

بخود آگاهی، در آن زمان مفهوم محوری و مرکزی بی بود که هگلی‌های جوان به ویژه برونو باوئر در حال تکامل بخشیدن به آن بودند. از نظر آنان خود آگاهی انسان، پیوسته در حال تکامل است و در این مسیر بی می‌برد که نیروهایی که می‌اندیشیده جدا از او وجود دارند. مانند مذهب — در واقع ساخته و پرداخته‌ی خود او هستند. بنابراین وظیفه‌ی خود آگاهی، نقد فلسفی و حربه‌ی اصلی آن پرده برداشتن از تمام نیروها و ابدهایی است که مانع فرایند تکامل آزادانه‌ی خود آگاهی انسان می‌شوند. این شور و شوق درباره‌ی فلسفه‌ی خود آگاهی را در سراسر تز مارکس می‌توان دید که در آن جبرگرایی مکانیکی دموکریت در برابر اخلاقی آزادمنش اپیکور قرار می‌گیرد.

در بخش اولی که به بحث عام در موضوع تز اختصاص دارد، مارکس استدلال می‌کند که مکاتب رواقی، شک، باور و اپیکوری به جای آن که به افلاطون و ارسطو رجوع کنند به فلسفه‌ی پیش از آن — فلسفه‌ی ساده‌تر و غیرمذهبی چه از نظر طبیعت و چه اخلاقیات — رجوع می‌کنند. او مکاتب فوق را پیشتر فلسفه‌ی رم می‌بیند و عقیده دارد که دارای چنان قدرت فکری بالایی هستند که حتی امروز نیز می‌توان به آن‌ها اجازه‌ی شهروندی کامل را در دنیای فلسفه داد. مارکس سپس شمار زیادی از مورخین و فلاسفه را نام می‌برد که در مقابل اپیکور قد علم کرده و او را خوار کرده‌اند؛ از رواقیون تا سیرو و پلوتارک، از فلاسفه‌ی مسیحی تا لایبنیتز و کانت در دوره‌ی مدرن مدعی شده‌اند که اپیکور دزد ادبی آثار دموکریت بوده و نوشته‌های او را رونویسی کرده است. تز مارکس نه تنها این نظرات را مردود می‌شمارد بلکه هدف اصلی آن نشان دادن اختلاف عمیق میان این دو فیلسوف بزرگ و وجود خلاقیت‌ها و نوآوری‌های اصیل در دیدگاه اپیکور است. سپس اشکالات مربوط به یکسان شمردن دیدگاه دموکریت و اپیکور را درباره‌ی طبیعت برشمرده و چنین می‌نویسد:

اصول این دو فلسفه — فلسفه‌ی اتم و خلأ — بی‌تردید یکی است، جز اختلافات جزئی در برخی جاها... با این همه معمای حل نشده باقی می‌ماند. دو فیلسوف درست یک فلسفه را با یک روش تدریس می‌کنند اما — و این چه قدر متناقض است! — درباره‌ی آن چه مربوط به حقیقت، یقین و کاربرد دانش است و تمام آن چه مربوط به روابط میان تفکر و واقعیت به طور عام می‌شود، این دو به طور کامل در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند.

مارکس سپس برای اثبات نظر خود موارد زیر را نام می‌برد:

۱- نظر دموکریت درباره‌ی حقیقت و قطعیت شناخت آدمی به دشواری

قابل اثبات است. در نظرات دموکریت یا بخش‌های متضادی پیدا می‌شود و یا خود دیدگاه‌ها با هم در تناقض‌اند.

مارکس این تناقضات را از زبان ارسطو، سکتوس امپیریکوس و غیره بیان می‌کند و سپس نقل قول‌های بلندی از خود دموکریت می‌آورد مبنی بر این که او پدیده را در برابر واقعیت و نیز ذهن و خرد را در برابر واقعیت ملموس قرار می‌دهد.<sup>۵۲</sup>

مارکس در برابر این‌ها، مثال‌هایی از اپیکور می‌آورد و می‌نویسد:

انسان دانا موضع قطعی می‌گیرد و نه شک دارد؛ همه‌ی حواس، پیام آور حقیقت‌اند و چیزی نیست که بتواند نادرستی حس کردن را اثبات کند... چرا که مفهوم ذهنی وابسته به درک حسی است. درحالی‌که دموکریت جهان حسی را به صورت ظاهر تبدیل می‌کند، اپیکور آن را نمود عینیت می‌داند. موضع اپیکور در این‌جا کاملاً آگاهانه با دموکریت متفاوت است چرا که مدعی است در اصول موافق اوست اما کیفیت‌های حسی را به چیزی از نوع عقیده‌ی محض تقلیل نمی‌دهد.

<http://www.golshan.com>

۲- تفاوت داورهای نظری دموکریت و اپیکور درباره‌ی قطعیت علم و حقیقت ابردهایش در توانایی علمی نابرابر و کردار این دو متفکر آشکار می‌شود.

دموکریت که از یک سو اصل را بخشی از نمود نمی‌داند و بدون واقعیت و وجود باقی می‌ماند، از سوی دیگر با جهان محسوس همچون جهانی واقعی و سرشار از محتوا مواجه می‌شود. درست است که این جهان یک صورت ظاهر است اما درست به همین دلیل از اصل دورافتاده و به واقعیت مستقل خویش واگذاشته شده است و در عین حال شیء واقعی و منحصر به فرد است و فی‌نفسه ارزش و اهمیت دارد. بنابراین دموکریت به مشاهده‌ی تجربی کشانده می‌شود. از آن‌جا که فلسفه ارضایش نمی‌کند، خود را به دامان علوم اثباتی و ایجابی می‌اندازد.<sup>۵۳</sup>

مارکس در این‌جا مقایسه‌ی جالبی میان دموکریت و اپیکور به عمل می‌آورد. دموکریت به خاطر عشق به شناخت حقیقت اشیا نه تنها علم حساب، فیزیک، هندسه و دیگر علوم زمان خود را مطالعه می‌کند بلکه به بیشتر نقاط جهان آن روز سفر می‌کند؛ نه تنها آن مناطق را مطالعه

و مشاهده می‌کند بلکه سرانجام خود را کور می‌کند تا بینایی اش مانعی بر سر راه تیزی هوش و شعور او نباشد؛ اما با این همه به موعود خود دست نمی‌یابد. درحالی که دموکریت از فلسفه ناخشنود است و خود را به دامان دانش تجربی می‌اندازد، اپیکور به علوم تجربی با دیده‌ی تحقیر می‌نگرد چرا که به عقیده‌ی او کمکی به کمال واقعی نمی‌کند، تا جایی که او را دشمن علم و تحقیرکننده‌ی دستور زبان می‌خوانند. درحالی که دموکریت از روحانیان مصری و مکتب سوفطاییان ایرانی، کلدانی و هندی علم فرا می‌گیرد اپیکور اختصار می‌کند که معلمی نداشته و فردی خودآموخته است.<sup>۵۴</sup>

<http://www.golshan.com>

۳- دموکریت، ضرورت را شکلی از انعکاس واقعیت می‌بیند و احتمال و امکان را با عقل سلیم ناسازگار می‌داند. حال این دیدگاه را با اپیکور مقایسه کنیم: ضرورت که توسط برخی افراد چون حاکم مطلق مطرح می‌شود، وجود خارجی ندارد بلکه بعضی چیزها اتفاقی است و برخی دیگر وابسته به اراده‌ی ماست. ضرورت را نمی‌توان متقاعد ساخت؛ احتمال اما غیر ثابت است (می‌توان بر آن اثر گذاشت). بهتر آن که از اسطوره‌ی خدایان پیروی کنیم تا برده‌ی تقدیر و سرنوشت علمای طبیعت شویم چرا که در حالت اول اگر به خدایان احترام گذاریم امیدی به بخشش هست، حالت دوم اما ضرورت محتوم است. زیستن در ضرورت همانا بدبختی است؛ اما زیستن در ضرورت ضروری نیست. در همه‌ی جوانب، راه‌هایی کوتاه و آسان برای آزادی باز است. پس خدا را شکر می‌کنیم که هیچ انسانی را نمی‌توان در زندگی مجبور کرد و اجازه داریم ضرورت را تسلیم خود کنیم.

و مارکس نتیجه‌گیری می‌کند:

از این‌رو از نظر تاریخی به یقین می‌دانیم که دموکریت ضرورت را به کار می‌برد و اپیکور احتمال را و هریک نظر دیگری را سخت مردود می‌شمارد.

و سپس تأکید می‌کند:

پی‌آمد اساسی این تفاوت در شیوه‌ی توضیح پدیده‌های فیزیکی جداگانه به نمایش درمی‌آید.

به دنبال آن مارکس این پی‌آمدها را برمی‌شمرد و پس از نقل مثال‌هایی از اپیکور در برابر دموکریت نتیجه می‌گیرد:

بنابراین اپیکور برای توضیح پدیده‌های فیزیکی گوناگون با بی تفاوتی نامحدودی پیش می‌رود... ملاحظه می‌کنیم که برای اپیکور تفحص در علت واقعی اشیا اهمیتی ندارد... تنها قانونی که اپیکور بر آن پا می‌نهد، یعنی این اصل که «توضیح بک موضوع نباید با احساس تضاد داشته باشد»، اصلی بدیهی است، زیرا آنچه به طور انتزاعی ممکن است دقیقاً به معنای آزاد بودن از تضاد است.

مارکس از این بخش نتیجه‌گیری می‌کند:

بنابراین می‌بینیم که دموکریست و اپیکور از همه لحاظ با هم مخالف‌اند، یکی شکاک است دیگری جزم‌گرا؛ یکی جهان محسوس را صورت ظاهر می‌بیند و دیگری نمود عینی. آن که دنیای محسوس را صورت ظاهر می‌بیند خود را درگیر علوم طبیعی تجربی و دانش اثباتی می‌کند و مظهر بی‌قراری در مشاهده و تجربه است، همه‌جا یاد می‌گیرد و به همه جای جهان می‌رود؛ دیگری که دنیای پدیده‌بی‌را واقعی می‌داند، تجربه‌گرایی را تحقیر می‌کند؛ او تجسم آرامش فکر است و از خود رضایت دارد؛ متکی به خویش است و دانش خود را از سرچشمه‌ی درون نتیجه می‌گیرد.<sup>۵۵</sup>

<http://www.golshan.com>

مارکس در مقایسه‌ی این دو فیلسوف آشکارا شاهد یک تضاد و تناقض است که کوشش دارد بر آن فائق آید:

از یک سو شکاک تجربه‌گرا که طبیعت ملموس را صورت ظاهر می‌داند؛ سایل را از دیدگاه ضرورت بررسی می‌کند و کوشش دارد هستی واقعی اشیا را درک کند و توضیح دهد. از سوی دیگر فیلسوف یقین‌گرا، که نمود را امری واقعی می‌داند همه‌جا تنها احتمال و امکان را می‌بیند و روش توضیح او گرایش به نفی واقعیت عینی طبیعت دارد.

به سخن دیگر دموکریست که نسبت به واقعیت ظاهر شک بسیار دارد بر این باور است که گردش کار دنیا بر پایه‌ی ضرورت است درحالی‌که اپیکور که معتقد است تمام نمودها واقعیت عینی دارند منکر گردش جهان توسط قوانین تغییرناپذیر می‌شود و از این رو به نظر می‌رسد که واقعیت عینی طبیعت را انکار می‌کند. مارکس در بخش دوم تز کوشش می‌کند این معضل را حل کند و خواهیم دید چه گونه.

بخش دوم تز وارد جزئیات دیدگاه اپیکور می‌شود. عنوان فصل اول این بخش «انحراف اتم از خط مستقیم» است. او از سه نوع حرکت اتم نام می‌برد: حرکت مستقیم، دفع متقابل اتم‌ها و انحراف از خط مستقیم. دو حرکت اول را هر دو فیلسوف قبول دارند. حرکت سوم اما در آثار و افکار دموکریت نیست.

