

کارل مارکس
فریدریش انگلس

ایدئولوژی آلمانی

ترجمه: تیرداد نیکی

شرکت پژوهشی پیام پیروز
تهران - صندوق پستی ۱۱۷-۱۳۲۶۵

خرداد ۱۳۷۷

کارل مارکس
فریدریش انگلس

ایدئولوژی آلمانی

ترجمه: تیرداد نیکی

شرکت پژوهشی پیام پیروز

تهران - صندوق پستی ۱۱۷ - ۱۳۴۶۵

خرداد ۱۳۷۷

- «بگذار انتقام گیرنده بپاخیزد». (۱)

۱ - از نامه مارکس به سوفی فون هانسفلت، به مناسبت مرگ فردیناند لاسال. [مارکس -

انگلس - مجموعه کامل آثار - ج ۴۲ - ص ۳۱].

فهرست مندرجات

گفتار مترجم برچاپ دوم.....	۱۱
از طرف هیئت تحریریه	۱۵
مجلد I - انتقاد از فلسفه معاصر آلمانی.....	۲۹
پیشگفتار	۳۳
I - فویرباخ - رویارویی بینش ماتریالیستی و ایدئالیستی.....	۳۶
۱۱ ایدئولوژی عموماً، ایدئولوژی آلمانی خصوصاً	۳۸
[۲] مقدمات استنباط ماتریالیستی از تاریخ	۴۰
[۳] تولید و مراوده. تقسیم کار و اشکال مالکیت - قبیله‌ای، باستان، فئودال.	۴۲
[۴] ماهیت استنباط ماتریالیستی از تاریخ - وجود اجتماعی و شعور اجتماعی ..	۴۵
II - [۱ - پیش شرط رهایی واقعی انسان]	۴۸
[۲ - ماتریالیسم اشرافی و ناپیگیرانه فویرباخ]	۴۹
[۳ - روابط اولیه تاریخی، یا جوانب اساسی فعالیت اجتماعی: تولید وسایل معیشت، تولید نیازمندیهای جدید، توالد و تناسل انسان (خانواده)، مناسبات اجتماعی، شعور].....	۵۲
[۴ - تقسیم اجتماعی کار و نتایج آن: مالکیت خصوصی، دولت: «غیریت»، فعالیت اجتماعی].....	۵۷
۵ - تکامل نیروهای مولده بمثابه مقدمه مادی کمونیسم 	۶۰
۶ - استنتاجاتی از برداشت ماتریالیستی تاریخ: تاریخ بمثابه روندی بی وقفه، تاریخ	
آنگونه که به تاریخ جهانی تبدیل میشود، ضرورت انقلابی کمونیستی	۶۲

- ۷- شمه‌ای استنباط ماتریالیستی تاریخ] ۶۶
- ۸- ناپیگیری استنباط ایدئالیستی از تاریخ عموماً و فلسفه ما بعد - هگلی
 خصوصاً] ۶۷
- ۹- استنباط ماتریالیستی از تاریخ و کمونیسم کاذب فویرباخ] ۷۰
- III- [طبقه فرمانروا و عقاید فرمانروا. چگونه استنباط هگلی حاکمیت روح بر تاریخ
 بوجود آمد] ۷۲
- IV - [۱- افزار تولید و اشکال مالکیت] ۷۶
- [۲- تقسیم کار فکری و کاریدی، جدائی شهر و روستا. نظام زمره‌ای] ۷۸
- [۳- تقسیم بعدی کار. جدائی بازرگانی و صنعت. تقسیم کار میان شهرهای مختلف -
 مانو فاکتور] ۸۱
- [۴- گسترده‌ترین تقسیم کار. صنعت بزرگ] ۸۷
- [۵- تضاد میان نیروهای مولده و شکل مرادده بمثابه اساس انقلاب اجتماعی] ۸۹
- [۶- رقابت افراد و تشکیل طبقات. تضاد میان افراد و مناسبات حیات آنان همکاری
 موهومی افراد در جامعه بورژوازی و اتحاد واقعی آنان تحت نظام کمونیسم. تبعیت
 مناسبات اجتماعی حیات از قدرت افراد متحد] ۹۰
- [۷- تضاد میان افراد و مناسبات حیات آنان بمثابه تضاد میان نیروهای مولده و شکل
 مرادده. تکامل نیروهای مولده و تغییر اشکال مرادده] ۹۷
- [۸- نقش زور (غصب) در تاریخ] ۹۹
- [۹- تضاد میان نیروهای مولده و شکل مرادده تحت شرایط صنعت بزرگ و رقابت
 آزاد. تضاد میان کار و سرمایه] ۱۰۱
- [۱۰- ضرورت، پیش شرط و پی آمد الغاء مالکیت خصوصی] ۱۰۳
- [۱۱]- رابطه دولت و حقوق با مالکیت ۱۰۵
- [۱۲- شکل‌های شعور اجتماعی] ۱۰۸
- شورای لایبسیک ۱۱۰
- II - برونوی قدیس ۱۱۳
- ۱- «کارزار» علیه فویرباخ ۱۱۳

- ۲- نظرات برونوی قدیس درباره مبارزه میان فویرباخ و اشتیرنر ۱۲۴
- ۳- برونوی قدیس علیه مؤلفان خانواده مقدس ۱۲۶
- ۴- مدیحه سرایی برای «موزس هس» ۱۳۶
- III - ماکس قدیس ۱۴۰
- ۱- یگانه و صفات آن ۱۴۲
-
- عهد عتیق: انسان** ۱۴۴
- ۱- سفر پیدایش، یعنی، زندگی یک انسان ۱۴۴
- ۲- اقتصاد عهد عتیق ۱۵۶
- ۳- قدما ۱۶۴
- ۴- معاصران ۱۷۴
- الف - روح (تاریخچه سره ارواح) ۱۷۹
- ب - جن زدگان (تاریخچه ناسره ارواح) ۱۸۵
- الف (تجلی) ۱۹۱
- ب (هوی و هوس) ۱۹۵
- ج - تاریخچه ناسره ناسرگی ارواح ۱۹۹
- الف (سیاهپوستان و مغولها) ۱۹۹
- ب (کاتولیسیسم و پروتستانیسم) ۲۰۸
- د - هیرارشی ۲۱۱۰
- ۵- «اشتیرنر» خرسند از تعبیر خود ۲۲۶
- ۶- آزادان ۲۳۶
- الف - لیبرالیسم سیاسی ۲۳۶
- ب - کمونیسم ۲۵۰
- ج - لیبرالیسم بشر دوستانه ۲۸۴
-
- عهد جدید: «منیت»** ۲۹۳
- ۱- اقتصاد عهد جدید ۲۹۳

- ۲- فنومنولوژی اگوئیست در توافق با خود، یا نظریه برات نفس ۲۹۶
- ۳- مکاشفه یوحنا ربانی (الهی)، یا «منطق خردمندی جدید» ۳۳۰
- ۴- خصوصیت ۳۶۵
- ۵- مالک ۳۸۲
- الف - قدرت من ۲۸۳
- I- حقوق ۳۸۳
- الف - تقدیس بطور کلی ۳۸۳
- ب - استملاک توسط آنتی تر بسیط ۳۸۸
- ج - استملاک توسط آنتی تر مرکب ۳۹۲
- II- قانون ۴۰۰
- III- جرم ۴۱۲
- الف - تقدیس ساده جرم و مکافات ۴۱۳
- الف - جرم ۴۱۳
- ب - مکافات ۴۱۵
- ب - استملاک جرم و مکافات از طریق آنتی تر ۴۱۷
- ج - جرم به مفهوم متعارفی و غیر متعارفی ۴۲۱
- [ب - مراوده من] ۴۲۶
- [I- جامعه] ۴۲۶
- ۵- جامعه بمثابة جامعه بورژوازی ۴۲۹
- II - عصیان ۴۶۴
- III - اتحادیه ۴۸۰
- ۱- مالکیت بر زمین ۴۸۰
- ۲- تشکیلات کار ۴۸۲
- ۳- تنخواه گردان ۴۸۸
- ۴- دولت ۴۹۳
- ۵- طغیان ۴۹۷
- ۶- مذهب و فلسفه اتحادیه ۴۹۸

- الف - مالکیت ۴۹۸
- ب - ثروت ۵۰۲
- ج - اخلاقیات، مراوده، تئوری استثمار ۵۰۴
- د - مذهب ۵۱۰
- ه - تکمله بر اتحادیه ۵۱۱
- ج - التذاد نفس - من ۵۱۴
- ۶ - کتاب غزل غزلهای سلیمان یا کتاب یگانه ۵۲۷
- تفسیر پوزش طلبانه ۵۴۷
- ختم شورای لایبسیک ۵۵۵
- مجلد II ۵۵۷
- انتقاد از سوسیالیسم آلمانی بر حسب رسولان مختلف آن ۵۵۷
- سوسیالیسم حقیقی ۵۵۹
- ۱ - سالنامه‌های راین یا فلسفه سوسیالیسم حقیقی ۵۶۳
- الف - کمونیسم، سوسیالیسم، اومانیسم ۵۶۳
- ب - «سنگ بناهای سوسیالیستی» ۵۷۸
- نخستین سنگ بنا ۵۸۲
- دومین سنگ بنا ۵۸۶
- سومین سنگ بنا ۵۹۱
- IV - کارل گرون: جنبش سوسیالیستی در فرانسه و بلژیک (دارمشتات ۱۸۴۵) یا تاریخچه سوسیالیسم حقیقی ۵۹۵
- سن - سیمونیسم ۶۰۵
- ۱ - نامه‌های یک شهروند ژنوی به معاصران خود ۶۱۱
- ۲ - موازین سیاسی صاحبان صنایع ۶۱۴

- ۶۱۸ ۳- مسیحیت نوین
- ۶۱۹ ۴- مکتب سن - سیمون
- ۶۲۶ فوریه ریسم
- ۶۲۷ «محدودیت‌های بابا کابه» و جناب گرون... پرودون
- ۶۵۲ پرودون

۶۵۴ - ۷ - ددکتر گنورگ کوهلمان هولشتاینی، «یا غیب‌گویی‌های سوسیالیسم حقیقی»

۶۶۶ فریدریش انگلس: سوسیالیست‌های حقیقی

پیوست‌ها

- ۷۲۳ کارل مارکس، تزهائی درباره فویرباخ
- ۷۲۷ فریدریش انگلس - فویرباخ
- ۷۳۱ کارل مارکس و فریدریش انگلس، [پاسخی به ضد - انتقادیة برونو بائوئر]

توضیحات و نامنامه

- ۷۳۶ توضیحات
- ۷۶۷ نامنامه

گفتار مترجم

ایدئولوژی آلمانی که یکی از نخستین آفریده‌های فناپذیر اندیشهٔ تئوریک کارل مارکس و فریدریش انگلس می‌باشد، حاوی احکام بنیادین و تحلیل‌های دایمانه از تاریخ، یا به سخن آنان اقتصاد در حال عمل است، که در آن برای نخستین بار استنباط ماتریالیستی تاریخ عرضه می‌شود. ایدئولوژی آلمانی علاوه بر توضیح اساسی‌ترین اصول ماتریالیسم تاریخی، یک دایرة المعارف کامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و هنری است که در آن جوانب مختلف زندگی اجتماعی به تصویر و نقد کشیده می‌شود و خطوط کلی جامعهٔ آینده که غناء افکار در چشم انداز علمی از آن به مدارجی می‌رسد که تاکنون نیز موجب حیرت است، ترسیم می‌گردد.

مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی موفق به کشف نیروهائی - نیروهای مولده - میشوند که مناسبات اجتماعی را تعیین می‌کند؛ این نیرو آنان را به کشف قوانین حاکم بر حرکت دیالکتیکی نیروها و مناسبات تولید و قوانین حاکم بر جایگزینی یک ساختار و صورت‌بندی اجتماعی و اقتصادی با ساختار و صورت‌بندی اجتماعی و اقتصادی دیگری هدایت می‌کند. آنان ایدهٔ تکامل نیروهای مولده را وظیفهٔ مرکزی جامعهٔ آینده می‌سازند و تصریح می‌کنند که تکامل مالکیت همگانی (دستجمعی) بر وسائیل تولید و اصل بهره‌کس طبق کارش باید تابع تکامل نیروهای مولده قرار گیرد. تکامل نیروهای مولده نیز دارای قوانین خود است. شور و شوق سیاسی توده‌ها که با استقرار جامعهٔ نوین برانگیخته می‌شود نقش مهمی در تکامل جامعه ایفاء می‌کند. معهدا بخودی خود نمی‌تواند به رشد نیروهای مولدهٔ نوین بدون کمک علم و تکنولوژی بیانجامد. بدین خاطر علم و تکنولوژی بخشی از نیروهای مولده محسوب می‌شود. هم روند با رشد و تکامل علم و تکنولوژی کلیهٔ اقتصادها در اقتصاد زمان حل می‌شود؛ از اینرو تکامل تولید و شکوفائی

همگانی جنبه دیگر مناسبات میان تکامل نیروهای مولده و مناسبات تولید است که در این میان اولویت باید به تکامل نیروهای مولده داده شود. هدف انقلاب و ماهیت سوسیالیسم رهایی و تکامل نیروهای مولده و از میان بردن فقر و قطب بندی ثروت و ره آورد نهائی آن شکوفائی همگانی است. برای تحقق این امر، هم تکامل نیروهای مولده و هم مالکیت همگانی لازم و ملزوم یکدیگرند، زیرا هر آینه از مالکیت دستجمعی بر وسایل تولید دست کشیده شود، تکامل نیروهای مولده تنها به شکوفائی عده‌ای محدود و قطب بندی در آمد منتهی می‌شود. از سوی دیگر بدون تکامل نیروهای مولده، مالکیت همگانی به فقر همگانی و دستجمعی منجر خواهد شد، و «محرومیت و نیاز، عمومیت می‌یابد و همراه با نیاز، مبارزه برای ضروریات از نو آغاز می‌شود و بدین ترتیب تمام کثافات قدیم مجدداً بر پا می‌گردد.» (ص ۶۰ مجلد حاضر)

مارکس و انگلس هنگام جمع بندی اصول خود، یعنی احکام ماتریالیسم تاریخی، در مانیفست تصریح می‌کنند «پرولتاریا، مجموع نیروهای مولده را با سرعتی بیشتر افزایش می‌دهد» (ترجمه فارسی - ص ص ۷۹-۸۰). لنین نیز وظیفه انقلاب را «نخست و قبل از هرچیز تکامل سریع نیروهای مولده» می‌داند. (ج ۱۲، ص ۱۸۲) این هشدارها که در دوران ساختمان سوسیالیسم در پاره‌ای از کشورها از دیده فرو گذارده شد، عواقب وخیمی ببار آورد و به از دست رفتن حاکمیت سیاسی پرولتاریا انجامید و بورژوازی را بار دیگر در این کشورها به قدرت رساند.

بدینسان تجربه تاریخی نشان داده است که هنگامیکه شرایط عینی تغییر کند و اشتباهات اقتصادی نیاز به اصلاح داشته باشد و رفرم اقتصادی در جهت تحکیم مواضع به موقع خود و بطور صحیح بر اساس آموزشهای اقتصادی مارکسیستی صورت نگیرد، ساختمان سوسیالیسم به شکست منجر خواهد شد. از اینرو رفرم بخشی از فرآیند خود کامل سازی نظام سوسیالیستی است و از این حیث از انقلاب که توسط آن یک طبقه، طبقه دیگر را سرنگون می‌سازد، متفاوت است، اگر چه هر دو آنها نیروهای مولده را آزاد می‌سازند. بدین سبب کوشش برای رهایی نیروهای مولده صرفاً از طریق اقدامات انقلابی در جامعه‌ای که مالکیت دستجمعی بر وسایل تولید تحقق یافته، بسان تجویز نسخه‌ای مشابه برای دو نوع بیماری متفاوت است.

مارکس و انگلس به طبقه کارگر می‌آموزند که تاریخ بخشنده و رحیم نیست، تاریخ مادری مهربان و نرمخو که پرولتاریا را در پناه گیرد نیست، تاریخ نامادری سختگیر است

که بدانان از طریق تجربه خونین میآموزد که چگونه باید با کسب قدرت سیاسی به اهداف خود نایل گردند. قدرت و حاکمیت سیاسی ابزاری است که طبقه معین سلطه خود را اعمال می‌کند. این ابزار یا به طبقه کارگر خدمت می‌کند یا علیه او. راه سومی وجود ندارد.

مارکس و انگلس تصریح می‌کنند که ایده‌ها محصول فعالیت آگاهانه انسان است. از اینرو روند ساخت ایدئولوژی، فعالیتی دلخواهانه نیست. جهان ایده‌ها کمابیش همواره با جهان مادی و واقعیت عینی مربوط میشود.

مارکس و انگلس در عین حال نشان می‌دهند که جوامع طبقاتی، محیطی دوزخی برای انسانی است که بخواهد به خرگاه شبه سعادت‌های فردی یا در سعادت ساخته ذهن بگریزد. از اینرو اگر چه در این جوامع محمل‌های عینی سعادت واقعی فراهم نیست، اما نبرد در راه رهایی نیروهای مولده و نبرد در راه پایان دادن به استثمار انسان از انسان به سعادت واقعی فرد می‌انجامد.

در ایدئولوژی آلمانی بر روی این نکته مکتب میشود که تا زمانی که تضادهای طبقاتی به نضج نرسد و سوسیالیسم علمی در میان طبقه کارگر به قدرتی مادی تبدیل نگردد، آزادی این طبقه که فقط بدست خود او صورت می‌گیرد، تأمین نخواهد شد. این اندیشه هدایتگر، علت کوشش‌های عقیم مانده قشر روشنفکر انقلابی میهن ما برای رهایی طبقه کارگر را روشن می‌سازد، زیرا همانا این قشر انقلابی بود که بار کمرشکن مبارزه با استبداد را بر گرده خود تحمل کرد. آنان با فهرمانی و از خود گذشتگی تمام بدون اینکه طبقه کارگر بطور جدی وارد صحنه مبارزات طبقاتی شود، سر بر دیوار آهنین استبداد کوبیدند و هلاک شدند.

مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی با استنباط ماتریالیستی تاریخ، در سیاله رازناک روح تاریخ نقطه عمده و مرکزی را می‌جویند و آن را با روشنی و رخشندگی داهیان‌ای توضیح می‌دهند.

این اثر مبارزان راه طبقه کارگر را با قوانین تکامل اجتماعی مجهز می‌سازد و شیوه درک پدیده‌های بفرج زندگی اجتماعی را بدانان می‌آموزد و در جریان پراتیک، در مقابل آنان راه‌های تازه می‌گشاید.

تیرداد نیکی

از طرف هیئت تحریریه

ایدئولوژی آلمانی، اثر عمده مشترک بنیادگذاران مارکسیسم، همراه با نوشتارهایی که مستقیماً بدان مربوط میشود، در فاصله بهار سال‌های ۱۸۴۵ تا ۱۸۴۷ هنگام اقامت مارکس در بروکسل برشته تحریر در آمد. مارکس در فوریه ۱۸۴۵ بعد از اینکه حکومت گیزو او را از فرانسه بسبب فعالیت انقلابی اخراج نمود، بدانجا نقل مکان کرده بود.

در آوریل ۱۸۴۵، انگلس نیز از بارمن به بروکسل آمد و تا اوت ۱۸۴۶ در آنجا اقامت گزید. این دورانی است که مارکسیسم سرانجام بمثابه جهان - بینی علمی پرولتاریای انقلابی تدوین گشت و مارکس و انگلس به مرحله تعیین کننده تنظیم غائی اصول فلسفی کمونیسم علمی گام نهادند.

همانا در ایدئولوژی آلمانی بود که استنباط ماتریالیستی تاریخ، یعنی، ماتریالیسم تاریخی برای نخستین بار بمثابه تئوری جامعی تشریح شد. انگلس بعدها اظهار داشت این تئوری که قوانین واقعی تکامل اجتماعی را آشکار می‌کند و علم اجتماع را انقلابی میسازد، حاوی نخستین کشف سترگ مارکس می‌باشد (دومین کشف مارکس تئوری اضافه ارزش است) که نقش مهمی در تبدیل سوسیالیسم از تخیل به علم ایفاء نمود. ایدئولوژی آلمانی در واقع نخستین اثر مارکسیسم نضج یافته است. آثاری از قبیل فقر فلسفه و مانیفست حزب کمونیست بلافاصله بعد از آن می‌آید.

طی دورانی که ایدئولوژی آلمانی و آثاری که از نزدیک بدان مربوط می‌شود نگارش یافت، مارکس و انگلس مساعی عمده خود را به کار مشترک تئوری و پراتیک اختصاص دادند که هدف آن توضیح آموزش انقلابی کمونیستی و گرد آوردن عناصر پیشرو پرولتاریا و روشنفکران انقلابی بدور آن بود. انگلس بعدها با جمع بندی از

وظایفی که آنان در آن زمان در مقابل خود قرار داده بودند، در اثر خود موسوم به «درباره تاریخچه اتحادیه کمونیست‌ها» می‌نویسد:

«ما هر دو از پیش سخت درگیر جنبش سیاسی بودیم و پیروانی در جهان با فرهنگ، بویژه در غرب آلمان، و تماس‌های بی شماری با پرولتاریای تشکل یافته داشتیم، این همانا وظیفه ما بود تا بنیادی علمی به نظراتمان دهیم، اما بهمان اندازه هم برایمان مهم بود که پرولتاریای اروپا و در وهله اول، پرولتاریای آلمان را به معتقدات خود جلب نمائیم».

در اوایل سال ۱۸۴۶ مارکس و انگلس با تأسیس کمیته مکاتبه کمونیستی بروکسل در برقراری تماس‌های بین‌المللی میان شرکت‌کنندگان جنبش کارگری و اشاعه عقاید نوین کمونیستی و آماده ساختن زمینه برای ایجاد حزب انقلابی پرولتاریا اقداماتی نمودند. در اوت ۱۸۴۶ انگلس بنا بر رهنمود کمیته مذکور برای تبلیغ انقلابی در میان کارگران آلمانی و فرانسوی به پاریس نقل مکان کرد.

جهان - بینی انقلابی مارکس و انگلس در مبارزه با ایدئولوژی بورژوازی و خرده - بورژوازی آبدیده شد.

آنان در وهله نخست انتقاد خود را متوجه استنباط ماتریالیستی تاریخ که خاص فلسفه ما بعد - هگلی، از جمله، فلسفه لودویگ فویرباخ که نظرات ماتریالیستی او ناپیگیرانه و اساساً متافیزیکی بود، نمودند.

ایدئولوژی آلمانی حاوی تزه‌های مارکس درباره فویرباخ است که انگلس درباره آن در سال ۱۸۸۸ نوشت که ارزش آنها بمثابة سند اولیه‌ای که نطفه پر نبوغ جهان - بینی نوین را دربر دارد، از حد و قیاس فزون است.

«تزهائی درباره فویرباخ» در ارتباط با طرح ایدئولوژی آلمانی نگارش یافت و مبین طرح اولیه عقاید کلی بسیاری برای نخستین فصل این اثر است. تقریباً کلیه احکام اساسی «تزه‌ها» باز هم بیشتر در ایدئولوژی آلمانی بسط داده می‌شوند. این تزه‌ها اساساً در مقابل ماتریالیسم اشراقی و منفعلانه ماتریالیسم ماقبل - مارکسیستی استنباط ماتریالیسم دیالکتیک نقش تعیین‌کننده پراتیک مادی در شناخت انسانی قرار دارند. مارکس تاکید می‌کند، پراتیک نقطه عزیمت، اساس و معیار و هدف هر گونه شناختی است. تئوری برای اینکه به عامل مؤثر و فعال تکامل اجتماعی تبدیل شود، می‌بایست در فعالیت عملی

انقلابی تبلور یابد.

مارکس در «تزهائی درباره فویر باخ» استنباط ماتریالیستی «ماهیت انسان» را پیش می‌کشد. او برخلاف فویر باخ که تنها استنباطی انتزاعی از انسان جدا از مناسبات اجتماعی و واقعیت تاریخی را عنوان می‌سازد، بر این واقعیت تکیه می‌کند که انسان واقعی فقط بمثابه مناسبات اجتماعی قابل درک است. مارکس آنگاه در درک انتقادی از مذهب و طرق غلبه بر آن بمراتب از فویر باخ فراتر می‌رود. او خاطر نشان می‌سازد که این کافی نیست مبنای زمینی مذهب درک شود. در «تزاها» تاکید می‌شود، شرط از میان رفتن مذهب، از بین بردن انقلابی تضادهای اجتماعی است که آن را بوجود می‌آورد.

بویژه تر یازدهم حائز اهمیت فوق العاده‌ای است، در آنجا گفته می‌شود: «فلاسفه فقط دنیا را باشکال گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند، و حال آنکه مطلب بر سر تغییر دادن جهان است». موافق این تر، بجای تعبیر و تفسیر جهان بدین یا آن نحو و تطبیق خود با آنچه وجود دارد، باید جهان را درک کنیم تا بتوانیم آن را تغییر دهیم. جهان را نمی‌توان به صرف تغییر دادن مفاهیم خود از آن و با انتقاد نظری از آنچه وجود دارد، تغییر داد؛ نخست باید آن را بطور علمی درک نمود و آنگاه با شروع از این شناخت از طریق عمل مؤثر و پراتیک مادی انقلابی، دگرگون ساخت. این تر، دقیقاً تفاوت اساسی فلسفه مارکسیستی را از کلیه مکاتب فلسفی سابق، از جمله ماتریالیسم ماقبل - مارکسیستی فرموله می‌کند و بر خصلت مؤثر و دگرگون کننده تئوری انقلابی که توسط مارکس و انگلس بوجود آمد، و ارتباط لاینفک آن با پراتیک انقلابی در جمله‌ای مجزا تاکید می‌ورزد.

اصول اساسی جهان بینی علمی جدید که مارکس در «تزهائی درباره فویر باخ» فرموله کرده است، در ایدئولوژی آلمانی تشریح می‌شود. این اثر شامل دو مجلد است. مجلد اول به انتقاد از نظریات لودویگ فویر باخ، برونو بائوئر و ماکس اشتیرنر اختصاص یافته، و مجلد دوم به انتقاد از «سوسیالیسم حقیقی». برغم کلیه مساعی مارکس و انگلس برای طبع ایدئولوژی آلمانی، این اثر، باستثنای فصلی از مجلد دوم، در طول حیات آنان انتشار نیافت. اما این واقعیت از اهمیت این اثر نکاست. مارکس و انگلس با ادامه کار بر روی «ایدئولوژی آلمانی» نخست و قبل از هر چیز، جوانب اساسی جهان بینی نوین را برای خود روشن ساختند. مارکس در سال ۱۸۵۹، در پیشگفتار اثر خود مرسوم به

«درباره انتقاد از علم اقتصاد» می‌نویسد، ما با رضای خاطر دستنویس را به انتقاد جوئنده موشها رها کردیم، زیرا هدف عمده ما - که روشن ساختن مطلب برای خودمان بود - حاصل آمده بود». نتایجی که مارکس و انگلس بدان رسیدند، شالوده‌ای نظری برای کل فعالیت بیشتر عملی و سیاسی آنان بوجود آورد و ایشان را قادر ساخت آن را به هم‌زمان خود - انقلابیون برجسته آینده پرولتاریا - انتقال دهند. آنان بزودی فرصت یافتند تا نتیجه‌گیریهای خود را بعد از آنکه شکلی کامل و کمال یافته تری بدان دادند، علنی سازند. این کار در فقر فلسفه اثر مارکس و مانیفست حزب کمونیست اثر مارکس و انگلس انجام شد.

ایدئولوژی آلمانی بخاطر گنجینه عظیم و تنوع مضمون آن شایان توجه است، زیرا عقایدی که در آن تشریح شده، به جوانب متعددی از آموزش انقلابی که شکل گرفته بود، مربوط میشود. از اینرو در آن اندیشه‌های ژرف درباره مسائل مربوط به تاریخچه دولت و حقوق، زیباشناسی، زیباشناسی و نقد ادبی بیان شده است. نه تنها فلسفه ما بعد - هگلی و «سوسیالیسم حقیقی»، بلکه تاریخ فلسفه و تئوریهای سوسیالیستی نیز، بطور معترضه، در معرض تحلیل مشروح نقادانه قرار گرفته است، و بویژه استنباط ماتریالیستی جدید تاریخ اندیشه اجتماعی در نحوه برخورد واقعی متفکران بزرگ اجتماعی گذشته در آن بازتاب یافته است.

ایدئولوژی آلمانی ادامه آثار قبلی مارکس و انگلس، عمدتاً دستنویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و خانواده مقدس، و به مفهومی ترکیبی از عقاید ابراز شده در آنها است. این اثر در عین حال گام عظیمی به پیش، بسوی مرحله از لحاظ کیفی، نوینی در تکامل اصول فلسفی جهان - بینی انقلابی پرولتاریا است. همانا در این اثر است که برای نخستین بار شیوه ماتریالیستی درک تاریخ به برداشتی جامع از ساختار دوره‌بندی اجتماعی و تاریخ تاویل می‌شود. این استنباط در ایدئولوژی آلمانی با کمک قانون عمومی دیالکتیک تبدیل تئوری به اسلوب، و وحدت جهان بینی و اسلوب که ماهیتاً در آموزش انقلابی نوین بطور ارگانیک وجود دارد، نه تنها بمثابة تئوری جامعه، بلکه ایضاً بمثابة اسلوب درک پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نمایان میشود.

مارکس و انگلس سلاح قدرتمندی برای شناخت حیات اجتماعی و ابزاری برای توضیح سیر کلی تکامل اجتماعی و هم مناسبات اجتماعی موجود، در اختیار علم قرار

دادند. آنان بدین طریق درک فرآیندهای اجتماعی که لازمه دخالت فعالانه و انقلابی در آنها است را ممکن ساختند. مارکس شخصاً در این اثر، شرط لازم اسلوب شناختی علم اقتصاد امروزی را مشاهده مینمود و در نامه‌ای بتاريخ اول اوت ۱۸۴۶ به لسکه، ناشر آلمانی خاطر نشان میسازد که انتشار اثری جدلی علیه فلاسفه آلمانی برای آماده ساختن خوانندگان در آشنائی با نظرگاه او در زمینه علم اقتصاد ضروری است.

ایدئولوژی آلمانی اثری است جدلی. انتقاد از نظرات مخالف جهان - بینی پرولتاریا جای مهمی را در آن اشغال می‌کند و غالباً در شکل طنز آمیز گذشته‌ای که نیروی خاص و پر معنایی بدان داده شده، بیان می‌گردد.

مارکس و انگلس طی حملات خود، نقطه نظرات خویش را پیوسته در مقابل نظراتی که از آنها انتقاد می‌کنند، قرار می‌دهند.

فصل نخست مجلد اول ایدئولوژی آلمانی، جایگاهی خاص را در این اثر بمثابة یک کل اشغال می‌کند. برخلاف دیگر فصل‌ها که عمدتاً دارای جنبه مناظره‌ای است، این فصل بمثابة مقدمه‌ای کلی طرح ریزی شده که استنباط ماتریالیستی تاریخ را توضیح میدهد. مضمون اساسی تئوریک کل اثر در واقع در این فصل متمرکز است.

مارکس و انگلس بیش از هر چیز «مقدمات» استنباط ماتریالیستی تاریخ را فرموله می‌کنند. این مقدمات همانا افراد واقعی و ذیحیات و فعالیت و مناسبات مادیشان است که در آن زندگی می‌کنند، هم مناسباتی که از پیش یافته‌اند و هم مناسباتی که توسط فعالیت آنان بوجود می‌آید. به این جهت آنچه در اینجا بر آن مکث میشود، همانا خصلت تاریخی خود مناسبات تاریخی است که بیش از پیش توسط فعالیت انسانها تأثیر می‌پذیرد. این خصلت دارای دو جهت است. نخست، تولید (رابطه فعال انسانها با طبیعت و تأثیر ایشان بر آن) و دوم، مراوده (روابط انسانها با یکدیگر در فعالیتشان). تولید و مراوده یکدیگر را تعیین می‌کنند، اما جهت تعیین کننده این کنش متقابل، همانا تولید است. مارکس و انگلس بعدها اصطلاح «مناسبات تولید» را برای متمایز ساختن مناسبات اجتماعی افرادی که وارد تولید می‌شوند، وضع نمودند، مناسبات اساسی که خاص هر چیز، منجمله، اصطلاح مراوده است.

مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی نه تنها تر مربوط به نقش تعیین کننده تولید مادی در حیات اجتماعی که قبلاً در آثار قبلی آنان فرموله شده بود را تکامل دادند،

بلکه برای نخستین بار دیالکتیک تکامل نیروهای مولده و مناسبات تولید را آشکار ساختند. این کشف حائز اهمیت در اینجا بمثابة نیروهای مولده و شکل مراوده فرموله میشود. این کشف کل اسلوب نگرشی ماتریالیسم تاریخی را روشن میسازد و توضیح محتوای شیوه ماتریالیستی درک تاریخ بمثابة استنباط علمی جامعی را ممکن میگرداند. این کشف را می توان در احکام ذیل خلاصه نمود: نیروهای مولده، شکل مراوده (مناسبات اجتماعی) را تعیین می کند. در مرحله معینی از تکامل آنها، نیروهای مولده با شکل موجود مراوده در تضاد قرار می گیرد. این تضاد از طریق انقلابات و دگرگونی های اجتماعی حل میشود. بجای شکل پیشین مراوده که به مانعی تبدیل شده، شکل جدیدی مطابق با نیروی مولده متکامل تر نشو و نما می یابد و آنگاه این شکل جدید مراوده به تطابق خود با نیروهای مولده متکامل تر پایان میدهد و به مانعی بر سر راه آنها تبدیل میشود، و آنگاه شکل مراوده تاریخیاً پیشرفته تر بعدی جایگزین آن می گردد. به این ترتیب در طی تکامل کل تاریخی، حلقه لاینقطعی میان مراحل پی در پی برقرار میشود. مارکس و انگلس با آشکار ساختن قوانین تکامل اجتماعی به جمع بست حائز اهمیتی میرسند «... بدینسان طبق نظر ما، منشاء همه برخورد و تصادمات، در تضاد بین نیروهای مولده و شکل مراوده، قرار دارد».

کشف قوانین تکامل اجتماعی، کلید درک علمی کل روند تاریخی را بدست میدهد و بمثابة نقطه عزیمت دوره بندی علمی تاریخی بکار میرود. بدینسان همانگونه که لنین خاطر نشان میسازد: «ماتریالیسم تاریخی مارکس بزرگترین پیروزی فکر علمی گردید. هرج و مرج و مطلق العنانی که تا این موقع در نظریات مربوط به تاریخ و سیاست تسلط داشت بطرز شگفت انگیزی جای خود را بیک تئوری جامع و موزون علمی سپرد که نشان میداد چگونه در اثر رشد نیروهای مولده، از یک ساختمان زندگی اجتماعی، ساختمان دیگری که عالی تر از آنست نشو و نما می کند، - مثلاً از سرواژه، سرمایه داری بیرون میروید».

مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی، عوامل تعیین کننده اساسی زنجیره مراحل را در تکامل تاریخی تولید اجتماعی زمینه بایی می کنند. آنان نشان میدهند که تجلی برونی سطح تکامل نیروهای مولده را همواره می توان در سطح تکامل تقسیم کار یافت. هر مرحله در این تقسیم کار، شکل مناسب مالکیت را تعیین می کند و همانگونه که

مارکس بعداً خاطر نشان میسازد، مناسبات مالکیت چیزی جز «بیان قضائی» مناسبات تولید نیست. گذار از مناسبات تاریخی اولیه به مرحله بعدی در تکامل اجتماعی، توسط تکامل نیروهای مولده تعیین میشود و به گذار از تقسیم طبیعی و اولیه کار به تقسیم اجتماعی کار، به شکلی که در تقسیم جامعه به طبقات نمودار می‌گردد، منجر میشود. این همانا گذار از جامعه بی طبقه به جامعه طبقاتی بود.

همراه با تقسیم کار، پدیده‌های تاریخی مأخوذ شده معینی از قبیل مالکیت خصوصی، دولت و «غیریت» فعالیت اجتماعی تکامل می‌یابد. درست همانطور که تقسیم طبیعی کار در جامعه اولیه، نخستین شکل مالکیت قبیله‌ای (خانواده) را تعیین می‌کند، همانطور هم تقسیم اجتماعی فزاینده کار، تکامل و دگرگونی بعدی اشکال مالکیت را معین می‌نماید. دومین شکل مالکیت، مالکیت جمعی (کمون) باستان و دولتی است. سومین شکل «مالکیت فئودالی یا زمره‌ای، و چهارمین شکل «مالکیت بورژوازی» می‌باشد.

جدا ساختن و تحلیل شکل‌های مالکیت که به ترتیب جایگزین یکدیگر میشود و در مراحل متفاوت تکامل تاریخی تسلط می‌یابد، اساس ثنوری علمی مارکسیستی صورتبندیهای اجتماعی که جایگزینی پی در پی آن ویژگی کل روند تاریخی است را بدست میدهد.

مارکس و انگلس آخرین شکل مالکیت خصوصی یعنی مالکیت بورژوازی را با دقت بیشتری بیش از شکل‌های تاریخی دیگر مورد بررسی قرار دادند و گذار آن از نظام صنفی به مانوفاکتور و صنعت بزرگ را ردیابی نمودند. این اولین باری بود که این دو مرحله اصلی در تکامل جامعه بورژوازی دوران مانوفاکتور و صنعت بزرگ از یکدیگر جدا می‌شدند و مورد تحلیل قرار می‌گرفتند. مارکس پیش از این، در دستنویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ نشان داده بود که پیدایش مالکیت خصوصی از لحاظ تاریخی مشروط بوده و در مرحله معینی در تکامل جامعه انسانی می‌بایست با بعرضه وجود گذارد، و اینکه بطور اجتناب ناپذیری نیز باید دستخوش نابودی شود. در ایدئولوژی آلمانی مدلل می‌گردد که همانا فقط همراه با تکامل صنعت بزرگ است که شرایط مادی برای نابودی مالکیت خصوصی بر وسایل تولید بوجود می‌آید و ضرورت نابودی آن آشکار می‌شود.

مارکس که از تولید آغاز می‌کند و به حیطة مرادده، یعنی به حیطة مناسبات اجتماعی میرسد، استنباط ماتریالیستی ساختار جامعه را بدست داده و نقش طبقات و مبارزه طبقاتی را در جامعه نشان میدهد. تئوری مارکسیستی طبقات و مبارزه طبقاتی در ایدئولوژی آلمانی در قیاس با دستنویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و خانواده مقدس، ویژگی نضج یافته‌تری می‌یابد - درست همان ویژگی که همانگونه که مارکس در نامه‌ای به وایده مه‌یر بتاریخ ۵ مارس ۱۸۵۲ خاطر نشان ساخته، این تئوری را از درک طبقات از سوی مورخان پیشرو بورژوآیی متمایز می‌سازد. در این تئوری نشان داده میشود که تقسیم طبقات متخاصم و وجود طبقات بدوران معینی در تکامل تولید مربوط میشود، که تکامل مبارزه طبقاتی ضرورتاً می‌بایست به انقلاب کمونیستی که توسط پرولتاریا انجام می‌گیرد، منتهی شود و اینکه این انقلاب به از بین رفتن طبقات و ایجاد جامعه بی طبقه منجر می‌گردد.

در ایدئولوژی آلمانی توجه‌ای وافی به روبنای سیاسی، و بویژه به رابطه دولت و قانون با مالکیت مبذول می‌گردد. برای نخستین بار ماهیت دولت بطور عام و دولت بورژوآیی بطور خاص، آشکار می‌شود. «... دولت شکلی است که در آن افراد هیئت حاکمه‌ای از منافع مشترک خود دفاع می‌کنند و کل جامعه مدنی در عصری از آن خلاصه می‌گردد.» مارکس و انگلس با تحلیل ماهیت طبقاتی و عمل کردهای عمده دولت در مرحله تکامل سرمایه داری، خاطر نشان می‌سازند که دولت بورژوآیی جز شکل سازمانی که بورژوآها مجبور به پذیرفتن آن، هم در مقاصد درونی و هم برونی برای تضمین متقابل مالکیت و منافع خود هستند، چیز دیگری نیست.

آنان با بررسی اشکال متعدد شعور اجتماعی و روبنای ایدئولوژیک، ارتباط کلی میان حیطة مادی و حیطة آگاهی را روشن ساختند. از نکات حائز اهمیت در این اثر، فرموله بندی کلاسیک حل ماتریالیستی این مسأله اساسی فلسفه است که: «شعور هیچگاه نمی‌تواند چیزی جز هستی [وجود] آگاهانه باشد، و وجود انسانی همان روند بالفعل [جاری] زندگی اوست. این شعور نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که شعور را معین میدارد». شعور بنحو بارزی توسط ساختار طبقاتی جامعه معین میشود. مارکس و انگلس در این اثر خود، از منشاء طبقاتی شکل‌های شعور پرده بر می‌دارند و نشان می‌دهند که در جامعه طبقاتی، شعور حاکم، شعور طبقه حاکمه است. آنان با جمع

بست از کل استنباط ماتریالیستی تاریخ می‌نویسند: «بدینسان، این استنباط از تاریخ بر تشریح روند واقعی تولید مبتنی است - و تولید مادی خود نقطه آغازین آن است - و شکل رابطه‌ای که به این شیوه تولید - یعنی جامعه مدنی در مراحل مختلف آن - مربوط است و توسط آن آفریده شده، را در کنش خود بعنوان دولت توضیح می‌دهد و هم چنین توضیح می‌دهد که چگونه محصولات مختلف نظری و شکل‌های شعور - مذهب، فلسفه، اخلاق و غیره و غیره - از آن پدید می‌آید و فرآیند شکل‌گیری آنها را از این شالوده دنبال می‌کند، و بدین نحو مسلماً همه [پدیده‌ها] می‌توانند در کلیت خود (و نیز در کنش متقابل این ابعاد مختلف بر یکدیگر) ترسیم شوند. استنباط ماتریالیستی تاریخ، برخلاف بینش ایدئالیستی تاریخ نیازی ندارد که در هر دورانی بدنبال یافتن مقوله‌ای باشد، بلکه همواره در موضع واقعی تاریخی باقی می‌ماند، [و] عمل را نه از ایده، بلکه شکل‌گیری ایده‌ها را از عمل مادی توضیح می‌دهد، و بدین ترتیب به این نتیجه می‌رسد که... نه انتقاد، بلکه انقلاب نیروی محرکه تاریخ و ایضاً مذهب، فلسفه و سایر انواع تئوری است». مارکس و انگلس در آثار بعدی خود پیوسته استنباط ماتریالیستی خود را تکامل بخشیدند و عمیق‌تر ساختند. آنان اسلوب ماتریالیسم تاریخی را با انطباق آن بر شاخه‌های متعدد علوم اجتماعی کامل نمودند. بدینسان، کل سیستم مفاهیم - که در ایدئولوژی آلمانی کماکان دارای نشان شکل‌گیری روند خود استنباط است - تشریح شد و دقیق‌تر گشت و اندیشه‌های ایضاحی اساسی ماتریالیسم تاریخی در مصطلحات دقیق‌تری بیان شد.

در آثار بعدی مارکس و انگلس جوانب گوناگون مفهوم «شیوه تولید» یعنی، این اصطلاح بنیادین در ماتریالیسم تاریخی، بسط داده می‌شود؛ قانون درونی تکامل شیوه‌های تولید بصورت واکنش متقابل نیروهای مولده و مناسبات تولید فرموله شده و مدلل می‌گردد که مناسبات تولید نقش عمده و تعیین‌کننده‌ای را - آنگونه که قبلاً در ایدئولوژی آلمانی آشکار گشت - در نظام مناسبات اجتماعی ایفاء می‌کند. اصطلاح «فرماسیون (صورت‌بندی) اجتماعی» نخست در دستنویس‌های اقتصادی ۱۸۵۷-۵۸ مارکس، موسوم به «مبانی انتقاد از علم اقتصاد (با اصطلاح گرنوریسه» ظاهر می‌شود و مفهوم «فرماسیون اجتماعی اقتصادی» نخست بطور کامل در پیشگفتار درباره انتقاد از علم اقتصاد (۱۸۵۹) تشریح می‌گردد، و بدین طریق درک بهتری از جایگزینی لاینقطع

فوق‌العاده‌ای است. این انتقاد عمدتاً علیه استنباط ایدئالیستی فلسفه ما بعد - هگلی صورت می‌گیرد. مارکس و انگلس که نظرات فلاسفه آلمانی را در معرض تحلیلی انتقادی قرار می‌دهند، در واقع انتقادی ریشه‌ای که بر اساس علمی قرار گرفته است را از تفکر فلسفی من حیث المجموع عرضه میدارند. آنان بی‌پایگی استنباطات ایدئالیستی تاریخ که ذاتی کلیه فلسفه‌ها، جامعه‌شناسی‌ها و تاریخ‌نگاریهای گذشته است را نشان می‌دهند. متفکرانی که در این زمینه‌ها فعالیت می‌کردند هیچگاه نمی‌توانستند فرآیندهای واقعی اجتماعی و خصلت واقعی این فرآیندها را درک کنند. آنان دست‌بالا کمابیش می‌توانستند تنها جوانب جداگانه آنها را بدون تعیین مناسبات کلی درک کنند. در ایدئولوژی آلمانی تاکید میشود که استنباط ایدئالیستی تاریخ تنها به دریافت فریبده و تصنعی روند تاریخی می‌انجامد و آن را به شیوه‌ای کاذبانه توضیح میدهد. تئوریهای سوسیالیستی که بر استنباط‌های مشابه‌ای قرار گرفته بودند نیز بهمین نحو قادر نبودند از مرزهای مفاهیم واهی و خیالات خام فراتر روند.

بخش اعظم ایدئولوژی آلمانی به انتقاد از هگلیان جوان، برونو بائوئر و ماکس اشتیرنر، اختصاص یافته است. همانگونه که انگلس خاطر نشان ساخته، نیاز به چنین انتقادی از این واقعیت ناشی میشد که بائوئر و اشتیرنر نمایندگان نتیجه‌نهایی فلسفه انتزاعی آلمانی و از این رو تنها مخالفان عمده فلسفی سوسیالیسم، یا به بیان صحیح تر، کمونیسم بودند...» (مجموعه کامل آثار - ج ۴ - ص ۲۴۱).

ایدئولوژی آلمانی، انتقادی که در خانواده مقدس از نظرات ذهنی ایدئالیستی برونو بائوئر، همراه با رازوری‌های فرآیند تاریخی ناشی از آن و آنتی تز و تقابل افراد برجسته، که تصور میرفت تنها سازندگان تاریخ‌اند، با توده‌های «منفعل و متحجر» آغاز کرده بود را کامل می‌کند. مارکس و انگلس با آوردن شاهد مثال از جدیدترین نوشتارهای برونو بائوئر و هگلیان جوان، ارزیابی خود که در خانواده مقدس، از عقاید هگلیان جوان بمثابه عقایدی غیر علمی و ضدانقلابی بعمل آورده بودند را بپایان می‌رسانند. در این خصوص مطابقت جزئی و متن‌گونه میان فصل نظیر آن در ایدئولوژی آلمانی و مقاله «پاسخی به ضد - انتقادی برونو بائوئر» که توسط مارکس و انگلس در رد کوشش لیدر هگلیان جوان در اعتراض به انتقادی که از نظرات وی در خانواده مقدس به عمل آمد، وجود دارد.

قسمت اعظم مجلد نخست ایدئولوژی آلمانی به بررسی نظریات فلسفی و جامعه شناختی ماکس اشتیرنر که در کتاب او «یگانه و صفات آن» فرموله شد، اختصاص یافته. اشتیرنر مدافع تیپیک انفراد - منشی بورژوازی را بازتاب می نمود. او در میان روشنفکران خرده - بورژوا توفیق چشمگیری داشت و تا حدی نیز بینش رشد نیافته پیشه ورانی که به پرولتاریا تبدیل شده بودند را تحت نفوذ گرفته بود. ناتوانی او در درک نقش پرولتاریا که آنان را با در یوزگان یکسان می شمرد، و ایضاً حملات او به کمونیسم، افشاء قاطعانه نظرات او را ضروری مینمود.

مارکس و انگلس خصلت تعابیر تصنعی و مبالغه آمیز فلسفی اشتیرنر و اشتباه آمیز تئوری او حاکی از اینکه راه رهائی فرد برای تأمین اعتماد بنفس و خود - ثبوتی او در نابودی دولت و سامان یابی حقوق اگونیستی افراد قرار دارد، را نشان می دهند. آنان خاطر نشان میسازند که فراخوانهای ولوتاریستی اشتیرنر بخاطر تأمین حقوق فرد، مطلقاً تاثیری بر مناسبات اجتماعی موجود و بنیان اقتصادی آن ندارد و در واقع به این ترتیب به ادامه حفظ مناسبات اجتماعی بورژوازی که منشاء اصلی نابرابری و ستم بر فرد است یاری میرساند. عبارات بظاهر انقلابی اشتیرنر در واقع پرده استتاری برای توجیه نظام بورژوازی بود.

افشاء نظرات آنارشیستی اشتیرنر در ایدئولوژی آلمانی، اساساً انتقادی از این گونه نظریه های فرد - منشانه است که از شورش بی ثمر افراد جداگانه بجای شرکت در جنبش انقلابی جانبداری می کند و بجای اهداف مبارزه سازنده کمونیستی، نفی کامل و نابودی و تخریب را موعظه می کند. مارکس و انگلس خاطر نشان میسازند که راهی که از طرف اشتیرنر و امثالهم طرح ریزی شده، به هیچ وجه نمی تواند به رهائی فرد بیانجامد. همانا فقط انقلابی کمونیستی که بدست طبقه کارگر بسود توده های زحمتکش انجام گیرد، می تواند قیودی که نظام کنونی سرمایه درای بفرد تحمیل کرده است را بگسلد و به آزادی واقعی و آزادانه فرد بیانجامد و وحدت مصالح همگانی را با منافع شخصی هماهنگ سازد.

مجلد دوم ایدئولوژی آلمانی و دستنویس انگلس موسوم به «سوسیالیست های حقیقی» که ادامه مستقیم آن است، در واقع باز هم مبین آنست که «سوسیالیسم حقیقی» آلمانی همانا فقط نوع تنگ نظرانه خیال پردازی اجتماعی خرده - بورژوازی رشد -

نیافته بود و اینکه «سوسیالیست‌های حقیقی» تحت لوای «عشق جهانشمول برای بشریت» عقاید آشتی طبقاتی را موعظه می‌کردند و از مبارزه برای آزادی‌های دموکراتیک و دگرگونی انقلابی سرباز می‌زدند. این عقاید بویژه در دورانی که در آلمان، مبارزه کلیه نیروهای دموکراتیک با حکومت مطلقه و مناسبات فئودالی حادث می‌شد و در عین حال تضاد میان بورژوازی و پرولتاریا باز هم و باز هم حدت می‌یافت، فاجعه برانگیز و خطرناک بود. مارکس و انگلس هم چنین، ناسیونالیسم آلمانی «سوسیالیست‌های حقیقی» و برخورد متفرعانه آنان با سایر ملل را مورد انتقاد کوبنده قرار دادند. آنان نظرات فلسفی «سوسیالیست‌های حقیقی» و نظرات زیبا شناسانه، و گرایش برخی از آنان که به سوسیالیسم صبغه‌ای مذهبی می‌دادند و برای آن خصلتی نبوت گونه قائل می‌شدند را به تفصیل مورد نقد و سنجش قرار دادند.

ایدئولوژی آلمانی، هم با عقاید سازنده خود و هم با انتقاد از گرایش‌های ایدئولوژیک مغایر با جهان - بینی پرولتاریائی، از جمله، آنهایی که در عبارات کاذب انقلابی و سوسیالیستی بیان می‌شدند، نقطه عطف مهمی در تکامل مارکسیسم بشمار می‌رود. این اثر مبین مرحله تعیین کننده‌ای در پایه گذاری فلسفی و جامعه شناختی تئوری کمونیسم علمی و تجلی نقش جهان - تاریخی طبقه کارگر بمثابة نیروی اجتماعی است که مأموریت تاریخی او سرنگون ساختن نظام مبتنی بر استثمار سرمایه داری و ایجاد جامعه نوین کمونیستی است.

کارل مارکس و فریدریش انگلس ایدئولوژی آلمانی

انتقاد از فلسفه معاصر آلمانی بر حسب
نمایندگان آن - فویرباخ، برونوبائوئر و
اشتیرنر، و از سوسیالیسم آلمانی بر حسب
رسولان مختلف آن^۱

مطابق متن دستنویس بطبع رسید.

بین نوامبر ۱۸۴۵ و اوت ۱۸۴۶ به رشته

تحریر در آمد.

برای اولین بار بطور کامل بزبان آلمانی در

مجموعه آثار مارکس - انگلس، بخش اول

مجله ۵، به طبع رسید.

مجلد ۱

انتقاد

از فلسفه معاصر آلمانی
بر حسب نمایندگان آن
فویرباخ، ب. بائوئر و اشتیرنر

پیشگفتار

انسانها همواره تاکنون تصور نادرستی درباره خود، آنچه هستند و باید باشند، بوجود آورده‌اند. آنان مناسبات خویش را برحسب تصورشان از خدا، انسان و غیره مُدّون ساخته‌اند و ساخته‌های عقل و ذهنشان از چنگشان خارج شده است. اینان، یعنی خالقان در مقابل مخلوقات خود سر تکریم فرود آورده‌اند. یکی^(۱) می‌گوید، بیائیم آنان را از همیات، توهمات، جزمیات و موجودات خیالی که در زیر یوغ آنها خوار و زبون شده‌اند برهائیم. بیائیم علیه این سُلطهٔ تصوّرات پیاخیزیم. بیائیم بدانان پیاموزیم چگونه این خیالپردازها را با تفکراتی که در خورد ماهیت انسان است، معاوضه کنند؛ دیگری^(۲) می‌گوید، بیائیم بدیشان پیاموزیم چگونه بدانها بر خوردی نقادانه پیش گیرند؛ و سوّمی^(۳) می‌گوید، بیائیم به آنان پیاموزیم چگونه اینها را از مخیلهٔ خود بدور افکنند؛ که [در نتیجه] واقعیت موجود درهم فرو خواهد ریخت.^(۴)

این خیال‌بافی‌های معصومانه و کودکانه نکتهٔ اصلی فلسفهٔ هگلیانیست‌های جوان معاصر است؛ که نه تنها از طرف قاطبه ملت آلمان با خوف و دهشت پذیرفته شده، بلکه از سوی خود بهادران فلسفی نیز با هشیاری طمطراقانه‌ای از خطر دنیا برانداز و قساوت قلب تبه کارانهٔ آن خبر داده می‌شود. هدف نخستین مجلد کتاب حاضر، نمایاندن این میش‌هائی است که خود را بجای گرگ گرفته‌اند، و بجای گرگ گرفته می‌شوند؛ نشان

۱. لودویگ فویرباخ؛

۲. برونوبائوئر؛

۳. ماکس اشتیرنر

۴. در اصل چنین آمده است: و واقعیت موجود فرو می‌ریزد (م)

دادن این واقعیت است که بع‌بع‌شان صرفاً بشکلی فلسفی از تصوّرات طبقه متوسط آلمان تقلید می‌کند، که لاف‌زنی این مفسّران تنها فلاکت اوضاع واقعی در آلمان را بازتاب می‌سازد؛ و هدف آن همانا به‌سُخریه گرفتن و بی‌اعتبار ساختن مبارزه فلسفی به‌همراه سایه‌هائی از واقعیت است که به‌ملت خیالباف و پریشان‌اندیش آلمان متوسّل می‌شود.

روزگاری آدم ترمسی عقیده داشت که خلق النَّاس فقط به‌این خاطر در آب غرق می‌شوند که تصوّر جاذبه‌ذهن ایشان را مُسَخَّر ساخته است. هرگاه آنان این فکر را از مخیله خود برون رانند، برای مثال با اذعان به‌اینکه، این تصوّر، همانا مفهومی خرافی و مذهبی است، آنگاه بطور اعجاب‌انگیزی از هرگونه خطری در آب مصون می‌مانند. او در تمام زندگی خود علیه توهم جاذبه، که کلیه اطلاعات آماری با شواهد جدید و متعدّد، وی را از نتایج زیانبار آن مطلع می‌ساخت، مبارزه نمود. این آدم ترمس، از نوع فلاسفه انقلابی جدید در آلمان بود.^(۱)

۱. [قطعاً ذیل در دست‌نوشته خط خورده است :] هیچ‌گونه تفارت خاصی میان ایدئالیسم آلمان و الهیات سایر ملل وجود ندارد. این یک جهان را ب‌مثابه جهانی که تحت سلطه تصوّرات قرار دارد، و تصوّرات و مفاهیم را ب‌مثابه اصول تعیین شده، و مفاهیم معینی را ب‌مثابه راز جهان مادی که در دسترس فلاسفه است، تلقی می‌کند.

هگل ایدئالیسم ایجابی را بسر انجام رساند. او نه تنها کل جهان مادی را ب‌جهانی از تصوّرات، که کل تاریخ را به تاریخ تصوّرات، تغییر داد. او با شرح و بیان هستی‌های تفکر راضی نبود، بلکه بدنبال توصیف عمل آفرینش آنها نیز برآمد. فیلسوفان آلمانی که از دنیای توهمات خود بیدار شده‌اند، علیه جهان تصوّرانی که آنان [...] مفهوم [...] واقعی و مادی [...]].

جملگی ناقدان فلسفه آلمان تاکید می‌ورزند که جهان واقعی انسانها تاکنون تحت سلطه تصوّرات قرار داشته و بوسیله آنها معین می‌شود. آنان در نحوه‌ای که قصد دارند بشریت را نجات دهند از یکدیگر متفاوتند، بشریتی که بزعم ایشان در زیر فشار تصوّرات متحجرانه خود می‌نالد؛ آنان از این جهت که اعلام می‌دارند این تصوّرات همانا متحجرانه است از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ اینان در باور خود به‌سلطه تصوّرات همداستانند، ایشان در این اعتقاد هم رأی‌اند که عمل عقل نقادانه آنان می‌بایست نابودی نظم موجود امور را موجب شود : اعم از اینکه فعالیت معقولانه مجزایشان را کافی تصوّر کنند یا بخواهند بر آگاهی جهانشمول چیره شوند.

این باور که جهان واقعی حاصل جهان ایدئال است، که جهان تصوّرات [...]].

→ فیلسوفان آلمانی که اعتقادشان را به جهان تصورات هگل از دست داده‌اند، علیه سلطه اندیشه‌ها، تصورات و مفاهیمی که بر وفق عقیده‌شان، یعنی بر وفق توهم هگل، جهان واقعی را تا کنون بوجود آورده، معین کرده و زیر سلطه خود در آورده است، اعتراض می‌کنند. آنان اعتراض خود را می‌کنند و دم در می‌کشند. [...].

موافق سیستم هگل، تصورات، افکار و مفاهیم، همانا حیات واقعی انسانها، جهان مادی و مناسبات واقعی آنها را بوجود می‌آورد، تعیین می‌کند و زیر سلطه خود می‌گیرد. شاگردان متمرّد او این را در نظر می‌گیرند. [...].

I

فویرباخ

رویاری بینی ماتریالیسی

وایدئالیستی

[I]

[۱] بزعم اندیشه پردازان (ایدئولوگ‌های) آلمانی، آلمان طی چند سال گذشته دستخوش دگرگونی بی‌سابقه‌ای شده است. تلاشی سیستم‌هگل که با اشترائوس آغازگشت، به آشوبی همگانی انجامید که طی آن کلیه «قدرتهای پیشین» رفت و روب شدند. در هرج و مرج کلی، امپراطوریهای قدرتمندی بمنصه ظهور رسیدند تنها برای اینکه با فنایی ناگهانی مواجه شوند، دلاورانی برای لحظه‌ای پدید آمدند تا بدست هم آوردهایی جسورتر و نیرومندتر به ظلمات پرتاب گردند. این همانا انقلابی بود که انقلاب فرانسه در مقایسه با آن بازیچه بشمار می‌رفت، نبردی بود جهانی که نبرد دیادوخان^(۱) در قیاس با آن بی‌اهمیت جلوه می‌کرد. اصول یکدیگر را طرد می‌کردند، بهادران اندیشه یکدیگر را با چابکی ناشنوده‌ای سرنگون می‌ساختند، و در طی ۳ سال ۴۵ - ۱۸۴۲ در آلمان بیش از ازمنه دیگر در طی ۳ قرن، پاکسازی شد. و تمامی اینها گویا در قلمرو اندیشه محض بوقوع پیوست.

بطبع این رویداد جالبی است که با آن سر و کار داریم: نَعْمَن روح مطلق هنگامیکه

۱. نبرد بیرحمانه سرداران و جانشینان اسکندر:، لی‌سی‌ماخ، سلوکوس و امثالهم بر سر تصاحب

آخرین جرقة حیات آن از میان رفت، اجزاء متعدّد این پس مانده بی ارزش (۱) Caput mortuum رو به تلاشی نهاد، وارد ترکیبات تازه ای شد و موادّ جدیدی را بوجود آورد. کاسب جماعت فلسفه که تا به حال از راه بکار گرفتن روح مطلق گذاران می کردند، اکنون به این ترکیبات تازه چنگ زده اند و هریک با اشتیاقی تمام به خرده فروشی سهم سرشکن شده خود مشغول است. این وضع، ناگزیر رقابت را بوجود آورد، که قبل از هر چیز، بنحوی نسبتاً نزاکت - مآبانه و موقرانه صورت گرفت. بعدها، هنگامیکه بازار آلمان اشباع شد و به رغم کلیه مساعی، در بازار جهانی از این اجناس بطرز مطلوبی استقبال نگشت، تجارت به شیوه معمول آلمانی، بوسیله تولید ارزان و بنجل، نامرغوبی کیفیت، تقلب در موادّ خام، جعل برچسب، خریدهای ساختگی، معاملات قلابی و سیستم اعتباری فاقد هرگونه پایه و اساسی، دستخوش فساد و انحطاط گشت. رقابت به مبارزه ای سخت تبدیل شد که اکنون برای ما بمثابة دگرگونی و تغییری با اهمیت جهانی، مؤلّد شکفت انگیزترین نتایج و دستاوردها، مورد تمجید و تعبیر قرار می گیرد.

اگر مایلیم این حقه بازی فلسفی را در ارزش حقیقی اش که حتی در سینه صالح ترین شهروند آلمانی نوری از احساس میهن پرستی برمی انگیزد، بسنجیم، هر آینه مایلیم آشکارا، دنات، تنگ نظری محلی کل این جنبش هگلیانیستی جوان، و بویژه مغایرت تراژی - مسخره توهمات این بهادران درباره دستاوردهایشان و خود این دستاوردهای واقعی را بنمایانیم، می بایست به کل این نمایش از نظر گاهی فراسوی مرزهای آلمان بنگریم (۲).

۱. تحت اللفظی: اصل زوال یافته، اصطلاحی که در شیمی برای رسوبی به کار می رود که پس از تقطیر باقی ماند؛ در اینجا؛ تّمه باقی مانده. (هت)

۲. [در نخستین متن نسخه پاکنویس، قطعه ای بدنبال می آید که خط خورده است:] [ص ۲] بنابراین انتقاد خاصی از نمایندگان جداگانه این جنبش را با پاره ای ملاحظات کلی آغاز می کنیم، و مقدمات ایدئولوژیک مشترک جملگی آنها را روشن می سازیم.

این ملاحظات برای نمایاندن دیدگاه انتقاد ما تا جایی که برای درک و انگیزه انتقادهای جداگانه بعدی لازم است، کفایت خواهد کرد. ما این ملاحظات [ص ۳] را بویژه با فویرباخ مقایسه می کنیم، زیرا او یگانه کسی است که دستکم به پیشرفت های چندی نایل گشته و آثارش می تواند با صداقت de bonne loi

[۱] ایدئولوژی عموماً، ایدئولوژی آلمانی خصوصاً

[۲] انتقاد آلمانی، درست تا آخرین مساعی اش، هیچگاه قلمرو فلسفه را ترک نکرده است. این انتقاد به هیچ وجه نه مقدمات فلسفی کلی اش، بلکه در واقع کلیه مسایلی که در سیستم فلسفی یعنی، سیستم هگل، به وجود می آید را بررسی می کند. نه تنها در پاسخ هایش، حتی در پرسش هایش شگفتکاری وجود داشت. این وابستگی به هگل علتی است که چرا هیچیک از این ناقدان نوین حتی سعی در انتقاد جامعی از سیستم هگل ننمود، اگر چه هر کدام ادعا می کرد از هگل فراتر رفته است. مناظره آنان با هگل و با یکدیگر به این محدود می شود - هر کدام یک جنبه از سیستم هگل را اختیار می کند و آن را علیه کل سیستم و هم چنین علیه جنبه هایی که توسط دیگران انتخاب شده متوجه می سازد. مقدم بر هر چیز آنان مقولات محض و تعریف نشده هگلی از قبیل «جوهر» و «خود آگاهی»^(۱) را می گیرند؛ سپس با دادن نام های دنیوی تری از قبیل «انواع»، «یگانه»، «انسان»^(۲) و هکذا به این مقولات، آنها را مادی و دنیوی می سازند.

کل مجموعه انتقاد فلسفی آلمان از اشتراثوس گرفته تا اشتیرنر، منحصر به انتقاد از تصورات مذهبی است.^(۳) ناقدان، از مذهب واقعی و الهیات حقیقی آغاز نمودند. آنچه

→ مورد بررسی قرار گیرد.

۱- ایدئولوژی بطور اعم، و فلسفه آلمانی بطور اخص

الف - ما فقط یک علم مجزا، [یعنی] علم تاریخ را می شناسیم. می توان به تاریخ از دو جنبه نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تقسیم نمود. اگر چه این دو جنبه جدائی ناپذیرند؛ مادامکه انسان وجود دارد، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان به یکدیگر وابسته اند. تاریخ طبیعت که علوم طبیعی خوانده می شود، در اینجا مورد نظر ما نیست، ولی ما می بایست تاریخ انسان را بررسی نمائیم، چرا که تقریباً کل ایدئولوژی یا به برداشت تحریف شده از این تاریخ منجر می شود یا به تجرید کامل از آن. خود ایدئولوژی همانا فقط یکی از جوانب این تاریخ است.

[قطعه ای بدنبال می آید که مقدمات برداشت ماتریالیستی از تاریخ را مورد بحث قرار می دهد که خط نخورده است و در این مجلد بعنوان بخش ۲ به طبع می رسد؛]

۱. مقولات اساسی فریدریش اشتراثوس و برونوبائوئر (ه. ت)
۲. مقولات اساسی لودویگ فویرباخ و ماکس اشتیرنر. (ه. ت)
۳. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است] مدعی اند که ناجی مطلق جهان از کلیه بلایا می باشند.

←

شعور و تصور مذهبی بود، بعداً به طرق مختلفی توصیف گشت. بظاهر تکامل عبارت بود از گنجاندن عقاید فرمانروای متافیزیکی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی و دیگر تصورات تحت مقوله مذهبی یا الهیاتی، و بهمین نحو اعلام اینکه آگاهی سیاسی، حقوقی و اخلاقی، همانا آگاهی مذهبی یا الهیاتی است، و اینکه انسان سیاسی، حقوقی و اخلاقی - «انسان» در آخرین وهله - همانا مذهبی است. حاکمیت دین بدیهی فرض شد. بتدریج هر رابطه حاکم، رابطه‌ای مذهبی اعلام شد و به کیش تبدیل گشت، کیش قانون، دولت و هكذا. مساله همه جا صرفاً مساله جزئیات مذهبی و اعتقاد بدانها بود. جهان در مقیاس فزاینده‌ای تقدیس گشت تا سرانجام جناب شریعت مآب، ماکس قدیس قادر شد آن را بالکل en bloc مقدس اعلام دارد و بدین ترتیب آن را یکبار برای همیشه از سر باز کند.

هگلیان پیر^(۱) هر چیزی به مجرد اینکه به مقوله منطقی هگلی تحویل می‌شد را درک می‌کردند. هگلیان جوان، هر چیزی را با منسوب ساختن تصورات مذهبی بدان یا با اعلام اینکه همانا امری الهیاتی است، مورد نقد قرار می‌دادند. هگلیان جوان در اعتقاد خود به سلطه مذهب، تصورات و اصل جهانشمول در جهان موجود، با هگلیان پیر همداستانند. با این استثناء که یک جناح این سلطه را بمثابة حاکمیتی غصبی مورد حمله قرار می‌دهد، در حالیکه جناح دیگر آن را بمثابة حاکمیتی مشروع می‌ستاید.

از آنجائیکه هگلیان جوان، مفهومات، افکار و تصورات؛ و در واقع کل ثمرات و نتایج آگاهی که بدان هستی مستقلی نسبت می‌دهند را بمثابة پاینده‌های واقعی انسانها در نظر می‌گیرند (درست همانطور که هگلیان پیر آنها را قيود جامعه انسانی اعلام می‌دارند)، بدیهی است که می‌بایست فقط با این توهمات آگاهی مبارزه کنند. از آنجائیکه موافق خیالپردازی آنان، روابط انسانها، کل اعمال، قید و بندها و محدودیت‌هایشان، همانا ثمرات آگاهی آنان است، هگلیان جوان منطقیاً برای انسانها این اصل موضوعه اخلاقی را پیش می‌کشند که آگاهی کنونی‌شان از انسان را با آگاهی نقادانه و اگوستی^(۲) تاخت زنند، تا از این طریق به محدودیت‌های خود پایان دهند. این

→ مذهب همواره بمثابة دشمن اصلی و علت غایی کلیه مناسباتی که برای این فیلسوفان مشتمل کننده بود تلقی و شمرده می‌شود.

۱. پیرنه از حیث سن، بلکه از لحاظ عقاید؛ هگلیان راست گرا. (م)
۲. نلمیحی است به لودویگ فویرباخ، برونو بائوئر و ماکس اشتیرنر، که مقولات اساسی آنان به ترتیب،

تقاضای معاوضه، به خواست تعبیر جهان موجود به طریقی دیگر می‌انجامد، یعنی آن را به وسیله تعبیری دیگر مورد شناسائی قرار می‌دهند. اندیشه پردازان هگلیان جوان، به‌رغم عبارات بظاهر «جهان - آشوب»^(۱) خود، سفت و سخت‌ترین محافظه‌کارانند. جدیدترین آنان هنگامیکه اعلام می‌دارند، فقط با «عبارات» می‌ستیزند، بیان درستی برای فعالیت خود می‌یابند. ولی معهداً فراموش می‌کنند که خودشان با هیچ چیز دیگری جز این عبارات نمی‌ستیزند، و هنگامیکه صرفاً با عبارات و جملات این جهانی به مقابله بر می‌خیزند، به هیچ وجه با جهان واقعی موجود پنجه در نمی‌افکنند. یگانه نتیجه‌ای که این نقد فلسفی قادر به انجامش شد همانا ارائه پاره‌ای توضیحات درباره مسیحیت از چشم انداز تاریخچه مذهبی بود؛ کلیه دعاوی دیگر آنان همانا فقط مشاطه‌گری بیشتر این دعوی است که این ایضاحات بی‌اهمیت، همانا کشفیاتی با اهمیت جهان - تاریخی بدست داده‌اند.

به‌مخيلة هیچیک از این فیلسوفان خطور ننمود رابطه فلسفه آلمان را با واقعیت آلمان و رابطه نقد خود را با محیط مادی خاص خودشان مورد پژوهش و تحقیق قرار دهد.

۲- مقدمات استنباط ماتریالیستی از تاریخ^(۲)

[۳] مقدماتی که با آنها آغاز می‌کنیم، مقدماتی من‌عندی و جزمی نیستند. بلکه مقدماتی واقعی‌اند که انتزاع از آن تنها در تخیل می‌تواند بوجود آید. این مقدمات عبارتند از افراد واقعی، فعالیت و شرایط مادی حیات آنان، هم‌آنهايي که از قبل وجود دارند و هم‌آنهايي که توسط فعالیت‌شان بوجود آمده‌اند. به این ترتیب این مقدمات می‌تواند بشیوه‌ای آمپیریک (تاریخی - فلسفی) مورد تأیید قرار گیرد. به‌طبع نخستین مقدمه تاریخ بشری همانا وجود افراد زنده انسانی است.^(۳)

(ه. ت)

→ «انسان»، «نقد» و «منیت» بود.

۱. مقایسه کنید با «درباره حق آزادی بیان ...» که بدون ذکر نام مؤلف در فصلنامه ویگانده، ۱۸۴۵، ج ۵

(ه. ت)

منتشر شد.

(ه. ت)

۲. متن بخش ذیل از نخستین دستنوشته نسخه پاکتویس شده اقتباس شده است.

۳. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] نخستین برآمد تاریخی این افراد که خود را از

←

لذا نخستین واقعیت مبرهن همانا سازمان جسمی این افراد و رابطهٔ منتج از آن با بقیهٔ طبیعت است. ما به طبع در اینجا نمی‌توانیم به ماهیت جسمانی واقعی انسان یا شرایط طبیعی - زمین شناختی، آبنگاری، اقلیمی و غیره^(۱) که انسان خود را در آن می‌یابد، پردازیم. کلیهٔ نوشتارهای تاریخی می‌بایست از این زمینه‌های طبیعی و تغییر شکل آن در پویهٔ تاریخ عمل انسانها آغاز کند.

انسان از حیوان بوسیلهٔ شعور، مذهب یا هر چیز دیگری که مایلید، می‌تواند متمایز شود. آنان خود به مجرد اینکه شروع به تولید وسایل معیشت خود نمایند، گامی که توسط سازمان‌شان معین می‌شود، به متمایز ساختن خود از حیوانات آغاز می‌کنند. انسانها با تولید وسایل معیشت خود من غیر مستقیم، حیات مادی خود را تولید می‌نمایند. نحوه‌ای که انسانها در آن وسایل معیشت خود را تولید می‌کنند، قبل از همه وابسته به ماهیت وسایل معیشت است که آنان در واقع در زندگی می‌یابند و می‌بایست تجدید تولید نمایند.

[ورقهٔ ۵] این نحوه و شیوهٔ تولید بطور ساده می‌بایست بمثابة تجدید تولید هستنی جسمانی افراد در نظر گرفته شود. و یا به بیان صحیح‌تر شکل معینی است از فعالیت این افراد، شکل معینی از بیان حیات آنان و شیوهٔ معین حیات از سوی آنان. افراد آنگونه‌اند که خود را متجلی می‌سازند.^(۲) بنابراین آنچه آنان هستند، با تولید آنان، هم با آنچه تولید می‌کنند و هم اینکه چگونه تولید می‌کنند، مطابقت می‌کند. پس اینکه انسانها چه هستند، وابسته به شرایط مادی تولیدشان است.

این تولید نخست با افزایش جمعیت آغاز می‌شود. و این بنوبهٔ خود مستلزم مرادوه [Verkehr] (بده و بستان) انسانها با یکدیگر است. شکل این داد و ستد (مرادوه) توسط

→ حیوانات متمایز می‌سازند، این نیست که آنان می‌اندیشند، بلکه این است که تولید وسایل معیشت خود را آغاز می‌کنند.

۱. [قطعهٔ ذیل در دست‌نوشته خط خورده است:] [این شرایط نه تنها سازمان اساسی و خود انگیختهٔ انسانها، بویژه اختلافات نژادی، بلکه کل تکامل بعدی، با عدم تکامل، انسانها تا زمان حاضر را نیز تعیین می‌کند.

۲. یا به عبارت دیگر: تظاهراتی که از افراد سر می‌زند مبین ماهیت درونی آنان است. این واقعیت نه

تنها در مورد اشخاص، بلکه در مورد احزاب سیاسی و دولت‌ها نیز صدق می‌کند. (م)

تولید معین می‌شود.

۳- تولید و مراوده: تقسیم کار و اشکال مالکیت - قبیله‌ای، باستان، فئودالی روابط ملل مختلف با یکدیگر وابسته به میزانی است که با آن هر یک نیروهای مولده تقسیم کار و مناسبات درونی خود را تکامل بخشیده‌اند. این حکم عموماً قبول عامه یافته است.

اما نه تنها روابط یک ملت با سایرین، بلکه ایضاً کل ساختار درونی خود ملت وابسته به مرحله تکاملی است که بوسیله تولید و مناسبات درونی و برونی بدان نائل آمده است. اینکه نیروهای مولده یک ملت تا چه حد تکامل یافته است به چشمگیرترین نحوی بوسیله درجه‌ای که با آن تقسیم کار انجام گرفته، نشان داده می‌شود. هر نیروی مولده جدیدی، تا جایی که صرفاً گسترش کمی نیروهای مولده‌ای که قبلاً شناخته شده است نباشد (برای مثال، به‌زیر کشت بردن اراضی تازه)، موجب تکامل بیشتر تقسیم کار می‌شود.

تقسیم کار در درون یک ملت، نخست به جدایی کار صنعتی و بازرگانی از کار کشاورزی، و در نتیجه به جدایی شهر از روستا و تصادم منافع آنها منجر می‌شود. تکامل بعدی آن به جدایی کار بازرگانی از کار صنعتی می‌انجامد. در عین حال از طریق تقسیم کار در درون این شاخه‌های متعدد، تقسیمات گوناگونی میان افرادی که در انواع معینی از کار تشریک مساعی می‌کنند بوجود می‌آید. موقعیت نسبی این گروه‌های افراد بوسیله نحوه‌ای که کار در کشاورزی، صنعت و تجارت (پدر سالاری، بردگی، زمره‌ها و طبقات) سازمان یافته، معین می‌شود. همین شرایط را در روابط ملل مختلف (که مناسبات متکامل تری را بدست می‌دهند) با یکدیگر می‌توان مشاهده نمود.

مراحل متعدد تکامل در تقسیم کار، به همان اندازه اشکال مالکیت متفاوت است؛ یعنی، مرحله موجود در تقسیم کار ایضاً روابط افراد را نسبت به یکدیگر با توجه به ابزار و فرآورده مادی کار تعیین می‌کند.

نخستین شکل مالکیت، مالکیت قبیله‌ای [Stammeigentum] است. این نوع مالکیت با مرحله رشد نیافته تولید که در آن افراد از طریق شکار و ماهیگیری، دامپروری، یا دست بالا، با کشاورزی گذران می‌کند مطابق است. حالت اخیر مستلزم وجود تعداد

زیادی اراضی بایر است. تقسیم کار در این مرحله کماکان بسیار ابتدایی است و منحصر به گسترش بعدی تقسیم طبیعی کاری که در خانواده وجود دارد، می‌باشد. بنابراین، ساختار اجتماعی گسترش خانواده به: رؤسای قبایل پدر سالار و زیر دست آنان، اعضاء قبیله و سرانجام به بردگان محدود می‌شود. بردگی مضمحل در خانواده به تدریج با افزایش جمعیت، رشد مایحتاج، و گسترش مناسبات خارجی، هم جنگ و هم داد و ستد تکامل می‌یابد.

دومین شکل، همانا مالکیت جماعتی باستان و مالکیت دولتی است که به‌ویژه از اتحاد چندین قبیله به یک شهر از طریق توافق یا فتح، که کماکان با بردگی همراه است، ناشی می‌شود. در کنار مالکیت جماعتی، مالکیت خصوصی منقول، و سپس غیر منقول تکامل می‌یابد. اما بمثابه شکلی غیر طبیعی که تابع مالکیت مشاع است. اتباع جماعت خود صاحب اختیار بردگان خویشند، و حتی به این خاطر به تنهایی وابسته به شکل مالکیت جماعتی‌اند. و این مالکیت خصوصی جماعتی متشکل از اتباع فعالی است که در ارتباط با بردگان خود، ناگزیر به ماندن در این شکل خودبخودی مأخوذ شده مشارکت هستند. بدین سبب کل ساختار جامعه بر این مالکیت جماعتی، و همراه با آن، بر قدرت جماعت بنا شده و به همان میزانی که در آن مالکیت خصوصی غیر منقول تحول می‌یابد، دستخوش زوال می‌شود. ما از پیش تقابل شهر و روستا؛ و بعد تقابل میان آن دولت‌هایی که منافع شهرها را نمایندگی می‌کنند و دولت‌هایی که منافع روستا را نمایندگی می‌کنند، و در درون خود شهرها تقابل میان صنعت و بازرگانی را می‌یابیم.

همراه با تکامل مالکیت خصوصی، برای نخستین بار در اینجا روابطی که از نو خواهیم یافت را منتها در مقیاس به مراتب وسیع‌تری به همراه مالکیت خصوصی معاصر می‌یابیم. از طرفی، تمرکز مالکیت خصوصی که از مدتها قبل در رُم آغاز شد (همانطور که قانون ارضی لی‌سی‌نی نشان می‌دهد) و از زمان جنگ‌های داخلی و به‌ویژه تحت سلطه امپراطوران [۷]، به سرعت پیشرفت کرد؛ از سوی دیگر با آن در آمیخت، تبدیل دهقانان خرده پای پلبی به پرولتارها، اگر چه بواسطه موقعیت بلاواسطه خود میان اتباع مالک و بردگان، هیچگاه به تکامل مستقلی نایل نشد.

سومین شکل، مالکیت فئودالی یا تیولی است. اگر دوران باستان از شهر و حاکمیت محدود آن منشاء می‌گیرد، قرون وسطی از روستا نشأت گرفت. این وجه تمایز نقطه

آغازین، توسط پراکندگی نفوس در آن زمان که در سراسر منطقه وسیعی متفرق بود، و از طرف فاتحان تغییر چندانی نیز در این وضع به وجود نیامد، معین شد. به این جهت بر خلاف یونان و رُم، تکامل فتودالی در سرزمینی آغاز گشت که بسیار گسترده تر بود و با کشور گشایی های رُم و گسترش کشاورزی وابسته بدان، آماده شده بود. آخرین سده های انحطاط امپراطوری رُم و فتح آن بدست بربرها، بخش عظیمی از نیروهای مولده را منهدم ساخت، تجارت نابود گشت، یا اینکه به شدت دچار وقفه شد و سکنه شهری و روستائی کاهش یافت. این شرایط و شیوه سازمان کشور گشایی معین شده توسط آن، به همراه نفوذ نهاد نظامی ژرمنی، به تکامل مالکیت فتودالی انجامید. مالکیت فتودالی نظیر مالکیت قبیله ای و جماعتی ایضاً بر پایه یک جماعت روستایی بدوی استوار بود، اما طبقه مؤلده بلاواسطه ای که در مقابل آن قرار داشت، برخلاف جامعه باستان، نه بردگان، بلکه دهقان خرده پای سرف شده بود. فتودالیسم به محض اینکه به نضج کامل می رسد، تضاد آشتی ناپذیر (آنتاگونیسم) در شهرها نیز پدید می آید.

ساختار سلسله مراتبی زمینداری و یکان خادم مسلح وابسته بدان، کفه قدرت را به نفع اشراف و به زیان سرف ها تغییر داد. این سازمان فتودالی، درست به اندازه مالکیت جماعتی باستان، اتحادی بود علیه طبقه مؤلده تحت سلطه، اما شکل تجمع و رابطه مولدان بلاواسطه، به سبب شرایط مختلف تولید، متفاوت بود.

این ساختار فتودالی زمینداری، مکمل خود را در قالب مالکیت تعاونی تشکیلات فتودالی تجارت در شهرها، یافت. در اینجا مالکیت عمدتاً [۴] عبارت بود از کار هر فرد. ضرورت متحد گشتن علیه تجمع نجبای غارتگر، نیاز به بازارهای جماعتی محافظت شده در عصری که ارباب صنعت در عین حال بازرگان نیز بود، رقابت فزاینده سرف های فراری که به شهرهای رو به رشد هجوم می آورند و ساختار فتودالی کل روستا: اینها در مجموع اصناف را به وجود آورد. سرمایه کوچک به تدریج انباشت شده افزارمندان و تعداد ثابت آنان نسبت به جمعیت رو به رشد، رابطه میان دستیاران^(۱) و وردستان^(۲) را به وجود آورد که در شهرها سلسله مراتبی شبیه به سلسله مراتب در روستا را موجب

۱. منظور از دستیاران استاد کارگاه (افزارمندان) است. (م)

۲. منظور کارآموزان کارگاه است که در مرتبه پائین تری از دستیاران استاد کارگاه قرار داشتند. (م)

گشت.

به این ترتیب مالکیت طی دوران فئودالی اساساً از سویی عبارت بود از مالکیت ارضی همراه با کار سرف وابسته به آن و از طرف دیگر عبارت بود از کار مشخص فردی که با این سرمایه کوچک خود، کار دستیاران را در اختیار داشت.

تشکیلات هر دو توسط مناسبات تولیدی محدود، گشت ناکافی و بدوی زمین، و نوع حرفه‌ای صنعت، معین می‌شد. در دوران شکوفائی فئودالیت، تقسیم کار اندکی وجود داشت. هر سرزمینی آنتی‌تر شهر و روستا را در خود دارا بود؛ تقسیم املاک به طبع کاملاً مشخص گشت؛ اما سوای تفاوت‌های شاهرزدها، نجباء، روحانیان و دهقانان در روستا، و استادان کارگاه، دستیاران، وردستان و نیز بلافاصله خیل کارگران فصلی در شهرها، هیچ‌گونه تقسیم مهم دیگری وجود نداشت. تقسیم کار در کشاورزی که در کنار آن صنعت روستایی خود دهقانان نمایان گشت، به سختی انجام گرفت. در صنعت و در خود معاملات فردی، اصولاً هیچ‌گونه تقسیم کاری وجود نداشت و این تقسیم در میان آنها بسیار اندک انجام گرفته بود. جدائی صنعت و بازرگانی قبلاً در شهرهای قدیمی‌تر به موجودیت خود ادامه می‌داد؛ و در شهرهای جدیدتر فقط بعدها هنگامیکه شهرها وارد مناسبات متقابلی گشتند، نشو و نما یافت.

گروه‌بندی سرزمین‌های بزرگتر به قلمروهای فئودالی برای اشرافیت زمیندار و از لحاظ شهرها یک ضرورت محسوب می‌شد. از این رو، تشکیلات هیئت حاکمه، [یعنی] اشرافیت، همه جا در رأس خود دارای یک شاه بود. (۱)

[۴- ماهیت استنباط ماتریالیستی تاریخ، وجود اجتماعی و شعور اجتماعی]

[۵] بنابراین واقعیت این است که افراد معینی که به طریق معینی از لحاظ تولید فعالند (۲) وارد این روابط معین اجتماعی و سیاسی می‌شوند. ملاحظات آمپیریک (تاریخی - تجربی) در هر مورد جداگانه‌ای می‌بایست بطور آمپیریک، و بدون هیچ‌گونه

۱. بقیه این صفحه دستنوشته سفید باقی مانده. صفحه بعد با خلاصه‌ای از استنباط ماتریالیستی تاریخ آغاز می‌شود. مراحل عمده این تکامل چهارمین [یعنی] بورژوائی و نوع مالکیت در قسمت چهارم این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد. بخش‌های ۲ - ۲ (ه. ت)

۲. [در اصل دستنوشته آمده است:] افراد معینی، تحت مناسبات تولیدی معین

راز وری و شهودی، رابطه ساختار اجتماعی و سیاسی را با تولید روشن سازد. ساختار اجتماعی و دولت بطور دائم از فرآیند - حیات افراد معین به وجود می آید، هر چند که از این افراد به وجود می آید، [اما] نه آنطور که می توانند در تخیل خاص خود یا دیگر مردمان ظاهر شوند، بلکه آنگونه که واقعاً هستند، یعنی، آنگونه که عمل می کنند، بطور مادی تولید می کنند و در نتیجه آنگونه که تحت محدودیت های مادی یعنی، پیش فرض ها و مناسبات مستقل از اراده خود کار می کنند. (۱)

زایش تصورات، مفاهیم و آگاهی نخست مستقیماً با فعالیت و مناسبات مادی انسانها - زبان واقعی زندگی - عجین شده است.

پنداشت، تفکر و مناسبات عقلانی انسانها در این مرحله هنوز بمثابه سرچشمه مستقیم رفتار مادی آنان ظاهر می شود. همین واقعیت نیز درباره ثمرات عقلانی آنگونه که در زبان سیاست، قوانین، اخلاق، مذهب، مابعدالطبیعه و غیره افراد متبلور می شود، صدق می کند. انسانها سازندگان مفهومات، تصورات و غیره خویشند، یعنی، انسانهای واقعی و فعال، آنگونه که توسط نیروهای مولده معینی و مرادده مطابق با آنها، تا دورترین اشکال خود، مشخص می شوند. (۲) آگاهی نمی تواند هیچ چیز دیگری جز موجود آگاه باشد، انسانها و روابط آنان، همچون در یک تاریکخانه عکاسی Camera obscura بازگونه به نظر می آید، این پدیده درست همان اندازه ناشی از فرآیند - حیات تاریخی آنان است که واژگونی اشیاء در شبکیه ناشی از فرآیند - حیات جسمانی است.

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] تصوراتی که این افراد به وجود می آورند، یا تصوراتی است درباره روابط خود با طبیعت، یا درباره روابط متقابل شان یا درباره ماهیت خاص خود. بدیهی است که در تمامی این حالات، تصورات آنان بیان آگاهانه - واقعی یا واهی - مناسبات و فعالیت های ایشان از تولید، مناسبات رفتار اجتماعی و سیاسی شان است. فرض عکس تنها زمانی ممکن است، که علاوه بر روح واقعی افراد از حیث مادی متحول، روح جداگانه ای از قبل مفروض شود. هر آینه بیان آگاهانه مناسبات واقعی این افراد، واهی باشد و هر آینه در تخیل خود واقعیت را بازگونه سازند، پس این بیان آگاهانه به نوبه خود نتیجه شیوه فعالیت محدود مادی آنان و مناسبات اجتماعی محدود ناشی از آن است.

۲. [در اصل دستنوشته آمده است:] انسانها سازندگان مفهومات، تصورات و غیره خویشند؛ و همانا بوسیله شیوه تولیدگذاران مادی شان، مرادده مادی و تکامل بعدی آن در ساختار اجتماعی و سیاسی، مشخص می شوند.

در اینجا درست برخلاف فلسفه آلمانی که از آسمان به زمین هبوط می‌کند، موضوع بر سر عروج آن از زمین به آسمان است. یعنی، آغاز نه از آنچه انسانها می‌گویند، می‌پندارند، تصور می‌کنند، و نه آنگونه که درباره آنان حکایت می‌شود، اندیشیده، پنداشته و تصور می‌شود تا به انسانهای ذیجسد رسیده شود؛ بلکه آغاز از انسانهای واقعی، فعال و بر زمینه فرآیند - حیات واقعی آنان است که تکامل بازتاب‌ها و پژوهاک‌های ایدئولوژیکی این فرآیند را بثبت می‌رساند. و همیاتی که در دماغ انسانها به وجود می‌آید، بالضروره از فرآیند - حیات مادی‌شان نیز تصفیه و پالایش می‌شود که از حیث آمپیریک اثبات شدنی و مقید به موجبات و مقدمات مادی است.

به این ترتیب، اخلاقیات، مذهب، مابعدالطبیعه و تمامی دیگر ایدئولوژی‌ها، هم چنین اشکال آگاهی مطابق با آنها، دیگر ظاهر مستقل خود را حفظ نمی‌کنند، اینها فاقد هرگونه تاریخ و تکامل اند؛ اما انسانها با تکامل تولید و مناسبات مادی‌شان همراه با این، جهان واقعی خود، تفکر و فرآورده‌های خود را نیز تغییر می‌دهند. این شعور نیست که تعیین‌کننده وجود است، بلکه وجود است که شعور را تعیین می‌کند. نقطه عزیمت برای نخستین نحوه برخورد، همانا شعوری است که بمثابة فرد زنده در نظر گرفته می‌شود؛ و برای دومین نحوه برخورد، که ما را با حیات واقعی سازگار می‌سازد، خود افراد واقعی زنده‌اند، و شعور بطور ساده بمثابة شعور آنان در نظر گرفته می‌شود.

این نحوه برخورد عاری از مقدمات نیست؛ همانا از مقدمات واقعی منشاء می‌گیرد و آنی از آن روی بر نمی‌تابد. موجبات و مقدمات آن انسانها هستند، انسان‌هایی نه در هیچ‌گونه انزوا و ثبات خیالی، بلکه در فرآیند تکامل واقعی و از لحاظ آمپیریک محسوس و در تحت مناسباتی معین. به مجرد اینکه این فرآیند فعال - حیاتی توصیف گشت، تاریخ دیگر مجموعه‌ای از فاکت‌های مرده نیست، آنگونه که برای آمپیریست‌ها^(۱) (فاکت‌هایی انتزاعی است)، یا فعالیت موهومی موضوعات تخیلی، آنگونه که در نزد ایدئالیست‌ها است.

در جایی که اندیشه بافی پایان می‌یابد، در آنجا حیات واقعی شروع می‌شود، و در نتیجه علم واقعی و ایجابی، تشریح فعالیت عملی و فرآیند تکامل انسانها آغاز می‌گردد.

قافیه بافی‌های پوچ دربارهٔ شعور پایان می‌یابد، و دانش واقعی می‌بایست جای آنها را بگیرد. هنگامیکه واقعیت توصیف می‌شود، فلسفه‌ای خود - کفا [die selbständige Philosophie] واسطهٔ وجودی‌اش را از دست می‌دهد. دست بالا، جای آن تنها توسط ماحصلی از کلی‌ترین نتایج و انتزاعاتی که از مشاهدهٔ تکامل جهانی انسانها مأخوذ می‌شود، می‌تواند گرفته شود. این انتزاعات فی‌نفسه، که از تاریخ واقعی جدا شده است، دارای هیچ‌گونه ارزشی نیست و فقط بدرد آن می‌خورد تا استنتاجات مصالح (کار پایه) تاریخی را تسهیل کند و توالی لایه‌های جداگانهٔ آن را بنمایاند. اما آنها به هیچ وجه نسخه یا طرحی، آن‌گونه که فلسفه، زیرکانه به تدوین دورانهای تاریخی می‌پردازد، بدست نمی‌دهد.

برعکس، دشواری فقط هنگامی آغاز می‌شود که بررسی و استنتاجات مصالح - خواه متعلق به دورانی گذشته یا کنونی - و بازنمون واقعی آن بعهده گرفته شود. رفع این دشواری توسط مقدماتی تعیین می‌گردد که نمی‌تواند به طبع در اینجا اظهار شود، بلکه تنها مطالعهٔ فراگرد حیات واقعی و فعالیت افراد هر دوره می‌تواند عیان گردد. در اینجا برخی از این انتزاعات که بر خلاف ایدئولوژی به کار می‌بریم را دستنچین کرده و به وسیلهٔ امثله تاریخی می‌نمایانیم.^(۱)

[II]

۱- پیش شرطهای رهایی واقعی انسان

[۱] ما طبعاً زحمت این را به خود نخواهیم داد تا برای فلاسفه عاقل مان توضیح دهیم که "رهایی" "انسان" با تنزل فلسفه، الهیات، جوهر و کلیهٔ مُهمَلات به "خود - آگاهی" و رهایی "انسان" از سلطهٔ این عبارات، که هیچگاه او را در انقیاد نگاه نداشته‌اند، حتی یک گام هم پیش نرفته است.^(۲) و نه برایشان شرح خواهیم داد که رسیدن به رهایی واقعی تنها در جهان واقعی، به وسیلهٔ وسایل واقعی ممکن است، که بردگی نمی‌تواند

۱. نسخهٔ پاکنویس در اینجا خاتمه می‌یابد. متنی که در این طبع به دنبال می‌آید سه نسخهٔ اولیهٔ دستنوشته است. (ه. ت)

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس: رهایی فلسفی و رهایی واقعی - انسان، یگانه، فرد - زمین شناختی، آبنگاری و هکذا؛ شرایط، جسم انسان، حوایج و کار.

بدون ماشین بخار و ماشین پنبه‌ریسی جنی، نابود گردد، و اینکه بطور کلی، افراد تا هنگامیکه قادر نباشند خوراک و آشامیدنی، مسکن و پوشاک با کمیت و کیفیت مناسب بدست آورند، نمی‌توانند رهایی یابند. "آزادی" عملی است تاریخی، نه عملی ذهنی و همانا توسط شرایط تاریخی، [سطح] صنعت، تجارت، کشاورزی، و [داد و ستد ...] (۱) به وجود می‌آید.

[۲] و بعد از آن، بر حسب مراحل مختلف تکامل خود، لاپایلات جوهر، ذات، خود آگاهی و نقد محض و هم چنین اباطیل مذهبی و الهیاتی را [به وجود می‌آورند]، و بعداً باز هنگامیکه تکامل آنها بحد کافی پیش رفت، گریبان خود را از آن خلاص می‌کنند (۲). در آلمان، کشوری که در آنجا صرفاً تکامل تاریخی حقیرانه‌ای صورت گرفته، این تکامل ذهنی، این ابتذالات جلالت انگیز و بیهوده، طبیعاً بمثابة جایگزینی برای فقدان تکامل تاریخی بکار می‌رود و ریشه می‌دواند، که می‌بایست با آن مبارزه شود. اما این مبارزه دارای اهمیتی محلی است. (۳)

۲- ماتریالیسم اشراقی و ناپیگیرانه فویرباخ

[...] در واقعیت امر و برای ماتریالیست عملی، یعنی، کمونیست، مساله بر سر دگرگون ساختن جهان موجود است که عملاً چیزهای پیشیافته را مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را دستخوش دگرگونی می‌سازد. هنگامیکه گاه به گاه چنین نظریاتی را در نزد فویرباخ می‌یابیم، هیچگاه از حد شیات مجزایی بیشتر نیستند و تأثیر به مراتب کمتری بر بینش کلی وی دارند که بتوان آنها را در اینجا بمثابة چیزی جز نطفه‌های قابل تکامل در نظر گرفت. "استنباط" فویرباخ از جهان محسوس، از طرفی به اشراق صرف آن محدود می‌شود، و از طرف دیگر به احساس صرف؛ او "انسان" را به جای "انسان واقعی تاریخی" قرار می‌دهد. [و این] "انسان" در واقعیت امر "آلمانی" است. در حالت نخست، اشراق جهان محسوس، او ضرورتاً به مسائلی بر می‌خورد که با شعور و احساس او در تضاد است و

۱- دستنوشته در اینجا صدمه دیده است: قسمت پایینی صفحه پاره شده و یک سطر از متن مفقود گشته. (ه.ت)

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس]: قافیه بافی و جنبش واقعی. اهمیت قافیه بافی در آلمان

۳. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس]: زبان همانا زبان واقعیت است.

هماهنگی که حدس می‌زند، هماهنگی کلیه بخش‌های جهان محسوس و بالاخص هماهنگی انسان و طبیعت را مختل می‌سازد* . او برای رفع این اختلال می‌بایست به مدرکه (ادراک حسی) دوگانه‌ای پناه برد، مدرکه‌های دنیوی که "فقط مدرکه مطلقاً بدیهی" را در می‌یابد، و مدرکه‌ای عالی‌تر و فلسفی که "ماهیت حقیقی" امور را درک می‌کند. فویرباخ نمی‌بیند که جهان محسوس اطراف او چیزی نیست که مستقیم از ازل وجود داشته باشد و همواره همان باقی بماند، بلکه محصول صنعت و اوضاع جامعه است؛ و در واقع [محصولی] به این مفهوم که ثمره‌ای تاریخی و نتیجه فعالیت کل نسل‌های متوالی است که هر کدام بر شانه‌های نسل قبلی ایستاده است و صنعت و مناسبات آن را تکامل می‌بخشد، و نظام اجتماعی را بر حسب نیازهای تغییر یافته، اصلاح می‌کند. حتی اعیان و هستی‌های ساده‌ترین "یقین محسوس" فقط از طریق تکامل اجتماعی صنعت و مناسبات تجاری باو عرضه می‌شود. چنانکه می‌دانیم درخت گیلاس، تقریباً همچون تمامی درختان میوه، فقط چند سده قبل توسط تجارت و بازرگانی در خطه ماغرس شد، و به این جهت فقط [۹] از طریق این عمل، جامعه معینی در عصر معینی برای فویرباخ به "یقین محسوس" تبدیل شده است.

وانگهی، هنگامیکه به امور بدین طریق نگرسته شود، آنگونه که واقعاً هستند و وقوع می‌یابند، هر مسأله عمیق فلسفی، آنگونه که حتی بعداً آشکارتر دیده خواهد شد، کاملاً به سادگی در واقعیتی آمپیریک (تاریخی - فلسفی) مستحیل می‌شود. برای مثال مسأله مهم رابطه انسان با طبیعت (برونوتا جایی پیش می‌رود که از "آنتی‌تر در طبیعت و تاریخ سخن می‌گوید" (ص ۱۱۰) ^(۱) گویی اینها دو "چیز" جداگانه‌اند و انسان همواره در مقابل خود، طبیعت تاریخی و تاریخ طبیعی را دارا نبوده که "آثار رفیع غیرقابل درک" ^(۲) درباره "جوهر" و "خود - آگاهی" ببار آورده و اینها هنگامیکه دریابیم

* خوب دقت کنید. اشتباه فویرباخ این نیست که نمود محسوس مطلقاً بدیهی و حسی را تابع واقعیت محسوس بشبوت رسیده، از طریق تفحص مشروح فاکت‌های محسوس می‌سازد، بلکه این است که بعنوان آخرین چاره نمی‌تواند به جهان محسوس به غیر از اینکه بآن با "نگاه و نظاره" "یعنی"، از طریق عینک فیلسوف بنگرد، بپردازد.

۱. برونوبائوئر، لودویگ فویرباخ خصلت‌نما" (ه. ت)

۲. تضمینی است از فائوست گونه. "پیش در آمد در آسمان" (ه. ت)

"وحدت" "معروف" انسان با طبیعت" همواره در صنعت وجود داشته و به اشکال متفاوتی در هر عصری بر وفق کمی و بیشی صنعت یافت می شده است، خودبخود نیست و نابود می شوند، و بهمین سان است "مبارزه" انسان با طبیعت، درست تا تکامل نیروهای مولده اش بر مبنایی متناسب. صنعت و تجارت، تولید و مبادله مایحتاج زندگی به نوبه خود توزیع و صورت بندی طبقات مختلف اجتماعی را تعیین می کند و به نوبه، از جهت شیوه ای که در آن به کار برده می شود، توسط آن معین می گردد؛ و برای مثال چنین رخ می دهد که در منچستر، جایی که صد سال قبل تنها چرخ های ریسندگی و دستگاه های بافندگی دیده می شد، فویرباخ فقط کارخانه ها و ماشین ها را می بیند، یا در "کامپانادی روما" جایی که در عصر اگوستوس چیزی جز تاکستان ها و خانه های بیلاقی مجلل دولتمندان رومی را نمی یافت، اکنون فقط اراضی بایر و باتلاق را می یابد. فویرباخ به ویژه از ادراک علوم طبیعی سخن می گوید؛ او از رازهایی سخن به میان می آورد که فقط بدیده فیزیکدان و شیمیدان می آید؛ اما بدون صنعت و تجارت، علوم طبیعی کجا می بودند؟ حتی این علوم طبیعی "ناب" همانطور که مصالح آن، تنها از طریق تجارت و صنعت فراهم می آید، با هدف و منظوری ساخته و پرداخته می شود. این کار و خلق لاینقطع محسوسات، این تولید و شالوده کل جهان محسوس آنطور که اکنون وجود دارد، بحدی است که اگر تنها برای یکسال دچار وقفه می گشت، فویرباخ نه تنها تغییری عظیم در جهان طبیعی مشاهده می کرد، بلکه بسیار زود در می یافت که تمام انسانها و ملکات مدرکه خود او، و حتی بالاتر از این، وجود خود او نابود می گشت. به طبع در تمامی اینها، حق تقدم طبیعت خارجی مصون باقی می ماند و [۱۰] برای انسانها اولیه که از طریق تکوین خودبخودی generation aequivoca به وجود آمدند، فاقد هرگونه کاربردی می شود؛ این تمایز تنها تا جایی واجد معنا است که جدا از طبیعت در نظر گرفته شود؛ به این خاطر، طبیعت، طبیعتی که مقدم بر تاریخ است، به هیچ وجه طبیعتی نیست که فویرباخ در آن زندگی می کند، [بلکه] طبیعتی است که امروزه دیگر در هیچ کجا وجود ندارد (شاید به جز در برخی جزایر مرجانی استرالیا با منشاء جدید) و بدینجهت برای فویرباخ فاقد هستی است. [۹] فویرباخ طبعاً [۱۰] نسبت به ماتریالیست های "ناب" از برتری چشمگیری برخوردار است، زیرا در می یابد که انسان نیز "شیء حواس" است. اما سوای این واقعیت که او فقط انسان را بمثابه "شیء حواس" تصور می کند نه بمثابه

"فعالیت محسوس"، به این خاطر که او کماکان در حیطهٔ تئوری، باقی می‌ماند و انسانها را نه در رابطهٔ اجتماعی معین، نه تحت مناسبات موجود حیاتشان که از آنان آنچه هستند ساخته است، مُجسم می‌کند، هیچگاه به انسان‌های واقعاً موجود فعال نمی‌رسد، بلکه در انتزاع "انسان" متوقف می‌شود و از لحاظ عاطفی دورتر از شناخت "انسان واقعی، فردی و جسمانی" نمی‌رود؛ یعنی هیچ‌گونه مناسبات بشری "انسان با انسان" دیگری جز عشق را نمی‌شناسد، و حتی آنگاه هم آن را ایده آلیزه می‌کند. او هیچ‌گونه انتقادی از مناسبات کنونی زندگی بدست نمی‌دهد. بدین سبب هیچگاه موفق نمی‌شود جهان محسوس بمثابهٔ فعالیت کل زندهٔ محسوس افرادی که آن را تشکیل داده‌اند را درک کند؛ به این جهت، برای مثال، هنگامیکه بجای انسانهای سالم، گروهی موجودات فلک زدهٔ خنازیری زهوار در رفتهٔ مسلول را می‌یابد، مجبور می‌شود به "ادراک حسی اعلی" و "موازنهٔ ایدئال در انواع" پناه برد و بدینسان به همان نقطه‌ای باز می‌گردد که ماتریالیست کمونیست، ضرورت و ایضاً مناسبات و دگرگونی صنعت و ساختار اجتماعی را می‌بیند. فویرباخ تا جایی که به تاریخ نمی‌پردازد ماتریالیست است و تا جایی که تاریخ را مورد بررسی قرار می‌دهد، ماتریالیست نیست. در نزد او ماتریالیسم و تاریخ بکلی از هم جدا هستند، و افعیتی که ضمناً از آنچه پیش از این گفته شد ناشی می‌شود.^(۱)

[۳- روابط ابتدائی تاریخی، یا جوانب فعالیت اجتماعی، تولید و وسایل معیشت، تولید

نیازمندیهای جدید، توالد و تناسل انسانها (خانواده)، مناسبات اجتماعی، شعور]

[۱۱] (*) از آنجائیکه ما با آلمان‌ها سروکار داریم که فاقد موجبات و مقدماتند

باید با اظهار مقدمهٔ نخست کل هستی انسان و از این رو کل تاریخ آغاز کنیم، یعنی، با این مقدمه که انسان برای اینکه قادر باشد "تاریخ را بسازد"، می‌بایست در وضعی باشد که زندگی کند. اما زندگی کردن پیش از هر چیز مستلزم خوردن، آشامیدن، مسکن،
* [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] تاریخ:

۱. [قطعهٔ ذیل در دستنوشته خط خورده است:] علتی که چرا ما مع الوصف تاریخ را در اینجا با

تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌دهیم این است که کلمات "تاریخ" و "تاریخی" معمولاً برای آلمان‌ها نشانهٔ هر چیز احتمالی جز واقعیت است؛ نمونهٔ بارز آن به‌ویژه برونوی قدیس با "فصاحت منبری‌اش" می‌باشد.

پوشاک و چیزهای متعدد دیگری است. (*)

نخستین برآمد تاریخی، همانا تولید وسایل رفع این حوایج، و تولید خود حیات مادی است. و در واقع این برآمدی تاریخی و شرط اساسی کل تاریخ است که امروزه، همانند هزاران سال قبل، می‌بایست هر روز و هر ساعت بر آورده شود تا صرفاً حیات انسان حفظ گردد. حتی هنگامیکه جهان محسوس به حداقل، به‌عصایی تنزل می‌یابد، آنچنانکه در نزد برونوی قدیس تنزل یافته، این امر مستلزم عمل تولید این عصا می‌شود. به‌این جهت در هر مفهوم تاریخی، قبل از هر چیز این واقعیت اساسی می‌بایست با تمام اهمیت خود مورد بررسی قرار گیرد و اهمیت شایسته خود را بدست آورد. می‌دانیم که آلمان‌ها هیچگاه این کار را انجام نداده‌اند، و از اینرو هیچگاه پایه و شالوده‌ای زمینی برای تاریخ قایل نبودند و بدینسان هیچگاه تاریخ نگار و مورخی نداشته‌اند. حتی اگر فرانسویان و انگلیسیان رابطه این واقعیت را با به‌اصطلاح تاریخ تنها به‌شیوه‌ای کاملاً یک‌جانبه متصور شده باشند، به‌ویژه از آنجائیکه پایبند ایدئولوژی سیاسی باقی ماندند، معهدنا به‌نخستین کوشش‌ها دست یازیدند تا به‌نگارش تاریخ جامعه مدنی، تجارت و صنعت دست زنند.

دومین نکته [۱۲] این است که رفع نخستین نیاز، عمل رفع و ابزار آن که بدست می‌آید به‌نیازهای جدیدی منجر می‌شود؛ و این خلق نیازهای جدید، نخستین برآمد تاریخی است. در اینجا بلافاصله اصل و نسب نفسانی فرزاندگی سترگ آلمان‌ها را باز می‌شناسیم که هنگامیکه از منابع مثبت تهی می‌شوند و نه می‌توانند به‌درد لاطائلات ادبی الهیاتی و سیاسی بخورند، ادعا می‌کنند که این اصولاً تاریخ نیست، بلکه "عصر ما قبل تاریخی" است. معهدنا ذهنمان را روشن نمی‌کنند که چگونه از این "ما قبل تاریخی" لاطائلات، به‌تاریخ اصلی می‌رسند؛ اگر چه از سوی دیگر، در اندیشه‌بافی‌شان با اشتیاق خاصی به‌این ما قبل تاریخ می‌چسبند زیرا تصور می‌کنند که در آنجا از دستبرد "واقعیات خشن" در امانند و ابضاً می‌توانند به‌انگیزه شهودی خود میدان دهند و هزاران فرضیه به‌وجود آورده و نگونسار سازند.

• [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس: | هگل، زمین شناختی، آبنگاری، و غیره؛ شرایط، جسم انسانها، حوایج کار.]

سومین شرط که از همان ابتداء وارد تکامل تاریخی می‌شود، این است که انسانها که حیات خاص خود را روزانه از نو می‌آفرینند، شروع به زاد و ولد و تکثیر نوع خود می‌کنند: رابطه میان زن و مرد، والدین و فرزندان، خانواده. خانواده که مقدم بر هر چیز، یگانه رابطه اجتماعی است، بعدها، هنگامیکه افزایش نیازها، روابط اجتماعی نوین و افزایش جمعیت، نیازهای جدیدی را به وجود آورد، به امری ثانوی تبدیل می‌شود (به جز در آلمان)، و آنگاه می‌بایست بر حسب داده‌های آمپیریک موجود، و طبق "مفهوم خانواده" آنگونه که در آلمان مرسوم است تلقی و تحلیل شود.

این سه جنبه فعالیت اجتماعی را طبعاً نه بمثابة سه مرحله متفاوت، بلکه بمثابة سه جنبه، یا اگر بخواهیم آن را برای آلمانها قابل فهم کنیم، بمثابة سه "برهه" می‌بایست در نظر گرفت، که هم زمان با هم از هنگام فجر تاریخ و انسانهای نخستین، وجود داشته‌اند و کماکان خود را امروزه در تاریخ می‌نمایانند.

تولید حیات، هم در تولید خود کار و هم حیات تازه در توالد و تناسل، اکنون بمثابة رابطه [۱۳] دوگانه بمنصه ظهور می‌رسند: از یک سو بمثابة رابطه‌ای طبیعی، و از سوی دیگر بمثابة رابطه‌ای اجتماعی - اجتماعی به مفهومی که دلالت بر همکاری افراد جداگانه‌ای می‌کند، مهم نیست تحت چه مناسبات، بچه شیوه و با چه هدفی. از اینجا چنین بر می‌آید که شیوه معینی از تولید، یا مرحله صنعتی، همواره با شیوه معینی از همکاری یا مرحله اجتماعی در هم می‌آمیزد، و این شیوه همکاری خود همانا "نیروی مولده" است. بعلاوه، مجموعه نیروهای مولده قابل دسترس انسانها، اساس و کیفیت جامعه و از این رو "تاریخ بشریت" را تعیین می‌کند و همواره می‌بایست در ارتباط با تاریخ صنعت و مبادله مورد بحث و فحص قرار گیرد. اما این نکته نیز واضح است که در آلمان نگارش این نوع تاریخ، غیر ممکن است زیرا آلمانها نه تنها فاقد قدرت درک و مصالح ضروری‌اند، بلکه فاقد "یقین محسوس" نیز می‌باشند، زیرا در آنسوی راین هیچ‌گونه تجربه‌ای از این امور نمی‌توان داشت، چرا که در آنجا تاریخ به وقوع یافتن پایان داده است. به این ترتیب که از همان آغاز بدیهی است که جایی رابطه مادی افراد با یکدیگر وجود دارد که توسط حوایجشان و شیوه تولیدشان معین شود، شیوه تولیدی که به قدمت خود آنان است. این رابطه همواره اشکال نوینی بخود می‌گیرد، و بدینسان "تاریخ" را قطع نظر از وجود هرگونه باوه سرایی سیاسی یا مذهبی که بویژه انسانها را

به یکدیگر پیوند می‌دهد، عرضه می‌کند.

فقط اکنون، بعد از اینکه چهار برهه و چهار جنبهٔ مناسبات اولیهٔ تاریخی را در نظر گرفتیم در می‌یابیم که انسانها از شعور و آگاهی^(۱) نیز برخوردارند. اما حتی از آغاز هم این آگاهی "محض" نیست. "ذهن" از آغاز به‌لغت وجود مبتلاگشته و "وبال‌گردن" ماده می‌شود، که در اینجا نمود خود را به‌شکل لایه‌های جنبان هوا، صوت و بطور خلاصه، زبان به‌وجود می‌آورد. زبان درست به‌اندازهٔ آگاهی دارای قدمت است، زبان، آگاهی عملی واقعی است که برای سایر انسانها هم وجود دارد، و همانا فقط به‌این جهت نیز برای من وجود دارد؛ زبان [نیز] مانند آگاهی تنها از نیاز و ضرورت مناسبات انسانها با یکدیگر ناشی می‌شود^(۲). در جایی که رابطه‌ای وجود دارد، این رابطه برای من وجود دارد؛ چارپا خود را به‌هیچ چیز "ربط" نمی‌دهد، او خود را اصولاً به‌هیچ چیز "مرتبط" نمی‌سازد. رابطهٔ چارپا با دیگران بمثابة یک رابطه وجود ندارد، به‌این جهت آگاهی از همان ابتداء محصولی اجتماعی است، و تا زمانی که اصولاً انسانها وجود دارند این چنین باقی می‌ماند. به‌طبع، آگاهی نخست صرفاً آگاهی مربوط به محیط محسوس بلاواسطه و آگاهی از رابطه محدود با سایر اشخاص و اشیاء خارج از فردی است که به‌خود آگاهی می‌رسد. در عین حال همانا آگاهی از طبیعت است که نخست بمثابة نیرویی بکلی بیگانه، توانمند و مصون از تعرض در مقابل انسانها قرار می‌گیرد، که ارتباط انسانها با آن صرفاً حیوانی است و انسانها بسان چارپایان مرعوب آن می‌شوند؛ بدین وجه این آگاهی از طبیعت، جانورانه است (مذهب طبیعی) به‌این خاطر که طبیعت تاکنون بسیار اندک توسط تاریخ دستخوش تغییر شده است. از جانب دیگر، آگاهی انسان از ضرورت معاشرت با سایر افراد پیرامون خود، آغاز از این آگاهی است که او اصولاً در جامعه زندگی می‌کند. این آغاز باندازهٔ خود حیات اجتماعی در این مرحله، جانورانه است. این آگاهی، آگاهی گله‌ای صرف است، و در این وهله، انسان از گوسفند فقط بوسیلهٔ این واقعیت متمایز می‌شود که در نزد او شعور جای غریزه را می‌گیرد، یا اینکه غریزهٔ او، غریزه‌ای

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] انسانها دارای تاریخ‌اند، به‌این خاطر که می‌بایست حیات خود را تولید کنند، چونکه می‌بایست آن را از این گذشته به‌طرز معینی تولید کنند: این امر توسط سازمان جسمانی شان تعیین می‌شود؛ شعور آنان نیز درست بهمین نحو معین می‌شود.

۲. [کلمات ذیل در دست‌نوشته خط خورده است:] رابطهٔ من با محیطم، آگاهی و شعور من است.

است آگاهانه^(۱) این شعور گوسفندوار یا قبیله‌ای، تکامل و گسترش بعدی خود را از طریق قابلیت تولید فزاینده، افزایش نیازها و آنچه برای هر دوی آنها اساسی است، [۵] [یعنی]، افزایش جمعیت بدست می‌آورد. همراه با آن تقسیم کار تکامل می‌یابد، که بدو چیز جز تقسیم کار در عمل جنسی نبود، (مثلاً قدرت جسمانی) حوایج، عوارض، و غیره و غیره^(۲) تقسیم کار فقط از لحظه‌ای حقیقتاً تقسیم کار می‌شود که تقسیم‌کاری و فکری بمنصه ظهور می‌رسد.^(۳) از این لحظه به بعد، آگاهی واقعاً می‌تواند از خود خرسند شود که چیزی سواى آگاهی پراتیک موجود است، و واقعاً چیزی، بدون اینکه چیزی واقعی را بنمایاند، عرضه می‌کند؛ از این پس آگاهی در وضعی است که خود را از جهان برهاند و به ایجاد نظریه «محض» الهیات، فلسفه، اخلاقیات و غیره دست زند. اما حتی اگر این نظریه، الهیات، فلسفه، اخلاقیات و غیره؛ با مناسبات موجود مغایرت یابد، این عمل فقط بدین سبب رُخ می‌دهد که مناسبات موجود اجتماعی با نیروهای مولده موجود دچار تضاد می‌شود؛ بعلاوه در حیطة مناسبات ملی خاصی، این عمل ایضاً می‌تواند از طریق تضاد رُخ دهد، که نه از محدوده مدار ملی، بلکه از میان این آگاهی ملی و پراتیک سایر ملل به وجود می‌آید.^(۴) یعنی، از میان آگاهی ملی و عمومی یک ملت (آنگونه که اکنون در آلمان رُخ می‌دهد)؛ اما از آنجائیکه چنین می‌نماید که این تضاد تنها بمثابه تضادی در محدوده آگاهی ملی وجود دارد، چنین به نظر این ملت می‌رسد که مبارزه نیز، محدود به این [۱۶] پلیدی ملی است، همانا به این خاطر که این ملت، این پلیدی بدین مثابه را نشان می‌دهد.

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] بلافاصله در اینجا می‌بینیم: این مذهب یا این برخورد خاص به طبیعت توسط شکل جامعه و برعکس تعیین می‌شود. در اینجا نظیر هر جای دیگری، یکسانی طبیعت و انسان ایضاً به نحوی نمایان می‌شود که برخورد محدود انسانها به طبیعت، رابطه محدود آنان را به یکدیگر معین می‌کند، و برخورد محدودشان باهم، رابطه محدود انسانها به طبیعت را تعیین می‌سازد.

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس که در دستنوشته خط خورده است:] آگاهی انسانها در پویه تحول واقعی تاریخی تکامل می‌یابد.

۳. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] که در دستنوشته خط خورده است: [نخستین نوع ایدئولوگ‌ها (اندیشه پردازان) یعنی کیش‌ها در این رابطه قرار می‌گیرند.

۴. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] مذاهب، آلمان‌ها و خود ایدئولوژی.

و آنگهی، اینکه آگاهی چه می‌کند بکلی بی‌اهمیت است: از تمامی این لاطائلات فقط به این نتیجه می‌رسیم که این سه برهه، نیروهای مولده، وضع جامعه و آگاهی، می‌توانند و می‌بایست با یکدیگر در تضاد قرار گیرند، زیرا تقسیم کار مستلزم امکان، و حتی بالاتر از این، مستلزم این واقعیت است که فعالیت عقلانی و مادی^(۱)، تمتع و کار، تولید و مصرف، نصیب افراد مختلفی شود، و اینکه تنها امکان آنان که دچار تضاد نشود، بنوبه خود در نفی تقسیم کار نهفته است. بعلاوه، بخودی خود واضح است که «اشباح»، «قیود»، «واجب الوجود»، «مفهوم»، «تقید»، صرفاً بیان ایدئالیستی، شهودی و عقلی‌اند، مفاهیمی‌اند که به ظاهر به فرد مجزا متعلق‌اند، پندارهای صرف هرگونه موانع و محدودیت‌های آمپیریک‌اند که در آن شیوه آفرینش حیات و شکل مناسبات مرتبط با آن به حرکت واداشته می‌شود.^(۲)

[۴- تقسیم اجتماعی کار و نتایج آن: مالکیت خصوصی، دولت، «غیریت» فعالیت اجتماعی]

تقسیم کار که کلیه این تضادها در آن مستتر است، و بنوبه خود بر تقسیم کار طبیعی در خانواده و جدایی جامعه به خانواده‌های مجزایی قرار دارد که در ضدیت با یکدیگرند، بطور هم زمان توزیع و در واقع توزیع نابرابر، چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی کار و محصولات آن را ایجاد می‌کند، بدین طریق مالکیت [۱۷] نطفه و نخستین شکل مضمَر در خانواده است، جایی که زن و فرزندان، بردگان مردند. این بردگی مستور در خانواده، اگر چه هنوز بسیار رشد نیافته است، نخستین شکل مالکیت به‌شمار می‌رود، اما حتی در این مرحله کاملاً با تعریف اقتصاد دانان معاصر که آن را قدرت بکارگیری نیروی کار سایرین می‌خوانند، مطابقت می‌کند. تقسیم کار و مالکیت

۱. [یادداشت حاشیه‌ای مارکس که در دستنوشته خط خورده است:] فعالیت و تفکر، یعنی عمل بدون اندیشه و اندیشه بدون عمل.

۲. [عبارت ذیل در دستنوشته خط خورده است:] این بیان ایدئالیستی محدودیت‌های واقعاً موجود اقتصادی نه تنها صرفاً بطور نظری، بلکه ایضاً در آگاهی عملی، یعنی، شعوری که خود را می‌سازد و با شیوه موجود تولید در تضاد قرار می‌گیرد وجود دارد و، نه تنها ادیبان و فلسفه‌ها، بلکه دولت‌ها را نیز به وجود می‌آورد.

خصوصی، اصولاً عباراتی یکسانند: در یکی همان چیز از جهت فعالیت تصریح می‌شود و دیگری از جهت ثمره فعالیت.

دیگر اینکه، تقسیم کار ایضاً مستلزم وجود تضاد میان منافع افراد جداگانه یا افراد خانواده و منافع مشترک کلیه افرادی است که با یکدیگر دارای مناسباتند. و در واقع منافع مشترک صرفاً نه در تخیل بمثابه «منافع کلی» بلکه قبل از هر چیز در واقعیت، بمثابه وابستگی متقابل افرادی که در میانشان کار تقسیم شده است، وجود دارد.

از خود همین تضاد میان منافع خاص و عام، منافع عام، شکلی مستقل بمثابه دولت به خود می‌گیرد، که از فرد واقعی و منافع دستجمعی جدا می‌شود، و در عین حال بمثابه جماعتی واهی، هموار بنحوی بر پیوندهای واقعی موجود در هر جماعت خانوادگی و قبیله‌ای قرار می‌گیرد - نظیر جسم و خون، زبان، تقسیم کار در مقیاس عظیم و سایر منافع - و به‌ویژه همانطور که بعداً نشان خواهیم داد، بر طبقات قرار می‌گیرد و از پیش مستلزم کاری است که از کل واحد چنین توده‌انسان‌هایی ناشی می‌شود و یکی از آنها بر سایرین مسلط می‌گردد. از اینجا چنین بر می‌آید که کل مبارزه در محدوده دولت، مبارزه میان دموکراسی، اشرافیت و سلطنت، مبارزه برای حق رای و غیره و غیره، صرفاً اشکالی واهی‌اند، - رویهمرفته منافع کلی، شکل واهی منافع عام است - که در آن مبارزات واقعی طبقات مختلف با یکدیگر انجام می‌گیرد. (ایدنولوگ‌های آلمانی کوچکترین تصویری از این امر ندارند، اگر چه در این مورد در سالنامه آلمان و فرانسه - Deutsch Französische Jahrbücher و «خانواده مقدس» بحد کافی اصول مقدماتی را دریافت کرده‌اند). بعلاوه، از اینجا چنین بر می‌آید که هر طبقه‌ای که خواستار سیادت است، حتی هنگامیکه سیادتش همچون پرولتاریا، منجر به نابودی کل شکل کهنه جامعه و سیادت بطور کلی می‌شود، نخست می‌بایست قدرت سیاسی را تسخیر کند تا منافع خود را باز بمثابه منافع همگانی بنمایاند، امری که از همان لحظه نخست به انجام آن مجبور می‌شود. درست به این خاطر که افراد فقط بدنبال منافع خاص خویشند که با منافع عام و مشترکشان یکسان نیست؛ این منافع مشترک بمثابه منافی «بیگانه» ["fremd"] و [۱۸] مستقل از ایشان و بنوبه خود بمثابه منافع «کلی» خاص و متمایز، برای آنان عرض اندام می‌کند، یا خود می‌بایست در محدوده این ناسازگاری باقی بمانند، همانگونه که در دموکراسی باقی می‌مانند. از سوی دیگر نیز، مبارزه عملی این منافع ویژه، که در واقع

بطور دائم با منافع مشترک و مشترک واهی در تضاد قرار می‌گیرد، مداخله و ممانعت عملی آن را توسط منافع «همگانی» واهی به شکل دولت، ضروری می‌سازد.

[۱۷] و بالاخره، تقسیم کار نخستین مورد این واقعیت را بمعارضه می‌کند که مادامیکه انسان در جامعه طبیعتاً متحولی باقی بماند، یعنی مادامکه شقاقی میان منافع خاص و عام وجود داشته باشد، عمل خود انسان به نیروی بیگانه‌ای که در مقابل او قرار می‌گیرد تبدیل می‌شود و بعوض آنکه توسط او کنترل شود، او را اسیر می‌سازد. زیرا همین که تقسیم کار بمنصه ظهور می‌رسد، هر فردی دارای حیطة منحصر بفردی از فعالیت می‌شود که بدو تحمیل شده و نمی‌تواند از آن بگریزد. او صیاد، ماهی‌گیر، شبان یا ناقد نقادانه است و اگر می‌خواهد وسایل معیشت خود را از دست ندهد، می‌بایست این چنین باقی بماند؛ در حالیکه در جامعه کمونیستی، جایی که هیچکس دارای حیطة منحصر بفردی از فعالیت نیست، بلکه هر کسی می‌تواند در هر حیطة‌ای که مایل است به فعالیت پردازد، جامعه، تولید کلی را تنظیم می‌کند و به این ترتیب امکان می‌دهد امروز این کار و فردا کار دیگری را انجام دهم، بامدادان شکار کنم، بعد از ظهر ماهی بگیرم، شامگاهان دامپروری کنم، و بعد از غذا هم اگر خوش داشتم، انتقاد کنم، بی آنکه هرگز به صیاد، ماهیگیر، شبان یا ناقد تبدیل شوم.

[۱۸] این تثبیت فعالیت اجتماعی، این تحکیم آنچه ما خود به یک قدرت مادی فوق خویش تحویل می‌کنیم و از کنترل ما خارج می‌شود، از انتظاراتمان فراتر می‌رود و محاسباتمان را در هم می‌ریزد، یکی از عوامل عمده در تکامل تاریخی تا به امروز بشمار می‌رود^(۱). قدرت اجتماعی، یعنی، نیروی مولده فزاینده که از طریق همکاری افراد مختلف نشئت می‌گیرد و توسط تقسیم کار بوجود می‌آید، بر این افراد آشکار می‌شود، زیرا همکاری آنان داوطلبانه نیست، بلکه بمثابه نیروی بیگانه‌ای خارج از آنان وجود دارد که از منشاء و هدف آن بی‌اطلاع‌اند و از اینرو دیگر قادر به کنترل آن نیستند، نیرویی که از یک رشته فازها و مراحل خاصی مستقل از اراده و عمل انسان می‌گذرد، و حتی بالاتر از این، فرمانروای نخستین اینها [فازها و مراحل] است. و گرنه برای مثال،

۱. مارکس قطعه‌ای در حاشیه می‌افزاید که در این طبع بمثابه دو پاراگراف نخستین بخش ۵ قید

(ه. ت)

می‌شود.

مالکیت اصولاً چگونه می‌توانست دارای تاریخ و اشکال مختلفی باشد، و مثلاً زمینداری طبق مقدمات متفاوتی که ارائه شده، در فرانسه از خرده مالکی به تمرکز در دست عده معدودی و در انگلستان از تمرکز در دست عده معدودی به خرده مالکی، همانگونه که در واقع امروزه است، روی آورد؟ یا چگونه تجارت که اصولاً چیز بیشتری جز مبادله محصولات افراد و کشورهای مختلفی نیست، بر تمام جهان از طریق رابطه عرضه و تقاضا حکم می‌راند. - رابطه‌ای که بقول اقتصادی انگلیسی، همچون سرنوشت مردمان باستان بر فراز زمین در گردش است و با دستی نامریی نیکبختی و نگو بختی را میان انسانها سرشکن می‌کند، امپراطوری‌هایی را بر پا و [۱۹] منقرض می‌سازد، باعث پیدایش و انقراض ملل می‌شود. - و حال آنکه با از بین رفتن بنا، [یعنی] مالکیت خصوصی، همراه با ضوابط کمونیستی تولید (و لازمه آن از بین رفتن برخورد بیگانه [Fremheit] انسانها به فرآورده‌های خاصی خویش) قدرت رابطه عرضه و تقاضا متلاشی می‌شود، و انسانها بار دیگر مبادله، تولید و نحوه رفتار متقابلشان را تحت نظارت خود می‌گیرند.

۵- تکامل نیروهای مولده بمثابه مقدمه مادی کمونیسم]

[۱۸] این «بیگانگی» [Entfremdung] (اگر اصطلاحی را بکار بریم که برای فلاسفه قابل درک باشد) به طبع هرگاه فقط دو مقدمه عملی موجود باشد می‌تواند نابود شود. برای اینکه به قدرتی «غیر قابل تحمل» یعنی به قدرتی که انسانها علیه آن دست به انقلاب می‌زنند، تبدیل شد، این قدرت بالضروره می‌بایست توده عظیمی از بشریت را به «بی چیزان» تبدیل کند، و ایضاً در تضاد با جهان موجود ثروت و فرهنگ [قرار گیرد]، هر دو این مقدمات، افزایش فزاینده‌ای را در قدرت تولیدی و درجه تکامل آن را مسلم می‌انگارد و از طرف دیگر، این تکامل نیروهای مولده (که در عین حال مستلزم وجود واقعی آمپیریک (تاریخی - تجربی) انسانها در هستی جهان - تاریخی، شان به جای هستی محلی شان است) مقدمه عملی مطلقاً ضروری است، زیرا بدون آن، صرفاً محرومیت و نیاز عمومیت می‌یابد و همراه با نیاز مبارزه برای ضروریات از نو آغاز می‌شود و بدین ترتیب تمام کثافات قدیم مجدداً برپا می‌گردد، و بعلاوه، به این خاطر فقط همراه با تکامل جهانشمول نیروها مولده، مناسبات جهانشمول میان انسانها برقرار میشود، که از

طرفی، در کلیه ملل، بطور همزمان پدیده توده «فاقد مالکیت» را بوجود می آورد (رقابت جهانشمول)، هر ملتی را وابسته به انقلاب‌های سایر ملل می‌سازد، و سرانجام افراد جهان تاریخی و از لحاظ تجربی جهانشمول را بجای افراد محلی قرار میدهد. بدون این، (۱) کمونیسم تنها می‌تواند بعنوان پدیده‌ای محلی وجود داشته باشد؛ (۲) خود نیروهای مراوده نمی‌توانند بعنوان نیروهای جهانشمول و از اینرو قدرتهای غیر قابل تحمل تکامل یابند: آنها «مناسباتی» محلی باقی می‌مانند که با خرافه پرستی عجین شده‌اند (۳) هرگونه گسترش مراوده کمونیسم محلی را از میان خواهد برد. از لحاظ تاریخی - تجربی (آمپیریک)، کمونیسم تنها بمتابه عمل توده‌های پیروزمند «یکباره» و بطور همزمان ممکن است،* این امر مستلزم تکامل جهانشمول نیروهای مولده و مناسبات از نزدیک وابسته بدانهاست. (۱)

[۱۹] بعلاوه، توده کارگران چیزی جز کارگران نیستند - نیروی کار در مقیاس توده‌ای از سرمایه با حتی از برآورد محدود [نیازهای آنان] محروم میشود، و از اینرو بعنوان نتیجه رقابت وضع بکلی نامطمئن خود و نه دیگر از دست دادن صرف موقتی کار، بمتابه منشاء مطمئن زندگی - مستلزم بازار جهانی است. به این ترتیب پرولتار یا تنها از لحاظ جهان تاریخی درست مانند کمونیسم می‌تواند وجود داشته باشد، فعالیت او تنها می‌تواند هستی جهان - تاریخی داشته باشد. هستی جهان - تاریخی افراد، یعنی، هستی افرادی که مستقیماً با تاریخ جهانی در ارتباط‌اند.

[۱۸] برای ما کمونیسم مناسباتی نیست که باید برقرار شود، ایدئالی نیست که واقعیت می‌بایست خود را با آن وفق دهد. ما آن جنبش واقعی را کمونیسم می‌خوانیم که اوضاع کنونی را براندازد. شرایط این جنبش از مقدمات موجود کنونی ناشی می‌شود (۲).

*. لنین با کشف قانون ناموزونی سرمایه‌داری که ذاتی دوران امپریالیسم است این حکم را مطابق با شرایط امپریالیسم بسط و تکامل داد. به قسمت توضیحات (شماره ۱۳) مراجعه شود.

- حاشیه مترجم

۱. [در ادامه این قطعه فوق که بدنبال صفحه بعد دستنوشته می‌آید، مارکس می‌نویسد:] کمونیسم.

۲. در دستنویس، این پاراگراف توسط مارکس در جای خالی بالای پاراگرافی نوشته شده که با کلمات

«غیریت» آغاز میشود. (ه. ت)

[۱۹] شکل مرادده‌ای که بوسیله نیروهای مولده موجود در کلیه مراحل تاریخی تعیین می‌شود، و به نوبه خود توسط آنها معین می‌گردد، همانا جامعه مدنی است. همانگونه که از آنچه فوقاً گفته شود آشکارا میشود، مقدمه و بنیاد جامعه مدنی همانا خانواده معمولی و عدیده است که قبیله نامیده می‌شود^(۱) و تعریف دقیقتر این جامعه در ملاحظات پیشگفته ما داده شده است. تا اینجا دیده می‌شود که جامعه مدنی کانون و صحنه واقعی کل تاریخ است، و اینکه تصویری که تا کنون از تاریخ وجود داشته، سخیفانه بوده، تصویری که مناسبات واقعی را انکار می‌کند و خود را به رویدادها و حوادث نمایشی محدود می‌سازد. [۱۴] ما تا بحال با لاجمال تنها یک جنبه از فعالیت بشری را مورد بررسی قرار دادیم، خلق مجدد طبیعت توسط انسان، جنبه دیگر، خلق انسان توسط انسان.....^(۲) منشاء دولت و رابطه دولت با جامعه مدنی^(۳).

[۶- استنتاجاتی از برداشت ماتریالیستی تاریخ: تاریخ بمثابه روندی بی‌وقفه، تاریخی آنگونه که به تاریخ جهانی مبدل می‌شود، ضرورت انقلاب کمونیستی]

[۲۰] تاریخ چیزی توالی نسلهای جداگانه‌ای نیست که هر یک از آنان مصالح، تنخواه- مایه و نیروهای مولده را از طریق کلیه نسل های قبلی بدان تسلیم می‌کنند، و بدین ترتیب، از طرفی، فعالیت سنتی را در شرایط بکلی تغییر یافته ادامه می‌دهند، و از طرف دیگر، مناسبات کهنه را با فعالیت بکلی دگرگون شده جرح و تعدیل می‌کنند. این امر می‌تواند از لحاظ شهودی بنحوی مورد تحریف قرار گیرد که تاریخ متاخر هدف تاریخ متقدم شود، برای مثال، هدفی که به کشف آمریکا نسبت داده میشود، می‌یابد طغیان انقلاب فرانسه را جلو اندازد. از این طریق، تاریخ اهداف خاص خود را بدست

۱. «مطالعات بسیار عمیق تر بعدی در باره شرایط اولیه بشریت، مارکس را به این نتیجه رساند که در ابتدا خانواده نبود که قبیله را در نتیجه تحول خود بوجود آورد، بلکه بعکس قبیله شکل ابتدایی و از طبیعت روئیده اجتماعات بشری است که بر پایه همخوانی قرار داشته است، بنحویکه درست آغاز تلاشی مناسبات قبیله‌ای موجب تحول بعدی اشکال متنوع و مختلف خانواده می‌گردد.» - انگلس

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] مناسبات و قدرت تولیدی.

۳. آخر این صفحه دستنوشته سفید رها شده است صفحه بعدی با شرحی از برداشت ماتریالیستی از

تاریخ آغاز می‌شود. (ه. ت).

می آورد و به «شخصی در ردیف سایر اشخاص» تبدیل می شود (یعنی: به خود آگاهی، نقد، و «یگانه» و هکذا) در حالیکه آنچه از کلمات سرنوشت «هدف»، جرثومه، یا ایده تاریخ متقدم مستفاد میشود، چیزی نیست جز انتزاع از تاریخ متأخر و تاثیر فعالی که تاریخ متقدم بر تاریخ مناخر اعمال کرده است.

حیطه های جداگانه اضافی که بر یکدیگر عمل می کنند، در سیر این تکامل گسترش می یابند و جدائی اصلی ملیت های جداگانه بیشتر بوسیله شیوه پیشرفته تولید، مناسبات و تقسیم طبیعی کارمیان ملل متعدد که بمثابه نتیجه ای از آن ناشی می شود، نابود می گردد و تاریخ بیشتر به تاریخ جهانی تبدیل می گردد. به این ترتیب، فی المثل، اگر در انگلستان ماشینی اختراع شود که کارگران بیشماری را در هندوستان و چین از نان خوردن محروم کند، و کل شکل هستی این دو امپراطوری را دگرگون نماید، این اختراع به واقعیتی جهان - تاریخی تبدیل می شود. یا ایضاً، وضع شکر و قهوه را در نظر بگیریم، که اهمیت جهان تاریخی خود را در قرن نوزدهم بوسیله این واقعیت مسجّل نمود که نبود این محصولات، که توسط نظام قاره ای ناپلئونی بوجود آمد، باعث گشت نا آلمانها [۲۱] علیه ناپلئون پیاخیزند، و بدین ترتیب موضوع واقعی جنگهای افتخار آمیز رها بیخش ۱۸۱۳ شوند. از اینجا چنین نتیجه می شود که این تاویل تاریخ به تاریخ جهانی به هیچ وجه عملی انتزاعی از جانب «خود آگاهی» روح جهانی، یا هر شبح متافیزیکی دیگری نیست، بلکه عملی است کاملاً مادی، و از لحاظ تاریخی - تجربی عملاً قابل اثبات است، همانگونه که تعلیل آن را هر فرد که می آید و می رود، می خورد و می آشامد و خود را می پوشاند، بدست می دهد.

یقیناً در تاریخ تا به امروز این نیز واقعیتی است آمپیریک که افراد جداگانه با گسترش فعالیت خود به فعالیتی جهان - تاریخی، بیش از پیش اسیر قدرتی که نسبت بدانان بیگانه است، می شوند (فشاری که آن را بمثابه حقه کثیفی از جانب باصطلاح روح جهانی و هکذا، منصور می شوند)؛ قدرتی که بیش از پیش عظیم تر می شود، و سرانجام، بازار جهانی از آب در می آید. اما این بهمان اندازه بر تجربه استوار است که سرنگون ساختن وضع موجود جامع توسط انقلاب کمونیستی (که ذیلاً از آن سخن خواهد رفت) و نابودی مالکیت خصوصی، که با آن یکسان است، این قدرت، که این چنین نظریه پردازان آلمانی را مات و مبهوت ساخته، از میان می رود و آنگاه رهایی هر فرد بجز در

مقیاسی که در آن تاریخ، کلا به تاریخ جهانی تبدیل میشود، صورت خواهد گرفت^(۱). از آنچه گذشت آشکار می شود که غنای عقلانی واقعی فرد کاملاً به روابط واقعی او وابسته است. همانا فقط این امر افراد جداگانه را از موانع متعدد ملی و محلی رها خواهد ساخت و آنان را به رابطه عملی با تولید (از جمله عقلانی) کل جهان وامی دارد و ممکن می سازد تا بتوانند از نعمات سراسر کره ارض (مصنوعات انسانها) برخوردار شوند. این وابستگی همه جانبه، این شکل اولیه طبیعی همکاری جهان تاریخ افراد، بوسیله [۲۲] این انقلاب کمونیستی به سلطه و سیادت آگاهانه این قدرتها که از کنش انسانها بر یکدیگر، زاده می شود، و تاکنون آنان را به مثابه قدرت هایی که کاملاً نسبت بدانان بیگانه است، مرعوب نموده و بر ایشان تسلط داشته، تبدیل خواهد شد. معهذ این نگرش باز می تواند بشیوه ای شهودی-ایدنالیستی، یعنی، خیالی، بمثابه «تکوین بالذات انواع»، («جامعه به مثابه سوژه») بیان گردد، و از این راه رشته متوالی افراد مرتبط یکدیگر می تواند بمثابه فردی جداگانه تلقی شود که به راز تکوین خود دست می یابد. در این شرایط، بدیهی است که افراد بدون شک یکدیگر را از لحاظ جسمی و روحی می آفرینند، اما خود را نه در هذیان گویی برونوی قدیس می آفرینند و نه در مفهوم «بیگانه» انسان «ساخته شده».

و سرانجام، از برداشت ماتریالیستی تاریخ که توصیف شد، این نتایج بعدی بدست می آید:

۱) در تکامل نیروهای مولده، مرحله ای پیش می آید که نیروهای مولده و مناسبات تولیدی تحت روابط موجود، واقعیت می یابند، تنها موجب خسران می شوند، و دیگر نه نیروهای مولده، بل نیروهای مخرب اند (ماشینیسیم و پول)؛ و در ارتباط با آن طبقه ای پا بعرضه می گذارد که تمام بار جامعه را بدوش می کشد، بدون اینکه از امتیازات آن بهره مند شود، طبقه ای که از جامعه رانده شده و [۲۳] حادثترین تضاد کلیه طبقات دیگر [بدو] تحمیل می شود؛ طبقه ای که اکثریت کل اعضاء جامعه را تشکیل می دهد، و آگاهی ضرورت انقلابی بنیادین، آگاهی کمونیستی، از او نشئت می گیرد، و طبعا می تواند در میان طبقات دیگر نیز از طریق تعمق شرایط این طبقه، بوجود آید.

۲) مناسباتی که تحت آن نیروهای مولده معینی می تواند بکار گرفته شود، مناسبات

۱. [یادداشت حاشیه ای از مارکس:] درباره ایجاد آگاهی.

سلطه طبقه معینی از جامعه است که قدرت اجتماعی اش، از مالکیت او ماخوذ میشود، و بیان عملی-ایدئالیستی خود را در هر حالت در شکل دولت، داراست و بدین جهت، هر مبارزه انقلابی متوجه طبقه‌ای می‌شود که تا آن زمان بر اریکه قدرت تکیه داشته است^(۱).
 (۳) در کلیه انقلابهای پیشین، شیوه فعالیت همواره بلا تغییر باقی می‌ماند مساله تنها بر سر تقسیم دیگر این فعالیت دور می‌زد، تقسیم جدید کار با سایر اشخاص؛ در حالیکه انقلاب کمونیستی که متوجه شیوه فعالیت فعلی تا به امروز است، [به این] کار پایان خواهد داد^(۲). و سلطه کلیه طبقات را همراه با خود طبقات نابود خواهد ساخت، زیرا این عمل بوسیله طبقه‌ای صورت می‌گیرد که دیگر در جامعه بعنوان طبقه شناخته نمی‌شود و به حساب نمی‌آید، و مظهر نابودی کلیه طبقات، ملیت‌ها و هکذا در جامعه کنونی است.

(۴) هم برای ایجاد این آگاهی کمونیستی در مقیاسی وسیع، و هم برای موفقیت خود این امر، تغییر و دگرگونی انسانها در مقیاسی عظیم ضروری است، تغییری که تنها می‌تواند در جنبش عملی، انقلاب، صورت پذیرد؛ بنابراین، انقلاب نه تنها بدین خاطر ضروری است که طبقه فرمانروا نمی‌تواند به هیچ طریق دیگری سرنگون شود، بلکه ایضاً بدین خاطر ضروری است که طبقه‌ای که آن را ساقط می‌سازد، تنها با انقلاب می‌تواند خود را از شر کثافات قرون رهائی بخشد و برای ایجاد جامعه‌ای با طرحی نو، شایسته و مناسب گردد^(۳).

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] این افراد به حفظ موقعیت کنونی تولید ذی‌علاقه‌اند.

۲. [کلمات ذیل در دست‌نوشته خط خورده است:] شکل نوین فعالیت حاکمیت [...]

۳. [قطعه ذیل در دست‌نوشته خط خورده است] در حالیکه کمونیست‌ها در فرانسه و هم چنین در انگلستان و آلمان از مدتها قبل درباره ضرورت انقلاب بتوافق رسیده‌اند، رؤیایینی برونوی قدیس بی دغدغه ادامه می‌یابد. او بر آنست که «اومانیسم واقعی»، یعنی، کمونیسم، می‌بایست «جای اصالت روح» (که جایی ندارد) را بگیرد، تنها برای آنکه بتواند کسب احترام کند. سپس به رؤیایینی خود ادامه می‌دهد، «فی الواقع برستگاری دست یافته خواهد شد، زمین، ملکوت و ملکوت، زمین می‌شود» (الهیات دادن کما کان قادر نیست، ملکوت را فراموش کند). «آنگاه شادی و سعادت در هم‌آهنگی سمای در کل ابدیت طنین‌انداز خواهد شد» (*)(ص. ۱۴) پدر مقدس کلیسا، هنگامیکه روزداوری را غافلگیر کند، بشدت متعجب خواهد شد، روزی که کلیه اینها وقوع یابد. روزیکه نامل در آسمان شهرهای در حال اشتعال معرف پگاه خواهد

[۷- شمه‌ای از استنباط مادی تاریخ]

[۲۴] بدینسان، این استنباط از تاریخ بر تشریح فرآیند واقعی تولید مبتنی است. و تولید مادی خود نقطه آغازین آن است. و شکل رابطه‌ای که به این شیوه تولید. یعنی جامعه مدنی در مراحل مختلف آن. مربوط است و بوسیله آن بوجود آمده را در کنش خود بمثابه دولت توضیح می‌دهد و هم چنین توضیح می‌دهد که چگونه نتایج مختلف نظری و شکل‌های شعور. مذهب، فلسفه، اخلاق و غیره و غیره. از آن پدید می‌آید، و فرآیند شکل‌گیری آنها را از این شالوده دنبال می‌کند، و بدین وجه طبعاً همه [پدیده‌ها] می‌توانند در کلیت خود (و نیز در کنش متقابل این ابعاد مختلف بر یکدیگر) ترسیم شوند.

این استنباط از تاریخ بر خلاف بینش ایدئالیستی، تاریخ نیازی ندارد که در هر دورانی بدنبال یافتن مقوله‌ای باشد، بلکه همواره در موضع واقعی تاریخ باقی می‌ماند؛ عمل را نه از ایده، بلکه تکوین ایده‌ها را از عمل مادی توضیح می‌دهد، و به اینجهت به این نتیجه می‌رسد که کلیه شکل‌های نتایج شعور نمی‌تواند توسط نقد عقلانی، و تبدیل به «خود آگاهی» یا تحویل به «رویا»، «شبح»، «خیالات»، و هکذا از میان رود، بلکه تنها از طریق سرنگون ساختن عملی مناسبات واقعی اجتماعی که به این یاوه‌های ایدئالیستی میدان داده است، از میان می‌رود؛ و اینکه نه انتقاد، بلکه انقلاب نیروهای محرکه تاریخ و ایضا مذهب، فلسفه و سایر انواع تئوری در «خود آگاهی» بمثابه «روح الارواح»^(۱) پایان

→ بود، هنگامیکه توام با «هم آهنگی سماوی» سرود ماریسینر و کارمانیول که با غرش ضروری توپ و ضربات گیوتین زمان همراه خواهد بود، در گوشه‌هایش پژواک می‌یابد؛ هنگامیکه «توده» بدنام، فریاد Ça Ira, Ça Ira را سر می‌دهد و «خود آگاهی» را با کمک تیر چراغ آویزان می‌کند (**). برونوی قدیس اصولاً هیچ‌گونه انگیزه‌ای برای ترسیم و اصلاح تصویر «شادی و سعادت در کل ابدیت ندارد» ما از لذت پیش‌گویی پیشکی رفتار برونوی قدیس در روز داوری چشم می‌پوشیم، بعلاوه تعیین اینکه پرولتار یا در انقلاب می‌بایست بمثابه «جوهر» و «توده» متصور گردد که مایل است نقد را سرنگون سازد، و یا بمثابه فیض «روح» که مع الوصف هنوز فاقد پیگیری ضروری برای هضم عقاید بانوثر است، واقعا دشوار می‌باشد.

(*) برونوبائوئر، «لود ویگ فویرباخ خصلت نما» -

(**) این اصطلاحات بوسیله ماکس اشتیرنر در بگانه و صفات آن بکار رفته است.

۱. اصطلاحی که توسط برونوبائوئر در «لودویگ فویرباخ خصلت نما» بکار برده شده.. (ه.ت)

نمی‌پذیرد بلکه هر مرحله‌ای حاوی پی‌آمدی مادی، و مجموع نیروهای مولده، رابطه تاریخاً ایجاد شده با طبیعت و افراد با یکدیگر است، که از نسلی به نسل بعدی خود سپرده می‌شود؛ انبوهی از نیروهای مولده، تنخواه مایه و اوضاع و احوال، که در واقع از طرفی توسط نسل جدید تغییر می‌یابد، اما از طرف دیگر نیز بدان شرایط حیاتش را تحمیل می‌کند و به آن تکامل و خصلتی معین می‌دهد و نشان می‌دهد که درست بهمان اندازه‌ای که انسانها سازندگان شرایط‌اند، شرایط [۲۵] سازنده آنان است. این مجموعه نیروهای مولده، تنخواه مایه و اشکال اجتماعی مناسبات، که هر فرد و نسلی بمتابۀ چیز معین پیشیافته‌ای می‌یابد، شالوده واقعی آنچیزی است فلاسفه بمتابۀ «جوهر» و «ماهیت» انسان متصور شده‌اند، آنچیزی که ستایشش نموده و بدان حمله کرده‌اند، همانا شالوده‌ای واقعی که ابدادر تاثیر و نفوذ خود بر تکامل انسان بوسیله این واقعیت که این فلاسفه علیه آن بمتابۀ «خودآگاهی» و «یگانه» قیام کرده‌اند، خدشه‌ای وارد نیاورده است. این مناسبات زندگی پیشیافته‌ای که نسلهای گوناگون می‌یابند، ایضاً مسبین آنست که آیا آشوبهای انقلابی که بطور متناوب در تاریخ بوجود می‌آید، بحد کفایت برای سرنگون ساختن شالوده هر آنچه موجود است نیرومند خواهد بود یا خیر. و هر آینه علل مادی یک انقلاب کامل موجود نباشد. یعنی، از طرفی نیروهای مولده موجود، و از طرف دیگر شکل توده‌ای انقلابی، که نه تنها علیه شرایط جداگانه جامعه کنونی، بلکه علیه خود «تولید حیات» کنونی، «کل فعالینی» که بر آن بنا شده است، به پا خیزد. آنگاه برای تکامل عملی مطلقاً بی اهمیت است از اینکه ایده این انقلاب، همانگونه که تاریخ کمونیسم نشان می‌دهد، قبلاً صد بار بیان شده باشد یا خیر.

[۸- ناپیگیری استنباط ایدئالیستی تاریخ عموماً و فلسفه ما بعد هگلی خصوصاً] در کل استنباط تاریخ تا با امروز، این شالوده واقعی، یا کلاً از دیده فروگذارده شده یا اینکه بمتابۀ امر جزئی بکلی بیربطی برای سیر تاریخ در نظر گرفته شده است. به این جهت تاریخ می‌بایست همواره طبق معیاری بیگانه نوشته شود: تکوین واقعی حیات بمتابۀ عملی غیر تاریخی نمایان می‌شود، در حالیکه امر تاریخی بمتابۀ چیزی که از جریان حیات عادی جدا شده است، چیزی بیش از حد ماوراء دنیوی ظاهر می‌شود. همراه با آن رابطه انسان با طبیعت از تاریخ حذف می‌شود و بدین طریق آنتی‌تزی طبیعت و تاریخ

به وجود می‌آید. در نتیجه، مدافعان این برداشت از تاریخ، در تاریخ فقط قادرند رویدادهای سیاسی و مذهبی و سایر مبارزات تئوریک محیر العقول را مشاهده نمایند، و بویژه با توجه به هر عصر تاریخی مجبور شده‌اند در توهم آن عصر سهیم شوند. منبأب مثال، اگر عصری تصور کند توسط انگیزه‌های صرفاً «سیاسی» یا «مذهبی» تشجیع می‌شود، اگر چه «مذهب» و «سیادت» فقط اشکال انگیزش‌های واقعی آن هستند، تاریخنگار این رأی را می‌پذیرد. «تصور» و «برداشت» افراد مورد نظر دربارهٔ پراتیک واقعی‌شان به نیروی منحصر به فرد تعیین‌کننده و مؤثر تبدیل می‌شود، که عمل آنان را زیر سلطهٔ خود می‌گیرد و آن را تعیین می‌کند. هنگامیکه شکل نارس تقسیم کار که آن را می‌توان در میان هندیان و مصریان یافت، نظام مبتنی بر کاست در دولت و مذهب آنان را به وجود می‌آورد، تاریخ‌نگار فکر می‌کند که نظام مبتنی بر کاست [۲۶] قدرتی است که این شکل نارس اجتماعی را ایجاد کرده است.

در حالیکه فرانسویان و انگلیسیان دست کم به توهم سیاسی خود، که بهر تقدیر بواقعیت نزدیکتر است می‌چسبند، آلمانها در قلمرو «روح محض» حرکت می‌کنند و توهم مذهبی را نیروی محرکهٔ تاریخ می‌سازند. فلسفهٔ تاریخ هگل آخرین نتیجه‌ای است که به «واضح‌ترین بیان» آن، و به کل این تاریخ‌نگاری آلمانی تنزل می‌یابد، که برای آن مساله نه بر سر منافع واقعی و نه حتی سیاسی، بلکه بر سر اندیشه‌های محض است که از اینرو برای برونوی قدیس می‌بایست بمتابۀ توالی «اندیشه‌ها» نمایان شود که یکدیگر را می‌درند و عاقبت الامر در «خود آگاهی» بلعیده می‌شوند؛^(۱) و حتی سیر تاریخ می‌بایست پیگیرانه‌تر به نظر برونوی قدیس برسد که هیچ چیز درباره تاریخ واقعی «بجز حکایت شوالیه‌ها، راهزنان و ارواح» نمی‌داند، و از دید آنان خود را بطبع فقط می‌تواند توسط [۱۸] «عدم تقوی» حفظ نماید. این برداشت در واقعیت امر مذهبی است، همانا انسان مذهبی را بمتابۀ انسان اولیه، نقطه- آغاز تاریخ در نظر می‌گیرد، و در تصور خود تولید مذهبی خیالبافی‌ها را بجای تولید واقعی وسایل معیشت و خود حیات قرار می‌دهد.

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] باصطلاح تاریخ‌نگاری ابژکتیف، دقیقاً عبارت است از پرداختن

به روابط تاریخی جداگانه از فعالیت. خصلت ارتجاعی.

کل این برداشت از تاریخ، همراه با از بین رفتن آن و شک و تردید ناشی از آن، امر کلی آلمانها است و بس و صرفاً دارای اهمیتی محلی برای آلمان می‌باشد، همانطور که بعنوان مثال مساله مهمی که در دوران اخیر مورد بحث بوده است: دقیقاً چگونه می‌توان از قلمرو خدا به قلمرو انسان گذر نمود^(۱). - انگار این «قلمرو خدا» اصولاً در جایی جز در تخیل وجود داشته و حضرات دانشور بدون اینکه از آن آگاه باشند، همواره در «قلمرو انسان» زندگی نکرده‌اند که اینک برای رسیدن به آن بدنبال راهی می‌گردند؛ و انگار سرگرمیهای عالمانه (زیرا چیزی بیشتر از این نیست) توضیح اسرار این خزعبلات نظری، بالعکس در نشان دادن منشاء آن در روابط دنیوی واقعی قرار ندارد. برای این قبیل آلمانها این امر، رویهمرفته همانا امر مستحیل شدن لاطایلاتی است که در [۲۷] پاره‌ای و همیات دیگر می‌یابند، یعنی، فرض اینکه کلیه این تُرّهات دارای مفهومی خاص است که می‌تواند کشف شود، در حالیکه واقعاً مساله فقط بر سر توضیح این عبارات نظری از روابط واقعا موجود است.

از میان رفتن واقعی و عملی این عبارات، حذف این مفاهیم از آگاهی انسانها، همانطور که قبلاً گفتیم، نه بوسیله استنتاجات نظری بل توسط شرایط تغییر یافته صورت می‌گیرد. برای توده انسانها، یعنی، پرولتاریا، این مفاهیم نظری فاقد هستی است و از اینرو نیازی به از میان بردن آنها نیست، و چنانچه این توده اصولاً دارای مفاهیمی نظری، مثلاً، مذهب می‌بود، چنین مفاهیمی از مدتها قبل بوسیله شرایط از میان رفته بود.

بعلاوه، خصلت صرفاً ملی این سؤال و جوابها، بوسیله این واقعیت نشان داده می‌شود که این نظریه پردازان جداً بر آنند که توهمات نظیر «انسان - خداوار»، «انسان»، و هکذا، بر هر عصر جداگانه‌ای از تاریخ حاکم بوده است (برونوی قدیس حتی تا جایی پیش می‌رود که ادعا میکند فقط «نقد و ناقد سازندگان تاریخ‌اند»^(۲) و هنگامیکه خود آنان نظامهای تاریخی را می‌سازند، از کلیه از مننه متأخر با شتابی تمام فرا می‌جهند و بلافاصله از «مغولیسیم» به تاریخ «با محتوایی پر معنی» می‌رسند، یعنی، به تاریخ سالنامه‌های لاهه و آلمان» (Hallische und Deutsche Jahrbuecher) و از تلاشی مکتب هگل به مناقشات

۱. لودویگ فویرباخ، «درباره ماهیت مسیحیت.....» - (ه.ت)

۲. برونو بائوئر، «لودویگ فویرباخ خصلت نما» ه.ت.

کلی، اینان کلیه ملل دیگر و کلیه رویدادهای دیگر را از یاد می‌برند، و صحنه جهانی theatrum mundi به کتاب بازار مکاره شهر لایپسیگ و مرافعات متقابل «نقد»، «انسان» و «یگانه»^(۱) محدود می‌شود. و حتی یکبار هم که واقعا به موضوعات تاریخی مثلاً به تاریخ قرن هجدهم می‌پردازند، صرفاً تاریخی از عقاید، جدا از واقعیات و تکامل عملی مُضمَر آنها ارائه می‌دهند؛ و حتی آن را صرفاً برای نمایاندن آن از مننه بمثابه مرحله ناقص و مقدماتی طلیمه کماکان محدود عصر حقیقتاً تاریخی، یعنی، عصر مبارزه فلسفی آلمان از ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۴، عرضه می‌کنند. همانگونه که می‌توان انتظار داشت، هنگامیکه تاریخ دوران متأخری با مکث بر ذکاء شخصی غیر تاریخی یا توهمات او نوشته شود، از کلیه حوادث واقعا تاریخی، حتی مداخله‌های واقعا تاریخی سیاست در تاریخ، سخنی بمیان نمی‌آید. در عوض آن، شرحی نه مبتنی بر تحقیق، که بر تاویل دلخواهانه و اراجیف ادبی دریافت می‌کنیم، نظیر آنچه برونوی قدیس در تاریخ اکنون از یاد رفته قرن هجدهم خود^(۲) بدست می‌دهد. این میرزابنویس‌های متفرعن و متکبر موهومات، که خود را ما فوق کلیه پیش داوریه‌های ملی قرار میدهند، بدینگونه در عمل بمراتب از کوتاه بینان آبخو خوری که خواب وحدت آلمان را می‌بینند، ناسیونالیست ترند. آنان اعمال سایر ملل را بمثابه اعمال تاریخی برسمیت نمی‌شناسند؛ اینان در آلمان، در محدوده آلمان [۲۸] و برای آلمان زندگی میکنند؛ ایشان ترانه رایس را به سرودی مذهبی بر می‌گردانند و آلزاس و لورن را از طریق غارت فلسفه فرانسوی بجای دولت فرانسه، فتح می‌کنند. جناب ونده venedey، در مقایسه با قدیسان، برونوو ماکس که در سیادت جهانشمول تئوری، سلطه جهانشمول آلمان را اعلام می‌دارند، یک جهان وطنی بشمار می‌رود.

[۹- استنباط ایدنالیستی تاریخ و کمونیسم کاذب فویرباخ]

از این احتجاجات ایضاً آشکار می‌شود که فویرباخ تا چه اندازه خود را می‌فریبد هنگامیکه (در فصلنامه ویگانه، ۱۸۴۵، مجلد ۲) باتکاء قابلیت «انسان عادی» خود را

۱. ماکس اشتیرنر، یگانه و صفات آن. ه.ت.

۲. برونو باونر، تاریخ سیاست، فرهنگ و روشن‌اندیشی قرن هجدهم. ه.ت.

کمونیست اعلام می‌دارد، و این یک را به‌صفتی از «انسان» تبدیل می‌کند، و تصور می‌کند به این ترتیب ممکن است واژه کمونیست، که در جهان واقعی بمعنای پیرو حزب انقلاب معینی است، را به مقوله‌ای صرف تغییر داد. کل استنتاج فویرباخ، با توجه به رابطه انسانها نسبت بیکدیگر، فقط معطوف اثبات این نکته است که انسانها همواره به یکدیگر نیاز دارند و داشته‌اند. او میخواهد آگاهی از این واقعیت را با ثبات برساند، یعنی، همانند سایر نظریه پردازان، صرفاً میخواهد آگاهی درستی درباره فاکتی موجود را نشان دهد؛ در حالیکه برای کمونیست واقعی، مساله بر سر سرنگون ساختن وضع جاری امور است. مع الوصف، ما کاملاً درک می‌کنیم، که فویرباخ در کوشش برای بوجود آوردن آگاهی از خود این واقعیت، تا به جایی که نظریه دانی احتمال دارد بتواند پیش رود، بدون اینکه به نظریه دان و فیلسوف بودن پایان دهد، پیش می‌رود. معهداً، همانا خصلت ناماست که برونوی قدیس و ماکس قدیس بلافاصله بجای کمونیست واقعی فویرباخ، مفهوم کمونیست را قرار میدهند؛ آنان این عمل را تا حدودی برای آن انجام می‌دهند تا با کمونیسم نیز بمثابه «روح الارواح» بمثابه مقوله‌ای فلسفی، بمثابه هم‌آوردی برابر، و در نزد برونوی قدیس، ایضاً بخاطر عللی مصلحت‌گرایانه، بستیزند.

بعنوان نمونه‌ای از پذیرش و در عین حال سوء تفاهم فویرباخ از واقعیت موجود، که کماکان با معارضان مادر آن سهیم است، قطعه‌ای از فلسفه آینده را بیاد می‌آوریم که در آنجا وی این نظر را می‌پروراند که وجود یک چیز یا انسان در عین حال ماهیت آن چیز یا انسان است، و اینکه شرایط معین هستی، نحوه حیات و فعالیت حیوان یا فرد انسان، آن شرایطی است که «ماهیت» او خود را در آنجا مجاب شده احساس می‌کند. در اینجا هرگونه استثنایی، آشکارا بمثابه بخت و اقبالی مشثوم، بمثابه امری ناهنجار که نمی‌تواند تغییر یابد، تصور شده است. به این ترتیب، اگر میلیونها پرولتر خود را مطلقاً با شرایط حیاتشان خشنود احساس نمی‌کنند، اگر «وجود» آنان [۲۹] ابداً با «ماهیت»شان مطابقت ندارد، آنگاه بنابر قطعه نقل شده، این بدیاری گریزناپذیری است که می‌بایست با آرامش متحمل شد. اما این میلیونها پرولتر یا کمونیست، کاملاً طور دیگری می‌اندیشند و آن را بموقع خود، هنگامیکه «وجود»شان را با «ماهیت»شان بشیوه‌ای عملی، به کمک انقلاب، سازگار نمایند، بثوت خواهند رساند. بنابراین، فویرباخ هیچگاه از جهان انسان در چنین حالتی سخن نمی‌گوید، بلکه همواره به طبیعت خارجی پناه می‌برد، آنهم به طبیعتی که

هنوز توسط انسان مهار نشده است. اما هر اختراع جدید و هر پیشرفتی که بوسیله صنعت بدست آید، بخش دیگری از این قلمرو را جدا می‌کند، بطوریکه آن شالوده‌ای که این قبیل موارد برای نمایاندن چنین احکام فویر باخی بوجود می‌آورد، کاهش می‌یابد، «ماهیت ماهی» «وجود» او، [یعنی] آب است - و از این حکم نباید فراتر رفت. «ماهیت» ماهی آب تازه، همانا آب رودخانه است. ولی ماهیت، همینکه رودخانه مورد استفاده صنعت قرار گیرد، بمحض اینکه بوسیله رنگ و دیگر محصولات زائد آلوده شود و مورد رفت و آمد کشتی بخار قرار گیرد، یا بمجرد اینکه آب آن به کانال‌هایی منحرف شود که زهکشی ساده بتواند ماهی بودن را از او محیط زندگانی‌اش محروم سازد، به «ماهیت» ماهی بودن او پایان می‌دهد و دیگر محیط زندگی مناسبی بشمار نمی‌رود. همانا این برهان حاکی از اینکه چنین تناقضاتی اجتناب ناپذیر است، ماهواً با دلخوشی که ماکس اشتیرنرفدیس به ناراضیان باین اظهار می‌دهد که این تضاد همانا تضاد خود ایشان و این گرفتاری، گرفتاری خود آنان است که در نتیجه آن، یا می‌بایست آرامش ذهنی خود را بدست آورند و انزجارشان را نزد خود نگهدارند، یا علیه آن بنحوی واهی و غیر عملی قیام کنند، تفاوتی ندارد. این درست بهمان اندازه از این ادعای برونوی قدیس که گویا این مناسبات نامبارک ناشی از این واقعیت است که آنانیکه در کثافت «جوهر» درگیر شده و در آن گرفتار آمده‌اند، به «خود آگاهی مطلق» ارتقاء نیافته‌اند، و درک نمی‌کنند که این مناسبات مشوم همانا روح الارواح خودشان است^(۱)، متفاوت است.

[III]

[۱- طبقه فرمانروا و عقاید فرمانروا. استنباط هگلی سیطره روح در تاریخ چگونه بوجود آمد]

[۳۰] افکار طبقه فرمانروا در هر عصری عقاید فرمانروا بوده است، یعنی، طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه است، در عین حال نیروی معنوی حاکم آن می‌باشد. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد، در نتیجه وسایل تولید فکری رانیز تحت نظارت

۱. برونو بائوئر، لودویگ فویرباخ خصلت نما- ه ت.

می‌گیرد، بطوریکه افکار کسانی که فاقد وسایل تولید فکری‌اند در مجموع تحت سلطه آن قرار می‌گیرد. عقاید فرمانروا چیزی نیست جز بیان ایدئال روابط مادی غالب، روابط مادی غالبی که بمتابۀ افکار درک شده است؛ بدین طریق روابطی که طبقه‌ای را طبقه حاکم، و از اینرو افکار او را افکار حاکم می‌سازد از اینجا نشئت می‌گیرد. افرادی که طبقه حاکمه را تشکیل می‌دهند، از جمله از شعور برخوردارند، و بنابراین می‌اندیشند. از این رو تا جایی که بمتابۀ یک طبقه حکومت می‌کنند، حدود و ثغور یک دوران تاریخی را معین می‌کنند و این کار را بروشنی در حد کامل آن انجام می‌دهند، بنابراین از جمله بمتابۀ اندیشمند و بوجود آورنده افکار نیز حکومت می‌کنند و پخش افکار عصر خود را سازمان می‌دهند. به این ترتیب عقاید آنان، عقاید فرمانروای آن دوران است. برای مثال، در هر عصر و سرزمینی که قدرت سلطنتی، اشرافیت و بورژوازی برای حاکمیت در آنجا تقسیم شده باشد، آئین تفکیک قدرت، ایده مسلط از آب در می‌آید و بمتابۀ «قانونی ازلی» بیان می‌گردد».

تقسیم کار، که فوقاً آن را (ص ص، [۱۵-۱۸]) بعنوان یکی از نیروهای عمده تاریخ تا به امروز مشاهده کردیم، خود را ایضاً در طبقه حاکمه، بمتابۀ تقسیم کار فکری و [۲۱] مادی متظاهر می‌سازد، بنحویکه در درون این طبقه، بخشی بمتابۀ متفکران طبقه (ایدئولوگ‌های فعال و اندیشه پرداز آن که شکل‌گیری تصور طبقه را درباره خود، منشاء عمده معیشت خویش می‌سازند) ظاهر می‌شوند، در حالیکه برخوردار دیگران به این افکار و تصورات بیشتر منفعلانه و پذیرنده است، زیرا آنان در واقعیت امر، اعضاء فعال این طبقه‌اند و برای ساختن تصور و افکار درباره خود کمتر وقت دارند. این شکاف در درون این طبقه حتی می‌تواند به معارضه و خصومت معینی میان این دو بخش بیانجامد، اما هر گاه تصادمی عملی روی دهد که در آن خود طبقه به خطر افتد، چنین اختلافاتی بطور خود بخودی محو می‌شود و در این حالت عقاید فرمانروا که عقاید طبقه فرمانروا نیست و قدرتی سوای قدرت این طبقه دارا شده، از میان می‌رود. وجود افکاری انقلابی در دورانی خاص، مستلزم وجود طبقه‌ای انقلابی است؛ درباره مقدمات [وجودی] این طبقه بحد کفاف در فوق سخن گفته شده است. (ص ص، [۲۳ و ۲۲ و ۱۹-۱۸].

اما هر آینه در بررسی سیر تاریخ، عقاید طبقه فرمانروا را از خود طبقه فرمانروا جدا نمائیم و بدانها هستی مستقلی نسبت دهیم، هر آینه خود را بدین اظهار محدود کنیم که

این یا آن عقیده در زمان معینی غالب بوده، بدون اینکه خود را درباره مناسبات تولید و تولیدکنندگان این عقاید به زحمت اندازیم، هر آینه بدین ترتیب افراد و مناسبات جهانی که منشاء عقاید هستند را از دیده فروگذاریم، آنگاه فی المثل می‌توانیم بگوئیم که طی دروان سیادت آریستوکراسی مفاهیم شرافت و وفاداری و هکذا حاکمیت داشته و در طی سیادت بورژوازی، مفاهیم آزادی، برابری و هکذا. خود طبقه حاکمه من حیث المجموع تصور می‌کند می‌بایست این چنین باشد. اینگونه برداشت از تاریخ که در میان تاریخنگاران مرسوم است، بویژه از قرن هجدهم بیعد، [۳۲] با پدیده قدرت گرفتن هر چه بیشتر افکار انتزاعی، یعنی، افکاری که بطور فزاینده شکل کلیت بخود می‌گیرند، مواجه می‌شود. زیرا هر طبقه جدیدی که خود را بجای طبقه حاکمه قبلی قرار می‌دهد، مجبور می‌شود برای انجام هدف خویش، منافع خود را بمتابعت منافع مشترک کلیه اعضاء جامعه، یعنی، [منافعی که] بشکلی ایدئال ابراز شده، بنمایاند: می‌بایست به افکار خود شکل عام دهد و آنها را بمتابعت بگانه افکار معقولانه و کلا معتبر عرضه نماید. طبقه‌ای که به انقلاب دست می‌زند، از همان ابتدا نه فقط به این خاطر که مخالف یک طبقه است، نه بمتابعت طبقه بلکه نماینده کل جامعه، بمتابعت کل توده جامعه که با طبقه حاکمه مواجه می‌شود، ظاهر می‌گردد.^(۱) و همانا این عمل را می‌تواند انجام دهد زیرا در ابتداء منافع‌اش در واقع هنوز عمدتاً با منافع مشترک کلیه طبقات غیر حاکمه مرتبط است، چرا که تحت فشار شرایط از قبل موجود، منافع این طبقه هنوز نتوانسته بمتابعت منافع مشخص طبقه خاصی رشد و تکامل یابد. بدین وجه، از پیروزی او، بسیاری از افراد طبقات دیگر که موقعیت حاکمی بدست نیاورده‌اند، نفع می‌برند. اما فقط تا جایی که آنان را قادر سازد خود را به طبقه حاکمه ارتقاء دهند. هنگامیکه بورژوازی فرانسه سلطه آریستوکراسی را سرنگون ساخت، برای پرولتارهای بسیاری ممکن ساخت تا خود را بالاتر از پرولتارها ارتقاء دهند، اما فقط تا جایی که به بورژوا تبدیل شوند. بنابراین هر طبقه جدیدی فقط بر پایه و اساس گسترده‌تری از سلطه طبقه حاکمه قبلی

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] (عام بودن مطابق است با ۱) طبقه در مقابل زمره، ۲) رقابت، مناسبات جهانی، و هکذا، ۳) قدرت عظیم عددی طبقه حاکمه، ۴) پندار منافع مشترک، در آغاز این پندار صادقانه است، ۵) توهم ایدئولوگ‌ها و تقسیم کار.

به سُلطه و سیادت دست می‌یابد؛ از سوی دیگر، مُعارضه طبقة غیر - حاکمه با طبقة حاکمه جدید در عین حال با حدت و عمق هر چه تمامتر گسترش می‌یابد. هر دو اینها مبین این واقعیت است که مبارزه‌ای علیه طبقة حاکمه جدید صورت می‌گیرد که هدف آن بنوبه خود، نفی قاطعانه تر و اساسی تر مناسبات پیشین جامعه است تا [۲۳] نفی طبقات پیشینی که می‌توانستند بدنبال سُلطه باشند.

کُل این نمود، مبنی بر اینکه سُلطه طبقة معینی یگانه سُلطه عقاید معینی است، طبعاً به مجرد اینکه سُلطه طبقاتی بطور کلی به شکلی که در آن جامعه، سازمان یافته پایان دهد، به پایان طبیعی خود می‌رسد، یعنی به محض آنکه دیگر لازم نباشد منافع یا «منافع کلی» بمثابة منافع حاکم نمایانده شود.

همینکه عقاید فرمانروا از افراد هیئت حاکمه و، قبل از همه، از روابط ناشی از مرحله معینی از شیوه تولید جدا شود، و بدین طریق به این نتیجه گیری رسیده شود که تاریخ همواره تحت تأثیر ایده‌ها است، مأخوذ نمودن این ایده‌های متعدد از «تصور»، اندیشه، و هکذا، بمثابة نیروی غالب در تاریخ، و بدینسان در نظر گرفتن کلیه این عقاید و مفاهیم جداگانه بمثابة «اشکال خود سامانی»، مفهومی که در تاریخ تکامل می‌یابد، بسیار آسان است. پس طبعاً از اینجا چنین بر می‌آید، که کلیه روابط انسانها نیز می‌تواند از مفهوم انسان، انسان آنگونه که تصور می‌شود، ماهیت انسان، بشر، مأخوذ شود. این عمل به وسیله فلسفه شهودی انجام شده است. خود هگل در پایان فلسفه تاریخ^(۱) خویش اذعان می‌کند که «فقط تکامل مفهوم را بررسی نموده» و «عدل الهی واقعی» را در تاریخ نشان داده است.» (ص ۴۴۶). اما مجدداً می‌توان به تولید کنندگان «مفاهیم» به نظریه پردازان، ایدئولوگ‌ها و فلاسفه بازگشت؛ و آنگاه می‌توان به این نتیجه رسید که خود فلاسفه و متفکران در تمام از مننه در تاریخ حاکم و مُسلط بوده‌اند: نتیجه‌ای که همانگونه که قبلاً مشاهده کردیم، به وسیله هگل بیان شده است.

بدین ترتیب کل ترفند اثبات سیادت روح در تاریخ (اشتیرنر آن را (سلسله مراتب - هیرارشی می‌خواند) به مساعی سه گانه ذیل محدود می‌شود.

[۲۴] شماره ۱ - می‌بایست عقاید آنائیکه بخاطر انگیزه‌های آمپیریک، تحت

۱. گ. و. ف. هگل، سخنرانیهای مربوط به فلسفه تاریخ (ه. ت)

مناسبات آمپیریک و همچون افراد جسمانی حکومت می‌کنند را، از این حاکمان، جدا نمود، و به این ترتیب سُلطه عقاید یا توهمات را در تاریخ به رسمیت شناخت.

شماره ۲- می‌بایست به سُلطه این عقاید نظمی بخشید و رابطه را زورانه میان عقاید بعدی حاکم که با تلقی آنها بمثابه «اشکال خود-گردانی مفهوم» اداره می‌شود را مدّلل نمود. (هماناممکن است، زیرا این ایده‌ها بواسطه مبنای فلسفی-تاریخی، خود واقعاً با یکدیگر مرتبط‌اند، و چون بمثابه عقاید صرف متصور شده‌اند، خود گردان می‌شوند، و وجوه متمایز آنها بوسیله تفکر ساخته می‌شود).

شماره ۳- برای از میان بردن نمود راز و رانه، این «خود گرانی مفهوم» به شخص - «خود آگاهی»، یا برای اینکه بطور کاملاً مادی ظاهر شود، به مجموعه‌ای از اشخاص که «مفهوم» را در تاریخ نمایندگی می‌کنند، به «متفکران»، «فیلسوفان» و ایدئولوگها تبدیل می‌شود که از نو بمثابه سازندگان تاریخ، بمثابه «مجمع ناظران»، و حاکمان درک می‌گردد. بدین وجه کل عناصر مادی از تاریخ حذف شده و آنگاه عنان کامل می‌تواند به مرکب شهودی واگذار شود.

این اسلوب تاریخی که در آلمان مُسلط بود، و علی‌الخصوص چون و چرای آن، می‌بایست از رابطه آن با توهم اندیشه پردازان بطور کلی، توضیح داده می‌شد، مثلاً؛ از رابطه آن با توهمات قانوندانان، سیاستمداران (از جمله دولتمران اهل عمل)، و ایضاً از تخیلات و واژگون‌سازیهایی که از آنان ناشی می‌شود؛ این امر کاملاً بسادگی از موقعیت عملی در زندگی، و مشغله آنان، و تقسیم کار ایضاح می‌گردد.

[۳۵] در حالیکه در زندگی عادی، هر دکانداری بخوبی قادر است میان آنچه کسی ادعا می‌کند که هست و آنچه واقعاً است، تمایز قائل شود، تاریخ نگاری ما هنوز این بصیرت بازاری را کسب نکرده و سخن هر عصری را جدی می‌گیرد و معتقد است آنچه هر عصری درباره خود می‌گوید، درست است.

[IV]

[۱-افزار تولید و اشکال مالکیت]

[....]^(۱) [۴۰] از اولین نکته، همانا مقدمه تقسیم تکامل یافته اعلاّی تقسیم کار و

۱. پنج صفحه دست‌نوشته مفقود شده است (ه. ت)

بازرگانی گسترده نتیجه می‌شود؛ و از دوّمین، تعیین مکان. در حالت اول افراد می‌بایست یکجا گرد آورده شوند؛ و در حالت دوم در کنار افزار تولید معینی افزارهای تولید بشمار می‌روند.

به این جهت در اینجا، تفاوت بین افزارهای طبیعی تولید و افزارهایی که بوسیله مدّنیّت به وجود آمده، بمنصه ظهور می‌رسد. مزرعه (آب و غیره) می‌تواند بعنوان افزار طبیعی تولید تلقی شود. در حالت اول، حالت افزار طبیعی تولید، افراد تابع طبیعت‌اند؛ و در حالت دوم. تابع محصول کار. بنابراین در حالت اوّل، مالکیت (زمینداری) بمثابه سُلطه مستقیم طبیعی نمود می‌کند. و در حالت دوم، بمثابه سُلطه کار، به ویژه بمثابه سُلطه متراکم کار، [یعنی] سرمایه. حالت اول ایجاب می‌کند که افراد بوسیله پیوندهایی متحد شده باشند. خانواده، قبیله، خود زمین، و غیره؛ حالت دوّم، مستلزم آن است که آنان از یکدیگر مستقل‌اند و تنها بوسیله مبادله به هم پیوسته‌اند. در حالت اول، آنچه عمدتاً در میان است همانا مبادله میان انسانها و طبیعت است که در آن کار انسانها بازاء فرآورده‌های طبیعت مبادله می‌شود؛ در حالت دوّم بیشتر، مبادله انسانها فی مابین خود است. در حالت اول، عقل سلیم متعارفی انسانی کفایت می‌کند، - فعالیت جسمانی و عقلانی هنوز از یکدیگر تفکیک نگردیده؛ در حالت دوّم؛ تقسیم میان کاریدی و فکری می‌بایست از قبل در عمل به وجود آمده باشد. در حالت اوّل تسلط مالک بر فرد فاقد ملک، می‌تواند بر مناسبات شخصی، بر نوعی مالکیت اشتراکی استوار باشد؛ در حالت دوم، می‌بایست شکلی مادی در شخص ثالثی [شکل] پول - را اختیار کند. در حالت اول صنایع کوچک وجود دارد، و بوسیله بهره‌برداری از افزار طبیعی تولید به این جهت بدون توزیع کار میان افراد مختلف معین می‌گردد؛ و در حالت دوّم صنعت فقط در تقسیم کار و از طریق آن وجود دارد.

[۴۱] بررسی ما تاکنون از افزار تولید شروع شد و از پیش ابضاح گشت که مالکیت خصوصی، برای مراحل صنعتی معینی، ضروری بوده، در صنایع استخراجی مالکیت خصوصی کماکان با کار مطابق است؛ در صنایع کوچک و کل کشاورزی، مالکیت تا کنون پی‌آمد ضروری افزارهای تولید موجود است؛ تضاد میان افزار تولید و مالکیت خصوصی، همانا فقط نتیجه صنایع بزرگ می‌باشد، که ایضاً برای به وجود آوردن این تضاد می‌بایست بسیار نضج یافته باشد. به این ترتیب فقط همراه با صنعت بزرگ، نابودی

مالکیت خصوصی امکان می‌یابد.

[۲- تقسیم کار فکری و کاریدی، جدایی شهر از روستا؛ نظام صنفی]

مهمترین تقسیم کار فکری ویدی، همانا جدایی شهر از روستاست. تضاد میان شهر و روستا با گذار از بربریت به مدنیّت، از قبیله به دولت، از محلی‌گری به ملیّت آغاز می‌شود، و کل تاریخ تمدن تا حال حاضر را در بر می‌گیرد (اتحادیه قانون ضد غلات ۲۳)

پیدایش شهر در عین حال، ضرورت دوایر دولتی، پلیس، مالیات و غیره؛ و بطور خلاصه، همبائی^(۱) [Gemeindewesen]، و بدینسان سیاست بطور کلی را ایجاب می‌کند. در اینجا نخست تقسیم جمعیت بدو طبقه بزرگ که مستقیماً بر تقسیم کار و ابزار تولید قرار دارد، ظاهر می‌شود. شهر در واقعیت امر، قبل از هر چیز تجمع نفوس، ابزار تولید، سرمایه، لذا ید و حوایج است، در حالیکه روستا درست واقعیت مخالف، انزوا و جدایی را نشان می‌دهد. تضاد در چارچوب مالکیت خصوصی می‌تواند وجود داشته باشد. این همانا کامل‌ترین بیان انقیاد فرد تحت تقسیم کار، تحت فعالیت معینی که بر او تحمیل می‌شود، می‌باشد - انقیادی که انسانی را به حیوان شهرنشین تحت کنترل و دیگری را به حیوان روستانشین تنگ مایه تبدیل می‌کند و روزانه از نو تصادم میان منافع آنان را به وجود می‌آورد. کار در اینجا مجدداً چیزی عمده و قدرتی است و رأی فرد، و مادامکه این قدرت وجود دارد، مالکیت خصوصی می‌بایست وجود داشته باشد. از میان رفتن تضاد میان شهر و روستا یکی از نخستین مناسبات [۴۲] حیات جماعت است، مناسباتی که از نو وابسته به مجموعه‌ای از مقدمات مادی است که نمی‌تواند به وسیله صرف اراده، همانگونه که هر کسی می‌تواند با اولین نظر مشاهده کند، تحقق یابد. (این شرایط کماکان می‌بایست توصیف شوند.) جدایی شهر و روستا ایضاً می‌تواند بمثابه جدایی سرمایه از زمینداری، بمثابه آغاز موجودیت و تکامل سرمایه مستقل از زمینداری درک شود - آغاز مالکیت اساس خود را تنها در کار و مبادله دارا است.

در شهرها که، در قرون وسطی، از عصر گذشته حاضر و آماده‌ای منتج نشد بلکه از نو توسط سرف‌های آزاده شده، ساخته شد، کارخاص هر انسان، یگانه مالکیت، سوای

۱. منظور تملک جمعی بر زمین است. (م)

سرمایه‌ناچیزی که با خود به همراه می‌آورد بود و غالباً فقط شامل ضروری‌ترین افزارهای حرفه‌ او می‌شد. رقابت سرف‌ها که دائماً به شهرها می‌گریختند، جنگ مداوم روستا علیه شهرها و بدینسان ضرورت نیروی نظامی متشکل شهری، پیوند مالکیت مُشاع در نوع خاصی از کار، ضرورت ساختمانهای مشترک برای فروش قماش خود، در زمانی که پیشه‌وران، بازرگان نیر بودند، و طرد معقولانهٔ افراد غیر مجاز از این ساختمانها، تصادم میان منافع حرفه‌های متعدّد، ضرورت حفظ مهارت سخت کوشانهٔ اکتسابی خود، و سازمان فتودالی کل روستا: اینها علل اتحاد کارگران هر حرفه در اصناف بود. در این شرایط از اینکه در تغییرات عدیده نظام اصنافی که از طریق تحولات تاریخی بعدی به وجود می‌آید، بیش از این پیش رویم، نیازی نیست. فرار سرف‌ها به شهرها بدون وقفه کم و بیش در سراسر قرون وسطی ادامه یافت. این سرف‌ها که بوسیلهٔ اربابان خود در روستا مورد ایداء قرار می‌گرفتند، بطور جداگانه به شهرها آمدند و در آنجا جامعهٔ متشکلی را یافتند که در برابر آن ناتوان بودند و می‌بایست خود را مطیع جایگاهی که برای آنان توسط نیاز برای کارشان و منافع رقیبان شهری متشکل‌شان تعیین می‌شد، می‌ساختند. این کارگران، که بطور جداگانه وارد می‌شدند، هیچگاه قادر نبودند قدرتی بدست آورند، زیرا کارشان از نوع کار صنفی بود که می‌بایست آموخته می‌شد، استادان اصنافی، آنان را وادار به اطاعت از اراده خود می‌نمودند و ایشان را بر حسب منافع خود متشکل می‌ساختند؛ یا اگر کارشان آنچنان نبود که می‌بایست آموخته می‌شد، و بنابراین کار نوع صنفی نبود، کارگرانی روز مزد می‌شدند، که هیچگاه قادر به متشکل شدن نبودند، بلکه جماعتی غیر متشکل باقی می‌ماندند. نیاز برای کارگران روز مزد در شهرها، جماعت عوام را به وجود آورد.

این شهرها «اتحادیه‌های^{۲۴}» واقعی بودند، و توسط [۴۳] نیاز مستقیم آمادگی برای حفظ مالکیت و افزودن وسایل تولید و دفاع از اعضاء جداگانه به وجود آمدند. جماعت عوام این شهرها فاقد هرگونه قدرتی بودند؛ آنان از افرادی که نسبت به یکدیگر بیگانه و بطور جداگانه وارد شده بودند، تشکیل می‌شدند، اینان در برابر قدرتی متشکل که برای نبرد مُسلح بود، غیر متشکل باقی ماندند و حُسودانه. آنان را زیر نظر گرفتند. استادکاران و وردستان آنگونه که به بهترین نحوی مناسب منافع استادان بود، متشکل شدند. مناسبات پاتریارکال میان آنان و استادانشان، به استادان، قدرتی دوگانه داد. از طرفی

به خاطر نفوذ مستقیمی که بر کل زندگی وردستان اعمال می‌کردند، و از طرف دیگر به این خاطر که وردستان که با همان استاد کار می‌کردند؛ این همانا پیوندی واقعی بود که آنان را علیه وردستان دیگر استادان متحد می‌نمود و آنان را از ایشان جدا می‌ساخت. و بالاخره، وردستان حتی بوسیله منافع خود از اینکه خود استاد شوند، به نظام موجود وابسته بودند. بنابراین در حالیکه، جماعت عوام، دستکم علیه کل نظام شهری دست به قیام می‌زد، قیام‌هایی که به خاطر ضعف آن بکلی بی‌نتیجه می‌ماند، وردستان هیچگاه فراتر از نافرمانی در محدوده اصناف جداگانه، آنگونه که متعلق به خود ماهیت نظام اصنافی است، پیش نرفتند. شورشهای بزرگ قرون وسطی تماماً از روستا منشاء می‌گرفت، اما همواره به خاطر پراکندگی و دهرناز مودگی دهقانان^{۲۵} کاملاً بی‌نتیجه می‌ماند.

سرمایه در این شهرها طبیعاً از سرمایه‌ای به وجود می‌آمد که از خانه، ابزار حرفه، و مشتریان موروثی طبیعی، تشکیل می‌شد؛ و چون به خاطر عقب ماندگی مناسبات و فقدان توزیع، قابل تحصیل نبود، می‌بایست از پدر به پسر منتقل می‌گشت. بر خلاف سرمایه امروزین که می‌تواند با پول سنجیده شود و بطور علی السویه، در این یا آن چیز صرف شود، این سرمایه مستقیماً با کار مخصوص صاحب آن مرتبط می‌گشت، از آن جدایی ناپذیر و تا این حد سرمایه ملکی بود.

در شهرها، تقسیم کار میان [۴۴] اصناف جداگانه هنوز بسیار اندک رشد نموده بود، و در خود اصناف تقسیم کار در میان کارگران جداگانه اصولاً وجود نداشت. هر کارگری می‌بایست در بسیاری از کارها آزموده می‌شد؛ می‌بایست قادر می‌شد با ابزار خود هر چیزی که می‌باید ساخته می‌شد را بسازد. این بده و بستان‌های محدود و پیوندهای ضعیف میان شهرهای جداگانه، قلت نفوس و حواجیح محدود، تقسیم پیشرفته‌تر تقسیم کار را جایز نمی‌داشت، و از این رو هر کس که مایل بود استاد شود، می‌بایست در کل حرفه خود خیره و کار کشته می‌شد.

از اینرو صنعتگران قرون وسطی به کار خاص خود و خبرگی در آن، که قادر به ارتقاء به مفهوم هنری محدودی بود علاقمند بودند. بهر تقدیر، همانا به این خاطر، هر صنعتگر قرون وسطایی کاملاً به کار خود سرگرم بود، و در آن بدرجه به مراتب بیشتری از کارگر معاصر که کار او برایش امری علی السویه است، درگیر بود.

[۳- تقسیم بعدی کار، جدایی بازرگانی و صنعت، تقسیم کار میان شهرهای متعدد، مانوفاکتور]

گسترش بعدی تقسیم کار همانا جدایی تولید و مرآوده و شکل‌گیری طبقه خاصی از بازرگانان بود؛ جدایی که، در شهرها بوسیله عصر متأخر به‌ارث رسید، (و در کنار سایر چیزها همراه با یهودیان) منتقل شد و بسیار زود در طبقات جدیداً تشکیل شده بمنصه ظهور رسید. همراه با این امکان، وسایل ارتباط بازرگانی که از محیط مجاور فراتر می‌رفت، فراهم آمد، امکانی که تحقق آن به وسایل ارتباط موجود، وضع امنیت همگانی در روستا، که به وسیله شرایط سیاسی معین می‌شد (چنانکه می‌دانیم در طی تمام قرون وسطی، بازرگانان با کاروانهای مسلح مسافرت می‌کردند) و حوایج ابتدایی یا تکامل یافته‌تر (که توسط مرحله فرهنگی کسب شده معین می‌شد) منطقه قابل وصول مرآوده، وابسته بود.

همراه با مرآوده مستقر در طبقه‌ای خاص، و گسترش تجارت از طریق بازرگانان خارج از محیط پیرامون شهرها، بلافاصله کنش متقابل میان تولید و مرآوده به‌ظهور رسید. شهرها وارد مناسباتی با یکدیگر شدند، افزارهای جدید از شهری به‌شهر دیگر آورده شد، و جدایی میان تولید و مرآوده به‌زودی موجب تقسیم جدید تولید میان [۴۵] شهرهای جداگانه گشت که هر یک از آنها بزودی یک شاخه غالب صنعت رامورد بهره برداری قرار داد. محدودیت‌های محلی دوران قدیم بتدریج رو به‌زوال نهاد.

اینکه نیروهای مولده بوجود آمده در محلی، بویژه اختراعات، برای تکامل بعدی از دست برود یا خیر، همانا فقط به گسترش مرآوده وابسته است. مادامیکه هیچ‌گونه مرآوده‌ای خارج از محیط مجاور وجود نداشته باشد، هر اختراعی می‌بایست بطور جداگانه در هر محلی انجام شود، و صرف حوادثی از قبیل تجاوزات اقوام وحشی، حتی جنگهای معمولی کافی است سرزمینی را با نیروهای مولده و نیازهای پیشرفته‌اش به‌جائی برساند- که مجبور شود بار دیگر از ابتدا آغاز کند. در تاریخ عهد نخست هر اختراعی می‌بایست در هر محلی بطور مستقلانه، و از نو انجام می‌گرفت. اینکه حتی بازرگانی بالنسبه گسترده و نیروهای مولده کاملاً رشد یافته بالکل از خطر نابودی مصون نیستند، در مورد فنیقی‌ها به‌اثبات می‌رسد که اغلب اختراعاتشان تا مدتهای مدید از

طریق دور نگاهداشتن این ملت از بازرگانی، فتح این کشور توسط اسکندر و انحطاط ناشی از آن، از دست رفت. این نمونه در مورد نقاشی روی شیشه قرون وسطی نیز صدق می‌کند. تنها هنگامیکه مرآده به مناسباتی جهانی تبدیل شد و اساس خود را در صنایع بزرگ یافت. هنگامیکه کلیه ملل به مبارزه رقابت جویانه کشانده شوند، بقا و دوام نیروهای مولده بدست آمده تضمین می‌شود.

پی آمد بلاواسطه تقسیم کار میان شهرهای متعدد، ظهور مانوفاکتور و شاخه‌های تولید بود که از نظام اصنافی فراروئید. مرآده با ملل خارجی، مقدمه تاریخی برای نخستین شکوفایی مانوفاکتورها، در ایتالیا و سپس در فلاندر بود.

در سایر کشورها، میناب مثال، در انگلستان و فرانسه، مانوفاکتور در آغاز به بازار داخلی محدود می‌شد. علاوه بر مقدماتی که قبلاً ذکر شد، مانوفاکتور کماکان مستلزم تمرکز پیشرفته جمعیت، به ویژه در روسنا و مستلزم سرمایه بود که تا حدی در اصناف برغم مقررات اصنافی و تا اندازه‌ای در میان بازرگانان، در دست افراد به انباشته شدن آغاز نمود.

[۴۶] آن نوع کاری که از همان آغاز، به ماشین نیاز داشت، حتی ابتدایی‌ترین نوع آن، به زودی نشان داد که تکامل پذیرترین کار است. بافندگی، که قبلاً دهقانان در روسنا بعنوان کار جنبی برای تهیه پوشاک خود بدان می‌پرداختند، نخستین کاری بود که از طریق گسترش مرآده، برانگیخته شد و رشد بیشتری یافت. بافندگی نخستین مانوفاکتور بود و عمده‌ترین مانوفاکتور باقی ماند. افزایش تقاضا برای مواد پوشاکی، همپای رشد نفوس، انباشت فزاینده و بسیج سرمایه طبیعی از طریق توزیع سریع، و تقاضا برای اجناس تجملی توسط آن به وجود آمد و بطور کلی بوسیله گسترش تدریجی مرآده تشویق شد، و به بافندگی تکانی کمتی و کیفی داد که آن را از شکل تاکنونی موجود تولید بدر آورد. در کنار دهقانانی که برای مصرف خویش می‌بافتند، و کماکان بکار خود ادامه داده و می‌دهند، طبقه جدیدی از بافندگان در شهرها به وجود آمد که قماش آنان به کل بازار داخلی و معمولاً به بازارهای خارجی نیز اختصاص می‌یافت.

بافندگی، کاری که در اکثر موارد به مهارت چندانی نیاز داشت و به زودی به شاخه‌های بی‌شماری منشعب شد، بنابر ماهیتش در برابر پاینده‌های اصنافی مقاومت می‌کرد. به این جهت بافندگی غالباً در دهات و در مراکز بازار، بدون سازمان اصنافی، که بتدریج به شهر

و آن هم به شکوفاترین آنها در هر سرزمینی تبدیل شد، انجام می‌گرفت. همراه با مانوفاکتور غیر اصنافی، مناسبات مالکیت نیز به زودی دستخوش تغییر شد. نخستین پیشرفت و رای سرمایه‌ملکی که بطور طبیعی از آن ناشی شد، همانا با پیدایش بازرگانان فراهم آمد که سرمایه‌شان از آغاز منقول بود، منقول به مفهوم امروزین آن، و تا آنجا که تحت شرایط آندوران بتوان از آن سخن گفت. دومین پیشرفت با مانوفاکتور همراه بود، که از نو انبوهی سرمایه‌طبیعی را به حرکت در آورد، و روی هم رفته حجم سرمایه منقول را در برابر سرمایه طبیعی افزایش داد.

در عین حال مانوفاکتور به پناهگاهی برای دهقانان در برابر اصناف که آنان را بخود راه نمی‌داد یا مزد اندکی بدانان می‌پرداختند، تبدیل شد، همانگونه که در گذشته نیز شهرهای اصنافی، حکم پناهگاهی [۴۷] را برای دهقانان در برابر اشراف داشت.

مقارن با مانوفاکتور، دورانی از ولگردی آغاز شد که با نابودی خدَم و حشم فئودالی، منحل نمودن سپاهانی که از جماعتی مختلط تشکیل می‌گشت و به شاه علیه و اسال‌هایش خدمت می‌کرد، و بهبود کشاورزی و تبدیل زمین‌های وسیع زراعی به چراگاه، همراه بود. از همین جا روشن می‌شود که این ولگردی چگونه درست با فروپاشی نظام فئودالی مرتبط است. از همان قرن سیزدهم ادوار علیحده‌ای از این دست را می‌یابیم، اما فقط در پایان قرن پانزدهم و آغاز قرن شانزدهم، این ولگردی نمودی کُلی و دائمی می‌یابد. این ولگردان آنقدر بی‌شمار بودند که از جمله هنری هشتم شاه انگلیس ۷۲۰۰۰ تن از آنان را بدار آویخت، اینان فقط با بزرگترین دشواری و بواسطه متها درجه فقر، و لذا تنها بعد از مقاومت طولانی بکار واداشته شدند. تکامل سریع مانوفاکتور، به ویژه در انگلستان، آنان را بتدریج جذب نمود.

با ظهور مانوفاکتور، ملت‌های گوناگون وارد مناسبات رقابت جویانه و مبارزه بازرگانی شدند، که در جنگ‌ها، تعرفه‌های حمایتی و ممنوعیت نبلور یافت، در حالیکه در گذشته، ملت‌ها، تا جایی که اصولاً در ارتباط بودند، مبادله بی‌ضرری با یکدیگر انجام می‌دادند. تجارت از این پس اهمیتی سیاسی یافت.

با پیدایش مانوفاکتور، مناسبات میان کارگر و کارفرما تغییر یافت. در اصناف، مناسبات پدر سالاری میان وردست و استاد کارگاه ادامه یافت؛ در مانوفاکتور جای آنان بوسیله مناسبات پولی میان کارگر و سرمایه‌دار گرفته شد، مناسباتی که در روستا و در

شهرهای کوچک، صبغه پدرشاهی را حفظ نمود، اما در شهرهای بزرگتر و واقعاً مانوفاکتوری، بسیار زود هرگونه ماهیت پدر سالاری را از دست داد.

مانوفاکتور و حرکت تولید بطور کلی، از طریق گسترش مراوده که با کشف آمریکا و راههای آبی هند شرقی همراه بود، تکانی عظیم یافت.

محصولات جدیدی که بدانجا وارد می‌شد، به‌ویژه مقادیر طلا و نقره‌ای که وارد دَوران می‌شد، بالکل موقعیت طبقات را نسبت به یکدیگر تغییر داد، و ضربه سختی بر زمینداری فئودالی و بر کارگران وارد آورد؛ سفرهای اکتشافی ماجراجویان، استعمار، و قبل از هر چیز گسترش بازارهای بیک بازار جهانی که اکنون میسر شده بود و هر روز بیش از پیش به‌واقعیتی تبدیل می‌شد، مراحل جدیدی [۴۸] از تکامل تاریخی را به‌وجود آورد، که بطور کلی در اینجا نیازی نمی‌بینیم، بیشتر در آن وارد شویم. مبارزه بازرگانی ملت‌ها علیه یکدیگر از طریق استعمار سرزمین‌های جدیداً کشف شده، نیروی تازه‌ای گرفت و به این جهت گسترش و شدت و حدت عظیمی یافت.

توسعه بازرگانی و مانوفاکتور، انباشت سرمایه منقول را تسریع کرد، در حالیکه در نزد اصناف که برای گسترش تولید خود تشجیع نگشتند، سرمایه طبیعی، ساکن باقی ماند یا حتی به انحطاط گرائید. بازرگانی و مانوفاکتور، بورژوازی بزرگ را به‌وجود آورد، که دیگر در شهرها مانند گذشته مُسلط نبود، بلکه می‌بایست به‌سلطه بازرگانان و صاحبان مانوفاکتور گردن می‌نهاد^(۱) انحطاط اصناف به‌مجرد اینکه با مانوفاکتور در آمیختند، در همین است.

مناسبات میان ملت‌ها، در مراوده‌شان در عصری که از آن سخن می‌گوئیم دو شکل متفاوت گرفت. در آغاز کمیت اندک طلا و نقره در گردش، باعث ممنوعیت صادرات این فلزات گشت؛ و صنعت آن را بوسیله نیاز مشغله نفوس روبه‌رشد شهری که عمدتاً از خارج وارد می‌شد، و نمی‌توانست از امتیازاتی چشم پوشد که می‌توانست نه تنها طبعاً علیه رقابت داخلی، بلکه عمدتاً علیه رقابت خارجی عطا شود، ضروری ساخت.

امتیاز اصناف محلی در این ممنوعیت‌های اصلی به کل ملت، گسترش یافت. حقوق گمرگی از باج‌هایی به‌وجود آمد که اربابان فئودالی از بازرگانان هنگام عبور از قلمروشان

۱. [پادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] خرده‌بورژوازی - بورژوازی متوسط - بورژوازی بزرگ

بعنوان وجوه حمایت علیه راهزنی مطالبه می کردند، باجگیری بعداً به شهرها نیز تحمیل شد، و با ظهور دولت های امروزمین، آشکارترین حربه خزانه برای جمع آوری پول شد. ظهور طلا و نقره آمریکا در بازارهای اروپایی، تکامل تدریجی صنعت، گسترش سریع تجارت و پیدایش بعدی بورژوازی غیر-اصنافی و افزایش اهمیت پول، اهمیت دیگری به این اقدامات داد. دولت که، احتیاجش به پول هر روز بیشتر می شد، ممنوعیت خروج طلا و نقره را بنابر ملاحظات مالی محفوظ داشت؛ بورژوا، که این کمیت های پولی که به بازار افکنده می شد، برایش موضوع عمده خریدهای سفته بازی شد، کاملاً از آن راضی بود، امتیازاتی که قبلاً داده شد، به منبع در آمدی برای دولت تبدیل گشت و در مقابل پول در معرض فروش قرار گرفت؛ در قوانین گمرگی، حقوق صادرات پدید آمد که از آنجائیکه فقط صنعت را مختل می نمود. [۴۹] هدفی صرفاً مالی داشت.

دومین دوره از نیمه قرن هفدهم آغاز شد و تقریباً تا پایان قرن هفدهم ادامه یافت. بازرگانی و دریانوردی به مراتب سریع تر از مانوفاکتور که نقشی فرعی داشت، گسترش یافت، مستعمرات به مشریان عمده ای تبدیل شدند؛ و ملت های مختلف بعد از مبارزات طولانی، بازار جهانی در حال گشایش را میان خود تقسیم نمودند. این دوره با قوانین دریانوردی^{۲۷} و انحصارات مستعمرات آغاز گشت. از رقابت ملت ها فیما بین خود حداً امکان بوسیله تعرفه ها، ممنوعیت ها و معاهدات جلوگیری شد، و بعنوان آخرین راه چاره، مبارزه رقابت جو یانه بوسیله جنگ (به ویژه جنگ دریایی) انجام می گرفت و معین می شد. قدرتمندترین ملت دریانورد، انگلستان، تفوق خود را در بازرگانی و مانوفاکتور حفظ نمود. در اینجا از پیش تمرکز در یک کشور را می یابیم.

مانوفاکتور همواره بوسیله حقوق حمایتی در بازار داخلی، و بوسیله انحصارات در بازار مستعمراتی، و در خارج تا حد امکان بوسیله حقوق گمرگی تبعیضی حمایت می شد. بکارگیری مواد تولید شده داخلی تشویق شد (پشم و پارچه در انگلستان، ابریشم در فرانسه)، صادرات مواد خام تولید شده داخلی ممنوع شد (پشم در انگلستان)، [بکارگیری] مواد خام وارداتی نادیده گرفته می شد یا از آن جلوگیری بعمل می آمد (پنبه در انگلستان). ملت مُسلط در تجارت دریانوردی و قدرت مستعمراتی طبعاً برای خود بزرگترین توسعه کمی و کیفی مانوفاکتور را بدست آورد.

مانوفاکتور نمی توانست بدون حمایت ادامه یابد، زیرا هر آینه کوچکترین تغییری در

سایر کشورها به وقوع می‌پیوست، بازار خود را از دست می‌داد و رو به فنا می‌رفت؛ مانوفاکتور تحت شرایط نسبتاً مناسبی می‌توانست با آسانی به کشوری وارد شود، اما درست به این خاطر با آسانی می‌توانست نابود گردد. در عین حال از طریق شیوه‌ای که بویژه در قرن هجدهم در روستا عمل می‌شد، به آنچنان حدی با مناسبات زندگانی تودهٔ عظیم افراد عجین گشت، که هیچ کشوری جرأت نمی‌نمود با مجاز نمودن رقابت آزاد، هستی‌شان را به مخاطره اندازد. بنابراین، تا جایی که مانوفاکتور قادر به صادرات بود، کاملاً به گسترش یا محدودیت بازرگانی وابسته می‌شد و نسبتاً واکنش ضعیفی [براین یک] داشت. [نقش] ثانوی و نفوذ [بازرگانان] در قرن هجدهم در همین است [۵۰] این همانا بازرگانان و به‌ویژه صاحبان کشتی‌ها بودند که بیش از هر کسی دیگری بر حمایت دولتی و انحصارات اصرار می‌ورزیدند؛ صاحبان مانوفاکتور نیز خواستار حمایت بودند که آن را نیز بدست می‌آوردند؛ معهدنا همواره از لحاظ اهمیت سیاسی نسبت به بازرگانان، پائین‌تر بودند. شهرهای تجاری، بویژه شهرهای بندری، تا حدی متمدن و بورژوا نشین شدند، اما در شهرهای کارخانه‌ای، بینش افراطی خرده بورژوازی حاکم بود. با آیکین و سایرین مقایسه شود. (۱) قرن هجدهم همانا قرن تجارت بود. پنینو این را بالصراحه بیان می‌دارد: «بازرگانی بزرگترین مالیخولیای قرن بود» (۲) و «اکنون مدت زمانی است که مردم فقط دربارهٔ بازرگانی» دریاپیمایی و نیروی دریایی صحبت می‌کنند. (۳)

حرکت سرمایه، علیرغم اینکه بنحو چشمگیری تسریع شد، مع الوصف هنوز بطی باقی ماند. اشتقاق بازار جهانی به بخش‌های جداگانه، که هر کدام توسط ملت خاصی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت، جلوگیری از رقابت میان ملت‌های مختلف، ناهنجاری تولید و این واقعیت که سرمایه تنها از مراحل اولیه خود به وجود می‌آید، بحد زیادی دوران را مختل نمود. نتیجهٔ آن، چانه‌زنی و روح سُفلگی و لثامت بود که کماکان گریبانگیر کلیهٔ بازرگانان و کل شیوه‌ای است که تجارت [در آن] صورت می‌گیرد. در مقایسه با صاحبان مانوفاکتور، و قبل از همه افزارمندان، آنان طبعاً بورژواهای بزرگ

۱. جان آیکین، توصیفی از سی تا چهل میل اطراف منچستر (ه. ت.)

۲. اسحاق پنینو، «مکتوبانی پیرامون رقابت بازرگانی» (منتشره در کتاب پنینو، رساله‌ای دربارهٔ توزیع و

اعتبار). (ه. ت.)

۳. همانجا. (ه. ت.)

بودند: و در مقایسه با بازرگانان و صاحبان صنایع عصر بعدی، خرده بورژوا باقی ماندند. مقایسه کنید با آدام اسمیت^(۱).

این دوران ایضاً بوسیله منع صادرات طلا و نقره و آغاز تجارت پولی، بانکها، دیون ملی، پول کاغذی، سفته بازی در بورس و سهام، دلالتی بورس در کلیه کالاها و رشد و توسعه مآلیه بطور کلی مشخص می شود. سرمایه مجدداً بخش مهمی از خصلت طبیعی که کماکان بدان ملتصق بود را از دست داد.

[۴- گسترده ترین تقسیم کار صنعت بزرگ]

تمرکز تجارت و مانوفاکتور در سرزمین انگلستان، بدون وقفه در قرن هفدهم تکامل یافت و بتدریج برای این کشور، بازاری بالنسبه جهانی و از این رو نیازی برای محصولات تولید شده این کشور که دیگر توانایی مقابله با نیروهای مولده صنعتی تا کنون موجود را نداشت، بوجود آورد. این نیاز، که از نیروهای مولده فراتر می رفت، نیروی محرکی بود که با وجود آوردن صنعت بزرگ، کار بست نیروهای اساسی برای مقاصد صنعتی، ماشینسیم و گسترده ترین تقسیم کار - سوئین [۵۱] مرحله مالکیت خصوصی از قرون وسطی به این طرف را فرا خواند. در انگلستان از قبل پیش شرط های دیگر این فزونین وجود داشت: آزادی رقابت درون ملت، تکامل مکانیک نظری، و غیره (در واقع، مکانیک که توسط نیوتون کامل شد، روی هم رفته رایج ترین علم در فرانسه و انگلستان در قرن هجدهم بود). (رقابت آزاد در درون خود ملت همه جا می بایست توسط انقلاب بدست آورده می شد. - انقلاب ۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ در انگلستان، و ۱۷۸۹ در فرانسه).

رقابت به زودی هر کشوری را مجبور نمود که خواستار حفظ نقش تاریخی خود برای حفظ مانوفاکتورهایش توسط تحدید قوانین گمرکی شود (حقوق گمرکی قدیمی دیگر در برابر صنعت بزرگ کار آمد نبود) و اندکی پس از آن صنعت بزرگ را تحت حقوق گمرکی حمایتی در آورد. علیرغم این اقدامات حمایتی صنعتی بزرگ، رقابت را جهانشمول نمود. (که همانا تجارت آزاد عملی است؛ حقوق گمرکی حمایتی، فقط

۱. آدام اسمیت، پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل. (ه. ت)

تسکین دهنده، و اقدامی دفاعی در حیطة بازرگانی آزاد است)، وسایل رایج ارتباطات و بازار جهانی امروزین، تجارت را تابع خود ساخت و کل سرمایه را به سرمایه صنعتی تبدیل نمود، و بدینسان پول در گردش سریع (تکامل نظام مالی) و تمرکز سرمایه را بوجود آورد؛ بوسیله رقابت جهانشمول، کلیه افراد را وادار به بکار انداختن حداکثر انرژی خود نمود. تا جایی که امکان داشت، ایدئولوژی، مذهب، اخلاقیات و غیره را نابود ساخت، و در جایی که نتوانست این کار را انجام دهد، آنها را به دورغ هایی آشکار تبدیل نمود. تا بدانجا تاریخ جهانی را پدید آورد که هر ملت متمدن و هر فرد عضو آنها را در برآورد نیازهایش به همه جهان وابسته ساخت، و بدینسان ویژگی طبیعی سابق ملت های جداگانه را نابود نمود. علوم طبیعی را تابع سرمایه ساخت و از تقسیم کار آخرین شباهت خصلت ذاتی اش را ربود. در مجموع تا جایی که بکار مربوط می شد، خصلت ذاتی آن را از میان برد، و کلیه مناسبات طبیعی را در مناسبات پولی مستیحل ساخت. بجای شهرهای خودروبیده، شهرهای معاصر بزرگ صنعتی که یک شبه پدید آمدند را به وجود آورد. بهر جا که رخنه کرد، پیشه‌وری و کلیه مراحل پیشین صنعت را نابود ساخت. غلبه شهر را بر روستا کامل نمود. [شالوده و بنیاد] آن، همانا دستگاه اتوماتیک است. صنعت بزرگ انبوهی از نیروهای مولده به وجود آورد، که مالکیت خصوصی برای آن همان اندازه پایبند شد [۵۲] که اصناف برای مانوفاکتور و کارگاه‌های کوچک و روستایی برای پیشه‌وری در حال رشد. این نیروهای مولده تحت نظام مالکیت خصوصی صرفاً تکامل یکجانبه می‌یابد، و برای اکثریت به نیروی ویرانگر تبدیل می‌شود. بعلاوه، بخش عظیمی از این نیروها، اصولاً هیچ‌گونه کاربردی در حیطة نظام مالکیت خصوصی نمی‌یابند. بطور کلی، صنعت بزرگ همان مناسبات طبقات جامعه را در همه جا بوجود آورد، و بدینسان ویژگی های خاص ملیت‌های گوناگون را از میان برد. و سرانجام، در حالیکه بورژوازی هر ملتی منافع جداگانه ملی خود را حفظ نمود، صنعت بزرگ طبقه‌ای را بوجود آورد که در نزد کلیه ملت‌ها، منافع یکسانی دارد و برایش ملیت قبلاً نابود شده است؛ طبقه‌ای که گریبان خود را از کل جهان کهنه رها نموده و در عین حال در مقابل آن قد علم کرده است.

بدیهی است که صنعت بزرگ به سطح تکامل یکسانی در کلیه نواحی یک کشور نمی‌رسد. معهدا، این امر جنبش طبقاتی پرولتاریا را نیز به تأخیر نمی‌اندازد، زیرا

پرولتاریای پدید آمده توسط صنعت بزرگ، در رأس این جنبش قرار می‌گیرد و همه توده‌ها را با خود همراه می‌سازد، زیرا کارگرانی که از صنعت بزرگ کنار گذاشته شده‌اند، در وضع بمراتب بدتری از کارگران خود صنعت بزرگ قرار گرفته‌اند. کشورهای که در آنها صنعت بزرگ رشد یافته است کما بیش بنحو مشابهی بر کشورهای غیرصنعتی تأثیر می‌نهند، بطوریکه این کشورها توسط مرادۀ جهانی به مبارزه رقابت جویانه جهانشمول کشانده می‌شوند.

این اشکال مختلف [تولید] درست به همان اندازه اشکال سازمان کار، و در نتیجۀ مالکیت متفاوت است. در هر دوره‌ای، وحدت نیروهای مؤلده موجود، تا جایی که نیاز ایجاب کند، به وقوع می‌پیوندد.

[۵- تضاد میان نیروهای مولده و شکل مراوده بمثابه اساس انقلاب اجتماعی]

تضاد میان نیروهای مولده و شکل مراوده، همانطور که دیدیم، در تاریخ پیشین بکرات بدون آنکه اساس آن را بخطر اندازد، وقوع می‌یابد، وبالضروره در هر وهله‌ای به انقلاب منجر می‌شود و در عین حال اشکال تکمیلی متعددی بخود می‌گیرد، از قبیل تصادمات جامع الاطراف، معارضات طبقات گوناگون، تناقضات آگاهی، نبرد عقاید، مبارزه سیاسی و هکذا. از دیدگاهی محدود، می‌توان یکی از این اشکال جنبی را مجزا نمود و آن را بمثابه اساس این دگرگونی‌ها در نظر گرفت؛ این عمل به مراتب از عمل افرادی که دگرگونی‌ها و توهمات درباره‌ فعالیت خاص خود را بر حسب درجه فرهنگ و مرحله تکامل تاریخی آغاز کرده‌اند، آسان‌تر است.

به این ترتیب کلیۀ تصادمات در تاریخ، طبق نظر ما، منشاء خود را در تضاد میان نیروهای مولده و شکل [۵۳] مراوده دارا می‌باشد. ضمناً، برای اینکه این تصادمات در کشوری آغاز شود، این تضاد بالضروره ایجاب نمی‌کند که بمتهی درجه خود در آنجا رسیده باشد. رقابت با کشورهای از لحاظ صنعتی پیشرفته‌تر، که توسط گسترش مراودات بین‌المللی، بوجود آمده، برای ایجاد تضادی همانند در کشوری که از لحاظ صنعتی کمتر پیشرفته است، کفافی می‌کند (برای مثال، پرولتاریای نامشهود آلمان بواسطه رقابت صنایع انگلستان و جهة بیشتری یافت).

[ع- رقابت افراد و تشکیل طبقات. تضاد میان افراد و مناسبات حیات آنان. جماعت صوری افراد در جامعه بورژوازی و اتحاد واقعی شان تحت نظام کمونیسم. تبعیت مناسبات اجتماعی حیات از قدرت افراد متحد.]

رقابت، افراد را، نه تنها بورژوا، بلکه به مراتب بیشتر، کارگران را بعوض آنکه، متحد سازد، از هم جدا می‌کند. بدین طریق مدت زمانی طول می‌کشد تا این افراد بتوانند متحد شوند. سوای این واقعیت که بخاطر منظور این یگانگی - هر آینه این یگانگی صرفاً محلی نباشد - وسایل ضروری، شهرهای بزرگ صنعتی و ارتباطات ارزان و سریع، نخست می‌بایست توسط صنعت بزرگ بوجود آید. بدین طریق هر قدرت مشکلی که در برابر این افراد مجزا که در شرایطی زندگی می‌کنند که روزانه این انزوا را باز می‌آفریند، قرار گیرد؛ تنها پس از مبارزات طولانی می‌تواند مغلوب شود. خلاف آن را خواستار شدن در حکم خواستار شدن آن است که در این دوره معین تاریخ، رقابت نمی‌بایست وجود داشته باشد، یا اینکه افراد می‌بایست انزوای خود که نظارتی بر آن ندارند را از ذهنشان بزدايند.

بنای کاشانه و مسکن. در نزد وحشیان، هر خانواده‌ای بعنوان امری بدیهی، غار یا آلونک مخصوص خود را دارا است، نظیر چادر مجزای خانوادگی صحرائشینان. این اقتصاد خانگی مجزا، فقط توسط تکامل بعدی مالکیت خصوصی، بیشتر ضروری می‌گردد. برای مردمان فلاحت پیشه، اقتصاد خانگی جماعتی همانقدر ناممکن است که کشتکاری جماعتی زمین. کامیابی بزرگ همانا ساختمان شهرها بود. معهدا، در تمام ازمنه پیشین، رفع و ارتفاع^(۱) [Aufhebung] اقتصاد فردی، که از رفع و ارتفاع مالکیت خصوصی جدایی ناپذیر است، به این دلیل ساده ناممکن بود که مناسبات اقتصادی لازم وجود نداشت. استقرار اقتصاد خانگی جمعی تکامل ماشینیسیم، بهره‌برداری از نیروهای طبیعی و نیروهای مولده بسیار دیگری را ایجاب می‌کند - به عنوان مثال، ذخایر آبی، [۵۴] روشنایی ناشی از گاز، حرارت ناشی از بخار، و غیره، ارفاع و ارتفاع

۱. Aufhebung اصطلاحی که توسط هگل برای نشان دادن نفی شکل کهنه، در حالیکه مضمون مثبت خود را در شکل جدید که جانشین آن می‌شود، حفظ می‌کند، بکار برده شده. تا حدی به مفهوم این سخن سعدی: «... چون ارتفاع رسد وفا کرده شود و شکر گفته». (م)

[Aufhebung] شهر و روستا. بدون این شرایط، اقتصادی جمعی نمی‌توانست مطلقاً نیروی مولده جدیدی ایجاد کند؛ فاقد اساسی مادی می‌بود و بر شالوده‌ای صرفاً نظری قرار می‌داشت، بدیگر سخن، همانا توهمی صرف می‌بود و به چیز دیگری جز اقتصاد راهبانه تأویل نمی‌شد. - آنچه امکان داشت را می‌شد در شهرها که بوسیلهٔ تمرکز پا به عرصهٔ وجود نهاد و در ساختمان‌های همگانی که برای مقاصد معین متعددی احداث شد، (زندانیها، پادگانها و غیره) مشاهده نمود. اینکه رفع و ارتفاع اقتصاد فردی از رفع و ارتفاع خانواده جدایی ناپذیر است، همانا امری بدیهی است.

(اظهاری که بکرات بفرکر سانچوی قدیس خطور می‌کند، حاکی از اینکه هر کس هر چه هست بواسطهٔ دولت^(۱) است. اساساً با این اظهار یکسان است که بورژوازی فقط نوعی از انواع بورژوازی است؛ اظهاری که دلالت بر آن دارد که طبقهٔ بورژوازی، قبل از افرادی که آن را تشکیل داده‌اند، وجود داشته است.^(۲))

در قرون وسطی، شارمندان هر شهری مجبور بودند علیه اشراقیت زمیندار برای دفاع از خود متحد شوند. گسترش تجارت و برقراری ارتباطات، شهرهای جداگانه را به ایجاد تماس با سایر شهرها که از منافع یکسانی در مبارزه با دشمن مشترکی دفاع می‌کردند، کشاند. از میان چندین همباهای محلی شارمندان در شهرهای مختلف، فقط بتدریج طبقه متوسط بوجود آمد. شرایط زندگی شارمندان بالانفراد، بواسطهٔ تضادشان با مناسبات موجود و شیوهٔ کار تعیین شده توسط آنان، به شرایطی تبدیل شد که برای همگی ایشان مشترک و مستقل از هر فرد بود. شارمندان، این مناسبات را تا حدی که خود را از قیود فئودالی برهانند بوجود آورند، و بنوبهٔ خود توسط این مناسبات بوجود آمدند، تا آنجا که بوسیلهٔ تضاد آشتی ناپذیر خود با نظام فئودالی پیش یافته، معین شدند. با دایر شدن ارتباطات میان شهرهای مجزا، این مناسبات مشترک به مناسبات طبقاتی تکامل یافت. همان مناسبات، تضاد و منافع یکسان، بطور اعم می‌بایست در همه جا حقوق گم‌رگی مشابه‌ای را موجب می‌گردید. خود بورژوازی فقط بتدریج همراه با این مناسبات تکامل می‌یابد و بر حسب تقسیم کار به بخش‌های مختلفی منشعب می‌شود و

۱. ماکس اشتیرنر، یگانه و صفات آن.

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] در نزد فلاسفه از لیت طبقه (م.ت.)

سرانجام کلیه طبقات توانگر پیش یافته را جذب می‌نماید^(۱) (در حالیکه اکثریت جماعت فاقد مالکیت پیشین و قسمتی از طبقات متمکن را به طبقه‌ای جدید [یعنی] پرولتاریا ارتقاء داد) تا حدی که کلیه مالکیت‌های پیش یافته به سرمایه صنعتی و تجاری تبدیل شد.

افراد جداگانه تا جایی تشکیل طبقه‌ای را می‌دهند که مبارزه مشترکی را علیه طبقه دیگر ادامه دهند؛ از جهات دیگر آنان بمثابة رقیب در مناسبات خصمانه‌ای با یکدیگر قرار گرفته‌ند. از طرف دیگر، طبقه بنوبه خود در برابر افراد، هستی مستقلی بخود می‌گیرد، بطوریکه افراد، مناسبات زندگانی خود را از قبل تعیین شده، می‌یابند و دارای جایگاه و بدین طریق تکامل خاص خویشند که توسط طبقه‌شان بدانان اختصاص یافته، [و] به این ترتیب مشمول آن می‌گردند.

این پدیده همان تبعیت افراد جداگانه از تقسیم کار است که تنها می‌تواند با برانداختن مالکیت خصوصی و خود کار ارفاع و ارتفاع شود. قبلاً بکرات نشان دادیم که این مشمول افراد در لوای طبقه، سُلطه‌پذیری انواع تصورات و غیره را با خود به همراه می‌آورد.

هر آینه این تحول افراد، که در حیطه مناسبات مشترک هستی زمره‌ها و طبقات آغاز می‌شود. تاریخاً از پی یکدیگر آید و بدینوسیله برداشت‌هایی کلی بدانها تحمیل شود. هر آینه این تحول از نظر گاهی فلسفی مورد بررسی قرار گیرد، طبعاً تصور اینکه، انواع یا انسان در این افراد بوجود آمده، یا اینکه انسان را بوجود آورده بس آسان است و با این تصور می‌توان تاریخ را سخت گوشمالی داد و آنگاه تصور کرد این زمره‌ها و طبقات مختلف، اصطلاحات خاص بیان کلی، انواع تحتانی یا مراحل تکاملی انسانند.

این مشمول افراد در لوای طبقات معین نمی‌تواند تا زمانی که طبقه‌ای نشو و نما نیافته و دیگر از منافع طبقه خاصی در مقابل طبقه فرمانروایی دفاع نمی‌کند، از میان برود.

دگرگونی، از طریق تقسیم کار نیروهای شخصی (مناسبات) به قدرتهای مادی را نمی‌توان بوسیله طرد ابد کلی آن از ذهن زدود، بلکه تنها می‌تواند توسط افرادی از میان برود که از نو، این نیروهای مادی را مطیع خود می‌سازند و تقسیم کار را از میان بر

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس]: مقدم بر هرچیز، شعبات کار که مستقیماً متعلق به دولت است را

جذب می‌کند و آنگاه ± [کم و بیش] حرفه‌های مسلکی را.

می‌دارند. این همانا بدون وجود جامعه ناممکن است. هر فردی [۵۶] فقط در محدوده جامعه و اجد و سایل پرورش استعدادهای خویش از همه جهات است؛ بدینسان آزادی شخصی تنها در درون جامعه ممکن است.

در جایگزینی‌های پیشین برای جامعه، دولت و غیره؛ آزادی شخصی فقط برای افرادی که تحت مناسبات طبقه فرمانروا متشکل می‌شدند، و فقط تا جایی که افراد این طبقه بودند، وجود داشت. جامعه غیر واقعی که افراد تاکنون از آن ترکیب یافته‌اند، در ارتباط با آنان همواره هستی مستقلی گرفته است، و از آنجائیکه این در آمیختگی و ترکیب یک طبقه در برابر طبقه دیگر بود، ایضاً برای طبقه ستمکش نه تنها جامعه‌ای کاملاً غیر واقعی بشمار می‌رفت، بلکه پابند جدیدی نیز بود. در جامعه واقعی، افراد آزادی خود را در و از طریق گرد هم آبی‌شان بدست می‌آورند.

افراد همواره از خود آغاز کرده‌اند، اما طبعاً از خود در محدوده شرایط و مناسبات تاریخی معین، و نه از فرد «صرف» بمفهوم ایدئولوگ‌ها.

معهدا در پویه تکامل تاریخی، و همانا از طریق این واقعیت که در محدوده تقسیم کار، مناسبات اجتماعی بطور اجتناب ناپذیری هستی مستقلی بخود می‌گیرد، در آنجا در زندگی هر فرد تا جایی که شخصی است و تا جایی که توسط شاخه‌ای از کار و شرایط مربوط بدان تعیین می‌شود، شقاقی ظاهر می‌شود. (منظور ما این نیست که از اینجا، فی‌المثل این امر مستفاد شود که ربع خوار، سرمایه‌دار و امثالهم، اشخاص بشمار نمی‌روند، بلکه شخصیت آنان توسط مناسبات طبقاتی کاملاً معینی، مقید و معین می‌شود، و شقاق تنها در ضدیتشان با طبقه دیگری نمود می‌کند و، برای خودشان، تنها هنگامیکه ورشکسته می‌شوند). در زمره (و حتی بیشتر در قبیله) این واقعیت هنوز مستور است: فی‌المثل یک نجیب‌زاده همواره یک نجیب‌زاده و یک شخص عادی، شخصی عادی باقی می‌ماند، خصوصیتی لاینفک از فردیت قطع نظر از مناسبات دیگر او.

تفاوت میان فرد انفرادی و فرد طبقه، ماهیت تصادفی شرایط زندگانی فرد، تنها با پیدایش طبقه ظاهر می‌شود که مطلقاً ثمره بورژوازی است. این خصیصه تصادفی بخودی خود تنها بوسیله رقابت و مبارزه افراد فی‌مابین خود بوجود می‌آید و تکامل می‌یابد. [۵۷] به این ترتیب در حیطة تخیل، در تحت سیادت بورژوازی، افراد آزادتر از سابق بنظر می‌رسند، زیرا شرایط زندگی آنان، اتفاقی نمود می‌کند؛ اما در واقعیت امر مسلماً

کمتر آزادترند، زیرا تا حد بمراتب بیشتری توسط نیروهای مادی کنترل می‌شوند. تفاوت با زمره بالاخص از آنتاگونیسم میان بورژوازی و پرولتاریا ناشی می‌شود. هنگامیکه زمره شارمندان شهری، بنگاهها و غیره، در تضاد با اشرافیت زمین‌دار بوجود آمد، شرایط هستی آنان - مالکیت منقول و کار پیشه‌وری که از سابق بطور نهان قبل از جدایی‌شان از نهادهای فتودالی وجود داشت - بمثابه‌چیزی مثبت، که علیه مالکیت فتودالی نحلیل می‌شد، ظاهر گشت، و از این رو، نخست به شیوه خاص خویش، شکلی فتودالی بخود گرفت.

طبعاً سرف‌های فراری، بردگی گذشته خود را بمثابه چیزی بیگانه با شخصیت خود تلقی می‌کردند. اما آنان در اینجا آنچه را انجام دادند که هر طبقه‌ای که خود را از قید و بند می‌رهانند، انجام می‌دهد؛ ایشان خود را نه بمثابه طبقه که بمثابه فرد آزاد ساختند. بعلاوه، آنان گریبان خود را از نظام ملکی رها نکردند، بلکه فقط زمره جدیدی تشکیل دادند، شیوه سابق کار خود را حتی در موقعیت جدید خود حفظ نمودند، و آن را با رهایی از قید و بندهای قبلی، که دیگر با تحولی که از قبل بدست آمده بود، منطبق نبود، تکامل بخشیدند.

بالعکس برای پرولتارها، شرایط زندگی‌شان و کار به چیزی بیگانه تبدیل شده است، چیزی که آنان بمثابه افرادی جداگانه، کنترلی بر آن ندارند و هیچ سازمان اجتماعی نمی‌تواند چنین کنترلی به آنان بدهد. تضاد میان فردیت هر پرولتاریای جداگانه و کار، شرایط زندگی که بدو نحلیل شده، برایش آشکار می‌گردد، زیرا او از جوانی به این طرف فدا شده است، و در محدوده خاص خود، هیچ‌گونه اقبالی برای رسیدن به شرایطی که او را در طبقه دیگری قرار دهد، ندارد.

[۵۸] NB به این نکته توجه کنید. نباید فراموش کرد که نیاز خاص سرف برای زندگی و عدم امکان اقتصاد کلان که متضمن توزیع سهمیه^(۱) در میان سرفها است، بسیار زود خدمات سرفها به ارباب سابق‌شان را به پرداخت متوسط جنسی و خدمات کاری تقلیل داد. این امر ممکن ساخت تا سرف مالکیت منقول را متراکم نماید و بدین طریق فرار

۱. این کلمه در دستنوشته به انگلیسی قید شده است. (ه. ت)

خود را از نزد ارباب آسان سازد - همانا با و دورنمایی داد تا راه خود را بمثابهٔ یک شهرنشین بیابد، این وضع گروه‌بندی در میان سرف‌ها را بوجود آورد، بطوریکه سرف‌های فراری بیشتر نیمه - شامند شدند بهمین ترتیب بدیهی است، سرف‌هایی که در پیشه‌ای خبره بودند، بهترین اقبال را برای بدست آوردن مالکیت منقول دارا شدند.

به این ترتیب، در همانحال سرف‌های فراری فقط مایل بودند برای رشد و تکامل دارای بیشترین فرصت باشند و این شرایط هستی از پیش موجود را تصریح نمایند، و بدین وجه، در پایان فقط به کار آزاد، به پرولتارها، رسیدند، هر آینه آنان خواهان تحمیل خود بمثابهٔ افراد بودند، می‌بایست مناسبات حاکم کنونی (که علاوه بر این، مناسبات کلیهٔ جامعه‌ها تاکنون بوده است)، یعنی کار، را براندازند. بدینسان خود را مستقیماً در مقابل شکلی می‌یابند که در آن، تاکنون، افرادی که جامعه از آنان تشکیل شده، بخود مظهري جمعی، یعنی، دولت را می‌دهند؛ از این رو برای اینکه خود را بمثابهٔ افراد تحمیل نمایند، می‌بایست دولت را سرنگون سازند.

از تمامی آنچه تاکنون گفته‌ایم نتیجه می‌شود که^(۱) مناسبات همبایی که افراد یک طبقه در آن وارد می‌شوند و بوسیلهٔ منافع مشترکشان در برابر شخص ثالثی تعیین می‌شد، همواره جامعه‌ای بود که این افراد تنها بمثابهٔ افرادی عادی تا جایی که در محدودهٔ مناسبات هستی طبقهٔ خود زندگی می‌کردند، بدان متعلق بوده‌اند؛ مناسباتی که در آن نه بمثابهٔ افراد، بل بمثابهٔ اعضاء یک طبقه شرکت می‌نمودند. از جانب دیگر این رابطه در مورد جامعهٔ پرولتاریای انقلابی، که شرایط هستی خود و کل اعضاء جامعه را تحت نظارت می‌گیرد، درست بالعکس است؛ [۵۹] و به همان اندازه‌ای که افراد در آن شرکت می‌جویند، فردی است. زیرا همانا گردهم آیی افراد است (طبعاً با فرض مرحلهٔ پیشرفتهٔ نیروهای مولدهٔ امروزین) که شرایط تکامل آزاد و فعالیت افراد را تحت مراقبت آنان قرار می‌دهد - شرایطی که قبلاً به تصادف واگذار می‌شد و در برابر افراد بسبب جدایی‌شان بمثابهٔ افراد و بسبب گردهم آیی گریز ناپذیرشان که توسط تقسیم کار معین می‌شد، هستی مستقلی می‌یافت، و در نتیجه جدایی‌شان برای آنان به فید و بندی تبدیل می‌گردید. تا

۱. [قطعاً ذیل در دستنوشته خط خورده است:] افرادی که خود را در هر دورهٔ تاریخی آزاد می‌سازند، صرفاً شرایط هستی که از قبل وجود داشت و آن را در قید حیات می‌یافتند را بیشتر تکامل می‌دادند.

کنون گردهم آیی (مطلقاً نه گردهم آیی دلبخواهانه آنگونه که فی المثل در قرارداد اجتماعی^(۱) شرح داده شده، بلکه گردهم آیی ضروری) بطور ساده توافقی درباره این مناسبات بود که در محدوده آن، افراد برای لذت بردن از بازیهای سرنوشت، آزاد بودند. (منباب نمونه مقایسه شود با، تشکیل دولت آمریکای شمالی و جمهوریهای آمریکای جنوبی) این آزادی نسبت به تمتع بی دردسر، در محدوده مناسبات معین شانس و اتفاق، تا بحال آزادی شخصی نامیده شده است. این مناسبات هستی، بالطبع، فقط نیروهای مولده و اشکال مراوده در هر زمان خاصی می باشد.

تفاوت کمونیسم با کلیه جنبش های گذشته در این است که اساس مناسبات پیشین تولید و مراوده را واژگون می سازد، و برای نخستین بار با کلیه مقدمات طبیعتاً نضج یافته، بطور آگاهانه بمتابزه آفرینش های انسانهای موجود کنونی برخورد می کند، از خصلت طبیعی آنها پرده بر می گیرد و تحت قدرت افراد متحد در می آورد. از اینرو، سازمان آن، یعنی، تولید مادی شرایط این وحدت، اساساً اقتصادی است؛ واقعیتی که کمونیسم می آفریند، همانا پایه واقعی ناممکن ساختن هر آنچه چیزی است که می بایست مستقلاً از افراد وجود داشته باشد، تا آنجا که این واقعیت چیزی جز حاصل مراوده تا کنون خود افراد نباشد. به این ترتیب، کمونیست ها به مناسبات تولید و مراوده تا کنونی، عملاً بسان چیزی غیر ارگانیک برخورد می کنند، بدون اینکه دچار این توهم گردند که گویا این نقشه یا سرنوشت نسلهای تا کنونی بوده که مصالح تحویل آنان دهد، و بدون اینکه معتقد باشند که این شرایط برای افراد سازنده آن نیز غیر ارگانیک بوده است.

[۷- تضاد میان افراد و شرایط زندگی آنان بمتابزه تضاد میان نیروهای مولده و شکل مراوده. تکامل نیروهای مولده و تغییر شکل های مراوده]

[۶۰] تمایز میان فرد بمتابزه یک شخص و آنچه نسبت بدو بیگانه است تفاوتی مفهومی نیست، بلکه واقعیتی است تاریخی. این وجه تمایز در ازمنه مختلف دارای اهمیت های گوناگونی است. فی المثل، زمره بمتابزه چیزی خارجی نسبت به فرد در قرن هجدهم، و هم چنین کمابیش نسبت به خانواده. این همانا تمایزی نیست که می بایست

۱. ژان ژاک روسو، درباره قرارداد اجتماعی - (ه. ن)

برای هر سده‌ای قایل شد، بلکه تمایزی است که خود هر عصر در میان عناصر مختلف بوسیله تصادمات مادی در زندگی، مجبور است قایل شود.

آنچه برای عصر بعدی، بر خلاف گذشته تصادفی می‌نماید- و این درباره ویژگی‌هایی که از عصر گذشته بارث رسید نیز صدق می‌کند- شکل مراوده‌ای است که با مرحله معینی یعنی از تکامل نیروهای مولده وفق می‌دهد. رابطه نیروهای مولده با شکل مراوده، همانا رابطه شکل مراوده با اشتغال یا فعالیت افراد است. (طبعاً شکل اساسی این فعالیت مادی است همه فعالیت‌های - فکری، سیاسی و مذهبی و غیره بدان وابسته است.) بالطبع اشکال مختلف زندگی مادی، در هر حالتی وابسته به نیازهای از پیش تکامل یافته است، و هم تولید و هم برآوردن این نیازها، روندی است تاریخی که در نزد هیچ گوسفندی یا سگی یافت نمی‌شود (احتجاج اصلی متمرذانه اشتیرنر^(۱) علیه انسان *adversus hominem*)، اگر چه البته گوسفندان و سگان در هیئت کنونی شان، و برغم خودشان، محصول روندی تاریخی اند. شرایطی که تحت آن افراد، تا زمانیکه این تضاد بمنصه ظهور نرسیده، با یکدیگر وارد مراوده می‌شوند، شرایطی است متعلق به فردیت آنان، نه چیزی خارجی نسبت بدانان؛ شرایطی که تحت آن این افراد معین، تحت مناسبات معینی می‌توانند زندگی مادی شان و هر آنچه بدان مربوط است را ایجاد کنند، لذا شرایط خودکوشی آنان است و بوسیله این خودکوشی بوجود می‌آید.^(۲) پس شرایط معینی که تحت آن تولید می‌کنند، [۶۱] تا هنگامیکه تضاد هنوز بمنصه ظهور نرسیده، با واقعیت ماهیت مشروط آنان، هستی یک طرفه شان، یکجانبگری که تنها هنگامیکه تضاد وارد صحنه می‌گردد و به این ترتیب صرفاً برای آیندگان وجود دارد، مطابقت می‌کند. آنگاه این شرایط بمثابه قید و بندی تصادفی ظاهر می‌شود، و آگاهی از اینکه همانا قید و بند است نیز بحساب عصر پیشین گذاشته می‌شود.

این شرایط متفاوت که نخست بمثابه شرایط خود-کوشی و سپس بمثابه قیدهایی بر آن، ظاهر می‌شود، در سراسر تکامل تاریخی رشته منسجم اشکال مراوده را تشکیل می‌دهد، انسجامی که عبارت است از: شکل گذشته مراوده که به قید و بندی تبدیل گشته و بوسیله

۱. مقایسه کنید باماکس اشتیرنر، «مصنفات اشتیرنر» - ه.ت.

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس]: تولید خود شکل مراوده

مراوده جدیدی که منطبق با نیروهای مولده تکامل یافته‌تر، و بدین‌طریق، منطبق با شیوه پیشرفته‌تر خود-کوشی افراد است، جایگزین می‌گردد- شکلی که بنوبه خود به قید و بندی تبدیل می‌شود و آنگاه بوسیله شکل دیگری جایگزین می‌گردد. از آنجائیکه این شرایط در هر مرحله با تکامل همزمان نیروهای مولده مطابقت می‌کند، تاریخ آنها ایضاً تاریخ نیروهای مولده متحول است که توسط هر نسل جدید بمعده گرفته شده و از اینرو نیروهای مولده خود افراد [می‌باشد].

از آنجائیکه این تکامل بطور خود بخودی صورت می‌گیرد، یعنی، تابع نقشه کلی آزادانه افراد متحد نیست، از محل‌های متفاوتی، قبایل، ملل، شعبات کار و هکذا آغاز می‌شود، که هر کدام بدو استقلاله از دیگری تکامل می‌یابد و فقط بتدریج با سایرین وارد ارتباط می‌گردد. بعلاوه، این تکامل فقط بسیار کند پیش می‌رود؛ مراحل و منافع متعدد هیچگاه کاملاً رفع نمی‌شود، بلکه فقط تحت منافع ظفرمندان در می‌آید و خود را برای قرن‌ها در کنار منافع ظفرمندان می‌کشاند. از اینجا نتیجه می‌شود که حتی در درون یک ملت، افراد، حتی سوای وضع مالیشان، دارای رشد و تکامل کاملاً متفاوتی‌اند، و اینکه منافی پیشین یعنی شکل ویژه مراوده‌ای که قبلاً توسط شکل مراوده دیگری که متعلق به منافی بعدی دارد، کنار زده می‌شود و برای مدت زمانی طولانی پس از آن، در تملک قدرت سنتی در همبانی فریبنده (دولت، قانون) که هستی مستقلی از افراد کسب کرده است، باقی می‌ماند؛ قدرتی که در مرحله نهائی فقط بوسیله یک انقلاب می‌تواند در هم کوبیده شود. از اینجا هم چنین روشن می‌شود که چرا، در رابطه با تک تک نکاتی [۶۲] که جمع بندی کلی تری را مجاز می‌دارد، آگاهی می‌تواند گاهی جلوتر از روابط آمپیریک دوران خود پیش رود، بطوریکه در مبارزه عصر بعدی می‌توان به نظریه پردازان قبلی همچون مرجع استناد نمود.

از جانب دیگر، در سرزمین‌هایی نظیر آمریکای شمالی که ابتداء بساکن در عصر تاریخی تکامل یافته‌تری آغاز می‌شود، تکامل، شتاب آگین پیش می‌رود. چنین کشورهایی، مقدمات طبیعی دیگری جز افرادی که در آنجا سکنی می‌گزینند، و مجبور به این کار می‌شوند، ندارد؛ چرا که اشکال مراوده سرزمینهای سابق با مقتضیات آنان وفق نمی‌داد. به این ترتیب سرزمینهای جدید، با پیشرفته‌ترین افراد سرزمینهای سابق، و از اینرو با پیشرفته‌ترین شکل مراوده متناسب با این افراد آغاز می‌کنند. حتی پیش از آنکه

این شکل مرارده بتواند خود را در سرزمین‌های سابق مستقر سازد. این در مورد کلیه مستعمرات، تا آنجا که پایگاهها نظامی یا بازرگانی نباشد، صادق است. کارتاژ، مستعمرات یونان، و ایسلند در قرن یازدهم و دوازدهم، در این مورد نمونه‌هایی را بدست می‌دهد. مناسبات مسانندی از فتح ناشی می‌شود، هنگامیکه شکل مرارده‌ای که برخاک دیگری تکامل یافته است، به سرزمین مفتوحه آورده می‌شود: در حالیکه این شکل مرارده در موطن خود با منافع و مناسبات دوران پیشین دست بگریبان بوده است؛ در اینجا شکل مرارده می‌تواند و می‌بایست کاملاً و بدون مانعی مستقر شود، ولو بخاطر تامین قدرت دائمی فاتحان، (انگلستان و ناپل بعد از غلبه نورمانها^{۲۸}، هنگامیکه کامل‌ترین شکل نهاد فنودالی را پذیرفتند.)

۸- نقش زور (غصب) در تاریخ |

چنین می‌نماید، کل این برداشت از تاریخ با واقعیت غصب در تضاد باشد. تا کنون زور، جنگ، چپاول، جنایت و غارت و الخ، بمثابة نیروی محرکه تاریخ پذیرفته شده است. در اینجا می‌بایست خود را به نکات عمده محدود کنیم، و بدینسان فقط بارزترین مثال‌ها را در نظر گیریم- نابودی تمدن کهن بدست اقوام وحشی و شکل‌گیری حاصله از سازمان کاملاً جدید جامعه. (رم و بربرها، فنودالیسم و اقوام گل؛ امپراطوری بیزانس و ترک‌ها.)

[۶۳] جنگ در نزد اقوام وحشی فاتح همانطور که فوقاً نشان داده شد^(۱) کماکان شکل عادی مرارده بود و همانطور که جمعیت رو با افزایش نهاد بامتمنهای حدت و حرارت به‌مراه شکل کهنه تاریخی مورد استفاده قرارگرفت، زیرا یگانه شیوه ممکن رشد نیافته تولید، نیاز برای وسایل تولید جدید را موجب می‌شود، در ایتالیا، بالعکس. تمرکز زمیندراي (که نه تنها بوسیله خریداری و دین، بلکه ایضاً بوسیله ارث بوجود آمد. در ثانی با افزایش بی‌بندوباری در زندگی و ندرت ازدواج، خانواده‌های قدیمی بتدریج

۱. شاید اشاره‌ای است به یکی از صفحات مفقود شده دست‌نوشته. ایده مشابه‌ای در نسخه پاکنویس

از میان رفتند و مالکیت آنها بدست عده معدودی افتاد) و تبدیل آن به مرتع و چراگاه (که نه تنها توسط عوامل عادی اقتصادی که امروزه نیز کماکان فعال اند، بوجود آمد، بلکه بسبب ورود غله غارتی و بصورت خراج و فقدان ناشی از تقاضا برای غله ایتالیایی) تقریباً موجب نابودی کامل سکنه آزاد شده گشت؛ بردگان که علی‌الدوام توسط بردگان جدیدی می‌بایست جایگزین می‌شدند، پی در پی از میان می‌رفتند. بردگی اساس و شالوده کل روند تولید باقی ماند. پلب‌ها، که در میان آزادگان و بردگان قرار داشتند، هیچگاه موفق نشدند چیزی بیشتر جز جماعت پرولترها شوند. رم در واقع هیچگاه بیش از یک شهر نشد. رابطه آن با ایالات، در واقع رابطه‌ای سیاسی بود و از ابرو باسانی می‌توانست توسط وقایع سیاسی گسسته شود.

هیچ چیز مبتدل تر از این تصور نیست که در تاریخ مساله تاکنون بر سرگرفتن بوده است. بربرها امپراطوری رم را می‌گیرند، و با این واقعیت، گذار از جهان کهن به نظام فتودالسم توضیح داده می‌شود. ولی در این گرفتن، توسط بربرها، مساله بر سر این نیست که ملتی که تسخیر شده، آنگونه که در نزد مردمان امروزین است، دارای نیروهای مولده صنعتی تکامل یافته می‌باشد، یا اینکه نیروهای مولده آن صرفاً بر تمرکز و همبایی استوار است. بعلاوه، گرفتن توسط شیء گرفته شده معین می‌شود، ثروت بانکداری که بصورت اوراق بهادار است، به هیچ وجه نمی‌تواند گرفته شود، مگر اینکه اخذکننده خود را تابع مناسبات تولید و مراوده سرزمین مورد نظر سازد. هم چنین است، کل سرمایه صنعتی یک کشور صنعتی امروزین، و سرانجام، در همه جاسریعا به گرفتن پایان داده می‌شود، و هنگامیکه چیز بیشتری برای گرفتن نباشد، باید به تولید آغاز کرد. از این ضرورت تولید، که بزودی خود را تحمیل می‌کند، این نتیجه بدست می‌آید [۶۴] که شکل همبایی متخذه توسط فاتحان اسکان یافته می‌بایست با مرحله تکامل نیروی مولده پیشرفته مطابقت داشته باشد؛ یا چنانچه وضع از ابتدا چنین نیست، می‌بایست بر حسب نیروهای مولده تغییر یابد. در اینجا این واقعیت نیز توضیح داده می‌شود که در زمان بعد از کوچ اقوام، در همه جا مشاهده شده است که بنده همانا سرور بود؛ و فاتحان بزودی از شکست خودرگان، زبان، فرهنگ و سنن را اقتباس کردند.

نظام فتودالی به هیچ وجه بالکل از آلمان وارد نشد، بلکه منشاء خود را، تا جایی که

مربوط به فاتحان می‌شد، در سازمان نظامی ارتش، در جریان کشورگشایی واقعی دارا بود، و این سازمان نظامی فقط بعد از فتح از طریق برآمد نیروهای مولده موجود سرزمین‌های منتوحه، به نظام فئودالی واقعی تحول یافت. اینکه این شکل تا چه حد توسط نیروهای مولده معین گشت بوسیله کوششهای نافرجام ماخوذ از مزده ریگ رم باستان برای استقرار سایر اشکال، آشکار می‌شود (شارلمانی، والخ).
دنباله دارد. —

۹- تضاد میان نیروهای مولده و شکل مراوده تحت مناسبات صنعت بزرگ و رقابت آزاد. تضاد میان کار و سرمایه |

در صنعت بزرگ و رقابت، کل مجموعه شرایط هستی، محدودیتها و غرض‌ورزی‌های افراد در این دو ساده‌ترین شکل در یکدیگر ادغام شده‌اند: مالکیت خصوصی و کار. پول همراه با هر شکل مراوده و خود مراوده برای افراد چیزی تصادفی از آب در می‌آید. بنابراین پول نشانگر آن است که کل مراوده تاکنون فقط مراوده افراد در لوای مناسبات خاص و نه افراد بمتابه افراد بوده است.

این مناسبات بدو چیز تقلیل می‌یابد: کار انباشته یا مالکیت خصوصی، و کار واقعی. هر آینه یکی از آندو متوقف شود، آنگاه مراوده نیز دچار وقفه می‌گردد. حتی اقتصاد دانان معاصر نظیر سیسموندی و شربولیه، تجمع افراد را در مقابل تجمع سرمایه قرار می‌دهند.^(۱) از سوی دیگر خود افراد کاملاً تابع تقسیم کار بوده و از اینرو در وابستگی کامل با یکدیگر فرار می‌گیرند. مالکیت خصوصی تا جایی که در درون کار مقابل کار قرار می‌گیرد، از ضرورت انباشت بر می‌خیزد و در آغاز هنوز بیشتر تکامل همبایی دارد، اما در تکامل بعدی خود بیش از پیش به شکل مراوده امروزین مالکیت خصوصی نزدیک می‌شود. تقسیم کار از آغاز، تقسیم مناسبات کار، افزارها و مصالح و از اینرو پراکندگی میان سرمایه و کار و اشکال مختلف خود مالکیت را ایجاد می‌کند. هر اندازه تقسیم کار بیشتر تکامل یابد [۶۵] و هر چه انباشت بیشتر رشد کند، بهمان میزان نیز این

۱. آنتوان- الیزه شربولیه، ثروتمند یا مستحق... ه ت.

پراکندگی بیشتر گسترش می‌یابد. کار خود تنها می‌تواند تحت فرض این پراکندگی وجود داشته باشد.

(انرژی شخصی افراد ملل مختلف - آلمانها و آمریکایی‌ها - انرژی حتی بمثابه پی آمد ازدواج - و از اینجا اختلال دماغی آلمانها؛ در فرانسه، انگلستان، و غیره؛ خلقهای بیگانه‌ای که به سرزمین از قبل متکامل کوچ نموده‌اند، در آمریکا به سرزمینی کاملاً جدید؛ در آلمان سکنه بومی بدون دغدغه خاطر در همانجایی که بودند، باقی ماندند.)

به این ترتیب در اینجا دو واقعیت آشکار می‌شود.^(۱) نخست اینکه: نیروهای مولده بسان جهانی برای خود، کاملاً مستقل و جدا از افراد، و در کنار آنان ظاهر می‌شوند؛ علت این امر آنست که افراد که نیرویشان این نیروهای مولده است، پراکنده و در تضاد با یکدیگرند، در حالیکه این نیروها از سوی دیگر - یگانه نیرویهای واقعی در مرادده و در پیوند با این افرادند. بدین وجه، از جهت واحدی دارای مجموعه‌ای از نیروهای مولده‌ایم که تا اندازه‌ای شکل مادی گرفته‌اند و برای خود افراد، دیگر نه نیروی آنان، بلکه نیروی مالکیت خصوصی است، و از اینرو تنها تا جایی که مالکان مالکیت خصوصی‌اند، نیروی آنان است. در هیچیک از ادوار پیشین، نیروهای مولده دارای شکلی این چنین بی تفاوت برای مرادده افراد بمثابه افراد نبوده‌اند، زیرا مرادده آنان هنوز خود مرادده‌ای محدود بود. از سوی دیگر، این نیروهای مولده، در برابر اکثریت افراد قرار می‌گیرد، افرادی که این نیروها از آنان گسیخته و بدینسان از تمام محتوای حیاتی واقعی محروم شده‌اند، به افرادی انتزاعی تبدیل میشوند که بنوعی توسط خود این واقعیت در موقعیتی قرار می‌گیرند که با یکدیگر بمثابه افراد وارد پیوند می‌گردند.

تنها ارتباطی که هنوز آنان را بانیروهای مولده و با هستی خاص خودشان پیوند می‌دهد، یعنی کار، تمامی نمود خود - کوشی را از دست داده و تنها بوسیله بازداشتن آنان [۶۶] از رشد، زنده شان نگه می‌دارد. در حالیکه در ازمنه گذشته، خود - کوشی و تولید حیات مادی از یکدیگر جدا بوده و به اشخاص مختلف واگذار می‌گشت و بخاطر

۱. [بازداشت حاشیه‌ای از انگلس:] سیسموندی.

تنگ نظری خود اشخاص، تولید حیات مادی، شیوه فرعی خود-کوشی در نظر گرفته می‌شد، اکنون آنها بحدی از یکدیگر جدا شده‌اند که حیات مادی بمثابه هدف و آنچه این حیات مادی را تولید می‌کند، [یعنی] کار (که اکنون یگانه شکل ممکن، اما همانطور که می‌بینیم، شکل منفی خود-کوشی است)، بمثابه وسایل ظاهر می‌شود.

[۱۰- ضرورت، پیش شرط و پی‌آمد برانداختن مالکیت خصوصی]

بدینسان اکنون بجایی رسیده‌ایم که افراد می‌بایست تمامی نیروهای مولده موجود را در اختیار گیرند، نه تنها به این خاطر که به خود-کوشی شان دست یابند، بلکه صرفاً به این خاطر که اصولاً از موجودیت خود دفاع نمایند. این تملک نخست توسط شیء که باید گرفته شود، نیروهای مولده، که به مجموعه‌ای تکامل یافته و تنها در حیطه مراوده جهانی وجود دارد، تعیین می‌شود. بنابراین حتی از این جنبه به‌تنهایی، این در اختیار گرفتن می‌بایست خصلتی عام در خور نیروهای مولده و مراوده دارا باشد. در اختیار گرفتن این نیروها، خود چیزی جز تکامل توانایی‌های فردی مطابق با ابزار تولید مادی نیست، درست به این خاطر استملاک مجموعه ابزار تولید، همانا تکامل مجموعه توانایی‌های خود افراد است.

این تملک بعلاوه توسط اشخاص در اختیار گیرنده تعیین می‌شود. تنها پرولتارهای کنونی که کاملاً خارج از هرگونه خود-کوشی قرار گرفته‌اند، در موقعیتی‌اند که خود-کوشی کامل و نه دیگر محدودی را فراچنگ آرند که شامل استملاک کلیه نیروهای مولده و تکامل کلیه توانایی‌های ناشی از آن است. تمامی در اختیار گرفتن‌های انقلابی پیشین همانا محدود بود؛ افرادی که خود کوشی‌شان توسط ابزار تولیدی ابتدایی، و مراوده‌ای محدود می‌گشت، این ابزار ابتدایی [۶۷] تولید را در اختیار می‌گرفتند و بدین‌طریق صرفاً به شرایط تازه‌ای از محدودیت می‌رسیدند. ابزار تولید آنان به مالکیت شان تبدیل شد، اما خود آنان تابع تقسیم کار و ابزار خاص تولید خود باقی ماندند. در تمامی در اختیار گرفتن‌ها تاکنون، توده‌ای از افراد تحت یک ابزار تولید باقی می‌ماندند؛ در اختیار گرفتن پرولتارها، توده‌ای از ابزار تولید می‌بایست تحت رقبت هر فرد، و مالکیت تحت رقبت همگان درآید. مراوده امروزین همگانی نمی‌تواند تحت نظارت افراد در آید، مگر اینکه تحت نظارت همگان قرار گیرد.

