیری عینی پیروزی کمونیسم را بر این واقعیت بنا می نهد که مالکیت خصوصی بر وسایل تولید در حرکت اقتصادی خود، نابودی و فنای خویش را بدنبال خواهد آورد.

«خانواده‌ی مقدس» بدورانی مربوط می شود که پروسه‌ی تکوین

مارکسیسم هنوز کامل نشده بود. این حقیقت در مصطلحاتی که مارکس و انگلس به کار می بردند بازتاب می یابد. اصطلاحات علمی مارکسیستی بتدریج توسط مارکس و انگلس ساخته و پرداخته شد و مشخص گشت.

پیشگفتار

اومانیسیم واقعی در آلمان دشمن خطرناک تری از روح‌گرایی یا ایده‌آلیسم شهودی^۱ ندارد، که «خود آگاهی» یا «روح» را جایگزین انسان واقعی نوعی می‌سازد و همراه با انجیل نویسان می‌آموزد: «همانا روح است که نیرو می‌بخشد؛ از جسم هیچ سودی عاید نمی‌شود». بر واضح است این روح غیر جسمانی فقط در تخیل خود روحانی است. آنچه در نقد باوئر با آن به‌مناظره بر می‌خیزیم، همانا تعقل شهودی است که خود را به‌مثابه کاریکاتور باز می‌آفریند؛ ما در آن کامل‌ترین بیان اصل مسیحی - آلمانی را که با آخرین کوشش خود دست می‌بازد تا «نقد» به قدرتی عروج طلب تبدیل شود مشاهده می‌کنیم.

رساله‌ی ما نخست و قبل از هر چیز به‌روزنامه‌ی «آلگماینه لیترا تور - تسایتونگ» برونو باوئر می‌پردازد. که هشت شماره‌ی نخستین آن در جلوی روی ما قرار دارد. زیرا در آن نقد باوئر، و توأم با آن لاطائلات تعقل شهودی آلمان بطور اعم، به ذروه‌ی اوج خود می‌رسد. نقد

نقادانه (نقد لیتراتور تاسیتونگ) هر اندازه کامل تر واقعیت را از طریق فلسفه به کمدی آشکاری برگرداند، بیشتر آموزنده است - برای مثال نگاه کنید به فائوخر و سلیگا. - لیتراتور تاسیتونگ، مطالبی را عرضه می دارد که از طریق آن حتی قاطبه خلق می تواند درباره ی توهمات فلسفه ی نظری اطلاع حاصل نماید. این هدف کتاب ما است.

رساله ی ما به طبع توسط موضوع آن معین می شود. نقد نقادانه در تمامی جوانب از سطحی که قبلاً تکامل نظری آلمانی بدان نایل گشته، پائین تر است. بنابراین ماهیت موضوع ما در اینجا، خودداریمان را از بحث بیشتر درباره ی خود این تکامل موجه میسازد.

نقد نقادانه ضروری می سازد تا برغم آن، نتایج بخودی خود از پیش بدست آمده، بیشتر مورد تصدیق قرار گیرد.

به این جهت، ما این مناظره را به مثابه مقدمه ای بر آثار مستقلی که در آن - به طبع هر یک از ما به نوبه ی خود - نظر صریح و بالنتیجه برخوردار قطعی خویش به آئین های فلسفی و اجتماعی به مراتب جدیدتر را به دست می دهد، عرضه خواهیم داشت.

پاریس، سپتامبر ۱۸۴۴

انگلس - مارکس

فصل ۱

«نقد نقادانه در هیئت استاد صحاف»،
یا
نقد نقادانه‌ی به‌مثابه‌ی جناب رای‌شارت^۱

هرچند که نقد نقادانه خود را برتر از توده‌ها می‌پندارد، مع الوصف دارای شفقت بیکرانی نسبت بدانان است و پاندازه‌ای بدیشان علافه دارد که یگانه پسر مولود خود را گسیل داشت تا کلبه‌ی کسانی که بدو معتقدند از دست نروند، بلکه بتوانند دارای حیاتی نقادانه باشند. نقد به‌توده تبدیل شد و در میان ما سُکنی گزید و ما جلال و کبریای او، جلال و کبریای یگانه پسر مولود پدر را دیدیم^۱. به عبارت دیگر، نقد سوسیالیستی می‌شود و از «آثاری دربارهی «دریوزگی عمومی» سخن می‌گوید و برابری با خدا راه گناه نمی‌شمارد، بلکه خود را بیگانه می‌سازد و هیئت استاد صحاف را می‌گیرد و خود را تا حدّ لاطائلات -

۱. تلمیحی است از آیات انجیل (عهد جدید) ... (م)

در واقع حتی تا حد لاطائلات نفاذانه به زبان‌های خارجی، مورد تحقیر قرار می‌دهد. او، که عفت باکره‌گی ملکوتی‌اش از تماس با توده‌ی گناهکار جذامی نضیع می‌شود، تا حد عنایت به «بودنس»^۱ و «کلیه‌ی نگارندگان در یوزگی عمومی» برخوردار می‌آید و «برای سال‌ها این سرّ عصر حاضر را گام به گام تعقیب می‌کند». او نگارش برای خبرگان را خوار می‌شمارد، و به خاطر خلاق‌الله قلم می‌زند و کلیه‌ی مُصطلّحات نامربوط، کلیه‌ی «مغلق‌گویی‌های لائینی، و زبان نامفهوم حرفه‌ای را تخطئه می‌کند» او همگی اینها را در آثار سابقین تخطئه می‌کند، زیرا انتظاری بیش از اندازه است تا از نقد بخواهیم به این «دستور اداری» گردن نهد. معه‌ذا تا حدی این کار را انجام می‌دهد و با آرامشی قابل تحسین، اگرچه نه خود کلمات، دست‌کم مضمون آنها را رد می‌کند. چه کسی او را به خاطر استفاده از «انبوه عظیم کلمات مغلق خارجی مورد شماتت فرار خواهد داد. هنگامی که بکرات نشان می‌دهد که خود او قادر به درک این کلمات نیست؟ نمونه‌هایی چند در اینجا ذکر می‌شود:^۲

«این علتی است که چرا گدای کده‌های در یوزه‌گری، ایشان را به‌دهشت می‌اندازد.»

«تعلیم جورکشی که در آن هر حرکت تفکر بشری به‌پنداری از زن لوط تبدیل می‌شود.»

«برشالوده‌ی این بنای معظم بسیار شگرف هنر.»

«این مضمون عمده‌ی وصیت‌نامه‌ی سیاسی «اشتاین» است که

۱. Boz (باز) تخلص چارلز دیکنس، که از طرف رایشنارت به‌صورت

Bodz معیوب شده است. ه. ت.

این دولتمرد کبیر، آن راحتی قبل از کناره‌گیری از خدمت فعالانه‌ی دولتی و کلیه‌ی معاملات آن، تسلیم نمود.
 «این مردمان در آن زمان برای چنین آزادی جامعی هنوز سعه‌ای نداشتند.»

«توسط سخنان فریبنده، با این ابقان که در پایان فعالیت روزنامه نگارانه‌ی خود که فقط اعتماد کماکان وجود داشت.»

«برای درک رفعت دولت‌کده‌ای مردانه که بالاتر از ترس جریان عادی و جبونانه ارتقاء می‌یابد، به تاریخ پشت کرده و با شناختی از نظام دولتی عمومی خارجی ارتزاق می‌شود.»

«تعلیم و تربیت رفاہ ملی عمومی.»

آزادی، در آغوش مأموریت ملی پروسی تحت مراقبت مسئولان مرده قرار دارد.»

«پوبلیسیسم اندامور - همگانی.»

«مردمی که برای ایشان حق جناب «بروگه من» گواهی بلوغ مربوط به غسل تعمید را تسلیم می‌کند.»

«نفع شخصی حقیرانه سرعت کلیه‌ی وهمیات اراده‌ی ملی را از میان می‌برد.»

«ولع به منظور استفاده‌های کلان، روحیه‌ای بود که به کل دوران اصلاح دینی نفوذ نمود و با مقدار کافی از بی‌اعتنایی به عصر جدید وا گذاشته شد.»

«آیده مبهم اهمیت سیاسی، می‌بایست در ملیت ایالتی پروسی یافت شود که برخاطره سترگ تاریخ قرار دارد.»

«کراهت از میان رفت و به شرط کاملاً مُعْظَمی تبدیل گشت.»

«در این گذار بدیع هرکس به شیوه‌ی خود در چشم‌انداز خاص‌اش، آرزوی خاص‌اش را پیش می‌کشد.»

«درس شرعیات با زبان کلمات مدهائنه‌آمیز سلیمان‌مآبانه که همچون کبوتری بگ‌بگوکنان! به آرامی در اقلیم شفقت و جلوه‌های

رعد آسا نمایان می‌شود».

«جمعیت نصرگرایان سی و پنج سال مسامحه».

«غرض سهمگین به شهروندان توسط یکی از عمال شهرداری سابق، می‌توانست با خونسردی ذهن و بی‌زهی نمایندگان ما به تجربه درآید، هرآینه، نظر «بندا Benda»ی منشور مدینه ۱۸۰۸، تحت لوای مذلّت نگرشی مسلمان، با توجه به ماهیت کاربرد منشور مدینه، بسط و تکامل نیافته بود».

در نزد جناب رایشارت، بی‌پروایی سبک، همواره با بی‌پروایی اندیشه مطابقت است. وی به تغییراتی همانند تغییرات ذیل دست می‌زند.

«جناب بروگه من ... ۱۸۴۳ ... نظریه‌ی دولت ... هر انسان صدقی ... فروتنی بزرگ سوسیالیست‌های ما ... غرایب طبیعی ... مطالباتی که از آلمان می‌شود ... عجایب فوق طبیعی ... ابراهیم ... فیلادلفی ... مائده ... خبّاز ... اما از آنجائی که ما، درباره غرایب سخن می‌گوئیم، ناپلئون موجب شده، و غیر و ذالک».

بعد از این نمونه‌ها، جای شگفتی نیست که نقد نقادانه بما «توضیح» بیشتری از عبارتی بدهد که خودش آن را آنگونه که «به‌زبانی گنگ» بیان می‌شود، توصیف کند، زیرا «چشمان خود را با قدرتی غربی برای پی‌بردن به قاراش می‌ش، مسلح می‌سازد» و در اینجا باید گفت که حتی آنگاه «زبان روزمره» نمی‌تواند برای نقد نقادانه نامفهوم باقی بماند. نقاد می‌داند که سبک نویسنده، هرآینه کسی که آن را بکار می‌برد، به حد کافی متین نباشد تا صادقانه‌اش سازد، بالضروره می‌بایست سبکی غیرصادقانه باشد، و بنابراین طبعاً به مؤلف «عملیات مضبوط» نسبت می‌دهد.

پر واضح است - و تاریخ که هرچیز بدیهی را به ثبوت می‌رساند، این را نیز مُسجّل می‌سازد - که نقد برای اینکه خلق باقی بماند به توده تبدیل نمی‌شود، بلکه توده را از ماهیت خلقی توده‌مآبانه‌اش نجات می‌دهد، یعنی «زبان روزمره‌ی» توده را به زبان نقادانه‌ی نقد نقادانه ارتقاء می‌بخشد. پست‌ترین خفت برای نقد همانا آموختن زبان روزمره‌ی توده و تبدیل لاطائلات عامیانه به مغلق‌گویی پرطمع‌طراق دیالکتیکی نقد نقادانه است.

فصل ۲

«نقد نقادانه» به مثابه‌ی «صاحب ماشین آلات»

یا

نقد نقادانه به مثابه‌ی جناب یولیوس (ژول) فائوخر^۲

نقد پس از ارائه‌ی اساسی‌ترین خدمات به خودآگاهی از طریق تحقیر خوبستن تا درجه لاطائلات به‌زیانهای خارجی و بالنتیجه با آزادساختن جهان از تیره‌روزی، باز هم خود را تا حد لاطائلات در عمل و تاریخ خوار و ذلیل می‌کند. نقد برمسائل امروزی انگلستان مُسلط می‌شود و توصیف نقادانه‌ی صادفانه‌ای از تاریخچه‌ی صنایع انگلستان بدست می‌دهد.

نقد که مطلقاً خودبسنده و کامل و کمال یافته است، طبعاً نمی‌تواند تاریخ را آنطور که در واقع رویداده بشناسد، زیرا این به معنی تأیید پایه خلقی کل ماهیت مردمی نوده‌منشانه‌ی آن است، درحالی‌که حرف بر سر نجات نوده از ماهیت مردمی خود است. بنابراین تاریخ از ماهیت خلقی خود وارسته می‌شود، و نقد که برخوردار از آزادمنشانه

به موضوع خود دارد، خطاب به تاریخ می‌گوید:

«تو می‌بایست بدین‌گونه و آن‌گونه واقع می‌شدی!؛ کلبه‌ی فوانین نقد دارای نیروی قهقرایبی است: قبل از فرامین نقد، تاریخ بطور کاملاً متفاوتی از آن‌گونه که بعد از صدور این فرامین رفتار می‌کرد، عمل می‌کند. به این جهت تاریخ توده مآب، به اصطلاح تاریخ واقعی، بطور قابل ملاحظه‌ای از تاریخ نقادانه، آن‌گونه که در دفتر هفتم لیتر آتور - نساتونگ، از صفحه‌ی ۴ به بعد واقع می‌شود، منحرف می‌گردد.

در تاریخ توده مآب شهرهای کارخانه‌ای پیش از کارخانه‌ها وجود نداشتند؛ اما در تاریخ انتقادی که در آن چنانچه که پیش‌تر در نزد هگل پسر پدر خود را پدید می‌آورد پیش از آن که حتی تصور کارخانه‌ها به ذهن راه یابد، شهرهای کارخانه‌ای منجستر، بالتون و پیستون پا گرفته بودند.

در تاریخ واقعی صنعت پنبه‌ریسی عمدتاً بر پایه ماشین پنبه‌ریسی هارگریوز و دستگاه ریسندگی آرکرایت شالوده‌ریزی شده بود و دستگاه نخ‌ریسی کرامپتون تنها حاصل حک و اصلاح دستگاه پنبه‌ریسی بر طبق اصولی بود که آرکرایت کشف کرده بود. معهذاً، تاریخ نقادانه می‌داند چگونه وجوه اختلاف را راست و ریس کند: نقد بطور یکجانبه، ماشین پنبه‌ریسی و ریسندگی را مورد سُخریه قرار می‌دهد و تاج افتخار را به مثابه یکسانی نظری طرفین قضیه، به ماشین نختابی ارزانی می‌دارد. در واقعیت، اختراع دستگاه ریسندگی و نختابی، بلافاصله کاربرد نیروی آب را برای این ماشین‌آلات ممکن ساخت، اما نقد نقادانه، اصولی که توسط تاریخ عامیانه مخلوط

می شود را رفع و رجوع می کند و این کاربرد را فقط بعداً به مثابه چیزی کاملاً خاص موجب می شود. در واقعیت، اختراع ماشین بخار، مقدم بر کلیه ی اختراعات پیش گفته است؛ اما به گفته نقد، همانا کمال تمامی اینها و مهم ترین آنهاست.

در واقعیت، پیوندهای تجاری میان لیورپول و منچستر در حجم کنونی آن ناشی از صادرات منسوجات انگلیسی است؛ طبق نظر نقد این مناسبات علت صادرات است و هر دوی آنها نتیجه مجاورت ایندو شهر است. در واقعیت، تقریباً کلیه ی منسوجات از منچستر، از طریق هال به قاره حمل می شوند، و طبق نظر نقد از لیورپول.

در واقعیت، انواع مختلف دستمزد در کارخانه های انگلیسی، از ۱ شلینگ و ۶ پنس تا ۴۰ شلینگ و بیش از آن وجود دارد، اما به گفته ی نقد، فقط یک نوع دستمزد، یعنی، ۱۱ شلینگ پرداخت می شود. در واقعیت، ماشین جایگزین کاریدی می شود؛ و به گفته نقد، ماشین جایگزین فکر می شود. در واقعیت شورای کارگران به منظور افزایش دستمزد در انگلستان مجاز است، و به گفته نقد، ممنوع، زیرا توده هرآینه بخواهد چیزی را برای خود مجاز دارد، نخست می بایست از نقد استعلام نماید، در واقعیت، کار کارخانه به منتهای درجه خسته کننده است و موجب بیماریهای خاصی می شود، - حتی اثرات پزشکی خاصی در ارتباط با آنها وجود دارد - و به گفته ی نقد، «جد و جهد پیش از اندازه نمی تواند مانعی بر سر راه کار باشد، چرا که نیرو توسط ماشین تأمین می شود». در واقعیت، ماشین ماشین است؛ و به گفته نقد، ماشین دارای اراده است، زیرا همانطور که ماشین

استراحت نمی‌کند، کارگر نیز نباید استراحت کند و تابع اراده بیگانه باشد.

ولی این هنوز مطلقاً هیچ چیزی نیست. نقد نمی‌تواند از احزاب توده‌مآب در انگلستان خشنود باشد، از این‌رو احزاب جدیدی از جمله «حزب کارخانه» را از چپته بیرون می‌کشد که تاریخ می‌تواند بدین خاطر از او ممنون باشد. از سوی دیگر، نقد کارخانه‌داران و کارگران را یکجا با هم مخلوط می‌کند - چرا باید در خصوص چنین مسابلی جزئی خون خود را کثیف کرد: - و حکم می‌کند که کارگران کارخانه نه از سر بدطینتی، با به‌خاطر جنبش چارتیسم، آنگونه که صاحبان سفید کارخانه‌ها مدعی‌اند، بلکه صرفاً بخاطر تهی‌دستی‌شان، از کمک به اتحادیه‌ی قانون ضدغلات خودداری می‌ورزند. و باز حکم می‌کند که با الغاء قانون غلات در انگلستان، کارگران کشاورزی می‌بایست دستمزد پائین‌تری را متحمل شوند، که معهداً با توجه بدین امر، خاضعانه می‌بایست یادآوری کنیم که طبقه‌ی محروم نمی‌تواند از پیشیز دیگری محروم گردد، بدون اینکه به ورطه‌ی گرسنگی کامل نگونسار نشود. نقد حکم می‌کند که روز کار در کارخانه‌های انگلیسی شانزده ساعت است، اگرچه قانون انگلیسی غیرنقادانه‌ای آن را حداکثر دوازده ساعت معین کرده است. نقد حکم می‌کند که انگلستان می‌بایست به کارگاه بزرگی برای جهان تبدیل شود، به‌رغم اینکه توده‌ی غیرنقادانه‌ی آمریکایی، آلمانی و بلژیکی با رقابت خود، بازارها را یکی پس از دیگری از چنگ انگلیسی‌ها بیرون می‌آورند، و سرانجام نقد حکم می‌کند که نه طبقات توانگر و نه

طبقات مستمند در انگلستان از تمرکز ثروت و پی آمدهای آن برای طبقه کارگر آگاه نیستند، به رغم این که چارنیست‌های جاهل تصور می‌کنند به خوبی از این پی آمد مطلع‌اند؛ سوسیالیست‌ها برآنند که ایشان این پی آمدها را مدتها قبل به تفصیل توضیح داده‌اند و حتی نوریها و ویگ‌ها، نظیر کارلایل، آلیسون و گزکل، معرفت خویش از این پی آمدها را در آثار خود به ثبوت رسانده‌اند.

نقد حکم می‌کند که لایحه‌ی روزکار ده ساعته‌ی لُرد آشلی^۱، اقدامی است دوروزه و خود لُرد آشلی «تصویری حقیقی از جدال مشروطه^۲» می‌باشد، درحالی که صاحبان کارخانه، چارنیست‌ها، مالکان - و خلاصه‌ی تمامی آنچه که ماهیت مردمی انگلستان را می‌پروراند - تا به حال این اقدام را به مثابه‌ی بیان، و مسلماً ملایم‌ترین بیان، اصل اساسی مطلق در نظر گرفته است، زیرا این اقدام تیشه را به ریشه‌ی تجارت خارجی و از این راه به ریشه‌ی نظام کارخانه‌ای می‌زند - حتی بالاتر از آن، نه صرفاً تیشه را بدان می‌زند بلکه آن را قطع می‌کند. نقد نقادانه نیک آگاه است و می‌داند که مسئله روزکار ده ساعته در مقابل «کمیسونی» در مجلس عوام مورد بحث قرار گرفت، علیرغم اینکه

-
۱. نوریها، Tories - حزب زمینداران بزرگ و متوسط انگلستان. این حزب در سال ۱۸۳۰ نام حزب محافظه کار را به خود گرفت.
 - ویگها - whigs - حزب بورژوازی صنعتی انگلستان - این حزب بعدها تغییر نام داد و حزب لیبرال خوانده شد. (م)
 ۲. در اینجا و در ذیل، نقل قول‌ها از دنباله‌ی مقاله فائوخر اقتیاس شده، که در روزنامه‌ی آگماینه لیترا تور - تسایتونگ، دفتر هشتم، ژوئیه ۱۸۴۴ به طبع رسیده. ه. ت.

جراید غیرنقادانه می‌خواهد به‌ما بقبولانند که این «کمیسون» خود مجلس و «کمیته کل مجلس» بود؛^۷ اما نقد لازم می‌بیند به‌این سخافت مشروطه انگلستان پایان می‌دهد.

نقد نقادانه که ضد خود، یعنی، بلاهت توده‌ها را می‌زاید، موجب بلاهت سیرجیمز گراهام نیز می‌شود: نقد با درکی نقادانه از زیان انگلیسی، درست به‌این خاطر که به‌خردمندی نقادانه خود رخصت دهد در مقایسه با بلاهت سیرجیمز روشن‌تر بدرخشد، چیزهایی دردهان او می‌گذارد که وزیر کشور هیچگاه آنها را بیان نکرده، به‌گفته‌ی نقد، گراهام می‌گوید، ماشین‌آلات در کارخانه‌ها، اعم از اینکه روزانه ده ساعت یا دوازده ساعت کارکنند، تقریباً در عرض ده سال مُستهلک می‌شوند؛ بنابراین، لایحه‌ی ده ساعت برای سرمایه‌داران این‌را غیرممکن می‌سازد که در عرض دوازده سال از طریق کار ماشین‌آلات خود، سرمایه‌ای که برای آنها صرف کرده‌اند را مجدداً بدست آورند. نقد ثابت می‌کند که بدینسان نتیجه‌ی غلطی را در دهان سیرجیمز گراهام گذارده است، زیرا ماشین‌ی که روزانه یک ششم کمتر کار کند، طبعاً بیشتر قابل استفاده می‌ماند.

هرچند این ملاحظه‌ی نقد نقادانه علیه نتیجه‌ی غلط خاص خودش صحیح است، از جانب دیگر باید اعتراف کرد، سیرجیمز گراهام گفته است که با لایحه‌ی روزکار ده ساعته، چنانچه ماشین به‌نسبت کاهش زمان کارش، سریع‌تر کار کند (خود نقد این را در [دفتر] هشتم - ص ۳۲ نقل می‌کند)، در این حالت با زمانی که ماشین مستهلک می‌شود - یعنی دوازده سال^۸، یکسان خواهد بود. بیش از

هرچیز این را می‌بایست به‌مثابه اعتراضی دانست که به جلال و تکریم «نقد» یاری می‌رساند؛ زیرا همانا فقط نقد است که هم نتیجه غلطی می‌گیرد و هم بعد به‌رد آن می‌پردازد. نقد درست به‌همین اندازه نسبت به لردجان راسل که او را به‌خواست تغییر شکل سیاسی دولت و نظام انتخاباتی متهم می‌کند، بلندنظر است. از اینجا می‌بایست نتیجه گرفت که یا انگیزه‌ی نقد برای بوجود آوردن بلاهت، نیرویی محیرالعقول است، و یا اینکه لردجان راسل در خلال هفته‌ی گذشته می‌بایستی به نقد نفاذانه‌ای تبدیل شده باشد.

اما نقد فقط در تضحیح بلاهت‌های خود محققاً با شکوه و پرابهت می‌شود، هنگامی که کشف می‌کند کارگران انگلیسی - که در ماه آوریل و مه به‌طور مداوم جلسه تشکیل می‌دادند و عرض‌حال تنظیم می‌کردند که همگی به‌خاطر لایحه ده ساعت کار بود، و در سرتاسر مناطق صنعتی طی دو سال گذشته بیش از هر زمان دیگری نیز هیچ‌یک نشان دادند - فقط به‌این مسأله «علافه‌ای جزئی» داشتند، به‌رغم اینکه بدیهی است که «قوانین با محدود ساختن روزکار، توجه آنان را نیز جلب کرده است». نقد حقیقتاً پرابهت است هنگامی که سرانجام به‌این کشف بزرگ، مشعشعانه و ناشنوده نایل می‌آید که:

«کمک به‌ظاهر عاجل‌تر برای الغاء قوانین غلات، پیش از همه آمال و آرزوهای کارگران را از بین می‌برد و این کار را مادامی که دیگر تحقق مبهم این آمال، عملاً بی‌فایده‌گی این الغاء را مسجل نماید، انجام خواهد داد».

[و نقد این را] به کارگرانی نشان می‌دهد که مبلغان قانون ضد غلات را از سکوی خطابه‌های عمومی پایین می‌کشند و مراقب‌اند تا

اتحادیه‌ی قانون ضد غلات دیگر جرأت نکنند میتینگ‌های همگانی در هیچ یک از شهرهای صنعتی انگلستان برگزار کند به کارگرانی که اتحادیه را تنها خصم خود تلقی می‌کند و در جریان مباحثه پیرامون لایحه‌ی قانون ده ساعت، از حمایت تورپها برخوردار بودند، - همانطور که تقریباً همواره مانند گذشته در موضوعات شبیه بدان از حمایت ایشان برخوردار بودند. نقد هنگامی که کشف می‌کند «کارگران کماکان اجازه می‌دهند با وعده و وعده‌های سبیل‌آسای جنبش چارنیستی اغفال شوند»، امری که چیزی جز بیان سیاسی افکار عمومی در میان کارگران نیست، نیز با شکوه پرهیبت جلوه می‌کند. نقد ایضاً پرابهت و باشکوه است هنگامی که در زرفنای روح مطلق خود در نظر می‌آورد که:

«گروه‌بندی‌های دوگانه‌ی حزبی، یکی گروه سیاسی و دیگری گروه زمینداران و کارخانه‌داران دیگر علقه‌ای به ادغام شدن و سازگار شدن ندارند».

تا به حال معلوم نبود که گروه‌بندی حزبی زمینداران و کارخانه‌داران، به دلیل کمیت عددی هر دو طبقه مالکان و حقوق سیاسی برابر هر یک (باستثناء برخی از والانتاران) آنچنان وسیع باشد که کاملاً با گروه‌بندی سیاسی حزبی و نه‌پیگیرترین بیان و ذروه اوج آنها، کاملاً یکسان گردد. نقد با شکوه و پرهیبت است هنگامی که اظهار می‌دارد که اعضاء اتحادیه قانون ضد غلات نمی‌دانند که تحت شرایط مشابه‌ای غیر از این (*Ceteris Paribus*)، کاهش قیمت نان می‌بایست کاهش دستمزد را به دنبال آورد، بطوریکه اوضاع همانگونه

که بود باقی می ماند، و حال آنکه این مردمان انتظار دارند و تصور می کنند که بفرض کاهش دستمزد و پائین آمدن معقولانه‌ی هزینه‌ی تولید، حاصل توسعه‌ی بازار خواهد بود. آنان انتظار دارند که این امر به کاهش رقابت میان کارگران بیانجامد و در نتیجه دستمزد در مقایسه با قیمت کنونی نان نیز کمی بالاتر نگاهداشته شود.

نقد که فارغ‌البال، ضدّ خود - یعنی، لاطائلات - را می آفریند و در نشئه‌ای هنری سیر می کند، تنها دو سال قبل ندا در داده بود که «نقد به آلمانی سخن می گوید و الهیات به لاتین»، اکنون انگلیسی آموخته و صاحبان املاک estate-owners را زمینداران land owners و کارخانه‌داران factory - owners را صاحبان ماشین آلات Muchleigner می خواند - در زبان انگلیسی mill بهر نوع کارخانه‌ای اطلاق می شود که با بخار - یا نیروی بخار - و دستان کارگران به حرکت درمی آید. نقد بجای واژه مداخله Einmischung می گوید: «اینترفرنس»، و در لطف بیکران خود به زبان انگلیسی، که ماهیت توده‌ی گناهکار آن به حد کافی آشکار است، رضایت می دهد آن را با از میان بردن نص‌گرایی که انگلیسی به واسطه‌ی آن عنوان «سیر» را در جلوی نام تعمیدی شوالیه‌ها و بارونت‌ها قرار می دهد، اصلاح نماید. درجایی که توده می گوید «سیر جیمزگراهام» نقد می گوید «سیرگراهام». اینکه نقد، تاریخ انگلستان و زبان انگلیسی را از اصل و نه از روی سبک سری اصلاح می کند، اینک با جامعیتی که تاریخچه جناب نائوورک، مورد بحث قرار می گیرد، مدلل می شود.

فصل ۳

«جامعیت نقد نقادانه»

یا

نقد نقادانه به مثابه جناب یت. (یونگ نیتس؟)^۱

نقد نمی‌تواند مشاجره به‌غایت با اهمیت جناب ناثوورک با دانشکده فلسفه برلن را نادیده بگیرد. نقد در واقع دارای تجربه‌ی مشابه‌ای است و می‌بایست سرنوشت جناب ناثوورک را همچون آزمونی در نظر بگیرد تا انفصال شخص خود از بن^{۱۰} Bonn را با آرامش خاطر بیشتری منحل شود. از نقد که عادت کرده مسأله‌ی بن Bonn را همچون رویداد قرن در نظر گیرد و پیش از این دست به‌نگارش «حکمت عزل نقد» زده بود، می‌توان انتظار داشت ساختار فلسفی ویژه‌ی مشابه‌ی «درگیری» برلن را بدست دهد. نقد بطور لذتی مسجل می‌سازد که همه چیز می‌بایست بدین شیوه و نه شیوه‌ای دیگری وقوع می‌یافت. نقد نشان می‌دهد:

(۱) چرا دانشکده فلسفه مجبور شد نه با یک منطق‌دان یا

منافزبسیشن، بلکه با یک فیلسوف دولتی «درگیر» شود؟

(۲) چرا درگیری نمی‌توانست نظیر کشمکش نقد با الهیات در بُن، آنچنان شدید و تعیین‌کننده باشد؟

(۳) چرا درگیری، اگر بطور صحیح گفته شود، کاری بود احمقانه، چون نقد قبلاً کلیه اصول و محتوا را در درگیری خود در بُن متمرکز ساخته بود، بطوری که تاریخ جهانی تنها می‌توانست به سرفتنی ادبی از نقد تبدیل شود؟

(۴) چرا دانشکده‌ی فلسفه کلیه حملات به آثار جناب نائورک را همچون حمله به خود تلقی کرد؟

(۵) چرا برای جناب نائورک، راه دیگری جز کناره‌گیری از امر دلخواه خاص خود باقی نماند.

(۶) چرا دانشکده، هرآینه نمی‌خواست آن را انکار کند، به دفاع از جناب نائورک مجبور شد؟

(۷) چرا «انشعاب درونی در دانشکده ضرورتاً می‌بایست خود را به چنین نحوی، متجلی سازد که دانشکده اعلام کند که جناب نائورک و حکومت، هر دو در یک آن هم درست می‌گویند و هم نادرست.

(۸) چرا دانشکده در آثار نائورک دلیلی برای اخراج او نمی‌یابد؟

(۹) عدم وضوح کل حکم را چه چیزی معین می‌کرد؟

(۱۰) چرا دانشکده «نصوّر می‌کند (!) حق دارد به مثابه مرجعی

علمی (!) ماهیت مسأله را بررسی نماید»، و سرانجام

(۱۱) چرا مع الوصف دانشکده نمی‌خواهد بهمان سبک جناب

ناتوورک قلم زند؟

نقد گریبان خود را با جامعیتی نادر از این مسائل مهمّ در چهار صفحه خلاص می‌کند، و از طریق منطق هگل نشان می‌دهد چرا همه چیز می‌بایست همانطور که واقع شده روی دهد و چرا هیچ خدایی نمی‌توانست از آن جلوگیری کند. نقد در جای دیگری می‌گوید که هنوز دانش کاملی از هیچ یک از دورانهای تاریخ وجود ندارد؛ شکسته نفسی نقد او را از گفتن اینکه دارای معرفت جامعی، دست کم در خصوص درگیری خاصّ خود و ناتوورک است، باز نمی‌دارد؛ به رغم اینکه آنان دوران نیستند، در نظر نقد دوران ساز جلوه می‌کنند.

نقد که در خود «عنصر» جامعیت را نابود ساخته به «آسودگی خیال دانش» تبدیل می‌شود.^{۱۱}

فصل ۴

«نقد نقادانه» به مثابه «آسودگی خیال دانش» یا «نقد نقادانه» به مثابه جناب ادگار

۱- «اتحادیه‌ی کارگران»^{۱۲} فلوراتریستان

سوسیالیست‌های فرانسوی برآنند که کارگر سازنده و تولیدکننده‌ی هر شئی‌ای است ولی معیذا فاقد هرگونه حق و مایملکی است، خلاصه اینکه، هیچ چیز ندارد. نقد با کلمات جناب ادگار، یعنی نمونه کامل «آسودگی خیال دانش» جوابگو می‌شود:

«برای اینکه قادر به ایجاد شئی‌ای بود، آگاهی فعال‌تری از آگاهی کارگر لازم است. فقط عکس حکم فوق صحیح خواهد بود: کارگر چیزی نمی‌سازد، بنابراین چیزی ندارد؛ اما علتی که او چیزی نمی‌سازد این است که کارش همواره انفرادی است و خصوصی‌ترین نیازها و کار روزانه‌اش هدف او بشمار می‌رود.»

نقد در اینجا به بالاترین درجه استزاع نابل می‌آید و در آن تنها آفریده‌های تفکر و تعمیمات خاص خود را در نظر می‌گیرد که با کل

واقعیت، همچون «چیزی» و در واقع همچون «همه‌چیز» در تضاد است. کارگر چیزی بوجود نمی‌آورد، چراکه فقط «انفرادی» بوجود می‌آورد، یعنی، اشیاء مشهود، ملموس، بی‌روح و غیرنقادانه که در دیده‌گان نقد محض، قباح و کراهت محسوب می‌شود. هرآنچه واقعی و زنده است، غیرنقادانه، دارای ماهیتی خلقی و بنابراین هیچ است؛ فقط مخلوقات خیالی و موهومی «همه‌چیز» اند.

کارگر هیچ‌چیز بوجود نمی‌آورد، زیرا کارش انفرادی باقی می‌ماند، و هدفش فقط مایحتاج شخصی‌اش است، یعنی، به این خاطر که در نظام کنونی جهان، شاخه‌های بهم‌پیوسته انفرادی کار از یکدیگر جدا و حتی در مقابل هم فرار دارند؛ و خلاصه چون کار، سازمان یافته نیست. حکم خاص نقد، هرآینه در یگانه مفهوم معقولانه در نظر گرفته شود، شاید بتواند دارای تقاضای سازمان‌دهی کار باشد. فلورانتیستان که در ارزیابی عمل او، این حکم سترگ نمودار می‌شود، همین تقاضا را عنوان می‌کند که بطرز اهانت‌آمیزی با وی رفتار می‌شود. به هر تقدیر، این حکم مبنی براینکه کارگر هیچ‌چیز بوجود نمی‌آورد، مطلقاً سخیفانه است غیر از در این مفهوم که کارگر نوعی، هیچ‌کلی را بوجود نمی‌آورد که این نیز همانگویی است. نقد نقادانه هیچ‌چیز و کارگر همه‌چیز می‌آفریند، به حدی که آفرینش‌های او کل نقد را دچار شرمساری می‌سازد. کارگران فرانسوی و انگلیسی اثبات این مدعا را نشان می‌دهند. کارگر حتی انسان‌ساز است؛ نقد هیچگاه چیزی جز

مادون انسان نخواهد شد، اگرچه محققاً از جانبی دیگر، این رضایت خاطر را دارد که منتقد نقادانه‌ای باقی بماند.

فلورانتستان نمونه‌ای است از دگماتیسم (جمود اندیشه) زنانه که می‌بایست واجد ضوابطی باشد که آنها را از مقولاتی که وجود دارد، بسازد.

نقد کاری جز این ندارد که از مقولاتی که وجود دارد ضوابطی بسازد، یعنی، از فلسفه هگلی حاضر و انگیزه‌های اجتماعی موجود. همانا ضوابط و نه هیچ چیز دیگری جز ضوابط. و به رغم کلیه‌ی ناسزاگویی‌ها علیه دگماتیسم، خود را به دگماتیسم و حتی دگماتیسم زنانه محکوم می‌کند. نقد، پیر زال پنیاره‌ی زهوار دررفته‌ای است که زهوار دررفته باقی می‌ماند، فلسفه‌ی هگلی بیوه شده‌ای است که لاشمرده‌ی خود را می‌آراید و به نفرت‌انگیزترین نوع تجرید نگونسار می‌شود و در سراسر آلمان برای یافتن خاطرخواهی فرو قمش می‌آید.

۲- «براد» درباره روسپیان^{۱۲}

جناب ادگار که درباره‌ی مسایل اجتماعی احساس دلسوزی می‌کند، در «موضوع روسپیان» نیز مداخله می‌کند (دفتر پنجم، ص ۲۶)^۱ او کتاب «براد» رئیس شهرداری پاریس درباره روسپیگری را مورد

۱. در متن آلمانی با واژه‌ی Mensch (انسان) و Unmensch (حیوان) به جناس دست زده شده است. ه. ت.
 ۲. روزنامه‌ی آگماینه لیترا تور- تسایتونگ، دفتر پنجم، آوریل ۱۸۴۴. ه. ت.

انتقاد قرار می‌دهد، زیرا به «نظرگامی» مربوط می‌شود که «براد» با آن «برخورد روسپیان به‌جامعه را در نظر می‌گیرد»، «آسودگی خیال دانش» از اینکه می‌بیند افسر شهربانی، نظرگاه شهربانی را اتخاذ می‌کند دستخوش حیرت می‌شود و می‌خواهد به‌توده بقبولاند که نظرگاه به‌کلی غلط است. اما او نظرگاه خاص خودش را فاش نمی‌سازد. مسلماً خیر! هنگامی که نقد، روسپیان را مورد بحث قرار می‌دهد، نمی‌توان انتظار داشت که در ملاء عام نیز چنین عمل کند.

۳- عشق

نقد نقادانه برای اینکه تبدیل خود به «آسودگی خیال دانش» را کامل کند، نخست می‌بایست بکوشد گریبان خود را از عشق رها سازد. عشق همانا سودا است و برای «آسودگی خیال دانش» چیزی خطرناک‌تر از سودا وجود ندارد. این علتی است که چرا، جناب ادگار هنگامی که درباره رمان‌های مادام «فون پالزوف» که ما را مطمئن می‌سازد، آنها را «کاملاً مطالعه کرده» سخن می‌گوید، از چیزی کودکانه نظیر باصطلاح عشق^{۱۲} متعجب می‌شود. عشق عذاب و شر است و خشم نقد نقادانه را برمی‌انگیزد و آن را تقریباً به تلخی زرداب تبدیل می‌کند و در واقع شوریده عقلش می‌سازد.

«عشق ... ایزد یانویی است بیدادگر، و نظیر هر الوهیتی آرزومند است کل انسان را دارا شود و تا زمانی که انسان نه‌تنها روحش، بلکه وجود جسمانی‌اش را بدو تسلیم نکند، راضی نخواهد شد. پرستش عشق همانا رنج و عذاب است، اوج این پرستش، جان‌نثاری، یعنی، خودکشی است.»

برای تبدیل عشق به «مولوک»^۱ یعنی، ابلیس مُجسم، جناب ادگار نخست آن را به ایزدبانویی تبدیل می‌کند، هنگامی که عشق به ایزدبانویی، یعنی، به موضوعی الهیاتی تبدیل شد، مسلماً به نقدی الهیاتی واگذار می‌شود؛ وانگهی می‌دانیم که خدا و ابلیس زیاد هم از هم دور نیستند. جناب ادگار با تبدیل انسانی که عشق می‌ورزد، یعنی، عشق انسان را به انسانی از عشق، عشق را به موجودی مجزا، سوای انسان و فی‌نفسه مستقل تبدیل می‌سازد و آن را به ایزدبانویی، آنهم ایزدبانویی بیدادگر تبدیل می‌کند. با این روند صاف و ساده، یعنی با تغییر عین به ذهن (ایژه به سوزده) کلیه‌ی صفات و تجلیات ماهیت انسانی می‌تواند ناقداً به نفی آنها و بیگانگی ماهیت انسانی تحویل گردد^۲. بدین طریق، منبأ مثال، نقد نقادانه، نقد را به مشابه ایژه و فعالیت انسانی را به سوزده‌ای مجزا تبدیل می‌کند، نقد که خود را به خویش مربوط می‌سازد، بنابراین نقد نقادانه است: «مولوکی» است که پرستش آن شامل قربانی نمودن خود، یعنی، خودکشی انسان و بویژه قابلیت او برای تفکر است. «آسودگی خیال دانش» بانگ بر

۱. نام بُت کنعانی که کودکان را برایش قربانی می‌ساختند، نام هرچیزی که به بت خودکامه‌ای تبدیل شود. (م)
۲. در متن آلمانی به جناس دست زده شده: کلیه‌ی صفات (خصایص) و تجلیات (نمودهای ماهیت انسانی) *alle Wesensbestimmungen und Wesensaueßerungen des Menschen* به *Unwesen* (موجودات خیالی، عجایب‌المخلوقات) و *Wesensentaeußerung* (غیریت و ازخودبیگانگی ماهیت انسانی) تغییر یافته است. ه.ت.

می‌آورد، «ابژه»، همانا بیان درست است، زیرا دلدار برای دلداده.
 [denn der Geliebte ist dem Liebenden] (مؤنثی وجود ندارد) فقط همچون ابژه‌ای خارجی عاطفی روحش، به مثابه ابژه‌ای که در آن آرزو می‌کند احساس خودپسندانه‌ی خویش را ارضاء شده ببیند، مهم است.

ابژه! چه چیز وحشتناکی! هیچ چیز ملعون‌تر، دنیوی‌تر و نوده‌مآبانه‌تر از ابژه نیست - مرگ برابزه! چگونه سوپزکتیوینه (عدم عینیت (م)) مطلق، فعل تام actus purus، نقد «محض» نمی‌تواند در عشق موضوع اکراه خود را ببیند، شیطان مجسم نخست در عشق است که به انسان می‌آموزد به جهان عینی خارج از خود باور آورد، و نه تنها، انسان را به ابژه بلکه حتی ابژه را به انسان تبدیل می‌کند! «آسودگی خیال دانش» ادامه می‌دهد، عشق، سوای خود، حتی با تبدیل انسان به مقوله «ابژه» برای انسانی دیگر، خشنود نیست، و حتی انسان را به ابژه‌ی معین و واقعی، باین فرد بد (نگاه کنید به فنومنولوژی هگل، درباره مقولات «این» و «آن» که در آنجا مناظره‌ای با «این» بد نیز وجود دارد)، به ابژه‌ای خارجی، که درونی باقی نمی‌ماند و مستور در مغز، اما از لحاظ حس آشکار، تبدیل می‌کند.

عشق فقط در دماغ محصور شده نمی‌زند.

خیر، دلدار همانا عینی است محسوس، و هرآینه نقد نقادانه به شناخت ابژه‌ای (هستی‌ای) رضایت دهد، دست‌کم خواستار

ابژه‌ای فاقد شعور است. اما عشق یک ماتریالیست غیر - نقادانه و غیر - مسیحی است.

عاقبت الامر، عشق حتی موجودی انسانی را به «این ابژه خارجی انفعال روح» غیرتبدیل می‌کند، ابژه‌ای که در آن احساس خودپسندانه دیگری رضایت خاطر خود را می‌یابد، همانا احساس خودپسندانه، زیرا به دنبال ماهیت خاص خود در غیر است، که نمی‌بایست باشد. نقد نقادانه چنان از کلیه‌ی خودپسندی‌ها وارسته که برایش کل دامنه ماهیت انسانی، توسط خویشین خاصش معدوم می‌شود.

البته جناب ادگار بما نمی‌گوید دلدار بچه نحوی از «ابژه‌ی خارجی انفعال روح که در آن احساسات خودپسندانه‌ی انسان رضایت خاطر خود را می‌یابد»، متفاوت است ابژه‌ی از لحاظ معنوی عمیق، پر معنا و کاملاً با احساس عشق، برای «آسودگی خیال دانش» معنی دیگری جز فرمول انتزاعی: «این ابژه خارجی انفعال روح» نمی‌دهد، همانطور که ستاره دنباله‌دار برای فیلسوف طبیعی مشرب نظری، معنی دیگری جز «سلبیت» ندارد. خود نقد نقادانه می‌پذیرد که در واقع بشر با تغییر ابژه‌ی خارجی انفعال روح خود، برای انسان «اهمیت» قائل می‌شود، اما به قول معروف، فقط اهمیتی ابژکتیف؛ درحالی‌که اهمیتی که نقد برای اشیاء و اعیان قائل می‌شود غیر از اهمیتی است که برای خود قائل است. به این جهت این اهمیت نه در «وجود بدخارجی» بلکه در «عدم» ابژه نقاداً با اهمیت قرار دارد.

اگر «آسودگی خیال دانش» هیچ‌گونه ابژه‌ای (هدفی (م)) در انسان واقعی ندارد، از سویی دیگر واجد انگیزه‌ای در بشریت است. عشق

نقادانه قبل از هر چیز محتاط است تا انگیزه‌ی ففای شخصیت از یاد نرود، زیرا این انگیزه همانا انگیزه‌ای جز انگیزه بشریت نیست. عشق غیرنقادانه، بشریت را از انسان خاص و فردی جدا نمی‌سازد. «خود عشق، به مثابه‌ی سودائی انتزاعی، که نمی‌دانیم از کجا می‌آید و به کجا می‌رود، قادر به داشتن علاقه به تکامل درونی نیست».

از دید «آسودگی خیال دانش»، عشق سودائی انتزاعی بی‌روفت اصطلاحات نظری است که در آن مشخص، مُجرّد، و مجرد، مشخص نامیده می‌شود.

خدمتکار در آن وادی زاده نشده بود
 اما اینکه از کجا آمده بود، کس نمی‌دانست
 و عنقریب تمامی اثرات و نشانه‌هایش
 بمجرد وداع از آنان، از میان رفت^۱

برای انتزاع، عشق «خدمتکاری است از سرزمین بیگانه» که فاقد گذرنامه‌ای دیپلماتیکی است و لذا از طرف پلیس نقادانه از کشور اخراج می‌شود.

سودای عشق قادر به داشتن علاقه‌ای به تکامل درونی نیست، چون نمی‌تواند به طور لَدّنی تعبیر شود، زیرا تکامل آن، تکاملی واقعی است که در جهان حسابات و در میان افراد واقعی به وقوع می‌پیوندد. معهذاً علاقه‌ی اصلی ساختار نظری «از کجا» و به کجا» است. «از کجا»

۱. افتباس از Das Mädchen aus der Fremde (دختر سرزمین

بیگانه)، اثر شیلر. - ه. ت.

ضرورت یک مفهوم، برهان و استنتاج آن است، (هگل) «به کجا» تعینی است که «توسط آن هر ارتباط فردی خط سرّ مستند بر نظری، به مثابه‌ی مضمون حقیّ اسلوب، در عین حال آغاز ارتباطی نوین است». (هگل). به این جهت، فقط اگر «از کجا» و «به کجا»ی آن بتواند بطور لَدّنی تعبیر شود، عشق شایسته علاقه و دلبستگی نقد نظری خواهد شد.

آنچه نقد نقادانه در اینجا با آن به مبارزه بر می‌خیزد، صرفاً عشق نیست، بلکه هر چیز زنده‌ای است، هر چیزی که بلاواسطه وجود دارد، هر تجربه‌ی حسی، و هرگونه تجربه‌ی واقعی، که «از کجا» و «کجا»ی آن را هیچگاه از قبل نمی‌توان دانست.

جناب ادگار با فایق آمدن بر عشق، خود را بالکل به مثابه‌ی «آسودگی خیال‌دانش» ملتزم ساخته است، و اینک با پرداختن به پرودن، می‌تواند ذوق هنری بزرگی در دانش و فقدان عشق به مراتب بزرگتری بخاطر زبان فرانسه نشان دهد که دیگر «موضوع» آن «این شیئی خارجی» نیست.

۴- پرودن

نقد نقادانه ما را مُطّلع می‌سازد که این نه خود پرودن بلکه «نظرگاه» پرودن بود که به نگارش «مالکیت چیست؟» دست زد.

«من اظهارم را با نظرگاه پرودن، با مشخص نمودن آن (نظرگاه)

اثر، مالکیت چیست؟ آغاز می‌کنم.»^{۱۵}

نظر به اینکه فقط آثار نقادانه‌ی نظرگاه دارای خصلت خاصّ خود

است، خصلت غایبی نقادانه ضرورتاً با دادن خصلت به‌اثر پرودن آغاز می‌شود: جناب ادگار از طریق ترجمه آن، بدین اثر اعتبار می‌بخشد. او طبیعتاً بدان اعتبار بدی می‌بخشد، چرا که آن را به‌ابژه‌ای از «نقد» تحویل می‌کند.

به‌این جهت اثر پرودن از طرف جناب ادگار در معرض حمله‌ای دوگانه واقع می‌شود، یکی جمله‌ای غیر صریح در خصلت غایبی ترجمه‌اش و دیگری صریح در تعبیرات نقادانه‌اش. خواهیم دید که جناب ادگار هنگامی که دست به ترجمه می‌زند، بیش از هنگامی که دست به تعبیر می‌زند، ویرانگر است.

وجه مشخصه‌ی ترجمه شماره‌ی ۱

(پرودن ناقداً ترجمه شده می‌گوید) «من مایل نیستم، سیستم نویسی ارائه دهم، من خواهان چیزی جز لغو امتیاز و الغاء بردگی نیستم ... همانا عدالت و نه هیچ چیز دیگری جز عدالت، این است آنچه منظور من است.»

پرودن، خصلت نمانده، خویشتن را به‌اراده و رأی محدود می‌کند، زیرا «اراده‌ی صالح» و «رأی» غیر علمی، همانا صفات مشخصه‌ی توده‌ی غیرنقادانه است. پرودن خصلت‌نما شده با خضوع و خشوعی درخور توده رفتار می‌کند و آنچه خواهان آنست را تابع آنچه خواهان آن نیست می‌سازد. او تصوّر اینکه خواهان سیستم نویسی باشد را به‌مخیله‌ی خود خطور نمی‌دهد، او کمتر آرزو می‌کند، حتی برای چیزی جز لغو امتیاز آرزو نمی‌کند. علاوه بر این ثانویت نقادانه‌ی اراده، آنچه فاقد آنست را برای اراده واجد است، که از همان

نخستین کلامش با فقدان مشخصه منطق مشخص می‌شود. نویسنده‌ای که کتابش را با این اظهار آغاز می‌کند که مایل نیست سیستم نوینی ارائه دهد، باید بگوید پس چه چیزی را مایل است ارائه دهد. خواه این سیستم می‌خواهد سیستمی منسجم و قدیمی باشد و خواه جدید. اما پرودن خصلت‌نما شده که مایل نیست هیچ‌گونه سیستم نوینی عرضه کند، آیا خواهان لغو امتیاز می‌باشد؟ خیر! او فقط خواهان آن است. پرودن واقعی می‌گوید: «من سیستم‌ساز نیستم، بلکه خواستار پایان دادن به امتیازاتم» و هکذا! یعنی، پرودن واقعی اِشعار می‌دارد که او به دنبال هیچ‌گونه مقاصد علمی انتزاعی نیست، بلکه از جامعه مطالبات عملی بلاواسطه دارد و تقاضاهایی که می‌کند، تقاضاهایی من درآوردی نیست. این تقاضاها به وسیله‌ی احتجاجات کل او برانگیخته و توجیه می‌شود و چکیده‌ی آنهاست، او می‌گوید «عدالت و نه چیزی جز عدالت، این چیزی است که منظورم است»، او، پرودن خصلت‌نما شده‌ی خود را در موقعیتی قرار می‌دهد که بیشتر از آن روحیران و سرگشته می‌شود که منظورش بیش از این بوده است. به عنوان مثال - موافق جناب ادگار، پرودن «معتقد است» که فلسفه به حد کافی عملی نبوده، و «فصد» او آنست تا شارل کنت را رد کند و هکذا.

پرودن ناقد می‌پرسد: «آیا انسان همواره می‌بایست شادمان باشد؟» به عبارت دیگر، او می‌پرسد که آیا شوربختی سرنوشت اخلاقی انسان است. پرودن واقعی، فرانسوی‌ای نظریلند است و می‌پرسد آیا شوربختی، ضرورتی مادی و فریضه‌ای بشمار می‌رود.

(آیا انسان برای همیشه می‌بایست ناشاد باقی بماند؟)

پرودن توده‌مآب می‌گوید:

«بدون اینکه بر توضیحاتی مکتب کرد که کلیه‌ی ایرادهای ارائه‌شده از طرف مبتکران اصلاحات را رد می‌کند، باید آنان را که فقر و فاقه‌ی عمومی را به ترس و بی‌کفایتی دولت و یا آنان را به توطئه و شورش و هم‌چنین آنان را که به ندادنم‌کاری و فساد عمومی تعبیر می‌کنند، سخت مورد شماتت قرار داد»

و هم‌چنین عبارت (*à tout fin*) تعبیر بد توده‌مآبانه‌ای است که در کتابهای دیکشنری توده‌مآب آلمانی وجود ندارد، پرودن منتقد، طبیعتاً این توصیف ایضاً متفن «ابضاحات» را نادیده می‌گیرد. این اصطلاح، مقتبس از علم حقوق توده‌مآب فرانسوی است و - «*explications à tout fin*» - به معنی ابضاحاتی است که هرگونه ایرادی را مانع می‌شود. پرودن منتقد به «رفرمیست‌های» ۱۶ حزب سوسیالیست فرانسه سرکوفت می‌زند و پرودن توده‌مآب از مبتکرین اصلاحات خرده‌گیری می‌کند. پرودن توده‌مآب انواع گوناگون «مبتکرین اصلاحات - *entre preneure de reformes*» را منمایز می‌سازد. ایشان (*ceux-ci*) یک چیز می‌گویند و آنان (*ceux-là*) چیز دیگری و سایرین (*d'autres*) چیز ثالثی را. از جانب دیگر، پرودن منتقد، عین همین رفرمیست‌ها را می‌آفریند. «اکنون این یک را متهم می‌کند، آنگاه دیگری را و بعد سومین را» که بهر تقدیر دلیلی است برناپیگیری و خودغرضی آنان. پرودن واقعی که از عمل توده‌مآب فرانسوی پیروی می‌کند، از «*des conspirateurs et les émeutes*» سخن می‌گوید، یعنی نخست از فتنه‌انگیزان و دسیسه‌جویان و بعد از

فعالیت ایشان، از شورش‌ها. از سوی دیگر، پرودن منتقد که انواع متعدّد رفرمیست‌ها را با هم مخلوط می‌کند، متمرّدان را طبقه‌بندی نموده و به این جهت می‌گوید: «فتنه‌انگیزان و متمرّدان. پرودن توده‌مآب از جهل و گمراهی عمومی سخن می‌گوید. پرودن منتقد، جهل را به بلاهت و گمراهی را به «دنائت» تغییر می‌دهد و سرانجام، به‌مثابه نقد نقادانه، بلاهت را همگانی می‌سازد. او خود با قراردادن «عام» در مفرد به‌جای جمع، نمونه‌ی بلاواسطه‌ای از آن می‌سازد، و

- L'ignorance et la corruption générale-

را به‌جای بلاهت و دنائت انشاء می‌کند. طبق گرامر فرانسه‌ی غیرنقدانه این عبارت می‌بایست چنین باشد

- l'ignorance et la corruption générale

پرودن خصلت‌نما شده که به‌طرز دیگری جز پرودن توده‌مآب سخن می‌گوید و می‌اندیشد، بالضروره از مسیر آموزشی به‌کلی متفاوتی می‌گذرد. او «استادان علم را به‌زیر سؤال می‌کشد، دهها جلد کتاب فلسفه و حقوق و غیره و ذالک می‌خواند، و بالاخره» «در می‌یابد که انسان هیچ‌گاه معنای واژه‌های عدالت، برابری و آزادگی را درنیافته»، پرودن واقعی تصوّر می‌کرد آنچه پرودن منتقد فقط در پایان دریافته را از ابتدا می‌دانسته. (تصور می‌کردم از ابتدا ملتفت شده‌ام *je crus d'abord reconnaitre*) تغییر نقادانه *d'abord* به *enfin* (ابتدائاً [به] عاقبت الامر) همانا ضروری است، زیرا توده ممکن است تصوّر کند «از ابتدا» هیچ‌چیزی را درنیافته. پرودن توده‌مآب به‌صراحت می‌گوید چگونه توسط نتایج غیرمنتظره‌ی مطالعات خود دچار

سرگشتگی شده و بدان بدگمان گشته بود. به این جهت تصمیم گرفت به «آزمونی عکس» دست بازد و از خود سؤال کند: «آیا ممکن است بشریت تا بدین حد و این چنین کلی درباره اصول اخلاقی اشتباه کرده باشد؟ چگونه و چرا اشتباه کرده؟» و هم چنین. او صحت تأملات خود را وابسته به حلّ این مسائل کرد و دریافت که در اخلاقیات همانند کلیه شعب دانش، اشتباهات همانا «مراحل علم‌اند» از جانب دیگر، پرودن منتقد، بلافاصله به نخستین تأثیری که مطالعات علم اقتصاد، حقوق و امثالهم براو می‌گذارد باور می‌نماید. به خودی خود واضح است که توده نمی‌تواند به نحوی متقن آغاز کند و می‌بایست نخستین نتایج خود را به سطح حقایق بی‌چون و چرا ارتقاء دهد. توده «قبل از اینکه شروع کند تا خود را با ضدّش محک زند به انتها می‌رسد». به این جهت بعداً «هنگامی که تصوّر می‌کند به انتها رسیده، «می‌بیند» که «هنوز در آغاز هم نیست».

بدین وجه پرودن ناقد، استدلال خود را به غیرقابل‌ترین و نامربوط‌ترین طرزى ادامه می‌دهد:

«معرفت ما از قوانین اخلاقی از آغاز کامل نبوده؛ بدین طریق مدت زمانی می‌تواند برای پیشرفت اجتماعی کافی باشد، اما در درازمدت ما را به مسیر غلطی خواهد کشاند».

پرودن منتقد هیچ‌گونه دلیلی از اینکه چرا معرفت ناقص از قوانین اخلاقی می‌تواند برای تکامل اجتماعی، حسی برای یک روز کافی باشد، ارائه نمی‌دهد. پرودن واقعی از خود می‌پرسد چرا و چگونه بشریت می‌تواند بطور کلی و تا بدین حد اشتباه کرده باشد، و به عنوان

راه حل در می‌یابد که کلیه اشتباهات همانا مراحل علم‌اند و ناقص‌ترین داوری‌های ما، شامل مجموعه‌ای از حقایق است که برای تعداد معینی از استنتاجات و مدت معینی از زندگی عملی بسنده است، که وراء این تعداد و دوران، نظراً به سخافت و عملاً به گمراهی منجر می‌شود؟ پرودن منتقد در موقعیتی قرار دارد که بگوید، حتی معرفت ناقص قوانین اخلاقی مدت زمانی برای پیشرفت اجتماعی کفایت می‌کند.

پرودن ناقد می‌گوید:

«لیکن هرآینه معرفت نوین ضروری گردد، میان پیش‌داوری‌های قدیم و عقاید جدید، نبرد سختی درخواهد گرفت.»

چگونه مبارزه‌ای می‌تواند علیه هم‌آوردی که هنوز وجود ندارد روی دهد؟ قبول، پرودن منتقد به ما می‌گوید، عقاید جدید ضروری می‌گردد، اما نمی‌گوید که قبلاً هستی یافته.

پرودن نوده‌مآب می‌گوید:

«هرگاه معرفت اولی ناگزیر گردد، هیچ‌گاه ناقص نمی‌شود.»

بنا بر این در دسترس است، «آنگاه است که مبارزه آغاز می‌شود.»

پرودن ناقد به استحضار می‌رساند: «این همانا سرنوشت انسان است که گام به گام بیاموزد» انگار انسان سرنوشت به کلی متفاوتی، یعنی، از اینکه انسان باشد، ندارد، و انگار آموختن «گام به گام» ضرورتاً او را یک گام به جلو نمی‌برد. من می‌توانم گام به گام بروم و درست به همان نقطه‌ای که از آن آغاز کرده بودم برسم. پرودن غیر-منتقد نه از

«مقدّرات» بلکه از شرایط انسان برای آموختن نه گام به گام، بل مرحله به مرحله (par degrés) سخن می‌گوید. پرودن منتقد با خود می‌گوید: «در میان اصولی که جامعه بدانها متکی است، اصلی وجود دارد که جامعه آن را درک نمی‌کند و توسط جهل جامعه تباه می‌گردد و علت کلیه بلاّیا است. مع الوصف انسان بدین اصل حرمت می‌تهد و خواهان آن است، زیرا اگر غیر از این بود، این اصل بی‌اثر می‌بود. حال این اصلی که در ماهیت خود درست است، اما در نحوه‌ای که آن را متصوّر می‌شویم غلط است، کدام است؟»

پرودن ناقد در نخستین عبارت می‌گوید که این اصل از طرف جامعه تباه گشته و غلط درک شده، به این جهت به خودی خود درست است. در عبارت دوم، به‌طور اطناب‌آمیزی می‌پذیرد که این همانا در ذات خود صحیح است؛ مع الوصف جامعه را به‌خاطر خواستن و حرمت‌نهادن «باین اصل» مذمت می‌کند. از جانب دیگر، پرودن توده‌مآب جامعه را نه با خواست و حرمت‌نهادن بدین اصل، بلکه آنگونه که این اصل توسط جهل ما تحریف شده، سرزنش می‌کند "Ce Principe... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré"

پرودن ناقد ماهیت این اصل را در شکل غیرحقیقی آن، حقیقی می‌یابد. پرودن توده‌مآب در می‌یابد که ماهیت اصل تحریف‌شده، همانا نگرش نادرست ما است، لیکن ماهیت خود این اصل در ایزه‌ی خود واقعی است، درست همانطور که ماهیت کیمیاگری و

ستاره‌شناسی، همانا نخیل ما است، اما ابژه‌های (هستی‌های قائم به ذات) آنها، - حرکت اجرام سماوی و خواص شیمیائی مواد - واقعی است.

پرودن ناقد به مونیولوگ^۱ خود ادامه می‌دهد:

هدف تفحص ما همانا قانون و شرح اصول اجتماعی است. امروزه دولتمردان، یعنی مردان علم‌الاجتماع قربانی فقدان کامل معرفت و بصیرت‌اند... اما همانطور که در مبنای هراشتباهی، واقعیت وجود دارد، در آثار ایشان حقیقتی را می‌یابیم که بدون اینکه بدانند، آن را به جهان آورده‌اند.

پرودن ناقد دارای عجیب‌ترین شیوه استدلال است. او از این واقعیت که دولتمردان غافل و ندانم‌کارند، به دلخواهانه‌ترین نحوی به سخن خود ادامه می‌دهد که در مبنای هراشتباهی واقعیتی نهفته است، که کمتر از آن جهت می‌تواند مورد تردید قرار گیرد که در مبنای هراشتباهی - در نفس کس که اشتباه می‌کند - واقعیتی وجود دارد. او از این فاکت که واقعیت در اساس هراشتباهی نهفته است، کماکان به این نتیجه می‌رسد که حقیقت می‌بایست در آثار دولتمردان یافت شود. و سرانجام حتی مدلل می‌سازد که دولتمردان این حقیقت را برای جهان به‌ارمغان آورده‌اند. هرآینه ایشان آن را برای جهان به‌ارمغان آورده باشند، نیازی به اینکه در آثارشان به‌کندوکاو آن بپردازیم، نخواهیم داشت.

پرودن توده‌مآب می‌گوید:

«دولتمردان یکدیگر را درک نمی‌کنند، بنابراین خطایشان، خطایی ذهنی است، و منشاء خود را در آنان داراست؛ سوء تفاهم متقابل ایشان، یکجانبه‌گری ایشان را به ثبوت می‌رساند. ایشان عقاید شخصی‌شان را با عقل سلیم خلط می‌کنند، و همانطور که بروفن استنتاج قبلی «هراشنهای به‌مثابه‌ی ایزه‌ی خود دارای واقعیتی است، آثارشان که ناآگاهانه در آنجا قرار داده‌اند - اما بجهان‌نیاورده‌اند، می‌بایست شامل حقیقت باشد».

پرودن نافد از خود می‌پرسد: «ماهیت، خصلت و معنای عدالت چیست؟ انگار که عدالت جدا از ماهیت و خصلت خود، معنایی دارد. پرودن غیر - منتقد می‌پرسد: اصل، خصلت و فرمول آن چیست؟ فرمول به‌مثابه اصل استدلال علمی، همانا اصل است. در زبان نوده‌مآب فرانسوی، تفاوتی ماهوی میان فرمول و معنا وجود دارد، و در زبان نفاذانه‌ی فرانسوی تفاوتی موجود نیست.

پرودن نافد پس از کنکاش بی‌موقع‌اش، خود را جمع و جور کرده و بانگ برمی‌آورد:

«بکوشیم قدری از نزدیکتر به موضوع خود بپردازیم».

از سوی دیگر، پرودن غیرنافد، که مدتهاست به موضوع خود رسیده، می‌کوشد به توصیف‌های دقیق‌تر و متفن‌تری از موضوعش دست یابد.

برای پرودن نافد «قانون» همانا «تعریفی است از آنچه صحیح است»، و برای پرودن غیرمنتقد «بیانی» از آن است. پرودن غیرمنتقد با این نظر مبنی بر اینکه حق بوسیله‌ی قانون ساخته می‌شود، به مناقشه می‌پردازد. اما «تعریف قانون» می‌تواند به این معنی باشد که قانون

تعریف می‌شود درست همانطور که می‌تواند به این معنی باشد که تعریف می‌کند. خود پرودن منتقد، قبلاً درباره‌ی تعریف اصل اجتماعی در جمله آخر صحبت کرده بود. طبعاً در شأن پرودن توده مآب نیست که چنین تمایزات ملبیحی را قائل شود.

با در نظر گرفتن این تفاوتها میان پرودن نافداً خصلت‌نما شده و پرودن واقعی، جای شگفتی نیست که پرودن شماره‌ی ۱ بدنبال اثبات چیزهای به کلی متفاوتی از پرودن شماره‌ی ۲ باشد.

پرودن منتقد می‌گوید:

«در پی اثبات توسط تجربه‌ی تاریخ، دائر بر اینکه «اگر ایده‌ی ما از آنچه حق و صحیح است، غلط باشد، صراحتاً (او می‌کوشد آن را به‌رغم صراحت آن اثبات کند) کلیه‌ی کاربست‌های آن در قانون می‌بایست، بد باشد، و کلیه‌ی مؤسسات ما ناقص».

پرودن توده مآب از میل باثبات آنچه صراحت دارد بدور است و در عوض آن می‌گوید:

«هر آینه ایده‌ای از آنچه حق و درست است داشته باشیم و بطور بدی تعریف شده باشد، و هر آینه ناقص یا حتی غلط باشد، بدیهی است کلیه‌ی کار قانونی ما بد خواهد بود، و هكذا.

پس پرودن غیرمنتقد مایل به اثبات چه چیزی است؟

او ادامه می‌دهد:

«این فرضیه دائر بر سوء تعبیر حق و عدالت در درک و فهم ما، و به‌مشابه‌ی نتیجه‌ی ضروری در اعمال ما، واقعیتی مبرهن می‌بود، هر آینه عقاید انسانها درباره‌ی تصور از عدالت و کاربست‌های آن علی‌الدوام یکسان باقی نمی‌ماند و در دورانهای مختلف دستخوش تغییرات ظاهری می‌شد؛ و به‌یک کلام در عقاید

پیشرفت و ترقی وجود می‌داشت.

و همانا این عدم ثبات، تغییر و ترقی «آنچیزی است که تاریخ توسط بارزترین شواهد مسجّل می‌سازد». و پرودن غیرمنتقد این شواهد بارز تاریخ را شاهد مثال می‌آورد. بدّل منتقد وی که حکم کاملاً متفاوتی را توسط تاریخ مسجّل می‌سازد، ایضاً خودش این تجربه را به شبهه‌ای متفاوت عرضه می‌دارد.

در نزد پرودن واقعی «خردمندان»، و برحسب پرودن منتقد، «فلسوفان» سقوط امپراطوری رم را پیش‌بینی نمودند. پرودن منتقد طبعاً می‌تواند فقط فلاسفه را انسانهای خردمند تصور کند. برحسب پرودن منتقد، «حقوق رومی بواسطه‌ی ده قرن عمل قانون، با «دیوان عدالت» تقدیس گشت؛ و برحسب پرودن منتقد دارای «حقوق تقدیس شده توسط ده قرن عدالت بود».

در نزد خود پرودن شماره‌ی ۱، رمی‌ها بدین شرح احتجاج می‌کردند:

«رم ... از طریق سیاست و خدایانش پیروز بود؛ هر نوع اصلاحی در پرستش با روح ملی، کورذهنی و پلشتی محسوب می‌شده (برحسب پرودن ناقد، توهین به مقدسات به معنای پلشتی با بی‌حرمتی به شیء ای مقدس، آنگونه که در زبان فرانسوی نوع - توده‌ای است، نمی‌باشد، بلکه فقط به معنای پلشتی است). «رم هرآینه مایل به‌رهائی مردمانش بود، مآلاً از حقوق خود دست می‌کشید».

پرودن شماره‌ی ۱ می‌افزاید: «رم بدین طریق دارای امری واقع و حقی به سود خود بود».

در نزد پرودن غیرمنتقد، رمی‌ها بطور منطقی تر استدلال می‌کردند:

این فاکت به تفصیل نشان داده شده:

«برندگان بارورترین سرچشمه‌ی ثروت آن بوده؛ بنابراین آزاد ساختن مردم، ورشکستگی مالی‌اش را به دنبال می‌داشت.»

و پرودن توده مآب با تلمیح به قانون می‌افزاید: «مطالبات رُم توسط حقوق طوایف (droit des gens) توجیه می‌شده.»

این شیوه‌ی اثبات حق تبعیت، کاملاً با دید رُم درباره‌ی قانون مطابق بود. نگاه کنید به مجموعه‌ی قوانین نوع - توده‌ای: «بردگی توسط حقوق طوایف شیوع یافته بود.» - (Jure gentium servitus "invasit").

در نزد پرودن نافذ، «بت‌پرستی، بردگی و ملایمت، شالوده‌ی نهادهای رومی بود، همانا شالوده و اساس کلیه نهادهای آن بدون استثناء، پرودن واقعی می‌گوید: «بت‌پرستی در مذهب، بردگی در دولت و اپیکوریسم در زندگی خصوصی» (اپیکوریسم در زبان عادی فرانسوی با ملایمت، mollesse مترادف نیست) «شالوده و اساس نهادها بوده. پرودن رازور می‌گوید، در این وضعیت رُم، کلام خداوند ظاهر شده، درحالی‌که برحسب پرودن واقعی و عقلانی، «این همانا مردی بود که خود را کلام خداوند نامید». در پرودن واقعی، این مرد، آخوندها را «افعیان» (vipères)، می‌خواند؛ و در پرودن منتقد، مؤدبانه‌تر از ایشان سخن می‌گوید و آنان را «ماران» می‌نامد. درحالت اول به شیوه رومی از «شفیعان» [Advokaten] سخن می‌گوید و در حالت دوم به شیوه‌ای آلمانی از «وکلاء» [Rechtsgelehrte].

پرودن منتقد، روح انقلاب فرانسه را روحی از تناقضات می‌نامد و

می‌افزاید:

«کافی است در نظر آورد، نو که جایگزین کهنه شد، با خود (an sich) هیچ نظم و ترتیب و منطقی به‌مراه نداشت.»

او از تکرار مکانیکی مقولات مورد پسند نقد نئوادانه‌ی «نو» و «کهنه» نمی‌تواند خودداری نورزد، نمی‌تواند از این مطالبه‌ی جاهلانه خودداری نورزد که «نو» درست مانند کسی که ریگی به کفش دارد [an sich] می‌بایست چیزی منظم و منطقی در خود [an sich] داشته باشد.

پرودن واقعی می‌گوید:

«کافی است مدلل ساخت که نظام نوین چیزها که جانشین نظام کهن گشت، فاقد خط‌مشی و تأمل در خود [in sich] بود.»

پرودن نافد که با خاطره‌ی انقلاب فرانسه عنان اختیار را از کف داده، آنچنان زبان فرانسه را منقلب می‌کند که فاکت فیزیکی را «فاکت فیزیک» و فاکت ادراکی را «فاکت ادراک» ترجمه می‌کند. پرودن منتقد به‌واسطه این دگرگونی در زبان فرانسه قادر می‌شود فیزیک را مالک کلیه‌ی فاکت‌هائی قرار دهد که در طبیعت یافت می‌شود. او درست بهمان اندازه که بی‌جهت علوم طبیعی را از سوئی بالا می‌برد، از سوی دیگر، آن را با محروم‌ساختن از ادراک و تمایز قائل شدن میان فاکتی فیزیکی و ادراکی، خوار می‌سازد. و به‌همان اندازه کلیه‌ی کند و کاوهای دیگر روانشناختی و منطقی را با ارتقاء بی‌واسطه فاکت ادراکی به‌سطح و فاکت ادراک، غیرضروری می‌سازد.

از آنجائی که پرودن نافد، پرودن شماره‌ی یک کوچکترین نصوری از این که پرودن واقعی یعنی پرودن شماره‌ی دو چیست ندارد، مابل

است آن را توسط استنتاج تاریخی به ثبوت رساند، به علاوه مضمون واقعی این استنتاج نیز یعنی، اثبات تغییر در مقاصد قانون و اجرای پیگیرانه‌ی عدالت توسط نفی داوری واقعی تاریخی، برای او وجود ندارد.

«جامعه توسط نفی اصول خود ... و تخطی از مقدس‌ترین حقوق، حفظ گشت.»

بدین طریق پرودن واقعی مدلل می‌سازد که چگونه نفی قانون رومی منجر به بسط حقوق در تصور مسیحی شد، یعنی، منجر به نفی حقوق متملکه به حقوق کمونها (همبودها) و نفی کامل قانون فتودالی توسط انقلاب فرانسه، به نظام حقوقی جامع‌تر کنونی.

نقد نقادانه یحتمل نمی‌تواند شوکت و جلال کشف قانون اجرای اصلی توسط نفی آن را به پرودن واگذارد. در این فاعده‌سازی آگاهانه، این ایده برای فرانسه مکاشفنی واقعی بود.

ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۱

همانطور که نخستین نقد هر علمی ضرورتاً تحت تأثیر مقدمات علمی که علیه آن مبارزه می‌کند، فرار می‌گیرد، همانطور هم رساله‌ی «مالکیت چیست؟» پرودن، نقد اقتصاد سیاسی از دیدگاه علم اقتصاد است. - ما به این نیازی نداریم که بخش حقوقی آن کتاب را که قانون را از دیدگاه قانون نقد می‌کند عمیق‌تر مورد بحث قرار دهیم، زیرا امر اصلی مورد علاقه‌ی ما همانا انتقاد از علم اقتصاد است. - بنابراین رساله‌ی پرودن، از جمله برداشت وی از علم اقتصاد، به‌طور علمی

توسط نقد علم اقتصاد، کنار گذاشته می‌شود. این کار فقط بواسطه‌ی اثر خود پرودن ممکن گشت، درست همانطور که نقد پرودن، بمنابه‌ی فرض خود، انتقاد از سیستم مابنالیسم توسط فیزیوکراتها، و انتقاد آدام اسمیت از فیزیوکراتها، انتقاد ریکاردو از آدام اسمیت، و آثار فوریه و سن سیمون را دارا بود.

کلیدی پژوهش‌ها درباره اقتصاد سیاسی، مالکیت خصوصی را امری بدیهی تلقی می‌کنند. این فرض اساسی برای آنها همانا واقعیتی است بی‌چون و چرا که بررسی بیشتری را بدان اختصاص نمی‌دهند، و در واقع همانگونه که «سه Say» ساده‌لوحانه اعتراف می‌کند، درباره آن فقط بطور اتفاقی "accidentellement" صحبت می‌شود.^۱

اما پرودن به بررسی تفادانه‌ای از - نخستین بررسی فاطمانه و بی‌رحمانه و در عین حال علمی - شالوده‌ی اقتصاد سیاسی، [یعنی] مالکیت خصوصی دست می‌زند. این پیشرفت علم کار بزرگی است که او انجام داده، پیشرفتی که علم اقتصاد را دگرگون کرد و برای نخستین بار این امکان را بوجود آورد که علم اقتصاد به علمی واقعی تبدیل شود. رساله‌ی «مالکیت چیست؟» پرودن، برای علم اقتصاد معاصر همانقدر با اهمیت است که اثر سی به «Sicyès» طبقه سوم چیست؟^۲ برای علوم سیاسی معاصر.

پرودن، ابداعات بعدی مالکیت خصوصی، از قبیل، دستمزد،

۱. ژان - باتیست سه، رساله اقتصاد سیاسی، ج ۲، ص ۲۷۱، هیئت

تحریک‌پریه.

۲. Qu'est-ce que le tiers état? X

تجارت، ارزش، قیمت، پول و غیره را به مشابهی اشکال فی نفسه مالکیت خصوصی آنگونه که بعنوان مثال در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی مورد بحث قرار گرفته، (نگاه کنید به «مبانی انتقاد از علم اقتصاد»، اثر: انگلس)، مورد مدافه قرار نمی‌دهد؛ بلکه این مقدمات اقتصادی را در مشاجره علیه علمای علم اقتصاد بکار می‌برد؛ این عمل کاملاً با دیدگاه تاریخیاً مدلل شده‌اش که فوقاً بدان اشاره شد، مطابقت دارد. علم اقتصاد با قبول مناسبات مالکیت خصوصی به مشابه مناسباتی انسانی و معقولانه، در تناقض دائمی با مقدمه‌ی اساسی خود، مالکیت خصوصی، عمل می‌کند، تضادی که مشابه تضاد الهیات‌دان است که برای مفاهیم مذهبی همواره تعبیری انسانی بدست می‌دهد و همانا بخاطر همین واقعیت در کشمکش مدام با مقدمه اساسی خود، خصلت ابر انسانی مذهب قرار می‌گیرد. بدین طریق در علم اقتصاد دستمزد در ابتدا به منزله‌ی سهم متناسب محصول ناشی از کار ظاهر می‌شود. دستمزد و سود ناشی از سرمایه در صمیمانه‌ترین، متقابلاً برانگیزنده‌ترین و به ظاهر انسانی‌ترین رابطه یا یکدیگر قرار داشتند. بعدها، معلوم شد که آنها در خصمانه‌ترین رابطه و در تناسب عکس یکدیگر قرار دارند. ارزش در ابتدا به شیوه‌ای به ظاهر معقول، توسط هزینه‌ی تولید یک شیء و مفیدیت اجتماعی‌اش تعیین می‌شود. بعداً ثابت شد که ارزش کاملاً الله‌بختی تعیین می‌شود و نیازی به اینکه رابطه‌ای خواه با هزینه تولید و یا مفیدیت اجتماعی، داشته باشد، ندارد. مقدار دستمزد در ابتداء بوسیله رضایت آزادانه کارگر و سرمایه‌دار آزاد تعیین می‌شود. بعدها

معلوم شد که کارگر مجبور است اجازه دهد تا سرمایه‌دار آن را تعیین کند، درست همانطور که سرمایه‌دار مجبور است آن را حتی المقدور کمتر معین کند. آزادی طرفین مورد معامله توسط اجتناب از میدان بدر می‌شود. همین وضع در مورد تجارت و کلیه دیگر مناسبات اقتصادی صدق می‌کند. خود اقتصاددانان گاه‌به‌گاه این تناقضات که تکامل آنها محتوای عمده‌ی کشمکش میان ایشان است را احساس می‌کنند. ولی هنگامی که از این تناقضات آگاه می‌شوند، خودشان به مالکیت خصوصی به مثابه‌ی تحریف‌کننده آنچه فی نفسه (یعنی در تخیل شان) دستمزد ارزش و تجارت معقولانه است، به این یا آن شکل خاص، حمله می‌کنند. برای مثل، آدم اسمیت هرازگاهی علیه سرمایه‌داران، دستوت دوتراسی علیه صرافان، سیسموند دوسیسموندی علیه نظام کارخانه‌ای، ریکاردو، علیه مالکیت ارضی، و تئریبا کلیه اقتصاددانان معاصر علیه سرمایه‌داران غیرصنعتی، که در میان آنان مالکیت به منزله مصرف‌کننده‌ای صرف نموده می‌شود، به مجادله و مناقشه می‌پردازند.

بدین طریق، به منزله‌ی استثنائی - هنگامی که ایشان به سوءاستفاده خاصی حمله‌ور می‌شوند - گاه و بی‌گاه بر همانندی بشریت در مناسبات اقتصادی مکث می‌کنند، اما گاهی موافق و به مثابه‌ی فاعده و قانونی، این مناسبات را درست در تفاوت صراحتاً بیان شده‌ی آنها از انسان، و به مفهوم صرفاً اقتصادی آنها، در نظر می‌گیرند. آنان در این تضاد که کاملاً از آن بی‌اطلاع‌اند، متحیر و دستخوش تردیدند.

اینک پرودن یکبار برای همیشه باین ناآگاهی پایان می‌دهد.

همانندی بشری مناسبات اقتصادی را جدی می‌گیرد و شدیداً با آنها بخاطر واقعیت غیرانسانی‌شان به‌مقابله بر می‌خیزد. او آنها را مجبور می‌کند آن چیزی که خود تصور می‌کنند هستند به‌واقع باشند، یا بهتر بگوئیم، از عقیده‌ی خاص خود درباره‌ی خویش دست‌کشند و به‌سببیت واقعی خود اذعان کنند. بنابراین به‌مثابه‌ی تحریف‌کننده‌ی مناسبات اقتصادی نه این یا آن نوع خاص مالکیت خصوصی، آن‌گونه که دیگر اقتصاددانان انجام می‌دهند، بلکه مالکیت خصوصی بنفقه را کلاً توصیف می‌کند. او کلیه‌ی آن انتقادهائی که اقتصاد سیاسی از دیدگاه اقتصاد سیاسی می‌تواند انجام دهد را انجام داده است.

جناب ادگار که مایل است دیدگاه رساله‌ی «مالکیت چیست؟» را مشخص سازد، طبیعتاً نه کلامی درباره‌ی علم اقتصاد و نه صفت متمیزه‌ی این کتاب که همانا ماهیت مالکیت خصوصی را مسأله‌ی حیاتی علم اقتصاد و علم حقوق ساخته است نمی‌گوید. جسم‌نگی اینها برای نقد نقادانه امری بدیهی است. نقد نقادانه می‌گوید، پرودن تا نفس مالکیت خصوصی خود، هیچ‌کاری نکرده، و فقط رازی که نقد نقادانه نمی‌خواست بروز دهد را فاش ساخته است.

جناب ادگار بلافاصله بعد از مشخص‌ساختن ترجمه خود ادامه می‌دهد:

«بنابراین پرودن چیزی مطلق، شالوده‌ای ابدی در تاریخ، ایزدی که بشریت را هدایت می‌کند، [یعنی] عدالت، را می‌یابد».

کتاب پرودن که در سال ۱۸۴۰ در فرانسه نگارش یافت، دیدگاه نحول آلمانی سال ۱۸۴۴ را اتخاذ نمی‌کند. همانا دیدگاه پرودن، دیدگاهی که نگارندگان بی‌شمار کاملاً معارض فرانسوی در آن

سهیم‌اند بود که بدینسان به نقد نقادانه این امتیاز را می‌دهد که متناقض‌ترین دیدگاهها را با یک چرخش قلم ساده مشخص نماید. ضمناً برای اینکه از این مطلق در تاریخ نیز گریبان خود را رها سازد، فقط می‌بایست پیگیرانه قانونی که توسط خود پرودن فرموله شده، قانون اجرای عدالت از طرف نفی آن را بکار برد. اگر پرودن پیگیرانه تا این حد نمی‌رود، فقط به این خاطر است که او این بدببیری را آورده که یک فرانسوی متولد شده، نه یک آلمانی.

پرودن توسط مطلق خود در تاریخ و اعتقادش به عدالت، برای جناب ادگار به موضوعی الهیاتی در تاریخ تبدیل شده است، و نقد نقادانه که آشکارا *ex professo* نقد الهیات است، اکنون می‌تواند برای اینکه دربارهٔ «نصورات مذهبی» به تفصیل بحث کند، شش‌دانگ بدو بپردازد.

این همانا مشخصی هر تصور مذهبی است که وضعی که در آن آخرالامر، یکی از معارضان به مثابه‌ی یگانه حقیقت فانی بیرون می‌آید را به مثابه دگمی مورد تجلیل و تکریم قرار دهد.

خواهیم دید نقد نقادانه‌ی مذهبی چگونه وضعی که در آن آخرالامر یکی از معارضان، [یعنی] «نقد» بردبگیری، [یعنی] «توده» به مثابه‌ی یگانه حقیقت بیروز می‌گردد، را به مثابه‌ی دگم مورد تجلیل و اکرام قرار می‌دهد. پرودن با دیدن مطلق و ابزد تاریخ در عدالت توده - مآبانه، مرتکب اجحافی می‌شود که از همه بزرگتر است زیرا نقد، حقیقتاً بطور عیان نقش آن مطلق و آن ابزد را در تاریخ بخود اختصاص داده بود.

ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۲

«واقعیت بینوائی و فقر، پرودن را در ملاحظه‌اش یکجانبه می‌سازد، و در آن برای برابری و عدالت تناقض می‌بیند؛ این بدو حربه‌ای می‌دهد. به این جهت این واقعیت برایش مطلق و موجه می‌گردد، درحالی‌که واقعیت مالکیت ناموجه.»

«آسودگی خیال دانش» به ما می‌گوید که پرودن در واقعیت فقر، تضادی برای عدالت می‌بیند، یعنی، آن را ناموجه می‌یابد، اما در همان حال ما را مطمئن می‌سازد که این واقعیت برای او مطلق و موجه می‌شود.

نا به حال علم اقتصاد از ثروت، که حرکت مالکیت خصوصی به طور فرضی برای ملل بوجود می‌آورد، شروع و به ملاحظاتی، که توجیهی برای مالکیت خصوصی هستند ختم می‌گردید. پرودن از جهت مخالف (که علم اقتصاد سفسطه‌جویانه لاپوشانی می‌کند)، آغاز می‌کند از فقری که توسط مالکیت خصوصی زاییده می‌شود، شروع و به ملاحظاتی که نافی مالکیت خصوصی است، ختم می‌کند. طبعاً، نخستین انتقاد از مالکیت خصوصی از واقعیتی آغاز می‌شود که در آن ماهیت متناقض به شکلی ظاهر می‌شود که قابل درک‌ترین و بارزترین شکل است و صادقانه‌ترین خشم انسان را از واقعیت فقر و بینوائی، برمی‌انگیزد.

«نقد از سونتی دیگر، ایندو واقعیت، فقر و مالکیت، را در وحدت یگانه‌ای متحد می‌سازد، ارتباط درونی میان آنها را در می‌یابد و از اینها کل واحدی می‌سازد که از این حیث برای یافتن پیش شرط هستی‌اش، به کاوش می‌پردازد.»

نقد که تا به حال چیزی از واقعات مالکیت و فقر و فاقه درک نکرده، «از سوئی دیگر»، عملی که در تخیل خود به مثابه‌ی احتجاجی علیه عمل واقعی پرودن انجام داده، را بکار می‌برد. نقد ایندو واقعت را در واقعتی واحد متحد می‌سازد و بایگانه‌ساختن دوگانه، ارتباط درونی میان ایندو را در می‌یابد. نقد نمی‌تواند انکار نکند که پرودن نیز از ارتباطی درونی میان واقعات فقر و مالکیت با اطلاع است، چرا که درست بخاطر این ارتباط، برای از بین بردن فقر، مالکیت را از بین می‌برد. پرودن حتی پیش از این انجام داده است. او بطور مبسوط مدّلل می‌سازد که چگونه حرکت سرمایه فقر را موجب می‌شود. اما نقد نقادانه خود را با این جزئیات ناراحت نمی‌کند؛ او تصدیق می‌کند که فقر و مالکیت خصوصی، دو قطب متضادند - تصدیقی که نسبتاً متداول است. نقد نقادانه از فقر و مالکیت کل واحدی می‌سازد، که «از این حیث برای یافتن پیش شرط هستی‌اش، به کندوکاو می‌پردازد». کندوکاوی که از هر جهت زائد است، زیرا فقط «کل بذاته» را ساخته و بنابراین ساختن آن فی‌نفسه پیش‌شرطی برای موجودیت این کل است.

نقد نقادانه با کاوش «کل بذاته» برای یافتن پیش‌شرط هستی آن، به شیوه‌ی الهیاتی اصیلی بیرون از «کل» برای پیش‌شرط هستی آن در مقام پژوهش بر می‌آید. اندیشه‌ی نقادانه، خارج از موضوعی که وانمود می‌کند بدان می‌پردازد، عمل می‌کند. درحالی‌که کل آنتی‌تز چیزی جز حرکت هردو جهت آن نیست، و پیش‌شرط هستی کل در همان سرشت دو جهت قرار دارد. اما نقد نقادانه مطالعه‌ی این حرکت

واقعی که کل را می‌سازد از سر خود باز می‌کند تا قادر شود اعلان کند که، نقد نقادانه به مثابه‌ی «آسودگی خیال دانش»، بالاتر از طرفین قضیه آنتی‌تزی است و اینک فعالیت او، که «کل بدان» را ساخته، به تنهایی در موقعیتی است تا تجرید سازنده‌اش را نابود کند.

پرولتاریا و ثروت دو قطب مخالف‌اند، که از این حیث کل واحدی را تشکیل می‌دهند. آنها هردو آفریدگان دنیای مالکیت خصوصی‌اند. مسأله دقیقاً این است که هرکدام چه جایی را در آنتی‌تزی اشغال می‌کنند. این کافی نیست که اعلان شود آنها دو جهت کل واحدی‌اند. مالکیت خصوصی به مثابه مالکیت خصوصی، به مثابه‌ی ثروت، مجبور است خود، و در نتیجه قطب مخالف خود یعنی پرولتاریای موجود را حفظ کند. این همانا جهت مثبت آنتی‌تزی مالکیت خصوصی متفرع است.

پرولتاریا، برعکس، به مثابه‌ی پرولتاریا مجبور است خود و در نتیجه قطب مخالف خود را، یعنی مالکیت خصوصی که هستی او را تعیین می‌کند، و او را پرولتاریا می‌سازد، نابود کند. این جهت منفی آنتی‌تزی، بی‌قراریش در خود خویشتن و مالکیت خصوصی منحل شده و خود مخلوع است.

طبقه‌ی توانگر و طبقه‌ی پرولتاریا از خودبیگانگی همانندی را نشان می‌دهند. اما آن یک در این از خودبیگانگی احساس آرامش می‌کند و غیریت را به مثابه‌ی قدرت خاص خود می‌شناسد و در آن شباهتی از وجود انسان را دارا است. طبقه‌ی پرولتاریا در غیریت، خود را نابودشده احساس می‌کند و در آن ضعف و عجز خاص

خوبش و واقعیت هستی غیرانسانی‌ای را می‌بیند. و هرآینه اصطلاح هگل را بکار بریم، در خفت او، نفرتی علاوه برخفت است، نفرتی که با آن بالضروره توسط تضاد میان سرشت انسانی و شرایط حیانش، که نفی کامل، قاطع و جامع این سرشت است به حرکت درمی‌آید.

بنابراین دراین آنتی‌تزی صاحبان مالکیت خصوصی، جهت محافظه‌کارانه، و پرولتاریا جهت نابودکننده است. از آن یک عمل حفظ آنتی‌تزی، و از این یک عمل نابودی آن ناشی می‌شود.

در واقع مالکیت خصوصی در حرکت اقتصادی خود، خوبش را به‌سوی نابودی خاص خود می‌کشانند، اما فقط از طریق تکاملی که بدان منوط است و از آن آگاه نیست و علیه‌ی خواست مالکیت خصوصی که توسط سرشت ماهیت اشیاء واقع می‌شود، فقط به‌این علت که پرولتاریا را به‌مثابه‌ی پرولتاریا و فقری که از فقر معنوی و جسمانی‌اش و ضد انسانی‌تی که از خلاف انسانیتش آگاه است و از این‌رو خود منهدم‌گر است، را بوجود می‌آورد.

پرولتاریا، درست نظیر حکمی را که کارمزدی درباره‌ی خود با وجود آوردن ثروت برای دیگران، و فقر برای خود، صادر می‌کند به‌مورد اجراء می‌گذارد، حکمی را که مالکیت خصوصی درباره‌ی خود با وجود آوردن پرولتاریا صادر می‌کند مجری می‌دارد. هنگامی که پرولتاریا پیروز گشت، به‌هیچ وجه به‌فقط مطلق جامعه تبدیل نخواهد شد، زیرا فقط با نابودساختن خود و طرف مقابل خویش پیروز می‌شود. آنگاه پرولتاریا و هم‌طرف مقابل، [یعنی] مالکیت خصوصی که او را تعبیر می‌کند، از میان می‌رود.

هنگامی که نگارندگان سوسپالیست، این نقش جهان - تاریخی را به پرولتاریا نسبت می دهند آنطور که نقد نقادانه در باور بدان نظام می کند به هیچ وجه، به این دلیل نیست که آنان به پرولتاریا مقام خدایان را تفویض می کنند، بلکه برعکس، به این خاطر است که انتزاع کل بشریت، حتی انتزاع برونی بشریت در پرولتاریای نضج یافته عملاً کامل شده است؛ زیرا شرایط زندگانی پرولتاریا کل شرایط حیات جامعه امروزین را در غیرانسانی ترین شکل آن خلاصه می کند؛ زیرا انسان خود را در پرولتاریا گم کرده و به رغم آن در عین حال نه تنها از این فقدان، آگاهی نظری کسب کرده، بلکه از طریق نیازی کماکان رفع کردنی، استتاریافتنی و مطلقاً الزامی - [یعنی] بیان عملی ضرورت - مستقیماً به طغیان علیه این ضد انسانیت رانده می شود، در نتیجه پرولتاریا می تواند و می بایست خود را آزاد سازد. اما پرولتاریا بدون از بین بردن شرایط خاص زندگانی اش نمی تواند خود را آزاد سازد؛ نمی تواند بدون از میان بردن کلیه ی شرایط غیرانسانی حیات جامعه امروزین که در وضعیت خاص خود او خلاصه شده، شرایط خاص زندگانی اش را نابود سازد. بهبوده نیست که او مکتب دشوار اما آهنین کار را تجربه می کند. حرف بر سر این نیست که این یا آن پرولتاریا، یا حتی کل پرولتاریا در حال حاضر چه چیزی را به مثابه ی هدف خود تلقی می کند. مسأله بر سر این است پرولتاریا چیست، و بر وفق این هستی، از لحاظ تاریخی مجبور بانجام چه کاری است. هدف و برآمد تاریخی او در موقعیت خاص گذرانش همچنین در سازمان کل جامعه بورژوائی معاصر آشکارا و بطور قطعی نمودار می شود. در اینجا نیازی

به توضیح نیست که بخش عظیمی از پرولتاریای انگلستان و فرانسه اکنون از وظیفهٔ تاریخی خویش آگاهند و دائماً برای فرارویش این آگاهی به بصیرتی کامل می‌کوشند.

«نقد نقادانه» از آن جهت کمتر می‌تواند این را بپذیرد که خود را یگانه عنصر خلاق در تاریخ اعلام می‌دارد. آنتی‌تزی تاریخی و وظیفه‌منهدم‌ساختن آن همانا وظیفه‌ی اوست. بدین علت است که اختطاریهٔ ذیل را از طریق حلول خود، [یعنی] ادگار صادر می‌فرمایند:

«تعلیم و تربیت و فقدان آن، مالکیت و عدم وجود مالکیت، همانا این آنتی‌تزی‌ها هرآینه هتک حرمت نشوند، می‌بایست به شکل تمام و کمال امور مربوط به نقد باشند.»