مارکس در این بخش با نقد سیرو و پی بریل به دفاع از تئوری اپیکور برمی‌خیزد و می‌نویسد:

از نظر اپیکور اتم‌ها اجسامی هستند خودکفا یا به عبارت دیگر اجسامی هستند که در خودکنایی مطلق، مانند اجرام آسمانی، در نظر گرفته می‌شوند و از این رو مانند آن اجرام نه در خط مستقیم که به طور مایل حرکت می‌کنند. نظریه‌ی سقوط [آزاد] نظریه‌ی عدم خودکنایی است.

<http://www.golshan.com>

مارکس سپس نتیجه‌گیری می‌کند:

انحراف اتم از خط مستقیم عاملی ویژه نیست که به طور تصادفی در فیزیک اپیکوری ظاهر شده باشد. به عکس، این قانون در سراسر فلسفه‌ی اپیکور پدیدار می‌شود. ناگفته پیداست که کاربرد این قانون بستگی به قلمروی دارد که در آن به کار گرفته می‌شود.<sup>۵۶</sup>

و پس این فصل را چنین پایان می‌دهد:

دفع اتم‌ها به وسیله‌ی یکدیگر، نخستین شکل خودآگاهی است و بنابراین با چنان خودآگاهی‌یی تطابق دارد که خود را وجود بلافصل و بی‌واسطه‌ی خرد انتزاعی می‌شناسد... [پس] نظر اپیکور مبنی بر انحراف از خط مستقیم، تمامی ساختار درونی قلمرو اتم‌ها را تغییر داد زیرا در رهگذر آن، تعیین شکلی اعتبار یافت و تضاد ذاتی در مفهوم اتم تحقق پذیرفت. بنابراین اپیکور نخستین کسی بود که جوهر انحراف [اتم] از خط مستقیم را - گرچه تنها به شکل حسی آن - درک کرد درحالی‌که دموکریت تنها به وجود مادی آن پی برده بود.

در فصل دوم از بخش دوم تز، مارکس به توضیح کیفیت اتم می‌پردازد و خواص برشمرده از سوی دموکریت و اپیکور را نام می‌برد و اختلاف عمیق میان این دو را توضیح می‌دهد. نتیجه‌گیری او در پایان این فصل، این است که:

بررسی خواص اتم ما را به همان نتایج بررسی انحراف از خط مستقیم رهنمون می‌شود. به سخن دیگر، اپیکور تضاد موجود در مفهوم اتم یا تضاد میان جوهر و هستی را عنیت می‌بخشد. بنابراین او علم اتمی را به ما عرضه داشت. از سوی دیگر، در آثار دموکریت مبانی اتم درک نمی‌شود. او فقط جنبه‌ی مادی را مورد تأکید قرار می‌دهد و فرضیه‌هایی را برای مشاهده‌ی تجربی ارائه می‌کند.<sup>۵۸</sup>

در فصل سوم از بخش دوم، مارکس وارد بحث پیچیده‌ی برای جدا کردن دو مفهوم اصل یا مبدأ لایتجزا (Atomoi Archai) و عنصر لایتجزا (Atoma Stoicheia) از دیدگاه فلاسفه‌ی قدیم یونان می‌شود و می‌نویسد:

<http://www.golshan.com>

از نظر دموکریت اتم تنها به معنای عنصر لایتجزا یا زیربنایی مادی مطرح است. تمایز میان اتم به صورت اصل یا مبدأ لایتجزا و عنصر لایتجزا به عنوان اصل و بنیان، متعلق به اپیکور است. اهمیت این تمایز از آنجا معلوم می‌شود که تضاد میان هستی و جوهر، میان ماده و صورت که ذاتی مفهوم اتم است، با کیفیت بخشیدن به اتم در خود اتم ظاهر می‌شود. اتم از طریق این خواص یا کیفیات، از مفهوم خود بیگانه می‌شود، اما به طور هم‌زمان ساختمان آن به کمال می‌رسد. از رهگذر دفع و جذب و ترکیب کیفیات متعاقب آن است که جهان پدیده‌ها ظاهر می‌شود.

در جریان گذار از جهان ذوات (جوهر) به جهان ظاهر (صورت) است که تضاد موجود در مفهوم اتم به بارزترین شکل تحقق می‌یابد. چرا که اتم از نظر مفهومی، شکل اساسی طبیعت است. این شکل مطلق اکنون به ماده‌ی مطلق، به زیربنای بی‌شکل جهان پدیده‌ها تنزل می‌یابد.

این که اتم‌ها زیربنای مادی طبیعت‌اند، زیربنایی که همه‌چیز در اثر آن ظاهر می‌شود و در آن حل می‌گردد یک واقعیت است. نابودی دائم جهان ظواهر اما راه به جایی نمی‌برد. ظواهر جدید شکلی می‌گیرند؛ خود اتم اما همیشه در زیر، به صورت زیربنا باقی می‌ماند. پس تا آنجا که اتم همچون یک مفهوم صرف در نظر گرفته می‌شود، وجود آن خلأ یا طبیعت نابود شده است. تا آنجا که به سوی واقعیت می‌رود، به بنیاد مادی سقوط می‌کند، بنیاد مادی‌یی که حامل جهانی با روابط گوناگون است؛ هیچ‌گاه وجود ندارد مگر در شکل، اشکالی که نسبت به آن بی‌تفاوت و بیرونی‌اند. این بی‌آمدی ضروری است چرا که اتم مفروض، به مثابه

فرد انتزاعی و کامل نمی‌تواند خود را به صورت قدرت نافذ و ایده‌آل این اشکال گوناگون تحقق بخشد.

فردیت انتزاعی، آزادی از بودن است، نه آزادی در بودن. فردیت انتزاعی نمی‌تواند در نور هستی بدرخشد. هستی عاملی است که فردیت در آن خصلت خود را از دست می‌دهد و به ماده تبدیل می‌گردد. به این دلیل است که اتم به دنیای آشکار ظاهر وارد نمی‌شود و اگر بشود، به بنیان مادی سقوط می‌کند. اتم در نفس خود تنها در خلأ وجود دارد. بنابراین مرگ طبیعت، ذات اصلی و فناپذیر آن شده است.<sup>۵۹</sup>

در فصل چهارم، مارکس موضوع زمان را مورد بحث قرار می‌دهد و می‌نویسد:

دموکریت و اپیکور بر سر مسئله‌ی زمان توافق دارند چرا که اتم مبراً از نیت و تغییرپذیری است، پس زمان باید از مفهوم اتم یعنی جهان ذرات حذف شود.

<http://www.golshan.com>

در فصل پنجم زیر عنوان «شهاب‌ها» مارکس نظر اپیکور را در مورد کائنات می‌شکافد و بر این باور است که تئوری شهاب‌ها روح و جان فلسفه‌ی طبیعت اپیکور است.<sup>۶۰</sup> دیدگاه اپیکور درباره‌ی سیارات مخالف دیدگاه همه‌ی فلاسفه‌ی یونانی از جمله سقراط، افلاطون، ارسطو و گزنوفون است. مارکس در این بخش، نظر اپیکور را با نظر آن فلاسفه مقایسه می‌کند و از زبان اپیکور می‌نویسد:

ما نباید بر این باور باشیم که علت حرکت، موقعیت، غروب و طلوع سیارات و دیگر پدیده‌های مربوط به آن در درون خود این اجرام نیست بلکه زیر فرمان دیگری قرار دارد... درحالی‌که ارسطو همراه با دیگر فلاسفه‌ی یونان سیارات را ابدی و ناپیدا می‌داند، چرا که همیشه یکسان رفتار می‌کنند، و آن‌ها را زیر تأثیر نیرویی برین و نه نیروی جاذبه می‌بیند، اپیکور درست به‌عکس عقیده دارد که در سیارات همه‌چیز به‌اشکال گوناگون و به‌شیوه‌ی نامنظم صورت می‌گیرد و حرکت آن‌ها بر مبنای علت‌های پر شمار و گوناگون قابل توضیح است. او مخالف کسانی است که به یک روش منحصر به فرد و بنابراین ابدی و مقدس معتقدند و قربانی‌های طالع‌بینی می‌شوند و از مطالعه‌ی طبیعت دست کشیده و خود را به دامان اسطوره‌ها می‌اندازند... اپیکور نتیجه می‌گیرد: از آن‌جا که ابدیت اجرام آسمانی آرامش خود آگاهی را برهم می‌زند بنابراین ضرورتاً و به‌عنوان یکی بی‌آمد قانع‌کننده، ابدی نیستند.<sup>۶۱</sup>

در اساس می‌توان نکاتی که مارکس را جذب فلسفه‌ی اپیکور می‌کنند چنین برشمرد:

(۱) - جهان واقعی، جهانی عینی و محسوس است، یعنی نه تنها واقعیت عینی بیرونی است بلکه از طریق حواس پنج‌گانه قابل درک است و این، اصلی بدیهی و بنیانی شمرده می‌شود.

(۲) - اپیکور برخلاف دموکریت به‌جای آن که در صدد راه یافتن به حقیقت ماده باشد، به پدیده‌ی مادی واقعی و تعیین و برشمردن خواص آن (شکل، اندازه و وزن) علاقه دارد و از طریق تحقیق در این خواص است که می‌تواند به حقیقت پی برد.

(۳) - او برخلاف دموکریت که به ضرورت اعتقاد دارد، بر امکان و احتمال پا می‌نهد و به‌جای امکان واقعی، امکان انتزاعی را می‌پذیرد.

(۴) - و بنابراین لذت را در آزادی از ضرورت و جبر می‌بیند.

با این همه این پرسش مطرح می‌شود که چه‌گونه مارکس، دموکریت دانشمند تجربه‌گرا، مشاهده‌گر و جست‌وجوکننده را که به دنبال کشف حقیقت بیشتر مناطق جهان آن روز (از جمله مصر و ایران و هند) را زیر پا می‌گذارد و به هر جا می‌رود درس می‌گیرد و درس می‌دهد و به همه چیز شک می‌کند و حقیقت را به‌عنوان جزم نمی‌پذیرد رها می‌کند و جانب اپیکور، فیلسوف خودآموخته‌ی را می‌گیرد که تمام عمر در باغچه‌ی خود زندگی کرده و اگر بیرون می‌رود برای دیدن دوستان و نزدیکان است و از این‌رو آشکار است که وسعت معلومات او به پای دموکریت نمی‌رسد؟ مطالعه‌ی دفترهای هفت‌گانه‌ی مارکس درباره‌ی فلسفه‌ی یونان، تز دکترای او و پانویس‌ها و حاشیه‌نویسی‌های او بر این تز نشان می‌دهد که انگیزه‌ی اساسی زیربنای این جانب‌گیری را تشکیل می‌دهد: دفاع از آزادی انسان، آزادی از قید خدایان، آزادی از قید جبر تاریخ یا جبر طبیعت، آزادی از قید ضرورت و در نتیجه آزادی از درد که ناشی از قیدهای نام‌برده است. مجموع این آزادی‌ها از نظر اپیکور به مفهوم لذت است - درست برخلاف تعریفات نابکارانه‌ی که در طول تاریخ از دیدگاه اپیکور شده است، چه از زبان میسر و پلوتارک، چه اصحاب کلیسا و چه کانت و لایبنیتز تا به امروز. اپیکور نه ضرورت که امکان و احتمال و تضاد، و نه جبر بلکه اختیار را قانون حاکم بر طبیعت می‌بیند و می‌پذیرد. مفهوم لذت از نظر اپیکور، درست برخلاف آنچه به او نسبت می‌دهند، نه لذت جسمی که لذت روحی است؛ نه شکم‌بارگی که خوردن ساده‌ترین غذاها به ویژه نان و قدری پنیر است؛ نه عیش و عشرت بی‌جا که تأمین یک زندگی ساده و سالم است؛ نوعی زندگی که نیاز و تن‌دادن به ضرورت را به حداقل می‌رساند. اپیکور لذت را در اساس آزادی از دو چیز می‌بیند: یکی آزادی از خدا به مفهوم نیروی قاهر و ناشناخته (جبر) و دیگر آزادی از ترس مرگ. اپیکور لذت را در آزادی از درد و آرامش معمول جسم می‌بیند و



به لذت طلبی جسمی فراتر از آن قائل نیست. از نظر اپیکور خود زندگی با آزادی از نیاز و درد می تواند لذت بخش باشد. ایده‌ی لذت در نزد اپیکور در واقع همان است که اخلاقیون آن را تقوا و پرهیزکاری می خوانند. از نظر او ترس از مرگ بسیار دردناک تر از خود مرگ است. او هم طلب مرگ را محکوم می کند و هم ترس از آن را. بی جهت نیست که او مرگ را با آغوش باز می پذیرد. پیش از مرگ به حمام می رود و شراب ناب می طلبد و پس از وصایای خود به شاگردانش در مورد نگهداری از خانواده‌ی نزدیکان در آرامش کامل چشم از جهان فرو می بندد. دلیل آن که اپیکور انسان های خود آموخته را برتر از هدرس خوانده هاه می داند این است که انگیزه های گروه اول از درون می جوشد؛ اصیل است و سوآل برایشان مطرح می شود و از این رو آن چه فرامی گیرند عمیق تر است.

