

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...» اخلاقیات بدو ثابت می‌کنند که ضروری‌ترین تمامی چیزها برای انسان، همانا انسان است. (ص ۷۶). «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 همگنان 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 علاقه‌مند 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 ننموده 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 هکذا الی غیرالنهاییه بهتر و پسندیده‌تر خواهد بود... همانا فقط منافع افراد، منافع واقعی است.» (بنتام، نظریه‌ی کيفرها و پاداش‌ها و الخ، پاریس ۱۸۲۶، چاپ سوّم، ج ۲ - ص [۲۲۹]، ۲۳۰)

ه) غلبه‌ی نهائی برسوسیالیسم

«فرانسویان یک سلسله سیستم‌هایی بوجود آوردند ازاینکه چگونه توده می‌بایست متشکل شود، اما آنان مجبور شدند به خیالبافی متوسل شوند، زیرا توده را، آنگونه که است، همچون ماده‌ای حاضر و آماده تصور می‌کردند.»

در واقع، فرانسویان و انگلیسیان مدلل ساختند و با ظرافتی استثنائی ثابت نمودند که سیستم اجتماعی حاضر «توده را آنگونه که است» متشکل می‌کند و از اینرو تشکیلات او است. نقد که از نمونه روزنامه «آلگماینه تسایتونگ» پیروی می‌کند، گریبان خود را از کلیه‌ی سیستم‌های سوسیالیستی و کمونیستی با کمک واژه اساسی «خیالبافی» خلاص می‌کند.

نقد که بدین‌طریق 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 سریزنگاه رسید. از آن پس آنان قادر شدند از ارتقاء طبقات تحتانی خلق سخن گویند و با این سلاطنت قادر شدند از پاسخ

باین سئول شانه خالی کنند که آیا خود آنان به توده که فقط در
اقتدار تحتانی 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 جنبش
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»^۱ 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 تحتانی
خلق»، که پیش ازین از سال ۱۸۴۲ موجودیت داشت، محسور
نمودند تا گریبان خود را از مسأله‌ای که در آن زمان 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 مقدّر شده
بود تا آن را اشغال کنند: [مقام] بُز یا میش، نقد نقادانه یا توده‌ناخالص،

1- Der Communismus und socialismus des heutigen
Fankreichs.

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؟

«معهداً 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 نشر 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 سیاسیاً 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 بورژوایی،

[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 غاز خود او، [یعنی] نقد نقادانه نیست. نقد، توده را از نو بوسیله‌ی ساختن او بطور شهودی بمثابه‌ی هم‌آورد مطلق روح متشکل می‌سازد. آنتی‌تز 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 هرکول‌آسا چیست؟ فقط اینکه این جنبش‌ها بدون هیچ‌گونه نتیجه‌ای از میان رفت، زیرا هنوز نقد معیوب شده توسط توده یا روح معیوب شده توسط ماده بودند. نقد حتی در گذشته ادبی جناب باوئر ثقلب عدیده‌ی 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 غاز) واژه آلمانی برای گیومه، (علامت نقل قول).

تروریستی آن است که نقد معیوب باز هم توسط توده معیوب می‌گردد و نقد معیوب، دیگر «مسأله یهود» یا «امریکن آزادی، یا دولت، مذهب و حزب» نامیده نمی‌شود، بلکه انقلاب، ماتریالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم خوانده می‌شود، [اینها] دیگر نه کار جناب باوثر، 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 باوثر 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 به‌دادمان برس!

(و دور شهودی نقد مطلق و فلسفه‌ی خود آگاهی

نقد که ظاهراً به کمال و خلوص در یک حیطة 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.

به‌ما گفته می‌شود، «نقد معاصر سرانجام به اسپینوزاگرایی پرداخت؛ لذا از طرف نقد همانا ناستوار 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 مخفنه دنبال می‌شود که این درگیری «اساساً بسیار بی‌اهمیت» بوده است. اکنون اعتراف به ناپیگیری از طریق پُرانتز که فقط در نکات خاص اشتباهاً تشریح شده مرتکب شده، تعدیل می‌شود. کسی که می‌بایست مورد شماتت 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 به‌ایده‌آلیسم 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.

بیانیم «انتقاد از انجیل نویسان» را بگشاییم:

«اشترائوس به این نظر که جوهر، مطلق است وفادار باقی

می‌ماند. سنت و عرف در این شکل جهانشمولی که هنوز به ایقان واقعی و معقولانه خود دست نیافته، ایقانی که فقط در خودآگاهی، فردیت و سَرمَدیت خودآگاهی بدست می‌آید، چیزی جز جوهری نیست که از بساطت منطقی خود به منصفی ظهور رسیده و شکل معین هستی به مثابه‌ی قدرت جامعه را به خود گرفته است.» (انتقاد از انجیل نویسان، ج ۱، پیشگفتار، صص ۶ [۷-].)