مالکیت و فقدان مالکیت به مثابه‌ی آنتی‌تزی‌های شهودی نقادانه و تقدسی منافذیکی یافته‌اند. این علتی است که چرا فقط دست نقد نقادانه بدون اینکه مرتکب توهین به مقدّسات شود، می‌تواند با آنها تماس حاصل نماید. سرمایه‌داران و کارگران نمی‌بایست در مناسبات متقابل خود مداخله نمایند.

جناب ادگار که کوچکترین تصویری از اینکه دید نقادانه آنتی‌تزیش بتواند احساس شود و این شیء مقدّس بتواند مورد تقدیس قرار گیرد، ندارد می‌گذارد تا مخالفش ایرادی که او به تنهایی می‌تواند بر خود وارد کند را عنوان سازد.

مخالف موهومی نقد نقادانه می‌پرسد

«پس ممکن است، تصوّرات دیگری جز آنهایی که قبلاً وجود داشتند - [مانند] آزادی، برابری و غیره را مورد استفاده قرار داد؟ من پاسخ می‌دهم: (به پاسخ جناب ادگار توجه نمائید) «که زبان

یونانی و لاتین هنگامی دچار فتور شد که حیطة‌ی اندیشه‌هائی که برای بیان آن بکار می‌رفتند، از میان رفت.

حال واضح است که چرا نقد نفاذانه هیچ اندیشه ساده‌ای را به‌آلمانی افاده نمی‌کند. زبان اندیشه‌های او برغم تمامی آنچه جناب رایشآرت با پرداختن نفاذانه‌ی خود به لغات خارجی، جناب فائوخر با پرداختن به زبان انگلیسی و جناب ادگار با پرداختن به زبان فرانسه انجام داده‌اند، تا زبان جدید نفاذانه‌ای را نظم و نسق دهند، هنوز با به‌عرصه وجود نگذارده است.

وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۲

پرودن نافد می‌گوید:

«کشاورزان زمین را میان خود سرشکن می‌کنند، برابری فقط تملک را تقدیس می‌کند و دراین مورد مالکیت را».

پرودن نافد موجب می‌شود زمینداری هم زمان با تقسیم زمین بوجود آید. او گذار از مالکیت به مایملک را با عبارت «دراین مورد...» عملی می‌سازد.

پرودن واقعی می‌گوید:

«کشاورزی اساس تملک بر زمین بود... این کافی نبود که ثمره‌کار کشتکار بدون اینکه در همان حال برای او ابزار تولید تأمین شود، تضمین شود. برای دفاع از ضعیف در مقابل جور و تعدی قوی... این ضرورت احساس می‌شد که خط فاصلی میان مالکان بوجود آید».

بنابراین، دراین مورد، همانا تملک است که برابری، در ابتدا

تقدیس کرد.

و هر سال شاهد افزایش جمعیت و فزونی رشد مهاجرین نازده وارد بود؛ تصور می‌شد جابه‌طلبی توسط موانع غیرقابل عبور، متوقف گردد. بدین طریق، زمین در نتیجه‌ی نیاز به برابری، تبدیل به مایملک شد... محققاً تقسیم هیچ‌گاه از لحاظ جغرافیائی مساوی نبود... اما اساس همچنان یکسان باقی ماند؛ برابری، مایملک و مالکیت را تقدیس نمود.

بزعم پرودن متنفذ

«بنیانگزاران کهن مالکیت، برای خواست‌های خود دستخوش نگرانی بودند، و این واقعیت را نادیده می‌انگاشتند که حق مالکیت در عین حال مشابه است با حق غیریت یافتن، فروختن، بخشیدن، کسب کردن و از دست دادن که برابری را از آنچه آغاز کرده بودند، نابود ساخت.»

به عقیده پرودن واقعی این بنیادگزاران مالکیت نبودند که این سیر تکامل مالکیت را در نگرانی‌شان بخاطر نیازشان نادیده انگاشتند، بلکه همانا این بود که آن را پیش‌بینی نمی‌کردند؛ اما حتی اگر قادر به پیش‌بینی آن نیز بودند، مایحتاج واقعی‌شان نفوقی کسب می‌نمود. وانگهی، پرودن واقعی بسیار توده‌منش است که حق غیریت یافتن، فروختن و غیره را در مقابل «حق مالکیت»، یعنی در مقابل تنوع انواع قرار می‌دهد. او «حق نگاهداشتن مرده‌ریگ خود» را با «حق غیریت یافتن، و غیره»، که تقابل و گامی واقعی به پیش است قیاس می‌کند.

ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۳

«پس پرودن اثبات عدم امکان مالکیت را بر چه مبنائی قرار

می‌دهد؟ با اینکه باور کردن آن مشکل است - بر همان اصل
برابری!

تأمل مختصری برای برانگیختن باور جناب ادگار کفایت می‌کند.
وی می‌بایست مطلع باشد که جناب برونوباوثر تمامی احتجاجات
خود را بر «خودآگاهی نامتناهی»، بنا نهاده؛ و در این اصل، اصل
خلاقانه‌ی انجیل‌ها که توسط ناآگاهی نامتناهی شان، به نظر می‌آید در
تضاد سیستم با خودآگاهی نامتناهی، باشد را مشاهده می‌کند.
به همین نحو پرودن برابری را به مثابه اصل خلاقانه‌ی مالکیت تصور
می‌کند که در تضاد مستقیم با برابری فرار گرفته است. هرآینه جناب
ادگار برای لحظه‌ای برابری فرانسوی را با «خودآگاهی آلمانی» مقایسه
کند، خواهد دید آنچه به فرانسه، یعنی، به زیان سیاست و تأمل
اندیشناک می‌گوید، اصل پیشگفته، آن را بالعمانی، یعنی، به اندیشه
انتزاعی بازگو می‌کند. خودآگاهی همانا برابری انسان با خود
در اندیشه‌ی محض، و برابری، آگاهی انسان از خود در محیط عمل
است، یعنی آگاهی انسان از سایر انسانها و برخورد او به دیگر انسان‌ها
به مثابه‌ی همسانان خود. برابری همانا بیان فرانسوی برای یگانگی
ذات بشری، برای آگاهی انسان از هم‌نوعش و برخورد او نسبت
به هم‌نوعش، برای یکسانی عملی انسان با انسان، یعنی، برای ارتباط
اجتماعی یا بشری انسان با انسان است. به این جهت درست همانطور
که نقد نابودکننده در آلمان قبل از اینکه در فویرباخ برای تأمل درباره‌ی
انسان واقعی رو به تکامل نهد، کوشید تا هرچیز معین و حسی و
حاضری را توسط اصل خودآگاهی رفع و رجوع کند، همانطور هم نقد

نابودکننده در فرانسه کوشید عین همین عمل را از طریق برابری انجام دهد.

«پروتن از دست فلسفه کُفّری است که فی نفسه بخاطر این امر نمی‌توانیم او را مورد ملامت قرار دهیم. اما او چرا کفّری است؟ او تصریح می‌کند که فلسفه تاکنون بقدر کافی عملی نبوده است؛ فلسفه بر مرکب اعلای شهود سوار گشته که از آن بالا موجودات بشری بسیار خرد به‌نظر می‌آیند. تصوّر می‌کنم فلسفه بیش از اندازه عملی است، یعنی تاکنون چیزی جز بیان انتزاعی وضع موجود اشیاء نبوده است؛ فلسفه همواره اسیر مقدمات وضع موجود اشیاء که آنها را به‌مثابه‌ی مطلق پذیرفته است.»

این اندیشه که فلسفه بیان انتزاعی وضع موجود اشیاء است، در اصل متعلق به جناب ادگار نیست. این فکر از آن فویرباخ است. او نخستین کسی بود که فلسفه را به‌مثابه‌ی آمپریسم شهودی و رازورانه توصیف کرد و آن را به اثبات رساند. اما جناب ادگار موفق می‌شود به این فکر گرایشی بدیع و نقادانه دهد. در حالی که فویرباخ به این نتیجه می‌رسد که فلسفه می‌بایست از آسمان شهود به ژرفای تیره‌روزی بشری فرود آید، جناب ادگار، برعکس، ما را مطلع می‌سازد که فلسفه بیش از اندازه عملی است. ولی بیشتر چنین می‌نماید که فلسفه درست به این خاطر که فقط بیان متعالی و انتزاعی وضع واقعی اشیاء است، به علت عروج‌طلبی و انتزاع آن، به علت تفاوت موهومی آن از جهان، می‌بایست تصوّر می‌شد که وضع فعلی اشیاء و موجودات واقعی بشری را در ادنی مرتبه‌ی آن مجاز می‌داشته است. از سوئی دیگر، چنان می‌نماید که چون فلسفه واقعاً از جهان متفاوت نبود،

نمی‌توانست هیچ‌گونه قضاوت واقعی درباره‌ی آن بکند، و هیچ‌گونه نیروی متمایزکننده‌ای نمی‌توانست بر آن تأثیر گذارد، و بنابراین نمی‌توانست عملاً [آن را] مانع گردد؛ بلکه حداکثر می‌بایست با عملی در انتزاع خرسند می‌گشت. فلسفه تنها به این مفهوم که فراتر از پراتیک صعود کرد، بیش از حد عملی بود. نقد نقادانه با گرداوردن بشریت در توده‌ای بی‌روح، مدهش‌ترین دلیل از اینکه موجودات واقعی انسانی بی‌اندازه خرد چگونه به نظر شهود می‌رسند، را بدست می‌دهد. در این [نکته] همانطور که عبارت ذیل از فلسفه‌ی حقوق هگل نشان می‌دهد، شهود اقدمین با نقد نقادانه همداستان می‌شود:

واز دیدگاه حوایج، شیء مشخص ایده، انسان نامیده می‌شود؛
 بنابراین آنچه در اینجا با آن سر و کار داریم، و بطور شایسته
 در اینجا فقط از آن صحبت می‌شود، همانا انسان در این مفهوم
 است.^۱

در حالات دیگر که در آن شهود از انسان سخن می‌گوید، همانا به معنی مشخص نیست، بلکه انتزاع، ایده، روح و غیره است. شبهه‌ای که در آن فلسفه وضع واقعی اشیاء را بیان می‌کند، به نحو بارزی توسط جناب فائوخر در رابطه با وضعیت فعلی زبان انگلیسی و توسط جناب ادگار در رابطه با وضعیت فعلی زبان فرانسه نشان داده شده است.

G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ۱

S.190

- هیئت تحریریه

- گ. هگل، مبانی فلسفه‌ی حقوق - ص ۱۹۰.

«بدین طریق پرودن نیز اهل عمل است، زیرا با تشخیص این تصویر که مساوات اساس ادله به سود مالکیت است، از همان تصویر علیه مالکیت با احتیاج می‌پردازد.»

پرودن در اینجا دقیقاً همان چیزی را انجام می‌دهد که منتقدین آلمانی نتیجه می‌گرفتند و دلایل وجود خدا را بر اساس مفهوم انسان فرار می‌دادند؛ آنان از این مفهوم علیه وجود خدا با استدلال می‌پرداختند.

«هرآینه‌ی آمده‌های اصل برابری نیرومندتر از خود برابری باشد، پرودن چگونه خیال دارد یاری کند تا این اصل قدرت سریع‌التأثر خود را بدست آورد؟»

خودآگاهی در نزد جناب برنونویاوتر، در اساس کلیه‌ی ایده‌های مذهبی نهفته است. وی می‌گوید، خودآگاهی همانا اصل خلاقانه‌ی انجیل‌ها است. پس چرا نتایج اصل خودآگاهی از خودآگاهی نیرومندتر است؟ چون پاسخ به سبک آلمانی داده می‌شود، خودآگاهی در واقع اصل خلاقانه‌ی ایده‌های مذهبی خواهد بود، اما فقط به مثابه‌ی خودآگاهی خارج از خود، در تضاد با خود، و بیگانه شده و غیریت یافته. خودآگاهی که خود را باز می‌یابد و درک می‌کند، خودآگاهی است که ذات خویش را در می‌یابد، بنابراین بر آفرینش‌های از خود بیگانگی‌اش حکم میراند. پرودن خود را دقیقاً در همین وضع می‌یابد. البته با این تفاوت که او فرانسه صحبت می‌کند، در حالی که ما آلمانی، و بنابراین آنچه ما به شیوه‌ی آلمانی بیان می‌کنیم، او آن را به شیوه‌ی فرانسوی بیان می‌دارد.

پرودن از خود می‌پرسد چرا مساوات، علیرغم این‌که به مثابه‌ی

اصل خلاقانه‌ی عقل در بطن نهاد مالکیت نهفته است و به‌منابه‌ی شالوده معقولانه‌ی نهائی، همانا اساس کلیه‌ی دلایل به‌سود مالکیت به‌شمار می‌رود، با این حال وجود ندارد، درحالی‌که نفی آن، مالکیت خصوصی وجود دارد. نتیجتاً او واقعیت مالکیت را فی‌نفسه در نظر می‌گیرد و ثابت می‌کند «که در ماهیت امر، مالکیت به‌منابه‌ی نهاد و اصلی، همانا غیرممکن است»^۱. (ص ۳۴) یعنی با خود در تضاد است و خود را در کلیه‌ی زمینه‌ها نابود می‌سازد، که هرآینه آن را به‌شیوه‌ای آلمانی بیان کنیم، همانا هستی غیریت یافته، فی‌نفسه متناقض و از خودبیگانه شده‌ی برابری است. شرایط واقعی امور در فرانسه، همانند تصدیق این غیریت، به‌طور قطع به‌پرودن ضرورت نابودی واقعی این غیریت را نشان می‌دهد.

پرودن درحالی‌که مالکیت خصوصی را نفی می‌کند، از لحاظ تاریخی نیاز برای توجیه وجود مالکیت خصوصی را احساس می‌کند. احتجاج او، نظیر کلیه‌ی نخستین احتجاجات از این دست، مصلحت‌گرایانه است، یعنی تصور می‌کند که نسل‌های پیشین آگاهانه و با تعقل و تأمل آرزومند بودند در نهادهای خود آن برابری که برای او ذات بشری را بیاد می‌آورد تحقق بخشند.

۱. "Est impossible, mathématiquement" (proudhon, Qu'est - ce que la propriété), P. 34.

«محققاً ناممکن است» (پرودن، مالکیت چیست؟) - ص ۳۴.

- هیئت تحریریه

«ما همواره به همان چیز باز می‌گردیم... پرودن به سود پرولتاریا
قلم می‌زند».

اونه به سود نقد خود بسته با بخاطر هرگونه علاقه انتزاعی با من
درآوردی، بلکه بخاطر علاقه‌ی توده - مآبانه، واقعی و تاریخی
می‌نویسد، علاقه‌ای که وراء نقد و تا حدّ یک بحران پیش می‌رود.
پرودن نه تنها به سود پرولتاریا می‌نویسد، [بلکه] خودش یک پرولتر و
کارگر است. اثر او بیانیه‌ی علمی پرولتارهای فرانسه است و از این رو
اهمیت تاریخی به کلی متفاوتی با اثر سرهم‌بندی شده‌ی ادیبانه‌ی
هرگونه منتقد نقادانه‌ای دارد.

«پرودن به سود آنانی می‌نویسد که هیچ چیز ندارند؛ داشتن با
نداشتن برای او مقولات مطلق‌اند. داشتن برای وی همانا
عالی‌ترین است، زیرا در همان حال عدم تملک برایش
عالی‌ترین موضوع تفکر است. پرودن می‌اندیشد، هراسانی باید
دارای مایملک باشد، اما نه بیشتر و نه کمتر از دیگری. منتها باید
در نظر داشت که از کلیه‌ی چیزهایی که دارم، تنها آنچه به تنهایی
دارم، یا آنچه بیشتر از سایر مردمان دارم، برایم جالب است، با
برابری، مایملک و برابری هر دو برایم علی‌السویه خواهد شد».

در نزد جناب ادگار، داشتن با نداشتن برای پرودن مقولات مطلق
است. نقد نقادانه در همه‌جا چیزی جز مقولات نمی‌بیند، بدین طریق
در نزد جناب ادگار، تملک یا عدم تملک، دستمزد، اجرت، احتیاج و
نیاز، و کاری که این نیاز را برمی‌آورد، چیزی جز مقولات نیستند.

هرآینه جامعه مجبور می‌بود، خود را فقط از مقولات تملک و عدم
تملک رها سازد، چقدر «فائق‌آمدن» و «ابطال»، این مقولات برای
جامعه توسط هر دیالکتیک‌دانی، حتی اگر ضعیف‌تر از جناب ادگار

می بود، آسان بود! در واقع جناب ادگار این را چنان پیش پا افتاده تلقی می کند که تصور نمی کند به زحمتش بیارزد حتی توضیح مفولات داشتن و نداشتن را به مثابه‌ی استدلالی علیه پرودن بدست دهد. اما نداشتن، یک مقوله‌ی صرف نیست، نداشتن هولناک‌ترین واقعیت است؛ امروزه انسانی که هیچ ندارد، هیچ است، زیرا به‌طور کلی از هستی، و به‌طریق اولی از هستی انسانی جدا شده است، زیرا شرط عدم تملک، شرط جدائی کامل انسان از عینیت خود است. بنابراین بنظر می‌رسد [تملك] برای پرودن از اینکه عالی‌ترین موضوع تفکر باشد کاملاً توجیه نشده است؛ بیشتر از آن جهت چون که قبل از وی و نگارندگان سوسیالیست بطور اعم، درباره‌ی این موضوع بسیار کم اندیشیده شده بود.

نداشتن همانا مأیوسانه‌ترین روح‌گرایی، عدم واقعیت وجود انسانی، واقعیت کامل وجود زوال‌یافته‌ی انسانی، تملک بسیار واقعی گرسنگی، سرما، بیماری، تبه کاری، تحقیر، بلاهت و کل نامردمی‌ها و بی‌قاعدگی‌ها است. معه‌ذا هر موضوعی با آگاهی کامل از اهمیت خود که برای نخستین بار موضوع تفکر شده باشد، همانا عالی‌ترین موضوع تفکر است.

آرزوی پرودن برای الغاء عدم تملک و شیوه کهن تملک، با آرزوی وی برای نابودی رابطه‌ی عملاً غیریت یافته‌ی انسانی با ماهیت عینی و بیان اقتصادی بی‌خویشتنی کاملاً همانند است. اما از آنجائی که انتقاد او از علم اقتصاد زائد کماکان اسیر مقدمات علم اقتصاد است، تملک مجدد، خود جهان‌عینی هنوز به شکل اقتصادی تملک متصور

می‌شود.

برودن آنطور که نقد نقادانه از او می‌خواهد، داشتن را در مقابل نداشتن فرار نمی‌دهد؛ او تملک را در مقابل شیوه‌ی کهن داشتن، [یعنی] مالکیت خصوصی فرار می‌دهد، و اعلام می‌دارد، تملک همانا «عملکردی اجتماعی» است. ولی آنچه در یک عمل کرد جالب است «حذف» شخص دیگر نیست، بلکه تأیید و به‌سامان رساندن نیروی وجود خود من است.

برودن موفق نشد به‌این اندیشه، گستردگی متناسبی دهد. ایده‌ی «مالکیت منسای» بیان اقتصادی و لذا بیان کماکان غیریت یافته‌ی این واقعیت است که عین به‌مثابه‌ی وجودی برای انسان، به‌مثابه‌ی وجود عینی انسان، در عین حال هستی انسان برای دیگر انسان‌ها، رابطه‌ی انسانی او با انسان‌های دیگر، و رفتار اجتماعی انسان با انسان می‌باشد. برودن، غیریت اقتصادی را در محدوده‌ی غیریت اقتصادی از بین می‌برد.

وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۳

برودن منتقد، ایضاً صاحب مایملکی نقادانه نیز می‌باشد که طبق اعتراف خود وی

«آنانی که برای او مجبور بکار بودند، آنچه او بخود اختصاص داد را از دست دادند».

برودن توده . مآب خطاب به‌صاحب مایملک توده . مآب می‌گوید:

«تو کار کرده‌ای! آیا هیچگاه نباید بگذاری تا سایرین برای تو کار کنند؟ پس چگونه آنچه تو قادر به کسب آن بودی هنگامی که برای ایشان کار نمی‌کردی، آنان هنگامی که برای تو کار می‌کردند، از دست دادند؟»

پرودن منتقد باعث می‌شود که «سه - Say»، «ثروت طبیعی» را «مالکیت طبیعی» درک کند، علیرغم اینکه «سه» برای احتراز از هرگونه اشتباهی، در خلاصه‌ای بر رساله‌ی علم اقتصاد خود، با صراحت اظهار می‌دارد که او از ثروت نه مالکیت و مایملک، بل «مجموعه‌ای از ارزش‌ها» را درک می‌کند. طبعاً پرودن منتقد درست همانطور که خودش توسط جناب ادگار تصحیح می‌شود، «سه» را تصحیح می‌کند. او باعث می‌شود «سه» بلافاصله حق تصاحب مزرعه‌ای را به مثابه‌ی مالکیت استنتاج کند. زیرا تصرف زمین از تصرف آب و هوا آسانتر است. اما «سه» که بسیار از امکان استنتاج حق مالکیت از طریق تصاحب زمین بدور است، در عوض کاملاً بالصراحه می‌گوید:

«حقوق زمینداران - از طریق غصب و تصرف معین می‌شود».

(رساله علم اقتصاد، چاپ سوم، ج ۱ - ص ۱۳۶، یادداشت)

چنین است توضیح آنکه چرا به عتبه «سه»، «نعاون قانونگذاری» و «حقوق اثباتی» برای حق مالکیت ارضی می‌بایست اساسی را فراهم آورد. پرودن واقعی «سه» را مجبور نمی‌کند حق مالکیت ارضی را مستقیماً از تصرف سهل‌تر زمین استنتاج کند. او وی را با خوارنمودن خود درباره امکان به جای حق و خلط مسأله‌ی امکان با مسأله حق مورد شمانت قرار می‌دهد:

«سه، امکان را بجای حق می‌گیرد. حرف بر سر این نیست که چرا زمین بیشتر از دریا و هوا تصاحب گشته، بلکه انسان به چه حقی این ثروت را متصرف شده است.»

پرودن ناقد ادامه می‌دهد:

«یگانه ملاحظه‌ای که می‌بایست در این باره انجام گیرد، آن است که با تصاحب قطعه‌ای زمین، عناصر دیگر - آب، هوا و آتش نیز تصاحب شوند: ما از زمین، آب، آتش و هوا طرد شده‌ایم.»

برعکس، پرودن واقعی که از «یگانه» ساختن این ملاحظه بدور است، می‌گوید که، او ضمناً «توجه» را به تصرف آب و هوا جلب می‌کند. پرودن منتقد، استفاده‌ی غریبی از فورمول رمی طرد، می‌کند. از یاد می‌برد بگوید، این «ما» کیانند که طرد شده‌اند. پرودن واقعی غیرمالکان را مخاطب قرار می‌دهد:

«پرولتارها... بدستی ما را مطرود ساخته‌اند: ما از زمین و غیر و ذالک طرد شده‌ایم. -terra, etc. interdicti sumus.»

پرودن منتقد علیه شارل کنت، یشرح ذیل به مناظره می‌پردازد: «شارل کنت تصوّر می‌کند که برای زندگی کردن، انسان به هوا، غذا و پوشاک نیاز دارد. بعضی از اینها، از قبیل، آب و هوا، پایان‌ناپذیرند و لذا همواره مالکیت مشاع باقی خواهند ماند؛ اما چیزهای دیگر در کمیت‌های کوچکی موجودند و به مالکیت خصوصی تبدیل می‌شوند. از اینرو شارل کنت، برهان خود را بر عقاید محدود و نامحدود بنا می‌نهد؛ او اگر عقاید غیر ضروری را مقولات اصلی خود ساخته بود، بحتمل به نتیجه‌گیری متفاوتی می‌رسیده.»

براستی که جر و بحث پرودن منتقد چقدر کودکانه است! او انتظار دارد شارل کنت از مقولاتی که برای برهان خود بکار می‌برد دست کشد و به‌براهین دیگر چنگ زند تا نه به نتیجه‌گیریهای خود، بلکه «یاحتمل» به نتیجه‌گیریهای پرودن منتقد برسد.

پرودن واقعی چنین تقاضاهائی از شارل کنت نمی‌کند؛ او با یک «یاحتمل» او را از سر خود باز نمی‌کند، بلکه با مقولات خاص خویش مغلوبش می‌سازد.

پرودن می‌گوید، شارل کنت از پایان‌ناپذیری هوا، غذا، و در سرزمین‌های معینی از پایان‌ناپذیری پوشاک، نه به‌منظور زیسین، بل برای ادامه زندگی، آغاز می‌کند. به این جهت (موافق شارل کنت) انسان برای اینکه خود را حفظ کند، همواره نیاز دارد اشیاء متعدد گوناگونی را تصاحب کند. این اشیاء همگی در نسبت یکسانی قرار ندارند.

و نور اجرام سماوی و آب و هوا در چنان کمیت‌هایی موجودند که انسان نمی‌تواند آنها را به‌تعمو محسوسی زیاد یا کم کند؛ باین جهت هرکس می‌تواند باندازه‌ای که نیاز وی ایجاب می‌کند، بدون اینکه به‌تمتع و بهره‌مندی دیگران لطمه زند، آن را بخود اختصاص دهد.^۱

پرودن از تعاریف خود کنت آغاز می‌شود. در ابتدا بدو ثابت می‌کند که زمین نیز چیزی است با اهمیت اساسی، که حق انتفاع از آن می‌بایست از اینرو برای هرکس، در حدود جمله‌ی کنت، آزاد باشد،

۱. نقل قول‌ها از رساله درباره‌ی مالکیت، کنت برحسب «مالکیت چیست؟» پرودن، ص ۹۳ داده می‌شود. - هبشت تحریریه

یعنی: «بدون اینکه به تمتع و بهره‌مندی دیگران لطمه زنده». پس چرا زمین به مالکیت خصوصی تبدیل می‌شود؟ شارل کنت جواب می‌دهد: چونکه نامحدود نیست. برعکس، او می‌بایست نتیجه می‌گرفت که چون زمین محدود است، نمی‌توان آن را صاحب شد. تصرّف آب و هوا موجب صدمه به هیچ‌کس نمی‌شود، چونکه نامحدودند، و همواره بقدر کفاف [از آنها] باقی می‌ماند. از سوی دیگر، نصرف دل‌خواهانه‌ی زمین، درست به این خاطر که زمین محدود است به تمتع و بهره‌مندی دیگران [از آن] لطمه می‌زند. بنابراین استفاده از زمین می‌بایست به سود همگان تعدیل شود. نحوه‌ی [استدلال] شارل کنت برای اثبات، تز خود او را رد می‌کند. «احتجاجات شارل کنت، و همچنین پرودن» (البته پرودن منتقد) «از این فکر ناشی می‌شود که یک ملت می‌تواند صاحب زمینی باشد؛ با این حال هرآینه مالکیت شامل حق استفاده و سوءاستفاده باشد.»

- Jus utendi et abutendi res sua -

حتی یک ملت نمی‌تواند حق استفاده و سوءاستفاده از زمین را قانوناً نصرف نماید.

پرودن واقعی از - Jus utende et abutendi res sua که «شامل» حق مالکیت است سخن نمی‌گوید. او بسیار توده‌منش است که از حق مالکیتی سخن می‌گوید که شامل خود حق مالکیت است. به این جهت پرودن مستثماً حق مالکیت یک قوم بر سرزمینشان را رد می‌کند. پرودن در پاسخ کسانی که این را مبالغه‌آمیز می‌یابند می‌گوید که در تمامی ادوار، حق موهومی مالکیت ملی باعث تبولداری،

خراج، امتیازات سلطنتی و بیگاری و هکذا شده است.

پرودن واقعی علیه‌ی شارل کنت بشرح ذیل احتجاج می‌کند: کنت مایل است توضیح دهد که چگونه مالکیت بوجود می‌آید و با فرضیه‌ی ملت به مثابه‌ی مالک آغاز می‌کند. او بدین طریق در حکم بفرض 'Petitio Principii' نگویند می‌شود. او دولت را و می‌دارد زمین را بفروشد، می‌گذارد تا سرمایه‌داران این املاک را بخرند، یعنی او مناسبات مالکیت که مایل است به ثبوت رساند را فرض می‌کند. پرودن منتقد دستگاه اشراری فرانسوی را بدور می‌افکند. او فرائد را حفظ می‌کند، اما «درایر» Dreier را جایگزین سانتیم می‌سازد.

پرودن (پرودن نافد) ادامه می‌دهد، «هرآینه من از قطعه زمینی دست کشم، نه تنها خودم را از محصولی غارت کرده‌ام؛ فرزندان و فرزندان فرزندانم را از احسان مستمری محروم ساخته‌ام. زمین نه تنها امروز دارای ارزش است، بلکه ایضاً دارای ارزش استعداد و آینده‌ای از خود است.»

پرودن واقعی از این واقعیت که زمین نه تنها امروز بلکه فردا نیز دارای ارزش است، سخن نمی‌گوید؛ او ارزش کامل کنونی را با ارزش استعداد و آینده‌ی آن که منوط به ورزیدگی من در بهره‌برداری از زمین است، مقایسه می‌کند. او می‌گوید:

-
۱. سفسطه‌ای که می‌کوشد نتیجه‌ای را با فرض آن بعنوان مقدمه به اثبات رساند. - اثبات را به بداهت کردن. (م)
 ۲. سکه کم‌بهرائی که ارزش آن سه فنیگ است. - هبشت نحربریه

«زمین را نابود کن، یا آنچه برایت همان است، آن را بفروش تو نه تنها خود را از یک محصول، یا دو یا بیشتر محرم ساخته‌ای، کل محصولی را که می‌توانستی از آن بدست آوری زانده، تو، فرزندان و فرزندان فرزندان از بین برده‌ای».

مسأله برای پرودن، مسأله‌ی تاکید بر مفایسه میان محصول و احسان مستمر نیست - تنخواهی که من از مزرعه به مثابه‌ی سرمایه بدست می‌آورم نیز به «احسان مستمری» تبدیل می‌شود - لیکن تفاوت میان ارزش کنونی و ارزش زمین از طریق کشت دائم می‌تواند بدست آید.

شارل کنت می‌گوید، «ارزش جدیدی که من با کارم به‌شس‌ای می‌دهم، مایملک من است. پرودن (پرودن منتقد) «تصوّر می‌کند می‌تواند او را به طریق ذیل رد نماید:

«پس انسان به‌محض اینکه از کارکردن دست‌کشد، می‌بایست از اینکه صاحب ملک و مال باشد منصرف شود. مالکیت بر محصول به‌هیچ وجه نمی‌تواند شامل مالکیت لوازمی باشد که محصول از آن ساخته شده است».

پرودن واقعی می‌گوید:

«بگذار کارگر محصول کارش را تصاحب کند، اما من نمی‌فهمم چگونه مالکیت محصول شامل حال مالکیت ماده می‌شود. ماهیگیری که مراقب است بیش از سایرین درکنار همان ساحل ماهی صید کند، آیا از طریق این مهارت، صاحب جانی می‌شود که در آن جا ماهی می‌گیرد؟ آیا چیره‌دستی صیاد تا به حال امتیازی برای مالکیت بر صید حیوانات در ناحیه‌ای بوجود آورده؟ همین امر در مورد کشاورزی صدق می‌کند. برای اینکه مالکیت را به مایملک تبدیل نمود، در کنار کار، شرط دیگری لازم است. آیا

انسان به مجرد اینکه به کارگر بودن خود پایان دهد، از مالک بودن دست خواهد کشید.

هنگامی که علت از میان رود، معلول ناپدید می‌شود.^۱ هنگامی که مالک، فقط مالک به مثابه کارگر است، به مجرد اینکه از کارگر بودن دست کشد، به مالک بودن خود نیز خاتمه می‌بخشد.

«بموجب قانون، همانا مالکیت بر اثر مرور زمان است که مایملک را بوجود می‌آورد؛ کار فقط نشانی قابل درک و برآمدی مادی است که مایملک از طریق آن متجلی می‌گردد.»

پرودن ادامه می‌دهد، «بنابراین سیستم تملک از طریق کار، خلاف قانون است؛ و هنگامی که مدافعان این سیستم آن را به مثابه‌ی توضیح این قوانین پیشنهاد می‌کنند، با خود در تضاد قرار می‌گیرند.»

بروفق این عقیده، باز هم گفتن اینکه کشت زمین، فی‌المثل، «مالکیت همانندی را بوجود می‌آورد»، همانا حکم به فرض، *Petitio Principii* است. این واقعیتی است که قابلیت تولیدی جدید ماده، بوجود آمده است، اما آنچه می‌بایست مدلل شود این است که مالکیت خود ماده، بدین وسیله آفریده شده است. انسان، خود ماده را نیافریده. و هرآینه ماده قبلاً وجود نداشته باشد، انسان حتی نمی‌تواند هیچ‌گونه قابلیت تولیدی را به وجود آورد.

پرودن منتقد، گراسیوس باهوف را هواخواه آزادی می‌سازد، اما او برای پرودن توده - بین، هواخواه مساوات (*Partisan de l'égalite*) می‌باشد.

1. *Cessante causa cessat effectus*

پرودن منتقد که می‌خواهد حق‌الزحمه‌ی هُمر را بابت ایلباد تخمین زند، می‌گوید:

«حق‌الزحمه‌ای که من به هُمر می‌پردازم، می‌بایست با آنچه او به من می‌دهد مساوی باشد. اما چگونه ارزش آنچه او به من می‌دهد، می‌بایست تعیین شود؟»

پرودن منتقد بسیار نام آورتر از مبتدلات علم اقتصاد است که بدانند ارزش یک شیء و آنچه یک شیء بدیگری می‌دهد، دو چیز متفاوت‌اند. پرودن واقعی می‌گوید:

«حق‌الزحمه‌ی یک شاعر، می‌بایست با بازده‌اش برابر باشد؛ پس ارزش این بازده چیست؟»

پرودن واقعی تصوّر می‌کند که ایلباد، قیمت بی‌حد و حصری (با ارزش مبادله، بهاء (Prix) دارد، درحالی‌که پرودن منتقد تصوّر می‌کند که ارزش بی‌حد و حصری دارد. پرودن واقعی ارزش ایلباد، ارزش آن به مفهوم اقتصادی (ارزش ذاتی (intrinsèque) را در مقابل ارزش مبادله‌ی آن (valeur échangeable)، فرار می‌دهد؛ پرودن منتقد «ارزش قابل مبادله‌ی» آن را در مقابل ارزش ذاتی‌اش، یعنی ارزش آن به مثابه‌ی چکامه، قرار می‌دهد. پرودن واقعی می‌گوید:

«میان پاداش مادی و استعداد، هیچ‌گونه مقیاس مشترکی وجود ندارد. در این خصوص، موقعیت تولیدکنندگان یکسان است. بنابراین هرگونه مقایسه‌ای میان ایشان و هرگونه طبقه‌بندی برحسب ثروت غیرممکن است.»

پرودن منتقد می‌گوید:

«بالتسب، وضع کلیه‌ی تولیدکنندگان برابر است. استعداد نمی‌تواند از لحاظ مادی وزن شود... هرگونه مقایسه

تولیدکنندگان میان خود و هرگونه وجه تمایز بیرونی ناممکن است.

در پرودن منتقد می‌خوانیم که

«مرد علم می‌بایست در جامعه خود را برابر احساس کند، چونکه استعداد و بصیرت وی یگانه بصیرت جامعه است.»

پرودن واقعی در هیچ کجا درباره‌ی احساس استعداد سخن نمی‌گوید. او می‌گوید که استعداد می‌بایست خود را به سطح جامعه نازل دهد. و نه مطلقاً اظهار می‌دارد که انسان صاحب فریجه فقط محصول جامعه است. برعکس او می‌گوید:

«انسان صاحب فریجه باعث شده تا در خود ابزار مفیدی بوجود آورد... در وی کارگری آزاد و سرمایه اجتماعی انباشته شده‌ای وجود دارد.»

پرودن منتقد به سخن خود ادامه می‌دهد:

«وانگهی، او می‌بایست از جامعه به خاطر آزادساختن او از سایر امور به منظور اینکه بتواند خود را وقف علم کند، ممنون باشد.»

پرودن واقعی هیچ‌کجا به سپاسگزاری از انسان صاحب فریجه منوسل نمی‌شود. وی می‌گوید:

«هنرمند، دانشمند و شاعر پاداش به حق خود را توسط این واقعیت صرف دریافت می‌کنند که جامعه پدیشان اجازه می‌دهد تا خود را منحصراً وقف علم و هنر نمایند.»

و سرانجام، پرودن منتقد به معجزه‌ی ساخته جامعه‌ای با ۱۵۰ نفر کارگر که قادر به نگهداری «مارشالی» و از اینرو شاید ارتشی باشند، ناائل می‌گردد. در پرودن واقعی مارشال، نعلبد (maréchal) است.

ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۴

«هرآینه‌ی وی» (پرودن) «مفهوم دستمزد را نگاه دارد، و در جامعه نهادی را ببیند که به ما بابت آن کار و مزد می‌دهد، کمتر از آن جهت برای شناختن زمان به مثابه‌ی مقیاس پرداخت حق دارد که فقط اندکی قبل داشت، [هنگامیکه] با هوگوگراسیوس همداستان بود و اظهار می‌داشت که زمان هیچ دخلی به ارزش یک شیء ندارد».

این بگانه موضوعی است که نقد نقادانه می‌کوشد مسأله‌ی خود را با آن رفع و رجوع کند و به پرودن ثابت کند که از دیدگاه علم اقتصاد، او به غلط علیه علم اقتصاد به مشاجره می‌پردازد. نقد در اینجا خود را به شیوه‌ی حقیقتاً نقادانه رسوا می‌سازد.

پرودن در این مشاجره که مالکیت بر اثر مرور زمان امتیازی برای تغییر تملک به مایملک یا «اصل قضائی» به اصلی دیگر نیست، با هوگوگراسیوس همداستان است، همانطور هم که زمان نمی‌تواند این حقیقت که سه زاویه‌ی یک مثلث توأمأ با دو زاویه‌ی قائمه برابرند را به این حقیقت که آنها مساوی با سه زاویه قائمه‌اند، تغییر دهد.

پرودن بانگ بر می‌آورد: «هیچگاه موفق نخواهی شد با طولانی کردن زمان که از خود هیچ چیز را به وجود نمی‌آورد، هیچ چیزی را تغییر نمی‌دهد، هیچ چیزی را عوض نمی‌سازد، مصرف کننده را به مالک تبدیل کنی».

نتیجه‌گیری جناب ادگار چنین است: از آنجائی که پرودن گفته است که زمان صرف نمی‌تواند اصلی قضائی را به اصل قضائی دیگری تغییر دهد، که این اصل قضائی نمی‌تواند چیزی را تغییر دهد

با عوض کند، هنگامی که زمان کار را مقیاس ارزش اقتصادی محصول کار می‌کند، پیگیر نیست. جناب ادگار به این ملاحظه‌ی نافذاً نقادانه از طریق ترجمه‌ی (ارزش، valeur) توسط (اعتبار، Geltung) نائل می‌گردد، بطوری که این واژه می‌تواند به همان مفهومی که برای اعتبار اصلی قضائی بکار می‌رود، برای ارزش تجاری محصول به کار رود. جناب ادگار از طریق یکی ساختن طول بیهوده‌ی زمان با زمان مشحون از کار بدان دست می‌یابد. اگر پرودن گفته بود که زمان نمی‌تواند مگس را به فیل تبدیل کند، نقد نقادانه می‌توانست با همین عُذر بگوید: لذا او حتی از اینکه زمان کار را مقیاس دستمزد سازد، ندارد.

حتی نقد نقادانه می‌بایست قادر به درک این [واقعیت] باشد که زمان کار امتداد یافته برای تولید یک شیء در هزینه‌ی تولید آن شیء، مستتر است، چرا که هزینه‌ی تولید یک شیء آن چیزی است که می‌آورد و بنابراین آن چیزی است که می‌تواند قیمت‌گذاری شود، و همانا انتزاعی است که در اثر رقابت بوجود می‌آید، در کنار زمان کار و مواد کار، اقتصاد دانان هزینه‌ی تولید و بهره‌ی پرداخت‌شده به مالک زمین و بهره و سود سرمایه‌داران را می‌گنجانند. این یک توسط پرودن مستثنی می‌شود، زیرا وی مالکیت خصوصی را رد می‌کند. به این جهت فقط زمان کار و مخارج آن باقی می‌ماند. پرودن با اعلام زمان کار، [یعنی] هستی بلاواسطه فعالیت انسانی به‌مشابه‌ی فعالیت و مقیاس دستمزد و تعیین‌کننده‌ی ارزش محصول، جنبه‌ی انسانی را عامل قطعی می‌سازد. از سوی دیگر، در علم اقتصاد قدیمی، عامل قطعی و تعیین‌کننده، قدرت مادی سرمایه و مالکیت ارضی بود.

به عبارت دیگر، پرودن انسان را در حقوق خود در مقام سابقش ابقاء می‌کند. اما هنوز به شیوه‌ای اقتصادی و بنابراین متضاد. اینکه وی تا چه اندازه از دیدگاه اقتصاد سیاسی ذبح‌حق است را می‌توان از این واقعیت دریافت که آدام اسمیت، بنیان‌گذار علم اقتصاد معاصر، از همان نخستین صفحات کتاب خویش: پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل، این ایده را می‌پروراند که قبل از ایجاد مالکیت خصوصی، یعنی، با پیش‌فرض عدم وجود مالکیت خصوصی، زمان کار، نخستین مقیاس دستمزد و ارزش محصول بود که از دستمزد هنوز قابل تمایز نبود.

اما حتی بگذار نقد نقادانه برای لحظه‌ای تصور کنند که پرودن از مقدمه و ابواب دستمزد آغاز می‌کند. آیا نقد نقادانه باور دارد زمانی که برای تولید یک شیء لازم است، هیچگاه عامل عمده‌ای در [تعیین] ارزش و اعتبار شیء نخواهد شد؟ آیا باور می‌کند که زمان ارزشمندی خود را از دست خواهد داد؟

تا جایی که به تولید مادی بلاواسطه مربوط می‌شود، این تصمیم که شیء‌ای تولید شود یا خیر، یعنی، تصمیم درباره‌ی ارزش شیء، عمدتاً منوط به زمان کار لازم برای تولید آن است. زیرا این واقعیت که جامعه برای تکامل به شیوه‌ای انسانی واجد زمان باشد، همانا به زمان وابسته است.

و حتی تا جایی که به ثمرات عقلانی مربوط می‌شود، آیا من نباید، چنانچه بطور معقول از جوانب دیگر آغاز می‌کردم، زمان لازم برای تولید یک ثمره‌ی عقلی هنگامی که منظور، خصلت و خیال آن را معین

می‌کردم، در نظر می‌گرفتم؟

در غیر اینصورت دستکم شیء‌ای را که در خیال است و هیچگاه تبدیل به شیء‌ای در واقعیت نمی‌شود به‌مخاطره می‌افکنم و از اینرو می‌توانستم فقط ارزش موهومی شیء، یعنی ارزش موهومی‌اش را بدست آورم.

نقد علم اقتصاد، از دیدگاه علم اقتصاد کلیه‌ی حد و حدود عمده‌ی فعالیت انسانی را مورد تصدیق قرار می‌دهد، اما فقط به‌صورتی غیریت یافته و بیگانه شده. در اینجا فی‌المثل اهمیت زمان برای کار بشری را به‌اهمیت برای دستمزد و دستمزد کار، تبدیل می‌کند.

جناب ادگار ادامه می‌دهد:

«برای اینکه استعداد را وادار به قبول این مقیاس کرد، پرودن مفهوم قرارداد آزاد را تحریف می‌کند و اشعار می‌دارد که جامعه و اعضاء معین‌کننده‌ی آن حق دارند ثمرات استعداد را رد نمایند.»

در میان پیروان فوریه و سن سیمون، استعداد، دعاوی حق‌الزحمه‌ی غلوآمیزی را در مقابل زبربنائی اقتصادی پیش می‌کشد، و مفهوم خبالی ارزش بسبکران خود را مقیاس ارزش مبادله محصولاتش می‌سازد. پرودن دقیقاً به‌همان شکلی پاسخ می‌دهد که علم اقتصاد به‌گونه دعوی برای قیمتی پاسخ می‌دهد که به‌مراتب بالاتر از به‌اصطلاح قیمت طبیعی است، یعنی بالاتر از هزینه‌ی تولید شیء عرضه شده است، او از طریق آزادی قرارداد پاسخ می‌دهد. اما پرودن این رابطه را در مفهوم علم اقتصاد تحریف نمی‌کند؛ برعکس، وی آنچه اقتصاددانان گمان می‌کنند که فقط صوری و تخیلی است - آزادی

طرفین معامله - را واقعی می‌پندارد.

وجه مشخصه‌ی ترجمه‌ی شماره‌ی ۱۸۴

در خاتمه پرودن ناقد با همان شدتی که پرولتارها و بورژوازی فرانسه را دستخوش دگرگونی می‌سازد، جامعه فرانسه را اصلاح می‌نماید.

او «قدرت» پرولتارهای فرانسه را انکار می‌کند، چون پرودن واقعی ایشان را به خاطر عدم فضیلت (vertu) مورد نکوهش قرار می‌دهد. او مهارت و جلالت در کار را تردیدآمیز می‌سازد - «شاید در کارت ورزیده باشی» - چون پرودن واقعی بدون قید و شرط آن را مورد تصدیق قرار می‌دهد (در کارت چالاکی "Prompts au travail vous êtes" و غیره...). او بورژوازی فرانسه را به شارمندان^۱ کودن تبدیل می‌کند، درحالی‌که پرودن واقعی بورژوازی سفله و ذنی را با نجبای بی‌آبرو مقایسه می‌کند. او بورژوا را از شارمند متعادل و میانه‌رو به «شارمند خوب» تغییر می‌دهد، که بورژوازی فرانسه به خاطر آن می‌بایست ممنون باشد. به این جهت، در جایی که پرودن واقعی می‌گوید «خصوصیت» بورژوازی فرانسه در حال رشد است، پرودن منتقد پیگیرانه موجب رشد «لابالگری» شارمندان ما می‌شود. بورژوازی پرودن واقعی از اینکه بی‌خیال باشد بسیار بدور است و به خود نهیب می‌زند: «نترسیم، نترسیم!». اینها کلمات مشخصی است

۱. «شارمند» عنوان پیشه‌وران و کسبه‌ی شهرنشین قرون وسطی. - (م)

که می‌خواهد خود را متقاعد سازد که ترس و نگرانی او بهبود یافته است. نقد نقادانه با آفریدن پردون ناقد از طریق ترجمه، آنچه برگردانی ناقداً کامل است را برتوده مکشوف می‌سازد. نقد نقادانه برای «ترجمه آنگونه که باید باشد» رهنمودهایی بدست داده است. بنابراین او به حق علیه ترجمه‌های بد، و نوع - آن قیام می‌کند.

«ملت آلمان به طرز خنده‌آوری آروس کسایفروشان را ارزان می‌خواهد، به این ترتیب ناشر نیاز به ترجمه‌ای ارزان دارد: مترجم مایل نیست در سر کار خود با گرسنگی دست به‌گریبان باشد، او حتی کار خود را با تفکر و اندیشه پخته‌ای نیز نمی‌تواند انجام دهد» (با کل «آسودگی خیال دانش») «چونکه ناشر می‌بایست حرفان را با ارائه ترجمه‌ای سریع پشت سر بگذارد؛ حتی مترجم نیز می‌بایست به خاطر رقابت دچار مخافت و دهشت شود، می‌بایست از این بترسد که شخص دیگری کالا را ارزان‌تر و سریع‌تر از او تولید کند؛ بنابراین دست‌نوشته‌هایش را با بی‌مبالایی به کاتب فقیری انشاء می‌کند - با حداکثر سرعتی که می‌تواند تا برای هیچ و پوچ به کاتب دستمزد ساعتی پرداخت نکند. او بیش از اندازه خوشحال است که روز بعد بتواند به‌طور رضایت‌بخشی، حسروف‌چین مزاحسم را خوشنود سازد. درخصوص سایر مطالب، ترجمه‌هایی که ما را همچون سبیل فرا گرفته‌اند، همانا فقط مظهر ضعف امروزی ادبیات آلمانی است، و هكذا (آلگمایه لیتراتور - تسایونگ، دفتر هشتم - ۵۴)

ملاحظه‌ی نقادانه‌ی شماره‌ی ۵

«آیات عدم امکان مالکیت که پرودن از این واقعیت بدست می‌آورد، که بشریت خود را به‌ویژه توسط نظام بهره و سود و عدم تناسب میان مصرف و تولید نابود می‌سازد، فاقد قرین

خود، یعنی اثبات اینکه مالکیت خصوصی تاریخاً امکان‌پذیر است، می‌باشد.

نقد نقادانه واجد این استعداد فرخنده است که به استدلال پرودن درباره‌ی نظام بهره و سود و هکذا، یعنی، به مهم‌ترین بخش استدلال وی، نپردازد. علت این است که در این موضوع حتی صورت ظاهر انتقاد پرودن می‌تواند بدون معرفت مطلقاً اثباتی حرکت مالکیت خصوصی ارائه گردد. نقد نقادانه می‌کوشد ناتوانی خود را با توجه به اینکه پرودن امکان تاریخی مالکیت را به اثبات نرسانده، جبران کند. چرا نقد که جز کلمات چیزی برای ارائه کردن ندارد، از دیگران انتظار دارد همه چیز ارائه دهند؟

«پرودن عدم امکان مالکیت را توسط این واقعیت باثبات می‌رساند که کارگر نمی‌تواند محصول کار خود را از دست‌مزد خویش خریداری کند. پرودن اثبات همه‌جانبه‌ای آن را از طریق شرح و بسط ماهیت سرمایه بدست نمی‌دهد. کارگر نمی‌تواند محصول کار خود را بازخريد کند چونکه همواره محصولی مشترک است، درحالی‌که او هیچگاه چیز دیگری جز فرد انسانی مزدگیر نیست.»

جناب ادگار، برخلاف استنتاج پرودن، می‌توانست خود را به مراتب کامل‌تر - با این تصور که کارگر نمی‌تواند محصول خود را بازخريد کند، چرا که عموماً می‌بایست آن را بازخرد - بیان دارد. تعریف خرید از پیش ایجاب می‌کند که وی محصول خود را به مثابه‌ی شیء‌ای که دیگر از آن او نیست، شیء‌ای غیریت‌یافته تلقی نماید. از جمله سایر چیزها، جناب ادگار این را در نمی‌یابد که چرا سرمایه‌دار

که خودش چیزی جز فردی انسانی نیست، و مهم‌تر، کسی است که سود و بهره بدو پرداخت می‌شود، می‌تواند نه تنها محصول کار، بلکه بیش از این محصول را باز خورد. برای توضیح این امر جناب ادگار می‌بایست ارتباط میان کار و سرمایه را تبیین می‌نمود، یعنی، ماهیت سرمایه را تشریح می‌کرد.

شاهد مثال فوق از نقد، به بارزترین شکلی نشان می‌دهد که چگونه نقد نقادانه آنچه که از نگارنده‌ای آموخته است بلافاصله استفاده می‌کند تا آن را به مثابه‌ی حکمتی که خودش کشف کرده جا زند و با تحریفی نقادانه آن را علیه همان نگارنده بکار برد. زیرا نقد نقادانه این استدلال را که می‌گوید پرودن آن را اظهار نمود و نقد آن را اظهار داشته از خود پرودن اتخاذ کرده است.

«تفرقه بینداز و حکومت کن... (Divide et impera) ... کارگران را از یکدیگر جداکن تا امکان آن که دستمزد روزانه‌ای که به‌ریک از آنان پرداخت می‌شود، از ارزش هر یک از محصولات فردی تجاوز کند، از بین برود. اما موضوع مورد بحث این نیست... علیرغم اینکه بابت کل قوای فردی، پرداخت صورت گرفته، گماکان بابت قدرت دستجمعی چنین نشده است.»

پرودن نخستین کسی بود که توجه را به این واقعیت جلب نمود که مجموعه‌ی دستمزد مفردان کارگران، ولو اینکه بابت هرکار فردی بطور کامل پرداخت شود، بابت قدرت دستجمعی عینیت یافته در محصول کار، پرداخت نمی‌شود، و از این رو به کارگر به مثابه‌ی بخشی از نیروی کار دستجمعی (gemeinschaftlichen Arbeitskraft) عوض داده نمی‌شود. جناب ادگار اینرا با تاکید بر اینکه کارگر جز فرد انسانی

مزدبگیر چیزی نیست، تحریف می‌کند. بدین طریق نقد نفاذانه مخالفت با اندیشه‌ی کلی پرودن را به تکامل مشخصی که خود پرودن به همین اندیشه می‌دهد، می‌کشاند. او این اندیشه را به شیوه‌ی نقد اختیار می‌کند و راز سوسیالیسم نفاذانه را در جمله‌ی ذیل افاده می‌کند:

«کارگر معاصر تنها به خود می‌اندیشد، یعنی، اجازه می‌دهد که فقط بابت شخص خودش مزد بگیرد. این همانا خود اوست که قدرت سترگ و نامحدودی که از همکاری با سایر قدرتها ناشی می‌شود را از دیده فرو می‌گذارد.»

در نزد نقد نفاذانه، تمام شر فقط در «تفکر» کارگر قرار دارد. درست است که کارگران انگلیسی و فرانسوی، انجمن‌هایی تشکیل داده‌اند که در آنها نه تنها درباره‌ی حوایج بلاواسطه خود به مثابه‌ی کارگر، بلکه درباره‌ی نیازهای خود به مثابه‌ی موجودات انسانی به تبادل نظر می‌پردازند. بعلاوه، آنان در انجمن‌هایشان آگاهی بسیار کامل و جامعی از قدرت سترگ و نامحدودی که از همکاریشان ناشی می‌شود از خود نشان می‌دهند. لیکن این کارگران کمونیست نوده‌منش که مثلاً در کارگاههای منچستر یا لیون استخدام شده‌اند باور ندارند که بتوانند توسط «تفکر محض»، خداوندگاران صنعتی و مدلت عملی خاص خودشان را از سر باز کنند. آنان به دردناکترین شکل از تفاوت میان وجود و هستی، میان آگاهی و حیات آگاهند. ایشان می‌دانند که مالکیت، سرمایه، پول، کار مزدبگیری و امثالهم، وهمیات خیالی دماغ نیستند، بلکه نتایج بسیار عملی و عینی از خود بیگانگی‌اند و از این رو می‌بایست به شیوه‌ای عملی و عینی از میان بروند تا اینکه

انسان نه تنها در تفکر و آگاهی، بلکه در وجود جمعی و در حیات به انسان تبدیل شود. نقد نفادانه، برعکس، بدیشان می آموزد که هرآینه در حیطه‌ی تفکر، فکر کار مزدوری را از سر بیرون کنند، در حیطه‌ی واقعیت به موقعیت خود به مثابه‌ی کارگران مزدگیر، پایان می دهند؛ هرآینه در حیطه‌ی تفکر به تلقی خود به مثابه‌ی کارگران مزدگیر خانمه دهند، موافق این مفهوم محیرالعقول دیگر نمی گذارند بخاطر شخص خودشان تطمیع شوند. آنگاه طبعاً به مثابه‌ی ایده‌آلیست‌های تمام عیار و مخلوقات اثیری، قادر می بودند تا در اثر اندیشه محض زندگی کنند. نقد نفادانه بدانان می آموزد تا با فائق آمدن بر مقوله‌ی سرمایه در حیطه‌ی تفکر، سرمایه‌ی واقعی را از میان بردارند، و با تبدیل «منیت» انتزاعی، خود به آگاهی، حقیقتاً، خود را به موجودات انسانی واقعی تغییر دهند و کلیه‌ی تغییرات حقیقی هستی واقعی‌شان و شرایط هستی عینی خود، یعنی، منیت واقعی‌شان را به مثابه‌ی عملی غیر-نفادانه به حساب آورند. «سرشتی» که در واقعیت فقط مقولات را می بیند، طبعاً کلیه‌ی فعالیت‌ها و عمل انسانی را به روند دیالکتیکی نقد نفادانه تنزل می دهد. این همان چیزی است که سوسیالیسم او را از سوسیالیسم نوع مردمی و کمونیسم متمایز می گرداند. جناب ادگار بالطبع پس از استدلال غلبه‌ی خود اعلام می دارد که انتقاد پرودن «عاری از آگاهی» است. «ولی پرودن مابل است اهل علم هم باشد.» او تصور می کند

۱. ego - من ناب، خودآگاهی محض، نفس، در مقابل non-ego - جز من،

ماسوای نفس (م).

مطلب را دریافته است»، «آسودگی خیال دانش» پیروزمندانه ندا در می‌دهد، «و لیکن ما حتی اکنون نمی‌توانیم بدو با «آسودگی خیال دانش» اعتبار دهیم». «ما به منظور نشان دادن اینکه وی تا چه اندازه کم دربارهی برخوردار خود به‌جامعه آندپشیده، نوشتارهای چندی را نقل می‌کنیم».

ما هم بعداً نوشتارهای چندی از آثار نقد نفاذانه نقل خواهیم نمود (نگاه کنید به بانک مستمندان و مزرعه نمونه)^۱ تا نشان دهیم که نقد نفاذانه هنوز با ابتدائی‌ترین مناسبات اقتصادی آشنا نگشته است، غور دربارهی آنها که جای خود دارد، و به‌این جهت با مهارت نفاذانه‌ی خاص خود احساس می‌کند برای دادورزی دربارهی پرودن فراخوانده شده است.

حال که نقد نفاذانه به‌مشابهی «آسودگی خیال دانش»، کلیه‌ی آنتی‌تزه‌های نوع خلقی را جزو علائق خود «ساخته» و برکل واقعیت درهیئت مفولات تسلط یافته و کل فعالیت انسانی را به‌دیالکتیک شهودی تاویل نموده، می‌بینیم که جهان را مجدداً از دیالکتیک شهودی می‌آفریند. حاجتی به‌تذکر نیست که اگر معجزات آفرینش ناقداً شهودی جهان نباید مورد بی‌حرمنی قرار گیرد، می‌تواند در شکل متافیزیک بتوده دنیاپرست نموده شود. از این‌رو نقد نفاذانه به‌مشابهی متافیزیک فروش درحلول ویشنو^۲ - سلیگا ظاهر می‌شود.

۱. به‌صفحات ۳۶۲ - ۳۵۴ این طبع مراجعه شود. - هیئت تحریریه
 ۲. ویشنو - جزء دوّم از تثلیث مذهب برهمنی، مأمور حفاظت جهان. - (م)

فصل ۵

«نقد نقادانه» به مثابه‌ی متافیزیک فروش، یا «نقد نقادانه» به مثابه‌ی جناب سلیگا

«نقد نقادانه» در حُلُول سلیگا - ویشنوی خود، لناخوانی اسرار پاریس را میسر می‌سازد. اوژن سو، منقدی نقادانه اعلام می‌شود. اوژن سو، با شنیدن ابن [خبر]، مانند پورژوای نجیب‌زاده‌ی مولیر بانگ برخواهد آورد:

«حقیقتاً، بیش از چهل سال است، بدون اینکه خودم بدانم، به‌شتر سخن می‌گویم. از تو بی‌نهایت سپاسگزارم از اینکه آن را به‌من گوشزد کردی!»
جناب سلیگا انتقاد خود را با «دبیاچه‌ی اسنه‌تیکی»^۱ آغاز می‌کند.

«دبیاچه اسنه‌تیکی» توضیح ذیل برای معنای کلی حماسه‌ی

۱. تازه بدوران رسیده، اثر مولیر، پرده‌ی دوم، صحنه‌ی ششم.

- هیئت تحریریه

«نقادانه» و به‌ویژه اسرار پاریس را به‌دست می‌دهد:

«حماسه، این اندیشه را بر جود می‌آورد که زمان حال در خود هیچ است، و نه تنها» (هیچ و نه تنها!) «مرز ابدی میان گذشته و آینده، بلکه» (هیچ و نه تنها، بلکه!) «بلکه شکافی که جادوانی را از سپنجی جدا می‌کند، می‌بایست دائماً پر شود... چنین است معنای کلی اسرار پاریس».

«دیباجه استه‌تیک»ی، ایضاً مدعی می‌شود که «اگر منقد مابیل می‌بود، می‌توانست شاعر هم باشد».

کل انتقاد جناب سلیگا این ادعا را ثابت می‌کند که این انتقاد از هر لحاظ «خیالبافی شاعرانه» است.

این انتقاد ایضاً بر حسب تعریفی که در واپسین قسمت «دیباجه استه‌تیک» داده شده، حاصل «هنر آزاد» است - و «چیزی کاملاً جدید، چیزی که قطعاً از قبل هیچ‌گاه وجود نداشت» را ابداع می‌کند. و سرانجام، حتی حماسه‌ای نقادانه است، زیرا «شکافی است که جادوانی» - [یعنی] نقد نقادانه‌ی جناب سلیگا - را از «سپنجی» - [یعنی] ارمان اوژن سو - «که می‌بایست دمامد پر شود» جدا می‌سازد.

۱- «راز مدنیت منحط» و

«راز عدم حقانیت در دولت»

می‌دانیم که فویرباخ عقاید مسیحی حُلُول، تثلیث، خلود و غیره را به‌مشابه‌ی رازوری حُلُول، رازوری تثلیث و رازوری خلود درک می‌نمود. جناب سلیگا کلیه‌ی اوضاع و احوال امروزی جهان را به‌مشابه‌ی اسرار، درک می‌کند. منتها درحالی‌که فویرباخ اسرار واقعی را

مکشوف می ساخت، جناب سلیگا از تُرّهات واقعی اسرار می سازد. هنر وی مکشوف ساختن آنچه مستور است نیست، بلکه مستورساختن آنچه مکشوف است، می باشد.

بدینطریق وی خرابی نسل و نژاد (تبه کاران) را در مدنیت و عدم حقانیت و نباین در دولت را به مثابه‌ی اسرار اعلام می دارد. این بدین معنی است که ادبیات سوسیالیستی که این اسرار را مکشوف ساخته، برای جناب سلیگا هنوز یک راز است، و با اینکه وی می خواهد شناخته شده‌ترین یافته‌های این ادبیات را به اسرار خصوصی «نقد نقادانه» تبدیل کند.

بنابراین نیازی نداریم خود را عمیق‌تر از این با حدیث جناب سلیگا دربارہ‌ی این اسرار مشغول داریم؛ ما صرفاً توجه را به مشعشانه‌ترین نکات جلب می‌کنیم.

«کلبه‌ی چیزها، اولی و ادنی، ثروتمند و فقیر، در مقابل قانون و قاضی برابرند. این حکم در رأس ایمان و آئین متعلق به دولت قرار دارد.»

متعلق به دولت؟ برعکس ایمان و آئین اکثر دول با نابرابر ساختن اولی و ادنی، دارا و ندار درقبال قانون آغاز می‌شود.

«گوهر تراش مورلی با صداقت ساده لوحانه‌ی خود هنگامی که می‌گوید: «اگر صاحب ثروت می‌دانست! اگر او می‌دانست! بدبختی این است که معمولان نمی‌دانند که فقر چیست.»

راز را به آشکارترین نحوی بیان می‌دارد (راز آنتی‌تز میان ثروتمند و فقیر را).

جناب سلیگا نمی‌داند که اوژن سو هنگامی که شعار شارمندان

زمان لوئی چهاردهم «آه! اگر شاه می دانست!» (Ah! si le roi le savait!) در شکل تغییر یافته: «آه! اگر صاحب ثروت می دانست!» "Ah! si le riche le savait" در دهان رنجبر مورلی که در عصر "Charte vérité"^{۱۱} (منشور حقیقت) می زیست می گذارد، از سر آداب مرتکب خطائی تاریخی می شود. دستکم، در انگلستان و فرانسه، به این رابطه‌ی ساده لوحانه میان ثروتمند و فقیر پایان داده شده است. در آنجا نمایندگان علمی ثروت مادی [یعنی] اقتصاددانان، درک به غایت مبسوطی از سبب‌روزی فقر جسمانی و معنوی را اشاعه داده‌اند. آنان این‌را با اثبات اینکه سپه‌روزی می‌بایست بجا بماند، چونکه وضع امروزین امور می‌بایست دوام یابد، حل و فصل می‌کنند، اینان در عزلت‌کده‌ی خویش حتی تناسبی که در آن تعداد ندارها از طریق مرگ می‌بایست به‌خاطر رفاه دارها و به‌روزی خاص خودشان تقلیل یابند را محاسبه نموده‌اند.

اگر اوژن سو می‌کده‌ها، مخفی‌گاهها و گفتار تبه‌کاران را توصیف می‌کند، جناب سلیگا این راز را مکشوف می‌سازد که آنچه «مؤلف» نیاز بدان داشت گفتار و یا این مخفی‌گاهها نبود، بلکه

«آموختن اسرار انگیزه اصلی شریکشان بود، و قس علیهذا».

«درست در شلوغ‌ترین مکانها است... که تبه‌کاران خود را راحت و آسوده احساس می‌کنند».

یک عالم طبیعی چه می‌گفت اگر کسی بدو ثابت می‌کرد که حجره‌ی مومی زنبور عسل به منزله حجره‌ای مومی مورد علاقه‌ی او نیست، و برای کسی که آن را مورد مطالعه قرار نداده باشد، معمائی

محسوب نمی‌شود، چرا که زنبور عسل خود را در هوای آزاد و در روی گل کاملاً راحت و آسوده احساس می‌کند؟ مخفی‌گاههای تبه‌کاران و گفتار ایشان خصلت تبه‌کار را منعکس می‌سازد، اینها بخشی از هستی او، و توصیف آنها بخشی از توصیف اوست؛ درست همانطور که توصیف «پتی‌مزون *Petite maison*» (عصمت‌خانه) بخشی از توصیف «فام‌گالانت - *femme galante*» (روسپید) است. برای پاریسی‌ها بطور اعم و حتی برای شهربانی پاریس، مخفی‌گاههای تبه‌کاران آنچنان «اسراری» است که در همین لحظه چراغهای روشن خیابانها در «سیتِه *Cité*» برای دستیابی شهربانی بدانان پرنوافشانی می‌کند.

و سرانجام، خود «اوزن سو» در توصیف‌های فوقاً یادشده اظهار می‌دارد که وی «روی کنجکاوای جیونانه‌ی *sur la curiosité craintive* خوانندگان حساب می‌کرد. مُسیو «اوزن سو» در تمامی رمانهای خود، روی کنجکاوای جیونانه‌ی خوانندگان حساب می‌کند. فقط کافی است، آتارگال، سالاماندر، پلِیک و پلوک، و غیره را بخاطر آورد.

۲- راز تأویل شهودی

- راز عرضه داشت اسرار پاریس همانا راز تأویل شهودی، هگلی است. به مجرد اینکه جناب سلیگا اعلام می‌دارد که «انحطاط در

۱. سینه - جزیره‌ای در رودخانه‌ی سین که هسته‌ی اصلی بنای شهر پاریس بوده است. - (م).

مدنیت» و عدم حقانیت در دولت همانا اسرارند، یعنی، آنها را در مقوله‌ی «رازوری» مستحیل می‌سازد، می‌گذارد تا «رازوری» خط سیر شهودی خود را آغاز کند. کلامی چند برای وصف تأویل شهودی بطور اعم، کافی خواهد بود. بحث جناب سلیگا درباره‌ی اسرار پاریس، کاربست [آن] را بتفصیل بدست می‌دهد.

اگر من از سیب، هلو، گیلاس و بادام واقعی، ایده‌ی کلی «میوه»، را خلق کنم، اگر جلوتر رفته و تصور کنم که ایده‌ی تجریدی «میوه» ام از میوه‌ی واقعی مأخوذ شده و هستی‌ای است که خارج از من وجود دارد، و در واقع ذات حقیقی گلابی، سیب و غیره است، آنگاه - به زبان فلسفه‌ی شهودی - اعلام داشته‌ام که «میوه» همانا «جوهر» گلابی، سیب، بادام و غیره است. بنابراین گفته‌ام که گلابی بودن برای گلابی و سیب بودن برای سیب اساسی نیست؛ که آنچه برای این چیزها اساسی است، هستی واقعی آنها که برای حسیات قابل درک است نمی‌باشد، بلکه ذاتی است که من از اینها منتزع ساخته‌ام و سپس بدانها تحمیل نموده‌ام، [یعنی] ذات ایده‌ام - «میوه». بنابراین اعلام داشته‌ام سیب، گلابی، بادام، و غیره اشکال صرف هستی، *modi* (صُور) «میوه» اند. درک محدودم که توسط حساباتم حمایت می‌شوند، بالطبع سیب را از هلو و هلو را از بادام متمایز می‌سازد، اما تعقل شهودی‌ام اعلام می‌دارد که این تفاوت‌های حسی، غیر اساسی و بی‌ربط‌اند. این تعقل در سیب همان «میوه‌ای» را می‌بیند که در گلابی، و در گلابی همان «میوه‌ای» را می‌بیند که در بادام می‌بینید. میوه‌های واقعی خاص چیزی جز شباهت‌هایی که ماهیت حقیقی «جوهر» -

[یعنی] «میوه» است، نمی‌باشند.

توسط این شیوه هیچ‌نوع گنجینه‌ی تعاریف خاصی بدست نمی‌آید. کان‌شناسی که کل دانش وی محدود به این آگاهی باشد که کلیه‌ی کانیها واقعاً «کانیها» هستند، فقط در تخیل خود کان‌شناس خواهد بود. زیرا کان‌شناس شهودی، هرکانی را «کان» تصور می‌کند و علم او به همان اندازه‌ای که کانی‌های واقعی وجود دارد، به تکرار این واژه منتهی می‌شود.

تعقل شهودی با حل و فصل تفاوت «میوه‌های واقعی به یک «میوه» تجریدی - «میوه»، برای فراچنگ آوردن شباهت کم و بیش مضمون واقعی، می‌بایست برای بازگشت خود از «میوه»، و از «جوهر» راهی به عدم شباهت، [یعنی] «میوه‌های واقعی معمولی، گلابی، سیب، بادام و غیره بیابد. خلق میوه‌های واقعی از ایده‌ی انتزاعی «میوه» همانقدر دشوار است که خلق این ایده از میوه‌های واقعی آسان است. در واقع، رسیدن به جهت مخالف یک تجرید بدون دست‌کشیدن از آن ناممکن است.

بنابراین فیلسوف شهودی از «تجرید» میوه دست می‌کشد، منتها به شیوه‌ای شهودی و رازورانه - [یعنی] بظاهر با دست‌نکشیدن از آن. بدین‌طریق فقط به صورت ظاهر است که وی برتر از تجرید خود صعود می‌کند. او کم و بیش بدین نحو به استدلال می‌پردازد:

اگر سیب، گلابی، بادام و گیلاس واقعاً چیزی جز «جوهر»، «میوه»، نیستند، این سؤال پیش می‌آید: چرا «میوه» خود را گاهی به مثابه‌ی سیب، و هر از گاهی به مثابه‌ی گلابی و بعضی مواقع به مثابه‌ی بادام

می نمایاند؟ چرا این شباهت تنوع این چنین آشکارا با تصور شهودی ام از یگانگی «جوهر»، [یعنی] میوه در تضاد است؟

فیلسوف شهودی پاسخ می دهد، چونکه «میوه» ذاتی مرده، غیرواضح و غیرمتحرک نیست بلکه ذاتی است زنده، خود متمایزکننده و جنبان؛ تنوع میوه های معمولی نه فقط برای ادراک حسی ام، بلکه برای خود «میوه»، و تعقل شهودی حائز اهمیت است. میوه های معمولی مختلف مظاهر مختلف حیات «یک میوه» اند؛ آنها تبلور خود «میوه» اند. بدین طریق در سبب «میوه» به خود هستی سبب - مانند، و در گلابی هستی گلابی - مانند می دهد. بنابراین دیگر نباید آنگونه که از دیدگاه «جوهر» گفته می شود، بگوئیم:

گلابی، سبب و بادام «میوه» است، بلکه بهتر است بگوئیم، «میوه» خود را به مثابه ی گلابی، به مثابه ی سبب و به مثابه ی بادام عرضه می کند؛ و تفاوت هائی که سبب، گلابی و بادام را از یکدیگر متمایز می سازد، خود متمایزکننده ی «میوه» است و میوه های خاص را اعضاء مختلف روند - حیات «میوه» می سازد. بدین طریق «میوه» دیگر وحدت عبث غیرواضحی نیست؛ همانا فردیتی به مثابه ی کلیت و «مجموع» میوه هائی است که «تعدادی اعضاء مرتبط اندامواره» را تشکیل می دهد. در هر عضوی از این تعداد، «میوه» به خود هستی تکامل یافته تر و عیان تری می دهد تا سرانجام به مثابه ی «خلاصه» کلیه ی میوه ها، در عین حال یگانگی زنده ای باشد شامل کلیه ی میوه هائی که در آن مستحیل می شوند، درست همانطور که آنها را از بطن خود به وجود می آورد، درست همانطور که کلیه ی جوارح بدن

دائماً در خون مستحیل شده و از آن بوجود می آیند.

اگر دین مسیح فقط یک حلول خدا را می شناسد، فلسفه‌ی شهودی به تعدادی که اشیاء وجود دارند دارای حلول است، درست همانطور که در اینجا در هر میوه‌ای، حلولی از جوهر، از میوه مطلق وجود دارد. بنابراین علاقه‌ی اصلی فیلسوف شهودی خلق هستی میوه‌های واقعی معمولی، به شیوه‌ای تقریباً رازورانه، اظهار این [نکته] است که سیب، گلابی، بادام و کشمش وجود دارد. اما سیب، گلابی، بادام و کشمش که ما از نو در جهان شهودی کشف می‌کنیم، چیزی جز مظاهر سیب، گلابی، بادام و کشمش نیستند، زیرا آنها مراحلی در حیات «میوه»، این مخلوق انتزعی ذهن است، و از این رو خود آنها مخلوقات انتزعی ذهن اند. به این جهت آنچه در این شهود بهجت‌انگیز است کشف مجدد کلیه‌ی میوه‌های واقعی در آنجا است، منتها به مثابه‌ی میوه‌هایی که اهمیت رازورانه عالی تری دارند، که از اثیر دماغ شما ناشی می‌شوند و نه از دنیای مادی، که حلول‌های «میوه» و جوهر مطلق اند. هنگامی که از نجرید، از مخلوق ماوراء طبیعی ذهن به میوه‌های واقعی طبیعی باز می‌گردید، بالعکس، برای میوه‌های طبیعی اهمیتی ماوراء طبیعی قائل می‌شوید و آنها را به تجربیات صرف تحویل می‌کنید. آنگاه علاقه اصلی‌تان مشخص ساختن یگانگی «میوه» در کلیه‌ی نمودها هستی‌اش - سیب، گلابی و بادام - یعنی، نشان دادن رابطه درونی رازورانه میان این میوه‌ها است، که چگونه در هر کدام از آنها «میوه» خود را بتدریج به سامان می‌رساند و بالضروره، فی‌المثل، از هستی‌اش به مثابه‌ی کشمش به هستی‌اش

به مثابه‌ی بادام ترقی می‌کند. به این جهت ارزش میوه‌های معمولی دیگر شامل خصائل طبیعی‌شان نیست، بلکه شامل خاصیت شهودی‌شان است، که هر یک از آنها محل معینی در روند - حیات «میوه‌ی مطلق» می‌دهد.

انسان عادی هنگامی که اظهار می‌دارد سیب و گلابی وجود دارد، تصور نمی‌کند چیز خارق‌العاده‌ای را بیان کرده باشد. اما هنگامی که فیلسوف، هستی آنها را به شیوه‌ای شهودی تبیین می‌کند، کم و بیش چیز محیرالعقولی را بیان می‌کند. او با نشان دادن اشیاء واقعی طبیعی، سیب، گلابی و غیره، از مخلوق غیرواقعی ذهن «میوه»، یعنی، با خلق این میوه‌ها از تعقل انتزاعی خاص خویش، که به مثابه‌ی ذات مطلق خارج از خود در نظر می‌گیرد، و در اینجا به مثابه‌ی «میوه» نموده می‌شود، دست به معجزه می‌زند.

به خودی خود واضحست که فیلسوف شهودگرا فقط با عرضه خصائل شناخته شده‌ی عام سیب، گلابی و غیره، که در واقعیت به مثابه‌ی ویژگی‌های تبیین‌کننده ابداع شده توسط وی وجود دارد، با دادن نامهای اشیاء واقعی به آنچه تعقل انتزاعی به تنهایی می‌توانند بیافرینند، و منتزاع ساختن قواعد تعقل و سرانجام با اعلام فعالیت خاص خود، که بدان وسیله از ایده‌ی سیب به ایده‌ی گلابی گذر می‌کند، که خودکوشی ذات مطلق «میوه» است، این آفرینش بی‌وقفه را انجام می‌دهد.

این عمل در شیوه‌ی شهودی کلام، درک کردن جوهر به مثابه‌ی ذات، به مثابه‌ی روندی درونی، به مثابه‌ی هستی کامل، خواننده

می‌شود؛ این درک، خصلت اساسی اسلوب هگل را تشکیل می‌دهد. این ملاحظات مقدماتی برای شيرفهم کردن جناب سلیگا ضروری بود. تنها اکنون پس از مستحیل شدن مناسبات واقعی، یعنی، قانون و مدنیت در مقوله‌ی رازوری و در نتیجه با تبدیل سرّ [das Geheimnis] به جوهر، او به شهودی واقعی و اوج رفعت هگلی می‌رسد و «سر» را به ذات خود بوده که خود را در وضعیت‌ها و اشخاص مجسم می‌کند، تبدیل می‌نماید، به طوری که تجلیات حیاتش، کنتس‌ها، مارکیزها، لژنده‌ها، امربرها، دفتردارها، شارلاتانها، و دسیسه‌های عشقی، مجالس رقص، درهای چوبین و غیره هستند. جناب سلیگا با به وجود آوردن مقوله‌ی «سر» از جهان واقعی، جهان واقعی را از این مقوله بوجود می‌آورد.

اسرار ساخته‌های شهودی در بازنمون جناب سلیگا بیشتر از آن جهت علناً آشکار می‌شود که دارای امتیاز مضاعف بی‌چون و چرائی نسبت به هگل است. از سوئی، هگل با سفسطه‌جوئی استادانه‌ای قادر است روندی که توسط آن فیلسوف از طریق دریافت حسی و تخیل از یک موضوع (سوزه) به موضوع دیگری گذر کند را، به مثابه‌ی روند آفرینش خیالپردازانه خود ذهن و ذات مطلق بنمایاند. ولی، از سوی دیگر، غالباً بازنمایی واقعی بدست می‌دهد که متضمن خود شیء در درون بازنمون شهودی است. این تکامل واقعی در درون تکامل شهودی، خواننده را در بررسی تکامل شهودی به مثابه‌ی واقعی و واقعی به مثابه‌ی شهودی، گمراه می‌سازد.

هردوی این مُعضلات توسط جناب سلیگا محو و نابود می‌شود.

دبالکتیک وی فاقد هرگونه سالوسی یا تقیه‌ای است. او حقه‌هایش را با قابل ستایش‌ترین اخلاص و صادفانه‌ترین سادگی انجام می‌دهد. اما در هیچ‌جا محتوای واقعی را شرح و بسط نمی‌دهد، به طوری که ساخته‌ی شهودی وی عاری از هرگونه متفرعات خلجان‌آور و استتار مبهم است و در زیبایی بی‌شائبه‌اش مورد پسند واقع می‌شود. در جناب سلیگا ابضاً تصویر مشعشانه‌ای را ملاحظه می‌کنیم که چگونه شهود از یک طرف ظاهراً آزادانه محمول (ابژه) خود را به طور لُدنی در خارج از خود خلق می‌کند، و از طرف دیگر درست به این خاطر که مایل است از طریق سفسطه‌جویی، وابستگی معقولانه و طبیعی به ابژه را از سر باز کند، به نام معقولانه‌ترین و غیرطبیعی‌تری پایبندی برای ابژه که ناگزیر است [آن را] به مثابه‌ی امری مطلقاً ضروری و کلی تعبیر و تفسیر کند، نگونسار می‌شود.

۳- «راز مجمع فرهیخته»

«اوژن سو»، پس از اینکه ما را از میان پائین‌ترین لایه‌های جامعه هدایت نمود، فی‌المثل، از میان می‌کده‌های تبه‌کاران، ما را به «مجمع برجستگان» "haute volée"، به مجلس رقص در کارتیه سن‌ژرمن، منتقل می‌کند.

جناب سلیگا این انتقال را به شرح ذیل مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌دهد:

«رازوری می‌کوشد تا با پیچ و تاب از آزمون طفره رود؛ تا به حال رازوری برخلاف «حقیقی»، «واقعی» و «متقن»، به مشابهی [چیزی] مطلقاً معما مانند، طفره‌آمیز و منفی به نظر می‌رسید؛ حال آن‌را به این یک به مشابهی محتوایی نامرئی می‌کشاند. اما با این عمل، از امکان^۱ بلا فید و شرط شناخته‌شدن، دست می‌کشد.»

«رازوری» که تاکنون برخلاف «حقیقی»، «واقعی» و «متقن»، یعنی، برخلاف قانون و تعلیم و تربیت به نظر می‌رسید، «اکنون آن را به این یک»، یعنی، به حیظه‌ی تعلیم و تربیت «می‌کشاند». یقیناً این سزای است برای پاریس اگر نه از آن پاریس که «مجمع برجستگان، haute volée» حیظه و قلمرو منحصر به فرد فرهیختگی بشمار می‌رود.

جناب سلیگا از رازهای جهان تبه‌کاران به رازوربهای جامعه‌ی اشرافی گذر نمی‌کند؛ در عوض، «رازوری» به محتوی نامرئی مجمع فرهیخته و ماهیت واقعی آن تبدیل می‌شود. این «واژگون‌سازی جدید» جناب سلیگا نیست که برای قادر ساختن او در نظر گرفته شده تا به آزمون دیگری پردازد؛ خود «رازوری» این «واژگون‌سازی جدید» را به منظور گریز از آزمون بگردن می‌گیرد.

جناب سلیگا قبل از اینکه واقعا، «اوزن سو»، را درجائی که قلبش او را هدایت می‌کند - به مجلس رقص اشرافی، دنبال کند، به تحریف‌های سالوسانه شهود که موجد ساخته‌های پیش از آزمونی (لذتی) است، متوسل می‌شود:

۱. در روزنامه آگمانه لیترا تور - تسایونگ. - «عدم امکان».

«طبعاً می‌توان پیش‌گویی کرد که «رازوری» چه نوع قالب صُلبی را برای پنهان‌شدن انتخاب خواهد کرد در واقع چنان می‌نماید که واجد عدم قابلیت نفوذ منیمی است... که... باین جهت بطور کلی می‌توان انتظار داشت که... معذالک کوششی نوین برای جداساختن مطلب در اینجا لازم و ضروری است.»

پس است. جناب سلیگا تا آنجا رفته که:

«ذات متافیزیکی، رازوری، و اکنون اشوار، اعتماد به نفس و زنده‌دلی گام پیش می‌نهد.»

جناب سلیگا اکنون برای اینکه جامعه اشرفی را به «رازوری» تغییر دهد، پاره‌ای ملاحظات پیرامون «فره‌بختگی» تحویل می‌دهد. وی فرض می‌کند جامعه‌ی اشرفی دارای انواع خصایل است که هیچ ذب‌رو حی‌جویای آن در آنجا نیست، تا اینکه بعداً این «راز» را دریابد که این جامعه فاقد این خصائل است. سپس وی این کشف را به مثابه‌ی «راز» مجمع فره‌بخته عرضه می‌دارد. به عنوان مثال، جناب سلیگا در شگفت است که آیا «عقل کلی» (آیا منظورش منطق شهودی است؟) حاوی «گفتگوی سائل پذیرائی» است، که «ضربان و مقیاس عشق به تنهایی»، «کل خوش‌آهنگی» را می‌سازد، که «آنچه ما تعلیم و تربیت عمومی خوانیم، شکل کلی، ازلی و ابدی‌آل است»، یعنی، آنچه که ما تعلیم و تربیت می‌خوانیم همانا وهم و پنداری متافیزیکی است. برای جناب سلیگا دشوار نیست تا پاسخ سؤالانش را بطور لدنی پیش‌گویی کند:

«ولی، انتظار می‌رود... که پاسخ منفی باشد.»

در رمان «اوزن سو»، انتقال از جهان سافل به دنیای اشرفی، برای

رمان انتقالی عادی است. استارهای رودلف، شاهزاده‌ی گرولد
 اشناین، به‌او امکان ورود به‌لایه‌های زیرین جامعه را می‌دهد،
 همانطور که منصب و مقامش بدو اجازه‌ی دخول به‌عالی‌ترین محافل
 را می‌دهد. او برسر راهش به‌مجلس رقص اشرافی به‌هیچ وجه در
 تناقضات زندگی معاصر مستغرق نمی‌شود؛ همانا تضاد استارهای
 خود او است که وی آن را جالب توجه می‌یابد. او کوچک‌ابدال‌هایش
 را مطلع می‌سازد که چقدر برایش فوق‌العاده جالب است که خود را
 در موقعیت‌های مختلفی می‌یابد.

«من این اختلافات را بقدر کافی جالب توجه می‌یابم: یک روز،
 نگارگر بادبزنها در آکونکی در خیابان «اوفوه» مستقر شد؛ امروز
 صبح، فروشنده‌ای یک گیللاس شراب انگور سیاه‌فرنگی به‌مادام
 پی‌یله، تقدیم نمود، و امروز عصر... یک از ذوات، با مرحمت
 خداوند که برجهان فرمان می‌راند».

نقد نقادانه هنگامی که به‌سالن مجلس رقص هدایت می‌شود، دم
 می‌گیرد.

عقل و هوش قریباً مرا در اینجا

در میان زورمندان ترک می‌گوید^۱

و ساقی نامه‌ای بدین شرح بهم می‌یافت:

«در اینجا جادو، فر و زندگی خورشید را در شب، طراوت بهار و
 شکوه و طمطراق تابستان را در زمستان به‌همراه می‌آورد.

۱. شرح و تفسیر بیتی از تراژدی فائوست، اثر گوته، قسمت اول صحنه
 ششم (مطبخ ساحره).

بلافاصله خود را در حال و هوایی احساس می‌کنیم که به معجزه‌ی حضور الهی در سینه‌ی انسان ایمان می‌آوریم، بخصوص هنگامی که زیبایی و لطف، به این اعتقاد مبنی بر اینکه در قرب جوار بلافصل ایده‌آل‌ها هستیم، یاری می‌رساند. (!!!)

ای متولی نقاد عامی کم‌تجربه و زودبیاور! فقط نیرنگ‌بازی نقادانه‌ات می‌تواند تو را از طریق سالن مجلس رقص مجلل پاریس به «حال و هوایی» ارتقاء دهد که در آن به «معجزه‌ی حضور الهی در سینه‌ی انسان» معتقد شوی، و در ماده شیران پاریسی «ایده‌آل‌های بلافصل» و فرشتگان جسمانی را مشاهده کنی!

متولی نقاد با ساده‌لوحی ریاکارانه‌اش به دو «زیباترین در میان ماهرویان»، «کلمانس دارویه» و «کنتس سارا مک گره‌گر»، گوش می‌سپارد. می‌توان حدس زد که وی آرزومند شنیدن چه چیزی از آنان است:

«به چه نحوی می‌توانیم نعمت فرزندان دلبندمان و کمال سعادت شوهران‌مان باشیم!...» گوش فرا می‌دهیم... شگفت‌زده می‌شویم... و به گوش‌هایمان اعتماد نمی‌کنیم.»

ما هنگامی که متولی بور می‌شود، زیر جُلی احساس لذت کین‌نوزانه‌ای می‌کنیم. عُلْبَا مُخَدَّرَات نه درباره‌ی «نعمت»، «کمال» و «انگیزه‌ی کلی»، بل درباره‌ی «بی‌وفائی مادام» «دارویه» نسبت به شوهرش صحبت می‌کنند.

افشاء ساده‌لوحانه ذیل درباره‌ی یکی از مُخَدَّرَات، کنتس گره‌گرا

پشنویم:

«مشارالیه‌ا آنقدر بی‌مناک بود که مادر فرزندی شود که نتیجه‌ی

ازدواجی مخفیانه بود.

جناب سلیگاکه به نحو ناخوشایندی توسط این روحیه‌ی مته‌ورانه متأثر شده است، برای او سخنان تندی دارد:
«نتیجه می‌گیریم که کلیه‌ی مساعی کنتس، برای استفاده‌ی شخصی و خودخواهانه‌اش بوده است.»

در واقع، او انتظار هیچ امر خبری از انجام قصد کنتس - ازدواج یا شاهزاده‌گرولد شتاین - را ندارد:
«در این خصوص به هیچ وجه نمی‌توانیم متوقع باشیم که مشارالیها برای سعادت رعایای شاهزاده‌گرولد شتاین، را مغنم خواهد شمرد.»

خشکه مقدس، موعظه هشداردهنده‌اش را با «شدت وحدت ژرف بینانه‌ای» پایان می‌دهد:
«ساره (مخدّره‌ی بی‌باک) «ضمناً» در این محفل دلفریب، به سخنی یک استثناء است، اگرچه یکی از سران آن است.»
ضمناً، به سخنی!، اگرچه! و آیا رأس یک محفل بودن، استثناء نیست؟

آنچه در اینجا درباره‌ی شخصیت دو ایده‌آل، مارکیز داروپه و دوشس لوسته، می‌آموزیم، چنین است:

آنان «فاقد رضامندی قلب‌اند؛ ایشان در ازدواج هدف عشق را نیافته‌اند، به این ترتیب، آن را خارج از زناشویی می‌جویند. عشق در ازدواج رازی باقی می‌ماند، و اصرارآمرانه‌ی قلب، برای اینان آنان را به حل این راز وامی‌دارد. این «فریبان»، «زناشویی فاقد عشق»، علیه اراده‌شان وادار می‌شوند تا عشق را به چیزی خارجی، به اصطلاح رابطه، خوار و پست کنند، و رمانتیک و رازداری، را به جای باطنی، حیاتبخش و عنصر اساس عشق

بگیرند.

اهمیت این احنجاج دیالکتیکی همانطور که دارای کاریست کلی تری است، می‌بایست از همه عالی‌تر برآورد شود. بعنوان مثال، کسی که مجاز نیست در منزل عرق بنوشد و مع الوصف نیاز به عرق خوردن را احساس می‌کند، به دنبال «محمل» عرق خوردن «در خارج از» خانه برمی‌آید و «بدین ترتیب» با اسرار عرق خوری مانوس می‌گردد. در واقع، او وادار می‌شود رازداری را به‌مثابه‌ی جزء ترکیبی عرق خوری ارج نهد، اگرچه عرق خوردن را نه‌بیش از آن مخذراتی که با عشق انجام دادند، به‌رابطه صرف لافیدانه‌ی «برونی» خوار و تباه نمی‌سازد. زیرا بگفته خود جناب سلیگا، نه عشق بل زناشویی بدون عشق است که آنان به‌آنچه واقعاً است، به‌چیزی برونی، به‌اصطلاح رابطه، خوار و تباه می‌سازند. جناب سلیگا به‌پرستش خود ادامه می‌دهد: «راز و رموزات عشق چیست؟»

بروفق نأویل شهودی دریافتیم که «رازمندی» همانا «ماهیت» این نوع عشق است. چگونه است که اکنون بدنبال یافتن سرّ الاسرار و ماهیت ماهیات هستیم؟

متولی با صوت جلی می‌گوید: «نه مسبر تیره بیشه، نه شبه ظلمت شب مهتابی و نه شبه‌نیرگی نصنعی پرده‌ها و زخارف نفیس و نه نغمات لطیف و طرب‌انگیز چنگ و آرگ، و نه جذابیت آنچه ممنوع است...»

پرده‌ها و زخارف! نغمات لطیف و طرب‌انگیز! حتی ارگ! بگذار متولی قدسی مآب از اندیشیدن به‌کلبسا باز ایستد! چه کسی ارگ

به مبعادگاه عشق خواهد آورد؟

«کلیه‌ی اینها» (پرده‌ها، زخارف و ارگ‌ها) «فقط رموزات
غیبی‌اند».

و آیا رموزات غیبی، «رازوری» عشق سری نیست؟ ابدأ:

«سری در آن چیزی است که برمی‌انگیزد، مست و بیخود می‌کند،
[یعنی] قدرت تمتع جسمانی».

در نعمات «لطیف و طرب‌انگیز»، متولی قبلاً آنچه طرب‌انگیز
است را دارا است. و هرآینه سوپ لاک‌پشت و شامپاین را به جای
پرده و ارگ به مبعادگاه عشقی‌اش می‌آورد، «هیجان‌انگیز و سکرآور»
نیز حضور می‌داشتند.

جنتلمن قدسی مآب نتیجه می‌گیرد:

«درست است که ما دوست داریم قدرت تلذذ جسمانی را
نپذیریم؟ مع هذا این تمتع فقط بدانجهت که ما آن را از خود طرد
می‌کنیم و به مثابه‌ی سرشت خاص خودمان نمی‌شناسیم، چنان
قدرتی بر ما اعمال می‌کند که بعداً باید در موقعیتی باشیم که اگر
کوشید به زیان عقل، حقیقت عشق و قدرت اراده، خود را به ما
بقبولاند، بر آن تفوق یابیم».

متولی به شیوه‌ی الهیات شهودی بما اندرز می‌دهد تا تمتع
جسمانی را به عنوان سرشت خاص خودمان بشناسیم تا بعداً قادر
باشیم بر آن تفوق یابیم، یعنی شناسائی را از آن باز ستانیم. صحیح، او
مایل است فقط هنگامی که این تمتع می‌کوشد به طفیل عقل، نیروی
اراده و عشق خود را بقبولاند، بر آن تفوق یابد، همانگونه که مخالف
تمتع جسمانی، فقط قدرت اراده و عشق تعقلی است. مسیحی
غیرشهودی نیز لذت جسمانی، مادامی که خود را به ضرر عقل

حقیقی، یعنی، ایمان، عشق حقیقی، یعنی، عشق معبود، قدرت مثبت حقیقی، یعنی مثبت مسیح تصریح نموده، مورد تصدیق و شناسائی قرار می‌دهد.

متولی بلافاصله منظور واقعی اش را هنگامی که به گفتار ادامه می‌دهد، فاش می‌سازد:

«پس اگر عشق به جزء اساس زناشویی و اخلاق به طور کلی بودن خود پایان دهد، تمتع جسمانی به راز عشق، اخلاق و مجمع فرهیخته تبدیل می‌شود - تمتع جسمانی هم در معنای محدودش که در آن لرزه‌ای در اعصاب و جریان سوزنده‌ای در رگها است، و هم در معنای وسیع‌اش، که در آن به مظهري از قدرت روحی، به شهوت قدرت، جاه‌طلبی و شور و شوق برای جلال و عظمت ارتقاء می‌یابد... کتس مک‌گروه‌گر، معنای اخیر و تمتع جسمانی را به مثابه‌ی راز مجمع فرهیخته می‌نماید.»

متولی گاو را از شاخش می‌چسبد. برای غلبه بر تمتع جسمانی، می‌بایست بدو بر جریانات عصبی و سرعت دوران خون فائق آمد. - جناب سلپگا به معنای محدود، اعتقاد دارد که بیشتر حرارت بدن از گرمای قلب به رگها می‌آید؛ او نمی‌داند که جانوران خون‌گرم بدین سبب چنین نامیده می‌شوند چون دمای خونشان، سوای تغییراتی جزئی، همواره در سطح ثابتی باقی می‌ماند. - به مجرد اینکه جریان عصبی بیشتری وجود نداشته باشد و خون در رگها دگر پر حرارت نباشد، بدن آلوده به گناه، این مقرّ معصیت جسمانی، به نعش تبدیل می‌شود و ارواح می‌توانند بلامانع درباره‌ی «انگیزه‌ی کلی»، «عشق حقیقی»، و «اخلاقیات محض» به گفتگو بنشینند. متولی، تمتع

جسمانی را به چنان درجه‌ای از خواری می‌کشاند که خود اجزاء عشق شهوانی ملهم از آن را نابود می‌سازد. دوران سریع خون که ثابت می‌کند مهرورزی انسان از طریق خونسردی فاقد حساسیت صورت نمی‌پذیرد و اینکه جریانات عصبی، اندام که عمده‌ترین مقر لذت جسمانی است را با مغز مرتبط می‌سازد. متولی، عشق حقیقی جسمانی را به راز بذرافشانی مکانیکی *mechanical secretio seminis*

نزل می‌دهد و با حکیم الهی نأمر الهمی تمجیح‌کنان می‌گوید:
 «نه به خاطر عشق جسمانی و شهوت جسم، بل بدانجهت که خداوند فرمود: زیاد شوید و تکثیر کنید».