به گفته‌ی مک‌لنلان، مارکس در دفاع خود از اپیکور ناچار است به ایده آلیسم هنگلی متوسل شود و اپیکور را با تحلیل های درهم پیچیده‌ی هنگلی و زبان پیچیده‌ی او تحلیل کند. با این همه مارکس به درستی به این نتیجه گیری می رسد که فیزیک اپیکور تنها بخشی از فلسفه‌ی اخلاق اوست و آن چه برای مارکس اهمیت دارد همین فلسفه‌ی اخلاقی است. اپیکور برخلاف فکر رایج از تفکر دموکریت نسخه برداری نکرده بلکه ایده‌ی خودانگیزگی و درون جوشی حرکت اتم ها را ارائه می کند و به دنیای بی جان دموکریت که زیر تاثیر قوانین مکانیکی است دنیایی جان دار می افزاید که انسان در آن عمل می کند.

مارکس در تحلیل خود از فلسفه‌ی اپیکور بی شک از خود اپیکور فراتر می رود. به طوری که سی پتلی، یکی از متخصصین بلند پایه‌ی فلسفه‌ی قدیم یونان و روم، درباره‌ی تز مارکس می نویسد: «حیرت انگیز است که با در نظر گرفتن تعداد اندک آثاری که در آن زمان قابل دسترسی بوده، مارکس در تحلیل خود تا چه حد پیش رفته است.»<sup>۶۲</sup>

### از پایان تحصیل تا روزنامه نگاری

در سال ۱۸۳۹ مارکس علاوه بر کار روی تز دکتر، در باشگاه دکترها، شرکت فعال دارد و رابطه‌ی نزدیکی با برادران باوئر (برونو، ادگار و اگبرت) برقرار می کند. همچنین مجموعه‌ی از آوازهای فلکلور را جمع آوری می کند و به خط خود می نویسد تا برای پنی بفرستد. علاوه بر آن در کلاس درس برونو باوئر درباره‌ی اشعای نبی حضور می یابد.<sup>۶۳</sup>

در اوایل سال ۱۸۴۰ مارکس هنوز در باشگاه دکترها فعال است و فردریش کوپن دوست نزدیک او نیز در این محفل حضور دارد. کوپن در آوریل ۱۸۴۰ کتاب خود را با

عنوان «فردریک بزرگ» و دشمنان او را به چاپ رساند و آن را به مارکس تقدیم کرد. در همین هنگام مارکس با همکاری برونو باوئر خیال ویراستاری یک نشریه نقد ادبی را دارد، اما تنها دست آورد او دو شعر کوتاه بود که دو سال بعد در مجله نقد ادبی آتنائوم (Athenaeum) منتشر شد و این نخستین مطلب چاپ شده از او بود. در همین سال (۱۸۴۰) مارکس با همکاری برونو باوئر مشغول ویراستاری فلسفه‌ی مذهب هگل بود و خیال داشت خود کتابی شبیه آن بنویسد. همچنین خیال داشت در پاسخ به جورج هرمنس، استاد الهیات، که مذهب و فلسفه‌ی کانت را با هم تلفیق می‌کرد، یک سلسله سخنرانی در بن برگزار کند. نوشتن کتاب فلسفه‌ی مذهب، او نیز در همین راستا بود. در این زمینه مطابق معمول با برونو باوئر مشورت می‌کرد. این کتاب را در تابستان ۱۸۴۰ به پایان رساند و برای برونو باوئر فرستاد. همراه با کتاب نامه‌یی هم برای ناشر فرستاده بود. اما این کتاب به چاپ نرسید. باوئر درباره‌ی نامه‌ی مارکس به ناشر به او چنین نوشت: «لحن نامه‌ی شما شبیه نامه‌یی است که برای رخت‌شوی منزلتان می‌نویسد نه برای ناشری که قرار است به شما لطف کرده و کتابتان را چاپ کند.»<sup>۶۴</sup>

<http://www.golshan.com>

در همان زمان، مارکس در صدد نوشتن کتاب طنزی زیر عنوان *Fischer Vapulan* در پاسخ به کتاب کی. پ. فیشر (K.P. Fischer) به نام *ایده‌ی خدایی برآمد*. همچنین خیال نوشتن کتابی درباره‌ی دیالکتیک را داشت و در این زمینه یادداشت‌های وسیعی از ارسطو برداشت و مطلب را طی نامه‌یی با برونو باوئر در میان گذاشت و پیشنهاد کرد بر پایه‌ی این یادداشت‌ها، نقدی به فیلسوف معاصر، ترندن بورگ (Trendelenburg)، بنویسد و ثابت کند که بحث ارسطو دیالکتیکی و بحث او مطابق با منطق صوری است. اما هیچ کدام از این برنامه‌ها تحقق نیافت.<sup>۶۵</sup> طی سال ۱۸۴۰، برونو باوئر از طریق نامه پیوسته درباره‌ی امتحان مخرده‌ی پایان تحصیل و یافتن کرسی استادی در دانشگاه به مارکس سفارشات می‌کند و از جمله می‌نویسد: «با گابلر [پروفسور فلسفه در دانشگاه برلین] در مورد مسایل مورد علاقه‌ات صحبت کن. اگر بداند که یک هگلی دیگر می‌خواهد کرسی استادی به دست آورد، در مورد امتحان تو علاقه نشان خواهد داد و خوشحال خواهد شد.»<sup>۶۶</sup> یک سال بعد، برونو باوئر به او می‌نویسد: «در هر صورت، سعی کن لاندبرگ [رییس دانشگاه برلین] راه را برای کار تو هموار کند. او را تشویق کن سفارش تو را در این جا [دانشگاه بن] بکند و همه‌ی حیل‌های ممکن بر سر راه را پیش‌بینی کند. همچنین، بین می‌توانی پشتیبانی آیک هورن اوزیر آموزش را جلب کنی؟»<sup>۶۷</sup>

در ماه‌های نخست سال ۱۸۴۱، مارکس با مطالعه‌ی اسپینوزا، لایبنیتز، هیوم، تاریخ فلسفه‌ی کانت و روزن کراتز بررسی عمیق‌تر فلسفه‌ی مدون را آغاز می‌کند و تصمیم می‌گیرد

تزدکترای خود را به مقایسه‌ی فلسفه دموکریست و اپیکور محدود کند و همراه با ضمیمه‌ی نقد جدل پلو تارک بر ضد الهیات اپیکوره به چاپ رساند. علاوه بر این، در همین ماه‌ها به مطالعه‌ی زبان ایتالیایی می‌پردازد و در محفلی با نشریه‌ی رادیکال آنتانوم همکاری می‌کند.

به این ترتیب مارکس در سال‌های آخر دانشگاه، نه تنها در فکر نوشتن تز دکترای خود است بلکه سخت درگیر فعالیت‌های دیگر نیز هست؛ فعالیت‌هایی که اوضاع و احوال هگلی‌های جوان و بحث‌های درونی باشگاه دکترها را نشان می‌دهد.

مارکس در آوریل ۱۸۴۱ درس خود را در دانشگاه برلین به پایان رساند و تز دکترای خود را طی نامه‌یی برای رییس دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه پنا فرستاد و مدرک دکترای خود را در ۱۵ آوریل آن سال دریافت کرد. پس از دریافت درجه‌ی دکترا از برلین به تربیر نقل مکان کرد و تا ماه ژوئیه در آن جا ماند. در این ماه از تربیر به بن می‌رود تا به برونو باوئر نزدیک‌تر باشد و تا دسامبر آن سال در آن جا به سر می‌برد. از آن جا که در آن هنگام برای به دست آوردن کرسی تدریس در دانشگاه، شخص داوطلب این کار می‌بایست اثری از خود را به شکل کتابی به چاپ رسانده باشد، مارکس آغاز به گسترش تز خود کرد. در این بخش، توکک تیز حمله‌ی مارکس متوجه شلینگ یعنی کسی بود که فردریک ویلیام سوم، پادشاه پروس او را به برلین فراخوانده بود تا «نظف‌های ازدهای هگلی را از ریشه برگند».

شلینگ، زیر عنوان «فلسفه‌ی وحی»، فلسفه‌ی نقی را از فلسفه‌ی عقلانی صرف و فلسفه‌ی اثباتی که محتوای واقعی آن تکامل غیب‌گویی در تاریخ بود، چنان که در اساطیر و ادیان بشری ثبت شده بود، از هم متمایز می‌ساخت. این درس‌ها چنان تبلیغ شده بود که افرادی چون انگلس و کیر کگا آرد و با کونین نیز از آن آگاه شدند و همه در سخنرانی اقتضای حضور یافتند. واکنش هگلی‌های جوان به این درس‌ها شدید و عکس‌العمل مارکس از همه شدیدتر بود. برخورد مارکس در اساس مقایسه‌ی نظرات و درس‌های پیشین شلینگ با جزم‌گرایی تعصب-آمیز کثونی او بود. بحث مارکس در این نوشته‌ها این بود که هگل دلایل سستی وجود خدا را مردود شمرده است. از نظر مارکس، دلایل وجود خدا یا این همان‌گویی محض است یا چیزی نیست جز دلیل وجود خود آگاهی انسان و بیان آن به این صورت. مارکس این یادداشت‌های خود را - که آمیزه‌ی عجیبی از فلسفه‌ی مابعد هگلی و خردگرایی عصر روشنگری است - با دو نقل قول از نوشته‌های پیشین خود شلینگ پایان می‌دهد: «اگر ایده‌ی وجود عینی خدا را پیش فرض قرار می‌دهی، چه گونه می‌توانی از قوانینی صحبت کنی که خرد به طور مستقل به وجود می‌آورد؟ چرا که خودگردانی تنها به موجودی مطلقاً آزاد می‌تواند نسبت داده شود؛ «پنهان داشتن اصولی که قابل انتقال به همگان باشد، جنایتی است بر ضد بشریت».<sup>۶۸</sup>

در سالی که مارکس تز خود را به پایان رساند، واقعه‌ی مهم دیگری در زندگی فکری و نظریه‌پردازی آلمان روی داد و آن هم انتشار کتاب ماهیت مسیحیت نوشته‌ی لودویگ فویرباخ بود. این کتاب اثری بسیار قدرتمند و آزادی‌بخش بر پیشانیان فکری آن روز آلمان داشت. به یک معنا فویرباخ نخستین فیلسوفی بود که در محدوده‌ی خود بر ایده‌آلیسم هگلی‌های جوان فایق آمده بود. کتاب او نقد ماتریالیستی از مذهب بود که در آن اعلام می‌داشت طبیعت متقل از ذهن انسان وجود دارد و انسان‌ها، خود بخشی از طبیعت ساخته و پرداخته‌ی آن هستند. در این کتاب اعلام می‌کرد که بیرون از طبیعت و انسان، چیزی وجود ندارد و قادر متعال که ساخته و پرداخته‌ی تخیلات مذهبی انسان است صرفاً بازتاب خیالی جوهر خود انسان است. برداشت انسان از خدا تجسم تمام کیفیاتی است که گرچه مختص به هیچ فرد انسانی نیست، اما به نوع بشر، به نژاد انسان و به انسان به مثابه یک موجود نوعی تعلق دارد. او در این کتاب می‌نویسد: شما معتقدید که عشق یک ودیعه‌ی آسمانی است، چرا که خود شما عشق می‌ورزید؛ شما بر این باورید که خدا دانا و رحیم است، زیرا نیکی و خرد را بهترین کیفیات خود می‌دانید... پس، خدا جوهر انسان است که به مثابه والاترین حقیقت دیده می‌شود. بنابراین، انسان باید دوباره به جوهر انسانی خویش دست یابد، جوهری که به دست خود و با خلق مفهوم خدا از خود بیگانه کرده است.<sup>۶۹</sup>

کتاب فویرباخ بر مارکس اثر گذاشت و از آن به‌عنوان کتابی که افق شناخت علمی را گسترش می‌دهد استقبال کرد. تردیدی نبود که ماهیت مسیحیت با پی‌گیری و انسجامی به مراتب بیشتر از کتاب زندگی مسیح، نوشته‌ی دیوید اشتراوس، بر مذهب خط بطلان می‌کشید. با این همه، از آن‌جا که مارکس هنوز با ایده‌آلیسم هگلی خود تویه حساب نکرده بود، نه اهمیت واقعی کتاب فویرباخ از نظر ماتریالیسم برایش آشکار بود و نه خود عمیقاً زیر تأثیر دیدگاه فویرباخ قرار گرفت. خواهیم دید که با پیشرفت دیدگاه ماتریالیستی خود او در چند سال آینده، این تأثیر عمق بیشتری می‌یابد. با وجود این، درک کرده بود که نظرات فویرباخ پیشرفتی اساسی در درک روابط انسانی است. درک این نظرات بی‌تردید یکی از عواملی بود که به شکل دادن دید ماتریالیستی مارکس کمک کرد. این اثر فویرباخ مارکس را بیش از پیش قانع کرد که نقد مذهب مرحله‌ی از درک عمیق و نقادانه‌ی نظم موجود جهان و شکلی از مبارزه‌ی انسان برای رهایی از زنجیر روحانیت و دیگر قیود است.

