

www.iran-socialists.com
ketab@iran-socialists.com

بخش دوم

از ایده آلیسم تا ماتریالیسم

ع.ک. پلخاتف

www.iran-socialists.com
ketab@iran-socialists.com

هگل و هکلیهای چپ

داوید اشتراوس، برادران برونو و ادگار بائر. — فولرباخ

نوشته شد. پهلخاتف

فلسفه ایده‌آلیستی آلمانی نقش بسیار مهمی در تاریخ تکامل علم در سده نوزدهم ایفا نمود. این فلسفه تأثیر بارزی حتا بر علم طبیعی گذاشت. ولی تأثیر آن بر «مکاتب»ی که در فرانسه علوم اخلاقی و سیاسی نام گرفته‌اند، به نحو غیر قابل مقایسه‌ای نیرومندتر بود. در این مورد، تأثیر فلسفه ایده‌آلیستی آلمانی را باید تعیین‌کننده — به معنای کامل این کلمه — دانست؛ زیرا مسائلی را طرح کرد و تا اندازه‌ای هم در حل آنها موفق بود که حل آنها — اگر می‌بایستی بررسی علمی فرایند تکامل اجتماعی امکان‌پذیر گردد — کاملاً ضرور بود. به عنوان مثال کافی است اشاره کنیم به پاسخ شلینگ به مسأله رابطه آزادی و ضرورت در کتاب او، *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen, 1800 ولی شلینگ تنها یک پیشگام بود؛ ایده‌آلیسم آلمانی کاملترین نماینده خود را در شخص گئورگ ویلهلم فریدریش هگل یافت.

این کاملاً طبیعی بود که نفوذ او باید بیشتر در سرزمین بومی اش،

آلمان، احساس می‌شود. ولی پس از آلمان در هیچ کشوری به اندازه روسیه آموزش هگل چنین نفوذی پیدا نکرد.^{۴۰}

درک تاریخ فلسفه اروپای غربی و علم اجتماعی اروپای غربی در سده نوزدهم بدون آشنایی با مشخصات عمده فلسفه‌های هگل و فوئرباخ غیر ممکن است. این امری بدیهی است. ولی در نخستین نگاه درک این حقیقت تردیدناپذیر چندان آسان نیست که آن نویسندگان روسی که می‌کوشیدند مسائلی را حل کنند که ظاهراً مسائل صرفاً روسی جلوه می‌نمود، مجبور بودند درست به این دو متفکر غیر روس استناد کنند. من امیدوارم ملاحظات آتی نشان دهد که در این مورد هیچ چیز ابدأ عجیب نبود. فعلاً من به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که تمامی موضوع، عبارت از سرشت علمی نظامهای فلسفی هگل و فوئرباخ است. همین سرشت است که به ویژه باید بیش از هر چیز بدان توجه کنیم که البته آن را با هگل آغاز می‌کنیم.

۱

پس از کناره‌گیری اجباری چرنیشفسکی از صحنه ادبیات^{۴۱} در محافل متروقی ما یک بی‌اعتنایی به «منافیزیک» آلمانی رایج شد از جمله اینکه به هگل بیشتر همچون متفکری محافظه‌کار - اگر نه مرتجع - می‌نگریستند. این اشتباهی بزرگ بود. البته در این امر تردیدی نیست که هگل در اواخر عمر خود از آنچه در جوانی خود

^{۴۰} تأثیر پیوسته هگل و فوئرباخ بر بلینسکی و تأثیر فوئرباخ بر چرنیشفسکی مشهور است. چرنیشفسکی می‌گفت که در جوانی می‌توانست صفحات زیادی از آثار فوئرباخ را از حفظ بخواند.
^{۴۱} اشاره به بازداشت چرنیشفسکی از سوی حکومت تزاری در ۱۸۴۶ است که پس از آن وی به زندان با اعمال شاقه و تبعید ابد به سیبری محکوم گشت. (ربراستار اصلی)

بود خیلی فاصله گرفته بود. او در جوانی همراه با شلینگ درخت آزادی را در مرغزاری در نزدیکی توبینگن کاشته بود و صفحاتی از آلبوم خود را با شعارهایی نظیر «زنده باد آزادی»، «زنده باد ژان ژاک ها» و جز آن سیاه کرده بود و در غروبِ عمرِ خود، هنگامی که روی فلسفه حقوق کار می‌کرد در حقیقت حاضر بود «آشتی فلسفی با واقعیت» را موعظه کند (بلینسکی وضع هگل را در این هنگام خوب درک می‌کرد). اما این به هیچ وجه، ویژگی اصلی نظامِ هگلی که بنیانگذار آن در ایام پیری از احکامِ تئوریکِ خود نتایج چنین محافظه کارانه‌ای گرفت، نیست. این نظام، در تاریخ اندیشه فلسفی، یکی از نخستین مقام‌ها - اگر نگوئیم نخستین مقام - را اشغال می‌کند، نه از آن رو که به نتایج علمی ارزشمند و ویژه‌ای دست یافت بل از آن رو که اصول تئوریک باشکوهی را طرح ریخت که نه تنها هر متفکر برجسته‌ای که می‌خواهد برای خویشش تعبیر تئوریک صحیحی از جهان تدوین کند بلکه هر کارگر فعالی نیز که آگاهانه می‌کوشد نظام اجتماعی پیرامون خود را از نو بنا کند، باید بر آن تسلط یابد. خودِ هگل همواره می‌گفت که در فلسفه‌اش نکته مهم روش است و نه نتایج، یعنی نه برخی استنتاجات خاص یا چیزهای دیگر. بنابراین پیش از هر چیز ما باید به فلسفه او از دیدگاه روش نگاه کنیم.

می‌دانیم که هگل روش خود را دیالکتیکی نامید. چرا؟ در پدیدارشناسی روح، او زندگی انسانی را به گفت و شنود تشبیه می‌کند، به این معنا که زیر فشار تجربه نظرات ما تدریجاً تغییر می‌یابد همچنان که برای نظرات طرفین جدلی که از لحاظ ایده غنی و سرشار است چنین چیزی رخ می‌دهد. هگل با تشبیه روند تکامل آگاهی با روند پیشرفت یک جدل، آن را بنا وازه دیالکتیک یا حرکت

دیالکتیکی مشخص ساخت. این واژه را قبلاً افلاطون به کار برده بود لیکن این هگل بود که به آن، معنای مهم و به ویژه عمیقی بخشید. برای هگل، دیالکتیک روح شناخت علمی است. درک سرشت آن اهمیتی عظیم دارد. دیالکتیک اصل تمامی حرکت، تمامی زندگی، تمامی آن چیزی است که در واقعیت روی می دهد. به باور هگل، متناهی نه تنها از بیرون محدود است، بلکه به واسطه سرشت خودش، خود را نفی می کند و به ضد خودش تبدیل می گردد. هرآنچه وجود دارد، می تواند، مثالی برای توضیح سرشت دیالکتیک باشد. همه چیز جاری است، همه چیز تغییر می کند، همه چیز گذرا و فانی است. هگل قدرت دیالکتیک را با قدرت مطلق الهی مقایسه می کند. دیالکتیک، آن نیروی مقاومت ناپذیر عام است که هیچ چیز در برابر آن تاب ایستادگی ندارد. در عین حال دیالکتیک در هر پدیده جداگانه مربوط به هر قلمرو جداگانه ای از زندگی محسوس است. حرکت را در نظر گیریم: در لحظه معینی، جسم متحرکی در نقطه معینی است ولی در همان لحظه جسم مزبور در فراسوی آن نقطه نیز هست زیرا اگر فقط در نقطه معینی می ماند بی حرکت بود. حرکت خود یک تضاد زنده است. حرکت، فرایندی دیالکتیکی است. ولی تمامی زندگی طبیعت، حرکت است، لاجرم در مطالعه طبیعت اتخاذ دیدگاه دیالکتیکی مطلقاً ضرور است. هگل طبیعت شناسانی را که این نکته را فراموش می کنند شدیداً محکوم می نماید^۳ ولی انتقاد عمده وی به ایشان این است که ایشان در طبقه بندیهای خود، دره پنهان و عبورناپذیری میان اشیاء قرار می دهند. اشیایی که در واقع به تبع نیروی مقاومت ناپذیر

۳ در واقع در زمان هگل تقریباً همه آنان، این را فراموش کرده بودند.

قانون حرکت دیاکتیکی به یکدیگر تبدیل می شوند. پیروزی بعدی، یعنی نظریه تبدیلی انواع در زیست شناسی به روشنی ثابت کرد که این انتقاد پایه نظری کاملاً درستی داشت. این دقیقاً همان چیزی است که با کشفیات قابل ملاحظه در شیمی که هم اکنون در برابر دیدگان ما جریان دارد، معلوم می شود. اما شکی نیست که فلسفه طبیعت، ضعیف ترین بخش نظام هگل است. او در «منطق»، «در فلسفه تاریخ»، و در فلسفه زندگی اجتماعی به طور کلی و نیز در «فلسفه ذهن» خویش قدرت بیشتری از خود نشان می دهد. به ویژه در همین زمینه بود که نقش او در تکامل اندیشه اجتماعی در سده نوزدهم به ثمر نشست. ولی موضوع زیر را نیز باید مورد توجه قرار داد: دیدگاه هگل، دیدگاه تکامل بود لیکن تعبیرهای گوناگونی از تکامل وجود دارد. حتا هم اکنون طبیعت شناسان هستند که باد به غیب انداخته تکرار می کنند: «طبیعت جهش نمی کند». جامعه شناسان نیز غالباً می گویند: «تکامل اجتماعی از راه تغییرات آهسته و تدریجی صورت می گیرد». هگل برعکس تأکید می کرد که در تاریخ نیز درست همچون طبیعت، وقوع جهشها ناگزیر است. او می گوید: «تغییرات در هستی به طور کلی نه تنها به صورت گذار از کمیتی به کمیت دیگر، بلکه به صورت گذار از کیفیتی به کیفیت دیگر و برعکس نیز ظاهر می شود. فرایند دیگر شدن، روند تدریجی را قطع کرده و کیفیتاً چیز دیگری غیر از هستی مفروض پیشین عرضه می نماید. آب در جریان سرد شدن نه کم کم... بلکه ناگهان یخ می بندد. هنگامی که آب، به نقطه یخ بندان رسیده است (در صورت آرام بودن) کاملاً به حالت مایع است و کمترین لرزشی آن را به حالت انجماد درمی آورد. تکامل هنگامی قابل درک خواهد بود که ما به تغییرات تدریجی به مثابه فرایندی بنگریم که جهش (یا

جهشها) از طریق آن روی می دهد. هرکس بخواهد خاستگاه پدیده معینی را تنها با تغییرات آهسته تبیین کند در واقع نیاگاهانه فرض می کند که آن هم اکنون واقعاً موجود است ولی به علت کوچکی اش غیر قابل مشاهده است. چنین تبیینی مفهوم رشد یعنی مفهوم تغییری ساده در حجم را جانشین مفهوم خاستگاه می سازد یعنی به طور دلخواه درست آن چیزی را که به تبیین نیاز دارد محو می سازد.^{۵۵} می دانیم که زیست شناسی جدید اهمیت وقفه های تدریج در فرایند تکامل انواع جانوری و گیاهی، را کاملاً قبول دارد. هگل، ایده آلیستی مطلق بود. او می آموخت که نیروی جنباننده تکامل جهان، در تحلیل نهایی قدرت ایده مطلق است. این، البته، فرضیه ای کاملاً اختیاری است و می توان آن را پندارگونه خواند. ترن دلنبورگ بعدها در *Logische Untersuchungen* خود برای اثبات این که استناد به ایده، در واقعیت، هنوز چیزی را تبیین نکرده است، چندان دشواری نداشت. ولی همان گونه که من در جای دیگر نیز گفته ام، ترن دلنبورگ که هدفش ضربه زدن به دیالکتیک بود، در واقع زیربنای ایده آلیستی آن را زیر ضرب گرفت.^{۵۶} ترن دلنبورگ کاملاً حق داشت هنگامی که دیالکتیک هگل را که به موجب آن گویا «حرکت خود به خودی تفکر محض، در عین حال خود آفرینی هستی است»^{۵۷} نکوهش می کرد ولی در این مورد به سرشت دیالکتیک به طور کلی ایرادی وارد نیست بل عیب از دیالکتیک ایده آلیستی است. این عیب به دست مارکس ماتریالیست برطرف شد، بدان سان که ایراد

* *Wissenschaft der Logik*, Nurnberg PP. 313, 314

^{۵۵} نگاه کنید به پیشگفتار من بر ترجمه روسی لودویگ فوئرباخ و...

ترن دلنبورگ به دیالکتیک اینک اهمیت خود را از دست داده است. ولی مارکس پیش از آنکه ماتریالیست بشود خود از پیروان هگل بود.

۲

هگل به عنوان یک ایده‌آلیست تا آنجا که قدرت ایده را نیروی جنبانندهٔ تکامل جهان می‌دانست بر خطا بود. ولی به عنوان یک دیالکتیک‌اندیش تا آنجا که به همهٔ پدیده‌ها از دیدگاه تکامل آنها می‌نگریست بر حق بود. هرکس به پدیده‌ها از دیدگاه تکاملشان بنگرد از اینکه در مورد آنها از این یا آن اصل انتزاعی به عنوان معیار سود جوید امتناع دارد. چرنیشفسکی این مطلب را به شیوه‌ای شایان توجه توضیح می‌دهد. او در تتبعاتی راجع به ادبیات روسیه در دورهٔ گوگول، ضمن توصیف وجه مشخصهٔ عمدهٔ نگرش دیالکتیکی به پدیده‌ها می‌نویسد: «همه چیز به مقتضیات، به شرایط زمان و مکان بستگی دارد.» این نگرش به ویژه در حوزهٔ روزنامه‌نویسی لمربخش بود و در علوم اجتماعی نیز که رسم بر این بود که دربارهٔ پدیده‌ها از طریق این یا آن اصل انتزاعی داوری کنند، این نگرش یکبار و برای همیشه پذیرفته شد. تصادفی نبود که فرانسویان این علوم را «علوم اخلاقی و سیاسی می‌خواندند». چرنیشفسکی در همان تتبعات می‌نویسد: «حقیقت انتزاعی وجود ندارد؛ حقیقت همواره انضمامی یا مشخص است.» به عنوان مثال او به جنگ اشاره می‌کند: «جنگ فاجعه‌آمیز است یا سودمند؟ - به این پرسش پاسخی قطعی همچون قاعده‌ای عام نمی‌توان داد. باید دید چه نوع جنگی مورد نظر

است^۵... برای ملل متمدن جنگ معمولاً بیشتر زیان بخش است تا مفید. ولی... جنگ ۱۸۱۲ برای مردم روسیه رهایی بخش بود.^{**} نبرد ماراتن سودمندترین حادثه در تاریخ بشریت بود.^{۱۱} آری همین طور است و اگر چنین است، پس این پرسش که کدام ساختار اجتماعی و سیاسی را باید به مثابه بهترین در نظر گرفت دیگر موضوع ندارد. اینجا نیز همه چیز به مقتضیات، به شرایط زمان و مکان بستگی دارد. بدین گونه بود که فلسفه هگل، خیال گرایی (اتوپیا نیسم) را بی رحمانه محکوم کرد. یک شاگرد هگل چنانچه به روش آموزگار خود وفادار می بود، می توانست یک سوسیالیست بشود، فقط اگر بررسی علمی نظام اقتصادی معاصر او را به این نتیجه می رساند که قوانین داخلی تکامل آن نظام، تشکیل نظامی سوسیالیستی را فراهم خواهد آورد. سوسیالیسم یا باید به صورت یک علم درمی آمد یا درجا می زد. این پاسخی است به این پرسش که چرا بنیانگذاران سوسیالیسم علمی - درست از بطن مکتب هگل برخاستند.

مثال دیگری بزنیم: ج. ب. سی Say مطالعه تاریخ اقتصاد سیاسی را ائتلاف وقت می دانست به این دلیل که پیش از آدام اسمیت که وی خود رابه غلط پیرو او می انگاشت - همه اقتصاددانان دارای نظرات نادرست بوده اند. ولی هگل، معاصر او به تاریخ فلسفه به گونه ای کاملاً متفاوت می نگریست. برای هگل، فلسفه عبارت بود از خودشناسی روح. چون روح پیشرفت می کند و با تکامل انسان

* چند سده پیش از وی صاحب مثنوی نیز به همین گونه می پند که آب برای کنشی سودمند است یا زیان بخش را خود پاسخ می دهد: آب در کنشی هلاک کنشی است نه آب در زیر کنشی پستی است. [م]

^{۱۱} اشاره است به جنگ مردم روسیه علیه تجاوز ارتش ناپلئون بناپارت. (م)

تکامل می‌یابد، فلسفه نیز از حرکت باز نمی‌ایستد. هر نظام فلسفی اکنون «غالب»، مظهر فکری زمان خود بوده است (Seine Zeit Gedanken erfasst) و این، نشانه‌ای از توجیه نسبی آن به‌شمار می‌رود. افزون بر این «آخرین فلسفه زمان، برآیند تمامی فلسفه‌های پیشین است و در نتیجه باید اصول تمامی آنها را دربرگیرد.»^{۳۳}

تاریخ فلسفه تنها با چنین نگرشی می‌توانست به موضوع مطالعه دقیق علمی تبدیل شود. و اگرچه هگل بارها به رفتاری نامحترمانه با داده‌های تاریخی عنینم شد (و این اتهام بی‌دلیل هم نبود)، بدین‌گونه که آنها را به مقتضای نظام فلسفی خود تنظیم می‌کند.^{۳۴} با این همه هرگز تردیدی نیست که کتاب او *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* هنوز بهترین و آموزنده‌ترین تاریخ فلسفه است؛ یعنی مضمون تئوریک آیین‌های فلسفی گوناگون را در پرتو درخشان‌ترین روشنی‌ها به نمایش گذاشته است.

هگل مسائل حدیثی، اخلاق، هنر و دین را از دیدگاه دیالکتیکی همان‌بودی *Selbsame* بررسی می‌کرد. او همه این «نظامات» را در رابطه متقابلشان مورد مطالعه قرار می‌داد. او می‌آموخت که «تنها در رابطه با فلان مذهب خاص، این شکل خاص دولت می‌تواند وجود داشته باشد، درست به همان‌گونه که فلان فلسفه و به همان هنر در فلان دولت می‌تواند موجودیت یابد.»^{۳۵} با این نگرش، گاه به‌طور سطحی برخورد می‌گردد. گفته می‌شود که هریک از وجوه گوناگون زندگی اجتماعی بر وجوه دیگر تأثیر می‌کند و به سهم خود تأثیر سایر

۳۳: *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*

۳۴: ما بعداً خواهیم دید چه چیز او را وادار به ارتکاب این‌کتاب کرد.

۳۵: *Philosophie der Geschichte, Dritt Auflage Einleitung P. ۱۱*

وجوه را بر روی خود تجربه می‌کند. این همان نظریه مشهور تأثیر متقابل پدیده‌های اجتماعی است. هگل، اگرچه این نظریه را پذیرفت اما معتقد بود که نمی‌توان در همان حد متوقف شد.