حال، تأویل شهودی را با رمان اوژن سو مقایسه کنیم. نه نمتع جسمانی، بلکه اسرار، ماجراها، موانع، ترس و هراس، خطرات و به‌ویژه جذابیت آنچه ممنوع است، می‌باشد که به‌مثابه‌ی راز عشق نشان داده می‌شود:

«چرا عده‌ی زیادی از زنان، تربینه‌هایی را فاسق می‌گیرند که ارزششان از شوهران خودشان کمتر است؟ زیرا بزرگترین افسون عشق همان کشش و سوسه‌انگیز میوه‌ی ممنوعه است... باید تصدیق کرد که اگر ترس، اضطراب، مشکلات، اسرار و خطرات را از عشق دور کنیم، هیچ یا بسیار اندک، یعنی، دلداده... با سادگی بدوی خود باقی می‌ماند... به‌یک کلام، کم و بیش همواره ماجرا انسانی خواهد بود که از او سؤال شود: «چرا با آن بیوه، یا معشوقه‌ات ازدواج نمی‌کنی؟ و او جواب می‌دهد: هیبت که در این باره خوب فکر کرده‌ام، اما نمی‌دانم شب‌هایم را چطور بگذرانم».

درحالی‌که جناب سلیگا بالصراحه می‌گوید که راز عشق جذابیت

آنچه ممنوع است، نیست، اوژن سو، با همان صراحت می‌گوید که این راز همانا «بزرگترین فسونساز عشق است». و انگیزه‌ی کلیه‌ی ماجراهای عشقی در خارج از چهار دیواری، extra muros است.

«عصمت و قاچاق در عشق همانقدر جدائی‌ناپذیر است که در تجارت.»

اوژن سو، برخلاف مفسر شهودی‌اش، علاوه بر این تأکید می‌کند که «میل به تظاهر و استعداد حيله‌گری، دل‌بستگی به اسرار و توطئه‌چینی، خصلت اساسی، استعداد ذاتی و غریزه‌ی قاهرانه‌ی طبیعت زنانه است.»

بگانه چیزی که اوژن سو را نگران می‌سازد آن است که این گرایش و دل‌بستگی علیه‌ی زناشویی متوجه است. او مایل است به غرایز طبیعت زنانه، کاریست معصومانه‌تر و مفیدتری را نسبت دهد.

جناب سلیگا، کنس مک‌گره‌گر را نماینده این نوع تمنع جسمانی می‌سازد که به «مظهري از قدرت معنوی ارتقاء یافته است»، اما مشارالیه‌ها در [نظر] اوژن سو، شخصی است با انگیزه‌ای انتزاعی. «جاء طلبی» و «مباهات» او که عاری از تمنع جسمانی است، از انگیزه‌ای انتزاعی نشئت می‌گیرد که از تمنع جسمانی کاملاً مستقل است. این علنی است که چرا اوژن سو با صراحت خاطر نشان می‌سازد که:

«انگیزه‌های آنشین عشق هیچ‌گاه نتوانستند سینه‌ی پخین او را به هیجان آورند؛ هیچ حادثه غیرمترقبه قلبی با احساسی نتوانست محاسبات سنگدلانه‌ی این زن نیرنگباز، خودخواه و جاه‌طلب را برهم زند.»

این منش اساسی زن، در خویشتن خواهی انگیزه‌ی انتزاعی قرار دارد که هیچ‌گاه از احساسات تعلق‌انگیز که خون بر آن تأثیری ندارد، رنج نمی‌برد. بنابراین روح او «خشک و سفت»، ذهنش «به‌نحو مکارانه‌ای پلیده»، منش‌اش «خیانت‌کار»، و آنچه خاص شخصی با انگیزه‌ای انتزاعی است - «مطلق». و سرّ نگهداری‌اش «عاقلانه» توصیف می‌شود. ضمناً باید توجه داشت که اوژن سو، ذوق کنش را با همان بلاهتی برمی‌انگیزد که غالب شخصیت‌های خود را. پرستار سالدیده‌ای به کنش این فکر را القاء می‌کند که می‌بایست «کله‌ای تاجدار» شود. وی که با این ایده، مجاب شده است، برای تصرف این تاج از طریق زناشویی به سیر و سفر می‌رود. و سرانجام مرتکب تناقض سنجش جوچه والاگه‌ری^۱ (Serenissimus) آلمانی به مثابه‌ی «کله‌ای تاجدار» می‌شود.

قدّیس نقاد ما پس از افاضاتش لازم می‌بیند نشان دهد چرا «اوژن سو» ما را با مجمع برجستگان در مجلس رقص آشنا می‌کند، روشی که تقریباً توسط اکثر رمان‌نویسان فرانسوی بکار گرفته می‌شود، درحالی‌که رمان‌نویسان انگلیسی این کار را اکثراً بیشتر با پرهیزگاری با در خانه‌های روستائی انجام می‌دهند.

«زیرا این تصویر (یعنی، تصور جناب سلیگا) نمی‌تواند در آنجا علی‌السویه (در تأویل جناب سلیگا) و صرفاً اتفاقی باشد که اوژن سو ما را در مجلس رقصی با مجمع برجستگان آشنا می‌سازد».

حال عَنان مَرکَب رها می‌شود و به‌سرعت از طریق یک سلسله
نتایجی که «وولف» مغفور مآب را به‌باد بیآورد، به‌سوی فرجام
ضروری یورتمه می‌رود.

«رقص، عادی‌ترین تجلّی تمتع جسمانی به‌مشابه‌ی یک سرّ
است. تماس بلاواسطه، همدیگر را در آغوش گرفتن دو جنس
مخالف (؟) که برای تشکیل یک جفت در رقص ضروری و
مجاز است، با وجود ظواهر و احساس واقعاً (واقعاً، جناب
پیشنماز؟) و محسوس دلپذیر، به‌مشابه‌ی تماس و در آغوش
گرفتنی لذت‌بخش در نظر گرفته نمی‌شود» (اما آیا متحماً
آنگونه که با انگیزه‌ی عام مرتبط است در نظر گرفته می‌شود؟)

و آنگاه عبارت پایانی می‌آید که دست بالا، نلوتلو می‌خورد، نا
اینکه برقصد:

«زیرا اگر در فاکتی واقعی در نظر گرفته شود، بخودی خود
غیرممکن می‌بود درک کرد که چرا جامعه فقط در خصوص
رقصیدن این چنین با گذشت است، در حالی که برعکس، اگر
بی‌بند و باری همانندی درجائی دیگر به‌نمایش گذارده شود،
جامعه با خدشه وارد ساختن و طرد بی‌رحمانه، آن را به‌مشابه‌ی
تعرّضی نابخشودنی علیه‌ی اخلاقیات و حُجب و حیا به‌شدت
تنبیح می‌کند».

متولی قدسی مآب در اینجا نه از رقص کُن کُن و پولکا، بلکه از
رقص بطور کلی، از مقوله‌ی رقص صحبت می‌کند که در هیچ‌جا جز در
جمجمه‌ی نفاذانه‌اش اجراء نمی‌شود. بیائیم رقصی را در شامبر
Chaumière پاریس تماشا کنیم، با دیدن این رقص روح مسیحی -
آلمانی او به‌خاطر وقاحت، صراحت، حدّت و شدّت دلپذیر و آهنگ
مملو از حرکات شهوانی آن، آشفته می‌شود. «احساس واقعاً دلپذیر

ملموس، خاص منولی این را برایش «ملموس» می سازد که «در فاکتی واقعی درک آن غیر ممکن می بود که چرا خود رفاضان، در حالی که بالعکس صراحت تمتع جسمانی را بر تماشاگر بوجود می آورند - «که اگر به همان نحو در جای دیگری به نمایش در می آید» - یعنی، در آلمان - «بشدت به مثابه‌ی تعرضی نابخشدنی، و غیره تقبیح می گشت - چرا این رفاضان، دستکم بقول معروف، از دید خاص خودشان، نه تنها نمی بایست و نبایست، بلکه ضرورتاً نمی توانند و نمی بایست رک و راست موجودات انسانی شهوت انگیز باشند!

ناقد، ما را به خاطر ماهیت رقص، با مجلس رقص آشنا می سازد. و با مشکل بزرگی مواجه می شود. درست است، در این پال، رقص وجود دارد، اما فقط در تخیل. واقعیت این است که اوژن سو، کلمه‌ای در وصف رقص نمی گوید و با خیل رقصندگان فاطمی نمی شود. مجلس رقص برای او فرصتی است تا شخصیت‌های اشرافیت فوقانی اش را یکجا گرد آورد. نقد با نو میدی برای نجات و تکمیل کردن مؤلف ظاهر می شود و با «خیال‌بافی» خاص خود، به سهولت توصیفی از حوادث و غیره‌ی مجلس رقص بدست می دهد. اگر آنگونه که نقد تجویز می کند، اوژن سو هنگامی که تبه کاران را توصیف می کند، صادقانه علاقه‌ای به مخفی گاهها و زبان ایشان ندارد، از سوی دیگر، رقص، که نه او بلکه منتقد «خیالپردازانه اش» توصیف می کند، ضرورتاً بی اندازه مورد علاقه اوست.

ادامه دهیم:

«در ماهیت امر، راز رفتار و درایت این عمل بغایت غیر طبیعی،

اشتیاق برای بازگشت به طبیعت است. این علّتی است که چرا حضور فردی مانند سیسیلی در مجمع فرهیخته که، چنین اثر الکتربسته‌مانندی دارد و به‌چنین توفیق محیرالعقولی مفتخر می‌شود. او که همچون برده‌ای در میان بردگان، بدون هیچ‌گونه تعلیم و تربیتی بزرگ می‌شود و به‌یگانه منبعی که می‌بایست بدان تکیه می‌کرد، خودش بود، ناگهان به‌درباری منتقل می‌شود و در معرض قید و پندها و رسوم آن قرار می‌گیرد، او به‌زودی می‌آموزد گول رموزات این رسوم را نخورد... در این حیطة، که وی آن را بدون شک می‌تواند تحت تأثیر خود قرار دهد، چرا که قدرتش، قدرت سرشتش، دارای فریبندگی معماواری است، سیسیلی ضرورتاً می‌بایست به‌از دست دادن کل احساس قابلیت خود در غلطد، درحالی‌که پیش از این، هنگامی‌که هنوز برده بود، همان سرشت به‌او می‌آموخت تا در برابر هر تقاضای ناشایست مولای قدرتمندش مقاومت کند و به‌عشق خود وفادار باقی بماند. سیسیلی همانا سرّ مکشوف مجمع پسرچستگان است. سرانجام احساسات سرکوفته موانع را درهم می‌شکند و عنان گسیخته سیلان می‌یابد.

آن دسته از خوانندگان جناب سلیگا که رُمان «سو» را نخوانده‌اند بالطبع تصور خواهند کرد که سیسیلی ماده شیر مجلس رقص است که توصیف می‌شود. در رُمان، درحالی‌که مجلس رقص در پاریس جریان دارد، او در یک زندان در آلمان بسر می‌برد.

سیسیلی، به‌عنوان یک برده، به‌داوید، دکتر سیاهپوست وفادار باقی می‌ماند، زیرا داوید را «بشدت» دوست دارد، چرا که مولایش، آقای ویلیس در عشقبازی با او «خشن» است. دلیل تغییر او برای داشتن یک زندگی بی‌بند و بار، علّتی بسیار ساده است. او با انتقال به

«جهان اروپائی»، از اینکه با سیاهپوستی ازدواج کرده، خجالت زده می‌شود.

با ورود به آلمان، وی توسط مرد خبیثی اغفال می‌شود و «خون بومی آمریکائی‌اش» به جوش می‌آید. مسیو «سو» ی ریاکار به خاطر اخلافت دل‌انگیز (douce morale) و تجارت دلپسند (doux commerce)، مجبور می‌شود این را به مشابهی خودسری طبیعی (Perversité naturelle) توصیف نماید.

راز سیسیلی این است که او پیوندی و دورگه است. راز تمتع جسمانی‌اش همانا گرمای منطقه‌ی استوائی است. پارنی (parney)، دربارهی دورگه‌ها با سبک هنری بدیع‌اش برای الئونوره^۱ به ثناخوانی دست می‌زند. صد تا فسه دربانوردی طلبت اگر بگوئی سیسیلی برای ملوانان تا چه اندازه خطرناک است.

«سیسیلی همانا حلول شبق سوزنده است که فقط گرمای منطقه‌ی استوائی می‌تواند به هیجانش آورد... هرکسی دربارهی آن دختران رنگین پوست که، به قول معروف، برای اروپائی‌ها مهلک‌اند، شنیده است؛ دربارهی آن خون‌آشامان جذابی که قربانی‌های خود را با اغواهای آزاردهنده‌ی خود سرمست می‌کنند... و همانگونه که بیان پرصلابت شهرستانی می‌گوید، برای قربانی خود جز سرشگی که آن را بنوشد و قلبی که آن را بسوزد، باقی نمی‌گذارند.»

سیسیلی از بوجود آوردن چنین اثر جادویی بر مردمانی که بطور اشرافی بار آمده‌اند، پردور بود، دلزده از فساد... blasé.

«زنانی از قماش سیسلی تأثیری ناگهانی و اقتداری جادویی بر مردانی با لذت جسمانی خشن نظیر ژاک فران دارند.»

از کی تا به حال مردانی نظیر ژاک فران نماینده‌ی محفل لطیف شده‌اند؟ مع الوصف نقد نقادانه می‌بایست بطور شهودی از سیسلی، عاملی در روند - حیات سرّ مطلق بسازد.

۴- «رازمندی تقوی و پارسایی»

درست است که رازمندی، آنگونه که به مجمع فریخته متعلق است، از آتشی تزیه‌قلمرو درونی کشیده می‌شود، مع هذا مجمع برجستگان بار دیگر منحصراً دارای محافل خاص خود است که در آنها مقدسات را حفاظت می‌کند. این اجتماع، تاحدی، نمازخانه‌ای است برای قدس‌الاقداص. اما برای مردم در جلوخان، خود نمازخانه یک راز محسوب می‌شود. لذا، تعلیم و تربیت در موقعیت خاص خود برای مردم درست همان چیزی است... که ابتدال برای فریختگان.

درست است که، مع هذا، بار دیگر، تاحدی، اما، لذا - اینها قلاب‌های جادویی است که حلقات زنجیر استدلال شهودی را به یکدیگر متصل می‌سازد. جناب سلیگا باعث شده است تا سرّ و رازمندی از جهان تبه‌کاران به مجمع برجستگان کشیده شود. حال او می‌بایست این سرّ که مجمع برجستگان دارای محافل خاص خود است و اینکه اسرار این محافل اسراری برای مردمان است را بسازد. علاوه بر قلاب‌های جادویی پیشگفته، این سازندگی مستلزم دگرگونی محفل به نمازخانه، و دگرگونی مجمع غیراشرافی به جلوخان این نمازخانه است.

جناب سلیگا دو هدف رانعقب می‌کند. اولاً، رازمندی که در

جمع خاصّ مجمع برجستگان اشراف مجسم شده، می‌بایست مالکیت مُشاع جهان اعلام شود. ثانیاً، ژاک فران سردفتردار می‌بایست به‌مثابه‌ی حلقه‌ای در حیات رازوری تعبیر شود. نحوه‌ای که جناب سلیگه با استدلال می‌پردازد، چنین است:

«تعلیم و تربیت تا به حال از آوردن تمامی دستجات و اختلافات بداخل جمع خود ناتوان و نازاخی بوده. فقط مسیحیت و اخلاق قادر به ایجاد ملکوت جهانشمول بر زمین‌اند.»

جناب سلیگا تعلیم و تربیت و تمدن را با تعلیم و تربیت اشرافی یکی می‌داند. این علتی است که چرا وی نمی‌تواند درک کند که صنعت و تجارت ملکوت‌های جهانشمول به کلی متفاوتی از مسیحیت و اخلاق، سعادت خانگی و بهروزی مدنی بوجود آورده است. اما چگونه به ژاک فران سردفتردار می‌رسیم؟ کاملاً ساده!

جناب سلیگا مسیحیت را به خصوصیتی فردی [یعنی] «نفوا»، و اخلاق را به خصوصیت فردی دیگری، [یعنی] «صداقت» تبدیل می‌کند. او این دو نوع خصوصیت را در فردی که او را ژاک فران نام می‌نهد، جمع می‌کند، زیرا ژاک فران فاقد این دو خصوصیت است و فقط بداشتن آن تظاهر می‌کند. بدینسان ژاک فران «راز و سرّ صداقت و نفوا» می‌شود. از سوی دیگر «گواه» او «رازگونگی صداقت و نفوای ظاهری» است، و لذا دیگر خود صداقت و نفوا محسوب نمی‌شوند. اگر نقد نقادانه بطور شهودی خواستار تعبیر این شهادت به‌مثابه‌ی رازی می‌بود، می‌بایست صداقت و نفوای ظاهری را به‌مثابه‌ی راز این شهادت اعلام می‌نمود و نه به‌عکس به‌مثابه‌ی راز بی‌ریایی صوری.

درحالی که کالج سردفترداران پاریس ژاک فران را مایه رسوائی خبیثانه‌ی خود می‌داند و از طریق سانسور نمایشی، این آدم را از صحنه‌ی عملکرد اسرار پاریس دور می‌نماید، نقد نقادانه در همان زمان [یعنی] هنگامی که «علیه حیظه‌ی واهی پنداشت‌ها به مناظره بر می‌خیزد» در سردفتر اسناد رسمی پاریس نه یک مأمور محضر پاریسی، بل مذهب و اخلاق، و صداقت و نفوا را مشاهده می‌کند. محاکمه‌ی محضردار لئون Lehon می‌بایست بهتر آموخته می‌شد. موقعیتی که محضردار در زمان اوژن سو دارا است، تنگاتنگ با این موفقیت رسمی مرتبط است.

«هرچه که مأموران محاضر رسمی در حیظه‌ی دنیوی باشند، کشیشان در حیظه‌ی معنوی‌اند؛ آنها امانتداران رازهایمانند».

مأمور محاضر رسمی اقرار نبوش دنیوی است. شعل و حرفه‌ی او منزله‌طلبی است، و شکسپیر نیز می‌گوید «حق‌گوئی»، منزله‌طلب نیست! مأمور محضر رسمی در عین حال دلالتی برای کلیه‌ی مفاسد ممکنه و مدبری برای کلیه‌ی دسائس و توطئه‌های مدنی است.

با سردفتردار ژاک فران، که کل راز وی بر سالوسی و حرفه‌اش مبثنی است، به نظر نمی‌آید هنوز گامی به پیش برداشته باشیم. اما گوش کنید:

«هرآینه برای مأمور محضر رسمی، ریاکاری زائد امر کامل‌ترین آگاهی باشد، و برای مادام رولان، تا حدی، غریزی، پس میان

1. Shakespeare, All's well that ends well, ACTI, Scence 3.

شکسپیر، نمایشنامه‌ی، خوش‌بُود هرچه پایانش خوش است، پرده‌ی نخست، صحنه‌ی سوم. - ه. ت.

ایشان، خیل عظیم آنانی وجود دارند که نمی‌توانند به‌عمق رازمندی نابل آیند و مع‌الوصف بطور غیرارادی میلی برای انجام آن احساس می‌کنند. بنابراین همانا خرافه‌پرستی نیست که رفیع و ادنی را به‌محل افامت شوم و ظلمانی براداماتی (آبه پولی‌دوری) کلاه‌بردار هدایت می‌کند بلکه همانا جُستار راز و توجیه خویشن برای جهان است.

«رفیع و ادنی» نه به‌خاطر رازبایی که برای کل جهان توجیه شده، بل برای بسافتن راز به‌طور کلی و به‌مشابهی ذات مطلق، بدور «پولی‌دوری» گرد می‌آیند، نا خود را برای جهان توجیه کنند انگار برای قطع چوب باید نه بدنبال تبر، بلکه بدنبال ابزار بطور انتزاعی بود.

کلبه‌ی اسراری که «پولی‌دوری» دارا است به‌وسائلی برای سفت جنین و سم برای ارتکاب قتل محدود می‌شود. جناب سلیگا درحالت جنونی شهودی باعث می‌شود «قاتل» متوسل به‌زهر «پولی‌دوری» شود، زیرا می‌خواهد قاتل نباشد، بلکه گرامی داشته شده و مورد علاقه و احترام قرار گیرد. انگار در عمل قتل نفس، مسأله برسر احترام و علاقه و گرامیداشت است و نه جنایت! لیکن قاتل منقد نه در خصوص عملش بلکه تنها در خصوص «رازش» خود را به‌زحمت می‌اندازد، - از آنجائی که همه مرتکب قتل و یا بارداری نامشروع نمی‌شوند، چگونه «پولی‌دوری» می‌خواهد همه را در حاکمیت هوسناک راز قرار دهد؟ جناب سلیگا شاید «پولی‌دوری» کلاه‌بردار را با «پولی‌دوره» و «پرزیل» دانشور عوضی می‌گیرد که در قرن شانزدهم می‌زیست و اگرچه به‌کشف اسراری نائل نگشت، معذالک

کوشید تا تاریخچه‌ی آنانی، مخترعینی که همانا «مالکیت مشاع جهان‌اند را تألیف نماید» (نگاه کنید به کتاب پولی‌دوری ویرگیلی درباره‌ی مخترعان، لوگ دونی، MDCCVI).

بنابراین رازوری، رازوری مطلق، آنگونه که سرانجام خود را به‌مثابه‌ی «مالکیت مشاع جهان» مستقر نمود، شامل رازوری سنط جنین و زهرخوراندن است. رازوری نمی‌توانست ماهرانه‌تر از این که با تبدیل خود به‌اسرار که هیچکس اسراری به‌شمار نمی‌رود، خود را «مالکیت مشاع جهان» سازد.

۵. «رازوری، یک سخریه»

«رازوری، اکنون به‌مالکیت مشاع، به‌راز کل جهان و هر فرد تبدیل شده است. رازوری با هُترم است با غریزه‌ام، با آن را همچون کالائی قروشی می‌توانم بخرم».

چه رازی اکنون مالکیت مشاع جهان شده است؟ آیا راز عدم حقانیت در دولت، یا راز مجمع فرهیخته، یا راز کالاهای تقلبی، یا راز ادوکلن‌سازی، یا راز «نقد نقادانه»؟ هیچ‌یک از اینها، بلکه راز بطور انتزاعی، مقوله‌ی راز!

جناب سلیگا سرآن دارد پیشخدمت و دربان پی‌په‌له و زوج‌ه‌اش را به‌مثابه‌ی حلول رازوری مطلق توصیف کند. او می‌خواهد پیشخدمت و دربان «رازوری» را به‌طور شهودی بی‌آفرینند. وی چگونه می‌تواند از عهده‌ی هبوط عجولانه از مقوله‌ی محض نا پائین، تا پیشخدمت که «برای جاسوسی در پشت در بسته می‌ایستد» از رازمندی به‌مثابه‌ی ذات

مطلق که برپام آسمان مه آلود تجرید جلوس کرده، تا پائین، تا طبقه‌ی همکف که دربان در آنجا سکنی گزیده، برآید؟

وی نخست مقوله‌ی رازوری را تابع فرآیندی شهودی می‌سازد. هنگامی که با کمک وسایل سقف جنین و مسموم سازی، رازوری به مالکیت مشاع جهان درآمد،

«بنابراین دیگر به هیچ وجه اختفاء و صعوبت وصول نیست، بلکه خود را نهان می‌سازد، یا حتی بهتر، (همیشه بهتر!) «من آن را پنهان و صعب‌الوصول می‌سازم».

با این قلب ماهیت رازوری مطلق از ماهیت به‌پنداشت، از مرحله‌ی ایزدکثیف که در آن همانا اختفاء است، به مرحله‌ی سوپراکثیف، که در آن خود را مستور می‌سازد، یا حتی بهتر، من آن را مستور می‌سازم، یک گام هم به پیش نرفته‌ایم. برعکس، به نظر می‌رسد بر مشکلات افزوده شده، زیرا راز در دماغ و سینه‌ی انسان صعب‌الوصول‌تر و نهان‌تر از اعماق دریاها است. این علتی است که چرا جناب سلیگا مستقیماً توسط پیشرفت آمپیریک به کمک پیشرفت شهودی خود می‌آید.

«پشت درهای بسته است» - هشدارا - که «از این پس» - از این پس - «راز طرح ریخته، پروژانده و عمل می‌شود».

جناب سلیگا «از این پس» مثبت شهودی راز را به خود واقعیت آمپیریک و چوبین - یعنی به یک لنگه در - تغییر می‌دهد.

«اما با این» - یعنی با درب بسته، نه با گذار از ماهیت مستور به‌پنداشت - «امکان شنیدن اتفاقی، اشتراق سمع و خبرچینی‌ام نیز وجود دارد».

این جناب سلیگا نیست که راز اینکه بتوان از پشت درهای بسته

استراق سمع نمود را کشف کرده باشد. ضرب‌المثل عامیانه حتی می‌گوید که دیوار گوش دارد. از جانب دیگر این همانا راز کاملاً شهودی نقادانه‌ای است که فقط «از این پس»، بعد از هبوط به دوزخ مخفی‌گاههای تبه‌کاران و عروج به آسمان مجمع فرهیخته، و بعد از معجزات پولی‌دوری، اسرار می‌تواند در پشت درهای بسته، ساخته و پرداخته شود و از میان درهای بسته به‌طور انتزافی شنیده شود. به‌همان اندازه که راز نقادانه‌ی بزرگی است که درهای بسته، ضرورت بی‌قید و شرط برای طرح‌ریزی و پروراندن و عمل‌کردن اسرار است. برآستی چه اسراری که پشت بنه‌ها ساخته و پرداخته و مرنگب نشده. همان اندازه هم زاغ سیاه کسی را خوب زدن چنین است.

طبعاً جناب سلیگا پس از این داهیه ناوردطلبانه مشعشانه دیالکتیکی، از خود جاسوسی به علت جاسوسی می‌پردازد. وی دراینجا این راز مبنی براینکه شادی کین جویانه علت آن است را عیان می‌سازد. و از شادی کین جویانه به علت شادی کین جویانه می‌پردازد. وی می‌گوید:

هرکس مایل است از دیگران بهتر باشد، چونکه نه تنها انگیزه‌های نیک خود، بل اعمال بد خویش که می‌کوشد آنها را در ظلمات نمان پنهان سازد، مخفی نگاه می‌دارد.

این عبارت می‌بایست برعکس باشد. هرکس نه تنها انگیزه‌های اعمال نیکش را مخفی نگاه می‌دارد، بل می‌کوشد انگیزه‌های بدش را در ظلمات نمان پنهان سازد، چونکه مایل است از دیگران بهتر باشد. بدین طریق به نظر می‌رسد ما از راز که خود را مکتوم می‌دارد

به منبیت (ego) که آن را پنهان می‌سازد، از منبیت به در بسته، از در بسته به جاسوسی، از جاسوسی به علت جاسوسی، شادی کین جویانه، از شادی کین جویانه به علت شادی کین جویانه، میل به بهتر بودن از دیگران رفته‌ایم. ما بزودی این انبساط خاطر که پیشخدمت در پشت در بسته ایستاده است را خواهیم دید. زیرا میل کلی بهتر بودن از دیگران ما را مستقیماً به این می‌کشاند که: هرکس تمایل به یافتن اسرار دیگران دارد، و این به سادگی بدنیاال این اظهار ملیح می‌آید که: «در این خصوص نوکران بهترین فرصت را دارند».

اگر جناب سلیگا پرونده‌های بایگانی پلیس پاریس، یادمانهای ویدوک، کتاب سیاه و نظایر آنها را خوانده بود، می‌دانست که در این خصوص، پلیس فرصت به مراتب بیشتری از «بهترین فرصت» نوکرها دارد و ایشان را فقط برای امور پیش‌پا افتاده مورد استفاده قرار می‌دهد، پلیس در پشت در، یا درجائی که آقا با لباس راحتی است متوقف نمی‌شود، بلکه در هیئت فام گالانت (femme galante) با حتی زوجه‌ای شرعی، به زیر ملافه به نزدیک بدن برهنه آقا می‌خزد. در رمان «سو»، براس روز، جاسوس پلیس، در داستان نقش اول را بازی می‌کند.

آنچه جناب سلیگا را «از این پس» از دست نوکرها کفری می‌کند این است که ایشان به اندازه‌ی کافی «سر به هوا» نیستند. این دو دلی نقادانه او را به سوی پی‌به‌له‌ی دربان و زوجه‌اش می‌کشاند.

«موقعیت دربان، از طرفی بدو استقلالی نسبی می‌بخشد به طوری که می‌تواند تمسخر خود را آزادانه و لاقیدانه اگرچه آزارنده و عامیانه است براسرار خانه ببارد».

این تاویل شهودی دربان نخست با مشکل بزرگی مواجه می‌شود، زیرا در بسیاری از منازل پاریس، نوکر و دربان برای برخی از مستأجران یک شخص است.

حقایق ذیل خواننده را قادر می‌سازد تصویری از پندار نفاذانه درخصوص استقلال بالنسبه و موقعیت لاقیدانه‌ی دربان بیابد. دربان در پاریس نماینده و جاسوس صاحبخانه است، و معمولاً نه توسط صاحبخانه بل مستأجران اجیر می‌شود. وی غالباً از طریق این شغل گذرا، وظایف دلال حق‌العامل کار را با وظایف رسمی‌اش درهم می‌آمیزد. در دوران ترور، ناپلئون و احیاء سلطنت، دربان یکی از کارگزاران عمده‌ی پلیس مخفی بود. بعنوان مثال ژنرال فوا Foy توسط دربان‌ش زیرنظر بود و کلیه‌ی نامه‌هایی که برای ژنرال ارسال می‌شد را نزد عامل پلیس که در همان نزدیکی بود می‌برد تا خوانده شود. (نگاه کنید به فرومن، *La police dévouilée*. در نتیجه، دربان و بقال نامهائی نوهین آمیز به حساب می‌آیند و دربان ترجیح می‌دهد سرابدار خوانده شود.

مادام «پی‌په‌له‌ی» اوژن سو که از اینکه «لاقید و بی‌آزار» توصیف شود، بسیار بدور است، هنگامیکه پول خرد رودلف را می‌دهد بلافاصله سرش کلاه می‌گذارد و نزول‌خوار حقه‌بازی که در خانه زندگی می‌کند را بدو توصیه می‌کند، و ریزولت را به عنوان آشنائی دلپذیر بدو معرفی می‌کند. او سربر سرگرد می‌گذارد چونکه سرگرد اهل جانه است و باو پول بسیار کمی می‌دهد. مادام پی‌په‌له که از سرگرد مُکدر شده او را «سرگرد دو پشیزی» می‌خواند *Commandant de deux*

"Liards" «این به تو می آموزد تا برای امور خانه داری است فقط دوازده فرانک در ماه بپردازی» - "Ca t'apprendra a ne donner que douze francs par moi pour ton ménage."

- چون سرگرد از مراقبت همیشه خود عاجز است و غیره. خود مادام پی به له علت رفتار «مستقلانه» اش را بدست می دهد: سرگرد ماهانه فقط دوازده فرانک بدو می پردازد.

بگفته ی جناب سلیگا، مادام پی به له، بعضاً اعلان جنگ کوچکی به رازوری می دهد.

بگفته ی اوژن سو، آناستازیا پی به له، یک دربان عادی پاریس است. او می خواهد دربان، که هانری مونیه آنچنان استادانه وصف نموده را گنده کند. اما جناب سلیگا خود را مجبور می بیند یکی از خصال مادام پی به له - [یعنی] «بدگویی» را به وجودی جداگانه تبدیل کند و آنگاه او را نماینده ی این وجود سازد. جناب سلیگا ادامه می دهد:

«شوهر، [یعنی] آلفرد پی به له ی دربان، به زوجه اش کمک می کند، اما با موفقیت کمتری».

جناب سلیگا برای تسلا ی آلفرد پی به له ی دربان به خاطر بدشانسی اش، او را نیز به استعاره ای تبدیل می کند و جنبه ی «ابز کتیف» راز را به مثابه ی «راز سُخریه» می نمایاند.

«راز ی که او را مغلوب می سازد، همانا سُخریه و مزاحی است که او را به بازی می گیرد».

در واقع، دیالکتیک الهی در ترحم و دلسوزی بی حد و حصرش از طریق مجبور ساختن انسان به اینکه در روند حیات رازوری مطلق،

علتی پُر قابل ستایش، شاد و تعیین‌کننده‌ای را نشان می‌دهد، انسان «ناشاد، سالدیده و بچگانه» را بمفهوم‌ی متافیزیکی به «انسانی نیرومند» تبدیل می‌کند.

«تعیین‌کننده‌ترین شکست رازوری»، «انسانی زیرک‌تر و مستهور نمی‌گذارد به وسیله‌ی شوخی اغفال شود».

۶- کبوتر قمری (ریزولت)

«کماکان گام دیگری وجود دارد. همانطور که در مورد پی‌پله و گابریون دیدیم، راز از طریق تکامل منسجم خاص خود مجبور می‌گردد خویشتن را به لودگی صرف تنزل دهد. اکنون چیزی ضروری این است که شخص می‌بایست بپذیرد که دیگر این کم‌دی احمقانه را بازی نکند. کبوتر قمری بالا‌قیدانه‌ترین و جهی این گام را در جهان بر می‌دارد».

هرکس در دو دقیقه می‌تواند از ته و توی این لودگی شهودی سردر آورد یا بیاموزد که آنرا در خود پیاده کند.

مساله. می‌بایست معین کنید، تعبیر شهودی چگونه نشان می‌دهد انسان فرمانروای حیوانات است.

راه حل شهودی. نیم دو جین حیوان را در نظر می‌گیریم، مانند شیر، کوسه، مار، گاو نر، اسب و سگ پاچه‌گیر، و از این شش حیوان مقله‌ی «حیوان» را منتزع می‌سازیم، فرض می‌کنیم «حیوان» موجودی است مستقل. شیر، کوسه و مار و غیره را به‌مثابه‌ی استتارها و تناسخ‌های «حیوان» تلقی می‌کنیم. درست همانطور که از نخیل خود «حیوان» را از تجریدمان، به موجودی واقعی تبدیل می‌کنیم،

اکنون حیوانات را به موجودات تجربیدی و تخیل مان تحویل می‌نمائیم.

خواهید دید حیوان که در هیئت شیر، انسان را تکه و پاره می‌کند، در هیئت کوسه که او را فرو می‌بلعد، در هیئت مار که او را با نیش زهرآلود خود می‌گزد، در هیئت گاو ترکه او را شاخ می‌زند و در هیئت اسب که به او جفتک می‌اندازد، و فقط هنگامی که خود را به عنوان سگ می‌نمایاند به او پارس می‌کند، پیکار علیه انسان را به شباهتی از پیکار تبدیل می‌کند. «حیوان» از طریق تکامل منسجم خاص خود، همانطور که در مورد سگ شاهد بودیم، مجبور می‌شود خود را به لوده‌ی صرفی تنزل دهد. هنگامی که کودک با انسان کودکانه‌ای از سگی می‌گریزد، نخستین امر برای شخص، عدم توافق به ادامه این بازی کم‌دی احمقانه است. شخص ایکس این گام را با لاقیدانه‌ترین وجهی در جهان با استفاده از چوب‌دستی خیزرانش بریدن سگ برمی‌دارد. خواهید دید چگونه «انسان» از طریق عمل شخص ایکس و سگ، فرمانروای «حیوان» و بالتبجه حیوانات شده، و در حیوان به‌مثابه‌ی سگ، شیر را به‌مثابه‌ی حیوان مغلوب ساخته است.

به‌همین نحو، کبوتر قمری جناب سلیگا، اسرار وضع موجود جهان را از طریق میانجیگری پی‌په‌له و گابریون مغلوب می‌سازد. حتی بیش از این، خود مُخدره، تجلی مقوله‌ی «راز» است.

«خود مشارالیها هنوز از ارزش اخلاقی عالی خویش آگاه نیست، بنابراین کماکان برای خود رازی محسوب می‌شود».

رازمندی ریژولت غیرشهودی در کتاب اوژن سو، توسط مورف

برملا می‌شود. او زن کارگر لوند (grisette) بسیار زیبایی است. او زن سو در وجود او شخصیت بدیع زن کارگر لوند پاریس را توصیف می‌کند. او زن سو فقط به واسطه‌ی وقف خود به بورژوازی و گرایش خاص خویش به مبالغه پرطمطراقانه، اخلاقاً مجبور بود grisette را ایده‌آلیزه نماید. او مجبور بود ویژه‌گی اساسی موقعیت grisette را در زندگانی و شخصیت او ماسک مالی کند، دقیق‌تر بگوئیم، بی‌اعتنائی اش نسبت به شکل ازدواج و تعلق خاطر ساده‌لوحانه اش را به دانشجو یا کارگر. همانا در این تعلق خاطر است که تمایزی واقعاً انسانی را نسبت به زن رباکار، لثیم و راحت طلب بورژوا و به کل محفل بورژوازی، یعنی، محفل رسمی به وجود می‌آورد.

۷- نظام جهانی اسرار پاریس

«جهان اسرار اکنون نظام کلی جهانی است که در آن عمل خاص اسرار پاریس مقرر می‌شود».

قبل از «ولی» جناب سلیگا «تجدید حیات فلسفی رویداد حماسی» را بدست می‌دهد، او می‌بایست در تصویری کلی طرح‌هایی که قبلاً بطور جداگانه، با عجله تهیه دیده بود را جمع آورد.

هنگامی که جناب سلیگا می‌گوید که وی مایل است «تجدید حیات فلسفی رویداد حماسی» را بدست دهد، آن را می‌بایست اعتراف و مکاشفه‌ی واقعی رازمندی نقادانه‌ی وی به حساب آورد. وی تا به حال «بطور فلسفی» سیستم جهانی را از «نو تجدید حیات» نموده است.

جناب سلیگا به اعتراف خود ادامه می دهد:

«از بازنمایی ما معلوم می شود که اسرار خاصی که سروکارمان با آنهاست، ارزششان را در خود را دارند، هر یک علیحده از دیگری، و به هیچ وجه طرفه‌ی بدیمی برای غیبت محسوب نمی شوند، بلکه ارزش آنها عبارت است از تدوین آنها همچون توالی مرتبط انداموار که تمامیت آن همانا «وازه» است.»

جناب سلیگا با این روحیه صادقانه‌ی خود حتی دورتر می رود. او می پذیرد که توالی شهود، همانا توالی واقعی اسرار پاریس است.

«مسلم است که، اسرار در حماسه‌مان در ارتباط با این توالی خودشناسانه» (برای قیمت تمام شده؟) «ظاهر نمی شود». «اما ما نه با ارگانسیم منطقی، بدیهی و آزادانه‌ی نقد، بل با هستی روئیدنی رازورانه‌ای سر و کار داریم.»

ما جمع‌بندی جناب سلیگا را نادیده گرفته و بلافاصله به نکته‌ای که «نحول» را موجب می شود می رویم. در پی به‌له ما شاهد خودسخرگی راز هستیم.

«در خودسخرگی، راز درباره‌ی خود قضاوت می کند. باین وسیله خود را در اهمی نهائی اش از میان می برد و برای بررسی مستقلانه، هر شخصیت فعالی را به مبارزه می طلبد.»

چنین مقدر می شود که ردولف، شاهزاده‌ی گرولدشتاین، و «مرد نقد» این واریسی و «افشای اسرار» را انجام دهد.

اگر ردولف و اعمالش را فقط بعداً مورد بحث قرار دهیم، [یعنی بعد از اینکه توجه‌مان از جناب سلیگا برای مدت زمانی^۱ معطوف امر دیگری شد، از قبل می توان انتظار داشت و خواننده تا

۱. نگاه کنید به صص ۳۷۷ - ۲۹۴ این طبع - ه.ت.

حدی می‌تواند درک کند، در واقع حتی بدون پیشداوری حدس زند، که به جای سروکار داشتن با جناب سلیگا به مثابه‌ی «هستی روئیدنی رازورانه» [آنگونه | که وی در روزنامه «لیتراتور - تسایونگ» است، از او در ارگان‌بسم نقادانه، حلقه ارتباطی منطقی، بدیهی و آزادانه‌ای خواهیم ساخت.

فصل ۶

نقد نقادانه‌ی مطلق یا نقد نقادانه به مثابه‌ی جناب پروتو

۱- نخستین کارزار انتقاد مطلق

الف) «روح» و «توده»

تا به حال به نظر می‌آمد نقد نقادانه کمابیش به بحث نقادانه موضوعات متعدد توده‌مآب می‌پردازد. حال درمی‌یابیم که با موضوعات مطلقاً نقادانه، یا خویش‌شن سر و کار دارد. نقد تا به حال جلال نسبی خود را از تحقیر نقادانه، طرد و دگرگونی موضوع‌ها و افراد طراز - خلقی معینی مأخوذ می‌نمود.

اکنون جلال کامل خود را از تحقیر نقادانه، طرد و دگرگونی توده بطور اعم مأخوذ می‌کند. انتقاد نسبی با محدودیت‌های نسبی مواجه بود. انتقاد مطلب با محدودیت کامل، محدودیت توده، توده به‌مثابه‌ی محدودیت مواجه است. انتقاد نسبی در تقابل‌اش با

محدودیت‌های معین، خود ضرورتاً چیزی محدود بود. انتقاد مطلق در تقابل‌اش با محدودیت، با محدودیت کلی، محدودیت بطور اعم، ضرورتاً چیزی مطلق است. همانطور که موضوعات و افراد توده‌مآب متعددی در خمیرمایه‌ی آلوده‌ی «توده» ادغام شدند، همانطور هم نقد ابژکتیف و فردی کماکان بطور صوری به «انتقاد محض» تغییر می‌یابد. به نظر می‌آید تاکنون نقد کما بیش خصلت افراد نقادانه باشد: رایسآرت، ادگار، فائوخر، و غیره. اکنون نقد، سوز (ذات) است و جناب برونو خلول آن.

تا به حال به نظر می‌آید خصلت مردمی کما بیش خصلت موضوعات و افراد نقد شده باشد؛ اکنون موضوعات و افراد به «توده» و «توده» به هستی و فرد، تبدیل شده. کلیه‌ی نگرش‌های نقادانه سابق، در نگرش خرد نقادانه کامل به بلاهت طراز - مردمی کامل، مستحیل شده است. این نگرش اساسی به مثابه‌ی فحوا، گرایش، و مفتاح اعمال و مبارزات سابق نقد نمایان می‌شود.

انتقاد «محض» بر حسب خصلت کامل خود، به مجرد اینکه نمایان می‌شود، «تلمیح» نمایزکننده را اعلام می‌دارد؛ معه‌ذا به مثابه‌ی روح مطلق می‌بایست از روندی دیالکتیکی بگذرد. همانا فقط در پایان حرکت سماوی، پنداشت اصلی آن حقیقتاً به سامان می‌رسد (نگاه کنید به آنسیکلوپدی هگل).

انتقاد مطلق اعلام می‌دارد، «فقط چند ماه قبل» توده به خود باور داشت که دارای قدرتی غول‌آسا است و مقدر شده در زمانی که می‌تواند آن را با انگشتانش حساب کند، بر جهان مسلط شود.

این همانا جناب پرونو باوئر بود که در «امر نیک آزادی» (البته امر «خود» وی) و مسأله‌ی «یهود»، و غیره؛ حتی زمان نزدیک شدن تسلط برجهان را با انگشتانش حساب می‌کرد، به‌رغم اینکه قبول داشت نمی‌تواند تاریخ دقیق آن را بدست دهد. جناب پرونو باوئر برسیاهه‌ی گناهان توده، توده‌ی گناهان شخص خود را نیز علاوه می‌کند.

«توده خود را در تملک چنان حقایق بی‌شماری که برایش بدیهی به‌نظر می‌رسید، تصور می‌کرد.» «اما حقیقتی را کاملاً می‌توان در تملک داشت که آن را در تمام مدت اثبات دنبال کرد.»

حقیقت برای جناب باوئر، همانند هگل، شیء متحرک بذاته‌ای (automaton) است که خود را به‌ثبوت می‌رساند. انسان می‌بایست آن را دنبال کند. همانطور که در نزد هگل، نتیجه‌ی تکامل واقعی، چیزی جز حقیقت‌مسجّل شده، یعنی اقامه شده برای آگاهی نیست. بنابراین نقد کامل می‌تواند همراه با گونه‌فکرترین الهیات‌دان سشوال کند.

«هدف تاریخ چه می‌بود، اگر وظیفه‌اش مدلل‌ساختن این ساده‌ترین حقایق (همچون حرکت زمین بدور خورشید) نمی‌بود؟»

درست همانطور که، بزعم الهیات‌دانان اقدمین، گیاهان برای خورده شدن توسط حیوانات و حیوانات برای خورده شدن توسط انسانها وجود دارند، تاریخ هم برای این وجود دارد تا به‌مثابه‌ی عمل مصرف خوردن نظری - صیوروت بکار رود. انسان وجود دارد برای

1. Die gute Sache der Freiheit.

2. Die Judenfrage.

اینکه تاریخ بتواند وجود داشته باشد، و تاریخ وجود دارد، برای اینکه اثبات حقیقت وجود دارد. در این شکل ناقداً مبتذل شده، دهام شهودی مبنی بر اینکه انسان و نیز تاریخ وجود دارد تا حقیقت بتواند به خود آگاهی برسد، تکرار می‌شود.

این علتی است که چرا تاریخ، همانند حقیقت، به شخص علیحده و ذاتی متافیزیکی تحویل می‌شود که افراد واقعی انسانی آن صرفاً ناقلانند. این علتی است که چرا نقد کامل عباراتی نظیر اینها را بکار می‌برد:

«تاریخ اجازه نمی‌دهد مورد سخریه قرار گیرد... تاریخ بزرگترین مساعی خود را بکار برده... تاریخ مشغول و درگیر شده است... مقصود و منظور تاریخ چیست؟ تاریخ برهان عیان را بدست می‌دهد... تاریخ حقایق را عرضه می‌دارد، و هكذا.

اگر، آنگونه که انتقاد مطلق اظهار می‌دارد، تاریخ تا به حال فقط با معدودی حقایق این چنانی - ساده‌ترین آنها - سروکار داشته است که عاقبت الامر بدیهی‌اند و این نارسائی که نقد کامل تجارب قبلی انسان را بدان تنزل می‌دهد، قبل از هر چیز تنها نارسائی خود او را به اثبات می‌رساند. برعکس، از دیدگاه غیرنقادانه، نتیجه‌ی تاریخ این است که بغرنج‌ترین حقیقت و زبده‌ی کلبه‌ی حقایق، یعنی انسان عاقبت الامر آشکار و هویدا است.

انتقاد مطلق به احتیاج خود ادامه می‌دهد، اما حقایق که برای توده همچون بلور، شفاف بنظر می‌رسد که از ابتداء بدیهی است... و اینکه توده اثبات آن را زائد تلقی می‌کند، شایسته‌ی تاریخ که برهان عیان عرضه می‌کند، نیست؛ این حقایق عموماً بخشی از مسأله‌ای که تاریخ با حل آن درگیر است، نمی‌باشد.

انتقاد مطلق در شور و شوق مقدس خود علیه توده، بهترین تمجید را از او می‌کند. اگر حقیقتی همچون بلور، شفاف است چونکه برای توده همچون بلور شفاف به نظر می‌آید؛ اگر نگرش تاریخ به حقایق، منوط به‌رای و نظر توده است، پس حکم توده همانا مطلق، بری از اشتباه و قانون تاریخ است، و تاریخ تنها آن‌چه برای توده همچون بلور شفاف به نظر نمی‌آید، و بنابراین نیاز به اثبات دارد را باثبات می‌رساند. پس همانا توده است که برای تاریخ «تکلیف» و «مشغله» معین می‌کند. انتقاد مطلق از «حقایقی که از ابتداء بدیهی و واضح» است سخن می‌گوید، و با ساده‌لوحی نقادانه‌ی خود «از ابتداء» امری مطلق و «توده» ای مُجرد و لایتغیر را از چننه بیرون می‌کشد. در دبدگان نقد کامل همان مقدار اختلاف جزئی میان «از ابتدای» توده‌ی قرن شانزدهم و «از ابتدای» توده‌ی قرن هجدهم وجود دارد که در میان خود این توده‌ها. این همانا خود ویژگی یک حقیقت است که حقیقی و آشکار گشته و بدیهی است که «از ابتداء» بدیهی بوده است. مناظره‌ی نقد مطلق علیه حقایقی که از ابتداء بدیهی بوده‌اند، مناظره‌ای است علیه حقایقی که بطور کلی «بدیهی»‌اند.

حقیقتی که بدیهی است همانطور که مزه، معنا و ارزش خود را برای دیالکتیک الهی از دست داده، برای نقد مطلق نیز از دست داده است. چنین حقیقتی همچون آب‌مانده نامرغوب می‌شود. بنابراین از سوئی، نقد مطلق هرچیزی که بدیهی است، و بعلاوه، خیلی چیزهایی که این بخت نصیبشان شده مبهم باقی بمانند و لذا هیچگاه بدیهی نشوند را باثبات می‌رساند و از سوی دیگر، هرچیزی که نیاز

به پاره‌ای توضیحات داشته باشد را به مثابه‌ی امری بدیهی به حساب می‌آورد. چرا؟ چونکه پرواضح است که مسائل واقعی بدیهی نیستند. از آنجائی که، «حقیقت»، نظیر تاریخ، ذاتی اثیری سوای توده‌ی مادی است، خطابش نه به انسان تاریخی - فلسفی (آمپیریک)، بل به «نهانی‌ترین ژرفنای روح» است؛ «حقیقت» برای اینکه «حقیقتاً درک شود» با هیئت عوامانه‌ی خود که می‌تواند در سردابی انگلیسی با در روی تکه زمین بانلاقی فرانسوی به حیات خود ادامه دهد، عمل نمی‌کند؛ «حقیقت» از طریق امعاء و احشاء ابده‌آلیستی به همه‌جا «کشیده می‌شود». نقد مطلق تصدیق نمی‌کند که «توده» تا به حال در طریقت خاص خود، یعنی، بطور سطحی توسط حقایقی که تاریخ این چنین سخاوتمندانه «عرضه داشته» متأثر شده باشد؛ اما نقد مطلق در عین حال و خشورانه پیش‌گویی می‌کند که

«نگرش توده به پیشرفت تاریخ بالکل تغییر خواهد کرد».

طولی نخواهد کشید که معنای رازورانه‌ی پیش‌گویی نشادانه،

همچون بلور برایمان شفاف شود، به ما گفته می‌شود:

«کلیه‌ی اعمال تاریخ متقدم، از ابتدا» با ناکامی همراه بود و هیچ‌گونه کامیابی واقعی نداشت چونکه توده مجذوب آنها شد و بدانها علاقمند گشت - یا، این اعمال ناگزیر شدند به پایان رقت‌آوری تبدیل شوند، زیرا ایده‌ی مضمحل در اینها چنان بود که می‌بایست با ادراکی سطحی خرسند شوند و لذا بر رضایت توده تکیه کنند».

به نظر می‌رسد ادراکی که برای ایده‌ای بسنده است و از اینرو با آن

تطبیق می‌کند، به سطحی بودن خود پایان می‌دهد. جناب برونو فنظ

بخاطر ظاهر امر است که ارتباطی میان یک ایده و درک آن را نشان می‌دهد؛ درست همانطور که به خاطر ظاهر امر است که ارتباط میان برآمد تاریخی ناموفق و توده را می‌نمایاند. بنابراین، هرآینه، انتقاد مطلق چیزی را به مثابه‌ی «سطحی»، تفسیح کند، همانا تاریخ متقدم و اعمال و عقایدی است که از آن «توده‌ها» بوده است. انتقاد مطلق دست رد به سپنه‌ی تاریخ نوع مردمی می‌زند و تاریخ نفاذانه را جایگزین آن می‌سازد (نگاه کنید به جناب ژول فائوخر درباره‌ی مسائل انگلیسی امروزین)^۱ بنابراین تاریخ غیر - نفاذانه‌ی متقدم، یعنی، تاریخی که به مفهوم نقد مطلق درک نمی‌شود، باز هم می‌بایست بدقت تا آن حدی که توده با اهداف آن «علاقتمند» و که «مجذوب» آنها بود، متمایز شود. «ایده» همواره تا جایی که از «شوق و انگیزه» متفاوت می‌شود. خود را خوار و مؤهین ساخته است. از سوی دیگر، درک این مطلب دشوار نیست که هر «شوق و انگیزه‌ی» نوع مردمی که خود را تاریحاً تصریح کند، هنگامی که اولین بار بر صحنه آید و با شوق و انگیزه‌ی انسانی بطور کلی، خلط شود، به مراتب فراتر از محدودیت‌های واقعی خود در «ایده» با «تخیل» می‌رود. این توهم دربرگیرنده‌ی آنچه‌ی است که فوریه طنین هر عصر تاریخی می‌نامد. «شور و علاقه» بورژوازی در انقلاب ۱۷۸۹ که از «عدم موفقیت» بدور بوده، همه چیز «بدست آورد.» و «حی و حاضرترین موفقیت» را به چنگ آورد، هر چند که «گنده‌گوئی‌های» آن نبخیر شد و گلپای «پرنشاطی» که با آن علاقه

۱. نگاه کنید به صص ۳۰ - ۲۲ این طبع.

خاستگاه خود را می‌پرستید، پژمرد. این علاقه آنچنان نیرومند بود که بر قلم «ما را، Marat»، گیوتین دوران ترور و وحشت و شمشیر ناپلئون هم چنین صلیب و والاتباری بوریون‌ها فائق آمد. انقلاب تنها برای توده‌ای که در «ایده‌ی» سیاسی فاقد ایده‌ی «منافع» واقعی خود بود یعنی، اصل حیات واقعی آن با اصل حیات انقلاب منطبق نبود، توده‌ای که شرایط واقعی رهائی‌اش اساساً از شرایطی که در آن بوزوآزی توانست خود و جامعه را آزاد سازد، متفاوت بود، یک «ناکامی» به حساب می‌آمد. اگر انقلاب که می‌تواند کلیه‌ی «برآمده‌های» بزرگ تاریخی را توضیح دهد، یک ناکامی بود، علت آن همانا این بود که توده‌ی شرکت‌کننده در آن، که شرایط گذرانش دچار وقفه شد، توده‌ای بود انزواجو و تنگ‌نظر و نه توده‌ای جامع‌الاطراف. اگر انقلاب یک ناکامی بود، علت آن این نبود که توده «شیفته‌ی» آن و بدان «علاقه‌مند» بود، بلکه باین خاطر بود که بخش اعظم آن، بخش مجزا از بورژوازی، منافع واقعی از خود در اصل انقلاب و معشذاتی از خود نداشت، بلکه فقط دارای «تصوری» از آن بود، و از این رو فقط بدنبال شور و شوقی لحظه‌ای و رفعتی ظاهری بود.^۱

بنابراین هر قدر عمل تاریخی اساسمند و مستدل‌تر شود، به همان اندازه تعداد توده‌هایی که امرشان آن عمل است، افزایش می‌یابد. در

۱. این تحلیل دایمانی مارکس از انقلاب کبیر فرانسسه، درباره‌ی انقلاب ناکام ایران و بورژوازی ملی دلال‌منش که بلافاصله بعد از پیروزی انقلاب برای سرکوب و قلع و قمع نیروهای انقلابی، قدرت را بدست نمایندگان مذهبی خود سپرد، نیز صدق می‌کند. (م)

تاریخ نفاذانه که بموجب آن برآمدهای تاریخی نه امر توده‌های فعال و عمل آمپیریک (تاریخی - فلسفی) یا علاقه‌ی آمپیریک این عمل، بلکه در عوض فقط «امر ابده‌ای در آنان» است، بطبع امور می‌بایست مسبر دیگری را پیش گیرد.

نقد به ما می‌آموزد:

«آنگونه که سخنگویان پیشین توده باور داشتند، همانا در توده و نه در جای دیگری است که می‌بایست بدنبال دشمن واقعی روح گشت.»

دشمنان ترقی و پیشرفت خارج از توده، همانا آن آفریده‌های تحقیر، طرد و از خودبیگانگی توده‌اند که با هستی و حیات خاص آنان عجین شده است^۱. بنابراین هنگامی که توده علیه آفریده‌های مستقلاً موجود تحقیر خود بر می‌خیزد، قیام او همانا علیه عجز و نارسایی‌های خود است. درست همانگونه که انسان در قیام علیه موجودیت خدا، علیه عاطفه مذهبی خاص خود بر می‌خیزد. معیناً همانطور که این از خودبیگانگی‌های عملی توده در جهان واقعی بطرفی برون وجود دارد، توده بطرفی برون می‌بایست با آنها مبارزه کند، و به هیچ وجه نمی‌بایست این آفریده‌های از خودبیگانگی‌اش را بجای خیالبافی‌های ایده‌آل و غیریت‌های صرف خود آگاهی در نظر گیرد، و نمی‌بایست آرزو مند نابودی بی‌خوبشتری

۱. یعنی حیات آنان تحت نظام تولید سرمایه‌داری - «هم چنانکه در مورد مذهب، انسان مقهور آفریده‌ی دماغ خود است، همانطور نیز در تولید سرمایه‌داری، وی تحت استیلای مصنوع دست خویش قرار دارد.»

(مارکس - کاپیتال - ج ۱ - ص ۵۶۳) (م).

مادی توسط عمل صرفاً روحی درونی باشد. از همان سال ۱۷۸۹
نشریه‌ی لوستالو حامل این شعار بود:

بزرگ فقط به این خاطر در دیدگانمان بزرگ جلوه می‌کند چونکه
به‌زاتو افتاده‌ایم.
... بیائیم برخیزیم! ...

اما برای برخاستن کافی نیست چنین کاری را در حیطه‌ی تفکر
انجام داد و یوغ علنی واقعی حسی که نمی‌تواند از ایده‌ها متفاوت
باشد را به حال خود برادرک دریافتنی واقعی حسی رها ساخت.
معدالک، انتقاد مطلق از پدیدارشناسی هگل دستکم هنر تبدیل
زنجرهای ایزکتیف واقعی که خارج از من وجود دارد را به زنجرهای
صرفاً ایده‌ال و سوپزکتیف که صرفاً در من وجود دارد و بدینسان هنر
تبدیل کلیه‌ی مبارزات خارجی محسوس را به مبارزات محض تشکر،
آموخته است.

این دگرگونی نقادانه همانا اساس هم‌آهنگی از قبل وضع شده، میان
نقد نقادانه و سانسور است. از نقطه‌نظر نقادانه، مبارزه‌ی نویسنده با
سانسور، مبارزه‌ی «انسان با انسان» نیست. سانسور چیزی نیست جز
درایت خاص من که توسط پلیس برایم شخصیت یافته و علیه
بی‌درایتی و غیر - سنجشگری مبارزه می‌کند. مبارزه‌ی نویسنده با
سانسور تنها در ظاهر، تنها در دبدگان حسابات مغرضانه چیز دیگری
جز مبارزه‌ی درونی نویسنده با خود است. سانسور از حیث اینکه در
واقع فرداً از من متفاوت بوده، میرغضب اداره‌ی پلیس است و ثمره‌ی
ذهنم را با بکارگیری معیاری خارجی و بیگانه به‌امر مورد نظر معیوب

می‌سازد، همانا پندار توده - مآبانه‌ی صرف و چیز من درآوردی غیر -
 نقادانه‌ی دماغ است. هنگامی که تزهائی درباره‌ی رفرم فلسفه‌ی
 فویرباخ ممنوع شد، نه بربریت رسمی سانسور بلکه خصلت زمخت
 تزا بود که مورد شماتت قرار گرفت. انتقاد «محض» که توسط توده یا
 ماده، خدشه‌دار نگشته نیز در سانسور دارای شکلی صرفاً «اثیری»
 است که از کلیه‌ی واقعیت‌های توده - مآبانه جدا شده است.

انتقاد مطلق اعلام داشته «توده» دشمن حقیقی روح است، و آن را
 بدین نحو به تفصیل بسط می‌دهد:

«روح اکنون می‌داند یگانه عدوی خود را کجا جستجو کند - در
 خودفریبی و سنگدلی توده».

انتقاد مطلق، از دگم (جزمیت) اقتدار مطلق «روح»، و نیز از دگم
 هستی غیرمادی روح، یعنی، از دگم موجودیت خارج از توده و
 بشریت آن آغاز می‌کند. و بالاخره، «روح» و «بیشرفت»، را از طرفی، و
 از طرف دیگر «توده» را به چیزهائی ثابت و مضومات تغییر می‌دهد، و
 آنگاه آنها را همچون غایبات مضبوط معین بیکدیگر مربوط می‌سازند.
 به ذهن انتقاد مطلق خطور نمی‌کند تا خود «روح» را مورد بررسی قرار
 دهد و معلوم کند که آیا در ماهیت روح‌گرایانه و خودنمایی
 طمطراقانه‌ی آن است که «عبارت» «خودفریبی» و «سنگدلانه»، قرار
 گرفته است. خیر، روح مطلق است منتها بدبختانه در عین حال پیوسته
 به بی‌روحو تبدیل شده و همواره بدون میزبانش به حساب آورده
 می‌شود. به این جهت ضرورتاً می‌بایست دارای عدوئی باشد که
 علیه‌اش توطئه بچینند. این عدو همانا توده است. عین همین وضع در

مورد «پیشرفت» صدق می‌کند. در عوض دعاوی «پیشرفت» سیر قهقرائی مدام و حرکات چرخشی رخ می‌دهد. انتقاد مطلق که از این شک و شبهه بدور است که متوله‌ی «پیشرفت» بالکل توخالی و انتزاعی باشد، آنقدر ژرف‌اندیش است که «پیشرفت» به‌مثابه‌ی مطلق بودن تصدیق می‌کند تا اینکه سیر قهقرائی را با فرض «عدوی شخصی» پیشرفت، یعنی توده، توضیح دهد. از آنجائی که «توده» چیزی جز «نقبض روح»، «پیشرفت»، و «نفد»، نیست، از اینرو می‌تواند فقط توسط این تباین موهومی توصیف شود؛ سوای این مباینات کل، آنچه نقد می‌تواند درباره‌ی معنا و هستی توده بگوید فقط چیزی بی‌معناست، چرا که کاملاً مبهم است:

«توده، به‌مفهوم‌ی که در آن، واژه، ایضاً دربرگیرنده‌ی بااصطلاح دنیای فره‌بخنه است.»

«ایضاً» و «به‌اصطلاح»، برای تعریف نقد کنایت می‌کند. بنابراین توده از توده‌های واقعی جدا است و به‌مثابه‌ی «توده» فقط برای «نقد» وجود دارد.

کلبه‌ی نگارندگان کمونیست و سوسیالیست، از یک‌سو، از این ایده آغاز می‌کردند که، حتی پسندیده‌ترین اعمال درخشان به‌نظر می‌رسد بدون نتایج درخشان بماند و به‌مهملات بیانجامد، و از سوی دیگر، تمامی پیشرفت‌های روح تاکنون پیشرفتی علی‌به‌ی توده‌ی بشریت بوده که حتی او را بیشتر به‌حالت غیرانسانی کشانده است.

۱. در متن آلمانی "Kritik" des Fortschritts (پیشرفت «نفد»)

ذکر شده که احتمالاً غلط چاپی است. - ۵. ت.

بنابراین آنان اعلام داشتند (نگاه کنید به فوریه) «پیشرفت» همانا عبارتی نارسا و انتزاعی است؛ اینان (از آن جمله نگاه کنید به آوئن) نقضی اساسی در جهان متمدن می‌دیدند؛ این علتی است که چرا ایشان مبانی واقعی جامعه معاصر را در معرض نقد قاطعانه قرار می‌دادند. انتقاد کمونیستی عملاً در عین حال به مثابه‌ی مکمل آن، حرکت توده‌های عظیم در تقابل با آنچه تاریخ تاکنون ایجاد کرده را دارا بوده است. می‌بایست کوشش‌های و اشتیاق برای دانش، انرژی معنوی و میل بی‌وقفه برای رشد و تکامل کارگران فرانسوی و انگلیسی را شناخت که قادر شدند تصویری از اصالت انسانی این جنبش را به وجود آورند.

پس «انتقاد مطلق» چقدر ژرف‌اندیش است که علیرغم این واقعیات عقلانی و عملی، به شیوه‌ای یکجانبه فقط یک جنبه مناسبات، یعنی، هبوط روح را می‌بیند، و از این بابت آزرده می‌شود، و بعلاوه بدنبال عدوی «روح» که آن را در «توده» می‌جوید، برمی‌آید! در نهایت این کشف سترگ نقادانه به تکرار سر می‌زند. بنابراین نقد، روح نا به حال دارای حد و مانعی، یا به عبارت دیگر، عدوئی بود، چونکه عدوئی داشته است. پس کیست که عدوی روح است؟ همانا پرمردگی. زیرا توده فقط به مثابه‌ی «نقیض» روح، به مثابه‌ی پرمردگی، یا اگر تعاریف دقیق‌تری روحی و پرمردگی را در نظر بگیریم، به مثابه‌ی «سستی»، «سطحی‌گری» و «خودمنشی» توصیف شده است. آیا این رجحانی اساسی برنگارندگان کمونیستی است که، نباید بی‌روحی و پرمردگی، سستی، سطحی‌گری و خودپسندی نا منشاء آنها ردیابی

شود، بلکه باید اخلاقاً تقبیح شده و به مثابه‌ی نقبض روح و پشرفت افشاء شوند! هرآینه این خصائل، خصائل توده نامیده شود و همچون ذاتی کماکان از آنها مجزا باشد، این وجه نمایز چیزی جز شباهت تمایز نقادانه نیست. انتقاد مطلق، فقط در ظاهر دارای ذات معین مشخص سوای خصایل تجریدی بی‌روحي، رخوت و هکذا است؛ زیرا «توده» در برداشت نقادانه چیزی نیست جز این خصایل تجریدی، واژه‌ی دیگری برای آنها و، تجسم خیالی آنها.

معدالک، ارتباط میان «روح و توده» نیز دارای معنای پوشیده‌ای است که کاملاً در سیر احتجاج مکشوف می‌شود. ما فقط آن را در اینجا نشان می‌دهیم. این ارتباط که توسط جناب پرونو کشف شده، در واقع چیزی جز نقطه‌ی اوج نافذاً تقلیدشده‌ی برداشت هگل از تاریخ نیست که به نوبه‌ی خود، جز بیان شهودی دگم مسیحی - زرمینی آنتی تز میان روح و ماده، خدا و عالم، چیز دیگری نیست. این آنتی تز در تاریخ و در خود عالم انسانی به آنچنان نحوی بیان می‌یابد که افراد معدود برگزیده‌ای به مثابه‌ی روح فعال، با بقیه‌ی بشریت به مثابه‌ی توده‌ی و ماده‌ی بی‌روح مقایسه و مقابله می‌شوند.

برداشت هگل از تاریخ مستلزم روحی تجریدی یا مطلق است که به شکلی تکامل می‌یابد که بشریت توده صرفی شمرده می‌شود که حامل روحی با درجات متفاوت آگاهی و غیرآگاهی است. بنابراین هگل در محدوده‌ی تاریخ آمپیریک و مفهوم، تاریخی شهودی و باطنی می‌سازد. تاریخ بشریت به تاریخ روح تجریدی بشریت، و از آنجا به روحی که از انسان واقعی بکلی دور شده، تحویل می‌گردد.

موازی با این آموزش هگل، در فرانسه نظریه‌ی دکترینرها^{۲۴} doctrinaires بسط یافت که حاکمیت عقل را در تقابل با حاکمیت مردم اعلام می‌داشت تا اینکه توده‌ها را کنارگذارد و به تنهایی حکومت کند. این کاملاً منطقی بود اگر فعالیت بشریت واقعی چیزی جز فعالیت توده‌ی افراد انسانی نمی‌بود، آنگاه برعکس، تعمیم تجریدی عقل و روح می‌بایست دارای بیانی تجریدی می‌بود که به معدودی افراد محدود می‌شد. لذا این همانا به موقعیت قدرت تخیل هر فرد منوط است از اینکه نماینده‌ی این روح باشد یا خیر.

پیش از این در نزد هگل، روح مطلق تاریخ، مصالح خود را در توده دارا می‌بود و بیان مناسب خود را تنها در فلسفه می‌جست. ولی فیلسوف فقط وسیله‌ای است که از طریق آن سازنده‌ی تاریخ، یعنی، روح مطلق بعد از اینکه حرکت پایان یافت با ارتباط گذشته به خود آگاهی می‌رسد. شرکت فیلسوف در تاریخ به این آگاهی از گذشته نازل می‌یابد، زیرا حرکت واقعی توسط روح مطلق، بطور ناآگاهانه به اتمام رسیده است. باین جهت فیلسوف، پس از واقعه، (post festum) بروی صحنه ظاهر می‌شود.

گناه هگل عبارت است از تردید و دودلی مضاعف. اولاً از این جهت که درحالیکه اعلام می‌دارد فلسفه شکل موجودیت روح مطلق است، از قبول یگانگی واقعی فلسفی به مشابهی روح مطلق سرباز می‌زند؛ ثانیاً از این جهت که روح مطلق به مشابهی روح مطلق، تاریخ را فقط در تجلی [آن] می‌سازد. چرا که روح مطلق از خود به مشابهی روح خلفانه‌ی جهان فقط پس از وقوع در فیلسوف، آگاه می‌شود،

تاریخ‌سازی روح مطلق تنها در آگاهی، در ایده و برداشت فیلسوف وجود دارد، یعنی تنها در تخیل شهردی. جناب برونو باوئر برتردید و عدم قطعیت هگل فائق می‌آید.

اولاً، او اعلام می‌دارد نقد همانا روح مطلق است و خود وی نقد. درست همانطور که عنصر نقد از توده بیرون رانده می‌شود، همانطور هم عنصر توده از نقد رانده می‌شود. بنابراین نقد خود را نه در توده، بل منحصرأ در تنی چند از مردان برگزیده، در جناب باوئر و اصحابش مجسم می‌بیند.

وانگهی جناب باوئر بر دودلی و تردید دیگر هگل فائق می‌آید. او دیگر نظیر روح هگلی، تاریخ را، پس از واقعه (post festum) و در تخیل نمی‌سازد. او آگاهانه نقش روح جهانی را در تقابل با توده‌ی باقی مانده بشریت ایفاء می‌کند و با این توده وارد مناسبات دراماتیک معاصر می‌شود؛ او تاریخ را پس از خورداندیشی نضج‌یافته‌ای با فصد و منظور ابداع می‌کند و به‌مورد اجراء می‌گذارد.

از سوئی، توده عنصر مادی منفعل، بی‌روح و غیرتاریخی تاریخ است. از سوی دیگر روح، نقد، جناب باوئر و اصحابش، به‌منابیه‌ی عنصر فعال که از آن کلیه‌ی اعمال تاریخی نشئت می‌گیرد. عمل دگرگون‌سازی جامعه به‌فعالیت دماغی نقد نقادانه تنزل می‌یابد.

در واقع، رابطه نقد و از آنجا رابطه نقد مجسم، [یعنی] جناب برونو و شرکاء با توده در حقیقت امر، یگانه رابطه تاریخی زمان حاضر است. کل تاریخ امروزین به‌حرکت این دو جنبه علیه یکدیگر تنزل می‌یابد. کلیه‌ی آنتی‌تزا در این آنتی‌تزنقاده مستحیل می‌شود.

نقد نقادانه که فقط در ارتباط با آنتی تز خود، یعنی، نوده و بلاهت، برای خود ایزکتیف (عینی) می‌گردد، در نتیجه همواره ملزم می‌شود این آنتی تز را برای خود بوجود آورد، و حضرات فائوخر، ادگار و سلبگا دلیل کافی از چیرگی و ویژگی خود و حیرت و شگفتی نوده اشخاص و اشیاء بدست داده‌اند.

حال بیابیم نقد نقادانه را در مصاف‌هایش علیه نوده همراهی کنیم.

ب) مسأله‌ی یهود شماره‌ی ۱

طرح مسأله

«روح» برخلاف نوده، از آغاز با در نظر گرفتن اثر برونو باوئر «مسأله یهود» به شکل نقادانه، بمثابة مطلق رفتار می‌کند و تنها مخالفان این اثر به مثابه‌ی گناهکاران، در جوابیه شماره‌ی یک^{۲۵} حملات باین رساله، برونو باوئر هیچ‌گونه اشاره‌ای به تنابص آن نمی‌کند، برعکس، اشعار می‌دارد که اهمیت «حقیقی» و «کلی» (!) مسأله یهودی را بیان کرده است، در پاسخ‌های بعدی او را خواهیم دید که مجبور می‌شود «اشتباهات» خود را بپذیرد.

«اقبال کتابم آغاز خود را در این اثبات دارا بود که هرکسی که تا به حال مدافع آزادی بوده و کماکان مدافع آن است، می‌بایست پیش از هر چیز دیگری علیه روح قیام کند؛ دفاع از کتابم که اکنون آن را به عهده می‌گیرم، دلیل دیگری عرضه می‌کند از اینکه سخنگویان نوده چه اندازه بی‌فکرند؛ خدا می‌داند آنان برای جانب‌داری از آزادی و دگم «حقوق انسان» درباره‌ی خویش چه افکار سترگی در مخیله دارند».

بنابر رساله انتقاد مطلق، «توده» می‌بایست ضرورتاً اثبات آنتی‌تز خود را با روح آغاز نموده باشد؛ زیرا همانا آنتی‌تز او با انتقاد مطلق است که هستی ذاتش را معین و مسجل می‌سازد.

مناظره برخی یهودیان لیبرال و راسیونالیست علیه «مسأله یهود» برونوباوئر بالطبع معنای نقادانه‌ی به کلی متفاوتی از [معنای نقادانه] مناظره‌ی نوع - مردمی لیبرال‌ها علیه فلسفه و راسیونالیست‌ها علیه اشتراوس دارا است. ضمناً، اصالت ملاحظه‌ی فوقاً یاد شده، به وسیله‌ی بند ذیل از هگل می‌تواند مورد قضاوت قرار گیرد:

«در اینجا می‌توانیم شکل و بزمی وجدان بد را ملاحظه کنیم که در نوعی بلاغت ظاهر می‌شود که با آن کم مایگی، (کم مایگی لیبرال‌ها) خود را تحسین می‌کند، و قبل از هر چیز در این واقعیت [متبلور می‌شود] که در جایی که دارای کمترین روح است، از روح سخن می‌گوید، و واژه‌ی زندگی که در آنجا بیش از همه مرده و زوال یافته است، را مورد استفاده قرار می‌دهد.»^۱

اما از جهت «حقوق بشر» برای جناب برونو ثابت شده است (درباره‌ی مسأله‌ی یهود، سالنامه آلمانی - فرانسوی^۲) که این خود او است، نه سخنگویان توده که ماهیت این حقوق را اشتباه درک کرده و دگم‌وار آن را بدبکار برده است. با مقایسه با کشف او که حقوق انسان حقوقی «فطری» نیست - کشفی که بکرات در خلال چهل و چند سال گذشته در انگلستان انجام شده - اظهار فوریه مبنی بر اینکه حق

۱. گ. و. ف. هگل، «مبانی فلسفه حقوق» پیشگفتار. ۵. ت.

۲. نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار مارکس و انگلس، ج ۳ - صص

۵. ت.

ماهی‌گیری، شکار و حقوق فطری انسان است، همانا اظهاری داهیه است.

ما فقط نمونه‌های چندی از مبارزه‌ی جناب برونو علیه فیلیپ سون، هیرش و دیگران بدست می‌دهیم. حتی معارضین فلک‌زده‌ای نظیر اینان، توسط انتقاد مطلق از سر باز می‌شوند. از سوی جناب فیلیپ سون، آنگونه که انتقاد مطلق ادعا می‌کند به هیچ وجه غیر معقول نیست، گفته شود:

«باوثر نوع خاصی از دولت... یک ایده‌آل فلسفی دولت را متصور می‌شود».

جناب باوثر، که دولت را با بشریت، حقوق انسان را با انسان و آزادی سیاسی را با آزادی بشری خلط می‌کند، مجبور بود، هرگاه آنرا تصوّر نمی‌نمود، دستکم نوع خاصی از دولت، یک ایده‌آل فلسفی دولت را ابداع کند.

«سخندان» (جناب هیرش) «بجای نگارش اظهارات سخت‌کوشانه‌ی خود، می‌توانست اثبات من را مبنی بر اینکه دولت مسیحی، دارای شریعت معینی به مثابه‌ی اصل حیاتی آن می‌باشد و نمی‌تواند منزلت اجتماعی خاص خود را برای هواداران مذهب خاص دیگری جایز شمارد، بهتر از این رد کند».

هرگاه هیرش سخندان واقعاً برهان جناب برونو را رد می‌کرد و آنگونه که در «سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی» انجام شده، نشان می‌داد که دولت زمره‌های اجتماعی و دولت انزواجوی مسیحی نه تنها دولت ناکامل نیست، بلکه دولت ناکامل مسیحی است، آنگاه جناب برونو همانگونه که بدین احتجاج می‌پرداخت، پاسخ می‌داد:

«ایراد در این مورد، بی معنی است»^{۲۶}

جناب هیرش کاملاً برحق است هنگامیکه در پاسخ به اظهار جناب برونو مینی براینکه:

«یهودیان به سبب فشار علیه انگیزه‌های تاریخ، ضد فشار را برانگیختند».

بیاد می آورد:

«پس آنان در ساختن تاریخ می‌بایست روی چیزی حساب می‌کردند، و اگر خود جناب باوثر آن را اظهار می‌دارد، حقی برای اظهار آن ندارد، از سوی دیگر، آنان هیچ کمکی به ساختن عصر معاصر نکردند».

جناب باوثر پاسخ می‌دهد:

«درد چشم نیز چیزی است - آیا این بدین معنی است که درد چشم به تکامل بینائی من کمک می‌کند؟»

چیزی که برای شخصی از هنگام تولد حکم چشم‌درد را داشته باشد، همانگونه که یهودیان برای جهان مسیحیت حکم آن را داشته‌اند، و با چشم باقی بماند و تکامل یابد، همانا دردی معمولی نیست، بلکه دردی است حیرت‌انگیز که فی الواقع از آن چشمانم است و حتی می‌بایست به تکامل بدیع اصلی بینائی ام کمک کند. بنابراین «چشم‌درد» نقادانه، هیرش سخندان را نمی‌آزارد. ضمناً، نقدی که فوقاً نقل شد، برای جناب برونو اهمیت یهودیت در «سازندگی عصر جدید» را مکشوف می‌سازد.

ذهن الهیاتی انتقاد مطلق آنچنان توسط نماینده‌ی مجلس ایالتی راین احساس آزرده‌گی می‌کند که اظهار می‌دارد «یهودیان به شیوه‌ی

خاص یهودی خود عجیب و غریب‌اند، نه به شیوه‌ی باصطلاح مسیحی ما؛ که ایضاً او را به نظم برای استفاده از این برهان فرا می‌خواند.

در مورد اظهار نماینده‌ی دیگری مبنی بر اینکه «برابری مدنی یهودیان تنها هنگامی می‌تواند انجام گیرد که دیگر یهودی وجود نداشته باشد»، جناب برونو اظهار می‌دارد:

«صحیح است! یعنی، صحیح اگر حکم دیگر نقد، که من در رساله‌ام پیش کشیده‌ام، حذف نشود، یعنی این حکم که به موجودیت مسیحیت نیز می‌بایست پایان داده شود.»

می‌بینیم که نقد نقادانه در پاسخ شماره‌ی ۱ خود در حمله به مسأله‌ی یهود، کماکان الغاء مذهب، [یعنی] آنه‌یسم را به مثابه‌ی شرط برابری مدنی تلقی می‌کند. بنابراین نقد نقادانه در نخستین مرحله‌ی خود هنوز هیچ‌گونه بصیرت عمیق‌تری از «خطای» اثر خود کسب ننموده است.

انتقاد مطلق هنگامی که یکی از «آخرین» کشفیات علمی عمدی‌اش که به مثابه‌ی چیزی که قبلاً بطور کلی شناخته شده، برملا می‌شود احساس آزرده‌گی می‌کند. نماینده‌ای را بنی اظهار می‌دارد: «هیچ‌کس تا به حال ادعا نکرده که فرانسه و بلژیک به وسیله‌ی وضوح خاص در شناخت اصول سازمان امور سیاسی‌شان [از یکدیگر] متمایز می‌شوند.»

انتقاد مطلق می‌توانست ابراد کند که این اظهار به سبب توصیف نظر عامیانه کنونی از کمبود اصول سیاسی فرانسوی به مثابه‌ی نظری سنتی، حال را به گذشته منتقل می‌کند. چنین ابراد بجائی برای انتقاد

مطلق سودمند نخواهد بود. برعکس، انتقاد مطلق می‌بایست اظهار می‌نمود که نظر منسوخ نظری است که در حال حاضر حاکم است و نظر حاکم کنونی را رازی نقادانه اعلام می‌نمود که تفحص آن کماکان می‌بایست برای توده مکشوف گردد. به این جهت انتقاد مطلق می‌بایست بگوید:

«پیش‌داوری عهد عتیق) از طرف بسیاری (از توده‌ها) تأبید شده است.»

«اما تفحص کامل تاریخ این برهان را بدست می‌دهد که حتی بعد از کار سترگی که توسط فراتسه برای درک اصول انجام گرفت، کماکان بسیاری چیزها باقی مانده تا بدان نایل گشت.»

این بدین معناست که تفحص جامع تاریخ، خود بدرک اصول «نایل» نمی‌گردد و تنها در جامعیت خود مسجل می‌سازد که «بسیاری چیزهای دیگر باقی می‌ماند که می‌بایست بدانها نایل گشت». دست‌آوردی است سترگ بویژه پس از آثار سوسپالبت‌ها! مع الوصف جناب برونو برای فهم وضع اجتماعی امروزمین، توسط ملاحظه‌ی ذیل خود به بسیاری چیزها نایل می‌گردد.

«یقین رایج امروزمین همانا عدم یقین است.»

هرگاه هگل بگوید که یقین چینی معمولی «هستی» و یقین هندی معمولی «نیستی» است، و هکذا! نقد نقادانه هنگامی که خصلت عصر حاضر را در مقوله‌ی منطقی «عدم یقین» مستحیل می‌سازد، به شیوه‌ای «محض» به او می‌پیوندد، و همین‌طور کلیه‌ی محض‌ها و ناب‌ترهای دیگر را، چرا که «عدم یقین» نظیر «هست» و «نیست» به نخستین فصل منطق شهودی، فصل «کیفیت» متعلق است.

نمی‌توانیم بدون ملاحظه‌ی کلی، «مسأله‌ی یهود»، شماره‌ی ۱ را ترک‌گوئیم.

یکی از عمده‌ترین علایق نقد مطلق عبارت از این است که نخست کلیه‌ی مسائل روز را در جای درست خود قرار می‌دهد. چون نقد مطلق به‌مسائل واقعی پاسخ نمی‌گوید - مسائل کاملاً متفاوتی را جایگزین آن می‌سازد. و از آنجائی که همه‌چیز می‌سازد، در وهله اول «مسائل روز» را نیز می‌بایست بسازد، و آنها را به‌مسائل خاص خود، مسائل نقد نقادانه تبدیل کند. هرآینه این مسئله، مسئله‌ی مجموعه‌ی قوانین ناپلئون (Code Napoléon) باشد، نقد نقادانه ثابت می‌کند که این مساله، همانا مساله‌ی Pentateuch^{۲۷} است. «طرح مسائل روز» او تحریف نقادانه و نمایش غلط آنها است. او بدین ترتیب «مسأله‌ی یهود» را نیز به‌نحوی تحریف می‌کند که به‌بررسی رهائی سیاسی، که گنّه این مساله است نیازی نمی‌یابد، بلکه بجای آن می‌تواند خود را به‌انتقاد از دین یهود و توصیف دولت مسیحی - آلمانی محدود نماید. این روش نیز نظیر کلیه‌ی نوآوریهای نقد مطلق، تکرار یک حقه لغوی شهودی است. حکمت شهودی، یعنی فلسفه‌ی هگل می‌بایست کلیه‌ی مسائل را از شکل عقل سلیم به‌شکل عقل شهودی جابجا کند و مساله‌ی واقعی را به‌مساله‌ای شهودی که قادر به‌پاسخ دادن به‌آن باشد تحویل نماید. نقد مطلق پس از تحریف مساله مورد نظر، همچون درس شرعیات، مساله خاص خود را به‌جای مساله مورد نظر من جا می‌زند، و طبعاً نظیر درس شرعیات، می‌تواند برای تمامی مسائل من دارای جوابهای حاضر و آماده خود باشد.

ج) تلمیحات رمزآلود هینریخ شماره‌ی ۱ درباره‌ی سیاست،
سوسیالیسم و فلسفه

نقد «سیاسی» مطلق، به معنی واقعی کلمه از وجود این واژه در
سخنرانیهای پرفسور هینریخ دچار دهشت می‌شود.

هرکس که تکامل عصر معاصر را تعقیب کرده باشد و از تاریخ
آگاه باشد می‌داند که جنبش‌های سیاسی که در حال حاضر
به وقوع می‌پیوندند دارای اهمیت به کلی متفاوتی است. (!) «از
نظر سیاسی: از لحاظ قاعده‌ی آنها» (از لحاظ قاعده آنها!... و
برای خردمندی اساسی) «آنطور که می‌دانیم اینها دارای اهمیتی
«اجتماعی» اند» (!) «و چنان است» (!) که کلیه‌ی منافع سیاسی
در مقایسه با آن بی‌اهمیت جلوه می‌کند».

همانطور که می‌دانیم چند ماه قبل از اینکه لیترآتور - تسایتونگ
نقادانه، شروع به انتشار کند، رساله عالی سیاسی جناب برونو تحت
عنوان: دولت، مذهب و حزب! منتشر شد.

اگر جنبش‌های سیاسی واجد اهمیت اجتماعی اند، چگونه منافع
سیاسی می‌تواند در مقایسه با اهمیت خود آنها بی‌اهمیت جلوه کند؟
«جناب هینریخ راه خود را نه در حوالی خانه خویش و نه در هیچ
جای دیگری در جهان می‌داند... او نمی‌تواند در هیچ‌کجا آسوده
باشد زیرا... زیرا نقد که در چهار سال گذشته مطلقاً نه کار
سیاسی بل اجتماعی خود را آغاز کرده و ادامه داده، کاملاً برای
وی مجهول باقی مانده است.

نقد که بزعم توده مطلقاً نه کار سیاسی، بل از همه لحاظ کار الهیاتی
انجام داده، کماکان با واژه‌ی «اجتماعی»، حتی اکنون که این واژه را
برای نخستین بار، نه فقط در چهار سال گذشته، بلکه از هنگام تولد

ادبی اش به زبان می آورده، خشنود است.

از آنجائی که نگارندگان سوسیالیستی این شناخت را در آلمان اشاعه داده‌اند که کلیه‌ی امیال و اعمال انسانی بدون استثناء دارای اهمیت اجتماعی است، جناب برونو می‌تواند آثار الهیاتی خود را نیز اجتماعی بخواند. اما این چه دعوی نقادانه‌ای است که پرفسور هینریخ می‌بایست سوسیالیسم را از آشنائی با آثار باوئر مأخوذ کند، روی هم رفته کلیه‌ی آثار منتشره‌ی برونو باوئر تا ظهور سخنرانی‌های هینریخ، هنگامی که دست به نتیجه‌گیری عملی می‌زنند، نتایج سیاسی اتخاذ می‌کنند. اگر بطور غیرنقادانه گفته شود، برای پرفسور هینریخ غیرممکن می‌بود آثار برونو باوئر را با آثار کماکان منتشر نشده‌ی خود تکمیل نماید. از نقطه نظر نقادانه، نوده طبعاً مؤظف است کلیه‌ی «جنبش‌های» توده - مآبانه‌ی نقد مطلق وهم چنین جنبش‌های «سیاسی» را از زاویه‌ی آینده و پیشرفت نقادانه تفسیر نماید! اما برای اینکه جناب هینریخ، پس از اینکه با لیتراتور - تسایتونگ مأنوس شد دیگر هیچ‌گاه نتواند واژه‌ی «اجتماعی» را فراموش کند، با از شناختن خصلت «اجتماعی» نقد قصور ورزد، نقد برای بار سوم در مقابل کل جهان واژه‌ی «سیاسی» را قدغن می‌کند و واژه‌ی «اجتماعی» را باطمینان برای بار سوم تکرار می‌نماید.

«هرآینه‌گرایی» تاریخ معاصر در نظر گرفته شود، مسأله دیگر،

مسأله‌ای سیاسی نیست، بلکه - بلکه از اهمیتی اجتماعی

برخوردار است.

درست همانطور که پرفسور هینریخ، بُز بلاگردان جنبش‌های سابق

«سیاسی» است، همانطور هم بز بلاگردان اعمال و تبیینات هگلی است که نقد نقادانه آن را عمداً برای انتشار لبراتور - تساپتونگ مورد استفاده قرار داد و کماکان به استفاده غیرعمدی از آن ادامه می‌دهد. یکبار «هگلی واقعی» و دوبار «فیلسوف هگلی» بعنوان دلیل به رخ هینریخ کشیده شده‌اند. جناب برونو حتی «امیدوار است» که «عبارات» پیش با افتاده‌ای که به طور ملال‌انگیزی در کلیه‌ی کتاب‌های مکتب هگل رواج دارد، (به ویژه در کتاب‌های خود او) با توجه به «فرسودگی» شان آنگونه که در سخنرانی‌های پرفسور هینریخ دیده می‌شود، به زودی به سرمنزل مقصود خود برسند. جناب برونواز «فرسودگی» پرفسور هینریخ، امید به فروپاشی فلسفه‌ی هگل و در نتیجه رهائی خود از آن بسته است.

به این ترتیب نقد نقادانه در نخستین کارزار خود، خدایان مورد پرستش همیشگی خود «سیاست» و «فلسفه» را سرنگون می‌سازد و آنها را معبودهای پرفسور هینریخ اعلام می‌دارد!
چنین است نخستین کارزار با شکوه!

۲- دومین کارزار نقد مطلق

الف) هینریخ شماره‌ی ۲ «نقد» و «فویرباخ» تخطئه فلسفه

نقد نقادانه در نتیجه‌ی نخستین کارزار خود می‌تواند «فلسفه» را به عنوان چیزی که با آن سر و کار داشته و آن را آشکارا حامی «توده»

۱. مطلق این آوازا از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

نامیده است، تلفی کند.

«فلاسفه» باعث شده‌اند تا علایق قلبی «توده» برآورده شود. زیرا توده خواهان مفاهیم ساده است. تا سرکاری با خود شیء و نشانه‌ی شناسائی نداشته باشد، تا اینکه از آغاز بهر چیزی پایان دهد، تعابیری که با آنها می‌توان «به‌نقد» پایان داد.^{۲۹}

و «فلسفه» این اشتیاق «توده» را بر می‌آورد.

نقد نقادانه پس از سرگیجه از پیروزی‌های خود، علیه‌ی فلسفه دچار جنونی آخوندی می‌شود. فلسفه‌ی آینده‌ی فویرباخ^۱ دیگر^۲ مستوری است که دود آن، جنون پیروزی کله‌ی سرمست نقد نقادانه را تحریک می‌کند. نقد نقادانه اثر فویرباخ را در ماه مارس مطالعه کرد. ثمره‌ی این مطالعه، و نیز معیار اشتیاقی که به آن پرداخت، مقاله‌ی شماره‌ی ۲ علیه پرفسور هینریخ است. نقد نقادانه در این مقاله، خود را از قفس طریقت هگلی نگرش به اشیاء رها نمی‌کند و به میله‌های آهنین دیوار زندان خود هجوم می‌آورد. «نصوّر ساده‌ی» مُصطَلَحات، کل شیوه‌ی تفکر فلسفه و در واقع کل فلسفه با اکراه رد می‌شود، بجای آن بطور ناگهانی «ثروت واقعی مناسبات انسانی»، «مضمون عظیم تاریخ»، «اهمیت انسان»، و غیره را می‌یابیم. «سرّ سیستم» مکشوف شده اعلام می‌شود.

اما پس چه کسی سرّ «سیستم» را آشکار ساخت؟ فویرباخ. چه

۱. ل. فویرباخ، احکام اساسی فلسفه‌ی آینده. - ترجمه فارسی - تهران

۱۳۶۱

۲. انگلس در اینجا با اسم فویرباخ (تحت اللفظی به معنی جویبار آتش) و فویرکِسل (دیگ) به جناس دست زده است. - ۵. ب.

کسی دیالکتیک مفاهیم، جنگ خدایان که تنها برای فلاسفه شناخته شده بود را نابود ساخت؟ فویرباخ؟ چه کسی یاوه‌ی قدیمی و «خودآگاهی نامتناهی»، اگر نه، در واقع «اهمیت انسان» - انگار انسان واجد اهمیت دیگری جز انسان بودن است! - بهر تقدیر «انسان» را جا بگزین ساخت؟ فویرباخ، و همانا فقط فویرباخ. و او بیش از این انجام داد. او مدتها قبل به مقولاتی که اکنون «نقد» به آنها می‌پردازد یعنی «ثروت واقعی مناسبات انسانی، قابلیت عظیم تاریخ، مبارزه‌ی تاریخ، مبارزه‌ی توده علیه روح»، و غیره و غیره پایان داد.

به مجردی که انسان به مثابه‌ی ذات، علت کلی فعالیت و شرایط شناخته شده، تنها «نقد» می‌تواند مقولات جدیدی را از چننه بیرون کند و خود انسان را به مقوله و اصل سلسله‌ای کامل از مقولات تبدیل کند، آنطور که اکنون آنرا انجام می‌دهد. درست است که نقد با انجام این عمل، یگانه راه رستگاری که برای شفاوت و حشمت‌زده و بیدادگر الهیانی باقی مانده است را پیش می‌گیرد. تاریخ هیچ‌گونه عملی انجام نمی‌دهد، تاریخ «فاقد هرگونه ثروت کلاتی» است، تاریخ به هیچ جنگی مبادرت نمی‌ورزد. این همانا انسان، انسان واقعی زنده است که کلبه‌ی این اعمال را انجام می‌دهد و مالک می‌شود و می‌جنگد؛ «تاریخ»، با اصطلاح شخصی علیحده نیست که انسان را همچون وسیله‌ای برای نیل به اهداف خاص خود مورد استفاده قرار دهد؛ تاریخ چیزی جز فعالیت انسان که بدنبال اهداف خویش است نمی‌باشد. اگر نقد مطلق پس از نبینات درخشان فویرباخ، کماکان جرأت می‌کند، کلبه‌ی اباطیل قدیمی را به شکل جدید از نو ابراز دارد

و در عین حال آن را به مثابه‌ی ترهات «نوده - مآبانه» مورد دشنام قرار دهد - که کمتر از آنچه حق دارد آنرا انجام دهد که هیچگاه بخود زحمتی برای بطلان فلسفه نداده است - همین واقعیت به تنهایی برای آشکار ساختن «رازوری نقد» و برآورد ساده لوحی نقادانه کفایت می‌کند. نقد باتوسل به آن، عبارت ذیل را به پرفسور هینریخ که «درماندگی» اش زمانی بزرگترین خدمت را به نقد کرده بود خطاب می‌کند.

«خسارت از آن کسانی است که هیچ‌گونه تکاملی را پشت‌سر نگذاشته‌اند و از اینرو حتی اگر هم مایل بودند نمی‌توانستند، دست بالا، تا حد ضابطه‌ی اخلاقی جدید خود را تغییر دهند - اما خیر! امر جدید نمی‌تواند به عبارتی تبدیل شود که تطورات علیحده‌ی بیان بتواند از آن به عاریت گرفته شود».

نقد مطلق بر خلاف پرفسور هینریخ بخود می‌بالد که «راز دانشکده‌ی علوم»، را حل کرده است. پس آیا «راز فلسفه»، حقوق، سیاست، پزشکی، اقتصاد سیاسی و فس علیهذا را نیز کشف کرده است؟ ابداً! در نظر داشته باشید که نقد مطلق در «امر نیک آزادی» نشان داده که علم بعنوان سرچشمه‌ی معیشت و علم آزاد، آزادی از تدریس و مقررات دانشکده، با یکدیگر در تضاد است.