به این ترتیب، در فاصله‌ی بیش از یک‌سال، میان‌گذراندن تز دکترای اشتغال به کار در روزنامه‌ی رایتیش تسایتونگ، مارکس از یک‌سو در فکر پیدا کردن شغل دانشگاهی بود اما از سوی دیگر، همان‌گونه که خواهیم دید، تفکرات ضد‌مذهبی‌اش عمیق‌تر و شدیدتر می‌شد.

نزدیکی او با برونو باوئر نیز تشدیدکننده‌ی این وضع بود. چرا که باوئر درگیر نوشتن کتاب خود «نقد خلاصه‌ی انجیل» بود که در آن، جنبه‌ی تاریخی وجود مسیح انکار و انجیل همچون مثنی‌افسانه‌ی ساختگی معرفی می‌شد.

مارکس و برونو باوئر از مارس ۱۸۴۱ مشغول طرح ریزی انتشار نشریه‌ی انتقادی با عنوان «اسناد خداناباوری» بودند. آرنولد روگه در این هنگام به دوستش می‌نویسد: «برونو باوئر، کارل مارکس، کریستنسن و فویرباخ، محفل دیگری ساخته‌اند که شعارش خداناباوری است. خدای مذهب و جاودانگی در آن جا از تخت به زیر کشیده شده‌اند و در عوض، انسان به خدایی رسیده است.»<sup>۷۰</sup> جورج یونگ، یک وکیل ثروتمند دادگتری، که طرفدار جنبش رادیکال بود به روگه می‌نویسد: «اگر مارکس، برونو باوئر و فویرباخ با هم نشریه‌ی را در نقد مذهب انتشار دهند، برای خدا بهتر آن خواهد بود که ملائکه‌اش را دور خود گرد آورد و بر وضع خود مویه و زاری کند چرا که این سه او را از عرش بیرون خواهند راند.»<sup>۷۱</sup>

اما هیچ‌کدام از این برنامه‌ها تحقق نیافت. تنها برونو باوئر توانست کتابی با عنوان «آخرین برگ برنده‌ی قضاوت درباره‌ی هگل» خداناباور و ضد مسیح بنویسد. کتاب با نام مستعار منتشر شد. در این کتاب، به بهانه‌ی حمله به هگل ثابت می‌شد که او یک انقلابی خداناباور است. به احتمال زیاد برای نوشتن این کتاب، مارکس به برونو باوئر کمک کرده است. کتاب به دلیل سبک نوشته و محتوای آن سروصدای زیادی به راه انداخت. قرار بود به دنبال این کتاب برونو باوئر و مارکس در همین زمینه کارهای دیگری انجام دهند. اما دولت پروس «آخرین برگ برنده» را ممنوع اعلام کرد و ناشر آن وینگاند (Wigand) از قبول هر کتاب دیگری در این زمینه سر باز زد.<sup>۷۲</sup>

<http://www.golshan.com>

از آن جا که آن دو طرحی برای نوشتن کتاب دیگری زیر عنوان «نقش هگل از مذهب و هنر مسیحی و نابودی تمام قوانین دولت توسط او» در سر داشتند، مارکس مطالعه‌ی یک رشته کتاب را درباره‌ی هنر و مذهب آغاز کرد. باوئر بخش مربوط به خود را تمام کرد، اما مارکس در دسامبر ۱۸۴۱ ناچار شد از بِن به تریر برگردد، چرا که بارون فن وستفالن سخت بیمار بود. مارکس تا هنگام مرگ بارون در مارس ۱۸۴۲ در منزل آن‌ها ماند تا «از رنج و درد او بکاهد». ماه مارس ۱۸۴۲ برای مارکس دورویی بسیار سخت بود. در این ماه نه تنها یکی از عزیزترین دوستان خود را از دست داد، بلکه امیدش به یافتن شغل دانشگاهی نیز از میان رفت، چرا که برونو باوئر به دلیل نظرات غیرعادی خود از شغل دانشگاهی محروم شد. با وجود این، مارکس در تریر بی‌کار نمانده بود بلکه از اواسط ژانویه تا ۱۰ فوریه ۱۸۴۲، مقاله‌ی مبسوطی درباره‌ی مقررات جدید سانور دولت پروس، زیر عنوان «نظراتی درباره‌ی آخرین مقررات

سانسور دولت پروس، نوشت و برای چاپ در سالنامه‌ی آلمانی که زیر نظر آرنولد روگه منتشر می‌شد فرستاد. این مقاله در صفحات بعد به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

آرنولد روگه از دوستان نزدیک مارکس و جزو اخراج‌شدگان از دانشگاه بود. از آن جا که عقاید او مورد پسند دولت نبود، از داشتن کرسی دانشگاهی محروم گردیده بود. او هم کار دانشگاهی را به کلی کنار گذاشت و تمام وقت خود را صرف روزنامه نگاری کرد. روگه گرچه فکر خلاقیتی نداشت، اما سریع می‌نوشت و ارتباط‌های فراوانی داشت. در سال ۱۸۳۸، انتشار سالنامه‌ی هاله را آغاز کرد که به زودی به مجله‌ی هگلی‌های جوان تبدیل شد. این نشریه که ابتدا از دولت روشن ضمیر پروس سخن می‌گفت، با آغاز انتقاد از مذهب مورد خشم این دولت قرار گرفت و در ژوئن ۱۸۴۱ توقیف شد. روگه از هاله به درسدن نقل مکان کرد و مجله‌ی جدیدی را با عنوان سالنامه‌ی آلمانی به راه انداخت. هگلی‌های جوان برلین همکاری خود را با مجله‌ی روگه آغاز کردند و در ۱۸۴۱ برونو باوئر از همکاران منظم مجله بود.

مارکس توسط کوپن به آرنولد روگه معرفی شده بود. او مقاله‌ی خود را درباره‌ی سانسور به عنوان «مقاله‌ی کوچک و ناچیز» در فوریه‌ی ۱۸۴۲ به همراه نامه‌ی بی با دادن قول همکاری هرچه بیشتر - از جمله نقد کتاب - به روگه برای او فرستاد. مارکس در این نامه از روگه می‌خواهد اسم او را جز به ویگانده، ناشر مجله، به کس دیگری ندهد و به محض چاپ مجله را برایش بفرستد چرا که از جهان ادبیات به دور است. در ضمن، چند کتاب را پیشنهاد می‌کند که می‌تواند برای مجله نقد کند و می‌گوید نوشته را منظور او نوشته‌ی بی است که به دنبال آخرین برگ بزننده قرار است همراه برونو باوئر درباره‌ی «هنر میخی» برای سالنامه‌ی آلمانی بفرستد [به زودی خواهد فرستاد. مارکس به دلیل مریضی و اشتغال به نوشتن مقاله‌ی نظراتی درباره‌ی آخرین... نتوانست نوشته‌ی یاد شده را تمام کند.

<http://www.golshan.com>

## مقاله‌ی مارکس درباره‌ی سانسور

فردریک ویلیام چهارم در سال ۱۸۴۰ بر تاج و تخت پروس جلوس کرد. چندی نگذشت که مقرراتی جدید برای سانسور وضع کرد که گرچه ظاهری لیبرال داشت اما قوانین سانسور پیشین را دست‌نخورده باقی می‌گذاشت و حتی از جهاتی سخت‌تر می‌کرد. از نخستین نشانه‌های این سخت‌گیری‌ها جابه‌جایی کرسی‌های دانشگاهی و مدرسین دانشگاه و فشار بر مطبوعات بود. سالنامه‌ی هاله، یکی از قربانیان این مقررات جدید بود. واگذاری کرسی درس فلسفه‌ی هگل به شلینگ و اخراج برونو باوئر، از دیگر نشانه‌های تغییر جو سیاسی پس از

جلوس شاه جدید بود. مقررات جدید سانور در ۲۴ دسامبر ۱۸۴۱ از سوی دولت پروس انتشار یافت و مارکس تقریباً بلافاصله به مطالعه‌ی آن پرداخت و آغاز به نوشتن نقدی بر آن کرد.

شاه جدید، گرچه از جهت مخالفت با یک بوروکراسی شدید موافق بورژوازی آلمان بود، اما در عین حال خواهان دولتی پدرسالارانه بود. از این رو، درگیری شاه و دولت با بخش پیشروی بورژوازی صنعتی اجتناب‌ناپذیر بود. مارکس، ضمن نامه‌ی همراه مقاله، از آرنولد روگه خواسته بود که هرچه زودتر آن را به چاپ برساند، اما روگه در ۲۵ فوریه در پاسخ به او نوشت که سخت زیر فشار سانسورچیان است و این مسئله چاپ مقاله‌ی او را غیرممکن ساخته است. اما در همین نامه به مارکس نوشت که مقاله‌های عالی‌یی در اختیار دارد که آن‌ها را در نشریه‌ی زیر عنوان آنکدوتا فیلسوفیکا (Anecdota Philosophica) در سوئیس به چاپ خواهد رساند. مقاله‌ی مارکس درباره‌ی سانور سرانجام در سال ۱۸۴۳ در همین مجله در سوئیس به چاپ رسید.

این مقاله، در واقع نخستین مقاله‌ی سیاسی مارکس در این مرحله از کار روزنامه‌نگاری اوست. مقاله نه تنها شاهکاری از تفسیر جدلی قانون جدید سانور دولت پروس است، بلکه از نظر هنر مقاله‌نویسی از فنون اوج و فرود، تقاطع، برابر نهادی، هم‌روایی و سرآهنگی با مهارتی کم‌نظیر سود می‌برد.

در این مقاله، مارکس مطابق معمول به «ریشه‌ی قضایا» می‌پردازد، به این معنا که نوک تیز حمله‌اش متوجه سانسورچیان نیست بلکه معطوف به نهادی به نام سانور است؛ به این یا آن بخش از قانون و مقررات حمله نمی‌برد بلکه شیوه‌ی تفکر حکومت و دلایل بنیانی سانور را مورد تهاجم قرار می‌دهد؛ دنبال تغییر قانون نیست، بلکه در جست و جوی درمان ریشه‌ی سانور یعنی لغو سانور است. در این مقاله، آشکار می‌شود که چرا مارکس میان دو فیلسوف یونان قدیم یعنی دموکریت و اپیکور به دومی کش پیدا می‌کند: عطش او برای آزادی فرد نه تنها خدشه‌ناپذیر است، بلکه قید و شرط هم نمی‌پذیرد.