او می‌گوید: «نابسنده‌گی روش بررسی پدیده‌ها از دیدگاه کنش متقابل عبارت از این است که رابطه کنش متقابل به جای اینکه به عنوان معادل مفهوم به کار آید، خود باید فهمیده شود.» معنای این گفته چنین است: اگر من در کشف این نکته توفیق یابم که ساختار دولتی کشور خاصی بر دین آن و دین آن بر ساختار دولتی آن مؤثر واقع می‌شود، طبیعتاً کشف من برای من تا حدی مفید خواهد بود. ولی این کشف، خاستگاه این پدیده‌های متقابل ساختار دولتی خاص و دین خاص - را برای من تبیین نخواهد کرد. برای حل این مسأله من باید عمیق‌تر شوم و به تأثیر متقابل دین و ساختار دولت اکتفا نکنم؛ بکوشم پایه مشترکی را که هم دین و هم ساختار دولت بر آن استوارند کشف نمایم. هگل این را بسیار خوب بیان می‌کرد هنگامی که می‌گفت: «علت نه فقط معلولی دارد بلکه در آن معلول، به عنوان علت، با خودش مرتبط واقع می‌شود»^{۱۰} و اینکه جنبه‌های متقابل را نمی‌توان درست به همان‌گونه که واقع شده‌اند پذیرفت بلکه باید آنها را همچون عناصر یک چیز ثالث، یک چیز «عالی‌تر» در نظر گرفت.

از لحاظ روش شناختی، این درخواستی بی‌نهایت مهم بود زیرا باعث جستجوی آن علت بنیادی‌ای می‌شد که در تحلیل نهایی حرکت تاریخی بشریت را تفسیر می‌دند. هگل به‌مثابه یک ایده‌آلیست علت بنیادی این حرکت را روح جهان می‌پنداشت. تاریخ

چیزی جز نمایش و تحقق این روح، یا به بیان ساده‌تر، این حرکت نیست. این حرکت طی سلسله مراحل صورت می‌پذیرد. هر مرحله جداگانه، اصل اساسی خود را دارد که حامل آن در هر عصر خاصی ملت خاصی است که بدین‌گونه در سرشت مردمی برگزیده چیزی ایجاد می‌کند. این اصل خاص، روح کلی عصر را تعیین می‌کند. هگل می‌گوید: «روح خاص یک ملت به شکل مشخص، تمامی وجوه شعور و اراده آن مردم، واقعیت کلی آن را بیان می‌دارد، این روح خاص، یک انگِ مشترکِ مذهب، نظام حکومت، اخلاق، قوانین، رسوم و نیز علم، هنر و مهارتِ فنی آن ملت است. این ویژگیها را باید از ویژگی مشترک، اصل ویژه یک ملت دریافت. به همین‌گونه برعکس، عام باید در خاص، در جزئیات واقعی تاریخ کشف گردد.»^{۱۱} استناد به روح خاص ملت در علم جامعه و از سوی روزنامه‌نویسان به شکل بسیار بدی مورد سوء استفاده قرار گرفت. البته هر نظریه خاصی در معرض سوء استفاده قرار دارد به‌ویژه هنگامی که از زمان خود عقب افتد. این آیین که «روح» ملتی خاص، در مرحله خاصی از تکامل آن ملت با ویژگیهایی متمایز می‌شود چنان‌که از خواندن عقاید برخی ملت‌گرایان برمی‌آید به خودی خود اشتباه نیست. کمترین تردیدی وجود ندارد که «انسان اجتماعی» روانشناسی خاصی دارد که مختصات آن، تمامی ایدئولوژیهای رایج او می‌آفریند، (یعنی حوزه‌های گوناگون فعالیت ذهنی او - م.) تعیین می‌کنند. این روانشناسی را اگر مایل باشید می‌توانید روح او بخوانید.

* Philosophie der Geschichte, Einleitung p. 76

و نیز نگاه کنید به: Grundlinien der Philosophie des Rechts

البته همواره باید به خاطر داشت که روانشناسی انسان، اجتماعی تکامل می‌یابد یعنی تغییر می‌کند. ولی هگل از این، نیک آگاه بود. و نیز لازم است در نظر داشته باشیم که روانشناسی انسان اجتماعی پیشرفت تاریخی او را تبیین نمی‌کند؛ روانشناسی خود به موجب پیشرفت تاریخی تبیین می‌شود. اما هگل این را به گونه دیگری در میان نهاد: «روح» هر ملت خاص، سرنوشت تاریخی آن ملت و در حقیقت تمامی واقعیت آن، یعنی تمامی زندگی اجتماعی آن ملت را تبیین می‌کند. این اشتباه است و ریشه آن نیز قابل درک است. هگل به عنوان یک ایده‌آلیست بر این باور است که هستی را شعور تعیین می‌کند و لاغیر. کاریست این نگرش ایده‌آلیستی عام در تاریخ شما را به این نتیجه خواهد رساند که هستی اجتماعی برحسب شعور یا اگر شما این بیان را ترجیح می‌دهید برحسب روح ملی تعیین می‌شود. از این رو هگل بر این باور بود که روح هر ملت خاص، البته توجه کنید فقط در تحلیل نهایی، نه تنها هنر آن ملت بلکه دین و فلسفه آن ملت یعنی نه فقط مجموع ایدئولوژیهای آن ملت بلکه نظام سیاسی و حتا تکنولوژی و مجموع روابط اجتماعی آن ملت را نیز تعیین می‌کند. خطای او تنها با کشف نادرستی مبنای عام فلسفه (ایده‌آلیستی) او تصحیح می‌گشت. هر مرحله تکامل روح جهان در صحنه تاریخ به وسیله ملت معینی به نمایش گذاشته می‌شد. عصر تاریخی کنونی، عصر فرهنگ آلمانی است. به باور هگل، ملتی که نماینده عالی‌ترین مرحله تکامل روح جهان است حق دارد که به ملل دیگر همچون ابزارهای محض تحقق هدفهای تاریخی خویش بنگرد. این شایان توجه است. اگر امروز آلمانی‌ها با مغلوبان رو درباستی ندارند، در این، بدبختانه قطره‌ای از شهد هگلی یافت می‌شود.

اما مثل اسلاو نمی توانستند با میل خود سیادت آلمانی ها را بپذیرند. در زمان شلینگ، بخشی از دانشوران در کشورهای اسلاو با این پرسش سرگرم بودند که این مردمان دقیقاً کدامین مرحله از تکاملی روح جهانی را باید به نمایش گذارند.

من پیش از این گفتم که هگل غالباً به تنظیم و ترتیب دلخواه داده های واقعی اعم از تاریخ و جز آن به نفع نظام خود متهم گردیده است؛ اینک می افزایم او به مثابه یک ایده آلیست نتوانست رو بکرد دلخواهی خود را با داده های واقعی انکار کند. ولی در این مورد او از سایر بنیانگذاران نظامهای ایده آلیستی کمتر مفسر است. کسانی که به علت ناآگاهی از فلسفه تاریخ هگل ساده لوحانه معتقدند که وی هیچ گاه در فلسفه تاریخش بر زمینه تاریخ مشخصی فرود نیامده،^{۱۰} بسیار در اشتباه هستند. برعکس او غالباً چنین می کرد و هنگامی که بدین کار می پرداخت، ملاحظاتی فلسفی - تاریخی اش به طور زنده ای بر بسیاری از مسائل مهم تکامل تاریخی انسان روشنی می افکند. مثلاً او در توضیح سقوط اسپارنا با آنچه از دیدگاه روح جهانی می توانست گفت خرسند نشد و در جستجوی علت آن در نابرابری دارایی یا مالکیت (Ungleichheit des Besitzes) بود. او نخستگاه دولت را نیز با این نابرابری تبیین می کرد و این «ایده آلیست» مطلق بر این باور بود که پایه تاریخی ازدواج، کشاورزی بوده است. هگل علاقه مند بود این نکته را تکرار کند که او با بررسی دقیق ثابت می کند که ایده آلیسم، حقیقت ماتریالیسم است. مثال هایی که هم اکنون من ارائه کردم و من به آسانی می توانستم مثال های دیگری

نیز بیاورم حاکی از این است که در واقع فلسفه تاریخ او با بررسی دقیق‌تر، خلاف این را ثابت می‌کند: ماتریالیسم، حقیقت ایده‌آلیسم است.^{۱۱۱} وقتی به یاد می‌آوریم که مارکس و انگلس که بعدها نظریه ماتریالیسم تاریخی را بنیان نهادند در آغاز هگلی بودند، این قضیه برای ما، کم‌اهمیت نخواهد بود.

۳

کسی که به روابط اجتماعی از دیدگاه تکامل آنها می‌نگرد، نمی‌تواند مدافع رگود باشد.

هنگامی که هر تن با فلسفه هگل آشنا شد آن را علم جبر انقلاب خواند.^{۱۱۲} حنا اگرچند این ارزیابی خالی از عنصر معینی از مبالغه نبود، با این همه مسلم است تا زمانی که هگل به اسلوب دیالکتیکی خود وفادار می‌بود نمی‌توانست مدافع پیشرفت نباشد. وی در پایان گفتار خود درباره تاریخ فلسفه گفت که روح جهانی هرگز از جنبش باز نمی‌ایستد، چرا که حرکت به پیش در سرشت اوست. «اغلب چنین می‌نماید که روح جهان خود را فراموش و گم کرده است. ولی در درون مقاومت می‌کند و مدام در فعالیت است - چنان‌که هملت درباره روح پدر خود می‌گفت: «خوب ای، موش کور، به چه سرعتی در زیر زمین کار می‌کنی!» - تا اینکه قوای خود را گرد آورد و پوسته زمین را که او از عقلش، از خورشیدش جدا می‌کند، بشکافد. و آنگاه،

^{۱۱۱} برای جزئیات بیشتر در این باره نگاه کنید به جزوه نقلیه منتقدان ما و مقاله «برای شخصیتین سالمرگ هگل».

^{۱۱۲} آ. هرنتن. زندگی و اندیشه‌های من (مجموعه آثار جلد ۹، به زبان روسی ص ۲۳).

روح جهان، جوانی بازیافته، با گامهای غول آسا به پیش می رود.^{۱۱} همین را می توان درباره روح جهان گفت: «چه تند کار می کند!» این را هرچه می خواهید بخوانید، ولی این، فلسفه محافظت از نظم موجود نیست.

چنانکه می دانیم هگل متهم به محافظه کاری بود به این دلیل که او به همانبودی عقلانی و واقعی اعتقاد داشت. ولی عبارت: «آنچه واقعی است عقلانی است، آنچه عقلانی است واقعی است» به خودی خود نشانه آمادگی هگل برای پذیرفتن هر نظم اجتماعی مفروض یا در این مورد هر نهاد اجتماعی مفروض نیست. برای درکی این مطلب کافی است رویکرد او را به قدرت مفروض پدر در خانواده رومی به یاد آوریم. برای هگل هر چیز موجود واقعی نبود. او در واقع می گفت: «واقعیت والاتر از وجود داشتن است.» واقعی، ضروری است، در حالی که هرآنچه موجود است ضروری نیست. چنانکه در پیش دیدیم، روح جهان از حرکت باز نمی ایستد. حرکت ابدی آن، کار خستگی ناپذیر آن، رفته رفته نظام اجتماعی مفروض را از مضمون ضروری اش تهی می سازد، آن را به شکلی توخالی که از زمان خود عقب مانده است، تبدیل می کند. و بنابراین تعویض آن را با نظامی تازه ضرور می نماید. اگر واقعی عقلانی است باید به یاد آورد که عقلانی نیز واقعی است. اما اگر عقلانی واقعی است پس هیچ قدرتی وجود ندارد و نتواند داشت که حرکت دیالکتیکی مترقی آن را متوقف سازد. و بی علت نیست که هگل دیالکتیک را به مثابه نیروی عام مقاومت ناپذیری تعریف کرد که باید آنچه را که حنا ثابت ترین چیزهاست نابود کند.

«همه چیز جاری است، همه چیز تغییر می‌کند؛ کسی نمی‌تواند دوبار وارد رودخانه‌ای شود و هیچ کس جوهر قتال را دوبار نمی‌چشد.» چنین گفت منسکر عمیق (بدبین) افسوس.^{۱۱} همین اندیشه اساسی فلسفه هگل را تشکیل می‌دهد با این تفاوت که در بوته منطقی دقیق‌تر غیر قابل مقایسه‌ای رقیق شده است. ولی اگر همه چیز تغییر می‌کند و اگر نیروی سهمگین حرکت دیاکتیکی از پس حتماً محکم‌ترین چیزها برمی‌آید، پس ما حق نداریم که به پدیده‌ها از دیدگاه رازورانه بنگریم. برعکس آنها می‌نوانند و باید تنها از دیدگاه علم مورد بررسی قرار گیرند. خواننده باید از تقابل مشهور نامتناهی بودن عالم با قانون اخلاقی ابداعی کانت در انتقاد از عقل عملی آگاه باشد: «همان نگرش اولیه به نامتناهی بودن عالم در حقیقت اهمیت مرا به مثابه مخلوق حیوانی، زایل می‌سازد... قانون اخلاقی، برعکس ارزش مرا به مثابه موجودی هوشمند با توجه به شخصیتم به‌طور نامحدود بالا می‌برد. قانون اخلاقی بر من یک زندگی مستقل از دنیای حیوانی و حتماً تمامی دنیای محسوس را آشکار می‌سازد.» بدین‌گونه برای کانت و نیز فیثته قانون اخلاقی کلیدی بود که در راه ماورای این جهان می‌گشود. هگل این را کاملاً طور دیگری می‌دید. برحسب آموزش او، اخلاق محصول ناگزیر و شرط ضروری زندگی اجتماعی است. هگل گفته ارسطو را نقل می‌کند که پیش از آنکه انسان منفرد به پیدایی آید مردم وجود داشتند. انسان جزئی چیزی وابسته است و بنابراین باید در وحدت با کل موجودیت یابد. اخلاقی بودن یعنی زندگی کردن برحسب

۱۱ اشاره است به هراکلیتوس فیلسوف یونان باستان.

خلقیاتِ کشور خود. برای اینکه انسان تربیت شایسته یابد، باید شهروند یک دولت بسامان گردد.^۴

از این چنین برمی آید که اخلاق ریشه در سیاست دارد. در اینجا شباهت زیادی با نظرات انقلابی روشنگران فرانسوی سده هژدهم در مورد اخلاق دیده می شود. ولی این شباهت می توانست باعث سوء تفاهم گردد. اگر اخلاقی بودن به معنای زندگی کردن برحسب خلقیات کشور خود است، این، نوآوران پیشگام را محکوم می کند که فعالیت شان همواره و ناگزیر آنان را در مقابل برخی خلقیات کشور خود قرار می دهد. یعنی این فعالیت، ایشان را به یک معنا غیر اخلاقی می کند. آریستوفانس سقراط را منتهم به زیر پا نهادن اصول اخلاق نمود و مرگ سقراط نشان می دهد که مردم آتن این اتهام را وارد دانستند. ولی تناقض با کمک روش دیالکتیکی می تواند به آسانی حل گردد. هگل در مقدمه اش بر فلسفه تاریخ متذکر می گردد: «به طور کلی در مورد پژمردن، زوال و انحطاط نیات و قیود مذهبی، اخلاقی باید گفت اگرچند این نیات و قیود از لحاظ ماهیت درونی خود، نامحدود و ابدی هستند، تجلی آنها، اما ممکن است سرشت محدود داشته باشد. آنها یک بستگی طبیعی با یکدیگر دارند و تابع فرمان تضاد هستند و از این رو گذرا و در معرض پژمردگی و زوال قرار دارند.» اینجانب نیز هگل اندیشه ای را بیان می دارد که بعدها لاسال آن را به طور مفصل و دقیق در *Systeme der erworbenen Rechte* بسط داد: «حق روح جهانی و الاثر از حقوق خاص و جزئی است.»

اشخاص بزرگ که همچون حاملان و مدافعان «حق روح جهانی»

^۴ *Rechtaphilosophie*, 153, Anmerkung.

به عرصه تاریخ پا نهادند توجیه کامل خود را در فلسفه تاریخ هگل یافتند، با وجود آن که اعمال ایشان نقض حقوق خاص بود و نظم اجتماعی حاکم را تهدید می کرد. هگل این شخصیتها را که با فعالیت خویش دنیایی جدید آفریدند قهرمان خواند. او می گوید که «ایشان با نظم قدیم درمی افتند و آن را نابود می سازند. ایشان نقض کنندگان قوانین موجودند. بنابراین آنها هلاک می شوند ولی به مثابه اشخاص منفرد هلاک می شوند. کیفر دیدن ایشان اصلی را که نماینده آن هستند از میان نمی برد... آن اصل بعداً پیروزی می گردد اگرچند به شکل دیگر. آریستوفانس اشتباه نمی کرد. سقراط در واقع تیشه به ریشه اخلاق کهن مردم خود می زد و مردم را نباید به خاطر محکومیت او به مرگ سوزنش کرد زیرا آنها حس می کردند که او برای نظام اجتماعی پرورنده آنها خطرناک است. آنتیان از نظر خودشان حق داشتند. ولی سقراط نیز حق داشت حتا بیش از داوران خویش، زیرا او سخنگوی یک اصل جدید و عالی تر بود.

هگل نسبت به این «نقض کنندگان قوانین موجود» ضعف مثبتی داشت و آن روانشناسان متبحر را تحقیر می کرد که می کوشیدند افعال چهره های تاریخی بزرگ را با حس خودخواهی و انگیزه های شخصی تبیین کنند. او فکرمی کرد که این کاملاً طبیعی است که اگر انسانی خود را وقف هدفی کند. این کار برای او، از جمله، رضایت شخصی فراهم خواهد ساخت که شاید به تمامی اشکال خودخواهی تجزیه شود ولی اندیشیدن بر این مبنا که چهره های تاریخی بزرگ منحصراً با انگیزه های شخصی فعالیت می کنند تنها برای «نوکران روانشناسی» امکان دارد چرا که در نزد آنها هیچ انسانی فهیمان نیست، نه به علت آنکه واقعاً فهیمان وجود ندارد بلکه از این رو که این داوران فقط نوکر هستند.



علم اخلاق هگل گام بزرگی به پیش بود در تبیین علمی تکامل اخلاقی انسان به واسطه فلسفه. زیباشناسی او نیز در درک ماهیت و تاریخ هنرگامی به همان اندازه بزرگ به پیش بود. این علم به وساطت بلینسکی بر نقد ادبی روسیه تأثیری شگرف داشت و حتا صرفاً به این دلیل، احکام اساسی آن شایان توجه خواننده روسی است.