هرآینه «نقد مطلق» صادق می‌بود، می‌پذیرفت که تبیین دروغین اش درباره‌ی «راز فلسفه» از کجا می‌آید. باز هم جای شکرش باقی است که هذیان‌های مشمئزکننده و احکام تحریف شده که به عاریت گرفته را در دهان فویرباخ نمی‌گذارد، آنگونه که با دیگر کسان انجام داده است. ضمناً خصلت‌نمای نقطه نظر الهیاتی «نقد نقادانه» آن است که در حالی که کونه‌بینان آلمانی اکنون شروع به درک

فوپرباخ و قبول نتیجه‌گیریهای او نموده‌اند، «نقد نفاذانه»، قادر به فهم یک جمله یا کاربرد آثار فوپرباخ، بطور صحیح و معقولانه نیست.

نقد هنگامی که مبارزه توده علیه «روح» را به مثابه‌ی «هدف» تاریخ متقدم «توصیف می‌کند»، هنگامی که اعلام می‌دارد که «توده» همانا «عدم محض» «سبه‌روزی» است؛ هنگامی که «توده» را صرفاً و بطور ساده «ماده» می‌خواند و «روح» را به مثابه‌ی حقیقت، در برابر «ماده» قرار می‌دهد، به پیشرفت واقعی شاهکار نخستین کارزار خود نابل می‌آید. بنابراین آیا نقد مطلق واقعاً مسیحی - ژرمنی نیست؟ بعد از اینکه آنتی‌تز قدیمی بیان روح‌گرایی و ماتریالیسم در کلیه‌ی جوانب به سرانجام رسید و یکبار برای همیشه فوپرباخ بر آن فائق آمد، «نقد» از نو به ثروت‌انگیزترین شکل خود، از آن دگمی اساسی می‌سازد و پیروزی را به «روح مسیحی» ارزانی می‌دارد.

و بالاخره، هنگامی که اکنون نقد، آنتی‌تز میان روح و توده را با آنتی‌تز میان «نقد» و توده یکسان می‌شمارد، می‌بایست آن را به مثابه‌ی تکامل راز نقد که در نخستین کارزارش مستور است، به حساب آورد. رازوری نقد بعدها فراتر رفته و خود را با «نقد» یکی می‌سازد و لذا خود را به مثابه‌ی «روح» مطلق و نامتناهی، و توده، و از جانب دیگر، به مثابه‌ی متناهی، زمخت، خشن، مرده و غیرآلی می‌نماید - زیرا این چیزی است که «نقد» از ماده درک می‌کند.

براستی ثروت تاریخ که در مناسبات بشریت جناب باوئر تحلیل می‌رود چقدر عظیم است!

ب) مسالهی یهود شماره‌ی ۲- کشفیات نقادانه درباره‌ی سوسیالیسم، حقوق و سیاست (ملیت)

برای یهودیان مادی و نوده - مآب، آئین مسیحی آزادی روح، آزادی تئوری مبنی بر اینکه آزادی روح‌گرایانه، که حتی در بند زنجیر، خود را آزاد تصور می‌کند و روح او با «ایده» خرسند است و فقط توسط هرگونه هستی نوده - مآب آشفته می‌گردد، موعظه می‌شود. «یهودیان تا آن حدی آزاداند که اکنون در تئوری بدان دست یافته‌اند، آنان تا آن حدی آزادند که مایلند آزاد باشند» ۴۰.

از این حکم می‌توان بلافاصله شکاف نقادانه‌ای که کمونیسم و سوسیالیسم دنیوی را از سوسیالیسم مطلق جدا می‌کند را استخراج کرد. حکم نخست سوسیالیسم دنیوی، رهائی از تئوری صرف را به مثابه‌ی ترقیم رد می‌کند و برای آزادی واقعی گذشته از اراده‌ی «ایده‌آلیستی»، طالب شرایط بسیار محسوس و مادی است. برآستی «نوده»، نوده‌ای که اضطراب‌های مادی و عملی را حتی برای بدست آوردن زمان و وسایل که صرفاً برای مشغولیت خود با «تئوری» لازم است ضروری می‌داند، در مقایسه با نقد مقدس چقدر دنی است!

بیانیم برای لحظه‌ای سوسیالیسم صرفاً روحانی را بخاطر «سیاست» ترک گوئیم.

جناب ریسر علیه برونو باوئر مدعی است که دولت او (یعنی، دولت نقادانه) می‌بایست «یهودیان» و مسیحیان را کنار بگذارد. حق به جانب جناب ریسر است. زیرا جناب باوئر رهائی سیاسی را با رهائی انسانی خلط می‌کند، زیرا دولت می‌تواند نسبت به عناصر

آناگونیستی واکنش نشان دهد - و مسیحیت و یهودیت به مثابه‌ی عناصر خائنانه در «مساله‌ی یهود» - فقط توسط حذف اجباری اشخاصی که آنان را نمایندگی می‌کنند، توصیف می‌شود (بعنوان مثال، همانطور که حکومت ترور از طریق به‌زیرگیوتین فرستادن محاکمان، قصد داشت به‌احکام‌پایان دهد^{۳۱})، جناب باوئر نیز می‌بایست یهودیان و مسیحیان، هر دو را در دولت نقادانه‌ی خود حلق‌آویز کند. جناب باوئر پس از خلط‌رهائی سیاسی با رهائی انسانی، می‌بایست ثابت‌قدم باقی مانده و وسائل رهائی سیاسی را با وسائل رهائی انسان خلط کند. اما به‌مجرد اینکه به‌نقد مطلق معنای معین استنتاج‌جانش گوشزد شود، همان پاسخی را می‌دهد که شلینگ به‌تمام معارضین خود که افکار واقعی را جایگزین عبارات او می‌کردند، داد.

«معارضین نقد همانا معارضین اویند زیرا فقط او را به‌ملاک دگماتیک خود می‌سنجند، اما خود نقد را به‌مثابه‌ی دگماتیک تلقی می‌کنند؛ آنان با نقد مخالفت می‌ورزند زیرا نقد وجوه تمایز، تعاریف و طفره‌های آنان را مورد تصدیق قرار نمی‌دهد. هرگاه فرض را براین قرار داد که نقد نقادانه واجد معنی، افکار و نظرات معین و واقعی است، طبعاً نسبت به‌او می‌بایست برخوردی دگماتیک پیش گرفت، درست همانطور هم به‌جناب شلینگ. مع‌الوصف «نقد» برای اینکه سازگار باشد و به‌جناب ریسر انسانیت نقد مطلق را ثابت نماید، تصمیم می‌گیرد به‌وجوه تمایز، تعاریف و به‌ویژه «طفره» توسل جوید.

از اینرو می‌خوانیم:

«هرگاه من در آن اثر (مساله یهود Die Judenfrage) طالب یا حق فراتر رفتن از نقد را داشتم، می‌بایست! سخن می‌گفتم! نه از دولت، بلکه از جامعه که هیچ کس جز آنانی که مایل نیستند در تکامل آن شرکت ورزند را کنار نمی‌گذارد».

در اینجا نقد مطلق، نمایشی دگماتیکی میان آنچه می‌بایست انجام می‌داد، اگر خلاف آن را انجام نداده بود، و آنچه واقعاً انجام داد، فائل می‌شود.

نقد مطلق تنگ‌نظری اثر «مساله‌ی یهود» خود را توسط «ظفره روی دگماتیکی» اراده و حق، که مانع از رفتن آنها به «ورای نقد» می‌شود، توضیح می‌دهد. این مفهوم کاملاً نوده‌ای منش بخاطر ضرورت دگماتیکی‌اش از یک سو، برای تصریح برداشت او از مساله‌ی یهود به مثابه‌ی مطلق و به مثابه‌ی «نقد»، و از سوی دیگر، به خاطر قبول امکان برداشت جامع‌تری، به‌مخیره‌ی نقد مطلق‌خطور می‌کند.

راز «فندان اراده» و «حقانیت» او، بعداً به مثابه‌ی جزمیت نقادانه که به موجب آن کلیه‌ی محدودیت‌های آشکار «نقد» چیزی جز نسازی ضروری برای قدرت درک توده نیست، آشکار می‌گردد.

نقد فاقد اراده و حقانیت رفتن به ورای برداشت تنگ‌نظرانه خود از مساله‌ی یهود است. اما چنانچه واجد اراده و حقانیت می‌بود چه می‌کرد؟ - تعریفی دگماتیکی بدست می‌داد. بعوض «دولت» از «جامعه» سخن می‌گفت، یعنی، مناسبات واقعی یهودیت را تا جامعه‌ی مدنی معاصر مورد مطالعه فرار نمی‌داد؟ تعریفی دگماتیکی سوای «دولت» از جامعه بدست می‌داد، به‌مفهوم‌ی که اگر دولت

[ایشان] را کنار گذارد، آنان، از سوی دیگر، خود را از جامعه که مایل نیست در تکامل آن شرکت جویند، کنار می‌کشند!

جامعه درست با همان ویژگی دولت رفتار می‌کند، منتها به شکلی مؤدبانه‌تر: جامعه شما را بیرون نمی‌اندازد، بلکه آن را برایتان چنان ناراحت‌کننده می‌سازد که با خواست خودتان بیرون می‌روید.

اساساً دولت به نحو دیگری رفتار نمی‌کند، زیرا هیچ‌کسی را که به کلیه‌ی خواسته‌ها و فرامین و تحویل او گردن نهد، کنار نمی‌گذارد. دولت در کمال خود حتی چشمانش را می‌بندد و اعلام می‌دارد تضادهای واقعی همانا تضادهای غیرسیاسی‌اند که او را نگران نمی‌سازد. بعلاوه، خود نقد مطلق استدلال می‌کند که دولت، تا آن حدی که یهودیان او را کنار می‌گذارند و بدین‌طریق خود را از او مستثنی می‌سازند، ایشان را کنار می‌گذارد. هرآینه این رابطه‌ی معکوس دارای شکل مؤدبانه‌تر، ریاکارانه‌تر و مکارانه‌تری در «جامعه» نقادانه باشد، این امر تنها نشان‌دهنده‌ی آنست که «جامعه‌ی نقادانه» بیشتر ریاکارانه و کمتر کمال یافته است.

بیانیم نقد مطلق را جدی‌تر در «وجوه تمایز دگماتیگی» اش و «تعاریف» و بویژه در «ظفره‌روی‌هایش» دنبال کنیم.

به‌عنوان مثال، جناب ریسر از نقد می‌خواهد «که آنچه متعلق به حیطه‌ی قانون است را از آنچه ورای فلمرو او قرار دارد، متمایز کند»، نقد از گستاخی این تفاضای حقوقی برآشفته می‌شود.

او متغیرانه پاسخ می‌دهد:

«تا به حال احساس و وجدان در قانون مداخله کرده‌اند و همواره

آن را کامل می‌سازند و به خاطر خصلت خود، که بر شکل جزمی (بنا بر این بر ماهیت دگماتیکی) آن فرار دارد، علی‌الدوام می‌بایست آن را تکمیل کنند.

نقد فقط از یاد می‌برد که قانون از یک سو، خود را کاملاً آشکارا از احساس و وجدان «متمایز» می‌سازد، که این تمایز بر ماهیت یکجانبه قانون و هم بر شکل دگماتیکی آن فرار دارد، و حتی یکی از عمده‌ترین جزمیات قانون است؛ که، سرانجام، تحقق عملی این تفاوت همانقدر ذروه‌ی اوج تکاملی قانون است که جدائی دین از کلیه‌ی مضامین دنیوی که آن را مذهب انتزاعی و مطلق می‌سازد.

این واقعیت که «احساس و وجدان» در قانون مداخله می‌کند، برای نقد دلیل کافی است تا هنگامی که موضوع بر سر قانون و جمود اندیشه‌ی الهیاتی حقوقی است از احساس و وجدان سخن گوید.

«تعاریف و وجوه تمایز نقد مطلق» ما را به اندازه‌ی کافی برای شنیدن آخرین «کشفیات» او درباره‌ی «جامعه» و «قانون» آماده ساخته است.

شکل جهانی که نقد آماده می‌سازد، و فکر آن که حتی فقط اکنون آماده می‌شود، صرفاً شکلی قضائی نیست، بلکه (خواننده هوای کار خود را بکند) شکلی است اجتماعی، که درباره‌ی آن دستکم این اندازه (ایقدر کم؟) «می‌توان گفت: «هرکس دین خود را به تکامل آن ادا نکرده و با احساس و وجدانش در آن زندگی نکرده باشد، نمی‌تواند خود را با آن مانوس احساس کند یا در تاریخچه‌ی آن شرکت جوید».

شکل جهانی که «نقد» آماده می‌سازد، نه صرفاً به مثابه‌ی [شکلی] قضائی، بل اجتماعی توصیف می‌شود. این تعریف بدو طریق

می‌تواند تعبیر شود. عبارتی که نقل شد می‌تواند به‌مثابه‌ی [شکلی] اجتماعی و نه قضائی در نظر گرفته شود. بیانییم مضمون آن را برحسب هردو برداشت مورد بررسی قرار دهیم. از اولی شروع کنیم. قبلاً، نقد نقادانه «شکل دنیای» جدید مجزا از «دولت» را به‌مثابه‌ی «جامعه» توصیف کرده بود. اکنون اسم «جامعه» را با صفت «اجتماعی» توصیف می‌کند. اگر جناب هینریخ، برخلاف واژه‌ی «سیاسی» خود، سه بار لغت «اجتماعی» را عنوان کرد، اکنون جناب ریسر، جامعه‌ی اجتماعی را برخلاف جامعه‌ی «قضائی» خود عنوان می‌کند. هرآینه توضیحات نقادانه برای جناب هینریخ به‌فرمول ۳۸ = «اجتماعی» + «اجتماعی» + «اجتماعی» کاهش یابد، نقد مطلق در دومین کسارزارش از جمع به‌ضرب می‌پردازد و جناب ریسر به‌جامعه‌ای اشارت می‌کند که در خود ضرب شده باشد، تمامی آنچه اکنون برای نقد مطلق باقی می‌ماند تا استنتاجات خود درباره‌ی جامعه را تکمیل کند، ادامه‌دادن تقسیم، جذرگیری از جامعه، و غیره است.

از سوی دیگر، هرگاه تعبیر دوم را در نظر بگیریم: شکل جهانی «نه صرفاً قضائی، بل ایضاً اجتماعی»، این شکل جهانی دورگه، چیزی جز شکل جهان موجود امروزمین، شکل جهان جامعه‌ی کنونی نیست. این معجزه‌ای بزرگ و درخور ستایش است که «نقد» در تفکر ماقبل - جهانی خود فقط هم‌اکنون هستی آینده شکل جهان را که امروزه وجود دارد تدارک می‌بیند. اما اگرچه امور «نه صرفاً با شکل قضائی، که با جامعه اجتماعی»، وجود دارد، «نقد» درحال حاضر

درباره‌ی آن چیز بیشتری جز اظهار کاربرد اخلاقی^۱ "fabula docet" ندارد. آنانی که با احساس و وجدان خود در این جامعه زندگی نمی‌کنند، خود را در آن آسوده نمی‌یابند. در نهایت در این جامعه، هیچ‌کس جز «احساس محض»، و «وجدان محض» یعنی، «روح»، «نقد» و حامیان آنها زندگی نخواهد کرد. توده باین یا آن شکل از آن کنار گذاشته می‌شود، به طوری که «جامعه توه - مآب» خارج از «جامعه‌ی اجتماعی» وجود خواهد داشت.

به یک کلام، این جامعه چیزی جز ملکوت نفاذانه نیست که جهان واقعی به مثابه‌ی دوزخ غیرنفاذانه از آن حذف می‌شود. نقد مطلق، در تفکر محض خود، این شکل جهانی دگرگون شده‌ی تضاد میان «توده» و «روح»، را تدارک می‌بیند.

از همین عمق نفاذانه‌ی چنین تبیینات درباره‌ی «جامعه» است که تبیینات جناب ریسر درباره‌ی مقدرات ملل بدست داده می‌شود. یهودیان خواستار رهائی‌اند و خواست دولت‌های مسیحی «طبقه‌بندی» نمودن یهودیان در «طرح حکومتی» خودشان است. انگار یهودیان از مدتها قبل در طرح حکومتی مسیحی طبقه‌بندی نشده‌اند! - نقد را به پیش‌گویی در خصوص «انحطاط ملیت‌ها» ارشاد کنید - خواهید دید از چه کوره‌راهی به جنبش تاریخی معاصر می‌رسد - یعنی، از کوره راه الهیات. پیش‌گویی مشعشعانه ذیل به‌ما نشان می‌دهد نقد بچه نتایج سترگی در این باره ناپل گشته است:

۱. «حکایت آموزنده است». - (م)

و آینده کلیه‌ی ملیت‌ها - بسیار - تاریک است!

اما به خاطر نقد، بگذار آینده ملیت‌ها هرچقدر هم که می‌خواهد تاریک باشد. یک چیز اساسی واضح است، آینده همانا کار نقد است. نقد فریاد بر می‌آورد، «سرنوشت آن را آنگونه که می‌خواهد معین می‌کند: ما اکنون می‌دانیم کارمان چیست».

هنگامی که خداوند، خلقت خود، انسان، یعنی، اراده خاص‌اش را ترک می‌کند، همانطور هم نقد، سرنوشت را، که آفرینش و اراده‌ی خاص اوست را ترک می‌گوید. نقد که سرنوشت کار اوست، همچون خدا قادر مطلق است. حتی «مقاومتی» که خارج از خود «می‌یابد» اثر خاص اوست. «نقد خصم خود را بوجود می‌آورد». بنابراین بسیاری نوده علیه او، فقط برای خود «نوده» خطرناک است.

اما اگر نقد همانند خدا، قادر مطلق و همچون او، عقل کل و قادر به تلفیق توانایی خود با آزادی، اراده و تعیین طبیعی افراد انسانی باشد.

«نیروئی دوراتساز نبود اگر این قدرت را نداشت که از هرکس هرآنچه می‌خواست می‌ساخت و بهرکس بطور قطعی نقطه‌نظر مطابق با سرشت و اراده‌ی خود را نشان می‌داد».

لایب نیست، نمی‌توانست ارائه مناسب‌تری از هم‌آهنگی از پیش برقرار شده میان توانائی خدا و آزادی تعیین طبیعی انسان بدست دهد.

هرآینه به نظر آید که «نقد» نه از طریق تمایز میان اراده که می‌بایست چیزی باشد و قابلیت که می‌بایست چیزی باشد، با روانشناسی وارد تضاد شود، باید به خاطر داشت که دارای دلایل

تعیین کننده‌ای است که این «وجه تمایز» را «دگماتیک» اعلام نماید. بیایم خود را برای سومین کارزار آبدیده کنیم! بار دیگر بخاطر بیاوریم که «نقد» خصم خود را بوجود می‌آورد. اما اگر نقد، عبارت پرداز نبود، چگونه می‌تواند، عبارت، را خصم خود سازد؟

۳- سومین کارزار نقد مطلق

الف) تزکیه نفس نقد مطلق.

گذشته سیاسی‌اش.

نقد مطلق، سومین کارزار خود را علیه «توده» با مسأله‌ی ذیل آغاز می‌کند:

«اکنون موضوع نقد چیست؟»^{۲۲}

در همان شماره‌ی «لیتراتور - تسایتونگ» اطلاع ذیل را می‌بابیم:

«نقد آرزومند چیزی جز دانستن امور نیست.»

براین وفق، کلیه‌ی چیزها موضوع نقد است. استفسار درباره‌ی موضوعی که خاص نقد باشد، همانا بی‌معنی است. هنگامی که بخاطر بیاوریم کلیه‌ی چیزها در چیزهای نقادانه و کلیه‌ی چیزهای نقادانه در توده «ادغام» می‌شود. آنگونه که «موضوع» نقد مطلق می‌شود، تضاد به‌سادگی حل می‌گردد.

بدو، جناب برونو، ترحم بیکران خود نسبت به «توده» را توصیف می‌کند، جناب برونو «فاصله‌ای که او را از خلق‌الله جدا می‌کند را هدف «مطالعه‌ی پیگیرانه» می‌سازد. وی می‌خواهد «اهمیت این فاصله را برای آینده دریابد». (این چیزی است که فوقاً دانستن «کلیه»

چیزها خوانده شد) و در عین حال آن را از میان می‌برد. بنابراین وی در حقیقت امر از قبل اهمیت این فاصله را می‌داند. این فاصله منوط به نابود شدن آن از طرف اوست.

همانطور که هر انسان نزد بکترین کس به خود است، «نقد» نخست، همانند پارسایان مسیحی که کارزار روح علیه جسم را با ریاضت جسم خود آغاز می‌کنند، آهنگ نابود ساختن ماهیت خلقی خود را می‌کند. «جسم» نقد مطلق در گذشته ادبی به کلی حجیم بود، شامل ۲۰ تا ۳۰ جلد می‌گشت. بنابراین جناب باوئر می‌بایست بیوگرافی (خود زیست‌نگاری) ادبی «نقد» - که دقیقاً با خود زیست‌نگاری ادبی خودش مطابقت می‌کند - را از ظاهر توده‌منشانه‌اش آزاد می‌ساخت؛ او با توجه به گذشته می‌بایست آن را با این تفسیر آشتی جو بانه مبنی بر اینکه «آثار اولیه نقد را در جای امنی بگذارید»، بهبود بخشد و توضیح دهد.

او از توضیح علت دوگانه اشتباه توده آغاز می‌کند که تا پایان کار «دویچه یسار بوشر» (سالنامه‌های آلمانی) و روزنامه «راینیش» - نسبتونگ جناب باوئر را به مثابه‌ی یکی از حامیانش تلقی می‌نمود. نخست آنکه اشتباه با تلقی جنبش ادبی به مثابه‌ی [جنبش] آنه «کاملاً ادبی» آغاز شد. در همین حین اشتباه عکس انجام گرفت، اشتباه تلقی جنبش ادبی به مثابه‌ی جنبش «صرفاً» یا «کاملاً» ادبی، تردیدی نیست که «توده» در هر حالت اشتباه می‌کرد، فقط به این خاطر که دو اشتباه متقابلاً متضاد را با هم مرتکب شد.

نقد مطلق، موقع را برای اعتراض به آنسانی که «ملت آلمان» را

به عنوان «فضل فروش» مورد سخریه قرار می دهند، مغتنم می شمارد:
 «متصفانه یک عصر تاریخی که از پیش مقتدرانه توسط «قلم»
 توصیف نگشته و به خود اجازه نداده باشد توسط «قلم» متلاشی
 شده باشد را نام برید».

جناب برونو با ساده لوحی نفاذاتهی خود «قلم» را از فاعلی که
 می نویسد، و فاعلی که می نویسد را به مثابه ی «نویسنده انتزاعی»، از
 انسان تاریخی زنده که نوشته است، جدا می کند. این امر به وی کمک
 می کند تا درباره ی قدرت معجزه آفرین «قلم» دچار نشسته شود. او
 می تواند به همان اندازه خواستار آن باشد تا جنبشی تاریخی که قبلاً
 توسط «ماکیان» یا «دختر غازچران» توصیف نگشته، بدو گزارش گردد.
 بعداً توسط همین جناب برونو، به ما گفته می شود که تاکنون یک
 دوران تاریخی، حتی یکی، شناخته نشده است. چگونه «قلم» که تا
 به حال قادر به توصیف هیچ گونه عصر تاریخی بعد از واقعه نبوده، قادر
 شده است تمامی آنها را از قبل توصیف کند؟

معهدا، جناب برونو صحت نظرات خود را با اعمال خود،
 به نتهائی، «با تشریح پیشاپیش» «گذشته ی» خود، با «یک چرخش
 قلم» سازشکارانه به ثبوت می رساند.

با این حال نقد، که مستلزم کلیه ی جوانب نه فقط در محدودیت
 کلی جهان و دوران، بل در محدودیت کاملاً خاص و ویژه است، ما را
 مطمئن می سازد که در تمامی آثارش تا زمانی که انسان بتواند
 بیاندیشد، دارای نقدی «مطلق، کامل، و محض» است و تنها خود را با
 پیش داورها و قدرت درک توده دمساز کرده است، همانطور که خدا

در مکاشفات خود عادت کرده با انسان چنین کند.

نقد مطلق ما را مطلع می‌سازد که «نقد مجبور بود به جدائی بنا
متحد احتمالی خود برسد».

ولی معهذاً چون نقد در اینجا خواهان تئوری برای تغییر است،
به جز هر چیز به هیچ چیز می‌رسد، برعکس از آن نشست می‌گیرد، زیرا
نه از درون بلکه از بیرون جهان تکامل می‌یابد و هر چیزی را در آگاهی
لا یتغیّر الهی مقدر می‌نماید، جدائی از متحد سابقش، تنها در ظاهر،
تنها برای دیگران، نه فی نفسه و برای خود نقد «چرخشی نوین» بود.

ولی این چرخش، اگر بطور صحیح گفته شود، حتی نوین نیز
نیست. تئوری، پی‌درپی انتقاد از خود را برمی‌انگیخت، (می‌دانیم
چه اندازه سعی در مجبور ساختن او برای انتقاد از خود صرف
شد)؟ «تئوری هیچگاه تعلق نوده را نگفته». (بلکه بیشتر از همه
تعلق خود را گفته)؟ «تئوری همواره مراقب بوده تا خود را در
مقدمات معارضین خویش گرفتار ننماید».

«الهیات‌دان مسیحی می‌بایست محتاطانه گام بردارد». (برونو
باوئر، «مسیحیت مکشوف شده» ص ۹۹) اما چه شد که نقد «محتاط»
در دام گرفتار آمد و پیش از این، در آن زمان، قصد اصلی خود را
آشکارا و با صدای رسا، بیان ننمود؟ چرا رک و پوست‌کنده حرف
خود را نزد؟ چرا اجازه داد توهم آخوئش با توده ادامه یابد؟

«هنگامی که فرعون، زوجه‌ی ابراهیم، سارا را به‌وی باز
می‌گرداند، به او گفت، «این چیست که به من کردی، چرا مرا خیر
ندادی که او زوجه‌ی من است، چرا گفتی او خواهر من است؟»
(مسیحیت مکشوف شده Das entdeckte

Christenthum، اثر برونو باوئر - ص ۱۰۰)

الهیات‌دان می‌گوید، «عقل و بیان دورشورا، «زیرا در غیر

اینصورت ابراهیم دروغگو بشمار می‌رفت، و این توهینی
اخلاقی به مکاشفه محسوب می‌شده!

(همان مأخذ)

نقد می‌گوید، «عقل و بیان دور شو!» زیرا هرآینه جناب باوثر
درواقع و نه به ظاهر با توده گرفتار می‌آمد، نقد نقادانه در مکاشفه‌ی
خود، کامل و مطلق نمی‌بود و شدیداً مورد توهین قرار می‌گرفت.

نقد مطلق ادامه می‌دهد، «فقط اینکه به مساعی اش یعنی،
(به مساعی نقد نقادانه) توجه نشده بود، و بعلاوه هنگامی که
مجبور شد صادقانه مقدمات معارض خود را در نظر گیرد و آنها
را برای لحظه‌ای جدی بگیرد، مرحله‌ای در نقد بود؛ مرحله‌ای که
بیک کلام، نقد هنوز کاملاً قادر نبود اعتقاد توده که همان انگیزه و
منافع نقد است را از توده سلب کند.»

«به مساعی نقد» توجه نشده بود؛ بنابراین توده می‌بایست مورد
شمانت قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، نقد می‌پذیرد که مساعی اش
به این خاطر که فی نفسه هنوز «قادر» به قابل توجه کردن آنها نبود،
نمی‌توانست مورد توجه قرار گیرد. بنابراین به نظر می‌رسید نقد
می‌بایست مورد نکوهش قرار گیرد.

خدا به دادمان برسد! نقد «مجبور بود - علیه او خشونت بکار برده
شد - صادقانه مقدمات معارض خود را در نظر گرفته و برای لحظه‌ای
آنها را جدی گیرد. صداقتی خالصانه، صداقتی حقیقتاً الهیاتی که واقعاً
چیزی را جدی نمی‌گیرد بلکه فقط «آن را برای لحظه‌ای جدی
می‌گیرد؛» که از اینرو همواره هرلحظه مراقبت است تا خود را در
مقدمات معارضش گرفتار نسازد، و مع الوصف «برای لحظه‌ای»

صادقانه، همین مقدمات را در نظر می‌گیرد. «صداقت» او حتی در قسمت آخر جمله بیشتر است. به همین روال هنگامی که نقد «صادقانه مقدمات توده را در نظر می‌گیرد، هنوز کاملاً قادر نیست توهم درباره‌ی وحدت منافع خود با منافع توده را نابود سازد. نقد هنوز قادر نبود، بلکه از پیش واجد خواست و اندیشه‌ی آن بود. نقد هنوز از لحاظ برونی نمی‌توانست از توده جدا شود، بلکه این جدائی از پیش در درون و ذهنش کامل شده بود. کامل از همان زمانی که صادقانه با توده ابراز همدردی می‌نمود.

نقد با استغراق خود در پیش‌داوریهای توده، واقعاً در آنها مستغرق شده بود، برعکس، اگر به‌طور صحیح گفته شود، از محدودیت خاص آن وارسته بود و فقط «هنوز کاملاً قادر نبود توده را از این امر مطلع سازد. به این جهت کلیه‌ی محدودیت‌های «نقد» تجلی محض بود؛ تجلی‌ای که بدون آن محدودیت توده زائد می‌بود و از این‌رو اصولاً وجود نمی‌داشت. لذا همانا توده است که می‌بایست دوباره مورد شمانت قرار گیرد.

معهدا، تا جایی که این تجلی توسط «عجز» و «ناتوانی» نقد برای بیان اندیشه‌اش مورد حمایت قرار می‌گیرد، خود نقد ناکامل و غیررشد است. نقد این واقعیت را به شیوه‌ی خاص خود می‌پذیرد که همانقدر سازشکارانه است که صادقانه.

«او (نقد) علی‌رغم اینکه خود لیبرالیسم را در معرض نقد ناپدیدکننده قرار داده، کماکان می‌تواند به‌مثابه‌ی نوع خاصی از لیبرالیسم تلقی شود، شاید به‌مثابه‌ی شکل افراطی آن؛ نقد علی‌رغم احتجاجات صحیح و تعیین‌کننده‌اش به‌ماورای سیاست

می‌رود؛ مع الوصف هنوز مجبور است جلوه‌ای از پرداختن به سیاست را بدست دهد؛ و این جلوه ناقص اکثریت دوشان فوقاً یاد شده را برای او بدست می‌آورد.

نقد، دوستانش را از طریق جلوه‌ی ناقص داخل شدن در سیاست بدست می‌آورد. چنانچه به نظر رسد نقد بطور کامل به در سیاست داخل شده باشد، بطور گریزناپذیری دوستان سیاسی اش را از دست می‌دهد. نقد در نگرانی عذرخواهانه اش برای مبراساختن خویش از کلیه‌ی گناهان، تجلی کاذب را متهم به داشتن تجلی کاذب ناقص و نه تجلی کاذب کامل می‌کند. نقد با جایگزین ساختن یک تجلی بجای تجلی دیگر، خود را می‌تواند با این فکر نسلی دهد که اگر «تجلی کامل» علاقه به استغراق در سیاست را داشت، از طرف دیگر حتی فاقد «تجلی ناقص» برای از بین بردن سیاست در هیچ جا یا هیچ زمانی بود.

نقد مطلق که از «تجلی ناقص» کاملاً خشنود نیست، مجدداً از خود

می‌پرسد:

«چه شد که نقد در آن زمان در منافع سیاسی منتسب به نوده زائد درگیر نشده، که - حتی» (!) - «ملزم شده» (!) - «در سیاست درگیر شونده» (!).

باوثر الهیات دان این را امری بدیهی می‌داند که نقد می‌بایست بطور ملال‌آوری عنان خود را بدست الهیات شهودی بدهد، زیرا او «نقد» در واقع الهیاتی علنی است. اما آیا در سیاست درگیر شده؟ این امر می‌بایست توسط شرایط کاملاً ویژه‌ی سیاسی و خصوصی برانگیخته می‌شود.

پس چرا «نقد» می‌بایست حتی در سیاست داخل شود؟ «متهم شده بود» - جواب این سؤال است: «راز» سیاست باوثر، دستکم بدین وسیله آشکار می‌شود؛ دستکم تجلی‌ای که باوثر در «امر نیک آزادی و امر خاص من» انگیزه‌ی خاص‌اش را با «انگیزه‌ی آزادی»، به کمک یک «و» مربوط می‌سازد، نمی‌تواند غیرسیاسی نامیده شود. اما اگر نقد «انگیزه‌ی خاص»ش را نه به سود سیاست، بل به سود انگیزه‌ی خاص خود تعقیب می‌نمود، می‌بایست پذیرفت که نقد نه توسط سیاست، بلکه سیاست توسط نقد اغفال می‌گشت. به این ترتیب بود که برونو باوثر از کرسی الهیات خود می‌بایست مرخص می‌شد.^{۳۴} او متهم شد؛ «نقد» می‌بایست در سیاست داخل می‌شد، یعنی، «دعوی»اش، دعوی برونو باوثر را مهار نمود. جناب باوثر دعوی نقد را مهار ننمود. «نقد» دعوی جناب باوثر را مهار نمود. چرا «نقد» می‌بایست دعوی‌اش را مهار کند؟

«برای اینکه خود را توجیه کند!» می‌تواند چنین باشد؛ فقط «نقد» از اینکه خود را به چنین علت خاص و مبتدلی محدود نماید، بدور است. می‌تواند چنین باشد؛ معه‌ذا نه فقط بخاطر این علت. «بلکه عمدتاً بخاطر نشان دادن تناقضات معارضین خویش»، و نقد می‌توانست اضافه کند، برای اینکه رسالات قدیمی را علیه الهیات‌دانان متعدد در کتابی واحد گرد آورد - منجمله نگاه کنید به مشاجره‌ی مطول با پلانک^{۳۵}، خصوصاً، امور خانوادگی میان الهیات باوثر و الهیات اشتراوس.

نقد مطلق بعد از اینکه با قبول منافع واقعی «سیاست»اش، باری را

از روی قلبش برمی دارد، «دعویش» را به خاطر می آورد، و از تو به نشخوار لقمه های هگلی قدیمی می پردازد (نگاه کنید به مبارزه میان روشن اندیشی و ایمان در فنومنولوژی، و ایضاً به کل فنومنولوژی) مبنی بر اینکه، «کهنه ای که بانو به ستیز برمی خیزد، دیگر واقعاً کهنه نیست.»، این لقمه ای است که نقد قبلاً آن را مدتها در "Die gute Sache der Freiheit" (امر نیک آزادی) نشخوار کرده بود. نقد نقادانه حیوان نشخوارکننده است. او به ورز دادن خرده نان هائی که از هگل می ریزد، ادامه می دهد؛ مانند حکم فوقاً نقل شده درباره ی «کهنه»، و «نو» یا ایضاً درباره ی «تحول منتهی الیه از منتهی الیه مخالف»، و امثالهم، بدون اینکه هیچگاه نیاز به بحث درباره ی به «دیالکتیک شهودی» بطریق دیگری جز درماندگی پرفسور هینریش را احساس نماید.

برعکس هگل، نقد نقادانه، دائماً با بازگویی و واگویی او، نقادانه عروج می کند. بعنوان مثال:

«نقد با حضور خود شکلی نوین به بحث می دهد، یعنی، شکلی بدان می دهد که دیگر پذیرای تبدیل شدن به محدودیتی خارجی نیست.»

هنگامی که من چیزی را تغییر می دهم، چیز خاص دیگری از آن می سازم. از آنجائی که هر شکلی ایضاً محدودیتی خارجی است؛ هیچ شکلی حاضر به قبول تبدیل به «محدودیتی خارجی» نیست، همانقدر که یک سبب پذیرای تبدیل به سبب دیگری نیست. مسلماً، بدلیل کاملاً متفاوتی، شکلی که «نقد» به بحث می دهد، پذیرای تبدیل

به هیچ‌گونه «محدودیتی خارجی» نیست، و برای هرگونه «محدودیت خارجی» دربخار لاطایلات خاکستری رنگ و نیلگون تیره و نار می‌شود.

«مع الوصف حتی آن هنگام، این (مبارزه میان نو و کهنه) (یعنی، در لحظه‌ای که نقد به بحث شکل جدیدی می‌دهد)، اگر کهنه نظراً به مسأله‌ی سازگاری یا عدم سازگاری... سپردازد، به کلی غیرممکن خواهد بود».

اما چرا کهنه بطور نظری به این مسأله نمی‌پردازد؟ زیرا که این امر در آغاز برایش کمتر از هرچیز دیگر ممکن است، چرا که در لحظه شگفتی و تعجب (یعنی، در آغاز) نه خود را می‌شناسد و نه جدید را؛ یعنی، نه نظراً با خود سروکار دارد و نه با جدید. همانا کاملاً غیرممکن می‌بود اگر «عدم امکان» مناسبانه ناممکن بود!

وانگهی هنگامی که «نقد» از دانشکده‌ی الهیات می‌پذیرد که عمداً خطا کرد، و عمداً و بعد از تأملی سنجیده مرتکب اشتباه شد، (تمامی آنچه نقد آزموده، آموخته و انجام داده، برایش به نمره‌ی وارسنه، محض و عمدی تأمل تبدیل شده است) این اعتراف نقد تنها دارای «جلوه نساقصی» از حقیقت است. از آنجائیکه "Kritik der Synoptiker" (انتقاد از انجیل‌نویسان) مبنائی کاملاً الهیاتی دارد و از آنجائی که سراپا انتقادی الهیاتی است، جناب برونو، خطیب دانشگاه می‌توانست آن را «بدون خطا و اشتباه» تدریس کند. خطا و اشتباه

1. B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.-

ب - باوئر، انتقاد از تاریخ انجیلی انجیل‌نویسان

هـ ت.

بیشتر از جانب هیئت علمی الهیاتی بود که در نیافت چگونه جناب باوثر، برسر قول خود سفت و سخت ایستاده است، قولی که وی در "Kritik der Synoptiker"، ج ۱، دیباچه، ص ۲۳، داده بود.

«چنانچه، نفی ایضاً بتواند در این مجلد نخستین بسیار هوشیارانه و دبرپا نمودار شود، باید به یاد آورد که فقط اگر نفی جدی و کلی باشد، امر حقیقتاً مثبت، می تواند زاده شود... در پایان ملاحظه می گردد که فقط خانمان براندازترین نقد جهان می تواند، قدرت خلاقانه‌ی مسیح و «معتقداتش» را به ما بیاموزد...»

جناب باوثر عمداً «مسیح» خداوندگار و «تعالیم» اش را جدا می کند، تا معنای مثبت قولش را از صورت ظاهر تناقض رها سازد. و جناب باوثر در واقع قدرت «خلاقانه‌ی» مسیح خداوندگار و «معتقداتش» را چنان آشکار ساخته که «خودآگاهی - نامتناهی» اش و «روح» چیزی جز مخلوقات مسیحیت نیست.

چنانچه اختلافات نقد نقادانه با دانشکده‌ی الهیات بُن به این خوبی «سیاست» او را در آن زمان توضیح می دهد، چرا نقد نقادانه بعد از اینکه این اختلاف حل شد، به داخل شدن در سیاست ادامه می دهد؟ به این گوش کنید:

«نقد در این نقطه می بایست متوقف می شد، یا بلادرنگ جلوتر می رفت، تا ماهیت سیاست را بررسی نماید و آن را به عنوان عدوی خود توصیف کند؛ فقط اگر برای نقد ممکن می بود قادر به توقف مبارزه در آن زمان باشد و از جانب دیگر، اگر قانون تاریخی سفت و سختی وجود نمی داشت که اصلی برای نخستین بار خود را با ضدش بسنجد، باید می گذاشت تا توسط آن سرکوب و قلع و قمع شود...»

چه عبارت آشنی جو یانه‌ی دل‌چسبی! «نقد می‌بایست متوقف می‌شده فقط اگر ممکن می‌بود...» «فادر به توقف می‌گشت!» چه کسی «می‌بایست» متوقف می‌شده؟ و چه کسی آنچه «غیرممکن می‌بود را برای اینکه فادر به انجامش بود را انجام می‌داد؟» از جانب دیگر، نقد می‌بایست دست به عمل می‌زد «اگر فقط از سوی دیگر، قانون تاریخی سفت و سختی وجود نمی‌داشت»، و هکذا. قوانین تاریخی نیز در نزد نقد نقادانه «بسیار سفت و سخت‌اند!» نقد چقدر مشعشعانه دست به عمل می‌زد، فقط اگر این قوانین در جهت خلاف نایستاده بودند! اما "a la guerre comme a la guerre" (شاید که چو و ابینی خیر تو در این باشد!) نقد نقادانه بایست بگذارد تا در تاریخ «داستانی» جانگداز از او بسازند!

«هرآینه نقد» (کماکان جناب باوثر) «مجبور بود... در عین حال می‌بایست می‌پذیرفت که همواره هنگامیکه تسلیم مطالباتی از این دست» (سیاسی) «می‌گشت [خود را] نامطمئن احساس می‌نمود و در نتیجه این مطالبات با عناصر حقیقی خود که از پیش راه حل خود را در این عناصر یافته بود؛ وارد تصادم می‌شده».

نقد توسط کل قوانین غلاظ و شداد تاریخ به ضعف و ناتوانی سیاسی سوق داده شد، اما - التماس - و ایضاً اذعان می‌کند که اگر نه در

۱. «در جنگ همچون در جنگ» (یعنی، امور را آنگونه که پیش می‌آیند باید در نظر گرفت).

و یا به سخن حافظ:

شاید که چو و ابینی خیر تو در این باشد. (م)

واقعیت، دستکم فی نفسه، برتر از این ناتوانی‌ها است. اولاً، «در احساس» بر آنها فایز آمده بود، زیرا «همواره خود را در مطالباتش نامطمئن»، احساس کرده بود؛ خود را در سیاست معذب احساس می‌نمود، قادر به اینکه موضوع بر سر چیست، نبود. از اینهم بیشتر! با عناصر حقیقی‌اش دچار تضاد شد. و بالاخره از همه مهم‌تر! تضاد با عناصر حقیقی‌اش که در آن به راه حل خود در سیر تکامل نقد نمی‌رسد، بلکه، برعکس، از پیش راه حلش را در نقد عناصر حقیقی‌اش که مستقلاً از نقد وجود دارد، می‌یابد! این عناصر نقادانه می‌توانند با افتخار مدعی شوند: قبل از اینکه ابراهیم باشد، ما بودیم. قبل از اینکه جهت مخالف، توسط تکامل برایمان خلق شود، هنوز در رحم آشفته مان زاده نشده، زایل گشته، سقط شده و از میان رفت. اما از آنجائی که تضاد نقد با عناصر حقیقی‌اش «قبلاً راه حل خود را یافته» و از آنجائی که تضاد حل شده، همانا تضادی نیست، و دقیقاً، خود را در هیچ‌گونه تضادی با عناصر حقیقی‌اش و با خود نمی‌یابد، - چنین می‌نمایاند هدف کلی تزکیه‌ی نفس بدست آمده است.

تزکیه نفس نقد نقادانه قاموس سازشکارانه‌ای کاملاً در اختیار خود

دارد:

«اگر دقیقاً گفته شود، هنوز نه»، «فقط توجه نشده است»، «بعلاوه این بود که»، «هنوز کامل نیست»، «علیرغم اینکه - مع الوصف»، «نه تنها - بلکه عمدتاً»، «اگر دقیقاً گفته شود، به همان اندازه»، «فقط اگر ممکن می‌بود نقد آن را می‌داشت و اگر از طرف دیگر»، «اگر... در عین حال می‌بایست پذیرفت»، «معمولی نبود»، «اجتناب پذیر نبود»، «و نه...» و غیره.

نقد نقادانه دیرزمانی نیست که عبارات آشتی‌جویانه‌ی ذیل را گفته است:

«علیرغم اینکه» و «مع الوصف» در واقع «و اما» نی‌ای لاهوتی و یسلی‌ای ناسوتی، ستون‌های عمده‌ی الهیات معاصراند، چوب‌پاهائی‌اند که الهیات با آنها گام‌های بلند بر می‌دارد، ترفندی است که کل خردمندی برایش ساده می‌شود، عبارتی است که در تمامی عباراتش از ابتدا تا انتها تکرار می‌شود. (مسیحیت مکشوف شده، ص ۱۰۲)

ب) مساله‌ی یهود شماره‌ی ۳

نقد نقادانه با اثبات خود زیست‌نگاری‌اش، از جبروت خاص فوق‌العاده‌اش دست نمی‌کشد، «اگر دقیقاً گفته شود، به همان اندازه که نور را می‌آفریند، نخست کهنه را خلق می‌کند». او بنفسه به‌نگارش پوزش از گذشته‌ی خود بسنده نمی‌کند. و اکنون اشخاص ثالث، سایر جهان‌دنیوی، «وظیفه‌ی» مطلق، وظیفه‌ای که اکنون به مراتب مهم‌تر است، توجیه اعمال و «آثار» باوثر را تحمیل می‌کند.

«سالنامه آلمانی - فرانسوی» نقدی بر مساله‌ی یهود جناب باوثر منتشر ساخت.^۱ خطای اساسی او، خلط مبحث رهائی «سیاسی» با «انسانی»، نشان داده شد. صحیح است که، مساله‌ی قدیمی یهود، ترجیحاً «در چارچوب مناسب» خود عنوان نشد؛ «مساله‌ی یهود» بیشتر با طرح و چارچوبی سروکار داشت و آن را تبیین می‌کرد که

۱. ک. مارکس، «درباره‌ی مساله‌ی یهود». نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار

ک. مارکس و ف. انگلس، ج ۳، - ه.ت.

تحولات اخیر به مسائل قدیمی روز داده بود، که در نتیجه‌ی آن، مسائل قدیمی بجای مسائل گذشته، به مسائل کنونی تبدیل شده بود. به نظر می‌رسد قصد سوّمین مصاف نقد نقادانه پاسخ به «سالنامه

آلمانی - فرانسوی» باشد. نقد نقادانه قبل از هرچیز می‌پذیرد: «در «ساله‌ی یهود» همان «خطاه» صورت گرفت - خطای یکی دانستن ماهیت انسانی با ماهیت سیاسی.»

نقد اشعار می‌دارد:

«سرزنش نقد بخاطر موضعی که مغرضانه از دو سال قبل از آن دفاع می‌کرد، بسیار دبر است»، «مساله به بیان دقیق‌تر توضیح علنی است که چرا نقد... حتی در سیاست درگیر شده بود.»

«دو سال قبل» را می‌بایست برحسب گاه‌شماری مطلق، از تولد ناجی نقادانه‌ی جهان، روزنامه‌ی «لیتراتور - تسایتونگ» باوئر حساب کنیم! ناجی نقادانه‌ی جهان در سنه‌ی ۱۸۴۳ متولد شد. در همان سال، دومین چاپ قطور مساله یهود منتشر شد. برخورد نقادانه‌ی مساله‌ی یهود در ۲۱ ورق سوئبسی، بعداً در همان سال پرحادثه‌ی ۱۸۴۳، به تقویم قدیم، بطبع رسید. پس از پایان حیات «سالنامه‌ی آلمانی» و روزنامه‌ی «راینشه - تسایتونگ» در همان سال پرماجرایی ۱۸۴۳، به تقویم قدیم، یا سنه‌ی اول عصر نقادانه، اثر خیالی - سیاسی جناب باوئر، موسوم به، دولت، مذهب و حزب، که دقیقاً اشتباهات قدیمی اثر درباره‌ی «ماهیت» سیاسی را تکرار می‌نمود، منتشر شد.

مدّاح مجبور می‌شود گاه‌شماری را تحریف کند.

«توضیح» اینکه چرا جناب باوئر «حتی می‌بایست» در سیاست

درگیر شود، فقط تحت شرایط معینی، امری است درخور علافه‌ی عمومی. هرآینه یقین، خلوص و مطلقتیت نقد نقادانه همچون دگمی اساسی تصور شود، آنگاه، طبعاً، حقایقی که با این دگم در تضاد است به چیستان‌هایی تبدیل می‌شود که درست همانقدر دشوار، عمیق و رمزآلود است که اعمال به‌ظاهر کفرآمیز خدا برای الهیات دانان.

از طرف دیگر، اگر «نقد» به‌مثابه‌ی شخص منتهای در نظر گرفته شود، چنانچه از محدودیت‌های زمانی‌اش جدا نشده باشد، سؤال اینکه چرا وی می‌بایست حتی در محدوده‌ی جهان تکامل یابد را می‌توان بلاجواب گذاشت، زیرا خود سؤال کان لم یکن است.

با اینحال هرآینه نقد نقادانه بر تقاضای خود پافشاری کند، رساله‌ی نیمچه مدرسی را می‌تواند در نظر گرفت که بدین شرح با «مسائل دوران» سر و کار دارد:

«چرا آبستنی مریم باکره توسط روح القدس، می‌بایست به‌وسیله‌ی هیچ‌کس دیگری جز جناب برونو باوئر آشکار می‌شد؟» «چرا جناب باوئر می‌بایست مدلل سازد که فرشته‌ای که برابر اهیم نازل شد، فیض واقعی خدا بود، فیضی که مع‌الوصف فاقد ضرورت سازگاری هضم غذا بود؟» «چرا جناب باوئر می‌بایست برای مجلس سلطنتی پروس عذری بتراشد و دولت پروس را به‌مرتبه‌ی دولت مطلق برساند؟» «چرا جناب باوئر در «انتقاد از انجیل نویسان» خود، می‌بایست خود آگاهی نامتناهی را جایگزین انسان سازد؟»، «چرا جناب باوئر در مسیحیت مکشوف‌شده‌ی خود می‌بایست تئوری مسیحی آفرینش را به‌شکلی هگلی تکرار کند؟»، «چرا جناب باوئر می‌بایست از خود و

دیگران توضیح این معجزه که او مجبور به اشتباه بود را بخواهد؟»
 بیائیم درحالیکه منتظر دلایلی برای این ضرورتها هستیم، که
 درست همانقدر «نقادانه» اند که مطلق - بار دیگر به طفره روی های
 عذرخواهانه ی «نقد» گوش فرا دهیم.

«مساله ی یهود... می بایست... نخست به مشابهی مساله ی
 مذهبی، الهیاتی و سیاسی در چارچوب مناسب خود قرار گیرد،
 «از جهت نحوه ی برخورد و حل هر دو این مساله، تقد نه مذهبی
 است و نه سیاسی».

نکته این است که «سالنامه ی آلمانی - فرانسوی» اشعار می دارد که
 نحوه ی برخورد باوثر به «مساله ی یهود» واقعاً برخوردی الهیاتی و
 خیالی - سیاسی است.

نقد، نخست به «سرزنش» محدودیت الهیاتی پاسخ می گوید.
 «مساله ی یهود، مساله ای مذهبی است. روشنگری ادعا می کرد
 که آن را با توصیف تضاد مذهبی به مثابه ی امری بی اهمیت یا
 حتی با انکار آن، حل نموده؛ نقد، برعکس، می بایست آن را در
 صحت و درستی اش ارائه می نموده».

هنگامی که به قسمت سیاسی مساله ی یهود می رسیم، خواهیم
 دید که در سیاست، نیز، جناب باوثر الهیات دان، نه با سیاست، بلکه
 با الهیات سروکار دارد.

اما هنگامی که «سالنامه ی آلمانی - فرانسوی» نحوه ی برخورد او
 به مساله ی یهود را به مثابه ی مساله ای «صرفاً مذهبی» مورد حمله قرار
 داد، [این حمله] علی الخصوص به مقاله ی او که در بیست و یک
 صفحه چاپی، با عنوان ذیل، مربوط می شد:

«قابلیت یهودیان و مسیحیان معاصر، در تیل به آزادی».

این مقاله هیچ ربطی به «روشنگری» قدیمی نداشت. این مقاله شامل نظر مثبت جناب باوئر درباره‌ی قابلیت یهودیان معاصر برای آزادشدن، یعنی، امکان رهائی‌شان، می‌شد.

«نقد» می‌گوید:

«مساله یهود، مساله‌ای مذهبی است».

سؤال این است: مساله‌ی مذهبی چیست؟ و به‌ویژه، امروزه مساله‌ی مذهبی کدام است؟

الهیات‌دان از روی ظاهر فضاوت می‌کند و مساله‌ای مذهبی را مساله‌ای مذهبی می‌بیند. اما «نقد» باید توضیحی که به پرفسور هینریخ داد، مبنی بر اینکه علایق سیاسی عصر حاضر واجد اهمیتی اجتماعی است، و «دیگر» حرف بر سر علایق سیاسی نیست را به خاطر بی‌آورد.

«سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی» با انصاف معادلی خطاب به نقد اظهار داشت:

«مسائل مذهبی امروزین، در عصر کنونی دارای اهمیتی اجتماعی است. این مساله دیگر به‌خودی خود مساله‌ای است فاقد علایق مذهبی. فقط الهیات‌دان می‌تواند باور کند که این مساله‌ای مذهبی همچون مذهب است. قبول، «سالنامه» از اینکه از واژه‌ی «اجتماعی» دست نکشد، مرتکب خطا شد. «سالنامه» موقعیت واقعی یهودیان را در جامعه‌ی مدنی امروزین مشخص نمود. یهودیت به‌مجرد اینکه از پوسته‌ی مذهبی خود عریان شود و هسته‌ی تجربی، دنیوی و

عملی‌اش آشکار گردد، ماهیت عملی و واقعاً اجتماعی‌اش که در آن این هسته می‌بایست از میان رود، نمایانده می‌شود. جناب باوئر از اینکه «مسئله‌ای مذهبی» مسأله‌ای مذهبی باشد، خشنود است.

آنگونه که جناب باوئر ادعا می‌کند، ابدأً انکار نشده که مسئله‌ی یهود ایضاً مسئله‌ای مذهبی است. برعکس، نشان داده شده که جناب باوئر فقط ماهیت مذهبی یهودیت و نه مبنای دنیوی و واقعی این ماهیت را درک می‌کند. او با آگاهی مذهبی انگار که چیزی مستقل است می‌جنگد. بنابراین جناب باوئر، بعوض اینکه راز دین یهود را به وسیله یهودیان واقعی تبیین کند، آن را توسط دین یهود توضیح می‌دهد. از اینرو جناب ایشان یهودی را فقط تا جایی که موضوع بلاواسطه‌ی الهیات یا الهیات‌دان است، درک می‌کنند.

نتیجتاً جناب باوئر هیچ‌گونه تصور مبهمی از اینکه یهودیت واقعی دنیوی، و ایضاً یهودیت مذهبی پیوسته توسط حیات مدنی معاصر بوجود می‌آید و تکامل نهائی‌اش را در نظام پولی می‌یابد، ندارد. او نمی‌توانست هیچ تصویری از این امر داشته باشد، زیرا یهودیت را نه به مثابه‌ی بخشی از جهان واقعی، بلکه به مثابه‌ی بخشی از خود جهان خویشتن می‌شناسد، زیرا او، این مرد مؤمن متدین، نه یهودی فعال معمولی، بلکه یهودی یوم‌السبت رباکار را یهودی واقعی به حساب می‌آورد. برای جناب باوئر، به مثابه‌ی یک الهیات‌دان دین مسیح، اهمیت جهان - تاریخ یهودیت می‌بایست در لحظه‌ای که مسیحیت زاده شد، پایان می‌یافت. به این جهت او می‌بایست نظر مؤمنانه‌ی قدیمی مبنی بر اینکه یهودیت علیرغم تاریخ، خود را حفظ نموده و

این خرافه‌ی الهیاتی قدیمی که یهودیت فقط به مشابهی تائید لعنت‌الهی وجود دارد، را تکرار نماید، به مشابهی دلیل واضح مکاشفه‌ی مسیحی می‌بایست با او به شکلی نفاذانه - الهیاتی تکرار کند که یهودیت تنها به مشابهی شک مذهبی عامیانه درباره‌ی منشاء ملکونی مسیحیت وجود داشته و دارد، یعنی، به مشابهی دلیل واضحی علیه مکاشفت مسیحی.

از جانب دیگر، مسجل شد که یهودیت از طریق تاریخ، در تاریخ و با تاریخ خود را حفظ نموده و تکامل بخشیده، و اینکه این تکامل نه از دید الهیات‌دان، بلکه از دید انسان دنیوی، می‌بایست به‌نصورت درآید، زیرا این تکامل نه در نظریه‌ی مذهبی، بلکه فقط در تجربه و پراتیک تجاری و صنعتی یافت می‌شود. تبیین گشت که چرا یهودیت عملی، نضج کامل خود را تنها در پراتیک کاملاً تکامل‌یابنده‌ی جهان مسیحیت بدست آورد، چرا در واقع یهودیت همانا پراتیک نضج‌یافته‌ی جهان مسیحیت است. وجود یهودی امروزین توسط مذهبش توضیح داده نمی‌شود - انگار این مذهب چیزی جدا و وجودی مستقلانه است - بلکه بنفای عنودانه‌ی دین یهود توسط خصوصیات عملی جامعه مدنی تبیین می‌گردد که به‌نحو شگفت‌آوری در این مذهب منعکس شده است. بنابراین رهائی یهودیان به موجودات انسانی، یا رهائی انسانی یهودیت، آنگونه که جناب باوئر، به‌مثابه‌ی وظیفه‌ی خاص یهودیان تصور می‌نماید، در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌مثابه‌ی وظیفه‌ی عملی همگانی جهان امروزین که یهودیت مرکز آن است، منصور می‌شود. مدلل گشت که

وظیفه‌ی نابودسازی ماهیت یهودیت در واقع، وظیفه‌ی نابودسازی
 خصلت یهودی جامعه‌ی مدنی، نابودسازی توخس پراتیک امروزین
 زندگی است، که افراطی‌ترین بیان آن همانا نظام پولی می‌باشد.

جناب باوئر، به مثابه‌ی الهیات دانی واقعی، هرچند نقادانه با
 منتقدی الهیاتی، نمی‌توانست و رای تضاد مذهبی رود. او در برخورد
 یهودیان به جهان مسیحیت نمی‌توانست فقط برخورد دین یهود را
 به دین مسیحی ببیند. او حتی می‌بایست تضاد مذهبی را به طریقی
 نقادانه - در آنتی‌تز میان برخوردهای یهودی و مسیحی به مذهب
 نقادانه - آتئیسم آخرین مرحله نه‌ئیسم، شناسائی منفی خدا،
 به حالت اول بازگرداند. سرانجام، و با تحجر الهیاتی خود می‌بایست
 قابلیت یهودیان و مسیحیان امروزین، یعنی جهان امروزین را در نیل
 به آزادی، به قابلیت درک «نقد» الهیات و کاربرد آن محدود نماید. برای
 الهیات‌دان اصیل آئین، کل جهان در «مذهب و الهیات» مستحیل
 می‌شود (او می‌توانست آن را درست به همان اندازه در سیاست،
 اقتصاد سیاسی و غیره مستحیل سازد، و برای مثال؛ الهیات را اقتصاد
 سیاسی ملکوتی بخواند، زیرا الهیات، تئوری تولید، توزیع، مبادله و
 مصرف «ثروت روحانی» و خزاین ملکوت است!) به همین نحو، برای
 الهیات‌دان اصل جو و منتقد، قابلیت جهان در نیل به آزادی، در
 قابلیت انتزاعی فردی برای نقد «مذهب و الهیات» به مثابه‌ی «مذهب
 و الهیات» مستحیل می‌شود. یگانه مبارزه‌ای که او می‌شناسد، مبارزه
 علیه محدودیت‌های مذهبی خودآگاهی است که «خلوص» و
 «سرمدیت» آن درست به همان اندازه محدودیتی الهیاتی است.

از این رو، جناب باوئر فقط چون در مساله‌ی «مذهبی» زمان، مساله‌ای «صرفاً مذهبی» می‌بیند، به مساله مذهبی و الهیاتی بطریق مذهبی و الهیاتی می‌پردازد. «طرح صحیح مساله‌ی» او، مساله را فقط به‌طور صحیح درباره‌ی «قابلیت» شخص او برای پاسخ‌گفتن، مطرح می‌کند.

حال ببائیم به‌بخش سیاسی مساله‌ی یهودی بپردازیم.

یهودیان (نظیر مسیحیان) کاملاً از لحاظ سیاسی در کشورهای متعدد آزاد شده‌اند. یهودیان و مسیحیان هر دو اهداً به‌طور انسانی آزاد نشده‌اند. بدین طریق می‌بایست میان رهائی سیاسی و انسانی تفاوتی وجود داشته باشد. بنابراین ماهیت رهائی سیاسی، یعنی ماهیت کمال‌یافته‌ی دولت معاصر می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرد. از جانب دیگر، کشورهای رهائی که هنوز نمی‌توانند از لحاظ سیاسی یهودیان را آزاد سازند، می‌بایست با مقایسه با کشور اصلح سیاسی برآورده شده و به کشورهای کمال نیافته نمایانده شوند.

این نقطه‌نظری است که «رهائی سیاسی» یهودیان می‌بایست با توجه به آن مورد بحث قرار گیرد و همانا در «سالنامه آلمانی - فرانسوی» مورد بحث قرار گرفته است.

جناب باوئر دفاعیه ذیل نقد از «مساله‌ی یهود» را تقدیم می‌دارد.
 «به یهودیان نشان داده شد که آنان قربانی توهم درباره‌ی نظامی‌اند که از آن خواستار آزادی‌اند».

جناب باوئر نشان می‌دهد که توهم یهودیان آلمانی، مطالبه‌ی حق شرکت در حیات توافق سیاسی در کشوری است که در آنجا هیچ‌گونه

توافق سیاسی وجود ندارد و مطالبه حقوق سیاسی در جایی است که فقط امتیازات سیاسی وجود دارد. از جانب دیگر جناب باوئر نشان می‌دهد که خود او، کمتر از یهودیان، قربانی «توهمانی» درباره‌ی نظام سیاسی آلمان، نشده است؛ چرا که موقعیت یهودیان در ایالات آلمان را به مثابه‌ی اینکه ناشی از ناتوانی «دولت مسیحی» برای رهائی یهودیان از لحاظ سیاسی است، توضیح می‌دهد. جناب باوئر که به جنگ حقایق می‌رود، دولت برگزیده، دولت مسیحی - ژرمنی را به مثابه‌ی دولت کامل مسیحی توصیف می‌کند. برعکس، باو ثابت می‌شود، دولت کمال‌یافته‌ی سیاسی معاصر که هیچ‌گونه امتیاز سیاسی را نمی‌شناسد، ایضاً دولت کاملاً کمال‌یافته است، و از اینرو دولت مسیحی کاملاً کمال یافته، نه تنها می‌تواند یهودیان را آزاد سازد، بلکه آنان را آزاد ساخته است و بخاطر سرشت خاص اش می‌بایست آنان را آزاد سازد.

«به یهودیان نشان داده شده... که آنان هنگامی که خواستار آزادی و شناسائی انسانیت وارسته می‌شوند، درباره‌ی خود دستخوش بزرگترین توهم می‌گردند، درحالی که برای آنان مساله تنها [داشتن] امتیازی خاص بوده و می‌تواند باشد.»

آزادی! شناسائی انسانیت وارسته، امتیاز خاص! اینها تدریس لغاتی است که به وسیله‌ی آنها، مسائل معین بطور توجیه‌گرانه به کناری افکنده می‌شوند!

آزادی! همانا مساله‌ی آزادی سیاسی است. جناب باوئر نشان می‌دهد که همانا ابدأً خلاف رهلائی سیاسی نیست که انسان به شهروند غیرمذهبی و فرد مذهبی منزوی تقسیم شود. او نشان

می‌دهد که درست همانطور که دولت خود را با رهائی خویش از قید مذهب دولتی آزاد می‌سازد و مذهب را در جامعه‌ی مدنی به حال خود رها می‌کند، بهمان‌قسم هم فرد خود را از لحاظ سیاسی از مذهب، با تلقی آن نه دیگر به‌مثابه‌ی امری همگانی، بل به‌مثابه‌ی امری شخصی، رها می‌سازد. و بالاخره نشان داده می‌شود که برخورد تروریستی انقلاب فرانسه به مذهب، نه تنها این تصور را رد نمی‌کند، سهل است آن را به اثبات می‌رساند.

جناب باوئر، بجای مطالعه برخورد واقعی دولت معاصر به مذهب، لازم می‌بیند، دولتی نقادانه، دولتی که در تخیل جناب باوئر چیزی جز منتقد الهیات متورم شده در دولت نیست را متصور شود. هرآینه جناب باوئر در سیاست گرفتار آید، علی‌الدوام سیاست را زندانی ایمان خود، ایمان نقادانه می‌سازد. او تا جایی که بدولت می‌پردازد، همواره از آن استدلالی علیه‌ی «خصم» مذهب غیرنقادانه و الهیات می‌سازد. دولت به‌عنوان مجری امپال مقبول نقادانه‌ی الهیاتی عمل می‌کند.

هنگامی که جناب باوئر نخست خود را از الهیات مؤمنانه‌ی غیرنقادانه رها ساخت، برای او، اتوریته‌ی مذهبی جای خود را به اتوریته‌ی سیاسی داد. اعتقاد او به‌بهبوه، تبدیل به اعتقاد او بدولت پروس شد. در اثر برونوباوئر موسوم به، Die evangelische Landeskirche (کلیسای محلی انگلیکان) نه تنها دولت پروس، بلکه

1. Die evangelische Landeskirche preussens und die Wissenschaft.

کلیسای محلی انگلیکان پروس و علم - هرت.

کاملاً پیگیرانه، مجلس سلطنتی پروس نیز، به مطلقاً تبدیل می‌شود. در واقعیت امر، جناب باوئر هیچ‌گونه علاقه‌ی سیاسی به این دولت ندارد، شایستگی آن در دیدگان نقد بیشتر این بود که جزئیات را به وسیله‌ی کلیسای واحد برانداخت و با کمک پلیس فرقه‌های مخالف را سرکوب نمود.

جنبش سیاسی که در سال ۱۸۴۰ آغاز گشت، جناب باوئر را از سیاست‌های محافظه‌کارانه‌اش رهائی بخشید و او را برای لحظه‌ای به سیاست لیبرالی ارتقاء داد. معه‌ذا اینجا دوباره سیاست در واقعیت امر، فقط دستاویزی برای الهیات بود. در اثر او «امر نیک آزادی و امر خاص من»، دولت آزاد همانا منتقد دانشکده‌ی الهیات در بن و استدلالی علیه‌ی دولت است. در «مساله‌ی بهبود» تضاد میان دولت و مذهب، امر اصلی است، به طوری که «نقد آزادی سیاسی به نقدی از مذهب بهبود تبدیل می‌شود. در آخرین اثر سیاسی‌اش، «دولت، مذهب و حزب»، محرمانه‌ترین علاقه مقبول منتقد، که در دولت متورم شده، عاقبت بیان می‌شود. مذهب به خاطر دولت قربانی می‌شود یا بهتر بگوئیم، دولت یگانه وسیله‌ای است که معارض «نقد» مذهب و الهیات غیرنقادانه، توسط آن به مرگ دچار شود. سرانجام، بعد از اینکه نقد، اگر فقط به ظاهر، از کل سیاست توسط عقاید سوسیالیستی که از ۱۸۴۳ به بعد در آلمان اشاعه یافته، نجات یافت، به همان نحوی که از سیاست محافظه‌کارانه‌اش به وسیله‌ی جنبش سیاسی بعد از ۱۸۴۰ رهایی یافت، سرانجام قادر است نوشتارهای خود را علیه‌ی الهیات غیرنقادانه مبنی بر اینکه اجتماعی است اعلام

نماید و بلامانع از الهیات خاص خود، که با روح و توده در تباین است، به مثابه‌ی بشارت نجات‌دهنده‌ی و ناجی جهان محفوظ شود.

به موضوع خود باز گردیم!

شناسائی انسانیت و ارسته؟ «انسانیت و ارسته» که شناسائی آن را یهودیان صرفاً تصور نمی‌کردند بخواهند، بلکه واقعاً می‌خواستند، همان «انسانیت و ارسته» ای است که شناسائی کلاسیک (علمی و معنبر - م) خود را در باصطلاح حقوق عام انسان می‌باید. جناب باوئر خود صراحتاً مساعی یهودیان برای شناسائی انسانیت و ارسته‌ی خود را به مثابه‌ی مساعی آنان برای نیل به حقوق عام انسان، تلقی می‌کند. در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی به جناب باوئر نشان داده می‌شود که این «انسانیت و ارسته» و «شناسائی» آن، چیزی جز شناسائی فرد خودخواه مدنی و جنبش عنان‌گسیخته‌ی عناصر لاهوتی و ناسوتی که مضمون موقعیت حیات او و مضمون حیات مدنی کنونی‌اند، نیست، که از اینرو حقوق بشر، انسان را از مذهب رها نمی‌سازد، بلکه بدو آزادی مذهب می‌بخشد، که او را از مالکیت رها نمی‌سازد، بلکه برایش آزادی مالکیت فراهم می‌آورد، که او را از کثافت کسب سود رها نمی‌سازد، بلکه بیشتر به او آزادی در حرفه‌ی سودآور می‌دهد.

نشان داده می‌شود که شناسائی حقوق بشر به وسیله‌ی دولت معاصر، معنای دیگری جز شناسائی بردگی که توسط دولت باستان داشت، ندارد. به دیگر عبارت، درست همانطور که اساس طبیعی دولت باستان، بردگی بود، اساس طبیعی دولت معاصر همانا جامعه‌ی مدنی و انسان جامعه‌ی مدنی است، یعنی، انسان مستثلی

که با دیگر انسانها فقط به وسیله‌ی پیوند منافع شخصی و ضرورت طبیعی ناآگاهانه ارتباط دارد، که برده‌کار برای کسب سود و نیاز شخص خود و هم چنین نیاز خودخواهانه‌ی دیگر انسان‌ها است. دولت معاصر این امر را به این ترتیب اساس طبیعی خود، در حقوق عام انسان می‌شناسد. دولت معاصر آن را ابداع نکرد. از آنجائی که این محصول جامعه‌ی مدنی بوسیله‌ی تکامل خود به ورای پیوندهای قدیمی سیاسی رانده شد، اکنون دولت معاصر، به نوبه‌ی خود، زجمی که از آن بوجود آمد، [یعنی] مبتایش را به رسمیت می‌شناسد. بدین طریق، رهائی سیاسی یهودیان و اعطای «حقوق بشر» بدانان، عمل دوجانبه‌ای است که متقابلاً به یکدیگر وابسته‌اند. جناب ریبر، معنای علقه‌ی یهودیان برای شناسائی انسانیت وارسته‌شان هنگامی که از جمله چیزهای دیگر، خواستار آزادی تحرک، اقامت موقتی، مسافرت، کسب معیشت و هکذا می‌شود را صحیحاً بیان می‌کند. این تظاهرات «انسانیت وارسته» بالصراحه باینصورت در اعلامیه‌ی حقوق بشر فرانسه شناخته شده است. یهودی بیشتر از آن جهت که [جامعه‌ی مدنی] دارای ماهیتی کاملاً تجاری و یهودی است. برای شناخت «انسانیت وارسته» به مثابه‌ی مدنی آزاد ذبح است و یهودی عضو ضروری آن است. «سالنامه آلمانی - فرانسوی» علاوه بر این نشان داد که چرا عضو جامعه‌ی مدنی، به معنی واقعی کلمه «انسان» نامیده می‌شود و حقوق بشر «حقوق فطری» خوانده می‌شود.

بگانه مطلب نفاذانه‌ی نقد، می‌توانست دربارهی حقوق بشر

بگوید که این حقوق فطری نیستند بلکه در سیر تاریخ بوجود آمده‌اند. هگل تا این حد را به‌ما گفته است. و سرانجام اظهار نقد مبنی بر اینکه یهودیان و مسیحیان هر دو، برای واگذاری یا دریافت حقوق جهانشمول بشر می‌بایست حق مخصوص ایمان را قربانی نمایند. الهیات‌دان منتقد فقط ایده‌ی محدود خود را در اساس کلیه‌ی امور می‌نهد. بخصوص با فاکتی که در کلیه‌ی اظهاریه‌های غیرنفاذانه حقوق بشر مستتر بود، مقابله می‌شد و حق باور به آنچه خواسته می‌شود، حق خواستار شدن هرگونه مذهبی به‌وضوح به‌مثابه‌ی حق عام انسان شناخته می‌گردد. وانگهی، «نقد» می‌بایست می‌دانست که حزب ابر به‌ویژه با این دستاویز که آزادی مذهب را حقیر شمرده و در نتیجه به حقوق بشر حمله کرده، دچار شکست شد،^{۳۹} و اینکه به‌همین نحو حقوق بشر بعدها هنگامی که، عبادت از نو برقرار گشت، خواسته شده.^{۴۰}

و تا جایی که پای ماهیت سیاسی در میان است، نقد تناقضاتش را تا نقطه‌ای تعقیب می‌کند که در آنجا تضاد میان تئوری و عمل به‌کامل‌ترین نحوی طی ۵۰ سال گذشته - تا نظام نمایندگی فرانسوی به تفصیل بیان گردیده که در آن آزادی تئوری به‌وسیله‌ی پراتیک انکار می‌شود و آزادی زندگی عملی بیان خود را بیهوده در تئوری می‌جوید.

و اما بعد از اینکه به توهم اساسی خاتمه داده شد، تضادی که در میاحثات مجلس فرانسه ظاهر گشت، تضاد میان نظریه‌ی آزاد و اعتبار امتیازات عملی، میان اعتبار امتیازات قضائی و نظام همگانی که در آن اگوئیسم فرد صادق می‌کوشد، اختلاف طبقه‌ی ممتاز را تحت الشعاع قرار دهد، می‌بایست به‌مشابه‌ی تضاد

عمومی در این حیظه به تصور در می آمد.

تضادی که نقد در مباحثات مجلس فرانسه نشان می دهد چیزی جز تضاد مشروطیت نبود. هرآینه نقد این را به مثابه‌ی تضادی عمومی درک می نمود، به تضاد عمومی مشروطیت پی می برد. هرآینه جلوتر از این در عقیده خود می رفت که «می بایست می رفت»، هرآینه، دقیق تر بگوئیم، نا الغای این تضاد عمومی پیش می رفت، بدرستی از سلطنت مشروطه آغاز می نمود تا به دولت نمایندگی دمکراتیک، دولت کمال یافته‌ی معاصر برسد، نقد که ابدأ ماهیت رهائی سیاسی را مورد انتقاد قرار نداده و رابطه‌ی معین آن را با ماهیت انسان مدلل نمرده، فقط به فاکت رهائی سیاسی، و دولت نضح یافته‌ی معاصر رسیده است، یعنی به نقطه‌ای که در آنجا هستی دولت معاصر با ماهیت آن مطابق است، و بنابراین به جایی که نه تنها نواقص نسبی، بل مطلق چیزهائی که ماهیت خاصش را تشکیل می دهند، می تواند در نظر گرفته شده و توصیف گردد.

قطعه‌ی «نقادانه‌ی» پیش گفته بیشتر از آن جهت ارزنده است که ورای هرگونه تردیدی مدلل می سازد که درست در لحظه‌ای که «نقد» «ماهیت سیاسی» را به مراتب پائین تر از خود می بیند، و بعکس، به مراتب پائین تر از ماهیت سیاسی؛ کماکان نیازمند آن است تا در این یک حل تناقضات خاص خود را بیابد و کماکان به اینکه به اصل دولت معاصر نیاندیشد، اصرار ورزد.

نقد «ثوری آزاده» را با «اعتبار عملی طبقه‌ی ثروتمند» می سنجد و «اعتبار قضائی این طبقه» را با «نظم عمومی» مقایسه می کند.

برای اینکه عقاید نقد را سوء تعبیر ننمائیم، تضادی که که در مباحثات مجلس فراتسه نشان داد را بیاد بیاوریم، همان تضادی که به مثابه‌ی تضادی عمومی «می‌بایست به‌تصور در می‌آمده». یکی از مسائلی که بدان پرداخته شد، معین نمودن روزی در هفته بود که کودکان از کارکردن معاف می‌شدند. یک‌شنبه پیشنهاد شده بود. یکی از نمایندگان پیشنهاد کرد از ذکر یک‌شنبه در قانون به‌این خاطر که غیرقانونی است، صرف‌نظر شود. وزیر مارتن (دونور) در این پیشنهاد کوششی را می‌دید برای اعلام اینکه به‌حیات مسیحیت «می‌بایست پایان داده شود. مسیو کرمبو از طرف یهودیان فرانسوی اظهار داشت که یهودیان بخاطر احترام برای مذهب اکثریت عظیم فرانسویان، ایرادی از اینکه یک‌شنبه نام برده شود، ندارند. اینک برحسب تئوری آزاد، یهودیان و مسیحیان برابرند، اما به‌موجب این سنت، مسیحیان بر یهودیان برتری دارند؛ زیرا اگر به‌غیر از این بود، چگونه یک‌شنبه‌ی مسیحیان می‌توانست در قانونی که برای فرانسویان وضع شده، محلی از اعراب داشته باشد؟ آیا روزشنبه یهودیان نمی‌بایست واجد همان حق باشد و هکذا؟ یا اینکه در حیات عملی فرانسویان هم، یهودی واقعاً توسط امتیازات مسیحی مورد ستم قرار نمی‌گیرد؟ اما قانون جرأت ابراز این نابرابری را ندارد. کلیه‌ی تضادهائی که به‌وسیله‌ی جناب باوئر در "Die Judenfrage" (مسأله‌ی یهود) بسط داده شده، از این دست است. تناقضات مشروطیت، که بطور کلی، تضادی است میان دولت انتخابی معاصر و دولت کهن مبتنی بر امتیاز. جناب باوئر هنگامی که گمان می‌کند با تصور و انتقاد این تضاد، به‌مثابه‌ی تضادی

«عمومی» از ماهیت سیاسی به ماهیت انسانی صعود می‌کند، مرتکب خطائی بسی جدی می‌شود. او بدین ترتیب فقط از رهائی جزئی سیاسی به رهائی کامل سیاسی، از دولت مشروطه به دولت انتخابی دموکراتیک صعود می‌کند.

جناب باوئر تصور می‌کند که با الغاء امتیاز، هدف امتیاز نیز ملغی می‌شود. ایشان با توجه به اظهار مسیو مارتن (دونور) اظهار می‌فرمایند:

«هنگامی که دیگر هیچ‌گونه مذهب برتری وجود نداشته باشد، دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت. قدرت انحصاری مذهب را از آن بگیرد و دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت»^۱

درست همانطور که فعالیت صنعتی هنگامی که امتیازات تجارت، زمره‌ها و بنگاه‌ها از میان برود، از بین نمی‌رود، بلکه برعکس، صنعت واقعی فقط پس از الغاء این امتیازات آغاز می‌شود؛ درست همانطور که مالکیت بر زمین هنگامیکه زمینداری مبتنی بر امتیاز برانداخته شود، از بین نمی‌رود، بلکه برعکس، حرکت جهانشمول خود را تنها با الغاء امتیازات و تقسیم و فروش آزادانه‌ی زمین آغاز می‌کند؛ درست همانطور که تجارت با الغاء امتیازات تجارت، ملغی نمی‌شود، بلکه سامان‌یابی حقیقی‌اش را در تجارت آزاد می‌یابد؛ همانطور هم مذهب تنها در جایی که مذهب برتری وجود ندارد در کلیت عملی خود

۱. این قطعه از اثر ب. باوئر موسوم به «مسأله‌ی یهود» به وسیله مارکس در رساله‌اش تحت عنوان «دریاره‌ی مسأله‌ی یهود» نقل شده است. نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار ک. مارکس و ف. انگلس - ج ۳ - ص ۱۴۹. ه.ت.

تکامل می‌یابد (ایالات آمریکای شمالی مقایسه شود).

«نظم عمومی» معاصر، دولت معاصر تکامل یافته، آنگونه که نقد تصور می‌کند، نه بر جامعه مبتنی بر امتیازات، بلکه بر جامعه‌ای استوار است که در آن امتیازات ملغی گشته و از بین رفته‌اند، بر جامعه‌ی مدنی تکامل یافته‌ای استوار است که در آن عناصر حیاتی که هنوز از لحاظ سیاسی به نظام مبتنی بر امتیاز وابسته‌اند، آزاد شده‌اند. در اینجا هیچ‌گونه «انحصاری مبتنی بر امتیاز» نه در مقابل هرگونه «انحصار دیگری» قرار دارد و نه در مقابل نظم عمومی. صنعت و تجارت آزاد انحصار امتیاز را از بین می‌برد و از این رهگذر مبارزه میان انحصارهای مبتنی بر امتیاز را، آنها انحصار را با انسان وارسته از امتیاز - که از کلیت عمومی مجزا گشته، اما در همان حال در کلیت خاص کوچک‌تری متحد گشته جایگزین می‌سازند - انسان دیگر با سایر انسانها حتی به وسیله‌ی شباهت پیوندی مشترک مرتبط نیست. باین ترتیب آنها مبارزه‌ی جهانشمول انسان علیه انسان، فرد علیه فرد را بوجود می‌آورند. به همین نحو جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی، یک کل همانا این جنگ کلیه‌ی افراد علیه یکدیگر، که دیگر از هم توسط هیچ چیزی جز فردیت خود جدا نیستند، و جنبش عام عنان گسیخته‌ی نیروهای اولیه زندگی است که از فید و بند امتیاز رسته‌اند. تضاد میان دولت انتخابی دمکراتیک و جامعه‌ی مدنی نتیجه‌ی تضاد کلاسیک میان بهزیستی همگانی و بردگی است. در دنیای امروزین هر شخص در عین حال عضوی از جامعه‌ی بردگی و بهزیستی همگانی است. بنابراین بردگی جامعه‌ی مدنی به ظاهر بزرگترین آزادی است زیرا

به ظاهر استقلال کاملاً کمال یافته‌ی فرد است که جنبش مهارنشده، که دیگر توسط پیوندی مشترک، یا توسط انسان، از امور غیریت یافته‌ی زندگانی اش، نظیر مالکیت، صنعت، مذهب و غیره، مقید نشده را به مثابه‌ی آزادی خاص خود را در نظر می‌گیرد، درحالی‌که در واقع، این بردگی و توحش کاملاً تکامل یافته اویند. در اینجا قانون جای امتیاز را می‌گیرد.

بنابراین فقط در اینجا است که هیچ‌گونه تضادی میان تئوری آزاد و اعتبار عملی امتیاز نمی‌یابیم، بلکه برعکس، الغاء عملی امتیاز، صنعت و تجارت آزاد و هکذا، یا «تئوری آزاد» دمساز است، جایی که با نظم عمومی توسط هیچ‌گونه انحصار مبنی بر امتیازی مخالفت نمی‌شود، جایی که تضاد بسط داده شده، به وسیله‌ی نقد از میان می‌رود. همانا فقط در اینجا است که دولت کاملاً تکامل یافته‌ی معاصر یافت می‌شود.

در اینجا نیز عکس قانونی حکم فرماست که جناب باوئر، به مناسبت مباحثات مجلس فرانسه، در توافق کامل با مسیو مارتن (دونور) فرموله می‌نماید:

«درست همانطور که مسیو مارتن (دونور) پیشنهاد نادیده گرفتن ذکر یک شنبه را در قانون به مثابه‌ی پیشنهادی برای اعلام اینکه مسیحیت می‌بایست از میان برود، می‌دید، با دلیل یکسانی (که همانا برواقتیات استوار است) - این اظهاریه مبنی بر اینکه قانون روز شنبه دیگر به یهودیان مربوط نمی‌شود، اعلامیه‌ای خواهد بود برای الغاء یهودیت».

در دولت معاصر متکامل درست خلاف این است. دولت اشعار

می‌دارد که مذهب، نظیر دیگر امور حیات مدنی، فقط هنگامی که آزادی عمل کامل خود آغاز وجود می‌کند که دولت آن را امری غیرسیاسی اعلام دارد و از اینرو آن را به خود واگذارد. با فروپاشی موجودیت سیاسی این امور، فی‌المثل نظیر، فسخ مالکیت به وسیله‌ی الغاء شرط مالکیت برای رأی‌دهندگان، زوال مذهب توسط الغاء کلیسای دولتی، با اعلام مرگ مدنی اینها، شاداب‌ترین حیات آنان که از این پس از قوانین استوارشان اطاعت می‌کند و با آزادی عمل کامل خود تکامل می‌یابد، قرین می‌شود.

آنارشی، همانا قانون جامعه‌ی مدنی است که از امتیازات نفاق‌افکنانه‌ی آزادگشته، و آنارشی جامعه‌ی مدنی اساس نظم عمومی معاصر است، درست همانطور که نظم عمومی به‌نوبه‌ی خود تضمین این آنارشی است. تا همان حد زیادی که ایندو مخالف یکدیگرند، تعیین‌کننده‌ی یکدیگر نیز می‌باشند.

واضح است که نقد چگونه قادر به جذب [چیزهای] «جدید» است. معه‌ذا اگر در محدوده‌ی «نقد مطلق» باقی بمانیم، این مسأله پیش می‌آید: چرا نقد تضادی که در رابطه با مباحثات مجلس فرانسه نشان داد را به مثابه تضاد جهانشمول بیان ننمود، علیرغم اینکه بزعم خود وی این آن چیزی است که «می‌بایست صورت می‌گرفت»؟

«معه‌ذا، این گام، آنگاه غیرممکن بود - نه تنها به‌خاطر... نه تنها به‌خاطر... بلکه ایضاً بخاطر اینکه بدون آن، آخرین باقی‌مانده‌ی درگیری درونی با ضد خود نقد غیرممکن بود و نمی‌توانست به نقطه‌ای برسد که از آن نقطه فقط یک گام برای

طی کردن باقی می ماند!.

غیرممکن بود... زیرا... ناممکن بود...! بعلاوه نقد ما را مطمئن می سازد، که این «یک گام» سرنوشت ساز لازم برای رسیدن به نقطه‌ای که از آن فقط یک گام برای طی کردن باقی می ماند، غیرممکن بود. چه کسی در این مورد تردید می کند؟ برای اینکه قادر بود به نقطه‌ای رسید که فقط «یک گام»، برای طی کردن باقی می ماند، مطلقاً غیرممکن است این «یک گام» که بیشتر به ورای نقطه‌ای ختم می شود که هنوز «یک گام» برای طی کردن آن باقی می ماند، را طی نمود.

خوش بود هرچه پایانش خوش است! نقد در روبرویی با توده که بدخواه "Die Judenfrage" (مساله‌ی یهود) است، می پذیرد که تصور او را از «حقوق بشر» و

«برآوردش از مذهب در انقلاب فرانسه»، «ماهیت سیاسی آزادی که انقلاب گاه و بیگاه در نتیجه گیری مشاهداتش نشان می داد، و خلاصه، کل دوران انقلاب فرانسه برای نقد نه بیشتر و نه کمتر از یک نشانه و سمبل بود - یعنی، نه دوران جد و جهد انقلابی فرانسه به مفهوم دقیق و ساده‌ی آن - همانا یک سمبل و از این رو فقط بیان مظاهر دور از واقع که در پایان دیده.

ما نقد را از این دلخوشی که هنگامی که از لحاظ سیاسی مرتکب اشتباه شد، فقط آن را در نتیجه گیری اش و در پایان آثارش مرتکب شد، محروم نمی کنیم.

۱. این شاهد مثال و شاهد مثال‌های ذیل از مقاله‌ی «اکنون موضوع نقد چیست؟» (روزنامه‌ی آگما به لیراتور - تسایتونگ، دفتر هشتم) اقتباس شده است. ه.ت.

عرق خور بدنامی عادت داشت خود را با این فکر دلخوش کند که او هیچگاه قبل از نیمه شب سیاه مستی نمی‌کند.

نقد در قلمرو «رساله‌ی بهبود» بدون چون و چرا منطقی به مراتب بیشتری از دشمن بدست می‌آورد. در «رساله‌ی بهبود» شماره‌ی ۱ که توسط جناب باوئر از آن دفاع شد، رساله‌ی «نقد» هنوز مطلق بود و اهمیت «حقیقی» و «عمومی» «رساله‌ی بهبود» را آشکار می‌ساخت. در شماره‌ی ۲، نقد نه «اختیار» و نه «حق» داشت و رای نقد برود. در شماره‌ی ۳ هنوز می‌بایست «گامی» بردارد، اما این گام «غیرممکن» بود - چرا که - «ناممکن» - بود. همانا «اراده و حق» او نبود، بلکه درگیری او با «ضدّ» اش بود که او را از اینکه «این گام» را بردارد، باز می‌داشت. نقد بسیار مابل بود این آخرین مانع را برطرف کند، اما بدبختانه آخرین باقی مانده‌ی توده به اشتباهات هفت زبانه‌ی نقادانه اش چسبید.

ج) پیکار نقادانه علیه انقلاب فرانسه

تنگ‌نظری توده، «روح» نقادانه [یعنی] جناب باوئر را وامی‌دارد تا انقلاب فرانسه را نه به‌مشابه‌ی عصر مساعی انقلابی فرانسه «به‌مفهوم غیرشاعرانه» بلکه «فقط» به‌مشابه‌ی «نشان بیان خیالپردازانه‌ی» توهم نقادانه‌ی دماغ خاص خود در نظر گیرد. نقد با بررسی تازه‌ای از انقلاب به‌خاطر «غفلت» خود، نفاص پس می‌دهد؛ و در عین حال گمراه‌کننده‌ی برانشش - «توده» را با انتقال نتایج «بررسی تازه‌اش» کینفر می‌دهد.

«انقلاب فرانسه آزمایشی بود که کماکان کلاً متعلق به قرن هجدهم است.»

این حقیقت زمانی، مبنی بر اینکه تجربه‌ای متعلق به قرن هجدهم، نظیر انقلاب فرانسه، کماکان کلاً آزمونی متعلق به قرن هجدهم است، و نه، به عنوان مثال، تجربه‌ای متعلق به قرن نوزدهم، «کماکان کلاً» چنین می‌نماید یکی از حقایقی باشد که «از آغاز بدیهی بوده». معهداً در اصطلاح شناسی نقد، که علیه‌ی حقایق «همچون بلور - شفاف» بسیار متعصب است، حقیقی نظیر این حقیقت «بررسی» نامیده می‌شود، و از این رو طبعاً جایگاه خود را در «بررسی تازه انقلاب» دارا می‌باشد.

«معهداً، ایده‌هایی که انقلاب فرانسه پیش کشید، به‌ورای نظم امور که خواستار نابودی آن بازور بود، کشانده نشد.»

ایده‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند از نظم جهان کهن فراتر روند، بلکه فقط فراتر از ایده‌ی نظم جهان کهن می‌روند. ایده‌ها ابداً نمی‌توانند چیزی را عملی کنند. برای عملی ساختن آنها، به انسان‌هایی نیاز است که بتوانند نیروی عملی اعمال نمایند. بنابراین جمله‌ی نفادانه در معنای تحت‌اللفظی آن، حقیقت دیگری است که به خودی خود واضح و از اینرو همانا «بررسی» دیگری است.

انقلاب فرانسه، لایتنر و راسخ از این بررسی، به عقایدی انجامید که به فراتر از کل نظم جهان کهن کشیده شد. جنبش انقلابی که در سال ۱۷۸۹ در «Cercle Social» (مجلس اجتماعی) آغاز گشت و در اواسط دوره آن، نمایندگان عمده‌اش «لکرک» و «رو» بودند و سرانجام با

توطئه بابوف موقتاً ناکام ماند، به عقاید کمونیستی انجامید که دوست بابوف، «بوناروتی» پس از انقلاب ۱۸۳۰ آنها را از نو در فرانسه معمول داشت. این ایده، که همواره بسط داده می‌شود، ایده‌ی نظم جهان نوین است.

«بنابراین بعد از انقلاب» (!) «موانع فتودالی را که در حیات خلق از میان برد، مجبور می‌شود اگوئیسم محض ملت را از میان برد، حتی برانگیزد، و از جانب دیگر، آن را با مُکَمَل لازم خود، شناسائی و تصدیق وجودی اعلی، مهار کند یعنی به وسیله‌ی این نائید عالی نظام دولتی عمومی که می‌بایست اتم‌های خودخواهی فردی را نگاهدارد.»

اگوئیسم ملت اگوئیسم طبیعی نظام دولتی عمومی است که در تقابل با اگوئیسم طبقات فتودالی قرار دارد. واجب‌الوجود نائید عالی نظام دولتی عمومی و بدین طریق ایضاً ملت است. مع‌الوصف، تصور می‌شود واجب‌الوجود، اگوئیسم (خودپسندی) ملت را مهار کند، یعنی اگوئیسم نظام دولتی عمومی را! مهار کردن خودپسندی به وسیله‌ی نائید آن و حتی نائید مذهبی آن، یعنی، شناسائی ماهیت ابر انسانی و بنابراین وارسته از قید و بند انسانی، وظیفه‌ای است واقعاً نقادانه! آفرینندگان واجب‌الوجود، از این امر، [یعنی] نبت نقادانه‌شان مطلع نبودند.

مسیو «پوشه» که تجرّ خود را بر تجرّ مذهبی بنا می‌نهد، قهرمان خود، رویسپیر را بهتر می‌شناسد.^{۴۲}

قوم‌گرایی (- Nationalität) منجر به سقوط رم و یونان شد. بنابراین نقد هنگامیکه مدعی می‌شود که قومیت باعث سقوط انقلاب فرانسه

شد، چیز خاصی در این باره نمی‌گوید، و هنگامی که اگوئیسم آن را به مثابه‌ی اگوئیسم ناب تعریف می‌کند، چیز به مراتب کمتری در این خصوص اظهار می‌دارد. این اگوئیسم ناب، بیشتر اگوئیسم مبهم و خودانگیخته است که هنگامیکه فی‌المثل با اگوئیسم «من ناب» فیخته مقایسه می‌شود، با خون و جسم ترکیب شده است. اما اگر، برخلاف اگوئیسم طبقات فنودال ناب بودن آن نسبی باشد، به «بررسی نازهای از انقلاب نیاز نیست»، تا دیده شود اگوئیسمی که مضمون آن ملت است از اگوئیسمی که مضمون آن طبقه اجتماعی خاص یا جمعیت خاصی است، کلی‌تر و ناب‌تر است.

توضیحات نقد درباره‌ی نظام دولتی عمومی بیشتر از [اینها] آموزنده نیست. این توضیحات، محدود به این اظهار می‌شود که نظام دولتی عمومی می‌بایست اتم‌های خودخواهی فردی را نگاهدارد. اگر به‌طور دقیق و به‌منهومی غیرشاعرانه گفته شود، اعضاء جامعه‌ی مدنی، اتم نیستند. خاصیت معین اتم این است که فاقد خواص است و لذا با هستی‌های خارج به وسیله‌ی هیچ‌گونه ارتباطی که توسط ضرورت طبیعی خاص‌اش معین می‌شود، مرتبط نیست. اتم هیچ‌گونه نیازی ندارد و خود بسنده است؛ جهان خارج آن خلاء بی‌است مطلق، یعنی، لائتعد، لایعشر و عبث، همانا به این دلیل که اتم کل غنا و کمال را در خود دارا است. فرد اگوئیست جامعه‌ی مدنی می‌تواند در تخیل غیر حسی و تجربید بی‌روح خود، خویشتن را به یک اتم،

یعنی، به موجودی بی‌ربط، خودکفا، فاقد نیاز، مطلقاً کامل و نیک‌بخت پیام‌ساند. واقعیت حسی منحوس تخیل او را آشفته نمی‌سازد، هر یک از حسباتش او را وادار می‌سازد به موجودیت جهان و افراد خارج از خود باور کند، و حتی معدهٔ دنیوی‌اش هر روز به یادش می‌آورد که دنیای خارج از او تهی نیست، بلکه چیزی است که واقعاً انباشته است، هر برآمد و خاصیت وجودش و هر یک از امیال حیاتی‌اش، مبدل به نیاز و ضرورتی می‌شود که آزمندی او تبدیل به جستجو برای دیگر اشیاء و موجودات انسانی خارج از او می‌شود. اما از آنجائیکه نیاز فرد هیچ‌گونه معنای بدیهی برای افراد انگوئیست دیگر که قادر به ارضاء این نیازند ندارد، و بنابراین هیچ‌گونه رابطهٔ مستقیمی با رضای خاطر خود ندارد، هر فرد می‌بایست این رابطه را بوجود آورد، این رابطه بدین وجه تبدیل به واسطه‌ای میان نیاز غیر و محمل‌های نیازش می‌شود. از اینرو، خواص ماهوی بشر هر چند بیگانه شده بنظر آید، و منافعی که اعضاء جامعه‌ی مدنی را به یکدیگر مربوط می‌سازد، ضرورتی طبیعی است؛ پیوند واقعی آنان، نه حیات سیاسی، بل حیات مدنی است. بنابراین، این دولت نیست که اتم‌های جامعه‌ی مدنی را به یکدیگر متصل می‌کند، بلکه این واقعیت است که آنها فقط اتم‌هایی در تخیل و ملکوت خیالپردازی‌اند، موجوداتی‌اند که در واقعیت امر به نحو فاحشی از اتم‌ها متفاوتند، به بیان دیگر [آنان]، خود پرستان الهی نیستند، بلکه موجودات خودخواه بشری‌اند. همانا فقط خرافه‌پرستی سیاسی است که امروزه هنوز می‌پندارد که حیات مدنی می‌بایست توسط دولت نگاهداشته شود،

در حالیکه در واقعیت، برعکس، دولت توسط جامعه‌ی مدنی نگاهداشته می‌شود.