مارکس از همان ابتدای مقاله توجه خواننده را به این مسئله جلب می‌کند که قانون سانور از سال ۱۸۱۹ وجود داشته است، اما طبق آن قانون قرار بود خود نویسندگان و روزنامه‌نگاران نکاتی را رعایت کنند، درحالی‌که مقررات کنونی همان «رعایت‌ها را شکل قانونی می‌دهد. بنابراین، دستورالعمل جدید نه تنها گامی به پیش نیست بلکه گامی بزرگ به عقب است.

مارکس به جای آن که سانسورچیان را مواخذه کند، می‌پرسد: «آیا این بحث، علیه قانون است یا علیه سانسورچیان؟» او سپس شیق دوم را رد کرده و می‌نویسد:

اگر گناه را به گردن سانورچی‌ها بیندازیم، نه تنها به شرافت آن‌ها که به شرافت دولت و نویسندگان پروس لطمه زده‌ایم. به علاوه رفتار غیرمجاز سانورچیان و سرپیچی آن‌ها از قانون به مدت بیش از ۲۰ سال [از ۱۸۱۹ به بعد]، دلیل قانع‌کننده‌ی است بر آن که مطبوعات نیاز به تضمین‌هایی بیش از دستورالعمل‌های کلی برای چنین افراد غیرمسئولی داشته است. همچنین دلیل قانع‌کننده‌ی بر آن است که نقضی بنیانی در ماهیت سانور وجود دارد که هیچ قانونی توانایی درمان آن را ندارد.<sup>۷۳</sup>

<http://www.golshan.com>

و سپس می‌نویسد:

یا شاید نقایص واقعی یک نهاد به افراد نسبت داده می‌شود تا به‌طور تقلب آمیزی تصور نوعی اصلاح به وجود آورد؛ بی آن که اصلاح بنیانی انجام گیرد. عادت لیبرال‌نمایی این است که هر وقت مجبور به دادن امتیازی می‌شود، افراد و وسیله‌ها را قربانی می‌کند تا نهاد اصلی را حفظ کند... و خشم بر ضد خود نهاد را به خشم بر ضد افراد تبدیل کند. باور بر این است که با تغییر افراد خود نهاد تغییر یافته است و توجه از مسئله‌ی سانور به مسئله‌ی افراد سانورچی برگردانده می‌شود.

مارکس پس از اقبای تظاهر شاه جدید به لیرالسم و رد این برداشت نادرست که دستور-العصل جدید نسبت به قانون ۱۸۱۹ قدمی به پیش است به اصل قانون پرداخته و می‌نویسد: «طبق این قانون یعنی ماده‌ی دوم آن، سانور نباید مانع پژوهش جدی و متواضع یا انتقاد صریح و بانزاکت باشد. هر دوی این تعاریف، توجه‌شان نه معطوف به محتوای پژوهش بلکه معطوف به چیزی است که بیرون از محتوای آن قرار دارد. این قوانین، از همان ابتدا پژوهش را از حقیقت جدا می‌کنند، درحالی‌که: «آیا نخستین وظیفه‌ی جست و جوگر حقیقت، این نیست که بدون نگاه به چپ یا به راست هدف مستقیم خود را کشف حقیقت قرار دهد؟ اگر من مجبور باشم حقیقت را به شکل از پیش تعیین شده جست و جو کنم، آیا جوهر مطلب را فراموش نخواهم کرد؟»<sup>۷۴</sup>

مارکس در پاسخ به روش پژوهش «جدی» و «متواضع»، مصرح در مقررات جدید سانور، می‌نویسد:



حقیقت به همان اندازه متواضع است که نور می تواند متواضع باشد. و در برابر چه کسی باید متواضع باشد؟ در برابر خودش. حقیقت هم سنگ محک خویش است و هم سنگ محک دروغ. پس در برابر دروغ باید متواضع باشد؟ اگر تواضع صفت مشخصی پژوهش است، در آن صورت نشانه‌ی آن است که ترس از حقیقت وجود دارد نه ترس از دروغ؛ و این عاملی است که مرا در هر قدم که به پیش برمی دارم دچار دلسردی و یأس می کند. این تحمیلی است بر پژوهش از ترس رسیدن به نتیجه؛ وسیله‌ی است برای جلوگیری از رسیدن به حقیقت. افزون بر آن حقیقت چیزی است عام و تنها به من تعلق ندارد، متعلق به همه است. من، صاحب آن نیستم، او صاحب من است. آنچه من دارم، صورت (Form) است که آن هم فردیت معنوی من است.

<http://www.goishan.com>

سپس درباره‌ی سبک نوشتن و تعیین آن از سوی قانون می نویسد:

قانون به من اجازه‌ی نوشتن می دهد، اما باید به سبکی بنویسم که متعلق به من نیست. می توانم چهره‌ی معنوی خود را نشان دهم، اما ابتدا باید آن را به شکلی از پیش تعیین شده‌ی آرایش کنم. کدام انسان باسرفی از چنین گستاخی بی دچار شرم نخواهد شد؟

مارکس سپس در جمله‌ی تکان دهنده خطاب به دولت پروس و واضعان قانون سانسور فریاد بر می آورد:

شما تنوع لذت بخش و غنای پایان ناپذیر طبیعت را می ستایید؛ شما از گل سرخ نمی خواهید بوی گل لاله دهد، پس چرا روان انسان، این ارزنده ترین گنجینه‌ی موجود، باید تنها به یک شکل وجود داشته باشد؟ من بذله گو هستم، اما قانون از من می خواهد جدی بنویسم؛ من نویسنده‌ی بی باک هستم؛ اما قانون به من فرمان می دهد سبک نوشته‌ام متواضع باشد. تنها رنگ قانونی آزادی، رنگ خاکستری است، سراسر خاکستری.

سپس با این تشبیهات، قانون سانسور را به محاکمه می کشد:

بر هر قطره‌ی شبنمی که آفتاب می تابد، نمایش پایان ناپذیری از رنگ‌ها می درخشد؛ اما آفتاب معنوی انسان با همه‌ی گونه گونی انسان‌ها و تمام حالاتی که انوار این

آفتاب را باز می‌تاباند، تنها باید رنگ رسمی و دولتی داشته باشد. بنیادی‌ترین شکلی روان، سرخوشی، شور و نور آن است. اما شما سایه را به تنها پدیده‌ی روان تبدیل می‌کنید... جوهر روان، همیشه نفس حقیقت است، اما شما جوهر آن را به چه چیز بدل می‌کنید؟ به تواضع.

<http://www.golshan.com>

مارکس در این مقاله به آن بخش از مقررات سانسور که انتقاد جدی و متواضع، را مسجوز می‌شمرد اما حمله به مذهب و نقض انضباط و اخلاق و وفاداری، را ممنوع می‌کند، می‌تازد و می‌نویسد که چنین قانونی باید متفکرین بزرگ اخلاق چون کانت، فیخته و اسپنوزا را به عنوان افرادی ضد مذهبی و ناقض انضباط، اخلاق و حرمت اجتماعی تحریم کند، چرا که این متفکرین علم اخلاق بحث خود را از تناقض میان اخلاق و مذهب آغاز می‌کنند.

نکته‌ی به‌غایت پراهمیت دیگری که مارکس بر آن انگشت می‌گذارد، سانسور گرایش فکری است. او، آن بخش از مقررات سانسور را که می‌گوید: «در این مورد، شرط اجتناب‌ناپذیر این است که گرایش مخالفت علیه اقدامات دولت نباید مغرضانه و بدخواهانه باشد... با عطف توجه به این مسئله، سانسورچی باید به سبک و لحن مندرجات مطبوعات توجه مخصوص نشان دهد و اگر به دلیل احساسات، کینه یا خودخواهی گرایش این نوشته‌ها زیان‌بار تشخیص داده شود به آن‌ها اجازه‌ی چاپ ندهد»، مورد نقد قرار داده و می‌نویسد:

به این ترتیب، نویسنده قربانی ترسناک‌ترین تروریسم و دستخوش حوزه‌ی قضایی سوءظن شده است... قوانینی که معیار اصلی‌شان نه نفس عمل، بلکه چارچوب فکری عمل‌کننده است، چیزی نیست جز پشیمانی مطلق از بی‌قانونی... من تا آن‌جا وارد قلمرو واقعیت و حوزه‌ی عمل قانون‌گذار می‌شوم که از خود تظاهر بیرونی نشان دهم... اما قانونی که گرایش فکری را مجازات کند مرا تنها به‌خاطر آن‌چه انجام می‌دهم مجازات نمی‌کند، بلکه جدا از اعمال من مرا به‌خاطر آن‌چه فکر می‌کنم مجازات می‌کند. از این رو چنین قانونی توهینی است به شرف شهروندان و قانونی است زیان‌بار که هستی مرا تهدید می‌کند.

مارکس در پایان مقاله، درباره‌ی درمان واقعی سانسور می‌نویسد:

درمان واقعی و ریشه‌یی سانسور همانا لغو سانسور است، چرا که این نهاد در نفس خود چیزی پلید است. و نهادها قدرتمندتر از افراد اند.

مقاله با این جمله از تاسیتوس به زبان لاتین پایان می‌گیرد:

چه کمیاب‌اند دوران‌های خوشی که بتوانی به آن‌چه اراده کنی بیندیشی و آن‌چه را می‌اندیشی بگیری.<sup>۷۵</sup>

<http://www.golshan.com>

## ورود به عالم سیاست و روزنامه‌نگاری

همان‌گونه که اشاره شد، مارکس در اواسط آوریل ۱۸۴۱ پس از دریافت درجه‌ی دکترای فلسفه از برلین به تریر برگشت و تا ماه ژوئیه در آن جا ماند. سپس به امید این که در دانشگاه بن استاد پاره‌وقت شود به آن شهر رفت. اما همان‌گونه که پیشتر دیدیم، جو سیاسی آلمان به دنبال به تخت نشستن شاه جدید عوض شده بود و انتقاد از پادشاهی پروس یا مذهب حتی به شکل ملایم آن با شدت سرکوب می‌شد. در این راستا یوهان جا کوبی به خاطر انتشار جزوه‌ی که در آن از نظام نمایندگی دفاع می‌کرد متهم به خیانت به کشور شد و برونو باوئر از دانشگاه اخراج گردید. در این شرایط، مارکس ناچار شد از به دست آوردن شغل دانشگاهی صرف‌نظر کند. به سخن دیگر، شرایط موجود در آلمان آن روز روشنفکران برجسته را یا وادار به سازش با دولت می‌کرد و یا به کار سیاسی برضد دولت می‌کشاند. و خواهیم دید که چه‌گونه در این شرایط به زودی راه مارکس از برونو باوئر جدا می‌شود.

مارکس تا دسامبر ۱۸۴۱ در بن ماند، اما در اثر بیماری یارون فن وستفالن به تریر برگشت و تا مارس ۱۸۴۲، که فن وستفالن درگذشت، نزد او ماند. مدت کمی پس از مرگ فن وستفالن، در اواخر مارس ۱۸۴۲ به بن برگشت. اما چون معاشرت با پروفورهای بن را تحمل‌ناپذیر یافت، در ماه آوریل با هدف نوشتن مقاله و چاپ در نشریات کلن به آن شهر رفت. مارکس، هنگام توقف چند ماهه‌ی قبلی خود در بن چندبار به کلن مسافرت کرده بود و از نوشیدن شامپانی و بحث درباره‌ی هگل در آن شهر لذت برده بود. پنی در یکی از نامه‌های خود به او نوشته بود: «وحشی کوچولوی سیه چرده‌ام، چه‌قدر خوشحالم که تو خوشحالی؛ چه‌قدر خوشحالم که نامه‌ام سرشادت کرد؛ چه‌قدر خوشحالم که آرزوی دیدنم را داری؛ چه‌قدر خوشحالم که در اطاق پوشیده از کاغذ دیواری زندگی می‌کنی؛ چه‌قدر خوشحالم که در کلن شامپانی نوشیده‌ای و جزو باشگاه هگل هستی؛ و خلاصه چه‌قدر خوشحالم که خواب مرا می‌بینی و چه‌قدر خوشحالم که عزیز من و وحشی کوچولوی سیه چرده‌ی من هستی.»<sup>۷۶</sup>

با این همه، مارکس در نامه‌ی ۲۷ آوریل خود به آرنولد روگه می‌نویسد: «از برنامه‌ی اقامت در کلن چشم پوشیده‌ام، چرا که زندگی در آن جا بیش از اندازه پوسر و صداست و

داشتن دوستان فراوان منجر به فراگرفتن فلسفه‌ی بهتری نمی‌شود، از این رو، به ین برمی‌گردد و روزهای خوش و خرمی را با برونو می‌گذرانند. باوئر در این هنگام به یکی از دوستانش می‌نویسد: «مارکس به این جا برگشته است، اخیراً به دشت و صحرا در بیرون شهر رفته بودیم تا از مناظر زیبای آن جا لذت ببریم. مسافرتی عالی بود و به‌راستی لذت بردیم. در گودسبرگ دو الاغ کرایه کردیم و مثل دو دیوانه آن‌ها را چهارنعل می‌راندیم و از تپه‌ها بالا و پایین می‌رفتیم. اهالی ین با حیرت به ما نگاه می‌کردند و انگشت به دهان مانده بودند. ما سرخرها فریاد می‌زدیم و آن‌ها هم عرعر می‌کردند.»<sup>۷۷</sup>

از این زمان به بعد است که راه مارکس و برونو باوئر از هم جدا می‌شود. باوئر به برلین بازمی‌گردد تا کوشش کند شغل دانشگاهی خود را پس بگیرد. اما مارکس به کار سیاسی و مقاله‌نویسی برای نشریات ادامه می‌دهد. به‌طوری که در اواخر آوریل ۱۸۴۲، چهار مقاله برای آرنولد روگه آماده کرده بود.