زیبایی‌شناسی هگل با نظرات نزدیکترین سلف فلسفی وی - شلینگ - در این باره، خویشاوندی دارد. شلینگ می‌گفت که زیبایی نامحدود است که به شکل محدود بیان می‌شود. و از آنجا که تخیل شاعرانه خلاق به اعصار تکاملی جهان مشروط می‌شود، هنر تابع تکامل قانونمند و ضروری است که تصویر کردن (یا به قول شلینگ طراحی) آن، وظیفه زیبایی‌شناسی است. قرار دادن چنین وظیفه‌ای در برابر زیبایی‌شناسی، اعلام ضرورت مطالعه علمی تاریخ هنر بود. البته سببی را به هوا بیندازید هزار چرخ می‌خورد تا به زمین برسد. طرح مسأله معینی یک چیز است و حل آن موضوع دیگری است. افزون بر این، مسائل علمی با «طراحی» حل نمی‌شوند ولی باید دانست بدون آن، جلو رفتن برای فلاسفه ایده‌آلیست بسیار دشوار می‌بود. ولی شلینگ با طرح صحیح مسأله خدمتی فراموش‌نشده کرد. افزون بر این، تعریف زیبایی به مثابه بیان نامحدود به صورتی محدود، نشان دادن این نکته است که مضمون در اثری هنری چیزی بی‌اهمیتی نیست، بلکه برعکس بیشترین اهمیت را دارد. به هر حال از دیدگاه شلینگ، رودررو قرار دادن شکل و مضمون عاری از معنا بود. شلینگ اصرار داشت که شکل بدون مضمون نمی‌تواند وجود داشته

باشد زیرا شکل به وسیلهٔ مضمون تعیین می‌شود. یک اثر هنری فقط به خاطر خودش به وجود می‌آید. حرمتِ هنر در این است که آفریده‌های آن به خاطر هدفهایی مغایر با آن - مثل لذت حسی یا فایدهٔ اقتصادی یا اصلاح اخلاقی انسان یا تنویر او در وجود نمی‌آیند. هنر به خاطر هنر وجود دارد. این اندیشه از سوی پیروان شلینگ به‌طور کلی و پیروان روسی‌اش به‌خصوص با علاقه تکرار می‌شد. به معنایی، همهٔ اینها کاملاً صحیح بود. ولی اگر آثار هنر بیان محدود نامحدود است، اگر تکامل آن برحسب تکامل جهان تعیین می‌شود، پس روشن است که هنر هر عصر تاریخی خاص به عنوان مضمون خود، آن چیزی را در بر دارد که برای مردم آن عصر، مهمترین است. هگل مفاهیم اساسی شلینگ را در زیبایی‌شناسی عمیق‌تر و منظم‌تر کرد.

می‌دانیم که روح، که هگل همواره به آن به مثابهٔ مرجع نهایی اشاره می‌کند، گوهری تغییرناپذیر و ناجنبنده نیست. او حرکت می‌کند، تکامل می‌یابد، در خود دگرگونی می‌پذیرد، خود را در طبیعت، در دولت، در تاریخ جهانی جلوه‌گر می‌سازد. هدف - یا دقیق‌تر بگوییم میوهٔ حرکت ابدی او، خودشناسی است. این دقیقاً برعهده روح است که خود را بشناسد. این تلاش برای خود - شناسی، در فرایند تکامل روحی بشریت تحقق می‌یابد و تجلی آن در هنر، در مذهب و در فلسفه است. روحی که آزادانه گوهر خود را مشاهده می‌کند، هنر یا زیبایی‌شناسی است، روحی که محترمانه این گوهر را به خود می‌نمایاند؛ دین است، بالاخره، روحی که این گوهر را می‌شناسد فلسفه است.

تعریف هنر همچون «مشاهدهٔ آزادانهٔ روح گوهر خودش را» حائز

اهمیت است چرا که این تعریف استقلال کامل حوزه آفرینش و لذت هنری را بیان می‌دارد. به باور هگل و نیز شلینگ و کانت، آثار هنری، نه به خاطر هدفهای خارجی، در وجود می‌آیند و باید در وجود آیند. هگل گوید: «مشاهده زیبا آزاد است (هنر آزاد)؛ هنر با اشیاء، فی نفسه آزادانه و نامحدود برخورد می‌کند، در پی آن نیست که آنها را تصاحب کند و از آنها به مثابه چیزهای مفید برای نیازها و معنویات محدود سود جوید.» در عین حال تعریف هنر به مثابه قلمرویی که در آن، روح گوهر خویش را مشاهده می‌کند، بدین معناست که موضوع هنر با موضوع فلسفه (و دین) همانبودی دارد. این ارزش سترگی مضمون آفرینشهای هنری را می‌رساند. فلسفه باید به حقیقت بپردازد. هنر نیز با حقیقت سروکار پیدا می‌کند. ولی فیلسوف حقیقت را در مفهوم می‌شناسد، در حالی که هنرمند آن را در خیال ادراک می‌کند.^{۱۱} چون ما اکنون می‌دانیم که حقیقی («عقلانی») واقعی است، پس می‌توانیم بگوییم که این دقیقاً واقعیت است که مضمون هنر را می‌سازد. ولی با این گفته، نباید بپنداریم همه آن چیزی که موجود است واقعی است. هگل تذکر می‌دهد که اشیاء هنری می‌تواند تصور می‌کردیم که آفرینش هنری باز تولید ساده آن چیزی است که به وسیله هنرمند دیده می‌شود، منتها با پیرایه‌هایی؛ که کمال مطلوب هنرمند عبارت است از موجود به عنوان تصویری که در آن نقاش نسخه اصلی را آب و تاب داده است. کمال مطلوب هنری واقعیت فارغ از آن عناصر تصادف است که در هر وجود محدود اجتناب‌ناپذیر است. هنر، اشیاء را - که به بیان هگل به وسیله تصادفات و عوارض وجود روزمره آلوده شده

^{۱۱} از این رو هگل زیبا را تجلی حسی آینده می‌داند.

است... با مفهوم آنها هماهنگ می‌کند و همه آن چیزی که نامربوط است به دور می‌ریزد.

با چنین دور ریختنی است که کمال مطلوب هنری خلق می‌شود. از این رو هگل می‌گوید که آرمان هنری عبارت است از واقعیت تا سرحد کمال قدرت آن.

در تکامل تاریخی بشریت سه مرحله عمده دیده شده‌اند: جهان شرقی، جهان عتیق (یونان باستان، م) و جهان مسیحی یا آلمانی. و چون مراحل تکامل تاریخی با مراحل تکامل آرمان هنری متناظر است، هگل برای آن نیز سه مرحله قائل شد.

هنر جهان شرقی، خصلت نمادین دارد؛ در این هنر ایده با شیء مادی ارتباط دارد ولی هنوز در آن رخنه نگرده است. افزون بر این، خود ایده هنوز نامعین است. تعین ایده و رخنه آن در شیء تنها در هنر جهان عتیق، به عبارت دیگر در هنر کلاسیک صورت می‌گیرد. اینجا آرمان هنری به شکل انسانی جلوه می‌نماید. این انسانی شدن آرمان، در معرض محکومیت است. ولی هگل می‌گوید از آنجا که هنر هدفش بیان مضمون روحی به صورت حسی است، باید به چنین انسانی شدن توسل می‌جست. چون تنها هیئت انسانی می‌تواند به عنوان شکلی حسی متناسب با روح به کار آید. از این رو هنر کلاسیک فلمرو زیبایی است. هگل با وجد و شعف می‌گوید: «زیبایی از این بزرگتر نیست و نتواند بود»، ولی هنگامی که دنیای عتیق، از زمانه عقب ماند، جهان‌بینی تازه‌ای و در پی آن آرمان هنر تازه‌ای - رمانتیک - به پیدایی آمد. جهان‌بینی جدید عبارت بود از تلاش روح برای یافتن مقصد خود نه در خارج از خود بلکه فقط در درون خویش. ایده شروع کرد - در هنر رمانتیک - که بر شکل حسی مقدم گیرد. در نتیجه زیبایی

بیرونی، با نقش عمده‌ای که زیبایی روحی برعهده گرفته بود، آغاز به ابغای نقشی ثانوی نمود. ولی به همین دلیل هنر به بیرون آمدن از محدوده خود و گام گذاردن به قلمرو دین میل نمود.

در بنش هگل، معماری، هنری عمدتاً سمبولیک است در صورتی که پیکرتراشی، هنری کلاسیک و نقاشی و موسیقی و شعر اساساً رمانتیک‌اند.

ما می‌توانیم ببینیم چه رابطه‌ی تئوریک دقیقی میان زیبایی‌شناسی هگل و فلسفه تاریخ او وجود دارد. در هر دو اینها، روش واحد و نقطه عزیمت واحدی هست. حرکت روح علت بنیادی تکامل اعلام می‌شود. از این رو در هر دو قلمرو، عیب واحدی وجود دارد. برای توصیف روند تکامل در نتیجه حرکت روح، انسان‌گاه ناچار است به رویکردی دلبخواه با داده‌ها توسل جوید. ولی هگل خواه در زیبایی‌شناسی یا در فلسفه تاریخ عمیق اندیشه تائناک خود را به نمایش می‌گذارد. قطع نظر از این، در زیبایی‌شناسی، او به آسانی به «زمینه تاریخی مشخص»^{۱۱} فرود می‌آید و سپس ملاحظات او درباره تکامل هنر به راستی روشنگرانه می‌گردد. بدبختانه در اینجا مجال آن نیست که با ارائه مثال‌هایی چند این حکم را ثابت کنم ولی من باید از صفحات درخشانی که او به تاریخ نقاشی هلند در سده هفدهم اختصاص داده است، یاد کنم.^{۱۲}

^{۱۱} به بیان خودش.

^{۱۲} نگاه کنید به *Vorlesungen über die Aesthetik* او.

آموزنده خواهد بود که آنچه در آنجا می‌گوید با آنچه فرومستین درباره سرشت و خواستگاه مکتب هلند در کتاب مشهور خود *Les maîtres d'autrefois* می‌گوید مقایسه کنید. اندیشه اساسی فرومستین این است که نقاشی هفدهم‌سویزی از بورژوازی هفدهم در مرحله معینی از تکامل آن است و این کاملاً با بنش هگل مطابقت دارد.

هنر زیبا بدین جهت به پیدایی می آید که روح آزادانه گوهر خود را مشاهده کند. دین خاستگاه خود را به وضعی مدیون است که روح از این گوهر در تصور دارد. هگل چنین آموخت، ولی آیا قلمرو تصور می تواند از قلمرو مشاهده جدا گردد؟ اگر پاسخ مثبت باشد این بدون دشواری نخواهد بود زیرا هنگامی که ما شیء خاصی را به تصور درمی آوریم در عین حال آن را مشاهده می کنیم. بی دلیل نیست که خود هگل خاطر نشان می سازد که هنر رمانتیک از حدود آفرینش هنری پا فراتر می گذارد و به قلمرو دین وارد می شود. برای درک روند بعدی تکامل اندیشه فلسفی در آلمان لازم است نگرشهای هگل را به دین تا آنجا که امکان دارد بشناسیم. بنابراین من از خواننده دعوت می کنم که به مسأله از زاویه دیگری نگاه کند.

به باور هگل، روح در یک فرایند حرکت دائمی است. فرایند حرکت آن، فرایند خود - آشکارسازی (Self - revelation) آن است. روح خود را در طبیعت، در زندگی اجتماعی، در تاریخ جهانی آشکار می کند. خود - آشکارسازی در زمان و در مکان تحقق می یابد؛ بدین گونه که قدرت نامحدود روح به صورت محدود تجلی می یابد. اگر این شکل محدود را موقوف کنید دیدگاه دینی دارید. هگل می گوید کسی که دارای این دیدگاه است خدا را به مثابه نیرویی مطلق و گوهری مطلق تصور می کند که تمامی غنای جهان طبیعی و معنوی به آن برمی گردد. روح به مثابه چیزی ماورای طبیعی و کاملاً مستقل از ذهن محدود، و در عین حال در قید آن بر تخیل آشکار می شود. ولی در اینجا نیز همواره به شیوه ای همگون آشکار نمی شود. تصور روح

به‌مثابه وجودی فوق طبیعی همراه با تکامل تاریخی انسان تغییر می‌کند - تکامل می‌یابد. در شرق خدا را به‌مثابه یک نیروی مطلق طبیعت یا به‌مثابه گوهری سی‌انگارنده که انسان در برابر آن، خود اذعان دارد که بی‌اهمیت و بی‌اختیار است. در مرحله بعدی خدا به صورت یک ذهن [شناخته‌شده] تصور می‌گردد. سرانجام مسیحیت می‌آید که هگل آن را همچون دین کامل می‌نگرد و آن را وحدت و آشتی مطلق نامحدود و محدود اعلام می‌کند. در مرکز این دین، مسیح بجای دارد همچون ناجی جهان، همچون پسر خدا و بالاتر از همه همچون خدا - انسان.

این همان معنایی است که از عبارت زیر مستفاد می‌گردد: دین مضمونی واقعی به صورتی مفهومی است. ولی این صورت هنوز بیانگر کافی حقیقت مطلق نیست. این بیانگر کافی حقیقت را فقط در فلسفه باید یافت. مفهوم، صورتهای مجازی را حفظ می‌کند و آنها را ضروری در نظر می‌گیرد. دین از چشم الهی، از تولد پسر خدا و جز آن سخن می‌گوید. هگل از حقیقت درونی^۱ مسیحیت با حرارت دفاع می‌کرد. ولی وی باور به صحت قصص انجیل را که معرف اعمال الهی به‌مثابه رویدادهای تاریخی است ممکن ندید. او می‌گوید قصص مزبور باید به منزله تصاویر تمثیلی حقیقت مانند اساطیر افلاطون به‌شمار آیند.^۲ فلسفه هگل دشمن مطلقیت ذهنی بود. از دیدگاه این فلسفه، آرمان شخصیتی ویژه تنها زمانی ارزش دارد که بیانگر روند عینی تکامل اجتماعی و مشروط به حرکت روح جهانی باشد.

^۱ نظریه قصص انجیل به منزله اساطیر را قبلاً شلینگ بیان کرده بود. او می‌گوید: «مسیح شخصیتی تاریخی است که زندگینامه او پیش از تولدش نوشته شده است. (کتوبریش، شلینگ، سن پترزبورگ، ص ۷۶۸)

فهرمانانی که هگل دربارهٔ آنان با چنین شور و علاقه‌ای سخن می‌گوید ابزارهای این تکامل‌اند. به همین دلیل در فلسفهٔ او جایی برای خیال‌گرایی (اتوپیانسیم) نیست. گذشته از این، فلسفهٔ او به دلیل دیگری نیز نمی‌توانست قدر مشترکی با خیال‌گرایی داشته باشد، و آن این بود که اعتقادِ راسخ به امکانِ ابداع برنامه‌ای برای بهترین نظام اجتماعی - که مختص خیال‌گرایی است - در پرتو دیالکتیک، عاری از هرگونه معنایی است. اگر همه چیز وابستهٔ شرایط زمان و مکان است، اگر همه چیز نسبی است، اگر همه چیز سیال است و همه چیز تغییر می‌کند پس در یک چیز تردیدی نیست: نظام اجتماعی هماهنگ با روابط اجتماعی معینی که در کشوری خاص تشکیل شده است تغییر می‌پذیرد. تعجبی ندارد که هگل هم از رمانتیکها که قویاً به مطلقیت ذهنی دچار بودند و هم از خیال‌گرایان (اتوپیستها) که هیچ تصویری از روش دیالکتیکی نداشتند و چنانکه مشهور است بیشترین قرابتها را با رمانتیکها داشتند متفر بود. در آغاز کم بودند نمایندگان از مخالفانِ رژیم در آلمان که می‌فهمیدند فلسفهٔ هگل می‌تواند ماندنی‌ترین بنیان نظری برای آرمانهای آزادی خواهانهٔ عصر خود را فراهم کند. هاینریش هاینه یکی از اینان بود. در سالهای چهل سدهٔ گذشته، او مزاح‌گونه از گفت و شنیدی سخن می‌دارد که فرضاً میان او و هگل صورت گرفته و طی آن به خواننده هشدار می‌دهد که عبارت: «هر چیز موجود عقلانی است» در عین حال به معنای آنست که هر چیز عقلانی باید در وجود آید. این شایان توجه است که هاینه در قاعدهٔ مشهور هگل واژهٔ «موجود» را جانشین واژهٔ واقعی ساخت. بحتمل بدین امید که ثابت کند حتا در پنداشت همایانهٔ این قاعده، معنای مترقی آن محفوظ است.

مشکل لازم باشد که به آنچه گفته شد بیفزاییم که هاینه تا آنجا که از سرشت دیالکتیکی فلسفه هگل سخن می‌دارد حق دارد. ولی نباید فراموش کرد که هگل با کمک روش دیالکتیکی تلاش کرد یک نظام ایده‌آلیسم مطلق بسازد.

نظام ایده‌آلیسم مطلق، نظام حقیقت مطلق است. اگر هگل چنین نظامی ساخته است - و او باور داشت که در انجام این کار موفق گردیده است - پس با استدلال از دیدگاه ایده‌آلیسم، ناگزیر باید پذیرفت که حرکت و فقه‌ناپذیر روح اکنون به هدف خود رسیده است: در شخص هگل، روح به خود - شناسی، به صورت واقعی و کافی آن یعنی به صورت مفهوم نائل آمده است. و اکنون که هدف حرکت برآورده شده است پس حرکت باید متوقف گردد؛ بدین گونه که اگر مقدم بر هگل، اندیشه فلسفی پیوسته رو به جلو در حرکت بود، پیدایی هگل آغاز رکود آن را خبر می‌دهد. ایده‌آلیسم مطلق هگل به تضاد آشتی‌ناپذیر با اسلوب دیالکتیکی خود - و لطفاً توجه کنید - نه فقط در قلمرو اندیشه فلسفی - گرفتار آمد. اگر هر فلسفه‌ای بیان فکری زمان خود است، فلسفه‌ای که نماینده نظام حقیقت مطلق است، بیان فکری آن دوره تاریخی است که متناسب با یک نظام اجتماعی مطلق است، نظامی که همچون تحقق عینی حقیقت مطلق به کار می‌آید. و از آنجا که حقیقت مطلق حقیقت ابدی است، آن نظام اجتماعی که در خدمت بیان عینی آن است ارزش دائمی کسب می‌کند. برخی جزئیات ممکن است در آن تغییر یابد اما نمی‌تواند دستخوش تغییرات اساسی گردد. از این رو در درس گفتارهای پیرامون تاریخ فلسفه که در آن هگل با شور و علاقه از قهرمانان عهد عتیق که به ضد نظم مستقر شوریدند، به گفتمانی آموزشی

برمی خوریم دربارهٔ اینکه چگونه در جامعهٔ درونی مدرن به خلاف عهد عتیق فعالیت فلسفی می‌نواند و باید به دنیای درونی محدود شود چرا که دنیای بیرونی، نظام اجتماعی، به نظم عقلانی معینی رسیده است و «با خود آشتی کرده است». بدین گونه که اگر سابقاً در قلمرو روابط اجتماعی حرکت وجود داشته است، اکنون باید به پایان آید. این بدین معناست که ایده آلیسم مطلق هگل در آموزش خود دربارهٔ مسألهٔ روابط اجتماعی نیز با روش دیالکتیکی وارد تضاد شد. و بنابراین فلسفهٔ هگل دو سو دارد: سوی مرقی (که دقیقاً وابستهٔ روش اوست) و سوی محافظه کارانه (که دقیقاً وابستهٔ ادعای او به دارا بودن حقیقت مطلق است). با گذشت سالها، سوی محافظه کارانه بیشتر به حساب سوی مرقی افزایش یافت. این نکته به زنده ترین وجهی در فلسفهٔ حق Philosophie des Rechts او فاش گشت. این اثر مشهور، گنجینه ای واقعی از اندیشه های عمیق است. ولی در عین حال در تقریباً هر صفحهٔ آن تمایل هگل در کنار آمدن با نظم موجود به چشم می‌زند. شایان ذکر است که ما حتا در اینجا نیز با این عبارت برخورد می‌کنیم: «صلح با واقعیت» که کراراً بلینسکی در سلسله مقالات خود دربارهٔ سالگرد برودینو از آن استفاده کرد.^{۱۱} از این موضوع چنین برمی آید که اگر ایدهٔ هگل در باب عقلانیت واقعیت به پیدایی سوء تفاهمات میدان داد، او خود بیش از هرکس مسؤول تھی ساختن ایدهٔ مضمون دیالکتیکی قبلی آن و قبول واقعیت ملال انگیز روسیه همچون عین تحقق عقل است.

