

«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 والیان 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 دیرکتوار (هیئت‌مدیره) ۴۶، جامعه بورژوازی که توسط انقلاب، خود را از قیود فئودالیسم رها ساخته بود و علیرغم خواست [رژیم] 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 همه جانبه گشت؛ نخستین تحرکات صنعت که اکنون وارسته است - اینها برخی از نشانه‌های حیات جدیداً شکل‌گرفته‌ی بورژوازی‌اند. 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 روتک نامی یا ولکرنامی باور دارد^{۴۷}، 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. معهداً، در عین حال دولت را کماکان به مثابه‌ی غایتی در خود، و حیات مدنی را تنها به مثابه‌ی امانت‌دار و مرئوس خود که می‌بایست هیچ‌گونه اراده‌ای از خود نداشته باشد تلقی می‌نمود. او ترور را با جایگزین ساختن جنگ پی‌درپی به جای انقلاب پی‌درپی به کمال رساند؛ او خودپسندی ملت فرانسه را تا حد اشباع ارضاء نمود. اما هرکجا که هدف کشورگشائی سیاسی حکم می‌کرد، خواستار فداکاری مصلحت، لذات، ثروت و غیره بورژوازی نیز شد. اگر او لیبرالیسم جامعه‌ی بورژوازی - آرمانجوئی سیاسی عمل روزمره آن را مستبدانه سرکوب کرد - [و نیز] احترام بیشتری برای منافع اساسی مادی آن، تجارت و صنعت، هرچاکه 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. بدین طریق وی نقشه‌ی تبعیت تجارت از دولت را به وسیله‌ی قبضه عوارض عبور و ترابری^۲ طرح ریزی 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 بدین طریق 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 روشن اندیشی 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 منحصربه‌فرد خود و شناسائی منافع خاص‌اش مورد تصدیق قرار می‌داد. تاریخ انقلاب فرانسه که به‌سال ۱۷۸۹ باز می‌گردد، با بهروزی 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 لاهوتی‌تری می‌داد... لیکن مکتب فرانسوی اسپینوزایی و طرفداران دئیسم دو فرقه‌ای بودند که بر سر معنای سیستم 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 به‌رومانتیسیم 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 به‌مفهومی 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 درعین حال مبارزه‌ای بود علنی 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 قاطعانه‌ی خود به‌هگل، فلسفه هشیارانه را در مقابل فلسفه شهودی مستانه 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 به‌شیوه‌ای 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 اومانیسم منطبق گشته، برای همیشه مغلوب خواهد شد. اما درست همانطور که فویرباخ نمایندهٔ ماتریالیسمی

است که در حوزه‌ی نظری با اومانیزم معادل است، سوسیالیسم و کمونیزم فرانسوی و انگلیسی، ماتریالیسمی را عرضه می‌دارد که در حوزه‌ی عملی با اومانیزم تطابق دارد.

«اگر به‌طور دقیق و به‌مفهوم غیرشاعرانه گفته شود، دو جریان در ماتریالیسم فرانسوی وجود دارد؛ منشاء یکی به‌دکارت باز می‌گردد، و دیگری به‌لاک، این یک عمدتاً تکاملی فرانسوی است و مستقیماً به سوسیالیسم منجر می‌شود. و آن یک، ماتریالیسم مکانیکی، با علوم طبیعی فرانسوی به‌معنی واقعی کلمه، درمی‌آمیزد. این دو جریان در سیر تکامل [خود] با یکدیگر تلافی 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 به‌آنچه در ذیل می‌آید اکتفا می‌کنیم:

دکارت در علم فیزیک خود ماده را به‌قدرت خود آفریده‌ای مُنْصَف می‌سازد و حرکت مکانیکی را به‌مشابه‌ی تجلی حیات آن متصوّر می‌شود. او علم فیزیک خود را کاملاً از متافیزیک‌اش جدا می‌کند. ماده در علم فیزیک او جوهر منحصر به‌فرد و یگانه اساس وجود و معرفت است. ماتریالیسم مکانیکی فرانسوی، علم فیزیک دکارت را در مبانی آن با متافیزیک او پذیرفت. پیروان او از لحاظ معتقدات، ضدّ متافیزیسین، یعنی، طبیب بودند.