اما در این میان مارکس درگیر یک سلسله‌سایل و مشکلات خانوادگی در تئیر بود که تنها در نامه‌های او به دوست نزدیک این زمان‌اش، آرنولد روگه، اشاراتی به آن‌ها دارد. در پایان ماه مه ۱۸۴۲ مارکس ناچار شد دوباره به تئیر برگردد چرا که برادر جوان‌تر او هیرمن درگذشته بود. این مسافرت به تئیر تا اواسط ماه ژوئیه طول کشید. در این مسافرت اختلاف او با مادرش بالاگرفت. مادر از این که پسرش شغل نان و آب‌دار دولتی یا دانشگاهی دست و پا نکرده بود سخت ناراحت بود. در نتیجه از پرداخت مخارج زندگی و پول توجیبی به او خودداری کرد و او را از دسترسی به ارث پدری محروم ساخت. به این لحاظ مارکس ناچار شد ازدواج با ینی را به تعویق اندازد و دچار وضع نامساعدی شد.<sup>۷۸</sup>

<http://www.golshan.com>

روزنامه‌ی رایفیش تسایتونگ

مسافرت‌های مارکس به کلن تنها برای توشیدن شامپانی نبود، بلکه در آن‌جا به تدریج با محافل لیبرال و مخالف دولت آشنا می‌شد؛ آشنایی‌ای که او را به عالم سیاست و کار عملی (نه تئوریک - فلسفی) کشاند و سرانجام موجب قطع ارتباط او با هگلی‌های جوان و پذیرش سردبیری رایفیش تسایتونگ شد. ورود مارکس به کارهای سیاسی با وجود تذکرات ینی مبنی بر این که «کاری از آن خطرناک‌تر نیست، اجتناب‌ناپذیر بود».

برای پی بردن به دلایل آغاز انتشار روزنامه‌ی رایفیش تسایتونگ لازم است به فضای سیاسی منطقه‌ی راین در آن ایام اشاره شود. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، منطقه‌ی راین از

سال ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۴ به فرانسه الحاق شده بود و قوانین ناپلئونی، که در آن زمان پیشرفته‌ترین قوانین در اروپا بود، در آن جا حاکم گردید. اصلاحات سیاسی - اقتصادی و اداری این سال‌ها سبب شد منطقه‌ی راین، که پیش از این مشکل از ۱۰۸ ایالت کوچک بود، به چهار منطقه تقسیم شود. فتودالیسم در آن جا برچیده و ناهنجاری‌های سیاسی، قضایی و مالی برطرف گردید. موانع انحصاری و صنعتی و ترابری از سر راه برداشته شد و از این طریق صادرات به فرانسه افزایش یافت و از صنایع داخلی در برابر فراورده‌های صنعتی پیشرفته‌تر انگلستان حمایت شد. به این ترتیب و در نتیجه‌ی این شرایط پیشرفت این منطقه از نظر صنعتی تا حدی بود که در سال ۱۸۱۰ فرماندار منطقه‌ی روهر می‌توانست ادعا کند ناحیه‌ی زیرفرمانش صنعتی‌ترین منطقه‌ی اروپاست.

در آن زمان اپوزیسیون لیبرال آلمان اکثراً از منطقه‌ی راین بودند. بسیاری از فعالین سیاسی انقلاب ۱۸۴۸ و شعرای انقلابی چون هاینه و بورن نیز از این منطقه برخاسته بودند. یکی از مراکز اصلی فعالیت سیاسی در این منطقه «محفل کلن» بود؛ محفلی شبیه «باشگاه دکترها»، متها خیلی «خاکی‌تر» و در عین حال سیاسی‌تر. مارکس، به محض این که در رین جا افتاد به این محفل پیوست. جورج یونگ که قبلاً عضو «باشگاه دکترها» در برلین بود، چهره‌ی سرشناس این محفل بود و نزدیک‌ترین دوست مارکس شد. از دیگر اعضای این محفل، کامپهاوزن و هانسن، دونفر از سرمایه‌داران مالی معروف بودند که هر دو بعداً نخست‌وزیر آلمان شدند. دونفر دیگر از سرمایه‌داران صنعتی منطقه، مویسن (Mevisen) و مالینکروود (Malinkrodt) و شمار زیادی از روشنفکران جوان مانند موزز هس - که به درستی ادعای کرد نخستین فردی است که ایده‌های کمونیستی را در آلمان شناسانده - نیز عضو این محفل بودند. طبیعی بود که چنین محفلی در فکر تأسیس یک روزنامه برای ترویج نظراتش باشد.

پیش از این، در سال ۱۸۴۰ روزنامه‌ی به نام *رایتیش الگماینه تسایتونگ* توسط شماری از روشنفکران، که فکر می‌کردند روزنامه‌ی *کلنیش تسایتونگ* منافع اجتماعی - اقتصادی آن‌ها را به اندازه‌ی کافی نمایندگی نمی‌کند، بنیان‌گذاری شده بود. زمانی که معلوم شده بود روزنامه کارش به ورشکستگی خواهد کشید، دونفر از روشنفکران محفل کلن یعنی جورج یونگ و موزز هس، لیبرال‌های ثروتمند منطقه‌ی راین از جمله کامپهاوزن، مویسن و اُپنهایم را تشویق به تأسیس شرکتی کردند که بتواند روزنامه‌ی *رایتیش الگماینه تسایتونگ* را خریداری کنند تا نیازی به گرفتن اجازه برای انتشار روزنامه‌ی جدیدی نباشد. این روزنامه، از اول ژانویه‌ی ۱۸۴۲ به نام *رایتیش تسایتونگ* آغاز به کار کرد. روزنامه به عنوان تشریحی سیاسی، اقتصادی و صنعتی انتشار یافت و هدف خود را دفاع از طبقه‌ی متوسط که خواست آن حفظ قوانین

ناپلثونی و اصول برابری شهروندان در برابر قانون با هدف نهایی وحدت تمامی آلمان بود اعلام داشت. این خواست‌ها الزاماً روزنامه را به مخالفت با رژیم نیمه‌فئودال و استبدادی پروس می‌کشاند. شرکت بنیان‌گذار روزنامه، شرکت کم‌پولی نبود و کار خود را با ۳۰۶۰۰۰ تالر آن روز آغاز کرد. بدقابلی آن‌ها بیشتر از جهت انتخاب سردبیر بود. آن‌ها به‌جای آن که موزز هِس را برای این کار برگزینند، فردریک لیست، اقتصاددان معروف و طرفدار حمایت از صنایع داخلی، را برگزیدند. او به دلیل ضعف مزاج، نتوانست این کار را بپذیرد. سردبیری پس به هوفکن (Hoeffken) از طرفداران فردریک لیست و سردبیر اگسبورگ الگماینه تسایتونگ واگذار شد. هِس با فروخوردن غرور خود معاون سردبیر شد. رِنار، اُپنهایم و یونگ مدیران روزنامه شدند. هوفکن با این چهار نفر اختلاف پیدا کرد. از آن‌جا که یونگ، هِس و اُپنهایم از هگلی‌های جوان و رادیکال بودند و هوفکن حاضر به قبول مقالات هگلی‌های جوان برلین نبود، اختلاف میان آن‌ها بالا گرفت و هوفکن در ۱۸ ژانویه‌ی آن سال استعفا داد. روتبرگ برادرزن برونو باوئر جای هوفکن را گرفت.

مارکس که از سپتامبر سال پیش در مذاکرات مربوط به تأسیس روزنامه شرکت کرده بود، در انتخاب سردبیر جدید از روتبرگ پشتیبانی کرد. انتخاب سردبیر جدید حساسیت دولت آلمان را چنان برانگیخت که به فکر تعطیل کردن روزنامه افتاد، اما رئیس ایالت راین از ترس برانگیختن ناآرامی عمومی از این اقدام جلوگیری کرد و در عوض به دولت مرکزی وعده داد که شدیداً بر روزنامه نظارت خواهد کرد. <http://www.golshan.com>

مارکس از همان ابتدا در «محفل کلن» از اعتبار بالایی برخوردار بود. یونگ درباره‌ی او به روگه می‌نویسد: «دکتر مارکس، گرچه یک انقلابی سرسخت است، اما از نافذترین مغزهایی است که می‌شناسم». موزز هِس در این هنگام در نامه‌ی بی‌دوستش اُترباخ، مارکس را چنین معرفی می‌کند: «از آشنایی با کسی که اکنون از دوستان ماست — گرچه اکنون در بُن زندگی می‌کند و قرار است در آن‌جا تدریس کند — خوشحال خواهم شد. با آن که رشته‌ی تحصیلی ما خیلی به هم نزدیک است، اما او تأثیر فراوانی بر من گذاشته است. خلاصه، خود را برای ملاقات با بزرگ‌ترین — و شاید اصیل‌ترین — فیلسوف حاضر که به‌زودی چشم آلمان‌ها را متوجه خود خواهد کرد، آماده کن. این فرد دکتر مارکس است، که ضربت آخر را بر مذهب و سیاست‌های قرون وسطایی وارد خواهد کرد. او جدی‌ترین دید فلسفی را با گزنده‌ترین طنز در هم می‌آمیزد. تصور کنید روسو، ولتر، هولباخ، لینگ، هابنه و هگل، به صورت یک انسان به هم پیوند خورده باشند — و منظوری از پیوند خوردن نه این است که کنار هم قرار گرفته باشند بلکه در هم آمیخته باشند! — در آن صورت دکتر مارکس را خواهید داشت.»<sup>۷۹</sup>

پاوتر قبلاً در ماه ژانویه ی ۱۸۴۲، مارکس را به نوشتن مقاله برای راینیش تسایتونگ ترغیب کرده بود. در ماه مارس مارکس به تشویق یونگ کوشش عمده ی خود را از نوشتن برای مجله ی روگه به راینیش تسایتونگ منتقل کرد. یکی از نخستین مقالاتی که مارکس برای روزنامه ی راینیش تسایتونگ نوشت، «بیانیه ی فلسفی مکتب تاریخی حقوق» نام داشت. در نامه ی ۲۷ آوریل خود به روگه از چهار مقاله نام می برد که قرار است برای او بفرستد. یکی از آن چهارمقاله همین نوشته است. مقاله برای آرنولد روگه فرستاده نشد، اما در ضمیمه ی شماره ی ۲۲۱ راینیش تسایتونگ در ۹ اوت ظاهر شد. احتمال آن هست که مارکس نتوانست باشد مقاله را آن چنان که مطابق میل او بود پیش از ماه اوت به پایان رسانده باشد.

