

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

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

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

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

«یقین راجع امروزین همانا عدم یقین است.»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ادبی اش به زبان می آورده، خشنود است.

از آنجائی که نگارندگان سوسیالیستی این شناخت را در آلمان اشاعه داده اند که کلیه ی امیال و اعمال انسانی بدون استثناء دارای اهمیت اجتماعی است، جناب برونو می تواند آثار الهیاتی خود را نیز اجتماعی بخواند. اما این چه دعوی نقادانه ای است که پرفسور هینریخ می بایست سوسیالیسم را از آشنائی با آثار باوئر مأخوذ کند، روی هم رفته کلیه ی آثار منتشره ی برونو باوئر تا ظهور سخنرانی های هینریخ، هنگامی که دست به نتیجه گیری عملی می زنند، نتایج سیاسی اتخاذ می کنند. اگر بطور غیرنقادانه گفته شود، برای پرفسور هینریخ غیرممکن می بود آثار برونو باوئر را با آثار کماکان منتشر نشده ی خود تکمیل نماید. از نقطه نظر نقادانه، توده طبعاً موظف است کلیه ی «جنبش های» توده - مآبانه ی نقد مطلق و هم چنین جنبش های «سیاسی» را از زاویه ی آینده و پیشرفت نقادانه تفسیر نماید! اما برای اینکه جناب هینریخ، پس از اینکه با لیتراتور - تسایتونگ مانوس شد دیگر هیچ گاه نتواند واژه ی «اجتماعی» را فراموش کند، یا از شناختن خصلت «اجتماعی» نقد قصور ورزد، نقد برای بار سوم در مقابل کل جهان واژه ی «سیاسی» را قدغن می کند و واژه ی «اجتماعی» را باطمینان برای بار سوم تکرار می نماید.

«هرآینه گرایش تاریخ معاصر در نظر گرفته شود، مسأله دیگر، مسأله ای سیاسی نیست، بلکه - بلکه از اهمیتی اجتماعی برخوردار است.»

درست همانطور که پرفسور هینریخ، بُز بلاگردان جنبش های سابق

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

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

۲- دومین کارزار نقد مطلق

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

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

۱. مطلق این آوازا از شه بود

گرچه از حلقوم عبدالله بود

(م)

نامیده است، تلقی کند.

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

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

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

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

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

۱۳۶۱.

۲. انگلس در اینجا با اسم فویرباخ (تحت اللفظی به‌معنی جویبار آتش) و فویرکسل Feuerkessel (دیگ) به‌جناس دست زده است. - ه.ت.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

برای یهودیان مادی و توده - مآب، آئین مسیحی آزادی روح، آزادی تئوری مبنی بر اینکه آزادی روح‌گرایانه، که حتی در بند زنجیر، خود را آزاد تصور می‌کند و روح او با «ایده» خرسند است و فقط توسط هرگونه هستی توده - مآب آشفته می‌گردد، موعظه می‌شود. «یهودیان تا آن حدی آزاداند که اکنون در تئوری بدان دست یافته‌اند، آنان تا آن حدی آزادند که مایلند آزاد باشند»^{۳۰}.

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

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

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

آناگونیستی و اکنش نشان دهد - و مسیحیت و یهودیت به‌مثابه‌ی عناصر خائنه در «مساله‌ی یهود» - فقط توسط حذف اجباری اشخاصی که آنان را نمایندگی می‌کنند، توصیف می‌شود (بعنوان مثال، همانطور که حکومت ترور از طریق به‌زیرگیوتین فرستادن محترمان، قصد داشت به‌احتکار پایان دهد^(۳))، جناب باوئر نیز می‌بایست یهودیان و مسیحیان، هر دو را در دولت نقادانه‌ی خود حلق‌آویز کند. جناب باوئر پس از خلط رهائی سیاسی با رهائی انسانی، می‌بایست ثابت قدم باقی مانده و وسائل رهائی سیاسی را با وسائل رهائی انسان خلط کند. اما به‌مجرد اینکه به‌نقد مطلق معنای معین استنتاجاتش گوشزد شود، همان پاسخی را می‌دهد که شلینگ به‌تمام معارضین خود که افکار واقعی را جایگزین عبارات او می‌کردند، داد.

«معارضین نقد همانا معارضین اویند زیرا فقط او را به‌ملاک دگماتیک خود می‌سنجند، اما خود نقد را به‌مثابه‌ی دگماتیک تلقی می‌کنند؛ آنان با نقد مخالفت می‌ورزند زیرا نقد وجوه تمایز، تعاریف و طفره‌های آنان را مورد تصدیق قرار نمی‌دهد.»