این مکتب با «لوروآ - Le Roy»ی طبیب آغاز می‌شود، و با «کابانی Cabanis»ی طبیب به‌ذروه‌ی اوج خود می‌رسد، که «لامتری La

Mettrie، طبیب مرکز آن است. هنگامیکه «لوروآ» 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. «لوروآ» حتی می‌پنداشت که دکارت عقاید واقعی اش را کتمان داشته است. دکارت در مقام اعتراض برآمد. در پایان قرن هجدهم، «کابانی»، ماتریالیسم دکارتی را در رسالۀ خود تحت عنوان: «گزارش فیزیک و اخلاق انسان»^{۴۸}، 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 متهم می‌شود.

متافیزیک 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 دمکریّت و اپیکور مربوط می‌شدند. متافیزیک دکارتی دارای دشمن دیگری در وجود هابز ماتریالیست بود. گاساندی و هابز، مدت‌ها بعد از مرگشان در همان زمانی که متافیزیک 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 جر و بحث میان یسوعیان (ژزویت‌ها) و ژان سه‌نیست‌ها^{۲۹} کمتر ناشی از فلسفه بود تا سفته‌بازیهای مالی علم حقوق، به این ترتیب ستووط 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 جهان‌ناسوتی شد. پراتیک 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، لایپ‌نیس و سایرین را مقایسه کنید) هنوز شامل عنصری مثبت و دنیوی بود. این متافیزیک کشفیاتی در علوم ریاضی، فیزیک و سایر علوم دقیقه که در حوزه‌ی آن قرار می‌گرفتند، نمود. به این شبهه از همان اوایل آغاز قرن هجدهم خاتمه داده شد. علوم مثبت از متافیزیک دست کشید و حوزه‌های مستثله 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 به‌آن نمودند تا مرکز کلیه علایق باشند. متافیزیک متروک و مجهور گشت. در همان سالی که مالبرانش و «آرنو» آخرین متافیزیسین‌های بزرگ فرانسوی قرن هفدهم بدرود حیات گفتند، «هلوسوس» و «کندیاک» دیده بر جهان گشودند.

کسی که متافیزیک قرن هفدهم و متافیزیک به‌طورکلی را درحوزه‌ی تئوری از اعتباری کامل انداخت، پی‌یربل^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 به‌این خاطر که وی در تعقل شهودی آخرین تکیه‌گاه الهیات را بازساخت، زیرا که مجبور گشت، الهیات را به‌بازگشتن از علوم کاذبه، به‌ایمان خام و مضمّن‌کننده وادارد، همانطور هم، پل نیز توسط شک مذهبی به‌تردید دربارهِی متافیزیک که پناهگاه این ایمان بود، کشانده شد. از اینرو وی نقادانه متافیزیک را درکل تکامل تاریخی‌اش مورد تفحص و بررسی قرار داد. او تاریخ‌نگار آن شد تا تاریخچه‌ی آن را بنگارد. او در درجه‌ی اول اسپینوزا و لایب‌نیتس را رد نمود.

پی‌یربل نه تنها پذیرش ماتریالیسم و فلسفه‌ی عقل سلیم را در فرانسه به‌وسیله‌ی درهم‌کوبیدن متافیزیک با شکاکیت خود آماده نمود، [بلکه]، مُبشر جامعه‌ی آتئیستی که به‌زودی هستی می‌یافت توسط اثبات این واقعیت بود که فقط جامعه‌ای که از آتئیست‌ها تشکیل شده باشد، ممکن و قابل تصوّر 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 نویسنده‌ای فرانسوی، پی‌یربل، «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 اسکوتس»، مدرس انگلیسی سؤال کرده بود «آیا برای ماده اندیشیدن غیرممکن 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^{۵۱} بود. نومیالیسم^۲، 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 حسیّات، عمده‌ترین بخش