این مقاله به مناسبت انتصاب کارل ساوینی به وزارت دادگستری آلمان نوشته شد. ساوینی قرار بود قوانین ارتجاعی شاه جدید را وارد نظام قانونی کشور کند. طرفداران مکتب تاریخی حقوق بیانیه ی در تجلیل از گوستاو هوگو، رهبر فکری این مکتب، انتشار داده بودند که در آن موجودیت تاریخی هر قانون را توجیه اصلی وجود آن قانون می دانستند. نکته ی اصلی در مقاله ی مارکس این بود که چنین استدلالی افراد را از هر معیاری برای قضاوت محروم می کند. در برابر آن، مارکس از شیوه ی خردگرایی اسپینوزا و کانت استفاده می کند. آن دو هر چیز موجود را با عقلانی بودن آن مساوی نمی دانستند. اما هدف اصلی مارکس از نوشتن مقاله زیرسوال بردن اساس حکومت نیمه فئودال - مذهبی پروس بود. در مقاله چنین می خوانیم: «هوگو هر آن چه را که برای انسان عدالت خواه، اخلاقی و سیاسی مقدس است آلوده می کند و هر چه را مقدس است خرد می کند تا بتواند پاره های آن را چون یادگارهای تاریخی تقدیس کند؛ او به هر چیز در برابر دیدگان خرد تجاوز می کند تا بعد در برابر دیدگان تاریخ تقدیس کند؛ هم زمان، دیدگان تاریخ را نیز تقدیس می کند... در یک کلام، مکتب تاریخی حقوق، یک اصل دارد: "قانون قدرت خودکامه"،<sup>۸۰</sup> مارکس به دنبال آن می نویسد: «اگر فلسفه ی کانت به درستی تئوری آلمانی انقلاب فرانسه باشد، قانون طبیعی هوگو تئوری آلمانی رژیم پیشین فرانسه است.»

مقاله سپس یک یک بخش های بیانیه را که شامل مقدمه و فصل های مربوط به آزادی، ازدواج، آموزش و قانون مدنی است، مورد بحث و نقد قرار می دهد و در پایان می نویسد: «تمام نیرنگ ها برای رنگ و لعاب زدن [به بیانیه ی جدید] بیهوده است، چرا که هنوز بیانیه ی قدیمی را پیش روی خود داریم، که گرچه هوشمندانه نیست، اما درک آن بسیار آسان است.»<sup>۸۱</sup> هم زمان با نقد «بیانیه ی مکتب تاریخی حقوق»، مارکس تصمیم گرفت یک سلسله مقاله درباره ی بحث های مطرح شده در نشست های مجلس ایالتی را بنویسد. این مجلس در سال

۱۸۴۱ در دوسلدورف نشست‌هایی طولانی در پشت درهای بسته داشت. نمایندگان حاضر اکثراً ملاکین و دهقانان صاحب‌زمین بودند. گرچه این مجلس مورد تحقیر عموم بود، اما فردریک چهارم بار دیگر اعضای آن را به برگزاری نشست‌هایی فراخوانده بود. نمایندگان مجلس با وجود خواست عمومی، از انتشار جریان این نشست‌ها در مطبوعات و راه دادن عموم به جلسات جلوگیری کردند و به جای گذراندن قانون مطبوعات، قانون سانسور را به تصویب رساندند. قانونی که مارکس طی مقاله‌ی مفصلی، در ماه فوریه، آن را به نقد کشیده بود. قوانین دیگری که به تصویب این مجلس رسید همه به نفع زمین‌داران بود: قانون برضد جمع‌آوری چوب توسط دهقانان؛ قانون برضد شکار حیوانات؛ ممنوع ساختن عبور از املاک خصوصی و جنگل‌ها.

<http://www.golshan.com>

مارکس ابتدا پیشنهاد نوشتن پنج مقاله درباره‌ی بحث‌های این مجلس کرد. قرار شد نخستین مقاله در ماه آوریل با عنوان «بحث درباره‌ی آزادی مطبوعات و انتشار جریانات مجلس» نوشته شود. چهار مقاله‌ی دیگر قراز بود در مورد «واقعه‌ی کُلمن»، «قانون دزدی چوب»، «قانون شکار» و «تقسیم زمین» باشد. از همه‌ی این‌ها تنها دو مقاله به چاپ رسید. مقاله‌ی اول درباره‌ی آزادی مطبوعات بود که در ضمیمه‌ی روزنامه‌ی راینیش تساتونگ شماره‌های ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۵ و ۱۳۹ در فاصله‌ی ۵ تا ۱۹ ماه مه ۱۸۴۲ به چاپ رسید. این مقاله در واقع دنباله‌ی نقد مارکس از قوانین سانسور دولت است که در مقاله‌ی ماه فوریه‌ی او آغاز شده بود و در این جاز زاویه‌ی دیگری ادامه پیدا می‌کرد. مارکس با مطالعه‌ی بحث‌های مجلس به این نتیجه رسیده بود که «دیدگاه مشخص هر طبقه در هیچ جایی آشکارتر از این بحث‌ها بیان نمی‌شود».

مارکس در این مقاله ابتدا نمایندگان مجلس را به دو دسته تقسیم می‌کند. نخست آن‌هایی که سرسختانه مخالف آزادی مطبوعات‌اند و می‌دانند چه می‌خواهند و با تمام قوا، متحداً و به‌طور بیمارگونه‌یی از نظرات خود دفاع می‌کنند. دسته‌ی دوم، آن‌هایی هستند که طرفدار آزادی مطبوعات‌اند، اما چون نیاز حیاتی این آزادی را نمی‌شناسند و معنای آزادی مطبوعات را نمی‌دانند، دفاع‌شان به هیچ‌رو از ته دل و جانانه نیست. او سپس می‌نویسد:

اگر من به‌راستی عاشق چیزی باشم، احساس خواهم کرد که وجود آن چیز اساسی است؛ من به آن نیاز دارم و طبیعت من بی‌آن نمی‌تواند تمام، کامل و راضی باشد.<sup>۸۲</sup>

و سپس در جواب سخنگویان مجلس، که صحبت از عدم بلوغ مردم برای آزادی مطبوعات می‌کنند، می‌نویسد:



اگر عدم بلوغ نژاد انسانی، بنیان افسانه‌ای مخالفت با آزادی مطبوعات باشد، در آن صورت سانسور وسیله‌ی به‌غایت منطقی برضد بلوغ نژاد انسانی است.

و بحث خود را درباره‌ی «بلوغ انسانی»، چنین ادامه می‌دهد:

هر آن چه در حال تکامل است ناقص است. تکامل تنها با مرگ پایان می‌گیرد. بنابراین آیا این عقلانی است که برای آزاد کردن انسان از حالت نقص او را بکشیم. استدلال سخنگوی مجلس، در کشتن آزادی مطبوعات، در اساس همین است. از نظر ایشان، آموزش واقعی فرد همانا نگه‌داشتن او در قنناق در سراسر زندگی است زیرا انسان به‌محض این که راه رفتن یاد گرفت زمین هم می‌خورد و تنها در اثر زمین خوردن است که راه رفتن یاد می‌گیرد. اما اگر همه‌ی مادر قنناق نگه‌داشته شویم، چه کسی می‌ماند که ما را قنناق بیچ کند؟ اگر همه در گهواره بمانیم، چه کسی گهواره‌مان را تکان خواهد داد؟ و اگر همه زندانی باشیم، چه کسی زندان‌یان خواهد بود؟<sup>۸۳</sup>

<http://www.golshan.com>

مارکس آزادی را جوهر انسان می‌شناسد و از آن چنین دفاع می‌کند:

آزادی تا آن اندازه جوهر انسان است که حتی دشمنانش برای مبارزه با موجودیت آن می‌خواهند آزاد باشند؛ دشمنان آزادی، آن‌چه را به‌عنوان زیبایی طبیعت انسان از او می‌گیرند، می‌خواهند خود داشته باشند... پرسش این نیست که آیا آزادی مطبوعات باید وجود داشته باشد یا خیر، چرا که این آزادی [برای دشمنان آن] همیشه وجود دارد، پرسش این است که آیا این آزادی باید امتیاز افراد ویژه‌ی باشد یا حق شعور انسان؟ پرسش این است که آیا حق یک طرف باید انکار حق طرف دیگر باشد؟ پرسش این است که آیا آزادی فکر باید حق بیشتری داشته باشد یا آزادی در مقابل فکر؟

مارکس در این مقاله به حمایت از قانون مطبوعات برمی‌خیزد و می‌نویسد:

قانون مطبوعات یک قانون حقیقی است، چرا که موجودیت اثباتی و ایجابی آزادی است و آزادی را چون وضع عادی مطبوعات می‌شناسد. قوانین احکامی برای سرکوب آزادی نیستند، همان‌گونه که قانون جاذبه قانونی برای جلوگیری از حرکت نیست.<sup>۸۴</sup>

سپس ماهیت قانون را بیشتر شکافته و در جواب بحث مربوط به تفاوت میان قانون سرکوبگر و قانون بازدارنده می‌نویسد:

زمانی که قانون قانون واقعی است، شکلی از وجود آزادی همانا وجود واقعی آزادی برای انسان است. از این رو قوانین نمی‌توانند بازدارنده‌ی عمل انسان باشند، چرا که آن‌ها قوانین ذاتی و حیاتی فعالیت او و بازتاب آگاهانه‌ی زندگی او هستند. به این سان، قانون در برابر زندگی انسان، زندگی آزاد انسان، عیب می‌نشیند و تنها زمانی که رفتار انسان نشان داد که دیگر از قانون طبیعی آزادی پیروی نمی‌کند، در آن هنگام قانون به صورت قانون دولتی او را وادار می‌کند آزاد باشد، درست به همان گونه که قوانین طبیعت زمانی به صورت یک قانون بیگانه مقابل من جلوه می‌کنند که زندگی من دیگر زندگی آن قوانین نیست، یعنی هنگامی که بیماری بر من چیره شده باشد... سانسور [اما] کار خود را از آن جا آغاز می‌کند که بیماری را حالت طبیعی، و آن حالت طبیعی یعنی آزادی را بیماری می‌داند. سانسور، پیوسته مطبوعات را مطمئن می‌سازد که بیمار اند و مطبوعات حتی اگر بهترین دلایل را برای سلامت خود ارائه دهند باز هم باید معالجه شوند. اما سانسور حتی طیب حاذقی هم نیست که بتواند درمان‌های واقعی مختلف را بنا به نوع بیماری به کار ببرد؛ سانسور، مانند جراح دوره گردی است که تنها یک دارو برای همه‌ی دردها در اختیار دارد، که آن هم قیچی است. او حتی جراحی نیست که بخواهد سلامت مرا به من بازگرداند، او یک جراح زیبایی است که هر جای بدن مرا که خوشش نیاید می‌برد.

<http://www.golshan.com>

مارکس سپس بر سر طرفداران سانسور فریاد برمی‌آورد:

شما، در قفس گذاشتن پرنده را نادرست می‌دانید. آیا قفس [بجز] اقدامی بازدارنده در برابر پرندگان شکاری و گلوله و توفان نیست؟ شما کور کردن چشم بلبل را وحشیانه می‌دانید، اما کور کردن چشم مطبوعات را با نوک تیز قلم سانسورچی هیچ وحشیانه نمی‌دانید. شما بریدن موی یک انسان را برخلاف میل او کاری مستبدانه می‌دانید، اما سانسورچی هرروزه گوشت تن انسان‌های اندیشمند را می‌برد و تن‌ها را بی‌قلب و به اجسامی مطیع و فاقد واکنش تبدیل می‌کند...

و اگر قانون سانسور بخواهد از آزادی به‌عنوان چیزی ناخوشایند جلوگیری کند، نتیجه‌ی کارش درست معکوس خواهد بود. در کشوری که سانسور حاکم

است، وجود هر مطلب چاپ شده‌ی ممنوع، یعنی مطلب چاپ شده‌ی سانسور نشده، خود یک رویداد است... سانسور هر اثر ممنوع را، چه خوب و چه بد، به یک مثله‌ی خارق‌العاده تبدیل می‌کند، درحالی‌که آزادی مطبوعات آثار مکتوب را از تحمیل اثرات عَرَضی و بیرونی محروم می‌کند و به هیچ اثر مکتوب اجازه نمی‌دهد اثر خارق‌العاده‌ی بیرونی بر افراد بگذارد.