^{۱۱} این هگل بود که گفت انسان با کشف عقل نهفته در واقعیت، به ضد واقعیت نمی‌شورد، بلکه با آن صلح می‌کند و به آن دل می‌سپارد.

آن دسته از پیروان هگل که بیشتر زیر تأثیر عنصر دیالکتیکی در فلسفه او بودند مانند هرنسن آن را به مثابه علم جبر انقلاب می دانستند، کسانی که بیشتر زیر تأثیر ایده آلیسم مطلق بودند، می خواستند این فلسفه را همچون علم حساب ایستا درک کنند. در سال ۱۸۳۸ از سوی کارل بایرهورفر کتابی در لایپزیک انتشار یافت به نام *Die Ideen Geschichte Philosophie* (که در حد خود کتاب جالبی بود). بایرهورفر ادعا کرد که هگل اوج تکامل روح جهانی بود. و اینکه ایده فلسفه موجود در خود و برای خود، در او، جفت خود را پیدا کرده است. در قبول سرشت مطلق فلسفه هگل، از این نمی توان فراتر رفت. بایرهورفر پس از این اظهار عقیده بی درنگ این نتیجه ناگزیر و منطقی را می گیرد که اینک ایده مطلق خود به صورت واقعیت درآمده است و بنابراین جهان اکنون به هدف خود رسیده است. شاید چندان ضروری نباشد که درباره این حقیقت بحث کنیم که چنین نتیجه ای به سود هر نوع تمایل محافظه کارانه بود، هم در خود آلمان و هم در کشورهای دیگری که زیر نفوذ فلسفه آلمانی قرار داشتند.

۷

نظام هگل سرنوشت خودش را داشت که برای هزار و یکمین بار این حقیقت را تأیید کرد که روند تکامل فلسفه مانند هر ایدئولوژی دیگر به وسیله روند تکامل تاریخی تعیین می شود. تا زمانی که نبض زندگی اجتماعی در آلمان به کندی می تپد، آموزش مزبور رسماً به عنوان فلسفه سلطنتی پروس پذیرفته شد. اما وقتی که نبض زندگی اجتماعی تند گشت عنصر محافظه کار در فلسفه هگل کم کم به وسیله عنصر

مترقی دیالکتیکی به عقب رانده شد. در نیمه دوم سالهای ۱۸۳۰ انسان می توانست با توجیه کامل از انشعاب در اردوی هگلی سخن گوید. در ۱۸۳۸، آ. روگه و ت. اخترمهیر به تأسیس Hallische jährlicher Fur deutsche Wissenschaft und kunst که در ۱۸۴۱ از لاهه به لایپزیک منتقل شد. نام آن به سالنامه آلمانی تغییر یافت. مجله گرایش به چپ داشت. در نتیجه مقدر نبود که عمر درازی در ساکسونی داشته باشد. در ۱۸۴۳ تعطیل شد و روگه سپس کوشید آن را در پاریس زیر عنوان سالنامه آلمانی - فرانسوی انتشار دهد. معلوم بود به شکل تازه نیز عمر آن کوتاه خواهد بود. فقط یک شماره (دو شماره در یک جلد) انتشار یافت. اما نکته جالب در این مورد این بود که ناشر آن افزون بر روگه کارل مارکس نیز بود. فریدریش انگلس نیز از همکاران فعال آن بود. هگلیان چپ تدریجاً مبانی فلسفی خود را ترک می گفتند و بیش از پیش رنگ سیاسی و سوسیالیستی به خود می گرفتند.

ولی حرکت رو به پیش اندیشه فلسفی که هگلی ها از آموزگار خود آن را به ارث برده بودند پیش از ظهور خود در سیاست و در سوسیالیسم، در الهیات خود را بروز داد.

چنان که می دانیم، هگل صحت تاریخی قصص انجیل را نپذیرفت و مانند شلینگ به آنها همچون اسطوره های رمزی مشابه اساطیر افلاطون می نگریست، (به سطور پیش بنگرید). از سوی دیگر هگل بر این باور بود که وظیفه فلسفه دین شناخت دین مثبت بود. بدین گونه که دین برای فیلسوف به صورت موضوع شناخت علمی درآمد. ولی شناخت دین به چه معناست؟ از جمله به معنای تن دادن به بررسی علمی، انتقادی مسأله خاستگاه آن روایات، آن اسطوره های تمثیلی

که از رهگذر آنها دین حقیقت را تصور می‌کند. داوید فریدریش اشتراوس (۱۸۷۴ - ۱۸۰۸) یکی از شاگردان هگل این وظیفه را به عهده گرفت.

کتاب وی زندگی عیسا در ۱۸۳۵ انتشار یافت. این نخستین رویداد تئوریک بزرگ در فرایند تجزیه مکتب هگلی بود. اشتراوس هیچ‌گاه مسند زادیکالسم سیاسی نبود. در دوره انقلابی ۴۹ - ۱۸۴۸ او خود را اپورتونیستی تمام‌عیار نشان داد. ولی در ادبیات دینی آلمان، انتشار کتاب وی رویدادی دورناز و به‌راسنی انقلابی بود. ت. زیگلر تصور می‌کند که مشکل بنوان کتاب دیگری همچون زندگی عیسا اشتراوس در سده نوزدهم سراغ کرد که تأثیری چنین داشته بوده است.

اشتراوس به معجزات به مثابه افوا دلیل سندیت تاریخی بسیار ناچیز قصص انجیل می‌نگریست.

در ادبیات دینی آلمان در آن زمان رویکردی دوگانه به معجزات وجود داشت. «اصحاب ماوراء طبیعی»، آنها را واقعی می‌پنداشتند، در صورتی که خردگرایان منکر آنها بودند و می‌کوشیدند نبین طبیعی از معجزات مورد ادعا پیدا کنند. اشتراوس با هر دو دیدگاه مخالف بود. او نه تنها از باور داشتن به معجزات امتناع کرد بلکه گفت خود حوادثی که از سوی معتقدان به انجیل به عنوان معجزات معرفی می‌شوند و خردگرایان آنها را به علل طبیعی نبین می‌کنند، از بیخ دروغ است. او اعلام داشت زمان آن فرارسیده که به این کوششهای غیر علمی که ناممکن را ممکن نشان دهد و آنچه را که اصلاً در تاریخ اتفاق نیفتاده از لحاظ تاریخی قابل تصور سازد، پایان دهیم. به پیروی از شلبینگ و هگل، وی این عقیده را بیان داشت که قصص انجیل نباید

همچون گزارشی از رویدادهای واقعی بلکه تنها همچون اسطوره‌هایی تلقی شوند که از درون جامعه‌های مسیحی بیرون زده و آرزوهای منتظران ایده‌های ظهور مسیح را در آن زمان منعکس می‌سازند. او خود در سطور زیرین نظراتش را درباره‌ی خاستگاه این اسطوره‌ها شرح می‌دهد:

«من گفتم این سودی در بر ندارد که بخواهیم مثلاً قصص راجع به ستاره‌ای که بر منجمان ظاهر شد، درباره‌ی تبدیل هیئت، اطعام اعجاز‌آمیز و جز آنها را به مثابه‌ی فرایندهای طبیعی قابل فهم کنیم. ولی چون تصور اموری این‌گونه غیرطبیعی به مثابه‌ی اموری که واقعاً اتفاق افتاده‌اند غیر ممکن است، این قصه‌ها را باید به مثابه‌ی جعلیات تلقی نمود. به این پرسش که چگونه در زمانی که انجیلها به پیدایی آمدند چنین قصه‌هایی درباره‌ی عیسا جعل شد من در پاسخ بیش از هر چیز به انتظاری که برای ظهور مسیح شایع بود اشاره کردم. من گفتم پس از آنکه تنی چند از افراد و سپس عده‌ی روزافزونی از مردم عیسا را به عنوان مسیح [منجی] پذیرفتند، ایشان معتقد شدند که هر چیزی که از مسیح برحسب پیشگوییهای تورات و تعبیرات گسترده‌ی آنها انتظار داشتند باید در او محقق می‌شد. با وجود آنکه شهرت داشت عیسا در «ناصره» متولد شده است، او به عنوان مسیح و پسر داود باید در بیت‌الحم متولد می‌گشت چرا که میخا^{۱۱} چنین پیشگویی کرده بود. سرزنشهای شدید عیسا خطاب به همهمشهریان خود به علت هیجانشان به خاطر معجزات می‌توانست در حدیث محفوظ گردد ولی چون نخستین منجی مردم - موسی - معجزاتی نشان داده بود.

پس آخرین منجی - یعنی عیسا نیز باید به چنین معجزاتی دست زند. اشعیاء نبی^{۱۱} پیشگویی کرده بود هنگامی که مسیح ظهور کند، چشمان کور بینا شود، کر شنوا گردد، چلاق مانند گوزن بدود و لال به فصاحت زبان گشاید؛ بدین گونه دقیقاً حتا در جزئیات معلوم بود کدام معجزات خاص باید به وسیله عیسا اجرا شود زیرا او مسیح بود. بدین لحاظ نخستین جوامع مسیحی نه تنها توانستند بلکه می باید قصصی درباره عیسا جعل کنند بی آنکه تشخیص دهند خودشان آنها را جعل کرده اند... این نظریه، خاستگاه اسطوره های مسیحی نخستین را در همان ردیف خاستگاه اساطیری قرار می دهد که ما در تاریخ پیدایش ادیان دیگر به آن برمی خوریم. این درست آن چیزی است که آخرین دستاوردهای علم را در حوزه اسطوره شناسی تشکیل می دهد. فهمیدن اینکه به وجود آمدن اسطوره و باز نمودن شان به شکل اولیه، جعل آگاهانه و عمدی شخص واحدی نبوده، بلکه محصول شعور جمعی تمامی یک قوم یا گروهی دینی است که شاید در آغاز توسط شخص معینی بیان می گردد ولی مردم دقیقاً بدین دلیل به حرف او باور می کنند که او کسی جز سخنگوی اعتقاد عمومی نیست. اسطوره پوسته ای نبود که درون آن آدم عاقلی به منظور استفاده مذهبی مردمی جاهل ایده ای قرار داده بلکه او خود در فسه و به شکل قصه ای که شرح می دهد از آن ایده آگاه می شود، ایده ای که آن را او خود به شکل ناب و خالص اش هنوز نمی توانست درک کند.^{۱۲}

۱۱ یکی از پیامبران بنی اسرائیل.

۱۲ See *Das Leben Jesu für das deutsche Volk* bearbeitet von David - Friedrich Strauss pp. 159-54



شکی نیست که طرح مسأله را تنها بدین طریق می توان علمی دانست. در شخص اشترائوس، مکتب هگل در برخورد با دین - با دستکم با برخی ثمرات آفرینش دینی، جاقوی جراحی پژوهش علمی را نیک به کار می گیرد، ولی طرح درست مسأله ای همانا حل صحیح آن نیست. کتاب اشترائوس تغییرات و اعتراضات بسیاری را برانگیخت؛ بدین گونه که مثلاً ویس (Die evangelische Geschichte Kritisch und Philosophisch bearbeitet, 1838) ادعا کرد که در آن هنگام که نخستین انجیل‌های سه گانه ما نوشته می شدند، هیچ سنت «معینی» هنوز در جامعه های مسیحی شکل نگرفته بود. در نتیجه مضمون این انجیلها نمی توانست به وسیله حدیث تبیین گردد. ویس که انجیل روایت مرقس قدیس را از لحاظ ترتیب زمانی انجیل‌های ما نخستین انجیل می دانت، در پی آن بود تا ثابت کند که این نخستین انجیل مبنای روایت‌های متی قدیس و لوقای قدیس را فراهم ساخت. ولی اگر یک انجیل شناس، مراد خود را از دیگری وام گیرد هیچ چیز او را در بازنویسی آن متوقف نمی کند. این نشان می دهد که در انجیلها، بحتمل ما نه فقط با اسطوره ها بلکه با محصولات آفرینش شخصی انجیل نویسان نیز سروکار داریم. سرانجام عقیده ای بیان شد مبنی بر اینکه در دوره پیش از ظهور مسیح و تشکیل جامعه های مسیحی، اندیشه ظهور مسیح در جهان یهودی چنانکه اشترائوس تصور می کرد، چندان گسترده هم نبوده است.

سرسخت ترین منتقدان اشترائوس برونو بائر (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹) بود.

اشترائوس، ضمن پاسخ به منتقدان خود توضیح داد که اینک سه گرایش در

مکتب هگلی وجود دارد؛ مرکز، دو جناح داشت: راست و چپ.^{۱۰} برنوبائو یکی از شاگردان سابق مکتب هگل در آغاز به جناح راست تعلق داشت؛ اما در پایان دههٔ سی، او یکی از افراطی‌ترین اعضای جناح چپ شد. او در ۱۸۴۰ *Kritik der evangelischem Geschichte de Johannes* و در ۴۲ - ۱۸۴۱ *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes* خود را انتشار داد. این آثار به ویژه دومی هیچان زیادی برپا کرد. مؤمنان مسیحی چنان علیه بائر برآشفتنند که سبب برکناری او از مقام دانشیاری دانشگاه گردیدند.^{۱۱}

به عقیدهٔ بائر ارزش ماندنی اشتراوس در این حقیقت است که او نهایتاً از راست‌کیشی (Orthodoxy) گسست. با انجام این کار او تنها نخستین گام را به سوی فهم درست داستان انجیل برداشته بود. نظریهٔ او دربارهٔ اساطیر تاب انتقاد ندارد و خود از رازوارگی رنج می‌برد. اشتراوس با گفتن اینکه قصص انجیل ریشه در سنت دارد مسأله‌ای را روشن نکرد چون وظیفه دقیقاً رسیدگی به فرایندی است که سنت را در وجود می‌آورد. داستانهای انجیل انشاء رمزامیز و ناآگاهانهٔ جامعهٔ مسیحی نبود، بلکه کار کاملاً آگاهانهٔ اشخاص معینی است که هدفهای مذهبی معینی را دنبال می‌کردند. این، به بارزترین وجهی از قرائت انجیل چهارم مستفاد می‌شود ولی در انجیل‌های دیگر نیز قابل ملاحظه است. به اصطلاح لوقای قدیس، انجیل به اصطلاح مرقس قدیس را تغییر شکل داد و به اصطلاح متی قدیس، هر دو اینها را بازنویسی کرد و کوشید حکایات آنها را با اندیشه‌ها و نیازهای زمان خود سازگار

۱۰ نگاه کنید. در مقالهٔ جالت او: «گرایشهای گوناگون در مکتب هگلی در رابطه با مسیح‌شناسی» در مجموعهٔ آثار جدنی و فف شده به دههٔ از زندگی مسیح و توصیف الهیات معاصر.

۱۱ او سپس به استادبازی در دانشگاه بن برگزیده شد.

نماید. او کوشید انجیلها را با یکدیگر وفق دهد ولی خودش را در انبوهی از تضادهای گرفتار ساخت.

اشتراوس به این نتیجه رسیده بود که برای ابراز نظر قطعی در مورد شخصیت عیسا اطلاعات ما چندان کفایت نمی‌کند. برونوبائتر وجود عیسا را در تاریخ به کلی منکر شد. این قابل فهم است که او چه طوفانی از خشم باید در میان اکثریت عظیم خوانندگان خود برپا کرده باشد. و البته نباید فراموش کرد که بائتر با وجود این، مسأله را خیلی صحیح‌تر از اشتراوس طرح کرده بود. پژوهندگانی که از نظرات بائتر حمایت کردند به هر حال، مجبور بودند به مسیحیت نه همچون میوه‌ای که نهائناً در خاک انتظارات یهودیان از یک مسیح ایده‌آل فرآورده شده بود، بلکه به مثابه محصول معنوی تکامل فرهنگ یونانی - رومی بنگرند. بائتر اصرار داشت که مسیحیت فرآورده روابط اجتماعی خاصی است. در واقع او خیلی بعد یعنی در سالهای هفتاد سده گذشته شروع کرد که بدین گونه سخن گوید. در زمان جدال خود با اشتراوس، او در درک خود از مسیحیت یک ایده آلبست کامل بود. و این، چند سالی بعد سرزنش مارکس را متوجه‌اش ساخت که: به عقیده بائتر، این انجیلها نه از سوی روح القدس بلکه به وسیله خود آگاهی نامحدود دیگته شده‌اند.^{۱۰}

برای درک معنای فلسفی این سرزنش و بدین گونه توضیح نقیض بائتر در تاریخ هگل‌گرایی آلمانی پس از هگل، لازم است ارزش خود بائتر را برای مناظره‌اش با اشتراوس در نظر بگیریم.

۱۰ اشاره پلحانف به انتقاد مارکس از برونوبائتر در خانواده مقدس است.

به نظر او، این منازعه، منازعه‌ای بود دربارهٔ جوهر از یکسو و خود - آگاهی از سوی دیگر. اشتراوس در تبیین خود که انجیلها، آفریدهٔ ناخودآگاه جامعهٔ مسیحی بوده‌اند، به دیدگاه جوهر معتقد بود. برونو بالز با انکار این دیدگاه و اثبات اینکه روایات انجیلها را حواریون، آگاهانه جعل کرده‌اند خود را یکی از نمایندگان خود - آگاهی معرفی نمود.