این استملاک بیشتر توسط نحوه‌ای که در آن باید انجام شود، تعیین می‌شود. و همانا فقط می‌تواند از طریق یگانگی انجام شود که به وسیله خصلت خود پرولتاریا و از نو تنها می‌تواند یگانگی جهانشمول باشد، و از طریق انقلاب که در آن از یک سو، سلطه شیوه و مراوده و سازمان اجتماعی پیشین بر انداخته شود، و از سوی دیگر خصلت جهانشمول و انرژی پرولتاریا که برای انجام این در اختیار گرفتن لازم است تکامل یابد، و بعلاوه پرولتاریا گریبان خود را از تمامی آنچه بواسطه موقعیت قبلی اش در جامعه و بال‌گردنش شده است، برهاند.

همانا فقط در این مرحله. خودکوشی با حیات مادی که با تکامل افراد به‌افراد کامل و دورافکندن کلیه محدودیتهای عادی مطابقت دارد، یکی می‌شود. تبدیل کار به خودکوشی، با تبدیل مراوده سابقا محدود به مراوده افراد بمتاب‌افراد، منطبق است. با در اختیار گرفتن کل نیروهای مولده توسط افراد متحد، به مالکیت خصوصی پایان داده می‌شود. در حالیکه تاکنون در تاریخ، همواره شرایطی ویژه بمتاب‌تصادف نمودار می‌گشت، اکنون جدایی افراد و نحوه خاص هر شخص برای کسب معاش خویش، خود تصادفی می‌شود.

فلاسفه، افرادی که دیگر [۶۸] تحت تقسیم کار در نمی‌آیند، را بمتاب‌ایدئال، تحت نام «انسان» متصور می‌شوند و کل روند تشریح شده از جانب ما را بمتاب‌روند تحوّل «انسان» تلقی می‌کنند، بطوریکه در هر مرحله تاریخی «انسان» را بجای افراد موجود جا می‌زنند و بمتاب‌نیروی محرکه تاریخ عرضه می‌دارند. بدینسان کل این روند بمتاب‌روند از خود یگانگی [Selbstentfremdungsprozess] درک می‌شود، و این اساساً بخاطر این واقعیت است که فرد معمولی مرحله بعدی، همواره بجای فرد معمولی پیشین و شعور بعدی بجای شعور افراد پیشین جازده شده است. از طریق این بازگونگی که از همان آغاز مناسبات واقعی رانادیده می‌گیرد، ممکن شد تا کل تاریخ را به یک روند تحوّل آگاهی تبدیل نمایند.

جامعه مدنی در برگیرنده کل مراوده مادی افراد در مرحله معینی از تکامل نیروهای مولده است و کل حیات تجاری و صنعتی مرحله معینی را شامل می‌شود، تا بدانجا که فراتر از دولت و ملیت می‌رود، اگر چه، باز از سوی دیگر، می‌بایست در روابط برونی

خویش بمتابه‌ملیت و در روابط برونی، خود را بمتابه‌دولت متشکل سازد. اصلاح «جامعه مدنی» در قرن هجدهم پدید آمد، هنگامیکه مناسبات مالکیت خود را قبلاً از جامعه باستان و قرون وسطی رها ساخته بود. جامعه مدنی بدین متابه‌تنها با بورژوازی رشد و تکامل می‌یابد؛ سازمان اجتماعی مستقیماً از تولید و مراوده بوجود آمد که در کلیه ادوار، اساس دولت و سایر روبنای نفسانی^(۱) را تشکیل می‌دهد و بهر تقدیر همواره توسط همین نام مشخص شده است.

[۱۱- رابطه دولت و حقوق با مالکیت]

نخستین شکل مالکیت، چه در جهان باستان و چه در قرون وسطی، مالکیت قبیله‌ای است که عمدتاً در نزد رومی‌ها بوسیله جنگ و در نزد [۶۹] آلمانها بوسیله دامپروری مشخص می‌گردد. در نزد مردمان باستان، از آنجائیکه قبایل متعددی با یکدیگر در شهر زندگی می‌کنند، مالکیت قبیله‌ای بمتابه حاکمیت دولتی نمودار می‌شود، و حق فرد بر آن بمتابه «حق تملک» است که بنوعی مانند مالکیت قبیله‌ای من حیث المجموع تنها به مالکیت بر زمین محدود می‌شود. مالکیت خصوصی واقعی دوران باستان، مانند ملل امروزی، با مالکیت منقول آغاز می‌گردد. (برده داری و همبایی) (مالکیت بر حسب قانونی که برای اتباع آزاد رومی بکار برده می‌شود.. *dominium ex jure quiritum*).. در نزد ملل فراروئیده از قرون وسطی، مالکیت قبیله‌ای از طریق مراحل متعددی تکامل یافت. زمینداری فئودالی، مالکیت تعاونی منقول، سرمایه‌گذاری در مانو فاکتور- تا سرمایه معاصر، که بوسیله صنعت بزرگ و رقابت جهانشمول مشخص می‌گردد، یعنی مالکیت خصوصی صرف، که کلیه نهادهای همبایی را بدور افکنده و راه هرگونه اعمال نفوذ بر تکامل مالکیت را بر دولت بسته است. دولت امروزی با این مالکیت خصوصی امروزی مطابقت دارد، که بتدریج از طرف صاحبان مالکیت از طریق مالیات‌ها، خریداری شده و از طریق قرضه ملی، تماماً بدست آنان افتاده و موجودیت آن بطور کامل به اعتبار تجاری صاحبان مالکیت، بوژورآها، آنگونه که در صعود و نزول اوراق

۱. یعنی، ایدئال، عقیدتی.. هت.

بهادار در بورس بدان می‌دهند، وابسته شده است. بورژوازی بواسطه صرف این واقعیت که نه دیگر یک زمره بلکه یک طبقه است، الزاما خود را نه دیگر بطور محلی، بلکه بطور ملی متشکل می‌سازد، و به منافع متعارفی خویش شکلی همگانی می‌دهد. دولت بموازات و خارج از جامعهٔ جامعه مدنی، از طریق رهایی مالکیت خصوصی از همبایی، به هستی علیحده‌ای تبدیل می‌شود، ولی این چیزی نیست جز شکل سازمانی که بورژواها الزاما برای تضمین متقابل مالکیت و منافعشان چه در داخل و چه در خارج بخود می‌دهند. استقلال دولت امروزه فقط در کشورهایی یافت می‌شود که هنوز کاملا به طبقات تکامل نیافته‌اند، جایی که زمره‌ها، که در کشورهای پیشرفته بحیات آنها پایان داده شده، کماکان نقشی ایفاء می‌کنند و آمیختگی وجود دارد که در آنجا نتیجتا هیچ بخشی از مردم نمی‌تواند بر سایرین تفوق یابد. این بویژه وضع آلمان است. کامل‌ترین نمونه دولت معاصر [۷۰] آمریکای شمالی است. کلیه نگارندگان معاصر فرانسوی، انگلیسی و آمریکایی بر این عقیده‌اند که دولت فقط بخاطر مالکیت خصوصی وجود دارد، بطوریکه این نظر عموما از طرف انسان عادی نیز پذیرفته شده است.

از آنجائیکه دولت شکلی است که در آن افراد طبقه فرمانروا، از منافع مشترک خود دفاع میکنند، و در آن کل جامعه مدنی یک دوران تبلور یافته، این نتیجه بدست می‌آید که نهادهای متعارفی، با کمک دولت بوجود می‌آید که بدانها شکلی سیاسی داده شده است. از اینجا این پندار ناشی می‌شود که گویا قانون براراده، آنهم ادارهٔ جدا از مبنای واقعی، بر اراده آزاد، بنا شده است. بهمین ترتیب، عدالت نیز به ضوابط قانونی تنزل می‌یابد.

قانون مدنی، هم زمان با مالکیت خصوصی با تلاشی همبایی طبیعی رشد می‌کند در نزد رومیان تکامل مالکیت خصوصی و قانون مدنی فاقد هرگونه عواقب بعدی صنعتی و تجاری بود، زیرا کل شیوه آنان تغییر ننمود.^(۱) در نزد ملل امروزین که جامعه فئودالی بواسطهٔ صنعت و تجارت متلاشی شد، در آنجا با پیدایش مالکیت خصوصی و قانون مدنی، عصر نوینی آغاز گشت که قادر به تکامل بیشتری بود. آمالفی، نخستین شهری که در قرون وسطی دست به بازرگانی گسترده دریایی زد، قوانین دریایی را نیز وضع نمود.^{۳۰}

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از انگلس:] (ریا خواری ۱)

بمجرد اینکه صنعت و تجارت، مالکیت را ابتدا در ایتالیا و سپس در دیگر سرزمین‌ها رشد داد، قوانین مدنی پیشرفته رمی مجدداً از نو پذیرفته شد و بر اعتبار آن افزوده شد. بعدها هنگامیکه بورژوازی با نچنان قدرتی دست یافت که شاهزادگان اهمیت و نفوذ او را پذیرفتند تا اشرافیت فئودال را با کمک بورژوازی سرنگون سازند. در کلیه کشورها. در قرون شانزدهم. تکامل واقعی حقوق آغاز گشت که همگی آنها [۷۱] بجز انگلستان شالوده مجموعه قوانین رمی را پذیرفتند. در انگلستان نیز، اصولاً اقتصاد رمی می‌بایست برای گسترش بیشتر حقوق مدنی (بوژه در حالت مالکیت منقول) مورد استفاده قرار می‌گرفت (نباید از یاد برد که حقوق نیز مانند مذهب از خود تاریخی ندارد) در حقوق مدنی مناسبات موجود مالکیت نتیجه اراده عمومی قلمداد می‌شود. حق مصرف و تصرف *jur utenedi et abutendi*، خود از یک سو بیان واقعیت است که مالکیت خصوصی کاملاً از جامعه مستقل شده است و از سوی دیگر بیان این پندار است که صرفاً بر اراده خصوصی حق تصرف دلبخواهانه یک شیء مبتنی است. در عمل، برای مالک خصوصی، اگر نخواهد مالکیت و از اینجا حق تصرفش *jus abutendi* بدست غیر نیفتد، این حق محدودیت‌های اقتصادی بسیار معینی دارد، زیرا در واقع شیء که صرفاً در رابطه با مالک آن در نظر گرفته می‌شود، اصولاً یک شیء نیست، بلکه فقط در مراد و مستقلانه از قانون (رابطه‌ای که فیلسوفان ایده‌اش می‌خوانند) بیگ شیء و مالکیت واقعی تبدیل می‌شود.^(۱) این پندار قضائی که قانون را به اراده صرف تنزل می‌دهد، ضرورتاً در تکامل بعدی مناسبات مالکیت به اینجا منتهی می‌شود که کسی می‌تواند قبالة قانونی چیزی را داشته باشد، بدون اینکه آن چیز را واقعاً دارا باشد. بعنوان مثال، هر آینه در آمد قطعه زمینی بخاطر رقابت از میان برود، در آن صورت مالک آن بالطبع قبالة حقوقی‌اش راهمراه با دخل و تصرف دارا می‌باشد. اما هیچ کاری با آن نمی‌تواند انجام دهد. چنانچه وی سرمایه کافی از جای دیگری برای کشت زمین خود نداشته باشد، بمثابة مالک زمین صاحب هیچ چیز نیست. این پندار حقوقدانان هم چنین بیانگر این واقعیت است که برای آنان و برای هر کتاب قانونی دیگری، اینکه افراد وارد

۱. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس] برای فاصله رابطه - ایده. آنان فقط رابطه «انسان» بخود را می‌شناسند

و بدین طریق برای آنان کلیه روابط واقعی به ایده تبدیل می‌شود.

روابطی با یکدیگر می‌شوند، اصولاً تصادفی است (منباب مثال، قراردادها)؛ و دیگر اینکه این روابط از نظر آنان گونه‌ای است که هر فرد می‌تواند بنا به میل و اراده‌اش وارد آن شود یا نشود، [۷۲] و اینکه محتوای آن کاملاً بر اراده آزاد فردی طرفین استوار است. هرگاه، از طریق تکامل صنعت و بازرگانی، شکلهای نوین مرادده تکامل یافته باشد (فی‌المثل شرکت‌های بیمه و غیره)، قانون همواره ملزم است آنها را در میان سایر اشکال مالکیت کسب شده بپذیرد.^(۱)

[۱۲- شکلهای شعور اجتماعی]

تاثیر تقسیم کار بر علم.

نقش سرکوب با توجه به [نقش] دولت، قانون، اخلاق و الخ! همانا به این خاطر که بورژوازی بعنوان یک طبقه حکومت می‌کند، می‌بایست بخود در قوانین، مظهري همگانی دهد.

علوم طبیعی و تاریخ

هیچ گونه تاریخ سیاست، حقوق، علم، و هکذا؛ و هنر، مذهب و غیره وجود ندارد.^(۲)

چرا اندیشه پردازان همه چیز را بازگونه می‌سازند.

آخوند جماعت، قانوندانان، سیاستمداران.

قانوندانان، سیاستمداران (دولتمردان بطور کلی، عالمان اخلاق)، خادمان دین. برای این تقسیم فرعی مسلکی درون یک طبقه: (۱) حرفه بخاطر تقسیم کار، هستی مستقلی، می‌گیرد. هرکس تصور می‌کند حرفه او همانا حرفه واقعی است. توهمات در خصوص رابطه میان حرفه آنان و واقعیت، به سبب ماهیت خاص حرفه بحتمل می‌بایست بیشتر از جانب آنان مورد احترام قرار گیرد. در آگاهی - در علم حقوق،

۱. یادداشتهای ذیل، به قلم مارکس، برای بسط بیشتر در نظر گرفته شده بود. ه.ت.

۲. [یادداشت حاشیه‌ای از مارکس:] برای «جماعت» آنگونه که در دولت باستان، در فئودالیسم، و در

سلطنت مطلقه تجلی می‌یابد، این پیوند بویژه با مفاهیم مذهبی تطابق می‌کند.

سیاست، و هکذا. - مناسبات تبدیل به مفاهیم می‌شود: از آنجائیکه آنان فراسوی این مناسبات نمی‌روند، مفاهیم مناسبات ایضاً در ذهن آنان به مفاهیم ثابت تبدیل می‌شود. منباب مثال، قاضی، قانون را بکار می‌بندد. از اینرو وی قوانین را، واقعی و نیروی محرکه فعال تلقی می‌کند. احترام برای قماش خود، زیرا حرفه آنان با امور کلی سروکار دارد. مفهوم شریعت. مفهوم دولت. ماده در شعور متعارفی واژگونه می‌شود.

مذهب از ابتدا آگاهی عروج کننده است که از نیروهای واقعاً موجود نشئت می‌گیرد. این پُر عوام پسندانه است.

سنت، با توجه به شریعت، مذهب، والنخ!

[۷۳] (۱) اشخاص همواره از خود شروع کرده و شروع خواهند کرد. روابط آنان همانا مناسبات رَوَند - زندگانی واقعی آنان است. چگونه این امر پیش می‌آید که مناسبات آنان هستی مستقلانه‌ای در برابر آنان بخود می‌گیرد؟ و اینکه نیروهای زندگی خود آنان برایشان اعلی می‌شود؟ بطور خلاصه: تقسیم کار، که سطح آن به تکامل قدرت تولیدی در هر عصر معینی وابسته است.

زمینداری. مالکیت مُشاع. فتودال. معاصر (نوین)
مالکیت ملکی. مالکیت مبتنی بر مانوفاکتور. سرمایه صنعتی.

۱. این، آخرین صفحه، در دستنوشته شماره گذاری نشده و شامل یادداشت‌هایی است مربوط به آغاز توضیح مصنف از برداشت ماتریالیستی تاریخ. این ایده‌ها، در اینجا، در نسخه پاکنویس شده، در بخش ۳ شرح داده می‌شود.
ه.ت.

شورای لایسیگ^{۳۱}

در سومین مجلد فصلنامهٔ ویگانده مربوط به سال ۱۸۴۵، نبرد هون‌ها که و خشورانه توسط کاتولباخ^{۳۲} به تصویر کشیده شده، واقعاً رخ می‌دهد. ارواح ذبح شده که خشم‌شان حتی در مرگ نیز تسکین نمی‌یابد، هیاهو براه می‌اندازند که همچون غریو پیکار و نعرهٔ جنگ، چکاچک شمشیرها، سپرها و ارابه‌های آهنین نمود می‌کند. معهدا این نبردی بر سر امور دنیوی نیست. این جنگ مقدس برای تعرفه‌های حمایت، قانون اساسی، آفت سیب زمینی^{۳۳}، امور بانکی و راه آهن صورت نمی‌گیرد، بل بنام مقدس‌ترین منافع روح، [یعنی] بنام «جوهر»، «خود آگاهی»، «نقد»، «یگانه»، «انسان حقیقی». انجام می‌شود. ما در حضور شورای آباء کلیسا هستیم. از آنجائیکه این آباء کلیسا آخرین انواع نوع خود هستند، و از آنجائیکه در اینجا باید امیدوار بود، امر اقدس اعلی، معروف به، مطلق، برای آخرین بار مورد بحث قرار گیرد، بهتر است گزارشی شفاهی از خلاصه مذاکرات اختیار شود.

در اینجا بیش از هر چیز، برونوی قدیس که باسانی توسط چماقش شناخته می‌شود («حسی شده، به چماقی تبدیل می‌شود»، ویگانده ص ۱۳۰)^(۱) گرد سرش را هاله‌ای از «نقد محض» و مملو از تحقیر نسبت به جهان، فرامی‌گیرد، و خویشتن را در «خود - آگاهی» خویش می‌پوشاند. او با تخطی از مفهوم «جوهر»، بنام والاترین خود آگاهی، مذهب را در کلیت آن و دولت را در تجلی‌اش درهم می‌کوبد. ویرانه‌های کلیسا و بقایای دولت جلوی پایش قرار دارد، در حالیکه نگاهش «توده‌ها» را به گرد و خاک تبدیل می‌کند. او همچون خدا، بی‌پدر و مادر است، و خود خالق خویشتن و آفریدهٔ خویش

است.» (ص ۱۳۶) خلاصه آنکه، او «ناپلئون» روح و در روح ناپلئون است.؟ ریاضت‌های روحانی اش شامل «غوررسی دائمی خویش می‌شود و در این ژرفش خویش، انگیزه حق خود سامانی را می‌یابد.» (ص ۱۳۶) او در نتیجه چنین خود افشاگری، ظاهراً آزاد می‌شود. وی علاوه بر «ژرف خویش» همانطور که خواهیم دید، «وست فلیشه دامپفوت» را نیز گاه و بیگاه مورد «ژرفش» قرار می‌دهد.

در مقابل او، ماکس قدیس قرار دارد که خدماتش به ملکوت خداوند شامل اظهاری است که در آن هویت خود را تقریباً در ۶۰۰ صفحه بسمه‌ای^(۱) مُسَجَّل و مُدَلَّل می‌سازد، و اینکه او بطور ساده هرکسی، یا هر «عمر و یازیدی»، نیست بلکه دقیقاً ماکس قدیس است و لاغیر. درباره این هاله و سایر نشانه‌های وجه تمایز، تنها یک چیز می‌توان گفت: و آن اینکه اینها «هستی او بالنتیجه صفات اویند.»، که «یگانه»، «بی نظیر» و «وصف ناپذیرند» (ص ۱۴۸)^(۲) او در یکزمان هم «سبک» است و هم صاحب سبک، بطور هم زمان هم سانچو پانزا است و هم دون کیشوت. اعمال و اطوار مرتاضانه او شامل افکار ترشیده درباره بی فکری و ملاحظاتی در طی صفحات عدیده پیرامون بی ملاحظه گی و تقدیس طالیح است. ضمناً، نیازی نیست تا درباره فضائل اش به شرح و بسط پردازیم، زیرا با توجه به کلیه سجایای منصف بدو - حتی هر آینه این سجایا بیش از تعداد نامهای خدا در میان مُسلمین می‌بود - عادت کرده است، بگوید: من همه اینها و چیزی بیشترم، من همه این هیچ چیزها و هیچ چیز همه اینها هستم. (او بنحو بارزی از رقیب اندوهگین خود با داشتن «زننده دلی» معین موقرانهای متمایز می‌شود و گاهگاه تأملات جدی خود را با «غریو نقادانه‌ای» قطع می‌کند.

این دو استاد اعظم تفتیش عقاید، فویر باخ ملحد که می‌بایست از خود علیه اتهام سنگین گنوستیسم به دفاع برخیزد را فرا می‌خواندند. برونوی قدیس فریاد اعتراض سر میدهد که فویر باخ با استملاک ماده بدوی^(۳)، و جوهر از تحویل آنها امتناع می‌ورزد تا مبادا خود آگاهی منهای ام در آن بازتاب یابد. خود - آگاهی همچون شبیحی سرگردان

۱. ماکس اشتیرنر، یگانه و صفات آن - ه.ت.

۲. نگاه کنید به اشتیرنر، «مصنفات اشتیرنر» - ه.ت.

۳. hyle هیولی - ه.ت.

گنوستیسم - عرفان، تصوّف. یادداشت مترجم

می‌بایست باقی بماند تا کلیه چیزهایی که از آن ناشی می‌شود و در آن جریان می‌یابد را از نوع به گردن گیرد. خود آگاهی پیش از این، کل جهان، بجز این هیولی و جوهر که فویرباخ صوفی مسلک آنها را چفت و بست زده و از تحویل آنها سرباز می‌زند، را بلعیده بود.

ماکس قدیس، عرفان را به‌تردید دربارهٔ دگمی که از دهان ماکس قدیس فاش شده، یعنی این دگم که «هر غاز و سگ و اسبی» همانا حد کمال، یا اگر ترجیح می‌دهید حد افضل و کامل‌ترین «انسان» است، متهم می‌سازد. (ویگانند، ص ۱۸۷: «این حکم از آنچه از انسان انسانی می‌سازد، چیزی کم نمی‌آورد. در واقع عین همین دربارهٔ هر غاز و سگ و اسبی نیز صدق می‌کند.»)

علاوه بر استماع این اتهام مهم، دادنامه شکایتی که توسط ایندو قدیس علیه «موزس هس» اقامه شده و دادنامه شکایتی که از جانب برونوی قدیس علیه مؤلفان خانوادهٔ مقدس اقامه شده، نیز صادر گشته است. ولی معهدنا از آنجائیکه این متهمان خود را با «امور دنیوی» سرگرم ساخته و بنابراین از حضور در محضر دادگاه اقدس،^{۳۴} قصور ورزیده‌اند؟ به تبعید ابدی تا پایان حیات طبیعی خود از قلمرو روح محکوم می‌شوند. سرانجام، دو استاد اعظم، مجدداً به مواضعات مدّهش میان خود و علیه یکدیگر مشغول می‌شوند.^(۱)

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] با این اظهار که دارای ذهنی فوق العاده نیرنگباز و سیاسی است. (ویگانند، ص ۱۹۲) دو توره‌گرازیانو، معروف به آرنولد روگه، در حاشیه ظاهر می‌شود.*
* به نظر می‌رسد که در اصل فصلی نیز دربارهٔ روگه منظور شده بود.
ه.ت.

II

برونوی قدیس

۱- «کارزار» علیه فویر باخ

قبل از پرداختن به بحث پرابهتی که خود آگاهی باثوثر با خود و جهان می‌کند، باید رازی را فاش ساخت. برونوی قدیس فریاد نبرد سر می‌دهد و نایره جنگ رامی‌افروزد، باین خاطر که می‌بایست خود و مرکبش را «حفظ نماید»، همانا باین خاطر که می‌بایست نشان دهد که در شرایط متغیر سال ۱۸۴۵، نقد همواره خویشتن و راسخ باقی مانده است. او دومین مجلد «امر نیک و امر خاص خود»^(۱) را برشته تحریر در می‌آورد؛ بر مواضع خود استوار است و برای حق آب و گل می‌جنگد،^(۲) ولی معهدا بشیوه الهیاتی واقعی، این هدف خود را به شکل آرزوی خصلت‌نما ساختن فویر باخ می‌پوشاند. برونوی مسکین پاک فراموش کرده همانطور که در جر و بحث میان فویر باخ و اشتیرنر بخوبی مسجل گشت،^(۳) ابدأ بوی توجهی مبذول نشد. درست باین خاطر او باین جر و بحث می‌چسبد تا بتواند خود را بمثابه آنتی تز متخاصمان و وحدت‌أعلی آنان، [یعنی] روح القدس بنمایاند.

برونوی قدیس کارزار خود را با شلیک آتش توپخانه علیه فویر باخ آغاز می‌کند،

-
۱. مقاله برونوبائوثر «لودریگ فویر باخ خصلت‌نما» در اینجا بطور استهزاء آمیزی دومین مجلد کتاب بائوثر «امر نیک آزادی و امر خاص من» نامیده شده است. - ه.ت.
 ۲. بطور تحت اللفظی: بخاطر محراب و قلوب، باین مفهوم بکار برده می‌شود: برای خانه و کاشانه - یعنی، دفاع از امر خاص خود. - ه.ت.
 ۳. فویر باخ، «درباره ماهیت مسیحیت در ارتباط با یگانه و صفات آن». - ه.ت.

یعنی، با تجدید چاپ بازبینی شده کامل مقاله‌ای که قبلاً در «نورد دوپچه بلتر»^(۱) منتشر شده بود. فویر باخ، سلحشور «جوهر» از آب در می‌آید، تا «خود - آگاهی» باثوئر آسودگی بیشتری را بخود اختصاص دهد. در این دگردیسی فویر باخ، که بناست بوسیله کلیه نوشتارهای این یک مسجّل شود، مرد مقدّس ما بالفور از نوشتارهای فویر باخ درباره لایبنتس و بل^(۲) به ماهیت مسیحیت می‌جهد، و از مقاله علیه فیلسوفان پوزیتیویست «لاادری، م» در سالنامه لاهه^(۳) صرف‌نظر می‌کند. این «غفلت» «بجا» است، چرا که فویر باخ تمام خردمندی «خود آگاهی» را در برابر نمایندگان پوزیتیویستی «جوهر» در زمانی آشکار ساخت که برونوی قدّیس کماکان به تفکر درباره تصور بی‌غل و غش مشغول بود. لزومی به یادآوری این مطلب نیست که برونوی قدّیس کماکان بکه تازی با مرکب جنگی هگلی پیرو مفلوک خود ادامه می‌دهد. به نخستین قطعه در آخرین مکاشفات او از ملکوت خدا گوش فرا دهید:

«هگل جوهر اسپینوزا را با منیت فیخته یکجا در آمیخت و ممزوج نمود؛ وحدت ایندو، ترکیب این حیطه‌های متضاد، و هکذا؛ علاقه خاصی را برمی‌انگیزد و ایضاً موجب ضعف فلسفه هگل می‌شود. [...] این تضاد که دستگاه هگل در آن گرفتار آمد را می‌بایست برطرف نمود و از میان برد. معهذا او تنها می‌توانست این کار را با غیر ممکن ساختن آن برای همیشه، با طرح این سوال انجام دهد. رابطه میان خود آگاهی با روح مطلق چیست...؟ این امر بدو طریق ممکن بود. یا خود آگاهی می‌بایست از نو در شعله‌های جوهر بسوزد، یعنی، رابطه هستی محض می‌باید جازمانه برقرار و حفظ می‌شد؛ یا می‌بایست نشان داده می‌شد که شخصیت، همانا خالق صفات و ماهیت خاص خود و متعلق به تصور شخصیت است» («مفهوم» یا «شخصیت»؟) تا خود را بمثابه امری محدود ایجاب کند، زیرا همانا این ماهیت یگانه، ثمره خود جداگانگی درونی و فعالیت خویشتن است.»
(ویگانند، صص ۸۸/۸۷/۸۶)^(۴)

۱. یعنی مقاله برونو باثوئر «لودویگ فویر باخ». - ه.ت.
۲. اشاره است به این آثار فویر باخ: تاریخ فلسفه جدید. ایضاح، تحوّل و انتقاد از فلسفه لایبنتس و بی بریل. - ه.ت.
۳. لودویگ فویر باخ «درباره انتقاد از «فلسفه پوزیتیویستی»». - ه.ت.
۴. برونو باثوئر، «لودویگ فویر باخ خصلت نما». - ه.ت.

در خانواده مقدس (ص ۲۲۰)^(۱) فلسفه هگل بمثابه وحدت فیخته و اسپینوزا نشانده شد و در عین حال بر تضاد مضمّر در آن تاکید گشت. ویژگی خاص برونوی قدیس این است که وی برخلاف مؤلفان خانواده مقدس، مسأله رابطه خود آگاهی با جوهر را نه بمثابه «نکته مورد مناقشه» در تعقل هگلی، بلکه بمثابه امری جهان-تاریخی - و حتی مطلق تلقی می‌کند. این یگانه شکلی است که در آن وی قادر به بیان تصادمات امروزمین است. او حقیقتاً معتقد است که پیروزی خود آگاهی جوهر نه تنها دارای مهم‌ترین تأثیر بر تعادل و موازنه اروپایی، بل ایضاً واجد مهمترین تأثیر بر تکامل آتی مسأله اورگان Oregon می‌باشد. تا حدی که الغاء قانون ذرت در انگلستان بدان مربوط می‌شود، تا بحال بسیار اندک علنی شده است.^{۳۶}

بیان انتزاعی و مه آلودی که در آن حادثه‌ای واقعی توسط هگل مورد واژگونسازی قرار می‌گیرد، بوسیله این ذهن «نقاد»، خود حادثه‌ای تلقی می‌شود. برونو، تضاد شهودی را می‌پذیرد و بخشی از آن را علیه بخش دیگر حمایت می‌کند. عبارتی فلسفی درباره مسأله‌ای واقعی برای او همانا خود مسأله واقعی است. بالتبجیه، از طرفی، بجای افراد واقعی و آگاهی واقعی مناسبات اجتماعی آنان، که ظاهراً بمثابه چیزی مستقل در برابر آنان قرار می‌گیرد، او دارای بیان صرف انتزاعی: خود آگاهی است، درست همانطور که بجای تولید واقعی، واجد فعالیت این خود آگاهی که مستقل شده، می‌باشد، از طرف دیگر، بجای ماهیت و مناسبات اجتماعی واقعاً موجود واقعی، تکرار فلسفی کلیه مقولات فلسفی یا نامهای این مناسبات را در بیان؛ جوهر، داراست؛ زیرا برونو، بهمراه کلیه فیلسوفان و ایدئولوگ‌ها، به غلط افکار و تصوّرات - بیان مستقل عقلانی موجود جهان - را بمثابه شالوده جهان موجود تلقی می‌کند، بدیهی است که وی با ایندو انتزاع که بی معنی و میان تهی شده، می‌تواند بدون دانستن هیچ چیز درباره افراد واقعی و مناسبات آنان، بانواع ترندها دست یازد. (علاوه بر این، نگاه کنید به آنچه درباره جوهر در ارتباط با فویرباخ و با توجه به «لیبر آلیسم انسانی» و «مقدس» در رابطه با ماکس قدیس گفته شده است) بدینطریق، وی برای حلّ تضادهای مشهود از شالوده شهود دست نمی‌کشد؛ و در حالیکه بر این شالوده باقی می‌ماند دست به‌مانور می‌زند؛ و بتنهایی آنقدر بر شالوده تمام

۱. نگاه کنید به کارل مارکس و فریدریش انگلس، «خانواده مقدس یا نقدی بر نقد نقادانه - ه.ت.

و کمال هگل باقی می ماند که مناسبات «خود آگاهی» با «روح مطلق» دیگر بوی آرامشی نمی دهد. مختصر آنکه، ما با فلسفه خود - آگاهی مواجه ایم که در انتقاد انجیل نویسان، اعلام شد، و در مسیحیت مکشوف شده ادامه یافت، که بدبختانه مدتها قبل در فنومنولوژی، پیش خور شده بود. در خانواده مقدس ص ص ۲۲۰ بعد و در ص ص ۳۰۴-۳۰۷ باین فلسفه جدید باثوثر پایان داده شد. ولی معهدا، برونوی قدیس در اینجا حتی راهی می یابد تا با جا کردن «شخصیت»، کاریکاتوری از خود بکشد تا قادر شود توأما با اشتیرنر، فرد مجزا را همچون «عقبه خاص خود»، و اشتیرنر را بمثابة عقبه برونو، ترسیم نماید. این گام به پیش، در خور اظهار نظر موجزی است.

بدوآ، بگذار خواننده این کاریکاتور را با اصل آن مقایسه کند، توضیح ارائه شده از خود - آگاهی در مسیحیت مکشوف شده، ص ۱۱۳؛ این مقایسه بخواننده بعداً اجازه میدهد این توضیح را با نسخه اصلی آن، با فنومنولوژی هگل، صفحات ۵۷۵/۵۸۳ والخ، مقایسه کند (هر دوی این قطعات در خانواده مقدس، ص ص ۲۲۳/۲۲۴، تکرار شده است.) اما اکنون بیایم باین کاریکاتور! «شخصیت بطور کلی»! «تصوّر»! «ذات جهانشمول»! باز گردیم. «ایجاب خود بمثابة امری محدود و از نو از میان بردن این محدودیت»! «خود جدا - گانگی درونی»! چه «نتایج» مشعشانه ای! «شخصیت بطور کلی» یا هذیان «بطور کلی» است یا تصوّر انتزاعی از شخصیت. بنابراین، این «شخصیت بطور کلی» بخشی از «پنداشت» تصور شخصیت برای «ایجاب خود بمثابة امری محدود است.» این محدودیت که متعلق به تصوّر «پنداشت» خود [یعنی]، شخصیت است، بعداً مستقیماً بوسیله این ذات جهانشمول «ایجاب می شود. و بعد از اینکه مجدداً این محدودیت را از میان برداشت، معلوم میشود که «همانا این ذات»، «ثمره خود جداگانگی درونی است.» از اینرو، تمامی غلمبه گویی های ناشی از این تکرر مدهش، با ترفند شناخته شده هگلی خود جدا - گانگی انسان در حیطه اندیشه یکسان است، خود جدا - گانگی که برونوی بخت برگشته با لجاجت آن رایگانه فعالیت «شخصیت بطور کلی» اعلام می دارد. در گذشته ای نسبتاً دور به برونوی قدیس نشان داده شد که از «شخصیتی» که عمل آن باینها، و در این زمانه، به جهش های مبتذل و معقول محدود می شود، هیچ چیز عاید نمی شود. ایضاً قطعه ای که شاهد مثال آورده شد، در برگیرنده این پذیرش ساده لوحانه است که ماهیت «شخصیت» باثوثر، همانا پنداشت یک تصوّر و

انتزاع یک تجربه است.

انتقاد برونو از فویرباخ، تا جایی که تازگی دارد، به بیان سالوسانه سرزنش‌های اشتیرنر علیه فویرباخ و بالفولر بمثابة سرزنش‌های باثوئر علیه فویرباخ محدود می‌شود. باین ترتیب، بعنوان مثال، اظهاراتی حاکی از اینکه «ذات انسان همان ذات بطور کلی و چیزی مقدّس است»، که «انسان برای انسان در حکم خداست»، که نوع بشر همانا «مطلق» است، که فویرباخ، انسان را به «منیت اساسی و غیر اساسی» تقسیم می‌کند (علیرغم اینکه برونو همواره اشعار می‌دارد که انتزاع، اساسی است، و در آنتی تز نقد و توده خود، این شقاق را بمراتب نامعقولانه‌تر از فویرباخ متصوّر می‌شود)، که می‌بایست بمبارزه‌ای علیه «صفات خداوند»، و الخ دست یازید. درباره مسأله عشق خودخواهانه و فداکارانه، برونو با فویرباخ به جر و بحث می‌پردازد، و تقریباً کلمه به کلمه طی سه صفحه (ص ص ۱۳۵-۱۳۳) از اشتیرنر رونویسی می‌کند، و درست بهمان طرز ناشیانه، دست به رونویسی عبارات اشتیرنر می‌زند: «هر انسانی، آفریده خاص خود است»، «حقیقت یک شبح است»، و هکذا. بعلاوه، در نزد برونو «آفرینش» به «ثمره» تبدیل می‌شود. ما باین بهره کشی از اشتیرنر توسط برونوی قدیس باز خواهیم گشت.

بدین ترتیب، نخستین چیزی که در برونوی قدیس کشف نمودیم، وابستگی همیشگی اش به هگل است. ما طبعاً بیش از این به تقریراتی که او از هگل رونویسی کرده، نخواهیم پرداخت، معهدنا تنها قطعات دیگری را گرد می‌آوریم که نشان می‌دهد چگونه وی جازمانه بقدرت فلاسفه معتقد بوده و چگونه در توهم آنان مبنی بر اینکه شعور جرح و تعدیل شده، چرخش نوینی که به تعبیر مناسبات موجود داده شده، می‌تواند کل جهان موجود متقدم را واژگون سازد، شریک است. برونوی قدیس که سرشار از این ایمان است، ایضاً یکی از شاگردانش را - در شماره چهارم فصلنامه ویگانند، ص ۳۲۷ - گواه می‌آورد که عبارت فوقاً یاد شده‌اش درباره شخصیت که از طرف او در شماره سوم اعلام شد، همانا «ایده‌هایی جهان آشوب» بوده‌اند.^(۱)

برونوی قدیس می‌گوید (ویگانند، ص ۹۵)^(۲)

«فلسفه هیچگاه چیزی جز الهیاتی که به کلی ترین شکل خود ساده شده و معقولانه ترین بیان خود را بدست داده، نبوده است.»
این قطعه، که علیه فویر باخ متوجه است، تقریباً طابق النعل بالنعل از فلسفه آیسنده (ص ۲) فویر باخ رونویس شده است.

«فلسفه شهودی، همانا الهیات حقیقی، پیگرانه و معقولانه است.»

برونو ادامه می دهد:

«فلسفه در یگانگی با مذهب، همواره بخاطر وابستگی مطلق فرد کوشیده است و در واقع بوسیله خواستار شدن و موجب شدن جذب زندگی فردی در زندگی عام، عرض در جوهر و انسان در روح مطلق، بدین هدف نایل گشته است.»

انگار «فلسفه» برونو در یگانگی با «فلسفه هگل»، و همکاری کماکان دائمی غیر مجازش با الهیات، اگر «موجب» جذب انسان در ایده یکی از «اعراض» اش، عرض خود آگاهی، بمثابة، «جوهر» نگشته، آن را «ایجاب نکرده است!» بعلاوه، از محتوای این قطعه می توان مشاهده کرد که پدر کلیسا با چه لذتی بلاغت منبراش را ادامه می دهد تا اعتقاد «جهان آشوب» خود را به قدرت رازورانه الهیات دانان و فیلسوفان قدیس نشان دهد. بالطبع، بسود «امر نیک آزادی و امر خاص من»^(۱) در صفحه ۱۰۵، مرد خداتر من ما با وقاحت، فویر باخ را مورد ملامت قرار می دهد:

«فویر باخ از فرد: از انسان شخصیت زدائی شده مسیحیت، نه یک انسان، نه یک انسان «حقیقی»! «واقعی»! «متشخص» (!) نمی سازد» (این صفات منشاء خود را در خانواده مقدس و اشتیرنر داراست) بلکه انسانی اخته شده و برده می سازد.» -

و بدین وسیله، از جمله، مُهملاتی بهم میبافد که او، برونوی قدیس، می تواند خلق النَّاس را با کمک ذهن پدید آورد.

او کمی دورتر در همان قطعه می گوید:

«بزعم فویر باخ، فرد می بایست خود را مطیع نوع سازد و بدان خدمت کند. نوعی که فویر باخ از آن سخن می گوید، همانا مطلق هگل است که آنهم هیچ کجا یافت نمی شود.»
در اینجا، مانند تمامی قطعات دیگر، برونوی قدیس، خویشان را از ساختن جلال و شکوه مناسبات واقعی از افرادی که وابسته به تعبیر فلسفی این مناسباتند، محروم

نمی‌سازد. او کوچکترین تصویری از تناسبی که میان مفاهیم «روح مطلق» هگل و «نوع» فویرباخ از طرفی، و جهان موجود از طرف دیگر وجود دارد، ندارد.

در صفحه ۱۰۴، پدر مقدس بشدت از الحادی جامی خورد که فویرباخ با آن تثلیث مقدس عقل و عشق و اراده را به چیزی که «در افراد و فوق افراد» است تغییر می‌دهد، تو گویی که در روزگار ما، هر تمایلی، هر انگیزه‌ای، و هر نیازی خود را بمثابة نیرویی در «فرد و فوق فرد» هر جا که مقتضیات مانع ترضیه آنان شود، ظاهر نمی‌سازد. هر آینه برونو، این پدر مقدس فی المثل، گرسنگی را بدون وسیله رفع آن تجربه کرده بود، آنوقت حتی معده او نیز به نیرویی در او و فوق او تبدیل می‌شد. اشتباه فویرباخ این نیست که او این فاکت را بیان نموده، بلکه این است که بجای آنکه آن را بمثابة محصول مرحله معین و قابل عبور تکامل تاریخی تلقی نماید، بشیوه‌ای ایدئالیستی برای آن جنبه مستقلانه قائل می‌شود.

صفحه ۱۱۱: «فویرباخ یک برده است و سرشت غلامانه وی بدو اجازه نمی‌دهد عمل یک انسان، یعنی شناختن ماهیت مذهب را بجا آورد.» (چه عمل زیبایی است از جانب انسان!) «او ماهیت مذهب را در نمی‌یابد باین خاطر پلی که می‌تواند بر آن راه خود را بسوی منشاء مذهب بسازد، درک نمی‌کند.»

برونوی قدیس هنوز جداً معتقد است که مذهب دارای «ماهیت» خاص خود است. در خصوص «پلی» که شخص بر آن، راه خود را بسوی «منشاء مذهب» می‌سازد، این پل خربگیری^(۱) طبعاً می‌بایست فاضلابی باشد. برونوی قدیس در عین حال خود را بمثابة کارون^(۲) Charon کنجکا و معاصری، رسمی می‌کند که بسبب ساختن پل، بازنشسته شده و تبدیل به راهداری شده و از هر تنابنده‌ای برای عبور از پل به قلمرو واهی مذهب یک پیشیز مطالبه می‌کند.

۱. در اصل به جناس لفظی دست زده شده است: پل خربگیری (Eselebrücke) - تدبیری که از طرف

اشخاص کند ذهن یا تنبل برای درک معضلی دشوار بکار برده می‌شود. (ه.ت)

۲. موافق اساطیر یونانی نام زورق بان زشتروی و خشن و پیری که ارواح مردگان را در زورقی از رود آکرون در زیر زمین به دنیای مردگان راهنمایی می‌کرد. در یونان باستان رسم بود که چون مرده‌ای را بخاک می‌سپردند، در دهانش سکه کوچکی می‌گذاشتند تا اینکه بتواند مزد کارون را بدهد. نگاه کنید به اودیسه اثر همر ترجمه سعید نفیسی.

قدیس در صفحه ۱۲۰ اشعار می‌دارد:

«چگونه فویرباخ می‌توانست وجود داشته باشد، هرآینه هیچ‌گونه حقیقی وجود نمی‌داشت و حقیقت همانا فقط یک شبیح می‌بود» (اشتیرنر، بدادمان برس!)^(۱) که تا کنون انسان از آن ترسیده است؟»

«انسانی» که از «شبیح حقیقت» می‌ترسد کس دیگری جز خود برونوی نام آور نیست. او قبلاً ده صفحه جلوتر، در ص ۱۱۰، فریاد دهشت جهان آشوب ذیل را با دیدن «شبیح» «حقیقت» سرداده بود:

«حقیقتی که هیچگاه با خود بمثابه چیز حاضر و آماده‌ای مواجه نمی‌شود، خود را تکامل میدهد و فقط با افشاء شدن شخصیت بوحدت نایل می‌گردد.»

بدینسان، مادر اینجانه تنها دارای حقیقت، [یعنی] این شبیح هستیم که به شخص تبدیل می‌شود، خود را تکامل می‌دهد و بوحدت نایل می‌گردد، بلکه علاوه بر آن، این ترفند در مؤمن شخص خارج از آن، طبق روش کرم کدو به نتیجه می‌رسد. در خصوص رابطه عشق گذشته مرد مقدس با حقیقت، هنگامیکه هنوز جوان بود و امیال جسم کماکان در او قوی بود نگاه کنید به خانواده مقدس - ص ۱۱۵ و صفحات بعد از آن.^(۲)

اینکه مرد مقدس ما چگونه از کلیه امیال جسمانی و علایق دنیوی پیراسته و منزه می‌شود اکنون بوسیله مناظره پر حرارت او علیه حس‌پذیری (محسوسیت) فویرباخ آشکار می‌شود. برونو به شیوه بالکل محدود شده‌ای که فویرباخ در آن حس‌پذیری را مورد تصدیق قرار می‌دهد، حمله نمی‌کند. او کوشش نافرجام فویرباخ، از آنجائیکه کوششی برای فرار از ایدئولوژی است، را بمثابه معصیت تلقی می‌کند. البته! حس‌پذیری همانا خواهش چشم و شهوت جسم و غرور است^(۳) - و در چشمان خداوند دهشت و رجاسات است!^(۴) آیا نمی‌دانید که هرآینه ذهن جسمانی باشد، خصومت با نقد است، و هر چیز جسمانی از این جهان است. و آیا نمی‌دانید که مکتوب است: اعمال جسم

۱. تضمینی است از کلام «ساموئل کمک!» از اپرای Der Freischutz (اپرانامه از فریدریش کینت) پرده

دوم - صفحه ششم - . ه.ت.

۲. نگاه کنید به ترجمه فارسی خانواده مقدس - ص ۱۴۲ و صفحات بعد از آن - یادداشت مترجم

۳. مقایسه کنید با رساله اول یوحنا رسول - باب دوم، آیه - ۱۶ . ه.ت.

۴. مقایسه کنید با کتاب حزقیال نبی - باب یازدهم: آیه - ۱۸ . ه.ت.

آشکار است، یعنی، زنا و فسق و ناپاکی و فجور و بت پرستی و جادوگری و دشمن و نزاع و کینه خشم و تعصب و شقاق بدعت‌ها، و حسد و قتل و مستی و لهب و لعب و امثال اینها.^(۱) شما را خبر می‌دهیم چنانچه قبل از این دادم که کنندگان چنین کارها وارث ملکوت نقد نمی‌شوند؛ اما وای برایشان زیراه براه فایبل رفته‌اند و در گمراهی بلعام بجهت اجرت غرق شده‌اند و در مشاجرت قورح هلاک گشته‌اند، اینها در ضیافت‌های محبتانه شما صخره‌ها هستند چون با شما شادی می‌کنند و شبانانی که خویشان را بی‌خوف می‌پرورند و ابرهای بی‌آب از بادها رانده شده و درختان صیفی بی‌میوه دوباره مرده و از ریشه کنده شده، و امواج جوشیده دریا که رسوائی خود را مثل کف بر می‌آورند و ستارگان آواره هستند که برای ایشان تاریکی ظلمت جاودانی مقرر است.^(۲) زیرا که خواننده‌ایم در ایام آخر زمانهای سخت پدید خواهد آمد، مردمانی یافت خواهند شد که زیاد ب فکر خودشانند، مفتربان هرزه‌ای که لذت طلبی^(۳) را بیش از نقد دوست دارند، موجدین فرقه‌های ظالنه، مختصر آنکه، بردگان جسم. چنین مردمانی از برونوی قدیس که از لحاظ ذهن لاهوتی و ستر آلوده جسم بیزارند، دوری می‌جویند^(۴) و بدین خاطر او فویرباخ که قورح فرقه می‌خواندش را تقبیح می‌کند، تا با سگان و جادوگران وزانیان و قاتلان بیرون باقی بماند.^(۵) «محسوسیت» هیئات! محسوسیت نه تنها پدر کلیسای اقدس را به خشونت‌بارترین پریشان اندیشی سوق می‌دهد، بلکه حتی او را وامی‌دارد تا آواز سر دهد، و در ص ۱۲۱، «ترانه پایان و پایان ترانه» را می‌خواند. حس‌پذیری - همانا یک «چماق» است (ص ۱۳۰)، برونوی قدیس که دچار ژولیده فکری شده، حتی در یک نوبت نیز با یکی از تره‌هایش کشتی می‌گیرد، درست همانطور که یعقوب زنده یاد با خدا کشتی گرفت، با این تفاوت که خدا را یعقوب را پیچاند و لنگش کرد، در حالیکه بیمار غشی قدیس ما تمام دست و پا و بندهای تز مخصوص خودش را می‌پیچاند و لنگ می‌کند، و باین ترتیب توسط نمونه‌های چشمگیر، هویت ذات و قائم بذات (سوزه و

۱. مقایسه کنید با رساله پولس رسول بفلطیان - باب پنجم - آیات ۲۱-۱۹. ه.ت.
۲. مقایسه کنید با رساله یهودا آیات ۱۳-۱۱. ه.ت.
۳. مقایسه کنید با رساله دوم پولس رسول به تیموتاؤس - باب سوم، آیات ۴-۱. ه.ت.
۴. مقایسه کنید با رساله یهودا - آیه ۲۳. ه.ت.
۵. مقایسه کنید با مکاشفه یوحنا رسول - باب ۲۲: آیه ۱۵. ه.ت.

ابژه) را روشن می‌سازد:

«فویر باخ هرچه دوست دارد می‌تواند بگوید... ولی معهذا انسان را تباه می‌سازد» (۱)... چرا که واژه انسان را به عبارتی صرف تبدیل می‌کند... زیرا انسان را تماماً نمی‌سازد» (۱) «و نمی‌آفریند» (۱)، بلکه کل بشریت را به مطلق ارتقاء می‌دهد، زیرا علاوه بر این، اعلام می‌دارد که نه بشریت، بلکه در عوض حسیات اندامگان مطلق است، و محسوس - [یعنی] ابژه حسیات و دریافت احساس را - بمثابة چیزی مطلق، غیر قابل شک و محقق جلوه‌گر می‌سازد. «عقیده برونوی قدیس اینگونه است - «فویر باخ بدین وسیله می‌تواند لایه‌های هوا را بجنباند، اما نمی‌تواند پدیده ماهیت انسان را خرد کند، زیرا درونی‌ترین ماهیت روح حیات بخش او [...] قبلاً صورت معقول را نابود نموده» (۱) «و آن را تهی و آزار دهنده می‌سازد.» (ص ۱۲۱).

خود برونوی قدیس درباره علل برخورد نامعقولانه خویش، بافشاء گریه‌های رازوانه اما تعیین‌کننده‌ای دست می‌زند:

«انگار نفس (منیت) من درست همین جنسیت و یگانه خاص را در مقایسه با کلیه جنسیت‌ها و یگانه‌های دیگر، و این اندامهای خاص و یگانه جنسیتی، نیز دارا نیست» (سرای اندامهای یگانه جنسیتی» وی؛ این انسان سخاوتمند ایضاً «جنسیت یگانه» خاصی را داراست!).

این جنسیت یگانه در ص ۱۲۱ در مفهوم ذیل ایضاح می‌گردد:

«محسوسیت»، همچون خون آشامی، تمامی عصاره و خون را از حیات انسان می‌مکد، همانا مانع مقهور نکردنی است که انسان میبایست ضربه مهلکی بدان وارد سازد.

اما حتی قدیس‌ترین انسانها نیز معصوم نیست! آنان هگلی گناهکار و فاقد مجد و عظمتی اند که می‌بایست در مقابل «خود آگاهی» دارا باشند. برونوی قدیس که در حجره تک و تنهای خود نیمه شب‌ها با «جوهر» دست و پنجه نرم می‌کند، توجه خود را از نوشتارهای سخیفانه فویر باخ ملجّد معطوف زنان و زیبایی زنانه می‌سازد. ناگهان بینش کمتر حساس میشود، خود آگاهی محض‌اش لکه‌دار می‌گردد و خواهش طبع، ناقد وحشت زده را با تحلیلات نفسانی ببازی می‌گیرد. روح راغب است، لیکن جسم ناتوان. (۱) برونو، سکندری می‌خورد، سقوط می‌کند و از یاد می‌برد که او قدرتی است که «باقوت آن جهان را می‌بندد، می‌گشاید و تسخیر می‌کند» (۲) او فراموش می‌کند که این

ه.ت.

۱. مقایسه کنید با انجیل متی - باب ۲۶، آیه ۴۱ - د.

ه.ت.

۲. همانجا - باب - ۱۶ آیه - ۱۹.

ثمرات تخیلش همانا «روح الارواح» است، او همه «خوبستن داری» را از دست می‌دهد، از خود بیخود می‌شود و در وصف زیبایی زنانه، طراوت، لطافت، زنانگی، در وصف، اندام گرد و غلبنه» و ترکیب موج مانند پیکر مُتَمَوِّج، مخیده و شکنجی^(۱) مخدرات بزبانی الکن غزل سر می‌دهد. معهدا، معصومیت همواره خود را آشکار می‌سازد - حتی در جایی که گناه می‌ورزد. کیست که نداند «توکیب مُتَمَوِّج و شکنج دار موج آسای بدن»، چیزی است که هیچ چشمی تاکنون آن را ندیده و هیچ گوشی تاکنون آن را نشنیده بنابراین - روح خلّاب، آرام باش، روح بزودی بر جسم سرکش غلبه می‌کند و «مانع» غیر قابل عبوری سر راه نفسانیت سرکش و مخیده قرار می‌دهد «که علیه آن» بزودی «ضربه مهلکی» وارد خواهند آورد.

سرانجام قدیس از طریق درک نقادانه خانواده مقدس باین نتیجه می‌رسد که، «فویرباخ ماتریالیست است و با اومانیزم آبدیده شده و دستخوش فساد گشته یعنی، ماتریالیستی است که قادر نیست زمین و وجود آن را تحمل کند» (برونوی قدیس، وجود زمین را چیزی سوای خود زمین می‌داند و برای اینکه وجود زمین را متحمل شد، می‌داند چگونه باید رفتار کرد) «اما می‌خواهد خود را تهذیب نماید و با آسمان صعود کند؛ و در عین حال او، اومانیزمی است که نمی‌تواند بجوانی لاهوتی بیانیشد و آن را بسازد، بلکه کسی است که به ماتریالیسم و هکذا آغشته شده است.»

موافق این، اومانیزم برونوی قدیس، همانا از این لحاظ، عبارت است از، «خوض و غور» و «ساختن» جهان «لاهوئی». لذا

«ماتریالیست همانا فقط وجود حقی و حاضر و واقعی، ماده، را می‌شناسد.» (انگار انسان با کلیه صفات خود، از جمله اندیشه، موجودی حقی و حاضر و واقعی نیست) «و آن را فعالانه خود را در کثرت، یعنی، در طبیعت گسترش و تحقیق بخشیده، می‌شناسد.» (ص ۱۲۳)

نخست، ماده، وجودی حقی و حاضر و واقعی است، اما فقط فی نفسه و مستورا؛ فقط هنگامیکه «فعالانه خود را در کثرت، گسترش و تحقق می‌بخشد.» (وجودی حقی و حاضر و واقعی، خود را تحقق می‌بخشد.)! فقط آنگاه بطبیعت تبدیل می‌شود. نخست، مفهوم، تجرید و تصوّر ماده وجود دارد، و این یک خود را در طبیعت واقعی تحقق

۱. مارکس و انگلس واژه‌های «مُتَمَوِّج، مخیده و شکنجی» - که در چامه شیلر بنام (غواص) آمده است - را در قطعه‌ای که از مقاله برونو «لودویگ فویرباخ خصلت‌نما» شاهد مثال آورده‌اند وارد می‌کنند...

می‌بخشد. طابق النعل بالنعل نظریهٔ ازلیت مقولات آفرینندهٔ هگلی. از این نظرگاه همانا قابل درک است که برونوی قدیس، عبارت فلسفی ماتریالیست‌ها را عوضی بجای مضمون و محتوای واقعی جهان بینی آنان، می‌گیرد.

۲- نظرات برونوی قدیس در رابطه با مبارزه میان فویر باخ و اشتیرنر.

باین ترتیب، برونوی قدیس، پس از اینکه فویر باخ را با چند واژهٔ ثقیل مورد سرکوفت قرار می‌دهد، نظری به مبارزه میان فویر باخ و یگانه می‌افکند. نخستین محمل علاقهٔ وی باین مبارزه لبخندی یک شکل و سه گانه است

«ناقد راه خود را قدرتمندانه، با ایمان به پیروزی و ظفرمندانۀ تعقیب می‌کند. بدو افترا می‌زنند - او لبخند می‌زند. وی را ملحد می‌خوانند - او لبخند می‌زند. جهان کهن جنگی صلیبی را علیه او آغاز می‌کند - او لبخند می‌زند.»

اینگونه مقرر شده - که برونوی قدیس راه خود را تعقیب کند، اما آن را همچون دیگر مردمان تعقیب نمی‌کند، او مسیری نقادانه را دنبال می‌کند و این عمل خطیر را با لبخندی بسر منزل مقصود می‌رساند.

«لبخندهای گل و گشاد می‌زند که صورتش صد تا چین برمی‌دارد. مطمئنم که بانو او را کتک می‌زند و بعد از کتک او حتماً دوباره لبخند می‌زند و خیال می‌کند آن کتک هم نوعی التفات است.»^(۱) - همچون مالولیوی شکسپیر.^(۲)

خود برونوی قدیس برای ردّ دو مُعارض خویش، انگشت خود را هم تکان نمی‌دهد، او راه بهتری برای اینکه از شرّشان خلاص شود، می‌شناسد؛ آنان را به‌امان جر و بحث‌شان رها می‌کند - تفرقه بیانداز و حکومت کن - او با انسان فویر باخ بمقابلهٔ اشتیرنر (ص ۱۲۴) و با یگانهٔ اشتیرنر بمقابلهٔ فویر باخ می‌رود (ص ۱۲۶ و بعد از آن)؛ او

۱. شکسپیر، شب دوازدهم، پرده سوم، صحنه دوم. مارکس و انگلس این ابیات را از ترجمهٔ آلمانی آگوست ویلم فون شلگل نقل می‌کنند. اما واژه «kunst» (هنر) را جایگزین واژهٔ «Gunst» (مرحمت) می‌سازند. ه.ت.

۲. اشاره است به مالولیو «Malvolio» مباشر و سر پیشخدمت اولیویا (olivia) - کنتس ثروتمند، در نمایشگاه کمدی شب دوازدهم - یا هرآنچه بخواهید. مارکس و انگلس واژهٔ Gunst آلمانی به معنی التفات را جایگزین Kunst (هنر) کرده‌اند - نگاه کنید به نمایشنامهٔ شب دوازدهم - پرده سوم - صحنه دوم - اثر ویلیام شکسپیر. ترجمه افضل وثوقی. (م)

می‌داند که ایشان همانقدر علیه یکدیگر خشمناکند که دو گربه « کیل کنی » ایرلندی، دو گربه‌ای که چنان بطور کامل یکدیگر را تکه و پاره می‌کنند که در آخر فقط دُمشان باقی می‌ماند.^{۳۷} و برونوی قدیس دربارهٔ این دُم‌ها حکم صادر می‌کند و اعلام می‌دارد که آنها « جوهرند » و از اینرو محکوم به لعنت ابدی.

برونو در مواجههٔ فویرباخ با اشتیرنر، آنچه هگل دربارهٔ اسپینوزا و فیخته گفته است را تکرار می‌کند، جایی که، همانطور که می‌دانیم، منیت نقطهٔ درک، بمنزلهٔ کل واحد، و ایضاً بمنزلهٔ با ثبات‌ترین جنبهٔ جوهر نمایانده می‌شود. ولی معهدا، هراندازه هم در سابق برونو علیه آگوئیسم از کوره در رفته باشد، که حتی آن را رایحهٔ خاص توده‌ها تلقی می‌نمود، در صفحهٔ ۱۲۹ او آگوئیسم را از اشتیرنر می‌پذیرد. فقط نباید این آگوئیسم از ماکس اشتیرنر، بلکه طبعاً از برونو باثوئر باشد. او آگوئیسم اشتیرنر را بمثابهٔ چیزی که دارای شائبهٔ اخلاقی است « و اینکه منیت (ego) او در حمایت از آگوئیسمش آن مستلزم ریاکاری، فریب و خشونت برونوی است، تخطئه می‌کند »، از بابت مابقی، او به معجزات نقادانهٔ ماکس قدیس معتقد است (نگاه کنید به صفحه ۱۲۴) و در مبارزهٔ این یک (ص ۱۲۶)، « همتی واقعی برای امحاء ریشه‌ای جوهر » را می‌بیند. او بجای پرداختن به انتقاد اشتیرنر از « نقد محض » باثوئر، در صفحهٔ ۱۲۴ اشعار می‌دارد که نقد اشتیرنر، همچون دیگر نقدها کوچکترین تاثیری نتوانسته بر او داشته باشد، « زیرا خود او همانا نقد است. » سرانجام، برونوی قدیس هردوی آنان، ماکس قدیس و فویرباخ را رد می‌کند، و تقریباً تحت اللفظ آنتی تزی که توسط اشتیرنر میان برونو باثوئر ناقد و ملانقطی کشیده است را در مورد فویرباخ و اشتیرنر بکار می‌برد.

ویکاند، ص ۱۳۸: « فویرباخ خود را در مقابله با یگانه قرار می‌دهد، و در این رهگذر (!) رویاروی یگانه می‌ایستد. او یک کمونیست است و می‌خواهد کمونیست باشد. یگانه یک آگوئیست است و می‌خواهد آگوئیست باشد؛ او فدوس است و آن دیگری دنیوی، او خیر است و آن دیگری شر، او خدا است و آن دیگری بشر. هردوی آنان دگماتیک‌اند. »

بنابراین، نکته این جاست که او هردو را به دگماتیسم^(۱) متهم می‌سازد.

یگانه و صفات آن، ص ۱۹۴: « ناقد از اینکه دگماتیک شود یا جزمیات را پیش کشد، ناراحت می‌شود. بدون شک، آنگاه به یک ضد ناقد و یک دگماتیک تبدیل می‌شود،

کسی که بعنوان ناقد صالح، بود، اکنون تبدیل به شتر می‌شود، یا از اینکه فداکار (یک کمونیست) باشد، به یک خویشتن خواه (اگونیست) و هکذا، تبدیل می‌شود. دریغ از یک دگم! - این همانا دگم اوست.»

۳- برونوی قدیس علیه مؤلفان خانواده مقدس

برونوی قدیس که خود را، بشیوه‌ای که نشان داده شد، از شرّ فویر باخ و اشتیرنر خلاص نمود، و «یگانه را از کلیه ترقی و تعالی جدا» ساخت، اکنون علیه «نتایج» واضح «فویر باخ»، کمونیست‌های آلمانی و بویژه مؤلفان خانواده مقدس قیام می‌کند. عبارت «اومانیسیم واقعی» که او آن را در پیشگفتار این رساله جدلی می‌یابد، اساس عمده فرضیه او را تأمین می‌کند. او قطعه‌ای از انجیل را بیاد می‌آورد:

«و من ای برادران نتوانستم بشما سخن گویم، چون روحانیان بلکه، چون جسمانیان» (در مورد ما این قضیه درست بالعکس است) «چون اطفال در مسیح، و شما را به شیر خوراک دادم، نه بگوشت زیرا که هنوز تحمل آن نداشتید، بلکه الحال نیز ندارید» (بقرنیان، رساله اول؛ باب سوّم، آیات ۱-۳)

نخستین تأثیری که خانواده مقدس بر پدیر کلیسای جلیل گذارد، تأثیر حزنی عمیق و تکذری خطیر و توقیر آمیز بود. یک جهت نیک کتاب این است که «نشان داد که فویر باخ، هرآینه مایل است علیه نقد بمبارزه برخیزد چه باید بشود و فلسفه وی چه موضعی را می‌بایست اختیار کند.» (ص ۱۳۸)

و در نتیجه، بشیوه‌ای لاقیدانه «مطلوب» را با «آنچه که می‌تواند باشد» و آنچه که می‌بایست باشد، در هم می‌آمیزد، اما این جنبه نیک بر جوانب بیشمار زیان بخش آن نمی‌چربد. فلسفه فویر باخ که در اینجا بطور غریبی تا حدی بدیهی فرض می‌شود:

«جرات ندارد و نمی‌تواند ناقد را درک کند، جرات ندارد و نمی‌تواند نقد را در تکاملش دریابد: جرات ندارد و نمی‌تواند بداند، در ارتباط با آنچه متعالی است، نقد همانا مبارزه و پیروزی مستمر، انهدام و خلق دائم، و «یگانه» (۱) اصل موجد و مولد است. جرات ندارد و نمی‌تواند بداند چگونه ناقد برای ایجاب و ساختن نیروهای متعالی کار کرده و می‌کند؛ نیروهایی که بشریت را سرکوب نموده و بدان اجازه نداده، در آنچه واقعاً هست، روح الارواح، باطنی‌ترین و امری فطری» (۱) «در بیرون و در قلمرو خاکی و نتایج و آفریده‌های خودآگاهی، استنشاق نماید و زندگی کند. جرات نمی‌کند و نمی‌تواند بداند چگونه ناقد و همانا فقط ناقد، مذهب را بطور تام و تمام و دولت را در مظاهر گوناگونش

در هم کوبیده است، و غیره.» ص ص ۱۳۸/۱۳۹).

آیا این رو نویس کاملی از یهوه‌ی نیست که بدنبال قوم سرگردانش می‌دود، قومی که مسرت بیشتری در خدایان بشاش بت پرستان می‌یافت؛ یهوه‌ی که فریاد برمی‌آورد:

«اسرائیل، بمن گوش فرا دهید، خودتان را به کری نزنید، یهودا! آیا من خداوند خدای شما نیستم که از زمین مصر بیرونتان آورد و به سرزمینی هدایتان کرد که به شیر و شهد جاریست، و زینهار، از طفولیت خود پیوسته در محضر من شزرت ورزید و مرا باعمال دست‌های خود خشمناک ساختید و پشت بمن کردید و نه رو و هرچند شما را تعلیم دادم؛ باز رجاسات خود را در خانه من آوردید و آن را نجس ساختید و مکانهای بلند بغل را که در وادی هینوم است بنا کردید، عملی که امر نفر مودم و بخاطرم خطور نمود که چنین رجاسات را بجا آوردید، و غلامم ارمیا را نزد شما فرستادم که کلامم را بشما خطاب کند، از سال سیزدهم سلطنت یوشیا آمون ابن آمون تا امروز که بیست و سه سال باشد، مشتاقانه برای شما موعظه می‌کند، اما شما هنوز گوشتان بدهکار نیست؛ بنابراین خداوند چنین می‌گوید: چه کسی نظیر اینرا شنیده است که دوشیزه اسرائیل کار بسیار زشت کرده است. آیا آب باران بآن سرعتی که قوم من مرا فراموش کرده، محو و ناپدید می‌شود. ای زمین، ای زمین، ای زمین، کلام خداوند را بشنو!»^(۱)

بدین ترتیب، برونوی قدیس در نطقی مُطول در خصوص «جزات ورزیدن» و «قادر بودن» اشعار می‌دارد که مُعارضان کمونیست او، وی را غلط درک کرده‌اند. شیوه‌ای که در آن وی، نقد را در این نطق اخیر توصیف می‌کند، شیوه‌ای که در آن وی نیروهای سابق که «حیات بشریت» را سرکوب نموده‌اند، به «نیروهای متعالی»، و این «نیروهای متعالی» را به «روح الارواح» تغییر، می‌دهد؛ و شیوه‌ای که در آن وی «نقد» را بمثابه یگانه شاخه تولید عرضه می‌کند، مسجّل می‌سازد که خطای آشکار همانا چیزی جز تصوّر نامقبول و ناپسند نیست. ما مُدلل ساختیم که نقد باثوثر باین سبب که ما بطور اجتناب ناپذیری به دگماتیک تبدیل شده‌ایم، آذنی هرگونه نقدی است. او حتی بطور کاملاً جدی ما را بخاطر عدم اعتقاد متفرعانه‌مان نسبت به عبارات باستانی‌اش مورد ملامت قرار می‌دهد. کل اساطیر تصوّرات قائم بذات، و در رأس آن - زئوس تندرآسا - [یعنی] خود آگاهی - در اینجا بار دیگر با «جرینگ جرینگ عبارات مبتذل کل ارکستر فشنون پارکابی مقولات رایج، رژه می‌رود.» (لیترآتور - تسایتونگ، مقایسه کنید با خانواده

مقدس، ص ۲۳۴)^(۱). پیش از هرچیز، طبعاً اسطوره آفرینش جهان، یعنی، اسطوره تکوین «کار» شاق ناقد که «یگانه اصل مؤجد و مؤلد»، مبارزه و پیروزی مستمر، انهدام و خلق دائم است، همانا «در کار است» و «در کار بوده است». در واقع، پدر عالیجاه، حتی خانواده مقدس را به خاطر درک «نقد» بهمان نحوی که او خود آن را در جواب دندان شکن کنونی درک می‌کند، مورد نکوهش قرار می‌دهد. او بعد از بردن «جوهر» به سرزمین زادگاهی‌اش، [یعنی] خود آگاهی، از انسان نقد کننده» (و بدنبال آن نیز از خانواده مقدس) «و نقد شده، دست می‌کشد» (در اینجا چنین می‌نماید، خود - آگاهی جای اتاق انباری ایدئولوژیک را گرفته است)، و ادامه می‌دهد:

«همانا» (گویا فلسفه فویر باخ) «جرات ندارد بداند که نقد و ناقدان، مادامکه وجود داشته‌اند» (۱)، «تاریخ را ارشاد نموده و ساخته‌اند، که حتی مخالفان آنان و کلیه جنبش‌ها و تبلیغات عصر کنونی، آفریده‌های آنانند، که همانا فقط آنانند که قدرت را در ید خود دارند، زیرا قدرت در آگاهی آنان قرار دارد، چرا که قدرت را از خود و اعمال خود، از نقد، از مخالفان خود و از مخلوقات کسب می‌کنند، که فقط از طریق عمل نقد و انتقاد است که انسان، وارسته می‌شود و از این راه، انسانها و انسان و نیز بشریت، خلق می‌شود.»

بدینسان، نقد و ناقد، قبل از هرچیز، دو عامل (سوژه) بکلی متفاوت‌اند که جدا از یکدیگر وجود دارند و عمل می‌کنند. ناقد، عامل متفاوتی از نقد، و نقد عامل متفاوتی از ناقد است. این نقد شخصیت یافته، نقد بمثابه سوژه (عامل) درست همان «نقد نقادانه» است که خانواده مقدس علیه آن متوجه بود. «نقد و ناقدان، مادامیکه وجود داشته‌اند، تاریخ را ارشاد نموده و ساخته‌اند.» روشن است مادامیکه «وجود نداشته‌اند» نمی‌توانسته‌اند چنین عملی را انجام دهند و بهمین اندازه نیز روشن است که «مادامیکه وجود داشته‌اند» «تاریخ»، را بشیوه خاص خود «ساخته‌اند» و سرانجام، برونوی قدیس تا جایی پیش می‌رود که جرات می‌کند و قادر می‌شود، یکی از ژرفترین توضیحات در خصوص قدرت دولت آشوب نقد را بدهد، یعنی اینکه، «نقد و ناقد، قدرت را در ید خود دارند، زیرا» (یک زیرای قشنگ!) «قدرت در آگاهی آنان قرار دارد»، و در ثانی،

۱. این قطعه از «گزارش از ولایت» منتشره در روزنامه آگمایینه لیتراتور - تسایتونگ، در خانواده مقدس نقل شده است (نگاه کنید به کارل مارکس و فریدریش انگلس، مجموعه آثار. ج ۴ - ص ۱۴۸).
ه.ت.

اینکه این سازندگان سترگ تاریخ، «قدرت را در ید خود دارند»، زیرا «قدرت را از خود و از نقد کسب می‌کنند» (یعنی، مجدداً از خود) - که بدین‌طریق کماکان بدبختانه ثابت نمی‌شود که ممکن است، اصولاً چیزی را از آنجا، «از خود» از «نقد» کسب کرده باشند. طبق کلام خود نقد، دستکم می‌بایست باور نمود که «کسب کردن» چیز بیشتری از آنجا مقوله «جوهر» که در آنجا از آن «دست کشیده شده» دشوار است. و بالاخره، نقد ایضاً «از نقد» «قدرتی» برای کلام نظری بغایت دهشت آوری «کسب می‌کند»، زیرا رازی که بر پدرانمان پوشیده ماند و برنوه‌هایمان ناشناخته است را برایمان مکشوف می‌سازد، و آن اینکه «همانا فقط از طریق عمل نقد است که انسان و در این رهگذر، بشریت نیز خلق می‌شود» - در حالیکه از طرف دیگر، تاکنون، نقد بطور اشتباه آمیزی، بمثابه عمل مردمانی که قبل از او بخاطر اعمال بکلی دیگری وجود داشته‌اند، تلقی می‌شد. بدین‌طریق، بنظر می‌رسد که خود برونوی قدیس توسط نقد، یعنی، خلقت خلق الساعه «پا بدنیا گذاشته و در دنیا، از دنیا و به دنیا آمده است شاید، کلیه اینها، صرفاً تعبیر دیگری از قطعه ذیل سفر پیدایش باشد: و آدم، زن خود حوا، را بشناخت، یعنی، او را مورد نقد قرار داد، و او حامله شد،^(۱) و غیره.

باین ترتیب کل نقد نقادانه نام آور که قبلاً در خانواده مقدس بحد کافی نمایانده شد و بار دیگر با تمام دغل‌کاریش انگار که هیچ اتفاقی نیفتاده، در مقابل ما قرار می‌گیرد، را مجدداً می‌بینیم. نیازی به اینکه از این امر متعجب شد، وجود ندارد، چرا که خود قدیس در ص ۱۴۰ گله مند است که خانواده مقدس «نقد را از کلیه ترقیات کنار می‌گذارد.» برونوی قدیس با غیظ و غضب تمام، مؤلفان خانواده مقدس را تخطئه می‌کند، زیرا آنان با کمک فرآیندی شیمیایی، نقد باوثر را از حالت «آبکی» به حالت «جلی» در آورده‌اند. از اینجا نتیجه می‌شود که «نهادهای تکدی»، «گواهینامه تعمیدی بلوغ»، «قلمرو مغلق گویی و تندر آسای چشم اندازها»، «مذلت نگرشی مسلمان» (خانواده مقدس، ص ص^(۲)

۱. مقایسه کنید با سفر پیدایش - باب ۴، آیه ۱
 ۲. اصطلاحاتی که نقل قول شده، تعریضات کارل رایشارت منتشره در روزنامه آگماینه - تسایونگ، درباره کتب ذیل است: کارل هاینریش بوگه من: نقش پروس در تکامل دولت آلمان.....، و دانیل بنداء، پرسشنامه مذهبی برای شهروند دارای حق انتخاب در پروس. این اصطلاحات در خانواده مقدس نیز نقل شده است (نگاه کنید به مجموعه آثار کارل مارکس و فریدریش انگلس، ج ۴، ص ۱۰)

۲/۳/۴، موافق روزنامه لیترا تور - تساینونگ) - کلیه اینها فقط بشرط آنکه بشیوه‌ای «جلی» درک شود، یاوه سرایی است. و آیا بیست و هشت ضلالت تاریخی که نقد بخاطر آنها در سیر و سیاحت خود درباره «مسائل روز انگلستان»^(۱) گناهکار شناخته شد - نیستند؟ آیا نقد اصرار می‌ورزد که از نظرگاه آبکی، مشاجره ناتورک - مدتها بعد از اینکه این مشاجره در مقابل دیدگانش انجام گرفت را بطور لدنی پیش‌گویی نموده بود -^{۳۸} و آیا بعداً آن را ابداع نمود؟^(۲) آیا هنوز اصرار می‌ورزد که واژه نعلبند (Maréchal)، از نظرگاه «جلی» می‌تواند بمعنی بیطار (Farrier) باشد، ولی از نظرگاه «آبکی» بهر تقدیر می‌بایست بمعنای رئیس شهربانی (Marshal)؟ یا علیرغم اینکه «بمفهوم» «جلی» «عملی فیزیکی و جسمانی» می‌تواند به معنی «واقعی فیزیکی و جسمانی» باشد، برگردان واقعی «آبکی» می‌بایست، «فاکت و واقعیت علم فیزیک» باشد؟ یا اینکه غرض ورزی بورژوازی اعتدالی ما، در حالت «آبکی» ایضاً بمعنی «لاقیدی و سهل انگاری شارمندان صالح ما» است؟ آیا نقد اصرار می‌ورزد که از نظرگاه «آبکی»، «کودکی که بنوبه خود، پدر یا مادر نمی‌شود، اساساً دختر است»؟ و اینکه آیا کسی می‌تواند وظیفه «نمایندگی کردن آن را همچون، آخرین سرشگ اندوه که از گذشته ریخته شده است دارا باشد؟» و اینکه در بانها، شیرها، لوندها، مارکینزها، اجامرو درب‌های چوبین گوناگون در پاریس بشکل «آبکی» خود چیزی نیست، جز مراحل راز وری «که در مفهوم کلی‌اش متعلق به ایجاب خود بمثابه امری محدود و از نو امحاء این محدودیت که توسط ماهیت جهانشمول ایجاب شده است، می‌باشد، زیرا همانا این ماهیت، یگانه مولود تشخص خود و فعالیت درونی خود است.»^(۳) و اینکه نقد نقادانه بمفهوم «آبکی»، هنگام پرداختن به مساله‌ای که نخست اظهار می‌دارد که «اهمیت واقعی و کلی را مکشوف ساخته، راه خود را بطور مقاومت ناپذیر، ظفر نمون و با ایقان پیروزی می‌پوید، و آنگاه می‌پذیرد که «نه نیت و نه حق آن را دارد که ورای نقد رود»، و بالاخره اذعان می‌کند که «هنوز می‌بایست گام دیگری را طی کند اما این گام ناممکن بوده زیرا -

ه.ت.

۱. مقاله‌ای به قلم یولیوس فائوخر

۲. تلمیحی است بر مقاله !یت (یونگ نیتس): جناب ناتورک و دانشکده فلسفه «منتشره در آگماینه

ه.ت.

لیتراتور - تساینونگ -

ه.ت.

۳. برنوبائوئر، «لودویگ فویرباخ خصلت نما».

همانا غیر ممکن بوده است.» (خانواده مقدس، ص ۱۸۴)^(۱)؟ و اینکه از نظرگاه «آبکی»، «آینده نیز کار» نقد است، علیرغم اینکه «سرنوشت، آنگونه که مایل است، تصمیم می‌گیرد»؟^(۲) و اینکه از نظرگاه آبکی، نقد هنگامیکه «در تضاد با اجزاء واقعی اش قرار گرفت = تضادی که قبلاً راه حل خود را در همین اجزاء یافته بود»، به هیچ چیز ابر انسانی نایل نگردد.^(۳)

مؤلفان خانواده مقدس در واقع با تصوّر این اظهارات و صدها اظهارات دیگر بمثابة اظهاراتی که لاطائلات «جلی» جازمانه‌ای را بیان می‌دارند - مرتکب - سخافت گشتند - اما انجیل‌های جامع را برای اینکه به ایمان واقعی رسید و هم آهنگی اهل بیت نقادانه را مورد تحسین قرار دارد، می‌بایست بطرزی «آبکی» برحسب درک مولفان آنها خواند، و نه مطلقاً بطرزی «جلی» یعنی طبق لاطائلات واقعی آنها.

از اینرو، انگلس و مارکس فقط نقد لیترا تور - تسایتونگ را می‌شناسند.

دروغی عمدی، که ثابت می‌کند، قدیس ما چگونه کتابی که در آن آخرین اعمال وی صرفاً بمثابة ذرّۀ اوج کلیۀ «اعمالی که او انجام داده است»، توصیف می‌شود را «بطور آبکی» خوانده است. اما پدر کلیسا برای مطالعه بشیوه‌ای «جلی» فاقد آرامش است، زیرا از معارضان خود بمثابة رقیبانی که تقدس او را منکرند و «می‌خواهند او را از قداست محروم سازند، برای اینکه خودشان تقدیس شوند»، می‌ترسد.

ضمناً، این فاکت را بخاطر بسپاریم که برحسب اظهار کنونی برونوی قدیس، لیترا تور - تسایتونگ او ابدأ خواستار ایجاد، جامعه اجتماعی «یا جلوه دادن آن، همچون آخرین سرشگ اندوه، که از طرف ایدئولوژی آلمانی ریخته شده است» نیست و نه خواستار آنست ذهن را متوجه حادثترین رویارویی با توده و نقد نقادانه رشد یابنده با تمام معصومیت آن بنماید، بلکه فقط - خواستار «توصیف لیبرالیسم و رادیکالیسم سال ۱۸۴۲ و پژواک آنها در لاقیدی و عبارت پردازی‌شان» است، و بدین طریق خواستار مبارزه با «پژواک‌های» چیزهایی است که مدتها قبل ناپدید شده است. این همه هیاهو

۱. نگاه کنید به مجموعه آثار مارکس و انگلس ج-۴ ص-۱۱۸

۲. برونویاتوئر «جدیدترین نوشتارها درباره مسائل یهود».

۳. برونویاتوئر، «موضوع نقد اکنون چیست»؟

به خاطر یک املت^(۱)! Tante de bruit pour une omelette ضمناً، درست همین جاست که برداشت از تاریخ که خاص تئوری آلمانی است از نو با بیغل و غش‌ترین «بیان» آن ظاهر می‌شود. سال ۱۸۴۲، عصر بزرگترین درخشش لیبرالیسم آلمان تلقی می‌شود، زیرا در این دوران فلسفه در سیاست شرکت جست. لیبرالیسم با تعطیل سالنامه آلمانی (دویچه یار بوشر) و روزنامه راین (راینیشه - تسایتونگ)، بلندگوهای، عقاید لیبرال و رادیکال، از میان رفت. پس از آن، ظاهراً، فقط «پژواک‌هایی»، باقی ماندند - در حالیکه در واقعیت امر، فقط اکنون هنگامیکه بورژوازی آلمان نیاز واقعی برای قدرت سیاسی را احساس می‌نماید، نیازی که بوسیله مناسبات اقتصادی بوجود آمده و می‌کوشد این نیاز را برآورد، لیبرالیسم در آلمان موجودیتی واقعی یافته و در این رهگذر شانس موفقیتی را پیدا نموده است.

دل باز پسی عمیق برونوی قدیس درباره خانواده مقدس باو امکان نداد، این اثر را «خارج از خود، از طریق خود و بنهائی» مورد نقد قرار دهد. او برای اینکه قادر شود بردرد خود غلبه کند، نخست می‌بایست اثر یاد شده را بشکلی «آبکی» استنباط کند. او این شکل آبکی که تفریظی پریشیده و سرشار از سوء تعبیرات است، را در «وست فلیشه دامپفبوت» شماره ماه مه، ص ص ۱۴-۲۰۶،^(۲) می‌یابد. کلیه نقل - قول‌های او از قطعاتی که در «وست فلیشه دامپفبوت» منقول است، اقتباس شده و چیزی که در آنجا منقول نیست را انشاد نمی‌کند. زبان ناقد قدسی نیز بوسیله زبان ناقد «وست فالی» معین می‌شود. کلیه اظهاراتی که از دیباچه توسط «وست فالی» انشاد می‌شود، (دامپفبوت، ص ۲۰۶)، در بدو امر، به فصلنامه ویگانده منتقل می‌گردد، (ص ص ۱۴۱/۱۴۰). این انتقال، قسمت عمده نقد باثوئر، برحسب اصل قدیمی که قبلاً توسط هگل توصیه شده است، را تشکیل می‌دهد:

برای تکیه کردن به عقل سلیم و، بعلاوه برای اینکه از زمان عقب‌نماند و با فلسفه پیش رفت، می‌بایست تقریظات آثار فلسفی و شاید حتی پیشگفتارها و قطعات مقدماتی آنها را مورد مطالعه قرار دارد؛ زیرا این یک اصول کلی که همه چیز بگرد آن می‌چرخد، را

۱. فریاد تعجبی که از قرار ژاک واله، سیور دبارو، با شنیدن صدای رعد و برق هنگامیکه در ایام

ه.ت.

روزه‌داری مشغول صرف املت بود، سر داد-

۲. نگاه کنید به این مجلد، ص ۲۸-۶۲۷

بدست می‌دهد در حالیکه آن یک همراه با اطلاعات تاریخی، دادورزی و قضاوتی را بدست می‌دهد، چرا که همانا قضاوت و دادورزی است، و حتی ورای آنچه که مورد دادورزی قرار می‌گیرد، می‌رود. این راه کوبیده شده راحتی با روبدوشامبر هم می‌توان دنبال نمود؛ معهذاً احساس والای ازلی، زیتانی و سر مدی راه خود را در ردای اسقفی «تعقیب می‌کند»، «راهی» که [همانگونه که دیدیم، برونوی قدیس] نیز می‌داند، چگونه در حالیکه «بزمین گرمش می‌زند» آن را تعقیب نماید. (هگل، فنومنولوژی روح، ص ۵۴) ناقد وستفالی، بعد از اینکه نقل قولهای چندی از پیشگفتار را شاهد می‌آورد، ادامه می‌دهد:

«بدین ترتیب خود پیشگفتار به‌آوردگاه کتاب منتهی می‌شود»، و هکذا. (ص ۲۰۶) ناقد شریعت مآب، با انتقال این شاهد مثال به‌فصلنامه ویگانند، وجه تمایز داهیانه تری قائل شده و می‌گوید:

«چنین است میدان و عدوئی که انگلس و مارکس برای نبرد آفریده‌اند». از بحث حکم نقادانه: «کارگر هیچ چیزی نمی‌آفریند»، ناقد وستفالی تنها یک نتیجه‌گیری موجز را بدست می‌دهد.

ناقد شریعت مآب، در واقع معتقد است که این همه آنچه‌ی است که درباره حکم گفته شده، و نقل قول وستفالی در ص ۱۴۱ را رونویسی می‌کند و از کشف اینکه فقط «تقریراتی» در مقابله با نقد پیش کشیده شده است، بوجد می‌آید.

با بررسی افادات نقادانه درباره عشق، ناقد وستفالی در صفحه ۲۰۹ نخست بعضاً از اشیائی که وقوع جنایت را ثابت می‌کند (Corpus delict) صورت برداری می‌کند و آنگاه از جملات پراکنده ردیه که مایل است بمتابجه مرجعیتی برای حساسیت مه آلود و بیمارگونه‌اش مورد استفاده قرار گیرد.

در صفحات ۴۲-۱۴۱ ناقد قدسی مآب، به‌همان ترتیبی که سلف او انشاد می‌کند، کلمه به کلمه و تحت الفظ از او رونویسی می‌کند.

ناقد وستفالی درباره جیفه جناب یولیوس فائوخر ابراز شگفتی می‌کند: «چنین است تقدیر بدیع در روی زمین!»^(۱)

ناقد شریعت مآب نمی‌تواند «کار شاق» خود را بدون اختصاص دادن این شگفتی

برای استفاده غیرمقبولانه در صفحه ۱۴۲، خاتمه دهد.

ناقد وستفالی در صفحه ۲۱۲ باصطلاح خلاصه‌ای از احتجاجاتی که متوجه خود برونوی قدیس در خانواده مقدس است را بدست می‌دهد.

ناقد شریعت مآب شادمانه و مو به مو کلیه این مطالب را با تعجب و شگفتی کامل وستفالی مآبانه رونویسی می‌کند. او از اینکه هیچ کجا در کل این مباحثه جدلی، هیچ کس او را بخاطر «تبدیل مسأله‌های سیاسی به مسأله‌های انسانی»، بخاطر «خواستار قتل یهودیان شدن»، «بخاطر» تبدیل یهودیان به الهیات دانان، برای «تبدیل هگل به جناب هینریخ»، و هکذا، سرزنش نموده، کوچکترین تصویری ندارد. ناقد قدسی مآب، با ساده لوحی اتهامات ناقد وستفالی را مبنی بر اینکه در خانواده مقدس، مارکس داوطلب می‌شود، نوعی رساله کوچک مدرسی در پاسخ به «خود معبودسازی سخیفانه» باثوثر در دسترس قرار دهد، را تکرار می‌کند. معهدا، واژه‌های «خود معبود سازی سخیفانه» که برونوی قدیس بعنوان شاهد مثال عرضه می‌کند، در هیچ کجای خانواده مقدس وجود ندارد، بلکه نزد ناقد وستفالی یافت می‌شود. بعلاوه رساله کوچک، نه بعنوان پاسخی «توجیه خویشتن» نقد در صفحات ۶۳-۱۵۰ بلکه فقط در بخش بعدی در ص ۱۶۵^(۱)، در رابطه با مسأله جهان - تاریخی: «چرا جناب باثوثر می‌بایست در سیاست شرکت جوید؟» - ارائه شد.

و بالاخره در صفحه ۱۴۳، برونوی قدیس، مارکس را به عنوان «کمترین خوش مزه‌ای»، معرفی می‌کند، او در اینجا دوباره از سر مشق وستفالی خود که درام جهان تاریخی نقد نقادانه، را در ص ۲۱۳ به «خوشمزهرترین کمیدی» تحویل نمود، پیروی می‌کند.

بدینسان می‌توان دید که چگونه معارضان نقد نقادانه «جرات می‌ورزند و می‌توانند بدانند نقد چگونه کار کرده و می‌کند»!

۱. نگاه کنید به کارل مارکس و فریدریش انگلس، مجموعه آثار - ج ۴ ص ۱۰۶-۹۹ و



Max Stirner.

Map der Erinnerung gezeichnet
von Friedrich Engels,
London 1892.

ماکس اشتیرنر
نقاشی توسط انگلس
در رسم الخط آلمانی چنین آمده است:

ماکس اشتیرنر.

توسط فریدریش انگلس بکمک حافظه کشیده شد.

لندن ۱۸۹۲

۴- مدیحه‌سرایی برای «م. هس»

«آنچه انگلس و مارکس نتوانسته‌اند تا کنون انجام دهند، م. هس با تمام رسانده است.» چنین است گذار سترگ و لاهوتی که - بخاطر «توانستن» و «نتوانستن» نسبی انجام شده او انگلیست‌ها - آنچنان محکم در انگلستان مرد مقدس جای گرفته است که می‌بایست با مناسبت یابی مناسبت، در هر مقاله پدر کلیسا جایگاهی بیابد.

«آنچه انگلس و مارکس هنوز نتوانسته‌اند انجام دهند، م. هس با تمام رسانده است.» اما این آنچه که «انگلس و مارکس هنوز نتوانسته‌اند انجام دهند.» چیست؟ در واقع نه چیزی کمتر یا بیشتر از - انتقاد از اشتیرنر. و چرا چنین پیش آمد که انگلس و مارکس هنوز نمی‌توانستند اشتیرنر را مورد انتقاد قرار دهند؟ باین دلیل مقنع که - کتاب اشتیرنر هنگامیکه آنان خانواده مقدس را برشته تحریر در می‌آوردند هنوز منتشر نشده بود.

این خدعه شهودی - یعنی در هم آمیختن همه چیز و وارد نمودن چیزهای بکلی متفاوت در رابطه کاذب علت و معلولی - نه تنها واقعاً در مخیله وی، بلکه در انگلستانش نیز جای گرفته است. این خدعه که در نزد وی عاری از هرگونه مضمونی می‌شود نحوی هزل آمیز، با ظاهری متفرعن به‌نکتر و همانگونی می‌انجامد. بعنوان مثال، پیش از این در روزنامه آلمگماینه لپتر آتور - تسایتونگ (۵ و ۱) قید شده بود:

«تفاوت میان اثر من و صفحاتی که فی المثل فیلیپسونی سیاه می‌کند.» (یعنی، صفحات عبثی که من باب مثال، فیلیپسونی در آنها می‌نویسد) لذا آنچنان که در واقع است، می‌بایست مورد تعیین واقع شود.

م. هس، که انگلس و مارکس برای نوشتارهای او مطلقاً هیچ‌گونه مسئولیتی را نمی‌پذیرند، برای ناقد شریعت‌مآب آنچنان پدیده غریبی بنظر می‌آید که فقط قادر است گزیده‌هایی پر از لفاظی از واپسین فلاسفه رونویسی نموده و حکم کند که «این نقد در پاره‌ای نکات فویر باخ را درک ننموده یا اینکه» (آه، ای الهیات!) «ظرف مایل است علیه کوزه گر برخیزد». رساله پولس رسول برومیان - باب نهم - آیات ۲۱-۲۰ - سرانجام ناقد قدسی مآبمان بعد از اینک یکبار دیگر «کارشاق» انشاد نمودن را انجام می‌دهد، باین نتیجه می‌رسد که هس از هگل رونویسی می‌کند، چرا که دو واژه «متفق» و «تطور» را بکار برده است. طبعاً، برونوی قدیس می‌بایست به شیوه‌ای معکوس می‌کوشید، برهان ارائه شده در خانواده مقدس را بخاطر وابستگی کامل خود به هگل، علیه فویر باخ

متوجه سازد.

«ببینید، که عاقبت کار باثوئر بکجا کشید! او بعد توانش بخوبی علیه مقولات هگلی مبارزه نمود»، بااستثنای مقوله خود آگاهی - علی‌الخصوص در مبارزه پر افتخار روزنامه لیترا تور - تساینونگ علیه جناب هینریخ. اینکه او چگونه جنگید و بر آنها غلبه نمود را قبلاً مشاهده کردیم. برای داشتن معیار و مقیاسی درست، از ویگانده، ص ۱۱۰، شاهد مثال می‌آوریم، در جایی که اشعار می‌دارد

«راه حل» (۱) «واقعی» - (۲) «تضادهاء» (۳) «در طبیعت و تاریخ» (۴) «وحدت واقعی» (۵) «مناسبات جداگانه» (۶) «اصلی» (۷) «اساس» (۸) «ورطه» (۹) «مذهب، نامتناهی واقعی»، (۱۰) «دوست داشتنی و مقاومت ناپذیر، خود - خلاقانه» (۱۱) «شخصیت» (۱۲) «هنوز یافت نشده است».

این سه سطر، همانطور که در مورد هس شاهد آنیم، نه تنها حاوی مقولات سوفسطایی هگلی است، بلکه حاوی یک دوجین کامل از مقولات هگلی «واقعی، نامتناهی و مقاوت ناپذیر» است که خود رابذاته توسط «وحدت واقعی مناسبات جداگانه» مکشوف می‌سازند. - «ببینید، که عاقبت کار باثوئر بکجا کشید!» هر آینه مرد مقدس تصوّر می‌کند که در وجود هس، معتقدی مسیحی را کشف نموده، نه باین خاطر که هس «امیدوار است» - آنگونه که برونو اظهار می‌دارد - بلکه باین خاطر که امیدوار نیست و همانا باین خاطر که از «رستاخیز» سخن می‌گوید، سپس پدر کبیر کلیسای ما، ما را وادار می‌سازد، براساس همین صفحه ۱۱۰، یهودیت دو آتشف خود او را نشان دهیم. او در آنجا تصریح می‌کند.

«که انسان واقعی زنده دیجسد هنوز زاده نشده است»!!! (بیانی جدید درباره تعیین جنسیت یگانه) «و دورگه‌ای که بوجود آمده» (برونوبانوئر!!!) «هنوز قادر نیست بر کلیه قواعد جزمی مسلط شود.» و غیره.

یعنی اینکه، مسیح موعود هنوز زاده نشده است، پسر انسان نخست باید بدنیا و باین دنیا بیاید، دنیایی که از آن عهد عتیق است و هنوز در زیر چوب شریعت و قواعد جزمی قرار دارد.

همانگونه که فوقاً نشان داده شد، درست همانطور که برونوی قدیس از انگلس و مارکس، برای گذار به هس استفاده می‌نماید، بهمین قسم اکنون هس، باو برای اینکه فویرباخ را سرانجام به رابطه تصادفی با سیر و سیاحتش درباره اشتیرنر، خانواده مقدس و

واپسین فلاسفه بکشاند، پایمردی و مُعاضدت می‌کند.

«ببینید، که عاقبت فویر باخ بکجا انجامید!» فلسفه می‌بایست با تظاهر بتقوا پایان یابد.»
و هکذا. (ویگانند، ص ۱۴۵).

ولی معهدا، رابطهٔ تصادفی واقعی آن است که این ابزار شگفتی، تقلیدی است از
قطعه‌ای از واپسین فلاسفه اثر هِس، که از جمله علیه باثوئر متوجه بوده (دیباچه، ص ۴):
«باین ترتیب [...] و نه به هیچ ترتیب دیگری آخرین مولود ریاضت. - کشان مسیحی [...]»
از جهان وداع می‌کند.»

برونوی قدیس، نطق پیگرد خود علیه فویر باخ و همدستان فرضی او را با
سرکوفت فویر باخ خاتمه می‌دهد مبنی بر اینکه تمامی آنچه او قادر بانجام آن است،
همانا خود نوازی و مدح و ستایش خویشتن است»، در حالیکه «مسیو» ب. باثوئر و
مخدرهٔ نقاده «دورگه و ولدالحرام بوجود آمده»، «انهدام» دائم که جای خود دارد، را
در ارابهٔ ظفرمند خویش پیش می‌تازاند و پیروزیهای جدیدی فراچنگ می‌آورد» (ص
۱۲۵)، از عرشش بزیر پرتاب می‌کند» (ص ۱۱۹) «بقتلش می‌رساند»، (ص ۱۱۱)،
«بزمین گرمش می‌زند» (ص ۱۱۵). «یکبار برای همیشه نابودش می‌کند» (ص، ۱۲۰)،
«درب و داغان می‌کند» (ص ۱۲۱) «صرفاً به طبیعت اجازه می‌دهد تا «بپوسد» (ص،
۱۲۰)، «زندانه‌های سختگیرانهٔ ترس (!) می‌سازد» (ص ۱۴۰)، و سرانجام، با بلاغت
منبری «کوبنده‌ای» در ص ۱۰۵ بنحوی متقیانه، مشتاقانه و وارسته‌ای^(۱) دربارهٔ هستی
ناپایدارانه - مقتدرانه و جازمانه به شرح و تفصیل دست می‌یازد و برسر فویر باخ، هیولی،
و جلامد صخره آسا فرو می‌بارد (ص، ۱۱۰) و در خاتمه با افزودن «تجرید بالتجرید -
ترین» و «صعب‌ترین صعوبت» (در ص. ۱۲۴) به «نقد نقادانه»، «جامعهٔ اجتماعی» و
«هیولی و جلامد صخره - آسا با ضربتی جنبی برماکس قدیس نیز غلبه می‌کند.»
کلیهٔ اینها را برونوی قدیس «بواسطه خود، در خود و بتنهایی» انجام می‌دهد، چرا که
او «خودش» است و می‌تواند همواره و «بواسطهٔ خود، در خود و بتنهایی»، (ص، ۱۳۶)
بزرگترین باشد، (هست و می‌تواند باشد!) همین است که هست!

۱. «مجدانه، متقیانه، مشتاقانه و وارسته» (Frisch, fromm, fröhlich, and frei) وازه‌های نخستین

آئین دانشجویی که توسط لودویگ یان به‌شمار جشن ورزشی که وی مبتکر آن بود، تبدیل شد. ه.ت.

برونوی قدیس بدون شک اگر بهمان اندازه از جانب دیگر، از «محسوسیت بمثابه مانعی که انسان علیه آن می‌بایست بخود ضربه مهلکی وارد سازد»، بیم نداشت، برای جنس لطیف خطرناک می‌بود، چرا که «شخصیتی دوست داشتنی و مقاومت ناپذیر» است. بنابراین او «بواسطه خود، در خود و بتنهایی» بزحمت گلی را خواهد چید، بلکه بیشتر ترجیح می‌دهد در استنشاق نامتناهی و حسرت هیستریک برای «شخصیتی دوست داشتنی و مقاومت ناپذیر»، که «دارای این جنسیت یگانه و این اندامهای جنسیتی خاص و یگانه است»، بپژمرد. (۱)

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:]

۵. برونوی قدیس در «ارابه ظفر نمون» خود

قبل از ترک پدر کلیسای «ظفرمند و مطمئن از پیروزی» بیائیم برای لحظه‌ای به جمعیت حیرت زده ملحق شویم که هنگامیکه «ارابه ظفرنمون او پیش می‌تازاند و پیروزیهای جدیدی کسب می‌کند» درست همانقدر مشتاقانه آهنگ دویدن می‌کند که سرتیپ نیم و جبی بهمراه چهار اسب کوتوله خود به تعرض قلابی دست می‌زند. جای شگفتی نیست که زمزمه تصنیف‌های بازاری بگوش می‌رسد، چرا که استقبال با تصنیف‌های بازاری، بیش از هرچیز «متعلق به پیروزی بطور دائم است»

III

ماکس قدیس

«سرسبزی درختان بمن چه مربوط؟»^(۱)

ماکس قدیس، شورا را برای ایراد تفسیر مداحانه بالابلندی درباره «کتاب» که همانا جز «کتاب»، کتابِ بذاتّه، کتابِ صاف و ساده، یعنی کتاب کامل، کتاب مقدّس، کتاب بمتابۀ چیزی قدّوس و طاهر، یعنی؛ یگانه و صفات آن، نیست، مغبون می‌کند، بکار می‌گیرد یا «مورد استفاده قرار می‌دهد.» همانطور که می‌دانیم این «کتاب» در اواخر سال ۱۸۴۴ از آسمان شأن نزول یافت و هیئت نوکر او تو و یگانده در لایبسیگ را بخود گرفت. [۴۰] بنابراین، تحت مراحم تبدیلات زندگی دنیوی قرار گرفت و از طرف سه «یگانه شده»، یعنی؛ شخصیت اسرار آمیز سلیگا، فویر باخ و هس^(۲) صوفی مسلک، مورد حمله واقع شد. ولی معهدا هر قدر هم که ماکس قدیس در هر لحظه‌ای بمتابۀ خالق، هنگامیکه مخلوقات دیگر خود را لاپوشانی می‌کند، از خود بمتابۀ مخلوقی قراتر رود، باز هم بر اولاد ضعیف خود دل می‌سوزاند، و برای دفاع از او و تامین ایمنی اش، «عربده نقادانه» کلفتی سر می‌دهد. برای اینکه هم این «عربده نقادانه» و هم شخصیت اسرار آمیز

۱. «Was jehen mir die jrienen Beeme an?» تضمینی (به لهجه برلنی) از جمله‌ای از اثر هانیه

موسوم به (Reisebilder) «تصاویر سفر»، بخش سوم، «Die Bäder von Lucar» (گرما به‌های لوکا) فصل چهارم. - ه.ت.

۲. سلیگا، «یگانه و صفات آن»؛ فویر باخ، «درباره ماهیت مسیحیت در ارتباط با یگانه و صفات آن»؛

سلیگا را با تمام اهمیت آن درک کنیم، در اینجا می‌بایست، تا حدی، به تاریخ کلیسا پردازیم و از نزدیک باین کتاب «عطف توجه مبذول نمائیم»، یا اگر زبان ماکس قدیس را بکار ببریم: «بطور ضمنی»، در این قطعه، یک «امعان نظر» تاریخی - کلیسا را در «یگانه و صفات آن» وارد سازیم، «صرفاً باین خاطر که چنین بنظر می‌آید، برای توضیح مابقی می‌تواند مفید واقع شود.»

«ای دروازه‌ها سرهای خود را برافرازید؛ ای درهای ابدی برافراشته شوید، تا پادشاه جلال داخل شود.»

«این پادشاه جلال کیست؟ خداوند قدیر و جبّار، خداوند که در جنگ جبّار است. ای دروازه‌ها سرهای خود را برافرازید؛ ای درهای ابدی برافرازید؛ تا پادشاه جلال داخل شود.»

«این پادشاه جلال کیست؟ خداوند یگانه^(۱)، پادشاه جلال اوست. (مزامیر، مزمور بیست و چهارم: آیات ۷-۱۰)

۱- یگانه و صفات آن

مردی که «امر خود را بر هیچ بنا نهاده است»^(۱) «عربده نقادانه» کشدار خود را نظیر کک آلمانی خوب، بالفور با مرثیه‌ای آغاز می‌کند: «آیا چیزی هست که امر من نباشد؟ (ص ۵ «کتاب») و با تضرع جانگدازانه ادامه می‌دهد که «هر چیزی امر اوست» که «امر خدا، امر بشریت، امر حقیقت و آزادی، و بعلاوه امر مردمش و خداوندش»، و هزاران مور نیک دیگر بدو تحمیل شده است. بیچاره! بورژوازی فرانسوی و انگلیسی دربارهٔ فقدان بازار، بحران‌های تجاری، سراسیمگی در بازار بورس، شرایط سیاسی غالب کنونی، و هکذا؛ شکوه و شکایت می‌کند؛ خرده بورژوازی آلمانی که شرکت فعالش در جنبش بورژوازی صرفاً شرکتی آرمانی است، و برای مابقی فقط خود را در معرض خطر رار می‌دهد، امر خود را بطور صاف و ساده بمثابه «امر نیک»، امر آزادی، حقیقت، شریعت، و هکذا می‌بیند.

متولی باشی آلمانی ما بطور ساده باین توهم خرده - بورژوازی آلمانی باور دارد و مجالتاً در سه صفحه کلیهٔ این امور نیک را مورد بحث و فحص قرار می‌دهد. او «امر خدا» و «امر بشریت» را تفحص می‌کند (ص ۶ و ۷) و آنها را «صرفاً امور اگوئیستی خویشان خواهی) می‌یابد، که هم «خدا» و هم «بشریت» فقط دربارهٔ آنچه از آن ایشان ست نگرانند، کم «حقیقت»، «آزادی»، «انسانیت و عدالت» تنها بخود و نه بما، تنها خیر

۱. در اینجا و در ذیل مارکس و انگلس نخستین سطور چامهٔ گوته باطل! باطل اباطیل! «من امر خود ا بر هیچ بنا نهاده‌ام» را در قالب الفاظ دیگری بیان می‌دارند. «من امر خود را بر هیچ بنا نهاده‌ام»، عنوان یشگفتار اشتیرنر بر کتابش می‌باشد.
ه.ت.

و رفاه خویش و نه به خیر و رفاه ما علاقه‌مندند - و از آن نتیجه می‌گیرد، که کلیه این اشخاص از «این رهگذر بطور استثنایی غنی‌اند»، او تا جایی پیش می‌رود که این عبارات ایدئالیستی - خدا، حقیقت، و غیره را به‌شارمندی سعادتمند تبدیل می‌کند که «بطور استثنایی غنی» و از «اگوئیسم سودمندی برخوردارند»، اما این وضع اگوئیست شریعت ما بمان را خشمگین می‌سازد و ندا در می‌دهد: «وامامن؟»

«من، بنویبه خود، از این درس می‌گیرم، و بجای ادامه خدمت به این اگوئیست‌های کبیر، ترجیح می‌دهم، خودم یک اگوئیست باشم!» (ص ۷).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود چگونه انگیزه‌های مقدّس، ماکس قدیس را در گذارش به اگوئیسم هدایت می‌کند. این همانا نه چیزهای خوب این جهان و خزاینی که ضایع می‌شود و زنگ می‌زند و تباه می‌گردد، و نه سرمایه متعلق باین رجال یگانه شده، بلکه خزاین ملکوتی، سرمایه متعلق بخدا، حقیقت، آزادی، بشریت و غیره است که باو آرامش نمی‌بخشد.

هر آینه ماکس قدیس اندکی نزدیکتر باین «امور» متعدّد و «صاحبان» این امور، مثلاً بخدا، به بشریت و حقیقت، می‌نگریست به نتیجه عکس می‌رسید: و آن اینکه اگوئیسم بنا شده بر شیوه عمل اگوئیستی این اشخاص می‌بایست بهمان اندازه خود این اشخاص مو هو می‌باشد.

بجای این، قدیس ما تصمیم می‌گیرد با «خدا» و «حقیقت» وارد رقابت شود و امر را بر خویشتن بنا نهد -

«بر خود، بر منی که، درست به اندازه خدا، هیچ چیز همه چیز دیگر است، منی که برایم همه چیز است، ولی که یگانه است... من در مفهوم هباء، همانا هیچ چیزم، ولی هیچ خلاقانه، هیچی که من خود بمثابه خالق، همه چیز را خلق می‌کنم.»

پدر مقدّس کلیسا می‌توانست این حکم و افسین را نیز بصورت ذیل بیان نماید: من در هباء لاطایلات همه چیزم «ولی» من خالق باطل و کل و اجمعون، هستم که خودم از آن، بمثابه خالق، هیچ را می‌آفرینم.

اینکه کدامیک از ایندو تعبیر، تعبیر صحیح است، بعداً روشن خواهد شد. این از پیشگفتار.

خود «کتاب»، مانند کتاب «عتیق» به وصایای قدیم و عهد جدید - یعنی، به تاریخ یگانه انسان (شریعت و رسولان) و تاریخ غیر انسانی - یگانه (بشارت ملکوت خداوند) تقسیم

می‌شود. آن یک تاریخی است در چارچوب علم کلام، کلام محصور در گذشته؛ و این یک، علم کلام در تاریخ، [یعنی]، کلام وارسته است که علیه زمان حاضر می‌رزد و ظفر مندانه بر آن غلبه می‌کند.

عهد عتیق: انسان^{۴۱}

۱- سفر پیدایش: یعنی، زندگی یک عاقله مرد

ماکس قدیس در اینجا وانمود می‌کند که زندگینامهٔ خصم جانی خود، «عاقله مرد» و نه زندگینامهٔ «یگانه» یا «فرد واقعی» را می‌نویسد. این وضع او را دچار تناقضات خوشایندی می‌سازد.

اگر چه هر تکوین و پیدایش عادی به «حیات یک عاقله مرد» [معهدا، این تکوین]، ab ovo (ابتدائاً) با «کودک» آغاز می‌شود. همانطور که در ص ۱۳ بر ما عیان می‌شود، کودک

«از ابتداء، زندگی توأم با مبارزه‌ای را علیه کل جهان آغاز می‌کند، او در مقابل همه چیز ایستادگی می‌کند و همه چیز در مقابل او»، «هر دو دشمن باقی می‌مانند» اما «با خوف و احترام» و «همواره هشیارند و بدنبال نقطهٔ ضعف یکدیگر»

این مطلب در ص ۱۴ بیشتر شرح و بسط داده می‌شود:

«ما بمثابة کودکان می‌کوشیم شالودهٔ هر چیز یا آنچه در بطن آنها قرار، دارد را بیابیم؛ «بنابراین» (باین ترتیب دیگر نه بخاطر عداوت) «می‌کوشیم ضعف‌های هرکس را کشف کنیم» (در اینجا انگشت سلیگای اسرار آفرین آشکار است.)^(۱)

بدین نحو، صغیر بلا درنگ به متافیزیک فروشی که می‌کوشد «شالودهٔ چیزها را بیابد، تبدیل می‌شود.

این طفل اندیشه باف که «طبیعت اشیاء» به قلبش نزدیکتر است تا اسباب بازیهایش، «گاه و بیگاه»، در دراز مدت، موفق می‌شود از پس «جهان اشیاء» بر آید، آن را فتح کند و

۱. تلمیحی است بر مقالهٔ اوژن سو: اسرار پاریس. نگاه کنید به کارل ماکس و فریدریش انگلس،

آنگاه هنگامیکه، می‌بایست با مبارزه شاق زندگی «نوین و «پیکار علیه عقل»، مواجه گردد، وارد فازی نوین، [یعنی] دوران برنالی می‌شود، زیرا «روح، بمعنی نخستین خود - یابی است» و: «ما مافوق جهانیم، ما همانا روحیم.» (ص ۱۵) نظرگاه جوانی، همانا «نظرگاهی ملکوتی» است؛ صغیر صرفاً «آموخته است»، «او بر مسائل فقط کلامی یا الاهیاتی تعمق ننموده» - درست همانطور که (صغیر) «پیلاتوس» با عجله به سؤال «حقیقت چیست؟» رسید.^(۱) جوان «می‌کوشد بر افکار تسلط یابد»، او «بدرک تصورات و روح نائل می‌گردد»، «در جستجوی تصورات است»، و «در اندیشه مستغرق می‌شود (ص ۱۶)» دارای افکار صرف است، یعنی، هیچ چیز جز افکار معقول. این جوان که بدین ترتیب «از خود دست می‌شوید» و بجای اینکه بدنبال زنان جوان و چیزهای دنیوی دیگر باشد، کس دیگر جز «اشترینر» جوان، برنای برلنی ساعی، که با منطق هگل سرگرم است و با ناباوری و حیرت و به میثلت کبیر زُل می‌زند، نیست. در ص ۱۷، در خصوص جوان برنا بدرستی گفته شده که

«پرده از اندیشه محض برمی‌دارد و خود را وفق آن می‌کند - تمتع جوانی همانا در این، و کلیه مظاهر نورانی جهان اندیشه - حقیقت، آزادی، بشریت، انسان و غیره است، که روح جوان را روشن می‌کند و برمی‌انگیزد.»

سپس این جوان از «شیء» نیز «دست می‌کشد» و خود را منحصرماً «با افکارش مشغول می‌دارد»:

«او کلیه آنچه تحت نام مؤهن اشیاء برونی، روحانی و نفسانی نیست را درک می‌کند، و اگر با این وجود به چنین اشیاء برونی، از قبیل مثلاً، عادات دانشجویی و هكذا؛ نمی‌چسبد، همانا فقط باین خاطر است که روح را در آنها کشف می‌کند؛ یعنی هنگامیکه آنها برایش به سَمْبِل‌ها و نمودهایی تبدیل می‌شود». (کیست که «سلیگا» را در اینجا «کشف» نکند؟)

چه جوان برلنی نازنینی! مراسم آبجوخوری انجمن دانشجویان برای او فقط یک سَمْبِل بود و همانا فقط بخاطر «سَمْبِل» بود که در آخر هر باده نوشی، بسیاری از اوقات در زیر میز، در جایی که محتملاً نیز آرزو می‌کرد، «به کشف روح نایل می‌گشت!» - نیکی این جوان که اوالد سالدیده، که دو مجلد درباره «جوان صالح»^(۲) قلم زده، می‌توانست

۱. انجیل یوحنا - باب ۱۸، آیه ۳۸ - ه.ت.

۲. یوهان لودویگ اِوالد، جوان نیک، شوهر و پدری خوب، یا امکانی برای آن‌شدن. ه.ت.

او را بمثابة الگویی اختیار کند، از این واقعیت نیز مشهود می‌شود که برایش «معلوم شد» (ص ۱۵): «می‌بایست از پدر و مادر دست کشید، و گریبان خود را از هرگونه اتور تیه‌ای خلاص نمود.» برای او «انسان معقول، خانواده بمثابة اتور تیه‌ای بی‌شایبه، وجود ندارد؛ از اینجا ترک والدین، برادران و خواهران، و غیره نتیجه می‌شود. - اما همگی اینها به برکت آنچه که جوان نیک، اطاعت و ترس والدین را، با وجدان اندیشمندانه خود آشتی می‌دهد؛ از نو بمثابة اتور تیه‌ای لاهوتی و معقولانه زاده می‌شود، و همه چیز همچون سابق باقی می‌ماند. ایضاً، (در ص ۱۵) گفته شده است»، «خدا را می‌باید بیشتر از انسان اطاعت نمود.»^(۱) در واقع، جوان نیک در ص ۱۶، در جایی که «گفته می‌شود»: «خدا را می‌باید بیشتر از انسان اطاعت نمود.» به بالاترین ذره اوج اخلاقیات می‌رسد. این سرور و ابتهاج اخلاقی حتی او را بالاتر از «یومینیدس کینه‌ورز»^(۲) و حتی بالاتر از «خشم پوزئیدون»^(۳) ارتقاء می‌دهد. او از هیچ چیز بیشتر باندازه «وجدانش» نمی‌ترسد. او پس از اینکه کشف نمود «روح، همانا ماهوی» است، دیگر حتی از نتیجه گیریهای ذیل نیز باکی ندارد:

«ولی، هرآینه، روح بمثابة چیزی ماهوی شناخته شود، معهدا، تفاوت می‌کند از اینکه روح غنی باشد یا فقیر، و بنابراین»^(۱) «کوشش می‌شود، روحاً غنی شد؛ روح مایل است گسترش یابد و حیطة خود را تثبیت نماید، حیطة‌ای نه از آن این جهان، که بطور ساده متصور نموده است. روح از این راه می‌کوشد کُل در کُل شود»^(۴) (این چه راهی است؟) یعنی؛ علیرغم اینکه من روحم، معهدا روح کامل نیستم و می‌بایست»^(۵) «نخست روح کامل را بجویم.» (ص - ۱۷)

«معهدا تفاوت می‌کند.» - «آن» یعنی چه؟! «آن» که «تفاوتی را موجب می‌شود» چیست؟ ما غالباً باین «آن» اسرار آمیز در مرد مقدس‌مان برمی‌خوریم و آنگاه معلوم می‌شود که این از نظرگاه جوهر «یگانه»، آغاز منطقی «یگانه» و از این حیث، یکسانی واقعی «وجود» و «لا وجود» هگل است. بدین طریق برای هر چیزی که این «آن» انجام

۱. کتاب اعمال رسولان باب پنجم: آیه ۲۹

۲. الهة انتقام جوئی و کینه ورزی در اساطیر یونانی. - (م)

۳. خدای دریاها در اساطیر یونانی. - (م)

۴. رساله اول پولس رسول بقرنتیان - باب پانزدهم، آیه ۲۸، - ه.ت.

می‌دهد، می‌گوید و عمل می‌کند، ما مسئولیت را بگردن قدیسمان می‌اندازیم که رابطه‌اش با آن رابطه‌ او با خالق آن است. پیش از هر چیز، این «آن» همانطور که مشاهده کردیم، تفاوتی را میان فقیر و غنی موجب می‌شود. و چرا؟ زیرا «روح بمثابه چیزی ماهوی شناخته شده است.» بیچاره «آن» که بدون این شناخت هیچگاه به تفاوت میان فقیر و غنی نمی‌رسد! «و لذا کوشش می‌شود»، و هکذا. «می‌شود!» ما، در اینجا دارای دو مین شخص نکره‌ایم که همراه با «آن» در خدمت اشتیرنر است و می‌بایست سخت‌ترین اعمال حقیرانه را برای او انجام دهد. اینکه ایندو چگونه به حمایت از یکدیگر عادت کرده‌اند، در اینجا برای العین دیده می‌شود. از آنجائیکه «آن» از اینکه روح فقیر باشد یا غنی، تفاوتی را موجب می‌شود، «شخص» (هر کس جز نوکر وفادار اشتیرنر می‌تواند دارای این رأی باشد!) - «لذا شخص می‌کوشد روحاً غنی شود.» «آن»، علامت می‌دهد و «شخص» بلافاصله نعره زنان بدو ملحق می‌گردد. تقسیم کار بطور کلاسیک انجام می‌گیرد.

از آنجائیکه «شخص می‌کوشد روحاً غنی شود، روح آرزو می‌کند گسترش یابد و حیطة خود را تثبیت نماید»، و هکذا. «ولی هر آینه» در اینجا ارتباطی باشد. «ایضاً تفاوتی را موجب می‌شود» خواه «شخص» بخواهد «روحاً غنی» شود، یا خواه «روح بخواهد حیطة خود را تثبیت نماید». «روح» تا بحال خواهان هیچ چیز نبود، «روح» هنوز بمثابه یک شخص به گمان در نیامده بود - و همانا فقط مسأله روح «جوان» بود. نه «روح» بذاته، روح بمثابه سوژه (نفس زنده). ولی نگارنده قدوس ما اکنون نیاز به روحی متفاوت از روح جوان دارد، تا آن را در مغایرت با این یک بمثابه چیزی بیگانه، و بعنوان آخرین وسیله بمثابه روح القدس، تحمیل کند، حقه شعبده‌ای شماره ۱

«روح از این راه می‌کوشد کل در کل شود»، اظهاری است تا حدی پیچیده و مبهم که بعداً بصورت ذیل توضیح داده می‌شود:

«علیرغم اینکه من روحم، مهذا روحی کامل نیستم و می‌بایست نخست روح کامل را بجویم.»

اما اگر ماکس قدیس، «روح ناقص» است، مهذا، اینکه او باید روح خود را «کامل» کند یا «روح کامل» را بجوید، تفاوتی را موجب می‌شود. چند سطر جلوتر، او در واقع تنها با روح «فقیر» و «غنی» - تفاوتی کمی و دنیوی - سروکار داشت، و اکنون ناگهان روح

«ناقص» و «کامل» رُخ می‌تابد. کوشش در جهت تکامل روح خاصّ خود، اکنون می‌تواند به صید «روح ناقص» بجای «روح کامل» تبدیل شود. روح القدس همچون شبیحی سرگردان است. حقه شعبده‌ای شماره ۲

مصنف اقدس ادامه می‌دهد:

«اما از این رهگذر» (یعنی، با تبدیل کوشش در جهت «کمال» روحم به پی‌کاوی برای «روح کامل») «منی که فقط هم اکنون خود را بمثابة روح یافته‌ام، بلافاصله خود را دوباره گم می‌کنم، باین خاطر در مقابل روح کامل، بمثابة روحی که از آن من نیست، بلکه روحی ماوراء است و من پوچی و بیهودگی را احساس می‌نمایم، کرنش می‌کنم.» (ص ۱۸)

این چیز جز اصلاح بیشتر حقه شعبده‌ای شماره ۲ نیست. پس از اینکه «روح کامل» بمثابة موجودی حَیّ و حاضر فرض شد و در مقابل «روح ناقص» قرار گرفت، واضح می‌شود که «روح ناقص»، [یعنی] جوان، بطور درناکی پوچی و بیهودگی‌اش را تا اعماق روحش احساس می‌کند. ادامه بدهیم!

«درست است که، همه اینها مسأله روح است، اما آیا هر روحی، روح صائب است؟ روح صائب و حقیقی همانا ایدئال روح، یعنی، روح القدس می‌باشد. نه روح من و شما بلکه دقیقاً (۱) - «روحی ایدئال، روحی ماوراء، [یعنی] خدا، است.، خدا روح است،»^(۱) (ص ۱۸)

در اینجا «روح کامل» ناگهان به «روح صائب» تبدیل شده است، و بلافاصله پس از آن به «روح صائب و حقیقی». و این یک بمراتب دقیق‌تر بمثابة «ایدئال روح، روح القدس» توصیف می‌شود، و این توسط این واقعیت بثبوت می‌رسد که این «نه روح من و شما بلکه دقیقاً روحی ماوراء، روحی ایدئال [یعنی] - خدا» است. روح حقیقی «دقیقاً»، باین خاطر که ایدئال است، ایدئال روح بشمار می‌رود! «دقیقاً» باین خاطر که روح القدس است، خدا می‌باشد چه «ذوق و قریحه فکری هنرمندانه‌ای»! ایضاً بطور گذرا خاطر نشان می‌سازیم که تاکنون هیچ چیز درباره روح «شما» گفته نشده است.

حقه شعبده‌ای شماره ۳

بدین نحو، من اگر بدنبال آن باشم که از خودم یک ریاضیدان بسازم، یا آنطور که ماکس قدیس آن را بیان می‌دارد، خودم را همچون ریاضیدانی «کامل کنم»، آنگاه ریاضیدان «کامل» یعنی ریاضیدان «صائب و حقیقی»، «ایدئال» ریاضیدان، ریاضیدان «اقدس»، که از من و شما متفاوت است (علیرغم اینکه ممکن است شما در چشمان من ریاضیدان کاملی باشید، درست همانطور که برای جوان برلنی، استاد فلسفه‌اش روح کامل است)؛ اما ریاضیدانی که «دقیقاً ایدئال، و به‌ماوراء متعلق است»، ریاضیدان عرش، [یعنی] «خدا» را می‌جویم، خدا همانا ریاضیدان است.

ماکس قدیس به کلیه این نتایج سترگ دست می‌یابد زیرا «تفاوت میکند از اینکه روح غنی باشد یا فقیر»، یعنی، بزبان ساده، تفاوت می‌کند از اینکه کسی روحاً غنی باشد یا فقیر و باین خاطر «جوان» او این واقعیت شایان توجه را کشف کرده است.

ماکس قدیس در صفحه ۱۸ ادامه می‌دهد:

«آن، همانا عاقله مرد را از جوان، که دنیا را آنطور که هست می‌پذیرد، جدا می‌کند و هکذا بدینسان، اطلاع نمی‌یابیم چگونه جوان به جایی می‌رسد که ناگهان جهان را «آنطور که هست» قبول می‌کند، و نه دیالکتیک دان مقدس خود را می‌بینیم که چگونه گذار از جوان به عاقله مرد را موجب می‌شود، فقط اطلاع می‌یابیم که «آن» می‌بایست این خدمت را انجام دهد و جوان را از عاقله مرد «جدا کند». اما حتی این «آن» به تنهایی برای به حرکت درآوردن بار سنگین گاری اندیشه‌های یگانه کفایت نمی‌کند. زیرا پس از اینکه «آن» عاقله مرد را از جوان جدا نمود، عاقله مرد معهدا، دوباره در جوان نگونسار می‌شود و از نو «منحصراً خود را با روح» مشغول می‌دارد و تا «شخص» با تعویض مرکب به یاری اش نشتابد، آهنگ رفتن نمی‌کند. «تنها هنگامیکه شخص جسماً شیفته خود شد، و هکذا.» (ص ۱۸)، «فقط آنگاه» همه چیز از نو بآرامی پیش می‌رود، و عاقله مرد در می‌یابد که دارای علقه‌ای شخصی است، و به «دومین خود - یابی» می‌رسد، زیرا خود را نه تنها مانند جوان «بمثابه روح» می‌یابد، «و آنگاه بلافاصله خود را از نو در روح جهانشمول گم می‌کند»، بلکه خود را «بمثابه روح جسمانی» باز می‌یابد. (ص ۱۹) این «روح جسمانی» سرانجام به «علاقمند بودن به نه تنها روح خاص خود» (نظیر جوان)، بلکه به رضایتمندی تام و تمام، به رضایتمندی کل شخص (تمایلی به رضایتمندی کل شخص!) می‌رسد. او به جایی می‌رسد که «درست همانگونه که هست از خودش راضی است».

«عاقله مرد» اشترینر که یک آلمانی است به همه چیز خیلی دیر می‌رسد. او می‌توانست با پرسه زدن در بولوارهای پاریس یا در خیابان ریجنت استریت لندن، صدها «مرد جوان»، عیاش و خوش گذران که هنوز خود را بمثابة «ارواح جسمانی» باز نیافته‌اند، ولی معهدا «در بست همانگونه که هستند از خودشان راضی‌اند» و تمایل و علاقه اصلی‌شان در «رضایتمندی کل شخص» قرار دارد، را ببیند.

دومین «خود - یابی» چنان دیالکتیک دان متقی ما را با وجد و سرور سرشار می‌سازد که ناگهان نقش خود را فراموش می‌کند که خود او یگانه و «عاقله مرد» است، و اینکه «عاقله مرد» = «یگانه». حقه شعبده‌ای جدیدی.

«چگونه من خود را ورای چیزها بیابم» (باید گفته می‌شد: چگونه جوان خود را بیابد)، و در واقع بمثابة روح، همین طور نیز پس از آن، می‌بایست خودم را در ورای افکار، بیابم» (باید گفته می‌شد: عاقله مرد می‌بایست خود را بیابد...) یعنی بمثابة آفریننده و مالک آنها. در عصر ارواح، افکار مرا پشت سر می‌گذارند» (جوان را)، «علیرغم اینکه ثمرات دماغ منند؛ آنها همچون وهمیات هذیان آمیز در حول و حوش من پرسه می‌زنند و مرا بشدت مضطرب می‌سازند، قدرتی مهیب، خود افکار جسمانی می‌شوند. آنها مانند خدا، امپراطور، پاپ، میهن، و هكذا شبح هستند؛ من با نابود ساختن جسمیت آنها، آنها را در جسمیت خاص خود پس می‌گیرم و اعلام می‌دارم: من بتنهایی جسمانی‌ام: و اکنون جهان را آنگونه که برایم است، بمنزله دنیای خودم، و مالکیت خودم می‌گیرم: من همه چیز را بخود ربط می‌دهم.»

بدینسان، عاقله مرد که در اینجا با «یگانه» یکسان قلمداد شده، بعد از اینک نخست به افکار جسمیت داد، یعنی آنها را به اشباح تبدیل نمود، اکنون بار دیگر این جسمیت را، با پس گرفتن آنها در جسم خاص خود، که از این راه به کالبد اشباح برمی‌گرداند، نابود می‌سازد. این واقعیت که وی تنها از طریق نفی اشباح، به جسمیت خاص خود باز می‌گردد، ماهیت این جسمانیت ساخته شده انسان، که آن را نخست می‌بایست، برای «خویشتن» «اعلام دارد»، که حتی بدرستی «اعلام» نمی‌دارد، را نشان می‌دهد. این واقعیت که قطع نظر از جسم «یگانه» او، در مغزش انواع مواد و اسپرماتوزوئید مستقل نیز یافت نمی‌شود، را به «خرافه»^(۱) تبدیل میکند. من همانا بتنهایی جسمانی‌ام، حقه

۱. در متن اصلی با کلمات آلمانی Ich sage (می‌گویم، اعلام می‌دارم) و واژه Sage (خرافه، حکایت،

اسطوره) به جناس لفظی دست زده شده است. -

شعبده‌ای دیگری.

بعلاوه، عاقله مردی که، بمثابة یک جوان، مغز خود را با انواع مختلف لاطایلات در خصوص قدرت‌ها و مناسبات موجود از قبیل، امپراطور، میهن، دولت، و هکذا انباشته می‌سازد، و آنها را تنها بمثابة «وهمیات» خاص خود بشکل تصورات خویش می‌شناسد. این عاقله مرد، طبق نظر ماکس قدیس، در واقع کلیه این قدرتها را با آزاد ساختن مغز خود از قید افکار کاذب در خصوص آنها، نابود می‌سازد. برعکس: اینکه دیگر او با کمک عینک توهمات خود به جهان نمی‌نگرد، می‌بایست به مناسبات جهان بیاندیشد، آنها را بشناسد و در هم آهنگی با آنها عمل کند، او با نابود ساختن جسمیت خیالی که جهان برایش داشته، جسمانیت واقعی آن را خارج از خیال خویش می‌یابد. همراه با از نظر محوشدگی جسمانیت واهی، آنچه برای او محو و ناپدید می‌شود نه جسمانیت، بلکه صورت ظاهر واهی امپراطور است که قدرت واقعی‌اش را وی اکنون می‌تواند بالاخره باتمام وسعت آن، ارج نهد. حقه شعبده‌ای شماره ۳ [الف].

جوان بمثابة یک عاقله مرد، حتی نسبت به ایده‌هایی که برای سایرین نیز معتبر و بهمان اندازه مقولات، رایج و متداول است، بطور نقادانه واکنش نشان می‌دهد، اما فقط نسبت به آن ایده‌هایی نقادانه است که «حاصل و ثمره صرف دماغ خود اوست»، یعنی، مفاهیم کلی در اطراف مناسبات از نو مستقر شده در دماغ وی. باین شکل، او حتی فی‌المثل نه تنها مقوله «میهن» بلکه فقط عقیده شخصی‌اش از این مقوله، بعد از اینکه این مقوله معتبر هنوز وجود دارد، و حتی در حیطة «تفکر فلسفی» کار فقط تازه شروع شده است، را حل و فصل میکنند. ولی معهدا، او می‌خواهد بما بقبولاند که خود مقوله را معدوم ساخته، زیرا رابطه عاطفی‌اش را با آن از میان برده است. درست همانطور که می‌خواست بما بقبولاند که قدرت امپراطور را با اعراض و چشم پوشی از تصور واهی از امپراطور نابود ساخته است.

حقه شعبده‌ای شماره ۴.

«و اکنون، جهان را آنگونه که برایم هست، بمنزله دنیای خودم و مالکیت خودم می‌گیرم.» او جهان را آنگونه که برایش است، می‌گیرد، یعنی، آنگونه که مجبور است آن را بگیرد و در این رهگذر جهان را بخود اختصاص می‌دهد و آن را مالکیت خود می‌سازد. - نحوه تملکی که، در واقع توسط هیچ یک از اقتصاد دانان اشاره‌ای بدان نشده است، اما

اسلوب و موفقیت آن در «کتاب» بنحو مشعشانه تری مکشوف شده است. معهدنا، اساساً، او «جهان» را نمی‌گیرد، بلکه تنها «وهمیات هذیان آمیز» در حول و حوش جهان، را بمثابة دنیای خاص خود می‌گیرد، و آن را مایملک خود می‌سازد. او جهان را بمثابة نصوری از جهان می‌گیرد، و جهان بمثابة تصوّر او، مالکیت غیر واقعی و موهومی‌اش، مالکیت تصوّر او، تصوّر ویژه خاص او، یا تصوّرات او از مالکیت است؛ و کلیه اینها را ری در عبارت بی‌نظیر: «من همه چیز را بخود ربط می‌دهم» بیان می‌دارد.

بعد از اینکه عاقله مرد، همانگونه که خود قدیس تصدیق می‌کند، قبول کرد که جهان، تنها بوسیله اشباح مسکون شده، چرا که جوان اشباح را رؤیت کرده، بعد از اینکه جهان واهی جوان برای عاقله مرد از میان رفت، این یک خود را در جهان واقعی، مستقل از وهمیات جوانی و برنایی می‌یابد.

و لذا باین ترتیب می‌بایست خواننده شود، من جهان را آنطور که مستقلانه، از من، شکلی که در آن به خود تعلق دارد، می‌گیرم («عاقله مرد می‌گیرد» - نگاه کنید به ص - ۱۸ «جهان آنگونه که هست» و نه آنطور که او مایل است، باشد) در وهله اول، بمثابة عدم مالکیت (تاکنون فقط بمثابة یک شبح، مالکیت من بود)؛ من خود را به همه چیز مربوط می‌سازم و فقط تا این حد خود را به همه چیز ربط می‌دهم.

هر آینه من بمثابة روح، جهان را با بیشترین تنفر و بیزارى طردکنم، آنگاه بمثابة مالک، اشباح یا ایده‌ها را در بیهودگی شان رد کرده‌ام؛ آنها بر من دیگر قدرتی ندارند، درست همانطور که «هیچ نیروی دنیوی قدرتی بر روح ندارد.» (ص ۲۰)

در اینجا می‌بینیم که مالک، یعنی، عاقله مرد اشتهر، بلافاصله صاحب مرده ریگ جوان، بدون حق استفاده از استشاره و صورت برداری^(۱)، می‌شود که بزعم خود وی تنها شامل «وهمیات هذیان آمیز» و «اشباح» می‌باشد. او بر آن است که در روند گذار از یک صغیر به یک جوان، صادقانه از عهده جهان اشیاء برآمده است، و در روند گذار از یک جوان بیک عاقله مرد، صادقانه از عهده جهان ارواح، و اینکه اکنون، بمثابة یک عاقله مرد، تمام جهان را در جیب خود دارد و دیگر نباید ملالی بدل راه دهد. اگرچه،

۱. Sine beneficio deliberandi atque in ventari (بدون حق استفاده از استشاره و صورت برداری)

- حق استشاره و صورت برداری، اصل قدیمی قانون وراثت است که بموجب آن وارث مجاز است در مورد زمان قبول یا رد ترکه تصمیم بگیرد.

برحسب سخنان جوان که او آنها را تکرار می‌کند، هیچ نیروی دنیوی خارج از او، قدرتی برروح ندارد.

و بدین‌طریق روح همانا قدرت اقدم و اعلی برروی زمین است - و او، عاقله مرد، این روح قادر و توانا را تحت عبودیت و انقیاد در آورده، پس آیا او بالکل قادر مطلق نیست؟ او از یاد می‌برد که وی فقط شکل خیالی و موهومی که توسط ایده «میهن» و هکذا؛ در دماغ جوان، وارد شده است را نابود ساخته، و اینکه هنوز این ایده‌ها، تا جایی که مبین مناسبات واقعی‌اند، را دگرگون نساخته است، او از اینکه حکمروای عقاید شود بسیار بدور است و - فقط اکنون قادر و در خور رسیدن به «عقاید و ایده‌هاست».

«اکنون، در پایان بیائیم بگوئیم، بوضوح می‌توان دید» (ص ۱۹۹) که عاقله مرد قدیس، تعبیر خود از مراحل مختلف زندگی را به آماجگاه و هدف مطلوب و مُقدّر آورده است. او ما را از نتیجه حاصله، در تری که همانا سایه واهی است که اکنون آن را با جسم گمشده‌اش مقابله می‌کنیم، مطلع می‌سازد.

تزیگانه، ص ۲۰

«صغیر در تحت عبودیت اشیاء این جهان، واقع گرا بود، تا اینکه بتدریج موفق گشت بدرک کامل همین اشیاء نایل گردد. جوان که ایدئالیست بود توسط افکار ترغیب شد، تا اینکه راه خود را برای تبدیل شدن بیک عاقله مرد بیابد، عاقله مردی اگوئیست، که با اشیاء و افکار همانگونه که مایل است رفتار می‌کند و منافع شخصی‌اش را بالاتر از هرچیزی قرار می‌دهد. و بالاخره، پیرمرد؟ هنگامیکه خود من هم پیری شدم، آنوقت برای صحبت در این خصوص وقت کافی خواهم داشت.»

صاحب سایه مصاحب‌رها شده

«صغیر در واقع در تحت عبودیت اشیاء این جهان بود، تا اینکه بتدریج» (یک حقه شعبده‌ای عاریتی بجای تکامل) «موفق گشت بدرک کامل همین اشیاء نایل گردد». جوان خیالاتی بود و توسط اشتیاقش گنج و خرفت شد، تا اینکه بوسیله عاقله مرد، شارمند اگوئیست که اشیاء و افکار با او هرطور که مایلند رفتار می‌کنند، نگونسار شد، زیرا علقه شخصی‌اش هرچیزی را مافوق او قرار می‌دهد. و بالاخره پیرمرد؟ - «ای زن مرا با تو چه کار است؟»^(۱)

۱. انجیل یوحنا - باب ۲: آیه ۴ ه.ت.

بنابراین، کل تاریخچه «زندگی عاقله مرد»، «بیائیم در پایان بگوئیم»، به شرح ذیل خلاصه می‌شود:

۱- اشتیرنر مراحل مختلف زندگی را تنها بمثابه «خود - یابی‌های» فرد تلقی می‌کند، و انگهی این «خود - یابی‌ها» همواره به مناسبات معین آگاهی تقلیل می‌یابد. باین ترتیب انواع و اقسام آگاهی در اینجا حیات فرد است. دگرگونی‌های جسمانی و اجتماعی که در فرد صورت می‌گیرد و آگاهی تغییر یافته‌ای وجود می‌آورد، باطبع ربطی به اشتیرنر ندارد. از اینرو، در آثار اشتیرنر، صغیر، جوان و عاقله مرد، جهان را همواره حاضر و آماده می‌یابند، درست همانطور که صرفاً «خود را» می‌یابند؛ [در ضمن =] مطلقاً هیچ چیز را برای تضمین اینکه می‌بایست چیزی باشد که در واقع بتواند یافت شود، انجام نگرفته است. اما حتی مناسبات آگاهی نیز بطور صحیح درک نشده، بلکه فقط بصورت واژگونسازی شهودی آن درک می‌شود. بدین‌طریق کلیه این اشخاص دارای برخوردی فلسفی نسبت بجهان‌اند - «صغیر واقع‌گراست»؛ «جوان پندارپرست است»؛ عاقله مرد، همانطور که از حکم فوقاً نقل شده مشهود است؛ وحدت منفی و کلیشه‌ای ایندو، و سلبیت مطلق است. در اینجا سرّ «زندگی عاقله مرد» عیان می‌شود، در اینجا روشن می‌شود که «صغیر» فقط استنار «واقع‌گرایی» است؛ «جوان» استنار «پندارپرستی»، و «عاقله مرد» نتیجه آزموده این آنتی‌تزی فلسفی. اکنون مشاهده می‌شود - باین نتیجه، باین «سلبیت مطلق» - فقط ببرکت عاقله مرد که کورکورانه هم به توهمات صغیر و هم به توهمات جوان اعتماد کرده، رسیده شده است، و بدین نحو باور می‌شود که برجهان اشیاء و جهان ارواح غلبه شده است.

۲- از آنجائیکه ماکس قدیس توجه‌ای به «زندگانی» جسمانی و اجتماعی فرد نمی‌کند، و مطلقاً هیچ چیز درباره «زندگانی» نمی‌گوید، کاملاً استوارانه، ملیت‌ها، طبقات و غیره را از منته تاریخ منتزع می‌کند، با آنچه که با آن یکسان است، آگاهی حاکم در نزدیکترین طبقه بخود را در محیط بلاواسطه خویش به آگاهی متعارف «زندگی یک عاقله مرد» منتفخ و منبسط می‌گرداند. او برای اینکه به مافوق این تنگ‌نظری محلی و نص‌گرایانه ارتقاء یابد، فقط می‌بایست جوان «خود» را با نخستین کوچک ابدالی، کارگر جوان انگلیسی کارخانه‌ای یا بانکی جوانی، دیگر از قرقیز - قزاقان جوان صحبتي نمی‌کنیم، که باو برمی‌خورد، قیاس کند و بسنجد.

۳- ساده لوحی بیحد قدیس ما - روح حقیقی کتاب او - با مجبور ساختن جوان خود به اعتقاد به صغیر خود، و مجبور ساختن عاقله مرد خود به اعتقاد به جوان خود، خشنود نیست. توهماتى که برخی از «جوانان» و «عاقله مردان» و هکذا درباره خویشتن دارا هستند یا ادعا می کنند دارا می باشند، از طرف اشتیرنر بدون هیچ گونه غوررسی پذیرفته می شود و با «زندگی» و واقعیت بکلی متضاد این جوانان و عاقله مردان، خلط می شود.

۴- شکل کل ساختار مراحل زندگی قبلاً در سومین بخش آنسیکلوپدی هگل^(۱) و «تبدیلات گوناگون» در دیگر قطعات [آثار] هگل، نیز توصیف شده است. ماکس قدیس با تعقیب مقاصد «خاص خود» طبعاً می بایست «تغییرات» معینی را ایضاً در اینجا بگردن گیرد. در حالیکه برای مثال، هگل، توسط جهان آمپیریک (تاریخی - فلسفی) تا جایی هدایت می شود که شارمند آلمانی را بمثابة عبدو عبید جهان پیرامون خود وصف می کند، اشتیرنر مجبور می شود این شارمند را ارباب این جهان، که حتی در تصور [نیز] وجود ندارد بسازد. بهمین نحو، ماکس قدیس وانمود می سازد که بدلائل آمپیریک از پیرمرد سخن نمی گوید، و مایل است تا زمانیکه خودش پیرمردی شد صبر کند (از اینرو در اینجا «حیات عاقله مرد = با حیات یگانه»). هگل مجدثانه به بنا نهادن چهار مرحله حیات انسانی همت می گمارد، چرا که در جهان واقعی، نفی دوباره ایجاب می شود، یعنی، بمثابة ماه و بمثابة شهاب (مقایسه کنید با فلسفه طبیعت^(۲) هگل)، و بنابراین در اینجا چهارگانگی جای سه گانگی تثلیث را می گیرد. اشتیرنر یگانیت خاص خود را در تلاقی ماه و شهاب می یابد و بدینسان پیرمرد فلاکت زده را از «حیات عاقله مرد» حذف می کند. دلیل این حقه شعبده ای بمجرد اینکه ساختمان و بنای یگانه تاریخچه عاقله مرد را مورد تفحص قرار دهیم، آشکار می شود.

۲- امساک

(اقتصاد) عهدعتیق

در اینجا می بایست برای لحظه ای از «شریعت رسولان» بگذریم، زیرا در این باب

۱. گ. و. ف. هگل، آنسیکلوپدی علوم فلسفی بصورت طرح. بخش ج. - ه. ت.

۲. گ. و. ف. هگل، در سگفتارهای مربوط به فلسفه طبیعت. - ه. ت.

پیش از این سرّ صرفه جویی خانگی یگانه را در عالم سماوی و بر روی زمین آشکار ساختم. در وصایای قدیم نیز در جایی که شریعت و عاقله مرد، کماکان مرتبی و لالای یگانه است (بغلاطیان - باب ۳ - آیه ۲۴) - تاریخچه ملکوت یگانه از طرح عالمانه از ازل برقرار شده، تبعیت می‌کند، همه چیز پیش بینی و مقدر شده تا اینکه یگانه بتواند هنگامیکه زمان آن فرا رسد^(۱) اشخاص قدیس را از قداستشان پس خرو فدیہ کند.

نخستین کتاب «زندگی یک عاقله مرد»، ایضاً «سفر پیدایش» نامیده می‌شود، زیرا در اصل در برگیرنده اقتصاد خانگی یگانه است، زیرا نمونه‌ای از کل تحوّل بعدی را تا لحظه‌ای بدست می‌دهد که زمان پایان جهان فرا رسد. کل تاریخچه - یگانه حول سه مرحله می‌چرخد؛ صغیر، جوان و عاقله مرد، که «تبدیلات گوناگون» و دایره‌های هرچه وسیع‌تری باز می‌گردد، تا سرانجام، کل تاریخ جهان اشیاء و جهان ارواح به «صغیر، جوان و عاقله مرد» تنزل یابد. همه جا هیچ چیز «صغیر، جوان و عاقله مرد» استتار شده را نمی‌یابیم، درست همانطور که پیش ازین در آنان سه مقوله استتار شده را مکشوف نموده بودیم.

فوقاً از ایده فلسفه آلمانی صحبت نمودیم. در اینجا، در نزد ماکس قدیس، نمونه بارزی از آن را می‌یابیم. ایده شهودی و مفهوم انتزاعی، نیروی محرکه تاریخ از آب در می‌آید، و تاریخ در این رهگذر به تاریخ صرف فلسفه تبدیل می‌شود. اما حتی این یک آنگونه که طبق منابع موجود، در واقع رویداده است، به تصوّر در نیامده - از ذکر اینکه چگونه تحت مناسبات تاریخی جریان می‌یابد، خودداری می‌کنیم - بلکه آنگونه که توسط فیلسوفان معاصر آلمان، بویژه هگل و فویرباخ درک و توصیف گشته است. و از این شرح و توصیف‌ها، دوباره فقط آنچه‌ی برگزیده شد که می‌توانست به هدف معینی وفق داده شود و به دست قدیس ما رسد. بدینسان، تاریخ به تاریخ عقاید موهومی، به تاریخ ارواح و اشباح تبدیل می‌شود، در حالیکه تاریخ واقعی و آمپیریک که بنیان و اساس این تاریخ شبیحی را تشکیل می‌دهد، تنها برای فراهم نمودن کالبد برای این اشباح مورد استفاده قرار می‌گیرد، و از این تاریخ شبیحی نام‌هایی بعاریت گرفته می‌شود که برای پوشاندن این اشباح با نمودی از واقعیت است. قدیس ما با دست‌زدن باین تجربه، غالباً

۱. بغلاطیان - باب ۴: آیه ۴.

نقش خود را از یاد می‌برد و داستان خیالی صادقانه‌ای را برشتهٔ تحریر در می‌آورد. ما این اسلوب تاریخ سازی را با بیشترین خوش باوری و ساده‌لوحی کلاسیک در نزد او می‌یابیم. سه مقولهٔ ساده - رئالیسم، ایدئالیسم و سلبیت مطلق (در اینجا «اگوئیسم» نامیده می‌شود) بمثابة وحدت ایندو - که پیش ازین در هیئت صغیر، جوان و عاقله مرد بدان برخوردیم به اصل تمام تاریخ تبدیل می‌گردد و با علائم تاریخی متفاوتی مزین میشود؛ آنها همراه با بازماندهٔ مقولات کمکی محبوبانهٔ خود، محتوای کلیهٔ باصطلاح مراحل تاریخی که در نور دیده شده را تشکیل می‌دهند. در اینجا ماکس قدیس با پشت سر گذاشتن ایمان اسلاف دیگر خود به مضمون شهودی تاریخ که توسط فیلسوفان آلمانی، پخته و آماده شده، بار دیگر ایمان بی‌حد و حصر خود را آشکار می‌سازد. باین ترتیب در این بنای باشکوه و ملال انگیز، کلیهٔ آنچه از اهمیت برخوردار است همانا یافتن یک سلسله نامهای پربانگ طمطراقانه است که آنچنان پیش پا افتاده می‌باشد که دیگر جرات اینکه خوبستن را با نام مخصوص خود در ملاء عام ظاهر کند، ندارد. مصنف تدهین شدهٔ ما کاملاً بخوبی می‌توانست از «عاقله مرد» (ص ۲۰) مستقیماً به «منیت» (ص ۲۰۱) یا حتی بهتر به «یگانه» (ص ۴۸۵) گذر کند؛ ولی این کار پرآسانی می‌بود. وانگهی، رقابت شدید میان فیلسوفان شهودی آلمانی، اینرا وظیفهٔ هر رقیب تازه واردی می‌سازد که رکلام تاریخی گوشخراشی را برای قماش خود عرضه کند.

هر آینه کلمات دو توره گرازبانو، را بکار بریم، «نیروی تحوّل حقیقی با حدّت و شدّت تمام، از دگرگونیهای ذیل ناشی می‌شود»:

I- واقع گرایی (رئالیسم)

II- پندار پرستی (ایدئالیسم)

III- وحدت منفی ایندو. «یکتای». (ص ۴۸۵)

نخستین نامگذاری

I- صغیر، وابسته به اشیاء (رئالیسم)

II- جوان، وابسته به عقاید (ایدئالیسم)

III- عاقله مرد - (بمثابهٔ وحدت منفی)

موکداً بیان شده:

نافیاً بیان شده:

وارسته از عقاید و اشیاء

دومین نامگذاری تاریخی:

I- سیاهپوست (رنالیسم، صغیر)

II- مغول (ایدنالیسم، جوان)

III- قفقازی (وحدت منفی رنالیسم و ایدنالیسم، عاقله مرد)

I- اگوئیست معقول (اگوئیست بمفهوم عادی) - صغیر، سیاهپوست.

II- اگوئیست پندار پرست (متعصب) - جوان، مغول.

III- اگوئیست حقیقی (یگانه) - عاقله مرد، قفقازی. چهارمین، نامگذاری تاریخی.

تکرار مراحل متقدم درون مقوله قفقازی.

I- قدها، قفقازیان سیاه ریخت - عاقله مردان بچگانه - مشرکان - وابسته به اشیاء -

رنالیست‌ها - جهان.

گذار (صغیر، بدرک «اشیاء این جهان» نائل می‌گردد):

سوفسطائیان، شکاکان، والنخ.

II- معاصران. قفقازیان مغول ریخت - عاقله مرد جوان - مسیحیان - وابسته به عقاید -

ایدنالیست‌ها - روح.

۱- تاریخچه ارواح^(۱)، مسیحیت بمثابة روح. «الوهیت».

۲- تاریخچه ارواح. روح در ارتباط با سایرین.

۱. در اصل آلمانی «Geistgeschichte» یعنی، تاریخچه اشباح (Geister - اشباح یا ارواح؛

geschichte - داستان یا تاریخ) معهداً در این مجلد، این واژه غالباً بمثابة «تاریخچه ارواح» تأویل می‌شود،

تا واضح‌تر رابطه آن با لغاتی که قبل از یا بعد از آن می‌آید، نشان داده شود. - ه.ت.

«جن زده»

الف - تاریخچه مخلوط بی قید و شرط ارواح.

- ۱- تجلی، شبح، روح در دولت زنگی وار، بمثابة روح شیء مانند و شیء روحانی - وجود ابرکتیف برای مسیحی، روح بمثابة کودک و صغیر.
 ب) تلون مزاج، اندیشه مزاحم، روح در وضعیت مغولی، بمثابة روحانی در روح، تعیین در درون شعور، وجود نگرشی در مسیحی، روح به بمثابة جوان.

ب - تاریخچه (تاریخی) ناسره ناسرگی ارواح

- الف) کاتولیسیم - قرون وسطی (سیاهپوست، صغیر، رئالیسم و غیره).
 ب) پروتستانیسم - زمان امروزین در عصر معاصر - (مغول، جوان، ایدئالیسم و غیره).

در درون پروتستانیسم، تقسیم فرعی بیشتر امکانپذیر است، فی المثل:

آلفا) فلسفه انگلیسی - رئالیسم، صغیر، سیاهپوست

بتا) فلسفه آلمانی - ایدئالیسم، جوان، مغول

- ۳- هیوارشی - وحدت منفی ایندو در محدوده نظرگاه مغولی - قفقازی؛ چنین وحدتی در جایی که مناسبات تاریخی به مناسبات واقعاً موجود تغییر یافته اند، یا در جایی که قطبین مخالف در جواهر هم وجود دارند، رخ می نماید. بنابراین ما در اینجا واجد دو مرحله هم زیستی هستیم:

الف - «نافرهیختگان»^(۱) (خسیثان، بورژوا، اگوئیست ها به مفهوم عادی) =

سیاهپوستان، صغیران، کاتولیک ها، رئالیست ها، و غیره.

ب - «فرههیختگان» (نیکویان، شهروندان، متعصبان، کشیش ها و غیره) = مغولان،

جوانان، پروتستان ها، ایدئالیست ها.

این دو مرحله در کنار یکدیگر وجود دارند و از اینجا «بآسانی» نتیجه می شود که

«فرههیختگان» بر «نافرهیختگان» حکومت می کنند - این همانا هیوارشی و سلسله مراتب

۱. در اینجا و بعداً مٌصنفان، بطور استهزاء آمیزی لهجه برلنی را برای کلمات نافرهیخته (Unjebildet) و

است. سپس در پویه بعدی تحوّل تاریخی غیر هگلی از «نافر هیختگان» بوجود می‌آید و تحوّل تاریخی هگلی از «فر هیختگان»^(۱)

که از آن سیادت هگلی بر غیر هگلی نتیجه می‌شود. اشتیرنر از این طریق مفهوم شهودی سلطه‌ایده شهودی در تاریخ را به مفهوم سلطه خود فیلسوفان شهودی تبدیل می‌کند. چشم‌انداز تاریخ که تاکنون وی از آن دفاع می‌نمود - سلطه‌ایده - در هیرارشی به رابطه‌ای که واقعاً در حال حاضر وجود دارد، مبدل می‌شود، و به سلطه ایدنولوگ‌ها جهان تبدیل می‌گردد. این نشان می‌دهد اشتیرنر تا چه حدّی در اندیشه بافی مستغرق شده است. این سلطه فلاسفه شهودی و اندیشه پردازان سرانجام صورت وقوع می‌یابد، «زیرا» زمان برای آن در نامگذاری ختامی ذیل فرا رسیده است:

الف) لیبرالیسم سیاسی، وابسته به اشیاء، مستقل از اشخاص - رئالیسم، صغیر، سیاهپوست، اسلاف، تجلی، کاتولیسیم، بی‌صاحبان «نافر هیخته»

ب) لیبرالیسم اجتماعی، مستقل از اشیاء، وابسته به روح، بدون هدف - ایدنالیسم، جوان مغول، امروزین، متلون المزاج، پروتستانیسم، بی‌چیزان، «فر هیخته».

ج) لیبرالیسم انسانی، بی‌صاحبان و بی‌چیزان، یعنی، خدا نشناسان، چرا که خدا بطور همزمان هم صاحب اعظم و هم دارنده اعظم، هیرارشی - وحدت منفی در حیطة لیبرالیسم و بدآته، تسلط بر جهان اشیاء و افکار؛ در عین حال اگوئیست کامل در امحاء اگوئیست و هیرارشی کامل است. ایضاً موجود گذار (چون که به پشت جهان افکار رخنه می‌کند) است به

III - «منیّت» - یعنی؛ مسیحی کامل، انسان کامل قفقازی قفقازی و اگوئیست حقیقی، که - درست همانطور که مسیحی از طریق جایگزینی جهان باستان تبدیل بروح می‌شود - از طریق انحلال حیطة ارواح، با مرتبط شدن به، عدم حق استفاده از استشاره و صورت برداری، از مرده ریگ ایدنالیسم، جوان، مغول، امروزین، مسیحی، جن زده، بلهوس منش پروتستان، «فر هیخته» لیبرال هگلی و انسانی، به موجودی ذیجسد^(۲) تبدیل

۱. «فیلسوف شامان و شهودی (نظری) پائین‌ترین و بالاترین نقطه را در درجه بندی انسان وسطی،

مغول، نشان می‌دهند.» (ص ۴۵۲)

۲. در متن آلمانی با واژه der Leibhaftige که هم می‌تواند وجود جسمانی معنی دهد و هم ابلیس،

ه.ت.

به جناس دست زده شده است.

می‌گردد.

خوب دقت کنید. ۱- «گاه و بیگاه» مقولات فویرباخی و سایر مقولات از قبیل عقل، قلب و غیره، ایضاً می‌تواند هرآینه فرصت مناسبی دست دهد، بطور اپیزودیک افزوده شود، تارنگ تصویر افزایش یابد و اثرات جدیدی بوجود آورد. بخودی خود واضح است که اینها، نیز، فقط استتارهای جدید ایدئالیسم و رئالیسم تاکنون موجودند.

۲- ماکس قدیس بس پارسا، این بهلول فرخنده‌خوی، هیچ چیز واقعی دنیوی ندارد تا درباره تاریخ دنیوی بگوید بجز اینکه تحت نام «طبیعت»، «جهان اشیاء»، «جهان کودک» و غیره؛ همواره آن را بمثابة موضوع (ابژه) شهودی این یک، بمثابة جهانی که علیرغم نابودی دائمی‌اش در ظلمتی اسرار آمیز وجود دارد، در مقابل شعور قرار دهد تا در موقع مناسبی از نو ظاهر شود - شاید باین خاطر که صغیران و سیاهان به بودن ادامه می‌دهند، از اینجا نیز دنیای آنان، باصطلاح جهان اشیاء «بآسانی» به‌بقاء ادامه می‌دهد. هگل سالدیده نیک درباره چنین سازندگی‌های تاریخی و غیر تاریخی از نظرگاه شلینگ - مدل و نمونه کلیه سازندگان - آنچه که می‌توان در این رابطه گفت را بشرح ذیل برشته تحریر درآورد:

«مکانیسم این فرمالیسم ملال آور به‌همان سادگی کار با تخته شستی نگارگران که فقط دارای دو رنگ است، آموختنی است، فرضاً رنگ سیاه» (رئالیستی، کودکانه، برزنگی، و غیره) «و زرد»^(۱) (ایدئالیستی، جوان، مغولی، و غیره.)، برای رنگ آمیزی صحنه‌های تاریخی «جهان اشیاء»، و دیگری بمنظور نقاشی مناظر «آسمان»، روح، قداست، و غیره)، (فنونولوژی، ص - ۳۹)

«شعور متعارفی» حتی بطور کنایه آمیزتری، سازندگی‌هایی از این دست را در شعر

ذیل مورد سُخریه قرار می‌دهد:

ارباب، «یون» را روانه کرد و
 باو گفت علف را بچیند؛
 اما «یون» نه علف را چید
 و نه بخانه بازگشت

آنگاه ارباب سگ را روانه کرد

و باو گفت «یون» را گاز بگیرد؛
 اما سگ «یون» را گاز نگرفت
 «یون» علف را نچید،
 و آنان بخانه بازنگشتند.

آنگاه ارباب چماق را روانه کرد
 و باو گفت سگ را بزند؛
 اما چماق سگ را نزد،
 سگ «یون» را گاز نگرفت،
 «یون» علف را نچید،
 و آنان بخانه بازنگشتند.

آنگاه ارباب آتش را روانه کرد
 و باو گفت چماق را بسوزاند
 اما آتش، چماق را نسوزاند،
 چماق سگ را نزد،
 سگ «یون» را گاز نگرفت،
 «یون» علف را نچید
 و آنان بخانه بازنگشتند.

آنگاه ارباب، آب را روانه کرد
 و باو گفت آتش را خاموش کند؛
 اما آب، آتش را خاموش نکرد
 آتش، چماق را نسوزاند،
 چماق سگ را نزد،
 سگ «یون» را گاز نگرفت،
 «یون» علف را نچید
 و آنان بخانه بازنگشتند.

آنگاه ارباب، ورزگاو را روانه کرد
 و باو گفت آب را بنوشد؛

اما ورزگاو آب را ننوشید،
 آب، آتش را خاموش نکرد،
 چماق سگ را نزد،
 سگ «یون» را گاز نگرفت،
 «یون» علف را نچید
 و آنان بخانه بازنگشتند.

آنگاه ارباب، قصاب را روانه کرد
 و باو گفت، ورزگاو را سر ببرد؛
 اما قصاب، ورزگاو را سر نبرد،
 ورزگاو، آب را ننوشید،
 آب، آتش را خاموش نکرد،
 چماق سگ را نزد،
 سگ «یون» را گاز نگرفت،
 «یون» علف را نچید
 و آنان بخانه بازنگشتند.

آنگاه ارباب، جلاد را روانه کرد
 و باو گفت، قصاب را دار بزند؛
 جلاد، قصاب را دار زد
 قصاب، ورزگاو را سر برید،
 ورزگاو، آب را سر کشید،
 آب، آتش را خاموش کرد،
 آتش، چماق را سوزاند،
 چماق، سگ را زد،
 سگ، «یون» را گاز گرفت،
 «یون» علف را چید،
 و آنان همگی به خانه بازگشتند. (۱)

باستان جهان مذهب، به مسیحیت، بجهد. اما «کلام خداوند» بلافاصله در مقابله با جهان واقعی باستان، آشکار می شود. مسیحی که بعنوان شکاک معاصر تصوّر می شود، در تقابل با انسان باستان که به مثابه فیلسوف تصوّر می شود، ظاهر می گردد. مسیحی او «هیچگاه از فناپذیری کلام خداوند» و در نتیجه از این بی ایمانی، یقین حاصل نمی کند، «او به حقیقت ازلی و لایزال»، «ایمان دارد»، (ص ۲۲). درست همانطور که قدمای اشتیرنر، باین خاطر که غیر - مسیحی، هنوز مسیحی نشده یا مسیحی مستورند، قدما محسوب می شوند، همانطور هم مسیحی عهد نخست وی باین خاطر که غیر - آته نیست، هنوز آته نیست نشده، یا آته نیست مستوراست، یک مسیحی بحساب می آید. از اینرو، اشتیرنر باعث می شود، مسیحیت توسط قدما، و آته نیسم معاصر توسط مسیحیان عهد - نخست، که در واقع عکس آن درست است، نفی شود. بهلول فرخنده خوی، نظیر کلیه فیلسوفان شهودی دیگر، هر چیزی را از دُم فلسفی آن می چسبد. نمونه های بیشتری از این ساده لوحی کودکانه بلافاصله بدنبال می آید.

«مسیحی می باید خود را بر روی زمین، بیگانه و غریب بحساب آورد، (رساله بعرانیان - باب یازدهم - آیه ۱۳)؛ (ص ۲۳)

برعکس، غریبان بر روی زمین (که از علل بغایت طبیعی منشاء می گیرند؛ فی المثل از تمرکز عظیم ثروت در کل جهان رومی، و غیره و غیره.) می باید خود را بعنوان مسیحیان بحساب آورند. این مسیحیت آنان نبود که ایشان را آواره و انبان بدوش ساخت، بلکه همانا انبان بدوشی و آوارگی شان بود که آنان را مسیحی ساخت.

پدر مقدّس در همان صفحه بالفور از آنتیگون سوفکل و قداست مراسم خاکسپاری مربوط بان، به انجیل متی باب ۸: آیه ۲۲ می جهد (بگذار مردگان، مردگان را بردارند)، در حالیکه هگل بهر تقدیر، در فنومنولوژی از آنتیگون و غیره بتدریج به رُمیان می رسد. ماکس قدیس با حق برابری می توانست بلافاصله به قرون وسطی برسد، و همراه با هگل این تقریر انجیلی را علیه صلیبیون پیش کشد، یا حتی برای اینکه کاملاً اصیل باقی بماند، می توانست با تدفین «پولی نیس» توسط آنتیگون با انتقال خاکستر ناپلئون از جزیره سنت هلن به پاریس، به مخالفت برخیزد. ایضاً اظهار می شود:

«در مسیحیت، حقیقت تخطی ناپذیر پیوندهای خانوادگی» (که در ص ۲۲ بعنوان یکی از «حقایق» قدما ذکر می شود) «همچون کذب نمایانده می شود که می بایست هرچه زودتر آنرا از سر باز نمود (انجیل متی، باب دهم، آیه ۲۹) و همین طور در همه چیز.» (ص ۲۳)

این حکم که در آن، واقعیت از نو بازگفته می‌شود، میباید بنحوی صحیح بدین شرح اظهار شود: کذب واقعی پیوندهای خانوادگی (که از جمله، با توجه به اسناد کماکان موجود قانونگذاری رومی ما قبل مسیحی می‌بایست مورد خوض و غور قرار گیرد) در مسیحیت بمثابة حقیقت تخطی ناپذیر «و همین طور در همه چیز» توصیف می‌شود. لذا، از این نمونه‌ها بوضوح دیده می‌شود چگونه بهلول فرخنده خوی که می‌کوشد تاریخ آمپیریک را «هر چه زودتر از سر باز کند»، آن را بازگفته می‌سازد و باعث میشود تاریخ مادی بوسیله تاریخ ایدتال «و همین طور در همه چیز» بوجود آید. در آغاز تنها از برخورد اظهار شده قدما به جهان خود اطلاع یافتیم؛ آنان بمثابة دگماتیک بجای اینکه بمثابة آفرینندگان آن ظاهر شوند، در مقابل جهان پیشینیان، در مقابل جهان خود، قرار داده می‌شوند؛ مساله تنها برسر رابطه شعور با شیء (ابژه) و حقیقت است؛ بنابراین، مساله تنها برسر رابطه فلسفی قدما با جهان خود می‌باشد. تاریخ باستان جایگزین تاریخ فلسفه باستانی می‌شود، و آنهم فقط بشکلی که ماکس قدیس آن را طبق نظر هگل و فویرباخ متصور می‌شود.

باین ترتیب، تاریخ یونان از زمان پریکلس بعد، به مبارزه تجریدات: عقل، روح، قلب و دنیاپرستی تقلیل می‌یابد. اینها لاقیدی‌های یونانی است. در این جهان خیالی که بمثابة جهان یونانی عرضه می‌شود، اشخاص مجازی نظیر مادام خلوص القلب «مواضعه می‌کنند» و شخصیت‌های اساطیری نظیر پیلات (که هیچگاه نمی‌باید جایی که کودکان هستند از دیده فروگذار شوند) بطور کاملاً جدی در جوار تیمون فلیبوس جایگاهی می‌یابند. ماکس قدیس بعد از اینکه کشف و وحی چندی درباره سوفسطائیان و سقراط عرضه نمود، فی الفور به شکاکان می‌جهد. او در می‌یابد که آنان کاری که سقراط آغاز نمود را کامل کردند. از اینرو فلسفه تحقیقی یونانیان که بلافاصله پس از سوفسطائیان و سقراط، بویژه فضل جامع الاطراف ارسطو، بدنبال آمد، اصولاً برای بهلول فرخنده خوی وجود ندارد. او می‌کوشد «هر چه زودتر گریبان خود را از گذشته رها سازد»، و برای ارتباط با «معاصران» شتاب می‌ورزد، و این ارتباط را در شکاکان، رواقیان و اپیکوریان می‌یابد. ببینیم پدر مقدس ما چه چیزی درباره آنان می‌خواهد آشکار سازد.

«رواقیان مایلند آرمان انسان خردمند را تحقق بخشند... انسانی که می‌داند چگونه زندگی

کند... ایشان این آرمان را در تحقیر نسبت بجهان، به زندگی بدون تطوّر حیاتی [...] بدون آمیزش دوستانه با جهان، یعنی بیک زندگی بالانفراد [...] نه بیک زندگی مشترک با دیگران می جویند؛ رواقی به تنهایی زندگی می کند، برای او هر چیز دیگری مرده است. از طرف دیگر، اپیکوریان خواهان حیاتی فعال اند.» (ص ۳۰)

ما بهلول فرخنده خوی - مردی که می خواهد خود را بسامان رساند و می داند چگونه زندگی کند - را، از جمله، به دیورن لائرتیوس ارجاع می دهیم: در آنجا او اطلاع حاصل می کند که انسان خردمند، سوفوس Sophos، جز رواقی ایدئالیزه شده، و نه انسان خردمند ایدئالیزه شده رواقی، چیز دیگری نیست؛ او در می یابد که سوفوس به هیچ وجه فقط یک رواقی نیست، بلکه بطور یکسان باو در میان اپیکوریان، آکادمیست های اخیر و شکاکان برمی خورد. ضمناً، سوفوس، نخستین شکلی است که در آن با philosophos (دوستانان فلسفه) یونان مواجه می شویم؛ سوفوس بصورت اساطیری در هفت خردمند، تجلی می یابد؛ عملاً در سقراط، و بمتابۀ کمال مطلوب در میان رواقیان، اپیکوریان، آکادمیان اخیر و شکاکان. هر یک از این مکتبها، دارای فوسس^(۱) خاص خود بود، درست همانطور که برونوی قدیس دارای «جنسیت یگانه» خاص خود است. در واقع ماکس قدیس می تواند «le sage» (خردمند) را از نو در قرن هجدهم در فلسفه روشن اندیشی بیابد، و حتی در ژان پول بشکل «انسانهای خردمند» نظیر امانوئل،^(۲) و غیره. انسان خردمند رواقی به هیچ وجه نه «زندگی بدون تطوّر حیاتی»، بلکه حیاتی مطلقاً فعال، آنطور که حتی از مفهوم طبیعت آشکار است را در نظر دارد، که هراکلیتی، پویا، متحوّل و جنبان می باشد، در حالیکه برای اپیکوریان، اصل مفهوم طبیعت همانا^(۳) mors immortalis است، و یا همانگونه که لوکرسیوس می گوید، اتم، و در تقابل با قوه فعاله ارسطو، فرصت و فراغت فعال را بمتابۀ ایدئال زندگی بجای، «حیات فعال» پیش می کشد.

«اخلاقیات رواقیان (یگانه علم آنان، زیرا ایشان قادر به گفتن هیچ چیز درباره روح بجز اینکه رابطه آن با جهان چه باید باشد؛ و هیچ چیز درباره طبیعت - فیزیک - نگفتند، فقط

۱. انسان خردمند.

د.ت.

۲. ژان پول، هسپروس یا ۴۵ کلیسی -

د.ت.

۳. مرگ نامیرا. لوکرسیوس، درباره طبیعت اشیاء، کتاب سوم، چکامه ۸۸۲ -

قادر شدند بگویند که انسان خردمند می‌بایست از خود در برابر آن دفاع نماید) همانا آموزش روح نیست، بلکه صرفاً آموزش ترک دنیا و حفظ و دفاع خود در مقابل آن است.» (ص ۳۱).

رواقیان قادر بودند «در باره طبیعت بگویند» که فیزیک یکی از با اهمیت‌ترین علوم برای فیلسوف است و در نتیجه حتی زحمت اینرا بخود دادند تا طبیعیات هراکلیت را بیشتر تکامل دهند؛ آنان «هم چنین قادر شدند بگویند» که *vφα* (جمال مردانه)، بالاترین حُسنی است که فرد می‌تواند بنمایاند، آنان حیات را در سازگاری با طبیعت مورد ستایش و تحسین قرار دادند، به‌رغم اینکه با انجام این کار دچار تناقض گشتند. بنابر عقیده رواقیان، فلسفه به‌سه آموزش تقسیم می‌شود: «طبیعیات، اخلاقیات و منطق.» و آنان فلسفه را به‌جانور و تخم مرغ، منطق - را به‌استخوان و رگ و پی جانور، و به‌پوسته خارجی تخم مرغ، اخلاق - را به‌جسم جانور و به‌آلبومین تخم مرغ، و طبیعیات - را جان و روان جانور و زرده تخم مرغ تشبیه می‌کنند. (دیوژن لائرتیوس، زینون).

از همین بنهایی آشکار می‌شود تا چه اندازه نادرست است گفته شود که «اخلاقیات، یگانه علم رواقیان بود». می‌بایست هم چنین اضافه شود که، سوای ارسطو، آنان بانیان عمده منطق صوری و علم ترتیبات و رده‌بندی بطور اعم، می‌باشند. اینکه رواقیان «قادر نبودند هیچ چیز درباره روح بگویند» همانقدر نادرست است که حتی رؤیت ارواح منشاء گرفته از آنان، که بخاطر آن اپیکور، بمثابه یک روشن اندیش، با ایشان به مخالفت برمی‌خیزد، و آنان را بعنوان «خاله زنک» مورد سُخریه قرار می‌دهد، در حالیکه افلاطونبان اخیر دقیقاً قسمتی از یاوه‌گویی‌های خود درباره ارواح را از رواقیان بعاریت گرفته‌اند. این مشاهده - ارواح رواقیان از طرفی، از عدم امکان دستیابی به مفهوم پویای طبیعت، بدون اینکه توسط علم آمپیریک طبیعی مصالح آن مهیا شده باشد، برمی‌خیزد، و از طرف دیگر از مساعی آنان برای تاویل دنیای یونان باستان و حتی مذهب به‌شیوه‌ای شهودی و متشابه ساختن آنها با روح متفکر.

«اخلاقیات رواقیان» همانقدر که بعنوان مثال «داشتن میهنی بی‌شایه و دوستی گرانقدر»، و اعلام اینکه «صرفاً زیبایی» خیر و به‌روزی است، و اینکه انسان خردمند رواقی مجاز است تا از هر حیث با جهان در آمیزد، مثلاً، مرتکب زنا با محارم شود، و غیره و غیره، فضیلتی رواقی محسوب شده بود، که آموزش ترک دنیا و حفظ خویش در مقابل آن. انسان خردمند رواقی تا چنان حدی «در یک زندگی عزلت جوینانه و نه

زندگانی مشترک با سایرین» گرفتار آمده، که در نزد زینون درباره او منقول است:
 «بگذار انسان خردمند از هیچ چیز که شگفت بنظر می آید دچار شگفتی نگردد - بیش از
 این، انسان شایسته در انزوای زندگی نمی کند، زیرا وی فطرتاً اجتماعی و در عمل فعال
 است.» (دیوژن لائرتیوس، کتاب هفتم، ۱)

ضمناً، تقاضای نابجایی می بود، هر آینه خواسته می شد تا بخاطر رد این خردمندی
 شاگرد مدرسه‌ای بهلول فرخنده خوی، بالا جبار اخلاق بس بفرنج و متضاد رواقیان
 ایضاح می گردید.

بُهلول فرخنده خوی در رابطه با رواقیان می بایست وجود رُمیها را نیز (ص ۳۱)
 مورد ملاحظه قرار دهد، که بالطبع درباره آنان نیز قادر نیست چیزی بگوید، زیرا آنان
 فاقد فلسفه اند. یگانه چیزی که درباره آنان می شنویم این است که هوراس (!) «فرا تر از
 خردمندی دنیوی رواقیان نرفت» (ص ۳۲) حیاتی بی شایبه، و عاری از گناه! (۱)
Integer vitae, scelerisque purus از دموکریت نیز، در رابطه با رواقیان بدین شرح یاد
 می شود:

قطعه پریشیده‌ای از دیوژن لائرتیوس (دموکریت، کتاب نهم، ۷، ۴۵) که در ضمن
 بطور مغلوطی ترجمه شده، از چند کتاب درسی رونویسی می شود، و پایه اساسی برای
 هجو و هجا بالابلند درباره دموکریت می شود. این هجو و هجا از ویژگی متمایزی
 برخوردار است و در تضاد مستقیم با شالوده خود یعنی، با ژولیده فکری فوقاً یاد شده و
 قطعه ترجمه شده مغلوط قرار دارد، و «آرامش خاطر» (ترجمه اشتیرنر از *Eúthymia*
 به، Wellmuth آلمانی قرون وسطی) را به «دست کشیدن از دنیا» تبدیل می کند. واقعیت
 این است که اشتیرنر گمان می کند که دموکریت یک رواقی است، و در واقع نوعی که
 یگانه و شعور متعارفی شاگرد مدرسه‌ای از رواقی بودن در ذهن دارد. اشتیرنر تصور
 می کند که «کل فعالیت رواقی با سعی و کوشش وی برای دل گسستن از دنیا عجین شده
 است»، «و از اینجاست که انصراف از دنیا نتیجه می شود»، و اینکه به نیابت و در شخص
 دموکریت می تواند رواقیان را رد کند. و اینکه زندگی پر ماجرای دموکریت که در آفاق
 و انفاس سیر کامل بعمل آورده، آشکارا با این ایده‌ی اشتیرنر در تضاد است؛ که مبنا و

۱. حیاتی غیر قابل سرزنش و بری از معصیت. هوراس، سرودها، کتاب اول - قصیده‌ی ۲۴،

سرچشمه واقعی که از آن درباره فلسفه دموکریت اطلاع حاصل می‌کنیم، همانا ارسطوست و نه چند جفت روایت از دیوژن لائرتیوس؛ که دموکریت، نه تنها از جهان انصراف و اعراض نمی‌جوید، برعکس، یک عالم و دانشور طبیعی مشرب عملی و نخستین اندیشمند و متفکر جامع الاطراف در میان یونانیان است؛ که نوشتارهای او درباره علوم طبیعی می‌تواند فقط بغلط (per abusum) فلسفه نامیده شود، چراکه برای او اتم، فرضیه‌ای فیزیکی و وسیله‌ای برای توضیح جهان بود، درست همانطور که در ترکیبات تناسبی شیمی جدید می‌باشد (دالتون و سایرین) - همگی اینها با قصد و نیت بهلول فرخنده خوی مناسب نیست. دموکریت باید به شیوه «یگانه» درک شود، دموکریت از آسایش خیال سخن می‌گوید، و از اینجا آرامش خاطر و بازگشت به خویشتن و انصراف از دنیا نتیجه گرفته می‌شود. دموکریت یک رواقی است، و از مرتاض وردخوان هندی «برهما» (این واژه می‌بایست، ام OM) باشد متمایز است، همانطور که صفت تفضیلی از اسم تفضیلی متمایز است، یعنی «فقط در عنوان و تیترو».

دوست مادرست همانقدر از اپیکور می‌داند که از رواقیان، یعنی، بقدر کفایت لازم یک شاگرد مدرسه. او «hedone» (تمتع) اپیکوری را با تعادل و موازنه روح «ataraxia» (شکیبایی و خویشتن داری) رواقیان مقایسه می‌کند، و نمی‌داند که این خویشتن داری در نزد اپیکور نیز یافت می‌شود، و بعلاوه بمثابه چیزی که بالاتر از تمتع قرار دارد - که در نتیجه آن کل مقایسه وی قرین شکست می‌شود. او بما می‌گوید که اپیکوریان «همانا فقط برخورداری متفاوت از برخوردار رواقیان به جهان را می‌آموزند»، اما بگذار او بما فیلسوف (غیر - رواقی) دوران باستان یا معاصری را نشان دهد که «عین» همین را انجام نمی‌دهد. و سرانجام، ماکس قدیس ما را با فتوای جدیدی از اپیکور مستغنی می‌سازد: «دنیا را باید فریب داد، زیرا که عدوی من است.» تا بحال فقط معروف بود که اپیکور اظهاراتی به این مصداق بیان نموده که دنیا را می‌بایست از اشتباه، بویژه از بیم و هراس از ارباب انواع در آورد، زیرا جهان انیس من است.

برای اینکه به قدیسمان قراین و شواهدی از آن شالوده واقعی که فلسفه اپیکور بر آن قرار گرفته، بدسیم، کافی است اشاره کنیم که ایده‌ای که طبق آن دولت بر توافق متقابل افراد بنا گردیده، یعنی بر قراردادی اجتماعی، برای نخستین بار در نزد اپیکور یافت

می شود.

مقیاس افشاگریهای ماکس قدیس درباره شکاکان که از همین مشی پیروی می کنند، قبلاً از این واقعیت آشکار می شود که او فلسفه آنان را تندرو تر از فلسفه اپیکور بحساب می آورد. شکاکان مناسبات نظری افراد نسبت به اشیاء را به نمود و تجلی تقلیل دادند، و در عمل از هرچیز مأخوذ از قدیم که توسط این نمود هدایت می شد، درست بهمان اندازه ای که دیگران توسط واقعیت هدایت می شوند، دست کشیدند؛ آنان صرفاً بدان نام دیگری دادند. از طرف دیگر، اپیکور، یک روشن اندیش مترقی حقیقی عهد - باستان بود؛ او علناً مذهب باستان را مورد حمله قرار داد، و هم چنین، آته ئیسم رومیها، تا جایی که وجود داشت، از او مأخوذ گشت. باین خاطر، نیز لائرتیوس، اپیکور را بمثابة نخستین قهرمان و بهادری که ارباب انواع را سرنگون ساخت و مذهب را بزیر پا افکند، مورد ستایش قرار می دهد؛ باین سبب، در میان آباء کلیسا، از پلوتارک گرفته تا لوتر، اپیکور همواره از اشتهار فیلسوف آته ئیست به بهترین معنی این کلمه، برخوردار بوده، و یک خوک نامیده شده است؛ و بهمین دلیل نیز، کلمان اهل اسکندریه. می گوید هنگامیکه «پولس حواری» علیه فلسفه آهنگ نبرد می کند، فلسفه اپیکور را منحصرأ در نظر دارد (اشترو ماتوم، کتاب اول [فصل ۹، ص ۲۹۵، چاپ گُلن، ۱۶۸۸])^(۱) بدین طریق می بینیم، برخوردار این آته ئیست علنی به دنیا در حمله بلاواسطه به مذهب آن، چقدر با باریک بینی، مکروز بردستی همراه است، در حالیکه رواقیان مذهب باستان را به شیوه شهودی^(۲) خاص خود اقتباس کردند و شکاکان از مفهوم «نمود و تجلی» خویش به مثابه مستمسکی استفاده نمودند تا قادر شوند تمامی قضاوت های خود را با تقیه، همراه سازند.

به این ترتیب، بزعم اشتیرنر، رواقیان سرانجام به «بیزاری و بی اعتنائی نسبت به جهان» (ص ۳۰)، و اپیکوریان به «همان خردمندی دنیوی نظیر رواقیان» (ص ۳۲)، و شکاکان به نقطه ای که «جهان را بحال خود رها می سازند و ابدأ درباره آن نگرانی بدل راه

۱. نگاه کنید به کارل مارکس و فریدریش انگلس، مجموعه کامل آثار، ج ۱، ص ۴۸۸ - ۵. ت

۲. گ. و. ف. هگل. سخنرانیهای مربوط به فلسفه تاریخ (ه. ت)

نمی‌دهند» می‌رسند. به این جهت بنابر عقیده اشتیترنر، هر سه اینها به برخورد لاقیدانه به جهان، و «بی‌اعتنایی نسبت بدان» منتهی می‌شود. (ص ۴۸۵). مدت‌ها قبل از او، هگل آن را بدین نحو بیان نمود: هدف رواقیان، شکاکان و اپیکوریان همانا آن بود تا ذهن را نسبت به هر چیزی که واقعیت بالاجبار عرضه می‌کند، بی‌اعتنا و لاقید سازند». (فلسفه تاریخ،^(۱) ص ۳۲۷).

ماکس قَدِیس با جمع‌بندی انتقاد خود از جهان باستان ایده‌ها می‌نویسد، «صحیح است که قدما دارای ایده‌هایی بودند، اما آنان ایده را نمی‌شناختند.» (ص ۳۰) در این رابطه، می‌باید آنچه قبلاً دربارهٔ کودکی ایده‌های ما گفته شده است را بیاد آورد». (همانجا).

تاریخ فلسفه باستان می‌بایست با قصد و نیت اشتیترنر تطبیق داده شود. برای اینکه یونانیان نقش خود را در هیئت کودکان حفظ نمایند، ارسطو نمی‌بایست زندگی می‌کرد و اندیشه‌اش فی نفسه و بالفعل، و عقل و ادراک خود اندیش وی؛ و بطور کلی کتاب مابعدالطبیعه ی او و سومین کتاب معرفت نفس اش هیچگاه نمی‌بایست وجود می‌داشت. درست باندازه همان حقی که ماکس قَدِیس در اینجا بخاطر خطور می‌دهد [یعنی، آنچه قبلاً دربارهٔ کودکی ما گفته شد]، هنگامیکه «کودکی مان» را مورد بحث فرار میداد، می‌توانست بگوید: بگذار خواننده آنچه که در ذیل دربارهٔ قدما و سیاهپوستان و نه دربارهٔ ارسطو گفته می‌شود را کند و کاو کند.

بهبول فرخنده‌خوی برای اینکه معنای حقیقی واپسین فلسفه‌های قدیمی را هنگام زوال جهان باستان ارج و قدر نهد، فقط می‌بایست به موقعیت واقعی زندگانی پیروان آنها تحت سیادت رُم نظر می‌افکند. او از جمله، می‌توانست در نزد لوسیان توصیف مبسوطی بیابد از اینکه چگونه مردم آنان را به مثابهٔ مضحکه‌ای عام تلقی می‌کردند، و چگونه خداوندگاران رُمی، پروکنسول‌ها، و غیره؛ ایشان را به‌عنوان لوده‌های درباری برای مشغولیات و انبساط خاطر خود اجیر می‌کردند، بطوریکه بعد از غوغا و جار و جنجال با بردگان در سر غذا به خاطر چند تکه استخوان و قطعه‌ای نان و پس از اینکه شرابی تند و قوی عرضه می‌شد، اینان، اربابان و مهمانان آنان را با واژه‌هایی دلپذیر همچون

«آتاراکیسیا» و «آفازیا» و غیره (بردباری و امتناع از هرگونه اظهار عقیده معینی) سرگرم می‌ساختند. (۱)

ضمناً، هرآینه مردنیک ما خواستار آن می‌شد تا تاریخ فلسفه باستان را به تاریخ عهد قدیم تاویل کند، آنگاه بطبع می‌بایست رواقیان، اپیکوریان و شکاگان را با افلاطونیان - اخیر که فلسفه‌شان چیزی نیست جز آمیزش و ترکیب بوالهوسانه آموزش‌های رواقی، اپیکوری با محتوای فلسفه افلاطون و ارسطو، در آمیزد. وی در عوض این کار، این آئین‌ها را مستقیماً در مسیحیت ممزوج می‌کند. (۲)

این «اشتیرنر» نیست که فلسفه یونانی را «پشت سر» می‌گذارد، بلکه فلسفه یونانی است که «اشتیرنر» را در قفا دارد. (مقایسه کنید با ویگانند، ص ۱۸۶). او به جای اینکه به ما بگوید چگونه «عهد باستان» به جهانی از اشیاء می‌رسد و «از عهده آن برمی‌آید»، این ناظم ندانم کار مدرسه باعث می‌شود تا عهد باستان سعادت‌مندان از طریق شاهد مثال‌هایی از تیمون، از نظر محو شود؛ که با آن عهد باستان به مراتب طبیعی‌تر «به هدف نهایی خود می‌رسد» زیرا، بزعم ماکس قدیس، قدما «احساس کردند از طرف طبیعت در «همبود باستانی جایگزین و مستقر شده‌اند»، که «برای حسن ختام»، به مراتب آسان‌تر «می‌تواند درک شود» زیرا این همبود و خانواده، و غیره؛ «با اصطلاح پیوندهای طبیعی را مستحکم می‌سازد». (ص ۳۳). «عالم اشیاء» باستان با کمک طبیعت آفریده می‌شود و از طریق تیمون و پیلات (ص ۳۲) تخریب و منهدم می‌شود. او به جای توصیف «عالم اشیاء» که شالوده مادی مسیحیت را تأمین می‌کند، باعث می‌شود این «عالم اشیاء» در جهان روح، در مسیحیت نابود و معدوم شود.

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] ... درست همانطور که بعد از انقلاب، اشراف فرانسه مُعلم رقص تمام اروپا شدند، لُردهای انگلیسی هم به‌زودی جایگاه حقیقی‌شان را در جهان متمدن به‌عنوان مهمتر و سگبان خواهند یافت.

۲. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] برعکس، اشتیرنر می‌بایست بما نشان می‌داد هلنیسم (یونانی مآبی) حتی پس از فروپاشی آن، کماکان برای مدّت زمانی طولانی به حیات [خود] ادامه داد؛ و پس از آن رُم سُلطه‌ی جهانی کسب نمود، آنچه آنان واقعاً در جهان انجام دادند، چگونه جهان رومی توسعه و زوال یافت و سرانجام چگونه جهان یونانی و رومی از لحاظ معنوی در مسیحیت و از لحاظ مادی در برون کوچی و مهاجرت اقوام منقرض شد.

فیلسوفان آلمانی عادت کرده‌اند عهد باستان را به‌مثابه عصر رئالیسم، در مقابل مسیحیت و دوران معاصر، به‌مثابه عصر ایدئالیسم، قرار دهند، در حالیکه اقتصاددانان، تاریخ نگاران و علمای فرانسوی و انگلیسی عادت کرده‌اند عهد باستان را به‌مثابه دوران ایدئالیسم، در تعارض با ماتریالیسم و آمپیریسم (اصالت تجربه) دوران معاصر، تلقی کنند. به‌همین نحو، عهد باستان تا جایی که در تاریخ، قدما «تبعه» و دولت‌مرد ایدئالیستی، را به‌یاد می‌آورند، می‌تواند ایدئالیستی تصور شود، در حالیکه در تحلیل نهایی، معاصران به «بورژوا» و رئالیست دوستدار تجارت^(۱) تبدیل می‌شوند - یا باز می‌توان در نظر گرفت رئالیستی است، زیرا برای قدما، همبود «یک حقیقت بود»، در حالیکه برای معاصران «دروغی» ایدئالیستی است. کلیه این مقایسه‌های تجریدی و تعبیرات تاریخی مورد استعمال اندکی دارند.

«یگانه چیزی» که از کل این توصیف از قدما می‌آموزیم این است که، چون اشتیرنر «چیزهای بسیار اندکی دربارهٔ قدما «می‌داند»، می‌باید به مراتب «بهتر از آنان جانبداری کند». (مقایسه کنید با ویگانده، ص ۱۹۱).

اشتیرنر حقیقاً همان «صغیر عاقله مردی» است که دربارهٔ او، در مکاشفهٔ یوحنا رسول - باب دوازدهم، آیهٔ ۵، پیشگویی شده است که او «بر همهٔ اُمّت‌های زمین با عصای آهنین حکمرانی خواهد کرد». مشاهده کردیم که وی چگونه با عصای آهنین جهالت خود به‌مُشرک بینوا حمله‌ور می‌شود. با «معاصران» رفتار بهتری نمی‌شود.

۴- معاصران

«پس اگر کسی در مسیح باشد خلقت تازه‌ایست؛ چیزهای کهنه در گذشت و از میان رفت؛ اینک همه چیز تازه شده است.»

(بقرنیان م - باب پنجم: آیهٔ ۱۷) (ص ۳۳)

از طریق این گفتار انجیلی، جهان باستان اکنون در حقیقت «در گذشت و از میان رفت»، یا آن‌گونه که ماکس فدیس واقعاً می‌خواهد بگوید «بکلی سپری شد»،^(۲) و

۱. ami du commerce اصطلاح فوریه (نگاه کنید به شارل فوریه، سه یگانگی برونی Des trois

unités ecternes) (ه. ت)

۲. در اینجا منصفان به‌طور استهزاء آمیزی لهجهٔ برلنی کلمات alle Jeworden را به کار می‌برند. ه. ق

بایک جهش^(۱) به «عالم ارواح» مسیحی، جوان و مغولی جدیدی جست می‌زنیم. خواهیم دید که این هم در مدت زمان بسیار کوتاهی «بکلی سپری» خواهد شد. «نظر به اینکه فوقاً اظهار شد، جهان برای قدما یک حقیقت بود، در اینجا باید بگوئیم، روح برای معاصران یک حقیقت بود، اما در هیچ حالتی نباید این مهم را فراموش کنیم: حقیقتی که، کذب آن را برای درک کردن می‌جستند، و سرانجام آن را فی الواقع درک نمودند.» (۳۳).

در حالیکه مایل نیستیم هیچ‌گونه تأویل اشتیرنر - مآبان‌ای ابداع کنیم، «در اینجا باید بگوئیم»: حقیقت برای معاصران، همانا روح، یعنی روح القدس بود. بُهلول فرخنده خوی باز هم معاصران را نه در رابطه تاریخی واقعی‌شان با «عالم اشیاء» که با وجودیکه «بکلی سپری شده» معهدا به‌زیستن ادامه می‌دهد - بلکه در برخورد نظری آنان، و در حقیقت مذهبی‌شان در نظر می‌گیرد. برای او تاریخ قرون وسطی و عصر معاصر مجدداً فقط به‌مثابه تاریخ مذهب و فلسفه وجود دارد؛ او صادقانه به کلیه توهمات این دورانها و توهمات فلسفی درباره این توهمات باور دارد. به این ترتیب، ماکس قدیس پس از اینکه به تاریخ معاصران همان چرخشی را می‌دهد که به تاریخ قدما داده بود، آنگاه باسانی می‌تواند در آن «سیر مشابه‌ای همچون سیری که عهد باستان اختیار کرده بود را نشان دهد.» و با همان چالاکی که از فلسفه باستان به دیانت مسیح رسید، از این یک به فلسفه معاصر آلمانی برسد. خود وی در ص ۳۷، با این کشف که «قدما هیچ چیز جز خردمندی دنیوی» عرضه نمودند، و اینکه «معاصران هیچگاه فراتر از الهیات نرفته و نمی‌روند» توصیفی از توهمات تاریخی خود بدست می‌دهد، و طمطراقانه سؤال می‌کند: «معاصران در صد درک چه چیزی بودند؟ قدما و معاصران بیکسان هیچ چیز دیگری در تاریخ انجام نمی‌دهند جز اینکه «درصد درک چیزی‌اند». قدما می‌کوشند در یابند چه چیز در پشت عالم ارواح، وجود دارد. در پایان، قدما «بدون هیچ‌گونه عالمی» و معاصران «بدون هیچ‌گونه روحی» باقی می‌مانند؛ قدما خواستار ایدئالیست شدن، و معاصران خواستار رئالیست شدن، بودند (ص ۴۸۵)؛ اما هر دو ی آنان فقط با عالم لاهوتی مشغول شدند (ص ۴۸۸) - تاریخ تاکنون «همانا فقط تاریخ انسان روحانی بوده

۱. در متن آلمانی با واژه Satz، که به معنی جهش، پرش و نیز جمله و پیشنهاد است، یجناس دست

است» (چه ایمانی!) (ص ۴۴۲) - مختصر آنکه ما مجدداً صغیر و جوان، سیاهپوست و مغول را [در مقابل خود] داریم.

در عین حال شاهد تقلید صادقانه‌ای از شیوهٔ شهودی (نظری) هستیم که بدان وسیله کودکان، پدران خود را خلق می‌کنند، و آنچه مقدم است توسط آنچه مؤخر است به وجود می‌آید. مسیحیان از ابتدا می‌بایست «در صدد درک عدم حقانیت حقیقت خود بر می‌آمدند»، آنان می‌بایست بلادرنگ آته‌ئیست‌ها و ناقدان را، همانطور که قبلاً در مورد قدمانشان داده شده، سیاست می‌کردند. اما ماکس قدیس که از این وضع خشنود نیست، مثال مشعشعانه دیگری از «برتری» خویش در حیطهٔ «تفکر» (شهودی) بدست می‌دهد (ص ۲۳۰)

«اکنون، بعد از اینکه لیبرالیسم انسان را مورد تحسین قرار داد، می‌توان اظهار نمود که به این وسیله فقط آخرین نتیجه از مسیحیت گرفته شده است، و مسیحیت از آغاز برای خود هیچ وظیفه دیگری جز وظیفه بسامان رساندن انسان ... نمی‌شناخت».

از آنجائیکه گویا آخرین نتیجه از مسیحیت گرفته شده است، «می‌توان» اظهار نمود که [این نتیجه] بدست آمده است. به مجرد اینکه مؤخران آنچه مقدم بود را مسخ و دگرگون ساختند، «می‌توان» اشعار نمود که مقدمات «از آغاز» یعنی، درحقیقت، در ماهیت و در عالم سماوی، همچون یهودیان مستور، «برای خود وظیفه دیگری» جز اینکه توسط مؤخران مسخ و دگرگون شوند» قابل نشدند. مسیحیت برای بهلول فرخنده‌خوی، سوژه‌ای ایجاب - کننده و روح مطلق است که «از ابتدا» هدف خود را بمثابهٔ آغاز خود، ایجاب می‌کند.

مقایسه کنید با آنسیکلوپدی هگل و غیره.

«به این جهت» (یعنی چون می‌توان برای مسیحیت وظیفه‌ای موهومی قائل شد) «این توهم ناشی می‌شود» (البته، قبل از فویرباخ، دانستن اینکه مسیحیت چه وظیفه‌ای را «از آغاز» هدف خود قرار داده بود» غیر ممکن بود) که مسیحیت ارزش بی‌حد و حصری برای «منیت» آنگونه که فی‌المثل در نظریه جاودانگی و فعالیت آخوندی مکشوف شده، قائل است. خیر. مسیحیت این ارزش را فقط به انسان می‌دهد، همانا فقط انسان فناپذیر است، و تنها به این خاطر که من انسانم، ایضاً فناپذیرم».

اگر هم، از کل طرح و فرمول‌بندی وظایف اشتیرنر، از قبل با وضوحی کامل، آشکار شود، که مسیحیت می‌تواند فناپذیری و جاودانگی را تنها به «انسان» فویرباخ اسناد دهد،

در اینجا باز اطلاع می‌یابیم که این ایضاً به این خاطر رُخ می‌دهد که مسیحیت این فن‌آپذیری را - شامل حال جانوران نمی‌سازد.

حال بیابیم ایضاً به شیوهٔ ماکس قدیس طرحی در اندازیم.

«اما، بعد از اینکه» زمینداری بزرگ معاصر، که از روند خردسازی، نشأت گرفت، بود که در واقع حق پسر ارشد «اعلام شد»، می‌توان اشعار نمود که بدین وسیله فقط آخرین نتیجه» از خرد سازی زمینداری «گرفته شده است» و «اینکه» خردسازی «در حقیقت از آغاز جز بسامان رسانی» حق پسر ارشد، حق ارشدیت واقعی «وظیفه دیگری نمی‌شناسد.» به این جهت این توهم نتیجه می‌شود «که خردسازی برای حقوق برابر اعضاء خانواده «ارزش بی‌حد و حصری، آنگونه که فی‌المثل در قوانین وراثت code Napoléon (مجمع القوانین ناپلئون) نشان داده شده، قائل می‌باشد. خیر، خردسازی این ارزش را تنها «برای پسر ارشد» قائل است؛ «فقط» پسر ارشد، مالک آتی ملک مشروط، زمینداری بزرگ می‌شود، - (و فقط بدین خاطر که من» پسر ارشدم، «زمینداری بزرگ» نیز خواهم شد.

به این روش، بی‌اندازه آسان می‌شود که به تاریخ چرخش‌هایی «یگانه» داد، همانطور که باید فقط آخرین نتیجه آن را به مثابه‌ی «وظیفه‌ای» توصیف نمود که «در حقیقت از آغاز برای خود قائل می‌شود». در این رابطه سده‌های پیشین نمود و جلوه‌ای غریب و تا کنون بی‌سابقه کسب می‌کند. همانا تأثیری چشمگیر به وجود می‌آورد، و مستلزم هزینهٔ تولید زیادی نیست و خرجی بر نمی‌دارد.

همانطور که، مثلاً اگر گفته شود «وظیفه» واقعی که قانون زمینداری «از آغاز برای خود قائل شد» همانا جایگزین ساختن گوسفند به جای مردم بود - نتیجه‌ای که به تازگی در اسکاتلند و غیره ظاهر شده است؛ یا اینکه [مثلاً] ابلاغیه دودمان کاپه ۴۵ «از آغاز در حقیقت وظیفه» فرستادن لوئی شانزدهم را به پای گیوتین و مُسیوگیز و را به حکومت «برای خود قائل شد». مطلب مهم این است که آن را به شیوه‌ای طمطراقانه، زاهدانه و آخوند مآبانه انجام داد، نَفَس عمیقی کشید، و بعد ناگهان ندا در داد: بالاخره، اکنون می‌توان آن را اشعار نمود.»

آنچه که ماکس قدیس دربارهٔ معاصران در بخش فوق (ص ص ۳۷ - ۳۳) می‌گوید، فقط مقدمه‌ای است بر تاریخ روح که برای ما در چپته دارد. در اینجا نیز، می‌بینیم که وی

چگونه می‌کوشد «گریبان خود را هرچه زودتر» از حقایق آمپیریک (تاریخی - فلسفی) برهاند و در مقابل ما همان مقولاتی را به‌نمایش بگذارد که در نزد قدما می‌بایم، نظیر عقل، قلب، روح و غیره - فقط بآنها نامهای دیگری داده می‌شود. سوفسطائیان، مدرسین سوفسطائی می‌شوند، او مانیست‌ها، ماکیاولیسم (هنر نقاشی، دنیای جدید و غیره و غیره؛ مقایسه کنید با فلسفه تاریخ هگل،^(۱) III، ص ۱۲۸) که عقل را نمایندگی می‌کنند؛ سقراط به‌لوتر تبدیل می‌شود، که قلب را مورد مدح و ستایش قرار می‌دهد (هگل، همان مأخذ، ص ۲۲۷)، و دربارهٔ عصر مابعداصلاح دینی اطلاع می‌بایم که طی این زمان امور «اخلاصی میان نهدی» بود (که در بخش مربوط به قدما «خلوص قلب» نامیده شده، هگل، همانجا ص ۲۴۱) همگی اینها در ص ۳۴ [قید شده].

ماکس قدیس بدین نحو «ثابت می‌کند» که «مسیحیت مسیری نظیر آنچه که عهد باستان طی کرد را پیش می‌گیرد»، پس از لوتر او حتی زحمت این را به‌خود نمی‌دهد، نامهایی برای مقولات خود دست و پا کند، و با سرعتی محیرالمقول به‌سوی فلسفهٔ معاصر آلمانی می‌شتابد. اسنادات چهارگانه («تا اینکه هیچ چیز جز اخلاص میان نهدی باقی نماند، کل عشق جهانشمول بشریت، عشق انسان، شعور آزادی «خود آگاهی»، ص ۳۴؛ هگل، همان مأخذ ص ۲۲۹ - ۲۲۸)، شکاف میان لوتر و هگل، با چهار واژهٔ پر می‌شود، و «فقط به‌این صورت مسیحیت کامل می‌شود». کل این احتجاج با جمله‌ای استادانه انجام می‌گیرد، با کمک چنان اهرم‌هایی نظیر، «بالاخره» «و از این زمان» - «از آنجائیکه شخص» - ایضاً «از امروز به‌فردا»، «تا عاقبت» و غیره، جمله‌ای که خواننده می‌تواند آن را برای خود در صفحهٔ کلاسیک ۳۴ قبلاً یاد شده، «مسجل سازد».

سرانجام ماکس قدیس نمونه‌های بیشتری از ایمان خود ما میدهد، او با نشان دادن اینکه چقدر اندک از انجیل شرمناک است اظهار می‌دارد: در حقیقت ما چیزی جز روح نیستیم، و تأکید می‌کند که با زوال دنیای باستان «پس از مساعی طولانی» روح واقعاً «گریبان خود را از جهان رها ساخت». و بلافاصله پس از آن یکبار دیگر راز طرح خود را با تصریح روح مسیحی خویش که «نظیر جوانی، نقشه‌هایی برای اصلاح و حفظ جهان در دل دارد»، فاش می‌سازد. همگی اینها در ص ۳۶ [قید شده].

۱. گ. و. ف. هگل، درس گفتارهای مربوط به تاریخ فلسفه. (ه. ت.)

«پس مرا در روح به بیابان برد وزنی را دیدم بروخش قرمزی سوار شده که از نامهای کفر پر بود ... و برپیشانیش این اسم مرقوم بود، سر و بابل عظیم و ... و آن زن را دیدم مست از خون قدیسان» و غیره (مکاشفه یوحنا رسول، باب ۱۷، آیات ۵ و ۶ و ۳)

رسول پیام آور این زمان را بطور دقیق پیش‌گویی نکرد. اما سرانجام، پس از اینکه اشتیرنر، عاقله مرد را مدح گفت، می‌توان اظهار داشت که او باید گفته باشد: پس مرا در روح به بیابان برد و من مردی را دیدم بروخش قرمزی سوار شده، و از نامهای کفر پر بود ...

بر پیشانیش این نام مرقوم بود، سر، یگانه ... و آن مرد را دیدم مست از خون قدیس، و غیره.

به این ترتیب ما اکنون وارد بیابان روح می‌شویم.

الف - روح (تاریخچه سره ارواح)

اولین چیزی که درباره روح می‌آموزیم این است که این همانا روح نیست، بلکه «قلمرو روح» است که «بی‌اندازه وسیع و پهناور است». ماکس قدیس چیزی ندارد تا بلافاصله درباره روح بگوید بغیر از اینکه «قلمرو بی‌اندازه وسیع و پهناور ارواح» وجود دارد - درست همانطور که تمام چیزی که از قرون وسطی می‌دانند این است که این دوره برای «مدتی طولانی» دوام یافت. او پس از اینکه فرض می‌کند که این «قلمرو ارواح» وجود دارد، آنگاه موجودیت آن را به کمک ده تریبوت می‌رساند.

۱- روح تا وقتی که به تنهایی با خود مشغول نیست، تا زمانیکه «صرفاً» با دنیای خاص خود، جهان «لاهوتی» سر و کار ندارد (نخست به تنهایی با خود و آنگاه با جهان خاص خود) روحی آزاد نیست.

۲- «همانا فقط در جهانی از آن خود، روحی آزاد است».

۳- «همانا فقط با کمک جهان لاهوتی، واقعاً روح است».

۴- روح قبل از اینکه جهان ارواح خود را خلق کند، روح به حساب نمی‌آید. ...

۵- «خلقت هایش از او، روح می‌سازد» ...

۶- «خلقت هایش جهان اوست» ...

۷- «روح خالق جهان لاهوتی است» ...

۸- «روح فقط هنگامیکه لاهوتی را می‌آفریند، وجود دارد» ...

۹- «روح همانا فقط همراه با لاهوتی، که خالق آن است، واقعی است» ...

۱۰- «ولی اعمال یا ثمره روح چیزی جز - ارواح نیست» .. (ص ص ۳۹ - ۳۸)
در تر ۱، «جهان لاهوتی» به جای اینکه استنتاج شود، از نو بلافاصله به مثابه چیزی حئی و حاضر فرض می‌شود، و این تر ۱ دوباره در ترهای ۹ - ۲، در ۸ دگرذیسی و تغییر شکل جدید برایمان موعظه می‌شود.

در پایان تر ۹، خودمان را دقیقاً در جایی می‌بایم که در خاتمه تر ۱ و بعد از تر ۱۰ ناگهان «امایی» ما را با «ارواح» که تا به حال هیچ چیز درباره آنها گفته نشده، آشنا می‌سازد.

از آنجائیکه روح فقط با خلق و آفرینش لاهوتی و روحانی وجود دارد، برای نخستین آفرینش‌هایش به پیرامون خود می‌نگریم» (ص ۴۱)

با وجود این به موجب ترهای ۹ و ۸ و ۵ و ۴ و ۳، روح همانا خلقت و آفرینش خاص خود است. این اکنون بدین نحو توصیف می‌شود، روح یعنی، نخستین خلقت روح، یعنی،

«می‌بایست از هیچ نشأت گیرد» ... «نخست باید خود را خلق کند» .. «نخستین خلقت او، خودش، [یعنی] روح است». (همانجا) «هنگامیکه روح این عمل خلاقانه را انجام داد، از آن بی‌بعد تکثیر و توالد طبیعی خلقت‌ها بدنبال می‌آید درست همانطور که، موافق اساطیر، کافی بود تا نخستین موجودات انسانی خلق شوند و بقیه نژاد انسانی بطور غریزی به وجود آیند.» (همانجا).

«هرقدر هم اسرار آمیز بنظر آید، معهذا ما هرروز این را تجربه می‌کنیم. آیا شما قبل از اینکه فکر کنید، شخص فکر کننده هستید؟ شما با خلق نخستین تفکران، خود را، متفکر را، خلق می‌کنید، زیرا شما قبل از فکر کردن، فکر نمی‌کنید، یعنی»، - «دارای تفکرانی هستید. آیا آواز خوانی شما به تنهایی نیست که از شما یک آوازخوان می‌سازد، و سخن شما، از شما یک شخص سخن‌گوی خوب، به همین نحو فقط خلقت لاهوتی و روحانی شما را روح می‌سازد».

قدیس تردست ما معتقد است که روح، لاهوتی و روحانی را خلق می‌کند، برای اینکه این نتیجه را بگیرد که روح خود را به مثابه روح خلق می‌کند؛ و از طرف دیگر آن را به مثابه روح تصور می‌کند تا اینکه بدان اجازه دهد به خلقت‌های لاهوتی و روحانی برسد (که، به موجب اساطیر، بطور غریزی به وجود می‌آیند و تبدیل به روح می‌شوند). تا اینجا عبارات مانوس پر طول و تفصیل مؤمنانه - هگلی را داریم. توضیح صادقانه «یگانه» از آنچه ما کس قدیس می‌خواهد بگوید، فقط با مثالی که می‌دهد آغاز می‌شود. یعنی، اگر

بهلول فرخنده خوی نتواند بیشتر جلو رود، اگر «فرد» و «آن» قادر نباشد کشتی بگل نشسته او را شناور نگاهدارد، «اشتیرنر» سؤمین رعیت خود «شما»، که هیچگاه سرگشته‌اش باقی نمی‌گذارد و در سختی‌ها می‌تواند باو تکیه کند، به یاری خود می‌طلبد. این «شما» فردی است که برای اولین بار به او برخورد نمی‌کنیم، غلامی مؤمن و وفادار،^(۱) که شاهد آن بوده‌ایم چگونه از میان آب و آتش می‌گذرد، عملی در تاکسان اربابش، مردی که اجازه نمی‌دهد هیچ چیز او را به دهشت اندازد، بیک کلام او: سلیگا* است.^(۲) هنگامیکه «اشتیرنر» در شرح خود دچار بیشترین مخمصه‌ها می‌شود، بانگ: سلیگا کمک! را در می‌دهد. و «اکارت سلیگای» قابل اعتماد، بلافاصله برای بیرون کشیدن گاری از باتلاق، شانه خود را بر چرخ می‌گذارد. ما بعداً در خصوص رابطه‌ای ماکس قدیس با سلیگا بیشتر سخن خواهیم گفت.

مساله بر سر روح است که خود را از هیچ و پوچ می‌آفریند، از این رو مساله بر سر هیچ است، که از هیچ و پوچ، خود را روح می‌سازد. ماکس قدیس خلقت روح سلیگا را از سلیگا مأخوذ می‌کند. و «اشتیرنر» روی چه کس دیگری اگر نه سلیگا می‌توانست حساب کند که بگذارد به شیوه‌ای که فوقاً نشان داده شد، بجای هیچ قرار داده شود؟ چه کسی می‌توانست به وسیله چنین حقه‌ای جز سلیگا گول بخورد، که از اینکه اصولاً اجازه یافته، به عنوان یکی از اشخاص نمایش ظاهر شود، احساس ذوق زدگی، و مسرت بیش از حد کند؟ آنچه ماکس قدیس می‌بایست ثابت می‌کرد این نبود که بیک «شمای» معینی، یعنی سلیگای معینی، از لحظه‌ای که شروع به فکر کردن، سخن گفتن و آواز خواندن می‌کند؛ متفکر، سخنگو و آوازخوان می‌شود. بلکه این بود که متفکر و آوازخوان با شروع به فکر کردن و آواز خواندن و غیره خود را با شروع به فکر کردن و آواز خواندن از هیچ می‌آفرید. برای مابقی، «اشتیرنر» فقط «تعمق بغایت ساده‌ای می‌کند.» و فقط «طرح بسیار عامه پسندانه‌ای» را ارائه می‌دهد؛ (مقایسه کنید با ویگانند، ص ۱۵۶) که سلیگا یکی از خصایل او را از طریق کاربردش، می‌پروراند. بالطبع «مطلقاً هیچ چیز» برای «متعجب

۱. انجیل متی، باب ۲۵: آیه ۲۱.

* (مقایسه کنید با خانواده مقدس، یا نقدی بر نقد نقادانه، که در آنجا اعمال پیشین این مرد خدا قبلاً توصیف شده است.)

۲. نگاه کنید به کارل مارکس و فریدریش انگلس، مجموعه کامل آثار، ج ۴، ص ۷۷ - ۵۵ (۵، ت)

شدن» وجود ندارد، زیرا ماکس قدیس حتی «بدرستی» به چنین تعق‌هایی «نمی‌پردازد»، بلکه آنها را بطور نادرستی بیان می‌دارد تا اینکه از این راه باز طرح بمراتب نادرست‌تری را با کمک نادرست‌ترین منطق در جهان بثبوت برساند.

اینکه من از خودم «هیچ»، به عنوان مثال، یک «سخنگو» می‌سازم، از حقیقت بسیار بدور است، آن هیچی که در اینجا اساس را تشکیل می‌دهد، چیزی بسیار متنوع، فرد واقعی، عضو تکلم او، مرحله معینی از تکامل جسمانی، زبان و لهجه‌های موجود، گوشه‌هایی قابل شنیدن و محیط انسانی که شنیدن چیزی از آن ممکن است و غیره و غیره می‌باشد. بنابراین در تحول خصوصیتی، چیزی توسط چیزی خلق می‌شود و نه به هیچ وجه، آنگونه که در منطق هگل [آمده]، از هیچ توسط هیچ و برای هیچ^(۱)

ولی چون ماکس قدیس، سلیگای وفادار خود را دم دست دارد، همه چیز از نو با سانی جریان می‌یابد. خواهیم دید وی چگونه با کمک «شما» خود، دوباره روح را به جوان تبدیل می‌کند، درست همانطور که قبلاً جوان را به روح تبدیل کرد؛ در اینجا باز کل تاریخچه‌ی جوان را می‌یابیم که تقریباً کلمه به کلمه، تنها با چند تغییر صوری، تکرار شده است - درست همانطور که «قلمرو وسیع و پهناور ارواح» ذکر شده در ص ۳۷، چیزی جز «قلمرو روح» نبود، که بنا نهادن و بزرگ کردن آن «هدف» روح جوان بود. (ص ۱۷).

معهدا، درست همانطور که شما خود را از متفکر، آوازخوان و سخنگو متمایز می‌سازید، به همان قسم خود را نه کمتر، از روح متمایز می‌کنید و به خوبی آگاهید که شما چیز دیگری علاوه بر روح هستید. مع الوصف، درست همانطور که در اشتیاق به فکر کردن بسادگی ممکن است پیش بیاید که بینایی و شنوایی بیاری نفس (منیت) متفکر نیاید، همانطور هم اشتیاق، روح شما را نیز گرفته، و شما اکنون با تمام تاب و توان طالب آیند تا به تمامی روح شوید و در آن ادغام گردید. روح آرمانی شما، چیزی صعب الوصول، چیزی متعلق به ماوراء است: روح به معنی خدای شما است، خدا روح است،^(۲) شما از دست خودتان خشماگین می‌شوید، شمایی که نمی‌توانید گریبان خود را از تکیه گاهی غیر روحانی رها کنید. بجای گفتن: من بیش از یک روحم، نادمانه می‌گوئید: من کمتر از روحم، و فقط می‌توانم روح، روح را، روح محض، یا روحی که چیزی جز روح نیست را

۱. مقایسه کنید باگ. و. ف. هگل، علم منطق - بخش ۱ قسمت ۲ (ه. ت)

۲. انجیل یوحنا، باب چهارم: آیه ۲۴ (ه. ت)

مجسم کنم، ولی من آن نیستم، و از آنجائیکه آن نیستم، پس دیگری است، همانا به مثابه دیگری وجود دارد، که من آن را خدا می‌نامم».

پس از اینکه از قبل برای مدتی مدبّد، خودمان را با حقه از هیچ، چیزی ساختن سرگرم ساختیم، اکنون بناگاه و کاملاً «طبیعی» به فردی می‌رسیم که چیزی دیگر علاوه روح است، یعنی، هیچ. این مسئله به مراتب آسان‌تر، یعنی تبدیل چیزی به هیچ، یکبار دیگر کل داستان جوان، که «هنوز باید روح کامل را بجوید» مطرح می‌سازد، و فقط کافی است، عبارات قدیمی را از صفحات ۱۸ - ۱۷ تکرار نمود تا از تمام دشواریها نجات یافت. بویژه هنگامیکه کسی چنین خادم حرف شنو و زود باوری همچون سلیگا دارد، که «اشترینر» درست همانطور که می‌تواند ایده «در اشتیاق بفکر کردن باسانی» (!) «ممکن است پیش بیاید که بنیایی و شنوایی بیاری او نیاید»، را بقبولاند، همانطور هم، سلیگا را نیز اشتیاق روح محکم گرفته است، و او، سلیگا، «اکنون با تمام تاب و توان آرزومند است تا روح شود». یعنی بجای تملک روح، اکنون می‌باید آنطور که در ص ۱۸ عرضه شده، نقش جوان را بازی کند. سلیگا بدان باور دارد و با ترس و لرز تمکین می‌کند. هنگامیکه ماکس قدیس برا او خشم می‌گیرد، او امتثال می‌کند: روح همانا ایدئال شما - خدای شما است. این کار را و آن کار را برای من انجام می‌دهید. اکنون «خشمگین می‌شوید»، اکنون «می‌گوئید»، اکنون «می‌توانید مجسم کنید»، و غیره. «اشترینر» هنگامیکه با او این ایده را تحمیل می‌کند که «روح سره همانا دیگری است، برای او (برای سلیگا) «همانا آن نیست»، پس در حقیقت امر، همانا فقط سلیگا است که لایق اعتقاد بدوست و کل این لاطایلات را بعد از آن کلمه به کلمه بلغور می‌کند. ضمناً، طریقی که بدان وسیله بهلول فرخنده خوی این لاطایلات را کامل می‌کند، قبلاً هنگامیکه با جوان سروکار داشتیم بنحو کسالت آوری مورد تحلیل قرار گرفت. از آنجائیکه به خوبی آگاهید که شما چیز دیگر علاوه بر ریاضی دانید، مایلید تا بالمره ریاضیدان شوید، در ریاضیات ادغام گردید، ریاضیدان همانا ایدئال شما است، ریاضیدان همانا بمعنی خدای شما است. شما باندامت می‌گویند: من کمتر از یک ریاضیدانم، و فقط می‌توانم ریاضیدان را مجسم کنم، و از آنجائیکه او نیستم، پس او همانا دیگری است، او به مثابه دیگری وجود دارد، که من «خدایش» می‌خوانم، هرکس دیگری بجای سلیگا

بود می‌گفت - آراگو.^(۱)

«اکنون، بالاخره، بعد از اینکه «مسجل ساختیم که تراشتیرنر، المثنی و مسوده‌ای از «بودن» است، «می‌توان اشعار نمود»، که او در حقیقت از آغاز «وظیفه دیگری»، جز یکسان ساختن روح زهد مسیحی با روح بطور کلی، و یکسان ساختن، فی‌المثل بذله‌گویی سخیفانه‌ی قرن هجدهم با دنائت مسیحی، «برای خود قائل نمی‌شود».

بنابراین، نتیجه می‌شود که لزوم روحی که در ماوراء سکنی دارد، یعنی، خدا بودن، آنگونه که اشتیرنر ادعا می‌کند، نمی‌تواند توضیح داده شود، «چون نفس و روح نیست و روح نفس نیست» (ص ۴۲) توضیح در «اشتیاق برای روح» قرار دارد، که بدون هیچ‌گونه دلیلی به سلیگا نسبت داده می‌شود و از او یک زاهد می‌سازد، یعنی، انسانی که مایل است خدا شود (روح سره)، و چون بدین کار قادر نیست، خدا را خارج از خود ایجاب می‌کند. ولی این مسئله روح بود که نخست بعد از اینکه خود را از هیچ خلق می‌کند، آنگاه ارواح را از خود می‌آفریند. بجای این، اکنون سلیگا خدا را (روح یگانه که در اینجا نمود و تجلی می‌کند) بوجود می‌آورد، نه به این خاطر که او، [یعنی] سلیگا، روح است، بلکه به این خاطر که او همانا سلیگا، یعنی، روح ناقص، غیرروحانی و در نتیجه ایضاً ناسوتی است. اماما کس قدیس کلمه‌ای درباره‌ی اینکه چگونه تصور مسیحی روح به مثابه خدا به وجود می‌آید، نمی‌گوید، هرچند که این اکنون دیگر چنان شاهکار ماهرانه‌ای بحساب نمی‌آید؛ او موجودیت این تصور را برای اینکه آن را توضیح دهد، مسلم می‌انگارد.

تاریخچه خلقت روح «در حقیقت از آغاز وظیفه دیگری» جز قرار دادن معده‌ی اشتیرنر در میان ستارگان «برای خود قائل نیست».

همانا به این خاطر که ما آن روحی	همانا به این خاطر که ما آن شکمی که در
که در درون ما سکنی دارد، نیستیم	درون ما سکنی دارد، نیستیم
درست به این خاطر باید	درست به این خاطر باید

او را خارج از خود قرار دهیم، او همانا ما نبود، و از این رو او را نمی‌توانستیم به مثابه چیزی حقیقی و حاضر بجز در خارج از خودمان، و رأی خود و در وراء متصور شویم (ص ۴۳).

۱. به نامنامه مراجعه شود. (م)

این همانا مسئله‌ی روح بود که نخست خود را خلق می‌کند، و آنگاه چیز دیگری بجز خود را از خود می‌آفریند؛ مساله همانا این بود: این چیز دیگر چیست؟ هیچ‌گونه پاسخی بدین سؤال داده نشده، بلکه پس از «دگردیسی‌های متنوع و تبدیلات گوناگون» فوقاً - یاد شده، و واژگونسازیه‌ها، بصورت مسئله‌ی جدید ذیل در می‌آید:

روح همانا چیز دیگری جز نفس است. اما این چیز دیگر چیست؟ (ص ۴۵)
 بنابراین، اکنون این سؤال پیش می‌آید: روح بغیر از من^(۱) چیست؟
 در حالیکه مسئله‌ی اصلی این بود: روح در نتیجه خلقت‌اش از هیچ، به غیر از خود، چیست؟ ماکس قدیس با این به «دگردیسی» بعدی می‌جهد.

ب - جن زده (تاریخچه ناسره ارواح)

ماکس قدیس بدون اینکه درک کند، جز دادن دستورالعمل هنر رؤیت روح، از طریق تلقی جهان باستان و معاصر به مثابه «کالبد - کاذب روح»، به مثابه پدیده‌ای خیالی که تنها در آن پیکار و جدال ارواح را می‌بیند، تا بحال کار بیشتری انجام نداده است. مع الوصف، اکنون آگاهانه و با صراحت (ex professo)، دستورالعمل رؤیت اشباح را می‌دهد.

دستورالعمل هنر رؤیت ارواح - قبل از هر چیز باید بیک احمق کامل تبدیل شد، یعنی باید خود را سلیگاکا تصور کرد، و همانطور که ماکس قدیس به این سلیگاکا می‌گوید، به خود گفت: «به پیرامون خود در جهان بنگر و خودت بگو آیا روحی از همه طرف به تو نمی‌نگرد» هر آینه بتوان این را برای خود متصور شد، آنگاه ارواح «بآسانی» خودشان خواهند آمد؛ در یک «گل» فقط می‌توان «خالق» را، در کوهستان - «روحی والا» را - در آب، «روحی مشتاق» یا «اشتیاق روح» را مشاهده کرد، و شنید که «میلیونها روح از طریق افراد سخن می‌گویند». هر آینه کسی به این سطح رسید، و توانست همراه با اشتیرنر بانگ برآورد که «آری، اشباح در کل جهان فراوان شده‌اند»، آنگاه «دشوار نیست به نقطه‌ای پیش رفت». (ص ۹۳) که باز ندا در داد: «آیا همانا فقط در آن؟ خیر. خود جهان، شبح و

خیال است» (بگذارید سخن شما بلی بلی و نی نی باشد: زیرا که زیاده براین از شریر است،^(۱) یعنی تحوّل منطقی)، «همانا کالبد - کاذب سرگردان روح است، شبح و خیال است».

آنگاه «به نزدیک به دم دست یابد و بنگرید، شما توسط جهان اشباح احاطه شده‌اید... و ارواح را می‌بینید». اگر شخصی معمولی هستید، می‌توانید به این خشنود باشید، اما اگر فکر می‌کنید خودتان را در شمار سلیگا قرار دهید، آنگاه ایضاً می‌توانید در خودتان بنگرید و آنگاه «متعجب نخواهید شد، از اینکه در این شرایط و از ذروه اوج سلیگائیت، ایضاً کشف کنید که «روح شما شبحی است که جسمتان را تعقیب می‌کند». که خود شما شبحی هستید که «در انتظار رستگاری، یعنی، در انتظار روح است». بدین طریق شما به نقطه‌ای رسیده‌اید که قادر به رؤیت «ارواح» و «اشباح» در «کلیه اشخاص هستید» و همراه با آن، رؤیت روح «به هدف نهایی خود می‌رسد». (ص ص ۴۶/۴۷)

شالوده این دستور العمل، که فقط به مراتب صحیح‌تر ابراز شده است، را می‌توان در نزد هگل، از جمله، در تاریخ فلسفه وی، در مجلد سوم، (ص ص ۱۲۴/۱۲۵) یافت. ماکس قدیس چنان ایمانی به دستورالعمل خاص خود دارد که در نتیجه خودش سیلگا می‌شود و اشعار می‌دارد که «از همان هنگام که جهان جسم گردید،^(۲) دارای روح شده و افسون گشته، و همانا یک شبح است». (ص ۴۷).

«اشترینر» به زیارت ارواح نائل می‌گردد».

ماکس قدیس قصد دارد بما یک فنونولوژی روح^(۳) مسیحی عرضه کند و به شیوه همیشگی خود فقط به یک جنبه می‌چسبد. برای مسیحی جهان فقط دارای روح شده، اما به همین اندازه هم فاقد روح شده، همانگونه که فی‌المثل، هگل کاملاً به درستی در قطعه یاد شده، که دو جنبه را در رابطه با یکدیگر قرار می‌دهد، بدان اذعان می‌کند، و ماکس قدیس نیز اگر می‌خواست تاریخاً عمل کند، می‌بایست همین کار را انجام می‌داد. در برابر فاقد روح شدن جهان در شعور مسیحی، قداما که «خدایان را در همه جا

۱. انجیل متی باب ۵: آیه ۳۷ (ه. ت)

۲. انجیل یوحنا، باب ۱: آیه ۱۴، (ه. ت)

۳. نمودشناسی روح (م)

می‌دیدند»، می‌توانند با انصاف یکسانی به مثابه روحیان جهان تلقی شوند - برداشتی که دیالکتیک دان اقدس ما با هشدار خیرخواهانه رد می‌کند:

«انسان معاصر عزیزم، خدایان همانا روح نیستند.» (ص ۴۷).

ماکس پارسا فقط روح القدس را به مثابه روح قبول دارد.

اما حتی اگر وی این فنومنولوژی را بما داده بود (که وانگهی بعد از هگل زائد است). معهدنا هنوز هیچ چیز نداده بود. نظر گاهی که از آن افراد با چنین حکایاتی درباره روح خرسندند، همانا نظر گاهی مذهبی است، زیرا برای کسانی که آن را می‌پذیرند، پاسخی رضایت بخش است، آنان به جای اینکه مذهب را از طریق شرایط تاریخی - فلسفی (آمپیریک) توضیح دهند و نشان دهند که چگونه مناسبات معین صنعت و مرادده، ضرورتاً با شکل معینی از آگاهی مذهبی مرتبط است، آن را به مثابه علت خاص خود *causa sui* تلقی می‌کنند (زیرا هر دو، هم «خود آگاهی» و هم «انسان» هنوز مذهبی‌اند). اگر اشتیرنر به تاریخ واقعی قرون وسطی نظر می‌افکند، می‌توانست دریابد چگونه مفهوم مسیحی جهان دقیقاً این شکل را در قرون وسطی به خود گرفت، و چگونه پیش آمد که بعداً به شکل دیگری انتقال یافت؛ او می‌توانست دریابد که «مسیحیت» فاقد هرگونه تاریخی است و اینکه کلیه شکل‌هایی که در ازمنه مختلف در آن جلوه کرده «خود - سامان‌یابی» و «دگر دیسی‌های بعدی» «روح مذهبی» نبوده، بلکه توسط کُل علل آمپیریک که مطلقاً به هیچ‌گونه نفوذ روح مذهبی وابسته نیست، به وجود آمده است.

از آنجائیکه اشتیرنر «به قواعد و مقررات نمی‌چسبد». (ص ۴۵) ممکن است، قبل از اینکه بیشتر با جزئیات رؤیت ارواح مشغول شود، در اینجا الساعه بگوید که «دگر دیسی‌های» متنوع آدمهای اشتیرنر و دنیای آنان صرفاً عبارت است از تبدیل کل تاریخ جهان به کالبد فلسفه تاریخ؛ به اشباحی که تنها بظاهر «وجود دیگر» اندیشه‌های استاد برلنی‌اند. در فنومنولوژی، [یعنی] انجیل هگلی، «کتاب مجید»، افراد بدوآ به «آگاهی» تبدیل می‌شوند [و] جهان به عین، که بآن وسیله انواع متنوع شکل‌های حیات و تاریخ به برخورد متفاوتی از «آگاهی» به «عین» تقلیل می‌یابد. این برخورد متفاوت به نوبه خود به سه رابطه عمده منجر می‌شود:

(۱) رابطه آگاهی نسبت به عین به مثابه حقیقت، یا نسبت به حقیقت به مثابه عین صرف (برای مثال، آگاهی حسی، مذهب طبیعی، فلسفه ایونی، کاتولیسیم، دولت خودکامه، و

غیره)

۲) رابطه آگاهی به مثابه واقعیت نسبت به عین (عقل، مذهب معنوی، سقراط، پروتستانیسیم، انقلاب فرانسه)

۳) رابطه واقعی آگاهی نسبت به حقیقت به مثابه عین، یا نسبت به عین به مثابه حقیقت (تفکر منطقی، فلسفه شهودی (نظری)، روح آنگونه که برای روح وجود دارد). در نزد هگل، نیز، نخستین رابطه به مثابه خدا، [یعنی] پدر، دوّمین به مثابه مسیح و سوّمین به مثابه روح القدس و غیره توصیف شده است. اشتیرنر قبلاً هنگامیکه از صغیر و جوان، از پیشینیان و معاصران سخن می‌گفت، این دگر دیسی‌ها را مورد استفاده قرار داد، و آنها را بعداً درباره کاتولیسیم و پروتستانیسیم، میاهپوست و تحول و غیره تکرار نمود، و آنگاه این سلسله استارهای اندیشه خوش ایمانی را به مثابه جهانی علیه آنچه که می‌بایست خود به مثابه «فردی جسمانی» اظهار و تأیید کند، می‌پذیرد.

دوّمین مجموعه دستورالعمل رؤیت روح. چگونه جهان را به شبحی از واقعیت، و خود را به چیزی که از قداست یا و همیات ساخته شده، تبدیل نمود.

مکالمه‌ای میان ماکس قدیس و خادمش سلیگا. (ص ص ۴۸، ۴۷)

ماکس قدیس: «تو واجد روحی، برای اینکه دارای افکاری. افکار تو چیست؟»
سلیگا: «هستی‌های لاهوتی.»

ماکس قدیس: از این رو آیا آنها اشیاء نیستند؟»

سلیگا: «خیر، بیش از این، آنها روح اشیاء، جزء مهم در کلیه اشیاء درونی‌ترین ماهیت آنها و ایده آنها هستند.»

ماکس قدیس: بنابراین، آیا آنچه شما فکر می‌کنید، صرفاً فکرتان نیست؟»

سلیگا: «برعکس، واقعی‌ترین، و چیز حقیقتاً واقعی در جهان است: همانا خود حقیقت است. اما هنگامیکه صادقانه فکر می‌کنم، حقیقت را می‌اندیشم. مسلماً می‌توانم درباره حقیقت اشتباه کنم و از درک آن تصور ورزم، اما هنگامیکه واقعاً درک می‌کنم، آنگاه موضوع ادراک من همانا حقیقت است.»

ماکس قدیس: «پس شما همواره حقیقت را درک می‌کنید؟»

سلیگا: «برای من حقیقت مقدّس است^(۱) ... من نمی‌توانم حقیقت را ملغی سازم؛

۱. در اینجا و در قسمت‌های بعدی کتاب، واژه آلمانی heilig و مشتقات آن بکار برده می‌شود، که

من به حقیقت ایمان دارم، و لذا در ماهیت آن تعمق و کند و کاو می‌کنم؛ هیچ چیز بالاتر از آن وجود ندارد، و این همانا آزلی و ابدی است. حقیقت، همانا قدوس و سرمندی، مقدس و جاویدان است.»

ماکس قدیس (با غیظ و غضب): «اما شما با رخصت به خود که از این قداست لبریز شوید، خودتان مقدس می‌شوید.»

بدینسان، هنگامیکه سلیگا وجود عینی را حقیقاً درک می‌کند، عین به عین بودن خود خاتمه می‌دهد و به «حقیقت» تبدیل می‌شود. این اولین ساخت و تولید اشباح در مقیاس وسیع است. - اکنون دیگر مسئله برسر درک اعیان نیست، بلکه مسئله برسر درک حقیقت است؛ او نخست اعیان که به مثابه حقیقت ادراک توصیف می‌کند را متصور می‌شود و [بعد] آن را به ادراک حقیقت تبدیل می‌کند. اما بعد از اینکه سلیگا بدین ترتیب رخصت داد تا حقیقت به مثابه شبحی از طریق تهدید قدیس بدو تحمیل شود، ارباب عبوس او با سؤالی و جدانی مبنی بر اینکه وی «همواره» بخاطر حقیقت از اشتیاق لبریز است، ضربه کاری را فرود می‌آورد، که بعد از آن، سلیگای کاملاً ژولیده فکر، تا اندازه‌ای پیش از موقع بند را آب می‌دهد: «برای من حقیقت مقدس است.»

اما بلافاصله با شنباه خود پی می‌برد و می‌کوشد آن را، محجوبانه از طریق اعیان و هستی‌هایی که دیگر نه به حقیقت، بلکه به تعدادی از حقایق تحویل می‌شوند، تصحیح کند، و «حقیقت» را به مثابه حقیقت این حقایق انتزاع کند، «حقیقتی» که بعد از اینکه آن را از حقایقی که قادرند از بین روند متمایز نمود، اکنون دیگر نمی‌تواند نابود کند. حقیقت همانا به این وسیله سرمندی می‌شود. اما او که با دادن صفاتی نظیر «مقدس و سرمندی» بدان خوشنود نیست، آن را به مثابه سوژه (نفس زنده) به مقدس و سرمندی تبدیل می‌کند. طبعاً، ماکس قدیس می‌تواند برای او توضیح دهد بعد از اینکه با این قداست لبریز شد، «خود وی قدیس می‌شود» و اگر اکنون «هیچ چیز جز شبحی را در خود نمی‌یابد» «نمی‌بایست متعجب شود». آنگاه قدیس ما موعظه‌ای را آغاز می‌کند:

بعلاوه، مقدس برای حس و احساس شما نیست «و تقریباً همیشه با کمک حرف ربط «و» اضافه می‌شود: «شما هیچگاه به عنوان موجودی حسی اثر و رد پای آن را کشف

→ می‌تواند به معنای: مقدس، پارسا، طاهر، قداست، قدیس، قدس، و تبرک و تقدیس کردن، و غیره

نخواهید کرد؛ یعنی، بعد از اینکه اعیان حسی جملگی «محو شدند» و «حقیقت مجید» و مقدس جای آنها را گرفت.

«اما» - ظاهراً - «برای ایمان یا به مراتب دقیق تر برای روحان» (برای فقدان روحان)، «زیرا خود آن چیزی روحانی و لاهوتی است».

(per-appositionem)^(۱)، «یک روح» (باز هم per appos)، «همانا روح برای روح است».

چنین است هنر تبدیل جهان متعارفی، «اشیاء» با کمک سری های ریاضی اتصالات، «روح برای روح». در اینجا فقط می توانیم این روش دیالکتیکی اتصالات را تحسین کنیم - بعداً فرصت خواهیم داشت تا آن را اکتشاف نمائیم و با تمام زیبایی کلاسیک اش عرضه کنیم.

روش اتصالات ایضاً می تواند معکوس شود - به عنوان مثال در اینجا بعد از اینکه یکبار «مقدس» را به وجود آوردیم، دیگر به اتصالات بعدی تن در نمی دهد، بلکه اتصال را از یک تعریف جدید می سازد؛ این جفت و جور کردن تصاعد با معادله است. پس، در نتیجه روند دیالکتیکی مشخصی، ایده هستی دیگری باقی می ماند» که «برای آن باید بیشتر از خودم مایه بگذارم» (با کمک اتصال)، که برایم باید از هر چیز دیگری مهم تر باشد». (با کمک اتصال)، بطور خلاصه - یک چیزی که رستگاری حقیقی ام را می یابد در آن جستجو کنم «(و دست آخر با کمک اتصال بازگشت به نخستین سری ها)، که به «چیزی مقدس» تبدیل می شود. (ص ۴۸) در اینجا دارای دو تصاعد هستیم که با یکدیگر برابر شده اند و با این ترتیب می توانند فرصتی برای انواع درشت معادلات را فراهم آورند. به این مسئله بعداً خواهیم پرداخت. به وسیله این روش نیز «تقدیس شده» که تا به حال با آن تنها به مثابه رهنمود صرفاً نظری مناسبات صرفاً نظری آشنا شدیم، معنای عملی جدیدی به مثابه «چیزی که من باید رستگاری واقعی ام را در آن بجویم» کسب می کند، که ممکن می سازد مقدس در مقابل اگوئیست قرار گیرد.

ضمناً، نیاز چندانی نیست ذکر کنیم که کل این گفت و شنود با موعظه ای که بدنبال می آید، چیزی جز تکرار دیگری از حکایت جوان که پیش از این سابقاً سه بار بدان برخورده ایم نیست.

۱. با کمک (از طریق) اتصال و الحاق. (ه. ت)

در اینجا، بعد از اینکه به «اگوئیست» رسیدیم، نیازی نداریم به قواعد و مقررات اشتیرنر بچسبیم، به طریق مشابه، از این حیث که، اولاً می‌بایست احتجاج او را با تمام خلوص آن، وارسته از هرگونه وقفه پیش آمده عرضه کنیم، و دوماً از این جهت که این وقفه‌ها (بجهت شباهت با یک «لازارونی» ویگانند، ص ۱۵۹، این واژه باید لازارونه باشد - سانچو ممکن بود بگوید وقفه‌ها) در بخش‌های دیگر کتاب از نو یافت می‌شود، زیرا اشتیرنر، که از تن در دادن به نیاز و ضرورت خاص خود بسیار بدور است «همواره برای پناه بردن به خود» بالعکس افکار و احساسات خود را کراً به زبان می‌آورد. فقط اشاره خواهیم کرد که سؤال عنوان شده در ص ۴۵ دائر براینکه: این چیز سوای «من» که روح است چیست؟ اکنون با این معنی کلی پاسخ داده می‌شود که همانا مقدس است، یعنی؛ مقدسی که برای «نفس» بیگانه و غریب است، و اینکه هر آنچه با «من» بیگانه است - به برکت پاره‌ای اتصالات عنوان نشده، اتصالاتی «در خود» بالتبجیه بدون هیاهوی بیشتری، به مثابه روح تلقی می‌شود. روح، مقدس و بیگانه، ایده‌های یکسانی است که بدانها اعلان جنگ می‌دهد، درست همانطور که تقریباً کلمه به کلمه از همان آغاز این کار را [در باره جوان و عاقله مرد انجام داد. بنابراین، ما هنوز یک گام از ص ۲۰ جلوتر نرفته‌ایم.

الف (تجلی

ماکس قدیس اکنون بطور جدی آهنگ آن می‌کند تا با «ارواح» که «مولد روح‌اند» (ص ۳۹)، و با اشباح و توهمات هرچیز، (ص ۴۷) مشغول شود. بهر تقدیر، او چنین تصور و گمان می‌کند. ولی در واقع، او فقط نام جدیدی را جایگزین برداشت قبلی از تاریخ می‌کند که به موجب آن افراد از آغاز نمایندگان مفاهیم کلی‌اند. این مفاهیم کلی در اینجا قبل از چیز در هیئت سیاهپوست بمنصه ظهور می‌رسد که به مثابه ارواح ابرکتیف برای افراد، دارای خصلت اشیاء‌اند، و در این سطح، همانا اشباح - یا تجلیات نامیده می‌شود. طبعاً شبح عمده، خود «انسان» است، زیرا برحسب آنچه که از پیش گفته شد، افراد فقط به مثابه نمایندگان عام - ماهیت، مفهوم، مقدس، بیگانه و روح، یعنی به مثابه اشخاص خیالی و اشباح وجود دارند، چرا که، موافق فنومنولوژی هگل، ص ۲۲۵ و جاهای دیگر، روح تا جایی که برای انسان دارای «شکل شیثیت» است، مبین انسان

دیگری است. (بذیل درباره «انسان» نگاه شود).

به این ترتیب، در اینجا می‌بینیم آسمانها گشوده شده و انواع گوناگون اشباح در مقابل ما یکی بعد از دیگری می‌گذرند. بهلول فرخنده‌خوی فقط فراموش می‌کند که او قبلاً باعث شده بود تا ایام باستان و معاصر نظیر اشباح غول آسایی که کلیه توهمات بی‌آزار درباره خدا، و غیره در مقایسه با آن چیزهای پیش پا افتاده صرف است، از مقابل مارژه روند.

شبح شماره ۱: واجب الوجود، خداوند. (ص ۵۳) همانگونه که از آنچه تقدم داشت انتظار می‌رفت، بهلول فرخنده‌خوی، که ایمانش کلیه کوه‌های^(۱) تاریخ جهانی را حرکت می‌دهد، معتقد است که «برای هزاران سال افراد برای خود این وظیفه را قائل شدند»، «در مبارزه با عدم امکان دهشت انگیز و با کار آب تو آبکش بردن^(۲)» اثبات وجود خدا، خود را فرسوده سازند. نیازی نداریم لغات بیشتری درباره این ایمان باور نکرده‌ای هدر دهیم».

شبح شماره ۲: ماهیت. آنچه مردنیک ما درباره ماهیت می‌گوید، سوی آنچه از هگل رونویسی کرده - تا «کلمات پر طمطراق و افکار حقیرانه». (ص ۵۳) «پیشرفت از ماهیت «تا» ماهیت جهان «دشوار نیست» و به طبع این ماهیت جهان عبارت است از، شبح شماره ۳: بی‌ثباتی جهان. در این باره بجز اینکه «آسانی» از آن بوجود می‌آید، چیزی برای گفتن وجود ندارد.

شبح شماره ۴: وجودهای خیر و شر. در واقع، در این باره چیزی می‌توان گفت اما گفته نمی‌شود - و بلافاصله به بعدی می‌رسیم:

شبح شماره ۵: ماهیت و قلمرو آن: به هیچ وجه تعجب نخواهیم کرد که در اینجا ماهیت را برای دومین بار در نزد مُصنّف صادقمان بیابیم، زیرا وی به خوبی از این «ناشیگری» آگاه است (ویگانده، ص ۱۶۶) و از این رو هر چیزی را برای اینکه سوء تعبیر نشود، چندین بار تکرار می‌کند. ماهیت در اینجا در وهله اول به مثابه مالک «قلمرو»

۱. بقرتیان، باب سیزدهم، آیه ۲ (ه. ت)

۲. در اصل: کار بی‌پایان دانایدی: داناید Danaide، نام پنجاه دختر دانائوس، شاه آراگوس که همه آنان به غیر از یک نفرشان، شوهران خود را در شب عروسی کشتند و بآن محکوم شدند تا ابد، ظروف غربال - ماندی را با آب پر کنند. در ادبیات اروپائی کار دانایدی، به کار بی‌پایان و بی‌پایان می‌شود (م)

توصیف می‌شود و سپس بعد از اینکه سریعاً به [بند ذیل] تبدیل شد درباره آن گفته می‌شود که همانا ماهیت است (ص ۵۴)

شبح شماره ۶: «ماهیات». برای درک و شناخت آنها، و همانا آنها به تنهایی، مذهب وجود دارد «قلمرو آنها» (ماهیات) همانا - قلمرویی از ماهیات است. (ص ۵۴) و در اینجا بناگاه بدون هیچ گونه دلیل واضحی [شبح بعدی] ظاهر می‌شود.

شبح شماره ۷: انسان - خداوار، مسیح، اشتیرنر درباره او [فقط] قادر است بگوید که او «چهار شانه» بوده. اگر ماکس قدیس به مسیح باور ندارد، حداقل به «جسم حقیقی» او معتقد است. بنابر عقیده اشتیرنر، مسیح غم و اندوه بزرگی را در تاریخ باب کرد؛ قدیس احساساتی ما با چشمانی اشکبار حکایت می‌کند «چگونه راسخ‌ترین مسیحیان به این خاطر که او را درک کنند مغز خود را خسته کرده‌اند» - در واقع:

«هیچگاه شبحی که چنین دل‌بازپسی ذهنی را موجب شود، و هیچ شامانی، که خود را به سرسام دیوانه‌وار و تشنج اعصاب خردکن برانگیخته باشد، وجود نداشته که بتواند چنین رنج و عذابی را همچون مسیح، بخاطر این غیر قابل درک‌ترین شبح تحمل کرده باشد».

ماکس قدیس برگور قربانیان مسیح اشک همدردی می‌ریزد و آنگاه به «وجود نفرت‌انگیز» می‌رسد.

شبح شماره ۸: انسان. در اینجا نگارنده‌ی دلاور ما به «دهشت» بلاواسطه تن در می‌دهد - «او از خود هراسان است»، و در هراسانی «شبح ترسناک» و «شریری» می‌بیند که در آن چیزی «کمین کرده است» (ص ۵۶/۵۵) او [خود را] بسیار نا آرام احساس می‌کند: شکاف میان پدیده و ماهیت باو آرامشی نمی‌دهد. ماهیت او نیز از نمود پدیده‌ای اش جدا شده است: «و در معون کسی بود که املاکش در کرمل بود» (کتاب اول سموئیل، باب ۲۵: آیه ۲). اما درست به موقع، قبل از اینکه «دل‌بازپسی ذهنی» باعث شود ماکس قدیس از سر ناچاری و ناامیدی گلوله را بمغر خود بزند، بناگاه قدم‌ها را پیاد می‌آورد که «هیچ‌گونه توجهی از این نوع را مبذول بندگان خود نمی‌ساختند». این او را هدایت می‌کند به

شبح شماره ۹: روح ملی (ص ۵۶)، که درباره آن نیز ماکس قدیس که دیگر نمی‌تواند مهار شود، خود را تسلیم توهمات «ترسناک» می‌کند، برای اینکه تبدیل شود به

شبح شماره ۱۰: «همه چیز» به تجلی و سرانجام، بجایی که کلیه شمارشها پایان می‌یابد، به جرگه‌ی اشباح «روح القدس» حقیقت، عدالت، قانون، امر نیک (که کماکان نمی‌تواند فراموش شود) و نیم دوجین دیگر چیزهایی که بکلی نسبت به یکدیگر بیگانه‌اند، داخل می‌شود.

سوی این هیچ چیز قابل ملاحظه‌ای در کُل فصل [کتاب] بجز اینکه ایمان ماکس قدیس کوهی تاریخی را حرکت می‌دهد، وجود ندارد. یعنی، او این عقیده را بر زبان می‌آورد (ص ۵۶):

«همانا فقط بخاطر واجب الوجود، کسی تابحال پرستید شده، و فقط به‌مثابه روح، به‌عنوان شخصی تقدیس شده، «یعنی» (یعنی!) محافظت گشته و شناخته شده تلقی گردیده است.»

هر آینه این کوه، که توسط ایمان به‌تنهایی به حرکت در آمده، را به‌محل مناسب آن بازگردانیم، آنگاه «در آنجا چنین می‌آید»: همانا فقط بخاطر اشخاصی که صیانت می‌شوند، یعنی، کسانی که خودشان را محافظت می‌کنند، و برگزیده‌اند، یعنی، کسانی که امتیازات را قبضه کرده‌اند، واجب الوجودها پرستیده شده و اشباح تقدیس شده‌اند. به‌عنوان مثال. ماکس قدیس تصور می‌کند که در عهد باستان، هنگامیکه هر قومی به‌وسیله مناسبات و منافع مادی با یکدیگر متحد بود، مثلاً به‌وسیله‌ای عداوت قبایل گوناگون و غیره؛ هنگامیکه بخاطر کمبود نیروهای مؤلده هر قوم یا می‌بایست برده باشد یا صاحب بردگان، و غیره و غیره، هنگامیکه، بنابراین، تعلق به قومی خاص مسأله «طبیعی‌ترین منافع» بود (ویگانند، ص [۱۲۶]) - آنگاه، فقط مفهوم قوم یا «ملیت» بود که این منافع فی حد ذاته را ایجاد می‌کرد، او هم چنین تصور می‌کند که در دوران معاصر، هنگامیکه رقابت آزاد و تجارت جهانی، جهان وطنی سالوسانه بورژآیی و مفهوم انسان را بوجود می‌آورد - بالعکس، در اینجا تعبیر فلسفی بعدی از انسان این مناسبات را به‌مثابه «مکاشفات» آن باعث شده است (ص ۵۱). عین همین مطلب در مورد مذهب، و قلمرو ماهیات، که وی آن را قلمرو منحصر بفرد تصور می‌کند، ولی هیچ چیز درباره‌ی ماهیت آن نمی‌داند، صدق می‌کند، زیرا بغیر از این باید می‌دانست که مذهب به‌خودی خود نه دارای ماهیت است و نه قلمرو.

در مذهب، افراد جهان آمپیریک خود را به‌هستی تبدیل می‌کنند که فقط به‌تصور و

گمان در می آید و به مثابه چیزی بیگانه در مقابل آنان قرار می گیرد. این از نو به هیچ وجه نمی تواند به وسیله مفاهیمی دیگر، نظیر «خود آگاهی» و ترهاتی از این قبیل توضیح داده شود، بلکه توسط کل شیوه تاکنون موجود تولید و مراوده، که همانقدر از مفهوم محض مستقل است که اختراع دستگاه رپسندگی خود - کار و استفاده از راه آهن از فلسفه هگل مستقل است، توضیح داده می شود. اگر او می خواهد از یک «ماهیت» مذهب سخن گوید، یعنی از اساس این غیر - ضرورت^(۱)، آنگاه آن را باید نه در «ماهیت انسان» جستجو کند و نه در صفات خدا، بلکه باید آن را در جهان مادی کاوش کند که هر مرحله از تحول مذهبی را در قید هستی می یابد (مقایسه کنید با فویرباخ در فوق).

کلیه «اشباحی» که قبلاً در مقابل ماسان دادند، همانا مفاهیم بودند. این مفاهیم - هر آینه اساس واقعی شان را کنار گذاریم (که اشیرنر بهر تقدیر کنار می گذارد) - به مثابه مفاهیمی در درون آگاهی، به مثابه افکار در دماغ افراد، که از عینیت شان به سوژه (ذهن) منتقل می شود، همانا هوی و هوس یا اندیشه های مزاحم اند.

درباره منشاء تاریخچه اشباح ماکس قدیس، نگاه کنید به فویرباخ در تذکروه ها، II، ص^(۲)، در جایی که اشعار می شود:

«الهیات همانا اعتقاد باشباح است، مع هذا الهیات متعارفی اشباح خود را در تخیل حسی داراست و الهیات شهودی (نظری) آنها را در تجرید غیر - حسی».

و از آنجائیکه ماکس قدیس در این اعتقاد فلاسفه شهودی نقادانه دوران معاصر مبتنی بر اینکه افکار، که به افکار - اشباح مستقل و عینی شده تبدیل شده اند - بر جهان حکومت می کنند و به حکومت بر آن ادامه می دهند، و اینکه کلیه تاریخ تاکنون همانا تاریخ الهیات بوده، سهمیم است، برایش هیچ چیز آسانتر از تبدیل تاریخ به تاریخچه اشباح نیست. از این رو، تاریخچه اشباح سانچو، بر اعتقاد سستی اشباح فلاسفه شهودی مبتنی است.

(ب) هوی و هوس

۱. در متن آلمانی با واژه های Wesen - ماهیت، جوهر، وجود، Unwesen - که معنی تحت اللفظی آن غیر - ماهیت است، بجناس دست زده شده. Unwesen به هرج و مرج، گرفتاری، سردرگمی ترجمه می شود و یا در مواقعی به غول و موجود عجیب الخلقه. (ه. ت)

۲. لود ویگ فویرباخ، «تزه های موقتی درباره ی اصلاح فلسفه». (ه. ت)

ماکس قدیس بر سر مهمتر و غلام آخور خود، سیلگا فریاد می‌کشد، «هی، فلانی! در دماغ تو اشباح وجود دارد! ... تو اندیشه مزاحمی داری!» و او را می‌ترساند، «فکر نکن شوخی می‌کنم». جرات اینکه فکر کنی «ماکس اشتیرنر» موقر اهل شوخی است را از سر بدر کن.

مرد خدا از نومحتاج سلینگای وفادار خود شده تا از عین به ذهن و از تجلی به هوی و هوس گذر کند.

هوی و هوس در فرد جداگانه همانا هیرارشی و تسلط اندیشه «در او و بر فراز اوست». بعد از اینکه جهان با جوان خیال - باف (صفحه ۲۰) به مثابه جهان «تخیلات - تب آلود» وی، به مثابه جهانی از اشباح، مواجه شد، «ثمرات دماغ خود وی» در دماغ او آغاز به تسلط او می‌کنند. جهان تخیلات - تب آلود وی - این گامی است به جلو که وی آن را پیموده - اکنون به مثابه جهان مغز علیل او وجود دارد، ماکس قدیس - مردی که با «جهان معاصران» در هیئت جوان خیال - باف مواجه شده است - ضرورتاً می‌بایست اعلام کند که «تقریباً کل بشریت از احمق‌های واقعی و ساکنین تیمارستان تشکیل شده است». (ص ۵۷)

بلهوس منشی که ماکس قدیس در دماغ افراد کشف می‌کند چیز دیگری جز تلون مزاج خود وی نیست - تلون مزاج «قدیسی» که جهان را در قالب ازلی^(۱) تلقی می‌کند و هم عبارات ریاکارانه افراد و هم توهمات برای انگیزه‌های حقیقی اعمالشان را در نظر می‌گیرد؛ این علتی است که چرا مرد ساده لوح و دین دار ما با اطمینان خاطر این حکم سترگ را اعلام می‌دارد: «تقریباً کل بشریت به چیزی اعلی می‌چسبد». (ص ۵۷)

«هوی و هوس» یک اندیشه مزاحم است، یعنی «اندیشه‌ای که انسان را تابع خود نموده» یا - همانطور که بعداً به شکلی عامه پسندتر گفته شده - انواع مهملاتی است که افراد «در مغز خود انبار کرده‌اند». ماکس قدیس با آسودگی تمام، به این نتیجه می‌رسد که هر آنچه افراد را تابع خود سازد - به عنوان مثال، احتیاج به تولید بخاطر زیستن، و مناسبات وابسته بدان - همانا چنین «بلاهی» یا «اندیشه مزاحمی» است. از آنجائیکه دنیای صغیر همانگونه که قبلاً در اسطوره‌ی «حیات عاقله مرد» آموختیم، یگانه «دنیای

۱. sub specie aeterni (نگاه کنید به اسپینوزا، اخلاقیات، بخش پنجم)

اشیاء» است، هر چیزی که «برای صغیر» وجود ندارد (و گاه و بیگاه هم برای حیوان) بهر صورت «فکری» است و «به آسانی نیز» فکری دائم. ما هنوز از اینکه جوان و صغیر را از سر خود باز کنیم، بسیار بدوریم.

فصل مربوط به هوی و هوس صرفاً معطوف برقراری موجودیت مقوله هوی و هوس در تاریخ «انسان» است. مبارزه‌ی واقعی علیه هوی و هوس در سراسر «کتاب» بویژه در دومین قسمت صورت می‌گیرد. از این رو پاره‌ای مثال‌ها از هوی و هوس می‌تواند در اینجا برایمان کافی باشد.

در صفحه‌ی ۵۹، بهلول فرخنده خوی معتقد است که:

روزنامه‌های ما انباشته و مشحون از سیاست‌اند، زیرا آنها در چنگال توهمی‌اند که انسان برای اینکه حیوان سیاسی^(۱) zoon politikon شود، خلق نمود.

بدین‌طریق، بعقیده‌ی بهلول فرخنده خوی، مردم به این خاطر درگیر سیاست می‌شوند که روزنامه‌های ما مشحون از آن است! اگر یک پدر کلیسا به گزارشات بازار بورس روزنامه‌های ما نظری می‌افکند، نمی‌توانست جز آنچه ماکس قدیس قضاوت می‌کند، قضاوت کند و می‌بایست می‌گفت: این روزنامه‌ها انباشته از گزارشات بازار بورس‌اند، چرا که در چنگال توهمی‌اند که انسان برای اینکه در سفته بازی مالی درگیر شود، آن را خلق نمود. به این ترتیب، این روزنامه‌ها نیستند که صاحب هوی و هوس، بلکه همانا هوی و هوس است که صاحب «اشتیرنر» است.

اشتیرنر سزای زنای با محارم و نهادهای تکگانی را [از دیدگاه] مقدسات «آنها همانا مقدسند» توضیح می‌دهد. اگر در میان ایرانی‌ها زنای با محارم تقبیح نمی‌شد، و اگر نهاد چندگانی در میان ترکها وجود می‌داشت، پس در این مکانها زنای با محارم و چندگانی «مقدس»‌اند. امکان مشاهده‌ی هرگونه تفاوتی میان این دو غیرممکن است، بجز اینکه چرندیاتی که ایرانیها و ترکها «مغز خود را با آن می‌انباشند»، از چرندیاتی که با آن اقوام مسیحی ژرمنی مغز خود را می‌انباشند»، متفاوت است. - چنین است شیوه‌ی پدر کلیسا از «جداسازی خود» «در زمانی سعد» از تاریخ. - بهلول فرخنده‌خوی آنچنان تصور مبهمی از علل واقعی و مادی برای محکومیت چندگانی و زنای با محارم در

۱. ارسطو، انسان را در آغاز جمهوریت، کتاب اول، چنین توصیف می‌کند (ه. ت)

مناسبات معین اجتماعی داراست که تصور می‌کند این محکومیت صرفاً دگم اصول دین است و بشیوه هرکاسبکار تنگ نظری تصور می‌کند که هنگامیکه کسی بجرمی از این نوع محبوس شد، این بمعنی آنست که «خلوص اخلاقی» او را در یک «تادیب خانهای اخلاقی» حبس کرده است. (ص. ۶) - وقتی که زندانها بطور کلی برایش چنین می‌نماید که خانه‌هایی برای تادیب اخلاق است - از این حیث، از سطح یک بورژوازی فرهیخته، که از مطالب درک بهتری دارد، پائین تر قرار می‌گیرد - مقایسه کنید با نوشتارهایی درباره زندان. «زندانهای» «اشتیرنری» پیش پا افتاده‌ترین و همیات یک شارمند برلنی است که باز هم بسختی برای او در خور آنست تا «تادیب خانهای اخلاقی» نامیده شود.