<http://www.golshan.com>

مارکس سپس مطبوعات آزاد را چنین توصیف می‌کند:

مطبوعات آزاد چشم‌هشیار و همه‌جا حاضرِ روان مردم است؛ تجسم ایمان مردم به خویش و پیوند گویای فرد با دولت و جهان است؛ فرهنگ تجسم‌یافته‌ی است که مبارزات مادی را به مبارزات فکری بدل می‌کند و این مبارزات را از شکل مادی و خام به تفکر مبدل می‌سازد. مطبوعات آزاد اعتراف بی‌پرده‌ی مردم درباره‌ی خودشان است، و نیروی آزادی‌بخشِ اعتراف چه خوب بر همگان آشکار است. مطبوعات آزاد آینه‌ی معنوی است که توده‌های مردم خود را در آن نظاره می‌کنند، و تماشای خویش‌نخستین شرط عقل است... مطبوعات آزاد دنیای آرمانی است که دائم از دنیای واقعی به بیرون می‌جوشد و به شکلی از نظر معنوی پربارتر دوباره و با غنای معنوی بزرگ‌تری به دنیای واقعی برمی‌گردد و روح آن را حیاتی تازه می‌بخشد.<sup>۸۵</sup>

یکی از نمایندگان مجلس، پیشنهاد وابسته کردن آزادی مطبوعات با آزادی تجارت را کرده بود. مارکس پس از محکوم کردن این پیشنهاد می‌نویسد:

آیا مطبوعاتی که خود را به سطح تجارت تنزل داده باشند مطبوعاتی آزاد هستند که به خصلت شریف خود وفادار مانده‌اند؟ نویسنده البته برای زنده ماندن باید معیشت خود را تأمین کند، اما به هیچ‌رو نباید به منظور کسب معاش نویسندگی کند. به گفته‌ی برانژ:

من فقط زنده‌ام که آهنگ بسازم

جناب آقا، اگر مرا بیرون کنی، آن‌گاه

مجبور خواهم بود، برای زنده ماندن آهنگ بسازم

این تهدید، حاوی این اقرار طنزآلود و تلخ است که شاعر، هنگامی که سرودن شعر وسیله‌ی معیشت او شود، قلمرو واقعی هنر خویش را رها می‌سازد؛ او در آن

صورت | نویسنده به کار خود به عنوان وسیله می‌نگرد. [در حالی که] نویسنده به کار خود به هیچ‌رو به عنوان وسیله نمی‌نگرد، کار او خود هدف است؛ نوشته تا آن حد برای نویسنده هدف است که اگر لازم باشد، او وجود خویش را فدای آن می‌کند... شرط اول آزادی مطبوعات، آن است که تجارتمی نباشد. نویسنده‌یی که مطبوعات را به وسیله‌یی مادی تنزل می‌دهد، به خاطر عدم آزادی درونی‌اش، مستحق عدم آزادی بیرونی یعنی مانور است و...<sup>۸۶</sup>

<http://www.golshan.com>

این مقاله، در واقع، نخستین نوشته‌ی مفصل مارکس بود که به چاپ می‌رسید. دوستان مارکس پس از خواندن آن با شور و شوق تمام به او تبریک گفتند. یونگ به او نوشت: «مقاله‌ی شما درباره‌ی آزادی مطبوعات عالی است.»<sup>۸۷</sup> روگه در همین راستا به او نوشت: «گفتن چیزی عمیق‌تر و کامل‌تر از این به نفع آزادی مطبوعات ناممکن است. ما باید به‌خاطر راه یافتن این بلوغ، این نبوغ و تسلط بی‌نظیر در برابر اغتشاش فکری عوامانه‌ی حاکم بر مطبوعات، به خود تبریک بگوییم... این، مطمئناً بهترین نوشته‌ی است که درباره‌ی موضوع به رشته‌ی تحریر درآمده است.»<sup>۸۸</sup>

مارکس در ماه مه ۱۸۴۲، آغاز به نوشتن مقاله‌ی زیر عنوان «مسئله‌ی مرکزیت...» در جواب نوشته موزز هس در ضمیمه‌ی شماره‌ی ۱۳۷ راینیش تسایتونگ کرد. هس در آن مقاله درباره‌ی دولت مرکزی از یک سو و خودگردانی ایالات از سوی دیگر بحث کرده بود. مقاله‌ی مارکس به اتمام نرسید. در بخش اول آن که باقی مانده به موزز هس در مورد این که راه‌حل «فلسفی» را تنها راه صحیح می‌داند اعتراض می‌کند. مارکس در ابتدای مقاله می‌نویسد: «نقد حقیقی، پرسش را تحلیل می‌کند نه پاسخ را. همان‌گونه که پاسخ یک معادله‌ی جبری زمانی معلوم می‌شود که موضوع به ساده‌ترین شکل طرح شود، هر مسئله‌ی دیگر نیز زمانی پاسخ می‌یابد که به سوآلی واقعی بدل شده باشد. تاریخ جهان نیز روش دیگری ندارد جز پاسخ دادن به پرسش‌های پیشین و کنار گذاشتن آن‌ها از طریق طرح پرسش‌های جدید.»<sup>۸۹</sup> همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، مارکس در اواخر ماه مه به دلیل درگذشت برادرش عمرن از یین به تریر برگشت. اواسط ژوئیه نیز مراسم عروسی خواهرش سوفی بود. از این رو به‌خاطر این رویدادهای خانوادگی ماه ژوئن تا اواسط ژوئیه را در تریر به سر برد. اما در این فاصله اختلاف او با مادرش چنان بالا گرفت که ناچار شد خانه را ترک و در مسافرخانه زندگی کند. با این همه، میان ۲۹ ژوئن و ۳ ژوئیه، در همان مسافرخانه فرصت یافت مقاله‌ی بی را در جواب سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۷۹ کنیش تسایتونگ بنویسد.

لحن رادیکال راینیش تسایتونگ در چند ماه اول انتشار آن چنان خشم محافل ارتجاعی را برانگیخته بود که یکی از بلندگوهای آن - کلنیش تسایتونگ - حملات خود را از ماه ژوئن علیه روزنامه آغاز کرد. کارل هریس، سردبیر کلنیش تسایتونگ و مأمور امینی دولت پروس، در دهه‌ی ۱۸۴۰، طرفدار سرسخت کلیسای کاتولیک بود و در این هنگام نقش مؤثری را در مبارزه با راینیش تسایتونگ بازی می‌کرد. او در سرمقاله‌ی نام‌برده با طرح این که راینیش تسایتونگ مشغول اشاعه‌ی افکار فلسفی است، ادعا می‌کرد که «از نظر تاریخی، فساد و تباهی مذهب موجب تباهی سیاسی گردیده است.» جواب مارکس در شماره‌ی ۱۹۱ راینیش تسایتونگ به چاپ رسید. نظر مارکس در این مقاله درست مخالف با کلنیش تسایتونگ بود. او می‌نویسد:

<http://www.golshan.com>

فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شک‌باور مذاهب رومیان با فرهنگ در دورانی بود که رُم به اوج تکامل خود رسیده بود. این که با سقوط حکومت‌های کهن، مذهب آن‌ها نیز ناپدید گردید، نیاز به توضیح بیشتری ندارد، چرا که "مذهب حقیقی" این حکومت‌ها، کیش "ملیت" و "حکومت" آن‌ها بود. سقوط مذاهب کهن نبود که سقوط حکومت را به دنبال آورد، بلکه سقوط حکومت‌های کهن بود که سقوط مذاهب کهن را در پی داشت.<sup>۹۰</sup>

مارکس در این مقاله به دفاع از فلسفه به‌مثابه «جوهر روحانی زمان» برمی‌خیزد و به یک‌یک مسایل تاریخی و فلسفی که هریس در سرمقاله‌اش طرح کرده بود پاسخ می‌دهد و در پایان خطوط کلی یک دولت آینده‌آل را بنا به فلسفه‌ی مدرن (هگلی) مطرح می‌کند:

فیلسوف‌ها همچون قارچ از زمین نمی‌رویند؛ آنان محصول زمان خود و ملت خویش هستند و ظریف‌ترین و ارزشمندترین عصاره‌ی ناپیدای آن‌ها به‌صورت عقاید فلسفی جاری می‌گردد. همان روحیه‌ی که خط آهن را با دست کارگر می‌سازد، نظام‌های فلسفی را در مغز فیلسوفان پدید می‌آورد. فلسفه خارچ از جهان وجود ندارد، همان‌گونه که مغز بیرون از جمجمه وجود ندارد چرا که جای مغز در معده نیست. اما البته فلسفه پیش از آن که پای بر زمین نهد از طریق مغز در جهان وجود دارد، درحالی که بسیاری دیگر از قلمروهای فعالیت انسانی زمانی بس طولانی پیش از آن که تصویری از این موضوع داشته باشند که "مغز" نیز به این جهان تعلق دارد و یا این که این جهان جهان مغز است، پا بر زمین داشتند و با دستان خود میوه‌های این جهان را می‌چیدند.

از آن جا که هر فلسفه‌ی حقیقی، جوهر فکری زمان خود است، زمانی باید فرا رسد که فلسفه، نه تنها از درون یا محتوای خود بلکه از بیرون یا شکل خود، با جهان واقعی زمان خود در تماس قرار گیرد و با آن وارد کنش و واکنش متقابل گردد. در آن صورت، فلسفه دیگر نظام ویژه‌ی در ارتباط با نظام‌های دیگر نخواهد بود، [بلکه] به فلسفه‌ی به‌طور عام در ارتباط با جهان و فلسفه‌ی جهان معاصر تبدیل می‌گردد. آن اشکال بیرونی که تأیید می‌کنند فلسفه اهمیت خود را باز یافته است، که فلسفه روح زنده‌ی فرهنگ است و فلسفه امری دنیوی و جهان فلسفی شده است، در تمام اعصار یکسان بوده‌اند.<sup>۹۱</sup>

<http://www.golshan.com>

سپس در جواب جورج هرمس، تفاوت‌های میان فلسفه و مذهب را بر شمرده و می‌نویسد:  
 اما فلسفه درباره‌ی مذهب و مسایل فلسفی به شیوه‌ی متفاوت یا شما سخن می‌گوید. شما بدون مطالعه درباره‌ی آن‌ها سخن می‌گویید، درحالی‌که فلسفه پس از مطالعه‌ی آن‌ها سخن می‌گوید؛ شما به احساسات متوسل می‌شوید، فلسفه به خرد؛ شما تکفیر می‌کنید، فلسفه می‌آموزد؛ شما وعده‌ی بهشت و زمین را می‌دهید، فلسفه وعده‌ی چیزی جز حقیقت را نمی‌دهد؛ شما از دیگران می‌خواهید به عقیده‌ی شما بگروند، فلسفه خواهان اعتقاد به نتیجه‌گیری‌های خود نیست، بلکه خواهان آزمون شک‌ها است؛ شما می‌ترساید، فلسفه آرامش می‌بخشد. حقیقت این است که فلسفه حاوی آن اندازه دانش درباره‌ی جهان است که درک کند نتیجه‌گیری‌هایش در صدد ارضای لذت جویی‌ها و خودخواهی‌های دنیوی یا آسمانی نیست.<sup>۹۲</sup>

و درباره‌ی حکومت مذهبی می‌نویسد:

هنگامی که پیشنهاد شد نوعی اتحاد شبه‌مذهبی به شکل اتحاد مقدس میان دول اروپایی برپا شود و مذهب مظهر و شعار دولتی این اتحاد گردد، پاپ با درایتی عمیق و سماجیتی بی‌خدشه از پیوستن به آن امتناع ورزید، با این استدلال که حلقه‌ی اصلی پیوند میان مردم جهان مسیحی کلیسا است نه دیپلوماسی، یا اتحاد دنیوی دولت‌ها.

حکومت مذهبی حقیقی حکومت دین‌سالاری (توکراسی) است؛ در رأس چنین حکومتی یا باید خدای مذهب مربوطه، خود یهوه، قرار داشته باشد، مانند دولت یهود، یا نماینده‌ی خدا مانند دالایی لاما در تبت و یا سرانجام، چنان که