بیانیم «جهانشمولی که ایقان خود را به دست می‌آورد» و «یگانگی سَرمَدیت» (مفهوم هگلی)، را به نقد واگذار کنیم. - جناب باوثر به جای اظهار اینکه نظری که در تئوری اشتراوس درباره‌ی «قدرت جامعه» و «سنت و عرف» پیش کشیده شده، بیان تجربیدی و هیروگلیف منطقی و متافیزیکی اش را در برداشت اسپینوزایی جوهر دارا است، «جوهر را وامی‌دارد از بساطت منطقی اش به منصفی ظهور رسد و شکل معینی از هستی را در قدرت جامعه به خود بگیرد.» او ابزار معجزه‌آسای هگلی را بکار می‌گیرد که توسط آن «مقولات متافیزیکی» - تجربیداتی که از واقعیت بیرون کشیده می‌شود - از منطق نشئت می‌گیرد، جایی که در «بساطت» اندیشه مستحیل می‌شود و «شکل معین» هستی فیزیکی یا انسانی را به خود می‌گیرد؛ او آنها را وامی‌دارد تا مجسم شوند. هنریخ، کمک!

نقد استدلال خود را علیه اشتراوس ادامه می‌دهد

«این رأی همانا رازورانه است زیرا هرگاه که می‌خواهد روندی که تاریخ انجیل منشاء خود را بدان مدیون است را تبیین کند و آشکار نماید، فقط شباهت این روند را می‌نمایاند [...] 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 نقطه نظر جوهر را بدین نحو مشخص می‌کند. «معهدا هرآینه نزدیکتر به این عرصه بنگریم درمی‌یابیم که از طرف اصل واحدی که به طرق گوناگون شکل گرفته، بوجود نیامده؛ و فقط تکرار مبهم چیز واحدی است... که شکل و ظاهر ملال آور تنوع را حفظ می‌کند»

(فنونولوژی، پیشگفتار، ص ۱۲)

هینریخ، کمک!

جناب باوئر ادامه می‌دهد «به موجب 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 به چه چیز منجر می‌شود؟»

انتقاد هگل از چشم‌انداز یگانگی جوهر [چنین] ادامه می‌یابد: «استحکام فشرده‌ی جوهر می‌بایست آشکار شود و جوهر به خودآگاهی ارتقاء یابد...» (همان مأخذ، ص ۷)

خودآگاهی باوئر نیز جوهری است که به خودآگاهی یا خودآگاهی به مثابه‌ی جوهر ارتقاء یافته است؛ خودآگاهی از صفت انسان به ذات 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!

به منتهی درج مضحک به نظر 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.»، و الخ 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 اشتراثوس و باوثر بر سر جوهر و خودآگاهی، جر و بحثی در محدوده‌ی تعقل شهودی هگلی است. در نزد هگل، سه عامل (سه اُسطنس) وجود دارد، جوهر اسپینوزا، خودآگاهی فیخته، و وحدت ضرورتاً آناگونستی (آشتی ناپذیر) هگلی ایندو [یعنی] روح مطلق. عامل نخست، طبیعت متافیزیکی مستور شده است که از انسان جدا گشته، 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.

اشتراثوس در محدوده‌ی حیظه‌ی الهیات، هگل را از نقطه نظر اسپینوزا توضیح می‌دهد، و باوثر او را از نقطه نظر 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، در حالیکه از طرف دیگر هریک از این عوال را تا یک جانبگی اش و بدین طریق تا تکامل مناسب آن بسط می‌دهند. - بنابراین هردوی آنان در انتقاد خود به فراسوی هگل می‌روند، معه‌ذا 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 بشیوه‌ای 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.»

(برونر 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 قطعاتی 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، کمک!

نخستین قطعه به زبان ساده به این معنی است که:

حقیقت ماتریالیسم، نقیض ماتریالیسم، یعنی، ایده‌آلیسم مطلق، منحصر به فرد و تمام عیار است. خودآگاهی، روح، کائنات است. خارج از او هیچ چیز وجود ندارد. «خودآگاهی»، «روح»، خالق توانای جهان، آسمان و زمین است. جهان تجلی 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، شبح و خیال دماغ اثیری آن و نتیجه‌ی موهومی این یک است. بدین طریق خود آگاهی 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 مشابهی 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 خیالبافی 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، تا 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 مشابهی حرکاتی که متضمن روح است، متصور می شدند، معهداً 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 مشابهی 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 به مثابه‌ی شیء، می‌آفریند. یا شیء، را به مثابه‌ی خود خلق می‌کند. از طرف دیگر، مرحله دیگری در فرآیند وجود دارد که درست به همان 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 به مثابه‌ی روح انجام دهد.» (همان مأخذ، صص [۵۸۲-۸۳].)