بعد از اینکه اشتیرنر، با کمک «تامل تاریخی» «منفعلاً گنجانده شده» کشف کرد که: «باید چنین پیش می‌آمد که مسجل می‌شد کل انسان با تمام قابلیت‌هایش مذهبی است» (ص ۶۴) «زیرا ما اکنون چنان سراپا مذهبی هستیم» - «که» سوگند، اعضاء هیئت ژوری ما را بمرگ محکوم می‌کند و اینکه با کمک، سوگند رسمی» مامور پلیس، مانند یک مسیحی خوب، ما را در هلفدونی می‌اندازد»

هنگامیکه پاسبانی او را برای سیگار کشیدن در تفرجگاه نی برگارتن ۴۶، نگاهمیدارد، سیگار از لبانش نه توسط آژان همایونی پروسی که برای اینکار حقوق می‌گیرد و سهمش را از پول جریمه دریافت می‌دارد، بلکه توسط «سوگند رسمی» بزمین افکنده می‌شود. درست بهمین نحو قدرت بورژوازی در شورای هیئت منصفه - در نتیجه جلوه کاذب مقدسی که دستداران تجارت در اینجابه خود می‌گیرند - برای اشتیرنر بقدرت ایراد قسم و سوگند، و به «مقدس» تبدیل می‌شود. «هر آینه، بشما می‌گویم که چنین ایمانی در اسرائیل هم نیافته‌ام.» (انجیل متی، باب هشتم: آیه ۱۰)

«برای برخی اشخاص فکر تبدیل به کلمه‌ای قصار می‌شود، بطوریکه این همانا شخص نیست که صاحب کلمه‌ای قصار است، بلکه بطریق اولی این یک است که صاحب اوست، و با کلمه قصار از نو نظر گاهی جازمانه کسب می‌کند.» اما «نه از خواهش کننده و نه از شتابنده، بلکه از خدای رحم کننده.» (برومیان باب نهم: آیه ۱۶)

بنابراین ماکس قدیس در همان صفحه می‌بایست چندین خار را در جسم^(۱) خود متحمل شود و بما تعدادی کلمات قصار تحویل دهد: اولاً، کلمه قصار [اذعان نکردن]

به هیچ کلمه‌ی قصاری، که به‌مراه آن، ثانیاً، کلمه قصار نظر گاهی جازمانه نداشتن، می‌آید؛ ثالثاً، کلمه‌ی قصار «اگر چه باید صاحب روح باشیم، روح نباید صاحب ما باشد»، و رابعاً، کلمه قصاری که ایضاً شخص می‌بایست از جسم خود آگاه باشد، «چرا که انسان فقط با آگاه بودن از جسم خود، کاملاً از خود آگاه است، و فقط با آگاهی کامل از خود، آگاه و معقول است.»

ج - تاریخچه ناسره ناسرگی ارواح

الف) سیاهپوستان و مغول‌ها

اکنون به آغاز طرح و نامگذاری تاریخی یگانه باز می‌گردیم. صغیر، سیاهپوست و جوان - مغول می‌شود. نگاه کنید به «امساک (اقتصاد) و صایای قدیم»، «تأمل تاریخی درباره‌ی مغولیت، که تصادفی در اینجا می‌گنجانم، بدون هیچ گونه ادعایی برای جامعیت یا اصلیت عرضه می‌کنم، اما فقط به این خاطر که چنین بنظر می‌رسد که می‌تواند برای روشن نمودن مابقی مفید واقع شود.» (صفحه ۸۷)

ماکس قدیس می‌کوشد عباراتش را برای خود درباره‌ی صغیر و جوان از طریق دادن نامهایی جهانشمول بدانان «روشن کند»، و می‌کوشد این نامهای جهانشمول را با جایگزین ساختن آنها با عبارت خود درباره صغیر و جوان «روشن سازد»، «خصلت سیاهپوستی نمایانگر عهد باستان و وابستگی به اشیاء است»، «کودک (صغیر)؛ «خصلت مغولی - عصر وابستگی به افکار و دوران مسیحی است» (جوان). (مقایسه شود با «امساک و صایای قدیم»). «کلمات ذیل برای آینده ذخیره شده است: من مالک اشیاء جهان و مالک جهان افکارم.» (ص ص ۸۸/۸۷) این «آینده» قبلاً یکبار در صفحه ۲۰، در رابطه با عاقله مرد اتفاق افتاده، و بعداً دوباره با شروع صفحه ۲۲۶، رخ می‌دهد.

نخستین «تأمل تاریخی بدون ادعایی برای جامعیت یا حتی اصلیت»: از آنجائیکه مصر، بخشی از آفریقا است که سیاهپوستان در آنجا سکنی گزیده‌اند، از اینجا چنین نتیجه می‌شود که «عصر سیاهپوست «مشمول بر» (ص - ۸۸) «کارزارهای سنوسرت» است، که هیچگاه صورت نگرفت، و «اهمیت مصر» (اهمیتی که ایضاً در دوران بطالسه^(۱)، لشکرکشی ناپلئون به مصر، محمدعلی، مسئله‌ی شرق، رسالات دو ورژییه دو آترانه، و

غیره دارابود)، «و آفریقای شمالی عموماً» (و بنابراین اهمیت کارتاژ، کارزار آنیبال علیه روم و «باسانی نیز»، اهمیت سیراکیوز و اسپانیا، و اندالها، تروتولیان، مغربیان، الحسین ابوعلی بن عبدالله بن سینا، دولت‌های راهزن دریایی، فرانسویان در الجزایر، عبدالقادر، پدر آنفانتن و چهار قورباغه‌ی جوان پرسو صدا). (ص ۸۸) اشترینر به این ترتیب کارزارهای سنوسرت و غیره را، با انتقال آنها به عصر سیاهپوست توضیح می‌دهد، و عصر سیاهپوست را با «گنجاندن تصادفی» آن به مثابه تصویر تاریخی افکار یگانه خود درباره‌ی «سالهای کودکی مان» روشن می‌سازد. دومین «تامل تاریخی»: کارزارهای هونها و مغولها تا روسها، (و واسر پولاک‌ها)^{۴۸}، مختص عهد مغولیت است؛ به این ترتیب در اینجا دوباره کارزارهای هونها و مغولها، همراه با روسها، از طریق شمول «عهد مغولیت» و «عهد مغولی شده» - از طریق نشان دادن اینکه این همانا عصر عبارت «وابستگی بافکار» است، که قبلاً در رابطه با جوان با آن مواجه شده‌ایم، «روشن می‌شود».

سومین «تامل تاریخی»:

«در عهد مغولیت» ارزش نفس من متحماً نمی‌تواند در سطحی اعلی قرار داده شود چرا که قیمت الماس سخت ماسوای نفس من بسیار خرد است، زیرا برای اینکه توسط نفس من جذب و مصرف شود هنوز پر ناخالص است. بعکس، مردم نظیر جانوران طفیلی جسمی که شیره‌ی حیاتی‌اش را بیرون می‌کشند، ولی معهداً آن را نمی‌بلعند، فقط استثنائاً سرگرم پرسه زدن در این جهان اشیاء و این جوهرند. این همانا فعالیت پر جنب و جوش جانوران نفرت انگیز و سخت کوشی مغول‌هاست. در واقع در میان چینی‌ها همه چیز همانطور قدیمی و هکذا باقی می‌ماند..... بنابراین» (زیرا در میان چینی‌ها همه چیز همانطور قدیمی باقی می‌ماند. «در عهد مغولمان، ما هر تغییری همانا فقط اصلاحی و تادیبی و نه تخریبی، ویرانگر و نابودکننده بوده است. جوهر و ابژه (ذات) باقی می‌ماند. تمام سخت کوشی ما فقط فعالیت مورچگان و پرش کک‌ها... و تردستی بر طناب بند بازی ابژکتیف است»، و غیره (ص ۸۸، مقایسه شود با فلسفه تاریخ هگل، ص ص ۱۱۳/۱۱۸/۱۱۹ (جوهر نرم و لینت نشده)، ص ۱۴۰؛ و غیره جائیکه چین به مثابه‌ی «جوهریت» درک شده است.)

از اینرو، در اینجا اطلاع می‌یابم، که مردم در عصر قفقازی حقیقی به وسیله این کلمه‌ی قصار هدایت خواهند شد، که زمین، «جوهر»، «ذات»، «ایستا» و بهمراه زمین،

منظومه‌ی شمسی که که از آن جدانشدنی است، می‌بایست، «مصرف»، «نابود»، «جذب» و «تباه» شود. «اشتیرنر» جهان خوار، قبلا ما را با فعالیت اصلاحی یا تادیبی مغولان به مثابه‌ی طرح‌های جوان و مسیحی برای رستگاری و تادیب جهان آشنا ساخته بود. این همانا خصلت نمای کل استنباط «یگانه‌ی» تاریخ است که بالاترین مرحله‌ی این فعالیت مغولی، شایسته عنوان «علمی» است - و اکنون از قبل می‌توان این نتیجه، که ماکس قدیس بما قبلا می‌گوید را گرفت که ذروه اوج ملکوت مغولی همانا قلمرو هگلی ارواح است. چهارمین «تامل تاریخی». جهانی که مغول‌ها در آن پرسه می‌زنند، اکنون با کمک «پرش کک» «پوزتیف» (امر واقعی)، و امر واقعی به «یاسا» تبدیل می‌شود، و با کمک قطعه‌ای در صفحه‌ی ۸۹، «یاسا» به «اخلاقیات» مبدل می‌گردد. «اخلاقیات در نخستین شکل خود به مثابه‌ی شخص رخ می‌تابد.

اما در یک چشم بهم زدن به حیطه و حوزه‌ی اختیارات تبدیل می‌شود: «در هم آهنگی با اخلاق و عادات کشور خود عمل نمودن، در اینجا» (یعنی، در حیطه‌ی اخلاق) «بمعنی اخلاقی بودن است.» «بنابراین» (چرا که در حیطه‌ی اخلاقیات به مثابه عرف و عادت وجود دارد) «رفتار خلص و اخلاقی به درست‌ترین شکل در چین بکار بسته می‌شود!» ماکس قدیس در انتخاب مثال خود دچار بدبختی شده است. او در صفحه‌ی ۱۱۶، درست بهمین نحو، به آمریکائیان شمالی «آئین درستکاری» را نسبت می‌دهد. او دو خدعه‌گرترین امت ربع مسکون، [یعنی] فریبکاران پاتریارکال چینی، و - فریبکاران متمدن یانکی را، به مثابه‌ی «درستکار»، «پایبند اخلاق» و «صادق» تلقی می‌کند. اگر او به طویله‌ی مسیح خود نظری می‌افکند می‌توانست دریابد که آمریکائیان شمالی در صفحه‌ی ۸۱، و نیز چینی‌ها در صفحه‌ی ۱۳۰ فلسفه تاریخ، به مثابه‌ی فریبکاران طبقه‌بندی شده‌اند. «یکی» - از دوستان مرد قدیس درستکار - بدو کمک می‌کند تا به بدعت و نوآوری برسند، و دوباره او را با کمک این «و»، به عرف و عادت باز می‌گرداند، و به این ترتیب برای زدن ضربتی استادانه [بشکل ذیل] مصالح فراهم می‌شود.

«پنجمین» تامل تاریخی: «در واقع هیچ گونه تردیدی وجود ندارد که انسان با کمک عرف و عادت خود را از زحمت و دردسرچیزها و مزاحمت جهان - فی المثل، از گرسنگی، حفظ می‌کند؛ «و» همانطور که طبعاً از اینجا نتیجه می‌شود -

«جهانی از خود بنا می‌نهد» - که «اشتیرنر» اکنون نیازمند آنست - «که در آن مستقلاً

عنصر فطری خود را تجربه کند و [با آن] آشنا شود» -

«همان‌ا‌مستقلاً» بعد از اینکه نخست توسط «عادت» خود را «با جهان» موجود آشنا ساخت...
 «یعنی؛ آسمانی برای خود می‌سازد» - زیرا چین امپراطوری، آسمانی نامیده شده است.
 «زیرا در واقع آسمان هیچ‌گونه اهمیت دیگری جز اینکه موطن واقعی انسان باشد،
 ندارد» - ولی معهدنا، در این ارتباط مبین غیر واقعی بودن موهومی موطن واقعی است -
 «جایی که دیگر هیچ چیز بیگانه‌ای براو حاکم نیست»، یعنی، جایی که آنچه از آن
 اوست به‌مثابه‌ی چیزی بیگانه و مابقی داستان قدیمی براو حاکم است. این حکم
 می‌بایست، اگر کلمات برونوی قدیس را بکار بریم، «یا بطریق اولی»، یا اگر کلمات ماکس
 قدیس را بکار بریم، «بآسانی ممکن است»، که بشرح ذیل بیان شود:

حکم واضح شده

«در واقع تردیدی وجود ندارد» که چون چین
 امپراطوری آسمانی نامیده شده و چنین
 پیش آمده که «اشتیرنر» از چین سخن
 می‌گوید، و با کمک جهالت «عادت کرده»
 خود را از زحمت و دردسر چیزها و جهان
 حفظ کند، و جهانی از خود بنانهد، که در آن
 مستقلاً عنصر فطری خود را تجربه می‌کند و
 [با آن] آشنا می‌شود» - بنابراین از
 امپراطوری آسمانی چین «برای خود
 آسمانی می‌سازد». زیرا در واقع «مزاحمت و
 مصادعت جهان و چیزها اهمیت دیگری
 جز اینکه جهنم واقعی یگانه باشد، ندارد،
 «که در آن» همه چیز بر او به‌مثابه چیزی
 «بیگانه» حاکم است و حکم می‌کند، ولی
 قادر است آنرا به‌وسیله «بیگانه نمودن
 خود»، «از کلیه تاثیرات دنیوی»، واقعیات و
 روابط تاریخی، بیک «آسمان» تبدیل کند، و
 از اینرو آنها را دیگر بیگانه تصور نمی‌کند،
 «مختصر آنکه»، «حیطه‌ای است که در آن

حکم اشتیرنر بدون دعوی برای جامعیت

یا حتی اصلیت

«در واقع تردیدی وجود ندارد که انسان با
 کمک عرف و عادت خود را از دردسر چیزها
 و مزاحمت جهان حفظ می‌کند، و جهانی از
 خود بنا می‌نهد، که در آن مستقلاً عنصر
 فطری خود را تجربه می‌کند و [با آن] آشنا
 می‌شود، یعنی برای خود آسمانی می‌سازد.
 زیرا در واقع آسمان هیچ‌گونه اهمیت
 دیگری جز اینکه موطن واقعی انسان باشد،
 ندارد، جایی که دیگر هیچ چیز بیگانه‌ای بر
 او حاکم نیست و براو حکم نمی‌کند، و دیگر
 هیچ‌گونه تاثیر دنیوی او را از خود بیگانه
 نمی‌سازد، مختصر آنکه، جایی که تفاله‌های
 دنیوی بدور افکنده می‌شود و مبارزه علیه
 جهان به پایان می‌رسد، جایی که بنابراین
 هیچ چیز دیگر او را مورد پشتیبانی و
 حمایت قرار نمی‌دهد.» (ص ۸۹)

جا تفاله‌ها و فضولات دنیوی بدور افکنده می‌شود»، و اشتیرنر در آنجا، «در پایان» دیگر مبارزه‌ای را نمی‌یابد - و در این رابطه همه چیز گفته شده است.

ششمین «تامل تاریخی». در صفحه‌ی ۹۰، اشتیرنر تصور می‌کند که «در چین فکر همه چیز شده است؛ مهم نیست که چه پیش آید، فرد چینی همیشه می‌داند چگونه باید رفتار کند، و نیازی ندارد تا طبق شرایط تصمیم بگیرد؛ هیچ رویداد غیرمنتظره‌ای آرامش آسمانی او را برهم نخواهد زد.» و نه هیچ گونه گلوله باران انگلیسی - او دقیقاً می‌داند «چگونه باید رفتار کند» بویژه راجع به کشتی‌های بخار و گلوله‌های - شراپنل^{۴۹} ناشناخته. ماکس قدیس این را از فلسفه‌ی تاریخ هگل، صفحات ۱۱۸/۱۲۷ مستخرج می‌کند که طبعاً برای اینکه به تأمل خود آنگونه که فوقاً ارائه شد برسد، می‌بایست بآن چیزی یگانه علاوه کند.

ماکس قدیس چنین ادامه می‌دهد، «بدینسان، بشریت با کمک عادت از نخستین پلکان نردبان تعلیم و تربیت صعود می‌کند، و از آنجائیکه تصور می‌کند با کسب فرهنگ، آسمان و قلمرو فرهنگ یا دومین طبیعت را فرا چنگ آورده، در واقع از نخستین پله نردبان آسمان بالا می‌رود.» (ص ۹۰)

«بدینسان»، یعنی؛ چون هگل تاریخ را با چین آغاز می‌کند، و چون «فرد چینی خویشتن داری خود را از دست نمی‌دهد»، اشتیرنر، بشریت را به یک شخص تأویل می‌کند که «با کمک عادت از نخستین پلکان نردبان فرهنگ بالا می‌رود.» و در واقع این کار را «با کمک عادت» انجام می‌دهد؛ زیرا چین برای اشتیرنر معنای دیگری جز اینکه مظهر «عادت» باشد، ندارد. اما این فقط مسئله‌ای است برای مرد مؤمن ما علیه قداست تبدیل «نردبان» به «نردبان آسمانی»، چرا که چین نیز امپراطوری آسمانی نامیده شده. «از آنجائیکه بشریت تصور می‌کند» (اشتیرنر «از کجا» هر چیزی که بشریت تصور می‌کند را می‌داند، نگاه کنید به ویگانند، صفحه‌ی ۱۸۹) - و این می‌بایست توسط اشتیرنر بثبوت می‌رسید - که اولاً «فرهنگ» را به «آسمان فرهنگ» تأویل کند، و در ثانی «آسمان فرهنگ» را به «فرهنگ آسمان» تبدیل نماید - (مفهومی فرضی از جانب بشریت که در صفحه‌ی ۹۱ به مثابه‌ی مفهومی از آن اشتیرنر ظاهر می‌شود و به این وسیله بیان صحیح خود را می‌یابد) - «بدینسان فی الواقع بر نخستین پلکان نردبان آسمانی صعود می‌کند. از

آنجائیکه بشریت تصوّر می‌کند که برنخستین پلکان نردبان آسمانی صعود می‌کند - در نتیجه - واقعا بر آن صعود می‌کند! «از آنجائیکه» «جوان» «نصور می‌کند» که روح محض می‌شود، فی الواقع چنین می‌شود! به «جوان» و «مسیحی» در گذر از جهان اشیاء بجهان ارواح بنگرید که در آنجا از پیش فرمول ساده برای نردبان آسمان عقاید «یگانه» وجود دارد.

هفتمین فصل تاریخی، صفحه‌ی ۹۰، «هر آینه مغولیس» (این بلافاصله بعد از نردبان آسمانی می‌آید که (اشتیرنر)، با آن از طریق مفهوم فرضی از جانب بشریت، قادر به تعیین موجودیت جوهر روحانی [Wesen] شده بود)، «هر آینه مغولیس موجودیت هستی‌های روحانی [Wesen] را برقرار می‌ساخت» (یا بهتر بگوئیم - هر آینه «اشتیرنر» وهم و خیال خود درباره‌ی ذات روحانی مغول‌ها را برقرار می‌ساخت)، آنگاه قفقازی‌ها برای اینکه به‌فیها خالدون آنها برسند، طی هزاران سال با این هستی‌های روحانی مبارزه کردند. «جوان، که عاقله مرد می‌شود و «همواره می‌کوشد» بدرک کامل افکار نایل گردد»، و مسیحی که «همواره می‌کوشد»، «ژرفنای الوهیت را بکاود». از آنجائیکه فرد چینی وجود خدا را بذهن سپرده («اشتیرنر» سوای نردبان آسمانی‌اش، حتی یکی از اینها را بذهن نمی‌سپارد) - به این ترتیب می‌داند قفقازیها برای هزاران سال با چه «موجودات روحانی» [یعنی]، با «این» «موجودات روحانی» چینی، باید منازعه و مجادله نمایند؛ وانگهی، دو سطر پایین‌تر اشتیرنر قید می‌کند که آنان در واقع «بآسمان مغولی، به‌تی‌ان یورش بردند»، و ادامه می‌دهد: «آنان کی و چه وقت این آسمان را نیست و نابود می‌کنند، کی و چه وقت بالاخره قفقازی‌های واقعی می‌شوند و خود را می‌یابند؟»

در اینجا دارای وحدت منفی و کلیشه‌ای هستیم که قبلا به‌مثابه‌ی عاقله مرد دیده شده، و اکنون به‌مثابه «قفقازی واقعی» یعنی، نه به‌مثابه سیاهپوست و مغولی بلکه به‌مثابه‌ی قفقازی قفقازی. بنابراین، این یک در اینجا، به‌مثابه‌ی ایده و جوهر، از قفقازی واقعی جدا شده، و به‌مثابه‌ی «ایده آل قفقازی» و «انگیزه» مواجه می‌شود، که در آن «خود را» می‌بایست به‌مثابه «سرنوشت»، «وظیفه»، «قدوس»، «قفقازی قدیس»، «قفقازی کامل»، «که در واقع» قفقازی «در آسمان» - [یعنی] خدا، است، بیابد.

اشتیرنر چنین معتقد است که «انسانها در مبارزه‌ی مجدانه‌ی قوم مغول، آسمان را بنا نهادند» (ص ۹۱) و فراموش می‌کند که مغول‌های واقعی بیشتر باگوسفند محشورند تا با

آسمان^(۱) - «هنگامیکه اشخاصی با ریشه‌ای قفقازی، بشرط آنکه... سروکارشان با آسمان باشد... عمل یورش با آسمان را بعهده گرفتند.» به این شرط که آن را... هنگامیکه بعهده گرفتند؛ آسمانی را بنا نهادند. در اینجا «تأمل تاریخی» متواضعانه بشکل توالی زمانها *Consecutio temporum* بیان شده، که ایضا هیچ «ادعایی» نسبت به شکل کلاسیک «یا حتی» تصحیح گرامری ندارد؛ و ساختمان جملات با ساختمان و بنیان تاریخ منطبق می‌شود. «دعاوی»، «اشتیرنر»، «به این محدود می‌شود»، و «در این رابطه [دعاوی وی]»، به هدف نهایی خود می‌رسند.»

هشتمین تاویل تاریخی، که تأمل تأملات و آغاز و انجام کل تاریخچه‌ی اشتیرنر است: همانطور که از ابتداء خاطر نشان ساختیم، بهلول فرخنده‌خوی، در تمام جنبش‌های ملل که تاکنون رخ داده، صرفاً توالی آسمانها را می‌بیند (ص ۹۱)، که می‌تواند بشرح ذیل بیان شود: نسل‌های متوالی نژاد قفقازی تا حال حاضر هیچ کاری جز منازعه و مشاجره در باب مفهوم اخلاقیات انجام نداده‌اند (ص ۹۲) و «فعالیت آنان به این محدود شده است.» (ص ۹۱). اگر آنان این اخلاقیات بی ارزش و این تجلی و خیال را از دماغ خود خارج می‌ساختند، به چیزکی دست می‌یافتند؛ همانگونه که پیش آمد، آنان به هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز دست نیافتند و باید به ماکس قدیس اجازه می‌دادند تا برایشان تکلیفی را معین کند انگار که آنان بچه محصل‌اند. همانا در هم آهنگی کامل با بینش او از تاریخ است که در پایان (ص ۶۲) فلسفه‌ی شهودی را فرا می‌خواند بطوریکه «در آن این قلمرو آسمانی، [یعنی] قلمرو ارواح و اشباح می‌بایست نظم مناسب خود را بیابد» - و اینکه در قطعه‌ای بعد، فلسفه شهودی می‌بایست به مثابه‌ی «قلمرو کامل ارواح» به تصور درآید.

برای آنانیکه تاریخ را به شیوه‌ی هگلی تلقی می‌کنند، بچه علت کلیه‌ی تاریخ متقدم سرانجام می‌بایست به قلمرو ارواح تکامل یابد و در فلسفه شهودی تحت نظم آورده شود - راه حل این راز «اشتیرنری» می‌توانست با توسل به خود هگل با کمال سهولت پیدا شود. برای رسیدن به این نتیجه، «مفهوم روح باید به مثابه اساس در نظر گرفته شود و آنگاه باید

۱. در متن آلمانی با کلمات *Hämmel* (گوسفند) و *die Himmel* (آسمان) بجناس لفظی دست زده

نشان داده شود که تاریخ همانا روند خود روح است.» (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۹۱). بعد از اینکه «مفهوم روح» به مثابه‌ی اساس تاریخ به تاریخ تحمیل شد، بطبع، «نشان‌دادن» اینکه روح را می‌توان همه‌جا کشف نمود، و بعد از آن روندی ساخت که «نظم مناسب خود را بیابد» بسیار آسان است.

ماکس قدیس بعد از اینکه باعث شد هر چیزی «نظم مناسب خود را بیابد»، اکنون می‌تواند با هیجان بانگ برآورد: «خواستار کسب آزادی برای روح شدن، همانا مغولیسیم است»، و غیره (مقایسه شود با صفحه‌ی ۱۷: «روشن نمودن تفکر محض، و غیره - همانا شادی و مسرت جوان است»، و غیره)، و ریاکارانه می‌تواند اعلام دارد: بدین‌طریق، بدیهی است که مغولیسیم... نمایانگر غیر - حسیات و برخلاف طبیعت است»، و غیره - در حالیکه باید می‌گفت: بدیهی است که مغول همانا فقط جوان استتار شده است، که چون نافع جهان اشیاء است، ایضا می‌تواند «بر خلاف طبیعت» و «غیر حسیات»، و غیره نامیده شود.

دوباره به نقطه‌ای رسیده‌ایم که در آنجا «جوان» می‌تواند به «عاقله مرد» تبدیل شود: «اما چه کسی روح را به عدم و نیستی آن تبدیل می‌کند؟ کسی که با کمک روح، طبیعت را به مثابه‌ی چیزی بیهوده، متناهی و سپنجی می‌نمایاند» (یعنی، آن را چنین متصور می‌شود، و مطابق صفحه‌ی ۱۶ و بعد از آن، این کار به وسیله جوان، بعداً مسیحی، آنگاه مغول و بعد قفقازی مغولی انجام می‌شود، اما اگر دقیقاً گفته شود فقط توسط ایدئالیسم انجام می‌گیرد)، «او بنهایی نیز می‌تواند روح را با همان بیهودگی ضایع سازد» (یعنی در تخیل خود) (و ایضاً مسیحی و غیره را؟ «اشتیرنر» با توسل به حقه‌ی مشابه‌ی صفحات ۲۰ و ۱۹ در حالت عاقله مرد، «بانگ بر می‌آورد: خیر!). من آنرا می‌توانم انجام دهم، هر یک از شما که عمل و خلق می‌کند» (در تخیل خود) «به مثابه‌ی منیت و نفسی نامحدود»، «بیگ کلام، اگونیست»، یعنی، عاقله مرد، قفقازی قفقازی، که بنابراین مسیحی کامل، واقعی، مقدس و مظهر قداست است، «می‌تواند آن را انجام دهد.» (ص ۹۳) قبل از مشغول شدن بانامگذاری بیشتر، ما نیز در اینجا مایلیم تأملی تاریخی «درباره منشاء «تأمل تاریخی اشتیرنر درباره‌ی مغولیسیم بگنجانیم»، مع الوصف، تأمل ما از تأمل اشتیرنر در این نکته متفاوت است که یکسره «مدعی جامعیت و اصلیت است». تمام تأمل تاریخی او، درست مانند تأمل تاریخی اش درباره‌ی «قدما» معجونی است از هگل.

دولت سیاهپوستان به مثابه‌ی «کودک و صغیر» متصور می‌شود، زیرا هگل در صفحه‌ی ۸۹ فلسفه تاریخ خود می‌گوید:

«آفریقا سرزمین کودکی تاریخ است.» در توصیف روح آفریقائی‌ها (سیاهان) بکلی باید از مقوله‌ی عامیت و جامعیت دست کشید» (ص. ۹۰). - یعنی، اگر چه کودک یا سیاهپوست دارای ایده‌هایی‌اند، معه‌ذا هنوز دارای ایده نیستند، «آگاهی در میان سیاهان هنوز به‌بینش هیچگونه عینیتی استوار، همچون خدایا قانون، که انسان بتواند تصوری از ذات خود داشته باشد، نرسیده» ... و ببرکت آن، فاقد هرگونه معرفتی از وجودی مطلق است.

سیاهپوست، نمونه‌ای است از انسان طبیعی با همه عدم خویشتن داری‌اش» (ص ۹۰) علی‌رغم اینکه آنان می‌بایست از وابستگی‌شان به طبیعت آگاه باشند» (به چیزهایی که اشتیرنر می‌گوید) «معه‌ذا، این آگاهی نتوانسته آنان را به آگاهی از چیزی که از هستی‌شان برتر است، سوق دهد»، (ص ۹۱).

در اینجا از نو با تعینات اشتیرنر از کودک و سیاهپوست - وابستگی باشیاء و عقاید و

علی‌الخصوص به «ایده»، «ذات»، «مطلق»، «وجود» (مقدس) و غیره آشنا می‌شویم.

او دریافته که در نزد هگل، مغول‌ها و بویژه چینی‌ها به مثابه‌ی آغاز تاریخ ظاهر می‌شوند، و از آنجائیکه برای هگل، نیز، تاریخ همانا تاریخ ارواح است (اما نه بطرز بچگانه‌ای مانند اشتیرنر) به خودی خود واضحست مغول‌ها که روح را در تاریخ وارد ساختند، نمایندگان اصلی هرچیز «مقدسی» شدند. بویژه در صفحه‌ی ۱۱۰، هگل «سلسله مغولی» (دالای - لاما) را برخلاف امپراطوری دنیوی چینی‌ها، به مثابه قلمرو «روحانی»، «سرزمین سلطه دین سالارانه»، و «مملکت روحانی، مذهبی» توصیف می‌کند. بطبع «اشتیرنر» می‌بایست چین را با مغول‌ها یکسان بداند. در نزد هگل، در صفحه‌ی ۱۴۰ حتی «اصول مغولی» یافت می‌شود، که «اشتیرنر» «مغولیسم» خود را از آن مأخوذ می‌کند. ضمناً، اگر او واقعا می‌خواست، مغول‌ها را به مقوله‌ی «ایدئالیسم» تنزل دهد، می‌توانست در دستگاه دالای - لاما و بودائیسیم «هستی‌های روحانی» کاملاً متفاوتی از «نردبان آسمانی» شکستنی خود بیابد. اما او حتی وقت آن را نداشت تا درست به فلسفه‌ی تاریخ هگل نظر افکند، ویژگی و منحصر بفرد بودن برخورد اشتیرنر به تاریخ عبارت از اگوئیستی است که به رونویس کننده‌ی «ناشی» هگل تبدیل شده است.

ب) کاتولیسیم و پروتستانیسیم
(مقایسه شود با «اقتصاد وصایای قدیم»)

آنچه که ما اینجا کاتولیسیم می‌نامیم، «اشتیرنر»، «قرون وسطی» میخواندش، اما از آنجائیکه وی (مانند «هر چیز دیگری») خصلت زاهدانه و مذهبی قرون وسطی و مذهب قرون وسطی را با قرون وسطی واقعی و دنیوی حاضر و فعال خلط می‌کند، ترجیح می‌دهیم بلافاصله به موضوع نام درست و صحیح آن را بدهیم.

«قرون وسطی» «دوران طولانی» بود، «که در آن مردم با این توهم که حقیقت را دارا هستند، خشنود بودند» (آنان خواستار چیز دیگری یا انجام چیزی دیگر نبودند) «بدون اینکه بطور جدی در این باره بیاندیشند که آیا می‌بایست برای داشتن حقیقت با خود صادق باشند» - «مردم در قرون وسطی» یعنی، در سراسر قرون وسطی «برای آنکه قادر شوند قداست را جذب کنند، جسم را ریاضت دادند.» (ص ۱۰۸)

هگل برخورد به عالم لاهوتی در کلیسای کاتولیک را با این سخن توصیف می‌کند: «که برخورد مردم به مطلق به مثابه‌ی برخورد به چیزی صرفاً برونی بود» (مسیحیت در شکل برونیت) (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۴۸، و جای دیگر) فرد بطبع برای اینکه حقیقت را جذب کند می‌بایست پیراسته و منزّه شود، «اما این نیز بشیوه‌ای برونی، [یعنی] از طریق رهایی، روزه، خودآزاری و حدزدن به خویشتن، دیدار از اماکن مقدسه و زیارت، خود را نشان می‌دهد.» (همانجا، ص ۱۴۰)

«اشتیرنر» این گذار را با این اظهار انجام می‌دهد:

«بهمین طریق، نیز، همانگونه که مردم برای دیدن شیئی در دوردست، چشمان خود را جمع و منبسط می‌کنند..... همان طور هم جسم را ریاضت می‌دهند، و غیره.»

از آنجائیکه در «کتاب» «اشتیرنر»، قرون وسطی با کاتولیسیم یکسان شمرده می‌شود، طبیعتاً با لوتر نیز پایان می‌رسد. (ص ۱۰۸) خود لوتر به توصیف ذیل، که قبلاً در رابطه با جوان، در مکالمه با سلیگا و جای دیگر ظاهر شده بود، تبدیل می‌شود:

«انسان، اگر خواستار کسب حقیقت است، می‌باید باندازه خود حقیقت حقیقی شود. تنها آن کسی که حقیقت را در ایمان داراست، می‌تواند در آن شرکت کند.»

هگل راجع به لوتریسم، می‌گوید:

«حقیقت انجیل همانا فقط در برخورد حقیقی بدان وجود دارد... برخورد اساسی روح تنها برای روح وجود دارد... بدین طریق برخورد روح به مضمون بهمان اندازه‌ای که روح قدوس و متبرک باید در رابطه با این مضمون قرار گیرد، اساسی است.» (تاریخ فلسفه، ج ۳،

ص ۲۴۳). «لذا این ایمان همانا لوتری است - ایمان وی (یعنی، انسان) «ایمانی است که از او خواسته می‌شود و بتنهائی می‌تواند حقیقتاً بحساب آید.» (همانجا، ص ۲۳۰) «لوتر... تصریح می‌کند که الهی فقط تا جایی الهی است که در این روحانیت سوپزکتیف ایمان درک شود.» (همانجا، ص ۱۳۸) «آئین و شریعت (کاتولیکی) کلیسا، همچون حقیقت موجود، همانا حقیقت است.» (فلسفه دین، ج ۲، ص ۳۳۱)

«اشتیرنر ادامه می‌دهد:

«از اینرو، در نزد لوتر این معرفت بمنصه‌ی ظهور می‌رسد که حقیقت، از این جهت که اندیشه است، تنها برای انسان اندیشمند وجود دارد، و این بدین معناست که انسان - اندیشه، - باید از (طریق اتصال - per appos. - نظرگاه بکلی متفاوتی از نظرگاه زاهدانه، علمی، یا متفکرانه اتخاذ کند.» (ص ۱۱۰)

سوای تکراری که «اشتیرنر» در اینجا می‌گنجاند، فقط انتقال از ایمان و اعتقاد به تفکر و اندیشه در خور توجه است. هگل این انتقال را بطریق ذیل انجام می‌دهد:

«اما این روح «(یعنی، روح مقدس و متبرک)» در ثانی ماهواً نیز روحی است متفکر. خود تفکر نیز می‌بایست تکامل خود را در آن دارا باشد.» و غیره. ([تاریخ فلسفه،] ص ۲۲۴)

«اشتیرنر» ادامه می‌دهد:

این تفکر «(مبنی بر اینکه من همانا روح و بتنهائی روحم)» در برگیرنده تاریخ اصلاح دینی تا زمان حاضر است.» (ص ۱۱۱)

از قرن شانزدهم باینطرف، برای «اشتیرنر» هیچ گونه تاریخ دیگری، جز تاریخ اصلاح دینی - و آنهم به تعبیری که هگل از آن بدست می‌دهد، - وجود ندارد.

ماکس قدیس بار دیگر ایمان غول آسا خود را به نمایش می‌گذارد، و بار دیگر کلیه توهّمات فلسفه شهودی آلمان را به مثابه‌ی حقیقت می‌گیرد؛ او در واقع این توهّمات را بمراتب شهودی‌تر و تجربیدی‌تر می‌سازد. برای او فقط تاریخ دین و فلسفه وجود دارد - و آنهم فقط با وساطت هگل، که با گذر زمان به آبشخور عمومی، و به منبع ارجاعات قاطبه‌ی آخرین شهودگران آلمان درباره‌ی اصول و سازندگان سیستم‌ها، تبدیل شده است.

کاتولیسیم = برخورد به حقیقت به مثابه شیء، طفل، سیاهپوست، «قدم».

پروتستانیسیم = برخورد به حقیقت در روح، جوان، مغول، «معاصران».

کل این طرح همانا زائد و بیهوده بود، زیرا تمامی اینها از پیش در بخش مربوط به روح وجود داشت.

همانگونه که قبلاً در «اقتصاد و صابای قدیم» ذکر شد، اکنون امکان اینکه صغیر و جوان دوباره در «دگر دیسی» نوینی در درون پروتستانیسم ظاهر شوند، آنگونه که «اشتیرنر» واقعا آن را در صفحه‌ی ۱۱۲ انجام می‌دهد، وجود دارد، جایی که فلسفه اصالت عمل انگلیسی، به مثابه‌ی کودک و صغیر، در مغایرت با فلسفه شهودی آلمانی، به مثابه‌ی جوان، تصور می‌شود. «اشتیرنر» در اینجا بار دیگر از هگل تقلید می‌کند، که اینک مانند سایر جاها در «کتاب» غالباً به مثابه‌ی «یکتا» ظاهر می‌شود.

«یکتا» - یعنی، هگل - «بیکن را از قلمرو فلسفه طرد نمود.» و در واقع، بنظر نمی‌رسد آنچه فلسفه انگلیسی خوانده شده، از کشفیاتی که توسط باصطلاح عقول رخشنده، نظیر بیکن و هیوم، انجام گرفته فراتر رفته باشد.» (ص ۱۱۲)

هگل اینرا بدین نحو اظهار می‌کند:

«بیکن در واقع لیبرو نماینده‌ی واقعی آنچه که در انگلستان فلسفه خوانده می‌شود، و انگلیسی‌ها به هیچ وجه از آن فراتر نرفته‌اند، می‌باشد.»

(تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۲۵۴)

کسانی که «اشتیرنر»، «عقول رخشنده» شان می‌خواند، هگل، «انسانهای فرهیخته‌ی بشریت» می‌نامد (همانجا، ص ۲۵۵) - ماکس قدیس آنان را حتی از جهتی به سادگی و بساطت طبیعت کودکانه» تحویل می‌کند، چرا که فلاسفه‌ی انگلیسی می‌باید کودک و صغیر را نمایندگی کنند. با همین ادله‌ی کودکانه، به بیکن، صرفنظر از اینکه چه چیزی را در نوشتارهایش ممکن است گفته باشد (بویژه در ارجمندی و فزونی دانش^(۱)، ارغنون جدید «سازنو» و رسالات^(۲)) رخصت داده نمی‌شود «تا خود را با مسایل الهیاتی و احکام عمده و اساسی مشغول دارد...» از طرف دیگر، «اندیشه‌ی آلمانی... زندگانی را فقط در شناخت خود می‌بیند.» (ص ۱۱۲)، چرا که جوان است. باز هم من هستم!^(۳) (Ecce iterum Crispinus) اینکه اشتیرنر چگونه دکارت را بیک فیلسوف آلمانی مبدل می‌سازد، خواننده خود می‌تواند در صفحه‌ی ۱۱۲ «کتاب» آن را مشاهده می‌کند.

۱. فرانسیس بیکن De Dignitate et Augmentis Scientiarum د.ت.

۲. فرانسیس بیکن - رسالات یا نصایح. مدنی و اخلاق. د.ت.

۳. اقتباس از کلمات آغازین چهارمین هجونامه یونان. د.ت.

د - هیرارشی

بهلول فرخنده خوی بازنمایی سابق تاریخ را صرفاً به مثابه‌ی ثمره‌ی تفکر تجربیدی، - با بهتر بگوئیم، به مثابه‌ی مفاهیم خود از اندیشه‌ی انتزاعی - آنگونه که حاکم بر این مفاهیم است و در تحلیل نهائی، همگی در «مقدس» مستهلک می‌شوند، منصور می‌شود. وی این حاکمیت «مقدس» تفکر و ایده‌ی مطلق هگلی بر جهان آمپیریک را هم چنین به مثابه‌ی مناسبات تاریخ که در حال حاضر موجود است، به مثابه حاکمیت مقدسها و ایدئولوگ‌ها، بر جهان سافل - به مثابه سلسله مراتب و هیرارشی توصیف می‌کند. در این هیرارشی آنچه از پیش بمنصه ظهور می‌رسد، در کنار هم متعاقباً وجود دارد، بطوریکه یکی از ایندو شکل هم زیستی تکامل، بردیگری مسلط می‌شود. به این ترتیب جوان برکودک حکومت می‌کند، مغول بر سیاهپوست، معاصر بر پیشین و اگونیست بی‌غرض (شهروند) براگونیست بمعنای متعارفی کلمه (بورژوا) و غیره - نگاه کنید به اقتصاد و صایای قدیم». در اینجا «نابودی جهان اشیاء» توسط «جهان ارواح» به مثابه‌ی «حاکمیت» - جهان افکار» بر «جهان اشیاء» ظاهر می‌شود. بطبع، نتیجه باید این باشد که حاکمیتی که «جهان افکار» از آغاز در تاریخ اعمال می‌کند، در فرجامین این یک ایضاً به مثابه‌ی حاکمیت حقیقی واقعاً موجود متفکران - و همانگونه که خواهیم دید، در تحلیل نهایی، به مثابه‌ی حاکمیت فلاسفه شهودی - بر جهان اشیاء ارائه می‌شود، بطوریکه ماکس قدیس فقط می‌بایست علیه افکار و عقاید ایدئولوگ‌ها مبارزه نماید و بر آنها غلبه کند، تا خود را «مالک جهان اشیاء و افکار سازد»

«هیرارشی، سلطه تفکر و سلطه روح است. ما هنوز تا به امروز سلسله مراتبی هستیم، تحت یوغ آنانی هستیم که به تفکر و همانا به تفکر تکیه می‌کنند» - «کیست آنکسی که از مدتها قبل متوجه‌ی آن نشده باشد؟ - همانا مقدسین اند» (ص ۹۷) (اشتیرنر می‌کوشد علیه این سرزنش مبنی بر اینکه وی در کل کتاب خود فقط «افکار» یعنی، «مقدسات» را عرضه نموده، در حالیکه در واقع هیچ کجا در آن افکاری را عرضه ننموده، از خود دفاع کند، اگر چه در فصلنامه‌ی و بگاند به خویشتن «مهارت در تفکر» را نسبت می‌دهد، یعنی موافق تعبیر او، مهارت در خلق «مقدسات» را - و این بدو ارزانی باد!) - «هیرارشی همانا سلطه اعلی روح است.» (ص ۴۶۷) - «هیرارشی قرون وسطایی، هیرارشی ضعیفی بشمار می‌رفت، چراکه مجبور بود تمامی انواع بربریت دنیوی را مجاز دارد تا بدون قید و شرط در کنار آن وجود داشته باشد» (و اینکه اشتیرنر چگونه این قدر درباره‌ی آنچه هیرارشی

مجبور بانجام آن بود، می داند، را بعداً خواهیم دید) «و تنها اصلاح دینی قدرت هیرارشی را آبدیده ساخت.» (ص ۱۱۰) «اشتیرنر» در واقع تصور می کند که این سلطه ارواح نا قبل از اصلاح دینی، قبلاً هیچگاه این چنین همه جاگیر و مقتدر نبوده؛ او تصور می کند که این سلطه ی ارواح «بجای جدا ساختن اصل مذهبی از هنر، دولت و علم، برعکس آنها را در مجموع از واقعیت به قلمرو روح ارتقاء داده و مذهبی ساخته است.»

این نگرش تاریخ معاصر صرفاً توهم قدیمی حاکمیت روح در تاریخ فلسفه ی یهودی را شرح و بسط می دهد، در واقع، این قطعه حتی نشان می دهد چگونه بهلول فرخنده خوی زاهد با تمام خوش ایمانی اش بطور دائم جهان بینی ماخوذ از هگل که برایش به مثابه جهان واقعی، عرف و عادت شده، را اتخاذ می کند و براین اساس «دست به مانور میزند». آنچه که ممکن است در این قطعه به مثابه ی «از آن شخص او» و «یگانه» جلوه کند، همانا تصور این سلطه ی روح به مثابه هیرارشی است - و ما در اینجا، از نو «تأمل تاریخی» موجزی را درباره ی منشاء «هیرارشی» اشتیرنر «می گنجانیم».

هگل از فلسفه هیرارشی در «دگرگونیهای» ذیل سخن می گوید:

«در جمهوریت افلاطون، این ایده مبنی بر اینکه فلاسفه می بایست حکومت کنند، را مشاهده کردیم، اکنون» (در قرون وسطی کاتولیکی، زمان آن فرا رسیده اذعان شود که ربانی می بایست مسلط شود، اما ربانی این معنا را گرفته که روحانیت و روحانیون، می بایست حاکم شوند. به این ترتیب، ربانی به وجودی خاص، [یعنی] فرد تبدیل می شود.» (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۲۳) - «بدین وسیله از واقعیت، [یعنی] دنیوی، بسوی خدا چشم پوشی می شود... برخی اشخاص مقدس اند و سایرین نامقدس» (همانجا، ص ۱۳۶) به این ترتیب «چشم پوشی» دقیق تری توصیف می گردد: «کلیدی این اشکال» (خانواده، کار، حیات سیاسی و غیره) «مبتذل و نامقدس شمرده می شود.» (فلسفه ی دین، ج ۲، ص ۳۴۲) - «همانا یگانگی با علایق دنیوی و دنیا دوستی است که آشتی ناپذیر است، علایق دنیوی که فی نفسه مبتذل و پیش پا افتاده است» (هگل برای این درجای دیگری حتی واژه ی «بربریت» را بکار می برد؛ به عنوان مثال، مقایسه کنید با تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۳۶) «و فی نفسه مبتذل و پیش پا افتاده بودن، بطور ساده تابع سلطه قرار می گیرد» (فلسفه دین، ج ۲، ص ص ۳۴۲/۳۴۳) - «این سلطه» (هیرارشی کلیسای کاتولیک) بنابراین، سلطه رنج و الم است، اگر چه می بایست سلطه لاهوتی و روحانی باشد.» (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۳۴) - «معهدا، سلطه ی حقیقی روح، نمی تواند سلطه روح به این مفهوم باشد که هرآنچه مخالف آن است می بایست چیزی تابع و مادون باشد.» (همانجا، ص ۱۳۱) - «معنای حقیقی همانا این است که خود روحانی، (بگفته ی «اشتیرنر»، «مقدس») «می بایست عامل تعیین کننده

باشد، و این تا زمان ما چنین بوده: به این ترتیب، در انقلاب فرانسه می‌بینیم «اشتیرون» بدنبال هگل آن را می‌بیند، که ایده و تصور تجربیدی می‌بایست حاکم شود؛ قانون اساسی و قوانین می‌باید توسط آن معین شوند و می‌باید رابطه میان مردم را تشکیل دهد، و مردم می‌بایست آگاه باشند که آنچه بمنزله‌ی معتبر تلقی می‌کنند، عقاید، آزادی و برابری انتزاعی و غیره، است. (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۳۲). سلطه‌ی حقیقی روح آنگونه که توسط پروتستانیسیم باب شده، برخلاف شکل ناقص خود در هیرارشی کاتولیکی، بیشتر به این مفهوم توصیف شده، که «ناسوتی، لاهوتی را در خود ساخته و بوجود آورده» (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۸۵)؛ «که ربانی و الهی در حیطه‌ی واقعیت بسامان می‌رسد.» (بنابراین «چشم پرشی کاتولیکی واقعیت خاتمه می‌یابد - فلسفه دین، (ج ۲، ص ۳۴۲)؛ که «تضاد» میان قداست و علایق دنیوی «در اخلاقیات مستهلک می‌شود.» (فلسفه دین، ج ۲، ص ۳۴۳)؛ که «لهادهای اخلاقی، (ازدواج، خانواده، دولت، کسب معاش خود، و غیره) همانا ربانی و مقدس است.» (فلسفه دین، ج ۲، ص ۳۴۴).

هگل این سلطه جویی روح را بدو شکل بیان می‌دارد:

«دولت، حکومت، قانون، مالکیت، نظم مدنی، (و همانطور که از سایر آثارش می‌دانیم، همچنین هنر، علم و غیره) «کلیه‌ی اینها مذهب است..... که در شکل متناهی آشکار می‌شود.» (تاریخ فلسفه، ج ۳، ص ۱۸۵)

و بالاخره، این سلطه مذهبی، روحانی و غیره، به مثابه‌ی سلطه فلسفه بیان می‌شود: «آگاهی از روحانی اکنون» (در قرن هجدهم) «اساساً شالوده است، و به این وسیله به فلسفه انتقال می‌یابد.» (فلسفه تاریخ، ص ص ۴۴۰)

بنابراین، هگل انگیزه‌ی خواست «سلطه روح بودن» را به هیرارشی کاتولیکی قرون وسطی نسبت می‌دهد و در نتیجه آنرا به مثابه‌ی شکل محدود و ناقص این سلطه روح تلقی می‌کند، که ذروه‌ی اوج آن را در پروتستانیسیم و تکامل بعدی فرضی‌اش می‌بیند. هرچند ممکن است این غیر تاریخی باشد، معهدا هگل از نگرش تاریخی بحد کافی بهره‌مند است که استفاده از نام «هیرارشی» را به‌ورای مرزهای قرون وسطی نکشاند. اما ماکس فدیسی از خود همین هگل می‌داند که دوران پسین همانا «حقیقت» دوران پیشین است، از اینرو دوران سلطه‌ی کامل روح، حقیقت آن دورانی است که در آن سلطه روح هنوز ناکامل بوده، تا آن حد که پروتستانیسیم حقیقت هیرارشی و از اینرو هیرارشی حقیقی است. معهدا، از آنجائیکه فقط هیرارشی حقیقی در خور آن است تا هیرارشی نامیده شود، بدیهی است هیرارشی قرون وسطی می‌باید «ضعیف و عاجز» باشد، و برای

اشتیرنر اثبات این بمراتب آسانتر است زیرا در قطعه‌ی فوقاً یاد شده و صدها قطعات دیگر از هگل، نقیصه‌ی سلطه‌ی روح در قرون وسطی توصیف می‌شود. فقط کافی بود تا آنها را رونویسی کند، تمام کار «خاص» وی عبارت است از جایگزین ساختن واژه‌ی «هیرارشی» بجای «سلطه روح»، او حتی احتیاج نداشت این احتجاج ساده که با کمک آن خود سلطه روح توسط او به هیرارشی تبدیل می‌شود را فرموله کند، زیرا در میان نظریه پردازان آلمانی باب شده که نام علت را به معلول بدهند، و فی‌المثل هرآنچه از الهیات نشئت گرفته و هنوز کاملاً باوج اصول این نظریه پردازان نرسیده - مثلاً تعقل هگلی یا پانته‌ئیسم اشتراثوسی، و غیره - حقه‌ای که بویژه در سال ۱۸۴۲ رایج و معمول بود، را در مقوله‌ی الهیات جایگزین سازند. از قطعات فوقاً انشاد شده ایضا نتیجه می‌شود که هگل: (۱) انقلاب فرانسه را به مثابه مرحله‌ی جدید و کامل تر این سلطه‌ی روح مورد ستایش قرار می‌دهد؛ (۲) فلاسفه را به مثابه‌ی حاکمان و فرمانروایان جهان قرن نوزدهم تلقی می‌کند؛ (۳) تاکید می‌کند که اکنون همانا فقط ایده‌های انتزاع در میان مردم دارای اعتبار است؛ (۴) که او از پیش، ازدواج، خانواده، دولت، کسب معاش خویشتن، نظم مدنی، مالکیت و غیره را به مثابه‌ی «ربانی، مقدس» و «اصل مذهبی» تلقی می‌کند و (۵) که اخلاقیات به مثابه‌ی فداست دنیوی به مثابه‌ی عالی‌ترین شکل نهائی سلطه‌ی روح بر جهان نمایانده می‌شود - کلیه‌ی این مطالب کلمه بکلمه در نزد «اشتیرنر» تکرار می‌شود.

بنابراین نیازی به اظهار یا اثبات چیز بیشتری درباره هیرارشی اشتیرنر، سوای اینکه چرا ماکس قدیس به رونویس از هگل دست زده، نیست - واقعیتی که، معهدا برای توضیح آن به داده‌های اساسی بیشتری نیاز است، و از اینرو فقط برای آنانیکه با جو برلن آشنا هستند قابل تعبیر و تفسیر است. اینکه چگونه ایده‌های هگلی سلطه‌ی روح بوجود آمد، همانا مساله‌ی دیگری است و در این خصوص بآنچه فوقاً گفته شد مراجعه شود.

به عاریت گرفتن سلطه‌ی جهانی فلاسفه هگل، از طرف ماکس قدیس و تبدیل آن هیرارشی، ناشی از خوشباوری فوق العاده‌ی غیر نقادانه‌ی قدیس ما و ناشی از جهل «مقدس» یا نامقدسی است که با «نظرافکندن» به تاریخ (یعنی، با از نظر گذراندن

نوشتارهای تاریخی هگل) بدون اینکه زحمت «دانستن» بسیاری «چیزها» درباره‌ی آن را به خود دهد، خشنود است. بطور کلی، او ناگزیر بود بمجرد اینکه «دریافت» دیگر قادر به «برانداختن و زایل کردن» نیست، دستخوش ترس شود. (ص ۹۶)، و از اینرو ناگزیر در «فعالیت پر جنب و جوش حشرات موذی» پابرجا ماند - دلیلی کافی برای «تن در ندادن» به «برانداختن و امحاء» جهالت خاص خود.

اگر شخص همچون هگل برای نخستین بار چنین سیستمی که کل تاریخ و جهان امروزمین را با تمام وسعت آن در برگیرد را بوجود می‌آورد، منحصراً بدون شناخت جامع الاطراف و مثبت، بدون تلاشی عظیم و بصیرتی عمیق و دستکم در برخی قطعات بدون پرداختن به تاریخ آمپیریک نمی‌توانست چنین کاری را انجام دهد. از طرف دیگر، اگر شخص با استفاده از نمونه از پیش موجود، آن را برای مقاصد خاص خود تغییر دهد و این استنباط از «خود» را با کمک امثاله مجزا بنمایاند (مثلاً با سیاهپوست، مغول، کاتولیک و پروتستان، انقلاب و فرانسه، و غیره) - و این درست آنچیزی است که جنگاور ما علیه مقدسات انجام می‌دهد - آنگاه قطعاً هیچ‌گونه معرفتی از تاریخ ضروری نمی‌بود و پی‌آمد این استفاده‌ها بطور اجتناب ناپذیری مضحک از آب در می‌آمد؛ و مضحک‌تر از همه هنگامی است که جهشی از گذشته بزمان حال بلاواسطه انجام گیرد، که مواردی از آن را قبلاً در ارتباط با بلهوس‌منش مشاهده کردیم.

در خصوص هیرارشی واقعی قرون وسطی، صرفاً در اینجا نشان می‌دهیم که این هیرارشی برای مردم، برای توده‌های عظیم موجودات انسانی وجود نداشت. برای آنان همانا فقط فئودالیسم وجود داشت و هیرارشی تنها تا جایی که خود آن یا فئودالی بود یا ضد - فئودالی (در چارچوب فئودالیسم). پایه و اساس خود فئودالیسم بکلی دارای مناسبات آمپیریک بود. هیرارشی و مبارزه آن با فئودالیسم (مبارزه اندیشه پردازان بک طبقه علیه خود طبقه) همانا فقط بیان ایدئولوژیک نظام فئودالیت و مبارزاتی است که در درون خود فئودالیسم نضج می‌یابد - که ایضاً در برگیرنده اقوامی است که از لحاظ فئودالی متشکل شده و با یکدیگر در ستیزند. سلسله مراتب و هیرارشی شکل ایدئال فئودالیسم است، فئودالیسم شکل سیاسی مناسبات قرون وسطایی تولید و مرادده است. در نتیجه، مبارزه فئودالیسم با هیرارشی تنها می‌تواند از طریق این مناسبات عملی مادی توضیح داده شود. این ابضاح خود، به‌تصورات پیشین از تاریخ که توهمات قرون وسطی

را بدون چون و چرا می‌پذیرد، بویژه به تصوراتی که امپراطور و پاپ در مبارزه علیه یکدیگر ناگزیر به تحمل آن بودند، پایان می‌بخشد.

از آنجائیکه ماکس قدیس صرفاً تجربه‌های هگلی درباره‌ی قرون وسطی و هیرارشی را به «کلمات پر طعن و افکار حقیرانه» تنزل می‌دهد نیازی بدان نیست تا بتفضیل هیرارشی واقعی و تاریخی را مورد بررسی قرار دهیم. از آنچه فوق‌گذشت اکنون آشکار می‌شود که این خدعه ایضاً می‌تواند بازگونه شود و کاتولیسیم نه فقط به مثابه مرحله‌ی مقدماتی، بل ایضاً به مثابه‌ی نفی واقعی هیرارشی تلقی گردد؛ که در این حالت کاتولیسیم - نفی روح، [یعنی] و حسیات، غیر - روح و آنگاه شخص به حکم سترگ بهلول فرخنده خوی دست می‌یابد - دال بر اینکه ژروئیت‌ها «ما را از نابودی و تباهی رهانیدند.» (ص ۱۱۸) از اینکه اگر «نابودی» حسیات رخ می‌داد، چه بر سرمان می‌آمد، مطلع نمی‌شویم! کل جنبش مادی از قرن شانزدهم باینطرف که ما را از «تباهی» حسیات رهانید، بالعکس، «حسیات» را به گستره‌ی بمراتب وسیع تری تکامل داد، برای «اشتیرنر» وجود ندارد - [بزعم وی] این همانا ژروئیت‌ها بودند که کلیه اینها را موجب شدند. ضمناً با فلسفه تاریخ هگل، ص ۴۲۵ مقایسه شود.

ماکس قدیس با منتقل نمودن سلطه‌ی روحانیان به عصر جدید، این عصر را به مثابه‌ی (روحانی‌گرایی) تعبیر می‌کند: و سپس با تلقی کردن این سلطه که به مثابه چیزی سوای قرون وسطایی روحانیت به عصر جدید منتقل شده است، آن را به مثابه‌ی سلطه‌ای ایدئولوژیک‌ها، و «فلسفه مدرسی» توصیف می‌کند. به این ترتیب روحانی‌گرایی = هیرارشی به مثابه‌ی سلطه روح، فلسفه مدرسی = حاکمیت روح به مثابه هیرارشی.

«اشتیرنر» این انتقال ساده به روحانی‌گرایی - که اصولاً انتقال نیست - را با کمک سه دگرگونی وزین انجام می‌دهد.

اولاً، وی «واجد» «مفهوم روحانی‌گرایی»، در هرکسی است «که برای آرمانی سترگ، امری نیک» (باز هم امر نیک!) «و آئین و غیره‌ای» زندگی می‌کند.

ثانیاً، اشتیرنر در دنیای توهمات خود با «توهمات مجهور و قدیمی جهان که هنوز نیاموخته از روحانی‌گرایی بی‌نیاز باشد، یعنی - بخاطر عقیده، و غیره زندگی و خلق کند»، «وارد تصادم می‌شود».

ثالثاً «این همانا سلطه‌ی ایده و عقیده، یعنی روحانی‌گرایی است» که به عنوان مثال،

روبسپیر «(به عنوان مثال!) سن - ژوست، و غیره» (و غیره!) «سراپاکشیش بودند»، و غیره. بنابراین، کلیه‌ی این سه دگرگونی که در آن روحانی‌گرایی «کشف می‌شود»، «با آن مصادف شده» و «اعلام می‌گردد» (کلیه‌ی اینها در ص ۱۰۰) چیز دیگری جز آنچه ماکس قدیس بارها و بارها گفته بود، یعنی سلطه‌ی روح، ایده و مقدس» را بر «زندگی» (همانجا) بیان نمی‌دارد.

بعد از اینکه «حاکمیت روح، یعنی، روحانی‌گرایی» به این ترتیب در تاریخ جازده شد، ماکس قدیس بطبع می‌تواند، بدون زحمت این «روحانی‌گرایی» را مجدداً در کل تاریخ متقدم بیابد و بدین نحو، به عنوان مثال روبسپیر، سن ژوست، و غیره» را به مثابه کشیشان توصیف کند و ایشان را با سه طفلان معصوم و گریگوری هفتم محشور سازد، و بدین ترتیب کلیه‌ی یگانیت در قبال یگانه محو و مطموس میشود. اگر دقیقتر گفته شود، کلیه‌ی اینها، صرفاً نامها و استعارهای مختلفی برای یک شخص، یعنی «روحانی‌گرایی» می‌باشد که کل تاریخ را از آغاز مسیحیت ساخته است. از لحاظ اینکه چگونه با این نوع استنباط تاریخ «مفهوم روحانی‌گرایی» «نابود» و «مستهلک» می‌شود - از این لحاظ، ماکس قدیس بلافاصله نمونه‌ی بارزی، به عنوان مثال در روبسپیر به عنوان «مثال» سن - ژوست - به عنوان «و غیره‌ی» روبسپیر داده می‌شود، و بعد گفته می‌شود:

«این نمایندگان منافع مقدس، با دنیایی از «منافع خصوصی و دنیوی بی‌شمار روبرو می‌شوند.»

آنان با چه کسانی روبرو می‌شوند؟ با ژبروندن‌ها و ترمیدوری‌ها، که «به عنوان مثال» نگاه کنید به خاطرات ر. لاواسور «و غیره»، یعنی تاریخچه‌ی زندانها اثر نوگاره؛ دو تن از دوستان آزادی^{۵۰} (و تجارت)، اثر بارر؛ تاریخ فرانسه، اثر مونتلاز؛ توسل به آیندگان، اثر مادام رولان؛ و خاطرات ژ.و. لوده و حتی رسالات تاریخی مشمژکننده‌ی بولیو، و غیره و غیره؛ و هم چنین به مجموعه‌ی گزارش‌های عنوان شده در برابر دادگاه انقلابی، «و غیره»؛) دائماً آنان، [یعنی] نمایندگان واقعی قدرت انقلابی، یعنی طبقه‌ای که بتنهائی واقعاً انقلابی بشمار می‌رفت و توده‌های «بی‌شمار» را بخاطر تخطی از «منافع مقدس»، قانون اساسی، آزادی، برابری، حقوق بشر، جمهورخواهی، قانون، مالکیت مقدس، «به عنوان مثال» تقسیم قدرت، بشریت، اخلاقیات، میانه‌روی، «و غیره» مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دادند. آنان از طرف کلیه‌ی کشیشان، که ایشان را به تخطی از کلیه مطالب

اصلی و ثانوی مذهبی و اصول دین متهم می‌ساختند، مورد مخالفت و ضدیت قرار می‌گرفتند (به‌عنوان مثال) نگاه کنید به تاریخچه‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی فرانسه در طول انقلاب، اثر هیولیت رنیه دستور به؛ پاریس، کتابخانه‌ی کاتولیک، ۱۸۲۸ «و غیره».

تفسیر تاریخی بورژوازی مبنی بر اینکه در طی «به‌عنوان مثال» رژیم ترور «روبسپیر»، سن - ژوست، و غیره»، سرهای ذوات محترم از تن جدا شد (نگاه کنید به نوشتارهای متعدد «به‌عنوان مثال» مسیوپلتیدی سفیه، و «توطئه روبسپیر، اثر مونژوی» و غیره) از طرف ماکس قدیس در دگردیسی ذیل بیان می‌شود:

«همانا به این علت که کشیشان انقلابی و آموزگاران مدارس به انسان خدمت می‌کردند، آنان گلوی انسانها را بریدند.»

این بطبع، ماکس قدیس را از زحمت هدر دادن حتی یک واژه‌ی کوچک «یگانه» درباره دلایل واقعی و آمپیریک گردن زدن حفظ می‌کند، - دلایلی که بر منافع جداً دنیوی، اگر چه بطبع نه بر منافع سفته‌بازان بازار بورس، بل بر منافع توده‌های «بی‌شمار» مبتنی است. کشیش سابق، [یعنی] اسپینوزا پیش ازین در قرن هفدهم دارای این تهور گستاخانه بود که با این اظهار مبنی بر اینکه «نادانی، استدلال محسوب نمی‌شود.» مانند «معلم سخت‌گیر مدرسه‌ی» ماکس قدیس عمل کند. بدینسان ماکس قدیس از اسپینوزای کشیش باندازه‌ای متنفر است که کشیش ضدا او، [یعنی] لایپ نیتس کشیش را پذیرا می‌شود، و برغم کل چنین پدیده‌ی شگفت‌آوری همچون «به‌عنوان مثال» ترور، گردن زدن، و «غیره»؛ «دلایل بسنده» عرضه می‌کند، یعنی اینکه «کشیشان مغز خود را با چیزی از این نوع انباشته ساختند.» (ص ۹۸) ماکس شریعت‌مآب که برای هرچیز دلایل بسنده یافته («من اکنون دلیلی در آنچه که لنگرم بطور جاودانه بدان بسته شده یافته‌ام.»)^(۱) «به‌عنوان مثال» در ایده، در «روحانی‌گرایی»؛ و غیره‌ی (به‌عنوان مثال روبسپیر، سن - ژوست، و غیره‌ی)، ژرژ ساند، پرودن، دوزنده‌ی پاکدامن برلنی^(۲)، و غیره. - این ماکس عابد و زاهد «طبقه‌ی بورژوازی را بخاطر جويا شدن از اگوئیسم خود که تا چه‌اندازه باید به‌ایده‌ی انقلابی بداته میدان دهد، سرزنش نمی‌کند.» برای ماکس قدیس «ایده‌ی انقلابی» که کت آبی‌ها habits bleus و مردمان درستکار honnetes gens ۱۷۸۹ را

برانگیخت، همان «ایده‌ی» سان - کولوتهای ۱۷۹۳ و همان ایده‌ای است که اشخاص در باره‌ی آن استشاره می‌کنند از اینکه آیا «بدان میدان دهند» یا خیر - اما «جای بیشتری به هیچ گونه ایده‌ی دیگری درباره این مطلب «نمی‌توان داد.»^(۱)

اکنون به هیرارشی فعلی، یعنی به سلطه‌ی ایده در زندگی معمولی می‌رسیم. تمام قسمت دوم «کتاب» مشحون از مبارزه با این «هیرارشی» است، بنابراین هنگامیکه به این قسمت می‌رسیم، بتفضیل بدان خواهیم پرداخت، اما از آنجائیکه ماکس قدیس، مانند بخش «هوی و هوس» در اینجا از تقدم عقاید خود محظوظ می‌شود و آنچه بعداً در آغاز می‌آید، تکرار می‌کند، اکنون در اینجا ناگزیریم مواردی از هیرارشی او را ذکر کنیم. روش او در تحریر کتاب همانا «اگوئیسم» یگانه‌ای است که در کل کتاب می‌یابیم. التذاذ نفس او با لذتی که از طرف خواننده برده می‌شود، نسبت معکوس دارد.

از آنجائیکه طبقه‌ی متوسط برای قلمرو و سبک حکومت خود خواستار عشق است، بگفته‌ی بهلول فرخنده‌خوی، آنان خواهان «برقرار ساختن قلمرو عشق بر روی زمین‌اند.» (ص ۹۸) از آنجائی که آنان برای سلطه‌ی خود و مناسبانی که [این سلطه] در آن اعمال می‌شود خواستار احترام و توقیرند، و بنابراین خواهان بچنگ آوردن سلطه‌ی حرمت و احترام بذاته‌اند، برخورد آنان به حرمت و احترام همان برخورد به روح القدس است که در درون ایشان سکنی گزیده. (ص ۹۵) بهلول فرخنده‌خوی، به کمک ایمان خود که کوهها را بحرکت وامیدارد، شکل تحریف شده‌ی ایدئولوژی زاهد مآبانه و ریاکارانه‌ی بورژوازی که منافع خاص خود را به مثابه‌ی منافع عام جار می‌زند را به مثابه‌ی شالوده‌ی واقعی و معقولانه‌ی جهان بورژوازی می‌گیرد. اینکه چرا این توهم ایدئولوژیک دقیقاً برای قدیسمان این شکل را می‌گیرد در رابطه با «لیبرالیسم سیاسی» دیده خواهد شد.

ماکس قدیس، مثال جدیدی در صفحه‌ی ۱۱۵، هنگام صحبت از خانواده بدست می‌دهد. او اشعار میدارد که اگر چه رهایی از سلطه‌ی خانواده خود پر آسان است، معهذاً «استنکاف از عهد و پیمان عذابهای وجدان را باعث می‌شود.» و به این ترتیب

۱. در متن آلمانی بجناس دست زده شده: Raum geben به معنی راه دادن، اجازه دادن و تن در دادن، و

به چیزی جا و فضا و میدان دادن است.

اشخاص دلبستگی و مفهوم خانوادگی را حفظ می‌کنند، و از اینرو «دارای تصور مقدسی از خانواده و، «قدوس» اند» (ص ۱۱۶)

در اینجا مجدداً مرد نیک ما در جایی که کاملاً مناسبات آمپیریک مسلط است، سلطه مقدس را منصور می‌شود. برخورد بورژوا به قوانین رژیم خود نظیر برخورد یهودی بقانون است؛ او در هر مورد خاص هرگاه امکان آن باشد از قانون می‌گریزد، اما از هرکس دیگری می‌خواهد تا آنها را رعایت کند. اگر کل بورژوازی، من حیث المجموع در یک زمان از قوانین بورژوایی طفره می‌رفت، به بورژوا بودن خود خانه میداد. رفتاری که بطبع، هیچگاه بمخبله‌ی بورژوازی خطور نمی‌کند و به هیچ وجه وابسته به اداره و میل و رغبت آنان نیست. بورژوای هرزه از زناشویی گریزان است و در خفا مرتکب زنا می‌شود؛ سود اگر با محروم ساختن سایرین از مالکیت، از طریق سفته بازی و ورشکستگی، و غیره از قانون مالکیت می‌گریزد؛ بورژوازی جوان، در واقع اگر بتواند خانواده را نابود سازد، خویشتن را تا جایی که باو مربوط می‌شود، از خانواده‌ی خود مستقل می‌سازد. اما زناشویی، مالکیت و خانواده در حیطه‌ی تئوری دست نخورده باقی می‌مانند، زیرا شالوده سودمندی‌اند که بورژوازی سلطه‌ی خود را بر آن بنا ساخته، همانا مناسباتی‌اند که بشکل بورژوایی خود، بورژوا را بورژوا می‌سازند، درست همانطور که شریعتی که دائماً از آن تخطی می‌شود، از یهودی مذهبی یک یهودی مذهبی می‌سازد. این طرز برخورد بورژوا به مناسبات هستی خود، یکی از اشکال عام خود را در اخلاقیات بورژوایی اختیار می‌کند. اصولاً از خانواده‌ی «بداته» نمی‌توان سخن گفت. بورژوا، از لحاظ تاریخی به خانواده خصلتی بورژوایی می‌دهد که در آن بی حوصلگی و پول که زوال و فروپاشی بورژوایی خانواده را نیز درمی‌گیرد، حلقه پیوند است که خود خانواده را از اینکه دستکم به حیات خود ادامه دهد مانع نمی‌شود. موجودیت کثیف بورژوایی خانواده، همتای خود را در تصور مقدس از آن، در عبارت پردازی رسمی و ریاکاری همگانی داراست. در جایی که خانواده واقعاً از میان می‌رود آنگونه که در نزد پرولتاریا؛ درست خلاف آنچه «اشتیرنر» تصور می‌کند، رخ می‌دهد. در آنجا اصولاً مفهوم خانواده وجود ندارد، بلکه اینجا و آنجا بدون تردید مهر و علاقه‌ی خانوادگی که بر مناسبات کاملاً واقعی بنا شده، را می‌توان یافت. در قرن هجدهم مفهوم خانواده توسط فلاسفه برانداخته شد، زیرا خانواده‌ی واقعی از پیش در

بالاترین ذروهی اوج تمدن در پروسه‌ی زوال و تلاشی بود. پیوند درونی خانواده، سازه‌های جداگانه تشکیل دهنده‌ی مفهوم خانواده از قبیل، احترام و حرف شنوی، ولاداری در امر زناشویی، و غیره دستخوش زوال گشت، اما کالبد واقعی خانواده، [یعنی] مناسبات مالکیت، برخورد خاص در رابطه با سایر خانواده‌ها، زندگی مشترک اجباری - مناسباتی که به وسیله‌ی وجود فرزندان تعیین می‌شود، ساختمان شهرهای امروزی، تشکیل سرمایه، و غیره؛ کلیه‌ی اینها برغم تخلفات و تخطی‌های بی‌شمار از آن، حفظ و نگهداری شد، زیرا وجود خانواده به وسیله‌ی ارتباط آن باشیوه‌ی تولید، که مستقلاً از اراده‌ی جامعه بورژوازی وجود دارد، ضروری شده است: اینکه انجام این عمل بدون آن غیر ممکن بود، به بارزترین نحو در انقلاب فرانسه، هنگامیکه برای مدتی کوتاه خانواده قانوناً ملغی شد، تجلی یافت. خانواده حتی در قرن نوزدهم نیز بحیات خود ادامه داد، فقط روند فروپاشی آن عمومی‌تر شد، نه بخاطر مفهوم، بل بخاطر تکامل عالی‌تر صنعت و رقابت؛ اگر چه مدتها قبل نابودی خانواده از طرف سوسیالیست‌های فرانسوی و انگلیسی اعلام شد، که این نیز سرانجام از طریق رمانهای فرانسوی به حلقه‌ی آبای کلیسا آلمان راه یافت، [منه‌ذا] کماکان به هستی خود ادامه می‌دهد.

موردی دیگر از حاکمیت ایده و تصور در زندگی روزمره. از آنجائیکه ممکن است به معلمان مدارس گفته شود بخاطر مواجب بخور و نمیر خود، در قداست امری که بدان خدمت می‌کنند تسلی بجویند (که فقط می‌تواند در آلمان اتفاق افتد)، این باور برای بهلول فرخنده‌خوی بوجود می‌آید که چنین صحبتی همانا علت حقوق ناچیز ایشان است. (ص ۱۰۰) او بر آن است که «مقدسات» در جهان امروزی بورژوازی، دارای ارزش پولی واقعی است، او معتقد است که تنخواه و موجودی ناکافی دولت پروس (از جمله، نگاه کنید به برائونینگ درباره این موضوع)^(۱) با الغاء «مقدسات» بسی افزایش خواهد یافت و می‌توان به آموزگار - مدرسه هر دهکده‌ای فوراً حقوق وزارتتی پرداخت. این همانا هیرارشی لاطایلات است.

همانگونه که «میشه لت» کبیر می‌گوید^(۱): «اصل اساسی و بنیادین هیرارشی کلیسای جامع ذبشوکت «گاهی اوقات» کار «شخص» است.

«شخص گاهی اوقات مردم را بدو طبقه تقسیم می‌کند، فرهیختگان و نا فرهیختگان» (شخص گاهی اوقات میمونها را بدو طبقه تقسیم می‌کند، بادمان و بی دمان.) «فرهیختگان، تا جایی که لاین نام خود هستند، خویشان را با افکار و ارواح مشغول می‌دارند.» اینان «در عصر ما بعد - مسیحی الویت داشتند و بخاطر افکار خود خواهان... حرمت و احترام بودند.» نافرهیختگان (حیوان، صغیر، سیاهپوست) در قبال افکار «عاجز و ناتوانند» و «تحت سلطه آنها هستند. چنین است معنای هیرارشی.»

بنابراین، «فرهیختگان» (جوان، مغول، معاصران) مجدداً فقط با «روح»، تفکر محض و غیره سروکار دارند؛ آنان از لحاظ کسب و کار متافیزیک دان و در تحلیل نهایی، هگلی اند. «بدینطریق» نافرهیختگان غیر - هگلی اند.^(۲) هگل بلا تردید فرهیخته‌ترین هگلی بود و از اینرو در حالت وی باید «آشکار شود انسان چه اشتیاقی برای چیزها بویژه فرهیخته‌ترین آنها داراست.» نکته این است که «فرهیخته» و «نافرهیخته» در خود با یکدیگر در تضاد و کشمکش اند؛ در واقع، در هر انسانی «نافرهیخته» با «فرهیخته» در نبرد و کشمکش است، و از آنجائیکه برزگترین اشتیاق برای چیزها یعنی، برای آنچه به «نافرهیخته» متعلق است، در هگل آشکار می‌گردد، در اینجا ایضاً روشن می‌شود که «فرهیخته‌ترین» انسان در عین حال «نافرهیخته‌ترین» است.»

«در آن جا» در «نزد هگل» واقعیت می‌بایست کاملاً مطابق با اندیشه باشد و هیچ مفهومی بدون واقعیت وجود نداشته باشد.»

این را باید چنین تعبیر کرد: در آنجا ایده‌ی متعارفی واقعیت می‌بایست بیان کامل فلسفی خود را بیابد، در حالیکه هگل برعکس تصور می‌کند که «بدینسان» هریان فلسفی، واقعیتی که مطابق با آن است، را می‌آفریند. بهلول فرخنده‌خوی توهم هگل در باره فلسفه‌اش را بجای سکه‌ی اصلی فلسفه او می‌گیرد.

فلسفه‌ی هگل که بشکل سلطه‌ی هگلیان بر غیر - هگلیان، به مثابه تاج هیرارشی رخ می‌تابد، اکنون آخرین امپراطوری جهان را فتح می‌کند.

۱. کارل لودویگ، میشلت، تاریخ واپسین سینم‌های فلسفه در آلمان از کانت تا هگل. - ه.ت.

۲. در اینجا مصنفان لهجه‌ی برلنی کلمات فرهیخته، نافرهیخته و فرهیخته‌ترین (Jebildete.)

ه.ت. (unjebildete, allerjebildeste) را بکار می‌برند.

«سیستم هگل عالی‌ترین خودکامگی و فعال‌مایشایی فکر و قدرت مطلقه و قدرت تام روح بود.» (ص ۹۷)

بنابراین، در اینجا ما خود را در قلمرو ارواح فلسفه هگل می‌یابیم، که از برلن به لاهه و توپینگن گسترش می‌یابد، قلمرو ارواحی که تاریخچه‌ی آن توسط جناب «بایر هوفر»^(۱) نگاشته شد و «میشله‌لت» کبیر برای آن داده‌های آماری جمع‌آوری نمود. آمادگی برای این قلمرو ارواح همانا انقلاب فرانسه بود که هیچ‌کاری جز تغییر دادن اشیاء به عقاید درباره‌ی اشیاء انجام نداد» (صفحه ۱۱۵؛ مقایسه کنید با هگل در فوق درباره‌ی انقلاب، ص [و...])

«به این ترتیب افراد، شهروند باقی ماندند» (در نزد «اشتیرنر این امر زودتر بوقوع می‌پیوندد، اما» آنچه اشتیرنر می‌گوید آنچه‌ی نیست که در نظر دارد، و آنچه در نظر دارد نمی‌تواند گفته شود» ویگانند، ص ۱۴۹) و «با تامل و اندیشه زندگی کردند، آنان چیزی را مورد امعان نظر قرار دادند، که در مقابل آن» (باکمک اتصال) احساس احترام و ترس کنند». «اشتیرنر»، در قطعه‌ای در صفحه‌ی ۹۸ می‌گوید: «راه جهنم با نیت خیر سنگفرش شده» ولی ما می‌گوئیم: راه یگانه با جملات پایانی بدی سنگفرش شده،^(۲) که با اتصالات «نردبان آسمانی» عاریتی از چینی‌ها، و «ریسمان» ابرکتیف او» (ص ۸۸) که «بر روی آن پرش‌های ککی انجام می‌دهد» همراه است. در انطباق با این، «برای فلسفه‌ی معاصر یا دوران معاصر» - زیرا پیدایش قلمرو ارواح دوران معاصر در واقع چیزی جز فلسفه‌ی معاصر نیست - همانا آسان نیست تا «اشیاء موجود را به اشیاء مفهومی، یعنی، به تصورات تبدیل نماید»، صفحه ۱۱۴، کاری که ماکس قدیس دنبال می‌کند. قبلاً مشاهده کردیم که پهلوان افسرده سیمای^(۳) ما حتی «قبل از آنکه کوهها بوجود

۱. کارل تئودور بایر هوفر، ایده و تاریخ فلسفه

۲. در متن آلمانی بجناس دست زده شده: نيات Nachsätze, Vorsätze - جملات پایانی، نتایج . .

۳. ت. ه.

۳. لقبی است که سروانتس به دون کیشوت داده است. نگاه کنید به دون کیشوت اثر سروانتس، ترجمه

آقای محمد قاضی - (م)

آید»^(۱)، که او بعداً آنها را درست در آغاز کتابش حرکت داد، تندوتیز چهار نعل بسوی نتیجه سترگ «کلیسای جامع ذیشوکت خود» می‌تازد. «خر» او، [یعنی]، اتصال، نمی‌تواند باندازه‌ی کافی با چابکی برایش خیز بردارد؛ و بالاخره، در صفحه‌ی ۱۱۴، با کمک «یائی» زورمند، دوران معاصر به فلسفه‌ی معاصر تبدیل می‌شود، و او به مقصد خود می‌رسد.

به این وسیله دوران باستان (یعنی، باستان معاصر، سیاه ریخت، مغولی، و بسخن دقیق‌تر، فقط دوران ما قبل - اشتیرنری) «به مقصد و هدف نهایی خود می‌رسد». اکنون می‌توانیم فاش سازیم چرا ماکس قدیس به کل قسمت اول کتاب خود عنوان «انسان» را داد و ادعا نمود تمامی تاریخچه معجزات اشباح و پهلوانانش باید تاریخ «عاقله‌مرد» باشد. بطبع عقاید و افکار آنان از خود و از مردم بطور اعم بود - زیرا این آگاهی صرفانه آگاهی فرد جداگانه، بلکه آگاهی فرد در رابطه متقابل وی با کل جامعه و همانا درباره‌ی کل جامعه‌ای بود که در آن زندگی می‌کرد. مناسبات، مستقل از آنان، که در آن زندگی خود را ایجاد می‌کردند و شکل‌های ضروری مرادده‌ی مرتبط با آن، و مناسبات خصوصی و اجتماعی که از آن ناشی می‌شد، می‌بایست - تا جائیکه در افکار متجلی می‌گشت - شکل ایدئال مناسبات و ارتباطات ضروری را می‌گرفت، یعنی، می‌بایست به مثابه‌ی تعینات ناشی از مفهوم انسان بداته، ماهیت و سرشت انسان و انسان بدین مثابه در آگاهی تبیین می‌شد. آنچه مردم بودند و آنچه مناسبات آنان بود، به مثابه‌ی عقاید انسان بداته و شیوه هستی یا تعینات نگرشی بلاواسطه‌اش بمنضه ظهور رسید. بدینسان بعد از اینکه ایدئولوگ‌ها پذیرفتند که تاکنون عقاید و افکار بر تاریخ مسلط بوده، که تاریخ این عقاید و افکار، کل تاریخ را تا حال حاضر در برمی‌گیرد، بعد از اینکه تصور کردند که مناسبات واقعی باید از انسان بداته و مناسبات ایدئال او، یعنی، تعینات نگرشی، پیروی کند، بعد از اینکه آنان تاریخ آگاهی افراد از خود را، پایه و اساس تاریخ واقعی آنان ساختند، بعد از همه اینها، هیچ چیز آسان‌تر از این نبود که تاریخ آگاهی، عقاید، مقدسات، مفاهیم رایج، - را تاریخ «انسان» نامید و آن را بجای تاریخ واقعی عرضه نمود. یگانه وجه تمایز میان ماکس قدیس و تمامی پیشینیان او این است که وی

۱. کتاب مزامیر؛ مزبور نودم: آیه‌ی ۲

هیچ چیز درباره‌ی این مفاهیم نمی‌داند - حتی در جداسازی دلبخواهانه‌ی آنها از زندگی واقعی، که نتایج آن همانا آنها بودند - و کار خلاقانه مبتذل وی رونویسی از ایدئولوژی هگل است که به تثبیت جهالت وی حتی از آنچه رونویسی می‌کند محدود می‌شود. - اکنون از این نکته واضح می‌شود که وی چگونه می‌تواند تاریخ فرد واقعی بشکل یگانه را با خیالبافی خود درباره تاریخ انسان بسنجد. تاریخ یگانه در ابتداء در «استوآ»^{۵۳} ی آتن وقوع می‌یابد، و بعدها تقریباً فقط در آلمان و سرانجام در کوپفرگرا بن^{۵۳} در برلن، که «فعال ما پشاه فلسفه یا خودکامه دوران معاصر» اقامتگاه امپراطوری خود را در آنجا برپا نمود. این امر مبین آنست چگونه مطلبی که بدان پرداخته شده منحصرأ موضوعی ملی و محلی است. ماکس قدیس بجای تاریخ جهانی، پاره‌ای تعبیر و تفسیر و حتی چیزی بیشتر از آن، [یعنی] تفسیرهایی بی‌اندازه کلیشه‌وار و مغرضانه در باره‌ی تاریخ الهیات و فلسفه‌ی آلمان تحویل می‌دهد. و اگر احیاناً وانمود سازیم آهنگ خارج از آلمان را کرده‌ایم، همانا برای اثر گذاشتن بر اعمال و افکار سایرین است، [یعنی] برای این است تا به‌عنوان مثال انقلاب فرانسه «به مقصد نهایی خود» در آلمان، یعنی، در کوپفرگرا بن برسد. همانا فقط حقایق ملی آلمان بدست داده می‌شود و بشیوه‌ی ملی - آلمان مورد بحث و تفسیر قرار می‌گیرد، و ما حاصل، نتیجه‌ای ملی - آلمانی باقی می‌ماند. اما حتی این هم کافی نیست، نظریات و تربیت قدیس ما نه تنها آلمانی است، بلکه سراپا سرشتی برلنی دارد. نقشی که به فلسفه‌ی هگل محول می‌شود، نقشی است که در برلن ایفاء می‌کند، و اشتیرنر برلن را با جهان و تاریخ جهانی خلط می‌کند. «جوان» یک برلنی است؛ شهروند خوبی که در سراسر کتاب با او مواجه می‌شویم، کوتاه‌نظران آبخوخور برلنی‌اند. طبیعی است با چنین مقدماتی برای نقطه شروع، نتیجه‌ای که به آن رسیده می‌شود، صرفاً نتیجه‌ای است که در چارچوب ملی و محلی محدود شده. «اشتیرنر» و کل اخوت فلسفی او، که وی در آن میان ضعیف‌ترین و نادان‌ترین عضو است، تفسیری عملی بر ایبات متهورانه‌ی «هوفمان فون فالرس لبن» بهادر بدست می‌دهد. تنها در آلمان و فقط در آلمان برای همیشه خواهم زیست.^(۱)

نتیجه‌گیری محلی برلنی قدیس دلاور ما - مبنی بر اینکه در فلسفه‌ی هگل جهان

«یکسره از دست رفته» - اکنون او را قادر می‌سازد بدون صرف هزینه اضافی به امپراطوری جهانشمول «خاص» خود نزول اجلال فرمایند. فلسفه هگل هرچیزی را به تفکر و اندیشه، مقدسات، تجلی، روح، و ارواح و اشباح تحویل می‌کند. «اشتیرنر» بمبارزه با آنها برمی‌خیزد، و در تخیل خود بر آنها غلبه می‌کند و بر روی اجساد بی جان آنها، امپراطوری «خاص»، «یگانه» و «جسمانی» خود، و امپراطوری «همگنان نیک» را بنا می‌نهد.

«زیرا که ما را کشتی گرفتن با خون و جسم نیست، بلکه با ریاست‌ها و قدرتها و جهانداران این ظلمت و با فوج‌های روحانی شرارت در جاهای آسمانی» (به افسیسان، باب ۶ آیه ۱۲)

اکنون «اشتیرنر» چهار دست و پا نعل شده با آمادگی «بمبارزه علیه افکار دست می‌زند. او نخست نیازی به «برداشتن سپر ایمان» ندارد، زیرا هیچگاه آن را بزمین نگذاشته. او که با «کلاه خود» ناامیدی و شمشیر» دلمردگی مسلح شده (نگاه کنید به همانجا^(۱))، به نبرد می‌رود. «و بوی داده شد که با مقدسات بجنگد» اما «بر آن غلبه نیابد.» (مکاشفه یوحنا، باب ۱۳، آیه ۷)

۵- «اشتیرنر»، خرسند از تعبیر خود

اکنون خود را دوباره دقیقاً همانجایی می‌یابیم که در صفحه‌ی ۱۹، در رابطه با جوان، که به عاقله مرد تبدیل شد، و در صفحه‌ی ۹۰ در رابطه با قفقازی مغولی، که قفقازی تغییر یافت و «خود را یافت». از اینرو در سومین مرحله‌ی خود یابی فرد اسرار آمیزی هستیم که «مبارزه حیاتی دشوار» او را ماکس قدیس برایمان توصیف می‌کند. اکنون فقط کل داستان را پشت سر گذاشتیم، و باتوجه به مصالح جامعی که بدانها پرداخته شد، باید نگاهی به بعقب، به جسد غول مانند عاقله مرد نابود شده بیفکنیم.

اگر چه ماکس قدیس در صفحه‌ای بعد، در جایی که مدتها تاریخ خود را از یاد برده، اشعار می‌دارد که «از مدتها پیش نابغه به مثابه‌ی خالق نتایج جهان - تاریخی نوین تلقی شده.» (ص ۲۱۴) پیش از این دیدیم که حتی بدترین دشمنانش نمی‌توانند تاریخ او را از این جنبه مورد لعن و ناسزا قرار دهند، زیرا، بهر تقدیر در آن هیچ فردی، نوابغ که جای

۱. به افسیسان، باب ۶ آیات ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ (تضمینی است)

خود دارند، رخ بر نمی‌تابد، بلکه فقط افکار متحجر و علیل، و ارواح خبیثه هگلی [ظاهر می‌شوند].

تکرار، مادر آموزش است Repetition est mater Studiorum. ماکس قدیس که کل تاریخ «فلسفه یازمان» خود را توضیح و تشریح کرده، فقط برای اینکه فرصتی باشد تا به مطالعاتی عجولانه از فلسفه‌ی هگل بپردازد، سرانجام بار دیگر تاریخ یگانه‌ی خود را مرور می‌کند. ولی معهذاً، آن را با چرخشی بسوی تاریخ طبیعی انجام می‌دهد، و اطلاعات مهمی درباره‌ی علوم طبیعی «یگانه» بما عرضه می‌کند، و دلیل آن همانا این است، جهان که «هر زمان» برای او می‌بایست نقش مهمی ایفاء کند، بلافاصله به طبیعت تبدیل می‌شود. علوم طبیعی «یگانه» بلادرنگ با اقرار به عجز و ناتوانی خود آغاز می‌شود. این علوم طبیعی ارتباط واقعی انسان با طبیعت که به وسیله‌ی صنعت و علوم طبیعی معین می‌شود را مورد بررسی قرار نمی‌دهد، بلکه ارتباط واهی انسان با طبیعت را نشان می‌دهد.

«براستی که انسان چه اندک می‌تواند تسخیر کند! او باید اجازه دهد خورشید مسیر خود را دنبال کند، دریا امواج خود را بغلتاند، و کوهها سر به آسمان بسایند.» (ص ۱۲۲)

ماکس قدیس که نظیر کلیه‌ی قدیسان، دوستدار معجزات است، اما فقط می‌تواند معجزه‌ای منطقی انجام دهد، کف‌ری است زیرا نمی‌تواند خورشید را به رقص کن کن وا دارد، او غمگین و ملول است، زیرا نمی‌تواند دریا را از حرکت باز دارد، او عصبانی است زیرا باید اجازه دهد کوهها سر با آسمان بسایند. اگر چه در صفحه‌ی ۱۲۴، جهان از پیش، در پایان عهد باستان «غیر شاعرانه» میشود، کماکان برای قدیس ما، کاملاً شاعرانه باقی می‌ماند. برای او نه زمین که مسیر خود را دنبال می‌کند، بلکه «خورشید» بی حرکت است، و غم و زنجموره‌اش این است که نمی‌تواند به تقلید از یوشع فرمان دهد «ای آفتاب بایست».^(۱) در صفحه‌ی ۱۲۳، ایشیرنر مکشوف می‌سازد که:

در پایان این جهان باستان، «روح» از نو بطور مقاومت ناپذیری کف کرد و کف برآورد، زیرا گازهایی «(ارواحی)» که در درون آن بوجود آمد، بعد از برخوردی مکانیکی با خارج بلااثر شد، و تنش شیمیایی که از درون بفعالیت وا داشته شد، نمایش عالی را آغاز نمود. این عبارت شامل مهم‌ترین داده‌ی فلسفه‌ی طبیعت «یگانه» است که از پیش در صفحه‌ی

قبل در نتیجه گیری بآن رسیده شد. مبنی بر اینکه طبیعت برای انسان «غیر قابل فتح» است. فیزیک این جهان هیچ چیز درباره تصادم و برخورد مکانیکی که بی نتیجه باشد، نمی داند. فیزیک یگانه بنهایی افتخار این کشف را داراست. شیمی این جهان هیچ نوع «گازی» که تنش شیمیایی را برانگیزد، و مهم تر، آن را از درون» بفعالیت وادارد، نمی شناسد. گازهایی که وارد ترکیبات و روابط شیمیایی جدید می شوند، هیچ گونه «تنشی» را بر نمی انگیزد، بلکه حداکثر تا جایی به افت تنش منجر می شوند که به حالت انبوهش مایع برسند و در نتیجه حجم شان به چیزی کمتر از یک هزارم حجم قبلی آنها تقلیل یابد. اگر ماکس قدیس بخاطر «گازهایی» «تنش» را «در» «درون» خود احساس می کند، اینها تا حد زیادی «تصادمهای مکانیکی» اند، و به هیچ وجه «تنش های شیمیایی» محسوب نمی شوند.

آن ها به وسیله تبدیلات شیمیایی که توسط علل فیزیولوژیکی، ترکیبات معینی، در دیگری تعیین می شوند، بوجود می آیند، که از طریق آن قسمتی از اجزاء ترکیب سابق، گاز شکل می شود، و بنابراین حجم بیشتری اشغال می کند. و بسبب عدم وجود فضا برای آن، باعث «تصادمی مکانیکی» می شود یا به خارج فشار وارد می آورد. [اینکه] این «تنش های شیمیایی» غایب، «نمای فوق العاده عالی» در «درون» ماکس قدیس بوجود می آورند، یعنی، اینبار در دماغ وی، از تصدق سر نقشی است که در علوم طبیعی «یگانه» ایفاء می کنند. ضمناً، باید آرزومند بود که ماکس قدیس آنچه از لاطائلاتی که همراه با عبارت احمقانه ی «تنش های شیمیایی» که «در درون نیز برانگیخته می شوند» در ذهن خود داراست، از دانشمندان طبیعی دنیوی دریغ نرزد. (انگار «اثری شیمیایی» بر معده چنین اثری را در اندرون نیز بر نمی انگیزاند).

ماکس قدیس تنها به این خاطر دست به نگارش علوم طبیعی می زند چون قادر نیست بدون اینکه در عین حال سخنانی چند درباره «جهان اشیاء» بهم بیافد بشیوه ی مناسبی به مردمان باستان برسد.

در اینجا به ما اطمینان داده می شود در پایان جهان باستان، مردمان باستان همگی به رواقیان تبدیل شدند، «که هیچ فنا و نابودی» (چند بار تا بحال تصور نابودی شده است؟) نتوانست اوقاتشان را تلخ کند. (ص ۱۲۳) به این ترتیب، قدما چینی می شوند، که ایضاً نمی توانند از آسمان آسایش خیال خود توسط هرگونه حادثه غیر منتظره (با

ابدهای^(۱) و زمین افکنده شوند. (ص ۹۰) در واقع، بهلول فرخنده خوی جداً معتقد است که «تصادم مکانیکی از خارج علیه آخرین مردمان باستان بی اثر ماند» اینک این نکته ناچه اندازه با اوضاع و احوال واقعی رومیان و یونانیان در پایان جهان باستان و عدم ثبات و اعتماد کامل آنان، که بسختی می توانست هرگونه باقی مانده‌ی نیروی مالدی^(۲) را در مقابل «تصادم مکانیکی» قرار دهد - سازگار بود در این باره از جمله با لوسیان مقایسه شود. ضربات مکانیکی نیرومندی که امپراطوری رم در نتیجه‌ی تقسیم آن میان سزارهای جداگانه و جنگلهای آنان با یکدیگر، و در نتیجه تمرکز غول آسای مالکیت، بویژه زمینداری در رم، و کاهش سکنه ایتالیا، که ناشی از آن بود، و در نتیجه [اشار] اقوام هونها و توتونها - متحمل شد، - بزعم تاریخ نگار قدسی مآب ما، این ضربات بی اثر ماند؛ و امپراطوری رم را همانا فقط «تنش های شیمیایی»، فقط گازهایی که «مسیحیت» در درون برانگیخت، سرنگون ساخت. زمین لرزه های عظیم [در باختر] و خاور، و سایر «تصادمهای مکانیکی» که صدها هزارتن را مدفن ساخت و [به هیچ وجه] آگاهی مردم را تغییر ناپذیر باقی نگذاشت، بزعم «اشتیرنر» احتمالاً یا «بی اثر» بود یا «تنش های شیمیایی». و «در واقع» (!) «تاریخ باستان در این، که من جهان را مالکیت خود ساخته ام پایان می یابد» - واقعیتی که با کمک ابن گفته انجیلی بثبوت می رسد: «پدر، همه چیز را به من (یعنی، به مسیح) سپرده است.»^(۳) بنابراین، در اینجا، من = مسیح. در این رابطه، بهلول فرخنده خوی از اعتماد به مسیح که قادر بحرکت کوهها و غیره «فقط اگر می خواست» بود، نمی تواند خود داری کند. او به مثابه یک مسیحی خود را آقای جهان می خواند، اما فقط به مثابه‌ی یک مسیحی چنین است که خود را «مالک» جهان اعلام می دارد. «به این وسیله اگوئیسم، از آنجائیکه من خود را ارتقاء دادم تا مالک جهان باشم، نخستین پیروزی کامل خود را بدست آوردم.» (ص ۱۲۴) برای اینکه به سطح مسیحی کامل ارتقاء یافت، منبت اشتیرنر فقط باید مبارزه را به خوبی پایان رساند تا در روح نیز مسکین شود (که حتی قبل از اینکه کوهها ظاهر شوند بانجام آن توفیق یافت).

۱. در متن آلمانی بجناس دست زده شده: Fall (حادثه) - و Einfall، که می تواند بمعنای ایده، فکر بکر، نهاجم یا نابودی باشد.

2. vis inertiae

۳. انجیل متی باب ۱۱: آیه ۲۷

«خوشا بحال مسکینان در روح: زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است.»^(۱) ماکس قدیس از حیث فقر روح به کمال دست یافته و حتی از آن در مقابل خداوند با شادی و خوشحالی به خود می‌بالد.

ماکس قدیس، این مسکین در روح، به تشکیل واهی گازی [شکل] مسیحیت که از تجزیه‌ی جهان باستان ناشی شده، باور دارد. مسیحی عهد باستان صاحب هیچ چیز در این جهان نبود و از اینرو با مال و منال آسمانی موهومی خود و حق و حقوق روحانی‌اش بر مالکیت خشنود بود. او بجای اینکه جهان را ملک مردم سازد، اعلام می‌نمود خود او و اخوت ژنده‌اش «ملک خاص خدا» است. (رساله اول پطرس رسول باب ۲: آیه ۹). بعقیده «اشتیرنر» تصور مسیحانی از جهان، همانا جهانی است که در آن جهان باستان واقعاً از میان می‌رود، اگر چه این حداکثر [جهانی] خیالی است که در آن جهان عقاید باستان [دستخوش تغییر گشته] و مسیحی [به وسیله ایمان] می‌تواند کوهها را حرکت دهد و [قادر - مطلق] را احساس کند و به محلی پیش براند که «تصادم مکانیکی بی اثر بماند.» از آنجائیکه برای «اشتیرنر» اشخاص دیگر توسط جهان [خارجی] برانگیخته نمی‌شوند، دیگر به وسیله تصادم مکانیکی نیاز برای تولید کردن به کار واداشته نمی‌شوند، زیرا به‌طور کلی تصادم مکانیکی و همراه با آن عمل جنسی نیز از عمل بازایستاده است، همانا فقط توسط معجزه است که قادر به ادامه‌ی حیات می‌باشند. بطبع برای خشکه مقدسها و معلمان - مدارس آلمان با محتوای گازی نظیر محتوای «اشتیرنر» بمراتب آسان‌تر است، با خیالبافی مسیحانی درباره مالکیت - که در حقیقت چیزی جز مالکیت مسیحانی نیست - خشنود باشند، تا اینکه دگرگونی واقعی مناسبات مالکیت و تولید جهان باستان را توصیف کنند.

همان مسیحی عهد نخست، که در وهم و خیال بهلول فرخنده‌خوی، مالک جهان باستان بود، در واقع، تا حد زیادی به جهان مالکان تعلق داشت، او بک برده بود و می‌توانست در بازار فروخته شود. اما «اشتیرنر» که از تعبیر خود خرسند است، بطور غیر قابل بازخواستی به شادی و شادمانی خود ادامه می‌دهد.

«نخستین مالکیت و نخستین جاه و جلال بدست آمده!» (ص ۱۲۴)

بهمین نحو، اگوئیسم اشتیرنر به کسب مالیات و جاه و جلال و به «پیروزی کامل» نایل آمدن ادامه می‌دهد. بر خورد الهیاتی مسیحی عهد نخست به جهان باستان نمونه‌ی کامل کل مالکیت و جاه و جلال است.

در ذیل دلایلی است برای این مالکیت مسیحی داده شده:

«جهان خصلت الهی خود را از دست داده... و منشور و ملال آور شده است، جهان ملک من است و آنگونه که صلاح بدانم آن را از سر خود باز می‌کنم.» (ص ۱۲۴)

این بدین معناست که: جهان خصلت الهی اش را از دست داده، از اینرو بخاطر آگاهی خاصم از توهماتم رسته و منشور و ملال انگیز شده است، در نتیجه روابطش با من منشور است و بنحو ملالت آوری که ترجیح می‌دهد، و به هیچ وجه خوشایندم نیست، مرا از سر خود باز می‌کند. سوای این واقعیت که «اشیرنر» در اینجا واقعا تصور می‌کند که در ازمنه‌ی باستان، جهان منشور وجود نداشت و اصل الهی در جهان دارای نفوذ بود، حتی تصور مسیحائی که برای عجز و ناتوانی خود در رابطه با جهان بطور دائم زنجموره می‌کند را مورد تحریف و واژگونسازی قرار می‌دهد، و خود وی پیروزی خویش را بر جهان، در توهم و خیال خود صرفاً به مثابه‌ی ایدئالی که آن را به روز داوری ارجاع می‌دهد، توصیف می‌کند. همانا فقط هنگامیکه قدرت دنیوی سترگی مسیحیت را درید قدرت خود گرفت و آن را مورد استفاده قرار داد، که به طبع پس از آن، به غیر دنیوی بودن خود خاتمه داد، مسیحیت توانست خود را مالک جهان تصور کند. ماکس قدیس به مسیحی همان رابطه کاذبی که دنیای باستان بملاحظه‌ای «جهان صغیر» بجوان نسبت می‌داد را نسبت می‌دهد؛ او، اگوئیست را در همان رابطه‌ای نسبت بجهان مسیحی قرار می‌دهد که عاقله مرد را به دنیای جوان.

اینک مسیحی کار بیشتری جز این ندارد تا سرعت در روح مسکین شود و جهان روح را با تمام سپنجی آن درک کند - درست همانطور که با جهان چیزها چنین کرد - تا قادر شود «گریبان خود را از جهان چیزها، آنگونه که صلاح می‌داند، خلاص کند»، و به وسیله آن یک مسیحی و اگوئیست کامل شود. بنابراین بر خورد مسیحی به دنیای باستان، همچون ضابطه‌ای برای بر خورد اگوئیست بجهان معاصر بکار می‌رود. آمادگی برای این فقر معنوی، مضمون، «تقریباً دو هزار سال» حیات است - حیاتی که اصلی‌ترین دورانهای آن همانا فقط در آلمان رویداد.

«روح مقدس پس از دگردیسی‌های متعدد، در سیر زمان به‌ایده مطلق تبدیل شد، که از نو در انعطاف‌های متنوع به‌ایده‌های گوناگون عشق بشریت، فضیلت مدنی، عقلانیت و غیره منشعب گشت.» (ص ص ۱۲۶/۱۲۵)

آلمانی گوشه گیر مجدداً مطلب را وارونه می‌سازد. ایده‌های عشق بشریت و غیره. - سکه‌هایی که اثرات آن قبلاً بویژه بخاطر گردش و دوران عظیم آنها، بکلی در قرن هجدهم از میان رفته بود. - بار دیگر در سپرده‌ی ایده‌ی مطلق بجریان انداخته شد، اما در حفظ ارزش خود در خارج، بعد از این ضرب شدن مجدد، درست باندازه پول کاغذی پروسی، ناموفق بود.

نتیجه‌گیری منسجم - که قبلاً بکرات آشکار شد - از دید اشتیرنر از تاریخ بشرح ذیل است.

«عقاید باید در همه جا نقش تعیین کننده ایفا کنند، باید زندگانی را نظم و نسق دهند و حکومت کنند. این آن جهان مذهبی است که هگل بیانی جامع و دستگامندی بدان می‌دهد.» (ص ۱۲۶)

که تنگ نظر نیک سرشت ما آن را آنچنان با جهان واقعی عوضی می‌گیرد که در صفحه‌ی بعد (ص ۱۲۷) با اطمینان می‌گوید:

«اکنون هیچ چیز جز روح در جهان حکومت نمی‌کند.»

او که سفت و سخت به این جهان توهمات چسبیده، قبل از هرچیز می‌تواند «محرابی» بسازد و آنگاه «بگرد این محراب»، «کلیسایی» برپا کند، کلیسایی که «دیوارهایش» بنا دارند تا برای پیش رفتن باز جلوتر حرکت کنند.»

«این کلیسا بزودی کل این جهان را در برمی‌گیرد.» او، [یعنی] یگانه، و مهترش، سلیگا در بیرون درنگ می‌کنند، «بگرد این دیوارها پرسه می‌زنند، و تا منتهی الیه به بیرون رانده می‌شوند. ماکس قدیس که با اشتیاقی درد آور عربده می‌کشد، بغلام خود آواز در می‌دهد: «گامی دیگر و جهان مقدسات فتح می‌شود.» اما سلیگا بناگاه «در دورترین غرقاب» که بالای سرش قرار دارد، «فرو می‌رود» - اعجاز و کرامتی ادبی! زیرا، از آنجائیکه زمین جسمی کروی است، بمجرد اینکه کلیسا کل زمین را در برگرفت، غرقاب فقط می‌تواند بالای سر سلیگا قرار گیرد. بدین ترتیب او قوانین جاذبه را واژگون می‌سازد و پس پسکی با آسمان صعود می‌کند و به این وسیله شرف و نیک نامی را بر علوم طبیعی «یگانه» که از همه چیز برایش آسان‌تر است، عرضه می‌کند، زیرا طبق صفحه‌ی ۱۲۶،

«طبیعت اشیاء و مفهوم روابط» برای «اشتیرنر» موضوعی علی السویه است و او را در رفتار یا نتیجه گیری اش و «مناسباتی که» سلیگا بواسطه «یگانیت» سلیگاه همراه با جاذبه «در آن» داخل شد و «خود آن یگانه» است، هدایت نمی کند، و به هیچ وجه بستگی به ماهیت جاذبه یا اینکه «سایرین» به عنوان مثال، دانشمندان علوم طبیعی، چگونه «آن را طبقه بندی می کنند» ندارد. بعلاوه، «اشتیرنر» به عمل سلیگا که از سلیگای واقعی جدا شده اعتراض می نماید و «مطابق نص ضوابط انسانی قضاوت می کند».

ماکس قدیس که بدین ترتیب محل سکونت مناسبی برای مهتر وفادار خود در آسمان تدارک دیده، به موضوع مورد علاقه‌ی خاص خود می رسد. او در صفحه‌ی ۹۵ کشف می کند که حتی «چوبه‌ی دار» نیز «رنگ قداست» دارد؛ «مردم از اینکه با آن تماس برقرار سازند، بیزارند و درباره‌ی آن چیزی مرموز، یعنی، غیر عادی و عجیب وجود دارد.» ماکس قدیس برای رفتن به فراسوی این شگفتی چوبه‌ی دار، آن را به چوبه‌ی دار خاص خود تبدیل می کند، که تنها با حلق آویز کردن خود می تواند انجامش دهد. شیر یهودا آخرین فداکاری خود نسبت به اگوتیسم را نیز انجام می دهد.^(۱) مسیحی مقدس اجازه می دهد تا به صلیب چهارمیخس کنند، نه برای نجات صلیب، بلکه برای نجات خلق الناس از لامذهبی‌شان؛ مسیحی غیر مقدس خود را از دار حلق آویز می کند برای اینکه چوبه‌ی دار را از قداست و یا خود را از شگفتی چوبه‌ی دار نجات دهد.

«نخستین تلالو و نخستین مالکیت کسب شده و نخستین پیروزی کامل بدست آمده است.»! جنگجوی مقدس اکنون تاریخ را فتح کرده و آن را به افکار و اندیشه‌های محض که چیزی جز افکار نیستند تبدیل نموده - و در پایان زمان فقط لشکر و قشونی از افکار با او مواجه می شود. و به این ترتیب ماکس قدیس که «چوبه دارش» را بر پشت گرفته، درست همچون الاغی که صلیبی را حمل می کند، و مهترش سلیگا، که در آسمان از او با مشت و لگد استقبال شد و با سرافکنندگی نزد اربابش بازگشت، علیه چنین لشگری از افکار، یا بهتر بگوئیم، با هاله‌ی صرف این افکار آهنگ نبرد می کنند. این بار نوبت سانچو پانز است، که با کمک ضرب المثل‌های اخلاقی، جملات قصار و امثال و حکم

خود، پیکار با مقدسات را به عهده گیرد، و دون کیشوت نقش مهتر پارسا و وفادارش را. سانچوی صدیق درست همانطور می‌جنگد که پهلوان لامانش^(۱) Caballero Manchego در ایام قدیم می‌جنگید، اما مانند او دچار این خبط که چند بار گله گوسفندان مغولی را بجای انبوهی از اشباح بگیرد، نمی‌شود. ماریتورن فربه «در پویه‌ی زمان پس از دگردیسی‌های متعدد و در انعطاف‌های گوناگون» به یک خیاطه با تقوای برلنی^(۲)، تبدیل می‌شود که از کم خونی مشرف بمرگ است، و سانچو پانزا درباره این موضوع مرثیه‌ای می‌سراید، مرثیه‌ای که باعث می‌شود کلیه فارغ‌التحصیلان جوان و ستوانهای گارد این گفته رابله را بیاد بیاورند که «اسلحه‌ی اصلی سرباز برای آزادسازی - جهان، حاشیه شلوار اوست.»^(۳)

سانچو پانزا از طریق تصور بطلان و بیهودگی کل لشکر افکار مخالف، به اعمال قهرمانانه‌ی خود نایل می‌گردد. تمامی اعمال سترگ او محدود به این تصور صرف می‌شود، که در پایان هر آنچه وجود دارد را همانگونه که است بحال خود رها سازد، و فقط تصور خود، آنهم نه حتی از چیزها بلکه از عبارات فلسفی درباره چیزها را تغییر دهد.

به این ترتیب، بعد از اینکه قدما بصورتی واقعی به مثابه طفل، سیاهپوست، قفقازی سیاه ریخت، حیوان، کاتولیک، فلسفه‌ی انگلیسی، غیر فرهیخته، غیر - هگلیانی، جهان اشیاء و معاصران به مثابه جوان، مغول، قفقازی، مغولی، عاقله مرد، پروتستان، فلسفه‌ی آلمانی، فرهیخته، هگلیانی، و جهان افکار عرضه شدند - بعد از اینکه همه چیزها همانگونه رخ داد که از قدیم الایام در شورای نگهبان معین شده بود، سرانجام وقت آن فرا می‌رسید. وحدت کلیشه‌ای قدما و معاصران، که قبلاً به مثابه انسان [عاقله مرد] [یعنی] قفقازی، قفقازی و مسیحی کامل در هیئت مهتری نمودار گشت و «در آینه بطور معما» دیده شد (۱ بقرنتیان ۱۳: ۱۲) اکنون می‌تواند بعد از عذاب و مرگ اشتیرنر برچوبه‌ی دار و عروج سلیگا، با شکوه تمام با آسمان، به ساده‌ترین نامگذاری‌ها رجعت کند و در ابرهای

۱. یعنی دون کیشوت
 ۲. ماری ویلهلمینه دن هارت. -
 ۳. مقایسه کنید با سر فصل ۸، کتاب سوم رابله موسوم به Gargantua, pantaguel -

آسمان که با قدرت و جلالت عجیب شده، ظاهر شود^(۱) و اینگونه آمده است: آنچه سابقاً «واحد» بود (نگاه کنید به «اقتصاد و صایای قدیم») تبدیل به منیت، [یعنی] - وحدت کلیشه‌ای رنالیسم و ایدئالیسم، وحدت جهان اشیاء و ارواح می‌شود. شلینگ وحدت ایندو را «این همانی» یا به تعبیر لهجه‌ی برلنی *Jeichjiltigkeit* می‌خواند؛ و در نزد هگل تبدیل به وحدت کلیشه‌ای می‌شود که در آن دو برهه و مرحله استعمال می‌یابند. ماکس فدیس که یک فیلسوف شهودی واقعی آلمانی است و کماکان توسط «وحدت اضداد» مورد ایداء و آزار قرار می‌گیرد، از این وضع خشنود و خرسند نیست؛ او می‌خواهد این وحدت برای او بشکل «فردی جسمانی»، در «شخص نیک» هویدا شود، و در این کار به وسیله نظریات فویر باخ که در تذکاریه *Anekdoten*^(۲) و فلسفه آینده^(۳) بیان شده، تشجیع می‌شود. «من» «اشتیرنر» که ثمره نهائی جهان ناکنون موجود است، بنابراین نه «فردی جسمانی» بل مقوله‌ای است که پرورش هگلی بنا شده و توسط اتصالات حمایت می‌شود؛ ما «جهش‌های کلی بعد از آن را در و صایای عهد جدید دنبال خواهیم کرد. در اینجا فقط اضافه می‌کنیم که در تحلیل نهائی این منیت هستی می‌یابد، زیرا دارای همان توهماتی درباره‌ی جهان مسیحی است که مسیحی در باره جهان اشیاء داراست. درست همانطور که مسیحی «با مطمئن شدن» از لاطایلات موهومی درباره جهان اشیاء، آنها را در تملک خود می‌گیرد، همانطور هم «من» با کمک یک سلسله عقاید «موهومی» درباره آن، جهان مسیحی و جهان افکار را به تملک خود در می‌آورد. آنچه مسیحی در ارتباط خاص خود با جهان متصور می‌شود، «اشتیرنر» با کمک «خوش - ایمانی» می‌پذیرد و آن را عالی می‌یابد، و با صاف و سادگی به تقلید از او تکرار می‌کند.

«زیرا یقین می‌دانیم که انسان بدون اعمال، محض ایمان، عادل شمرده می‌شود.» (رساله پولس رسول برومیان با ۳ - آیه ۲۸)

هگل، که جهان امروزین برایش ایضاً در جهان تجربه‌ی ایده‌ها مستحیل می‌شود، وظیفه‌ی فیلسوف معاصر را، برخلاف قدما، بدین شرح توصیف می‌کند:

۱. مقایسه کنید با انجیل منی باب ۲۴: آیه ۳۰

۲. لودویگ فویر باخ، «تزه‌های اولیه درباره اصلاح فلسفه» - د.ت.

۳. لودویگ فویر باخ، «احکام اساسی فلسفه آینده» - ترجمه‌ی فارسی انتشارات دیبامات - تهران

و او بجای اینکه، نظیر پیشینیان، خویشتن را از «آگاهی طبیعی» برهاند و «فرد را از روش بلاواسطه و حسی نجات دهد و به جوهر درک شده و متفکر (به روح) تبدیل کند، باید «اندیشه‌های استوار، معین و مزاحم را از میان بردارد» او اضافه می‌کند، این عمل، توسط «دیالکتیک» انجام می‌شود. (فنونولوژی، ص ص ۲۶/۲۷).

«گروه آزادان

اینکه گروه آزادان «در اینجا چه نقشی را باید ایفاء کنند، در اقتصاد و صایای قدیم تصریح شده است. نمی‌توانیم از منیت احتراز جوئیم که این چنین از نزدیک بآن تقرب جسته بودیم و اکنون دوباره از ما به فاصله‌ای مبهم دور میشود. این ابدآگاه ما نیست که از صفحه‌ی ۲۰ کتاب «بلافاصله به منیت می‌رسیم».

الف - لیبرالیسم سیاسی

کلید انتقاد از لیبرالیسم که توسط ماکس فدیس و اسلافش ارائه شده، همانا تاریخچه‌ی بورژوازی آلمان است. توجه خاص [خواننده] را به برخی از جوانب این تاریخچه از زمان انقلاب فرانسه باینطرف، جلب می‌کنیم.

اوضاع آلمان در پایان قرن هجدهم بطور کامل در «سنجش عقل عملی» کانت باز تاب شده است. بورژوازی فرانسه در حالیکه با کمک عظیم‌ترین انقلابی که تاریخ تا کنون شناخته بود، به سلطه بر قاره‌ی اروپا و فتح آن نایل می‌گشت، در حالیکه بورژوازی انگلستان که قبلاً از لحاظ سیاسی آزاد شده بود، صنعت را دستخوش انقلاب میساخت و از لحاظ سیاسی هند، و از لحاظ تجاری مابقی جهان را بانقیاد در می‌آورد، شارمندان ناتوان آلمانی دورتر از «اراده‌ی نیک» نرفتند. کانت تنها با «اراده‌ی نیک»، حتی اگر بکلی بدون نتیجه می‌ماند، راضی و خرسند بود، و تحقق این اراده‌ی نیک، هم آهنگی میان آن و نیازها و انگیزه‌های افراد را به دنیای ماوراء متقل می‌نمود. اراده‌ی نیک کانت کاملاً با ناتوانی، یاس و افسردگی و حقارت شارمندان آلمانی، که منافع حقیرانه‌شان هیچگاه قادر به تبدیل به منافع مشترک و ملی یک طبقه نبود، و از اینرو بطور دائم توسط بورژوازی‌های نامی سایر ملل استثمار می‌شدند، تطابق داشت. این منافع حقیرانه و محلی، به عنوان مکمل خود، از یک طرف، تنگ نظری واقعاً محلی و ولایتی شارمندان آلمانی

را دارا بود، و از طرف دیگر، باد غرور جهان وطنی‌شان را. بطور کلی، از زمان اصلاح دینی بیعد، رشد آلمان از خصلتی کاملاً خرده - بورژوآیی برخوردار بود. اشرافیت قدیمی فئودال، تا حد زیادی، در جنگ‌های دهقانی نابود شده بود؛ آنچه از آن باقی ماند با شازده قشمشم‌های قیصری بودند که بتدریج استقلال معینی کسب نموده و از سلطنت مطلقه در مقیاس کوچک و شهرستانی تقلید کردند، یا خرده - ملاکانی بودند که تا حدودی مقدار ناچیزی دارائی خود را در دادگاههای عادی تضییع کردند، و آنگاه معاش خود را از شغل‌های کم اهمیت در ارتش‌های کوچک و دفاتر دولتی بدست می‌آوردند - و، بالاخره، یونکرهای از پشت کوه آمده، که در وضعی زندگی می‌کردند که حتی معمولی‌ترین ملاکان روستانشین انگلیسی یا نجیب‌زادگان شهرستانی فرانسوی از آن شرمسار می‌شدند. کشاورزی با روشی انجام می‌شد که نه خرده مالکی بود و نه تولید کلان، و با وجود حفظ وابستگی فئودالی و بیگاری، این وضع دهقانان را با وجود ابقای وابستگی و بیگاری، هیچگاه بصرافت رهائی نیانداخت، هم به این خاطر که این روش زراعت به هیچ طبقه‌ی فعال انقلابی اجازه ظهور نمی‌داد و هم بخاطر عدم وجود بورژوازی انقلابی که متناسب با چنین طبقه دهقانی بود.

در خصوص طبقه‌ی متوسط، در اینجا فقط می‌توانیم بر عوامل چندی مکث نماییم. حائز اهمیت است که تولید پارچه، یعنی صنعتی که بردستگاه بافندگی و پارچه‌بافی دستی مبتنی بود، در همان زمانی که این ابزار دست و پاگیر و کم تحرک قبلاً در انگلستان توسط ماشین آلات از میدان بدر شده بود، در آلمان هنوز از اهمیت چندی برخوردار بود. خصلت نامتربین همه اینها، موقعیت طبقه‌ی متوسط آلمان در ارتباط با هلند بود. هلند تنها عضو اتحادیه‌ها نژائی که از لحاظ تجاری با اهمیت شد، خود را از آن بیرون کشید، دست آلمان را از تجارت جهانی بغیر از دو بندر (هامبورگ و برمن) کوتاه ساخت، و از آن پس برکل تجارت آلمان مسلط شد. طبقه متوسط آلمان بسیار ناتوان‌تر از آن بود تا بر بهره‌کشی هلندیان حد و حدودی قائل شود. بورژوازی هلند کوچک، با منافع طبقاتی بس رشد یافته‌ی خود، از طبقه متوسط عدیده‌ی آلمان، با همه بی‌تفاوتی و منافع محقرانه مجزای آن، نیرومندتر بود. شفاق و چند پارگی منافع، به وسیله شفاق سازمان سیاسی، تقسیم به‌امیرنشین‌های کوچک و شهرهای آزاد قیصری کامل می‌شد. مرکزیت سیاسی چگونه در کشوری که فاقد هرگونه شرایط اقتصادی برای آن بود

می توانست بوجود آید؟ ناتوانی هر قلمرو جداگانه زندگی (در اینجا نه از زمره ها و نه از طبقات، بلکه دست بالا از زمره ها و طبقاتی که هنوز بوجود نیامده بودند، می توان سخن گفت) هیچیک از آنها اجازه نمی داد سلطه منحصر بفردی را بدست آورند. نتیجه ناگزیر همانا این بود که در طی دوران سلطنت مطلقه، که در اینجا ناقص ترین و نیمه - پدرسالارانه ترین شکل را به خود گرفت، قلمرو خاصی که در نتیجه ی تقسیم کار، پاسخگوی اداره ی منافع عمومی بود، استقلالی غیر عادی بدست آورد که باز هم در بوروکراسی دوران معاصر عظیم تر شد. بدینسان، دولت خود را در نیروی بظاهر مستقلی مستحکم می سازد، و این وضع که در سایر کشورها همانا فقط گذرا - مرحله ای گذرا - است، تا حال حاضر در آلمان حفظ شده است. این موقعیت دولت هم وظیفه شناسی مستخدم مدنی، که در جای دیگر یافت نمی شود، و کلیه توهّمات درباره دولت که در آلمان متداول است را توضیح می دهد، و هم استقلال ظاهری نظریه پردازان آلمانی در ارتباط با طبقه متوسط را - [یعنی] تناقض آشکار میان شکلی که در آن این نظریه پردازان منافع طبقه متوسط و خود این منافع را بیان می دارند.

شکل شاخصی که لیبرالیسم فرانسوی، که بر منافع واقعی طبقاتی قرار داشت، در آلمان به خود گرفت را از نو در فلسفه کانت می یابیم. نه وی و نه طبقه متوسط آلمان، که او سخنگوی مداح گران بود، هیچکدام پی نبردند که منافع مادی و خواستی که توسط مناسبات مادی تولید معین می شود، شالوده عقاید نظری بورژوازی است. از اینرو کانت این بیان نظری را از منافی که آن را بیان می نمود، جدا نمود؛ او تعینات از لحاظ مادی برانگیخته شده خواست بورژوازی فرانسه را به خود - گردانی محض «اراده آزاد» اراده در خود و برای خود، و به اراده انسانی تحویل نمود، و بدینسان آن را به تعینات عقیدتی عقلانی محض و اصول موضوعه اخلاقی تبدیل ساخت. بدین طریق خرده - بورژوازی آلمان از برآمدن این لیبرالیسم بورژوازی بمحض آنکه این برآمد، خود را هم در حکومت ترور و هم در سود - ورزی بی شرمانه بورژوازی نمایان ساخت، با وحشت رمید.

طبقه متوسط آلمان تحت سلطه ناپلئون، تجارت محقرانه و توهّمات بزرگ خود را باز هم توسعه داد. سانچوی قدیس از حیث روحیه تجارت حقیرانه غالب در آلمان آن زمان، می تواند، از جمله، اگر فقط آثار نخبلی را ذکر کنیم، با «ژان پول» مقایسه شود،

زیرا این آثار یگانه منبع قابل دسترسی برای او هستند. شهروندان آلمانی که علیه ناپلئون بخاطر مجبور ساختن آنان برای نوشیدن چیکوری^{۵۵} و برهم زدن آرامشان با سکنی دادن آرنش و سربازگیری مشمولان اظهار نارضایتی می‌کردند، تمامی غیظ و غضب خود را به ناپلئون اختصاص می‌دادند و نحسین و ستایش‌شان را نثار انگلستان می‌کردند؛ معهدا ناپلئون با پاک کردن اصطبل اوزیاس آلمان و برقرار ساختن وسائل ارتباطی متمدنانه، بزرگترین خدمت را بدانان نمود، در حالیکه انگلیسیان فقط در پی فرصت بودند تا آنان را، بی پروا از چپ و راست مورد بهره‌کشی و سوءاستفاده قرار دهند. شاهزاده‌های آلمانی با همین روحیه خرده - بورژوازی تصور می‌کردند که آنان برای امری مشروع و قانونی و علیه انقلاب می‌جنگند، در حالیکه اینان فقط مزدوران بورژوازی انگلستان بودند. در جو این توهمات همگانی این همانا کاملاً مطابق با نظم امور بود که زمره‌های صاحب امتیاز که دلپسته این توهمات بودند - اندیشه پردازان، آموزگاران، دانشجویان، اعضاء اتحادیه فضیلت (Tugenbund) - می‌بایست لافزنی را پیشه می‌کردند و عبارات پرطمطرافانه مناسب منش همگانی خیالپردازی و بی‌تفاوتی تحویل می‌دادند.

شکل‌های سیاسی متناسب با یک بورژوازی تکامل یافته به وسیله انقلاب ژوئیه، از خارج با آلمان منتقل شد - چون فقط پاره‌ای نکات مهم را ذکر می‌کنیم دوران رابط را حذف می‌نمائیم. از آنجائیکه مناسبات آلمان به هیچ وجه به مرحله تکامل با این شکل‌های سیاسی نرسیده بود، طبقه متوسط صرفاً آنها را به مثابه ایده‌های انتزاعی، اصولی که در خود و برای خود معتبر بودند، آرزوها و عبارات پارسایانه، خود - گردانی‌های کانتی اراده و موجودات انسانی آنگونه که باید باشند، پذیرفت. در نتیجه، برخورد آنان به این شکل‌ها، به مراتب اخلاقی تر و بی‌غرضانه تر از برخورد سایر ملل بود، یعنی آنان کونه فکری کاملاً خاصی را از خود نشان دادند و در کلیه مساعی خود ناکام ماندند.

و سرانجام رقابت فزاینده نیرومند خارجی و مراوده جهانی - که در نتیجه آن برای آلمان بیش از پیش ناممکن شد تا در کناری بایستد - منافع متفاوت محلی در آلمان را بنوعی اتخاذ برخورد مشترک مجبور ساخت. بویژه از سال ۱۸۴۰ بعد، طبقه متوسط آلمان به تفکر درباره پاسداری و حفاظت از این منافع مشترک آغاز کرد و برخوردش

ملی و آزادمنشانه شد و خواستار وضع تعرفه‌ها و قوانین حمایتی گشت. به این ترتیب مرحله‌ای رسید که بورژوازی در سال ۱۷۸۹ بدان رسیده بود.

اگر شخص نظیر ایدئولوگ‌های (اندیشه پردازان) برلنی، لیبرالیسم و دولت را در چارچوب تاثیرات محلی آلمان مورد قضاوت قرار دهد، یا صرفاً خود را به انتقاد از توهمات بورژوازی آلمان درباره لیبرالیسم محدود نماید، بجای دیدن ارتباط لیبرالیسم با منافع واقعی ناشی از آن که بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد - آنگاه شخص بطبع به پیش پا افتاده‌ترین نتایج می‌رسد. این لیبرالیسم آلمانی، بشکلی که خود را تا جدیدترین ازمنه نشان داده، همانطور که دیدیم، حتی در شکل عامه پسند و شور و شوق میان نهمی آن، همانا خود اندیشی‌های عقیدتی درباره لیبرالیسم واقعی است. از این رو چقدر سهل و آسان است که مضمون آن را کلاً به فلسفه، به تعینات محض عقلانی، و به شناخت عقلی، تحویل نمودا بدین‌طریق، اگر کسی آنقدر شور بخت باشد، بطوریکه حتی این لیبرالیسم بورژوا - شده را تنها در شکل تعالی یافته‌ای که از طرف هگل و آموزگاران وابسته بدو بدست داده شده، درک کند، آنگاه به نتایجی می‌رسد که منحصرات متعلق به حیطه مقدسات است. سانچو در این مورد نمونه رفت‌انگیزی در اختیار ما می‌گذارد.

به تازگی، در محافل فعال، بقدری، درباره حاکمیت بورژوازی و سخن گفته شده، که اخبار آن، اگر فقط با وساطت ل. بلان (ترجمه بوهل برلنی^(۱))، و غیره، حتی به برلن رخنه کرده، و در آنجا توجه آموزگاران خوش مشرب را به خود جلب نموده باشد، [باز هم] شگفتی آور نیست. (ویگالد، ص. ۱۹) معهدنا نمی‌توان گفت که اشتیرنره با روش اختصاص دادن عقاید جاری به خویشتن سبک فوق‌العاده ثمر بخش و قابل استفاده‌ای را (ویگالد، همانجا) - آنگونه که قبلاً از بهره‌برداری اش از هگل آشکار شد و اکنون بیشتر نشان داده می‌شود، اتخاذ کرده باشد.

به خاطر معلم مدرسه ما خطور نکرده است که در ازمنه اخیر، لیبرال‌ها با بورژوازی یکسان قلمداد شده‌اند. از آنجائیکه ماکس فدییس، بورژوازا را با شارمند خوب، شارمند

۱. اشاره است به تاریخ یک دهه ۱۸۴۰ - ۱۸۳۰، اثر لونی بلان، که در سالهای ۲۵ - ۱۸۲۲ در برلن

نحت عنوان تاریخ ده سال با ترجمه لودویگ بوهل منتشر شد. ه.ت.

حقیق‌المانی یکسان می‌گیرد، آنچه بدو منتقل شده، آنطور که در واقع است و آنطور که به وسیله کلبه مصنفان مطلع، ابراز شده - یعنی اینکه عبارات لیبرالی بیان ایدئالیستی منافع واقعی بورژوازی‌اند - را درک نمی‌کند، بلکه برعکس آنها را [به این معنا درک می‌کند که هدف نهائی بورژوازی آن است که به یک لیبرال کامل و شهروند دولت تبدیل شود. بورژوا برای ماکس فدیس، حقیقت شهروند Citoyen نیست، بلکه شهروند حقیقت بورژوا بشمار می‌رود. این تصور که بهمان اندازه‌ای مقدس است که در آلمان از چنان طول و تفصیلی برخوردار است که در صفحه ۱۲۰، «طبقه متوسط» (باید خوانده شود: «سلطه بورژوازی») به تفکر و هیچ چیز دیگری جز تفکر، تبدیل می‌شود، و دولت به مثابه «انسان واقعی»، که در «حقوق بشر»، حق و حقوق «انسان»، [یعنی] بزرگداشت واقعی درباره هر بورژوازی جداگانه، را ارزانی می‌دارد، گام پیش می‌نهد. و تمامی اینها بعد از توهّمات درباره دولت و حقوق بشر که قبلاً باندازه کافی در سالنامه آلمانی - فرانسوی^(۱)، شرح داده شده، رخ می‌دهد، واقعیتی که سرانجام ماکس فدیس در تفسیر توجیه‌گرانه سال ۱۸۴۵ خود بکشف آن نائل می‌شود.

بدین طریق وی می‌تواند - بعد از اینکه بورژوا به مثابه لیبرال را از بورژوازی اهل عمل جدا ساخت - بورژوا را به لیبرال مقدسی تبدیل کند، درست همانطور که دولت را چیزی مقدس، و رابطه بورژوا به دولت معاصر را به رابطه‌ای مقدس، بیک کیش تبدیل می‌کند (ص ۱۲۱) - که در واقع، همراه با آن، انتقاد خود از لیبرالیسم سیاسی را جمع‌بندی می‌کند و آن را به «مقدسات» تبدیل می‌نماید.^(۲)

در اینجا ما بلیم موارد چندی از اینکه ماکس فدیس چگونه این سنجیه خود را با شاخ

۱. در سالنامه آلمانی - فرانسوی، این کار با توجه به فرائن، و تنها در ارتباط با حقوق اعلام شده از طرف انقلاب فرانسه، انجام گرفت. [مقایسه شود با کارل مارکس، «درباره مسئله یهود»] ضمناً، کل این برداشت از رقابت به مثابه «حقوق بشر» را قبلاً می‌توان در میان نمایندگان بورژوازی در سده گذشته یافت. (جان هامپدن، پی، بوآگیلبرت، چابلد، و سایرین). در خصوص رابطه نظری لیبرال‌ها با بورژوازی مقایسه کنید با آنچه [توقفاً] در ارتباط با ایدئولوگ‌های یک طبقه نسبت به خود طبقه، گفته شد. ه.ت.

۲. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:]

در نتیجه، نقد برای او به مثابه یک کل به هدف نهائی خود می‌رسد و تمامی گره‌ها خاکستری رنگ می‌شوند، از این رهگذر وی به نادانی خود از شالوده و مضمون واقعی حاکمیت بورژوازی اقرار می‌کند.

و برگ تاریخی زینت می‌دهد، بدست دهیم. او برای این منظور انقلاب فرانسه که راجع به آن کترات کوچکی همراه با برخی داده‌ها برای او فراهم می‌شود و از طرف دلال و کارگزار علم تاریخ او، برونوی قدس، مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد را به کمک می‌طلبد.

بر اساس برخی کلمات از بیله، که ایضاً از طریق واسطه‌گری وقایع بیاد سپردنی،^(۱) برونوی قدیس کسب شده، این اظهار عنوان می‌شود که از طریق مجلس طبقات عامه (یا طبقات سه‌گانه) اناژنرو و États généraux، آنانیکه تا کنون رعایا بوده‌اند به این آگاهی می‌رسند که مالک‌اند. (ص ۱۳۲، بالعکس، پهلوان! با دعوت مجلس اناژنرو آنانیکه تا بحال مالک بوده‌اند آگاهی خود را از اینکه دیگر رعایا نیستند را نشان می‌دهند. آگاهی که مدتها قبل، - در کتاب لنگه (تئوری قوانین مدنی، سال ۱۶۷۶)، مرسیه، مابلی، و بطور کل در نوشتارهایی علیه فیروکراتها بدان رسیده‌اند. این تعبیر بلافاصله در آغاز انقلاب - فی‌المثل، از طرف برسیو، لوشه و مارا در محفل اجتماعی^{۵۷} و از طرف مخالفان دموکرات لافایت درک شد. هرآینه ماکس قدیس مطلب را آنطور که مستقلاً از کارگزار تاریخی، پیش آمده بود، درک می‌کرد، متعجب نمی‌شد که «کلمات بیله بطبع اینگونه» بنظر می‌رسد [انگار اکنون همه مالک‌اند.... و اینکه بورژوا.... حاکمیت مالکان.... را می‌نمایاند.... که مالکان اکنون به معنای واقعی این کلمه، بورژوا شده‌اند].^{۵۸} [....] «از همان ۸ ژوئیه، اظهاریه اسقف اونون^(۲) و بارر این توهمات را از میان برد که [هرانسان] و فردی در قوه مقننه حائز اهمیت است؛ این اظهاریه ناتوانی کامل انتخاب کنندگان را [نشان داد] اکثریت نمایندگان تبدیل به سرور شدند» [اشتیرنر، همان ماخذ، ص ۱۳۲ ف]

اظهاریه اسقف اونون و بارر، پیشنهادی است که از جانب شخص اولی در ۴ ژوئیه (ونه ۸ ژوئیه) مطرح شد، که «بارر» بجز اینکه همراه با بسیاری دیگر در ۸ ژوئیه از آن حمایت نمود، کار دیگری انجام نداد. این جریان تا نهم ژوئیه ادامه داشت. بدین‌طریق اصولاً روشن نیست چرا ماکس قدیس از «۸ ژوئیه» سخن می‌گوید.

۱. اشاره است به رساله ادگار باوئر «بیله و نخستین روز انقلاب فرانسه» در «وقایع بیاد سپردنی در

ه.ت.

باب تاریخ عصر جدید از زمان انقلاب بیله اثر: برونوو ادگار باوئر.

ه.ت.

۲. یعنی، تالیران که از سال ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۱ اسقف اونون بود.

این پیشنهاد به هیچ وجه «توهماتى که هرانسان و هر فردى حائز اهميت است»، و غيره را «از میان نبرد»، بلکه نیروى پیوند دهنده کتابچه‌هاى دستور العمل که به نمایندگان داده شد را از میان برد، يعنى نه «نفوذ» و «اهمیت»، «هرانسان و هر فرد راه بلکه نفوذ و اهمیت نیولى ۱۷۷ نواحى انتخاباتى و تقسیمات طبقاتى را. مجلس با تصویب پیشنهاد، خود و بزرگى ها مجلس اتانزو^{۵۹} ی قدیمی و فتودالى رارد نمود. وانگهی در آن دوران مساله به هیچ وجه نه بر سر نظریه اصلاح نمایندگى عامه، بلکه بر سر معضلات کاملاً عملى و اساسى بود. ارتش | مارشال دو | بروئى پاریس را تهدید مى کرد و هر روز نزدیکتر مى شد؛ پایتخت در اضطرابى فزاینده بسر مى برد؛ کمتر از دو هفته از گردهمائی در تالار بازی ژودوپوم و لیت دو ژوستیس *Jeu de paume, lit de justice* مى گذشت؛ دربار به همراه خیل نجبا و روحانیان علیه مجلس ملی مشغول توطئه بود؛ سرانجام بسبب موانع تعرفه‌ای فتودالى و شهرستانى کماکان موجود، و در نتیجه نظام فتودالى ارضى من حیث المجموع، اکثر شهرستانها دچار قحطى بودند و پول بسیار نایاب بود. در این برهه، همانگونه که خود تالیران اظهار نمود مساله بر سر مجلسى مطلقاً فعال بود، در حالیکه کتابچه‌هاى نجبا و سایر گروه‌هاى ارتجاعى فرصتى در اختیار دربار گذاشت تا تصمیم مجلس را با ارجاع به امیال رای دهندگان کان لم یکن اعلام دارد. مجلس با پیشنهاد تالران استقلال خود را اعلام داشت و قدرتى که خواهان آن بود را به دست آورد که در حیطه سیاسى بطبع مى توانست در چارچوب شکل سیاسى و با استفاده از نظریه‌هاى موجود روسو، و غيره انجام گیرد. (مقایسه کنید با موضوع دوز اثر بارر و یوزاک، ۱۷۸۹، شماره‌هاى ۱۵ و ۱۷) مجلس ملی مى بایست این گام را بر مى داشت، زیرا از طرف قاطبه عظیم خلق که پشت خود داشت بجلو سوق داده مى شد. از اینرو با انجام این عمل، خود را ابدأ به کابینه‌اى کاملاً خودستا که بکلى از بندناف، جدا و متمگر باشد، [ص ۱۴۷] تبدیل نمود؛ برعکس، در واقع خود را از این رهگذر به ارگان حقیقى اکثریت عظیم فرانسویان، که به غیر از این، آن را خرد مى کردند، تبدیل نمود، همانگونه که بعداً نمایندگان «کاملاً خودخواه» که خود را بکلى از بندناف جدا ساخته بودند، را خرد کردند. اما ماکس قدیس با کمک کارگزار تاریخ خود، در اینجا صرفاً حل نظرى مساله را مى بیند؛ او مجلس مؤسسان، شش روز قبل از حمله باستیل، را بجای شورا آباء کلیسا مى گیرد که بر سر اصول دین جروبحث مى کردند. وانگهی مسئله مربوط به اهمیت

هر انسان و هر فردی، تنها می‌تواند از هیئت نمایندگی ناشی شود که به‌طور دموکراتیک انتخاب شده باشد و همانا فقط در طی انقلاب برای بحث در کنوانسیون بوجود آمد، و بخاطر دلایل آمپیریک از همان هنگام مساله کتابچه‌ها، مساله‌ای که مجلس موسسان از لحاظ نظری نیز تصمیم گرفت، تفاوت هیئت نمایندگی طبقه حاکمه با هیئت نمایندگی زمره‌های حاکمه بود؛ و این حاکمیت سیاسی طبقه بورژوا توسط موقعیت هر فرد تعیین می‌گشت، زیرا به واسطه مناسبات تولیدی که در آن دوران حاکم بود تعیین می‌شد. سیستم نمایندگی همانا محصول خود ویژه جامعه معاصر بورژوازی است که همانقدر از آن جدالی ناپذیر است که فرد جدا و منفرد از دوران معاصر.

درست همانطور که ماکس فدییس در اینجا ۱۷۷ نواحی انتخابی و ۴۳۱ تقسیمات طبقاتی را بجای و الهاده می‌گیرد، همانطور هم بعداً در سلطان خوکامه و «زیرا اراده ما بر آن تعلق گرفت»^(۱) او، حاکمیت فردی را در برابر پادشاه مشروطه و حاکمیت شبح [--] (ص ۱۴۱) و در نجیب‌زاده و عضو صنف، از نو «فردی» را در تباین با شهروند می‌بیند. (ص ۱۳۷)

«انقلاب همانا نه علیه واقعیت، بلکه علیه این واقعیت و این همتی معین هدایت شده.» (ص ۱۲۵).

بدین‌طریق، نه علیه نظام واقعاً موجود زمینداری، مالیات‌ها، عوارض گمرکی که در هر شکل و هیتی مانع از تجارت می‌شد، و [...]»

[...] «اشتیرنره» تصور می‌کند [برای شارمندان خوب که او از آنان] و اصول‌شان دلاخ می‌کند، تفاوتی نمی‌کند از اینکه شاهی خودکامه یا مشروطه، جمهوری، و غیره باشد. - بدون تردید این امر برای «شارمندان خوب» که آبجوی خود را با آسایش خیال در زیر زمین آبجوخوری سر می‌کشند «تفاوتی نمی‌کند»، ولی برای بورژوازی تاریخی به هیچ وجه امری علی‌السویه نیست. «اشتیرنره»، «این شارمند نیک»، در اینجا دوباره - مانند سرتاسر این بخش - تصور می‌کند که بورژوازی فرانسوی، آمریکائی و انگلیسی، کوتاه‌نظران آبجوخور خوب برلنی‌اند. هرآینه عبارت فوق را از زبان توهم سیاسی به‌زبان ساده برگردانیم، به این معنی است که: برای بورژوازی «تفاوتی نمی‌کند» از اینکه با

۱. ت.ت.

۱. car tel notre plaisir - کلمات پایانی فرامین همایونی -

۲. ت.ت.

۲. در دست‌نوشته گنگی وجود دارد.

اختیارات نامحدود حکومت کند یا اینکه قدرت سیاسی و اقتصادی‌اش به وسیله طبقات دیگر تعدیل شود. ماکس قدیس معتقد است که شاهی خودکامه، با کسی دیگری، می‌تواند از بورژوازی درست با همان کامیابی دفاع کند که بورژوازی از خود دفاع می‌کند. و حتی اصول او، که عبارت است از تبعیت قدرت دولتی، از هر کسی بکار خود بیار خود، و بهره‌برداری از آن برای این منظور - [یعنی] سلطانی مستبده قرار است بانجام این کار قادر باشد! بگذار ماکس قدیس کشوری با تجارت و صنعت تکامل یافته و رفابتی نیرومند نام برد که در آنجا بورژوازی دفاع از خود را به سلطانی مستبده محول کرده باشد.

اشتیرنر بعد از این تبدیل بورژوازی - تاریخی به کوتاه - نظران آلمانی فاقد تاریخ، نیازی به شناسائی هیچ بورژوازی دیگر جز «شارمندان مرفه و ماموران وفاداره» (II) ندارد - [یعنی] دوشبخی که فقط جرات دارند خودشان را در خاک «مقدس» آلمان آفتابی کنند - و می‌توانند کل طبقه را به مثابه «نوکران مطیع» دور هم گرد آورند. (ص ۱۳۸). بگذار وی فقط نگاهی به این نوکران مطیع در بازارهای بورس لندن، منچستر، نیویورک و پاریس بیفکند. ماکس قدیس از آنجائیکه خیلی سردماغ است، اکنون می‌تواند کار را پایان برساند^(۱)، the whole hog، و معتقد است یکی از نظریه پردازان کوتاه - بین بیست و یک صحیفه‌ای که می‌گوید «لیبرالیسم همانا شناخت معقولانه‌ای است که بر شرایط موجود ما بکار برده می‌شود»^(۲) می‌تواند اعلام دارد «لیبرال‌ها همانا مبارزان راه تعقل‌اند» از این [...] عبارات آشکار می‌شود که آلمانی‌ها چه اندک [از] توهّمات اولیه خود درباره لبرالیسم رهائی یافته‌اند. ابراهیم «در ناامیدی به امید ایمان آورد»... و ایمان وی «برای او عدالت محسوب شد» (برومیان، باب ۴، آیات ۱۸/۲۲).

«دولت اجرت خوبی می‌دهد، بطوریکه شهروندان خوب می‌توانند بدون بیم و مخاطره، مسکینانه اجرت دهند؛ دولت با کمک اجرت خوب، خود را با مستخدمانی تامین می‌کند که از آنان نیروئی - [یعنی] نیروی پلیس - را برای حفظ و حراست

۱. the whole hog (کار را پایان رساندن، از هیچ چیز دریغ نکردن، از هیچ کاری روگردان نبودن) در

دستنویس بانگلیسی نوشته شده است. - ه.ت.

۲. از رساله «پروس از زمان استخدام آرنت تا انفعال باثوئر» - که بدون امضاء در بیست و یک صحیفه

از سوئیس، بچاپ رسد.

از سوئیس، بچاپ رسد.

شهروندان خوب تشکیل می‌دهد و شهروندان خوب برای اینکه مبلغ بسیار اندکی بکارگران خود پردازند با طیب خاطر بدولت مالیاتهای سنگین می‌پردازند. (ص ۱۵۲)

باید خواننده می‌شد: بورژوا بدولت خود اجرت خوبی می‌دهد و ملت را مجبور به نادیده آن می‌کند تا اینکه بدون بیم و خطر قادر باشند مسکینانه اجرت دهند؛ با مزد خوب آنان تضمین میکنند که مستخدمان دولت نیروئی اند - نیروی پلیس - موجود برای پاسداری از آنان؛ و آنان بارضای خاطر اجرت می‌دهند، و ملت را مجبور پرداخت مالیاتهای سنگین میکنند، تا قادر باشند بدون بیم و هراس مبلغی که می‌پردازند را به‌عنوان جریمه (به‌عنوان کسر دستمزد) به‌گردن گارگران بیاندازند. «اشتیرنر» در اینجا کشف اقتصادی جدیدی می‌کند و آن این است که دستمزد، جریمه مالیاتی است که از طرف بورژوا به‌پرولتار یا پرداخت می‌شود، در حالیکه سایرین، [یعنی] اقتصاددانان دنیوی، مالیات را به‌مثابه باجی تلقی می‌کنند که پرولتار با بورژوا می‌پردازد.

اکنون پدر مقدس کلیسای ما از طبقه متوسط مقدس به پرولتاریای «بگانه» اشتیرنری میرسد. (ص ۱۴۸) این یک متشکل است از «ولگردان، فواحش، دزدان، اشرار و جانبان، قماربازان، اشخاص نادار فاقد شغل و افراد الکی خوش». (همانجا) اینان «پرولتاریای خطرناک» را تشکیل می‌دهند و از طرف «اشتیرنر» برای لحظه‌ای به «عربده جویان منفرد» و بعد دست آخر به «انبان بدوشان» تنزل داده می‌شوند، که بیان کامل خود را در «انبان بدوشان روحانی» می‌یابند که «در محدوده طرز تفکر متعارفی قرار نمی‌گیرند»...

«باصطلاح پرولتار یا دارای چنین معنای وسیعی یاه (با کمک الحاق و اتصال) «در بزرگی عمومی» است (ص ۱۴۹).

[از طرف دیگر،] در صفحه ۱۵۱، دولت «شیره زندگی» پرولتاریا را می‌مکد. بدین‌طریق کل پرولتار یا متشکل از بورژوا و پرولتاریای خانه خراب شده و مجموعه‌ای از اجامر و اوباش است که در هر عصری وجود داشته‌اند، و بعد از زوال قرون وسطی، هستی‌شان بر تکوین توده‌ای پرولتاریای معمولی بوده است، [واقعی که] ماکس فدیس می‌تواند آن را با مرور قوانین و ادبیات انگلیسی در یابد. فدیس ما دقیقاً همان تصویری را از پرولتاریا دارد، که از «شارمندان مرفه نیک» و بخصوص از «ماموران وفادار» دارد. او هم چنین در یکسان دانستن پرولتار یا با در بزرگی پیگیر است، در حالیکه در بزرگی

فقط وضع و حالت پرولتاریای خانه خراب شده و پائین‌ترین حد سقوط پرولتاریا است که نتوانسته در مقابل فشار بورژوازی تاب آورد، همانا فقط پرولتاریائی که نیرو و توانش پایان رسیده و به‌دریوزه‌گر تبدیل شده است. مقایسه کنید با سیسموندی،^(۱) وید،^(۲) و سایرین. «اشتیرنر» و برادری او، برای مثال، از نظرگاه پرولتارها در شرایط معینی می‌تواند به‌عنوان دریوزه‌گر بحساب آید، اما هیچگاه نه به‌مثابه پرولتاریا.

چنین‌اند عقاید «خاص» ماکس قدیس دربارهٔ بورژوازی و پرولتاریا. اما از آنجائیکه وی بطبع با این خیالپردازها درباره لیبرالیسم، شارمندان خوب و انبان بدوشان راه بجائی نمی‌برد، برای اینکه گذار به کمونیسیم را ترتیب دهد، خود را مجبور می‌بیند بورژوا و پرولتاریای واقعی و معمولی تا جایی که آنان را در افواه و از طریق شایعات می‌شناسد، وارد گود کند. این کار در صفحات ۱۵۱ و ۱۵۲ اتفاق می‌افتد، در جایی که لومپن - پرولتاریا به «کارگر» و پرولتاریای عادی تبدیل می‌شود، در حالیکه بورژوا «در پویه زمان» گاه و بیگاه دستخوش یک سلسله «دگرگونی‌های متعدد» و «انعطاف‌های گوناگون» می‌گردد. در یک سطر می‌خوانیم: «حاکمیت دارا»، یعنی بورژوازی دنیوی؛ شش سطر بعد می‌خوانیم: «شهروند هرچه هست از سر تصدق دولت است» یعنی [از سر تصدق] بورژوازی مقدس؛ باز هم شش سطر دیگر می‌خوانیم: «دولت، همانا شأن و مرتبه طبقه متوسط»، یعنی بورژوازی دنیوی است؛ و سپس همراه با این اظهار توضیح داده می‌شود که «دولت به‌توانگر و دارا، اموالشان را بصورت دارائی فتودالی اعطا می‌کند» و اینکه «پول و اموال سرمایه داران»، یعنی، بورژوازی مقدس، آنچنان اموال دولتی است که توسط دولت به «تملک فتودالی» منتقل می‌شود. و سرانجام، این دولت معتقد، دوباره «دولت توانگر و دارا» یعنی، به «بورژوازی دنیوی تبدیل می‌شود، که در مطابقت با قطعه بعدی است: «در نتیجه انقلاب، بورژوازی پراقتدار شد.» (ص ۱۵۶). حتی ماکس قدیس هیچگاه قادر نمی‌شد به این تناقضات «دلخراش» و «دهشتناک» دست یابد - بهر تقدیر، او اگر از کمک واژه آلمانی Bürger [شهروند] برخوردار نبود، که آن را می‌تواند دلخواهانه به‌مثابه «citoyen» یا «بورژوا» یا به‌مثابه «شارمند خوب» آلمانی معنی

۱. سیسموند دو سیسموندی، اصول نوین اقتصاد سیاسی. ه.ت.

۲. جان وید، تاریخ طبقات متوسط و کارگر.

کند، - هیچگاه جرات نمی‌کرد آنها را رسماً اعلام نماید. قبل از اینکه جلوتر رویم، باید دو کشف بزرگ دیگری را مورد توجه قرار دهیم که هالوی «ما در اعماق قلبش بوجود می‌آورد [دو کشفی] که ویژگی «شادی جوانی» صفحه ۱۷ و ایضاً «اندیشه محض» بودن را مشترکاً دارا هستند.

در صفحه ۱۵۰ تمام بلائی‌ای مناسبات اجتماعی موجود به این فاکت خلاصه می‌شود که «شارمندان و کارگران» به «حقیقت پول باور دارند». بهلول فرخنده خوی تصور می‌کند که این همانا در قدرت «شارمندان» و «کارگران» که در میان کلیه ممالک متمدن جهان پخش شده‌اند، است که ناگهان در یک روز آفتابی، «ناباوری» شان به «حقیقت پول» را اظهار نمایند؛ او حتی معتقد است چنانچه این یاوه ممکن می‌بود، بتوسط آن چیزکی بدست می‌آمد. وی بر آن است که هرنگارنده برلنی با همان سهولتی که «حقیقت» خدایا فلسفه هگلی را در دماغش نابود می‌کند، می‌تواند «حقیقت پول» را از میان بردارد. اینکه پول محصول ضروری مناسبات تولیدی و مراوده معینی است و تا زمانیکه این مناسبات وجود داشته باشند، «حقیقتی» باقی می‌ماند - بالطبع ربطی به مرد مقدسی چون ماکس قدیس که دیدگان خود را بسوی آسمان متوجه می‌سازد و قفای دنیوی‌اش را به سوی جهان دنیوی برمی‌گرداند، ندارد.

دومین کشف در صفحه ۱۵۲ صورت می‌گیرد و مبین آن است که، «کارگر نمی‌تواند کار خود را به سود و بهره تبدیل کند»، زیرا «این سود بدست کسانی می‌افتد که نوعی اموال دولتی را بصورت تملک فئودالی دریافت داشته‌اند.» این صرفاً توضیح دیگری از عبارت صفحه ۱۵۱ است که قبلاً در فوق، در جایی که دولت، عصاره حیاتی پرولتاریا را می‌مکد نقل شده است. و در اینجا هرکس بلافاصله «این خود اندیشی ساده» را مطرح می‌کند - و اگر «اشتیرنر» چنین نمی‌کند «تعجب آور نیست» - که پس چگونه است که دولت به «کارگران نیز به نوعی «اموال دولتی» را بصورت «تملک فئودال» ارزانی نمی‌دارد. هرآینه ماکس قدیس این سوال را از خود کرده بود شاید بدون تأویل خود از شارمندان «مقدس» موفق بانجام این کار می‌شد، زیرا ناگزیر می‌بود رابطه‌ای که در آن توانگر و دارا با دولت معاصر قرار می‌گیرد را درک کند.

همانطور که حتی «اشتیرنر» می‌داند - همانا به وسیله تناقض و تضاد بورژوازی با پرولتاریا می‌توان به کمونیسسم رسید. اما اینکه چگونه بآن رسیده میشود، را تنها «اشتیرنر»

می‌داند.

کارگران عظیم‌ترین نیرو را در دستان خود دارند... آنان فقط باید از کارکردن دست کشند و آنچه به وسیله کارشان تولید کرده‌اند را تملک خود تلقی کنند و از آن متمتع شوند. این است معنی آشوب و بلوای کارگری که اینجا و آنجا شعله ور می‌شود.» (ص ۱۵۳)

آشوب و بلوای کارگری، که حتی تحت سلطه زینون، امپراطور بیزانس به‌صدور مجموعه قوانینی منجر شد (زینون، فرمان در باب کارهای نوین)، در قرن چهاردهم بشکل شورش ژاکری و وات تایلر «مشتعل گشت»، و در ۱۵۱۸ در روز نحس ماه مه^(۱) در لندن، و در ۱۵۴۹ در قیام برزگ «تانرکت»^{۶۱} و بعدها در لایحه ۱۵ دومین و سومین سال حکومت ادوارد ششم، و یک رشته لوایح متشابه پارلمان را بوجود آورد؛ آشوب‌هایی بزودی پس از آن در ۱۶۴۰ و ۱۶۵۹ (۸ قیام در یک سال)، در پاریس صورت گرفت، و با فضاوت درباره قوانین آن عصر، این آشوب‌ها از قرن ۱۴ ببعد می‌بایست در فرانسه و انگلستان متعدد بوده باشد؛ و جنگ دائمی که از ۱۷۷۰ ببعد در انگلستان و از زمان انقلاب در فرانسه با قدرت و زیرکی از طرف کارگران علیه بورژوازی بدان دست یازیده شد - همگی اینها برای ماکس قدیس طبق گزارش‌های روزنامه‌های آلمانی، در اینجا و آنجا، در سیلسی، پوزنان، باگده بورگ و برلن، وجود دارد.

آنچه بنابر تصور بهلول فرخنده خوی به وسیله کار تولید می‌شود، به‌هستی [خود] ادامه می‌دهد و به‌مثابه شیء، که تجدید تولید می‌شود در نظر گرفته شده و مورد تمتع واقع می‌گردد»، حتی اگر تولیدکنندگان «دست از کار بکشند».

همانطور که شارمند نیکمان قبلا این کار را در مورد پول انجام داده بود، اینک دوباره «کارگران» که در سراسر جهان متمدن پراکنده شده‌اند را به‌باشگاهی خصوصی تبدیل می‌کند که تنها می‌بایست تصمیمی اتخاذ کنند تا از کلیه مشکلات رها شوند. ماکس قدیس نمی‌داند که از ۱۸۳۰ ببعد در انگلستان دستکم به ۵۰ کوشش دست یازیده شد، و در حال حاضر به کوشش دیگری دست زده می‌شود تا کلیه کارگران انگلیسی در سازمانی مجزاگرد آورده شوند، و اینکه علل کاملاً تجربی کامیابی کلیه این نقشه‌ها را عقیم گذارده است. او نمی‌داند که حتی اقلیتی از کارگران که با هم متحد

می‌شوند و دست به اعتصاب می‌زنند بزودی خود را ناگزیر می‌بینند بشیوه‌ای انقلابی عمل کنند - واقعیتی که وی می‌تواند از قیام ۱۸۴۲ در انگلستان و از قیام متقدم تر «ولش Welsh» ۱۸۳۹، مطلع شود، که در آن سال هیجان انقلابی در میان کارگران، نخست بیان کامل [خود را] در «ماه مقدم» یافت که توأم با تسلیح عمومی مردم اعلام شد. در اینجا از نو شاهد آنیم که چگونه ماکس قدیس بطور مداوم می‌کوشد یاوه خود را به مثابه «معنای» حقایق تاریخی جازند (که در آن دست بالا در ارتباط با «واحد و یگانه» خود موفق است) - همانا حقایق تاریخی که «معنای» خود را قالب می‌کند، و بدینسان ناگزیر به یاوه منجر می‌شود. (ویگانند، ص ۱۹۴) ضمناً، بمخیله هیچ پرولتری خطور نمی‌کند برای پندواند رز درباره «معنای» جنبش‌های پرولتری با آنچه می‌بایست در حال حاضر علیه بورژوازی اتخاذ شود، به ماکس قدیس مراجعه کند.

بعد از این کارزار برزگ، سانچوی قدیس بابوق و کرنا به نزد ماریتورن خود باز می‌گردد:

«دولت بربردگی کار قرار گرفته. هرآینه کار آزاد شود، دولت از دست خواهد رفت.» (ص ۱۵۳)

دولت امروزمین، [یعنی] حاکمیت بورژوازی بر آزادی کار قرار گرفته است، این ایده همراه با آزادی مذهب، دولت، بیان، و غیره، و از اینرو «گاه و بیگاه» «ایضاً» «شاید» همراه با آزادی کار، من آزاد نمی‌شوم، بلکه فقط یکی از اسارت‌گرانم آزاد می‌شود - این ایده از طرف ماکس قدیس، از سالنامه آلمانی فرانسوی، اگرچه بشکلی کاملاً تحریف شده، بارها بعاریت گرفته شد.^(۱) آزادی و کار همانا رقابت آزادانه کارگران در میان خودشان است. ماکس قدیس در اقتصاد سیاسی همانند دیگر حیطه‌ها بسیار واژگون بخت است. کار در کلیه کشورهای متمدن آزاد است؛ مساله نه برسر آزادی کار، بلکه برسر رفع و ارتفاع آن است.

ب - کمونیسم

ماکس قدیس کمونیسم را «سوسیال - لیبر آلیسم» می‌نامد، زیرا به خوبی آگاه است که

۱. مقایسه کنید با کارل مارکس و فریدریش انگلس، منتخب آثار، ج ۳، ص ۱۵۲ - ۱۵۳ - ۵.

بدنامی واژه لیبرالیسم در میان رادیکال‌های ۱۸۴۲ و آزاد - اندیشان» مترقی برلنی تا چه اندازه زیاد و گسترده است. این دگرگونی در عین حال این فرصت و تهور را باو میدهد تا انواع چیزهایی که هیچگاه در مقابل «اشترینر» بهم نبالفته بود را در دهان «سوسیال - لیبرال‌ها» بگذارد، که هدف از رد آنها این است که به عنوان رد کمونیسم نیز بکار رود.

بر کمونیسم به کمک یک سلسله تدابیر منطقی و تا حدودی تاریخی غالب می‌آید.

نخستین تعبیر منطقی

چون «خود را دیده‌ایم به مستخدمان و خود خواهان تبدیل شده‌ایم»، «خودمان می‌بایست به «خود خواهان» مبدل نشویم..... اما بطریق اولی باید مراقب باشیم که خود خواهان نپذیرفتنی شوند. ما می‌خواهیم آنان را به اجامرواوباش تبدیل کنیم، می‌خواهیم هیچکس دارای هیچ چیز نباشد تا «همه» حائزین و دارندگان باشند. - [لیبرال‌ها] چنین می‌گویند که - این کسی که او را «همه» می‌خوانید کیست؟ این همانا «جامعه است» (ص ۱۵۳).

سانچو در اینجا با کمک تعدادی گیومه «همه» را به یک شخص، و جامعه به مثابه شخص، [یعنی] به مثابه فاعل = را به جامعه مقدس و مقدسات تبدیل می‌کند. اکنون قدیس ما می‌داند بچه چیزی پردازد و می‌تواند کل سیلاب خشم آتشین خود را علیه «مقدس» رها سازد، که بطبع در نتیجه آن، کمونیسم نابود می‌شود. اینکه ماکس قدیس در اینجا دوباره یاوه خود را در دهان «سوسیال لیبرال‌ها»، بطوریکه «فتوای» کلمات آنان باشد، می‌گذارد، «تعجبی ندارد». او قبل از هر چیز «بدهکار» به مثابه مالک زمین، به مثابه ربح - خوار، به مثابه بازرگان، به مثابه کارخانه‌دار، به مثابه کارگر - جایی که «بدهکار» می‌تواند بشکل کاملاً متمایز به همکاری و نظارت بر کار سایر اشخاص یافت شود - کلیه این روابط را به «بدهکاری بذاته» تبدیل می‌کند.^(۱)

[...] لیبرالیسم سیاسی دیگر هیچ گونه «مالکیت شخصی» را از میان نمی‌برد، بلکه حداکثر می‌بایست توزیع «تملک فتودالی» را همسان نماید و تساوی را در اینجا برقرار

۱. در اینجا چهار صفحه دستنوشته که شامل پایان «نخستین تعبیر منطقی» و آغاز «دومین تعبیر

سازد. در خصوص جامعه به مثابه «مالک اعلی» و درباره اجامرواوباش» ماکس، قدیس، از جمله باید «مساوات خواه» ۱۸۴۰ را مقایسه کند.

«مالکیت اجتماعی یک تناقض است، اما ثروت اجتماعی همانا نتیجه کمونیسم است. فوریه، برخلاف اصحاب اخلاق فروتن بورژوازی، صدمبار تکرار می‌کند که این همانا شری اجتماعی نیست که برخی‌ها زیاد دارند و بیشتری‌ها بسیار اندک» و از اینرو توجه را ایضاً به «فقر ثروتمند» جلب می‌کند، در صنعت کلاب La fausse industrie، پاریس، ۱۸۳۵، ص ۱۴۰.

هم چنین، از همان سال ۱۸۳۹ - و بدین طریق قبل از تعهدات وایتلینگ^(۱) - در مجله آلمانی کمونیستی «ندای خلق» شماره دوم، ص ۴۱) منتشره در پاریس، اظهار می‌شود: «مالکیت خصوصی، «نفع شخصی» بس ستایش شده، سختکوش، آسوده و معصوم، به ثروت حیات، آسیب و صدمه آشکار می‌رساند.»^(۲)

ماکس قدیس در اینجا کمونیسم را به مثابه عقاید برخی لیبرال‌هائی که متمایل به کمونیسم‌اند، و شیوه بیان برخی کمونیست‌ها که بخاطر ادله کاملاً عملی، خود را بشکلی سیاسی بیان می‌کنند، در نظر می‌گیرد.

بعد از اینکه «اشتیرنر» مالکیت را به «جامعه» تبدیل کرد، بناگاه تمامی اعضاء این جامعه در دیدگان او به در یوزه گر و لومپن تبدیل می‌شوند، که اگرچه - حتی موافق ایده او از نظم کمونیستی امور - آنان «مالک» و «مالک اعلی» اند. - پیشنهاد خیرخواهانه او برای کمونیست‌ها - همانا «تبدیل واژه لومپن به شکل آبرومندانه خطاب، درست همانطور که انقلاب این کار را با واژه «شهروند» نمود - مثال بارزی است از اینکه وی چگونه کمونیسم را با چیزی که مدتها قبل از میان رفته، خلط می‌نماید. انقلاب حتی واژه سان کولوت را «به شکل آبرومندانه خطاب» در برابر «اشخاص شریف» honnêtes gens، که او آن را بطور نامناسبی به مثابه شهروندان نیک ترجمه می‌کند، «تبدیل نمود.» سانچوی قدیس این کار را به این خاطر انجام می‌دهد تا شاید کلمات کتاب جناب مرلن جادوگر درباره سه هزار و سیصد ضربه نازیانه مردی که باید بیاید به خودش بزند، را تحقق بخشد:

۱. ویلهلم وایتلینگ، تعهدات هم‌آهنگی و آزادی. - ه.ت.

۲. چنین می‌نماید این شاهد مثالی از مقاله «دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی» باشد که در «صحایف

آینده» در ۱۸۴۶، شماره ۵ بطبع رسید. احتمال «صدای خلق» اشتباهاً ذکر شده است. - ه.ت.

باید که مهترت سانچو هردو سرین چاق و چله خود را لخت کند و سه هزارو سیصد ضربه تازیانه بر آن بنوازد چنانکه سرینش بدرد آید و اثر تازیانه بر آن باقی بماند.

(دون کیشوت، ج ۲، فصل ۳۵).

سانچوی قدیس نشان می‌دهد که «ارتقاء جامعه به مالکی اعلی» دومین دستبرد عنصر شخصی به منافع بشریت است، در حالیکه کمونیسم فقط دزدی کامل شده و «دستبرد عنصر شخصی است». «از آنجائیکه سانچوی قدیس بگونه تردید ناپذیری سرقت را بمنزله چیزی نفرت انگیز تلقی می‌کند»، از اینرو به‌عنوان مثال معتقد است که وی «قبلاً توسط حکم» فوق، کمونیسم را «داغ و درفش کرده است.» («کتاب»، ص ۱۰۲)، «اشتیرنر» «بمجرد اینکه»، «حتی چپاول» را در کمونیسم مکشوف نمود، «چگونه می‌تواند در خود نسبت بدان انزجار عمیق و کراهت منصفانه احساس نکند!» «ویگانند، ص ۱۵۶). ما اکنون «اشتیرنر» را برای اینکه از بورژوازی نام برد که درباره کمونیسم (یا چارتیسم) دست به نگارش زده یا همین سخافت را با تاکید فوق العاده پیش کشیده را «بمبارزه می‌طلبیم». کمونیسم بطبع آن «غارتی» که بورژوازی آن را به‌عنوان چیزی «شخصی» تلقی می‌کند، مجری خواهد داشت.

نخستین استنتاج

صفحه ۳۴۹: «لیبرالیسم بلافاصله با این اظهار قدم پیش نهاد که این همانا ویژگی اساسی انسان است که مایملک نباشد، بلکه مالدار باشد. از آنجائیکه مساله در اینجا بر سر انسان بود و نه فرد، مساله چقدر آن، درست آنچیزی بود که منافع خاص افراد را تشکیل می‌داد و همانا به‌اختیار آنان واگذار شد. بنابراین خودخواهی افراد در خصوص این چقدر دارای وسیع‌ترین چشم انداز بود و رقابت خستگی ناپذیری را به دنبال آورد.»

یعنی، لیبرالیسم، یا مالداران خصوصی لیبرال، در آغاز انقلاب فرانسه با اعلام مالکیت خصوصی به‌عنوان یکی از حقوق انسان، بدان جلوه‌ای لیبرال منشانه دادند. آنان فقط بخاطر موقعیت خود به‌عنوان حزبی انقلابی مجبور به انجام این کار بودند؛ اینان نه تنها مجبور بودند؛ به‌انبوه سکنه [روستایی] حق مالکیت اعطا کنند [بلکه] ناگزیر بودند بدانان اجازه دهند دارای واقعی را متصرف شوند و همه اینها را در نتیجه «چقدر» خاص خود، که همانا آنچیزی بود که عمدتاً مورد علاقه‌شان بود و دست نخورده باقی مانده و حتی امن و بی‌خطر شده بود، توانستند انجام دهند.

باز هم در اینجا می‌بینیم که ماکس قدیس رقابت را از لیبرالیسم بوجود می‌آورد، او ضربه تازیانه‌ای را بتلافی ضربه‌های تازیانه‌ای که باید در فوق به خود می‌زد، به تاریخ می‌زند. توضیح «دقیقتر» بیانیه‌ای که وی با آن لیبرالیسم را وا می‌دارد «بلافاصله گام پیش نهد» را می‌توان در نزد هگل یافت که در ۱۸۲۰ آن را بدین نحو افاده نمود:

«در خصوص چیزهای بیرونی و خارجی همانا معقولانه است» (یعنی، برای من به عنوان یک انسان معقول می‌شود) «که باید مالدار باشم... بنابراین اینکه چه چیزی و چقدر را دارا باشم، قانوناً امری تصادفی است. «فلسفه حقوق، پاراگراف ۴۹».

این همانا خصلت نمای هگل است که عبارت بورژوا را به مفهوم واقعی، به ماهیت مال تحویل می‌کند، و «اشتیرنر» وفادارانه از او تقلید می‌نماید. اینک ماکس قدیس براساس تحلیل فوق اظهار دیگری می‌کند مبنی بر اینکه،

کمونیسم این مساله را عنوان نمود که چقدر مال، و آن را در این معنی پاسخ داد که انسان باید به اندازه نیاز داشته باشد. آیا خودخواهی من می‌تواند با این ارضاء شود؟ خیر، من بطریق اولی هرچقدر که قادرم به خود اختصاص دهم، باید داشته باشم.» (ص ۳۴۹)

در اینجا پیش از هرچیز باید توجه داشت که کمونیسم به هیچ وجه زائیده پاراگراف ۴۹ فلسفه حقوق هگل و «چه چیز و چقدر» آن نیست. ثانیاً، «کمونیسم» به هیچ وجه براین عقیده نیست که «انسان» به چیزی سوای تبیین موجز نقادانه‌ای نیاز دارد. ثالثاً، اشتیرنر به کمونیسم مفهوم «نیاز» که بورژوا می‌داند مدافع آنست را قالب می‌کند؛ بدین طریق تفاوتی را قائل می‌شود که بسبب حقارت و لثامت آن، فقط می‌تواند در جامعه کنونی و نسخه ایدئال آن، [یعنی] - یگانگی «عربده جویان فردی» و انبان بدوشان بی‌بندوبار اشتیرنر - از اهمیتی برخوردار باشد. «اشتیرنر» مجدداً به «تیزبینی» برزگی در ماهیت کمونیسم دست یافته است. و سرانجام سانچوی قدیس در مطالبه خود برای داشتن همان قدری که قادر به اختصاص دادن آن باشد (اگر چه این کلام همیشگی بورژوا نیست که هرکسی می‌بایست هرچقدر توانائی‌اش^(۱) بدو اجازه می‌دهد، داشته باشد، که هرکسی می‌بایست حق سود و استفاده آزادانه را داشته باشد) کمونیسم را

۱. واژه آلمانی Vermögen که بکرات در این قطعه بکار برده شده نه تنها بمعنی توانائی و قابلیت

است، بلکه بمعنی ثروت، دارائی، مال، وسایل و بخت و اقبال نیز می‌باشد. در اینجا مصنفان با معنای

متعدد این واژه بجناس دست می‌زنند.

ه.ت.

آنگونه می‌پندارد که قبلاً بدان رسیده شده تا آزادانه قادر باشد «توانائی» او را پرورش دهد و آن را بکار اندازد، که بهمان اندازه که وابسته به خود بخت و اقبالش نیست، به هیچ وجه وابسته بدو نیست، بلکه ایضاً وابسته به مناسبات تولید و مراوده‌ای است که وی در آن زندگی می‌کند. (مقایسه کنید با فصل درباره «یگانگی») ضمناً، حتی خود ماکس قدیس طبق آموزش خویش رفتار نمی‌کند، زیرا در سراسر «کتابش» به چیزهایی «نیاز دارد» و چیزهایی را مورد استفاده قرار می‌دهد که قادر به اختصاص دادن [آنها به خود] نیست.

دومین استنتاج

«اما اصلاح‌گران اجتماعی برایمان قانونی اجتماعی را موعظه می‌کنند. بدینسان فرد برده جامعه می‌شود.» (ص ۲۴۶) «بزعم کمونیست‌ها، هرکسی می‌بایست از حقوق جاودانی انسان بهره‌مند شود.» (ص ۲۲۸)

در باره عبارت «قانون»، «کار»، و غیره، اینکه چگونه از طرف نگارندگان پرولتاریائی مورد استفاده واقع می‌شود و برخورد انتقادی بدانها چه باید باشد، و در رابطه با «سوسیالیسم واقعی» سخن خواهیم گفت (نگاه کنید به مجلد ۲) تا جایی که به قانون مربوط می‌شود، ما همراه با بسیاری دیگر تقابل کمونیسم با قانون را، هم از لحاظ سیاسی و هم خصوصی، و هم چنین در کلی‌ترین شکل آن به مثابه حقوق انسان مورد تاکید قرار داده‌ایم، نگاه کنید به سالنامه آلمانی - فرانسوی، که در آنجا امتیاز و حق ویژه به مثابه چیزی در تطابق با مالکیت خصوصی جدا از طبقات اجتماعی، و قانون به مثابه چیزی در تطابق با مالکیت خصوصی در نظر گرفته میشود (ص ۲۰۶ و جاهای دیگر)؛ بهمین سان، خود حقوق انسانها همچون امتیاز و مالکیت خصوصی به مثابه انحصار در نظر گرفته می‌شود. علاوه بر این، انتقاد از قانون در ارتباط با فلسفه آلمانی قرار می‌گیرد و به مثابه نتیجه انتقاد از مذهب عرضه می‌شود (ص ۷۲)؛ از این گذشته، صراحتاً اظهار می‌شود که اصول بدیهی قضائی که قرار است به کمونیسم منجر شود، بدیهیات مالکیت خصوصی است و حق مالکیت مشاع، مقدمه موهومی حق مالکیت است. (ص ۹۸/۹۹)^(۱) اتفاقاً حتی در آثار کمونیست‌های آلمانی قطعاتی که بسیار زود منتشر

۱. مقایسه کنید با «طرح انتقاد از علم اقتصاد» اثر انگلس و «مقدمه‌ای بر نقد فلسفه حقوق هگل».

شد. برای مثال، در نوشتارهای هس^(۱)، بیست و یک صحیفه از سوئیس، ۱۸۴۳، ص ۳۲۶ و در جاهای دیگر، که می‌تواند از طرف اشتیرنر در انتقادش از قانون مورد تملک و واژگونسازی قرار گیرد. تصادفاً ایده استفاده از عبارت فوقاً نقل شده علیه بابوف، مبنی بر تلقی او به مثابه نماینده نظری کمونیسم، تنها می‌تواند بذهن یک معلم مدرسه برلنی خطور می‌کند.

ولی معهدا «اشتیرنر» دارای این گستاخی است که در صفحه ۲۴۷ اظهار دارد:

کمونیسم که تصور می‌کند «کلیه افراد بطور طبیعی و فطری دارای حقوق برابرند، همین تز خود را رد می‌کند و مدعی می‌شود که اشخاص بطور طبیعی و فطری دارای هیچ‌گونه حقی نیستند. زیرا، به‌عنوان مثال نمی‌خواهد بپذیرد که والدین در رابطه با فرزندانشان دارای حقوقی هستند؛ کمونیسم خانواده را ملغی می‌سازد. بطور کلی، این اصل تماماً انقلابی یا بابوفیستی (مقایسه کنید با کمونیست‌ها در سوئیس، گزارش کمیون،^(۲) ص ۳) براساس جهان‌بینی مذهبی یا کاذب بنا شده است.»

یانکیی به انگلستان می‌آید، و در آنجا قاضی دادگاه بخش از اینک، یانکی برده‌اش را شلاق بزند ممانعت بعمل می‌آورد، یانکی با عصبانیت فریاد برمی‌آورد: «این هم شد سرزمین آزادی، آدم نمی‌تواند در اینجا حتی کاکا سیاه خود را شلاق بزند؟»^(۳)

در اینجا سانچوی قدیس خود را از دو جهت خنده‌آور می‌سازد. اولاً در شناسائی «حقوق متساوی طبیعی و فطری» کودکان در ارتباط با والدین، و در واگذاری همان حقوق بشر به کودکان و هم‌چنین والدین، «الغای حقوق بشر» را می‌بیند، ثانیاً، دو صفحه جلوتر بهلول فرخنده‌خوی بما می‌گوید که دولت هنگامیکه پدری پسر خود را تنبیه می‌کند، دخالت نمی‌کند، زیرا حقوق خانواده را به رسمیت می‌شناسد. بدینسان آنچه او از یک طرف، به مثابه حقی ویژه، (حق خانوادگی) ارائه می‌دهد، از طرف دیگر آن را در میان «حقوق برابر انسان با طبیعت» می‌گنجانند. و سرانجام، می‌پذیرد که بابوف را تنها از طریق گزارش بلونچلی می‌شناسد، در حالیکه این گزارش (ص ۳)، بنوبه خود می‌پذیرد

→ دیباچه و «درباره مساله یهود» از مارکس (نگاه کنید به مجموعه آثار مارکس - انگلس - مجلد ۳ - ص ۱۴۶/۱۷۵) - ه.ت.

۱. اشاره است به رساله موزس هس «فلسفه عمل» که در بیست و یک صحیفه از سوئیس بطبع رسید.

۲. یوهان اسپار بلونچلی، کمونیست‌ها در سوئیس پس از اسناد کشف شده وایتلینگ. ه.ت.

۳. این جمله در اصل به انگلیسی است. ه.ت.

که خردمندی خود را از ل. شتاین^(۱)، دکتر در حقوق، مأخوذ می‌کند. دانش جامع الاطراف سانچوی قدیس از کمونیسم از این شاهد مثال روشن می‌شود. درست همانطور که برونوی قدیس در خصوص انقلاب دلال و واسطه اوست، همانطور هم بلونچلی قدیس، در خصوص کمونیست‌ها دلال و کارگذار اوست. با چنین وضعی نباید دستخوش تعجب شویم از اینکه چند سطر پایین تر واژه زنگ زده‌مان از خدا^(۲)، برادری انقلاب را به برابری فرزندان خدا» (در کدام دگم مسیحی صحبتی از برابری وجود دارد؟) تنزل می‌دهد.

سومین استنتاج

صفحه ۴۱۴: از آنجائیکه شالوده جامعه به کمونیسم منجر می‌شود، بنابراین کمونیسم = مجد و فخر دولت که بر عشق بنا شده است.»

وی در اینجا کمونیسم را از دولتی که بر عشق بنا شده و ساخته و پرداخته خود ماکس قدیس است، مأخوذ می‌کند، که بعد بطبع، کمونیستی منحصر اشنیرنری باقی می‌ماند. سانچوی قدیس از طرفی فقط خویشتن خواهی را می‌شناسد و از طرف دیگر دعوی خدمت مبتنی بر عشق، ترحم و صدقه را، برای او اصولاً در خارج و فوق این معضل، هیچ چیز وجود ندارد.

سومین تعبیر منطقی

«از آنجائیکه در جامعه جانکاه‌ترین شرها را می‌توان مشاهده کرد، این بویژه» (!) «ستم‌دیدگانند» (!) که «تصور می‌کنند تقصیر را در جامعه می‌توان یافت و کشف حقوق جامعه را وظیفه خود قرار می‌دهند.» (ص ۱۵۵)

برعکس، این همانا «اشنیرنر» است که «وظیفه» کشف «جامعه»، جامعه مقدس، جامعه به مثابه تجسم مقدس، که برای او مناسب است را [هدف] خود قرار می‌دهد. آنانیکه امروزه «در جامعه» ستم دیدگانند، فقط در این باره «می‌اندیشند» چگونه به جامعه‌ای دست یابند که برای آنان مناسب است، و این در درجه اول شامل الغای

۱. لورتس فون شتاین، سوسیالیسم و کمونیسم فرانسه امروزی.

۲. مقایسه کنید با چامه آگوست فریدریش لانگ باین «واعظ روستا»

جامعه کنونی براساس نیروهای مولده موجود است. برای مثال، هرآینه، در ماشین، شرارت‌های جانکاه مشاهده شود، هرآینه، برای مثال، ماشین از کار کردن سرباززند، و آنانیکه نیازمند ماشین‌اند (برای اینکه به‌عنوان مثال پول درآورند) نقص را در ماشین می‌یابند و می‌کوشند آن را اصلاح کنند، و غیره. - آنگاه، بزعم سانپخوی قدیس، آنان نه وظیفه هدایت مناسب ماشین، بلکه کشف حق ماشین، ماشین مقدس، ماشین به‌مثابه تجسم مقدس، مقدس به‌مثابه ماشین، و ماشین در ملکوت را [هدف] خود قرار می‌دهند. «اشتیرنر» بدانان اندرز می‌دهد عیب را «در خود» بجویند. آیا به‌عنوان مثال این عیب و شائبه آنان نیست که به کج بیل و خیش نیازمندند؟ آیا نمی‌توانند دستان خالی خود را برای کاشت سبب زمینی، و بعد در آوردن آن از زمین، بکار گیرند؟ در صفحه ۱۵۶، قدیس بدین شرح برای آنان به موعظه می‌پردازد.

این صرفاً پدیده‌ای است قدیمی که شخص بیش از هرچیز بدنبال آنست تا سرزنش را متوجه کس دیگری جز خود - و از اینرو متوجه دولت و خود خواهی توانگران نماید، در حالیکه باید خودمان را مورد سرزنش قرار دهیم.»

«ستم دیده‌ای» که بدنبال آن است تا «تقصیر» فقر عمومی را متوجه «دولت» سازد، همانگونه که فوقاً ملاحظه کردیم، کس دیگری جز خود بهلول ساده فرخنده‌خوی نیست. ثانیاً «ستم دیده‌ای» که باعث می‌شود «سرزنش» متوجه «خودخواهی توانگران» شود، باز هم کسی دیگری جز بهلول فرخنده خوی نیست. او می‌توانست چیز بهتری درباره ستم دیده‌ای دیگر از حقایق و افسانه‌های جان واتس، خیاط و دکتر در فلسفه، و از مؤنس فقیر هابسن، و غیره بیاموزد. و ثالثاً شخص که باید «گناه را بگردن گیرد» کیست؟ شاید فرزند پرولتاریائی است که با خنازیر عفونی بجان می‌آید و بضرب افیون بار آورده می‌شود و هنگامیکه هفت ساله است به کارخانه فرستاده می‌شود - یا شاید فرد کارگری است که از او توقع می‌رود در اینجا بتنهائی علیه بازار جهانی قیام کند - یا شاید دختری است که یا باید از گرسنگی بمیرد یا روسپی شود؟ خیر. اینها نیست بلکه فقط کسی است که همه «تقصیرها»، یعنی «گناه» هرچیزی در وضع کنونی جهان را «درخود می‌جوید» یعنی، باز هم هیچکس دیگری جز خود بهلول فرخنده خوی. «این صرفاً پدیده قدیمی» دلجوئی مسیحی و ابراز ندامت بشکل نظرورزانه (شهودی) آلمانی همراه با عبارت پردازی ایدئالیستی است، که برحسب آن، من، [یعنی] انسان واقعی نیازی

ندارم به تغییر واقعیت، که فقط می توانم آن را همراه با سایرین تغییر دهم، دست زنم، بلکه می بایست خودم را در خودم تغییر دهم. «این همانا مبارزه درونی نگارنده با خویشتن است.» (خانواده مقدس، ص ۱۲۲، ص ص ۷۲، ۱۲۱، ۶، ۳).

بنابراین، بزعم سانچوی قدیس، آنانیکه از طرف جامعه تحت ستم قرار دارند به دنبال جامعه ای عادلانه اند. هر آینه او پیگر بود می باید آنانیکه «بدنبال آند تا گناه را بگردن دولت بیاندازند» - و بعقیده او آنان همان مردمانند - را ایضاً بدنبال دولت عادلانه روانه می کرد. اما او این کار را نمی تواند انجام دهد، زیرا شنیده است که کمونیست ها می خواهند دولت را ملنی سازند. اکنون او می بایست این الغای دولت را از چنته بیرون کشد، و سانچوی قدیس ما بار دیگر این عمل را با کمک «خر» خود، [یعنی] اتصال، بشیوه ای که «بسیار ساده بنظر می رسد» انجام می دهد:

«از آنجائیکه کارگران در مذلت و فقر [Notstand]، بسر می برند، وضع موجود [Stand der Dinge]، یعنی، دولت [Staat] (دولت یارسته = Status) می بایست الغاء شود.»
[همانجا]

به این ترتیب	
مذلت و فقر	= وضع موجود
وضع موجود	= دولت یارسته
دولت، رسته	= وضع
وضع	= دولت
نتیجه: فقر و مذلت	= دولت

چه چیزی می تواند «ساده تر به نظر رسد»؟ «فقط تعجب آوراست» که بورژوآی انگلیسی در ۱۶۸۸ و بورژوآی فرانسوی در ۱۷۸۹ همان «تاملات» و معادلات ساده را پیش کشید، زیرا در آن دوران قضیه بیشتر این بود که رسته = وضع = دولت. از اینجا چنین نتیجه می شود که هر جا «فقر و مذلت» وجود داشته باشد، در آنجا «دولت» که بطبع همان دولتی است که در پروس و آمریکای شمالی است، می بایست الغاء شود. سانچوی قدیس همانگونه که عادتش است، اکنون برخی از امثال سلیمان را بما عرضه می دارد:

امثال سلیمان شماره ۱

صفحه ۱۹۳: «اینکه جامعه منیتی نیست که بتواند داد و دهش کند، بلکه ابزاری است که از آن می‌توانیم فایده ببریم؛ اینکه ما دارای وظایف اجتماعی نیستیم، بلکه دارای منافع هستیم؛ و اینکه هیچ فداکاری را به جامعه مدیون نیستیم، بلکه اگر چیزی را فدا کنیم آن را برای خود فدا می‌کنیم - کلیه اینها از طرف [لیبرال‌های] اجتماعی نادیده گرفته می‌شود، چرا که آنان اسیر اصول مذهبی‌اند و مشتاقانه برای - جامعه‌ای مقدس می‌کوشند.»

«بصیرت» در ماهیت کمونیسیم از آنچه در ذیل می‌آید ناشی می‌شود:

۱- سانچوی قدیس بکلی از یاد برده که این خود او بود که «جامعه» را به «من» تبدیل نمود و بالتیجه خود را همانا فقط در «جامعه» خاص خود یافت.

۲- او معتقد است، کمونیست‌ها فقط منتظرند تا «جامعه» چیزی بدانان هدیه کند، در حالیکه آنان حداکثر می‌خواهند جامعه‌ای به خود ارزانی نمایند.

۳- او جامعه را، حتی قبل از اینکه وجود داشته باشد، به ابزاری تبدیل می‌کند که می‌خواهد از آن می‌خواهد از آن و به‌رغم آن و سایر مردمان با مناسبات اجتماعی متقابلشان که جامعه‌ای و در نتیجه این «ابزار» را به وجود می‌آورند، فایده‌ای ببرد.

۴- او معتقد است که مساله «وظایف» و «منافع» و دو جنبه مکمل آنتی تری که فقط در جامعه بورژوازی وجود دارد می‌بایست در جامعه کمونیستی وجود داشته باشد (تحت لوای منافع، بورژوازی خود اندیش همواره چیز سومی را میان خود و اسلوب عمل وارد می‌سازد - عادت‌ها که در شکل واقعا کلاسیک [آن] در بتام دیده می‌شود، که دماغش قبل از اینکه تصمیم بگیرد چیزی را استشمام کند، باید منفعی را تجربه کرده باشد، مقایسه کنید با «کتاب» درست در زیر دماغ خود، ص ۲۴۷).

۵- ماکس قدیس معتقد است هنگامیکه کمونیست‌ها حداکثر می‌خواهند جامعه موجود را فدا کنند، می‌خواهند برای «جامعه» فداکاری نمایند، در این حالت او می‌بایست آگاهی‌شان را از اینکه مبارزه‌شان امر مشترک کلیه کسانی است که نظام بورژوازی را به مثابه فداکاری که برای خود می‌کنند پشت سر گذارده‌اند، توصیف نماید.

۶- [لیبرال‌های] اجتماعی بویژه اسیر اصول دین‌اند و

۷- اینکه آنان برای جامعه‌ای مقدس می‌کوشند - این نکات قبلا در فوق مورد بحث قرار گرفته است. سانچوی قدیس، چقدر «مشتاقانه» برای «جامعه مقدس» می‌کوشد، برای اینکه همانطور که قبلا دیدیم، قادر باشد با کمک آن کمونیسیم را رد کند.

امثال سلیمان شماره ۲

صفحه ۲۷۷: «هر آینه منافع در مساله اجتماعی کمتر عاطفی تر و ناپیوسته تر می بود، آنگاه... انسان می توانست دریابد که جامعه تا زمانیکه از کسانی شامل شده و آنان آن را تشکیل می دهند، نمی تواند به جامعه ای نوین تبدیل شود و همانطور قدیمی باقی می ماند.»

«اشتیرنر» معتقد است پرولتارهای کمونیست که جامعه را دستخوش دگرگونی می سازند و مناسبات تولید و شکل مراوده را برشالوده نوینی بنا می کنند - یعنی، برخورد به مثابه مردمانی نوین و بر شیوه نوین زندگی شان - «همانطور قدیمی باقی می ماند». ترویج خستگی ناپذیری که توسط این پرولتارها انجام می شود و بحث های روزمره شان در میان خود، بقدر کافی مسجل می سازد که آنان و مردم تا چه حد ناچیزی می خواهند «همانطور قدیمی» باقی بمانند. آنان هر آینه همراه با سانچوی قدیس «گناه را بگردن گیرند»، «همانطور قدیمی» باقی می ماند؛ اما به خوبی می دانند که فقط تحت شرایط دگرگون شده به «همانطور قدیمی» بودن پایانی می دهند؛ و از اینرو مصمم اند این شرایط را در اولین فرصت تغییر دهند. در فعالیت انقلابی تغییر خود با تغییر شرایط مصادف است. - این سخن بزرگ با مثالی بهمین اندازه بزرگ که بطبع، مجدداً از جهان «مقدس» اتخاذ شده، توضیح داده میشود.

«برای مثال، هر آینه قوم یهود جامعه ای را بوجود آورد که ایمان جدیدی را در اکناف جهان اشاعه دهد، آنگاه این حواریان نمی توانند فریسیان باقی بمانند.»

مسیحیان عهد نخست = جامعه ای برای اشاعه ایمان

(تاسیس سنه اول میلادی)

شورای کلیسا بخاطر رواج ایمان^{۶۴} =

(تاسیس سنه ۱۶۴۰ میلادی) سنه اول

سنه اول = سنه ۱۶۴۰

این جامعه ای که باید بوجود آید = این حواریان

= این حواریان = غیر یهودیان

= فریسیان = قوم یهود

= غیر فریسیان = مسیحیان

= غیر قوم یهود

چه چیزی می‌تواند ساده‌تر بنظر رسد؟
 ماکس قدیس که توسط این معادلات تقویت شده، این کلمات سترک تاریخی را بهم
 می‌بافد^(۱):

«موجودات انسانی که ابدأ قصد نیل به تکامل خاص خود را ندارند، معهدا خواهان آن
 بوده‌اند جامعه‌ای را تشکیل دهند.»
 موجودات انسانی که ابدأ خواهان تشکیل جامعه‌ای نیستند، معهدا فقط به تکامل
 جامعه نیل گشته‌اند، زیرا همواره خواستار آن بوده‌اند تا فقط به مثابه افراد مجزا رشد
 یابند و از اینرو تکامل خاص خود را در جامعه از طریق آن کسب نمایند. ضمناً فقط
 به مخیله قدیسی از نوع سانچوی ما خطور می‌کند که تکامل «موجودات انسانی» را از
 تکامل «جامعه» ای که در آن زندگی می‌کنند جدا کند و آنگاه بگذارد تا پندارش بر این
 شالوده پندار آمیز پرسه زند. او اتفاقاً حکم خویشتن که توسط برونوی قدیس القا شده را
 فراموش کرده، که در آن از پیش این خواست اخلاقی برای تغییر خود و در نتیجه تغییر
 جامعه را در مقابل اشخاص قرار داد - حکمی که بنابر آن وی تکامل افراد را با تکامل
 جامعه یکی می‌داند.

چهارمین تعبیر منطقی

در صفحه ۱۵۶ او کمونیست‌ها را او می‌دارد در مخالفت با شهروندان بگویند:
 «گهر و ذات ما» (۱) «عبارت از این نیست که همگی ما فرزندان برابر دولتم» (۱) «بلکه
 عبارت از این است که همگی ما برای یکدیگر وجود داریم. ما همگی در این [امر]
 برابریم که برای یکدیگر وجود داریم، که هرکسی برای خود کار می‌کند و هر یک از ما یک
 کارگر است.» او آنگاه می‌اندیشد «زیستن همچون یک کارگر» به مثابه برابر با این است که
 «هر یک از ما تنها از طریق دیگری وجود دارد»، بطوریکه دیگری، «برای مثال، برای
 ملبس نمودن من کار می‌کند، و من نیاز او را برای سرگرمی و مشغولیت برمی‌آورم، او
 بخاطر ملبس نمودن من کار می‌کند و من برای تعلیم و تهذیب او. بدین طریق شرکت در
 کار همانا وقار و مساواتمان است.

«ما از شهروندیمان چه فایده‌ای می‌بریم؟ همانا غم و اندوه. و بکارمان چه ارزشی داده
 می‌شود؟ پایین‌ترین حد ممکن.....علیه ما چه چیزی می‌توانید بکار برید؟ باز هم، فقط
 کار» «همانا فقط بخاطر کار ما غرامتی به شما بدهکاریم»، «فقط برای آنچه انجام می‌دهید

و برای ما سودمند است» ادعائی نسبت بما دارید». «ما می خواهیم برایتان فقط آنقدر ارزشمند باشیم که عمل کنیم؛ و شما درست بهمین نحو می بایست برای ما ارزشمند باشید.» اعمالی که برای ما واجد ارزش اند، یعنی کار سودمند بحال جامعه، تعیین کننده ارزشند... آن کسی که کاری مفید انجام می دهد، دارای اهمیت قدر اول است، یا - قاطبه کارگران (سودمند بحال جامعه) برابرند. ولی از آنجائیکه کارگر لایق دستمزدش است، پس بگذار دستمزد نیز یکسان باشد.» (ص ص ۱۵۷/۱۵۸)

برای «اشتیرنر» کمونیسم «همانا با کاوش برای «گوهر ذات»؛ آغاز می شود؛ او که جوان نیکی است، بار دیگر تنها می تواند «ورای چیزها نفوذ کند». اینکه کمونیسم جنشی کاملاً عملی است و توسط وسایل عملی بدنبال اهداف عملی است، و اینکه شاید فقط در آلمان، در مخالفت با فیلسوفان آلمانی بتواند لحظه ای صرف مساله «ذات و گوهر» کند - این، البته به قدیس ما ربطی پیدا نمی کند. بنابراین این «کمونیسم» اشتیرنری، که این چنین برای «ذات» غش می کند، فقط به مقوله ای فلسفی، یعنی به «وجود برای یکدیگر» می رسد که سپس با کمک برخی شاهد مثال های خود سرانه

وجود برای یکدیگر = زیستن فقط از طریق دیگری

= زیستن به مثابه یک کارگر

= جامعه عمومی کارگران

تا حدی به جهان تجربی نزدیکتر آورده می شود. وانگهی، مایلیم سانچوی قدیس را بمبارزه بطلبیم تا برای مثال قطعه ای را در نزد آوئن (که بالاخره، به عنوان نماینده کمونیسم انگلیسی می تواند همچون مثالی از «کمونیسم» مورد استفاده قرار گیرد، و هم چنین برای مثال، [در نزد] پرودن غیر - کمونیست^(۱))، که بخش عظیمی از احکام فوق از او اقتباس شده و آنگاه مجدداً تدوین یافته) نشان دهد که شامل چیزی از این احکام درباره «ذات» جامعه عمومی کارگران و غیره باشد. اتفاقاً مجبور نیستیم به عقب بازگردیم. سومین شماره ندای خلق، مجله کمونیستی که قبلاً در فوق شاهد مثال آورده شد، می گوید:

۱. پرودنی که از همان اوایل سال ۱۸۴۱، از طرف کارگران کمونیست مجله «ژورنال لا فرانریتته» بخاطر دفاع از دستمزد یکسان و جامعه کارگران بطور اعم و ایضاً بخاطر پیش داوریهای دیگر اقتصادی که می توان در آثار این نویسنده برجسته یافت، قویاً مورد انتقاد قرار گرفت؛ پرودنی که کمونیست ها از او هیچ چیز جز انتقاد از مالکیت را نپذیرفته اند..... [بی نوشت نا تمام رها شده است.]

«چیزی که امروزه کار نامیده می‌شود، تنها بخش کوچک حقیرانه‌ای است از روند عظیم و نیرومند تولید؛ زیرا مذهب و اخلاقیات با نام کار فقط آن نوعی از تولید که مشمئزکننده و خطرناک است را گرامی می‌دارند، و بعلاوه به خود جرئت می‌دهند چنین کاری را با انواع کلمات قصار بیارایند - گوئی کلمات نعمت و برکت (یا جادوگری) اند - ، کار با عرق جبین، همچون آزمایشی تحمیل شده از سوی خداوند؛ کار، زندگی را شیرین می‌سازد، بمنظور ترغیب و تشویق، و غیره. اخلاقیات جهان که در آن زندگی می‌کنیم، ما را از اینکه اصلاح کار را در جنبه خوشایند و آزاد مراوده انسانی بکار نبریم، برحذر می‌دارد. این جوانب علیرغم اینکه تولید را تشکیل می‌دهد، به وسیله اخلاقیات تخطئه می‌شود. اخلاقیات آنها را مشتاقانه به مثابه چیزی بی‌ارزش، دلخوشی پوچ و هواپرستی مورد اهانت و دشنام قرار می‌دهد. کمونیسم، این موعظه سالوسانه و این اخلاقیات مسکینانه را افشاء نموده است.»^(۱)

ماکس قدیس کل کمونیسم را به مثابه جامعه عمومی کارگران، به دستمزد یکسان تقلیل می‌دهد - کشفی که سپس با سه «واژگونسازی» ذیل در صفحه ۳۵۱ تکرار می‌کند، «علیه رقابت که اصل جامعه زنده پوشان - [یعنی] توزیع از آن سرچشمه می‌گیرد. پس آیا امکان دارد منی که بسیار با دست و پا هستم،^(۲) امتیازی بردیگری که بی‌دست و پا است، نداشته باشم؟» بعلاوه، در صفحه ۳۶۲، او از «مالیات عمومی بر فعالیت انسانی در جامعه کمونیستی» سخن می‌گوید. و بالاخره، در صفحه ۳۵۰، این نظر را به کمونیست‌ها نسبت می‌دهد که «کار» «یگانه منبع و سرچشمه» است. به این ترتیب، ماکس قدیس مجدداً در کمونیسم مالکیت خصوصی بشکل دوگانه آن را وارد می‌سازد - به مثابه توزیع و دستمزد - کار. ماکس قدیس همچون گذشته در رابطه با «دزدی» در اینجا از نو متعارفی‌ترین و تنگ‌نظرانه‌ترین عقاید بورژوازی را به مثابه «بصیرت» «خاص خود» از ماهیت کمونیسم به نمایش می‌گذارد. او خویشتن را کاملاً شایسته افتخار تعالیم بلونچی

۱. چنین بنظر می‌سد این شاهد مثالی است از مقاله «دگرگونی سیاسی و اجتماعی» منطبعه در صحایف آینده، ۱۸۴۶، شماره ۵، شاید «ندای خلق» اشتبهاً ذکر شده است. ه.ت.

۲. در این بخش مُصَنَّفان معانی مختلف واژه Vermögen و مشتقات آن vielvermögend و Unvermögend و غیره را می‌نمایانند. واژه Der Vielmögende می‌تواند بر شخصی دلالت کند که توانا، قادر، دولتمند، قدرتمند، زرنگ و با دست و پا و صاحب مال و غیره است؛ و واژه der Unvermögende از سوی دیگر می‌تواند به معنی، ناتوان، عاجز، نالایق، ضعیف، مفلس، بی‌عرضه و بی‌دست و پا و غیره باشد - ه.ت.

نشان می‌دهد. وی سپس همچون خرده - بورژوازی واقعی از این می‌هراسد که «او که بسیار با دست و پا است» نکند امتیازی بر کسی که بی‌دست و پا است نداشته باشد. - اگر چه نباید از هیچ چیز بیشتر از اینکه با «منبع و سرچشمه» خاص خود تنها گذاشته شود، بترسد.

ضمناً، «او که بسیار با دست و پا است.» تصور می‌کند شهروندی و تابعیت برای پرولتاریا، بعد از اینکه برای فرض می‌کند آنان واجد آنند، امری علی‌السویه است. این درست همان چیزی است که در فوق متصور می‌شود مبنی بر اینکه برای بورژوازی شکل حکومت علی‌السویه است. کارگران برای شهروندی، یعنی برای، تابعیت فعالانه آنچنان اهمیتی قائل‌اند که جایی که واجد آنند، برای مثال، در آمریکا، از آن «با کاردانی سود می‌برند»، و در جایی که فاقد آنند، برای کسب آن می‌کوشند. مقایسه کنید با گزارشات کارگران آمریکای شمالی در میتینگ‌های بی‌شمار، با تاریخ چاریتسم انگلیسی و با کمونیسسم و رفرمیسم فرانسوی.

نخستین استنتاج

«کارگر، با این آگاهی که چیز اساسی درباره او کارگر بودنش است، خویشتن را از خودخواهی دور نگه می‌دارد و خود را تابع سیادت جامعه کارگران می‌سازد، درست همانطور که بورژوا صدقانه» (۱) «از دولتی جانبداری می‌کند که بر پایه رقابت قرار گرفته است.» (ص ۱۶۲)

کارگر حداکثر از این [امر] آگاه است که برای بورژوا چیز اساسی درباره او این است که او کارگر است و از این رو می‌تواند از خود علیه بورژوازی بدین‌مثابه دفاع کند. هر دوی این کشفیات سانچوی قدیس، [یعنی] «صداقت بورژوا» و «دولتی که بر پایه رقابت قرار گرفته»، می‌تواند به‌مثابه ادله تازه «زرنگی» «شخص زرنگ و با دست و پا» ثبت شود.

دومین استنتاج

هدف کمونیسسم از قرار باید در راه همگان، باشد. این حقیقتاً در واقع چنین می‌نماید انگار هیچ کس نیازی ندارد بدین‌نحو در موقعیت پست‌تری قرار گیرد. اما این چه نوع رفاهی خواهد بود؟ آیا همگان دارای رفاه یکسان و واحدی هستند؟ آیا کلیه اشخاص خود را در شرایط

یکسان و واحد، برابر احساس می‌کنند؟ اگر چنین است، آنگاه مساله همانا بر سر «رفاه واقعی» است. آیا ما عاقبت الامر به نقطه‌ای نمی‌رسیم که ظلم و ستم مذهب آغاز می‌شود؟ ... جامعه حکم داده است که نوع خاصی از رفاه، همانا رفاه واقعی است، و چنانچه این رفاه، برای مثال، التذاذ صادقانه کسب شده می‌بود، شما بطالت دلچسب را ترجیح می‌دهید، آنگاه جامعه... از تهیه دیدن آنچه برای شما عرف مقدس و هیرارشی [رفاه است، خودداری می‌ورزید. کمونیسم با اعلام رفاه برای همگان، رفاه آنانیکه تاکنون بمثابه ربع خوار و غیره زندگی می‌کرده‌اند را نابود می‌سازد» (ص ص ۴۱۱/۴۱۲)

«اگر چنین است»، معادلات ذیل از آن ناشی می‌شود:

بهرورزی و رفاه همگان = کمونیسم

= اگر چنین است

= رفاه یکسان و واحد برای همگان

= رفاه یکسان همگان در شرایط یکسان و واحد

= رفاه حقیقی

= رفاه مقدس، مقدس،

= ظلم و استبداد مذهب

= ظلم و استبداد مذهب

کمونیسم

«این حقیقتاً در واقع چنین می‌نماید انگار»، «اشترنر» همان چیز را درباره کمونیسم گفته، همانطور که قبلاً درباره هر چیز دیگری گفته است.

اینکه قدیس ما چطور عمیقاً در ماهیت کمونیسم «نفوذ کرده است» ایضاً از این واقعیت روشن می‌شود که وی میل انجام «رفاه واقعی» بشکل «التذاذ صادقانه کسب شده» را به کمونیسم نسبت می‌دهد. چه کسی جز «اشترنر» و برخی کفاشان و خیاطان برلنی درباره «التذاذ صادقانه کسب شده»^{*} می‌اندیشد؟ و مهمتر، اینرا از قول

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است] چه کسی، جز اشترنر، قادر است چنین سخافت اخلاقی را به پرولتارهای انقلابی غیر اخلاقی نسبت دهد، که همانطور که کل جهان متمدن می‌داند [برلن، که صرفاً «فرهیخته» [jebildet] است، بطبع بجهان متمدن تعلق ندارد)، دارای این نیت کینه توزانه‌اند که نه اینکه «التذاذ» خود را «صادقانه بدست آورند» بلکه آن را از طریق فتح، کسب نمایند!

کمونیست‌ها می‌گویند که بر ایشان اساس تفاوت میان کار و التذاد از میان می‌رود. بگذار قدیس کاملاً اخلاقی مزاج ما ذهن خود را در مورد این قضیه مشوش نسازد. «صادقانه بدست آمده» برای او و کسانی باقی می‌ماند که برایش ناشناخته‌اند و آنان را نمایندگی می‌کند - برای صنعت کاران کوچکی که توسط آزادی صنعتی نابود شده‌اند و اخلاقاً خشمگین و بر آشفته‌اند. «بطالت دلچسب» نیز بالکل بجهان بینی حقیرانه بورژوازی متعلق است. اما نکته مکمل کل این اظهارات همانا شبهه‌ای است که بورژوازی نیرنگبار علیه کمونیست‌ها بوجود می‌آورد: مبنی بر اینکه آنان می‌خواهند «رفاه» ربح خوار را از بین ببرند، و با این وصف دم از «رفاه همگان» می‌زنند. بدینسان، او معتقد است که در جامعه کمونیستی، ربح خواران، که «رفاه» شان می‌بایست از بین برود، کماکان وجود خواهند داشت. او مدعی است که «رفاه» بمثابة ربح خوار، ذاتی افرادی است که در حال حاضر ربح خوارند، [و این خصوصیت] از فردیت آنان جدائی ناپذیر است، او تصور می‌کند که برای این افراد هیچ‌گونه «رفاه» دیگری جز رفاهی که توسط موقعیت شان بمثابة ربح خوار معین شده است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. او هم چنین بر آن است جامعه‌ای که کماکان می‌بایست علیه ربح خواران و امثالهم دست به مبارزه زند، از پیش بشیوه‌ای کمونیستی سازمان یافته است.*

بهر تقدیر، کمونیست‌ها هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای درباره سرنگونی سلطه بورژوازی، بمجرد اینکه بقدر کافی برای انجام این کار قدرتمند شدند، بخود راه نمی‌دهند** برای

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] و بالاخره او این خواست اخلاقی را عنوان می‌سازد که کمونیست‌ها می‌بایست با فراغت خاطر بگذارند تا ابدالاباد بوسیله ربح خوار، بازرگان، کارخانه دار، و غیره مورد استثمار قرار گیرند، زیرا آنان نمی‌توانند استثمار را بدون اینکه در عین حال رفاه این حضرات را از بین ببرند، ملغی سازند. بهلول فرخنده خوی که در اینجا بمثابة مدافع بورژوازی - بزرگ از خود ادا و اصول در می‌آورد، می‌تواند زحمت موعظه و عظمت‌های اخلاقی برای کمونیست‌ها که می‌توانند همه روزه بهتر از آنها را از «شارمندان نیک» خود بشنوند، را بخود ندهد.

** [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] ... و آنان هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای درباره آن نخواهند داشت. دقیقاً به این خاطر که برای ایشان «رفاه همگان» که بمثابة «افراد جسمانی» تلقی می‌شود بیشتر اهمیت دارد تا «رفاه» طبقات اجتماعی تاکنون موجود، «رفاهی» که ربح خوار بمثابة ربح خوار [از آن] برخوردار است، همانا «رفاه» فرد بذاته نیست، بلکه رفاهی است کلی در چارچوب طبقه.

آنان از اینکه این «رفاه» مشترک برای دشمنانشان و معین شده توسط مناسبات طبقاتی
ایضاً همچون «رفاه» شخصی به رفت قلب منوسل می‌شود و وجود آن بطور تنگ
نظرانه‌ای به تصور در می‌آید، ابدأ مهم نیست.

سومین استنتاج

در صفحه ۱۹۰، در جامعه کمونیستی

«ناراحتی مجدداً بشکل کار ظاهر می‌شود».

«اشتیرنر» شهروند خوب که از هم اکنون مشغوف است از اینکه دوباره «ناراحتی»
دوست داشتنی خود را در کمونیسیم یافته، با این وجود این بار حسابش غلط از آب در
آمده است. «ناراحتی» چیز دیگری جز حالت روحی تشویش و نگرانی نیست که در
طبقه متوسط مصاحب ضروری کار و فعالیت مسکینانه برای تأمین کسب حقیرانه است.
«ناراحتی» در شکل ناب آن در میان شارمندان خوب آلمانی شکوفا می‌شود که در آنجا
مزمز و «همواره با خودش همانند» و محقر و حقیر است، در حالیکه فقر پرولتاریا شکل
حاد و مشخصی می‌گیرد، و او را به مبارزه‌ای حیاتی و مماتی بر می‌انگیزد، از او یک
انقلابی می‌سازد، و از اینرو [در او] نه «نگرانی» بل شور و حرارت بوجود می‌آورد. پس
اگر کمونیسیم می‌خواهد هم «نگرانی» شارمندان و هم فقر پرولتاریا را از میان بردارد،
ناگفته پیداست که این عمل را نمی‌تواند بدون از بین بردن علت هر دو یعنی «کار» انجام
دهد.

اینک به تعابیر تاریخی کمونیسیم می‌رسیم.

نخستین تعبیر تاریخی

«مادام که ایمان برای شرف و منزلت انسان کفایت می‌کرد، هیچ ایرادی نمی‌توانست علیه
هیچ گونه کاری حتی سخت‌ترین آن عنوان شود»... «طبقه ستم‌دیده تنها تا زمانی قادر به
تحمل سیه روزی خود است که مسیحی باشد»
(بیشترین چیزی که می‌توان گفت این است که آنان تا زمانی مسیحی بودند که موقعیت
فلاکتبار خود را متحمل می‌شدند)، «زیرا مسیحیت» (که با چماقی پشت سر آنان
ایستاده) «غرو لند و تنفر و انزجار را تحت کنترل دارد.» (ص ۱۵۸)
اینکه «اشتیرنر» چگونه «بخوبی می‌داند» طبقات ستم‌کش چه کاری را می‌توانند

انجام دهند، را از نخستین شماره آگماینه لیترا تور - تسایتونگ می آموزیم که در آنجا «نقد در هیئت صحاف باشی» قطعه ذیل را از کتابی بی اهمیت شاهد مثال می آورد: (۱)

«دریوزگی معاصر خصلتی سیاسی کسب کرده است؛ در حالیکه سابقاً دریوزه گر سرنوشت خود را بدون چون و چرا تحمل می کرد و آن را بمثابة اراده خداوند تلقی می نمود؛ ژنده پوش معاصر می پرسد آیا او مجبور است زندگی خود را درست به این خاطر که از بد روزگار در فقر زاده شده، تحمل کند.»

بخاطر این قدرت مسیحیت بود که در خلال رهائی سرف های فئودال، خونبارترین و ناگوارترین مبارزات دقیقاً همان مبارزات علیه خداوندگاران روحانی فئودالی بود و برغم تمام غرولند و انزجار مسیحیت آنگونه که در کشیش ها تجسم یافته بود، به سرانجام رسید. (مقایسه کنید با ایدن، تاریخچه شخص مستحق، کتاب اول (۲)؛ گیزو، تاریخ تمدن در فرانسه؛ مونتل، تاریخ فرانسه دولت های گوناگون، و غیره)، در حالیکه از جانب دیگر، کشیش های کم اهمیت تر، بویژه در آغاز قرون وسطی، سرف های فئودال را برانگیختند تا علیه خداوندگاران وقت فئودالیسم «غرولند» و «ابراز انزجار» نمایند. (مقایسه کنید، از جمله، حتی با احکام معروف شارلمانی^{۴۶})، هم چنین با آنچه فوقاً در ارتباط با آشوب های کارگری که در اینجا و آنجا زیانه کشید و درباره «طبقات ستم دیده» و طفیان آنان در قرن چهاردهم مکتوب شد، مقایسه شود.

شکل های اولیه قیام های کارگری در هر مورد با درجه تکامل کار ارتباط داشت و از مالکیت ناشی می شد؛ و قیام های بیواسطه یا با واسطه کمونیستی با صنایع کلان مرتبط می گشت. ماکس قدیس بجای اینکه به این تاریخ جامع پردازد، گذاری مقدس را از طبقات ستم دیده شکبیا به طبقات ستم دیده ناشکبیا انجام می دهد:

«ولی هنگامی که هر کس باید به انسانی تکامل یابد» (برای مثال «چگونه» کارگران کاتالونیایی «می دانند» که «هر کس باید به انسانی تکامل یابد»؟
«محدود ساختن انسان به کار ماشینی با بردگی برابر است.» (ص ۱۵۸)

۱. این قطعه از کتاب رسالات روزنامه نگاری اقتباس شده و توسط کارل ارنست رایشارت - «صحاف باشی» - در مقاله وی «نوشتارهایی درباره دریوزگی» نقل شده است. (مقایسه کنید با خانواده مقدس، مجموعه آثار مارکس - انگلس - جلد ۴ - ص ص ۹-۱۱).

۲. فریدریک مورتن ایدن، وضعیت مستحق، یا، درباره تاریخچه طبقات زحمتکش انگلستان.

بدین طریق، پیش از قیام بردگان اسپارتا کوس، همانا مسیحیت بود که از «محدود ساختن انسان به کار ماشینی»، و از «برابر شدن با بردگی» ممانعت بعمل آورد، و در روزگار اسپارتا کوس همانا فقط مفهوم «انسان» بود که این مناسبات را از میان برد و بردگی را بوجود آورد. «یا شاید اشتیرنر»، «حتی چیزی دربارهٔ ارتباط میان ناآرامی کار معاصر و تولید ماشینی شنیده که می‌خواهد از آن در اینجا خبر دهد؟ در این حالت، همانا برقراری کار ماشینی نبود که کارگران را به شورشی تبدیل نمود، بلکه برقراری مفهوم «انسان» بود که کار ماشینی را به بردگی مبدل ساخت. - «اگر چنین است» پس «حقیقتاً در واقع چنین می‌نماید انگار» در اینجا دارای تاریخچهٔ «یگانه» جنبش‌های کارگری هستیم.

دومین تعبیر تاریخی

«بورژوازی انجیل لذت مادی را موعظه کرده و اینک متعجب است از اینکه این آموزش در میان ما پرولتارها، هوادارانی می‌یابد.» (ص ۱۵۹)

کارگران می‌خواستند هم اکنون مفهوم «انسان» و مقدس را تحقق بخشند؛ و اینک «لذت مادی» و دنیوی را؛ در فوق حرف بر سر «خر حمالی» کار بود، و اکنون تنها بر سر کار لذت بخش. در اینجا سانچوی قدیس به هردو سرین چاق و چلهٔ خود ضربهٔ تازیانه می‌نوازد - قبل از هر چیز بر تاریخ مادی و سپس بر تاریخ مقدس اشتیرنر. بر حسب تاریخ مادی، همانا اشرافیت بود که نخست انجیل لذت دنیوی را بجای لذت از انجیل قرار داد؛ بورژوازی واقع بین، نخست بخاطر اشرافیت بود که بخود زحمت کار داد و بسیار محیلانه از لذتی که توسط قوانین خاص خویش، خود را از آن محروم ساخته بود، با شرافت واگذار نمود، (که از طریق آن قدرت اشرافیت بشکل پول بجیب بورژوازی منتقل شد).

بر حسب تاریخ اشتیرنر، بورژوازی راضی شد تا «مقدس» را بجوید، کیش دولت را تعقیب کند و «تمامی اشیاء موجود را به اشیائی موهومی تبدیل نماید»، بورژوازی، رزویت‌ها را ملزم نمود «حسیات را از تباهی کامل» برهانند. بموجب همین تاریخ اشتیرنری، بورژوازی کلیهٔ قدرتها را از طریق انقلاب و در نتیجه نیز انجیل خود، [یعنی]، انجیل لذت مادی را قبضه نمود، برغم اینکه طبق همین تاریخ اشتیرنری ما هم اکنون به

نقطه‌ای رسیده‌ایم که در آنجا «عقاید بتنهائی بر جهان حکومت می‌کنند». به این ترتیب هیرارشی اشتیرنر خود را «در میان دو سرین چاق و چله» می‌یابد.

سومین تعبیر تاریخی

صفحه ۱۵۹: «بعد از اینکه به بورژوا آزادی از اوامر و جور و ظلم افراد داده شد، جور و ظلمی باقی ماند که از تصادف اوضاع بوجود می‌آید و می‌تواند تصادف حوادث خوانده شود. در آنجا - خوشبختی و کسانی که مورد لطف خوشبختی بودند، باقی ماندند.»

سپس سانچوی قدیس، کمونیست‌ها را وا می‌دارد «قانون و نظم نوینی بیابند که به این نوسانات» (نامش چه بود!)، خاتمه دهد، نظمی که او درباره‌اش آنقدر می‌داند، که کمونیست‌ها می‌بایست اکنون اعلام دارند: «بگذار این نظم از این پس مقدس باشد!» (در حالیکه او باید اکنون اعلام می‌داشت: بگذار بی نظمی پندارهایم همانا نظم کمونیست‌ها باشد). «در اینجا حکمت است» (مکاشفه یوحنا رسول، باب ۱۳، آیه ۱۸). «بگذار او درک شمارش تعداد یاه‌هایی که اشتیرنر - معمولاً این چنین با ژاژخانی تکرار می‌کند - [و در اینجا] به زور در [چند سطر] جا داده می‌شود، را داشته باشد.

در کلی‌ترین شکل نخستین حکم چنین آمده است: بعد از اینکه بورژوازی، فتودالیسم را ملغی ساخت، خود بجا ماند. یا: بعد از اینکه حاکمیت افراد در تخیل «اشتیرنر» ملغی شد، دقیقاً خلاف آن بجا ماند تا انجام شود. «حقیقتاً در واقع چنین می‌نماید انگار» می‌توان دو دوران تاریخی بکلی بعید را در مناسباتی گنجانند که مناسبات مقدس، مناسباتی بمتابۀ مقدس و مناسبات آسمانی است.

و آنگهی، این حکم سانچوی قدیس با شیوه سخافت فوقاً یاد شده نمی‌خواند و می‌بایست آن را به شیوه مرکب و بسیط سخافت در آورد. زیرا، اولاً، ماکس قدیس معتقد است بورژوازی که خود را رها می‌سازد، بارهائی خود از اوامر و ظلم و جور افراد، قاطبۀ جامعه را بمتابۀ یک کل از اوامر و ظلم و جور افراد رها می‌سازد. ثانیاً، بورژوازی در واقعیت امر خود را نه از «اوامر و ظلم و جور افراد» بلکه از حاکمیت حرفه، صنف و زمره‌ها، رها می‌سازد، و بدین‌طریق اکنون برای نخستین بار، بمتابۀ بورژوازی واقعی مجزا، در وضعی است که «اوامر و ظلم و جور» را بکارگران حقیقه

نماید. او، بورژوا، خواستار آن بود تا «اوامر و ظلم و جورش» دیگر از طرف «اوامر و ظلم و جور» تاکنون موجود قدرت سیاسی که در پادشاه، نجبا و حرفه‌ها متمرکز شده بود، محدود نگردد، بلکه حداکثر فقط از طرف منافع عمومی کل طبقه بورژوا، آنگونه که در قوانین بورژوا آئی تبلور یافته، محدود شود. او هیچ کار دیگری جز الغاء اوامر و ظلم و جور بر اوامر و ظلم و جور فرد بورژوا انجام نداد (نگاه کنید به «لیبرالیسم سیاسی»)

سانچوی قدیس بجای اینکه به تحلیلی واقعی از تصادف اوضاع دست زند که با حاکمیت بورژوازی به تصادف بکلی متفاوتی از اوضاع بکلی متفاوتی تبدیل شد، آن را به شکل مقوله کلی «تصادف و اتفاق» و غیره رها می‌کند و بطریق اولی نام مبهم «تصادف حوادث» را بآن عطا می‌کند، انگار خود «اوامر و ظلم و جور افراد» «تصادف اوضاع» نیست. به این ترتیب وی بعد از اینکه به اساس کمونیسم، یعنی تصادف اوضاع معین شرایط، تحت رژیم بورژوا آئی خاتمه داد، اکنون می‌تواند این کمونیسم پا در هوا را به کمونیسم مقدس خود تبدیل کند. «حقیقتاً در واقع چنین می‌نماید» انگار «اشتیرنر» «مردی است فقط با یک ایدئال» که «ثروت» تاریخی - [یعنی] «ژنده پوش کامل» را متصور می‌شود. نگاه کنید به «کتاب» ص ۳۶۲.

این تعبیر غلمبه، یا بهتر بگوئیم، حکم کبرای آن بار دیگر و با تاکید تند و تیز در صفحه ۱۸۹، بشکل ذیل تکرار می‌شود:

«لیبرالیسم سیاسی نابرابری ارباب و خادم را ملغی ساخت؛ مردم را بدون ارباب و دولت - ستیز ساخت» (۱) «آنگاه ارباب از فرد، از خودخواه، جدا شد، تا به شب، قانون یا دولت تبدیل شود.»

حاکمیت اشباح = (هیرارشی) = فقدان حاکمیت، معادل با حاکمیت «توانمند» بورژوا آئی. همانطور که می‌بینیم، این حاکمیت اشباح، برعکس، حاکمیت ارباب‌های عدیده واقعی است؛ بدین طریق با توجیه همانندی، کمونیسم می‌تواند بمثابة رهائی از این حاکمیت عدیده تلقی شود. ولی معهدا، سانچوی قدیس نمی‌تواند این کار را انجام دهد، زیرا آنوقت نه تنها تعبیر منطقی او از کمونیسم بلکه کل تعبیر «آزادگان» نیز واژگون می‌شود. اما این وضع و چگونگی سرتاسر «کتاب» است. یک نتیجه گیری جداگانه از مقدمات خود قدیس و فاکت تاریخی جداگانه‌ای، تمامی بصیرت‌ها و نتایج

را واژگون می‌سازد.

چهارمین تعبیر تاریخی.

در صفحه ۳۵۰، سانچوی قدیس، کمونیسم را مستقیماً از الغاء سرواژ مأخوذ می‌کند.

I - حکم کبری:

«هنگامی که مردم موفق شدند، بمثابة خداوندان مال تلقی شوند، چیزهای بسیاری بدست آمد. به این طریق سرواژ الغاء شد و هرکس که تا آن زمان مالکیت داشت، از آن بیعت تبدیل به ارباب شد.»

(طبق شیوه بسیط سخافت این بدین معناست که: سرواژ بمجرد اینکه الغاء شد، ملغی گشت.) شیوه مرکب این سخافت این است که سانچوی قدیس معتقد است که مردم از طریق تعمق مقدس و «تلقی کردن» و «تلقی شدن» تبدیل به «خداوندان مال» شدند، در حالیکه اشکال عبارت از تبدیل به «خداوند مال» شدن بود، و تفکر و تأمل بعداً بخودی خود آمد. شیوه مرکب سخافت این است که هنگامی که الغای سرواژ، که نخست هنوز ناکامل بود، برای تکامل نتایج خود آغاز شد و به این وسیله همگانی گشت، مردم به اینکه قادر باشند شایسته مالکیت «تلقی» شوند خاتمه دادند (چیزهایی که خداوندان مال داشتند برایشان پر هزینه شده بود)؛ بدینسان، توده بسیار کثیر «که تا آن زمان دارای مالکیت بود»، یعنی، کارگران غیر آزاد، در نتیجه نه به «ارباب» بلکه به کارگران آزاد تبدیل شدند.

II - حکم تاریخی صغری

که دربرگیرنده تقریباً هشت قرن است، اگرچه «بطبع چگونگی اهمیت آن درک نمی‌شود». (مقایسه کنید با ویگانند، ص ۱۹۴)

«معهداً، از این بیعت داشتن تو [Dein Haben] و آنچه داری [Deine Habe] دیگر کفایت نمی‌کند، و دیگر مورد قبول نیست؛ از طرف دیگر، کارکردن و کارت از لحاظ ارزش علاوه می‌شود. ما اکنون همچون گذشته به تملک چیزهای احترام می‌گذاریم» (۱) «ما به تمالک تو نسبت بدانها ارج می‌نهمیم. کارت همانا ثروت توست. تو اکنون ارباب و مالک آنچه با

کارت و نه از طریق ارث بدست آورده‌ای هستی.» (همانجا)

«از این ببعده» - «نه دیگر» - «از طرف دیگر» - «اکنون» - «همچون گذشته» - «اینک» - «یا» - «نه» - این چنین است مضمون و محتوای این حکم.

اگرچه «اشتیرنر»، «اکنون» به این [نتیجه] رسیده، که تو، یعنی، (سلیگا) صاحب آنچه با کارت و نه از طریق ارث بدست آورده‌ای هستی، «اکنون» بمخیله‌اش خطور می‌کند که در حال حاضر قضیه برعکس است. - و بدین نحو باعث می‌شود کمونیسم همچون غولی از این دو حکم تعریف شده، زاده شود.

III. استنتاج کمونیستی

«از آنجائیکه، معهدا، اکنون هر چیزی بارث می‌رسد و هر پشیزی که صاحبی، نه مهر کار بلکه نشان ارث را دارد» (اوج سخافت) «بدین نحو همه چیز می‌بایست از نو شکل گیرد.»

بر این اساس، سلیگا قادر است تصور کند که هم به ظهور و سقوط همبودهای قرون وسطی دست یافته و هم به کمونیسم قرن نوزدهم. و ماکس قدیس از این رهگذر، برغم هر چیزی که «از طریق ارث» و «با کار بدست آمده»، به هیچ گونه «تمالکی نسبت بچیزها» نمیرسد، بلکه حداکثر به «داشتن» مهملات می‌رسد.

بعلاوه اکنون عاشقان سازندگی می‌توانند در صفحه ۴۲۱ مشاهده‌کننده چگونه ماکس قدیس، بعد از ساختن کمونیسم از سرواژ، مجدداً آن را نیز بشکل سرواژ تحت سلطه خداوندگاری تیولدار - [یعنی] جامعه - بر همان الگوئی که قبلاً در فوق، و سائلی را تغییر داد می‌سازد و توسط آن چیزی را در «مقدسات»، بوسیله «نعمتی» که بما داده می‌شود، بدست می‌آوریم. و بعلاوه، در پایان فقط به برخی «بصیرت‌هائی» در ماهیت کمونیسم می‌پردازیم، که از مقدمات فوقاً بدست داده شده، ناشی می‌شود.

قبل از هر چیز ثنوری استثمار جدیدی بدین شرح ارائه می‌شود:

«کارگر در یک کارخانه سنجاق سازی فقط بخشی از کار را انجام می‌دهد، فقط بازیچه دست دیگری است و توسط دیگری مورد سوءاستفاده و استثمار قرار می‌گیرد.» (ص

(۱۵۸)

باین ترتیب، «اشتیرنر» بدین کشف نایل می‌گردد که کارگران در کارخانه یکدیگر را استثمار می‌کنند، زیرا «بازیچه دست» یکدیگر فرار می‌گیرند، در حالیکه صاحب کارخانه که اصولاً دستی در کار ندارد، بنابراین نمی‌تواند کارگر جماعت را استثمار کند.

در اینجا «اشترینر» مثال بارزی از موقعیت قابل ترحمی که کمونیسم، نظریه پردازان آلمانی را در آن قرار داده، بدست می‌دهد. اکنون ایشان باید خود را با امور دنیوی از قبیل کارخانجات سنجاق سازی و غیره، که در ارتباط با آن همچون بربرهای واقعی، نظیر سرخپوست‌های «اوجیبوی» و نیوزلندی‌ها رفتار می‌کنند، نیز مشغول سازند.

کمونیسم اشترینری «برعکس می‌گوید» (همانجا):

«کلیه کارها باید معطوف راضی ساختن «انسان» باشد. بنابراین او «انسان» باید خداوندگار کار باشد، یعنی قادر باشد کار را من حیث‌المجموع انجام دهد.»

«انسان» می‌بایست خداوندگار شود! - «انسان» سازنده سر سنجاق است، اما این دلخوشی را دارد که می‌داند سر سنجاق قسمتی از سنجاق است و اینکه او قادر است کل سنجاق را بسازد. خستگی و اشمئزازی که بوسیله ساختن دائمی و تکراری سر سنجاق بوجود می‌آید، بوسیله این معرفت، به «رضایت خاطر انسان» تبدیل می‌شود. آه پردون! یک بصیرت دیگر:

«از آنجائیکه کمونیست‌ها اعلام می‌دارند که تنها فعالیت آزاد» (باز هم کریسپینوس*) «ماهیت انسان است، آنان، مانند شیوه یکنواخت تفکر، به یک شبهه‌ای، [یعنی] وقتی برای شادمانی و عبادت، علاوه بر کار خسته کننده خود، نیاز دارند.»

سواى «ماهیت انسان» که باینجا خرکش شده، سانچوی بدبیار مجبور است «فعالیت آزاد» که برای کمونیست‌ها تجلی خلاقانه حیاتی است و از تکامل آزاد کلیه فعالیت‌های «تمام هم شغلی‌ها» ناشی می‌شود (برای اینکه آن را برای «اشترینر» قابل فهم سازد) را به «کار خسته کننده» تبدیل کند، زیرا برلنی ما متوجه است که مساله در اینجا بر سر یکی از «کارهای شاق تفکر» نیست. با این تبدیل ساده، اکنون کمونیست‌ها نیز می‌توانند در «شیوه یکنواخت تفکر» جا خوش کنند. آنگاه، بطبع، همراه با روز - کار طبقه متوسط یکشنبه او نیز می‌تواند دوباره در کمونیسم یافت شود.

باین ترتیب، کمونیست در اینجا بمثابة «انسان» و «کارگر» ظاهر می‌شود. سانچوی قدیس (در همان مأخذ) «اشتغال دوگانه انسان توسط کمونیست‌ها را اعلام می‌دارد - منصب درآمدی مادی و منصب درآمدی معنوی».

بنابراین، در اینجا، او حتی «درآمد» و بوروکراسی را به کمونیسم، که بطبع از این

*. در اینجا بمعنی: باز هم من هستم. - یادداشت مترجم.

رهگذر «به هدف نهائی خود نایل می‌گردد»، و به کمونیسم بودن پایان می‌دهد، باز می‌گرداند. اتفاقاً او باید این کار را انجام دهد، زیرا در «اتحاد»ش که بعداً طرح می‌ریزد، بهر یک «موقعیتی دوگانه - بمثابه انسان و بمثابه «یگانه» نیز داده می‌شود. برای حال حاضر، او این دو آلیسم را با جا زدن آن به کمونیسم، قانونی می‌سازد، شیوه‌ای که مجدداً در تئوری فنودالیسم و مفیدیت او نیز خواهیم یافت.

در صفحه ۳۴۴، «اشتیرنر» معتقد است که «کمونیست‌ها» می‌خواهند «مسأله مالکیت را دوستانه حل و فصل نمایند»، و در صفحه ۴۱۳، حتی آنان را او می‌دارد به از خود گذشتگی مردم [و به] منش فداکاری سرمایه داران! متوسل شوند.^(۱) معدود بورژوا کمونیست‌های غیر - انقلابی که از زمان بابوف به این طرف در صحنه ظاهر شدند، رویداد نادری بودند؛ اکثریت عظیم کمونیست‌های سراسر جهان همانا انقلابی‌اند. کلیه کمونیست‌ها در فرانسه، پیروان سن سیمون و فوریه را به خاطر وعظ و موعظه‌های آنان مورد نکوهش قرار می‌دهند و از آنان عمدتاً بخاطر اینکه از تمام امیدهایشان در «حل و فصل دوستانه» دست شسته‌اند، متفاوتند، درست همانطور که در بریتانیا همین ملاک است که عمدتاً چارنیست‌ها را از کمونیست‌ها متمایز می‌سازد.

ماکس قدیس می‌توانست نظر کمونیستی «منش فداکاری ثروتمند» و «از خود گذشتگی مردم» را از پاره‌ای قطعات [آثار] کابه کشف کند، همان کمونیستی که بیش از هر کس دیگری می‌توانست این تاثیر را بگذارد که برای فداکاری و از خودگذشتگی صلا در دهد. این قطعات علیه جمهوریخواهان و بویژه علیه حملات کمونیست‌ها معطوف بود که از طرف مسیو بوشه، که کماکان بر پیروان تعداد ناچیزی از کارگران در پاریس فرمان می‌راند، انجام گرفت:

«همین مطلب درباره از خودگذشتگی (dévotment) صدق می‌کند؛ و این آموزش مسیو بوشه است، که این بار شکل کاتولیکی‌اش را از دست داده، زیرا بدون تردید مسیو بوشه می‌ترسد که کاتولیسیسم او برای توده کارگران مشتمل‌کننده باشد و آنان را فراری دهد. -

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] در اینجا ماکس قدیس مجدداً خردمندی بگیر و ببند را بخود نسبت می‌دهد، انگار کل نطق آتشین او درباره پرولتاریای عصیانگر، تقلید مسخره آمیز عبثی از وایتلینگ و پرولتاریای سارق او نبوده، - وایتلینگ از معدود کمونیست‌هایی است که ماکس قدیس از تصدق سر بلونچی می‌شناسد.

مسیو بوشه می‌گوید: از خودگذشتگی لازم است تا کارگران وظیفه‌شان را بطور شایسته انجام دهند، - بگذار آنانیکه می‌توانند، تفاوت میان وظیفه و فداکاری را درک کنند. - ما از هر کس طالب فداکاری هستیم، هم برای وحدت سترگ ملی و هم برای سازمانهای کارگری... برای ما ضروری است متحد باشیم و همواره خود را وقف یکدیگر سازیم، - و مردم مدتهاست که آن را می‌گویند و باز هم آن را بدون موفقیت بیشتری برای مدتهای مدیدی، اگر نتوانند وسائل دیگری بیابند خواهند گفت! بوشه از آزمندی ثروتمندان گله مند است، اما فایده چنین گله مندیهای چیست؟ بوشه کلیه کسانی که برای فدا کردن خود اکراه دارند را دشمن اعلام می‌دارد.

وی می‌گوید، اگر انسانی که به خودخواهی سوق داده شده، از فدا کردن خود برای سایرین امتناع ورزد، چه باید کرد؟... بدون لحظه‌ای درنگ پاسخ می‌دهیم: جامعه همواره حق دارد از ما آنچه امر می‌کند برای آن فدا کنیم را از ما بستاند... فداکاری تنها وسیله بانجام رساندن وظیفه خود است. هر یک از ما می‌بایست همواره و در همه جا خود را فدا کند. کسی که بسبب خودخواهی از انجام وظیفه قصور می‌ورزد، می‌باید بانجام آن مجبور شود، - بوشه به این ترتیب به همگان ندا در می‌دهد: خود را فدا کنید، خود را فدا کنید! تنها به فدا کردن خود بیاندیشید! آیا این نظری باطل نیست؟ در واقع می‌توانیم بگوئیم - نظری است کودکانه و احمقانه. (کابه، رد آموزش‌های آتلیه، ص ص ۱۹/۲۰)

بعلاوه، کابه، در صفحه ۲۲، به بوشه جمهوریخواه نشان می‌دهد که وی بطور اجتناب ناپذیری به «اشرافیت فداکاری»، با درجات متفاوت می‌رسد، و آنگاه بطور تمسخر آمیزی می‌پرسد:

«پس فداکاری چه می‌شود؟ اگر مردم فقط خود را بخاطر رسیدن به ذروه اوج هیرارش می‌فدا کنند، از ایثار و فداکاری چه باقی می‌ماند؟ چنین ترتیبی فقط در ذهن انسانی می‌تواند بوجود آید که مایل است پاپ یا کاردینال شود - ولی در اذهان کارگران چطور!!!، - مسیو بوشه نمی‌خواهد کار، مشغولیت دلبذیری باشد، و نه اینکه انسان می‌بایست برای رفاه شخص خود کار کند و خوشی‌های جدیدی بیافریند. او اشعار می‌دارد... که انسان بر روی زمین فقط برای انجام رسالت و وظیفه‌ای وجود خارجی دارد، او برای کمونیست‌ها موعظه می‌کند، خیر، انسان، این نیروی سترگ برای خود آفریده نشده... این ایده‌ای است خام. انسان همانا کارگری است در جهان، او می‌بایست کاری که اخلاقیات به فعالیت او تحمیل می‌کند را انجام دهد، این همانا وظیفه اوست... بیائیم این واقعیت را هیچگاه از دید فرو نگذاریم که می‌بایست رسالت سترگی را انجام دهیم - رسالتی که با نخستین روز موجودیت انسان آغاز گشت و تنها در همان زمانی که بشریت پایان می‌یابد، به پایان

می‌رسد؟ - اما چه کسی چنین چیزهای قشنگی را برای مسیو بوشه فاش ساخته است؟ - (که اشتیرنر آن را ترجمه می‌کرد: چگونه است که بوشه باین خوبی می‌داند انسان چه بایست انجام دهد؟) - «معهدا، بگذار کسی که می‌تواند، آن را درک کند» - Du reste, - comprenne qui pourra بوشه ادامه می‌دهد: چی! انسان باید هزاران قرن صبر کند تا از شما کمونیست‌ها بیاموزد که برای خود آفریده شده و هدف دیگری جز زیستن در میان لذاید و خوشی‌های ممکنه ندارد... اما نباید دچار چنین خطائی شد. نباید فراموش کرد که ما برای کارکردن آفریده شده‌ایم، برای کار کردن همیشگی، و اینکه تنها چیزی که می‌توانیم طلب کنیم این است که چیزی برای زندگانی ضروری است، یعنی، رفاهی که برای ما کفاف می‌کند تا رسالتمان را بطور شایسته‌ای بانجام برسانیم. و هر آنچه و رای این مرز است، بی‌معنی و خطرناک است، - اما بیا و ثابتش کن، ثابتش کن! و صرفاً با بزبان آوردن کلام خدا نظیر پیغمبری، خرسند مباش! و از همان ابتدا از هزاران قرن سخن می‌گوئی! و آنگاه چه کسی ادعا می‌کند که مردم طی تمامی این قرون در انتظار ما بوده‌اند؟ یا اینکه شاید مردم، با تمامی تئوری‌هایتان دربارهٔ ایثار و فداکاری، وظیفه، قومیت فرانسوی و تشکیلات کارگران منتظران بوده‌اند؟ بوشه در پایان می‌گوید، از شما می‌خواهیم از آنچه گفتیم نرنجید، - ما نیز فرانسویان مؤدبی هستیم، و ما نیز از شما می‌خواهیم نرنجید.» (ص ۳۱). - بوشه می‌گوید، «باور کنید، جامعه‌ای وجود دارد که مدت‌ها پیش خلق شده و شما

نیز اعضاء آن هستید، - کابه جمع بندی می‌کند، بوشه، باور کن، «کمونیست شو!» «از خود - گذشتگی»، «وظیفه»، «تمهد اجتماعی»، «حقوق جامعه»، «رسالت»، «مقدرات انسان»، «کارگر بودن رسالت انسان»، «علت اخلاقی»، «تشکیلات کارگران»، «خلق آنچه برای زندگی حیاتی است» - آیا اینها همان چیزهائی نیست که سانچوی قدیس کمونیست‌ها را برای آن مورد سرزنش قرار می‌دهد، و سرزنش‌هایش از طرف «کابه» مورد سخریه قرار می‌گیرد؟ آیا در اینجا حتی «هیراشی» اشتیرنر را نمی‌یابیم؟

و بالاخره، سانچوی قدیس در صفحه ۱۶۹، با بیان حکم ذیل، ضربهٔ موبگباری بر

کمونیسم وارد می‌آورد:

«سوسیالیست‌ها ایضاً با از میان بردن مالکیت» (۱) «در نظر نمی‌گیرند که تداوم آن توسط خصوصیات موجودات انسانی حفظ میشود. آیا فقط تنخواه گردان و اجناس مال هستند، یا آیا هر عقیده‌ای ایضاً چیزی نیست که مال من و متعلق بمن باشد؟ بدین‌طریق، هر عقیده‌ای می‌بایست یا ملغی شود یا غیر شخصی گردد.»

و یا اینکه عقیدهٔ سانچوی قدیس، تا جایی که به عقیده سائرین نیز تبدیل نشود، باو

تسلطی بر هر چیز، حتی بر سایر عقاید می‌دهد؟ ماکس قدیس با وارد کردن رأس المال

عقیده خود علیه کمونیسسم، کار دیگری جز پیش کشیدن قدیمی ترین و مبتذل ترین ایرادات بورژوازی علیه آن انجام نمی دهد و تصور می کند چیز جدیدی گفته است، زیرا برای او، برلنی «فرهیخته»، این عقاید مبتذل و پیش پا افتاده، همانا جدید است. دستوت دوتراسی، از جمله و بعد از بسیاری دیگر، همین را بمراتب بهتر تقریباً سی سال پیش، و حتی دیرتر، در کتابی که ذیلاً نقل میشود، اظهار داشته. برای مثال:

«گزارش هائی صوری علیه مالکیت آغاز شد، و احتجاجاتی له و علیه آن پیش کشیده شد، انگار این بما بستگی داشته تصمیم بگیریم از اینکه مالکیت باید یا نیاید در جهان وجود داشته باشد؛ اما این بر سوء تفاهم کامل نسبت به سرشت ما بنا شده.» (رساله درباره اراده، پاریس ۱۸۲۶)

و آنگاه مسیو دستوت دوتراسی، بعهدده می گیرد تا ثابت کند مالکیت، فردیت و شخصیت همانا یکسانند، و اینکه «منیت [Moi] ایضاً شامل «مال من» [Mien] است، و بمثابه شالوده طبیعی برای مالکیت خصوصی کشف می کند که

«طبیعت، مالکیت اجتناب ناپذیر و لاینفکی را بانسان اعطا کرده است، مالکیت بشکل فردیت خاص خود وی». (ص ۱۷) - فرد «بوضوح می بیند که این منیت من، صاحب منحصر بفرد جسمی که روح می بخشد، اندام هائی که بحرکت در می آورد، کلیه قابلیت های آنها، تمامی نیروهایشان، کلیه اثراتی که بوجود می آورند و کلیه سوداها و اعمالشان می باشد؛ زیرا کلیه این پایانها و آغازها با این منیت آغاز می شود، فقط از طریق آن وجود دارد و از طریق عمل آن بحرکت در می آید؛ و هیچ شخص دیگری نمی تواند از این ابزارهای همانند استفاده کند، یا بهمین نحو بوسیله آنها متأثر شود.» (ص ۱۶)

«مالکیت، اگر نه دقیقاً هر جا که فردی سریع الاحساس، دستکم هر جا که فردی مستعد وجود داشته باشد، وجود دارد.» (ص ۱۹)

باین ترتیب دستوت دوتراسی مالکیت خصوصی و شخصیت را با بازی با کلمات مالکیت و سجه همانند میسازد، نظیر «اشتیرنر» که با بازی با کلمات مال من، عقیده، مالکیت و خصوصیت، به نتیجه گیری ذیل می رسد:

«بنابراین، بحث درباره اینکه آیا برای هر یک از ما بهتر نیست چیزی از خود داشته باشیم، کاملاً بیهوده است... این در هر حال معادل با این پرسش است که آیا برای ما پسندیده تر نیست از اینکه کاملاً متفاوت از آنچه هستیم، باشیم، و حتی بررسی کنیم از اینکه آیا برایمان بهتر نبود اصولاً وجود نمی داشتیم.» (ص ۲۲).

«اینها بی اندازه عامه پسند»، و ایرادهای عرفی تاکنونی به کمونیسیم است، و بهمین علت «عجیب نیست که اشتیرنر» آنها را تکرار می‌کند.

هنگامیکه بورژوازی تنگ‌نظر به کمونیست‌ها می‌گوید: با الغای مالکیت، یعنی هستی من، به عنوان سرمایه‌دار، زمیندار و کارخانه‌دار، و هستی تو، به عنوان کارگر، فردیت من و خودت را از میان می‌بری؟ برایم ناممکن میسازی، تا شما کارگران را استثمار کنم و سود، بهره و اجاره به جیب زخم و برایم غیرممکن میسازد تا به عنوان فرد زندگی کنم. - بنابراین، هنگامیکه بورژوازی به کمونیست‌ها می‌گوید: با از میان بردن هستی من بعنوان یک بورژوازی، هستی مرا بعنوان یک فرد از میان می‌برید؛ و هنگامیکه به این نحو خود را بمثابة بورژوازی با خود به مثابه فرد یکسان می‌شمارد دستکم می‌بایست صراحت و بی‌شرمی‌اش را مورد تصدیق قرار داد. در واقع وضع برای بورژوازی از این قرار است، او بخودش از اینکه فرد باشد تا جایی که بورژوازی است، باور دارد.

اما هنگامیکه نظریه پردازان بورژوازی پیش می‌آیند و برای این اظهار، بیانی کلی بدست می‌دهند، هنگامیکه مالکیت بورژوازی را با فردیت، در حیطة تئوری نیز معادل میسازند و میخواهند برای این معادله توجیه‌ای منطقی بدست دهند، آنگاه این یاوه رو به باشکوه گردیدن و مقدس شدن می‌گذارد.

«اشتیرنر» الغاء کمونیستی مالکیت را در فوق نخست با تبدیل مالکیت خصوصی به «داشتن» رد نمود و آنگاه فعل «داشتن» را واژه‌ای ضروری و حقیقتی جاودانی اعلام می‌نماید، زیرا حتی در جامعه کمونیستی ممکن است چنین پیش آید که اشتیرنر «دارای» دل دردی شود. در اینجا دقیقاً بهمین نحو، احتجاجات او درباره عدم امکان الغاء مالکیت خصوصی به تبدیل مالکیت خصوصی او به مفهوم مالکیت و به تدوین رابطه ریشه شناختی میان واژه‌های مالکیت Eigentum و خاص خود eigen و اعلام واژه خاص خود، [بمثابه] حقیقتی جاودانی، وابسته است، زیرا حتی در نظام کمونیستی ممکن است چنین پیش آید که دل دردی خاص خود او باشد، هر آینه مالکیت خصوصی و واقعی که کمونیست‌ها میخواهند ملغی سازند به مفهوم انتزاعی «مالکیت» تغییر نمی‌یافت کلیة این لاطایلات نظری که در ریشه شناختی پناه می‌جوید غیر ممکن می‌بود.

از طرف دیگر، این دگرسانی [ما را] از زحمت بازگو کردن، یا صرفاً دانستن چیزی درباره مالکیت خصوصی واقعی بی نیاز میسازد و کشف تناقض در کمونیسیم را آسان

می‌گرداند، زیرا بعد از الغای مالکیت (واقعی) بطبع کشف انواع چیزها در کمونیسم که می‌تواند در مفهوم «مالکیت» گنجانده شود، آسان است. در واقعیت امر، بطبع، واقعیت درست عکس این است.^(۱)

در حقیقت، من تنها تا جایی که دارای چیزی قابل فروش هستم صاحب مالکیت خصوصی‌ام، در حالیکه آنچه خاص خود من است، اصولاً نمی‌تواند قابل فروش باشد. قبای من برایم تا زمانی که بتوانم آن را معارضه کنم، بگرو بگذارم یا بفروشم، تا زمانی که [باب بازار] است، برایم مالکیت خصوصی است. هر آینه این خصیصه را از دست دهد، هر آینه ژنده شود، کماکان می‌تواند دارای تعدادی خصایصی باشد که آن را برایم ارزشمند می‌سازد و حتی می‌تواند خصیصه‌ای از من شود و مرا به یک ژنده پوش تبدیل کند. اما هیچ اقتصاددانی تصور این را هم نمی‌کند که آن را به مثابه مالکیت خصوصی من طبقه بندی کند، زیرا مرا قادر نمی‌سازد، حتی بر کمترین تعداد کار اشخاص دیگر کنترلی داشته باشم. وکیل [یعنی]، اندیشه پرداز مالکیت خصوصی، شاید هنوز بتواند به چنین یاوه‌هایی دل بندد. مالکیت خصوصی، فردیت را نه تنها از افراد، بلکه از اشیاء نیز بیگانه [ent fremdet] می‌سازد. زمین را کاری با بهره زمین نیست و ماشین هیچ کاری با سود ندارد. زمین برای زمیندار، فقط از لحاظ بهره زمین اهمیت دارد؛ زمیندار قطعات زمین خود را اجاره می‌دهد و بهره دریافت می‌کند؛ همانا این ویژگی است که زمین می‌تواند بدون از دست دادن حتی یکی از ویژگی‌های ذاتی‌اش از دست بدهد، برای مثال، از دست دادن «قسمتی از حاصلخیزی‌اش»؛ این ویژگی است که حدود و حتی هستی آن وابسته به مناسبات اجتماعی است که بدون حمایت زمیندار جداگانه بوجود می‌آید و نابود می‌گردد. همین امر در مورد ماشین صدق می‌کند. اینکه چه رابطه اندکی میان پول و کلی‌ترین شکل مالکیت، و خصوصیت شخصی وجود دارد، و اینکه نا چه اندازه مستقیماً با یکدیگر در تضادند، قبلاً بهتر از خرده - بورژوازی نظریه پردازان توسط شکسپیر درک شده است:

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] مالکیت خصوصی واقعی چیزی بی اندازه کلی است که ابداً کاری با فردیت که در واقع کاملاً نافع آن است ندارد. تا جایی که من بمثابه مالک تلقی می‌شوم، بمثابه فرد تلقی نمی‌شوم - گراهی که هر روز بوسیله از دراج‌هایی که بنخاطر پول انجام می‌گیرد، تأیید می‌شود.

ای فلز پربها، ای جادوی رخشنده، ای زر
 زشت از تو گشته زیبا، تیره گون از تو منور
 پست والا، پیر برنا، کذب حق، ناکس دلاور
 چیست گوئید ای خدایان! از چه رو این دیو اصفر
 کاهنان و زاهدان را راند از معبد به معبر
 بالش آرامش بیمار بر باید ز بستر
 گه بسازد دین و گاهی دین دهد بر باد یکسر
 مایهٔ آمرزش جرم است بی فرمان داور
 از جذامی دور سازد زشتی آن رنج مُنکر
 دزد را بر مسند اقبال سازد تاج بر سر
 بخشد او را شهرت و جاه و جلال و قدرت و فر
 و آن عجوز شوم را سازد عروسی نیک منظر.
 دور شو ای دیو ملعون! ای پلید تیره گوهر! (۱)

بیک کلام، اجازه زمین، سود، و غیره، این اشکال واقعی موجودیت مالکیت خصوصی، مناسباتی اند اجتماعی که با مرحلهٔ معینی از تولید مطابق اند، و فقط تا جایی «خاص» بشمار میروند که به پابندی بر نیروهای مولدهٔ موجود تبدیل نشده اند.

بنابر عقیدهٔ دستوت دوتراسی، اکثریت مردم، یعنی، پرولتارها، می بایست مدت‌ها قبل فردیت خود را از دست داده باشند، اگر چه امروزه چنین بنظر میرسد انگار دقیقاً در میان آنان بود که فردیت بیش از همه تکامل یافته است. برای بورژوا بمراتب آسان تر است تا بر اساس زبان یکسانی تجارت و فرد، یا حتی مناسبات عام و بشری ثابت کند که خود این زبان فرآوردهٔ بورژوازی است، و از این جهت، هم در واقعیت و هم در زبان مناسبات، خرید و فروش همانا اساس و شالودهٔ کلیهٔ چیزهای دیگر شده است. برای مثال، مالکیت [Eigentum] و خود-ویژگی [Eigenschaft]؛ مالکیت - مال [Eigentum] و ویژگی صفت ممیزه [Eigentümlichkeit]، و خاص خود "eigen" - بمفهوم تجاری و فردی؛ ارزش Wert؛ تجارت و مراده Verkehr، مبادله Austausch، و غیره؛ کلیهٔ اینها هم برای مناسبات تجاری بکار می‌رود و هم برای خود ویژگی‌ها و مناسبات متقابل افراد بذاته. در

۱. ویلیام شکسپیر، تیمون آتنی، بردهٔ چهارم، صحنهٔ سوم - م اقتباس از ترجمه فارسی کاپیتال - ج ۱ -

سایر زبانهای مدرن وضع نیز چنین است. هر آینه ماکس قدیس بطور جدی فکر و ذکر خود را معطوف این ایهام بنماید باسانی می تواند، بدون اینکه چیزی درباره علم اقتصاد بداند، بیک سلسله کشفیات مشعشعانه جدید اقتصادی دست زند، زیرا، در واقع، حقایق نوین اقتصادی او، که بعداً آنها را مورد امعان نظر قرار خواهیم داد، کلاً در این حیطه هم معنایی و مترادف قرار می گیرد.

بهلول خیراندیش و خوش باورمان، بورژوا را می گذارد تا با کلمات مالکیت و خود - ویژگی چنان طابق النعل بالنعل و با چنان جدیتی بازی کند که حتی می کوشد مانند صاحب مالکیت خصوصی در ارتباط با ویژگی های خاص خود، همانطور که بعداً خواهیم دید، رفتار کند.

و بالاخره، «اشتیرنر» در صفحه ۴۲۱ به کمونیسیم می آموزد که

«در واقع آن» (یعنی، کمونیسیم) «نه به مالکیت بلکه به بیگانگی مالکیت حمله می کند.» ماکس قدیس در این مکاشفه جدید خود صرفاً شوخی قدیمی که برای مثال، قبلاً بارها و بارها از طرف سن - سیمونیست ها بکار برده شده را تکرار می کند. بعنوان مثال مقایسه کنید با «درس گفتارهایی درباره صنعت و مالیه، پاریس ۱۸۳۲، که در آنجا از جمله اظهار میشود:

«مالکیت الغاء نخواهد شد، بلکه شکل آن تغییر خواهد کرد... برای نخستین بار تجسم واقعی خواهد یافت... و برای نخستین بار خصلت واقعی جداگانه خود را خواهد یافت.» (ص ص ۴۲/۴۳)

از آنجائیکه این عبارت، که توسط فرانسوی ها باب شد و از طرف «پی بر لرو» شرح و بسط یافت، بوسیله سوسیالیست های نظرورز آلمانی با مسرت فراوان فرا گرفته شد و برای نظروروی بیشتر مورد استفاده قرار گرفت و سرانجام جای خود را به توطئه های ارتجاعی و اعمال زیرکانه داد - مانه در اینجا که چیزی درباره آن گفته نمی شود، بلکه بعداً در رابطه با سوسیالیسم بآن خواهیم پرداخت.

سانچوی قدیس، [با پیروی از نمونه] و نیگر، که رایبشارت [مورد استفاده قرار میدهد] از اینکه پرولتارها، و [در نتیجه] ایضاً کمونیست ها را به «ژنده پوشان» تبدیل می کند، اظهار مسرت می کند. او، «ژنده پوش» خود را در صفحه ۳۶۲، بمثابة «شخصی که فقط دارای ثروت ایدئال» است توصیف می کند. اگر «ژنده پوشان» اشتیرنر اصولاً

پادشاهی انبان بدوشان خود را بنا نهند، همانگونه که گدایان پاریس در قرن پانزدهم آن را بنا نهادند، آنگاه سانچوی قدیس شاهنشاه طایفه اوباش خواهد شد، زیرا او همانا انبان بدوش «کامل» و کسی است که حتی ثروت ایدنال است و از اینرو از بهره سرمایه عقیده‌اش گذران می‌کند.