مسئله‌ای که وی بر حول آن به مباحثه با اشتراوس وارد شده بود، در واقع بسیار گسترده‌تر از مسألهٔ خاستگاه قصص انجیل بود. این پرسش، پرسش بزرگ فلسفی و تاریخی بود که چگونه روند قانونمند تاریخ به طور کلی و تاریخ تفکر به ویژه، با فعالیت آگاهانه اشخاص معینی پیوند می خورد. این پرسش پاسخ کامل خود را در این حکم می یابد که روند قانونمند تاریخ به موجب مجموعه‌ای از اعمال اشخصتها تعیین می شود و اینکه نتیجتاً اعمال مزبور را نباید نقطهٔ مقابل حرکت قانونمند تاریخی قرار داد. در واقع، مفهوم هماهنگی با قانون، مطابقت با مفهوم ضرورت است و حال آنکه فعالیت آگاهانه اشخاص منفرد برای خود ایشان چنین می نماید که زیر سلطهٔ ضرورت نیست با به عبارت بهتر آزاد است. ولی بدین علت برای آنها چنین می نماید که ایشان با آگاه بودن خودشان به عنوان علت رویدادهای اجتماعی معین، آگاهی خود را به مثابهٔ نتیجهٔ آن وضعیت اجتماعی که در چارچوب آن تمایل آنها به عمل در طریقی خاص و نه در طریق دیگر به وجود می آید، نمی دانند. عملکرد آزادانه به معنای تحقق هدفهای خود و وسیلهٔ نیل به هدفهای دیگران نبودن است.

آزادی نقطه مقابل اجبار است و نه ضرورت. فعالیت آگاهانه اشخاص بزرگ در هر دوره خاص، آزاد بود به این معنا که ایشان به آرمانهای خویش و نه آرمان شخص دیگری دست می یافتند و در عین حال ضروری بود چرا که تصمیم ایشان در خدمت به این آرمانها به موجب سرتاسر گذشته تکامل اجتماعی تعیین می شد. افزون بر این حتی آزادترین فعالیت اشخاص، همواره نتایجی به بار می آورد که هرگز خود ایشان پیش بینی نکرده بودند. این حتی از یک نگاه اولیه و سطحی روشن می شود که این نتایج می توانند تبیین خود را فقط در رابطه ضروری و قانونمند میان پدیده های اجتماعی پیدا کنند. با وجود روشن بودن همه اینها، فعالیت آزاد اشخاص منفرد اغلب تعمداً و با انگیزه های روانشناختی معینی - در نقطه مقابل روند قانونمند عام تکامل گذاشته می شود. هر چند فلسفه هگل، بیهودگی چنین تفابلی را نیک نشان داد، حتی برجسته ترین هگلیها که اشتراوس و برونوبائو نیز بی شک از آن جمله بودند، همواره نمی توانستند خود را از آن خلاص کنند. اشتراوس با ادعای اینکه قصص انجیل از میان احادیث و سنن جامعه مسیحی برخاست و با انکار - دست کم در آغاز - نقش خلاق اشخاص منفرد در پرورش سنت و حدیث، به یکسوی مناقض چسبید. بائو با زبان هگلی خود این معنا را با گفتن اینکه اشتراوس به دیدگاه جوهر وفادار است بیان کرد. بائو با استشهاد از هگل اظهار داشت چنین برداشتی از سوی اشتراوس گناهی بود علیه فلسفه - البته فلسفه هگل - که نیاز به پیشرفت از جوهر به خودآگاهی داشت. شاید وی حاضر بود حق جوهر را بپذیرد ولی خواستار آن بود که خودآگاهی نیز به حق خود برسد. او می گفت: «خطای اشتراوس این نیست که آن نیروی عام را داخل حرکت می کند بلکه در مجبور

ساختن آن است به عمل، مستقیماً از عامیت خود.^۴ این گفته به راستی عالی بود. ولی باثر نیز در دفاع از «خودآگاهی» خیلی حرارت نشان داد. وی از آن، چنان با شور و علاقه دفاع می‌کرد که گویی «نیروی عام» نیز کاملاً خارج از بینش اوست. به عبارت دیگر او به سوی دیگر این تضاد چسبید: او «جوهر» را با «خرد-آگاهی» به گونه‌ای آشنی داد که خودآگاهی برای او همه چیز شد و جوهر هیچ، همین بود که مارکس را واداشت آن تذکر طنزآمیز را بدهد که ما در بالا نقل کردیم، تذکری که معادل نگوشت او به ایده‌آلیسم تاریخی مفرط بود. اختلافات میان اشتراوس و بائر اختلافاتی مبتنی بر اندیشیدن به شیوه‌های هگلی بود. ولی چنانکه دیدیم هریک از آنها به یکی از طرفین متقابل تضاد میان روند قانونمند تاریخ و فعالیت مختار شخصیتها چسبیده بود. به همان نسبی که آنها در این یکسوگی مقصر بودند، با آموزگار خود اختلاف داشتند. اختلاف بائر با هگل متضمن انکار فلسفه تاریخ هگلی بود و بازگشت به نظرات روشنگران فرانسوی سده هژدهم که به نظر آنها «جهان تحت حاکمیت عقیده است».

اما این بازگشت گامی به عقب بود، حرکت قهقرایی در شناخت فرایند تاریخی. هیچ کس انکار نمی‌کند که «عقیده» بر روند تکامل اجتماعی تأثیر می‌گذارد. ولی پرسش این است که آیا ما نباید بپذیریم که فرایند تشکیل و تکامل «عقیده» یا قانون یعنی با ضرورت مطابقت دارد؟ هلوسیسوس، یکی از درخشان‌ترین و دلیرترین نمایندگان فلسفه روشنگری سده هژدهم فرانسه وجود چنین ضرورتی را حدس زد. او گفت که تکامل شناخت و در نتیجه «عقیده» به طور کلی تابع قوانین

معینی است و اینکه علی ناشناخته‌ای هستند که تکامل را تعیین می‌کنند. او با این گفته در برابر فلسفه تاریخ - یا اگر شما مایل باشید در برابر جامعه‌شناسی - وظیفه جدید و بسیار مهم کشف علی ناشناخته‌ای را گذاشت که روند تکاملی «عقیده» را تعیین می‌کنند. هگل کبیر اهمیت عظیم این وظیفه را درک کرد اگرچند وی شاید آگاه نبود که چه کسی آن را فرموله کرده است. او در درس - گفتارهایش درباره تاریخ فلسفه و هنگام ارزیابی آناکساگوراس به آن اشاره کرد. آناکساگوراس می‌گفت جهان به موجب عقل حرکت می‌کند. هگل با این ایده کاملاً موافق بود ولی در کاربرد آن به تبیین فرایند تاریخی، متذکر شد که عقل تاریخ را هدایت می‌کند تنها به این معنا که آن، حرکت اجسام سماوی را راهنمایی می‌کند یعنی به معنای تطابق با قانون. پیشرفت تاریخی بشریت تابع قوانین معینی است. خفاش مینروا^{۱۱} فقط در شب پرواز می‌کند. انسانها هنگامی به تفکر درباره روابط اجتماعی خودشان آغاز می‌کنند که روابط مزبور رو به انحطاط دارند و آماده می‌شوند تا جای خود را به نظامی جدید واگذار کنند. اما روابط اجتماعی چگونه در وجود می‌آیند؟ ما اکنون می‌دانیم که در نظر هگل، علت نهایی تکامل تاریخی، حرکت روح جهانی است. ما همچنین می‌دانیم که خود هگل به دفعات چنین می‌نمود که بیهودگی اشاره به روح جهانی را احساس می‌کند و آنگاه این «ایده‌آلیست مطلق» به گشت و گذارهای نامنتظری در قلمرو تبیین ماتریالیستی تاریخ پرداخت. برونوبائر و کسانی که به نظراتی مشابه نظر او باور

۱۱ مینروا الهه خرد، دانایی و فرزادگی است. در زمان بیاستان خورد همواره با خفاش تصویر می‌شد. م.

داشتند و از آن جمله برادر او ادگار که نقش برجسته‌ای ایفا کرد - حتماً کمتر از هگل در اشاره به روح جهانی، عقل مطلق و جز آن خرسند بودند. ادگار با اثر نوشت که فلسفه تأملی (یعنی فلسفه هگل) در صحبت از عقل همچون یک نیروی مطلق مجرد، بسیار بر خطا بود. او بر آن بود که عقل مطلقی وجود ندارد^{۱۱۳} و البته او حق داشت. ولی اگر چند، اشاره هگل به روح جهانی یا عقل مطلق نادرست بود، با این همه این حاکی از تصدیق آن حقیقت غیر قابل تردید بود که تکاملی بالنده «عقیده» علت نهایی تکامل تاریخی نیست، زیرا که آن خود به برخی علل ناشناخته و پنهانی بستگی دارد. در مردود شمردن اشاره به عقل مطلق لازم بود یا به طور کلی وجود این علل را فراموش کنیم - و بنابراین از مهمترین وظیفه تبیین علمی فرایند تاریخی چشم پوشیم - یا به جستجوی آنها در همان قسمتی که در آن هگل بارها به تجسس پرداخت ادامه دهیم - یعنی در سمت ماتریالیسم تاریخی. راه سومی نمی‌توانست باشد. ولی برونوبائر و یارانش به پرسه زدند هگل در قلمرو تبیین ماتریالیستی تاریخ مطلقاً ارزشی قائل نشدند؛ ایشان به سادگی از آنها گذشتند. بنابراین ایشان توانستند فقط به ایده‌آلیسم تاریخی سطحی سده هزدهم بازگشت کنند. این کار را آنها هنگامی کردند که «عقیده» را به مثابه نیروی محرک تاریخ جهانی پذیرفتند.^{۱۱۴}

ایده‌آلیسم تاریخی روشنگران فرانسوی، مانع انجام کار انقلاب بزرگشان نبود. اگرچند، «عقیده» خود ایشان، مانند سایرین، محصول طبیعی تکامل اجتماعی بود. با این همه هنگامی که شکل گرفت،

۱۱۳ Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Bern 1844 P. 184

۱۱۴ نگاه کنید به: Edgar Bauer op. Cit p.185

اهرم نیرومند تکامل بعدی جامعه گشت. برنوبائتر و یارانش نیز خود را انقلابیون بزرگی می دانستند. ادگار بائر معتقد بود که ازمنه ما بیش از هر چیز با سرشت انقلابی شان متمایز می شوند.^۴ نه وی و نه هیچ کس دیگر در میان نمایندگان افراطی و تندگرایی، گمان نمی کرد که، در آن مرحله از تکامل جامعه اروپای غربی در سالهای چهل سده گذشته، دیدگاه ایده آلیستی یا شیوه انقلابی تفکر در حوزه نظریه اجتماعی و سیاسی منافات دارد. البته من اینجا شیوه تفکر انقلابی منسجم را در نظر دارم زیرا منسجم خود را با هر نقطه عزیمتی به آسانی وفق می دهد.

۱۰

شیوه تفکر برادران بائر در حوزه الهیات بسیار تند بود. به موجب نظریه آموزگارشان هگل، روح در مذهب، گوهر (یا ماهیت) خود را درک می کند. ولی، برادران بائر به این نتیجه رسیده بودند که روح به طور کلی به مثابه چیزی مستقل از شعور انسانی وجود ندارد. روشن است که آنها دیگر نمی توانستند از دید هگل به مذهب بنگرند. ایشان معتقد بودند این نه روح بلکه انسان است که گوهر (یا ماهیت) خود را در مذهب درک می کند. ولی پنداشت مذهبی گوهر انسان پنداشتی اشتباه آمیز است و به همین دلیل باید از میان برود. بائر این نگرش به دین را از لودویگ فوئرباخ گرفت و ما هنگامی که به مبحث فوئرباخ می رسیم به آن خواهیم پرداخت. عجائناً لازم است توجه کنیم که برادران بائر در نگرش شان به دین، اگرچه، نگرش مستقلی نبود. به

۴ "Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution". See op. Cit. Bru Jno Bauer und Sein Gegner, p.5

نحو قابل توجهی جلوتر از اشتراوس حرکت می‌کردند. اشتراوس برای مدتی نسبتاً طولانی در فضایی که فوئرباخ را از مگل جدا می‌کرد گیر کرده بود. از نظر باورها، مسأله صلح میان دین و فلسفه در میان نبود. هنگامی که یکی از هواداران چنین صلحی گفت که هرگاه متفکری که به ضد مذهب شورید وظیفه دارد دین دیگری در جای آن بنشاند، برونوبائر به تندی پاسخ داد و فتنی ما می‌کوشیم کسی را از اشتباهی بیرون آوریم مجبور نیستیم او را به اشتباه دیگری سوق دهیم. و اگر می‌خواهیم جنایتی را جبران کنیم بدین معنا نیست که ما باید مرتکب جنایت دیگری شویم.*

«منتقدان» می‌خواستند فلسفه را جایگزین دین کنند. ولی در نظر آنها فلسفه نیز به خودی خود هدف نبود. پیروزی فلسفه در این بود که راه را برای بازساخت جامعه بر بنیانهایی عقلانی و پیشرفت بعدی انسان روشن کند. چنین می‌نمود که این، برنامه‌ای کاملاً مترقی است. اما در همین جا بود که معلوم شد در نیمه سده نوزدهم، توافق میان تفکر انقلابی منجم با ایده آلیسم چقدر دشوار است.

برنامه برونوبائر و بارانش فقط تا زمانی که شکل یک فرمول جبر را داشت مترقی ماند. ولی هنگامی که لازم شد نمودگارهای جبر با ارقام مشخص ریاضی تعویض گردد خصلتی شکاک و حثاً مستقیماً محافظه کار یافت. برادران بائر نمی‌توانستند رادیکالیسم انتزاعی تفکر خود را با آرمانهای اجتماعی زمانشان پیوند زنند. ایشان مفرور از «روح انتقادی» شان، به «توده» به گونه تمسخرآمیزی نگاه می‌کردند،

* Die gute Sache... etc. p.201.

معادن فارسی آن رساله است: نباید از چاله به چاه افتاد یا دفع فاسد به فاسد نباید کرد. م.

نوده‌ای که به تصور ایشان با تمامی «نقدگرایی» بیگانه بود، و هرگونه تماسی را با آن زیانبخش می‌دانستند. آنان این نظریه عجیب را می‌پراکنده‌اند که هیچ کدام از جنبشهای تاریخی بزرگ پیشین با موفقیت قطعی روبه‌رو نشد بدین علت که آن جنبشها نوده‌ها را به خود جلب و جذب کرده بودند با به عبارت دیگر بدین علت که ایده‌ای که به نام آن جنبشهای مزبور به کار می‌پرداختند باید به نوده‌ها توسل می‌جست. مارکس، در این مورد، نکته بسیار معتبری را مطرح کرد که «ایده»، هر زمان که خود را از منفعت جدا کرد، یعنی بیانگر نیازهای جامعه به طور کلی یا نیازهای طبقه خاصی نبود، شکست شرم‌آوری را متحمل گشت. «خوار شمردن منافع توده از سوی «نقدگرایی» ایده‌آلیستی مانع این مکتب در فهم معنای جنبش آزادی‌بخش پرولتری گشت و حتا آن را به مخالفت با این جنبش واداشت. در این زمینه، فوئرباخ فهم به مراتب بهتری از این جنبش نشان داد. ولی مطلب شایان توجه این است که در این هنگام در شخص او فلسفه آلمانی از ایده‌آلیسم می‌گسست و به ماتریالیسم می‌پیوست.

۱۱

برای اینکه بفهمیم چگونه این واقعه اتفاق افتاد و چرا باید اتفاق می‌افتاد ناگزیریم زمینه گسترده پیشرفت اندیشه‌هایی که فلسفه آلمانی را به ایده‌آلیسم مطلق هگل کشانید به یاد آوریم. این مطلب به درستی گفته شده که پرسش اساسی فلسفه، به‌ویژه

فلسفه دوران جدید، پرسش رابطه شعور با طبیعت، رابطه ذهن با عین است. اندیشه فلسفی آلمانی در پیرامون این پرسش، همچون در پیرامون محور خود، دور می‌زد. در فلسفه کانت، جهان نموده‌ها (فنومن) با دنیای بوده‌ها (نومن)، انسان با طبیعت، ذهن با عین، در تقابل و تضاد کامل بود. این دوآلیسم است. ولی فلسفه، اگر نخواهد درجا بزند، نمی‌تواند به دوآلیسم خرسندی دهد. فلسفه به مونیسم میل دارد. درک این نکته آسان است چرا که فقط مونیسم، با تبیین جهان به وسیله یک اصل حق دارد ادعا کند که پرسش رابطه ذهن با عین را (کم یا بیش صحیح) حل کرده است. دوآلیسم این پرسش را پاسخ نمی‌دهد. او یا اعلام می‌کند که این پرسش غیر قابل حل است یا به یک معجزه یعنی به دخالت یک وجود مطلق توسل می‌جوید که ماورای هم ذهن و هم عین فرار دارد. ولی قادر مطلق یک است؛ طوری که توسل به آن به خودی خود کوششی است. البته به وسیله یک وهم - برای پاسخ به پرسش اساسی فلسفه به معنای مونیستی آن.^{۴۴}

فیثه می‌خواست دوآلیسم کانت را زایل کند و اعلام داشت این اشتباه است که در جز من non ego (در عین - در طبیعت) چیزی مستقل از من ego (از ذهن، از خودآگاهی) بینیم که به وسیله دره عبورناپذیری از هم جدا شده است. در واقعیت «من» خود را با خودش مقابل می‌کند و بدین‌گونه جز «من» را فرض می‌کند. بنابراین همه آن که وجود دارد در «من» و از طریق «من» وجود دارد. به عبارت دیگر طبیعت وجود خود را به فعالیت خلاق شعور مدیون است و

۴۴ همه نیز به سوی مونیسم میل دارد. یکی از برجسته‌ترین نمایندگان علم در زمینه جدید، نیوتون جذب آن شد.

ننها در آن وجود دارد. این طرز پاسخ فیشته به پرسش رابطه ذهن با عین در دید معاصرانش دو فایده داشت: اولاً پیش از هر چیز مونیستی بود و ثانیاً مونیستی به معنای ایده‌آلیستی‌اش بود. نوالیس، رمانتیک مشهور، فیشته را نیوتون جدیدی خواند که قانون نظام داخلی جهانها را کشف کرده است.^{۳۸} در آغاز شلینگ نیز به عنوان شاگرد فیشته ظهور کرد. ولی رمانتیکها به زودی دریافتند که آنها بهتر از فیشته می‌توانند فیشته‌ای باشند. اینان اعلام کردند که جهان رؤیا است و رؤیا جهان است و شدند هوادار ایده‌آلیسم جادویی. همین نوالیس ادعا کرد که طبیعت عبارت است از خیالی که به ماشین تبدیل شده است. و اینکه فیزیک آموزش خیال است.^{۳۹} یحتمل این افراطهای رمانتیکها بود که شلینگ را واداشت تا این پرسش را در آموزش فیشته مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد که «من» که طبیعت را وامی‌نهد چیست؟ او به این نتیجه رسید که به عقیده فیشته طبیعت به وسیله من محدود انسانی یا ذهن که دارای شعور و اراده است خلق می‌شود. اعلام چنین «من»ی به عنوان خالق طبیعت مهملی بود که هیچ اندیشنده جدی نمی‌توانست خود را با آن آشنی دهد. شلینگ در این نظریه دست‌کاری کرد بدین‌گونه که طبیعت را ثمره فعالیت نه یک من انسانی محدود بلکه ثمره یک ذهن نامحدود، من مطلق دانست. در اینجا باید افزود که فعالیت من مطلقی که طبیعت را خلق می‌کند در نظر شلینگ فعالیت ناخودآگاه بود. فلسفه طبیعت شلینگ به خاطر پی بردن به معنای این فعالیت ناخودآگاه من مطلق ساخته شد. برخی

۳۸ Haym The Romantic School. Russian translation by I. Nevedomsky. Moscow, 1891. p.317.

۳۹: Novalis, Phrasen., See E. Spenolé Novalis Paris, 1904, p.133.