فربریاخ با اشاره به این نظریه‌ی آفرینش هگل اشعار می‌دارد:

«ماده، از خودبیگانگی روح است. به این سبب ماده خود روح و عقل را فراچنگ می‌آورد - اما در عین حال همچون نیستی و جودی غیرواقعی فرض می‌شود، زیرا هستی خود را از این بیگانگی می‌آفریند، یعنی، هستی که گریبان خود را از ماده و حسیات خلاص می‌کند، و جودی در کمال خود و به شکل و قالب حقیقی خود اعلام می‌شود. بنابراین، طبیعی مادی و حسی آن چیزی است که در اینجا نیز می‌بایست نفی 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 اینکده 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 خودآگاهی اش 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 مثناهی خارج از خودآگاهی نامثناهی را تأیید و تصریح می‌کند. آنچه او در جوهر با آن می‌سنیزد، نه توهمی متافیزیکی، بلکه ماهیت دنیوی - طبیعی، هم طبیعتی 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 فعالیت، هر تأثیر اغیار جدا از عمل خود شخص، هر احساس و اراده‌ای جدا از دانستن، هر قلبی جدا از سر، هر قائم به ذاتی (بزه‌ای) جدا از ذات (سوژه)، هر پراتیکی جدا از تئوری، هر انسانی جدا از نقد، هر اجتماعی واقعی جدا از کلیتی انتزاعی، و هر تئوی 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 خود آگاهی نامتناهی و روح ادامه می دهد، یعنی، این مخلوقات خود را با خالق آنها جایگزین می سازد، پیگیرانه عمل می کند. او به همان اندازه‌ای در رد توده‌ی خود رأی و ماده پیگیر است که در رد بقیه‌ی جهان که عنودانه اصرار می ورزد، چیزی جدا از آنچه او، جناب باوثر آفریده است، می باشد. و بدینسان امیدوار است که:

آن زمان که کلیه‌ی ابدان از میان روند،

چندان دور نیست!

او ستیزه جویی خاص 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 می کند.

جناب باوثر از همان آغاز، الهیات دان بود، اما نه الهیات دانی معمولی، او الهیات دان نقادانه یا نقاد الهیات دان بود. مع الوصف، در حالیکه نماینده گان افراطی اصیل آئینی هگلی قدیمی کلیه‌ی لاطایلات مذهبی و الهیاتی را به شکلی شهودی بیان می نماید، او با اصرار و ابرام، نقد را حیطه‌ی شخصی خود اعلام می دارد. او در آن زمان، انتقاد اشتراکات 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 ایده‌آل 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 جدیده‌ی جناب باوئر می‌دهد. آنتی‌تز الهیاتی خدا و انسان، روح و جسم، نامتناهی و متناهی به آنتی‌تز نقادانه - الهیاتی روح، نقد یا جناب باوئر و ماده‌ی توده، با جهان دنیوی تحویل می‌شود. آنتی‌تز الهیاتی ایمان و عقل در آنتی‌تز نقادانه - الهیاتی عقل سلیم و تفکر محض نقادانه حل می‌شود. «مجله‌ی الهیات شهودی» به روزنامه‌ی «لیتراتور - تسایتونگ» نقادانه مبدل می‌شود. ناجی مذهبی جهان

سرانجام در ناجی نفاذانه‌ی جهان، جناب باوئر، به واقعیتی تبدیل می‌شود.

واپسین مرحله در تکامل جناب باوئر، نه مرحله‌ای غیرمتعارف، بلکه بازگشت تکامل او در خود از بیگانگی‌اش می‌باشد. طبعاً، نقطه‌ای که در آن نقد الهی خود را بیگانه می‌سازد و از خود بیرون می‌شود با نقطه‌ای که در آن فسمأ 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 خلقی و از اینرو عاری از هرگونه تحرک بیشتری برای توده است.

فصل ۷

مکاتبات نقد نقادانه

کجا جز در آغوش خانواده
می توان کیفور بود؟^۱

۱- توده‌ی نقادانه

نقد نقادانه در هستی مطلق خود، به مثابه‌ی جناب برونو، خیل بشریت، کل بشریتی که نقادانه نیست را نقیض 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.

معینا هیچ‌گونه تقابل جهان - تاریخی به وسیله‌ی این اظهار مبنی

۱. اقتباس از کمندی تک‌پرده‌ای لوسیل، صحنه‌ی چهارم، دت.