ج - لیبرالیسم بشر دوستانه

بعد از اینکه ماکس قدیس، لیبرالیسم و کمونیسم را بمثابة شیوه‌های ناکامل هستی «انسان» فلسفی و از این رهگذر ایضاً فلسفه معاصر آلمان بطور کلی، تعبیر نمود (و با آن توجیه شد، زیرا در آلمان نه تنها به لیبرالیسم بلکه به کمونیسم نیز شکلی خرده - بورژوآئی و در عین حال شکل ایدنولوژیک پرطمراقانه داده شد)، بعد از این کار، برای او نشان دادن آخرین اشکال فلسفه آلمان، که وی آن را «لیبرالیسم بشر دوستانه»، بمثابة لیبرالیسم کامل و کمونیسم، و در عین حال، بمثابة انتقاد از هر دو آنها میخواند، آسان است.

اکنون با کمک تعبیر مقدس، این سه تبدیل ذیل را بدست می‌آوریم (ایضاً مقایسه کنید با «اقتصاد عهد عتیق»):

۱- فرد، انسان نیست، از این جهت هیچ گونه ارزشی ندارد - فقدان اراده و حکم شخصی - «که نام آن»، «بی صاحب» نامیده میشود - «لیبرالیسم سیاسی، که قبلاً در فوق مورد بحث قرار دادیم.

۲- فرد دارای هیچ چیز انسانی نیست، از این جهت هیچ گونه اعتباری برای مال من و مال تو یا مالکیت قائل نیست: «بی چیز» - کمونیسم، که ایضاً مورد بحث قرار دادیم.

۳- در انتقاد، فرد می‌بایست جای خود را به انسان دهد، اکنون برای نخستین بار معلوم میشود: «بی خدا» = همانندی «بی صاحب» و «بی چیز» - لیبرالیسم بشر دوستانه. (ص ص ۱۸۱-۱۸۰) - در توضیح مشروحتر این آخرین وحدت کلیشه‌ای، اصیل آئینی راسخ بهلول به نقطه اوج ذیل میرسد (ص ۱۸۹):

«خودخواهی مالکیت، آخرین تملک خود را حتی اگر کلمات «خدای من» بی معنی شود، از دست می‌دهد؛ زیرا» («زیرائی» سترگا!)

خدا فقط اگر در قلب دارای رستگاری هر فرد باشد، وجود دارد، درست همانطور که فرد

رستگاری‌اش را در خدا می‌جوید.»

موافق این [اظهار]، هر آینه واژه خداحافظی از زبان طرد شود، بورژوازی فرانسوی فقط «آخرین» «مالکیت» خود را «از دست می‌دهد.»

در تطابق کامل با تعبیر سابق، در اینجا، مالکیت در خدا، مالکیت مقدس در ملکوت، مالکیت پندار، پندار مالکیت، همانا مالکیت اعلی و آخرین لنگر نجات مالکیت است. وی اکنون از این سه خیال واهی درباره لیبرالیسم، کمونیسم و فلسفه آلمان، گذار جدیدش به «منیت» را از چپته بیرون می‌کشد - با کمک «مقدس»، و این بار برای آخرین دفعه. قبل از دنبال نمودن او در این [حیطه]، بیائیم یکبار دیگر نگاهی به آخرین «مبارزه حیاتی طاقت فرسای» او با «لیبرالیسم بشر دوستانه» بیفکنیم.

بعد از اینکه سانچوی برازنده ما، در نقش جدیدش، پهلوان سرگردان و در واقع پهلوان افسرده سیما، کل تاریخ را در نوردید، و در همه جا با ارواح و اشباح، اژدها و شتر مرغ، غول و عفریت، و حوش بیابان و لاشخورها، مرغ سقا و خارپشت «مقایسه کنید با کتاب اشعیا نبی - باب سی و چهارم، آیات ۱۴-۱۱) رزمید و «بزمین شان افکنند»، اکنون چقدر باید بعد از سرگردانی‌هایش در این همه سرزمین‌های مختلف خوشحال باشد که سرانجام به جزیره مفت آباد، خود آمده، به کشور بذاته، جایی که «انسان» در حالت طبیعی صرف Puris naturalibus باینور و آنور میرود.

بیائیم یکبار دیگر ترسترگ او و دگمی که باو تحمیل شد، که کل تعبیر او از تاریخ بر آن قرار داد را با این قصد بخاطر بیاوریم که:

«حقایقی که از مفهوم انسان ناشی میشود بمثابة مکاشفه‌های دقیق این مفهوم تقدیس میشود و بمثابة مقدس تلقی می‌گردد؛ «مکاشفه‌های این مفهوم مقدس»، حتی با الغای بسیاری از حقایقی که با کمک این مفهوم متجلی میشوند، از قداستشان محروم نمی‌گردند.» (ص ۵۱)

نیازی نیست تا آنچه قبلاً برای مصنف مقدس خود در خصوص مثال‌هایش مسجل ساختیم را تکرار کنیم، یعنی، آن مناسبات آمپیریک (تاریخی - تجربی) که توسط اشخاص واقعی در مراوده حقیقی شان بوجود آمده، و نه مطلقاً بوسیله مفهوم انسان، و پس از آن توسط اشخاص بمثابة مکاشفه مفهوم «انسان»، تعبیر، ترسیم، تصور، تثبیت و توجیه میشود. می‌توان ایضاً هیرارشی او را بیاد آورد. و اکنون بسوی لیبرالیسم بشر

دوستانه.

در صفحه ۴۴، جایی که ماکس قدیس «باختصار» نظر (الهیاتی) فویرباخ را در مقابل نظر ما قرار میدهد، بدو چیز دیگری جز عبارات علیه فویرباخ پیش کشیده نمی‌شود. همانگونه که در خصوص کارخانه ارواح دیدیم، جایی که «اشتیرنر» معده‌اش را در میان ستارگان قرار می‌دهد (سومین دیئوسکورس، قدیس حامی و محافظت‌کننده در مقابل دریا زدگی ۶۹) زیرا او و معده‌اش «نامهای متفاوتی‌اند برای چیزهایی بکلی متفاوت» (ص ۴۲)، به این ترتیب در اینجا نیز ذات^(۱) [Wesen] پیش از همه بمثابه شئی موجود بنظر میرسد، و «بدینسان اکنون گفته میشود» (ص ۴۴):

«واجب‌الوجود، در واقع ذات و ماهیت انسان است، اما درست به این خاطر که ماهیت اوست، و نه خود انسان، مطلقاً هیچ‌گونه فرقی نمی‌کند از اینکه این ذات را در خارج از انسان ببینیم و آن را بمثابه «خدا» متصور شویم، یا آن را در انسان ببینیم و «ذات انسان» یا «انسان» بخوانیم. من نه خدا هستم و نه انسان، نه واجب‌الوجودم و نه ذاتم - و، فرقی نمی‌کند از اینکه درباره ذات بمثابه (چیزی) در درون یا خارج از خودم بیاندیشم.»

بدین‌طریق، در اینجا «ذات انسان» بمثابه شئی موجود فرض میشود، و این همانا «واجب‌الوجود» است و «نه منیت»، و ماکس قدیس به جای گفتن چیزی درباره «ذات» خود را به این اظهار ساده محدود می‌کند که «فرقی نمی‌کند» از اینکه درباره ذات بمثابه چیزی در درون یا خارج از خودم، در این محل یا آن محل «بیاندیشم». اینکه این بی تفاوتی نسبت به ذات همان مسامحه کاری صرف سبک نیست، از این واقعیت روشن میشود که خود وی وجه تمایزی میان اساسی و غیر اساسی قائل میشود و اینکه در نزد وی حتی «ذات اصیل خودخواهی» جایگاهی می‌یابد. (ص ۷۱)

ضمناً، هر آنچه نظریه پردازان آلمانی تاکنون درباره ذات و غیر - ذات گفته‌اند، بمراتب بهتر توسط هگل در منطق وی گفته شده و آن را می‌توان در آنجا یافت.

ما اصیل آئینی بی حد و حصر «اشتیرنر» نسبت به توهمات فلسفه آلمان که بشکلی فشرده بیان شده را در این واقعیت می‌یابیم که «عاقله مرد» را دائماً بمثابه یگانه شخص نمایش dramatis Persona بتاریخ تحمیل می‌کند و بر آن است که «عاقله مرد» سازنده تاریخ است. اکنون در می‌یابیم همین چیز در رابطه با فویرباخ تکرار میشود که توهماتش

را «اشتیرنر» صادقانه می‌پذیرد تا بر شالوده‌شان [توهّمات] بیشتری را بنا نهد. صفحه ۷۷: «فویرباخ بطور کلی فقط ذات را با صفت خلط می‌کند، و الویت را به این یک می‌دهد. اما از آنجائیکه خود او می‌گوید: «عشق نه مقدس است، زیرا صفتی از خداست (و نه اینکه تاکنون افراد بر این عقیده بوده‌اند که بدین خاطر مقدس است) بلکه صفتی از خداست چراکه بتنهائی و بالفعل الهی است، قادر شد نتیجه‌گیری کند که مبارزه می‌بایست با خود صفات، عشق و هر چیز مقدسی آغاز میشد. چگونه او می‌توانست امیدوار باشد اشخاص وقتی که آنان را با مقدس باقی گذارده است از خدا رو برگردانند؟ و اگر، همانگونه که فویرباخ می‌گوید، چیز عمده برای اشخاص نه خدا، بلکه صفات او بوده است، پیش از هر چیز می‌توانست بدانان اجازه دهد این پولک را نگاهدارند، زیرا عروسک، [یعنی] هسته واقعی، کماکان باقی می‌ماند.»

بنابراین، از آنجائیکه «خود» فویرباخ اینرا می‌گوید، برای بهلول فرخنده خوی دلیل کافی است تا باور کند اشخاص عشق را بدین سبب که «بتنهائی و بالفعل الهی» است گرامی میدارند. اگر درست عکس آن چیزی که فویرباخ می‌گوید صورت می‌گرفت - و ما «بخود اجازه گفتن اینرا می‌دهیم» (ویگانند، ص ۱۵۷) - اگر نه خدا و نه صفات او هیچگاه چیزی عمده برای افراد نبوده‌اند، و اگر خود این فقط پندار مذهبی تئوری آلمانی باشد - این بدین معناست که بر سر سانچومان همین آمده است، همانطور که قبلاً بر سرش در نزد سروانتس آمد، هنگامیکه چهار قطعه‌کنده در حالیکه خواب بود زیر پالانش گذاشتند و خری که بر آن سوار بود را از زیرش ربودند.

سانچو با تکیه بر این اظهارات فویرباخ، نبردی را آغاز می‌کند که سروانتس قبلاً در فصل نوزدهم نیز تدارک دیده بود، جائی که نجیب زاده ساده دل ingenioso hidalgo با صفات و نقابداران که جنازه جهان را بگور می‌بردند مصاف می‌دهد، و آنان که در دامن‌های بلند و دست و پاگیر خود درمانده شده بودند، نمی‌توانستند تکان بخورند و نجیب زاده ساده دل ما به این ترتیب توانست ایشان را از خانه زین بر خاک افکند و همه را تار و مار کند.

واپسین کوشش برای بهره‌برداری بیشتر از انتقاد از مذهب بمثابه حیطة‌ای جداگانه (انتقادی که تا سرحد خستگی کوبیده شده است)، و باقی ماندن در مقدمات تئوری آلمانی و باز وانمود کردن باینکه ورای آنها می‌رود، و پخت و پز کردن با این استخوان، که تا آخرین نسج آن جویده میشود، و سوپ آبکی را مفروود برای فقرا^۶ [برای]

«کتاب» - این آخرین کوشش عبارت بود از حمله به مناسبات مادی، نه در شکل واقعی آنها، و نه تنها در شکل توهمات دنیوی آن کسانی که در عرصه عمل درگیر جهان کنونی‌اند، بلکه در جوهر آسمانی شکل دنیوی شان بمثابه صفات، بمثابه فیض خداوند، و بمثابه ملائکه، به این ترتیب، ملکوت آسمانی اینک از نو مجال توطن یافته و مشحون از مواد نوینی شده که بخاطر شیوه قدیمی بهره‌برداری از این ملکوت آسمانی بوجود آمده است. بدینسان، مبارزه با توهمات مذهبی و خدا یکبار دیگر جایگزین مبارزه واقعی شده است. برو توی قدیس، که نانش را از راه الهیات درمی‌آورد، در «مبارزه حیاتی دشوار» خود با جوهر، همین کوشش را بمثابه الهیات دانی بخاطر خانه و کاشانه Pro aris et focis برای رفتن به ورای الهیات، انجام میدهد. «جوهر» او چیزی جز صفات خدا نیست که تحت لفافه یک نام متحد شده است؛ به استثنای شخصیت که برای خود محفوظ نگاه میدارد. این صفات خدا باز هم چیزی نیست جز اسامی پرستیده شده برای عقاید افراد درباره مناسبات معین و تجربی آنان، عقایدی که سپس آنها را بخاطر ملاحظات عملی ریاکارانه حفظ می‌کنند. بطبع با تجهیزات نظری بارث رسیده از هگل، حتی ممکن نیست برخورد تجربی و مادی این افراد را درک نمود. به خاطر این واقعیت که فویرباخ، جهان مذهبی را بمثابه پنداری از جهان دنیوی نمایاند - جهانی که در نوشتارهای او صرفاً بمثابه یک عبارت ظاهر میشود - تئوری آلمانی نیز با مساله‌ای مواجه میشود که او بی جواب گذاشت: چگونه پیش می‌آید که اشخاص این توهمات را «در دماغشان دارا می‌شوند؟» حتی برای نظریه پردازان آلمانی این پرسش راه را برای بینش ماتریالیستی جهان هموار نمود. بینشی که عاری از مقدمات نیست، بلکه مقدمات واقعی مادی را بدانه بطور حسی - تجربی مورد بررسی قرار میدهد و به این خاطر، برای نخستین بار، بینشی حقیقتاً نقادانه از جهان است. این سیر قبلاً در سالنامه آلمانی - فرانسوی - در مقدمه‌ای در نقد فلسفه حقوق هگل، و درباره مساله یهود نمایانده شد. اما از آنجائیکه در آنزمان این کار با عبارات پردازای فلسفی انجام شد، اصطلاحات سنتی موجود فلسفی از قبیل «ماهیت انسان»، «انواع»، و غیره به نظریه پردازان آلمانی دلیل مطلوبی برای درک غلط از جریان واقعی تفکر و اعتقاد داد که در اینجا دوباره صرفاً مساله‌ای بود از ارائه شکلی جدید به جامعه مندرس نظری آنان - درست همانطور که دکتر آرنولد روگه، دوتوره گرازیانوی فلسفه آلمان، تصور میکرد که مانند سابق می‌تواند

تکان دادن جنگ افزار بد قواره خود را به اطراف از سر بگیرد و ماسک فضل فروشانه - و خنده آور خود را بنمایش بگذارد. «باید فلسفه را بکناری نهاد» (ویگانند، ص ۱۸۷، مقایسه کنید با واپسین فلاسفه، ص ۸، اثر هس)، باید از آن فرا جست و خود را همچون انسانی عادی وقف مطالعه واقعیت نمود، زیرا برای آن نیز مقدار معتنا بهی مصالح ادبی وجود دارد که بطبع برای فلاسفه ناشناخته است. هنگامیکه، زان پس، شخص دوباره با افرادی نظیر «گروماخر» یا «اشتیرنر» مواجه میشود، در می یابد که آنان را مدتها قبل «پشت سر» و در أسفل گذاشته است. فلسفه و مطالعه جهان واقعی با یکدیگر همان رابطه ای را دارا هستند که استمناء و عشق جنسی. سانچوی قدیس، که صرف نظر از حواس پرتی اش - که از طرف ما صبورانه و از طرف او پرطمطراقانه خاطر نشان شد - در محدوده جهان اندیشه های محض باقی می ماند، بطبع می تواند، خود را از آن تنها با کمک پیش شرطی اخلاقی، [یعنی] پیش شرط «بی فکری» حفظ کند. (ص ۱۹۶، «کتاب»). آن کسی بورژواست که خود را در قبال تجارت بوسیله ورشکستگی خوک صفتانه،^{۶۱} حفظ می کند، که بطبع بواسطه آن نه بیک پرولتاریا، بلکه بیک بورژوآی مفلس و ورشکسته تبدیل میشود. او نه یک انسان جهان، بلکه یک فیلسوف ورشکسته فاقد افکار میشود.

صفات خدا که بمثابه نیروهای واقعی مافوق افراد و بمثابه مقدسات از فویرباخ بارث رسیده، همانا چیزهائی عجیب و موحش اند که جایگزین جهان حسی - تجربی میشوند و «اشتیرنر» آنها را در قید حیات می یابد. این چنین سخت و شدید کل «ویژگی و خصوصیت بارز» اشتیرنر صرفاً به «قصد و انگیزه» وابسته است. اگر «اشتیرنر» (ایضاً نگاه کنید به ص ۶۳) فویرباخ را بخاطر عدم وصول به هیچ گونه نتیجه ای بخاطر اینکه صفت را به ذات و بالعکس تبدیل می کند، مورد سرکوفت قرار می دهد، خود او بمراتب ناتوان تر از آنست که به چیزی برسد، [زیرا] خود وی صادقانه این صفات فویرباخی که به ذات تبدیل شده است، را بمثابه شخصیت های واقعی حاکم [بر جهان] می پذیرد، او صادقانه این عبارات را در خصوص مناسبات بمثابه مناسبات واقعی می پذیرد و صفت «مقدس» را بدانها الصاق می کند، یعنی تاویل این صفت به یک ذات، و به «مقدس»، یعنی، درست انجام همان کاری که وی بخاطر آن فویرباخ را سرزنش می کند. و بدین نحو، وی بعد از اینکه بدین ترتیب گریبان خود را بکلی از مضمون معینی که موضوع بر سر آن بود رها

نمود، مبارزه خود - یعنی، «انزجارش»، را علیه این «مقدس» که بطبع، همواره همان باقی می ماند، آغاز می کند. فویرباخ هنوز از این آگاهی برخوردار است که «برای او»، مساله فقط بر سر از بین بردن یک پندار است، - و همانا این [پندار] است که ماکس قدیس او را با آن مورد سرزنش قرار میدهد (ص ۷۷، «کتاب») - برغم اینکه هنوز اهمیت بسیار زیادی به مبارزه با این پندار می دهد. در نزد «اشتیرنر» حتی این آگاهی، «پاک از دست رفته» است، او در واقع به حاکمیت عقاید تجریدی ایدئولوژی در جهان معاصر باور دارد؛ او معتقد است که در مبارزه اش با «صفات»، و مفاهیم، دیگر نه بیک پندار، بلکه به نیروهای واقعی حاکم بر جهان حمله می کند. از اینجا روش برگرداندن بازگونه هر چیز او و خوش باوری بی حدش ناشی میشود که وی با آن کلیه توهمات ریاکارانه در ارزش ظاهریشان و کلیه توکیدات سالوسانه بورژوازی را در نظر می گیرد. ضمناً، اینکه چقدر اندک «عروسک»، «هسته واقعی»، «پولک»، است، و اینکه این تشبیه تا چه اندازه معیوب است را به بهترین وجهی می توان از «عروسک» خود «اشتیرنر» - یعنی «کتاب» [او] مشاهده نمود که عاری از هر گونه «هسته و مغزی است»، نه «واقعی»، و نه «غیر واقعی»، و حتی در آنجا همان مقدار ناچیزی که در صفحات ۴۹۱ آن وجود دارد، بسختی در خور نام «پولک» است. - اگر، مع الوصف، مجبور به یافتن نوعی «پسته مغز» در آن باشیم، آنگاه این پسته مغز همانا خرده بورژوازی آلمانی است.

در ضمن، در خصوص منشاء تنفر ماکس قدیس از «صفات»، خود وی به افشاگری بغایت ساده لوحانه ای در «تفسیر توجیه گرایانه» دست می زند. او قطعه ذیل را از ماهیت مسیحیت (ص ۳۱) شاهد مثال می آورد: «آته نیست واقعی فقط آن کسی است که صفات وجود الهی، بعنوان مثال، عشق، خردمندی و عدالت، و نه فقط ذات این صفات، برایش هیچ است.» - و آنگاه پیروزمندانه ندا در می دهد: «آیا این در مورد اشتیرنر نیز صادق نیست؟» - خردمندی همانا اینجاست. در قطعه فوق ماکس قدیس از حیث اینکه چگونه باید جلو راند تا «از همه دورتر» رفت، نشانه ای را می یابد. او به فویرباخ باور دارد که در قطعه فوق «ماهیت»، «آته نیست واقعی» را آشکار می سازد و می گذارد تا فویرباخ وظیفه «آته نیست واقعی» شدن را بدو تحمیل کند. او در ارتباط با فویرباخ حتی ساده لوحانه تر مسائلی را در ارتباط با برونوی قدیس یا «نقد» مورد بحث قرار میدهد. ما بتدریج کلیه چیزهایی که او به «نقد» اجازه می دهد بدو تحمیل کند و اینکه چگونه خود را تحت

مراقبت پلیس قرار میدهد و شیوه زندگی و حرفه خود را نشان می‌دهد، را مشاهده خواهیم کرد. برای حال حاضر کافی است بعنوان نمونه‌ای از ایمان وی به «نقد» ذکر شود که وی «نقد» و «توده» را بمثابة دو شخص مورد بحث قرار میدهد که علیه یکدیگر مبارزه می‌کنند و «می‌کشند خود را از خودخواهی برهانند»، و در صفحه ۱۸۷، هر دو را «برای آنچه... اعلام می‌کنند»، می‌پذیرد.

با مبارزه علیه لیبرالیسم بشر دوستانه، مبارزه طولانی عهد عتیق، هنگامیکه عاقله مرد، معلم یگانه بود، پایان میرسد؛ زمان کامل میشود و انجیل فیض و شادی برای بشریت گناهکار اعلام می‌گردد.

مبارزه بر سر «عاقله مرد» و همانگونه که در فصل بیست و یکم سروانتس مکتوب است و به «ماجرای بزرگ جایزه گرانقیمت کلاخود مامبرن» می‌پردازد، همانا وفای بعهد است. سانچوی ما که در همه چیز از ارباب سابق و مهتر کنونی‌اش تقلید می‌کند، «قسم یاد کرده تا کلاخود مامبرن»، [یعنی] عاقله مرد - را برای خود بدست آورد. وی بعد از اینکه طی «کارزارهای»^(۱) متعدد خود، بیهوده برای یافتن کلاخود مورد نظر در میان قدما و معاصران، لیبرال‌ها و کمونیست‌ها جستجو نمود، «چشمش به سواری افتاد که چیزی براق و درخشان بر سر داشت، چنانکه گفتمی از طلا بود». و وی به دون کیشوت - سلیگا می‌گوید: «اگر اشتباه نکنم اینک مردی را می‌بینم که بسوی ما پیش می‌آید و کلاخود مامبرن را که من برای بدست آوردن آن قسم خورده‌ام، و تو لابد فراموش نکرده‌ای، بر سر دارد.» دون کیشوت که اکنون عاقل تر شده است جواب می‌دهد، «بگو ببینم، مگر تو آن پهلوانی که سوار بر اسب فزل بسوی ما پیش می‌آید و کلاخود زرینی بر سر دارد را نمی‌بینی؟» - دون کیشوت جواب می‌دهد، «آنچه من می‌بینم و تماشا می‌کنم، مردی است سوار بر خری خاکستری مثل خرمن و چیزی دارد که برق می‌زند» - سانچو می‌گوید، «خوب دیگر، آن چیز همان کلاخود مامبرن است.»

در این میان، دلاک فدیس، سوار بر خر کوچک خود، [یعنی] نقد و بالکن سلمانی بر

۱. در اصل آلمانی واژه Auszuege بکار برده شده است، که می‌تواند بمعنی عزیمت، کارزار و یا گزیده

سرش، به پرونو نزدیک میشود؛ سانچوی قدیس نیزه در دست باو حمله می‌کند، برونوی قدیس خود را از پشت خر به زیر می‌اندازد، و لگن خود را بجا می‌گذارد (که به این خاطر او را در اینجا [یعنی]، در شورا بدون لگن می‌بینیم) و سبکبال از وسط صحرا پا بدویدن می‌گذارد، «چرا که خود او نقد است».

سانچوی قدیس با مسرت فراوان کلاهی خود مامبرن را از زمین بر میدارد، و در پاسخ به اشارهٔ دون کیشوت مبنی بر اینکه دقیقاً به لگن سلمانی می‌ماند، می‌گوید: «این کلاهی خود معروف و جادویی، که «شیخ الموتی و خیالی» شده است، بدون تردید بدست کسی افتاده که قدر و قیمت آن را ندانسته، و نیمی از آن را آب کرده، و نیم دیگر آن را چکش خورش کرده که به این صورت در آمده و چنانکه تو می‌گوئی در واقع بی شباهت به لگن سلمانی نیست؛ لیکن هر چه میخواهد به چشم جهان بین بیاید، برای منی که چشم جان بین دارم و آن را می‌شناسم این تغییر شکل اهمیتی ندارد.»

«اکنون دومین شوکت و جلال و دومین مالکیت بدست آمده است!»

حال که وی کلاهی خودش، [یعنی] «عاقله مرد» را بدست آورده، خود را در مقابلش قرار میدهد، با او همانگونه رفتار می‌کند که با «آشتی ناپذیرترین دشمن خود»، و آشکارا باو اعلام میدارد (چرایش را بعداً خواهیم دید) که او (سانچوی قدیس) نه «عاقله مرد»، بلکه «موجودی غیر انسانی و ضد بشری است». او اکنون در زیر نقاب این «ضد بشر» بسوی کوههای سیرامورنا حرکت می‌کند تا با عمل توبه، خود را برای جلال و شکوه عهد جدید آماده کند.

او خود را «لخت مادرزاد» می‌سازد (ص ۱۸۴) تا به ویژگی خود دست یابد و از آنچه سلفش، سروانتس در فصل بیست و پنجم انجام میدهد، سبقت جوید:

«وهول هولکی شلوار خود را از پا بیرون آورد و یکتا پیراهن شد، سپس بدون مقدمه یکی دو اردنگ به ماتحت خود زد، دوبار به هوا جست و دست بر رانهای خود کوبید و دو پشتک و واروزد و سر بر زمین گذاشت و پا به هوا کرد و چنان اسافل اعضای خود را عربان نمود که سانچو، عنان رسی نانت را برگرداند تا این منظره را نبیند.»

«ضد بشر» بمراتب از نمونهٔ دنیوی‌اش سبقت می‌جوید. و «قاطعانه پشت خود را بخود برمی‌گرداند و به این ترتیب از ناقد دلهره‌آور نیز رو برمی‌گرداند، و «او را پشت سر می‌گذارد». سپس «ضد بشر» با نقد که «پشت سر گذاشته شده» وارد جر و بحث میشود؛ او

«از خودش بیزار است»، «خود را در قیاس با دیگری درک می‌کند»، «بخدا فرمان می‌دهد»، «بهرتر خود را در خارج از خویش می‌جوید»، «خود را از اینکه هنوز یگانه نیست عذاب می‌دهد»، «خودپسند و یگانه» [است]، - اگرچه برایش بسختی لازم بود تا اینرا بعد از اینکه قاطعانه پشت خود را بخود کرد، اظهار دارد. «ضد بشر» کلیه اینها را با مساعی خویش انجام داده است (نگاه کنید به فیستر، تاریخ آلمان‌ها) و اکنون بی غل و غش و ظفرمند سوار بر خرش در ملکوت یگانه میتازد.

پایان عهد قدیم

عهد جدید: «منیت»^{۲۱}

۱ - اقتصاد عهد جدید

نظر باینکه در عهد عتیق موضوع اصلاح و تهذیب ما همانا منطق «یگانه» در چارچوب گذشته بود، اکنون با آن در زمان حاضر در منطق چارچوب منطق «یگانه» مواجه می‌شویم. قبلاً بحد کافی «یگانه» را در «انعطاف‌های» متنوع ماقبل توفان نوح آن - بمثابه عاقله مرد، قفقازی قفقازی، مسیحی کامل، حقیقت بشردوستانه، وحدت کلیشه‌ای رئالیسم و ایدئالیسم، و غیره و غیره روشن ساختیم. همراه با تعبیر تاریخی «منیت»، خود «منیت» نیز متلاشی میشود. این «منیت» [یعنی]، پایان تعبیر تاریخی، منیتی «جسمانی» نیست که توسط زن و مرد از روی نفس اماره تولید مثل شده و هیچ‌گونه تأویلی برای وجود داشتن نیاز نداشته باشد، بلکه [منیتی است که بطور لاهوتی بوسیله دو مقوله «ایدئالیسم» و «رئالیسم»، [یعنی] صرفاً توسط هستی خیالی بوجود آمده است. عهد جدید، که قبلاً همراه با مقدمه‌اش، [یعنی] عهد قدیم مستهلک شد، دارای اقتصادی داخلی است که طابق النعل بالنعل همانقدر خردمندانه طراحی شده که اقتصاد عهد قدیم، یعنی با همان «تبدیلات متعدد»، همانگونه که از جدول ذیل می‌توان مشاهده نمود:

آ- ویژگی - پیشینیان، کودک، سیاهپوست و غیره؛ در حقیقت آنان، یعنی؛ تکامل از «جهان اشیاء» به نگرش «خود» و تملک این جهان.

در میان پیشینیان این ویژگی منجر به خلاصی از جهان میشود، در میان معاصران - به

خلاصی از روح، در میان لیبرآل‌ها - به خلاصی از فرد، در میان کمونیست‌ها - به خلاصی از مالکیت، و در میان [لیبرال‌های] بشر دوست - به خلاصی از خدا؛ و بدین‌طریق، بطور کلی به مقوله خلاصی (رهائی) بمثابة یک هدف. مقوله نفی شده خلاصی همانا ویژگی است، که بطبع محتوای دیگری جز این خلاصی ندارد.

II- مالک - بدین مثابه اشتیرنر به ورای کذب جهان اشیاء و ارواح نفوذ می‌کند؛ و از اینجا معاصران و مرحله مسیحیت طی تکامل منطقی: جوان و مغول، ناشی میشود. درست همانطور که معاصران به آزادگان معین شده سه گانه تقسیم میشوند، همانطور هم مالک به سه تعیین دیگر تقسیم میشود:

۱- قدرت من، مطابق با لیبرالیسم سیاسی که در آنجا حقیقت حق تعیین می‌شود و حق بمثابة قدرت «عاقله مرد» در قدرت بمثابة حق «منیت» مستهلک می‌گردد. مبارزه با دولت بذاته.

۲- مراوده من، مطابق با کمونیسم، که از طریق آن حقیقت جامعه آشکار میشود و جامعه (در صور زندان، جامعه، خانواده، دولت و جامعه بورژوازی و غیره) بمثابة مراوده‌ای اندیشیده میشود که بوسیله «عاقله مرد» در مراوده «منیت» مستهلک می‌گردد.

۳- التذاد نفس، مطابق با لیبرالیسم نقادانه و بشر دوستانه، که در آن حقیقت نقد، زوال و امحاء و حقیقت خود آگاهی مطلق، بمثابة زوال - خود ظاهر میشود، و انتقاد بمثابة امحاء منافع انسان به امحاء منافع «منیت» تبدیل می‌گردد.

ویژگی افراد، همانگونه که دیدیم، در مقوله عام ویژگی مستهلک گشت که نفی خلاصی و رهائی بطور کلی بود. بنابراین توصیفی از خصائل خاص افراد بار دیگر فقط می‌تواند بستگی به نفی این «رهائی» در سه «انعطاف» آن داشته باشد؛ هر یک از این رهائی‌ها سلبی اکنون می‌تواند توسط نفی آن به خصلتی ایجابی تبدیل شود. همانطور که در عهد قدیم، خلاصی جهان اشیاء و افکار از پیش بمثابة تملک هر دوی این جهان‌ها تلقی می‌گشت، همانطور هم در اینجا نیز امری بدیهی است که این ویژگی یا تملک اشیاء و افکار بنوبه خود بمثابة خلاصی کامل نمایانده شود.

«منیت» با خاصیت خود و دنیایش، که مشتمل بر خصوصیتی است که هم اکنون «خاطر نشان شد» همانا مالک است. «منیت» بدین مثابه همانا التذاد نفس و زوال - خود است که بتوان دو [یعنی] به مالکان مالک رسیده، و بهمان اندازه گریبان خود را از مالکی

رها میسازد که بآن متعلق است؛ نتیجه همانا «سلبیت مطلق» در تعیین دوگانه‌اش بمثابة بی تفاوتی، و «بی قیدی و بی اعتنائی»^(۱) است و رابطه سلبی با خود، [یعنی] با مالک است. خاصیت آن از لحاظ جهان و خلاصی‌اش از جهان اکنون به این رابطه سلبی و منفی با خود، و به این امحاء نفس و مالکیت نفس تغییر یافته است.

منیتی که به این ترتیب تعیین می‌شود، - یگانه‌ای است که

III - بنابراین باز هم مضمون دیگری جز مضمون مالک باضافه تعیین فلسفی «رابطه منفی با خود» ندارد. بهلول بالغ نظر وانمود می‌کند که درباره این یگانه چیزی برای گفتن وجود ندارد، زیرا نه یک فرد تاویل شده، بلکه فردی جسمانی است. اما موضوع در اینجا همان است که در نزد ایده مطلق هگل در پایان علم منطق و شخصیت مطلق در پایان آنسیکلوپدی است، و درباره آن نیز چیزی گفته نمیشود، زیرا این تعبیر و تاویل شامل کلیه چیزهایی است که در خصوص چنین شخصیت‌های تاویل شده‌ای بتوان گفت. هگل اینرا می‌داند و از پذیرفتن آن ابائی ندارد، در حالیکه اشتیرنر ریاکارانه ادعا می‌کند که «یگانه» اش ایضاً چیزی سواى یگانه تاویل شده بتنهائی است و چیزی است که نمی‌تواند به بیان آید، یعنی فردی تاویل شده است. این نمود ریاکارانه، هرآینه عمل معکوس شود، هر آینه یگانه بمثابة مالک تعریف شود، و درباره اش گفته شود که وی واجد مقوله عام و بزرگی بمثابة تعبی عام خود است، از میان خواهد رفت، و همانا تنها هر چیز «گفتنی» درباره یگانه، بلکه آنچه او بطور اعم است - منهای پندار بهلول فرخنده خوی را درباره او می‌گوید.

«زهی عمق دولتمندی و حکمت و علم یگانه چه قدر بعید از غوررسی است! براسنی که چقدر اندیشه‌هایش غیر قابل درک است، و طریقت‌هایش مافوق کاوش است!»
«اینک اینها حواشی طریقت‌های او است: و چه آواز آهسته درباره او می‌شنویم!» (کتاب ایوب، باب بیست و ششم؛ آیه ۱۴)

۲- فنومنولوژی اگولست در توافق با خود، یا نظریه برالت نفس

همانطور که در «اقتصاد عهد قدیم» و بعد از آن مشاهده کردیم، اگوئیست واقعی

۱. در دستنوشته لهجه برلنی شکل Gleichjueltigkeit (بی قیدی و بی اعتنائی) بکار رفته است.

سانچوی قدیس در توافق با خود به هیچ وجه نباید با اگوئیست مبتدل و عادی، و اگوئیست بمفهوم متعارفی، خلط شود. وی البته هر دو را بمثابه حدس و فرض خود دارا است (فردی اسیر جهان اشیاء، کودک، سیاهپوست، پیشینیان، و غیره) و اگوئیست فداکار (فردی اسیر جهان افکار، جوان، مغول، معاصران و غیره). مع الوصف، این بخشی از ماهیت اسرار یگانه است که این آنتی تز و وحدت کلیشه‌ای که از آن ناشی میشود - و اگوئیست در توافق با خود - اکنون می‌تواند در عهد جدید مورد بررسی قرار گیرد.

از آنجائیکه ماکس قدیس آرزو مند است تا، اگوئیست حقیقی، را بمثابه چیزی کاملاً جدید، بمثابه هدف کل تاریخ پیشین عرضه کند، از سوئی می‌بایست به فداکار، به مدافعان از خودگذشتگی ثابت کند که برخلاف خواست خود، اگوئیست‌اند، و به اگوئیست‌ها بمفهوم متعارفی ثابت کند که فداکارند و اگوئیست‌های حقیقی و مقدس نیستند.

بیائیم با اولی، [یعنی] با فداکار آغاز کنیم.

پیش از این بکرات دیدیم که در دنیای بهلول فرخنده خوی هر کس از طرف مقدس مورد ایذاء و آزار قرار می‌گیرد. و معهدا اینکه کسی فرهیخته یا نا فرهیخته باشد، تفاوتی نمی‌کند. فرهیختگان که با تفکر محض سر و کار دارند، با ما در اینجا بمثابه و تسخیر شدگان، توسط مقدس بمعنای واقعی این کلمه، مواجه می‌شوند. آنان تحت لفافه عملی شان همانا فداکارند.

«پس چه کسی فداکار است؟» بطور کامل، (۱) «بیشتر» (۱۱)، «احتمالاً»، (۱۱۱) «کسی که هر چیز دیگری را بخاطر یک چیز، یک هدف، یک منظور و یک سودا بخطر می‌اندازد... او توسط سودائی کنترل میشود که برای آن سایرین را قربانی می‌کند. و آیا این فداکاران، همانا خودخواه نیستند، شاید؟ از آنجائیکه آنان فقط دارای یک سودای حاکم‌اند، تنها با یک رضایت خاطر مجزا مرتبط میشوند، و به این خاطر با حدت بیشتری. تمامی اعمال و حرکات آنان اگوئیستی است، اما اگوئیستی است یکجانبه، مستور و تنگ نظرانه؛ این اگوئیسم - همانا سودازدگی است.» (ص ۹۹)

بدین طریق بزعم سانچوی قدیس، آنان فقط دارای یک سودای حاکم‌اند؛ آیا آنان باید با سوداهائی که نه ایشان بلکه دیگران دارا هستند نیز مرتبط شوند، تا بیک اگوئیسم همه جانبه، آشکار و نامحدود ارتقاء یابند، و با این مقیاس بیگانه اگوئیسم «مقدس»

دمساز شوند؟

و آنگهی، در این قطعه «بخیل» و لذت - جو» نیز نموده میشوند. (شاید به این خاطر که اشتیرنر تصور می‌کند که «لذت» بذاته، لذت مقدس، و نه انواع مختلف لذایت واقعی را می‌جوید)، همانطور هم، برای مثال، «روبسپیر، سن - ژوست، و سایرین» (ص ۱۰۰) بمثابة نمونه‌های «اگوئیست‌های فداکار و سودازده». از نظر گاه معین اخلاقی، (یعنی، اگوئیست مقدس ما، در توافق با خود، از نظر گاه خود در هم آهنگی کامل با خود، استدلال می‌کند)، تقریباً چنین استدلال میشود:

«اما اگر سایر سوداها را برای یک سودا فداکنیم، بدین وسیله هنوز خودم را برای این سودا فدا نمی‌کنم، و ببرکت اینکه واقعا خودم هستم، هیچ چیزی را فدا نمی‌کنم.» (ص ۳۸۶)

ماکس فدیس توسط این دو حکم «در نا هم آهنگی با یکدیگر» مجبور میشود، وجه تمایز «اندکی» قائل شود مبتنی بر اینکه فرد بخوبی می‌تواند «برای مثال»، شش، یا هفت، و غیره سودا را برای یک سودای جداگانه بدون اینکه «واقعا خودم» باشم، فدا کند؛ اما نه مطلقاً ده سودا، یا باز هم تعداد بیشتری را. طبعاً، نه روبسپیر و نه سن - ژوست «واقعا خود» نبود، درست همانطور که حقیقتاً «عاقله مرد» نبود، بلکه آنان واقعا روبسپیر و سن ژوست، این افراد یگانه و بی همتا بودند.

این حيله که به «فداکار» ثابت نمود که آنان اگوئیست‌اند، ترفندی قدیمی است که بقدر کافی از طرف هلوسیوس و بتنام بسط و توسعه یافته است. حيله «خود» سانچوی فدیس مبتنی است بر تبدیل «اگوئیست‌ها بمفهوم متعارض» [یعنی] به بورژوا، به غیر اگوئیست‌ها. بهر تقدیر، هلوسیوس و بتنام، به بورژواها ثابت می‌کنند که بوسیله تنگ نظریشان در عمل بخود زیان میرسانند، اما حيله «خود» ماکس فدیس مبتنی بر این است که ثابت کند آنان با «ایدئال»، «مفهوم»، «جوهر»، «حرفه» و غیره اگوئیست دمساز نیستند و اینکه برخورد آنان نسبت بخود همانا برخورد نفی مطلق نیست. در اینجا وی مجدداً فقط خرده - بورژوا آلمانی خود را در نظر دارد. بیائیم، ضمناً خاطر نشان کنیم نظر باینکه در صفحه ۹۹ فدیس ما از بخیل، سیمالی همچون یک «اگوئیست فداکار» میسازد، از سوی دیگر، رد صفحه ۷۸ «خسب» را در میان «اگوئیست‌ها بمفهوم متعارفی» می‌گنجاند، [یعنی] در میان «ناپاکان» و غیر مقدس‌ها.

این دو مین گروه تاکنون موجود اگوئیست‌ها، در صفحه ۹۹، به این شرح توصیف میشود:

«بنابراین این افراد» (بورژواها) «فداکار، مشوق، ابدنال، پیگیر و مشتاق نیستند. اینان بمفهوم متعارفی مردمانی‌اند خودخواه و به امتیاز خاص واقعی و حسابگرانه و غیره خود و غیره، می‌اندیشند.»

از آنجائیکه «کتاب» ابدأ اثری هنری نیست، قبلاً فرصت داشتیم، در ارتباط با «بلهوس منش» بینیم که چگونه اشتیرنر، عمدتاً به خاطر جهل مرکبش از مردم و شرایط واقعی به این تردستی نایل می‌شود که بورژوا را به بک غیر-اگوئیست تبدیل کند. خود همین جهل برای او در اینجا بمثابه اهرمی بکار میرود.

«این» (یعنی پندار اشتیرنر دربارهٔ ایثار) «برای عقل خود رای انسان دنیوی مضمز کننده است منتها برای هزاران سال دستکم تا بحال به این تسلیم شده که باید گردن خود سر خویش را خم کند و قدرتهای برتر را بپرستد.» (ص ۱۰۴) اگوئیست‌ها بمفهوم متعارفی «نیمی روحانی منشانه رفتار می‌کنند و نیمی بشیوهٔ دنیوی، آنان هم به خدا خدمت می‌کنند و هم به قارون.»

در صفحه ۷۸ اطلاع می‌یابیم: «قارون ملکوت و خدای جهان، هر دو دقیقاً همان اندازه از خود گذشتگی را خواهانند»، بدین‌طریق درک اینکه چگونه از خودگذشتگی برای قارون و خدا می‌تواند بمثابه «دنیوی» و «روحانی منشانه» در مقابل یکدیگر فرار گیرند، ناممکن است.

در صفحه ۱۰۶-۱۰۵، بهلول فرخنده خوی از خود می‌پرسد:

«پس چگونه است، که اگوئیسم آنانیکه از منافع شخصی خود دفاع می‌کنند، مع الوصف مدام تسلیم منافع کشیشی یا آخوندی، یعنی، نفسانی خود میشوند؟»

(در اینجا بطور گذرا باید «خاطر نشان ساخت» که در این قطعه بورژواها بمثابهٔ

نمایندگان منافع منقول توصیف می‌شوند.)

این به این خاطر اتفاق می‌افتد که:

«شخصیت آنان به نظرشان آنچنان حقیر و بی‌اهمیت است - در واقع همین‌طور هم هست - که ادعای چیزی را کند و قادر به مطالبه حق خود باشد. نشانه‌ای مطمئن از این، همانا این واقعیت است که آنان خود را به اشخاصی سرمدی و ناسوتی تقسیم می‌کنند؛ یکشنبه‌ها مراقب جنبهٔ سرمدی‌اند و در روزهای هفته مراقب جنبهٔ ناسوتی. آنان در خود، آخوند خود را دارند از اینرو نمی‌توانند گریبان خود را از دست او برهاند.»

سانچو در اینجا اندکی دچار شک و تردید میشود؛ با نگرانی می پرسد آیا همین چیز برای بزرگی، [یعنی] اگوئیسم بمفهوم غیر عادی، «روی نخواهد داد» خواهیم دید بدون علت نیست که این پرسش نگران کننده سؤال میشود. قبل از اینکه خروس دو بار بانگ برآورده باشد، یعقوب فدیس (بهلول فرخنده خوی) سه بار خود را «اتکازه خواهد کرد» (۱).

او با ناخشنودی بسیار کشف می کند که دو جنبه ای که بطور بارز در تاریخ بمنصه ظهور میرسد، [یعنی] منافع خصوصی افراد و باصطلاح منافع عمومی، همواره با یکدیگر ملازمه دارند. وی اینرا علی الرسم، به شکلی غلط، به شکل مقدس آن، از جنبه منافع ایدئال، مقدس و وهم و پندار کشف می کند. او سؤال می کند: چگونه است که اگوئیست های متعارفی، [یعنی] نمایندگان منافع شخصی، در عین حال توسط منافع عمومی، توسط آخوند جماعت و سلسله مراتب تحت الشعاع قرار می گیرند؟ او به این پرسش با این قصد پاسخ می دهد که بورژواها، و غیره «نسبت به خود بسیار خودخواهانند»، و «نشانه ای مطمئن» از آنرا در این واقعیت کشف می کند که ایشان بشیوه ای مذهبی رفتار می کنند، یعنی اینکه، شخصیت شان به ناسوتی و سرمدی تقسیم میشود، یعنی، بعد از اینکه نخست مبارزه میان منافع عمومی و شخصی را به آینه ای از مبارزه و بازتاب ساده در درون پندار مذهبی تأویل نمود، رفتار مذهبی شان را از طریق رفتار مذهبی شان توضیح می دهد.

در مورد چگونگی عرضه مطلب از لحاظ حاکمیت ایدئال، نگاه کنید به فوق بویزه درباره هیرارشی.

هر آینه سؤال سانچو از شکل پرطمطراقانه آن بزبان بشری برگردانده شود، آنگاه «چنین از آب در می آید»:

چگونه است که منافع شخصی همواره علیه اراده افراد، به منافع طبقاتی و به منافع عام تکامل می یابد که در ارتباط با افراد مجزا هستی مستقلی کسب می کند، و در استقلال خود شکل منافع عمومی را بخود می گیرند؟

چگونه است که آنها بدین مثابه با افراد واقعی در تضاد قرار می گیرند و در این تضاد

که از طریق آن بمثابة منافع عمومی تعریف میشوند، بوسیله شعور می توانند منافع ایدئال، و حتی مذهبی و مقدس متصور شوند؟ چگونه است که در این روند منافع خصوصی که هستی مستقلی بمثابة منافع طبقاتی کسب می کنند، رفتار شخصی افراد ناگزیر باید عینی و بیگانه شود، و در عین حال بمثابة قدرتی مستقل از آنان و برغم آنان وجود داشته باشد، که بوسیله مرادوه بوجود می آید، و به مناسبات اجتماعی و یک سلسله قدرت هائی که فرد را مشخص می کند و تحت انقیاد در می آورند تبدیل میشود، و از این جهت در تخیل بمثابة قدرتهائی مقدس، بمنصه ظهور میرسد؟ هر آینه سانچو این واقعیت دال بر اینکه در چارچوب شیوه های تولید معین، که بطبع به اراده وابسته نیست، نیروهای عملی بیگانه [fremde] که نه تنها از افراد جداگانه، بلکه حتی از تمامی آنان بالاتفاق، مستقل اند و همواره بالاتر از اشخاص فرار می گیرند را درک مینمود. - آنگاه از جهت اینکه آیا این واقعیت بشکلی مذهبی یا تحریف شده در تخیل آگونیست عرض اندام می کند، که فوق او همه چیز در تخیل بگونه ای فرار گرفته که هیچ چیز را فوق خود فرار نمی دهد، می توانست بحق بی تفاوت باشد. سانچو آنگاه می توانست از فلرو اندیشه بانی به فلرو واقعیت، از آنچه اشخاص می پندارند آنچه واقعاً هستند، از آنچه تصور می کنند باینکه چگونه عمل می کنند و در شرایط معینی باید عمل کنند، هبوط کند. آنچه برای او محصول تفکر بنظر میرسد، همچون ثمره و محصول زندگی درک می نمود. آنگاه به سخافتی که برازنده اش است نمی رسید. - یعنی | به توضیح تقسیم میان منافع شخصی و عمومی، با این اظهار که اشخاص ایضاً این تقسیم را به شیوه ای مذهبی متصور می شوند و نسبت بخود فلان و بهمان بنظر میرسند، که با این همه، واژه دیگری است برای و خیالبافی.

ضمناً، حتی در شکل پیش پا افتاده و خرده - بورژوازی که سانچو در آن تضاد منافع شخصی و عمومی را متصور میشود، باید در می یافت که افراد همواره از خود آغاز کرده اند، و نمی توانستند طور دیگری عمل کنند، و از اینرو دو جنبه ای که وی در نظر می گیرد، همانا جوانب تکامل شخصی افرادند؛ و هر دو وجه بیک اندازه بوسیله مناسبات آمپیریک (تاریخی - تجربی) که اشخاص تحت آن زندگی می کنند بوجود می آیند، هر دو فقط بیان تکامل شخصی افرادی واحدند و از اینرو در تناقض صوری با یکدیگر. در خصوص موقعیت - که توسط شرایط خاص تکامل و تقسیم کار معین شده -

که نصیب فردی معین میشود، اعم از اینکه تا حد زیادی این یا آن جنبه از آنتی ترا بنمایاند، اعم از اینکه بیشتر بمثابهٔ اگوئیست و کمتر بمثابهٔ فداکار نمود کند، همانا مساله‌ای کاملاً ثانوی بود، که می‌توانست مطلقاً اگر در ادوار معینی از تاریخ در ارتباط با افراد معینی عنوان می‌گشت، علاقه‌ای برانگیزد. به غیر از آن این مساله تنها می‌توانست به عبارات اخلاقاً کاذبانه و شیادانه منجر شود. اما سانچو در اینجا همچون دگماتیستی دچار خطا میشود و هیچ راه دیگری جز اعلام اینکه سانچو پانزها و دون کیشوت‌ها اینگونه زاده شده‌اند، و اینکه بعداً دون کیشوت‌ها انواع چرنندیات را در کلبهٔ سانچو پانزها فرو کرده‌اند، را نمی‌یابد؛ او بمثابهٔ یک دگماتیست بیک جنبه می‌چسبد و بشیوه‌ای آخوند منشانه آن را درک می‌کند و آن را خصلت فرد بذاته اعلام میدارد، و انزجار خود را نسبت به جنبهٔ دیگر بیان می‌کند. بنابراین جنبهٔ دیگر نیز برای او بمثابهٔ یک دگماتیست، تا حدی بمثابهٔ حالت روحی و از خودگذشتگی و تا اندازه‌ای بمثابهٔ «اصلی» صرف و نه بمثابهٔ رابطه‌ای که ضرورتاً از شیوهٔ طبیعی گذشته زندگانی افراد نشئت می‌گیرد، ظاهر میشود. از اینرو، تنها باید «این اصل را از دماغ خود خارج ساخت»، اگرچه، بموجب ایدئولوژی سانچو، این ایدئولوژی تمامی انواع چیزهای آمپریک را بوجود می‌آورد. به این ترتیب، برای مثال، در صفحهٔ ۱۸۰ «زندگی اجتماعی، کلبهٔ قابلیت‌های زندگی اجتماعی، کلبهٔ اخوت‌ها و تمامی اینها... بوسیلهٔ اصل زندگی^(۱) یا اصل اجتماعی مکتون میشود».

عکس آن نیک تر است: زندگی اصل را آفرید.

کمونیسم برای فدیس ما به کلی غیر قابل درک است زیرا کمونیست‌ها، اگوئیسم را در برابر فداکاری یا فداکاری را در برابر اگوئیسم قرار نمی‌دهند، آنان این تضاد را نه به طور نظری و نه به شکل احساساتی یا ایدئولوژیک پرطمطراقانهٔ آن بیان نمیدارند؛ ایشان بیشتر منشاء مادی آن که همراه با آن به خودی خود از میان می‌رود را نشان می‌دهند. کمونیست‌ها آنگونه که اشتیرنر اخلاقیات را به طور مبسوط موعظه می‌کند، به هیچ وجه چنین نمی‌کنند. آنان تقاضاهای اخلاقی از نوع: یکدیگر را دوست بدارید، خودخواه نباشید و غیره را در مقابل توده‌ها پیش نمی‌کشند؛ برعکس، به خوبی آگاهند که اگوئیسم

باندازه از خود گذشتگی، در شرایط معینی همانا شکل ضروری خود - ثبونی افراد است، بدین‌طریق؛ کمونیست‌ها به هیچ وجه، آن‌گونه که ماکس قدیس معتقد است، و دوتوره گرازیانوی وفادارش (آرنولد روگه) به تقلید از او تکرار می‌کند (که بدین سبب ماکس قدیس او را متفکری داهی و سیاسی می‌خوانده، و یگانده، ص ۱۹۲) نمی‌خواهند. فرد خصوصی را بخاطر انسان خودخواه «عمومی» از میان بردارند. این همانا خیال پردازی است که درباره‌اش هر دو آنان می‌توانند توضیح لازم را در سالنامه آلمانی - فرانسوی بیابند. نظریه پردازان کمونیسم، یعنی تنها کمونیست‌هایی که وقت دارند به مطالعه تاریخ پردازند، دقیقاً بوسیله این واقعیت متمایز میشوند که به‌نهایی کشف کرده‌اند که در سراسر تاریخ «منافع عمومی» بوسیله افرادی بوجود آمده که بمثابة اشخاص خصوصی تعریف میشوند. آنان می‌دانند که این تضاد همانا تضادی صوری است، زیرا یک طرف آن، [یعنی] آنچه «منافع عمومی» خوانده میشود، بطور دائم توسط طرف دیگر، [یعنی] منافع خصوصی، بوجود می‌آید، و در ارتباط با این یک به هیچ وجه نیروئی مستقل با تاریخچه‌ای مستقل نیست - بطوریکه این تضاد دائماً در عمل نابود و از خود بوجود می‌آید. باینجهت مساله بر سر «وحدت سلبی» هگلی دو طرف یک تضاد نیست، بلکه مساله بر سر نابودی متعین بالفعل شیوه متعین بالفعل گذشته زندگی افراد است که با نابودی آن این تضاد نیز همراه با وحدت آن از میان میرود.

باین ترتیب می‌بینیم چگونه «اگوئیست در توافق با خود» برخلاف «اگوئیست به مفهوم عادی» و «اگوئیست فداکار»، از ابتدا بر وهم و خیال درباره هر دو آنان و ارتباطات واقعی افراد واقعی بنا شده است. نماینده منافع شخصی بخاطر تضاد ناگزیر با منافع عامه، که در شیوه تولید و مرادده موجود ابدان | هستی مستقلی بمثابة منافع عمومی داده شده و بشکل منافع ابدتال منصور و موجه می‌گردد، صرفاً «اگوئیستی به مفهوم عادی» است. نماینده منافع عامه بسبب مخالفتش با منافع شخصی، که بمثابة منافع خصوصی تثبیت شده، و بعلت منافع جامعه که بمثابة منافع عمومی و ابدتال تعریف شده، صرفاً فداکار و از خود گذشته است.

هم «اگوئیست فداکار» و هم «اگوئیست بمفهوم عادی»، در تحلیل نهائی، در انکار - نفس دمساز میشوند.

«صفحة ۷۸». به این ترتیب، انکار نفس هم برای مقدس و نامقدس، و هم برای پای و

ناپاک مشترک است: ناپاک کلیه احساس‌های افضل، شرم و حیا، حتی کمروزی ذاتی را انکار می‌کند، و فقط از میل و آرزویش پیروی می‌کند که بر او حکم میراند. پاک و معصوم از رابطه طبیعی خود با جهان دست می‌کشد... شخص لثیم که بوسیله عطش پول ترغیب میشود، از کلیه انگیزه‌های وجدان، احساس شرافت و دلسوزی‌ها و نرحم‌ها تبری می‌جوید؛ او نسبت به کلیه ملاحظات ناپیناست، میل و آرزویش او را به پیش میراند. شخص مقدس بطور مشابه‌ای عمل می‌کند: او خود را در چشم دنیا اسباب خنده میسازد، و سنگدل و بشدت منصف است؛ چرا که بدنبال آرزوی خود کشانده میشود.

«انسان آزمنده که در اینجا بعنوان اگوئیستی ناپاک و غیر مقدس و در نتیجه بعنوان اگوئیستی بمفهوم عادی نمایانده میشود، چیزی نیست جز شخصیتی که درباره‌اش در درسامه‌های اخلاقی برای کودکان و رمانها بشرح و بسط می‌پردازند، اما این در واقع فقط همچون استثنائی رخ می‌دهد و به هیچ وجه نماینده بورژوآی آزمنده نیست. بورژوآی آزمنده هیچ‌گونه نیازی به «انگیزه‌های وجدان»، «احساس شرافت»، و غیره، یا محدود کردن خود به سودای حرص و ولع بتهنهایی ندارد. برعکس، حرص و ولع آنان از یک سلسله سوداهای دیگر - [از قبیل] سوداهای سیاسی و غیره - نشئت می‌گیرد که برآوردن آن را بورژوآ به هیچ علتی قربانی نمی‌کند. بدون اینکه عمیق‌تر به این مساله بپردازیم، بیائیم یکبار دیگر به «انکار نفس» اشتیرنر بازگردیم.

ماکس فدیس در اینجا برای نفسی که خود را منکر میشود، نفس دیگری را جایگزین میسازد که فقط در تخیل او وجود دارد. وی «ناپاک» را و امیدارد تا خصائل عمومی از قبیل «احساسات افضل»، «شرم»، «حجب»، «احساس شرافت»، و غیره را قربانی کند و ابدأ جویای اینکه چگونه ناپاک در واقع از چنین صفاتی برخوردار است، نمی‌شود! گوئی «ناپاک» ناگزیر باید کلیه این صفات را دارا باشد! اما حتی اگر «ناپاک» تمامی اینها را دارا می‌بود، چشم پوشی از این صفات هنوز انکار نفس شمرده نمیشد بلکه همانا فقط تائید این واقعیت بود - که بخاطر یک سودا سوداهای دیگری قربانی میشود. و بالاخره موافق این نظریه، هر آنچه سانچو انجام می‌دهد و انجام نمی‌دهد «انکار نفس» شمرده میشود. او ممکن است به شیوه‌ای خاص عمل کند [...]»^(۱)

۱. [در اینجا افتادگی وجود دارد. یک صفحه موجود که خط خورده و به سختی آسیب دیده، شامل

→ مطالب] ذیل است: | او یک اگوئیست است، انکار نفس خاص خود است. اگر بدنبال علاقه‌ای باشد، بی تفاوتی نسبت بدان را منکر میشود، اگر کاری انجام بدهد بطالت را انکار می‌کند. برای سانچو هیچ چیز آسانتر [...] از اینکه به «اگوئیست بمفهوم عادی» - [یعنی] خار راه او - ثابت کند که همواره خود را تکذیب می‌کند نیست، زیرا همواره عکس آنچه انجام می‌دهد را حاشا می‌کند و هیچ گاه علاقه واقعی خود را منکر نمی‌شود.

سانچو بموجب نظریه انکار نفس خود در صفحه ۸۰ می‌تواند ندا در دهد: «یا شاید از خود گذشتگی هیر واقعی و موهومی است؟ برعکس، هیچ چیز مبتذل تر [از این] نیست»
 ما واقعاً [در مورد «ایثار»] آگاهی خورده [پروژوآی] آلمانی بسیار مشغوفیم...
 ری بلافاصله مثال خوبی از این ایثار با [استناد به] پرورشگاه [فرانکه،^{۳۳} انیل، بونیفاس قدیس، روبسپیر، تئودور کرنر...] بدست میدهد.

انیل، [...] هر [طفلی] در بریتانیا اینرا می‌داند. فقط در آلمان، و بخصوص در برلن، هنوز امکان دارد باور کرد که انیل «فداکار» است. انیل که «بطور خستگی ناپذیری کار می‌کند» تا فرزندان نامشروع خود را برسمیت بشناسد و ثروتش را بیشتر کند، بخاطر عشق، حرفه وکالت سودآور خود (ده هزار لیره سالانه) را برای حتی شغل سودآور بیشتر یک مروج (۲۰ تا ۳۰ هزار لیره در سال) (بریزه سودآور در ایرلند که در آنجا هیچ گونه رقابتی وجود ندارد) عوض نکرده است؛ انیل که «سنگدلانه بمنزله واسطه^{۳۴} عمل می‌کند، دهقان ایرلندی را مورد استثمار قرار میدهد و ایشان را وامی‌دارد تا با خوکان خود زندگی کنند، در حالیکه خودش «دان شاه» به سبکی شاهانه در قصرش در میدان مرتنون مهمانی می‌دهد و در عین حال پیوسته درباره فلاکت این دهقانان نوحه سر می‌دهد، «چراکه بدنبال آرزوی خود کشانده میشود؛ انیل که همواره درست تا جایی جنبش را تبلیغ می‌کند که خراج ملی^{۳۵} خود و موقعیتش را بعنوان قائد و زعیم تثبیت کند، هر سال پس از گردآوری خراج از کلیه تبلیغات دست می‌شوید تا در ملکش واقع در «دری نان» خود را بدست تن آسانی بسپارد. انیل بخاطر حقه بازی قانونی‌اش که طی سالیان دراز بآن مشغول است و سوء استفاده بغایت رلیحانه‌اش از هر جنبشی که در آن شرکت می‌جوید، حتی از طرف بورژوازی انگلستان، برغم ناپدیداش، با انزجار نگرینده میشود.

بعلاوه واضح است که ماکس قدیس، این کاشف اگوئیسم واقعی، به اثبات اینکه از خود گذشتگی تاکنون بر جهان حکمفرما بوده، قویاً علاتمند است. بنابراین طرح بزرگی (ویگانند، ص ۱۶۵) مبنی بر اینکه جهان «طی هزاران سال اگوئیستی نبوده» را پیش می‌کشد. دست بالا او گاه و بیگاه «اگوئیست» که بمعنای پیش کسوت‌اشتیرون ظاهر میشود و «ملل را نابود می‌کند» را می‌پذیرد.
 [مارکس ملاحظه ذیل را در آغاز این صفحه انشاد می‌کند:]

اگرچه اکنون ماکس قدیس در صفحه ۴۲۰ می‌گوید:

«بر سر در [دوران] ما نه کلمات و خود را بشناس... [بلکه] بهره ور شو [Verwerfte dich] مکتوب است.»

در اینجا متولی باشی همانا از نو چرخش واقعی به علت پیشرفته را بهره‌مند اخلاقی درباره چرخش بهره‌وری تبدیل می‌کند، معهدا، [برای] اگونیست [بمفهوم عادی و بجای آن یک، [یعنی] و اگونیست فداکاره، [فاعده کلی آپولونی^۳ می‌بایست چنین خوانده شود:

«فقط خود را بشناس | ، فقط آنچه در واقعیت هستی را بشناس و از کوشش احمقانه خود برای اینکه چیز دیگری از آنچه هستی شوی، دست شواه
 «زیرا: «این به هدیده اگونیسم گمراه کننده منجر میشود، که در آن من نه خودم، بلکه | فقط یکی از امیالم، [مثلاً، اشتیاق برای] سعادت را بر میآورم. | - کلیه اعمال و حرکات همانا [اگونیسم] پنهان و مستور و ناآگاهانه است، [اما] به همین خاطر نه اگونیسم بلکه بردگی، خادمیت و انکار نفس است. شما اگونیست هستید و در عین حال تا جالی که اگونیسم را انکار می‌کنید، اگونیست نیستید.» (ص ۲۱۷)

«هیچ گوسفند و سگی نمی‌کوشد، اگونیستی واقعی شده (ص ۴۴۳)؛ «هیچ حیوانی دیگران را فرا نمی‌خواند؛ فقط خود را بشناسید، فقط بفهمید در واقعیت چه هستید... - «این همانا طبیعت و سرشتان است که «اگونیستی باشید، شما «طبیعت اگونیستی، یعنی «اگونیست هستید. اما درست به این خاطر که از پیش چنین هستید، نیازی ندارید چنین شوید (همانجا) آنچه هستید، آگاهی‌تان نیز متعلق است، و از آنجائیکه اگونیست‌اید، دارای آگاهی نیز هستید که مطابق با خود خواهی‌تان است، و از اینرو اصولاً علتی وجود ندارد تا به موعظه‌های اخلاقی اثیرنر مبنی بر اینکه به قلبتان بنگرید و توبه کنید، کوچکترین اعتنالی نمود.»

در اینجا باز اثیرنر ابزار فلسفی قدیمی که بعداً با آن باز خواهیم گشت را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد. فیلسوف مستقیماً نمی‌گوید: شما خلق و ملت نیستید. او می‌گوید: [شما همواره ملت بوده‌اید، اما از اینکه چه بوده‌اید آگاه نبودید، از این جهت

→ III. آگاهی.

• این واژه در متن اصلی به انگلیسی ذکر شده است.

•• این دو واژه در دستنویس به انگلیسی ذکر شده است.

نمود شما مناسب با ذاتان نبوده. شما خلق و ملت بودید و نبودید. در اینجا فیلسوف من غیر مستقیم می‌پذیرد که آگاهی معینی با مردمی معین و شرایطی معین مناسب است. اما در عین حال تصور می‌کند که درخواست اخلاقی‌اش نسبت به مردم - این درخواست مبنی بر اینکه باید آگاهی‌شان را تغییر دهند - موجب این آگاهی تغییر یافته خواهد شد، و در مردمی که بعلا شریط آمپیریک تغییر یافته، دستخوش تغییر شده‌اند و بطبع اکنون آگاهی دیگری را نیز دارا هستند، وی چیزی جز [آگاهی] تغییر یافته نمی‌بیند؛ - عین همین [در باره آگاهی که مخفیانه در اشتیاقش هستید، صدق می‌کند؛] در این خصوص [شما اگوئیست‌های [مخفی و ناآگاه هستید] - یعنی، تا جایی که ناآگاهید، اما غیر - اگوئیست‌اید و تا جایی که آگاهید، واقعاً اگوئیست‌اید. یا: در منشاء [آگاهی] کنونی‌تان وجودی معین قرار دارد، که [وجودی] نیست که من خواستارم؛ آگاهی شما آگاهی اگوئیستی که نباید [باشید] است، و بنابراین نشان می‌دهد که خود شما اگوئیستی هستید نظیر اگوئیستی که نباید باشید - یا نشان می‌دهد که شما باید از آنچه واقعا هستید متفاوت باشید. کل این جدائی آگاهی از افراد که اساس آن هستند و از مناسبات واقعی آنان، این مفهوم که اگوئیست جامعه امروزین بورژوازی دارای آگاهی متناسب با اگوئیسم او نیست، صرفاً بهلوسی فلسفی قدیمی است که بهلول فرخنده خوی در اینجا ساده لوحانه می‌پذیرد و رونویسی می‌کند. ^{۱۱} بیائیم «مثال ناثرانگیز» شخص لثیم اشتیرنر را مورد بحث قرار دهیم. او میخواهد این شخص لثیم که بطور کلی «شخصی لثیم» نیست، بلکه «عمر و زیدی» لثیم، شخص فرداً توصیف شده‌ای یگانه؛ «شخص لثیم یگانه» است را متقاعد سازد که لثامش مقوله‌ای از «خسامت» نیست (تجربید ما کس قدیس از تجلی بفرج و یگانه جامع الاطرافش) همانا «وابسته به سرفصلی نیست که اشخاص تحت آن» (برای مثال، ما کس قدیس) «آن را طبقه بندی کنند» - او میخواهد این شخص لثیم را با کلمات مشوق آمیز اخلاقی که «نه او بلکه یکی از امیالش را بر میآورد» مجاب کند. اما تو فقط

*. [نقطه ذیل در دستنوشته خط خورده است: | این بهلوس در تاریخ، در جایی که آگاهی عصری متأخر با توجه به عصری متقدم که طبیعتاً از آگاهی آن یک از خود متفاوت است، بس خنده‌آور میشود؛ مثلاً، یونانیان بخود از نگاه خویشان می‌نگریستند و نه آنگونه که ما اکنون آنان را می‌بینیم؛ اینکه آنان را مورد سرزنش قرار داد که خودشان را از دید ما نمی‌بینند - یعنی، «از خود آنگونه که واقعاً بودند آگاه نیستند» - معادل با این است که آنان را بخاطر اینکه یونانی‌اند مورد ملامت قرار دهیم.

برای لحظه‌ای | تو هستی، فقط بعنوان موجودی لحظه‌ای واقعی هستی. [آنچه از تو، از موجودی لحظه‌ای | جدا شده]، چیزی است مطلقاً اعلی، [مثلاً پول. اما اینکه | برای تو چیزی، «مطلقاً اعلی است، یا خیر...»^(۱) شاید خود را | انکار کنم]؟ - او | در می‌یابد که لثامت | شب و روز بر من مسلط است، [اما | چنین چیزی فقط خود اندیشی اوست. همانا اوست که «شب و روز» را از لحظات بسیاری که من همواره در آن موجودی لحظه‌ای، همواره خودم و همواره واقعی‌ام می‌سازد، درست همانطور که وی بتنهائی با قضاوتی اخلاقی لحظات مختلف تجلی زندگی را دربر می‌گیرد و تاکید می‌کند که آنها برآورده شدن بخل و لثامت‌اند. هنگامیکه ماکس فدیسی اعلام می‌دارد که من فقط یکی از امیال را برآورده می‌سازم، و نه خودم را، مرا بعنوان موجودی سلیم در تقابل با خودم قرار می‌دهد. و این موجود کامل و سلیم متضمن چه چیزی است؟ بطبع نه متضمن وجود لحظه‌ای تان و نه آنچه در لحظه کنونی هستید - پس بزم خود ماکس فدیسی، این همانا متضمن «وجود مقدس است. (ویگانند، ص ۱۷۱) هنگامیکه «اشتیرنر» می‌گوید که من باید آگاهی‌ام را تغییر دهم، آنگاه من بنوبه خود میدانم که آگاهی لحظه‌ای‌ام نیز به وجود لحظه‌ای‌ام متعلق است، و ماکس فدیسی با تردید در اینکه من دارای این آگاهی‌ام، کل شیوه زندگی مرا همچون اخلاق دانی تودار مورد حمله قرار می‌دهد.* و آنگاه - و آبا فقط هنگامیکه درباره خودت می‌اندیشی، وجود داری، آبا فقط بخاطر آگاهی‌ات وجود داری؟» (ویگانند، ص ۵۸-۱۵۷) من چطور می‌توانم چیز دیگری جز یک اگوئیست باشم؟ برای مثال، اشتیرنر چگونه می‌تواند، چیزی جز یک اگوئیست باشد - ولو اینکه اگوئیسم را حاشا کند یا نکند؟ «شما همان اندازه‌ای که اگوئیسم را حاشا می‌کنید، اگوئیست هستید و هم اگوئیست نیستید - این آن چیزی است که شما موعظه می‌کنید.

ای متولی باشی ساده لوح، «فریب خورده»، و «مقرر نیامده»! اوضاع درست خلاف این است! ما اگوئیست‌ها بمفهوم عادی، ما بورژواها بس نیک می‌دانیم که:

.....

۱. قطعه ذیل آسیب دیده است.

۵. [مارکس در اینجا این ملاحظه را تکرار می‌کند:] III (آگاهی)

احسان از خانه شروع میشود،^(۱) و مدتها این شعار را داشته‌ایم که، همسایه خود را چون خویشتن محبت نما،^(۲) که به این مفهوم تعبیر میشود که هر کس برای خود حکم همسایه را دارد. اما ما منکر آنیم که اگوئیست و استثمارگران سنگدل و اگوئیست‌های معمولی هستیم که قلبشان نمی‌تواند به این احساس رفیع که منافع هموعان خود را منافع خویش قلمداد کنند، ارتقاء یابد - که میان خودمان، فقط به این معنی است که اعلام داریم منافع خودمان همانا منافع هموعانمان می‌باشد. [شما] اگوئیسم عادی، اگوئیست یگانه را تنها به این خاطر که مناسبات [طبیعی جهان] خود را [انکار می‌کنید] منکر میشوید، در نتیجه درک نمی‌کنید، چرا ما اگوئیسم عملی را دقیقاً با انکار عبارت‌پردازی اگوئیسم به کمال میرسانیم - مالتی که مشغول بسامان رساندن منافع اگوئیستی واقعی هستیم، و نه منافع مقدس اگوئیسم. ضمناً، می‌توان پیش‌گویی کرد - و در اینجا بورژوازی با بی‌اعتنائی، از ماکس قدیس رو بر می‌گرداند - که شما متولی‌باشی‌های آلمانی، اگر زمانی دفاع از اگوئیسم را بعهده گیرید، نه اگوئیسم دنیوی و صریحاً آشکار (کتاب، ص ۴۵۵)، یعنی، نه آنچه اگوئیسم نامیده میشود، بلکه اگوئیسم به مفهوم غیر عادی، مستوفیانه و فلسفی یا اگوئیسم طایفه‌اوباش را واقعاً اعلام میدارید.

از اینرو، اگوئیست بمفهوم غیر عادی، فقط اکنون کشف میشود. «بیانیم این کشف جدید را از نزدیک مورد بررسی قرار دهیم. (ص ۱۱)»

از آنچه هم اکنون گفته شد، از پیش روشن میشود که اگوئیست‌هایی که تاکنون وجود داشته‌اند فقط باید آگاهی خود را تغییر دهند تا به اگوئیست‌هایی بمفهوم غیر عادی تبدیل شوند، در نتیجه اگوئیست در توافق با خود، از اگوئیست نوع قبلی فقط از طریق آگاهی، یعنی تنها بمثابه انسانی فرهیخته و بمثابه یک فیلسوف متمایز میشود. از اینجا باز هم نتیجه میشود که کل بینش تاریخی ماکس قدیس که چون اگوئیست‌های سابق تنها بوسیله مقدمات مسخر میشوند، اگوئیست حقیقی می‌بایست فقط علیه «مقدمات» بجنگند. تاریخ یگانه، بما نشان داده چگونه ماکس قدیس مناسبات تاریخی را به عقاید و سپس اگوئیست راییک گناهکار علیه این عقاید تبدیل کرده و چگونه هر تجلی اگوئیستی بی‌ک

1 - Charité bien ordonnée Commence par soi-même.

معصیت [علیه این] عفاید و [قدرت] اولویت به معصیت [علیه عقیده] برابری و به معصیت فعال مایشالی تبدیل گشت. بنابراین [درباره] ایده آزادی [رفابت]، [در] [کتاب] می‌تواند گفته شود که [مالکیت خصوصی] از طرف او [ص ۱۵۵] بمثابه [چیزی] و شخصی [استرگ]، [اگوئیست‌های لداکار] [اساسی و راسخ]، [تلفی میشود] [فقط برای اینکه با تحویل آنها بچیزی مقدس مبارزه شود و آنگاه مدعی میشود که وی قداست آنها، یعنی، ایده مقدس خود درباره آنها را از میان می‌برد، [یعنی]، آنها را فقط تا جایی که در او بمثابه مقدس وجود دارند از میان می‌برد. (۱)

صفحه ۵۰: «همانگونه که در هر لحظه اید، در خلقت آنگونه اید، و دقیقاً در این خلقت است که نمی‌خواهید خود، یعنی، خالق را از دست دهید. شما خود واجب الوجود خود هستید، یعنی، صرفاً خلقت نیستید، بلکه ایضاً یک خالق هستید، و همانا این است که نمی‌توانید بمثابه اگوئیستی غیر ارادی بشناسید، و به این ترتیب وجود اعلی برای شما چیزی بیگانه است.»

همین خردمندی، با تغییر جزئی در صفحه ۲۳۹، کتاب [چنین] اشعار شده: «نوع همانا هیچ است» (بعداً انواع و اقسام کلیه چیزها میشود، نگاه کنید به التذاذ نفس)، و هنگامیکه فرد به ورای محدودیت‌های فردیت خود ارتقاء می‌یابد دقیقاً در آنجاست که خود وی بمثابه یک فرد ظاهر میشود؛ او تنها با ارتقاء خویشتن وجود دارد، تنها با باقی نماندن آنچه است وجود دارد، بغیر از این کارش تمام شده است و مرده تلفی میشود.»

اشتیرنر، در ارتباط با این احکام و «خلقت» خود، بلافاصله آهنگ آن می‌کند تا بمثابه «خالق» رفتار کنند، و «به هیچ وجه خود را در آنها گم نمی‌کنند»: «شما فقط برای لحظه‌ای، فقط بعنوان موجودی لحظه‌ای واقعی هستید... در هر لحظه من آنچه هستم کاملاً هستم... آنچه از تو، یعنی، از موجود لحظه‌ای جدا شده، «چیزی» مطلقاً اعلی است...» (ویکتاند، ص ۱۷۰)؛ و در صفحه ۱۷۱ (همانجا)، «وجود شما، بمثابه «وجودی لحظه‌ای» توصیف شده است.»

در صورتی که ماکس فدیس در کتاب می‌گوید که سوای وجود لحظه‌ای او ایضاً دارای واجب الوجود دیگری است، [و] در تفسیر توجیه گرانه، «وجود لحظه‌ای» فرد

او | با «هستی کامل او سلیم» او یکسان تلقی میشود، و هر | وجودی | بمثابة وجودی لحظه‌ای «به یک» وجود مطلقاً اعلیٰ تبدیل میشود. از اینرو وی در «کتاب» در هر لحظه، وجودی اعلیٰ از آنچه در آن لحظه است می‌باشد، در صورتی که در «تفسیر» هر چیزی که وی مستقیماً در هر لحظه معین نیست بمثابة وجودی مطلقاً اعلیٰ، [یعنی] وجودی مقدس توصیف میشود. - و برخلاف کلیه این تقسیمات در صفحه ۲۰۰ «کتاب» می‌خوانیم:

«من چیزی درباره تقسیم منیت ناقص و کامل نمی‌دانم.»

«اگوئیست در توافق با خود، دیگر نیازی به قربانی ساختن خود به چیزی اعلیٰ ندارد، زیرا در نظر خودش وی این وجود اعلیٰ است، و او این شقاق میان وجودی «اعلیٰ» و «ادنی» را به خویشتن منتقل می‌کند. به این ترتیب، در واقع، (سانجوی قدیس در برابر فویرباخ، ص ۲۴۳، «کتاب») «اعلیٰ ترین وجود دستخوش هیچ چیز جز دگر دینی نشده است.» اگوئیسم حقیقی ماکس قدیس شامل برخوردی به اگوئیسم واقعی و بخود آنگونه که «در هر لحظه» است، می‌باشد. این برخورد اگوئیستی به اگوئیسم همانا ایثار است. ماکس قدیس از این لحاظ خلفنی است اگوئیستی بمفهوم متعارفی آن؛ او بمثابة خالق، اگوئیستی فداکار است. ایضاً با این جوانب متضاد آشنا خواهیم شد، زیرا هر دو این جوانب مبین تعینات اصیل خوداندیشی‌اند، چرا که دستخوش دیالکتیک مطلق میشوند که در آن هر یک از آنها ضد خود است.

قبل از اینکه عمیق‌تر به این رازوری بشکل اسرار آمیز آن پردازیم، می‌بایست برخی از نبردهای دشوار حیاتی آن مورد ملاحظه قرار گیرد.

اشنیرنر، رد صفحات ۸۲/۸۳ به اعجاز پدید آوردن کلی‌ترین سجه، «اگوئیست»، | ادر توافق | با خود بمثابة خالق، | از نظرگاه | روح جهانی نابل می‌گردد:

«هدف مسیحیت | معطوف | نجات ما از تعینات طبیعی (تعین از طرف طبیعت) و از امیال بمثابة نیروی محرکه بود، و بدینسان آرزومند آن بود که انسان بخود اجازه دهد | توسط امیالش | برانگیخته شود. | این بدین معنی نیست که | او نمی‌بایست هیچ گونه امیالی دارا باشد |، بلکه این است که | امیال | نمی‌بایست | او را | مسخر نمایند، که [آنها] نمی‌بایست تغییر ناپذیر، تسخیر نشدنی و زوال ناپذیر باشند. آیا نمی‌توانیم این دسایس مسیحیت علیه امیال را بر تعالیم خود آن بکار بندیم، و اینکه آیا باید بوسیله روح برانگیخته شویم...؟! ... آنگاه این نشانگر تباهی روح و کلیه افکار خواهد بود. همانطور که

باید آن را در آنجا گفت... همانطور هم اکنون باید گفت: در واقع ما باید صاحب روح باشیم، اما روح نباید صاحب ما باشد.

«و آنانیکه از آن مسیح‌اند، جسم خود را با هوسها و شهواتش مصلوب ساخته‌اند» (بغلاطیان، باب ۵ آیه ۲۴۴) - به این ترتیب، بزعم اشتیرنر، آنان همچون صاحبان حقیقی، هوسها و شهوات مصلوب شده را مورد بحث قرار می‌دهند. او مسیحیت را بطور فسطی می‌پذیرد، اما نمی‌گذارد تا اربابان با جسم مصلوب شده بتنهائی آسوده باشند، بلکه | میخواهد روح خود و در نتیجه «کل نوع» را مصلوب سازد.

تنها دلیل اینکه چرا مسیحیت میخواهد ما را از سلطهٔ جسم و «امیال بمثابهٔ نیروی محرکه» برهاند، این است که جسم و امیال ما را بمثابهٔ چیزی بیگانه با ما تلقی می‌کند؛ مسیحیت میخواهد ما را از یقین توسط طبیعت برهاند، فقط برای اینکه طبیعت خود را بمثابهٔ چیزی | که از آن ما نیست تلقی می‌کند. زیرا اگر من خودم طبیعت نیستم، اگر امیال طبیعی‌ام و کل سرشت طبیعی‌ام، بمن متعلق نباشد - و این آموزش مسیحیت است - آنگاه کلبهٔ تعینات توسط طبیعت - خواه در سایهٔ سرشت طبیعی خاص خودم و خواه در اثر آنچه بمثابهٔ طبیعت خارجی شناخته میشود - تعینی بوسیلهٔ چیزی خارجی، پایبند و اجباری بنظر می‌آید که علیه من بکار برده شده، تبعیت در برابر خودگردانی روح. اشتیرنر این دیالکتیک مسیحی را بدون بررسی آن می‌پذیرد و آنگاه این را بر روح ما منطبق می‌کند. اتفاقاً، مسیحیت در واقع هیچگاه موفق به رهائی ما از سلطهٔ امیال نشده، حتی در این مفهوم اعتدالی که از طرف ماکس فدیس قالب میشود، لرائر از دستورات صرف اخلاقی که در زندگی واقعی بی فایده و بی نتیجه باقی می‌ماند نمیرود. اشتیرنر دستورات اخلاقی را بجای اعمال واقعی می‌گیرد و آنها را با مقولات بی چون و چرای دیگر تکمیل می‌کند: «ما واقعاً باید صاحب روح باشیم، اما روح نمی‌بایست صاحب ما باشد» - و در نتیجه کل اگوئیسم او در توافق با خود، آنگونه که هگل ممکن بود بگوید، با «بررسی دقیق‌تر» به فلسفهٔ اخلاق تبدیل میشود، که بهمان اندازه‌ای که خوشایند است، آموزنده و متفکرانه است.

اینکه میل و خواسته‌ای تغییر ناپذیر میشود یا خیر، یعنی اینکه | قدرت | منحصر بفردی بر ما بدست می‌آورد - که معهدا، | پیشرفت بیشتری | را دربر نمی‌گیرد - منوط به این است که آیا شرایط مادی، مناسبات دنیوی «ناخوشایند» بر آوردن طبیعی این میل و

خواسته و از طرف دیگر، رشد و گسترش مجموع این امیال را اجازه می‌دهند یا خیر. این یک بنوبه خود، منوط به این است که آیا ما در شرایطی زندگی می‌کنیم که به فعالیت همه جانبه و از این رهگذر به تکامل غنی و پر بار تمامی توانائی‌های ما میدان می‌دهد یا خیر. به مناسبات واقعی و امکان رشدی که این مناسبات به هر فرد می‌دهند، ابضاً اندیشه‌هایی که آیا اندیشه‌هایی مزاحمند یا خیر، وابسته است. درست همانطور که، برای مثال، عقاید ثابتة فلاسفة آلمان، این قربانیان جامعه، که برایشان احساس ترحم می‌کنیم، *qui nous font pitie* از شرایط آلمان جدائی ناپذیرند. اتفاقاً، در سلطه امیال اشتیرنر، عبارتی صرف، نشانه‌ای از قدیس کامل وجود دارد. به این ترتیب، کماکان با محدود کردن خود به مثال نائیر انگیز شخص لثیم، چنین می‌خوانیم:

«شخص لثیم نه یک سالک بلکه یک خادم است و هیچ چیزی را بخاطر خودش نمی‌تواند انجام دهد بدون اینکه آن را در عین حال بخاطر اربابش انجام دهد.» (ص ۴۰۰)

هیچ کس نمی‌تواند چیزی را انجام دهد، بدون اینکه آن را در عین حال بخاطر این با آن نیازش و بخاطر ابزار این نیاز انجام دهد. برای اشتیرنر این بدین معناست که این نیاز و ابزار آن به آقا بالاسر او تبدیل شده، درست همانطور که سابق بر این وسایل برآوردن یک نیاز (مقایسه کنید با بخش لیبرالیسم سیاسی و کمونیسم) را به آقا بالاسر خود تبدیل نمود. اشتیرنر نمی‌تواند غذا بخورد بدون اینکه این کار را در عین حال بخاطر شکمش انجام دهد. اگر مناسبات دنیوی، او را از راضی کردن شکمش باز دارد، آنگاه شکمش آقا بالاسر او خواهد شد، میل خوردن، به میلی ثابت و تغییر ناپذیر تبدیل میشود، و فکر خوردن به فکری دائم - که در عین حال باو نمونه‌ای از نائیر مناسبات جهان در امیال و فکر و ذکر او می‌دهد. به این ترتیب «قیام» سانچو علیه تثبیت و استواری امیال و افکار به دستور عجز اخلاقی درباره خود - مهاری تبدیل میشود و دلیل جدیدی بدست میدهد مبنی بر اینکه وی صرفاً بیان ایدئولوژیک پرطمطراقانه‌ای برای پیش پا افتاده‌ترین احساسات خرده - بورژوازی عرضه می‌کند.*

* [نقطه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] از آنجائیکه کمونیست‌ها شالوده مادی را مورد حمله قرار می‌دهند که تاکنون استواری اجتناب ناپذیر امیال و عقاید بر آن متکی بوده، آنان تنها کسانی ←

باین ترتیب، او در این نخستین مثال - هنگامیکه آنها، یعنی، مخلوقاتش میخواهند از او، [یعنی] از خالق خودشان مستقل شوند - از طرفی با امیال نفسانی اش می‌جنگد، و از طرف دیگر با افکار روحانی اش - از یک سو با جسمش، و از دیگر سو با روحش - اینکه فدیس ما چگونه، این مبارزه را پیش می‌برد و بمثابه خالق نسبت به مخلوقش رفتار می‌کند را اکنون می‌بینیم.

→ هستند که از طریق فعالیت تاریخی آنان سببیت امیال و فکر و ذکر در واقع بوجود می‌آید و به دستور العمل عجز اخلاقی پایان می‌دهد، همانطور که تاکنون در مورد کلیه اخلاق دانان تا اشتیرنر چنین بوده است. سازمان کمونیستی دارای اثری دوگانه بر امیالی است که در مناسبات امروزی بر فرد بوجود می‌آورد، برخی از این امیال - یعنی امیالی که تحت کلیه شرایط وجود دارند، و فقط شکل و جهت خود را تحت مناسبات اجتماعی متفاوت تغییر می‌دهند - صرفاً بوسیله نظام اجتماعی کمونیستی دستخوش دگرگونی میشوند - زیرا فرصت رشد و تکامل طبیعی بآنها داده میشود؛ اما دیگر امیال یعنی آنهایی که فقط در جامعه‌ای خاص، تحت مناسبات خاص [تولید] و مرادده بوجود می‌آیند - بالکل از شرایط هستی خود محروم میشوند. [اینکه کدام] امیال، صرفاً در [جامعه] کمونیستی دگرگون و [حذف میشود] تنها می‌تواند بشیوه‌ای عملی با تغییر [«امیال»] واقعی و حقیقی، و نه با مقابله [مناسبات تاریخی پیشین] معین شود.

دو اصطلاح: [فکر دائم] و «امیال» که [هم اکنون برای اینکه نادر باشیم] [این واقعیت «یگانه»] اشتیرنر را رد کنیم، بکار بردیم، [بطبع] کاملاً نامناسب‌اند. این واقعیت که میل و خواسته فردی در جامعه معاصر می‌تواند بزبان سایرین برآورده شود، و اینکه این «نیاستی بودن» و اینکه این وضع کم و بیش در مورد کلیه افراد جهان امروزی صدق می‌کند و اینکه از این رهگذر تکامل آزادانه فرد بمثابه یک کل غیر ممکن شده - این واقعیت از طرف اشتیرنر بدین نحو بیان میشود: «امیال، در عدم توافق اگوئیست با خود، ثابت و استوار» میشوند، زیرا اشتیرنر هیچ چیز از رابطه آمپیریک این واقعیت با جهان آنگونه که امروزه است، نمی‌داند. میل و خواسته‌ای با صرف موجودیت خود از قبل چیزی ثابت و استوار است، و تنها می‌تواند برای ماکس فدیس و امثالهم موجود باشد که اجازه نمی‌دهد، من باب مثال، غریزه جنسی اش «ثابت و استوار» شود؛ وضع اکنون چنین است و فقط در نتیجه اختگی یا ناتوانی، ثابت و استوار بودن پایان می‌یابد، هر نیازی که شالوده «میل و خواسته» را تشکیل میدهد، نیز «چیزی ثابت و استوار» است و ماکس فدیس هر اندازه بکوشد نمی‌تواند این «استواری» را از میان بردارد و خود را از ضرورت خوردن در ادوار «ثابت» زمانی رهائی بخشد. کمونیست‌ها هیچ‌گونه فصدی برای از بین بردن استواری امیال و نیازهای خود ندارند، فصدی که اشتیرنر که در جهان پندارهای خود غرق شده، بدانان و کلیه کسان دیگر نسبت می‌دهد؛ آنان فقط می‌کوشند به سازمانی از تولید و مرادده دست یابند که برآوردن طبیعی کلیه نیازها، که تنها توسط خود نیازها محدود میشود، را ممکن سازد.

«بمفهوم مسیحی» و متعارفی، و اگر اصطلاح فوریه را بکار ببریم، در مسیحی «بسیط»^۵

روح دارای قدرتی است غیر منقسم و هیچ التفاتی به هیچ گونه اقطاع «جسم» نمی‌کند. معهذ، من فقط از طریق «جسم» می‌توانم احجاف روح را در هم شکتم؛ زیرا فقط هنگامیکه انسان روح خود را نیز درک کند، خود را بالکل درک می‌کند، و تنها هنگامیکه خود را کاملاً درک کند، هوشمند و معقول می‌شود. اما بمجردیکه جسم بالحنی سودائی سخن گوید - و طور دیگری نمی‌تواند باشد - ... آنگاه وی «مسیحی ساده و بسیط» باور می‌کند صدای ابلیس را شنیده است، صداهائی علیه روح... و با انگیزه خیر خواهانه علیه آنها با شوریدگی پا پیش می‌نهد. او هر آینه برای تحمل آنها آماده نباشد، همانا مسیحی نیست. (ص ۸۳)

بدین‌طریق، هنگامیکه روح او آرزومند کسب استقلال در ارتباط با اوست، ماکس قدیس جسمش را به کمک می‌طلبد، و هنگامیکه جسمش باغی می‌شود، بیاد می‌آورد که او نیز یک روح است. آنچه مسیحی در یک جهت انجام می‌دهد، ماکس قدیس در هر دو جهت انجام می‌دهد. او مسیحی مرکب است، و خود را از نو بمثابه مسیحی کامل نشان می‌دهد.

در اینجا، در این مثال، ماکس قدیس بمثابه روح، بمثابه خالق جسمش ظاهر نمی‌شود، برعکس؛ جسم و روح خود، هر دو را، حی و حاضر می‌یابد، و تنها هنگامیکه یک سمت سر به شورش بر میدارد، بیاد می‌آورد که سمت دیگری را نیز داراست، و از این طرف دیگر، بمثابه منبت حقیقی علیه آن، بدفاع بر می‌خیزد. بنابراین ماکس قدیس در اینجا تنها نا آنجائی که آن کسی است که «ایضا طور دیگری تعیین شده»، نا آنجائی که هنوز خصلت دیگری سوای آنچه درست مناسب اوست نا تحت مقوله «خلف» طبقه بندی شود، داراست، خالق و آفریننده است. کل فعالیت خلافت او در اینجا عبارت است از عزم و اراده نیک‌خواهانه برای درک خود، و در واقع برای اینکه خود را بالکل درک کند یا معقول باشد،^۶ نا بمثابه موجودی تمام و کمال «کامل»، و متفاوت از وجود لحظه‌ای اش» و حتی در تضاد مستقیم با نوعی از وجودی «لحظه‌ای» خود را درک کند.

۵. بنابراین، در اینجا ماکس قدیس کاملاً «مثال تأثر انگیز» هنرا و محبوب فویرباخ را مرجع می‌گرداند. در حالت نخست، انسان فقط جسم او (مرد) یا فقط جسم او (زن) را درک می‌کند، و در حالت ثانی جسم آنان را بالکل. نگاه کنید به ص ص ۱۷۱/۱۷۰.

اکنون بیائیم به یکی دیگر از مبارزات دشوار حیاتی، قدیسمان بازگردیم: صفحات ۸۰/۸۱: اشتیاق من نیازی به کمتر بودن از تعصب آمیزترین ها ندارد، بلکه ایضاً نسبت ابان همچون یخ، شکاک باقی می مانم و آشتی ناپذیر دشمن آن باقی می مانم من افاضی آن خواهم ماند، اجرا که مالک آنم.

اگر کسی مایل است با آنچه اسانچوی قدیس درباره خود می گوید [معنالی] دهد، آنگاه معادل این میشود که: فعالیت خلافانه اش در اینجا به این واقعیت محدود میشود که وی در اشتیاق خود، آگاهی اشتیاقش را حفظ می کند، بدان می اندیشد و برخورد من خود اندیش را بخویشتن، بمثابة من واقعی اختیار می کند. این همانا آگاهی است که وی دلخواهانه نام «خالق» را بدان میدهد. او تا جایی که صاحب شعور است، «خالق» بشمار میرود.

«در نتیجه، شما خویشتن را در خود - فراموشی شیرین از یاد می برید... اما آیا فقط هنگامیکه درباره خود می اندیشید، وجود دارید، آیا هنگامیکه خود را فراموش می کنید از نظر محو نمی شوید؟ چه کسی است که خود را هر لحظه فراموش نکند و خود را هزار بار در ساعت از نظر دور ندارد؟» (ویگانده، ص ص ۱۵۷/۱۵۸)

سانچو بطبع نمی تواند این خود - فراموشی اش را فراموش کند، از اینرو ایضاً آشتی ناپذیرترین دشمن آن باقی می ماند.

ماکس قدیس، [یعنی] خلقت، درست هنگامیکه ماکس قدیس، یعنی، خالق با کمک خوداندیشی بالاتر از اشتیاقش ارتقاء می یابد. در آتش اشتیاق میسوزد. یا ماکس قدیس با اشتیاق میسوزد، و ماکس قدیس خوداندیشی تصور می کند که وی برتر از این اشتیاق ارتقاء یافته است. این ارتقاء خود - اندیشی فوق آنچه وی واقعاً است، اکنون بطور مضحک و ماجراجویانه ای در عبارات یک رمان با این قصد توصیف میشود که اجازه میدهد اشتیاق برقرار بماند، یعنی، هیچ گونه نتیجه جدی از خصومت خود با آن نمی گیرد، بلکه برخوردش بآن «همچون یخ سرده و شکاکانه و همچون آشتی ناپذیرترین دشمن است».

تا جایی که ماکس قدیس در اشتیاق میسوزد، یعنی، تا جایی که اشتیاقی خصلت حقیقی اوست، برخوردش بآن برخورد یک خالق نیست؛ و تا جایی که برخوردش برخورد یک خالق است، واقعاً با اشتیاق نمیسوزد، اشتیاق برای او بیگانه است، و نه خصلتی از او. تا زمانی که او با اشتیاق میسوزد، مالک اشتیاق نیست، و بمجرد اینکه

مالک میشود، از سوختن با اشتیاق دست می‌کشد. او بمثابة مجموعه‌ای کلی، در هر لحظه، با توانایی خالق و مالک، مجموعه کامل تمام خصائل خود، با استثنای یک خصلت که در تقابل با خود فرار میدهد، تجسم کل مایرین، بمثابة خلقت و مالکیت است. بطوریکه دقیقاً این خصلت که بمثابة خصلت خاص خود [بر آن] تاکید می‌کند، همواره با او بیگانه است.

این مهم نیست که داستان واقعی ماکس فدیس از ماجراجویی‌های فهرمانانه‌اش در او، در شعور خاص او تا چه اندازه مبالغه آمیز به نظر آید، با این همه، این واقعه‌ای است مورد قبول که افرادی خوداندیش که تصور می‌کنند درو از طریق خوداندیشی فوق هر چیزی ارتقاء می‌یابند، وجود دارند،* زیرا در واقعیت امر هیچگاه و رای خوداندیشی نمیرود.

این ترند - مبنی بر اینکه خویشتن را علیه خصلت معینی بمثابة شخصی معرفی کردن که در عین حال بالمعکس معین شده، یعنی در مثال کنونی، بمثابة وجود صاحب خوداندیشی که در جهت عکس نمایانده شده - این ترند می‌تواند با تغییراتی ضروری بر هر خصلت مورد انتخاب بکار برده شود.

برای مثال، لاقیدی من نیازی باینکه کمتر از لاقیدترین اشخاص باشد، ندارد؛ اما ما در عین حال نسبت بدان کاملاً وفادار، شکاک و آشتی ناپذیر و غیره، باقی می‌مانم. [نباید] از یاد برد که مجموعه کل خصائل او، [یعنی] مالک - که در آن توانایی سانچوی فدیس توسط خوداندیشی در مقابل خصلتهای خاص قرار می‌گیرد - در این حالت چیزی جز خوداندیشی ساده سانچو درباره این خصلت نیست که بجای اینکه تنها کل خصلت خوداندیشی را در تقابل با هر یک از خصالتهای او صرفاً در تقابل با مجموعه‌ای از یک خصلت خوداندیشی، یعنی، منیت و خود را بمثابة منیت متصور شده قرار دهد؛ با

*. [نظمی ذیل در دستنوشته خط خورده است] کلیه‌ی اینها در واقع صرفاً توصیف بر طمطراقانه‌ی بورژواست، که هر یک از عواطف خود را کنترل می‌کند، بطوریکه تاب تحمل هیچ گونه زیان و ضرری را ندارد، و از طرف دیگر، درباره‌ی خصائل بی شماری بنخود می‌بالد، یعنی، شور و حرارت برای نوع دوستی که نسبت بدان می‌بایست «همچون یخ سرد، و دشمنی شکاک و آشتی ناپذیر» باقی بماند. در حالیکه بورژوا نمایلات و امیال خود را همواره بخاطر علاقه واقعی معینی فدا می‌کند، ماکس فدیس خصلتهای که نسبت بدان برخورد «آشتی ناپذیرترین دشمن» را اتخاذ می‌کند، بخاطر منیت خوداندیش و تأمل خود فدا می‌سازد.

پیش کشیدن آن، آن را به منیت خود تبدیل می‌کند.

اکنون خود وی به این برخورد خصمانه بخود، به این تقلید مسخره آمیز حسابداری بتام، و هلاقی و خصائل خود ابراز وجود می‌دهد.

صفحه‌ی ۱۸۸: «این مهم نیست که علاقه‌ای معطوف چه هدفی باشد، اگر من قادر نباشم گریبان خود را از آن خلاص کنم، مرا در هیئت برده‌ای تصاحب می‌کند؛ و دیگر من صاحب این علقه نیستم، بلکه او صاحب من است. بنابراین بیائیم رهنمود نقد داتر بر اینکه ما تنها باید در زوال احساس شادمانی کنیم، را بپذیریم.»

«ما» - این «ما» چه کسانی هستند؟ هیچگاه بخاطر «ما» خطور نمی‌کند، «رهنمود نقد» را بپذیریم. - به این ترتیب ماکس قدیس که برای برهه‌ای تحت مراقبت پلیس «نقد» است، در اینجا خواستار «رفاه یکسانی برای همگان» است، که «معادل رفاه برای همگان بطور یکسان» و «تسلط مستبدانه‌ی مستقیم مذهب می‌باشد».

در اینجا ذی‌علاقگی او بمنهوم غیر عادی بمثابة بی غرضی ملکوتی اش آشکار میشود. ضمناً، در اینجا نیازی نیست، به تفصیل این واقعیت را مورد بحث قرار دهیم که در جامعه‌ی کنونی به سانچوی قدیس ابدأ بستگی ندارد از اینکه «علاقه» برده‌ای را در هیئت خودش بدست آورده و «قادر باینکه گریبان خود را از آن رها کند، نباشد». تثبیت علاقه از طریق تقسیم کار و مناسبات طبقاتی بمراتب بیش از تثبیت «امپال» و «افکاره آشکار و واضح است».

قدیس ما برای اینکه روی دست نقد نقادانه بلند شود، دستکم باید تا حد انحلال در انحلال پیش رود، زیرا بغیر از آن انحلال تبدیل به علاقه‌ای می‌شود که نمی‌تواند گریبان خود را از آن که برده‌ای در هیئت او را بدست می‌آورد، خلاص کند. انحلال دیگر مایملک او نیست بلکه او مایملک انحلال است. اگر او میخواست در مثالی که هم اکنون داده شد پیگیر باقی بماند، «می‌بایست شور و شوق خود را علیه «جد و جهده» خاص خود بمثابة «علاقه» تلقی مینمود و با آن «همچون» دشمنی آشنی ناپذیر رفتار میکرد. او نیز «بی غرضی» «همچون» «بخ» خود را در ارتباط با «شور و شوق» «همچون» «بخ» رفتار میکرد و درست همانطور بالکل «همچون» «بخ» میشد - و در این رهگذر، «آشکارا» «علاقه‌ی» اولیه‌ی خود و در نتیجه خود را از «سوسه‌ی» تبدیل «ایک دایره» بر «پاشنه‌ی» اندیشه بالی حفظ مینمود. در عوض او شادمانه (همانجا) ادامه میدهد:

و من فقط حراست از مالکیت خاص خود برای خودم را پاسداری می‌کنم، (یعنی، برای حراست خودم از مایملک خودم) و هر برای اینکه از آن نگاهداری کنم، در هر زمان آن را بخودم باز می‌گردانم، و آن را از هر گونه تمایلی برای استقلال باز میدارم و قبل از اینکه مستقر و پا بر جا شود و بتواند به نصب العین و سردالی تبدیل شود، آن را جذب می‌نمایم.

اشتیرونر چگونه اشخاصی که مایملک او هستند را جذب می‌کند؟

او هم اکنون بخود اجازه داده از طرف نقد، باو و تمایل و رغبتی نشان داده شود. او ادعا می‌کند که بلافاصله این تمایل را در صفحه‌ی ۱۸۹، با این اظهار جذب می‌کند: «معمداً، من نه بخاطر تمایل انسانی‌ام، بلکه بخاطر فراخواندنم برای انجام آن، به این کار قیام می‌کنم.»

اگر من خود را برای انجام آن فرا نخوانم، همانطور که هم اکنون شنیدیم، نه یک مالک، نه یک اگوئیست حقیقی، بلکه یک برده‌ام، و نسبت بخود آنطور که باید بمثابه‌ی اگوئیستی حقیقی رفتار کنم، بمثابه‌ی خالق رفتار نمی‌کنم؛ بنابراین تا جایی که او بمثابه‌ی یک شخص می‌خواهد اگوئیستی حقیقی باشد، می‌بایست خود را به این تمایل که از طرف نقد، باو داده شده، فرا خواند. به این ترتیب این تمایلی است عام و برای همگان، نه صرفاً تمایل او، بلکه ایضاً میل و رغبت او.

از سوی دیگر، اگوئیست حقیقی در اینجا بمثابه‌ی ایدئال که از طرف قاطبه‌ی افراد، دست نیافتنی است ظاهر میشود، زیرا (ص ۴۳۴) «سطح رشد فکری ذاتاً محدود، بدون تردید بی‌شمارترین گروه‌های بشریت را تشکیل می‌دهد. - و این سطح رشد فکری محدود چگونه می‌تواند قادر باشد اسرار جذب نامحدود و خود و جهان را درک کند. ضمناً، کلیه‌ی این اصطلاحات آزارنده - نابود کردن، جذب کردن و غیره - ضمناً تغییرات جدید و آشتی ناپذیرترین دشمن همچون - یخ، فوقاً یاد شده است.»

و بالاخره، اکنون در موقعیتی قرار داده شده‌ایم که درکی از ایرادات اشتیرونر به کمونیسم کسب کنیم. این ایرادات چیزی جز مشروعیت مقدماتی و مستور اگوئیسم وی در توافق با خود نیست که در جسم تجدید حیات می‌یابد. «رئیس یکسان جهت همگان»، در این خواست تجدید حیات می‌یابد که «ما فقط می‌بایست در انحلال و «بدل توجه» احساس شادی کنیم | در شکل بگانه‌ی «بدل توجه» | بخاطر حراست و منیت خود | بمثابه‌ی مایملک |؛ اما، باگذشت زمان |، «بدل توجه» | مجدداً از لحاظ اینکه چگونه |

[می توان بوحدتی نائل گشت]، یعنی [به وحدت خالق و مخلوق] بوجود می آید. و سرانجام، او مانیسم، که در شکل حقیقی اگوئیست بمتابه‌ی ایدئال دست نیافتنی، با افراد آمپیریک (تاریخی - تجربی) مواجه می‌شود مجدداً ظاهر می‌گردد. بدین‌طریق صفحه‌ی ۱۱۷ «کتاب» باید بدین شرح خوانده شود: اگوئیسم در توافق با خود واقعاً می‌کوشد هر انسانی را بیک «مأمور مخفی دولت» تبدیل کند. «افکار» جاسوس و کارآگاه بدقت مراقب هر میل و هوس روح و جسم است، و هر عمل و اندیشه‌ی، و هر تجلی حیاتی برای او، مسأله‌ی تعمق است، یعنی، مسأله‌ی پلیسی. همانا این تقسیم انسان به «غریزه‌ی طبیعی» و «تعمق» (عامی باطنی - خلقت، و پلیس داخلی - خالق) است که اگوئیست را در توافق با خود پدید می‌آورد.*

هس (واپسین فلاسفه، ص ۲۶) قدیس ما را مورد ملامت قرار می‌دهد:

«او دائماً تحت مراقبت پلیس مخفی وجدان نقادانه‌ی خود است... او «رهنمود نقد» دائر بر اینکه فقط در انحلال احساس شادمانی کند را از یاد نبرده... اگوئیست - وجدان نقادانه‌ی او همواره بد و یادآوری می‌کند - هیچگاه نباید به چیزی آنچنان علاقمند شود که خود را بالکل وقف سوژه‌ی (موضوع) خود کند، و غیره.

ماکس قدیس «خود را مجاز می‌بیند» بشرح ذیل پاسخ دهد:

«هنگامیکه هس درباره‌ی اشتیرنر می‌گوید که او دائماً، و غیره - از این چه چیزی جز این مستفاد می‌شود که هنگامیکه بانتقاد می‌پردازد الله بختی نمی‌خواهد انتقاد کند» (یعنی، ضمناً: بشیوه‌ای یگانه) و به کلیت‌ه‌ی گوئی نپردازد، بلکه درست و حسابی انتقاد کند (یعنی، همچون موجودی انسانی)؟

«این بچه معناست»، هنگامیکه هس از پلیس مخفی و غیره سخن می‌گوید، آنچنان از قطعه فوقاً منقول از طرف هس واضح است که حتی درک «یگانه‌ی» ماکس قدیس از آن تنها می‌تواند بمتابه‌ی سوء تفاهمی دلخواهانه توضیح داده شود. «مهارت اندیشه‌ی» او در اینجا به مهارت در دروغ تبدیل می‌شود، که ما او را بخاطر آن ملامت نمی‌کنیم چرا که تنها راه گریزش بود، اما با وجوه تمایزات کوچک محیلانه درباره‌ی حق دروغ گفتن که در جای دیگری از «کتاب» بیان می‌کند به صعوبت مطابقت دارد. ضمناً، ما قبلاً بتطویل

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] ضمناً، اگر ماکس قدیس «افسر پروسی ارشدی» را

خلق می‌کند «بعنوان مثال: «هر پروسی، ژاندارم خود را در قلبش حمل می‌کند»، باید خوانده شود: ژاندارم شاه، زیرا فقط اگوئیست در توافق با خود» ژاندارم خاص خودش را در قلب خود حمل می‌کند.

آنطور که وی مزاور آن بود - نشان دادیم که «هنگامیکه سانچو انتقاد می‌کند»، به هیچ وجه درست و حسابی دست به انتقاد نمی‌زند بلکه «الله بختی انتقاد می‌کند» و به وراجی می‌پردازد.

باین ترتیب، برخورد اگونیست حقیقی بمثابهی خالق نسبت به خود بمثابهی خلقت قبل از هر چیز به این مفهوم توصیف میشود که در تقابل با تعریفی که در آن بمثابهی خلقت محرز میشود - برای مثال، در برابر خود بمثابه اندیشنده و روح - خود را بمثابهی شخصی که ایضاً - طور دیگری - تعیین شده، [یعنی] بمثابهی جسم، می‌قبولاند. پس از آن، وی دیگر خود را نه بمثابهی حقاً طور دیگری نیز تعیین شده، بلکه بمثابهی ایده‌ی صرف وجود ایضاً - طور دیگری - تعیین شده کلی - و در نتیجه، در مثال فوق بمثابهی شخصی که ایضاً نمی‌اندیشد، کسی که نسبت به اندیشه، به ایده‌ای که بمحض اینک نابخردی‌اش آشکار شد از آن مجدداً دست می‌کشد، لاقید و بی تفاوت است می‌قبولاند. نگاه کنید به فوق درباره‌ی عقب‌گرد بر پاشنه‌ی شهود. از اینرو، فعالیت خالقانه در اینجا عبارت است از خوداندیشی تعیین جداگانه، در حالت کنونی اندیشه، که ایضاً می‌تواند برای او علی السویه باشد، یعنی، عبارت است از خود اندیشی بطور کلی؛ در نتیجه، بطبع، اصولاً اگر چیزی را خلق کند، فقط تعیینات خود اندیشی است (مثلاً) ایده آنتی تر را، که جوهر ساده‌ی آن با انواع خیالات و تصورات آتشین پوشیده شده است).

در خصوص محتوای او بمثابه خلقت، دیدیم که او در هیچ جا این محتوا و خصلت معین، مثلاً، اندیشه، شور و شوق و غیره را خلق نمی‌کند بلکه فقط تعیینات خود اندیشانه‌ی این محتوا را بمثابهی خلقت و ایده‌ای که این خصائل معین خلقت‌های او هستند را می‌آفریند. کلیه‌ی خصائل او در او حی و حاضرند و اینکه از کجا آمده‌اند برای او علی السویه است. بنابراین وی نه نیاز به رشد و تکامل آنها دارد - برای مثال، یاد گرفتن رقص، تا با پاهایش مهارت پیدا کند، یا فکر خود را درباره‌ی مصالحی که بهر کس داده نشده و قابل دسترس همه کس نیست پرورش دهد تا صاحب فکر خود شود - و نه نیازی دارد درباره‌ی مناسبات جهان که در واقعیت امر حدودی را معین می‌کنند که فرد می‌تواند [در حیطه‌ی آن] تکامل یابد، بخود نگرانی راه دهد.

اشتیرنر در واقع تنها گریبان خود را از یک خصلت با کمک [خصلت] دیگری رها

میسازد (یعنی، با سرکوب خصائل باقی مانده‌اش توسط این «دیگری»). معهدا، در واقع، همانگونه که قبلاً نشان دادیم، او این عمل را تا جایی که این خصلت نه تنها به تکامل آزادانه نائل گشته، یعنی، صرفاً بالقوه باقی نمانده، بلکه ایضاً تا جایی که مناسبات جهان باو اجازه داده مجموعه‌ای از خصائل را با مقیاسی یکسان تکامل دهد، انجام میدهد؛ [یعنی] ببرکت تقسیم [کار] تا [هدف حاکم] یک شوق مجزا، شوق تحریر کتابی را ممکن سازد. [بطور کلی]، فرض این مطلب، آنگونه که ماکس قدیس فرض می‌کند، سخافت است که [گویا] می‌توان شوق و رغبتی را سوای سایر سوداها ارضاء ساخت و آن را بدون اینکه در عین حال خود را، کل فرد زنده را ارضاء ساخت، برآورده نمود. هر آینه این شوق خصلتی انتزاعی و مجزا بخود گیرد، هر آینه بمثابهی قدرتی بیگانه با من مواجه شود، و از اینرو رضایتمندی فرد بمثابهی ارضاء یکجانبه شوقی مجزا ظاهر شود - این ابدآ وابسته به آگاهی یا «نیت خیر» و کمتر از همه وابسته به عدم تعمق دربارهی مفهوم این خصلت، آنگونه که ماکس قدیس تصور می‌کند، نیست.

این همانا نه به شعور، بلکه به وجود، نه به فکر، بلکه به زندگی منوط است؛ همانا به تکامل و تجلی حیات آمپیریک (تاریخی - تجربی) فرد منوط و وابسته است، که بنوبهی خود وابسته به مناسباتی است که در جهان حاکم است. هرگاه شرایطی که شخص در آن زندگی می‌کند تنها باو اجازهی تکامل یکجانبه‌ی یک منش و خصلت را بزبان سایر خصلت‌ها دهد، [اگر] مصالح و زمان تنها برای تکامل یک خصلت باو داده شود، آنگاه چنین شخصی تنها به تکاملی یکجانبه و معیوب دست خواهد یافت. در اینجا هیچ‌گونه موعظه‌ی اخلاقی بکار نمی‌آید. و طرزى که در آن این خصلت عمدتاً مطلوب تکامل می‌یابد، باز از یک سو وابسته به درجه و نحوه‌ای است که در آن سایر خصائل سرکوب می‌شوند. برای مثال، همانا به این خاطر که تفکر، اندیشه‌ی شخص خاص و معینی است، تفکر معین او باقی می‌ماند و بوسیله‌ی فردیت و مناسباتی که وی در آن زندگی می‌کند تعیین میشود. بنابراین فرد اندیشنده نیازی به تأمل طولانی درباره‌ی تفکر بذاته ندارد تا اعلام داد که تفکر او، تفکر خاص و ویژه‌ی اوست؛ از آغاز همانا از آن او و تفکر معین شده‌ی خاص اوست و دقیقاً و بزرگی او بوده که [در نزد ماکس قدیس] «نقطه‌ی مقابل» آن تشخیص داده میشود، و بزرگی که خصوصیت «بذاته» است. برای مثال، در نزد فردی که زندگی او شامل دایره‌ی وسیعی از فعالیت‌ها و روابط عملی جهان است و از اینرو

زندگی چند جانبه‌ای را می‌گذرانند، تفکر همانا خصلت جامع و همه جانبه‌ای را داراست که هر تجلی دیگر زندگی او. نتیجتاً، تفکر نه بشکل تفکر انتزاعی تثبیت میشود و نه هنگامیکه فرد از تفکر به تجلیات دیگر زندگی گذر می‌کند نیازی به خدعه‌های مغلظه آمیز خوداندیشی دارد. این از آغاز همواره فاکتوری در کل زندگی فرد است، فاکتوری که آنگونه که لازم است، محو میشود و بوجود می‌آید.

معهدا، در نزد مُتولی‌باشی یا نگارنده‌ی کوتاه نظر برلنی، که فعالیت او از طرفی به کار شاق و از طرف دیگر به لذت تفکر محدود میشود، دنیایش از مو آیت به کوپه نیک Koepenick گسترش می‌یابد و به ورای دروازه‌ی هامبورگ^{۳۶} ختم میشود و مناسبات او با این دنیا بوسیله‌ی موقعیت رفت‌انگیزش در زندگی به حداقل نقصان می‌یابد، هنگامیکه چنین شخصی نیاز به تفکر را تجربه می‌کند، در واقع اینک تفکر او درست مانند خود او و اندیشه‌اش انتزاعی شود، همانا اجتناب ناپذیر است، و اینک تفکر بشکل قدرتی مسجل شده رو در روی او که پاک از مقاومت عاجز است و فعالیتش بدو امکان‌گریز لحظه‌ای از «جهان بد» لذت لحظه‌ای‌اش را میدهد، قرار می‌گیرد.

در نزد چنین شخصی برخی امیال باقی مانده که چندان از مرادده با جهان ناشی نمی‌شود که از ساختار جسم انسان، خود را تنها از طریق بازتاب، نمایان می‌سازد، یعنی، در تکامل محدود خود همان خصلت یکجانبه و خام آنگونه که تفکرش انجام می‌دهد، را به خود می‌گیرد و تنها در فواصل طولانی پدیدار شده و توسط تکامل بیش از حد، میل غالب برانگیخته میشود (که بوسیله‌ی علل بلا واسطه‌ی جسمانی، مثلاً، انقباض [معدده] تقویت میشود) و شور انگیزانه و زورمندانه همراه با سببانه‌ترین سرکوب امیال متعارفی [طبیعی] بمنصه‌ی ظهور میرسد - [و به تسلط بیشتر بر اندیشه می‌انجامد]. طبعاً، افکار مُتولی‌باشی درباره‌ی این واقعیت آمپیریک بشیوه‌ای مرشدانه خوض و غور می‌کند. [اما صرف اعلام] اینک اشتیرنر بطور کلی [این خصائل] را «می‌آفریند» حتی شکل ویژه‌ی تکامل آنها را [نیز توضیح] نمی‌دهد. حدودی که این خصائل در مقیاسی عام یا محلی تکامل می‌یابند، حدودی که از تنگ نظری محلی فراتر می‌روند یا در محدودی آن باقی می‌مانند، نه به اشتیرنر، بلکه به تکامل مرادده‌ی جهانی و نقشی که او و مکانی که در آنجا زندگی می‌کند، در آن ایفاء می‌نمایند، بستگی دارد. اینک در تحت شرایط مساعدی افراد قادرند گریبان خود را از تنگ - نظری محلی برهانند به هیچ وجه بخاطر

افرادی که تصور می‌کنند خود را از آن رها ساخته‌اند یا قصد رها ساختن خود را از آنها دارند، نیست؛ بلکه تنها بخاطر این واقعیت است که در زندگی واقعی آمپیریک آنان، افراد که توسط نیازهای آمپیریک برانگیخته میشوند، قادر شده‌اند مراوده‌ی جهانی را بوجود آورند.*

تنها چیزی که قدیس ما با کمک خوداندیشی دشوار خود درباره‌ی خصائل و سودهایش بدست می‌آورد این است که بوسیله‌ی پنداربافی و لند لند دائم خود نسبت بدانها، تمتع و رضایتمندی از آنها را زهر آلود میسازد.

همانگونه که قبلاً گفته شد، ماکس قدیس تنها خود را بمتابه‌ی خلقت، خلق می‌کند، یعنی، با قرار دادن خود در این مقوله‌ی هستی خلق شده، خرسند است. عمل او [بمتابه‌ی] خالق عبارت است از تلقی خود بمتابه‌ی یک آفرینش، و حتی به تبدیل شدن این تقسیم خود به [خالق و] خلقت که [ثمره‌ی] خاص خود اوست، ادامه نمی‌دهد. تقسیم [به «اساسی» و] «غیر اساسی» [برای او] به روند دائمی زندگی [و در نتیجه به نمودی صرف] تبدیل میشود؛ یعنی، حیات واقعی او تنها در خوداندیشی [محض] وجود دارد و حتی هستی واقعی بشمار نمیرود؛ [زیرا از آنجائیکه این یک در هر لحظه خارج از او [و خود اندیشی اوست]، بیهوده می‌کوشد [خوداندیشی را بمتابه‌ی] ماهوی و اساسی بنمایاند.

«اما [از آنجائیکه این دشمن» (یعنی، اگوئیست بمتابه‌ی یک خلقت) «در مغلوبیت خود، خویشتن را می‌آفریند، از آنجائیکه آگاهی، با تثبیت شدن در او، او را از سر باز نمی‌کند، بلکه بجای آن همواره در او بسر می‌برد و همواره خود را مفتضح می‌بیند، و از آنجائیکه این محتوای تلاش او در عین حال کمترین است، فقط فردی را می‌یابیم که محدود بخود و فعالیت حقیرانه‌ی خود است و درباره‌ی خود بهمان اندازه‌ای که ناشاد است،

*. [قطعه‌ی ذیل در دستنوشته خط خورده است:] این برخورد بالکل انقلابی کمونیست‌ها به مناسبات موجود تاکنونی افراد، قبلاً در فوق توصیف شد [نگاه کنید به این مجلد ص ص، ۷۴-۲۷۲/۲۶۱]. ماکس قدیس در قطعه‌ی دنیوی بعدی منیت «انگیزه» (بمفهوم فیخته‌ای) از جهان را می‌پذیرد. اینکه کمونیست‌ها قصد دارند این «انگیزه» را تحت کنترل گیرند - که در واقع به «انگیزه» بغایت بفرج و متنوعاً تعیین شده، تبدیل میشود، اگر شخص با عبارت صرف خرسند نباشد - بطبع برای ماکس قدیس بسیار متهورانه است ایده‌ای را مورد بحث قرار دهد.

مشنوم است، می‌اندیشد، (هگل)*

آنچه که تا کنون درباره‌ی تقسیم سانچو به خالق و خلقت گفتیم، سرانجام اکنون آن را به شکلی منطقی بیان می‌کند: خالق و خلقت به من فرض کننده و فرض شونده، یا (تا جایی که فرض [من او] یک ایجاب‌گر است) به من ایجاب کننده و من ایجاب شونده، تبدیل می‌شوند:

«من بشخصه از فرض معینی آغاز می‌کنم زیرا خودم را فرض می‌کنم؛ اما فرض من برای کمال خود نمی‌کوشد» (ماکس قدیس بیشتر برای ذلت خود می‌کوشد) «برعکس، فرض من صرفاً بمثابه‌ی چیزی برای لذت و مصرف بکار می‌رود» (لذتی رشک آور!) من فقط توسط فرض خود تغذیه می‌شوم و تنها برای مصرف آن وجود دارم. اما به این علت» («باین علتی» بزرگ!) «فرض مورد سوال اصولاً فرض نیست؛ زیرا از آنجائیکه» («زیرا از آنجائیکه نی» بزرگ!) «من یگانه هستم» (باید گفته می‌شد: اگر نیست حقیقی در توافق با خود)، «هیچ چیز درباره‌ی دوگانگی من فرض کننده و من فرض شونده ندارم» (من «ناقص» و من کامل یا انسان) - باید گفته می‌شد: کمال منیت من بتنهائی عبارت از این است که در هر لحظه‌ای خودم را بمثابه‌ی منیت ناقص، بمثابه‌ی خلقت می‌بینیم - «اما» («امائی» با شکوه!) «این واقعیت که من خودم را مصرف می‌کنم صرفاً مبین این است که من هستم.» (باید گفته می‌شد: این واقعیت که من هستم در اینجا صرفاً مبین آنست که در من، من مقوله فرض شده را در تخیل مصرف می‌کنم.) «من خودم را فرض نمی‌کنم، زیرا واقعاً فقط خود را تا ابدالابد ایجاب و خلق می‌کنم، «یعنی خودم را بمثابه‌ی فرض شده و ایجاب شده و خلق شده، ایجاب و خلق می‌کنم.» «و من فقط به این خاطر که فرض نشده‌ام، بلکه ایجاب شده‌ام، خودم هستم» (باید گفته می‌شد: و من فقط به این خاطر که بر ایجاب گرم مقدم هستم، وجود دارم) «و باز، فقط در لحظه‌ای که خود را ایجاب می‌کنم، یعنی یکجا خالق و خلقت هستم، ایجاب می‌شوم.»

اشتیرنر «شخص ایجاب شونده‌ای»^(۱) است، زیرا همواره منیتی ایجاب‌گر است و این من او «ایضاً شخص» است (ویگانده، ص ۱۸۳) «باین علت» او یک شخص ایجاب‌گر است؛ «زیرا از آنجائیکه» هیچگاه توسط سوداهای خود بافراط کاری کشانده نمی‌شود، «از اینرو»، چیزی است که شارمندان «شخص موقرش» می‌خوانند: «اما» واقعیت این

* گ. و. ف. هگل، فنومنولوژی روح. ب - خود آگاهی. ۳ - آگاهی اندوهبار. - هت.

۱. در اصل آلمانی بجناس دست زده شده: gesetzter Mann هم می‌تواند بمعنی «شخص موقر»

باشد و هم «شخص ایجاب شونده». - هت.

است که او «شخص موقری» است که «صرفاً حکایت از آن می‌کند» که همواره حساب تبدیلات و انعطافات خود را نگاه میدارد.

آنچه که تاکنون «برای ما» بود - [اگر] برای یکبار، زبان هگل، آنطور که اشتیرنر بکار می‌برد، را بکار بریم - یعنی، اینکه کل فعالیت خلاقانه‌ی او مضمون دیگری جز توصیف‌های کلی خود اندیشی ندارد، اکنون توسط خود اشتیرنر «ایجاب» میشود. در اینجا مبارزه‌ی ماکس قدیس با «ذات» هدف نهائی خود را در این می‌یابد که خود را با ذات و در واقع با ذات محض و نظر ورزانه (شهودی) یکسان اعلام میدارد. مناسبات خالق و مخلوق به توضیح پیش‌انگاری نفس تبدیل میشود، یعنی، اشتیرنر به [ایده‌ی] بغایت «ناشیانه» و آشفته، به آنچه هگل درباره‌ی خوداندیشی در [«آموزش ذات»] می‌گوید، تبدیل میشود. [و بعد از آن] ماکس قدیس یک [جزء از] خود اندیشی‌اش را بیرون می‌کشد، [یعنی، خود اندیشی ایجاب‌گر و توهماتش] «نفی» میشود، [زیرا] خود و غیره را به پیش‌انگاری نفس و برخلاف خود بمشابه‌ی ایجاب‌کننده و ایجاب‌شونده تبدیل می‌کند، [و] خود اندیشی‌اش را به آنتی‌تر رازورانه‌ی خالق و مخلوق. ضمناً باید خاطر نشان ساخت که هگل در این بخش از منطق خود «دسیسه‌های»، «هیچ خلاقانه»، که ایضاً بیانگر آنست که چرا ماکس قدیس قبلاً در صفحه‌ی ۸ می‌بایست خود را بمشابه‌ی این «هیچ خلاقانه» ایجاب‌کنند را توضیح می‌دهد.

اکنون «بطور ضمنی» قطعاتی از توضیح هگل پیرامون پیش‌انگاری نفس را برای مقایسه با توضیح ماکس قدیس «درج می‌کنیم». اما از آنجائیکه هگل برخلاف بهلول فرخنده خوی ما آنچنان بی‌سر و ته و «الله‌بختی» نمی‌نویسد، باید این قطعات را از صفحات مختلفی از منطق او جمع‌آوری کنیم تا آنها را بر طبق ترکیب سانچو استنباط کنیم.

«ذات خود را بدیهی فرض می‌کند و خود استعلای این فرض است. از آنجائیکه ذات رانش خویشتن از خود یا نسبت بخود علی‌السویه و در رابطه‌ای منفی با خود است، و از این رهگذر خود را علیه خویش ایجاب می‌کند... ایجاب کردن فاقد هرگونه فرضی است... دیگری تنها از طریق خود جوهر ایجاب میشود... به این ترتیب، خود اندیشی تنها نفی خود است. خود اندیشی تا جائی که بدیهی فرض شود، صرفاً خود اندیشی ایجاب‌شونده است، و از اینرو منوط به این است که هم در یگانگی با خود است و هم نیست» («خالق و مخلوق یکجا») (هگل، علم منطق، مجلد ۲، ص ص

(۵/۱۶/۱۷/۱۸/۲۲)

از «مهارت اندیشه‌ی» اشتیرنر می‌توان انتظار داشت که به تفحصات بیشتری در منطق هگل ادامه داده است. معهدا، او خردمندانه از اینکه چنین کند، خودداری کرده است. زیرا، اگر چنین میکرد، در می‌یافت که بمثابه‌ی منیت ایجاب شده، بمثابه‌ی خلقت، یعنی تا جایی که دارای هستی است، صرفاً منیتی صوری است، و او تنها تا جایی که وجود ندارد، اما فقط خود را تصور می‌کند، «ذات» و خالق است. قبلاً دیدیم و بعداً باز خواهیم دید، که کل خصائل و مجموع فعالیت و کل برخوردار او به جهان، نمودی صرف است که برای خود خلق می‌کند، [یعنی] هیچ چیز دیگری نیست جز «تردستی بر ریسمان ابرکتیف». منیت او همواره منیتی است لال و مستور، همانا مستور در منیت او که بمثابه‌ی ذات تصور شده است.

بنابراین، از آنجائیکه اگوئیست حقیقی در فعالیت خلاقانه‌ی خود، همانا فقط بازگویی خوداندیشی نظر ورزانه یا ذات محض است، «برحسب اسطوره»، «توسط باز آفرینی طبیعی» همانگونه که قبلاً هنگام بررسی «نبردهای شاق حیاتی» مکشوف شد، نتیجه میشود که «خلقت او» به ساده‌ترین تعینات خود اندیشی، نظیر یکسانی، اختلاف، برابری، نابرابری، [تقابل] و غیره محدود میشوند - همانا تعینات [خود اندیشی] که او می‌کوشد آنها را برای خود و در [خود] که «خبرش تا [برلن] رسیده است، روشن سازد. [در خصوص] منیت فاقد پیش‌انگاری او، بعداً مجال کلمه‌ای را خواهیم داشت. ضمناً، نگاه کنید به «یگانه»

همانطور که در تعبیر سانچو از تاریخ، پدیده‌ی متأخر توسط شیوه‌ی هگل، به علت، به خالق، به پدیده‌ی قدیمی تری تبدیل میشود، همانطور هم در نزد اگوئیست در توافق با خود، اشتیرنر امروزین تبدیل به خالق اشتیرنر دیروزین میشود، اگر هم زبان او را مورد استفاده قرار دهیم، اشتیرنر امروزین آفریده‌ی اشتیرنر دیروزین است. در واقع خود اندیشی، تمامی اینها را بازگونه می‌کند، و در خود اندیشی، اشتیرنر دیروزین بمثابه ثمره‌ی خود اندیشی، بمثابه‌ی ایده آفریده‌ی اشتیرنر امروزین است - درست همانطور که در خود اندیشی مناسبات جهان خارجی آفریده‌های خود اندیشی اوست.

صفحه‌ی ۲۱۶: «در از خود گذشتگی»، در جستجوی آزادی که در واقع تو را از خویشتن محروم می‌سازد، نباش، بلکه خود را بجوی، (یعنی خود را در از خود گذشتگی بجوی)،

اگوئیست شو، هر یک از شما باید به منیتی توانا تبدیل شود!»
 بعد از آنچه که گذشت، نباید متعجب شد اگر بعداً برخورد ماکس قدیس به این حکم مجدداً برخورد خالق و آشتی ناپذیرترین خصم است و این اصل مسلم رفیع اخلاقی خود را دایره بر اینک: «منیت توانائی» شوید را تبدیل به این می‌کند که، بهر تقدیر، هر کس آنچه بتواند را انجام می‌دهد، و آنچه انجام می‌دهد را می‌تواند انجام دهد، و از اینرو، او بطبع برای ماکس قدیس قادر و تواناست.

ضمناً یاوه‌ی اگوئیست در توافق با خود در حکم فوقاً یاد شده خلاصه میشود. نخست امریه‌ی اخلاقی برای جستن و بعلاوه برای جستن خود می‌آید. و این بدین مفهوم توصیف میشود که انسان می‌بایست چیزی شود که تا بحال نبوده، یعنی، اگوئیست، و این اگوئیست بمثابه‌ی وجود «منیتی توانا» توصیف میشود، که در او قابلیت ویژه‌ای از قابلیت واقعی به منیت، به توانائی کامل و به ایده‌ی واهی قابلیت تغییر یافته است. از اینرو، جستن خود به معنی چیزی شدن متفاوت از آنچه شخص است و در واقع «توانا» شدن، یعنی، هیچ و لا وجود و اشکال وهمی شدن است.

اکنون تا جایی پیش رفته‌ایم که یکی از عمیق‌ترین اسرار یگانه، و در عین حال مساله‌ای که مدتهاست جهان متمدن را در حالتی از اضطراب دائم نگاهداشته است، می‌تواند فاش و برملا شود و حل گردد.

سلیگا کیست؟ از زمان پیدایش لیتر آتور - تسایتونگ نقادانه (نگاه کنید به خانواده مقدس و غیره)، این مساله از طرف هر کسی که تکامل فلسفه آلمان را دنبال کرده، مطرح شده است. سلیگا کیست؟ هر کس سؤال می‌کند، و هر کس هنگامیکه بانگ بربر منشانه‌ی این نام را می‌شنود با دقت گوش فرا می‌دهد - اما هیچ کس پاسخی نمی‌دهد. سلیگا کیست؟ ماکس قدیس کلید این «سر الاسرار» را بدست می‌دهد.

سلیگا برای اشتیرنر در حکم مخلوق است، و اشتیرنر برای سلیگا در حکم خالق، در «کتاب»، اشتیرنر «من» است و سلیگا «تو». بدین طریق اشتیرنر خالق، نسبت به مخلوق خود، [یعنی] سلیگا، همچون «آشتی ناپذیرترین دشمن» رفتار می‌کند. بمجرد اینک سلیگا آرزومند بدست آوردن استقلال در ارتباط با اشتیرنر میشود - در این جهت در

روزنامه‌ی «نورد دوویچه بلتر Norddeutsche-Blaetter»^(۱) به کوشش اندوهباری دست می‌یازد. ماکس قدیس «او را در خود احیاء می‌کند»، دو تلاشی علیه این کوشش سلیگا در صفحات ۱۷۶/۱۷۹ «تفسیر توجیه‌گرانه» در ویگاندا انجام میشود. معهدا، مبارزه‌ی خالق با مخلوق، مبارزه‌ی اشتیرنر با سلیگا، همانا فقط مبارزه‌ای است ظاهری: [اکنون] سلیگا عبارات خود این خالق را علیه خالق خود پیش می‌کشد. برای مثال، این اظهار که «[صرف] بدن عریان، [همانا بیانگر عدم] تفکر است.» (ویگاندا، ص ۱۴۸) همانطور که دیدیم، ماکس قدیس فقط درباره‌ی جسم برهنه می‌اندیشید، جسم قبل از تشکیل آن، و در این رابطه به جسم [تعین] وجود، «چیزی متفاوت از اندیشه»، فقدان اندیشه و فقدان وجود متفکر را می‌دهد، و همانا از اینجا نبود اندیشه ناشی میشود؛ و در واقع در قطعه‌ای بعدی آشکارا اعلام میدارد که نبود اندیشه (همچون گذشته همانا فقط جسم - به این ترتیب دو مفهوم بمتابهِی یکسان تلقی می‌شود) او را از افکار رهائی می‌بخشد. (ص ۱۹۶)

با این همه دلیل بارزتری از این رابطه‌ی راز و رانه در ویگاندا می‌یابیم. قبلاً در صفحه‌ی ۷ «کتاب» دیدیم که «منیت» یعنی، اشتیرنر «یگانه» است. در صفحه‌ی ۱۵۳، او «توی» خود را چنین مورد خطاب قرار میدهد:

«تو... «مضمون عبارت هستی»، یعنی، مضمون یگانه، و در همان صفحه اظهار میشود: «او این حقیقت را نادیده می‌گیرد که خود او، سلیگا، همانا مضمون عبارت است.»، همانگونه که ماکس قدیس [آن را] در کلمات بسیاری می‌گوید، «یگانه» یک عبارت است. هر آینه او بمتابهِی «منیت» یعنی، خالق در نظر گرفته شود، همانا مالک عبارت - و ماکس قدیس است. و اگر بمتابهِی «تو» یعنی، «مخلوق» در نظر گرفته شود، همانگونه که الساعه گفته شد، مضمون عبارت - این سگلیاست، می‌باشد. سلیگای مخلوق بمتابهِی اگوئیستی فداکار، بمتابهِی دون کیشوتی منحنظ ظاهر میشود؛ و اشتیرنر خالق بمتابهِی اگوئیستی به مفهوم متعارفی، بمتابهِی سانچو پانزای قدیس.

بنابراین، در اینجا جنبه‌ی دیگر آنتی تیز خالق و مخلوق، نمود می‌کند، و هر یک از دو جنبه‌ی ضد خود را در خود داراست. در اینجا اشتیرنر سانچو پانزا، [یعنی] اگوئیست

بمفهوم متعارفی، بر سلیگای دون کیشوت، [یعنی] اگوئیست فداکار و خیالی پیروز است، همانا براو بمثابه‌ی دون کیشوت توسط اعتقاد خود به حاکمیت جهانی مقدس، پیروز است. در واقع اگر اگوئیست اشتیرنر بمفهوم متعارفی، سانچو پانزا نبود، پس که بود و اگر دون کیشوت نبود، اگوئیست فداکارش که بود؟ و اگر مناسبات [متقابل آنان] در [شکلی که در آن تا بحال وجود داشت]، مناسبات اشتیرنر سانچو پانزا با سلیگای دون کیشوت نبود، پس چه بود؟ اما از آنجائیکه اشتیرنر سانچو پانزا فقط بمثابه‌ی سانچو بخود تعلق دارد [تا سلیگا را بمثابه‌ی دون کیشوت بوجود آورد] [معتقد است که] در دون کیشوت بازی از او سبقت می‌جوید] و ابر طبق این نقش بمثابه‌ی [دون کیشوت بازی عمومی مفروض، [هیچ‌گونه اقدامی] علیه [دون کیشوت بازی] ارباب سابق نمی‌کند (علیه دون کیشوت بازی که توسط آن با تمام ایمان تزلزل ناپذیر یک مهتر قسم یاد می‌کند)، و در عین حال نیرنگی که قبلاً توسط سروانتس توصیف شده است را ظاهر می‌سازد. بنابراین، وی در مضمون واقعی، همانا مدافع خرده - بورژوآی عملی است، اما با شعور متناسب با خرده - بورژوآ مبارزه می‌کند، شعوری که در تحلیل نهائی خود را به ایده آلیزه کردن تصورات خرده - بورژوآ درباره بورژوآئی که نمی‌تواند بآن برسد، تنزل می‌دهد.

باین ترتیب، اکنون دون کیشوت بمثابه‌ی سلیگا، برای سلاحدار خود خدمات حقیرانه انجام می‌دهد.

سانچو در هر صفحه نشان می‌دهد تا چه حد در «تبدیل» جدید خود، عادات قدیمی‌اش را حفظ کرده است. «بلع» و «مصرف» کماکان یکی از خصائل عمده‌ی او را تشکیل می‌دهد، «کمر وئی طبیعی» او هنوز آنچنان تفرقی بر او دارد که شاه پروس و شاهزاده هاینریش هفتاد و دوم برایش به «خاقان چین» یا «سلطان» تبدیل می‌شوند و بخود جرات می‌دهند فقط درباره‌ی مجلسین آلمان سخن گویند؛ او کماکان امثال و ضرب المثل‌های اخلاقی‌اش را از انبان بیرون می‌ریزد و به ترس از «اشباح» ادامه می‌دهد و حتی اظهار می‌کند که فقط باید از آنها ترسید؛ تنها تفاوت این است که در حالیکه سانچو در ناقداستی خود توسط روستائیان مغبون شد، اکنون در حالتی از قداست دائماً توسط خود مغبون میشود.

اما بیائیم به سلیگا بازگردیم. کیست که مدتها قبل دست سلیگا را در کلیه «عبارات»

که سانچوی قدیس در دهان «تو» خودش می‌گذارد، کشف نکرده باشد؟ و همواره امکان آن می‌رود تا نشانه‌های سلیگا را نه تنها در عبارات این «تو»، بلکه در عباراتی که سلیگا بمتابۀ خالق، یعنی، بمتابۀ اشتیرنر ظاهر می‌شود، کشف نمود. اما سلیگا چون یک مخلوق است، تنها می‌تواند در خانواده مقدس بمتابۀ یک «راز و معما» آشکار شود. مکاشفۀ این راز همانا وظیفۀ اشتیرنر خالق بود. ما بطبع حدس می‌زدیم که ماجرائی بزرگ و مقدس در ریشۀ این [راز] قرار دارد. و اغفال هم نشدیم. ماجرای یگانه واقعاً هیچگاه نه دیده و نه شنیده شد و از ماجراهای آبدنگ‌ها در فصل بیستم سروانتس [نیز] فراتر می‌رود.

۳. مکاشفۀ یوحنای رسول، یا منطق خردمندی جدید

در ابتدا کلمه و حرف بود. و در آن حیات بود، و حیات روشنائی انسانها بود. و روشنائی در ظلمت نایب و ظلمت آن را درک نکرد. و آن روشنائی حقیقی بود، و در جهان بود، و جهان آن را نشناخت. او بخود آمد، و خود او، خود را پذیرفت. و بهمان اندازه‌ای که او را پذیرفتند، [اما کیست] که اصولاً یگانه را دیده باشد؟

اکنون [بیایم] این «روشنائی» [جهان] را در منطق خردمندی جدید [بررسی کنیم]، [زیرا] سانچوی قدیس با انهدام و ویرانی‌های سابق خود خشنود نیست.

[در نزد] مصنف «یگانه» ما [همانا امری است بدیهی که] شالوده‌دهای وی در یک سلسله برتری‌های شخصی درخشان که مهارت خاص تفکر او را تشکیل می‌دهد، قرار دارد. [از آنجائیکه] کلیۀ برتری‌ها قبلاً بتفصیل نشان داده شده، در اینجا کافی است خلاصۀ موجزی از مهمترین آنها بدست دهیم: بی‌مبالاتی تفکر - ژولیده فکری - عدم انسجام - ناشیگری مورد قبول - دوباره‌گویی‌های بی‌پایان - تضاد دائم با خود - مقایسه‌های بی‌بدیل - کوشش‌هایی برای ارباب خواننده - صید پی در پی میراث در قلمرو افکار با کمک اهرمهای «تو»، «آن»، «شخص»، و غیره؛ و سوء استفاده از حروف ربط، برای، بنابراین، به این علت، زیرا، بالتبجیه، اما و غیره؛ - جهل - اظهارات ناشیانه - سخافت با شکوه - عبارات انقلابی و افکار صلح جویانه - رجز خوانی - ابتذال پر طمطراقانه و عشوه‌گری همراه با بی‌نزاکتی عوامانه - ارتقاء نانتۀ ولگرد به مرتبۀ مفهومی مطلق - وابستگی سنن‌هنگلی و عبارات متداول برلنی - مختصر کلام، تولید خالص سوپ

آبکی‌گدائی (۴۹۱ صفحه آن) طبق دستور رامفرد.

کل رشته‌های گذار در این سوپ‌گدائی همچون استخوان شناورند، که برخی از انواع آن را اینک برای انبساط خاطر ملت آلمان، هر اندازه هم که دل‌تنگ‌کننده باشد، بدست خواهیم داد.

«آیا نمی‌توانیم - اکنون، مهذا - شخص بعضی اوقات در این عقیده شریک است که - شخص آنگاه نمی‌تواند - با حقیقت... بریژه متعلق به این است که شخص غالباً می‌شنود می‌گویند... و این یعنی - برای جمع بندی، اکنون می‌تواند روشن شود - در این میان - باین ترتیب می‌توان، ضمناً، در اینجا تصور شود - اگر بخاطر آن نبود - یا اگر شاید، همانا پیشرفتی از... نبود... تا جایی که... دشوار نیست - از نظرگاه معینی تقریباً چنین می‌توان استدلال کرد - برای مثال، و غیره و هكذا، «و این است که» «با تمام دگرگونی‌های ممکن».

در اینجا بلافاصله می‌توانیم ترفندی [منطقی] درباره آنچه [غیر ممکن است] تا تعیین شود آیا هستی [آن] مدیون کارآئی ستوده سانچو است [یا به] عدم کارآئی [تفکر] وی، را ذکر کنیم. این [ترفند] عبارت است از درک [یک جنبه] و پرداختن بآن بمثابه باصطلاح یگانه [و تنها] جنبه تاکنون شناخته شده ایده [یا] مفهومی با [چندین] جنبه بخوبی توصیف شده، و قالب کردن این جنبه [به مفهوم] به منزله [نامی جدید بعنوان] چیزی اصیل. بدین نحو است که مفاهیم آزادی و بزرگی [همانطور که] بعداً خواهیم دید مورد بحث قرار می‌گیرد.

در میان مقولاتی که منشاء خود را نه آنقدر که به شخصیت سانچو مدیونند که به ناامیدی عمومی که نظریه پردازان آلمانی خود را در آن می‌یابند، جای نخست توسط تفاوتی مهمل و متهای پیش پا افتادگی گرفته میشود. از آنجائیکه قدیس ما خود را در چنان آنتی تر «روح - آزادی» بمثابه منافع جزئی و کلی، و خصوصی و عمومی، خودپسندی متعارفی و ایثار و غیره مستغرق میسازد؛ در تحلیل نهائی به مهمل‌ترین گذشته‌ها و حشر و نشر متقابل میان ایندو جنبه میرسد، که مجدداً بر دقیق‌ترین تفاوتها قرار دارد، تفاوت‌هایی که هستی‌شان در کنار هم توسط «ایضا» بیان میشود، و جدائی‌شان از هم بعداً با کمک «تاجانی که» ی ناقابلی حفظ میشود. چنین تفاوت‌های مهم‌لانه‌ای، برای مثال، عبارتند از: مردم چگونه یکدیگر را استثمار می‌کنند، مهذا، هیچ کدام بزیان دیگری چنین کاری نمی‌کند؛ حد و میزانی که چیزی در من فطری و غریزی است؛ تاویل بشر و کار یگانه، که در کنار یکدیگر وجود دارد؛ آنچه برای حیات انسانی ضروری

است و آنچه برای حیات یگانه لازم است؛ آنچه به شخصیت بشکل ناب آن متعلق است و آنچه اساساً اتفاقی و تصادفی است، تا ماکس قدیس از نظرگاه خود تعیین کند تا اصولاً کدامیک فاقد معیار است؛ چه چیزی به ژنده و جلمبر تعلق دارد و چه چیزی به پوست فرد؛ از چه چیزی گریبان خود را یکسره با کمک انکار خلاص می‌کند، یا به خود اختصاص می‌دهد؛ تا چه حدی صرفاً آزادی یا ویژگی خود را فدا می‌کند، که در این حالت نیز فداکاری می‌کند اما تنها تا جایی که اگر دقیقاً گفته شود، فداکاری نمی‌کند؛ چه چیزی او را بمثابة حلقهٔ رابط به مناسبات خصوصی دیگران مربوط می‌سازد. برخی از این تفاوتها مطلقاً بی ارزشند، و پاره‌ای دیگر دستکم در نزد سانچو تمام معنا و اساس خود را از دست می‌دهند. تفاوت میان خلقت جهان توسط فرد و انگیزه‌ای که فرد از جهان دریافت می‌کند را می‌توان بمثابة قلهٔ این تفاوت‌های مهم‌لانه تلقی کرد. برای مثال، وی اگر در اینجا عمیق‌تر در این انگیزه و در کل حدود و خصلت متنوع نفوذ آن بر خود غور میکرد، عاقبت این تضاد دائر بر اینکه وی همانقدر کورکورانه بجهان [وابسته است] که خودپسندانه و خیال پرستانه [آن را] می‌آفریند، را کشف میکرد. (نگاه کنید به «التذاذ نفس»). آنگاه وی «ایضاً» و «تا جالی که» ی خود را بیشتر از کار «بشری» و کار «یگانه» کنار نمی‌گذاشت و یکی را در مقابل دیگری قرار نمیداد، و از اینرو یکی دیگری را از قفا مورد حمله قرار نمیداد، و «اگوئیست در توافق [با خود] بالکل تابع خود قرار نمی‌گرفت زیرا از آغاز این نقطهٔ عطف بود.

این نمایش مهم‌لانه با تفاوت‌هایی در سراسر «کتاب» اجراء میشود؛ و ایضاً اهرمی است برای ترفندهای منطقی دیگری و بویژه شکل سفسطه‌ای اخلاقی را [بخود] می‌گیرد که بهمان اندازه بیهودگی آن، بطرز خنده‌آوری مبتذل است. به این ترتیب با کمک امثال بر ایمان روشن میشود که اگوئیست تا کجا حق دارد دروغ بگوید و تا کجا حق دارد دروغ نگوید؛ تا چه حدی خیانت در امانت «نفرت انگیز» است و تا چه حدی نیست؛ تا چه حدی امپراطور سیگیسموند و فرانسیس اول، شاه فرانسه حق دارند قسم دروغ بخورند^{۷۸} و تا کجا رفتارشان در این خصوص «شرم آور» بوده، و نمونه‌های هوشمندانهٔ تاریخی از همین دست. در اینجا بی تفاوتی سانچوی ما در قبال این تفاوت‌های شاق و مسائل جزئی که برای او علی السویه است و کلیهٔ تفاوت‌های واقعی، عملی و خیالی را نادیده می‌گیرد، با آرامشی پر توان عیان میشود. اکنون بطور کلی می‌توانیم بگوئیم که قابلیت وی برای

تشخیص بمراتب کمتر از قابلیت وی برای عدم تشخیص است، تمام گره‌ها را در ظلمت مقدس سیاه تلقی کردن، و همه چیز را به هر چیزی تنزل دادن - هنری است که بیان دقیق خود را در استفاده از اتصال می‌یابد.

سانچو، خرت که دوباره او را در اینجا یافته‌ای بغل کن. او بدون توجه به جفتک‌هایی که انداخته با خوشحالی چهار نعل بسویت می‌شتابد و با آواز رسایش بتو درود می‌فرستد. مقابلش زانو بزن، گردنش را در بغل گیر و به صلائی که از طرف سروانتس در فصل سی ام در افکنده شده لبیک گو.

خر متصل‌کننده سانچوی قدیس، لکوموتیو منطقی و تاریخی او، [و] نیروی محرکه «کتاب» به موجزترین و ساده‌ترین بیان تنزل می‌یابد. برای اینکه ایده‌ای را به ایده‌ای دیگر تبدیل نمود، یا یکسانی دو چیز کاملاً متفاوت را به اثبات رساند، برخی حلقات ارتباطی میانی که تا حدی توسط معنای آن جستجو میشود و یا تا اندازه‌ای توسط علم اشتقاق آنها تا حدی بوسیله صرف لحن و صدایشان، می‌توانند برای برقرار کردن رابطه‌ای آشکار میان دو ایده اساسی مورد استفاده قرار گیرند. آنگاه این حلقات ارتباطی بشکل یک اتصال به ایده نخستین ضمیمه میشود، آنهم بنحوی که از نقطه آغاز دورتر و دورتر می‌رود و به نقطه‌ای که شخص میخواهد بآن برسد نزدیک و نزدیکتر میشود. اگر زنجیر اتصالات چنان دور رفته باشد که نتوان بدون هیچ‌گونه خطری به نتیجه‌گیری دست زد، ایده نهائی نیز با کمک خط فاصلی بشکل اتصال محکم میشود و ترفند انجام می‌گیرد. این روش برای افکار تلویحی، روش بسیار قابل توصیه‌ای است، که بهمان نسبتی که بکار برده میشود، بمثابة اهرم احتجاجات عمده، مؤثر است. هنگامیکه این ترفند چندین بار با موفقیت صورت گیرد، می‌توان با پیروی از روش سانچوی قدیس بتدریج برخی از حلقات ارتباطی میانی را حذف نمود و عاقبت رشته اتصالات را به پاره‌ای حلقات کاملاً اساسی تنزل داد.

همانگونه که فوقاً دیدیم، اتصال ایضاً می‌تواند معکوس شود و به این ترتیب به ترفندهای جدید و حتی بفرج تر و نتایج حیرت‌انگیزتر منجر شود. در آنجا نیز دیدیم که اتصال، شکل منطقی تصاعد لایتناهی ریاضیات است.

سانچوی قدیس اتصال را بدو طریق بکار می‌گیرد: از طرفی، صرفاً منطقی، در تقدیس جهان، که او را قادر می‌سازد هر چیز دنیوی را به «مقدسات» تبدیل کند، و از

طرف دیگر، بطور تاریخی، در کاوش رابطه ازمنه گوناگون و در جمع بندی آنها، هر مرحله تاریخی به واژه مجزایی تنزل داده می شود و نتیجه نهایی این است که آخرین حلقه رشته های تاریخی ما را سر سوزنی جلوتر از نخستین مرحله آن نبرده است، و سرانجام کلیه ادوار رشته ها در یک مقوله انتزاعی مجزا نظیر ایدئالیسم، [یعنی] وابستگی به افکار و غیره ترکیب و ممزوج میشوند. اگر رشته های تاریخی اتصالات باید نمود و تجلی پیشرفت را بدست دهند، با تلقی عبارت اختتامی بمتابۀ تکمیل نخستین ادوار رشته ها و حلقات ارتباطی میانی بمتابۀ مراحل صعودی تکامل که به عبارت نهائی و پایانی منجر میشود، بآن دست یافته میشود.

در کنار اتصال، مترادف را داریم، که سانچوی قدیس با تمام نیرو مورد استفاده قرار میدهد. اگر دو واژه از لحاظ ریشه شناختی مرتبط یا صرفاً در صدا همانند باشند جوا بگو و جورکش یکدیگر میشوند، یا چنانچه واژه ای دارای معنای مختلفی باشد، آنگاه بر حسب نیاز، گاهی بیک مفهوم مورد استفاده قرار می گیرد و گاهی بمفهوم دیگر، در حالیکه سانچوی قدیس چنین وانمود می کند که از چیزی واحد با انعطاف های مختلفی سخن می گوید. از این گذشته، رشته خاصی از هم معنایی شامل ترجمه است، که اصطلاحی فرانسوی یا لاتینی بوسیله اصطلاحی آلمانی که نیمی از آن را بیان می کند، تکمیل میشود، و بعلاوه، دلالت بر چیز بکلی متفاوتی می کند؛ برای مثال، همانطور که فوقاً مشاهده کردیم، هنگامیکه واژه «احترام گذاردن» به «حرمت و ترس را تجربه کردن» برگردانده میشود. کلمات دولت، وضع، مرتبه، نیاز و غیره را می توان بیاد آورد.^(۱) قبلاً، در بخش کمونیسیم، فرصت مشاهده موارد بی شمار استفاده از اصطلاحات مبهم و دو پهلو را داشتیم. بیائیم بطور مختصر مثالی از هم معنایی ریشه شناختی را مورد مذاقه قرار دهیم.

«واژه Gesellschaft، (جامعه) از واژه Sal مشتق شده. هرگاه کسان بی شماری در یک Saal (سالن) باشند، آنگاه Saal باعث بودن آنان در جامعه میشود. آنان در جامعه اند و دست بالا اجتماع سالن را تشکیل می دهند، چرا که با عبارات متداول سالنی صحبت می کنند. چنانچه مراوده واقعی انجام پذیرد، باید همچون چیزی مستقل از جامعه تلقی شود.» (ص ۲۸۶)

مصنفان در اینجا واژه های هم ریشه آلمانی Stand, Status, Staat و Notstand را بکار می برند.

از آنجائیکه «واژه» Gesellschaft از "Sal" مشتق شده، (که اتفاقاً درست نیست، زیرا ریشه‌های اصلی کلیه لغات از افعال مشتق میشود)، پس "Sal" باید معادل Saal باشد. اما "Sal" در زبان ادبی آلمانی قدیم بمعنی، ساختمان است؛ واژه‌های Geselle و Kisello - که واژه Gesellschaft از آنها مشتق شده - بمعنی بار و هم نشین خانگی است؛ از اینرو لغت Saal در اینجا کاملاً دلخواهانه پیش کشیده شده. معهدنا اهمیتی ندارد؛ "Saal" بلافاصله به «سالن» تبدیل میشود، انگار فاصله‌ای تقریباً هزار ساله و مسافت بی شماری میان واژه Sal زبان ادبی آلمانی قدیم و واژه کنونی فرانسوی سالن وجود نداشته است. باین ترتیب جامعه بیک اجتماع سالنی تبدیل میشود، که در آن، موافق تصور کوتاه نظرانه آلمانی، مرادوه همانا فقط شامل عباراتی است که انجام می‌پذیرد و کلیه مرادوه‌های واقعی کنار گذاشته میشود. - ضمناً، از آنجائیکه هدف ماکس قدیس معطوف تبدیل جامعه به «مقدسات» است، چنانچه به مطالعه دقیق‌تری از علم اشتقاق می‌پرداخت و بهر فرهنگنامه ریشه لغات مراجعه میکرد، می‌توانست از راه میانبر بمراتب کوتاه‌تری به مقصود برسد. چه توفیقی نصیبش میشد اگر در آنجا رابطه ریشه شناختی میان لغات Gesellschaft - selig heilig - das Heilige و «Gesellschaft»^(۱) را کشف مینمود - چه چیزی می‌توانست ساده‌تر بنظر رسد؟

اگر مترادف ریشه شناختی «اشتیرنر» درست می‌بود، آنگاه کمونیست‌ها بدنبال کنت نشین واقعی، کنت نشین بمتابۀ قدوس بودند. همانطور که Gesellschaft از Sal، [یعنی] ساختمان می‌آید، همانطور هم گراف (کنت، امیر) (garavjo گوتی) از ravo گوتی [بمعنی] خانه می‌آید؛ Sal ساختمان = ravo خانه؛ نتیجتاً جامعه = کنت نشین Gesellschaft = Grafenschaft. پیش وندها و پسوندها در هر دو واژه یکسانند، ریشه هجاها همان معنا را دارند. لذا جامعه مقدس کمونیست‌ها، همانا کنت نشین مقدس است، کنت نشین بمتابۀ قدوس - چه چیزی می‌تواند ساده‌تر بنظر آید؟ سانچوی قدیس هنگامیکه در کمونیسم کمال نظام فئودالی، یعنی، نظام کنت نشینی را می‌بیند، از این [قضیه] دارای تصور مبهمی است.

ترادف به قدیس ما خدمت می‌کند، تا مناسبات آمپریک را به مناسبات شهودی تبدیل کند، [یعنی] با بکار بردن واژه‌ای در معنای شهودی آن که هم در زندگی پراتیک

و هم در تعقل شهودی فلسفی یافت می‌شود. [و] با بهم بافتن عباراتی دربارهٔ این معنای شهودی و آنگاه تعلیل اینکه او ایضاً به این وسیله مناسبات واقعی که این واژه دلالت بر آن می‌کند را نیز مورد انتقاد قرار داده است. او این [عمل] را با واژه تعقل شهودی انجام می‌دهد. در صفحه ۴۰۶، «بنظر میرسد»، «تعقل شهودی»، دو جنبهٔ یک ماهیت که دارای «نمودی دوگانه» است را نشان می‌دهد. زهی بتو، سلیگا وی علیه تعقل شهودی فلسفی خشمگین میشود و تصور می‌کند به این وسیله با تأمل تجاری، که دربارهٔ آن چیزی نمی‌داند نیز تصفیه حساب کرده است. از طرف دیگر، این مترادف، او، [یعنی] خرده بورژوآی مستور را قادر می‌سازد مناسبات بورژوآئی (نگاه کنید بآنچه فوقاً در بحث «کمونیسم» دربارهٔ رابطه میان زبان و مناسبات بورژوآئی گفته شد) را به مناسبات شخصی و فردی تبدیل کند، که نمی‌توان [آن را] بدون حمله به فردیت «ویژگی» و «یگانیت» فرد، مورد حمله قرار داد. به این ترتیب، برای مثال، سانچو رابطهٔ ریشه شناختی میان Geld (پول) و Geltung (اعتبار)، Vermoegen (ثروت) و vermoegen (قادر بودن) و غیره را مورد استفاده قرار می‌دهد.

مترادفی که با ربط و اتصال ترکیب شود، مهمترین اهرم بازی ترفندهای شعبده‌ای او، که قبلاً بکرات در فرصت‌هایی تفریر کردیم را تدارک می‌بیند. برای اینکه مثالی بدست دهیم که این هنر تا چه اندازه آسان است، بگذارید ترفندی شعبده‌ای بطرز à la سانچو انجام دهیم.

هگل می‌گوید Wechsel (معاوضه، برات)، بمثابهی مبادله قانون پدیده‌هاست. «اشتیرنر» می‌تواند ادامه دهد، برای پدیدهٔ سخت‌گیری قانون ضد برات تقلبی، علت همانا این است؛ زیرا در اینجا قانونی را می‌بینیم که فوق پدیده‌ها ارتقاء یافته، قانون بذاته، قانون مقدس، قانون بمثابهی چیزی مقدس و متبرک، خود مقدس که گناه علیه آن صورت می‌گیرد، و در مجازات، کیفر می‌بیند. یا بدیگر عبارت: معاوضه «در تجلی دوگانه» خود بمثابهٔ برات (Lettre de change) و بمثابهٔ مبادله (changement)، به افول و سقوط (Verfall)، می‌انجامد. سقوط بمثابهٔ قانون مبادله در تاریخ، از جمله، در سقوط امپراطوری رُم، فتو دالیسم، امپراطوری آلمان و حاکمیت ناپلئون مشاهده میشود. «گذار از» این بحرانهای عظیم تاریخی به «بحران‌های تجاری روزگار ما» همانا «دشوار نیست»، و ایضاً توضیح دهنده این [واقعیت] است که چرا این بحران‌های تجاری همواره توسط انقضای موعد برات تعیین میشود.

یا ایضاً می‌توانست، همانند حالت «ثروت» و «پول»، از لحاظ ریشه شناختی Wechsel (برات) را توجیه کند و «از نظرگاه معینی تقریباً چنین استدلال کند.» کمونیست‌ها از جمله، می‌خواهند برات مبادله‌ای را براندازند. اما آیا لذت اصلی دنیا همانا در مبادله قرار ندارد؟ بنابراین آنان چین مرده و بی حرکت را می‌خواهند - یعنی، چینی کامل یک کمونیست است. «از اینجاست» که دکلامسیون (انشاد) کمونیست‌ها علیه پروات مبادله‌ای و صراف، [ناشی می‌شود.] انگار هر مکتوبی، مکتوبی که نشانه مبادله است، برات نبوده، و هر کسی صراف و مبادله کننده نبوده است!^(۱)

سانچوی قدیس برای اینکه به بساطت تعبیر و ترفندهای منطقی‌اش، نمود و جلوه‌ای از تنوعی استثنائی دهد، به حادثه‌ای ناچیز نیاز دارد. وی گاه به گاه «بطور اتفاقی»، قطعه‌ای که به قسمت دیگری از کتاب مربوط می‌شود، یا بخوبی می‌توانست بکلی کنار گذاشته شود را می‌گنجاند، و به این ترتیب باز هم بیشتر رشته‌ی اصطلاح احتجاج خود، که قبلاً بدون آن [هم] گسسته شده بود را می‌گسلد، این [عمل] با این اظهار ساده لوحانه همراه است که «ما به قوانین نمی‌چسبیم»، و بعد از بازگوئی‌های مکرر، در خواننده حساسیت معینی حتی تا بزرگترین عدم انسجام بوجود می‌آورد. هنگامیکه شخص «کتاب» را می‌خواند، با همه چیز آشنا می‌شود و سرانجام به آسانی حتی به بدترین [چیزها] تن در می‌دهد. ضمناً، خود این اتفاقات (همانطور که فقط از سانچوی قدیس انتظار [می‌رود]) همانا فقط موهومی و تکرار صرفی است [با نقاب دیگری] از عباراتی که [قبلاً] صدها بار تجربه شده است.

بعد از اینکه ماکس قدیس [باین ترتیب] خصائل شخصی خود را [نشان داد]، و آنگاه خود را بمثابه‌ی «تجلی» و «ماهیت»، در تفاوت، [در] مترادف و در پیشآمد آشکار ساخت، به ذروه‌ی اوج حقیقی و کمال منطق «مفهوم» می‌رسیم.

مفهوم همانا «منیت» (ego) است. [نگاه کنید به علم منطق هگل، بخش ۳]، منطقی [بمثابه‌ی منیت]. این همانا رابطه‌ی محض منیت با جهان است، رابطه‌ای که از کلیه روابط واقعی که برای آن وجود دارد [عاری شده است]؛ [فرمولی] برای تمام معادلاتی که مرد مقدس [مفاهیم] دنیوی را بدان تنزل می‌دهد. پیش از این در فوق [نشان داده شد] که با

۱. در اینجا و فوقاً مصنفان با معانی مختلف کلمات Wechsel (برات تسمیر، سفته)، Wechselbrief

(برات مبادله‌ای، اسعاری)، Wechsler (صراف) و Wechselnder (مبادله گر) بجناس دست می‌زنند.

بکار بردن این فرمول بر انواع چیزها، سانچو صرفاً به «کوشش» ناموفقی دست می‌زند تا تعینات ناب متفاوت خود اندیشی، نظیر یکسانی، آنتی تز و غیره را درک کند. بیائیم بلافاصله با مثال معینی، مثلاً رابطه میان «من» (ego) و مردم آغاز کنیم.

من مردم نیستم

مردم = جز من

من = جز مردم

بدین‌طریق، من نفی توده‌ام، توده در من مستحیل می‌شود.

دومین معادله نیز می‌تواند با معادله‌ای کمکی بیان شود:

منیت توده‌ها همانا غایب و موهومی است.

یا:

منیت توده‌ها نفی منیت من است.

بنابراین، کل ترفند عبارت از این است که:

۱) نفی ای که در آغاز به فعل ربط متعلق بود نخست به مسند و بعد به مسند الیه

الحاق می‌شود؛ و

۲) که نفی، «نا» بر حسب سهولت، بمتابیه‌ی بیان عدم شباهت، تفاوت و آنتی تز یا بر

انداختن مستقیم تلقی می‌شود. در مثال کنونی بمتابیه الغاء مطلق، و نفی کامل قلمداد

می‌شود؛ - بخاطر راحتی ماکس قدیس - خواهیم دید، این نفی در معنایی دیگری نیز

استفاده می‌شود. به این ترتیب حکم همانگونی مبنی بر اینکه من توده نیستم به کشف

بغایت جدید دایر بر اینکه من نامسخ توده‌ام تغییر می‌یابد.

به رغم معادلات فوقاً ارائه شده، حتی برای سانچوی قدیس لازم نبود هیچ گونه

تصوری از توده داشته باشد؛ برای او کافی بود بداند که من و توده «دو نام بکلی متفاوتی

برای چیزهای بکلی متفاوتی هستیم»؛ کافی بود که دو واژه، حرف واحد مشترکی نداشته

باشند. اگر اکنون بناست تعمق بیشتری درباره توده از نظرگاه منطقی اگوئیستی وجود داشته

باشد، کافی است برای توده و «من» از بیرون، از تجربه روزمره هر نوع تعین پیش پا

افتاده‌ای، که به این ترتیب معادلات جدیدی را بوجود می‌آورد، قائل شد. در عین حال

|| این امر | باعث می‌شود تعینات متفاوتی که به طرق متفاوتی مورد انتقاد قرار گیرند، ظاهر

شود. اکنون به این نحو به اندیشیدن درباره آزادی، سعادت و ثروت ادامه می‌دهیم:

معادلات اساسی: توده = جز - من

معادله شماره ۱: آزادی توده = فقدان آزادی من

آزادی توده = عدم آزادی من

آزادی توده = ناقض آزادی من

(این ایضاً می‌تواند وارونه شود، و به حکم برزگی بینجامد: فقد آزادی من = بردگی همانا آزادی توده است.)

معادله شماره ۲: سعادت توده = عدم سعادت من

سعادت توده = فقر سعادت من

سعادت توده = شوربختی من

(معادله وارونه شده: شوربختی و اندوه من، سعادت و نیکبختی توده است.)

معادله شماره ۳: ثروت توده = فقد ثروت من

ثروت توده = نبود ثروت من

ثروت توده = تنگدستی من

(معادله وارونه شده: تنگدستی من همانا ثروت توده است.)

این بدلیخواه *ad libitum* می‌تواند ادامه یابد و به تعینات دیگری بسط داده شود.

تمام چیزی که برای ساختن چنین معادلاتی لازم است، سوای آشنائی بسیار کلی با چنین ایده‌هائی که اشتیرنر می‌تواند، در یک مفهوم با «توده» ترکیب کند، همانا دانستن بیان مثبت برای نتیجه‌ای بشکل منفی است که بدست می‌آید، یعنی، «فقر» بجای «فقدان ثروت»، و غیره. یعنی، همان اندازه دانش زبانی که شخص در زندگی روزمره کسب می‌کند بدین نحو برای رسیدن به شگفت‌انگیزترین کشفیات کاملاً کافی است.

بنابراین، کل ترفند در اینجا عبارت است از تبدیل فقدان ثروت، نیکبختی و آزادی‌ام به عدم ثروت، شوربختی و آزادی‌ام. «فقدان» که در نخستین معادله نفی کلی است و می‌تواند کلیه اشکال تفاوت را بیان کند، یعنی، صرفاً می‌تواند به این معنی باشد که ثروت همانا مشترک و نه ثروت منحصر بفرد من است - در [دومین] معادله به نفی ثروت و نیکبختی و غیره من تبدیل میشود و بمن [فقدان سعادت]، شوربختی و بردگی را نسبت می‌دهد. [از آنجائیکه] شکل معینی از ثروت [ثروت توده] از من دریغ میشود و نه [ثروت] بطور کلی، [سانچو معتقد میشود که فقر] می‌بایست بمن نسبت داده شود. [و]

این ایضاً با بیان عدم آزادی‌ام بشکل مثبتی نمودار میشود و به این ترتیب آن را به «فقد آزادی‌ام» تبدیل می‌کند. اما [عدم آزادی‌ام] بطبع می‌تواند بمعنی صدها چیز [دیگر] نیز باشد. مثلاً «فقد آزادی‌ام»، عدم آزادی‌ام از جسمم، و هکذا.

ما هم اکنون از دومین معادله آغاز کردیم: توده = جز - من. هم چنین می‌توانیم سومین معادله را بمثابهٔ خیز - گاه خود در نظر بگیریم: من = جز - توده، و آنگاه برای مثال در حالت ثروت، بموجب همین متد و روش، در پایان می‌توان ثابت کرد که «ثروت من همانا فقر توده است» معهداً، در اینجا، سانچوی قدیس بدین نحو آغاز نمی‌کند، بلکه بالکل مناسبات مالکیت توده و خود توده را مستحیل میسازد، و آنگاه به نتیجهٔ ذیل میرسد: ثروت من نه تنها نابودی ثروت توده است، بلکه نابودی خود توده است. این نشان می‌دهد سانچوی قدیس چگونه دلخواهانه هنگامیکه عدم ثروت را به فقر تبدیل می‌کند، دست بعمل می‌زند. قدیس ما این روش‌های متفاوت را قاتی واتی بکار می‌برد و گاهی نفی را در یک معنی و زمانی بمعنی دیگری مورد استفاده قرار می‌دهد. حتی «کسی هم که کتاب اشتیرنر را نخوانده»، «بلافاصله در می‌یابد» (ویگانند، ص ۱۹۱) که چه پریشان اندیشی بالا جبار است بوجود می‌آید.

درست بهمین نحو «منیت» علیه دولت «عمل می‌کند».

من دولت نیستم

دولت = جز - من

من = «نفی» دولت

هیچ چیز از دولت = من

یا بعبارت دیگر: من همانا «هیچ خلاقانه»‌ام که دولت در آن بلعیده شده است.

این نغمه‌ی ساده می‌تواند با هر موضوعی بصدا در آید.

حکم سترگی که شالودهٔ این معادلات را میسازد عبارت است از: من جز - من نیستم. باین جز - من نامهای گوناگونی داده میشود، که از طرفی، می‌تواند صرفاً منطقی، یعنی، وجودی در خود، وجود دیگری، باشد؛ یا از طرف دیگر، نامهای ایده‌های مشخصی از قبیل توده، دولت، و غیره. بدین نحو تجلی یک تحول می‌تواند با در نظر گرفتن این نامها بمثابهٔ خاستگاه بوجود آید و بتدریج - با کمک معادلات، یا رشته‌ای از اتصالات - دوباره به جز - من که شالودهٔ آنها در آغاز بود، تنزل داده شود. از آنجائی که به این ترتیب

مناسبات واقعی، شخص را بمثابة تغییرات متفاوت جز - من و آنها فقط تغییرات متفاوت صوری عرضه می‌کند - اصولاً نیازی نیست هیچ چیز درباره خود این مناسبات واقعی گفته شود. این بیشتر از آنچه خنده آور است زیرا که مناسبات [واقعی] همانا مناسبات خود [افرادند] و اعلام اینکه آنها مناسباتی [جز] منند تنها ثابت می‌کند که شخص هیچ چیز درباره آنها نمی‌داند. در نتیجه، مطلب آنچه‌ان به میزان قابل ملاحظه‌ای ساده شده که حتی اکثریت عظیمی که «ذاتاً از هوش محدودی» برخوردارند، می‌توانند ترفند را حداکثر در ده دقیقه بیاموزند. این در عین حال «یگانیت» سانچوی قدیس را بما عرضه می‌کند.

از این گذشته سانچوی قدیس جز - من مغایر با منیت را بمثابة وجودی که با من بیگانه است، منیتی که بیگانه است تعریف می‌کند. بنابراین رابطه یک جز من با منیت همانا رابطه بیگانگی [Entfremdung] است. ما هم اکنون فرمول منطقی که سانچوی قدیس بوسیله آن هر نوع شی یا رابطه‌ای را بمثابة شی یا رابطه‌ای که با منیت بیگانه است، عرضه می‌کند را بمثابة بیگانگی منیت بدست دادیم؛ از طرف دیگر، همانطور که خواهیم دید سانچوی قدیس ایضاً می‌تواند هر شی یا رابطه‌ای را بمثابة چیزی که بوسیله منیت بوجود آمده و بآن متعلق است، عرضه کند. پیش از هر چیز، سوای شیوه دلخواهانه که در آن، وی هر رابطه‌ای را بمثابة رابطه بیگانه شده عرضه می‌کند یا نمی‌کند (زیرا هر چیزی را می‌توان در شاهد مثال‌های فوق جا داد)، از پیش در اینجا می‌بینیم که تنها مسئله‌ی مورد علاقه او عرضه کردن کلیه روابط واقعی [و نیز] افراد واقعی [بمثنای بیگانه شده] است (تا این بیان] فلسفی را برای حال حاضر حفظ کند)، و آنها را بالکل به عبارت [انتزاعی] بیگانگی تبدیل کند. به این ترتیب [بجای] وظیفه توصیف افراد [واقعی] در [بیگانگی] واقعی شان و در مناسبات آمپیریک این بیگانگی، مناسبات [صرفاً آمپیریک]، همین [چیز] در اینجا اتفاق می‌افتد - نمود جایگزین [ایده‌ی صرف] بیگانگی، ایده‌ی [بیگانه] و مقدس میشود. جایگزینی مقوله‌ی بیگانگی (این مجدداً تعینی از خود اندیشی است که می‌تواند بمثابة آنتی تزی، اختلاف و عدم یکسانی و غیره در نظر گرفته شود) بیان غائی و عالی ترین، خود را در «وجود» بیگانه‌ای می‌یابد که مجدداً به «مقدس» و بیگانگی، به رابطه‌ی منیت به هر چیزی بمثابة مقدس تبدیل میشود. ترجیح می‌دهیم روند منطقی را بر اساس رابطه‌ی سانچوی قدیس با مقدس روشن سازیم، زیرا این همانا فرمول غالب

است، و بطور گذرا یادآوری می‌کنیم که «بیگانه» ایضاً بمثابه‌ی (اتصال) «موجود» در نظر گرفته میشود، اتصالی که سوای من و مستقلاً از من وجود دارد، اتصالی، که در نتیجه‌ی استقلال من بمثابه‌ی مستقل تلقی میشود، بطوریکه سانچوی قدیس می‌تواند هر چیز مقدسی که مستقلاً از او وجود دارد، برای مثال، بلوکسبرگ^۳ Blocksberg را توصیف کند.

چون مقدس چیزی بیگانه است، هر چیز بیگانه‌ای به مقدس تبدیل میشود؛ و چون هر چیز مقدسی قید و پایبندی است، کلیهٔ قیود و پایبندها به مقدس تبدیل می‌گردد. سانچوی قدیس به این وسیله از پیش به این نتیجه میرسد که هر چیز بیگانه‌ای برای او به نمود و ایده‌ای صرف تبدیل میشود، که وی گریبان خود را با اعتراض ساده علیه آن خلاص می‌کند و اعلام میدارد که او فاقد این ایده و تصور است. درست همانطور که در حالت اگوئیست در عدم توافق با خود مشاهده کردیم: توده فقط باید شعور خود را تغییر دهد تا همه چیز در جهان بر وفق مراد شود.

کل رساله‌ی ما نشان داده است که سانچوی قدیس کلیهٔ مناسبات واقعی را با «مقدس» اعلام داشتن آنها مورد انتقاد قرار میدهد، و با آنها بوسیلهٔ پیکار ایدهٔ مقدس خود می‌رزد. این ترفند ساده‌ی تبدیل هر چیزی به مقدس، همانگونه که فوقاً بتفصیل مشاهده کردیم، توسط بهلول فرخنده خوی بدست آمد که با خوش ایمانی توهمات فلسفه، بیان ایدئولوژیک و شهودی واقعیت جدا از شالوده آمپیریک را به جای واقعیت می‌پذیرد، درست همانطور که توهمات خرده [بورژوا راجع به] بورژوازی را به جای [ماهیت مقدس] بورژوازی عوضی می‌گیرد، و از اینرو می‌تواند تصور کند که فقط با افکار و عقاید سروکار دارد. با آسودگی همانندی، افراد به «مقدس» تبدیل می‌شوند، زیرا بعد از این که افکارشان از خود آنان و روابط آمپیریک ایشان جدا شد، در نظر گرفتن افراد بمثابهٔ حاملان صرف این افکار ممکن میشود و به این ترتیب بورژوا به لیبرآلی مقدس تبدیل می‌گردد.

رابطهٔ مثبت [سانچو] - که در تحلیل نهائی [پارسا] است - با مقدس (رابطه‌ای که) [وی] احترام و توقیر می‌خواند) ایضاً [تحت نام] «عشق» نمایانده میشود. «عشق» رابطه‌ای [است] مقدس، ایدئآل، واجب الوجود یا چنین انسان، مقدس، ایدئآل و رابطهٔ ماهوی را مورد تصدیق [انسان] قرار میدهد. هر چیزی که جای دیگری بمثابهٔ هستی

مقدس نمایانده میشد، برای مثال، دولت، زندانها، شکنجه، پلیس، تجارت و داد و ستد، و غیره می‌تواند توسط سانچو ایضاً بمثابه «مورد دیگری» از عشق تلقی شود. این نامگذاری جدید وی را قادر می‌سازد فصول جدیدی درباره آنچه قبلاً بکلی تحت علامت تجاری مقدس و توفیر و احترام رد می‌کرد را برشته تحریر در آورد. حکایت، حکایت قدیمی بزها و تور آلوای بز چران، بشکلی مقدس است. و همانطور که زمانی، با کمک این حکایت پالهنک بگردن و لینعمت خود انداخت، همین طور هم اکنون در سراسر کتاب پالهنک بگردن خود و عوام می‌اندازد، بدون اینکه، معهدا قادر باشد حکایت خود را با همان بذله گویی یک سلاحدار قطع کند. بطور کلی، سانچو از زمان قدیس شدنش تمام بذله گویی‌های مادرزادی‌اش را از دست داده است.

چنین می‌نماید نخستین دشواری خود را ظاهر ساخته، زیرا این مقدس در خود بسیار گونه‌گون و متنوع است، بطوریکه هنگام انتقاد از چیز معین مقدسی، شخص می‌باید قداست را نادیده بگیرد و خود مضمون معینی را مورد انتقاد قرار دهد. سانچوی قدیس از این صخره با ارائه‌ی هر چیز معینی بعنوان صرفاً «مثالی» از مقدس اجتناب می‌ورزد، درست همانطور که در علم منطق هگل از اینکه اتم یا شخصیت برای توضیح «شی در خود» یا منظومه‌ی شمسی، مغناطیسم یا عشق جنسی بمثابه مثالی از کشش و جذب پیش کشیده شود، بی اهمیت است. بنابراین به هیچ وجه تصادفی نیست که «کتاب» آکنده از امثال است و ریشه در درونی‌ترین ماهیت روش شرح و توضیح که در آن بکار گرفته میشود، دارد. سانچوی قدیس دارای این امکان «یگانه» برای بوجود آوردن تجلی نوعی مضمون است که نمونه و شکل ابتدائی آن قبلاً در نزد سروانتس یافت میشود، زیرا سانچو نیز دائماً با [کمک] امثال سخن می‌گوید. به این ترتیب سانچو قادر است بگوید: «مثال دیگری از مقدس (غیر جالب) «همانا کار است». او می‌توانست ادامه دهد: مثال دیگر همانا دولت، دیگری خانواده، دیگری بهره زمین، دیگری یعقوب قدیس (بهلول قدیس، فرخنده خوی)، و دیگری اورسولای قدیسه همراه با یازده هزار تن دوشیزگان باکره خود است.^{۸۰} در واقع در نخیل او، کلیه این چیزها در این نکته مشترک‌اند که: آنها همانا «مقدسند». معهدا، در عین حال چیزهای متفاوتی‌اند و همانا این است که ماهیت خاص آنها را تشکیل می‌دهد. تا جایی که از ماهیت خاص آنها صحبت میشود، از آنها بعنوان «مقدس» صحبت نمی‌شود.

[کار] بهره زمین نیست، و [بهره زمین] دولت نیست؛ بنابراین چیز [عمده] این است که مشخص شود دولت، بهره زمین و کار [سوا] قداست تصور شده آن [چیست] و ماکس قدیس به طریق ذیل بدان دست می‌یابد. [او] وانمود می‌کند [درباره دولت، کار] و غیره سخن می‌گوید و آنگاه دولت را واقعیت [نوعی ایده] - عشق، [وجودی] برای یکدیگر، واقعیت موجود، قدرتی بر [افراد] و - با کمک خط فاصلی - [آن را] واقعیت «مقدس» میخوانند، اما اینرا [می‌توانست] از ابتدا بگوید. یا درباره کار [می‌گوید] که کار بمتابۀ وظیفه زندگانی، [حرفه و] مقدرات - «مقدس» تلقی میشود. یعنی، دولت و کار پیش از هر چیز تحت نوع قداست خاصی که قبلاً بهمان طریق ساخته و پرداخته شده بود، آورده میشود، و آنگاه این قداست خاص مجدداً در «قداست» عام مستحیل میشود؛ که کل آن می‌تواند بدون گفتن چیزی درباره کار و دولت صورت پذیرد. سپس همین نشخوار بیات و مانده از نو در هر فرصت مناسبی جویده میشود، زیرا هر چیز که بظاهر موضوع نقد است صرفاً در دست سانچو به عذری تبدیل میشود تا اعلام دارد عقاید و محمل‌ها که به عوامل (سوژه‌ها) تبدیل می‌شوند (که چیزی جز مقدسات طبقه بندی شده متنوع نیست که مخزنی کافی از آن همواره ذخیره میشود)، چیزهایی‌اند که از ابتدا آنطورند که از آغاز بودند، یعنی، مقدسات. او در واقع کلیه چیزها را با این اظهار که این همانا «مثال دیگری از مقدسات» است، به بیانی جامع و کلاسیک تنزل می‌دهد. تعاریفی که وی از طریق شایعه گرد آورده، و بناست به مضمون مربوط شوند، بالکل زائداند و با بررسی دقیق‌تری دریافته میشود که، اینها نیز نه تعاریفی را عرضه می‌کنند و نه مضمونی را و به چیزی جز ابتدالات جاهلانه سر نمی‌زند. این «مهارت مبتذل اندیشه» که بهر نوع موضوعی حتی قبل از اینکه چیزی درباره آن بداند خاتمه می‌دهد، بطبع، می‌تواند توسط هر کس و نه در ده دقیقه، آنطور که قبلاً [اظهار شد] بلکه حتی در ۵ دقیقه تحصیل شود. سانچوی قدیس در «تفسیر» ما را با رسالاتی درباره فویرباخ، سوسیالیسم، جامعه بورژوازی و فقط مقدسات می‌دانند چه چیزهای دیگری، تهدید می‌کند. عجبالتاً، در اینجا فعلاً می‌توانیم این رسالات را در ساده‌ترین بیان آن بشرح ذیل ساده کنیم:

نخستین صحیفه: مثال دیگری از مقدس، فویرباخ است.

دومین صحیفه: مثال دیگری از مقدس، سوسیالیسم است.

سومین صحیفه: مثال دیگری از مقدس، جامعه بورژوازی است.

چهارمین صحیفه: مثال دیگری از مقدس، «صحیفه» بسبک اشتیرنر است.
و هكذا الی غیر النهایه.

تأمل اندکی نشان می‌دهد که دومین صخره‌ای که سانچوی قدیس بالاجبار بآن برخورد می‌کند اظهار خود وی مبنی بر این است که هر فردی که بالکل از فرد دیگری متفاوت باشد، یگانه است. از آنجائیکه هر فردی موجود بالکل متفاوت است، و از اینرو موجودی دیگر، به هیچ وجه ضروری نیست که هر آنچه بیگانه و مقدس است، برای هر فردی باید همانطور باشد که برای دیگری، [و] حتی نمی‌تواند چنین باشد. و نام مشترکی که مورد استفاده قرار می‌گیرد، از قبیل دولت، مذهب، اخلاقیات و غیره؛ نباید ما را اغفال کند، زیرا این نامها، فقط تجربیداتی‌اند از برخورد واقعی افراد جداگانه، و این اشیاء در نتیجه برخورد کاملاً متفاوت افراد یگانه بدانها، زیرا هر یک از افراد به اشیائی یگانه، و از اینجا به اشیاء بکلی متفاوت که فقط نامشان مشترک است، تبدیل می‌شوند. بنابراین، مالک قدیس حداکثر می‌توانست بگوید: دولت، مذهب و غیره برای من، سانچوی قدیس، بیگانه و مقدس‌اند. بجای این، او آنها را باید برای کلیه افراد، مطلقاً طاهر و مقدس می‌ساخت - چگونه طور دیگری می‌توانست منیت ساخته شده مقدسش، اگوئیست خود در توافق با خویشتن و غیره را بسازد؛ چگونه اصولاً طور دیگری می‌توانست کل «کتاب» خود را برشته تحریر در آورد؟ چقدر کم بفکرش میرسد که هر «یگانه‌ای» را مقیاس یگانیت خاص خود سازد؛ و چقدر زیاد «یگانیت» خاص خود را بمثابة مقیاس و قاعده‌ای اخلاقی مورد استفاده قرار میدهد که باید بر کلیه افراد بکار برده شود، [و اینکه وی چگونه] همچون اخلاق دانی واقعی آنان را برای مثله کردن به بستر پرسکروتی خود می‌بندد، پیش ازین، ضمناً، از داوری او درباره کلوپشتوک غفران پناه و از یاد رفته آشکار میشود، که با سخن پند آمیز اخلاقی با او بمقابله بر می‌خیزد دایره بر اینکه وی باید «نسبت به مذهب برخوردی تماماً از خود»، اتخاذ کند، در این حالت او نه به مذهب خاص خود، که نتیجه‌گیری صحیحی خواهد بود (نتیجه‌ای که خود «اشتیرنر» بکرات بآن میرسد، برای مثال، راجع به پول)، بلکه به «امحاء و حذف مذهب» (ص ۸۵) خواهد رسید، [یعنی به] نتیجه‌ای عام بجای نتیجه‌ای خاص و یگانه. انگار کلوپشتوک به «الغاء و حذف مذهب» و در واقع به الغاء کاملاً خاص و یگانه نرسیده بود، بنحویکه فقط این کلوپشتوک یگانه می‌توانست [به آن] «نایل گردد»، به الغائی که

یگانیت آن را «اشتیرون» می‌توانست حتی باسانی از ناسی و تقلیدهای بیهوده مشاهده کند. برخورد کلپشتوک به مذهب از قرار نباید از «آن او» باشد، به رغم اینکه از هر حیث خاص اوست، و در واقع [این برخورد] ارتباطی بود با مذهب که از کلپشتوک کلپشتوک ساخت. برخورد او به مذهب، تنها اگر نسبت بآن نه همچون کلپشتوک، بلکه همچون فیلسوف معاصر آلمانی رفتار می‌کرد، «خاص»^(۱) می‌بود.

«اگوئیست بمفهوم عادی»، که همچون سلیگا آنچنان سر سپرده نیست و پیش ازین در بالا انواع اعتراضات را پیش کشید، در اینجا پاسخ حاضر و آماده ذیل را به قدیس ما میدهد: در اینجا، در جهان واقعی، همانطور که نیک میدانم، با مزایای خاص خودم سروکار دارم و نه چیز دیگری، شرف و افتخار صرف مفت نمی‌ارزد rien pour la gloire. علاوه بر این، از اندیشیدن [باین نکته] مستفیض میشوم که فنا ناپذیرم و در آسمان و ملکوت نیز می‌توانم مزایایی داشته باشم. آیا باید این تصور اگوئیستی را بخاطر صرف آگاهی از اگوئیسم در توافق با خود، که برایم پشیزی ارزش ندارد، فدا کنم؟ این فلاسفه بمن می‌گویند: این غیر انسانی است. چرا باید اهمیت دهم؟ آیا من موجودی انسانی نیستم؟ آیا هر چیزی که انجام می‌دهم انسانی نیست، و انسانی به این خاطر که آنرا انجام می‌دهم؟ و آیا اصولاً بمن ربطی دارد که «سایرین» چگونه اعمال مرا «طبقه بندی» می‌کنند؟ تو سانچو که در واقع نیز فیلسوفی، اما فیلسوفی ورشکسته - و بخاطر حکمت مستحق هیچ گونه اعتبار مالی نیستی، و بخاطر ورشکستگی ات مستحق هیچ گونه اعتبار روشنفکرانه - تو بمن می‌گویی برخوردم به مذهب برخوردی خاص من نیست. بنابراین، آنچه تو می‌گویی، همانی است که فلاسفه دیگر بمن می‌گویند، اما در حالت تو، طبق معمول، تمام معنای خود را از دست میدهد، زیرا آنچه آنان «انسانی» می‌خوانندش را «خاص» می‌نامی. آیا می‌توانی از ویژگی دیگری جز ویژگی خاص خودت سخن گویی و رابطه خاص خودت را به رابطه‌ای عام تبدیل کنی؟ برخورد من به مذهب، به طریق خاص خودم، اگر دوست داری، نیز برخوردی است نقادانه. اولاً، بمجرد اینکه بخواهد در کسب و کارم مداخله کند، از فدا کردنش، شک و تردیدی بخود راه نمی‌دهم؛ ثانیاً،

۱. جناس با واژه eigen که می‌تواند بمعنی خاص، ویژه، مال خود، و یا علیحده و جداگانه و غیره

برایم سودمند است در امور کاسبی ام آدمی مذهبی شناخته شوم (همانطور که برای پرولتاریای من سودمند است، اگر من در اینجا نان شیرینی میخورم او حداقل آن را در آسمان میخورد)؛ و بالاخره، ملکوت را به مالکیت خودم در میآورم. این مالکیتی است که به مالکیت علاوه میشود، به رغم اینکه پیش ازین، منتسکیو که بطبع انسان بکلی متفاوتی غیر از سنخ تو بود، کوشید بمن بقبولاند که این تووری است که به توور اضافه میشود. برخوردار من به ملکوت نظیر برخوردار هیچ شخص دیگری نیست، و به انکاء برخوردار یگانه‌ای که نسبت بدان اتخاذ می‌کنم، همانا هدفی یگانه و ملکوتی یگانه است. بنابراین، حداکثر تو تصور خودت را از ملکوت من مورد انتقاد قرار میدهی، اما نه ملکوت من را. اکنون رسیدیم به فنا ناپذیری!

تو در اینجا صاف و ساده خنده‌دار میشوی؟ من اگوئیسم خودم را انکار می‌کنم - همانگونه که تو برای خوشآمد فلاسفه اظهار میکنی - زیرا آن را فنا ناپذیر میسازم و قوانین طبیعت و تفکر را به مجرد اینکه بخواهند به هستی ام تعینی بدهند که بوسیله خودم بوجود نیامده و برایم بسیار ناگوار است، یعنی، مرگ، را نامعتبر و کان لم یکن اعلام میدارم. تو خلود و فنا ناپذیری را «ثبات ملال آور» می‌خوانی - انگار مادامکه کسب و تجارت در این یا آن جهان در حال شکوفایی است و می‌توانم در چیزهای دیگری جز «کتاب» تو کاسبی کنم، همواره نمی‌توانم زندگی پر مشغله‌ای داشته باشم. و چه چیز دیگری جز مرگ می‌تواند «با ثبات تر» باشد که به رغم اراده‌ام به فعالیتم پایان می‌دهد و مرا در عام، طبیعت، انواع و مقدسات فرو می‌برد. و اکنون دولت، قانون و پلیس! آنها برای بسی من‌ها، قدرتهایی بیگانه بنظر میرسند؛ اما من میدانم که آنها قدرت‌های خود من هستند. ضمناً در اینجا بورژوا، و این بار با سر تکان دادنی بزرگ منشانه، از قدیس ما رو بر می‌گرداند - تا جایی که بمن مربوط میشود، به قیل و قالت علیه مذهب، ملکوت و خدا و هکذا ادامه ده. معهدا میدانم که در هر چیزی که مورد علاقه‌ام است - مالکیت خصوصی، ارزش، بهاء، پول و خرید و فروش - همواره چیزی «خاص» را می‌بینی.

هم اکنون مشاهده کردیم چگونه افراد از یکدیگر متفاوتند. اما هر فردی باز هم در خود متفاوت و متنوع است. به این ترتیب، سانچوی قدیس با خود اندیشی در یکی از این خصایل، یعنی با تلقی و توصیف «منیت» خود از طریق یکی از این تعینات، می‌تواند مضمون خصایل دیگر و خود این خصایل دیگر را بمثابه بیگانه و مقدس، و بدین وجه

بنوبه همراه با کلیه خصایل خود مشخص کند. به این نحو، برای مثال، آنچه هدف جسم اوست برای روحش مقدس است، یا آنچه هدفی برای نیاز آرامش اوست، برای نیاز فعالیتش مقدس است. تبدیل حرکت و سکون او به از خود - گذشتگی، که در بالا توصیف شد، بر این ترفند قرار گرفته است. وانگهی، منیت او، منیتی واقعی نیست، بلکه فقط منیت معادلات فوقاً ارائه شده است، همان منیتی که در منطق صوری، در نظریه احکام، بمثابه کاینوس^{۸۱} Caius نشان داده میشود.

«مثال دیگر» یعنی مثال کلی تر تقدیس کردن جهان، همانا تبدیل تصادم واقعی، یعنی، تصادم میان افراد و مناسبات واقعی زندگانی آنان، به تصادم ایدئال، یعنی، به تصادم میان افراد و تصوراتی است که آنان بوجود می آورند یا در دماغ خود دریافت می کنند. این ترفند نیز بغایت ساده است. همانطور که سانچوی قدیس پیش ازین افکار افراد را به چیزی که مستقلاً از آنان وجود دارد تبدیل کرد، همانطور هم در اینجا خود اندیشی ایدئال، تصادمات واقعی را از این تصادمات جدا می کند و آن را به چیزی که مستقلاً وجود دارد تغییر میدهد. تناقضات واقعی که فرد خود را در آن می یابد، به تناقضات فرد با تصورش، یا آنطور که سانچوی قدیس نیز آن را ساده تر بیان میدارد، به تصور بداته تبدیل میشود. وی بدین ترتیب موفق میشود تصادم واقعی، نمونه‌ی کپی ایدئال خود را به پیامد این عذر و بهانه‌ی مسلکی تبدیل کند و بدین نتیجه‌ای که نه امر امحاء عملی تصادم، بلکه فقط افکار تصور این تصادم، انکاری که او بمثابه اخلاق دانی نیک، مصرانه از مردم میخواهد آن را انجام دهد، ممکن و میسر است.

باین ترتیب بعد از اینکه سانچوی قدیس کلیه تناقضات و تصادمات که فرد خود را در آن می یابد، را به تناقضات و تصادمات صرف فرد با این یا آن تصور از خود تبدیل نمود، تصویری که از او مستقل گشته، او را مطیع خود ساخته، و از اینرو «بآسانی» به تصور بداته، مقدس و قدسی تبدیل شده است - بعد از این فقط یک چیز برای شخص باقی می ماند تا انجام دهد: علیه روح القدس مرتکب معصیت شود، به انتزاع از این تصور دست زند و اعلام دارد که مقدس یک شیخ است. این فریبکاری منطقی، که فرد درباره خود پیش می گیرد، را قدیس ما بمثابه یکی از بزرگترین مساعی اگوئیست تلقی می کند. معهنذا از سوی دیگر، هر کس می تواند مشاهده کند چقدر اعلام اینک از نظر گاهی اگوئیستی کلیه تصادمات و جنبش های تاریخی رویداده، بدون اینکه چیزی درباره آنها

دانسته شود، غیر ضروری و بی اهمیت‌اند، به این طریق آسان است. برای انجام این [کار] فقط باید پاره‌ای عبارات که معمولاً در چنین مواقعی اختیار میشود را بیرون کشید، و آنها را به نحوی که نشان داده شد، به «مقدس» تبدیل نمود، و افراد را آنگونه توصیف کرد که تابع این مقدسند، و خود را بمثابة کسی جلو انداخت که از «مقدس بداته» بیزار است.

جوانه‌های بعدی این ترفند منطقی، و در واقع مانور مورد پسند قدیس مان، سوء استفاده از کلمات گزینش، انگیزش و غیره است، که بدین وسیله تبدیل هر آنچه مایل است را به مقدس بی اندازه آسان میسازد. زیرا در انگیزش، گزینش، وظیفه و غیره؛ فرد در خیالپردازی خاص خود بمثابة چیزی متفاوت از آنچه واقماً است، بمثابة چیزی بیگانه بنظر میرسد، [و] بدین طریق بمثابة قدوس، و در تقابل با وجود واقعی خود. تصورش از آنچه می‌بایست بمثابة ذیحق، ایدئال و مقدس باشد را تصریح می‌کند. به این ترتیب، هنگامیکه برای سانچوی قدیس ضروری باشد، می‌تواند هر چیزی را با کمک سلسله‌ای از اتصالات ذیل به مقدس تبدیل کند: برگزیدن خود، یعنی انتخاب گزینشی (هر مضمونی را که مایلید در اینجا بگنجانید). برای خود؛ انتخاب گزینش بداته؛ انتخاب گزینشی مقدس، انتخاب گزینشی بمثابة مقدس، یعنی، انتخاب مقدس بمثابة گزینش. یا: گزینش شدن، یعنی دارای گزینش بودن، گزینش داشتن، گزینش مقدس، گزینش بمثابة مقدس، مقدس بمثابة گزینش، مقدس برای گزینش و گزینش مقدس.

و اکنون بطبع، برای او تنها این باقی می‌ماند تا قویاً به اشخاص هشدار دهد برای خود گزینش فقد هر گونه گزینش، انگیزه عدم هر گونه انگیزش، وظیفه فقد هر گونه وظیفه را برگزینند - به رغم اینکه در سراسر «کتاب»، «لغایت و از جمله» تا «تفسیر»، هیچ کاری برای افراد انجام نمی‌دهد جز انتخاب گزینش، و برای آن تعیین وظیفه می‌کند، و همچون رسولی در بیابان، آنان را به انجیل خودپسندی واقعی فرا می‌خواند، که بطبع درباره ایشان گفته شده: بسیاری فرا خوانده شدند اما فقط یکی - اکائل O'Connell - برگزیده شده^(۱).

۱. مقایسه کنید با انجیل متی - باب بیستم، آیه ۱۶ - («زیرا خوانده شدگان بسیارند و برگزیدگان کم»).

پیش ازین در بالا دیدیم که چگونه سانچوی قدیس تصورات را از شرایط حیات آنان و تصادمات و تناقضات عملی‌شان جدا می‌سازد، تا بعد آنها را به مقدس تبدیل نماید. اینک این تصورات بشکل‌گزینش، انگیزه و وظیفه بمنصه ظهور می‌رسد. انگیزه برای سانچوی قدیس دارای شکلی دوگانه است، اولاً بمشابه انگیزه‌ای که سایرین برای من انتخاب می‌کنند - که موارد آن را قبلاً و در فوق در نزد روزنامه‌هایی که مشحون از سیاست اندوزندان‌هایی که قدیس ما بجای دارالتایب اخلاقی گرفته است، دارا بودیم.^(۱) پس از آن، انگیزه ایضاً بمشابه انگیزه‌ای که خود فرد [بدان] باور دارد ظاهر می‌شود. هر آینه منیت (ego) با مناسبات آمپیریک و فعالیت و شرایط هستی قطع رابطه کند، و اگر از جهان که اساس آن را تشکیل می‌دهد و از پیکر خاص خود جدا شود، آنگاه بطبع، انگیزه و گزینش دیگری جز اینکه کایوس^{۸۱} Caius حکم منطقی را بنمایاند و سانچوی قدیس را در رسیدن به معادلات ارائه شده در بالا یاری کند، ندارد. از سوی دیگر در جهان واقعی، که در آنجا افراد دارای حوایجی هستند، در نتیجه قبلاً دارای انگیزه و وظیفه‌ای هستند؛ و در آغاز از اینکه آن را به انگیزه خود در خیالپردازیشان تبدیل کنند هنوز بی‌اهمیت است. معهدا، بدیهی است که چون افراد دارای شعورند، تصویری از این انگیزه که هستی آمپیریک‌شان بدانان داده را بوجود می‌آورند، و بدینسان فرصت درک واژه انگیزه را برای سانچوی قدیس فراهم می‌آورند، یعنی، درباره بیان ذهنی مناسبات واقعی آنان از زندگی، و از دیده فروگذاردن خود این شرایط زندگانی. برای مثال، پرولتاریا، که دوستدار تمامی موجودات انسانی است، دارای انگیزه بر آوردن حوایج خود است، [اما] در وضعی نیست که حتی نیازهایی که وی مشترکاً با سایر موجودات انسانی داراست را برآورد، پرولتاریایی که اجبار کار ۱۴ ساعته او را تا سطح حیوانی بارکش خوار و ذلیل می‌سازد و رقابت، او را به شیء صرف و کالایی تجاری تنزل می‌دهد، پرولتاریایی که از موقعیت خود بمشابه نیروی مولده صرف، [یعنی]، یگانه موقعیتی که برای او باقی مانده، بوسیله سایرین، [یعنی] بوسیله نیروهای تولیدی

۱- [قطعه ذیل در دستنوشته خط خودره است:] ما جلوتر پیش از این به تفصیل این نوع انگیزه را مورد بحث قرار دادیم دایر بر اینکه یکی از شرایط حیات طبقه توسط افرادی انتخاب می‌شود که این طبقه را تشکیل می‌دهند و بمشابه نیازی کلی بر کلیه افراد عنوان می‌شود و اینکه بورژوازی سازنده سیاست و اخلاق است و موجودیت آن برای او، و انگیزه کلیه انسانها ضروری می‌باشد.

قدر تمندتر، عقب رانده میشود - این پرولتاریا، اگر فقط بخاطر این علل [هم که شده]، با وظیفه واقعی انقلابی کردن شرایط خود مواجه است. وی بطبع می تواند اینرا «انگیزه» خود تصور کند، او ایضاً می تواند، اگر مایل است به تبلیغ پردازد، «انگیزه» خود را با این اخطار که این یا آن عمل همانا انگیزه انسانی پرولتاریایی است، بیان کند، بخصوص که موقعیت او حتی بدو اجازه نمی دهد نیازهایی که مستقیماً از طبیعت انسانی اش بر می خیزد را ارضاء کند. سانچوی قدیس خود را با واقعیت مضمر در این ایده و با هدف عملی این پرولتاریا نگران نمیسازد - او به واژه «انگیزه» می چسبد و آن را مقدس، و پرولتاریا را غلام مقدس اعلام میدارد - [یعنی] آسان ترین راه برای برتر دانستن خود و «باز ادامه دادن».

بویژه در مناسباتی که تاکنون وجود داشته، هنگامیکه طبقه ای همواره حاکم بوده، هنگامیکه شرایط حیات فرد همواره با شرایط حیات طبقه تطابق داشته، بنابراین، هنگامیکه وظیفه عملی هر طبقه جدیداً نوظهور بالاجبار این بوده که برای هر یک از اعضایش بمثابه و وظیفه ای عام نمایان شود، و هنگامیکه هر طبقه ای واقعاً بتواند طبقه متقدم خود را فقط بوسیله آزاد ساختن افراد کلیه طبقات از زنجیرهای معینی که تاکنون آنان را مقید مینمود، سرنگون سازد - تحت چنین شرایطی همانا ضروری است که وظیفه آحاد اعضاء یک طبقه که برای حاکمیت می کوشند، باید بمثابه و وظیفه عام بشریت توصیف گردد.

وانگهی، هنگامیکه برای مثال بورژوا به پرولتاریا می گوید که وظیفه پرولتاری و انسانی او، کار روزانه چهارده ساعته است، پاسخ پرولتاریا با همان زبان دایر بر اینکه، بر عکس وظیفه او سرنگون ساختن کل نظام بورژوایی است، منصفانه می باشد.

ما پیش ازین بکرات مشاهده کردیم چگونه سانچوی قدیس سلسله ای از وظایف را پیش می کشد که خود را در وظیفه نهایی که برای تمامی اشخاص وجود دارد، [یعنی] وظیفه اگوئیسم حقیقی، مستحیل میسازد. اما حتی در جایی که وی تعمق نمی ورزد، و خود را بمثابه آفریننده خلقت نمی بیند، موفق میشود با کمک وجه تمایز نامعقولانه ذیل به وظیفه ای نایل گردد.

صفحه ۴۶۶: «اینکه می خواهید هم چنان خود را با تفکر مشغول دارید، بخودتان بستگی دارد. اگر مایلید به چیزی «ماهوی» در تفکر نایل گردید، آنگاه» (برایتان شرط و شروط و

گزینش آغاز میشود)، آنگاه ... هر کس که مایل است بنابراین بیاندیشد، بطبع دارای وظیفه‌ای است که با داشتن این وظیفه، خواستی را آگاهانه، یا غیر آگاهانه در مقابل خود قرار میدهد، اما هیچکس دارای وظیفه اندیشیدن نیست.»

پیش از هر چیز، این حتی از نظرگاه خود سانچوی قدیس، سوای هر گونه مضمون دیگر این حکم، نادرست است، زیرا اگوئیست در توافق با خود، خواه آرزومند آن باشد یا نباشد، بطبع دارای «وظیفه» اندیشیدن است. از یک سو، باید بیاندیشد جسم که می‌تواند [آن را] تنها از طریق روح و اندیشه رام کند را تحت کنترل گیرد، و از سوی دیگر قادر باشد تعین خود اندیشانه‌اش را بمثابة آفریننده خلقت تحقق بخشد. در نتیجه وی در مقابل کل جهان اگوئیست‌های فریب خورده، «وظیفه» شناختن خود را قرار میدهد - «وظیفه‌ای» که بطبع نمی‌تواند بدون اندیشه انجام شود.

به منظور تغییر این حکم از شکل وجه تمایزی نامعقولانه به شکلی منطقی، قبل از هر چیز باید گریبان خود را از اصطلاح «ماهوی» رها نمود. «ماهوی» برای هر شخصی که میخواهد در اندیشه بدان نایل گردد، چیزی است متفاوت که بستگی بدرجه فرهیختگی، شرایط زندگی و هدف او در زمان دارد. از اینرو، ماکس قدیس در اینجا هیچ گونه معیاری جدی برای تعیین اینکه چه زمانی وظیفه‌ای که کسی بوسیله تفکر در مقابل خود می‌نهد آغاز میشود و تا کجا بدون اینکه وظیفه‌ای در مقابل خود قرار دهد می‌تواند در [حیطه] اندیشه پیش رود را بما نمی‌دهد - او خود را به بیان نسبی «ماهوی» محدود می‌کند. اما هر چیزی که مرا به تفکر وادارد، و هر چیزی که درباره آن بیاندیشم، برایم «ماهوی» است. لذا بجای: «اگر میخواهید به چیزی «ماهوی» در تفکر نایل شوید.» باید خوانده شود، «اگر اصولاً میخواهید بیاندیشید.» معهذاً، این اصولاً وابسته به آرزومند بودن یا نبودن شما نیست، زیرا شما از شعور برخوردارید و نیازتان را تنها بوسیله فعلیتی که در آن شعورتان را نیز باید بکار برید، بر می‌آورید. از این گذشته، می‌بایست از شکل فرضیه‌ای گریبان خود را رها کرد. «اگر میخواهید بیاندیشید» - آنگاه از آغاز وظیفه «اندیشیدن» را در مقابل خود قرار داده‌اید؛ سانچوی قدیس هیچ گونه نیازی برای اعلام این اظهار همانگو یا نه با چنین طمطراقی ندارد. کل حکم فقط در این شکل وجه تمایز نامعقولانه و همانگویی طمطراقانه پوشانده شده تا مضمون را مستور دارد: شما بمثابة شخصی معین و واقعی دارای گزینش و وظیفه‌ای هستید، خواه از آن آگاه باشید یا

نباشید.^(۱) این از نیاز شما و رابطه این یک با جهان موجود ناشی میشود. خردمندی واقعی سانچو در این اخطار نهفته است که این همانا بسته به اراده شماست از اینکه بیاندیشید، زندگی کنید و هکذا، و خواه بطور کلی از هر گونه قاطعیتی برخوردار باشید یا نباشید. او از این می‌ترسد که در غیر اینصورت به تعیین از اینکه خود - مختاریتان باشد پایان داده شود. هنگامیکه شما خود را با تعمق‌تان یا بر حسب نیاز، با خواستتان یکسان می‌سازید، آنگاه بدیهی است که در این انتزاع، هر آنچه توسط تعمق یا خواستتان ایجاب نشده باشد، - و از اینرو، برای مثال، ایضاً تنفس، گردش خون، اندیشه، زندگی و غیره شما - همانا خودمختاری نیست. معهدا، برای سانچوی قدیس، خوداستواری و تعیین نفس نه به اراده بلکه همانطور که در خصوص اگوئیست واقعی مشاهده کردیم، به لاقیدی بدون قید و شرط^(۲) نسبت به هرگونه تعیین‌پذیری بستگی دارد، لاقیدی که در اینجا به مثابه عدم تعیین از نو ظاهر می‌شود. این عدم تعیین در سلسله اتصالات وی، شکل ذیل را بخود می‌گیرد: وی در مقابله با کلیه تعینات واقعی، عدم تعیین را به مثابه تعیین خود بر می‌گزیند، و در هر لحظه‌ای میان خود و عدم قطعیت تفاوت قائل میشود؛ به این ترتیب در هر لحظه ایضاً کس دیگری جز خود، [یعنی] شخص ثالث، و در واقع دیگری ناب و ساده، دیگری مقدس، دیگری که با کل یگانیت مقابله می‌کند، است؛ [یعنی، دیگری] نامعین شده، عام، معنارفی و لات و لوت.

اگر سانچوی قدیس خود را از تعیین بوسیله جهش خود به عدم تعیین حفظ کند (که خود آن تعیینی است و در واقع از بدترین آنها)، آنگاه مضمون عملی و اخلاقی کل این ترفند، سوای آنچه در بالا در رابطه با اگوئیست حقیقی گفته شد صرفاً عذری است برای

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] شما بدون اینکه در عین حال وظیفه و گزینشی برای خودتان مقرر کنید، نمی‌توانید زندگی کنید، بخورید، بخوابید، و نمی‌توانید حرکت کنید تا اصولاً عملی انجام دهید - لذا، این نظریه‌ای است که بجای آنکه از تعیین وظایف، انگیزه‌ها، و غیره طفره رود؛ آنگونه که تظاهر به انجام آن می‌شود، حتی بیشتر مشتاق تبدیل هرگونه جلوه و نمود زندگی، و حتی خود زندگی به «وظیفه» است.

2. reservatio mentalis

اصل تقیه و کتمان معتقدات و انکار آن در هنگام خطر در نزد ژروئیت‌ها و مسلمین - درباره اصل تقیه در قرآن به سوره آل عمران آیه ۲۸ مراجعه شود. - حاشیه مترجم.

انگیزه تحمیل شده بر هر فردی در جهان آنگونه که تا بحال در جهان وجود داشته. اگر، برای مثال، کارگران در تبلیغات خود تصریح کنند که انگیزه، گزینش و وظیفه هر شخص نایل گشتن به تکامل همه جانبه کلیه استعدادهای خود، از جمله برای مثال، استعداد اندیشیدن، باشد، سانچوی قدیس در این فقط انگیزه چیزی بیگانه و تصریح و تصدیق «مقدس» را میبیند. او بدنبال آن است آنها را با دفاع از فردی که بوسیله تقسیم کار بزبان استعدادهای خود فلج شده، آزاد سازد و به انگیزه یکجانبه‌ای علیه نیاز خاص خود تنزل دهد تا متفاوت شود، نیازی که انگیزه او توسط سایرین اعلام شده است. آنچه در اینجا بشکل انگیزه و گزینش تصریح میشود، دقیقاً نفی انگیزه است که تا کنون در عمل از تقسیم کار ناشی شده است، یعنی یگانه انگیزه موجود - از همین جاست نفی انگیزه در مجموع. تنها هنگامی تصوّر ایدئالی و انگیزش و گرایش و غیره از سامان‌یابی فرد، پایان داده میشود که معنا و محتوای جهان که تکامل واقعی قابلیت‌های فرد را بر می‌انگیزد، همانگونه که کمونیست‌ها مایلند، تحت نظارت خود افراد قرار گیرد.

و بالاخره، در منطق اگوتیستی، کلیه مهملات در باره انگیزه ایضاً دارای این قصد است تا ممکن ساخت مقدس در اشیاء داخل شود تا ما را قادر سازد بدون آنکه آنها را لمس کرده باشیم، نابودشان سازیم. به این ترتیب، برای مثال، یک شخص یا دیگری، کار، معامله تجاری و غیره را بمثابة انگیزه خود تلقی می‌کند. و در نتیجه آنها به کار مقدس و معامله تجاری مقدس تبدیل می‌شوند. اگوتیست حقیقی آنها را بمثابة انگیزه تلقی نمی‌کند؛ او بدین وسیله کار مقدس و معامله مقدس را مستحیل می‌سازد. بدینسان آنها آنچه بودند باقی می‌مانند و او آنچه که بود. بمخیله وی خطور نمی‌کند از اینکه کار، معامله تجاری و غیره، را مورد واری قرار دهد، [یعنی] آن شیوه‌های هستی افراد را بوسیله مضمون واقعی و روند تکامل آنها که ضرورتاً به آن مفاهیم ایدئولوژیکی منجر میشود که [با آنها] بمثابة هستی‌های جداگانه مبارزه می‌کند، یا اگر اصطلاح او را بکار بریم، آنهائی که وی مقدس می‌شمارد.

درست همانطور که سانچوی قدیس، کمونیسم را مقدس اعلام میدارد تا بعداً، در رابطه با میثاق، بهتر ایده مقدس خود از آن را بمثابة ابداع «خاص» خویش جا زند، همانطور هم، درست بهمین نحو، علیه «انگیزه، گزینش و وظیفه»، صرفاً به این خاطر که آنها را در سراسر کتاب خود بمثابة احکام بی چون و چرا نشان دهد، هارت و پورت

می‌کند. هر جا مشکلات عرض اندام کند، سانچو راه خود را از میان آنها با کمک احکام بی چون و چرا از قبیل: «نفع خود را منظور دار»، «خود را بشناس»، «بگذار هر کس منتی قادر و توانا باشد»، و غیره می‌گشاید. درباره احکام بی چون و چرا، نگاه کنید به بخش مربوط به «میثاق»، «انگیزه و غیره. به بخش «التذاذ - نفس» مراجعه شود.

ما اکنون ترفندهای عمده منطقی که سانچوی قدیس برای مقدس ساختن جهان موجود مورد استفاده قرار میدهد و بدین وسیله آن را مورد انتقاد قرار میدهد را مکشوف ساختیم. معهداً در واقع، او فقط مقدس را بمصرف میرساند، بدون اینکه حتی خود جهان را لمس نماید. اگر او میخواست به انتقاد دست زند، آنگاه نقد ناسوتی درست جایی آغاز می‌گشت که هر گونه هاله ممکنه پایان می‌یافت. هر اندازه شکل عادی آمیزش و مراوده جامعه، و همراه با آن، مناسبات طبقه فرمانروا، تضاد خود با نیروهای پیشرفته مولده را بیشتر نشان دهد، و هر اندازه پیامد اختلاف درون خود طبقه حاکمه و نیز میان این طبقه و طبقه‌ای که بر آن حاکمیت دارد، عظیم‌تر باشد، بطبع آگاهی و شعوری که در اصل مطابق با این کل آمیزش و مراوده است، ساختگی‌تر میشود، (یعنی، به آگاهی و شعوری که مطابق با این شکل آمیزش و مراوده باشد، پایان داده میشود)، و عقاید سنتی قدیمی این مناسبات آمیزش و مراوده، که در آن منافع واقعی شخصی و غیره، بمثابه منافع عام بیان می‌شوند، بیشتر به سطح عبارات ایدئالیزه شده صرف، توهم آگاهانه و سالوسی دلخواهانه سقوط می‌کند. اما هر اندازه بیشتر کذب آنها توسط زندگی بر ملا شود، و معنای کمتری برای آگاهی و شعور دارا باشد، قاطعانه‌تر و مقدس‌تر می‌گردد. این جامعه هر چقدر سالوسانه‌تر گردد، برای شخص ساده لوحی نظیر سانچو آسان‌تر میشود، در هر جا آرمان مقدس و ایدئال را کشف کند. شخص ساده لوح، می‌تواند از سالوسی عام جامعه، ایمان به قدوس و حاکمیت مقدس را استنتاج نماید و حتی می‌تواند این مقدس را بجای شالوده جامعه موجود بگیرد. او مغبون این سالوسی، که می‌بایست دقیقاً از آن نتیجه عکس را می‌گرفت، است.

جهان مقدس در تحلیل نهایی در «انسان» خلاصه میشود. همانطور که پیش ازین در سراسر عهد عتیق مشاهده کردیم، سانچو «انسان» را بمثابه سوژه فعالی تلقی می‌کند که کل تاریخ متقدم بر او قرار گرفته است؛ در عهد جدید، وی این حاکمیت «انسان» را به کل جهان موجود، جهان جسمانی و روحانی و ایضاً به صفات افراد در جهان موجود

کنونی بسط می‌دهد. همه چیز از آن «انسان» است و به این ترتیب جهان به «جهان انسان» تبدیل میشود. مقدس بمتابۀ یک شخص همانا «انسان» است که برای سانچو فقط نام دیگری است برای مفهوم و تصور. مفهومات و تصورات اشخاص، که از چیزهای واقعی جدا شده، بطبع ناگزیر اساس خود را نه در افراد واقعی، بلکه در فرد مفهوم فلسفی دارا میشود، فردی که از واقعیت جدا شده و فقط در اندیشه، در «انسان» بذاتۀ و در مفهوم انسان وجود دارد. و به‌مراه آن، ایمان وی به فلسفه به اوج خود میرسد.

قدیس ما اکنون که همه چیز به «مقدس» یا آنچه به «انسان» متعلق است تبدیل شده، قادر میشود با رد ایده «مقدس» یا «انسان» بمتابۀ قدرتی که مافوق وی قرار دارد، باز هم برای تملک پیش رود. چون بیگانه به مقدس و به ایده‌ای صرف تبدیل شده، این ایده بیگانه که وی [آن را] بجای بیگانه واقعاً موجود می‌گیرد، بطبع مالکیت اوست. فرمول‌های اساسی برای تملک جهان انسان (طریقی که در آن منیت هنگامیکه دیگری هیچ‌گونه احترامی برای مقدس قائل نیست مالکیت جهان را بدست می‌آورد) پیش از این در معادلاتی که در بالا بدست داده شد مستتر است.

همانطور که دیدیم سانچوی قدیس از پیش صاحب اختیار صفات خود بمتابۀ اگوئیست در توافق با خود است. برای اینکه صاحب اختیار جهان شد، تمام آنچه او باید انجام دهد تبدیل آن به یکی از صفات خود است. برای سانچو ساده‌ترین راه انجام این کار همانا اعلام داشتن صفت «انسان» با تمام مهملات مستتر در آن، مستقیماً بمتابۀ صفت خود است. به این ترتیب، برای مثال وی برای خود بمتابۀ صفتی از منیت، خواستار یاوه عشق عام بشریت با این اظهار میشود که او «همه کس» را دوست دارد (ص ۳۸۷) و در واقع با آگاهی از اگوئیسم، زیرا «عشق او را شادمان می‌سازد». شخصی که دارای چنین طبیعت خوب و متمایزی است، بدون تردید متعلق بآن [گروهی] است که در باره‌اش گفته شده است: وای بر تو حتی اگر یکی از این کودکان را لغزش دهی^(۱)!

دومین روش این است که سانچوی قدیس میکوشد چیزی را - هنگامیکه برایش بمتابۀ ارتباطی ضروری بنظر میرسد - بمتابۀ صفت خود حفظ کند و آن را به رابطه‌ای، به شیوه‌ای از هستی انسان، به مناسباتی مقدس تبدیل کند و بدین وسیله از آن دست شوید.

سانچوی قدیس این کار را حتی هنگامی انجام میدهد که صفت جدا شده از مناسبات که از آن طریق تحقق می‌یابد، به یاوه محض تبدیل شود. به این ترتیب، برای مثال، در صفحه ۳۲۲، او می‌خواهد با اعلام اینکه «ملیت» یکی از صفات او و ملت، مالک و ارباب اوست، غرور ملی را حفظ کند. او می‌توانست ادامه دهد، تدین، صفتی از من است، قصدی از اینکه آن را بمثابة یکی از صفاتم رد کنم، ندارم - مذهب همانا ارباب و قدوس من است. محبت خانوادگی صفتی از من است، خانواده ارباب من است. عدالت صفتی از من است، قانون ارباب من است؛ دخالت در سیاست صفتی از من است، دولت ارباب من است.

سومین روش تملک هنگامی بکار برده میشود که برخی قدرت‌های بیگانه که وی نیرویشان را در عمل می‌آزماید توسط او بمثابة مقدس تلقی میشود و یکجا بدون اینکه به تملک در آید طرد می‌گردد. در این حالت او ناتوانایی خاص خود را در قدرت بیگانه میبیند و این ناتوانایی را بمثابة مالکیت و آفرینش خود، که وی بر فراز آن ایستاده است، می‌شناسد. این [وضع]، برای مثال، وضع و حالت دولت است. او در اینجا خوشبختانه به نقطه‌ای میرسد که در آنجا می‌بایست نه به چیزی بیگانه، بلکه فقط به صفت خاص خود پردازد، که علیه آن فقط لازم است تنها خود را بمثابة خالق ابقاء کند، تا بر آن فایز آید. بنابراین در حالتی اضطراری، فقد خصایص و صفات ایضاً توسط او بمثابة صفات و خصایص اش گرفته میشود. هنگامیکه سانچوی قدیس از گرسنگی بحال مرگ می‌افتد، این نه بخاطر نبودن غذا، بلکه بخاطر گرسنگی و صفت گرسنگی خاص خود اوست. اگر از پنجره‌ای به بیرون پرتاب شود و گردنش بشکند، این نه بخاطر نیروی جاذبه که او را پائین می‌کشد، بلکه بخاطر نداشتن پر و بال و ناتوانی برای پرواز، [که] صفتی خاص اوست، اتفاق می‌افتد.

چهارمین روش، که آن را با کامیابی مشعشانه‌ای بکار میبرد، عبارت از اعلام این است که هر چیزی که ابژه (موضوع و هدف) یکی از حضایل اوست، از آنجائیکه ابژه بشمار میرود، مالکیت اوست، زیرا بکمک یکی از حضایل خود، رابطه‌ای با آن، قطع نظر از خصلت این رابطه، داراست. بدین وجه، آنچه تاکنون بینایی، شنوایی، بساوایی و غیره نامیده شده، سانچو، این تملک‌کننده‌ی آزار، آن را: بچنگ آوردن مالکیت میخواند. دکانی که من در حال نگرستن به آنم، بمثابة چیزی که توسط من دیده میشود،

ابژه (هدف) چشمانم است، و بازتاب آن بر شبکیه‌ام تملک و مالکیت چشمانم. و اکنون دکان، سوای رابطه آن با چشم، تملک و مالکیت او میشود و نه صرفاً تملک و مالکیت چشم او - تملک او، که همانقدر بازگونه است که تصویر ذهنی دکان بر شبکیه او. هنگامیکه دکاندار کرکره را پائین می‌کشد (یا همانگونه که سلیگا می‌گوید «پرده را ضریب میکند»)^(۱)، دارائی او ناپدید میشود، و همچون بورژوازی ورشکسته، فقط خاطره دردناک درخشندگی و شوکت محو شده برایش باقی می‌ماند. اگر «اشتیرنر» از دم آشپزخانه همایونی رد شود بدون شک در آنجا دارائی بوی قرقاول کباب شده را بچنگ خواهد آورد، اما حتی روی قرقاول‌ها را هم نخواهد دید. یگانه دارائی مستمری که نصیب او میشود کم و بیش غار و غور پر سر و صدای معده‌اش خواهد بود. ضمناً، اینکه چه چیزی را و تا چه اندازه‌ای را می‌تواند ببیند نه تنها منوط به اوضاع و احوال موجود جهان، اوضاع و احوالی که به هیچ وجه توسط او بوجود نیامده، است، بلکه منوط به جیب او و موقعیتی است که در زندگی بخاطر تقسیم کار نصیب او میشود، و اگر چه ممکن است چشم‌ها و گوش‌های زیاده طلبی داشته باشد، شاید دستش از بسیاری چیزها کوتاه باشد.

اگر سانچوی قدیس بطور صاف و ساده اظهار میداشت که هر چیزی که موضوع خیالپردازی است، ایده او، یعنی دارائی اوست (و عین همین مطلب در مورد نگاه کردن به چیزی، و غیره صدق می‌کند)، انسان فقط می‌توانست از ساده لوحی کودکانه کسی که معتقد است چنین سخافتی دست‌آورد و اقبالی بشمار میرود، متعجب شود. اما این واقعیت که او این مالکیت فرضی را بمثابه مالکیت بطور اعم جا میزند، بطبع باید برای اندیشه پردازان (ایدئولوگ‌های) تنگ دست آلمانی از فریبندگی جادویی بر خوردار باشد.

هر شخص دیگری در این حوزه عمل، نیز ابژه (هدف) اوست، و بمثابه هدف او - مالکیت او - و مخلوق‌اش. هر منیتی بدیگری می‌گوید (نگاه کنید به ص ۱۸۴):

«تو برایم فقط آنچه هستی، هستی» (برای مثال، استثمار گرم) «یعنی، هدفم، و چرن هدفم، مالکیتیم».

بدین‌طریق ایضاً مخلوقم را، که در هر لحظه‌ای بمثابه خالق می‌توانم [آن را] بی‌لعم و

دوباره بدست آورم. بدینسان هر منیتی، دیگری را نه بمثابه صاحب - مال، بلکه بمثابه مالکیت خود؛ نه بمثابه «منیت» (نگاه کنید به [ص ۱۸۴]) بلکه بمثابه موجودی برای او، بمثابه هدف، نه بمثابه متعلق بخود، بلکه بمثابه متعلق به او، به دیگری، بمثابه بیگانه شده از خود تلقی می‌کند. «بیانیم هر دو را برای آنچه خود اعلام می‌کنند هستند» (ص ۱۸۷)، برای صاحب - مال، برای چیزی که متعلق به خودشان هستند، «و برای آنچه یکدیگر را در نظر می‌گیرند هستند»، برای مالکیت، برای چیزی متعلق به بیگانه، «در نظر گیریم». آنان صاحب مالند و صاحب مال نیستند (مقایسه کنید با ص ۱۸۷). معهدا، آنچه برای سانجوی قدیس در کلیه مناسبات با سایرین مهم است، این نیست که مناسبات واقعی در نظر گرفته شود، بلکه این است که چگونه هر کس می‌تواند خود را در خیالپردازی و خود اندیشی‌اش [در نظر گیرد].

از آنجائیکه هر چیزی برای منیت «ابژه»^(۱) بشمار میرود، از طریق واسطه این یا آن صفت، ایصاً ابژه او، و از اینرو - مالکیت او بشمار میرود - به این ترتیب برای مثال، کتکی که او بمثابه ابژه جوارح خود، احساسات و ذهن خود می‌بخورد، ابژه او، و از اینرو مالکیت او بند - او قادر است خود را مالک هر ابژه‌ای که برای او موجود است، اعلام نماید. به این وسیله وی می‌تواند اعلام دارد که جهان حول و حوش او، مالکیت اوست، که او مالک آن است - و اینکه دنیا چقدر با او سر ناسازگاری دارد و او را تا به سطح «انسانی با ثروتی ایدئال، و زنده پوش» مورد خفت و خواری قرار می‌دهد، از اهمیتی برخوردار نیست. از جانب دیگر، از آنجائیکه هر محمول و ابژه‌ای برای منیت، نه تنها محمول من، بلکه محمول و ابژه من است، امکان دارد با همان بی تفاوتی نسبت به مضمون اعلام شود که هر محمولی نه، خاص من، بیگانه و مقدس نیست. بنابراین با آسودگی و کامیابی برابری همان محمول و همان مناسبات می‌تواند اعلام شود که مقدس است و مالکیت من. همه چیز به این منوط است که آیا بر واژه «مال من» مکث شود یا بر «محمول». روشهای تملک و مقدس سازی صرفاً دو «انعطافی» از یک «تبدیل» است. کلیه این روشها صرفاً تعبيرات ایجابی برای نفی آنچه چیزی است که بمثابه بیگانه نسبت به منیت در معادلات بالا، ایجاب شده، بامستثنای اینکه نفی مجدد، همانند فوق، در

تعیینات متفاوتی در نظر گرفته شده است. اولاً، نفی می‌تواند بطریقی صرفاً صوری معین شود، بطوریکه اصولاً تأثیری بر مضمون نداشته باشد. همانطور که در بالا در حالت عشق بشریت و در کلیه حالات هنگامیکه کل تغییر آن به نشان دادن آگاهی بی تفاوتی محدود میشود، مشاهده کردیم. یا کل حیطة محمول یا صفت، کل مضمون می‌تواند نظیر حالت مذهب و دولت نفی شود. یا ثانیاً، رابطه قضیه بتنهائی، رابطه تاکنونی بیگانه‌ام با محمول، می‌تواند نفی گردد، و بر واژه «مال من» مکث شود، بطوریکه برخورد من با آنچه از آن من است، برخورد صاحب - مال است. برای مثال، در حالت پول، که سکه به تنخواه گردان خاص من تبدیل میشود. در این آخرین حالت، هم خصلت انسان و هم رابطه او می‌تواند تمامی معنا را از دست دهد. هر کسی با خصایل انسانی، و با منظور کردن او در خودم، از فردیتم متمایز میشود. دیگر گفتن اینکه خصلت چیست، ممکن نیست. فقط آنچه بطور صوری و اسماً بود باقی می‌ماند. از آنجائیکه «مال من» بمثابة تعین پذیری در من مستهلک میشود. دیگر هیچ گونه تعین پذیری از اینکه در ارتباط با سایرین یا با من باشد، ندارد، فقط توسط من، [یعنی توسط]، خصلتی موهومی، ایجاب میشود. بدین وجه، برای مثال، [بوسیله] اندیشه‌ام. درست همانطور که با خصایلم، همانطور هم با چیزهایی که در ارتباط با من قرار گرفته‌اند و، همانطور که در بالا دیدیم، ایضاً در اصل فقط خصایلم هستند، همانطور که بعنوان مثال، در حالت دکانی که در حال نگریستن به آنم. [بنابراین]، تا جائی که اندیشه بطور کلی از تمامی دیگر خصایلم متفاوت است، درست همانطور که برای مثال، دکان جواهر فروشی، بطور کلی از مغازه سوسیس فروشی و غیره. - [تفاوت]، بار دیگر بمثابة تفاوت و نمود بمنصه ظهور میرسد، و بطور برونی خود را ایضاً در تجلی من برای سایرین تصریح می‌کند. در نتیجه این تعین پذیری نابود شده که خوشبختانه احیاء می‌گردد، و تا جائی که اصولاً امکان دارد در کلمات بیان میشود، ایضاً می‌بایست در اصطلاحات قدیمی دوباره ابراز شود. (ضمناً، باز هم کمی بیشتر درباره توهامات غیر - ریشه شناختی سانچوی قدیس درباره زبان خواهیم شنید.)

آنتی تز در اینجا جایگزین معادله ساده‌ای که در بالا با آن مواجه شدیم، میشود. این معادله، برای مثال در ساده‌ترین شکل خود به این نحو بیان می‌گردد.

تفکر انسان - تفکر من، تفکر اگوئیستی

جائی که واژه «مال من» فقط به این معنی است که او ایضاً می تواند بدون تفکر و اندیشه باشد، بطوریکه واژه «مال من» تفکر و اندیشه را از میان می برد. آنتی تر از هم اکنون در مثال ذیل بفرج تر میشود:

$$\left. \begin{array}{l} \text{پول تنخواه گردان خاص من} \\ \text{بمثابه وسیله مبادلۀ اگوئیست} \end{array} \right\} - \left\{ \begin{array}{l} \text{پول بمثابه وسیله} \\ \text{مبادلۀ انسان} \end{array} \right.$$

جائی که سخافت، مکشوف شده باقی می ماند.

هنگامیکه ماکس قدیس تعینی را عرضه می کند، و میخواهد نمود تکاملی دیر - پائی را بوجود آورد، آنتی تر باز هم بفرج تر میشود. در اینجا آنتی تر جداگانه ای به یک سلسله آنتی ترهایی تبدیل میشود. منباب مثال، قبل از هر چیز اشعار میشود:

$$\left. \begin{array}{l} \text{حق بطور اعم بمثابه} \\ \text{حق آن چیزی است که} \\ \text{برای من حق باشد،} \end{array} \right\} - \left\{ \begin{array}{l} \text{حق انسان} \end{array} \right.$$

که، بجای حق، بخوبی نیز می تواند هر واژه دیگری را قرار دهد، زیرا در واقع هیچ معنای دیگری ندارد. با وجود اینکه این یاوه مرتباً خود را نشان می دهد، وی برای اینکه جلوتر رود می بایست یاوه دیگری، یعنی تعین مشهور حق که می تواند هم به مفهومی صرفاً شخصی و هم مسلکی بکار برده شود، را عرضه کند - برای مثال، قدرت بمثابه شالوده حق. تنها اکنون، که حق در نخستین تر ذکر میشود، باز هم تعین دیگری که در آنتی تر حفظ میشود، بدست می آید، و آنتی تر مضمون معینی را بوجود می آورد. اکنون خواهیم داشت:

$$\text{حق - قدرت انسان} \{ \text{ — } \{ \text{ قدرت - حق من}$$

که بعد دوباره بطور ساده به این [رابطه] ساده میشود:

$$\text{قدرت بمثابه حق من} = \text{قدرت من}$$

این آنتی ترها چیز بیشتری جز تغییرات ایجابی معادلات فوقاً یاد شده سلبی، که در آنها بطور دائم مستتر بودن خود را در نتیجه گیری مسجل می سازند، نیستند. این آنتی ترها حتی از این معادلات با ابهتی ساده و ساده لوحی مترگی پیشی می گیرند. درست همانطور که قبلاً سانچوی قدیس می توانست هر چیزی را بمثابه بیگانه، بمثابه

چیزی مستقلاً موجود از خود و بمثابة قدیس تلقی کند، همانطور هم اکنون با سهولتی یکسان می‌تواند هر چیزی را بمثابة ثمره خاص خود، بمثابة یگانه سپاس موجود نسبت به خود و مالکیت خود تلقی کند. در واقع، او از آنجائیکه هر چیزی را به صفات و خصایل خود تبدیل می‌کند، تنها چیزی که برایش باقی می‌ماند این است که با آنها همانطور رفتار کند که با صفات خاص خود، با قابلیت اگوئیست در توافق با خود، رفتار می‌کند، روشی که نیازی نیست در اینجا تکرار شود. به این نحو متولی‌باشی برلنی ما ارباب فعال - مآیشاء جهان میشود - «بطبع، این ابضاً مثال هر غاز و سگ و اسبی است.» (ویگانده، ص ۱۸۷)

آزمون واقعی منطقی، که کلیه این اشکال تملک بر آن قرار دارد، شکل صرف گفتار، یعنی تضمینی است، که یک رابطه را بمثابة تجلی، بمثابة شیوه هستی دیگری نشان می‌دهد. درست همانطور که مشاهده کردیم که هر رابطه‌ای می‌تواند بمثابة مثالی از رابطه مالکیت توصیف شود، دقیقاً بهمین نحو می‌تواند بمثابة رابطه عشق، قدرت، استثمار و غیره وصف شود. سانچوی قدیس این نحوه بازگویی را در شهود و اندیشه بافی فلسفی، که در آنجا نقش بسیار مهمی بازی می‌کند، را حاضر و آماده می‌یابد. نگاه کنید به ذیل درباره «نظریه استثمار».

مقولات متفاوت تملک بمجرد اینکه جلوه عمل تغییر می‌کند و تملک بطور جدی در نظر گرفته میشود، به مقولات عاطفی تبدیل می‌گردد. شکل عاطفی ادعای منیت علیه بیگانه، مقدس، و جهان «انسان» همانا لاف زنی و خودستالی است.

امتناع از حرمت نهادن مقدس اعلام میشود (توقیر، احترام، و غیره - این مقولات عاطفی برای بیان رابطه او با مقدس یا چیز ثالث معینی بمثابة مقدس بکار میرود)، و این امتناع دائم عملی را مجاز میدارد، عملی که بیشتر از آنجهت مسخره بنظر میرسد که سانچو همواره با شبح مفهومات تقدیس شده خاص خود می‌جنگد. از جانب دیگر، از آنجائیکه جهان، به رغم امتناع وی از حرمت نهادن مقدس، با او به کفر آمیزترین نحوی رفتار می‌کند، او با اعلام بجهان دایر بر اینکه وی تنها باید قدرتی بر آن کسب کند تا با آن بدون هیچ گونه توقیری رفتار کند، از رضایتی درونی برخوردار می‌شود. این تهدید با اصل تقیه جهان آشوب آن، کمدی را کامل می‌کند.

به نخستین شکل لاف زنی، اظهار سانچوی قدیس متعلق میشود که او «نه از خشم

پوزلیدون هراسی دارد و نه از یومینیدس کینه ورز، «از نفرین نمی ترسد» (ص ۵۸) «طالب بخشایشی نیست» (ص ۲۴۲)، و غیره؛ و آخرین اطمینان خاطر او که او «بیشترین بی حرمتی را نسبت به مقدس» مرتکب میشود. به دومین شکل لاف زنی، تهدید او علیه ماه متعلق میشود (ص ۲۱۸).

«فقط اگر بتوانم شما را درک کنم، در حقیقت امر شما را درک می‌کنم، و اگر فقط بتوانم وسیله‌ای بیابم تا شما را بفهم، به هیچ وجه مرا هراسان نخواهید کرد... من مطیع و منقاد شما نمی‌شوم، بلکه فقط منتظر فرصت مناسبم. حتی اگر برای حال حاضر از اینکه نیانی درباره‌تان داشته باشم خودداری کنم، من از شما کینه‌ای نیز ندارم.»

خطابه‌ای که در آن قدیس ما پایشن تر از سطح پودل فیفل در جوی فرو میرود^{۸۲}. و هم چنین در صفحه ۴۲۵، جایی که «قدرت بر مرگ و زندگی»، و غیره را رد نمی‌کند.

و بالاخره، عمل لاف زنی [می‌تواند] مجدداً به [عمل] در حیطة تئوری [توسط] مرد مقدس ما تبدیل شود، که با زبانی بس متکبرانه [اظهار میدارد] که وی اعمالی را انجام داده که هیچگاه انجام نداده بود، و [در عین حال] می‌کوشد با کمک عبارات پر طمطراق در مبتذلات سنتی [بهمان اندازه] آفریده‌های اولیه خود را قاچاق کند. در واقع، این خصلت نمای کل کتاب است، بویژه، تعبیر او از تاریخ - که بمثابة توضیح او از تفکرش بما جا زده میشود اما فقط قطعه رونویسی شده بدی است - آنگاه این اظهار که «بنظر میرسد کتاب علیه انسان نوشته شده است» (ویگانند، ص ۱۶۸) و انبوهی از اظهارات مجزا، از قبیل: «من با یک پف منیت زنده، خلق الناس را نگویند می‌کنم» (ص ۲۱۹ «کتاب»)، «من بی باکانه حمله می‌کنم» (ص ۲۵۴)، «مردم مرده‌اند» (ص ۲۸۵)، بعلاوه این اظهار که او «در اعماق حق کند و کاو می‌کند» (ص ۲۷۵)، و بالاخره صلاهی مبارزه جویانه، که با نقل قول‌ها و کلمات قصار برای حریفی با خون و جسم، آرایش و زینت یافته است» (ص ۲۸۰)

خودستایی از پیش در خود عاطفی است. و بعلاوه، رقت عواطف بمثابة مقوله‌ای خاص در «کتاب» یافت میشود، و نقش معینی بویژه در تملک ایجابی ایفاء می‌کند که دیگر صرف اظهار علیه بیگانه نیست. هر چند که روشهای تملک که تاکنون بررسی شد ساده است، نمود باید با توضیح مشروح تری ارائه گردد تا منیت از این رهگذر مالکیت را نیز «بمفهوم متعارفی» بدست آورد، که این تنها از طریق خودپسندی - زورکی این

منیت، با پوشاندن خود و سایرین در حجابی عاطفی به نتیجه میرسد. از رقت عواطف نمی‌توان اجتناب نمود، چرا که وی بدون بررسی قلبی، صفات «انسان» را بمثابة صفات خود می‌گیرد. وی بعنوان مثال اشعار میدارد که بخاطر اگوئیسم «هر کسی» «را دوست دارد» - و بدینسان به خصایل خودورم و انتفاخی مظاهرا نه می‌دهد. بدین جهت در صفحه ۳۵۱، اعلام میدارد که «لبخند کودک» همانا «مالکیت اوست» و در همان صفحه مرحله‌ای از تمدن که انسانهای سالدیده دیگر از سرباز نمی‌شوند، با رقت انگیزترین ایضاحات بمثابة عمل خود این انسانهای سالدیده، و غیره وصف میشود. برخورد او به ماریتورن نیز کلاً متعلق به همین رقت عواطف است.

وحدت رقت عواطف و لاف زنی، همانا تمرد و عصیان است. معطوف داشتن به برون، علیه دیگران، خودستایی و لاف زنی است؛ و معطوف داشتن به درون، از قبیل فروقرولند لند در خود، رقت عواطف. این همانا بیان ویژه عدم رضایت زبونانه شخص تنگ نظر و کوتاه بین است. او از فکر به آته‌ئیسم، تروریسم، کمونیسم، شاه‌کشی و غیره عصابی میشود.

مقدسات همانا هدفی است که سانچوی قدیس علیه آن قیام می‌کند؛ بنابراین قیام و عصیان، که در واقع بمثابة جنایتی نیز توصیف و نشان داده میشود، در تحلیل نهایی، به معصیتی تبدیل می‌گردد. از اینرو برای قیام و تمرد به هیچ وجه ضروری نیست، آنطور که فقط «معصیتی» علیه «مقدسات» است، شکل عمل و برآمدی را بخود بگیرد. لذا، سانچو از اینکه «قدوس» یا «روح بیگانگی» را «از دماغ خود» بیرون کند و به تملک ایدلولوژیک خود برسد، خشنود است. اما درست همانطور که زمان حال و آینده یکجا در دماغ وی خلط میشود، و درست همانطور که زمانی اظهار میدارد که قبلاً همه چیز را از آن خود کرده، و زمانی هنوز آن را باید بدست آورد، همانطور هم در رابطه با قیام نیز گاهی اوقات کاملاً بطور تصادفی بخاطرش خطور می‌کند که کماکان با بیگانگی واقعاً حی و حاضری، حتی بعد از اینکه به هاله بیگانگی پایان داد، روبرو میشود. در این حالت، با بهتر بگوئیم در حالت این تصور ناگهانی، قیام تبدیل به عملی موهومی میشود و منیت به «ما»، ما انیرا بعداً بتفصیل مورد مطالعه و مذاقه قرار خواهیم داد.

اگوئیست حقیقی، که از شرحی که تاکنون بدست داده شد، ثابت میشود بزرگترین محافظه کار است، سرانجام تکه‌های «جهان انسان» را در دوازده زنبیل پر، گرد

می آورد، زیرا «مبادا که چیزی گم شود»، چرا که کل فعالیت او محدود به این شده تا بکوشد، برخی ترندهای مبتدل و مغلظه آمیز درباره جهان افکار را که از طرف سنت فلسفی باو بارث رسیده، بیازماید، این همانا امری است بثبوت رسیده که جهان واقعی برای او اصولاً وجود ندارد و از اینرو، نیز، مانند گذشته به موجودیت خود ادامه می دهد. مضمون عهد عتیق، ما را با دلیل و برهان مشروح این [مطلب] مجهز میسازد. بدینسان «ما در جرگه اکثریت ظاهر شده و ارشد و مهتر اعلام می شویم.»

(ص ۸۶)

۴- خصوصیت

«ایجاد جهانی خاص برای خود، بمعنی ساختن ملکوت برای خود است.» (ص ۸۹ کتاب)*

ما قبلاً به درونی ترین قدس الاقداس این ملکوت راه یافتیم؛ اکنون می کوشیم «چیزهای بیشتری» درباره آن بیاموزیم. معهدا، در عهد جدید بار دیگر همان فرضیه ای که بر عهد عتیق حاکم بود را از نو می یابیم. درست همانطور که در آن یک، داده های تاریخی فقط نام ها برای پاره ای مقولات ساده بود، همانطور هم در اینجا، در عهد جدید، نیز، مناسبات دنیوی فقط استتار و نشانی متفاوت برای مضمونی میان تهی است که در «فنومنولوژی» و «علم منطق» گرد آورده ایم. سانچوی قدیس تحت لوای صحبت از جهان واقعی، همواره فقط درباره این مقولات میان تهی سخن می گوید.

«شما خواهان آزادی برای داشتن کلیه این چیزهای نیک نیستید... شما خواهان آنها در واقعیت [و] داشتن آنها بعنوان مالکیت خود هستید... شما نه تنها می بایست شخصی

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] آزادی تاکنون بدو طریق توسط فلاسفه تعریف شده است؛ از طرفی، بمثابه قدرت و تسلط بر شرایط و مناسباتی که فرد در آن زندگی می کند - از سوی کلیه ماتریالیست ها؛ از طرف دیگر، بمثابه خود مختاری و رهایی از جهان واقعی، بمثابه صرفاً آزادی موهومی روح - این تعریف از طرف کلیه ایدئالیست ها، بویژه ایدئالیست های آلمانی داده میشود.

فوقاً در «فنومنولوژی» مشاهده کردیم اگوئیست حقیقی ماکس قدیس چگونه اگوئیسم خود را در مستحیل شدن، در نیل رهایی و آزادی ایدئالیستی می جوید، این همانا عجیب می نماید که وی در فصل مربوط به «خصوصیت» هلیه «رهايي» تعریف عکس، یعنی، قدرت بر شرایطی که تعیین گر اوست، [یعنی] آزادی ماتریالیستی را پیش می کشد.

آزاد، بلکه ایضاً مالک باشید.» (ص ۲۰۵)

یکی از قدیمی‌ترین فرمول‌هایی که جنبش اولیه اجتماعی بآن رسید [یعنی] - تضاد و تقابل میان سوسیالیسم در حقیرترین شکل آن با لیبرالیسم - در اینجا به تصریحی از «اگوئیست در توافق با خود» ارتقاء می‌یابد. اینکه این تقابل حتی برای برلن تا چه اندازه قدیمی است، مرد مقدس ما فقط می‌تواند از این واقعیت دریابد که قبلاً در مجله تاریخی - سیاسی رانکه، برلن ۱۸۳۱ از آن بادهشت نام برده شده است.^(۱)

«اینکه من چگونه از آن» (آزادی) «استفاده کنم، بستگی به خصوصیت من دارد.» (ص ۲۰۵)

دیالکتیک دان بزرگ ایضاً می‌تواند اینرا بر عکس کند و بگوید: «این بستگی به آزادی من دارد که من چگونه خصوصیت من را مورد استفاده قرار دهم.»
- وی آنگاه ادامه می‌دهد:
«آزادی - از چه؟»

بنابراین در اینجا، با کمک خط فاصلی، قبلاً آزادی به آزادی از «چیزی» و از طریق اتصال، به آزادی از «هر چیزی» تبدیل می‌شود. معهدا، این بار اتصال به شکل حکمی داده می‌شود که ظاهراً تعریف دقیق‌تری را بدست می‌دهد. سانچوی قدیس بعد از اینکه بدینسان به این نتیجه‌ی سترگ نایل گشت، احساساتی می‌شود.

«آه که از شر چه چیزهایی که نباید خلاص شدا» نخست، «از یوغ سرواژ، آنگاه از تمامی رشته‌های دیگر یوغ‌ها، که بطور غیر قابل درکی منجر به این می‌شود که کامل‌ترین انکار نفس چیزی جز آزادی از منیت خاص خود، و اشتیاق برای آزادی بمثابه چیزی مطلق... که ما را از خصوصیتمان جدا می‌سازد، نیست.»

با کمک یک رشته یوغ‌های بغایت طبیعی، رهایی از سرواژ، که تأیید فردیت سرف‌ها و در عین حال حذف مانع آمپیریکی معینی بود، در اینجا با آزادی بمراتب متأخرتر مسیحی - ایدئالیستی رسالت برو میان و بقرن‌تیان یکسان شمرده شد، و در نتیجه آزادی بطور کلی به انکار نفس تبدیل گشت. در این معنا ما قبلاً آزادی را بفرجام رساندیم، چرا که اکنون بی چون و چرا «مقدس» است. ما کس قدیس عمل معین تاریخی خود - رهایی

۱. لئوپلد رانکه «مقدمه» بر «مجله تاریخی - سیاسی، ج ۱، هامبورگ، ۱۸۳۲ (محل و تاریخ انتشار در

را به مقوله انتزاعی «آزادی» تحویل می‌کند، و آنگاه این مقوله با کمک پدیده کاملاً تاریخی دیگری که ابضاً می‌تواند تحت مفهوم کلی «آزادی» گنجانده شود، با دقت بسیار توصیف می‌شود. این کل ترفندی است که با آن یوغ بدور افکننده شده سرواژه به انکار نفس و از خود گذشتگی تبدیل میشود.

سانچو برای اینکه این نظریه آزادی را برای شهروند آلمانی اظهار من الشمس سازد، اکنون بزبان خاص شارمند، بویژه بزبان خاص شارمند برلنی [این چنین] به انشاد آغاز می‌کند:

«اما هر چقدر آزادتر شوم، بهمان اندازه ضرورت و اجبار خود را در مقابل دیدگانم بیشتر نمایان می‌سازد، و بهمان اندازه خود را ناتوان‌تر احساس می‌کنم. فرزند ناآزاد وحش هنوز از محدودیت‌هایی که انسانی «فرهیخته» را بزحمت می‌اندازد آگاه نیست، او خود را آزادتر از این یک می‌پندارد. همروند با آزادی که من برای خود بدست می‌آورم، حدود و وظایف جدیدی را برای خودم ایجاد می‌کنم؛ من بجز این راه آهن را اختراع کردم دوباره خود را ناتوان احساس می‌کنم، زیر هنوز نمی‌توانم از میان هوا همچون پرنده‌ای بدین سو و آنسو روم، و بمحض اینکه مساله‌ای که ذهنم را آشفته می‌ساخت، حل کردم، با مسائل بی‌شمار دیگری مواجه می‌شوم.» و غیره (ص ص ۲۰۶/۲۰۵)

امان از دست این نویسنده «ناشی» قصه گو برای شهرنشینان و روستائیان!

این همانا نه «فرزند ناآزاد وحش» بلکه «اشخاص فرهیخته» اند که انسان وحشی و بدوی را آزادتر از انسان فرهیخته تصور می‌کنند. اینکه «فرزند وحش» (که ف. هالم او را به روی اکران آورد)^(۱) از محدودیت‌های انسان فرهیخته به این خاطر که نمی‌تواند آنها را تجربه کند بی اطلاع است، درست همانقدر بدیهی است که شهروند «فرهیخته» برلن که فقط «فرزند وحش» را از ثناتر می‌شناسد، هیچ چیز از محدودیت‌های انسان وحشی نمی‌داند. واقعیت ساده این است که: محدودیت‌های انسان وحشی همانا محدودیت‌های انسان متمدن نیست. مقایسه‌ای که قدیس ما میان آنان می‌کند مقایسه دور از واقع برلنی «فرهیخته‌ای» است که دانش او به این خلاصه میشود که درباره هیچکدام هیچ چیز نمی‌داند. اینکه او هیچ چیز از محدودیت‌های انسان وحشی نمی‌داند، قابل توضیح است، اگر چه بعد از تعداد بی‌شمار کتاب‌های جدید سیاحتی،

۱. فریدریش هالم. فرزند وحش.

طبعاً درباره آنان چیزی دانستن بقدر کافی سهل و آسان است؛ اما اینکه او از محدودیت‌های انسان فرهیخته نیز بی اطلاع است، بوسیله مثال او از راه آهن و پرواز مسجل میشود. خرده بورژوازی بی لیاقت که راه آهن برای او از آسمان افتاده و بهمین خاطر تصور می‌کند که خود او آن را اختراع کرده، بمجرد مسافرت با راه آهن، خود را دستخوش پندار پرواز هوایی می‌کند.

در واقع، نخست بالون آمد و بعد راه آهن. سانچوی قدیس باید این را پس و پیش کند، زیرا بغیر از این هر کسی می‌توانست ببیند که هنگامیکه بالون اختراع شد نیاز برای راه آهن کماکان بشدت احساس میشد، در حالیکه تصور عکس آن سهل و آسان است. سانچو، بطور کلی مناسبات آمپیریک را وارونه می‌کند. هنگامیکه کالسکه کرایه‌ای و گاری دیگر کفاف احتیاجات فزاینده ارتباطات را نمی‌کرد، هنگامیکه، ضمناً، تمرکز تولید بخاطر صنایع کلان، روش‌های جدیدی را ایجاب می‌کرد تا حمل و نقل انبوه محصولات آن تسریع و گسترش یابد، لکوموتیو اختراع شد و به این ترتیب استفاده از راه آهن بمنظور حمل و نقل در مقیاسی عظیم. مخترع و سهامداران به سود خود ذی‌ملاقه بودند، و تجارت و بازرگانی با کاهش هزینه تولید؛ امکان و در واقع ضرورت مطلق اختراع در مناسبات آمپیریک نهفته است. بکار بردن اختراع جدید در کشورهای مختلف، وابسته به مناسبات آمپیریک گوناگون است؛ بعنوان مثال در آمریکا بخاطر نیاز بمنظور متحد ساختن ایالات جداگانه این منطقه وسیع و متصل نمودن بخش‌های نیمه - متمدن شده نواحی مرکزی با دریا و بازار برای محصولات آنها. (از جمله، مقایسه کنید با - م. شوالیه، مکتوباتی درباره آمریکای شمالی.) در سایر کشورها، فی‌المثل در آلمان، که در آنجا هر اختراع جدیدی مردم را دچار اندوه می‌کند که مجموع کل اختراعات را کامل نمی‌کند - در چنین کشورهایی بعد از اینکه علیه این راه آهن‌های نفرت‌انگیز که نمی‌توانند آنها را با بال مجهز کنند، لجوجانه مقاومت شد، معهداً بوسیله رقابت مجبور شدند سرانجام آن را بپذیرند و از کالسکه کرایه‌ای و گاری همراه با چرخ - ریسندگی سستی و قابل احترام دست کشند. فقدان سرمایه‌گذاری سود آور سرمایه، ساختمان راه آهن را در آلمان به شاخه حاکم صنعت تبدیل کرد، که تکامل آن با شکست در بازار جهانی توأم بود. ولی راه آهن هیچ‌کجا بخاطر مقوله «آزادی از»، ساخته نمی‌شود؛ ماکس قدیس اینرا حتی می‌تواند از این واقعیت در یابد که راه آهن را هیچکس به این

خاطر که خود را از پولش خلاص کند، نمی‌سازد. جوهر واقعی تحقیر ایدئولوژیک شامند برای راه آهن در اثر اشتیاق او برای پرواز همانند یک پرنده را می‌توان در اولویت [فائل شدن] او برای کالسکه کرایه‌ای، واگن باری و راههای روستایی جست. سانچو، مشتاق «جهان خاص» خود، که همانطور که در بالا دیدیم، سماوات است، می‌باشد. از اینرو می‌خواهد اربابه آتشین ایلبای نبی را جایگزین لکوموتیو کند.

پس از گسیختن محدودیت‌ها، که در عین حال تکامل بغایت قطعی نیروهای مولده و انرژی واقعی و رفع نیازهای مبرم، و بسط قدرت افراد است - پس از گسیختگی محدودیت‌ها که در دیدگان این ناظر بی‌اطلاع به آزادی ساده از محدودیتی تبدیل شد که می‌توان آن را دوباره بطور منطقی به شرط مقدماتی آزادی از محدودیت بدانته برگرداند - به نتیجه کل و به آنچه قبلاً در آغاز فرض کرده بودیم، میرسیم:

«آزادبودن از چیزی تنها بمعنی آسوده‌شدن و رهاشدن از چیزی است.» (ص ۲۰۶)

وی بلافاصله مثال بغایت بد شگونی بدست می‌دهد: «اینکه او از سر درد آزاد شده معادل گفتن این است که: از شر آن خلاص شده»؛ انگار این «رهایی» از سر درد با فعالیت کلاً قطعی رتی و فتق سرم، و با مالکیت آن یکسان نیست، در حالیکه مادامکه واجد سرردی بودم، در مالکیت سر بیمارم قرار داشتم.

«در رهایی - در رهایی از گناه، از خدا، از اخلاقیات و غیره - ما آزادی که مسیحیت توصیه می‌کند را بکمال می‌رسانیم.» (ص ۲۰۶)

بدین‌طریق «مسیحیت کامل» ما نیز، ویژگی و خصوصیت خود را تنها در «رهایی» از «تفکر»، «مقصد»، «انگیزه»، «قوانین»، «قانون اساسی»، و غیره می‌یابد، و برادران خود در نزد مسیح را فرا می‌خواند تا «فقط در موت احساس شادی کنند»، یعنی، در رسیدن به «رهایی» و «آزادی مسیحی».