مورخانِ فلسفه معتقدند که شلینگ با پرداختِ فلسفهٔ طبیعت خود در حقیقت از فیثه فراتر رفت ولی در همان سمت. البته در این گفته، مقدار زیادی حقیقت هست؛ فیثه نمی‌توانست بپندارد که طبیعت به وسیلهٔ منِ انسانی محدود خلق می‌شود ولی از سوی دیگر، او هرگز موفق نشد که با پرسش رابطهٔ «من» محدود با نامحدود یا به عبارت دیگر خودآگاهی انسانی با آن ذهن نامحدود که فعالیت ناخودآگاه او طبیعت را خلق می‌کند مقابله کند. شلینگ مسأله را خیلی عمیق‌تر تحلیل نمود.

برای او، منِ محدود نیز به وسیلهٔ فعالیتِ منِ نامحدود خلق می‌شود؛ درست به همان گونهٔ طبیعت. طبیعت محصول ضروری «من» نامحدود است یا - به علت آنکه دقیقتر بگوییم، به وجود نمی‌آید مگر در پرتو فعالیتِ منِ مطلق - طبیعت را باید به عنوان تکامل ناخودآگاه این من فهمید. ولی فعالیت این من به آفرینش ناخودآگاهِ طبیعت منحصر نیست. در میان پدیده‌های طبیعی انسان نیز هست - یعنی ذهنِ فاعلی محدودی که در آن، «من» نامحدود به خودآگاهی می‌رسد؛ بدین‌گونه که ذهن در همان نقطه به عنوان عین آغازِ خود را دارد: ذهن نامحدود، در «من» مطلق.

و دقیقاً بدین علت که هم ذهن و هم عین از «من» مطلق آغاز می‌شوند، «من» مطلق نه ذهن است و نه عین، نه آگاهی، نه هستی، بلکه ذهن - عین است یعنی یگانگی و همانبودی تفکر و هستی.

نظام هگل جز شرح و بسط بیشتر فلسفهٔ همانبودی شلینگ نیست. انصاف اقتضا دارد که این حقیقت را بدون قید و شرط بپذیریم که هگل به این فلسفه شکل به مراتب منظمتری بخشید بدین‌گونه که مثلاً برای تاریخ نظریهٔ فلسفی کمال اهمیت را دارد که هگل متوجه

عنصر دوآلیسم که ناخودآگاه به نظام همانبودی راه یافته بود شد و آن را از میان برداشت؛ دوآلیسمی که عبارت بود از «منه مطلق، روح یا صرفاً مطلق و شلینگ آن را جایگزین طبیعت و خارج از شعور انسانی جای داد. به باور هگل، جهان نه تنها ریشه در مطلق دارد بلکه در درون آن است. جهان مجموع طبیعت و روح است. تکامل جهان همانا تکامل روح مطلق یعنی آشکار شدن آن است. چنین تصویری از فرایند جهان، فلسفه همانبودی را از خطر وارد شدن در تضاد با خودش و پایان یافتن به دوآلیسم رهایی بخشید؛ گرچه شما هم با من هم عقیده خواهید بود که این امر در عین حال سدی بود در سر راه آشتی فلسفه با دین که هگل صادقانه در این جهت می‌کوشید. معلوم شد که پنداشت خدا به مثابه قدرتی ماورای جهان با سرشت واقعی فرایند جهان ناسازگار است. هگلیهایی که می‌خواستند از این پنداشت دفاع کنند - جناح راست مکتب هگل: گوشل، مارهای نکه - از آموزگار خود دور می‌شدند. حتا هگلیهای چپ - برونو بائر، فوئرباخ که هر دوی آنها از مذهب بریده بودند - به او نزدیکتر شدند؛ آنهایی که مرکز مکتب را تشکیل می‌دادند روزتکیرانز، میشله و اشتراوس^{۱۱} که منمایل به پانته بیسم بودند، باز هم به او نزدیکتر شدند. بدین علت است که از مکتب هگل نقدِ قصصِ انجیل به ویژه و نقد دین به طور کلی بیرون آمد؛ در صورتی که اندیشه فلسفی شلینگ بعداً به Theosophy (اشراق یا فلسفه وصول به معرفت‌الله به وسیله جذبۀ عرفانی) گرایید.

جالبترین و مهمترین پیشامد برای تاریخ بعدی فلسفه این بود که

^{۱۱} اشتراوس بعداً مابریالیست شد و در بیان نظرات جدید خود تردید نکرد.

مونیسم ایده‌آلیستی که منتظم‌ترین نماینده خود را در نظام هگل یافته بود، در این نظام، روشنتر از هر نظام فلسفی دیگر سرشت یکسویی مفرط خود را نمایان ساخت.

مطلق، ذهن - عین است، همانبودی تفکر و هستی. شلینگ چنین آموخت؛ و هگل نیز چنین. ولی در عین حال مطلق عبارت است از من، فاعل نامحدود روح. شلینگ و هگل بر این پنداشت قویاً اصرار داشتند. هر دو اسپینوزا را محکوم می‌کردند، به این دلیل که وی نتوانست از مفهوم جوهر به مفهوم خودآگاهی برسد. ولی جوهر اسپینوزا که دارای دو صفت بود - تفکر و امتداد - این فایده را داشت که در واقع ذهن - عین، وحدت تفکر و هستی بود. «ارتقاء» از جوهر به خود - آگاهی یعنی تصور جوهر به طریقی که شلینگ و هگل می‌خواستند یعنی به مثابه من مطلق، به مثابه روح، به معنای تحویل شدن آن به یکی از صفاتش، یعنی تفکر بود. کسی که هر چیز را به تفکر فرومی‌کاهد البته یک مونیست است. ولی این مونیسم مسأله رابطه ذهن با عین، رابطه تفکر با هستی را حل نمی‌کند؛ بلکه از حل آن طفره می‌رود و به طور دلخواه یکی از شرایط مسأله را حذف می‌کند. فوئرباخ که در آغاز شاگرد پرشور هگل بود، از این پس به این سوی ضعف مونیسم ایده‌آلیستی منوجه شد و آنگاه مانریالیست گشت.

این نظریه ایده‌آلیستی که طبیعت وجود خود را به فعالیت خلاق ذهن نامحدود مبدون است یا چنان‌که هگل گفت چیزی جز دیگربودی روح نیست، از جانب فوئرباخ صرفاً به مثابه برگردان همان نظریه

حکمت الهی خلقت جهان به وسیله خدا به زبان فلسفی تصور می‌شد. او گفت: «فیلسوفان ما تاکنون چیزی جز حکمای الهی غیرمستقیم نبوده‌اند.»^{۱۰} فلسفه هگل - این آخرین مرحله در تکامل ایده‌آلیسم آلمانی - آخرین بناگاه، آخرین پایگاه عقلانی حکمت الهی است. کسی که فلسفه هگل را رد نمی‌کند، حکمت الهی را رد نمی‌کند.^{۱۱}

ایده‌آلیسم با اتخاذ مفهوم من به مثابه نقطه شروع خود مرتکب خطای فاحشی می‌گردد. فلسفه باید نقطه عزیمت جدیدی پیدا کند - مفهوم من و تو.^{۱۲} «^{۱۳} من نه تنها می‌بینم بلکه توسط دیگران نیز دیده می‌شوم. من واقعی فقط آن من است که مقابل آن، تو است که به نوبه خود، تو می‌شود یعنی یک عین برای من دیگر. من، ذهن هستم برای خودم و عین برای دیگران. بنابراین، من همزمان هم ذهن هستم و هم عین یا به اختصار، یک ذهن - عین. هرکس به شعور به مثابه هستی منقل از انسانها - یا چنانکه قبته می‌گفت مستقل از اکثریت افراد - بنگرد تمامی ارتباط میان شعور و جهان از هم می‌گسلد. با این همه جهان پیش شرط ضروری شعور است. من ما هرگز آن هستی مجردی نیست که بازیچه فلاسفه ایده‌آلیست است. من یک هستی واقعی هستم، جسم من نیز متعلق به ماهیت من است. جسم من پیش از آنچه در کلینش دیده می‌شود، ماهیت حقیقی من است. این آن چیزی

^{۱۰} Feuerbach's Werke neue Ausgabe Nachgelassene Aphorismen Stuttgart, 1911, Vol. X, p.318

^{۱۱} Vorläufige Thesen Zur Reform der Philosophie Werke, the same edition Vol. II, p. 239

^{۱۲} «^{۱۳} من نه تنها! من و تو، ذهن و عین - که در ضمن تمایز بی‌ولدی ناگهانی دارند - این است اصل واقعی تفکر و زندگی. اصل فلسفه و فیزیولوژی.

است که من را تشکیل می‌دهد. فرایندِ تفکر نه یک هستی انتزاعی بلکه دقیقاً در جسم من، نو و او صورت می‌گیرد. تفکر، شعور چیزی جز یک محمولِ هستی واقعی، یک خاصیت هستی نیست. هستی بر تفکر مقدم است. و این تفکر نیست که هستی را تعیین می‌کند، این هستی است که تفکر را معین می‌سازد.

مطابق با این معنا، فوئرباخ حکم مطلق خود را صادر می‌کند: «نه به عنوان یک متفکر، بلکه به عنوان موجودی زنده و واقعی فکر کنید بدین‌گونه قادر می‌شوید که با امواج دریای جهانی مقابله کنید.»

فوئرباخ تأیید کرد که تنها نظریهٔ او دربارهٔ من و تو تناقض روح و ماده را که نه شلینگ و نه هگل نتوانستند بر آن فایق شوند حل می‌کند. «آنچه برای من یا به طور ذهنی، فعلی صرفاً روحی، غیر مادی و غیر حسی است. فی نفسه، به طور عینی، فعلی مادی و حسی است.» هیچ‌یک از طرفین تناقض در اینجا محو نمی‌شود، هر دو حفظ می‌گردند و بدین‌گونه وحدت واقعی طرفین آشکار می‌گردد.^۴

وحدت ولی نه هرگز همانبودی. همانبودی را فلسفهٔ ایده‌آلیستی اعلام نمود که هر چیز را به روح فرو می‌کاست.

مونیسیم ایده‌آلیستی فیشته، شلینگ و هگل از مخالفت با اسپینوزا برخاست که با آموزش خود دربارهٔ جوهر، گویا آزادی انسان را «ملغی ساخت.» فوئرباخ با مونیسیم ماتریالیستی‌اش به دیدگاه اسپینوزا بازگشت. به طور کلی او برای اسپینوزا ارزش بسیار قائل بود و او را «موسای آزاداندیشان و ماتریالیستهای نوین» خواند.

* «عین برای ما تنها یک موضوع احساس نیست. بلکه بنا، شیء، پیش‌شرط احساس نیز هست. (Feuerbach's Werk. X. 220)

این ممکن است غریب جلوه نماید زیرا اسپینوزاگرایی معمولاً این روزها به یک معنای ایده‌الینی تعبیر می‌شود. فونریاخ، اما به آموزش اسپینوزا از دید کاملاً متفاوتی نگاه می‌کرد. فونریاخ پرسید: «پس اسپینوزا دقیقاً چه چیز را برحسب منطق با متافیزیک، جوهر و برحسب حکمت الهی خدا می‌خواند؟» به این پرسش خود پاسخ داد: «هیچ چیز دیگر بجز طبیعت». ولی در آموزش اسپینوزا این عیب وجود داشت که در آن طبیعت به مثابه یک هستی انتزاعی، متافیزیکی جلوه می‌نمود. افعال طبیعت همان افعال خدا معرفی می‌شود. اسپینوزاگرایی، ماتریالیسم ملبس به الهیات است. و این لباس باید از نظریه فلسفی اساساً درست اسپینوزا خارج می‌شد. فونریاخ ندا در داد: * *aut Deus, aut Natura* بلکه *Not Deus sive Natura*.

از زمان لانگه به این سو، فلسفه فونریاخ غالباً به مثابه «ارمانیسم» وانمود شده است. برای توجیه این نظر، از فونریاخ این جمله مشهور نقل شده است: «خدا نخستین اندیشه من بود، عقل دومین آن و انسان سومین و آخرین اندیشه‌ام بود». این جمله خیلی بد فهمیده شده است. در واقع این جمله که به طور خلاصه روند تکامل فلسفی او را نشان می‌دهد تنها بدین معناست که در پایان او از یک حکیم الهی به یک ماتریالیست تغییر یافت. ما اکنون آگاهیم که برای او انسان به مثابه یک هستی واقعی، مادی در تقابل یا من‌انتزاعی ایده‌الینها قرار دارد. هرکس که نسبت به معنای فلسفی این تقابل روشن نیست باید این ملاحظه زیرین فونریاخ را به یاد آورد: «در منازعه میان ماتریالیسم و روح‌گرایی... پرسش مورد نظر، ذهن انسانی است...»

زمانی که ما دانستیم که مغز از چه نوع ماده‌ای ترکیب شده است به سرعت به نظریهٔ روشنی دربارهٔ مواد دیگر، دربارهٔ ماده به طور کلی خواهیم رسید.^{۱۱} اینک درک این نکته کاملاً آسان است که انسان در آخرین اندیشهٔ فوئرباخ چه معنایی دارد: مطالعهٔ انسان ناگزیر پتداشت صحیحی از ماده و رابطه‌اش با «روح»، با شعور فراهم کرد.

فوئرباخ با گترش سومین و آخرین اندیشه‌اش ادعا کرد که انسان جزیی از طبیعت، جزیی از هستی است و این او را در امکان شناخت جهان مطمئن می‌سازد. هر طور که عین هست، ذهن نیز همان‌گونه است. هیچ تضادی میان هستی و تفکر نمی‌تواند باشد. آنگونه که کانت می‌آموخت زمان و مکان صورتهای مشاهده و تأمل من هستند. آنها اما صورتهای هستی نیز هستند. و فقط به این دلیل صورتهای مشاهده و تأمل من می‌توانند باشند که من خود جزیی از هستی‌ام، یک هستی زنده در زمان و مکان. به طور کلی قوانین هستی در عین حال قوانین تفکراند. این حکم فوئرباخ یادآور این گفتهٔ معروف اسپینوزا است: «نظم و ارتباط ابدها، همان نظم و ارتباط اشیا، هستند».

مخالفتان ماتریالیسم ایواد می‌گیرند که شعور نمی‌تواند به وسیلهٔ پدیده‌های مادی تبیین گردد. من بتمین دارم معرفتی قبلی نظرات فوئرباخ به خواننده نشان داده است که این ایواد به هیچ وجه مبنای آیین ماتریالیستی فوئرباخ را تغییر نمی‌دهد که عبارت است از این حکم که دنیای پدیده‌های ذهنی چیزی جز سوی دیگر دنیای پدیده‌های عینی نیست. هرکس که می‌خواهد دنیای ذهنی را به وسیلهٔ

≡ حالت توجه است که معاصران فوئرباخ در این تردیدی نداشتند که وی را در فهرست ماتریالیستها بگنجانند. او آن جمله بودند. ا. حومیاکف در ادبیات فلسفی ما (نگاه کنید به مقالهٔ او: «پدیده‌های معاصر در فلسفه» نامه به بی. سامارین).

دنیای عینی تبیین کند، اولی را از دومی استنتاج کند، بدین گونه نشان می دهد که از ماتریالیسم فوئرباخ اصلاً سر در نیاورده است. این آیین، مانند آیین اسپینوزا، یک سو را از سوی دیگر استنتاج نمی کند، بلکه صرفاً اثبات می کند که اینها دو سوی یک کل هستند. ضمناً، در این مورد، انواع عمده دیگر ماتریالیسم، دست کم ماتریالیسم معاصر به هیچ وجه با ماتریالیسم فوئرباخ تفاوتی ندارند.

در حال حاضر کوششهایی به عمل می آید که آموزش فوئرباخ را به آیینهای مونیستی از نوع آیین ماخ که به موجب آن، ماده کلافی از احساسها است، نزدیک سازند، ولی فوئرباخ چنین مونیسمی را به مثابه بازگشت به ایده آلیسم توصیف می کند، ایده آلیسمی که تناقضی هستی و تفکر را با انتزاع یک سو به سوئ دیگر، هستی را به سوئ تفکر یا (در مورد حاضر) به سوئ احساس حل می کند. فوئرباخ، بودن را به معنی وجود داشتن فقط در اندیشه یا در احساس نمی دانست. او در حالی که ایده آلیستهای زمان خود را در نظر داشت می گفت: «اثبات اینکه چیزی وجود دارد اثبات این است که آن فقط در اندیشه وجود ندارد. اگر او می توانست ظهور مونیسم ایده آلیستی یا اگر بخواهید، سنسوالیستی ماخ را پیش بینی کند می گفت که وجود داشتن به معنی وجود داشتن است نه فقط در احساس.

۱۳

اکنون ما با فلسفه فوئرباخ به قدر کفایت آشنا هستیم که کار بست استنتاجات او را در دین، اخلاق و زندگی اجتماعی توسط خودش و در زیبایی شناسی توسط یکی از شاگردانش درک کنیم.

چنان‌که در پیش گفته‌ایم، برادران بائر با تأیید اینکه در مذهب، این نه روح بلکه انسان است که ماهیت خودش را مشاهده می‌کند، از فوئرباخ پیروی کردند. هر متفکری که پیش از بازگشت به ماتریالیسم سده‌های هفدهم و هژدهم انگلیسی - فرانسوی، مکتب ایده‌آلیستی را طی کرده بود - که در شخص هگل، برای فیلسوفان مطالعه پدیده‌ها را در فرایند تکاملشان اجباری ساخت، نگرشی غیر از این به مذهب نمی‌توانست پیدا کند. روشنگران فرانسوی به طور کلی و به ویژه ماتریالیستهای فرانسوی که طلایه‌دار ارتش روشنگران بودند به دین همچون فرآورده روحانیان یا قانونگذاران می‌نگریستند که اعتقادات معینی را به عنوان وسیله نفوذ توده ساده‌اندیش مردم، به منظور بهره‌کشی یا آموزش آنان ابداع می‌کنند. در سده نوزدهم برای پیروان هگل آشکار شد که این پنداشت از دین غیر قابل دفاع است. پنداشت مزبور به این باور فروکاسته شده بود که «عقیده» نه فقط بر جهان حکومت می‌کند بلکه همچنین خود را هماهنگ با هدفهای عملی نمایندگان بزرگ آن به وجود می‌آورد و منطبق می‌سازد. روش دیالکتیکی هگل راه را برای آن نگرش به دین، و در حقیقت به هر ایدئولوژی دیگر که به موجب آن، دین محصول طبیعی تکامل قانونمند شعور اجتماعی است، هموار کرد. وجه مشخصه عمده این فرایند چنین است که شرکت‌کنندگان در آن که خودشان را به مثابه علت حوادث آتی می‌دانند، به ندرت به این مرحله ارتقاء می‌یابند که خود را به مثابه نتیجه حوادث گذشته ببینند. به عبارت دیگر، خود فرایند تکامل شعور اجتماعی به معنای معینی، فرایندی ناخودآگاه است. به باور فوئرباخ دین نتیجه این فرایند است در وجه ناخودآگاه آن. دین الهی کردنِ گوهر (ماهیت) است نه البته روح بلکه انسان، چرا

که روح، خود تنها در پرتو فعالیت انتزاعی اندیشه فلسفی وجود دارد. فوئرباخ می‌گوید بنابراین، دین شعور ناخودآگاه انسان است. گوهر خدا، گوهر انسان است ولی گوهری رها شده از محدودیت فرد یعنی گوهر کل اجتماعی منروض با چنان‌که فوئرباخ بیان می‌دارد گوهر نوع.