«عقیده‌ی سترگ»، «روبسیپر» و «سن ژوست» مبنی بر وجود آوردن «ملت آزاد» که فقط برحسب قوانین عدالت و فضیلت خواهد زیست - منیاب مثال، نگاه کنید به گزارش سن ژوست درباره‌ی تبه‌کاریهای «انتون و گزارش دیگر وی پیرامون پلیس همگانی - فقط به وسیله‌ی ترور می‌توانست برای مدت زمانی حفظ شود و نضادی بود که علیه آن، عناصر دنی و خودخواه امت عامی به طرز جبروتانه و مکارانه‌ای که تنها از آنان انتظار می‌رفت، واکنش نشان دادند.»

این عبارت نقد مطلق که «ملت آزاد» را به مثابه‌ی نضادی توصیف می‌کند که «امت عامی» علیه آن متید به واکنش شدند، مطلقاً عبارتی میان‌نهی است، زیرا در نزد روبسیپر و سن ژوست، آزادی، عدالت و فضیلت، برعکس، فقط تجلیات حیات «خلق» و خواص «جامعه‌ی خلقی» است. روبسیپر و سن ژوست صراحتاً از «آزادی، عدالت و فضیلت» دوران باستان که تنها به «جامعه‌ی خلقی» اسپارتیان، آتنیان و رومیان در دوران عظمت‌شان که «مردمانی آزاد، عادل و صالح» بودند، متعلق است، سخن می‌گویند.

روبسیپر در نطق خود درباره‌ی اصول اخلاق همگانی (در نشست کنوانسیون در ۵ فوریه ۱۷۹۴) می‌پرسد: «اصول بنیادین دولت دمکراتیک با خلقی چیست؟ همانا فضیلت، منظورم فضیلت همگانی است که چنان معجزاتی در یونان و رُم بوجود آورد و کماکان معجزات بزرگتری در جمهوری فرانسه بوجود خواهد آورد؛ همانا فضیلت که چیزی جز عشق به میهن و قوانین آن نیست.»^{۲۳}

آنگاه رویسپیر به صراحت آنتیان و اسپارتیان را «مردمان آزاده» می‌خواند. او پیوسته از جامعه‌ی خلقی باستان یاد می‌کند و هم از قهرمانان و هم از مفسدان آن - لوکرسیوس، سزار، کلودیوس و پیسو، شاهد مثال آرستید، بروتوس و کاتیلینا، سزار، کلودیوس و پیسو، شاهد مثال می‌آورد.

سن ژوست در گزارش خود درباره‌ی بازداشت دانتون (که نقد به آن اشاره می‌کند) بالصراحه می‌گوید:

«جهان از دوران رومیان [این طرف] نهی بود، و فقط پادمان ایشان آن را انباشته می‌کند و کماکان آزادی را بشارت می‌دهد.»

اتهام او به شیوه‌ای باستانی تنظیم شده و بیشتر مترجمی دانتون است تا کاتیلینا.

در گزارشی دیگر سن - ژوست، که درباره‌ی پلیس همگانی است^{۲۵}، جمهوریبخواه دقیقاً به مفهوم باستانی اش، به عنوان [فردی] انعطاف‌ناپذیر، متواضع و ساده و هکذا، توصیف می‌شود. پلیس می‌بایست نهادی با همان ماهیت سانسورهای رومی باشد. او، کودروس، لوکرسیوس، سزار، کاتو، کاتیلینا، برونوس، آنتونیوس و کاسیوس را از قلم نمی‌اندازد. و بالاخره با توصیف آزادی، عدالت و فضیلت، خواهان آنها در واژه واحد می‌شود، هنگامی که می‌گوید:

«بگذار انقلابیون رومی باشند.»^۱

رویسپیر، سن ژوست و حزب آنان سقوط کردند، زیرا جمهوری

1. Peuples Libres

2. "Que les hommes révolutionnaires soient des Romains."

واقع‌گرایانه دموکراتیک که براساس بردگی قرار داشت را با دولت انتخابی روحانی - دموکراتیک، که براساس بردگی آزاد شده، جامعه‌ی بورژوازی، قرار دارد، خلط نمودند. چه توهم هولناکی است که در حقوق بشر جامعه‌ی بورژوازی معاصر، می‌بایست جامعه‌ی صنعتی، رقابت جهانشمول، منافع خصوصی که آزادانه اهداف خود را تعقیب می‌کند، و هرج و مرج فردیت از خود بیگانه شده‌ی طبیعی و روحانی، را مورد تأیید و تصدیق قرار داد، و در عین حال پس از آن خواهان رفیع و ارتفاع تجلیات این جامعه در افراد خاص و هم‌زمان خواستار سرمشق قرار دادن زعمای سیاسی این جامعه به شیوه‌ی دوران باستان شد!

این توهم هنگامیکه سن زوست در روز اعدامش، به فهرست عریض و طویل حقوق بشر که در سالن «کونسیرژی»^۱ «Conciergerie» آویزان بود اشاره کرد و با وقاری مفرورانه گفت: «معهدا من بودم که آنها را بوجود آوردم.»^۲ مصیبت بار به نظر می‌آید. همانا این فهرست بود که حقوق بشر، که نمی‌تواند بشر جمهوری باستان و نه، شرایط اقتصادی و صنعتی اش، شرایط دوران باستان باشد، را اعلام نمود.

اینجا جایی برای توجیه توهم تروریست‌ها از لحاظ تاریخی نیست.

۱. زندان مجاور کاخ دادگستری پاریس که در زمان انقلاب محکومین به اعدام را در آنجا نگاه می‌داشتند. (م)

2. "C'est pourtant moi qui ai fait cela."

«پس از سقوط روبسپیر، روشن‌اندیشی و جنبش سیاسی تا نقطه‌ای پیش رفت که طعمه‌ی ناپلئون شد که اندکی پس از هجدهم برومر می‌توانست بگوید: من می‌توانم با کمک و البان و ژاندارم‌ها و کشیش‌هایم هرکاری را که مایل باشم با فرانسه بکنم.»

از جانب دیگر، تاریخ دنیوی گزارش می‌دهد: پس از سقوط روبسپیر، روشن‌اندیشی سیاسی که در گذشته خود را می‌فریفت و گزافه‌گو بود، برای اولین بار بطور جدی رو به رشد و تکامل نهاد. تحت حکومت دیرکنوآر (هیئت مدیره)^۶، جامعه بورژوازی که توسط انقلاب، خود را از قیود فئودالیسم رها ساخته بود و علیرغم خواست [ارزیم] ترور برای قربانی نمودن آن به شکل باستانی حیات سیاسی، به‌طور رسمی شناخته شد، در جریانهای قدرتمند حیات حضور یافت. دوران توفان و فشار سوداگری، ولع ثروتمند شدن، افراط‌کاری حیات بورژوازی جدید، که نخستین لذت شخصی‌اش، بی‌شرمی، تزویر، عیاشی و میخوارگی است؛ روشن‌اندیشی واقعی سرزمین فرانسه، که ساختار فئودالی آن با پتک انقلاب در هم کوفته شد و با نخستین مساعی آتشین صاحبان بی‌شمار جدیدش، هدف فرهیختگی همه‌جانبه‌گشت؛ نخستین تحرکات صنعت که اکنون وارسته است - اینها برخی از نشانه‌های حیات جدیداً شکل‌گرفته‌ی بورژوازی اند. جامعه‌ی «بورژوازی» بدون تردید توسط بورژوازی نمایندگی می‌شود. بنابراین همانا بورژوازی قوانین آن را بوجود می‌آورد. حقوق بشر در حیطه‌ی تئوری پایان می‌یابد و لاغیر.

این همانا جنبش انقلابی من حیث المجموع نبود، آنطور که نقد در

اعتقادش به جناب فون رونک نامی با ولکرنامی باور دارد^{۲۷}، بلکه بورژوازی لیبرال بود که به طعمه ناپلئون در هجدهم برومر تبدیل شد. تنها کافی است تا نطق‌های قانوندانان آن زمان را خواند تا از این امر مطمئن شد. این احساس به انسان دست می‌دهد که از کنوانسیون ملی به مجلس نمایندگان معاصر آمده است.

ناپلئون، واپسین پیکار انقلابی [رژیم] ترور علیه جامعه بورژوازی که توسط همین انقلاب اعلام شده بود، و علیه سیاست آن را، نمایندگی می‌کرد. طبعاً ناپلئون قبلاً به ماهیت دولت معاصر پی برده بود؛ او درک می‌کرد که این ماهیت بر تکامل بی‌قید و شرط جامعه‌ی «بورژوازی»، و بر حرکت آزادانه‌ی منافع خصوصی و غیره بنا شده است. او تروریستی نبود که کله‌اش در میان ابرها سیر می‌کند. معهذاً، در عین حال دولت را کماکان به مثابه‌ی غایبی در خود، و حیات مدنی را تنها به مثابه‌ی امانت‌دار و مرنوس خود که می‌بایست هیچ‌گونه اراده‌ای از خود نداشته باشد تلقی می‌نمود. او ترور را با جایگزین ساختن جنگ بی‌درپی به جای انقلاب بی‌درپی به کمال رساند؛ او خودپسندی ملت فرانسه را تا حد اشباع ارضاء نمود. اما هر کجا که هدف کشورگشائی سیاسی حکم می‌کرد، خواستار فداکاری مصلحت، لذات، ثروت و غیره بورژوازی نیز شد. اگر او لیبرالیسم جامعه‌ی بورژوازی - آرمانجویی سیاسی عمل روزمره آن را مستبدانه سرکوب کرد - [و نیز] احترام بیشتری برای منافع اساسی مادی آن، تجارت و صنعت، هر جا که با منافع سیاسی اش مغایرت داشت، نشان

نداد. تحقیر او نسبت به امور انسان^۱ صنعتی، مکمل تحقیر او نسبت به اندیشه پردازان بود. او در سیاست داخلی اش نیز، با جامعه‌ی بورژوازی به مثابه‌ی مخالف دولت، که آن را در شخص خود کماکان هدف مطلق فی نفسه‌ای تلقی می‌کرد، وارد مخاصمه شد. به عنوان مثال وی در شورای دولتی اظهار نمود که او تحمل بزرگ ملاکان که دلبخواهانه به کشت و زرع می‌پردازند و یا از آن امتناع می‌ورزند را نخواهد داشت. بدین‌طریق وی نقشه‌ی تبعیت تجارت از دولت را به وسیله‌ی قبضه عوارض عبور و ترابری^۲ طرح‌ریزی نمود. سوداگران فرانسوی اقداماتی برای پیش‌گیری واقعه که نخست قدرت ناپلئون را لرزاند، اتخاذ نمودند. کارگزاران بورس پاریس از طریق فحطی تصنعاً ایجاد شده، او را مجبور ساختند نزدیک به دو ماه شروع لشگرکشی روسیه را به تعویق اندازد و بدین‌طریق او را مجبور نمودند آن را با فوت وقت در سال آغاز کند.

درست همان‌طور که یکبار دیگر با بورژوازی لیبرال به وسیله‌ی ترور انقلابی به نمایندگی شخص ناپلئون مخالفت شد، همان‌طور هم یکبار دیگر بوسیله‌ی ضد انقلاب در دوران احیای سلطنت به نمایندگی بوربون‌ها با آن مقابله شد. و سرانجام، بورژوازی در سال ۱۸۳۰، آرزوهای سال ۱۷۸۹ خود را جامعه‌ی عمل پوشاند، تنها با این تفاوت که روشن‌اندیشی سیاسی اش اکنون کامل شده بود و دولت انتخابی مشروطه را دیگر به مثابه‌ی وسیله‌ای برای نیل به آرمان

1. hommes d'affaires

2. roulage

دولت، بهروزی جهان و اهداف جهانشمول بشری در نظر نمی‌گرفت، برعکس، آن را به‌مثابه‌ی بیان رسمی قدرت منحصر به فرد خود و شناسائی منافع خاصّ اش مورد تصدیق قرار می‌داد. تاریخ انشلاب فرانسه که به‌سال ۱۷۸۹ باز می‌گردد، با پیروزی یکی از مؤلفه‌های آن که توسط آگاهی اعتبار اجتماعی خود بارور گشته بود، در سال ۱۸۳۰ به پایان نرسید.

د) پیکار نقادانه علیه ماتریالیسم فرانسه

«اسپینوزاگرایی بر قرن هجدهم مسلط بود هم در نوع متأخر فرانسوی‌اش که ماده را به‌جوهر تبدیل می‌نمود و هم در دئیسم^۱ که به‌ماده نام لاهوتی تری می‌داد... لیکن مکتب فرانسوی اسپینوزایی و طرفداران دئیسم دو فرقه‌ای بودند که بر سر معنای میسّم خود جر و بحث می‌کردند... سرنوشت صرف این روشن‌اندیشی، پس از اینکه مجبور شد به‌ارتجاع که بعد از جنبش فرانسه آغاز گشت، تسلیم شود، همانا انحطاط آن به‌روماتیسّم بود.»

این چیزی است که نقد می‌گوید:

ما در مقابل تاریخ نقادانه‌ی ماتریالیسم فرانسوی، تلخیصی موجز از تاریخ معمولی، نوع مردمی آن قرار می‌دهیم. ما با رعایت جانب عدل و انصاف، ورطه‌ای که میان تاریخ آنگونه که واقعاً رویداده و تاریخ آنگونه که برحسب حکم «نقد نقادانه»، خالق یکسان کهنه و نو،

۱. اعتقاد به خدائی که خالق طبیعت است ولی در قوانین آن دخالتی

واقع شده، را به حساب می‌آوریم. و سرانجام، با پذیرش نسخه‌ی نقد، «چرا؟»، «از کجا؟» و «به کجای؟» تاریخ نقادانه را «آماج مطالعه‌ای پیگیرانه» می‌سازیم.

«اگر به‌طور دقیق و به‌منهومی غیر شاعرانه گفته شود»، روشن‌اندیشی فرانسوی قرن هجدهم، و به‌ویژه ماتریالیسم فرانسوی، نه تنها مبارزه‌ای بود علیه مؤسسات سیاسی موجود و ایضاً علیه مذهب و الهیات موجود، بلکه در عین حال مبارزه‌ای بود علتی و آشکارا تبیین شده علیه هرگونه نظریهٔ متافیزیکی، به‌ویژه علیه متافیزیک دکارت، مالبرانش، اسپینوزا و لایب‌نیتس. فلسفه در مقابل متافیزیک قرار داشت، درست همانطور که، فویرباخ در نخستین حمله‌ی فاطمانه‌ی خود به هگل، فلسفه هشیارانه را در مقابل فلسفه شهودی مستثانه قرار داد. متافیزیک قرن هفدهم، که توسط روشن‌اندیشی فرانسوی، خصوصاً ماتریالیسم قرن هجدهم از میدان به‌در شد، دستخوش احیای ظفرمندان و مهمی در فلسفه‌ی آلمان، به‌ویژه در فلسفه‌ی شهودی آلمان قرن نوزدهم گشت. پس از آنکه هگل آن را به‌شبهه‌ای استادانه با فلسفه‌ی متافیزیک و ایده‌آلیسم بعدی آلمان مرتبط ساخت و ملکوت جهانشمول متافیزیکی را شالوده ریخت، حمله به الهیات از نو، همچون در قرن هجدهم، با حمله به متافیزیک شهودی و متافیزیک عموماً، منطبق شد، متافیزیک بوسیله‌ی ماتریالیسم که اکنون توسط عمل خود تعقل شهودی به کمال رسیده و با اومانیسیم منطبق گشته، برای همیشه مغلوب خواهد شد. اما درست همانطور که فویرباخ نمایندهٔ ماتریالیسمی

است که در حوزه‌ی نظری با اومانیسم معادل است، سوسیالیسم و کمونیسم فرانسوی و انگلیسی، ماتریالیسمی را عرضه می‌دارد که در حوزه‌ی عملی با اومانیسم تطابق دارد.

«اگر به‌طور دقیق و به‌منهومی غیرشاعرانه گفته شود، دو جریان در ماتریالیسم فرانسوی وجود دارد؛ منشاء یکی به دکارت باز می‌گردد، و دیگری به لاک، این یک عمدتاً تکاملی فرانسوی است و مستقیماً به سوسیالیسم منجر می‌شود. و آن یک، ماتریالیسم مکانیکی، یا علوم طبیعی فرانسوی به معنی واقعی کلمه، درمی‌آمیزد. این دو جریان در سیر تکامل [خود] با یکدیگر تلاقی می‌یابند. در اینجا نیازی نداریم عمیق‌تر در ماتریالیسم فرانسوی که مستقیماً از دکارت مأخوذ می‌شود و ایضاً در مکتب فرانسوی نیوتن و تکامل علوم طبیعی فرانسوی عموماً، پیش رویم.

بنابراین صرفاً به آنچه در ذیل می‌آید اکتفا می‌کنیم:

دکارت در علم فیزیک خود ماده را به قدرت خود آفریده‌ای مُنْصَف می‌سازد و حرکت مکانیکی را به‌مشابه‌ی تجلی حیات آن متصور می‌شود. او علم فیزیک خود را کاملاً از متافیزیک‌اش جدا می‌کند. ماده در علم فیزیک او جوهر منحصر به فرد و پگانه اساس وجود و معرفت است. ماتریالیسم مکانیکی فرانسوی، علم فیزیک دکارت را در میانیت آن با متافیزیک او پذیرفت. پیروان او از لحاظ معتقدات، ضد متافیزیسین، یعنی، طبیب بودند.

این مکتب با «لوروآ - Le Roy»ی طبیب آغاز می‌شود، و با «کابانی Cabanis»ی طبیب به ذروه‌ی اوج خود می‌رسد، که «لامتری La

Meltrie، طبیب مرکز آن است. هنگامیکه «لوروا» نظیر، «لامتری» در قرن هجدهم، ساختار دکارتی حیوان را به روان انسان منتقل نمود و اعلام داشت که روان خاصیت جسم، ابدۀها و حرکات مکانیکی اند، دکارت هنوز در قید حیات بود. «لوروا» حتی می‌پنداشت که دکارت عقاید واقعی‌اش را کتمان داشته است. دکارت در مقام اعتراض برآمد. در پایان قرن هجدهم، «کایانی»، ماتریالیسم دکارتی را در رسالۀ خود تحت عنوان: «گزارش فیزیک و اخلاق انسان»^{۲۸}، به کمال رساند.

ماتریالیسم دکارتی، امروزه کماکان در فرانسه به حیات خود ادامه می‌دهد. این ماتریالیسم به کامیابی‌های بزرگی در علوم طبیعی دست یافته، و اگر به‌طور دقیق و به مفهومی غیر شاعرانه گفته شود، کمتر از همه به رومانتیسم منتهم می‌شود.

منافیزیک قرن هفدهم که از طرف دکارت در فرانسه نمایندگی می‌شد، از همان بدو تولّد، ماتریالیسم را به‌مشابه‌ی رقیب خود می‌شناخت، معارضه این ماتریالیسم با دکارت، از طرف گاساندی، احیاگر ماتریالیسم اپیکوری، نمایندگی می‌شد. ماتریالیسم فرانسوی و انگلیسی، همواره از نزدیک با دیمکریت و اپیکور مربوط می‌شدند. منافیزیک دکارتی دارای دشمن دیگری در وجود هابز ماتریالیست بود. گاساندی و هابز، مدتها بعد از مرگشان در همان زمانی که منافیزیک بطور رسمی پیش از این در کلیه مکاتب فرانسوی غالب شده بود، بردشمن خود پیروز شدند.

«ولتر» خاطر نشان می‌ساخت که بی‌تفاوتی فرانسویان قرن هجدهم

به جبر و بحث میان بسوعیان (ژزویت‌ها) و ژان سه‌نیست^{۲۹} کمتر ناشی از فلسفه بود تا سفته‌بازیهای مالی علم حقوق، به این ترتیب سقوط متافیزیک قرن هفدهم تنها تا جایی که این جنبش نظری، خود را توسط سرشت عملی حیات فرانسوی در آن زمان ابضاح می‌نماید، می‌تواند توضیح داده شود. این حیات تبدیل به حضور بلاواسطه‌ی تمتع و منافع دنیوی و جهان ناسوتی شد. پرائیک ضد الهیاتی - ضد متافیزیکی و ماتریالیستی آن نیازمند نظریه‌های ضد الهیاتی، ضد متافیزیکی و ماتریالیستی متناسب با آن بود. متافیزیک عملاً کلیه اعتبار خود را از دست داد. در اینجا تنها می‌بایست سیر نظری حوادث را به طور موجز نشان دهیم.

متافیزیک قرن هفدهم (متافیزیک دکارت، لایپ‌نیتس و سایرین را منایسه کنید) هنوز شامل عنصری مثبت و دنیوی بود. این متافیزیک کشفیاتی در علوم ریاضی، فیزیک و سایر علوم دقیقه که در حوزه‌ی آن فرار می‌گرفتند، نمود. به این شبهه از همان اوایل آغاز قرن هجدهم خاتمه داده شد. علوم مثبت از متافیزیک دست کشید و حوزه‌های مستقل خود را مشخص نمود. اکنون دیگر کل زرادخانه متافیزیک فقط از موجودات خیالی و مسائل ملکوتی تشکیل می‌شد، آنهم درست در زمانی که موجودات واقعی و مسائل دنیوی آغاز به آن نمودند تا مرکز کلیه علائق باشند. متافیزیک متروک و مجهور گشت. در همان سالی که مالیرانش و «آرنو» آخرین متافیزیسین‌های بزرگ فرانسوی قرن هفدهم بدرود حیات گفتند، «هلوسیوس» و «کندباک» دیده بر جهان گشودند.

کسی که متافیزیک قرن هفدهم و متافیزیک به‌طورکلی را درحوزه‌ی ثنوری از اعتباری کامل انداخت، پی‌یریل^۱ نام داشت. حربه‌ی او شکاکیت بود. همو در آغاز از متافیزیک دکارتی آغاز نمود. درست همانطور که فویرباخ در مبارزه با الهیات شهودی، بیشتر به مبارزه با فلسفه‌ی شهودی کشانده شد، درست به این خاطر که وی در تعقل شهودی آخرین تکیه‌گاه الهیات را بازشناخت، زیرا که مجبور گشت، الهیات را به بازگشتن از علوم کاذبه، به ایمان خام و مشمژکننده وادارد، همانطور هم، پل نیز توسط شک مذهبی به‌تردید دربارهی متافیزیک که پناهگاه این ایمان بود، کشانده شد. از اینرو وی نقادانه متافیزیک را در کل تکامل تاریخی اش مورد تفحص و بررسی قرار داد. او تاریخ‌نگار آن شد تا تاریخچه‌ی آن را بنگارد. او در درجه‌ی اول اسپینوزا و لایپ‌نینس را رد نمود.

پی‌یریل نه تنها پذیرش ماتریالیسم و فلسفه‌ی عقل سلیم را در فرانسه به‌وسیله‌ی درهم کوبیدن متافیزیک با شکاکیت خود آماده نمود، بلکه [بلکه] مبشر جامعه‌ی آتئیستی که به‌زودی هستی می‌یافت توسط اثبات این واقعیت بود که فقط جامعه‌ای که از آتئیست‌ها تشکیل شده باشد، ممکن و قابل تصور است، که آتئیست می‌تواند انسانی شایسته‌ی احترام باشد، و اینکه انسان نه به‌وسیله‌ی آتئیسم، بلکه توسط خرافه‌پرستی و تمثال‌پرستی است که خود را خوار و ذلیل می‌سازد. به‌قول نویسندگانی فرانسوی، پی‌یریل، «آخرین متافیزیستین

1. Pierre Bayle.

بمفهوم قرن هفدهم و نخستین فیلسوف بمفهوم قرن هجدهم، بود. وانگهی رد انکاری الهیات و متافیزیک قرن هفدهم، نیازمند سیستمی مثبت و ضد متافیزیکی بود. نیاز به کتابی بود که پرانتیک حیات آن دوران را نظم و سازمان دهد و نظراً به اثبات رساند. رساله‌ی لاک موسوم به، «تحقیق در فهم و عقل انسانی»، انگار در پاسخ به یک ندا، در آن سوی کانال به منصفی ظهور رسید. از این رساله همچون مهمانی که مدتها چشم به راه او باشند، با ستایش فوق العاده استقبال شد.

این سؤال پیش می‌آید: آیا ممکن است لاک، شاگرد اسپینوزا باشد؟ تاریخ «دنیوی» پاسخ می‌دهد:

ماتریالیسم فرزند بومی بریتانیای کبیر است ۵۰. پیش از این «دنس اسکونس»، مدرس انگلیسی سؤال کرده بود «آیا برای ماده اندیشیدن غیر ممکن بود؟»

او برای خلق این معجزه، به جبروت ذات باری پناه می‌برد، یعنی، الهیات را وامی‌دارد تا ماتریالیسم را موعظه کند. بعلاوه، او یک نومیالیست^{۱۵} بود. نومیالیسم^۱، نخستین شکل ماتریالیسم، عمدتاً در میان مدرّسین (اسکولاستیک‌های) انگلیسی یافت می‌شود.

پدر واقعی ماتریالیسم انگلستان و کلیه‌ی علوم تجربی معاصر، همانا بیکن است. حکمت طبیعی برای او یگانه حکمت حقیقی است، و علم فیزیک مبتنی بر تجربه‌ی حسّیات، عمده‌ترین بخش

۱. نامگرا (م)

۲. اصالت تسمیه، فلسفه‌ی صوریه، نامگرای. (م)

حکمت طبیعی است. «آنکساگورس» (Anaxagoras) و «اجزاء» متشابه^{۵۲}ش، دُمکریّت و اتم‌هایش، را او غالباً به‌مشابه‌ی مراجع صلاحیت‌دار خود، شاهد مثال می‌آورد. در نزد او، حیّات همانا منزّه از خطا و مبدأ و منشاء کلیه‌ی دانش‌ها است. تمامی علوم براساس تجربه استوارست، و عبارت از این است که داده‌های عرضه شده توسط حیّات، را در معرض اسلوب معقولانه تفحص و بررسی قرار دهد. استقراء، تحلیل، قیاس، مشاهده، و آزمایش اشکال عمده‌ی چنین اسلوب معقولانه‌ای است. در میان خواص ذاتی ماده، حرکت، نخستین و مهم‌ترین خاصیت است، نه تنها به‌شکل حرکت مکانیکی و ریاضی، بلکه عمدتاً به‌شکل نکانه، روان حیاتی، کشش - یا اگر اصطلاح باکوب بوهمه - برای ماده را بکار ببریم، به‌شکل کوال^{۵۳}. اشکال ابتدائی ماده، همانا نیروهای موجود زنده و بالانفراد ذاتی در آن است که وجوه تمایز میان انواع را به وجود می‌آورد.

ماتریالیسم در نزد بیکن، نخستین آفریدگارش، هنوز به‌نحوی ناشیانه، بذره‌ای تکامل همه جانبه را در خود مانع می‌شود. از یک سو چنین می‌نماباند، که ماده توسط سحر و افسونی حسی و شاعرانه که آن را در میان گرفته، کل هستی انسان را با لبخندهای ملیحانه به خود جلب می‌کند. و از سوی دیگر آئین نمثلاً تدوین شده که با ناپیگیری از طرف الهیات منتقل گشته، رشد و تکثیر می‌یابد.

ماتریالیسم در تکامل تدریجی بعدی خود، یکجانبه می‌شود. هابز کسی است که ماتریالیسم بیکنی را تحت اصول و قواعد درمی‌آورد. معرفی که برحواس قرار می‌گیرد، شکوفه‌ی شاعرانه‌ی خود را از

دست می دهد و به تجربه‌ی انتزاعی هندسه‌دان منتقل می شود. حرکت فیزیکی، برای حرکت مکانیکی و ریاضی فریانی می شود؛ هندسه به عنوان ملکه علوم اعلام می شود. ماتریالیسم مردم گریزی اختیار می کند. هرآینه ماتریالیسم مایل باشد بردشمن خود، روح‌گرای مردم‌گریزانه و زار و نحیف غلبه کند، و این غلبه را برشالوده‌ی آن یک بنا نهد، می‌بایست جسم خود را عذاب دهد و به زهد رو آورد. بدین‌طریق ماتریالیسم به هستی تعقلی گذر می‌کند؛ و در عین حال نیز قطع نظر از نتایج و خصوصیات عقل، مشابهت‌ها را نشو و ارتقاء می‌دهد.

هابز، به‌مشابه‌ی ادامه‌دهنده راه بیکن، بدین طریق به استدلال می‌پردازد: اگر کل معرفت انسان به واسطه‌ی حسیات فراهم می‌آید، پس تصورات، مفاهیم و ایده‌های ما فقط و همیات جهان واقعی اند که کمابیش از شکل جسمانی‌شان جدا شده‌اند. فلسفه فقط می‌تواند به این و همیات نامحانی دهد. یک نام می‌تواند به بیش از یکی از آنها اطلاق شود. حتی اسماء اسامی می‌تواند وجود داشته باشد. معیذاً اگر از طرفی اذعان کنیم که کلیه‌ی ایده‌ها مبدأ خود را در جهان احساس دارا هستند، و از طرف دیگر تصدیق کنیم که یک واژه بیش از یک واژه است، این امر دلالت بر وجود تضادی می‌کند؛ و اینکه علاوه بر موجوداتی که توسط حسیات برای ما شناخته شده‌اند، موجوداتی که بالانفراد و بالاشتراک مفردانند، موجوداتی با ماهیت کلی و نه فردی نیز وجود داشته‌اند. جوهر غیرجسمانی بهمان اندازه‌ی جسم غیرجسمانی سخیفانه است. جسم، وجود، جوهر، همگی اینها فقط

اصطلاحات مختلفی برای واقعیت یکسانی است. جدا ساختن فکر از ماده‌ای که می‌اندیشد، غیرممکن است. این ماده رکن کلیه‌ی تغییراتی است که در جهان روی می‌دهد. واژه‌ی لایتناهی بی‌معنی است، مگر اینکه تصریح می‌شود که ذهن ما قادر به انجام روند بی‌حد و حصری برای عمل جمع است. همانا فقط اشیاء مادی‌اند که برای ما قابل درک و شناخت است. ما درباره‌ی وجود صانع چیزی نمی‌توانیم بدانیم، و جز به وجود خود به چیزی بی‌نمی‌بریم.^۱ هر سودای انسانی، حرکتی مکانیکی است که دارای آغاز و پایانی است. معنای انگیزش آن چیزی است که ما نیکوبش می‌خوانیم. انسان در معرض همان قوانینی قرار دارد که طبیعت. قدرت و آزادی همانا یکسانند.

هابز | عثاید | بیکن را تحت اصول و قواعد درآورد. بدون اینکه، در عین حال، دلیلی برای اصل اساسی بیکن، مبدأ و منشاء کل معرفت و ایده‌های انسان از جهان احساس ارائه دهد.

همانا خود لاک بود که در «تحقیق درباره‌ی عقل و فهم انسانی»، این دلیل را عرضه نمود.

هابز، پیش‌داوریهای نه‌ثیسی ماتریالیسم بیکنی را درهم کوبید؛ کالینز، دادول، کووآرد، هارتلی و پرستلی، بر همین منوال، آخرین موانع الهیاتی که کماکان در مکتب حس‌گرایی لاک محصور بود را نابود ساختند.

۱. در اصل: «فقط هستی خود من محقق است.» (م)

به هر تقدیر، برای ماتریالیست‌ها، دئیسم صراط مهملی است که گریبان خود را از مذهب رها سازند.

پیش ازین اشاره کردیم که اثر لاک چقدر برای فرانسویان به موفع بود. لاک، حکمت عقل سلیم، bon sens، را شالوده ریخت؛ یعنی به طور غیرمستقیم اظهار داشت که هیچ‌گونه فلسفه‌ای در مغایرت با حواس و عقل سالم انسانی، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

کندیاک، شاگرد بلافصل لاک، که [آثار] او را به فرانسه ترجمه کرد، بالفور حس گرای لاک را علیه‌ی متافیزیک قرن هفدهم بکار برد. او ثابت کرد که فرانسویان به درستی این متافیزیک را به مثابه‌ی کار سرهم‌بندی شده‌ی خیالپردازی و تعصب الهیاتی رد نموده‌اند. او ردیه‌ای برسبستم دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس و مالبرانش منتشر ساخت.

وی در «رساله در منشاء علم انسان» عقاید لاک را بسط می‌دهد و مدلل می‌سازد که نه تنها نفس، بلکه حواس هم، نه تنها هنر خلق ایده‌ها، بلکه ابضاً هنر دریافت حسی، همانا امور تجربه و عادت‌اند. از اینرو کل تکامل انسان منوط به آموزش و پرورش و شرایط خارجی است. همانا فقط توسط فلسفه‌ی التقاطی بود که کندیاک از مکاتب فرانسوی حذف شد.

تفاوت میان ماتریالیسم فرانسوی و انگلیسی، تفاوت میان دو ملت را منعکس می‌سازد، فرانسویان به ماتریالیسم انگلیسی، شوخ‌طبعی، جسم و خون و بلاغت را منتقل نمودند. آنان بدان طبع و ملاحظتی که فاقد آن بود را ارزانی داشتند، و آن را بهبود بخشیدند.

ماتریالیسم در نزد هلوسیبوس که ایضاً [عقایدش] را برلاک بنا نهاده، خصلتی واقعاً فرانسوی به خود گرفت. هلوسیبوس، ماتریالیسم را در کاربرد آن بر حیات اجتماعی نشان داد. [هلوسیبوس، - De] (l'homme)^{۵۴}. خواص حسی و حُب ذات، نمنع و منافع صحیحاً درک شده‌ی خصوصی، شالوده‌ی کلیه‌ی اخلاقیات است. برابری طبیعی هوشی انسانها، وحدت پیشرفت عقل و صنعت، نیک فطرتی طبیعی انسان و قدرت کامل تعلیم و تربیت، همانا ویژگی‌های عمده‌ی سیستم او است.

در آثار لامتری، ترکیبی از ماتریالیسم دکارتی و انگلیسی را می‌یابیم. او مبسوطاً از فیزیک دکارتی بهره می‌گیرد. رساله‌ی «انسان ماشین» او، رساله‌ای است به تقلید از «حیوان ماشین» دکارت. بخش فیزیکی، «سیستم طبیعت» هلباک^۱، ایضاً نمره‌ی ترکیب ماتریالیسم فرانسوی و انگلیسی است، در حالیکه بخش اخلاقی آن اساساً بر اخلاقیات هلوسیبوس فرار گرفته است.^{۵۵} روبینه Robinet (درباره‌ی طبیعت)، ماتریالیست فرانسوی که دارای بیشترین رابطه با متافیزیک است و به این جهت مورد ستایش هگل واقع شد، آشکارا به لاپ‌نپس تمکین می‌کند.

حال که مبدأ و منشاء دوگانه ماتریالیسم فرانسوی را از فیزیک دکارت و ماتریالیسم انگلیسی، و تضاد ماتریالیسم فرانسوی با متافیزیک قرن هفدهم و متافیزیک دکارت، اسپینوزا، مالبران و

لاپت نیس را نشان دادیم، نیازی به پرداختن به وِلنی، دوپوئی، دیدرو و سایرین نداریم. این تضاد برای آلمان‌ها فقط بعد از اینکه خود آنان با منافذیک شهودی دچار تضاد شدند، آشکار گشت. درست همانطور که ماتریالیسم دکارنی به علوم طبیعی به معنای واقعی کلمه تبدیل می‌شود، جریان دیگر ماتریالیسم فرانسوی مستقیماً به سوسیالیسم و کمونیسم منجر می‌گردد.

به هیچ‌گونه زرف‌اندیشی شگرفی نیازی نیست تا از آموزش ماتریالیسم درباره‌ی منشاء خیر، برخورداری عقلانی عادلانه‌ی انسانها، قدرت مطلقه تجربه، عادت و تعلیم و تربیت، و تأثیر محیط بر انسان، اهمیت عظیم صنایع، حق تمتع و هکذا، دیده شود که چگونه ماتریالیسم بالفوروره با کمونیسم و سوسیالیسم مرتبط می‌شود. اگر انسان کل دانش، احساس و غیره خود را از جهان حسیات و تجربه‌ای که در آن به دست می‌آورد، کسب می‌کند. پس برای نظم و نسق جهان تجربی به نحوی که انسان آنچه حقیقتاً در آن انسانی است را تجربه کند و به آن خو بگیرد و از خود به مثابه‌ی انسان آگاه شود، چه باید کرد؟ هرآینه منافع صحیحاً درک شده، اصل کل اخلاقیات باشد، منافع شخصی انسان می‌بایست با منافع بشریت انطباق داده شود. اگر انسان به مفهوم مادی اسیر است، یعنی، برای اجتناب از این یا آن [عمل] به واسطه‌ی تأثیر منفی آزاد نیست، بلکه برای اثبات فردیت حقیقی‌اش به واسطه‌ی تأثیر مثبت آزاد است، بزهکاری نمی‌بایست در فرد کبفر ببیند، بلکه سرچشمه‌های ضد اجتماعی بزهکاری باید نیست و نابود گردد و بهر انسانی فرصت و

مجال ابراز ضروری وجودش داده شود. اگر انسان ساخته‌ی محیط است، پس باید محیط را انسانی ساخت. اگر انسان فطرتاً اجتماعی است، فطرت حقیقی، خود را تنها در اجتماع آشکار خواهد ساخت، و تأثیر فطرت و سرشت او می‌بایست نه توسط تأثیر فرد مجزاً، بلکه توسط تأثیر جامعه سنجیده شود.

این احکام و احکام نظیر آن، تقریباً طابق النعل بالنعل حتی در میان ماتریالیست‌های قدیمی فرانسوی یافت می‌شود. اینجا جایی برای ارزیابی آنها نیست. عذرگناه اثر «ماندویل Mandeville»، یکی از پیروان اولیه‌ی لاک، نشانگر گرایش‌های سوسیالیستی ماتریالیسم است. او مدلل می‌سازد که در جامعه‌ی معاصر، گناه، ناگزیر و سودمند است.^۱ این مطلقاً عذری برای جامعه‌ی معاصر نبود.

فُوریه مستقیماً از آموزش ماتریالیست‌های فرانسوی آغاز می‌کند، با بویست‌ها، ماتریالیست‌های ناپخته و خشن بودند، اما کمونیم نضج یافته نیز، مستقیماً از ماتریالیسم فرانسه مأخوذ می‌شود. این یک به‌شکلی که هلوسیوس بدان داد، به سرزمین مادری خود، انگلستان بازگشت. بنشام، سیستم منافع صحیحاً درک شده‌ی خود را بر اخلاقیات هلوسیوس بنا نهاد، و آوئن برای پی‌ریزی کمونیم انگلیسی از سیستم بنشام آغاز نمود. «کابه‌ی Cabot» فرانسوی که به انگلستان تبعید شد، تحت تأثیر عقاید کمونیستی آنجا قرار گرفت و در بازگشت خود به فرانسه، نام آورترین، اگرچه سطحی‌ترین،

۱. برنارد ماندویل، حکایت زنبوران: یا گناهان خصوصی، فواید عامه.

نماینده‌ی کمونیسم شد. نظیر آوئن، کمونیست‌های دانشورنر فرانسوی، «دزامی» و «گی»، و سایرین، آموزش ماتریالیسم را به مثابه‌ی آموزش اومانیسم واقعی و اساس منطقی کمونیسم، بسط دادند.

پس جناب باوئر، یا، نقد، از کجا موفق شد مدارکی برای تاریخچه‌ی نقادانه‌ی ماتریالیسم فرانسوی بدست آورد؟

۱) تاریخ فلسفه‌ی هگل، ماتریالیسم فرانسوی را به مثابه‌ی تحقق جوهر اسپینوزا، که به جهت به مراتب قابل فهم تر از «مکتب فرانسوی اسپینوزا» است، معرفی می‌کند.

۲) جناب باوئر، تاریخ فلسفه‌ی هگل که می‌گوید ماتریالیسم فرانسوی، مکتب اسپینوزا بود را خوانده است. هم چنین، آنطور که از یکی دیگر از آثار هگل دریافته که دئیسم و ماتریالیسم دو جناحی است که مطلقاً همان اصل اساسی را نمایندگی می‌کنند، نتیجه می‌گیرد که اسپینوزا دارای دو مکتب بوده که بر سر معنای سیستم او به مناقشه پرداخته‌اند. جناب باوئر می‌توانست توضیح فحوای را در «فئومولوژی» هگل بباید، در جایی که گفته می‌شود:

«در خصوص وجود مطلق، روشن اندیشی خود با خویشتن وارد کشمکش می‌گردد... و در بیان نظرات دو جناح تقسیم می‌شود... یک جناح وجود مطلق را مطلقاً فاقد معلوم می‌خواند... و دیگری آن را ماده می‌نامد... هر دوی این مفاهیم کلاً یک مفهوم است. وجه تمایز نه در واقعیت عینی، بلکه صرفاً در اختلاف نقطه‌ی شروع که توسط دو فرارویش اختیار می‌شود، قرار دارد.»

۳) و سرانجام جناب باوئر می‌توانست، مجدداً از هگل بیاموزد که هنگامی که جوهر به مفهوم و خودآگاهی فرا نروید، به «رومانتیسم»

ننزل می‌یابد. نشریه‌ی «هالیسه یاربوشر» (سالنامه‌ی لاهه) زمانی همین نظریه را پروراند.

معهدا «روح» به‌هرفیتمی می‌بایست سرنوشت غیرمعتولانه‌ای برای «هماورد» خود، ماتریالیسم، مقدر می‌کرد.

حاشیه: رابطه‌ی ماتریالیسم فرانسوی با دکارت و لاک و مقایسه‌ی فلسفه قرن هجدهم با متافیزیک قرن هفدهم در جدیدترین کتب تاریخ فلسفه‌ی فرانسوی به‌طور مشروح نشان داده می‌شود. در این خصوص، فقط باید آنچه پیش ازین شناخته شده است را علیه نقد نادانه تکرار کنیم. لیکن رابطه‌ی ماتریالیسم قرن هجدهم با کمونیسم انگلیسی و فرانسوی قرن نوزدهم هنوز مشروحاً نیاز به معرفی دارد. در اینجا خود را به نقل پاره‌ای قطعات نمونه‌وار از هلوسیوس، هلباک و بتنام محدود می‌کنیم.

(۱) هلوسیوس: «انسان شرور نیست، بلکه تابع منافع خود است. بنابراین نه از شرارت انسان، بلکه از ندانم‌کاری قانون‌گزاران که همواره منافع خاص را در مغایرت با منافع عموم قرار داده‌اند، می‌باید گله‌مند بود.»

- «اخلاقیون تاکنون موفقیتی نداشته‌اند، زیرا می‌بایست در قوانین کندوکاو کنیم تا ریشه‌هایی که موجد گناهند را بیرون کشیم. زنان در نیو - اورلئان محق‌اند تا به‌مجرد اینکه از شوهران خود خسته شدند، آنان را طلاق دهند. در سرزمین‌هایی نظیر این، زنان بی‌وقایستند، زیرا نفعی از اینکه چنین باشند، ندارند.»
- «اخلاق هنگامیکه با سیاست و قوانین قرین نباشد، همانا فقط علمی سخیفانه است.» - «اخلاقیون ریاکار به‌وسیله این واقعیت شناخته می‌شوند که از یک طرف در قبال گناهانی که دولت را

تضعیف می‌کند، خوبشتر داری را پیشه می‌کند و از طرف دیگر گناهان شخصی را با خشم و غضب تقبیح می‌کنند. -
 و موجودات بشری در بدو تولد نه خوبند و نه بد، بلکه بر حسب منافع مشترکشان که آنان را با هم متحد یا از هم جدا می‌کند، مستعد آن می‌شوند که این باشند یا آن. - «اگر شهروندان بدون کسب خیر و صلاح عمومی، نمی‌توانستند به خیر و صلاح خاص خود دست یابند، مردم دیگری بجز احمق‌ها وجود نمی‌داشتند.» (در باره‌ی روح، ج ۱، پاریس ۱۸۲۲، و غیره).

همانطور که در نزد هلو سبوس، تعلیم و تربیت که منظور وی از آن (با همان مأخذ مقایسه شود، ص ۳۹۰) نه تنها تعلیم و تربیت به مفهوم متعارفی، بلکه مجموع شرایط حیات فردی است که انسان را شکل می‌دهد، اگر برای از بین بردن تضاد میان منافع خاص و منافع جامعه اصلاحاتی واجب است، همانطور هم، از طرف دیگر، برای انجام چنین اصلاحاتی، دگرگونی و تغییر در آگاهی ضروری می‌باشد.

«اصلاحات بزرگ فقط با سست شدن احترام احمقانه‌ی توده‌ها برای فواین و عادات کهن می‌تواند به‌انجام رسد.» (همان مأخذ، ص ۲۶۰)

یا، آنطور که در جای دیگری با از بین بردن جهالت، می‌گوید.
 (۲) هَلْبَاک: «انسان فقط می‌تواند در چیزهایی که بدانها علاقمند است، خود را دوست بدارد؛ او فقط می‌تواند برای خود در سایر موجودات هم‌عاش و اجند دلبستگی باشد. انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند برای لحظه‌ای در نیایش، خود را از خویش منفک سازد؛ او نمی‌تواند خود را از دیده فرو گذارد. - «این همواره مصالح و منافع ماست که ما را وامی‌دارد؛ چیزهایی را دوست

بداریم یا از آنها متنفر باشیم.» (سیستم اجتماعی، ج ۱، پاریس، ۱۸۲۲، ص ۸۰ و غیره) - «این به نفع خود انسان است که دیگر انسانها را دوست بدارد، زیرا [وجود] آنان برای خیر و رفاه او لازمند... و اخلاقیات بدو ثابت می‌کنند که ضروری‌ترین تمامی چیزها برای انسان، همانا انسان است. (ص ۷۶). و اخلاقیات حقیقی و نیز سیاست حقیقی، آن است که سعی کند تا انسانها را به یکدیگر نزدیک کند و آنان را از طریق مساعی متفقانه به منظور سعادت مشترک بکار وادارد. هرگونه اخلاقیاتی که منافع ما را از منافع همگان ما جدا سازد، کذب، برخلاف عقل و طبیعت است» (ص ۱۱۶). «دوست داشتن دیگران ... به معنی ادغام و یکی نمودن منافعمان با همگنانمان، و کار در جهت منافع مشترک است... فضیلت جز سود انسانهایی که در جامعه گرد آمده‌اند، نیست.» (ص ۷۷). «انسان فاقد علایق یا تعلق خاطر، به انسان بودن خود خاتمه می‌دهد ... او که کاملاً از خود سلب علاقه کرده، چگونه می‌توان او را متقاعد ساخت تا به دیگران علاقه مند شود؟ انسانی که نسبت به همه چیز بی تفاوت بوده و فاقد تعلق خاطر است، [فقط] بدرد خود می‌خورد و به موجودیت خود بعنوان موجودی اجتماعی، پایان می‌دهد.»

... فضیلت جز نقل و انتقال نیکی و احساس نیست.» (همان مأخذ، ص ۱۱۸). «اخلاقیات مذهبی هیچ‌گاه به انسانها کمک نموده تا آنان را بیشتر اجتماعی کند.» (همان مأخذ، ص ۳۶)

۳) بنتام: ما تنها یک قطعه از بنتام شاهد مثال می‌آوریم که وی در آن با «نفع عمومی به مفهوم سیاسی» مخالفت می‌ورزد. «منافع افراد ... می‌بایست به منافع همگانی تمکین کند. اما ... این به چه معنا است؟ آیا هر فردی به اندازه‌ی هرکس دیگری بخشی از عامه‌ی مردم نیست. این منافع همگانی که شما بدان شخصیت می‌دهید، فقط عبارتی انتزاعی است. این عبارت فقط کل منافع

افراد را بیان می‌دارد. «اگر قربانی نمودن ثروت و مکنت فرد برای افزایش ثروت و مکنت سایرین پسندیده باشد، قربانی کردن ثروت دومین و سومین و هكذا الی غیرالنهاییه بهتر و پسندیده تر خواهد بود... همانا فقط منافع افراد، منافع واقعی است.» (بنیام، نظریه‌ی کیفرها و پاداش‌ها و الخ، پاریس ۱۸۲۶، چاپ سوّم، ج ۲ - ص [۲۲۹]، ۲۳۰)

ه) غلبه‌ی نهایی برسوسیالیسم

«فرانسویان یک سلسله سیستم‌هایی بوجود آوردند ازاینکه چگونه نوده می‌بایست متشکل شود، اما آنان مجبور شدند به خیالیاتی متوسل شوند، زیرا نوده را، آنگونه که است، همچون ماده‌ای حاضر و آماده تصور می‌کردند.»

در واقع، فرانسویان و انگلیسیان مدآل ساختند و با ظرافتی استثنائی ثابت نمودند که سیستم اجتماعی حاضر «نوده» را آنگونه که است، متشکل می‌کند و از اینرو تشکیلات او است. نقد که از نمونه روزنامه «آلگماینه تساپتونگ» پیروی می‌کند، گریبان خود را از کلیه‌ی سیستم‌های سوسیالیستی و کمونیستی با کمک واژه اساسی «خیالیاتی» خلاص می‌کند.

نقد که بسدبنظریق سوسیالیسم و کمونیسم غربتی را درهم می‌کوبید، عملیات جنگی خود را به آلمان می‌کشاند.

«هنگامیکه روشن‌اندیشان آلمانی ناگهان خود را در امیدهای سال ۱۸۴۲ خویش، سرخوش یافتند، و با حیرت و سردرگمی خود، نمی‌دانستند چه کنند، خبر سیستم‌های جدید فرانسوی سربزنگاه رسید. از آن پس آنان قادر شدند از ارتقاء طبقات تحتانی خلق سخن گویند و با این سلاطنت قادر شدند از پاسخ

باین ستول شانه خالی کنند که آیا خود آنان به توده که فقط در
اقتدار نحتانی یافت نمی‌شود، متعلق‌اند یا خیر.»

نقد آنچنان کل بصیرت انگیزه‌های خیرخواهانه‌اش را در مدح و
ستایش گذشته ادبی باوثر تحلیل برده که توضیح دیگری برای جنیش
سوسیالیستی آلمان جز «حیرت و سردرگمی» روشن‌اندیشان در سال
۱۸۴۲ نمی‌یابد. خوشبختانه آنان اخباری از سیستم‌های جدید
فرانسوی دریافت داشتند، چرا از سیستم‌های جدید انگلیسی نه؟
بخاطر علت نقادانه قاطعانه‌ای که جناب باوثر هیچ‌گونه خبری از
سیستم‌های جدید انگلیسی از طریق کتاب اشتاین موسوم به:
«کمونیسم و سوسیالیسم امروزی فرانسوی» دریافت نمود. این ایضاً
دلیل قاطعانه‌ای است که چرا فقط سیستم‌های فرانسوی تا بحال برای
نقد با تمام حدیث‌اش درباره‌ی سیستم‌های سوسیالیستی وجود
داشته است.

نقد به توضیح خود ادامه می‌دهد که، روشن‌اندیشان آلمانی علیه
روح‌القدس مرتکب معصیت شدند. ایشان خود را با «طبقات نحتانی
خلق»، که پیش ازین از سال ۱۸۴۲ موجودیت داشت، محسور
نمودند تا گریبان خود را از مسأله‌ای که در آنزمان وجود نداشت،
خلاص کنند، از جهت اینکه در سیستم جهانی نقادانه‌ای که بنا بود در
سنه‌ی ۱۸۴۳ پی‌ریزی شود، برای آنان چه مقام و رتبه‌ای مقدر شده
بود تا آن را اشغال کنند: [مقام] بُز یا میش، نقد نقادانه یا توده ناخالص،

روح یا ماده. اما آنان قبل از هر چیز دیگری می‌بایست بطور جدی درباره‌ی رستگاری نقادانه نفس و جوهر خاص خود می‌اندیشیدند، زیرا برای من چه سودی دارد اگر مالک تمام دنیا منجمله طبقات تحتانی خلق باشم، [ولی] از فقدان نفس و جوهر خاص خودم رنج کشم؟

«معیناً موجودی لاهوتی نمی‌تواند به مرتبه‌ی اعلیٰ عروج کند مگر اینکه تغییر کند و نمی‌تواند قبل از اینکه اشدّ مقاومت را تجربه کند، تغییر نماید.»

هرآینه نقد با جنبش طبقات تحتانی خلق بهتر آشنا می‌بود، می‌دانست که اشدّ مقاومتی که آنان در زندگی عملی تجربه کرده‌اند، آنان را هرروزه دستخوش تغییر می‌کند. نظم و نثر معاصر که در انگلستان و فرانسه از طبقات تحتانی خلق نشئت می‌گیرد، مبین آن است که این طبقات می‌دانند چگونه خود را روحاً حتی بدون اینکه مستقیماً توسط روح القدس نقد نقادانه تحت الشعاع قرار گیرند، ارتقاء دهند. نقد نقادانه که در خیالپردازی به افراط می‌گراید، چنین ادامه می‌دهد:

«آنانیکه کل زرادخانه‌شان واژه «تشکیلات خلق» است، و هکذا. در خصوص «تشکیلات کار» سخنان بسیاری گفته شده است، علیرغم اینکه این شعار نه از طرف خود سوسیالیست‌ها، بلکه از طرف حزب سیاسی رادیکال در فرانسه به وجود آمد که کوشید واسطه‌ای میان سیاست و سوسیالیسم باشد^{۵۹}. اما هیچ کس قبل از نقد نقادانه از «تشکیلات خلق» بعنوان مسأله‌ای که کماکان می‌بایست حلّ شود، سخن نگفت. برعکس، مسجّل شد که جامعه‌ی بورژوازی،

[یعنی] فروپاشی جامعه‌ی کهن فئودالی، همانا این تشکیلات خلق است.

نقد، کشف خود را در گیومه [Gänsefüße]^۱ می‌گذارد. غازی که برای جناب باوئر غار و غور شعار حفظ کاپیتول^{۶۰} را براه انداخت، هیچ کس دیگری جز غازی خود او، [یعنی] نقد نقادانه نیست. نقد، توده را از نو بوسیله‌ی ساختن او بطور شهودی بمتابیه‌ی هم‌آورد مطلق روح متشکل می‌سازد. آنتی تز میان روح و توده «تشکیلات جامعه» نقادانه است که در آن روح، یا نقد کار متشکل شده، توده - ماده خام، و تاریخ - نتیجه را نمایندگی می‌کند.

پس از پیروزی‌های سترگ نقد نقادانه در سومین مصافاش، برانقلاب، ماتریالیسم و سوسیالیسم، می‌توانیم سؤال کنیم:

نتیجه‌ی این اعمال محیرالعقول هرکول آسا چیست؟ فقط اینکه این جنبش‌ها بدون هیچ‌گونه نتیجه‌ای از میان رفت، زیرا هنوز نقد معیوب شده توسط توده با روح معیوب شده توسط ماده بودند. نقد حتی در گذشته ادبی جناب باوئر نقلاب عدیبه‌ی نقد توسط توده را کشف می‌کند اما در اینجا به جای نقد، مدّح عرضه می‌کند، به جای تسلیم، [آن را] در «مکان امنی قرار می‌دهد»؛ به جای اینکه در عدم کمال روح توسط جسم، مرگ روح را نیز مشاهده می‌کند، قضیه را بازگونه می‌کند و در عدم کمال جسم بوسیله‌ی روح، حیات حتی جسم باوئر را می‌یابد. از طرف دیگر از همه سنگدلانه و قطعاً

۱. Gänsefüße (پاهای غازی) واژه آلمانی برای گیومه، (علامت نقل قول).

تروریستی آن است که نقد معیوب باز هم توسط توده معیوب می‌گردد و نقد معیوب، دیگر «مسأله بهبود» یا «امرینک آزادی، یا دولت، مذهب و حزب» نامیده نمی‌شود، بلکه انقلاب، ماتریالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم خوانده می‌شود، [اینها] دیگر نه کار جناب باوئر، بلکه کار کلیه‌ی مردمان و تعدادی فرانسوی و انگلیسی معمولی است. نقد بدین‌طریق، به‌عدم کمال روح توسط ماده و عدم کمال نقد توسط توده، از طریق حفظ جسم خود و مصلوب ساختن جسم دیگران، خاتمه می‌دهد.

این روش یا آن روش، یا «روح معیوب شده توسط جسم»، یا «نقد معیوب شده توسط توده» راه را هموار می‌سازد. بجای این عدم کمال غیرنقادانه، فروپاشی مطلقاً نقادانه‌ی روح و جسم، نقد و توده، و تقابل محض آنها نمودار می‌شود. این تقابل در شکل جهان تاریخی‌اش که در آن منافع تاریخی حقیقی عصر حاضر را به‌وجود می‌آورد، همانا تقابل جناب باوئر و اصحابش، یا روح، با بقیه‌ی نژاد انسانی به‌مثابه‌ی ماده است.

بنابراین، انقلاب، ماتریالیسم و کمونیسم، مأموریت تاریخی خود را انجام داده‌اند. آنها با سقوط خود راه را برای خداوند نقادانه هموار ساخته‌اند.

خداوندا به دادمان برس!

(و دور شهودی نقد مطلق و فلسفه‌ی خود آگاهی

نقد که ظاهراً به کمال و خلوص در یک حیظه دست یافته، از اینرو

فقط مرتکب یک خطا و یک «تناقض» می‌شود، و آن اینکه در کلیه‌ی حیطه‌ها خالص و کامل نیست. «یگانه» حیطه‌ی نقادانه چیزی جز حیطه‌ی الهیات نیست. زمینه خالص این حیطه از «انتقاد از انجیل نویسان» اثر برونو باوئر تا «مسیحیت مکشوف شده» اثر برونو باوئر، به مثابه دورترین پُست مرزی، گسترش می‌یابد.

به ما گفته می‌شود، «نقد معاصر سرانجام به اسپینوزاگرایی پرداخت؛ لذا از طرف نقد همانا نااستوار بود جوهر را در یک حیطه فرض نماید، حتی اگر در نکات خاص اشتباهاً تشریح شده.»

اعتراف بیشتر نقد دایر بر اینکه در پیش‌داوریه‌های سیاسی درگیر بوده، بلافاصله با شرایط مخففه دنبال می‌شود که این درگیری «اساساً» بسیار بی‌اهمیت» بوده است. اکنون اعتراف به ناپیگیری از طریق پرانتز که فقط در نکات خاص اشتباهاً تشریح شده مرتکب شده، تعدیل می‌شود. کسی که می‌بایست مورد شمانت و نکوهش قرار گیرد، نه جناب باوئر بلکه نکات کاذبی است که همچون مرکبی رمنده همراه با نقد می‌گریزد.

پاره‌ای شاهد مثال‌ها نشان می‌دهد که نقد با غلبه بر اسپینوزاگرایی به ایده‌آلیسم هگل می‌انجامد، و از «جوهر» به غول متافیزیکی دیگری، «ذات»، «جوهر به مثابه‌ی یک روند»، «خودآگاهی نامتناهی»، و به نتیجه‌ی نهایی «کمال» و «محض» می‌رسد؛ نقد، احیای نظریه‌ی مسیحی خلقت به شکل شهودی و هگلی آن است.

بیائیم «انتقاد از انجیل نویسان» را بگشائیم:

«اشتراوس به این نظر که جوهر، مطلق است وفادار باقی

می ماند. سنت و عرف در این شکل جهانشمولی که هنوز به ایقان واقعی و معقولانه خود دست نیافته، ایقانی که فقط در خودآگاهی، فردیت و سرمذیت خودآگاهی بدست می آید، چیزی جز جوهری نیست که از بساطت منطقی خود به منصهی ظهور رسیده و شکل معین هستی به مثابه‌ی قدرت جامعه را به خود گرفته است. (انتقاد از انجیل نویسان، ج ۱، پیشگفتار، صص ۶ [۰۷].)

بیابیم «جهانشمولی که ایقان خود را به دست می آورد» و «یگانگی سرمذیت» (مفهوم هگلی)، را به نقد واگذار کنیم. - جناب پاوئر به جای اظهار اینکه نظری که در تئوری اشتراثوس درباره‌ی «قدرت جامعه» و «سنت و عرف» پیش کشیده شده، بیان تجریدی و هیروگلیف منطقی و متافیزیکی اش را در برداشت اسپینوزایی جوهر دارا است، «جوهر را وامی دارد از بساطت منطقی اش به منصهی ظهور رسد و شکل معینی از هستی را در قدرت جامعه به خود بگیرد». او ابزار معجزه آسای هگلی را بکار می گیرد که توسط آن «مفولات متافیزیکی» - تجربیدانی که از واقعیت بیرون کشیده می شود - از منطق نشئت می گیرد، جایی که در «بساطت» اندیشه مستحیل می شود و «شکل معین» هستی فیزیکی یا انسانی را به خود می گیرد؛ او آنها را امیدارد تا مجسم شوند. هنریخ، کمک!

نقد استدلال خود را علیه اشتراثوس ادامه می دهد

«این رأی همانا رازورانه است زیرا هرگاه که می خواهد روندی که تاریخ انجیل منشاء خود را بدان مدیون است را تبیین کند و آشکار نماید، فقط شباهت این روند را می نمایند [...] عبارت: تاریخ انجیل مبدأ و منشاء خود را در سنت دارا است، یک چیز

را دوبار ایجاب می‌کند - سنت و «تاریخ انجیل»، در واقع میان آنها رابطه‌ای را ایجاب می‌کند، اما به ما نمی‌گوید گستردگی و توضیح منشاء خود را تا چه اندازه به روند درونی جوهر مدیون است.^۱

در نزد هگل، جوهر می‌بایست به مثابه‌ی روندی درونی به تصوّر درآید. او تکامل از نقطه‌نظر جوهر را بدین نحو مشخص می‌کند. «معهدا هرآینه نزدیکتر به این عرصه بنگریم درمی‌یابیم که از طرف اصل واحدی که به‌طرف گوناگون شکل گرفته، بوجود نیامده؛ و فقط تکرار مبهم چیز واحدی است... که شکل و ظاهر ملال‌آور تنوع را حفظ می‌کند»

(فنونولوژی، پیشگفتار، ص ۱۲)

هینریخ، کمک!

جناب باوئر ادامه می‌دهد «به‌موجب این، نقد می‌بایست علیه خود بپاخیزد و در جستجوی راه‌حلی برای یگانگی جوهر رازورانه باشد... تکامل خود جوهر در جهان‌شمول و ایقان‌ایده و هستی واقعی آن، در خودآگاهی نامتناهی به‌چه‌چیز منجر می‌شود؟»

انتقاد هگل از چشم‌انداز یگانگی جوهر [چنین] ادامه می‌یابد:
«استحکام فشرده‌ی جوهر می‌بایست آشکار شود و جوهر به‌خودآگاهی ارتقاء یابد...» (همان مأخذ، ص ۷)

خودآگاهی باوئر نیز جوهری است که به‌خودآگاهی یا خودآگاهی به‌مثابه‌ی جوهر ارتقاء یافته است؛ خودآگاهی از صفت انسان به‌ذات خود بوده تحویل می‌شود. این کاریکاتور متافیزیکی - الهیاتی انسان در

۱. این نیز شاهد مثالی است از کتاب ب. باوئر «انتقاد از تاریخ انجیلی

شفاق آن از طبیعت است. بنابراین وجود این خودآگاهی نه انسان بلکه ایده‌ای است که خود آگاهی هستی واقعی آن است. ایده‌ای است که به انسان تبدیل شده، و از اینرو نامتناهی است. بدین وجه کلیه‌ی خواص انسانی به نحوی رازورانه به خواص «خودآگاهی نامتناهی» موهومی تحویل می‌شود. بدین‌طریق جناب باوئر آشکارا می‌گوید که هرچیز منشاء و توضیح خود را در این «خودآگاهی» نامتناهی دارا است، یعنی در آن اساس هستی خود را می‌یابد. هنریخ، کمک!

جناب باوئر ادامه می‌دهد:

«قدرت مناسبات یگانگی جوهر در انگیزه‌اش نهفته است که ما را به مفهوم و ایده‌ی خودآگاهی رهنمون می‌شود.»

هگل می‌گوید:

«بدین وجه مفهوم (تصور) حقیقت جوهر است.»، «گذار از مناسبات جوهریت از طریق ضرورت قائم به ذات آن صورت می‌گیرد، و فقط شامل آن است که مفهوم همانا حقیقت جوهر است.»، «ایده همانا مفهوم مناسب است.»، «مفهومی که به هستی وارسته دست یافته، چیزی جز من‌ناب (ego)، یا خودآگاهی ناب نیست.»

(علم منطق، آثار هگل، چاپ دوم، ج ۵، صص ۶، ۱۱۳۹، ۲۲۹)

هنریخ، کمک!

به‌منتهی درج مضحک به‌نظر می‌رسد هنگامی که جناب باوئر در روزنامه‌ی «لیتراتور - تسایتونگ» خود می‌گوید:

«اشترائوس دچار شوربختی شد، زیرا قادر نبود انتقاد از سیستم هگل را کامل کند، علیرغم اینکه توسط انتقاد ناقص خود، ضرورت تکمیل آن را مسجل نمود.»، «والخ ۶۱

این همانا انتقاد جامع از سیستم هگل نبود که خود جناب باوثر می‌اندیشید در «انتقاد از انجیل نویسان» خود به دست داده، بلکه حداکثر تکمیل سیستم هگل، و حداقل کاربرد آن بر الهیات بود. جناب باوثر، نقد خود (انتقاد از انجیل نویسان، پیشگفتار، ص ۲۱) را به مثابه‌ی «آخرین برآمد سیستمی معین» که سیستم دیگری جز سیستم هگل نیست، توصیف می‌کند.

جر و بحث میان اشتراوس و باوثر بر سر جوهر و خودآگاهی، جر و بحثی در محدوده‌ی تعقل شهودی هگلی است. در نزد هگل، سه عامل (سه أسطفس) وجود دارد، جوهر اسپینوزا، خودآگاهی فیخته، و وحدت ضرورتاً آنتاگونیستی (آشتی‌ناپذیر) هگلی ایندو [یعنی] روح مطلق. عامل نخست، طبیعت متافیزیکی مستور شده است که از انسان جداگشته، دومین، روح متافیزیکی مستور شده است که از طبیعت مجزا شده؛ و سومین، وحدت متافیزیکی مستور شده‌ی این دو، انسان واقعی و انواع انسان واقعی است.

اشتراوس در محدوده‌ی حیطه‌ی الهیات، هگل را از نقطه‌نظر اسپینوزا توضیح می‌دهد، و باوثر او را از نقطه‌نظر فیخته، و هردو را کاملاً پیگیرانه. آنان هردو، هگل را تا جایی مورد انتقاد قرار داده‌اند که نزد او هریک از دو عامل بوسیله دیگری تحریف شده است، درحالیکه از طرف دیگر هریک از این عوالم را تا یک جانبگی اش و بدین‌طریق تا تکامل مناسب آن بسط می‌دهند. - بنابراین هردوی آنان در انتقاد خود به فراسوی هگل می‌روند، معیذاً هردو نیز در محدوده‌ی تعقل شهودی او باقی می‌مانند و هریک تنها یک جنبه‌ی

سیستم او را عرضه می‌دارد. فویرباخ که از طریق حل و فصل روح مطلق متافیزیکی به «انسان واقعی براساس طبیعت» هگل را از نقطه نظر هگل کامل نمود و مورد انتقاد قرار داد، نخستین کسی بود که انتقاد از مذهب را بشبوه‌ای بی نظیر و استادانه با ترسیم ویژگی‌های اساسی انتقاد از تعقل شهودی هگل و بدین طریق کل متافیزیک کامل نمود.

در واقع، در نزد جناب باوئر، دیگر نه روح القدس، بلکه به هر تقدیر، خودآگاهی نامتناهی است که نوشتارهای انجیل نویسان را دیکته می‌کند.

دیگر نباید این واقعیت که برداشت صحیح از تاریخ ایضاً دارای اساس فلسفی‌اش، یعنی، فلسفه‌ی خودآگاهی نیز می‌باشد را پنهان داشت.

(برونو بوئر، انتقاد از انجیل نویسان، پیشگفتار، ص ۱۵)

این فلسفه‌ی جناب باوئر، فلسفه‌ی خودآگاهی، نظیر نتایجی که وی توسط انتقاد از الهیات به دست آورد، می‌بایست به وسیله‌ی قطعانی از «مسیحیت مکشوف شده»، آخرین اثر او درباره‌ی فلسفه‌ی مذهب، مشخص شود.

وی با صحبت از ماتریالیست‌های فرانسوی می‌گوید:

«هنگامی که حقیقت ماتریالیسم، فلسفه‌ی خودآگاهی مکشوف گشت و خودآگاهی به مثابه‌ی کائنات، به مثابه‌ی حل معمای جوهر اسپینوزا و به مثابه‌ی علت به ذات^۱ ... شناخته شد... چه منظوری از روح و خودآگاهی عاید می‌شود؟ گویی خودآگاهی با

ایجاب جهان، وجه تمایزی را ایجاب نمی‌کند، و خود را در کل آنچه به وجود می‌آورد، نمی‌آفریند، زیرا مجدداً به تفاوت آنچه از خود به وجود می‌آورد پایان می‌دهد، زیرا در نتیجه، در زایش و حرکت فقط خود اوست. گویی خودآگاهی در این حرکت که خود اوست، فاقد منظور خود و دارا بودن خود است؛

(مسیحیت مکشوف‌شده، ص ۱۱۳)

«ماتریالیست‌های فرانسوی در واقع حرکت خودآگاهی را به مثابه‌ی حرکت وجود و ماده جهانشمول تصور می‌کردند، معیناً هنوز نمی‌خواستند ببینند که حرکت کائنات برای خود واقعی می‌شود و فقط به مثابه‌ی حرکت خودآگاهی با خود به وحدت نایل می‌گردد.»

(همان مأخذ، صص [۱۱۴] ۱۱۵).

هینریخ، کمکا!

نخستین قطعه به زبان ساده به این معنی است که:

حقیقت ماتریالیسم، نقیض ماتریالیسم، یعنی، ایده‌آلیسم مطلق، منحصر به فرد و تمام‌عیار است. خودآگاهی، روح، کائنات است. خارج از او هیچ چیز وجود ندارد. «خودآگاهی»، «روح»، خالق توانای جهان، آسمان و زمین است. جهان نجلی حیات خودآگاهی است که می‌بایست از خود بیگانه شود و شکل یک اسیر را به خود بگیرد، معیناً تفاوت میان جهان و خودآگاهی فقط تفاوتی صوری است. خودآگاهی هیچ چیز واقعی را از خود متمایز نمی‌سازد. بهتر بگوئیم، جهان فقط وجه تمایزی متافیزیکی، شیخ و خیال دماغ اثیری آن و نتیجه‌ی موهومی این یک است. بدین طریق خودآگاهی از نو به نمود که برای لحظه‌ای پذیرفت چیزی خارج از او وجود ندارد، خاتمه

می دهد و در آنچه به وجود آورد، هیچ گونه چیزی واقعی، یعنی، هیچ گونه چیزی که در واقعیت از آن متمایز است را نمی شناسد. مع الوصف، خودآگاهی با این حرکت، نخست خود را برای ایده آلیست مطلق، به مثابه ی مطلق می آفریند، و برای اینکه ایده آلیست مطلق باشد، به ناچار می بایست علی الدوام در روند کاذبانه ای که نخست، جهان خارج از خود را به نمود و خیال بافی صرف دماغ خویش تحویل می کند شرکت جوید، و سپس اعلام نماید که این خیالپردازی آنچه واقعاً است، یعنی، وهم و خیالی صرف می باشد، نا اینکه سرانجام قادر به اعلان هستی یگانه و منحصر به فرد خود گردد که دیگر حتی با شکل و ظاهر جهان خارجی خلط نمی شود.

دومین قطعه به زبان ساده به این معنی است که: ماتریالیست های فرانسوی بالطبع حرکات ماده را به مثابه ی حرکاتی که متضمن روح است، متصور می شدند، مع هذا آنان هنوز قادر نبودند مشاهده کنند که آنها نه حرکاتی مادی، بلکه ایده آل، حرکات خودآگاهی، و از اینرو حرکات محض اندیشه اند. ایشان هنوز قادر نبودند مشاهده کنند که حرکات واقعی کائنات فقط به مثابه ی حرکات ایده آل خودآگاهی وارسته و آزاد شده از ماده، یعنی، از واقعیت؛ حقیقی و واقعی می شوند؛ به بیان دیگر، اینکه فقط در نمود حرکتی مادی سوای حرکت دماغی وجود دارند.

هینریخ، کمک!

این نظریه ی شهودی آفرینش تریباً کلمه به کلمه در نزد هگل

وجود دارد، و آن را می‌توان در نخستین اثر وی، فنومنولوژی، یافت. «بیگانگی خودآگاهی، خود شیء شدگی را بنیاد می‌نهد... در این بیگانگی، خودآگاهی خود را به‌مثابه‌ی شیء می‌آفریند. یا شیء را به‌مثابه‌ی خود خلق می‌کند. از طرف دیگر، مرحله دیگری در فرآیند وجود دارد که درست به‌همان اندازه این بیگانگی و شبیث را از میان می‌برد و آنها را از نو در خود بدست می‌آورد... این همانا حرکت خودآگاهی است.»

(هگل، فنومنولوژی، صص ۷۵-۵۷۴)

«خودآگاهی واجد مضمونی است که آن را از خود متمایز می‌سازد... این مضمون خود در وجه تمایزش، «من‌ناب» (EGO) است، زیرا حرکتی است که جایگزین خود می‌شود... اگر به‌طور دقیق گفته شود، این مضمون چیزی جز همان حرکتی که هم‌اکنون از آن صحبت شد، نیست، زیرا مضمون، روحی است که حدود کل وجود خاص خود را پشت‌سر می‌گذارد، و این عمل را بالفعل به‌مثابه‌ی روح انجام دهد.» (همان مأخذ، صص [۵۸۲-۸۳].)

فویرباخ با اشاره به این نظریه‌ی آفرینش هگل اشعار می‌دارد:

«ماده، از خودبیگانگی روح است. به‌این سبب ماده خود روح و عقل را فراچنگ می‌آورد - اما در عین حال همچون نبستی و جودی غیرواقعی فرض می‌شود، زیرا هستی خود را از این بیگانگی می‌آفریند، یعنی، هستی که گریبان خود را از ماده و حیثیات خلاص می‌کند، و جودی در کمال خود و به‌شکل و قالب حقیقی خود اعلام می‌شود. بنابراین، طبیعی مادی و حسی آن چیزی است که در اینجا نیز می‌بایست نقی شود، همانطور که طبیعت توسط گناه نخستین در الهیات ملوث

می‌شود.

(فلسفه آینده، ص ۳۵)

باین ترتیب جناب باوئر، در عین حال که ماتریالیسم را از اینکه هنوز الهیات نقادانه، الهیات عقلی و تعقل شهودی هگلی مورد ملامت قرار می‌دهد، از آن علیه الهیات غیرنقادانه به دفاع برمی‌خیزد. هینریخ، کمک!

جناب باوئر که در کلیه‌ی زمینه‌ها، موضع خود را نسبت به جوهر و فلسفه‌ی خودآگاهی‌اش یا روح، کامل کرده است، بنابراین می‌بایست در کلیه‌ی زمینه‌ها فقط با ساخته‌های ذهنی خود سروکار داشته باشد. نقد در دست جناب باوئر ابزاری است برای پالایش به‌نمود صرف و اندیشه‌ی محض کلیه‌ی چیزهایی که هستی مادی منتهای خارج از خودآگاهی نامتناهی را تأیید و تصریح می‌کند. آنچه او در جوهر با آن می‌سنیزد، نه توهمی متافیزیکی، بلکه ماهیت دنیوی - طبیعی، هم طبیعی که خارج از انسان وجود دارد و هم طبیعت انسان، می‌باشد. بنابراین عدم تصور جوهر در هرزمینه‌ای - او کماکان از این زبان استفاده می‌کند - برای او به معنی عدم شناخت هر موجودی جدا از اندیشه، هر قدرت انسان واقعی جدا از عقل، هر انفعالی جدا از هر فعلی، هر تأثیر اغیار جدا از عمل خود شخص، هر احساس و اراده‌ای جدا از دانستن، هر قلبی جدا از سر، هر قائم به ذاتی (ابژه‌ای) جدا از ذات (سوژه)، هر براتیکی جدا از تئوری، هر انسانی جدا از نقد، هر اجتماعی واقعی جدا از کلیتی انتزاعی، و هر تئوری جدا از من

1. Feurbach, Grundsätze der philosophie der zukunft-

نگاه کنید به: ترجمه‌ی فارسی، احکام اساسی فلسفه‌ی آینده - تهران ۱۳۶۱ -

است. به این جهت باوثر هنگامیکه به مربوط ساختن خود با خودآگاهی نامتناهی و روح ادامه می‌دهد، یعنی، این مخلوقات خود را با خالق آنها جایگزین می‌سازد، پیگیرانه عمل می‌کند. او به همان اندازه‌ای در ردّ توده‌ی خود رأی و ماده پیگیر است که در ردّ بقیه‌ی جهان که عنودانه اصرار می‌ورزد، چیزی جدا از آنچه او، جناب باوثر آفریده است، می‌باشد. و بدینسان امیدوار است که:

آن زمان که کلیه‌ی ابدان از میان روند،
چندان دور نیست!

او سبزه‌جویی خاصّ خود که تا به حال از اینکه قادر به تسلط «بر چیزی از این دنیای دست و پاگیر» باشد، به دور بوده را نیز پیگیرانه به مثابه‌ی نارضایتی شخصی از این جهان و ناخشنودی انتقاد خود از تکامل بشریت را به مثابه‌ی ناخشنودی توده - مآب بشریت علیه انتقاد او، علیه روح، علیه جناب باوثر و اصحابش تعبیر می‌کند.

جناب باوثر از همان آغاز، الهیات دان بود، اما نه الهیات دانسی معمولی، او الهیات دان نقادانه یا نقاد الهیات دان بود. مع الوصف، در حالیکه نماینده‌گان افراطی اصیل آئینی هگلی قدیمی کلیه‌ی لاطایلات مذهبی و الهیاتی را به شکلی شهودی بیان می‌نماید، او با اصرار و ابرام، نقد را حیطه‌ی شخصی خود اعلام می‌دارد. او در آن زمان، انتقاد اشتراکوس را نقد انسانی نامید و آشکارا از حق نقد الهی در مغایرت با آن، به دفاع برخاست. او بعداً اعتماد به نفس سترگ با

۱. ی. و. گوته، تراژدی فائوست، قسمت اول، صحنه‌ی سوم (اطاق مطالعه‌ی فائوست) - دت.

خودآگاهی، که هسته‌ی مستور این الوهیت بود را از پوسته‌ی مذهبی‌اش جدا نمود و آن را به مثابه‌ی وجودی مستقل، قائم به ذات و خود بود به دست آورد و تحت علامت تجاری «خودآگاهی نامتناهی» آن را به مرتبه‌ی ارکان نقد ارتقاء داد. آنگاه در حرکت خاص خود به حرکتی که «فلسفه‌ی خودآگاهی» به مثابه‌ی برآمد مطلق حیات توصیف می‌کند، دست یافت. او از نو «وجه تمایز» میان «محصول»، خودآگاهی، و تولیدکننده، خود را، از میان می‌برد و اذعان می‌کند که خودآگاهی نامتناهی در حرکت‌اش، فقط خود او بوده است، و اینکه بنابراین حرکت کائنات تنها در حرکت ذاتی ابدی‌آل او، حقیقی و واقعی می‌شود.

نقد الهی در بازگشت به خود، به نحوی معقولانه، آگاهانه و نقادانه، احیاء می‌گردد؛ وجود فی نفسه، به وجودی بالقوه و بالفعل تبدیل می‌شود و فقط در پایان، آغاز به سامان رسیده، تحقق یافته و مکشوف شده، صورت وقوع می‌یابد. نقد الهی، آنگونه که از نقد انسانی مجزا است خود را به مثابه‌ی نقد، نقد محض و نقد نقادانه آشکار می‌سازد. مدح عهد عتیق و مدح عهد جدید جای خود را به مدح آثار قدیمه و جدیدی جناب باوئر می‌دهد. آنتی تز الهیاتی خدا و انسان، روح و جسم، نامتناهی و متناهی به آنتی تز نقادانه - الهیاتی روح، نقد یا جناب باوئر و ماده‌ی توده، با جهان دنیوی تحویل می‌شود. آنتی تز الهیاتی ایمان و عقل در آنتی تز نقادانه - الهیاتی عقل سلیم و تفکر محض نقادانه حل می‌شود. «مجله‌ی الهیات شهودی» به روزنامه‌ی «لیبراتور - ساسپننگ» نقادانه مبدل می‌شود. ناجی مذهبی جهان

سرانجام در ناجی نفاذانه‌ی جهان، جناب باوثر، به واقعیتی تبدیل می‌شود.

واپسین مرحله در تکامل جناب باوثر، نه مرحله‌ای غیرمتعارف، بلکه بازگشت تکامل او در خود از بیگانگی اش می‌باشد. طبعاً، نقطه‌ای که در آن نقد الهی خود را بیگانه می‌سازد و از خود بیرون می‌شود با نقطه‌ای که در آن قسماً برای خود غیرحقیقی می‌شود و چیزی انسانی می‌آفریند، منطبق می‌گردد.

نقد مطلق با بازگشت به نقطه‌ی عزیمت خود به دور شهودی و در نتیجه به مشغله‌ی حیاتی خاص خود پایان می‌بخشد. حرکت بعدی او چرخش محض و متعال در درون خود، و بیشتر از هر محرکی با سرشتی خلئی و از اینرو عاری از هرگونه تحرک بیشتری برای بوده است.

فصل ۷

مکاتبات نقد نقادانه

کجا جز در آغوش خانواده
می توان کسینور بود؟^۱

۱- توده‌ی نقادانه

نقد نقادانه در هستی مطلق خود، به مثابه‌ی جناب برونو، خیل بشریت، کل بشریتی که نقادانه نیست را نفیض و موضوع ماهوی خود اعلان می‌دارد؛ همانا ماهوی، زیرا توده به خاطر جلال عظمای خداوند، جلال نقد و روح وجود دارد؛ همانا موضوع او، زیرا فقط ماده است که نقد نقادانه بدان می‌پردازد. نقد نقادانه مناسبات خود با توده را به منزله‌ی مناسبات جهان - تاریخی عصر حاضر اعلام داشته است.

معهدا هیچ‌گونه تقابل جهان - تاریخی به وسیله‌ی این اظهار مبنی

۱. اقتباس از کمندی تک‌پرده‌ای لوسیل، صحنه‌ی چهارم، هن.

براینکه فرد در ضدّیت با کل جهان است، شکل نمی‌گیرد. نمی‌توان تصوّر کرد که فرد خار راه جهان است، زیرا فرد به حد کافی ناشی است تا همه جا سکندری رود. اما در نتیجه‌ی تقابل جهان - تاریخی، برای من کافی نیست، جهان را مخالف ماهوی خود اعلام نمایم؛ جهان به نوبه‌ی خود می‌بایست مرا مخالف ماهوی خود اعلام دارد، و می‌بایست با من این چنین رفتار کند و مرا این چنین بشناسد. نقد نقادانه خود را از این شناخت توسط مکانبات خود مطمئن سازد، و آن را در مقابل جهان برای گواهی بر نقش ناجی نقد و نیز خصومت عمومی جهان نسبت به انجیل نقادانه فرا می‌خواند. نقد نقادانه به مثابه‌ی موضوع جهان، موضوع خاص خود است. مکانبات قصد دارد تا آن را بدین مثابه، بعنوان توجه و علاقه عصر کنونی جهان بنمایاند.

نقد نقادانه در دیدگان خود سوژه^۱ مطلق است. سوژه‌ی مطلق خواهان کیشی است، و این کیش خواستار افراد مؤمن دیگری است. بنابراین خانواده‌ی مقدّس شارلوتن بورگ از گزارشگران خود کیش مناسب را دریافت می‌دارد. گزارشگران باو می‌گویند آن کدام است و رقیبش، توده، کدامین نیست.

معهدا نقد بدینسان با داشتن عقیده خود درباره‌ی خویش که آن را به مثابه‌ی عقیده جهان می‌نمایاند و با تصور وجود خود که به واقعیت تغییر یافته، به ناپیگیری نگونسار می‌شود. در محدوده‌ی خود نقد،

نوعی توده شکل می‌گیرد، توده‌ای نقادانه که عملکرد ساده‌ی او به‌طور خستگی قابل اغماض است. نقد نقادانه که در جهان فاسد و گناه‌آلود، خود را آسوده احساس نمی‌کند، می‌بایست دنیایی پرمعصیت در منزل خود برپا سازد.

خط سیر گزارشگر نقد نقادانه، عضو توده‌ی نقادانه، مسیری امیدبخش نیست، بلکه خوارآگین و نقادانه است. نقد نقادانه، خداوندگاری روحانی، اراده‌ای محض و فعل تام، *Actus Purus* است، که تحمل هیچ‌گونه تأثیری از خارج راندارد. بنابراین گزارشگر تنها در ظاهر می‌تواند عامل باشد، فقط به‌نظر می‌رسد می‌تواند نسبت به نقد نقادانه مستقلانه رفتار کند، تنها می‌تواند به‌حسب ظاهر چیزی جدید از خود برای او به‌خاطر برقراری تماس بخواهد. در واقعیت امر، او حاصل خود نقد نقادانه، ادراک آن از صدای خود است که برای لحظه‌ای ابژکتیف و خود بوده، شده است.

این علتی است که چرا گزارشگران فوراً موفق به بیان [این نکته] نمی‌شوند که نقد نقادانه آنچه در همان لحظه به‌خاطر نمود و ظاهر بد و القاء می‌شود را خود می‌داند، پی می‌برد، می‌فهمد، درک و تجربه می‌کند. ۶۲ بدین سبب است که فی‌المثل «تسرلدر» این ابضاحات را بکار می‌برد: «آیا آن را درک می‌کنید؟ می‌دانید. برای دومین و سومین بار می‌دانید. شاید به‌قدر کافی شنیده باشید که خودتان قادر به دیدن باشید.»

همین‌طور هم گزارشگر پرسلاو، «فلایشمن» می‌گوید: «اما واقعیت» و الخ؛ «به‌همان اندازه‌ای برایتان معماست که برای من.» یا

گزارشگر زوربخ، «هیرتسل»: «شاید خودتان متوجه شوید.» گزارشگر نقادانه برای درک نقد نقادانه دارای آنچنان احترام و توقیر مشتاقانه‌ای است که ادراک راحتی به جایی که در آنجا مطلقاً چیزی برای درک کردن نیست، نسبت می‌دهد.

به عنوان مثال، فلاشمن می‌گوید:

«کاملاً (!) مرادک خواهید نمود (!) هنگامی که خدمتان عرض می‌کنم که در خارج از منزل به ندرت می‌توان به کشیشان جوان کاتولیک با آن قباها و شل‌های سیاه بلندشان، برخورد.»

در واقع گزارشگران در مخالفت خود می‌شنوند که نقد نقادانه، اشعار می‌دارد، پاسخ می‌گوید، بانگ برمی‌آورد و مورد سُخریه قرار می‌دهد!

فی‌المثل، «تسرلدر»، می‌گوید: «اما - به قول شما. خوب دیگر، ببینید.» و «فلاشمن»: «بلی، می‌دانم چه می‌گوئید - فقط منظورم این بود که ...» و «هیرتسل»: «برازنده‌اتان است، تعجب می‌کنید!» و گزارشگری اهل نوبینگن: «به بنده نخندید!»

بنابراین گزارشگران نیز خود را تصریح می‌کنند تو گویی واقعیاتی را به نقد نقادانه القاء می‌کنند و از او تعبیری لاهوتی انتظار دارند، با سهل است به خاطر تکرار چیزهایی که نقد از مدتها قبل می‌دانسته پوزش می‌طلبند.

منباب مثل، «تسرلدر» می‌گوید:

«گزارشگر شما فقط می‌تواند تصویر و توصیفی از حقایق به دست دهد. روحی که به این چیزها حیات می‌بخشد طبعاً نمی‌تواند برای شما ناشناخته باشد» یا ایضاً: «حال یقیناً خودتان به نتیجه می‌رسید.»

و «هیرنسل» می‌گوید:

«به‌خود اجازه نمی‌دهم شما را با احکام شهودی مبنی بر اینکه
هزاره‌پنشی از ضد و نقیض خود ناشی می‌شود. سرگرم کنم.»
هرازگاهی نیز تجارب گزارشگران صرفاً تحقق و تأیید و خشنودی

نقد است. منیاب مثال، «فلایشمن» می‌گوید:
«پیشگویی نان درست از آب درآمد.»

و «سرلدر»:

«گرایش‌هایی که برایشان وصف نمودم، آنگونه که در سوئیس
میدان وسیع‌تری کسب کرده، از اینکه فاجعه‌آمیز باشد به کلی
دور است؛ [این گرایش‌ها] بسیار به موقع و موفقیت‌آمیز بوده‌اند،
و فکری که غالباً از پیش بیان می‌نمودید را تأیید می‌کنند.»
نقد نقادانه هرازگاهی خود را ملزم می‌بیند تفضلی که با مشارکت
او در مکاتبه مضمراست را تصریح کند و این تفضل را به وسیله‌ی این
واقعیت برانگیزاند که گزارشگر به‌طور موفقیت‌آمیز وظایفی چند را
به‌انجام رسانده است. بدین‌وجه جناب برونو به گزارشگر اهل
نویسنگی می‌نویسد:

«از جانب من واقعاً نامعقولانه است به مرقومه‌تان پاسخ گویم. -
از طرف دیگر، شما بار دیگر چنان تلویح ماهرانه‌ای نموده‌اید که
نمی‌توانم توضیحی که تقاضا کرده بودید را رد کنم، ۶۳»

از ولایات نامه‌هایی به نقد نقادانه نوشته شده؛ نه ولایت به مفهوم
سیاسی، که همانطور که می‌دانیم، در هیچ‌کجای آلمان وجود ندارد،
بلکه از ولایت نقادانه که برلن کُرسی آن است، برلن، همانا مقر

پاتریارکال^۱ و خانواده‌ی نقادانه‌ی مقدّس است، در حالیکه ولایت جایی است که توده‌ی نقادانه در آنجا سکنی دارد. ولایتی‌های نقادانه جرأت جلب توجه مرجع عالی نقادانه را بدون کرنش و عذرخواهی، ندارند.

بدینسان، زیدی به‌طور ناشناس به‌جناب ادگار که عضوی از خانواده‌ی مقدّس و ایضاً شخصیتی برجسته است، می‌نویسد:

«حضرت آقا، رجاء واثق دارد [انشاء] این سطور را به‌این دلیل که اشخاص جوان مایلند در مجاهدت مشترک سهیم شوند، عفو می‌فرمائید (تفاوت سنی ما پیش از دو سال نیست).»

هم ریش جناب ادگار ضمناً خود را به‌مثابه‌ی ماهیت فلسفه معاصر توصیف می‌کند. آیا این در طبیعت اشیاء نیست که نقد بایست با ماهیت فلسفه منطبق شود؟ اگر هم ریش جناب ادگار تصریح کند که او قبلاً دندانش را از دست داده، این فقط استعاره‌ای است برای ماهیت نمثیلی او، این «ماهیت فلسفه‌ی معاصر»، که «از فویرباخ آموخته شده می‌بایست از نظر ابژکتیف، فاکتور تعلیم و تربیت را مقرر دارد.» ماهیت فلسفه معاصر بیدرنگ نمونه‌ای از تعلیم و تربیت و نظرات خود را با مطمئن ساختن جناب ادگار به‌دست می‌دهد مبنی بر اینکه دید کاملی از داستان کوتاه او گرفته است.

«زنده‌باد اصول قاطعانه.» «Es leben feste Grundsätze» و در عین حال آشکارا اذعان می‌کند که نقطه‌نظر جناب ادگار به‌هیچ‌وجه برایش روشن نیست، و سرانجام اطمینان مربوط به‌دید کامل را با این

سؤال از اعتبار می اندازد: «با اینکه شما را به کلی بد فهمیده ام؟» بعد از این نمونه اینرا می توان عادی یافت که ماهیت فلسفه‌ی معاصر، با اشاره به توده، می بایست بگوید:

«حداقل، زمانی می بایست رضایت دهیم گروهی جادویی که عقل متعارفی انسان را از دستیابی به سیل بیکران اندیشه باز می دارد را بگشائیم.»

برای اینکه دید جامعی از توده‌ی نقادانه بدست آورد، می بایست مکاتبات جناب هیرنسل از زوربخ را بخوانیم. (دفتر پنجم) این موجود فلک زده، انبوه عبارات نقد را با سرسپردگی واقعاً رقت انگیز و تیروی در خور ستایشی برای یادآوری، به خاطر می سپارد، و عبارات مورد علاقه‌ی جناب برونو درباره‌ی پیکارهایی که بدانها دست بازیده و مصاف‌هایی که طرح ریخته و هدایت نموده را از دیده فرو نمی گذارد. معیناً جناب هیرنسل مشغله‌اش به مثابه‌ی توده‌ی نقادانه را به ویژه با جوش و خروش علیه توده‌ی دنیوی و برخورد آن به نقد نقادانه، اعمال می کند.

او از توده که خواهان نقشی در تاریخ است، از «توده‌ی محض» از «نقد محض»، از «کمال این تضاد»، «تضادی که از هر تضادی که تاریخ فراهم آورده ناب‌تر است»، «از وجودی ناراضی»، از «جدل کامل، بدخلتی، یأس، سنگدلی، جبین، خشم و تلخی توده نسبت به نقد»، از «توده‌ای که فقط وجود دارد تا با مقاومت خود نقد را سریع‌الانتقال‌تر و هشیارتر سازد»، سخن می گوید. او از «آفرینش از منتهی الیه طرف مقابل»، از اینکه چگونه نقد قرانر از نفرت و احساسات دنیوی و غیر

آن می‌رود، سخن می‌گوید. کل خدمت جناب هیرتسل به روزنامه‌ی «لیتراتور - تسایتونگ» محدود به این کثرت انبوه عبارات نقادانه می‌شود. او در حالیکه توده را به خاطر اینکه با «منش»، «حسن نیت»، «عبارت»، «اعتقاد»، و هکذای صرف خشنود است، سرزنش می‌کند، خود به عنوان عضوی از توده‌ی نقادانه، با عبارات، اصطلاحات «منش نقادانه»، «اعتقاد نقادانه»، «حسن نیت نقادانه‌ی» خود راضی است و «برآمد، عمل، مبارزه» و «اعمال» را به جناب برونو و انصارش وامی‌گذارد.

برغم تصویر دهشتناک تنش میان جهان دنیوی و «نقد نقادانه» که اعضا، «توده‌ی نقادانه» برای لا کتاب‌ها ترسیم می‌کنند، حداقل، حتی واقعیت امر | یعنی | هستی واقعی این تنش جهان - تاریخی، بیان نمی‌شود. نکرار مهربسانانه و غیرنفسادانه‌ی «تخیلات» و «خودنمایی‌های» نقد توسط گزارشگر آن فقط مبین آنست که نصب‌العین ارباب، نصب‌العین نوکر نیز می‌باشد. صحیح است که یکی از گزارشگران^۱ نقادانه کوششی در جهت برهانی می‌کند که برواقعیت بنا شده است. او به خانواده‌ی مقدّس می‌نویسد: «التفات می‌فرمائید که روزنامه‌ی لیتراتور - تسایتونگ، به هدف خود می‌رسد، یعنی با هیچ گونه تصدیقی مواجه نمی‌شود. فقط اگر در اتحاد با بی‌فکری عمومی سنجیده می‌شود، اگر با تبختر در جلوی آن با

۱. اشاره است به گزارش میرزانویس گمتامی که در روزنامه‌ی «آلگماینه» - لیتراتور - تسایتونگ، دفتر چهارم، مه ۱۸۴۴، دربخش «مکاتبه از شهرستان» درج شده بود. - هت.