او ادامه می‌دهد:

«آیا باید، یحتمل، از آزادی دست شوئیم، زیرا آرمانی مسیحی از آب در می‌آید؟ خیر، هیچ چیز نباید از دست رود» (این [را می‌گویند] محافظه‌کار بدرد بخور)، آزادی ایضاً نباید از دست رود، معهذا باید از آن ما گردد و نمی‌تواند بشکل آزادی خاص ما در آید.» (ص ۲۰۷)

در اینجا «اگوئیست» (همواره و همه جا) «در توافق با خود» ما از یاد می‌برد که پیش ازین در عهد عتیق، بشکرانه آزادی آرمان مسیحیت، یعنی، ببرکت توهم آزادی، ما

«مالک»، «جهان اشیاء» شدیم؛ او هم چنین فراموش می‌کند که ما کما هو حقّه فقط می‌بایست گریبان خود را از شر «جهان افکار» خلاص می‌کردیم، تا «مالک» آن نیز می‌شدیم، که در این مفهوم «خصوصیت» برای او نتیجه آزادی و رهایی بود. قدیس ما بعد از اینکه آزادی را بمثابة حالت آزاد بودن از چیزی، و آن را بنوبه خود بمثابة «رهایی» و این را بمثابة آرمان مسیحی آزادی، و بدین‌طریق بمثابة آزادی «انسان» با موادی که به این ترتیب فراهم آورده، تعبیر نمود، می‌تواند سیر عملی منطبق خود را کامل کند. نخست، در ساده‌ترین آنتی تز چنین آمده است:

آزادی انسان — آزادی من

جایی که آنتی تز آزادی من «بشکل آزادی» از میان می‌رود. یا:

{ رهایی بسود انسان } — { رهایی بسود من

هر دو این آنتی ترها، به‌مراه خدم و حشم دکلاماسیون‌های بی شمار [آن]، پیوسته در سراسر فصل مربوط به خصوصیت ظاهر میشود، اما سانچوی جهان - فاتح با کمک آنها بنهایی، چیز اندکی بدست خواهد آورد، او حتی جزیره ارزان آباد را نیز بدست نخواهد آورد.^(۱) او پیش ازین، هنگام مشاهده رفتار مردم از «جهان خاص» و «ملکوت» خاص خود، دو فاکتور رهایی واقعی را در ساختن انتزاع خود از آزادی کنار گذاشت. اولین فاکتور این بود که افراد در خود - رهایی‌شان، نیاز معینی که واقعاً بوسیله آنها آزموده میشود را رفع می‌کنند. در نتیجه کنار گذاردن این فاکتور، انسان، جایگزین افراد واقعی شده، و کوشش برای آرمانی خیالی یعنی، - آزادی بذاته و «آزادی انسان» - جایگزین رفع حوایج واقعی شده است.

دومین فاکتور این بود که قابلیت که تاکنون صرفاً بمثابة احتمال در افرادی که خود را آزاد می‌سازند وجود داشته، بمثابة قدرتی واقعی شروع به عمل می‌کند، یا اینکه قدرت از قبل موجودی به لحاظ لغو محدودیت عظیم‌تر میشود.

لغو محدودیت که صرفاً نتیجه خلق قدرت جدیدی است، بطبع می‌تواند چیز مهم تلقی شود. اما این توهم فقط هنگامی بوجود می‌آید که سیاست را بمثابة اساس تاریخ

۱. تلمیحی است از بحکومت رسیدن سانچو پانزا در جزیره باراتاریا (ارزان آباد). نگاه کنید به

دون‌کیشوت - ج ۲ - فصل ۴۵ - ترجمه آقای محمد قاضی. (م)

آمپیریک در نظر گیریم، یا همچون هگل بخواهیم همه جا نفی در نفی را نشان دهیم، یا عاقبت الامر، اگر بعد از اینکه قدرت جدیدی بوجود آمد، درباره این خلق جدید همچون شهروند بی اطلاع برلنی بیان‌دیشیم.

سانچوی قدیس با کنار گذاردن دومین فاکتور برای استفاده خاص خود، به تعیین پذیرایی نایل می‌آید که می‌تواند با تمه و پس مانده آزادی مقابله کند. وی بدین نحو به آنتی ترهای جدید ذیل میرسد:

آزادی، لغوی محتوای قدرت بیگانه { — } خصوصیت، تملک واقعی قدرت خاص خود
یا، حتی:

آزادی، دفع قدرت بیگانه { — } خصوصیت، تملک قدرت خاص خود
برای اینکه نشان دهیم سانچوی قدیس تا چه حدی [با] قدرت خاص خود که در اینجا در مقابل آزادی قرار می‌دهد، به خودنمایی دست می‌زند، در خارج از همین آزادی و در خود، قصد نداریم او را نه به ماتریالیست‌ها یا کمونیست‌ها، بلکه به فرهنگ نامه آکادمی ارجاع دهیم؛ او در آنجا در می‌یابد که واژه رهایی غالب اوقات بمفهوم قدرت و اقتدار بکار برده میشود. معهدا، اگر سانچوی قدیس ادعا کند که وی نه با «رهایی» بلکه با «آزادی» می‌سنیزد، آنگاه باید درباره آزادی ایجابی و سلبی با هگل مشورت کند.^(۱)

او بعنوان خرده - بورژوآی آلمانی، می‌تواند از ملاحظه اختتامی این فصل منمنع شود.

آنتی تر ایضاً می‌تواند بشرح ذیل بیان گردد:

آزادی، کوششی ایدئالیستی برای خلاصی } — } { خلاصیت، خلاصی واقعی
و مبارزه علیه موجودی - دیگر } { و التذاد از هستی خاص خود

سانچو که به این ترتیب با کمک انتزاع بی ارزش، خصوصیت از آزادی را متمایز نموده، وانمود می‌کند وی فقط اکنون به تحلیل این تفاوت آغاز می‌کند و صلا در می‌دهد:

«براستی که چه تفاوتی میان آزادی و خصوصیت وجود دارد!» (ص ۲۰۷)

خواهیم دید وی سوای آنتی تزکلی، به چیز دیگری نایل نگشته و اینکه خصوصیت «بمفهوم متعارفی» بخنده آورترین نحوی، همراه با این تعریف از خصوصیت، در کنار هم لغزان لغزان پیش می آیند.

«با وجود حالت بردگی، می توان باطناً، اگر چه باز هم نه از هر چیزی، بلکه فقط از چیزهای کونفوسون آزاد بود؛ اما برده نمی تواند از شلاق و از خلق و خوی ظالمانه و غیره ارباب خود آزاد باشد.»

از طرف دیگر، خصوصیت، کل جوهر و هستی من است، این همانا خود من است. من از آنچه گریبانم را از آن خلاص کرده‌ام، آزادم؛ من مالک آنچه در ید قدرتم است، یا آنچه با طاعت در آورده‌ام هستم. من همواره تحت هر شرایطی، اگر فقط بدانم چگونه خودم را مالک شوم و از خودم بخاطر دیگران دست نکشم، از آن خودم هستم. من حقیقتاً نمی توانم خواهان حالت آزادی باشم، زیرا نمی توانم... بدان نایل گردم؛ من فقط می توانم آرزومند آن باشم و بخاطر آن بکوشم، زیرا آرمان و شبحی باقی می ماند. قید و بندهای واقعیت در هر لحظه عمیقاً جسم را مجروح میسازد. اما من از آن خودم باقی می مانم. من که همچون سرف خان فئودالی، به ارباب معینی تعلق دارم، تنها بخودم و مزیت خاص خودم می اندیشم؛ این درست است که، ضربات او، بر من فرود می آید؛ من از آن‌ها آزادم؛ اما آنها را فقط برای خوویت خاص خودم متحمل می شوم، فی المثل، برای اینکه با تظاهر به بردباری او را بفربیم و اطمینان خاطرش را فراهم آورم یا شاید برای اینکه با ستیزه جویی‌ام چیز بدتری را موجب نشوم. اما از آنجائیکه من دائماً خودم و نفعم را در مد نظر دارم» (در حالیکه ضربات تملک او و پشتش را حفظ می کند) «از اولین فرصت مناسب استفاده می کنم» (یعنی او برای اولین فرصت مناسب، که معهداً «آرمان و شبحی باقی می ماند»، «ابراز اشتیاق می کند» و «می کوشد») تا برده دار را در هم بکوبیم. اینکه من آنگاه از او و شلاقش رها می شوم، فقط نتیجه اگوئیسم قبلی من است.

شاید در اینجا بتوان گفت که حتی در حالت بردگی، من آزاد بودم، یعنی «در خود» یا باطناً؛ معهداً «آزاد در خود»، «بالفعل آزاده نیست و «باطناً» همانا «خارجاً» نیست. از سوی دیگر من کلاً و کاملاً، هم باطناً و هم خارجاً خودم و همانا از آن خودم بودم. تحت سلطه اربابی ظالم، جسم من از درد شکنجه و ضربات تازیانه «آزاد» نیست؛ اما این همانا استخوان‌های من است که زیر شکنجه بصدا در می آید، همانا عضلاتم است که زیر ضربات منقبض می شوند، و این من هستم که مینالم، زیرا جسمم دچار درد و عذاب است. این واقعیت که من آه و ناله می کنم، ثابت می کند که من هنوز بخودم متعلقم و از آن خودم می باشم.» (ص ص ۲۰۸/۲۰۷)

سانچوی ما، که در اینجا دوباره نقش نقال خرده - بورژواها و دهاتی جماعت را بازی می کند، به رغم کتک‌های بی شماری که قبلاً در نزد سروانتس خورده، در اینجا

ثابت می‌کند، همواره «مالک» خود باقی مانده و اینکه این ضربات بیشتر متعلق به «خصوصیت» او بوده است. او «همواره و تحت هر شرایطی»، «از آن خود» است، بشرط اینکه بداند چگونه خود را صاحب شود. بنابراین، خصوصیت در اینجا مشروط است و وابسته به شناخت اوست، که از آن نص سفسطه جویی چاکر منشانه را درک می‌کند. این شناخت بعدها، هنگامیکه درباره خود و «مزیت» خود به «اندیشیدن» آغاز می‌کند، ایضاً به تفکر تبدیل می‌شود. این تفکر و «مزیت» تصور شده، همانا «مالکیت» تصور شده اوست. و بیشتر به این مفهوم تعبیر می‌شود که ضربات را «بخاطر خوبیت خاص خود» تحمل می‌کند، که در آنجا خصوصیت بار دیگر شامل تصور «خوبیت» است، و او بدیت را برای اینکه «مالک»، «چیز بدتری» نشود، متحمل می‌شود. و بعد از آن، شناخت ایضاً بمثابة «مالک» قید و شرط درباره «اولین فرصت مناسب»، مکشوف می‌گردد، از اینجا اصل تقیه^(۱) صرفی نتیجه می‌شود، و سرانجام، بمثابة «در هم کوبیدن»، «برده - دار»، با اولویت از تصویری که در آن حالت، او «مالک» این اولویت است، در صورتی که اکنون برده دار او را واقعاً زیر پا لگدمال می‌کند. بنابراین، در حالیکه او در اینجا خود را با آگاهی اش، که می‌کوشد آن را بضر انواع ضرب المثل‌های خردمندانه دنیوی آرام سازد، یکسان می‌شمارد، در پایان او خود را با جسمش یکی می‌داند، بطوریکه کلاً، هم خارجاً و هم باطناً، مادامکه هنوز جرقه‌ای از حیات باقی می‌ماند، حتی اگر این جرقه، حیاتی ناآگاهانه باشد «از آن» خود است. چنین پدیده‌هایی نظیر بصدا در آمدن «استخوان‌ها» و منقبض شدن عضلات او و غیره؛ پدیده‌هایی‌اند که هنگامیکه از زبان علوم طبیعی یگانه به زبان آسیب شناسی برگردانده شود، باکمک گالوانیزه کردن بر روی جنازه او، هنگامیکه تازه از چوبه داری که بر آن خود را حلق آویز کرده پائین آورده می‌شود، می‌تواند بوجود آید، پدیده‌هایی که حتی می‌تواند در قورباغه مرده‌ای بوجود آید. این پدیده‌ها در اینجا برای او همچون دلیلی که «کلاً و کاملاً»، «هم باطناً و هم خارجاً» کماکان «از آن اوست» و او کماکان بر خود تسلط دارد، تلقی می‌شود. خود همین واقعیت که قدرت و خصوصیت برده - دار را نشان می‌دهد، یعنی اینکه دقیقاً همانا کسی که تازیانه می‌خورد و نه کس دیگری، و اینکه دقیقاً همانا استخوان‌های اوست که

«صدا می‌کند»، و عضلات اوست که منقبض می‌شود، بدون اینکه وجود او قادر باشد آن را تغییر دهد - خود همین واقعیت در اینجا برای قدیس ما بمثابة دلیل خصوصیت و قدرت خاص او تلقی میشود. به این ترتیب وی هنگامیکه درازکش به تخت شکنجه نوع اسپانسو بکوی^{۸۲} سورینامی بسته میشود، و قادر به تکان دادن دست و پایش یا هر نوع اعضاء و جوارح دیگر خود نیست، و باید بهر چیزی که درباره اش اعمال میشود تن در دهد، در چنین شرایطی، قدرت و خصوصیت او منوط به این نیست که قادر به استفاده از اعضاء و جوارحش باشد، بلکه منوط بآن است که آنها همانا اعضاء و جوارح اویند. او در اینجا بار دیگر خصوصیت خود را علی الدوام با در نظر گرفتن خود بمثابة قسم دیگر - تعیین شده - گاهی بمثابة آگاهی صرف، و گاهی دیگر بمثابة جسمی ناآگاهانه حفظ می‌کند (نگاه کنید به «فنونولوژی»).

بهر تقدیر، سانچوی قدیس سهم خود از ضربات را با وقار بیشتری متحمل میشود تا بردگان واقعی. میسیونرها، غالباً بسود برده داران، می‌توانند به بردگان بگویند که «برای خوبیت خودشان» باید ضربات را متحمل شوند، معهدا، بردگان فریب چنین ژاژخایی را نمی‌خورند. آنان با دلسردی و محجوبانه نه می‌اندیشند که بغیر ازین «موجب چیز بدتری» می‌شوند، و نه اینکه تصور می‌کنند که «با تظاهر به بردباری، برده دار را اغفال می‌کنند». برعکس، آنان شکنجه گران خود را مورد سخریه قرار می‌دهند و به ناتوانی ایشان حتی برای مجبور ساختن آنان برای اینکه خود را خوار و ذلیل کنند، پوزخند می‌زنند، و هر گونه «آه» و «نالهای» تا جایی که درد جسمانی بآنان اجازه آن را دهد، سرکوب می‌کنند. (نگاه کنید به شارل کنت، رساله علم القوانین.)^(۱) بنابراین، آنان نه «باطناً» و نه «خارجاً»، «مالکان» خاص خود نیستند، بلکه فقط «مالکان» ستیزه جویی خودشان اند که بخوبی می‌تواند با این اظهار نیز بیان شود مبنی بر اینکه آنان نه «باطناً» و نه «خارجاً»، «آزادند»، بلکه فقط از یک جنبه آزادند، یعنی، «باطناً» از اینکه خود را حقیر شمارند، آنگونه که «خارجاً» نشان می‌دهند، آزادند. «اشترینر» تا جایی که از ضربات دچار رنج و عذاب میشود، مالک ضربات است و به این ترتیب از کتک نخوردن آزاد است؛ و این آزادی و رهایی به خصوصیت او تعلق دارد.

از این واقعیت که سانچوی قدیس فرض می‌کند که شرط از دست دادن «اولین فرصت مناسب»، خصلت خاص خصوصیت است و در «رهایی» اینسان بدست آمده، صرفاً نتیجهٔ اگوئیسم گذشته را می‌بیند (اگوئیسم خاص خود، یعنی اگوئیسم در توافق با خود را) چنین نتیجه می‌شود که او تصور می‌کند سیاهپوستان شورشی هائیتی و سیاهپوستان فراری مستعمرات نه تنها خواستار رهایی خود، بلکه خواستار رهایی «انسان» بودند. برده‌ای که تصمیم می‌گیرد خود را آزاد سازد، باید قبلاً برتر از این ایده باشد که بردگی «خصوصیت» اوست. او باید از این «خصوصیت»، «آزاد» باشد. معهدا «خصوصیت» یک فرد می‌تواند شامل «دست کشیدن» از خود باشد. زیرا «فقط» خواستار عکس «چیزی» شدن بمعنی بکار بردن «مقیاسی بیگانه و نامناسب» برای این فرد است.

در خاتمه، سانچوی قدیس بخاطر ضرباتی که از سخن رانی ذیل در خطاب به «مالک»، «خصوصیت خود»، یعنی «برده - دار» دریافت کرده، انتقام می‌کشد.

«پای من از ضربات ارباب آزاد نیست، اما این همانا پای من است و نمی‌تواند [از من] گرفته شود. بگذار او آن را از من جدا کند و ببیند آیا صاحب اختیار پای من است! او در دستان خود چیزی جز لاشهٔ پای مرا نمی‌یابد که همانقدر پای من است که سگ سقط شده‌ای، سگ است.» (ص ۲۰۸)

اما بگذار او - یعنی سانچو - که در اینجا تصور می‌کند برده دار می‌خواهد دارای پای زنده‌ای باشد، شاید برای استفادهٔ خاص خود «ببیند»، چه چیزی را کماکان از پای خود که «نمی‌تواند از او گرفته شود» حفظ می‌کند.

او چیزی جز از دست دادن پایش را حفظ نمی‌کند و به مالک یک - پائی پای کننده شده‌اش تبدیل می‌شود. اگر او باید روزی هشت ساعت در پای چرخ عصار خانه جان بکند، آنگاه همانا اوست که در پویهٔ زمان ابلهی از آب در می‌آید و آنگاه بلاهت «خصوصیت» او می‌شود.

بگذار قاضی که او را به این [بیگاری] محکوم می‌کند ببیند آیا هنوز مغز سانچو را «در دستان خود» دارد. اما این کمکی به سانچوی بیچاره نمی‌کند.

«نخستین مالکیت و نخستین شکوه بدست آمده است!»

بعد از اینکه قدیسمان، با کمک این امثله، که در خور یک مرتاض است، تفاوت

میان آزادی و خصوصیت را با هزینه هنگفت علم الادب مآبانه مکشوف ساخت، بطور نایبوسیده در صفحه ۲۰۹ اشعار میدارد که:

«میان خصوصیت و آزادی هنوز ورطه عمیق تری از تفاوت ساده لفظی وجود دارد.»

این «ورطه عمیق تر» شامل این واقعیت است که تعریف فوق از آزادی همراه با «استحالات و انعطافات متنوع» و تعداد بی شمار «الحاقات پراکنده» تکرار میشود. از تعریف «آزادی» بمثابه «رهایی» سؤالانی پیش می آید: مردم از چه چیزی باید آزاد باشند (ص ۲۰۹)، و غیره؛ مشاجرات پیرامون این «از چه چیز» (همانجا) (در اینجا نیز او بمثابه خرده - بورژوآی آلمانی، در مبارزه منافع واقعی درباره تعریف این «از چه چیزی» فقط بگو مگو را می بیند که بطبع در این رابطه برای وی بس عجیب می آید که «شهروند» خواستار آزاد شدن «از شهروندیت» خود نیست»، صفحه ۲۱۰).

آنگاه این حکم تکرار می شود مبنی بر اینکه رفع مانع همانا استقرار مانع جدیدی است، بشکلی که «کوشش در جهت آزادی معینی همواره شامل هدف حاکمیت قانون است»، صفحه ۲۱۰ (که در این رابطه می آموزیم، بورژوآ در انقلاب نه برای حاکمیت خاص خود، بلکه برای «حاکمیت قانون» می کوشیده - به صفحات پیشین درباره لیرآلیسم مراجعه کنید) آنگاه این نتیجه ناشی میشود که شخص خواهان آن نیست تا گریبان خود را از آنچه «کلاً مورد علاقه اوست، فی المثل، از نگاه مقاومت ناپذیر محبوب خلاص کند» (ص ۲۱۱). وانگهی، معلوم میشود که آزادی یک «توهم» (ص ۲۱۱) و یک «رؤیا» است (ص ۲۱۲)؛ سپس بموقع می آموزیم که «ندای طبیعت» گاهی اوقات نیز به «خصوصیت» تبدیل میشود (ص ۲۱۳)؛ از طرف دیگر «ندای خدا و وجدان» باید «فعل شیطان» تلقی شود، و مصنف مغرورانه می گوید: «چنین مردمان خدانشناسی» (که آن را فعل شیطان تلقی می کنند) «وجود دارند؛ چگونه میخواهید با آنان رفتار کنید؟» (ص ص ۲۱۳/۲۱۴). اگوئیست در توافق با خود می گوید، اما این همانا طبیعت نیست که باید مرا تعیین کند، بلکه این من هستم که باید طبیعتم را تعیین کنم. و وجدان من نیز «ندای طبیعت» است.

در این رابطه نیز معلوم میشود که حیوان «اعمال بسیار درستی را اختیار می کند» (ص ۲۱۳) علاوه بر این می آموزیم که «آزادی درباره آنچه باید پس از آزاد شدن من اتفاق افتد، خاموش است.» (ص ۲۱۵) (نگاه کنید به «کتاب غزل غزلهای سلیمان») شرح

«ورطه عمیق تر» فوقاً یاد شده از طرف سانچوی قدیس خاتمه می‌یابد و بازی با غافلگیری از سر گرفته می‌شود که اینبار خود را بنحوی روشن تر درباره خصوصیت بیان میدارد:

«حتی هنگامیکه آزاد و اسیر هزاران قید و بند باشم، معهذا وجود دارم، و تنها نه فقط در آینده و در امید، بلکه حتی بمثابه سفله ترین بردگان وجود دارم.» (ص ۲۱۵)

از اینرو، او در اینجا با خود و «آزادی» بمثابه دو شخص در تضاد قرار می‌گیرد، و خصوصیت به هستی صرف و وجودی حاضر، و در واقع به «حقیرانه ترین» حضور تبدیل میشود. در اینجا خصوصیت، ثبت ساده هویت شخصی است. اشتیرنر، که در قطعه‌ای پیش ازین قبلاً «راز دولت پلیسی» را برای خود بوجود آورده بود، در اینجا خود را بمثابه اداره گذرنامه مستقر می‌سازد.

«از جهان موجودات انسانی» نباید «به هیچ وجه، چیزی آزاد شود». (نگاه کنید به «غزل غزل‌های سلیمان»)

بنابر صفحه ۲۱۸، ایضاً می‌توان «خصوصیت» خود را از طریق «سر سپردگی» و «انقیاد» تسلیم نمود. به رغم اینکه موافق صفحات فوق الذکر، از خصوصیت، مادامکه شخصی اصولاً حاضر است نمی‌توان دست کشید، حتی در «حقیرانه ترین» یا «فرمانبردارانه ترین» شکل. و آیا «حقیرترین» برده، «فرمانبردارترین» نیست؟ بنابر یکی از توصیف‌های پیشین خصوصیت، تنها «با تسلیم» خصوصیت خود، می‌توان «حیات» خویش را تسلیم نمود.

در صفحه ۲۱۸، خصوصیت بمثابه یکی از جنبه‌های آزادی، بمثابه قدرت، بار دیگر در مقابل آزادی بمثابه رهایی قرار داده میشود؛ و از جمله وسایلی که سانچو توسط آن وانمود می‌کند خصوصیت خود را حفظ می‌کند «سالوس» و «فریب» ذکر میشود (وسایلی که خصوصیت من آنها را بکار می‌برد، زیرا باید به مقتضیات عالم «گردن نهد»، و غیره.

«زیرا وسایلی که من بکار می‌برم توسط آنچه که هستم تعیین میشود.»

پیش ازین مشاهده کردیم که در میان این وسایل، همانطور که ایضاً از گزارشات او علیه ماه آشکار بود، فقد هر گونه وسایلی نقش مهمی را ایفاء می‌کند (نگاه کنید به صفحات پیشین «منطق») آنگاه برای تغییر، آزادی بمثابه «خود-رهایی» تلقی میشود، یعنی اینکه من فقط همانقدر دارای آزادی‌ام که توسط «خصوصیت» بدست می‌آورم،

جایی که تعریف آزادی بمتابۀ خود - رهایی، که در میان همگان، و بویژه آلمان‌ها و اندیشه پردازان یافت میشود، تجلی خود را، بمتابۀ خصوصیت بنیاد می‌نهد.

و این آنگاه با مثال «گوسفند» که برایش اصولاً هیچ‌گونه «استفاده‌ای» ندارد «از اینکه بآنها آزادی بیان داده شود.» (ص ۲۲۰) برای ما توضیح داده میشود. اینکه برداشت او در اینجا از خصوصیت بمتابۀ خود - رهایی، تا چه اندازه پیش پا افتاده است فقط هنگامی آشکار میشود که مستعمل‌ترین عبارات درباره آزادی اعطا شده، آزاد ساختن، و خود رهایی و غیره را تکرار می‌کند (ص ۲۲۱ / ۲۲۰). آنتی تز میان آزادی بمتابۀ رهایی و خصوصیت بمتابۀ نفی این رهایی اکنون بطور شاعرانه نیز وصف می‌شود:

«آزادی خشم شما را علیه هر آنچه که نیستید بر می‌انگیزد» (بنابراین، آزادی خصوصیت غضب آلود است، یا دارای طبایع و بایستی است، مثلاً، به عقیده سانچوی قدیس، گیزو فاقد هر گونه «خصوصیتی است»؟)

و آیا من هنگامیکه از دیگران خشماگین می‌شوم، خشنود نمی‌شوم؟)، «اگوئیسیم شما را فرا میخواند مشعوف شوید و دستخوش التذاذ گردید» (بدین‌طریق اگوئیسیم آزادی است که محظوظ میشود؛ ضمناً، پیش ازین با شادی و التذاذ - نفس اگوئیسیت در توافق با خود آشنا شدیم).

«آزادی همانا اشتیاق است و اشتیاق باقی خواهد ماند.» (انگار اشتیاق، خصوصیت و التذاذ نفس مردمانی با طبعی خاص، بویژه مردم مسیحی - ژرمنی نبوده - و این اشتیاق باید «از دست برود»؟).

«خصوصیت همانا واقعیتی است که بالقوه تمامی عدم - آزادیها که رادع و محظوری است و راه خاص شمارا سد می‌کند، از میان می‌برد» (که پس در این حالت، تا زمانی که عدم آزادی از بین نرود، خصوصیت من همانا خصوصیتی سد شده است. این باز هم خصلت نمای خرده - بورژوآی آلمانی است که برای او کلیۀ موانع و محظورات «بخودی خود» ناپدید می‌شوند، چرا که وی هیچگاه انگشت خود را برای نیل بآن بلند نمی‌کند، و معمولاً این موانع را که «بخودی خود» ناپدید نمی‌شوند را به خصوصیت خود تبدیل می‌کند. می‌توان بطور گذرا ملاحظه کرد که خصوصیت در اینجا بمتابۀ شخص عمل‌کننده ظاهر میشود، به رغم اینکه بعداً به توصیف صرفی از مالک آن تنزل داده میشود). (ص ۲۱۵)

همان آنتی تز دوباره به شکل ذیل ظاهر میشود:

«شما بمتابۀ خودبودنتان، در واقعیت گریبان خود را از همه چیز خلاص می‌کنید، و آنچه با شما می‌ماند، خودتان پذیرفته‌اید، و این همانا انتخاب و اختیار شماست. کسی که از آن خود است، آزاد زاده شده، کسی که آزاد است از طرف دیگر، یگانه کسی است که مشتاق آزادی است.»

سانچوی قدیس معهدنا در صفحه ۲۵۲ «قبول می‌کند»

«که هرکس بمتابۀ موجودی انسانی زاده شده، بدینطریق از این لحاظ کودکان نوزاد یکسان و برابرند.»

آنچه شما بمتابۀ خود بودن خاصتان «از سر باز ننموده‌اید» همانا «انتخاب و اختیارتان است» همانگونه که در حالت ضرب و شتم برده در بالا ذکر شد. - تعبیری پیش پا افتاده و مبتذل! - بنابراین، در اینجا خصوصیت به این تصور عجیب و مدهش تنزل می‌یابد که سانچوی قدیس هر چیزی که دلخواهانه، گریبان خود را از آن «خلاص» نکرده، را حفظ می‌کند، مثلاً از گرسنگی هنگامیکه پولی در بسط ندارد. سوای چیزهای بسیاری، مثلاً لهجه، خنازیر، بواسیر، فقر، یک پای بودن، فلسفه بافی اجباری که بوسیله تقسیم کار باو تحمیل شده، و غیره، و غیره - سوای این واقعیت که ابداً بدو بستگی ندارد از اینکه این چیزها را «پذیرد» یا «نپذیرد»؛ با این وجود، حتی اگر برای لحظه‌ای مقدمات او را بپذیریم، وی تنها واجد انتخابی میان دو چیز است که درون قلمرو او وجود دارد و مطلقاً بوسیله خصوصیت او ایجاب نمی‌شود. برای مثال، او بمتابۀ دهقانی ایرلندی فقط می‌تواند یا سیب زمینی را برگزیند یا از گرسنگی بمیرد، و حتی برای این انتخاب نیز آزاد نیست. در جمله‌ای که در بالا شاهد مثال آورده شد باید به اتصال زیبا نیز توجه نمود، که در آن، درست مانند علم حقوق، «پذیرش» مسقئماً با «انتخاب» و «اختیار» یکسان فرض می‌شود. ضمناً، اظهار اینکه منظور سانچوی قدیس از اینکه کسی که «آزاد زاده شده» چیست، دشوار است؛ خواه در این معنا یا خارج از آن.

و آیا احساسی که در او تعبیه شده، احساس او که توسط وی پذیرفته شده نیست؟ و آیا در صفحه ۸۴/۸۵ نمی‌آموزیم که احساس‌های «تعبیه شده»، همانا احساس‌های «خاص خود فرد» نیست؟ برای مابقی، در اینجا همانگونه که پیش ازین در ارتباط با کلوپشتوک مشاهده کردیم (که در اینجا بعنوان مثالی پیش کشیده میشود)، معلوم میشود که رفتار «خاص خود فرد» اصولاً با رفتار فرد منطبق نیست، به رغم اینکه برای

کلوپشتوک، مسیحیت چنین می‌نماید «کاملاً بحق» بوده و مطلقاً «راه او را بطور بازدارنده‌ای سد نکرده است».

«کسی که بشخصه نیازی به آزاد ساختن خود ندارد، زیرا از آغاز هر چیزی جز خود را رد کرده است... به رغم اینکه در حدود آزرم کودکانه‌ای باقی می‌ماند، هم اکنون برای آزاد ساختن خود از این سحر دست بعمل می‌زند.»

از آنجائیکه کسی که بشخصه نیازی به آزاد ساختن خود ندارد، هم اکنون بمثابه کودک برای آزاد ساختن خود دست بعمل می‌زند، و کلیه اینها همانطور که قبلاً مشاهده کردیم، به این خاطر است که او [کسی است که «آزاد زاده شده». «به رغم اینکه او در حدود آزرم کودکانه باقی می‌ماند» هم اکنون بدون هیچ گونه قید و بندی، یعنی بشیوه خاص خود، درباره این سحر بشخصه خود می‌اندیشد. معهذا این نباید ما را دستخوش تعجب سازد. پیش ازین در آغاز عهد عتیق مشاهده کردیم که اگونیست در توافق با خود چه اعجوبه‌ای است.

«خصوصیت در اگونیست صغیر دست بعمل می‌زند و «آزادی» مطلوب را برای او تأمین می‌کند». این نه «اشتیرنر» بلکه همانا «خصوصیت» است که زندگی می‌کند، دست بعمل می‌زند و در او «تأمین» میشود. در اینجا می‌آموزیم که خصوصیت نه توصیفی از کسی که بشخصه از آن خود است، بلکه توصیفی از کسی که بشخصه صرفاً تعبیری از خصوصیت است، می‌باشد.

همانگونه که مشاهده کردیم، «رهایی» در ذروه اوج خود، رهایی از خویشتن خاص خود و از خود گذشتگی و کف نفس بود. ایضاً مشاهده کردیم که از سوی دیگر، وی «خصوصیت» را بمثابه تأیید خویشتن و نفع شخصی خود پیش می‌کشد. اما هم چنین مشاهده کردیم که خود این نفع شخصی دوباره از خود گذشتگی و کف نفس است. مدت زمانی است که بطور دردناکی از این نکته آگاهیم که «مقدس» گم شده بود. اما ناگهان آن را در صفحه ۲۲۴، در پایان بخش مربوط به خصوصیت می‌یابیم، که در آنجا کاملاً خجولانه ایستاده است و هویت خود را با کمک چرخش و توضیح ذیل بثبوت میرساند:

«رابطه من با چیزی که خودخواهانه انجام می‌دهم» (یا اصولاً انجام ندهم) «از رابطه من با چیزی که فداکارانه خود را وقف آن می‌کنم» (یا که انجام می‌دهم) متفاوت است.

معهذا ما کس قدیس با این تکه جالب توجه همانگویی، که از «انتخاب و اختیار»،

«پذیرفته شده» خشنود نیست؛ اینجا ناگهان «یگانه» مدتها فراموش شده از نو در هیئت نگهبان شب که هویت مقدس را برقرار میسازد، ظاهر میشود و اعلام میدارد که او: «می توانست نشانه تمایز را پیش کشد؛ علیه اولی می توانم گناه کنم یا مرتکب گناهی شوم» (یک همانگویی جالب توجه!) «دیگری را تنها می توانم توسط حماقتم از دست دهم، از خودم دور کنم و خودم را از آن محروم سازم، یعنی به کاری احمقانه دست زدم» (از اینجا چنین نتیجه میشود که او می تواند خود را توسط حماقتش از دست دهد، می تواند خویشتن را از خود محروم سازد، - می تواند از خود محروم شود - می تواند از زندگی محروم شود). «هر دو این دیدگاهها بر آزادی تجارت قابل اجراست، زیرا «تا حدودی برای مقدس در نظر گرفته میشود و تا حدودی نه این چنین، یا آنگونه که خود سانچو آن را بمراتب واضح تر بیان می کند، «چرا که تا اندازه ای بمتابۀ آزادیی تلقی میشود که می تواند بسته به شرایط مورد تصدیق قرار گیرد یا مضایقه شود، و تا اندازه ای بمتابۀ آزادی که می تواند تحت هر شرایطی بمتابۀ مقدس تلقی شود.» (ص ص ۲۲۴/۲۲۵)

در اینجا بار دیگر سانچو «ویژگی» و «تیزهوشی» خود را در مسأله آزادی تجارت و تعرفه های حمایتی آشکار میسازد، و به این وسیله «گزینش» خاطر نشان ساختن درست یک حالت جداگانه که آزادی تجارت بمتابۀ «مقدس» تلقی شده است را بدست میدهد.

(۱) زیرا همانا یک «آزادی» است و

(۲) «تحت هر شرایطی».

مقدس برای کلیه مقاصد سودمند تلقی میشود.

همانطور که مشاهده کردیم، بعد از اینکه خصوصیت با کمک آنتی تز منطقی و «وجود عارضی - ایضاً طور دیگر - تعیین شده» از «آزادیی» حکم و اصلاح شد که پیش ازین برپاگشته است - سانچوی قدیس در این فاصله هر چیزی که از قضا مناسب اوست (مثلاً کتک خوردن) را در خصوصیت و هر آنچه مناسب او نیست را در آزادی «نگونسار» می کند - سرانجام می آموزیم که کلیه اینها هنوز خصوصیتی حقیقی نبوده است.

در صفحه ۲۲۵ اظهار میشود، «خصوصیت مطلقاً یک تصور (ایده) نظیر آزادی و غیره، نیست؛ خصوصیت همانا فقط توصیفی - از مالک است.»

خواهیم دید که این «توصیف از مالک» عبارت از نفی آزادی در سه انعطافی است که سانچوی قدیس بآن نسبت میدهد - لیبرالیسم، کمونیسم و اومانیسم - که [آن را] در حقیقتش درک می کند و آنگاه این روند تفکر، که طبق منطق پیشرفته بغایت ساده است

را، توصیفی از منیت واقعی می‌نامد.

تمام فصل مربوط به خصوصیت به مبتدل ترین خود - مشاطه‌گری خلاصه میشود که خرده بورژوازی آلمانی با کمک آن خویشتن را بخاطر ناتوانی خاص خود تسلی می‌دهد. او درست مانند سانچو تصور می‌کند که در مبارزه منافع بورژوازی با مرده ریگ فتودالیسم و سلطنت مطلقه در سایر کشورها همه چیز صرفاً حول مسأله اصول، حول این مسأله که «انسان» از چه چیز خود را باید رها سازد، دور میزند. (ایضاً به صفحات پیشین مربوط به لیبرالیسم سیاسی مراجعه کنید) باینجهت وی در آزادی تجارت فقط یک آزادی را می‌بیند و درست مانند سانچو، درباره اینکه آیا «انسان» باید «تحت هر شرایطی» از آزادی تجارت برخوردار باشد یا خیر با تبختر و قیافه حق بجانبی به شرح و بسط می‌پردازد. و چون، همانگونه که در چنین شرایطی اجتناب ناپذیر است، اشتیاق او برای آزادی دچار شکست رفت باری میشود، آنگاه، دوباره همچون سانچو، خود را تسلی میدهد که «انسان» یا خود او «نمی‌تواند از همه چیز آزاد شود» که آزادی مفهومی است بسیار مبهم و اینکه حتی مترنیخ و شارل دهم قادر بودند به «آزادی حقیقی» متوسل شوند (ص ۲۱۰ «کتاب» و در اینجا فقط لازم است یادآوری شود که این همانا مرتجعان، بویژه مکتب تاریخی و رومانتیست‌ها^{۵۵} هستند که - باز هم درست مانند سانچو - آزادی حقیقی را به خصوصیت، برای مثال، به خصوصیت دهقان تیرولی، و بطور کلی به تکامل خاص افراد و ایضاً محلات، شهرستان‌ها و املاک تنزل می‌دهند). - خرده بورژوازی ایضاً خود را تسلی می‌دهد که بعنوان یک آلمانی، حتی اگر آزاد هم نباشد، برای کل رنج‌هایش، در خصوصیت بی چون و چرای ویژه خود، جبران و عوضی را می‌یابد. وی باز هم همچون سانچو، در آزادی قدرتی که قادر به کسب [آن] باشد را نمی‌بیند و از اینرو اعلام میدارد که ناتوانی خاص او همانا قدرت است.

آنچه خرده - بورژوازی متعارفی آلمانی در اعماق را کد ذهنش، همچون تسلائی بخود نجوا می‌کند، برلنی آن را بمثابة چرخش زیرکانه تفکر با صدای بلند در بوق می‌دمد، و به خصوصیت مبتدل و ابتذال خاص خود افتخار می‌کند.

۵- مالک

با توجه به طریقه‌ای که در آن «مالک» به سه «انعطاف» تقسیم شده: [یعنی] «قدرتم»،

«مراوده‌ام» و «التذاذ نفسم»، نگاه کنید به «اقتصاد عهد جدید». ما بلافاصله به اولین این انعطاف‌ها خواهیم پرداخت.

الف - قدرت من

فصل اول مربوط به قدرت بنوبه خود دارای ساختاری سه‌گانه است که در آن به

(۱) حقوق

(۲) قانون

(۳) جرم

می‌پردازد. سانچو برای اینکه این سه‌گانگی را کتمان کند، کرارا به «واقعه ضمنی» متوسل می‌شود. در اینجا ما کل موضوع را به شکلی فهرست وار، به‌مراه الحاقات ضروری فرعی بدست می‌دهیم.

۱- حقوق

الف - تقدیس بطور کلی

مثال دیگری از مقدس همانا حقوق است.

حق همانا منیت نیست.

= نبود حق من

= حق بیگانه

= حق موجود

= کلیه حق موجود = حق بیگانه

= حق دیگران (نه حق من

- حقی که از طرف دیگران داده شده

= (حقی که بمن داده میشود و برایم معین

می‌گردد) (ص ص ۲۴۴/۲۴۵)

مقدس

یادداشت شماره ۱- خواننده تعجب خواهد کرد که چرا نتیجه گیری معادله شماره ۴، ناگهان در معادله شماره ۵، بمتابۀ مقدم نتیجۀ معادله ۳ ظاهر میشود، بطوریکه بجای «حق» و «کلیۀ حقوق موجود»، بی مقدمه بمتابۀ مقدم بمنصه ظهور میرسد. این همانا بخاطر ایجاد این توهم صورت می گیرد که سانچوی قدیس از حقوق واقعی و بحق سخن می گوید، هر چند که به هیچ وجه قصد چنین کاری را ندارد. او از حقوق فقط تا جایی که بمتابۀ «صفت» مقدس بودن عرضه شود، سخن می گوید.

یادداشت شماره ۲- بعد از اینکه حقوق بمتابۀ «حق بیگانه» تعیین شد، بسته باینکه سانچوی قدیس چگونه مایل است دست به تعریف بیگانه زند که حقوق مورد بحث را از او اخذ می کند، هر اسمی که مایلید را می توانید بدان بدهید، از قبیل «حق سلطان» «حقوق خلق»، و غیره. این عمل به سانچو اجازه می دهد باظهار خود مبنی بر اینکه «حق بیگانه از طرف طبیعت، خدا و انتخاب عمومی و غیره، داده شده» (ص ۲۵۰) و از اینرو نه «از طرف من»، ادامه دهد.

آنچه ساده لوحانه است همانا فقط روشی است که قدیس ما می کوشد توسط آن با استفاده از ترادف و هم معنایی به معادلات ساده فوق پاره ای شباهت های تکاملی دهد. «اگر شخص ابلهی مرا ذیحق بداند» (چطور اگر او خود ابلهی باشد که خود را ذیحق بداند؟) «نسبت به حقم دستخوش بدگمانی می شوم»

(برای منافع «اشتیرنر» خوشاینداست که چنین باشد). «اما حتی اگر شخص خردمندی مرا ذیحق بداند، این بدین معنی نیست که من ذیحقم. اینکه من ذیحقم، بکلی از شناسایی ذیحق بودنم از طرف ابلهان یا خردمندان مستقل است. ولی معهذًا، ما تاکنون برای این حق بذل مساعی کرده ایم. ما در پی حقیم و برای نیل بدان به دادگاه متوسل می شویم... اما من از این دادگاه چه میخواهم؟

من بدنبال حق سلطان و حق بیگانه ام، نه حق خود... از اینرو، من در برابر دادگاه عالی سانسور، بدنبال حق سانسور هستم.» (ص ص ۲۴۴/۲۴۵)

باید استفاده نیرنگبازانه از هم معنایی در این حکم استادانه را مورد ستایش قرار داد. شناسایی حق بمفهوم متعارفی محاوره ای با شناسایی آن بمفهوم حقوقی یکسان فرض میشود. حتی قابل ستایش تر ایمانی است که قادر به حرکت دادن کوهها با این تصور است که بخاطر لذت اثبات حق خود به «دادگاه متوسل میشود» - ایمانی که حکایت از آن

دارد که دادگاهها بخاطر مراقبه گری و محاکمه بازی بر پا شده‌اند.*
و سرانجام، در خور توجه، ایضاً مکرری است که سانچو با آن، - همانند حالت معادله
۵ در بالا - از پیش، نام مشخص تر، در این حالت «حق سلطان» را جا میزند، تا با اطمینان
بیتشری قادر باشد بعداً آن را در مقوله عام «حق بیگانه» خود وارد کند.

= نه حق من	حق بیگانه
	حق بودن من بر حسب
= ذیحق نبودن	حق بیگانه
= حق نداشتن	
= بی حق بودن (ص ۲۴۷)	
= نه حق تو	حق من
= ناحق تو	
= ناحق من	حق تو

یادداشت. «شما مایلید علیه دیگران بحق باشید» (باید چنین می آمد: در حق خود

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] اینکه بهلول فرخنده خوی قدیس واقعاً چه تصویری از دادگاه دارد می تواند از این واقعیت استنتاج شود که وی مثال، دادگاه عالی سانسور را ذکر می کند که دست بالا تنها می تواند بمثابة دادگاهی طبق اعتقاد پرسی تلقی شود؛ دادگاهی که صرفاً می تواند ضوابط اداری را بکار برد، اما نه قادر است جزا و کیفر دهد و نه دعاری مدنی را فیصله بخشد.
برای قدیس که همواره با افراد واقعی سروکار دارد چه باک، که دو نظام بکلی متفاوت تولید شالوده افراد را تشکیل دهد که در آنجا دادگاه و حکومت از یکدیگر جدا هستند، و بشیوه ای پدر سالارانه در یکدیگر ممزوج شده‌اند.

معادلات فوق اکنون به دستورهای اخلاقی، «گزینش»، «نامگذاری» و «وظیفه» تبدیل شده که ماکس قدیس آن را با صدایی رعد آسا بر سر سلیگا، نوکر وفادارش که وجدان معذبی دارد، فریاد می کشد. ماکس قدیس همچون یک ضابط درجه دار پرسی («ژاندارم» خود او «از طریق دهان او سخن می گوید) سلیگا را در سوم شخص مورد خطاب قرار میدهد: او باید مراقب باشد که حق غذا خوردنش محدود باقی نماند. حق پرولتاریا برای غذا خوردن هیچگاه «محدود نشده است»، معهذا «بالقوه» چنین روی می دهد که آنان بیشتر اوقات قادر نیستند آن را «مورد استفاده قرار دهند».

باشید). «شما نمی‌توانید این باشید و در رابطه با آنان همیشه ناحقید، زیرا ایشان اگر در حق «خود» هم نباشند، مخالفان شما نیستند. آنان شما را همیشه «ناحق» در نظر می‌گیرند... چنانچه شما بر شالوده حق باقی بمانید، آنگاه بر شالوده مراغه‌گری باقی می‌مانید.» (ص ص ۲۴۸/۲۵۳)

«بیانیم در این فاصله، مطلب را از جنبه دیگری بررسی کنیم». سانچوی قدیس که به این ترتیب دلایل کافی از دانش حقوق خود بدست داده است، اکنون می‌تواند حق را بار دیگر به تعریف حق بمتابۀ مقدس محدود سازد و در این رابطه پاره‌ای از عناوینی که قبلاً علاوه بر واژه «حق» به مقدس داده بود را بدهد.

«آیا حق مفهومی مذهبی، یعنی، چیزی مقدس نیست؟» (ص ۲۴۷)

«چه کسی می‌تواند، اگر دیدگاهی مذهبی نداشته باشد، بدنبال حق باشد؟» (همانجا)
«حق، در خود و برای خود، از اینرو بدون ارتباطی با من؟، حق مطلق!» بنابراین جدا شده از من - چیزی، در خود و برای خود بودن! - یک مطلق! حقی ابدی و ازلی، همچون حقیقتی سرمدی - مقدس. (ص ۲۷۰)

«شما با دهشت از مقابل دیگران می‌میرید، زیرا تصور می‌کنید در کنارشان شبیح حق را می‌بینید!» (ص ۲۵۳)

«شما در حول و حوش می‌پلکید تا رویا و خیال را بخود جلب کنید.» (همانجا)
«حق همانا هوی و هوس است که توسط رویا و خیال پخش و توزیع شده» (سنتنر دو حکمی که در بالا داده شد). (ص ۲۷۶)

«حق... همانا فکر و ذکر است.» (ص ۲۷۰)

«حق همانا روح است...» (ص ۲۴۴)

«زیرا حق فقط می‌تواند برسیله روح پخش و توزیع شود.» (ص ۲۷۵)

سانچوی قدیس اینک آنچه پیش ازین در عهد عتیق بسط داده بود را بسط می‌دهد، یعنی، آنچه «فکر دائم» است را، تنها با این تفاوت که در اینجا «حق» همه جا بمتابۀ «مثال دیگری» از «فکر و ذکر» ظاهر میشود.

«حق در اصل اندیشه و تفکر من است» (۱) «و منشاء خود را در من داراست. اما اگر تفکر من از من بگریزد» (باصطلاح عامیانه، جیم شود) «اگر کلمه بر زبان آورده شود، آنگاه به جسم تبدیل میشود.»^(۱) (و سانچوی قدیس می‌تواند از آن شکم سیری بخورد)، «عقاید لایته» - کل کتاب اشتیرنر شامل فکر و ذکر است که از او «گریخته‌اند»، اما توسط ما دستگیر

شده و در «تأدیب خانه بس ستودنی اخلاقیات» محبوس گشته‌اند. «اهامن دیگر نمی‌توانم گریبانم را از عقاید (ایده) خلاص کنم» (بعد از اینکه ایده گریبان خود را از دست او خلاص کرد) «هر اندازه نازک کاری بخرج دهم با آن روبرو می‌شوم» (دم خروس که از زیر عبایش بیرون می‌زند^(۱)) «باین ترتیب، اشخاص قادر نبوده‌اند کنترل ایده حق که خودشان بوجود آوردند را از نو بدست آورند. مخلوق آنان به‌مراه شان می‌گریزد. این همانا حق کامل و مطلق است، که مورد عفو و بخشش قرار می‌گیرد» (ای هم معنایی!) «و از من جدا می‌شود، از آنجائیکه ما آن را بمثابة مطلق می‌پرستیم، نمی‌توانیم آن را دوباره ببلعیم و همانا ما را از قدرت خلافتانمان محروم می‌سازد؛ خلقت بیشتر از خالق است، و در خود و برای خود زندگی می‌کند. نگذار دیگر حق، آزادانه باطراف بگریزد...» (با این جمله ما دیگر از این اندرز پیروی کرده و حق را برای حال حاضر به زنجیر می‌کشیم) (ص ۲۷۰)

سانچوی قدیس که به این ترتیب حق را از میان وادی رنج‌های ممکنه تقدیس بوسیله آب و آتش یدک کشید و آن را تطهیر نمود، به این وسیله آن را نابود می‌سازد. «همراه با حق مطلق، خود حق از میان می‌رود، در عین حال سیطره مفهوم حق» (هیرارشی) «زدوده می‌شود. زیرا نباید فراموش کرد که مفاهیم، تصورات و اصول تاکنون بر ما حاکم بوده‌اند و اینکه در بیان این حاکمان، مفهوم حق یا عدالت یکی از مهمترین نقش‌ها را ایفاء کرده است.» (ص ۲۷۶)

اینکه روابط حق در اینجا بار دیگر بمثابة سلطه مفهوم حق ظاهر می‌شود و اینکه اشترینر حق را بطور ساده، مفهوم و از اینرو مقدس اعلام میدارد، چیزی است که قبلاً بآن عادت کرده‌ایم؛ در این باره نگاه کنید به «هیرارشی» [بزع اشترینر] حق نه از مناسبات مادی افراد و آتناگونیس حاصله افراد علیه یکدیگر، بلکه از مبارزه آنان علیه مفهوم خاص خود، که می‌بایست «از دماغ خود بیرون کنند» نشئت می‌گیرد. نگاه کنید به [بخش] «منطق».

آخرین شکل تقدیس حق ابضاً فراگیر [این] سه یادداشت ذیل است:

یادداشت ۱:

«مادام که این حق بیگانه با حق من مطابق است، بطبع این یک را نیز در آن می‌یابم.» (ص

۲۴۵)

سانچوی قدیس می تواند برای لحظه‌ای درباره این حکم تعمق ورزد.

یادداشت ۲:

«اگر زمانی منافی اگوئیستی بفراز شود، آنگاه جامعه دستخوش فساد میشود... همانگونه که برای مثال جامعه رمی با قانون مدنی بسیار تکامل یافته‌اش، نشان داده است.» (ص ۲۷۸)

بموجب این، جامعه رمی از همان ابتدا می‌بایست جامعه رمی فاسد شده می‌بود، زیرا منافع اگوئیستی در الواح ده گانه^۴ و حتی بمراتب شدیدتر در «قانون مدنی متکامل‌تر» عصر امپراطوری تجلی یافته است. از اینرو در این یادمان تلخ از هگل، قانون مدنی بمثابة نشانه بیماری اگولیسیم و نه مقدس در نظر گرفته میشود. در اینجا نیز سانچوی قدیس بخوبی می‌تواند تا آن اندازه که قانون مدنی [Privatrecht] با مالکیت خصوصی [Privateigentum] مرتبط میشود و تا آن حدی که قانون دلالت بر جمله مناسبات دیگر قضایی دارد، بیاندیشد (مقایسه کنید با «مالکیت خصوصی، دولت و حق») که ماکس قدیس درباره آن هیچ چیز برای گفتن جز اینکه آنها مقدسند ندارد.

یادداشت ۳:

«اگرچه حق از مفهوم مأخوذ می‌شود، معهدها فقط چون به نیازهای انسان خدمت می‌کنند، هستی می‌یابد.»

هگل چنین می‌گوید (فلسفه حقوق،^(۱) پاراگراف ۲۰۹، اضافات) که قدیس ما از او هیرارشی مفاهیم در جهان معاصر را مأخوذ می‌کند. بنابراین هگل، موجودیت حق را از حوایج آمپیریک افراد توضیح می‌دهد، و تنها با کمک اظهارهای ساده، مفهوم را نجات میدهد. می‌توان دید چگونه هگل بمتهی درجه، ماتریالیستی تراز «منیت جسمانی»، [یعنی] سانچوی قدیس عمل می‌کند.

ب - استملاک توسط آنتی‌تزیسیط

الف) حقوق انسان - حق من

ب) حقوق بشر - حق اگوئیستی
 ج) حق بیگانه = که توسط دیگران بر سمیت شناخته می شود
 د) حق آن چیزی است که انسان حق می داند

{ - حق من = که توسط من بر سمیت شناخته میشود }
 { - حق آن چیزی است که که من حق میدانم }

«این حقی اگوئیستی است، یعنی، من آن را حق میدانم، از اینرو همانا حق است.» (در همه جا، آخرین عبارت در ص ۲۵۱ است).

یادداشت ۱:

«من توسط خودم، برای ارتکاب قتل، اگر خودم را از انجام آن منع نکنم، اگر از قتل بعنوان خطایی نترسم، مجاز میشوم.» (ص ۲۴۹)

باید چنین می آمد: من اگر خودم را از انجام قتل منع نکنم و از آن نترسم، مرتکب قتل میشوم. کل این حکم تعمیم متکبرانه دو مین معادله در آنتی تریج است، که در آنجا واژه «اختیار و رخصت داده میشود» معنای خود را از دست داده است.

یادداشت ۲:

«من اینرا مشخص میکنم، از اینکه آیا درست است که در من یا خارج از من حقی وجود ندارد.» (ص ۲۴۹) - آیا ما آنچیزی هستیم که در ماست؟ خیر، نه بیش از آنچه که خارج از ما وجود دارد... دقیقاً به این خاطر که ما روحی در ما مآوی گزیده، نیستیم، درست به این خاطر که باید آن را به خارج از خود انتقال دهیم... و بآن بمثابة چیزی موجود در خارج از ما... و در ماوراء بیانديشم.» (ص ۴۳)

باین ترتیب، سانچوی قدیس بموجب اظهار خاص خود در صفحه ۴۳، بار دیگر حق را «در خود» به «خارج از خود» و در واقع «به ماوراء» انتقال میدهد. اما اگر بخواهد در بعضی مراحل چیزها را بدین نحو بخود اختصاص دهد، آنگاه می تواند «به خود» به اخلاقیات، مذهب و هر چیز «مقدسی» انتقال یابد، و مشخص کند از اینکه «در او» همانا اخلاقی و مذهبی، مقدس است [و] «در خارج از او هیچ گونه» اخلاقیات، مذهب و قداستی وجود ندارد - تا اینکه بعد بار دیگر آنها را بر طبق صفحه ۴۳، بخارج از خود و به ماوراء انتقال دهد. به این وسیله «احیای چیزها» بموجب الگوی مسیحی انجام میشود.

یادداشت ۳:

«خارج از من هیچ‌گونه حقی وجود ندارد، چنانچه آن را حق بدانم، آنگاه حق است و ممکن است به این خاطر هنوز برای دیگران حق باشد.» (ص ۲۴۹)

باید چنین می‌آمد: چنانچه من آن را حق بدانم، آنگاه برای من حق است، ولی هنوز برای دیگران حق نیست. ما اکنون دارای امثاله کافی نوع «پرش ککسی» هم معنایی سانچوی قدیس هستیم که با واژه «حق» انجام میدهد.

حق و حقوق، «حقوق» فضایی، اخلاقی و آنچه او «حق» میداند، و غیره؛ همگی بطور در هم و بر هم، آنطور که مناسب اوست مورد استفاده قرار می‌گیرد. بگذار سانچوی قدیس برای برگرداندن حکم خود درباره حق به زبان دیگری بکوشد؛ آنگاه کلیتره گویی اش کاملاً آشکار خواهد شد. از آنجائیکه این هم معنایی «در منطق [خردمندی جدید]» بطور همه جانبه‌ای مورد بحث قرار گرفت، در اینجا فقط کافی است بآن بخش اشاره بکنیم.

حکم فوقاً یاد شده ایضاً در سه «دگر دبیسی» ذیل عرضه میشود:

الف - «اینکه حق بجانب من باشد یا خیر، در این باره قاضی دیگری جز خود من وجود ندارد. دیگران فقط از اینکه با حق من موافقت کنند و از اینکه برای آنان نیز بمثابة حق وجود دارد، می‌توانند قضاوت کنند و تصمیم بگیرند.» (ص ۲۴۶)

ب - «صحیح است که جامعه خواستار آنست تا هرکسی به حق خود برسد، اما فقط حقی که توسط جامعه مورد تأیید قرار گیرد، همانا حق اجتماعی و نه واقعاً حق اوست.» (باید چنین می‌آمد: «مال او چیست» - «حق» در اینجا واژه بکلی بی معنایی است. و آنگاه با خودستایی می‌گوید: «با این همه، من بخودم حق اختیار (اتوریته)... مالک و خالق حقم را می‌دهم. یا آن را برای خودم فرا چنگ می‌آورم» («خالق» فقط تا جایی که نخست اعلام میدارد حق همانا تفکر اوست و آنگاه مدعی میشود که این تفکر را در خود پس گرفته است)، «من هیچ‌گونه منشاء دیگر حق جز خودم را نمی‌شناسم - نه خدا، نه دولت، نه طبیعت، نه انسان، نه حق الهی یا بشری را.» (ص ۲۶۹)

ج - «از آنجائیکه حقوق بشر، همواره چیزی است معین، در واقعیت همواره بمعنی حقی است که اشخاص بیکدیگر می‌دهند، یا واگذار می‌کنند.» (ص ۲۵۱)

از جانب دیگر، حق اگوئیستی، حقی است که من بخودم می‌دهم یا می‌گیرم. با این همه، «بیائیم در خانمه بگوئیم، می‌توان دید» که حق اگوئیستی دوران طلایی سانچو، که در خصوص آن افراد با یکدیگر «کنار می‌آیند»، از آنچه بیکدیگر

«می دهند» یا واگذار می کنند، آنچنان متفاوت نیست.

یادداشت ۴:

«در خاتمه، اکنون دیگر باید شیوه بیان هم آری و هم نه که مایل بودم فقط در حالیکه در اعماق حق کند و کاو میکردم را مورد استفاده قرار دهم و دست کم اجازه داد واژه باقی بماند را پس بگیرم. هر چند، در حقیقت همراه با مفهوم، کلمه معنای خود را از دست می دهد. آنچه حقم نامیدم، دیگر اصولاً حق نیست.» (ص ۲۷۵)

هر کس با نظری اجمالی خواهد دید چرا سانچوی قدیس اجازه داد «واژه» حق در آنتی تر فوق باقی بماند. زیرا از آنجائیکه او اصولاً درباره مضمون حق سخن نمی گوید، انتقاد که جای خود دارد، فقط می تواند با حفظ واژه حق آن را [چنان] بنمایاند که [گویی] درباره حق سخن می گوید. اگر کلمه حق از آنتی تر حذف شود تمام آنچه موجود می ماند «من»، «مال من» و اشکال دیگر گرامری اولین ضمیر شخصی است. مضمون همواره فقط با کمک امثله ای عرضه شد که، با این همه، همانطور که دیدیم، چیزی جز همانگویی هایی نبود از قبیل: اگر مرتکب قتل شوم، آنگاه مرتکب قتل میشوم، و غیره؛ که در آن کلمات «حق»، «اختیار داشتن» و «هكذا» فقط برای پنهان داشتن همانگویی ساده و دادن نوعی از ارتباط با آنتی تر عرضه شد. منظور از هم معنایی، نیز بوجود آوردن نمود برای پرداختن به نوعی مضمون بود. ضمناً، بلافاصله می توان دید این یاوه سرایی درباره حق چه منبع پر مایه ای از لاف زنی و خود ستایی را فراهم می آورد.

باین ترتیب کلیه «کند و کاو در اعماق حق» بدین معناست که سانچوی قدیس «شیوه بیان هم آری و هم نه را مورد استفاده قرار داده و «دستکم اجازه داد، واژه باقی بماند»، زیرا قادر نبود چیزی درباره خود موضوع بگوید. اگر آنتی تر اصولاً معنایی داشته باشد، یعنی اگر «اشتیرنر» بطور ساده بخواهد در آن کراهت خود نسبت به حق را نشان دهد، آنگاه بطریق اولی باید گفت که این او نبود که «در اعماق حق کند و کاو کرده بلکه همانا حق بود که اعماق او را «کاوید» و اینکه او فقط این واقعیت را بیان کرد که حق مورد پسندش نیست و به مذاقش خوش نمی آید. بهلول فرخنده خوی، این حق بدون نقص را سفت بچسب!

سانچوی قدیس برای وارد کردن نوعی مضمون در این خلاء و نهی بودن باید باز هم مانور منطقی دیگری را بعهده گیرد، که با کمال «مهارت» همراه با تقدیس و آنتی نزه، کاملاً در هم می آمیزد و بدین نحو [آن را] تماماً با وقایع بی شماری که مردم و فلاسفه آلمانی، بهر تقدیر قادر بدرک آن نبودند مستور میسازد.

ج - استملاک توسط بوسیله آنتی ترمکب

«اشنیرنر» اکنون باید تعریف آمپیریکی از حق که می تواند به فرد نسبت دهد را ارائه دهد، یعنی باید چیز دیگری را در حق، به غیر از فداست تصدیق کند. در این رابطه وی می توانست کلیه دوز و کلک های ناشیانه اش را برای خود نگاهدارد، زیرا با شروع از، ماکیاولی، هابز، اسپینوزا، بودینوس و سایرین در عصر معاصر، متقدمان که جای خود دارد، قدرت بمتابۀ شالوده حق نمایانده شده است. بدین وسیله، چشم انداز نظری سیاست از اخلاقیات آزاد شد و سوای شرط لازم برخورد مستقلانه سیاست، هیچ چیز دیگری مورد قبول واقع نگشت. بعدها در قرن هیجدهم در فرانسه و در قرن نوزدهم در انگلستان کلیه حقوق به قانون مدنی (که ماکس قدیس مورد بحث قرار نمی دهد) و این یک به قدرتی کاملاً معین، یعنی به قدرت صاحب مالکیت خصوصی تبدیل شد. به این ترتیب، افزون بر این سانچوی قدیس تعریف قدرت را از حق بیرون می کشد و آن را بدین نحو توضیح می دهد.

«ما عادت کرده ایم دولت ها را طبق طرق گوناگونی طبقه بندی کنیم که در آن «حاکمیت اعلی» تقسیم میشود... و از اینجا ناشی شدن آن اعمال زور است، و زور خود را حق میخوانند... مجموع (کلکتیو) بمتابۀ یک کل... دارای قدرتی است که بر حق نامیده میشود، یعنی بحق است.» (ص ص ۲۵۹، ۲۶۰)

قدیس ما از طریق «عادت» «ما» به قدرت مورد اشتیاق خود میرسد و اکنون می تواند از خودش «مراقبت کند» (۱).

حق، قدرت انسان - قدرت، حق من.

۱. در متن اصلی آلمانی با واژه *Prägen*، که هم می تواند بمعنی عادت و عادت داشتن، و هم بمعنی مراقبت و پرستاری کردن باشد بجناس دست زده شده است. - هت.

معادلات بینابین:

مجاز دانستن = اختیار دادن
 خود را مجاز دانستن = بخود اختیار دادن

آنتی تز:

مجاز بودن از طرف انسان — اختیار داشتن از طرف من

نخستین آنتی تز:

حق، قدرت انسان — قدرت، حق من

اکنون تبدیل میشود به:

حق انسان — قدرت از آن من

قدرتم،

زیرا در تز، حق و قدرت همانند و یکسانند، و در آنتی تز، شیوه بیان هم آری و هم نه، باید و پس گرفته شده، زیرا، همانطور که دیدیم، حق و کلیه معنای خود را از دست داده است.

یادداشت ۱:

موارد تفسیر پر طمطراقانه و خود ستایانه آنتی تز و معادلات فوق:

«آنچه قدرت دارید باشید، حق دارید باشید.» من کلیه حقوق و اختیارات را از خودم مأخوذ می‌کنم، من مجازم هرکاری که قدرت انجامش را دارم انجام دهم. من خواهان هیچ گونه حقی نیستم، و از اینرو نیاز به شناختن هیچکدام ندارم. آنچه می‌توانم برای خودم با زور بدست آورم، برای خودم بدست می‌آورم، و آنچه با زور نتوانم تحصیل کنم، نسبت بآن هیچ گونه حقی هم ندارم، و غیره. همانا برایم علی السویه است از اینکه مجاز هستم یا خیر؛ اگر فقط قدرت داشتم، آنگاه بعنوان امری بدیهی از پیش اختیار داشتم و به هیچ قدرت یا مرجعیت دیگری نیازی نداشتم. (ص ص ۲۴۸/۲۷۵)

یادداشت ۲:

نمونه‌های دیدگاهی که در آن سانچوی فدیس، قدرت را بمثابة شالوده حق تشریح

می‌کند [بشرح ذیل است]:

«باین ترتیب، کمونیست‌ها می‌گویند» (معلوم نیست «اشنیرنر» از کجا می‌داند کمونیست‌ها چه می‌گویند، زیرا هیچگاه چیز دیگری مربوط بآنان جز گزارش بلونچلی^(۱)، و فلسفه مردمی Becker و پاره‌ای چیزهای دیگر را رؤیت نکرده است؟): «کار برابر به افراد حق تمتع برابر را می‌دهد... خیر، کار برابر بشما این حق را نمی‌دهد، فقط تمتع برابر بشما حق تمتع برابر را می‌دهد. التذاذ، و شما حق التذاذ را کسب می‌کنید... اگر لذت می‌برید، پس این حق شماست، اگر، از طرف دیگر، فقط مشتاق آن هستید بدون آنکه آن را فرا چنگ آورید، مانند سابق «حق ایجاد شده» آنانی باقی می‌ماند که از امتیاز تمتع برخوردارند. این همانا حق آنان است، درست همانطور که، با فراچنگ آوردن آن، حق شما خواهد شد.» (ص ۲۵۰)

آنچه در اینجا در دهان کمونیست‌ها گذاشته شده را با آنچه قبلاً درباره کمونیسم گفته شد، مقایسه کنید. سانچوی قدیس بار دیگر پرولتارها را در اینجا بمثابة «جماعتی محبوس» عرضه می‌کند که فقط کافی است تصمیم به «فراچنگ گرفتن» بگیرد تا روز بعد پایان ساده‌ای به کل نظام جهانی ناکتون موجود بدهد. اما در واقعیت پرولتارها تنها از طریق پروسه طولانی تکامل که در آن دعوت و فراخوان نسبت به حقشان نیز نقشی ایفاء می‌کند، به این وحدت نایل می‌گردند. ضمناً، این فراخوان به حقشان فقط وسیله‌ای است که «آنان» را آنگونه که هستند، بمثابة یک انقلابی و «توده‌ای متحد» شکل دهد.

آنچه مربوط به خود حکم فوق میشود، از آغاز تا پایان مثال روشنی است از همانگویی، بطوریکه اگر، هر دو، هم قدرت و هم حق را حذف کنیم، که می‌توان بدون اینکه هیچ‌گونه صدمه‌ای به مضمون وارد شود، آن را انجام داد، [این همانگویی] بلافاصله روشن میشود. ثانیاً، خود سانچوی قدیس میان مالکیت شخصی و مادی فرق می‌گذارد.^(۲) و به این وسیله تفاوتی میان التذاذ و قدرت لذت بردن قائل میشود. من می‌توانم دارای بزرگترین قدرت (توانایی) شخصی تمتع و التذاذ باشم، بدون اینکه ضرورتاً قدرت مادی مناسب (پول و غیره) را دارا باشم. به این ترتیب «تمتع» واقعی من

۱. یوهان کاسپار بلونچلی، «کمونیست‌ها در سوئیس بعد از اسناد بدست آمده در نزد اپتلینگ».

— هت.

۲. در متن اصلی Vermoegen هم می‌تواند بمعنی قابلیت، استعداد، قدرت و وسیله باشد و هم

— هت.

بمعنی ثروت و مالکیت.

کماکان موهومی باقی می ماند.

معلم ما با استفاده از امثله مناسب برای کتاب کودکان، چنین ادامه می دهد، «اینکه کودکی همایونی، خود را بالاتر از سایر کودکان قرار می دهد، دیگر عمل اوست که برتری اش را تأمین می کند، و اینکه سایر کودکان آن را به رسمیت می شناسند و این عمل را عمل خودشان می دانند، آنان را سزاوار رعایا بودن می سازد.» (ص ۲۵۰)

در این مثال، مناسبات اجتماعی که در آن کودک همایونی در مقابل سایر کودکان قرار می گیرد، بمثابة قدرت و در واقع بمثابة قدرت شخصی کودک همایونی و ناتوانی سایر کودکان تلقی می شود. اگر این واقعیت که سایر کودکان اجازه می دهند از طرف کودک همایونی بآنان امر و نهی شود، بمثابة عمل سایر کودکان تلقی شود، این واقعیت حداکثر ثابت می کند که آنان آگونیست اند. خصوصیت در این آگونیست های کوچک مشغول کار است و آنان را و میدارد تا کودک همایونی را مورد استعمار قرار دهند و از او امتیازاتی بیرون کشند.

«گفته می شود» (یعنی، هگل می گوید) «که کیفر حق بزهکار است.»^(۱) اما بخشودگی نیز بهمان اندازه حق اوست. هر گاه او در تعهدات خود موفق شود، حق خود را می گیرد، اما اگر از عهده بر نیاید، ایضاً حقش را گرفته است. هر گاه کسی با ثوری بی قیدانه خود را دچار خطر کند و کشته شود، می گوئیم: حقش بود، خودش آن را خواست. اما اگر بر خطر فایز آید، یعنی اگر قدرتش ظفر مند شود، چنین بنظر میرسد که وی ایضاً محق بوده است. هر گاه کودکی که با چاقو بازی می کند، خودش را زخمی کند، همانا حقش بوده، اگر خود را زخمی نکند، آنهم باز کاملاً حقش بوده. بنابراین اگر بزهکار خطر مجازات را بجان می خورد، تحمل کیفر حقش است، اگر او نتایج احتمالی [عملش] را می دانست، چرا خودش را بخاطر انداخت.» (ص ۲۵۵)

در کلمات اختتامی آخرین جمله، که در آن از بزهکار سؤال میشود چرا خود را به مخاطره افکند، ژاژخایی معلم وار کل قطعه مضمّن است. اینکه اگر بزهکاری هنگام سرقت از خانه ای سقوط کرد و پایش شکست، یا کودکی که خود را زخمی کرد، حقش است؛ کلیه این مسائل مهم که فقط کسی مثل سانچوی قدیس قادر است خود را با آنان مشغول کند، فقط این نتیجه را بیار می آورد که در اینجا شانس همانا قدرت من اعلام میشود. به این ترتیب، در نخستین مثال، همانا عمل من بود که «قدرتم» محسوب میشود،

در دومین مثال، مناسبات اجتماعی مستقل از من، و در سومین شانس و اتفاق. اما ما قبلاً به این تعاریف متضاد در رابطه با خصوصیت برخورد کرده‌ایم.

در میان مثال‌های کودکانه فوقی، سانچو، میان پرده کوناه با مزه ذیل را وارد می‌کند. «زیرا بپیر از این، حق گوش بری می‌بود. ببری که مرا مورد حمله قرار میدهد حق دارد، من هم که او را می‌کشم، حق دارم. من در مقابله با او ناحقم، بلکه خودم را حفظ می‌کنم.» (ص ۲۵۱)

سانچوی قدیس در نخستین بخش این قطعه خود را در رابطه‌ای از حق با پیر فرار میدهد، اما در دومین بخش به ذهنش خطور می‌کند که در واقع اصولاً هیچ‌گونه رابطه حقی مستتر نیست. به این خاطر «بنظر میرسد»، «حق»، گوش بری است. حق «انسان» در حق «پیر» ادغام میشود.

این [قطعه] بانتقاد از حق پایان می‌دهد. مدتها بعد از اینکه از صدها نگارنده متاخر آموختیم که حق از زور نشئت می‌گیرد، اکنون از سانچوی قدیس می‌آموزیم که «حق» و قدرت انسان است. وی بدین ترتیب کامیابانه کلیه مسائل مربوط به رابطه میان حق و افراد واقعی و مناسباتشان را حذف می‌کند، و آنتی ترش را بشبوت میرساند. او خود را به از میان بردن حق بشکلی که آن را ایجاب کند، یعنی، بمثابه مقدس، محدود می‌کند، یعنی خود را به این محدود می‌کند تا مقدس را از میان بردارد و حق را دست نخورده باقی گذارد.

این انتقاد از حق با تعداد بی شماری از وقایع ضمنی زینت و تزئین میشود. با انواع مختلف چیزهایی که خلق الله «عادت دارند» در اشتھلی (Stehely) میان ساعت دو تا چهار بعد از ظهر مورد بحث قرار دهند.

واقعۀ ۱ - «حق انسان» و «حق مستقر شده»

«هنگامیکه انقلاب، برابری را به حق، تبدیل کرد، آن [انقلاب] به قلمرو مدهبی، به عرصه مقدس و ابدتال گریخت. از اینرو از آن پس مبارزه‌ای بر سر مقدس و حقوق لاینفک انسان در گرفت. حقوق مستقر شده موجود، بطور کاملاً طبیعی و با توجیه‌ای یکسان، علیه حق ابدی و ازلی انسان بمبارزه بر می‌خیزد؛ حق در مقابله با حق، و بطبع هر کدام از آنها دیگری را بمثابه ناحق تقبیح می‌کند. مشاجره بر سر حق از زمان انقلاب بیعد این چنین بوده است.» (ص ۲۴۸)

در اینجا سانچوی قدیس بدو از نو می‌گوید که حقوق بشر «مقدس» است و از اینرو مبارزه بر سر آن همواره جریان داشته است. او به این وسیله فقط ثابت می‌کند که شالوده مادی این مبارزه کماکان برای او مقدس، یعنی بیگانه است.

از آنجائیکه «حق انسان» و «حق مستقر شده» هر دو «حق» اند، «بطور یکسانی توجیه شده‌اند» و در واقع در اینجا بمفهوم تاریخی «مورد تأیید قرار گرفته‌اند». به این نحو در کوتاهترین فاصله زمانی می‌توان گریبان خود را از هر چیز، بدون دانستن چیزی درباره موضوع و انگیزه خلاص کرد. به این ترتیب، برای مثال، در خصوص مبارزه بر سر قوانین غلات در انگلستان می‌توان گفت: «بطور کاملاً طبیعی و با توجیهی یکسان» بهره که ایضاً سود (نفع) است، علیه سود (نفع) [کارخانه داران] «بمبارزه بر می‌خیزد» نفع در مقابله با نفع، و «بطبع هر یک از آنها دیگری را ناچیز می‌شمارد». مبارزه بر سر قوانین غلات در انگلستان از ۱۸۱۵ بیعد چنین بوده است.^{۸۷}

ضمناً، اشتیرنر از ابتدا می‌توانست بگوید: حق موجود همانا حق انسان و حقوق بشر است. در محافل معینی نیز «عادت کرده‌اند» آن را «حق مستقر شده» بنامند. پس تفاوت میان «حق انسان» و «حق مستقر شده» در کجاست؟

قبلاً می‌دانیم که حق بیگانه و مقدس آنچه‌چیزی است که از طرف دیگران بمن داده شده است. اما از آنجائیکه حقوق بشر نیز حقوق طبیعی و فطری نامیده میشود، و از آنجائیکه برای سانچوی قدیس نام همان شئی است، از اینجا چنین نتیجه می‌شود که آنها حقوقی اند که ماهیتاً یعنی فطرتاً از آن‌ها منند.

اما «حقوق مستقر شده» بهمان چیز، یعنی به طبیعت منتهی میشود، که بمن حق زندگی و علاوه بر آن حق ما ترک و غیره را می‌دهد. «من بعنوان انسان زاده شده‌ام معادل با گفتن این است که: من بعنوان شاه پسر زاده شده‌ام».

این [افاضات] در صفحات ۲۴۹/۲۵۰ آمده، که در آنجا بابوف، به این خاطر که فاقد استعداد دیالکتیکی برای حل و فصل اختلافات بوده، مورد شماتت قرار می‌گیرد. از آنجائیکه «تحت هر شرایطی»، «منیت» ایضاً انسان است، همانطور که سانچوی قدیس بعداً تصدیق می‌کند، و از اینرو از موهبتی که بمثابه انسان داراست، بهمان اندازه منیت «نیزه برخوردار می‌باشد»، برای مثال، بعنوان یک برلنی از موهبت نی برگارتن^(۱)

برخوردار است، همین‌طور «هم» منیت از موهبت حق انسان «در تحت هر شرایطی» برخوردار می‌باشد. اما از آنجائیکه وی مطلقاً «تحت هیچ شرایطی»، «شاه پسر» زاده نشده، مطلقاً از موهبت «حق مستقر شده» برخوردار نمی‌باشد. بنابراین در قلمرو حقوق، میان «حق انسان» و «حق مستقر شده» تفاوتی ماهوی وجود دارد. هر گاه برای سانچوی قدیس نهان داشتن منطقتش ضروری نبود «در اینجا باید گفته میشد: بنظرم، من بعد از اینکه مفهوم حق را بنحوی که اصولاً «عادت کرده‌ام» مفاهیم را تأویل کنم، تأویل کردم، مبارزه بر سر این دو نوع حقوق خاص تبدیل به مبارزه در مفهومی میشود، که بنظرم، توسط من تأویل شده و «از اینرو» نیازی به اینکه بیشتر از طرف من بآن پرداخته شود، ندارد.

سانچوی قدیس برای جامعیتی کامل‌تر می‌توانست تعبیر جدید عبارت ذیل را اضافه کند: حق انسان نیز بدست آمده، و اینرو لیک تحصیل شده، و حق لیک تحصیل شده (یعنی، مستقر شده) همانا حقوق بشر است که توسط انسان، حق انسان، به تملک در آمده است.

اینکه چنین مفاهیمی، اگر از واقعیت آمپیریک مضمحل در آنها جدا شود، می‌تواند همچون دستکشی پشت و رو شود^(۱)، پیش از این بحد کافی از طرف هگل، که استفاده او از این روش در برابر اندیشه پردازان (ایدئولوگ‌ها) مورد توجیه و تأیید قرار گرفته، مدلل شده است. بنابراین سانچوی قدیس نیازی ندارد از اینکه آن را توسط «دسایس» خود خنده آور سازد.

تاکنون، حق مستقر شده و حق انسان «بیک چیز منجر شده است»، بطوریکه سانچوی قدیس می‌تواند مبارزه‌ای که در خارج از ذهنش و در تاریخ وجود دارد را به هیچ تنزل دهد. اکنون قدیس ما ثابت می‌کند که در تفاوت قائل شدن، بهمان اندازه‌ای که در یک کاسه کردن چیزها تواناست، زیرک است، تا اینکه قادر شود مبارزه دهشت انگیزی را در «بیهودگی خلاقانه» دماغ خود بوجود آورد.

«من آماده‌ام بپذیرم» (ای سانچوی بزرگوار) «که هر کسی بعنوان موجودی انسانی زاده شده» (از اینرو، بر حسب شمانت فوقاً یاد شده علیه بابوف، ایضاً بعنوان، شاه پسر)، در

۱. «کلمه در ذهن آدم باهوش مثل دستکش جیر است، هر وقت خواست، آن را پشت و رو می‌کند.» نگاه کنید به ویلیام شکسپیر، شب دوازدهم، پرده سوم. صفحه اول. - هت.

نتیجه، ناز و متولد شدگان در این خصوص با هم برابرند... فقط به این خاطر که تا آنجا که خود را آشکار می‌سازند و طور دیگری جز کودکان صرف انسانها عمل می‌کنند، موجودات منحصر انسانی کوچکند. از طرف دیگر، بزرگسالان و کودکان آفرینش خاص خویشند. آنان «بیش از حقوق صرفاً ذاتی دارا هستند، آنان دارای حقوق و تحصیل شده‌اند.»

(آیا اشتیازر معتقد است که نوزاد بدون هیچ‌گونه عمل خاص خود، از رحم مادرش بیرون می‌آید، عملی که بوسیله آن «حق» اینکه خارج از رحم مادر باشد را تحصیل می‌کند؛ و آیا هر کودکی از همان ابتدا خود را آشکار نمی‌سازد و بمثابة کودکی «بگانه» عمل نمی‌کند؟)

«براستی که چه تضاد و آوردگاهی! نبرد کهن حقوق فطری و مستقر شده.» (ص ۲۵۲)

براستی که چه نبردی [است از سوی] ریشوها با بچه کوچولوها!
 ضمناً، سانچو فقط به این خاطر که «در دوران اخیر»، بار دیگر «معمول» شده علیه حقوق انسان سخن گفت، سخن می‌گوید. قبلاً در رابطه با خصوصیت، انسانی را ملاقات کردیم که «آزاد زاده شده» در آنجا سانچو، خصوصیت را به حق ذاتی و فطری انسان تبدیل نمود، زیرا بازاده شدن بتنهائی، او خود را بمثابة آزاد بودن و بدین مثابه عمل کردن، آشکار می‌سازد. وانگهی، «هر منینی پیش از این از هنگام تولد گناهکار و بزهداری علیه دولت است»؛ که از طریق آن، بزه علیه دولت، حق فطری انسان میشود، و کودک از پیش مرتکب بزهدی علیه چیزی میشود که هنوز برای او وجود ندارد، اما او برای آن وجود دارد. و سرانجام، «اشتیازر» علاوه بر این درباره «ملکات مدرکة ذاتا محدود شده»، «شاعر و موسیقیدان زاده شده»، و غیره سخن می‌گوید. از آنجائیکه در اینجا قدرت (دو جانبه استعداد موسیقی و شاعری) فطری است، و حق = قدرت، می‌توان دید اشتیازر «چگونه» برای «منیت»، حقوق فطری انسان را مطالبه می‌کند، به رغم اینکه این بار، برابری در میان این حقوق نقش مهمی ندارد.

واقعہ ۲ - امتیازات و حقوق برابر

سانچوی ما بدو، مبارزه بر سر حق امتیاز و برابری را به مبارزه بر سر صرف «مفاهیم» ممتاز و برابر تبدیل می‌کند. وی به این طریق خود را از زحمت اجبار به دانستن

چیزی درباره شیوه تولید قرون وسطایی که بیان سیاسی آن همانا امتیاز بود، و شیوه معاصر تولید، که حق بذاته و حق برابر آن، یا درباره مناسبات ایند و شیوه تولید نسبت به مناسبات قضایی که با آنها مطابق است، حفظ می‌کند. او حتی این دو «مفهوم» فوقاً یاد شده را باز هم می‌تواند به بیان ساده‌تر: برابر و نابرابر، محدود کند، و ثابت کند که همان چیز (مثلاً سایر مردم، یک سگ و غیره) می‌تواند، بر حسب شرایط، امری علی السویه باشد - یعنی، موضوع منات و برابری، یا نمی‌تواند امری علی السویه باشد، یعنی، می‌تواند متفاوت، نابرابر، مرجح و غیره باشد.

«بگذار برادر مسکین بسر افزای خود فخر نماید.» (بهلول فرخنده خوی، باب اول: آیه نهم)^(۱)

۲ - قانون

در اینجا می‌بایست برای خواننده راز بزرگ قدیسمان را فاش سازیم، یعنی، اینک او کل رساله خود درباره حق را با توضیح کلی حق آغاز می‌کند، که مادامکه درباره حق سخن می‌گوید، از او «می‌گریزد»، و فقط هنگامی قادر به فراچنگ آوردن مجدد آن میشود که درباره چیزی بکلی متفاوت، یعنی - قانون سخن می‌گوید.

آنگاه انجیل، قدیس ما را فرا میخواند: حکم مکنید تا بر شما حکم نشود^(۲) - و با این اظهار دهان خود را باز کرده میآموزد:

«حق همانا روح جامعه است.» (اما جامعه که مقدس است.) «هر آینه جامعه دارای اراده باشد، آنگاه این اراده در واقع حق است: جامعه فقط ببرکت حق وجود دارد. اما از آنجائیکه فقط بشکرانه این واقعیت وجود دارد، (نه ببرکت حق، بلکه فقط ببرکت واقعیت) «که مطلق خود را بر افراد تجربه می‌کند، بدینسان حق اراده غالب آن است.» (ص ۲۴۴)

یعنی: حق... است... واجد است... آنگاه... در واقع... همانا فقط وجود دارد... از آنجائیکه فقط ببرکت این واقعیت وجود دارد... که... بدینسان... اراده غالب... این قطعه کل کمال و پختگی سانچو است:

این قطعه، در آن زمان به این خاطر که برای ترهای او مناسب نبود، از قدیس ما

۱ - ص ۷۰

۱. رساله بمقرب - باب ۱: آیه ۹.

۲ - ص ۷۰

۲. انجیل متی - باب هفتم - آیه اول

«گریخت»، و اکنون بعضاً فراچنگ آورده میشود، زیرا اکنون دوباره بعضاً مناسب است.

دولت‌ها تا زمانی که اراده غالبی وجود دارد و این اراده غالب بمتابۀ معادلی با اراده افراد تلقی شود، دوام می‌آورند. اراده فرمانروا همانا قانون است. (ص ۲۵۵)

اراده غالب جامعه	=	حق،
اراده غالب	=	قانون -
حق	=	قانون.

هر چندی بکبار، یعنی، بعنوان علامت تجاری و رساله‌اش درباره قانون، ایضاً به تفاوتی میان حق و قانون تبدیل میشود، تفاوتی که - گفتن آن عجیب است - تقریباً همانقدر اندک با رساله او درباره قانون قرابت دارد که تعریف حق «گریخته» از او با رساله «درباره حق».

اما آنچه حق است، آنچه در جامعه مجاز تلقی میشود، ایضاً به آن - به قانون - بیانی شفاهی داده میشود. (ص ۲۵۵)

این حکم رونویسی «ناشیانه» از هگل است:

«آنچه قانونی است، منشاء معرفت آنچه حق یا مالکیت و مجاز است، می‌باشد.»

آنچه سانچوی فدیس «دریافت بیان شفاهی» می‌خواند، هگل ایضاً:

«ایجاب شده»، «معلوم» و غیره می‌خواندش، فلسفه حقوق، پاراگراف ۲۱۱ و بعد از

آن.

درک اینکه چرا سانچوی فدیس مجبور بود حق را بمتابۀ اراده یا اراده غالب جامعه، از رساله خود درباره حق حذف کند، بسیار ساده است. او فقط تا حدی که حق بمتابۀ قدرت انسان تعریف شد را می‌توانست در خود بمتابۀ قدرت خویش باز پس گیرد. بنابراین او بخاطر آنتی ترش مجبور بود محکم به تعریف ماتریالیستی «قدرت» بچسبد، و تعریف ایدئالیستی «اراده» را بگذارد تا بگریزد. اینکه چرا او هنگام صحبت از «حق» اکنون «اراده» را از نو فراچنگ می‌آورد - در رابطه با آنتی تر مربوط به قانون درک خواهیم کرد.

در تاریخ واقعی، آن نظریه پردازانی که قدرت را بمتابۀ شالوده حق تلقی کرده‌اند، در تضاد مستقیم با آنهایی بوده‌اند که به اراده بمتابۀ شالوده حق می‌نگریستند - تضادی که

سانچوی قدیس نیز می‌توانست بمثابة تضاد میان رئالیسم (کودک، قدما، سیاهپوست و غیره) و ایدئالیسم (جوان، معاصر، مغول و غیره) تلقی کند. هر آینه قدرت بمثابة شالوده حق در نظر گرفته شود، کاری که هابز و سایرین انجام می‌دهند، آنگاه حق، قانون و غیره، صرفاً بیان و نشان سایر مناسباتی است که قدرت دولت بر آن قرار می‌گیرد.

حیات مادی افراد، که به هیچ وجه تنها وابسته به اراده آنان نیست، و شیوه تولید و شکل مرادۀ آنان که متقابلاً یکدیگر را معین می‌کنند - همانا شالوده واقعی دولت است و در کلیه مراحل که تقسیم کار و مالکیت خصوصی کماکان ضروری‌اند، کاملاً مستقلانه از اراده افراد، این چنین باقی می‌مانند. این مناسبات واقعی به هیچ وجه بوسیله دولت بوجود نمی‌آید، برعکس آنها قدرتی‌اند که دولت را بوجود می‌آورد. افرادی که در این شرایط حکومت می‌کنند - سوای این واقعیت که قدرت آنان می‌بایست شکل دولت را بخود بگیرد - می‌بایست به اراده خود که بوسیله این شرایط معین می‌شوند، بیانی عام بمثابة اراده دولت و قانون دهند، بیانی که محتوای آن همواره بوسیله مناسبات این طبقه، بمثابة قانون مدنی و کیفری که به روشن‌ترین طرز ممکن نمایش داده میشود، معین می‌گردد. درست همانطور که وزن بدن آنان وابسته به اراده ایدئالیستی یا تصمیم دلخواهانه شان نیست، همانطور هم این واقعیت که آنان اراده خاص خود را بشکل قانون اعمال می‌کنند، و در عین حال آن را مستقل از خودکامگی شخصی هر فرد میان خودشان می‌سازند، وابسته به اراده ایدئالیستی آنان نیست. فرمانروائی شخصی آنان ایضاً می‌بایست شکل فرمانفرمایی معمولی را بخود بگیرد. قدرت شخصی آنان بر مناسبات حیاتی قرار دارد که در حین اینکه تکامل می‌یابد، برای بسیاری از افراد مشترک است، و ادامه آن را، آنان بمثابة افراد فرمانفرما می‌بایست علیه سایرین حفظ کنند، و در عین حال مدعی شوند که برای همگان نیکو و مناسب است. بیان این اراده، که بوسیله منافع مشترکشان معین میشود، همانا قانون است. درست به این خاطر که افرادی که مستقل از یکدیگرند از خود و اراده خاص خویش بدفاع بر می‌خیزند، و چون بر این اساس برخوردارشان به یکدیگر باید آگونیستی باشد، است که کف - نفس در قانون و حق، کف - نفس در حالت استثنائی، و خود - ثبوتی منافع خویش در حالت معمولی (که بنابراین نه آنها، بلکه فقط آگونیست در توافق با خوده بمثابة کف - نفس تلقی می‌کند!)، ضروری شناخته شده است. همین امر در مورد طبقات فرمانروا، که اراده‌شان ایضاً نفس

اندکی در تعیین موجودیت قانون و دولت ایفاء خواهد کرد، صدق می‌کند. برای مثال، تا هنگامیکه نیروهای مولده هنوز بحد کافی تکامل نیافته‌اند تا رقابت را زائد سازند و از اینرو باز هم به رقابت میدان خواهند داد، برای مدتهای مدید طبقات حاکمه خواهان غیر ممکن خواهند بود اگر بخواهند تا «اراده» رقابت و همراه با آن، دولت و قانون را از میان بردارند.

ضمناً نیز، [این دعوی مبنی بر اینکه] این «اراده» قبل از اینکه مناسبات بحد کفاف تکامل یابد تا پیدایش چنین اراده‌ای را ممکن سازد، بوجود می‌آید، همانا خیالپردازی اندیشه پرداز است. پس از آنکه مناسبات بحد کافی برای بوجود آوردن آن تکامل یافت، اندیشه پرداز قادر است این اراده را بمثابة اراده‌ای صرفاً دلخواهانه و از اینرو بمثابة اراده‌ای قابل درک در کلیه ازمه و تحت هر شرایطی متصور شود.

نظیر حق، جرم نیز، یعنی مبارزه فرد جداگانه با مناسبات حاکم، نتیجه خود-کامگی محض نیست. برعکس، جرم به همان مناسباتی وابسته است که حاکمیت. همان خیال‌بافانی که در حق و قانون، حاکمیت اراده کلی مستقلانه موجود معینی را می‌بینند، می‌توانند در جرم تخطی صرف حق و قانون را مشاهده کنند. بدین طریق دولت بخاطر اراده غالب وجود ندارد، بلکه دولتی که از شیوه مادی زندگانی افراد بوجود می‌آید، ایضاً دارای شکل اراده غالب است. اگر این یک حاکمیت خود را از دست دهد، این بدین معنی است که نه تنها اراده بلکه هستی مادی و زندگانی افراد نیز تغییر یافته، و فقط بدین خاطر اراده آنان دستخوش تغییر شده است. برای حق و قوانین امکان دارد که «بارث رسیده باشند»^(۱)، اما در این حالت آنها نه غالب، بلکه صوری‌اند، که مثال بارز آن بوسیله تاریخ رم باستان و قانون انگلستان بدست داده میشود. پیش ازین دیدیم چگونه نظریه و تاریخچه تفکر محض می‌تواند در میان فلاسفه بخاطر جدائی ایده‌ها از افراد و مناسبات آمپیریک آنان که بمثابة شالوده این ایده‌ها بکار می‌روند، ناشی شود. بهمین نحو، در اینجا نیز می‌توان حق را از شالوده واقعی‌اش جدا نمود، که از آن طریق «اراده غالب» را می‌توان بدست آورد، که در ازمه‌گوناگون دستخوش تغییرات متفاوت

۱. تضمینی است از قطعه فالوست اثر گرنه، مجلد ۱، بخش ۲. «اطاق مطالعة فائوست» که در آنجا مفیستوفل (ابلیس) می‌گوید: حقوق و قوانین همچون مرض جاودانی به ارث رسیده‌اند. - هت.

میشود و دارای تاریخچه خاص خود، تاریخچه مستقل آفرینش های خود، یعنی، قوانین است. به این خاطر، تاریخ سیاسی و مدنی به طور ایدئولوژیک در تاریخ سلطه قوانین بعدی ادغام می شوند. این همان مغلظه خاص و کلاء و سیاستمداران است، که بهلول فرخنده خوی، بدون تعارف *Sans façon* می پذیرد. او تسلیم همان مغلظه ای می شود که، برای مثال، فریدریش ویلهلم چهارم بدان تن در می دهد و قوانین را ایضاً بمثابه هوسبازیهای اراده غالب تلقی می کند و بدین طریق همواره به این نتیجه میرسد که آنها در مقابله با «چیز دست و پاگیر»^(۱) دنیا با ناکامی روبرو میشوند. بصعوبت [یکی] از هوی و هوس های بی ضررش به مرحله ای دورتر از تحقق فرامین هیئت دولت میرود. بگذار تا وی برای وامی بیست و پنج میلیونی فرمائی صادر کند، یعنی، برای صدورده قسمت از بدهی ملی انگلستان و خواهد دید اراده غالب او اراده کیست. ضمناً بعداً نیز در خواهیم یافت که بهلول فرخنده خوی و همیات با توهمات صاحب اختیار و همگنان برلنی خود را بمثابه اسنادی مورد استفاده قرار میدهد که هوی و هوس های نظری اش درباره حق، قانون، بزه و غیره را از آن می تند. این همانا کمتر موجب تعجب میشود، زیرا حتی شبح روزنامه «فوسیشه تسایتونگ *Vossische Zeitung* باو چیزی، مثلاً، دولت مشروطه را عرضه میدارده. سطحی ترین بررسی وضع قوانین، فی المثل، قوانین مفلوک کلیه کشورها نشان می دهد هیئت حاکمه هنگامیکه تصور کند با کمک «اراده غالب» خود بتنهائی، یعنی بطور ساده با اعمال اراده خود می تواند به چیزی نایل گردد، ناکجا که پیش نمی نازد. ضمناً، سانچوی قدیس برای اینکه اراده خاص خود را طمطراقانه در معادلات و آنتی تریهایی که هم اکنون از آن مستفیض می شویم بنمایش بگذارد و به نتیجه ای برسد که از مخیله خود هر گونه تصویری که در آن قرار داده را خارج کند، باید این مغلظه و کلاء و سیاستمداران درباره اراده غالب را پذیرد.

«ای برادران من، وقتی که در تجربه های گوناگون مبتلا شوید، کمال خوشی دانید.»
(بهلول - قدیس فرخنده خوی، ۲ و ۱)^(۲)

قانون = اراده غالب دولت

-
۱. تضمینی است از فالوست اثر گوته مجلد ۱، بخش اول، «اطاق مطالعة فانوست» که در آنجا مفیستوفل می گوید: «این چیز، [یعنی] این دنیای دست و پاگیر».
 ۲. رساله یعقوب، باب اول، آیه دوم.

= اراده دولت.

انتی تز:

اراده دولت، اراده بیگانه
 اراده غالب دولت
 - اراده من، اراده خود.
 - اراده خود من
 - خودسری من.

رعایای دولت، که بر قانون
 دولت صحه می گذارند
 } {
 و خود رعایا (بیگانه گان)، که
 قانون خاص خودشان را در خود
 منقبط می شوند. (ص ۲۶۸)

معادلات:

الف) اراده دولت = عدم اراده من
 ب) اراده من = عدم اراده دولت
 ج) اراده = میل
 د) اراده من = عدم میل دولت
 اراده در مقابله با دولت
 بدخواهی و عداوت نسبت بدولت
 ه) مشتاق بودن برای خودسری =
 خودسری غیر دولتی = مشتاق دولت نبودن
 و) اراده دولت = نفی اراده من
 نبود و فقد اراده من =
 ز) فقد اراده من = موجودیت اراده دولتی
 (قبلاً از پیش می دانیم که موجودیت اراده دولت با موجودیت دولت یکسان است،
 که از آن معادله جدید ذیل ناشی میشود):
 ح) نبود و فقد اراده من = موجودیت دولت
 ط) نفی فقد اراده من = عدم موجودیت دولت

ی) خودسری = نفی دولت
 ک) اراده من = عدم موجودیت دولت

یادداشت ۱:

طبق قطعه از پیش نقل شده از صفحه ۲۵۶:

«دولت‌ها تا زمانی که اراده غالب بمثابه معادل و همانند اراده خاص تلقی شود، دوام می‌آورند.»

یادداشت ۲:

«کسی که برای زیستن» (به وجدان دولت توصل شده است) «مجبور است بر فقد اراده دیگران حساب کند، مخلوق آن کسان دیگر است، درست همانطور که خواجه مخلوق بنده است.» (ص ۲۵۷) (معادلات و، ز، ح، ط)

یادداشت ۳:

«اراده خود من فاسدکننده دولت است. بنابراین، از طرف دولت بر آن بمثابه خودسری انگ زده میشود. خودسری فرد و دولت، قدرت‌هایی‌اند که دشمنان خونی [یکدیگرند]، که میانشان صلح ناممکن است.» (ص ۲۵۷) - «بنابراین دولت در واقع هر کسی را زیر نظر دارد، و در هر کس یک اگوئیست می‌بیند (خودسری)، و از اگوئیست می‌ترسد.» (ص ۲۶۳) «دولت... با دولت مخالف است، حتی نزاع نیز قابل مجازات است» (حتی اگر پلیس را نیز صدا نکنند.) (ص ۲۴۵).

یادداشت ۴:

«برای آن، برای دولت، مطلقاً ضروری است که هیچ کس دارای اراده خاص خود نباشد؛ اگر کسی دارای چنین اراده‌ای بود، دولت او را طرد می‌نمود» (بزنندگان می‌افکنند، تبعید می‌نمود)؛ اگر هر کسی آن را میداشت» (این شخص که او «هر کسی» اش میخواند، کیست؟) «آنگاه آنان دولت را ساقط می‌کردند.» (ص ۲۵۷)

این بطور پرطمطرافانه نیز می‌تواند بیان شود:

«فایده قوانین چيست اگر کسی از آنها اطاعت نکند، فایده فرامینتان چيست، اگر کسی

فرمانی را نپذیرد؟» (ص ۲۵۶) (۱)

یادداشت ۵:

به آنتی تز ساده: «اراده دولت - اراده من» در پاراگراف ذیل انگیزش آشکاری داده شده است: «حتی اگر کسی حالتی را متصور میشد که در آن هر فرد ملت اراده یکسانی، و به این ترتیب اراده دستجمعی کاملی» (۱) «را ابراز میداشت، و هستی می یافت، چیزها کماکان همانگونه باقی می ماندند. آیا من امروز و بعداً توسط اراده دیروزیم مقید نشده‌ام؟ ... خلقت من، یعنی، بیان معینی از اراده، به اربابم تبدیل میشد؛ اما من خالق در سیرو زوالم بازداشته میشوم... زیرا دیروز دارای اراده بودم... امروز اراده‌ای از خود ندارم؛ دیروز ارادی، امروز غیر ارادی.» (ص ۲۵۸)

تز قدیمی، که غالباً هم از طرف انقلابیان و هم از طرف مرتجعان پیش کشیده شده مبنی بر اینکه در دموکراسی، افراد فقط برای لحظه‌ای از اختیار خود بهره‌مند می‌شوند و آنگاه بلافاصله اتوریتة خود را واگذار می‌کنند این تز را سانچوی قدیس می‌کوشد در اینجا بشیوه‌ای «ناشیانه» با بکار بردن آن بر نظریه پدیدار شناسانه خالق و مخلوق خویش، بخود اختصاص دهد. اما نظریه خالق و مخلوق، این تز را از هرگونه معنایی تهی می‌سازد. موافق این نظریه او، اشکال این نیست که سانچوی قدیس امروز هیچ گونه اراده‌ای از خود ندارد، چرا که اراده دیروزینش را تغییر داده است، یعنی دارای اراده‌ای است که

۱. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است]: یادداشت ۵. «مردم می‌کوشند میان قانون و فرمان، با امر دلخواهانه تفاوت قائل شوند. معهذاً، قانونی مرتبط با عمل انسان... ابراز اراده و بدین طریق فرمان (امر) است.» (ص ۲۵۶)... بطبع کسی می‌تواند اظهار دارد آماده تحمل چه چیزی است و در نتیجه خلاف [آن را] توسط قانون منع کند و اعلام دارد که با خاطی همچون دشمن رفتار خواهد کرد. من مجبور به تحمل این واقعیت هستم که او با من همچون دشمنش رفتار کند، اما هیچگاه با او اجازه نخواهم داد با من انگار که مخلوقش هستم رفتار کند و عقل یا نامعقولیت‌اش را اصل راهنمای من سازد.» (ص ۲۵۶) - به این ترتیب سانچوی قدیس در اینجا هیچ گونه ایرادی بر قانون هنگامیکه با خاطی همچون دشمن رفتار کند، وارد نمی‌سازد. خصومت او نسبت به قانون تنها متوجه شکل است، نه مضمون. هر قانون سرکوبگرانه‌ای که او را با چوبه دار و چرخ [شکنجه] مورد تهدید قرار دهد، اگر بتواند آن را بمثابه اعلان جنگ در نظر گیرد، برایش قابل قبول است. اگر کسی این افتخار را به سانچوی قدیس بدهد که او را نه بمثابه مخلوق، بلکه بمثابه دشمن تلقی کند، خرسند است. او دست بالا در واقعیت امر دشمن «انسان» است، و مخلوق مناسبات برلن.

طور دیگری تعریف شده، بطوریکه باوهای که وی دیروز بمثابه بیانی از اراده خود به قانون ارتقاء داد، اکنون همچون قید و مانعی بر اراده متنورتر امروز خود سبک و سنگین می‌کند. برعکس، موافق نظریه او، اراده امروزینش می‌بایست نفی اراده دیروزینش باشد، زیرا او بمثابه خلاق موظف است اراده دیروزینش را نابود کند. او فقط بمثابه «فرد بدون اراده» خالق است و بمثابه فرد واقعاً دارای اراده، همواره خلقت است. (نگاه کنید به «فنونولوژی») معهدا، از اینجا به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که «چون او دیروز دارای اراده بود» امروز «بدون اراده» است، بلکه بیشتر عداوت و بدخواهی را به اراده دیروزینش منتقل می‌کند، ولو شکل قانون را گرفته باشد یا خیر. در هر دو حالت وی می‌تواند، همانطور که بطور کلی به انجام آن عادت کرده، یعنی، بمثابه اراده خود، آن را نابود کند. وی به این وسیله کمال انصاف را درباره اگوئیسم در توافق با خود مرعی میدارد. بنابراین در اینجا امری بکلی علی السویه است از اینکه اراده دیروزینش بمثابه قانون شکل چیز موجود خارج از مخیله را بخود گرفته باشد، بویژه اگر بخاطر بیاوریم که سابق بر این «واژه‌ای که از او گریخت» نیز به شیوه‌ای عصیانگرانه نسبت باو رفتار نمود. بعلاوه، در تر فوقاً یاد شده، سانچوی قدیس مایل است، نه در واقع عداوت و بدخواهی‌اش، بلکه اراده آزاد، آزادی اراده، آزادیی که بی حرمتی جدی به قوانین اخلاقی اگوئیست در توافق با خود است را حفظ کند. سانچوی قدیس با ارتکاب این توهین و بی حرمتی حتی تا آنجا پیش می‌رود که ندا در می‌دهد که خصوصیت حقیقی همانا آزادی درونی، آزادی تحمل بدخواهی است، که این چنین در فوق مورد تقبیح قرار گرفت.

سانچو بانگ بر می‌آورد «چگونه این باید تغییر کند؟». «فقط بیک طریق با برسمیت نشناختن هیچ گونه وظیفه‌ای، یعنی، مقید نکردن خودم، و اجازه ندادن بخودم که مقید شوم (...)

«معهدا، آنها مرا مقید خواهند کرد! هیچ کس نمی‌تواند اراده‌ام را مقید کند، بدخواهی‌ام آزاد باقی خواهد ماند!» (ص ۲۵۸)

«طبل و ترومپت و بوق
می‌ستاید، شکوه جوانی‌اش را»^(۱)

سانچوی قدیس در اینجا فراموش می‌کند «باین تعقی ساده پیردازد» که «اراده» او در واقع تا آنجائی «مقید شده» که به رغم اراده‌اش، «عداوت و بدخواهی» است. حکم فوق مبنی بر اینکه اراده فرد بوسیله اراده کلی بیان شده، از طریق قانون مقید شده، در ضمن، استنباط ایدئالیستی از دولت را کامل می‌کند، که موافق آن، دولت همانا فقط امر اراده است، امری که نگارندگان فرانسوی و آلمانی را به رندانه‌ترین فلسفه باقی‌ها واداشته است.*

ضمناً، اگر صرفاً امر «اشتیاق» و نه «قادر بودن» و بدتر [از آن]، «بدخواهی» باشد، آنگاه اینکه چرا سانچوی قدیس روی هم رفته خواستار نابود کردن هدفی چنین مولد «اشتیاق» و «بدخواهی» همچون قانون دولتی است، غیر قابل درک می‌باشد.

«قانون بطور کلی، و غیره - آن مرحله‌ای است که امروز بدان رسیده‌ایم.» (ص ۲۵۶)

اینها معتقدات بهلول فرخنده خوست!

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] اینکه فردا، خودسری فرد توسط قانون، که دیروز وی کمک به وضع آن نمود، موجب ملال میشود یا خیر، منوط به این است که آیا شرایط جدید بوجود آمده است و آیا منافع او تا آن حدی تغییر یافته است که قانون دیروزین دیگر با منافع تغییر یافته‌اش مطابقت نکند. هر گاه شرایط جدید، منافع طبقه فرمانروا را بمثابة یک کل تحت تأثیر قرار دهد، طبقه [فرمانروا] قانون را تغییر خواهد داد؛ هر گاه فقط بر برخی افراد تأثیر گذارد، بطبع اراده اکثریت بدخواهی آنان را نادیده خواهد گرفت.

سانچو که به این آزادی بدخواهانه مجهز شده، اکنون محدودیتی که بر اراده یک شخص از طرف اراده دیگران تحمیل شده را از نو بر قرار می‌سازد، درست همین محدودیت اساس برداشت ایدئالیستی فوقاً یاد شده از دولت را تشکیل می‌دهد.

«اگر هر کسی هر چه دلش می‌خواست را می‌توانست انجام دهد، همه چیز در هم و برهم میشد. - اما چه کسی می‌گوید که هر کس می‌تواند هر چیزی را انجام دهد؟» («آنچه او دلش میخواهد» در اینجا از روی احتیاط از دیده فرو گذارده شده.) -

اگوئیست در توافق با خود اشماع میدارد: «هر یک از شما می‌بایست به منیتی قادر و توانا تبدیل شوید.» او ادامه می‌دهد، «بخاطر چه وجود دارید، شمائی که نیازی ندارید هر چیزی را تحمل کنید؟ از خود دفاع کنید، آنگاه هیچکس بشما آسیب نمیرساند.» (ص ۲۵۹) و برای رفع آخرین شباهت وجه اختلاف، می‌گذارد تا «چند میلیونی»، «همچون حفاظی» در پشت «شما» واحد بایستند، بطوریکه کل بحث می‌تواند بخوبی بمثابة آغاز «ناشیانه» نظریه‌ای سیاسی با روح روسو بکار آید.

* * *

معادلاتی که تاکنون مورد بررسی واقع شد، صرفاً از لحاظ دولت و قانون ویرانگرانه بود. اگوتیست واقعی می‌بایست صرفاً برخورد ویرانگرانه‌ای نسبت به هر دو آنها اتخاذ مینمود. ما این اختصاص را از کف دادیم؛ از سوی دیگر، از مشاهده اینکه سانچوی قدیس دست به اجرای ترفند بزرگی می‌زند، که در آن نشان میدهد چگونه دولت توسط تغییر صرف اراده نابود میشود، تغییری که بنوبه خود بطبع فقط منوط به اراده است خرسند شدیم. معهدا، فقدان اختصاص در اینجا نیز احساس نمی‌شود، به رغم اینکه کاملاً ثانوی است و تنها بعداً می‌تواند «گاه گاهی» نتایجی را بوجود آورد.

اراده دولت، اراده بیگانه — اراده من، اراده خود،

اراده غالب دولت — اراده خود من

ایضاً می‌تواند بشرح ذیل خلاصه شود:

در این آنتی تز جدید، که ضمناً همیشه اساس مستور و نهان نابودی دولت او را از طریق خودسری‌اش تشکیل میدهد، اشتیرنر توهم سیاسی درباره سلطه خودکامگی و اراده مسلکی را بخود اختصاص میدهد. وی می‌توانست این را بشرح ذیل نیز بیان دارد:

خودکامگی قانون — قانون خودکامگی

معهدا، سانچوی قدیس، به چنین سادگی و بساطت بیانی نرسید.

در آنتی تز III از پیش دارای «قانون دراو» هستیم، اما او قانون را بمراتب سر

راست‌تر در آنتی تز ذیل فراچنگ می‌آورد:

{قانون، اعلان دولتی اراده} - {قانون، اعلان اراده‌ام، اعلان من از اراده
«بطبع، کسی می‌تواند اعلان دارد که برای تحمل چه چیز آماده است، و در نتیجه خلاف
آن را توسط قانون قدغن کند، و غیره» (ص ۲۵۶)}

این منع، ضرورتاً همراه با تهدید است. آنتی تز آخرین برای بخش مربوط به جزا

حایز اهمیت است.

وقایع ضمنی

در صفحه ۲۵۶ بما گفته میشود که تفاوتی میان «قانون» و «فرمان دلخواهانه، یعنی،

امر» وجود ندارد، زیرا هر دو = «اعلان اراده» و در نتیجه «فرمان». - در صفحات ۲۶۳ و

۲۶۰ / ۲۵۵ / ۲۵۴، اشتیرنر در حالیکه وانمود می‌کند در «بارۀ» دولت سخن می‌گوید، دولت پروسی را جایگزین می‌کند و به مسائلی می‌پردازد که برای روزنامه فوسیشه - تسایتونگ از بیشترین اهمیت برخوردار است، از قبیل دولت مشروطه، برکناری مقامات، گستاخی بوروکراتها و یاهه‌هایی شبیه آن. تنها چیز با اهمیت در اینجا این کشف است که مجالس قدیمی فرانسوی بر حقوق خود دایر بر به ثبت رساندن فرامین سلطنتی پافشاری می‌کردند، زیرا خواستار آن بودند تا «بر طبق حقوق خاص خود قضاوت کنند». ثبت قوانین از طرف مجالس فرانسه در همان زمانی بوجود آمد که بورژوازی و از اینرو کسب قدرت مطلقه توسط پادشاهان، که برایشان ضروری شد هم در مقابل اشرافیت فئودال و هم دولت‌های خارجی به اراده‌ای بیگانه متوسل شوند که اراده خودشان بدان وابسته بود، و در عین حال به بورژوازی نوعی ضمانت تفویض کنند. ماکس قدیس می‌تواند بیشتر در این مورد از تاریخ فرانسیس اول محبوب خود بیاموزد، برای مابقی، قبل از اینکه دوباره دربارهٔ مجالس فرانسه سخن گوید، می‌تواند با Des États généraux et autre assemblées nationales [در خصوص اتاژنرو و سایر مجالس ملی]^(۱) در ۱۴ مجلد، پاریس ۱۷۸۸، که دربارهٔ آنچه مجالس فرانسه خواستار آن بودند یا نبودند و اهمیت آنها، به مشاوره بنشینند. بطور کلی در اینجا بجا خواهد بود واقعه کوتاهی را دربارهٔ فضل قدیسمان که این چنین مشتاق فتوحات است، ذکر کنیم. سانچوی ما علاوه بر آثار نظری، از قبیل نوشتارهای فویرباخ و برونو بائوثر، و نیز سنت هگلی، که منبع اصلی اوست، سوای این منابع نظری بی مایه، منابع تاریخی ذیل را مورد استفاده قرار میدهد و از آنها شاهد مثال می‌آورد: دربارهٔ تاریخ فرانسه - گفتارهای سیاسی روتنبرگ و قابلیت‌های تفکر اثر بائوثر، دربارهٔ کمونیسم از پرودن، فلسفه مردمی از اگوست بکر، بیست و یک صحیفه و گزارش بلونچلی؛ دربارهٔ لیبرالیسم - روزنامه فوسیشه - تسایتونگ، روزنامه وطن ساکس، صورت جلسات مجلس بادن، باز هم بیست و یک صحیفه و اثر دورانساز ادگار بائوثر^(۲)؛ بعلاوه اینجا و آنجا بعنوان مدرک تاریخی

۱. تألیف شارل ژوزف مایر.

۲. ادگار بائوثر، مساعی لیبرال‌ها در آلمان

ایضاً [از این کتب] نقل قول میشود: انجیل، قرن هجدهم اثر شلوسر*، تاریخ دو دهه از لوئی بلان، در سگفتارهای سیاسی هینریخ، این کتاب از آن سلطان است، نگارش: بتینا، کارزارها از هس،^(۱) سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی، تدارکات زوریخ، درباره کلیسای جامع کلن از موریز کاریر، نشست مجلس اعیان پاریس در ۲۵ آوریل ۱۸۴۴، کارل نائورک، امیلیا گالوتی،^(۲) انجیل - مختصر آنکه کل سالن مطالعه برلن همراه با صاحب آن، ویلیالد آلکسیس کابانیس. پس از این نمونه مطالعات عمیق سانچو، باسانی می‌توان علت اینکه چرا وی آن چیزهای بسیاری که در این جهان می‌یابد، بیگانه یعنی مقدس است را درک نمود.

۳. جرم

یادداشت ۱:

«اگر اجازه دهید از طرف کس دیگری بحق مورد قضاوت قرار گیرید، آنگاه بهمان سان می‌بایست بگذارید از طرف او بناحق مورد قضاوت قرار گیرید. اگر از او رضایت و پاداش دریافت کنید، آنگاه انتظار سرزنش و مجازات از طرف او را نیز داشته باشید. حق همراه با ناحق است، و حقانیت با کیفر. شما - کی - هستید؟ - شما - یک - بزهکارید!!» (ص ۲۶۲)

قانون مدنی همراه با قانون کیفری است و قانون کیفری همراه با قانون بازرگانی. شما کی هستید؟ شما یک سوداگرید!

سانچوی قدیس می‌توانست این شگفتی اعصاب - آشوب را برای خود حفظ کند. در مورد او کلمات، اگر بگذارید از طرف کس دیگری بحق مورد قضاوت قرار گیرید، آنگاه بهمانسان می‌بایست بگذارید از طرف او بناحق مورد قضاوت قرار گیرید، هرگاه منظور از آن اضافه کردن تعریف جدیدی بود، تمام معنای خود را از دست میداد؛ زیرا

*. فریدریش کریستف شلوسر، تاریخ قرن هجدهم و نوزدهم تا سقوط امپراطوری فرانسه.

۱. موزس هس، کارزارهای اروپائی

۲. اشاره است به کتاب موریز کاریر موسوم به، کلیسای جامع کلن به‌مثابه کلیسای آزاد آلمان؛ فرانسوا گیزو، مذاکره در مجلس اعیان در ۲۵ آوریل ۱۸۴۴، کارل نائورک، درباره شرکت در دولت؛ درام - امیلیا گالوتی، اثر گوتهدل انراهم لسینگ.

یکی از معادلات پیشین او اشعار میدارد: اگر بگذارید از طرف کس دیگری بحق مورد فضاوت قرار گیرید، آنگاه می‌گذارید تا از طرف حق بیگانه‌ای مورد فضاوت قرار گیرید، از اینجاست که ناحقی تان ناشی میشود.

الف - تقدیس ساده جرم و مکافات

الف - جرم

در باره جرم، قبلاً دیدیم که این نامی است برای مقوله عام اگوئیست در توافق با خود، و نفی مقدس، یعنی گناه. در آنتی تز و معادلات سابقاً ارائه شده در خصوص موارد مقدس (دولت، حق، قانون)، رابطه منفی منیت با این مقدسات، یا علایق، ایضاً می‌توانست جرم نامیده شود. درست همانطور که ماکس فدییس درباره منطق هگل، که نیز مثالی است از مقدس، ایضاً می‌تواند بگوید: من منطق هگل نیستم. من گناهکاریم بر ضد منطق هگل، او از آنجائیکه از حق، دولت و غیره سخن می‌گوید، اکنون می‌بایست ادامه میداد: مثال دیگری از جرم و گناه چیزی است که جرایم قضایی یا سیاسی نامیده میشود. بجای این، وی بار دیگر ما را مبسوطاً مطلع میسازد که این جرایم عبارتند از:

گناه بر ضد مقدس،

گناه بر ضد نصب‌العین،

گناه بر ضد شبح،

گناه بر ضد «انسان».

«مجرمان فقط علیه چیزی مقدس وجود ندارند.» (ص ۲۶۸)

«قانون کیفری فقط بخاطر مقدس وجود دارد.» (ص ۳۱۸)

«جرایم همانا از اندیشه‌های مزاحم بر می‌خیزد.» (ص ۲۶۹)

در اینجا دوباره دیده میشود «انسان» که ایضاً مفهوم جرم و گناه را بوجود می‌آورد، و به این وسیله هم چنین حق را، «سابقاً برعکس بود.» «انسانی که من در او انسان را نمی‌شناسم، همانا یک گناهکار است.» (ص ۲۶۸)

یادداشت ۱:

«آیا می‌توانم فرض کنم کسی جرمی علیه من مرتکب میشود» این اظهار در مخالفت با مردم فرانسه در انقلاب، گفته میشود، «بدون اینکه ایضاً فرض کنم که او آنگونه که من

بحق می دانم باید عمل کند؟ و من اعمال از این دست را حق و صالح و غیره میخرانم، و آن اعمالی که از این منحرف شود را - یک جرم. بنابراین من تصور میکنم که دیگران باید همراه با من برای همین هدف بکوشند... بمثابه موجوداتی که می بایست از نوعی «قانون معقولانه» اطاعت کنند» (انگیزش! گزینش! وظیفه! مقدسات!!!).

من آنچه انسان و آنچه قصد دارد حقیقتاً بمثابه انسان انجام دهد را مورد تأیید قرار میدهم و از هر کدام میخواهم که این قانون باید برایش به ضابطه و ایدئالی تبدیل شود؛ در حالت عکس، او خود را یک گناهکار و بزهکار نشان میدهد... (ص ص ۲۶۸ / [۲۶۷])

او در عین حال، بر گور آن «اشخاص شایسته‌ای» که در دوران ترور، بدست افراد صاحب اختیار، بنام مقدسات قصابی شدند، اشک اندوه از دیده فرو می بارد. بعلاوه، او با کمک مثالی نشان میدهد چگونه اسامی جرایم واقعی می تواند از نظرگاه مقدسات تعبیر و تفسیر شود.

«اگر، این شیخ، [یعنی] انسان، هم چنانکه در انقلاب، به معنی «شهروند خوب» درک میشد، آنگاه، تخلفات سیاسی و جنایی، آشنا، از این مفهوم انسان فاشی می‌گشت.» (او باید می‌گفت: این مفهوم و غیره، جرایم آشنا را موجب میشد.) (ص ۲۶۸)

مثال بارزی از حد خوش باوری، که سرشت غالب سانچو با آن [عجین] شده، در بخش مربوط به جرم توسط تبدیل سان - کولوت‌های انقلاب به «شهروندان خوب» برلنی از طریق سوء استفاده ترادفی از واژه سیتوین (هم شهری) بدست داده میشود. بزعم ماکس قدیس (شهروندان خوب و مقامات صدیق» جدایی ناپذیرند. از اینرو، برای مثال، روبسپیر، سن - ژوست و امثالهم، «مقامات صدیق» هستند، در حالیکه دانتون بخاطر کسری نقدی و حیف و میل پول دولت، مسئول و قابل تعقیب بود. سانچوی قدیس برای تاریخ انقلاب بخاطر شهرنشینان و روستائیان پروسی به آغاز خوبی دست زده است.

یادداشت ۲:

سانچوی قدیس به این ترتیب بعد از اینکه برایمان جرم سیاسی و قضائی را بمثابه موردی از جرم بطور کلی توصیف نمود - یعنی مقوله خود از جرم، گناه، نفی، خصومت، توهین، بی حرمتی به مقدسات، رفتار ناشایست به مقدسات - اکنون با اطمینان می تواند اعلام دارد:

«در جرم، اگوئیست تاکنون از خود دفاع کرده و مقدسات را مورد سخریه قرار داده است.» (ص ۳۱۹)

در این قطعه، کلیه جرایم تاکنون مرتکب شده به حساب اگوئیست در توافق با خود گذاشته میشود، به رغم اینکه بعداً باید برخی از آنها را به ستون بدهکار منتقل کنیم. سانچو تصور می‌کند که تاکنون ارتکاب جرایم فقط بخاطر اینکه «مقدسات» مورد سخریه قرار گیرد و از خود نه علیه امور، بلکه علیه جنبه مقدس امور دفاع کند، صورت گرفته. چون دزدی توسط ابلیس مسکینی صورت می‌گیرد که زر شخص دیگری را بخود اختصاص می‌دهد، می‌تواند در مقوله جرم علیه قانون گنجانده شود، به این خاطر ابلیس مسکین تنها بخاطر اشتیاق برای نقض قانون مرتکب سرقت شده است. بهلول فرخنده خوی دقیقاً بهمین نحو همانند قطعه پیشین تصور می‌کند، قوانین فقط بخاطر مقدسات وضع شده‌اند، و اینکه سارقین فقط بخاطر مقدسات روانه زندان می‌شوند.

ب - مکافات

از آنجائیکه در حال حاضر با جرایم قضایی و سیاسی سر و کار داریم، در این رابطه ملاحظه می‌کنیم که چنین جرایمی «به مفهوم متعارفی» معمولاً مستلزم مکافات، یا همانگونه که مکتوب است «مزدگناه موت است»^(۱) می‌باشد. بعد از آنچه پیش ازین درباره مکافات آموختیم، بطبع نتیجه میشود که مکافات، همانا دفاع از خود و مقاومت مقدس در فبال کسانی است که به آن بی حرمتی کنند.

یادداشت ۱:

«مکافات فقط هنگامی که منظور از آن مانند استغفار برای تخطی از چیزی مقدس باشد، معنی دارد.» (ص ۳۱۶) در مکافات دادن «ما مرتکب حماقت اشتیاق برای رعایت حق و یک شیخ، (مقدس) می‌شویم.» «مقدس در اینجا باید در مقابل انسان از خود بدفاع برخیزد.» (سانچو در اینجا «مرتکب حماقت» اشتباه گرفتن «انسان» بجای «یگانه» و «منیت‌های مناسب»، و غیره میشود). (ص ۳۱۸)

یادداشت ۲:

«همانا فقط بخاطر مقدسات است که قانون کیفری وجود دارد و هنگامی که از هم فرو

می‌باشد که جزا و مکافات نادیده گرفته شود.» (ص ۳۱۸)

آنچه سانچوی قدیس واقعاً می‌خواهد بگوید این است: اگر از قانون کیفری صرف‌نظر شود، جزا و مکافات خودبخود دستخوش تباهی می‌شود، یعنی اینکه، جزا و مکافات فقط بخاطر قانون کیفری وجود دارد. «اما آیا» همانا قانون کیفری «نیست» که فقط بخاطر جزای «کلیهٔ یاوه‌ها» وجود دارد، و آیا «همانا جزا نیست که» فقط بخاطر قانون کیفری «ایضاً» یاوه وجود دارد؟

(سانچو علیه هس، ویگانند، ص ۱۸۶) سانچو در اینجا قانون کیفری را بجای درسنامهٔ اخلاقیات الهیاتی می‌گیرد.

یادداشت ۳:

مثال ذیل نمونه‌ای است از اینکه چگونه جرم از عقاید ثابت‌ناشی می‌شود:

«قداست ازدواج همانا یک عقیده (ایده) ثابت‌ناشی است. از این قداست نتیجه می‌شود که بی‌وفایی یک جرم است، و از اینرو قانونی معین دربارهٔ ازدواج، مدت کوتاه یا طولانی جزا را بخاطر آن تحمیل می‌کند.» (به رغم تکدر خاطر و خشم عظیم «مجالس آلمان» و «امپراتور روسیه»، «امپراتور چین و ژاپن» و بویژه «سلطان» که جای خود دارد) (ص ۲۶۹)

فریدریش ویلهلم چهارم، که تصور می‌کند قادر است قوانین را بر حسب مقدسات اشاعه دهد، و از اینرو همواره با کل جهان در ستیز است، می‌تواند با این اندیشه خود را تسلی دهد که در وجود سانچوی ما دستکم مردی را یافته که آکنده از اعتقاد به دولت است. بگذار سانچوی قدیس تنها قانون ازدواج پروسه را با آنچه که فقط در مخیلهٔ خالق آن وجود دارد، یا با شرایط قانون مدنی که در غمل اجرا می‌شود، بسنجد، [آنگاه] قادر خواهد شد تفاوت میان مقدسات و قوانین دنیوی ازدواج را دریابد.^{۸۸} در نیرنگ و حقه بازی نوع پروسه، بخاطر انگیزه‌های دولت، قداست ازدواج از قرار می‌بایست هم بر شوهر و هم بر زوجه اعمال شود، در رسم و رسوم فرانسوی، که در آن زوجه بمثابهٔ مالکیت خصوصی شوهر خود تلقی می‌شود، تنها زوجه بخاطر زنا می‌تواند مجازات شود، و آنهم فقط با تقاضای شوهر، که از حق مالکیت خود استفاده می‌کند.

ب - استملاک جرم و مکافات از طریق آنتی تز

تخطی از قانون انسان (از اعلان	}	=	جرم در مفهوم انسان
اراده دولت، از قداست دولت)،			
ص ۲۵۹ و بعد از آن			

تخطی از قانون من (از اعلان اراده	}	=	جرم در مفهوم من
من، از قدرت من)، ص ۲۵۶ و اینجا و			

آنجا

ایندو معادله بمتابۀ آنتی تز، در مقابل یکدیگرند و بطور ساده از تقابل «انسان» و «منیت» مأخوذ می‌شوند. آنها صرفاً آنچه قبلاً گفته شد را جمع بندی می‌کنند.

مقدس «منیت» را مجازات می‌کند — «من، منیت، را مجازات می‌کنم»

خصومت = جرم علیه	}	-	جرم = خصومت نسبت به
قانون من			

دشمن یا مخالف =	}	-	مجرم = دشمن یا مخالف	
مجرم علیه «منیت»،				مقدس (مقدس بمتابۀ
جسمانی.				شخصی اخلاقی)

دفاع از	}	-	مکافات = دفاع از خود
خود من = مکافات			
«منیت»			

ارضاء (انتقام) = مکافات	}	-	مکافات = ارضاء (انتقام)
من از «منیت»			

در آخرین آنتی تزی، ارضاء ایضاً می‌تواند ارضاء نفس نامیده شود، زیرا همانا ارضاء و رضایت از من، در تقابل با رضایت از انسان است.

هرگاه در معادلات متقابلة فوق فقط اولین جزء را بحساب آورد، آنگاه سری‌های ذیل آنتی تزی‌های ساده بدست می‌آید که در آن تزی همواره شامل نام مقدس، عام و بیگانه است، در حالیکه ضد - تزی همواره دربرگیرنده نام دنیوی، شخصی و اختصاص یافته.

جرم	—	خصومت
مجرم	—	دشمن یا مخالف
مکافات	—	دفاع من
		ارضاء، انتقام،
مکافات	—	ارضاء نفس

بزودی چند کلمه‌ای درباره معادلات و آنتی تزی‌هایی خواهیم گفت که آنچنان ساده‌اند که حتی یک «احق مادرزاد» (ص ۴۳۴) می‌تواند این روش «یگانه شده» تفکر را در پنج دقیقه بیاموزد. اما نخست چند معادله دیگر، اضافه بر آنچه تا بحال داده شده.

یادداشت ۱:

«شما در ارتباط با من هیچگاه نمی‌توانید یک مجرم باشید، بلکه فقط یک مخالفید» (ص ۲۶۸)، - و «دشمن» در همان مفهوم ص ۲۵۶. - جرم بمثابه خصومت انسان در صفحه ۲۶۸ بوسیله مثال «دشمنان میهن» تصویر شده است. - «مکافات باید (شرط اصلی اخلاقی) توسط ارضاء جایگزین شود، که دوباره نمی‌تواند معطوف حق یا عدالت باشد، بلکه معطوف راضی و خشنود ساختن ماست.» (ص ۳۱۸)

یادداشت ۲:

سانچو در حالیکه به هاله قدرت موجود (آسیاب بادی) حمله می‌کند، این قدرت را حتی درک هم نمی‌کند، تا چه رسد به اینکه با آن دست بگریبان شود؛ او فقط این تقاضای اخلاقی مبنی بر اینکه رابطه منیت با آن می‌بایست رسماً تغییر کند، را پیش می‌کشد. (نگاه کنید به «منطق»)

«من مجبور به تحمل این واقعیت شده‌ام» (اطمینان پر طمطراقانه) «که او» (یعنی، دشمنم که چند میلیونی از مردم پشت او هستند) «با من مانند دشمنش رفتار می‌کند؛ اما

من هیچگاه با او اجازه نمی‌دهم با من همچون مخلوق خود رفتار کند یا عقل یا نامعقولیت خود را اساس هدایت کننده من سازد» (ص ۲۵۶)، که در آنجا به سانچوی سابق الذکر آزادی بسیار محدودی اعطاء می‌کند، یعنی انتخاب میان اینکه بخود اجازه دهد همچون مخلوق او با وی رفتار شود یا ۳۳۰۰ ضربه نازیانه تحمیل شده بر سرینش از طرف مرلن جادوگر را تحمل کند. این آزادی از طرف قانون کیفری بدو داده شده است؛ این درست است که، نخست از سانچوی سابق الذکر استفسار نمی‌کند خصوصتتش را بچه شکلی باید با او اعلان کند). «اما حتی اگر شما مخالف خود را بمثابه نیروئی تحت تاثیر قرار دهید، (برای او «نیروی مؤثری، باشید) «باین خاطر مرجعیتی تقدیس شده نمی‌شوید؛ مگر اینکه او شخص حقیری باشد. او ملزم نیست شما را حرمت نهد و شما حتی اگر در مقابلتان و قدرتان گوش بزنگ شود و احترام گذارد.» (ص ۲۵۸)

در اینجا خود سانچوی قدیس بمثابه شخص «حقیری» رخ می‌تابد هنگامیکه با کمال متانت و جدیت درباره تفاوت میان «نحت تاثیر قرار دادن» و «مورد حرمت قرار گرفتن»، «گوش بزنگ بودن» و «احترام گذاردن» - [یعنی] حداکثر تفاوتی در حد شش تالی و نیم دو جینی، چک و چانه می‌زند. (۱) هنگامیکه سانچوی قدیس در مقابل کسی گوش بزنگ میشود،

«خود را بدست تعقیب می‌سپارد، و دارای هدفی است که آن را در مد نظر دارد، هدفی که حرمت می‌نهد و او را با ترس و توقیر تشجیع می‌کند.» (ص ۱۱۵)

در شاهد مثال‌های فوق، مکافات، انتقام، ارضاء، و غیره؛ بمثابه [چیزی] فقط از من ناشی شده، توصیف میشود؛

بهمان اندازه‌ای که سانچوی قدیس هدف ارضاء و ترضیه خاطر قرار گیرد، آنتی تر می‌تواند و ارو نه شود: آنگاه ارضاء نفس به رضایت - پیدا کردن - دیگری در رابطه - با - من یا آسیب رساندن - به - رضایت - من، تبدیل می‌شود.

یادداشت ۳:

درست همان اندیشه پردازانی که می‌توانند تصور کنند حق، قانون، دولت و غیره؛ از

۱. در متن اصلی با واژه Schaecher، که اشیرنر در قطعه نقل شده، مورد استفاده قرار میدهد، بجناس دست زده شده - Schaecher به معنی «حقیر» یا «راهن» است، در حالیکه Schachern به معنی داد و ستد کردن و چانه زدن است. - هت.

مفهوم کلی و شاید در تحلیل نهایی از مفهوم انسان ناشی شده و بخاطر این مفهوم به مرحلهٔ اجراء در آمده - بطبع می‌توانند ایضاً تصور کنند که ارتکاب جرایم، همانا فقط بخاطر برخوردی غضبناک نسبت به برخی مفاهیم صورت می‌گیرد، و اینکه جرایم، بطور کلی چیزی جز سخریهٔ مفاهیم نیستند و تنها بخاطر اینکه عدالت دربارهٔ مفاهیم اهانت شده انجام گیرد، کیفر داده می‌شوند. در این باره قبلاً آنچه در رابطه با حق و ایضاً پیش از آن در رابطه با هیرارشی، لازم بود گفته شد، که خواننده را بآن ارجاع می‌دهیم.

در آنتی تزه‌های فوقاً یاد شده، تعاریف تقدیس شده - جرم، مکافات و غیره؛ - با نام دیگری از تعریف مواجه می‌شود که سانچوی قدیس به شیوهٔ مقبول خود نخستین تعاریف را از آنها بیرون می‌کشد و بخود اختصاص می‌دهد. این تعریف جدید، همانگونه که گفتیم در اینجا بمثابهٔ نامی صرف و دنیوی بودن ظاهر می‌شود و از قرار فراگیر ارتباط مستقیم فرد است و مناسبات واقعی را بیان می‌کند. (نگاه کنید به «منطق») ناربخچهٔ حق نشان می‌دهد که در ابتدایی‌ترین و بدوی‌ترین ازمنه، این مناسبات فردی و واقعی در خام‌ترین شکل خود، مستقیماً حق را ایجاد کردند. همراه با تکامل جامعهٔ مدنی، و در نتیجه همراه با تکامل رشد منافع خصوصی به منافع طبقاتی، مناسبات حق دستخوش دگرگونی‌هایی شد و شکل متمدنانه کسب نمود. آنها دیگر نه بمثابهٔ مناسباتی فردی، بلکه همگانی تلقی گشتند. در عین حال، تقسیم کار، دفاع از منافع متضاد افراد جداگانه را در دستان برخی از اشخاص قرار داد، که از طریق آن اعمال بربر منشانهٔ حق نیز از میان رفت. کل انتقاد سانچوی قدیس از حق در آنتی تزه فوقاً یاد شده به اعلام اینکه شکل متمدنانه مناسبات فضایی و تقسیم متمدنانه کار، همانا ثمرهٔ «ایدهٔ ثابت» مقدس است، و از طرف دیگر به مطالبهٔ بیان بربر منشانهٔ مناسبات حق و روش بربر منشانه حل و فصل تصادمات برای خویشتن محدود می‌شود. همه اینها برای او فقط امری است مربوط به نامها؛ او بطور جدی مضمون را مورد بررسی قرار نمی‌دهد، زیرا مناسبات واقعی که این شکل‌های متفاوت بر آن بنا شده است را نمی‌شناسد، و در بیان حقوقی مناسبات طبقاتی تنها اسامی ایدئالیزه شدهٔ این مناسبات بربر منشانه را مشاهده می‌کند. به این ترتیب، در اعلان ارادهٔ اشتیرنر، نیول را از نو کشف می‌کنیم؛ در خصومت، دفاع از خود و غیره، - نسخه‌ای از چماق - قانون و عمل شیوه زندگی قدیمی فئودالی؛ در ارضاء، انتقام و غیره، - حق تلافی، اقطاع (Gewere) قرون وسطایی آلمان، تاوان، رضایت - مختصر آنکه،

عناصر عمده قوانین بربرها و رسوم فنودالی،^{۸۹} که سانچو آن را نه از کتابخانه‌ها، بلکه از حکایات ارباب سابقش درباره آمادیس گل، بخود اختصاص داده و بدان دل بسته است. بنابراین، در تحلیل نهایی، سانچوی فدیسی دوباره صرفاً به یک حکم اخلاقی ناتوانی میرسد دالر بر اینکه هر کس خود می‌بایست ترضیه خاطر کسب کند و مکافات را به مرحله اجراء در آورد. او به دون کیشوت که بوسیله حکم اخلاقی صرفی می‌تواند بدون هیاهوی بیشتری نیروهای مادی ناشی از تقسیم کار را به نیروهای شخصی تبدیل کند، باور دارد. اینکه نیروهای قضایی تا چه اندازه از نزدیک با تکامل این نیروهای مادی بخاطر تقسیم کار ارتباط دارند، قبلاً از تکوین تاریخی قدرت دادگاههای قانون و شکایات ارباب‌های فنودال در مورد تکامل حقوقی، واضح و آشکار است. (برای مثال، نگاه کنید به موتل، همان مأخذ، قرون ۱۴ و ۱۵) همانا در عصر سلطه اشرافیت و حاکمیت بورژوازی بود، که ملل اروپائی اهمیت یافتند، و در نتیجه، خود مناسبات بین المللی خصلتی بورژوازی گرفت، درست در آن زمان بود که قدرت دادگاههای قانون رو به اهمیت نهاد، و تحت سلطه بورژوازی، هنگامیکه این تقسیم کلاً متکامل کار مطلقاً ضروری شد، قدرت این دادگاه‌ها به ذوره اوج خود رسید. آنچه مستخدمان تقسیم کار، قاضیان و بمراتب بیشتر پرفسورهای حقوق، در این رابطه تصور می‌کنند، امری است بغایت علی السویه.

ج- جرم بمفهوم معترفی و غیر معترفی

در بالا مشاهده کردیم جرم بمفهوم معترفی، و مورد تعریف قرار گرفتن، به حساب اگوئیست بمفهوم غیر معترفی گذاشته شد. اکنون این تعریف آشکار میشود و اگوئیست غیر معترفی در می‌یابد که فقط جرایمی غیر معترفی که می‌بایست در مقابل جرایم معترفی قرار داده شود را مرتکب میشود. بنابراین ما جرایم معترفی اگوئیست سابق الذکر که قبلاً در ستون بستانکار منظور داشته بودیم را به ستون بدهکار منتقل می‌کنیم. مبارزه میان مجرمان معترفی علیه مالکیت سایر اشخاص ایضاً می‌تواند بصورت ذیل

بیان شود (به رغم اینکه این در مورد هر رقیبی صدق می‌کند)؛

آنان - بدنبال مال و منال سایر اشخاصانده (ص ۲۶۵)

بدنبال مال و منال مقدس اند،

بدنبال قدوس‌اند، و بدین نحو مجرم معترافی بیک «مؤمن»

تبدیل میشود. (ص ۲۶۵)

اما این سرکوفتی که اگوئیست بمفهوم معترافی به مجرم بمفهوم معترافی میزند، فقط سرزنشی ظاهری است - زیرا در واقع این خود اوست که بخاطر هاله‌کل جهان می‌کوشد. انتقاد واقعی که او به مجرم وارد می‌سازد این نیست که او بدنبال «قدوس و مقدس» است، بلکه این است که او بدنبال «مال و منال» است.

سانچوی قدیس بعد از اینکه برای خود «جهان خاص و ملکوتش»، یعنی، این بار جهان موهومی اقطاع و پهلوانان سرگردان را ساخت، و بعد از اینکه در عین حال گواهی مستند تفاوت خود، بمشابه مجرم پهلوانی را از مجرمان معترافی بدست داد، بعد از اینکه یکبار دیگر به جهاد با «ازدها و شتر مرغ و عفریت»^(۱)، «ارواح و اشباح و عقاید ثابته و مزاحم» دست زد، بجهان معاصر نقل مکان می‌کند. سلیگا، مهر و فادارش موقرانه از پیش چهار نعل میتازد. ولی آنان همانطور که به راه خود می‌رفتند، حادثه حیرت انگیز گروه فلک زده‌ای که به زور به جایی برده می‌شدند که اگر اختیار داشتند، خود نمی‌رفتند، آنگونه که در فصل بیست و دوم سروانتس توصیف شده، رخ می‌دهد. همانطور که پهلوان سرگردان ما و مهرش دون کیشوت در راه خود به تاخت می‌رفتند، سانچو سر بالا گرفت و دوازده تن مرد پیاده دید که گردنشان همچون دانه‌های تسبیح به زنجیر درازی بسته بود و بدست همه ایشان دستبند آهنین زده. همراه این گروه یک صاحبمنصب و چهار قره سوار نگهبان متعلق به دیوانخانه سنت هرمانداد^۲ بودند، هرماندادی که قدوس و برای مقدس است. بندیان هنگامیکه به نزدیک ایشان رسیدند، سانچوی قدیس به لحنی نزاکت مآب از نگهبانان خواهش کرد به او بگویند به چه علت یا عللی این بیچارگان را به چنین وضعی می‌برند. - یکی از نگهبانان گفت: اینان محکومین به اعمال شاقه‌اند که برای خدمت به شاه به کشتی‌های دولتی فرستاده می‌شوند^۳، من بجز این جوابی ندارم و شما نیز بجز این نباید چیزی پرسید. - سانچوی قدیس بانگ برآورده می‌گوید، چطور اینان محکوم شده‌اند، آیا شاهی ممکن است بتواند علیه «منتیت مناسب» کسی زور بکار برد؟ به این خاطر وظیفه خود میدانم به این جبر و زور پایان دهم. «رفتار

دولت عملی است خشونتبار، و این عدالت را می‌طلبد. ولی عمل خشونتبار فرد جرم بحساب می‌آید.» باینجهت سانچوی قدیس قبل از هر چیز بندیان را مستحضر می‌سازد و بآنان می‌گوید، هر چند که «آزاد نیستند» نباید دل‌ریش و اندوهگین باشند، آنان هنوز «از آن» خودشانند و هر چند ممکن است «استخوان» هایشان در زیر ضربه تازیانه «طرق طروق کند» و شاید حتی «گوشت رانی از هم دریده شود»، با این همه، بر همه آنها فایق خواهند آمد، زیرا «مجبور نمودن اراده انسان غیر ممکن است!» «و من بخوبی میدانم که در جهان سحر و جادویی که بتواند بر اختیار انسان چیره شود و یا اراده او را از راه راست منحرف سازد، بر خلاف عقیده گروهی ساده لوح، وجود ندارد؛ زیرا ما کاملاً صاحب اراده و اختیار هستیم و هیچ‌گونه دار و جادویی قادر نیست به حریم آن تجاوز کند.» آری «مجبور نمودن اراده انسان غیر ممکن است و سوء نیت و بدخواهی تان آزاد باقی خواهد ماند!»

اما از آنجایی که این خطابه، محکومین را که یکی بعد از دیگری شروع به بازگو کردن حکایت خود کرده بودند که چگونه بر خلاف عدل و انصاف محکوم شده‌اند، آرام نساخت، سانچو به گفته افزود: «برادران بسیار عزیزم، از مجموع آنچه به من گفتید به وضوح تمام نتیجه می‌گیرم که گرچه شما را به جزای گناہانی که مرتکب شده‌اید سیاست می‌کنند لیکن این مجازات‌ها که خواهید کشید به مذاق شما خوش آیند نیست و از اینرو به اکراه آن را می‌پذیرید و بر خلاف میل شماست. هم‌چنین کاملاً امکان دارد که فقدان شہامت در یکی از شما در حین استنطاق و بی‌پولی دیگری و بدبیاری آن دیگر و بالاخره اشتباه یا هوی و هوس قاضی باعث نابودی همه شما شده و شما را از رسیدن به حق خود آن‌گونه که قانون و عدالت حکم می‌کند محروم ساخته است. همه این مطالب از این جهت اکنون به خاطر من می‌آیند که مرا وادارند تا به شما ثابت کنم چرا خداوند مرا به جهان آورده است. و از آنجائی که خردمندی اگوئیست در توافق با خود تجویز می‌کند، گرهی که با دست باز میشود با دندان گشوده نشود، باینوسیله از آقایان نگهبانان و از آقای صاحب‌منصب خواهش می‌کنم، لطفاً بند از دست و پای شما بردارند و بگذارند که شما بی دردسری کار خود بروید. بعلاوه، ای آقایان نگهبانان، این شیاطین فلک زده که اهانتی بشما نکرده‌اند. سزاوار نیست اگوئیست‌های در توافق با خود، دژخیمان یگانه شده‌هایی شوند که آزاری به آنان نرسانده‌اند. یقیناً در نزد شما مقله کسی که غارت

شده در صف مقدم ایستاده است». چرا در اعمال خود «علیه جرم» چنین شور و شوقی نشان می‌دهید؟

هر آینه، هر آینه، بشما می‌گویم که مشتاق اخلاقیاتید و سرشار از ایده اخلاقیات، شما کلیه کسانی که دشمن آن هستند را مورد پیگرد قرار می‌دهید، شما بخاطر قسم خود بعنوان مقامات دولتی، این محکومین فلک زده را به «زندان» می‌برید، شما قدوسید! بنابراین آنان را به طیب خاطر آزاد کنید، اگر از قبول این کار سرباز زنید، باید مرا بحساب آورید، که امت‌ها را با یک فوت منیت زنده، سرنگون می‌سازد، مرتکب بی حد و قیاس ترین بی حرمتی میشود، و حتی از فلک هم نمی‌ترسد.»

صاحب منصب بانگ بر آورد که: «ما شا الله، چه شوخی خوشمزه‌ای! خوب بود به راه خود بروید و لگنی را که بر سر گذاشته‌اید قدری بالاتر ببرید!»^(۱) ولی سانچوی قدیس که از این بی ادبی پروسی از کوره در میرود، نیزه خود را مایل می‌کند و با چنان سرعتی که «اتصال» بآن قادر است بر صاحبمنصب می‌تازد، بطوریکه او را بلادرنگ بخاک می‌افکند. بدنبال آن هرج و مرج عظیمی حکمفرما میشود، که طی آن محکومین خود را از زنجیرهایشان آزاد ساختند، نگهبانی، سلیگای دون کیشوت را به خندق لندور گرابین^۲ Landwehr graben یا چاله گوسفند [Schaf graben] می‌اندازد، و سانچوی قدیس در مبارزه خود با قدوس به قهرمانانه‌ترین اعمال دست می‌زند. چند دقیقه بعد نگهبانان میدان را خالی کردند و گریختند، سلیگا سینه خیز از گودال بیرون می‌آید و مقدس عجالتاً از بین میرود.

آنگاه سانچوی قدیس، محکومین رها شده از بند را بدور خود جمع کرده، خطاب به آنان چنین می‌گوید (ص ص ۲۶۶ و ۲۶۵ «کتاب»):

«مجرم متعارفی چیست» (مجرم بمفهوم متعارفی) «جز انسانی که مرتکب اشتباه منحوسی شده» (قصه گوئی منحوس برای شهرنشینان و روستائیان) «و بجای اینکه بدنبال آنچه از آن خود اوست باشد، در پی چیزی است که متعلق به مردم است؟ او مشتاق مال و منال نفرت‌انگیز دیگری است»، (و لوله‌ای همگانی در بین محکومین بخاطر این قضاوت اخلاقی) «او آنچه که مؤمنان مشتاقند متعلق به خداوند باشد و آن را انجام می‌دهند، انجام

۱. به دون کیشوت اثر سروانتس - ج ۱ - فصل ۲۲ ترجمه آقای محمد قاضی مراجعه شود.

(یادداشت مترجم)

داده است» (مجرم بمثابه و جودی شریف). «کشیشی که مجرم را مورد ملامت قرار میدهد، چه می‌کند؟ او به مجرم دربارهٔ تخطی بزرگ او نسبت به حق که با عمل خود در بی‌حرمتی بآنچه دولت مقدس ساخته، مرتکب شده می‌گوید، [یعنی، دربارهٔ] مالکیت دولت که حیات رعایایش را نیز دربر می‌گیرد.

کشیش بجای این می‌تواند با بی‌آبرو و خوار کردن خود، مجرم را بهتر مورد ملامت قرار دهد. (پوزخند در میان محکومین از این اختصاص اگوئیستی عبارت پردازی پیش پا افتادهٔ روحانی)، «و با خوار نشمردن بیگانه، بلکه تلقی آن بمثابهٔ چیزی درخور غارت شدن، کار بهتری انجام دهد.» (پچ پچ در میان محکومین) «او می‌توانست هر آینه کشیش نبود چنین کند.» (یکی از محکومین: «بمفهوم متعارفی.») «من، معهدا، با مجرم بمثابهٔ یک اگوئیست سخن می‌گویم، و او شرمنده خواهد شد.» (بی‌شرم، ابراز احساسات شدید از طرف مجرمان، که مایل نیستند از آنان خواسته شود احساس شرم کنند)، «نه به این خاطر که علیه قانون و مال و منالتان مرتکب جرمی شده، بلکه بخاطر اینکه آن را برای فریب قوانینتان ارزشمند میدانند.» (این تنها به «فریب بمفهوم متعارفی» اشاره دارد، معهدا در جای دیگری، آنقدر دور صخره‌ای که قادر نباشم آن را بترکانم می‌چرخم» و من برای مثال حتی سانسور را هم «می‌فریبم.»)، «و او از خواستار شدن مال و منالتان» (ابراز احساسات مجدد) «دچار شرمساری خواهد شد...»

ژینس دوپاسامون، دزد هفت خط، که ذاتاً زیاد بردبار نبود بانگ بر می‌آورد: «پس موقعی که کشیشی بمفهوم غیر متعارفی بما سرکوفت میزند، جز احساس شرم و فرمانبرداری نباید کار دیگری کرد؟»

سانچو ادامه می‌دهد: «او شرمسار خواهد شد، که شما و به‌مراه آن آنچه از آن شماست را خوار نمی‌شمارد، و اینکه او از اگوئیست بودن چیز اندکی دارد.» (سانچو در اینجا مقیاسی بیگانه را بر اگوئیسم مجرم بکار می‌برد. در نتیجه، نمره زدن همگانی در میان محکومین بوقوع می‌پیوندد؛ سانچو در این هیاهو، دستخوش ناامیدی میشود، و با ژستی پر طمطراقانه در خطاب به «دزدان نیک» فراموشکار می‌گوید»، «اما شما نمی‌توانید با او بطور اگوئیستی صحبت کنید، زیرا شکل و شمایل یک مجرم را ندارید، شما... مرتکب هیچ چیزی نمی‌شوید.»

ژینس بار دیگر حرف او را قطع می‌کند: «چه ساده لوحی غربیی، آقای عزیزم! زندانبانان ما هر گونه جرمی را مرتکب می‌شوند، دست به اختلاس می‌زنند، دغلی

می‌کنند و مرتکب بی‌ناموسی می‌شوند [...]»^(۱)

[ب- مرواده من]

[I- جامعه]

[...] او فقط بار دیگر ساده لوحی‌اش را آشکار می‌سازد. مرتجعان از قبل می‌دانند که بورژوازی از طریق قانون اساسی به دولت خود بخود بوجود آمده پایان می‌دهد و دولت خود را مستقر می‌سازد و آن را از آن خود می‌کند، که «دولتی که در طول زمان شکل گرفته بطور طبیعی در اراده انسان رخنه می‌کند»^(۲)، که «این دولت ابداع شده، نظیر درخت ابداع شده و رنگ شده است»، و غیره.^(۳) نگاه کنید به مکاتبه سیاسی و اداری فیوه، پاریس ۱۸۱۵، ندا به فرانسه علیه اختلاف عقاید، پرچم سفید، تألیف ساران کهنر، جریده فرانسه دوران احباء سلطنت و آثار اولیه بولان، دومستره و سایرین. بورژوا - لیبرال، بنوبه خود، جمهوریخواهان قدیمی را مورد ملامت قرار می‌دهد - که درباره آنان یقیناً همانقدر می‌داند که ماکس قدیس درباره دولت بورژوایی می‌داند - زیرا که میهن پرستی آنان چیزی نیست جز «سودایی تصنعی که معطوف چیزی انتزاعی و تصویری کلی است» (بنژامن کنستان، درباره روح کشورگشایی، پاریس، ۱۸۱۴، ص ۴۸)، در حالیکه مرتجعان، بورژوا را به این خاطر که ایدئولوژی آنان چیزی نیست جز «فریبی که با آن طبقه دولتمند آلمانی که توانگر نیستند را اغفال می‌کند» (جریده فرانسه، ۱۸۳۱، فوریه)

سانچوی قدیس در صفحه ۲۹۵، اشعار میدارد که دولت «نهادی است برای مسیحی کردن ملت»، و کل چیزی که وی می‌تواند درباره اساس دولت بگوید، این است که دولت «با سیمان»، احترام به قانون» وحدت می‌یابد، یا اینکه مقدس، توسط احترام (مقدس بمثابة حلقه ارتباط) به قدوس «مرتبط میشود.» (ص ۳۱۴).

۱. در اینجا دوازده صفحه دستنوشته مفقود شده.

۲. لوردو (نقل شده از کتاب لان سی تسوله موسوم به: درباره علل، خصلت و پیامدهای روزهای

ژولیه.

۳. کارل ویلهلم لان سی تسوله، همان مأخذ.

یادداشت ۴:

«هرآینه دولت مقدس باشد، سانسور باید وجود داشته باشد.» (ص ۲۱۶) حکومت فرانسه، آزادی مطبوعات را بمثابة حق انسان مورد سؤال قرار نمی‌دهد، بلکه خواستار تضمینی از طرف فرد است که وی واقعاً یک موجود انسانی است. «عجب ساده لوحی! بهلول فرخنده خوی را باید برای مطالعه قوانین سپتامبر^{۱۳} دعوت نمود.» (ص ۲۸۰).

یادداشت ۵:

که در آن عمیق‌ترین توضیحات درباره اشکال گوناگون دولت که بهلول فرخنده خوی، مستقل میسازد و در آن تنها مساعی متفاوتی برای تحقق دولت حقیقی مشاهده می‌کند، را می‌بایم.

«جمهوری چیزی نیست جز سلطنت مطلقه، زیرا فرقی نمی‌کند از اینکه پادشاه خدیو نامیده شود یا مردم، زیرا هر دو آنان اعلیحضرت» (قدوس)... «اند.» «مشروطه طلبی گامی دورتر از جمهوری است، چراکه دولتی است در حال انحلال.»

این انحلال بدین شرح ابضاح می‌گردد:

«در دولت مشروطه... هم حکومت و هم مردم میخواهند مطلقه باشند. این دو مطلقین» (یعنی مقدسین) «یکدیگر را نابود می‌کنند.» (ص ۳۰۲) «من دولت نیستم، من نفی خلافتان دولتم،» «در نتیجه کلیه مسایل» (درباره مشروطه، و غیره) «به پوچی و بیهودگی خود زوال می‌یابد.» (ص ۳۱۰)

او باید اضافه می‌کرد که این احکام درباره اشکال دولت صرفاً تعبیری است از این «پوچی و بیهودگی» که همانا فقط آفرینش حکم فوقاً ارائه شده من دولت نیستم، است. سانچو فدییس درست مانند یک معلم مدرسه در آلمان از «جمهوری» سخن می‌گوید، که بطبع، قدیمی‌تر از سلطنت مشروطه است، مثلاً جمهوریهای یونان.

اینکه در یک دولت دموکراتیک و انتخابی نظیر آمریکای شمالی تصادمات طبقاتی هم اکنون به شکلی نایل شده‌اند که سلطنت‌های مشروطه فقط اکنون مجبور شده‌اند برسند، بطبع وی در این باره هیچ چیز نمی‌داند. عبارات او درباره سلطنت مطلقه، مسجل میسازد که از ۱۸۴۲ بیعد مطابق با تقدیم برلنی^{۱۵}، او هیچ چیز نیا موخته و هیچ چیزی را پشت گوش نیفکنده است.^(۱)

۱. تضمینی است از ضرب المثل فرانسوی: "Ils n'ont rien appris ni rien oublié" (آنان هیچ

یادداشت ۶:

«دولت موجودیت خود را تنها مدیون تحقیر و حقارتی است که من برای خود دارم» و «همراه با از بین رفتن این بیزاری، بکلی محو میشود» (اینکه بچه سرعت کلیه دولت‌ها بر روی زمین محو میشوند، چنین می‌نماید فقط منوط به به سانچو است. تکرار یادداشت ۳ در معادله معکوس شده، نگاه کنید به «منطق») «دولت فقط هنگامی وجود دارد که برتر از من باشد، همانا فقط بمثابه قدرت [Macht] و قدرتمند [Mächtiger]» با (یائی استثنائی که درست عکس آن چیزی را ثابت می‌کند که قصد آن را دارد) «آیا می‌توانید دولتی را به تصور آورید که ساکنانش در کل مجموع خود» (جهشی از «من» به «ما») «اهمیتی بان نمی‌دهند؟» [sich allesamt nichts aus ihm machen] (ص ۳۷۷)

نیازی نیست تا بر هم معنایی لغات "Macht"، "Mächtiger"، "machen" مکث

کنیم.

سانچو از این واقعیت که در هر دولتی کسانی هستند که اهمیتی برای آن فائل نیستند، یعنی، کسانی که در دولت و بیرکت دولت، خودشان اهمیت می‌یابند، نتیجه می‌گیرد که دولت قدرتی است که بالاتر از این افراد قرار گرفته. در اینجا بار دیگر مسأله همانا بدست آوردن ایده ثابتی درباره دولت است. بهلول فرخنده خوی به این تصور مبنی بر اینکه دولت ایده صرفی است ادامه می‌دهد و به قدرت مستقل این ایده از دولت باور دارد. او «دولتمردی» است واقعی، که بدولت معتقد است و [ذهن او] توسط دولت تسخیر شده است. (ص ۳۰۹). هگل استنباط از دولت که از طرف اندیشه پردازان سیاسی مورد تأیید بود و ایضاً افراد جداگانه را بمثابه نقطه عزیمت آنان در نظر می‌گرفتند، حتی اگر این نقطه عزیمت صرفاً اراده این افراد بود را ابدنالیزه نمود. هگل اراده مشترک این افراد را به اراده مطلق تبدیل نمود، و بهلول فرخنده خوی صادقانه و با اخلاص bona fide این ابدنالیزه کردن ایدئولوژی را بمثابه نقطه نظر صحیح دولت می‌پذیرد، و در این اعتقاد، آن را با اعلام اینکه مطلق همانا مطلق است، مورد سنجش قرار می‌دهد.

→ چیز لیا مویخته‌اند و هیچ چیز را فراموش نکرده‌اند؛ این ضرب المثل که اندکی بعد از انقلاب فرانسه

... هت.

متداول شد، در مورد سلطنت طلبان بکار میرفت.

۵- جامعه بمثابه جامعه بورژوازی

مدت زمان تقریباً بیشتری را در این فصل صرف خواهیم کرد، زیرا بطور غیر عمدی، این فصل آشفته ترین فصول آشفته کتاب است، و در عین حال به بارزترین نحو مدلل میسازد فدیسمان چقدر اندک در اطلاع یافتن از اشیاء و امور در هیئت دنیوی آنها موفق میشود. او بجای دنیوی ساختن آنها، با «دادن»، «امتیاز»، به خواننده، فقط از استنباط مدرس خاص خود، آنها را مقدس میسازد. قبل از اینکه به خود جامعه بورژوازی برسیم، برخی توضیحات جدیدی را درباره مالکیت بطور کلی و در ارتباط با دولت می شنویم. این توضیحات جدیدتر بنظر میرسد زیرا این فرصت را به سانچوی فدیس می دهد تا دوباره مقبول ترین معادلات خود را درباره حق و دولت پیش کشد و باین ترتیب به «رساله» خود «متنوع ترین دگرگونی ها» و «انعطافات» را بدهد. فقط بطبع نیاز داریم تا باقی مانده اجزاء این معادلات را ذکر کنیم، چراکه خواننده هنوز مفاد آنها را از فصل «قدرت من» در خاطر دارد.

مالکیت خصوصی با

مالکیت بورژوازی

= نامالکیت من

= مالکیت مقدس

= مالکیت سایرین

= مالکیت حرمت شده

با احترام برای مالکیت سایرین

= مالکیت انسان (ص ص ۳۶۹/۳۲۷)

از این معادلات بلافاصله آنتی تز ذیل بدست می آید:

مالکیت بمفهوم بورژوازی - مالکیت بمفهوم اگوتیستی (ص ۳۲۷)

مالکیت انسان - مالکیت من

(«متعلقات بشری» - متعلقات من) ص ۳۲۴

معادلات: انسان = حق

= قدرت دولتی

	=	مالکیت خصوصی یا
مالکیت قانونی	=	
	=	مالکیت بورژوازی
مال من بمدد حق (ص ۳۳۲)	=	
مالکیت تضمین شده	=	
مالکیت سایرین	=	
مالکیت متعلق بدیگری	=	
مالکیت متعلق به حق،	=	
مالکیت توسط حق (ص ص ۳۶۷/۳۲۲)	=	
مفهومی از حق	=	
چیزی فراطبیعی	=	
عام	=	
وهم	=	
اندیشه محض	=	
اندیشه مزاحم	=	
شبح	=	
مالکیت شبح	=	
(ص ص ۳۶۷/۳۶۹/۳۶۸/۳۲۴/۳۳۲)	=	
مالکیت حق	=	مالکیت خصوصی
قدرت دولت	=	حق
مالکیت در بد قدرت دولت،	=	مالکیت خصوصی
مالکیت دولتی، یا ایضاً	=	
مالکیت دولتی	=	مالکیت
نا مالکیت من	=	مالکیت دولتی
مالک منحصر بفرد (ص ص ۳۲۹/۳۲۴)	=	دولت

اکنون به آنتی ترمی رسیم:

<p>مالکیت اگولیستی.</p> <p>اختیار تام از طرف من برای داشتن مالکیت. (ص ۲۳۹)</p>	}	-	<p>مالکیت خصوصی</p> <p>مجاز شده از طرف حق (دولت، انسان) برای داشتن مالکیت.</p>
<p>مال من با کمک قدرت یا زور من (ص ۲۳۲)</p>	}	-	<p>مال من با کمک حق</p>
<p>مالکیت گرفته شده توسط من (ص ۲۳۹)</p> <p>مالکیت قانونی دیگران چیزی که من حق میدانم (ص ۲۳۹)،</p>	}	-	<p>مالکیت داده شده توسط دیگری</p> <p>مالکیت قانونی دیگران</p>
<p>که می تواند درصد فرمول دیگر تکرار شود، اگر برای مثال، قدرت های تام را بجای قدرت فرار داد، یا از فرمول هایی استفاده کرد که قبلاً بدست داده شده.</p>			
<p>مالکیت من = مناسبات مالکیت با مالکیت کل دیگران</p>	}	-	<p>مالکیت خصوصی = مناسبات بیگانه } با مالکیت کل دیگران.</p>
<p>با ایضاً:</p>			
<p>مالکیتی که دربرگیرنده هر چیزی است. (ص ۲۴۲)</p>	}	-	<p>مالکیتی که دربرگیرنده پاره ای از اشیاء است.</p>
<p>بیگانگی، بمثابة مناسبات یا حلقه ارتباط در معادلات بالا، که ایضاً می تواند در آنتی تزیهای ذیل بیان شود:</p>			

<p>مالکیت اگولستی «رد مناسبات مقدس نسبت به مالکیت»، دیگر آن را بمثابه بیگانه تلفی نکردن، دیگر از شبح نهرا سیدن، و حرمتی برای مالکیت قائل نبودن. (ص ص ۳۶۸/۳۴۰/۳۴۳)</p>	}	-	<p>مالکیت خصوصی «رفتار نسبت به مالکیت بمثابه چیزی مقدس، یعنی یک شبح»، «حرمت نهادن بآن»، «حرمت نهادن به مالکیت». (ص ۳۲۴)</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	---	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

شیوه‌های تصرف که در معادلات و آنتی تزه‌های بالا گنجانده شده را هنگامیکه به «بیگانگی» میرسیم مورد بحث قرار خواهد گرفت، اما در حال حاضر هنوز در «جامعه مقدس»، زندگی می‌کنیم و در اینجا فقط با تقدیس سروکار داریم.

یادداشت:

در بخش «هیرارشی» قبلاً این مساله را مورد بحث قرار دادیم که چرا اندیشه پردازان می‌توانند مناسبات مالکیت را بمثابه مناسبات «انسان» تلفی کنند، که شکل‌های متفاوت آن در دورانهای مختلف توسط برداشت افراد از «انسان» تعیین میشود. در اینجا کافی است خواننده را به آن تحلیل ارجاع دهیم.

رساله ۱:

در مورد خرد کردن اراضی زمینداری، باز خرید تعهدات فنودالی و بلعیده شدن زمینداری کوچک توسط مالکیت بزرگ ارضی.
کلیه اینها از مالکیت مقدس و معادله: مالکیت بورژوازی = حرمت و احترام به مقدس، استنتاج میشود.

۱. «مالکیت در مفهوم بورژوازی بمعنی مالکیت مقدس است، بنحوی که من باید مالکیت را محترم دارم. احترام به مالکیت، در نتیجه، دولتمردان مایلند هر کس قطعه کوچکی مستغلات خود را دارا باشد، آنان با سعی و کوشش خود تا اندازه‌ای خرد کردن باور نکردنی اراضی را موجب شده‌اند.» (ص ص ۳۲۷/۳۲۸).

۲. «لیبرال‌های سیاسی باعث میشوند تا جایی که امکان دارد کلیه تعهدات فنودالی

بازخرید شود و هر کس ارباب آزاد زمین خود شود، حتی اگر این زمین فقط دارای مقداری خاک باشد (زمین دارای مقداری خاک باشد) و که بتواند بطور رضایت بخشی از کود شخصی بارور شود... این مهم نیست این کود چقدر کم باشد، مشروط بر اینکه مال خود، یعنی مالکیت حرمت شده باشد. این مالکان هر اندازه بیشتر باشند، دولت، مردم آزادتر و میهن پرستان خوب بیشتری دارد. (ص ۳۲۸).

۳. «لیبرالیسم سیاسی، نظیر هر چیز مذهبی، بر روی حرمت و احترام، بشریت و فضایل عشق حساب می‌کند. بنابراین افسوس و نارضایی مدام را تجربه می‌کند. زیوا مردم در عمل به هیچ چیز احترام نمی‌گذارند، و همه روزه مالکیت‌های کوچک توسط زمینداران بزرگ خریداری می‌شود و اشخاص آزاده به کارگران روزمزد تبدیل می‌شوند. از سوی دیگر، هر آینه، مالکان کوچک، بخاطر بسیارند که مالکیت بزرگ نیز بدانان تعلق دارد، خود را محترمانه از آن حذف نمی‌کنند و از آن حذف نمی‌شوند.» (ص ۳۲۸)

۱. بنابراین در اینجا، بدو آکل تکامل خرد کردن اراضی، که سانچوی قدیس درباره آن فقط می‌داند که مقدس است، از این ایده صرف توضیح داده میشود که «دولتمردان»، «باید مجاب شوند». زیوا آنان خواستار «احترام به مالکیت‌انده»، در نتیجه، مایل به خرد کردن اراضی‌اند که در همه جا با محترم نشمردن مالکیت سایر اشخاص به مرحله اجراء در آمده است! «دولتمردان» در واقع «تا اندازه‌ای باعث خرد کردن باور نکردنی اراضی شده‌اند». از اینرو، همانا از طریق عمل «دولتمردان» بود که در فرانسه حتی قبل از انقلاب، درست همانند امروز ایرلند و تا حدی ویتنام، خرد کردن اراضی از مدتها قبل در کشاورزی وجود داشت و اینکه سرمایه و کلیه مناسبات دیگر برای کشت و زراعت کلان وجود نداشت. ضمناً اینکه امروزه «دولتمردان» تا چه اندازه «مایلند» خرد کردن اراضی را به مرحله اجراء در آورند، را سانچوی قدیس می‌تواند از این واقعیت دریابد که کل بورژوازی فرانسه از خرد کردن اراضی به این خاطر که این اقدام رقابت را در میان کارگران ضعیف می‌کند و ایضاً بخاطر علل سیاسی، ناراضی است؛ و بعلاوه، از این واقعیت که کلیه مرتجعان (همانگونه که سانچو می‌تواند از یادمان آرنه دریابد)، خرد کردن اراضی را بطور ساده بمثابة تبدیل زمینداری به مالکیت مدرن، صنعتی، بازار دار و تقدیس نشده تلقی می‌کنند. ما در اینجا برای قدیسمان دلایل اقتصادی اینکه چرا بورژوازی، بمجرد کسب قدرت، می‌بایست این تبدیل را بمرحله اجراء در می‌آورد، که هم می‌تواند از الفاء بهره زمین که از سود بیشتر میشود ناشی شود و هم از خرد کردن

اراضی، را عنوان نخواهیم کرد، و نه برای او توضیح خواهیم داد که مشکلی که در آن این تبدیل صورت می‌گیرد وابسته به سطح تکامل صنعت، بازرگانی، کشتیرانی و غیره در کشور مربوطه است. احکامی که در بالا دربارهٔ خرد کردن اراضی ذکر شد چیزی نیست جز درازگویی پرطمطراقانه و اقعبت ساده‌ای که در محل‌های مختلف و اینجا و آنجا خرد کردن اراضی قابل ملاحظه وجود دارد. و در نحوهٔ گفتار تقدیس شدهٔ سانچوی ما، که مناسب همه چیز و هیچ چیز نیست، بیان میشود. برای مابقی، احکام سانچو که در بالا ارائه شده، صرفاً شامل خیالپردازیهای خرده - بورژوازی آلمانی دربارهٔ خرد کردن اراضی است که، بطبع، برایش بیگانه، [یعنی]، «مقدس» است. مقایسه کنید با «لیبرآلیسم سیاسی».

۲- بازخرید تعهدات فئودالی، رنج و عذابی که فقط در آلمان اتفاق می‌افتد، جانی که حکومت فقط مجبور بود آن را در قرب جوار مناسبات پیشرفته‌تر در کشورهای همسایه و به رغم مشکلات مالی بانجام رساند - این باز خرید از طرف قدیس ما بمثابهٔ چیزی که «لیبرآل‌های سیاسی» مایلند تا «اشخاص آزاد و شارمندان نیک» را بوجود آورند، تلقی میشود. افق دید سانچو از انجمن ولایتی پومورانیا و مجلس نمایندگان ساکس فراتر نمیرود. این بازخرید تعهدات فئودالی آلمانی هرگز به هیچ‌گونه نتایج سیاسی یا اقتصادی منجر نگشت و بعنوان اقدامی نیم بند اصولاً بدون هیچ‌گونه اثری باقی ماند. سانچو دربارهٔ بازخرید تعهدات تاریخی با اهمیت قرون چهارده و پانزده، که بخاطر آغاز تکامل تجارت و صنعت نیاز زمینداران برای پول بود، بطبع هیچ چیز نمی‌داند.

درست همان اشخاصی که نظیر شتاین و وینکه، خواستار بازخرید تعهدات فئودالی در آلمان بودند، تا، آنطور که سانچو معتقد است، شارمندان نیک و اشخاص آزادی را بسازند، بعداً دریافتند که برای اینکه «شارمندان نیک و اشخاص آزاد را بوجود آورند، تعهدات فئودالی می‌بایست احیاء شود، درست همانطور که اکنون در وستفالی برای احیاء آن کوشش میشود. از اینجا چنین نتیجه میشود که «احترام» نظیر ترس از خدا، فقط برای کلیهٔ مقاصد مفید و سودمند است.

۳- بزعم سانچو «خریدن» مالکیت کوچک اراضی توسط «بزرگ ملاکان» صورت می‌گیرد، زیرا در عمل «احترام به مالکیت» صورت نمی‌گیرد. دو رایج‌ترین نتیجهٔ رقابت،

- تمرکز و خرید - رقابت من حیث المجموع، که بدون تمرکز وجود ندارد، در اینجا برای سانچوی ما تخطی نمودن از مالکیت بورژوازی بنظر میرسد، که در دایره رقابت حرکت می‌کند. قبلاً از مالکیت بورژوازی بوسیله خود واقعیت موجودیت آن تخطی شده. بزعم سانچو، امکان خریدن هیچ چیز بدون اینکه مالکیت مورد حمله قرار گیرد، وجود ندارد.* اینکه سانچوی فدیس تا چه اندازه به تمرکز زمینداری پی برده را می‌توان قبلاً از این واقعیت استنتاج کرد که او در آن فقط واضح ترین عمل تمرکز، یعنی خریدن صرف را مشاهده می‌کند. ضمناً، از آنچه سانچو می‌گوید تصور اینکه تا چه حدی به مالک بودن زمینداران کوچک با تبدیل آنان به کارگران روزمزد، پایان داده میشود، همانا غیر ممکن است. در واقع، در صفحه بعد (ص ۳۲۹) خود سانچو با طمطراقی فراوان احتجاجی را علیه پرودن پیش می‌کشد مبنی بر اینکه آنان به «مالک بودن از سهم باقی مانده برای بهره‌گیری‌شان از زمین»، یعنی به مالکان دستمزد [بودن]، ادامه می‌دهند. «در تاریخ گاهی مواقع می‌توان ملاحظه کرد» که زمینداری بزرگ، مالکیت کوچک اراضی را می‌بلعد، و آنگاه بنوبه خود کوچک بزرگ را فرو می‌بلعد، دو پدیده‌ای که بزعم سانچو، بطور مسالمت آمیزی در این دلیل وافی و کافی مستحیل میشوند که «مردم در عمل به هیچ چیزی احترام نمی‌گذارند».

عین همین در مورد سایر اشکال متنوع زمینداری صدق می‌کند. و بعد «هر آینه مالک کوچک دارای» شیوه و روش و غیره باشد در عهد عتیق مشاهده کردیم چگونه سانچوی فدیس طبق روش شهودی، نسل‌های متأخر را و امیدارد تا درباره تجارب نسل‌های متقدم بیاندیشند؛ اکنون مشاهده می‌کنیم طبق شیوه رجز خوانی‌اش، شکایت از آن دارد که نسل‌های متأخر نه تنها از بخاطر سپردن افکار نسل‌های متقدم درباره آنان، بلکه از بخاطر سپردن یاره‌های خود او نیز قصور ورزیده‌اند. براستی که چه خودمندی معلم مآبانه‌ای^(۱) اگر تروریست‌ها می‌دانستند ناپلئون را به تخت می‌نشانند، اگر بارون‌های انگلیسی عصر «رانی‌مید» و منشور بزرگ Manga charta می‌دانستند قانون

* [قطعاً ذیل در دستنوشته خط خورده است:] سانچوی فدیس از آنجائیکه بیان حقوقی و ایدئولوژیکی مالکیت بورژوازی را بجای مالکیت واقعی بورژوازی می‌گیرد، به این یاره میرسد، و نمی‌تواند درک کند چرا واقعیت با این توهم او مطابقت نمی‌کند.

در دستنوشته لهجه برلنی شکل Jescheitheit بکار رفته است.

غلات^۵ در ۱۸۴۹ لغو میشود، اگر کروزروس می دانست که روتشیلد در ثروت از او پیش می افتد، اگر اسکندر کبیر می دانست که رونک^(۱) درباره اش داوری خواهد کرد و اینکه امپراطوریش بدست ترکان بر خواهد افتاد، اگر تمیستوکل می دانست ایرانیان را بسود او توی خرد سال^۷ شکست خواهد داد، اگر هگل می دانست که به آنچنان طرز مبتدلی، از طرف سانچوی قدیس مورد بهره برداری واقع خواهد شد، ... اگر، اگر، اگر! سانچوی قدیس گمان می کند درباره چه نوعی از ملاکان کوچک سخن می گوید؟ همانا درباره دهقانان بی چیز که تنها در نتیجه خرد کردن اراضی مالکیت بزرگ ارضی به ملاکان کوچک تبدیل شده اند، و یا درباره آنانیکه امروزه در نتیجه تمرکز، در حال نابودی اند؟ برای سانچوی قدیس ایندو حالت درست همانند دو قطره آب است. در حالت اول ملاکان کوچک به هیچ وجه خود را از مالکیت بزرگ حذف نمی کنند، و هر کدام تا جایی که توسط سایرین از آن کنار گذاشته نشوند و قدرت چنین کاری را داشته باشند، آن را به تملک در می آورند. معهذا این قدرت، همانا قدرت خودستایانه اشیرتر نیست، بلکه توسط مناسبات کاملاً آمپیریک، فی المثل، توسط تکامل آنها و کل تکامل پیشین جامعه و موقعیت بورژوازی، و رابطه بیشتر یا کمتر با همسایه، اندازه و قطعه زمینی که به تملک در می آید، و تعداد آنانیکه آن را متصرف میشوند، و توسط مناسبات صنعت، مراوده، وسایل ارتباط، ابزار تولید و غیره و غیره تعیین می شود. اینکه آنان هیچ گونه قصدی از حذف خود از مالکیت بزرگ ارضی ندارند، حتی از این واقعیت روشن و آشکار است که بسیاری از خود آنان به صاحبان ارضی بزرگ تبدیل می شوند. سانچو با تقاضای نامعقولانه خود مبنی بر اینکه این دهقانان می بایست از مرحله خرد کردن ارضی که هنوز وجود نداشته و در عین حال تنها شکل انقلابی آنهاست، و اینکه می بایست خویشتن را با یک جست در اگولیسیم خود در توافق با آن بیفکنند، حتی خود را در آلمان هم خنده آور می سازد. با نادیده گرفتن این یاوه او، [باید گفت که] برای این دهقانان امکان آن نبود تا خود را بطور کمونیستی متشکل سازند، زیرا کلیه وسایل ضروری برای بوجود آوردن نخستین شرایط سازمان کمونیستی، یعنی، کشاورزی دستجمعی را فاقد بودند، و برعکس، چون خرد کردن ارضی فقط یکی از

۱. کارل رونک: تاریخ عمومی جهان برای کلیه سطوح.

شرایطی بود که پس از آن نیاز چنین سازمانی طلب میشد. بطور کلی، جنبشی کمونیستی نه از روستا، بلکه تنها از شهر می‌تواند بوجود آید.

در دومین حالت، هنگامیکه سانچوی فدیس از ملاکان کوچک نابود شده سخن می‌گوید، اینها کماکان با ملاکان بزرگ در برابر طبقه بکلی بی‌چیز و خوش نشین و بورژوازی صنعتی دارای منافع مشترکی هستند. چنانچه این منافع مشترک غایب باشد، آنان قدرت نصاحب مالکیت بزرگ ارضی را ندارند، زیرا بطور پراکنده زندگی می‌کنند و کل فعالیت و شیوه زندگی آنان، سازمان، [یعنی] نخستین شرط برای چنین تصاحبی را بر ایشان غیر ممکن میسازد، و چنین جنبشی، بنوبه خود، مستلزم جنبش بمراتب فراگیرتری را که به هیچ وجه وابسته بدانان نیست.

و سرانجام، کل جملات فصیح و پرطمطراق سانچو به این منتهی میشود، که آنان باید صرفاً گریبان خود را از احترام به مالکیت سایرین خلاص کنند. در این باره بعداً کمی بیشتر خواهیم شنید.

در خانمه، بیایم حکم دیگری را در عمل (ad acta) در نظر گیریم. نکته این است که مردم در عمل به هیچ چیز احترام نمی‌گذارند. به این ترتیب، به رغم تمامی اینها، بنظر میرسد که این فقط امر و احترام نیست.

رسالة شماره ۲

مالکیت خصوصی، دولت و حق.

و اگر، اگر، اگر

و اگر سانچوی فدیس برای لحظه‌ای عقاید جاری و کلاء و دولتمردان را درباره مالکیت خصوصی، و ایضاً جر و بحث علیه آن را بکناری می‌نهد، اگر برای یکبار به این مالکیت خصوصی در موجودیت آمپیریک آن، در رابطه آن با نیروهای مولده افراد، نظر می‌افکند، آنگاه تمام خردمندی سلیمان مآبانه‌اش، که اکنون ما را با آن سرگرم می‌کند، به هیچ تنزل می‌یافت. آنگاه بصعوبت از یاد می‌برد (هر چند نظیر حقوق نبی به هیچ چیز قادر نیست^۶ capable de tout) که مالکیت خصوصی شکلی است از مرادده ضروری برای مراحل معینی از تکامل نیروهای مولده؛ شکل مرادده‌ای که نمی‌تواند نابود گردد و در تولید حیات واقعی مادی از آن صرف نظر شود، تا اینکه نیروهای مولده

که مالکیت خصوصی برای آن تبدیل به مانع محدود کننده ای میشود، بوجود آید. در این حالت نمی تواند از خاطر خواننده نگذرد که سانچو بجای مستحیل ساختن کل جهان در دستگامی از اخلاقیات الهیاتی برای اینکه در مقابل آن دستگامی از باصطلاح اخلاقیات اگونیستی قرار دهد، می بایست خود را با مناسبات مادی سرگرم می نمود. نمی تواند از خاطر خواننده نگذرد که این همانا مسأله اموری بود که رویه پرفته از «احترام» یا «بی احترامی» متفاوت بود. «اگر، اگر، اگر!»

ضمناً، این «اگر» فقط پژواکی است از حکم بدست داده شده سانچو؛ زیرا «اگر» سانچو کلیه اینها را انجام میداد، بقیناً می توانست کتاب خود را برشته تحریر در آورد. از آنجائیکه سانچوی قدیس با خوش ایمانی، نوهم دولت مردان، وکلاء و سایر اندیشه پردازان، که کلیه مناسبات آمپیریک را وارونه قرار می دهند را می پذیرد، و بعلاوه، به شیوه آلمانی اش چیزی از خود علاوه می کند، مالکیت خصوصی برای او تبدیل به مالکیت دولتی، با مالکیت بوسیله حق می شود، که اکنون بر آن می تواند به آماریشی برای موجه ساختن معادلات در بالا داده شده دست زند. پیش از هر چیز بیائیم نگاهی به تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی بیفکنیم.

«مسأله مالکیت فقط بوسیله زور تعیین میشود» (برعکس، مسأله زور تا بحال توسط مالکیت تعیین شده است)، «و از آنجائیکه دولت بتنهائی قدرتمند است قطع نظر از اینکه دولت شارمندان باشد، یا طایفه اوباش» («اتحادیه» اشتیرنر) یا بطور ساده دولت موجودات انسانی - همانا بتنهائی مالک است. (ص ۳۳۳)

در کنار واقعیت «دولت شارمندان» آلمانی در اینجا بار دیگر خیال پردازیهایی که از طرف سانچو و باثوئر از چننه بیرون کشیده میشود به وضع یکسانی رخ می نابد، در صورتی که هیچ جالی ذکری از صور بندهای تاریخی با اهمیت دولتی نمی شود. او پیش از هر چیز دولت را به یک شخص، به «شخص قدرتمندی» تبدیل می کند. سانچو این واقعیت که طبقه حاکمه سلطه مشترک خود را بمثابة قدرتی همگانی، [یعنی] بمثابة دولت بنیاد می نهد را به شیوه خرده - بورژوآی آلمانی به این معنا تعبیر و تحریف می کند که «دولت» بمثابة نیروی سومی در مقابل طبقه حاکمه مستقر میشود و به رغم آن کلیه قدرتها را جذب می کند. او اکنون به اثبات این اعتقاد خود با کمک یک رشته امثله مبادرت می ورزد.

چون مالکیت تحت سلطه بورژوازی، نظیر کلیه دورانها، با مناسبات معینی، و قبل از هر چیز مناسبات اقتصادی پیوند دارد که وابسته به درجه تکامل نیروهای مولده و مرادده است - مناسباتی که بطور گریز ناپذیری بیانی مشروع و سیاسی کسب می‌کند - سانچوی قدیس با ساده لوحی خود باور می‌کند که

«دولت، تملک مالکیت را پیوند می‌دهد» (چون او انجام چنین کاری را می‌پسندد)^(۱)
 «درست همانطور که هر چیز دیگری، مثلاً، ازدواج را با شرایط معینی پیوند می‌دهد.»
 (ص ۳۲۵)

چون بورژوا آ اجازه نمی‌دهد دولت در منافع خصوصی آنان دخالت کند و فقط بآن تا جایی قدرت می‌دهد که برای امنیت خاص خودش و حفظ رقابت لازم است، و چون بورژواها بطور اعم فقط تا حدی که منافع خصوصی‌شان ایجاب کند بمشابه شهروندان عمل می‌کنند، بهلول فرخنده خوی معتقد میشود که آنان در برابر دولت «هیچ‌اند».
 «دولت فقط به اینکه خودش توانگر باشد، ذیعلاقه است، خواه عمر و ثروتمند باشد یا زید فقیر، برای دولت علی‌السویه است.» (ص ۳۲۴)

در صفحه ۳۴۵ همین خردمندی از این واقعیت که رقابت در دولت تحمل میشود، مأخوذ می‌گردد.

چون هیئت مدیره راه آهن فقط تا جایی که سهامداران ادای دین می‌کنند و سود سهام‌شان را دریافت می‌دارند، ذیعلاقه است، معلم برلنی با معصومیت خود نتیجه می‌گیرد که سهامداران «در مقابل هیئت مدیره هیچ‌اند، درست همانطور که گناهکاران در مقابل خداوند هیچ‌اند». سانچو بر اساس ناتوانی دولت در مقابل فعالیت‌های صاحبان مالکیت خصوصی، ناتوانایی صاحبان مالکیت خصوصی را در مقابل دولت و ناتوانایی خود در مقابل هر دو آنان را بثبوت میرساند.

وانگهی، از آنجائیکه بورژوا دفاع از مالکیت خاص خود را در دولت سازمانده است، و بنابراین «منیت» نمی‌تواند جز تحت شرایط بورژوازی یعنی، تحت مناسبات رقابت، کارخانه او را «از این یا آن کارخانه دار» باز ستاند، بهلول فرخنده خوی معتقد میشود که

«دولت دارای کارخانه بمشابه مالکیت است، کارخانه دار فقط آن را بصورت ملک و

تملك حفظ می‌کند.»

(ص ۲۴۷)

دقیقاً بهمین نحو هنگامیکه سگی از خانه من پاسداری می‌کند، «دارای» خانه «بمثابه مالکیت» است، و من فقط آن را «بصورت ملک و تملک» از سگ حفظ می‌کنم. از آنجائیکه مناسبات مستور شده مادی مالکیت خصوصی غالباً به تضاد با توهم حقوقی درباره مالکیت خصوصی منجر میشود - بهلول فرخنده خوی نتیجه‌گیری می‌کند که

«در اینجا اصل طور دیگر مستور شده مبنی بر اینکه فقط دولت صاحب مالکیت است، بچشم می‌خورد.»

(ص ۲۳۵)

تمام آنچه «در اینجا بچشم می‌خورد» این واقعبیت است که مناسبات مالکیت دنیوی از چشم شارمند شایسته ما در پشت پوشش «مقدس» پنهان مانده، و اینکه او کماکان باید «نردبانی آسمانی» از چین بهاریت گیرد تا به «پله تمدن» که حتی از طرف معلمان مدارس در کشورهای راقیه بآن رسیده میشود، «صعود کند». بهمان نحوی که سانچو در اینجا تضادهای متعلق به موجودیت مالکیت خصوصی را به نفی مالکیت خصوصی تغییر میدهد، همانطور که در بالا مشاهده کردیم، تضادهای درون خانواده بورژوازی را مورد بحث قرار داد.

از آنجائیکه بورژوا، و بطور کلی اعضاء جامعه مدنی، مجبورند تا خود را بمثابه «ما» و شخص حقوقی و بمثابه دولت رسمیت دهند، تا اینکه منافع مشترک خود را حفظ نمایند و - اگر فقط بخاطر تقسیم کار - قدرت دستجمعی که بدین نحو برای برخی اشخاص بوجود می‌آید را نمایندگی کنند، بهلول فرخنده خوی تصور می‌کند که «هرکدام فقط تا جایی که در خود دارای منیت دولت است یا عضو درستکار جامعه است، لز مالکیت استفاده می‌برد... کسی که یک دولت - منیت، یعنی شارمند یا فرمانبر خوبی است، او بدین مثابه، نه بمثابه خاص خود، با آرامش خاطر ملک را حفظ می‌کند.»

(ص ص ۲۳۴/۲۳۵)

از این نظرگاه، تا جایی که شخصی «منیت» هیئت مدیره را «در خود» تقبل می‌کند، صاحب سهام راه آهن است، از اینرو فقط بمثابه یک قدیس است که کسی می‌تواند صاحب سهام راه آهن باشد.

سانچوی فدیس که بدین نحو خود را با یکسانی مالکیت خصوصی و دولتی مجاب ساخته، می‌تواند ادامه دهد:

«اینکه دولت دلخواهانه از فرد آنچه که او از دولت دارد را نمی‌گیرد، تنها به این معنی است که دولت دست به چپاول خود نمی‌زند.» (ص ص ۲۲۴/۲۲۵)

اینکه سانچوی فدیس دلخواهانه دیگران را از مالکیت شان محروم نمی‌سازد، تنها این معنی است که سانچوی فدیس خود را نمی‌چاپد، چرا که او در واقع تمامی مالکیت‌ها را از آن خودش «می‌داند».

نمی‌توان از ما خواست تا باقی مانده خیالپردازیهای سانچوی فدیس درباره دولت و مالکیت، مثلاً، اینکه دولت افراد را با کمک مالکیت «رام می‌کند» و «پاداش می‌دهد»، ز روی بدجنسی عوارض زیادی برای نمبر وضع می‌کند تا شهروندان، اگر وفادار نیستند و غیره و غیره، را خانه خراب کند، و بطور کلی، ایده خورده - بورژوازی آلمانی از قدرت نام دولت، ایده‌ای که پیش ازین در میان وکلای قدیمی آلمانی متداول بود و در اینجا شکل دعاوی پر تکلف عرضه میشود، را بیشتر مورد بحث قرار دهیم.

و بالاخره سانچوی فدیس ایضاً می‌کوشد یکسانی و همانندی بحد کافی مسجل شده خود از مالکیت خصوصی و دولتی را با کمک هم معنایی ریشه شناختی بکرسی بنشانند؛ که معهداً با این عمل، کمک هرفتی بر هر دوسرین چاق و چله فضل و علم خود می‌زند. «مالکیت خصوصی من فقط آن مالکیتی است که دولت از مالکیت خود، با محروم‌ساختن (Privieren) دیگر اعضاء دولت از آن، در اختیار می‌گذارد: این همانا مالکیت دولتی است.» (ص ۲۳۹)

تصادفاً این درست عکس آن چیزی که روپداده است. مالکیت خصوصی در رم، که بن لطیفه ریشه شناختی فقط می‌تواند بآن مربوط شود، در بیشترین تضاد با مالکیت دولتی بود. درست است که دولت به پلب‌ها مالکیت خصوصی تفویض کرد، معهداً، با این کار «دیگران» را از مالکیت شان محروم نکرد بلکه خود این پلب‌ها را از مالکیت دولتی (زمین مشاع *ager publicus*) و حقوق سیاسی شان محروم ساخت، و همانا به این خاطر بود که خود آنان *Privati*، یعنی، ثارت شدگان، نامیده شدند و نه «دیگر اعضاء دولتی» خیالی که سانچوی فدیس خوابشان را می‌بیند. بهلول فرخنده خوی بمجرد اینکه شروع به صحبت در مورد حقایق مثبت می‌کند که «مقدس» نمی‌تواند هیچ گونه دانش ندلی داشته باشد، خود را با شرم در کلیه کشورها، زبانها و دورانها پنهان می‌کند.

همانا باس و ناامیدی زیرا دولت کلیه مالکیت‌ها که سانچو را به درونی ترین و انزجاره خود آگاهی‌اش عقب میراند و در آنجا از کشف اینکه ادیب است متعجب میشود، را فرو می‌بلعد.

«من برخلاف دولت آشکارا بیش از هر زمان دیگری احساس می‌کنم که قدرت بزرگی، قدرتی بر خودم را حفظ می‌کنم.»
این بعداً بدین ترتیب بسط داده میشود:

«افکار من، مالکیت واقعی را برایم با آنچه که می‌توانم تجارت را ادامه دهم، بوجود می‌آورد.» (ص ۳۳۹)

بدینسان، اشتیرنر «ولگرده»، «مرد بگانه ثروت ابدتال»، به تصمیم نومیدانه دنبال کردن تجارت با شیر بریده و ترشیده افکارش، میرسد. «اما او از چه نیرنگی استفاده استفاده می‌کند، هر گاه دولت افکار او را اموال قاچاق اعلام کند؟ حالا به این گوش کنید: «من آنها را رد می‌کنم» (که بدون شک بسیار خردمندانه است) «و آنها را بابت دیگران مبادله میکنم» (یعنی، هر گاه کسی چنان کاسبکار بدی باشد که مبادله افکار او را بپذیرد)، «که بعد به مالکیت خریدار شده جدیدم تبدیل میشود.» (ص ۳۳۹)

شارمند در ستکارمان تا زمانی که مالکیت خود را صادفانه با مرکب سیاه بر بیاض کاغذ خریداری نکند آرام نخواهد نشست. در اینجا تسلائی شارمند برلنی به رغم کلیه شوربختی‌های سیاسی و بلیه پلیسی دیده میشود. «افکار از عوارض گمرکی معاف است!»^(۱)

در تحلیل نهائی، تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی، به این ایده منجر میشود که بورژوا تنها بمتابعت عضوی از انواع بورژوا، دارای تملک است، نوعی که من حیث المجموع دولت نامیده میشود و افراد را با مالکیت بیولی مزین می‌کند. در اینجا مساله دوباره وارونه قرار داده میشود. در نزد طبقه بورژوا، همانند هر طبقه دیگری، همانا فقط مناسبات شخصی است که به مناسبات مشترک و عام تکامل می‌یابد، و در تحت آن اعضاء جداگانه طبقه دارای تملک‌اند و زندگی می‌کنند. هر چند سابقاً توهمات فلسفی از این دست در آلمان می‌توانست متداول باشد، اکنون کاملاً خنده آور شده‌اند، زیرا تجارت جهانی بحد کافی باثبات رساند که نفع بورژوا بکلی از سیاست مستقل است، و

اینکه از سوی دیگر، سیاست تماماً به سود و منفعت بورژوا و وابسته است. پیش ازین در قرن هجدهم، سیاست آنچنان به تجارت وابسته بود که برای مثال، هنگامیکه حکومت فرانسه میخواست وامی را برای خود فراهم آورد، هلندیان خواستار آن میشدند تا فردی گزیده ضمانت دولت را متقبل شود.

اینکه «بی قدریت» یا «مستمندیم» همانا «تحقق ارزش» یا «موجودیت» دولت است» (ص ۳۳۶) یکی از هزار و یک معادله اشتیرنری است که در اینجا فقط به این خاطر در این رابطه ذکر می‌کنیم که چیزی جدید درباره مستمندی خواهیم شنید.

«مستمندی همانا بی قدریت من است، پدیده‌ای است که نمی‌توانم ارزشم را بسامان رسانم. در نتیجه دولت و مستمندی چیز واحدی‌اند... دولت همواره می‌کوشد از من نفی بیرون کشد، یعنی... مرا مورد استثمار قرار دهد، از من استفاده کند و بهره مند شود، حتی اگر این بهره‌مندی صرفاً شامل صنع زاده^(۱) (پرولتاریا) باشد. دولت می‌خواهد تا من مخلوق او باشم.» (ص ۳۳۶)

سواى این واقعیت که در اینجا دیده میشود تا چه اندازه اندک سامان یابی ارزشش بدو وابسته است، هر چند همه جا و همه زمان می‌تواند از خصوصیت خود بدفاع برخیزد، و اینکه یکبار دیگر، در تضاد با اظهارات پیشین، ذات و تجلی بکلی از یکدیگر مجزایند، بار دیگر نقطه نظر خرده - بورژواى فوقاً یاد شده بهلول فرخنده خویمان را داریم مبنی بر اینکه «دولت» می‌خواهد او را مورد استثمار قرار دهد. یگانه نکته دیگر مورد علاقه‌مان همانا اشتقاق ریشه شناختی واژه «پرولتاریا»ی رم باستان است که در اینجا ساده لوحانه به دولت معاصر کشانده میشود. آیا سانچوی قدیس واقعاً نمی‌داند که در هر کجا دولت معاصر تکامل یافته باشد، در آنجا «صنع زاده»، برای دولت، یعنی، برای بورژواى رسمی، دقیقاً ناخوشایندترین فعالیت پرولتاریا است؟ شاید او باید مالتوس^(۲) و کشیش دوشانل را بخاطر نفع خود به آلمانی برگرداند؟ هم اکنون، سانچوی قدیس، بمثابة یک خرده بورژواى آلمانی آشکارا «بیش از هر زمان دیگری» احساس می‌کند که «او برخلاف دولت کماکان قدرت برزگی»، یعنی - قدرت اندیشیدن به ستیزه جویی با دولت «را حفظ کرده است». اگر او پرولتری انگلیسی بود احساس

۱. دت.

۱. Proust، زاده، خلف

۲. تامس رابرت مالتوس، رساله‌ای درباره اصل جمعیت، شارل ماری دوشانل، درباره صدفه. - دت.

میکرد با بوجود آوردن کودکان، در ستیزه جویی و مبارزه طلبی با دولت، قدرتی را حفظ کرده است.

شکوه و شکایتی دیگر علیه دولت نظریه دیگری از مستمندی و در یوزگی او بدو، بمثابه و منیت و آرد، پارچه یا آهن و ذغال، را بوجود میآورد، که در نتیجه از ابتدا تقسیم کار را از میان می برد. آنگاه به تفصیل به شکایت آغاز می کند که کارش به ارزشش پرداخت نشده، و قبل از همه با آنانکه بابت آن پرداخت می کنند وارد تصادم می شود. آنگاه دولت در نقش سازش دهنده، با بمیان می گذارد.

و اگر من با قیمی که او (یعنی، دولت) بابت کالا و کارم بمن پرداخت می کند راضی نیستم، اگر به جایش برای تثبیت قیمت کالایم بکوشم، یعنی بکوشم درک کنم که برایم سردآور است، قبل از همه با خریداران کالایم (قبل از همه، بی سترگانه با دولت، بلکه) با خریداران کالایم وارد تصادم می شوم. ص ۰ (ص ۲۳۷)

اگر او بعداً بخواهد وارد مناسبات مستقیم با این خریداران شود، یعنی گلویشان را بچسبده، دولت مداخله می کند و انسان را از انسان جدا میسازد، (هر چند که مساله انسان بطور اعم نبود، بلکه مساله کارگر و کارفرما، یا آنچه او با آشفتنگی یک کاسه می کند، [یعنی] مساله خریدار و فروشنده کالا بود)؛ وانگهی، دولت این کار را با قصد و خیالی مفرضانه انجام نمی دهد و تا خود را بمثابه روح (یقیناً روح القدس) میانجی قرار دهد.

و کارگرانی که خواستار دستمزد بالاتری هستند، بمجرد اینکه بکوشند از طریق زور بدان نائل گردند، با آنان بمثابه تبهکار رفتار خواهد شد. (ص ۲۳۷)

مجدداً بما دسته گلی از یاره عرضه میشود. جناب سینیور چنانچه از اول وارد مناسبات مستقیم با اشتیرنر میشد، بویژه نظیر آن حالتی که بصعوبت انسان را از انسان جدا کرده است، هیچگاه مکتوب های خود درباره دستمزد را برشته تحریر در نمی آورد. (۱) سانچو در اینجا بدولت عمل کرد سه گانه ای را تفویض می کند. دولت نخست بمثابه سازش دهنده عمل می کند، آنگاه بمثابه ثبت کننده قیمت، و سرانجام بمثابه روح و قدوس. این واقعبت که سانچوی قدیس بعد از اینکه شکوه مندانانه مالکیت و خصوصی را یکسان قلمداد نمود، دولت را وامیدارد تا سطح دستمزدها را نیز

ثبت کند بیکسان گواهی است بر پیگیری بی نظیر او و هم جهالت او از امور این جهانی. این واقعیت که در انگلستان، آمریکا و بلژیک، کارگرانی که می‌کوشند با زور دستمزد بالاتری بدست آورنده، به هیچ وجه با آنان بلافاصله بمثابه تبهکار رفتار نمی‌شود، بلکه بر عکس، واقعاً اغلب اوقات در بدست آوردن دستمزد بالاتر کامیاب می‌شوند، چیزی است که قدیسمان از آن بی‌خبر است و کلک آن را از کل افسانه خود درباره دستمزدها می‌کند. این واقعیت که حتی اگر دولت و خود را میانجی قرار ندهد، کارگران با گرفتن گلولی و کارفرمایشان هیچ چیز بدست نخواهند آورد، یا بهر تقدیر، بمراتب کمتر از طریق سازمان و اعتصابات بدست خواهند آورد، یعنی، تا جایی که کارگر باقی بماند و مخالفانشان، سرمایه دار - چیزی است که حتی در برلن نیز قابل درک است. هم چنین نیازی نیست تا نشان داد که جامعه بورژوازی، که بر رقابت بنا شده، و دولت بورژوازی آن، در نتیجه کل شالوده مادیشان نمی‌تواند هیچ مبارزه‌ای جز مبارزه برای رقابت را در میان شهروندان مجاز دارد، و خود را موظف میداند اگر مردم «گلولی بکدیگر را چسبیدند» نه بمثابه روح، بلکه با سر نیزه مداخله کند.

ضمناً، این تصور اشنیرنر مبنی بر اینکه فقط دولت هنگامیکه افراد بر اساس مالکیت بورژوازی ثروتمند تر میشوند، دولت‌مندتر می‌گردد، با اینکه کلیه مالکیت‌های خصوصی تاکنون، مالکیت دولتی بوده، همانا تصویری است که مجدداً مناسبات تاریخی را وارونه قرار میدهد. همراه با تکامل انباشت مالکیت بورژوازی، یعنی همراه با تکامل بازرگانی و صنعت، افراد، باز هم ثروتمندتر میشوند، در حالیکه دولت بیش از گذشته در قرض فرو میرود. این پدیده قبلاً در نخستین جمهوریهای بازرگانی ایتالیایی مشهود بود؛ بعدها، از قرن گذشته به این طرف، این پدیده بحد چشمگیری خود را در هلند نمایان ساخت، که پیتوی سفته باز بازار بورس از همان سال ۱۷۵۰، توجه را بآن جلب نمود،^(۱) و اکنون این پروسه مجدداً در انگلستان اتفاق می‌افتد. از اینرو بدیهی است که بمجرد اینکه بورژوازی پول را انباشت، دولت مجبور به گدائی از بورژوازی شد و در پایان واقعاً از طرف بورژوازی خریده شد. این در دورانی اتفاق می‌افتد که بورژوازی هنوز با طبقه دیگری رویارو است، و در نتیجه دولت می‌تواند تا حدودی استقلال ظاهری را در

ارتباط با هر دو آنها حفظ کند. حتی بعد از اینکه دولت خریده شد، کماکان به پول احتیاج دارد و از اینرو به وابسته بودن خود به بورژوازی ادامه می‌دهد؛ معهناً، هنگامیکه منافع بورژوازی اقتضاء کند، دولت می‌تواند وجه بیشتری را از دولت‌هایی که کمتر تکامل یافته‌ترند، و بنابراین قروض کمتری را متحمل میشوند، در اختیار داشته باشد. با این وجود حتی کم‌رشدترین دولت‌های اروپا، دولت‌های اتحاد مقدس، بیرحمانه به این سرنوشت نزدیک می‌شوند، زیرا توسط بورژوازی خریده خواهند شد؛ آنگاه اشتیرنر قادر خواهد بود آنها را با یکسانی مالکیت‌های خصوصی و دولتی تسکین دهد، بویژه سرور و صاحب اختیار خاص خود را که بیهوده می‌کوشد ساعتی که قدرت سیاسی به «شارمندانی» که «گرسنه» شده‌اند، فروخته میشود را به تعویق اندازد.

اکنون به ارتباط میان مالکیت خصوصی و حق میرسیم، که در آنجا می‌بایست به همان چیزها در شکل دیگری گوش فرا دهیم. ظاهراً به یکسانی دولت و مالکیت شکل جدیدی داده شده و شناسائی سیاسی مالکیت خصوصی در قانون، اساس مالکیت خصوصی اعلام میشود.

«مالکیت خصوصی از تصدق سر حق زیست می‌کند. فقط در حق تضمین می‌شود - چرا که تملک هنوز مالکیت نیست - و همانا فقط با رضایت حق از آن من میشود؛ مالکیت خصوصی یک واقعیت نیست، بلکه یک افسانه است. آن مالکیتی است مطابق حق، مالکیت قانونی که تضمین‌کننده مالکیت است؛ این مالکیت نه ببرکت من بلکه بشکرانه حق از آن من است.» (ص ۳۳۲)

در این قطعه یاوه قبلی درباره مالکیت، صرفاً باز هم بیشتر به ارتفاعات خنده‌آوری میرسد. از اینرو بلافاصله به بهره برداری سانچو از ^(۱) Jus utendi et abutendi خیالی میرسیم.

در صفحه ۳۳۲، سوای قطعه زیبای فوق، می‌آموزیم که مالکیت «قدرت نامحدودی بر چیزی است که من می‌توانم آنگونه که مایلم دارا باشم.» اما «قدرت» چیزی که برای خود وجود داشته باشد، نیست، بلکه فقط در منیت قدرتمند در من، یعنی صاحب قدرت وجود دارد. (ص ۳۶۶) در نتیجه مالکیت یک «چیز» نیست، «آنچه از آن من است نه این درخت، بلکه قدرت من بر آن و قابلیت برای دارا بودن آن است.» (ص ۳۶۶) او فقط «چیزها» و «منیت‌ها» را می‌شناسد. «قدرتی» که از «منیت»،

۱. حق استفاده و مصرف (ابضاً: سوء استفاده)، یعنی در اختیار گرفتن دلخواهانه چیزی. - هت.

جدا و بآن هستی مستقلی تفویض و به «شبح» تبدیل میشود، «حق» خوانده میشود. «این قدرت دائمی» (رساله دربارهٔ حق ارث) «حتی هنگامی که من بمیرم، متمایز نمی‌شود، بلکه از بین میرود و یا به ارث میرسد. اکنون چیزها نه واقعاً بمن بلکه به حق متعلق است. از طرف دیگر، این چیزی جز وهم و خیال نیست، زیرا قدرت فرد همیشگی شده و به حق تبدیل میشود، فقط به این خاطر که افراد قدرت خود را با قدرت او در می‌آمیزند. خیال واهی عبارت است از اعتقاد آنان که نمی‌توانند قدرتشان را بدست آورند.» (ص ص ۳۶۶/۳۶۷) «سگی که استخوانی را در ید قدرت سگ دیگری می‌بیند، فقط اگر احساس کند بسیار ضعیف است، در کناری می‌ایستد. با وجود این، انسان حق انسان دیگر را نسبت به استخوانش محترم می‌شمارد... همچون در اینجا، بطور کلی، هنگامیکه چیزی لاهوتی و معنوی است، و در اینجا حق، و در همه چیز دیده میشود، یعنی، هنگامیکه هر چیزی به شبحی تبدیل شود و با آن بمثابهٔ شبح رفتار شود، بشری نامیده میشود... این همانا انسانی است که پدیده‌ای فردی را نه بمثابهٔ فردی، بلکه بمثابهٔ پدیده‌ای عام تلقی نمود.» (ص ص ۳۶۸/۳۶۹)

باین ترتیب بار دیگر کل ضرر و زیان از اعتقاد افراد به استنباط از حق ناشی میشود، که باید آن را از مخیلهٔ خود بیرون کنند. سانچوی قدیس فقط «چیزها» و «منیت‌ها» را می‌شناسد و دربارهٔ هر چیزی که تحت این عنوان قرار نمی‌گیرد و دربارهٔ کلیهٔ مناسبات، فقط مفاهیم انتزاعی آنها را می‌شناسد، که در نتیجه برایش ایضاً به «اشباح» تبدیل میشود. «از طرف دیگر»، گاهی بخاطرش میرسد که کلیهٔ اینها «چیزی جز وهم و خیال» نیست و اینکه «قدرت فرد» بحد زیادی وابسته به آن است که آیا دیگران قدرت خود را با قدرت او در می‌آمیزند. اما معهدا، در تحلیل نهایی هر چیز به «خیال واهی» که افراد «معتقدند نمی‌توانند قدرتشان را پس بگیرند»، تبدیل میشود. بار دیگر راه آهن «در واقع» نه متعلق به سرمایه داران، بلکه متعلق به اساسنامه است. سانچو بلافاصله حق ارث را بمثابهٔ مثال بارزی پیش می‌کشد. او آن را نه از ضرورت انباشت و خانواده که قبل از حق وجود داشت بلکه از افسانهٔ حقوقی امتداد قدرت در ورای مرگ توضیح می‌دهد.* معهدا، هر

* [قطعهٔ ذیل در دستنوشته خط خورده است:] او می‌توانست از سیستم‌های فوقانی پیشرفته که بحد کفاف مناسبات مالکیت معاصر را بیان می‌کنند، مثلاً از قانون مدنی بیاموزد که،... «قدرت دائمی» که حتی هنگامیکه من بمیرم متمایز نمی‌شود، در قانون مدنی به حداقل تنزل می‌یابد و سهم قانونی کودکان، شناسائی شالودهٔ مادی قانون و بورژوازی قانون تحت حاکمیت بورژوازی است.

چقدر جامعه فئودالی بیشتر به جامعه بورژوازی تبدیل شود، از خود این افسانه فئودالی، توسط قانون گذاری کلیه کشورها، بیشتر دست کشیده میشود. (برای مثال، مقایسه کنید با مجموعه قوانین ناپلئونی) در اینجا نیازی برای اینکه نشان داد قدرت مطلق پدری و حق پسر ارشد - هم حق پسر ارشد فئودالی و هم بشکل متأخر آن - بر مناسبات صرف مادی معینی قرار گرفته بود، نیست. همین چیز در میان مردمان باستان در دوران تلاشی جماعت بدوی در نتیجه تکامل حیات خصوصی یافت میشود (بهترین دلیل آن همانا تاریخچه حقوق رمی وراثت است). بطور کلی، سانچو نمی توانست مثال بدتری از حق وراثت را انتخاب کند که در روشن ترین طرز ممکن وابستگی حق را به مناسبات تولید نشان دهد. برای مثال مقایسه شود با حقوق رمی و ژرمنی وراثت. طبعاً، هیچ سگی، هیچگاه از استخوانی، فسفر، کله جوش یا آهک نساخته است، و بهمان اندازه هیچگاه «چیزی درباره حق» خود نسبت به استخوان را «به مخیله خود خطور نمی دهد» و بیکسان هیچگاه «بفکر» سانچوی قدیس نرسیده تا بیاندیشد از اینکه حق نسبت به یک استخوان که مردم و نه سگ ها برای خود مطالبه می کنند، با طرزی که در آن مردم و نه سگ ها، این استخوان را در تولید بکار می برند، رابطه ای ندارد. بطور کلی، در این یک مورد، کل انتقاد سانچو و اعتقاد تزلزل ناپذیرش به توهمات رایج را در مقابل خود دارا هستیم. مناسبات تولید موجود تاکنونی افراد ایضاً باید بمثابه مناسبات سیاسی و قضائی بیان شود. (نگاه کنید به فوق) در حیطه تقسیم کار، این مناسبات باید موجودیتی مستقل در برابر افراد کسب کنند. کلیه مناسبات می تواند فقط در زبان بشکل مفاهیم بیان شود. اینکه به این تصورات کلی بمثابه نیروهای اسرار آمیز نگریسته میشود همانا پیامد ضروری این واقعیت است که مناسبات واقعی که آنها بیانگر آنند، هستی مستقلانه ای کسب کرده اند. سوای این معنا در آگاهی روزمره، این تصورات کلی بیشتر بسط می یابند و از طرف دولت مردان و وکلاء بدانها اهمیت خاصی داده میشود که در نتیجه تقسیم کار، به کیش این مفاهیم وابسته می شوند و در آنها و نه در مناسبات تولیدی، شالوده حقیقی مناسبات واقعی مالکیت را می بینند. سانچوی قدیس که بدون بررسی، این توهم را می پذیرد، به این ترتیب قادر میشود اعلام کند که مالکیت قانونی همانا شالوده مالکیت خصوصی است، و اینکه مفهوم حق، اساس مالکیت قانونی است، که بعد از آن می تواند کل انتقاد خود را به اعلام اینکه مفهوم حق همانا یک مفهوم و شبح است، محدود کند.

این برای سانچوی قدیس پایان مطلب است. برای اینکه فکر او را راحت کنیم، باید بیافزائیم که در کلیه کتب قدیمی حقوق، رفتار دو سگ که استخوانی را یافته‌اند بمثابة حق تلقی میشود. پاندکتس^{۱۰۰} می‌گوید؛ دفع زور با زور مجاز است؛ و حق از طرف طبیعت تثبیت شده است؛ که منظور او از آن، حقی است که طبیعت بتمام موجودات زنده (اعم از انسانها و سگ‌ها) آموخته است؛ اما این بعداً «عدالت»، [یعنی] دفع سازمان یافته زور با زور است که به حق تبدیل میشود.

سانچوی قدیس که اکنون بخوبی راه افتاده، فضل و علم خود در زمینه تاریخیچه حقوق را با جر و بحث با پرودن بر سر «استخوان» بثبوت میرساند:

او می‌گوید، پرودن، «می‌کوشد ما را بفریبد تا باور کنیم جامعه صاحب اصلی و یگانه مالک آسیب ناپذیر حق است؛ که باصطلاح مالک در قبال جامعه مرتکب دزدی شده است؛ که هر گاه جامعه از هر مالک امروزمین مالکیت او را بگیرد، هیچ چیزی را از او ندزدیده است، چرا که از حق تخلف ناپذیر خویش دفاع کرده است. این جایی است که می‌توان از شیخ جامعه بمثابة شخص قضائی آگاه شد.» (ص ص ۳۳۱/۳۳۰)

اشتیرنر برخلاف این «می‌کوشد ما را بفریبد تا باور کنیم» (ص ص ۳۶۷/۳۴۰/۴۲۰ و جاهای دیگر) که ما، یعنی بی چیزان، از روی جهالت، جبن یا سرشت نیک و غیره؛ به مالکان، مالکیت آنان را عرضه داشته‌ایم، و از ما میخواهد تا ارمغان خود را پس بگیریم. تفاوت میان ایندو کوشش برای «فریفتن» این است که پرودن بر واقعیت تاریخی تکیه می‌کند، در حالیکه سانچوی قدیس فقط «دارای چیزی در مخیله خود است» تا به مطلب «شکلی جدید» دهد. زیرا پژوهش‌های جدید در تاریخیچه حق مدلل ساخته که هم در رم و هم در میان خلقهای ژرمن، سلت و اسلاو، تکامل مالکیت، نقطه عزیمت خود را در مالکیت دستجمعی یا قبیله‌ای دارا بوده و اینکه مالکیت خصوصی اگر دقیقاً گفته شود در همه جا بوسیله تصاحب و غصب بوجود آمد؛ بطبع، سانچوی قدیس نمی‌تواند از این ایده ژرف، این ایده را بیرون کشد که مفهوم حق همانا یک مفهوم است. پرودن در ارتباط با جزم اندیشان (دگماتیست‌های) قضائی، کاملاً حق داشت وقتی که بر این واقعیت مکث میکرد و بطور کلی با کمک مقدمات خودشان با آنان به مجادله برمیخاست. «این جایی است که می‌توان از این شیخ» مفهوم بمثابة یک مفهوم، آگاه شد. پرودن تنها بخاطر حکم نقل شده خود در بالا، هر آینه از شکل متأخرتر و ابتدائی‌تر مالکیت علیه مالکیت خصوصی که از نظام جماعتی بدوی

بوجود آمده، بدفاع برمیخاست، می‌توانست مورد حمله قرار گیرد. سانچو انتقاد خود از پرودن را با این سؤال گستاخانه جمع بندی می‌کند:

«چرا چنین التماس رقت آوری بخاطر همدردی، انگار او قربانی تیره روزی راهزنی بوده؟» (ص ۴۲۰)

رقت احساسات، که ضمناً از آن نشانه‌ای نمی‌توان در نزد پرودن یافت، فقط به ماریتون^(۱) اجازه داده میشود. سانچو واقعاً تصور می‌کند که او در مقایسه با یک چنین شخص معتقد به اشباحی همچون پرودن «آدم کاملی» است. او سبک دیوانسارانه باد کرده خود که حتی فریدریش ویلهلم چهارم نیز از آن شرم دارد را سبکی انقلابی می‌داند. «خوشا بحال آنانیکه ایمان می‌آورند».^(۲)

«کلیه مساعی برای وضع قوانین درباره مالکیت از خلیج عشق به اوقیانوس عقیم تعاریف کشیده میشود.»

و ملازم مناسب آن همانا این اظهار بیکسان عجیب و غریب است:

«مراوده تاکنون بر اساس عشق و رفتار ناشی از ملاحظه و مراقبت از یکدیگر بنا شده است.» (ص ۳۸۵)

سانچوی قدیس در اینجا خویشان را با باطل نمای بارزی درباره حق و مراوده به تعجب وا میدارد. معهدا، اگر بخاطر آوریم که او از «عشق» همانا «عشق انسان»، عشق چیزی موجود در خود و برای خود و عام را درک می‌کند، که از عشق ارتباط با یک فرد یا شیئی که بمثابة جوهر و مقدس تلقی میشود را می‌فهمد، آنگاه این تجلی هوس و ذکاوت زایل می‌گردد. سخنان مبهم نقل شده در بالا، سپس به سخنان پیش پا افتاده قدیمی که در سراسر «کتاب» ما را به تنگ آورده، تنزل می‌یابد، یعنی به دو چیزی که سانچو هیچ چیز درباره آن نمی‌داند، یعنی، در این حالت، حق و مراوده تاکنون موجود، که «مقدس» اند، و اینکه بطور کلی تاکنون فقط «مفاهیم بر جهان حکومت کرده‌اند». رابطه با مقدس، بمثابة یک قاعده که «احترام» خوانده میشود، گاهی نیز می‌تواند «عشق» نامیده شود.

۱. زن خدمتگار کاروانسرا و معشوقه فاطرچی - نگاه کنید به فصل شانزدهم دون کیشوت اثر

سروانتس. (م)

- هت.

۲. (تضمینی است از) انجیل لوقا - باب اول: آیه ۴۵

تنها یک مثال از اینکه چگونه سانچوی قدیس قانون گذاری را به ارتباط عشقی تبدیل می‌کند، و تجارت را به رابطه عشقی:

«در لایحه ثبت نام رأی دهندگان برای ایرلند، حکومت پیشنهاد تفویض حق رأی به آنانیکه مالیاتی بالغ بر ۵ لیره برای فقرا پردازند را عنوان ساخت. نتیجتاً کسی که خیرات می‌کند حقوق سیاسی بدست می‌آورد و یا در جای دیگری شوالیه قومی شود.» (ص ۳۴۴)

بدو در اینجا ملاحظه نمی‌شود که این «لایحه ثبت نام رأی دهندگان»، که «حقوق سیاسی» اعطا می‌کند، لایحه‌ای بلدی‌ای یا صنفی بود، یا بزبانی مفهوم‌تر برای سانچو این همانا «نام نویسی شهری» است که قصد آن نه واگذاری «حقوق سیاسی» بلکه فقط حقوق شهری و حق انتخاب مقامات محلی می‌باشد. ثانیاً، سانچو که مک کالاک را ترجمه می‌کند، بدون شک باید معنای تعیین ۵ لیره‌ای مالیات بسود تهیدستان را کاملاً بخوبی بداند. این بدین معنا نیست که «مالیاتی بالغ بر ۵ لیره برای تهیدستان پرداخت نمود»، بلکه باین معناست که در لیست کسانی وارد شد که این مالیات را بمثابه مستأجران خانه‌ای می‌پردازند که اجاره سالیانه آن بالغ بر ۵ لیره است. بهلول برلنی ما نمی‌داند که مالیات بسود تهیدستان در انگلستان و ایرلند مالیات محلی است که مقدار آن در شهرها و سال‌های مختلف تغییر می‌کند، بطوریکه مرتبط ساختن هر نوع حقی به پرداخت مقدار معینی از مالیات، عدم امکان صرف خواهد بود. و بالاخره، سانچو معتقد است که مالیات بسود تهیدستان انگلیسی و ایرلندی «صدقه و خیرات» است، در حالیکه این مالیات فقط برای تعرض مستقیم و آشکار جنگ بورژوازی حاکم علیه پرولتاریا و چه فراهم می‌آورد و هزینه خانه‌های کار که، همانطور که معروف است، عامل بازدارنده مالتوسی علیه مستمند سازی است را می‌پردازد. می‌بینیم چگونه سانچو از «خلیج عشق به اوقیانوس عظیم تعریف میرسد.»

عبراً می‌توان ملاحظه کرد که فلسفه آلمان بخاطر اینکه آگاهی بتنهائی را بمثابه نقطه عزیمت در نظر گرفت، الزاماً به فلسفه اخلاقی که در آنجا بهادران بسیاری درباره اخلاقیات باوه سرایی می‌کردند، منتهی شد. فویرباخ انسان را بخاطر انسان دوست دارد، برونوی قدیس انسان را بخاطر آنکه «سزاوار» آن است دوست دارد (ویگانند، ص

(۱۳۷)^(۱)، در حالیکه سانچوی قدیس «همه کس» را دوست دارد و دوست دارد با آگاهی اگوئیستی چنین کند، («کتاب» ص ۳۸۷)

پیش ازین در بالا دیدیم - در نخستین رساله - چگونه صاحبان زمینداری کوچک بترتیب خود را از مالکیت زمینداری بزرگ حذف کردند. این خود حذفی از مالکیت دیگر مردمان از روی احترام، بطور کلی بمثابه خصلت نمای مالکیت بورژوآئی

توصیف میشود. اشتیرنر از این خصلت نما قادر است برای خود توضیح دهد که چرا «در حیطة نظام بورژوآئی، با وجود معنای ضمنی آن که هر کس باید مالک باشد، اکثریت عملاً هیچ چیز ندارند». (ص ۳۴۸) این وضع «باین علت اتفاق می افتد چون اکثریت هر آینه اصولاً مالک، حتی اگر صرفاً مالک جل و پلاسی باشند، خرسندند». (ص ۳۴۹)

اینکه «اکثریت» فقط صاحب «جل و پلاسی» باشد را سلیگا بمثابه پیامد کاملاً طبیعی عشق آنان به جل و پلاس تلقی می کند.

صفحه ۳۴۳: «باین ترتیب آیا من جز مالک چیز دیگری نیستم؟ خیر، شخصی تا بحال صرفاً یک مالک بود، مطمئن از مالکیت قطعه ای از زمین با جایز دانستن سایرین به داشتن قطعه خودشان؛ معهذا، اکنون همه چیز متعلق بمن است. من مالک هر آنچه که نیاز دارم و می توانم تصرف کنم هستم.»

درست همانطور که سانچو پیش ازین خرده مالکان را بنوبه وا داشت تا خود را از زمینداری کلان حذف کنند، اکنون آنان را وامیدارد تا یکدیگر را حذف کنند، بطوریکه بتواند وارد جزئیات شود و احترام را مسئول حذف مالکیت بازرگانی از زمینداری کلان و حذف مالکیت صنعتی از مالکیت بازرگانی واقعی و غیره سازد و بدین نحو بر اساس مقدس به علم اقتصاد کاملاً جدیدی برسد. فقط آنگاه باید احترام را از مخیله خود بیرون کند تا با یک ضربت تقسیم کار و شکل مالکیت ناشی از آن را نابود کند. سانچو از این علم اقتصاد جدید مثالی در صفحه ۱۲۸ بدست میدهد، که در آنجا سوزنی را نه از یک دکاندار، بلکه از احترام، و نه با پول که به دکاندار می پردازد، بلکه با احترامی که نسبت به سوزن بجا می آورد، خریداری می کند. ضمناً، خود حذفی دگماتیکی هر فرد از مالکیت سایر افراد که سانچو مورد حمله قرار میدهد توهمی صرفاً قضائی است. در تحت شیوه تولید و مراوده معاصر هر شخص بر این توهم ضربه ای وارد میسازد و

مساعی خود را دقیقاً معطوف حذف سایرین از مالکیت، که در حال حاضر متعلق بدانان است، می‌کند. اینکه مساله از نقطه نظر «مالکیت در هر چیز» سانچو چگونه قرار گرفته، بطور کلی از بند تکمیلی آشکار می‌شود: «اینکه من نیاز دارم و می‌توانم متصرف شوم». او این را در صفحه ۳۵۳ به تفصیل شرح می‌دهد:

«هرگاه بگویم، دنیا از آن من است، آنگاه اگر درست گفته شود، سخنی است بغایت پوچ، که تنها تا جایی معنا دارد که من به مالکیت دیگران احترام نگذارم.»

یعنی تا جایی که عدم احترام به مالکیت دیگران، مالکیت او را بوجود می‌آورد. آنچه سانچو را درباره مالکیت خصوصی که برای او بسیار عزیز است دچار خشم می‌سازد، همانا ویژگی آن است که بدون آن یاوه و کلیت‌ره خواهد بود - [یعنی این واقعیت که بجز او مالکان خصوصی دیگری نیز وجود دارند. زیرا مالکیت خصوصی دیگران چیزی مقدس است. در «اتحادیه» او می‌بینیم که چگونه بر این دردسر فائق می‌آید. خواهیم دید که مالکیت اگوئیستی‌اش، مالکیت بمفهوم غیر متعارفی چیزی جز مالکیت متعارفی یا بورژوازی که توسط پندار تقدیس شده‌اش تغییر یافته، نیست.

بیاییم با خردمندی سلیمان مآبانۀ ذیل نتیجه‌گیری کنیم:

«هرگاه اشخاص به مرحله‌ای برسند که در آنجا احترام خود به مالکیت را از دست دهند، آنگاه هر کدام دارای مالکیت خواهند شد... آنگاه [در این امر نیز، اتحادیه‌ها به وسایل افراد می‌افزایند و مالکیت مورد مشاجره او را تضمین می‌کنند.» (ص ۳۴۲)]

یک روز صبح راقم این سطور، با تن پوشی مناسب، بدیدن آقای ایشهورن وزیر

میرود:

از آنجائی که چیزها در نزد صاحب - کارخانه به هیچ رسیده» (زیرا وزیر دارایی نه باو محلی و نه وجوهی برای ساختمان کارخانه خاص او نداده، و وزیر دادگستری باو اجازه گرفتن کارخانه را از صاحب کارخانه نداده - نگاه کنید به فوق درباره مالکیت بورژوازی) «من با این پروفیسور حقوق رقابت خواهم کرد، این شخص یک کودن است، و من که صد بار از او بیشتر میدانم، مستعین‌اش را از او می‌گیرم» - «اما دوست من، آیا در دانشگاهی درسی خوانده‌ای و مدرکی دست و پا کرده‌ای؟» - خیر، خوب منظور؟ من تمامی چیزهایی که برای تدریس لازم است را کاملاً درک می‌کنم - متأسفم، ولی در این مورد هیچ رقابت آزادانه‌ای وجود ندارد. من هیچ گونه دشمن شخصی با شما ندارم، اما کمیت چیز اصلی می‌لنگد - دانشنامه دکتری - و من، یعنی دولت، خواهان آن هستم» - «پس آزادی رقابت یعنی این»، مؤلف آه می‌کشد، «فقط دولت، [یعنی ارباب من، بمن امکان

رقابت را می‌دهد»، و بعد غمگین بخانه باز می‌گردد.» (ص ۳۴۷)

در کشوری پیشرفته‌تر به ذهن او خطور نمی‌کرد از دولت برای اجازه رقابت با پروفیسور حقوق استفسار کند. اما بمحض اینکه بدولت بمثابه کارفرما رجوع کند و تقاضای اجرت، یعنی دستمزد نماید، آنگاه وارد قلمرو رقابت میشود، و بعد بطبع بعد از رسالات قبلی‌اش درباره مالکیت خصوصی و ثارت شدگان Privati، مالکیت اشتراکی بدوی، پرولتاریا، فرمان ملوکانه (ملفوفه فرمان)، دولت، منزلت و غیره نمی‌توان تصور کرد که «التماسش موفقیت آمیز خواهد بود.» دولت با داوری شاهکارهای گذشته‌اش می‌تواند دست بالا، او را بعنوان متولی باشی (Custos) «مقدس» در خالصجات روستائی در پوماریا بگمارد.

در اینجا برای سرگرمی می‌توانیم، «بطور ضمنی» کشف بزرگ سانچو دائر بر اینکه «تفاوت دیگری» میان «تهیدست» و «ثروت‌مند» بیش از تفاوت میان توانگر و عاجز، نیست را «بگنجانیم» (ص ۳۵۴)

بیائیم بار دیگر در «اوقیانوس عقیم» «تعاریف» اشیرنر از رقابت فرورویم:

«رقابت هم ارتباط کمتری» (آه از این «کمتر») با قصد انجام چیزی و هم ممکن را داراست. تا قصد سودده ساختن و سودآوری آن تا حد ممکن. به این خاطر افراد برای پست و مقام تحصیل می‌کنند (تحصیل برای آب و نان)، آنان خاکساری و مدافنه، کهنه پرستی و درایت کاسبی را تشویق می‌کنند و برای ظاهرسازی کار می‌کنند. بدین طریق در حالیکه ظاهراً امر انجام عملی نیک در میان است، در واقعیت امر اشخاص تنها خواستار معامله موفقیت آمیز و نفع مادی‌اند. بطبع، هیچکس نمی‌خواهد مأمور سانسور باشد، اما افراد می‌خواهند ترفیع بگیرند... و از اینکه منتقل شوند یا حتی بیشتر اخراج شوند، واهمه دارند.» (ص ۳۵۴/۳۵۵)

بگذار بهلولمان در کتاب درسی علم اقتصاد اطلاع یابد که در آنجا حتی نظریه پردازان اظهار میدارند که در رقابت، امر «انجام عملی نیک» در میان است یا «انجام چیزی و هم ممکن و نه سودده ساختن آن تا حد ممکن». ضمناً، در خواهد یافت که در چنین کتاب‌هایی اشعار شده در تحت نظام مالکیت خصوصی، رقابت کاملاً متکامل، برای مثال، در انگلستان، یقیناً باعث میشود «چیزی» و «و هم ممکن انجام گیرد.»

تقلب و کلاه برداری بازرگانی و صنعتی کوچک، فقط در شرایط رقابت محدود شده، در میان چینی‌ها، آلمان‌ها و یهودیان، و بطور کلی در میان انبان بدوشان و

دکانداران شکوفا میشود. اما از طرف قدیسمان به انبان بدوشان حتی اشاره‌ای هم نمی‌شود؛ اوفقط رقابت کارمندان زیادی و غیر رسمی و معلمان تازه کار را می‌شناسد، او در اینجا خود را بمثابه مأمور صادق سلطنتی پروس نشان میدهد. او هم چنین می‌توانست بعنوان مثالی از رقابت، مساعی درباریان را در هر عصری برای جلب عنایت حاکمان خود، بدست دهد. اما این بسیار فراتر از حوزه دید خرده - بورژوازی اوست.

سانچوی قدیس بعد از این ماجراهای دهشت‌انگیز با کارمندان اضافی، محاسبین و دفتردارهای محاکم حقوق بگیر، با ماجرای سترگ خود، با اسب چوبین معروف، کلاویلینیو Clavileño که سروانتس نبی قبلاً از آن در فصل ۴۱ عهد جدید سخن گفته، مواجه میشود. زیرا سانچو بر مرکز رفیع عالم اقتصاد جلوس می‌کند و حداقل دستمزد را با کمک «مقدس» معین می‌کند. صحیح است، که در اینجا او بار دیگر حجب ذاتی‌اش را آشکار می‌سازد و نخست از سورا شدن بر مرکب بادپائی که او را بالاتر از ابرها، در منطقه‌ای که «تگرگ و برف، تندرو صاعقه و رد و برق بوجود می‌آید» می‌برد، امتناع می‌ورزد. اما «دوک»، یعنی «دولت»، او را تشجیع می‌کند و بمحض اینکه سلیگا - دون کیشوت جسورتر و با تجربه‌تر خود را در خانه زین محکم ساخت، سانچوی شایسته ما بر ترک او می‌نشیند. و هنگامیکه دست سلیگا دستگیره روی سر اسب را می‌چرخاند، اسب با سمان پرواز می‌کند و تمامی مخدرات - علی‌الخصوص ماریتورن یکصد فریاد بر میکشند که: «اینک اگوئیسم در توافق با خود شما را هدایت می‌کند، ای پهلوان بی باک، تو ای سلاحدار بی باک تر، شما در رها ساختن ما از شیخ مالا برونو و «مقدس» کامیاب خواهید شد. هشدار، ای سانچوی دلاور فقط تعادلت را حفظ کن، مبادا بیفتی؛ زینهار که سقوط تو از اوج افلاک وحشتناکتر از سقوط آن جوان بی حواس خواهد بود که خواست ارابه پدر خود خورشید را براند.»

«هر گاه فرض کنیم» (او قبلاً بطور فرضی متزلزل است) «که همانگونه که نظم به ذات دولت متعلق است، تبعیت نیز برشالوده سرشت آن قرار گرفته است.» (تعدیل دلپذیری میان «ذات» و «سرشت» - «بزهائی» که سانچو طی پروازش مشاهده نمود) «آنگاه مشاهده می‌کنیم که مادونان یا ممتازان» (شاید باید مافوقان خوانده شود) «محرومان را بیش از اندازه بارشان می‌کنند و فریب می‌دهند.» (ص ۳۵۷)

«هر گاه فرض کنیم... آنگاه مشاهده می‌کنیم.» باید خواننده شود: آنگاه فرض می‌کنیم. هر گاه فرض کنیم که «مافوقان» و «مادونان» در دولت وجود دارند، آنگاه هم

چنین «فرض می‌کنیم»، که اولی‌ها در مقایسه با دومی‌ها «سرورانند»، معهدا، می‌توانیم زیبایی سبک این عبارت، نظیر شناخت ناگهانی «ذات» و «سرشت» یک شی، را نیز به حجب و دستپاچگی سانچومان که با نگرانی می‌کوشد تعادل خود را طی پروازش حفظ کند، و نیز به موشک و ترقه‌هایی که زیر دماغش آتش کردند، نسبت دهیم. حتی دستخوش تعجب نیز نمی‌شویم که سانچوی قدیس نتایج رقابت را نه از رقابت بلکه از بوروکراسی مأخوذ می‌کند، و بار دیگر دولت را وامیدارد تا دستمزدها را تعیین کند.*

او در نظر نمی‌گیرد که نوسانات مداوم در دستمزد، کل تئوری او را منفجر می‌کند؛ بررسی دقیق‌تری از مناسبات صنفی یقیناً به او مواردی از صاحب کارخانه‌ای بدست می‌دهد که طبق قوانین عام رقابت، هر آینه این بیان‌های قضائی و اخلاقی کلیه معنای خود را در چارچوب رقابت از دست نداده باشد، از طرف کارگزارانش «بیش از حد معمول بار شده» و «فریب داده شده است». شکل ناقصی که رقابت برای سانچو محصور نموده، بار دیگر ساده لوحی و سبک خرده - بورژوازی که در آن مناسبات جهانشمول، در درون جمجمه یگانه او بازتاب می‌یابد و حدی که بمثابه معلم مکتب مجبور به انتخاب کاربردهای اخلاقی کلیه این مناسبات و رد آنها با شروط اصلی است را نشان می‌دهد. باید این قطعه ارزشمند را بطور کامل ارائه کنیم «تا هیچ چیز از دیده فروگذار نشود».

«بار دیگر در خصوص رقابت، رقابت دقیقاً به این خاطر وجود دارد که کلیه اشخاص به مشغله خود نمی‌پردازند و با یکدیگر در این باره به درک و تفاهم نمی‌رسند. به این ترتیب، برای مثال، نان توسط اهالی یک شهر مورد نیاز است؛ در نتیجه آنان می‌توانند برای ایجاد یک نانوائی عمومی بتوافق رسند. بجای آن، عرضه نان را به رقابت نانوایان واگذار می‌کنند. بهمین نحو، عرضه گوشت را به قصابان، شراب را به تجار شراب و غیره محول می‌کنند. اگر من به مشغله‌ام اهمیت ندهم، پس باید با آنچه دیگران مناسب می‌دانند بمن عرضه کنند، راضی باشم. نان داشتن، مشغله و میل و آرزویم است، و معهدا مردم آن را به نانوایان واگذار می‌کنند، و حداکثر امیدوارند ببرکت رقابت، هم چشمی و مساعی شان برای سبقت گرفتن از هم و بیک کلام، بشکرانه رقابتشان، امتیازی تحت نظام صنفی،

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] در اینجا بار دیگر او در نظر نمی‌گیرد که «بیش از حد معمول بار کردن» و «فریب دادن» کارگران در جهان معاصر همانا بخاطر فقد مالکیت آنان است و اینکه فقد مالکیت مستقیماً با دعوائی که سانچو به بورژوازی - لیبرال نسبت می‌دهد، در تناقض است [...] بورژوازی لیبرالی که مدعی است با خرد کردن زمینداری کلان، مالکیت را میان همگان سرشکن می‌کند.

هنگامیکه حق پخت نان کلاً و منحصرأ به اعضاء صنف متعلق است، بگیرند.» (ص ۳۶۵)

این همانا خصلت نمای خرده - بورژوازی ماست که در اینجا به هم سلکان کاسبکار خود، بجای رقابت، نهادی نظیر نانوایی‌های عمومی که در بسیاری جاها تحت نظام صنفی وجود دارد و بوسیله شیوه تولید ارزان تر رقابت بدان پایان داده شده، را توصیه کند. یعنی، نهادی با سرشتی محلی را توصیه می‌کند که فقط می‌تواند تحت شرایط بصعوبت محدود شده ادامه یابد و بطور اجتناب ناپذیری ناگزیر بود با پیدایش رقابت که تنگ نظری محلی را نابود ساخت، منقرض شود. او حتی از رقابت نیاموخته که برای مثال، «احتیاج» نان. روز به روز فرق می‌کند، و اینکه فردا نان هنوز «مشغله او» باشد، و اینکه در چارچوب رقابت، قیمت نان بوسیله هزینه تولید تعیین می‌شود و نه هوی و هوس نانوایان اصولاً وابسته به او نیست. او کلیه آن مناسباتی که بوسیله رقابت بوجود آمده: از بین رفتن تنگ نظری محلی، تأسیس وسایل ارتباطی، تقسیم کاملاً تکامل یافته کار، مراوده جهانی، پرولتاریا، ماشینیسم و غیره را با سکوت برگزار می‌کند، و با تأسف به تنگ نظری قرون وسطائی می‌نگرد. تمام چیزی که او درباره رقابت می‌داند این است که «مسابقه همچشمی و کوشش برای سبقت گرفتن از یکدیگر است»، او خود را درباره رابطه آن با تقسیم کار، ارتباط میان عرضه و تقاضا و غیره نگران نمی‌سازد.*

اینکه بورژوازی هر جا که منافعش اقتضاء کند (و این منافع در این خصوص قاضیان بهتری اند تا سانچوی قدیس) و تا جایی که در چارچوب رقابت و مالکیت خصوصی ممکن بود، همواره به «درک و تفاهم نایل گشته» توسط شرکت‌های سهامی تضامنی مسجل میشود، که همراه با پیدایش تجارت دریائی و مانو فاکتور بوجود می‌آیند و کلیه شاخه‌های

* [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] در ابتدا آنان می‌توانستند به «درک و تفاهم نایل گردند». اینکه «درک و تفاهم» (بکار بردن این واژه با تضمین اخلاقی آن) فقط بوسیله رقابت ممکن است، و به این خاطر که، مطامع آنتاگونیستی طبقاتی، آنگونه که سانچو القاء می‌کند، نمی‌تواند مسأله کلیه افرادی باشد که به «درک و تفاهم» میرسند، خردمندان را بصعوبت نگران می‌کند. این فلاسفه آلمانی عموماً معتقدند که سیه روزی تنگ نظرانه خود آنان از اهمیتی جهان - تاریخی برخوردار است، در حالیکه در خصوص دیرپاترین مناسبات تاریخی تصور می‌کنند که فقط بخاطر اقتضای خردمندی آنها بوده که امور بوسیله «توافق» حل و فصل نگشته و روشن نگردیده است. مورد سانچو نشان میدهد که با چنین توهماتی تا کجا که نمی‌توان پیش نرفت.

صنعت و بازرگانی قابل دسترس آنها را در اختیار می‌گیرد. چنین «توافق‌هایی» که از جمله به فتح امپراطوری در هند - شرقی منجر شد^{۱۰۱}، بطبع در مقایسه با پندار خیرخواهانه دربارهٔ نانوایی‌های عمومی، که در خور آنست تا در روزنامهٔ فوسیشه تسایتونگ مورد بحث قرار گیرد، امری ناچیز است.

آنچه که به پرولتاریا مربوط میشود، آنان - بهر تقدیر بشکل کنونی خود - نخست از رقابت بوجود آمدند؛ آنان پیش ازین بکرات دست به ایجاد مؤسسات جمعی زده بودند که، معهدا به این خاطر که قادر به رقابت با نانوایان، قصابان و غیره خصوصی «رقابت کننده» نبودند، این مؤسسات همواره از بین می‌رفتند، زیرا برای پرولتارها - بخاطر تضاد دائمی منافع در میان آنان که از تقسیم کار ناشی میشود - هیچ‌گونه «توافق» دیگری بجز توافق سیاسی که متوجه کل نظام کنونی باشد، وجود ندارد. در جایی که رشد رقابت، پرولتارها را قادر سازد به «درک و تفاهم نایل گردند» نه دربارهٔ نانوایی‌های عمومی بلکه دربارهٔ امور بکلی متفاوتی به توافق خواهند رسید.^{*} عدم «توافق» میان افراد رقابت کننده‌ای که سانچو در اینجا مورد ملاحظه قرار میدهد کاملاً با شرح و تفصیل بعدی‌اش، که می‌توانیم در «تفسیر» (ویگانند، ص ۱۳۷) از آن مستفیض شویم، مطابقت و مغایرت دارد.

«رقابت به این خاطر شروع شد که بآن بمثابهٔ سعادت برای همگان نگریسته شد. مردم دربارهٔ آن به «توافق» رسیدند، کوشش‌هایی بالمشار که برای رسیدن بآن انجام شد... و دربارهٔ آن به همان نحوی بتوافق رسیده شد که شکارچی جماعت در سفری شکاری شرکت می‌جویند... و برای نیل به منظور خود مصلحت می‌بینند تا برای شکار، هر یک جداگانه، در جنگل پراکنده شوند... درست است که اکنون چنین رخ میدهد... که نه همه کس در حالت رقابت،... امتیاز و تقدم بدست می‌آورد.»

«چنین رخ میدهد» که سانچو همانقدر دربارهٔ شکار میدانند که دربارهٔ رقابت. او نه دربارهٔ محاصره صید و شکار سخن می‌گوید و نه دربارهٔ شکار با سگ تازی، بلکه

*. [قطعهٔ ذیل در دستنوشته خط خورده است:] «آنان» باید دربارهٔ نانوایی عمومی «بتوافق رسند». به طبع به سانچوی ما ربطی ندارد که در هر عصری انانی را که او «اینان» و «همگان» می‌خواند، خودشان افرادی اند گوناگون با منافعی گوناگون، که تحت مناسبات گوناگونی می‌زیند. طی کل سیر تاریخ تاکنون، افراد همواره مرتکب این خطا شده‌اند که از همان ابتدا «زبر و زرنگی» احمقانه‌ای که فلاسفهٔ آلمانی ما با آن، بعد از حوادث، دربارهٔ آنها به شرح و بسط پرداخته‌اند، را اختیار نکرده‌اند.

دربارهٔ شکار بمفهومی غیر متعارفی صحبت می‌کند. تنها چیزی که برای او باقی می‌ماند، نگارش تاریخچهٔ جدید صنعت و بازرگانی طبق اصول فوق و دایر کردن «اتحادیه‌ای» برای این نوع شکار غیر متعارفی است.

او با همان سبک آرام و آسوده در خور مجله‌ای محلی از ارتباط رقابت با اخلاقیات سخن می‌گوید.

«آن اجناس مادی که انسان بذاته» (۱) «نمی‌تواند حفظ کند، را ما حق داریم از او بستانیم: این همانا معنای رقابت و آزادی صنعتی است. هر یک از اجناس معنوی که او نمی‌تواند حفظ کند، بما واگذار میشود. اما اجناس تقدیس شده، تخطی ناپذیرند.

- تقدیس شده و تضمین شده از طرف چه کسی؟ ... توسط انسان یا مفهوم، مفهوم امر مورد بررسی. او اجناس تقدیس شده بدین مثابه را «حیات»، «آزادی شخصی»، «مذهب»، «شرافت»، «مفهوم شایستگی»، «مفهوم شرم» و غیره می‌نامد.» (اشتیرنر، یگانه و صفات آن [ص ۳۲۵])

در کشورهای پیشرفته، اشتیرنر «حق دارد» کلیهٔ این «اجناس تقدیس شده»، را هر چند نه از «انسان بذاته»، بلکه از انسانهای واقعی و بطبع باکمک و تحت شرایط رقابت بستاند. دگرگونی مترک جامعه، توسط رقابت که مناسبات بورژوازی را با یکدیگر و با پرولتارها در مناسبات صرفاً پولی مستحیل می‌سازد، و کلیهٔ «اجناس تقدیس شده» نامبرده شده در بالا را به متاع تجارت تبدیل می‌کند، و برای پرولتارها کلیهٔ مناسبات بطور طبیعی مأخوذ شده و سنتی، برای مثال، خانواده و مناسبات سیاسی را به‌مراه کل روبنای عقیدتی نابود می‌سازد. این دگرگونی قدرتمند، بطبع در آلمان بوجود نیامد. آلمان فقط نقش منفعلی در آن ایفاء نمود؛ آلمان اجازه داد تا اجناس تقدیس شده‌اش از او بدون اینکه حتی قیمت جاری را بابت آنها دریافت کند، ستانده شود. بدین‌طریق خرده - بورژوازی آلمانی ما فقط دعاوی ریاکارانهٔ بورژوازی را دربارهٔ حدود اخلاقی می‌شناسد که همه روزه «اجناس تقدیس شده» پرولتارها، «شرافت»، «مفهوم شرم» و «آزادی شخصی» شان را بزیر پا می‌افکند و حتی آنان را از تعلیم و آموزش مذهبی محروم می‌سازد. این باصطلاح «حدود اخلاقی» توسط سانچو بمثابهٔ «معنای» حقیقی رقابت تلقی میشود، و واقعیت آن از معنایش حذف می‌گردد.

سانچو نتایج بررسی خود از رقابت را بدین شرح جمع بندی می‌کند:
«آیا رقابت از آنچه دولت، این فرمانروا، طبق اصول بورژوازی، بوسیله هزاران مانع [از

آن] جلوگیری می‌کند، آزاد است؟» (ص ۳۴۷)

«اصل بورژوازی» هر جایی سانچو که «دولت» را «فرمانروا» می‌سازد و موانع رقابت که از شیوه تولید و مراوده ناشی میشود را بمثابة موانعی تلقی می‌کند، که دولت بوسیله آن از رقابت «جلوگیری می‌کند»، در اینجا بار دیگر بمثابة «تنفر و انزجاری» بموقع ابراز میشود.

«بتازگی» سانچوی قدیس بطور در هم و برهمی اخبار متنوعی «از فرانسه» شنیده است «مقایسه کنید با ویگانند، ص ۱۹۰) از جمله، درباره بی غرضی اشخاص در رقابت و تفاوت میان رقابت و هم چشمی. اما «برلنی بیچاره»، از روی حماقت، این «امور نکو» را ضایع و معیوب کرده است (ویگانند، همانجا، جایی که وجدان گناهکارش است که سخن می‌گوید). بدینسان، برای مثال، در صفحه ۳۴۶ «کتاب» می‌گوید:

«آیا رقابت آزاد واقعاً آزاد است؟ در واقع، آیا این رقابت واقعی است، یعنی، رقابت اشخاص، آنگونه که خود را معلوم می‌سازد، است؛ زیرا حق خود را بر این عنوان بنا می‌نهد؟»

مادام رقابت چیز بودن خود را معلوم و آشکار می‌سازد، زیرا او (یعنی، برخی و کلاء، دولتمردان و رؤیابین‌های خرده - بورژوا، که بدنبال خدمتکار او کشان کشان برده می‌شوند) حق خود را بر این عنوان بنا می‌نهد. سانچو با این تمثیل به وفق دادن «امور رنکو»، «از فرانسه» آغاز می‌کند، تا با نصف النهار برلن قرین شود. ما این ادعای سخیفانه که آن را قبلاً در بالا مورد بحث قرار دادیم، مبنی بر اینکه «دولت هیچ‌گونه ایرادی ندارد تا شخصاً علیه من وارد سازد» و به این ترتیب بمن اجازه می‌دهد تا رقابت کنم، اما بمن «چیز» نمی‌دهد (ص ۳۴۷) را لاسیبیلی در می‌کنیم، و مستقیماً به اثبات او دائر بر اینکه رقابت اصولاً رقابت اشخاص نیست گذر می‌کنیم.

«اما این آیا اشخاص‌اند که واقعاً رقابت می‌کنند؟ خیر، این دوباره فقط چیزهایند! در درجه اول - پول و غیره. همواره یکی وجود دارد که در زورورزی از دیگری عقب می‌ماند. اما فرق می‌کند از اینکه فقد و سایل بتواند از طریق قدرت شخصی بدست آید یا فقط بتواند از طریق احسان، بمثابة عطا، کسب شود، و بعلاوه، برای مثال از طریق اجبار فقیرتر برای واگذار کردن، یعنی اجبار او تا ثروت خویش را به ثروتمندتر عرضه کند.» (ص ۳۴۸)

در خصوص نظریه عطا، ما آن را به لقایش «می‌بخشیم» (ویگانده، ص ۱۹۰)* بگذار تا او به فصل مربوط به «قرارداد» در هر کتاب درسی حقوقی مراجعه کرده و معلوم کند از اینکه «عطائی» که «مجبور به عرضه کردن» آن باشد آیا هنوز عطاء بشمار می‌رود. اشترینر بدین نحو، انتقاد ما از کتابش را بما «عرضه» می‌کند، زیرا «مجبور میشود» آن را بما «واگذارد، یعنی هدیه کند».

این واقعیت که دو رقیب که «ملک و مالشان» برابر است، یکدیگر را خانه خراب می‌کنند، برای سانچو وجود ندارد. و اینکه کارگران با هم رقابت می‌کنند، هر چند که صاحب «چیزی» نیستند (بمفهوم اشترینر) ایضاً واقعیتی است که برای او وجود خارجی ندارد. او که رقابت کارگران با یکدیگر را زیر سیبیلی در می‌کند، یکی از پارسا منسازانه‌ترین آرزوهای «سوسیالیست‌های حقیقی» ما آن را برآورده می‌کند که مطمئناً عمیق‌ترین سپاس‌های آنان را دریافت خواهد کرد. پس به این ترتیب همانا فقط «مال و منال و چیزها» و نه اشخاص اند که رقابت می‌کنند. فقط اسلحه است که می‌جنگد، و نه افرادی که آنها را مورد استفاده قرار میدهند و بکار بردنشان را آموخته‌اند. افراد فقط ول معطل اند تا با شلیک گلوله کشته شوند. این همانا چگونگی مبارزه رقابت جویانه‌ای است که در اذهان معلم مآب‌های خرده - بورژوا بازتاب می‌یابد که با بازارهای بورس معاصر و بارون‌ها و خداوندگاران پنبه طرف‌اند و خود را با این فکر تسلی می‌دهند که اگر چیز و «پول و پله‌ای» در بساط داشتند «قدرت شخصی‌شان» را علیه آنان بکار می‌انداختند. اگر به این ایده تنگ‌نظرانه، بعوض اینکه خود را به عام‌ترین و عوام‌پسندانه‌ترین چیز، یعنی «پول و پله» محدود کرد (که معهدا، همانگونه که بنظر می‌رسد عوام‌پسندانه است) از نزدیک بنگریم بمراتب خنده‌آورتر بنظر می‌رسد.

این «چیزها» از جمله شامل این است: که رقابت‌کننده در کشور و شهری زندگی می‌کند که از همان امتیازاتی برخوردار است که رقابت‌کنندگانی که با آنان برخورد می‌کند، از آنها برخوردارند؛ که ارتباط میان شهر و روستا به مرحله پیشرفته‌ای از تکامل

* در متن آلمانی با واژه Schenken که به معنای تفویض کردن، عرضه‌داشتن، هدیه‌دادن و بخشیدن است، و در معانی معینی ایضاً می‌تواند به معنای بخشودن، اغماض کردن، نجات‌دان و رهاکردن باشد، به جناس دست زده شده است.
- هت.

رسیده؛ که او تحت شرایط مناسب جغرافیائی، زمین شناختی و آبنگاری به رقابت بر می‌خیزد؛ که او بمثابة تولید کننده ابریشم، کاسی ایش را در لیون انجام میدهد، همانطور که تولید کننده پنبه کاسی خود را در منچستر دنبال می‌کند، یا در دوران پیشین بمثابة فرستنده بار در هلند عمل میکرد؛ که تقسیم کار در شاخه صنعت او - که مانند تقسیم کار در شاخه‌های دیگر کاملاً از او مستقل است - بسیار متکامل می‌باشد؛ که وسایل ارتباطی برای او همان حمل و نقلی را بیمه می‌کند که برای رقابت کنندگان او؛ و اینکه او کارگران ماهر و بازرسان با تجربه‌ای را بطور حاضر و آماده می‌یابد. کلیه این «چیزها» که برای رقابت و بطور کلی برای قابلیت رقابت کردن در بازار جهانی اساسی است (که او نمی‌داند و نمی‌تواند بدلیل نظریه دولت و نانوائی‌های عمومی‌اش بداند، که با این همه، متأسفانه رقابت و قابلیت رقابت کردن را معین می‌کند) «چیزهائی» است که نه می‌تواند توسط «قدرت شخصی» بدست آورد و نه توسط «احسان» «دولت» «عرضه کند» (مقایسه کنید با ص ۳۴۸) دولت پروس که کوشید کلیه اینها را با تجارت دریائی^{۱۲} «عرضه کند» در این باره باو بهترین راهنمائی‌ها را می‌تواند بنماید. سانچو در اینجا با ارائه تفسیری مبسوط درباره توهم دولت پروس در خصوص جبروت آن و توهم تجارت دریائی در مورد توانائی رقابتی خود، بمثابة فیلسوف همایونی پروسی تجارت دریایی قد علم می‌کند. در ضمن، رقابت یقیناً به مثابه «رقابت اشخاصی» آغاز شد که دارای «وسایل شخصی» بودند. رهائی سرف‌های فتودال، نخستین شرط رقابت، و نخستین انباشت «چیزها»، صرفاً اعمالی «شخصی» بودند. بنابراین سانچو اگر مایل است رقابت اشخاص را بجای رقابت چیزها بگذارد، این بدان معناست که مایل است به آغاز رقابت رجعت کند، و با تصور انجام این کار توسط نیت خوب و آگاهی غیر متعارفی اگوئیستی‌اش، می‌تواند به رشد رقابت جهت دیگری دهد.

این بزرگ مرد، که برایش هیچ چیز مقدس نیست و به «ماهیت چیزها» و «مفهوم ارتباط» علاقه‌ای ندارد، معهداً در پایان باید «ماهیت» تفاوت میان شخصی و مادی و همین طور نیز «مفهوم ارتباط» میان ایندو صفت را مقدس اعلام دارد، و به این ترتیب از نقش «آفریننده» آنها دست کشد. تفاوت - که از طرف او بمثابة مقدس تلقی میشود - و او در قطعه نقل شده مورد ملاحظه قرار میدهد، می‌تواند بدون اینکه به این وسیله مرتکب «علنی ترین بی حرمتی به مقدسات» شود از میان برود. اولاً او خودش آن را به این طریق

از میان بر میدارد که باعث میشود وسایل مادی از طریق قدرت شخصی بدست آید و باین ترتیب قدرت شخصی را به قدرت مادی تبدیل می‌کند. آنگاه می‌تواند با آرامش، دیگران را با شرط اصلی اخلاقی مورد خطاب قرار دهد که آنان باید برخوردی شخصی نسبت باو اتخاذ کنند. درست بهمین نحو، مکزیکی‌ها می‌توانستند از اسپانیائی‌ها درخواست کنند که آنان را با تفنگ مورد اصابت گلوله قرار ندهند، بلکه با مشت‌هایشان به آنان حمله کنند و یا طبق پیشنهاد سانچو «گلویشان را بچسبند» تا نسبت بدانان برخوردی «شخصی» اتخاذ کنند.

هر گاه شخصی، ببرکت غذای خوب، تعلیم و تربیت دلسوزانه و تمرین‌های جسمانی، قدرت بدنی بخوبی - رشد یافته‌ای کسب کرده باشد، در حالیکه دیگری بخاطر غذای غیر کافی و غیر بهداشتی و هضم بد ناشی از آن، و در نتیجه اهمال و قصور در دوران کودکی و ملالت بیش از حد، هیچگاه قادر نشده تا «چیزهای» لازم برای رشد عضلانی‌اش را بدست آورد - کسب مهارت بر آنها که جای خود دارد - آنگاه «قدرت شخصی» اولی در ارتباط با دومی صرفاً ارتباطی مادی است. همانا از طریق «قدرت شخصی» نبود که وسایلی را که فاقد بود بدست آورد، برعکس، او «قدرت شخصی» خود را به وسایل مادی از پیش موجود مدیون است. ضمناً، تبدیل وسایل شخصی به وسایل مادی و بالعکس، فقط جنبه‌ای از رقابت است و کاملاً از آن جدائی ناپذیر است. این درخواست مبنی بر اینکه رقابت باید نه با وسایل مادی بلکه با وسایل شخصی انجام شود به شرط اصلی اخلاقی منتهی میشود که رقابت و مناسبات وابسته بآن می‌بایست دارای نتایجی باشد غیر از نتایجی که بطور اجتناب ناپذیری از آنها ناشی می‌شود.