هرگاه فرض را بر این قرار داد که نقد نقادانه واجد معنی، افکار و نظرات معین و واقعی است، طبعاً نسبت به‌او می‌بایست برخوردی دگماتیک پیش گرفت، درست همانطور هم به‌جناب شلینگ. مع‌الوصف «نقد» برای اینکه سازگار باشد و به‌جناب ریسر انسانیت نقد مطلق را ثابت نماید، تصمیم می‌گیرد به‌وجوه تمایز، تعاریف و به‌ویژه «طفره» توسل جوید.

از اینرو می‌خوانیم:

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

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

نقد مطلق تنگ‌نظری اثر «مساله‌ی یهود» خود را توسط «طفره روی دگماتیکی» اراده و حق، که مانع از رفتن آنها به «ورای نقد» می‌شود، توضیح می‌دهد. این مفهوم کاملاً توده‌ای منش بخاطر ضرورت دگماتیکی‌اش از یک سو، برای تصریح برداشت او از مساله‌ی یهود به‌مثابه‌ی مطلق و به‌مثابه‌ی «نقد»، و از سوی دیگر، به‌خاطر قبول امکان برداشت جامع‌تری، به‌مخيله‌ی نقد مطلق خطور می‌کند.

راز «فتدان اراده» و «حقانیت» او، بعداً به‌مثابه‌ی جزئیّت نقادانه که به‌موجب آن کلیه‌ی محدودیت‌های آشکار «نقد» چیزی جز دمسازی ضروری برای قدرت درک توده نیست، آشکار می‌گردد.

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

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

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

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

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

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

او متغیرانه پاسخ می‌دهد:

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

آن را کامل می‌سازند و به خاطر خصلت خود، که بر شکل جزمی (بنابراین برماهیت دگماتیکی) آن قرار دارد، علی‌الدوام می‌بایست آن را تکمیل کنند.

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

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

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

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

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

می‌تواند تعبیر شود. عبارتی که نقل شد می‌تواند به‌مثابه‌ی [شکلی] اجتماعی و نه قضائی در نظر گرفته شود. بیائیم مضمون آن را برحسب هردو برداشت مورد بررسی قرار دهیم. از اولی شروع کنیم. قبلاً، نقد نقادانه «شکل دنیای» جدید مجزا از «دولت» را به‌مثابه‌ی «جامعه» توصیف کرده بود. اکنون اسم «جامعه» را با صفت «اجتماعی» توصیف می‌کند. اگر جناب هینریخ، برخلاف واژه‌ی «سیاسی» خود، سه بار لغت «اجتماعی» را عنوان کرد، اکنون جناب ریسر، جامعه‌ی اجتماعی را برخلاف جامعه‌ی «قضائی» خود عنوان می‌کند. هرآینه توضیحات نقادانه برای جناب هینریخ به‌فرمول ۳a = «اجتماعی» + «اجتماعی» + «اجتماعی» کاهش یابد، نقد مطلق در دومین کارزارش از جمع به‌ضرب می‌پردازد و جناب ریسر به‌جامعه‌ای اشارت می‌کند که در خود ضرب شده باشد، تمامی آنچه اکنون برای نقد مطلق باقی می‌ماند تا استنتاجات خود درباره‌ی جامعه را تکمیل کند، ادامه‌دادن تقسیم، جذرگیری از جامعه، و غیره است.

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

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

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

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

«آینده کلیه‌ی ملیت‌ها - بسیار - تاریک است!»

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

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

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

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

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

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

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

۳- سومین کارزار نقد مطلق

الف) تزکیه نفس نقد مطلق.

گذشته سیاسی اش.

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

می‌کند:

«اکنون موضوع نقد چیست؟»^{۳۲}

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

«نقد آرزومند چیزی جز دانستن امور نیست.»

براین وفق، کلیه‌ی چیزها موضوع نقد است. استفسار درباره‌ی

موضوعی که خاص نقد باشد، همانا بی‌معنی است. هنگامی که

بخاطر بیاوریم کلیه‌ی چیزها در چیزهای نقادانه و کلیه‌ی چیزهای

نقادانه در توده «ادغام» می‌شود. آنگونه که «موضوع» نقد مطلق

می‌شود، تضاد به‌سادگی حل می‌گردد.

بدو، جناب برونو، ترحم بیکران خود نسبت به «توده» را توصیف

می‌کند، جناب برونو «فاصله‌ای که او را از خلق‌الله جدا می‌کند را

هدف «مطالعه‌ی پیگیرانه» می‌سازد. وی می‌خواهد «اهمیت این

فاصله را برای آینده دریابد». (این چیزی است که فوقاً دانستن «کلیه»

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

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

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

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

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

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

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

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