عبارات هرطمطراق مبتذل کل ارکستر بینی چری مقولات متداول، شلنگ نخته برداشته می‌شد، می‌توانست مورد تصدیق قرار گیرد.»

عبارات هرطمطراق مبتذل کل ارکستر بینی چری مقولات متداول! بدبهی است که گزارشگر نقادانه نهایت سعی خود را مبذول می‌دارد تا به عبارات مبتذل غیر - متداول برسد. معهداً تاویل او از این واقعیت که لبراتور - تسابتونگ مورد تصدیق قرار نمی‌گیرد، می‌بایست به عنوان مذّاحی صرف رد شود. این واقعیت با اظهار اینکه نقد نقادانه در اتحاد یا خیل عظیم، و دقیق‌تر، باخیل عظیم میرزانویسان که با هیچ‌گونه تصدیقی مواجه نمی‌شوند، معکوساً بهتر می‌تواند توضیح داده شود.

بنابراین برای گزارشگر نقادانه کافی نیست تا عبارات مبتذل نقادانه را به مثابه‌ی «نیایش» به خانواده مقدس و ایضاً به توده به عنوان «لعنت» خطاب کند. برای نشان دادن تنش واقعی بیان توده و نقد به گزارشگران توده - مآب غیرنقادانه، نمایندگان واقعی برای نقد نقادانه، نیاز است.

این علنی است که چرا نقد نقادانه مکانی را هم به توده‌ی غیر نقادانه اختصاص می‌دهد. نقد نقادانه نمایندگانی بی‌طرف از توده‌ی غیرنقادانه که با او مکاتبه می‌کنند، می‌سازد [و] ضدیت با خود، [یعنی] نقد را به مثابه‌ی [امری] مهم و مطلق می‌پذیرد، و ندای رعب‌انگیزی برای خلاصی از این ضدیت سر می‌دهد.

۲- توده‌ی غیر - نقادانه» و «نقد نقادانه»

الف) «توده‌ی متحجر» و «توده‌ی ناراضی»

فساوت قلب، خود غرضی و عناد، و عدم ایمان «توده»، دارای نماینده‌ی نسبتاً با اراده‌ای است. این نماینده به‌الاخص از «آموزش فلسفی هگلی محفل رنگین برلن»^{۶۴} سخن می‌گوید. او می‌گوید، «یگانه پیشرفت واقعی که می‌توان نمود، در قبول و پذیرش واقعیت است. اما ما از شما می‌آموزیم که شناخت ما نه شناخت واقعی بلکه چیزی غیر واقعی بود.»

وی «علوم طبیعی» را اساس فلسفه می‌خواند.

«طبیعت پژوه خوب، نسبت به فیلسوف در همان رابطه‌ای قرار می‌گیرد که فیلسوف نسبت به الهیات‌دان.»

از این گذشته، وی درباره‌ی «محفل رنگین برلن»، بدین شرح اظهار نظر می‌کند.

«نصورتی نمی‌کنم کوشش به‌منظور توضیح وضع این اشخاص با این اظهارکه، علیرغم اینکه آنان از میان پروسه‌ی پوست‌اندازی روحانی گذر کرده‌اند، غلّوآمیز باشد، ایشان در مجموع هنوز گریبان خود را از پوسته‌ی قدیمی خود خلاص نکرده‌اند تا قادر به جذب عناصر نوسازی و بازسازی شوند.» ما می‌بایست کماکان این دانش (طبیعی - علمی و صنعتی) را بیاموزیم. «شناخت جهان و انسان، که بیش از همه بدان نیازمندیم، نمی‌تواند تنها از طریق تیزبینی تفکر بدست آید؛ کلیه‌ی حواس می‌بایست تشریک مساعی کنند و کلیه توانایی‌های انسان می‌بایست به‌مثابه ابزارهای ضروری بکار گرفته شوند، وگرنه تعمق و شناخت همواره ناقص باقی می‌ماند - و به‌مرگ اخلاقی منجر می‌شود.»

معهدا، ابن گزارشگر، فرصی که به نقد نقادانه تحویل می‌دهد را خوشکام می‌سازد، کاری می‌کند تا کلمات باوثر کاربرد صحیح خود را بیابند. او «افکار باوثر را تعقیب می‌کند»، می‌پذیرد که «باوثر حقیقت را گفته است، و در پایان چنین می‌نماید که نه علیه خود نقد، بل علیه «محفل رنگین برلن» که از آن متفاوت است، جر و بحث می‌کند.

نقد نقادانه که خود را کتک خورده احساس می‌کند، و به علاوه، باندازه‌ی خادم سال‌دیده‌ی امورات مذهبی حساس است، توسط این توقیرات و نیمچه احترامات گول نمی‌خورد. او پاسخ می‌گوید.

«هرآینه طرف مقابلی که در آغاز مکتوبتان برای رقیب خود توصیف کردید را در نظر بگیرید، به خطا رفته‌اید. بهتر است بپذیرید. (والساعه حمله خردکننده‌ی تکفیر از پس آن می‌آید) شما رقیب خود نقد هستید!»

فلک‌زده‌ی سینوا! آدم توده! رقیب خودنقد! اما تا جایی که به مضمون این جر و بحث توده مآبانه خلقی مربوط می‌شود، نقد نقادانه احترام خویش را برای برخوردار نقادانه‌اش به علوم طبیعی و صنعت اعلام می‌دارد.

«تمامی حرمت و اکرام نثار علوم طبیعی! کلیه‌ی توقیرات و احترام نثار جیمزوات» (چرخشی واقعاً کریمانه)، «و مطلقاً هیچ‌گونه احترامی برای آن میلیون‌هایی که منسوبان او را ساخته و پرداخته‌اند.»

تمامی توقیرات نثار احترام نقد نقادانه! در همان مرقومه‌ای که نقد نقادانه در آن «محفل رنگین برلن» یاد شده را با آثار مستین و کاملی به سهولت از سرباز کردنی سرزنش می‌کرد، بدون اینکه آنها را مطالعه

کرده باشد و اثری را به اتمام رساند هنگامیکه صرفاً اظهار می‌شد دورا
 نستانز و هکذا، است - در همان مرقومه، خود نقد کل علوم طبیعی و
 صنعت را با صرف اظهار احترام خود نسبت بدانها از سر باز می‌کند.
 بندی که نقد به اعلامیه‌ی احترام خود برای علوم طبیعی می‌افزاید،
 انسان را به یاد نخستین ناسزای سلحشور مغفور مآب، کروگ krug
 علیه‌ی فلسفه طبیعی می‌اندازد.

«طبیعت پگانه و افعیت نیست بلکه ما آن را در فرآورده‌های
 خاصی اش می‌خوریم و می‌آشامیم.»

نقد نقادانه تا این اندازه درباره‌ی فرآورده‌های خاص طبیعت که «ما
 آنها را می‌خوریم و می‌آشامیم» می‌داند. احترامات فائده نثار علوم
 طبیعی نقد نقادانه!

نقد در مقابله تفاضای آزارنده‌ی دست و پاگیر مطالعه‌ی «طبیعت»
 و «صنعت» با شگفتی و استعجاب پلبغانه‌ی بامزه‌ی بی‌چون و جرای
 ذیل راسخ و استوار است:

«پاه (!) تصور می‌کنید که دانش و افعیت تاریخی قبلاً کامل شده
 است؟» «پاه (!) عصر خاصی را در تاریخ می‌شناسید که پیش از
 این واقعاً شناخته شده است؟»

با نقد نقادانه تصور می‌کند بشرط حذف حرکت تاریخی رابطه‌ی
 نظری و عملی انسان نسبت به طبیعت و صنعت، حتی به آغاز
 شناختی از واقعیتی تاریخی رسیده است؟ با تصور می‌کند واقعاً
 عصری را بدون دانستن فی‌المثل، صنعت آن عصر و شبوه‌ی
 بلاواسطه‌ی تولید حیات آن می‌شناسد؟ بالطبع، نقد نقادانه‌ی لاهوتی
 و الهیاتی فقط برآمدهای عمده‌ی سیاسی، ادبی و الهیاتی تاریخ را

می شناسید (دستکم خیال می کند می شناسد.) درست همانطور که تفکر را از حسیات، روح را از جسم و خود را از جهان جدا می کند، تاریخ را از علوم طبیعی و صنعت جدا می سازد و مبدأ تاریخ را نه در تولید مادی معمولی بر زمین بلکه در ابرهای انبری ملکوت می بیند.

نماینده‌ی توده‌ی «متحجر» و «فسی القلب» با سرزنش‌ها و پندهای صائب نظرانه‌ی خود، به مشابیه‌ی ماتریالیست توده - مآب از سرباز می شود. گزارشگر دیگری که آنچنان بدسگال و توده - منش نیست، امیدهایش را به نقد نقادانه می بندد، اما آنها را قانع کننده نمی یابد و نه بهتر از آب در می آید. نماینده‌ی توده‌ی «ناراضی» می نویسد:

«سعهذا باید بپذیریم که نخستین شماره‌ی جدیدتان ایداً قانع کننده نبود. ما چیز دیگری انتظار داشتیم.»

پدرسالار نقادانه شخصاً در مقام پاسخ بر می آید:

«از قبل می دانستم که توقعات را بر نمی آورد، زیرا نسبتاً به آسانی می توانستم این توقعات را به تصور در آورم. انسان آنقدر از پافشاری افتاده شده که می خواهد همه چیز را یکباره دارا باشد. هر چیزی را؟ خیر! هر آینه ممکن باشد، همه چیز و هیچ چیز را در آن واحد. یک هر چیزی که هیچ زحمتی ندارد، یک هر چیزی که بتوان بدون اینکه از هیچ گونه تکاملی گذر کرد جذب نمود، یک هر چیزی که دروازه‌ای خاص مستتر است.»

پدرسالار نقادانه که از لحاظ اصولی و منش «تم پس نمی دهد» در آزرده‌گی اش از تقاضاهای بیجای «توده»، که طالب چیزی و در واقع همه چیز از نقد است، قصه‌ای به شیوه‌ای که پیرمردان حکایت می کنند، نقل می کند. در گذشته‌ای نه چندان دور آشنایی برلنی با تلخی از لفاظی و کثرت جزئیات آثار وی گله نمود - جناب برونو به این

معروف است که از کوچکترین شباهت یک تفکر اثر حجیمی به وجود می‌آورد. به او با وعده‌ی ارسال مرکب ضروری برای طبع کتاب به قطع کوچک به طوری که بتواند به سهولت جذب شود، دلداری داده شد. پدر سالار طول آثارش را به وسیله‌ی بخش ناخوشایند مرکب توضیح می‌دهد، همانگونه که بهبودگی لپتراتور - سنایونگ، را توسط پوچی «توده‌ی دنیوی» که برای اینکه کامل باشد، می‌خواهد همه چیز و هیچ چیز را در آن واحد ببلعد، توضیح می‌دهد.

درست همانطور که انکار اهمیت آنچه تاکنون نقل شد، دشوار است، به همان اندازه دیدن تضادی جهان - تاریخی در این واقعیت که آشنای توده - مآب نقد نفاذانه، او را بحث به حساب می‌آورد، در حالیکه نقد از طرف خود او را غیر - نفاذانه اعلام می‌دارد، که آشنای دومی در نمی‌یابد که «لپتراتور - سنایونگ» توقعات او را بر نمی‌آورد، که آشنای سوم و دوست خانواده آثار نقد را بس حجیم می‌یابد، دشوار است. معهذاً، آشنای شماره‌ی ۲ که توقعاتی در سر می‌پروراند و دوست خانواده‌ی شماره‌ی ۳ که دستکم آرزومند کشف رازهای نقد نفاذانه است، گذار به متناسباتی ضرورتی‌تر و جدی‌تری بیان نقد و توده‌ی غیر - نفاذانه را بوجود می‌آورد. هراندازه نقد، نسبت به توده‌ی «فسی القلب» که فقط دارای «عقل متعارف انسانی» است، بی‌انصاف باشد، آن را برای توده‌ای که مشتاق رهایی از تضاد است، خود منشانه می‌یابیم. توده‌ای که با قلبی غصه‌دار، روحیه‌ای نادم و ذهنی متواضع به نقد نزدیک شود. بواسطه‌ی کوشش صادقانه‌اش، با کلماتی حکیمانه، و خشورانه و بی‌برده اجر داده خواهد شد.

ب) توده‌ی «رفیق‌القلب» و «مشتاق‌رهایی»

نماینده‌ی توده‌ی احساساتی و رفیق‌القلب برای کلمه‌ای محبت‌آمیز، با لجام گسیختگی احساسات قلبی، خضوع و خشوع عمیقانه و کلاسیکی چشمان، به شرح ذیل، به نقد کرنش و التماس می‌کند:

«چرا اینترا برایتان می‌نویسم؟ چرا خودم را درمقابل شما توجیه می‌کنم؟ زیرا به‌شما احترام می‌گذارم و از اینرو خواهان احترامتان هستم؛ چرا که عمیق‌ترین سپاس‌هایم را به‌شما به‌خاطر تحول فکریم مدیونم. قلبم مرا وامی‌دارد خودم را در برابر شما ... که سرزنشم کرده بودید، توجیه کنم ... از من به‌دور باد که مزاحمتان شوم؛ طبق قضاوت خودم، می‌پنداشتم شما از اینکه نشانی از حس همدردی کسی که هنوز برایتان ناشناخته است، داشته باشید، مشعوف خواهید شد. من هیچ‌گونه تقاضایی از اینکه نامه‌ام را پاسخ گوئید ندارم؛ و نه مایلیم وقتتان که می‌توانید بهره‌ی بهتری از آن ببرید، را بگیرم، و نه از شما آزرده‌ام و نه خود را در معرض سرافکنندگی مشاهده‌ی چیزی که امید داشتیم برآورده نشده باقی بماند، قرار نمی‌دهم. می‌توانید نامه‌ام را به‌منزله‌ی ابراز احساسات، تصدیق و مزاحمت یا عجب و خودنمایی (!) و یا هرچه مایلید، تعبیر نمائید؛ در پاسخ یا عدم پاسخ به‌نامه‌ام مختارید، نمی‌توانم درمقابل وسوسه‌ی ارسال آن مقاومت ورزم و فقط امیدوارم احساس صمیمانه‌ای که آن را مشوق گشت، درک نمائید.» (!)

درست همانگونه که خداوند در آغاز نسبت به‌بزدلان دارای رحمت و شفقت بود، این گزارشگر توده - منش اما متواضع، نیز، که برای جلب رحمت و شفقت نقد نقادانه ناله سر می‌دهد، آرزویش را

برآورده شده می‌یابد. نقد نقادانه به او پاسخ مهربانانه‌ای می‌دهد. بیش از این (!) بدو توضیحات عمیقی درباره‌ی موضوعات مورد کنجکاویهای او می‌دهد. نقد نقادانه می‌آموزد:

«دو سال قبل یادآوری روشن‌اندیشی فرانسوی در قرن هجدهم به موقع بود تا اینکه قادر به استفاده از آن جنود نور، ایضاً، در مکانی در آوردگاه شد، که در آن وقت بدان دست زده شده بود. وضع اکنون به کلی متفاوت است. حقایق اکنون سپندآسا تغییر می‌کند. آنچه در آن وقت به جا و به موقع بود، اکنون خطا است.»
 طبعاً، در آن وقت نیز «خطا» بود، اما خطایی «به موقع، هنگامی که خود نقد مطلق قدر شوکت (نگاه کنید به تذکارات، کتاب دوم، ص ۸۹)

این جنود نور را «قدیسان»، «پیامبران»، و هکذای ما خوانده، چه کسی جنود نور را فوج «پدرسالاران» نامید؟
 هنگامیکه نقد مطلق با اشیاق از ایشان، انرژی اخلاقی و الهامی که با آن جنود نور در سراسر زندگانی‌اش به خاطر حقیقت «می‌اندیشید، کار و مطالعه می‌کرد»، سخن می‌گفت، خطایی به موقع بود. همانا «خطا» بود. هنگامی که در پیشگفتار بر مسیحیت مکشوف شده، اظهار داشت که این جنود «نور» شکست‌ناپذیر بنظر می‌رسد و هرکسی که مطلع بود شرط می‌بست که آنان «اتصال جهان را مختل خواهند نمود.» و اینکه «ورای شک و تردید می‌نماید که آنان شکل و قالب جدیدی به جهان دهند. «آن جیش و جنود نور»؟

۱. ب. - باوئر، «غم‌ها و شادیهای آگاهی الهیاتی»، تذکارات فلسفه و معرّی جراید جدید - ج ۲. ۵ - ت.

نقد نقادانه تعلیم به‌نماینده‌ی کنجکاو «توده‌ی رئوف» را ادامه

می‌دهد:

«علیرغم اینکه کوشش در آفرینش نظریه‌ی اجتماعی افتخار تاریخی جدید فرانسویان بود، مع‌الوصف اکنون از پسا‌افتاده است؛ نظریه‌ی جدید آنان هنوز خالی از عیب نبود، توهّمات اجتماعی و دموکراسی مسالمت‌آمیز نشان به‌هیچ وجه عاری از فرضیات وضع کهن امور نمی‌باشد.»

نقد در اینجا اگر درباره‌ی چیزی سخن بگوید، از فوریه بسم و بالاخص از فوریه بسم دموکراسی مسالمت‌آمیز *La Daemocratic Pacifique* است. اما این ابدأ «ثوری اجتماعی» فرانسویان نیست. آنان دارای نه یک نظریه اجتماعی، بلکه دارای نظریه‌های اجتماعی‌اند؛ فوریه بسم رفیق شده‌ای که دموکراسی مسالمت‌آمیز را موعظه می‌کند، چیزی جز آموزش اجتماعی بخشی از بوزوازی نوع‌دوست نیست. مردم مفهومی کلی است که در واقع به‌عده کثیری از گروه‌های مختلف تقسیم می‌شود، جنبش حقیقی و بسط و تکامل درجات مختلف اجتماعی نه تنها پایان نیافته، بلکه در واقع آغاز شده است. لیکن به‌نظریه‌ای خالص، یعنی، انتزاعی‌انگونه که نقد نقادانه مایل است خاتمه یابد، پایان نمی‌پذیرد؛ این جنبش به‌پراثتیک کاملاً عملی که ابدأ درباره‌ی مقولات مقولاتی نقد به‌خود زحمت نمی‌دهد، می‌انجامد.

نقد به‌ژاژخایی ادامه می‌دهد، «هیچ ملتی تاکنون هیچ‌گونه برتری بر دیگری نداشته است. اگر یکی بتواند در کسب برخی تفوق‌های معنوی بر سایرین پیروز شود، ملتی خواهد بود که در موقعیت نقد و سنجش خود و سایرین باشد و علل انحطاط

عامه را کشف نمایند.»

هرملتی تاکنون برخی برتری‌هایی بر سایر ملت‌ها داشته است. لیکن هرآینه رسالت نقادانه به حق باشد، هیچ ملتی هیچ‌گونه برتری‌ی بردپگری نخواهد داشت، زیرا کلیه‌ی ملل متمدن اروپا - انگلیسی‌ها، آلمانها و فرانسوی‌ها - اکنون «خود و سایرین را مورد نقد و سنجش قرار می‌دهند» و «در موقعیتی قرار دارند که علل انحطاط عامه را کشف نمایند. و سرانجام این اظهار مبنی براینکه، «سنجش» و «کشف»، یعنی، فعالیت‌های معنوی، تفوقی معنوی می‌بخشد، همانگویی پرطمطراقانه است، و نقد که در خود آگاهی نامتناهی‌اش خوبستن را برتر از ملت‌ها قرار می‌دهد و از آنان انتظار دارد در جلوی پایش به زانو افتند و برای روشن‌اندیشی بدو التماس کنند، فقط با این ایده‌آلیسم استهزاء شده‌ی مسیحی - ژرمنی نشان می‌دهد که هنوز تا گردن در باتلاق ناسیونالیسم آلمانی قرار دارد.

انتقاد فرانسویان و انگلیسی‌ها خصوصیتی محیرالعقول خارج از بشریت نیست؛ این انتقاد فعالیت واقعی بشری افراد است که اعضاء فعال جامعه‌اند و به‌مثابه‌ی موجودات انسانی رنج می‌کشند، احساس می‌کنند، می‌اندیشند و دست به عمل می‌زنند. این علتی است که چرا انتقاد آنان در عین حال عملی، و کمونبسم آنان همانا سوسیالیسمی است که در آن حدود عملی و مشخص را به دست می‌دهد، و نه تنها با آن می‌اندیشند، بلکه حتی بیشتر دست به عمل می‌زنند، این انتقاد همانا انتقاد زنده و واقعی جامعه موجود، و شناخت علل «انحطاط» آن است.

نقد نفاذانه بعد از ادای توضیحاتش به عضو کنجکاو توده، مجاز است به لیترا تور - نسابتونگ خود بگوید:

«در اینجا نقد که همانا ناب، بلیغ و تیزهوش است و هیچ چیزی را علاوه نمی‌کند، به کار بسته می‌شود.»

در اینجا «هیچ چیز خود - بوده‌ای داده نمی‌شود»؛ در اینجا ابداً چیزی جز نقدی که هیچ چیز نمی‌دهد، یعنی، نقدی که در نهایت به غیر - نقد می‌رسد، داده نمی‌شود. نقد بر قطعاتی که طبع نمود و در گزیده‌ها به شکوفایی کامل خود رسیدند، مکث می‌کند. و «لفگانگ منتسل» و «برونو باوثر» دست اخوت به سوی یکدیگر دراز می‌کنند و نقد نفاذانه در جایی می‌ایستد که فلسفه یکسانی در آغاز این قرن ایستاده بود، هنگامی که شلینگ علیه خیالات واهی توده - منشانه در مقام اعتراض برآمد و خواستار ارائه‌ی چیزی، هر چیزی جز فلسفه ناب و بکلی فلسفی شد. ۶۵

ج) فیض و رحمتی که به توده ارزانی شد

گزارشگر رقیب القلب که هم‌اکنون شاهد دستورالعمل او بودیم، با نقد در رابطه آسوده و مطمئنی قرار دارد. در فضیله‌ی او فقط تلمیحی غزلی میان تنش توده و نقد وجود داشت. هردو سوی تضاد جهان - تاریخی، با یکدیگر مهربانانه و مؤدبانانه و بنابرین مجهورانه رفتار نمودند.

نقد نفاذانه در تأثیر ناسالم و روح کوبنده‌ی خود بر توده، نخست از جهت گزارشگری دیده می‌شود که قبلاً یک پایش در نقد است و پای

دیگرش هنوز در جهان دنیوی. او «توده» را در مبارزه‌ی درونی‌اش با نقد نمایندگی می‌کند.

گاهی اوقات به نظر این گزارشگر چنین می‌رسد «که جناب باوئر و دوستانشان بشریت را درک نمی‌کنند»، که «آنان کسانی‌اند که فی الواقع کورند.» آنگاه بلافاصله خود را نصیح می‌کند:

«بلی، برایم اظهر من الشمس است که شما محق‌اید و افکارتان صحیح است، اما می‌بخشید، مردم هم محق‌اند، آه، بلی! مردم محق‌اند ... نمی‌توانم انکار کنم که شما محق‌اید ... واقعاً نمی‌دانم همه اینها به چه چیزی منجر خواهد شد: می‌گوئید... خوب، گو برو در خانه باش ... هیئات، اینرا دیگر نمی‌توانم تحمل کنم، هیئات!

وگرنه ممکن است انسان در پایان بسرش بزند ... لطفاً بپذیرید. حرفم را قبول کنید، دانشی که شخص کسب کرده، موجب می‌شود هرازگاهی خود را احقق احساس کند، انگار پرهی آسیاب در دماغش به‌گردش درآمده است.»

گزارشگر دیگری نیز می‌نویسد که او «بعضی از موافق زولیده فکر است» می‌توان دید که رحمت نقادانه در حال ارزانی شدن به این گزارشگر توده - مآب است. مسکین فلک‌زده! از سویی توده گناهکار او را می‌کشد و از سویی دیگر نقد نقادانه. همانا آن دانشی که او کسب کرده نیست که این شاگرد نقد نقادانه را به‌حالت رکود فکری تنزل می‌دهد؟ حرف برسر اعتقاد و وجدان است؛ مسیح نقادانه یا مردم، خدایا جهان، برونوباوئر و دوستانش با توده‌ی دنیوی! لیکن همانطور که عطیه‌ی رحمت الهی برغایت واژگون بختی مجرم مقدم است، رحمت نقادانه نیز برحیرت و سرگشتگی حقارت بار توده مقدم است.

و هنگامی که سرانجام این عطیه ارزانی شد، فرد برگزیده نه بلاهت، بلکه آگاهی از بلاهت را از دست می دهد.

۳- توده‌ی غیر - منتقدانه نقادانه یا «نقد» و «مخفل رنگین برلن»

نقد نقادانه در توصیف خود به مثابه‌ی مخالف ماهوی، و از اینرو ایضاً به مثابه‌ی هدف ماهوی توده‌ی بشریت موفق نبوده است. سوای نمایندگان توده‌ی متحجر که نقد نقادانه را به خاطر بهبودگی اش سرزنش می کنند و به مؤدبانه ترین طرز ممکن به او این درک را القاء می کنند که هنوز از پروسه‌ی «پوست اندازی» روحانی اش گذر ننموده و قبل از هر چیزی می بایست دانش معتبری کسب کند، گزارشگر رفیق القلب وجود دارد. او ابداً قطب مخالف نیست، بلکه علت واقعی برای سرزنش او نسبت به نقد نقادانه همانا علتی شخصی است. همانگونه که کمی دورتر در مکتوبش می بینیم، او واقعاً فقط می خواهد جانثارش نسبت به جناب آرنولدورگه را با جانثارش نسبت به جناب برونو باوئر آشنی دهد. این کوشش برای آشنی دهی ناشی از قلب مهربان او است، اما به هیچ وجه نفعی را برای ماهیت توده در بر ندارد. عاقبت الامر آخرین گزارشگری که ظاهر می شود دیگر عضو واقعی توده نیست، او فقط نوآموز و طلبه‌ی نقد نقادانه است.

بطور کلی توده، معلومی (ابژه‌ای) نامعلوم است و بنابراین نه می تواند عمل معینی را انجام دهد و نه در مناسبات معینی وارد شود. توده، به مثابه‌ی معمول نقد فاقد هرگونه وجه مشترکی با توده‌های

واقعی است و تا جایی که بدانان مربوط می‌شود، در میان خود تفاوت‌هایی با ماهیت - توده‌ای صریح و آشکار بوجود می‌آورند. توده‌ی نقد نقادانه توسط خود نقد «ساخته و پرداخته» شده است، درست مانند حالت دانش پژوهی که به جای صحبت از انواع معین، نوع را با شخص خود مقایسه می‌کند.

بدین‌طریق، نقد نقادانه برای اینکه قطب مخالفی از ماهیتی واقعاً توده‌ای دارا باشد، در کنار این توده‌ی تجریدی که آفریده‌ی ذهن خود اوست، به توده‌ای معین نیاز دارد تا بتواند آن را به‌طور آمیبریک نشان دهد، نه اینکه آن را به‌تصور درآورد. این توده می‌بایست در نقد نقادانه هم ماهیت خود و هم انهدام ماهیت خود را مشاهده کند. می‌بایست آرزومند نقد نقادانه بودن و ناتوده بودن باشد، بدون اینکه قادر به آن باشد. این توده‌ی غیرمنتقدانه‌ی غیرنقادانه همانا «محفل رنگین برلن» فوقاً یاد شده است. این توده‌ی غیرمنتقدانه‌ی که به‌طور جدی با نقد نقادانه سروکار دارد به «محفل رنگین برلن» محدود می‌شود.

«محفل رنگین برلن»، «موضوع ماهوی» نقد نقادانه که درباره‌اش همواره می‌اندیشد و نقد نقادانه تصور می‌کند همواره درباره‌ی نقد نقادانه می‌اندیشد، تا جایی که می‌دانیم از برخی هگلیان جوان سابق برین^۱ تشکیل شده که نقد نقادانه ادعا می‌کند که در آنان تا حدودی دهشت از جهل^۲ و تا حدی احساس بیهودگی را دمیده است. ما وضع واقعی امور را بررسی نمی‌کنیم، ما بر آنچه نقد می‌گوید تکیه می‌کنیم.

1. Ci-devant.

2. horror vacui

و بالاخره مکاتبات بیشتر فصد دارد برای عموم این رابطه‌ی جهان - تاریخی نقد را برای «محفل رنگین برلن» تشریح کند؛ اهمیت ماهوی آن را مکشوف نماید، و نشان دهد که چرا نقد ضرورتاً می‌بایست نسبت به این «توده» سنگدل باشد، و سرانجام آشکار سازد که کل جهان درباره‌ی این تناقض در اضطراب هولناکی به‌سیر می‌برد و اکنون خود را به‌سود و سپس برعلیه اعمال نقد بیان می‌کند. منبأ مثال، نقد مطلق به‌گزارشگری که جانب «محفل رنگین برلن» را می‌گیرد، می‌نویسد:

«پیش ازین چیزهایی نظیر این را چندان به‌کرات شنیده‌ام که تصمیم گرفته‌ام دیگر بدانها اعتنا نکنم.»

جهان هیچ ایده‌ای از اینکه با نقد چند بار با چیزهایی نظیر این سروکار داشته است، ندارد.

حال به‌آنچه‌عضوی از توده‌ی نقادانه درباره‌ی «محفل رنگین برلن» گزارش می‌دهد گوش دهیم:

«هرآینه کسی باورها را بشناسد» (خانواده‌ی مقدس همواره می‌بایست در هم شناخته شود). «جوابش شروع می‌شود.» - «من آن شخصم. اما روزنامه‌ی لیترا تور - ستاینونگ! بیاتیم کاملاً منصف باشیم! شنیدن آنچه یکی از آن رادیکال‌ها، از این آدمهای زیرک سنی ۴۲ درباره‌ی شما می‌اندیشد، برایم جالب بود.»

۱. این اشاره مربوط است به پاسخی که توسط یکی از هواداران محفل رنگین برلن و نگارنده‌ی گزارش بی‌نام «از ولایت» مندرجه در روزنامه‌ی آگماینه لیترا تور - ستاینونگ دفتر ششم - مه ۱۸۴۴، داده شده بود. - ه - ت.

مُخبر به گزارش خود ادامه می‌دهد مبنی بر اینکه مرد فلک زده دارای انواع رسوایی‌هایی که برای لیتراتور - تسایتونگ ایجاد کرد، بود. او داستان کوتاه جناب ادگار موسوم به «سه مرد شریف»^۱ را فاقد ظرافت و مبالغه‌آمیز یافته است. او نمی‌تواند درک کند که سانسور آنقدر که پیکار انسان با انسان، پیکاری خارجی است، پیکاری درونی نیست. آنان زحمت پیاد آوردن و جایگزین ساختن عبارت سانسور که با آن توسط فکر نقادانه‌ی ماهرانه ابراز شده و کاملاً تکامل یافته مخالفت می‌شود، را به خود نمی‌دهند. او رساله‌ی جناب ادگار درباره‌ی «براد»^۲ را فاقد جامعیت می‌یابد. گزارش دهنده‌ی نقادانه تصور می‌کند این رساله جامعه‌الاطراف بوده. درست، او خود می‌پذیرد. «من کتاب براد را نخوانده‌ام» معه‌ذا معتقد است که جانب ادگار موفق شده است، و الخ؟ و می‌دانیم اعتقاد، همانا سعادت و برکت است. مؤمن نقادانه ادامه می‌دهد، «به‌طور کلی، او (عضو محفل رنگین برلن) ابدأ از آثار جناب ادگار راضی نیست». وی هم چنین نتیجه می‌گیرد که «پرودن» به اندازه‌ی کافی مورد بحث قرار نگرفته است.^۳ و در اینجا خبرنگار به جناب ادگار شهادتنامه‌ای تسلیم می‌کند. «صحیح است (!) که من با پرودن آشنا هستم. می‌دانم که بازنمایی ادگار مطالب مشخصی را از او اقتباس کرده و آنها را به‌طور واضح مُدوّن نموده.»

۱. Die drei Biedermänner، مستدرجه در آلگماینه لیتراتور -

تسایتونگ، دفتر، سوم و پنجم - ۵ - ت.

۲. نگاه کنید به ص ۳۶ این طبع - ۵ - ت.

۳. نگاه کنید به ص ۹۷ - ۴۲ این طبع - ۵ - ت.

خبرنگار می‌گوید، یگانه علتی که چرا نقد بدیع جناب ادگار از پرودن مورد پسند واقع نگشته، فقط می‌تواند این باشد که جناب ادگار متعرض مالکیت نیست. و فقط تصویرش را بکنید، معارض، رساله‌ی جناب ادگار درباره‌ی «اتحادیه‌ی کارگری»^۱ را حائز اهمیت نمی‌یابد. خبرنگار برای دل‌داری جناب ادگار می‌گوید:

«بدیهی است، این چیز مستقلی را به دست نمی‌دهد، و این اشخاص واقعاً به نقطه نظر گروه بازگشت نموده‌اند که قطعاً همیشه [بدان] عقیده داشتند. نقد می‌بایست ارائه کند، ارائه کند و ارائه کند.»

انگار نقد کشفیات به کلی جدید زبانشناختی، تاریخی، فلسفی، اقتصادی و حقوقی ارائه نکرده است! و آنقدر محجوب است که می‌گذارد به او گفته شود که چیز مستقلی ارائه نکرده است! گزارشگر نقادانه مان هنگامی که اشخاص را وامی‌دارد به همان نقطه نظری که همواره [بدان] معتقد بوده‌اند، بازگشت نمایند، چیزی را به فوت و فن کار می‌دهد که تاکنون برای آن ناشناخته بوده است: به خاطر آوردن نقطه نظر گروه همانا ناشیانه و ناخوشایند است. گروه در جزوه‌اش که از جهات دیگر رفت‌انگیز و ذکر آن بی‌ارزش است از جناب برونو می‌پرسد چه نقدی می‌تواند درباره‌ی منطق شهودی ارائه دهد. ۶۶ جناب برونو او را به نسل‌های آتی ارجاع می‌دهد و:
«احمق‌ها بر ای جواب منتظر می‌مانند.»^۲

همانطور که خدا دل فرعون کافر را سخت گردانید و او را لایق

۱. نگاه کنید به صص ۳۵-۳۴، این طبع - ه. ت.

۲. ه. هاینه، دریای شمال (دومین دور و سوالات) - ه. ت.

اینکه روشنندل شود ندانست، همانطور هم گزارش دهنده‌ی ما را مطمئن می‌سازد:

«بنابراین آنان ابتدا لایق دیدن و دانستن محتوا و مضامین روزنامه‌ی لیتراتور - تسایتونگ شما نیستند.»

و به جای اینکه به دوستش ادگار اندرز دهد تا تفکر و معرفت کسب نماید، اندرز ذیل را بدو می‌دهد.

«بگذار ادگار انسانی از عبارات را به دست آورد تا هنگامیکه رسالانی در آینده به رشته تحریر درمی‌آورد، چشم بسته از آن انبان عباراتی مستخرج کند تا در توازن و هم‌آهنگی با افکار عمومی، سبکی را صاحب شود.»

علاوه بر تأکیدات «خشیم معین، کراخت، بیهودگی، بی‌فکری، و تصور مبهمی از آنچه که آنان قادر به فهم و درک آن نیستند و احساس «پوچی» (کلیه‌ی این صفات محققاً بر محفل رنگین برلن، صدق می‌کند)، ثناخوانی‌هایی نظیر مدیحه‌سرایی‌های ذیل توسط خانواده‌ی مقدس ساز می‌شود:

«سبکی رفتاری که در ماده نفوذ می‌کند، فرمان مقولات، بصرنی که با مطالعه دست می‌آید و به یک سخن، فرمان امور. او (عضو محفل رنگین برلن) برخورداری آسان به امور می‌کند، و شما امور را آسان می‌گیرید، یا! انتقاد شما در لیتراتور - تسایتونگ همانا سالم، روشن و بجا است.»

و سرانجام اظهار می‌شود:

«همه چیز را برایتان به تفصیل نوشتم زیرا می‌دانم که با گزارش عقاید دوستانم مایه‌ی نشاط شما می‌شوم. از این امر می‌توانید مشاهده کنید که لیتراتور - تسایتونگ به هدف خود رسیده است.»

و هدف آن مخالفت با محفل رنگین برلن. بعد از اینکه مشاهده جر و بحث محفل رنگین برلن با نقد نقادانه و سرزنشی که به خاطر این جر و بحث شنیده بودیم؛ اکنون تصویر دوگانه‌ای از مساعی اش برای جلب شفقت نقد نقادانه بدست می‌دهیم:

«هنگامیکه در آغاز امسال در برلن بودم آشنایانم در آنجا به من گفتند شما همه را از خود رانده و دور کرده‌اید؛ و اینکه از ملاقات با اشخاص سرباز می‌زنید و اجازه نمی‌دهید کسی به شما نزدیک شود و سالیانه از کلیه‌ی معاشرت‌ها اجتناب می‌ورزید. البته من نمی‌توانم بگویم کدام طرف را باید مورد شمانت قرار داد.»

نقد مطلق پاسخ می‌دهد:

«نقد هیچ‌گونه حزبی تشکیل نمی‌دهد و هیچ‌گونه حزبی از خود ندارد؛ نقد تک و تنهاست، زیرا در هدف خود غرق گشته (۱)، و خود را در برابر آن قرار داده است. نقد خود را از هر چیزی جدا می‌کند.»

نقد نقادانه تصور می‌کند با جایگزین ساختن آنتی‌تز موهومی به جای آنتی‌تز میان خود و جهان، میان روح‌القدس و توده‌ی دنیوی، بالاتر از آنتی‌تز جزمی ارتقاء می‌یابد. و به همین نحو تصور می‌کند با سقوط به پائین‌تر از نقطه‌نظر حزبی و با قرار دادن خود به مثابه‌ی یک حزب در برابر بقیه‌ی بشریت و متمرکز نمودن کلیه‌ی مصالح در شخص جناب باوئر و اعوان و انصارش، به فراتر از احزاب صعود می‌کند. حقیقت قبول نقد که برنخت انزوای تجربیدی جلوس می‌کند و حتی هنگامیکه به نظر می‌آید با هدفی سرگرم است، از انزوای عبث خود به رابطه‌ی حقیقتاً اجتماعی برای منظور و هدفی واقعی بیرون نمی‌آید، زیرا هدفش فقط هدف تخیل خود است، فقط هدفی

موهومی - حقیقت این پذیرش نقادانه توسط کل رساله‌ی ما مدلل شده است. هم‌چنین نقد صحیحاً تجرید خود را به‌مشابه‌ی تجرید مطلق توصیف می‌کند، در این مفهوم که «خود را از همه چیز جدا می‌سازد»، و همانا این جدایی هیچ از هر چیزی، از کلیه‌ی تفکرات و تأملات و هکذا، لاطایلات محض است. ضمناً، آن عزلت جویی که با جدا کردن و منتزع ساختن خود از هر چیزی به دست می‌آورد، و شیء‌ای که خود را از آن منتزع می‌سازد، آزادتر از اورینگس 'Origen که خود را از آلات تناسلی خویش جدا نمود، نمی‌باشد.

گزارشگر دیگری با توصیف یکی از اعضاء «محفل رنگین برلن» که او را دیده و با وی سخن گفته بود، به‌مشابه‌ی شخصی «اندوهگین»، «خودخور»، و اینکه «دیگر قادر به باز کردن دهان خود نیست» (علیرغم اینکه قبلاً همیشه واژه کاملاً گستاخانه‌ای حاضر و آماده داشت)، و «مأبوس» آغاز می‌کند. این عضو «محفل رنگین برلن» مطالب ذیل را برای گزارشگر حکایت نمود، که او هم به‌نوبه‌ی خود آن را به نقد گزارش داد:

«او نمی‌تواند درک کند، چگونه اشخاصی نظیر شما دوتن، که پیش از این، نخست انسانیت را محترم می‌شمردید، می‌توانید با چنین شیوه درونگرایانه، اشمئزازآور و در واقع متفرعانه رفتار نمائید.» او نمی‌داند، «چرا کسانی وجود دارند که به نظر می‌آید عملاً موجب انشعاب می‌شوند. آیا همگی ما همین نقطه نظر را نداریم؟ آیا همگی ما نهایت ادای احترام به نقد را بجا نمی‌آوریم؟

۱. اورینگس حکیم الهی مسیحی قرن سوم میلادی، یکی از آبای کلیسا -

آیا همگی ما اگر نه بیا ایجاد، دستکم به درک و کاریست عقیده‌ای
افراطی قادر نیستیم؟، او «درمی‌یابد که این انشعاب توسط هیچ
اصل دیگری جز خودشیفتگی و نفیوت برانگیخته نشده است.»

آنگاه گزارشگر برای کمک به او می‌گوید:

«آیا دستکم برخی از دوستانمان، نقد، یا شاید حسن نیت نقد را
درک نکرده‌اند... می‌توان فاقد طاقت و قدرت بود، اما نیت قابل
ستایش است.»

نقد با آنتی تز ذیل میان خود و محفل رنگین برلن پاسخ می‌گوید:
«دیدگاه‌های متعددی درباره‌ی نقد وجود دارد.» اعضا محفل
رنگین برلن «نصوری کردند نقد را در جیب خود دارند» اما نقد «واقعاً
نیروی نقد را می‌شناسد و آن را به کار می‌برد»، یعنی، آنرا در جیبش
نگاه نمی‌دارد. برای آن یک، نقد شکل محض است، در حالیکه
از طرف دیگر برای نقد، «ضروری‌ترین یا بهتر بگوئیم بگانه امر
ضروری است.» درست همانطور که تفکر مطلق خود را در کل واقعیت
به حساب می‌آورد، همانطور هم نقد نفادانه چنین می‌کند. این علنی
است که چرا وی هیچ‌گونه مضمونی خارج از خود را نمی‌بیند و از
اینرو نقد، عین واقعی که خارج از ذهن نفادانه است، نیست؛
برعکس، او عین را می‌سازد، و همانا عین - ذهن (ایژه - سوزده‌ی)
مطلق است. بعلاوه! «نوع قبلی نقد گریبان خود را از هر چیزی، از
غوررسی امور با کمک عبارات، خلاص می‌کند، و نوع اخیر خود را از
هر چیزی با کمک عبارات جدا می‌سازد. آن یک «بلاغت» و این یک در
«علم و معرفت» زیرک است. دومی بهتر نقد بر زیرک نیست و از اینجا و
آنجا می‌آموزد، اما فقط در ظاهر، فقط برای اینکه قادر باشد آنچه

به‌طور سطحی از توده آموخته را به‌شکل «شعار» و به‌مثابه‌ی خریدی که خود کشف کرده بازگرداند و آن را در لاطائلات نقد نفاذانه مستحیل سازد.

برای آن یک، کلماتی نظیر «افراطی»، «تقدم»، «بعد کافی پیش رفتن» مقولاتی با اهمیت و پس مقدسند؛ این یک دیدگاهها را بررسی می‌کند و مقیاس‌های این مقولات تجربیدی را درباره آنها بکار نمی‌برد.

اظهار تعجب نقد شماره‌ی ۲ مبنی بر اینکه نقد دیگر مسئله سیاست نیست، که به‌فلسفه پایان داده شده و طرد آن از نظامات و تحولات اجتماعی با کمک کلماتی، «واهی»، «موهومی» و الخ - همگی اینها اگر تعبیر اصلاح شده‌ی منتقدانه‌ی «اقدام»، و «به‌حد کافی پیش رفتن»، «نیست»، «پس چیست؟» و آیا «مقیاس‌های» آن از قبیل «تاریخ»، «نقد»، «جمع‌بندی امور»، «نو و کهنه»، «نقد توده»، «بررسی دیدگاهها»، و به یک کلام، آیا کلیه‌ی شعایر آن مقیاس‌های مقولاتی و مقیاس‌های مجرداً مقولاتی نیست؟

و آن یک الهیاتی، مغرضانه، حسودانه، تنگ‌نظرانه، متظاهرانه و این یک خلاف و عکس همه اینهاست.

بعد از اینکه نقد بدینسان خود را یک نفس چندین و چند بار ستود و کلیه‌ی آنچه محفل رنگین برلن فاقد است را به‌خود نسبت داد، درست همانطور که خدا تمام آن چیزهایی است که انسان نیست، برای خود گواهی می‌دهد که:

«به‌بصیرت، و به‌عطش یادگیری و آسودگی خیالی که در آن هزینه‌ت‌ناپذیر و شکست‌ناپذیر است، نایل گشته است.»

بدین‌طریق «حداکثر»، معارض خود، محفل رنگین برلن را با قهقهه‌ی آسمانی استقبال می‌کند. او این فقیهه - را با جامعیت همیشگی خود از آنچه هست و از آنچه نیست - «این فقیهه‌ی نخوت نیست»، توضیح می‌دهد. اصلاً این نفی در نفی است. «همانا فقط پروسه‌ای است که نقد می‌بایست با آرامش و شکیبایی کامل علیه دیدگاه ثانوی که خود را با آن برابر می‌داند (چه نفع‌عنی!) به کار برد.» بنابراین هنگامی که نقد می‌خندد، پروسه‌ای را بکار می‌گیرد! و با «شکیبایی کامل» پروسه و روند فقیهه را نه علیه اشخاص، بل علیه دیدگاه بکار می‌برد! حتی فقیهه، مقوله‌ای است که بکار می‌برد و در واقع می‌بایست بکار برد!

نقد خارج از حدود عالم مادی، همانا فعالیت ماهوی ذات بشری که واقعی است و بنابراین در جامعه‌ی امروزین زندگی می‌کند و رنج می‌کشد و در آلام و لذایذش شریک است، نمی‌باشد. فرد واقعی فقط خصیصه‌ای عرضی و سفینه‌ی ناسونی نقد نفاذانه است که بخود را در جوهر جاودان مکشوف می‌سازد. سوزه‌ی (موضوع) نقد همانا فرد انسانی نیست، بلکه فرد غیرانسانی است. نقد همانا تجلی انسان نیست، بلکه انسان، غیریت نقد است، و این علتی است که چرا منتقد کاملاً خارج از جامعه زندگی می‌کند.

«آیا منتقد می‌تواند در جامعه‌ای که از آن انتقاد می‌کند، زندگی نماید؟»

به جای آن می‌بایست سؤال می‌شد: آیا او نباید در آن جامعه زندگی کند؟ آیا خود او نباید تجلی حیات آن جامعه باشد؟ چرا منتقد

آفرینش‌های ذهنش را می‌فروشد، زیرا با این عمل بدترین قانون جامعه‌ی امروزین را قانون شخص خود می‌سازد؟
 و ناقد حتی نباید جرأت یابد شخصاً با جامعه درآمیزد.»

این علتی است که چرا وی برای خود، خانواده‌ی مقدس بوجود می‌آورد، درست همانطور که خدای یکه و تنها در خانواده‌ی مقدس می‌کوشد، به‌انزوای ملال‌آور خود از جامعه خاتمه دهد. اگر منتقد بخواهد خود را از جامعه بد رها سازد، مقدم بر هر چیزی می‌بایست خویشن را از جامعه شخصی خود برهاند.

«بدینسان ناقد از کلیه‌ی تمتعات جامعه صرف‌نظر می‌کند، اما آلام جامعه نیز از او دور می‌ایستند. او نه دوستی می‌شناسد (غیر از دوستان نقادانه) و نه عشقی (به‌جز حب ذات)، ولیکن از جانب دیگر تهمت و افترا علیه او بی‌تأثیر است، هیچ‌چیز نمی‌تواند او را ناراحت کند؛ هیچ‌گونه بغض و رشکی نمی‌تواند او را تحت‌تأثیر قرار دهد؛ آزرده‌گی و آندوه برای او احساساتی ناشناخته‌اند.»

مختصر کلام، ناقد از کلیه‌ی سوداهای بشری آزاد است، او شخصی است لاهوتی؟ او می‌تواند تصنیف راهبه را به‌خود نسبت دهد:

نه درباره‌ی عاشق می‌اندیشم
 و نه درباره‌ی همسر
 درباره‌ی خدای پدر می‌اندیشم
 چون او حیاتم را ارزانی داشته^۱

۱. اقتباس از ترانه‌ی محلی راهبه، منطبقه در اثری از هف - کا. قرای هرفون
 ایرلاخ، تصنیفات محلی آلمانها، ج چهارم. - ه. ت.

نقد نمی‌تواند قطعه مجزایی ننویسد، بدون اینکه با خود در تضاد قرار نگیرد. بدینسان سرانجام به ما می‌گوید:

«تنگ‌نظریی که به‌ناقد سنگ می‌اندازد» (او می‌بایست به‌واسطه شباهت با انجیل سنگسار شود)، «درباره‌ی او بدحکم می‌کند و انگیزه‌های ناسره‌ای را بدو نسبت می‌دهد» (انگیزه‌های ناسره را به‌نقد سره نسبت دادن!)، «تا اینکه او را با خود برابر سازد» (نخوت برابری که فوقاً مورد مذمت قرار گرفت!)، «نوسط او مورد سخریه قرار نمی‌گیرد، زیرا شایسته‌ی آن نیست، لیکن اغفال نمی‌شود و به‌آرامی به بی‌قدری قدر خاص خود تنزل می‌یابد».

پیش از این منتقد می‌بایست روند فتنه را بر «دیدگاهی ثانوی که خود را با او برابر تصور می‌نمود، می‌گذاشت». چنین می‌نماید ناروشنی نقد نقادانه درباره‌ی شیوه‌ی برخوردش با «توده‌ی» خداشناس تقریباً نوعی ناراحتی درونی و ناخشنودی که برای «احساسات» ناشناخته است را نشان دهد.

مع‌الوصف نباید سوء‌نقاهمی وجود داشته باشد. نقد نقادانه پس از اینکه به مبارزه‌ی هرکول آسانی برای وهایی خود از «توده دنیوی» غیرنقادانه و «جمیع اشیاء و اعیان» دست زد، سرانجام در نیل به هستی عزلت جویانه، خداگونه، خودبسته و مطلق خود موفق گردید.

اگر نقد در نخستین اظهار خویش در این «مرحله‌ی جدید» جهان کهن احساسات گناه‌آلود خود هنوز چنین نماید قدرت اندکی بر آن دارد، اکنون می‌بینیم نقد آرامش و تطوّر زیباشناسانه‌ای را

«به‌شکلی هنری» درمی‌یابد و عذاب خود را کامل می‌کند، به‌طوری‌که می‌تواند سرانجام به‌مثابه‌ی دومین مسیح پیروزمند، واپسین داوری نقادانه را کامل کند و پس از پیروزی براژدها با طمأنینه به‌آسمان صعود نماید.

فصل ۸

سیر ناسوتی و تطّور «نقد نقادانه» یا «نقد نقادانه» به مثابه‌ی رودلف، شاهزاده‌ی گرولدشتاین^۱

رودلف، شاهزاده‌ی گرولدشتاین، در سیر ناسوتی خود برای بزهی دوگانه کناره پس می‌دهد. برای شخص خود و برای نقد نقادانه. وی در گفت و شنودی خصماگین، شمشیرش را علیه پدر خود از نیام می‌کشد؛ نقد نقادانه نیز در گفت و شنودی غضبناک، خود را علیه توده به دست احساسات گناه‌آلود می‌سپارد. نقد نقادانه حتی یک راز را هم مکشوف نکرده. رودلف به این خاطر کناره پس می‌دهد و کلیه‌ی اسرار را مکشوف می‌سازد.

جناب سلیگا به‌ما اطلاع می‌دهند، رودلف نخستین خادم دولت بشری است (دولت بشری اگیدیوس شوآبی. نگاه کنید به سالنامه‌های

۱. مارکس در این فصل به انتقاد خود از مقاله‌ی سلیگا، «اوزن سو: اسرار

پاریس»، ادامه می‌دهد.)

مشروطه، تصنیف دکتر کارل واپل، ۱۸۴۴، ج ۲) ۶۷

جناب سلیگا ایشعار می‌دارد، برای اینکه جهان نابود نگردد،
ضروری است که

و انسان‌هایی با نقدهایی بیرحمانه ظاهر شوند... رودلف چنین
انسانی است... رودلف اندیشه‌ی نقد محض را در می‌یابد. و این
اندیشه برای او و بشریت پرثمرتر از کل تجارب بشریت در
تاریخ خود، و کل معرفتی است که رودلف حتی توسط قایل
اعتمادترین آموزگار آموخت، و قادر به مأخوذ نمودن آن از این
تاریخ گشت. داوری منصفانه‌ای که رودلف توسط آن سیر
ناسوتی‌اش را تداوم می‌بخشد، در واقع چیزی نیست جز
مکاشفه‌ی اسرار جامعه
او همانا سرّ مکشوف شده‌ی کل اسرار است.

رودلف وسایل خارجی به‌مراتب بیشتری از سایر مردمان نقد
نقادانه در اختیار دارد. اما این یک خود را دلداری می‌دهد:
«غیرقابل حصول برای آنانیکه کمتر مورد حمایت سرنوشت‌اند.
همانا نتایج رودلف است» (!)، غیرقابل وصول همانا - هدف
باشکوه و فروزنده است، (!)»

این علتی است که چرا نقد تحقق اندیشه‌های خاص خود را
به‌رودلف که این چنین توسط سرنوشت حمایت می‌شود،
وامی‌گذارد. نقد برای او چنین می‌خواند:

هانه من، به پیشرویات ادامه بده

ای که انسان بسدوش و دریدر بوده‌ای، نمی‌توانی خیس
نشده باشی.^۱

۱. اقتباس از قصه‌ی عامیانه هفت شوآبی منطبعه در کتب مردمی، ناشر.
فا.گ. او. ماریاخ - هرت.

بیائیم رودلف را در سیر ناسوتی نقادانه اش همراهی کنیم، که برای بشریت از کل تجارب این یک در تاریخ آن و کل معرفت و الخ، پرثمرتر است، و اینکه دوبار جهان را از نابودی حفظ فرموده است.

۱- تبدیل نقادانه‌ی قصاب به سگ، یا شورینور^۱

کسب و کار «شورینور» قضایی بود. به واسطه‌ی تجمع خصایص، این فرزند پرومند طبیعت به یک جانی تبدیل می‌شود. رودلف به‌طور اتفاقی درست هنگامیکه وی در مقام ایذاء و آزار «فلورد و ماری» برآمده بود، بد و برمی‌خورد. رودلف چند مشت مؤثر و استادانه به کله‌ی عربده‌جوی جالاک می‌زند و بدین ترتیب احترام او را به خود جلب می‌کند. بعداً، در میخانه که پاتوق تبه‌کاران است، منش مهربانانه‌ی «شورینور» هویدا می‌شود. رودلف به او می‌گوید: «تو هنوز واجد قلب و شرافتی» و با این کلمات احترام را برای خود در قلدر فائل می‌دمد. «شورینور» اصلاح می‌شود، یا آنطور که جناب سلیگا می‌گوید، به «موجودی اخلاقی» تبدیل می‌شود. رودلف او را تحت حمایت خود می‌گیرد. بیائیم سیر تعلیم و تربیت «شورینوری» را تحت راهنمایی ردولف دنبال کنیم.

نخستین مرحله:

اولین درسی که «شورینور» دریافت می‌کند، درس ریاکاری،

۱. قلدر منش قاتل، Chourineur، در اصطلاح خاص سارقین فرانسوی.

پیمان شکنی، حيله گری و نفاق افکنی است. رودلف، «شورینور» را دقیقاً به همان طریق مورد استفاده قرار می‌دهد که «ویدوک Vidocq» تبه کارانی که اصلاح می‌نمود را مورد استفاده قرار می‌داد، یعنی، از او یک جاسوس پلیس mouchard و یک عامل مفسده‌جو agent provocateur می‌سازد. رودلف به او اندرز می‌دهد به آقا معلم 'Maitre d'école' چنین وانمود کند که «اصل عدم سرفتن» خود را تغییر داده و آنگاه بدو سرفتنی را پیشنهاد کند، بطوریکه وی را به دامی که توسط رودلف گسترده شده، بکشاند. «شورینور» احساس می‌کند او را احمق گیر آورده‌اند. وی علیه پیشنهاد ایفای نقش جاسوس پلیس و عامل مفسده‌جو در مقام اعتراض برمی‌آید. رودلف به سادگی این فرزند طبیعت را با سفسطه بازی «تاب» نقد نقادانه که بنا بر آن حيله‌ای ناجوانمردانه هنگامی که برای دلایل «نیک و اخلاقی» انجام شود، ناجوانمردانه نیست، مجاب می‌کند. شورینور، به مشابه‌ی عامل مفسده‌جو و تحت‌لوا‌ی دوستی و اعتماد، خواجه ناش سابق خود را به ناپودی می‌کشاند. او برای نخستین بار در زندگیش، عمل فضااحت‌آوری را مرتکب می‌شود.

دومین مرحله:

بعد از این، «شورینور» را در حالی می‌یابیم که به عنوان ملازم ناخوش رودلف دست به عمل می‌زند و او را از خطر هلاکت آوری

۱. لقبی که توسط تبه کاران همگنانش داده شده است. ه ت.

نجات می دهد.

«شورینور» به چنان موجود اخلاقی قابل احترامی تبدیل می شود که پیشنهاد داوید دکتر سیاهپوست دایر برنشستن برکف اتاق را به خاطر ترس از کثیف شدن قالی رد می کند. و در واقع برای نشستن بر روی صندلی بسیار ملاحظه کار است، او اول صندلی را به پشت می خواباند و آنگاه بر روی پایه های جلویی آن می نشیند. او هنگامیکه رودلف که از خطر هلاکت آوری نجاتش داده را به عنوان «دوست» یا «مسیو Monsieur» به جای «حضرت والا Monseigneur» مورد خطاب قرار می دهد. هیچ گاه از اظهار پوزش کوتاهی نمی ورزد.

به راستی که چه کارآموزی عجیب و مدهشی است از طرف فرزند بیرحم طبیعت! «شورینور» هنگامی که نزد رودلف اعتراف می کند که او همان تعلق خاطری که «بولدادگی» برای اربابش دارد برای او داراست، درونی ترین راز استحاله ی نقادانه اش را بیان می دارد:

"Je me sens pour vous, comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maitre"

فصاح سابق به سگ تبدیل میشود. از این به بعد، کلیه ی فضایل وی به فضیلت پک سگ، «سرسپردگی محض به ارباب» تنزل می یابد. استقلال و فردیت وی به کلی از بین می رود. اما درست همانطور که نگارگران بد نابلوهای خود را می بایست برچسب زنند تا بگویند بناست چه چیزی را نشان دهند، «اوژن سو» نیز باید برچسبی بر «بولداگ» بفی، شورینور که دائماً تصریح می کند: «دوکلام حرف، تو هنوز واجد قلب و شرافتی»، از من یک مرد ساخت»، الصاق کند.

«شورینور» تا آخرین نفس، برای اعمال خود، نه در فردیت انسانی‌اش، بل در برجسب یاد شده انگیزه می‌جوید. وی به‌عنوان دلیل اصلاح اخلاقی‌اش غالباً علو و رذالت افراد دیگر خود را به‌یاد می‌آورد. و هرزمان که جملات اخلاقی می‌پراند، رودلف به‌او می‌گوید: «دوست دارم بشنوم این چنین صحبت می‌کنی،» شورینور نه به‌بولداگی معمولی، بلکه به‌بولداگی اخلاقی تبدیل شده است.

سومین مرحله:

ما قبلاً حرمت خرده - بورژوا که جای بی‌تکلفی خشن اما جسورانه‌ی شورینور را گرفته است را ستایش کردیم. اکنون در می‌یابیم، آنطور که مناسب «موجودی اخلاقی» است، طرز راه رفتن و رفتار خرده - بورژوا را نیز تقلید کرده است.

«با مشاهده‌ی راه رفتنش، او را به‌جای بی‌آزارترین بورژوا در جهان می‌گیرد.»

دل‌تنگ‌کننده‌تر از این شکل، مضمونی است که رودلف به‌حیات اصلاح‌شده‌ی نقادانه‌ی او می‌دهد. رودلف او را «برای انجام وظیفه، به‌مثابه‌ی نمونه زنده و سودمند توبه برای جهان لا‌کتاب‌ها»، به‌آفرینا می‌فرستد. او در آینده، نه ماهیت انسانی خاص خود، بلکه شریعت مسیح را می‌بایست عرضه کند.

چهارمین مسئله:

تحويل اخلاقی نقادانه، از «شورینور»، انسانی ملایم و محتاط که

برحسب ضوابط ترس و خرد دنیوی عمل می‌کند، ساخته است.
 «مرف» که با سادگی خدشه‌ناپذیر خود همواره حکایاتی خارج
 از مدرسه نقل می‌کند، گزارش می‌دهد، «شورینور به‌خاطر ترس
 از مورد سوءظن قرار گرفتن خود، کلامی از اینکه چه مجازاتی
 برای Maitre d'école معین شد، اظهار ننمود.»

به این ترتیب شورینور می‌داند که مجازات Maitre d'école عملی
 غیر قانونی محسوب می‌شد. اما از ترس اینکه خود مورد سوءظن
 واقع نشود، صحبتی درباره‌ی آن ننمود. ای شورینور عاقل!

پنجمین مرحله:

شورینور، آموزش اخلاقی خود را به چنان کمالی می‌رساند که
 به‌برخورد سگ - مآبان‌اش به‌رودلف، شکلی متمذّنانه می‌دهد. - و
 بر آن آگاهی می‌یابد، پس از نجات ژرمن، Germain از خطری
 هلاکت‌آور بدو می‌گوید:

«من حامی و پشتیبانی دارم که برای من آن چیزی است که خدا
 برای کشیشان است. او آنچنان است که شخص را وامی‌دارد تا
 در مقابلش زانو زند.»

و در عالم خیالپردازی در برابر خدایش زانو می‌زند. او به ژرمن
 Germain می‌گوید:

«مسیو رودلف، شما را حمایت می‌کند. مرا باش می‌گویم،
 Monsieur اگرچه باید بگویم Monseigneur، اما من عادت
 کرده‌ام او را «مسیو» رودلف بنامم، و ایشان این اجازه را به من
 می‌دهند.»

«سلیگا»، با مسرتی نقادانه بانگ برمی‌آورد، «چه بیداری و شکستگی پرطمطرقانه‌ای!»

ششمین مرحله:

شورینور سرانجام به واسطه‌ی چاقو خوردن نا حد مرگ به خاطر ارباب رثوف و مهربان خود، به‌طور شایسته‌ای به شغل سرسپردگی محض، با سگیت بوالداگی خود خاتمه می‌دهد. در لحظه‌ی که «اسکولت»، شاهزاده را با چاقو تهدید می‌کند، شورینور، بازوی قاتل را می‌گیرد. اسکولت او را چاقو می‌زند. اما، شورینور در حال مرگ به رودلف می‌گوید:

«حق با من بود موفعی که گفتم تنه‌لشی خاکی» (بوالداگی) «مثل من می‌تواند گاهی اوقات برای ارباب بزرگ و مهربانی مانند شما، مفید واقع شود.»

به این اظهار سگ مآبانه، که کل حیات نقادانه‌ی شورینور را همچون کتیبه‌ای جمع‌بندی می‌کند، جمله دیگری در دهانش گذاشته می‌شود:

«مسیو رودلف، ما بر به‌یر شده‌ایم. شما به‌من گفتید که دارای قلب و شرف هستیم.»

جناب سلیگا تا جایی که می‌تواند عریده کلفتی سر می‌دهد: «برای رودلف چه افتخاری بود که شورینور^۱ Schurimann «؟» «را برای بشریت احیاء نمود» (؟)!

۱ شورینور Schurimann شکل آلمانی شده‌ی شورینور chourineur است.

۲- مکاشفه‌ی راز مذهب نقادانه، یا فلوردوماری

الف - «مارگریت» شهودی

قبل از اینکه به فلوردوماری «اوژن سو» بپردازیم، کلام دیگری درباره‌ی «مارگریت» شهودی جناب سلیگا.

«مارگریت» شهودی قبل از هرچیزی یک تصحیح است. واقعیت این است که خواننده می‌توانست از تأویل جنگ سلیگا نتیجه بگیرد که

«اوژن سو» «بازتمای شالوده‌ی ایزکتیف» («نظم جهانی»)، «را از تکامل نیروهای فردی فعال که می‌تواند تنها برغم این زمینه درک شود، جدا ساخته است.»

علاوه بر وظیفه‌ی تصحیح این حدس اشتباه‌آمیز که خواننده می‌تواند از بازتمای جناب سلیگا بدست آورد، مارگریت نیز مأموریتی متافیزیک در «حماسه‌ی» ما یا بهتر بگوئیم در «حماسه‌ی» جناب سلیگا داراست.

«نظم جهانی» و رویدادی حماسی هرآینه فقط در آمیزه‌ای گونه‌گون پخش و پراکنده می‌شود، کماکان به‌طور هنری در کل واقعاً جداگانه‌ای یک کاسه نخواهد شد. گاهی در اینجا ذره‌ای از نظم جهانی و گاه در آنجا برخی نمایش صحنه‌ای. هرآینه وحدت واقعی می‌بایست به نتیجه رسد، هر دوی اینها، اسرار این جهان متعصب و وضوح، صراحت و اعتمادی که رودلف با آن آنها را درک و آشکار می‌سازد، می‌بایست در فردی جداگانه

۱ فلوردوماری Fleurdumarie توسط مصنفین به عنوان Marien-Blume که به معنی گل میناست، (marguerite) به آلمانی برگردانده شده است. - ه. ت.

تصادم یابد... این همانا وظیفه‌ی مارگریت است.

جناب سلیگا به‌طور شهودی، مارگریت را به‌وسیله‌ی قیاس تمثیلی همراه با تعبیر باوئر از مادر خدا، بوجود می‌آورد. از طرفی «عنصر رتانی» (رودلف) وجود دارد که «تمامی قدرت و آزادی» یگانه اصل فعال، بدو نسبت داده می‌شود. از طرف دیگر، «نظم جهانی» منفعل و موجودات انسانی متعلق بدان وجود دارد. نظم جهانی «اساس واقعیت» است؛ هرآینه نمی‌بایست از این اساس «کاملاً دست کشیده شود»؛ یا «آخرین بقایای شرایط طبیعی نمی‌بایست نابود شود»؛ هرآینه خود جهان می‌بایست در «اصل تکامل» که رودلف، برخلاف جهان، در خود متمرکز می‌سازد، سهمی دارا باشد؛ هرآینه «عنصر انسانی نمی‌بایست به‌طور ساده به‌منابه‌ی چیزی غیرآزاد و غیرفعال نمایانده شود»، جناب سلیگا مجبور است به «تضاد آگاهی مذهبی» نگویند. اگرچه وی نظم جهانی و فعالیت آن به‌منابه‌ی ثنویت توده‌ی مرده و نقد (رودلف)، را از هم می‌گسلد، مع الوصف مجبور می‌شود پاره‌ای صفاتی رتانی را به‌نظم جهانی و توده اعطا کند تا در مارگریت تعبیر نظر ورزانه‌ای از وحدت این دو، یعنی، رودلف و جهان داده شود. (نگاه کنید به انتقاد انجبل نویسان، ج ۱ - ص ۳۹)

علاوه بر مناسبات واقعی صاحبخانه، [یعنی] «نیروی فردی» فعال، نسبت به‌خانه خود («اساس ایزکتیف») [یعنی] شهود رازورانه، و نیز استه‌نیک شهودی، به‌وحدت مشخص و شهودی ثالثی، به سوزده - ایزه‌ای، که خانه و صاحبخانه را یکجاگرد می‌آورد، نیاز است.

از آنجائیکه تعلق شهودی، واسطگی طبیعی در مشروحیت جامع آنها را خوش ندارد، در نمی یابد که همان «اندک نظم جهانی»، فی المثل خانه، که برای فرد، [یعنی] صاحبخانه، فی المثل «اساس ابژکتیف» است، برای دیگری، [نوع] سازنده‌ی خانه «روبدادی حماسی» است. برای بدست آوردن کل واقعاً جداگانه، و «وحدتی واقعی»، نقد نقادانه که «هنررمانتیک» را با «جزمیت وحدت» مورد مذمت قرار می دهد، رابطه‌ی طبیعی و انسانی بیان نظم و وقایع جهانی را به وسیله‌ی رابطه‌ای واهی، سوژه - ابژه‌ای رازورانه، جایگزین می سازد، درست همانطور که هگل رابطه‌ی واقعی میان انسان و طبیعت را به وسیله‌ی سوژه - ابژه‌ی مطلق که کاملاً همان کل طبیعت و کل بشریت [یعنی] روح مطلق است جایگزین می سازد.

در مارگریت نقادانه «گناه کلی زمان»، تبدیل به «رازوری گناه»، می شود، درست همانطور که بدهی^۱ کلی رازوری در بقال Epicier مقروض، تبدیل به رازوری قروض می شود.

برحسب تعبیر مادر - خدا، مارگریت واقعاً می بایست مادر رودلف، ناجی جهان، بوده باشد. جناب سلیگا آشکارا می گوید.

«به موجب توالی منطقی، رودلف می بایست پسر مارگریت بوده باشد.»

معهذا چون رودلف نه پسر، بل پدر اوست، جناب سلیگا در این واقعیت «ابن راز جدید مبنی بر اینکه زمان حال غالباً در رحم خود

۱ در اینجا مصنفین با واژه‌ی آلمانی Schuld که به معنی «جرم» و نیزه «قرض و بدهی» است به جناس لفظی دست زده اند. ه. ت.

گذشته‌ی بسیار دور را به جای آینده داراست» را می‌باید. او حتی رازدبگری، راز به مراتب بزرگتری، رازی که مستقیماً نافی احصائیه توده - مآبانه است، را افشاء می‌کند که:

«کودک هرآینه، به نوبه‌ی خود، به پدر یا مادر تبدیل نشود، بلکه پاک و منزّه به گور سپرده شود، ... اساساً ... دختر است.»

جناب سلیگا، هنگامیکه بر حسب «توالی منطقی»، دختر را به منزله‌ی مادر پدرش تلقی می‌کند، صادقانه از تعقل شهودی هگل پیروی می‌کند. در فلسفه‌ی تاریخ هگل، نظیر فلسفه‌ی طبیعت‌اش، پسر، مادر را؛ روح، طبیعت را؛ شریعت مسیح، شرک را و نتیجه آغاز را به وجود می‌آورد.

جناب سلیگا بعد از اثبات اینکه به موجب «توالی منطقی» مارگریت می‌بایست مادر «رودلف» باشد، خلاف آن را ثابت می‌کند: «برای تطبیق تمام و کمال و ایده‌ای که مارگریت در حماسه‌ی ما مجسم می‌سازد، وی هیچگاه نمی‌بایست مادر شود.»

این حداقل نشان می‌دهد که ایده‌ی حماسه‌ی ما و توالی منطقی جناب سلیگا متقابلاً متضاد یکدیگرند.

مارگریت شهودی چیزی جز «نجم یک ایده نیست». اما چه ایده‌ای؟

«مشارالیه‌ها باصطلاح، دارای این وظیفه است که آخرین سرشگ و اندوهی که گذشته برای آخرین زوال خود از دیده فرو می‌بارد را بنمایاند.»

او نمود اشگی استعاره‌ای، و حتی همین اندازه اندک که فقط «باصطلاح» است، می‌باشد.

ما جناب سلیگا را در توصیف بیشترش از مارگریت دنبال نمی‌کنیم. ما او را به خشنودی و رضایتی، که به موجب نسخه‌ی جناب سلیگا، قاطع‌ترین آنتی‌تز برای همگان، آنتی‌تزی رازورانه و بهمان اندازه‌ی صفات خدا، رازورانه را بوجود می‌آورد، واگذار می‌کنیم.

و نه به کندوکاو در «رازوری حقیقتی» که «توسط خدا در سینه‌ی انسان به ودیعه گذارده شده» و مارگریت شهودی «به نحوی» بدان اشاره دارد، می‌پردازیم.

ما از مارگریت جناب سلیگا به «فلوردوماری» اوزن سو، و به علاج معجزه‌آسای نقادانه‌ای که رودلف او را با آن بهبود بخشید، می‌رسیم.

ب) فلور دوماری

ماری را به عنوان فاحشه‌ای که گرفتار صاحب میخانه تبه‌کاران است و توسط آنان در میان گرفته شده، ملاقات می‌کنیم. در این تحفیر، او نجابت روحی یک انسان را حفظ می‌کند، صداقت و زیبایی او آنانیکه پیرامون او هستند را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و او را تا سطح گل شاعرانه‌ی جهان بزهکاران بالا می‌برد و برایش نام فلوردوماری را کسب می‌کند.

می‌بایست فلوردوماری را با دقت کامل در نخستین جلوه‌اش مورد بررسی قرار دهیم تا قادر باشیم شکل اصلی‌اش را با تغییر شکل نقادانه‌اش مقایسه کنیم.

فلوردوماری علیرغم ضعف خود بلافاصله دلایلی حاکی از سرزندگی، انرژی، سرخوشی و انعطاف‌پذیری خلاق و خوی خود

بدست می‌دهد.

- صفاتی که به‌تنهایی، تکامل انسانی او را در موقعیت غیرانسانی‌اش توضیح می‌دهد.

هنگامیکه شورینور با او بدرفتاری می‌کند، فلوردماری با قیچی از خود به‌دفاع برمی‌خیزد. این وضعی است که نخست او را در آن می‌یابیم. او همچون گوسفندی بی‌دفاع که بدون هیچ‌گونه مقاومتی تسلیم فساوت مدّش می‌شود، ظاهر نمی‌شود؛ او دختری است که می‌تواند از حقوق خود دفاع کند و به‌مبارزه دست زند.

او در میخانه‌ی تبه‌کاران درخیابان افو aux Fèves، سرگذشت زندگی خود را برای شورینور حکایت می‌کند. در حین انجام این عمل به‌بدله‌گویی‌های شورینور می‌خندد. او خویشتن را نکوهش می‌کند، زیرا با رهایی از زندان ۳۰۰ فرانکی که در آنجا به‌دست آورده بود را به‌جای اینکه خرج یافتن کار کند خرج اثینا می‌کند؛ او می‌گوید: «اما من کسی که نصیحتم کند را ندارم.» پادمان فاجعه‌ی زندگی‌اش - فروختن خود به‌صاحب میخانه بزهکاران - او را یک حالت روحی مغموم و محزون قرار می‌دهد. همانا برای نخستین بار از زمان طفولیت خود به‌بعد است که این وقایع را به‌یاد می‌آورد.

«واقعیت این است هنگامی که بدین طریق به‌عقب می‌نگرم، دستخوش تأثر می‌شوم. صادق بودن باید چیزی دوست داشتنی باشد.»

هنگامی که شورینور او را دست می‌اندازد و به‌او می‌گوید می‌بایست صادق باشد، با تعجب می‌گوید:

«صادق و شریف، خدای من! می‌خواهی با چه چیزی صادق باشم؟»

او تأکید می‌کند که وی کسی نیست که «اشک در آستین داشته باشد.»
 «من بچه نق نقو نیستم.»
 ولی موقعیت او در زندگی افس‌بار است -
 «تعریفی ندارد.»

سرانجام، برخلاف توبه‌ی مسیحی، وی نظر خود را درباره‌ی حکم بشری، در عین حال رواقی و اپیکوری، با سرشتی آزادانه و جازمانه اعلام می‌دارد:
 «مختصرکلام، آنچه انجام شد، انجام شد.»

بیانیم فلوردوماری را در نخستین گرد شمش بارودلف، همراهی کنیم.

رودلف که برای درس اخلاق دادن بی‌قرار است می‌گوید، «آگاهی از موقعیت طاقت‌فرسایان شاید غالباً شما را ناراحت کرده باشد.»
 وی در پاسخ می‌گوید:

«بله، بیش از یکبار دیواره‌ی رود بین را از نظر گذرانده‌ام؛ اما بعد به گلها و خورشید خیره می‌شوم و به خود می‌گویم: رودخانه همیشه آنجا خواهد بود و من هنوز هفده سالم هم نیستم. در چنین دقایقی به نظرم می‌آید که سزاوار سرنوشتم نیستم، که در خود دارای چیزی نیکوآم. مردم مرا به حد کافی عذاب داده‌اند. عادت داشتم به خودم بگویم، اما من حداقل اذیت و آزارم به کسی نرسیده است.»

فلوردوماری موقعیت خود را نه به مثابه‌ی موقعیتی که به اختیار، به وجود آورده، نه به مثابه‌ی بیان شخصیت خاص خود، بلکه

به مثابه‌ی سرنوشتی که سزاوار او نبوده، در نظر می‌گیرد. بخت بد او می‌تواند تغییر کند. او هنوز جوان است.

خیر و شر، آن طور که ماری آنها را متصور می‌شود، انتزاعات اخلاقی خیر و شر نیستند. او مهربان است چون هیچگاه باعث بدبختی کسی نشده است، او همواره نسبت به محیط غیر انسانی‌اش، انسان باقی مانده است. او مهربان است چون خورشید و گلها، سرشت شاد و شکوفایی خاصش را برایش آشکار می‌سازد. او مهربان است چون هنوز جوان و سرشار از امید و نشاط است. وضعیت او خوب نیست، چون قید و بندی غیر طبیعی بدو تحمیل می‌کند، چون بیان‌انگیزه‌های انسانی او و تحقق امیال انسانی‌اش نیست؛ چون مملو از رنج و عذاب و بدون شادی و خوشحالی است. او وضعیت خود در زندگی را نه بوسیله‌ی ایده‌آلی که چه چیز خیر است، بلکه به وسیله‌ی فردیت خاص خود و سرشت ماهوی‌اش می‌سنجد.

در محیط طبیعی، که در آنجا زنجیرهای حیات بورژوازی محو می‌شوند و وی می‌تواند آزادانه ماهیت خاص خود را آشکار سازد، فلور دو ماری، با عشق به زندگی و با گنجینه‌ای از احساس و شادمانی از زیبایی طبیعت به وجد و نشاط می‌آید؛ اینها نشان می‌دهد که موقعیت اجتماعی‌اش فقط سطح او را می‌خراشد و اینکه خوب یا بد نبودنش بلکه انسان بودنش، همانا شوربختی صرف است.

«مسیر و دلف، چه سعادت‌ی!... علف، مزارع، چنانچه اجازه بفرمائید بیرون می‌روم، هوا بسیار عالی است... خیلی ما بلم در میان این چمن‌ها باینطرف و آنطرف بدم.»

فلوردوماری، بعد از پیاده شدن از درشکه برای رودلف گل می‌چیند، «برایم دشوار است از شادی و سرور صحبت کنم.» و غیره و غیره.

رودلف به او می‌گوید که قصد دارد او را به مزرعه «مادام ژرژ» ببرد. در آنجا وی می‌تواند لانه کبوتر، آخورهای گاوها و قس علیهذا را ببیند؛ آنان شیر، کره، میوه و غیره دارند. اینها برای این کودک نعماتی واقعی است. او خوشحال خواهد شد، این فکر اصلی اوست. «نمی‌توانید تصورش را بکنید که تا چه حد مشتاق نفریحم!» او به بی‌پیرایه‌ترین نحوی سهم مسئولیت خاص خود به خاطر نگوئبختی‌اش را برای رودلف شرح می‌دهد. «نمام سرنوشتم به خاطر این واقعیت است که پولم را برای روز مبادا کنار نگذاشتم.» از اینرو او را نصیحت می‌کند که مقصد باشد و در صندوق پس‌انداز پول بگذارد. خیالپردازی او در کاخ‌هایی که رودلف درهبا، برایش می‌سازد، چهارنعل پیش می‌نازد. او تنها به این خاطر افسرده می‌شود که

«زمان حال را فراموش کرده است.» و «مقایسه زمان حال با رویای هستی مسرت‌بخش و شادی آفرین، سختی و دشواری را به یادش می‌آورد.»

تا اینجا فلوردوماری را در شکل غیرنقادانه‌اش مشاهده نموده‌ایم. او زن سو بالانرا از افق جهان‌بینی تنگ خود رفته و دست رد به سینه‌ی پیش‌داوریهای بورژوازی می‌زند. او، فلوردوماری را تسلیم رودلف دلاور می‌کند تا به خاطر بی‌پروایی‌اش ناوان پس دهد و تحسین تمام

زنان و مردان سال‌دیده، تمام پلیس پاریس، مذهب مختاراً و نقد نقادانه را برانگیزد.

«مادام ژرژ» که «رودلف»، فلوردوماری را به دست وی می‌سپارد، زن مذهبی مزاح ناشاد و محزونی است. او بلافاصله با کلمانی چاپلوسانه از کودک استقبال می‌کند، «خداوند آنانی که او را دوست دارند و از او می‌ترسند برکت می‌دهد، آنانیکه ناشاد بوده‌اند و توبه می‌کنند.» رودلف، مرد «نقد محض»، لاپورت Laporte کشیش فلک‌زده، که مویش در راه خرافه‌پرستی سفید شده، را به درون فرا می‌خواند. او مأموریت دارد اصلاح نقادانه‌ی فلوردوماری را به سرانجام رساند. ماری با شادمانی و صمیمیت با کشیش پیر برخورد می‌کند. اوژون سو، با بیرحمی مسیحی خود «غریزه‌ی عجیب و مذهبی» خلق می‌کند، و بلادرنگ در گوش ماری زمزمه می‌کند که «شرم در جایی که ندامت و توبه شروع می‌شود، پایان می‌یابد»، اوژون سو، شادی و مسرت آزادانه‌ی گردش، شادی‌هایی که لطف طبیعت و حمایت صمیمانه‌ی رودلف بوجود آورده و تنها توسط فکر بازگشت به نزد خانم صاحبخانه‌ی [مبخانه‌ی] بزهکاران خدشه‌دار می‌شود را به طاق نسیان می‌کوبد.

لاپورت کشیش بلافاصله برخوردی فوق‌دنیوی اتخاذ می‌کند. نخستین کلمات او چنین‌اند:

«فرزند دل‌بندم، رحمت خداوند بی‌پایان است! خداوند آن را با حفظ تودرگرفتاربه‌ای دشوارت بتو ثابت کرده است ... انسان

بزرگواری که تو را نجات بخشید به کلام کتاب مقدس عمل کرده است» (دقت کنید - کلام کتاب مقدس، نه قصد و هدفی انسانی!)، «همانا خداوند نزدیک کسانی است که بدو متوسل می‌شوند؛ او آروزهایشان را برخواهد آورد... او صدایشان را خواهد شنید و نجاتشان خواهد داد... خداوند کار خود را انجام خواهد داد.»

ماری هنوز معنای شریبانه‌ی نصایح کشیش را درک نمی‌کند، و جواب می‌دهد:

«من برای کسانی که برایم دل سوزاندند و مرا به‌سوی خدا برگرداندند، دعا می‌کنم.»

نخستین فکر او معطوف به خدا نیست، معطوف ناجی بشری‌اش است و می‌خواهد برای او دعا کند، نه برای آمرزش شخصی خود، او به‌نیانش خود تأثیر و نفوذ بررستگاری دیگران را نسبت می‌دهد. در واقع، او هنوز آنقدر ساده‌دل است که تصور می‌کند به همین زودی به‌سوی خدا بازگشته است. کشیش درک می‌کند که این همانا وظیفه‌ی اوست تا این توهم غیرمؤمنانه را نابود سازد. او سخنان ماری را قطع کرده، می‌گوید:

«به زودی، به زودی مستحق آمرزش خواهی شد، غفران از خطاهای بزرگت... زیرا، باز هم طبق قول رسول، خداوند آنانی که در آستانه‌ی سقوطاند را حفظ خواهد فرمود.»

نباید اظهارات ضد بشری که کشیش بکار می‌برد را از یاد برد. بزودی مستحق آمرزش خواهی شد. گناهانت هنوز بخشوده نشده‌اند. همانطور که لاپورت، هنگامیکه دختر را به حضور می‌پذیرد، آگاهی از گناهانش را بدو اعطا می‌کند، همانطور هم رودلف، هنگامی

که از او جدا می‌شود، صلیبی طلائی، نشانه‌ی چهارمیخ‌کنی مسیحی که در انتظارش است را بدو هدیه می‌دهد.

ماری دپرزمانی است که در مزرعه مادام ژرژ زندگی می‌کند. بیائیم نخست به گفت و شنودی میان لاپورت کشیش پیر و مادام ژرژ گوش دهیم.

او «ازدواج برای ماری را غیرعملی می‌داند، زیرا هیچ مردی، علیرغم ضمانت کشیش، جرأت مواجه شدن با گذشته‌ای که جوانی ماری را ضایع کرده است ندارد، وی می‌افزاید: «ماری خطاهای بزرگی دارد که باید حبران کند، احساس اخلاقی اش می‌بایست او را پاکدامن نگاهدارد.»

او همچون عامی‌ترین بورژواها ثابت می‌کند که ماری می‌توانست خوب باقی بماند: «امروزه در پاریس اشخاص صالح بسیاری وجود دارند.» کشیش رباکار به خوبی می‌داند که در هر ساعت روز، در پرازدحام‌ترین خیابانها، این اشخاص صالح پاریسی، از کنار دختران هفت یا هشت ساله که تا حوالی نیمه شب کبریت و غیر آن می‌فروشند، همانطور که خود ماری این کار را می‌کرد، و تقریباً بدون استثناء همان سرنوشت ماری را دارند، با بی‌اعتنایی رد می‌شوند.

کشیش که تصمیم خود را درباره‌ی نوبه‌ی ماری گرفته، قبلاً در ذهن خود او را محکوم کرده است. بیائیم ماری را هنگامی که لاپورت را در هنگام عصر به خانه همراهی می‌کند، دنبال کنیم. او با چرب‌زبانی سالوسانه‌ای آغاز به سخن می‌کند.

«بین فرزند م، افق بیکران حدودی که دیگر قابل رؤیت نیست» (زیرا هنگام عصر است)، «چنین به نظر می‌آید که آرامش و

وسعت، تقریباً ایده‌ای از ابدیت به ما می‌دهد... ماری این را به تو می‌گویم، چون در قبال زیبایی‌های خلقت حساسی... من غالباً توسط ستایش مذهبی که این زیبایی‌ها در تو بوجود می‌آورد، به هیجان آمده‌ام - تویی که این همه مدت از احساس مذهبی محروم مانده‌ای.»

کشیش به همین زودی در تبدیل خوشی ساده لوحانه بی‌واسطه‌ی ماری به زیبایی‌های طبیعت، به ستایش مذهبی، موفق شده است. طبیعت برای او به طبیعتی مؤمنانه و مسیحی شده که به خلقت نازل یافته، تبدیل شده است. گستره‌ی شفاف فضا دستخوش تباهی شده و به‌نماد تاریک ابدیت ایستا تبدیل شده است. او از پیش آموخته است که تجلیات انسانی وجودش، «دنیوی» عاری از مذهب و تبرک است، که این تجلیات همانا لاکنایی و خدانشناسانه هستند. کشیش می‌بایست او را در چشمان خود او بی‌آبرو کند، کشیش می‌بایست ذخایر و وسایل عفو و بخشایش طبیعی و معنوی را به زیر پا افکند تا او را نسبت به وسایل عفو و بخشایش که بدو قول داده است، [یعنی] غسل تعمید، پذیرا سازد.

هنگامیکه ماری می‌خواهد نزد او اعتراف گناه کند و از او خواهش می‌کند با گذشت باشد، وی پاسخ می‌دهد:

«خداوند به تو نشان داده که بخشنده است.»

در رأفت و رحمتی که به ماری نشان داده می‌شود، ماری نمی‌بایست برخورداردی طبیعی و بدیهی موجود انسانی مربوط به خود، موجود انسانی دیگر را ببیند. وی می‌بایست در آن، رحمانیت و تفضلی محیرالعقول، فوق طبیعی و ابرانسانی را مشاهده کند؛ او

می‌بایست در رواداری انسانی، رحمانیت ربّانی را مشاهده کند. می‌بایست کلیه‌ی مناسبات انسانی و طبیعی را با بوجود آوردن مناسباتی برای خدا تعالی بخشد. نحوه‌ای که فلوردوماری در پاسخ خود، کلپتره گویی کشیش درباره‌ی رحمانیت الهی را می‌پذیرد، نشان دهنده‌ی آنست که وی از قبل تا چه اندازه توسط تعالیم مذهبی صنایع و خراب شده است. وی به مجرد اینکه در موقعیت تهذیب شده‌ی خود فرار می‌گیرد، اظهار می‌کند که فقط سعادت جدید خود را احساس می‌کند.

«هر لحظه به مسیورودلف می‌اندیشیدم. غالباً چشمانم را به آسمان می‌دوختم، نه برای جستجوی خدا، بلکه برای مسیورودلف، و تشکر از او، آری، پدر، اعتراف می‌کنم، بیشتر بدو می‌اندیشیدم تا به خدا، زیرا او آنچه خدا به تنهایی می‌توانست انجام دهد را برایم انجام داد... من خوشحال بودم، خوشحال همچون کسی که از خطر بزرگی برای همیشه جسته است.»

فلوردوماری از اینکه موقعیت شادی بخشی را در زندگی، صرفاً بخاطر آنچه واقعاً بود را بدست آورد، و آن را به مشابهی سعادت جدیدی احساس کرد، و برخوردارش بآن نه برخورداردی مافوق طبیعی، بل طبیعی بود را از پیش خطا می‌یابد. او خود را به این خاطر متهم می‌کند در انسانی که او را نجات بخشید، آنچه واقعاً بود، [یعنی]، نجات دهنده‌اش را می‌بیند، به عوض اینکه، به جای او ناجی موهومی، یعنی خدا را به تصور درآورد. او از هم‌اکنون در سالوس مذهبی گرفتار آمده است، که از انسان دیگر آنچه از لحاظ من سزاوار آن بوده را برای دادن آن به خدا، از او سلب می‌کند، و به‌طور کلی

هرچیز بشری در انسان را به مثابه‌ی چیزی بیگانه برای او و هرچیز غیرانسانی در او را به مثابه‌ی چیزی واقعاً متعلق بدو تلقی می‌کند.
ماری به ما می‌گوید که تغییر مذهبی افکار، احساسات و برخوردش به زندگی توسط مادام ژرژ و لاپورت به وجود آمده است.

«هنگامی که رودلف مرا از سِپتِ Cite بیرون آورد، از پیش آگاهی مبهمی از خفت و خواری خود داشتم. اما آموزش، اندرز و هشدارهایی که شما و مادام ژرژ به من دادید به من فهماند که من بیشتر از آنچه بدبخت باشم، گناهکارم... شما و مادام ژرژ به من عمق بیکران عذاب ابدی‌ام را نشان دادید.»

یعنی وی جایگزینی آگاهی از خفت و خواری انسانی و از اینرو تحمل‌ناپذیر خود با آگاهی از لعنت ابدی مسیحی و از اینرو تحمل‌ناپذیر را مدیون لاپورت کشیش و مادام ژرژ است. کشیش و مُخَدَّره‌ی مرنج‌بدو آموختند خود را از نظرگاه مسیحی مورد قضاوت فرار دهد.

ماری عمق نگوئیختی معنوی که در آن نگوئیستار شده است را احساس می‌کند. وی می‌گوید:

«از آنجایی که آگاهی از خیر و شرّ می‌بایست برایم آنچنان ترسناک باشد، چرا به بخت و اقبال فلاکت بارم رها نشدم؟ اگر از بی‌آبرویی نمی‌جستم، سیه‌روزی و مصایب مرا بزودی از پا در می‌آورد. دستکم می‌بایست از جهل و نادانی از پاکدامنی که همواره به عبث آرزوی آن را داشتم، می‌مردم.»

کشیش سنگدل پاسخ می‌دهد:

«حتی اگر شریف‌ترین طبایع، فقط برای یک روز در گندابی که در آن جا نجات یافتی، فرو برده می‌شدند، اثر آن محو‌ناشدنی

می‌بود. این همانا قابلیت نقییر عدل الهی است.»

دل پریش از این نفرین آخوندی که با یک چنین لحن شهید آلودی
ادا شده است، فلور و ماری بانگ برمی‌آورد:

«پنا بر این می‌بینید، من باید مایوس باشم!»

برده‌ی سپید موی مذهب پاسخ می‌دهد:

«تو باید از امید محو این صفحه‌ی غم‌انگیز زندگانیت دست

شویی، اما می‌باید به شفقت بی‌کوران خداوند اعتماد کنی. فرزند

بیچاره‌ام، تو در این پائین، اشک، ندامت و توبه خواهی داشت،

اما روزی در آن بالا، بخشایش و سعادت جاودان!»

ماری هنوز آنقدر احمق نیست که با سعادت جاودان و بخشایش

در آن بالا خشنود باشد. او بانگ برمی‌آورد:

«خدای من، رحم کن، من هنوز خیلی جوانم، وای بر من!»

آنگاه مغلظه‌کاری ریاکارانه‌ی کشیش به اوج خود می‌رسد:

«برعکس، ماری، این برای تو سعادت است که خداوند این

ندامت تلخ اما نجات‌دهنده را برایت می‌فرستد! این نشانگر

حساسیت مذهبی روح تو است ... هر کدام از رنج‌هایت در آن بالا

حساب خواهد شد. باور کن، خدا برای مدت کوتاهی تو را در

کوره راه سزات رها کرد فقط برای اینکه شکوه توبه و اجر ابدی

به خاطر پشیمانی و ندامت را برایت محفوظ بدارد.»

از این لحظه ماری با آگاهی از گناه، به‌اسارت و بردگی کشیده

می‌شود. او در وضعیت بس ناشاد خود در زندگی قادر بود منشی

دوست‌داشتنی و انسانی را تکامل بخشد؛ او در تحقیر برونی خود، از

ماهیت انسانی‌اش که همانا ماهیت واقعی‌اش بود، آگاهی داشت،

اکنون گنداب جامعه‌ی معاصر که او را از بیرون لمس کرده، تبدیل

به خصوصی ترین وجودش می شود، و خود آزاری و سواسانه‌ی مداومش، به خاطر این گنداب به وظیفه و تکلیف زندگی او، که از طرف خود خدا، غرض ذاتی هستی اش، تعیین شده، تبدیل می گردد. او قبلاً درباره‌ی خود می گفت: «من بچه نق نقو نیستم»، و می دانست که «آنچه انجام داده شد، انجام یافته است»، اکنون عذاب ذاتی اش، خیر او، و ندامت، شکوه او خواهد شد.

بعداً معلوم می شود فلور دومیاری، دختر رودلف است. ما از نو به او به عنوان شاهزاده خانم گرولدشتاین برمی خوریم، و تصادفاً مکالمه میان او پدرش را می شنویم.

«بیهوده به خدا دعا می کنم تا مرا از این نگرانی ها نجات دهد و قلبم را با مهر پرهیزکارانه و امیدهای مقدسش انباشته سازد؛ به یک کلام، مرا کاملاً در کنف حمایت خود بگیرد، زیرا ما ایلم خودم را بالکل بد و تسلیم کنم... او آرزوهایم را تحقق نمی بخشد، مسلماً بدین خاطر که اشتغالات و دل‌واپسی های دنیوی ام مرا لایق محسور شدن با او نمی سازد.»

هنگامی که انسان دریابد که سرپیچی هایش گناهانی بی شمار علیه خداوند است، هرآینه خود را بالکل به خدا نسلیم کند و برای دنیا و امورات دنیوی کاملاً مرده باشد، می تواند از رستگاری و رحمت مطمئن گردد. هنگامیکه فلور دومیاری در می یابد که رهایی او از وضعیت غیرانسانی اش در زندگی همانا معجزه پروردگار بوده، خود او برای اینکه سزاوار چنین معجزه‌ای باشد، مجبور می شود به قدیسه‌ای تبدیل شود. عشق انسانی او می بایست به عشقی مذهبی، کوشش در جهت نیکیبختی به کوشش برای سعادت‌ی جاودان،

رضامندی دنیوی به امید مقدس و محشوریت با مردم به محشوریت با خدا، تغییر یابد. خدا می‌بایست او را بالکل بپذیرد. خود او برای ما فاش می‌سازد چرا خداوند او را کاملاً نپذیرفته است، او هنوز خود را کاملاً به او تسلیم ننموده و قلبش کماکان با امورات دنیوی مشغول و درگیر است. این آخرین درخشش طبیعت نیرومند اوست. او با مرده شدن کاملش برای دنیا و وارد شدن به دبر، خود را تمام و کمال به خدا تسلیم می‌کند.

صومعه جای کسی است که
ذخایر و اندوخته معاصی‌اش
برای سپردن آنها بدانجا
مُتَعَدِّد و عَدیده باشد، اینکه
دیر یا زود شود، انسان
شادی دلنشین توبه‌ی قلبی
نادم را از دست نخواهد داد.