در اینجا باز هم جمع بندی دیگری و این بار جمع بندی نهائی فلسفه رقابت وجود دارد:

«رقابت از عیب و نقیصه‌ای رنج می‌برد که همه کس دارای وسایل رقابت نیست، زیرا این وسایل نه از شخصیت، بلکه از شانس و تصادف بدست می‌آید، اکثریت بدون وسایل‌اند و از اینجهت» (آه، از دست این از اینجهت) «مفلس‌اند». (ص ۳۴۹)

پیش ازین باو خاطر نشان شد که در رقابت، خود شخصیت امر شانس و تصادف است، در حالیکه شانس و تصادف همانا شخصیت است. «وسایل» بمنظور رقابت که مستقل از شخصیت است، مناسبات تولید و مرادفه خود اشخاص است، که در

چارچوب رقابت بمثابة نیروی مستقل در ارتباط با این اشخاص، بمثابة وسایلی که برای آنان اتفاقی و عرضی است، نمودار میشود. رهائی مردم از این نیروها بزعم سانچو، بوسیله کسانی بوجود می‌آید که تصورات مربوط به این نیروها یا بهتر بگوئیم، وازگونسازیهای فلسفی و مذهبی این تصورات را از دماغ خود بیرون میرانند - خواه توسط هم معنایی ریشه شناختی (قابلیت، و قادر بودن)، شروط اصلی اخلاقی (برای مثال، بگذار تا هر کس منتی توانمند باشد)، و خواه بوسیله میمون بازی و لافزنی احساساتی خنده‌آور علیه «مقدس».

ماگله و نارضابنی که قبلاً عنوان شد مبنی بر اینکه در جامعه امروزین بورژوازی «منیت» بویژه بخاطر دولت، نمی‌تواند ارزش خود را تحقق بخشد، یعنی، نمی‌تواند «قابلیت‌های» [Vermoeugen] خود را بکار اندازد، را شنیدیم. اینک علاوه بر آن می‌آموزیم که «خصوصیت» به «منیت» و سایل [مورد نیاز] به منظور رقابت را نمی‌دهد، که «قدرت آن» اصولاً قدرت نیست و اینکه «مفلس» باقی می‌ماند، به رغم اینکه هر هدفی «که هدف او باشد، مالکیت او نیز می‌باشد»^{*}، و همانا انکار کامل اگوئیسم در توافق با خود است. اما کلیه این عیوب رقابت بمجرد اینکه «کتاب» به قسمتی از شعور کلی توده‌ها تبدیل شود، محو و ناپدید می‌گردد. تا آنهنگام سانچو در سوداگری با افکار خود اصرار می‌ورزد، معهدا، بدون اینکه «به اجرای خوبی» نایل شود یا «چیزهای ممکن را نیز انجام دهد».

II- عصیان

انتقاد از جامعه، انتقاد از جهان کهن و مقدس را پایان میرساند. با کمک عصیان، جهشی به جهان جدید و اگوئیستی انجام می‌دهیم. پیش از این در «منطق» دیدیم، بطور کلی عصیان چیست؛ عصیان همانا امتناع از احترام گذاردن به مقدس است، معهدا، عصیان در اینجا علاوه بر این، خصلت مجزای عملی بخود می‌گیرد.

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] تفاوت میان ذات و تجلی (نمود) خود را در اینجا به

انقلاب	=	عصیان مقدس
عصیان	=	انقلاب اگوتیستی یا دنیوی
انقلاب	=	تبدیل حالت و وضع موجود
عصیان	=	تبدیل من
انقلاب	=	برآمدی سیاسی یا اجتماعی
عصیان	=	عمل اگوتیستی من
انقلاب	=	زیر و زبر کردن [شرایط] موجود
عصیان	=	موجودیت زیر و زبر شدنی

و غیره، و غیره، صفحه ۴۲۲ و بعد از آن. روشی که تاکنون از طرف مردم برای براندازی جهانی که خود را در آن می‌یافتند، بکار برده میشد، بطبع نیز باید مقدس اعلام شود، و روش «خاص» در هم کوبیدن جهان موجود علیه آن باید نشان داده شود. «انقلاب، عبارت است از دگرگونی حالت یا وضع status موجود دولت یا جامعه؛ و بدین‌طریق برآمدی است سیاسی یا اجتماعی». «هر چند که نتایج اجتناب ناپذیر «عصیان» تبدیل شرایط موجود است، همانا نه این دگرگونی، بلکه نارضایتی مردم از خودشان است که مبداء آن است». «این قیام افراد است، طغیانی بدون توجه به ترتیباتی که از آن بوجود می‌آید. انقلاب معطوف ترتیبات جدیدی است؛ عصیان به وضعی می‌انجامد که در آن جا ما دیگر به سایرین اجازه نمی‌دهیم چیزها را نه برای خود، بلکه برای ما نظم و ترتیب دهند. این مبارزه علیه آنچه وجود دارد نیست، زیرا هرگاه شکوفا شود آنچه وجود دارد بخودی خود فرو می‌ریزد؛ این تنها رها ساختن من از آنچه وجود دارد، است. هرگاه من از آنچه وجود دارد دست کشم، آنگاه می‌میرد و می‌پوسد. اما از آنجائیکه هدف من برانداختن چیزی که وجود دارد نیست، بلکه آنست تا من برتر از آن ارتقاء یابم، هدف و عملم نه سیاسی یا اجتماعی، بلکه اگوتیستی است، زیرا منحصرأ معطوف من و خصوصیت من می‌باشد.» (ص ص ۴۲۲، ۴۲۱)

ارواح نجیب مانند هم می‌اندیشند. Les beaux esprits se recontrent آن صدای نداکننده در بیابان^(۱) اینک تحقق می‌یابد. «اشترینر» یحیی تعمید دهنده لامذهب، ناجی مقدس خود را در هیئت دکتر کوهلمان اهل هولشتاین می‌یابد:

«تو نباید آنچه بر سر راحت قرار گرفته است را خراب و نابود کنی، بلکه از آن بهره‌یز و دست بکش. و هنگامیکه از آن اجتناب ورزیدی و دست کشیدی، بخودی خود محو و ناپدید می‌شود، زیرا دیگر حمایتی را نمی‌یابد.» (امپراطوری ارواح^(۱))، و غیره؛ ژنو ۱۸۴۵، ص ۱۱۶)

تفاوت میان انقلاب و عصیان اشتیرنر، آنطور که اشتیرنر تصور می‌کند، این نیست که یکی برآمدی سیاسی و اجتماعی است، در حالیکه دیگری عملی اگوئیستی، بلکه این است که آن یک عمل و برآمد است و این یک اصولاً عمل نیست. کل بی‌معنایی آنتی تزی که اشتیرنر عنوان می‌کند بلافاصله از این واقعیت آشکار می‌شود که او از «انقلاب»، بمثابة شخصی حقوقی سخن می‌گوید، که باید علیه «آنچه وجود دارد»، [یعنی] شخص حقوقی دیگری، مبارزه کند. اگر سانچوی قدیس انقلابات و مساعی انقلابی واقعی گوناگونی را مطالعه کرده بود، شاید حتی می‌توانست شکل‌هایی را در آنها دریابد که از آنها هنگامیکه «عصیان» ایدئولوژیک خود را بوجود می‌آورد، تصور مبهمی می‌داشت؛ برای مثال، او می‌توانست آنها را در میان سرف‌های کرسی، ایرلندی و روسی، و بطور کلی در میان مردمان غیر متمدن دریابد. بعلاوه، اگر او بجای اینکه با «منیت محض» و «آنچه وجود دارد»، یعنی ذات و جوهر (عبارتی که سرنگونی آن مستلزم هیچ‌گونه انقلابی نیست، بلکه صرفاً مسبوق به پهلوان سرگردانی نظیر برونوی قدیس است) خشنود باشد، خود را با افراد واقعی «موجود» در هر انقلابی و با مناسبات واقعی آنان مشغول می‌داشت، آنگاه شاید به این درک میرسید که هر انقلابی و نتایج آن، بوسیله این مناسبات و نیازها تعیین می‌شود، و اینکه «برآمد سیاسی و اجتماعی» به هیچ وجه با «عمل اگوئیستی» در تضاد نیست.

ژرفنای هوشمندی سانچوی قدیس از «انقلاب» در افاضات او ظاهر می‌شود.
«هر چند که پیامد عصیان، دگرگونی موجود است [...] این دگرگونی مبداء و نقطه عزیمت نیست.»

این باکمک آنتی تزی مسبوق بآنست که مبداء و نقطه عزیمت انقلاب، «دگرگونی مناسبات موجود باشد»، یعنی، اینکه انقلاب از انقلاب نشئت گیرد. از طرف دیگر، «مبداء» عصیان، همانا «نارضایتی مردم از خودشان است». این «نارضایتی از خود» بطور

قابل تحسینی با عبارات پیشین درباره خصوصیت و «اگوئیست در توافق با خود» که همواره قادر است «راه خاص خود را رود» و همیشه از خود خرسند است و در هر لحظه‌ای چیزی است که می‌تواند باشد، جور در می‌آید. نارضایتی از خود یا نارضایتی از خویشتن در چارچوب شرایط معینی است که کل شخصیت را تعیین می‌کند، مثلاً نارضایتی از خود بعنوان یک کارگر، و یا این نارضایتی، نارضایتی اخلاقی است. بنابراین، در حالت اول، بطور همزمان و عمدتاً نارضایتی از مناسبات موجود است؛ و در حالت دوم - بیان ایدئولوژیک (عقیدتی) خود این مناسبات می‌باشد، که اصولاً و رای آن نمیرود، بلکه کلاً بدانها متعلق است. حالت اول، آنگونه که سانچو معتقد است، به انقلاب می‌انجامد؛ بنابراین برای انقلاب فقط حالت دوم باقی می‌ماند - نارضایتی اخلاقی از خود. همانطور که می‌دانیم، «آنچه که وجود دارد»، «مقدس» است؛ بدین‌طریق «نارضایتی از خود» خود را به نارضایتی اخلاقی از خود بمثابة قدوس تنزل می‌دهد، یعنی به کسی که به مقدس، به آنچه وجود دارد، معتقد است. فقط به ذهن ملای مکتب ناراضی‌خطور می‌کند که استدلال‌ات خود درباره انقلاب و عصیان را بر رضایت و نارضایتی بنا نهد، روحیه‌ای که کلاً به محفل خرده - بورژوازی تعلق دارد، که همانگونه که بکرات دیدیم، سانچوی قدیس الهام خود را از آنجا مأخوذ می‌کند.

قبلاً معنای «رفتن و رای چارچوب آنچه موجود است»، را میدانیم. این پندار که بمجرد اینکه اعضاء دولت، آن را ترک کنند، دولت متلاشی میشود و پول هر گاه کلیه کارگران از قبول آن سرباز زنند، اعتبار خود را از دست میدهد، همانا پنداری است قدیمی. این حکم، حتی در شکل فرضی خود، کلیه خیالپردازها و ناتوانی‌های آرزوی پرهیزگاران را برملا می‌سازد. این توهم که تغییر مناسبات موجود تنها وابسته به حسن نیت مردم است، و اینکه مناسبات موجود همانا ایده‌ها و تصورات هستند، توهمی قدیمی است. تغییر آگاهی جدا از مناسبات واقعی - مشغله‌ای که فلاسفه بعنوان یک حرفه، یعنی، بعنوان یک پیشه دنبال می‌کنند - خود محصولی از مناسبات موجود و جدائی‌ناپذیر از آنهاست. این رستاخیز بالاتر از جهان، بیان ایدئولوژیک ناتوانی فلاسفه در قبال جهان است. حیات عملی هر روزه لافزنی دروغین ایدئولوژیک آنان را برملا می‌سازد.

بهر تقدیر، سانچو هنگامیکه این سطور را می‌نوشت علیه حالت خاص درهم‌اندیشی

خود «عصیان» نمود. برای او، در یک سو، «تبدیل شرایط موجود» وجود دارد، و در سوی دیگر «مردم» و هر دو سو بکلی از یکدیگر جدا هستند. سانچو درباره این واقعیت که «مناسبات» که همواره مناسبات این اشخاص بوده و هیچگاه امکان تغییر آنها وجود نداشته، مگر اینکه اشخاص خود را تغییر داده باشند، و هرگاه بدین نحو بیان شود، در غیر اینصورت، در مناسبات قدیم، آنان «از خود ناراضی میشوند» کوچکترین تعمقی نمی‌ورزد. او تصور می‌کند هنگامی که مدعی شود انقلاب معطوف ترتیبات جدیدی است در حالیکه عصیان به وضعی می‌انجامد که دیگر به سایرین اجازه نمی‌دهیم چیزها را نه برای ما بلکه برای «خودشان» ترتیب دهند، که این همانا «ما» است که عصیان می‌کند و نشان می‌دهد که فرد، به رغم تمامی «انزجار» سانچو، باید اجازه دهد که «ما» چیزها را برای او «ترتیب دهیم»، و اینکه بنابراین تنها تفاوت میان انقلاب و عصیان این است که در آن یک شناخته شده است، در حالیکه، در این یک مردم درباره آن دارای توهماتند، بر انقلاب ضربه مهلکی وارد می‌سازد. آنگاه سانچو این سؤال مبنی بر اینکه آیا عصیان «شکوفه می‌شود» یا خیر، را بلا جواب می‌گذارد. نمی‌توان درک کرد چرا نباید «شکوفه شود» و حتی کمتر، چرا باید شکوفه شود، زیرا هر شورشی راه خود را می‌رود. مناسبات دنیوی باید دخالت ورزند تا به شورشیان ضرورت عمل مشترکی را نشان دهند، عملی که قطع نظر از اینکه از انگیزه‌های اگولیستی ناشی می‌شود یا خیر، «سیاسی و اجتماعی» است. «وجه تمایز بنجل» بعدیکه باز هم بر درهم اندیشی بنا شده، وجه تمایزی است که توسط سانچو بیان «سرنگونی» آنچه وجود دارد و بالاتر از آن «رستاخیز» می‌کند، گذاشته می‌شود؛ انگار با زیر و زبر کردن چیزی که وجود دارد او بالاتر از آن رستاخیز نمی‌کند و با بالاتر از آن رستاخیز کردن، آن را اگر تا جایی که در خود او وجود دارد، زیر و زبر نمی‌کند. ضمناً، نه «زیر و زبر کردن» بنهائی و نه «رستاخیز» بنهائی چیزی بمانی گوید؛ اینکه «رستاخیز» ایضاً در انقلاب صورت می‌گیرد را سانچو می‌توانست از این واقعیت مشاهده کند که «بیالیم بپاخیزیم! Levons-nous!» شعاری معروف در انقلاب فرانسه بود.

«انقلاب بما تکلیف می‌کند!» «نهاده‌ها را بوجود آوریم، عصیان ما را وامیدارد تا بپاخیزیم یا بفرز شویم»^(۱) «اذهان انقلابی مشغول انتخاب قانونی اساسی بود و کل دوران سیاسی

۱. اشتیرنر سه واژه که ریشه مشترکی دارند را بکار می‌برد: Einrichtung (ترتیب، نهاد) - و مترادف‌های sich aufrichten (بپاخاستن) و emporrichten (برخاستن، خود را بالا کشیدن، قیام

مشحون از مبارزات و سائل ناشی از قانون اساسی، درست همانطور که اشخاص از لحاظ اجتماعی با ذوق در خصوص نهادهای اجتماعی، نوآوریهای خارق العاده‌ای را آشکار ساختند (اصول اجتماعی فوریه و نظایر آن). فاقد قانونی اساسی بودن همانا کوششی شورشی است.» (ص ۴۲۲)

اینکه انقلاب فرانسه نهادهائی را بدنبال خود آورد، واقعیتی است. اینکه Empoerung (رستاخیز) از واژه^(۱) empor (خیزش) مشتق شده نیز واقعیتی است؛ اینکه در طی انقلاب و بعد از آن، مردم بخاطر قوانین اساسی جنگیدند واقعیت دیگری است؛ و همین طور هم بیکسان نظام‌های اجتماعی طراحی شد؛ و همانا حقیقت کمتری نیست که پرودن دربارهٔ آنارشی صحبت نموده. سانچو از این پنج واقعیت، قطعه نقل شده در بالا را از چنته بیرون می‌کشد.

سانچو از این واقعیت که انقلاب فرانسه به «نهادهائی» انجامید، نتیجه می‌گیرد که این «امر و تکلیف» انقلاب بطور کلی است. از این واقعیت که انقلاب، انقلابی سیاسی بود که در آن دگرگونی اجتماعی نیز بشکل مبارزات ناشی از قانون اساسی دارای بیانی رسمی بود، سانچو - که صادقانه از دلال تاریخی^(۲) خود پیروی می‌کند - چنین استنتاج می‌کند که مردم در آن بر سر قانون اساسی جنگیدند. او با کمک کلمات «درست همانطور» یادآوری و ذکر از نظام‌های اجتماعی را به این کشف مرتبط می‌سازد. در دوران بورژوازی، مردم با مسایل ناشی از قانون اساسی مشغول بودند، «درست همانطور که در ازمنهٔ اخیر نظام‌های اجتماعی گوناگونی ابداع و اختراع شد». این همانا رشتهٔ افکار در قطعه نقل شدهٔ فوق است.

از آنچه در بالا علیه فویرباخ گفته شد نتیجه میشود که انقلابات سابق ناگزیر بود در چارچوب تقسیم کار به نهادهای سیاسی جدیدی بیانجامد؛ هم‌چنین نتیجه میشود که انقلاب کمونیستی، که تقسیم کار را از میان می‌برد، سرانجام نهادهای سیاسی را نابود می‌کند؛ و بالاخره ایضاً نتیجه میشود که انقلاب کمونیستی نه توسط «نهادهای اجتماعی مبتکرانهٔ اشخاص از لحاظ اجتماعی با قریحه» بلکه توسط نیروهای مولده هدایت

کردن). - هت.

۱. Empoerung (رستاخیز، شورش، عصیان)؛ empor (خیزش، بالا، رو به بالا). - هت.

۲. تلمیحی است به برونو بانوئر. - هت.

خواهد شد.

اما «نداشتن نهادی اجتماعی، کوشش عصیانگر است!» کسی که «آزاد زاده شده» کسی است که از ابتدا گریبان خود را از هر چیزی خلاص می‌کند، و در آخر زمان میکوشد نهاد را از سر خود باز کند.

ایضاً باید ذکر شود که کلیه توهّمات پیشین بهلولمان به مفهوم «عصیان» کمک کرده است؛ که از جمله شامل اینها می‌باشد: اعتقاد وی مبنی بر اینکه افرادی که انقلاب می‌کنند به پیوندی آرمانی مرتبط می‌شوند و اینکه «ارتقاء سطح قیام» محدود به‌وارد کردن مفهومی جدید، ایده‌ای ثابت، شیخ، یا تجلی - مقدّس در آن است. سانچو آنان را وامیدارد این پیوند ایدئال را از دماغ خود خارج کنند. وانگهی، او شنیده که رقابت همانا جنگ همه علیه همه است،^(۱) و این حکم که با انقلاب تقدیس نشده‌اش در آمیخته، عامل عمده «عصیان» او را تشکیل می‌دهد.

«هنگامیکه، بخاطر ژرف‌اندیشی، می‌کوشم درباره مقایسه‌ای بیاندیشم، بر خلاف انتظارم، مبانی مسیحیت بذهنم خطور می‌کند.» (ص ۴۲۳) «در اینجا می‌آموزیم، مسیح نه یک انقلابی، بلکه یک عصیانگر بود که بپا خاست. از اینرو، او فقط خود را با یک چیز مشغول میداشت، مثل مارها هوشیار باشید.» (همانجا)

برای اینکه خود را با «انتظار» و «بتنهائی» سانچو سازگار کرد، نیمه دوم متن نقل شده انجیل (انجیل متی، باب دهم، آیه ۱۶) «و چون کبوتران ساده باشید» نباید وجود داشته باشد. مسیح در اینجا باید برای دومین بار بمثابه شخصی تاریخی به تصور درآید، تا همان نقشی که مغولان و سیاهپوستان بازی کردند را ایفاء کند. اینکه قصد مسیح روشن ساختن عصیان است یا قصد عصیان روشن ساختن مسیح، معلوم نیست. خوش باوری مسیحی - ژرمنی قدیس‌ها در این اظهار تمرکز می‌یابد که مسیح «منابع حیات کل جهان شرک را خشکاند و بدون آنها» (باید خوانده شود: بدون او) «دولت موجود در هر صورت ناگزیر رو بزوال نهاد» (ص ۴۲۴) گل پژمرده منبر بلاغت! به بالا درباره «قدماء» مراجعه شود. برای مابقی، «ایمان می‌آورم تا درک کنم Credo ut intelligam»^(۲) یا برای

۱. تامس هابز، مبادی فلسفه، اهل شهر (سیاست مدن) [پیشگفتار بر سخنرانیها]. - د.ت.

۲. این بیان متعلق به آنسلم از حکمای اسکولاستیک (فلسفه مدرسی) قرون وسطی می‌باشد که

تصریح کرده است، اول باید بحقایق دینی ایمان آورد سپس آنها را تعقل نمود. - د.ت.

اینکه «مقایسه‌ای بخاطر ژرف اندیشی» را بیابیم.

موارد بی‌شماری قبلاً بمانشان داد که در همه جا چیزی جز تاریخ مقدس به ذهن قدیس ما نرسیده، و در واقع درست در آن قطعانی که خواننده «انتظار» آن را نداشت. و «بر خلاف انتظار» بار دیگر حتی در «تفسیر» به مخیله‌اش خطور می‌کند، جایی که سانچو در صفحه ۱۵۴ «مراجع یهودی» در اورشلیم قدیم را وامیدارد در مخالفت با تعریف مسیحی «خدا عشق است» صلا در دهند: «باین ترتیب می‌بینید که این همانا خدای مشرکان است که توسط مسیحیان اعلام می‌شود؛ زیرا خدا اگر عشق باشد، پس او خدای عشق و رب النوع عشق است!» - معهدا، «بر خلاف انتظار»، عهد جدید به یونانی مکتوب شده و در «تعریف مسیحی» چنین آمده است: خدا محبت است، (رسالة اول یوحنا رسول، باب ۴: آیه ۱۶) در حالیکه «خدای عشق، رب النوع عشق»، اروس، خواننده می‌شود. بنابراین سانچو کماکان باید توضیح دهد چگونه «مراجع یهودی» قادر بوده‌اند، محبت (آموزش) را به عشق (اروس) تبدیل کنند. در این قطعه از تفسیر، بار دیگر مسیح، - «بخاطر ژرف اندیشی» - با سانچو مقایسه می‌شود و بهر تقدیر باید پذیرفت که آنان با یکدیگر شباهت چشمگیری دارند، هر دو «موجودات تنومندی‌اند» و دست کم وارث خوشحال به موجودیت یا یگانه بودن هر دو آنان باور دارد. سانچو همانا مسیح معاصر است و کل تعبیر تاریخی‌اش معطوف این «ایده ثابت» (فکر و ذکر) اوست.

فلسفه عصبان، که هم اکنون بماندر شکل بد آنتی‌تز و گل‌های پژمرده بلاغت عرضه شد، در تحلیل نهائی فقط مداحی خودپسندانه‌ای برای سیستم پارونو است (پارونو، نوکیسه، کسی که سری توی سرها درآورده، عصیانگر)^(۱). هر عصیانگری در «عمل اگوئیستی» خود با واقعیت حی و حاضر خاصی که، بدون توجه به شرایط کلی، میکوشد بر آن ارتقاء یابد، مواجه است. او می‌کوشد تا گریبان خود را از جهان موجود فقط تا جایی که یک قید و بند است رها کند، برای مابقی، بر عکس می‌کوشد آن را صاحب شود. بافنده‌ای که «پیا می‌خیزد» تا صاحب کارخانه شود، بدین وسیله چرخ ریسنده‌گی را از سر باز می‌کند و از آن دست می‌کشد؛ برای مابقی، جهان مانند قبل براه خود ادامه

۱. جناسی بر هم معنای Emporkoemmling (تازه بدوران رسیده)، Emporgekommener (کسی

که خود را بالا کشیده)، و Empoerer (عصیانگر) اشتیرنز.

می‌دهد و عصیانگر «شکوفای» ما به سایرین فقط تقاضای ریاکارانه اخلاقی را عرضه می‌کند مبنی بر اینکه آنان نیز مانند خود او باید نوکیسه Parnevus شوند.*

تا بحال دیدیم که عصیان هر چیزی است که دوست دارید، جز عمل. در صفحه ۳۴۲ می‌آموزیم که

«روال ضبط و تصرف نفرت‌انگیز نیست، بلکه بیانگر عمل محض اگوئیست در توافق با خود است.»

این قطعاً باید خوانده شود: [عمل محض] اگوئیست‌های در توافق با یکدیگر است، زیرا بغیر از این ضبط و تصرف به «روال» ناشایست دزدان منجر میشود، و در نخستین حالت شکوفا نمی‌شود، در حالیکه در حالت دوم «عصیان» نیست. باید توجه داشت که متناسب با اگوئیست در توافق با خود، که هیچ کاری انجام نمی‌دهد، در اینجا دارای عمل «محض» هستیم، و بطبع تنها عمل که از یک چنین فرد نا فعالی می‌توان انتظار داشت.

ضمناً می‌آموزیم چه چیزی پلب‌ها را بوجود آورد، و از پیش می‌توانیم مطمئن باشیم که آنها توسط یک «دگم»، و اعتقاد به دگم و مقدس بوجود آمدند، اعتقادی که در اینجا بخاطر تغییری بعنوان آگاهی از گناه ظاهر میشود.

«ضبط و تصرف همانا گناه و تبه کاری است - این دگمی است که بتنهائی پلب‌ها را بوجود می‌آورد... آگاهی قدیمی از گناه است که بتنهائی باید مورد سرزنش قرار گیرد.» (ص ۳۴۲)

اعتقاد به اینکه آگاهی باید برای هر چیزی مورد سرزنش قرار گیرد، همانا دگم اوست، که از او یک عصیانگر میسازد و از پلب‌ها یک گناهکار.

بر خلاف این آگاهی از گناه، اگوئیست، بترتیب خود و پلب‌ها را برای ضبط و تصرف بشرح ذیل بر می‌انگیزد:

«بخود می‌گویم، تا جایی که قدرتم گسترش می‌یابد، تا آنجا مالکیت من است، و من ادعای مالکیت هر آن چیزی که خودم را بقدر کافی برای رسیدن بآن قوی احساس کنم، را می‌نمایم»، و غیره (ص ۴۳۰)

* [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] این همانا اصول اخلاقی مرسوم خرده بورژواست که معتقد است اگر هر کس بتنهائی بکوشد تا جایی که امکان دارد دریافت کند و برای مابقی، خود را درباره سیر جهان دچار دردسر نسازد، جهان راست و درست میشود.

بدین نحو، سانچوی قدیس بخود می‌گوید که او میخواهد بخود چیزی بگوید، و خود را به داشتن آنچه دارد، ترغیب می‌کند، و رابطه واقعی خود را بمثابة رابطه قدرت فرموله می‌نماید - تعبیری که بطور کلی راز تمامی خودستایی‌های اوست. (نگاه کنید به «منطق») آنگاه او - که در هر لحظه آنچه که میخواهد باشد، است و از اینجهت دارای آنچه که میخواهد دارا باشد است - مالکیت تحقق یافته و واقعی خود، که در حساب سرمایه‌اش داراست را از مالکیت احتمالی خود، «احساس قدرت» تحقق نیافته‌اش، که در حساب سود و زیانش وارد می‌کند، متمایز می‌سازد. این همانا مساعدتی است به علم حسابداری مالکیت بمفهوم غیر متعارفی.

معنای «گفتن» پر ابهتش، در قطعه‌ای که قبلاً نقل شد، از طرف سانچو بر ملا میشود:

«بخودم می‌گویم... بعد یعنی، یا درست‌تر بگوئیم، گفتگوئی بی فایده.»

سانچو ادامه می‌دهد:

«اگوئیسیم به «پلبین‌های بی‌چیز»، برای اینکه آنان را «ریشه کن کند»، می‌گوید: «هر آنچه نیاز دارید را بستانید!» (ص ۳۴۱)

اینکه این «گفتگو» «بی‌معنی» است را بلافاصله از مثال ذیل می‌توان مشاهده کرد: «من بهمان اندازه اندک ثروت بانکدار را بمثابة بیگانه تلقی می‌کنم، که ناپلئون کشورهای شاهان را تلقی میکرد. ما «(من) ناگهان تبدیل به «ما» میشود» ابدأ از اینکه این ثروت را بگیریم، نمی‌ترسیم، و ایضاً بدنبال و سایل انجام چنین کاری هستیم. ما بدین نحو آن را از خصلت بیگانه‌اش که از آن می‌ترسیدیم، محروم می‌کنیم.» (ص ۳۶۹)

اینکه سانچو چقدر اندک ثروت بانکدار را از «خصلت بیگانه» اش، «محروم ساخته» را بلافاصله توسط اندرز خیرخواهانه‌اش به پلب‌ها برای «گرفتن» آن از طریق ضبط بثبوت میرساند.

«بگذار ضبط کند و چه چیزی در دستانش باقی می‌ماند!» نه ثروت بانکدار بلکه کاغذ بی‌مصرف، «جسد» ثروتی که بهمان اندازه ثروت است که «سگی سقط شده سگ» است. ثروت بانکدار ثروتی است تنها در چهارچوب مناسبات تولید و مرادۀ موجود و فقط در مناسبات این روابط و با وسایلی که برای آنها معتبر است می‌تواند «گرفته شود». و اگر قرار بود سانچو ثروت دیگری را مورد استفاده قرار دهد، در می‌یافت که چشم‌انداز بهتر نبوده. بدینسان، «عمل محض اگوئیسیم در توافق با خود» در تحلیل نهائی به سوء تفاهم بس ناخالص می‌انجامد. «اینجا جایی است که می‌توان با شبح مقدس دست بعمل زد».

سانچو بعد از اینکه بخود گفت چه میخواهد بخود بگوید، پلبین های عصیانگر را وامیدارد آن چه که او آنان را تحریص به گفتن آن می کند را بگویند. واقعیت این است که او در حالت یک عصیان اعلامیه ای همراه با دستورات مورد مصرف آن را نوشته که می بایست به کلیه آبخو فروشی های دهات فرستاده شود و در سراسر روستا توزیع گردد. اعلامیه خواستار آن است تا جایی با و در ^{۱۳} Der hinkende Botte (پیک لنگ) و در سالنمای دوک نشین روستای ناسائو داده شود. تمایل آتشین^(۱) سانچو برای حال حاضر به روستا محدود میشود، به ترویج در میان کارگران کشاورزی و دختران شیرفروش، و شهرها را فرامی گیرد، که دلیل دیگری است از حد و اندازه ای که او صنایع بزرگ را از «خصلت بیگانه اش»، «محروم ساخته است». معهدا در اینجا مایلیم تا حد امکان به تفصیل شرحی از این سند با ارزش که نباید گم شود، بدست دهیم تا اینکه «تا جایی که در قدرتمان است اشتهاری سزاوار را اشاعه دهیم.» (ویگانند، ص ۱۹۱)

اعلامیه در صفحه ۳۵۸ و بعد از آن [«کتاب»] بطبع رسیده و به این صورت آغاز میشود:

«علت اینکه مالکیت شما ممتازان در امان است چیست ... بخاطر این واقعیت است که ما از حمله بآن خودداری می کنیم، بالتیجه بخاطر محافظت ماست... بخاطر این واقعیت است که شما بر علیه ما زور بکار می برید.»

اول بخاطر این واقعیت است که ما از حمله بآن خودداری می ورزیم، یعنی بخاطر این واقعیت که ما علیه خودمان زور بکار می بریم، و بعد بخاطر این واقعیت که شما علیه ما زور بکار می برید. هشدار! ادامه دهیم.

«اگر احترام ما را خواهانید، پس آن را به بهائی که مورد قبول ماست بخرید... ما فقط خواهان قیمت خوب هستیم.»

اول «عصیانگران» میخواهند احترام خود را به «قیمت قابل قبول» بفروشند و بعد «قیمت خوب» را معیار قیمت میسازند. نخست قیمتی دلخواهانه، و بعد قیمتی که مستقلاً از خودسری بوسیله قوانین بازرگانی، توسط هزینه تولید و رابطه میان عرضه و تقاضا معین میشود.

«ما رضایت می دهیم مالکیتمان را بشما واگذاریم بشرطی که بطور کامل این واگذاری را

جبران کنید... ما اگر بخودمان کمک کنیم شما درباره زور فریاد میکشید... بدون زور ما به آنها دست نخواهیم یافت» یعنی به صدف‌های خوراکی که ممتازان از آن لذت می‌برند... «ما از شما قصد گرفتن هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز را نداریم.»

اول ما آن را بشما «وامی‌گذاریم»، بعد آن را از شما می‌گیریم و شما باید «زور» بکار برید، و بالاخره ترجیح می‌دهیم تا با این همه چیزی از شما نگیریم. ما آن را بشرطی که خودمان آن را تسلیم کنید بشما و وامی‌گذاریم؛ در برهه‌ای از روشن اندیشی، [یعنی] تنها چیزی که داریم، می‌بینیم که این «واگذاری»، به «کمک بخود» و استفاده از «زور» منتهی میشود، اما در پایان نمی‌توانیم با «گرفتن» چیزی از شما مورد سرزنش قرار گیریم. و مطلب باید بهمین جا خاتمه پیدا می‌کند.

«ما بمدت دوازده ساعت با عرق جبین زحمت می‌کشیم و شما بما بابت آن چند پشیز ناقابل می‌دهید. با چنین وضعی شما نیز باید مقدار یکسانی بابت کارت‌ان بگیرید... هیچ‌گونه برابری اصلاً مبادا»

کارگران «شورشی» کشاورزی خود را بمثابه «مخلوقات» حقیقی اشتیرنری نشان می‌دهند.

«آن را دوست ندارید؟ فکر می‌کنید با این دستمزدها به کار ما بیش از اندازه پرداخت میشود، اما از طرف دیگر کار خودتان مستحق چندین هزار است. اما اگر چنین ارزش زیادی به کارت‌ان نمی‌دادید و می‌گذاشتید تا ما ارزش بهتری برای کارمان بدست آوریم، اگر نیاز می‌افتاد، ما به چیزی مهم‌تر از آنچه شما برای چندین هزار تالرتان انجام می‌دهید نایل می‌گشتیم، و اگر شما فقط چنین دستمزدهائی همچون ما دریافت می‌کردید، بزودی بیشتر کوشا می‌شدید تا عایدی بیشتری بدست آورید. اگر چیزی انجام می‌دادید که در نظر ما ده بار و هزار بار بیشتر از کار خود ما ارزش میداشت، آه» (آه، ای غلام نیک متدین!) «آنگاه ده هزار بار بیشتر بابت آن دریافت می‌کردید؛ ما نیز بنوبه خود، در فکر آنیم تا چیزهائی برای شما بسازیم که شما بیشتر از دستمزد عادی روزانه بما پردازید.»

اول عصیانگران گله مندند که بابت کارشان بسیار کم دریافت می‌کنند. معهدنا، در پایان، قول می‌دهند که اگر دستمزد بالاتری دریافت کنند، کاری را انجام می‌دهند که «بیشتر از دستمزد عادی روزانه» ارزش پرداختن داشته باشد. بعلاوه، آنان معتقدند که فقط اگر دستمزد بهتری دریافت کنند، به چیزهای خارق‌العاده‌ای نایل خواهند گشت، هر چند که در عین حال از سرمایه‌دار، فقط اگر «دستمزد» او به سطح دستمزد آنان تقلیل یابد، انتظار دست‌آوردهای خارق‌العاده‌ای را دارند. و سرانجام بعد از اینکه آنان شاهکار

اقتصادی تبدیل سود - این شکل ضروری سرمایه، که بدون آن همراه با سرمایه‌دار نابود می‌شوند - به دستمزد را عملی ساختند، معجزهٔ پرداخت «صد برابر بیشتر» از آنچه بابت «کار خاص خود» دریافت می‌کنند، یعنی صد برابر بیشتر از آنچه در می‌آوردند را جامعهٔ عمل می‌پوشانند. اگر اشتیرنر آنچه که منظورش است را می‌گوید، «این معنای» عبارت فوق است. اما اگر این تنها اشتباه سیاق کلام از طرف اوست، اگر عصیانگران قصد دارند باتفاق هم به سرمایه‌دار صد برابر بیشتر از آنچه هو یک از آنان بدست می‌آورند، بدهند؛ آنگاه اشتیرنر فقط آنان را وامیدارد تا به سرمایه‌دار آنچه را تقدیم کند که هر یک از سرمایه‌داران، امروزه پیش از این هم داشته‌اند. زیرا واضح است که کار سرمایه‌دار، در پیوند با سرمایه‌اش، ده بار یا صد بار بیشتر از سرمایهٔ جداگانه‌ای که صرفاً یک کارگر است، ارزش دارد. در نتیجه در این حالت، مانند همیشه، سانچو همه چیز را همانگونه که سابق بر این بود، باقی می‌گذارد.

«ما فقط اگر موافقت کنیم که دیگر هیچکس نیازی به اینکه به دیگری چیزی هدیه کند، نداشته باشد، می‌توانیم با هم کنار بیایم. آنگاه احتمالاً تا جایی پیش می‌رویم که قیمت مناسبی حتی به معلولان، بیماران و سالدیدگان پردازیم تا از مُردن آنان در اثر گرسنگی و احتیاج جلوگیری کنیم، زیرا اگر خواهان زندگی کردن آنان هستیم، شایسته است که برای برآورده شدن خواستمان پول بدهیم، می‌گوییم پول بدهیم، در نتیجه منظورم هیچ‌گونه صدقهٔ حقیرانه نیست.

واقعهٔ ضمنی احساساتی دربارهٔ معلولان و غیره، قصد دارد ثابت کند که کارگران شورشی کشاورزی از پیش به آن چنان ارتفاعات آگاهی طبقهٔ متوسط «صعود کرده‌اند» که مایل نیستند نه چیزی را هدیه کنند یا چیزی به آنان هدیه شود، و توجه می‌کنند که آبرو و منافع طرفین در رابطه‌ای بمجرد اینکه این رابطه به خرید تبدیل شد، تضمین شود. این اعلامیه رعد آسای کسانی که در تخیل سانچو، در حال عصیانند، با دستورالعمل استفاده از آن بشکل گفت و شنود میان مالک و کارگانش، همراه است، ارباب این بار همچون سلیگا رفتار می‌کند و کارگران همچون اشتیرنر، در این دستورالعمل، اعتصابات انگلیسی و ائتلافات کارگران فرانسوی بطور لدنی بشیوهٔ برلنی حل می‌شود.

سخنگوی کارگران: «صاحب چه هستید؟»

مالک: «صاحب ملکی هزار جریبی (مورگن)^(۱)

۱. مقیاس ژرمنی قدیم اندازه‌گیری زمین که اندازهٔ آن در قسمت‌های مختلف کشور متفاوت بود. برای

سخنگو: «و من کارگرتان هستم، و از این ببعد فقط زمیتان را برای دستمزدی یک تالری در روز شخم می‌زنم.»

مالک: «با این وضع من کس دیگری را استخدام می‌کنم.»
 سخنگو: «کسی را پیدا نمی‌کنید، زیرا ما کارگران در آینده با هیچ شرایط دیگری کار نمی‌کنیم، و اگر کسی را پیدا کنید که قبول کند کمتر بگیرد، او را از ما بر حذر دارید. حتی اکنون هم یک دختر شیر فروش همین قدر مطالبه می‌کند، شما دیگر کسی را با دستمزد کمتری پیدا نمی‌کنید.»

مالک، «آه، پس من از دست رفته‌ام!»
 کارگران (یکصدا): «زیاد عجله نکنید! مطمئن باشید که بقدر ما گیرتان می‌آید. و اگر گیرتان نیامد، ما برایتان بقدر کافی حساب و کتاب می‌کنیم تا مثل ما زندگی کنید. - ما از برابری حرف نمی‌زنیم!»

مالک: «اما من به زندگی بهتر عادت کرده‌ام!»
 کارگران: «ما مخالف آن نیستیم، و بما مربوط نیست؛ اگر می‌توانید بیشتر پس انداز کنید، باشد بسیار خوب. آیا ما باید با قیمت کسر شده‌ای بکار مشغول شویم تا شما بتوانید خوب زندگی کنید؟»

مالک: «اما شماها آدمهای بی‌فرهنگ، آنقدرها احتیاج ندارید!»
 کارگران: «خوب، پس ما اندکی بیشتر می‌گیریم تا قادر شویم فرهنگی که شاید نیاز داشته باشیم را بدست آوریم.»

مالک: «اما اگر شما ثروتمند را خانه خراب کنید، چه کسی از علم و هنر حمایت خواهد کرد؟»

کارگران: «خب، جرگه ما فکر آن را می‌کند، ما همگی کمک می‌کنیم و مبلغ معتنا بهی گرد خواهد آمد. بهر حال شما ثروتمند جماعت اکنون بنجل‌ترین کتاب‌ها و تصاویر مریم گریان یا لنگ و پاچه خوش تراش رقاصه‌ها را می‌خرید.»

مالک: «آه، از این برابری حقیرانه!»
 کارگران: «خیر ارباب نازنین، ما از برابری صحبت نمی‌کنیم! ما فقط خواهان آنیم تا طبق ارزشمان قدر دانسته شویم، و اگر ارزش شما بیشتر است، آنگاه با همه این حرفها قدرتان را بیشتر می‌دانند. ما فقط خواهان قیمت خوییم و قصد داریم خودمان را سزاوار قیمتی که می‌پردازید، نشان دهیم.»

در پایان این شاهکار فاجعه‌ناک، سانچو اذعان می‌کند که بطبع، «وحدت نظر

کارگران»، «ضروری» است. اینکه این وحدت چگونه بوجود می‌آید، چیزی بمانگفته نمی‌شود. آنچه می‌آموزیم این است که کارگران کشاورزی به هیچ وجه قصد تغییر مناسبات موجود تولید و مرادده را ندارند، بلکه صرفاً میخواهند مالک را وا دارند تفاوت مقدار مخارج خود که از مقدار مخارج آنان فراتر می‌رود را بدهد. اینکه این مازاد مخارج، اگر در بین توده پرولتارها سرشکن شود، بهر کدام فقط مقدار ناچیزی می‌رسد و وضع او را کوچکترین بهبودی نمی‌بخشد، برای بهلول خیرخواه‌مان امری علی‌السویه است. مرحله تکامل کشاورزی که این کارگران قهرمان بآن تعلق دارند بلافاصله پس از پایان فاجعه، هنگامیکه به «نوکران خانگی» تبدیل میشوند، آشکار میشود. بنابراین، آنان تحت مناسبات پدر شاهی که در آن تقسیم کار هنوز بسیار کم رشد یافته زندگی می‌کنند، و ضمناً، کل «توطئه» با بردن سخنگوی بیک انباری و کتک زدنش توسط مالک «به هدف نهائی خود می‌رسد»، در حالیکه در کشورهای متمدن‌تر، سرمایه‌دار موضوع را با تعطیل مؤسسه برای مدتی و مرخص کردن کارگران و «دنبال بازی فرستادن» آنان فیصله می‌دهد. شیوه بس عملی سانچو برای آفریدن اثر هنری و دلبستگی جدی‌اش به حدود احتمالات، نه فقط از ایده خاص ترتیب اعتصاب کارگران کشاورزی، بلکه بویژه از ائتلاف «دختران خدمتکارش» آشکار است. و چقدر خودپسندانه است تصور نمود که قیمت نه به رابطه میان عرضه و تقاضا، بلکه به تقاضای دستمزد این کارگران کشاورزی و پومرانیای اقصی وابسته است! احساس واقعی همانا توسط گفتار تعجب‌آور کارگران درباره ادبیات و آخرین نمایشگاه هنری و رفاص خوش ادا بوجود می‌آید، تعجب‌آور حتی بعد از سؤال غیر منتظره مالک درباره علم و هنر. آنان بمجرد اینکه به این موضوع ادبی می‌پردازند، بسیار صمیمی میشوند و برای لحظه‌ای مالک ناراحت شده حتی خانه خرابی تهدید شده‌اش را به این خاطر که جان فشانی‌اش را به علم و هنر نشان دهد، از یاد می‌برد. و سرانجام عصبانگران باو اطمینان خاطری از سجویه شریفانه خود می‌دهند و این اظهار اطمینان بخش را می‌کنند که آنان نه توسط مطامع آزارنده و گرایش‌های خرابکارانه، بلکه توسط عالی‌ترین انگیزه‌های اخلاقی هدایت می‌شوند. تمام آنچه آنان مطالبه می‌کنند، قیمت بر حسب ارزش است و به شرف و وجدان خود اطمینان می‌دهند سزاوار قیمت بالاتر باشند. کلیه اینها معطوف این هدف یگانه است تا برای هر کس مال خود او، عایدی صادقانه و منصفانه‌اش را تضمین کند؛ اینکه این قیمت به وضع بازار کار

و نه به عصیان اخلاقی برخی کارگران کشاورزی ادیب مشرب وابسته است، بطبع واقعی است که درک آن را از آدمهای شایسته مان نمی توان انتظار داشت.

این عصیانگران اهل پومرانیای اقصی آنچنان فروتند که با وجود «وحدت نظر» آنان که بدیشان قدرت انجام چیزی بکلی متفاوت را میدهد، ترجیح می دهند نوکرانی با «دستمزد یک تالر در روزه» بعنوان بالاترین خواسته خود، باقی بمانند. بنابراین کاملاً منطقی است که آنان مالک را که در ید قدرت خود دارند، مورد استنطاق قرار نمیدهند، بلکه از طرف او مورد استنطاق قرار می گیرند.

«روحیه قاطعانه» و «خود آگاهی جازمانه غلام خانه زاده» بیان خود را در زبان «قاطع» و «جازمی» که او و رفقایش بآن سخن می گویند، می یابد. «شاید - خوب، - جرگه ما باید فکر آن را بکند - مبلغ معنابهی - ارباب نازنین - با همه این حرف ها،» بیشتر در اعلامیه خوانده بودیم: اگر نیاز باشد - آه - بفکر انجامش هستیم - شاید، بحتمل، و غیره... می توان تصور کرد که کارگران کشاورزی نیز بر مرکب چوبین شگفت انگیز کلاویلینیو Clavileño سوار شده اند.^۵

بنابراین کل «عصیان» پر سر و صدای سانچومان خود را در تحلیل نهائی به یک اعتصاب تنزل می دهد، اما به اعتصابی بمفهوم غیر معترافی، یعنی اعتصابی در خطه برلن. در صورتیکه در کشورهای منمدن، اعتصاب همواره نقش کمتری در جنبش کارگری ایفاء می کند، زیرا سازمان کارگران که به دیگر اشکال عمل می انجامد هر چقدر هم گسترده تر باشد، سانچو باز می کوشد کاریکاتور خرده جو رز و آئی اعتصاب را بمثابه نهایی ترین و عالی ترین شکل مبارزه جهان تاریخی توصیف کند.

اکنون امواج عصیان ما را به ساحل سرزمینی موعود که به شیر و شهد جاریست^{**}، می افکند، در جایی که هر اسرائیلی حقیقی در زیر درخت انجیر خود می نشیند و دوران طلائی «توافق» طلوع می کند.

۵. |نطعمه ذیل در دستنوشته خط خورده است:| فرانسه بالنسبه بیشتر از پومرانیای اقصی تولید می کند. بگفته میشل شوالیه |در سگفتارهای ایراد شده اقتصاد سیاسی در کلزدو فرانس|، کل محصول سالانه فرانسه که بطور یکسان در میان سکنه سرشکن شده سرانه به ۹۷ فرانک بالغ میشود، این بدین معنی است که هر خانواده...

III اتحادیه

در بخش مربوط به عصیان بدوآ مواردی از لافزنی سانچو را گرد آورده‌ایم، و سپس سیر عملی و برآمد محض اگوئیست در توافق با خود را ردیابی کردیم. در خصوص اتحادیه، عکس آن را انجام می‌دهیم. پیش از هر چیز نهادهای واقعی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و آنگاه آنها را با توهمات قدیسمان درباره آنها مقایسه می‌کنیم.

۱- مالکیت بر زمین

و اگر دیگر مایل نیستیم زمین را به زمینداران بدهیم، بلکه می‌خواهیم آن را به خودمان اختصاص دهیم، آنگاه برای نیل بدین منظور متحد می‌شویم و اتحادیه‌ای و société (جامعه‌ای) را بوجود می‌آوریم که خود را مالک میسازد؛ اگر موفق شویم، به زمینداران زمینداران پایان داده می‌شود. زمین آنگاه مالکیت فائحان خواهد شد... و برخورد بالا جماع این افراد به زمین دلخواهانه‌تر از برخورد فردی جداگانه یا باصطلاح صاحب ملک خواهد بود. بدین طریق، در این حالت نیز مالکیت ادامه می‌یابد و در واقع حتی بمثابة مالکیت «منحصر بفرده»، چرا که، بشریت، [یعنی این جامعه سترگ، فرد را از مالکیت محروم می‌سازد، و شاید باو فقط قسمتی از آن را بمثابة پاداش اجاره دهد... این چنین است که مالکیت باقی می‌ماند و سرانجام بوجود می‌آید. اینکه همگی در آن می‌خواهند سهمی داشته باشند، از فردی که می‌خواهد بتهائی برای خود داشته باشد، ستانده شده و به مالکیت مشاع برگردانده می‌شود. از آنجائیکه این مالکیتی است مشاع، هر کس در آن دارای سهم خود است و این سهم مالکیت اوست. بدین ترتیب در مناسبات قدیمی ما، خانه‌ای که متعلق به پنج وارث بود نیز مالکیت مشاع آنان است؛ معهذا پنج - یک بخش درآمد، مالکیت هر یک از آنان است.» (ص ص ۳۲۹، ۳۳۰)

بعد از اینکه عصیانگران جسورمان اتحادیه و جامعه‌ای را بوجود آوردند، و به این شکل، برای خود قسمتی از زمین را بدست آوردند، این جامعه و این شخص حقوقی، خود را مالک می‌سازد. او برای اجتناب از هر گونه سوء تفاهمی، بلافاصله می‌افزاید که «این جامعه فرد را از مالکیت محروم می‌کند و شاید فقط حصه‌ای از آن را، بعنوان پاداش باو اجاره دهد. سانچوی قدیس بدین نحو نصورش از کمونیسم را برای خود و اتحادیه‌اش مشخص می‌کند. خواننده بیاد خواهد آورد که سانچو با بلاهت خود، کمونیست‌ها را بخاطر اینکه می‌خواهند از جامعه، مالک و الاتری بسازند که بهر فرد مالکیت، او را بصورت اقطاع فئودالی تفویض می‌کند مورد سرزنش قرار داد.

بعلاوه، سانچو به اعضاء جدید خود چشم اندازی از «سهمی در مالکیت مشاع» را عرضه می‌کند. در فرصتی بعدی، خود همین سانچو بار دیگر در مقابله با کمونیست‌ها می‌گوید:

«خواه ثروت متعلق به کل اجتماع باشد، که قسمتی از آن را بمن اجازه دهد، یا به مالکان جداگانه، برای من اجبار یکسان است، زیرا در هر دو حالت از اتخاذ تصمیم درباره آن عاجزم.»

(برای این خاطر، نیز، «کلکتیو» او، آنچه نمی‌خواهد در اختیار منحصر بفردش داشته باشد را از او «می‌گیرد»، و بدینسان او را و امیدارد قدرت اراده جمع (کلکتیو) را احساس کند.)

ثالثاً، بار دیگر در اینجا با «ویژگی» که او بکرات مالکیت بورژوازی را مورد «نکوهش» قرار داد، مواجه می‌شویم، بطوریکه «حتی محل حقیرانه‌ای که بر آن ایستاده متعلق باو نیست». بر عکس او فقط حق و قدرت نشستن بر آن را بعنوان دهقان بیگار سبه روز و ستم دیده‌ای داراست.

رابعاً، سانچو در اینجا نظام فئودالی، که آن را با خشم و غضبی فراوان، در کلیه اشکال ناکتون موجود یا پیشنهاد شده جامعه کشف کرده است را بخود اختصاص میدهد. «جامعه» فئودالی که با پیشرفت‌ها هم‌انطور رفتار کردند که «اتحادیه» ژرمن‌های نیمه وحشی که ایالات رم را فتح نمودند و در آنجا نظام فئودالی خشنی که هنوز قویاً با شیوه قبیله‌ای قدیمی زندگی آمیخته بود، را مجری ساختند | این جامعه | به هر یک از افراد قطعه‌ای زمین «بعنوان پاداش» میدهد. در مرحله‌ای که سانچو و ژرمن‌های قرن - ششم هستند، نظام فئودالی هنوز در بسیاری جهات با نظام «پاداش» مطابقت می‌کند.

ضمناً، حاجتی بتذکر نیست که مالکیت قبیله‌ای که سانچو در اینجا از نو برای شرف و افتخار احیاء می‌کند بزودی ناگزیر میشود دوباره در شرایط موجود کنونی مستحیل شود. خود سانچو این را احساس می‌کند، زیرا صلا در میدهد: «این مالکیت بدین نحو باقی می‌ماند و» (یک «و» زیبا!) «بدینسان بوجود می‌آید، و بالاخره با مثال سترگ خود - خانه متعلق به پنج ورثه - ثابت می‌کند که کوچکترین قصدی از رفتن به خارج از چارچوب روابط قدیمی مان ندارد. کل برنامه او برای سازمان مالکیت بر زمین، فقط دارای هدف هدایت کردن ما توسط مسیر انحرافی تاریخی به بازگشت به اقطاع موروثی

خرده - بورژوازی و مالکیت شهرهای امپراطوری آلمانی است. سانچو از روابط قدیمی ما، یعنی، آنهایی که اکنون موجود است، فقط لاطایلات حقوقی مبنی بر اینکه افراد، یا مالکان، در ارتباط با مالکیت «بطور دلخواهانه» رفتار می کنند را صاحب شده است. در «اتحادیه» این «خودسری» موهومی باید توسط جامعه ادامه می یابد، و این برای «اتحادیه» از اینکه چه بر سر زمینی می آید که «شاید» «جامعه» قطعات زمین را به افراد اجاره دهد یا شاید ندهد، همانا امری علی السویه است. تمامی اینها بکلی بی اهمیت است.

سانچو بطبع نمی تواند بداند که ساختار معینی از کشاورزی باشکلی معینی از فعالیت ارتباط دارد و بوسیله مرحله معینی از تقسیم کار معین میشود. اما هر کس دیگری می تواند مشاهده کند دهقانان کوچک بیگار، آنگونه که در اینجا توسط سانچو پیشنهاد می شود، چقدر کم در موقعیتی هستند که «هر یک از آنان بتواند منتهی توانمند شود»، و چقدر اندک مالکیت آنان بر قطعه زمین حفرانه با «مالکیت بر هر چیز» بس ستایش شده شباهت دارد. در دنیای واقعی، مرادده افراد به شیوه تولید آنان وابسته است، و از اینرو «شاید» سانچو - شاید - کل اتحادیه او را بکلی زیر و زبر کند. اما «شاید» یا بهتر بگوئیم، بدون شک، در اینجا نظر واقعی سانچو درباره مرادده در اتحادیه آفتابی میشود، یعنی این نظر که اساس مرادده اگوئیستی همانا مقدس است.

سانچو در اینجا از نخستین «نهاد» اتحادیه آینده پرده بر میدارد. عصیانگرانی که می کوشیدند «بدون قانونی اساسی» باشند، «چیزها» را توسط «انتخاب قانون اساسی» برای خود ترتیب می دهند. می بینیم که سانچو از اینکه هیچ گونه امید فریبنده ای به «نهادهای» جدید نمی بندد، ذیحق بود. معهدا، در عین حال می بینیم که کاملاً در میان «اشخاص از لحاظ اجتماعی با فریحه» قرار می گیرد و با توجه به نهادهای اجتماعی بطور خارق العاده ای خوش ذهن و با تدبیر است.

۲- تشکیلات کار

«تشکیلات کار خود را با آن چنان کارهایی که می تواند برای ما توسط سایرین انجام شود، مشغول میدارد، نظیر - سلاخی گاو و گوساله، شخم زنی و هکذا؛ مابقی کارها اگوئیستی باقی می ماند، زیرا برای مثال؛ هیچکس نمی تواند برای شما آهنگتان را

بسازد، و یا طرح‌های نقاشی‌تان را کامل کند، و غیره. احدی نمی‌تواند آثار رافائیل را برایش انجام دهد. اینها آثار شخصی منحصر بفردی است که فقط شخصی منحصر بفرد قادر به خلق آنهاست، در حالیکه آثار نخستین درخور انسانی نامیده شدن است» (این در صفحه ۳۵۶ با «بطور کلی سودمند، همانند قلمداد میشود) «زیرا خصوصیت در اینجا از اهمیت اندکی برخوردار است و تقریباً هر کسی برای انجام آن می‌تواند آموزش ببیند.» (ص ۳۵۵)

«برایمان همواره به صلاح است درباره کار انسانی بتوافق رسیم تا تمام وقت و انرژی ما را بخود اختصاص ندهد، همانطور که در حالت رقابت چنین است... معهدا برای چه کسی باید وقت بدست آید؟ موجود انسانی برای چه منظوری از آنچه برای جبران نیروی کار مصرف شده‌اش لازم است، وقت بیشتری نیاز دارد؟ کمونیسم به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. برای چه منظوری؟ برای اینکه از خودش، بمثابه یگانه‌ای که سهم خود را بعنوان موجودی انسانی انجام داده، خشنود شود.» (ص ص ۳۵۷، ۳۵۶)

(من از طریق کار می‌توانم وظایف رسمی یک رئیس جمهور، وزیر و غیره را انجام دهم؛ این پست‌ها تنها نیازمند آموزشی کلی است، یعنی آموزشی که علی القاعده در دسترس است... معهدا، هر چند که هر کسی می‌تواند این پست‌ها را احراز کند، همانا فقط نیروی یگانه فرد، که بتنهائی ویژه اوست، به این پست‌ها، باصطلاح حیات و اهمیت میدهد. باو برای انجام وظایف خود، نه آنطور که انسانی معترافی انجام میدهد، بلکه با استفاده از قدرت یگانگی خود، انجام می‌دهد، اگر بعنوان مقام یا وزیری پولی دریافت کند، اجر داده نمی‌شود. اگر او طبق رضایت شما عمل کرد و شما مایل بودید این قدرت فردی یگانه که سزاوار قدردانی است را حفظ کنید، آنگاه باید باو نه بطور ساده بعنوان انسانی که صرفاً وظیفه‌ای بشری را انجام میدهد، بلکه بعنوان کسی که چیزی یگانه را اعمال می‌کند، اجر دهید.» (ص ص ۳۶۳، ۳۶۲)

«اگر در موقعیتی هستنید که می‌توانید به هزاران تن شادی ببخشید، آنگاه هزاران تن بشما عرض می‌دهند، زیرا در ید قدرتتان است که آن را انجام ندهید و از اینرو آنان بخاطر این واقعیت که شما آن را انجام می‌دهید، باید بشما اجر دهند...» (ص ۳۵۱)

«وآنگونه که برای کاری که بعنوان انسان انجام می‌دهیم، می‌توان نرخ پرداختی برقرار کرد، برای یگانگی ام نمی‌توان، فقط برای آن یک می‌توان تعرفه‌ای تعیین نمود. بنابراین می‌توانید برای کار بشری تعرفه‌ای عمومی معین کنید، اما یگانگی‌تان را از آنچه مناسب آن است محروم نکنید.» (ص ۳۶۳)

بعنوان موردی از سازمان کار در اتحادیه، در صفحه ۳۶۵ به نانوائی‌های عمومی که قبلاً ذکر شد، استناد میشود. تحت مناسبات بربر منشانه خرد کردن اراضی مفروض در

فوق، این نهادهای عمومی باید معجزه واقعی باشند.

پیش از هر چیز کار انسانی باید سازمانده شده و بدین وسیله کوتاه شود، بطوریکه اخوی اشتراثوینگر^{۱۵}، که کارش را زودتر تمام کرده است، بتواند از خود بمثابه یگانه ممنوع شده (ص ۳۵۷)، اما در صفحه ۳۶۳ «نمّنع» یگانه شده به عابدی اضافی او تبدیل می شود. در صفحه ۳۶۳ اشعار میشود که فعالیت حیاتی شخص یگانه نباید بعداً جای کار انسانی را بگیرد؛ کار انسانی می تواند بمثابه کار یگانه انجام شود، و در این حالت مستلزم دستمزد اضافی است. در غیر اینصورت یگانه شده، که نه به یگانگی خود، بلکه به دستمزد بالاتری ذی‌علاقه است، می تواند یگانگی خود را به بعد موکول کند و با عمل کردن بمثابه شخصی معنارفی خشنود باشد و لاج جامعه را در بیاورد و در عین حال بخودش نیز کلک بزند.

طبق صفحه ۳۵۶، کار بشری با کار مطلقاً مفید مطابق است، اما طبق صفحه ۳۵۱ و ۳۶۳، کار یگانه، ارزش خود را بوسیله دریافت پول برای سودمندی بیشتر و بهمان اندازه کلی، با دست کم مفید برای بسیاری از مردم، نشان می دهد.

بدینسان، تشکیلات کار در اتحادیه عبارت است از جدائی کار انسانی از کار یگانه، تعیین تعرفه بابت آن یک و چانه زنی برای دستمزد اضافی برای این یک. این افزایش مجدداً دوگانه است، قسمتی برای انجام یگانه کار بشری است و قسمت دیگر برای انجام کار یگانه. دفتر داری حاصل بفرج تر است، زیرا آنچه نادر روز کار یگانه بود (برای مثال، ریسندگی نخ پنبه ۲۰۰) امروز کار انسانی میشود، چونکه اجرای یگانه کار انسانی مستلزم جاسوسی مداوم درباره خود بسود خویشتن و جاسوسی عمومی بسود عامه است. بدینطریق کل این برنامه تشکیلاتی به تصرف کامل خرده - بورژوازی قانون عرضه و تقاضا، که در حال حاضر وجود دارد و بوسیله اقتصاددانان تشریح شده است، منتهی میشود. قانونی که قیمت انواع کار را تعیین می کند و سانچو آن را یگانه اعلام می کند، (برای مثال، قیمت کار یک رفاص، طبیعی حاذق با وکیلی مجرب) را او می توانست از توضیحی که آدام اسمیت در این خصوص داده^(۱)، و تعرفه‌ای که توسط کوپر آمریکائی برای آن تعیین شده، قبلاً دریابد. اقتصاددانان معاصر بر اساس این قانون، برای آنچه کار

۱. آدام اسمیت، پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل.

غیر مولد، و دستمزد کم کارگران روز - مزد کشاورزی می خوانند، پرداخت هنگفت و بطور کلی تمامی نابرابریها در دستمزد را توضیح می دهند. بدین نحو، بیاری خدا، بار دیگر به رقابت میرسیم، اما رقابتی با آنچه با آنچنان وضعی که سانچو می تواند، نرخی ثابت و تعیین دستمزد توسط قانون، همانگونه که در اوضاع قدیمی در قرون چهاردهم و پانزدهم بود را پیشنهاد کند.

ایضاً قابل ذکر است که ایده‌ای که سانچو در اینجا پیش می‌کشد را نیز می‌توان بمثابة چیزی بکلی جدید در نزد جناب ناجی - دکتر گئورگ کوهلمان هولشتاینی یافت.^(۱) آنچه سانچو در اینجا، سوای پندارهای بوروکراتیکش، کار انسانی میخواند، همان چیزی است که معمولاً منظور از آن کار ماشینی می‌باشد، کاری که، با رشد صنعت، بیش از پیش به ماشین محول می‌شود. این صحیح است، زیرا بخاطر تشکیلات فوقاً توصیف شده زمینداری، ماشین‌ها عدم امکانی در اتحادیه‌اند و از اینرو دهقانان بیگار در توافق با خود ترجیح می‌دهند با یکدیگر در مورد کار بتوافق رسند. در خصوص «روسای جمهور» و «وزراء» سانچو - این بی وجود محلی^(۲)، بقول آوئن - عقیده خود را تنها بوسیله محیط بلاواسطه خود شکل می‌دهد.

سانچو در اینجا، مانند همیشه، در مورد انتخاب | مثال‌های عملی اش بدشانس است. او تصور می‌کند که هیچکس نمی‌تواند آهنگ شما را برایتان بسازد و طرح‌های نقاشی‌ها بتان را کامل کند. احدی نمی‌تواند آثار رافائیل را برایش انجام دهد. معهدا، سانچو مطمئناً می‌توانست اطلاع داشته باشد که این همانا نه موتسارت، بلکه کس دیگری بود که قسمت اعظم Requiem او را ساخت و آن را بانام رساند^(۳)، و اینکه خود رافائیل، تنها بخش ناچیزی از نقاشی‌های دیواری خود را و کامل کرده.

او تصور می‌کند که باصطلاح سازماندهندگان کار^(۴) خواستار آن بودند تا کل فعالیت هر فرد را سازمان دهند، ولی معهدا همانا آنانند که میان کار مستقیماً مولد، که باید سازمان یابد، و کاری که مستقیماً مولد نیست تمایز قایل می‌شوند. معذالک از لحاظ کار

۱. گئورگ کوهلمان، دنیای جدید یا امپراطوری ارواح بر زمین. - هت.

۲. در دستوشته این عبارت به زبان انگلیسی است. (این موجود فلک زده محلی)

(this poor localised being)

- هت.

غیر مولد، آنطور که سانچو می‌پندارد، همانا نظرگاه آنان نبود که، هر کس باید کار رافائیل را انجام دهد، بلکه این بود که هر کس که قدرت بالقوه رافائیل را میداشت، باید قادر می‌بود بدون مانعی تکامل یابد. سانچو تصور می‌کند که رافائیل نقاشی‌های خود را مستقلاً از تقسیم کار که در آن زمان در رم وجود داشت، بوجود آورد. اگر او رافائیل را با لئوناردو داوینچی و تی‌تیان مقایسه کند، در می‌یافت که تا چه حد زیادی آثار هنری رافائیل وابسته به شکوفائی رم که تحت نفوذ فلورانس بوجود آمد، بود؛ در حالیکه آثار لئوناردو به وضع فلورانس بستگی داشت، و آثار تی‌تیان، در عصری بعد، به تکامل بالکل متفاوت و نیز وابسته بود. رافائیل باندازه هر هنرمند دیگری بوسیله پیشرفت‌های فنی در هنر که قبل از او بوجود آمده بود، و توسط سازمان جامعه و تقسیم کار در خطه او، و بالاخره بوسیله تقسیم کار در کلیه کشورهای که خطه او با آنها مرآمده داشت، تعیین میشد، اینکه فردی نظیر رافائیل در رشد دادن استعداد خود موفق شد، تماماً به نیازی بستگی دارد که بنوبه خود وابسته به تقسیم کار و مناسبات بشری ناشی از آن است. اشتیرنر با اعلام یگانگی اثر علمی و هنری، موضعی بمراتب بدتر از موضع بورژوازی اتخاذ می‌کند. در حال حاضر از قبل ضروری تشخیص داده میشود که این فعالیت «یگانه» را سازمان داد. هوراس ورنت حتی برای نقاشی بک - دهم نابلوهای خود، اگر آنها را بمتابۀ آثاری تلقی می‌کرد که «فقط این شخص یگانه قادر به خلق» بود، وقت پیدا نمی‌کرد. در پاریس تقاضای فراوان برای کمدهای مختصر و رمان، تشکیلات کار برای آفرینش آنها را بوجود آورد؛ این تشکیلات بهر تقدیر، چیزی بهتر از رقابت کنندگان «یگانه» خود در آلمان، انجام می‌دهد. در نجوم، کسانی مانند آراگو، هرشل، انکه و بسل لازم دیدند رصدهای مشترکی را سازمان دهند و فقط بعد از آن بود که به پاره‌ای نتایج نسبتاً مطلوب دست یافتند. در علم تاریخ، مطلقاً برای «یگانه» غیر ممکن است بطور کلی به چیزی نایل گردد، در این زمینه نیز، فرانسویان از مدتها قبل ببرکت تشکیلات کار خود، از کلیه ملل فراتر رفته‌اند. ضمناً، بدیهی است که کلیه این تشکیلات که بر تقسیم کار معاصر قرار گرفته کماکان به نتایج بسیار محدودی می‌انجامد و فقط در مقایسه با انزو اطلبی تنگ‌نظرانه گذشته نمایانگر گامی به پیش است.

وانگهی، بر این نکته بویژه باید مکث نمود که سانچو تشکیلات کار را با کمونیسم خلط می‌کند، و حتی از اینکه «کمونیسم» به او هیچ‌گونه پاسخی برای تردیدهایش در

مورد این تشکیلات نمی‌دهد، شگفت زده است. درست نظیر پسرک روستائی گاسکونی شگفت زده است که آراگو نمی‌تواند باو بگوید خداوند متعال عرش خود را بر کدام ستاره پی افکنده است.

تمرکز منحصر بفرد استعداد هنری در افرادی خاص، و سرکوب آن در توده‌های وسیع که با آن عجین شده، همانا نتیجه تقسیم کار است. حتی اگر در مناسبات معینی، هر کسی نقاش و نگارگری عالی می‌بود، این به هیچ وجه امکان اینکه هر یک از آنان ایضاً نگارگری بدیع و اصیل باشد را نفی نمی‌نمود، بطوریکه در اینجا نیز تفاوت میان کار «انسانی» و «یگانه» به لاطابلات محض می‌انجامد. بهر تقدیر، همراه با تشکیلات کمونیستی جامعه، تبعیت هنرمند از تنگ نظری محل و ملی، که تماماً از تقسیم کار ناشی میشود، و ایضاً تبعیت فرد از هنر معینی، که از او بطور منحصر بفردی یک نقاش، مجسمه‌ساز و غیره میسازد، از میان میرود؛ خود این اسم باندازه کافی تنگ نظری رشد حرفه‌ای و وابستگی او را به تقسیم کار بیان می‌کند. در جامعه‌ای کمونیستی نقاش و نگارگر وجود ندارد، بلکه فقط کسانی وجود دارند که در میان سایر فعالیت‌ها به نقاشی نیز می‌پردازند.

تشکیلات کار سانچو، بوضوح نشان میدهد تا چه حدی کلیه این بهادران فلسفه «جوهر»، خود را با عبارت صرف قانع می‌سازند. تبعیت «جوهر» از «ذات»، که همگی آنان این چنین بر طمطراقانه درباره آن سخن می‌گویند و تقلیل «جوهر» که بر «ذات» حکومت می‌کند به «عرض» صرف آن جوهر «سخنی عبث» از آب در می‌آید.* بدین طریق آنان عاقلانه از بررسی تقسیم کار، تولید و مراوده مادی که در واقع فرد را تابع مناسبات و شیوه معینی از تولید میسازد، امتناع می‌ورزند. برای ایشان مساله بطور کلی

*- [نقطه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] هر گاه سانچو عبارات خود را جدی می‌گرفت، باید تقسیم کار را مورد تحلیل قرار میداد. اما او عاقلانه از این کار امتناع می‌ورزد و بلادرنگ تقسیم موجود کار را می‌پذیرد تا آن را برای «اتحادیه» خود مورد بهره‌برداری قرار دهد. بطبیع، بررسی دقیق‌تر درباره این موضوع بار نشان میداد که تقسیم کار با «بیرون راندن آن از دماغ خود» از میان نمیرود. جدال فلاسفه با «جوهر» و بی‌توجهی کامل آنان به تقسیم کار، و شالوده مادی که موجب بوجود آمدن توهم جوهر میشود، صرفاً مدال میسازد که مساله برای این قهرمانان فقط مساله از بین بردن این عبارات است و نه ابداً تغییر مناسباتی که این عبارات ناگزیر از آنها ناشی میشوند.

همانا یافتن عبارات جدیدی برای تعبیر جهان موجود است - عباراتی که بطبع فقط هر چند بیشتر حاوی عبارات خنده‌آور و بلند بانگ باشد، این مردمان بیشتر تصور می‌کنند که بالاتر از جهان ارتقاء یافته‌اند و بیشتر خود را در مقابل آن قرار می‌دهند. سانچو مثال ناسف انگیزی از این [وضع] است.

۳- تنخواه‌گردان

«پول یک کالا است و در واقع وسیع اساسی است، زیرا ثروت را در مقابل کرختی حفظ می‌کند، آن را به جریان می‌اندازد و گردش آن را موجب می‌شود. اگر وسیله مبادله بهتری را می‌شناسید، فبها، ولی آنهم نوعی پول خواهد بود.» (ص ۳۶۴)

در صفحه ۳۵۳ پول بمثابة مالکیت بازردار یا مالکیت در گردش، توصیف می‌شود. باین ترتیب «اتحادیه»، همانا پول، یعنی این مالکیت صرفاً اجتماعی که از کلیه فردیت‌ها پیراسته شده را حفظ می‌کند. اینکه سانچو تا چه حدی در حوزه بینش بورژوازی است، بوسیله پرسش او درباره وسیله بهتر مبادله نمایان می‌شود. بالتبجه، او قبل از هر چیز فرض می‌کند که وسیله مبادله‌ای لازم است و بعلاوه هیچ‌گونه وسیله مبادله دیگری جز پول را نمی‌شناسد. این واقعیت که کشتی‌ها و راه‌آهن‌ها، که بمنظور حمل و نقل کالا مورد استفاده قرار می‌گیرد، ایضاً وسایل مبادله‌اند، ربطی با او پیدا نمی‌کند. بدین‌طریق برای اینکه نه صرفاً از وسیله مبادله، بلکه بویژه از پول سخن گفت، او می‌بایست صفات دیگر پول، که وسیله مبادله‌ای است که عموماً بازردار و در گردش است، که کلیه مالکیت‌ها را بجریان می‌اندازد و غیره را منظور دارد. اینها ایضاً مظاهر اقتصادی را بیار می‌آورد که سانچو اطلاعی از آن ندارد. این مظاهر در واقع پول را بوجود می‌آورد؛ و همراه با آنها کل موقعیت کنونی، اقتصاد طبقاتی، حاکمیت بورژوازی و غیره را؛

ولی، پیش از هر چیز، چیزی - بغایت عجیب - درباره سیر بحران‌های پولی در اتحادیه می‌آموزیم.

این سؤال پیش می‌آید:

«پول را از کجا باید بدست آورد؟ ... مردم نه با پول، که کمبودی از آن ممکن است وجود داشته باشد، بلکه با قابلیت^(۱) [Vermoege] خود پرداخت می‌کنند، که بستنهائی

۱. بازی با واژه Vermoege - قابلیت، استعداد، ثروت، ثروت، وسیله، مالکیت - و تضاد آن.

ببرکت آن لروتمندیم [vermoegen] ... این نه پول، بلکه ناتوانی [Unvermoegen] شما برای بدست آوردن آن است که بشما زیان میرساند.

بدبنال آن موعظه‌ای اخلاقی می‌آید:

«بگذار قابلیت [Vermoegen] شما دارای اثر خود باشد، خود را قوی سازید، و نیاز به پول [Geld]، پولتان، پول حدادی شده‌تان را نخواهید داشت... آنگاه میدانید همانقدر پول دارید که قدرت؛ حدی که می‌توانی اعتبار حاصل کنی، [Dir Geltung Verschaffst] اینک چقدر معتبری [giltst] را تعیین می‌کند. (۱)» (ص ص ۳۶۴، ۳۵۳)

قدرت پول، این واقعیتی که وسیله‌ عام مبادله، هم در ارتباط با جامعه و هم با افراد، مستقل میشود، با وضوحی تمام نشان میدهد که روابط تولید و مراوده من حیث‌المجموع هستی مستقلی می‌گیرد. بدینسان سانچو طبق معمول هیچ چیز درباره‌ رابطه‌ مناسبات پولی با تولید و مراوده بطور اعم، نمی‌داند. او همچون شهروندی خوب، بلادرنگ پول را بر سر قدرت نگاه میدارد؛ در واقع با نگرش او به تقسیم کار و تشکیلات مالیکت بر زمین طور دیگری نمی‌توانست باشد. قدرت مادی پول، که بطور بارزی در بحران‌های پولی آشکار میشود، و در شکل کمیابی دائم خود، خرده - بورژوا که متمایل است به خرید دست‌زنده، را مورد ستم فرار میدهد؛ برای اگوئیست دو توافق با خود نیز واقعیت بس ناخوشایندی است. او گریبان خود را از این معضل با وارونه ساختن تصور معنارفی از خرده - بورژوا خلاص می‌کند و چنین می‌نماید که برخورد افراد به قدرت پول چیزی است که تنها به خواست شخص یا اقدام آنان بستگی دارد.^{۱۸۸} سپس چرخش مساعد اندیشه باو فرصت قرائت درسگفتاری اخلاقی را می‌دهد که با هم معنالی، ریشه شناختی و تغییرات صوتی تقویت میشود، و برای خرده - بورژوآی سرگشته که قبلاً توسط بی‌پولی، دکورازه و مایوس شده، بدین ترتیب از پیش کلیه پرسش‌های نامناسب درباره‌ علل نگرانی‌های مادی را قدغن می‌کند.

بحران پولی در درجه‌ اول منوط به این واقعیت است که کلیه «ثروت‌ها» [Vermoegen] بناگاه در ارتباط با وسیله‌ مبادله کاهش می‌یابد و «قدرت» [Vermoegen]

- هت.

۱. بازی با کلمات Geld - پول و sich geltung verschaffen - اعتبار حاصل کردن؛ و gelten -

- هت.

معتبر بودن، ارزش داشتن.

خود را بر پول از دست می‌دهد. درست زمانی که دیگر نمی‌توان با «ثروت» [Vermoege] خود پرداخت، بلکه پول باید پرداخته شود، بحران عرض اندام می‌کند. و این نه بخاطر کمبود پول، آنگونه که خرده - بورژوا که بحران را با مشکلات شخصی خود قضاوت می‌کند، می‌پندارد، بلکه به این خاطر رخ می‌دهد که تفاوت خاصی میان پول بعنوان کالای عام، مالکیت بازردار و در گردش، و تمامی دیگر کالاهای خاص که ناگهان به مالکیت داد و ستد شدنی خود پایان می‌دهند، محرز می‌شود. نمی‌توان انتظار داشت که برای خوشایند سانچو، در اینجا علل این پدیده را مورد تحلیل قرار دهیم. سانچو پیش از هر چیز، دکاندار کوچک بی‌پول و ناامید را با این اظهار تسلی می‌دهد که این همانا پول نیست که کمیابی آن و کل بحران را موجب می‌شود، بلکه ناتوانی آنان برای بدست آوردن آن است. مرگ کسی که آرسنیک نفله‌اش کرده، نه به گردن آرسنیک، بلکه به گردن ناتوانی ارگانسیم او برای هضم آن است.

سانچو بعد از اینکه نخست پول را بمثابه شکل اساسی و در واقع خاص ثروت [Vermoege] و بمثابه وسیله عام مبادله، و پول بمفهوم معنارفی تعریف نمود، هنگامیکه مشکلاتی که بآن می‌انجامد را مشاهده می‌کند و کلیه قابلیت [Vermoege] های پول را اعلام می‌کند، بناگاه موضوع را می‌پיچاند تا نمود و تجلی شخصی را بیآفریند. اشکال طی یک بحران دقیقاً این است «جمله ثروت [Vermoege] ها، به پول بودن خود پایان می‌دهند. ضمناً، این به پرانیک بورژوا که «کلیه ثروت‌ها را مادامکه پول است، بمثابه وسیله پرداخت می‌پذیرد، منتهی میشود؛ و فقط هنگامیکه تبدیل این «ثروت» به پول دشوار میشود، شروع به مشکل آفرینی می‌کند، که در این حالت ابضاً از اینکه آن را بعنوان «ثروت» تلقی کند، دست می‌کشد. بعلاوه، دشواری در زمان بحران دقیقاً آنست که شما، خرده - بورژواها، که خطاب سانچو در اینجا با شماست، دیگر نمی‌توانید پول حدادی شده و برات مبادله‌ای خود را به جریان بیاندازید، بلکه از شما انتظار می‌رود آن پولی که از طرف شما ضرب نشده و هیچ‌گونه نشانی از اینکه از میان دستانتان نگذاشته باشد را نشان ندهد، پرداخت کنید.

و بالاخره، اشتیرنر شعار بورژوازی «بهمان اندازه‌ای که پول دارید، ارزش دارید» را به «شما باندازه پولتان ارزش دارید»، تحریف می‌کند، که چیزی را تغییر نمی‌دهد، بلکه فقط تجلی قدرت شخصی را نشان می‌دهد و بدین نحو توهم مبتدل و پیش پا افتاده

بورژوازی مبنی بر اینکه هر کس باید بخواص بی پولی اش خود را سرزنش کند را بیان میدارد. سانچو بدینسان گریبان خود را از ضرب المثل بورژوازی کلاسیک که: پول ارباب ندارد، رها میسازد و اینک می تواند به منبر رفته، ندا در دهد: «بگذار قابلیت شما دارای اثر خود باشد، قوی باشید، و نیاز به پول نخواهید داشت». «در بازار بورس، محلی را سراغ ندارم که مردم با حسن نیت معامله کنند، باید می افزود: اعتبار کسب کنند؛ آنکس که داناترست بهر آرزو بر تواناترست؛ بدست آوردن اولین تالر سخت تر است از بدست آوردن آخرین میلیون؛ عاقل باش و پولت را پس انداز کن و مهم تر از همه، پیش از اندازه زاد و ولد ننما و غیره - هر دو گوش خر را هم زمان بنمایان و نه جدا جدا. بطور کلی، انسانی که برای او هر کس آنچیزی است که می تواند باشد و هر آنچه که بتواند انجام میدهد، کلیه فصول را با موعظه های اخلاقی پایان میدهد.

بنابراین، نظام پولی در اتحادیه اشتیرنر، نظام پولی موجودی است که بشیوه مؤدبانه و پر احساس غلبانی و فورانی آلمانی بیان میشود.

بعد از اینکه سانچو بدین نحو همراه با گوشهای خر مانند خود رژه رفت، دون کیشوت - سلیگا با تمام قامت بر روی خانه زین بلند میشود و نطقی بلند بانگ درباره پهلوان - سرگردان معاصر ایراد می کند، که طی آن پول به دو لسینه دل تو بوزو، و تولیدکنندگان و سوداگران من حیث المجموع، به پهلوانان، یعنی به شوالیه های صنعت مبدل می شود. این نطق ایضاً دارای هدف جنبی اثبات این نکته است که چون پول «وسیله اساسی» است، بهمین جهت «لابد یک دخت است»^{۳۳} او دست راست خود را بلند کرده و می گوید:

«نیکبختی و شوربختی به پول بستگی دارد. در عصر بورژوازی پول نیروئی است، زیرا همچون دوشیزه ای (دختر شیرفروش، با کمک اتصال دو لسینه) «فقط مغالزه می کند، اما به عقد ازدواج دائم کسی در نمی آید. کلیه ماجراهای عاشقانه و پهلوانی مغالزه با شیء عزیز و دلجو، در رقابت زنده میشود. پول، شیء با خواستی آتشین، بدست شوالیه های بی باک صنعت ر بوده میشود.» (ص ۳۶۴)

سانچو اینک به ابضاحی ژرف رسیده مبنی بر اینکه چرا در دوران بورژوازی، پول بک قدرت است، یعنی اینکه در درجه اول نیکبختی و شوربختی وابسته بآن است و در ثانی به این خاطر که بک دوشیزه است. او هم چنین آموخته که چرا می تواند پول خود را

از دست دهد، یعنی اینکه چون پول بک دوشیزه است به عقد ازدواج دائم کسی در نمی آید. اکنون این بینوای مسکین می داند که کجا ایستاده است.

سلیگا که بدین نحو شهروند را بیک پهلوان تبدیل کرد، اکنون بطرز ذیل بک کمونیست را تبدیل بیک شهروند، و در واقع شوهری شهروند، می کند:

«به کسی که نیکبختی لبخند میزند، عروس را بخانه می برد. ژنده پوش و جلمبر، نیکبخت است، او عروس را به بیت خود، [یعنی به] جامه می برد و دوشیزه را نابود می کند. عروس در خانه او دیگر نه عروس، بلکه یک زوجه است، و نام دوشیزگی او همراه با بکارتش از میان می رود. مادموازل تنخواه، بعنوان یک عیال، کار نامیده می شود، چرا که کار نام شوهر است.

«برای تکمیل این نابلو، مولود کار و پول، دوباره یک دختر (اساساً یک دخت) «دختری شوهر نکرده» است، (سلیگا آیا اصولاً دختری را می شناسد که «ازدواج کرده» از رحم مادری بیاید؟ «و از اینرو پول» «طبق اثبات فوق مبنی بر اینکه کلیه پول ها» دختری شوهر نکرده است»، بدیهی است که «کلیه دختران شوهر نکرده» «پولند» - «بنابراین پول، تبار خود را از پدرش، یعنی، کار دارد» (هرگونه پرس و جو در مورد اصل و نسب پدری قدیم است^(۱)) «شکل صورت و شباهت، نشان و اثر دیگری را در بردارد.» (ص ص ۳۶۵، ۳۶۴)

این حکایت ازدواج، بخاک سپاری و غسل تعمید، مطمئناً بخودی خود دلیلی است کافی بر اینکه این همانا «اساساً دخت» سلیگا و در واقع دخت «طایفه و دودمانی معین است». ولی معهدا، شالوده غایی آن، در نادانی مهتر سابق، یعنی، سانچو قرار دارد. این [واقعیت]، هنگامیکه ناطق بار دیگر خود را مضطربانه مشغول «ضرب» پول می کند، و باین وسیله نشان می دهد که کماکان تصور می کند که سکه ها مهم ترین وسیله پول درگردشند، آشکارا در پایان دیده می شود. اگر او بجای بافتن حلقه گلی زیبا و پر برگ عروسی برای او،^(۲) کمی بیشتر از نزدیک بخود زحمت بررسی مناسبات اقتصادی پول را میداد، در می یافت که - بدون ذکر سپرده ها و سهام دولتی و غیره - قسمت عمده وسیله پول در گردش عبارت است از برات های مبادله ای، در صورتی که پول کاغذی بخش

۱. فرمولی که در ماده ۲۲۰ مجموعه قوانین لاپنون (فانون مدنی فرانسه) بکار برده می شود. - هت.

۲. کارل ماریاتون ربر، Der Freischuetz (نمایشنامه توسط فریدریش کینت) پرده سوم، صحنه

چهارم، «آهنگ عروسی». - هت.

نسبتاً کوچکی را و سکه بخش براب کوچکتری را تشکیل میدهد. برای مثال در انگلستان، پول پانزده برابر بیشتر بشکل برات‌های مبادله‌ای و اسکناس‌های بانکی در جریان است تا بشکل سکه. و حتی آنچه که به سکه مربوط میشود، منحصرأ بوسیله هزینه تولید، یعنی کار معین می‌گردد. بدین‌طریق روند پر طول و تفصیل اشترنر در اینجا زائد از آب در می‌آید.

خوداندیشی‌های باشکوه سلیگا درباره وسیله مبادله که بر کار بنا نهاده شده، ولی معهدا از پول امروزین متفاوت است، و او ادعا می‌کند که آن را در میان کمونست‌های معینی کشف کرده است، بار دیگر ساده لوحی زوج و زوجه والاتبارمان را نشان می‌دهد که هر آنچه می‌خوانند را بدون آنکه حتی آن را بررسی کنند، باور می‌کنند.

هنگامیکه دو دلاور پس از این کارزار «مغازله پهلوانی و عشقی» سواره بسوی خانه رهسپار می‌شوند، هیچ‌گونه «ثرونی»، و از آنهم کمتر «عروس خانمی»، و از همه کمتر «پول و پله‌ای» را بمنزل نمی‌آورند، بلکه دست بالا، یک ژنده پوش و جلمبر، ژنده پوش و جلمبر دیگری را بخانه می‌آورد.

۴- دولت

دیدیم که سانچو در «اتحادیه» خود شکل موجود زمینداری، تقسیم کار و پول، را به طرزی که یک خرده - بورژوا آن را در تخیل خود منصور میشود را حفظ می‌کند. با نظری اجمالی آشکار می‌شود که با چنین مقدمانی، سانچو نمی‌تواند بدون دولت کاری انجام دهد.

پیش از هر چیز مالکیت جدیداً - بدست آمده، باید شکل مالکیت تضمین شده و قانونی را بخود بگیرد. قبلاً سخنان او را شنیده‌ایم:

«اینکه همگی در آن خواهان داشتن سهمی‌اند، از فردی که آن را فقط برای خود بتهائی می‌خواهد، ستانده میشود.» (ص ۳۳۰)

بنابراین در اینجا، اراده کل جماعت علیه اراده شخص جداگانه اعمال میشود. از آنجائیکه هر یک از اگوئیست‌های در توافق با خود ممکن است معلوم شود که با اگوئیست‌های دیگر در توافق نیست و بابت‌رتیب درگیر این تناقض شود، اراده جمع ایضاً می‌بایست در ارتباط با این افراد جداگانه وسیله بیانی بیابد -

«و این اراده، همانا اراده دولت نام دارد.» (ص ۲۵۷)

آنگاه تصمیمات آن، تصمیمات قانونی است. اعمال این اراده جمعی بنوبه خود مستلزم اقدامات سرکوبگرانه و قدرت همگانی است.

«در این موضوع نیز» (در موضوع مالکیت) «اتحادیه و سایر افراد را افزایش خواهد داد و مالکیت مورد مشاجره او را حراست خواهد نموده (بنابراین آنان مالکیت تضمین شده، یعنی مالکیت قانونی، یعنی، مالکیتی که سانچو نه «بدون چون و چراه صاحب است، بلکه «مدیون اقطاع فتودالی»، «اتحادیه» است را ضمانت می‌کنند) (ص ۳۴۲)

مسلماً، به کل قانون مدنی همراه با مناسبات مالکیت رتق و فتق داده خواهد شد، و برای مثال، خود سانچو، نظریه قرارداد را تماماً با روح و کلاء تشریح خواهد کرد.

«هم چنین اهمیتی ندارد که من خودم را از این با آن آزادی، برای مثال، از طریق هرگونه قراردادی، محروم سازم.» (ص ۴۰۹)

و برای اینکه قراردادهای «مورد مشاجره» «تضمین شود»، هرگاه او دوباره خود را به دادگاهی و به نتایج واقعی پرونده دادگاه مدنی تسلیم کند، ایضاً اهمیتی نخواهد داشت.

بدینسان، «رفته رفته با خارج شدن از شامگاهان و تاریکی» بار دیگر به مناسبات موجود نزدیکتر می‌شویم، اما فقط تا اندازه‌ای که این مناسبات در تخیل رشد نایافته خرده‌بورژوازی آلمانی وجود دارد.

سانچو ادامه می‌دهد:

«در ارتباط با آزادی، تفاوتی ماهوی میان دولت و اتحادیه وجود ندارد. این یک نمی‌تواند بدون آزادی محدود شده بطرق گوناگونی وجود داشته باشد، درست همانطور که دولت با آزادی بی حد و حصر ناسازگار است. محدودیت آزادی همواره اجتناب ناپذیر است، زیرا امر بیان خود را از هر چیزی رها کردن ناممکن است:

نمی‌توان فقط به این خاطر که مشتاق پرواز هستیم، همچون پرنده‌ای پرواز نمود، و غیره در اتحادیه هنوز تا حد زیادی اجبار و عدم آزادی وجود دارد، زیرا هدف آن آزادی که، در مقابل، برای خاطر خصوصیت فدا می‌کند نیست، بلکه آزادی است تنها بخاطر خصوصیت.» (ص ص ۴۱۱، ۴۱۰)

با کنار گذاردن تفاوت عجیب و مدهش میان آزادی و خصوصیت در حال حاضر، باید یادآوری کرد که سانچو بدون اینکه قصد انجام چنین کاری را داشته باشد، قبلاً «خصوصیت» خود را در اتحادیه‌اش بخاطر نهادهای اقتصادی آن فدا کرده بود. او بعنوان «معتقد حقیقی دولت» فقط در جایی که نهادهای سیاسی آغاز میشود،

محدودیتی می‌بیند. او می‌گذارد جامعهٔ کهن به حیات ادامه دهد و همراه با آن ایضاً تبعیت افراد به تقسیم کار؛ که در این حالت از «خصوصیتی» خاص که توسط تقسیم کار و مشغله و موقعیت در زندگی، سرنوشت برایش تجویز کرده و در نتیجهٔ آن نصیبش شده، نمی‌تواند بگریزد. برای مثال، اگر برایش چنین پیش آید که بعنوان شاگرد تعمیرکار در ویلن‌ها^{۱۸} بکار مشغول شود، آنگاه «خصوصیتی» که باو تحمیل میشود، متشکل از استخوان لمبر پیچ خورده‌ای است که بیک «بازی پام منجر میشود؛ اگر «عنوان شیخ»^(۱) کتاب او «باید بعنوان یک ماشین ریسندگی زنانه وجود داشته باشد، پس «خصوصیت» او منوط به زانوهای خشک و سفت میشود. حتی اگر سانچومان شغل قدیمی دهقان بیگار خود، که قبلاً از طرف سروانتس باو محول شده را ادامه دهد، که آنرا اکنون شغل خاص خود اعلام می‌کند و خود را برای انجام آن فرا می‌خواند، آنگاه بخاطر تقسیم کار و جدائی شهر از روستا، «خصوصیت» حیوانی صرفاً محلی بودن که از کلیهٔ مرادده‌های جهانی، و در نتیجه از کلیه فرهنگ‌ها بریده و جدا شده است را دارا خواهد شد.

باین ترتیب، در اتحادیه سانچو بخاطر تشکیلات اجتماعی، به رغم او، خصوصیت خود را، اگر استثنائاً، خصوصیت را بمفهوم فردیت بگیریم، از دست می‌دهد. اینکه او سپس بخاطر تشکیلات سیاسی، آزادی‌اش را نیز تسلیم می‌کند، کاملاً منطقی است و فقط بمراتب واضح‌تر نشان می‌دهد که او تا چه اندازه برای حفظ وضع موجود امور در اتحادیهٔ خود می‌کوشد.

باین ترتیب، تفاوت ماهوی میان آزادی و خصوصیت، تفاوت میان وضع موجود امور و «اتحادیه» را بوجود می‌آورد. قبلاً مشاهده کردیم که تفاوت تا چه اندازه اساسی است. اکثریت اعضاء اتحادیه نیز، احتمالاً بویژه توسط این تفاوت دچار اشکال خواهند شد و برای صدور فرمان «رهایی» خود از آن می‌شتابند، و هر آینه سانچو با این امر خشنود نباشد، بر اساس «کتاب» خود او بوی نشان خواهند داد که اولاً ماهیات و ذواتی وجود ندارند، بلکه همانا تفاوت‌های ماهوی «مقدسند»، و ثانیاً، اتحادیه نباید خود را دربارهٔ «ماهیت» مساله و «مفهوم ارتباط» بزحمت اندازد، و ثالثاً، آنان به هیچ وجه نه به خصوصیت او، بلکه فقط به آزادی او برای توصیف آن، دست‌اندازی می‌کنند. چنانچه

«سعی او بر عدم انتخاب قرار گیرد، شاید باو ثابت کنند که آنان فقط آزادی او را با بزندان الکندنش، نازیانه زدنش، یا آتش و لاش کردن پایش محدود می‌کنند و نازمانی که هنوز قادر باشد نشانه‌های زندگی بک پوپ، صدف خوراکی یا حتی فورباغه مرده گالوانیزه شده را نشان دهد، هر جا و هر زمان partout et toujours، خاص و برگزیده باقی خواهد ماند.

همانطور که قبلاً اطلاع یافتیم، آنان «قیمت معینی» بر کارش می‌گذارند و اجازه «سامان یابی حقیقتاً آزادی (!) مالکیتش» را نخواهند داد، زیرا به این وسیله فقط آزادی او و نه خصوصیتش را محدود می‌کنند. اینها چیزهایی است که سانچو بخاطر آنها، در صفحه ۳۳۸ دولت را مورد سرزنش قرار می‌دهد. «پس آخره دهقان بیگارمان سانچو چه باید بکند؟ او باید فرصت و محکم بماند و به اتحادیه محل نگذارد. (همانجا) و سرانجام که دربارهٔ محدودیت‌هایی که باو تحمیل شده، شروع به فرزدن کند، اکثریت پیشنهاد خواهد کرد که مادامیکه از خصوصیت اعلام این امر برخوردار باشند که آزادی‌ها همانا خصوصیت‌ها است، آنان می‌توانند بخود اجازه دهند خصوصیت‌هایش را بمثابة آزادی‌هایش تلقی کنند.

درست همانطور که تفاوت ذکر شده در بالا میان کار بشری و یگانه فقط تملک مسکینانه قانون عرضه و تقاضا بود، همین‌طور هم اکنون تفاوت میان آزادی و خصوصیت تملک مسکینانه، ارتباط میان دولت و جامعهٔ مدنی، با آنطور که مسیو گیزو می‌گوید، میان آزادی فردی و قدرت همگانی است. قضیه بدانسان است که در آنچه در ذیل می‌آید او، روسو^(۱) را تقریباً کلمه به کلمه رونویسی می‌کند.

«توافقی [...] که بموجب آن هر کس می‌بایست بخشی از آزادی‌اش را فدا کند به هیچ وجه بخاطر چیزی عام یا حتی برای خاطر کس دیگری، اتفاق نمی‌افتد، بر عکس، «من فقط آن را بخاطر منافع خود منعقد می‌کنم. تا جایی که به فداکاری مربوط می‌شود، لاجرم من صرفاً آنچه در قدرتم نیست را فدا می‌کنم، یعنی اصولاً من چیزی را فدا نمی‌کنم.» (ص ۴۱۸)

دهقان بیگارمان در توافق با خود، در این صفت با تمامی دیگر دهقانان بیگار، و بطور کلی، با هر فرد که تا بحال بر روی ربع مسکون زندگی کرده، سهیم است. ایضاً

مقایسه کنید با گادوین، عدالت سیاسی^(۱).

ضمناً، چنین بنظر میرسد سانچو از خصوصیت این پندار برخوردار است که موافق نظر روسو، المراد معاهده و قرارداد را بخاطر عموم منعقد می‌کنند، چیزی که هیچگاه بخاطر روسو خطور نکرده است.

معهدنا، یک تسلی برای او باقی می‌ماند.

«دولت مقدس است ... معهدنا اتحادیه ... مقدس نیست. و تفاوت بزرگ میان دولت و اتحادیه در اینجا نهفته است.» (ص ۴۱۱)

بنابراین، کل تفاوت به این منتهی میشود که اتحادیه، دولت واقعی معاصر است، و دولت همانا توهم اثتیرنر درباره دولت پروس می‌باشد که او آن را با دولت بطور اعم خلط می‌کند.

هـ- عصیان

سانچو کاملاً بحق آنچنان اعتقاد اندکی به وجود تمایز طرارانة خود میان دولت و اتحادیه، مقدس و نامقدس، بشری و یگانه، خصوصیت و آزادی و غیره دارد، که در پایان به آخرین حجت ultima ratio اگوئیست در توافق با خود - به عصیان پناه می‌برد. معهدنا این بار، او نه تنها - همانطور که پیش ازین مدعی شد - علیه خود، بلکه علیه اتحادیه عصیان می‌کند. درست همانطور که سانچو بدنبال آن بود تا درباره کلبه نکات در اتحادیه به بصیرت برسد، همانطور هم اکنون، درباره عصیان چنین عمل می‌کند.

«اگر جامعه با من ناعادلانه رفتار کند، من علیه آن عصیان میکنم و از مالکیتم بدفاع برمی‌خیزم.» (ص ۳۴۳)

«اگر عصیان شکوفا نشود، اتحادیه او راه اخراج (زندانی، تبعید و غیره) می‌کند. (ص ۲۵۶، ۲۵۷)

سانچو در اینجا می‌کوشد حقوق انسانی droits l'homme سال ۱۷۹۳ که از جمله حق قیام^{۱۱۱} بود را بخود اختصاص دهد - حقوق بشری که بطبع، ثمرات تلخی برای کسی که می‌کوشد با هوشیاری و تدبیر، خاص خود از آن استفاده کند، بیار بیآورد. باین ترتیب کل اتحادیه سانچو به شرح زیر منتهی میشود. از آنجا که در انتقاد قبلی اش

۱. ویلیام گادوین، پژوهشی درباره عدالت سیاسی، و تأثیر آن بر اخلاقیات و سعادت. ه.ت.

مناسبات موجود را تنها از جنبه توهم تلقی نمود، هنگام صحبت از اتحادیه می‌کوشد با مضمون واقعی این مناسبات آشنا شود و آن را در مقابل توهمات سابقش قرار دهد. بطبع در این کوشش، ملای نادان مکتب ناگزیر بود بنحو خفت باری با شکست مواجه شود. او یکبار، استثنائاً کوشید «ماهیت امر» و «مفهوم ارتباط» را بخود اختصاص دهد، اما از «عاری ساختن» هر گونه امر و ارتباط «خصلت بیگانه» آن ناکام ماند. اینک که با اتحادیه بشکل واقعی اش آشنا شدیم، تنها چیزی که برایمان باقی می‌ماند، بررسی عقاید مشتاقانه سانچو درباره آن، یعنی، درباره مذهب و فلسفه اتحادیه است.

۶- مذهب و فلسفه اتحادیه

در اینجا بار دیگر از نقطه‌ای شروع می‌کنیم که در بالا، از توصیف اتحادیه آغاز کردیم. سانچو دو مقوله را مورد استفاده قرار می‌دهد: مالکیت و ثروت؛ توهم درباره مالکیت عمدتاً با داده‌های مثبت بدست داده شده درباره مالکیت مطابقت می‌کند، و توهم درباره ثروت با داده‌ها درباره تشکیلات کار و نظام پولی در اتحادیه.

الف - مالکیت

صفحه ۳۳۱ «دنیا بمن تعلق دارد».

تعبیر اقطاع موروثی او از یک قطعه زمین.

صفحه ۳۴۳: «من مالک هر آنچه که نیاز دارم، هستم».

طرز مؤدبانه گفتن اینکه نیازهایش همانا مالکیت اوست و اینکه آنچه بمثابة دهقانی بیگار نیاز دارد توسط شرایط او معین میشود. بهمین نحو اقتصاددانان بر آنند که کارگر مالک هر آنچه بمثابة کارگر نیاز دارد، می‌باشد. نگاه کنید به مبحث مربوط به حداقل دستمزد در نزد ریکاردو^(۱).

صفحه ۳۴۳: «معهدا، اکنون همه چیز بمن تعلق دارد».

تملفی آهنگین بافتخار نرخ دستمزد، قطعه زمین، بی پولی مزمن و اخراج او از هر آنچه که جامعه نمی‌خواهد او بصورت مالکیت منحصر بفرد دارا باشد. همین ابده در

صفحه ۳۲۷ بدین نحو بیان میشود:

«تملك و دارائی های او» (یعنی شخصی دیگر) «از آن من است و من آنها را بمثابة مالک تا حد قدرتم دارا می باشم.»

این مارش تند allegro marciale پر طمطراق بصورت ذیل به ترنم ملایمی تبدیل میشود که او در آن بندریج بر روی نشیمنگاه خود از حال می رود - سرنوشت همیشگی سانچو:

صفحه ۳۳۱. «جهان متعلق بمن است. آیا شما» (کمونیست ها) با تز مخالف خود چیز دیگری را می گویند: جهان متعلق به همگان است؟ همگان منم، و باز هم من، و هکذا (برای مثال «روبسپیر» برای مثال، سن - ژوست، و غیره)،

صفحه ۴۱۵: «من منم و تو منی، اما ... این من، که در آن جملگی مان یکسانیم، همانا فقط اندیشه من [...] و یک جامعیت» (مقدس) است.»

زینت عملی این تم، در صفحه ۳۳۰ اتفاق می افتد، جایی که «افراد بطور دستجمعی» (یعنی همگانی) بمثابة نیروی اداره کننده در مقابل «افراد جداگانه» (یعنی، آنگونه که من از همگان متمایزم» قرار داده میشوند.

این تنافر الحان سرانجام به آکورد آرام بخشی تبدیل میشود، به این مفهوم که هر آنچه صاحب نیستم بهر تقدیر مالکیت «منیت» دیگری است. بدینسان «حق مالکیت هر چیزه فقط تعبیری است از این اظهار که هر شخص دارای مالکیت منحصر بفردی است. صفحه ۳۳۶: «اما مالکیت فقط اگر دارای مالکیت بدون قید و شرط باشم، مالکیت من است. من بمثابة منیتی بی چون و چرا دارای مالکیتم، و دست به تجارت میزنم»

پیشتر می دانیم که، اگر آزادی تجارت و بی چون و چرائی در اتحادیه مورد احترام قرار نگیرد، فقط آزادی و نه خصوصیت خدشه دار میشود. «مالکیت بدون چون و چراه مکمل مناسبی است برای مالکیت «مطمئن» تضمین شده در اتحادیه.

صفحه ۳۴۲: «بزعم کمونیست ها، جامعه می بایست مالک باشد. برعکس، من مالکم و فقط با سایرین درباره مالکیت خودم به توافق میرسم.»

در صفحه ۳۲۹ مشاهده کردیم که چگونه «جامعه خود را هالک میسازد» و در صفحه ۳۳۰ «افراد را از مالکیت خود کنار می گذارد». بطور کلی، مشاهده کردیم که نظام قبیله ای اقطاع فتودالی، ناهنجارترین آغاز نظام اقطاع فتودالی، [چگونه] مرسوم شد. طبق صفحه ۴۱۶، «نظام فتودالی = فقد مالکیت»؛ در نتیجه بر طبق همان صفحه

«مالکیت همانا در اتحادیه و فقط در اتحادیه شناخته میشود»، و بعلاوه، بخاطر دلیلی مسلم، «زیرا دیگر هیچکس مالکیت خود در اقطاع فئودالی را از هیچ موجودی [Wesen] حفظ نمی‌کند» (همانجا). یعنی، تحت نظام فئودالی موجود، ارباب فئودال همانا این «موجود» بود و در اتحادیه، جامعه است. از اینجا دستکم می‌توان نتیجه گرفت که سانچو در «ماهیت»^(۱) [Wesen] تاریخ گذشته دارای مالکیتی «منحصر بفرده» و نه به هیچ وجه «مطمئن» است.

در رابطه با صفحه ۳۳۰، که طبق آن هر فردی از آنچه جامعه برای او حق نمی‌داند تا در مالکیت انحصاری خود نگاهدارد، حذف میشود، و در رابطه با دولت و نظام قانونی اتحادیه، اشعار میشود:

«صفحه ۳۶۹: مالکیت بحق و قانونی دیگری فقط آن مالکیتی خواهد بود که شما حق می‌دانید بمثابة مالکیت خودتان بشناسید. اگر دیگر آن را حق نمی‌دانید، برایتان قانونیت خود را از دست میدهد و شما هر گونه ادعائی نسبت به حق مطلق در آن، را مورد ریشخند قرار میدهید.»

او به این ترتیب این واقعیت مدعش را به اثبات میرساند که آنچه در اتحادیه حق است، لازم نیست برای او بحق باشد - حق بی‌چون و چرای انسان. اگر در اتحادیه، نهاد پارلمان‌های قدیمی فرانسه، که سانچو این چنین بآن علاقه‌مند است، وجود داشته باشد، آنگاه حتی می‌تواند بی‌مهری خود را به ثبت رساند و سند را نزد دفتر محاکم قانونی امانت گذارد و خود را با این فکر تسلی دهد که «گریبان خود را از هر چیزی نمی‌توان خلاص کرد».

بنظر میرسد این اظهارات گوناگون با خود و با یکدیگر و با وضع واقعی امور در اتحادیه مغایرت دارد. اما کلید این معما را باید در اراجیف حقوقی که قبلاً ذکر شد، یافت، هنگامیکه سانچو از مالکیت دیگران حذف شود، صرفاً به توافق با این دیگران میرسد. این اراجیف به تفصیل در افاضات ذیل شرح داده میشود:

صفحه ۳۶۹: «این» (یعنی، احترام به مالکیت دیگران) «هنگامیکه درخت مورد بحث را بدیگری واگذارم، درست همانطور که چماقم و غیره را بدیگری وامیگذارم به پایان میرسد، اما از اول آن را بعنوان چیزی بیگانه، یعنی، مقدس تلقی نکن. یقیناً... مالکیتم

۱. جناسی با واژه Wesen، که هم به معنی «وجود» است و هم «ماهیت».

باقی می ماند، مهم نیست آن را برای چه مدتی بدیگری واگذار کنم؛ همانا مال من است و مال من باقی می ماند. من در ثروتی که متعلق بیک بانکدار است، هیچ چیز بیگانه ای را نمی بینم.»

صفحه ۳۲۸. «من خودم را در مقابل تو و مالکیت، خجولانه عقب نمی کشم، بلکه همواره آن را بمثابة مالکیت خودم، که اصولاً نیازی به اداء احترام ندارم، تلقی می کنم. از این دیدگاه ما باسانی با یکدیگر بتوافق می رسمیم.»

اگر، طبق ضوابط اتحادیه، سانچو بمجرد اینکه بکوشد مالکیت دیگری را تصرف کند، «کتک می خورد»، بطبع تصدیق می کند که دزدی یکی از «خصوصیات» اوست؛ معیناً اتحادیه تصمیم می گیرد که آیا به سانچو صرفاً «اذن داده شده است» و چنانچه سانچو «اجازه» کوشش برای تصاحب مال غیر را بگیرد، اتحادیه دارای این «خصوصیت» است که او را به شلاق خوردن بخاطر آن محکوم کند.

ماهیت مطلب این است. بورژوا و خصوصیت، خرده بورژوا و مالکیت کوچک دهقانی همانطور که دیدیم در اتحادیه حفظ میشود. صرفاً تعبیر و «دیدگاه» متفاوت است، که به این خاطر سانچو همواره بر نحوه «تلقی کردن» مکث می کند. هنگامیکه این فلسفه جدید تلقی، از احترام کل اتحادیه برخوردار شود، «توافق» حاصل میشود. این فلسفه عبارت است از: اولاً، هر ارتباطی، خواه توسط شرایط اقتصادی بوجود آید و خواه توسط اجبار بلاواسطه، بمثابة مناسبات «توافق» تلقی میشود. ثانیاً، تصور میشود کلیه مالکیت هائی که متعلق به سایرین است توسط مابدانان واگذار میشود و فقط تازمانی که قدرت ستاندن آنها را از ایشان پیدا کنیم، نزد آنان باقی می ماند، و اگر هیچگاه این قدرت را بدست نیاوریم، چه بهتر از این، tant mieux. ثالثاً، سانچو و اتحادیه اش در تئوری فقدان احترام را برای یکدیگر تضمین می کنند، درحالیکه در عمل، اتحادیه با کمک یک چماق با سانچو «به توافق می رسد». و سرانجام این «توافق» یک عبارت صرف است، زیرا هر کس می داند که دیگران فقط با قید و شرطی سری که آن را در اولین فرصت مناسب رد می کنند، وارد آن می شوند. من در مالکیت چیزی را می بینم که از آن تو نیست بلکه از آن من است؛ زیرا هر منبتی همانطور عمل می کند، آنان در آن عام را می بینند، که بآن وسیله به تعبیر معنارفی فلسفی معاصر آلمانی، مالکیت خاص و منحصر بفرد می رسند.

فلسفه مالکیت اتحادیه از جمله شامل خیالپردازیهای ذیل مأخوذ شده از سیستم

سانچو است:

در صفحه ۳۴۲، که مالیکت می‌تواند در اتحادیه از طریق فقد احترام کسب شود؛ در صفحه ۳۵۱، که «ما همگی دز میان و فور نعمتیم»، و من «فقط باید تا حد ممکن که می‌توانم بخودم کمک کنم»، در حالیکه در واقعیت امر کل اتحادیه به هفت گاو لاغر فرعون^{۱۱} متعلق است؛ و بالاخره اینکه سانچو «افکاری را ارج می‌نهد» که در «کتاب مکتوب است» و در صفحه ۳۷۴ در غزلی بی‌بدیل در خطاب بخود با تقلید از سه غزل خطاب به شلگل^(۱) خوانده میشود: تولی که چنین افکاری، آنگونه که در کتاب مکتوب است را گرامی میداری ... اباطیل را گرامی میداری! این چنین است سرود مذهبی که در حال حاضر سانچو بخود خطاب می‌کند، و اتحادیه بعداً درباره آن با او به «توافق میرسد».

و بالاخره، حتی بدون رسیدن به «توافقی» بدیهی است که مالکیت بمفهوم غیر معترافی که پیش از این درباره آن در «فئومولوژی» سخن گفتیم، در اتحادیه بجای پرداخت، بمثابة مالکیت «بازاردار» و «مالکیت در گردش» پذیرفته میشود. در خصوص حقایق ساده، از قبیل اینکه احساس همدردی میکنم، که با دیگران اختلاط میکنم، که پایم قطع شده (با از جا کنده شده)، اتحادیه به توافقی میرسد که «احساسی که توسط گوش و زبان اشخاص تجربه میشود نیز مالکیت من است» (ص ۳۸۷) که گوش و زبان مردم و نیز مناسبات مکانیکی مالکیت من است. بدین نحو، تملک در اتحادیه عمدتاً شامل کلیه مناسباتی است که با کمک تضمینی بلیغانه به مناسبات مالکیت تبدیل میشود. این شیوه جدید برای بیان «مفاسد» که اکنون دیگر شایع شده «وسیله یا قابلیت اساسی» در اتحادیه است و با موفقیت، نقص وسایل معیشت که در نظر سانچو «مواهب اجتماعی» است را جبران می‌کند.

ب- ثروت

صفحه ۲۱۶: «بگذار هر یک از شما منینی توانا شود»

صفحه ۳۵۳: «درباره افزایش ثروت بیاندیش!»

صفحه ۴۲۰: «ارزش مواهب خود را بالا نگهدار،

«قیمت آنها را بالا نگاهدار:

«بخود اجازه نده مجبور شوی پائین تر از قیمت بفروشی،

«بخود اجازه نده قانع شوی که کالایت ارزش قیمتش را ندارد،

«خود را توسط قیمت نازل ابلهانه مسخره نساز،

«از مثال انسان شجاع پیروی کن، و غیره!»

صفحه ۴۲۰: «ارزش مالکیت خود را افزایش ده!»

«ارزشت را افزایش ده!»

این گفتارهای اخلاقی که سانچو از یهودی خرده فروش دوره گرد تنگ نظر اندولسی که برای پسرش قواعد زندگی و سوداگری را تشریح می کند آموخته، و اکنون از انباش بیرون می کشد، ثروت عمده اتحادیه را تشکیل می دهد. اساس کلیه این اظهارات حکم مترگ صفحه ۳۵۱ است:

«هر آنچه که قادر به انجام آن هستی |vermagst. شکل صرف شده: vermoegen] همانا

ثروت [Vermoegeen] توست.»

این حکم یا بی معنی است، یعنی همانگویی صرف است، یا باوه سرایی است. همانگویی است هرگاه به این معنی باشد که: آنچه قادر بانجام آن هستی، قادر به انجامش هستی. هرگاه منظور از Vermoegeen شماره ۲ این باشد که ثروت را «بمفهوم معترافی»، به مفهوم ثروت تجاری نشان دهد، و اگر از اینرو حکم بر شباهت ریشه شناختی فرار داشته باشد، همانا باوه سرایی است. تصادم دقیقاً عبارت از این واقعیت است که آنچه از قابلیت [Vermoegeen] انتظار میرود، از آنچه قادر بانجام آن است، متفاوت می باشد، یعنی از قابلیت خواسته میشود ایاتی را برشته تحریر در آورد که از آنها پول در آید. از قابلیت من انتظار میرود چیزی کاملاً متفاوت از ثمره خاص این قابلیت خاص بوجود آورد، یعنی، ثمره ای که وابسته به شرایط خارجی است و تابع قابلیت من نمی باشد. این معضل بناست در اتحادیه به کمک هم معنایی ریشه شناختی حل و فصل گردد. می بینیم که ملای مکتب اگوئسنی مان امیدوار است پست مهمی را در اتحادیه اشغال کند. ضمناً، این معضل فقط معضلی ظاهری است. کلام اخلاقی جامع منداول بورژوآیی: «هر چیزی که از آن پول در آید، خوب است»، در اینجا بطرز باشکوه سانچو، به تفصیل شرح داده میشود.

ج- اخلاقیات، مراد، تئوری استثمار

صفحه ۳۵۲. «شما هنگامیکه یکدیگر را نه بمثابه مالکان، ژنده پوشان یا کارگران، بلکه بمثابه بخشی از ثروت و موجودات مفید تلقی نمایید، اگونیستی رفتار می کنید. آنگاه شما چیزی به مالک و صاحب برای مالکیت او، یا به کسی که کار میکند، نمی دهید، بلکه به کسی می دهید که از او استفاده می کنید. آمریکائی های شمالی از خود سؤال می کنند: «آبا ما به شاه نیاز داریم»، و جواب می دهند: «او و کارش برای ما پیشیزی ارزش ندارد.»

از طرف دیگر او در صفحه ۲۲۹، «عصر بورژوازی» را بخاطر آنچه در ذیل می آید، مورد شماتت فرار می دهد:

«جای اینکه مرا آنگونه که هستم در نظر گیرند، فقط به مالکیت و حضایلم توجه میشود، و پیوند زناشویی با من فقط بخاطر آنچه که دارم، منعقد میشود. زناشویی، باصطلاح با آنچه من دارم، و نه با آنچه هستم، منعقد میشود.»

یعنی، تنها به آنچه برای سایرین هستم و به سودمندیم توجه شده، و با من بمثابه مخلوقی مفید رفتار میشود. سانچو در سوپ «عصر بورژوازی» نف می اندازد، تا اینکه در اتحادیه به تنهایی بتواند آن را سرکشد.

هرگاه افراد جامعه معاصر یکدیگر را بمثابه مالکان، کارگران، و اگر سانچو میل دارد، بمثابه ژنده پوشان تلقی کنند، این فقط بدین معناست که آنان با یکدیگر بمثابه مخلوقات مفید رفتار می کنند، واقعیتی که فقط می تواند از طرف آن چنان فرد مفیدی همچون سانچو مورد تردید واقع شود. سرمایه دار که کارگر را «بمثابه کارگر» تلقی می کند، نسبت باو فقط به این خاطر که نیازمند کارگر است، توجه نشان می دهد؛ کارگر به همین نحو با سرمایه دار رفتار می کند، و آمریکائی ها نیز، بزعم سانچو (مایلم منبعی که این واقعیت تاریخی را از آنجا اقتباس کرده خاطر نشان سازد) نیازی به شاه ندارند، زیرا برایشان بمثابه یک کارگری فایده است. سانچو مثال خود را با ناشیگری همیشگی اش انتخاب میکند، زیرا بناست دقیقاً عکس چیزی که واقعاً ثابت می کند را ثابت کند.

صفحه ۳۹۵. «شما برای من هیچ چیز جز غذا نیستید، درست همانطور که من توسط شما خورده و مصرف می شوم. ما فقط در یک رابطه با یکدیگر قرار داریم: یعنی، رابطه سودمندی، مفیدیت و استفاده.»

صفحه ۴۱۶. «هیچکس برای من شخص نیست که باید مورد احترام قرار گیرد، حتی همگان من؛ بلکه او همچون دیگر «مخلوقات» (۱) «فقط یک «عین» است که برایش می توانم یا نمی توانم احساس همدردی کنم، عینی شایان توجه یا ملال آور، مخلوقی

سودمند یا بدردنخور.

رابطهٔ سودمندی، که بناست تنها رابطهٔ افراد با یکدیگر در اتحادیه باشد، بلافاصله بمثابهٔ خوردن، یکدیگر تضمین می‌شود. بطبع مسیحیان کامل، اتحادیه ایضاً قربان المقدس را نه فقط بالاتفاق خوردن، بلکه با یکدیگر خوردن جشن می‌گیرند. تا آن حدی که این تئوری استعمار متقابل، که بتام بحد تهوع آوری *ad nauseam* آن را شرح داده، پیش ازین در آغاز قرن حاضر می‌توانست بمثابهٔ مرحله‌ای از قرن گذشته تلقی گردد، از طرف هگل در فنومنولوژی‌اش نشان داده شد. نگاه کنید به آنجا و به فصل «مبارزهٔ روشن‌اندیشی با خرافات» که در آنجا تئوری سودمندی بمثابهٔ پی‌آمد نهایی روشن‌اندیشی توصیف میشود. سخافت عیان ادغام کلیهٔ مناسبات گوناگون افراد به رابطهٔ سودمندی، این انتزاع بظاهر متافیزیکی، ناشی از این واقعیت است که در جامعهٔ بورژوآیی معاصر کلیهٔ مناسبات عملاً تابع یک رابطهٔ پولی - تجاری انتزاعی میشود. این تئوری از طرف هابز و لاک از همان زمان اولین و دومین انقلاب انگلستان، این نخستین نبردهائی که بورژوازی بوسیلهٔ آن قدرت را بدست آورد، پیش کشیده شد. و حتی بطبع زودتر از این در میان نگارندگان دربارهٔ علم اقتصاد بمثابهٔ حدس و فرضی ضمنی یافت میشود. علم اقتصاد، علم واقعی این تئوری مطلوبیت است؛ و مضمون حقیقی خود را در میان فیزیوکراتها بدست می‌آورد، زیرا آنان نخستین کسانی بودند که بطور سیستم یافته به علم اقتصاد پرداختند. پیشتر در نزد هلو سیوس و هولباک می‌توان ایدئالیزه شدن این آموزش که کاملاً با برخورد متضاد اتخاذ شده توسط بورژوازی فرانسه قبل از انقلاب مطابقت مینمود، ریافت. هولباک کل فعالیت افراد در مراودهٔ متقابل آنان، برای مثال گفتار، عشق و غیره، را بمثابهٔ رابطهٔ مطلوبیت و بهره‌برداری توصیف می‌کند. بدین‌طریق روابط واقعی که در اینجا فرض میشود، گفتار، عشق، تجلیات معین خصایل معین افرادند. اما این مناسبات بنا نیست دارای معنای ویژه‌ای برای آنان باشد، بلکه بیان و تجلی رابطهٔ معین ثالثی [یعنی]، ارتباط مطلوبیت با بهره‌برداری که بدانها نسبت داده میشود، است. این تضمین تنها هنگامی به بی‌معنا و دلخواهانه بودن پایان می‌دهد که این روابط برای افراد دارای اعتبار باشد، نه با مسئولیت خود آنان و نه بمثابهٔ فعالیت خود انگبخته، بلکه بیشتر بمثابهٔ استتار، هر چند نه ابدأ استتاری برای مقولهٔ مطلوبیت، بلکه استتار هدف واقعی ثالث و رابطه‌ای که رابطهٔ مطلوبیت نامیده میشود.

این پرده پوشی لفظی فقط هنگامی دارای معناست که بیان نا آگاهانه یا نعمدی یک ظاهر سازی باشد. در این حالت، رابطه مطلوبیت دارای معنای بکلی معینی است، یعنی که من با ضرر زدن به کس دیگری (استثمار انسان توسط انسان)^(۱) برای خودم نفع و منفعت بدست میآورم؛ بعلاوه در اینجا استفاده‌ای که من از رابطه معینی می‌برم، نسبت به این رابطه کاملاً برونی است، همانطور که در بالا در رابطه با قابلیت [Vermoege] مشاهده کردیم که از هر قابلیت نتیجه‌ای بیگانه با آن خواسته میشود، رابطه‌ای که بوسیله روابط اجتماعی معین میشود. و این همانا دقیقاً رابطه مطلوبیت است. کلیه اینها در واقع وضعی است که در مورد بورژوازی صدق می‌کند. برای او فقط یک رابطه با مسئولیت او معتبر است. رابطه استثمار - کلیه روابط دیگر برای او فقط نا جانی اعتبار دارد که بتواند آنها را تحت این رابطه بگنجانند؛ و حتی در جایی که با روابطی مواجه میشود که نمی‌تواند مستقیماً تابع رابطه استثمار سازد، آنها را دستکم در تخیل خود تابع آن میسازد. بیان مادی این استفاده همانا پول است که ارزش کلیه چیزها، اشخاص و روابط اجتماعی را می‌نمایاند. ضمناً، با نگاهی اجمالی دیده میشود که مقوله «بهره‌برداری» نخست از روابط واقعی مرادده که با سایر اشخاص (اما نه به هیچ وجه از خوداندیشی و اراده صرف) دارا هستیم، انتزاع شد و سپس این روابط مدلل ساخت که واقعیت مقوله‌ای است که از خود آنها یعنی از روش کلاً متافیزیکی فرآیند، انتزاع شده. درست بهمین نحو و با همین توجیه، هگل کلیه روابط را بمثابة روابط روح عینی توصیف می‌کند. بدینترین تئوری هولباک، توهم فلسفی تاریخاً توجیه شده درباره بورژوازی است که درست در آن زمان در فرانسه در حال نشو و نما بود، و عطش او برای استثمار هنوز می‌توانست بمثابة عطشی برای تکامل کامل افراد در روابط و مراوداتی باشد که از قید و بند فئودالی کهن رسته بودند. رهائی از نقطه نظر بورژوازی، یعنی، رقابت، بطبع برای قرن هجدهم، یگانه شیوه ممکن ارائه مقام جدیدی به فرد برای تکاملی آزادتر بود. اعلامیه تئوریک آگاهی مطابق با این عمل بورژوازی، و آگاهی از استثمار متقابل بمثابة رابطه عام متقابل کلیه افراد، ایضاً گامی جسورانه و علنی به پیش بود. همانا نوعی روشن اندیشی بود که آرایش و بزک استثمار سیاسی، پادشاهی، مذهبی و عاطفی دوره فئودالته را بشیوه‌ای

۱. نگاه کنید به آموزش سن سیمون. شرح. سنه نخستین.

دنیوی تعبیر مینمود. آرایشی که مطابق با شکل استثمار موجود در آن زمان بود و بخصوص از طرف نگارندگان نظری سلطنت مطلقه مدون گشته بود.

حتی اگر سانچو عین همین را در «کتاب» خود، نظیر هلو سیوس و هلباک که در قرن گذشته انجام داده بودند، انجام داده بود، حکم منسوخ، کماکان آن را خنده اور میساخت. اما دیدیم که او بجای اگوئیسم بورژوآی فعال، اگوئیسم لافزنانه در توافق با خود را قرار داد. تنها خدمت او - که علیه اراده اش بدون درک آن انجام داد - این بود که آرزوهای خرده - بورژوآی آلمانی امروزمین که هدفش بورژوآ شدن است را بیان نمود. همانا بمثابه مکمل خود، کاملاً مناسب بود که رفتار جبونانه این خرده - بورژوآهای حقیر و بزدل، دارای گفتار پر از لاف و اغراق علنی پر هیاهو، دلیرنمایانه و وقبحانه «یگانه» در میان نمایندگان فلسفی خود باشد. همانا با موقعیت این خرده - بورژوآها کاملاً متناسب است که نمی خواهند درباره پهلوان جینگ جینوی خود چیزی بدانند، و او هم نمیخواهد چیزی در باره آنان بدانند؛ و اینکه آنان با یکدیگر در ستیزند، و او مجبور است اگوئیسم در توافق با خود را موعظه کند. اکنون، شاید سانچو بند ناف معینی که «انحادیه» او را به اتحادیه گمرکی متصل می کند را دریابد.

پیشرفت هایی که توسط تئوری مطلوبیت و استثمار و مراحل متعدد آن صورت گرفت از نزدیک با دورانهای مختلف تکامل بورژوآیی مربوط است. در نزد هلو سیوس و هولباک، مضمون واقعی تئوری چه بسا هیچگاه فراتر از تضمین شیوه بیان نگارندگان متعلق به عصر سلطنت مطلقه نرفته است. این همانا روش بیان متفاوتی بود که میل و اشتیاق به تنزل کلیه روابط را به رابطه استثمار بازتاب مینمود و مرادده اشخاص از نیازهای مادیشان و طرق ارضاء آنان را توضیح میداد، تا تحقق واقعی این میل و اشتیاق را. مسأله مطرح شد. هابزولاک نه تنها تکامل سابق بر این بورژوآزی هلند (هر دو آنان مدت زمانی در هلند می زیستند) بلکه ایضاً نخستین اعمال سیاسی که توسط بورژوآزی انگلستان از محدودیت های محلی و شهرستانی، و هم چنین از مرحله نسبتاً تکامل مانوفاکتور، تجارت ماوراء بحار و مستعمره کردن، بیرون آمدرا در مقابل دیدگان خود داشتند. این بویژه در مورد لاک صدق می کند که طی نخستین دوره اقتصاد انگلستان و در زمان پیدایش شرکت های سهامی تضامنی، بانک انگلستان و آقایی انگلستان بر دریاها، دست به نگارش زد. در نزد آنان، بویژه در نزد لاک، تئوری استثمار هنوز مستقیماً با مضمون اقتصادی مربوط میشود.

هلوسیوس و هولباک، گذشته از تئوری انگلیسی و تکامل پیشین بورژوازی هلند و انگلستان، ایضاً بورژوازی فرانسه که کماکان برای تکامل آزادانه خود مبارزه می‌کرد را در مقابل خود داشتند. روحیه جهانشمول بازرگانی در قرن هجدهم، بویژه در فرانسه، کلیه طبقات را در شکل سفته‌بازی در بد خود گرفت. مشکلات مالی حکومت و مشاجرات حاصله بر سر مالیات‌بندی، توجه تمام فرانسه حتی در آن زمان را بخود مشغول داشت. علاوه بر این، پاریس قرن هجدهم، تنها شهر جهانی بود، تنها شهری که در آن جا مراوده شخصی میان افراد کلیه ملل وجود داشت. این موجبات، که با خصلت عام‌تر خاص فرانسه بطور کلی، در آمیخته بود، به تئوری هلوسیوس و هولباک رنگ آمیزی ویژه عام خود را داد، اما در عین حال آن را از مضمون اقتصادی مثبت خود که کماکان در میان انگلیسیان یافت می‌شود، عاری ساخت. نظریه‌ای که برای انگلیسیان هنوز بطور ساده ثبت و قایع بود، برای فرانسویان به دستگاهی فلسفی تبدیل گشت. این کلیت عاری از مضمون مثبت، آنگونه که در نزد هلوسیوس و هولباک می‌یابیم، اساساً از دیدگاه جامع الاطراف بنیادین که نخست در نزد بنتام و میل یافت می‌شود، متفاوت است. آن یک با بورژوازی مبارز و کماکان نامتکامل، و این یک با بورژوازی حاکم و متکامل مطابقت می‌کند.

مضمون تئوری استثمار که از طرف هلوسیوس و هولباک پشت گوش انداخته شد، توسط فیزیوکراتها - که در همان زمان هولباک فعالیت داشتند - بسط داده شد و مدون گشت. اما چون شالوده آنان روابط اقتصادی تکامل نیافته فرانسه بود که در آنجا فئودالیت، که تحت آن زمینداری نقش عمده را ایفاء می‌نمود، کماکان پابرجا بود، آنان تا جایی که اعلام می‌کردند زمینداری و کشت آن [نیروی مولده] ای است که کل ساختار جامعه را تعیین می‌کند، اسیر دیدگاه فئودالی باقی ماندند.

تئوری استثمار تکامل بعدی خود را در انگلستان به گادوین و بویژه به بنتام مدیون است. از آنجائیکه بورژوازی موفق شد چه در انگلستان و چه در فرانسه، باز هم و باز هم خود را بقبولاند، مضمون اقتصادی که فرانسویان از دیده فرو گذاردند، بتدریج توسط بنتام از نو معمول گشت. عدالت سیاسی گادوین، طی دوران ترور نگاشته شد و آثار عمده بنتام در خلال انقلاب فرانسه و بعد از آن، و طی تکامل صنایع کلان در انگلستان، برشته تحریر درآمد. یگانگی کامل تئوری مطلوبیت با اقتصاد سیاسی، سرانجام در نزد میل یافت می‌شود.

در دورانی سابق بر این، علم اقتصاد با از طرف کارشناسان مالی، بانکداران و سوداگران، یعنی بطور کلی توسط اشخاصی که مستقیماً با روابط اقتصادی سر و کار داشتند، در معرض پژوهش قرار می‌گرفت، و با از طرف اشخاصی با فرهنگی همه جانبه، نظیر هابز، لاک و هیوم، که برای آنان علم اقتصاد بمثابة شاخه‌ای از دانش آنسیکلوپدیک حائز اهمیت بود. علم اقتصاد بپرکت فیزیوکرات‌ها، برای نخستین بار به مقام علمی خاص ارتقاء یافت و از آن پس بدین مثابه تلقی گشت. علم اقتصاد بمثابة شاخه ویژه‌ای از علم، مناسباتی دیگر - یعنی مناسبات سیاسی و حقوقی و غیره - را تا آنچنان اندازه‌ای جذب نمود که آنها را به روابط اقتصادی تنزل داد. ولی این تبعیت کلیه روابط نسبت بخود را بمثابة یگانه جنبه این روابط تلقی نمود، و به این وسیله برای مابقی اهمیت مستقلانه‌ای خارج از اقتصاد سیاسی قائل شد. تبعیت کامل از کلیه روابط موجود با رابطه مطلوبیت و ارتقاء بی قید و شرط به تنها مضمون کلیه روابط دیگر، برای نخستین بار در آثار بتام یافت میشود، که در آنجا بعد از انقلاب فرانسه و تکامل صنایع کلان، بورژوازی دیگر نه بمثابة طبقه‌ای خاص، بلکه بمثابة طبقه‌ای که مناسبات گذرانش، مناسبات کل جامعه است، نمایانده میشود.

هنگامیکه تضمینات عاطفی و اخلاقی که برای فرانسویان کل مضمون تئوری مطلوبیت بود، با آخر رسید، تمام چیزی که برای تکامل بعدی باقی ماند این مساله بود که چگونه افراد و مناسبات باید مورد استفاده و بهره‌برداری قرار گیرند. اقتصاد سیاسی قبلاً در این فاصله پاسخ به این مساله را بدست داد، تنها پیشرفت ممکن، عبارت از شمول مضمون اقتصادی بود. بتام به این پیشرفت نایل گشت، معهدا، اقتصاد سیاسی قبلاً تمایل خود را به این واقعیت ابراز نمود که مناسبات عمده استثمار بطور کلی بوسیله تولید و مستقلانه از اراده افراد، که از پیش خود را در آن می‌یابند، تعیین می‌شود. بدین‌طریق هیچ زمینه دیگری از تفکر شهودی برای تئوری مطلوبیت، جز برخورد افراد به این مناسبات پراهمیت، [یعنی]، استثمار شخصی جهان از قبل موجود توسط افراد، باقی نماند. بتام و مکتب او درباره این موضوع به تأملات خسته‌کننده اخلاقی تن در دادند. بالتلیجه کل انتقاد از جهان موجود از طرف تئوری مطلوبیت در دامنه تنگی محدود شد. این تئوری فقط با باقی ماندن در چهارچوب مناسبات بورژوازی می‌توانست آن روابطی که از دورانی گذشته بارث رسیده و سد راه تکامل بورژوازی بود، را مورد انتقاد قرار دهد. در

نتیجه، هر چند تئوری مطلوبیت رابطه کلیه مناسبات موجود با مناسبات اقتصادی را توضیح می‌دهد، معیناً این کار را فقط بشیوه‌ای محدود انجام می‌دهد.

تئوری مطلوبیت از آغاز دارای جنبه‌ای از تئوری مطلوبیت کلی بود، معیناً این جنبه فقط هنگامی مشحون از معنا شد که مناسبات اقتصادی، بویژه تقسیم کار و مبادله بحساب آورده شد. همراه با تقسیم کار، مطلوبیت کلی بتنام به همان مطلوبیت کلی که در رقابت من حیث المجموع بیان میشود، تنزل می‌یابد. با مورد توجه قرار دادن مناسبات اقتصادی بهره، سود و دستمزد، مناسبات معین استثمار طبقات مختلف آغاز می‌گردد، زیرا نحوه استثمار به موقعیت اجتماعی استثمار کننده بستگی دارد. تئوری مطلوبیت تا این لحظه قادر بود خود را بر حقایق اجتماعی معینی متکی سازد؛ شرح و وصف بعدی آن از نحوه استثمار به تشریح و بیانی صرف از عبارات اصول دین می‌انجامد.

مضمون اقتصادی، تئوری مطلوبیت را به تدریج به توجیه صرف وضع موجود امور تبدیل کرد، کوششی که ثابت می‌کند تحت مناسبات موجود، روابط متقابل اشخاص، امروزه با صرفه‌ترین و معمولاً مفیدترین روابط است. و این خصلت را در میان کلیه اقتصاددانان معاصر داراست.

اما در حالیکه تئوری مطلوبیت به این ترتیب دستکم از امتیاز نشان دادن رابطه کلیه مناسبات موجود همراه با شالوده‌های اقتصادی جامعه برخوردار است، در نزد سانچو این تئوری کلیه مضمون مثبت خود را از دست می‌دهد، و از کلیه مناسبات واقعی عاری میشود و به توهم صرفی محدود می‌گردد که بورژوازی جداگانه درباره زیرکی، خود بآن ارجح می‌نهد و با کمک آن بر روی استثمار جهان حساب می‌کند. ضمناً فقط در برخی قطعات است که سانچو به تئوری مطلوبیت حتی در این شکل آبکی می‌پردازد؛ همانگونه که مشاهده کردیم، سراسر کتاب «با اگوئیسیم در توافق با خود، یعنی با توهم درباره این توهم خرده-بورژوازی اشغال شده است. حتی سرانجام همین چند قطعه نیز، همانطور که خواهیم دید، از طرف سانچو به وهم و خیالی صرف تبدیل می‌شود.

ج- مذهب

«در این تجمع» (یعنی تجمع با دیگر اشخاص) «من ابدأ به هیچ چیزی جز فزونی قدرتم بی‌نهی‌بوم، و آن را فقط تا جایی که فرونی قدرتم است حفظ می‌کنم.» (ص ۲۱۶)

«من خردم را دیگر در مقابل هیچ قدرتی خوار نمی‌کنم و اذعان می‌کنم که کلیه قدرتها همانا فقط قدرت من است، که هرگاه تهدید بآن کند به قدرتی علیه من و بر من تبدیل شود، آن را باید بلافاصله تحت کنترل در آورم، هر کدام از قدرت‌هایم مجاز است فقط یکی از وسایلم برای نیل به منظورم باشد.»

من «پی می‌برم»، من «اذعان می‌کنم» من «باید تحت کنترل در آورم»، قدرت «مجاز است فقط یکی از وسایلم باشد»، قبلاً در رابطه با «اتحادیه» نشان دادیم، این درخواست‌های اخلاقی به چه معناست و تا کجا با واقعیت منطبق است. این توهم درباره قدرت او از نزدیک با توهم دیگر مربوط است [یعنی با این توهم] که در اتحادیه «جوهر» از بین میرود (نگاه کنید به لیبرالیسم انسانی) و اینکه روابط اعضای اتحادیه هیچگاه تا آن جا که به افراد جداگانه مربوط میشود، شکلی سفت و سخت را بسخود نمی‌گیرد.

«اتحادیه، یعنی این سازمان همیشه سیال هر چیزی که وجود دارد... جامعه بطبع می‌تواند ایضاً از اتحادیه بوجود آید، اما بمثابة ایده‌ای ثابت فقط از تفکر نشئت می‌گیرد... هرگاه اتحادیه‌ای بیک جامعه متبلور شد، به سازمان بودن خرد خاتمه می‌دهد، زیرا سازمان همانا فرآیند بی وقفه پیوستن با یکدیگر است، که به حالت پیوسته بودن و تبدیل به جامعه، به جیفه اتحادیه یا سازمان شده است... هیچ پیوندی طبیعی و روحی اتحادیه را متحد نمی‌سازد.» (ص ص ۴۱۶، ۴۰۸، ۲۹۴)

آنچه که به «پیوند طبیعی» مربوط میشود، این پیوند به رغم «بدخواهی» سانچو، بشکل اقتصاد بیگاری دهقانی و تشکیلات کار و غیره در اتحادیه و هم‌چنین «پیوند روحی»^(۱) در فلسفه سانچو وجود دارد. برای مابقی فقط نیازمندیم بآنچه قبلاً چندین بار گفتیم، و در رابطه با اتحادیه تکرار کردیم، اشاره کنیم، [یعنی به] تقسیم کار ناشی از روابطی که افراد با آن بمثابة چیزی مستقلانه موجود از آنها، مواجه می‌شوند. «مختصر کلام، جامعه همانا مقدس است، اتحادیه از آن شماسست؛ جامعه، شما را مورد استفاده قرار می‌دهد و شما اتحادیه را» و غیره [ص ۴۱۸]

ه. تکمله بر اتحادیه

در حالیکه تا بحال بما هیچ گونه امکان دیگری از رسیدن به «اتحادیه» جز از طریق

عصیان نشان داده نشده، اکنون از «تفسیر» اطلاع می‌یابیم که «اتحادیه اگوئیست‌ها» قبلاً در «صدها هزار» حالت بمتابۀ یکی از جوانب جامعه موجود بورژوازی وجود دارد و اینکه حتی برایمان بدون هیچ‌گونه عصیان و «اشتیرنری» در دسترس است. آنگاه سانچو بما

«چنین اتحادیه‌هایی را در زندگی واقعی نشان می‌دهد. فائوست چنین اتحادیه‌هایی است هنگامی که ندا در می‌دهد: این منم که موجودی انسانی‌ام، (۱)، «این منم که جرأت می‌کنم چنین باشم،»^(۱) در اینجا گوتۀ آن را حتی سیاه بر سفید اظهار می‌دارد» (اما شخص مقدس هومانوس خوانده میشود، نگاه کنید به گوتۀ، به «کتاب» مراجعه شود) ... «هرگاه هس بنا بود با دقت به زندگی واقعی بنگرد، صدها هزار از این قبیل اتحادیه‌های اگوئیستی، تعدادی را با دوامی کوتاه، و تعدادی را با دوام - مشاهده می‌کرد.»

سپس سانچو برخی از «کودکان» را و میدارد در مقابل بیوۀ هس در یک بازی شرکت کنند و «برخی از دوستان» را مجبور می‌کند هس را بیک میخانه برده و به «دلدارش» برسانند.

«طبعاً، هس متوجه نمیشود این مثال‌های پیش پا افتاده تا چه اندازه از اهمیت سرشارند و تا چه اندازه از جوامع مقدس و در واقع از جوامع برادرانۀ انسانی سوسیالیست‌های مقدس بمتنهی درجه متفاوت است.» (سانچو علیه هس، ویگانند، ص ص ۱۹۴، ۱۹۳)

درست بهمین نحو، در صفحه ۳۰۵ «کتاب»، «سازمان اهداف و منافع مادی» با بزرگواری بمتابۀ اتحادیه دلخواهانه اگوئیست‌ها پذیرفته میشود.

باین ترتیب، اتحادیه در اینجا از طرفی، به سازمان‌های بورژوازی و شرکت‌های سهامی تضامنی تبدیل میشود، و از طرف دیگر، به کلوبها، پیک نیک‌ها و غیرۀ بورژوازی. اینکه این یک کلاً به دوران حاضر تعلق دارد، نیک معلوم است، و اینکه بیکسان بر آن یک بکار برده میشود نیز نیک معلوم است. بگذار سانچو به «اتحادیه‌های» دوران سابق بر این بنگرد، مثلاً به اتحادیه‌های دوران فئودالیتۀ یا اتحادیه‌های سایر ملل، یعنی اتحادیه ایتالیایی‌ها، انگلیسیان و غیره، و همین طور تا پائین، به «اتحادیه» کودکان، تا دریابد تفاوت چیست. او با این تعبیر جدید از اتحادیه فقط محافظه‌کاری لجویانۀ خود را مورد تایید قرار میدهد. سانچو که کل جامعه بورژوازی

را یک کاسه می‌کند، تا جایی که آن را باصطلاح به‌نهاد جدید خود مربوط می‌سازد، در اینجا بجای تکمله، فقط ما را مطمئن می‌سازد که اشخاص در اتحادیه تفریح می‌کنند، و آنهم کاملاً به شیوه‌ای سنتی. بطبع بهلولمان این مساله را مورد توجه قرار نمی‌دهد، که چه روابطی از او مستقلانه وجود دارد که او را قادر می‌سازد - یا قادر نمی‌سازد - در میعت بعضی از دوستان به میخانه رود.

ایدهٔ مستهلک ساختن کل جامعه به دستجات داوطلبانه که در اینجا، به ایده‌ای اشتیرنری تبدیل می‌شود - متعلق به فوریه است. (۱)

اما در نزد فوریه این دیدگاه مستلزم دگرگونی کامل جامعه است، و بر انتقاد از «اتحادیه‌های» موجود، که این چنین مورد تمجید سانچو است، و ملالت لایتناهی آنها، متکی است. فوریه این کوشش‌های فعلی برای تفریح و سرگرمی را در رابطهٔ آنها با مناسبات موجود تولید و مرآوده توصیف می‌کند و به جر و بحثی علیه آنها دست می‌زند. سانچو بدور از انتقاد از آنها، بر عکس می‌خواهد آنها را در تمامیتشان در نهاد جدید «توافق متقابل» خود برای ترویج سعادت غرس کند؛ او به این وسیله فقط یکبار دیگر ثابت می‌کند تا چه حد زیادی اسیر جامعهٔ بورژوازی معاصر است.

سرانجام سانچو نطقی در مورد شخص خود، *oratio pro domo*، یعنی، در دفاع از «اتحادیه» بشرح ذیل ایراد می‌کند.

«آیا اتحادیه‌ای که در آن اکثریت اجازه می‌دهند در خصوص طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین منافع خود مغبون شوند، اتحادیه‌ای از اگوئیست‌هاست؟ آیا اگوئیست‌ها در جایی که یکی برده یا رعیت دیگری است متحدند؟ ... جوامعی که در آنها حوایج برخی بزیان دیگران برآورده می‌شود، و برای مثال در آن برخی می‌توانند نیاز برای استراحت را بوسیله سایرین که تا حد فرسودگی کار می‌کنند، برآورند... هس ... این «اتحادیهٔ اگوئیستی خود را با اتحادیهٔ اگوئیست‌های اشتیرنری یکی می‌سازد.» ([ویگانده]، ص ۱۹۳، ۱۹۲)

از اینرو، سانچو این آروزی پارسامآبانه را بیان می‌کند که در اتحادیه، که بر استثمار متقابل بنا شده، کلیهٔ اعضا بیکسان توانمند و نیز نیرنگباز و غیره و غیره خواهند بود، بطوریکه هر یک می‌تواند دیگران را دقیقاً تا همان حدی که آنان او را استثمار می‌کنند، مورد استثمار قرار دهد، و یکی می‌تواند در خصوص «طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین منافع»

خود «مغبون شود» یا قادر باشد «نیازهای خود را بزبان سایرین برآورد». در اینجا ملاحظه می‌کنیم که سانچو «منافع طبیعی و بدیهی» و «نیازهای» همگان - و بالتیجه منافع و نیازهای یکسان را برسمیت می‌شناسد. وانگهی، بلافاصله صفحه ۴۵۶ کتاب را بیاد می‌آورد که بموجب آن «غبین»، «ایده‌ای اخلاقی است که توسط روحیه صنفی القاء میشود»، و برای مردی که دارای «آموزشی فرزانه» باشد، همانا «ایده‌ای ثابته باقی می‌ماند که هیچ آزاداندیشی نمی‌تواند از آن حفاظت کند». سانچو، «اندیشه‌هایش را از بالا می‌گیرد و بآنها پایبند است.» (همانجا) این قدرت یکسان همگان، طبق تقاضای او، عبارت از این است که هر کس بتواند «توانا» شود، یعنی همگان می‌بایست در ارتباط با یکدیگر ناتوان شوند، شرط اصلی کاملاً پیگیرانه‌ای که با خواست عاطفی خورده - بورژوا با جهانی از خورده‌فروشان که در آن هر کس منفعت خود را می‌برد، سازگار است. یا، از سوئی دیگر، قدیسمان کاملاً بطور ناگهانی جامعه‌ای را فرض می‌کند که در آن هر کس می‌تواند حوایج خود را بدون مانعی، بدون اینکه چنین کاری را «بزبان سایرین انجام دهد» برآورد، و در این حالت تئوری استثمار بار دیگر به تضمینی بی‌معنا برای روابط واقعی افراد با یکدیگر تبدیل می‌شود.

بعد از اینکه سانچو در «اتحادیه» خود دیگران را «بلعید» و مصرف کرد، و از این راه، مراوده، با جهان را به مراوده با خود تبدیل نمود، با مصرف کردن خود، از این التذاذ - نفس غیر مستقیم به التذاذ - نفس من غیر مستقیم گذر می‌کند.

التذاذ - نفس من

فلسفه‌ای که لذات را موعظه می‌کند همانقدر در اروپا قدیمی است که مکتب کورنی^{۱۱۳}، درست همانطور که در دوران باستان همانا یونانیان بودند که مدافعان این فلسفه بودند، همانطور هم در دوران معاصر فرانسویان هستند، و در واقع بهمان دلیل، زیرا خلق و خو جامعه‌شان از آنان مستعدترین‌ها را برای ادراک لذایذ ساخته است. فلسفه لذات هیچگاه چیزی جز زبان ماهرانه محافل اجتماعی معینی نبوده که از امتیاز لذات برخوردار بوده‌اند. سوای این حقیقت که شیوه و مضمون لذات آنان همواره بوسیله کل ساختار بقیه جامعه تعیین می‌گشت و دستخوش تمامی تناقضات آن بود، این فلسفه بمجرد اینکه آهنگ آن کرد تا مدعی خصلتی عام گردد و خود را دیدگاه مربوط

به زندگی و جامعه من حیث المجموع نامید، به عبارتی صرف مبدل شد. آنگاه به سطح آموزنده موعظه‌خوانی و به مُسکن سو فسطایی جامعه موجود سقوط کرد و با این اعلان که زهدپرستی اجباری، همانا تمتع و لذت است، به ضد خود تبدیل شد.

در دوران معاصر فلسفه لذات همراه با سقوط فتودالیت و تبدیل اشرافیت زمیندار فتودال به نجنای شیفته لذت و اسرافکار دربار در دوران سلطنت مطلقه بوجود آمد. این فلسفه در میان این نجبا کماکان عمدتاً دارای شکل چشم‌اندازی رک و راست و ساده‌لوحانه درباره زندگی است که بیان خود را در خاطرات، اشعار و رمان‌ها و غیره می‌یابد؛ و فقط با داستان برخی از نگارندگان بورژوازی انقلابی که، از سوئی در فرهنگ و شیوه زندگی اشرافیت شرکت می‌کردند، و از سوی دیگر در دیدگاه و چشم‌انداز کلی‌تر بورژوازی، که بر مناسبات کلی‌تر هستی این طبقه بنا شده بود، سهیم بودند، به فلسفه‌ای واقعی تبدیل شد. بنابراین، این فلسفه از طرف هر دو طبقه، هر چند از دیدگاه‌های کاملاً متفاوت، پذیرفته شد. در حالیکه این زبان در میان اشرافیت منحصرأ به طبقه آنان و مناسبات زندگی این طبقه محدود می‌گشت، از طرف بورژوازی بآن خصیصتی کلی داده شد و بطور یکسان هر کس را مورد خطاب قرار داد. شرایط زندگی این افراد نادیده گرفته شد و در نتیجه تئوری ادراک لذت‌دهنده آموزش اخلاقی بی‌روح و سالوسانه‌ای مبدل گشت. هنگامیکه در سیر تکامل بعدی، اشرافیت سرنگون شد و بورژوازی با ضد خود پروتاریا وارد تصادم گشت، اشرافیت، پارسامنشانه مذهبی شد و بورژوازی در تئوری‌های خود بطور رسمی، اخلاقی و سخت‌گیر شد و با اینکه به سالوسی فوقاً - یاد شده تن در داد؛ هر چند که اشرافیت عملاً به هیچ وجه لذات را رد نکرد، اما در میان بورژوازی لذات حتی شکلی رسمی و اقتصادی - یعنی |شکل تجمل را بخود گرفت.*

*** [قطعه ذیل در دست‌نوشته خط خورده است:] در قرون وسطی لذات صریحاً طبقه‌بندی شده بود؛ هر طبقه‌ای اشکال متفاوت تفریحات و اقسام تفریح‌های خود را دارا بود. اشرافیت طبقه ممتازی بود که خود را منحصرأ وقف خوشی و لذت مینمود، و حال آنکه جنایی کار و تفریح از پیش برای بورژوازی وجود داشت و تفریح تابع کار بود. سرف‌ها طبقه‌ای که منحصرأ نصبیشان کار کردن بود، بمنتها درجه فقط دارای برخی تفریحات محدودی بودند، که غالباً بطور انفاقی در راهشان قرار می‌گرفت و وابسته به هوس اربابشان و دیگر پیشآمدهایی بود که به زحمت بررسی آن نمی‌ارزد.

همانا فقط ممکن بود رابطه میان انواع لذات در دسترس افراد در هر زمان خاص و روابط طبقاتی که در آن زندگی می‌کنند، و مناسبات تولید و مراوده که این روابط را بوجود می‌آورد، تنگ نظری تاکنون موجود اشکال لذات، که خارج از مضمون واقعی حیات افراد و در تضاد با آن، رابطه هر گونه فلسفه لذت و لذات واقعاً موجود و ریاکاری چنین فلسفه‌ای که کلیه افراد را بیکسان مورد تهدید قرار می‌دهد را کشف نمود. و بطبع هنگامی که ممکن شد مناسبات تولید و مراوده در جهان تاکنون موجود، مورد انتقاد قرار گیرد، یعنی هنگامیکه تضاد میان بورژوازی و پرولتاریا، نظرات کمونیستی و سوسیالیستی را بیار آورد، فقط کشف همه اینها ممکن شد. و این شالوده کلیه اخلاقیات را خواه اخلاقیات زهد پرستی و خواه اخلاقیات لذات را به لرزه در آورد.

بطبع سانچو بیروح و موعظه گرمان همانگونه که کل «کتاب» او نشان می‌دهد، معتقد است که آنچه برای او نگرش جدید به زندگی بنظر می‌رسد، [یعنی] بیرون راندن پاره‌ای از عقاید متحجره از دماغ خود و خوشحال و قادر ساختن همگان برای لذت بردن از زندگی، صرفاً امر اخلاقیات دیگری است. بدین طریق فصل مربوط به التذاذ - نفس حداکثر می‌توانست تحت برجسبی جدید همان عبارات و امثله‌ای را از نو بوجود آورد که قبلاً این چنین به کرات آن را برایمان موعظه کرده بود. این فصل تنها از یک ویژگی بدیع برخوردار است. یعنی، این ویژگی که کلیه لذات را با دادن نام التذاذ - نفس به آن مدح می‌گوید و به آلمانی فلسفی تبدیل می‌کند. در حالیکه فلسفه فرانسوی لذات قرن

→ تحت حاکمیت بورژوازی، ماهیت لذات، وابسته به طبقات جامعه است. لذات بورژوازی توسط شرایطی تعیین می‌شوند که از طرف این طبقه در مراحل مختلف تکامل او بوجود آمده و این خصلت ملالت‌انگیزی را کسب کرده که افراد و تبعیت مداوم آنان از لذت پول - درآوردن را حفظ می‌کند. شکل رشدنا یافته کنونی تفنن و تفریحات پرولتاریا، از سویی در نتیجه ساعات کار طولانی است، که به بیشترین تشدید نیاز برای تمتع منجر میشود، و از سوی دیگر در نتیجه محدودیت - هم کیفی و هم کمی - وسایل تمتع قابل وصول برای پرولتاریا می‌باشد.

بطور کلی، تفنن و تفریحات تاکنون موجود افسار و طبقات می‌بایست با کودکاذنه، فرساینده باشد و یا رشد نیافته، زیرا همواره بکلی از فعالیت حیاتی و مضمون واقعی زندگانی افراد عاری بود و کمابیش به دادن مضمونی موهومی به فعالیت بی معنا تنزل یافت. بطبع، اشکال تاکنون موجود تمتع و التذاذ، فقط هنگامی می‌تواند مورد انتقاد قرار گیرد که تضاد میان بورژوازی و پرولتاریا به آنچنان حدی از تکامل رسیده باشد که شیوه موجود تولید و مراوده نیز بتواند مورد انتقاد قرار گیرد.

هجدهم دستکم توصیف بذله‌گویانه‌ای از شیوه زندگی شادمانه و بی‌پروا که در آن زمان وجود داشت را بدست می‌دهد، کل سبک مغزی سانچو به چنین افاضاتی از قبیل «مصرف کردن» و «ضایع کردن» محدود می‌شود، به پندارهایی از قبیل «نور» (باید خوانده شود شمع) و به خاطرات طبیعی - علمی که به یاوه‌گویی ادیبانه نظیر اینکه گیاه «هوارا به اثر آغشته می‌کند» و اینکه «پرندگان آوازه‌خوان سوسک می‌بلعند» یا اینکه به اظهارات خلاف حقیقت، برای مثال، اینکه شمع خود را می‌سوزاند، منجر می‌شود. از سوی دیگر، در اینجا بار دیگر از کلیه جدیت پرطمطراقانه اظهارات علیه «مقدس» که بما تحت لفافه «تمایل، وظیفه، تکلیف و ایدئال گفته می‌شود و تا کنون التذاذ - نفس اشخاص را ضایع و خراب کرده، لذت می‌بریم. برای مابقی، بدون اینکه کم و بیش بر اشکال چرکینی درنگ کنیم که در آن «نفس» در «التذاذ - نفس» می‌تواند کم و بیش عبارتی صرف باشد، می‌بایست یکبار دیگر حتی الامکان بطور موجز برای خواننده، دسیسه چینی‌های سانچو علیه مقدس، راه‌ماه با تعدیلات بی‌اهمیتی که در این فصل اتفاق می‌افتد، طرح می‌کنیم.

اجمالاً جمع بندی می‌کنیم، «تمایل، وظیفه، تکلیف و ایدئال» یا

۱- ایده وظایف انقلابی است که برای طبقه ستم‌دیده توسط شرایط مادی، ایجاد

شده؛ یا

۲- تضمینات صرف ایدئالیستی است، یا ایضاً بیان بموقع آگاهانه شیوه‌های فعالیت

افراد است که در نتیجه تقسیم کار هستی مستقلانه‌ای بمثابه حرفه‌های گوناگون بخود

گرفته؛ یا

۳- بیان آگاهانه ضرورتی است که در هر لحظه با افراد، طبقات و ملل مواجه می‌شود،

تا موضع خود را از طریق برخی فعالیت‌های کاملاً معین توضیح دهد؛ و یا

۴- مناسبات هستی طبقه فرمانروا (آنگونه که بوسیله تکامل پیشین تولید تعیین شده)

است، که بطور کمال مطلوب در قانون، اخلاقیات و غیره بیان گشته و اندیشه پردازان

(ایدئولوگ‌های) آن طبقه کمابیش آگاهانه بآن مناسبات نوعی استقلال نظری

می‌دهند؛ این مناسبات می‌تواند از طرف افراد جداگانه آن طبقه بمثابه تمایل و غیره به

تصور در آید؛ و بمثابه معیار و الگوی زندگی برای افراد طبقه ستم دیده، تا اندازه‌ای

بمثابه زینت و آرایش یا شناسایی حاکمیت و تا اندازه‌ای بمثابه وسایل اخلاقی برای

حاکمیت ارائه شود. در اینجا باید یادآوری کنیم که اندیشه پردازان بطور گریزناپذیری شیء را وارونه قرار می دهند و ایدئولوژی خود را هم بمثابة نیروی خلاقانه تلقی می کنند و هم بمثابة هدف کلیه روابط اجتماعی، و حال آنکه این ایدئولوژی تنها بیان و نشانه ای از این روابط است.

تا آنجا که به سانچومان مربوط می شود، میدانیم که اعتقاد ریشه کن نشدنی به توهمات این اندیشه پردازان دارد. زیرا افراد، بسته به شرایط متفاوت زندگی خود، مفاهیمی درباره خود، یعنی، درباره انسان بوجود می آورند؛ سانچو تصور می کند که عقاید گوناگون، شرایط گوناگون زندگی را بوجود می آورد و به این ترتیب سازندگان عمده فروشی این عقاید، یعنی اندیشه پردازان، بر جهان تسلط یافته اند. با صفحه ۴۳۳ مقایسه شود.

(سلطه متفکران بر جهان)، «اندیشه بر جهان حکومت می کند»؛ «کشیشان یا ملایان مکتب» مغزشان را با انواع زباله ها پر می کنند»، «آنان آرمانی انسانی» که اشخاص دیگر بعنوان رهنمود در نظر می گیرند را متصور می شوند. (ص ۴۲۲)

سانچو حتی دقیقاً نتیجه ای که بمدد آن اشخاص در معرض توهمات ملایان مکتب قرار می گیرند و در نتیجه حماقتشان خود را در معرض این توهمات قرار می دهند را می شناسد:

«چون برایم (ملای مکتب) قابل تصور است، برای اشخاص ممکن است. چون برای اشخاص ممکن است، به این معنی است که آنان باید چنین باشند، این همانا تمایل آنان بود، و بالاخره طبق این تمایل و فقط بمثابة اشخاصی که دارای تمایل و ذوقند است که باید موجودات انسانی را مورد قضاوت قرار داد. و نتیجه گیری بعدی؟ همان فرد نیست که انسان است، بلکه تفکر و ایدئال است که انسان - نوع - و بشریت است.» (ص ۴۴۱)

کلیه اصطکاکاتی که در آن، در نتیجه مناسبات واقعی زندگی، موجودات انسانی با خود یا دیگران درگیرند، در نظر سانچو، ملای مکتب مان، بمثابة اصطکاکاتی میان اشخاص و عقاید آنان درباره زندگی «انسان» بنظر میرسد، عقایدی که آنان یا خودشان در مغز خود جای داده اند یا به ملایان مکتب اجازه داده اند در مغز آنان جا دهند. هرگاه آنان موفق شوند این عقاید را از مغز خود بیرون کنند» این موجودات فلک زده چقدر با خوشحالی زندگی می کنند، بچه «بلهوس هایی اگر می توانستند که دست نمی زدند، و حال آنکه اکنون باید به ساز «نی لبک ملایان مکتب مدارس و عصا-کش ها و سرگله ها

برقصند!» (ص ۴۳۵) (کمترین این عصاکش‌ها و سرگله‌ها» سانچو است، زیرا فقط خودش است که سر خودش را شیره میمالد) برای مثال هر گاه تقریباً همیشه و همه جا - چه در چین و چه در فرانسه - اگر به خاطرشان خطور می‌کرد که از اضافه - جمعیت لطمه می‌بینند، چه وفور نعمت فراوانی از وسایل معیشت ناگهان در اختیار این «موجوات فلک زده» که قرار نمی‌گرفت.

سانچو تحت لوای نگارش رساله‌ای درباره‌ی امکان‌پذیری و واقعیت، در اینجا بار دیگر می‌کوشد داستان قدیمی سلطه مقدس بر جهان را پیش کشد. برای او هر آنچه ملای مکتبی به ذهنش رسد، امکان دارد؛ سانچو آنگاه با سانی می‌تواند ثابت کند که این امکان جز در دماغ او واقعیتی ندارد. اظهار پرطمطراقانه او مبنی بر اینکه «در پشت واژه» با اهمیت‌ترین سوء تفاهم هزاران ساله مستور قرار دارد» (ص ۴۴۱) دلیلی است کافی که برای او پنهان شدن در پشت واژه‌هایی که نتایج سوء تفاهم فراوان هزاران ساله اوست، امکان ندارد.

این رساله مربوط به «تطابق امکان‌پذیری و واقعیت» (ص ۴۳۹) از اینکه اشخاص چه قابلیت‌هایی برای بودن دارا هستند و چه هستند، رساله‌ای که چنان بخوبی با درخواست‌های مصرانه سابق بر این او وفق می‌دهد که شخص می‌بایست تمام قابلیت‌هایش را بکار اندازد و غیره، او را درباره نظریه ماتریالیستی مقتضیات که هم اکنون آن را بتفصیل مورد بحث قرار می‌دهیم، به حاشیه رویه‌هایی می‌کشاند. اما نخست مثال دیگری از واژگونسازی ایدئولوژیک او. در صفحه ۴۲۸ او این سؤال را عنوان می‌کند که «حیات چگونه کسب می‌شود» نظیر این سؤال که چگونه «منیت حقیقی (یا «حیات») در خود بوجود می‌آید. طبق همان صفحه «نگرانی درباره زندگی» همراه با فلسفه اخلاقی جدید او پایان می‌رسد و «ضایع کردن» زندگی آغاز می‌شود. سلیمان ما قدرت اعجاب آور باصطلاح فلسفه اخلاقی جدیدش را در گفتار ذیل بمراتب «بلیغانه» تر اشعار می‌دارد:

«خودت را بهمان نیرومندی که می‌گویی از دیگران هستی، تلقی کن، آنگاه قدرت

بیشتری خواهی داشت؛ بخودت بیشتر ارزش ده و بیشتر خواهی داشت.» (ص ۴۸۳)

به بخش مربوطه به «اتحادیه»، مشی سانچو برای کسب مالکیت مراجعه شود.

حال به نظریه شرایط و مقتضیات او می‌رسیم.

«انسان فاقد لیاقت و شایستگی است، اما دارای قدرت‌هایی است که می‌تواند خود را هر جا که وجود دارند نشان دهند، زیرا وجود آنها بتنهایی منوط به نمودهایشان است و نمی‌توانند بیش از خود زندگی غیر فعال باقی بمانند... هر کس در هر لحظه‌ای همان اندازه نیرویی که واجد است را مورد استفاده قرار می‌دهد» («ارزشت را بالا ببر، از نمونهٔ مرد بی‌باک پیروی کن، بگذار هر یک از شما منیتی توانا باشد» - و غیره - از افاضات سانچو در بالا) ... «قدرت‌های شخص در واقع می‌تواند تشدید و افزون شود، بویژه توسط مقاومت خصمانه و حمایت دوستانه؛ اما در جایی که فقد کاربردشان وجود داشته باشد، می‌توان مطمئن بود که آنها غایبند. امکان اینکه از سنگ آتش بدست آورد، ممکن است، اما بدون عامل زننده، چیزی عاید نمی‌شود، بهمین نحو، انسان، نیازمند انگیزه‌ای است. از آنجائیکه قدرت‌ها همواره ثابت می‌کنند از خودشان قابل بهره‌برداری‌اند، دستورالعمل استفاده از آنها زائد و بی‌معنی است... قدرت همانا واژه ساده‌تری برای نمود قدرت است.» (ص ص ۴۳۷، ۴۳۶)

«اگوئیسیم در توافق با خود»، که درست همانطور که میلش میکشد، قدرت‌ها یا قابلیت‌های خود را بکار می‌گیرد یا نمی‌گیرد، و «حق استفاده از ماترک»^(۱) رابر آنها بکار می‌بندد، در اینجا بطور ناگهانی و نایبوسیده کله معلق می‌شود. همین که آنها موجود باشند. نیروها در اینجا همگی بناگاه بطور خودکار، بدون اینکه به «لذت» سانچو اهمیتی بدهند، همچون نیروهای شیمیایی و مکانیکی، مستقلانه از فردی که صاحب آنها است، دست به عمل می‌زنند. همچنین می‌آموزیم که یک نیرو اگر نمود و تجلی آن حاضر نباشد، غیر موجود است؛ و تصحیحی صورت می‌گیرد مبنی بر اینکه قدرت مستلزم انگیزه‌ای برای نمود خود است. ولی معهدا نمی‌آموزیم سانچو چگونه هنگامیکه نمود قدرت نارساست، تعیین می‌کند که این انگیزه است یا قدرت که غیر موجود است. از سوی دیگر، طبیعت - پژوه یگانه‌مان بما می‌آموزد که «امکان بدست آوردن آتش از سنگ وجود دارد»، و همانطور که همیشه وضع سانچو چنین است، نمیتوانست مثال نامبارک‌تر از این را برگزیند. سانچو همچون ملای مکتبی روستایی بر این باور است که آتشی که از این طریق بدست می‌آورد، از سنگی می‌آید که آتش قبلاً در آنجا پنهان بود. اما هر بچه کلاس چهارمی می‌توانست باو بگوید که در این نحوهٔ بدست آوردن آتش، نحوه‌ای که مدتهاست در کلیهٔ کشورهای متمدن از یاد رفته است، با سایش آهن و

سنگ، ذراتی که در نتیجه این سایش آتشفام می‌شوند، از آهن و نه از سنگ و بالتبجه از «آتش» که برای سانچو رابطه معینی نیست، در حرارت معینی، از اجسام معینی، اجسام معین دیگر، خصوصاً، اکسیژن، که وجودی مستقل، «عنصر»، ایده‌ای ثابت، و «مقدس» است، جدا میشود - و اینکه این آتش نه از سنگ می‌آید و نه آهن. سانچو درست بهمین نحو می‌توانست بگوید: می‌توان از کلرین، پارچه سفید شده در آورد، اما اگر «انگیزه» یعنی، پارچه سفید نشده، غیر موجود است، آنگاه «چیزی عاید نمی‌شود». برای «حظ - نفس» سانچو، با مغتنم شمردن این فرصت، این واقعیت سابق بر این علوم - طبیعی «یگانه» را یاد آوری می‌کنیم. در قصیده مربوط به جرم اشعار میشود:

«آیا صدای غرش تندر دوردست وجود ندارد

و آیا نمی‌بینی که آسمان که با

اضطراب لبریز است، چسان گرفته و خاموش است؟»

(ص ۳۱۹ «کتاب»)

آسمان می‌فرد و خاموش است. سانچو بدین‌طریق جای دیگری غیر از آسمان را می‌شناسد که از آنجا تندر می‌آید. بعلاوه، به سکوت و خاموشی آسمان با کمک اندامگان بینایی اش - شاهکاری که هیچکس نمی‌تواند تقلید کند - پی می‌برد. یا شاید سانچو تندر را گوش می‌کند و سکوت را می‌بیند، بطوریکه این دو پدیده می‌تواند بطور هم زمان رخ دهد. دیدیم که سانچو در بحث پیرامون «اشباح» باعث شد کوهها مظهر «روح رفعت» شوند. در اینجا آسمان ساکت و خاموش برای او مظهر دلهره و نگرانی است.

و آنگهی، روشن نیست سانچو چرا در اینجا علیه «دستورالعمل استفاده از قدرت خود» خشمگین میشود. این دستورالعمل قبل از هر چیز شاید بتواند «انگیزه» غیر موجود باشد، که، درست است، در مورد سنگ نمی‌تواند دارای اثری باشد، اما اثر بخشی آن را سانچو می‌تواند طی مشق هر گردانی مشاهده کند. اینکه دستورالعمل یک «انگیزه» است، حتی برای قدرت ضعیف او ایضاً ناشی از این واقعیت است که برایش تبدیل به «خارراهی» میشود. (۱)

آگاهی ایضاً یک قدرت است و بر حسب آموزشی که هم اکنون تشریح کردیم

۱. جناسی با واژه $Ansto\beta$ انگیزه، ضربت، رسوایی، توهین، و $Stein\ des\ Ansto\beta es$ - خار راه. - هت.

«همواره ثابت می‌کند بالقوه قابل اجراست». بنابراین طبق این آموزش، سانچو نباید بدنبال آن باشد تا آگاهی را تغییر دهد، بلکه حداکثر باید بدنبال «انگیزه» باشد که بر آگاهی تاثیر گذارد. بالتیجه سانچو کل کتاب خود را بیهوده و بعثت برشته تحریر در آورده. اما بطبع در این حالت، او موعظه‌گری اخلاقی‌اش و دستورالعمل‌هایش خود را بمثابة «انگیزه‌ای» بسنده تلقی می‌کند.

«آنچه فردی بتواند بشود، میشود. شاعری مادرزاد ممکن است در نتیجه شرایط نامطلوب از اینکه پا پهای زمان پیش رود و آثار بزرگ هنری بیافریند، که برای آن مطالعه فراوانی ضروری است، بازداشته شود؛ اما او خواه کارگری کشاورزی باشد یا از حسن تصادف در دربار و ایماز زندگی کند، شعر خواهد گفت. موسیقیدانی مادرزاد خود را با موسیقی سرگرم خواهد ساخت، مهم نیست که با چه سازی» (او این پندار درباره «هر ساز و ابزاری» را در نزد پردون یافته. نگاه کنید به «کمونیسیم») «یا فقط با نی لبک چوپانی» (بطبع، Eclogue اثر ویرژیل، بار دیگر بذهن ملای مکتب‌مان میرسد.) عقل فلسفی مادرزادی می‌تواند ارزش خود را یا بمثابة فیلسوفی دانشگاهی یا فیلسوفی روستایی بثبوت رساند. و بالاخره کند ذهن مادرزادی همواره می‌تواند کودن باقی بماند. در واقع عقول محدود فطری بدون تردید کثیرالعدده ترین رده بشریت را تشکیل می‌دهد. و چرا نباید همین تفاوتها در نوع بشر، آنگونه که بی شک و شبهه در هر نوعی از حیوانات دیده میشود، وجود داشته باشد؟» (ص ۴۳۴)

سانچو بار دیگر مثال خود را با عدم مهارت معمولی خود انتخاب کرده. هرگاه تمامی یاوه‌سرایی‌های او درباره شاعران، موسیقیدانان و فلاسفه مورد قبول قرار گیرد، آنگاه مثال او فقط از سویی ثابت می‌کند که شاعری مادرزاد و غیره، هر چیزی که از زمان ولادت است، یعنی، یک شاعر و غیره باقی می‌ماند، و از سوی دیگر اینکه شاعری مادرزاد و غیره تا آنجا که نشو و نما می‌کند «در نتیجه شرایط نامطلوب»، آنچه می‌تواند بشود، نمی‌شود. بنابراین مثال او از طرفی اصولاً هیچ چیزی را ثابت نمی‌کند و از طرف دیگر، عکس آنچه او قصد اثباتش را داشت، بثبوت میرساند؛ و با در نظر گرفتن هر دو جنبه با هم، ثابت میشود که یا از زمان ولادت یا در نتیجه شرایط، سانچو به «کثیرالعدده‌ترین رده بشریت» تعلق دارد. معهدا او در این دلداری از اینکه کودنی «یگانه» همراه این طبقه و کودنی خاص خود است، سهم می‌باشد. سانچو در اینجا طعم ماجرای شربت جادویی که دون کیشوت از اکلیل کوهی، شراب روغن زیتون و نمک جوشانده را می‌چشد. همانگونه که سروانتس در فصل هفدهم روایت می‌کند، بعد از اینکه سانچو

این معجون را نوشید و دو ساعت عرق سرد بر تنش نشست و دچار دل به هم خوردگی شد و آن را از هر دو مجرای بدنش بیرون ریخت. شربت ماتریالیستی که سلاحدار متهورمان برای التذاذ - نفس خود سرکشید او را از کلیهٔ اگوئیسم او بمفهوم غیر معنارفی پاک و منزه ساخت. در بالا دیدیم که سانچو ناگهان تمامی شکوه خود را هنگامیکه با «انگیزه» مواجه شد را از دست داد و از «قابلیت» خود چشم پوشید، نظیر جادوگران مصری ایام پیشین هنگامیکه با پشه‌های موسی مواجه شدند^(۱). اکنون دو حملهٔ جدید بزدلانه را مشاهده می‌کنیم، که در آن ایضاً به شرایط نامطلوب^(۲) تن در می‌دهد و سرانجام حتی می‌پذیرد که بنیهٔ جسمانی اصلی‌اش چیزی است که بدون همکاری از طرف او از کار می‌افتد. اکنون برای اگوئیست ورشکسته‌مان چه باقی مانده است؟ او نه قدرتی بر بنیهٔ اصلی جسمانی‌اش دارد و نه می‌تواند «شرایط» و «انگیزه» که تحت نفوذ آن این بنیه تکامل می‌یابد را کنترل کند؛ «آنچه او در هر لحظه‌ای است»، خلقت خاص او نیست، بلکه چیزی است که بوسیله واکنش متقابل میان قابلیت‌های ذاتی‌اش و شرایطی که بر آنها اعمال میشود - که سانچو همهٔ اینها را می‌پذیرد - خلق میشود. ای «خالق» فلک زده! و ای فلک زده‌ترین «خلقت‌ها»!

اما بزرگترین فلاکت در پایان می‌آید. سانچو از اینکه سابق بر این از مدتها قبل شمارش کامل سه هزار و سیصد ضربه بر سرین چاق و چله خود را دریافت داشته، راضی نیست، با این اعلام که معتقد به انواع است، خود را به ضربهٔ دیگر و قدرتمندی تسلیم میکند. و آنهم چه معتقدی به انواع! اولاً، او تقسیم کار را با مسئول ساختن آن بخاطر این واقعیت که برخی اشخاص شاعرند و سایرین موسیقیدان و دیگران هم ملا و میرزا بنویس، به انواع نسبت میدهد. ثانیاً، نقایص موجود جسمانی و عقلانی «کثیرالعدده‌ترین ردهٔ بشریت» را به انواع اطلاق می‌کند و آن را مسئول این واقعیت می‌سازد که تحت سلطهٔ بورژوازی، اکثریت افراد نظیر خود او هستند. بر حسب دیدگاههای او دربارهٔ عقول محدود فطری، می‌بایست اشعاعهٔ کنونی خنازیر^(۲) را از طریق این واقعیت توضیح داد که «انواع» با ایجاد ساختارهای خنازیری فطری که در «کثیرالعدده‌ترین ردهٔ بشریت» بوجود می‌آورد، رضایت خاطر خاصی می‌یابد. حتی معنارفی‌ترین ماتریالیست‌ها و

مردان طب باید مدتها قبل، از چنین دیدگاههای ساده لوحانه اگوئیست در توافق با خود که توسط «انواع»، «شرایط نامطلوب» و «انگیزه» «خوانده» شد، فراتر می رفتند تا اولین تجربه debut خود را در برابر مردم آلمان کسب کنند. درست همانطور که سانچو قبلاً نارسایی های افراد، و در نتیجه روابطشان را با کمک ایده های ثابتة ملایان و میرزا بنویس ها توضیح داد، بدون اینکه درباره منشأ این عقاید بخود نگرانی راه دهد، همین طور هم اکنون این نارسایی را صرفاً بمثابة پیامد روند طبیعی نسل نشان میدهد. او از این واقعیت که قابلیت کودکان برای رشد و تکامل بسته به رشد و تکامل والدین آنان است و اینکه کلیه این نارسایی ها تحت مناسبات اجتماعی موجود، از لحاظ تاریخی بوجود آمده است و بهمین نحو می تواند بار دیگر در سیر تکامل تاریخی از میان رود، کوچکترین تصویری ندارد. حتی تفاوت های طبیعتاً مضمحل در انواع، از قبیل تفاوت های نژادی و غیره، که سانچو اصولاً از آن یاد نمی کند، می تواند و می بایست در سیر تکامل تاریخی نابود شود. سانچو — که در این رابطه نگاهی دزدانه به جانورشناسی می اندازد و باین ترتیب به این کشف نایل می گردد که «عقول محدود فطری»، کثیرالعدده ترین رده رانها تنها در میان گوسفندان و گاوان، بلکه ایضاً در میان پولپ ها و نم رویان که اصولاً فاقد سر هستند، تشکیل می دهند - شاید شنیده باشد که اصلاح نژاد حیوانات امکان دارد و با در هم آمیزی انواع بکلی جدید و کامل، هم برای التذاذ انسان و هم برای التذاذ - نفس خود آنان بوجود می آید. «چرا» سانچو «نباید» از این [واقعیت] در رابطه با اشخاص نیز به نتیجه گیری دست زند؟

فرصت را مغتنم شمرده و «بطور ضمنی» «تبدیلات» سانچو را در ارتباط با انواع معرفی می کنیم. خواهیم دید برخورد او به انواع دقیقاً همان برخورد او به مقدس است و هر اندازه بیشتر علیه آن هارت و پورت می کند، بیشتر بآن ایمان می آورد.

شماره I:

پیش از این مشاهده کردیم که انواع، تقسیم کار را بوجود می آورد و نارسایی که تحت مناسبات اجتماعی موجود بوقوع می پیوندد و در واقع به آنچه نوحی که انواع همراه با نتایج خود بمثابة چیزی تغییر پذیر تحت کلیه شرایط، بمثابة خارج از کنترل اشخاص تلقی می گردد.

شماره II:

«انواع پیش از این در نتیجه ساختار ذاتی تحقق یافت؛ از طرف دیگر آنچه از این ساختار دستگیرتان میشود» (طبق آنچه در بالا گفته شد، این باید چنین باشد: آنچه «شرایط» از آن میسازد) «همانا سامان یابی شماست. دست شما بطور کامل بمفهوم نوع سامان می‌یابد، در غیر اینصورت نه یک دست، بلکه، این طور بگوئیم، یک چنگال خواهد بود... شما از آن آنچه مایلید و چگونه مایلید باشد و می‌توانید بیرون کشید را درمی‌آورید.» (ویگاندا، ص ص ۱۸۴، ۱۸۵)

سانچو در اینجا آنچه پیش از این در شماره I اظهار داشت را به شکلی متفاوت تکرار می‌کند.

بنابراین از آنچه تاکنون گفتیم، مشاهده می‌کنیم که انواع، مستقلانه از کنترل افراد و مرحله تکامل تاریخ‌شان، کلیه امکانات جسمی و روحی هستی بلاواسطه افراد، و بصورت نطفه، تقسیم کار را بجهان می‌آورند.

شماره III:

انواع بمثابة «انگیزه» باقی می‌ماند، که فقط اصطلاحی است کلی برای «شرایطی» که تکامل افراد اصلی، که دوباره توسط انواع بوجود آمده را تعیین می‌کند. انواع در اینجا برای سانچو همان نیروی مرموزی است که بورژواهای دیگر آن را طبیعت اشیاء می‌نامند و آنها را مسئول کلیه روابطی می‌سازند که از آنان بمثابة بورژواها مستقل‌اند، و از اینرو آنان رابطه درونی آنها را درک نمی‌کنند.

شماره IV:

انواع که بمثابة «آنچه برای انسان امکان دارد» و «توسط انسان خواسته میشود»، شالوده تشکیلات کار در «اتحادیه» اشتیرنر که در آنجا نیز آنچه برای همگان امکان دارد و خواسته میشود، بمثابة حاصل انواع تلقی میشود را بوجود می‌آورد.

شماره V:

پیش ازین از نقشی که توافق در اتحادیه بازی می‌کند، اطلاع یافتیم. صفحه ۴۶۲: «هرگاه امری به توافق رسد یا با یکدیگر در میان گذارده شود، آنگاه، بطبع،

من فقط می‌توانم از وسایل انسانی که در اختیارم است، استفاده کنم، زیرا من ایضاً یک انسانم» (یعنی نمونه‌ای از انواع).

بنابراین، زبان در اینجا بمثابة حاصل و نتیجه‌ای از انواع تلقی میشود. معهدا اینکه سانچو آلمانی صحبت می‌کند و نه فرانسه، چیزی است که او مطلقاً آن را نه به انواع، بلکه به شرایط مدیون است. و آنگهی، در هر زبان متکامل معاصر، تا اندازه‌ئی بمثابة نتیجه‌ای از تکامل تاریخی زبان از مصالح از قبل موجود، همچون در زبانهای رومن و ژرمن، و جزئاً در نتیجه دریانوردی و در آمیزی ملت‌ها، همچون در زبان انگلیسی، و تا حدی در نتیجه تمرکز لهجه‌ها در میان ملتی جداگانه که بوسیله تمرکز اقتصادی و سیاسی بوجود آمده، گفتار متحول خود انگبخته شده، تبدیل به زبان ملی میشود. در اتحادیه، زبان بدین مثابه، زبان مقدس و گویش قدوس خواهد بود و عبری و در واقع لهجه آرامی از طرف «جوهر جسمانی» [یعنی]، مسیح صحبت خواهد شد.

این در اینجا «بر خلاف انتظار» سانچو و در واقع منحصرأ بخاطر اینکه در نظرمان چنین می‌نماید که می‌تواند باقی را روشن کند، «به ذهنمان رسید».

شماره VI:

در صفحات ۲۷۸ و ۲۷۷، می‌آموزیم که «انواع خود را در ملت‌ها، شهرها، املاک، صنف‌های گوناگون» و بالاخره، «در خانواده» نشان میدهد؛ و بدین‌طریق کاملاً منطقی است که تاکنون «تاریخ را ساخته است». به این ترتیب در اینجا، کل تاریخ پیشین، تا تاریخ فلک زده یگانه، به نتیجه‌ای از «انواع» تبدیل میشود، و در واقع بخاطر این علت وافی که این تاریخ گاهی اوقات تحت عنوان تاریخ بشریت، یعنی، تاریخ انواع ملخص شده است.

شماره VII:

از آنچه تاکنون گفته شد سانچو بیش از هر انسان فانی که قبل از او به انواع نسبت داده را به آن نسبت می‌دهد و اکنون آن را در حکم ذلیل خلاصه می‌کند:

«انواع همانا هیچ است... انواع فقط یک مفهوم است» (روح، شبح و غیره) (ص ۲۳۹)

و آنگاه در تحلیل نهایی، این «هیچ چیز» سانچو که با یک «مفهوم» یکسان است، به

معنی هیچ چیز نیست، زیرا خود سانچو «هیچ خلاقانه» است و انواع همانطور که مشاهده کردیم، مقدار معتناهی را بوجود می‌آورد، و از اینرو با این عمل بخوبی «هیچ میشود». بعلاوه سانچو در صفحه ۴۵۶ بما می‌گوید:

«وجود اصولاً چیزی را توجیه نمی‌کند؛ چیزی متصور شده، درست همانند چیزی متصور نشده، وجود دارد.»

سانچو با شروع صفحه ۴۴۸، نخی را میرسید که سی صفحه طول می‌کشد تا اینکه از اندیشه و انتقاد اگوئیست در توافق با خود «آتش» بدست آورد. پیش از این افاضات بی‌شماری از اندیشه و انتقاد او را تجربه کردیم تا خواننده را با سوپ‌گذاری سانچو «دلزده»^(۱) تر کنیم. یک فاشق پر آن کفایت می‌کند.

«آیا باور می‌کنی که اندیشه‌ها آزادانه برای صید پرواز در می‌آیند، و هر کس می‌تواند برخی از آنها را صید کند و آنگاه آنها را بمثابة مالکیت تخطی ناپذیر خود علیه من پیش کشد؟ هر آنچه طیران می‌کند، جملگی از آن من است.»* (ص ۴۵۷)

در اینجا سانچو پرنده موجود را فقط در ذهن خود قر میزند. مشاهده کردیم او چقدر از اندیشه‌هایی که پرواز در آمده‌اند را برای خود صید کرده است. او می‌پنداشت بمحض اینکه نمک مقدس را بردم آنها بگذارد، می‌تواند آنها را بدام اندازد. این تضاد غول آسا میان مالکیت واقعی از لحاظ اندیشه‌ها و توهمات او از این بابت می‌تواند بمثابة نمونه کلاسیک و بارزی از کل مالکیت او بمفهوم غیر معترافی بکار رود. درست همین تقابل است که التداد - نفس او را تشکیل می‌دهد.

۶- کتاب غزل غزل‌های سلیمان یا کتاب یگانه (۲) ای ترآیی و تو ای خردمند یونانی

۱. جناسی در متن اصلی: Anstoß geben - اصطلاحی که غالباً اشتیرنر آن را مورد استفاده قرار می‌دهد که هم می‌تواند بمعنی «تحریک کردن و برانگیختن»، و هم به معنی «رنجانیدن، توهین کردن و اهانت کردن» باشد.

*. بسخن شاعر بزرگ ابن یمین:

کز پی صید هنر دانه دل ریختم مرغ فضایل از آن بسته دام منست. (م)

۲. این شاهد مثال و شاهد مثال‌های ذیل از لوزیادا اثر لولیس دوکامولس، اقتباس شده است.

- هت.

به لاف زدن بحریمایی خطیری که
 کردید، پایان دهید،
 بگذار صیت والای شاه سکندر خاتمه یابد
 و بیرق‌های تراژان در شرق
 بنمایش در نیاید،
 از همه چیزهایی که اعمال شاعران
 باستان را باز می‌گوید، دست شوی
 تهوری رخشان از باختر رخ می‌نماید،
 و تو ای (اشپره)^(۱) حوریان ...
 الهه انتقامی نیرومند بمن ده، و نه نی‌هایی ستبر
 یا صدای نی اتیان زنگ زده،
 بلکه چیزی همچون ساز بلند آهنگ جنگ
 (بوق و کرنا تحسین آمیز) که بر می‌انگیزد
 و آتش را در سینه شعله‌ور می‌سازد و
 خون که در ابریق به جنب و جوش در می‌آورد.

را بمن بیدهد، ای حوریان اشپره، غزلی در خور بهادرانی که در سواحل شما علیه جوهر
 و انسان می‌جنگند، غزلی که در اکناف جهان پراکنده خواهد شد و در تمامی سرزمین‌ها
 ترنم خواهد شد - زیرا در اینجا همانا امر انسانی است که اعمالش

ورای آنچه نیروی طبیعت انسان است، [می‌باشد]،

و برزگتر از قدرت صرف «انسان» که می‌تواند انجام دهد، انسانی که

«عصای سلطنت امروزه که سودای آسمان در سر می‌پروراند را... بدست می‌آورد،

و قلمروئی در میان مردمان غربتی، یعنی «اتحادیه» بوجود آورده - که در اینجا امر

بودن

... شکوفه زیبا و ظریف آن درختی است که از طرف او که یکی را برای انسان مَلَوَن کرده،

دوست داشته میشد،

جوانه شکوفا شده تازه و ظریف درختی که بالاخص از طرف مسیح دوست داشته

میشد، درختی که چیزی کمتر از

۱. مارکس و انگلس «رودخانه اشپره» - که در برلن قرار دارد را جایگزین قلموس ساخته‌اند. - هت.

امید معینی که به رنگ باختگی و یک روز تنگ نظرانه مسیحیت، گسترش می‌یابد، و مطمئن‌ترین امید برای رشد بزودی مسیحیت نیست - و بیک کلام، امر چیز «بی سابقه» و «یگانه» است.*

هر چیزی که در این غزل غزل‌های بی سابقه دربارهٔ یگانه باید یافت شود قبلاً در «کتاب» موجود بود. ما این فصل را فقط بخاطر ترتیب صحیح ذکر می‌کنیم، برای اینکه قادر باشیم آن را درست انجام دهیم بررسی پاره‌ای نکات را تا بحال به تعویق انداختیم و باختصار نکات دیگر را دوره می‌کنیم.

«منیت» سانچو از میان گسترهٔ مهاجرت روح گذشته است. پیش از این او را بمثابة «اگوئیست در توافق با خود مثابهٔ دهقان بیگار، تاجر افکار، رقابت‌کنندهٔ فلک زده، مالک، برده‌ای که یک لنگش را کنده‌اند، سانچوئی که توسط کنش متقابل میان تولد و شرایط، بهوا پرتاب شده و صد شکل دیگر، ملاقات کرده‌ایم. او در اینجا در زیر همان پرچمی که وردش به عهد جدید را موجب شد، بمثابة «موجودی غیر - انسانی» از ما وداع می‌کند.

همانا فقط موجودی غیر - انسانی، انسانی واقعی است.» (ص ۲۳۲)

این یکی از هزار و یک معادله‌ای است که در آن سانچو افسانهٔ خود از مقدس را توضیح می‌دهد.

مفهوم «انسان» همانا انسان واقعی نیست.

مفهوم «انسان» = انسان

انسان = نا انسان واقعی

انسان واقعی = نا انسان

= موجود غیر انسانی.

«فقط موجودی غیر انسانی، انسانی واقعی است.»

سانچو می‌کوشد برای خود بی آزاری این حکم را با کمک تبدیلات ذیل انجام

دهد:

«آنچنان دشوار نیست با کلماتی ساده آنچه موجودی غیر انسانی است را بیان نمود؛ این

*. مقایسه کنید با کامونس، لوزیادا، ۱، ۷-۱.

همانا انسانی است [...] که با مفهوم آنچه انسانی است مطابقت ندارد. منطق این را قضاوتی نامعقول می‌نامد. آیا کسی ذیحق است به اعلام این قضاوت مبنی بر اینکه کسی می‌تواند بدون اینکه انسان باشد، انسان باشد، دست زند، اگر این صلاحیت و فرضیه را می‌پذیرد که مفهوم انسان می‌تواند از هستی‌اش و جوهر از نمود جدا باشد؟ مردم می‌گویند: بنظر می‌آید فلان یا بهمان یک انسان است، اما انسان نیست. مردم طی قرون به این قضاوت نامعقول دست زده‌اند: بعلاوه: طی این مدت زمان طولانی فقط موجوداتی غیر انسانی وجود داشته‌اند. آیا آنچه تا بحال انجام داده با مفهوم او مطابقت می‌کند؟ (ص ۲۳۲)

این قطعه بار دیگر بر پندار ملای مکتب‌مان درباره ملای مکتبی متکی است که برای خود از «انسان» کمال مطلوبی ساخته و «آن را در دماغ» سایر اشخاص «قرار داده»، پنداری که تم اصلی «کتاب» او را تشکیل می‌دهد.

سانچو این واقعیت که مفهوم و هستی، جوهر و تجلی «انسان» می‌تواند از هم جدا شود را یک فرضیه می‌خواند، انگار امکان این جدائی قبلاً در هر کلمه‌ای که او بکار می‌برد بیان نشده است. او هنگامیکه می‌گوید مفهوم، از چیزی متفاوت از هستی سخن می‌گوید؛ هنگامیکه می‌گوید جوهر، از چیز بکلی متفاوتی از نمود و تجلی صحبت می‌کند. همانا این اظهارات نیست که او آنها را به تناقض می‌کشاند، بلکه خود آنها هستند که بیان‌های یک تناقض‌اند. بدین‌طریق تنها سؤالی که می‌تواند عنوان شود این است که آیا برای او مجاز است، چیزی را تحت این نقطه نظرها ردیف کند؛ و سانچو برای اینکه به این کار دست زند می‌بایست مناسبات واقعی اشخاص که بدانان نامهای دیگری در این مناسبات متافیزیکی داده شده است را در نظر گیرد. برای مابقی، احتجاجات خود سانچو درباره اگوئیست در توافق با خود و درباره عصیان نشان می‌دهد چگونه این نقطه نظرها می‌تواند از هم دور باشد، در حالیکه احتجاجات او درباره خصوصیت و ویژگی، امکان‌پذیری و واقعیت - در رابطه با «التذاذ - نفس» - نشان می‌دهد که آنها چگونه می‌توانند هم زمان با هم مطابق و دور باشند.

داوری نامعقول فلاسفه مبنی بر اینکه انسان واقعی همانا انسان نیست، در حیطة انتزاع، صرفاً عام‌ترین و جامع‌الاطراف‌ترین بیان تضاد عام کاملاً موجود میان مناسبات و حوایج اشخاص است. شکل نامعقولانه حکم انتزاعی بطور کامل با خصلت نامعقول، که بمنتهی‌الیه مناسبات جامعه بورژوازی کشانده شده، درست همانند داوری نامعقول

سانچو درباره محیط خود، مطابقت می‌کند - آنان اگوئیست اند و در عین حال اگوئیست نیستند - با تضاد واقعی میان موجودیت خرده - بورژوازی آلمانی و وظایفی که مناسبات موجود بآنان تحمیل کرده که خود آنان بشکل آرزوها و علاین در نظر می‌گیرند، مطابق است. و آنگهی، فلاسفه افراد را نه به این خاطر که آنان با مفهوم انسان مطابقت نمی‌کنند، بلکه به این سبب که مفهوم آنان از انسان با مفهوم واقعی انسان مطابق نیست، یا به این علت که درک درستی از انسان ندارند، غیر انسان اعلام می‌کنند. درست همین طور در نزد ما،^(۱) Tout comme chez nous در «کتاب، که سانچو در آنجا اعلام میدارد که اشخاص فقط به این خاطر که درک درستی از اگوئیسم ندارند، اگوئیست هستند.

بسیب ابتدال پیش از حد و ثوق و اطمینان بی چون و چرا، نیازی نخواهد بود این حکم کاملاً بی زیان را ذکر نمود که تصور از انسان، انسان واقعی نیست، که تصور از یک شی، خود آن شی نیست - حکمی که بر یک سنگ و تصور از آن، طبق آنچه سانچو می‌بایست می‌گفت که سنگ واقعی غیر سنگ است، نیز قابل استعمال و بکار بردنی است. اما پندار معروف سانچو دایر بر اینکه تنها بخاطر حاکمیت، تصورات و مفاهیم، بشریت تاکنون در معرض انواع بلا با قرار گرفته، این امکان را برای او بوجود می‌آورد تا نتایج قدیمی خود را بار دیگر با این حکم مرتبط سازد. رای قدیمی سانچو مبنی بر اینکه فقط باید برخی تصورات را از دماغ خود خارج ساخت تا از جهان مناسباتی را برانداخت که این تصورات را به وجود آورده، در اینجا از نو به این شکل عرض اندام می‌کند که فقط باید تصور انسان را از دماغ خود خارج ساخت تا به شرایط و مناسبات واقعاً موجود که امروزه غیر - انسانی نامیده می‌شود، پایان داد - خواه این صفت «غیر انسانی» عقیده فرد را در تضاد با مناسبات یا عقیده جامعه متعارف حاکم درباره طبقه غیر متعارف و تحت سلطه، بیان کند یا خیر، پایان دهد. درست به همین نحو، نهنگی که از دریا صید میشود و در کوپفرگرابن قرار داده میشود، اگر دارای شعور می‌بود، اعلام میکرد که این وضع که توسط «شرایط نامطلوب» ایجاد شده غیر - نهنگ مآبانه است، هر

۱. جرح و تعدیل عبارتی از کمدی آدلکین، موسوم به امپراطور در ماه، اثر نولان دوناتونی - 'tout

comme ici" (درست همین طور در اینجا) پاسخ جملگی کسانی است که به انتزاعات آدلکین درباره زندگی

در ماه گوش فرا داده‌اند.

در ماه گوش فرا داده‌اند.

چند سانچو ممکن است فقط به این خاطر که این وضع خاص نهنگ و متعلق باوست، بتواند ثابت کند که این وضع همانا نهنگ مآبانه است - این دقیقاً نحوه‌ای است که اشخاص در شرایط معینی باستدال می‌پردازند در صفحه ۱۸۵، سانچو مسأله مهمی را عنوان می‌کند:

«اما چگونه موجود غیر انسانی که در هر فردی سکنی گزیده را باید مهار کرد؟ چگونه می‌توان قادر شد موجود غیر انسانی را همراه با موجود انسانی آزاد ننمود؟ کل لیبرالیسم دارای دشمنی بیدادگر و مخالفی تسخیر ناپذیر است، مانند خدا که ابلیس را داراست؛ در کنار موجود انسانی همواره موجودی غیر انسانی، یعنی اگوتیست و فرد وجود دارد. دولت، جامعه و بشریت نمی‌تواند این ابلیس را مهار کند.» و چون هزار سال به انجام می‌رسد شیطان از زندان خود خلاصی خواهد یافت، «تا بیرون رود و امت‌هایی را که در چهار زاویه جهانند یعنی یاجوج و ماجوج را گمراه کند و ایشان را بجهت جنگ فراهم آورد...»

«و بر عرصه جهان برآمده لشگرگاه مقدسین و شهر محبوب را محاصره کردند.» (مکاشفه یوحنا رسول - باب بیستم، آیات ۷-۹)

بشکلی که سانچو آن را درک می‌کند، مسأله دوباره تبدیل به یاوه محض میشود. او تصور می‌کند که افراد تا بحال همواره مفهوم انسان را بوجود آورده‌اند، و بعد برای خود تا درجه‌ای که برای تحقق این مفهوم ضروری بود، آزادی کسب کردند؛ و اینکه مقیاس آزادیی که آنان بدان نایل گشتند، هر زمان بوسیله تصور از این کمال مطلوب انسان در آن زمان تعیین میشد؛ از اینرو همانا اجتناب ناپذیر بود که در هر فردی، باقی مانده‌ای که با این ایدئال مطابق نبود باقی بماند، و در نتیجه، چون «غیر انسانی» بود، آزاد نشد و یا تنها به رغم ایشان *malgré eux* آزاد شد.

در واقعیت امر، بطبع آنچه رویداد این بود که افراد هر زمان تا اندازه‌ئی که نه از طرف کمال مطلوبشان از انسان، بلکه از طرف نیروهای مولده موجود دیکته و اجازه داده میشد، برای خود آزادی کسب می‌نمودند. معهذا، کلیه رهایی‌هایی که تاکنون به مقصود خود رسیده، متکی بر نیروهای مولده محدودی بوده است. تولیدی که این نیروهای مولده می‌توانستند فراهم آورند برای کل جامعه ناکافی بود و تکامل را فقط اگر برخی اشخاص نیازهای خود را بزبان سایرین بر می‌آوردند، ممکن میساخت، و از اینرو برخی - اقلیت - انحصار کامل را بدست می‌آوردند - در حالیکه دیگران - اکثریت - در

نتیجه مبارزه دائم برای بر آوردن اساسی ترین نیازهای خود، برای حال حاضر (یعنی تا بوجود آمدن نیروهای مولده انقلابی جدید) از هر گونه تکاملی کنار گذارده میشوند. باین ترتیب، جامعه تاکنون همواره در چهارچوب تضادی نشو و نما کرده است - در روزگار باستان تضاد میان آزاد و برده، در قرون وسطی تضاد میان اشرافیت و سرف‌ها و در عصر معاصر تضاد میان بورژواها و پرولتارها. این از سویی، مبین روش ناهنجار و «غیر انسانی» است که طبقه ستم دیده در آن نیازهای خود را بر می‌آورد و از طرف دیگر مبین حصار تنگی است که در آن مراوده، و همراه با آن کل طبقه حاکمه تکامل می‌یابد. در نتیجه این خصلت محدود شده تکامل نه تنها شامل حذف یک طبقه از تکامل است، بلکه ایضاً شامل تنگ نظری طبقه حذف کننده می‌باشد، و «غیر انسانی» را نیز باید در درون طبقه حاکمه جستجو نمود. این باصطلاح [جنبه] «غیر انسانی» درست باندازه [جنبه] انسانی، نتیجه مناسبات امروزین است، که جنبه منفی آن عصیان می‌باشد - که بر هیچ نیروی مولده انقلابی جدیدی متکی نیست - عصیان علیه مناسبات حاکمی که توسط نیروهای مولده موجود، و نحوه نیازهای برآورده شدنی که با این مناسبات مطابقت می‌کند، بوجود آمده است. بیان ایجابی [جنبه] «انسانی» با مناسبات معین غالب در هر مرحله تولید و نحوه نیازهای برآورده شدنی که توسط آنها تعیین میشود، مطابقت می‌کند، درست همانطور که بیان منفی [جنبه] «غیر انسانی» با کوشش برای نفی این مناسبات غالب و نحوه نیازهای برآورده شدنی حاکم بر آنها بدون تغییر شیوه موجود تولید، کوششی که این مرحله از تولید هر روز از نو بوجود می‌آورد، مطابقت می‌کند.

چنین مناسبات جهان - تاریخی برای قدیسمان به تصادم صرفی میان بر ونوی قدیس و «توده» تنزل می‌یابد. مقایسه شود با کل انتقاد از لیبرالیسم انسانی، بالاخص با صفحه ۱۹۲ و بعد از آن.

باین ترتیب، سانچو ساده دلمان با اظهار بی مایه ساده لوحانه‌اش درباره موجود غیر انسانی و با گفتگوش درباره خارج ساختن انسان از ذهن و دماغ خود، که بیرکت آن موجود غیر انسانی نیز از بین میرود و دیگر هیچ گونه مقیاسی برای افراد وجود ندارد، سرانجام به نتیجه ذیل میرسد. او نارسایی و اسارت جسمانی، عقلانی و اجتماعی که بمثابة نتیجه مناسبات موجود بر فردی تاثیر می‌نهد را بمثابة فردیت و خصوصیات آن فرد تلقی می‌کند؛ او همچون محافظه کاری متعارفی همین که با بیرون راندن تصور

فلاسفه از این مناسبات از فکر خود، ذهنش را آزاد ساخت، باطمأنیه این مناسبات را تصدیق می‌کند. درست همان طور که در اینجا اعلام میدارد ویژگی‌های عارضی تحمیل شده به فرد همانا ویژگی‌های فردیت است، همین طور هم قبلاً (به «منطق» مراجعه شود) در رابطه با منیت، نه تنها از هراتفاق و مصادفتی، بلکه ایضاً از هر فردیتی دست به تجرید می‌زند.

در باره نتایج مترگ «غیر انسانی» بدست آمده توسط او، سانچو در ترجیع بند خداوند، رحم کن ذیل که در دهان «موجود غیر انسانی» می‌گذارد، نغمه سر می‌دهد:

«من نفرت انگیز بودم، زیرا خود بهترم را خارج از خودم می‌جستم؛

«غیر انسانی بودم، چون رؤیای انسانی را می‌دیدم؛

«همچون پارسایان بودم که تشنه منیت حقیقی خویشند و همواره گناهکاران بدبخت باقی می‌مانند؛

من فقط در مقایسه با کس دیگری بخودم می‌اندیشیدم؛

«من کل در کل نبودم، من - یگانه نبودم.

«اما اکنون باینکه برای خودم غیر انسانی بنظر رسم، پایان داده‌ام؛

«باینکه توسط انسان خودم را مقیاس قرار دهم و بدیگران اجازه دهم مرا بسنجند، پایان داده‌ام؛

من از تصدیق هر آنچه فوق من باشد، دست کشیده‌ام،

«من غیر انسانی بودم، ولی دیگر نیستم، من یگانه‌ام»

این چنین بادا

ما در اینجا بیش از این، از اینکه چگونه «غیر انسانی» - که می‌توان عبوراً گفت، خود را در چارچوب ذهنی درستی با «روبرگرداندن» «از خود و ناقد»، [یعنی] برونوی قدیس، قرار میدهد، و از اینکه چگونه در اینجا برای خود «غیر انسانی» بنظر میرسد یا نمیرسد، در رنگ نخواهیم کرد. فقط خاطر نشان می‌سازیم که «یگانه» (آن یا او) در اینجا بوسیله خارج ساختن مقدس از ذهن و دماغ خود برای نهصدمین بار مشخص میشود، که توسط آن، همانطور که ما نیز بنوبه خود مجبوریم برای نهصدمین بار تکرار کنیم، هر چیز همانطور که بود باقی می‌ماند، گذشته از اینکه این واقعیت چیزی بیش از آرزویی پارسایانه نیست.

در اینجا برای اولین بار دارای شخص یگانه هستیم. سانچو که با تکرار مکررات فوقاً یاد شده معانقه پهلوانی را دریافت داشته، اکنون نام جدید و نجیبی بخود میدهد. سانچو

با بیرون راندن «انسان» از ذهن و دماغ خود به یگانیت خود میرسد. و از این راه، از اینکه «درباره خود فقط در مقایسه با کس دیگری بیاندهد» و «چیزی فوق خود را مورد تصدیق قرار دهد» دست می‌کشد. او مقایسه ناپذیر میشود. این همانا توهم قدیمی سانچو است که بنابر آن، این نه حوایج افراد، بلکه مفاهیم، تصورات و «مقدس» است - اینجا در هیئت «انسان» - که یگانه مقایسه‌های ثالثه و یگانه پیوند میان افراد می‌باشد.*

برای «یگانه» شدن بمفهوم واژه او، قبل از هر چیز او باید برای ما آزادی از مقدمات و موجبات را بثبوت رساند.

صفحه ۴۷۰: «اندیشه شما بمثابة مقدمه خود، نه اندیشه‌تان، بلکه شما را داراست. اما آیا معهدا شما به این ترتیب خودتان را بمثابة مقدمه دارا نیستید؟ آری، اما نه برای من، بلکه برای اندیشه‌ام. من قبل از اندیشه‌ام هستم. از اینجا چنین بر می‌آید که هیچ اندیشه‌ای مقدم بر تفکر نیست، یا اینکه تفکر بدون هرگونه مقدمه‌ای است. زیرا مقدمه‌ای که من برای تفکر هستم، توسط تفکر، تفکری که اندیشه نیست، بوجود نیامده، بلکه مالک تفکر است، و فقط ثابت می‌کند که تفکر، نه اندیشه - بلکه مالکیت است.»

«ما آمده‌ایم رخصت دهیم» که سانچو قبل از اینکه بیاندهد، نیاندهد، و اینکه او و هر کس دیگری در این خصوص متفکری است بدون موجبات و مقدمات. بهمین نحو تصدیق می‌کنیم که او فاقد هرگونه اندیشه‌ای بمثابة مقدمات خود است، که توسط اندیشه بوجود نیامده. هر گاه سانچو برای لحظه‌ای از کلیه اندیشه‌های خود رها شده شود - که با طبقه بندی نزار او نمی‌تواند پر دشوار باشد - تنها منیت واقعی‌اش، که در چارچوب مناسبات واقعی جهان برای او وجود دارد، باقی می‌ماند. او به این ترتیب خود را برای لحظه‌ای از کلیه مقدمات دگماتیکی محروم می‌سازد، اما اینک برای اولین بار مقدمات واقعی برای او شروع به آشکار شدن می‌کند. و این مقدمات واقعی ایضاً موجبات و مقدمات دگماتیکی اویند، که خواه مایل باشد یا نباشد، مادامکه مقدمات واقعی دیگری، و همراه با آن ایضاً مقدمات دگماتیک متفاوتی را بدست نیآورد، یا تا زمانی که بشیوه‌ای ماتریالیستی نپذیرد که مقدمات واقعی همانا موجبات تفکر او هستند،

*. [قطعه ذیل در دستنوشته خط خورده است:] سانچو که ملتفت هیچ چیز جز «مقدس» نمی‌شود،

نیازی ندارد خود را درباره این واقعیت دل واپس کند که افراد از طریق نیازشان بیکدیگر مرتبط می‌شوند، و اینکه تکامل نیروهای مولده تاکنون مستلزم سلطه یک بخش بر بخش دیگر بوده است.

و در نتیجه مقدمات دگماتیکی‌اش کاملاً از میان خواهد رفت، خود را به‌او همراه با مقدمات واقعی نشان خواهند داد. درست همانطور که تکامل او تا بحال و محیط برلنی او در حال حاضر، مقدمات دگماتیکی را به اگوئیسم در توافق با خود کشاند، همین طور هم به رغم کلیه آزادی‌های موهومی از مقدمات، این مقدمه تا زمانی که نتواند بر مقدمات واقعی فایق آید، با او باقی خواهد ماند.

سانچو، همچون میرزا بنویسی حقیقی، کماکان به تلاش برای «تفکر بدون پیش شرط» معروف هگلی، یعنی تفکری بدون مقدمات دگماتیکی که در نزد هگل نیز فقط آرزویی پارسامنشانه است، ادامه می‌دهد. سانچو تصور می‌کرد می‌تواند با جهشی ماهرانه بدین امر نایل گردد و حتی با تعقیب منیت بدون پیش شرط از آن سبقت جوید. اما هم این و هم آن، هر دو از فهم او خارج است.

آنگاه سانچو می‌کوشد شانس خود را بنحو دیگری بیازماید:

صفحه ۲۱۴/۲۱۵: «از خواست آزادی نهایت استفاده را ببر!» «چه کسی آزاد خواهد شد؟ تو و من. آزاد از چه؟ از هر چیز که من و تو و ما نیستیم. پس من کنه و باطنم... هر گاه من از هر چیزی که نیستم آزاد شوم چه باقی می‌ماند؟ همانا فقط من و هیچ چیز دیگری جز من.»

پس در جلد سگ چنین موجودی نهفته بودا

فاضلی دوره‌گرد؟ از این واقعه خنده‌ام می‌گیرد.^(۱)

«هر چیز که من و تو و ما نیستیم»، بطبع در اینجا دوباره تصویری دگماتیکی، نظیر دولت، ملیت، تقسیم کار و غیره است. همین که این تصورات در معرض انتقاد قرار گیرد - و بعقیده سانچو، این کار قبلاً از طرف «نقد» یعنی، نقد نقادانه، انجام شده - او دوباره تصور می‌کند که از دولت، ملیت و تقسیم کار واقعی آزاد شده است. نتیجتاً، منیتی که در اینجا «کنه و باطن» است و «از هر چیزی که نیستم» آزاد شده - کماکان منیت فاقد پیش شرط فوقاً یاد شده به‌مراه هر چیزی که گریبان خود را از آن خلاص کرده است، می‌باشد.

معهدا، هر گاه سانچو یکبار موضوع «آزاد شدن» را با میل به رهایی خود نه صرفاً از مقولات، بلکه از قید و بندهای واقعی حل می‌کرد، آنگاه چنین رهایی مستلزم تغییر

مشترکی برای او و قاطبهٔ عظیم اشخاص دیگر می‌گشت و تغییری را در وضع جهان بوجود می‌آورد که از نو برای او و سایرین مشترک می‌بود. هر چند «منیت» او بعد از رهایی «باقی می‌ماند» از آن پس منیت بکلی تغییر یافته‌ای است که با دیگران در وضع تغییر یافتهٔ جهان که دقیقاً مقدمه‌ای مشترک برای او و سایرین، مقدمهٔ آزادی او و آنان است، سهیم می‌شود، و از اینجا چنین نتیجه می‌شود که یگانیت، بی‌نظیری و استقلال این «منیت» از نو به هیچ سر می‌زند.

سانچو بار دیگر شیوهٔ سومی را می‌آزماید:

صفحهٔ ۲۳۷: «بدنامی شان این نیست که آنان (یهودیان و مسیحیان) «یکدیگر را کنار می‌گذارند، بلکه این است که این کار فقط نیمه‌کاره اتفاق می‌افتد. هر گاه آنان می‌توانستند اگر نیست‌های کامل باشند، یکدیگر را بکلی کنار می‌گذاشتند.»

صفحهٔ ۲۷۳: «اگر کسی فقط مایل است تضاد را حل کند، معنای آن را به طرز بس صوری و بی پایه درک می‌کند. تضاد بیشتر در خور آنست تا حاد شود.»

صفحهٔ ۲۷۴: «فقط هنگامیکه تضادتان را کاملاً بشناسید و هنگامیکه هر کس خود را از سر تا پا بمثابهٔ یگانه تأیید کند، دیگر به سادگی تضادتان را پنهان نخواهید کرد... قطعی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین تضاد - تضاد میان یک شخص یگانه و دیگری، - اساساً فراتر از حدودی می‌رود که تضاد نامیده می‌شود... شما همچون شخصی یگانه، هیچ چیز مشترک بیشتری با سایرین، و به این خاطر، هیچ چیزی که شما را از او جدا یا نسبت بدو خصمانه سازد، ندارید... تضاد در جدایی و یگانیت کامل... از میان می‌رود.»

صفحهٔ ۱۸۳: «من در ارتباط با سایرین نمی‌خواهم خاص باشم یا دارای چیزی خاص؛ و نه بوسیلهٔ سایرین خودم را می‌سنجم... من می‌خواهم چیزی باشم که می‌توانم باشم، و هر چیزی که می‌توانم باشم، دارا باشم. من اهمیتی باینکه دیگران چیزی شبیه من هستند، یا دارا هستند، نمی‌دهم! آنان می‌توانند نه چیزی برابر یا همانند باشند یا دارا باشند. من هیچ چیز بضرر آنها بیش از آنچه بضرر پرتگاهی که امتیاز حرکت [بر لبهٔ آن] را دارا هستم، انجام نمی‌دهم. اگر بتوانند آن را دارا باشند، آن را خواهند داشت. هیچ چیز زیان‌آوری نسبت به سایر اشخاص انجام ندادن، همانا معنای نداشتن امتیاز است... نباید خود را بمثابهٔ «چیزی خاص» مثلاً یهودی یا مسیحی تلقی نمود. خوب، من خودم را نه بمثابهٔ چیزی خاص بلکه بمثابهٔ یگانه تلقی می‌کنم. درست است، من با دیگران دارای شباهت هستم؛ اما این فقط برای مقایسه با خود اندیشی صدق می‌کند؛ معهدا، در واقع من یگانه‌ای غیر قابل مقایسه‌ام. گوشت تنم، گوشت تن آنان نیست، و روحم، روح ایشان نیست. هر گاه آنان را تحت مفهوم کلی «گوشت» و «روح» در آورید، آنگاه اینها اندیشه‌های

شما هستند که با گوشت و روح من سروکاری ندارد.»
 صفحه ۲۳۴: «جامعه انسانی بخاطر اگوئیست‌ها نابود میشود، زیرا یکدیگر را بمثابه موجودات انسانی تلقی نمی‌کنند، بلکه بطور اگوئیستی بمثابه منیتی علیه شمایی که کاملاً از من مجزا و مخالف من هستید، عمل می‌کنند.
 صفحه ۱۸۰: «انگار فرد همواره فرد دیگری را نمی‌جوید، و انگار شخص نباید با دیگری، هنگامیکه بدو محتاج است، خود را دم‌ساز کند. اما تفاوت این است که در این حالت در واقع فرد با فرد دیگر متحد میشود، و حال آنکه سابقاً با او توسط پیوندی مرتبط بود.
 صفحه ۱۷۸: «فقط هنگامیکه شما یگانه‌اید می‌توانید در مرادده‌تان با دیگری آنچه که واقعاً هستید، باشید.»

در خصوص توهم سانچو درباره مرادده یگانه شدگان «آنطور که واقعاً هستند» درباره «متحد ساختن افراد»، و بیک کلام، درباره «اتحادیه»، کاملاً بحث شد. صرفاً خاطر نشان می‌سازیم: در حالیکه در اتحادیه هر کس دیگری را صرفاً بمثابه شیء و مالکیت خود تلقی می‌کند و در نظر می‌گیرد (به صفحه ۱۶۷ و نظریه مالکیت و استثمار مراجعه شود)، در «تفسیر» (ویگانده، ص ۱۵۷)، برعکس، حاکم جزیره مفت آباد پی می‌برد و درک می‌کند که دیگری نیز متعلق باو، از آن او و یگانه است، و در این قابلیت ایضاً به محمول (ابژه) سانچو، هر چند نه دیگر به مالکیت سانچو تبدیل میشود. سانچو از روی یأس و ناامیدی، خود را فقط با تصور نابیوسیده‌ای رهایی می‌بخشد و «باین خاطر» خویشتن را در «خود - فراموشی شیرینی از یاد می‌برد»، لذتی که «هزار بار در ساعت برای خود مجاز میدارد» که باز هم توسط آگاهی شیرینی که مع الوصف «کاملاً از بین نبرده» شکرین میشود. از اینرو، نتیجه همانا خردمندی قدیمی است [که بموجب آن] هر کس برای خود و برای سایرین وجود دارد.

بیانیم افاضات پر طمطراقانه سانچو را به متواضعانه‌ترین مضمون واقعی‌اش باز گردانیم.

عبارات مبالغه آمیز درباره «تضاد» که باید حدت یابد و به متتها درجه برسد، و درباره «چیزی خاص» که سانچو نمی‌خواهد بعنوان رجحانی دارا باشد، منتهی به چیز واحدی میشود. سانچو میخواهد یا بهتر بگوئیم معتقد است که میخواهد مرادده میان افراد صرفاً شخصی باشد، که مرادده آنان نباید از طریق چیز ثالثی میانجیگری شود (به رقابت مراجعه شود). این چیز ثالث در اینجا «چیزی خاص» یا تضاد خاص و نه مطلق

است، یعنی موقعیت افراد در ارتباط با یکدیگر توسط مناسبات اجتماعی امروزین تعیین میشود. سانچو برای مثال نمی‌خواهد دو فرد با یکدیگر بمثابة بورژوا و پرولتاریا در «تضاد» باشند؛ او علیه «خاص» که «رجحان» بورژوا بر پرولتاریا را تشکیل می‌دهد، در مقام اعتراض بر می‌آید؛ او مایل است آنان وارد مناسبات کاملاً شخصی شوند و با یکدیگر صرفاً بمثابة افراد مرتبط گردند. او در نظر نمی‌گیرد که در چهارچوب تقسیم کار، مناسبات شخصی ضرورتاً و بطور اجتناب ناپذیری به مناسبات طبقاتی تکامل می‌یابد و بدین مثابه تثبیت میشود، بنابراین کلیه سخنان او بطور ساده به آرزوی پارسا مآبانه منتهی میشود، آرزویی که او امیدوار است با ترغیب این طبقات که ابده «تضاد» و «امتیاز خاص» خود را از اذهانشان بزدانید، تحقق بخشد. در قطعات فوقاً نقل شده از سانچو، همه چیز تنها به عقاید افراد درباره خود و عقیده او درباره ایشان و آنچه آنان میخواهند و آنچه او میخواهد، بر می‌گردد. «تضاد» و «خاص» توسط تغیر «عقیده» و «نیازمندی» از میان میرود.

حتی آنچه که رجحان فردی بذاته را بر افراد دیگری بوجود می‌آورد، در روزگار ما ایضاً محصول جامعه است و در تحقق خود، همانگونه که قبلاً سانچو را در رقابت نشان دادیم، ناگزیر خود را بمثابة امتیازی می‌نمایاند. بعلاوه فرد بذاته مورد توجه او تابع تقسیم کار است که او را یکجانبه و فلج میسازد و معین می‌کند.

دست بالا، حاد شدن تضاد سانچو و از بین رفتن خاص بچه منتهی میشود؟ باینکه، مناسبات متقابل افراد می‌بایست رفتار آنان با یکدیگر باشد، در حالیکه تفاوت‌های متقابلشان منش اختلاف‌هایشان (بمثنای خویشن آمپیریکی که خود را از دیگری متمایز میسازد) هر دو اینها، یا برای سانچو، تضمینی عقیدتی است از آنچه وجود دارد، زیرا مناسبات افراد تحت کلیه شرایط تنها می‌تواند رفتار متقابلشان باشد، در حالیکه تفاوت‌هایشان منش اختلاف‌هایشان، یا آرزوی پارسا منشانه است که می‌بایست به چنین طرزى رفتار کنند و از یکدیگر به چنین طرزى متفاوت باشند، که رفتارشان هستی مستقلی بمثابة مناسبات اجتماعی مستقل از آنها نمی‌گیرد، و اینکه تفاوت‌های آنها از یکدیگر نمی‌بایست خصلت مادی (مستقل از شخص) که اختیار کرده‌اند و هر روز به اختیار گرفتن آن ادامه می‌دهند، بخود بگردد.

افراد همواره و در کلیه شرایط «از خود آغاز کرده‌اند»، اما از آنجائیکه به این مفهوم

که به هیچ گونه رابطه‌ای با یکدیگر نیاز نداشته‌اند، یگانه نبوده‌اند، و از آنجائیکه نیازهایشان و بالتیجه سرشت آنان و شیوه بر آوردن نیازهایشان، آنان را با یکدیگر مرتبط مینمود (مناسبات میان جنسیت‌ها، مبادله، تقسیم کار)، باید با یکدیگر وارد مناسباتی می‌شدند. بعلاوه، از آنجائیکه آنان نه بمثابه منیت‌های محض بلکه بمثابه افرادی در مرحله معینی از تکامل نیروهای مولده و احتیاجات خود وارد مرآوده با یکدیگر می‌شوند، و از آنجائیکه مرآوده بنوبه خود، تولید و نیازها را معین می‌کند، از اینرو دقیقاً رفتار شخصی و فردی افراد، و رفتار آنان با یکدیگر بود که مناسبات موجود را بوجود آورد و همه روزه آنها را از نو بوجود می‌آورد. آنان با یکدیگر همانطور که بودند وارد مرآوده شدند و آنطور که بودند، قطع نظر از «دیدگاهشان به زندگی»، «از خود» آغاز نمودند. این «دیدگاه و نگرش به زندگی» - حتی دیدگاه منحرف فلاسفه - بطبع فقط می‌توانست بوسیله زندگی واقعی آنان تعیین شود. بدینطریق طبعاً نتیجه میشود که تکامل فرد بوسیله زندگی کلیه کسانی که با او مستقیماً یا من غیر مستقیم مرتبط اند تعیین میشود، و اینکه نسل‌های گوناگون افراد که با یکدیگر وارد مناسبات میشوند، بیکدیگر ربط و پیوند می‌یابند، که هستی جسمانی نسل‌های متأخر توسط نسل‌های پیشین آنان معین میشود، و اینکه این نسل‌های متأخر، نیروهای مولده و اشکال مرآوده‌ای که توسط پیشینیان آنان انباشت شده است را بارث می‌برند، و از این رهگذر ارتباط متقابل خود آنان تعیین میشود. مختصر آنکه، واضح است که تکامل صورت می‌گیرد و اینکه تاریخچه فردی مجزا احتمالاً نمی‌تواند از تاریخچه افرادی پیشین یا معاصر جدا شود، بلکه بوسیله این تاریخ معین میشود.

تبدیل مناسبات فردی به ضد خود، [یعنی] به مناسباتی صرفاً مادی، وجه تمایز فردیت و اتفاق و مصادفت بوسیله خود افراد، همانگونه که قبلاً نشان دادیم، روندی تاریخی است و در مراحل گوناگون تکامل، اشکال بمراتب حادث‌تر و عام‌تری می‌گیرد. در دوران حاضر، سلطه مناسبات مادی بر افراد و سرکوب فردیت توسط شرایط عارضی، حادث‌ترین و عام‌ترین شکل را بخود گرفته و به این وسیله [در مقابل] افراد حاضر وظیفه بسیار معینی را قرار داده است. [یعنی]، همانا وظیفه جایگزینی سلطه شرایط و اتفاق بر افراد را بجای سلطه افراد بر اتفاق و شرایط. و آنگونه که سانچو می‌پندارد این تقاضا را پیش نکشیده که: «من باید خودم را رشد و تکامل دهم»، [یعنی] چیزی که تا

بحال هر فردی آن را بدون اندرز سانچو انجام داده، بلکه برعکس، خواستار رهایی از شیوه کاملاً معینی از تکامل است. این وظیفه که توسط مناسبات امروزی دیکته شده است با وظیفه سازماندگی جامعه به طرزی کمونیستی مطابقت دارد.

قبلاً در بالا نشان دادیم که از میان رفتن وضع اموری که در آن مناسبات از افراد، مستقل میشود و فردیت مطیع شانس و تصادف می‌گردد، مناسبات شخصی افراد تابع مناسبات کلی طبقاتی و غیره میشود - و اینکه از میان رفتن این وضع امور، در تحلیل نهایی بوسیله از بین رفتن تقسیم کار معین میشود. هم چنین نشان دادیم که از بین رفتن تقسیم کار توسط تکامل مراوده و نیروهای مولده تا چنان درجه‌ای از کلیت تعیین میشود که مالکیت خصوصی و تقسیم کار به قید و بندی بر آنها تبدیل میشود. باز هم نشان دادیم که مالکیت خصوصی فقط می‌تواند بشرط تکامل همه جانبه افراد از میان رود، دقیقاً به این خاطر که شکل موجود مراوده و نیروهای مولده همانا جامع و فراگیرند و فقط افرادی که به شیوه همه جانبه‌ای تکامل می‌یابند، می‌توانند آنها را فراچنگ آرند، یعنی می‌توانند آنها را به تجلیات آزادانه زندگانی خود تبدیل کنند. نشان داده‌ایم که در حال حاضر افراد می‌بایست مالکیت خصوصی را براندازند، زیرا نیروهای مولده و اشکال مراوده تا جایی تکامل یافته‌اند که تحت تسلط مالکیت خصوصی، به نیروهای ویرانگر تبدیل شده‌اند، زیرا تضاد میان طبقات به منتهی حد خود رسیده است. و بالاخره نشان دادیم که از بین رفتن مالکیت خصوصی و تقسیم کار خود پیوند یافتن افراد بر شالوده‌ای است که توسط نیروهای مولده معاصر و مراوده جهانی، بوجود آمده است.

در محدوده جامعه کمونیستی، تنها جامعه‌ای که در آن تکامل حقیقی و آزادانه افراد به عبارت صرف بودن خود پایان میدهد، این تکامل دقیقاً توسط رابطه افراد، رابطه‌ای که تا اندازه‌ای عبارت است از پیش شرط‌های اقتصادی و تا اندازه‌ای هم بستگی ضروری خصلت فعالیت افراد بر اساس نیروهای مولده موجود، تعیین می‌شود. بنابراین ما در اینجا با افرادی در مرحله تاریخی معینی از تکامل سروکار داریم و نه به هیچ وجه صرفاً با افرادی که الله بختی انتخاب شده‌اند، [و یا] حتی با نادیده گرفتن انقلاب اجتناب ناپذیر کمونیستی، که خود شرط کلی برای تکامل آزادانه آنان است. آگاهی افراد از مناسبات متقابلشان، بطبع، نیز دستخوش دگرگونی خواهد شد، و از اینرو، کمتر «اصل عشق» و «جان نثاری» خواهد بود تا اگوئیسم.

باین ترتیب، «یگانه بودن» - اگر بمفهوم تکامل حقیقی و رفتار، آنگونه که در بالا توصیف شد، در نظر گرفته شود، نه تنها مستلزم چیزهایی بکلی متفاوت از حسن نیت و آگاهی درست است، بلکه حتی در تضاد مستقیم با پندارهای سانچو می باشد. برای او «یگانه بودن» چیز بیشتری جز زینت و آرایش مناسبات موجود، و قطره ناچیزی از مرهم تسلی بخش برای جان‌های مسکین و ناتوان که از طریق تیره بختی، واژگون بخت می شوند، نیست.

با توجه به «بی همتایی» سانچو، وضع همان است که با «یگانه بودن» او. خود او بیاد خواهد آورد، اگر بکلی در «خود - فراموشی» گم نشده بود، تشکیلات کار در «اتحادیه» اگوئیست‌های اشتیرنر» نه تنها بر قابل قیاس بودن نیازها، بلکه ایضاً بر برابری آنها بنا ساخته شد. و او نه تنها نیازهای یکسان، بلکه فعالیت یکسانی را نیز متصور گشت، بطوریکه فرد می توانست جای دیگری را در «کار بشری» بگیرد. و پاداش دهی اضافی به شخص «یگانه» که مساعی خود را به کمال میرساند - چه اساس دیگری جز این واقعیت دارد که عملش با اعمال دیگران مقایسه می گردد و نظر به برتری اش بیشتر عایدش میشود؟ و سانچو اصولاً چگونه می تواند درباره بی همتایی صحبت کند، هنگامی که به پول یعنی - وسیله مقایسه که هستی مستقلی در عمل کسب می کند - اجازه می دهد به هستی خود ادامه دهد، و خود را تابع آن میسازد و بخود اجازه میدهد بوسیله این مقیاس سنجیده شود تا با دیگران قیاس شود؟ پرواضح است که او خود کذب آموزش غیر قابل قیاسش را فاش میسازد. هیچ چیز آسان تر از این نیست که برابری و نابرابری، شباهت و عدم شباهت، تعینات خود اندیشی نامیده شود. بی همتایی نیز تعینی از خود اندیشی است که فعالیت و کارآمدی مقایسه را به مثابه پیش شرط خود داراست. برای اینکه نشان داد این مقایسه اصولاً تعین دلخواهانه صرفی نیست، تنها کافی است موردی، مورد پول، یعنی مقایسه ثالثه دائم افراد و اشیاء را به دست داد.

و آنگهی، بی همتایی می تواند معنایی متفاوتی داشته باشد. تنها معنی مورد نظر در اینجا، یعنی، «یگانه بودن» بمفهوم اصلیت، مستلزم آنست که فعالیت فردی بی همتا در حیطه معینی از فعالیت برابری خود متفاوت باشد. پر زبانی، آواز خوان بی نظیری است درست به این خاطر که مشارالیها یک آوازخوان است و با سایر آوازخوانان مقایسه میشود، و در واقع از طرف کسانی که قادرند بی بدیلی اش را از طریق مقایسه‌ای

که بر شنوایی متعارفی و تعلیم موسیقایی متکی است، تصدیق کنند. آواز پوزیانی و غور غور یک قورباغه غیر قابل مقایسه است، هر چند حتی در اینجا می‌تواند مقایسه‌ای وجود داشته باشد، اما این مقایسه‌ای است میان موجودی انسانی و یک قورباغه، و نه میان پوزیانی و قورباغه‌ای یگانه. تنها در حالت اول ممکن است از مقایسه‌ای میان افراد صحبت نمود، در حالت دوم مساله فقط بر سر خصایص آنان بمثابه انواع با نوع است. نوع سوم بی‌همتایی - بی‌نظیری آواز پوزیانی با دم یک ستاره دنباله دار - را ما به «التذاذ - نفس» سانچو واگذار می‌کنیم، زیرا بهر تقدیر از «داوریهای ابلهانه» لذت می‌برد، هر چند، حتی این مقایسه سخیفانه در سخافت مناسبات امروزین دارای پایه و اساسی باشد. پول مقیاس مشترک برای هر چیز، حتی ناهمگون‌ترین چیزها است.

ضمناً، بی‌همتایی سانچو به همان عبارات میان تهی بمثابه یگانیت او منتهی میشود. افراد دیگر نباید بمثابه مقایسه‌های ثالثه tertium comparationis که از آنان مستقل است، سنجیده شوند، بلکه مقایسه باید به منش - تفاوت، یعنی به تکامل فردیت آنان تبدیل شود که در ضمن با خارج کردن «اندیشه‌های مزاحم» شان از دماغ خود بوجود می‌آید.

و آنگهی، سانچو فقط با نمونه مقایسه‌ای که توسط کاتبان و گزافه‌گویان انجام می‌گیرد آشناست که به این نتیجه شکوهمند منجر میشود که سانچو، برونو نیست و برونو، سانچو نیست. از سوی دیگر او بطبع با علومی که دقیقاً با قیاس و تعیین اختلاف در حیطه‌های مقایسه به پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای نایل گشته‌اند و در آن قیاس خصلتی با اهمیتی عام کسب نموده - یعنی، آناتومی قیاسی، گیاه‌شناسی، لغت‌شناسی و هکذا، نا آشناست. ملت‌های بزرگ - فرانسویان، آمریکائی‌های شمالی و انگلیسی‌ها - بطور دائم خود را هم در عمل و هم در تئوری، در رقابت و علم با یکدیگر مقایسه می‌کنند. دکانداران کوچک و کاسبکاران، نظیر آلمان‌ها، که از مقایسه و رقابت هراسناکند، خود را در پشت سپر بی‌نظیری و بی‌همتایی که از طرف سازندگان برچسب‌های فلسفی برایشان تدارک دیده شده پنهان می‌سازند. سانچو نه فقط به صلاح آنان بلکه ایضاً به صلاح خود، از هر گونه مقایسه‌ای امتناع می‌ورزد.

سانچو در صفحه ۴۱۵ می‌گوید:

«هیچکس برابر و معادل من وجود ندارد.»

و در صفحه ۴۰۸ پیمان با «هم سانان و برابرهای من» بمثابة فروپاشی جامعه در مرادده توصیف میشود:

«کودک، مرادده با هم سانان خود را بر جامعه ارج می‌شمارد.»

معهدا، سانچو گاهی اوقات «هم سان و برابر با من» و «معادل» را بطور کلی به مفهوم «همانند»، مورد استفاده قرار میدهد، برای مثال قطعه فوقاً یاد شده در صفحه ۱۸۳:

«آنان نه چیزی معادل و همانند دارند و نه هستند.»

در اینجا او به «چرخش نوین نهایی بیان» خود میرسد که بالاخص در «تفسیر» مورد استفاده قرار میدهد.

یگانه بودن، اصلیت و تکامل «ویژه» افراد که بزعم سانچو، برای مثال در کلیه «آثار بشری» رخ نمی‌دهد، هر چند هیچکس انکار نمی‌کند که یک بخاری کارگذار، بخاری را «بهمان» طرزی که دیگری آن را کار می‌گذارد، کار نمی‌گذارد؛ و تکامل یگانه افراد که بنابر عقیده همین سانچو، در حیطه‌های مذهبی، سیاسی و غیره روی نمی‌دهد (نگاه کنید به «فنونولوژی») هر چند هیچکس انکار نمی‌کند که از کلیه کسانی که به اسلام معتقدند یک نفر «بهمان» طرزی که دیگری معتقد است، بآن معتقد نیست و تا این اندازه هر کدام از آنان «یگانه» است، و همین طور هم در میان شهروندان که یکی برخورد «همانندی» نظیر دیگری هر گاه فقط به این خاطر که امر برخورد او باشد و نه امر برخورد کس - دیگر، بدولت ندارد - کلیه این «یگانه بودن» بس ستایش شده که [بزعم سانچو] آنچنان از «همانندی» و یکسانی شخصی متمایز بود، که در کلیه افرادی که تا بحال وجود داشته‌اند، بسختی می‌توانست چیزی جز «نمونه‌های» نوع را ببیند، به این ترتیب در اینجا به همانندی شخص با خود، آنگونه که از طرف پلیس وضع شده و به این واقعیت که یک فرد همانا فرد دیگری نیست، تنزل می‌یابد. بدینسان سانچو که می‌خواست با یک بورش جهان را بگیرد، به کوچک ابدالی در اداره گذرنامه شأن نزول می‌یابد.

او در صفحه ۱۸۴ «تفسیر» باکمال چاپلوسی و التذاذ - نفس زیادی حکایت می‌کند که او، هنگامیکه امپراطور ژاپن غذا می‌خورد، سیر نمی‌شود، زیرا معده او و معده امپراطور ژاپن، معده‌های «یگانه» و «بی همتا» یعنی معده‌هایی همانند نیستند. اگر سانچو تصور می‌کند که به این طریق مناسبات اجتماعی تاکنون موجود یا حتی فقط قوانین طبیعت را از میان می‌برد، آنگاه ساده لوحی اش بمنتهی درجه خطرناک است و صرفاً از

این واقعیت ناشی می‌شود که فلاسفه، مناسبات اجتماعی را بمثابة مناسبات متقابل افراد خاصی که با خود همانندند و قوانین طبیعت را بمثابة روابط متقابل این اجسام خاص، توصیف نکرده‌اند.

بیان کلاسیکی که لایپ نیتس به این حکم قدیمی داده است (و در اولین صفحه هر کتاب درسی فیزیک بعنوان نظریه نفوذپذیری و عدم تداخل اجسام، یافت می‌شود) بخوبی شناخته شده است:

«معهدا، هر موندادی (جوهر فردی) ضرورتاً از هر جوهر فرد (مونداد) دیگر متفاوت است؛ زیرا در طبیعت هیچگاه دو چیز یکسره مانند یکدیگر وجود ندارد.» (اصول فلسفه... و غیره).

یگانه بودن سانچو در اینجا به صفتی تنزل می‌یابد که با هر شپش و ذره شنی در آن سهیم می‌شود.

بزرگترین ابطالی که فلسفه او با آن می‌تواند خاتمه یابد این است که این درک مبنی بر اینکه سانچو، برونو نیست و برونو، سانچو نیست، که برای هر ساده لوح عامی و هر درجه دار نیروی انتظامی امری بدیهی است را یکی از بزرگترین کشفیات تلقی می‌کند و واقعیت این تفاوت را معجزه‌های واقعی در نظر می‌گیرد.

بدینسان «هورای نقادانه» «خبره اندیشه» مان به ناله و مددخواهی نقادانه‌ای تبدیل میشود.

* * *

پس از همه این ماجراها، یگانه‌مان بار دیگر بسوی کلبه بندری سرف بومی خود بادبان می‌کشد. «عنوان اشباحی کتاب او»^(۱) برای دیدارش با «شادمانی» به بیرون می‌شتابد و اولین سخنی که با وی گفت این بود که احوال خر چطور است؟

سانچو جواب داد، بحمد الله حال خر از صاحب خر بهتر است.

زن بانگ بر آورد: خدا را شکر میکنم که چنین تفضلی در حق ما فرمود. حال ای رفیق، تعریف کن ببینم که تو از حرفه مهتری چه ثروتی بهم زده‌ای؟ کدام لباس نویی را برای من سوغات آوردی؟

سانچو گفت: زن، من از این چیزها نیاورده‌ام ولی «هیچ خلاقانه»، هیچی که از آن

خودم بمثابه خالق، هیچ خلق می‌کنم، آورده‌ام. این به این معنی است که باز هم در من عنوان پدر کلیسا و اسقف جزیره‌ای، آن هم نه از این جزیره‌های الکی بلکه جزیره‌ای که از آن بهتر نباشد را خواهی دید.

زن گفت: انشا الله خدا بکند، چون ما احتیاج مبرمی به این چیزها داریم. اما بگو ببینم، جزیره یعنی چه، من که سر در نمی‌آورم.

سانچو گفت: حق داری زن، خر چه داند قیمت نقل و نبات^(۱)، به وقت خودش همه این چیزها را خواهی دید. فقط می‌خواهم علی الحساب بتو بگویم که در دنیا چیزی شیرین تر از این نیست که آدم مهتر آبرومند پهلوان سرگردانی باشد که بدنبال ماجراها می‌گردد. راست است که اغلب این ماجراها «به آن خوبی و خوشی که آدم دلش می‌خواهد به مراد دل نمی‌گردند»^(۲) (tan como el hombre querria)، زیرا از صد تا که در جاده‌ها برای آدم پیش می‌آید نود و نه فقره آن مرتباً برخلاف انتظار تمام میشود. من این نکته را به تجربه دریافته‌ام زیرا در چند تایی آنها مرا بر لحاف رقصانده‌اند و از بقیه کتک خورده و خرد و خمیر بیرون آمده‌ام، ولی با این همه، چیز خوبی است، چونکه بهر تقدیر هنگامیکه در سرتاسر کل تاریخ پرسه زده شود، از تمامی کتاب‌های سالن مطالعه برلن نقل قول شود، مأوائی ریشه شناختی در کلیه زبانها اختیار گردد، حقایق سیاسی کلیه کشورها دستخوش تحریف شود، لافزنانه قفس‌های تمامی ازدهاپیکرها و شتر مرغ‌ها، اجنه‌ها، غول‌های بیابانی و «اشباح» بزیر افکنده شود، با جمگلی آبای کلیسا و فیلسوفان دست به گریبان شود، و باز هم، سرانجام کفارہ آن فقط با بدنتان داده شود، نیاز «یگانه» همواره برآورده میشود. (نگاه کنید به سروانتس، مجلد ۱، فصل ۵۲)

۱. در اصل، غسل باب دندان خر نیست. (م)

۲. آنطور که انسان طالب آن است.

۲- تفسیرپوزش طلبانه^{۱۶}

هر چند سابق بر این، سانچو هنگامیکه در حالتی از خفت و شرمندگی (سروانتس، فصول ۲۶ و ۲۹)، انواع «شبهات» را درباره قبول موقوفه کلیسایی دارا بود، بعد از تعمق درباره شرایط تغییر یافته، و آمادگی قبلی اش بعنوان دربان اخوت مذهبی (سروانتس، فصل ۲۱) سرانجام تصمیم می‌گیرد این شبهه را «از دماغ خود خارج کند». او اسقف جزیره مفت آباد و کاردینالی میشود و بدین مثابه با حالتی با شکوه و وقاری مطرانی در میان متقدمان شورایمان جلوس می‌کند. اینک، بعد از واقعه ضمنی طولانی به این شورا باز می‌گردیم.

راست است که در می‌یابیم «برادر سانچو» در مقر جدیدش در زندگی، بنحو چشمگیری دستخوش تغییر شده است. او اکنون کلیسای ظفرنمون را در مقابل کلیسای پیکار جو، که قبلاً در آن بود، نمایندگی می‌کند. بجای شیورهای ستیزه جویانه «کتاب»، جدیت با شکوهی وجود دارد؛ «اشتیرنر» جای «منیت» را گرفته است. این نشانگر آنست تا چه اندازه این ضرب المثل فرانسوی بجاست که: از بلند مرتبگی تا مسخرگی گامی بیش نیست.^(۱) *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule*. سانچو از زمانی که پدر کلیسا شد و شروع به نگارش رسالات آخوندی نمود، خود را چیزی جز «اشتیرنر» نمی‌نامد. او این شیوه «یگانه» التذاذ - نفس را از فویرباخ می‌آموزد، اما این متاسفانه بیشتر از عودی که خرش می‌نوازد، برازنده اش نیست. و هنگامیکه از خود بصورت سوم شخص سخن می‌گوید، همگان مشاهده می‌کنند که سانچوی «خالق» بشیوه درجه داران

۱. گفتاری منسوب به ناپلئون که غالباً از طرف او بازگو میشد. (م)

پروسی به «مخلوق» اشتیرنر خود بصورت سوم شخص خطاب می‌کند، که به هیچ وجه نباید با قیصر اشتباه شود.^(۱) تأثیر بیشتر از آن جهت خنده آور است که سانچو این تناقض و ناسازگاری را تنها برای رقابت با فویرباخ مرتکب می‌شود. التذاذ - نفس سانچو از عمل خود بمثابة مردی بزرگ در اینجا به رغم ایشان *malgré lui* التذاذی برای دیگران است.

چیز «خاصی» که سانچو در «تفسیرش» انجام می‌دهد، تا جایی که آن را قبلاً در واقعه‌ی ضمنی «مورد استفاده قرار ندادیم» عبارت است از خوشحال کردن با یک سری از گونه‌هایی درباره‌ی موضوعات شناخته شده‌ای است که سابق بر این با آنچنان یکنواختی ملالت آوری در «کتاب» به معرض نمایش در آمد. در اینجا موسیقی سانچو، که نظیر موسیقی برهنه‌های هندوی و یسنو فقط یک نت را می‌شناسد، چند پرده بالاتر اجرا می‌شود. اما اثر تخدیرکننده‌ی آن بطبع، همان باقی می‌ماند. بدین نحو، برای مثال، آنتی تر «اگوئیستی» و «مقدس» بار دیگر کاملاً ورز می‌آید، و این بار زیر تابلوی «جالب توجه» و «غیر جالب توجه» و آنگاه «جالب توجه» و «مطلقاً جالب توجه»، [یعنی]، نو آوری که ضمناً، فقط می‌تواند مورد علاقه‌ی دوستانان نان فطیر، در اصطلاح عام نان نذری، باشد. بطبع، خرده بورژوازی «فرهیخته» برلنی را نباید بخاطر تحریف ادبیانه‌ی ذیعلاقه و ذیمدخل به جالب توجه مورد سرزنش قرار داد.

کلیه توهماتی که بزعم دلارام دمدمی سانچو، بوسیله «میرزا بنویسان» بوجود آمد، در اینجا «بمثابه معضلات - شبهات»، بمنصه ظهور میرسد که «فقط روح خالق آنهاست»، و «ارواح مسکینی که بخود اجازه می‌دهند با این شبهات قانع شوند»، «باید... بر آنها با فارغ بالی و لاابالی گری فائق آیند» (از دماغ خود خارج کردن معروف) «ص ۱۶۲». آنگاه رساله‌ای سر میرسد که در آن این نکته بررسی می‌شود که آیا «شبهات» باید با «تفکر و تأمل» و یا با «کند ذهنی و خرفی»، و حرکت آهسته (آداجیوی) نقادانه - اخلاقی که در آن وی در آکورد مینور نوحه سر می‌دهد، از دماغ خارج شود:

«تأمل و تفکر هیچگاه نباید بوسیله شعف و شادمانی سرکوب شود.» (ص ۱۶۶)

۱. اشاره است به تفاسیر زیبای کشور فرانکها اثر زول سزار که مصنف، آن را بصورت سوم شخص درباره‌ی خود تحریر کرده است.

برای آسایش خاطر اروپا و بالاخص انگلستان مظلوم زنده دل قدیمی و غمگین جوان، سانچو بمجرد اینکه تا اندازه‌ای با صندلی بیت الخلاء اسقفی خود آشنا شد، از این ارتفاع، رساله آخوندی بزرگوارانه ذیل را صادر می‌کند:

«جامعه مدنی اصولاً برای اشتیرنر عزیز نیست، و او هیچگونه قصدی از اینکه آن را گسترش دهد، بطوریکه دولت و خانواده را ببلعد، ندارد.» (ص ۱۸۹)

بگذار مستر کابدن و مسیو دونیر این را بخاطر بسپارند. سانچو با عنوان اسقفی‌اش، بلافاصله کنترل پلیس روحانی را بعهد می‌گیرد و در صفحه ۱۹۳ به هس بخاطر آشفته کردن مطالبی که «مغایر با مقررات پلیس است» تویخ نامه‌ای می‌دهد، و هر چقدر غیر قابل بخشایش‌تر باشد همانقدر مساعی پدر کلیسایمان که دائماً می‌کوشد این یکسانی را برقرار کند عظیم‌تر است. برای ثابت کردن به همین هس که «اشتیرنر» ایضاً دارای «تئوری قهرمانانه برای دروغگویی» و صفت ارتدوکسی (اصل آئینی) اگوئیست در توافق با خود است، در صفحه ۱۸۸ نغمه سر می‌دهد: «اما اشتیرنر اصولاً نمی‌گوید برخلاف آنچه هس او را مجبور به گفتن آن می‌کند - که کل اشتباه اگوئیست‌های سابق صرفاً این بود که آنان از اگوئیسم خود، آگاه نبودند.» مراجعه کنید به «فونمولوژی» و تمام «کتاب». صفت دیگر اگوئیست در توافق با خود - زود باوری - را در صفحه ۱۸۲ نشان می‌دهد که در آنجا این عقیده فویرباخ مبنی بر اینکه «فرد همانا یک کمونیست است را مورد سؤال قرار نمی‌دهد. استفاده دیگر از قدرت پلیسی‌اش عبارت است از سانسور کردن (در صفحه ۱۵۴) کلیه تقریظ‌کنندگان خود بخاطر این امر که «با تفصیل بیشتری اگوئیسم آنگونه که اشتیرنر آن را درک می‌کند، را مورد بحث قرار نمی‌دهند.» در واقع جملگی آنان مرتکب این اشتباه شدند که تصور می‌کردند مساله بر سر اگوئیسم واقعی بود، و حال آنکه مساله صرفاً بر سر برداشت «اشتیرنر» از آن بود.

«تفسیر پوزش طلبانه» ایضاً قابلیت سانچو برای عمل کردن بمثابة پدر کلیسا را با شروع از نمونه‌ای از ریاکاری بثبوت میرساند:

«پاسخی موجز، اگر نه یحتمل، برای تقریظ‌کنندگان نامبرده شده، هم چنین دستکم برای برخی خوانندگان دیگر کتاب می‌تواند مفید باشد.» (ص ۱۴۷)

سانچو در اینجا نقش فدوی را ایفاء می‌کند و اظهار میدارد که آماده است وقت با ارزشش را برای «نفع» عامه فدا کند، هر چند ما را مطمئن میسازد که همواره فقط نفع

خودش را در نظر دارد، و هر چند که در اینجا می‌کوشد خبک آخوندی خود را حفظ کند.

ما به این وسیله به «خاص» «تفسیر» فیصله دادیم. معهذا ویژگی «یگانه»، که سابق بر این در صفحه ۴۹۱ وجود داشت، آنچنان از طرف ما بخاطر «نفع» «برخی از خوانندگان» ذخیره نشده بود که به نفع خود «اشتیرنر». یک دست بی صداست که از آن بی چون و چرا نتیجه میشود که «فرد همانا یک کمونیست است».

یکی از دشوارترین وظایفی که فلاسفه با آن مواجه بوده‌اند فرود آمدن از جهان اندیشه بجهان واقعی است. زبان، واقعیت بلاواسطه اندیشه است. درست همانطور که فلاسفه هستی مستقلی به اندیشه تفویض کرده‌اند، همانطور هم ناگزیر شده‌اند زبان را به حیطة مستقلی تبدیل کنند. این همانا راز زبان فلسفی است، که در آن اندیشه‌ها در شکل کلمات دارای مضمون خاص خود هستند. مسأله فرود از جهان اندیشه به جهان واقعی به مسأله فرود از زبان به زندگی تبدیل میشود. (۱)

نشان دادیم که در نتیجه شرایط خصوصی و مناسبات افرادی که هستی مستقلی گرفته‌اند، اندیشه‌ها و تصورات هستی مستقلی می‌گیرند. مدلل ساختیم که اشتغال منحصر بفرد و منظم با این اندیشه‌ها از طرف اندیشه پردازان (ایدئولوگ‌ها) و فلاسفه و بدین طریق تنظیم این اندیشه‌ها، نتیجه تقسیم کار است، و اینکه بویژه فلسفه آلمانی نتیجه شرایط خرده - بورژوازی آلمان می‌باشد. فلاسفه تنها باید زبان خود را در زبان متداول، که از آن، منتزع شده، مستحیل سازند تا آن را بمثابه زبان تحریف شده جهان واقعی باز شناسند و دریابند که نه اندیشه و نه زبان فی نفسه قلمرویی از خود بوجود نمی‌آورند، بلکه آنها تنها تجلیات زندگی واقعی‌اند.

سانچو که فلاسفه را با لجاجت و عزمی راسخ دنبال می‌کند، باید بطور اجتناب ناپذیری بدنبال حجوالفلاسفه (۲)، مربع سازی از دایره و اکسیر حیات، یا یک «کلمه»

۱. عبارت دیگر؛ ساختار تکامل زبان وابسته به پراتیک است، و معنای زبان در تحلیل نهایی توسط مناسبات واقعی ارتباطات تعیین میشود.

هگل نیز می‌گوید «زبان ثمره تفکر است و از اینرو هر آنچه در زبان بیان میشود باید عام باشد» (آنسیکلوپدی - بخش ۱ - ص ۳۸). (م)

۲. سنگ زندگی جاوید. (م)

باشد که بدین مثابه دارای قدرت معجزه آسای هدایت از قلمرو زبان و اندیشه را به زندگی واقعی دارا باشد. او د رائر سالها معاشرت با دون کیشوت چنان تحت تأثیر قرار گرفته که از توجه به این نکته قصور می ورزد که این «وظیفه» نصب العین» او چیزی نیست جز نتیجه اعتقادش به کتاب های قطور فلسفی پهلوانان سرگردان.

سانچو بار دیگر شروع به نشان دادن حاکمیت مقدس و تصورات در جهان بما می کند، و این بار بشکل جدید حاکمیت زبان یا جمله و عبارت را. زبان بطبع، بمجرد اینکه بآن هستی مستقلی تفویض شود، به جمله و عبارت تبدیل میشود.

سانچو در صفحه ۱۵۱، جهان معاصر را «جهان عبارات و جملات، جهانی که در آغاز «کلمه» بود می نامد. او با تفصیل بیشتری انگیزه های تعقیب خود در پی کلمه جادویی را توصیف می کند:

«تفکر فلسفی کوشیده صفتی را بیابد که آنچنان عام باشد که هر کسی را در خود شامل شود... برای اینکه صفت در هر کس گنجانده شود، هر کدام می بایست در آن بمثابه ذات سوژه، یعنی نه صرفاً بمثابه آنچه که است، بلکه بمثابه آنکس که است، ظاهر شود.» (ص

(۱۵۲)

از آنجائیکه تفکر «بدنبال» چنین صفاتی بود که سانچو قبلاً ذوق، نصب العین، وظیفه، انواع و غیره نامید، از اینرو اشخاص واقعی تاکنون خود را «در کلمه، کلام و صفت»، «جسته اند» (ص ۱۵۳). تا بحال هنگامی می خواستند فردی را از دیگری، در زبان، صرفاً بمثابه شخصی همانند متمایز سازند، از نام استفاده کرده اند. اما سانچو از نامهای مرسوم و معمولی راضی نیست؛ چرا که تفکر فلسفی وظیفه یافتن صفتی آنچنان عام که در خود شامل هر کس بمثابه سوژه (موضوع) باشد را قرار داده است، او جویای نام فلسفی تجربیدی «نام» است که بالاتر از همه نام ها و اسماء اسامی است، اسمی بمثابه مقوله، که برای مثال سانچو را از برونو متمایز می کند و هر دو آنان را از فویرباخ و با همان دقت و صراحت از نامهای مناسب خاص آنان، که معهدنا بر هر سه و ایضاً بر کلیه اشخاص دیگر و موجودات جسمانی قابل اجراست - نو آوری که بزرگترین در هم اندیشی رادربرات مبادله ای، پیمانهای زناشوئی و غیره وارد خواهد ساخت و با یک ضربت فاتحه محاضر و دفاتر رسمی را خواهد خواند. این نام اعجاب آور، این کلمه جادویی، که در زبان، مرگ زبان را هجی می کند، این پل خر بگیری که به زندگی و

بالاترین پله نردبان آسمانی چینی منتهی میشود - همانا یگانه است. خواص این کلمه در بندهای ذیل زمزمه میشود:

«یگانه شده فقط باید آخرین و واپسین اظهار شما و من باشد، فقط باید آن اظهاری باشد که به عقیده تبدیل شود:

«اظهاری که دیگر اظهار نیست،

«اظهاری اصم و گنگ.» (ص ۱۵۳)

«در نزد او» (یگانه شده) «آنچه ناگفته است چیز عمده است.» (ص ۴۹)

او «فاقد تصمیم است.» (همانجا)

«او به مضمون، که خارج یا ورای مفهوم قرار دارد اشاره می‌کند.» (همانجا)

«این مفهومی است بدون تعین و نمی‌تواند توسط هر گونه مفهومی دیگری معین تر شود.» (ص ۱۵۰)

«همانا مراسم نامگذاری فلسفی نامهای دنیوی است.» (ص ۱۵۰)

«یگانه واژه‌ای است عاری از اندیشه،

و فاقد هر گونه مضمون اندیشه.»

«یگانه معرف و بیانگر یک شخص است» «که نمی‌تواند [برای] بار دومی وجود داشته باشد، و بالنتیجه هیچکدام نمی‌توانند به بیان آیند؛

«زیرا هر گاه می‌توانست واقعاً و کاملاً بیان شود، آنگاه برای بار دومی وجود میداشت، و همانا در بیان وجود میداشت.» (ص ۱۵۱)

او که بدینسان خواص این کلمه را زمزمه کرده، در بندهای دوم غزل ذیل نتایج بدست آمده توسط کشف قدرت معجزه آسای آن را مدح می‌گوید:

«در نزد یگانه شده، قلمر و اندیشه‌های مطلق کامل میشود.» (ص ۱۵۰)

«او محور اصلی عبارات دنیای ماست.» (ص ۱۵۱)

«او منطقی است که بمثابه عبارتی به پایان میرسد.» (ص ۱۵۳)

در نزد یگانه شده، علم می‌تواند بوسیله تبدیل این خود به آن یکی فلان و بهمان در زندگی، ادغام شود.»