۱. نامگرا (م)

۲. اصالت تسمیه، فلسفه‌ی ضوریه، نامگرای. (م)

حکمت طبیعی است. «آنکساگورس» «Anaxagoras» و «اجزاء متشابه»^{۵۲}ش، دُمکریب و اتم‌هایش، را او غالباً بمشابهی مراجع صلاحیت‌دار خود، شاهد مثال می‌آورد. در نزد او، حسیّات 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 حسیّات 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 به شکل حرکت مکانیکی و ریاضی، بلکه عمدتاً بشکل تکانه، روان حیاتی، کشش - یا اگر اصطلاح یاکوب بوهمه - برای ماده را بکار ببریم، بشکل کوآل^{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 به نحوی ناشیانه، بذره‌های تکامل همه جانبه را در خود مانع می‌شود. از یک سو چنین می‌نمایاند، که ماده توسط سحر و افسونی حسی و شاعرانه که آن را در میان گرفته، کل هستی انسان را با لبخندهای ملبحانه به خود جلب می‌کند. و از سوی دیگر آئین تمثلاً 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. معرفتی 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 قربانی می شود؛ هندسه به عنوان ملکه علوم اعلام می شود. ماتریالیسم مردم‌گریزی اختیار می کند. هرآینه ماتریالیسم مایل باشد بردشمن خود، روح‌گرایی 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 هستی‌تعلقی گذر می‌کند؛ و در عین حال نیز قطع‌نظر از نتایج و خصوصیات عقل، مشابهت‌ها را نشو و ارتقاء می‌دهد.

هابز، به‌مشابه‌ی ادامه‌دهنده راه بیکن، بدین‌طریق به استدلال می‌پردازد: اگر کل معرفت انسان به واسطه‌ی حسیات فراهم می‌آید، پس تصورات، مفاهیم و ایده‌های ما فقط و همیات جهان واقعی‌اند که کمابیش از شکل جسمانی‌شان جدا شده‌اند. فلسفه فقط می‌تواند به این و همیات نامهانی دهد. یک نام می‌تواند به‌بیش از یکی از آنها اطلاق شود. حتی اسماء اسامی می‌تواند وجود داشته باشد. معهذا 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 مفرداتند، 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 پی نمی‌بریم.^۱ هر سودای انسانی، حرکتی مکانیکی است که دارای آغاز و پایانی است. معنای انگیزش آن چیزی است که مانیکویش می‌خوانیم. انسان در معرض همان قوانینی قرار دارد که طبیعت. قدرت و آزادی همانا یکسانند.

هابز [عفايد] 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 نه‌ثبسی 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 موقع 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، بالتور 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 برسیستم دکارت، اسپینوزا، لایپ‌نیتس 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 ایضاً 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، شوخ طبعی، جسم و خون و بلاغت را منتقل نمودند. آنان بدان طبع و ملاحظاتی که فاقد آن بود را ارزانی داشتند، و آن را بهبود بخشیدند.

ماتریالیسم در نزد هلوسیبوس که ایضاً [عقایدش] را بر لاک 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، تمتع 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 قرار 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 لایپ‌نیتس 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، مالبرانش و

لایپ نیتس را نشان دادیم، نیازی به پرداختن به ولنی، دوپوئی، دیدرو و سایرین نداریم. این تضاد برای آلمان‌ها فقط بعد از اینکه خود آنان با منافیزیک شهودی دچار تضاد شدند، آشکار گشت. درست همانطور که ماتریالیسم دکارتی به علوم طبیعی به معنای واقعی کلمه تبدیل می‌شود، جریان دیگر ماتریالیسم فرانسوی مستقیماً به سوسیالیسم و کمونیسم منجر می‌گردد.

به هیچ‌گونه ژرف‌اندیشی 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 بالضروره 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 کیفر 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 مدّلل می‌سازد که در جامعه‌ی معاصر، گناه، ناگزیر و سودمند است.^۱ این مطلقاً عذری برای جامعه‌ی معاصر نبود.