فوئرباخ با چنین اندیشیدنی، بنیان‌تئوریک پنداشت دین به مثابه یک فرآوردهٔ تکامل اجتماعی را گذاشت. او خود گفت که صفات خدا با تغییرات در ماهیت انسان (اجتماعی) تغییر می‌یابد.

انسان، در دین بر این نکته آگاه نیست که او به خود حالت خدایی می‌دهد. او به گوهر خود عینیت می‌بخشد؛ آن را به مثابه هستی دیگری متمایز از خود و نیرومندتر از خود تصور می‌کند و به آن حرمت می‌بخشد. او خود را تقسیم و متلاشی می‌کند، بهترین صفات خودش (صفت انسان اجتماعی) را به یک هستی والا تر نسبت می‌دهد. این یک رشته تناقضهایی را سبب می‌شود.

هنگامی که انسان می‌گوید «خدا عشق است» منظورش این است که عشق همه چیز را در این جهان تعالی می‌بخشد. ولی در شعور او، عشق به سطح خاصیت وجودی مستقل از انسان تنزل می‌یابد، در نتیجه، اعتقاد به خدا برای او شرط ضروری عشق به هموعان‌اش می‌گردد. او از خدا ناباور به نام همان عشقی که موعظه می‌کند تنفر دارد. دین به نام رستگاری لعنت می‌کند؛ به نام رحمت مرتکب بی‌رحمی می‌شود. عقل که به خود - آگاهی فراروییده است به انکار دین برمی‌خیزد. و روابطی را که دین ایجاد کرده است وارونه می‌کند. چون این روابط خود نتیجهٔ وارونه شدن روابط واقعی است، عقل روابط واقعی را بازمی‌گرداند و با وارونه شدن آنچه وارونه شده است هدف خود را تحقق می‌بخشد. تقوا و فضیلت که ارزش اجتماعی

بزرگی دارد ولی در دین وسیله‌ای برای کسب سعادت در ماورای گور شده است، باید به هدف تبدیل گردد. عدالت، حقیقت، نیکی در نفس خود و در کیفیت خود مقدسند. برای انسان هیچ وجودی والاتر از انسان وجود ندارد. از این رو فوئرباخ، با استفاده از اصطلاحات کهن، اعلام می‌کند که انسان برای انسان خداست.

اصطلاحاتی از این دست، در دسرهای بزرگ خود را داشت. اعلام این که خدا توهم است و سپس گفتن این که انسان خداست در واقع در حکم تبدیل خود انسان به یک توهم دیگر است. در این نقطه فوئرباخ خود به تناقضی گرفتار شد. با اعلام اینکه *Meine Religion* «Kein Religion» - (دین من، دین نیست) او یادآوری کرد که واژه *Religion* (دین) از فعل «موظف کردن - متبذ ساختن» مشتق شده و در اصل به معنای «قید» بوده است. از این جا او نتیجه گرفت که هر قیدی میان مردم نوعی دین است. انگلس متذکر شد که «چنین ترفندهای زبان‌شناختی آخرین تشبیه فلسفه ابدیه‌آلیستی است»^{۴۳}. این مسلماً صحیح است^{۴۴}. ولی خود انگلس بر اهمیت تاریخی کتاب «گوهر مسیحیت» که در سال ۱۸۴۱ انتشار یافت و نخستین شرح چاپی فلسفه دین فوئرباخ است، شهادت می‌دهد.

انگلس ضمن شرح دشواریهای جناح چپ هگلیها در آشتی دادن گرایش خود نسبت به ماتریالیسم انگلیسی - فرانسوی با آموزش

« عبارت واقعی فوئرباخ چنین بوده است:

Kein Religion - ist Meine Religion (Sammliche Werke) Bd. 2, 1846, S. 414.

«۴۳» ف. انگلس، بودویگ، فوئرباخ و...

«۴۴» برای تأیید این مطلب می‌توان از تذکر به راستی جالب خود فوئرباخ مثال آورد: «هر تقدس منجربیکر صرفاً یک وهم است. آن چیزی که بیجا و حقیقت دارد بر آنکه مقدس اعلام شود به خودی خود مانده است».

ایده‌آلیستی هگل که به موجب آن، طبیعت چیزی جز دیگربودی روح نیست، ادامه داد:

«آنگاه گوهر مسیحیت فوئرباخ به عرصه آمد؛ با یک ضربت تضاد را درهم شکست و بدون اطناب کلام، ماتریالیسم را دوباره بر تخت نشانند... هیچ چیز خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات غالبتری که قصص دینی ما آفریده‌اند، تنها بازتاب تخیلی گوهر خود ما هستند... هرکس باید خود تأثیر آزادی‌بخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا بتواند این حقیقت را درک کند. شور و شوق همه را فراگرفته بود. ما همه بی‌درنگ فولرباخ‌ی شدیم.»^۹

۱۴

فوئرباخ با تعریف گوهر مذهب به طریقی که هم‌اکنون تشریح شد، طبیعتاً نمی‌توانست با کسانی موافقت کند که می‌گفتند: «اگر ایمان نباشد اخلاق هم وجود ندارد». برای او این درست مثل این بود که گفته باشیم: بدون توحش، آموزشی هم نمی‌تواند در کار باشد، یا عشق بدون تنفر نیست. اخلاقی که نتیجه دین باشد، صدقه‌ای است که کلیسا یا الهیات از خزانه‌شان برای بشریت فقیر و بی‌توا پرت می‌کنند. اخلاق باید مبنای کاملاً متفاوتی داشته باشد. فقط ماتریالیسم می‌تواند مبنای مستحکم آن باشد.^{۱۰} منظور فوئرباخ از

۹. ف. انگلس، لودویگ فوئرباخ و... در آلمان بسیاری از تحسین‌کنندگان فوئرباخ که در نظرات او درباره دین شریک بودند، در مبنای ماتریالیستی این نظرات از او پیروی نمی‌کردند. این رصع را ما با هرمنس نیز داشتیم. (نگاه کنید به مقاله من «نظرات فلسفی هرمنس» در جهان معاصر، ۱۹۱۲، کتابهای ۳ و ۴).

این گفته این است که قواعد احکام اخلاقی باید بر منفعت استوار باشد. به خلاف برادران بائر، او بی‌اعتنایی به منفعت را ممکن ندانست. یادداشتی در میان نامه‌های او محفوظ مانده است که حاوی مستخرجه‌ای از یک سخنرانی امیلیو کاستلار، جمهوری خواه معروف اسپانیایی است:

«تاریخ بشریت مبارزه‌ای دائمی میان ایده‌ها و منافع است. برای مدتی منافع غالب می‌شود، در یک روند طولانی، ایده‌ها پیروز می‌گردند.»

در همان یادداشت، فوئرباخ ابراد می‌گیرد:

«چه تناقضی! پس ایده‌ها، نیز منافع نیستند. آیا آنها بیان منافع عمومی بشریت نیستند، اگرچه برای مدتی بد فهمیده می‌شوند، تحقیر می‌گردند و مورد تعقیب قرار می‌گیرند، با این همه، به تحقق نمی‌پیوندند، و قانوناً به رسمیت شناخته نمی‌شوند، با منافع خاص افراد، و گاه با زمره‌ها یا طبقات مسلط تضاد پیدا می‌کنند و آیا باز تنها در ایده موجود بوده‌اند؟ آیا عدالت یک منفعت عمومی نیست؟ منفعت کسانی که با ایشان غیره‌ادلانه رفتار می‌شود نه منفعت کسانی که این بی‌عدالتی را روا می‌دارند، نه صاحب منزلتها و طبقاتی که منافع خود را فقط در امتیازات می‌یابند؟ خلاصه، مبارزه میان ایده‌ها و منافع تنها مبارزه میان کهنه و نو است.»*

باید تصدیق کرد که کهنه واقعی مطلب به نحو خیره‌کننده‌ای در اینجا آمده است حتا بهتر از تذکری که ما در فوق از مارکس نقل کردیم

* همانجا، صفحات ۱۶-۳۱۵. در تمام نقل قولها از فوئرباخ، تأکید روی عبارات و کلمات از خود فوئرباخ است.

که مارکس در مورد «خانواده مقدس» برادران بائر گفت «ایده هرگاه از منفعت جدا شود شکست شرم‌آوری را تحمل خواهد کرد.»

قواعد اخلاقی این مرد شگرف را که از همان نخستین سالها به فناناپذیری روح اعتقاد نداشت و اخلاقی خود را بر بنیانی ماتریالیستی استوار ساخته بود می‌توان از فاعده اخلاقی زیرین او دریافت:

«انسان نمی‌تواند در رابطه با خودش آن چنان ایده‌آلیست باشد که از اراده تقاضاهای ایده‌آلیستی و «اوامر مطلق» داشته باشد، ولی در رابطه با دیگران به استثناء برخی موارد که تعریف آن بسیار دشوار است، به قدر کفایت ماتریالیست باشد. در رابطه با خود، انسان نمی‌تواند یک رواقی تمام عیار باشد، در رابطه با دیگران یک اپیکوری کامل.»*

این کلمات زرین، تمامی رمز اخلاقی مردم «سالهای شصت» ما را که به طور محکم به قواعد فوئرباخ پای‌بند بودند تجسم می‌بخشد.^{**} بردارید نامه‌های چرنیشفسکی را از سبیر یا بخوانید تا مشاهده کنید که در حقیقت او در رابطه با خودش چقدر سخت‌گیر -

من همواره می‌نوشتم بیرحم - و در رابطه با دیگران چه اپیکوری ملامتی بود. بر خاک اخلاقیات ماتریالیستی، شکوفه‌های فراوان از خود گذشتگی روید (یک ایده‌آلیست به زور عادت خواهد گفت: ایده‌آلیسم).

چگونه می‌توانست چنین باشد؟ آیا تناقضی در اینجا به چشم نمی‌خورد؟ نه! کمترین تناقضی هم نیست. به محض آنکه ما آموزش

* همانجا، س ۲۹۱.

** امردان و زنان فلاکاری از میان طبقات تحصیل کرده روسیه که در آن سالها شامد نگون‌بخنی دهقانان پس از لغو سرواژ در ۱۸۶۱ بودند آغاز به جنبشی کردند که به «رفتن به سوی خنق» معروف شد - ویراستار.

فوترباخ را دربارهٔ من و تو که ریشهٔ نظریهٔ شناخت او را تشکیل می‌دهد، در نظر گیریم تضاد ظاهری محو می‌شود.

طبق این نظریه، من که فلسفهٔ ایده‌آلیستی درک‌شش برای شناخت جهان از آن شروع می‌کند، «یک وهم ایده‌آلیستی»، یک خیال محض است. فوترباخ بر این باور بود که من او درست همان وهم و خیال محض در آیین اخلاق است. او می‌گفت «جایی که خارج از من، تو، یا شخص دیگری نیست، صحبتی هم از اخلاق در میان نیست. تنها انسان اجتماعی انسان است. من تنها از طریق تو و یا تو من هستم. من از خودم آگاهم تنها از آن رو که تو هستی در مقابل شعور من به مثابه یک من قابل رؤیت و ملموس، به مثابه شخص دیگری... انسان ممکن است از اخلاق صحبت کند تنها جایی که رابطهٔ انسان با انسان، یکی با دیگری، من و تو در میان است.

مردم از تکالیف نسبت به خود صحبت می‌دارند. ولی برای اینکه این تکالیف معنا پیدا کند یک شرط ضروری است: به طور غیرمستقیم این تکالیف باید تکالیف نسبت به دیگران نیز باشد. من وظایفی نسبت به خودم دارم تنها به این دلیل که من وظایفی نسبت به خانواده، جامعه، مردم و میهن دارم. نیکی و اخلاق یک چیز واحد هستند. ولی نیکی تنها وقتی می‌تواند به این معنا مورد تصدیق قرار گیرد که نیکی به دیگران باشد.»

پرورش اخلاقی مردم دقیقاً عبارت است از آگاهی دادن افراد به تکالیف خود نسبت به دیگران. خود طبیعت، امکان چنین پرورشی را برای ما تضمین می‌کند، زیرا انسان را به کوشش دوجانبه‌ای برای خوشبختی مجهز کرده است: نخست آنکه با تضمینی منافع شخصی ارضاء می‌شود؛ دوم آن که برای ارضای خود دست کم به دو شخص

نیاز دارد (مرد و زن، مادر و کودک و جز آن). از همان سالهای نخستین انسان می آموزد که از چیزهای خوب زندگی در اشتراک با دیگران سود جوید. کسی که این درس را خوب جذب نکند با ناخشنود کردن نزدیکان خود به متنوع ترین وجهی مجازات می شود از سرزنش شفاهی گرفته تا کتک. وجدان در انسان چیزی جبلی نیست؛ او ناگزیر است با آموزش آن را کسب کند. فونترباخ می گوید: «هر فرد با وجدان آرام آن چیزی را انجام می دهد که می بیند دیگران - اولیای او، همالان او، هموطنان او - انجام می دهند و تأیید می کنند.»^{۳۳} گاه، حرکت وجدان منحصر است به ترس از آنچه دیگران خواهند گفت. اما آموزش عمیقتر یک نیاز اجباری در انسان برای سلوک خود بدین گونه و نه به گونه دیگر، ایجاد می کند.

قانون، مانند اخلاق، نباید در نقطه مقابل منفعت قرار گیرد. آن نیز مبتنی بر منفعت است؛ البته نه منفعت شخصی بلکه منفعت اجتماعی.^{۳۴} این درست همان نظریه اخلاق و قانون است که از سوی ماتریالیستهای فرانسوی سده هژدهم تبلیغ می شد. ولی فونترباخ از فرایند تکامل آرزوهای نوع پرستانه از میان تمایلات خودپرستانه، تحلیل بهتری به عمل آورد. این تعجب آور نیست زیرا فونترباخ دیالکتیک را از هگل فراگرفت، اما نکته زیر به ویژه جالب است:

در نظام هگل، اخلاق و قانون خاستگاهی صرفاً اجتماعی دارند. چنانکه دیدیم، فونترباخ نیز آنها را از روابط اجتماعی استنتاج می کند. در این زمینه، او به آموزگار خود وفادار است. ولی او در دوره تاریخی

© "Theogonic" Fenebach's Werke II IX P. 169

(من در حال حاضر تنها چاپ ۱۸۷۵ این جلد را در اختیار دارم.)

#۳۴ Werke X, pp. 269 - 70

دیگری زندگی می‌کرد و چارچوب اندیشه‌اش متفاوت بود. در علم اخلاق او، انسان نزدیک شدن ۱۸۴۸ را احساس می‌کند. خاستگاه اجتماعی اخلاق و قانون، در وهله اول این دلیل را به او ارائه می‌دهد که نظریه خود را درباره آنها با مبنای ماتریالیستی نظریه شناخت‌اش پیوند زند. افزون بر این، و این نکته عمده‌ای است، فلسفه ماتریالیستی اخلاق و قانون، او را به همان نتایج انقلابی‌ای رساند که ماتریالیست‌های فرانسوی سده هژدهم قبلاً به آن رسیده بودند.

انسان آرزوی نیل به خوشبختی دارد. این آرزو نمی‌تواند و نباید از او گرفته شود. و هنگامی زیانمند می‌شود که به صورت «انحصاری» و خودپرستانه درمی‌آید. یعنی هنگامی که خوشبختی برخی با نگون بختی دیگران حاصل می‌شود. هنگامی که تمامی مردم و نه فقط بخشی از آنها، آرزوی سعادت دارند، این آرزو با آرزوی عدالت مطابقت دارد. بدین علت است که فوئرباخ می‌گوید: «خوشبختی؟ نه، عدالت.» در نظریه او، عدالت چیزی دیگری بجز خوشبختی متقابل که در نقطه مقابل خوشبختی انحصاری و خودپرستانه جهان کهن قرار دارد نیست.

هنگامی که جامعه چنان سازمان یافته است که اعضای آن نمی‌توانند آرزوهای طبیعی خویش را برای خوشبختی برآورده سازند مگر با تخطی به منافع اعضای دیگر، آنان مسلماً چنین خواهند کرد. فوئرباخ متذکر می‌شود: «مردم در جایی مردم‌اند که این، با منافعشان مطابقت دارد یا در جایی که منافعشان مانع از مردم بودنشان نمی‌گردد. اما در جایی که آنان فقط با قربانی کردن منافعشان می‌توانند مردم شوند، ترجیح می‌دهند که به صورت حیوانات

درآیند^{۴۱}. بنابراین برای آنکه آنان مردم شوند، یک ساختار اجتماعی متناسب با منافع تمامی مردم ضروری است.^{۴۲} از این رو، فوئرباخ در سیاست قویاً رادیکال بود و از جنبش آزادی زمان خود به گرمی هواداری می‌کرد. درست چند سال قبل از مرگش، در نامه‌ای به ل. کاپ گفت که تروریسم معمول در طی انقلاب کبیر فرانسه هنوز برای آلمان ضروری است. معروف است که او در حوالی پایان عمر خود سوسیال دمکرات شده بود.

از این لحاظ تفاوت بارزی میان او و برونو بائر که زندگی خود را در صفوف ارتجاع به پایان آورد وجود دارد.

۱۵

فوئرباخ در سیاست و نیز در قلمرو اجتماعی به همان‌گونه که در اخلاق نشان داده بود، رادیکالیسم خود را کاملاً آگاهانه با ماتریالیسم خود پیوند زد. او می‌نویسد: «من نمی‌فهمم چگونه ایده‌آلیست یا اسپیریتوآلیست (روح‌گرا)، دست‌کم کسی که در عقیده‌اش منسجم است، می‌تواند آزادی سیاسی بیرونی را هدف فعالیت عملی خود قرار دهد. آزادی روحی برای اسپیریتوآلیست کافی است... از دیدگاه اسپیریتوآلیستی، آزادی سیاسی، ماتریالیسم در حوزه سیاست است... برای اسپیریتوآلیست، آزادی در اندیشه کافی است.»^{۴۳}

شلینگ در نامه‌های خود دربارهٔ دگماتیسم و کریستیسیسم این

۴۱ L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass Vol. II, P. 317.

۴۲ این استدلال فوئرباخ تقریباً کلمه به کلمه در مقالهٔ چرنیشفسکی: «اصل انسان‌شناختی پیش‌گفته و در دامان او: چه باید کرد تکرار شده است.