که دیگر خود را در کلمه، کلام و صفت نمی‌جوید.» (ص ۱۵۳)

راست است که سانچو از لحاظ تقریظ کنندگان خود دارای تجربه ناخوشایندی بوده که اطلاع یافته یگانه نیز می‌تواند «بمثابه مفهومی تثبیت شود»، و «این چیزی است که مخالفان انجام می‌دهند» (ص ۱۴۹)، که آنچنان در مقابل سانچو قرار گرفته‌اند که ابداً اثر جادویی موردنظر کلمه جادویی را احساس نمی‌کنند، بلکه بجای آن همانند اپرای

(چنین نیست، چنین نیست)، ce n'est pas ca, ce n'est pas ca نغمه سر می دهند. سانچو با عصبانیتی زیاد و جدیتی با شکوه بالاخص علیه دون کیشوت - سلیگای خود بر می گردد، زیرا در نزد او سوء تعبیر مستلزم «عصبانی» علنی و سوء تفاهم کامل مقام خود بمثابه «خالق» است.

هر آینه سلیگا درک می کرد که یگانه، عبارت یا مقوله ای کاملاً میان تهی است، که در نتیجه دیگر مقوله نیست. شاید می توانست آن را بمثابه نام مقوله ای که هنوز برای آن نامی ندارد، باز شناسد. (ص ۱۷۹)

بنابراین، سانچو در اینجا بوضوح می پذیرد که او و دون کیشوتش بدنبال هدف واحدی اند، فقط با این تفاوت که سانچو تصور می کند ستاره سهیل حقیقی را جسته، در حالیکه دون کیشوت کماکان در تاریکی است.

در بحرالکبد شوریده عقل جهان

غیرقابل فهم، دستی و پائی می زند. (۱)

فویرباخ در فلسفه آینده (۲) می گوید، ص ۴۹:

«بنابراین وجود که بر ناگفتنی ها بنا شده خود چیزی است غیر قابل بیان. آری، غیر قابل بیان. در جایی که کلمات پایان می یابد، فقط در آنجا زندگی آغاز می شود، فقط در آنجا راز وجود می تواند استنباط شود.»

سانچو گذار از وصف پذیر به وصف ناپذیر را یافته است، او کلمه ای که بطور هم زمان بیش و کم، بیش از یک کلمه است را دریافته است.

مشاهده کردیم که کل مسأله گذار از اندیشه به واقعیت و در نتیجه از زبان به زندگی، تنها در توهم فلاسفه وجود دارد، یعنی فقط برای آگاهی فلسفی موجه می گردد، که احتمالاً نمی تواند درباره ماهیت و منشاء جدایی ظاهری خود از زندگی مطمئن باشد. این داهیه تا جایی که اصولاً در اذهان اندیشه پردازان وارد شد، بطبع ناگزیر بود سرانجام یکی از این پهلوانان سرگردان بیانجامد که آهنگ یافتن کلمه ای را می کند که بمثابه یک کلمه گذار مورد نظر را تشکیل میدهد، که بمثابه یک کلمه، بطور ساده به کلمه بودن پایان میدهد، و بمثابه یک کلمه بشیوه ابر زبانشناختی راز ورانه ای، از محدوده زبان به

۱. (بحرالکبد (دریای جگر سیاه) - دریای منجمد افسانه ای که کشتی ها در آنجا بالکل گیر می افتادند).

شعر از: استاد کونرات اهل ورتسبورگ.

۲. لودویگ فویرباخ، احکام اساسی فلسفه آینده.

شیء واقعی که دلالت بر آن دارد، اشاره می‌کند، که بیک کلام، در میان کلمات همان نقشی را بازی می‌کند که انسان، خداوار ناجی در میان مردمی که دستخوش و همیات مسیحی‌اند، ایفاء می‌کند.

پوک‌ترین و میان‌تهی‌ترین مغز در میان فلاسفه باید با اعلام اینکه فقدان اندیشهٔ او پایان فلسفه و بدینسان ورود ظفر نمون به زندگانی «جسمانی» است، به فلسفه پایان میداد. بی‌فکری ذهنی فلسفه باف او پیش از این، در خود پایان فلسفه بود، درست همانطور که زبان غیر قابل بیان او پایان زبان بود. پیروزی سانچو ایضاً بخاطر این واقعیت بود که از تمام فلاسفه او کمتر از همه با مناسبات واقعی آشنا بود، در نتیجه مقولات فلسفی در نزد او آخرین باقی ماندهٔ رابطه با واقعیت، و همراه با آن آخرین رد پای معنی را از دست داد.

پس اینک ای نوکر پارسا و وفادار، ای سانچو پیش رو، برو، و یا بهتر بگوئیم، سوار بر خرت، بسوی التذاذ - نفس یگانه‌ات پیش بتاز، یگانه‌ات را تا آخرین حرف الفباء، یگانه‌ای که عنوان اعجاب آور، قدرت و نهورش پیش ازین توسط کالدرون در کلمات ذیل ترنم شده است را «به مصرف برسان».

ای یگانه -

ای بهادر دلیر،

پهلوان دلآور،

پالادین نامآور،

مسیحی همیشه مؤمن،

دریادار خوش اقبال آفریقا

شاه خودمختار اسکندریه،

قاضی بلاد مغرب، سید مصری،

زاهد و صاحب اختیار معظم اورشلیم^(۱)

«در پایان بی‌مناسبت نخواهد بود»، صاحب اختیار معظم اورشلیم و «نقد» سروانتس از سانچو در دون کیشوت، فصل ۲۰ صفحه ۱۷۱، چاپ بروکسل، ۱۶۱۷ (با «تفسیر» ص ۱۹۴ مقایسه شود) را بیاد سانچو بیاوریم.

۱. کالدرون La Puente de Mantible، پردهٔ ۱. کلمات مسیحی همیشه مؤمن (El Siempre fiel)

(Cristiano) توسط مارکس و انگلس در متن گنجانده شده. - هت.

ختم شورای لایپ سیگ

برونو و سانچوی قدیس که ایضاً ماکس نامیده میشود، بعد از اینکه زیر آب کلیه مخالفان خود را در شورا زدند، اتحادی جاودانی منعقد می‌کنند و آواز دو نفره رقت‌انگیز ذیل را سر داده، دو ستانه وار نظیر دو دیوانسالار چینی (ماندارین) بیکدیگر سر تکان می‌دهند.

سانچوی قدیس

«ناقد همانا سخنگوی حقیقی توده است... او صاحب اختیار و ژنرال در جنگ رهایبخش با اگوئیسم است.» (کتاب، ص ۱۸۷)

برونوی قدیس

«ماکس اشتیرنر، لیدر و فرمانده کل مجاهدان» (علیه نقد) است. «او در عین حال پرشورترین و متهورترین همه مبارزان است.» (ویگانند،^(۱) ص ۱۲۴)

سانچوی قدیس

«ما اینک به قرار دادن لیبرالیسم سیاسی و اجتماعی در برابر دآوری و دادگاه لیبرالیسم انسانی و نقادانه (یعنی نقد نقادانه) میرسیم.» (کتاب، ص ۱۶۳)

برونوی قدیس

«لیبرال سیاسی که با یگانه و مالکیت خود رویارو شده و مایل است خود سری را در هم شکند؛ و لیبرال اجتماعی که مایل است مالکیت را براندازد، هر دو نگویند می‌شوند و به زیر چاقوی یگانه نقادانه می‌افتند» (یعنی، از نقد روده میشوند) (ویگانند، ص ۱۲۴)

سانچوی قدیس

«هیچ اندیشه‌ای از نقد در امان نیست، زیرا نقد خود ذهن متفکر است... نقد، و یا به بیان

صحیح تر، او (یعنی، برونوی قدیس). (کتاب، ص ص ۱۹۹/۱۹۵)
 برونوی قدیس (سخن او را قطع کرده، نظمیمی می کند)
 «لیبرال نقادانه بنهایی... [در برابر] نقد سقوط نمی کند، چرا که خود او [ناقد] است»
 (ویگانند، ص ۱۲۴)

سانجوی قدیس

«نقد و همانا نقد بنهایی، دوش بدوش زمان است... در میان نظریه های اجتماعی، نقد بدون چرن و چرا کامل ترین است... در آن اصل مسیحی عشق، اصل اجتماعی واقعی، به ناب ترین بیان خود میرسد و به آخرین آزمون ممکن برای رهایی مردم از استثنائیت [و] سردویی دست زده میشود؛ این همانا مبارزه ای است با اگوتیسم به ساده ترین و از اینرو سفت و سخت ترین شکل آن.» (کتاب، ص ۱۷۷)

برونوی قدیس

«این منیت... کمال و نقطه اوج عصر تاریخی سپری شده است. یگانه همانا آخرین پناهگاه در جهان کهن و آخرین مخفی گاهی است که دنیای کهن می تواند از آنجا حملات خود را به نقد نقادانه وارد آورد... «این منیت انراطی ترین، نیرومندترین و قدرتمندترین اگوتیسم دنیای کهن است» (یعنی دنیای مسیحیت... «این منیت، جوهری است در پرصلابت ترین صلابت خود.» (ویگانند، ص ۱۲۴)

بعد از این گفت و شنود دوستانه، ایندو ریش سفید کلیسا، شورا را منحل می کنند. آنگاه صامانه دست یکدیگر را می فشارند. یگانه «خود را در خود - فراموشی شیرینی» از یاد می برد، معهدا، بدون اینکه «بطور کامل گم شده»، و ناقد سه بار «لبخند» می زند و آنگاه «بطور مقاومت ناپذیری، مطمئن از پیروزی و پیروزمند، راه خود را دنبال می کند.»

مجلد II

انتقاد

از نویسندگان آلمانی بر حسب
رسولان مختلف آن

Das

Westphälische Dampfboot.

—
Eine Monatschrift.

Redigirt

von

Dr. Otto Lüning.

Steller Insezug.

—
Bielefeld, 1846.

Verlag von H. Schmidt. — Druck von J. D. Küster, Witwe.

روی جلد ماهنامه کشتی بخار وستفالی

سوسیالیسم حقیقی

رابطه میان سوسیالیسم آلمانی و جنبش پروتاریایی در فرانسه و انگلستان همان رابطه‌ای است که در مجلد نخست (مقایسه کنید با «ماکس فدییس» لیبرالیسم سیاسی) میان لیبرالیسم آلمانی، آنگونه که تاکنون وجود داشته، و جنبش بورژوازی فرانسه و انگلیسی یافتیم. همراه با کمونیست‌های آلمانی، تعدادی از نگارندگانی بمنصبه ظهور رسیدند که پاره‌ای عقاید کمونیستی فرانسوی و انگلیسی را جذب کرده و آنها را با مقدمات فلسفی آلمانی خاص خود در آمیختند. این «سوسیالیست‌ها» یا آنطور که خود را می‌نامند «سوسیالیست‌های حقیقی»، تألیفات کمونیستی خارجی را نه بمثابه بیان و حاصل جنبش واقعی، بلکه بمثابه نوشتارهای صرفاً نظری که توسط فرآیند «اندیشه محض» متحول شده‌اند - بهمان شیوه‌ای که می‌پندارند دستگامهای فلسفی آلمانی متحول شده‌اند - تلقی می‌کنند. بخاطر آنان هیچگاه خطور نمی‌کند که حتی هنگامیکه این نوشتارهای دستگامی را موعظه می‌کنند، همانا از نیازهای عملی و شرایط زندگی در کل خود یک طبقه خاص در کشوری خاص منشاء می‌گیرند. اینان معصومانه این توهم، که از طرف برخی از نمایندگان ادبی حزبی ارج نهاده میشود، دائر بر اینکه مساله بر سر «معقولانه ترین» نظام اجتماعی است و نه نیازهای خاص یک طبقه خاص و عصری خاص، را بدون چون و چرا می‌پذیرند. ایدئولوژی آلمانی، این «سوسیالیست‌های حقیقی» که در چنگ او اسیرند، را از بررسی وضع واقعی امور باز مبدارد. فعالیت اینان برخلاف فعالیت «غیر علمی» فرانسویان و انگلیسیان در درجه اول این است که آمپیربسم سطحی و «رشد نیافته» این خارجیان را برای تحقیر در برابر پیروان آلمانی

[خود] قرار دهند و به ثناخوانی «علم آلمانی» دست زنند و اعلام کنند که مأموریت او آشکار ساختن حقیقت کمونیسم و سوسیالیسم، سوسیالیسم کامل و حقیقی می‌باشد. آنان بلافاصله برای این مأموریت بمثابة نمایندگان «علم آلمانی» بکار پرداختند، هر چند که در اکثر مواقع به صعوبت با «علم آلمانی» آشنا هستند تا با نوشتارهای اصلی فرانسویان و انگلیسی‌ها، که فقط [آنها را] از استخراجات شتاین، الکراس^(۱) و امثالهم می‌شناسند. و [اما] آن «حقیقتی» که اینان به سوسیالیسم و کمونیسم تفویض می‌کنند چیست؟ آنان از آنجائیکه عقاید کمونیستی موجود در تألیفات سوسیالیستی و کمونیستی را کاملاً مبهم می‌یابند - تا حدی بخاطر جهالت خود حتی در زمینه ادبی، و تا حدی بخاطر سوء تعبیر فوقاً یاد شده از این تألیفات - می‌کوشند آنها را با توسل به ایدئولوژی آلمانی و بویژه با توسل به هگل و فویرباخ روشن سازند. اینان سیستم‌های کمونیستی و نوشتارهای نقادانه و جدلی را از جنبش واقعی که همانا فقط بیان آن هستند، جدا می‌کنند و آنها را به زور وارد رابطه‌ای دلخواهانه با فلسفه آلمانی می‌سازند. آنان آگاهی از حیطه‌های تاریخاً مشروط معین زندگی را از این حیطه‌ها جدا می‌کنند و آن را بصورت آگاهی حقیقی و کامل، یعنی آگاهی فلسفی آلمانی ارزیابی می‌کنند. ایشان با پیگیری کامل، مناسبات این افراد خاص را به مناسبات «انسان» تبدیل کرده و با این کار، از شالوده واقعی تاریخی دست می‌کشند و به شالوده ایدئولوژی باز می‌گردند، و از آنجائیکه از این رابطه واقعی بی اطلاع‌اند، می‌توانند بدون مشکلی برخی مناسبات واهی را با کمک این روش «کامل» یا برخی روشهای دیگر عقیدتی طرح ریزند.

برگردان عقاید فرانسوی به زبان اندیشه پردازان آلمانی و این ارتباط دلخواهانه ساخته شده میان کمونیسم و ایدئولوژی آلمانی، بعداً باصطلاح «سوسیالیسم حقیقی» را بوجود می‌آورد، که با بانگی بلند، بصورتی که از طرف توریها برای مشروطه انگلستان، که باید «افتخار کشور و مایه رشک کشورهای همسایه باشد، مورد استفاده قرار می‌گیرد»، اعلام میشود.

۱. لورنتس فون اشتاین، سوسیالیسم و کمونیسم فرانسه امروزین، نشودور الکراس، جنبش

بدینجهت «سوسیالیسم حقیقی» چیزی نیست جز تغییر شکل کمونیسم پرولتاریایی و احزاب و فرقه‌هایی که کمابیش شبیه بآن است، در فرانسه و انگلستان در محدودهٔ عالم سماوی عقل آلمانی، و همانگونه که ایضاً خواهیم دید، احساس و عاطفهٔ آلمانی. «سوسیالیسم حقیقی»، که مدعی است بر «علم» بنا شده، در درجهٔ اول، همانا علم باطنی دیگری است؛ و نوشتارهای نظری آن فقط برای آنانی در نظر گرفته شده که با اسرار «ذهن متفکر» آشنا هستند. اما این سوسیالیسم دارای نوشتارهای عامه فهم نیز می‌باشد؛ خود این واقعیت که این سوسیالیسم با مناسبات اجتماعی و مورد دسترس عموم سروکار دارد به این معنی است که می‌بایست شکل معینی از ترویج (پروپاگاندا) را ادامه دهد. در این نوشتارهای عامه فهم دیگر نه به «ذهن متفکر» آلمانی، بلکه به «احساس» آلمانی توسل میشود. این بمراتب آسان تر است، زیرا سوسیالیسم حقیقی، که دیگر نه با موجودات واقعی انسانی بلکه با «انسان» سروکار دارد، کلیهٔ شور و شوق انقلابی را از دست داده و بجای آن عشق همگانی بشریت را اعلام میدارد. در نتیجه خطاب این سوسیالیسم نه با پرولتاریا بلکه با کثیرالعمده‌ترین طبقات انسانی در آلمان، یعنی با خرده بورژوازی و توهمات نودوستانهٔ آن و اندیشه پردازان خود همین خرده - بورژوازی است: همانا با فلاسفه و شاگردان آنان؛ این سوسیالیسم بطور کلی به آن آگاهی «متعارفی» یا غیرمتعارفی که اکنون در آلمان حاکم است، متوسل میشود.

مناسبات واقعاً موجود در آلمان ناگزیر منجر به تشکیل این فرقهٔ دو رگه و کوشش برای آشتی دادن کمونیسم با عقایدی شد که در آن زمان حاکم بود. و این درست همانقدر اجتناب ناپذیر بود که تعدادی از کمونیست‌های آلمانی که از نظرگاه فلسفی آغاز نمودند، می‌بایست از طریق این گذار به کمونیسم میرسیدند، و کماکان میرسند در حالیکه دیگران، که قادر نیستند خود را از این ایدئولوژی رها سازند، می‌بایست تا حد امکان به موعظهٔ سوسیالیسم حقیقی ادامه دهند. لذا وسیله‌ای در دست نداریم تا اطلاع یابیم که آیا «سوسیالیست‌های حقیقی» که آثارشان مدت زمانی قبل نگاشته شده و در اینجا مورد انتقاد قرار می‌گیرند، کماکان بر موضع خود ایستاده‌اند یا فراتر از آن رفته‌اند. ما به هیچ وجه با افراد سروکار نداریم؛ ما صرفاً اوراق چاپی را بمشابهٔ گرایشی که ناگزیر باید در کشوری چنان بیحال همچون آلمان رخ دهد، مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

اما بالاتر از همه سوسیالیسم حقیقی در واقع خیل عظیمی از مردان اهل ادب آلمان - جوان، دعانویسان و سایر ادبا را قادر ساخت جنبش اجتماعی را مورد بهره برداری قرار دهند. حتی جنبش اجتماعی در آغاز صرفاً بخاطر فقدان مبارزات حزبی واقعی، پر شور و عملی، جنبشی ادبی بود. سوسیالیسم حقیقی مثال کاملی است از جنبش ادبی اجتماعی که بدون هرگونه منافع حزبی بوجود آمده، و اکنون بعد از تشکیل حزب کمونیست، قصد دارد به رغم آن باقی بماند. بدیهی است از زمان پیدایش حزب کمونیست واقعی در آلمان، پیروان سوسیالیست‌های حقیقی باز هم و باز هم به خرده - بورژوازی و ادبای سترون و زهوار در رفته که آن را نمایندگی می‌کنند، محدود خواهد شد.

I - دی راینیشه یارבוشر (سالنامه‌های راین)

یا

فلسفه سوسیالیسم حقیقی

الف - «کمونیسم، سوسیالیسم، اومانیسم»^(۱)

راینیشه یاربوشر، ج ۱، ص ۱۶۷، و بعد از آن.

با این رساله آغاز می‌کنیم، زیرا این رساله بس آگاهانه و با اعتماد به نفس زیادی خصلت ملی آلمانی سوسیالیسم حقیقی را می‌نماید.

صفحه ۱۶۸: «چنین می‌نماید که فرانسویان مردان نابغه خود را درک نمی‌کنند. در این

نکته علم آلمانی به کمک آنان می‌آید و در هیات سوسیالیسم، معقولانه‌ترین نظام، اگر بتوان از

درجه تفصیلی معقولیت سخن گفت، را عرضه می‌کند.»

باین ترتیب، «علم آلمانی»، در اینجا، نظامی اجتماعی و در واقع «معقولانه‌ترین نظام

اجتماعی» را «در هیات سوسیالیسم» عرضه میدارد. سوسیالیسم به شاخه‌ای از علم آلمانی

قادر و توانا، همه چیزدان و جامع الاطراف که حتی قادر است جامعه‌ای را بنا نهد، تنزل

می‌یابد. درست است که سوسیالیسم در اصل فرانسوی است، اما سوسیالیست‌های

فرانسوی «اساساً آلمان‌ها بودند، که به این خاطر فرانسویان واقعی آنان را «درک

نمی‌کردند» بدینجهت نگارنده می‌تواند بگوید:

«کمونیسم، فرانسوی است و سوسیالیسم، آلمانی؛ فرانسویان خوشبختند از اینکه دارای آنچنان

غریزه اجتماعی مستعدی باشند که روزی بدانان بمثابه جانشینی برای کنکاش و جست و

جوی علمی خدمت خواهد کرد. این نتیجه توسط سیر تکامل در ملت تعیین شده است؛ فرانسویان از طریق سیاست به کمونیسم رسیدند؛ (اکنون بطبع آشکار است، چگونه ملت فرانسه به کمونیسم رسیدند)؛ «و آلمان‌ها از طریق منافیزیک به سوسیالیسم رسیدند.» (یعنی به «سوسیالیسم حقیقی» که عاقبت الامر به آنتروپولوژی (انسانشناسی) تغییر یافت. و سرانجام هر دو در او مانیم مستحیل شدند.»

بعد از اینکه کمونیسم و سوسیالیسم به دو نظریهٔ انتزاعی و دو اصل تبدیل شد، بطبع هیچ چیز آسان تر از آن نیست تا بدلخواه دست به اختراع وحدت هگلی ایندو تضاد زد و بآن هر نام مبهمی که شخص بر می‌گزیند، داد. در نتیجه نه تنها نباید «سیر تکامل دو ملت» در معرض مذاقه‌ای موشکافانه قرار گیرد، بلکه ایضاً باید برتری فرد شهودی بر فرانسویان و آلمان‌ها نشان داده شود.

و آنکھی، این عبارت کمابیش ادبی از کتاب شهروند (Bürgerbuch) پونمن ص ۴۴، و از جای دیگر^(۱) رونویسی شده است؛ «کنکاش و جست و جوی علمی» نگارنده از سوسیالیسم علاوه بر این به بازگویی از نو تعبیر شده از عقایدی محدود میشود که در کتاب، و در بیست و یک صحیفه، و در دیگر نوشتارهایی که تاریخ آن به روزهای نخستین کمونیسم آلمانی بر می‌گردد، موجود است.

ما فقط مواردی چند از ایراداتی که به کمونیسم در این رساله وارد شده است را بدست می‌دهیم:

صفحة ۱۶۸: «کمونیسم، اتم‌ها را در یک کل ارگانیک ترکیب نمی‌کند.»

این تقاضا مبنی بر اینکه «اتم‌ها» باید در «کل ارگانیکی» ترکیب شوند، واقع بینانه تر از تقاضا برای مربع سازی از دایره، نیست.

«کمونیسم، آنگونه که واقعاً در فرانسه، مرکز عمدهٔ آن، از آن حمایت می‌شود، شکل متقابل و شد نایافته نسبت به بی بند و باری اگونیستی دولت دکانداران را می‌گیرد؛ و هیچگاه از این تقابل سیاسی فراتر نمیرود و به آزادی بی قید و شرط و فاقد صلاحیت نایل نمی‌گردد.» (همانجا)

چنین است Voilá، شرط اصلی ایدئولوژیک «آزادی بی قید و شرط و فاقد

۱. اشاره است به مقالهٔ «دربارهٔ نیاز در جامعه ما و چاره جویی آن» تألیف موزس هس. منطبعه در

صلاحیت، آلمانی، که فقط فرمول عملی برای «اندیشه بی قید و شرط و فاقد صلاحیت» است. کمونیسم فرانسوی بلا تردید «رشد نیافته» است، زیرا بیان نظری تقابلی واقعی است؛ معیناً بزعم نگارنده، کمونیسم فرانسوی باید با این تصور که قبلاً بر آن فائق آمده، از این تقابل فراتر رود. ایضاً مقایسه کنید با کتاب شهروند - Bürgerbuch ص ۴۳، و غیره.

«جباریت کاملاً بخوبی می‌تواند در محدوده کمونیسم باقی ماند. زیرا این یک از اینکه تداوم انواع را اجازه دهد، خودداری می‌ورزد.» (ص ۱۶۸)

ای انواع و ازگون بخت «انواع» و «جباریت» تاکنون توأماً وجود داشته‌اند؛ اما دقیقاً باین خاطر که کمونیسم «انواع» را از میان می‌برد، است که می‌تواند به «جباریت» اجازه باقی ماندن دهد. و چگونه، بزعم سوسیالیست حقیقی مان، کمونیسم شروع به از بین بردن «انواع» می‌کند؟ کمونیسم، «توده‌ها را در مد نظر دارد.» (همانجا).

«انسان در کمونیسم از ماهیت خود آگاه نیست... وابستگی او از طرف کمونیسم، به ادنی‌ترین و ناهنجارترین رابطه تنزل داده میشود، به وابستگی به ماده نارس - جدائی کار از لذت و تمتع. انسان به آزاد ساختن فعالیت اخلاقی نایل نمی‌گردد.»

برای قدر نهادن به «جست و جو و کنکاش علمی» که سوسیالیست حقیقی مان را به این حکم کشانده، لازم است قطعه ذیل را مورد بررسی قرار دهیم:

«سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های فرانسوی... به هیچ وجه نظراً ماهیت سوسیالیسم را درک ننموده‌اند... حتی کمونیست‌های رادیکال (فرانسوی) کماکان به هیچ وجه از آنتی تز کار و تمتع فراتر نرفته‌اند... هنوز به ایده فعالیت آزادانه ارتقاء نیافته‌اند... تنها تفاوت میان کمونیسم و دنیای دکانداران این است که در کمونیسم بیگانگی کامل مالکیت واقعی انسان باید از کلیه حادثات مستقل شود، یعنی باید ایدئالیزه گردد.» (کتاب شهروند، ص ۴۳)

یعنی، سوسیالیست حقیقی مان در اینجا فرانسویان را بخاطر داشتن آگاهی از مناسبات واقعی اجتماعی مورد سرزنش قرار میدهد، و حال آنکه باید آگاهی «انسان» از «ماهیتش» را روشن سازد. کلیه ابراداتی که از طرف این سوسیالیست‌های حقیقی علیه فرانسویان وارد می‌آید به این منتهی میشود که ایشان فلسفه فویرباخ را از اینکه جوهر جنبش‌شان من حیث المجموع باشد تلقی نمی‌کنند. نگارنده از حکم از پیش موجود جدائی کار و تمتع آغاز می‌کند. او بجای شروع از این حکم، کل مطلب را از لحاظ ایدئولوژیک و اروانه میسازد، از آگاهی مفقوده انسان آغاز می‌کند و از آن «وابستگی به

ماده نارس» را استنتاج می‌نماید و می‌پندارد که این باید در «جدائی کار و تمتع» ایدئالیزه شود.

و آنگهی، بعداً خواهیم دید سوسیالیست حقیقی مان با عدم وابستگی اش «به ماده زمخت و خشن» بکجا خواهد رفت.

در واقع، کلیه این خطرات، ظرافت شایان توجه‌ای از احساس را نشان می‌دهند. آنان از همه چیز، بویژه از ماده جا می‌خورند و همه جا از خامی و ناپختگی شکایت دارند. سابق بر این دارای «آنتی تر رشد نیافته» بودیم، اکنون «ناهنجارترین ارتباط» وابستگی به «ماده زمخت و خشن» را دارا هستیم.

با لب و لوجه‌ای آویزان، آلمانی بانگ بر می‌آورد:

عشق نباید زیاد نارس باشد،

بغیر از این، ضعف و ناتوانی نصیبت میشود. (۱)

فلسفه آلمانی بطبع تحت لفافه سوسیالیستی خود چنین می‌نماید «واقعیت رشد نیافته» را مورد بررسی قرار میدهد، اما همواره فاصله قابل توفیری می‌گیرد و با اوقات تلخی هیستریکی بانگ بر می‌آورد: «موا لئس مکن» (۲) *noli me tangere!*

بعد از این ایرادات علمی به کمونیسم فرانسوی، به چند احتجاج تاریخی میرسیم که «فعالیت آزادانه اخلاقی» و «کنکاش علمی» سوسیالیست حقیقی مان و استقلالش از «ماده نارس» بنحو برجسته‌ای را نشان میدهد.

در صفحه ۱۷۰ او به این نتیجه میرسد که تنها کمونیسمی که «وجود دارد» همانا «کمونیسم نارس فرانسوی» است (باز هم نازم). ساختمان این حقیقت بطور لدنی با «غریزه‌ای اجتماعی» انجام میشود و نشان میدهد که «انسان از ماهیت خود آگاه شده است». به این گوش کنید:

«کمونیسم دیگری وجود ندارد، زیرا آنچه وایتلینگ بوجود آورده فقط تدرین و تکمیل عقاید فوریه ایست‌ها و کمونیست‌هاست که وی در پاریس و ژنو با آنها آشنا شده است.» کمونیسم انگلیسی «وجود ندارد»، «زیرا آنچه وایتلینگ» و هکذا. هر آینه توماس

۱. از شعر هاینه «آنان بر سر میز جای نشستند و نوشیدند...» در میان پرده تغزلی. بیت اول شعر هاینه

- هت.

چنین آغاز میشود: «با دهانی باز توپ می‌مورد.»

- هت.

۲. انجیل یوحنا - باب بیستم - آیه ۱۷.

مور، هم سطح کنندگان،^{۱۱۸} آوئن، تامپسون، واتس، هالیابوک، هارنی، مورگان، ماسول، گودوین، بارمبی، گریوز، ادماندز، هابسن و اسپنس بشنوند که آنان کمونیست نیستند؛ «زیرا» وایتلینگ به پاریس و ژنو رفته است، دستخوش شکفتی شده یا در گورشان بر خود می‌لرزند.

بعلاوه، کمونیسم وایتلینگ چنین می‌نماید از لحاظ ماهیت از نوع «فرانسوی زمخت» [خود]، و به بیان عامیانه، از بابوویسم متفاوت باشد، زیرا حاوی برخی عقاید فوریه نیز می‌باشد.

کمونیست‌ها بویژه در تدوین نظام‌ها (سیستم‌ها) یا حتی نظام‌های اجتماعی خوب بوده‌اند (ایکاری کابه، سعادت،^(۱) وایتلینگ). کلیه نظام‌ها، معجزا، جامد فکراته و مستبدانه است. (ص ۱۷۰)

بطبع با این حکم درباره نظام‌ها بطور کلی، سوسیالیسم حقیقی خود را از زحمت آشنایی دست اول با نظام‌های کمونیستی بی‌نیاز می‌سازد، و با یک ضربت نه تنها ایکاری بلکه ایضاً هر دستگاه فلسفی، از ارسطو تا هگل، دستگاه طبیعت^(۲)، دستگاه گیاه‌شناسی لینه و ژوسو و حتی منظومه شمسی را سرنگون می‌سازد. ضمناً، آنچه مربوط به سیستم می‌شود، آنها تقریباً همگی در روزهای نخستین جنبش کمونیستی بمنصه ظهور رسیدند و در آن زمان دارای ارزش ترویجی، بمثابة رمانهای عامه پسند بودند که کاملاً با آگاهی کماکان نامتحول پرولتارها که درست همان موقع شروع به ایفای نقش فعالی نمودند، کاملاً مطابقت داشت. خود کابه، ایکاریش را فلسفه‌ای رهی می‌خواند و به هیچ عنوانی نه توسط سیستم خود، بلکه بیشتر بوسیله نوشتارهای جدلی اش، و در واقع کل فعالیتش بمثابة لیدری حزبی می‌بایست مورد قضاوت قرار گیرد. در برخی از این رمانها، مثلاً سیستم فوریه، اثری از شعر حقیقی وجود دارد؛ بقیه، نظیر سیستم‌های آوئن و کابه ذره‌ای از خیالپردازی نشان نمی‌دهند و بنحو حسابگرانه کاسب‌واری یا بنحو دیگری با مراعات نظرات طبقه‌ای که می‌بایست تحت تأثیر قرار گیرد و بشیوه محیلانه حقوقی نگاشته شده است. با نشو و نمای حزب، این سیستم‌ها تمام اهمیت خود را از دست می‌دهند و دست بالا بطور صرفاً صوری بمثابة شعار حفظ می‌شوند. چه کسی در فرانسه

۱. این کابه، سفر به ایکاری؛ فرانسو آدو شانتر، درباره سعادت همگانی.

۲. مؤلف این اثر پول هانری هلیاک است.

به ایکاری باور می‌کند و چه کسی در انگلستان به برنامه‌های آوثن، که آنها را با جرح و تعدیلات متفاوتی و با قصد ترویج در میان طبقات خاص یا در خصوص شرایط متحول عصر و برهه موعظه نمود، باور می‌کند؟ شاگردان اصیل آئین دموکراسی صلح جویانه Democratie Pacifique فوریه بیش از هر چیز بوضوح نشان داده‌اند مضمون واقعی این سیستم‌ها چقدر اندک در شکل دستگامند آنها قرار دارد؛ آنان با تمام اصیل آئینی و آئین پرستی بورژوازی شان، همانا نقطه مقابل فوریه‌اند. کلیه سیستم‌های دورانساز بمثابة مضمون واقعی شان نیازهای زمان خود که در آن بوجود می‌آیند، را دارا هستند. هر کدام از آنها بر کل تکامل پیشین ملت و بر رشد مناسبات طبقاتی خود با نتایج سیاسی، اخلاقی، فلسفی و نتایج دیگر آنها متکی است. این دعوی مبنی بر اینکه کلیه سیستم‌ها، همانا جامه فکراته و خودکامانه است ما را در خصوص این زیربنای مضمون نظام‌های کمونیستی به هیچ کجا نمی‌رساند. آلمان‌ها برخلاف انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها، با مناسبات طبقاتی کاملاً متکامل مواجه نشدند. از اینرو، کمونیست‌های آلمانی فقط می‌توانند سیستم خود را بر مناسبات طبقه‌ای که از آن بوجود می‌آیند، بنا کنند. باینجهت کاملاً طبیعی است که تنها سیستم کمونیستی آلمانی موجود می‌بایست باز آفرینی عقاید فرانسوی بصورت نگرش ذهنی که توسط شرایط حقیرانه پیشه وران محدود می‌شد، باشد.

«دیوانگی کابه، که اصرار می‌ورزد هر کس باید به ملت خود متعلق باشد.» ص ۱۶۸، دلبلی است از جباریتی که در کمونیسم ادامه می‌یابد. اگر چه دوستان نخست مطالباتی که توسط شرایط خاص و خطر ناکامی تمرکز وسایل محدود مالی، لیدری حزبی بالا جبار از حزب خود می‌کند را مورد تحریف قرار میدهد و آنگاه آن را بصورت «ماهیت انسان» ارزیابی می‌کند، در واقع ناگزیر میشود به این نتیجه برسد که این لیدر حزبی و اعضاء دیگر حزب «دیوانه» هستند، در حالیکه شخصیت‌های کاملاً بی طرف همچون او و «ماهیت انسان»، «هوشمندانی معقولند». اما بگذار او وضع حقیقی امور را از خط راست من *Ma Ligne droite* کابه دریابد.

کل آنتی تز مصنف ما و سوسیالیست‌های حقیقی و اندیشه پردازان آلمانی بطور کلی، نسبت به جنبش‌های واقعی سایر ملل سرانجام در جمله‌ای کلاسیک متجلی میشود.

آلمانی‌ها همه چیز را در قالب ازلی^(۱) Sub specie aeterni (بصورت ماهیت انسان)، دآوری می‌کنند، و بینش خارجی‌ان همه چیز را عملاً، بصورت انسانها و شرایط واقعاً موجود. اندیشه‌ها و اعمال خارجی‌ان با معاصران سروکار دارد و اندیشه‌ها و اعمال آلمان‌ها با ابدیت. سوسیالیست حقیقی مان اینرا به این صورت اعتراف می‌کند: «خود اسم کمونیسم، نقیض رقابت، یکجانبگی آن را آشکار می‌سازد؛ اما آیا این انحراف و اهرجاج، که اکنون بخوبی می‌تواند بمثابة نامی حزبی دارای ارزش باشد، برای همیشه دوام می‌آورد؟»

باین ترتیب نگارنده بعد از اینکه گریبان خود را از کمونیسم رها ساخت، به نقیض آن، سوسیالیسم می‌پردازد.

«سوسیالیسم آن نظام هرج و مرج طلبانه‌ای را مستقر می‌سازد که خصلت اساسی نژاد انسانی و عالم است.» (ص ۱۷۰) و درست به این خاطر تا بحال هیچگاه برای «نژاد انسانی» وجود نداشته است.»

رقابت آزاد بس «نارم» است که از طرف سوسیالیست حقیقی مان بمثابة «نظام هرج و مرج طلبانه» تلقی شود.

«با تکیه کامل بر کنه اخلاقی بشریت، [یعنی] سوسیالیسم حکم می‌شود که «یگانگی جنسیت‌ها می‌بایست صرفاً عالی‌ترین تشدید عشق باشد و هست، زیرا فقط آنچه طبیعی است، حقیقی است و آنچه حقیقی است، اخلاقی است.» (ص ۱۷۱)

علتی که چرا «یگانگی» و «هکذا و قس علیهذا» می‌بایست باشد و هست، می‌تواند بر هر چیزی بکار برده شود. برای مثال، «سوسیالیسم، با تکیه کامل بر کنه اخلاقی و مبمون‌ها، می‌تواند بهمان خوبی حکم کند که استمناء که بطور طبیعی در میان آنان وجود دارد و صرفاً باید عالی‌ترین تشدید حب - ذات باشد، زیرا فقط آنچه طبیعی است، حقیقی است و آنچه حقیقی است، اخلاقی است.»

گفتن اینکه سوسیالیسم با کدام معیار آنچه «طبیعی» است را مورد قضاوت قرار می‌دهد، دشوار خواهد بود.

«فعالیت و تمتع در طبیعت خاص انسان با هم مطابقت می‌کند؛ آنها بوسیله این و نه توسط فرآورده‌های برونی نسبت بهما تعیین میشوند.»

«اما از آنجائیکه این فرآورده‌ها برای فعالیت اجتناب ناپذیرند، یعنی برای زندگی، و از

آنجائیکه بسبب فعالیت مشترک بشریت بمثابة یک کل، باصطلاح، خود را از بشریت جدا می‌کنند، می‌بایست اس اساس مشترک تکامل بعدی کلیه (تجمع کالاها) باشند یا هستند. «جامعه امروزین ما در واقع به آنچنان درجه‌ای از توحش رجعت کرده که برخی افراد با ولعی بهیمی به فرآورده‌های کار دیگری حمله ور میشوند و در عین حال با بیحالی اجازه می‌دهند تا ماهیانشان، بمثابة پس‌درآمدی ضروری دستخوش تباهی شود» (ربح خواران)، دیگران به کار مکانیکی سوق داده میشوند؛ مالکیت آنان (ماهیت خاص انسانی‌شان) از رشد باز داشته شده، نه بخاطر بطالت، بلکه در اثر تلاش فرساینده (پرولتارها)... معهذاً دو منتهی‌الیه جامعه ما، ربح خواران و پرولتارها، در مرحله تکاملی یکسانی‌اند. هر دو آنان به چیزهایی خارج از خود وابسته‌اند؛ با آنگونه که ماکس قدیس ممکن است بگوید، سیاهپوستند. (ص ص ۱۶۹/۱۷۰)

«نتایج» فوقاً بدست آمده توسط «مغولمان» درباره «سیاهپوست گریمان»، کامل‌ترین ره آوردی است که سوسیالیسم حقیقی، «باصطلاح، بمثابة فرآورده‌ای اجتناب‌ناپذیر برای زندگی طبیعی، از خود جدا کرده است»؛ مغولمان بسبب «ماهیت ویژه انسان» معتقد است که «بشریت بمثابة یک کل» ناگزیر است با «ولعی بهیمی» بدانان «حمله برد».

چهار مفهوم - «ربح خواران»، «پرولتارها»، «مکانیکی» و «تجمع کالاها» - برای مغولمان بهر تقدیر «فرآورده‌هایی برونی نسبت باوست»؛ تا جایی که بدانان مربوط میشود، «فعالیت او» و «نمط» اش عبارت است از عرضه آنها بمثابة اصطلاحات پیش‌بینی شده برای نتایج «کار مکانیکی» خود او. می‌آموزیم که جامعه به توحش رجعت نموده و نتیجتاً افرادی که خود این جامعه را تشکیل می‌دهند از انواع ضعف‌ها در رنج‌اند. جامعه از این افراد منتزع میشود، مستقل می‌گردد، با استفاده از نیروی خود به توحش رجعت می‌کند، و افراد تنها بمثابة نتیجه این رجعت رنج می‌کشند. اصطلاحات حیوان درنده، مفتخوار و صاحب «ماهیت رو به زوال خود» - نخستین نتیجه این رجعت است؛ و آنگاه با دهشت اطلاع می‌یابیم که این اصطلاحات «ربح - خوار» را توصیف می‌کند. تنها اظهار نظر لازم این است که این «اجازه دهی برای تباهی ماهیت خاص خود» چیزی نیست جز طریقه حکیمانه راز آمیز بیانی که در کوشش برای درک «ولگردی و بطالت»، که بنظر میرسد خصلت واقعی آن بسیار کم شناخته شده است، بکار برده میشود. دو اصطلاح «ماهیت انسانی خاص آنان که در نتیجه تلاش فرساینده از رشد باز داشته شده» و «به کار مکانیکی کشانده شده» دو مین «پی آمد ضروری» نخستین نتیجه رجعت

به توحش است. ایندو اصطلاح «پی آمد ضروری این واقعیت است که ربح خواران می‌گذارند تا ماهیت خاصشان دستخوش نباهی شود»، و بار دیگر با دهشت می‌آموزیم، که در بیان هامپانه، آنان «پرولتارها» هستند.

بنابراین جمله، حاوی توالی علت و معلول ذیل است: این واقعیتی است که پرولتارها وجود دارند و اینکه بطور مکانیکی کار می‌کنند. چرا پرولتارها به «کار مکانیکی» سوق داده میشوند؟ زیرا ربح خواران «می‌گذارند تا ماهیتشان دستخوش نباهی شود» اما چرا چنین چیزی را اجازه می‌دهند؟ زیرا «جامعه امروزین ما تا بآن درجه از توحش رجعت کرده است». و چرا به توحش رجعت کرده؟ این را دیگر از خالقت پرس.

همانا خصلت نمای سوسیالیست حقیقی مان است که «متهی الیه جامعه مان» را در تقابل با ربح خواران و پرولتارها می‌بیند. این تقابل تقریباً بخوبی در کلیه مراحل کمابیش پیشرفته جامعه، عرضه شده و از طرف کلیه اخلاق دانان از قدیم الایام تکرار شده است؛ و درست در آغاز جنبش پرولتاری، در زمانی که پرولتاریا هنوز دارای منافع مشترکی با بورژوازی صنعتی و کوچک بود، از نو بوجود آمد. برای مثال، با نوشتارهای کوبه، و پ.ل. کوریبه یاسن سیمون، مقایسه شود، که از اول در میان کارگران، برخلاف مفتخواران و ربح خواران، سرمایه داران صنعتی محسوب میشدند. اظهار این آنتی تزی پیش پا افتاده، که علاوه بر این، آن رانه به زبان متعارفی، بلکه به زبان مقدس فلسفه بیان می‌کند، و با ارائه این کشف کودکانه بصورت انتزاعی، تقدیس شده و اصطلاحات کاملاً نامناسب - این چیزی است که در اینجا، همچون کلیه حالات دیگر، بی فکری این علم آلمانی که بوسیله سوسیالیسم حقیقی کامل شده، بآن متهی میشود. نتیجه گیری، به این نوع بی فکری پایان می‌دهد. سوسیالیست حقیقی مان در اینجا مراحل بکلی متفاوت تکامل پرولتارها و ربح خواران را در «مرحله ای از تکامل» ادغام می‌کند، زیرا او مراحل واقعی تکامل آنان را نادیده می‌گیرد و ایشان را تحت عبارت فلسفی: «وابستگی به چیزهای برون از آنان» خلاصه می‌کند. سوسیالیسم حقیقی در اینجا مرحله تکامل که در آن عدم شباهت کلیه مراحل آن در سه قلمرو طبیعت، در زمین شناسی و تاریخ در هبء بی شکل محو میشود، را کشف کرده است.

سوسیالیست حقیقی هر چند که از «وابستگی به چیزهای برون از خود» متزجر است، معهدا تصدیق می‌کند که بدانها وابسته است، «زیرا فرآورده ها»، یعنی، خود این چیزها

برای «فعالیت» و «زندگی حقیقی» ضروری‌اند. او به این اعتراف خجولانه مبادرت می‌ورزد تا بتواند راه ساختمان فلسفی اجتماع کالاها را هموار سازد - ساختمانی که به یاره گویی محض پایان می‌یابد، بطوریکه فقط نیاز است توجه خواننده را بآن جلب کرد. اکنون به اولین قطعات فوقاً یاد شده میرسیم. در اینجا «استقلال از چیزها» در مقایسه با فعالیت و تمتع طلب می‌شود. فعالیت و تمتع بوسیله «طبیعت خاص انسان»، تعیین می‌شود. او بجای ردیابی این طبیعت خاص در فعالیت و تمتع انسانها که او را احاطه کرده - که در این حالت بزودی در خواهد یافت که فرآورده‌های بیرون از ما تا چه حدی در این زمینه نیز ذبح‌اند - فعالیت و تمتع را وامیدارد تا با «طبیعت خاص انسان» مطابقت کند. وی بجای مجسم کردن طبیعت خاص انسانها در فعالیت و نحوه تمتع‌شان، که بوسیله فعالیت آنان مشخص می‌شود، هر دو را با توسل به «طبیعت خاص انسان» که بهر بحث دیگری پایان می‌دهد، توضیح می‌دهد. او از رفتار واقعی فرد صرف نظر می‌کند و بار دیگر به طبیعت غیر قابل وصف و صعب الوصول خاص خود پناه می‌برد. بعلاوه، در اینجا، آنچه سوسیالیست‌های حقیقی‌مان از «فعالیت آزادانه» درک می‌کنند را ملاحظه می‌کنیم. مصنف مان با بی احتیاطی بیخردانه‌ای برایمان فاش می‌سازد که فعالیت آزادانه، فعالیتی است که «بوسیله چیزهای برونی نسبت بمان»، یعنی، بوسیله فعل تام *actus purus* و فعالیت محض و کامل، که چیزی نیست جز فعالیت و نهایتاً هم مانند توهم «اندیشه محض»، تعیین نمی‌شود؛ و اگر طبیعتاً دارای شالوده و فرآورده‌ای مادی باشد، خلوص این فعالیت را ملوث می‌کند؛ سوسیالیست حقیقی فقط به اکراه فعالیت ناخالص از این نوع را مورد بحث قرار میدهد؛ او از فرآورده آن که «یک زباله صرف انسان» و نه «حاصل و ثمره‌ای»، متنفر است. (ص ۱۶۹) بنابراین موضوعی که این فعالیت محض از آن آغاز می‌شود، نمی‌تواند انسان واقعی حساس باشد، [بلکه] فقط می‌تواند ذهنی متفکر باشد. این «فعالیت آزادانه» که بدینسان بآلمانی برگردانده شده، چیزی جز «آزادی بی قید و شرط و فاقد صلاحیت» که به طرز دیگری بیان شده است، نیست. وانگهی اینکه این سخن از «فعالیت آزادانه» که صرفاً به سوسیالیست‌های واقعی خدمت می‌کند جهالت آنان را از تولید واقعی پنهان می‌سازند، در تحلیل نهائی به «اندیشه محض» منتهی می‌شود، ایضاً بوسیله این واقعیت نشان داده می‌شود که نگارنده بعنوان آخرین سخن خود، شرط اصلی شناخت حقیقی را بمان میدهد.

«این جدائی دو حزب اصلی این عصر» (یعنی، کمونیسم نارس فرانسوی و سوسیالیسم آلمانی) حاصل و ثمرهٔ تکامل دو سال گذشته است که مخصوصاً بیشتر با فلسفهٔ عمل هس در بیست و یک صعبهٔ هروگ آغاز شد. نتیجتاً وقت آن رسیده بود تا نشانهٔ شناسائی احزاب اجتماعی را کمی روشن تر ساخت.» (ص ۱۷۳)

در اینجا از طرفی دارای حزب کمونیستی واقعاً موجود در فرانسه همراه با تألیفات آن هستیم، و از طرف دیگر برخی فاضلان - کاذب آلمانی را داریم که می‌کوشند عقاید این تألیفات را بطور فلسفی درک کنند. با این یک درست همانند آن یک، بمثابةٔ «حزب اصلی عصر ما»، یعنی بمثابةٔ حزبی با اهمیتی معین نه تنها نسبت به آنتی تر بلاواسطه‌اش، یعنی، کمونیست‌های فرانسوی، بلکه ایضاً نسبت به چارتیست‌ها و کمونیست‌های انگلیسی و اصلاح‌گران ملی آمریکائی^{۱۱} رفتار میشود.

ما از جمله دارای «حزب اصلی» نقد نقادانه، «حزب اصلی» اگوریسم در توافق با خود و اکنون «حزب اصلی» سوسیالیست‌های واقعی هستیم. بدین گونه آلمان می‌تواند از داشتن خیل کاملی از «احزاب اصلی» که هستی آنها فقط برای آلمان و حتی در آنجا هم فقط در میان جرگهٔ ناچیزی از فاضلان و فاضل مآبان و ادبا شناخته شده است، بخود بیالد. آنان جملگی تصور می‌کنند رشتهٔ تاریخ جهانی را می‌بافند، در حالیکه در واقع صرفاً مشغول رسیدن نخ دراز خیالپردازیهای خوبشند.

این «حزب اصلی»، سوسیالیست‌های حقیقی، حاصل و ثمرهٔ تکامل دو سال گذشته‌ای است که مخصوصاً بیشتر با فلسفهٔ هس آغاز شد. همانا «حاصل و ثمره» تکامل «دو سال گذشته است» که مصنف مان برای اولین بار در سوسیالیسم گرفتار آمد و دریافت «زمان آن رسیده» تا با کمک «علائم شناسائی» دربارهٔ آنچه که او «احزاب اجتماعی» می‌نامد، خود را «کمی بیشتر» روشن سازد.

مصنف مان به این ترتیب بعد از اینکه کمونیسم و سوسیالیسم را جواب می‌کند، ما را با وحدت عالی تری از ایندو، یعنی با اومانیسم آشنا می‌سازد. اکنون ما وارد قلمرو «انسان» می‌شویم و کل تاریخ حقیقی سوسیالیست حقیقی مان بتنهائی در آلمان تنظیم خواهد شد.

«تمامی سفسطه بازها دربارهٔ نامها در اومانیسم مستحیل میشود؛ بچه دلیل کمونیسم؟ بچه دلیل سوسیالیست‌ها؟ ما موجودات بشری هستیم» (ص ۱۷۲) - همگی برادرانیم، جملگی دوستانیم - tous freres, tous amis.

برادران، برخلاف جریان شنا نکنید،
این فقط کاری است عبث و بیهوده!
بیائیم با هم بر تپه تمپلوف صعود کنیم
و صلا در دهیم: خدا، شاه را حفظ کنادا! (۱)

بچه دلیل موجودات انسانی؟ بچه دلیل جانوران؟ بچه دلیل نباتات؟ بچه دلیل جمادات؟ ما همگی جسم و ماده‌ایم!

از اینجا گفتاری تاریخی ناشی میشود که بر علم آلمانی بنا شده و «روزی کمک خواهد کرد تا جایگزین غریزه اجتماعی» فرانسویان شود. جهان باستان - ساده لوحی، قرون وسطی - رومانیتسم، عصر نوین - اومانیتسم. نگارنده بطبع با کمک این سه ابتدال، اومانیتسم خود را از لحاظ تاریخی میسازد و آن را حقیقت علوم انسانی^{۱۲۰} Humaniora نشان می‌دهد. با «ماکس فدیسه» در مجلد نخست برای سازندگی‌هایی از این نوع مقایسه شود؛ او چنین قماشانی را به شیوه بس هنرمندانه‌تر و کمتر حرفه‌ای تولید می‌کند.

در صفحه ۱۷۲ اطلاع می‌یابیم که

«حاصل و ثمره نهایی فلسفه مدرسی، شقاق زندگی است که توسط هس از میان رفته است.»

پس در اینجا، علت «شقاق زندگی» نشان داده میشود که تئوری است. هر آینه این سوسیالیست‌های حقیقی همراه با فلاسفه معتقدند که شقاق‌های واقعی توسط شقاق‌های نگرشی بوجود می‌آید، درک اینکه چرا از جامعه سخن بمیان می‌آورند، دشوار است. بر اساس این اعتقاد فلسفی به قدرت برخی افراد با «از بین بردن» مفاهیم به این یا آن نحو «شقاق زندگی» را از بین برده‌اند. سوسیالیست‌های حقیقی، نظیر اندیشه پردازان آلمانی، بطور دائم تاریخ ادبی و واقعی را بمثابة قدرت بالقوه یکسان عوضی می‌گیرند. این عادت، بطبع در میان آلمان‌ها بسیار قابل درک است. آنان نقش رفت انگیزی که با یکسان شمردن توهمات با واقعیت، که در آن بسیار کار آزموده‌اند^(۲)، در تاریخ واقعی ایفاء کرده‌اند و به ایفاء آن ادامه می‌دهند، را لا پوشانی می‌کنند.

و اکنون به «دو سال گذشته» [میرسیم]، که طی آن علم آلمان آنچنان بطور کامل از

۱. اقتباس از شعر هانیه «جهان بازگونه» در مجموعه شعر اشعار زمان او. - هت.

۲. در اصل چنین آمده است: که در آن بسیار غنی‌اند. (م)

کلیه مسائل گریبان خود را خلاص کرده که هیچ چیز دیگری برای سایر ملل باقی نمی ماند، جز اینکه دستورات آن را انجام دهد.

«فویرباخ فقط بعضاً وظیفه انسانشناسی و دست یابی انسان به ماهیت بیگانه اش» (ماهیت انسان یا ماهیت فویرباخ؟) «را کامل نمود و یا به بیان صحیح تر فقط آن را آغاز نمود، او توهم مدهبی، انتزاع نظری و انسان - خداوار را نابود ساخت، و حال آنکه هس، توهم سیاسی، انتزاع از توان [Vermögen] و فعالیت او را درهم کوبید» (آیا این اشاره به هس دارد یا به انسان؟) «یعنی، او ثروت را منهدم ساخت. این همانا کار هس بود که انسان را از آخرین نیروهای برون از او آزاد نمود، و او را به فعالیت اخلاقی قادر ساخت - زیرا کلیه فداکاریها از ازمه پیشین» (قبل از هس) «فقط فداکاری موهومی بود - و او را بار دیگر به شأن و مقام خود ارتقاء داد؛ زیرا آیا انسان اصولاً قبل از این» (قبل از هس) بخاطر آنچه واقعاً بود مورد احترام واقع میشد؟ آیا او توسط آنچه دارا بود مورد قضاوت قرار نمی گرفت؟ او بخاطر پولش محترم شمرده میشد.» (ص ۱۷۱)

خصیلت نمای کلیه این عبارات بر طمطراقانه درباره رهائی و غیره این است که همواره همانا «انسان» است که رها میشود. هر چند که از اظهاری که در بالا عنوان شد چنین بنظر میرسد که «ثروت»، پول و غیره به موجودیت خود خاتمه داده اند، معیناً در عبارت ذیل می آموزیم:

«اکنون که این توهمات» (پول، که از نظرگاه ابدیت بدان نگرسته میشود، در واقع توهمی است، طلا چیزی جز خیال باطل نیست) نابود شده اند، می توانیم درباره چیزی جدید [یعنی]، نظم انسانی اجتماع بیاندهشیم.» (همانجا)

اما این کاملاً زائد است چرا که

«شناخت ماهیت انسان بعنوان نتیجه ضروری و طبیعی، مستلزم زندگی است که حقیقتاً انسانی باشد.» (ص ۱۷۲)

برای رسیدن به کمونیسم یا سوسیالیسم از طریق متافیزیک یا سیاست و هکذا و فس علیهذا - این عبارات مورد علاقه سوسیالیست های حقیقی صرفاً نشان میدهد که فلان یا بهمان نگارنده ای که عقاید کمونیستی را پذیرفته (که از بیرون باو رسیده و در شرایطی کاملاً متفاوت از شرایط او بوجود آمده است) آنها را به شیوه بیان مطابق با نظرگاه سابق خود بر می گرداند، و آنها را بر حسب این نظرگاه فرموله می کند. کدام یک از این نقطه نظرها در ملتی حاکم است، اینکه بینش کمونیستی آن دارای نشان و سایه روشن سیاسی یا متافیزیکی باشد، بطبع، به کل تکامل آن ملت بستگی دارد. این واقعیت که برخورد

اکثر کمونیست‌های فرانسوی جهتی سیاسی دارد - این، از طرفی در مقابل این واقعیت قرار می‌گیرد که بسیاری از سوسیالیست‌ها [آن را] از سیاست متزاع ساخته‌اند - باعث می‌شود مصنف مان استنتاج کند که فرانسویان «از طریق سیاست»، از طریق تکامل سیاسی «به کمونیسم رسیده‌اند». این حکم که در آلمان رواج بسیار وسیعی یافته، مستلزم آن نیست که نگارنده دانشی خواه از سیاست، بویژه از تکامل سیاسی فرانسه داشته باشد، و یا از کمونیسم؛ این همانا فقط نشان دهنده آنست که او سیاست را حیطة مستقلی از فعالیت، که به شیوه مستقلانه خاص خود تکامل می‌یابد، اعتقادی که در آن با کلیة اندیشه پردازان سهیم است، در نظر می‌گیرد.

نشانه شناسائی دیگر سوسیالیست‌های حقیقی، همانا «مالکیت حقیقی»، مالکیت شخص حقیقی، «مالکیت واقعی»، «اجتماعی»، زنده، «طبیعی» و غیره و غیره است، و حال آنکه کاملاً معمولی است که آنان به مالکیت خصوصی بمثابة «باصلاح مالکیت» توجه دارند. سن - سیمونیست‌ها اولین کسانی بودند که این نحوه گفتار را همانگونه که در مجلد اول خاطر نشان ساختیم، اختیار کردند. ولی آنان هیچگاه این شکل متافیزیکی - رازورانه آلمانی را به مالکیت نکشانند؛ همانا با کمک آنان در آغاز جنبش سوسیالیستی بود که این جنبش تا اندازه‌ای در مقابل هیاهوی احمقانه بورژوازی توجیه شد. پایانی که اغلب سن - سیمونیست‌ها بآن رسیدند، بهر تقدیر آسودگی که این «مالکیت حقیقی» بار دیگر با آن در «مالکیت خصوصی متعارفی» حل شد، را نشان میدهد.

هرگاه آنتی تز کمونیسم با دنیای مالکیت خصوصی در نارس‌ترین شکل آن، یعنی، در انتزاعی‌ترین شکل که در آن مناسبات واقعی این تز انکار میشود را در نظر بگیریم، آنگاه با آنتی تز مالکیت و فقدان مالکیت مواجه‌ایم. از بین رفتن این آنتی تز می‌تواند بمثابة از بین رفتن این یا آن طرف تلقی شود؛ یا مالکیت از بین میرود، که در این حالت فقدان همگانی مالکیت یا فقر و فاقه نتیجه میشود، و یا اینکه فقدان مالکیت از بین میرود، که به معنی برقراری مالکیت حقیقی است. در واقعیت امر، صاحبان - مالکیت واقعی در یک سو ایستاده‌اند و پرولتارهای کمونیست فاقد مالکیت در سوی دیگر. این تقابل روز بروز حادثر میشود و بسرعت بیک بحران می‌انجامد. پس اگر نمایندگان نظری پرولتاریا مایلند فعالیت ادبی شان دارای اثری عملی باشد، پیش از هر چیز باید اصرار

ورزند تا کلیه عباراتی که به کاستن از تحقق حدت این تضاد و مستور ساختن آن گرایش دارد و حتی می‌تواند به بورژوا فرصتی برای نزدیک شدن به کمونیست‌ها برای تأمین امنیت با تکیه بر اشتیاق نوعدوستانه آنان بدهد، کنار گذاشته شود. معهدا کلیه این صفات نکوهیده را می‌توان در عبارات سوسیالیست‌های حقیقی و بویژه در «مالکیت حقیقی» یافت. بطبع، ما درک می‌کنیم که جنبش کمونیستی نمی‌تواند توسط برخی عبارات پردازان آلمانی تضعیف گردد. اما در کشوری نظیر آلمان - که در آنجا عبارات برای قرن‌ها قدرت معینی را اعمال کرده، و بعلاوه آگاهی کمونیستی در آنجا بنحوی کمتر شکافنده تر و قاطع تر بوده، زیرا در آنجا تضادهای طبقاتی بآن شکل حادی که در سایر کشورها یافت می‌شود، وجود ندارد - معهدا ضروری است که در قبال کلیه جمله پردازیهایی که هنوز هم این درک و آگاهی که کمونیسم بکلی مخالف نظم جهان موجود است را مخدوش و خدشه دار می‌سازد، مقاومت نمود.

این تئوری مالکیت حقیقی، مالکیت خصوصی واقعی که تاکنون وجود داشته است را صرفاً بمتابۀ نشانه‌ای متصور می‌شود، و حال آنکه مفهومی که از این مالکیت واقعی متزع می‌شود را بمتابۀ حقیقت و واقعیت تشابه می‌نگرد؛ و از اینرو سراپا ایدئولوژیکی است. تمام آنچه این تئوری انجام می‌دهد، بدست دادن بیان روشن تر و دقیق تر برای عقاید خرده - بورژواست؛ زیرا هدف و مساعی خیرخواهانه و آرزوهای پارسا - منشانه آنان ایضاً معطوف از بین بردن فقدان مالکیت است.

در این رساله باز هم دارای گواه دیگری از نگرش ملی تنگ نظرانه‌ای هستیم که شالوده باصطلاح همه جانبه‌گری و جهان وطنی آلمانی‌ها را تشکیل می‌دهد.

زمین به روس‌ها و فرانسوی‌ها تعلق دارد
و دریا از آن انگلیسی‌هاست.
اما ما در قلمرو واهی رؤیاها
ماهرانه از حق حاکمیت برخورداریم.

و حدت‌مان در اینجا عالی است،
و در قدرتمان حرفی نیست؛
اما در این فاصله، مردمان دیگر

در زمین سفت و سخت ریشه دوانده‌اند.^(۱)

آلمان‌ها با اعتماد بنفس بی‌حد و حصری همراه با این قلمرو واهی رؤیایها و قلمرو «ماهیت انسان»، با سایر مردمان مواجه می‌شوند، و ادعا می‌کنند که این نتیجه و هدف تاریخ جهانی است؛ آنان در هر حیطه‌ای توهمات خیالبافانه خود را بمثابة رای قطعی اعمال سایر ملل تلقی می‌کنند، و چون همه جا حصه آنان صرفاً نظاره کردن و کناره ماندن از جریان حوادث است، باور کرده‌اند که در حالیکه تاریخ به مقاصد نهایی خود در آلمان می‌رسد، آنان برای قضاوت درباره کل جهان فرا خوانده شده‌اند. قبلاً بکرات ملاحظه کردیم که مکمل این افتخار ملی کاذب و مبالغه آمیز همانا فعالیت حقیرترین نوع، درخور دکانداران و پیشه‌وران است. تنگ‌نظری ملی در همه جا مشمئزکننده است. این تنگ‌نظری بدون تردید در آلمان نفرت‌انگیز است، زیرا همراه با این توهم مبنی بر اینکه آلمان‌ها از ملیت و هرگونه مطامع واقعی برترند، از آن در قبال مللی که علناً به محدودیت‌های ملی خود متعرف‌اند، دفاع می‌شود. ضمناً، این در مورد هر ملتی که ناسیونالیسم عنودانه اکنون تنها در میان بورژوازی و نگارندگان آنان یافت می‌شود، صدق می‌کند.

ب- «سنگ بناهای سوسیالیست»^(۲)

راینیشه یار بوشر (سالنامه‌های راین) ص ۱۵۵ و بعد از آن.

در این رساله خواننده پیش از هر چیز برای حقایق سخت و دشوار بیشتر سوسیالیسم حقیقی با مقدمه‌ای ادبی و شاعرانه آماده می‌شود. پیش در آمد با اعلام «سعادت» آغاز می‌شود که «هدف غایی جمله مساعی و جنبش‌های» کل تلاش‌های طاقت فرسا و خستگی ناپذیر قرون ماضیه است.» با چند چرخش قلم سریع، باصطلاح تاریخچه‌ای از مبارزه برای سعادت، برایمان ترسیم می‌شود:

«هنگامیکه شالوده‌های جهان کهن فرو ریخت، قلب انسان با تمام اشتیاقش بجهان دیگر پناه برد، به جایی که سعادت خود را منتقل نمود.» (ص ۱۵۶)

و از اینجا تمامی بدیاری‌های جهان دنیوی ناشی می‌شود. در دوران اخیر انسان از

۱- هت.

۱. هایریش هاینه، آلمان، حکایتی زمستانی، سرفصل هفتم.

هت

۲. عنوان مقاله‌ای از رودلف ماتتئی - Rudolph Matthäi

دنیای دیگر وداع کرده، و اکنون سوسیالیست حقیقی مان می‌پرسد:

«آیا انسان می‌تواند بار دیگر به زمین بمثابه سرزمین سعادت خود خوش آمدگوید؟ آیا او بار دیگر زمین را بمثابه خانه اصلی خود باز می‌شناسد؟ پس چرا او هنوز باید زندگی و سعادت را جدا از هم در نظر گیرد؟ چرا او نباید آخرین مانعی که زندگی دنیوی را بدو نیمه خصمانه تقسیم می‌کند منهدم سازد؟» (همانجا)

«سرزمین سعادت‌مندانه‌ترین احساساتم!» و هکذا.

او اکنون «انسان» را به گردش کردن دعوت می‌کند، دعوتی که «انسان» بلافاصله می‌پذیرد. «انسان» وارد قلمرو «طبیعت آزاد» میشود و در ضمن، ابراز احساسات قلب یک سوسیالیست حقیقی پر مهر ذیل را بر زبان جاری می‌سازد: (۱)

«... گل‌های بانشاط... بلوط‌های بلند و شکوهمند... رضا و سعادت آنها در حیات و رشد و شکوفائی‌شان قرار دارد، کثرت نامتناهی موجودات خرد در علفزار... پرندگان جنگلی... رمه‌ای از اسبان سرکش جوان... را می‌بینم» («انسان» می‌گوید) که این مخلوقات هیچ سعادت دیگری جز سعادت که برایشان در بیان و لذت از حیات‌شان قرار دارد را نه می‌شناسند و نه مایلند. هنگامیکه شب فرا میرسد، دیدگاتم به خیل بی‌شمار دنیاهایی می‌نگرد که در فضای لایتناهی طبق قوانین ابدی حول یکدیگر می‌چرخند. من در گردش آنها وحدتی از حیات، جنبش و سعادت را می‌بینم.» (ص ۱۵۷)

«انسان» می‌تواند چیزهای بسیار دیگری را نیز در طبیعت نظاره کند، مثلاً، شدیدترین رقابت میان گیاهان و جانوران را، او منباب مثال، می‌تواند در جهان نباتات، در «جنگل بلوط‌های بلند و شکوهمند» خود ببیند چگونه این سرمایه‌داران بلند و شکوهمند غذای بوته‌های کوچک را مورد مصرف قرار می‌دهند، که می‌توانند بحق شکایت کنند که: از زمین، آب، هوا و حرارت منع شده‌ایم^(۲)؛ او می‌تواند گیاهان طفیلی، [یعنی] اندیشه‌پردازان جهان رستنی‌ها را نظاره کند؛ و باز هم می‌تواند مشاهده کند که جنگلی علنی میان «پرندگان جنگل» و «کثرت نامتناهی موجودات خرد میان «علفزارهایش» و «رمه سرکش اسبان جوان»، وجود دارد. او می‌تواند در خیل بی‌شمار «جهان‌هایش»، کل سلطنت فتودالی آسمانی را بطور کامل همراه با مستاجران و اقمار[شان] ببیند، که برخی

۱. تضمینی است از عنوان کتاب ویللم واکن رودر موسوم به، ابراز قلبی یک راهب دوستدار هنر.

ت.ت.

2. terra, aqua, aere et igni interdiciti summus

از آنها، مثلاً ماه، زندگی بس مسکینانه‌ای جدا از آب و حرارت، aere et aqua interdicit را میگذرانند؛ نظامی فتودالی که در آن حتی ولگردان بی‌خانمان، [یعنی] ستاره‌های دنباله‌دار جایگاه خود را در زندگی واگذار کرده دوباره راهی می‌شوند، و در آن برای مثال، شبه سیارات غالباً شاهد صحنه‌هایی ناخوشایندند، در حالیکه شهاب‌ها، این فرشتگان تباه شده، خجولانه در میان «فضای لایتناهی» سینه‌خیز می‌روند، تامحل بامآوی معمول دیگری را بیابند. او در فاصله‌ای دورتر، می‌تواند به ثوابت ارتجاعی برخورد.

«جملگی این موجودات، سعادت، رضا و تمتع زندگی‌شان را در هستی و تجلی انرژی‌های حیاتی می‌یابند که طبیعت در آنها بودیعه گذارده است.»
یعنی، «انسان» در نظر می‌گیرد که این اجسام طبیعی در کنش متقابل و تجلی نیروهایشان، سعادت خود و غیره را می‌یابند.

«انسان» اکنون از طرف سوسیالیست حقیقی مان با این اختلاف نظر مورد سرزنش قرار می‌گیرد:

«آیا انسان نیز از جهان آغازین نشأت نگرفت، آیا او نظیر کلیه دیگر مخلوقات فرزند طبیعت نیست؟ آیا او از همان مواد ساخته نشده است، آیا با همان انرژی‌ها و خصایص کلی که به جملگی چیزها حیات می‌بخشد، ارزانی نشده؟ چرا او هنوز سعادت دنیوی‌اش را در عالم اخیری می‌جوید؟» (ص ۱۵۸)

«همان انرژی‌ها و خصایص کلی» که انسان بالاشتراک با «کلیه چیزها» داراست، همانا وصل، عدم تداخل، حجم، جاذبه و هکذاهاست که می‌تواند بتفصیل در آغاز نخستین صفحه هر کتاب درسی فیزیک یافت شود. دیدن اینکه چگونه می‌توان این را بعنوان دلیلی تعبیر نمود که چرا انسان «نباید سعادت خود را در عالم اخیری بجوید» دشوار است. او معهدنا انسان را به این نحو بر حذر میدارد:

«در سوسن‌های چمن تأمل کنید.»

آری، در سوسن‌های چمن تأمل کنید که چگونه بزها آنها را می‌خورند، و «انسان» آنها را به جادکمه‌ای‌اش میزند، و چگونه در زیر پای در آغوش‌گیری‌های بی‌شرمانه زن شیرفروش و خرکچی لگدمال میشوند!

«در سوسن‌های چمن تأمل کنید، آنها نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند: و پدر آسمانی

شما، آنها را می‌پروراند.»^(۱)

تو هم برو و چنین کن!

بعد از اینکه بدین نحو و حدت «انسان» را با «کلیه چیزها» آموختیم، اکنون می‌آموزیم وی چگونه از «کلیه چیزهای» متفاوت است.

اما انسان خود را می‌شناسد، او از خود آگاه است. در حالیکه در سایر موجودات، غریزه و نیروی طبیعت خود را بتنهائی و غیر آگاهانه متجلی می‌سازند، آنها در انسان متحدند و آگاه میشوند... طبیعت او آینده‌ای است از کل طبیعت، که خود را در او باز می‌شناسد. بسیار خوب! اگر طبیعت خود را در من باز می‌شناسد، پس من خودم را در طبیعت باز می‌شناسم. من در حیات آن، حیات خاص خودم را میبینم [...] به این ترتیب ما بآنچه طبیعت ما را با آن آکنده کرده، بیانی زنده می‌دهیم.» (ص ۱۵۸)

تمامی این مقدمه شیوه‌ای است از رازوری خالصانه فلسفی. سوسیالیست حقیقی از این فکر آغاز می‌کند که به دوگانگی حیات و سعادت باید پایان داده شود. او برای اثبات این ترز، با این فرض که این دوگانگی در طبیعت وجود ندارد، طبیعت را به کمک می‌طلبد و از آن نتیجه می‌گیرد که از آنجائیکه انسان نیز، جسمی طبیعی است و دارای خصایصی است که چنین اجسامی بطور کلی دارا هستند، این دوگانگی برای او نیز نباید وجود داشته باشد. هابز در توسل به طبیعت بمتابۀ دلیلی از «جنگ همه علیه همه»^(۲)ی خود، و هگل، که سوسیالیست حقیقی مان وابسته به ساختار اوست، در پی بردن به شقاق در طبیعت و گردش نامنظم ایده مطلق، و حتی حیوان را دل بازپسی خدا نامیدن، دلایل بمراتب بهتری دارا بودند. سوسیالیست حقیقی مان بعد از اینکه طبیعت را بارزوری می‌پوشاند، گاهی انسان را نیز با «آینه» ساختن آن از این طبیعت رازورانه، در رازوری مستور می‌سازد. بطبع هنگامیکه تجلی آگاهی، به طبیعت بیان ذهنی آرزوی واهی درباره امور انسانی را نسبت میدهد، بدیهی است که آگاهی فقط آینه‌ای خواهد بود که طبیعت در آن به تأمل و خوداندیشی می‌پردازد. اینکه «انسان» باید در حیطة خاص خود که تصور میشود در طبیعت، نابوده و غایب است، شقاق را از میان بردارد، اکنون در رابطه با خصلت او بمتابۀ

۱. مقایسه کنید با انجیل متی، باب ۶، آیات ۲۶ و ۲۸ و ۲۸.

۲. bellum omnium contra omnes. توماس هابز، اصول فلسفه، اهل شهر (سیاست مدنی)،

هت.

پیشگفتار بر سخنرانیها.

آئینه منفعل صرف که طبیعت در آن از خود آگاه می‌شود، بثبوت می‌رسد؛ درست همانطور که قبلاً در رابطه با انسان بمثابه جسم مادی صرفی به اثبات رسید؛ کلیه یاره گویی‌های این احتجاجات در آن متمرکز شده است. اولین واقعیتی که اظهار می‌شود این است که انسان دارای خود آگاهی است. غریزه‌ها و انرژی‌های موجودات طبیعی نوعی به غریزه‌ها و نیروهای «طبیعت» تبدیل می‌شوند، که بعد طبعاً بتنهایی در این موجودات نوعی «متجلی می‌شوند». این رازوری در «طبیعت» لازم بود تا بعداً یکسان و یکپارچه کردن این غریزه‌ها و نیروهای «طبیعت» را در خود آگاهی انسان بوجود آورد. بطبع از این رهگذر خود - آگاهی انسان به خود - آگاهی طبیعت درون او مبدل می‌شود. ظاهراً این رازوری بطریق ذیل حل و فصل می‌شود: برای بازپرداخت به طبیعت بخاطر کشف خود - آگاهی‌اش در انسان، انسان بنوبه خود، خود - آگاهی‌اش را در طبیعت می‌جوید - روشی که بطبع او را قادر می‌سازد، در طبیعت هیچ چیزی جز آنچه با کمک رازوری فوقاً توصیف شده بآن نسبت داده است، نیابد.

او اکنون با اطمینان به نقطه‌ای رسیده که در ابتدا از آن آغاز کرده بود، و این طرز چرخیدن بر روی پاشنه خود اکنون در آلمان - تکامل نامیده می‌شود. بعد از این پیش درآمد، شرح و توصیف واقعی سوسیالیسم حقیقی می‌آید.

نخستین سنگ بنا

صفحه ۱۶۰: «سن - سیمون در بستر مرگ به شاگردانش گفت: «کل زندگی من می‌تواند در یک اندیشه بیان شود: کلیه انسانها باید از آزادانه‌ترین تکامل قابلیت‌های طبیعی‌شان اطمینان یابند. سن - سیمون مبشر سوسیالیسم بود.»

باین اظهار اکنون طبق روش سوسیالیست حقیقی‌مان که در بالا توصیف گشت و با آن رازوری طبیعت که در پیش درآمد دیدیم ترکیب شد، برخورد می‌شود. «طبیعت بمثابه اساس کل حیات، وحدتی است که از خود آغاز می‌شود و بخود باز می‌گردد، و تنوع بی‌حد پدیده‌های خود که سوای آن هیچ چیز وجود ندارد را در بر می‌گیرد.» (ص ۱۵۸)

دیدیم چگونه برای تبدیل اجسام طبیعی مختلف و ارتباط متقابل آنها به «پدیده‌های» متنوع ماهیت مکنون این «وحدت» رازورانه چاره جوئی می‌شود. یگانه عنصر جدید در این جمله این است که طبیعت نخست «اساس حیات» نامیده می‌شود؛ و بلافاصله بعد از

آن اطلاع می‌یابیم که «سواى آن هیچ چیز وجود ندارد»؛ بر حسب این، طبیعت در برگیرنده «حیات» نیز می‌باشد و نمی‌تواند صرفاً اساس آن باشد.

بعد از این کلمات مدهش، نکته‌اصلى کل رساله می‌آید:

«هر یک از این پدیده‌های و هر زندگى فردى تنها از طریق آنتى تز و مبارزه خود با جهان خارجى وجود دارد و تکامل می‌یابد، و بر واکنش متقابل خود با مجموع حیات قرار گرفته، که بنوبه با آن توسط طبیعت در یک کل، [یعنى]، در وحدت ارگانیک عالم، مرتبط میشود.» (ص ص ۱۵۹، ۱۵۸)

جمله‌اصلى باز هم بشرح ذیل توضیح داده میشود:

«زندگى فردى از طرفى شالوده و منشأ و معیشت خود را در مجموع حیات می‌یابد و از طرف دیگر، مجموع زندگى در مبارزه مدام با زندگى فردى می‌کوشد آن را مصرف و جذب کند.» (ص ۱۵۹)

از آنجائیکه این اظهار بر هر زندگى فردى بکار برده میشود، «بنابراین»، می‌تواند، بر انسانها نیز بکار برده شود:

«بنابراین، انسان فقط در و از طریق مجموع زندگى تکامل می‌یابد.» (شماره I، همانجا)
زندگى فردى آگاهانه اکنون با زندگى فردى ناآگاهانه؛ و جامعه انسانی با حیات طبیعى بطور کلی، مقابله و مقایسه میشود؛ و آنگاه جمله‌ای که در آخر شاهد مثال آوردیم بشکل ذیل تکرار می‌گردد:

«بخاطر طبیعت، همانا فقط از و از طریق حشر و نشر با دیگر مردمان است که می‌توانم تکامل یابم، به تمتع خودآگاهی از زندگیم نایل گردم و به سعادت رسم.» (شماره II، همانجا)

این تکامل فرد در جامعه اکنون بهمان نحوی که «حیات فردى» بطور کلی، در بالا بر خورد شد، مورد بحث قرار می‌گیرد:

«در جامعه، نیز، تقابل زندگى فردى و زندگى بطور کلی، شرط تکامل آگاهانه انسانی میشود. از طریق مبارزه و واکنش مداوم با جامعه که بمثابة نیروی محدودکننده‌ای در مقابل من قرار می‌گیرد است که من به خود - سامانی و آزادى نایل می‌گردم، که بدون آن سعادتى وجود ندارد. زندگیم فراگردى بی‌وقفه از رهایی و مبارزه‌ای دائم با جهان آگاهانه و ناآگاهانه بیرونی و پیروزی بر آن است، تا اینکه آن را برای شیرینکام کردن زندگیم تحت کنترل درآورم. غریزه حفظ خود، کوشش برای سعادت، آزادى و رضامندی خاص خودم، اینها مآل و بالنتیجه طبیعى، یعنی، معقولانه و تجلیات حیاتند.» (همانجا)

باز هم:

«بنابراین، از جامعه خواستارم که باید این امکان را برایم فراهم آورد تا از آن رضامندی و سعادت را کسب کنم، و اینکه باید آوردگاهی برای روحیه ستیزه جویانه‌ام فراهم آورد. درست همانطور که گیاه انفرادی برای رشد خود، خواهان خاک، حرارت و خورشید، هوا و باران است تا اینکه برگ، شکوفه و میوه بیار آورد، انسان نیز مایل است در جامعه برای تکامل همه جانبه و ارضاء تمامی نیازها، تمایلات و قابلیت‌هایش، شرایطی را بیابد. جامعه باید بار امکان بدست آوردن سعادتش را عرضه کند. اینکه او چگونه از این فرصت استفاده می‌کند و از خود و زندگی‌اش چه چیزی میسازد، وابسته به او و فردیت اوست. من بتهنایی می‌توانم سعادت را معین کنم.» (ص ص ۱۶۰، ۱۵۹)

بدنبال آن، بعنوان نتیجه‌گیری کل استدلال، اظهار سن - سیمون که در آغاز این بخش نقل شد، می‌آید. بدینسان ایده فرانسوی توسط علم آلمانی توجیه می‌شود. این توجیه عبارت از چیست؟

سوسیالیست حقیقی هنوز هیچ نشده از هم اکنون ایده‌های متفاوتی را به طبیعت که مایل است آن را در جامعه انسانی تحقق یافته ببیند نسبت می‌دهد. در حالیکه سابق برین این همانا موجود انسانی فردی بود که او را آینه طبیعت ساخت، و اکنون جامعه بمثابة یک کل است. نتیجه‌گیری اضافی اکنون می‌تواند درباره جامعه انسانی از ایده‌هایی گرفته شود که به طبیعت نسبت داده شده است. از آنجائیکه مُصنّف تکامل تاریخی جامعه را مورد بحث قرار نمی‌دهد و خود را با این شباهت دلخوش می‌کند که چرا جامعه همواره نباید نقشی حقیقی از طبیعت باشد، غیر قابل فهم باقی می‌ماند. از اینرو جمله پردازی درباره جامعه که در هیئت نیروئی محدودکننده و غیره در مقابل فرد قرار می‌گیرد، به هر گونه شکلی از جامعه مربوط میشود. اینکه برخی ناسازگاریها در این تعبیر از جامعه می‌بایست وارد شود، کاملاً طبیعی است. به این ترتیب او اکنون می‌پذیرد که در طبیعت، بر خلاف هم آهنگی توصیف شده در دیباچه، به مبارزه‌ای دست یازیده میشود. جامعه، [یا] «مجموع زندگی»، از طرف مُصنّف مان نه بمثابة واکنش متقابل «زندگی‌های فردی» متشکل، بلکه بمثابة هستی مجزائی متصور میشود، و این هم بعلاوه بطور جداگانه بر روی این «زندگانی‌های فردی» تأثیر می‌نهد. اگر در کلیه اینها اشاره‌ای به امور واقعی وجود داشته باشد، همانا توهم استقلال دولت در ارتباط با زندگی خصوصی و اعتقاد به این استقلال صوری بمثابة چیزی مطلق است. اما در واقع نه اینجا، و نه جای دیگری در

کل رساله، مساله اصولاً بر سر طبیعت و جامعه نیست. مساله صرفاً بر سر دو مقوله فردیت و عامیت است که نام‌های گوناگونی بدانها داده میشود و گفته میشود تضادی که آشتی دادن آن بسیار مطلوب است را بوجود می‌آورد.

از توجیه «زندگی فردی» در تقابل با «کلیت زندگی» نتیجه میشود که ارضاء نیازها، رشد قابلیت‌ها، حب - ذات و هکذا، همانا «تجلیات طبیعی و معقولانه زندگی است». از مفهوم جامعه بمثابه نقشی از طبیعت، نتیجه میشود که در کلیه اشکال تاکنون موجود جامعه، منجمله جامعه حاضر، این تجلیات زندگی به کمال و دهر آزمودگی رسیده‌اند و همانطور که توجیه شده‌اند، مورد تصدیق قرار گرفته‌اند.

اما بناگاه در صفحه ۱۵۹ می‌آموزیم که «در جامعه امروزین ما» معهدا، این تجلیات معقولانه و طبیعی زندگی «غالباً بکرات سرکوب می‌شوند» و «معمولاً به همین خاطر به تصنع، غرابت، اگوئیسم و رذیلت انحطاط می‌یابند».

و بدینسان، از آنجائیکه جامعه، اصولاً با پیش نمونه‌اش، یعنی، طبیعت مطابقت ندارد، سوسیالیست حقیقی «خواستار» آنست که جامعه باید با طبیعت تطبیق داده شود، و تقاضای خود را با مثال تکثیر گیاه - که بدترین مثال ممکنه است توجیه می‌کند. در حقیقت، گیاه از طبیعت «خواستار» کلیه شرایط هستی بر شمرده شده در بالا نیست، و اگر آنها را از قبل حاضر و آماده نیابد، اصولاً هیچگاه به گیاه تبدیل نخواهد شد، و بصورت بندر گیاه باقی می‌ماند. بعلاوه، حالت «برگ‌ها، شکوفه‌ها و میوه» تا درجه زیادی بستگی به «خاک»، «حرارت» و غیره و شرایط اقلیمی و زمین شناختی رشد گیاه دارد. گیاه بدور از «خواستار شدن» چیزی دیده میشود که کاملاً به شرایط واقعی هستی وابسته است؛ معهدا، با تکیه بر این باصطلاح درخواست و تقاضا است که سوسیالیست حقیقی مان تقاضای خاص خود برای شکلی از جامعه که با «خصوصیت» فردی او سازگار است را بنا می‌نهد. تقاضا برای جامعه سوسیالیستی حقیقی بر تقاضای غیر واقعی درخت نارگیل بنا شده که «مجموع زندگی» باید آن را در قطب شمال با «خاک، حرارت، خورشید، هوا و باران» تأمین کند.

این خواست و مطالبه فرد نه از تکامل واقعی جامعه، بلکه از باصطلاح ارتباط خصائل متفاوتی - فردیت و عامیت، استنتاج میشود. فقط باید افراد جداگانه را بمثابه نمایندگان و مظاهر فردیت، و جامعه را بمثابه مظهر عامیت تعبیر نمود تا کل ترفند باجرا درآید. و

در عین حال اظهار سن - سیون درباره تکامل آزادانه قابلیت‌ها صحیحاً بیان شود و برشالوده حقیقی آن قرار گیرد. این بیان صحیح، عبارت است از این اظهار سخیفانه حاکی از اینکه افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهند، خواهان آنند تا «خصوصیت» خود را حفظ کنند، خواهان آنند آنطور که هستند باقی بمانند، در حالیکه از جامعه خواستار دگرگونی اند که تنها می‌تواند از دگرگونی آنان آغاز شود.

دومین سنگ بنا

«بقیه ترجیح دلپسند را از یاد بردی،
خوب، مهم نیست، دوباره از اول شروع کن»^(۱)
کل افراد در نوع بی حد و حصرشان،
موجوداتی که همچون واحدی یکجا در نظر گرفته شوند، ارگانسیم جهانند» (ص
۱۶۰)

و به این ترتیب می‌بینم که دوباره به آغاز رساله بازگرداننده شده‌ایم و باید برای دومین بار از کل کمندی زندگی فردی و مجموع زندگی گذر کنیم. بار دیگر در رازوری عمیق واکنش متقابل ایندو زندگی وارد شده‌ایم، [یعنی به] احیای مجدد *restauré à neuf* توسط عرضه اصطلاح جدید «ارتباط متضاد و تبدیل زندگی فردی به «مظهر و نشانه» و «نقش و پنداری» صرف از مجموع زندگی. این رساله همچون تصویری بوقلمونی و سریع التغیر از تأملاتی درباره خود و باروشی از استدلال مشترک برای سوسیالیست‌های حقیقی، تدوین و طرح‌ریزی شده است. برخورد آنان به احتجاجات خود شبیه برخورد آلبالو - فروشی است که با حرکت از این اصل صحیح اقتصادی که آنچه مهم است کمیتی است که فروخته میشود، متاع خود را پائین‌تر از قیمت تمام شده می‌فروشد. این در مورد سوسیالیسم حقیقی بیشتر صادق است، زیرا آلبالوهایش قبل از اینکه برسند، گندیده میشود.

برخی از موارد این خود - اندیشی از این قرار است:

سنگ بنای شماره I، ص ص سنگ بنای شماره II - ص ص

۱۶۱ - ۱۶۰

۱۵۸/۱۵۹

«هر زندگی فردی وجود دارد و تنها از طریق آنتی تز خود تکامل می‌یابد... و بر واکنش متقابل خود با مجموع زندگی استوار است.»

«هر زندگی فردی وجود دارد و درواز طریق مجموع زندگی تکامل می‌یابد؛ مجموع زندگی درواز طریق زندگی فردی وجود دارد و تکامل می‌یابد» (واکنش متقابل)

«که با آن بنوبه، و طبیعت خود، در یک کل مرتبط است.»

«وحدت ارگانیک عالم»

«ارگانیسم جهانی وحدتی مرکب است.»

«زندگی فردی، شالوده و منشاء و معیشت خود را از طرفی در مجموع زندگی می‌یابد،

«که» (مجموع زندگی) «خاک و معیشت تکامل آن» (زندگی فردی) میشود... که هر یک بر یکدیگری بنا شده است...

«و از طرف دیگر، مجموع زندگی، مبارزه دائم با زندگی فردی است که می‌کوشد آن را بمصرف برساند.»

«بنابراین (ص ۱۵۹):

«از اینجا نتیجه میشود (ص ۱۶۱):

«جامعه انسانی نسبت به زندگی آگاهانه، آن چیزی است که زندگی عام ناآگاهانه نسبت به زندگی فردی است.»

«که زندگی فردی آگاهانه، ایضاً توسط مجموع زندگی آگاهانه و... (بالعکس) تعیین میشود.»

«من فقط می‌توانم درواز طریق آموزش با دیگر مردمان تکامل یابم...»

«وجود انسانی خاص، فقط درواز طریق جامعه تکامل می‌یابد، جامعه و بالعکس، و

... در جامعه نیز، تقابل زندگی
بطور اهم اتفاق می افتد، و غیره...

«طبیعت... یک وحدت است... که
دروگیرنده تنوع بی حد پدیده های
جامعه وحدتی است که دربر
گیرنده و شامل تنوع رشد
فردی انسان است.»

اما مصنف مان از این نمایش زود دگرگون شونده و بوقلمونی راضی نیست. او به تکرار ملاحظات ساده لوحانه درباره فردیت و عامیت و این بار بشکل دیگری ادامه می دهد.

او نخست این چند انتزاع خشک و بیروح را بمثابه اصول مطلق پیش می کشد و آنگاه نتیجه می گیرد که همین ارتباط باید در جهان واقعی تکرار شود. حتی این باور، هنگامیکه علی الظاهر به شکلی مشخص، دست به نتیجه گیری می زند، این فرصت را می دهد که هر چیزی را تحت لوای دست زدن به استنتاج، دو بار بگوید. ولی، باز هم شروع به تغییر دادن نامهایی می کند که به دو مقوله خود داده است. عامیت، به انواع مختلف، بمثابه طبیعت، مجموع نا آگاهانه از زندگی، ایضاً آگاهانه، زندگی بطور کلی، ارگانیکسم جهانی، وحدت جامع الاطراف، جامعه انسانی، جماعت و آمیزش، وحدت ارگانیک عالم، سعادت همگانی و غیره ظاهر میشود، و فردیت، تحت نامهای همانند زندگی فردی آگاهانه و نا آگاهانه، سعادت فردی، رفاه خاص خود و هکذا، بمنصه ظهور میرسد. در رابطه با هر یک از این نامها ملزم هستیم درست به همان عباراتی گوش فرا دهیم که پیش ازین بقدر کفاف در مورد فردیت و عامیت بکار برده شده بود.

بنابراین، هر آنچه قبلاً در نخستین سنگ بنا وجود داشت، در دومین نیز وجود دارد. اما از آنجائیکه کلمات برابری، هم بستگی و وحدت منافع از طرف سوسیالیست های فرانسوی مورد استفاده قرار می گیرد، مصنف ما می کوشد با برگرداندن آنها به آلمانی، آنها را به صورت «سنگ بناهای» سوسیالیسم حقیقی در آورد.

«من بمثابه عضو آگاه جامعه، هر عضو دیگری را بمثابه موجودی متفاوت از خودم که با من مواجه میشود و در عین حال از اساس مشترک اولیه هستی و برابر با من حمایت و مأخوذ میشود را برسمیت می شناسم. من هر یک از همگنانم آنگونه که بسبب طبیعت خاص خود مقابل من قرار می گیرد، و مع الوصف بخاطر سرشت کلی اش با من برابر

است را برسمیت می‌شناسم. از اینرو شناسائی برابری انسان و حق او برای هستی، منوط باین آگاهی است که سرشت انسان برای همگان مشترک است؛ بهمین نحو، عشق، دوستی، عدالت و کلیه فضایل اجتماعی بر احساس قربت و وحدت انسانی استوار است. اگر اینها تاکنون تعهدات نامیده شده و به انسانها تحمیل گشته، پس در جامعه‌ای که بر آگاهی سرشت درونی انسان بنا شده، یعنی بر عقل و نه بر اجبار برونی، اینها تجلیات آزادانه و طبیعی زندگی خواهند شد. در جامعه‌ای که با طبیعت، یعنی با عقل سازگار است، شرایط هستی می‌بایست بطور شایسته برای کلیه اعضا، برابر یعنی، کلی باشد.» (ص ص ۱۶۱/۱۶۲)

مصنف قابلیت چشمگیری را نخست برای پیش کشیدن حکمی بشیوه ایجابی نشان می‌دهد و آنگاه آن را با گنجانیدن یک بطور شایسته و مآلاً، و غیره به شکل قانونی در می‌آورد. او بیکسان در جا زدن اتفاقی اظهارات سنتی سوسیالیستی به استنتاجات خاص خود با استفاده از «اگر آنان داشتند»، «اگر باشد» - «آنگاه آنان باید»، «سپس چنین خواهد شده، و غیره ماهر و تردست است.

در نخستین سنگ بنا، از طرفی فرد، و از طرف دیگر عامینی که با او بمثابه جامعه مواجه میشود را دیدیم.

اکنون این آنتی تری به شکل دیگری از نو ظاهر میشود، فرد اکنون در درون خود به دو سرشت خاص و کلی تقسیم شده است. از سرشت کلی فرد، نتیجه گیری‌هایی درباره «برابری انسان» و جامعه میشود. بدینسان آن شرایط زندگی که برای انسانها مشترک است در اینجا بمثابه فرآورده «ماهیت انسان»، و طبیعت ظاهر می‌شود، در حالیکه بهمین اندازه آگاهی از برابری، فرآورده تاریخی‌اند. مصنف که از این راضی نیست، این برابری را با اظهار اینکه کاملاً «بر اساس مشترک اولیه هستی» فرار گرفته، به اثبات میرساند. در صفحه ۱۵۸ پیش درآمد آموختیم که انسان «از همان مصالح و انرژی‌ها و خصایص کلی که به تمامی چیزها جان می‌بخشد، ساخته و فراهم شده است». در نخستین سنگ بنا آموختیم که طبیعت «اساس کل حیات است»، و بدینسان «اساس مشترک اولیه هستی». از اینرو، مصنف مان فرانسویان را بکلی پشت سر می‌گذارد، زیرا او با «عضو آگاهی از جامعه» بودن، نه تنها برابری انسانها با یکدیگر را نشان می‌دهد، بلکه | برابری با هر کک، مشتی کاه و هر سنگی را نیز مبرهن می‌سازد.

فقط باید بسیار مشعوف باشیم از اینکه قبول کنیم «کلیه فضایل اجتماعی»

سوسیالیست حقیقی مان، «بر احساس طبیعی قرابت و اتحاد انسانی» استوار است. اگرچه، قید و بند فئودالی، بردگی و کلیه نابرابری‌های اجتماعی هر عصری ایضاً بر این «قرابت طبیعی» بنا شده است. و آنکھی، «قرابت طبیعی انسان» همانا فرآورده تاریخی است که روزانه از طرف انسانها دستخوش تغییر میشود؛ و این همواره کاملاً طبیعی بوده است. هر چند هم که نه فقط در داوری انسان، بلکه ایضاً در داوری نسل‌های انقلابی بعدی، غیر انسانی و متضاد با سرشت انسان بنظر رسد.

باز هم، کاملاً بطور اتفاقی می‌آموزیم که جامعه امروزین بر «اجبار برونی» بنا شده است. سوسیالیست‌های حقیقی از «اجبار برونی»، شرایط مادی محدود شده را درک می‌کنند. اینان آن را تنها بمثابه اجباری می‌بینند که از طرف دولت، بشکل سرنیزه، پلیس و توپ اعمال میشود، که بس بدور است از اینکه شالوده جامعه باشد و تنها نتیجه‌ای از ساختار آنست. این مساله قبلاً در خانواده مقدس و ایضاً در مجلد اول این اثر مورد بحث قرار گرفته است.

سوسیالیست با جامعه امروزین، که بر «اجبار برونی» استوار است و با کمال مطلوب جامعه حقیقی، که بر «آگاهی از سرشت درونی انسان، یعنی بر عقل» تکیه دارد، یعنی، بر آگاهی از آگاهی و بر اندیشه از اندیشه استوار است، مخالف است. سوسیالیست حقیقی حتی در انتخاب اصطلاحات خود از فلاسفه متفاوت نیست. او از یاد می‌برد که «سرشت درونی» انسانها، هم چنین «آگاهی» شان از آن، یعنی «عقل» شان، در تمامی از منته ثمره‌ای تاریخی بوده و حتی همانگونه که معتقد است، هنگامیکه جامعه انسانها «بر اجبار برونی» بنا نهاده شد، «سرشت درونی» آنان با این «اجبار برونی» همخوانی داشت.

در صفحه ۱۶۳، فردیت و عامیت همراه با ملتزمین رکاب معمولی خود، به شکل رفاه فردی و همگانی بدنبال می‌آیند. می‌توانید در هر کتاب درسی درباره علم اقتصاد تحت عنوان رقابت توضیحات همانندی از ارتباط متقابل آنها بیابید، گو اینکه در نزد هگل هم بهتر تبیین شده است.

برای مثال، راینیشه یاربوشر، ص ۱۶۳:

«من با معاضدت به رفاه همگانی، به رفاه خاص خودم کمک می‌کنم، و با حراست از رفاه خاص خودم، از رفاه همگانی پشتیبانی می‌کنم.»

مقایسه کنید با فلسفه حقوق هگل، ص ۲۴۸ (۱۸۳۳)

«من با پیش بردن اهدافم، [اهداف] عام را پیش می‌برم، و این بنوبه خود اهدافم را پیش می‌برد.»

ایضاً با فلسفه حقوق، ص ۳۲۳، و بعد از آن، دربارهٔ مناسبات شهروند با دولت مقایسه شود.

«بنابراین ما بعنوان نتیجه‌ای نهائی با مجموع زندگی و هم آهنگی دارای وحدت آگاهانه فردی هستیم.» (راینشه یاربوشر، ص ۱۶۳)

«بعنوان نتیجه‌ای نهائی»، یعنی

«این ارتباط متضاد میان فرد و زندگی کلی، عبارت از این واقعیت است که گاهی ایندو با یکدیگر وارد تضاد و تضاد می‌شوند، در حالیکه در سایر مواقع یکی شرط و اساس آن دیگری است.»

«نتیجه نهائی» این، حداکثر هم آهنگی و نا هم آهنگی، با هم آهنگی است، و کل آنچه از تکرار مداوم این عبارات آشنا عاید میشود همانا اعتقاد مصنف به این است که مبارزهٔ بی ثمرش با مقولات فردیت و عامیت شکل مناسبی است که مسائل اجتماعی می‌بایست در آن حل و فصل شوند.

مصنف با رستم صولتی ذیل جمع بندی می‌کند:

«جامعه‌ای ارگانیک، اساس خود را در برابری عام داراست و از طریق تقابل افراد با عام، بسوی هماهنگی بی قید و شرط، بسوی وحدت فرد با سعادت عام و همگانی، بسوی هم آهنگی اجتماعی، (!) «جامعه» (!!)، که باز تایی است از هم آهنگی عمومی تکامل می‌یابد.» (ص ۱۶۲)

براستی که این جمله را «سنگ بنا» نامیدن، شکسته نفسی است. این تخته سنگ نخستینی است که کل سوسیالیسم حقیقی بر آن بنا شده است.

سومین سنگ بنا

«جدال انسان با طبیعت بر تقابل متضاد زندگی خاص من با آن و کنش متقابل با جهان طبیعت بطور اعم استوار است. هنگامیکه این جدال بمثابهٔ فعالیتی آگاهانه ظاهر می‌گردد، کار نامیده میشود.» (ص ۱۶۴)

آیا، برعکس، ایدهٔ «تقابل متضاد» بر نظارت جدال میان انسان و طبیعت بنا نشده است؟ نخست از یک واقعیت انتزاعی ساخته میشود، آنگاه اعلام می‌گردد که این واقعیت بر انتزاع مبتنی است. روشی بغایت مبتذلانه برای ایجاد توهم ژرف اندیش و نظر

ورز بودن بشیوه‌ای آلمانی.

منباب مثال:

واقعیت: گربه موش میخورد.

تأمل: گربه - طبیعت، موش - طبیعت، مصرف موش توسط گربه = مصرف طبیعت توسط طبیعت = خودمصرفی طبیعت.

باز نمایی فلسفی واقعیت: بلعیده شدن موش توسط گربه، بر خود - مصرفی طبیعت بنا شده است.

نگارنده بعد از اینکه به این ترتیب مبارزه انسان با طبیعت را خلط نمود، با توصیف آن بمثابه تجلی این انتزاع صرف از مبارزه واقعی، به مبهم ساختن فعالیت آگاهانه انسان در ارتباط با طبیعت، ادامه میدهد. واژه دنیوی کار سرانجام بمثابه نتیجه این فراگرد تردستی و شگفتکاری جا زده میشود. این واژه‌ای است که سوسیالیست حقیقی مان از آغاز بر نوک زبان خود داشت، ولی جرأت اظهارش تا هنگامیکه آن را بطرزی مناسب به شکل قانونی در نیآورده بود نداشت. کار، از تصور انتزاعی صرف انسان و طبیعت ساخته شده، و از این طریق بشیوه‌ای که برای کلیه مراحل در تکامل کار بیکسان مناسب و نامناسب است، توصیف شده است.

«بنابراین، کار هر گونه فعالیت آگاهانه‌ای از طرف انسان است که توسط آن می‌کوشد بر طبیعت بمفهومی عقلانی و مادی تسلط یابد، بطوریکه بتواند آن را برای تمتع آگاهانه از زندگی و رضامندی عقلانی یا جسمانی خود مورد استفاده قرار دهد.» (همانجا)

ما تنها توجه را به این استنتاج درخشان جلب می‌کنیم:

«هنگامیکه این جدال بمثابه فعالیت آگاهانه ظاهر میشود، کار نامیده میشود - بنابراین کار هر گونه فعالیت آگاهانه از طرف انسان است»، و هكذا.

ما این تیزبینی ژرف را مدیون «تقابل متضاد» هستیم.

خواننده اظهار سن - سیمون درباره تکامل آزادانه کلیه قابلیت‌ها که در بالا ذکر شد را بیاد خواهد آورد، و هم چنین فراموش نمی‌کند که فوریه مایل بود ببیند کار فریبنده جایگزین کار کراهت انگیز کنونی شود.^(۱) ما توجیه و توضیح فلسفی احکام ذیل را مدیون «تقابل متضاد» هستیم:

«اما از آنجائیکه» («اما» به این معنی است که نشان دهد در اینجا رابطه‌ای وجود ندارد) «برای زندگی هر تجلی، جلوه و بیانی از نیروها و استعدادهایش می‌بایست سرچشمه‌ای از التذاذ و رضامندی باشد، از اینجا نتیجه میشود که کار خود باید تجلی و تکاملی از قابلیت‌های بشری و ایضاً سرچشمه التذاذ، رضامندی و سعادت باشد. بالنتیجه، خود کار باید تجلی آزادانه زندگی و بدینسان سرچشمه‌ای از التذاذ باشد.» (همانجا)

در اینجا آنچه بما در پیشگفتار بر راینیشه یاربوشر وعده داده شده بود، یعنی اینکه، «علوم اجتماعی آلمان در تکامل خود تا حال حاضر تا چه اندازه از علوم اجتماعی فرانسوی و انگلیسی متفاوت است»، و «ارائه آئین کمونیسم بشکلی علمی» بچه معناست، نشان داده میشود.

نمایاندن کلیه خطاهای منطقی که ضمن این چند سطر وجود دارد، روشی مطول و ملال انگیز است. اما نخست بیائیم بی حرمتی‌هایی که نسبت به منطق صوری انجام گرفته را [مورد بررسی قرار دهیم.

برای اثبات اینکه کار، تجلی و بیانی از حیات، می‌بایست سرچشمه التذاذ باشد، فرض میشود که حیات باید التذاذ را با تمام تجلیات آن بر آورد. و از آن، این نتیجه گرفته میشود که حیات ایضاً در تجلی خود بمثابه کار، می‌بایست سرچشمه‌ای از التذاذ باشد. مصنف که از این تبدیل ما قبل تاریخی شرط اصلی به یک نتیجه گیری، خرسند نیست، به نتیجه گیری غلطی دست می‌زند. او از این واقعیت که «برای حیات، هر تجلی می‌بایست سرچشمه‌ای از التذاذ باشد» نتیجه می‌گیرد که کار، که یکی از این تجلیات حیات است، «خود می‌بایست تجلی تکامل قابلیت‌های انسانی، یعنی بار دیگر زندگی باشد. بدین طریق آنچه که قبلاً بود باید باشد. کار اصولاً چگونه می‌تواند چیزی جز «تجلی قابلیت‌های انسان» باشد؟ اما او در اینجا توقف نمی‌کند. زیرا کار باید چنین باشد، «باید بالنتیجه» بدینسان باشد، یا حتی بهتر: زیرا کار «باید تجلی و تکاملی از قابلیت‌های بشری» باشد؛ باید بالنتیجه چیزی کاملاً متفاوت یعنی، «تجلی آزادانه‌ای از زندگی» باشد، که اصولاً قبل از این در مساله وارد نشده بود. و از آنجا که پیش ازین شرط اصلی کار بمثابه تمتع مستقیماً از اصل مسلم التذاذ حیات استنتاج شده بود، شرط اصلی قبلی اکنون بمثابه پی آمد اصل مسلم جدید تجلی آزادانه حیات در کار» پیش کشیده میشود.

تا جایی که به مضمون حکم مربوط می‌شود، کاملاً نمی‌توان دید چرا کار همواره آن

چیزی که باید باشد، نیست، چرا اکنون آنچه که باید باشد، میشود، یا چرا باید چیزی که تاکنون ناگزیر نبود باشد، میشود. اما بطبع، تاکنون ماهیت انسان و تقابل متضاد انسان و طبیعت بدرستی ابضاح نشده است.

«توجیهی علمی» از چشم اندازی کمونیستی درباره مالکیت مشاع محصولات کار به قرار ذیل است:

«اما» (واما) تکراری دارای همان معنای سابق است) «محصول کار می بایست در آن واحد به سعادت فرد، فرد کارکننده و سعادت کلی خدمت کند. این بخاطر این واقعیت که کلیه فعالیت‌ها تکمیلی و متقابلند، انجام میشود.» (همانجا)

این اظهار صرفاً رونویسی است از آنچه هر علم اقتصادی در ستایش رقابت و تقسیم کار باید بگوید، بجز اینکه استدلال با ارائه واژه «سعادت» تضعیف شده است. سرانجام توجیه فلسفی تشکیلات کار فرانسوی بما تحویل داده میشود: «کار بمثابة فعالیتی آزاد که لذت بخش است و رضامندی و ایضاً شکوفائی همگانی را فراهم میآورد، شالوده تشکیلات کار است.» (ص ۱۶۵)

اما از آنجائیکه کار می بایست و باید فعالیتی آزادانه «که لذت بخش است» باشد و هکذا، و از اینرو هنوز به این وضع رسیده نشده، برعکس می توان انتظار داشت تشکیلات کار شالوده «کار بمثابة فعالیتی لذت بخش» باشد. معهدا مفهوم کار بدین مثابه فعالیتی است کاملاً بسنده [برای نگارنده].

مصنف در پایان رساله باور می کند که به «نتایج» دست یافته است. این «سنگ بناها» و «نتایج» به همراه دیگر قلوه سنگ‌های گرانبی که آنها را در بیست و یک صحیفه، کتاب شهربند و تذکریه جدید^{۱۲۱}، می توان یافت، صخره‌ای را تشکیل می دهد که سوسیالیسم حقیقی، معروف به فلسفه اجتماعی آلمان، کلیسای خود را بر روی آن خواهد ساخت. فرصت شنیدن برخی از این مواعظ و تکه‌های غزل استعاری عبری و عرفانی که در این کلیسا ترنم میشود را خواهیم داشت.

IV

کارل گرون

جنبش سوسیالیستی در فرانسه و بلژیک «دارمشتات، ۱۸۴۵» یا تاریخ نگاری سوسیالیسم حقیقی^{۱۳۲}

«در واقع اگر مسأله بر سر بحث خیل عظیم آنان نبود... شاید قلم را زمین می گذاشتیم... و اکنون با همان گستاخی» (تاریخ جامعه مونت) در برابر حلقه وسیعی از خوانندگان و در مقابل عموم که حریصانه به هر چیزی که واژه اجتماعی را بنمایش می گذارد، چنگ می اندازد انتشار می یابد، زیرا غریزه ای مطمئن باو می گوید در این واژه کوچک چه رازهایی از آینده که نهفته نیست. بدین طریق مسئولی مضاعف بر دوش نگارنده قرار می گیرد و چنانچه بچلمنی بکار بردازد، در خور سرزنشی مضاعف است.

«ما جناب مونت را از اینکه هیچ چیز درباره دستاوردهای واقعی نوشتارهای اجتماعی فرانسوی و انگلیسی سوای آنچه جناب ل. اشتاین برای او مکشوف ساخته نمی داند، مورد سرزنش قرار نخواهیم داد و هنگامیکه اثرش انتشار یافت، کتاب اشتاین^(۱) در خور توجه بود.

... و امروزه بقالب زدن عباراتی درباره سن سیمون، و بازارد و آنفانتین را دو شاخه ای از سن - سیمونیسم نامیدن، و تعقیب آن به همراه فوریه و تکرار و راجی های بیهوده درباره پرودن و غیره!... و هنوز هم بطیب خاطر هرگاه فقط پیدایش عقاید اجتماعی را بشیوه ای جدید و بدیع نشان دهیم، آن را می پذیریم.»

جناب گرون با این بیان متکبرانه و رادامانت مآبانه، تقریظی را در تذکاریه جدید، ص

ص ۱۲۳/۱۲۲) از تاریخ جامعه مونت آغاز می‌کند. خواننده از استعداد هنری که از طرف جناب گرون نشان داده میشود، که در واقع، در این لفاف، نقدی از کتاب خاص خود که در آن اوان هنوز زاده نشده بود را بدست می‌دهد، دچار حیرت می‌گردد.

ما در نزد جناب گرون گداختی از سوسیالیسم حقیقی با پر مدعائی‌های ادبی آلمان جوان^{۱۳۳} [یعنی] - منظره‌ای بنایت سرگرم کننده، را مشاهده می‌کنیم.

کتاب فوقاً یاد شده به شکل نامه‌هایی بیک مخدره است، که خواننده از آن ممکن است گمان کند که در اینجا الوهیت‌های شگرف سوسیالیسم حقیقی با گل‌های سرخ و موردهای «ادبیات جوان» تزئین و آراسته شده است.

بیائیم عجله بخرج داده چند گل سرخ را بچینیم:

«کار مانیول^(۱) از نظرم گذاشت... بهر تقدیر وحشتناک است که کار مانیول در دماغ نگارنده‌ای آلمانی، حتی اگر در آنجا بطور دائم رحل اقامت نیفکنده باشد، ناشتا صرف کند.» (ص ۳)

«اگر هگل دم دستم بود، یقه‌اش را می‌چسبیدم: چی‌ا که این طور طبیعت دگر بودگی ذهن است؟ چی‌ای نادان!» (ص ۱۱)

«بروکسل تا حد معینی نسخه بدلی از کنوانسیون فرانسه است؛ که هر دو حزب کوه و دره‌اش را داراست.» (ص ۲۴)

«خلنگزار لونه بورگ سیاست.» (ص ۸۰)

«شفیره (بادامه) شاد، شاعرانه، دمدمی و واهی.» (ص ۸۲)

«احیای لیبرالیسم، کاکتوس بی قوام که همچون انگلی بدور نیمکت‌های مجلس نمایندگان پیچیده شده است.» (ص ۸۷/۸۸)

اینکه کاکتوس نه «بی قوام»، و نه «انگل» است و اینکه «شفیره» یا «بادامه»، «شاد»،

«شاعرانه» و «دمدمی وجود ندارد، از این پندارهای دوست داشتنی چیزی کم نمی‌کند.

«در میان این دریا» (روزنامه‌ها و خبرنگاران در کابینه مونتپین زیه)^{۱۳۴} معهدا خودم را همچون نوح ثانی احساس می‌کنم که کبوتران را می‌فرستد تا ببیند آیا می‌تواند مأوی یا تاکستانی را در جایی بوجود آورد یا با خدایان غضبناک به توافق معقولانه‌ای برسد.» (ص ۲۵۹)

۱. Carmagnole - سرودی انقلابی در دوران انقلاب کبیر فرانسه. و ایضاً نام نیم تنه کوتاهی که در

زمان انقلاب معمول بود. (م)

Karl Grün:

Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien (Darmstadt 1847.)

oder

Die Geschichtschreibung des wahren Sozialismus.*)

„Wahrlich, gälte es hier nicht zugleich eine ganze Rotte zu zeichnen, . . . wir würden die Feder noch wegwerfen . . . Und jetzt tritt sie (Mundt's Geschichte der Gesellschaft) mit derselben Anmaßung vor den großen Leserkreis des Publikums, des Publikums, das heißhungrig nach Allem greift, was nur das Wort: sozial an der Stirne trägt, weil ein richtiger Takt ihm sagt, welche Geheimnisse der Zukunft in diesem Wörtchen verborgen liegen. Doppelte Verantwortlichkeit des Schriftstellers, doppelte Züchtigung, wenn er ungerufen ans Werk ging!“

„Darüber wollen wir eigentlich mit Herrn Mundt nicht rechten, daß er von den faktischen Leistungen der sozialen Literatur Frankreichs und Englands durchaus Nichts weiß, als was ihm Herr L. Stein verrathen, dessen Buch anerkannt werden konnte, als es erschien . . . Aber heute noch . . . über St. Simon Phrasen machen, Bazard und Infantin die beiden Zweige des St. Simonismus nennen, Fourier folgen lassen, über Proudhon ungenügendes Zeug nachplappern u. s. w., u. s. w.! . . . Dennoch würden wir gerne ein Auge zudrücken, wäre mindestens die Genesiss der sozialen Ideen eigen und neu dargestellt.“

Mit dieser hochfahrenden, rhabamantischen Sentenz eröffnet Hr. Grün (Neue Anekdoten, S. 122 und 123) eine Rezension von Mundt's „Geschichte der Gesellschaft.“

Wie überrascht wird der Leser von dem artistischen Talent des Hrn. Grün, das unter der obigen Maske nur eine Selbstkritik seines eigenen, damals noch ungeborenen Buches versteckte!

Hr. Grün bietet uns das amüsante Schauspiel einer Verschmelzung des wahren Sozialismus mit jungdeutschem Literatenthum. Das obige Buch ist in Briefen an eine Dame geschrieben, woraus der Leser schon

*) Indem wir unsern Lesern im Folgenden die schon vor längerer Zeit von Karl Marx in der Xrierschen Ztg. angekündigte Kritik mittheilen, benachrichtigen wir sie zugleich, daß sich durch unglückliche Zufälle das Manuscript über zwei Monate in Deutschland herumgetrieben hat, ohne uns zuzugehen. Hr. Marx mußte unter solchen Umständen dasselbe längst in unserem Besitze vermuten, und konnte deshalb nichts erklären, wonach unsere frühere Erklärung zu berichtigen. D. R.

بدون تردید این به فعالیت جناب گرون بمشابه گزراشگر روزنامه اشاره دارد.
 «کامی دمورن یک موجود انسانی بود. مجلس مؤسسان از کوته نظران ترکیب شده بود.
 روبسپیر مغناطیس گری صالح بود. تاریخ جدید، بیک کلام، مبارزه‌ای حیاتی و مماتی علیه
 دکانداران و مغناطیس گران است!!!» (ص ۱۱۱)
 «سعادت همانا یک مثبت است، اما مثبتی بقوه n.» (ص ۲۰۳)
 بدین طریق، سعادت = n⁺، فرمولی که فقط می‌تواند در ریاضیات زیبا شناسانه جناب
 گرون یافت میشود.

«تشکیلات کار، یعنی چه؟ افراد با صدای هزاران روزنامه به ابوالهول پاسخ می‌دهند.
 ... فرانسه یک قطعه را امضاء می‌کند و آلمان یک ضد بند را، آلمان قدیمی اسرار آمیز.»
 (ص ۲۵۹).

آمریکای شمالی حتی بیشتر برایم نفرت انگیزتر است تا جهان کهن، زیرا خود پسندی
 دکاندارانه آن برگرنه‌اش طراوت سلامت گستاخانه‌اش را داراست...
 زیرا هر چیز در آنجا آن چنان سطحی و بی ریشه است، که تقریباً می‌توانم بگویم
 شهرستانی است... شما آمریکا را دنیای جدید می‌خوانید، آمریکا کهن ترین جهان‌های
 کهن است... البسه مندرس ما در آنجا تبدیل به مد میشود.» (ص ص ۱۰۱/۳۲۴).

ما تا بحال فقط از جوراب‌های استفاده نشده تولیدات آلمان که در آنجا مورد
 استفاده قرار می‌گیرد آگاه بودیم؛ هر چند آنها از لحاظ کیفیت آنقدر نامرغوبند که «مد»
 شوند.

«سوداگری - اوراق بهادار منطقاً ثابت این نهادها.» (ص ۴۶۱)
 اگر این گل‌ها قلبت را شاد نکند،
 حقی از «انسان» بودن نداری!^(۱)

چه احسان نا استوارانه‌ای، چه معصومیت بی شرمانه‌ای، چه دست و پنجه نرم کردن
 قهرمانانه‌ای با مسائل زیبا شناسانه! این بی علافگی و اصلیت در خور هاینه است!
 ما خواننده را اغفال کردیم. احسان‌های ادبی جناب گرون آرایشی از علم سوسیالیسم
 حقیقی نیست، [این] علم همانا پوشالی است میان ایندو غریو و راجی‌های ادبی، و بقول
 معروف، «زمینه قبلی اجتماعی» اش را تشکیل می‌دهد.

۱. اقتباس بی‌تی از اپرای فلوت جادویی اثر موتسارت (اپرا نامه از امانوئل شیکاندر) پرده دوم، صحنه

در رساله‌ای توسط جناب گرون تحت عنوان، «فویرباخ و سوسیالیست‌ها»، ملاحظه ذیل وجود دارد (کتاب شهروند آلمانی، ص ۷۴)

«هنگامیکه از فویرباخ صحبت می‌شود، سخن بر سر کل کار فلسفه از بیکن اهل و رولام تا زمان حاضر است؛ و ایضاً هدف نهائی معنای فلسفه توصیف می‌گردد و بانسان بمتابۀ نتیجه نهائی تاریخ جهانی نگریسته میشود. انجام این کار بمراتب قابل اعتمادتر است تا روش برخورد اساسی‌تر پیش کشیدن دستمزد، رقابت و بی نقصی نهادها و دستگاههای دولتی... ما انسان را بدست آوردیم، انسانی که گریبان خود را از مذهب، از افکار محتضر و از کلیۀ آن چیزهائی که نسبت بدو بیگانه‌اند، همراه با تمامی مکمل‌های آنها در جهان عملی، رها ساخته است؛ ما انسان خلص و واقعی را بدست آورده‌ایم.»

این یک حکم کافی است تا نشان دهد از جناب گرون چه نوع «قابلیت اعتماد» و «ژرف اندیشی» را می‌توان انتظار داشت. او مسائل کوچک را مورد بحث قرار نمی‌دهد. جناب گرون که با ایمان بلاتردیدی به نتیجه گیری‌های فلسفه آلمان، آنگونه که از طرف فویرباخ فورموله شده، مجهز است، حاکی از اینکه، «انسان»، «انسان خلص و واقعی»، هدف نهائی تاریخ است، که مذهب، ماهیت غیریت یافته [entäusserte] انسان است، که ماهیت انسان همانا ماهیت انسان و مقیاس کلیۀ چیزهاست - و مجهز به کلیۀ حقایق دیگر سوسیالیسم آلمان (ببالا نگاه کنید) - یعنی، اینکه پول، دستمزد و غیره ایضاً غیریت‌های ماهیت انسانی‌اند، که سوسیالیسم آلمان، تحقق فلسفه آلمان و حقیقت تئوریک سوسیالیسم و کمونیسم خارجی است، و غیره؛ با خوش قلبی یک سوسیالیست حقیقی به بروکسل و پاریس سفر می‌کند.

بوق و کرنای زورمند جناب گرون در ستایش از سوسیالیسم حقیقی و علم آلمانی از هر آنچه هم مسلکانش در این خصوص بدان رسیده‌اند، فراتر میرود. تا جائی که این مدیحه سرائی‌ها به سوسیالیسم حقیقی مربوط می‌شود، بطور آشکار کاملاً صادقانه‌اند. شکسته نفسی جناب گرون باو اجازه نمی‌دهد عبارت جداگانه‌ای که قبلاً از طرف سوسیالیست حقیقی دیگری در بیست و یک صحیفه، کتاب شهروند و تذکاریه جدید بیان نشده باشد را بر زبان آورد. در واقع او کل کتاب خود را وقف تکمیل خلاصه‌ای از جنبش سوسیالیستی فرانسوی می‌کند که در بیست و یک صحیفه (ص ص ۸۸ - ۷۴) توسط هس طرح شده است، و از این راه نیازی که در همان اثر در صفحه ۸۸ بیان شده است را پاسخ می‌گوید. با توجه به ثناخوانی برای فلسفه آلمان، این یک با دیدن اینکه

چقدر اندک درباره آن میدانند، باید این ثناخوانی‌ها را ارج نهد. افتخار ملی سوسیالیست‌های حقیقی، افتخار آنان در آلمان بمثابه سرزمین «انسان»، و «ماهیت انسان» بمثابه نقطه مقابل سایر ملل دنیوی، در او به نقطه اوج خود میرسد. ما ذیلاً نمونه‌هایی چند از آن را بدست می‌دهیم:

«اما مایلم بدانم که آیا نباید همه، این فرانسویان و انگلیسی‌ها و آمریکائی‌های شمالی، از ما بیاموزند.» (ص ۲۸)

او اکنون در این باره به شرح و بسط می‌پردازد.

«آمریکائی‌های شمالی، برغم آزادی قانونی‌شان بنظر من کاملاً معمولی می‌آیند، آنان از تصدق سرماست که شاید سوسیالیسم خودشان را فراگیرند.» (ص ۱۰۱)

بویژه چون آنان از ۱۸۲۹ بیعد، مکتب سوسیالیستی و دموکراتیک خاص خود را، که اقتصاددان آنان، کوپر؛ از همان سال ۱۸۳۰ با آن مبارزه می‌کرد را دارا بوده‌اند. «دموکرات‌های بلژیکی! آیا واقعاً فکر می‌کنید که آنان به نیمی از آنچه ما رسیده‌ایم، رسیده‌اند؟ چرا، من الساعه با یکی از ایشان که تحقق بشریت آزاد را خیالی باطل تلقی مینمود، درگیری داشتم!» (ص ۲۸)

ملیت «انسان»، «ماهیت انسان» و «بشریت»، در اینجا خود را بهمان وسعت برتری نسبت به ملیت بلژیکی نشان می‌دهد.

«فرانسویان! تا موقعی که هگل را درک نکرده‌اید، دست از سرش بردارید» (ما بر آنیم که انتقاد لرمی‌نیه از فلسفه حقوق^(۱) به رغم ضعف آن، درک بیشتری را از هگل نشان می‌دهد تا تمامی آنچه که جناب گرون تحت نام خود، یا تحت نام «ارنست فون در هاید» برشته تحریر در آورده است) «سعی کنید بمدت یکسال قهوه و شراب ننوشید، و به هیجانان سودائی میدان ندهید، بگذارید گیز و حکومت کند و الجزیره تحت سلطه مراکش قرار گیرد» (اصولاً چگونه الجزایر تحت سلطه مراکش قرار می‌گیرد، حتی اگر فرانسویان هم آن را واگذار کنند؟)؛ «در اتاقی زیر شیروانی بنشینید و مشغول مطالعه علم منطق و فنومولوژی شوید. و هنگامیکه بعد از یکسال، با جسمی زار و نحیف و چشمانی قرمز، پائین می‌آئید و به خیابان می‌روید و بیک عربده جو یا شیک پوشی برخورد می‌کنید و سکندری می‌خورید، دستخوش شرمساری نشوید. زیرا در خلال این مدت شما به انسانهایی سترگ و قدرتمند تبدیل شده‌اید، ذهنتان همچون درختی بلوط خواهد شد که از عصارة اعجاب آوری» (۱) «تغذیه میشود؛ هر آنچه ببینید پنهان‌ترین ضعف‌هایش را

برای شما خواهد گشود؛ هر چند روح خلق شده‌اید، معه‌ذا به حاق طبیعت رخنه می‌کنید؛ نگاهتان مهلک خواهد شد و سختتان کوهها را به جنبش در خواهد آورد؛ دیالکتیک‌تان از برنده‌ترین گیوتین‌ها برنده‌تر خواهد شد. خودتان را در هتل دو ویل معرفی خواهید کرد - و بورژوازی چیزی متعلق به گذشته است. به کاخ پاله بوربون نزدیک می‌شوید - و فرومی‌ریزد. کل مجلس نمایندگان در هباء بی شکل محو و مطموس میشود. گیزو ناپدید می‌گردد. لوئی فیلیپ همچون شبخی دستخوش پلاسیدگی و پژمردگی میشود و از تمامی این نیروها که شما در آنجا نابود ساخته‌اید، ایده مطلق جامعه آزاد پیروزمند طلوع می‌کند. شما اساساً با هگل شدن خودتان می‌توانید هگل را مطیع و رام خود کنید. همانطور که سابق برین یادآوری کردم - معشوقه مغربی فقط بدست مغربی می‌تواند بمیرد.»^(۱) (ص ۱۱۶ - ۱۱۵)

عطر و خوشبوئی ادبی این افاضات سوسیالیستی حقیقی از طرف هر کس تشخیص داده میشود. جناب گرون، نظیر هر سوسیالیست حقیقی از یاد نمی‌برد بار دیگر درباره سطحی بودن فرانسویان پرگوئی را از سر گیرد:

«زیرا مقدر این شده که هر زمان که با ذهن فرانسوی از نزدیک تماس پیدا می‌کنم، آن را نسنجیده و سطحی می‌یابم.» (ص ۳۷۱)

جناب گرون از ما این واقعیت را پنهان نمی‌کند که قصد کتابش مدح و ثناگوئی از سوسیالیسم آلمان در حین انتقاد از سوسیالیسم فرانسوی است.

«ته مانده‌های نوشتارهای فعلی آلمان، مساعی سوسیالیستی مان را بامثابه تقلیدی از لج بازیهای فرانسوی می‌نامد. هیچکس تا بحال آن را در خور پاسخگوئی ندانسته است. این ته مانده‌ها اگر از شرک و حیا بوئی برده بودند، باید هنگام مطالعه این کتاب، از خودشان خجالت می‌کشیدند. هیچگاه به مخیله آنان خطور نمی‌کند که سوسیالیسم آلمان، انتقادی از سوسیالیسم فرانسوی است که از اینکه فرانسویان را کاشفان قرارداد اجتماعی جدید تلقی کند، بدور است، این سوسیالیسم خواستار آنست که سوسیالیسم فرانسوی با مطالعه‌ای از علم آلمانی، نارسایی‌های خود را برطرف سازد. در این برهه از زمان، طبع تر جمه‌ای از ماهیت مسیحیت، فویرباخ، اینجا در پاریس فراهم میشود. امید است که تعالیم آلمانی برای فرانسویان بس مبارک باشد! به رغم آنچه از وضع اقتصادی کشور یا مجموعه‌ای از سیاست در این کشور ناشی میشود، همانا فقط بینشی اومانستی می‌تواند موجودیت بشری برای آینده را تضمین کند. آلمان‌های غیر سیاسی و بهمان اندازه منفور، این ملتی

که ملت نیست، سنگ بنای آینده را بنا خواهد نهاد.» (ص ۳۵۳)

بطبع برای سوسیالیستی حقیقی که در خلوص خود با «ماهیت انسان» مشغول شده است، نیازی نیست تا چیزی درباره آنچه «ممکن است از وضع اقتصادی و مجموعه سیاست» کشوری ناشی شود، بداند.

جناب گرون، بمثابة حواری سوسیالیسم حقیقی، نظیر حواریان - هم سلکش، صرفاً از همه دانی آلمانها در مقایسه با نادانی سایر ملل لاف نمی زند. او با بهره مند شدن از تجربه سابق خود بمثابة یک ادیب، خود را به بدترین نحو هرزه گردی جهانی، به نمایندگان احزاب سوسیالیستی، دموکرات و کمونیستی تحمیل می کند و هنگامیکه آنان را از کلیه زوایا شناسائی نمود، خود را بدیشان بعنوان حواری سوسیالیسم حقیقی عرضه می کند. کل آنچه برای او باقی می ماند تا انجام دهد همانا تعلیم و انتقال عمیق ترین کشفیات بدانها در خصوص بشریت آزاد است. برتری سوسیالیسم حقیقی بر احزاب فرانسوی اکنون شکل برتری شخص جناب گرون بر نمایندگان این احزاب را بخود می گیرد. و سرانجام این نه تنها فرصتی برای بهره بردن از لیدرهای حزب فرانسه بمثابة حیثیت و منزلت برای جناب گرون، بلکه ایضاً برای گفتگو از اقسام و راجسی ها باو می دهد، و به این وسیله به کونه نظر آلمانی بخاطر زورورزی که افاضات معنی دار سوسیالیسم حقیقی برای او بوجود آورده، پاداش می دهد.

«هنگامیکه من کاتس را از رضایتمندی کاملم از نطق او مطمئن ساختم، شکلکی که گویای زنده دلی پلبی است، از خود در آوردم.» (ص ۵۰)

جناب گرون از اینکه به کاتس درباره تروریسم فرانسوی تعلیم دهد، فرصت را از دست نمی دهد و «از این نیکبختی بر خوردار شدم که تأیید دوست جدیدم را بدست آورم.» (ص ۵۱)

تأثیر او بر پرودن نیز مهم بوده، اما به نحو دیگری.

«لذت بی پایانی از تأثیر گذاردن بعنوان، باصطلاح معلم خصوصی بر مردی که ذکاوتش از لسینگ و کانت ببعده فراتر نمی رود، می بردم.» (ص ۴۰۴)

لوئی بلان، صرفاً «دوست جوان سبزه» اوست. (ص ۳۱۴)

«او بسیار مشتاقانه و ایضاً بسیار جاهلانه درباره وضع و شرایط ما استفسار نمود. ما آلمانها شرایط فرانسه را تقریباً بهمان خوبی فرانسویان میدانیم.» (!) «دستکم آنها را مورد مطالعه قرار می دهیم.» (?) (ص ۳۱۵)

و از «بابا کابه» اطلاع حاصل می‌کنیم که «دارای محدودیت‌هایی» است. (ص ۳۸۲) جناب گرون سوال‌هائی مطرح می‌کند و کابه «اعتراف نمود که دقیقاً قادر به درک آنها نبوده است. من» (گرون) «این را مدتها قبل متوجه شدم، و این بطبع بمعنی پایان همه چیز بود، بویژه آنگونه که بخاطرم خطور کرد که مأموریت کابه مدتها قبل انجام شده است.» (ص ۳۸۱) بعداً خواهیم دید چگونه جناب گرون موفق میشود «مأموریت» جدیدی به کابه بدهد.

نخست بیائیم طرح و برخی ایده‌های کلی و پیش پا افتاده که استخوان بندی کتاب گرون را تشکیل می‌دهد را مورد بحث قرار دهیم. هر دو آنها از هس رونویسی شده است، که جناب گرون در واقع به اشرافانه‌ترین طرزى نقل می‌کند. مطالبی که حتی در نزد هس بسیار مبهم و راز و رانه‌اند، اما در اصل - در بیست و یک صحیفه - در خور درک است، و فقط در نتیجه ظهور مجدد پایدار آنها در کتاب شهروند، تذکاریه جدید و سالنامه‌های راین، ملال انگیز و ارتجاعی شدند، و در زمانی که پیش از این منسوخ بودند، به یاوه‌کاملی در دست جناب گرون تبدیل شدند.

هس تکامل سوسیالیسم فرانسه و تکامل فلسفه آلمان - سن - سیمون و شلینگ، فوریه و هگل، پرودن و فویرباخ را ترکیب می‌کند. برای مثال، مقایسه کنید با، بیست و یک صحیفه، صص (۱) ۳۲۶/۳۲۷ (۲) ۷۸/۷۹؛ تذکاریه جدید، صص (۳) ۱۹۴/۱۹۵/۱۹۶/۲۰۲۴ (مشابهت‌هائی میان فویرباخ و پرودن، برای مثال، هس: «فویرباخ، پرودن آلمانی است»، و غیره؛ تذکاریه جدید، صص ۲۰۲. گرون: «پرودن، فویرباخ - باخ فرانسوی است»، صص ۴۰۴).

این گره سازی و اختصار بشکلی که هس آن را بدست داده، کل آن چیزی است که کتاب گرون را بهم مرتبط می‌سازد. اما بطبع، جناب گرون از اینکه چند زینت الحاقی ادبی به احکام هس بیافزاید کوتاهی نمی‌ورزد. حتی خطاهای فاحش آشکار از جانب هس، از قبیل اینکه، ساختارهای نظری «زمینه اجتماعی» را بوجود می‌آورد و «شالوده نظری»

-
۱. موزس هس، فلسفه عمل.
 ۲. موزس هس «سوسیالیسم و کمونیزم».
 ۳. موزس هس، «درباره جنبش سوسیالیستی در آلمان».
- هت.
- هت.
- هت.

جنبش‌های عملی را (برای مثال، تذکاریه جدید، ص ۱۹۲) با وفاداری از طرف جناب گرون رونویس شده است. (منباب مثال گرون، ص ۲۶۴: «زمینه اجتماعی مسأله سیاسی در قرن هجدهم... ثمره هم زمان دو گرایش فلسفی بود» - گرایش اصحاب حس و گرایش فلسفی دئیست‌ها.) فقط لازم است فویرباخ را در عمل قرار داد و او را بر زندگی اجتماعی بکار برد، تا از جامعه کنونی انتقاد کامل بعمل آید. هرگاه ملاحظات نقادانه دیگری که هس متوجه کمونیسم و سوسیالیسم فرانسوی میسازد علاوه شود، برای مثال: «فوریه، پرودن و امثالهم، فراتر از مقوله دستمزد - کار نرفتند» (کتاب شهروند، ص ۴۶ و جاهای دیگر)^(۱)؛ «فوریه مایل است با همی‌های جدیدی از اگوئیسم را بجهان عرضه کند» (تذکاریه جدید، ص ۱۹۶)؛ «حتی کمونیست‌های رادیکال فرانسوی هنوز بالاتر از تضاد کار و تمتع، صعود نکرده‌اند. آنان هنوز وحدت تولید و مصرف، و غیره را درک نکرده‌اند.» (کتاب شهروند، ص ۴۳)؛ «نابسامانی نفی مفهوم سلطه سیاسی است» (بیست و یک صحیفه، ص ۷۷)، و هکذا؛ هرگاه اینها اضافه شود، کل انتقاد جناب گرون از فرانسویان بجیب زده شده است. در حقیقت امر هم او قبل از رفتن به پاریس آن را در جیب داشت. جناب گرون در تصفیه حساب با سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های فرانسوی ایضاً کمک و یاری زیادی از عبارات سنتی گوناگون مستعمل در آلمان درباره مذهب، سیاست، ملیت، انسانی و غیر انسانی دریافت می‌کند، که سوسیالیست‌های حقیقی آن را از فلاسفه اخذ کرده‌اند. تمام کاری که باید انجام دهد همه جا صید کردن واژه‌های «انسان» و «بشر» است و هنگامیکه نتواند آنها را بیابد تقبیح آنهاست. برای مثال: «شما سیاسی هستید. پس کوتاه نظرید.» (ص ۲۸۳). جناب گرون به همین نحو، قادر شده است ندا در دهد: شما ناسیونال - مذهبی هستید و معتاد به اقتصاد سیاسی، شما مرد خدائید، پس انسان نیستید، کوتاه نظرید. این فرآیندی است که او در سراسر کتاب خود دنبال می‌کند، و بطبع به این وسیله نقد کاملی از سیاست، ملیت، مذهب و غیره و در عین حال توضیحی سنجیده از ویژگی‌های مصنفان نقد شده و رابطه آنان با تکامل اجتماعی را بدست می‌دهد.

از این می‌توان مشاهده کرد که فرآوری گرون بمراتب در سطح پائین‌تری از اثر گرون

قرار دارد، که دست کم کوشید رابطه میان نوشتارهای سوسیالیستی و تکامل واقعی جامعه فرانسه را توضیح دهد. بصورت نیازی به ذکر است که در کتاب مورد بحث، جناب گرون، همچون در تذکاریه جدید، شیوه بس بزرگوارانه و مهربانانه‌ای را نسبت به اسلاف خود پیش می‌گیرد.

اما آیا جناب گرون بطور صحیح در رونویسی آنچه از هس و دیگران اخذ کرده موفق بوده است؟ آیا او حتی کار پایه ضروری را در طرحی که تماماً به غیر نقادانه‌ترین شیوه اخذ کرده گنجانده است؟ آیا حتی توضیح درستی از مصنفان جداگانه سوسیالیست بر طبق مآخذ داده است؟ مطمئناً این حداقل چیزی است که می‌توان از مردی انتظار داشت که آمریکائی‌های شمالی، فرانسویان، انگلیسیان و بلژیکیان می‌بایست از او بیاموزند، مردی که معلم خصوصی پرودن بود و جامعیت خود را در مقابل دیدگان فرانسویان سطحی برخ می‌کشد.

سن - سیمونیسیم

جناب گرون فاقد هرگونه دانش دست اولی از یک کتاب مجزای سن - سیمون است. مآخذ اصلی او: در درجه اول، لورنتس اشتاین بس منفور، و علاوه بر این، منبع عمده اشتاین، ل. ریبو^(۱) (که در عوض آن پیشنهاد می‌کند از جناب ریبو درس عبرتی برای سایرین بسازد و او را یک کونه نظر می‌خواند، ص ۲۶۰؛ و در همان صفحه وانمود می‌کند که فقط بطور اتفاقی بعد از اینکه با سن - سیمونیسیم‌ها تصفیه حساب کرد به کتاب ریبو برخورد نمود)؛ و بندرت لوئی بلان است.^(۲) ما شواهد صریح ارائه خواهیم داد.

نخست ببینیم جناب گرون درباره زندگی سن - سیمون چه چیزی قلم می‌زند. منابع اصلی زندگی سن - سیمون مرقعاتی از خود زیست نگاری او در آثار سن - سیمون است، که از طرف «اولیندهر و دریگس»^(۳)، و مجله سازمانگر مورخ ۱۹ ماه مه،

۱. لوئی ریبو، مطالعاتی درباره اصلاحگران یا سوسیالیست‌های امروزی. اینکه مصنفان کدام طبع را مورد استفاده قرار داده‌اند نامعلوم است. - هت.

۲. لوئی بلان، تاریخ دو دهه. - هت.

۳. «زندگی سن - سیمون به قلم خودش». - هت.

۱۸۳۰ منتشر شده است.^(۱) بنابراین کل اسناد و مدارک را در مقابل خود داریم:

- (۱) منابع اصلی؛
 - (۲) ریو، که آنها را مستخرج نموده است؛
 - (۳) اشتاین، که [ماخذ] ریو را مورد استفاده قرار داده؛
 - (۴) چاپ ادبی گرون.
- جناب گرون:

«سن - سیمون در مبارزه آمریکائی‌ها برای استقلال شرکت جست، بدون اینکه نفع خاصی در خود جنگ داشته باشد: بخاطر او خطور کرد که امکانی برای متصل ساختن دو اقیانوس بزرگ وجود دارد.» (ص ۸۴)

اشتاین، صفحه ۱۴۳:

«او نخست وارد خدمت نظام شد... و همراه با بوئیه بآمریکا رفت... [درباره] این جنگی که او اهمیت آن را بطبع دریافت... می‌گفت، نه خود جنگ، بلکه فقط منظور این جنگ و غیره مورد علاقه است... بعد او بیهوده کوشید فرمانفرمای مکزیک را به نقشه‌ای برای ساختن کانال بزرگی که دو اقیانوس را بهم متصل مینمود، جلب کند.»

ریو، صفحه ۷۷:

«او بمثابه مدافع و سرباز استقلال آمریکا، تحت فرمان واشنگتن خدمت کرد... او می‌گفت، خود جنگ مورد علاقه‌ام نیست، بلکه مشتاقانه به هدف جنگ ذیعلاقه‌ام و این علاقه مرا وادار کرد تا مشقات آن را بدون ایراد و اعتراضی متحمل شوم.»

جناب گرون فقط این واقعیت را رونویسی می‌کند که سن - سیمون «منافع خاصی در خود جنگ نداشت»؛ جناب گرون کل نکته - [یعنی] علاقه سن - سیمون به هدف جنگ را از دیده فرومی‌گذارد.

بعلاوه جناب گرون فراموش می‌کند اظهار نماید که سن - سیمون خواستار آن بود تا حمایت فرمانفرما را برای نقشه خود جلب کند و به این ترتیب نقشه را به «ایده‌ای» صرف تبدیل می‌کند. او هم چنین از ذکر این نکته غفلت می‌ورزد که سن - سیمون این کار را فقط «بعد از انعقاد قرارداد صلح la paix»، انجام داد، و اقامه دلیل این است که اشتاین این را صرفاً با ذکر تاریخ نشان میدهد.

جناب گرون بدون معطلی ادامه میدهد:

«بعداً (کی؟) «وی برای یک لشگرکشی فرانسوی - هلندی به هند - شرقی بریتانیا
نقشه‌ای طرح ریخت.»

اشتاین:

«او در سال ۱۷۸۵، به هلند سفر کرد، و برای لشگرکشی مشترک فرانسوی - هلندی، علیه
مستعمرات بریتانیا در هندوستان نقشه‌ای طرح نمود.» (ص ۱۴۳)

اشتاین در اینجا بره خطا می‌رود و گرون صادقانه از او رونویسی می‌کند.
طبق اظهار سن - سیمون، دوک دولا و اگویون، فرمانده کل را واداشت لشگرکشی
مشترکی را با فرانسه برای رفتن به مستعمرات بریتانیا در هند شرقی بعهده گیرد. سن -
سیمون درباره خود صرفاً می‌گوید که «برای پیاده کردن این نقشه بمدت یکسال فعالیت
نمود.»

جناب گرون:

«هنگام اقامت در اسپانیا، او مایل بود کانالی از مادرید به دریا حفر کند.» (همانجا)
سن - سیمون مایل بود کانالی حفر کند؟ عجب باوره‌ای! قبلاً، بخاطرش خطور کرد تا
کاری انجام دهد. اینک مایل است کاری انجام دهد. گرون فاکت هایش را این بار غلط
بدست می‌آورد، نه به این خاطر که اشتاین را مانند گذشته بس صادقانه رونویسی نمی‌کند،
بلکه به این خاطر که او را بسیار سطحی رونویسی می‌کند.

اشتاین، صفحه ۱۴۴:

«او با بازگشت به فرانسه در سال ۱۷۸۶، در سال بعد به اسپانیا سفر کرد تا بحکومت
نقشه‌ای را برای تکمیل کانال مادرید به دریا ارائه دهد.»

جناب گرون می‌توانست جمله فوقاً یاد شده که اشتاین سرسری از آن گذشته است را
ماخوذ کند، زیرا برای اشتاین دستکم چنین می‌نماید که گوئی نقشه احداث و ایده کل
پروژه از سن - سیمون نشئت گرفته است. در واقعیت امر، سن - سیمون صرفاً نقشه‌ای را
تنظیم نمود تا بر مشکلات مالی دامن گیر ساختمان کانال، که احداث آن از مدتها قبل
آغاز شده بود، فائق آید.

ریبو:

«شش سال بعد، او در مقابل دولت اسپانیا نقشه‌ای را برای احداث کانالی با هدف ایجاد
مسیر قابل کشتی رانی از مادرید به دریا مطرح نمود.» (ص ۷۸)

همان اشتباهی که اشتاین مرتکب میشود.

سن سیمون، صفحه ۱۷:

«حکومت اسپانیا احداث کانالی را بعهده گرفت که مادرید را بدریا متصل می‌کرد؛ این طرح متوقف شد، زیرا حکومت فاقد نیروی کار و تنخواه بود؛ من با لوکنت دوکارابوس، وزیر دارائی فعلی، شور کردم و نقشه ذیل را بحکومت عرضه داشتیم» و غیره.

جناب گرون:

«او در فرانسه بر سر قلمروهای ملی وارد معاملات تجاری شد.»

اشتاین بدو آ برخوردار سن - سیمون را در طی انقلاب بطور خلاصه شرح می‌دهد و آنگاه به معاملات تجاری او می‌پردازد، ص ۱۴۴ و بعد از آن. جناب گرون این اظهار یاهو مشعر بر اینکه: «بر سر قلمروهای ملی وارد معاملات تجاری شد» بجای در قلمروهای ملی، را از کجا آورده است، می‌توانیم با ارائه اصل [شاهد مثال] بخواننده نیز آن را توضیح دهیم:

ریبو، صفحه ۷۸:

«بعد از بازگشت به پاریس، توجه او معطوف معاملات تجاری شد و در قلمروهای ملی^(۱) به داد و ستد پرداخت.»

جناب گرون بدون هیچ گونه توضیحی به بیان فوق الذکر دست می‌زند. او نشان نمی‌دهد چرا سن - سیمون باید در قلمروهای ملی وارد معاملات تجاری شود، و چرا این واقعیت، که خود آن مبتذل و عوامانه است، باید در زندگی او با اهمیت باشد. زیرا جناب گرون آن را غیر ضروری می‌یابد از اشتاین و ریبو این واقعیت را رونویسی کند که سن - سیمون مایل بود مدرسه‌ای علمی و مؤسسه صنعتی عظیمی را از طریق تجربه بوجود آورد، و اینکه قصد داشت سرمایه لازم را توسط این معاملات تجاری فراهم آورد. اینها دلیلی است که سن - سیمون برای معاملات تجاری خود بدست می‌دهد. (آثار، ص ۱۹).

جناب گرون:

«او ازدواج می‌کند تا قادر باشد بمثابه میزبان علم عمل کند، به تفحص زندگانی انسانها دست زند و آن را بطور روانشناسانه مورد بهره‌برداری قرار دهد.» (همانجا)

۱. Sur les domaines nationaux - که ترجمه تحت اللفظی آن بمعنی «در قلمروهای ملی»

جناب گرون در اینجا ناگهان مهمترین دوران زندگی سن - سیمون را از قلم می‌اندازد - دورانی که طی آن وی علوم طبیعی را مورد مطالعه قرار میدهد و به این خاطر به سیاحت می‌پردازد. معنای ازدواج کردن برای میزبان علم شدن چیست؟ معنای ازدواج کردن تا انسانها را از لحاظ روانشناختی (آنانی را که ازدواج نمی‌کنند) مورد بهره برداری قرار دادن، چیست؟ کل نکته این است:

سن سیمون ازدواج کرد تا صاحب سالون پذیرائی شود و در آنجا از جمله مردان علم را مورد مطالعه قرار دهد.

اشتاین این را به این صورت مطرح می‌کند، صفحه ۱۴۹:

«او در سال ۱۸۰۱ ازدواج کرد... من از زندگی زناشویی‌ام استفاده کردم تا مردان علم را مورد مطالعه قرار دهم.» (مقایسه کنید با سن - سیمون، ص ۲۳)

از آنجائیکه اکنون با اصل مقابله و تطبیق نمودیم، در وضعی هستیم تا یاوه گوئی جناب گرون را درک کنیم و توضیح دهیم.

«بهره برداری روانشناسانه از انسانها» در نزد اشتاین و خود سن - سیمون صرفاً به مشاهده مردان علم در زندگی اجتماعی‌شان منتهی میشود. این همانا در تطابق با بینش سوسیالیستی او بود که سن - سیمون می‌بایست آرزو کند تا با تأثیر علم بر شخصیت مردان علم و با برخورد آنان به زندگی معمولی آشنا شود. برای جناب گرون این آرزو به بلهوسی بی معنی، مبهم و وهمی تبدیل می‌شود.

جناب گرون:

«او فقیر شد» (چگونه، بچه صورتی؟) «او بعنوان کارمند دون پایه در مؤسسه‌ای استقراضی با مواجبی یک هزار فرانکی در سال بکار پرداخت - او - که یک کنت از اسباط شارلمانی بود؛ آنگاه» (کی و چرا؟) «با بذل و سخاوت یکی از خادمان سابقش زنده می‌ماند؛ بعداً» (کی و چرا؟) «کوشید تا خودش را با گلوله خلاص کند، نجات می‌یابد و زندگی جدیدی از مطالعه و ترویج را آغاز می‌کند. فقط اکنون است که به نگارش دو اثر عمده خود دست می‌زند.»

«او میشود» - «آنگاه» - «بعداً» - «اکنون» - چنین جملاتی در کتاب جناب گرون باید بمثابه جانشین‌هائی برای نظم زمانی و حلقات رابط میان عبارات مختلف حیات سن - سیمون بکار رود.

اشتاین، صفحه ۱۵۷ - ۱۵۶:

«بعلاوه، دشمن جدید و ترسناکی ظاهر شد - فقر واقعی، که باز هم و باز هم آزانده و بستوه آورنده بود... پس از انتظار شش ماهه جانکاهی...» (جناب گرون حتی خط فاصله را نیز از اشتاین بعاریت می‌گیرد، اما بقدر کافی نیرنگ باز است که آن را بعد از مؤسسه استقراضی بگنجانند) «بعنوان کارمند دفتری در مؤسسه استقراضی شغلی با مواجب یک هزار فرانک در سال، گرفت» (نه، آنگونه که جناب گرون با زیرکی می‌نویسد) در مؤسسه‌ای استقراضی، زیرا معروف است که در پاریس فقط یک چنین مؤسسه‌ای وجود دارد و آنهم همگانی). برآستی که بخت او در این سالها متغیر بود! سبط ندیم معروف لوئی چهاردهم، وارث نیم تاج امیری و ثروتی هنگفت، از اعقاب اشراف فرانسوی و اصیل‌زاده‌ای اسپانیائی، و کارمند دون‌پایه‌ای در یک مؤسسه استقراضی!

اکنون سرچشمه اشتباه گرون راجع به مؤسسه استقراضی را مشاهده می‌کنیم؛ در اینجا، در نزد اشتاین، بیان مناسب و شایسته است. گرون برای مکث بر تفاوت خود با اشتاین، فقط سن - سیمون را یک «کنت» و «سبط شارلمانی» می‌نامد. او واجد آخرین فاکت از اشتاین (ص ۱۴۲) و ریبو (ص ۷۷) است، اما آنان بقدر کافی خردمندند که اظهارکنند این همانا خود سن - سیمون بود که اصل و نسبت خود از شارلمانی را ردیابی نمود. در حالیکه اشتاین حقایق مثبت را عرضه می‌کند که فقر سن - سیمون در دوران احیاء سلطنت شگفت‌انگیز بنظر میرسد، جناب گرون فقط حیرت خود را بیان می‌کند که کنت و باصطلاح سبط شارلمانی بحتمل می‌تواند خود را در شرایطی فقیرانه بیابد. «او سالیان بیشتری زیست» (پس از قصد خودکشی) «و احتمالاً بیش از طی هر دو دهه سابق زندگانی‌اش دست‌آورد داشت. موازین صاحبان صنایع و ایضاً مسیحیت نوین و غیره را تکمیل نمود» (ص ص ۱۶۴/۱۶۵) (جناب گرون این تکمیل اثری که مدتها در دست تهیه بود را به «فقط اکنون به نگارش دست زد»، و غیره تبدیل می‌کند).

اشتاین در صفحه ۱۶۹، این دو کتاب را «عمده‌ترین آثار زندگی او» می‌خواند. بنابراین، جناب گرون، نه فقط اشتباهات اشتاین را رونویسی می‌کند، بلکه ایضاً اشتباهات جدیدی را بر اساس قطعات غیر واضح اشتاین بوجود می‌آورد. او برای مکتوم داشتن سرقه ادبی‌اش، فقط فاکت‌های بلا تکلیف را بر می‌گزیند؛ اما این فاکت‌ها را با جدا نمودن آنها از متن زمانی خود، از خصلت فاکت بود نشان عاری می‌سازد، و نه تنها انگیزه‌های حاکم بر آنها، بلکه حتی حیاتی‌ترین حلقات رابط را از دیده فرو می‌گذارد. آنچه در بالا بدست دادیم، بطور تحت‌اللفظی، کلیه آن چیزی است که جناب گرون باید درباره زندگی سن - سیمون روایت می‌کرد. در روایت او، زندگانی پویا و فعال سن -

سیمون تبدیل به توالیی از عقاید و حوادث می شود که از اهمیت کمتری برخوردار است تا زندگی هر دهقان و سوداگری که طی آن دوران طوفانی در یکی از شهرستانهای فرانسه می زیست. وی بعد از اینکه طرح کلی این قطعه از اثر مبتدل زیست نگاری را ریخت، صلا در می دهد: «کل این زندگانی حقیقتاً ممتدانه». او حتی از گفتن این اظهار خودداری نمی ورزد که (ص ۸۵): «زندگی سن - سیمون، آینه ای از خود سن - سیمونیس است» - انگار «زندگی» سن - سیمون گرون آینه چیز دیگری سوای روش جناب گرون برای سر هم بندی کتابی است.

مدتی وقت صرف بحث این زیست نگاری کردیم، زیرا نمونه کلاسیکی است از طرزی که جناب گرون در آن سوسبالیست های فرانسوی را کاملاً مورد بحث قرار میدهد. درست نظیر همین وضع، جناب گرون برای لاپوشانی فاکت های عاریتی خود، قطعانی را با حالتی از بی اعتنائی طرح می ریزد، آنها را از قلم می اندازد، تحریف و جابجا می کند، بعداً مراقب او که کلیه نشانه های سارقی ادبی را بروز می دهد و توسط اضطراب درونی تحلیل میرود، خواهیم بود: در هم اندیشی تصنعی، دشوار ساختن مقایسه، نادیده انگاشتن عبارات و کلماتی که بدرستی از آنها سر در نمی آورد، بی خبر از منبع اصلی، هنگامیکه از پیشینیان شاهد مثال می آورد، اختراع جعل و مشاطه به شکل عباراتی با معنایی مبهم، حملات شریرانه به کلیه کسانی که او از آنان رونویسی می کند. جناب گرون در واقع در انتحال خود چنان شتاب زده و عجولانه است که غالباً به موضوعاتی اشاره می کند که هیچگاه برای خواننده بیان نکرده، بلکه خود او بعنوان خواننده اثر اشتاین، آنها را در مخیله خود بدک کشیده است. اکنون به عرض داشت گرون از آموزش سن - سیمون میرسیم.

۱ - نامه های یک شهروند ژنوی به معاصران خود^{۱۳۷}

جناب گرون بطور واضح از اشتاین رابطه میان نقشه حمایت از مردان علم، که در اثر فوقاً یاد شده، توصیف گشت و ضمیمه عجیب و غریب بر بروشور را گردآوری ننمود. او از این اثر طوری صحبت می کند که گوئی عمدتاً از تشکیلات جدیدی از جامعه سخن می گوید و آن را بشرح ذیل پایان میرساند:

«قدرت روحانی در دستان مردان علم است؛ قدرت دنیوی در دستان صاحبان - مال، حق

رأی برای همه.» (ص ۳۵، مقایسه کنید با اشتاین، ص ۱۵۱، ریو، ص ۸۳) عبارت: «قدرت کاندیدا کردن افرادی که باید بمثابه رهبران بشریت عمل کنند، می‌بایست در دستان هرکس باشد»، که ریو از سن - سیمون نقل می‌کند (ص ۴۷) و اشتاین آن را به ناشیانه ترین طرزى ترجمه می‌کند، توسط جناب گرون به «حق رأی برای همه» تنزل می‌یابد که از کلیه معنا عاری می‌شود. سن - سیمون به انتخاب شورای نیوتون اشاره دارد، و جناب گرون به انتخابات بطور کلی.

جناب گرون بعد از مدت مدیدی که نامه‌ها را در چهار یا پنج جمله از اشتاین و ریو رونویسی کرد و پیش ازین از مسیحیت نوین سخن گفت، ناگهان به نامه‌ها باز می‌گردد. «اما مسلماً نباید با یادگیری انتزاعی بدان دست یافت» (و از آنهم کمتر با نادانی مشخص، همانطور که ملاحظه کردیم) «زیرا، از نظرگاه علم انتزاعی، کماکان شقاقی میان ملاکان [صاحبان - مال] و، همه کس، وجود داشت.» (ص ۸۷)

جناب گرون فراموش می‌کند که تا بحال او فقط از «حق رأی برای همه» نام برد و ذکری از «هرکس» بمیان نیآورد. اما از آنجائیکه او «کل دنیا tout le monde» را در نزد اشتاین و ریو می‌یابد، «همه کس» را داخل گیومه می‌گذارد. او بعلاوه از یاد می‌برد که قطعه ذیل را از کتاب اشتاین نقل کرده است، یعنی، قطعه‌ای که «برای» را در جمله خود او موجه می‌سازد:

«او» (سن - سیمون) «تمایزی، سوای خردمندان یا مردان علم، میان ملاکان [صاحبان - مال] و کل دنیا، قائل می‌شود. درست است که هنوز آشکارا حد و مرز مشخصی میان این دو دسته وجود ندارد... ولی، معهدا، در آن جا ایده نامشخص «کل دنیا» قرار دارد، نطفه آن طبقه‌ای که تنوری او بعداً متوجه ادراک و رفعت آن بود، یعنی، کثیرالعدده‌ترین و بینواترین طبقه، و در واقعیت امر نیز این بخش از توده فقط بطور بالفعل در آن زمان موجود بود.» (ص ۱۵۴)

اشتاین بر این واقعیت مکث می‌کند که سن - سیمون پیش ازین وجه تمایزی میان ملاکان و کل جهان قائل می‌شود، اما هنوز وجه تمایزی بسیار مبهم. جناب گرون این را چنین پیچ و تاب می‌دهد که این تصور القاء می‌شود که سن - سیمون کماکان این وجه تمایز را قائل می‌شود.

طبیعتاً این اشتباه بزرگی از جانب سن - سیمون است و فقط بوسیله این واقعیت توضیح داده می‌شود که نقطه نظر او در نامه‌ها، همانا نظرگاه علم انتزاعی است. اما بدبختانه در

قطعه مورد بحث، سن - سیمون به هیچ وجه درباره تفاوتها در نظم جامعه‌ای آتی، آنگونه که جناب گرون می‌پندارد، سخن نمی‌گوید. او برای جمع آوری اعانه به بشریت من حیث المجموع متوسل میشود، بشریتی که آنگونه که آن را می‌یابد، برایش چنین بنظر میرسد که به سه طبقه تقسیم میشود؛ نه آنگونه که اشتاین تصور می‌کند به دانشوران، ملاکان و کل دنیا؛ بلکه به:

۱) دانشوران و هنرمندان و کلیه افراد دارای عقاید آزادیخواهانه؛

۲) مخالفان ابتکار و نوآوری یعنی، ملاکان، تا جایی که آنان به طبقه نخستین ملحق

نمی‌شوند؛

۳) تئمه بشریت که بدور شعار: برابری، گرد می‌آیند.

این سه طبقه کل دنیا را تشکیل می‌دهند. مقایسه کنید با سن - سیمون، نامه‌ها، ص ص ۲۱/۲۲. بعلاوه، از آنجائیکه سن - سیمون بعداً می‌گوید که او توزیع و تقسیم قدرت خود را بحال کلیه طبقات مفید می‌داند، می‌توانیم فرض کنیم در جایی که او از این توزیع سخن می‌گوید، ص ۴۷، کل دنیا بطور آشکار با تئمه‌ای که بدور شعار «برابری» گرد می‌آیند، معهداً بدون حذف طبقات دیگر، مطابقت می‌کند.^(۱)

اشتاین تقریباً ذیحق است، هر چند التفاطی به قطعه صفحه ۲۱/۲۲ نمی‌کند. جناب گرون که هیچ چیز از نسخه اصلی نمی‌داند، به کوچکترین اشتباه اشتاین چنگ می‌اندازد و به یاوه ساختن محض از استدلال او توفیق می‌یابد.

بزودی حتی به مثال چشمگیرتری بر می‌خوریم. بطور غیر منتظره در صفحه ۹۴، در جایی که جناب گرون دیگر نه از سن - سیمون، بلکه از مکتب او سخن می‌گوید، اطلاع می‌یابیم:

«سن - سیمون در یکی از آثارش کلمات رازگونه‌ای می‌گوید، از زنان حسن استقبال خواهد شد، آنان حتی کاندید می‌شوند، از این بذر تقریباً سترون، کل غوغای عظیم رهائی زنان بوجود می‌آید.»

بطبع، اگر در این یا آن اثر، سن - سیمون از حسن استقبال و کاندیدا کردن زنان برای پست نامعلومی سخن گفته بود، اینها در واقع «کلماتی رازگونه» می‌بودند. اما رازوری فقط در ذهن جناب گرون وجود دارد. یکی از آثار سن - سیمون بغیر از نامه‌های یک

۱. این جمله در وست فلیشه دامپفوت از قلم افتاده است.

شهروند سوئیسی نیست. سن - سیمون در این اثر، بعد از اینکه اشعار میدارد که هر کس برای دادن اعانه به شورای نیوتون یا ادارات آن واجد شرایط است، ادامه میدهد، «زنان مجاز خواهند بود اعانه دهند، و کاندیدا شدن آنان ممکن خواهد بود» - یعنی، بطبع برای مقامی در این شورا یا ادارات آن. اشتاین، آنگونه که زبینه بود، این قطعه را هنگام بحث خود از خود کتاب نقل می‌کند و دست به تفسیر ذیل می‌زند:

در اینجا، و هکذا؛ «نطفه‌های عقاید بعدی او و حتی عقاید مکتب او، و حتی نخستین ایده‌های زن، یافت می‌شود.» (ص ۱۵۲)

اشتاین در تبصره‌ای، کاملاً بدرستی خاطر نشان می‌سازد که اولین رورینگس، بخاطر دلایل پلمیکی، این قطعه را در طبع ۱۸۳۲ خود با حروف بزرگ بچاپ رساند، زیرا تنها استناد برای رهائی زنان در آثار سن - سیمون است. گرون برای پنهان داشتن انتحالش، قطعه متعلق به کتاب را به بحث مکتب می‌کشاند، یاوه سرایی فوق را از آن می‌سازد، «نطفه» اشتاین را به «بذر» تغییر می‌دهد و کودکانه می‌پندارد این قطعه منشاء آموزش رهائی زنان است.

جناب گرون جرأت می‌ورزد عقیده‌ای را درباره تضاد ابراز کند که معتقد است، میان نامه‌ها و موازین صاحبان صنایع وجود دارد؛ و همانا شامل این واقعیت است که در موازین حقوق کارگران مطالبه میشود. بطبع او به کشف این تفاوت ناگزیر بود، زیرا اطلاع خود از نامه‌ها و هم چنین اطلاع خود از موازین را از اشتاین و ریو اخذ نمود. او هر آینه سن - سیمون را مطالعه میکرد، این تضاد را نه در نامه‌ها، بلکه در «بذری»

از این نقطه نظر در می‌یافت که از جمله در موازین نشو و نما یافته است. برای مثال: «تمامی انسانها کار خواهند کرد» (نامه‌ها، ص ۶۰) «اگر مغز او» (مغز ثروتمند) «برای کار مناسب نیست، مجبور خواهد شد با دستان خود کار کند؛ زیرا نیوتون یقیناً کارگرانی که عالم‌عامداً در کارگاهها عاطل و باطل می‌مانند... را در این سیاره بحال خود رها نخواهد کرد.» (ص ۶۴)

۲- موازین سیاسی صاحبان صنایع^(۱)

همانگونه که اشتاین غالباً این اثر را بمثابة موازین صاحبان صنایع (اهل صنعت) نقل

می‌کند، گرون عنوان دیگری را نمی‌شناسد. اما از آنجائیکه او از آن *ex officio* رسماً شروع به صحبت می‌کند و تنها ده سطر بدان اختصاص می‌دهد، دستکم از او می‌توان انتظار داشت عنوان درست آن را بدست دهد.

او بعد از اینکه از اشتاین این واقعیت حاکی از اینکه در این اثر، سن - سیمون خواستار سلطه کار است را رونویسی می‌کند، ادامه می‌دهد:

«او اکنون جهان را به مفتخواران و صنعت کاران تقسیم می‌کند.» (ص ۸۵)

جناب گرون در اینجا بر خطاست. او به موازین وجه تمایزی را نسبت می‌دهد که آن را از مدتی قبل در رابطه با مکتب سن - سیمون، در نزد اشتاین حاضر و آماده می‌یابد. اشتاین، صفحه ۲۰۶:

«جامعه در حال حاضر تنها شامل مفتخواران و کارگران است.» (انفانتین.)

بجای این تقسیم غیر واقعی، در موازین تقسیمی به سه طبقه وجود دارد، طبقات فنودال، واسطه‌ها و صاحبان صنایع؛ طبیعتاً جناب گرون بدون توسل به اشتاین به شرح و بسط نمی‌پردازد، چرا که با خود موازین آشنا نیست.

جناب گرون بار دیگر تکرار می‌کند که مضمون موازین همانا سلطه کار است و توصیف خود را از کار بشرح ذیل جمع بندی می‌کند:

«درست همانطور که جمهوریخواهی اعلام می‌دارد: همه چیز برای مردم و همه چیز از طریق مردم، سن - سیمون اعلام می‌دارد: همه چیز برای صنعت و همه چیز از طریق صنعت.» (همانجا)

اشتاین، صفحه ۱۶۵:

«از آنجائیکه صنعت سرچشمه همه چیز است، همه چیز می‌بایست به صنعت خدمت کند.»

اشتاین بدرستی اظهار می‌دارد (ص ۱۶۰، تبصره) که اثر سن - سیمون موسوم به صنعت *L'industrie* که از همان اوان سال ۱۸۱۷ بطبع رسید، حامل این شعار بود: همه چیز از طریق صنعت، همه چیز برای صنعت. بنابراین، جناب گرون در توصیف خود از موازین، نه فقط مرتکب اشتباه فوقاً یاد شده می‌شود، بلکه ایضاً شعار اثر بمراتب قبلی تری که از آن هیچ گونه اطلاعی ندارد را نادرست نقل قول می‌کند.

جامعیت آلمانی بدین طریق انتقاد مناسبی از موازین سیاسی صاحبان صنایع را بدست داده است. با وجود این در سرتاسر *omnium gatherum* گرون، جلاء و

رخشندگی‌های مجزائی پخش شده که دقیقاً متعلق به این بخش است. جناب گرون که زیر جلگی به زندگی و موزیگری خاص خود می‌خندد، مصالحی را که در روایت اشتاین از اثر می‌یابد و آن را با تهور در خور ستایشی بسط می‌دهد را چاپ می‌زند.

جناب گرون، صفحه ۸۷:

«رقابت آزاد مفهومی ناسره و پریشیده بود، مفهومی که در خود دنیای جدیدی از کشمکش و ادبار، مبارزه میان سرمایه و کار و تیره روزی کارگران که هیچ‌گونه سرمایه‌ای نداشتند، را شامل می‌شد. سن - سیمون مفهوم صنعت را پاک و منزه ساخت و آن را به مفهوم کارگران ساده‌کرد، او حقوق و مظالم طبقه چهارم، پرولتاریا را فرموله نمود. او مجبور شد حق وراثت را ملغی سازد، زیرا نسبت به کارگران و صاحبان صنایع تبدیل به بی‌عدالتی شده بود. این همانا اهمیت موزاین صاحبان صنایع است.»

جناب گرون ملاحظه ذیل را در کتاب اشتاین (ص ۱۶۹) درباره موزاین می‌یابد:

«بنابراین، این همانا اهمیت حقیقی سن - سیمون است، که اجتناب ناپذیر بودن این

تضاد (میان بورژوازی و مردم) «را پیش بینی نمود.»

این سرچشمه تصور جناب گرون از «اهمیت» موزاین است.

«او» (سن - سیمون در موزاین) «با مفهوم کارگر صنعتی آغاز می‌کند.»

جناب گرون این را با این اظهار که سن - سیمون رقابت آزادانه را بمثابة «مفهومی ناسره» یافت و «مفهوم صنعت را پاک و منزه ساخت و آن را بمفهوم کارگر ساده کرد» به یاوه گوئی کاملی تبدیل می‌کند. جناب گرون همه جا نشان می‌دهد که مفهوم او از رقابت آزاد و صنعت، در واقع مفهومی بسیار «ناسره» و «پریشیده» است.

جناب گرون که با این یاوه سرایی خشنود نیست، کذب مستقیمی را ریسک می‌کند و اظهار میدارد که سن - سیمون خواهان الغای حق وراثت بود.

در صفحه ۸۸ او که کماکان به تعبیر خود از شرح اشتاین از موزاین استناد می‌کند، بما می‌گوید:

«سن - سیمون حقوق پرولتاریا را استوار ساخت. او سابق برین شعار جدیدی را فرموله کرد: صاحبان صنایع، کارگران، به مقام قدرتی عالی ارتقاء می‌یابند. این همانا یکجانبه بود، اما هر مبارزه‌ای متضمن یکجانبه‌گری است، کسی که یکجانبه نیست، نمی‌تواند به مبارزه دست یازد.»

خود جناب گرون با وجود کلام قصار فصیحانه خود درباره یکجانبه‌گری، مرتکب

اشتباه یکجانبه درک اشتاین بخاطر این اظهار میشود که سن - سیمون مایل بود کارگران واقعی، پرولتارها را به «مقام قدرتی عالی»، «ارتقاء» دهد. مقایسه کنید با صفحه ۱۰۲، در جایی که درباره میشل شوالیه می‌گوید:

«م. شوالیه کماکان با ابراز همدردی زیادی به صاحبان صنایع اشاره می‌کند... اما صاحبان صنایع، آنگونه که برای استادکار خود، پرولتارها، بودند دیگر برای وردست نیستند؛ او سرمایه داران، کار آفرینان و کارگران را در یک مفهوم می‌گنجاند، یعنی، او مفتخواران را در مقوله‌ای می‌گنجاند که تنها باید دربرگیرنده فقیرترین و کثیر العده‌ترین طبقه باشد.»

سن - سیمون در میان سرمایه داران، نه تنها کارگران، بلکه ایضاً سازندگان، بازرگانان، و بطور مختصر، کلیه سرمایه داران صنعتی را بحساب می‌آورد؛ در واقع روی سخن او در درجه اول با آنان است. جناب گرون این را در همان نخستین صفحه موازین می‌توانست بیابد. اما این نشان می‌دهد او چگونه، حتی بدون اینکه اثر را دیده باشد، افواهاً عبارات زیبایی درباره آن بهم می‌بافد.

اشتاین با بحث درباره موازین، می‌گوید:

«بعد از اینکه... سن - سیمون به تاریخ صنعت در ارتباط آن با مراجع دولتی میرسد... نخستین کسی است که باید آگاه باشد که در علم صنعت، عامل سیاسی مستور است... قابل انکار نیست که او با دادن انگیزه مهمی موفق شده باشد. زیرا فرانسه همانا فقط از سن - سیمون بی‌بعد، دارای تاریخچه‌ای از اقتصاد سیاسی است.» و غیره (ص ص ۱۷۰/۱۶۵)

خود اشتاین هنگامیکه از «عاملی سیاسی» در «علم صنعت» سخن می‌گوید به منتها درجه مبهم است. اما او با افزودن این [نکته] که تاریخچه دولت از نزدیک با تاریخچه اقتصاد ملی مربوط است، نشان می‌دهد که در مسیر درستی [گام بر میدارد].

ببینیم جناب گرون بعداً، در بحث خود پیرامون مکتب سن - سیمون، چگونه این مرقع اشتاین را بخود اختصاص می‌دهد:

«سن - سیمون به [تدوین] تاریخچه‌ای از صنعت در موازین صاحبان صنایع خود، مبادرت نمود، که در آن بر عنصر سیاسی تکیه می‌کند. بنابراین، خود استاد راه را برای اقتصاد سیاسی هموار ساخت.» (ص ۹۹)

«بنابراین»، جناب گرون «عامل سیاسی» اشتاین را به «عنصر سیاسی» تغییر میدهد و آن را با نادیده گرفتن جزئیاتی که اشتاین ارائه داده، به عبارتی بی معنا و میان تهی تبدیل

می‌کند. این «سنگی که معماران را رد کردند»،^(۱) در واقع برای جناب گرون تبدیل به نامه‌ها و مطالعاتش شده است.^(۲) و ایضاً به سنگ راهی برای او.^(۳) ولی این تمام مطلب نیست. از آنجائیکه اشتاین می‌گوید که سن - سیمون را برای تاربخچه اقتصاد سیاسی با تکیه بر عامل سیاسی در علم صنعت هموار ساخته، جناب گرون او را پیش کسوت خود اقتصاد سیاسی می‌سازد. جناب گرون تقریباً به این شیوه با استدلال می‌پردازد:

علم اقتصاد قبلاً پیش از سن - سیمون وجود داشت؛ ولی آنطور که اشتاین حکایت می‌کند، سن - سیمون بر عامل سیاسی در صنعت تکیه نمود، از اینرو او علم اقتصاد را سیاسی نمود - علم اقتصاد سیاسی = اقتصاد سیاسی - بدین‌طریق سن - سیمون راه را برای اقتصاد سیاسی هموار نمود. جناب گرون در حدسیات خود بدون شک روحیه بس مطبوعی را بنمایش می‌گذارد.

او درست همانطور که سن - سیمون را پیش کسوت اقتصاد سیاسی می‌سازد، همانطور هم او را پیش کسوت سوسیالیسم علمی می‌سازد:

«آن» (سن - سیمون‌نیز) «شامل... سوسیالیسم علمی است، زیرا سن - سیمون کل زندگانی‌اش را صرف جستجو و کاوش علمی جدید نمود!» (ص ۸۲)

۳ - مسیحیت نوین

جناب گرون با ذکاوت همیشگی خود به دادن مستخرجاتی از مستخرجات اشتاین و ریو بما ادامه می‌دهد، و آن را با زر و زیورهای ادیبانه می‌آراید و به بیرحمانه‌ترین طرزی مثله می‌کند. یک مثال برای نشان دادن اینکه او هیچگاه به اصل کتاب نیز نظر نیفکنده، کفایت می‌کند.

«برای سن - سیمون این همانا مساله‌ای بود از استوار ساختن دیدگاهی واحد از زندگی، آنگونه که در خور ادوار نقادانه است که او آن را آشکارا در مقابل ادوار نقادانه قرار می‌دهد. بزعم او، ما از زمان لوتر بعد، در دورانی نقادانه زندگی می‌کنیم؛ او قصد داشت دوران

۱. رساله اول پطرس رسول، باب ۲، آیه ۷.

۲. عنوان فرعی کتاب گرون، جنبش اجتماعی در فرانسه و بلژیک.

۳. جناسی با واژه‌های Stein (سنگ)، Eckstein (سنگ بنا)، و Stein des Anstoßes (سنگ راه).

خار راه).

ارگانیک جدیدی را آغاز کند. از اینجاست که مسیحیت نوین ناشی میشود.» (ص ۸۸)

سن - سیمون در هیچ زمان و مکانی با ادوار نقادانه تاریخ مخالفت ننمود. این کذب محض از جانب جناب گرون است. بازارد Bazard اولین کسی بود که این وجه تمایز را قائل شد.^(۱) جناب گرون از طریق اشتاین و ریبو پی می برد که در مسیحیت نوین، سن - سیمون انتقاد از لوتر را می ستاید، اما آموزش ایجابی و جزمی او را در خور نگرش می یابد. جناب گرون این را با آنچه پیاد می آورد «در همان مأخذ درباره مکتب سن - سیمون گفته شده، اشتباه می گیرد و از این، دعوی فوق را سر هم بندی می کند.

جناب گرون بعد از اینکه به تفسیرهای پر شراره چندی درباره زندگی و آثار سن - سیمون بشیوه پیش ازین توصیف دست زد، و منحصرأ بر اشتاین و بر پیستون و بکار اندازنده این یک، ریبو، تکیه نمود، اظهارات خود را با جار و جنجال پایان میرساند:

«و آن تنگ نظران اخلاقی، جناب ریبو و کل جرگه طوطی صفتان آلمانی، با خردمندی همیشگی شان که اظهار می کنند چنین انسانی و زندگی نمی بایست با استانداردهای عادی اندازه گرفته شود، تصور می کردند از سن - سیمون بدفاع برخاسته اند! - بگوئید ببینم، آیا استانداردهایتان از چوب ساخته شده است؟ راستش را بگوئید! بسیار مشعوف می شویم اگر استانداردهایتان از چوب بلوط خوب سفت و سخت ساخته شده باشد. بدهید ببینم! ما آنها را با سپاس همچون هدیه ای گرانبها می پذیریم. آنها را نمی سوزانیم. معاذ الله! ما آنها را برای اندازه گرفتن قفای تنگ نظران مورد استفاده قرار خواهیم داد.»

(ص ۸۹)

با این نوع هیاهوهای ساختگی است که جناب گرون می کوشد برتری خود را بر کسانی که از آنان رونویسی کرده، بثبوت رساند.

۴ - مکتب سن - سیمون

از آنجائیکه جناب گرون درست بهمان اندازه ای مکتب سن - سیمون را مطالعه کرده که خود سن - سیمون را، یعنی هیچ رقم، دستکم می بایست خلاصه درستی از اشتاین و ریبو را بدست میداد، می بایست نظم زمانی را رعایت می کرد، می بایست از سیر حوادث شرح مرتبگی ارائه میداد و نکات اساسی را ذکر مینمود. او عکس این را انجام میدهد. او

که با وجدان طالحنی به بیراهه کشیده شده است، حتی الامکان هر چیزی را مخدوش می‌کند، مهمترین مطالب را زیر سیلی در می‌کند و حتی در هم اندیشی بیشتری از آنچه در عرضه داشت او از سن - سیمون دیدیم، بوجود می‌آورد. در اینجا باید بمراتب بیشتر دقیق باشیم، زیرا برای ثبت هرآنچه و خطای فاحشی، مجلدی به قطوری مجلد جناب گرون لازم می‌شود.

بما هیچ‌گونه اطلاعاتی از مرگ سن - سیمون تا انقلاب ژوئیه^(۱) داده نمی‌شود، دورانی که مهمترین بخش تکامل نظری سن - سیمونیسیم را شامل می‌شود. و بالتیجه انتقاد سن - سیمونی از شرایط موجود، [یعنی] مهمترین جنبه سن - سیمونیسیم از طرف جناب گرون بکلی پشت گوش انداخته می‌شود. در واقع اظهار نمودن چیزی درباره آن بدون اطلاعی از منابع، و بویژه از روزنامه‌ها، غیر ممکن است.

جناب گرون گفتار خود درباره سن - سیمونیسیم را با این کلمات افتتاح می‌کند:
 «به هر کس باندازه استعدادش، به هر استعدادی طبق کارش: این است دگم (شریعت جامد) سن - سیمونیسیمها.»

جناب گرون نظیر ریو (ص ۹۶) این جمله را بمثابة گذار از سن - سیمون به سن - سیمونیسیمها عرضه می‌کند و ادامه می‌دهد:

«این مستقیماً از آخرین کلمات سن - سیمون مأخوذ می‌شود: برای کلیه انسانها می‌بایست آزادانه‌ترین تکامل استعدادهایشان تضمین شود.»

در اینجا جناب گرون مایل است از ریو، که «دگم عملی» را با «مسیحیت نوین» مرتبط می‌سازد، متفاوت باشد. جناب گرون تصور می‌کند این ابداع و اختراع ریو است و بدون تعارف آخرین کلمات سن - سیمون را بجای مسیحیت نوین می‌گذارد. او درک نمی‌کند که ریو فقط مستخرجی ادبی از اثر آموزش سن - سیمون، عرضه داشت، سنه نخستین، ص ۷۰، را ارائه می‌دهد.

جناب گرون نمی‌تواند درک کند چرا ریو، بعد از اینکه چندین مستخرج راجع به هیرارشی مذهب سن - سیمونیسیم بدست داد، بناگاه باید «دگمی علمی» را مطرح نماید. جناب گرون تصور می‌کند که هیرارشی مستقیماً از این حکم ناشی می‌شود.
 اما [این] حکم در واقع فقط هنگامیکه در پیوستگی با عقاید مذهبی مسیحیت نوین

در نظر گرفته شود، می تواند به هیرارشی جدید نسبت داده شود، در حالیکه سوای این عقاید، می تواند خواستار طبقه بندی صرفاً دنیوی از جامعه باشد. او در صفحه ۹۱ اظهار میدارد:

«به هر کس باندازه استعدادش بمعنی هیرارشی قانون کاتولیکی است. بعلاوه به هر استعدادی طبق کارش بمعنی تبدیل کارگاه بیک مخزن کلیسا و کل زندگی مدنی به پناهگاه کشیشی است.»

زیرا جناب گرون در قطعه مستخرجه فوق از عرضه داشت، که از طرف ریو نقل شده، مطلب ذیل را می یابد:

«کلیسای حقیقتاً همگانی پدیدار خواهد شد... کلیسای همگانی بر امور دنیوی و هم چنین معنوی حکومت خواهد... علم و صنعت مقدس خواهد شد، و کلیه مالکیت ها از آن کلیسا خواهد شد و هر حرفه ای عملکردی مذهبی و گامی در هیرارشی اجتماعی - به هر کس باندازه استعدادش و بهر استعدادی طبق کارش.»

جناب گرون برای بوجود آوردن اظهار بکلی غیر قابل درک خود فقط می بایست این قطعه را وارونه می کرد و جملات پیشین را به نتیجه گیریهای جمله نهائی تغییر میداد. تعبیر گرون از سن - سیمون «چنان شکل ژولیده و آشفته ای» بخود می گیرد که در صفحه ۹۰ وی نخست «پرولتاریای روحانی» را از «دگم عملی» مأخوذ می کند و آنگاه از پرولتاریای روحانی، هیرارشی ذهن را بوجود می آورد. و سرانجام، از هیرارشی ذهن، نقطه اوج هیرارشی را عرضه میدارد. اگر او تنها حتی رساله را مطالعه می کرد، در می یافت که برخورد مذهبی مسیحیت نوین، همراه با مسأله اینک چگونه باید استعداد^(۱)، Capacité را تعیین نمود، هیرارشی و نقطه اوج آن را ضروری می ساخت.

جناب گرون بحث و انتقاد خود از عرضه داشت ۲۹ - ۱۸۲۸ را با جمله ای مجزا خاتمه می دهد: «به هر کس باندازه استعدادش، و بهر استعدادی طبق کارش». سوای این او بسختی از تولید کننده و سازمان دهنده نام می برد. او به ریو نظری اجمالی می افکند و در بخش «سومین عصر سن - سیمونیزم»، ص ۱۲۶ (اشتاین، ص ۲۰۵) در می یابد که: «... و طی روزهای بعد جریده کره ارض Globe با عنوان فرعی، جریده آموزش سن - سیمونی، منتشر شد، که در نخستین صفحه، بشرح ذیل دست به تلخیص زد:

مذهب

صنعت

علم

شراکت (تجمع) عام

جناب گرون از مراتب فوق، یک نفس به سال ۱۸۳۱ میرسد و در عبارات ذیل دست به اصلاح ریو می‌زند (ص ۹۱):

«سن - سیمونیست‌ها طرح ذیل

سیستم خود را پیش کشیدند؛ فرمول بندی تا حدود زیادی کار بازاری بود:

مذهب

صنعت

علم

شراکت (تجمع) عام

جناب گرون سه جمله که ایضاً در سر صفحهٔ جریدهٔ Globe یافت می‌شود و تمامی آنها مربوط به اصلاحات اجتماعی عملی است را زیر سیلی در می‌کند. آنها هم از طرف اشتاین و هم ریو ارائه می‌شوند. این، او را قادر می‌سازد، آنچه که باصطلاح زیور آلات تزئینی صرف یک جریده است را به «طرحی» از یک سیستم تغییر دهد. او این واقعیت را پنهان می‌سازد که این در سر صفحهٔ Globe انتشار یافته و بدینسان می‌توان کل سیستم سن - سیمون، آنگونه که شامل عنوان مثله شدهٔ این روزنامه است را با تفسیر هوشمندانه‌ای حاکی از اینکه مذهب دارای افتخار شأن و مقام است، را مورد انتقاد قرار داد. بعلاوه او از اشتاین می‌توانست اطلاع یابد که ابن به هیچ وجه دربارهٔ Globe صادق نیست. Globe حاوی جزئی‌ترین و با ارزش‌ترین انتقاد از مناسبات موجود و بویژه از مناسبات اقتصادی است - واقعیتی که معهدنا جناب گرون نمی‌توانست نداند.

اظهار اینکه جناب گرون این تکه اطلاعات جدید اما مهم را از کجا بدست آورده که «فرمول بندی طرح»، بطول چهار کلمه، «تا حدود زیادی کار بازاد بود» دشوار است.

جناب گرون از ژانویهٔ ۱۸۳۱ به اکتبر ۱۸۳۰ بعقب می‌جهد:

«اندکی بعد از انقلاب ژوئیه، طی دورهٔ بازاری» (این دوره از کجا می‌آید؟) «بعد از اینکه حضرات دوپن و موگن آنان را از کرسی خطابه مورد اتهام قرار دادند که اشتراک کالاها و زنان را موعظه می‌کنند، اظهاریهٔ کوتاه اما جامعی از عقاید خود را به مجلس نمایندگان ارسال داشتند.»

این خطابه، همراه با تفسیر جناب گرون بدین شرح است:
 «چقدر تمامی اینها کماکان معقولانه و سنجیده است! خطابه‌ای که به مجلس تقدیم شد، از طرف بازارد بطبع رسید.» (ص ص ۹۴ - ۹۲)

اشتاین پیش از هر چیز، با نتیجه گرفتن از ملاحظه می‌گوید، ص ۲۰۵:
 «با قضاوت شکل و برخورد آن، نباید از نسبت دادن آن» (سند) «آنگونه که ریو انجام میدهد، به بازارد بیش از انفانتین، درنگ کنیم.»

و ریو می‌گوید، ص ۱۲۳:
 «از شکل و خود تقاضاهای فروتنانه این سند، آشکارا می‌توان دریافت که این سند بیشتر مدیون ابتکار م. بازاد است تا دیگر همکاران او.»

جناب گرون با تیزهوشی و جسارت خاصی، حدس ریو حاکی از اینکه بازارد بیشتر از انفانتین در پشت خطابه قرار داشت را به یقینی که او آن را کلاً بطبع رسانده تبدیل می‌کند. قطعه‌ای که خطابه را معرفی می‌کند از ریو، صفحه ۱۲۲ ترجمه میشود:
 «حضرات دوپن و موگن از کرسی خطابه توجه را به فرقه‌ای جلب نمودند که اشتراک کالاها و زنان را موعظه می‌کرد.»

جناب گرون صرفاً تاریخی که از طرف ریو داده شده را لاسیلی در می‌کند و بجای آن می‌نویسد: «اندکی بعد از انقلاب ژوئیه». رویهمرفته، ترتیب زمانی به مذاق جناب گرون و روش رهاسازی خود از آنانی که زمین را قبل از او لگد مال کرده‌اند، خوش نمی‌آید. جناب گرون برخلاف اشتاین چیزی که اشتاین به تبصره منتقل می‌کند را در متن می‌گنجاند، و با نادیده انگاشتن مقدمه خطابه، سرمایه‌های تولیدی fonds de production را بمثابه «سرمایه اساسی»، و طبقه بندی اجتماعی افراد، را بمثابه «نظام اجتماعی افراد» ترجمه می‌کند.

بدنبال این برخی یادداشت‌های پچل و سرسری درباره تاریخچه مکتب سن - سیمون می‌آید؛ این یادداشت‌ها از مرقعات اشتاین، ریو و لوئی بلان با همان مهارت هنرمندانه‌ای که در زندگی سن - سیمون گرون ملاحظه کردیم، بیکدیگر وصله شده‌اند. ما این مهم را به خواننده واگذار می‌کنیم تا خودش آنها را در کتاب بیابد.

اکنون خواننده در برابر خود کلیه آنچه گرون باید درباره دوره بازاد سن - سیمونسم بگوید داراست، یعنی، دوره‌ای از مرگ سن - سیمون تا نخستین شقاق او.^{۳۰} گرون اکنون در موقعیتی است که آنوی نقادانه را ظریفانه بازی کند، و بازارد را «دبالک تیک دان

ضعیفی» بخواند. آنگاه ادامه می‌دهد:

«اما جمهوریخواهان نیز چنین‌اند. آنان فقط می‌دانند چگونه بمیرند، کاتو بهمان اندازه بازار؛ اگر آنان یکدیگر را با چاقو نکشند، از قلبی شکسته می‌میرند.» (ص ۹۵)
 «چند ماه بعد از این نزاع و مشاجره، قلب او» (بازارد) «شکست» (اشتاین، ص ۲۱۰)
 چنین جمهوریخواهانی نظیر لواسور، کارنو، بارر، بیووارن، بوئوناروتی، تسته، دارژنسون، و غیره و غیره نشان می‌دهند دعوی جناب گرون تا چه اندازه صحیح است. اکنون چند حرف پیش پا افتاده دربارهٔ انفانتین تحویل‌مان داده میشود. توجه فقط باید معطوف کشف ذیل که توسط جناب گرون انجام گرفته، گردد:
 «آیا این پدیدهٔ تاریخی سرانجام این را آشکار نمی‌سازد که مذهب چیزی نیست جز حس گرابی، که ماتریالیسم می‌تواند بی‌باکانه [برای آن] منشاء یکسانی همچون خود دگم مقدس قائل شود؟» (ص ۹۷)

جناب گرون آن را سمت یابی می‌کند: «آیا هیچگاه کس دیگری دربارهٔ آن اندیشیده است؟» هرگاه سالنامه‌های لاهه قبلاً در رابطه با رماتیک‌ها^(۱) «دربارهٔ آن نیاندیشیده بود»، او هیچگاه «دربارهٔ آن نمی‌اندیشید». از جناب گرون می‌توان انتظار داشت از آن زمان ببعد اندکی پیشرفت ذهنی کرده باشد.

دیدیم که جناب گرون از کل انتقاد اقتصادی سن - سیمونست‌ها هیچ چیز نمی‌داند. مع الوصف با کمک انفانتین موفق میشود چیزی دربارهٔ نتایج اقتصادی تئوری سن - سیمون که قبلاً بآن اشاراتی خود نمایانه کرده بود، بگوید. او در نزد ریو (ص ۱۲۹ و بعد از آن) و در نزد اشتاین (ص ۲۰۶) به مستخرجاتی از اقتصاد سیاسی انفانتین^(۲) دست می‌زند، اما در اینجا نیز دغلی می‌کند، زیرا الغای مالیات‌ها راجع به اساسی‌ترین ضروریات زندگی، که بدرستی از طرف اشتاین و ریو (که اظهارات خود را بر انفانتین بنا می‌نهند) بمثابة پی‌آمدی از پیشنهادات مربوط به حق وراثت نشان داده میشود، از طرف گرون به مقیاسی نامربوط و مستقل علاوه بر این پیشنهادها تبدیل میشود. او دلیل دیگری از نوآوری‌اش را با دغل بازی نظم ترتیب زمانی ارائه می‌دهد؛ او نخست به کشیش انفانتین و منیل مونتان اشاره می‌کند و آنگاه به انفانتین اقتصاددان، و حال آنکه پیشینیان

۱. اشاره است به مقالهٔ کرال روزنکراتس «لودویگ تیک و مکتب روماتیک».

۲. بارتمی - پروسپر انفانتین، اقتصاد سیاسی و سیاست.

او هنگامیکه Globe که این اقتصاد سیاسی بخاطر آن نوشته شده بود را مورد بحث قرار می‌دهند، از اقتصاد سیاسی انفانتین طی دوره بازارد بحث می‌کنند.^{۱۳۱} درست همانطور که او در اینجا دوره بازارد را در دوره منیل مونتان وارد می‌کند، همانطور هم بعداً، هنگامیکه به علم اقتصاد و به شوالیه اشاره می‌کند، دوره منیل مونتان را می‌گنجاند. سبب این امر کتاب جدید، Livre nouveau است، و طبق معمول او حدس ریوو مشعر بر اینکه شوالیه مصنف این اثر بوده را به اظهاری قطعی مبدل می‌کند.

جناب گرون اینک سن - سیمونیس را «در کلیت آن» (ص ۸۲) توصیف کرده است. او به قولی که داد وفا می‌کند، [یعنی] «نوشتارهای آن را در معرض مذاقه نقادانه‌ای قرار ندهد» (همانجا) و از ابرو در تألیفات کاملاً متفاوت دیگری، [یعنی] نوشتارهای اشتاین و ریو را به غیر نقادانه‌ترین نحوی مخدوش می‌سازد. او به قصد جبران این عمل، جزئیات چندی از درسگفتارهای اقتصادی ۴۲ - ۱۸۴۱ شوالیه، زمانی که این یک مدتها قبل به سن - سیمونی بودن خود خاتمه داده بود، را بما تحویل می‌دهد. جناب گرون که مدتهاست درباره سن - سیمونیس دست به نگارش می‌زند، تقریبی از این درسگفتارها در مجله دو دنیا Revue des deux mondes را در جلوی رو خود دارد. او بهمان طریقی که اشتاین و ریو را مورد استفاده قرار داده، آنها را بکار می‌برد. یک نمونه از فطانت و فراست نقادانه او این است:

«او در آن اظهار میدارد که بقدر کافی تولید نشده است. این همانا اظهاری در خور مکتب اقتصادی قدیم، با پیش داوریه‌های زنگ زده آن است... مادامیکه اقتصاد سیاسی درک نمی‌کند که تولید وابسته به مصرف است، این باصطلاح علم پیشرفتی نخواهد کرد.» (ص ۱۰۲)

با این عبارات درباره مصرف و تولید که او از سوسیالیسم حقیقی بارث برده، می‌توان دید که جناب گرون از هر اثر اقتصادی بمراتب برتر است. سوای این واقعیت که هر اقتصاددانی می‌تواند باو بگوید که عرضه وابسته به تقاضا است، یعنی اینکه تولید وابسته به مصرف است؛ در واقع در فرانسه مکتب اقتصادی خاصی وجود دارد، مکتب سیموندی، که مایل است به شکلی متفاوت از آنچه در رقابت آزاد معمول است تولید را به مصرف وابسته کند؛ این مکتب در تضاد حادی با اقتصاد دانانی که جناب گرون مورد حمله قرار میدهد، قرار دارد. معهدا، بعدها هم نمی‌بینیم که جناب گرون

باقطاری^(۱) که بدو سپرده شده - وحدت تولید و مصرف - بطور موفقیت آمیزی به سفته بازی دست زده باشد.

جناب گرون برای اینکه ملالی که خواننده از این مستخرجات پراکنده و بی ربط از اشتاین و ریو که علاوه بر این با عبارات، جعل و تحریف شده، متحمل شده است را جبران کند، نمایش آتش بازی آلمان - جوان ذیل که با اومانیسیم و سوسیالیسم سرخ میشود را باو تقدیم می‌کند.

«سن - سیمونیسیم در کل خود بمثابة نظام اجتماعی، چیزی جز آبشاره‌ای از افکار که توسط ابر نیکوکارانه بر خاک فرانسه می‌بارید، نبوده» (پیش ازین، در ص ص ۸۲/۸۳، بمثابة «توده‌ای از نور، اما هنوز هرج و مرجی از نور!»، «و نه هنوز روشنائی منظمی»!). این هم نمایشی کوبنده بود و هم با مزه. مصنف قبل از اجرای نمایش، مرد؛ یک تهیه کننده ضمن نمایش درگذشت، تهیه کنندگان باقی مانده و کلیه هنرپیشگان لباس‌های خود را کردند و البسه شخصی‌شان را پوشیدند و بمنزل رفتند و طوری رفتار کردند که انگار اتفاقی نیفتاده است؛ و اگر تا بآخر تا حدی مغشوش میشد، صحنه‌ای تماشائی و منظره‌ای جالب از آب در می‌آمد؛ برخی از اجراء کنندگان زیاده روی کردند - و این تمام مطلب بود.» (ص ۱۰۴)

براستی که هانیه چقدر ذبح بود هنگامیکه درباره مقلدان خود می‌گفت: «من دندان ازدها کاشتم، اما کک درو کردم».

فوریه یسم

سواى ترجمه برخی از قطعات چهار جنبش^(۲)، درباره موضوع عشق، در اینجا هیچ چیزی که بتوان به شکل کامل تری در نزد اشتاین یافت وجود ندارد. جناب گرون در یک جمله که صد نگارنده دیگر مدتها قبل از فوریه اظهار داشته‌اند، به اخلاقیات پایان میدهد:

«اخلاقیات، بزعم فوریه چیزی جز کوشش سیستماتیک برای فرونشاندن سودهای بشری نیست.» (ص ۱۴۷)

۱. مقایسه کنید با انجیل متی باب ۲۵: آیات ۳۰ - ۱۵۰ و انجیل لوقا - باب ۱۹: آیات ۲۶ - ۱۳.

د.ت.

۲. شارل فوریه، نظریه چهار جنبش و مقدرات عمومی.

- د.ت.

این آن نحوه‌ای است که اخلاقیات مسیحی همواره خود را توصیف کرده است. جناب گرون کوششی برای بررسی انتقاد فوریه از کشاورزی و صنعت امروزین نمی‌کند، و تا جایی که به تجارت مربوط می‌شود، صرفاً برخی ملاحظات کلی از مقدمه بر بخشی از چهار جنبش را ترجمه می‌کند (منشاء اقتصاد سیاسی و مناظره تجارته، ص ص ۲۳۲/۲۳۴ چهار جنبش). و بعد پاره‌ای مستخرجات از چهار جنبش، و مستخرجی از رساله‌ای دربارهٔ تجمع، دربارهٔ انقلاب فرانسه همراه با جدول‌هایی دربارهٔ تمدن، که قبلاً از سوی اشتاین برآورد شده بود، بدنبال می‌آید. به این ترتیب جنبهٔ انتقادی فوریه، مهمترین خدمت فوریه، به‌شتاب آمیزترین و سطحی‌ترین نحوی در بیست و هشت صفحهٔ ترجمهٔ تحت اللفظی نادیده گرفته می‌شود؛ و در آنها، با چند استثناء جزئی، فقط کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین مطالب مورد بحث قرار می‌گیرد، و مطالب پیش پا افتاده و مهم به مغشوش‌ترین طرز با یکدیگر در آمیخته می‌شوند.

جناب گرون اکنون عرضه داشتی از سیستم فوریه را ارائه می‌دهد. کوروآ،^(۱) که اثرش از طرف اشتاین نقل می‌شود، مدتها قبل تعبیر بهتر و کامل‌تری بدست داده است. هر چند جناب گرون آن را «بطور حیاتی ضروری» می‌داند تعبیر عمیقی از سربهای فوریه را ارائه دهد.^{۱۳۳} او دربارهٔ هیچ چیز نمی‌تواند بهتر از این بیاندیشد که بطور تحت‌اللفظی از خود فوریه شاهد مثال آورد و آنگاه، آنگونه که بعداً خواهیم دید، برخی عبارات قشنگ را دربارهٔ اعداد از خود در می‌آورد. او نمی‌کوشد نشان دهد چگونه فوریه به بحث سربها رسیده، و چگونه او و شاگردانش آنها را بوجود آوردند؛ او هیچ چیزی را دربارهٔ ساختار درونی سربها عیان نمی‌سازد. انتقاد از چنین ساختارهایی فقط (و این ابضاً دربارهٔ هر روش هگلی صدق می‌کند) با نمایش اینکه چگونه آنها بوجود آمده‌اند و در نتیجه خود را در آنها آزموده نشان داد، امکان پذیر است.

و بالاخره جناب گرون تقریباً بکلی مطلبی که اشتاین بهر تقدیر تا حدودی بر آن تکیه می‌کند، یعنی تضاد کار کراهت انگیز و کار فریبنده را پشت گوش می‌اندازد.

مهمترین جنبهٔ کل رساله همانا انتقاد گرون از فوریه است. خواننده آنچه فوقاً دربارهٔ ماخذ انتقاد گرون گفته شد را بخاطر می‌آورد. او اکنون از مثال‌هایی که ذیلاً می‌آید

خواهد دید چگونه جناب گرون پیش از هر چیز اصول موضوعه سوسیالیسم حقیقی را می‌پذیرد و آنگاه شروع به اخراق گویی و تحریف آنها می‌کند. بصعوبت نیازی به ذکر است که وجه تمایز فوریه میان سرمایه، استعداد و کار فرصتی عالی برای نمایشی از زیرکی متظاهرانه را ارائه می‌دهد؛ می‌توان درباره غیر عملی بودن و بی‌عدالتی این وجه تمایز، و دایر شدن کار - مزد بگیری و غیره بدون انتقاد از این وجه تمایز با اشاره به مناسبات واقعی کار و سرمایه، بتفصیل سخن گفت. پرودن کلیه اینها را قبلاً بمنتهی درجه بهتر از جناب گرون، اظهار داشته، اما از اینکه موضوع واقعی را مورد خوض و غور قرار دهد غفلت ورزیده است.

جناب گرون انتقاد خود از روانشناسی فوریه - در واقع نظیر تمامی انتقاد خود - را بر «ماهیت انسان» بنا می‌نهد:

«زیرا ماهیت انسان، کل در کل است.» (ص ۱۹۰)

«فوریه نیز به ماهیت انسان متوسل میشود و بشیوه خاص خود کنه درونی آن را در جدول بندی دوازده سودای خود، برای ما برملا میسازد؛ او نیز نظیر کلیه افراد صادق و معقول، مایل است ماهیت درونی انسان را به واقعیتی، واقعیتهای عملی تبدیل کند. آنچه در بیرون است، ایضاً می‌بایست در بیرون باشد، و بدینسان وجه تفاوت میان درونی و برونی می‌بایست بالمره از میان برود. تاریخ بشریت از سوسیالیست‌ها، هر آینه این صفت مشخصه‌شان باشد، مشحون است.

... مطلب مهم درباره هر کس آن چیزی است که او از ماهیت انسان درک می‌کند.» (ص ۱۹۰)

با بیان صحیح‌تر، مطلب مهم برای سوسیالیست‌های حقیقی این است که بهر کس افکاری درباره ماهیت انسان تحمیل کنند و مراحل متفاوت سوسیالیسم را به فلسفه‌های متفاوت ماهیت بشری تغیر دهند. این انتزاع غیر - تاریخی، جناب گرون را وا میدارد از بین رفتن کلیه تفاوتها میان درونی و برونی، که حتی به نشو و نمای ماهیت انسانی پایان می‌دهد را اعلام کند. اما بهر تقدیر، چرا آلمان‌ها باید این چنین با قیل و قال از علم خود درباره ماهیت انسان بلافند، زیرا علم‌شان از سه صفت کلی عقل، احساس و اراده فراتر نمی‌رود که بقدر کافی از روزگار ارسطو و رواقیان در تمام عالم شناخته شده است.^(۱)

۱. در وست فلیشه دامپفوت آمده است: «با به بیان صحیح‌تر چیز مهم برای سوسیالیست‌های حقیقی

همین دیدگاه است که جناب گرون فوریه را به این خاطر که انسان را به دوازده سودا و منشق کرده است، مورد نکوهش قرار میدهد.

من کلیت این جدول را مورد بحث قرار نمیدهم؛ اگر روانشناسانه گفته شود؛ من آن را غیر کافی میدانم - (اگر، روانشناسانه گفته شود، عموم بر چه چیزی می‌تواند براحتی تکیه کند) - آیا این عدد بشما دانشی از آنچه انسان واقعاً هست می‌دهد؟ نه حالا. فوریه بهمان خوبی می‌توانست حواس پنجگانه را معین کند؛ کل انسان، هر آینه صحیحاً توضیح داده شود و مضمون انسانی آنان بدرستی تعبیر شود، دیده میشود که در آنها شامل می‌گردد (انگار این مضمون بشری، کلاً به مرحله تکاملی که تولید و مراد انسانی بدان نائل گشته، مربوط نمی‌شود). در واقع یک حس که بتنهایی در انسان شامل باشد، وجود ندارد؛ احساس انسان از احساس حیوان متفاوت است. و غیره (ص ۲۰۵)

جناب گرون برای نخستین بار در کل کتابش بوضوح کوشش می‌کند چیزی درباره روانشناسی فوریه از نظرگاه فویرباخ بگوید. هم چنین بدیهی است که این «کل انسان» که در صفت مجزای فرد واقعی و تعبیر شده توسط فیلسوف بصورت این صفت «شامل» میشود، خیال خام باطلی است. بهر صورت، این «انسان» که در فعالیت و هستی واقعی تاریخی‌اش دیده نمی‌شود، بلکه می‌تواند از نرمه گوش خاص خودش،^(۱) یا از ویژگی معین دیگری که او را از حیوانات متمایز میسازد، استنتاج شود، دیگر چه جور انسانی است؟ چنین انسانی، همچون کورک خاص خود، فقط «شامل» خودش است. بطبع، این کشف که احساس بشری همانا احساس انسانی است و نه احساس حیوانی، نه تنها کل تجربه روانشناختی را زائد میسازد، بلکه تحلیلی انتقادی از کل روانشناسی را نیز بوجود می‌آورد.

جناب گرون انتقاد از نحوه برخورد فوریه به عشق را مطلب آسانی می‌یابد؛ او انتقاد فوریه از مناسبات عاشقانه موجود را با تصویری می‌سنجد که فوریه کوشید توسط آن پنداری ذهنی از عشق آزادانه را بدست آورد. جناب گرون، این تنگ نظر حقیقی

→ این است که مراحل متفاوت سوسیالیسم را به فلسفه‌های متفاوت ماهیت انسانی تغیر دهند و از آنجائیکه بزعم سوسیالیست‌های حقیقی «ماهیت انسان» - انتزاعی غیر تاریخی، بوسیله فویرباخ نشان داده شده است، آنان در نتیجه این دگرگونی، انتقاد از سیستم‌های سوسیالیستی را نیز تهیه و ندارد دیده‌اند. - هت.

۱. گ. و. ف. هگل، درسگفتارهای مربوط به فلسفه طبیعت، مقدمه، پاراگراف ۲۲۶، تکلمه. - هت.

آلمانی، این تصورات را جدی می‌گیرد. در واقع آنها تنها چیزی هستند که او جدی می‌گیرد. درک اینکه چرا، او اگر میخواست این جنبه از سیستم را اصولاً مورد بحث قرار دهد، ایضاً به شرح و بسط ملاحظات فوریه دربارهٔ تعلیم و تربیت نپرداخت، دشوار است. این ملاحظات تاکنون بهترین در نوع خود هستند و شامل برخی ملاحظات اسنادانه‌اند. جناب گرون بعنوان نمونهٔ ادیب آلمان - جوان، هنگام بحث از عشق، نشان می‌دهد چقدر اندک از بحث تحلیلی فوریه آموخته است. بعقیدهٔ او، همانا مهم نیست که از الغاء ازدواج یا از الغای مالکیت خصوصی آغاز نمود؛ یکی باید ضرورتاً بدنبال دیگری بیاید. اما اینکه مایل بود از هر گونه فسخ ازدواجی غیر از آنچه اکنون و در عمل در جامعهٔ بورژوازی وجود دارد، آغاز نمود، همانا گرامی داشتن خیال واهی صرفاً ادیبانه است. فوریه، آنگونه که گرون ممکن است از آثار او دریافته باشد، همواره از تغییر و دگرگونی تولید آغاز می‌کند.

جناب گرون از اینکه فوریه، که همواره از تمایل آغاز می‌کند (باید خوانده شود: از گرایش)، می‌خواهد خود را با انواع تجارب «ریاضی» خشنود سازد، متعجب میشود و باین خاطر در صفحهٔ ۲۰۳ او را «سوسیالیست ریاضی» می‌خواند. او حتی اگر شرایط فوریه را بحساب نمی‌آورد، بخوبی می‌توانست کمی بیشتر از نزدیک ماهیت گرایش را مورد واریسی قرار دهد. او خیلی زود می‌توانست دریابد که ارتباط طبیعی نوع بدون کمک محاسبه نمی‌تواند دقیقاً توصیف شود. او در عوض ما را با یک نطق آتشین انتقادی علیه اعداد سرگرم میسازد، نطق آتشین انتقادی که در آن شکفتگی‌های ادبی و سنت هگلی در هم می‌آمیزد؛ و حاوی قطعانی از این قبیل است:

فوریه، «مضمون ملکولی غیر طبیعی‌ترین سلیقه‌هایتان را محاسبه می‌کند»

در واقع، معجزه‌ای است! و هم چنین:

«تمدن، که این چنین بسختی مورد حمله قرار می‌گیرد، بر یک جدول ضرب غیر احساسی بنا شده... عدد هیچ چیز معینی نیست... عدد یک چیست؟ ... عدد یک همانا بی‌قرار است، و دو، سه، چهار... [و غیره] میشود.»

و همچون متولی باشی روستائی آلمانی، تا موقعی که زن و نه تا بچه نداشته باشد، بی

آرام و قرار است...

«عدد هر آنچه اساسی و واقعی است را خفه می‌کند؛ آیا می‌توانیم عقل را دو نیم کنیم، یا از یک سوم حقیقت سخن گوئیم؟»

او هم چنین می‌توانست سؤال کند، آیا می‌توانیم از لگاریتم سبز رنگ صحبت کنیم؟
«عدد در تکامل آلی، تمام معنا را از دست می‌دهد...»

اظهاری که برای فیزیولوژی و شیمی آلی دارای اهمیت اساسی است (ص ص
۲۰۳/۲۰۴)

«کسی که عدد را مقیاس تمامی چیزها میسازد، یک اگوئیست میشود و حتی بالاتر از
این، یک اگوئیست است.»

و بوسیله نکه‌ای از مبالغه لجوجانه، به این جمله که از هس بعاریت گرفته است، جمله
دیگری را متصل میسازد:

«کل برنامه تشکیلات فوریه، منحصرأ بر اگوئیسم بنا شده... فوریه بدترین بیان اگوئیسم
متمدنانه است.» (ص ص ۲۰۶/۲۰۸)

او دلیل مستقیم این را با اشاره باینکه در نظام جهانی فوریه، فقیرترین عضو، هر روز
از چهل ظرف غذا میخورد، روزانه پنج وعده غذا خورده میشود، که افراد تا سن ۱۴۴
سالگی عمر می‌کنند، و غیره و غیره؛ را بدست می‌دهد. فوریه با شوخ طبعی ساده
لوحانه‌ای بینش غول آسایی از انسان را در مقابل سادگی فروتنانه انسانهای^(۱) دوران
احیاء سلطنت قرار میدهد. اما جناب گرون فقط در این، فرصتی را می‌بیند تا بشیوه تنگ
نظرانه خود درباره معصومانه‌ترین جنبه خیالپردازی فوریه، که از بقیه انتزاع می‌کند،
درس اخلاق دهد.

جناب گرون در حالیکه فوریه را بخاطر تعبیرش از انقلاب فرانسه مورد ملامت قرار
میدهد، بما نظری اجمالی از ژرف اندیشی خاص خودش در فاصله عصر انقلابی را
بدست می‌دهد:

«هرگاه مجمع ۴۰ سال زودتر شناخته شده بوده (او بدین نحو فوریه را به سخن
وامیدارد) «از انقلاب می‌توانست اجتناب شود. اما چه شده (جناب گرون در مقام سؤال
بر می‌آید) «که تورگوی وزیر، حق کارکردن را برسمیت شناخت، و اینکه برغم آن، لونی
شانزدهم سرش را باخت؟ با این همه، بازپرداخت کردن بدهی ملی بوسیله حق کار
آسان‌تر می‌بود تا توسط تخم‌مرغ‌ها.» (ص ۲۱۱)

جناب گرون این واقعیت ناچیز را نادیده می‌گیرد که حق کار کردن، که تورگو از آن

۱. در وست فلیشه دامپفوت؛ کلمات ذیل که در پراتنز ضمیمه شده، بعد از واژه «انسانها» درج شده

است.

است: «(بی اندازه خرد [les infiniment petits] برانزور)».

صحبت می‌کند، چیزی غیر از رقابت آزاد نیست و اینکه همین رقابت آزاد نیازمند انقلاب بود تا خود را مستقر سازد.

جوهر انتقاد جناب گرون از فوریه این است که فوریه از اینکه «تمدن» را در معرض «انتقادی اساسی» قرار دهد، قصور می‌ورزد. اما او چرا قصور ورزید؟ علت آن این است:

«جلی تمدن و نه مبنا و اساس آن مورد انتقاد قرار گرفت؛ تمدن آنگونه که وجود داشت، مورد بیزاری و سخریه قرار گرفت، اما ریشه‌هایش مورد بررسی قرار نگرفت. نه سیاست و نه مذهب دستخوش انتقادی جستجوگرانه نشدند و به این خاطر ماهیت انسان مورد تفحص قرار نگرفت.» (ص ۲۰۹)

جناب گرون بدین نحو اعلام میدارد که مناسبات واقعی معیشت انسانها همانا تجلیات اند، در حالیکه مذهب و سیاست اساس و ریشه این تجلیات می‌باشند. این اظهار مبتذل نشان میدهد که سوسیالیست‌های حقیقی عبارات ایدئولوژیک فلسفه آلمان را بمثابة حقایقی برتر از عرضه داشت‌های سوسیالیست‌های فرانسوی پیش می‌کشند؛ این اظهار در عین حال نشان می‌دهد که آنان می‌کوشند هدف حقیقی جستجوهای خاص خود، [یعنی] ماهیت انسان، را به نتایج انتقاد اجتماعی فرانسوی مرتبط سازند. هرگاه مذهب و سیاست را اساس مناسبات مادی معیشت فرض نمود، آنگاه همانا فقط طبیعی است که هر چیز سرانجام می‌بایست به جستجو و تفحص ماهیت انسان، یعنی، جستجوی آگاهی انسان از خود منتهی می‌شود. - و آنگهی می‌توان دید جناب گرون چقدر اندک بآنچه رونویسی می‌کند، اهمیت می‌دهد؛ در قطعه‌ای بعدی و هم چنین در سالنامه‌های راین^(۱) Rheinische Jahrbücher، او به طرز خاص خود، آنچه سالنامه‌های آلمان و فرانسه Deutsch - Französische Jahrbücher باید درباره ارتباط شهروند Cityen و بورژوا،^(۲) می‌گفتند و مستقیماً منابر اظهاری است که او در بالا نمود، را بخود اختصاص می‌دهد.

ما تا پایان رساله اظهار مربوط به تولید و مصرف که سوسیالیسم حقیقی از روی اعتماد به جناب گرون سپرده را مسکوت گذاردیم. و این مثال بارزی است از اینکه

۱. هت.

۱. کارل گرون، «سیاست و سوسیالیسم».

۲. هت.

۲. نگاه کنید به مقاله مارکس «درباره مسأله یهود».

چگونه جناب گرون اصول موضوعه سوسیالیسم حقیقی را بمثابة استاندارد و ضابطه‌ای بکار می‌برد که دستاوردهای فرانسوی را می‌سنجد، و چگونه با بیرون آوردن آن یک از ابهام و نارسائی کامل آشکار می‌سازد که آنها لاطائلات محض اند.

«تولید و مصرف موقتاً می‌تواند از لحاظ زمانی و فضائی، در ثنوری و واقعیت برونی جدا شود، اما در اصل آنها یکی اند. آیا عادی‌ترین مشغله، یعنی پختن نان، فعالیت مولد نیست که بنوبه خود مصرفی برای صدها نفر است؟ آیا این در واقع از طرف خود نانوای که ذرت، آب، شیر، تخم مرغ، و غیره را مصرف می‌کند، مصرف بشمار نمی‌رود؟ آیا مصرف کفش و لباس، تولید از جانب کفاش و خیاط نیست؟ ... آیا هنگامیکه من نان می‌خورم، تولید نمی‌کنم؟ من بر مقیاسی عظیم دست به تولید می‌زنم. من ماشین آلات، تفار خمیرگیری، کوره و اجاق و مآلاً خیش، مازو، گندم کوب، چرخ آسیاب، کار چوبکاران و سنگ تراشان» (و «مآلاً نجاران، بنایان و دهقانان، و «مآلاً»، والدینشان، و «مآلاً» کل دودمانشان، و «مآلاً» آدم ابوالبشر) را بوجود می‌آورم. «آیا من هنگامیکه تولید می‌کنم، مصرف نمی‌کنم، در مقیاسی کلان نیز... هرگاه کتابی بخوانم، پیش از هر چیز حاصل یکسال کار را مصرف می‌کنم؛ هرگاه آن را نگاهدارم یا نابود کنم، مصالح و فعالیت کارخانه کاغذ سازی، ماشین چاپ و صحاف را از بین می‌برم. اما آیا من هیچ چیز تولید نمی‌کنم؟ من شاید کتابی جدید و از این طریق کاغذ جدید، نوعی جدید، جوهر چاپی جدید، ابزار صحافی جدید را تولید کنم، هرگاه صرفاً آن را بخوانم و هزاران کس دیگر نیز آن را بخوانند، ما با مصرف خودمان، چاپی جدید و کلیه مصالح لازم برای ساخت آن را تولید کرده‌ایم. سازندگان کلیه اینها از جانب خود، توده‌ای از مصالح خام که می‌بایست تولید شود و تنها می‌تواند از طریق میانجی مصرف، تولید شود را بمصرف می‌رسانند... مختصر کلام، فعالیت و تمتع یکسانند، فقط جهانی متمرد آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد و در میانشان مفهوم ارزش و قیمت را تحمیل می‌کند؛ و بوسیله این مفهوم، انسان و بهمه او، جامعه را بدو نیم کرده.» (ص ص ۱۹۲/۱۹۱)

تولید و مصرف، در واقعیت امر غالباً در مقابل یکدیگر قرار دارند. اما برای اینکه وحدت ایندو را تجدد کرد و کلیه تضادها را حل نمود، تنها کافی است این تضادها را صحیحاً تعبیر نمود و ماهیت حقیقی تولید و مصرف را دریافت. به این ترتیب، این نظریه ایدئولوژیک آلمانی، کاملاً با جهان موجود هماهنگ است؛ وحدت تولید و مصرف، بوسیله امثله‌ای که از جامعه امروزین گرفته شده، بثبوت میرسد؛ و در خود موجود است. جناب گرون پیش از هر چیز نشان میدهد که در واقع ارتباطی میان تولید و مصرف وجود دارد. او چنین احتجاج می‌کند که او نمی‌تواند کتی را بپوشد یا نانی را بخورد مگر

اینکه هر دو تولید شوند و اینکه در جامعه نوین؛ افرادی وجود دارند که کت و کفش تولید می‌کنند تا افراد دیگر مصرف کنند. این ایده، بعقیده جناب گرون، ایده‌ای است جدید. او آن را در زبان کلاسیک و ادبی - ایدلولوژیک خود می‌پوشاند. برای مثال:

«چنین باور میشود که لذت و تمتع از قهوه، شکر و غیره، مصرف صرف است؛ اما این تمتع آیا در واقع، تولید در مستعمرات نیست؟»

او هم چنین می‌توانست پرسد: آیا این لذت و تمتع مستلزم آن نیست که بردگان سیاهپوست، لذت نازیانه را بچشند و اینکه شلاق خوردن در مستعمرات تولید میشود؟ می‌توان دید که پیامد چنین وفوری نظیر این، بطور ساده توجیه‌ای است برای شرایط موجود. دومین ایده جناب گرون این است که هنگامیکه تولید می‌کند، به مصرف میرساند، یعنی مواد خام، و در واقع هزینه‌های تولید را؛ این کشفی است که از هیچ چیز، هیچ چیز بوجود نمی‌آید، و اینکه او می‌بایست دارای مصالح و کار پایه باشد. او می‌توانست در آغاز هر اقتصاد سیاسی، تحت عنوان «مصرف مولده»، روابط بفرجی را بیابد، که اگر نظیر جناب گرون خود را به این واقعیت مبتدل محدود ننمود که کفش نمی‌تواند بدون چرم ساخته شود، آن را شامل میشود.

جناب گرون تا اینجا دریافته است که برای تولید کردن ضروری است تا آن را مصرف نمود، و اینکه مواد خام در فراگرد تولید مورد مصرف قرار می‌گیرد. مشکل واقعی او هنگامی آغاز میشود که مایل است ثابت کند که هنگامیکه مصرف می‌کند، تولید می‌کند. جناب گرون اینک به کوشش کاملاً بی‌ثمری دست می‌زند تا اندکی خود را درباره پیش پا افتاده‌ترین و کلی‌ترین جوانب رابطه میان عرضه و تقاضا، روشن کند. اما او فراموش می‌کند که تقاضای او باید مؤثر باشد، و اینکه اگر تقاضای او علت تولید تازه‌ای باشد، باید معادلی برای فرآورده مطلوب بدست دهد. علمای اقتصاد نیز به جدائی ناپذیری مصرف و تولید، و به یکسانی مطلق عرضه و تقاضا اشاره می‌کنند، بویژه هنگامیکه مایلند ثابت کنند که سرریز - تولید (اضافه تولید) هیچگاه وقوع نمی‌یابد؛ اما آنان هیچگاه چیزی را این چنین ناشیانه، و مبتدلانه نظیر جناب گرون در نمی‌یابند. بعلاوه این همان نوع احتجاجی است که اشرافیت، روحانیت، ربیع خواران و امثالهم، همواره برای اثبات مولدیت و بهره‌وری خود آن را مورد استفاده قرار داده‌اند. بعلاوه جناب گرون از باد می‌برد که نانی که امروزه توسط آسیاب‌های بخار تهیه میشود، پیش

ازین توسط آسیاب‌های بادی و آبی و باز هم پیش از آن بوسیله آسیاب‌های دستی تهیه میشد؛ او از یاد می‌برد که این روش‌های متفاوت تولید، کاملاً از نان خوردن مستقل است و اینکه ما بنابراین، با تکامل تاریخی فرآیند تولید مواجه‌ایم. بطبع او با تولیدی که در «مقیاسی کلان» می‌کند، هیچگاه در این باره نمی‌اندیشد. او کوچکترین تصویری از این واقعیت ندارد که این مراحل متفاوت تولید شامل مناسبات تولید و مصرف متفاوت و تضادهای متفاوت ایندو است؛ بخاطر او خطور نمی‌کند که برای درک این تضادها، او می‌بایست شیوه خاص تولید، نوام باکل مجموعه مناسبات اجتماعی که بر آن قرار گرفته است را درک کند؛ و اینکه فقط با تغییر واقعی شیوه تولید و کل نظام اجتماعی متکی بدان، این تضادها می‌تواند حل شود. در حالیکه موارد دیگری که از طرف جناب گرون بدست داده میشود ثابت می‌کند که او حتی از گمنام‌ترین اقتصاددانان در ابتدال گوی سبقت را ربوده است، مثال کتاب او نشان میدهد که اینان بمراتب از او «انسان دوست» ترند.

آنان تقاضا نمی‌کنند بمجرد اینکه او کتابی را مورد مصرف قرار داد باید کتاب دیگری را تولید کند و به این ترتیب تاثیر مطلوبی بر تولید بطور کلی اعمال کند. مصرف مولدی جناب گرون به معجزه‌ای واقعی تبدیل می‌شود، زیرا حلقه ارتباط، [یعنی] پرداخت نقدی را زیر سیلی در می‌کند؛ او آن را بطور ساده با نادیده گرفتن آن زائد می‌سازد، اما در واقع این بتنهایی تقاضای او را مؤثر می‌سازد. او کتاب می‌خواند، و بوسیله واقعیت صرف کتاب خواندن، ریخته‌گر حروف چاپ، سازندگان کاغذ و چاپ‌کنندگان را قادر می‌سازد، نمونه جدید، کاغذ جدید و کتابهای جدیدی را تولید کنند. واقعیت صرف مصرف او تمام هزینه‌های تولید آنان را جبران می‌کند. و آنگهی، در بررسی پیشگفته بحد کافی مهارتی که جناب گرون با آن کتاب‌های جدیدی را از قدیمی صرفاً با خواندن این یک تولید می‌کند، و با آن قدردانی جهان تجارت را بوسیله فعالیتش بمثابة تولیدکننده کاغذ جدید، نوع جدید و جوهر چاپ جدید و ابزار صحافی جدید موجب میشود را نشان دادیم. گرون نخستین نامه در کتاب خود را با این کلمات خاتمه می‌دهد:

«من در شرف شیرجه رفتن در صنعتم.»

جناب گرون حتی یکبار هم منکر این شعار خود در کل کتابش نمی‌شود. کل فعالیت او به چه چیزی منتهی میشود؟ جناب گرون برای اینکه حکم سوسیالیستی

حقیقی وحدت تولید و مصرف را بثبوت رساند، در خصوص عرضه و تقاضا به پیش پا افتاده‌ترین اظهارات اقتصادی توسل می‌جوید؛ بعلاوه، او بطور ساده با نادیده گرفتن حلفات مرتبط‌کننده ضروری، اینها را برای منظور خود جرح و تعدیل می‌کند، و از این طریق، آنها را به توهمات صرف تبدیل می‌سازد. از اینرو، ماهیت تمامی اینها، تغییر شکل ناآگاهانه و تخیلی مناسبات موجود است.

او در نتیجه‌گیری سوسیالیستی‌اش، خصلت نمایانه عباراتی که از پیشینیان آلمانی‌اش آموخته است را و زوز می‌کند. تولید و مصرف جدا شده‌اند، زیرا جهانی متمرد آنها را از هم گسسته است. چگونه این جهان متمرد آن را آغاز کرد؟ میان ایندو مفهومی را بزور گنجاند. و با این کار، انسان را بدو نیم کرد. و با این هم راضی نشد، و در نتیجه جامعه، یعنی خودش را هم به دو نیم کرد. این تراژدی در سال ۱۸۴۵ بوقوع پیوست.

سوسیالیست‌های حقیقی بدو آ وحدت مصرف و تولید را به این معنی درک می‌کردند که خود فعالیت می‌بایست شامل تمتع باشد (بطبع برای آنان دارای مفهومی صرفاً تخیلی بود). بر حسب تعریف بعدی جناب گرون از این وحدت، مصرف و تولید هرگاه از لحاظ اقتصادی گفته شود، می‌بایست مطابقت کنند (ص ۱۹۶)؛ نباید هیچ مازاد محصولی اضافه بر نیازهای بلاواسطه مصرف وجود داشته باشد، که بطبع بمعنی پایان هر گونه حرکتی است. به این جهت او با تبختر، لوریه را بخاطر تمایل به برهم زدن این وحدت بوسیله سرزیر - تولید مورد نکوهش قرار می‌دهد. جناب گرون فراموش می‌کند که سرزیر - تولید فقط از طریق تأثیر خود بر ارزش مبادله محصولات، بحرانها را موجب می‌شود و اینکه نه تنها برای لوریه بلکه ایضاً در ارزش مبادله جهانی عالی جناب گرون محو و مطموس میشود. تمام آنچه درباره این مزخرفات کوتاه نظرانه می‌توان گفت این است که در خورد سوسیالیسم حقیقی است. جناب گرون با کمال رضایت دم بدم تفسیر خود را درباره ثوری سوسیالیستی تولید و مصرف از سر می‌گیرد. برای مثال، او بما در طی بحث از پرودون می‌گوید:

«آزادی اجتماعی مصرف‌کنندگان را موعظه کن و برابری حقیقی تولید را دارا خواهی شد.» (ص ۴۳۳)

موعظه این، امری است سهل و آسانا تمام آنچه ناکنون ناصحیح بوده این است

«مصرف کنندگان نافرهیخته و بی فرهنگ بوده‌اند، آنان همگی بشیوه‌ای انسانی مصرف نمی‌کنند.» (ص ۴۳۲) «این بینش مشعر بر اینکه مصرف مقیاس تولید است، بجای خلاف آن، مرگ هر گونه تئوری اقتصادی تاکنون بوده است.» «همانجا» «هم بستگی واقعی بشریت در واقع، تائید حقیقت این حکم است که مصرف هر کس مستلزم مصرف همگان است.» «همانجا»

در عرصه نظام رقابتی، مصرف هر کس مستلزم دائمی پیشی و کمی مصرف همگان است، درست همانطور که تولید هر کس مستلزم تولید همگان است. این صرفاً مساله‌ای است از اینکه چگونه و بچه نحوی، چنین است. تنها پاسخ جناب گرون به این، اصل موضوعه اخلاقی مصرف انسانی، [یعنی] شناسائی «ماهیت اساسی مصرف» می‌باشد. (ص ۴۳۲) از آنجائیکه او هیچ چیز از مناسبات واقعی تولید و مصرف نمی‌داند، باید به ماهیت انسان، یعنی آخرین مخفی‌گاه سوسیالیست‌های حقیقی پناه برد. بهمین علت، بجای شروع از تولید، بر آغاز از مصرف اصرار می‌ورزد. هرگاه از تولید آغاز کنیم، ضرورتاً با شرایط واقعی تولید و فعالیت تولیدی انسانها سروکار می‌یابیم. اما اگر از مصرف آغاز کنیم، می‌توانیم صرفاً با اعلام اینکه مصرف در حال حاضر «انسانی» نیست و با اصل موضوع فرار دادن «مصرف انسانی»، یعنی، تعلیم و تربیت به جای مصرف حقیقی و غیره، خود را نسلی دهیم. می‌توانیم از چنین عباراتی راضی باشیم بدون اینکه اصولاً درباره شرایط واقعی معیشت و فعالیت انسانها دل واپس شویم.

در خاتمه باید ذکر کرد که دقیقاً آن اقتصاد دانانی که مصرف را بمثابة نقطه عزیمت خود در نظر گرفته‌اند، ارتجاعی از آب در آمده‌اند و عنصر انقلابی و صنعت بزرگ را از دیده فرو گذارده‌اند.

«محدودیت‌های باباکابه»

و جناب گرون

جناب گرون منحرف شدن از موضوع خود درباره مکتب فوریه و درباره جناب ریبرو را با کلمات ذیل جمع بندی می‌کند:

«مایلم سازماندهندگان کار را از ماهیتشان آگاه سازم، مایلم از لحاظ تاریخی بدانان نشان دهم از کجا آمده‌اند... این دورگه‌هایی که... حتی دستکم افکارشان را نمی‌توانند از آن خود اعلام

کنند. و بعداً، شاید، جانی را بیابم تا از جانب ریبر، و نه فقط از او، بلکه ایضاً از جناب جی، درس عبرتی بسازم. این یک، در واقعیت امر زیاد بدک نیست، او صرفاً سفیه است، اما آن یک بیش از یک سفیه است، او گریز و داناست.

«و بدینسان...» (ص ۲۶۰)

وضع گلا دیانور مآبانه‌ای که جناب گرون بخود می‌گیرد، تهدیدهایش علیه ریبر، انزجارش از علم و دانش، وعده‌های پر سر و صدایش، اینها مسلماً نشانه‌هایی هستند از اینکه چیزی تهدیدکننده در او در حال جنبیدن است. او همچون ما، کاملاً از ماهیت خود آگاه است. و از این علائم نتیجه می‌گیریم که جناب گرون در شرف انجام مدش‌ترین کودتای انتحالی است. برای هر کسی که با شگردهای او آشناست، قبی او تمامی خلوص نیت و پاک دلی‌ها را برملا می‌کند و معلوم میشود که آنها همواره حسابگری‌های مزورانه بوده‌اند.

«و بدینسان»:

فصلی با عنوان ذیل بدنبال می‌آید:

«تشکیلات کارا»

«این فکر در کجا بوجود آمد؟ - در فرانسه. - اما چگونه؟»

ایضاً ذکر میشود:

«مروری بر قرن هجدهم».

این فصل جناب گرون در کجا «بوجود آمد؟ - در فرانسه. - اما چگونه؟ خواننده بدون معطلی در خواهد یافت.

نباید فراموش کنیم که جناب گرون خواستار آنست تا سازماندهندگان کار را از ماهیت خودشان با عرضه داشتنی تاریخی به سبک آلمانی غامضی آگاه سازد. و بدینسان.

هنگامیکه جناب گرون در می‌یابد که کابه «محدودیت‌های خود را داراست» و اینکه «مأموریت او مدتها قبل انجام شده است» (که او از مدتها قبل می‌دانست)، «بطبع، بمعنی پایانی بر همه چیز نبود». برعکس، او با انتخاب دلخواهانه برخی نقل قول‌ها از کابه و مرتبط ساختن آنها، مأموریت جدیدی بدوش کابه گذارده است: تهیه «زمینه» فرانسوی

برای تاریخچه کامل سوسیالیستی آلمانی گرون در قرن هجدهم. او این وظیفه را چگونه بهمه می‌گیرد؟ او «مولدانه»، شروع به خواندن می‌کند.

فصل‌های دوازده و سیزده «سفر به ایکاری» کابه، حاوی مجموعه رنگارنگی از عقاید مراجع قدیمی و معاصر در دفاع از کمونیسیم است. او ادعا نمی‌کند که جنبشی تاریخی را دنبال می‌کند. بورژوازی فرانسوی، کمونیسیم را بمثابه ماهیتی مشکوک می‌نگرد.

کابه می‌گوید، بسیار خوب، در این صورت، افرادی با بیشترین حسن شهرت در هر سنی بر ماهیت نیک موکل من گواهی خواهند داد؛ و کابه دقیقاً همچون وکیلی دادخواهی می‌کند. حتی نامطلوب‌ترین دلیل و مدرک در دست او برای موکلش، نافع و خوش آیند میشود. در دفاعیه‌ای حقوقی نمی‌توان خواهان دقت تاریخی بود.

هرگاه چنین پیش آید که از دهان مرد مشهوری سخنی بر ضد پول، یا نابرابری یا ثروت، یا مفاسد اجتماعی گفته شود، کابه آن را می‌فاید، از او میخواهد آن را تکرار کند، و آن را بمثابه اظهار نامه انتقاد او پیش می‌کشد، آن را بچاپ میرساند، مورد تحسین قرار می‌دهد و با شوخ طبعی استهزاء آمیزی بر سر بورژوازی عصبانی فریاد می‌کشد: «گوش کن ببین چه میخواهد بگوید! آیا او یک کمونیست نبود؟» هیچکس از دست او در امان نیست. متسکیو، سیس، لامارتنین، حتی گیزو - بومهم ایشان همه کمونیست‌اند. هان، اینجا هستند کمونیست‌های بخودی خود یافت شده‌ام! - Voila mon communiste tout trouvé.

جناب گرون با حال و دماغ مولدانه، نقل قول‌های جمع آوری شده توسط کابه، که قرن هجدهم را نمایندگی می‌کند را میخواند؛ او هیچگاه برای لحظه‌ای هم در صحت ماهوی تمامی آنها تردید نمی‌کند، و به سود خواننده رابطه‌ای را زورانه میان نگارندگانی که نام‌هایشان از قرار توسط کابه در صفحه‌ای ذکر شده، را سر هم می‌کند، گنداب ادبی آلمان - جوان خود را بر همگان می‌پاشد و آنگاه بآن عنوانی که در بالا دیدیم را می‌دهد.

و بدینسان.

جناب گرون

جناب گرون مرور خود را با کلمات ذیل آغاز می‌کند:
 «ایده سوسیالیستی از آسمان نازل نشده، این ایده، ایده‌ای است آلی، یعنی توسط فراگرد تکامل تدریجی بوجود آمده است. من در اینجا نمی‌توانم تاریخچه کامل آن را بنگارم، نمی‌توانم از هندیها و چینی‌ها شروع کنم و به ایران، مصر و یهودیه برسم. نمی‌توانم از یونانی‌ها و رومی‌ها درباره آگاهی‌شان پرسش کنم، نمی‌توانم مسیحیت، افلاطونیان اخیر و فلسفه آباء کلیسا ۱۳۵ را شاهد گیرم، نمی‌توانم بآنچه قرون وسطی و عربها می‌خواهند بگویند گوش فرا دهم، و نه می‌توانم اصلاح دینی و فلسفه را طی دوره بیداری آن و غیره تا قرن هجدهم مورد بررسی قرار دهم.»
 (ص ۲۶۱)

کابه:

کابه نقل قول‌هایش را با کلمات ذیل آغاز می‌کند:
 «شما، دشمنان مالکیت مشاع، ادعا می‌کنید که کفه ناچیزی از عقاید بسود آن نیست، خوب باشد، من در مقابل دیدگان خودتان، تاریخ و هر فیلسوفی را گواه می‌گیرم. گوش کنید! خودم را معطل نمی‌کنم تا درباره مردمان گذشته که اشتراک نعمات را عملی می‌ساختند... و با درباره عبریان... کاهنان مصری، مینوس، لیکورگ و فیثاغورس چیزی بگویم... از کنفوسیوس و زردتشت، که یکی در چین و دیگری در ایران... این اصل را اعلام نمودند، [نیز] ذکر می‌کنم.»
 (سفر به ایکاری، چاپ دوم، ص ۴۷۰)

بعد از قطعات فوق‌ارائه شده، کابه تاریخ یونان و رم را مورد تفحص و واری قرار می‌دهد و مسیحیت، افلاطونیان اخیر، آباء کلیسا، قرون وسطی، اصلاح دینی و فلسفه طی دوران بیداری آن را به گواه می‌گیرد. مقایسه کنید با کابه، ص ۴۷۱/۸۲.
 جناب گرون، دیگران که «صبورتر از او هستند را بحال خود می‌گذارد تا این یازده صفحه را رونویسی کنند، «مشروط بر اینکه خس و خاشاک از فضل اومانیسم ضروری را برایشان باقی گذارده باشد تا چنین کنند» (یعنی آنها را رونویسی کنند). (گرون، ص ۲۶۱). تنها آگاهی اجتماعی عربها به جناب گرون متعلق است. ما مشتاقانه چشم انتظار الفشاگری درباره آن که باید بجهان ارائه کند، هستیم. «باید خودم را به قرن هجدهم محدود کنم.» بیائیم جناب گرون را در قرن هجدهم دنبال کنیم، و فقط توجه داریم که

گرون تقریباً بر همان کلمات کابه تاکید می‌ورزد.^(۱)

جناب مرون:

کابه:

«لاک، بنیانگذار حس‌گرایی، اظهار می‌دارد: کسی که دارائی‌اش از نیازهایش فراتر می‌رود، از حدود عقل و عدالت اصلی تجاوز می‌کند و آنچه متعلق بدیگران است را می‌دزد. هر اضافه و مازادی محسوب است، و منظره شخص نیازمند، می‌بایست در روح ثروتمند افسوس و پشیمانی را بیدار سازد. شما ای مردان فاسدی که در تجمل و لذت غوطه می‌خورید، بر خود بلرزید مبادا روزی بدبختی که فاقد ضروریات زندگی است حقیقتاً بر حقوق بشری و الف شود. فریب، پیمان‌شکنی و آز، آن نابرابری تملک‌ها که بدبختی بزرگ نژاد بشری است را با انباشته کردن انواع رنج‌ها از طرفی، در کنار ثروت‌ها، و از طرف دیگر در کنار بینوائی، بوجود آورده است.

بنابراین فیلسوف باید استفاده از پول را بمثابة یکی از مهمترین ابداعات زیان‌آور صنعت بشری تلقی نماید.» (ص ۲۶۶)

«ولی ما در اینجا لاک را داریم، که در حکومت مدنی^(۲) قابل تحسین خود ندانیم درمی‌دهد: کسی که بیش از نیازهایش داراست، از حدود عقل و عدالت اصلی تجاوز می‌کند و مالکیت سایرین را به تملک خود درمی‌آورد. کلیه افزونی‌ها و بیشی‌ها محسوب است، و منظره شخص نیازمند می‌بایست افسوس و پشیمانی را در روح ثروتمند بیدار سازد. ای مردان فاسدی که در ثروت و لذت غوطه می‌خورید، بر خود بلرزید مبادا روزی آن فلاکت زده‌ای که فاقد ضروریات زندگی است حقوق بشری را درک کند؛ به او گوش دهید که بار دیگر صلا درمی‌دهد: فریب، بدایمانی و آز، آن نابرابری وسایل که با انباشته شدن ثروت و شرارت از یک سو، و فقر و رنج از سوی دیگر را بوجود می‌آورد، شوربختی بزرگ نژاد انسانی را تشکیل می‌دهد... بنابراین: فیلسوف باید، استفاده از پول را به‌مثابه یکی از مخرب‌ترین ابداعات صنعت بشری تلقی کند.» (ص ۲۸۵)

جناب گرون از نقل قول‌های کابه نتیجه می‌گیرد که لاک «مخالف نظام پولی» (ص ۲۶۴) و «رک‌گوترین مخالف پول و هر گونه مالکیت که از حدود نیازها فراتر

۱. قسمت آخر این جمله از «فقط نوجه داریم که» تا «کابه» در وست لایشه دامپفوت حذف شده

- هت.

است.

- هت.

۲. دو رساله درباره حکومت مدنی.

میرود» (ص ۲۶۶) می‌باشد. لاک، بدبختانه یکی از نخستین مدافعان نظام پولی و از آشتی‌ناپذیرترین طرفداران نازیانه زدن ولگردان و در یوزگان، و یکی از ریش سفیدان علم اقتصاد نوین بود.^(۱)

جناب گرون:

«پیش ازین، بوسو، اسقف متو، در سیاست مأخوذ از کتاب المقدس خود می‌گوید: بدون حکومت‌ها، (بدون سیاست - تحشیه سخیفانه‌ای از جانب جناب گرون)، زمین باتمامی دارائی‌های خود مالکیت مشاع انسان خواهد بود، درست مانند هوا و نور؛ هیچ انسانی، طبق قانون اصلی طبیعت، حق خاصی بر هیچ چیز ندارد. کلیه چیزها متعلق به انسانها است؛ همانا از حکومت مدنی است که مالکیت ناشی میشود. کشیشی در قرن هفدهم از این صداقت برخوردار بود که بگوید چنین چیزهایی از این دست و بیان چنین نظرانی از این قبیل و بوفن دورف، آلمانی (یعنی، جناب گرون) که او را تنها از طریق یکی از هجریات شیلر^(۲) می‌توان شناخت، براین عقیده بود که، نابرابری کنونی ثروت همانا بی‌عدالتی است، که شامل کلیه نابرابری‌های دیگر به‌علت گستاخی

کابه:

«به‌بارون فون بوفن دروف استاد انصاف فطری و مشاور دولت استکهلم و برلن، گوش کنید، مردی که در قانون طبیعت و ملل خود، آموزش‌هایز و گروسیوس درباره حکومت مطلقه را رد می‌کند، کسی که برابری، برادری، اشتراک بدوی نعمات را اعلام میدارد و کسی که مالکیت را به‌مثابه نهادی بشری، نتیجه یکدلانه توزیع نعمات، برای اینکه همگان، و به‌ویژه کارگران، از تملک دائمی اطمینان یابند، تقسیم شده یا نشده، می‌شناسد؛ و اینکه نتیجتاً نابرابری کنونی ثروت‌ها، همانا بی‌عدالتی است که تنها شامل نابرابری‌ها در نتیجه گستاخی لرونمند و جبن فقیر میشود. و آیا بوسوئه، کشیش متو، مربی دافن فرانسوی، بوسوئه نامآور ایضاً در سیاست مأخوذ از کتاب المقدس که برای دافن نگاشته است، تصدیق نمی‌کند - که اگر به‌خاطر حکومت نبود،

۱. بادداشت ذیل در وست فلیشه دامپفوت در گروه اضافه شده است:

«مقایسه کنید با کتاب لاک موسوم به، پاره‌ای ملاحظات ناشی از کاهش سود، و غیره، منتشره در

۱۶۹۱ و ایضاً ملاحظات بیشتری [در باب افزایش ارزش پول] منتشره در ۱۶۹۸. - ه.ت.

۲- فریدریش شیلر، «فلاسفه».

زمین و کلیه نعمات همانقدر برای
انسانها مشترک می بود که هوا و نور؛ طبق
قانون ابتدائی طبیعت، هیچکس حق
خاصی بر هیچ چیز ندارد؛ کلیه چیزها
به تمامی انسانها متعلق است، و همانا از
حکومت مدنی است که مالکیت زاده
میشود. (ص ۴۸۶)

ثروتمند و جبن فقیر می باشد. (ص ۲۷۰)
جناب گرون می افزاید: «دور
نخواهیم شد، بیائیم در فرانسه باقی
بمانیم.»

جوهر «گریز» جناب گرون از فرانسه این است که کابه از یک آلمانی نقل قول
می کند. گرون حتی نام آلمانی را به شیوه نادرست فرانسوی هجی می کند. او سوای
ترجمه نادرست و از قلم افتادگی های گاه و بیگاهش، مارا با اصلاحات خود متعجب
میسازد. کابه نخست از پوفن دورف و آنگاه از بوسوئه سخن می گوید، جناب گرون
نخست از بوسوئه و آنگاه از پون دورف صحبت می کند. کابه از بوسوئه بعنوان مردی
نامآور سخن بمیان می آورد؛ جناب گرون او را یک «کشیش» میخواند. کابه از پوفن
دورف با تمام عناوین او نقل قول می کند؛ جناب گرون به این اعتراف صریح دست
می زند که او را فقط از یکی از هجویات شیلر می توان شناخت. و او را ایضاً از یکی از
نقل قول های کابه می شناسد، و واضح است که این فرانسوی، با تمام محدودیت هایش به
مطالعه دقیق تری از جناب گرون نه تنها از هم وطنان خاص خود، بلکه هم چنین از
آلمان ها دست زده است.

کابه می گوید: «باید شتاب کنم فلاسفه بزرگ قرن هجدهم را مورد بحث قرار دهم؛ از
منتسکیو آغاز می کنم.» (ص ۴۸۷) جناب گرون برای اینکه به منتسکیو برسد، با طرحی
از «نابغه فانونگذار قرن هجدهم» (ص ۲۸۲) آغاز می کند. شاهد مثال های متعدد آنان
از منتسکیو، مابلی، روسو و تورگو را مقایسه کنید. در اینجا کافی است کابه و جناب
گرون را درباره روسو و تورگو مقایسه کنید. کابه از منتسکیو شروع می کند و به روسو
می رسد. جناب گرون گذار خود را چنین میسازد:

«روسو رادیکال بود و منتسکیو سیاستمدار مشروطه خواه.»

جناب گرون از روسو نقل قول می‌کند:
 «بزرگترین شر قبلاً هنگامیکه
 می‌بایست از فقیر دفاع شود و ثروتمند
 محدود گردد، انجام شد، و غیره».....

 . (و با این کلمات خاتمه می‌یابد)
 «بدین طریق از اینجا چنین بر می‌آید که
 دولت اجتماعی تنها هنگامیکه برای
 افراد مفید است که همگی آنان^(۱)
 چیزی داشته باشند و هیچ کس بیش از
 اندازه نداشته باشد. بزعم جناب گرون
 «روسو هنگامیکه باید این سؤال را
 پاسخ دهد: شکل قبلی مالکیت،
 هنگامیکه انسان وارد جامعه می‌شود،
 چه دگرگونی را متحمل می‌گردد؟،
 سردرگم و گیج می‌شود. او جواب
 می‌دهد: طبیعت کلیه نعمات را مشترک
 ساخته است» ... (و با این کلمات پایان
 می‌یابد) «هرگاه توزیع صورت گیرد،
 سهم هر کس مالکیت او می‌شود.» (ص
 ۲۸۴/۲۸۵)

کابه:

«حال به روسو گوش فرا دهید،
 مؤلف قرارداد اجتماعی فناپذیر - گوش
 کنید: «انسانها حقاً برابرند. طبیعت کلیه
 نعمات را مشترک ساخته... چنانچه
 توزیع صورت گیرد، سهم هر کس
 مالکیت او می‌شود. در تمامی حالات،
 یگانه مالک کلیه نعمات همانا جامعه
 است. باز هم گوش کنید: ...، از اینجا
 چنین نتیجه می‌شود که دولت اجتماعی،
 تنها تا جایی برای انسانها مفید است که
 همگان دارای چیزی باشند و هیچکس
 بیش از اندازه نداشته باشد.»

«باز هم به روسو در اقتصاد سیاسی
 او [اخلاق و سیاست]: گوش دهید:
 بزرگترین شر قبلاً هنگامیکه می‌بایست
 از فقیر دفاع نمود و ثروتمند را محدود
 کرد، انجام شد.» و غیره و غیره. (ص ص
 ۴۸۹/۴۹۰)

جناب گرون به دو نوآوری درخشان دست می‌زند: اولاً، نقل قول‌ها از قرارداد
 اجتماعی و اقتصاد سیاسی را در یکدیگر ادغام می‌کند، ثانیاً در جایی که کابه پایان
 می‌دهد او آغاز می‌کند. کابه عناوین نوشتارهای روسو که از آن شاهد مثال می‌آورد را
 نام می‌برد، جناب گرون آنها را پنهان می‌دارد. توضیح این شگردها، شاید این است که
 کابه از اقتصاد سیاسی روسو که جناب گرون، حتی [آن را] از هجویات شیپلر هم
 نمی‌شناسد، سخن می‌گوید. هر چند جناب گرون با تمامی اسرار آنسیکلوپدی (مقایسه
 کنید با ص ۲۶۳) آشناست، برایش از اینکه اقتصاد سیاسی روسو بغیر از مقاله‌ای در

آنسیکلوپدی درباره اقتصاد سیاسی نبود، رازی محسوب میشد.

حال به سراغ تورگو برویم. جناب گرون در اینجا صرفاً با رونویسی نقل قول‌ها راضی نیست؛ او واقعاً طرحی که کابه از تورگو می‌دهد را استنساخ می‌کند.

جناب گرون:

کابه:

«یکی از اصیل‌ترین و بسپه‌ده‌ترین کوشش برای برقراری نظامی جدید بر شالوده نظام قدیم در همه جا در شرف اضمحلال، توسط تورگو انجام شد. [اما] این بسپه‌ده بود. اشرافیت قحطی تصنعی ایجاد کرد، شورش‌هایی را برانگیخت، علیه او دسیسه چید و افترا و بهتان را علیه او دامن زد تا لوئی خوشخو، وزیر خود را جواب کرد. - اشرافیت گوش شنوا نداشت و از اینرو باید لطمه می‌دید. تکامل بشری همواره با ترس از آن فرشتگان نیکی کین‌خواهی کرد که آخرین هشدار مبرم را قبل از وقوع فاجعه داده‌اند. مردم تورگو را تقدیس می‌کنند، ولتر آرزو داشت قبل از اینکه بمیرد دست او را بیوسد، شاه او را دوست خود خواند... تورگوی بارون و وزیر یکی از آخرین اربابان فنودال، بر این ایده تأمل می‌ورزید که مطبوعات داخلی باید بوجود آید تا اینکه آزادی مطبوعات کاملاً تأمین شود.» (ص ص ۲۸۹/۲۹۰)

«معهدا در حالیکه شاه اعلام داشت که او و وزیرش (تورگو) تنها دوستانی هستند که مردم در دربار دارند، در حالیکه مردم عادی دعای خیر نثارش می‌کردند، در حالیکه فلاسفه او را غرق تحسین می‌ساختند، در حالیکه ولتر آرزو داشت قبل از اینکه بمیرد دست او که آن همه اصلاحات برای مردم را امضاء کرده بود، را بیوسد؛ اشرافیت علیه او به توطئه پرداخت، حتی قحطی عظیمی را سازمان داد، و قیام‌ها و بلواهایی را براه انداخت تا او را نابود سازد؛ اشرافیت با دسایس و افتراآت خود موفق شد محافل پاریس را مخالف اصلاحگر سازد و خود لوئی شانزدهم را با مجبور ساختن او برای عزل وزیر کاردان که می‌توانست او را حفظ کند، به نابودی کشانند.» بیائیم به تورگو بازگردیم، بارون و وزیر لوئی شانزدهم طی نخستین سال سلطنت او، کسی که مایل بود به اجحافات پایان دهد، کسی که انبوهی از اصلاحات را انجام داد، کسی که مایل بود زبان جدیدی برقرار سازد، مردی که در واقع کوشید مطبوعات داخلی را بوجود آورد تا آزادی مطبوعات تأمین شود.» (ص ۴۹۵)

کابه، تورگو را یک بارون و وزیر می‌خواهد، جناب گرون این اندازه را از او

رونویسی می‌کند، اما بر سبیل اصلاح او، جوان ترین فرزند ملک التجار پاریسی را به «یکی از قدیمی ترین اربابان فئودال» تبدیل می‌کند. کابه در نسبت دادن قحطی و آشوب سال ۱۷۷۵^{۱۲۶} به دسیسه‌های اشرافیت، بر خطاست. تاکنون معلوم نشده در پشت سر هباهو درباره قحطی و بلوای مربوط بآن، چه کسی قرار داشت. اما به هر صورت مجالس و پیش داوریهای عوامانه بیشتر در آن دخیل بود تا اشرافیت. برای جناب گرون کاملاً مجاز است این «اشتباه محدود بابا» کابه را رونویسی کند. جناب گرون باو آنگونه که به مرامی معتقد است، باور دارد. جناب گرون بحساب مرجعیت کابه، تورگو یکی از سلسله جنبانان مکتب فیزیوکرات‌ها، حامی راسخ رقابت آزاد، مدافع سوداگری و مرشد آدام اسمیت را جزو کمونیست‌ها بحساب می‌آورد. تورگو مرد بزرگی بود، زیرا اعمالش مطابق با عصری بود که در آن می‌زیست، نه مطابق با توهمات جناب گرون، که منشاء آنها را پیش ازین نشان دادیم.

اکنون بیائیم مردان انقلاب فرانسه را از نظر بگذرانیم. کابه، هم‌آورد بورژوآی خود سیس Sieyes را بخاطر این واقعیت که او برابری حقوق را مورد امعان نظر قرار داد و تنها مالکیت مورد تأیید دولتی را در مد نظر گرفت جزو پیش کسوتان کمونیسم بحساب می‌آورد، [و با این عمل] او را بشدت آشفته و مضطرب می‌سازد. (کابه، ص ص ۴۹۹/۵۰۲) جناب گرون که «مقدر شده عقل فرانسوی را هر زمان که در ارتباط نزدیک با آن قرار می‌گیرد» ناتوان و سطحی بیابد، شادمانه این را رونویسی می‌کند و تصور می‌کند که لیدر حزبی قدیمی نظیر کابه در نظر گرفته شده تا «اومانیسم» جناب گرون را از «خس و خاشاک فضل» محافظت نماید. کابه ادامه می‌دهد: «به میرابو نامدار گوش کنید!» (ص ۵۰۴).

جناب گرون می‌گوید: «به میرابو گوش کنید!» (ص ۲۹۲) و برخی قطعانی را نقل می‌کند که توسط کابه بر آن مکث شده، که در آن میرابو از تقسیم یکسان مالکیت بارث رسیده در میان برادران و خواهران حمایت می‌کند.

جناب گرون ندا در می‌دهد: «کمونیسم برای خانواده!» (ص ۲۹۲) جناب گرون از این اصل می‌توانست کل حدود نهادهای بورژوآیی را از نظر بگذراند و در همگی آنها نشانه‌هایی از کمونیسم را بیابد، بطوریکه با در نظر گرفتن آنها من حیث المجموع، می‌توان گفت کمونیسم کامل را می‌نمایانند. او می‌توانست مجموعه قوانین ناپلئون را

Code Napoléon مجموعه قوانین همبود^(۱) بنامد. و می توانست کلنی های کمونیستی را در روسپی خانه ها و سنگرها و زندانها بیابد.

بیایم این نقل قول های خسته کننده را با کندورسه پایان دهیم. مقایسه دو کتاب بخواننده بطور کاملاً روشن نشان میدهد که جناب گرون گاهی قطعاتی را نادیده می گیرد، گاهی آنها را ادغام می کند، گاهی عناوین را نقل می کند، گاهی آنها را با سکوت برگزار می کند، ترتیب زمانی تاریخ ها را حذف می کند، اما موشکافانه نظم و ترتیب کابه را دنبال می کند، حتی هنگامیکه دقیقاً طبق ترتیب زمانی عمل نمی کند، و در پایان به چیزی جز تلخیص از کابه که بطور بد و خائفانه ای تغییر لباس داده، دست نمی یابد.

جناب گرون:

«کندورسه یک رادیکال ژیروندیست است. او بی عدالتی توزیع ثروت را می شناسد و فقیر را از نکوهش مبرا میسازد... اگر اشخاص بنحوی درباره اصول نادرستند، علت در خود نهادها قرار دارد. او در جریده خود، تعلیمات اجتماعی... حتی سرمایه داران بزرگ را نیز تحمل می کند...»

«کندورسه پیشنهاد کرد که مجلس قانونگذاری^(۲) ۱۰۰ میلیون متعلق به سه شاهزاده ای که مهاجرت کرده بودند را می بایست به صد هزار حصه تقسیم کنند... او تعلیم و ترتیب و مؤسسه مهاجرت مساعدت همگانی را سازمان داد.» (با متن اصلی مقایسه شود)

«کندورسه در گزارش خود درباره تعلیم و تربیت همگانی به مجلس قانونگذاری،

کابه:

«به کندورسه گوش کنید که در گزارش خود به آکادمی برلن تصریح کرد... (قطعه ای طولانی در اظهارات کابه بدنبال می آید، نتیجه گیری:) «پس منحصرأ چنین است، چرا که نهادها شردند و اینکه اشخاص بیشتر اوقات درباره اصول اندکی نادرستند.» «بآنچه او می خواهد در جریده اش، تعلیمات اجتماعی بگوید، گوش کنید... او حتی سرمایه داران بزرگ را نیز تحمل می کند.» و غیره.

«به یکی از سلسله جنابان ژیرندیست ها، کندورسه فیلسوف، از پشت میز خطابه مجلس قانون گذاری، در ششم ژوئیه ۱۷۹۲ گوش کنید: مقرر میشود که دارائی های سه شاهزاده فرانسوی (لوئی هجدهم، شارل دهم و شاهزاده کنده) بلاواسطه برای فروش عرضه شود... - این از طرف جناب

۱. اشاره ای است به اثر عمده دزاسی موسوم به، Code de la communauté. - هت.

۲. مجلسی که در اول اکتبر ۱۸۹۱ پس از مجلس مبعوثان تشکیل یافت.