فوریه مستقیماً از آموزش ماتریالیست‌های فرانسوی آغاز می‌کند، بابوویست‌ها، ماتریالیست‌های ناپخته و خشن بودند، اما کمونیسم نضج یافته نیز، مستقیماً از ماتریالیسم فرانسه مأخوذ می‌شود. این یک به‌شکلی که هلوسیوس بدان داد، به سرزمین مادری خود، انگلستان بازگشت. بنتام، سیستم منافع صحیحاً درک شده‌ی خود را بر اخلاقیات هلوسیوس بنا نهاد، و آوئن برای پی‌ریزی کمونیسم انگلیسی از سیستم بنتام آغاز نمود. «کابه‌ی Cabet» فرانسوی که به انگلستان تبعید شد، تحت تأثیر عقاید کمونیستی آنجا قرار گرفت و در بازگشت خود به فرانسه، نام آورترین، اگرچه سطحی‌ترین،

۱. برناردو ماندویل، حکایت زنبوران: یا گناهان خصوصی، فواید عامه.

نماینده‌ی کمونیسم شد. نظیر آوئن، کمونیست‌های دانشورتر فرانسوی، «دزامی» و «گی»، و سایرین، آموزش ماتریالیسم را به مثابه‌ی آموزش اومانیزم 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 به‌جهت به‌مراتب قابل فهم‌تر از «مکتب فرانسوی اسپینوزا» است، معرفی می‌کند.

(۲) جناب باوئر، تاریخ فلسفه‌ی هگل که می‌گوید ماتریالیسم فرانسوی، مکتب اسپینوزا بود را خوانده است. هم‌چنین، 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 برسر معنای سیستم او به‌منافشه پرداخته‌اند. جناب باوئر می‌توانست توضیح فحوائی را در «فئومولوژی» هگل بیاید، در جایی که گفته می‌شود:

«در خصوص وجود مطلق، روشن‌اندیشی 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 «رومانتیزم»

تنزل می‌یابد. نشریه‌ی «هالیسه یاریوشیر» (سالنامه‌ی لاهه) زمانی همین نظریه را پروراند.

معهد «روح» به هر قیمتی می‌بایست سرنوشت غیر معقولانه‌ای 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 نقادانه 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 بنتام 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 موجب گناهند را بیرون کشیم. زنان در نیو - اورلئان محق‌اند تا به مجرد اینکه از شوهران خود خسته شدند، آنان را طلاق دهند. در سرزمین‌هایی نظیر این، زنان بی‌وفا نیستند، زیرا نفعی از اینکه چنین باشند، ندارند.»
- «اخلاق هنگامیکه با سیاست و قوانین قرین نباشد، همانا فقط علمی سخیفانه است.» - «اخلاقیون ریاکار به وسیله این واقعیت شناخته می‌شوند که از یک طرف در قبال گناهانی که دولت را

تضعیف می‌کند، خویشتن‌داری را پیشه می‌کند و از طرف دیگر گناهان شخصی را با خشم و غضب تقبیح می‌کنند. - «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.» (درباره‌ی روح، ج ۱، پاریس ۱۸۲۲، و غیره).

همانطور که در نزد هلوسوس، تعلیم و تربیت که منظور وی از آن (با همان مأخذ متناهیست) است، 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 قوانین و عادات کهن می‌تواند به‌انجام رسد.» (همان مأخذ، ص ۲۶۰)

یا، آنطور که در جای دیگری با از بین بردن جهالت، می‌گوید.
 (۲) هُلباک: «انسان فقط می‌تواند در چیزهایی که بدانتها علاقمند است، خود را دوست بدارد: او فقط می‌تواند برای خود در سایر موجودات هم‌عش و واجد دلبستگی باشد.» انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند برای لحظه‌ای در نیایش، خود را از خویشتن منفک سازد؛ او نمی‌تواند خود را از دیده فرو گذارد. - «این همواره مصالح و منافع ماست که ما را وامی‌دارد؛ چیزهایی را دوست