۴۳ Briefwechsel und Nachlass B. II, S. 328

حکم را ارائه داد که مفهوم آزادی با اسپینوزاگرایی، یعنی در عمل، با ماتریالیسم، منافات دارد. روند بعدی تکامل اندیشه فلسفی در آلمان بی اساس بودن کامل این حکم را به اثبات رساند؛ حکمی که، ضمناً، شلینگ خود آن را به طور کاملاً جزم‌اندیشانه پذیرفته بود.

اگر فیثته ایده آلیست در هواداری خود از انقلاب کبیر فرانسه تا آنجا پیش رفت که اقدامات انقلابی افراطی را هم توجیه می‌کرد، ایده آلیسم آلمانی در تکامل خود به تدریج از چنین نظرانی دور شد، به نحوی که در شخص شلینگ مفهوم آزادی را زیر شیکلاه خود کاملاً پنهان کرد. این فقط در فلسفه ماتریالیستی فوئرباخ بود که آماں آزادیخواهانه فیثته نجیب از نو زنده شد و بر مبنای نظری به مراتب مطمئن‌تری تکامل یافت.

فوئرباخ نمی‌خواست فیلسوف باشد به معنایی که این کلمه همواره در آلمان رایج بوده است. تذکری از همین روست:

Keine Philosophie - Meine Philosophie^{۱۱}

فلسفه نباید از زندگی دور شود. بر عکس باید به زندگی نزدیکتر شود. این حتی برای تئوری ضروری است.

مارکس می‌نویسد: «این پرسش که آیا حقیقت عینی را می‌توان به اندیشه انسانی نسبت داد نه پرسشی نظری بلکه پرسشی پراتیک است. انسان باید حقیقت یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن تفکر خود را در عمل ثابت کند»^{۱۲} «همین ایده را ما در نوشته‌های فوئرباخ می‌بابیم که گفت عیب اساسی ایده آلیسم این است که

۱۱ نویب این عبارت در نوشته پنهان برعکس بوده است. (ویرواستار)

۱۲ نزه‌های مارکس درباره فوئرباخ به بیوست لودویگ فوئرباخ و...

«ایده‌آلیسم مسأله عینیت و ذهنیت، واقعیت با ناواقعیت جهان را منحصرماً از دیدگاه نظری مورد ملاحظه قرار می‌دهد در صورتی که جهان بدین علت یک موضوع مباحثه واقع شد که پیش از هر چیز یک موضوع خواهش و آرزو بود.»^{۳۰} البته فوئرباخ این را ۲۰ سال پس از آنکه مارکس سطور بالا را قلمی کرده بود نوشت. ولی تقدم و تأخر زمانی به زحمت چیزی را در این مورد حل می‌کند؛ زیرا ایده تأثیر مخرب گسیختگی فلسفه از فعالیت عملی بر نظریه فلسفی، کاملاً مطابق روح فلسفه فوئرباخی است.^{۳۱} بی دلیل نبود که او نوشت که فلسفه در مقایسه با عمل چیزی جز یک «شر ضروری» نیست.

مارکس اشتباه می‌کند هنگامی که فوئرباخ را برای عدم درک «فعالیت عملی - انتقادی» مورد نکوهش قرار می‌دهد.^{۳۲} فوئرباخ آن را می‌فهمید. ولی مارکس در این گفته حق داشت که مفهوم فوئرباخ از «گوهر انسان» که از آن در تبیین خود از «گوهر مذهب» سود می‌جست از مجرد بودن رنج می‌برد. این ناگزیر بود. فوئرباخ فقط با کشف تبیین ماتریالیستی تاریخ می‌توانست این عیب آموزش خود را برطرف سازد. البته او موفق به این کشف نشد. اگرچه او نیاز تئوریک نسبتاً شدید ولی مبهم برای آن احساس می‌کرد.

در *Nachgelassene Aphorimen* او قطعه‌ای هست که بسیاری از مورخان را به اشتباه انداخته است. و آن چنین است: «در نزد من

^{۳۰} نگاه کنید به فصل *Kritik des Idealismus* در اثر او به نام اسپیریثوآلیسم و ماتریالیسم.
^{۳۱} من وظیفه خود می‌دانم بگویم که در جزو دام «مسائل اساسی مارکسیسم»، رابطه میان مارکس و فوئرباخ، تا آنجا که به مسأله روش مربوط است کاملاً بدین‌گونه معرفی شده است. من تصور می‌کنم اینک این رابطه را صحیح‌تر بیان کرده‌ام.
^{۳۲} مارکس، توهان، تز نهم.

ماتریالیسم زیربنای گوهر و شناخت انسانی است ولی برای من آن نیست که برای یک فیزیولوژیست یک عالم طبیعی به معنی محدود این کلمه مثلاً برای موله‌شات هست. ماتریالیسم برای اینان زیربنا نیست، خود بناست [و از دیدگاه و حرفه ایشان لزوماً نمی‌تواند چنین نباشد]. هنگامی که از این نقطه به عقب می‌رویم، من کاملاً با ماتریالیستها موافقم، ولی در رفتن به جلو با آنها موافق نیستم.^{۱۱} در اشاره به این قطعه، غالباً گفته می‌شود: «شما خودتان می‌توانید ببینید که فوئرباخ اذعان دارد که فقط یک نیمچه ماتریالیست است.» ولی کسانی که این را می‌گویند فراموش می‌کنند از خودشان بپرسند واقعاً در اینجا ماتریالیسم به چه معناست. ضروری ندارد که این نکته را روشن کنیم.

در تشوگونی خود فوئرباخ کسانی را که می‌خواهند از یک منبع واحد، هم قوانین طبیعی و هم قوانین اجتماعی را اخذ کنند تمسیح می‌کند. البته به‌طور غیرمستقیم - تا آنجا که خود انسان جزئی از طبیعت است، قوانین انسانی نیز ریشه در طبیعت دارند. ولی از این موضوع نباید نتیجه گرفت که (با استفاده از تشبیه زیبای خود فوئرباخ) ده فرمان با همان دستی نوشته شده است که صدای رعد و برق را به زمین می‌فرستد. در تحلیل نهایی، کاغذ فرآوردهٔ دنیای گیاهی است ولی بسیار مضحک می‌بود که کسی ادعا کند که طبیعت سازندهٔ کاغذ است.^{۱۲} فوئرباخ دقیقاً با آنگونه ماتریالیستهایی که چیزی مضحک در این نمی‌دیدند، بود که جلو رفتن را غیرممکن

۱۱ ل. فوئرباخ، Briefwechsel und Nachlass، جلد دوم، ص ۲۰۸.

۱۲ صفحات ۸۱ - ۲۹۰. فوئرباخ در این جا تذکر جهانی می‌دهد که طبیعت به حلاف انسان تفاوت میان «نواستن و بایستن» را نمی‌شناسد.

یافت. برای فوئرباخ کاملاً روشن بود که به طبیعت به عنوان سازنده کاغذ نگریستن، به طور مسلم در حکم مرتکب شدن خطاهای فاحش بی شمار هم در نظریه اقتصادی و هم در عمل اقتصادی (سیاست) است. پذیرفتن این حکم مساوی بود با فروکاستن جامعه‌شناسی به علم طبیعی. بعدها مارکس این نوع ماتریالیسم کوتاه‌بین را ماتریالیسم طبیعی - علمی توصیف کرد. فوئرباخ با ماتریالیسمی که قادر نبود میان انسان به مثابه موضوع زیست‌شناسی و انسان به مثابه موضوع علم جامعه فرق گذارد خرسند نبود. ولی از این موضوع چنین بر نمی‌آید که او فقط تا حدی ماتریالیست بود؛ کاملاً واضح است که او به یک جهان‌بینی ماتریالیستی منسجم احساس نیاز می‌کرد، زیرا ماتریالیسم طبیعی - علمی نامنسجم است. هنگامی که این‌گونه ماتریالیستها درباره پدیده‌های زندگی اجتماعی به بحث می‌پردازند معلوم می‌شود که ایده‌آلیست‌اند. بافتن هواداران تعبیر منسجم ایده‌آلیستی تاریخ دشوارتر از این ماتریالیستها بود.^{۱۸} با این همه فوئرباخ به تصحیح عیب ماتریالیسم «فیزیولوژیستها» با اتخاذ نگرشی ماتریالیستی به تاریخ توفیق نیافت. او که با شدتی چنین، به محدودیت‌های بینش ماتریالیستی موله‌شات پی برده بود با این همه از دیدگاه نظریه صحیح، امتیازات بزرگ و کاملاً ناروایی به موله‌شات

۱۸ شاید حتی یک توصیف زنده‌تر از رویکرد واقع فوئرباخ به ماتریالیسم طبیعی - علمی. نامه اوست به گ. بائرل مورخ ۳۱ مه ۱۸۶۷ (Nachlass II). فوئرباخ می‌گوید: «برای من همان‌گونه که برای شما، انسان موجودی است از طبیعت و ناسی از طبیعت. موضوع عضه بررسی‌های من آن ایده‌ها و موجودات خیالی حای گرفته در انسان است که در عقایدوسن بشریت به مثابه موجودات واقعی پذیرفته شده است. بدیهی است که فوئرباخ نمی‌توانست این موضوع را مطالعه کند اگر خود را به دیدگاه زیست‌شناسی منحصر می‌کرد.»

داد. «کاملاً آشکار است که در دادن این امتیازات او خود به نظرات ایده‌آلیستی درباره تاریخ رأی داد. تبیین ماتریالیستی تاریخ را باید به‌مثابه یکی از مهمترین خدماتِ تئوریک مارکس و انگلس شمرد. ولی ما اکنون می‌دانیم که مارکس و انگلس خود مدتی از پیروان فوئرباخ بودند. افزون بر این ایشان تا پایان عمر از لحاظ نگرش فلسفی عام رابطه ذهن با عین پیرو او باقی ماندند.»*

نگرش دیالکتیکی به پدیده‌ها، پیش شرط اعتقاد به مطابقت آنها با قانون یعنی ضرورت آنهاست. ایده‌آلیسم تاریخی با این اعتقاد دمساز نیست، زیرا فعالیت آگاهانه (آزاد) انسان را به‌مثابه انگیزه اصلی پیشرفت تاریخی می‌داند. فوئرباخ که به درک کامل ماتریالیسم تاریخی نرسیده بود، نمی‌توانست یک نگرش دیالکتیکی به زندگی اجتماعی نیز اتخاذ کند. دیالکتیک فقط با مارکس و انگلس به خود بازگشت که نخست آن را بر بنیانی ماتریالیستی قرار دادند.

ما حق داریم بگوییم که نقطه عزیمت فوئرباخ در نظریه شناخت او - نه من بلکه من و تو - نقطه عزیمت برخی گرایش‌هاست (در حد خودشان جالب) اندیشه اجتماعی آلمانی نیز بود. بر مبنای کاربست تحلیلی این آیین در مسائل نظام اجتماعی، در شخص کارل گرون و دیگران، «سوسیالیسم آلمانی» یا «حقیقی»^{۱۱۱۱} در وجود آمد. طرد فردگرایانه این آیین در فلامرو اخلاق - یعنی بار دیگر من، نه تو و من -

* برای مثال، در مقاله «علم طبیعی و انقلاب» در رابطه با انتشار کتاب موله‌شات:

Die Lehre der Nahrungsmittel für das Volk. Erlangen 1950.

** جالب است که چرنیشفسکی، شاگرد روسی فوئرباخ نیز مخالفت خود را با موله‌شات اعلام داشت ولی به ماتریالیسم تاریخی نرسید.

** سوسیالیسم حقیقی، گرایشی بود که در میان خردپور و زوازی آلمان در سالهای ۱۸۴۸ پدید آمد. ایشان به طرد فعالیت سیاسی و مبارزه برای دموکراسی دعوت می‌کردند و کپیش عشق به همجنس و انسانیت، مجرد را تبلیغ می‌نمودند. برای انتقاد از این گرایش نگاه کنید به ایدئولوژی آلمانی.

به پیدایی یک آنارشیسیم اصیل آلمانی به نمایندگی مارکس اشتیرنر (نام مستعار کاسپار اشمیدت) انجامید که در سال ۱۸۴۵ اثری زیر عنوان: *Der Einzige und sein Eigenthum* (یکتا و دارایی او) انتشار داد که ناگهان شهرت یافت.^{۴*}

ولی نباید تصور کرد که تأثیر فوئرباخ منحصر بود به گرایش‌های افراطی اندیشه اجتماعی. تأثیر آن حتا بر علم طبیعی هم محسوس بود، موله‌شات، که صادقانه ولی یک طرفه مجذوب فوئرباخ شده بود طبیعی‌دان برجسته‌ای بود. تأثیر فوئرباخ به شدیدترین وجهی که می‌شد انتظار داشت در فلسفه قابل ملاحظه بود. ولی تأثیر او در این حوزه بیشتر مثبت بود تا منفی، البته این عیب او نبود.

اگر مارکس و انگلس همواره به‌طور کلی، به پرسش فلسفه به همان اندیشه فوئرباخ باقی می‌ماندند، اکثریت آلمانی‌هایی که به فلسفه علاقه‌مند بودند پذیرش نگرش‌های فلسفی او را امکان‌پذیر نمی‌دیدند. آنان هم از ماتریالیسم فوئرباخ و هم سوسیالیسم او که با نگرش‌های فلسفی‌اش دقیقاً مرتبط بود وحشت‌زده شده بودند.^{۵*} ارتجاعی که به دنبال شکست جنبش انقلابی سالهای ۴۹ - ۱۸۴۸ استیلا یافت، به تدریج فلسفه آلمانی را به آشیانه ایده‌آلیسم بازگرداند. و بدیهی است که آلمان امپریالیست از منته جدید نمی‌توانست فوئرباخ را به‌عنوان اندیشه پرداز خود بپذیرد؛ این کشور به فیلسوفانی از قماش دیگر نیاز داشت.

* ترجمه روسی این کتاب موجود است. مارکس و انگلس آموزش اشتیرنر را مورد انتقاد شدید قرار دادند و نیز ما بلم تذکر دهم که در جزوه من درباره آنارشیسیم و سوسیالیسم فصلی هم درباره ماکس اشتیرنر آمده است.

** مسلماً همه سوسیالیست‌های «حقیقی» آلمانی اگرچند آموزش فوئرباخ را پذیرفتند ولی با ماتریالیسم او آشنی نکردند.

فوترباخ خود به تدرت و تنها به طور گذرا با هنر تماس یافت. اما فلسفه او بدون تأثیر بسیار چشم‌گیر بر ادبیات و زیبایی‌شناسی باقی نماند. در وهله نخست، جهان‌بینی هسیارانه او که با تمامی انواع عرفان و رمزگرایی بیگانه بود و با رادیکالیسم وی پیوند داشت، آزادی هنرمندان منرقی آلمان پیش از مارش یعنی پیش از انقلاب را از برخی تصورات رمانتیک تسهیل کرد. یحتمل هاینه «سرود نوین» خود را تحت تأثیر فوترباخ ساخت:

Ein Neues Lied; ein besseres Lied,

O Freunde Will ich euch dichten:

Wir Wollen hier auf Erden schon

Das Himmertreich errichten, etc.^{۱۵}

این بازتاب واقعی صدای فوترباخ است! هر وه Herrwgh و نیز برای مدتی ریشارد واگنر از پیروان آگاه فوترباخ بودند^{۱۶} در سویس آلمانی زبان گوته‌فرید کالر مشهور شاگرد او بود.

از دیدگاه فلسفه نوین، «فلسفه آینده»، هنر نمی‌توانست به مثابه قلمرویی نگه‌بسته شود که در آن روح نامحدود گوهر خود را می‌آفریند. فلسفه جدید از روح نامحدود هگل برید. هنر، همانند دین به مثابه بیانگر گوهر انسان

^{۱۵} نغمه‌ای سردهمید دوستان، همه‌ای تازه و بیکو
که ما را به کار آید.
ما را سر آن است که از نیز زمین خاگر
به آسمانها پر گیریم.

^{۱۶} در باب تأثیر فوترباخ بر هر وه و ریشارد واگنر نگاه کنید به اثر آبرت لوی:

La Philosophie de Feuerbach. Paris, 1904. Part II, Chapter VIII (Herwegh) and chapter IX (R. Wagner)

نگریسته می‌شد. ولی معلوم شد تنها در هنر این گوهر، بیانگر خود را به صورت تصاویر عاری از خودفریبی پیدا می‌کند. همه ارزش هنر در این است. افزون بر این برای هنرمندی که به دیدگاه فلسفه نوین باور دارد، وجودی و الایتر از انسان نیست. اما در انسان طبیعت خود را می‌شناسد. روح انسانی خودآگاهی طبیعت است. بنابراین تقابل ایده‌آلیستی طبیعت با روح کاملاً بی‌اساس است و باید این تقابل در هنر همچنان که در فلسفه، موقوف گردد.

شاگردان فون براخ، حاضر بودند «زیبایی‌شناسی صرفاً نظری Speculative را به عمت آنکه در اعلام استقلال هنر به قدر کفایت موفق نشد، سرزنش کنند. چه ارزش والایی برای این استقلال فائل بودند! ولی خود ایشان تعویب دقیق و زنده‌تری از این ایده - که از زیبایی‌شناسی صرفاً نظری به ارث برده بودند - که شکل به‌وسیله مضمون تعیین می‌گردد به دست دادند در مقاله: Die Gegen Spekulative Aesthetik هرمان هتئر - مؤلف بعدی یک تاریخ معروف ادبیات در سده هژدهم - کوشید ثابت کند که قطع نظر از اینکه شکل چه اهمیتی دارد، هنر تنها به دلیل مضمون خود زنده است و بدون آن می‌میرد و به صورت صوری و انتزاعی درمی‌آید.

افزون بر هتئر باید از لودویگ یو، شاعر و نقاد ادبی یاد کنم که مانند هتئر از دوستان خصوصی فون براخ بود. او در شورش بادن شرکت داشت و تا ۱۸۶۵ در مهاجرت بود و بیشتر در بلژیک و فرانسه زندگی کرد. در کشور اخیر بود که وی مقالات انتقادی خود را نوشت. در ۶۶-۱۸۶۵ مجموعه‌ای از مقالات وی در آلمان انتشار یافت و پاسخی گرم از جانب فون براخ دریافت داشت. این مجموعه را اکنون نیز می‌توان به خوانندگانی توصیه کرد که هنوز از این اندیشه‌های نیافته‌اند که هنر وجود خود را به مذهب مدیون است و نمی‌تواند بدون آن رشد کند.