«گونه»

فلوردوماری در صومعه از طریق دسایس رودلف، به مقام رئیسه دبر ترفیع داده می‌شود. او نخست از قبول این پست سر باز می‌زند. زیرا خود را نالایق احساس می‌کند. خانم رئیسه سالدیده و گیس سفید دیر او را از این حیث متقاعد می‌سازد.

«دخترک عزیزم، بیشتر خواهم گفت؛ اگر قبل از ورود به جرگه‌ی مؤمنان، زندگی‌ت همانقدر مملو از خطا بود که، برعکس، پاک و قابل ستایش می‌بود. ... فضیلت‌های انجیلی که نمونه‌ای از آن را از زمانی که اینجا بوده‌ای به تو نشان داده شده، کفاره گذشته‌ات را

پس داده و آن را مهم نیست که چه اندازه خطا کارانه بوده را در
چشمان خداوند بازخریده است.»

از آنچه خانم رئیس می گوید، می بینیم که فضایل دنیوی
فلور دوماری به فضایل انجیلی تغبیر یافته است، یا بهتر بگوئیم،
فضایل واقعی او دیگر نمی تواند طور دیگری جز صورت مسخره‌ی
انجیلی آشکار شود.

ماری به خانم رئیس جواب می دهد:

«مادر مقدس، اکنون باور می کنم که می توانم بپذیرم.»

زندگی صومعه با منش ماری سازگار نیست - او می مرد. مسیحیت
او را فقط در وهم و خیال نسلی و دلداری می دهد، یا بهتر بگوئیم،
دلسوزی و نسلی مسیحی او دقیقاً فنای زندگی واقعی و گوهر او -
مرگش می باشد.

به این ترتیب رودلف نخست فلور دوماری را به گناهکاری توبه کار و
بعد گناهکار توبه کار را به یک راهبه و سرانجام راهبه را به یک نعش
تبدیل می کند. در مراسم تدفین او نه تنها کشیش کاتولیک بلکه سلبگا،
کشیش نقادانه، بر منبر و عظم رفته، بر سرگور او به موعظه می پردازد.

او وجود «معصوم» ماری را وجودی «سپنجی» می خواند و آن را
در مقابل «گناه ابدی و غیرقابل اغماض» قرار می دهد.

او این واقعیت را مورد تمجید قرار می دهد که «واپسین نفس»
ماری «دعایی بود برای عفو و آمرزش» اما درست همانطور که خادم
پروشنانی، پس از شرح ضرورت رحمانیت الهی و همراهی و
شراکت مرحومه‌ی مغفوره در نخستین گناه همگانی و عمق آگاهی او

ازگناه، می‌بایست قضایبل متوفی را در مناسبات دنیوی بستناید،

بهمین وجه، نیز، جناب سلیگا این عبارت را بکار می‌برد:

«و مع الوصف وی شخصاً چیزی برای آمرزش تقاضا نمی‌کند.»

و سرانجام بر مزار ماری پزمرده‌ترین گل طلاق لسان منبری را

پرتاب می‌کند

«او که همانند موجودات انسانی نادر، باطناً پاک و معصوم

است، دیده بر جهان فرو بست.»

آمین!

۳- مکاشفه‌ی اسرار قوانین

الف) آقا معلم، یا نظریه‌جزایی جدید

راز زندان انفرادی فاش می‌شود.

اسرار پزشکی

آقا معلم، نیه‌کاری است با قدرتی هرکول‌آسا و نیروی ذهنی سترگ.

او همچون مردی فرهیخته و تحصیل‌کرده بار آورده شد. این

ورزشکار پر شور با قوانین و رسوم جامعه‌ی بورژوازی وارد تصادم

می‌شود که ملاک کلی آن‌کندذهنی، اخلاقیات آسیب‌پذیر و تجارت

آرام و بی‌سروصداست. او به یک جانی تبدیل می‌شود و خود را

به دست کلیه‌ی افراط‌کاربهای خلق و خوی خشنی که هیچ کجا

نمی‌تواند مشغله‌ی انسانی مناسبی بیابد می‌سپارد.

ردولف این تبه‌کار را دستگیر می‌کند. او می‌خواهد وی را نقاداً

اصلاح کند و از او برای جهان قوانین نمونه‌ای بسازد. او با جهان

فرواین نه دربارہی خود «جزا» بلکه دربارہی انواع و روشہای جزا بہ مناقشہ می پردازد. همانطور کہ داوید، دکتر سیاہوست بہ درستی اظہار می دارد، او نظریہ ای جزایی اختراع می کند کہ درخور «بزرگترین کارشناس جنایی آلمان» است، و از آنوقت تا بہ حال از این اقبال بلند برخوردار بودہ کہ توسط کارشناس جنایی آلمان با جدیت و جامعیت آلمانی، از آن دفاع شود.

رودلف کوچترین تصویری از اینکہ بتوان از کارشناسان جهانی دورتر رفت، ندارد. جہاہ طلبی او می بایست بزرگترین کارشناس جهانی، اولین در میان ہمپایگان باشد. او آقامعلم را توسط دکتر سیاہوست کور می کند.

رودلف نخست کلیہی ایرادہای پیش پا افتادہ بہ مجازات اعدام را تکرار می کند: [مجازات اعدام] هیچگونہ تأثیری بر بزہکار و مردمی کہ برایشان منظره ای سرگرم کننده است، ندارد.

از این گذشتہ رودلف تفاوتی میان آقامعلم و روح وی قابل می شود. همانا این انسان و آقامعلم نیست کہ او مایل است نجات دہد. او رستگاری معنی روح او را می خواهد. او می آموزد،

«مسیح می گوید: رستگاری امری است مقدس ... کفارہ هرگناہی می بایست پس دادہ و جبران شود، اما فقط اگر بزہکار قلباً مایل بہ توبہ و استغفار باشد. گذار از دادگاہ بہ سکوی اعدام بسیار کوتاہ است ... شما (آقامعلم) تہہ کارانہ از زورتان سوء استفاده کردہ اید. من زورتان راز از کار خواہم انداخت ... شما در مقابل ضعیفترین، بر خود خواہید لوزید، کیفرتان باجرمتان برابر خواهد بود ... اما مجازات وحشتناک دستکم افق بیکران کفارہ را

براینان به جای خواهد گذارد... من شما را فقط از جهان خارجی محروم می‌کنم تا اینکه شما را در شب غیرقابل نفوذ فرو برم و با خاطره‌ی تنگین اعمالتان رها سازم ...
 شما مجبور خواهید شد خودتان و هوشنان که شما را خوار و تحقیر نموده و برخواهندشان انگیخت و شما را به استغفار رهنمون خواهد شد را بیازماید.

زیرا رودلف نفس را چیزی مقدس و جسم انسان را چیزی دنیوی تلقی می‌کند، و بدین ترتیب فقط نفس را ماهیتی واقعی تصور می‌کند، زیرا برحسب توصیف نقادانه‌ی جناب سلیگا از بشریت - نفس به ملکوت تعلق دارد، و جسم و قدرت آقا معلم به بشریت متعلق نیست، و نمی‌توان به تجلی ماهیت آنها شکلی انسانی داد یا [آن را] برای بشریت مطالبه نمود و به مثابه‌ی [چیزی] اساساً انسانی مورد بحث قرار دارد. آقا معلم از قدرت خود سوء استفاده کرده است؛ رودلف این قدرت را از کار می‌اندازد، معیوب می‌سازد و نابود می‌کند. دیگر جز نابودی این قدرت ماهوی وسایل نقادانه‌ای وجود ندارد تا گریبان خود را از تجلی تبه‌کارانه قدرت ماهوی انسان خلاص نمود. این وسایل همانا وسایل مسیحی است - چشم درآوردن در صورت نخطی، دست قطع کردن در صورت تخطی و به یک کلام کشتن جسم اگر تن و بدن نخطی کند. زیرا چشم، دست و بدن در واقع فقط ملحقات گناهکار زاید انسانند. طبیعت انسان باید نابود شود تا دردهایش درمان شود. علم حقوق توده - مآب نیز در اینجا در توافق با «امر نقادانه» در معیوب‌سازی و فلج‌سازی قدرت انسانی، پادزهر تجلیات ناخوشایند قدرت را می‌بیند.

آن ابرادی که رودلف، این مرد نقد و سنجش ناب، به عدالت جزایی دنیوی وارد می‌کند، گذار سریع از دادگاه به سکوی اعدام است. وی از جانب دیگر می‌خواهد انتقام از بزهکار را با توبه و آگاهی از گناه در بزهکار، مجازات کیفری را با مجازات معنوی، شکنجه‌ی حسی را با شکنجه‌ی غیرحسی و ندامت، مرتبط سازد. مجازات دنیوی در عین حال می‌بایست وسیله‌ی تعلیم و تربیت اخلاقی مسیحی باشد.

این نظریه‌ی جزایی که علم حقوق را با الهیات مربوط می‌سازد. «این سرّ مکشوف شده‌ی راز» سرّ دیگری جز نظریه‌ی جزایی کلیسای کاتولیک نیست، که قبلاً به تفصیل توسط بننام در اثرش کیفرها و پاداشها^۱ شرح داده شده است. بننام در این کتاب بیهودگی کیفرهای امروزی را نیز مدلل می‌سازد. او جرایم را «مضحک‌ه‌ی حقوقی» می‌خواند. کیفری که رودلف به آقای معلم تحمیل می‌کند در عین حال کیفری است که اورینگنس Origen بر خود تحمیل نمود. رودلف او را اخته می‌کند و او را از اندام مفیدش، چشم، محروم می‌سازد «چراغ بدن، چشم است.»^۲ برای غریزه‌ی مذهبی رودلف اعتبار بزرگی است که از میان همه چیزها، می‌بایست به تصور ناپیتایی برسد. این مجازات در سراسر امپراطوری مسیحی رم شرقی (بیزانس) معمول بود و در دوران شباب پرجنب و جوش دولت‌های مسیحی - ژرمنی انگلستان

۱. نظریه‌ی کیفرها و پاداشها و Théorie des peines et des récompenses - ه. ت.

۲. عصر جدید، انجیل متی - باب ۶ آیه ۲۲. ه. ت.

و فرانسه به شکوفایی کامل رسید. جدا نمودن انسان از جهان محسوس برونی، پس راندن او به ماهیت درونی انتزاعی‌اش برای اصلاح او - ناپینایی - نتیجه‌ی ضروری تعالیم مسیحی است که به موجب آن حد کمال این قطع کردن، عزلت‌جویی محض انسان در «نفس ego» لاهوتی‌اش، خودش خیر است. اگر رودلف آفا معلم را در صومعه‌ای واقعی حبس نمی‌کند، همانطور که وضع مردم در رُم شرقی و فرانکونیا^۱ چنین بود، دستکم او را در صومعه‌ای ابدی‌آل، در دیر ظلمت غیرقابل نفوذ که پرتو جهان خارج نمی‌تواند [در آن] رخنه کند، در دیر وجدان فارغ‌البال و آگاهی از گناه که جز با چیز دیگری جز وهمیات خاطره انباشت نشده است، حبس می‌کند.

شرم و حیای شهودی معینی، جناب سلیگارا آشکارا از بحث نظریه‌ی جزایی ابن فهران رودلف که کیفر دنیوی می‌بایست باندامت و کفاره مسیحی مرتبط شود، باز می‌دارد. در عوض وی - طبعاً به مثابه‌ی رازی که فقط برای جهان آشکار می‌شود - این نظریه‌ی را بدو نسبت می‌دهد که این مجازات می‌بایست بزهکار را «قاضی» جرم خاص خود بسازد.

راز این سر مکشوف شده همانا نظریه‌ی جزایی هگل است. طبق نظر هگل، بزهکار در مجازات خود، درباره‌ی خویشتن حکم می‌کند. «گانس» این نظریه را با تفصیل تمام بسط داده است. در نزد

۱. دوکشین فرونوسطایی که از گرانته‌ی خاوری‌زاین به طرف شرق در امتداد سواحل

(م)

رود راین امتداد داشت.

هگل این استعاره شهودی همانا مقابله به مثل^۱ Jus talionis است که کانت به عنوان یگانه نظریه‌ی جزایی قضایی تشریح نموده. برای هگل خود داوری بزهکار «تصور» و تعبیر شهودی صرف مجازاتهای عملی متداول برای بزهکاران باقی می‌ماند. وی بدین ترتیب از شیوه‌ی کاربرد مرحله‌ی متقابل و دوسویه‌ی تکامل دولت دست می‌کشد، یعنی، مجازات را آنطور که وجود دارد به حال خود رها می‌کند. همانا در اینجا است که وی خود را پیش از پژوهاک نقادانه‌اش، نقادانه نشان می‌دهد. نظریه‌ی جزایی که در فرد بزهکار، ایضاً انسان را می‌بیند، فقط در حیطه‌ی تجرید و تخیل می‌تواند چنین کند، درست، به این خاطر که مجازات و اعمال زور، با اخلاق و رفتار انسان مغایر است. مضافاً اینکه، انجام آن همانا غیرممکن خواهد بود. تلون مزاج ذهنی محض جای قانون تجربیدی را می‌گیرد، زیرا این امر همواره منوط به مقامات شریف و محترم است تا قصاص را بر فرد بزهکار سازگار کند. افلاطون مدتها قبل دریافت که قانون می‌بایست یکجانبه باشد و فرد را در نظر نگیرد. از طرف دیگر، تحت شرایطی انسانی، مجازات در واقع هیچ خواهد بود به جز حکمی که مقصر درباره‌ی خود می‌کند. هیچکس نمی‌خواهد او را متقاعد کند که خشونت از خارج، که توسط دیگران درباره‌ی او انجام می‌شود، خشونتی است که او با خود انجام داده است. برعکس، او در افراد دیگر، نجات‌دهندگان طبیعی خود را از مجازاتی که او بر خویشانشن تحمیل کرده است، خواهد دید؛ به دیگر

۱. حق تلافی - چشم در مقابل چشم.

عبارت، رابطه معکوس خواهد شد.

رودلف درونی‌ترین فکرش - منظورش را از کور کردن آقامعلم بیان می‌کند - هنگامی که بدو می‌گوید:
«هرکلمه‌ای که می‌گویی نیایشی خواهد بود».

رودلف می‌خواهد به او نیایش کردن را بیاموزد. او می‌خواهد راهزن هرکول آسا را به راهبی که فقط کارش ورد خواندن است مبدل سازد. به راستی که در مقایسه با این فساوت و سنگدلی مسیحی، نظریه‌ی جزایی منعارفی که فقط هنگامی که می‌خواهد انسان را نابود کند، گردنش را قطع می‌کند چقدر انسانی است. و سرانجام ناگفته پیداست که هروقت قوانین واقعی توده - مآبانه، به‌طور جدی بااصلاح بزهدکار مربوط می‌شود، به‌طور غیرقابل فیاسی، محسوس‌تر و انسانی‌تر از هارون‌الرشید آلمانی عمل می‌کند. چهار مستعمره کشاورزی هلند و مستعمره‌ی تبعیدگاهی اوستوالد در منطقه‌ی آلزاس، در مقایسه با کورکردن آقامعلم، حقیقتاً تلاش‌هایی انسانی‌اند. درست همانطور که رودلف، فلوردوماری را با سپردن به کشیش و آگاهی از گناه، می‌کشد، درست همانطور که شورینور را با رسیدن استقلال انسانی و تحقیر و خوار نمودنش تا حد یک بولدگ نابود می‌کند، همانطور هم آقامعلم را با از حدقه درآوردن چشمانش برای اینکه بتواند «ورد خواندن» را بیاموزد، می‌کشد.

طبعاً این طریقی است که کلیه‌ی واقعیات «به‌طور ساده» از «نقد محض» نشئت می‌گیرد، یعنی، به مشابهی واژگونسازی و انتزاع بی‌معنی واقعیت.

بلافاصله بعد از کور شدن آقامعلم، جناب سلیگا موجب به وقوع

پیوستن معجزه‌ای اخلاقی می‌شود. او گزارش می‌دهد:

«آقا معلم مخوف، ناگهان قدرت صداقت و ادب را مورد تصدیق قرار می‌دهد و به شوریمن می‌گوید: آری می‌توانم به تو اعتماد کنم، تو هیچگاه چیزی ندزدیده‌ای.»

بدبختانه اوژن سوگفته‌ی آقامعلم درباره‌ی شورینور که حاوی همان تصدیق است و نمی‌تواند اثر کور بودنش باشد، زیرا قبلاً اظهار شده بود را ذکر می‌کند. آقا معلم هنگام صحبت بارودلف، درباره‌ی شورینور گفته بود:

«وانگهی، او قادر به خیانت به یک دوست نیست. خبر، در او چیز نیکی وجود دارد ... او همواره ایده‌های عجیب و غریبی داشته است.»

این اظهار می‌تواند به معجزه‌ی اخلاقی جناب سلیگا پایان دهد. اکنون نتایج واقعی شفای نقادانه‌ی رودلف را خواهیم دید.

بعداً آقا معلم را با زنی به اسم شوئت Chouette، در هنگام عزیمت به مزرعه‌ی بوکه وال Bouqueval برای حفه سوار کردن شیرانه‌ای به فلوردوماری ملاقات می‌کنیم. طبعاً فکری که براو حاکم است، فکر انتقام از رودلف است. اما می‌داند که تنها راه انتقام کشیدن از او، شیوه‌ای متافیزیکی، از طریق تعمق و اندیشیدن به شر برای اذیت و آزار اوست.

«او مرا از قوه بینایی محروم ساخته نه از اندیشیدن به شر»

وی به شوئت Chouette می‌گوید چرا در پی او فرستاده است.

«حوصلاًم از این آدمهای صادق، پاک سررفته است.»

هنگامیکه اوژن سو، شهوت راهبانه و حیوانی خویش را در خود ذلیل‌سازی انسان تا این حد ارضاء می‌کند که آقامعلم را وامی‌دارد به «شوئت Chouette» عجزه مسن و نوتیار مردم آزار التماس کند تا او را به حال خود رها نکنند، اخلاق‌دان بزرگ فراموش می‌کند که این اوج رضای خاطر اهریمنی شوئت است. درست همانطور که رودلف عمیقاً با عمل خشونت‌آمیز کور کردن تبه‌کار، قدرت نیروی جسمانی که می‌خواست به او نشان دهد بی‌اهمیت است را بدو ثابت نمود، همانطور هم‌اکنون اوژن سو بدو می‌آموزد، درک کند که بدون آن انسان دست تنها و از کار افتاده است و به موجودی درمانده و اسباب مسخره‌ی کودکان تبدیل می‌شود. اوژن سو او را متقاعد می‌کند که دنیا مستحق تبه‌کاربهای او بوده است، زیرا او را از آخرین توهم انسانی‌اش محروم می‌کند، چرا که تا این حد آقامعلم به تعلق خاطر شوئت بدو باور داشت. او به رودلف گفته بود: «شوئت خودش را برای من در آتش می‌افکند.» از سوی دیگر، اوژن سو از این رضایت خاطر برخوردار است که فریاد آقامعلم را در زرفای ناامیدی‌اش بشنود:

«خدای من، خدای من، خدای من!»

او «ورد خواندن» را آموخته است! در این «توسل خود به خودی برای [جلب] رحمت الهی» اوژن سو «چیزی ربانی و الهی می‌بیند.» نخستین پی‌آمد نقد رودلف این ورد خودبخودی است که بلافاصله توسط مکافات غیرارادی در مزرعه بوکه وال دنبال می‌شود، که در آنجا ارواح کسانی که آقامعلم آنان را کشته است، در رؤیایی براو ظاهر می‌شوند. ما توصیف مشروح این رؤیا را به دست نخواهیم داد.

ما بعداً آفامعلم نفاذاً اصلاح شده که در سرداب «براس روز» به غُل و زنجیر کشیده شده، نیمی از او توسط موشان دریده شده، نیمه گرسنه و نیمه دیوانه، که در نتیجه‌ی شکنجه‌شدن توسط شوئت و توتیار، همچون حیوانی نعره می‌کشد، را می‌بایم. توتیار شوئت را به او وامی‌گذارد. بیائیم رفتاری را که وی با شوئت می‌کند را نظاره کنیم. او از قهرمان رودلف نه فقط از لحاظ خارجی، با کندن چشمان شوئت، بلکه اخلاقاً نیز با نکرار رباکاری و بزرک و آرایش رفتار و حشبانه همراه با عبارات پارسایانه، تقلید می‌کند. به مجرد اینکه آفامعلم شوئت را درید قدرت خود می‌یابد، به شادی خوفناک خود میدان می‌دهد و صدایش از خشم می‌لرزد.

«می‌فهمی که نمی‌خواهم کار را یکسره کنم ... شکنجه در مقابل شکنجه ... باید قبل از اینکه کلکت را بکنم مفصلاً بانو اختلاط کنم ... تحملش را نخواهی داشت. قبل از هر چیزی، از آن رؤیا به بعد که مرا تقریباً عصبانی کرد و عصبانی خواهد کرد... دستخوش تغییر عجیبی شده‌ام ... من از سنگدلی گذشته‌ام به وحشت افتادم... اول اینکه نمی‌گذارم دخترک نغمه‌سرا (فلوردوماری) را شکنجه کنی، ولی این هنوز هیچ است ... با آوردنم به این زیرزمین و عذاب دادم با سرما و گرسنگی ... مرا با هراس و وحشت افکارم رها کردی ... آه، نمی‌دانی تنها بودن یعنی چه ... تنهایی مرا عوض کرد. فکرش را نمی‌کردم... دلیلی بر اینکه شاید کمتر از قبل بی‌شرفم... چه کیفی می‌کنم از اینکه تو را در چنگ دارم ... ای هیولا... نه به خاطر اینکه انتقامم را بکشم، بلکه به خاطر اینکه نلافی فریانیانم را درآورم... آری، موقعی که شریک جرمم را با دستهای خودم مجازات کردم، وظیفه‌ام را انجام داده‌ام ... من اکنون به خاطر جنایات گذشته‌ام دچار دهشت

شده‌ام، و مع الوصف ... تو آن را عجیب نمی‌بایی؟ ... بدون ترس
و کاملاً با آرامش است که دارم مرتکب جنایتی خوفناک، با
تهذیبی هراس‌انگیز درباره‌ی تو می‌شوم ... به من بگو ... به من
بگو ... آیا این را درک می‌کنی؟

در این چند جمله، آقا معلم از میان طیفی از احتیاجات اخلاقی
می‌گذرد. نخستین کلماتش بیان صریح میل او برای گرفتن انتقام
است. او می‌خواهد برای شکنجه [دیدن]، شکنجه کند. او می‌خواهد
شوئت را بکشد و زجر و عذابش را با موعظه‌ای طولانی، طولانی‌تر
کند. و - چه سفسطه‌جویی دلچسبی! - سخنانی که وی، او را با آنها
شکنجه می‌دهد، موعظه‌ای درباره‌ی اخلاقیات است. او اظهار
می‌دارد که رؤیایش در «بوکه وال» او را اصلاح نموده است. وی در
عین حال اثر واقعی رؤیا را با قبول این نکته که «این رؤیا» او را عصبانی
نمود و در واقع عصبانی خواهد نمود. آشکار می‌سازد. او این دلیل را
حاکمی از اصلاح خود به دست می‌دهد که از شکنجه‌شان فلور دوماری
جلوگیری نموده است. پرسونازهای اوژن سو قبلاً شورینور و اکنون
آقا معلم - می‌بایست در نتیجه‌ی افکار و انگیزه‌ی آگاهانه اعمالشان،
منظور خاص وی به مثابه‌ی یک نویسنده را بیان نمایند تا موجب شود
آنان بالاچار به این با به آن شبوه و نه شبوه دیگری رفتار کنند. آنان
دائماً می‌بایست بگویند: من خودم را به این یا به آن طریق و غیره
اصلاح کرده‌ام. از آنجائی که زندگی آنان فاقد محتوایی واقعی است،
کلماتشان می‌بایست لحن شدیدی به ویژگی‌های بی‌اهمیتی نظیر
حفظ فلور دوماری بدهد.

آقا معلم پس از گزارش اثر مفید و سودمند رؤیای «بوکه وال» خود می‌بایست توضیح دهد چرا او زن سو او را در زیرزمین حبس نمود. او می‌بایست کار رمان‌نویس را معقول بیابد. او می‌بایست به شوئت بگوید: با حبس من در زیرزمین و موجب این شدن که موشها مرا بچوند و از گرسنگی و نشنگی رنج کشم، اصلاح مرا کامل کردید. تنهایی مرا پاک و منزّه نمود.

عمرتی مهیب، خشم دیوانه‌وار و میل شدید برای انتقام که آقا معلم با آن به استقبال شوئت می‌رود، در تضاد کامل با این گفتگوی اخلاقی است. اینها نشان می‌دهد چه نوع افکاری در سیاه‌چال او را به خود مشغول داشته بود.

چنین می‌نماید خود آقا معلم این را درک می‌کند، اما چون اخلاق دانی نقادانه است، می‌داند چگونه تضادها را آشتی دهد.

او اظهار می‌دارد که «شادی بیکران» از اینکه شوئت را در چنگ خود دارد، همانا نشانی از اصلاح اوست، زیرا میلش برای انتقام نه میلی طبیعی، بل میل اخلاقی است. او می‌خواهد انتقام بگیرد، نه برای خود، بلکه برای قربانی‌های عادی شوئت و خودش. چنانچه او شوئت را بکشد، مرتکب قتل نمی‌شود، به‌انجام وظیفه عمل می‌کند. از او انتقام نمی‌گیرد. [بلکه] همدست خود را همچون قاضی‌ای منصف مجازات می‌کند. او از جنایات گذشته‌اش به خود می‌لرزد، و مع الوصف، از احتجاجات خاص خود ذوق زده شده از شوئت می‌پرسد: «آیا اینرا عجیب نمی‌یابی، که بدون بیم و هراس و با آرامش می‌خواهم تو را سر به نیست کنم.» او به دلایل اخلاقی که آن را فاش

نمی‌سازد، در همانحال از تصور جنایتی که در حال ارتکاب آن است، همچون جنایتی هراس‌انگیز، جنایتی با تهذیبی خوفناک به خود می‌بالد.

این همانا با منش آقا معلم سازگار است که می‌بایست شوئت را بکشد، به‌ویژه بعد از سَبَعِیت رفتار شوئت با او. اما اینکه وی می‌بایست به دلایلی اخلاقی مرتکب قتل شود، اینکه او می‌بایست تعبیری اخلاقی از لُدّت سَبَعانه‌اش در جنایت هراس‌انگیز و تهذیب خوفناکش به‌دست دهد، اینکه می‌بایست ندامت خود را برای جنایات گذشته، دقیقاً با ارتکاب قتلی تازه نشان دهد، اینکه از جنایتی ساده می‌بایست به فائلی به‌مفهوم‌ی دوگانه - فائلی اخلاقی تبدیل شود - کلبه‌ی اینها نتیجه‌ی افتخارآفرین درمان نفاذنه‌ی رودلف است.

شوئت می‌کوشد از آقا معلم بگریزد. آقا معلم متوجه می‌شود و او را محکم می‌جسبد.

شوئت، آرام بگیر، باید توضیح اینکه چگونه سرانجام به ندامت رسیدم را برایت کامل کنم... این افشاگری برایت نفرت‌انگیز خواهد بود... و نیز به‌تو نشان خواهد داد که چقدر بایست در انتقام که می‌خواهم از تو به‌نام قربانیانم بکشم بیرحم باشم... باید عجله کنم... شادنی که تو را در چنگم دارم خون را در رگ‌هایم به‌جوش می‌آورد... برای نزدیک ساختن مرگت که تو را مجبور می‌کند به‌من گوش دهی، فرصت خواهم داشت... من کورم... و افکارم شکل می‌گیرد، در پیکری، طوری که فی‌الغور به‌طور وضوح به‌من عرضه می‌شود، تقریباً آشکارا... ویژگی‌های قربانیانم... عفاپذیری‌اند که تقریباً به‌طور مادی در

مغزم منعکس شده‌اند. هنگامی که ندامت و پشیمانی با سخت‌گیری وحشتناک توبه ارتباط یابد، توبه‌ای که زندگانیمان را به انتقام یا تأملات نومیدانه‌ی شب بیداری طولانی سرشار با اوهام تغیر دهد... آنگاه، شاید، بخشایش انسان، ندامت و کفاره را به دنبال آورد.

آقا معلم به ریاکاری اش که هر دقیقه خود را بذاته می‌نمایاند، ادامه می‌دهد. شوئت می‌بایست بشنود چگونه به تدریج به پشیمانی رسیده، این افشاگری برای او نفرت‌انگیز است، زیرا ثابت خواهد کرد که گرفتن انتقامی بیرحمانه از او، نه به نام شخصی خود، بلکه به نام قربانیان عادی اش، وظیفه‌ی آقا معلم است. ناگهان آقا معلم سخنرانی معلم وار خود را قطع می‌کند. او می‌گوید، سخنرانی خود را می‌بایست پایان دهد، زیرا لذت اینکه او را در چنگ خود دارد خون را در رگ‌هایش به جوش می‌آورد؛ این علتی اخلاقی برای کوتاه ساختن سخنرانی اش است. سپس خونسردی خود را به دست می‌آورد. زمان مدیدی که طول می‌کشد تا آقا معلم به ایراد موعظه اخلاقی اش برای او بپردازد، به خاطر انتقامش تلف نشده است. این سخنرانی «نزدیکی مرگ را برای او وحشتناک می‌سازد» این علت اخلاقی متفاوتی است، علتی برای طولانی ساختن موعظه اش! و با داشتن چنین دلایل اخلاقی، وی با اطمینان می‌تواند در سننامه‌ی اخلاقی اش در جایی که از آن دست کشیده است را از سر بگیرد.

آقا معلم شرایطی که انزوا از دنیای خارج انسان را متذلل می‌کند، صحیحاً توصیف می‌کند. برای کسی که جهان قابل درک منحسّس، به‌نصوری صرف تبدیل می‌شود، تصورات صرف به موجودات قابل

درک حسی مبدل می‌شوند: تخیلات ذهنش شکل مادی به خود می‌گیرد و جهان محسوس و ملموس اشباح در مخیله‌اش زاده می‌شود. این همانا راز کلبه‌ی بینش‌های پارسایانه و ابضاً شکل کلی جنون است. هنگامیکه آقامعلم سخنان رودلف درباره‌ی «قدرت پشیمانی و تقاص که با عذابهای الیم عجین است» را تکرار می‌کند، این عمل را در حالت نیمه - دیوانگی انجام می‌دهد، و بدینسان در واقع ارتباط میان آگاهی مسیحی از گناه و جنون را به اثبات می‌رساند. به همین نحو، هنگامی که آقا معلم تبدیل حیات به ظلمت رؤیا که با اشباح مشحون است را به مثابه‌ی پی‌آمد واقعی پشیمانی و تقاص در نظر می‌گیرد، راز حقیقی نقد محض و اصلاح مسیحی که منوط به تبدیل و تغییر انسان به شبح و زندگی‌اش به زندگی رؤیا است را بیان می‌کند.

اوزن سو در اینجا درمی‌یابد که چگونه افکار شفابخشی که او [با آنها] راهزن کور را وامیدارد به تقلید از رودلف و راجی کند، بوسیله‌ی رفتار راهزن با شوئت، خنده‌آور از آب درمی‌آید. این علتی است که چرا وی آقا معلم را وامی‌دارد بگوید:

«اثر شفابخش این افکار چنان است که غضبم تسکین می‌یابد.»

بدین ترتیب اکنون آقامعلم می‌پذیرد که خشم اخلاقی‌اش چیزی جز غضب دنیوی نبوده.

«من فاقد جرأت‌م ... نیرو تو را خواهد کشت، خیر، این وظیفه‌ی من نیست خونت را بریزم... این جنایت خواهد بود.» (او چیزها را به نام خودشان می‌خواند.) «جنایتی بخشودنی، شاید، ولی معهذاً جنایت [است].»

شوئت به موقع آقامعلم را با چاقویی زخمی می‌کند. اوژن سو اکنون می‌تواند بگذارد تا آقامعلم بدون هیچ‌گونه احتجاج اخلاقی بیشتری شوئت را سر به نیست کند.

او فریادی از درد سر داد ... هیجان خشم‌آلود انتقام، غضب و غریزه‌ی بیرحمانه‌اش، ناگهان توسط این حمله برانگیخته شد و به‌غیظ درآمد، همانا ظهور و آغاز ناگهانی و دهشتناکی داشت که در آن انگیزه‌ی سابق به‌شدت برانگیخته شده‌اش خرد و متلاشی شد ... ای افعی! نیست را حس کردم، تو هم همچون من کور خواهی شد.»

و چشمان شوئت را از حدقه بیرون کشید.

هنگامیکه سرشت آقامعلم، که فقط به‌طور سالوسانه و سفسطه‌جویانه استتار یافته و توسط شفا و درمان رودلف به‌طور مرتاضانه سرکوب شده، به‌وقوع می‌پیوندد، این وقوع بیش از همه سخت و وحشتناک می‌شود. ما باید از اوژن سو به‌خاطر اعترافش سپاسگزار باشیم که انگیزه‌ی آقا معلم توسط کل حوادثی که رودلف آماده ساخته بود، به‌شدت تضعیف شد.

«واپسین جرقة انگیزه‌اش در فریاد وحشت، در فریاد روحی ملعون، از میان رفت.» (او ارواح قربانیان مقتولش را می‌بیند)
«آقامعلم همچون حیوانی دیوانه می‌خروشد و می‌غرود ... او شوئت را تا حد مرگ شکنجه می‌کند.»

جناب سلیگا زیر جلی لندلندکنان می‌گوید:

«در مورد آقامعلم نمی‌تواند «تبدیلی» (!) «سریع» (!) و «مساعد» (!) آنطور که در حالت شوریمن وجود داشت، وجود داشته باشد.»

درست همانطور که رودلف، فلور دو ماری راه به دبر می‌فرستد، آقا معلم را مقیم تیمارستان «بی ستر Bicêtre» می‌کند. رودلف، قدرت روحی و هم‌چنین قدرت جسمانی او را فلج می‌سازد. و آنهم به حق، زیرا آقا معلم با قدرت روحی و نیز قدرت جسمانی‌اش گناه نمود، و طبق نظریه‌ی جزایی رودلف نیروهای گناه می‌بایست نابود شوند.

ولی اوژن سو، هنوز «پشیمانی و تقاص که با انتقامی مخوف مرتبط می‌شود»، را به کمال نرسانده است. آقا معلم انگیزه‌اش را باز می‌یابد، اما می‌ترسد آن را به دستگاه عدالت ارائه کند و با نظاهر به اینکه دیوانه است در تیمارستان بی ستر Bicêtre باقی می‌ماند. مسیوسو فراموش می‌کند که «هر کلمه‌ای که او می‌گوید می‌بایست نیایشی باشد». در حالیکه سرانجام بیشتر شبیه به عربده و باوه‌گویی نامفهوم شخصی دیوانه می‌شود. یا شاید مسیوسو، این تجلیات حیات را به‌طور استهزاء آمیزی در همان سطح نیایش قرار می‌دهد.

ابده نهفته در کيفری که رودلف با کور کردن آقا معلم انجام می‌دهد - جدایی انسان و روحش از جهانی بیرونی، تلفیق جزای قانونی با شکنجه‌ی الهیاتی - بیان غایی خود را در زندان انفرادی می‌جوید. این علتی است که چرا مسیوسو این سیستم را مورد تمجید و ستایش قرار می‌دهد.

«چند قرن باید بگذرد تا اینکه پی برده شود که تنها یک وسیله برای فایق آمدن بر جدام سریعاً شیوع یافته وجود دارد.» (یعنی فساد اخلاق در زندانها) «که پیکر جامعه: تنهایی، را مورد تهدید قرار می‌دهد.»

مسیوسو در این عقیده‌ی اشخاص اهل تمیز که شیوع نبه کاری را

توسط سازمان زندانها توضیح می دهند، سهیم است. برای جدا کردن تبه کار از جامعه او را در جامعه‌ی خاص خودش رها می کنند.

اوزن سو می گوید:

«هرآینه صدای ضعیفم بتواند در میان، آنانی که آنچنان به حق و
مهرانه خواستار کاربرد زندان انفرادی اند، باشد، خود را
خوشبخت به حساب می آورم.»

آرزوی مسیوسو فقط به طور جزئی برآورده شده است. در بحث
پیرامون زندان انفرادی در مجلس نمایندگان امسال، حتی طرفداران
رسمی این سیستم می بایست اذعان می نمودند که این سیستم دیر یا
زود به دیوانگی بزهکار منجر خواهد شد. از این رو کلیه احکام حبس
برای بیش از ده سال می بایست به اخراج از کشور تبدیل شود.
چنانچه حضرات «توکه ویل» و «بومون» زمان اوزن سو را به دقت
مطالعه می کردند، طبعاً کاریست کامل و مطلق زندان انفرادی را
نضمین می نمودند.

اگر اوزن سو، بزهکاران را از فکر معقول جامعه محروم می سازد تا
آنان را دیوانه سازد، افراد دیوانه‌ی جامعه را برای معقول ساختن
ایشان عرضه می کند.

«تجربه، ثابت می کند که تنهایی همانقدر که برای دیوانه مهلک
است، برای بزهکاران دریند نافع و سودمند می باشد.»

اگر مسیوسو و فهران نقادانه اش رودلف، قانون را توسط هیچ گونه
رازی ادنی تر نساخته، خواه از طریق نظریه‌ی جزایی کاتولیکی یا
زندان انفرادی مندویستی، از جانب دیگر، علم پزشکی را با رازهای
جدیدی غنی ساخته‌اند، و این قبل از همه، درست به همان اندازه،

خدمتی برای کشف رازهای جدید است تا برای آشکار ساختن رازهای قدیم. نقد نقادانه در گزارش خود درباره‌ی کور شدن آقامعلم، کاملاً با مسیوسو همداستان است:

«هنگامیکه بدو گفته می‌شود از حلیه‌ی بصر محروم می‌شود، حتی آن را باور نمی‌کند.»

آقا معلم نمی‌تواند ضایعه‌ی فقدان بینایی‌اش را باور کند، زیرا در واقعیت، او هنوز می‌تواند ببیند. مسیوسو نوع جدیدی از آب مروارید را توصیف می‌کند و برای چشم‌پزشکی توده - مآبانه و غیرنقادانه رازی واقعی را گزارش می‌کند.

مردمک چشم بعد از عمل سفید است، به این ترتیب حالتی است از آب مروارید عدسی شفاف. بالطبع این عمل تاکنون می‌توانست توسط آسیب‌دیدگی غشاء عدسی بدون بوجود آمدن درد فراوان، اگر چه نه کاملاً بدون درد، ایجاد شود. اما همانطور که پزشکان فقط از طریق وسایل طبیعی بدین نتیجه نایل می‌گردند، یگانه چاره این است که منتظر ماند تا التهاب بعد از صدمه و ترشح که عدسی را تار می‌کند، آغاز شود.

معجزه‌ی به‌مراتب بزرگتر و راز سرگ‌تر برای آقامعلم در سومین فصل سومین کتاب وقوع می‌یابد.

مردی که کور شده است دوباره می‌بیند.

«شوئت، آقامعلم و توتیار، کشیش و فلور دوماری را دیدند.»

اگر نرمیم قابلیت رؤیت آقامعلم را به‌عنوان معجزه آفرین به‌شبهه‌ی انتقاد از انجیل نویسان تعبیر نکنیم، آقامعلم می‌بایست آب مروارید خود را از نو عمل می‌کرد. بعداً او دوباره کور می‌شود. به این

ترتیب او چشمانش را زود مورد استفاده قرار می دهد و حساسیت نور موجب التهابی می شود که به از کار افتادگی شبکیه و آب مروارید لاعلاج منجر می گردد. این همانا برای چشم پزشکی غیرنقادانه راز دیگری است که این فرآیند در اینجا در لحظه واحدی وقوع می یابد.

(ب) اجر و کیفر: عدالت دوگانه

(همراه با یک جدول)

رودلف فهرمان، نظریه‌ی جدیدی را برای حفظ و حراست جامعه از طریق پاداش نیکی و کیفر شرّ مکشوف می سازد. اگر به طور غیرنقادانه در نظر گرفته شود، این نظریه چیزی نیست جز نظریه‌ی جامعه‌آنگونه که امروزه وجود دارد. به راستی که چقدر در پاداش برای نیکی و کیفر برای شرّ کمبود وجود دارد! چقدر اوئن کمونست توده - مآب در مقایسه با این راز مکشوف شده که در کیفر و پاداش، تدبیر اختلاف در مراتب اجتماعی و بیان کامل خواری نوکرصفتانه را مشاهده می کند، غیرنقادانه است.

همچون مکاشفه‌ای جدید، می توان در نظر گرفت که اوژن سو، پاداش را از قوه‌ی قضائیه - از متممی بر قوانین اجرا - مأخوذ می کند و چون با یک حق قضاوت خشنود نیست، قضاوت دومی را اختراع می کند. بدبختانه این راز مکشوف شده، نیز تکرار نظریه‌ی قدیمی است که به تفصیل توسط بننام در اثر سابق الذکرش، بسط داده شده است.^۱ از سوی دیگر، نمی توان مسیو اوژن سو را از این افتخار که

۱. نظریه‌ی کیفرها و پاداشها و Théorie des peines et des récompenses
ه. ت.

عقاید بنّام را به شیوه‌ای به مراتب نقادانه‌تر از خود وی توجیه نموده و بسط داده است، محروم نمود. در حالیکه مرد انگلیسی توده - مآب پابرمین دارد، استنتاج «سو» به منطقی‌تری نقادانه عرش ارتقاء می‌یابد. احتجاج وی به شرح ذیل است.

«اثرات فرضی غضب آسمانی برای بروز شر تحقق می‌یابد. چرا اثر اجر الهی خیر نمی‌بایست به صورت مشابه‌ای بر روی زمین تحقق پذیرد و از آن پیشی گیرد.»

از دید غیرنقادانه جریان برعکس است. نظریه‌ی جزایی لاهوتی، تنها نظریه‌ی ناسونی را ایده‌آلیزه می‌کند، درست همانطور که اجر الهی تنها ایده‌آل و آرمان‌سازی کمک مزد بشری است. همانا مطلقاً ضروری است که جامعه نمی‌بایست به کلیه‌ی صالحان پاداش دهد تا اینکه عدل الهی امتیاز و مزیتی بر عدل انسانی داشته باشد.

مسیو «سو» با توصیف عدالت پاداش دهنده «نمونه‌ای از دگماتیسم زنانه که برحسب متولانی که وجود دارد»، می‌بایست دارای ضوابط و اشکالی باشد، را به دست می‌دهد، دگماتیسمی که با کلیه‌ی «آسودگی خیال دانش»، توسط جناب ادگار در فلورانتیستان - سانسور می‌شود. برای هر ماده‌ای از قوانین کیفری امروزین که او پاس می‌دارد، مسیو «سو» اضافه‌ی مکملی را در قوانین پاداش که تا آخرین جزئیات آن را رونویسی کرده طرح می‌ریزد. برای زمینه‌یابی آسانتر، توصیف او را از زوجیت هم‌زمان به صورت جدول وار به دست می‌دهیم:

جدول عدالت نقاداً بی نقص

عدالت موجود	عدالت نقاداً مکمل شده
نام: عدالت بزهکاران	نام: عدالت طالحان
تعریف: شمشیری برای کوتاه کردن سر طالحان در دست دارد	تعریف: ناجی برای ارتقاء سر صالحان در دست دارد
قصد: کیفر طالحان - زندانی ساختن، رسوایی، محروم ساختن از حیات	قصد: پاداش صالح، مسکن و خوراک مجانی، افتخار، حفظ و حراست حیات
مردم از تنبیه طالحان مطلع می شوند	خلق الناس از پیروزی های مشعشعانه صالحان باخبر می شوند.
وسایل کشف طالع: جاسوسی پلیس، خیرچینی: تحت نظر گرفتن طالحان	وسایل کشف صالحان: جاسوسی، فضیلت، نمامی: تحت نظر گرفتن صالح
شیوه ی پی بردن از اینکه چه کسی طالع است	شیوه پی بردن از اینکه چه کسی صالح است
محکمه ی جنایی - اداره ی مدعی العموم بزه های متهم را به خاطر کین خواهی و معاقبه عمومی خاطر نشان می سازد و او را به محاکمه می کشاند.	محکمه ی قضیلت، اداره ی مدعی العموم اعمال و افعال شریفانه ی متهم را به خاطر تصدیق همگانی خاطر نشان می سازد و اعلام می دارد.
وضع بزهکار پس از حکم، تحت نظارت پلیس علیه قرار می گیرد. در زندان تغذیه می شود. دولت مخارج را می پردازد	وضع صالح پس از حکم: تحت نظارت احسان اخلاقی عالیه قرار می گیرد. در خانه تغذیه می شود. دولت مخارج را می پردازد
اعدام: بزهکار بر سکوی اعدام می ایستد	اعدام: بلافاصله در برابر سکوی اعدام بزهکار پایه ی ستونی برپا می شود که بر آن انسان سترگ صالح قرار می گیرد. قاپوق قضیلت

مسیو سو که از رؤیت این تصویر به نکان آمده، اعلام می‌دارد:
«هیئات! این اوتویی و خیالپردازی است! ولی تصورش را
بکنید، جامعه‌ای باین طریق سازمان یابد.»

این سازمان نقادانه‌ی جامعه خواهد بود. ما، در مقابل سرزنش
اوزن سو مبنی بر اینکه این سازمان تاکنون خیالپردازی باقی مانده،
می‌بایست به دفاع برخیزیم. «سو» باز هم «جایزه‌فصلیت» را که همه
ساله در پاریس اهدا می‌شود و خود وی بدان اشاره می‌کند را از یاد
برده است. این جایزه حتی به صورت‌المنشی سازمان می‌یابد: جایزه
مادی مونیون Prix Montyon برای اعمال نجیبانه‌ی مردان و زنان، و
جایزه‌ی روزیشر Prix rosière برای دخترانی با بهترین اخلاق. حتی
دسته گلی [برای آنان] از طرف اوزن سو مطالبه می‌شود.

ناجایی که به جاسوسی فصلیت و نظارت احسان اخلاق عالیه
مربوط می‌شود، اینها مدتها قبل توسط ژوئیت‌ها سازمان یافته‌اند.
از این گذشته، ژورنال ددبیا، سبکل، پشی آفیشه دوپاری و غیره،
فضایل، اعمال و فضایل نجیبانه‌ی کارگزاران بورس پاریس را، روزانه و
به قیمت تمام شده خاطر نشان و اعلام می‌دارند، [در اینجا] اعمال
سیاسی که به خاطر آنها هر حزبی ارگان خاص خود را داراست
به حساب آورده نمی‌شود.

فوسس Voss پیر مدتها قبل خاطر نشان ساخت که هُمر، از
خدایانش بهتر است. بنابراین رودلف «راز مکشوف شده جمیع
اسرار» می‌تواند کباده کش عقاید اوزن سو شود. به علاوه، جناب
سلیگا گزارش می‌فرمایند:

«نازه، قطعاتی که اوژن سو در آنها داستان را قطع می‌کند و رویدادها را ارائه می‌دهد یا جمع‌بندی می‌کند، بی‌شمار بوده و تمامی آنها نفاذانه‌اند.»

ج) فتای انحطاط درون مدنیّت ۳

و عدم حقانیت در دولت

وسایل بازدارنده‌ی قضایی برای نابودی جرم و از ایسترو نابودی فساد در مدنیّت عبارت است از:

«میمومیت حفاظتی به‌عهد گرفته شده کودکان بزهکاران اعدام شده و یا آناتیکه به حبس ابد محکوم گشته‌اند توسط دولت.»

«سو» می‌خواهد تقسیم بندی جرم را به شیوه‌ای لیبرال‌تر سازمان بخشد. دیگر هیچ خانواده‌ای نمی‌بایست واجد امتیاز موروثی برای جرم باشد؛ رقابت آزاد در جرم می‌بایست برانحصار فایق آمد.

مسبو سو «عدم حقانیت در دولت» را از طریق اصلاح بخشی از قوانین کیفری درباره‌ی خیانت در امانت و بالاخص توسط تعیین وکلای تسخیری برای فقرا از میان می‌برد. او درمی‌یابد که در «پیدمون»، هلند، و غیره در جایی که وکلایی برای فقرا وجود دارد، عدم حقانیت در دولت از میان رفته است. تنها عیب قوانین فرانسه این است که بابت پرداخت به وکلا برای فقرا، دارای هیچ‌گونه وکلایی که محدود به معاضدت به فقرا باشند، نیست و حدود قانونی برای فقیر را بسیار محدود می‌سازد. انگار بی‌حقی از خود دعوای حقوقی آغاز نمی‌شود، و پیش از این از مدتها قبل در فرانسه دانسته نشده که قانون هیچ چیز جز اینکه قبول آنچه وجود دارد، را بدست نمی‌دهد.

تفاوت از پیش عامیانه میان علم حقوق (droit) و عمل (fait) برای رمان‌نویس نقادانه چنین به نظر می‌رسد هنوز راز پاریس بشمار می‌رود.

هرآینه به افشاگری نقادانه‌ی اسرار علم حقوق، اصلاحات سترگی که اوژون سو می‌خواهد برای پلیس قضایی وضع کند را علاوه کنیم، جریده‌ی ساتان satan پاریس را درک خواهیم کرد. در آنجا ساکنین ناحیه‌ای از شهر را می‌بینیم که به «اصلاحگر بزرگ چنین مثنی» می‌نویسند که در خیابان‌هایشان هنوز چراغ‌گاز وجود ندارد. مسیوسو جواب می‌دهد که در ششمین جلد یهودی سرگردانش به این کمبود می‌پردازد. ناحیه‌ی دیگری از شهر از کمبود آموزش ابتدایی می‌نالند. وی اصلاح آموزش ابتدایی برای این ناحیه از شهر را در دهمین جلد یهودی سرگردان وعده می‌دهد.

۴- رازمکشوف شده‌ی «دیدگاه»

«رودلف در سعی صدره (!) «خود باقی نمی‌ماند»، «دیدگاه او از زحمت قبول انتخاب آزادانه‌ی دیدگاه‌هایی از چپ و راست، و از بالای و پائین شانه خالی نمی‌کند.» (سلیگا)

یکی از اسرار اصلی نقد نقادانه «دیدگاه» و قضاوت از دیدگاه دیدگاه است. هرانسانی برای نقد، نظیر هرثمره‌ی روح، به یک دیدگاه تبدیل می‌شود. هیچ چیز آسان‌تر از پی بردن به راز دیدگاه، هنگامیکه به راز کلی نقد نقادانه، راز احیای مهملات شهودی، پی برده شده، نیست. ابتدائاً، بگذاریم خود نقد، تنوری، «دیدگاهش» را با کلمات

پدرسالار خود، جناب برونو باوئر شرح دهد:

«علم... هیچگاه با فرد جداگانه‌ی خاصی یا با دیدگاه معین خاصی سروکار ندارد... علم طبعاً برای از بین بردن محدودیت‌های دیدگاهی اگر به‌زحمت آن بیازرد و اگر این محدودیت‌ها واقعاً دارای اهمیت کلی انسانی باشند، قصور نمی‌ورزد؛ اما علم آنها را به‌مشابهی مقوله و تعین صرف خودآگاهی متصور می‌شود و از اینرو تنها برای کسانی سخن می‌گوید که جرأت ارتقاء به کلیت خودآگاهی را دارا می‌باشند؛ یعنی، برای کسانی که با تمام قدرت خود مابله نیستند در محدوده‌ی این محدودیت‌ها باقی بمانند.»

راز این جرأت باوئر، فنومنولوژی هگل است، زیرا هگل در آنها خودآگاهی را جایگزین انسان می‌سازد، [و] متنوع‌ترین تجلیات واقعیت انسانی تنها به‌مشابهی اشکال معین، به‌مشابهی تعین خودآگاهی به منصفی ظهور می‌رسد. اما صرف تعین خودآگاهی، همانا «مقوله‌ی صرف» و «اندیشه‌ی صرف» است که من می‌توانم آن را ایضاً به‌اندیشه‌ی «محض» استعلاء، دهم و از طریق اندیشه‌ی محض ابرآن | فایق آیم. در فنومنولوژی هگل، شالوده‌های مادی مُدرکات حسیه و ابژکتیف اشکال غیبریت بافته‌ی متعدد اجازه‌ی حضور می‌یابند. کل [این] اثر ویرانگر منتج به‌محافظه‌کارترین فلسفه می‌شود زیرا تصور می‌کند برجهان ابژکتیف، جهان واقعی مدرکات حسیه، به وسیله‌ی تبدیل آن به یک «امر تفکر» و تعین صرف خودآگاهی، غلبه می‌یابد و بنابراین ایضاً می‌تواند رقیب خود که در «اثیر تفکر محض» اثیری شده است را از میان بردارد. بنابراین فنومنولوژی در اینکه واقعیت بشری را جایگزین «دانش مطلق» [و] معرفت می‌سازد کاملاً

پس‌گیرانه عمل می‌کند، زیرا این همانا یگانه شکل موجودیت خودآگاهی است، و بمثابة یگانه شکل هستی بشری در نظر گرفته می‌شود [و نیز] همانا دانش مطلق درست به این خاطر که خودآگاهی فقط خود را می‌شناسد و دیگر توسط هیچ‌گونه جهان ایزکتینی آشفته و مخدوش نمی‌گردد. هگل به جای اینکه از خودآگاه خودآگاه انسان، انسان واقعی بسازد، یعنی، انسانی که ایضاً در جهانی واقعی و ایزکتینف زندگی می‌کند و بوسیله‌ی این جهان معین و مشخص می‌شود، از او انسان خودآگاه می‌سازد. او جهان را بر روی سر آن فرار می‌دهد و بنابراین در دماغ خود نیز کلیه‌ی محدودیت‌هایی که مع الوصف در هستی برای حسیات بد، برای انسان واقعی باقی می‌ماند را از میان می‌برد. مضافاً اینکه، آنچه محدودیت‌های کلی خودآگاهی - کلیه‌ی حسیات، واقعیت و فردیت انسانها و جهانشان را بر ملا می‌سازد، بالضروره از طرف او محدودیتی تلقی می‌شود. کل فنومنولوژی معطوف اثبات این نکته است که خودآگاهی یگانه واقعیت و کل واقعیت است.

جناب باوئر اخیراً نقد دانش مطلق را از نو نعمید داده و بدان نام مطمئن دنیوی تردیدگاه برای تعیین خودآگاهی را بخشیده است. در Anekdoten (تذکاریه) هردونام را کماکان می‌توان در کنار یکدیگر یافت، و دیدگاه ایضاً به بمثابة تعیین خودآگاه ابضاح می‌گردد.

از آنجائیکه «جهان مذهبی بدان» تنها به بمثابة جهان خودآگاهی وجود دارد، منقد نقادانه - الهیات دان دوآتشه ex professo - به هیچ ترتیبی نمی‌تواند این فکر را در مخیله‌ی خود بگنجانند که جهانی

وجود دارد که در آن آگاهی و وجود، مجزا و متمایزند، و هنگامیکه من هستی آن را در تفکرم، به مثابه‌ی مقوله با دیدگاهی از میان ببرم، به موجودیت خود ادامه می‌دهد، یعنی، هنگامیکه آگاهی سوژکتیف خاص خودم را بدون تغییر واقعیت ایزکتیف به شیوه‌ای کاملاً عینی؟ یعنی، بدون تغییر واقعیت ایزکتیف خاص خودم و دیگر کسان، جرح و تعدیل کنم. بدین‌طریق یکسانی رازورانه‌ی شهودی وجود و تفکر درنقد، به مثابه‌ی یکسانی رازورانه‌ی یکسانی تئوری و پراتیک تکرار می‌شود. این علفی است که چرا نقد این چنین از پراتیک که می‌خواهد چیزی سوی تئوری باشد، و از تئوری که می‌خواهد چیزی جز بطلان مقوله‌ی معینی در اکتیویتی بی‌حد و حصر خود آگاهی، باشد، دل‌پُری دارد. تئوری خاص نقد محدود به این اظهار است که هر چیز معینی عکس کلیت نامحدود خود آگاهی است و بنابراین فاقد هرگونه اهمیتی است؛ به عنوان مثال، دولت، مالکیت خصوصی و هكذا. بالعکس، باید نشان داده شود، چگونه دولت، مالکیت خصوصی و غیره، موجودات بشری را به تجربیات تبدیل می‌کنند، یا به جای اینکه واقعیت فرد و موجودات مشخص بشری باشند، نتایج و ثمرات انسان تجربیدی‌اند.

و سرانجام، حاجتی به تذکر نسبت که در حالیکه از سوپس فئومولوژی هگل، علی‌رغم گناه نخستین شهودی‌اش، در موارد بسیاری، علل بیان حقیقی مناسبات انسانی را به دست می‌دهد، از سوی دیگر، جناب باوئر و شرکاء، تنها کاریکاتوری میان نهی، کاریکاتوری که با ما خود نمودن هرگونه تعینی از ثمره‌ی روح با حتی

مناسبات و فعالیت‌های واقعی، خشنود می‌شود به دست می‌دهند، و این تعین را به تعین تفکر، به تعین مقوله، و اظهار اینکه این مشغله دیدگاه حاصل و ثمره‌ی رابطه و تحرک است تغییر می‌دهند تا آنگاه قادر شوند به این تعین ظفرمندانانه با خرده‌متدی سالدیده‌ای از دیدگاه تجرید و مقوله و خودآگاهی کاملی، با نظر حقارت بنگرند.

درست همانطور که به عقیده‌ی رودلف کلیه‌ی موجودات انسانی از دیدگاه نیک یا بد دفاع می‌کنند و توسط این دو برداشت تغییرناپذیر مورد فضاوت قرار می‌گیرند، همانطور هم برای جناب باوئر و شرکاء، کلیه‌ی موجودات انسانی، دیدگاه نقد یا توده را اتخاذ می‌کنند. اما هردوی آنها، موجودات واقعی انسانی را به دیدگاه‌های انتزاعی تبدیل می‌نمایند.

۵- مکاشفه‌ی راز بهره‌وری

از انگیزه‌های انسانی یا کلمانس دارویل

رودلف تا به حال بیش از این عمل که به صالح پاداش و به طالح کیفر دهد، انجام نداده است. اکنون موردی از اینکه وی چگونه نفسانیات را سودمند می‌سازد و به منش نیک طبیعی کلمانس دارویل، تکامل مناسبی می‌دهد را مشاهده می‌کنیم:

«جناب سلیگه می‌گوید: رودلف توجه مشارالیها [کلمانس دارویل. م] را به جنبه‌ی سرگرم‌کننده‌ی نیکوکاری جلب می‌کند، اندیشه‌ای که گواه بردانش موجودات بشری است و تنها می‌تواند در روح و روان رودلف بعد از اینکه از بوته‌ی آزمایش گذشت، بوجود آید.»

کلمائی که رودلف در مکالمه‌ی خود با کلمانس به کار می‌برد: «جذاب ساختن»، «بهره بردن از ذوق و سلیقه»، «نظم بخشیدن به خدعه و دسیسه»، «بهره بردن از تمایل به تقیه و مکر»، «تغییر غرایز شتاب‌انگیز و تحمل‌ناپذیر به صفات کربمانه»، و هكذا.

این عبارات درست مانند خودانگیزه‌ها که غالباً در اینجا به سرشت زنانه نسبت داده می‌شود، منشاء راز خردمندی رودلف [یعنی] - فوربه، را برملا می‌سازد. او برخی عرضه داشت‌های عامه‌پسند نظریه‌ی فوربه‌ی را ارائه می‌دهد.

کاربرد مجدداً درست به همان اندازه، تملک نقادانه‌ی رودلف است که شرح نظریه‌ی فوقاً ارائه شده‌ی بننام.

همانا در نیکوکاری بدانچه نیست که مارکیز جوان، ارضاء سرشت ماهوی انسانی‌اش، محتوا و قصد انسانی فعالیت خود، و بدین‌طریق سرگرمی [اش] را می‌یابد. صدقه فقط بیشتر فرصتی ظاهری، بهانه و مصالحی را برای نوعی سرگرمی عرضه می‌کند که می‌تواند هرگونه مصالح دیگری را به همان خوبی بکار برد که مضمون خود را به کار می‌برد. و از نگویندختی [نیز برای] بدام انداختن اشخاص خیر با جذابیّت یک رمان، ارضای کنجکاوی، ماجراجوئی، پرده‌ی استتار، لذّت برتری جنس مذکر و مؤنث، برانگیختگی شدید عصبی، و غیر آن استفاده می‌شود.

رودلف بدین وسیله، ناآگاهانه رازی را بیان می‌کند که مدتها قبل فاش شده است، اینکه تیره‌روزی خود انسان، چاکر پیشگی و دناننی که مجبور است صدقه قبول کند، برای اشرافیت کیسه‌ی پول و

بافرهنگ می‌بایست به‌مثابه‌ی وسیله‌ی سرگرمی و ارضاء حب ذات، برانگیختن گستاخی و مشغولیت‌اش بکار رود.

جمعیت‌ها و انجمن‌های بی‌شمار خیریه در آلمان و فرانسه و تعداد عظیم نمایشنامه‌ها، طعام برای فقرا، و حتی اعانه‌های عمومی برای قربانیان حوادث، هدف دیگری جز این ندارد. بنابراین چنین به‌نظر می‌رسد که همراه با این اسلوبها، صدقه و نیکوکاری نیز از مدت‌ها قبل به‌مثابه‌ی سرگرمی سازمان یافته است.

تحول و تغییر ناگهانی و بدون انگیزه مارکیز به‌خاطر کلمه‌ی صرف «مفرح» ما را درباره‌ی دوام شفا و بهبود او به‌شک می‌اندازد؛ یا بهتر بگوئیم این تغییر و تحول، فقط به‌ظاهر ناگهانی و بدون انگیزه است و فقط به‌ظاهر توسط نسخه‌ی نیکوکاری به‌عنوان وسیله‌سرگرمی بوجود آمده. مارکیز دل‌باخته‌ی رودلف است و رودلف می‌خواهد در معیت او، برای دسبسه‌چینی و لذت از ماجراهای نیکوکاری هُوبت واقعی خود را پنهان دارد.

بعداً، هنگامیکه مارکیز از زندان سن - لازار دیداری نیکوکارانه به‌عمل می‌آورد، حسادتش به‌فلوردماری ظاهر می‌شود و از روی سعه‌ی صدر نسبت به‌حسادت او واقعیت بازداشت‌ماری را از رودلف پنهان می‌دارد. دست‌بالا، رودلف در آموزش زنی ناشاد برای بازی کم‌دی احمقانه‌ای با موجوداتی ناشاد، موفق می‌شود. راز نوع دوستی‌ای که او طرح می‌ریزد توسط زیگولوی پاریسی که معشوقه‌اش را بعد از رقص به‌صرف شام دعوت می‌کند و جملات ذیل را به‌هم می‌بافد، فاش می‌شود.

و آه، مادام! کافی نیست به نفع این لهستانی‌های مسکین رقصیده شود ... بیائیم تا پایان نوع دوست باقی بمانیم ... بیائیم به سود این تیره‌بختان شام صرف کنیم.»

۶- مکاشفه‌ی راز رهایی زنان،

یا لوئیز مورل

به مناسبت دستگیری لوئیز مورل، رودلف خود را به دست تأملاتی که به شرح ذیل خلاصه می‌شود، می‌سپارد:

«ارباب غالباً کلفت را خانه خراب می‌کند، یا از طریق ترس، غافل‌گیری، یا استفاده‌های دیگر از فرصت‌هایی که توسط ویژگی محیط خدمتکار فراهم می‌آید. او کلفت را به بدبختی، بی‌آبرویی و بزه‌کاری ناگزیر می‌سازد. قانون نگران این امر نیست... بیه‌کاری که در واقع دختری را به نوزادکشی سوق می‌دهد، به کیفر نمی‌رسد.»

تأملات رودلف نا جایی نمی‌رود که محیط خدمتکار را هدف مهربانه‌ترین نقد خود قرار دهد. او که حاکم حقیری است، بنده‌نواز سُترگ محیط خدمتکاران می‌شود. از آنهم کمتر تا جایی پیش نمی‌رود که درک کند موقعیت کلی زنان در جامعه‌ی معاصر غیرانسانی است. او که از همه لحاظ به نظریه‌ی قبلی خود وفادار است، فقط از اینکه هیچ‌گونه قانونی برای مجازات اغواءگر وجود ندارد، اظهار نأسف می‌کند و ندامت و تخاص را با قصاصی دهشتناک مرتبط می‌سازد.

رودلف فقط کافی است نگاهی به قوانین موجود سایر کشورها بیاندازد. قوانین انگلستان کلیه‌ی آرزوهایش را برمی‌آورد. این قوانین با

ظرافت خود، که «بلاک ستون» آنها را آنچنان پرطمطراقانه مورد تمجید قرار می‌دهد، نا جایی پیش می‌روند که اغوای روسپی را جرم و خلافکاری اعلام می‌دارند.

جناب سلیگا مظنطنانه بانگ برمی‌آورد:

«بدینسان» (!) - «رودلف» (!) - «می‌اندیشه» (!) - و حال این افکار را با خیالپردازی‌هایتان درباره آزادی زنان مقایسه کنید. برآمد این آزادی تقریباً می‌تواند به‌طور عینی از این خیالپردازی‌ها درک شود، اما شما مقدمتاً اهل عمل‌اید، و این علنی است که چرا! مساعی‌تان غالباً به شکست می‌انجامد.»

بهر تقدیر باید از جناب سلیگا بخاطر مکاشفه‌ی این راز سپاسگذار بود که عملی می‌تواند تقریباً بطور محسوسی بخاطر افکار درک شود. از جهت مقایسه‌ی خنده‌آور رودلف یا کسانی که آزادی زنان را آموزش داده‌اند، افکار او را با «خیالپردازی‌های» فوریه بستجید:

«زنا و اغواء برای اغواءگر امتیازی است و طبن خوبی دارد... ولی، دخترک بیچاره! نوزادکش! چه جنایتی! اگر برای شرافتش ارزش قابل باشد، باید کلیه‌ی نشانه‌های بی‌آبرویی را محو و نابود سازد. اما اگر کودکش را به‌خاطر پیش‌داوریه‌های جهان قربانی نمساید، شرمساریش از همه بیشتر است و قربانی پیش‌داوریه‌های قانون می‌شود... این دور تسلسلی است که هر مکانیسم متمدنانه‌ای تجویز می‌کند.»

«آیا دختر جوان برای اولین پیشنهاد دهنده که مابل است مالکیت منحصر به‌فرد او را به دست آورد، اروس و کالابی نیست که برای فروش نگهداری شده؟... درست همانطور که در دستور زبان دو کلمه‌ی نفی معادل با یک اثبات است، می‌توان گفت که در تجارت ازدواج، دو روسپیدی با یک عفت و

پاکدامنی معادل است.»

و تغییر و تحول در دورانهای تاریخی همواره می تواند بوسیله‌ی جنبش زنان به سوی آزادی معین شود، زیرا در اینجا، در مناسبات زن با مرد، مناسبات ضعیف با قوی، پیروزی طبیعت انسان بر بهیمیت، بیش از هر چیز آشکار می شود. شرط رهایی زنان، مقیاس طبیعی آزادی و رهایی عمومی است.»

«تحقیر و خفت جنس مؤنث، ویژگی اساسی دوران بربریت و نیز دوران تمدن است. تنها تفاوت این است که نظام متمدنانه، هرزبلیتی که بربریت به شکلی ساده مرتکب می شود را به صورت چیزی مرکب، دو پهلو، مبهم و ریاکارانه ترویج می دهد... هیچ کس زن را برای نگهداشتنش در اسارت و بردگی سخت تر از خود مرد کپفر نمی دهد.» (فوریه) ۶۸.

مقایسه‌ی افکار رودلف یا توصیف استادانه‌ی فوریه از ازدواج، یا با آثار بخش ماتریالیستی کمونیسم فرانسوی، همانا زائد و غیر ضروری است. ۶۹

رقت انگیزترین فادورات نوشتارهای سوسیالیستی، که نمونه‌ای از آن را می توان در این زمان نویس یافت، «اسرار» کماکان ناشناخته‌ای را برای نقد نقادانه آشکار می سازد.

۷- مکاشفه‌ی اسرار علم اقتصاد

(الف) مکاشفه‌ی نظری اسرار علم اقتصاد

نخستین مکاشفه: ثروت غالباً به اسراف منجر می شود و اسراف به نابودی.

دومین مکاشفه: اثرات پیشگفته ثروت از بی فرهنگی شروتمند

جوان نشئت می‌گیرد.

سومین مکاشفه: ارث و مالکیت خصوصی، مقدّس و مضمون از تعرض اند و می‌بایست غیرقابل تعرّض و مقدّس باقی بمانند.

چهارمین مکاشفه: شخص متمول می‌بایست اخلاقاً نسبت به کارگران به خاطر نحوه‌ای که ثروتش را مورد استفاده قرار می‌دهد، در خود احساس مسئولیت کند. ثروتی هنگفت و دیعه‌ای موروثی - نیولی فتودالی - است که بدستانی ماهر، راسخ، کارآزموده و شکیبیا سپرده شده که در عین حال متعهد می‌گردد آن را مُثمر ثمر سازد و از آن استفاده کند به طوری که هرچیز مبارکی در حیطه‌ی تالوؤ خیره‌کننده و گسترده‌ی آن قرار گیرد، بیار نشیند، تیرومند گردد و اصلاح پذیرد..

پنجمین مکاشفه: دولت می‌بایست مبادی اقتصاد فردی را به جبران بی‌تجربیه‌ی ثروتمند عرضه نماید، و سنجیه‌ای اخلاقی به دولتمدان ارائه کند.

ششمین مکاشفه: و سرانجام، دولت می‌بایست مسأله‌ی خطیر سازمان کار را به عهده گیرد. می‌بایست مثال گسترده‌ای از تشریک کاروسرایه به دست دهد، تشریکی که صادفانه، هشبارانه و متصفانه است و خیر کارگر را بدون پیش‌داوری برای ثروت متمول تضمین می‌نماید و پیوندهای همدردی و حق‌شناسی را میان این دو طبقه برقرار می‌سازد و آسودگی خیال را برای همیشه در دولت حفظ می‌نماید.

از آنجائیکه دولت در حال حاضر هنوز این نظریه را نمی‌پذیرد،

خود رودلف مثال‌های عملی ارائه می‌دهد. این مثال‌ها برملاکننده‌ی این رازند که عام‌ترین مناسبات اقتصادی شناخته شده، کماکان برای مسیو سو، مسیو رودلف و نقد نفاذانه «اسراره» به‌شمار می‌روند.

ب) بانک مستمندان

رودلف برای مستحقان بانکی تأسیس می‌کند. اساسنامه این بانک نفاذانه برای مستحقان به شرح ذیل است.

بانک می‌بایست طی ادوار عدم اشتغال کارگران عیالوار از آنان حمایت کند و جایگزین صندوق صدفه و بنگاه کارگشایی شود. بانک سالبانه ۱۲ هزار فرانک درآمد در اختیار دارد و وام‌های کمکی بدون بهره‌ی ۲۰ تا ۴۰ فرانکی را سرشکن می‌کند. بانک در ابتدا فعالیت خود را تنها به ناحیه‌ی ۷ پاریس که اکثر کارگران در آنجا زندگی می‌کنند، بسط می‌دهد. مردان و زنان کارگر که تقاضای اعانه می‌کنند، می‌بایست از آخرین صاحبکار خود دارای گواهی باشند که رفتار خوب آنان را تضمین کند و تاریخ قطع کار و علت آن را ارائه دهد. این وام‌ها می‌بایست ماهیانه به صورت قسطی از یک ششم تا یک دوازدهم مبلغ دلخواه وام‌گیرنده پرداخت شود که از روز اشتغال مجدد، به حساب می‌آید. وام توسط قول شرف وام‌گیرنده تضمین می‌شود. مضافاً اینکه، قول قسم خورده می‌بایست بوسیله دوکارگر دیگر تضمین شود. از آنجائیکه هدف بانک مستحقان درمان یکی از جانگذارترین مصایب زندگی کارگر است - [یعنی] اشتغال - کمک و مساعدت فقط به کارگرن بدی بیکاری داده می‌شود. مسیو ژرمن،

مدیر این مؤسسه، سالیانه حقوق ۱۰/۰۰۰ فرانکی می‌گیرد. حال بیائیم نگاهی توده - مآبانه به عمل علم اقتصاد نقادانه بیاندازیم، درآمد سالیانه ۱۲۰۰۰ فرانک است و مبلغ وامی که به هر شخص داده می‌شود ۲۰ تا ۴۰ فرانک. از اینجا میانگین ۳۰ فرانک به دست می‌آید. تعداد کارگران در ناحیه‌ی ۷ که رسماً به عنوان مستمند شناخته شده‌اند، دستکم ۴۰۰۰ تن می‌باشند. بدین‌طریق در سال فقط ۴۰۰ تن، یا یک دهم، از مستحق‌ترین کارگران در ناحیه‌ی ۷ می‌توانند اعانه دریافت کنند. اگر متوسط زمان بیکاری را در پاریس نزدیک به ۴ ماه، یعنی، ۱۶ هفته برآورد کنیم به نحو بارزی به پائین‌تر از رقم واقعی می‌رسیم. با تقسیم ۳۰ فرانک بر ۱۶ هفته چیزی کمتر از ۳۷ سو و ۳ سانتیم در هفته به دست می‌آید، و نه حتی ۲۷ سانتیم در روز، هزینه‌ی روزانه‌ی هر زندانی در فرانسه به طور متوسط کمی بیش از ۴۷ سانتیم است که چیزی بیش از ۳۰ سانتیم تنها برای غذا منظور می‌شود. اما کارگر که مسیور و دلف برای او اعانه می‌پردازد دارای خانواده است. بیائیم متوسط خانواده که شامل مرد، زن و فقط دو بچه است را در نظر گیریم؛ این بدین معناست که ۲۷ سانتیم باید میان ۴ نفر تقسیم شود. از این مقدار می‌بایست اجاره - حداقل ۱۵ سانتیم در روز - را کسر کنیم، بطوریکه ۱۲ سانتیم باقی می‌ماند. مقدار متوسط ثانی که توسط یک زندانی مصرف می‌شود، ۱۴ سانتیم است. بنابراین حتی با صرف‌نظر از سایر مایحتاج‌ها، کارگر و خانواده‌اش قادر به خرید حتی یک ربع نان موردنیازشان با کمکی که از بانک نقادانه‌ی مستمندان می‌گیرند، نیستند. آنان اگر به وسایلی که بانک قصد دارد

مانع آنها شود - بنگاه کارگشایی، در یوزگی، سرقت و فحشاء - متوسل نشوند، محققاً از گرسنگی خواهند مرد.

از طرف دیگر، رئیس بانک مستمندان به طور مشعشعانه‌ای توسط انسان نقد سنگدل از هر جهت تأمین می‌شود. درآمدی که او اداره می‌کند ۱۲۰۰۰ فرانک است و حقوقش ۱۰۰۰۰ فرانک. بنابراین مدیریت ۸۵ درصد کل خرج برمی‌دارد، یعنی، تقریباً سه برابر مدیریت توده - مآبانه‌ی اعانه مستمندان در پاریس که تقریباً ۱۷ درصد کل هزینه برمی‌دارد.

حال برای لحظه‌ای فرض کنیم مساعدتی که بانک مستمندان منظور می‌کند نه فقط واهی بلکه واقعی است. در این حالت مؤسسه‌ی سرّ مکشوف شده‌ی کلیه‌ی اسرار بر این خیال باطل تکیه می‌کند که فقط تفاوتی در دستمزدها لازم است تا کارگر را قادر سازد تا پایان سال زنده بماند.

اگر به مفهوم غیر شاعرانه گفته شود، درآمد ۷/۵۰۰/۰۰۰ فرانکی کارگران فرانسوی برای هر فرد به میانگین نه بیش از ۹۱ فرانک، و ۷/۵۰۰/۰۰۰ فرانک دیگر فقط برای هر نفر به ۱۲۰ فرانک بالغ می‌شود؛ بدین طریق دستکم ۱۵/۰۰۰/۰۰۰ فرانک کمتر از ضروریات مطلق برای حوایج زندگی می‌باشد.

ایده‌ی بانک نقادانه برای مستمندان، اگر به طور معقولانه در نظر گرفته شود، معادل این است که: طی زمان اشتغال کارگر همانقدر از دستمزد او کسر می‌شود که برای گذران خود طی بیکاری بدان نیاز دارد. و همه اینها به یک معناست که من به کارگر مبلغ معینی پول طی

عدم اشتغالش فرض می‌دهم و او هنگامیکه به کار اشتغال دارد آن را به من بازگرداند و من آن را هنگامیکه بیکار است به او پس می‌دهم. در هر حالت هنگامیکه او به کار اشتغال دارد آنچه از من زمانی که بیکار بوده گرفته است را پس می‌دهد. به این ترتیب، بانک مستمندان «ناب» از بانکهای پس انداز نوده - مآبانه تنها در دو خصلت کاملاً بکر نقادانه متفاوت می‌شود. نخست اینکه بانک مستمندان پول را با این فرض بی معنی «به طور مادام‌العمر به منفعت می‌دهد - *à fonds perdu*» که کارگر هرآینه بخواهد آن را پس دهد، می‌تواند و اینکه، اگر بتواند مبخواید همیشه [آن را] پس دهد. دوم اینکه هیچ‌گونه بهره‌ای به تنخواه گردانی که توسط کارگر کنار گذاشته می‌شود نمی‌پردازد. از آنجائیکه به این مبلغ شکل پیش پرداخت داده شده، بانک مستمندان تصور می‌کند با نپرداختن بهره، در حق کارگر لطف می‌کند.

بنابراین تفاوت میان بانک نقادانه برای مستمندان و بانک‌های نوده - مآب، این است که کارگر بهره‌اش را از دست می‌دهد و بانک سرمایه‌اش را.

ج) مزرعه‌ی نمونه در بوکه وال

رودلف مزرعه نمونه‌ای را در بوکه وال کشف می‌کند. انتخاب محل بیشتر از آنجهت خوش‌شانسی است که خاطرات دوران فتودالی، یعنی تیول فتودالی را حفظ می‌کند.

بهریک از ۶ مردی که در این مزرعه استخدام شده‌اند. ۱۵۰ اکو، یا ۴۵۰ فرانک در سال پرداخت می‌شود، در حالیکه زنان ۶۰ اکو، یا

۱۸۰ فرانک دریافت می‌کنند. به علاوه به آنان شام و ناهار و جای مجانی داده می‌شود.

غذای معمولی روزانه‌ی اشخاص در سوکه وال عبارتست از بشقاب «دهشت‌انگیزی» از گوشت خوک، و بهمان اندازه دهشت‌انگیز، بشقابی از گوشت گوسفند و بالاخره تکه‌ای نه کمتر چشمگیر از گوشت گوساله‌ای که با دو نوع سالاد زمستانی، دو تکه پنیر بزرگ، سیب‌زمینی، شراب سیب و غیره تکمیل شده است. هر یک از ۶ مرد، دو برابر کارگر معمولی کشاورزی فرانسوی کار انجام می‌دهند.

از آنجائی که کل درآمد سالیانه‌ای که توسط فرانسه تولید می‌شود، اگر به‌طور مساوی تقسیم شود، به هر شخص بیش از ۳۰ فرانک نمی‌رسد، و از آنجائی که مجموعه‌ی کل سکنه‌ای که مستقیماً در کشاورزی استخدام شده‌اند، دو سوم جمعیت فرانسه را تشکیل می‌دهند، دیده می‌شود که تقلید عمومی مزرعه‌ی نمونه‌ی خلیفه‌ی آلمانی نه فقط در توزیع، بل ابضاً در تولید ثروت ملی، چه انقلابی را موجب خواهد شد.

موافق آنچه تاکنون گفته شد، رودلف این افزایش هنگفت در تولید را فقط به‌وسیله‌ی دو برابر کار کردن هر کارگر و ۶ برابر بیشتر خوردن به دست می‌آورد.

نظر به اینکه دهقان فرانسوی پرکوشاست، کارگرانی که دو برابر سایرین کار می‌کنند، همانطور که بشقابهای گوشت «دهشت‌انگیز» نیز نشان می‌دهد، می‌بایست ورزشکارانی ابرنسانی باشند. بدین طریق

می‌توانیم تصور می‌کنیم که هریک از ۶ مرد، دستکم روزانه یک پوند گوشت می‌خورد.

اگر گوشتی که در فرانسه تولید می‌شود به‌طور مساوی تقسیم شود، حتی یک چهارم پوند [هم] به‌هرنفر نخواهد رسید. بنابراین بدبھی است مثال رودلف از این جهت نیز چه انقلابی را به‌وجود خواهد آورد. جمعیت کشاورزی به‌تنهایی پیش از گوشتی که در فرانسه تولید می‌شود را می‌تواند مصرف کند، به‌طوری‌که در نتیجه‌ی این رفم نفاذانه، هیچ‌گونه دامی برای فرانسه باقی نمی‌ماند.

پنجمین قسمت محصول غیرخالص که رودلف، طبق گزارش مدبر بوکه وال، پدر شانلن، به‌کارگران روا می‌دارد، علاوه بر دستمزد بالا و شام و ناهار مجلل، چیزی جز اجاره‌اش نیست. فرض می‌شود، به‌طور متوسط، پس از کسر کلیه‌ی هزینه‌های تولید و سود ناشی از سرمایه‌ی در گردش، یک پنجم محصول غیرخالص برای زمیندار فرانسوی باقی می‌ماند، یعنی، نسبت اجاره به‌محصول غیرخالص یک به پنج است، اگرچه کوچکترین شکی نیست که رودلف سود ناشی از سرمایه‌ی در گردش را ورای هر نسیتی، با افزایش مخارج برای کارگران ورای کلیه‌ی نسبت‌ها، کاهش می‌دهد. طبق نظر شاپنل (در باره‌ی صنایع فرانسسه، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۱. De l'industrie francaise) درآمد متوسط سالانه‌ی کارگر کشاورزی فرانسوی ۱۲۰ فرانک است. اگرچه رودلف کل اجاره‌ی او را میان کارگران سرشکن می‌کند. مع الوصف، پدر شانلن، گزارش می‌کند که شاهزاده از این راه عایدی خود را افزایش می‌دهد و بدین سان زمینداران غیرنفاذانه را تشجیع می‌کند

به همین نحو به کشت و زرع پردازند.

مزرعه‌ی نمونه‌ی بوکه وال چیزی جز توهمی واهی نیست؛ سرمایه‌ی مستور آن زمین طبیعی ملک بوکه وال نیست، انبان جادویی الهه‌ی خوشبختی است که رودلف صاحب آن است! در این رابطه نقد نقادانه شادمانه اعلام می‌دارد:

«با نظر اول به کل این نقشه می‌توانید ملاحظه کنید که این تدبیر خیال‌پردازی و اوتوبی نیست.»

فقط نقد نقادانه می‌تواند با نظر اول به انبان الهه‌ی خوشبختی مشاهده کند که این طرح خیال‌پردازی و اوتوبی نیست. نظر اول نقد - همانا «چشم شوم» است.

۸- رودلف، «راز مکشوف شده‌ی کلیه‌ی اسرار»

وسایل اعجاب‌آوری که رودلف بدان وسیله کلیه‌ی بازیافت‌ها و درمانهای اعجاز‌آورش را انجام می‌دهد، کلمات تملق آمیزش نیست، بلکه تنخواه گردان آماده‌اش است. فوریه می‌گوید: این آن چیزی است که اخلاقیون بدان می‌مانند. باید میلیونر بود تا قادر شد از فهرمانان آنان تقلید نمود. «ناتوانی در عمل»^۱ اخلاقیات نام دارد، و هرزمان که با رذیلتی مبارزه می‌کند، مغلوب می‌شود. و رودلف حتی

۱. شارل فوریه - نظریه‌ی حرکات اربعه و مقدرات عمومی، قسمت ۲،

خانمه.

Théorie des quatre mouvements et des destinées générales,
part II, Epilogue.

به دیدگاه اخلاقیات مستقلانه، که دسنکم برآگاهی از شأن و مقام انسانی فرار دارد، ارتقاء نمی‌یابد. برعکس، اصول اخلاقی او، برآگاهی از ضعف انسانی بنا شده. اصول اخلاقی او همانا اخلاقیات الهیاتی است. ما به تفصیل این اعمال محیرالعقول فهرمانانه که وی با کمک عقاید متحجرانه مسیحی بدانها نایل می‌آید را بررسی کرده‌ایم، اعمالی که توسط آنها جهان را با «احسان و صدقه»، «سرسپردگی و فدویت»، «خویشن‌داری و ترک ماسوی»، «ندامت و پشیمانی»، «اشخاص نیک و بدسگال»، «اجر و جزا»، «مجازات موحش»، «عزالت جویی»، «رستگاری روح»، و غیره، می‌سنجد. ما مدّلل ساختیم که اینها ترفندهای صرف ملانصرالدین است. کل چیزی که اکنون می‌بایست در اینجا بدان پردازیم، همانا سنجبه‌ی فردی رودلف، [یعنی] «راز مکشوف شده‌ی کلبه‌ی اسرار»، یا راز مکشوف شده‌ی «نقد و سنجش ناب» است.

آنتی‌تز «خیر» و «شر»، هنگامی با هرکول نقادانه مواجه می‌شود که او کماکان نوباوه‌ای است باد و شخصیت مورف و پرولیدوری، که هردوی ایشان آموزگاران رودلف‌اند، آن یک به‌او خیر را می‌آموزد و «آموزگار خوب» است و این یک بدو شر را می‌آموزد و «آموزگار بد» است. به این خاطر که این تصور به‌هیچ وجه نمی‌بایست در ابتدال از تصورات همانند در سایر رمانها پست‌تر باشد، مورف، شخصیت «نیک» نمی‌بایست فاضل و دانشور، یا بالاحص مُتَّصِف به‌هوش و فراست باشد. ولی او صادق، ساده و گزیده‌گو است و هنگامیکه به‌شر آنچنان کلمات نک‌هجایی نظیر «خبیث» یا «دنی» را اطلاق می‌کند،

خود را بزرگ احساس می‌کند و از هر چیزی که پست و أسفل است، کراهت دارد. اگر اصطلاح هگل را بکار ببریم، او صادقانه آوای نیک و حقیقی را در مشابهت آواها، یعنی، در یک نُت قرار می‌دهد.

برعکس، تولدوری، اعجوبه‌ی زیرکی، دانش و فرهنگ است که در عین حال «دارای مهلک‌ترین فساد اخلاقی است، و بویژه آنچه اوژن سو، به عنوان عضوی از بورژوازی پرهیزگار فرانسوی نمی‌تواند از یاد برد. دارای «وحشتناکترین شکاکیت» است. ما می‌توانیم انرژی معنوی و فرهنگ اوژن سو و قهرمانش را به وسیله‌ی ترس ناشی از وحشت آنان از شکاکیت مورد قضاوت، فرار دهیم. جناب سلیگا می‌گوید:

«مورف در عین حال گناه تداوم یافته‌ی سیزدهم ژانویه^۱ و رهائی دائم از این گناه توسط عشق و فداکاری بی‌نظیر برای شخص رودلف است.»

درست همانطور که رودلف ایزدی است که حلال مشکلات *deus ex machina* و میانجی عالم است، همانطور هم مورف، به سهم خود، ایزد مشخص بیرون از دستگاه و میانجی رودلف است.

«رودلف و رستگاری بشریت، رودلف و تحقق کمالات ضروری انسان، برای مورف وحدتی لاینفک است، وحدتی که او خود را نه با سرسپردگی سگ‌وار یک برده، بلکه به‌طور آگاهانه و

۱. رودلف در این روز، با خشمی ناگهانی، به حیات پدرش سوء قصد نمود، اما پشیمان شد و قول انجام کار نیک داد. ه.ت.

۲. اشاره است به حقه‌های عوام پسندانه‌ی تئاتری در تراژدی‌های دوران باستان. در این ترفندها رب النوع برای حل مشکلات و گرفتاریهای ناشی از توطئه، معمولاً با عزا‌دهای بر روی صحنه فرود آورده می‌شد. (م).

مستقلاته، وقف آن می‌کند.»

به این ترتیب مورف برده‌ای است روشن‌اندیش، دانا و مستقل. او مانند نوکر هرشاهزاده‌ای، در ارباب خود، رستگاری تجسم یافته بشریت را می‌بیند. گرائون Graun با این کلمات از مورف نملق می‌گوید: «محافظ بی‌پاک» خود رودلف او را «نمونه یک نوکر»، می‌خواند و حقیقتاً او نوکری است نمونه. اوژن سو به ما می‌گوید که مورف دلسوزانه رودلف را هنگامیکه با او تنهاست «حضرت والا Monseigneur» خطاب می‌کند، و در حضور دیگران برای اینکه هویت واقعی او را پنهان دارد، در قلب خود او را «حضرت والا» و زیر لب مسیو صدا می‌کند.

«مورف کمکی می‌کند تا حجاب از اسیرار بیگرفته شود، اما فقط به خاطر رودلف. او به کار نابودی قدرت راز یاری می‌رساند.»

وزینی ستر و حجاب که ساده‌ترین اوضاع جهان را از مورف پنهان می‌دارد، می‌تواند از گشتگوهایش با فرستاده‌ی گرائون Graun دیده شود. او از حق قانونی، دفاع از خود در حالت فوق‌العاده نتیجه می‌گیرد که رودلف به عنوان قاضی دادگاه سَری، محق بود تا آقامعلم را کور کند، علیرغم اینکه در بند و «بی‌دفاع» بود. توصیف او از اینکه رودلف چگونه قبل از محکمه‌ی جنایی، از اعمال «نجیبانه‌اش» صحبت می‌کند، عبارات بلیغانه‌ای را به معرض نمایش می‌گذارد و اجازه می‌دهد تا قلب بزرگش اظهار وجود کند، در خور پسر بچه مدرسه‌ی ابتدایی است که تازه Räuher (راهزن) شبلر را خوانده است. بگانه رازی که مورف می‌گذارد تا جهان به حل آن دست زند

این است که هنگامی که او نقش ذغالی را بازی می‌کرد آیا صورتش را با خاکه ذغال سیاه کرد یا با رنگ سیاه.

«فرشتگان بیرون آمده طالحین را از میان صالحین جدا می‌کنند» (انجیل متی. باب سیزدهم، آیه ۴۹). «عذاب و ضیق برهرنفس بشری که مرتکب بدی می‌شود...؛ لکن جلا و اکرام و سلامتی برهرنیکوکار».

(برومیان، باب دوم، آیه ۹۱۰)

رودلف خود را یکی از این فرشتگان می‌سازد. او به جهان می‌آید تا طالحین را از میان صالحین جدا کند، و طالحین را کبفر دهد و نیکوکار را پاداش بخشد. تصور خیر و شر چنان در مغز علبل او فرو رفته که واقعاً به شیطنانی جسمانی باور دارد و می‌خواهد همانگونه که زمانی پرفسور ساک Sack در بن می‌خواست، شر را زنده دستگیر کند. از سوی، وی می‌کوشد در مقیاسی کوچک ادای نقیض ابلیس، یعنی، خدا، را درآورد. او دوست داد و کمکی نقش قادر متعال را بازی کند. درست همانطور که در واقعیت کلیه‌ی اختلاف‌ها پیش از پیش در اختلاف میان فقیر و غنی ادغام می‌شود، همانطور هم کلیه‌ی تفاوت‌های آریستوکراسی در ایده‌ی تناقض میان خیر و شر مستحیل می‌شود. این اختلاف آخرین شکلی است که آریستوکرات به پیش‌داوری‌هایش می‌دهد. رودلف خود را به عنوان انسانی نیک تلقی نموده و تصور می‌کند که وجود شریبران به این خاطر است تا او رضایت خاطر خویش از جناب شخص خود را فراهم آورد. بیائیم این تجسم سازی «نیک» را از نزدیک مورد بررسی قرار دهیم.

جناب رودلف نظیر خلیفه‌ی بغداد در هزار و یکشب، در احسان و

اسراف غوطه می خورد. او احتمال بسدون مکسیدن خون شاهزاده نشین های کوچک در آلمان تا آخرین قطره، نظیر خون آشامی، نمی تواند این نوع زندگی را ادامه دهد. همانطور که مسبو سو به ما می گوید، او اگر با کناره گیری داوطلبانه از سلطنت به وسیله‌ی حمایت از مارکیزی فرانسوی نجات نیافته بود، ممکن بود یکی از شاهزادگان نیمه مستقل آلمان شود.^{۷۱} می توانیم تصور دیگری به دست آوریم از اینکه چگونه رودلف نقاد موقعیت خاص خود را به وسیله‌ی این واقعیت مورد ستایش قرار می دهد که او، جوجه والاگهیری آلمانی، این عمل را ضروری می یابد تا به خاطر عدم جلب توجه، به طور ناشناس در پاریس زندگی کند. او به ویژه یکی از صدر اعظمان خود را برای هدف نقادانه‌ی این یک که نمایندگی اش کند، جنبه‌ی تئوری کودکانه‌ی قدرت مطلق، همراه می آورد، انگار که جوجه والاگهیری آلمانی به غیر از خود و آینه اش نیاز به تمایز دیگری از لحاظ تئوری و کودکانه‌ی قدرت مطلق دارد. رودلف موفق می شود به فرستاده خود همان خود فریبی نقادانه را تحمیل کند. بدین ترتیب مورف، نوکرش و گرائون، فرستاده اش متوجه نمی شوند هنگامی که مدیر خانواده، مسبو بادینو *Badinot* تظاهر به آن می کند که دستورالعمل های خصوصی شان را به عنوان اوامر دولتی گرفته و به طور طعنه آمیزی درباره‌ی آنها وراجی می کند، دستشان انداخته است. فرستاده‌ی رودلف می گوید:

«مناسبات مستور موجود میان متفاوت ترین مصالح و مقدرات کشورها، بلی، او دارای این بی شرمی است که هرازگاهی به من

می‌گوید: «برای کسانی که در حکومت دول هستند چقدر معضلات ناشناخته وجود دارد. جناب بازون چه کسی فکر می‌کند که یادداشت‌هایی که تقدیم حضور نان کردم بدون شک تأثیر خود را بر سیر امور اروپا باقی خواهند گذاشت؟»

فرستاده و مورف این را بی‌شرمانه نمی‌یابند که نفوذ بر امور اروپا به آنان نسبت داده شود، ولی پادینو، شغل دون پایه‌ی خود را به چنین نحوی ایده‌آلیزه می‌کند.

ابتدا صحنه‌ای از زندگی داخلی رودلف را به‌خاطر می‌آوریم. رودلف به مورف می‌گوید: «که لحظاتی از افتخار و سعادت را دارا بوده»، بلافاصله بعد از آن وی دچار خشم می‌شود زیرا مورف به‌سؤالش پاسخ نمی‌گوید. «به‌تو دستور می‌دهم حرف بزنی». مورف اعتنایی به‌امر و نهی ندارد. رودلف می‌گوید: «سکوت عمدی را خوش ندارم». او که حال خود را نمی‌فهمد، بعد کافی به‌فرومایگی تن می‌دهد و به‌یاد مورف می‌آورد که به‌او به‌خاطر تمام خدماتش پول پرداخت کرده است. مورف تا هنگامیکه ۱۳ زانویه را به‌یادش نمی‌آورد، آرام نمی‌گیرد. ماهیت چاکر پیشگی مورف بعد از لحظه‌ای شک و تردید خود را از نو ظاهر می‌سازد. او «موبش» که خوشبختانه فاقد آنست را می‌کند و از اینکه به‌نحوی نسبت به‌اریاب معظم خود که او را «نوکر نمونه»، «مورف خوب و فادار قدیمی‌اش» خوانده، بی‌ادب بوده ناراحت می‌شود.

بعد از این نمونه‌های شر در او، رودلف عقاید متحجرانه‌ی خود درباره‌ی «خبیر» و «شر» را تکرار می‌کند و پیشرفتی که در خصوص

«خبر» نموده است را گزارش می‌دهد. او احسان و ترحم را تسلاگر پرهیزگار و مؤمن روح مجروح خود می‌خواند. همانا نفرت‌انگیز، لامذهبی و توهین به مقدّسات خواهد بود، آنها را ملوث به دنائت و چیزهای بی‌ارزش نمود. طبعاً صدقه و ترحم، تسلاگران روح اویند. این علتی است که چرا توهین بدانها توهین به مقدّسات بشمار می‌رود. این همانا «برانگبختن شک در وجود باری خواهد بود، و آنکه می‌بخشد می‌بایست مردم را به‌یاور به‌خود وادارد». صدقه به‌یک سُنله غیر قابل‌تصور است.

رودلف هرگونه حرکت روح خود را به‌عنوان حرکتی به‌غایت مهم در نظر می‌گیرد. این علتی است که چرا وی دائماً آنها را بررسی و برآورد می‌کند. به‌این ترتیب این ابله‌ناجایی که به‌خشمش علیه رودلف مربوط می‌شود، خود را با این واقعیت تسلی می‌دهد که تَوَسُّط فلور و دومی تحریک شده است. «دل آزرده شدم و به‌دلزدگی از فساد، خشونت و یکدندگی متهم گشتم!» وی بعد از اینکه بدینسان مهربانی خاص خود را ثابت می‌کند، درباره‌ی «هرزگی» و رذالت مادر ناشناس ماری خشمگین می‌شود و با بیشترین طمطراق ممکنه به‌مورف می‌گوید:

«می‌دانی، بعضی انتقام‌ها برایم بسیار عزیزند و برخی رنجها برایم گرانبها.»

او هنگام صحبت، شکلک‌های شیطنانی از خود درمی‌آورد که نوکر وفادارش با ترس بانگ برمی‌آورد: «هبهات، حضرت والا!» این ارباب بزرگ مانند اعضاء انگلستان جوان ۷۲، است که ایضاً مایلند به‌اصلاح

جهان قیام کنند، اعمال نجیبانه انجام دهند و مستعد خشم هیستریک مشابه‌ای‌اند.

شرح ماجراها و وضعیت‌هایی که رودلف خود را در آنها گرفتار می‌یابد را، از قبل از هر چیزی می‌بایست در منش ماجراجویانه‌ی رودلف جستجو نمود. او «هیجانان‌رمانها، ژولیده فکری‌ها، ماجراها و استنار» را دوست دارد؛ کنجکاوی او «سیری‌ناپذیر» است، و «نیاز برای احساسات شدید و تحریک‌کننده»، را احساس می‌کند، او «مشناق هیجان‌خشونت‌آمیز عصبی است».

این منش رودلف به وسیله‌ی جوش و خروشش برای ایفای نقش قادر متعال و نظم دادن طبق عقاید متحجرانه‌اش تقویت می‌شود. رفتار او با سایر اشخاص نه به وسیله‌ی ایده متحجرانه انتزاعی تعیین می‌شود و نه به وسیله‌ی انگیزه‌های شخصی و تصادفی، به‌عنوان مثال، او دکتر سیاهپوست و محبوبه‌ی «او را نه به واسطه‌ی حس همدردی مستقیم انسانی که برمی‌انگیزند و نه برای رهایی‌شان آزاد می‌سازد، بلکه همانا به‌خاطر ایفای نقش قادر متعال برای «ولیس» برده‌دار و مجازات او برای بی‌اعتفادی به‌خدا. بهمین نحو اقامت‌معلم برایش فرصتی خدادادی به‌شمار می‌رود تا نظریه‌ی کبفری خود که مدتها قبل اختراع کرده است را بکار بندد. گفتگوی مورف با گرائون فرستاده، ما را از لحاظ دیگری قادر می‌سازد تا با تعمق به‌انگیزه‌های صرفاً شخصی که اعمال نجیبانه‌ی رودلف را تعیین می‌کند، بنگریم.

همانطور که رودلف می‌گوید، علاقه‌ی شاهزاده به فلوردوماری

«سوی» ترحمی که دختر بیچاره برمی انگیزد، مبتنی بر این واقعیت است که دختری که فقدانش برای او موجب چنین اندوه تلخی شد اکنون همین سن و سال را می‌داشت. همدردی رودلف برای مارکیز دارویل «سوی» خصایص فردی بشردوستانه، دارای این علت شخصی است که بدون مارکیز دارویل پیر و دوستی‌اش با امپراطور السکاندر، پدر رودلف از جرگه‌ی شاهزادگان آلمانی حذف می‌شد.

مهربانی او نسبت به مادام ژرژ و علاقه‌اش به پسر او، ژرمن، دارای همان انگیزه است. مادام ژرژ به خانواده‌ی دارویل تعلق دارد.

«این کمتر به واژگون‌بختی و فضایل مادام ژرژ مربوط می‌شود تا به این مناسبات که مادام ژرژ بیتوا مدیون مهربانی بی‌شائبه اعلیحضرت است.»

مورف مداحگر می‌کوشد، ابهام انگیزه‌های رودلف را به وسیله‌ی اظهاراتی از قبیل «قبل از هر چیز»، «سوی» و «نه کمتر از» ماست مالی کند.

کل سنجیه‌ی رودلف در ریاکاری «نابی» ترازبندی می‌شود که وی توسط آن قادر به مشاهده‌ی فوران‌های سوداهای شربزانه خود می‌شود و سایرین را قادر به مشاهده‌ی آن به مثابه‌ی فوران‌هایی علیه سوداهای مغرضانه‌ای، به شیوه مشابه‌ای می‌سازد که در آن نقد نقادانه بلاهت‌های خاص خود را به مثابه‌ی بلاهت‌های توده، کینه‌های غرض‌ورزانه‌اش را نسبت به پیشرفت جهان بیرون از خود به مثابه کینه‌ی جهان بیرون از خود به پیشرفت می‌نمایاند، و عاقبت الامر اگوئیسم خود که کل حیات روح فی‌نفسه را به مثابه‌ی معارضه‌ی

اگوئستی توده با روح جذب کرده است، را متصور می شود.
 ما، ریاکاری «ناپ» رودلف در رفتارش با آقامعلم، کنس سارامک
 گره گور و سردفتردار، ژاک فران، را میرهن می سازیم.
 رودلف برای به دام انداختن آقامعلم و گرفتن او، وی را متقاعد
 می کند به آپارتمان او دستبرد بزنند. علاقه ای که او به این امر نشان
 می دهد صرفاً علاقه ای شخصی است و نه علاقه همگانی بشری.
 واقعیت این است که آقامعلم واجد جزوه دانی است که به کنس مک
 گره گور تعلق دارد و رودلف بسیار مشتاق به دست آوردن آن است.
 «مصنف» با صحبت از گفتگوی دو نفره ی رودلف با آقامعلم بالصراحت
 می گوید:

«رودلف سخت نگران بود؛ اگر می گذاشت فرصت گرفتن آقامعلم
 از دستش برود، شاید هیچگاه فرصت دیگری به دست نمی آورد؛
 [زیرا] راهزن، اسراری که رودلف آنچنان مشتاق کشف آنها بود را
 با خود می برد.»

رودلف با کمک آقامعلم، صاحب، جزوه دان کنس مک گره گور
 می شود؛ او آقامعلم را صرفاً به خاطر علاقه شخصی دستگیر می کند،
 و به واسطه ی سودایی شخصی او را از حلیه بصر محروم می سازد.
 هنگامیکه شورینور مبارزه ی آقامعلم با مورف را برای رودلف
 بازگو می کند و به عنوان دلیل خود برای مقاومتش، این واقعیت را
 ارائه می دهد که او می دانست چه چیزی انتظارش را می کشد، رودلف
 پاسخ می گوید: «او از آن بی اطلاع بوده است.» و این را می گوید: «با
 رفتاری عبوس، چهره اش با نمودی تقریباً ددمشانه که از آن سخن
 گفتیم، منقبض شده.» فکر انتقام به ذهنش خطور می کند، او لذت

سبعانه‌ای که مجازات بربر منشانه‌ی آقا معلم در اختیارش خواهد گذارد را از پیش می‌چشد.

رودلف با ورود داوید، دکتر سپاهبوست، که قصد داشت او را آلت دست انتقام خود کند:

باخشی سرد و متراکم بانگ برمی‌آورد: «انتقام، انتقام».

خشی بیرحمانه و شدید در او برانگیخته می‌شود. آنگاه نقشه‌ی خود را در گوش دکتر زمزمه می‌کند، و هنگامیکه او را با آن موافق می‌سازد، بلافاصله انگیزه‌ی نظری «ناهی» برای جابگزین ساختن انتقام شخصی می‌یابد. او می‌گوید، این فقط حالتی است از «کاریست یک ایده» که غالباً به ذهن شریف او رسیده، و فراموش نمی‌کند با چربزبانی بیفزاید: «او کماکان در مقابل خود افق بیکران فضا را خواهد داشت.» او از نمونه‌ی تفتیش عقاید اسپانیا پیروی می‌کند که، هنگامیکه قربانی محکوم شده برهمیه‌ی آتش را به تشکیلات فضایی مدنی تحویل می‌دادند، درخواست سالوسانه‌ای دایره برعقو گناهکار نادم را ضمیمه می‌کردند.

طبعاً، هنگامی که بازجویی و محکوم ساختن آقا معلم می‌بایست صورت گیرد، اغلب حضرت در راحت‌ترین اطاق مطالعه در ریدشامبر سیاه‌رنگ بلندی می‌نشیند، چهره‌اش به‌طور آشکاری رنگ‌پریده است، و برای اینکه از محکمه‌ی عدالت با صداقت بیشتری تقلید کند، پشت میز درازی که بر آن مدارک پرونده قرار دارد جلوس می‌کند. او اکنون ناگزیر بود از نظاهر به خشم و انتقام دست‌کشد، خشم و انتقامی که در نقشه‌اش برای کور کردن آقا معلم، به‌شورینور و دکتر بیان

داشته بود. او باید خود را «آرام، غمگین و خوددار» نشان دهد، و رفتار به غایت مضحک و رسمی یک قاضی قلابی جهانی را به نمایش بگذارد.

برای اینکه هیچ‌گونه شکی از لحاظ انگیزه‌ی «محض» نابیناسازی باقی نماند، مورف بی‌شعور، به گرائون فرستاده اعتراف می‌کند:

«عمدتاً منظور از مجازات بی‌رحمانه‌ی آقامعلم آن بود تا انتقام من از قاتل گرفته شود.»

رودلف در یک گفتگوی دونفره با مورف می‌گوید:

«کینه‌ام از شرور و بدسگال ... شدیدتر شده، و کراهتم از سارا افزایش یافته، بدون شک به خاطر آندوه‌ای که مرگ دخترم موجب شده است.»

رودلف به ما می‌گوید، کینه‌اش از بدسگال چقدر شدیدتر شده است. حاجتی به تذکر نیست که کینه‌ی او همانا کینه‌ای نفادانه، ناب و اخلاقی است. کینه از بدسگال، زیر آنان طال‌حانند. این علنی است که چرا او این نکته را به منابه‌ی پیشرفت شخصی خود در نیکی تلفی می‌کند.

معهدا، در عین حال، او نشان می‌دهد که این رشد کینه‌ی اخلاقی چیزی جز توجیه سالوسانه‌ای برای موجه ساختن رشد کراهت شخصی او از سارا نیست، ایده‌ی مبهم اخلاقی کینه‌ی فزاینده‌ی طالع فقط ماسکی است برای واقعیت ضد اخلاقی بی‌کوران کراهت فزاینده‌اش به سارا. این کینه‌داری پایه و اساسی بسیار طبیعی و بسیار شخصی است، همانا آندوه شخصی اوست که ایضاً مقیاس کینه‌اش می‌باشد. بی‌شک و شبهه!

مشمزکننده‌تر همانا ریاکاری است که در ملاقاتش با کنتس مک‌گره‌گور محضتر دیده می‌شود. بعد از مکاشفه‌ی این راز که فلور دوماری دختر رودلف و کنتس است «تهدیدآمیز و بیدادگر» با خشم به سوی او می‌رود. او طلب مغفرت می‌کند. رودلف پاسخ می‌دهد.

«بخشش بی‌بخشش. لعنت به تو ... به تو داهی بدسرشت من و نژادم.»

به این ترتیب مبل به‌انضمام در «نژاد» او است. او به‌مطلع ساختن کنتس ادامه می‌دهد، از اینکه چگونه برای جبران سوءقصد به‌جان پدرش، به‌جهادی درمقیاس جهانی برای پاداش صالح و مجازات ظالم کمر بسته است. او کنتس را می‌آزارد و خود را به‌دست خشمش می‌سپارد، اما در دیدگان شخص خود، فقط وظیفه‌ای که بعد از ۱۳ ژانویه به‌گردن گرفته، وظیفه‌ی «پیگرد شر» را انجام می‌دهد.

هنگامیکه او آهنگ رفتن می‌کند، سارا بانگ برمی‌آورد:
«رحم کن! دارم می‌میرم!»، رودلف با خشم زُعب‌انزای خود پاسخ می‌دهد، پس بعبیر، لعنتی!

آخرین کلمات «خشم و غضب دهشتناک»، انگیزه‌های اعمال محض نقادانه و اخلاقی‌اش را برملا می‌کند. این همان خشمی بود که او را واداشت تا علیه پدرش، پدر ملکوتی‌اش، آنگونه که جناب سلیگا او را نامیده بود، شمشیرش را از نیام بکشد. او به‌جای مبارز با این شر در خود، همچون منتقدی محض، به‌مبارزه با آن در سایرین دست می‌زند.

عاقبت الامر، خود رودلف از نظریه‌ی کیفی کانولیکی‌اش دست

می‌کشد. او می‌خواهد حکم اعدام را ملغی سازد و مجازات را به توبه تغییر دهد. ولی فقط نا جایی که قاتل، غریبه‌ها را سر به نیست کند و از اعضاء خانواده‌ی رودلف چشم پبوشد. او به محض اینکه یکی از خوبشانش کشته شود، مجازات مرگ را برمی‌گزیند؛ او به مجموعه‌ای از قوانین دوگانه نیاز دارد، یکی برای شخص خودش و دیگری برای افراد معمولی.

سارا او را مطلع می‌سازد که ژاک فران باعث و بانی مرگ فلور دو ماری بوده. او خطاب به خود می‌گوید:

«خیر، این کافی نیست!... چه میل آنشینی برای انتقام!... چه عطشی برای خون!... چه خشم آرام و حساب شده‌ای!... [اِنا زمانی که] دانستم یکی از قربانیان این غول بی‌شاخ و دم فرزند من بوده، به خودم گفتم: مرگ این مرد بی‌پهوده و عبث است... زندگی بدون پول، بدون ارضاء شهوت‌رانی دیوانه‌وار، زندگی طولانی و شکنجه دوگانه‌ای است... اما او دختر من بود!... باید این مرد را بکشم!»

و برای کشتن او با عجله بیرون می‌رود، اما او را در حالتی می‌یابد که قتل را زائد می‌سازد.

رودلف «خوب» که با آرزوی انتقام می‌سوزد و تشنه‌ی خون است، با خشمی آرام و حساب شده، با ریاکاری که هرگونه غریزه‌ی شیطانی را با مغالطه‌کاری خود موجه می‌سازد. واجد کلیه‌ی سوداهای شریبانه‌ای است که به خاطر آنها چشم سایرین را از حدقه درمی‌آورد. فقط به ضرب بخت و اقبال، پول و مقام اجتماعی است که این مرد «خوب صالح» از زندان و ندامتگاه رهایی می‌یابد.

«قدرت نقد»، «جبران پوچی و بی‌قدری نوع دیگر تمام و کمال این دن کیشوت را می‌کند و طبق حدود کامل ثناخوانی جناب سلیگا، از او «یک مستأجر خوب»، «همسایه‌ی خوب»، «دوست خوب»، «پدر خوب»، «بورژوازی خوب»، «شهروند خوب»، «شاهزاده‌ی خوب»، و هکذا می‌سازد. این پیش از کل نتایجی است که «بشریت در سراسر تاریخ خود» به دست آورده است. همین اندازه برای رودلف کافی است تا «جهان» را دوباره از «نابودی» نجات دهد.

فصل ۹

واپسین داوری نقادانه

نقد نقادانه، از طریق رودلف جهان را دوبار از فناء نجات داد، اما فقط برای اینکه اکنون خودش بتواند حکم پایان جهان را صادر کند. و من فرشته‌ی زورآوری، جناب سلیگا را، دیدم و شنیدم که از زوربخ به سوی آسمان پرواز می‌کرد. و در دستان خود کتاب کوچکی، نظیر پنجمین شماره‌ی روزنامه‌ی آگماینه - لیتراتور - تسایتونگ، را گشوده دارد؛ و پای راستش را بر توده و پای چپش را بر شارلوتن بورگ نهاد؛ و همچون شیری که نعره می‌کشد، با عریضه‌ای کلفت فریاد می‌زند، و کلماتش بغوغوکنان مانند کیبوتزی به اقلیم مغلق‌گویی و نواحی صاعقه‌خیز واپسین داوری نقادانه سربرمی‌آفراشت.

«چون، سرانجام، همه علیه نقد متحد شدند و - هرآینه، هرآینه به شما می‌گویم^۱ این زمان دیگر دور نیست - چون تمام جهان

۱. کلمات اینتالیک میان خط‌های تیره، الحاقات استهزاء‌آمیز مارکس است.

دچار فساد است - مبارزه با قدوس به‌او عطا شد - پیرامون نقد برای آخرین هجوم گرد آمدند؛ آنگاه جسارت نقد و اهمیت او بزرگترین شناسایی را خواهد یافت. هیچگونه پیغمبی نباید از پی‌آمد داشته باشیم. همگی اینها با یکسره کردن حسابمان با گروه‌های متعدّد، خانمه خواهد یافت - و ما همانطور که شبان، بز را از میش جدا می‌کنند، آنان را از یکدیگر جدا خواهیم کرد؛ و میش را طرف دست راست خود و بز را طرف دست چپ خود قرار می‌دهیم - و گواهینامه‌ی عمومی فقر را به‌شوالیه‌های متخاصم خواهیم داد - ایشان ارواح خبیثه‌اند، آنان به وسع جهان بیرون خواهند رفت و برای مبارزه در روز بزرگ خدای قادر مطلق اجتماع می‌کنند و همه ساکنان زمین شگفت‌زده خواهند شد.

و چون فرشته به‌آواز بلند صدا کرد، هفت رعد به‌صداهای خود سخن گفتند:

آن روز غیظ و غضب،

جهان را به‌خاکستر مبدل می‌کند.

چون قاضی بر مسند خود جلوس نماید،

کلیه‌ی آنچه مستور است،

آشکار خواهد شد.

هیچ چیز پلاکیفر نخواهد ماند.

پس من، مسکین، چه بگویم؟ و هکذا.

شما جنگ و غریب‌جنگ را خواهید شنید. کلیه‌ی اینها می‌بایست قبل از همه حادث شود. زیرا در آنجا مسیح و رسولان دروغین برخوانند خاست. حضرات بوشه ورو از پاریس، جناب فریدریش روهمر و تشودور روهمر از زوریخ، و آنان خواهند گفت: مسیح

اینجاست! اما بعد، نشان برادران باوئر ظاهر خواهد گشت و کلام
 کتاب مقدس طبق کار باوئر^۱ کامل خواهد شد:
 هنگامیکه یک جفت، ورز گاو با هم کار کنند
 شخم به مراتب بهتر انجام می شود!^۲

۱. مصنف، در متن اصلی با نام باوئر (Bauer) و واژه‌ی آلمانی باوئرن
 ورک (Bauernwerk) که تحت‌اللفظی به معنی کار دهائی است به جناس دست
 زده.

۲. (اقتباس از یک تصنیف میخانه‌ای فرانسوی). - هت.

مؤخره‌ی تاریخی

همانطور که بعداً پی بردیم، این همانا روزنامه‌ی لیتراتور -
تسایتونگ نفاذانه بود که باخر رسید و نه دنیا.

توضیحات

۱. خانواده‌ی مقدس، یا نقدی بر نقد نقادانه، علیه برونو باوئر و شرکاء، نخستین اثر مشترک کارل مارکس و فریدریش انگلس است. در اواخر اوت ۱۸۴۴، انگلس بر سر راه مراجعت خود از منچستر به بارمن، در پاریس توقف کرد، و در آنجا برای بار دوم با مارکس دیدار نمود. دیداری که آغاز همکاری آنان را به مثابه‌ی پایه‌گذاران سوسیالیسم علمی متمایز می‌سازد.

طی ده روزی که انگلس در پاریس به‌سر برد، او و مارکس برای انتشار، انتقادی از نمایندگان جریان هگلیاتیست‌های جوان به توافق رسیدند. آنان کتابی را طرح ریختند که نخست آن را نقدی بر نقد نقادانه، علیه برونو باوئر و شرکاء نامیدند، بخش‌های آن را میان خود تقسیم نمودند و پیشگفتاری بر آن نوشتند. انگلس قبل از ترک پاریس بخش‌های مربوط به خود را به‌رشته تحریر درآورد، مارکس که سهم او قسمت بیشتری از کتاب را شامل می‌شد، تا پایان نوامبر ۱۸۴۴ به کار خود بر آن ادامه داد، به‌طور قابل ملاحظه‌ای حجم کتاب را افزایش داد و به‌دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی خود، که طی بهار و تابستان ۱۸۴۴ به‌کاربر آن مشغول بود و هم‌چنین به‌مطالعات تاریخی خود درباره‌ی انقلاب فرانسه و یادداشت‌ها و جمع‌بندی‌هایش پرداخت. هنگام طبع این اثر، مارکس به‌نوعیه‌ی «لئون نال - O. W. Nal» ناشر، واژه‌ی «خانواده‌ی مقدس» را به‌عنوان کتاب افزود. کتاب در فوریه‌ی ۱۸۴۵ در شهر فرانکفورت کنار ماین، توسط ناشران Literarische Anstalt (مؤسسه‌ی ادبی) به‌طبع رسید. فهرست

مستدرجات، بخش‌هایی که توسط مارکس نوشته شده و بخش‌هایی که به‌وسیله‌ی انگلس نگارش یافته است را نشان می‌دهد. (نگاه کنید به فهرست مطالب کتاب حاضر، صص) این واقعیت که کتاب، علیرغم قطع کوچک، از لحاظ حجم، از بیست صفحه‌ی چاپی تجاوز نمود، آن را به‌موجب مقرراتی که در آن زمان در برخی از ایالت‌های آلمان وضع شده بود، از سانسور مقدمانی مصون داشت.

«خانواده‌ی مقدس» لقب طعنه‌آمیزی برای برادران باوئر و اعوان و انصار آنان است که از روزنامه‌ی «آلگماینه لیتراتور» تسایونگه که از پایان ۱۸۴۳ تا اکتبر ۱۸۴۴ در «شارلوتن بورگ» چاپ می‌شد، جانبداری می‌کردند. مارکس و انگلس در حالیکه باوئر‌ها و هگلیان جوان را مورد حمله قرار می‌دادند، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود هگل را نیز به‌طور نقادانه تحلیل نمودند.

مارکس پیش از این، در پانز ۱۸۴۲ هنگامیکه به‌عنوان سردبیر روزنامه‌ی «راینیسه تسایونگه» به‌مخالفت با درج مقالات مبتذل و متظاهرانه‌ی ارائه شده از طرف محفل به‌ظاهر ماوراء - رادیکال «آزادان» (ادگار باوئر، ماکس اشتیئر، ادوارد مدین و دیگران) پرداخت؛ اختلاف‌نظر خود را با هگلیان جوان علنی ساخته بود. طی مدت دو سالی که از جر و بحث مارکس با «آزادان» سپری شد، اختلاف نظر مارکس و انگلس با هگلیانیست‌های جوان درباره‌ی مسائل تئوری و سیاست باز هم عمیق‌تر شد. این امر نه تنها علت‌گذار مارکس و انگلس به‌ماتریالیسم و کمونیسم را توضیح می‌دهد، بلکه بیانگر تحولی است که طی این مدت در عقاید برادران باوئر و همفکرانشان به‌وقوع پیوست. باوئر و گروه‌اش در روزنامه‌ی «آلگماینه تسایونگه»، «رادیکالیسم ۱۸۴۲» را رد کرده، و در کنار اعلام نظرات ذهنی ایده‌آلیستی، و مقایسه‌ی ذوات برگزیده، مدافعان «نقد محض» یا توده‌های به‌اصطلاح سست و بی‌حال، به‌اشاعه عقاید نودوستانه معتدلانه‌ی لیبرالی آغاز نمودند. پیش‌نویس دیباچه‌ی مارکس بر «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی»، نشان می‌دهد که او قبلاً در تابستان

۱۸۴۴ در تحول تدریجی نظرات هگلیان جوان، انحطاط این جریان در آغاز مترقی، گسترش ویژگی‌های عرفانی و عروج‌طلبی خاص ایده‌آلیسم هگل و فروپاشی مکتب او را مشاهده کرده بود. (نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار ک.مارکس و ف.انگلس، ج ۳).

همانا به‌خاطر افشاکاری نظرات هگلیانیست‌های جوان به‌شکلی که در ۱۸۴۴ به‌خود گرفت، و دفاع از جهان‌بینی جدید خاص ماتریالیستی و کمونیستی خودشان بود که مارکس و انگلس برآن شدند نخستین اثر مشترک خود را بدان اختصاص دهند.

انتشار «خسانواده‌ی مقدس» واکنش پرشوری را در مطبوعات آلمان برانگیخت، و خاطر نشان شد که این اثر عمیق‌تر و قدرتمندتر از کل آثاری است که مارکس و انگلس اخیراً نگاشته‌اند (روزنامه عصر ما، ۲۵ مارس ۱۸۴۵)، که این اثر آرای سوسیالیستی را تبیین می‌کند، زیرا عجز و نانوائی هرگونه اقدامات نیم‌بندی که متوجه‌ی رفع دردهای اجتماعی دوران ماست را مورد انتقاد قرار می‌دهد. (روزنامه‌ی کلن^۱، ۲۱ مارس ۱۸۴۵).

مخالف ارتجاعی بلافاصله جهت انفلابی کتاب را تشخیص دادند، از همان ابتدای دسامبر ۱۸۴۴، هنگامیکه کتاب هنوز زیر چاپ بود، خبر آن در گزارش‌های عوامل مترنیخ داده شد. روزنامه‌ی محافظه‌کار آلمگامینه - تسایتونگ که علیه‌ی تحلیلی که روزنامه‌ی کلن *Kölnische Zeitung* از خانواده مقدس نمود، وارد جر و بحث شده بود، با غیظ و غضب در ۸ آوریل ۱۸۴۵ نوشت: «در هر سطر این کتاب دعوت به شورش ... علیه دولت، کلیسا، خانواده، قانونیت، مذهب و مالکیت تبلیغ می‌شود، و بنیادی‌ترین و آشکارترین اصول کمونیسم را در برمی‌گیرد و این بیش از آن آشکار و خطرناک است که آقای مارکس بتواند آن را براساس دانش بسیار وسیع یا توانایی او برای به‌کارگیری زردخانه جدلی منطبق

1. Mannheimer Abend-Zeitung.

2. Kölnische Zeitung

هگل، که آنرا معمولاً «منطق آهین» می‌نامند، انکار نماید. یک ماه و نیم بعد، در ۲۳ مه ۱۸۴۵، روزنامه‌ی آگماینه، تسایتونگ مجدداً روزنامه Kölnische Zeitung را به خاطر درج نظری مساعدآمیز نسبت به خانواده‌ی مقدس، تقبیح نمود.

کوشش برونو باوئر برای رد این انتقاد، به‌طور علمی (در مقاله‌ی «ویژگی لودویگ فویرباخ» منتشره در فصلنامه‌ی ویگانده، لایسیگ، ۱۸۴۵، مجلد سوم) اساساً به این اظهار خلاصه شد که عقاید او به‌درستی درک نشده است. مارکس به این «ضد - انتقاد» باوئر با مقاله‌ای که در نشریه‌ی «آیینیه‌ی اجتماع»، پرفلت، ژانویه ۱۸۴۴ (نگاه کنید به مجموعه کامل آثار ک. مارکس و ف. انگلس، ج ۵) منتشر شد، پاسخ داد، که تا حدودی در مضمون با بخش «برونوی قدیس علیه مؤلفان خانواده‌ی مقدس»، در فصل ۲ («برونوی قدیس») مجلد اول ایدئولوژی آلمانی مطابق بود.

۲- اشاره است به تقریظی که ک. رایشارت صحاف از نوشتارهای علمی روزنامه‌نگارانه‌ی آت. ونیگر نموده بود. این تقریظ در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایتونگ، دفتر اول، دسامبر ۱۸۴۳ و دفتر دوم، ژانویه ۱۸۴۴ تحت عنوان کلی «نوشتارهایی پیرامون دربورگی» به چاپ رسید و از شغل مؤلف آن نام برده شده بود. تلخیص موجز و توضیحات جداگانه نقل شده توسط انگلس در ذیل و در پایان فصل اول از این تقریظ اقتباس شده است.

۳- در اینجا و سایر جاها، انگلس از تقریظ رایشارت از کتاب بروگه من تحت عنوان «نقش پروسی‌ها در تکامل دولت‌های آلمان و شروط بعدی تحقق آن»، برلن ۱۸۴۳ و «پرسشنامه‌ی مذهبی شهروند رای‌دهنده در پروس، برلن ۱۸۴۴»، شاهد مثال می‌آورد. هردوی این تقریظات در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایتونگ، دفتر چهارم، مه ۱۸۴۴ بطبع رسیده بود.

۴- این فصل حاوی تحلیل نفادانه‌ی مقاله‌ی پولبوس فانوخر تحت عنوان «مسائل امروزین انگلستان» است که در روزنامه آگماینه لیتراتور - تسایتونگ،

دفتر هفتم، ژوئیه ۱۸۴۴ (با عنوان فرعی «ادامه‌ی لایحه‌ی لُرد اَشلی») و دفتر نهم، اوت ۱۸۴۴ (با عنوان فرعی، دنباله. لایحه‌ی ریکادو با عطف به عوارض گمرکی واردات) بطبع رسید. مستخرجات و مُلخّصات ذیلاً نقل شده توسط انگلس، از این مقاله اقتباس شده است.

لغت Mühleigner، ترجمه‌ی تحت‌اللفظی واژه‌ی انگلیسی «mill-owner» ((صاحب ماشین آلات)) در زبان آلمانی وجود ندارد. انگلس در اینجا نحوه‌ی استفاده‌ی فائوخر از کلماتی که خود او به شیوه‌ی زبان انگلیسی وضع نموده را مورد سخریه قرار می‌دهد.

۵. اتحادیه‌ی کشوری قانون ضد غلات در سال ۱۸۳۸ توسط کابدن و برایت تولیدکننده‌گان منچستری، تأسیس گشت. قوانین غلات انگلستان، نخست در قرن پانزدهم میلادی تصویب شد و تعرفه‌ی سنگینی بر واردات کشاورزی وضع شد تا قیمت بالای آنها در بازار داخلی تثبیت شود. در سه‌دهه نخستین قرن نوزدهم، ۱۸۱۵، ۱۸۲۲، و بعد از آن قوانین جداگانه‌ای به تصویب رسید و شرایط واردات غلات دستخوش تغییرگشت، و در ۱۸۲۸ مقیاس متغیری معمول شد که تعرفه‌های وارداتی بر غلات را در هنگام کاهش قیمت‌ها در بازار داخلی افزایش می‌داد، و از جانب دیگر، هنگام افزایش قیمت بازار داخلی، تعرفه‌ها کاهش داده می‌شد.

اتحادیه بطور گسترده از نارضایتی عمومی پُرسر افزایش قیمت غلات بهره‌برداری نمود، و در مساعی خود به منظور کسب الغاء قوانین غلات و برقراری کامل آزادی تجارت، خواستار تضعیف مواضع اقتصادی و سیاسی اشرافیت زمیندار و کاهش هزینه‌ی زندگی شد و به این ترتیب کاهش دستمزد کارگران را ممکن ساخت.

مبارزه میان بورژوازی صنعتی و اشرافیت زمیندار پُرسر قوانین غلات در ۱۸۴۶ با الغاء این قوانین خاتمه یافت.

۶. مبارزه برای قانون تجدید روز کار بده ساعت، از اوایل قرن هجدهم در

انگلستان آغاز شد و به سالهای ۱۸۳۰، به توده‌ی کارگران صنعتی کشیده شد. نمایندگان اشرافیت زمیندار نفع خود را در بهره‌برداری از این شعار همگانی علیه بورژوازی صنعتی دیدند و از لایحه ده ساعت کار در پارلمان جانبداری کردند؛ تَرد اُشلی «نوعدوست توری» از ۱۸۳۳، طرفداران این لایحه را در پارلمان رهبری می‌کرد. لایحه‌ی ده ساعت که فقط برای جوانان و زنان قابل اجراء بود، تا سال ۱۸۴۷ تصویب نشد.

۷- هنگامی که مسأله‌ی مهمی مورد بحث قرار می‌گرفت، مجلس عوام، در «کمیته‌ی کل مجلس» تشکیل جلسه می‌داد که در حکم نشستی محرمانه بود؛ در این حالت وظیفه‌ی رئیس کمیته توسط یکی از اعضاء نام برده شده در لیست رئیس کمیته که پوسیله‌ی سخنگوی مجلس منصوب گشته بود، انجام می‌شد.

۸- اشاره است به نطق ایراد شده در هنگام مباحثه پیرامون لایحه‌ی ده ساعت در مجلس عوام در ۱۵ مارس ۱۸۴۴، توسط سرجیمز گراهام، وزیر کشور در کابینه‌ی توری سر رابرت پیل (مباحثات پارلمانی هانسارد، سری سوم، مجلد I.XXIII).

۹- با حرف «یُت له نخستین حرف نام «یونگ نینس» بود که مقاله منتشره «جناب ناوورک و دانشکده‌ی فلسفه» در روزنامه‌ی آَلگماینه لیترآتور - تسایتونگ، دفتر ششم، مه ۱۸۴۴، امضاء شد. انتشار این مقاله مقدم بود بر تفریظ کتاب «کارل ناوورک» پیرامون شرکت در دولت، لایپسیگ، ۱۸۴۴؛ انگلس تلخیص کوناهمی که در ذیل می‌آید از این مقاله نمود. (آَلگماینه لیترآتور - تسایتونگ، دفتر چهارم، مارس ۱۸۴۴).

۱۰- اشاره است به انفصال پرونو باورنر، که حکومت پروس، بطور موقت در اکتبر ۱۸۴۱، و به طور دائم در مارس ۱۸۴۲ او را به خاطر آشارش که انجیل وامورد انتقاد قرار می‌داد، از حق تدریس در دانشگاه بُن محروم نمود.

۱۱- قطعاتی که در این پارگراف ذکر شده از مقاله بی‌نام «پرودن» اقتباس گشته که در روزنامه‌ی «آَلگماینه - لیترآتور - تسایتونگ» دفتر پنجم، آوریل

۱۸۴۴ به چاپ رسید. مؤلف آن ادگار باوئر بود. مارکس تحلیل نقادانه مشروحی از این مقاله را در بخش ۴ فصل ۱۷ به دست می دهد. عبارت «آسودگی خیال دانش» ادگار باوئر به طور استهزاء آمیزی نیز در دیگر بخش های این فصل که توسط مارکس و انگلس نوشته شد به نمایش گذارده می شود.

۱۲- انگلس در این بخش، تفریظ ادگار باوئر در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایونگ، از اتحادیه‌ی کارگری فلورانتینستان را مورد تحلیل قرار می دهد و از آن شاهد مثال می آورد.

۱۳- انگلس در این بخش به تفریظ ادگار باوئر از اثر ف. براد روسپیان پاریس و پلیس، و غیره، ج ۱، II، پاریس و لایپسیگ، ۱۸۳۹ می پردازد. این تفریظ در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایونگ دفتر پنجم، آوریل ۱۸۴۴، تحت عنوان «براد، درباره‌ی فواحش» به طبع رسید.

۱۴- مارکس در این بخش مقاله‌ی ادگار باوئر «رمان نویسنده‌ی (زن) گادوی کاسل»، منتشره در آگماینه لیتراتور - تسایونگ، دفتر دوم، ژانویه ۱۸۴۴ را مورد انتقاد قرار می دهد و از آن شاهد مثال می آورد، و به تحلیلی از آثار هنریت فون پال زوق، رمان نویس آلمانی می پردازد.

۱۵- مارکس قطعاتی از دومین چاپ ۱۸۴۱ مالکیت چیست؟ پرودن را با مقاله «پرودن» ادگار باوئر که در این بخش مورد انتقاد قرار می دهد و از آن شاهد مثال می آورد، مقایسه می کند. مارکس گاهی از متن اصلی فراتر کتاب پرودن نقل قول می کند و گاهی از ترجمه‌ی آلمانی شخص خودش. مارکس بعدها بر آورد نقادانه‌ی جامعی از این اثر پرودن در مقاله‌ی خود تحت عنوان «درباره‌ی پرودن» نمود که به عنوان نامه‌ی به شواینسر، سردبیر روزنامه‌ی سوسیال - دمکرات، در ۱۸۶۵، به طبع رسید.

۱۶- «رفرمیست‌ها» حزب رادیکال مخالفان سلطنت ژوبیه بودند. حزب از جمهوریخواهان و سوسیالیست‌های خرده بورژوا که به دور روزنامه‌ی پاریسی «la Réforme» گرد آمده بودند، تشکیل می شد. رهبران حزب رفرم، از جمله

لدرو - رولن و لویی بلانک بودند.

۱۷- Digesta با مجموعه‌ی قوانین، بخشی از مُلخص قوانین مدنی رم بود (Corpus juris civilis) که در ۵۲۸-۵۲۹ میلادی توسط امپراطور ژوستین اول از امپراطوری رُم شرقی، تدوین شد. این قوانین شامل قطعاتی از آثار حقوق‌دانان برجسته‌ی رومی درباره‌ی قوانین مدنی و جزایی بود.

۱۸- در اینجا و تا پایان بخش فرعی «وجه مشخصه‌ی ترجمه شماره ۴» مارکس نقل قول‌هایی از مقاله‌ی باوئر را با قطعاتی از اثر دیگری از پرودن، مقایسه می‌کند. این اثر در مضمون با اثر مالکیت چیست؟ پرودن که فوقاً نقل شد، قرابت داشت.

۱۹- این شاهد مثال‌ها از تقریظ بی‌نام کتاب «تاریخ انقلاب فرانسه» که در روزنامه‌ی آلمگماینه لپترآتور - تسایتونگ به چاپ رسید، اقتباس شده است. در تفسیر نقادانه‌ی شماره ۵، مارکس به ذکر نقل قول‌هایی از مقاله‌ی ادگار باوئر درباره‌ی پرودن (آلمگماینه لپترآتور - تسایتونگ، دفتر پنجم) ادامه می‌دهد و آنها را با قطعاتی از مالکیت چیست؟ پرودن مقایسه می‌کند.

۲۰- این فصل به تقریظ نگاشته شده توسط هگلینایست جوان، سلیگا (نام قلمی اف. تست. ژوچلینسکی) درباره‌ی «اسرار پاریس» اوژن سو نویسنده‌ی فرانسوی می‌پردازد و از آن نقل قول می‌کند، که در ۱۸۴۳ به طبع رسید و به عنوان نمونه‌ای از هوی و هوس اجتماعی خیال‌انگیز شناخته شد که با توطئه ماجراجویانه تنیده شده است. تقریظ سلیگا در روزنامه آلمگماینه لپترآتور - تسایتونگ، چاپ شد، مارکس تحلیل نقادانه‌ی خود را از این مقاله در فصل هشتم ادامه می‌دهد.

خلاصه‌هایی از رمان «سوه» در دو فصل توسط مارکس به فرانسه یا با ترجمه‌ی آلمانی آن داده می‌شود.

۲۱- اشاره است به «منشور مشروطیت» که در فرانسه بعد از انقلاب بورژوازی ۱۸۳۰ به تصویب رسید و قانون اساسی سلطنت ژویته محسوب

می‌شد.

«منشور مشروطیت» در اصول اساسی خود منشور مشروطه‌ی ۱۸۱۴ را از نو آفرید، اما مقدمه‌ی منشور ۱۸۱۴ که از مشروطه‌ای سخن می‌گفت که از طرف شاه عطا شده بود ("Octroyée") حذف شد و حقوق مجلسین اصلی و عوام به حساب امتیازات سلطنتی معینی گسترش یافت. به موجب مشروطیت جدید، شاه تنها به عنوان رئیس قدرت اجرایی محسوب می‌شد و از حق لغو یا تعلیق قوانین محروم می‌شد.

اصطلاح «منشور فضیلت» استعاری استهزاء آمیزی است بر کلمات پایانی اعلامیه ۳۱ ژوئیه ۱۸۳۰ لویی - فیلیپ: «از حالا به بعد منشور حقیقت خواهد بود».

۲۲- در اینجا و دیگر جاها، نقل قولها از مقاله‌ی بی‌نام برونو باوئر: «جدیدترین نوشتارها درباره‌ی مسأله‌ی یهود»، اقتباس شده که در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایتونگ، دفتر اول، دسامبر ۱۸۴۳ به طبع رسید. این مقاله، جوایبه‌ی برونو باوئر به انتقاد مطبوعات از کتابش «مسأله‌ی یهود، برانشوابگ، ۱۸۴۳» بود. تجدید چاپ آن با پاره‌ای اضافات از مقالاتش درباره‌ی همین موضوع در جریده‌ی «سالنامه‌ی آلمانی علم و هنر» در نوامبر ۱۸۴۲ طبع شد. مارکس تحلیل نقادانه‌ای از این کتاب در مقاله‌اش «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» نمود که در صفحات «سالنامه‌ی آلمانی - فرانسیوی» درج شد (نگاه کنید به ک. ماس و ف. انگلس، مجموعه‌ی کامل آثار، ج ۳). باوئر بعداً به انتقاد از کتاب خود در مقاله‌ای که در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایتونگ، درج شد، پاسخ داد. مارکس در خانواده‌ی مقدس به طور استهزاء آمیزی این مقاله را به عنوان، مسأله‌ی یهود شماره ۱، و مقالات بعدی را به عنوان «مسأله‌ی یهود شماره ۲» و «مسأله‌ی یهود شماره ۳» برگزید.

۲۳- «تزه‌ای آزمونی درباره‌ی اصلاح فلسفه» اثر لودویگ فویرباخ، در ژانویه‌ی ۱۸۴۲ نگاشته شد و از طرف سانسور ممنوع اعلام گشت. این تزه‌ها در ۱۸۴۳ در

دو مجلد، «تذکارات جدیدترین فلسفه و ادبیات اجتماعی و سیاسی در آلمان»، در سوئیس به طبع رسید. این دو مجلد مجموعه، ایضاً حاوی مقالاتی به قلم کارل مارکس، برونو باوئر، فریدریش کوپن، آرنولد روهگه و سایرین بود.

۲۴- دکترینرها Doctrinaires گروهی از دولتمردان بورژوازی فرانسه در دوران احیاء سلطنت (۱۸۳۰-۱۸۱۵) بودند. آنان سلطنت طلبان مشروطه خواه، دشمن جنبش دموکراتیک و انقلابی و خواهان اتحاد بورژوازی با نجبا بودند. آرمان ایشان، سیستمی سیاسی طبق الگوی انگلستان بود که به انحصار قدرت دولتی این دو طبقه‌ی ممتاز در ضدیت با افشار وسیع «نافرمیه‌خته» و بی‌چیز رسمیت می‌بخشید. معروف‌ترین دکتربرها، فرانسوا گیزوی تاریخ‌نگار و پی‌ریول روبه - کولار فیلسوف بودند.

۲۵- پیرامون جوابیه‌ی شماره‌ی ۱، نخستین مقاله‌ی برونو باوئر علیه منتقدین «مسأله‌ی یهود»، او، نگاه کنید به توضیح ۲۲. باوئر در مقاله‌ی خود با مؤلفان برخی از تفریقات کتابش وارد جر و بحث می‌شود، هم‌چنین با مؤلفان کتب و رسالاتی از جمله نقد گوستاو فیلیسون و غیره...

۲۶- این نقل قول از سومین مقاله‌ی برونو باوئر در پاسخ به انتقاد از کتابش «مسأله‌ی یهود» اقتباس شده است. این مقاله پلمیکی است علیه مارکس و اثر او «در باره مسأله یهود» منتشره در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی، پاسخ باوئر بدون ذکر نام در روزنامه‌ی آگماینه لیتراتور - تسایونگ، دفتر هشتم، ژوئیه ۱۸۴۴ تحت عنوان نقد اکنون در چه حالی است؟ به طبع رسید. مارکس ذیلاً، نقل قول‌ها و انتقاد از نخستین مقاله‌ی برونو باوئر «جدیدترین نوشتارها درباره‌ی مسأله‌ی یهود»، در آگماینه لیتراتور - تسایونگ را از سر می‌گیرد.

۲۷- اشاره است به قوتابین پنج‌گانه‌ی ناپلئونی.

۲۸- مارکس در اینجا و سایر جاها از تفریط برونو باوئر از نخستین مجلد دوره‌ی سخنرانیهای هیرتس، هگلایانیست جوان، «سخنرانیهای سیاسی» ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۱۸۴۳، به انتقاد می‌پردازد و از آنها شاهد مثال می‌آورد. این تفریط، بدون

ذکر نام در روزنامه‌ی آلگماینه لیتراتور - تسایتونگ، دفتر اول، دسامبر ۱۸۴۳ درج شد. پس از آن، همان ماهنامه (دفتر پنجم، آوریل ۱۸۴۴) تقریبات باوئر از دومین مجلد سخنرانیها را در صفحات خود به چاپ رساند که در همان فصل خانواده‌ی مقدس تحت عنوان: «هینریخ، شماره ۲، نقد و فویرباخ»، سانسور فلسفه، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

۲۹- مارکس در اینجا و سایر جاها، تقریبات بی‌نام باوئر از دومین سخنرانیهای هینریخ را مورد تحلیل قرار می‌دهد و به نقل قول از آن می‌پردازد. این تقریبات در روزنامه‌ی آلگماینه لیتراتور - تسایتونگ درج شده بود.

۳۰- مارکس در اینجا و سایر جاها، دومین مقاله‌ی باوئر در پاسخ به انتقاد از «مسأله‌ی یهود» خود را، تحلیل می‌کند. این مقاله بدون ذکر نام تحت همان عنوان به عنوان نخستین مقاله: «جدیدترین نوشتارها پیرامون مسأله‌ی یهود» - در آلگماینه لیتراتور - تسایتونگ، دفتر چهارم، مارس ۱۸۴۴ به چاپ رسید. این مقاله چهار اثر پلمیکی از جمله «مسأله‌ی یهود، علیه برونو باوئر»، از گابریل ریسر در هامبورگ که در «سالنامه‌ی مشروطه‌ی» واپل، ۱۸۴۳، مجلدات ۲ و ۳ به چاپ رسید، را تحلیل می‌کند.

۳۱- اشاره است به اقداماتی که کوانسیون علیه‌ی محسکران مواد غذایی اتخاذ نمود. در سپتامبر ۱۷۹۳، کوانسیون دستور برقراری حداکثر کلی قیمت‌های ثابت برای محصولات عمده‌ی غذایی و کالاهای مصرفی را صادر نمود، برای احتکار در اختفاء محصولات، مجازات مرگ تعیین شد.

۳۲- «نقد اکنون در چه حالی است؟» عنوان مقاله‌ای بود که از طرف برونو باوئر، بدون ذکر نام در آلگماینه لیتراتور - تسایتونگ، دفتر هشتم، ژوئیه ۱۸۴۴ درج شد. این مقاله سومین مقاله‌ی پلمیکی علیه منتقدان مسأله یهود او، و در درجه‌ی اول علیه مقاله مارکس «درباره‌ی مسأله‌ی یهود»، مندرجه در «سالنامه آلمانی - فرانسوی» بود. این مقاله‌ی باوئر از طرف مارکس نه تنها تحت عنوان: «عذر - شخصی نقد مطلق»: «گذشته‌ی سیاسی» آن، بلکه ایضاً تحت عناوین

متعدد دیگری در بخش «سومین کارزار نقد مطلق، نقل و تحلیل می‌شود.

۳۳- در ژانویه‌ی ۱۸۴۳ جریده‌ی «سالنامه‌ی آلمانی برای علم و هنر» هگل‌گلیانیست‌های جوان که قبلاً در لایپسیگ به چاپ می‌رسید (تا ژوئیه ۱۸۴۱ در شهر پروس لاهه تحت عنوان «سالنامه‌ی لاهه برای علم و هنر آلمان» منتشر می‌شد)، از طرف دولت ساکسونی تعطیل شد و با دستور مجلس فدرال، در سراسر آلمان ممنوع اعلام گشت. در ۱۹ ژانویه‌ی همان سال، دولت پروس تصمیم گرفت از اول آوریل ۱۸۴۳، انتشار «داینیشه - تسایتونگ برای سیاست، تجارت و حرفه»، که از ژانویه‌ی ۱۸۴۲ در کلن منتشر می‌شد، و تحت سردبیری مارکس (از اکتبر ۱۸۴۲) جهشی انقلابی و دموکراتیک پیش گرفته بود را ممنوع سازد. استعفای مارکس از سردبیری این روزنامه در ۱۸ مارس ۱۸۴۳، باعث لغو تصمیم دولت نگشت و آخرین شماره در ۳۱ مارس ۱۸۴۳ به چاپ رسید.

۳۴- پیرامون انفصال برونو باوئر از کرسی الهیات، نگاه کنید به توضیح ۱۰. باوئر به اقدامات سرکوبگرانه‌ی دولت با انتشار جزوه‌ی «امرنیک آزادی و امر من»، زوربخ و وینترتور ۱۸۴۲، پاسخ داد.

۳۵- اشاره است به تفریظ کارل پلانک از «انتقاد تاریخ انجیلی انجیل نویسان»، ج ۱ و ۲، لایپسیگ ۱۸۴۱، ج ۳، سراننشواینگ ۱۸۴۲، برونو باوئر، (انجیل نویس، نامی است که در تاریخ مذهب به گردآورندگان سه انجیل نخستین - انجیل متی، مرقس و لوقا - داده شده است). این تفریظ «در سالنامه نقد علمی»، برلن، ژوئن ۱۸۴۲، شماره‌های ۱۴۷ و ۱۰۷ منتشر شد. پلانک، نظریه‌ی هگل‌گلیانی جوان باوئر درباره‌ی منشاء مسیحیت را از مواضع نقد به مراتب متعدلان‌تر منابع انجیل مورد تردید قرار می‌دهد که از طرف اشتراوس ارائه شده بود.

۳۶- منظور مارکس بخشی از فنومنولوژی روح هگل، تحت عنوان «مبارزه‌ی روشن‌اندیشی با کهنه‌پرستی» است.

۳۷- مقاله‌ی مورد بحث «شاپستگی یهودیان و مسیحیان کنونی برای آزاد

شدن» برونو باوئر منتشره در مجموعه‌ی بیست و یک برگ از سوئیس،^{۳۸} زوریخ و وینسرتور ۱۸۴۳، همراه با کتاب «مسأله‌ی یهود است (چاپ تصحیح و تکمیل شده‌ی مقالات باوئر درباره‌ی این موضوع نخست در ۱۸۴۲ منتشر شد) این مقاله در معرض تحلیل نقادانه‌ی مارکس در مقاله‌اش «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» در سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی، قرار گرفت.

۳۸. اشاره است به مساعی وحدت‌طلبانه‌ی جریان‌ات متعدد لوتری با کمک اتحادیه‌ی اجباری ۱۸۱۷، هنگامیکه لوتریها با کلیسای اصلاح شده‌ی (کالونیست) عقد اتحاد بستند تا کلیسای پروتستانی را بنا نهند. لوتریهای قدیمی که با این اتحاد مخالف بودند برای تشکیل جریان خاص خود در دفاع از کلیسای لوتری «واقعی» از آن جدا شدند.

۳۹. اشاره است به سیاست مسیحی زدایی که در فرانسه از طرف ایر Hébert و طرفدارانش در پائیز ۱۷۹۳ تعقیب می‌شد. از لحاظ ظاهری این سیاست با تعطیل کلیساها و دست کشیدن از شعائر کاتولیکی آشکار شد. روشهای خشونت باری که برای تحقق بخشیدن به این اقدامات به کار برده شد، خشم مؤمنان، به ویژه خشم دهقانان را برانگیخت.

۴۰. رویسپیر و هوادارانش در مساعی‌شان برای تحکیم دیکتاتوری ژاکوبین‌ها، با سیاست مسیحی زدایی، به مخالف برخاستند. فرمان کوانسیون در ۶ دسامبر ۱۷۹۳ «کلیه‌ی خشونت‌ها یا تهدیدهایی که علیه آزادی نپایش متوجه می‌شد را قدغن ساخت.

۴۱. «محل اجتماع» Cercle Social سازمانی که از طرف روشنفکران آزادمنش در نخستین سالهای انقلاب فرانسه در پاریس تأسیس شد. سخنگوی اصلی آن، س، فوشه نام داشت. این سازمان خواستار تقسیم تساوی زمین، تحدید ثروت‌های کلان و اشتغال برای کلیه‌ی شهروندان قوی بنیه بود. انتقادی که فوشه و هوادارانش از تساوی صوری اعلام شده در اسناد انقلاب فرانسه نمودند، زمینه را برای عمل متهورانه‌تر در دفاع از فقرا از طرف ژاک روکس،

- توفیل لکلرک و دیگر اعضاء خشمناک (Enragés) رادیکال پلیبی آماده ساخت.
- ۴۲- مارکس «تاریخ پارلمانی انقلاب فرانسه» مجلدات ۱ تا ۴۰، ۱۸۳۹ - ۱۸۳۴ که مشترکاً از طرف تاریخ‌نگار و نویسنده‌ی آثار سیاسی و اجتماعی فرانسوی ف. ژ. بوشه و پ. س. رو - لاورن منتشر شد را در نظر دارد. این تاریخ حاوی اسناد بی شماری است. مقالات مقدمه‌ای بوشه، جمهوری‌خواه سابق و شاگرد سن - سیمون که نظرات سوسیالیسم مسیحی را در سالهای ۱۸۳۰ پذیرفته بود، فعالیت ژاکوبین‌ها و سنن انقلابی‌شان را می‌ستود، اما اقداماتی که توسط آنان علیه روحانیت کاتولیکی پیش گرفته شده بود را مورد نکوهش قرار می‌داد.
- ۴۳- نطق روبسپیر «گزارش درباره‌ی اصول اخلاقی سیاسی» و غیره ... ۱۷۹۴، موافق ترجمه‌ی آلمانی تاریخ پارلمانی انقلابی فرانسه، اثر بوشه و روکس - رولان، ج ۳۲، پاریس، ۱۸۳۷ نقل می‌شود.
- ۴۴- گزارش ارائه شده از طرف سن - ژوست، بنام کمیته‌ی تأمین همگانی و امنیت عمومی در نشست ۳۱ مارس کنوانسیون (۱۱ ژرمینال) ۱۷۹۴، موافق ترجمه‌ی آلمانی «تاریخ پارلمانی انقلاب فرانسه»، اثر بوشه و روکس - لاورن، ج ۳۲، پاریس ۱۸۳۷ داده می‌شود.
- ۴۵- متن گزارشی که از طرف سن - ژوست درباره‌ی پلیس در نشست کنوانسیون در ۲۵ آوریل (۲۶ ژرمینال) ۱۷۹۴ داده شد، در تاریخ پارلمانی انقلاب فرانسه، اثر بوشه و روکس - لاورن، ج ۳۲ پاریس ۱۸۳۷ به چاپ رسید.
- ۴۶- دیرکتوآر (هشت مدیره (م)) رژیم‌ی که در نتیجه‌ی سرنگونی حکومت ژاکوبین‌ها در ۲۷ ژوئیه (۹ ترمیدور)، ۱۷۹۴ مستقر شد؛ در ۴ نوامبر ۱۷۹۵ از طرف کنوانسیون ترمیدور اساسنامه ضد - دموکراتیک جدیدی به تصویب رسید. قدرت اجرایی عالی در دست ۵ مدیر متمرکز شد. دیرکتوآر که سلطه‌اش بوسیله‌ی معاملات تجاری و سفته‌بازی مشخص می‌شد به موجودیت خود تا کودتای ۹ نوامبر (۱۸ برومر) ۱۷۹۹ که ضد انقلاب بورژوازی را کامل نمود و

به سلسله ژنرال ناپلئون بناپارت منجر شد، ادامه داد.

۴۷- ظاهراً اشاره است به مقالات طرح شده در فرهنگ سیاسی، یا آنسیکلوپدی علوم سیاسی، ج ۱۵۱۱، ۴۸-۱۸۴۳، که از طرف تاریخ نگار لیبرال آلمانی، س. رونک و حقوق دانان لیبرال آلمانی س. رولکر، به طبع رسید. رونک، هم چنین مولف چهارجلدی تاریخ عمومی جهان برای کلیه ی اعصار، از دوران اولیه تا ۱۸۳۱ می باشد.

۴۸- نخستین چاپ کامل اثر ژ. کابانی در ۱۸۰۲ در پاریس منتشر شد. ولی بخش اعظم آن در ۱۷۸۹ و ۱۷۹۹ در خلاصه ی مذاکرات آکادمی فرانسه تحت عنوان «رساله ی فیزیک و اخلاق انسانی» به طبع رسید.

۴۹- ژانسیست ها - از نام کرنلیوس یانزن (ژانسن) الهیات دان هلندی - ژانسیست ها، جریان مخالفی در میان کاتولیک ها در قرن ۱۷ و اوایل قرن هجدهم بودند. نظرات آنان به شدت از طرف کاتولیسیسم رسمی مورد مخالفت قرار گرفت.

۵۰- قطعه ی بزرگی از این بخش فرعی خانواده ی مقدس، که با این عبارت آغاز و با این کلمات ختم می شود: «اما دئیسم راه آسانی است برای رها شدن از مذهب»، بعداً با پاره ای تغییرات از طرف انگلس در مقدمه ی چاپ انگلیسی ۱۸۹۲ سوسیالیسم: تخیلی و علمی؛ گنجانده شد.

۵۱- نومینالیست ها (اصحاب تسمیه) مدافعان جریانی در فلسفه ی مدرسی قرون وسطی که عموماً مرتد و خطرناک محسوب می شدند. آنان عقیده داشتند که تنها اشیاء خاصی وجود دارد و عام تنها متعلق به کلمات است. اینان آئین «اصحاب تحقق» سنتی را مورد انتقاد قرار می دادند و از آرای افلاطون به این نتیجه می رسیدند که کلیات یا «ایده ها» دارای هستی واقعی برتر و مستقل از اشیاء خاص اند، هم چنین از رئی «اصحاب تصویر» که بر آن بودند در حالیکه کلیات، در خارج از ذهن وجود دارد انتقاد می نمودند. آیین اصحاب تسمیه بعداً فعالانه از طرف فیلسوف ماتریالیست انگلیسی، توماس هابز پذیرفته و بسط داده

شد.

۵۲. «اجزاء متشابه، Homocomeriae» موافق آموزش آناکساغورس، فیلسوف باستان، ذرات بسیار کوچک مادی و از لحاظ کیفی معلومی اند که در تعداد و تنوع نامتناهی است و اساس اولیه کلیه‌ی آنچه وجود دارد را تشکیل می‌دهد؛ ترکیبات آنها همه نوع تنوع اشیاء و اعیان را بوجود می‌آورد.

۵۳. انگلس در مقدمه‌ی خود برچاپ ۱۸۹۲ انگلیسی سوسیالیسم: تخیلی و علمی، توضیح ذیل را درباره‌ی این اصطلاح به دست می‌دهد: کوآل Quali جناس فلسفی با کلمات است. کوآل تحت‌اللفظی به معنی درد و عذاب است که به نوعی عمل منجر می‌شود؛ در عین حال بوهمه «Bohme» رازور (عارف مشرب) در واژه‌ی آلمانی آن چیزی با معنی لائینی کوآلیتاس، وارد می‌کند؛ کوآل او اصل فعالی است که به نوبه‌ی خود، تکامل خودانگیزنده‌ی شیء، مناسبات با شخصی که در معرض آن قرار گرفته، در مغایرت با دردی که از بیرون وارد می‌آید، را به وجود می‌آورد و برمی‌انگیزد.

۵۴. کلود آدریان هلوسیوس، درباره‌ی انسان و نیروی ادراک و تهذیب او، لندن ۱۷۳۷، چاپ این اثر پس از فوت مؤلف منتشر شد.

۵۵. بسیاری از آثار فلاسفه‌ای که ذکر گشته به شدت از طرف کلیسا و مقامات دولتی تقبیح شد. کتاب لامتری، انسان ماشین، که بدون ذکر نام در لایدن در ۱۷۴۸ به طبع رسید، سوزانده شد و مؤلف آن از هلند تبعید شد. هلوسیوس در ۱۷۵۴ از فرانسه بدانجا مهاجرت کرده بود. هنگامیکه نخستین چاپ «دستگاه طبیعت» هُلباک در ۱۷۷۰ بیرون آمد، نام میرابو، دبیر آکادمی فرانسه که در ۱۷۶۰ فوت نموده بود به عنوان مؤلف ذکر شد.

۵۶. نخستین چاپ کتاب درباره‌ی روح، هلوسیوس بدون ذکر نام در ۱۷۸۵ در پاریس منتشر شد و از طرف مفتش عمومی در ۱۷۴۹ سوزانده شد.

۵۷. نخستین چاپ سیستم اجتماعی یا اصول طبیعی اخلاق و سیاست بدون ذکر نام در ۳ مجلد در ۱۷۷۳ منتشر شد.

۵۸. تلمیحی است به کارزار خصمانه‌ای که برای چندین سال از طرف روزنامه‌ی آلگماینه تسایتونگ آتوکسبورگ علیه سوسیالیسم و کمونیسم انجام می‌گرفت. در اکتبر ۱۸۴۲ این روزنامه، «رابینشه، تسایتونگ» که سردبیر آن مارکس بود را متهم به اشاعه‌ی نظرات کمونیستی نمود. مارکس در پاسخ، مقاله «کمونیسم و روزنامه‌ی آلگماینه تسایتونگ آتوکسبورگ» خود را انتشار داد. (نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار ک. مارکس و ف. انگلس، ج ۱).

۵۹. اشاره است به اعضاء جناح سیاسی که در فرانسه به دور روزنامه «*Reforme*» (نگاه کنید به یادداشت ۱۶) گرد آمده بودند. یکی از رهبران این جناح، سوسیالیست خرده بورژوا، لوتی بلانک بود که در ۱۸۳۹-۴۰ جزو‌های تحت عنوان «سازمان کار» بچاپ رساند که قبول عامه یافت.

۶۰. اشاره استهزاء آمیزی است به خرافه پرستی روم باستان درباره‌ی غازها که غار و غورشان روم را در سال ۳۹۰ قبل از میلاد تجات داد. هنگام نزدیک شدن لنگر بان قبایل گل که کاپیتول را به محاصره گرفته بودند، غازها ناگهان در سکوت شب به صدا درآمدند و گاردهای رومی را بیدار کردند.

۶۱. این نقل قول از تقریظ برونو پاوتر از کتاب زندگی و اثر فریدریش فون زالت، همراه با اطلاعاتی از ارنی‌ی ادبی اش، برسلانو، ۱۸۴۴ اقتباس شده است. این تقریظ بدون ذکر نام در روزنامه‌ی آلگماینه لیتراآتور - تسایتونگ، دفتر هشتم، ژوئیه ۱۸۴۴ منتشر شد.

۶۲. در زیر مارکس گزیده‌هایی از گزارشات ذیل را ارائه می‌دهد: تسرلدر، گزارش از برن، (آلگماینه لیتراآتور - تسایتونگ، دفتر سوم، فوریه ۱۸۴۲، دفتر ششم، مه ۱۸۴۴)؛ فلاشمن، گزارشی از برسلانو (همانجا؛ دفتر پنجم، مارس ۱۸۴۴)؛ هیرتسل، گزارشی از زوریخ، (همانجا، دفتر چهارم، مارس ۱۸۴۴، دفتر پنجم، آوریل ۱۸۴۴)؛ گزارشی از شهرستان (همانجا، دفتر ششم، مه ۱۸۴۴).

۶۳. پاسخ برونو پاوتر (از طرف هیئت تحریریه‌ی روزنامه) به گزارشیگر توینگن در روزنامه‌ی آلگماینه لیتراآتور - تسایتونگ، دفتر ششم، مه ۱۸۴۴، با

عنوان «گزارش از شهرستان» منتشر شد. خلاصه‌هایی از این گزارشات تحت این عنوان در همان شماره در ذیل داده می‌شود.

۶۴. محفل رنگین پرلن، نامی است که گزارشگر فوقاً یاد شده‌ی روزنامه آگماینه لپتراتور - تسایتونگ به هگلیانیست‌های جوانی می‌دهد که به گروه برونو باوئر تعلق نداشتند و آگماینه لپتراتور - تسایتونگ را در مورد پاره‌ای مطالب جزئی مورد انتقاد قرار می‌دادند. ماکس اشتیرنر، یکی از آنان بود.

مستخرجات نقل شده در این جا و بخش فرعی بایانی فصل، از نامه‌های بی‌امضاء منتشره تحت عنوان «گزارش از شهرستان» مندرجه در آگماینه لپتراتور - تسایتونگ دفتر ششم، مه ۱۸۴۲ می‌باشد، هم‌چنین نیز پاسخ‌های سردبیران به این نامه‌ها.

۶۵. منظور از «فلسفه‌ی یکسانی» نظریات اولیه‌ی فلسفی شلینگ است که در آغاز قرن نوزدهم تبیین نمود. این نظریات براساس ایده‌ی یکسانی مطلق تفکر و وجود، شعور و ماده، به‌مثابه‌ی سرچشمه‌ی کلیه‌ی چیزهایی که وجود دارد قرار گرفته است. این نظریات مرحله‌گذاری در تکامل فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، از ایده‌آلیسم ذهنی فیخته تا ایده‌آلیسم مطلق هگل را نشان می‌دهد. اما خود شلینگ که در نگرش فلسفی‌اش بعدها دیانت و رازوری مسلط شد نه تنها فلسفه‌ی هگل را در ملاحظات و احکام بعدی خود و بویژه در سخنرانیهایش درباره‌ی «فلسفه‌ی مکاشفه» در دانشگاه برلن در ۱۸۴۱-۴۲ (که از طرف انگلس جوان در جزوه‌اش، شلینگ و مکاشفه، به‌طور انتقادآمیزی تحلیل می‌شود) تفسیح می‌کند، بلکه حتی از عناصر معقول «فلسفه‌ی یکسانی» خود نیز درست می‌کشد.

۶۶. اشاره است به جزوه‌ی گروهی برونو باوئر و آزادی تدریس آکادمیک، برلن ۱۸۴۲، که علیه‌ی برونو باوئر و هگلیانیست‌های جوان متوجه است. مارکس از این جزوه‌ی پلمبکی که از دیدگاهی محافظه‌کارانه نگاشته شده، انتقاد می‌کند.

۶۷. اشاره است به مقاله‌ی «مهاجران و شهیدان، مقدمه‌ای برویژگی سالنامه آلمانی - فرانسوی، از اگیدبوس، منتشره در سالنامه مشروطه ۱۸۴۴، ج ۲.
۶۸. نقل قول‌ها از آثار فوربه: «دنیای نو، صنعتی و اجتماعی»، «نظریه‌ی حرکات اریعه (چهار جنبش) و مقدرات عمومی» (چاپ نخست آن در ۱۸۰۸ منتشر شد) از طرف مارکس با ترجمه‌ی خود او داده می‌شود و نقل قول از «ثوری یگانگی جهان» به فرانسه است.
۶۹. مارکس، ثودور دزامی و ژولگی و حامیانشان را در نظر دارد که نگرش ماتریالیستی‌شان را در فصل ششم خانواده‌ی مقدس توصیف می‌کند. جریان انقلابی و ماتریالیستی کمونیسم تخیلی فرانسوی ایضاً شامل جمعیت‌های سری با بودیستی سالهای ۱۸۲۰ می‌گشت که تحت تأثیر دزامی بود. «کارگران مساوتخواه Travaillleurs égaitaires عمدتاً از کارگرانی تشکیل می‌شد که جریده‌ی «مساوات L'Égalitaire» و «Humanitaires بشر دوستان»، هواداران جریده‌ی «بشر دوست L'Humanitaire» را منتشر می‌ساختند. انگلس در سال ۱۸۴۳ درباره‌ی مناسبات بورژوازی از دواج و خانواده از طرف نمایندگان این جمعیت‌ها، مقاله‌ای انتقادی با عنوان «پیشرفت اصلاح جامعه در قاره» به رشته تحریر درآورد.
۷۰. تلویحی است به نقش رهبری کننده‌ی کا. هزاک، استاد دانشگاه بُن در کارزار محافل مرنجع روحانی علیه هگلیانیست‌های جوان؛ این کارزار در رابطه با انتقال پروتو باوئر به عنوان دانشیار غیر رسمی از برلن به بُن در ۱۸۳۹ آغاز شد. علی‌الخصوص حملات سختی علیه ~~هم~~ انتقاد باوئر از منابع انجیل و نتایج آنتی‌یستی ناشی از نظرات او درباره‌ی منشاء مسیحیت صورت گرفت. در مارس ۱۸۴۲ باوئر از دانشگاه بن اخراج شد.
- انگلس در شعر طنزآمیز خود: «انجیل گستاخانه تهدید شده ولی بطور اعجاز‌انگیز نجات یافته»، مخالفان روحانی هگلیان جوان را مورد سخریه فرار می‌دهد. (نگاه کنید به ک. مارکس و ف. انگلس، ج ۲، صص ۳۱۳-۵۱)

۷۱. اشاره است به شاهزاده‌نشین‌های کوچک آلمانی که با از دست دادن قدرتشان، الحاق مایملک خود توسط دولت‌های بزرگتر آلمانی به‌مثابه‌ی تغییر نقشه‌ی سیاسی آلمان طی جنگ‌های ناپلئون و در کنگره‌ی وین (۱۸۱۵-۱۸۱۴) را شاهد بودند.

۷۲. «انگلستان جوان» گروهی از نگارندگان محافظه‌کار و دولت‌مردان، از جمله دیزائیلی و لُرد جان مَن‌رِز که با نوع‌دوستان توری نزدیک بودند و گروه جداگانه‌ای را در مجلس عوام در ۱۸۴۱ تشکیل می‌دادند. آنان با بیان عدم رضایت اشرافیت زمبندار از تحکیم سیاسی و اقتصادی بورژوازی، نظام سرمایه‌داری را مورد انتقاد قرار می‌دادند و از اقدامات نیم‌پند حب‌البشری برای بهبود وضع کارگران پشتیبانی می‌نمودند. «انگلستان جوان» به‌عنوان گروهی سیاسی در سال ۱۸۴۵ از هم فرو پاشید و موجودیت آن به‌عنوان جریان‌ی ادبی در سال ۱۸۴۸ از میان رفت. مارکس انگلس در «مانیفست حزب کمونیست» نظرات «انگلستان جوان» را به‌مثابه‌ی «سوسیالیسم فئودالی» توصیف می‌کنند. (نگاه کنید به مجموعه کامل آثار ک. مارکس و ف. انگلس، ج ۶)

فهرست اسامی

آ

- ماشین‌شانه‌پنبه‌زنی و سایر
ماشین‌های بافندگی که به نام
وی مشهور است.
ایپکور (ق.م ۲۷۰-۳۴۱)
فیلسوف یونانی، آتئیست -
افلاطون (ق.م ۳۴۷-۴۲۷)
فیلسوف یونانی
آرنو، آنتوان (۱۶۹۴-۱۶۱۲)
فیلسوف فرانسوی، هوادار
نظریه‌ی شناخت دکارت
آشلی (کوپر آنتونی آشلی)
هفتمین امیر شفتس‌بری
(۱۸۸۵-۱۸۰۱) دولتمرد
انگلیسی، توری، نوه دوست
ادگار - نگاه کنید به باوئر، ادگار
آلیسون، سر آرچیبالد
(۱۷۹۲-۱۸۶۷)
تاریخ‌نگار و اقتصاددان
اسکانلندی، توری
آناکساگورس (حدود ق.م. ۴۲۸ -
۵۰۰) فیلسوف یونانی
آنتونیوس، ماركوس (ق.م،
۸۳-۳۰)
دولتمرد و سردار رومی،
خواه‌خواه زولسزار
آریستید (حدود ق.م. ۴۶۷-۵۴۰)
زامدار و سردار آتنی در طی
جنگ‌های یونان و ایران.
آرکرایت، سر ریچارد
(۱۷۹۲-۱۷۳۲)

ب

- بايوف، فرانسوا نوتل (گراکوس
کارخانه‌دار انگلیسی، مخترع
دستگاه ریسندگی و

۱۷۶۰-۱۷۹۷

اندیشه‌ی مذهبی

انقلابی فرانسوی، مدافع

بسونن دولابسونی یسر،

کمونیزم تخیلی مساوات

گوستاو (۱۸۰۲-۱۸۶۶)

طلبانه، سازماندهنده‌ی

نویسنده‌ی و سیاستمدار

لیبرال فرانسوی، مؤلف

کتاب‌هایی درباره‌ی بردگی

«توطئه برابری»

بیکن، فرانسیس (۱۵۶۱-۱۶۲۶)

سیاهپوستان امریکا

فیلسوف انگلیسی، دانشمند

بنتام - جرمن (۱۷۴۸-۱۸۳۲)

طبیعی و تاریخ‌نگار

جامعه‌شناسی انگلیسی،

ایر، ژاک رنه (۱۷۵۷-۱۷۹۴)

نظریه‌پرداز اصالت مطلوبیت

فعالانه در انقلاب فرانسه

بلاک ستون، سر ویلیام

شرکت جست، لیدر جناح

(۱۷۲۷-۱۷۸۰)

چپ ژاکوبین‌ها

حقوقدان انگلیسی، سلطنت

باوئر، برونو (۱۸۰۹-۱۸۸۲)

طلب مشروطه‌خواه

فیلسوف آلمانی، هگلیاتیست

بوهمه، یاکوب (۱۵۷۵-۱۶۲۴)

جوان

صنعت‌گر آلمانی، فیلسوف

باوئر، ادگار (۱۸۲۰-۱۸۸۶)

وحدت وجودی

فیلسوف و نویسنده‌ی

بوربون‌ها - خانواده‌ی سلطنتی

آلمانی، هگلی جوان، برادر و

قرانه

همفکر برونو باوئر

(۱۵۸۲-۱۷۹۲)

بل، پی‌یر (۱۶۴۷-۱۷۰۶)

(۱۸۱۴-۱۸۱۵)

فیلسوف شکاک فرانسوی،

(۱۸۱۵-۱۸۳۰)

منتقد جزم‌گرایی و جمود

- باز - نگاه کنید به دیکنس - چارلز
 بروتوس، مارکوس، یونی یوس
 (ق.م. ۸۵-۴۲)
- دولتمرد رومی،
 جمهورخواه، یکی از
 سازماندهندگان توطئه علیه
 زول سزار
- بوشه، فیلیپ، ژوزف بنژامین
 (۱۸۶۵-۱۷۶۹)
- سیاستمدار و
 تاریخ‌نگار فرانسوی،
 سومیال مسیحی
- بونوناروتی - فیلیپه میشله
 (۱۸۳۷-۱۷۶۱)
- انقلابی ایتالیایی، کمونیست
 تخیلی، در جنبش انقلابی
 فرانسه در پایان قرن هجدهم
 و آغاز قرن نوزدهم فعالانه
 شرکت جست، پیروبايوف
- پ
- پالزوف، هنریت فون
- (۱۸۴۷-۱۷۸۸)
- نویسنده‌ی آلمانی
 پارنی، اواریست دزیره دو فورژ و یکنث دو
- (۱۸۱۴-۱۷۵۳) شاعر
 فرانسوی
 پیسو، لوسیوس
- متولد (۱۰۱ ق.م) کنسول
 رمی در سال ۵۸ ق.م
 هواخواه ژول سزار
- پلانک، کارل کریستیان
 (۱۸۱۹-۱۸۸۰)
- الهیات‌دان پروتستانی
 آلمانی، فیلسوف
- پریتلی، جوزف (۱۸۰۴-۱۷۳۳)
- شمعیدان و فیلسوف
 ماتریالیست
- پرودن، پی‌یر ژوزف
 (۱۸۰۹-۱۸۶۵)
- نویسنده‌ی فرانسوی،
 اقتصاددان و جامعه‌شناس،
 یکی از پدران آنارشیسم

ت

توکله ویل، آلكسيس

(۱۸۰۵-۱۸۵۹)

تاریخ‌نگار و سیاستمدار

لیبرال فرانسوی

تريستان، فلورا، (۱۸۰۳-۱۸۴۴)

نویسنده‌ی زن فرانسوی،

مدافع سوسیالیسم تخیلی

طبیعت پژوه

دستوت دوتراسی، آنتوان

(۱۷۵۴-۱۸۳۶)

اقتصاددان و فیلسوف

فرانسوی،

سلطنت طلب مشروطه خواه

دزاسی، تئودور (۱۸۰۳-۱۸۵۰)

نویسنده‌ی فرانسوی،

کمونیست تخیلی

دیکنس، چارلز (۱۸۱۲-۱۸۷۰)

رمان‌نویس، انگلیسی

دیدری دنی (۱۷۱۳-۱۷۸۴)

فیلسوف فرانسوی در دوران

روشن‌اندیشی،

آئه‌تست، لیدر آنسیکلو

پدیست‌ها

دادول، هنری جوان‌تر، فیلسوف

انگلیسی

دانس اسکاتوس، جان

(۱۲۶۵-۱۳۰۸)

فیلسوف و نام‌گرای مدرسی

قرون وسطی

د

دانتون، ژرژ ژاک (۱۷۵۹-۱۷۹۴)

فعالانه در انقلاب فرانسه

شرکت جست، رهبر جناح

راست ژاکوبین‌ها

دمکریت (ق. م. ۳۷۰-۴۶۰ مقارن)

فیلسوف یونانی، یکی از

پایه‌گذاران نظریه‌ی اتمیستی

دموستن (ق. م. ۳۲۲-۳۸۴)

خطیب و سیاستمدار یونانی

دکارت، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰)

فیلسوف دوآلیست

فرانسوی، عالم ریاضی و

رویسینه، ژان باتیست، (۱۷۳۵-۱۸۲۰) فیلسوف فرانسوی روهمر، تنودور (۱۸۲۰-۱۸۵۶) روزنامه‌نگار آلمانی، برادر فریدریش روهمر، روتک، کارل (۱۷۷۵-۱۸۴۰) تاریخ‌نگار و سیاستمدار لیبرال رو، ژاک (۱۷۵۲-۱۷۹۴) شخصیت برجسته انقلاب فرانسه، یکی از رهبران جریان انقلابی پلپ‌ها رو، لاوران (۱۸۰۲-۱۸۷۴) تاریخ‌نگار و فیلسوف فرانسوی روگه، آرنولد (۱۸۰۲-۱۸۸۰) روزنامه‌نگار و فیلسوف رادیکال آلمانی، هگلیانیست جوان راسل، جان، (۱۷۹۲-۱۸۷۸) سیاستمدار انگلیسی،	دوپون، شارل فرانسوا (۱۷۴۲-۱۸۰۹) فیلسوف فرانسوی در دوران روشن‌اندیشی ر رایش‌آرت، کارل ارنست صحاف برلنی، پیرو برونو باوئر، مقاله‌نویس روزنامه آلگماینه، لیتراتور- نسابتونگ ریکاردو، دیوید (۱۷۷۲-۱۸۲۳) اقتصاددان انگلیسی ریسر، گابریل (۱۸۰۶-۱۸۶۸) روزنامه‌نگار یهودی تبار آلمانی، مدافع برابری یهودیان رویسپیئر، ماکسیمیلیان (۱۷۵۸-۱۷۹۴) رهبر انقلاب فرانسه، لیدرزاکوبن‌ها، رئیس دولت انقلابی
---	--

زاکوین ها	لیدروینگها،
سن - سیمون، کلود هانری	نخست وزیر (۱۸۴۶-۵۲)،
(۱۷۶۰-۱۸۲۵)	وزیر (۱۸۶۵-۶۶)
امور خارجه و (۱۸۵۲-۵۳)، (۱۸۵۹-۶۵) سوسیالیست تخیلی	
فرانسوی	
سه، ژان باتیست (۱۷۶۹-۱۸۳۲)	ز
اقتصاددان فرانسوی، یکی از	زاک، کارل هاینریش
مؤلفان نظریه‌ی «سه‌عامل	(۱۷۸۹-۱۸۷۵)
تولید» توجیه‌ای برای	الهیات‌دان پروتستان آلمانی،
استثمار سرمایه‌داری	استاد دانشگاه بن، مبارز
سه‌یه، امانوئل (۱۷۴۸۹-۱۸۳۶)	اصیل آئین مذهبی
در انقلاب فرانسه شرکت	زوج‌چلینسکی، فرانستس
جست، رئیس دیر، معاون	(۱۸۱۶-۱۹۰۰)
خانقاه، مشروطه‌خواه	افسر پروسی، هگلیانیست
متعدّل.	جوان، تحت‌نام مستعار
سیسموندی، ژان شارل لئوناد	سلیگا مقاله می‌نوشت.
سیسموندی	س
دو (۱۷۳۳-۱۸۴۲)	س - ژوست، آنتوان لویی
اقتصاددان سوئیسی،	(۱۷۶۷-۱۷۹۴)
نماینده‌ی رمانتیم اقتصادی	انقلابی فرانسه در پایان قرن
اسمیت، آدام (۱۷۲۳-۱۷۹۰)	هجدهم، یکی از لیدرهای
اقتصاددان انگلیسی	

سامرویل، الکساندر

(۱۷۵۹-۱۸۰۵)

(۱۸۱۱-۱۸۸۵)

روزنامه‌نگار رادیکال
انگلیسی، که با نام مستعار
«کسی که در شخم سوت
کشید»، می‌نوشت

اسپینوزا، بسندکتوس

اشتاین، هاینریش

(۱۶۳۲-۱۶۷۷)

(۱۷۵۷-۱۸۳۱)

زمامدار پروسی، مشاغل
متعددی را در دولت بعهدہ
داشت (۱۸۰۴-۱۸۰۸)

فیلسوف هندی

سو، اوژن ماری ژوزف،

(۱۸۰۴-۱۸۵۷)

نویسنده‌ی فرانسوی، مولف
رمانهای احساساتی که با
مسائل اجتماعی سروکار
دارد

مبتکر اصلاحات متعده

اشتاین، لورنیتس (۱۸۱۵-۱۸۹۰)
حقوقدان و تاریخ‌نگار
آلمانی، مؤلف آثار
در باره‌ی جنبش
سوسیالیستی، مدافع
«سلطنت اجتماعی»

ش

اشترانوس، داوید فریدریش

شلینگ، فریدریش

(۱۸۰۸-۱۸۷۴)

ویلهلم یوزف فون (۱۷۷۵-۱۸۵۴)

فیلسوف و نویسنده‌ی آثار

فیلسوف آلمانی

سیاسی و اجتماعی آلمانی،

شیلر، یوهان کریستوف فریدریش فون

- | | |
|--|--|
| فرانسوی | هگلی جوان |
| فوا، ماکسیملیان (۱۷۷۵-۱۸۲۵) | |
| ژنرال فرانسوی | ف |
| فروزم پلیس اداری در پاریس در
دوران احیای سلطنت | فانتوخر، یسولیوس (زول)
(۱۸۲۰-۱۸۷۸) |
| فسوس، یوهان هاینریش
(۱۷۵۱-۱۸۲۶) | نویسنده‌ی آلمانی، هگلی
جوان، یکی از مدافعان
تجارت آزاد |
| شاعر آلمانی، مترجم آثار
همر، ویرزیل و سایر شاعران
دوران باستان | فویرباخ، لودویگ آندرناس فون
(۱۸۰۴-۱۸۷۴) |
| | فلیوف بزرگ مانترپالست
آلمانی |
| ک | فیخته، یوهان گوتلیب
(۱۷۶۲-۱۸۱۴) |
| کابانی، پی‌یر ژان ژرژ
(۱۷۵۷-۱۸۰۸) | فیلسوف آلمانی
فلایش هامر، ایبل، |
| طیب و فیلسوف فرانسوی
کابه، اتین، (۱۷۸۸-۱۸۵۶) | گزارشگر روزنامه آنگامینه
لبسترآتور - تساینونگ در
برسلانو |
| نویسنده‌ی فرانسوی،
کمونیست تخیلی مؤلف
کتاب سفر به ایکاری | فوریه، فرانسوا ماری شارل
(۱۷۷۲-۱۸۳۷) |
| کارلابل، توماس (۱۷۹۵-۱۸۸۱) | سوسیالیست تخیلی |
| نویسنده، تاریخ‌نگار و
فیلسوف انگلیسی؛ از توریها | |

- جانبداری می نمود، تا ۱۸۴۸
 نظراتی نزدیک
 به سوسیالیسم فئودالی
 داشت، بعداً مخالف
 سرسخت جنبش طبقه کارگر
 شد.
- کاسیوس لونگینوس (وفات ۴۲
 ق.م)
 سیاستمدار رومی،
 جمهوری خواه، یکی از
 سازماندهندگان توطئه علیه
 ژول سزار
- کاتیلینا، لوسیوس
 سرگیوس (ق.م ۱۰۸-۶۲ حدود)
 سیاستمدار رومی، یکی از
 سازماندهندگان توطئه علیه
 جمهوری اشرافی
- کاتو، مارکوس پروسیوس (ق.م
 ۹۵-۴۶)
 زمامدار و فیلسوف رومی،
 رهبر جمهوری خواهان
- کلودیوس، پولیوس (ق.م ۵۲-۹۳
 حدود)
 با نام کوچک پولکر،
 سیاستمدار رومی هواخواه
 ژول سزار
 کودروس، شاه آتنیان در افسانه ها
 حدود ۱۰۶۸ قبل از میلاد
 حکومت می کرد
 کالینز، آنتونی (۱۶۷۶-۱۷۲۹)
 فیلسوف انگلیسی
 کنت، فرانسوآ شارل لویی
 (۱۷۸۲-۱۸۳۷)
 نویسنده ی آثار سیاسی و
 اجتماعی و فیلسوف لیبرال
 فرانسوی
 کندیساک، ایتان دبونه دو
 (۱۷۱۵-۱۷۸۰)
 فیلسوف فرانسوی، پیرو لاک
 کوارد، ویلیام (۱۶۵۶-۱۷۲۵)
 طبیب و فیلسوف انگلیسی
 کرمیو، اسحاق (۱۷۹۶-۱۸۸۰)
 حقوقدان و سیاستمدار
 فرانسوی، و در سالهای

ایکور مطرح شد؛ فیزیکدان

و ریاضیدان

گمی، ژول (۱۸۷۶ بعد از ۱۸۰۷)

کمونیست تخیلی فرانسوی

گسوته، بوهان ولفگانگ فون

(۱۷۴۹-۱۸۳۲)

شاعر آلمانی

گراهام، سر جیمز رابرت جورج

(۱۷۹۲-۱۸۶۱)

دولتمرد انگلیسی؛ به عنوان

یک ویک وارد مجلس شد

آنگاه هواخواه رابرت پیل

شد؛ وزیر کشور (۱۸۴۱-۴۶)

در کابینه‌ی پیل، توری

گروتیوس، هوگو (۱۶۴۵-۱۵۸۳)

دانشمند هلندی، حقوقدان،

یکی از پایه‌گذاران نظریه‌ی

قانون طبیعی

گسروپه، اتسوفریدریش

(۱۸۰۴-۱۸۶۷)

نویسنده و فیلسوف آلمانی،

مخالف هگل‌پان جوان، برونو

۱۸۴۰ یک لیبرال شد.

گرامپتون، ساموئل

(۱۷۵۳-۱۸۲۷)

مهندس انگلیسی، مخترع

ماشین بخاری

کانت، امانوئل (۱۷۲۴-۱۸۰۴)

فیلسوف آلمانی

کروگ، ویلهلم ترانوگوت

(۱۷۷۰-۱۸۴۲)

فیلسوف آلمانی

گ

گانس (۱۷۹۸-۱۸۳۹ حدود)

فیلسوف و وکیل آلمانی،

اسناد حقوق در دانشگاه

برلن، پیروهگل

گاسکل، پتر طیب و نویسنده‌ی

آثار سیاسی و اجتماعی

لیبرال انگلیسی

گاساندی، پی‌یر (۱۵۹۲-۱۶۵۵)

فیلسوف فرانسوی، پیرو

نظریه اتمیستی که توسط

باوئر را در ۱۸۴۲ مورد انتقاد
قرار داد.

رگیوس)

هنری (۱۵۹۸-۱۶۷۹)

پزشک و فیلسوف هلندی

لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)

فیلسوف دو آلیست انگلیسی،

اقتصاددان

لویی چهاردهم (۱۶۳۸-۱۷۱۵)

شاه فرانسه

(۱۶۴۳۹-۱۷۲۱۵)

لوستالو، الیزه (۱۷۶۲-۱۷۹۰)

روزنامه‌نگار فرانسوی،

دموکرات، در انقلاب فرانسه

شرکت جنت، ژاکوینیست.

لیکورگ قانونگذار افسانه‌ای؛ با

قرب احتمال در قرن نهم قبل

از میلاد می‌زیسته است.

م

مالبرانش، نیکولاس دو

(۱۶۳۸-۱۷۱۵)

فیلسوف فرانسوی

ماندویلز برناردو (۱۶۷۰-۱۷۳۳)

ل

لامتری، ژولیسان افسره دو

(۱۷۰۹-۱۷۵۱)

پزشک و فیلسوف انگلیسی

لا، جان (۱۶۷۱-۱۷۲۹)

اقتصاددان و کارشناس مالی؛

رئیس کل وزارت دارائی در

فرانسه (۱۷۱۹-۱۷۲۰)

لکلراک، تنوفیل (نولد ۱۷۷۱)

فعالانه در انقلاب فرانسه

شرکت جنت، یکی از

رهبران جریان پلیسی

(Enragés)

لتون - سردفتر دار پاریسی

لایبنتیس، گوتفرید ویسلهلم

(۱۶۴۶-۱۷۱۶)

فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی

لوروا (به هلندی درو، به لاتین

- نویسنده و اقتصاددان
دموکرات انگلیسی
مارا، ژان پول (۱۷۹۳-۱۷۴۳)
- فعالانه در انقلاب فرانسه
شرکت جست، رهبر ژاکوبین
ماریاخ، اسوالد (۱۸۹۰-۱۸۱۰)
- نویسنده و شاعر آلمانی، بانی
جرح و تعدیل حماسه قرون
وسطی آلمان و ناشر کتابهای
مردمی آلمانی
- مارمونت، ژان فرانسوا
(۱۷۹۹-۱۷۲۳)
- نویسنده‌ی فرانسوی،
نماینده‌ی جناح معتدل
روشن‌اندیشان عضو آکادمی
علوم فرانسه از ۱۷۹۳
- مارتن دونور (۱۸۴۷-۱۷۹۰)
- وکیل و سیاستمدار
فرانسوی، از سال ۱۸۴۰
وزیر دادگستری و آئین‌های
مذهبی طی سلطنت ژوئیه
- مستل، ولنگانگ (۱۸۷۳-۱۷۸۹)
- نویسنده‌ی محافظه‌کار
آلمانی و متقد ادبی
میلیتاریست (ق.م. ۴۸۹-۵۴۰ یا
۵۵۰ حدود)
- سردار و زمامدار آنتی طی
جنگهای یونان و ایران
مولیر، ژان بانیت (۱۶۷۳-۱۶۲۲)
- درام‌نویس بزرگ فرانسوی
سونیه، دولا-سپران
(۱۸۶۸-۱۷۹۷)
- نویسنده و درام‌نویس
فرانسوی
مونتل، آمانس آلکسی
(۱۸۵۰-۱۷۶۹)
- تاریخ‌نگار فرانسوی
موتیون، آنتوان، (۱۸۲۰-۱۷۳۳)
- نوه دوست فرانسوی، یکی
از بانیان «جایزه‌ی فضیلت»
- ن
- ناپلئون
اول (بناپارت) (۱۸۲۱-۱۷۶۹)

- ولتی، کونستانتین (۱۷۵۷-۱۸۲۰)
فیلسوف فرانسوی در دوران
روشن اندیشی
- ولتسر، فرانسوا، ماری
(۱۶۹۴-۱۷۷۸)
فیلسوف، نویسنده
و تاریخ نگار روشن اندیشی
وات، جیمز (۱۷۳۶-۱۸۱۹)
مخترع انگلیس نخستین
ماشین نجار
وایل، کارل (۱۸۰۶-۱۸۷۸)
روزنامه نگار لیبرال آلمانی،
سردبیر سالنامه های
مشروطه از ۱۸۵۱ مقام
(۱۸۴۶-۱۸۴۲) دوئسی
اطریش
- وایل، الکساندر (۱۸۱۱-۱۸۹۹)
روزنامه نگار دموکرات
آلمانی در سالهای ۱۸۴۰،
به فرانسه مهاجرت کرد،
مقاله نویس روزنامه های
آلمانی و فرانسوی
- امپراطور فرانسه
(۱۸۱۵-۱۸۱۴-۱۸۰۴)
ناتوورک، کارل لودویگ
(۱۸۹۱-۱۸۱۰)
روزنامه نگار آلمانی،
هگلیانیست جوان
نیوتن، سراسحاق
(۱۷۲۷-۱۶۴۲)
فیزیکدان، منجم و
ریاضی دان انگلیسی
- و
ویرجیلی، پولیدوره
(۱۵۵۵-۱۴۷۰ حدود)
تاریخ نگار انگلیسی ایتالیایی
نبار
- ویدوک، فرانسوا اوژن
(۱۸۵۷-۱۷۷۵)
عامل مخفی پلیس فرانسه،
مولف غیر قابل اطمینان
«خاطرات»، بازجو و اوباش
نیرنگ باز

- ولکسر، کارل تسودور (۱۸۶۹-۱۷۹۰)
- می‌کنده (کاپیتال)
- وکیل آلمانی، روزنامه‌نگار
- هارتلی، دیوید (۱۷۵۷-۱۷۰)
- لیبرال معاون مجلس محلی
- طیب و فیلسوف انگلیسی
- بادن
- هارون الرشید (۸۰۹-۷۶۳)
- پادشاه
- خلیفه‌ی بغداد از سلسله‌ی
- عباسیان (۸۰۹-۷۸۶)
- وولف، کریستیان فرای هرفون
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۵۴-۱۶۷۹)
- فیلسوف آلمانی، دانشمند
- طبیعی، اقتصاددان و
- حقوقدان
- هاینه، هاینریش (۱۸۵۶-۱۷۹۷)
- شاعر انقلابی آلمانی
- هلوسیوس، کلود آدریان
- ه
- هارگرپوز، جیمز (فوت ۱۷۷۸)
- فیلسوف فرانسوی،
- بافته‌ی انگلیسی، مخترع
- آنه‌ئیست، نماینده‌ی
- روشن‌اندیشی
- ماشین‌پنبه‌ریسی جینی
- هینریش، هرمان فریدریش
- wenny جینی نام دختر
- ویلهم (۱۸۶۱-۱۷۹۴)
- هارگرپوز است که به دستگاه
- استاد آلمانی فلسفه، جناح
- پنبه‌ریسی خود داده است؛
- راست هگلی
- به گفته‌ی مارکس، انقلاب در
- هیرش، ساموئل (۱۸۸۹-۱۸۰۹)
- پنبه‌ریسی به اختراع «جینی»
- خاخام دساتو، فیلسوف و
- یعنی دستگاهی انجامید که
- نویسنده‌ی گرایش‌های
- الیاف پنبه را از تخم جدا

مذهبی

هیرتسل، کونراد (۱۸۴۳-۱۷۹۳)

سیاستمدار و روزنامه‌نگار

سوئسی گزارشگر زوریخی

روزنامه‌ی آلگماینه لیتراتور -

تسایتونگ

هابز، توماس (۱۶۷۹-۱۵۸۸)

فیلسوف انگلیسی

هلباک، پول هانری

(۱۷۸۹-۱۷۲۳)

فیلسوف فرانسوی، آتئیست

نماینده‌ی روشن‌اندیشی

همر - شاعر حماسی نیمه

افسانه‌ای یونان باستان،

مصنف اپلیاد و اودیسه

ی

یسونگ نیستس، ارنست (فوت

۱۸۴۸)

روزنامه‌نگار آلمانی، هگلی

جوان، مقاله‌نویس روزنامه‌ی

آلگماینه لیتراتور - تسایتونگ

Die heilige Familie,

oder

K r i t i k

der

K r i t i s c h e n K r i t i k .

Gegen Bruno Bauer & Consorten.

Von

Friedrich Engels und Karl Marx.

Frankfurt a. M.

L i t e r a r i s c h e A n s t a l t .
(J. Neuen.)

1 8 4 5 .