گرون حذف میشود) این دارائی‌ها بالغ بر ۱۰۰ میلیون میشود، و شما صد هزار شهروند را جایگزین سه شاهزاده می‌کنید... تعلیمات و نهادها را برای مساعدت همگانی سازمان دهید.»
 «و به کمیته تعلیمات عمومی که به مجلس قانونگذاری در ۲۰ آوریل ۱۷۹۲ ارائه شد گوش کنید؛ گزارش آن درباره تعلیمات توسط کندورسه تهیه دیده شد: تعلیمات عمومی می‌بایست به هر فردی وسایل تأمین نیازهایش را عرضه کند... چنین چیزی باید نخستین هدف تعلیمات ملی باشد و از این نقطه نظر وظیفه‌ای است که عدالت را از مقامات سیاسی طلب می‌کند.» و غیره (ص ص ۵۰۲/۵۰۳/۵۰۵/۵۰۹)

می‌گوید: «هدف تعلیم و تربیت و وظیفه مقامات سیاسی... همانا این است که بهر عضوی از نژاد بشری وسایل برآوردن نیازهایش و غیره را عرضه دارد.» (جناب گرون گزارش کمیته درباره طرح کندورسه را به گزارش خود کندورسه تغییر میدهد.) (گرون، ص ص ۲۹۳/۲۹۴)

جناب گرون با این رونویسی بی سرمایه از کابه، اسلوب تاریخی را مورد استفاده قرار میدهد و می‌کوشد سازماندهندگان فرانسوی را از ماهیت خود آگاه سازد؛ و آنگهی او طبق اصل تفرقه بیانداز و حکومت کن عمل می‌کند. او بلادرنگ در میان نقل قول‌هایش، حکم قطعی خود درباره اشخاص که لحظه‌ای قبل با خواندن قطعه‌ای درباره شان با آنان آشنا شد، را جا می‌دهد؛ آنگاه پاره‌ای عبارات را درباره انقلاب فرانسه می‌گنجاند و تمام [آنها] را با استفاده از چند نقل قول از مورلی بدو قسمت تقسیم می‌کند. درست در لحظه‌ای مناسب بخاطر جناب گرون، مورلی در پاریس، بواسطه مساعی و یگارده؛^(۱) Villegardelle از اشتهار en vogue برخوردار بود؛ و مهمترین قطعاتی از اثر مورلی در روزنامه Vorwärts (به پیش) پاریس، مدتها قبل از اینکه جناب گرون در صحنه ظاهر شود، ترجمه شده بود. ما تنها یک یا دو مورد خود نمایانه از روش لاقیدانه جناب گرون را ذکر می‌کنیم.

۱. مورلی، قانون طبیعت. همراه با تحلیل عقلانی سیستم اجتماعی مورلی، تألیف و یگارده. - دت.

مورلی:

«نفع شخص قلب را تباه میسازد و گرامی ترین پیوندهایمان را تلخ می‌کند، و آنها را به زنجیرهای سنگینی تبدیل میسازد، که در جامعه ما زوجین از یکدیگر بیزارند و در عین حال از خودشان بیزارند.»

جناب گرون:

«نفع شخصی قلب را غیر طبیعی میسازد، و گرامی ترین پیوندهایمان را تلخ، و آنها را به زنجیرهای گرانی تبدیل می‌کند، که زن و شوهرهایمان از یکدیگر و از خودشان در معامله بیزارند.» (ص ۲۷۴)

یاوه سرایی محض.

مورلی:

«روح و روانمان... به آنچنان عطش شدیدی دچار میشود که برای فرونشاندنش، بحال خفگی می‌افتد.»

جناب گرون:

«روحمان... آنچنان سخت... دچار عطش میشود که برای رفع آن، به نفس تنگی می‌افتد.»
(همانجا)

باز هم یاوه گویی محض.

مورلی:

«آنانیکه خواستار آند تا عادات و اخلاقمان را کنترل نمایند و قوانین مان را دیکته کنند،»
و غیره.

جناب گرون:

«آنانیکه قصد دارند آداب و اخلاقمان را کنترل کنند و قوانین مان را دیکته نمایند،»
غیره. (ص ۲۷۵)

هر سه اشتباه در یک قطعه از مورلی اتفاق می‌افتد که چهارده سطر کتاب گرون را بخود اختصاص می‌دهد. در رساله او درباره مورلی، انتحالات ادبی بی شماری از

ویگارده وجود دارد.^(۱)

جناب گرون قادر است کلیه دانش خود از قرن هجدهم و انقلاب را در سطور ذیل جمع بندی کند:

«حس گرایی، دئیسم و یزدان پرستی بجهان کهن یورش بردند. جهان کهن متلاشی شد. هنگامیکه جهانی جدید قرار شد ساخته شود، دئیسم در مجلس قانونگذاری و یزدان شناسی در کنوانسیون فاتح شد، در حالیکه حس گرایی گردن زده شد یا سرکوب گشت.»
(ص ۲۶۳)

در اینجا راه و رسم فلسفی نسخ تاریخ به همراه پاره‌ای مقولات مناسب تاریخچه مذهبی را دارا هستیم؛ جناب گرون آن را به ادنی ترین شکل آن، به عبارت ادبی صرفی که فقط برای جلوه بخشیدن به انتحالش بکار میرود، تنزل میدهد. هشداری به فلاسفه!،
Avis aux philosophes!

ما ملاحظات جناب گرون درباره کمونیسم را لاسیلی در می‌کنیم، یادداشت‌های تاریخی او از بروشورهای کابه رونویسی شده، و به سفر به ایکاری از دیدگاهی نگرینسته میشود که بوسیله سوسیالیسم حقیقی اتخاذ شده است (مقایسه کنید با کتاب شهروند و سالنامه‌های راین)^(۲). جناب گرون دانش خود از زبان فرانسوی، و ایضاً از زبان انگلیسی که کابه را «کمونیست اکاتل O'connell» فرانسوی می‌نامد، (ص ۳۸۲) نشان میدهد، و آنگاه می‌گوید:

«او هر آینه قدرت داشت و می‌دانست درباره او چه می‌اندیشم و مینگارم، برای حلق آویز کردنم آماده می‌بود. این آشوبگران برای کسانی همچون ما، خطرناکند، زیرا عقل و درایتشان محدود است.» (ص ۳۸۲)

پرودون

«جناب اشتاین فقر فکری خود را شک زده‌تر از هنگامیکه پرودون را جزئاً مورد بحث قرار می‌دهد، آشکار نمی‌سازد» (مقایسه کنید با بیست و یک صحیفه، ص ۸۴)^(۳)

۱. این جمله در وست فلیشه دامپفوت حذف شده است.
۲. کارل گرون، «فورباخ و سوسیالیست‌ها» و «سیاست و سوسیالیسم».
۳. مرزس هس، «سوسیالیسم و کمونیسم».

«به چیز بیشتری از وراجی قدیمی هگل نیاز است تا این منطق مجسم را دنبال نمود.»
(ص ۴۱۱)

برخی نمونه‌ها نشان می‌دهد که جناب گرون به ماهیت خود در این بخش نیز وفادار باقی می‌ماند.

او (در صفحات ۴۴ - ۴۳۷) چندین مستخرج از احتجاجات اقتصادی اقامه شده توسط پرودون را ترجمه می‌سازد و مدلل می‌سازد که مالکیت غیر قابل تحمل است و سرانجام صلا در می‌دهد:

«نیازی باینکه به انتقاد از مالکیت، که همانا انحلال کامل مالکیت است، چیزی علاوه کنیم. علاقه‌ای نداریم. به اینکه نقدی جدید بنویسیم، و بنوبه خود برابری تولید و انزوی کارگران برابر را از میان برداریم. من قبلاً در قطعه‌ای جلوتر نشان دادم که چه چیزی لازم است. مابقی» (یعنی، آنچه جناب گرون نشان داده است)، «را بعداً هنگامیکه جامعه ساخته شد، هنگامیکه مناسبات حقیقی مالکیت مستقر شد را خواهیم دید.» (ص ۴۴۴)

جناب گرون به این نحو می‌کوشد از بررسی دقیق احتجاجات اقتصادی پرودون اجتناب ورزد، و در عین حال مافوق آنها ارتقاء یابد. کل مجموعه ادله پرودون نادرست است؛ معهدا، بمجرد اینکه کس دیگری آن را مدلل کند، جناب گرون آن را در می‌یابد.

ملاحظاتی که در خانواده مقدس درباره پرودون انجام گرفت - بویژه آن ملاحظاتی که تاکید می‌کرد، پرودون اقتصاد سیاسی را از نظرگاه اقتصاد سیاسی و قانون را از دیدگاه حقوقی مورد سنجش قرار می‌دهد - از طرف جناب گرون رونویسی می‌شود. اما او مساله را آنقدر کم دریافته که نکته اساسی، [یعنی] این نکته که پرودون، حقوقدانان و اقتصاددانان که نسبت به عمل خود دستخوش توهم بوده‌اند را نوجیه می‌کند، را از دیده فرو می‌گذارد؛ او در خصوص اظهار پیش گفته، مجموعه‌ای از عبارات | ابلهانه خلق می‌کند.

مهمترین نکته در کتاب پرودون موسوم به درباره آفرینش نظم در بشریت،^(۱) همانا دیالکتیک توالی dialectique serielle اوست، کوششی برای استقرار روشی از تفکر که در آن روند تفکر جانشین افکار مستقل می‌شود. پرودون از نظرگاهی فرانسوی، در

جستجوی روشی دیالکتیکی همچون هگل که در واقع آن را بدست داده، می‌باشد. از اینرو در اینجا فی الواقع رابطه‌ای با هگل وجود دارد و نیازی نیست بوسیلهٔ شباهتی استعاره آمیز بوجود آید. اما این به صعوبت از سوسیالیست‌های حقیقی انتظار میرفت، زیرا خود فویرباخ فیلسوف، که آنان مدعی اویند، موفق به ارائه چنین چیزی نشد. جناب گرون به کوشش کاملاً سرگرم‌کننده‌ای دست می‌زند تا از وظیفهٔ خود شانه خالی کند. درست در لحظه‌ای که او باید توپخانهٔ سنگین آلمانی‌اش را بکار اندازد، با ژست ناشایستی میدان را خالی می‌کند. او پیش از هر چیز چندین صفحه را با ترجمه پر می‌کند و آنگاه با جار و جنجالی ادبی برای جلب حسن نیت *Captatio benevolentiae* برای پرودون توضیح می‌دهد که دیالکتیک توالی او صرفاً عذری است برای خودنمایی دانش وی. او در واقع می‌کوشد، پرودون را با مخاطب قرار دادن وی بشرح ذیل تسلی دهد:

«آه، درست عزیزم، در این باره که مردی اهل علم» (یا معلم سر خانه) «هستی اشتباه نکن. ما باید هر چیزی که مریبان و یابره‌های دانشگاهی مان» (باستثنای اشتاین، ریبر و کابه) «با آنچه‌ان رنج بیکرانی و با انزجار متقابل مان کوشیدند بما منتقل کنند را فراموش کنیم.» (ص [۲۵۷]).

بعنوان دلیلی که جناب گرون اکنون دیگر دانش را «با چنان رنج بیکرانی» جذب می‌کند، هر چند شاید بهمان اندازه با «انزجار»، می‌توانیم ملاحظه کنیم که او مطالعات و مکتوبات سوسیالیستی‌اش را در پاریس در ششم نوامبر آغاز می‌کند [و] تا بیستم ژانویه متعاقب آن «بطور اجتناب ناپذیری» [نه] تنها از مطالعات خود، نتیجه می‌گیرد، بلکه [عرضه داشت] خود که

«واقعا بیان کامل کل روند»

[می‌باشد] را نیز پایان میرساند.

۵- «دکتر گنورگ کوهلمان هولشتاینی»

یا

غیب‌گویی‌های سوسیالیسم حقیقی

ملکوت دنیای جدید یا روح بر روی زمین. بشارت.

«به مردی نیاز بوده (پیشگفتار این چنین آغاز میشود) «که تمام غم‌ها، آرزوها و امیدها، و بیک کلام، همه چیز که عصر ما پیش از هر چیز عمیقاً بر می‌انگیزد را بیان کند. در میان این تنش و آشفتگی تردید و آرزو، او باید از انزوای روح بیرون آید و حل معما که نشانه‌های زنده آن جملگی ما را فرا گرفته، بعهدہ گیرد. آن مردی که عصر ما چشم براهش بود، ظهور کرده است. او دکتر گنورگ کوهلمان هولشتاینی است.»

به این ترتیب آتوگوست بکر، نگارنده این سطور، بخود اجازه می‌دهد تا توسط شخصی با عقل و شعوری ساده‌لوحانه و خُلق و خویی بس مشکوک مجاب شود که یک معمای جداگانه هم هنوز حل نشده و حتی یک انرژی حیاتی جداگانه‌ای هم هنوز بوجود نیامده است. و اینکه جنبش کمونیستی که هم اکنون نیز کشورهای پیشرفته را دربر گرفته، گردوی پوکی است که مغز آن را نمی‌توان یافت، تخم مرغ جامعی است که مرغ بزرگ جهانشمولی آن را بدون کمک خروسی گذاشته. در حالیکه زرده و خروس حقیقی و پهلوان میدان، دکتر کوهلمان اهل هولشتاین است!...

معهدنا معلوم میشود این خروس بزرگ جهانشمول، خروس اخته‌ای کاملاً معمولی است که برای مدت زمانی نزد پیشه‌وران سوئسی پرورانیده شده و نمی‌تواند از قضاء و قدر مقرر شده خود بگریزد.

دور از جان ما که دکتر کوهلمان هولشتاینی را شارلاتانی معمولی و گوش‌بری خدعه‌گر بدانیم که خودش به اثر اکسیر حیات خود باور ندارد و صرفاً دانش طول عمرش را بر حفظ حیات در جسد خاص خودش بکار می‌برد. خیر، ما بخوبی آگاهیم که دکتر الهام شده، فریبکاری روحانی، دغل‌بازی پارسا، و روباه پیر عارف مسلکی است، اما کسی است که نظیر هم قماشان خود، در انتخاب و سائلش، آنچنان وسواس نشان نمی‌دهد، زیرا شخص خودش، صمیمانه با مأموریت مقدسش مربوط است. در واقع مأموریت‌های مقدس همواره صمیمانه با موجودات مقدسی که آنها را دنبال می‌کنند، پیوند دارد؛ زیرا چنین مأموریت‌هایی دارای ماهیتی صرفاً ابدنالیستی است و تنها در

ذهن وجود دارد. کلیه ایدئالیست‌ها، فلسفی و مذهبی، قدیمی و جدید، به وحی و مکاشفه ناجی و معجزه آفرین باور دارند؛ اینکه باورشان شکلی رشد نایافته و مذهبی، با ظریف و فلسفی بگیرد، تنها وابسته به سطح فرهنگی آنان است، درست همانطور که حد انرژی که دارا هستند، خصلت، موقعیت اجتماعی و غیره را تعیین می‌کند، خواه برخوردشان به اعتقاد به معجزات منفعلانه باشد یا فعالانه، یعنی خواه چوپانانی‌اند که دست به معجزه می‌زنند یا اینکه گوسفندانند؛ آنها هم چنین معین می‌کنند از اینکه اهدافی که تعقیب می‌شود نظری است یا عملی.

کوهلمان شخص بسیار پر انرژی و دارای آموزش فلسفی معینی است؛ برخورد او به معجزات به هیچ وجه برخوردی منفعلانه نیست و اهدافی که تعقیب می‌کند کاملاً عملی است.

تمامی آنچه آئوگوست بکر با او مشترک دارد، همانا عجز و ناتوانی ذهن است. این شخص نیک

«دلش بحال کسانی که نمی‌توانند خود را متقاعد سازند ببینند که اراده و عقاید عصر تنها می‌تواند توسط افراد بیان شود، می‌سوزد.»

برای ایدئالیست هر جنبشی که قصد دگرگونی جهان را دارد، فقط در دماغ برخی از موجودات برگزیده وجود دارد، و مقدرات جهان وابسته به این است که آیا این دماغ که باکل خردمندی بمثابة مالکیت خاص خود متصف شده، قبل از اینکه برای دست زدن به مکاشفه خود وقت پیدا کند، بطور کشنده‌ای توسط سنگی واقعی زخمی شده است یا خیر. آئوگوست بکر جسورانه می‌افزاید.

«و یا قضیه این نیست. جمله فلاسفه و الهیات دانان عصر را گردآور، بگذار شور کنند و رای‌هایشان را به ثبت رسانند، و آنگاه بین از تمامی آنها چه عاید می‌شود.»

کل تکامل تاریخی، طبق نظر اندیشه پرداز عبارت است از انتزاعات نظری آن تکاملی که در «دماغ»، «کلیه فلاسفه و الهیات دانان عصر، شکل گرفته است، و از آنجائیکه «گرد آوردن» کلیه این «دماغ‌ها» و وادار ساختن آنها به «شور و ثبت رای‌های خود» ناممکن است. ضرورتاً بایست یک دماغ مقدم، [یعنی اوج تمامی این دماغ‌های فلسفی و الهیاتی وجود داشته باشد، و این اوج دماغ، همانا وحدت شهودی کلیه این اشخاص گاوریش [یعنی ناجی است.

این نظام «جمجمه‌ای» به قدمت اهرام مصر است، که دارای شباهت‌های بسیاری با آن است، و بهمان نازگی سلطنت پروس است که در پایتخت آن بشکل جوان شده‌ای، احیاء شده است. دالای لاماهای ایدئالیست با خواجه‌تاش واقعی‌شان تا این اندازه مشترکند: آنان مایلند خود را متقاعد سازند که جهانی که معیشت خود را از آن مأخوذ می‌کنند، بدون مدفوع مقدسشان نمی‌تواند ادامه یابد. بمحض اینکه این حماقت ایدئالیستی بعمل در آورده شد، ماهیت بدخواهانه آن، شهوت آخوندی آن برای قدرت، تعصب مذهبی آن، فریبکاری آن، ریاکاری زهد فروشانه و مکر چرب و نرم آن آشکار میشود. دکتر کوهلمان هولشتاینی درست چنین پل خربگیری است - او ترغیب شده است - کلمات معجزه آسای او نمی‌تواند از اینکه استوارترین کوهها را بحرکت در آورد، فرین کامیابی نشود. براستی که چقدر برای این موجودات صبوری که نمی‌توانند بقدر کافی انرژی گرد آورند تا این کوهها را با قدرت طبیعی منفجر سازند، تسلی بخش است! براستی که چه سرچشمه اعتمادی برای نابینایان و بزدلان که نمی‌توانند شاهد انسجامی باشند که در زیر تجلیات پراکنده گوناگون جنبش انقلابی قرار گرفته است!

آنوگوست بکر می‌گوید، «ناکنون، فقدان نقطه گرد آورنده‌ای وجود داشته»،

ژرژ قدیس بر کلیه موانع مشخص با تبدیل چیزهای واقعی به ایده‌ها (عقاید) با بیشترین سهولت فائق می‌آید، و آنگاه خود را وحدت شهودی این یک اعلام می‌نماید، و این کار او را قادر میسازد بر «آنها حکومت کند و اداره‌شان نماید»:

«تجمع عقاید همانا جهان است، و وحدت آنها جهان را اداره می‌کند و بر آن حکم میراند.» (ص ۱۳۸)

پیامبرمان تمام قدرتی که بحتل می‌تواند در این «تجمع عقاید» خواهان باشد را بکار می‌برد.

«ما که توسط عقیده خاص خودمان هدایت می‌شویم، اینور و آنور پرسه می‌زنیم، و تا جایی که وقتمان ایجاب کند، درباره هر چیزی با کوچکترین جزئیات [آن] می‌اندیشیم.» (ص ۱۳۸)

براستی که چه وحدت شهودی چرندی!

اما کاغذ برد - بار است، و ملت آلمان که این پیامبر افادات معماوارش را باو صادر می‌کند، آنچنان اندک از تکامل فلسفی در کشور خود اطلاع دارد، که نمی‌تواند ملاحظه کند که چگونه این پیامبر بزرگ در افاضات مبهم و شهودی خود، صرفاً زهور

در رفته ترین عبارات را تکرار می‌کند و آنها را با اهداف عملی خود سازگار می‌سازد. درست همانطور که معجزه - آفرینی‌های پزشکی و درمانهای اعجاب آور، توسط جهالت از قوانین جهان طبیعی ممکن می‌شود، همانطور هم معجزه آفرینی‌های و درمان‌های اعجاب آور اجتماعی وابسته به جهالت از قوانین جهان اجتماعی است - و دهانویس هولشتاین کسی جز چوپان معجزه آفرین سوسیالیستی اهل نیدرامپت Niederempt نیست.

نخستین مکاشفه‌ای که این چوپان معجزه آفرین برای گله‌اش به آن دست می‌زند بدین قرار است:

«در برابرم مجمع انتخاب شدگان را می‌بینم، که قبل از من با حرف و عمل برای رستگاری زمان ما بکار پرداخته‌اند، و اکنون آمده‌اند تا آنچه من در باب خوشبختی و بدبختی بشریت می‌گویم را بشنوند.»

«بسیاری قبل از من بنام بشریت گفته و نوشته‌اند، ولی هیچکدام هنوز ماهیت واقعی رنج بشری، امیدها و انتظاراتهایش را بیزبان نیاورده‌اند و نه باو گفته‌اند چگونه می‌تواند به آرزوهای خود دست یابد. این درست آن چیزی است که من می‌خواهم انجام دهم.»

و گله‌اش باو باور می‌کند.

در کل اثر این «روح القدس» هیچگونه فکر بدیع و اصیلی وجود ندارد؛ او تئوری‌های منسوخ سوسیالیستی را به انتزاعاتی از سترون ترین و کلی ترین نوع تحویل می‌کند، حتی در شکل و سبک آن نیز چیز جدید و تازه‌ای یافت نمی‌شود.

دیگران با نیک بختی بیشتری سبک تقدیس شده انجیل را تقلید کرده‌اند. کوهلمان طرز نگارش لامنه را بمثابة الگوی خود بر می‌گزیند، اما صرفاً به کار یکاتوری از لامنه دست می‌یابد. به خوانندگان نمونه‌ای از زیبایی‌های سبک او را بدست می‌دهیم:

«اولاً بمن بگو، هنگامیکه راجع به بخت ازلی خود می‌اندیشی، چه احساسی داری؟» در واقع بسیاری ریشخند می‌کنند و می‌گویند: «مرا به ابدیت چه؟»

«دیگران چشمانشان را می‌مالند و می‌پرسند: ازلیت - این دیگر چیست؟...»

«هنگامیکه به ساعتی که گور تو را می‌بلعد، می‌اندیشی؛ چه احساسی داری؟»

«و من صداهای زیادی را می‌شنوم، یکی در این میان به این نحو سخن می‌گوید:

«در سال‌های اخیر آموخته شده که روح ابدی است و در مرگ فقط بار دیگر به خدا که از او نیم باز گردانده می‌شود. اما آنانیکه هیچگاه چنین چیزهایی را موعظه نمی‌کنند نمی‌توانند بمن بگویند پس از من چه باقی می‌ماند. آه، اینکه من هیچگاه روشنائی روز

را ندیده‌ام! و فرض میشود که من نمی‌میرم - آه، پدر و مادرم، خواهران و برادرانم و تمام کسانی که دوستشان دارم، آیا شما را باز می‌بینم؟ آه، آیا دیگر هیچگاه شما را نمی‌بینم! آه و هکذا.

و باز هم چه احساسی دارید، هنگامیکه به ابدیت می‌اندیشید؟...

جناب کوهلمان، ما احساس خیلی بدی داریم - نه از مرگ، بلکه از این تصور تخیلی‌تان از مرگ، از سبک شما، از وسایل رذیلانه‌تان که برای برانگیختن احساسات سایرین بکار می‌گیرید.

خواننده گرامی «چه احساسی دارید»، هنگامیکه می‌شنوید آخوندی برای ترساندن گوسفندان و نهی ساختن کامل ذهنشان، جهنم را خیلی داغ رنگ آمیزی می‌کند، آخوندی که بلاغتش تنها معطوف بفعالیت و داشتن نموده‌های اشک مستمعان خود است و تنها زوی توس و جبن امت خود دست به سوداگری و معامله می‌زند؟

تا جایی که به مضمون ناقص «بشارت» مربوط میشود، نخستین بخش، یا مقدمه بر دلیای جدید، می‌تواند به این اندیشه ساده تحویل شود که جناب کوهلمان از هولشتاین آمده تا «ملکوت روح و سماوات» را بر روی زمین بیابد، که او نخستین کسی بود که دوزخ و ملکوت واقعی را شناخت - اولی آنگونه که تاکنون وجود داشته جامعه است و دومی جامعه آینده، [یعنی] «ملکوت روح» - و خود او «روح» مقدس موعود... می‌باشد. هیچیک از این افکار سترگ ژرژ قدیس دقیقاً تازه و جدید نیست و نیازی نداشت خودش را بزحمت اندازد و تمام راه را از هولشتاین تا سویس بیابد؛ و نه احتیاجی بود از «انزوای روح» به سطح پیشه‌وران هبوط کند، و نه لازم بود صرفاً به این خاطر که این «دیده» از جهان را عرضه کند، خود را «مکشوف سازد».

معهدا، این تصور مشعر بر اینکه دکتر کوهلمان هولشتاینی «روح مقدس موعود» است، همانا مالکیت منحصر بفرد است - و احتمالاً چنین باقی می‌ماند.

طبق «مکاشفه» خود ژرژ قدیس، المقدس او به نحو ذیل، پیش می‌تازد:

«او می‌گوید، «و آن ملکوت، روح را در پوشش دنیوی‌اش آشکار خواهد ساخت، و تر جلالش را مشاهده خواهی کرد و خواهی دید که رستگاری دیگری جز در ملکوت روح وجود ندارد. از سوی دیگر، غمکده‌ات را که می‌تراند حقارتت را بیند، و علت تمامی رنج هایت را بشناسد، آشکار خواهد ساخت. آنگاه من راهی که از زمان حال به آینده خوش کشیده شده را نشان خواهم داد. برای نیل بدین هدف، مرا در روح تا اوجی دنبال

کن که از آنجا چشم انداز آزادانه مشرف بر پهنه منظره را خواهی داشت. و بدینسان پیامبر پیش از هر چیز بما اجازه می‌دهد به «منظره زیبا»^(۱) و ملکوت سماوات او نگاهی اجمالی بیفکنم. اما چیزی جز سوء تفاهم سن - سیمونیسم که بطور محقرانه‌ای با لباس‌های بدلی تقلید شده از لامنه و با مرقعاتی از جناب اشتاین زینت و لعاب داده شده و بروی صحنه آمده است را نخواهیم دید.

اکنون با اهمیت ترین مکاشفه از ملکوت سماوات، که روش و خشورانه را نشان می‌دهد، شاهد مثال می‌آوریم:

برای مثال، صفحه ۳۷:

«انتخاب همانا آزادانه و منوط به تمایلات هر شخص می‌باشد و تمایلات به استعدادهای طبیعی، وابسته است.»

ژرژ (گورگ) قدیس پیش گوئی می‌کند که، «هرگاه در جامعه‌ای هر کس از تمایل خود پیروی کند، کلیه استعدادها و توان‌های جامعه بلا استثناء متحول خواهد شد و هرگاه این چنین باشد، تمام آنچه همگان نیاز دارند بطور دائم تولید خواهد شد، در ملکوت روح و نیز در ملکوت ماده. زیرا جامعه همواره دارای همانقدر توان و انرژی است که نیاز دارد... کشش‌ها با مقدرات همخوانی دارد.» (ایضاً مقایسه کنید با پرودون).

جناب کوهلمان در اینجا از سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها تنها بعلت سوء تفاهم متفاوت است، که علت آن را باید در تعقیب اهداف عملی او و بی شک و شبهه ایضاً در تنگ نظری اش جستجو نمود. او تنوع و گوناگونی استعدادها و قابلیت‌ها را با نابرابری دارائی‌ها و التذاذ که بوسیله تملک تعیین میشود خلط می‌کند و باینجهت کمونیسم را بباد ناسزا می‌گیرد.

«در آنجا» (یعنی، تحت نظام کمونیسم) «هیچکس دارای هیچ گونه امتیازی بر دیگری نیست، هیچکس تملک بیشتری نخواهد داشت و از کس دیگری بهتر زندگی نمی‌کند... و هر آینه در این باره دستخوش تردید و از پیوستن به دادار دوردورشان قصور ورزید، شما را دشنام می‌گویند، تقبیح تان می‌کنند، مورد پیگردتان قرار داده و حلق آویزتان می‌کنند.» (ص ۱۰۰)

باید پذیرفت کوهلمان گاهی اوقات کاملاً بدرستی غیب گوئی می‌کند.

۱ عبارت «منظره زیبا» (schöne Gegend) از داستانی درباره زنی، بوجود آمده که می‌کوشد ما در سربازی که در نبرد لایپ سبگ (۱۸۱۳) کشته شده را نسلی دهد و می‌گوید: اما منظره زیبایی بود. - هت.

«لذا در صفوف آنان کلیه آنانی را می‌توان یافت که فریاد می‌زنند: گور پدر انجیل! بالاخص گور پدر دین مسیح، چون دین خضوع و عبودیت است! گور پدر هر گونه اعتقاد! ما هیچ چیز درباره خدا یا خلود و فنا ناپذیری نمی‌دانیم! اینها چیزی جز وهمیات خیالپردازی نیست، که دائماً از سوی فریبکاران و دروغبازان برای نفع خودشان دائماً بکار گرفته و ساخته و پرداخته میشود.» (باید خواننده شود: که از سوی آخوند جماعت برای نفع‌شان بکار برده میشود). (براستی، کسی که هنوز به این قبیل چیزها باور می‌کند بزرگترین سفیهان است!)

کوهلمان با حرارت خاصی به آنکسانی حمله می‌کند که از لحاظ فیود اخلاقی مخالف تعالیم اعتقادی، خضوع و نابرابری، یعنی مخالف تعالیم «تفاوت مقام و تبار»ند. سوسیالیسم او بر آموزش سفله بردگی از قبل مقدر شده بناگشته و آنطور که از سوی کوهلمان فرموله شده، شخص را قویاً بیاد فریدریش روهمر - در باب سلسله مراتب حکومت روحانی و در آخرین وهله، بیاد شخص قدوس خود او، می‌اندازد!

در صفحه ۴۲ در می‌یابیم، «هر شاخه‌ای از کار، از سوی ماهرترین کارگر، که خودش در آن شرکت می‌جوید کارگردانی میشود، و در قلمرو التذاذ و تمتع از طرف شادترین عضو، که خودش در تمتع سهیم است. اما از آنجائیکه جامعه منقسم شده و فقط دارای یک فکر و خیال است، کل سیستم توسط یک نفر اداره و کنترل میشود. - و او خردمندترین، صالح‌ترین و مبارک‌ترین بنده خواهد بود.

در صفحه ۳۴، اطلاع می‌یابیم

«هر آینه انسان در جستجوی فضیلت، در روح بذل مساعی کند، آنگاه دست و پایش را می‌جنباند و حرکت می‌دهد و هر چیزی را در بیرون از خود طبق میلش تکامل بخشیده، شکل می‌دهد و می‌سازد. و اگر بهروزی در روح را تجربه کند، آنگاه ایضاً می‌بایست آن را در هر چیزی که در او زنده است به تجربه در آورد. از اینرو انسان می‌خورد و می‌آشامد و از آنها لذت می‌برد؛ باینجهت آواز می‌خواند، بازی می‌کند، میرقصد و می‌بوسد، می‌گریزد و می‌خندد.»

معرفت تأثیری که تصور از خدا بر اشتها اعمال می‌کند، و تأثیری که سعادت روحانی بر انگیزه جنسی اعمال می‌کند، در واقع، مالکیت خصوصی کوهلمان نیست؛ بلکه بر بسیاری از قطعات پیچیده و غامض پیامبر پرتو می‌افکند.

برای مثال، صفحه ۳۶:

«هر دوه (هم تملک و هم تمتع) «با کار او همخوانی دارد» (یعنی، با کار انسان) «کار همانا مقیاس نیازهای اوست.» (کوهلمان بدین طریق این حکم مشعر بر اینکه جامعه‌ای

کمونیستی، رویه‌رفته، دارای بسیاری توان‌ها و انرژی‌هایی بمشابه‌ی نیاز است را مورد تحریف قرار می‌دهد) «چرا که کار بیان تصورات و غرایز است. و نیازها بر آنها بنا شده است. اما از آنجائیکه توان‌ها و نیازهای انسانها همواره متفاوت است، و چنین تقسیم شده که آن یک فقط می‌تواند تکامل یابد و این یک ارضاء شود، و اگر هر کس علی‌الدوام برای همه کار کند و ثمره کار همه طبق شایستگی (?) هر کس مبادله و تقسیم شود - به این خاطر هر کس فقط ارزش کار خودش را دریافت می‌کند.»

کل این و راجی همانگویانه - نظیر عبارات ذیل و بسیاری دیگر که خواننده را از آنها معاف می‌داریم، با وجود سادگی و وضوح بی حد و حصر «مکاشفه» که از سوی آ. بکر این چنین مورد تحسین واقع شده، کاملاً غیر قابل فهم می‌بود، هر آینه کلیدی را بصورت اهدای عملی که پیامبر تعقیب می‌کند، را دارا نمی‌بودیم. این همه چیز را بلافاصله قابل فهم می‌سازد. جناب کوهلمان همچون قدس الاقداسی ادامه می‌دهد،

«ارزش، خود را طبق نیاز همگان تعیین می‌کند» (?) «در ارزش، کار هر کس همواره مستتر است و بابت آن» (?) «شخص می‌تواند برای خود آنچه قلبش مایل است بدست آورد.» در صفحه ۳۹، چنین می‌آید: «دوستان من، ببینید، جامعه انسانهای حقیقی همواره زندگی را بمشابه‌ی یک مکتب تلقی می‌کند... که در آن انسان می‌بایست خود را آموزش دهد. و از این طریق می‌خواهد کسب سعادت کند. اما چنین چیزی» (?) «می‌بایست بدیهی و آشکار شود» (?)، «بغیر از این ناممکن است.»

منظور جناب گئورگ کوهلمان هولشتاینی هنگامیکه می‌گوید «چنین چیزهایی» (زندگی؟ یا سعادت؟) باید «بدیهی» و «آشکار» شود چیست، زیرا «بغیر از»، «این» ناممکن است - اینکه «کار» در «ارزش مستتر است» و اینکه می‌توان خواست قلبی را برای آن (برای چه چیزی؟)، بدست آورد - و بالاخره اینکه «ارزش» خود را طبق «نیاز» تعیین می‌کند - کلیه اینها نمی‌تواند درک شود، مگر اینکه بار دیگر حاق، کل مکاشفه، یعنی نکته عملی تمام آن را در مد نظر گرفت.

بنابراین بیائیم توضیحی عملی را عرضه کنیم.

از آئوگوست بکر اطلاع می‌یابیم که زرژ کوهلمان هولشتاینی قدیس در دیار خود موفقیتی کسب ننموده. او به سوئیس وارد می‌شود و در آنجا «دنیای» کاملاً «جدیدی»، جوامع کمونیستی پیشه وران آلمانی را می‌یابد. و این فراتر از انتظار اوست - و بدون معطلی خود را به کمونیسم و کمونیست‌ها می‌بندد، و همانطور که آئوگوست بکر بما

می‌گوید، برای اشاعه بیشتر آئین خود و مناسب ساختن آن برای رفعت و عظمت از منہ لا ینقطع کار می‌کند، یعنی برای جلال و عظمت خداوند،^(۱) ad majorem Dei gloriam کمونیستی در میان کمونیست‌ها میشود.

تا اینجا همه چیز بر وفق مراد بوده است.

اما یکی از اصول کمونیسم، اصلی که آن را از کلیه سوسیالیسم‌های ارتجاعی متمایز می‌سازد، دید آمپیریک (تاریخی - فلسفی) آن است که بر معرفت انسان از طبیعت بنا شده، و اینکه تفاوت‌های دماغی قابلیت‌های عضلانی مستلزم هیچگونه تفاوتی در ماهیت معده و لیازهای جسمانی نیست؛ از اینرو این عقیده باطل که بر شرایط کنونی بنا شده مبنی بر اینکه، «بهر کس باندازه استعدادش»، تا جایی که به تمتع به مفهوم محدودتر آن مربوط میشود، باید به «هر کس طبق نیازش» تغییر یابد؛ عبارت دیگر، شکل متفاوتی از فعالیت و کار، نابرابری را موجه نمی‌سازد، و هیچ امتیازی نسبت به تملک و تمتع اعطا نمی‌کند.

پیامبر نمی‌تواند این را بپذیرد، زیرا امتیازات و مزایای شان و مرتبه او و احساس برگزیده شده بودن، همانا محرک و انگیزه پیامبر است.

«اما چنین چیزهایی باید بدیهی و آشکار شود، بغیر ازین ناممکن است.»

بدون مزایای عملی و بدون بعضی از انگیزه‌های ملموس اصولاً پیامبری در کار نخواهد بود، و او نه یک مرد عملی، بلکه فقط مرد نظری خدا، [یعنی] فیلسوف می‌بود. بنابراین پیامبر باید به کمونیست‌ها بفهماند که اشکال متفاوت فعالیت یا کار، حق درجات متفاوت ارزش و سعادت (یا تمتع، شایستگی، لذت، همه اینها یک چیز است) را بدست میدهد، و از آنجائیکه هر یک سعادت و کار خاص او را تعیین می‌کند، بنابراین او، یعنی پیامبر - این نکته عملی مکاشفه است - می‌تواند زندگی بهتری نسبت به پیشه ور عادی را مطالبه کند.*

بعد ازین، تمام قطعات غامض و پیچیده پیامبر روشن می‌شود؛ اینکه «تملک» و «تمتع» هر کس می‌بایست با «کار» او همخوانی کند؛ که «کار» هر انسانی می‌بایست

اشعار زوزویت‌ها (م)

* و آنکه پیامبر علناً این را در درسگفاری که بطبع نرسیده، اظهار میدارد.

مقیاس «نیازهایش» باشد؛ که از اینرو، هر کس می‌بایست «ارزش» کارش را دریافت کند؛ که «ارزش» خود را طبق «نیاز» تعیین می‌کند، که کار هر کس در «ارزش» مستتر است، و اینکه او می‌تواند آن را برای آنچه «قلبش» مایل است، دریافت کند؛ و سرانجام اینکه، «سعادت» برگزیده شده می‌بایست «بدیهی و آشکار شود»، زیرا بغیر از این «ناممکن است». کلیه این یاوه‌ها اکنون مفهوم و قابل درک شده است.

ما حد و حدود تقاضاهای عملی که دکتر کوهلمان واقعاً از پیشه‌وران می‌کند را نمی‌دانیم. اما میدانیم که آموزش او دگمی است اساسی برای کلیه اشتیاق‌های روحانی و دنیوی برای کسب قدرت، حجابی است رازگونه که برای پوشاندن کلیه لذت‌جویی‌های ریاکارانه بکار میرود؛ این آموزش همانا برای کاستن از شدت هر گونه رسوایی بکار میرود، و منشاء بسیاری از اعمال ناشایست است.

نباید غفلت کنیم و راهی که بزعم جناب کوهلمان هولشتاینی «این زمان حال غم‌انگیز را به آینده‌ای خوش منتهی می‌سازد» را بخواننده نشان ندهیم. این راه همچون بهار در چمنی پر گل یا همچون چمنی پر گل در بهار، دل‌انگیز و دلپذیر است. «بزمی و ملایمت، با انگستانی گرم شده از آفتاب، غنچه می‌کند، غنچه گل میشود، چکاوک و بلبل چهجه می‌زنند و ملخ در علفزار بیدار میشود. بگذار جهان نوین همچون بهار در رسد.» (ص ۱۱۴ و بعد از آن)

پیامبر گذار از انزوای اجتماعی کنونی به زندگی جماعتی را با رنگهای حقیقتاً چکامه‌ای به تصویر می‌کشد. درست همانطور که او جامعه واقعی را به «جامعه‌ای از ایده‌ها و عقاید» تبدیل کرده، برای اینکه «بوسیله ایده خاص خود هدایت شود و قادر باشد اینور و آنور پرسه زند، و درباره هر چیزی با کوچکترین تفصیل، تا جایی که وقتش اقتضاء می‌کند، بیاندیشد»، همانطور هم جنبش اجتماعی واقعی که در کلیه کشورهای متمدن، قبلاً نزدیکی تحول اجتماعی شگرفی را اعلام می‌کند، را به فرآیندی ساده و دگرگونی و تبدیلی صلح‌جویانه، و بیک زندگی آرام و بی‌صدا که به دارندگان و خداوندگاران جهان اجازه میدهد با آرامش چرت‌زند، تبدیل می‌کند. برای ایدئالیست، انتزاعات نظری رویدادهای واقعی و نشانه‌های ایدئال آنها، همانا واقعیت است؛ رویدادهای واقعی صرفاً «نشانه‌هایی هستند که جهان کهن بسوی مرگ و نابودی خود میرود». پیامبر در صفحه ۱۱۸ لندن‌کنان می‌گوید:

«به چه علت این چنین با نگرانی و برای چیزهای لحظه‌ای می‌کوشید، آنها چیزهایی جز نشانه‌هایی که جهان کهن بسوی مرگ و نابودی خود می‌رود، نیستند؛ و به چه سبب نیروی خودتان که نمی‌تواند امیدها و انتظاراتایتان را برآورد هدر می‌دهید؟»
 «نباید آنچه در مسیر خود می‌یابید را بکلی ویران و نابود کنید، بلکه باید از آن اجتناب نمائید و دست کشید. و هنگامیکه از آن پرهیز کردید و دست شستید، آنگاه بآن از اینکه برای خود وجود داشته باشد، پایان می‌دهید، زیرا هیچ پشتیبان دیگری را نخواهد یافت.»

«اگر در جستجوی حقیقت اید و امید و روشنائی را در خارج از کشور بخش می‌کنید، پس دروغ و ظلمت از میان شما رخت بر خواهد بست.» (ص ۱۱۶)
 «اما بسیاری وجود خواهند داشت که خواهند گفت: چگونه می‌توانیم مادامکه نظم کهن حاکم است و ما را باز میدارد، زندگی نوینی را بسازیم؟ آیا نخست نباید آن را نابود ساخت؟ خردمندترین و صالح‌ترین و مبارک‌ترین بنده پاسخ خواهد داد: حاشا و کلا. اگر با دیگران در خانه‌ای منزل کرده‌اید که کلنگی و تنگ شده و برایتان ناراحت‌کننده است، و دیگران مایلند در آن باقی بمانند، پس آن را تخریب نکنید و در هوای آزاد سکنی نگزینید، بلکه نخست خانه جدیدی بنا کنید، و هنگامیکه آماده شد بدانجا نقل مکان کنید و کهنه را بدست سرنوشتش رها سازید.» (ص ۱۲۰)

و پیامبر دو صفحه دستور العمل از لحاظ اینکه چگونه می‌توان خود را در جهان جا کرد بدست می‌دهد. سپس حالت نه‌اجمی بخود می‌گیرد:

«اما این کافی نیست که در کنار یکدیگر بایستید و از جهان کهن دست کشید - ایضاً علیه آن باید دست به اسلحه برید و بآن اعلان جنگ دهید و قلمروتان را گسترش داده، قوت بخشید. ولی نه با بکارگیری زور، بلکه بیشتر با بکارگیری افئاع آزادانه.»

اما اگر مع الوصف چنین روی دهد که باید شمشیر واقعی را بدست گرفت و حیات واقعی خود را «بازور برای فتح ملکوت» به خطر افکند، پیامبر به صحابه مقدس خود فنا ناپذیری [نوع] روسی را نوید می‌دهد (روس‌ها معتقدند که آنان هرگاه در جنگ با دشمن کشته شوند، در محل مربوط بخود از نو بر خواهند خاست):

«و آنانیکه در کنار جاده بخاک می‌افتند، از نو متولد خواهند شد و زیاتر از آنچه قبلاً بودند، نمودار می‌شوند. بنابراین» (از اینرو) «فکر زندگیت را نکن و از مرگ نه‌راس.» (ص ۱۲۹)

حتی در زد و خورد با سلاح واقعی، پیامبر با قوت قلب دادن به صحابه مقدس خود، می‌گوید، زندگی‌تان را واقعا بخطر نمی‌اندازید، صرفاً وانمود می‌کنید که آن را به خطر

می‌اندازید.

تعالیم پیامبر بتمام معنا تسکین بخش است. بعد از این نمونه‌ها از کتاب المقدس او نمی‌توان از تحسینی که این کتاب در میان برخی از بیحالان راحت طلب برانگیخت، دستخوش حیرت نگشت.

فریدریش انگلس

اسوسیالیست‌های حقیقی^{۱۳۸}

از هنگام نگارش توصیف فوق از سوسیالیست‌های حقیقی، چندین ماه سپری شده. طی این مدت سوسیالیسم حقیقی که تا بحال بصورت پراکنده در اینجا و آنجا ظاهر شده بود، رشد و افزایش چشمگیری یافته و در اکناف وطن نمایندگانی یافته است. و آنگهی، هنوز هیچ نشده به چندین گروه تقسیم شده؛ هر چند جازمانه با پیوند مشترک صداقت و روحیه علمی آلمانی و مساعی اهداف مشترک با یکدیگر مرتبط شده‌اند، معهدا بطور قطعی از یکدیگر بوسیله فردیت خاص خود جدا شده‌اند. به این ترتیب، آنگونه که جناب گرون بطور زیبایی آن را وصف کرده، «خیل نور بی نظم» - سوسیالیسم حقیقی در پویه زمان به حالتی از «روشنائی منظم» رسیده است؛ و در اختران و صور فلکی متراکم شده که در پرتو ملایم و آرام آن شارمند آلمانی می‌تواند با خوشدلی درباره نقشه‌های خود برای تحصیل صادقانه مالکیت خرده‌پا و امیدهایش برای ارتقاء طبقات تحتانی ملت بیاندیشد.

نباید سوسیالیسم حقیقی را بدون اینکه دستکم نگاهی دقیق‌تر به تکامل یافته‌ترین این گروه‌ها بینمکنیم، ترک گوئیم. خواهیم دید چگونه هر یک از آنها نخست بطور مبهم در کهکشان راه شیری عشق جهانشمول بشریت ظاهر میشود، و بعداً در نتیجه وقوع تخمیر اسیدی، «اشتباک حقیقی برای بشریت» (آنگونه که دکتر لونینگ، که بطبع مرجعیت صلاحینداری است، آن را بیان می‌کند)، خود را بمثابة جرقه‌ای مجزا بوجود می‌آورد و از سِرْم بورژوا لبرآل جدا می‌شود؛ خواهیم دید چگونه برای مدتی بمثابة سحابی در

ملکوت‌های سوسیالیستی ظاهر میشود و چگونه [این] سحابی از حیث اندازه و روشنایی افزایش می‌یابد و سرانجام نظیر هر فشفشه‌ای، به گروهی از اختران و صور فلکی رخشنده و فروزان تقسیم میشود.

قدیمی‌ترین این گروه‌ها، [یعنی] نخستین گروهی که مستقلانه تکامل یافت، همانا سوسیالیسم وستفالی است. بیرکت کشمکش‌های بغایت مهم میان این گروه و پلیس سلطنتی پروس، و بشکرانه غیرنی که از سوی این مردان ترقی برای تبلیغات نشان داده شد، ملت آلمان از این امتیاز برخوردار شد تا قادر شود کل تاریخچه این گروه را در روزنامه‌های کلن یا تیرو یا سایر روزنامه‌ها بخواند. از اینرو در اینجا فقط نیاز داریم آنچه اساسی‌ترین است را ذکر کنیم.

سوسیالیسم وستفالی در عرصه بيله فلت، در جنگل‌های نوبتوبورگ بوجود آمد. روزنامه‌ها در آن زمان شامل استعارات رازگونه‌ای نسبت به ماهیت رازورانه اولیه‌ترین دوران آن بودند. اما [این سوسیالیسم] بسرعت مرحله سحابی را پشت سر گذاشت و با نخستین شماره وست فلیشه دامپفبوت (کشتی بخار وستفالی (م)، تعداد زیادی اختران درخشان را برای چشم حیرت زده آشکار و برملا ساخت. خودمان را در شمال خط استوا می‌یابیم و همانطور که بینی قدیمی می‌گوید:

در شمال می‌توان حمل و ثور و هم چنین

توآمان، برج سرطان، اسد و سنبله را مشاهده کرد.

از همان اوان «مطبوعات خوب»^{۳۰} از موجودیت «سنبله‌ها» دفاع کردند؛ «اسد» دقیقاً همان آرمینوس کروسکان^{۳۱} بود، که خود را اندکی بعد از سحابی وستفالی آشکار ساخت، دوستان عزیزش را ترک نمود و اکنون بمثابه تریبون خلق^{۳۲} بال و کوبال بورش را از آمریکا می‌جنابند. اندکی بعد بوسیله اسد «بدلیل معاوضه کسب و کار ناخوشایندی»، دنبال شد، که در نتیجه آن سوسیالیسم وستفالی بیوه میشود. اما مع الوصف ادامه می‌یابد. درباره توآمان، یکی نیز به آمریکا رفت تا کلینی را بیابد؛ در

۳۰. این اصطلاح در فرمانی در شورا که از سوی فریدریش ویلهلم چهارم در ۱۴ اکتبر ۱۸۴۲ صادر شده بود، بکار برده شد.

۳۱. رهبر مقاومت قبایل ژرمن علیه حاکمیت رم. در سال نهم بعد از میلاد مسیح در جنگل‌های

نوبتوبورگ یک سپاه کامل رمی را نابود ساخت (۱۷ ق.م. تا ۲۱ ب.م.) (م)

حالی که در آنجا ناپدید شد، توآمان دیگر «اقتصاد ملی بشکل آینده آن»^{*} را کشف کرد (مقایسه کنید با، این کتاب متعلق به خلق است، سال دوم). کلیه این شخصیت‌ها نسبتاً بی اهمیت اند. وزنه اصلی گروه در حمل و ثور، این اختران واقعاً و ستفالی متمرکز شده که تحت حمایت آن وست فلیشه دامپفبوت (کشتی بخار وستفالی) امواج را با اطمینان می شکافت.

وست فلیشه دامپفبوت Westphälische Dampfboot، برای مدتی طولانی هواه خواه شیوه بیست موسیالیسم حقیقی بود. «حتی یکساعت از شب نمی گذرد»^{**} که بر شوربختی رنج‌های بشریت زار زار نگرید. وست فلیشه دامپفبوت انجیل (بشارت) انسان - انجیل انسان حقیقی -، انسان واقعی ذیجسد را با تمام نیروی خود موعظه می کند، اما این بطبع علی الخصوص بزرگ نبود. از ماهیتی نرم و مست برخوردار بود و شیر برنج را بیشتر از فلفل اسپانیائی دوست داشت. در نتیجه، انتقادش ماهیتی بسیار ملایم داشت و ترجیح میداد ورودل تقریظ کنندگان بیکسان دل رحم و مهربان بنشینند تا اینکه با سخت گیری سنگدلانه و سرد قضاوت که اکنون باب شده، کنار بیاید. اما از آنجائیکه قلبی بزرگ و جرتی اندکی داشت حتی خانواده مقدس بی احساس در دیدگانش مورد التفات قرار گرفت.^{***} با بیشترین آگاهی عبارات متعدد بیله فلت، مونتستر و غیره و انجمن‌های محلی جهت ارتقاء طبقات کارگر^{۱۴۰} را گزارش کرد. بیشترین توجه معطوف رویدادهای مهم در موزه بیله فلت Bielefeld شد. و برای اینکه شهری‌ها و روستائی‌های وستفالی بدانند امور چگونه حل و فصل می گردد، در پایان هر شماره، و در مجله ماهانه «رویدادهای جهان» نمجید و تحسین نثار همان لیبرال‌هائی میشد که در مقالات دیگر آن شماره مورد حمله قرار گرفته بودند. در ضمن، به شهری‌ها و روستائی‌های وستفالی ایضاً گفته میشد که ملکه ویکتوریا زایمان کرده، که در مصر طاعون شیوع یافته و اینکه روسها در قفقاز در نبردی دچار شکست شده‌اند.

روشن است که وست فلیشه دامپفبوت نشریه‌ای بوده کاملاً در خور سپاس‌های کلیه

*. تلمیحی است به مقاله‌ی. مدیر موسوم به «علم اقتصاد ملی در شکل کنونی و آینده آن». - هت.

** «مصرعی از یک تصنیف مردمی آلمانی» Wenn ich ein Vöglein wär

- هت.

(اگر من یک پرنده کوچک بودم)

*** تلمیحی است به نشریه‌ی از کتب «خانواده مقدس» در روزنامه وستفلیشه دامپفبوت. - هت.

اشخاص خوش - نیت و مورد ستایش فراوان جناب فریدریش شناکه در جریده «آینه اجتماع Gesellschaftsspiegel. ثور با رضابت خاطر خوشدلانه چاپ خود را در چمن زار بانلاقی سوسیالیسم بانجام رساند. هر چند سانسور گاه گاهی گوشت تنش را می برید، اما او هیچگاه نیازی به آه و ناله کردن نداشت: «این بهترین قطعه بوده؛ ثور و استفالی، حیوانی است بارکش و نه گاوی تخمی. حتی «راینشر بئر باختره هیچگاه جرات نکرده، و استفلیشه دامپفوت را عموماً، یا دکتر اوتو لونینگ را خصوصاً بخاطر تخطی نسبت به اخلاقیات مورد سرزنش قرار دهد. مختصر کلام، می توان باور کرد که دامپفوت Dampfboat از زمانی که وزر* Weser برایش غدغن شد، فقط بر روی رودخانه افسانه ای^{۱۳۱} Eridanus (اریدان) که در میان اختران تغییر مکان میدهد، شناور است (زیرا در بیله فلت هیچگونه آب دیگری جاری نیست)، و اینکه دامپفوت به عالی ترین درجه کمال انسانی دست یافته است.

اما دامپفوت با تمام مساعی خود تاکنون تنها ساده ترین فاز سوسیالیسم حقیقی را تکامل بخشیده است. مفارن تابستان ۱۸۴۶، دامپفوت علامت گاو (ثور) را رها ساخت و به علامت قوچ (حمل) نزدیک شد، یا بهتر بگوییم، اگر آن را از لحاظ تاریخی صحیحاً مطرح کنیم، حمل باو نزدیک شد. حمل مردی بسیار سفر کرده و در اوج زمان خود بود. او برای ثور توضیح داد که اکنون دنیا دست کیست، و امر مهم اکنون همانا «مناسبات واقعی» است، و باینجهت باید به گردشی جدید دست یازید. گاو با او بکلی چپ افتاد و شاخ بشاخ شد و از آن لحظه و استفلیشه دامپفوت، منظره بمراتب رفیع تری: [یعنی] شیوه مرکب سوسیالیسم حقیقی را ارائه داد.

«قوچ و گاو» تصور می کردند که برای انجام این گردش و چرخش ظریف، جز با چاپ قدمان در **تربیون خلق** * Volks - Tribun نیویورک که بصورت دستنوشته به روزنامه ارسال داشتیم و از طرف آن پذیرفته شد، راه بهتری نمی تواند وجود داشته باشد.^{۱۳۲} دامپفوت Dampfboat، که اینک از حمله شیر (اسد) خاص خود که در

*. تلمیحی است به توقیف جریده وزر - دامپفوت.

••. کارل مارکس و فریدریش انگلس، «بخشنامه علبه کریگه» (نگاه کنید به مجموعه کامل آثار مارکس

- هت.

- انگلس - ج ۶).

دور دست‌ها، در نیویورک بود، آب زیرش نرفت (شیوهٔ مرکب سوسیالیسم حقیقی بی پروایی بمراتب بیشتری را از شیوهٔ بسیط نشان می‌دهد) بعلاوه، بقدر کافی نیرنگبار بود که ملاحظهٔ بشر دوستانهٔ ذیل را به انتقاد لافاً یاد - شده ضمیمه نماید:

هرگاه کسی در فکر این باشد که در مقالهٔ فوق انتقاد از خود (؟)، دامپفوت را ببیند، ما مخالفی نداریم.

شیوهٔ مرکب سوسیالیسم حقیقی بدین وسیله بطور شایسته باب میشود و اینک چهار نعل بر مسیر جدیدی به پیش می‌تازد. قوچ، جانوری ذاتاً جنگجو، نمی‌تواند با نوع دلپذیر قبلی انتقاد راضی باقی بماند؛ سردستهٔ جدید گلهٔ گوسفندان و مستفالی را اشتیاق نبرد فراگرفت و قبل از اینکه رفقای ترسو ترش بتوانند جلوی او را بگیرند، با شاخ‌های آخته به دکتر گئورگ شیرگس در هامبورگ حمله می‌برد. پیش از این سکانداران Dampboat (کشتی بخار) با آنچنان بی‌لطفی به دکتر شیرگس نمی‌نگریستند، اما وضع اکنون دگرگون شده است. بیچاره دکتر شیرگس شیوهٔ ساده لوحانهٔ سوسیالیسم حقیقی را نمایندگی می‌کند، و شیوهٔ مرکب بار این سادگی که کاملاً بنازگی آن را با او سهیم شد، را نمی‌بخشد. از اینرو در شمارهٔ سپتامبر ۱۸۴۶ دامپفوت، ص ص ۱۴ - ۴۰۹، قوچ بیرحمانه‌ترین شکاف‌ها را در دیوارهای ورک شتات * Werkstatt (کارگاه) خود بوجود می‌آورد. بیائیم برای لحظه‌ای از این منظره لذت ببریم.

برخی سوسالیست‌های حقیقی و کمونیست‌های Soi-disant (بزعم خود) هزلیات برجستهٔ لوریه دربارهٔ مناسبات زندگی بورژوازی، تا جایی که با آنها آشنایند، را به زبان آلمانی اخلاقیات بورژوازی برگرداندند. آنان در این رابطه تئوری شوربختی ثروتمند، که سابق برین برای مردان دوران روشن اندیشی شناخته شده بود را کشف کردند و بدینسان برای خستگی ناپذیرترین نطق‌های تند و آتشین دکتر گئورگ شیرگس، که هنوز بحد کافی عمیقاً به رازهای آئین حقیقی آشنا نشده و به هیچ وجه بر این عقیده نیست که ثروتمند درست بهمان اندازهٔ فقیر ناشاد است، مصالح و کار پایه بدست آوردند. به این علت، شاطر و سردستهٔ مستفالی ضربه‌ای خشمگینانه، آنگونه که در خور مردی است که «با بردن لائاری... می‌تواند خوشحال‌ترین و راضی‌ترین مرد دنیا باشد» را وارد میسازد.

فوج رواقی مسلک بانگ بر می‌آورد:

«آری، برغم جناب شیرگس، درست است که مایملک برای شاد ساختن مردم کافی نیست، و اینکه بخش عظیمی از ثروتمندان... همه چیزند جز خوشحال.» (فوج درستکار، حق با شماست، سلامتی گنجی است که هیچ مقداری از طلا نمی‌تواند بیش از آن ارزش داشته باشد) «ولو اینکه نباید از سرما و گرسنگی رنج کشند، شرهای دیگری وجود دارد» (برای مثال، امراض مقاربتی، هوای بارانی مداوم، و در آلمان گاهی اوقات نیز نشانه‌های آگاهی)، «که از فشارهای آن نمی‌تواند بگریزد.» (بویژه، علاجه برای مرگ نیست) «نگاهی اجمالی به درون زندگی اکثر خانواده‌ها... تماماً بد و خراب است... شوهر بکلی جذب بازار بورس و معاملات سوداگری شده است» (و خوشبخت آن‌کس که از امور کاسبی بدور است) * - شگفت است که برای فرد بیچاره وقت کافی باقی می‌ماند تا چند بچه‌ای پس بیاندازد... زن که به سطح برده‌ای مطیع پول تنزل مقام یافته» (حیوانکی!) بصورت مخدره بی‌مغز و کوتاه‌بین اطاق پذیرائی درآمده است.» (بجز موقعی که باردار است) «و یا کدبانویی بار آورده میشود که جز پخت و پز و شست و شو و مراقبت از بچه‌ها، به چیز دیگری علاقه‌ای ندارد» (آیا فوج هنوز از «ثروتمند» صحبت می‌کند؟) «و دست بالا با عده‌ای مشغول غیبت میشود» (می‌توان دید که ما منحصرراً هنوز در خاک آلمان هستیم که «کدبانوی نیکو» بهترین موقعیت را داراست تا خود را وقف آنچه «بدان علاقه دارد» بنماید؛ دلایلی کافی برای اینکه کاملاً «ناشاده» باشد! «بعلاوه آنان هر دو غالباً در حالتی از جنگ مداوم علیه یکدیگرند... حتی پیوند میان والدین و فرزندان غالباً توسط مناسبات اجتماعی گسسته میشود، و غیره و غیره.

مصنف مان بدترین رنج‌ها را از یاد برده است. هر رئیس خانواده «ثروتمند» آلمانی می‌تواند باو بگوید در طول زمان اختلاف وصلتی می‌تواند تبدیل به نیازی شود، که فرزندان ناموفق می‌توانند به با تاویا فرستاده شده، و بدست فراموشی سپرده شوند، اما آن نوکران کج دست و حرف نشنو، تحمل ناپذیرند و در شرایط تضعیف روحیه زن و مرد، امروزه تقریباً «شری» اجتناب ناپذیر.

اگر حضرات روتشیلد، فولشبرون، دکازس در پاریس، ساموئل جویر لویید، برینگ و لرد و ستمینستر در لندن، بنامی بود این توصیف محنت‌های «ثروتمند» را بخوانند، برآستی که چقدر با فوج نیک و ستفالی ابراز همدردی می‌کردند. «ممه‌دا، هرگاه لابت میشد» (همانطور که پیش از این شد) «که فشار شرایط مان» (یعنی

فشار ۱۵ اتمسفر بر هر اینچ مربع) بر ثروتمند نیز سنگینی می‌کند، اگر نه با شدنی آنچنانی که بر فقیر، از نتیجه‌ای که از توصیف مناسبات و شرایط مان بطور کلی ناشی میشود - روشن اندیشی هر آنکس که دنبال آنست تا با آن آشنا شود، بدست می‌آید. (تقریباً چنین می‌نماید که از شیوهٔ مرکب سوسیالیسم حقیقی بمراتب کمتر از شیوهٔ بسیط نتیجه میشود) «بطبع، از نارضایتی ثروتمند، هیچ انقلابی بسود پرولتارها که مستلزم انگیزه‌های اصلی (یعنی، خامه‌های نگارندگان) * قدرتمندتری است بوجود نخواهد آمد؛ بعلاوه، با کلمات انجام نمی‌شود، در آغوش گرفته شوید، ای میلیون‌ها، این بوسه نثار کل دنیا؛^(۱) اما درست همانقدر اندک برای عذاب خود مفید است که آتش شله قلمکار و مسکن‌ها» (از قبیل کوشش در آشتی دادن خانوادهٔ ناشاد فوق) «و فراموش کردن یکسره امر مهم، یعنی اصلاحات واقعی» (ظاهراً طلاق).

در آمیختن فوق «بطبع» با «بعلاوه» و «اما درست همانقدر اندک» «بطبع» مثال ناسف باری از در هم اندیشی را در اختیار می‌گذارد که گذار از سوسیالیسم بسیط به مرکب در ذهن شخصی و ستفالی بوجود می‌آورد؛ «بعلاوه»، ناسف ما کمتر نمی‌شود هنگامیکه در صفحهٔ (ص ۱۴۳) می‌خوانیم که «در کشورهای از لحاظ سیاسی متکامل... وضع امور بدون هیچگونه محدودیتی وجود دارد»، «اما درست همانقدر اندک» بر دانش تاریخی و ستفالی گواهی میدهد که طبق همان صفحه «اگوئیس... در درخشان ترین دوران انقلاب، در دورهٔ کنوانسیون بندرت حتی کیفر ندید - محتملاً با شلاق خوردن. معهذاً، «دلیلی برای اینکه انتظار چیز بهتری از فعالیت بیشتر «فوجمان» داشته باشیم، نداریم، و از اینرو بزودی بآن باز نخواهیم گشت».

حال بهتر است بیاییم نگاهی به گاو بیاندازیم. او در این ضمن با «رویدادهای جهان» مشغول بوده، و در صفحهٔ ۴۲۱ (سپتامبر ۱۸۴۶) «فقط مسائلی که باید عنوان شود را عنوان می‌کند» و نسنجیده به آن نوع سیاستی کشانده میشود که مسبوگیزو با پیروی از شاریواری - Charivari لقب سیاست «بزرگ» را بدان داده است. در اینجا پیشرفت در مقایسه با دوران پیشین سوسیالیسم بسیط، واضح و آشکار است. ذیل برخی موارد اذکر میشود.

این شایعه به و ستفالی رسید که حکومت پروس را بخاطر مشکلات مالی که خود را

* جناس در اصل با: Triebfeder (انگیزهٔ اصلی، سب عمده) و Schreibfeder - خامه، قلم. - هت.

۱ مفتیس از جامهٔ شیلر «تقدیم به شادی». - هت.

در آن می‌باید، می‌توان مجبور به اعطاء قانون اساسی نمود. در عین حال روزنامه‌ها از مشکلات مالی حاکم در بازار بورس برلن خبر می‌دهند. گاو بارکش و استفالی مان که در اقتصاد سیاسی زیاد قوی نیست، با کمال ساده لوحی، مشکلات مالی حکومت پروس را با مشکلات بکلی متفاوت مالی بازرگانان برلنی یکسان می‌شمارد و فرضیه عمیق ذیل را شرح و بسط میدهد.

«... شاید فعلاً امسال دارائی‌های شهرستانی یکجا بمثابة دارائی‌های کشور جمع شود. زیرا مشکلات مالی یکسان باقی می‌ماند، چنین می‌نماید که بانک قادر نیست چاره‌ای برای آنها بیاندیشد. در واقع، حتی کار ساختمان راه آهن که آغاز و طرح ریزی شده با کمیابی تنخواه گردان، به خطر افتاده که در این حالت دولت باسانی می‌توانست» (آه، ای ساده لوحی مقدس!) و اداری شود خط مشی هائی» (بفایت زیرکانه) «که دوباره بدون وامی ممکن نیست را بعهده گیرد.»

[قسمت] آخر کاملاً درست است. در استفالی آسوده خاطر، مردم واقعاً معتقدند که هنوز تحت حکومتی پدر شاهی زندگی می‌کنند. حتی سوسیالیست افراطی شیوهٔ مرکب مان معتقد است حکومت پروس آنقدر ساده لوح است که صرفاً بخاطر رها ساختن گریبان خود از مشکلات بازار بورس برلن با کمک وامی خارجی، قانونی اساسی را عطا کند. ای اعتقاد کور خوشدلانه!

معهدا شامهٔ تیز گاو بارکش و استفالی مان در نیزترین [حالت خود] در ملاحظاتش دربارهٔ سیاست خارجی ظاهر میشود. چند ماه قبل شیوهٔ مرکب سوسیالیسم حقیقی اسرار جدید ذیل پارسی و لندن را بو کشید که آنها را برای انبساط خاطر خواننده نقل می‌کنیم:

شمارهٔ سپتامبر:

«فرانسه. - هیئت دولت ظفر مندانه از انتخابات بیرون آمد، چیز دیگری انتظار نمیرفت» (از کی تا بحال یک و استفالی در انتظار چیز «دیگری» جز آنچه «انتظار میرفت» بوده؟). «هر چند ممکن است تمامی اهرمهای فساد را بکار انداخته باشد، هر چند ممکن است... کوشش هائری، بقدر کافی - اپوزیسیون فدیمی (تی تیر، بارو) دچار شکست سختی شدند. اما مسیو گیزو نیز دیگر قادر نخواهد بود بر روی چنین حزب فشرده و محافظه کاری حساب کند، حتی اگر quand meme برای وزارت رای گیری شود؛ زیرا حزب محافظه کار نیز بدو بخش منشعب شد، به محافظه کاران مفروز - Conservateurs bornes با

روزنامه‌های دبا (مباحثه) و اپوک (دوران) خود؛ و محافظه کاران ترفیخواه Conservateurs با progressifs با روزنامه Advance، بعنوان ارگان خود. (گاو فقط فراموش می‌کند که این همانا مسیو گیزو بود که در نطق خود خطاب به رأی دهندگانش در لیزلو - Lisieux، اولین کسی بود که عبارت «محافظه کاری ترفیخواهانه» را بکار برد) «بطور کلی، (در اینجا دوباره ناپیوستگی ویژه‌ای که پیش ازین فوقاً در نزد قوچ ملاحظه شد، شروع میشود، «آنگونه که انتظار میرفت»، «مسائل انتزاعی - سیاسی حزبی که فقط به این منوط بود که آیاتی بر یا گیزو باید وزیر باشد» (در وستفالی این، - «مسائل انتزاعی - سیاسی حزبی» خوانده میشود، و مردم در آنجا هنوز معتقدند که در فرانسه تاکنون آنان «تنها به آن وابسته بوده‌اند» «یقیناً تا حدی به عقب رانده میشود. اقتصاددانان سیاسی بلانکی... برای مجلس انتخاب شدند و همراه با آنان مسلماً» (برای روشنگری وستفالی‌ها) «مسائل اقتصاد سیاسی نیز در آنجا مورد بحث قرار می‌گیرد» (براستی که وستفالی جماعت از «مسائلی» که تا بحال در آنجا «مورد بحث قرار گرفته» چه تصویری که نباید نداشته باشند!) (ص ص ۴۲۶/۴۲۷).

سؤال: چرا آریستوکراسی انگلستان بر تازیانه خوردن سربازان اصرار می‌ورزد؟

پاسخ:

«هرگاه تازیانه زدن موقوف شود، نظام وظیفه دیگری باید سازمان داده شود، و هرگاه سربازهای بهتری وجود داشته باشند، آنگاه به اسرهای بهتری نیز نیاز است» (!!!) «کیست که مقامش را به شایستگی و نه خرید و لطف مدیون باشد: به این خاطر، اشرافیت مخالف «الغاء تازیانه زدن است»، زیرا از این راه حصراری دیگر یعنی تأمین آتیه «پسران جوانتر» خود راز دست می‌دهند. معهداً، طبقه متوسط تفوق خود را گام بگام تعقیب می‌کند و در اینجا نیز به پیروزی نایل می‌گردد.»

(براستی که چه الفسانه‌ای! کارزار انگلیسی‌ها در هندوستان، افغانستان و غیره ثابت می‌کند که در حال حاضر آنان «نیازی به اسرمان خوب ندارند»، و طبقه متوسط انگلستان نه اسرمان بهتری نیاز دارد و نه سربازان بهتری و نه نظام وظیفه دیگری، و نه اهمیتی به الغاء تازیانه میدهد. اما در زمانی در گذشته، دامپفوت به هیچ چیز دیگری در انگلستان جز مبارزه میان طبقه متوسط و آریستوکراسی اهمیت نمیداد.» (ص ۴۲۸).

شماره اکتبر:

فرانسه. - «مسیو تی بر، Constitutionnel (مشروطه)، ارگان خود طی سالیان متمادی را از دست داد. این روزنامه از سوی نماینده‌ای محافظه کار خریداری شده و اکنون بتدریج و

بطور نامحسوسی» (در واقع «بطور محسوسی» فقط برای شیوهٔ مرکب سوسیالیسم حقیقی) «به اردوگاه محافظه کاران آورده میشود. مسیو تی بر، که سابق برین تهدید کرده بود که هرگاه وضع برای او غیر قابل تحمل شد، قلم قدیمی اش را دوباره در جریدهٔ ناسیونال بدست خواهد گرفت، اکنون می‌گوید که او واقعاً ناسیونال را خریده است.»

(بدبختانه، «ناسیونال ۱۸۳۰»، ناسیونالی مشروطه خواه و اورلئانیست و بکلی متفاوت از «ناسیونال ۱۸۳۴» جمهوریخواه بود که «گفته میشود مسیو تی بر در واقع آن را در سنهٔ ۱۸۴۶ خریداری نمود.» و آنگهی، دامپفبوت قربانی خرده خدعه گری نامستولانه‌ای شد. فرومایه‌ای بی وجدان و دشمن امر نیک، چندین شماره - Corsaire - Satan را به سر دبیر رد کرد، و اکنون دامپفبوت شایعات جاری که در این روزنامه بازتاب می‌یابند و به هیچ وجه برای خوانندگان و ستفالی اخلاقی نیست را با وفاداری - bona fide بمثابهٔ حقیقتی و خشورانه بچاپ میرساند.

در واقع دامپفبوت چگونه می‌تواند تردید کند که Corsaire - Satan دستکم بهمان اندازه از وجههٔ اخلاقی و آگاهی از انگیزهٔ رفیع مطبوعات برخوردار است که خود او؟) «اینکه مسیو تی بر با این گام بسوی جمهوریخواهان رفته است، بعداً معلوم میشود.» کروسکان صدیق، آیا این «از اینکه» را مدیون، Corsaire نیستی،؟ از یک کیلومتری بوی جنگل نوتوبورگ بمشام میرسد! * - معهداً از سوی دیگر، بخود اجازه می‌دهد توسط Corsaire، که از تجارت آزاد پشتیبانی می‌کند، متقاعد شود که به ترویج داد و ستد آزاد Libre échange در فرانسه، موفقیت و اهمیتی فراتر از دارائی و تملک نسبت دهد.

«پیشگویی‌های ما مشعر بر اینکه کلیهٔ کشورهای صنعتی می‌بایست همان راه را بروند و به همان هدفی نظیر انگلستان برسند... بنابراین بنظر میرسد آنچه‌ان نادرست نبوده است، زیرا اکنون راست در می‌آید. از اینرو چنین می‌نماید که ما «نظریه پردازان غیر عملی» شرایط واقعی را می‌شناسیم (زنده باد!) و این شرایط را بهتر از «مردان اهل عمل» که آنچه‌ان مایلند دربارهٔ تجربه و دانش مناسبات و شرایط عملی شان لاف زنند، داوری می‌کنیم.»

ای «نظریه پردازان» نوتوبورگی بیچاره! شما حتی «شرایط واقعی» Corsaire - Satan

را و نمی‌شناسیده (این چیزهای زیبا در صحنه ۴۷۹ اتفاق می‌افتد).

شماره نوامبر:

فرانسه. - دانشمندان مغز خود را بیهوده بر سر این مساله که سیلابهای دور زننده غالباً در کجا بوجود می‌آید، فرسوده ساخته‌اند. در زمانی در گذشته، با فرمانی از سوی آکادمی، جنگل‌های خشک بر سر کوهها، بمثابة علت شرانداخته شدند؛ بعداً مجدداً غرس شدند و شر همچون سابق باقی ماند. (ص ۵۲۲)

دانشمندان از حیث اینکه بزرگترین باوه در کجا فرار گرفته، «بیهوده»، «مغز خود را می‌فرسایند»:

(۱) آیا و استفالی معتقد است که آکادمی در فرانسه می‌تواند فرمانی صادر کند و جنگل‌ها قطع شود؟

(۲) آیا او معتقد است که جنگل‌ها نه بخاطر الوار و پول بدست آمده از فروش آن، بلکه بخاطر سیلاب قطع میشود؟

(۳) آیا او معتقد است که دانشمندان مغز خود را بر سر علت این سیلابها می‌فرسایند؟

(۴) آیا او معتقد است که جنگل‌ها در هر زمان بمثابة علت سیلابها تلقی شده‌اند

هنگامیکه هر کودک فرانسوی می‌داند که علت همانا تخریب جنگل‌ها بوده است؟

(۵) آیا او معتقد است که جنگل‌ها مجدداً غرس شده‌اند، در حالیکه در هیچ کجا بیشتر از فرانسه درباره بی توجه بودن نسبت به جنگل‌ها و این چنین گسترده‌تر بخاطر جنگل زدائی بدون رعایت جنگل کاری دوباره، گله و شکایت عنوان نشده است (علاوه بر نشریات تخصصی نگاه کنید به روزنامه‌های رفرم، ناسیونال، دموکراسی پامپنیک و سایر روزنامه‌های (پوزسیون، ماههای اکتبر و نوامبر ۱۸۴۶). گاو و استفالی از هر حیث بدشانس است. هرگاه Corsaine - Satan را دنبال کند، سردرگم میشود؛ و هرگاه از نبوغ خاص خود پیروی کند، درست بهمان اندازه دچار در هم اندیشی میشود.

همانطور که دیدیم، سوسیالیسم حقیقی بتواند دو، در حیطه سیاست عالی، شاهکارهای عظیمی را پیاده کرد. برآستی که چه فراست و حدتباتی در مقایسه با گزارش‌های قبلی در خصوص رویدادهای جهان! و چه معرفت کاملی از «شرایط و مناسبات واقعی»! معهدا، برای دامپفوت، مهمترین «شرط واقعی»، همانا مقام افسران

سلطنتی پروس است. سرگرد آنکه Anneke که در زمانی در گذشته در مطبوعات ماهنامه آلمان اجتناب ناپذیر بود، بحث مهم در موزه ییله فلت دربارهٔ حمل چاقو و گزارش‌های منتجه دادگاه شرافت و غیره؛ مضمون اصلی شماره‌های اکتبر و نوامبر را تشکیل میدهد. هم چنین اطلاعات جالبی دربارهٔ دویچه تسایوننگ (روزنامه آلمان) که با برصه وجود نگذارد، سلطنت گدایان فرانسه که در قرن هفدهم مضمحل شد و از سوی مونتل*، توصیف گشته و شرایط بیکسان «واقعی» دیگر بما میدهد. در این میان گاه گاهی علامتی ضربدر که هنوز هم کاملاً شیوه ساده سوسیالیسم حقیقی را نشان میدهد و کلیه شعارهای آن را با بیشترین هوشیاری بروی هم انبار می‌کند، ظاهر میشود: تئوری آلمانی و پراتیک فرانسوی متحد میشود، کمونیسیم باید به موقع اجراء در آید تا اینکه اومانیسیم بتواند تحقق یابد (ص ص ۵۸ - ۴۵۵)، و هکذا. ** گاه به گاه تذکارات مشابه‌ای از گذشته، از فوج یا حتی از خود گاو سر می‌زند، بدون اینکه دستکم هم آهنگی الهی «شرایط واقعی» را بر هم زند.

اکنون بیائیم از فوج اصلی ارتش وستفالی دست کشیم، برای اینکه مانورهای ستون جدا شده‌ای را تعقیب کنیم که در درهٔ لعتی Wupper [وهر] در حول و حوش نمیس^{۱۳} Nemesis خشن سنگر گرفته است. برای مدنی نسبتاً طولانی، جناب ف - شناکه نامی در نقش پرسه Perseus در مقابل عموم، سپر گورگن Gorgon آئینه اجتماع - Gesellschaftsspiegel را نگاه داشته بود، و در واقع آنچه موفقیته آمیز که نه تنها عموم روی آئینه اجتماع بخواب رفتند بلکه این یک وردل عموم بخواب رفت. معهذا پرسه Perseus ما، شوخ طبع و بذله گوست؛ و بعد از اینکه این نتیجه غبطه آور را بدست آورد، بهللاع میرساند (آخرین شماره، آخرین صفحه):

(۱) که آئینه اجتماع مرحوم شده است^(۱)؛

• آمانس آکسی مونتل، تاریخچه دولت‌های مختلف فرانسه... (مستخرجانی از این اثر در مقاله سلطنت گدایان فرانسوی در قرن هجدهم منتشره در وست فلیشه دامپفوت داده شده است). هت.

•• تلمیحی است به مقاله «اومانیسیم - کمونیسیم» که بوسیله علامت ضربدری (x) مشخص شده است.

هت.

۱. در اصل آلمانی جناسی با واژه schlafen (خوابیدن، خفتن)، einschlafen (بخواب رفتن)،

entschlafen (بخواب ابدی فرو رفتن، مردن، رحلت کردن).

(۲) که، برای اجتناب از تاخیر، بهتر است در آینده آن را از طریق پست سفارش داد. و آنگاه بعد از تصحیح آخرین اشتباه چاپی، صحنه را ترک می‌کند.

هم اکنون از این جنبه با توجه به «شرایط واقعی» می‌توان دید، که در اینجا نیز با شیوهٔ مرکب سوسیالیسم حقیقی سروکار داریم. معهدا، تفاوت مهمی میان فوج و گاو و پرسیهٔ ما وجود دارد. باید ثبت شود که فوج و گاو حتی الامکان نسبت به «شرایط واقعی» یعنی به شرایط و ستفالی و آلمان بطور اعم، وفادار باقی می‌مانند. بر انگیزهٔ آن همانا نمایش رفت انگیز فوقاً ارائه شده از فوج است. بر انگیزهٔ آن همانا توصیف‌های مهربانانه از حیات سیاسی آلمان است که باید آن را نادیده می‌گرفتیم. آنچه آنان بانظرگاه جدیدشان بررسی می‌کنند و آنچه بالاخص از شیوهٔ بسیط با خود آورده‌اند، همانا کونه نظری ساده لوحانه و بی‌پیرایهٔ واقعیت آلمان است؛ توجیه انسان، و تئوری آلمانی، و غیره به انواع علائم ضربدر و دیگر ستارگان تابع واگذار شده است. برای آینهٔ اجتماع [جریان] درست عکس است. در اینجا پرسیه، فرمانده ارتش حتی الامکان خود را از شر واقعیت خرده - بورژوازی خلاص می‌کند و استثمار آن را به ملتزمین خود واگذار می‌کند، و وفادار به افسانهٔ خود، خویشتن را به آسمان تئوری آلمانی ارتقاء می‌دهد. او بیشتر قادر است تا برای «شرایط واقعی» تحقیر معینی را نشان دهد، زیرا دارای نظرگاه بمراتب معین تری است. هرگاه ستارگان و ستفالی مستقیماً شیوهٔ مرکب را نشان دهند، آنگاه پرسیه کل آنچیزی؛ مت که در آلمان مرکب ترین است.^۳ معهدا، او در متهورانه ترین مبارزات ایدئولوژیک خود، موضع خویشتن را همواره بر «پایهٔ مادی» اتخاذ می‌کند و این شالودهٔ مطمئن باو در مبارزه با خطرات شهادت میدهد. گوتسکوف، شتاین مان، اوپنس و سایر شخصیت‌های مهم برای سالیان دراز بیاد آورده خواهند شد. معهدا «پایهٔ مادی» پرسیه ما عمدتاً شامل مطالب ذیل است:

۱ - «همانا فقط با برانداختن پایهٔ مادی جامعهٔ ما، یعنی نفع شخصی است که انسان متفاوت خواهد شد.» (شمارهٔ دهم، ص ۵۳)^(۱)

هرگاه شیوهٔ بسیط، که این چنین بارها فکر قدیمی را بیان داشته، فقط اگر می‌دانست که نفع شخصی پایهٔ مادی جامعه است، همانا شیوهٔ مرکب می‌بود، و تحت لوای پرسیه مان

- tout ce qu'il y a de plus compose en Allemagne.

۱. در اینجا و ذیلاً نقل قول‌ها از یادداشت شناکه بر مقالهٔ گوتسکوف است.

می‌توانست زندگی آسوده و فروتنانه‌ای را با تمام دینداری و نیک نامی فراهم آورد. اما بدبنسان خودش هیچ‌گونه پایه مادی نمی‌داشت، همانطور که توسط گوته رسول مکتوب است، چنین واقع شد:

نجیب زاده نه و تولی نداشت -

[پس] بر روی چه بنشیند؟^(۱)

اینکه این پایه و نفع شخصی چقدر «مادی» است را در ضمن می‌توان از قطعه ذیل مشاهده نمود:

«اگوئیسم، نفع شخصی» (که از اینرو یکسانند و در نتیجه «اگوئیسم ایضاً» پایه‌ای مادی، است)، «جهان را توسط اصل «هر کس برای خود» مختل می‌سازد»، و غیره (ص ۵۳) بدین‌طریق همانا «پایه‌ای مادی» است که نه بوسیله واقعیات «مادی» بلکه «اصول» ایدئال (نفسانی) مختل می‌شود. فقر همانگونه که شناخته شده (برای هر کسی که تاکنون نشناخته شده باشد، خود پرسه در محل فوقاً - یاد شده تشریح می‌کند)، ایضاً جنبه‌ای از «جامعه ما» است. معهدنا اطلاع می‌یابیم که نه «پایه مادی» و نفع شخصی، بلکه برعکس «

contraire

«معانی و استعمال»، بشریت را دچار فقر ساخته است. (ص ۵۲ - هر سه نقل قول تنها از یک مقاله است.)

انشالله «استعمال» سریعاً پرمه بدبخت را «از فقری» که «پایه مادی» او را بدان «دچار ساخته» آزاد سازد

۲ - «توده واقعی، نه بوسیله ایده، بلکه توسط منافع بخوبی درک شده، بحرکت در می‌آید... در انقلابی اجتماعی... اگوئیسم حزب محافظه کار با اگوئیسم نجیب‌تر توده نیازمند رستگاری مواجه خواهد شد» (توده‌ای «نیازمند رستگاری» انقلاب می‌کند)... «توده در واقع برای «منافع بخوبی درک شده خود، بر ضد منافع وحشیانه اشخاص خاص که توسط نیروی اخلاقی و اشتیاق بی‌قرار، حمایت و نگاهداری می‌شود، مبارزه می‌کند.» (شماره XII (۱۲) ص ۸۶)^(۲)

۱. آخرین سطور از هجوبه گوته «کلیت - Totalität» منبس شده است.

۲. در اینجا و ذیلاً انگلیسی از مقالات زیرین فریدریش شناکه، شاهد مثال می‌آورد، «یک او انگلیست جدید نژاده» و «جناب ف. اشنانمن درباره در یوزگی و کمونیسیم». هر دو مقاله در شماره ۱۲ آینه اجتماع منتشر شد.

«منافع بخوبی درک شده، پرسه‌مان و نیازمند رستگاری، که بدون تردید و توسط لیبرالی اخلاقی و اشتیاق بی‌قرار حمایت و نگاهداری میشود، مشتمل بر مواجه شدن، و اگولیسم حزب محافظه‌کاره با اگولیسم نجیب‌تره سکوت است، زیرا او حتی ایده‌ای مجزاه را بدون اینکه در عین حال با شیوه مرکب سوسیالیسم حقیقی از در سازش در آید و حرکت را نمایدارد».

۳ - «فقر همانا پیامد مالکیت، که مالکیت خصوصی و در ماهیت خود منحصر بفرد است، می‌باشد» (XII، ص ۷۹)

۴ - «آن مجامعی که در اینجا منظور است، نمی‌تواند معین شود؛ معهدا اگر منظور مصنف مجامع اگولیسستی سرمایه داران باشد، آنگاه مجامع مهم کارگران یدی علیه قدرت خودکامانه کارفرمایان را از یاد برده است» (XII، ۸۰)

پرسه خوشبخت‌تر است. و نمی‌تواند معین شود، از اینکه قصد گفتن چه نوع یاوه‌ای را داشت، اما اگر منظور او صرفاً نوع سبک دار باشد، آنگاه به هیچ وجه یاوه منطقی بیکسان و مهم را از یاد نبرده است. در رابطه با مجامع، بعلاوه ذکر می‌کنیم که در صفحه ۴۸، اطلاعات مهمی درباره مجامع به معنی واقعی، که آگاهی پرولتاریا را ارتقاء می‌دهد، و کله (III) و مخالفت با شرایط موجود، پرولتاریا (I) را تکامل میدهد، بما تحویل داده میشود.

پیش ازین، در بالا،^{۱۳} در رابطه با جناب گرون، درباره عادت سوسیالیست‌های حقیقی که با جذب تئوری‌هایی که بوسیله از بر کردن عبارات و شعارهای مجزا درک نمی‌کردند، سخن گفتیم.^(۱) شیوه مرکب از شیوه ساده فقط بوسیله کمیت چنین لقمه‌های هضم نشده‌ای که توسط وسایل غیر اخلاقی بدست می‌آید و از اینرو بعجله بلعیده میشود و لیز بوسیله درد دل موخس ناشی از آن، متمایز می‌گردد. دیدیم که چگونه و مناسبات حقیقی، و مسائل اقتصاد سیاسی، و غیره با هر کلمه در میان رستفالی‌ها ظاهر میشود، و چگونه پرسه بی‌باک درباره پایه مادی، و منافع بخوبی درک شده، و مخالفت پرولتاریا زحمت می‌کشد. بعلاوه این پهلوان اخیر الذکر آینه^(۲) از «فئودالیسم پول» که

۱. فریدریش انگلس، سوسیالیسم آلمانی بصورت نظم و اثر، رساله II (نگاه کنید به کارل مارکس وف

- هت.

ریدریش انگلس، مجموعه کامل آثار، ج ۶).

- هت.

۲. تلمیحی است به نشریه Gesellschaftsspiegel (آینه اجتماع).

بهرتر بود آن را به مؤسس آن، فوریه، واگذار میکرد، هرگونه استفاده‌ای که دلش بخواهد، می‌کند. او آنقدر اندک معنای این شعار را درک کرده که در شماره XII، ص ۷۹، مدعی میشود که «بجای اشرافیت فنودال، اشرافیتی صاحب مال» توسط این فنودالیسم «بوجود آمده» که طبق آن

(۱) «فنودالیسم پولی» یعنی «اشرافیت صاحب مال» خود را «بوجود می‌آورد»
 (۲) «اشرافیت فنودال» همانا «اشرافیتی صاحب مال» نبوده است. بعد در صفحه ۷۹، وی این عقیده را بیان می‌کند که «فنودالیسم پول» (یعنی فنودالیسم بانکداران، که سرمایه داران کوچکتر و صاحبان صنایع را بمتابۀ و اسال‌های خود دارا هستند، اگر بخواهیم استعاره را حفظ کنیم) و «فنودالیسم صنعت» (که پرولتارها را بمتابۀ و اسال‌های خود دارا است) «فقط یکی» اند.

آرزوی پارسا منشانه ذیل پهلوان آینه، آرزویی که شخص را به یاد امید مسرت آمیز و ستفالی‌ها می‌اندازد که برای راهنمایی مجلس نمایندگان فرانسوی، نویتوبورگی خود، دوره‌ای از درسگفتار مربوط به اقتصاد سیاسی را تفسیر می‌کند، ایضاً آزادانه با «پایه مادی» مربوط می‌شود.

«اما در شماره تریبون خلق (نیویورک) که برایمان ارسال شد باید خاطر نشان سازیم که تا بحال تقریباً به هیچوجه چیزی... درباره تجارت و صنعت آمریکا نیاموخته‌ایم... نبود اطلاعات آموزنده درباره شرایط صنعتی و اقتصادی که با این همه» (واقعاً؟)، همواره اصلاح اجتماعی از آن آغاز میشود، و هكذا. (شماره دهم، ص ۵۶)

بنابراین، تریبون خلق Volks - Tribun، روزنامه‌ای که بدنبال آن است تا تبلیغات نوده پسندانه‌ای را در آمریکا ادامه دهد، مورد نکوهش قرار می‌گیرد، نه به این خاطر که کارش را اشتباهاً آغاز کرده، بلکه به این خاطر که غفلت می‌ورزد به آینه اجتماع «اطلاعانی آموزنده» درباره چیزهایی دهد که با آن، بنحوی که بهر صورت در اینجا تقاضا می‌شود، هیچ‌گونه سر و کاری ندارد. از وقتی پرسه، «پایه مادی» که نمی‌داند با آن چکار کند را محکم در دست گرفت، طالب آنست که همه کس درباره آن باو اطلاعات دهد.

بعلاوه، پرسه ایضاً باو می‌گوید که رقابت، طبقه متوسط کوچک را نابود می‌کند، و

اینکه

«چون تجمل پارچه سنگین بصورت مد لباس... بیش از نظایر آن، بغایت کمر شکن است». (۱۱)، ص ۸۳ - شاید پرسه معتقد است که لباس ساتن بهمان سنگینی لباس زرهی است)

و برای اینکه خواننده درباره «پایه مادی» نصورات پرسه مان تردیدی نداشته باشد، در شماره دهم، ص ۵۲ گفته میشود:

«جناب گوتسکوف بدو برای آشنا ساختن خود با علم آلمانی جامعه، کار خوبی انجام میدهد بطوریکه خاطرات کمونیسم منفور فرانسوی... بر سر راه او قرار نمی گیرد».

و در صفحه ۵۲:

«کمونیسم آلمانی میخواهد جامعه‌ای را بوجود آورد که کار و تمتع یکسانند و دیگر بوسیله پاداش‌دهی ظاهری از یکدیگر جدا نمی شوند».

فوقاً دیدیم که هر دو هم [یعنی] «علم آلمانی جامعه» و جامعه‌ای که باید بوجود آید» مشتمل بر چه چیزی است، و خودمان را در دقیقاً بهترین جامعه نیافته‌ایم.

تا جایی که به رفقای پهلوان آینه مربوط میشود، «جامعه‌ای» بغایت ملال آور را بوجود آورده‌اند. آنان مدت زمانی قصد داشتند برای شهریان و روستائیان آلمانی نقش مشیت الهی را بازی کنند. بدون دانش و خواست نشریه آینه اجتماع هیچ سفال گذاری از بام به زیر پرتاب نمی‌شود و هیچ کودک خردسالی بآب نمی‌افتد. خوشبختانه برای روزنامه روستا^{۱۲۵} Dorfzeitung که این رقابت خطرناک از آب در آمد، اخوت آینه‌ای بزودی از این فعالیت کسل کننده دست کشید: یکی بعد از دیگری بخاطر خستگی زیاد بخواب رفتند. کلیه شیوه‌ها بیهوده برای برانگیختن آنان آزموده شد، تا خون حیاتی جدیدی را به نشریه تزریق کنند؛ ناآثیر به سنگ بدل کردن سپر گورگون Gorgon ایضاً بر مقاله نویسان نیز مؤثر واقع شد؛ در پایان، پرسه مان با سپر و پایه مادی‌اش - «یگانه قلب حساس در میان اجساد»^(۱) - تنها در آنجا ایستاد، بند نسمة ناممکن نمسیس جسیم به ویرانه‌ای تبدیل گشت و به موجودیت آینه اجتماع خانه داده شد.

آسایش نثار خاکسترش بادا در ضمن بیائیم چرخ را بگردانیم و صورت فلکی درخشانی را در منطقه همجوار نیمکره شمالی جستجو کنیم. دب اکبر، خوس بزوک، یا

۱. تضمینی است از بینی از شعر شیلر موسوم به «غوامس Der Taucher».

پونمن بزرگ خرسی، که ایضاً صورت فلکی هفت ستاره نامیده میشود، با دم تابان و فروغ دار خود بسوی مان پرتو افشانی می‌کند، زیرا همواره با شش نای دیگر ظاهر میشود تا به بیست صحیفه چاپی مقرر شده برسد.^(۱) جنگاوری دلاورا که از وضع چهارپالی‌اش بر نقشه آسمانی کسل گشته، و دستکم بر روی دو پای عقبی خود بلند شده و خود را همانگونه که مکتوب است، مجهز ساخته است: آنگاه اونیفورم خلق و خو و زنار اعتقاد را دربر کنید؛ سردوشی‌های گزافه‌گویی را بر شانه‌های خود استوار نمائید و کلاه سه گوش اشتیاق را به سر بگذارید، و قلب مردانه‌تان را با صلیب حکم اپنار، طبقه سه، زینت دهید؛ و کمر خود را با نیزه زهر آگین تنفر از خودکامگی بندید و نعلین تبلیغات را با کمترین هزینه تولید ممکن در پا کنید.^(۱) خرس بزرگ مان که بدینسان مجهز شده، در جلوی گردان خود قدم بر میدارد، شمشیر خود را از نیام می‌کشد و فرمان می‌دهد: خبردارا - و نطق ذیل را ابراد می‌کند:

سربازان! از فراز محل پنجره اداره نشریات، چهل لولی دور^(۲) Louis d'or نظاره گر شماست.^(۳) مدافعان فهران و اصلاح کامل جامعه به اطراف خود بنگرید، آیا خورشید را می‌بینید؟ در آنجا خورشید آئوسترلیتس که پیروزی ما را نوید می‌دهد، می‌درخشد،^(۴) سربازان!

و آگامی از جنگیدن فقط برای فقرا و والدگان، برای مورد خیانت فرارگرفتگان و ناامیدان، بما جرأت و بی‌باکی می‌دهد، تا بآخر پایدار بمانیم. ما از اقدامات نیم‌بند دفاع نمی‌کنیم، خواهان چیزی مبهم نیستیم (بلکه بیشتر خواهان چیزی بکلی در هم و برهم هستیم)؛ و در نتیجه قاطع هستیم و به رغم همه چیز برای همیشه به مردم و به توده‌های ستم‌دیده وفادار باقی می‌مانیم (سائنامه‌های راین، ۱۱، دیباچه).

دوش فنگک! - خبردارا - پیش فنگک! - زنده باد نظم اجتماعی نوین، که آن را طبق نظر با ۱۴ فصل و ۶۳ ماده آئین نامه نظامی حکم و اصلاح کرده‌ایم!

۱. مقایسه کنید با رساله پولس رسول به انسیان آیه ۶: باب ۱۱/۱۲/۱۵ - هت.
۲. پول طلای سابق دوران لوتس سیزدهم - سکه طلای بیست فرانکی. (م)
۳. تضمین استهزاء آمیز از قطعه‌ای از نطق ناپلئون بناپارت خطاب به ارتش قبل از نبرد اهرام (در مصر): «سربازان از رأس این اهرام، چهل قرن نظاره گر شما است» - هت.
۴. سخنان ناپلئون قبل از نبرد آئوسترلیتس. - هت.

«بطبع، سرانجام این مهم نیست که چیزها چگونه خواهند بود که ما اظهار داشتیم، بلکه آنها از آنچه دشمن تصور می‌کرد، و از آنچه تا بحال بودند متفاوت خواهد بود. کلیه نهادهای منفور، که توسط عمل پلید در طی قرون برای خانه خرابی و مردم بوجود آمده است، از بین خواهد رفت» (سالنامه‌های راین، II، ص ۲۲۰)^(۱)

پدر سوخته‌ها! خبردار! - درجا! بچب چپا! پافنگ! آزادا پیش، قدم روا! - اما خرس ذاتاً یک حیوان حقیقی آلمانی است. بعد از اینکه هورای رعد آسای عمومی توسط این نطق برانگیخته شد، و وی بدین نحو یکی از شجاعانه‌ترین اعمال قرن ما را انجام داد، در خانه می‌نشیند و خود را به دست قلب محبت آمیز و مشفق خود در مرثیه‌ای رفت‌انگیز و طولانی درباره «ریاکاری»^(۲) می‌سپارد. (سالنامه‌های آلمانی، II، ص ۴۹ - ۱۲۹) در زمان ما، که روح و جسم توسط کرم خودخواهی از درون پوسیده و خورده شده، - بدبختانه! - افرادی وجود دارند که قلب گرم و نپنده‌ای در سینه‌هایشان وجود ندارد، و دیدگان‌شان هیچگاه با اشک دلسوزانه پر نشده و از جمجمه‌های نهی‌شان هیچ‌گونه برق خیره‌کننده‌ای از شور و اشتیاق برای بشریت، نگذشته است.

خواننده، اگر چنین کسی را یافتی بگذار او مرثیه «ریاکاری» اثر خرس بزرگ را بخواند و بگرید و زار زند و اشک بریزد! او در اینجا خواهد دید چقدر بدبخت، فلک‌زده و ساده است زیرا خواه او الهیات‌دان، وکیل، خطیب، دولتمرد، بازرگان و یا جاروساز باشد یا کنترل چی نمایش، در اینجا ریاکاری خاص خصلت نمای هر گروه اجتماعی را افشاء شده خواهد یافت، و مشاهده خواهد کرد چگونه ریاکاری در همه جا و بویژه در «آنچه لعنت محنت افزای و کلاه» است، خود را پوشانده است. هرگاه این، او را توبه کار نمی‌کند و حالانش را اصلاح نمی‌سازد، در خور اینکه در قرن خرس بزرگ متولد شده باشد، نیست. در واقعیت امر، باید خرسی صادق، و نه آنگونه که انگلیسی جماعت می‌گویند، «هالو» بود تا سالوسی دنیای پلید را در هر جا استشمام نمود. برای او همانگونه واقع می‌شود که برای پیشینیانش در «پارک لی لیس»^(۳)

۱. هرمان پونمن، «پس از طوفان نوح»، "Après le déluge" - هت.

۲. هرمان پونمن، «ریاکاری» (Heuchelei) - هت.

۳. در اینجا و ذیلاً، انگلس سه قطعه از شعرگونه موسوم به پارک لی لیس را نقل قول می‌کند.

و ه که ا هنگامیکه در گوشه‌ای می ایستم،
 و از دور به وراجی هایشان گوش می دهم،
 و اضطراب و تشویش را می بینم،
 غرولند کنان مراجعت می کنم،
 و بعد راه می افتم و میروم،
 و بعد لند لند کنان به حول و حوش می نگرم،
 و سپس کمکی به عقب بر می گردم،
 و آنگاه بالاخره مراجعت می کنم.

البته، زیرا چگونه ممکن است از ریاکاری در جامعه بکلی فاسدمان، گریخت اما این
 غم انگیز است!

هر کس می تواند، هتاک، از خود راضی، خیانت پیشه و بدخواه و هر چیز دیگری که
 برمیگزیند باشد، زیرا شکل مناسب را یافته است» (ص ۱۴۵)
 این واقعا برای اینکه شخصی را ناامید کند، کافی است، بویژه اگر شخصی، خرمن
 بزرگ باشد!

و «فوسا» خانواده نیز با دروغ لکه دار میشود... و رشته‌ای از دروغ درست از میان
 خانواده می‌گذرد و بطریق موروثی از یک عضو به عضو دیگر میرسد.
 وای بر، سه بار وای بر رؤسای خانواده مبین آلمانی!
 بناگاه خشم به غلیان می‌آید
 و روحی توانمند از دماغ بیرون می‌زند،
 [و] ماهیت درونی از کوره در میرود -

و خرمن بزرگ دوباره بر روی دو پای عقبی‌اش بلند میشود:
 و لعنت به خود - غرضی! با چرخ دنده‌های سیاهتان... و صدای نخراشیده قارقارتان...
 لعنت به خود - غرضی! ... میلیونها میلیون بردگان بدبخت! ... گریان و زنجموره کنان،
 شکوه و شیون کنان... لعنت به خود غرضی! ... لعنت به خود - غرضی... خیل آخوندان
 بلعام... نفخه طاعون... لعنت به خود - غرضی!... دیو خود - غرضی...» (ص ص ۲۸ -
 ۱۴۶)

و آنگاه موهایم سیخ می‌شود؛
 و آیا عادت به خدمت کرده‌ام.
 و هر بوته زینتی نزدیکی،
 مرادست می‌اندازد از باغچه چمن کاشته

و چمن زار پوشیده از علف انبوه و کوتاه شده می‌گیریم؟
درخت شمشاد بمن دهان کجی می‌کند،

.....

از کار، ملول و کسل می‌شوم؛
با جلف بازی در آوردن، دست از کار می‌کشم،

می‌جویم، می‌گیریم، و تا نیمه جان

شوم به پس و پیش غلت می‌زنم.

فسوسا! فقط مصیبت خودم را بر

پریان کوهستان ظرف چینی مهمل هدر می‌دهم!

بزرگترین «ریاکاری» کل نوحه گری عبارت است از درک و تشخیص اینکه چنین
[ارحموا الی] - miserere که از عبارات و خاطرات رمانهای سه‌گانه گردآوری شده،
نوصیفی است از «ریاکاری» در عصر کنونی، و با نظاهر باینکه اینها همانا برای خاطر
بشریت رنج دیده است، این مترسک موجب خشمگین شدن شخص می‌شود.

هر کسی که اصولاً با نقشه آسمان آشنا باشد می‌داند که خرس بزرگ در آنجا در
گفتگوی دوستانه‌ای با نمود فردی غیر جالبی که دارای چندین سگ نازی بهم بسته شده
و بوتس Boötes نامیده می‌شود، یافت می‌شود. این گفتگو در گنبد مینای سوسیالیسم
حقیقی در صفحات ۵۶ - ۲۴۱ سالنامه‌های راین، ج ۲ چاپ شده است. نقش Boötes
توسط خود جناب زمیگ Semmig به عهده گرفته می‌شود که جستارش درباره
«سوسیالیسم، کمونیسم و او مانیسم» پیش ازین در بالا مورد بحث قرار گرفت. بدینسان به
دار و دسته ساکسون میرسیم که او برجسته‌ترین ستاره آن است، و به این خاطر کتاب
کوچکی درباره اوضاع ساکسون Sächsische Zustände به رشته تحریر در آورده. در
قطعه‌ای که سابق بر این شاهد مثال آوردیم، خرس بزرگ درباره کتاب کوچک نعره‌ای
از سر رضایت کامل می‌کشد و کل صفحه را «با شادمانی پرشوری»^(۱) از بر می‌خواند. این
شاهد مثال‌ها برای مشخص ساختن کتابچه من حیث المجموع کفایت می‌کند و بسیار
بجا و بمورد است زیرا نوشتارهای بوتس Boötes از جهات دیگر در خارج از کشور غیر
قابل دسترس است.

هر چند بونس در «اوضاع ساکسون»، از اوج شهود به «مناسبات واقعی» هبوط می‌کند، هنوز هم باکل دار و دسته ساکسون خود، و همین طور ایضاً با خرس بزرگ، و با دل و جان، به شیوه بسیط سوسیالیسم متعلق است. بطور کلی، شیوه مرکب خود را با وستفالی‌ها و برادری آبنه، بویژه با فوج، گاو و پرسیه، خسته و کوفته می‌کند. بنابراین، دار و دسته ساکسون و دیگر دار و دسته‌ها تنها تکامل‌های بعدی سوسیالیسم حقیقی ساده، که پیش ازین در بالا توصیف کردیم را بما ارائه می‌دهند.

بونس Bönnes بمثابة یک شارمند و تصویرگر دولت مشروطه آلمان، در وهله نخست یکی از سگان نازی خود را علیه لیبرال‌ها ول می‌کند. برایمان کمتر ضروری است تا این نطق آتشین انتقادی مشعشعانه را مورد بررسی قرار دهیم، زیرا، نظیر هر نطق پرطنطنه مشابه سوسیالیست‌های حقیقی، چیزی جز آلمانی کردن انتقاد از همان موضوع از سوی سوسیالیست‌های فرانسوی نیست. بونس، درست در همان موقعیت سرمایه داران است؛ اگر کلمات خود او را بکار بریم، او صاحب «فرآورده‌هایی است که توسط کارگران» فرانسوی و نمایندگان ادبی آنان «بمثنابه پیامد میراث کور سرمایه‌های خارجی»، «تولید شده است.» (سالنامه‌های راین، ۱۱، ص ۲۵۶، Rheinische Jahrbücher)

او حتی آنها را با آلمانی برنگردانده، زیرا این کار پیش از او قبلاً از سوی دیگران انجام شده است. (مقایسه کنید با کتاب شهروند آلمانی، Deutsches Bürgerbuch، سالنامه‌های راین، ۱، و هکذا) او صرفاً «این میراث کور» را توسط «نابینائی» معین که بطور ساده نه آلمانی، بلکه نوع خاص ساکسونی است، بسط و توسعه داده است. به این ترتیب، وی می‌گوید (همانجا، ص ۲۴۳) که لیبرال‌ها از «گزارش‌های حقوقی همگانی حمایت کردند تا تمرین‌های پرطمطرافانه خود را در دادگاه عدالت» ابراد کنند. بدین‌طریق بونس، به رغم شور و شوقش علیه بورژوازی، سرمایه داران و غیره، لیبرال‌ها را آنقدر نوکران اجیر شده آنان نمی‌بیند که، وکلاء را.

نتیجه بررسی‌های موشکافانه بونس ما از لیبرالیسم قابل ملاحظه است. سوسیالیسم حقیقی هیچگاه قبلاً این چنین آشکارگرایی ارتجاعی سیاسی‌اش را بیان ننموده: «اما شما... پرولتارها... که سابقاً می‌گذاشتید توسط این بورژوا - لیبرال‌ها بحرکت وا داشته شوید و در آشوب و پریشیدگی گمراه گردید (به ۱۸۳۰ بیان‌دیشید) مراقب باشید! از آنان در مساعی و مبارزاتشان جانبداری نکنید... بگذارید آنان ببنهائی مبارزه آنچه...»

تنها برای منافع خاص خود شروع می‌کنند را بیابان برسانند؛ مخصوصاً در دموکونی‌های سیاسی که همواره از یک اقلیت ناراضی نشئت می‌گیرد که تشنه قدرت است و دوست دارد قدرت حاکم را سرنگون سازد و حکومت را برای خود بچنگ آرد، هیچگاه شرکت نجوید. (ص ص ۴۶ - ۲۴۵)

بوتس دارای قانونی ترین دعاوی نسبت به قدردانی از حکومت همایونی ماکسون است - ناج گل سداب^(۱)، کمترین پاداشی است که می‌تواند باو داده شود. هرگاه میسر می‌بود که پرولتاریای آلمان می‌توانست از اندرز او پیروی کند، موجودیت مدل دولت فنودالی، خرده - بورژوازی و دهقانی - دیوانسارانه ماکسون برای مدت زمانی طولانی تأمین میشد. بوتس دستخوش این خواب و خیال است که آنچه برای فرانسه و انگلستان، جایی که بورژوازی حکومت می‌کند، خوب است؛ برای ماکسونی که در آنجا هنوز از حکومت کردن بسیار فاصله دارد، نیز باید خوب باشد. بعلاوه، چقدر برای پرولتاریا حتی در انگلستان و فرانسه غیر ممکن است نسبت به مسائلی بی تفاوت باقی بمانند که در واقع برای بورژوازی یا فراکسیون از بورژوازی، که بوتس می‌تواند هر روزه در روزنامه‌های پرولتری بخواند، مورد علاقه بلاواسطه است. چنین مسائلی از جمله، در انگلستان جدائی دولت از کلیسا، باصطلاح تعدیل منصفانه بدهی ملی، و مالیات بندی مستقیم است؛ و در فرانسه، تعمیم حق رای به خرده - بورژوازی، الغاء حقوق گمرکی شهری و هکذا.

و بالاخره، کل (آزادی اندیشه مشهور) ماکسون «هباء بی شکل صرف... و مبارزه‌ای زبانی است»، نه به این خاطر که توسط آن هیچ چیز بدست نمی‌آید و بورژوازی یک گام بجلو نمی‌رود، بلکه به این خاطر که باکمک «شما» لیبرال‌ها قادر به انجام مداوای اساسی جامعه مریض نیستند. (ص ۲۴۹) آنان کمتر قادرند به چنین کاری دست زنند زیرا حتی معتقد نیستند که جامعه مریض است.

در این باره کافی است. در صفحه ۲۴۸ بوتس دومین سگ نازی اقتصادی را رها می‌سازد.

«در لایب سیگ... «بتازگی کل نواحی پا بعرضه وجود نهاده» (بوتس درباره نواحی می‌داند که تازه «پا بعرضه وجود نداشت» بلکه از آغاز قدیمی‌اند.) «معهدا، در نتیجه این،

عدم تناسب حزن انگیزی در خصوص عمارات پیش آمد، که در آنجا فقدان منازلی به (۱) «قیمت حد وسط، وجود دارد. بخاطر علاقه وافر» (۱) فرض میشود به معنی اجاره بیشتر (باشد)، «هر مقطعه کار جدیدی این را به نحوی در نظر می‌گیرد که فقط برای خانوارهای بزرگ مناسب باشد؛ بعلت نبود انواع دیگر منازل، بسیاری خانواده‌ها مجبورند عمارات و ساختمانهای بزرگتری را اجاره کنند که نیازمندند با وسیع پرداخت آن را دارند. به این ترتیب بدهی‌ها، دلبستگی، و واخواست‌های برات‌های مبادله‌ای و قس علیهذا انباشت می‌شوند» (این «ا» در خور تعجبی (۱) ثانوی است.) «مختصر اینکه، طبقه متوسط تحتانی در واقع باید از میدان بدر شود.»

تنها می‌توان سادگی بدوی این سگ نازی اقتصادی را تحسین و ستایش کرد؛ بونس متوجه است که طبقه متوسط تحتانی روشن اندیش شهر لایب سیگ به نحوی خانه خراب میشود که برای ما بسیار نوید دهنده است. «در روزگار ما هنگامیکه کلیه وجوه نمایز از انواع انسان‌ها زدوده میشود» (ص ۲۵۱)، این پدیده باید برای او بیکسان خوشآیند باشد؛ اما برعکس، او را اندوهگین می‌کند و او را وامیدارد بدنبال انگیزه و هلت آن باشد. او این انگیزه را در خبثت مقطعه کاران شهودی می‌یابد که هدفشان این است که هر پیشه ور و دکاندار کوچکی را در یک قصر با اجاره گزافی جا دهند. «مقطعه کاران خانه‌های جدید» لایب سیگ آنگونه که بونس به ناشیانه ترین و درهم اندیش ترین زبان ساکسونی - که نمی‌تواند آلمانی نامیده شود - توضیح می‌دهد، برتر از کلیه قوانین رقابتند. آنان مسکن‌های گرانتر از تقاضا و نیاز مشتریان خود می‌سازند، و بچود را نه با وضع بازار، بلکه با «نفع بیشتر» وفق می‌دهند، و حال آنکه در هر جای دیگری نتیجه این خواهد بود که منازل‌شان را با قیمت نازل‌تر واگذار کنند، آنان در لایب سیگ موفق میشوند بازار را تابع اراده مستبدانه *bon plaisir* خاص خود نمایند و مستأجران را مجبور می‌سازند خود را با اجاره‌های هنگفت، خانه خراب کنند؛ بونس پشه را بجای لیل می‌گیرد و عدم توازن موقتی میان عرضه و تقاضا در بازار مسکن را بجای وضع ثابت امور و در واقع بجای علت خانه خرابی خرده - بورژوازی می‌گیرد. اما سوسیالیسم ساکسونی را بخاطر چنین ساده دلی می‌توان بخشید مادامکه

«کاری در خور انسان انجام دهد که انسانها «او» را بخاطر آن دعای خیر کنند.» (ص ۲۴۲) قبلاً می‌دانیم که سوسیالیسم حقیقی یک مالیخولیائی بزرگ است. معهدا، می‌توان امید داشت که بونس، که چنین جسارت دلپذیری از قضاوت را در نخستین مجلد

سالنامه‌های آلمانی نشان‌داد، از این بیماری معاف باشد. ابدأ. در صفحات ۲۵۲/۲۵۳ بوتس، سگ نازی نالان ذبل را رها می‌کند و در نتیجه خرس بزرگ را دچار وجد میسازد.

«مسابقه تیراندازی درسدن... جشنی همگانی، و بدشواری می‌توان گامی در چمن برداشت، قبل از اینکه با ناله ارگ‌های دستی عاجزی مواجه نشد که گرسنگی‌اش توسط قانون اساسی برطرف نمی‌شود... [این جشن] بوسیله قیل و قال «هنرمندانی» شوریده شده است که با اعضاء و جوارح کج و کوله شان جامعه‌ای را سرگرم می‌کنند که ساختار خود آن بنحو وحشت‌انگیز و تهوع‌آوری کج و کوله است.»

(هنگامیکه بندبازی بر روی سرش می‌ایستد، این کار برای بوتس دلالت بر دنیای وارونه امروزین دارد؛ اهمیت رازورانه معلق زدن، همانا ورشکستگی است؛ راز رقص نخم مرغی (رقص چشم بسته از میان نخم مرغ‌ها (م)) شغل نگارنده حقیقتاً سوسیالیستی است که با وجود تمام کج و کولگی‌ها، گاهی اوقات گام اشتباهی بر میدارد و کل «پایه مادی» اش را با زرده - نخم مرغ آلوده می‌کند؛ یک ارگ - دستی مبین یک قانون اساسی است، که گرسنگی شخص را رفع نمی‌کند؛ یک چنگک یهودی مبین آزادی مطبوعات است، که [آنها] اگر سنگی را رفع نمی‌کند، و گاری البسه کهنه مبین سوسیالیسم حقیقی است که ایضا گرسنگی را رفع نمی‌کند. بوتس که در این سمبولیسم غرق شده، آه کشان از میان جمعیت می‌گذرد، و به این ترتیب همانگونه که پرسه قبل از او چنین کرد، به احساس پر افتخار «تنها حیوان حساس در میان دیوان»^(۱) بودن می‌رسد.)

«و آنجا در چادرها، فاحشه خانه‌دارها... بی‌شرمانه‌ترین کسب و کار را ادامه می‌دهند» (بدنبال آن جملات فصیح و پرطمطراقانه‌ای می‌آید)... فحشاء این تنوره طاعونی دیو، شما آخرین میوه جامعه امروزین مائیده (نه همیشه آخرین، شاید بعد از آن فرزند حرامزاده‌ای وجود داشته باشد)... می‌توانم داستان‌هایی از اینکه چگونه دختری خود را پپای مردی غریبه افکند بگویم، «... (داستان حکایت میشود)... می‌توانم حکایاتی تعریف کنم، اما نه، تعریف نمی‌کنم» (زیرا الساعه حکایتی را تعریف کرد)... «خیر، آنان، این قربانیان بدبخت نیاز و اغوا، را متهم نکن، پا اندازان و قیح را به مقابل جایگاه قاضی بیاور... خیر... خیر حتی آنان را هم نیاورا اینان چه کاری جز اینکه دیگران انجام می‌دهند، می‌کنند، آنان کسب و کار خود را ادامه می‌دهند، همانگونه که سایرین به کسب

و کار خود مشغولند، و هکذا.

باین ترتیب سوسیالیست حقیقی تمام تقصیرها را از کلیه افراد دور می‌کند و آن را به گردن «جامعه» که خلل‌ناپذیر است، می‌اندازد. همه آن را انجام می‌دهند^(۱)، *Così fan tutti*، سرانجام فقط امر، دوستان خوبی مانند باکل جهان است. جنبه خصلت‌نمای فحشاء، یعنی، اینکه ملموس‌ترین استثمار - مستقیماً بدن جسمانی مورد حمله واقع می‌شود - پرولتاریا توسط بورژوازی، جنبه‌ای است که در آن «عمل درد و رنج» (از ص ۲۵۲) همراه با سوپ‌گدائی اخلاقی آن دچار ورشکستگی می‌شود، و جایی که خشم و عطش نفرت طبقاتی برای انتقام آغاز می‌شود - این جنبه برای سوسیالیسم حقیقی ناشناخته است. بجای آن بر فاحشه‌ها، شاگرد بقال‌ها و زنان پیشه‌وران کوچک که دیگر نمی‌تواند در آنان «شاهکار خلقت» و «شکوفه‌هائی» را تقدیس کند، که هاله‌ای از مقدس‌ترین و ملیح‌ترین احساسات سابه افکنده، اشک می‌ریزد. ای مردک حقیر بدبخت!

Pauvre Petit bonhomme!

گل سوسیالیسم ساکسون ورقه هفتگی کوچکی است موسوم به بنفشه: «برگ‌هالی برای انتقاد نوین بی‌آزار» *Veilchen: Blätter für die harmlose moderne Kritik* چاپ و نشر توسط گ. شلوسل در باونسن *Bautzen*. به این ترتیب «بنفشه‌ها» در واقع پامچالند.^(۲) این گل‌های لطیف به شرح ذیل در روزنامه تریر *Trier'sche Zeitung* (۱۲ ژانویه امسال) از طرف گزارشگری لایب سیگی که ایضاً یکی از این دار و دسته‌هاست، توصیف شده بود:

«در بنفشه *Veilchen* پیشرفتی را می‌توانیم خوشآمد گوئیم، تکاملی در ادبیات ساکسون؛ هر چند این نشریه جوان است، با شور و اشتیاق بدنبال آشتی دادن تزلزل سیاسی ساکسون با تئوری اجتماعی امروزین است.»

«عدم قاطعیت قدیمی ساکسون» بقدر کافی برای این ساکسون‌های - بزرگ دو دل و متزلزل نیست، آنان باید بار دیگر آن را با «آشتی دادن» آن، بدو نیم کنند. به متها درجه «بی‌آزار»!

۱. همه آن را انجام می‌دهند - گفتاری مأخوذ از اپرای موتسارت موسوم به *Così fan tutti* (کلیه

ه. - ت.

[مخدرات] آن را انجام می‌دهند).

۲. واژه آلمانی بکار برده شده: شلوسل بلومن *Schlüsselblumen* (گل پامچال)، می‌باشد. ه. ت.

ما فقط موفق شدیم یکی از این بنفشه‌ها را رؤیت کنیم، اما:
با سری از خجلت به زیر،
بنفشه‌ای بود محبوب و عزیز. (۱)

در این شماره - اول سال ۱۸۴۷ - بوتس صدیق چند شعر کوتاه فشنگ را بعنوان ادای احترام به پای مخدرات «بی آزار نوین» می‌گذارد. از جمله، در آنجا اظهار میشود:
بخاطر بیزاری از خودکامگی، خار
حتی قلبان لطیف را مزین می‌کند. (۲)

مقایسه‌ای که جسارت آن در این فاصله مسلماً «قلب لطیف» بوتس مان را با «خاری» که وجدانش را می‌خلد، «مزین کرده است».

«آنها فقط با فنون عاشقانه، گل نمی‌افتند و سرخ رنگ نمی‌شوند» -
آیا بوتس، که در واقع «می‌تواند داستان‌هایی را بگوید»، اما آنها را «نمی‌گوید»، زیرا
قبلاً آنها را باز گفته، و از هیچ «خار» دیگری جز «بیزاری از خودکامگی» سخن
نمی‌گوید، آیا این مرد صدیق و با فرهنگ واقعاً قادر است «گونه‌های زیبای» مخدرات و
دوشیزگان را با کمک «فنون عاشقانه»، «گل اندازد»؟

آنها فقط با فنون عاشقانه گل می‌افتند،
آنها با هوی و هوس آزادی عشقی گل می‌افتند،
با خشمی مقدس، آن گونه‌های چنین زیبا
آن فریبانی همچون گل‌های سرخ همه جانی.

بطبع، این سرخ‌گونگی «هوی و هوس آزادی عشقی»، باسانی می‌تواند توسط
پارسائی، اخلاقی‌تر و ابا| رنگی روشن‌تر از سرخ روئی تند «فنون عشقی»، قابل تمایز
باشد، بویژه برای مردی نظیر بوتس، که می‌تواند «خار بیزاری از خودکامگی» را از کلیه
«خارهای» دیگر تشخیص دهد.

بنفشه Veilchen بما فرصت بلاواسطه‌ای می‌دهد تا با یکی از آن ماهروبیانی آشنا
شویم که «قلب لطیف» شان با خار بیزاری از خودکامگی مزین شده، و «گونه‌های
زیبایشان با هوی و هوس آزادی - عشقی گل افتاده است». یعنی، امرأة المسلسله

۱. اقتباس از چامه‌گونه «بنفشه»، Das Veilchen.

۲. در اینجا و ذیلاً انگلس از چامه هرمان زمبگ «زنی در آلبوم خانوادگی» نقل قول می‌کند. - هت.

Andromeda فلک واقعا موسیالیستی (دوشیزه لوئیزه اوتو)، مخدرة نوینی که به صخره شرایط غیر طبیعی بسته شده و با کف پیش داوریهای باستانی شست و شو شده، «انتقاد نوین بی آزاری» را از آثار شاعرانه آلفرد مایسنر در اختیار می‌گذارد.^(۱) همانا منظره عجیب و مدهش، اما فربنده‌ای است نظاره کرد که چگونه شور و اشتیاق لبریز در اینجا با حجب و حیای لطیف دوشیزه آلمانی بمبارزه بر می‌خیزد، شور و شوق برای «ملک الشعراء» که عمیق‌ترین تارهای قلب زنانه را به نوسان و امیدارد و از آنها نعمات ادای احترام را بیرون می‌کشد که با احساس‌های عمیق‌تر و لطیف‌تر هم مرز است. بیائیم این اعتراضات دلپذیر روح دوشیزه‌ای که آنقدر چیزها در این جهان خبیث برایش ناروشن باقی می‌ماند را با تمام تازگی و خود ویژگی ساده لوحانه‌اش بشنویم. بیائیم گوش کنیم و بخاطر بیاوریم که برای آدم خلص همه چیزها خلص است.

در واقع «نفسانیت عمیقی که بر اشعار مایسنر حاکم است فقط می‌تواند احساس شود، اما برای آنکسانی که قادر به احساس آن نیستند، نمی‌تواند توضیح داده شود. این ترانه‌ها با زتاب زرین شعله‌های تندی است که در قلب شاعر بمثابة فداکاری بر محراب آزادی مشتعل است، با زتابی که تلالو آن ما را بیاد کلمات شیلر می‌اندازد: نسل‌های آتی ممکن است مؤلفی که از آثارش بیشتر نبود را نادیده بگیرند - در اینجا احساس می‌کنیم که خرد این شاعر چیزی بیش از اشعار زیبایش می‌باشد» (قطعا چنین است دوشیزه آندرومدا، قطعا چنین است)، «که در او چیزی همی‌لابل بیان وجود دارد، و آنگونه که هملت می‌گوید، این همه برآستی نمود است؛^(۲) «آه از تو ای الهه اضطراب!»^(۳) و این چیزی آن است که بسیاری از شاعران نوین آزادی و هم چنین هوفمان فون فالرس لبن و پروتس، بکلی فاقد آنند، (آیا قضیه واقعا این است؟) و تا اندازه‌ای در نزد هروگ و فوای لیگرات نیز چنین است؛ این چیزی شاید نبوغ باشد.»

شاید «خار»، دوشیزه زیبای بوتس باشد

همان مقاله اشعار میدارد، «مع الوصف، انتقاد دارای وظیفه خرد است - اما انتقاد برای من در ارتباط با چنین شاعری بس چوین بنظر میرسد»

- ه.ت.

۱. لوئیزه اوتو، «جدیدترین اشعار آلفرد مایسنر».

- ه.ت.

۲. شکسپیر، هملت، پرده نخست، صحنه دوم.

- ه.ت.

۳. آگوت، فانونست، مجلد ۱، بخش «باغ مارتن».

براسنی که چقدر محجوبانه و دوشیزه‌واراً طبعاً، روحی نوباوه، پاک و دخترانه باید هم که برای خود در ارتباط با شاعری که صاحب چنین «چیزی» عالی است، «بس چوبین» بنظر رسد.

«به خواندن تا آخرین بند، که باید صادقانه در خاطر جملگی مان باقی بماند، ادامه می‌دهیم:

«و باز هم بالاخره

روز فرا میرسد...

مردم در کنار یکدیگر، تن بتن

همچون کودکان در سرداق بزرگ ملکوت می‌نشینند،

یکبار دیگر جام شراب، پیاله دوری دگر می‌زند،

جام شراب عشق در ضیانت ملت‌ها.»

دوشیزه آندرومدا، «همچون کودکی، تن بتن»، به سکوتی بلیغ فرو میرود. بیائیم

مراقب باشیم، مزاحمش نشویم.

خوانندگان ما بعد از این، مشتاق خواهند بود بیشتر از نزدیک با «ملک الشعراء»

یعنی، آلفرد مابسنر، و «چیزه» او آشنا شوند. او جبار فلک واقعاً سوسیالیستی است، و

در حقیقت ننگی برای پست خود بشمار نمی‌رود. او که شمشیر تابان دیوان اشعار را به

کمر بسته، و «ردای غم و اندوه را بخوده» پیچیده (ص ۶۹ و ص ۲۶۰ اشعار آ. مابسنر،

چاپ دوم، لایب سیگ، ۱۸۴۶)، چماق لاقیدی و بی اصولی را در مشت عضلانی

خود می‌گرداند و ظفرمندانه بر سر کلیه دشمنان امر نیک می‌کوبد. و پا به پا، موریتس

هارلمن نامی در هیئت سگ کوچکی^(۱) او را تعقیب می‌کند، که بخاطر امر نیک تحت

عنوان جام و شمشیر (Kelch und Schwert) پارس تند و نیز شدیدی را براه می‌اندازد.

اگر با الفاظ دنیوی سخن گوئیم، همراه با این بهادران وارد منطقه‌ای شده‌ایم که پیش ازین

برای مدت زمانی نسبتاً طولانی، اعضاء جدید قوی البینه بی شماری را برای سوسیالیسم

حقیقی، یعنی جنگل‌های بوهم تامین کرده است.

همانطور که معروف است، نخستین سوسیالیست حقیقی جنگل‌های بوهم، کارل

مور، بود. او موفق نشد کار احیای اخلاقی را بپایان رساند؛ معاصرانش او را درک

نکردند، و او خود را تسلیم عدالت نمود. اکنون مایسنر جبار تعهد نموده تا بر جای پای این شخصیت شریف - دستکم بر روحش - پاگذارد و کار بزرگ او را به سر منزل مقصود نزدیکتر سازد. او، [یعنی] کارل مور دوم، بعنوان وردست خود، موریتس هارتمن، کلب اصغر - را در نقش شوایتسر شایسته، در کنار خود دارد که خدا، شاه و میهن را بشیوه مرثیه‌ای ثنا می‌گوید و بویژه بر سرگور این انسان ساده، [یعنی] فیصر یوزف اشک یادبود قدردانی می‌ریزد. درباره بقیه دار و دسته فقط یادآوری می‌کنیم که هیچیک از آنان تا بحال حاضر نشده درک و زیرکی کافی برای به عهده گرفتن نقش شپگل برگ Spiegelberg بزرگ، از خود نشان دهد.

در بادی امر واضح است که کارل مور دوم انسانی عادی نیست. او در مدرسه کارل بک، آلمانی آموخت و از اینرو طرز صحبت کردن او بیش از شکوه و عظمت شرقی است. اعتقاد برای او «پروانه» (ص ۱۳) است، و قلب بک «گل» (ص ۱۶)، و بعداً «جنگلی متروک» (ص ۲۴) و سرانجام بک «لاشخور» (ص ۳۱)، آسمان شب برایش (ص ۶۵)

همچون حفره‌ای میان تهی، سرخ و زننده است،
جائی که زمان چشمی بدون جلا و روح بود.

لبخند محبوب او «فرزند زمین است که از فرزندان خدا دلجوئی می‌کند» (ص ۱۹) اما بیزاری عظیم او از جهان، بمراتب بیشتر از زبان استعاره آمیز پر زرق و برقش است که او را از انسانهای فانی عادی متمایز می‌سازد. او بدین نحو نشان میدهد که فرزند حقیقی و جانشین کارل مور اول است؛ بدینسان در صفحه ۶۵، مدلل می‌سازد که «بیزاری از جهان وحشی» یکی از اولین شروط هر «ناجی جهان است». در واقع، نا جانی که به بیزاری از جهان مربوط میشود، مور جبار، گوی سبقت را از تمام پیشینیان و رقبای خود می‌ر باید. بیائیم بآنچه خود او می‌گوید گوش فرا دهیم.

«مصلوب شده با دل بازپسی، مرده بودم.» (ص ۷) «این قلب نثار مرگ باد» (ص ۸) «ذهنم سیاه است.» (ص ۱۰) برای او «عذاب باستانی در جنگل متروک، قلب سوگوار است.» (ص ۲۴) «بهتر است هیچگاه متولد نشد، اما مرگ نیز، خوب خواهد بود.» (ص ۲۹)

در این نلخ ترین و نحس ترین ساعت

هنگامیکه از سوی جهان بی احساس دست رد بر سینهات زده میشود،

قلب من، از طریق لبان بی خون، بپذیر

که بطور ناگفتنی دل شکسته‌ای. (ص ۳۰)

در صفحه ۱۰۰ «از جراحات پنهان بسیاری خون ریزی می‌کند»، و در صفحه ۱۰۱ نگرانی بخاطر بشریت او را و امیدارد آنچه‌ان خود را ناخوش احساس کند که بازوان خود را سفت و سخت همچون گازانبر بدور سینه چنان می‌فشارد که خطر خرد شدن آن می‌برود، و در صفحه ۷۹، درنائی است که تیر به او اصابت کرده و نمی‌تواند همراه با هم‌سلکان خود در خزان بسوی جنوب پرواز کند؛ «با شاه پره‌ای چیده شده سرب اندوده در بیشه زار دست و پا می‌زند و «بال‌های فراخناک و خون آلودش را بر هم می‌کوبد» |ص ۷۸|. تمامی این رنج و عذاب‌ها از کجا می‌آید؟ آیا تمامی این نوحه‌ها صرفاً ناله عشقی عادی بشیوه ورتر Werther نیست که بخاطر رنج‌های شخصی شاعرمان با نارضایتی افزایش می‌یابد؟ ابداً! شاعرمان در واقع رنج زیادی را متحمل گشته، اما قادر بوده، جنبه‌ای عمومی از کلیه رنج‌های خود بیرون کشد. او غالباً نشان می‌دهد، فی‌المثل در صفحه ۶۴، که مخدرات حقه‌های کثیف زیادی سر او سوار کرده‌اند (سرنوشت همیشگی آلمانها، بالاخص شاعران)، که او تجارب تلخی در زندگی‌اش داشته است؛ اما کلیه اینها صرفاً بدی جهان و نیاز به تغییر مناسبات اجتماعی را باو ثابت می‌کند. این نه آلفرد مایسنر، بلکه بشریت است که در شخص او رنج کشیده و از این‌رو از تمام مصائب خود فقط نتیجه گرفته که انسان بودن شاهکاری مترگ و بارگرانی است از رنج‌ها.

آه، ای قلب، در اینجا (در بیابان) هر چند ممکن است

از عهده بر آئی، پیاموز،

شجاعانه بار انسان‌بودن را تحمل کن. (ص ۶۶)

آه، ای دردهای بس شیرین، آه، ای نفرین خجسته،

آه، ای پریشانی شیرین انسان‌بودن. (ص ۹۰)

در دنیای بی احساسمان، چنین درد شریفی تنها می‌تواند بحساب بی تفاوتی، رد توهین آمیز و سخریه گذاشته شود. تجربه کارل مور دوم نیز چنین است. پیش ازین در بالا دیدیم که «دنیای بی احساس» او را از باد می‌برد. در این خصوص باو واقفاً بد می‌گذرد:

اینکه من شاید از ریشخند بی احساس انسان بگریزم،

برای خودم زندانی سرد همچون گور می‌سازم. (ص ۲۲۷)

در فرصتی، بار دیگر متهور میشود:
 ریاکار رنگ باخته که مرا یکریز فحش می‌دهد،
 از دردی که قلبم را سوراخ نکرده باشد، برایم بگو
 از سودائی عالی برایم بگو که به جانم آتش نزده باشد. (ص ۲۱۲)

اما با این همه، اینها برای او زیاد است؛ در صفحه ۶۵ عقب می‌کشد، و سر به بیابان می‌زند، و در صفحه ۷۰، به «کوه خلوت» [پناه می‌برد]. درست نظیر کارل مور اول. در اینجا او آن را توسط جریانی برایش توضیح می‌دهد - زیرا هر چیزی رنج می‌کشد، گوسفندی که توسط عقاب نکه پاره می‌شود رنج می‌کشد، فوش رنج می‌کشد، نی که در باد خش و خش می‌کند، رنج می‌کشد - «براستی که مصائب بشری چقدر اندک اند، و براستی که در واقع هیچ چیز برای ما جز «شادمانی کردن و زایل شدن» باقی نمی‌ماند. معهدا، از آنجاییکه «شادمانی کردن» واقعاً بنظر نمی‌آید از قلب او ناشی شده باشد، و زایل شدن «بنظر نمیرسد اصولاً مناسب حالش باشد»، به پیش می‌تازد «ناصداها» را در خلنگ زار بشنود. در اینجا او حتی از چاله به چاه می‌افتد. سه سوار مرموز یکی بعد از دیگری بسوی او می‌تازند و با کلمات نسبتاً خشکی باو نصیحت می‌کنند که باید خودش را بخاک بسپارد:

در واقع، کار بهتری انجام میدهمی
 خود را با اجازه مردگان دفن کنی و بمیری
 [جائی] که با علف و زمین مرطوب پوشیده شده. (ص ۷۵)

این تاج گل رنج‌های اوست. موجودات انسانی دست رد بر سینه او و نالبدنش می‌زنند؛ او به طبیعت رو می‌آورد و در اینجا نیز فقط با چهره‌های نامطبوع و پاسخ‌های تند مواجه میشود. و بعد از اینکه به این ترتیب اندوه درد آور کارل مور دوم «بال‌های فراخناک و خون آلودش» را در مقابل دیدگانمان تا وقتی که بیزار شویم، بر هم زد، در صفحه ۲۱، غزلی که در آن شاعر معتقد است باید از خود دفاع کند را می‌بایم:

... برای سفیه، مصالیم را از جهان پنهان می‌کنم،
 چرا حاتم را پرستاری، و درد سوزاننده‌ام را متحمل میشوم،
 زیرا دهانم کاهلاه به شکوه کردن ولعی نمی‌دهد،
 و از تجربه دهشتناک دست به نمایش نمی‌زند!

اما «ناجی جهان» نه تنها توسط درد بلکه توسط وحش نیز باید اندوهگین شود. در

نتیجه و توفانی از سودا، وحش را درون سینه‌اش به غیظ می‌آورد، (ص ۲۴)؛ هنگامیکه دوست دارد و خورشیدهایش را غضبناکانه مشتعل می‌سازد، (ص ۱۷)؛ مشفق او برقی از آدرخش، و شعرش توفان است. (ص ۶۸) بزودی مواردی خواهیم داشت که نشان می‌دهد چگونه وحش از تو وحش است.

بیاییم سریعاً نگاهی اجمالی به اشعار سوسیالیستی مور جبار بیاندازیم.

از صفحه ۱۰۰ تا ۱۰۶، او به‌بال‌های فراخناک و خون‌آلودش راه بهم می‌زند تا طی پروازش مفاسد جامعه امروزین را واریسی و کاوش کند. در حالتی دیوانه وار از «بیزاری از جهان» در خیابانهای لایب سیگ می‌دود. زن دودافکن در گرد او و در قلب اوست. سرانجام می‌ایستند. عفرینی مرموز بسویش می‌آید و با لحن شب‌گردی از او سؤال می‌کند که این وقت شب در خیابان چه می‌کند. کارل مور دوم، که درست همان موقع مشغول فشردن گاز انبرهای بازوهای خود بر سینه‌اش که در خطر ترکیدن بود، است، با چشمانی همچون خورشیدهای غضبناک مشتعل، مستقیم به چشمان اهریمن می‌نگرد و سرانجام ناگهان به سخن آغاز می‌کند (ص ۱۰۲):

بیدار از ایمان شب پر ستاره،

این قدر را در نور روح می‌بینم:

او از جلجتا هنوز آورده نشده

آن رستگاری که این جهان بدنبالش بودا

کارل مور دوم و تا این اندازه می‌بیند با جنگل متروک قلبش، با ردای اندوهش، با بوغ‌گران انسان بودن، با شاهپرهای چیده شده سرب‌اندود شاعرمان، و با هر چیز دیگری که کارل مور دوم، مقدس قلمداد می‌کند، - ارزش زحمت این را نداشت که شبانه در معابر بدود، سینه‌اش را در معرض خطر منفجر شدن و سینه پهلو قرار دهد و اهریمنی خاص را فرا خواند، تا بالاخره این کشف را بما ابلاغ نماید. سپس کارل مور دوم حکایت می‌کند چگونه فاحشه‌ای جوان دست او را می‌گیرد و به این وسیله در او انواع تأملات درد آور را بوجود می‌آورد که دستکم خود را در آپوسترف ذیل ادا می‌کند:

زنان، برای بدبختی‌تان، جامعه که

رحمی ندارد باید ملامت شودا

قربانیان رنگ پریده، دیدنش منظره غم‌انگیزی است،

درباره گناه مشرکانه (II) مذبح قربانی شده،

بطوریکه پاکدامنی دیگر زنانه

در خانه طاهر و پاک می ماند! [ص ۱۰۳]

اهریمن که اکنون معلوم میشود بورژوآی کاملاً معمولی است، وارد بحث تئوری حقیقتاً سوسیالیستی فحشاء که در این سطور مستتر است، نمی شود و بجای آن بطور ساده پاسخ میدهد که هر کس سعادت خاص خود را میسازد، انسان باید بخاطر تقصیر و جرم مورد شمانت قرار گیرد، و عباراتی بورژوآئی از این قبیل، او اظهار میدارد: «جامعه، واژه ای میان تهی است» (او احتمالاً اشتیترنر را خوانده است)، و از کارل مور دوم تقاضا می کند با این توصیف اش کار خود را ادامه دهد. این یک تعریف می کند چگونه به آلونک های پرولتری نگر بسته و گریه کودکان را شنیده است:

درست به خاطر سینه خشک مادر

حتی یک قطره شیرین برای چشیدن عاید نمی شود،

نوزادان بی گناه در آغوش مادرانشان می میرند!

با این وجود (II) لذت شگرفی است

که از خون قرمز سینه مادر

شیری با پاک ترین سپیدی باید

بوجود آید و بیرون تراود. [ص ۱۰۴]

او اشعار میدارد، هر کسی که این معجزه را دیده، نبازی ندارد غمگین باشد اگر نمی تواند باور بیاورد که مسیح آب را به شراب تبدیل کرد.^(۱) داستان عروسی در قانای چنین بنظر می آید بر شاعرمان بسود مسیحیت تأثیر عظیمی نهاده است. در اینجا بیزاری از جهان آنچنان عمیق میشود که کارل مور دوم کل انسجام را از دست میدهد. بورژوآی اهریمنی می کوشد او را آرام سازد و وادارش میسازد گزارش خود را ادامه دهد:

کودکانی دیگر، گروهی رنگ پریده را دیدم

جائی که دودکش های بلند و دودکننده گردن افراشته اند،

جائی که چرخ های برنجین در روشنائی آتشین

از رقص آنان در زمانی ملال انگیز جلو می گیرد. [ص ۱۰۵]

این کارخانه چه نوع کارخانه ای می تواند باشد که در آنجا کارل مور دوم،

«چرخ‌هایی را در روشنائی آتشین» می‌بیند، و آنچه بیشتر است، آنان را می‌بیند. که از «رقصشان جلوگیری می‌شود»! این فقط می‌تواند همان کارخانه‌ای باشد که در آنجا اشعار شاعرمان تولید می‌شود، که ایضاً «از رقص آنان در زمانی ملال انگیز جلو می‌گیرد». بدنبال آن جزئیاتی دربارهٔ سرنوشت کودکان کارخانه می‌آید. این باکیسهٔ بورژوازی اهریمن که بدون شک ایضاً صاحب کارخانه‌ای است، تماس می‌یابد. او نیز هبجان زده میشود و به سرعت جواب می‌دهد که این چرند و باوه است، که خیل کودکان ژنده پوش پرولتاری اهمیت نمی‌دارند، که نابغه‌ای هیچگاه هنوز بخاطر چنین جزئیات پیش پا افتاده‌ای نابود نشده، که بطور کلی این نه اشخاص، بلکه بشریت من حیث المجموع، که حتی بدون آلفرد مایسنر نیز می‌تواند سر کند، است که مهم می‌باشد و در هر حال، آنچه خود خالق بطور بدی انجام داده

انسان هیچگاه بعد از آن نمی‌تواند اصلاح کند. [ص ۱۰۷]

بنابراین او از میان میرود و شاعر پریشانمان تنها سر پارها میشود. شاعر کله‌درهم اندیش خود را تکان میدهد و نمی‌تواند فکر انجام چیز بهتری از اینکه بخانه رود، و کلمه به کلمه همهٔ آنها را بروی کاغذ بیاورد و چاپ کند، داشته باشد. در صفحهٔ ۱۰۹ «مرد بدبختی» میخواهد خود را غرق کند؛ کارل مور دوم با نجابت جلوی او را می‌گیرد و دلیل این عمل را از او می‌پرسد. مرد بدبخت حکایت می‌کند که مسافرت‌های زیادی کرده:

جائی که دودکش‌های سرخ خونین (۱) انگلستان برافروخته‌اند
در درد که هم کر و لال بود

دوزخ‌های جدید و لعنت شده را دیدم

مرد بدبخت چیزهای عجیبی در انگلستان می‌بیند، جائی که در هر کارخانهٔ شهری، چارتیست‌ها فعالیت بیشتری از کل احزاب سیاسی، سوسیالیستی و مذهبی بطور یکجا، نشان داده‌اند. در واقع خود او باید «کر و لال» بوده باشد.

از روی دریا با کشتی به فرانسه سفر می‌کنم،

با هول و هراس، توده‌های کارگر

را می‌بینم که در کنارم در جوش و خروشند

همچون ماده‌ای مذاب در جزر و مدی خروشیده.

او کلبهٔ اینها را «با هول و هراس» می‌بیند، «حیوانکی»! به این ترتیب او همه جا

و مبارزه میان فقیر و ثروتمند را می‌بیند، خود او که یکی از غلامان است، و از آنجائیکه ثروتمند از شنیدن امتناع می‌ورزد و روز نوده‌ها هنوز بسیار دور است، درباره کار بهتری جز اینکه خود را بآب بیاندازد، نمی‌تواند بیاندیشد. و مایسنر که با کلمات او مجاب شده، می‌گذرد برود: خدا نگهدار، دیگر نمی‌توانم تو را نگاهدارم!

شاعرمان کار بس نیکوئی انجام داد که اجازه داد این ترسو کوتاه نظر خود را بی سر و صدا هرق کند، مردی که در انگلستان اصولاً چیزی ندیده، و جنبش پرولتاری در فرانسه او را از هول و هراس انباشته، کسی که بسیار بی‌عرضه و بزدل - Lache است تا اینکه به مبارزه طبفه خود علیه ستم‌گراش ملحق شود. بهر تقدیر این بابا برای هیچ چیز دیگری خوب نبوده.

در صفحه ۲۲۷ مور جبار، زنان را با سرودی نظامی مخاطب قرار میدهد، و هنگامیکه انسانها بطرز جیونانه‌ای گناه می‌کنند، دختران مو بور آلمانی دعوت می‌شوند پیا خیزند و کلمه آزادی را اعلام کنند. مو بوران دلسوزمان برای دعوت او منتظر نمی‌مانند؛ همگان با هول و هراس، مواردی از اعمال شامخ زنان آلمانی که به مجرد اینکه قادر شوند شلوار بپا کنند و سیگار دود کنند، بانجام آن قادر می‌شوند را مشاهده می‌کنند.

بعد از این انتقاد از جامعه کنونی از سوی شاعرمان بگذارید ببینیم ادعیه پارسا مآباله اش *Pla desideria* در خصوص جوانب اجتماعی چیست؟ در پایان آشتی دهی و صلحی را می‌یابیم که به نثر مرسل نوشته شده، که رستاخیز را در پایان اشعار ک. بک زیاده از حد تقلید می‌کند. از جمله، اشعار میدارد:

بشریت بخاطر تولد فرد زندگی و مبارزه نمی‌کند. بشریت موجودی انسانی است. که بر حسب آن بطبع شاعرمان - «فرد» - «موجودی انسانی نیست»، و زمانی فرا خواهد رسید... آنگاه بشریت بپا خواهد ساخت، مسیح و خدائی در جلوه و نمود خود... اما این مسیح فقط بعد از هزاران سال خواهد آمد، ناجی جدید که از تقسیم کار سخن خواهد گفت (او عمل کردن را به دیگران وا می‌گذارد) «تقسیم کاری که برای کلیه فرزندان ربع مسکون باید برادرانه و یکسان باشد... و آنگاه گاو آهن، سمبل روح فراگیر زمین... نشانه‌ای از احترام صبیق و تابان که با گل‌های سرخ مزین شده و حتی از صلیب قدیمی مسیحی نیز زیباتر است، بپا خواهد ساخت».

اینکه بعد از گذشت هزاران سال چه اتفاقی خواهد افتاد، اساساً ربطی بپیدا

لمی کند. بدین طریق نیازی به بررسی این نکته نداریم که آیا کسانی که آنموقع وجود خواهند داشت با «سخن» از ناجی جدید، یک سانت پیش خواهند رفت، آیا اصولاً هنوز خواهان آنند که بیک «ناجی» گوش فرا دهند، و آیا ثوری برادرانه این «ناجی»، قادر به تحقق است یا از او وحشت ورشکستگی در امن و امان است. شاعرمان این بار «این قدر»، «نمی بیند»، کل آنچه در این قطعه جالب است همانا کرنش مؤدبانه او در مقابل قدس الاقداس آینده و «گار آهن» قصیده‌ای است. در صفوف سوسیالیست‌های حقیقی تاکنون فقط شهری‌ها را یافته‌ایم؛ در اینجا از پیش ملاحظه می‌کنیم که کارل مور دوم بما ایضاً روستائی را در لباس روز یکشنبه‌اش نشان خواهد داد. در واقع، در صفحه ۱۵۲ او را می‌بینیم که از کوه به دره دوست داشتنی یکشنبه - سان می‌نگرد که در آنجا دهقانان و چوپانان با شادمانی و خوشدلی، و با اعتقاد به خدا، کار روزانه‌شان را انجام می‌دهند؛ و:

در قلب تردید آمیزم فریاد بلند بود:

آه، گوش ده که چقدر فقر می‌تواند با خوشدلی بخواند!

در اینجا نیاز زنی نیست که جسم عربان خود را می‌فروشد، بلکه، کودکی است،

عربانی او پاک و خلص است!

درک کردم که انسان، که این چنین سخت می‌کوشد

فقط پارسا، خوشدل و خوب میشود

هنگامیکه از طریق کار دشوار در سینه مادرانه زمین

مکان خود را در فراموش و لسیان خجسته می‌یابد.

و برای اینکه بمراتب واضح‌تر نظر جدی خود را بیان کند (ص ۱۵۹) سعادت داخلی

یک کشور آهنگر را توصیف کرده و آرزو می‌کند کودکانش

... هیچگاه این مرض مسری را نشناسند

که در آن شادی تفخر آمیز

افراد خبیث و سفیه،

نام فرهنگ و تمدن را بکار می‌برند.

سوسیالیسم حقیقی تا زمانی که زندگی فارغ‌بال و آرام روستائی در کنار زندگی فارغ

و آرام شهری، و مناظر چوپان‌گستر در کنار رمانهای لافوتن را اصلاح و ترمیم ننموده

باشد، از پای نخواهد نشست. سوسیالیسم حقیقی در هیئت جناب آلفرد مایسنر،

موقعیت دوست کودک (Kinder freund) جناب روشف را به خود می‌گیرد و از این نظرگاه رفیع اعلام میدارد که روستائی شدن سرنوشت انسان است. چه کسی چنین ساده لوحی را از شاعر «بیزار از جهان وحشی»، از مالک «خورشیدهای مشتعل»، از کارل مور کهنر با «آذرخش» هایش، انتظار داشت؟

او با وجود اشتیاق دهقان - وارث برای آرامش زندگی روستائی، اظهار میدارد که شهرهای بزرگ میدان مناسب فعالیت است. نتیجتاً شاعرمان به پاریس پناه می‌برد تا در آنجا نیز

... با هول و هراس،

توده‌های کارگر را در کنار خود

همچون ماده‌ای مذاب و جزر و مدهای خروشیده، در جوش و خروش ببیند. [ص ۱۱۱]

هیئات! از این چیزی عاید نمی‌شود - Hélas! il n'en fut rien

وی در پیامی از پاریس منتشره در نشریه^(۱) Grenzbote اشعار میدارد که بغایت دستخوش توهم شده است. شاعر شایسته‌مان در همه جا بدنبال این توده خروشنده پرولتارها بود، حتی در سیرک المپیک، جایی که در آن از منة انقلاب فرانسه با صدای توپ و طبل، حکم و فرمان صادر می‌کرد؛ اما بجای قهرمانان ظلمت فضیلت و جمهوریبخواهان وحشی که وی بدنبالشان بود، فقط بشاست تأثیر ناپذیر توده خندان و با نشاط را یافت که بیشتر به دختران زیبا علاقمند بودند تا به مسائل مترگ بشریت. درست بهمین نحو او بدنبال «نمایندگان مردم فرانسه» بود و فقط خیل شکم‌گنده‌های Ventrus پرگوی سیر و خوب چربیده در هم بر هم را یافت.

در واقع پرولتارهای پاریس غیر مسئولانه عمل کرده‌اند که بافتخار کارل مور کهنتر، انقلاب ژوئیه صغیری را براه نیاخته‌اند، تا باو فرصت دهند «با هول و هراس» نظر بهتری درباره آنان بدست آورد. شاعر شایسته‌مان که فریاد کلفت و امصیبتائی درباره کلیه این مصائب سر میدهد و همچون یونس از شکم سوسیالیسم حقیقی به بیرون فی میشود، سقوط شهر نینوا در کنار رودسن،^(۲) Seine را پیش گوئی می‌کند؛ آنطور که به تفصیل می‌توان در نشریه Grenzbote سال ۱۸۴۷، شماره [۱۴] گزارش از پاریس خواند،

۱. ه.ت.

۱. آلفرد مایسنر، «از پاریس».

۲. ه.ت.

۲. با کتاب یونس نبی باب ۲ آیات ۱۰ - ۱ و باب ۳، آیات ۴ - ۱ مقایسه شود.

جائی که شاعرمان هم چنین به طرز بسیار سرگرم کننده‌ای از اینکه چگونه شهروند محترمی از ماره^(۱) Marais را بجای پرولتری می‌گیرد و چه سوء تفاهمات خاص از آن ناشی میشود، را حکایت می‌کند.

ما دل واپس Ziska اونیستیم، زیرا صرفاً ملال آور است.
از آنجائیکه هم اکنون از اشعار صحبت داشتیم، مایلم سخنانی چند دربارهٔ ۶ انگیزه برای انقلاب که فرایلیگرامان - Freiligrath تحت عنوان Ça ira (چنین خواهد شد)، هریرائو ۱۸۴۶، منتشر ساخته بگوئیم. اولین آنها یک سرود ماریسز - Marseillaise است و دربارهٔ «دزد دریائی بی پروائی» خوانده میشود که «در اتریش و ایضاً در پروس، انقلاب نامیده میشود». درخواست ذیل به این کشتی خطاب میشود که از پرچم مخصوص خودش می‌گریزد و اعاده مهمی را برای ناوگان معروف کان لم یکن^(۲) in paribus infidelium نمایندگی می‌کند.

علیه ناوگان نقره‌ای منافع نامشروع
که متهورانه لوله توپ متوجه آن می‌شود
بر بستر متعفن اقیانوس

میوه‌های حرص و ولع، گندیده و فاسد میشود. [ص ۹].^(۲)

ضمناً، کل سرود با وجود وزن و بحر [آن] به شکل گرامری لافیدانه‌ای نگاشته شده و به بهترین وجهی با آهنگ: «ملوانان، پیاخیزید، لنگر را بالا کشید»^(۳) خوانده میشود. خصلت نامتربین همانا شعر «چگونه انجام می‌شود؟ Wie man's macht» است، یعنی: فرای لی گرات چگونه دست به انقلاب می‌زند. دوران بدی فرا میرسد، مردم ژنده و پاره می‌گردند: «چگونه آنان می‌توانند نان و پوشاک بدست آورند؟» در این موقعیت «شخصی پررو» پیش می‌آید که می‌داند چه کند. او کل دسته را به فروشگاه میلبیس هدایت می‌کند و اونیفورم‌هایی که در آنجا می‌یابد را توزیع می‌کند که بلافاصله پوشیده میشود. گروه بعنوان «تجربه» دست به تفنگ نیز می‌برد و ملاحظه می‌کند که برداشتن

۱ ناحیه‌ای از پاریس.

- ه.ت.

- ه.ت.

- ه.ت.

۲. فردیناند فرای لی گرات، «قبل از سفر (آهنگ ماریسز)».

۳. از شعر ویلهلم گرهارد موسوم به «جاشو».

آنها هم «سرگرمی خواهد بود.» در آن لحظه به خاطر «این شخص پررو» مان خطور می‌کند که این «مزاح با البسه شاید حتی شورش، کمند اندازی و راهزنی نامیده شود»، و باین ترتیب شخص باید «آماده باشد برای لباس خود نیز بجنگد». و بدینسان کلاهم خود، شمشیر و قطار فشنگ نیز باید اختیار شود و کیسه گدائی بعنوان بیرق برافراشته گردد. باین نحو آنان به خیابان‌ها می‌آیند. آنگاه سر و کله «قوای شاهی» ظاهر میشود، تیمسار دستور شلیک میدهد، اما سربازان با شادمانی میلیس ملبس را در آغوش می‌گیرند. و از آنجائیکه اینک براه افتاده‌اند ایضاً برای «سرگرمی» بسوی پایتخت پیشروی می‌کنند و باین ترتیب، در نتیجه «مزاحی درباره لباس» در آنجا تکیه گاهی می‌یابند: «تخت سلطنت فرو می‌ریزد و شاه و شاهنشاهی از پایه می‌لرزد» و «مردم ظفرمندانه سرهای مدت‌ها مدید زجر کشیده و جفا دیده خود را بالا می‌گیرند». همه چیز آنچنان بسرعت و به آرامی اتفاق می‌افتد که طی کل جریان مسلماً حتی یک عضو مجزای «گردان پرولتاری» ملتفت نمی‌شود توتون چپو قش ته کشیده باشد. باید قبول کرد که هیچ کجا انقلابات بخوشی و راحتی بیشتری انجام نمی‌گیرد تا در مخیله فرای لی‌گرات. در حقیقت امر به کل مالیخولیای شترخوئی روزنامه آگمایینه پرویسیشه تسایتونگ نیاز است تا در چنین گردش دسته جمعی معصومانه و قصیده‌ای، خیانت به مملکت را کشف نمود.

آخرین گروه سوسیالیست‌های حقیقی که بدانان می‌پردازیم، گروه برلن است. از این گروه نیز تنها یک فرد خصلت‌نما، یعنی، جناب ارنست درونکه را انتخاب می‌کنیم، زیرا وی با کشف سبک جدیدی از نگارش هنری خدمتی ماندنی به ادبیات آلمان نموده است. رمان‌نویسان و نویسندگان داستانهای کوتاه میهن‌مان برای مدت زمان قابل ملاحظه‌ای، از مصالح و کار پایه در مضیقه بودند. هیچگاه قبل ازین، چنین کمیابی مواد خامی برای صنعت آنان احساس نشده بود. درست است که کارخانه‌های فرانسوی آنچه که مفید بود را فراهم آوردند، اما این عرضه کمتر تکافوی تقاضا را بر می‌آورد، زیرا بیشتر آن بلافاصله به مشتریانی در هیئت ترجمه عرضه میشد و به این ترتیب رقابت خطرناکی را برای نویسندگان رمانها بوجود می‌آورد. آنگاه بود که خوش ذهنی جناب درونکه بنمایش در آمد: او در هیئت حواء^(۱) - Ophiuchus مارگیر، در فلک حقیقتاً

۱. حواء - یکی از صور فلکی شمالی و آن به شکل مردی ایستاده است که بهر دو دست خود ماری

سوسیالیستی مار عظیم الجثهٔ چمبرهٔ قانون گذاری پلیس آلمان را بالا نگاه میدارد، تا از آن در داستانهای پلیسی، یک سری از جالب ترین داستانهای کوتاه بوجود بیاورد. در واقعیت این قانون گذاری بفرج که همچون مار لغزنده است، مصالح بغایت پر مایه‌ای را برای این نوع نگارش داراست. در هر پاراگرافی، یک تراژدی با انواع دستور العمل‌ها مستتر است. جناب دورنکه که بمثابة نویسنده‌ای برلنی، خود را درگیر نبردهای پر تک و توشی با هیئت رئیسه پلیس نموده، در اینجا می‌تواند از تجربهٔ خود سخن گوید. بمجرد اینکه راه نشان داده شود، کمبود پیر و وجود نخواهد داشت؛ این میدانی است غنی.

از جمله، قانون پروس منبع پایان ناپذیری است از کشمکش‌ها و رویدادهای احساساتی شدید. تنها در قانون گذاری مربوط به طلاق، نفقه، تاج گل عروسی، - فصول مربوط به لذات غیر طبیعی شخصی که جای خود دارد - کل صنعت رمان آلمانی برای قرن‌ها می‌تواند ماده خام پیدا کند. بعلاوه، هیچ چیز آسان‌تر از عمل آوردن چنین پاراگرافی بشکل شاعرانه نیست: کشمکش و حل آن، در آنجا حاضر و آماده است، فقط باید برخی مخلفات بآن اضافه کرد که از هر رمانی توسط بولور، دوما، یا، سو، می‌توان اتخاذ نمود و آنها را اندکی دست کاری کرد، و داستان آماده میشود. به این ترتیب امید میرود که شهری‌ها و روستائی‌های آلمانی، و همین طور هم دانشجوی حقوق یا مالیهٔ عمومی، - Studiosus juris oder cameralium سرانجام دارای یک رشته تفسیرهایی دربارهٔ قانون گذاری معاصر شوند، که آنان را، باسانی به حذف کامل نص گرای قادر میسازد، تا با این حیطة کاملاً بخوبی آشنا شوند.

از مورد جناب دورنکه می‌بینیم که انتظارمان از حد معمول بیشتر نیست. او از قانون گذاری دربارهٔ تابعیت بتنهائی دو داستان ساخته است. در یکی از آنها («طلاق پلیسی Polizeiliche Ehescheidung») نویسنده‌ای (فهرمانان نویسندگان آلمانی همیشه نویسندگانند) از حوزهٔ انتخابیه بدون اجازهٔ قانوناً مقرر شده از انجمن شهرداری خود، با زنی پروسی ازدواج می‌کند. از اینرو زن و فرزندانش هر گونه حقی از اینکه جزو اتباع هسه باشند را از دست می‌دهند و در نتیجهٔ مداخلهٔ پلیس، زن و شوهر از یکدیگر جدا میشوند. نویسنده عصبانی میشود و نارضایتی خود را از نظم موجود امور ابراز میدارد، و

بدین سبب از سوی سرگردی به دوئل دعوت میشود، زخم بر میدارد و می‌میرد. اشکال تراشی‌های پلیسی متضمن هزینه‌هایی میشود که او از لحاظ مالی خانه خراب می‌کند. زن او که بخاطر ازدواجش با یک خارجی، به تبعه بودن پروسی‌اش خانمه داده میشود، اینک احتیاج و نیاز شدیدی را احساس می‌کند.

در دومین داستان درباره وضعیت مدنی، برای چهارده سال آزرگار، انسان بدبخت ابلسی از هامبورگ به هانور و از هانور به هامبورگ منتقل میشود، تا لداید چرخ عصار خانه را در یک محل و زندان را در محل دیگر بچشد، و بر هر دو ساحل البه Elbe شلاق خورد. نویسنده درست بهمین نحو با ابلس رفتار می‌کند که درباره پلیس ناله سر می‌دهد که از قدر نشان که تنها می‌تواند به پلیس واگذار شود، سوء استفاده می‌کنند. توصیف بس تکان دهنده‌ای از اینکه چگونه پلیس برلن، با مقررات خود درباره اخراج خدمتکاران خانگی غیر شاغل، فحشاء را دامن می‌زند، و ایضاً درباره کشمکش‌های تالم آور دیگر، بدست داده میشود.

سوسیالیسم حقیقی می‌گذارد تا توسط جناب درونکه به خوش قلبانه ترین طرزى مورد تحمیت قرار گیرد. [این سوسیالیسم]، داستانهای پلیسی و توصیف‌های حزن انگیز بیچارگی تنگ نظرانه آلمانی که با بالحن بیزاری از بشر و توبه^(۱) Menschenhass und Reue، نگاشته شده را بجای تصاویر کشمکش در جامعه نوین، می‌گیرد. سوسیالیسم حقیقی بر آن است که این تبلیغات همانا سوسیالیستی است؛ این سوسیالیسم برای لحظه‌ای درباره این واقعیت نیاندیشیده که چنین صحنه‌های رقت آوری کاملاً در فرانسه، انگلستان و آمریکا که در آنجا هر چیزی جز سوسیالیسم حاکم است، غیر ممکن می‌باشد؛ و اینکه در نتیجه، جناب درونکه نه ترویج سوسیالیستی، بل لیبرالی می‌کند. در این حالت، سوسیالیسم حقیقی بیشتر قابل بخشایش است، چرا که خود جناب درونکه نیز درباره تمامی اینها نیاندیشیده است.

جناب درونکه ایضاً داستانهای تحت عنوان Aus dem Volke (در میان خلق) به رشته تحریر در آورده. در اینجا دوباره واجد داستانی هستیم که بی نوایی مؤلفان را توصیف می‌کند تا دلسوزی عموم را بخود جلب کند. بنظر می‌آید این روایت، فرای لی

۱. درامی از آئوگوست کونسه بوه.

گرات را برانگیخت تا شعر سوزناکی بسراید که در آن برای همدردی با نویسنده دست به التماس بردارد و ندا در می‌دهد: «او نیز یک پرولتر است!»^(۱) هنگامیکه امور به مرحله‌ای می‌رسد که پرولتارهای آلمان حساب خود را با بورژوازی و دیگر طبقات صاحب مال بکسره می‌کنند، توسط لامپای پستی^{۱۳۸} به شوالیه‌های قلم، [یعنی] به نحتانی ترین تمام طبقات پولکی نشان می‌دهند که تا کجا پرولتار هستند. داستانهای دیگر در کتاب درونکه با فقدان کامل خیالپردازی و جهل و بی‌خبری قابل ملاحظه از زندگی واقعی، سر هم بندی شده است، و این داستانها فقط برای تحمیل عقاید سوسیالیستی جناب درونکه به مردمی بکار می‌رود که بزعم او کاملاً برای آن نامناسب‌اند.

بعلاوه، جناب درونکه کتابی دربارهٔ برلن^(۲) نگاشته، که با علم نوین هم گام است، یعنی، شامل مخلوط رنگارنگی از نظرات سوسیالیستی و کمونیستی هگلیان جوان، باثوئر، فویرباخ، اشتیرنر، آنگونه که در نوشتارهای سالهای اخیر به مرحلهٔ توزیع رسیده، می‌باشد. پیامد تمامی اینها آن است که به رغم همه چیز، برلن مرکز فرهنگ و دانش، و شهری جهانی با ربع میلیون سکنه باقی می‌ماند، که رقابت آن را پاریس و لندن باید بحساب آورند.

حتی لوندهائی - grisettes نیز در برلن وجود دارند، اما خدا می‌داند، آنان آن چیزی‌اند که می‌توانید انتظارش را داشته باشید.

حلقهٔ سوسیالیست‌های حقیقی برلن، شامل جناب فریدریش زاس Sab است که ایضاً کتابی دربارهٔ شهری نگاشته که خانه معنوی‌اش محسوب می‌شود.^(۳) اما تا بحال فقط فرصت رؤیت یکی از اشعار مصنف که در صفحهٔ ۲۹ آلبوم پوتمن چاپ شده است را داشته‌ایم، کتابی که الساعه با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌دهیم. این شعر دربارهٔ «آیندهٔ اروپای قدیم»، به سبک «لنوره از خواب پرید» و با نفرت انگیزترین بیاناتی خوانده می‌شود که مصنف مان می‌تواند در کل زبان آلمانی و با بیشترین تعداد ممکن اغلاط گرامری بیابد.

- هت.

۱. فردیناند فرای لی گرات، "Requiescat".

- هت.

۲. ارنست درونکه، برلن.

- هت.

۳. فریدریش زاس، برلن در جدیدترین زمان و تکامل خود.

سوسیالیسم جناب زاس خود را به این تصور (ایده) تنزل میدهد که اروپا، [یعنی] «زن نانجیب» عنقریب از بین خواهد رفت:
 اغفال کننده‌ات، کرم گورستان است.
 آیا در میان توفان ازدواج
 خیل جماعت قزاقان و تاتاران را نمی‌شنوی
 که از بستر آلوده و عَفَنَت سواره می‌گذرند؟...
 در کنار گور لم بزرع آسیا
 ضریح و قبرت جا پیدا خواهد کرد،
 اجساد عظیم الجثه، قدیمی و تیره،
 می‌ترکند (اهوا) و تسلیم می‌شوند -
 همچون ممفیس مصری و نخل پالمیرا که می‌ترکند (۱)
 عقاب وحشی لانه خود را بر
 جبین در حال زوال می‌سازد،
 تو هر جایی، و اینک باستانی!

روشن است که خیالپردازی زبان شاعر، کمتر از برداشتش از تاریخ «نمی‌ترکد».
 با این نظر اجمالی به آینده، تقریظ مان از صور فلکی متعدد سوسیالیسم حقیقی را جمع بندی خواهیم کرد. در واقع یک سلسله صور فلکی درخشان است که از مقابل تلسکوپ ما گذشته است، همانا روشن ترین نیمه آسمان است که از طرف سوسیالیسم حقیقی با آرتش اشغال شده است! همانطور که راه شیری، کلیه این ستارگان پر جلا را با روشنائی ضعیف محبت آمیز نوع دوستی بورژوازی فرا گرفته، [همانطور هم] روزنامه تریور، وجود دارد که در جسم و روح، خود را با سوسیالیسم حقیقی یکی ساخته است. هیچ حادثه‌ای که حتی بعیدترین تأثیر را بر سوسیالیسم حقیقی می‌نهد، بدون اینکه مشتاقانه وارد صورت اسامی شود، نمی‌تواند روی دهد. از سرگرد آنکه Anneke گرفته تا کنتس هاتسفلد، از موزه ببله فلت گرفته تا مادام آستون، روزنامه تریور Trier'sche Zeitung، نهایتاً از طرف سوسیالیسم حقیقی با انرژی جنگیده، که باعث شده جبین او در عرقی نجیب شستشو یابد. این روزنامه به تحت اللفظ ترین مفهوم، همانا راه شیری لطافت، رحمت و عشق بشریت است، و فقط در حالات نادری است که شیر ترش شده عرضه می‌کند. آرامش و آسایش، آنگونه که در خور راه شیری مناسبی است می‌تواند در مسیر خود ادامه یابد و شهروندان بی باک آلمانی را با کوره حلم و نرم دلی و پنیر تنگ

نظری مجهز سازد! نیازی نیست تا دستخوش ترس شد از اینکه چه کسی سرشیر را خواهد گرفت چرا که بسیار آبکی است تا چیزی از آن نصیب کسی شود.

معهدنا، برای اینکه بتوانیم سوسیالیسم حقیقی را با خوشی و خوش دلی وداع گوئیم، ضیافتی نهائی بشکل آلبومی که از طرف ه. پوتن، در بورنا، مجاور رایشه، ۱۸۴۷ انتشار یافته، برایمان ترتیب می‌دهد. تحت حمایت خرس بزرگ، در اینجا چلچراغی با همان رخسندگی هر چلچراغ دیگر که از جشن عید پاک در رم دیده میشود، بوجود می‌آید. کلیه شاعران سوسیالیستی یا دلخواهانه یا تحت فشار، فشفشه‌هایی را توزیع کرده‌اند که صیفر زنان به آسمان می‌روند، رزمه‌هایی که می‌درخشند و با گزارشی پر زرق و برق در هوا می‌ترکند و بصورت میلیونها ستاره در می‌آیند، و بطور معجزه آسایی ظلمت مناسبات اطرافمان را به روشنائی روز تبدیل می‌کنند. اما، فسوسا، این منظره زیبا فقط برای ثانیه‌ای می‌پاید - آتش بازی خاموش میشود و فقط دود غلیظی از خود بجا می‌گذارد که شب راحتی تاریک‌تر از آنچه واقعاً است، میسازد؛ دودی که از میان آن در آنجا فقط هفت شعر هاینه بمثابة ستاره‌های ثابت و نورانی جلوه می‌کند، که به رغم شگفتی زیاد ما و حیرت قابل ملاحظه خرس بزرگ، در این جامعه ظاهر شده است. معهدنا، نگذاریم این وضع ما را مضطرب سازد و مانعمان شود زیرا برخی از [اشعار] ورت Weerth که در اینجا چاپ میشود ناگزیر باید در چنین گروهی احساس ناراحتی بوجود آورد، اما بیائیم از تأثیر کامل آتش بازی لذت ببریم.^{۱۳۹}

مباحث بسیار جالبی را در اینجا می‌یابیم. سه یا چهار بار، بهار با تمام نمایشی که سوسیالیسم حقیقی بآن قادر است، ستایش میشود. نه کمتر از هشت دختر اغفال شده، از کلیه نقطه نظرهای ممکن بما عرضه میشوند. در اینجا قادر می‌شویم نه تنها عمل اغفال، بلکه ایضاً نتایج آن را رؤیت کنیم؛ هر دوره مهمی از بارداری دستکم توسط یک فرد نمایندگی می‌شود. بعد از آن همانگونه که شایسته است، وضع حمل فرا میرسد، و از پی آن نوزادکشی یا خودکشی. فقط باید متأسف بود که «بچه کشی» شیلر نیز گنجانده نشده است؛ معهدنا رد آکتور ممکن است اندیشیده باشد که داشتن فریاد و بانگ معروف: «یوزف، یوزف»، و غیره کافی بوده. قطعه شعری - به آهنگ لالائی معروف می‌تواند بمثابة گواهی از کیفیت این ترانه‌های اغفال بکار رود. جناب لودویگ کوهرل، در صفحه

بگر، مادر، بگر!
 عزیزت بیمار است!
 بگر، مادر، بگر،
 زیرا معصومیت او از دست رفت!
 پندت: «فرزند، شرفت را پاس دار»،
 آیا آن کاملاً از دست او رفت!

بطور کلی، آلبوم مدح و ثنای حقیقی جرم است. گذشته از حالات بی شمار فوق‌الذکر نوزادکشی، جناب کارل اک Eck از «دست درازی به جنگل. خلافاکاری - Waldfrevel» نغمه سر میدهد، و هبلر شوآبی که پنج کودکش را کشت، در شعری کوتاه توسط یوهانس شر Scherr، و در شعری اختتام‌ناپذیر، توسط خود خرمس بزرگ، ستایش میشود:

کودک قرمزین، تو کودک اهل جهنم،
 بگو، زندگیت در آنجا چگونه است؟
 تو و حفره جنایت ترسناکت
 که قاطبه خلق از ترس آن وا میروند.
 موجودات بشری نود و شش ساله
 توسط عمل فرد شرور از بین میروند،
 زیرا قاتل گردنشان را شکست،
 حیاتشان را با بیشترین سرعت، گرفت، و غیره.

همانا دشوار است در میان این شاعران جوان و توانا و ثمراتشان که سرشار از ذوق و شوق حیاتی است، دست به انتخاب زد؛ زیرا اساساً این مهم نیست که اسم تئودور اوپنس، کارل اک، یوهانس شر باشد، یا یوزف شوایتسر؛ کلیه چیزها یکسان زیباست. بیائیم الله بختی چند تا را در نظر گیریم.

پیش از هر چیز بار دیگر دوستان بونس - زمیگ را زیارت می‌کنیم که درگیر ترفیع بهار به ارتفاعات شهودی سوسیالیسم حقیقی است: (۱) (ص ۳۵)
 برخیز! برخیز! چون بهار بزودی فرا میرسد -
 بر تپه و دره کوچک با جنبش توفان

آزادی از بند رها شده، راه خود را باز می‌گشاید -

اینکه این چه نوع آزادی است، فی الفور بمانگفته میشود:

چرا این چنین برده‌وار به صلیب خیره میشوی؟

هیچ انسان آزاده‌ای در مقابل آن خدا خم نمی‌شود و زانو نمی‌زند

[خدائی] که درختان بلوط میهن را قطع کرد

و باعث شد خود خدایان آزادی بگریزند!

یعنی، آزادی جنگل‌های عهد عتیق ژرمنی، که در سایه آنها بوتس می‌تواند با

آسودگی خیال درباره «سوسیالپسم، کمونپسم و اومانپسم» بیاندیشد، و دلخواهانه «خار

بیزاری از خودکامگی» را پرورش دهد. درباره این آخری، اطلاع می‌یابیم:

گل سرخی وجود ندارد که بدون خار بشکفتد،

نتیجتاً، می‌توان امیدوار بود «گل سرخ» غنچه کرده، [یعنی] آندرومدا، نیز بزودی

«خار» مناسبی را بیابد و آنگاه دیگر برای خود مانند سابق «آنچنان چوبی بنظر» نرسد.

بوتس ایضاً طبق منافع بنفشه (Veilchen) که درست است در آن زمان وجود نداشت،

عمل می‌کند، و شعری غیر عادی، که عنوان و ترجیع بند آن شامل کلمات «بنفشه بخر،

بنفشه بخر، بنفشه بخر!» (ص ۳۸) است را انتشار میدهد.

جناب نویهائوس، با اشتیاق قابل ستایشی بخود فشار می‌آورد ۳۲ صفحه شعر دور و

درازی، بدون اینکه دست کم ایده‌ای در آن پیش کشیده شود را بوجود می‌آورد. برای

نمونه، «آهنگی پرولتری» (ص ۱۶۶) وجود دارد. پرولتارها از دامان طبیعت بیرون

می‌آیند - اگر می‌خواهیم بدانیم از کجا بیرون می‌آیند، پایانی بر آن مترتب نخواهد بود -

و بعد از مقدمه‌ای طولانی سرانجام درباره آپوستروف ذیل تصمیم می‌گیرند:

طبیعت، تو ای مادر همه موجودات،

تو که تمامی چیزها را با عشق تازه می‌کنی و نیرو میدهی،

تمام چیزی که با کمال سعادت واجدی از قبل مقدر شده،

تو ورای تمامی وسع و توانایی‌ها، سترگ و رفیعی!

پس به تصمیم‌های ما ای مقدس‌ترین گوش فزاده

آنچه بتو صادقانه قسم می‌خوریم، را بشنو

ای رودها، این خبر را بدریا برید،

باد بهاری، آن را از میان درختان کاج تیره و تاریک استنشاق کن!

همراه با آن تم جدیدی ظهور می‌کند و شعر با این مشی جای زیادی را بخود

اختصاص می‌دهد. سرانجام در چهارمین قطعه، اطلاع می‌یابیم، مردم واقعاً چه می‌خواهند، معهدنا به زحمت آن نمی‌ارزد آن را در اینجا ذکر کنیم. هم چنین جالب است تا با جناب یوزف شوایتسر آشنا شویم: (۱)
در این حیات خاکی، فکر همانا روح، و عمل، جسم است؛
شوهر جرقه آتش است و عمل، زن واقعی‌اش،

که بطوری طبیعی، آنچه جناب ی. شوایستر می‌خواهد، بدان افزوده میشود:
پت و پت می‌کنم، و پرتو آزادی را در جنگل و جلگه بر می‌افروزم،
تا سطل حجیم آب، [یعنی] مرگ،
جرقه‌ام را بار دیگر خیس کند. (ص ۲۱۳)

آرزویش برآورده میشود. و آن در این اشعار، با مضمون قلبش پت پت می‌کند، و همانطور که در نظر اول بدیهی است، او نیز «جرقه‌ای» است. اما «جرقه‌ای» است دل انگیز.

سربالا و انگشتان مشت شده،

در اینجا شاد و آزاد ایستاده‌ام. (ص ۲۱۶)

او در این وضع و حالت باید خیلی مضحک و بامزه باشد. بدبختانه، بلوی ماه اوت لایب سیگ^{۱۵۰} او را به خیابان کشانده و در آنجا شاهد چیزهای تکان دهنده‌ای شد:
یک غنچه لطیف بشری، در برابرم، با منظری کامل -

زهی شرمندگی، زهی دهشت!

با جرعه‌های حریمانه، قطره‌های تابنده شب‌نم کشنده‌اش را می‌مزم. (ص ۲۱۷)

هرمان اوربک Ewerbeck نیز، نام مسیحی‌اش را لکه دار نمی‌سازد. در صفحه ۲۲۷ «آهنگ نبرد»، که قبلاً بدون شک در جنگل‌های تویتوبورگ طنین افکند را آغاز می‌کند:

برای آزادی و وجود

که بخاطرش متهوران می‌جنگیم.

شاید این آهنگ نبرد زنان باردار باشد؟

نه بخاطر طلا و مدال

۱. شاهد مثال‌های ذیل از شعر شوایستر موسوم به «اسم شب» و «لایب سیگ» اقتباس شده است.

و نه باز هم بخاطر خوشی عبث،
 ما جازمانه برای نسل‌های آتی و غیره مبارزه می‌کنیم.
 در دومین شعر [ص ۲۲۹] اطلاع می‌یابیم:
 احساسات بشری، تماماً مقدسند،
 ناب‌ترین اندیشه نیز مقدس است،
 ارواح هنگامیکه با اندیشه و احساسات مواجه می‌شوند،
 جملگی در می‌گذرند.

درست همانطور که چنین اشعاری سزاوارند تا باعث شوند «اندیشه و احساساتمان»
 «در گذرند».

ما بگر می‌نیکی و خوبی
 و زیبا را در این جهان دوست میداریم
 رنج می‌کشیم و می‌آفرینیم
 همواره در عرصه و مجال انسان واقعی؛

و کارمان در این عرصه و مجال با خرمی از اشعار بیمایه احساساتی که حتی
 لودویگ باواریائی نیز می‌تواند آن را بسراید پاداش داده میشود.

جناب ریشارد راینهارت، مرد جوان آرام و موقری است. او با آرامش نجیبانه از
 درازای تکامل نفس پا بدرون می‌نهد و بما شعر روز تولد «به بشریت جوان» را عرضه
 می‌کند که در آن خود را با خواندن اشعار ذیل خشنود می‌سازد:

خورشید دوست داشتنی آزادی ناب
 نور آزادی تابان خود عشق ناب

و نور دوست داشتنی دوستانه مصالحه و آشتی. [ص ص ۲۳۴/۲۳۶]

این شش صفحه روحمان را ارتقاء می‌دهد. «عشق» شانزده بار خود را نشان می‌دهد،
 «نور» هفت بار، «خورشید» پنج بار، «آزادی» هشت بار، «ستارگان»، «روشنائی‌ها»،
 «روزها» و انواع مکمل‌های دیگر هستی بشری، که جای خود دارد. اگر کسی این
 نیک‌بختی را داشته باشد که به این نحو مورد مدح واقع شود، حقیقتاً می‌تواند با آسودگی
 خاطر به گور رود.

اما چرا باید خودمان را معطل این سنبل کاران کنیم، هنگامیکه می‌توانیم چنان
 استادانی نظیر جناب رودلف شورتلاین و خرس بزرگ را نظاره کنیم؟ بیائیم همگی این
 کوشش‌های نسبتاً دلپذیر اما بس ناقص را به حال خود رها کنیم و به تکمیل دیوان نغمه

پردازى سوسىاليستى بازگرديم!

جناب رودلف شورنلاين [چنين] نغمه سر مى دهد:

«دلاوران به پيش»

ما سواركاران زندگى هستيم. هورا (سه بار)

آه شما اى سواركاران زندگى بكجا ميرويد؟

ما بسوى مرگ مى تازيم. هورا!

بر طبل هاى خود مى كويم. هورا (سه بار)

بر طبل هاى خود چه مى كويد؟

مى تركانيم، مرگ را نقله مى كنيم. هورا!

آرتش عقب مى ماند. هورا (سه بار)

بعد از آن چه مى كند؟

بخواب ابدى بخواب ميروى. هورا!

گوش كن! آيا طبل هاى دشمن صدا مى كنند؟ هورا (سه بار)

آه، واى بر تو، طبال بدبخت!

ما اكنون بسوى مرگ مى تازيم. هورا! [ص ص ۱۹۹/۲۰۰]

آه كه واى، اى طبال بدبخت! - مى بينيم كه سواركار زندگى نه تنها با تهورى شادمانه

بسوى مرگ مى تازد، [بلكه] درست با همان بى باكى به سوى بيشتريين ياوه سرايى ناب

پيش مى تازد، كه در آن همانقدر شاد است كه كنه اى در گوسفند. (۱) چند صفحه دورتر،

سواركار بروى زندگى «آتش» مى گشايد: (۲)

ما آنقدر خردمنديم، هزاران چيز مى دانيم،

پيشرفت رم كرده ما را به دور دست برده است -

با اين حال هنگاميكه قايت را به اين سو و آن سوى امواج ميرانى،

آرى ارواح در گوشت خش و خش خواهند كرد. [ص ۲۰۴]

مى توان آرزو كرد كه جسم كاملاً صلبى، بزودى «در گوش» سواركار زندگى «خش

و خش» كند تا اينكه روح خش و خش كننده را به عقب راند.

فقط سيبى را گاز بزن! ميان سيب و دندان هايت

۱. مقايسه كنيد با نمايشنامه ترولس و كرسيدا، پرده سوم، صحنه ۳ - اثر ويليام شكسپير.

در مقابل دیدگانت روحی فراز می آید

یال محکم مرکبی عالی را بچسب -

شبحی از کنار گوش اسب تخمی سر می کشد.

چیزی نیز از دو سوی سر سوارکار زندگی «سر می کشد» اما آن چیز، «گوش اسب

تخمی» نیست -

هنگامیکه، یکی که قلبت گزیده است را در آغوش می گیری

در اطرافت افکار گفتار مانند جست و خیز می کند.

عین همین در مورد سوارکار زندگی و نیز جنگ آوران شجاع صدق می کند. او نه از

مرگ، بلکه از ارواح، اشباح و مخصوصاً از «افکاری» می ترسد که او را همچون برگ

درخت سپیدار می لرزاند. او برای حفظ خود در مقابل آنها تصمیم می گیرد جهان را به

آتش کشد، «موجب حریق بزرگ عالمگیر شود»:

نابود کن - این بزرگترین شعار عصر است،

نابود کن - این تنها راه رفع اختلاف نظر است؛

بین که جسم و روح در حال سوختند:

طبیعت و وجود باید پاک و منزّه شوند.

جهان همچون فلزی در بوتۀ آزمایش

اینک با شعله های انفجاری باید بصورتی جدید بوجود آید.

ابلیس، با قضاوتی آتشین درباره جهان

تاریخ جدید جهانی را آغاز می کند. [ص ۲۰۶]

سوارکار زندگی حق مطلب را ادا می کند. یگانه رفع اختلاف نظر در شعار بزرگ

عصر پالایش کامل طبیعت و وجود، دقیقاً این است که فلز در بوتۀ آزمایش می سوزد تا

به روح و جسم تبدیل شود، یعنی، نابودی تاریخ نوین جهانی، صورتبندی جدید داوری

آتشین جهان است، یا بدیگر عبارت، ابلیس، جهان را در آتش آغازین بدست می گیرد.

حال از بابت دوست قدیمی مان خرس بزرگ. پیش از این از هیلریاد نام بردیم. این با

حقیقت بزرگی آغاز میشود:

شما امت در فیض خدا هیچگاه نمی توانید درک کنید

جهان چرا برای ژنده پوشان سخت است؛

شخص هیچگاه نمی تواند آزاد شود. [ص ۲۵۶]

خرس بزرگ بعد از اینکه ما را مجبور کرد به کل داستان سیه روزی با جزئی ترین

تفصیل گوش دهیم، بار دیگر ما را دچار «ریاکاری» میسازد:

وای، وای بر تو، تو دنیای بی عاطفه و خبیث -

ملعون برای ابد! و تو نیز، ای طلای لعنتی!

بدست تو بود که این جنایت رویداد،

تو نقشت را اجراء کردی، تو ای کیسه پول بیرحم!

خون کودکان تنها بگردن توست

حقیقت از دهان شاعرانه‌ام گفته میشود،

آن را بصورتت پرتاب می‌کنم، و منتظر

زنگ ساعت باقی می‌مانم که [زمان] انتقام را خبر دهد! [ص ۲۶۲]

آیا نباید تصور کرد که خرس بزرگ در اینجا با «پرتاب کردن حقیقت از دهان شاعرانه‌اش بصورت مردم» مرتکب نابخردی خوف‌انگیزی میشود؟ معهدنا نیازی برای نگرانی وجود ندارد، شخص نباید بخاطر جگر و ایمنی خود بلرزد. ثروتمندان به خرس بزرگ همان اندازه اندک صدمه می‌زنند که او بدانان. اما، بعقیده او، یا باید سر هیلر پیر را برید یا:

اینکه باید نرم‌ترین را بر روی زمین قرار دهی

همراه با بیشترین مراقبت بدنبال سر قاتل

بدینسان - بخاطر سعادتت - او هنگامیکه سخت بخواب رفته،

عشقی که تو او را از آن محروم کرده‌ای را فراموش می‌کند.

و هنگامیکه بر می‌خیزد باید در اطرافش

دویست چنگ باشد که نغمات ملیح می‌نوازند،

باین ترتیب هیچگاه دیگر جانسپاری کودکان محض،

گوشش را مجروح یا قلبش را نخواهد شکست

و بمراتب بیشتر برای کفاره - باید

دوست داشتنی‌ترین باشد که عشق اصولاً می‌تواند چارجوئی کند -

شاید این احساس از بار گناهت بکاهد،

و بالاخره وجدانت را آسوده سازد. (ص ۲۶۳)

این در واقع اوج زودباروی و خود حقیقت سوسیالیسم حقیقی است! «برای سعادتت!»، «وجدانی آرام!» خرس بزرگ کودکانه میشود و برای کودکان قصبه می‌گوید. معلوم است که او هنوز «منتظر زنگ ساعت است که [زمان] انتقام را خبر دهد». اما بمراتب بشاش‌تر از هیلر یاد «غزل‌های عاشقانه قبرستان» - Friend hofsidyllen

است. او پیش از هر چیز تدفین مردی فقیر را می‌بیند و گریه و زاری بیوه‌اش را می‌شنود، آنگاه تشییع جنازهٔ مرد جوانی که در جنگ کشته شده و یگانه پشتیبان پدر پیرش بود، آنگاه بخاک سپردن کودکی که بدست مادرش به قتل رسید، و سرانجام دفن مردم ثروتمندی را. او بعد از اینکه همهٔ اینها را دید، شروع به «اندیشیدن» می‌کند و، ای دیده نظر کن هان

دیدگانم نورانی و واضح شد

و پرتوهای آن عمیقاً در گور نفوذ می‌کند؛ [ص ۲۸۴]

بدبختانه بقدر کفاف «واضح» نشد تا «عمیقاً در» شعر او نفوذ کند.

اسرارآمیزترین‌ها برایم مکشوف شد.

از سوی دیگر، آنچه برای کل جهان «مکشوف شده» یعنی، بی قدری دهشت افزای شعر او، کاملاً برایش «راز انگیز» باقی مانده است. و خرس روشن بین می‌بیند چگونه در یک چشم بهم زدن، بزرگترین معجزات بوقوع می‌پیوندد.

انگشتان مرد فقیر به مرجان تبدیل می‌گردد و مویش به ابریشم، و نتیجتاً بیوه‌اش بسیار ثروتمند میشود. از گور سرباز شعله سر می‌کشد که قصر شاه را فرو می‌بلعد. از گور کودک گلی بیرون می‌آید که عطر آن به مشام مادرش در زندان راه می‌یابد. - و مرد ثروتمند، بخاطر تناسخ ارواح، تبدیل به افعی میشود که با توجه بآن خرس بزرگ این رضامندی شخصی را بخود اجازه می‌دهد موجب شود تا از طرف جوان ترین فرزند او به زیر پا افکنده شود! و بدینسان، از نظرگاه خرس بزرگ، «مع الوصف» همگی ما به جاودانگی و فناپذیری خواهیم رسید.

ضمناً، خرس مان با این همه دارای اندکی دل و جرئت است. در صفحهٔ ۲۷۳، با لحنی رعد آسا هل من مبارزه به «بدبختی» خود می‌گوید؛ او آن را خوار می‌شمارد. زیرا:
درون قلبم شیری زورمند نشسته است -

شیری چنان متهور، قدرتمند و چابک

که در برابر چنگال‌هایش باید مراقب باشید! (۱)

در واقع، خرس بزرگ «حرص برای نبرد را احساس می‌کند» و «از هیچ زخم و جراحتی ابائی ندارد».

طبق دستنویس
بیطبع رسید

احتمالاً بین ژانویه و آوریل
۱۸۴۷ نگارش یافته است.

نخست به آلمانی در مجموعه آثار مارکس -
انگلس، بخش اول، ج ۵، ۱۹۳۲ انتشار
یافت.



روی جلد ماهنامه آینه اجتماع

Deutsches
Bürgerbuch

für 1845.

herausgegeben

von

G. Püttmann.

Darmstadt, 1845.

Druck und Verlag von C. W. Verlag.

روی جلد کتاب «شهروند آلمانی»

پیوستہا

کارل مارکس

[تزهائی درباره فویرباخ]^{۱۵۱}

۱

نقص عمده کلیه مکاتب ماتریالیستی سابق (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) در آنست که شیء، واقعیت و حسیات تنها بصورت ابژه، یا اشراق^(۱) در نظر گرفته میشود، نه بصورت فعالیت حسی انسانی، یعنی، پراتیک، نه بطور سوبرکتیف. بدین طریق چنین روی میدهد که برخلاف ماتریالیسم، جهت فعال بطور تجربیدی توسط ایدئالیسم تکامل می یابد - که بطبع فعالیت واقعی و حسی بدین مثابه را قبول ندارد. فویرباخ میخواهد با امور حسی، که واقعاً از امور فکری متفاوت است، سروکار داشته باشد، ولی وی خود فعالیت انسانی را بمثابه فعالیت پراتیک تلقی نمی کند. از اینرو وی در ماهیت مسیحیت، برخورد نظری را بمثابه یگانه برخورد حقیقتاً انسانی می شمرد، و حال آنکه پراتیک فقط رد شکل ناپاک و یهودانی^{۱۵۲} تجلی آن در نظر گرفته میشود. بدین طریق وی به اهمیت فعالیت «انقلابی» و «پراتیکی - انتقادی» پی نمی برد.

۲

مسأله اینکه آیا حقیقت عینی می تواند به تفکر انسانی نسبت داده شود - به هیچ وجه

۱. Anschauung - در نزد کانت و هگل بمعنای آگاهی یا معرفت بلامتنازع از طریق حواس است و همانا

در این مفهوم است که مارکس آن را بکار می برد و نه بمفهوم مشاهده آنگونه که در ترجمه فارسی این مفهوم نا

بحال بکار رفته است. (م)

مسأله تئوری نیست. بلکه مسأله پواتیک است. انسان باید در پراتیک حقیقت، یعنی واقعیت و توانائی و ناسوتی بودن تفکر خود را به اثبات برساند. جر و بحث بر سر واقعیت یا عدم واقعیت تفکر جدا از پراتیک، مسأله‌ای است صرفاً مدرسی (اسکولاستیک).

۳

آموزش ماتریالیستی دایر بر اینکه انسانها ثمرات اوضاع و احوال تربیت‌اند، و اینکه بنابراین افرادی که تغییر یافته‌اند - ثمره اوضاع و احوال دیگر و تربیت تغییر یافته‌ای هستند، فراموش می‌کند که اوضاع و احوال همانا بوسیله افراد تغییر می‌یابد و لذا خود مربی را باید تربیت کرد. این آموزش بدین‌طریق ضرورتاً بدینجا میرسد که جامعه را بدو بخش تقسیم می‌کند، که یک بخش آن مافوق جامعه قرار دارد (برای مثال در نزد رابرت آژون).

تطابق تغییر اوضاع و فعالیت انسانی می‌تواند فقط بمثابه پواتیک دگرگون شونده تلقی گردد و تعقلاً درک شود.

۴

فویرباخ از واقعیت، از خود بیگانگی و دوگانه ساختن جهان آغاز می‌کند: یکی جهان مذهبی و پندار، و دیگری جهان واقعی. و هم او مصروف آنستکه جهان مذهبی را به مبنای زمینی اش تاویل کند. او این واقعیت را از دیده فرو می‌گذارد که بعد از انجام این عمل، هنوز کار عمده عملی نشده است. زیرا این واقعیت که مبنای واقعی خود از خویشتن جدا شده و بصورت عالم مستقلی در ابرها مستقر می‌گردد، توضیحش فقط می‌تواند گسستگی و تضاد درونی این مبنای زمینی باشد. باین جهت، نخست باید خود این یک را در تضاد آن با خود درک نمود و سپس از طریق رفع این تضاد عملاً آن را انقلابی کرد. بدینسان، برای مثال، پس از آنکه خانواده زمینی حل معمای خانواده مقدس مکشوف شد، آنگاه خود خانواده زمینی باید مورد انتقاد تئوریک و اصلاح پراتیک انقلابی قرار گیرد.

۵

فویرباخ که از تفکر انتزاعی ناراضی است، دست بدامان اشراق حسی می‌زند؛ اما او این حسیات را بمثابة فعالیت پراتیک - حسی انسانی شده، تلقی نمی‌کند.

۶

فویرباخ ماهیت مذهبی را به ماهیت انسانی تاویل می‌کند. ولی ماهیت انسان چیزی انتزاعی ذاتی هر فرد جداگانه نیست. ماهیت انسان در واقعیت خود مجموعه مناسبات اجتماعی است. از اینرو فویرباخ که به انتقاد این ماهیت واقعی نمی‌پردازد، مجبور میشود:

۱) خود را از جریان تاریخ مجزا سازد و احساس [Gemüt] مذهبی را بمثابة چیزی برای آن مستقر سازد و فرد انسانی تجربیدی - منفردی را فرض نماید.

۲) از اینرو، ماهیت انسانی برای او تنها می‌تواند بمثابة «نوع» و بمثابة وجه مشترک درونی و گنگی درک شود که عده بسیاری از افراد را صرفاً بوسیله رشته‌های طبیعی بیکدیگر مربوط می‌سازد.

۷

باین جهت، فویرباخ نمی‌بیند که «احساس مذهبی» خود محصول اجتماعی است و فرد تجربیدی، که مورد تحلیل اوست، در واقعیت امر به شکل اجتماعی معینی متعلق است.

۸

کل زندگی اجتماعی اساساً امر پراتیک* است. کلیه رازوری‌هایی که نشوری را به عرفان می‌کشاند، حل معقولانه خود را در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک

* یعنی ماهیت و اهمیت کار (م)

می‌یابد.

۹

بالاترین نقطه‌ای که ماتریالیسم اشرافی بدان دست یافته، یعنی، ماتریالیسمی که حسیات را بمثابة فعالیت پراتیک در نظر نمی‌گیرد، عبارت است از بینش افراد جداگانه در «جامعه مدنی».

۱۰

نظرگاه ماتریالیسم کهنه، جامعه «مدنی» است، نظرگاه ماتریالیسم نوین جامعه انسانی، یا انسانیت اجتماعی شده است.

۱۱

فلاسفه فقط دنیا را باشکال گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند و حال آنکه مطلب بر سر تغییر دادن آنست.

در بهار سال ۱۸۴۵ بتوسط مارکس

برشته تحریر در آمد.

برای اولین بار انگلس این تزا را

بضمیمه طبع جداگانه اثر خود لودویگ

فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان،

اشتونگارت، ۱۸۸۸ منتشر ساخت.

طبق متن اصلی بطبع رسید.

فریدریش انگلس

فویرباخ^{۱۵۲}

الف) کل فلسفه فویرباخ منتهی میشود به ۱- فلسفه طبیعت - پرستش منفعلانه طبیعت و کرنش شیفته‌وار در مقابل شکوه و اقتدار آن. ۲- آنتروپولوژی یعنی α آلفا) فیزیولوژی، که در آن هیچ چیز جدیدی به آنچه ماتریالیست‌ها قبلاً درباره وحدت جسم و روح گفته‌اند، اضافه نمی‌شود، بلکه کمتر بطور مکانیکی و با افراط بمراتب بیشتری گفته میشود، (گربتا) پسیکولوژی، که به مدیحه‌سرایی ثناگویانه عشق، شبیه کیش طبیعت و سوای هیچ چیزی جدی منتهی میشود. ۳- اخلاقیات، نیاز برای زندگی طبق مفهوم «انسان»^{*}، ناتوانی به عمل در آمده^{**} - *impuissance mise en action* مقایسه کنید با پاراگراف ۵۴، ص ۸۱: «برخورد اخلاقی و معقولانه انسان به معده خود در این است که با آن نه بمثابه چیزی بهیمی، بلکه بمثابه چیزی انسانی رفتار شود.» - پاراگراف ۶۱: «انسان... بمثابه موجودی اخلاقی» و کلیه مواظظ درباره اخلاقیات در ماهیت مسیحیت.

ب) این واقعیت که در مرحله کنونی تکامل، انسان می‌تواند حوایج خود را در جامعه بر آورد، و اینکه بطور کلی از همان آغاز، بمجرد اینکه این حوایج پا بعرضه وجود

• نگاه کنید به لودویگ فویرباخ، احکام اساسی فلسفه آینده، پاراگراف ۵۲.

•• شارل فوریه، نظریه چهار جنبش و مقدرات عمومی. مزخره.

گذارد، انسان‌ها بیکدیگر نیازمند شدند و تنها توانستند حوایج و توانایی‌ها و غیره خود را با وارد شدن در عرصه مراوده با انسان‌های دیگر تکامل دهند، این واقعیت توسط فویرباخ بدین نحو بیان می‌شود:

«انسان مجزا بتنهائی، ماهیت انسان را درخود دارا نیست؛ ماهیت انسان فقط در اشتراک و در وحدت انسان با انسان، وحدتی که معهداً فقط وابسته به واقعیت تفاوت میان من و تو است - علت وجودی می‌یابد، انسان بتنهائی انسان است (در مفهوم عادی)، و انسان با انسان، وحدت من و تو^۱ خداست» (یعنی، انسان در مفهوم فوق عادی) (پاراگراف‌های ۶۲ و ۶۱، ص ۸۳).

فلسفه به نقطه‌ای رسیده است که واقعیت پیش پا افتاده ضرورت مراوده میان موجودات انسانی - واقعیتی که بدون معرفت از آن، نسل ثانوی که اصولاً وجود داشته، هیچگاه بوجود نمی‌آید، واقعیتی که قبلاً شامل تفاوت جنسی است - توسط آن در پایان کل تکاملش بمثابة بزرگترین نتیجه نمایانده میشود. و بعلاوه بشکل رازورانه «وحدت من و تو» نشان داده میشود. هرگاه فویرباخ عمدتاً درباره عمل جنسی، عمل نکاحی، اشتراک من و تو^(۱)، نمی‌اندیشید، این عبارت غیر ممکن می‌بود. و تا جایی که تجمع او واقعی میشود، باز هم به عمل جنسی محدود می‌گردد و به درکی درباره ایده‌ها و مسائل فلسفی به «دیالکتیک واقعی» (پاراگراف ۶۴) به گفت و شنود، به «مولود انسان، هم روحانی و هم جسمانی، میرسد» (ص ۶۷). اینکه بعداً این انسان «مولود»، سوای «انسانهای مولود» ایضاً روحانی و جسمانی، چه کاری انجام میدهد، ذکرش بمیان نمی‌آید. فویرباخ فقط مراوده میان دو موجود، را می‌شناسد.

ج) آغاز فلسفه آینده، بلافاصله تفاوت میان ما و او را نشان میدهد:

۱: «وظیفه دوران معاصر، بسامان رسانی و انسانی نمودن خدا، تبدیل و مستحیل شدن الهیات به آنتروپولوژی (انسان شناسی) است»، مقایسه کنید با «نفی الهیات همانا ماهیت

۱ زیرا، از آنجائیکه موجود انسانی = مغز + قلب و ایندو برای نمایاندن موجود انسانی ضروری است، در مناسبانشان، یکی مظهر مغز و دیگری قلب - [یعنی] زن و مرد می‌باشد.

به غیر از این درک اینکه چرا دو تن بیش از یک تن بیشتر انسانی است، غیر ممکن می‌باشد.

۱. هت.

۱. لودویگ فویرباخ، همان مأخذ.

دوران معاصر است» (فلسفه آینده، ص ۲۳)

د) وجه تمایزی که فویرباخ در پاراگراف ۲، میان کاتولیسیم و پروتستانیسیم قائل میشود دایره بر اینک، «الهیات»، «با آنچه خدا در خود است، سروکار دارد»، و دارای «گرایشی است بسوی شهود و اشراق»؛ و پروتستانیسیم صرفاً مسیح شناسی، و خدا را به امان خودش رها می‌کند و شهود و اشراق را به فلسفه - این وجه تمایز چیزی جز تقسیم کار ناشی از نیازی مناسب با علم رشد نیافته نیست. فویرباخ، پروتستانیسیم را صرفاً از این نیاز در محدوده الهیات توضیح میدهد که طبیعتاً پس از آن تاریخ فلسفه بدنبال می‌آید.

ه) «وجود، مفهوم کلی که بتواند از اشیاء جدا شود، نیست. وجود با اشیائی که وجود دارد، همانند و یکسان است... وجود توسط ماهیت ایجاب میشود. آنچه ماهیت من است، وجودم می‌باشد. ماهی در آب است، اما ماهیت او نمی‌تواند از این هستی جدا شود. حتی زبان محاوره‌ای، وجود و ماهیت را یکی میدانند. تنها در حیات بشری است که وجود از ماهیت جدا شده است - اما فقط در حالت استثنائی و بدبختی آور - تنها در آنجا امکان دارد که ماهیت یک شخص در جایی که او هست، نباشد، اما درست بخاطر این تقسیم است که روح او حقیقتاً در جایی نیست که جسم او واقعاً هست. انسان فقط در جایی است، که دلش آنجاست. اما کلیه چیزها، - سوای حالات غیرعادی - مایلند در جایی که هستند باشند و دوست دارند آنچه هستند، باشند» (ص ۴۷)

مدیحه‌ای زینده و نکو درباره وضع موجود! سوای حالات غیر طبیعی، برخی حالات استثنائی، [برای مثال]، دوست دارید از هفت سالگی تان بعنوان دربان معدن ذغال کار کنید، و چهارده ساعت در روز در تاریکی باقی بمانید، و چون این وجودتان است، ماهیتتان نیز می‌باشد. عین همین در مورد یک وصله‌گر یا قاطر ماشین ریسندگی صدق می‌کند. اینکه شما باید مطیع شاخه‌ای از کار باشید، همانا «ماهیت» شماست. مقایسه شود با ماهیت ایمان، ص ۱۱، «گر سنگی بر طرف نشده» [...]

و) ۴۸، ص ۷۳. «زمان یگانه وسیله‌ای است که بدون تناقضی ممکن میسازد تا تعینات متقابل یا متضاد در موجودی مجزا ترکیب شود. این در مورد کلیه رویدادها و اوضاع موجودات زنده صدق می‌کند. باین ترتیب فقط در اینجا - برای مثال در نزد انسان - تضاد به نمود خود که اکنون این تعیین و تعین، بر من حاکم است و مرا بخود مشغول میدارد،

دست می‌زند، و آنگاه به تعیین بکلی متفاوت و کاملاً متضاد.»

فویرباخ این را بمثابه:

(۱) تضاد

(۲) ترکیبی از تضاد

(۳) و اینکه گویا زمان آن را بوجود می‌آورد

توصیف می‌کند. در واقع زمان با «رویدادها»، انباشته شده و باز هم زمان و نه آنچه طی آن بوقوع می‌پیوندد.^(۱) این حکم باین اظهار منتهی میشود: همانا فقط در عرصه زمان است که تغییر ممکن می‌گردد.

محملاً در بهار ۱۸۴۵ برشته تحریر

در آمد. نخستین بار با آلمانی در سال

۱۹۳۲ در مجموعه آثار مارکس و

انگلس، بخش ۱، ج ۵، منتشر گردید.

مطابق دستنویس بطبع رسید.

۱. لودویک فویرباخ، احکام اساسی فلسفه آینده، پاراگراف ۱۲ - ه.ت.

کارل مارکس و فریدریش انگلس

[پاسخی به ضد-انتقادیة برونو بائوئر^{۱۵۵}]

بروکسل، ۲۰ نوامبر. در فصلنامه ویگانده، Wigand's Vierteljahrschrift دوره سوم، ص ۱۳۸ بعد؛ برونو بائوئر در پاسخ به خانواده مقدس، یا نقدی بر نقد نقادانه، ۱۸۴۵، اثر انگلس و مارکس، به تته پته می افتد. برونو بائوئر در ابتداء اعلام میدارد که انگلس و مارکس او را به غلط درک کرده اند؛ او با ساده لوحی واقعی، عبارات متظاهرانه قدیمی خود که مدتها قبل به هیچ تبدیل شده را تکرار می کند، و متأسف است که این نویسندگان شعارهایش را درباره «مبارزه و پیروزی دائم، نابودی و آفرینش نقد» که «تنها نیروی تاریخی» است، و اظهاراتش مبنی بر اینکه «نقد و همانا فقط نقد، مذهب را در تمامیت آن و دولت را در تجلیات گوناگونش، خرد کرده است»، که «ناقد، کاری بوده و کماکان کاری است»، و اعتراضات پر طمطراق و ابراز احساسات رفیع مشابه را نمی شناسند. بائوئر در پاسخ خود بلافاصله دلیل جدید و چشمگیری از اینکه «ناقد چگونه کاری بوده و کماکان کاری است» را بدست می دهد. زیرا ناقد «سخت - کوش» تصور می کند کتاب انگلس و مارکس را هدف ملاحظات و نقل قول های خود نساختن، بلکه تقریظی پیش پا افتاده و در هم از این اثر که در وست فلیشه دامپبوت - Westphälische Dampfboot (شماره ماه مه، ص ۲۰۶ بعد)^{۵۵} - منتشر شد، منظور او را بهتر برآورده می کند. حقه ای شعبده ای که وی با حزم و احتیاط از خواننده پنهان میدارد. بائوئر در حالیکه از «دامپبوت، Dampfboot» رونویسی می کند، «کار دشوار» خود

را فقط با کم حرفی و کاملاً مبهم با شانه بالا انداختن، قطع می‌نماید. نقد نقادانه خود را به شانه بالا انداختن محدود کرده، زیرا چیز بیشتری برای گفتن ندارد. اورستگاری را، به رغم نفرتش از جهان محسوس، که فقط می‌تواند آن را بصورت «چماقی» یعنی، ایزاری برای تنبیه فقر ایدئولوژیک خود، تصور کند (نگاه کنید به فصلنامه و یگانده، ص ۱۳۰)، در استخوان‌های کتف می‌یابد.

تقریظ کننده و ستفالی در شتاب سطحی‌اش، خلاصه خنده آوری بدست می‌دهد که کاملاً با کتابی که مورد تقریظ قرار می‌دهد در تضاد است. ناقد «سخت - کوش» جعلیات تقریظ کننده را رونویسی می‌کند، آنها را به انگلس و مارکس نسبت می‌دهد و ظفرمندانه بر توده غیر نقادانه - که او را با یک چشم نابود می‌کند، در حالیکه با چشم دیگر عشوهِ گرانه او را دعوت می‌کند نزدیک تر بیاید - بانگ میزند - نگاه کنید، اینان مخالفان من هستند!

اینک بیایم کلمات این سند را در کنار هم قرار دهیم.
تقریظ کننده در Westphälische Dampfboot می‌نویسد:

«او» (برونو بالونر) برای اینکه یهودیان را بکشد، آنان را به عالمان الهی تبدیل می‌کند، و مسأله رهائی را به مسأله رهائی انسان؛ او برای نابود کردن هگل، وی را به جناب هینریخ مبدل می‌سازد؛ و برای اینکه گریبان خود را از انقلاب فرانسه، کمونیسسم و فویرباخ برهاند، بانگ بر می‌آورد، توده، توده، توده، و باز هم توده، توده، توده، و او را برای شأن و شوکت روح که نقد، یعنی تجسم حقیقی ایده مطلق در نزد برونوی اهل شارلوتن برگ، است به چهار میخ می‌کشد» (وست فلیشه دامپفبوت، ص ۲۱۲)

ناقد «سخت - کوش» می‌نویسد:

«ناقد نقد نقادانه، در پایان کردکانه»، می‌شود، «نقش هارلکین را در تماشاخانه جهان teatro mundi بازی می‌کند»، و «میخواهد [با او] باور کنیم»، «و بنا جدیت مدعی میشود که برونو باثوئر برای اینکه یهودیان را بکشد» و غیره و غیره - بدنبال آن کل پاراگراف وست فلیشه دامپفبوت، که در هیچ کجای خانواده مقدس یافت نمی‌شود، می‌آید (فصلنامه و یگانده، ص ۱۴۲)

این را با برخورد نقد نقادانه با مسأله یهود و رهائی سیاسی در خانواده مقدس، از جمله با ص ص ۸۵-۱۶۳ مقایسه کنید؛ درباره برخورد او به انقلاب فرانسه نگاه کنید به

ص ص ۹۵-۱۸۵؛ و برخوردش به سوسیالیسم و کمونیسم، ص ص ۷۴-۲۲، ص ۲۱۱
 بیعد، ص ص ۴۴-۲۴۳ و تمام فصل مربوط به نقد نقادانه به نمایندگی رودلف، امیر
 گرولدشتاین، ص ص ۲۳۳-۲۵۸. در خصوص برخورد نقد نقادانه به هگل نگاه کنید به
 رازوری «تعبیر شهودی» و توضیح متعاقب در ص ۷۹ بیعد. ایضاً ص ص ۱۲۱ و ۱۲۲،
 ۲۸-۱۲۶، ۳۷-۱۳۶، ۰۹-۲۰۸، ۲۷-۲۱۵ و ۰۸-۳۰۴؛ درباره برخورد نقد نقادانه
 به فویرباخ نگاه کنید به ص ص ۴۱-۱۳۸، و بالاخره درباره نتیجه و گرایش مبارزه
 نقادانه با انقلاب فرانسه، ماتریالیسم و سوسیالیسم، نگاه کنید به ص ص ۲۱۵-۲۱۴.
 از این نقل قول‌ها می‌توان دید که تفریط‌کننده و استفالی خلاصه‌ای کاملاً تحریف
 شده و همانا فقط موهومی بدست داده که نشان می‌دهد وی احتجاجات را بطور
 ابلهانه‌ای درک کرده است. همانا این خلاصه است که ناقد «بی غل و غش» و «سخت -
 کوش» [آن را] با چالاکی «خلاقانه و ویرانگرانه» بجای اصل جا می‌زند.
 بعلاوه.

تفریط‌کننده در وست فلیشه دامپفوت می‌نویسد:

«مارکس به خودستایی سخیفانه او» (یعنی، برونو بائولر) که در آن بدنبال اثبات این
 است که هر جا که او قبلاً در بند پیش داوریه‌های توده بود، این بندگی صرفاً
 پوشش ضروری نقد بود، با پیشنهاد بدست‌دادن رساله کوچک مدرسی جوابگو
 می‌شود: «چرا مفهوم مریم باکره باید توسط هیچکس دیگری جز جناب برونو
 بالولر، اثبات شود» و غیره، و غیره (دامپفوت، ص ۲۱۳)

ناقد «سخت کوش»:

«او» (ناقد نقد نقادانه) «میخواهد بما بقبولاند و در پایان، خودش یاوه‌هایش
 را باور می‌کند که هر کجا که بائوتر سابقاً در بند پیش داوریه‌های توده بود،
 میخواهد بندگی خود را صرفاً بمثابه پوشش ضروری نقد و نه بر عکس بمثابه
 پیامد تکامل ضروری نقد بنمایاند؛ باین جهت در پاسخ باین «خودستایی
 سخیفانه» رساله کوچک مدرسی ذیل را عرضه میدارد، و غیره، و غیره
 (فصلنامه ویگانده، ص ص ۴۳-۱۴۲)

خواننده در خانواده مقدس، ص ص ۶۳-۱۵۰، بخش خاصی را درباره تزکیه نفس
 برونو بائوتر می‌یابد، اما در آنجا متأسفانه هیچ چیز درباره رساله مدرسی کوچک،
 نوشته نشده و از اینرو به هیچ وجه در پاسخ به تزکیه نفس برونو بائوتر، آنگونه که تفریط

کننده و استفالی می نویسد، و برونو بائوئر حاضر بخدمت آن را رونویسی می کند، عرضه نشده - حتی چند کلمه در داخل گیومه می گنجانند - و تصور می کند شاهد مثالی است از خانواده مقدس. رساله کوچک در بخشی دیگر و در مضمونی دیگر ذکر شده است. (نگاه کنید به خانواده مقدس، ص ص ۱۶۵ و ۱۶۴) خود خواننده می تواند از ته و تو اینکه این در آنجا بچه معنی است سر در آورد، و بار دیگر نیرنگ «ناب» «ناقد - سخت کوش» را مورد تحسین قرار دهد.

در پایان ناقد «سخت - کوش» ندا در می دهد:

«این» (یعنی، شاهد مثال هائی که برونو بائوئر از وست فلیشه دامپفبوت بعاریت گرفته و به مصنفان خانواده مقدس نسبت داده است)، بطبع برونو بائوئر را به سکوت و میدارد و نقد را سر عقل می آورد. برعکس، مارکس بما منظره ای از اینکه خود وی سرانجام در نقش کم دین سرگرم کننده ای ظاهر میشود، را عرضه می کند» (فصلنامه ویگانند، ص ۱۴۳)

برای درک این «برعکس» باید دریافت که تقریظ کننده و استفالی که برونو بائوئر برای او بعنوان رونویس کننده کار می کند، شرح ذیل را به کاتب نقادانه و سخت - کوش دیکته می کند:

«درام جهان - تاریخی» (یعنی، نبرد نقد بائوئر با توده) «بطور ساده به سرگرم کننده ترین کم دی تجزیه میشود.» (Das Westphälische Dampfboot، ص ۲۱۳)

در اینجا رونویس کننده بدبخت از جا می پرد: رونویسی تخطئه خود و رای قدرت اوست. «برعکس»، او با فریاد، دیکته کردن تقریظ کننده و استفالی را قطع می کند، «برعکس»، ... مارکس ... سرگرم کننده ترین کم دین است! و عرق سرد را از پیشانی خود پاک می کند.

برونو بائوئر با تو مسل به حقه بازی بی قابلیت و ترفند شعبده ای در تحلیل نهائی حکم محکومیتی که از طرف انگلس و مارکس در خانواده مقدس درباره او صادر شده بود را مورد تأیید قرار داده است.

در ۲۰ نوامبر، ۱۸۴۵ برشته

تحریر در آمد. در ژانویه ۱۸۴۶

در دفتر هفتم آینه اجتماع -

Gesellschaftsspiegel

منتشر گردید.

مطابق متن نشریه

بطبع رسید.

توضیحات و نامنامه

۱- ایدئولوژی آلمانی. انتقاد از فلسفه معاصر آلمانی بر حسب نمایندگان آن - فویرباخ، برونو بالوزر و اشتیرنر و از سوسیالیسم آلمانی بر حسب رسولان مختلف آن - اثر مشترک مارکس و انگلس است که آنان در ۱۸۴۵ و ۱۸۴۶ در بروکسل برشته تحریر در آوردند.

مارکس و انگلس در بهار ۱۸۴۵ مصمم شدند به نگارش اثری فلسفی دست زنند. آنان در صدد بر آمدند تا در آن استنباط ماتریالیستی خود را در مقابله با نظرات هگلیان جوان و ماتریالیسم ناپیگیرانه فویرباخ قرار دهند، هنگامیکه انگلس در بهار ۱۸۴۵ به بروکسل آمد (اوایل ماه آوریل) مارکس، استنباط ماتریالیستی خود که در آن زمان تقریباً شکل گرفته بود را برای وی تشریح نمود. تزه‌های مارکس «درباره فویرباخ» در رابطه با این طرح برشته تحریر در آمد. در پائیز ۱۸۴۵ این طرح، شکل نقشه معینی برای نگارش اثری در دو مجلد که متوجه هگلیان جوان و «سوسیالیست‌های حقیقی» بود را بخود گرفت. در نوامبر ۱۸۴۵ مارکس و انگلس دست به نگارش کتاب زدند. نقشه و ترکیب کتاب، طی کار آنان چندین بار دستخوش تغییر گشت. قرار بر این بود که «موزس هس»، دو فصل از کتاب را بنویسد. اما فصل: «علیه هگلی جوان، آرنولد روهگه»، که هس برای مجلد اول برشته تحریر در آورد بود و فصل دیگری که «سوسیالیست حقیقی»، کوهلمان، را مورد بحث قرار میداد و هس آن را برای مجلد دوم، نگاشته بود، از طرح نهائی ایدئولوژی آلمانی حذف شد.

کار بر روی ایدئولوژی آلمانی، بطور کلی در آوریل ۱۸۴۶ پایان رسید، معه‌ذا چنین می‌نماید که مصنفان به کار بر فصل اول مجلد اول، تا اواسط ژوئیه ادامه دادند، اما هیچگاه به اتمام نرسید. طرح پیشگفتار برای مجلد اول که دیرتر از اواسط اوت نبود، توسط مارکس برشته تحریر در آمد. کار بر روی مجلد دوم در اوایل ژوئن ۱۸۴۶ خاتمه یافت. «سوسیالیست‌های حقیقی» اثر انگلس، که قرار بود فصل اختتامی مجلد دوم باشد، بین ژانویه و آوریل ۱۸۴۷ نگارش یافت.

در ۱۸۴۶ و ۱۸۴۷ مارکس و انگلس برای یافتن ناشری در آلمان برای طبع اثر خود به کوشش‌های متعددی دست زدند، که به ناکامی انجامید. علت این امر تا حدودی بخاطر مشکلات بوجود آمده از طرف پلیس و تا اندازه‌ای نتیجه اکراه ناشران برای طبع این اثر بود، زیرا همدردی آنان در جانب گرایش‌هایی بود که مارکس و انگلس آنها را مورد انتقاد قرار داده بودند. تنها فصلی از ایدئولوژی آلمانی که در حیات مارکس و انگلس طبع رسید، فصل چهارم از مجلد دوم است که در نشریه *Das Westphälische Dampfboot* در اوت و سپتامبر ۱۸۴۷ انتشار یافت.

متن برخی از صفحات فصل دوم مجلد اول شبیه متن مقاله کوچک بی نامی بتاریخ، بروکسل، ۲۰ نوامبر می‌باشد، که در نشریه آینه اجتماع، دفتر هفتم، ژانویه ۱۸۴۶ (در بخش «اخبار و تذکارات») منتشر شد. نه عنوان کل اثر و نه عناوین مجلد اول و دوم در دست نوشته، باز یافته نشد. معهذ، از آنها توسط مارکس در مقاله اش: «اعلامیه علیه کارل گرون» نامبرده می‌شود و از آنجا اقتباس شده است. (نگاه کنید به مجموعه آثار مارکس و انگلس، ج ۶)

دستنویس فصل های دوم و سوم مجلد دوم مفقود شده است، و امکان دارد که «بخشنامه علیه کریگ» از مقاله مارکس و انگلس «سوسیالیسم آلمانی بصورت نظم و نثر» قسمتی از این مجلد را تشکیل میداده است. دستنویس در وضع بالنسبه بدی است، کاغذ به رنگ زرد در آمده و در جاهائی آسیب دیده است. همانگونه که مارکس بعدها در پیشگفتار بر مقدمه ای بر انتقاد از علم اقتصاد نوشت، «انتقاد چونده موش ها»، اثر خود را بر تعدادی از صفحات باقی گذارد، و صفحات دیگری مفقود شده است. پیشگفتار بر ایدنولوژی آلمانی و پاره ای تغییرات و اضافات به خامه مارکس است، معهذ قسمت عمده دست نوشته به قلم انگلس می‌باشد. باستانای فصل پنجم مجلد دوم و برخی صفحات در فصل سوم مجلد اول، که بدست یوزف وایده به پر نوشته شده است. علی القاعده، صفحات بدو قسمت تقسیم شده است: متن اصلی در سمت چپ قرار دارد، در حالیکه اضافات و تغییرات در سمت راست واقع است. پاره ای از قطعات توسط مصنفان خط زده شده، و قطعات بیشتری توسط ادوارد برنشتاین خط زده شده (این مطلب از طرف س. باهنه در مقاله اش، ایدنولوژی آلمانی اثر مارکس و انگلس، تکلمه هائی بر متن، منتشره در مجله بین المللی تاریخ اجتماعی، دوره هفتم، ۱۹۶۲، قسمت ۱، خاطر نشان شده است).

کلمات و قطعائی که ناخوانا گشته اند، بر اساس قسمت های آسیب ندیده، حتی الامکان بازسازی شده اند. هر جا که لازم بود پاره ای کلمات برای روشن شدن گنجانده شود، در کروشه ایضاً بطبع رسید. افتادگی در دست نوشته در زیر نویس ها نمایانده شده و یادداشت های حاشیه ای با ستاره نشان داده شده، و حال آنکه یادداشت های مصنفان توسط حروف شاخص نمایانده شده است. قطعائی که توسط برنشتاین خط زده شده، هر کجا که امکان خوانده شدن آنها میرفت، اعاده شده اند.

بعد از مرگ انگلس دست نوشته ایدنولوژی آلمانی بدست رهبران سوسیال - دموکرات آلمان افتاد که طی ۳۷ سال نیمی از آن را انتشار دادند. قسمتی از فصل سوم «ماکس قدیس» در ۴-۱۹۰۳ توسط برنشتاین انتشار یافت. (نگاه کنید به کارل مارکس، فریدریش انگلس، «فصل ۳ ماکس قدیس - Sank Max» در اسناد سوسیالیسم، اشتوتگارت ج ۳، دفاتر ۷-۸ و ۱-۴، ژانویه - آوریل، و ژوئیه - اوت ۱۹۰۳، ج ۴، دفاتر ۵-۹ مه - سپتامبر ۱۹۰۴). قسمت دیگری از این فصل - «التاذ - نفس من» - در ۱۹۱۳ انتشار یافت (نگاه کنید به کارل مارکس، «Mein Selbstgenuß»، در پاورقی کارگری، مونیخ، شماره ۸ و ۹، مراسم ۱۹۱۳) گوستاو مهیر، صفحات مقدماتی «شورای لایب سیگ» و فصل دوم، «برونوی قدیس» در ۱۹۲۱ (نگاه کنید به فریدریش انگلس، کارل مارکس، «شورای لایب سیگ - Das Leipziger Konzil»، در آرشیو علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik، مجلد ۴۷، دفتر ۳، توینگن، ۱۹۲۱). فصل I

«فویرباخ»، مهمترین فصل ایدئولوژی آلمانی، در ۱۹۲۴ به روسی و در ۱۹۲۶ به آلمانی انتشار یافت (آرشیو مارکس - انگلس مجلد ۱) کل کتاب آنگونه که بدست ما رسیده است (باستثنای ۶ صفحه‌ای که قبلاً یافته شده و در مجله بین‌المللی تاریخ اجتماعی، مجلد هفتم، ۱۹۶۲، قسمت I بطبع رسید) نخست در مجموعه آثار مارکس، انگلس، بخش اول، مجله ۵، در ۱۹۳۲ انتشار یافت.

۲- دستنویس فصل اول مجلد نخست ایدئولوژی آلمانی به شکل قطعات جداگانه‌ای بدست ما رسیده که در زمانها و شرایط مختلفی نگارش یافته است. علت آن همانا تغییراتی است که مارکس و انگلس در نقشه کلی کتاب به همان نسبتی که کتاب پیش میرفت وارد ساختند.

مارکس و انگلس در ابتدا به نگارش اثری کاملاً انتقادی آغاز نمودند که بطور هم‌زمان لودویگ فویرباخ، برونو بائوئر و ماکس اشتیرنر را مورد بحث قرار دهد. آنان بعداً تصمیم گرفتند برونو بائوئر و ماکس اشتیرنر را در فصل‌های جداگانه‌ای مورد بحث قرار دهند. (II. برونوی قدیس و III. ماکس قدیس)، و نخستین فصل بعنوان مقدمه کلی تلقی میشود که نظرات خود آنان را در تقابل با فویرباخ بیان می‌کند. از اینرو آنان تقریباً تمام قطعات مربوط به بائوئر و اشتیرنر را در دستنوشته اصلی خط زدند و آنها را به فصل‌های II و III منتقل نمودند. به این ترتیب بخش نخست از حیث ترتیب که هسته اولیه فصل‌های مربوط به فویرباخ را تشکیل می‌دهد، (۲۹ صفحه‌ای که توسط مارکس شماره‌گذاری شد) شکل گرفت. آنان سپس فصل II را برشته تحریر در آوردند و شروع به کار بر فصل III نمودند و طی تحلیل نقادانه شان از کتاب اشتیرنر یگانه و صفات آن، به‌گریزش‌های متعدد نظری دست زدند که در آنها استنباط ماتریالیستی خود از تاریخ را تکامل بخشیدند. دو قطعه از این‌گریزش‌ها پس از آن توسط ایشان از فصل مربوط به اشتیرنر به فصل مربوط به فویرباخ منتقل شد. گریزش اول - بالغ بر ۶ صفحه - در ارتباط با بینش ایدئالیستی اشتیرنر مشعر بر اینکه روح بر تاریخ حاکم است، نگارش یافت. (این‌گریزش ابتداء در بخش «د. هیرارشی» بود).

دومین‌گریزش نظری - بالغ بر ۳۷ صفحه - در ارتباط با انتقاد از نظرات جامعه بورژوازی، رقابت و رابطه میان مالکیت خصوصی، دولت و قانون نگارش یافت (این قطعه دومی از فصل مربوط به اشتیرنر با قطعه دیگری جایگزین شد). ایندو گریزش از مطلب از لحاظ ترتیب، دومین و سومین فصل مربوط به فویرباخ را تشکیل میدهد.

صفحات این سه قسمت توسط مارکس شماره‌گذاری شده است (۱-۷۲) و بدینسان نسخه اولیه کل فصل را تشکیل میدهد. صفحات ۷-۳ و ۳۶-۳۹ دستنوشته یافت شده است.

مارکس و انگلس آنگاه به تجدید نظر نسخه اولیه و تهیه نسخه پاکنویس شده رو آوردند، که شروع آن در دو متن وجود دارد. به این ترتیب دارای کمابیش ۴ قسمت مستقل از دستنوشته هستیم (سه قسمت نسخه اولیه و یک قسمت نسخه پاکنویس شده)

بالتیجه در طبع حاضر، فصل مربوط به فویرباخ به ۴ قسمت تقسیم شده است. قسمت I شامل مرقعات در هم نسخه پاکنویس شده است. قسمت II شامل هسته اصلی کل فصل است. قسمت‌های III و IV، دو گریزش نظری‌اند که از فصل مربوط به اشتیرنر منتقل شده است. هر قسمت مجموعه‌ای یکدست و منطقاً

منسجم است. قسمتها یکدیگر را تکمیل می‌کنند و جمعاً شرح کاملی از استنباط ماتریالیستی از تاریخ می‌باشند.

مضمون [این] چهار قسمت می‌تواند بدین نحو خلاصه شود:

I. مقدمه، ملاحظات کلی مربوط به ایدئالیسم آلمانی ما بعد فلسفه هگلی. مقدمات، ماهیت و طرح کلی استنباط ماتریالیستی از تاریخ.

II. استنباط ماتریالیستی از تکامل تاریخی و نتایج ناشی از استنباط ماتریالیستی از تاریخ. انتقاد از برداشت ایدئالیستی از تاریخ عموماً، و انتقاد از هگلیان جوان و فویرباخ خصوصاً.

III. منشاء برداشت ایدئالیستی از تاریخ.

IV. تکامل نیروهای مولده، تقسیم کار و اشکال مالکیت. ساختار طبقاتی جامعه. روبنای سیاسی. اشکال

شعور اجتماعی.

مقایسهٔ قسمتهای مختلف دستنوشته، نشان دادن ساختار منطقی فصل را ممکن میسازد، تصویری از مقاصد مصنفان را بنا می‌نهد و نقشهٔ کلی فصل را بازسازی می‌کند. مارکس و انگلس نخست توصیفی کلی از ایدئولوژی آلمانی بدست میدهند، آنگاه استنباط ماتریالیستی از تاریخ را در مقابل برداشت ایدئالیستی آن قرار می‌دهند، و سرانجام، این یک را مورد انتقاد قرار می‌دهند. بخش اصلی قسمت، دارای ساختار ذیل است: مقدمات مصنفان؛ استنباط ماتریالیستی آنان از تاریخ؛ و نتایجی که از تئوری شان ناشی میشود. استنباط ماتریالیستی از تاریخ بدین شرح ارائه میشود: تکامل تولید - مرآوده (مناسبات اجتماعی) - روبنای سیاسی - اشکال شعور اجتماعی. بطور کلی، نقشهٔ فصل - موافق مقاصد مارکس و انگلس بازسازی شد، می‌تواند بدین نحو فرموله شود:

(۱) توصیف کلی ایدئولوژی آلمانی (قسمت I، ملاحظات مقدماتی و بخش I؛ ملاحظات مقدماتی و بخش I؛ قسمت II، بخش I).

(۲) مقدمات استنباط ماتریالیستی از تاریخ (قسمت I، بخش ۲).

(۳) تولید (قسمت II، بخش ۵-۳، قسمت I، بخش ۳؛ قسمت IV، بخش‌های ۵-۱)، مرآوده (قسمت IV، بخش‌های ۱۰-۶)، روبنای سیاسی (بخش IV، بخش ۱۱)، اشکال شعور اجتماعی (قسمت III، بخش ۱؛ قسمت IV، بخش ۱۲).

(۴) نتیجه‌گیری و جمع‌بندی استنباط ماتریالیستی از تاریخ (قسمت II بخش‌های ۷-۶، قسمت I، بخش ۴).

(۵) انتقاد از برداشت ایدئالیستی از تاریخ بطور اعم و از هگلیان جوان و فویرباخ بطور اخص (قسمت II، بخش‌های ۹-۵ و ۲؛ قسمت III، بخش ۱).

در دستنوشته، فصل من حیث المجموع دارای [این] عنوان است:

«A. فویرباخ». انگلس بعد از مرگ مارکس هنگام دسته‌بندی کردن اوراق مارکس، در میان آنها دستنوشته ایدئولوژی آلمانی را یافت و آن را از نو مورد مطالعه قرار داد. در پایان فصل اول او این یادداشت را نمود:

۱. فویرباخ. رویارویی بینش‌های ماتریالیستی و ایدئالیستی.»

قسمت‌های این فصل از نو به بخش‌هایی تقسیم شده است. این تقسیمات فرعی از سوی هیئت تحریریه که ایضاً اکثر عناوین را تدوین دیده، انجام شده است.

کلیه عناوین تدوین‌گشته از طرف هیئت تحریریه و کلیه الحاقات، در گروه قرار داده شده است. صفحات دستنوشته در این مجلد نشان داده شده است. اوراق نسخه پاک‌نویس شده که قسماً توسط انگلس شماره‌گذاری شده (اوراق ۳ و ۵)، بدین ترتیب نشان داده میشود:

/ ورق - ۱ / ورق - ۲ / و غیره. صفحات اولین متن آغاز نسخه پاک‌نویس شده، که توسط مصنفان شماره‌گذاری نشده، بدین نحو نشان داده میشود. / ص - ۱ / ص - ۲ / و هكذا. صفحات سه پیش‌نویس که توسط مارکس شماره‌گذاری شده، بدینسان نشان داده میشود: / ۱ / ۲ / و غیره.

ترتیب قسمت‌های مختلف دستنوشته در فصل ۱ و تقسیمات فرعی آن به بخش‌ها مطابق است با متن روسی این اثر.

۳- اشاره است به اثر عمده اشتراوس موسوم به زندگی مسیح (مجلدات ۲-۱، توپینگن، ۱۸۳۶-۱۸۳۵)؛ با این اثر انتقاد فلسفی از مذهب و تلاشی مکتب‌هنگلی به هگل‌یان پیر، و جوان آغاز شد.

۴- دیادوخان (دیادوخالی) - سرداران اسکندر مقدونی که بعد از مرگ او، با یکدیگر به نبردی سخت برای کسب قدرت پرداختند. در خلال این مبارزه (پایان قرن ۴ و آغاز قرن سوم قبل از میلاد) امپراطوری اسکندر که اتحاد نظامی و اداری بی‌ثباتی بود، به چندین دولت مستقل تجزیه شد.

۵- در ایدئولوژی آلمانی، اصطلاح "Verkehr" (مراوده، داد و ستد) به مفهوم بسیار کلی بکار برده میشود. این اصطلاح هم شامل مراوده مادی و هم معنوی افراد، گروه‌های اجتماعی و کل کشورها می‌باشد. مارکس و انگلس نشان میدهند که مراوده مادی و پیش از همه مراوده انسانها در فرآیند تولید، اساس کلیه اشکال مراوده است. اصطلاح Verkehrsform (شکل مراوده)، - Verkehrs weise (شیوه مراوده)، - Verkehrs verhältnisse (مناسبات مراوده)، و Produktion und Verkehrs verhältnisse (مناسبات تولید و مراوده)، توسط مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی برای بیان مفهوم «مناسبات تولید» که در آن هنگام در ذهنشان شکل گرفته بود، بکار برده میشود.

۶- اصطلاح "Stamm" که توسط مارکس و انگلس بکار برده میشود، در ایدئولوژی آلمانی «قبیله» ترجمه شده است. این اصطلاح در زمان نگارش ایدئولوژی آلمانی دارای معنی وسیع‌تری از معنای کنونی آن بوده و برای نشان دادن گروهی از افراد بکار برده میشده که از نیای مشترکی نشأت گرفته‌اند، و شامل مفاهیم نوین «ژانس» (نوع)، و «قبیله» می‌باشد. نخستین کسی که این مفاهیم را تعریف و متمایز ساخت نژاد

شناس و تاریخ نگار آمریکائی لولیز هنری مورگان، در مهمترین اثر خود: «جامعه باستان؛ یا کاوش در نسب و پیشرفت انسان از توحش از طریق بربریت تا مدنیت» (۱۸۷۷) بود.

۷- قانون ارضی توسط لی سی نیوس و سکتیوس، دو تن از نمایندگان منتخب مردم (تریبون) در رم باستان پیشنهاد شد، در سال ۳۶۷ قبل از میلاد در نتیجه مبارزه‌ای که از طرف پلب‌ها علیه پاتریسین‌ها بدان دست زده شد، مورد تصویب قرار گرفت. این قانون، اتباع رومی را از داشتن ملکی بیش از ۵۰۰ یوگرا (حدود ۳۰۹ جریب) زمین مشاع (ager publicus) قدهغن می‌کرد. منظور از جنگ‌های داخلی رم معمولاً مبارزه میان گروه‌های متعدد طبقه حاکمه رم است که در پایان قرن دوم قبل از میلاد آغاز شد و تا سال ۳۰ قبل از میلاد ادامه یافت. این جنگ‌ها، همراه با تضادهای طبقاتی و قیام‌های بردگان، سقوط جمهوری رم را تسریع نمود و در سال ۳۰ قبل از میلاد به استقرار امپراطوری رم انجامید.

۸- در اینجا و ذیلاً مارکس و انگلس عمدتاً به اثر فویرباخ احکام اساسی فلسفه آینده اشاره دارند و تعبیر و اصطلاحات مختلفی از آن را نقل می‌کنند.

۹- نگاه کنید به بخش «شالوده جغرافیائی تاریخ جهان» در «سخنرانیهای مربوط به فلسفه تاریخ».

۱۰- برای مثال نگاه کنید به آدم فرگوسن، رساله‌ای در باب جامعه مدنی، ادینبورگ، ۱۷۶۷، و آدم آندرسن، استنتاج تاریخی و حقیقی منشاء بازرگانی از نخستین ایام یا عصر حاضر، لندن ۱۷۶۴.

۱۱- اشاره است به آثار ذیل منتشره در سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی، در اوایل سال ۱۸۴۴: دو مقاله توسط مارکس، «درباره مسئله یهود» و «مقدمه‌ای برانتقاد از اقتصاد سیاسی»؛ و دو مقاله توسط انگلس، «طرح انتقاد از اقتصاد سیاسی» و «اوضاع انگلستان»، «گذشته و حال اثر توماس کارلایل، لندن ۱۸۴۳». (نگاه کنید به مجموعه کامل آثار مارکس و انگلس، ج ۳). این آثار نشانگر گذار نهائی مارکس و انگلس به ماتریالیسم کمونیسم بود.

۱۲- مقایسه کنید با «برومیان، آیه ۹: باب ۱۶: «لاجرم نه از خواهش کننده و نه از شتابنده است، بلکه از خدای رحم کننده».

۱۳- این نتیجه گیری مبنی بر اینکه انقلاب پرولتاریائی تنها بطور هم زمان در کلیه کشورهای سرمایه داری پیشرفته می‌تواند انجام شود و بدین طریق پیروزی انقلاب در کشوری جداگانه غیر ممکن است، حتی

بطور قطعی تر در «اصول کمونیزم» که توسط انگلس در ۱۸۴۷ نگارش یافت، بیان شده (نگاه کنید به مجموعه کامل آثار مارکس و انگلس - ج ۶). مهذا مارکس و انگلس در آثار بعدی خود، این ایده را به نحو کمتر قاطعانه‌تری ابراز داشتند و تاکید کردند که انقلاب پرولتاریائی باید بمثابة روندی بالنسبه طولانی و پر اعوجاج تلقی گردد که می‌تواند نخست در کشورهای سرمایه‌داری جداگانه تکامل یابد. وای. لنین، در شرایط تاریخی نوین به این نتیجه، که آن را بر شرایط خاص عمل قانون تکامل ناموزون سیاسی و اقتصادی سرمایه داری در عصر امپریالیسم بنا نهاد، رسید که انقلاب سوسیالیستی می‌تواند نخست حتی در کشوری جداگانه پیروز شود. این تر برای نخستین بار در مقاله وی «درباره شعارهای متحده اروپا» پیش کشیده شد (۱۹۱۵) (نگاه کنید به وای. لنین، مجموعه کامل آثار، ج ۲۱).

۱۴- در متن اصلی آلمانی اصطلاح "Haupt-und Staatsaktionen" (اعمال اصلی و نمایشی) بکار رفته که دارای معنای متعددی است. در قرن هفدهم و نیمه نخستین قرن هجدهم، این اصطلاح بر نمایش‌هایی دلالت مینمود که توسط دستجات دوره گرد آلمانی اجراء میشد. نمایش‌هایی که بیشتر فاقد شکلی معین بودند رویدادهای تاریخی - تراژدی را به شیوه‌ای طمطراقانه و در عین حال مبتذل عرضه می‌نمودند. ثانیاً، این اصطلاح می‌تواند بر رویدادهای مهم سیاسی دلالت کند و همانا در این مفهوم بود که از طرف جریان‌های در علم تاریخ آلمانی که بعنوان «تاریخ نگاری ایزکتیف» شناخته شده است، بکار برده شد. لئوپولد رانکه یکی از نمایندگان عمده این جریان بود. وی «اعمال اصلی و نمایشی»، را بمثابة موضوعی اصلی تلقی می‌نمود که باید پیش کشیده شود. تاریخ نگاری ایزکتیف که اصولاً به تاریخ سیاسی و دیپلماتیک ملل ذی‌علاقه بود، تفوق سیاست خارجی را بر سیاست داخلی اعلام مینمود و توجه‌ای به مناسبات اجتماعی انسانها و نقش فعال آنان در تاریخ نداشت.

۱۵- نظام قاره‌ای، یا محاصره قاره‌ای، در سال ۱۸۰۶ از طرف ناپلئون اول، بعد از شکست پروس اعلام شد و تجارت میان کشورهای قاره اروپا و انگلستان را قدغن می‌نمود. این سیاست ورود برخی از اقلام، از جمله شکر و قهوه را به اروپا بسیار دشوار ساخت. شکست ناپلئون در روسیه در سال ۱۸۱۲ به نظام قاره‌ای پایان بخشید.

۱۶- مارسیئر و کارمانبول، (چنین خواهد شد) - ça ira سرودهای انقلابی دوران انقلاب فرانسه. ترجیع بند آخرین سرود این بود: "Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Les aristocrates à la lanterne!" (آری! مسلماً چنین خواهد شد. اشراف را به تیر چراغ حلق آویز کنید!).

۱۷- نگاه کنید به توضیح شماره ۱۴.

۱۸- تلمیحی است به نوعی از ادبیات سبک که در اواخر قرن هفدهم و آغاز قرن نوزدهم، وسیعاً خوانده میشد؛ بسیاری از شخصیت‌های آن شوالیه‌ها، راهزنان و اشباح بودند؛ برای مثال آبه لی نو Aballino، راهزن بزرگ، اثر هاینریش دانیل چوکه، که در سال ۱۷۹۳ انتشار یافت و رینالدو رینالدینی، سر دست‌راهزنان، اثر کریستین آگوست و لیبوس (در سال ۱۷۹۷).

۱۹- سرود راین ("Der deutsche Rhein") - شعری از نیکولائوس بکر، که وسیعاً توسط ناسیونالیست‌ها با منافع خاص خودشان مورد استفاده قرار گرفت. این شعر در ۱۸۴۰ سروده شده و از طرف آهنگسازان مختلفی برای آن آهنگی ساخته شد.

۲۰- اشاره‌ای است به مقاله فویرباخ «در باره ماهیت مسیحیت، در ارتباط با یگانه و صفات آن» منتشره در فصلنامه ویگانده، ۱۸۴۵، ج ۲ - مقاله چنین خاتمه می‌یابد: «از اینرو ف [فویرباخ] نه یک ماتریالیست و نه یک ایدئالیست و نه یک فیلسوف [پیرو فلسفه] بکسانی است. پس او چیست؟ او در اندیشه خود همان است که در واقعیت است، همانی که در روح است، در جسم است، همانی که در ماهیت است که در تأثیرات حسی خود است - او یک انسان است، و یا به بیان صحیح تر، از آنجائیکه ف - بطور ساده ماهیت انسان را در جامعه قرار میدهد، انسانی است اجتماعی، [یعنی] او یک کمونیست است».

۲۱- این بخش در اصل قسمتی از فصل III را تشکیل میداد و بلافاصله بعد از قطعه‌ای می‌آید که مارکس و انگلس در اینجا بآن اشاره می‌کنند.

۲۲- صنایع استخراجی (Industrie extractive) - اصطلاحی که اقتصاددان فرانسوی، شارل دونر در کتاب خود، در خصوص آزادی کار، برای نشان دادن شکار، ماهی‌گیری و معدن بکار برد. مقایسه شود با فقر فلسفه، اثر مارکس، فصل I، پاراگراف ۲ (نگاه کنید به مجموعه آثار مارکس - انگلس - ج ۶).

۲۳- اتحادیه قانون ضد - غلات - توسط تولیدکنندگان، کابدن و برایت در سال ۱۸۳۸ بوجود آمد. قوانین غلات انگلیسی نخست در قرن پانزدهم مورد تصویب قرار گرفت و تعرفه‌های سنگینی بر غلات وارداتی وضع نمود تا در بازار داخلی قیمت‌های آنها افزایش یابد. در نخستین سه دهه قرن نوزدهم، در ۱۸۱۵، ۱۸۲۲ و بعد از آن، قوانین جداگانه‌ای تصویب شد که شرایط را برای واردات غله دگرگون می‌نمود؛ و در سال ۱۸۲۸، مقیاس متغیری (تعرفه تعدیل پذیری) برقرار شد که تعرفه‌هایی وارداتی بر غله هنگامیکه قیمت‌ها در بازار داخلی تنزل می‌یافت، را افزایش میداد و از جانب دیگر هنگامیکه قیمت‌ها در بریتانیا افزایش می‌یافت، از تعرفه‌ها می‌کاست.

اتحادیه وسیعاً از نارضایتی عمومی بر سر افزایش قیمت غله بهره برداری کرد، و برای لغو قوانین غلات

و استقرار آزادی کامل تجارت، مساعی خود را معطوف تضعیف مواضع اقتصادی و سیاسی اشرافیت زمیندار و پائین آوردن هزینه زندگی نمود و بدینسان امکان پائین آوردن دستمزد کارگران را ممکن ساخت. مبارزه میان بورژوازی صنعتی و اشرافیت زمیندار بر سر قوانین غلات با لغو این قوانین در سال ۱۸۴۶ خاتمه یافت.

۲۴- تلمیحی طمنه آمیز به "Verein" (اتحادیه) اشتیرنر - نجمی داوطلبانه از اگرویت‌ها.

۲۵- طی سالیان بعد، مارکس و انگلس، ارزیابی خود از قیام‌های دهقانی در قرون وسطی را در نتیجه مطالعات خود پیرامون مبارزه دهقانان با فئودالیسم و هم اعمال انقلابی دهقانان در ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹، تغییر دادند. بویژه انگلس در اثر خود موسوم به جنگ دهقانی در آلمان (نگارش در ۱۸۵۰)، ماهیت انقلابی قیام‌های دهقانی و نقشی که آنان در انهدام اساس نظام فئودالیته ایفاء کردند را نشان داد.

۲۶- این واقعت از سوی هاریسون، در توصیف از انگلستان، اولین و دومین مجلد شرح وقایع... نخست توسط رافائیل هالینشد، ویلیام هاریسون و سایرین جمع آوری و انتشار یافت... لندن ۱۵۸۷. مارکس نیز از آن در کاپیتال نام می‌برد. کاپیتال ج ۱ - فصل ۲۸، زیرنویس ۲.

۲۷- قوانین دریانوردی - مجموعه‌ای از قوانینی که در انگلستان برای حمایت از کشتی رانی انگلیسی علیه رقابت خارجی به تصویب رسید. معروف ترین آن قوانین سنه ۱۶۵۱ بود که عمدتاً علیه هلندیان، که اکثر تجارت حمل و نقل را کنترل می‌کردند وضع شد. این قوانین ورود هرگونه کالا که توسط کشتی‌های انگلیسی یا کشتی‌های کشوری که کالا در آنجا تولید گشته بود، حمل نمی‌شد را قدهغن مینمود، و تجارت و بازرگانی بندری با مستعمرات که باید توسط کشتی‌های انگلیسی حمل شود را بنا می‌نهاد. قوانین دریانوردی در اوایل قرن نوزدهم جرح و تعدیل شد و در ۱۸۴۹ ملغی گشت، با استثنای شرط مربوط به تجارت بندری که در سال ۱۸۵۴ الغاء گشت.

۲۸- انگلستان در سال ۱۰۶۶ توسط نورمان‌ها فتح شد. تاسیس سلطنت در سیسیلی، که در ۱۱۳۰ اعلام شده بود و شامل سیسیلی و ایتالای جنوبی همراه با ناپل بعنوان مرکز آن بود، در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی توسط روبر گوئیزکار، سردمدار فاتحان نورمن بنا نهاده شد.

۲۹- اصطلاح "bürgerliche Gesellschaft" (جامعه مدنی) توسط مارکس و انگلس به دو طرز متفاوت مورد استفاده قرار می‌گیرد:

(۱) برای نشان دادن نظام اقتصادی جامعه، صرف نظر از مرحله تاریخی تکامل و کل مجموع مناسبات مادی که نهاد‌های سیاسی و اشکال ایدئولوژیک را تعیین می‌کنند.

۲) برای نمایاندن مناسبات مادی جامعه بورژوازی (یا خود این جامعه بمثابة یک کل) سرمایه داری؛ از اینرو این اصطلاح طبق مضمون مشخص آن و محتوای معین، یا بمثابة «جامعه مدنی» (در حالت نخست) و یا بمثابة «جامعه بورژوازی» (در حالت دوم) ترجمه شده است.

۳۰- شهر ایتالیایی آمالفی در قرون دهم و یازدهم میلادی به مرکز تجاری شکوفائی مبدل شد. قانون آن مربوط به بازرگانی از راه دریا (Tabula Amal phitana) در سرتاسر ایتالیا معتبر بود و وسیعاً در کشورهای مدیترانه در قرون وسطی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

۳۱- شورای لایب سیگ - تلمیحی است به این واقعت که آثار برونو بانوئر و ماکس اشترینر، ایندو «آبای کلیسا» که در این بخش مورد انتقاد قرار می‌گیرند، در شهر لایب سیگ انتشار یافت.

۳۲- نبرد هون‌ها ("Hunnen Schlacht") یکی از معروف ترین تابلوهای ویلهلم فون کائولباخ، که در سال‌های ۱۸۳۴-۳۷ کشیده شد، بر اساس نبردی قرار گرفته که میان هون‌ها و رمی‌ها در شالون در ۴۵۱ میلادی رویداد. کائولباخ، اشباح جنگاوران کشته را در حال نبرد در هوا بر فراز میدان جنگ ترسیم می‌کند.

۳۳- اشاره است به آفت سبب زمینی در سال ۱۸۴۵ که ایرلند و بسیاری از نواحی انگلستان و برخی قسمت‌های قاره را فراگرفت. این آفت به عدم برداشت محصول سبب زمینی و قحطی ویران‌کننده در ایرلند منجر شد.

۳۴- خانه مقدس (Santa Casa) نام دفتر مرکزی تفتیش عقاید در مادرید.

۳۵- «فلسفه ایجابی (پوزتیو) - جریان مذهبی عارفانه (کریستیان هرمان وایسه، امانوئل هرمان فیخته کهرتر، آنتون گونتر، فرانتس کاورفون بادر، و فریدریش شلینگ در دوره واپسین خود) که فلسفه هگل را از راست مورد انتقاد قرار میداد. «فلسفه ایجابی» می‌کوشیدند تا فلسفه را تابع مذهب سازند و امکان شناخت معقولانه را انکار می‌نمودند و مکاشفت ربانی را یگانه منشاء شناخت «مثبت» اعلام می‌داشتند. آنان هر فلسفه‌ای که شناخت معقولانه را بمثابة منشاء خود می‌شناخت را سلبی (نکاتیو) می‌نامیدند.

۳۶- هم آمریکا و هم بریتانیا هر دو مدعی اورگان بودند. مبارزه بر سر تملک اورگان در ژوئن ۱۸۴۶ با تقسیم آن میان آمریکا و بریتانیا خاتمه یافت. در مورد قوانین غلات نگاه کنید به توضیح ۲۳.

۳۷- اصطلاح «جنگیدن بسان گربه‌های کیل کنی» در اواخر قرن هجدهم بوجود آمد. طی قیام ۱۷۹۸

ایرلند، شهر کیل کنی از طرف ارتش مزدور هسیا اشغال شد که در ارتش انگلستان خدمت می‌کردند و خود را با تماشای جنگ میان گربه‌ها که دم‌هایشان را بیکدیگر می‌بستند، سرگرم می‌کردند. روزی سربازی با دیدن افسری که نزدیک میشد، دم‌گربه‌ها را با شمشیر خود قطع کرد و گربه‌ها فرار کردند. به افسر گفته شد که گربه‌ها بیکدیگر را خورده‌اند و فقط دم‌هایشان باقی مانده است.

۳۸- تلمیحی است به کشمکش میان هگلی جوان، کارل نائورک و استادان دانشکده فلسفه دانشگاه برلن (نگاه کنید به فصل سوم خانواده مقدس، ترجمه فارسی. ص ص ۳۳-۳۱).

۳۹- ساختار این فصل تقلیدی است از طرز عرضه داشت اشتیرنر از مصالح (کار پایه) خود. اشتیرنر در کتابش یگانه و صفات آن، غالباً شرح خویش را با «گنجاندن وقایع ضمنی» که مستقیماً با موضوع مورد بحث ارتباط ندارد، قطع می‌کند. مارکس و انگلس با به سخره گرفتن این نحوه ارائه موضوع، فصل را با اشاره‌ای به مقاله اشتیرنر "Recensenten Stirners" (منتشره در فصلنامه ویگانده، مجله ۳)، آغاز می‌کنند که آن را با تمسخر (تفسیر عذرخواهانه) می‌نامند.

این نحوه بیان پاسخ اشتیرنر به انتقاد از کتاب خود از سوی سلیگا، فویرباخ و هس می‌باشد. آنگاه «درج واقعه ضمنی» مطولی بدنبال می‌آید که تقریباً کل این فصل طولانی را بخود اختصاص می‌دهد و شامل تحلیل نقادانه‌ای از کتاب اشتیرنر است و تنها در پایان فصل، در بخش ۲، مارکس و انگلس به مقاله فوقاً یاد شده باز می‌گردند. ساختار «واقعه ضمنی» مطابق است با کتابی که آنان مورد انتقاد قرار می‌دهند و درست مانند این کتاب، دربرگیرنده دو قسمت است که بطور استهزاء آمیز «عهد عتیق»، «انسان»، و «عهد جدید»، «هنیت» نامیده میشود. قسمتهای مشابه در کتاب اشتیرنر "Mensch" (انسان) و "Ego" (هنیت) نامیده میشود. مارکس و انگلس ایضاً در عناوین فرعی، نامهای فصلها و بخش‌های کتاب اشتیرنر را مورد استفاده قرار داده و بآنها در بسیاری از موارد جنبه‌ای استهزاء آمیز می‌دهند.

۴۰- کتاب ماکس اشتیرنر یگانه و صفات آن، لایب سیگ ۱۸۴۵، در اکتبر - نوامبر ۱۸۴۴ انتشار یافت. انگلس یکی از اولین خوانندگان این کتاب بود، زیرا ویگانده نمونه‌های غلط‌گیری اولیه کتاب را برای او ارسال داشت. انگلس در مکتوبی که در ۱۹ نوامبر ۱۸۴۴ به مارکس نوشت به این موضوع اشاره می‌کند.

۴۱- قسمت اول کتاب اشتیرنر "Mensch" (انسان) - دارای ساختار ذیل است:

I - زندگی انسان؛

II - مردمان باستان و معاصر؛

۱- قداما؛

۲- معاصران - ۱؟؟ روح، ۲؟؟ تسخیر شدگان، ۳؟؟ هیرارشی؛

۳- آزادگان - ۱۹۹- لیبرالیسم سیاسی، ۲۹۹- لیبرالیسم اجتماعی، ۳۹۹- لیبرالیسم انسانی.

۴۲- کارزارهای سنوسرت - به گفته مورخان یونانی، هرودوت و دیودورس، کارزارهای فرعون افسانه‌ای مصری برای فتح کشورهای در آسیا و اروپا.
لشگرکشی ناپلئون به مصر - اشاره‌ای است به پیاده شدن ارتش فرانسه، بفرماندهی ژنرال ناپلئون، در مصر در تابستان ۱۷۹۸ و به کارزارهای بعدی این ارتش برای انقیاد مصر و سوریه. لشگرکشی ناپلئون در ۱۸۰۱ با شکست پایان رسید.

۴۳- هفت خردمند (حکمای هفتگانه) - اصطلاحی که بر هفت فیلسوف و دولتمرد برجسته یونانی، که در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیستند اطلاق می‌شود: بیاس، خیلون، کلنبول، پرنیاندرا، پیتاکوس، سولون و طالس. آکادمیان - جدید - فیلسوفان متعلق به مکتب نو - افلاطونیان یونان.

۴۴- برهما (یا برهمن، برهمن) - مقوله‌ی اساسی فلسفه‌ی ایدئالیستی باستانی هندو که مبین گوهر عالم، همگانی، غیر مادی، خلق نشده، غیر متشکل و ابدی است.
OM (اُم) - واژه مربوط به مناسک فراهوانی برهما.

۴۵- از سال ۹۸۷ میلادی، هنگامیکه هوکاپه، مدعی سلطنت فرانسه شد، تا انقلاب فرانسه، پادشاهان فرانسه در واقع اعضای خاندان کاپه بشمار می‌رفتند، زیرا هم والوها، که از ۱۳۲۸ (م) حکومت کردند و هم بوربون‌ها که در ۱۵۸۹ (م) بدنبال آنان آمدند، شاخه‌های خانواده کاپه بودند. لونی شانزدهم، عضوی از خاندان بوربون‌ها، حسب الامر کوانسیون ملی، در ژانویه ۱۷۹۳ اعدام شد.

۴۶- تا انقلاب ۱۸۴۸ کشیدن سیگار در خیابان‌های برلن و فی یوگارتن (پارکی در این شهر) قدغن بود و متخلفان یا جریمه نقدی می‌شدند و یا مورد تنبیه بدنی قرار می‌گرفتند.

۴۷- کوششی که آفانتین در ۱۸۳۲ بدان دست زد تا کمون کار را در سنیل مونتان، در آن زمان حومه‌ای از پاریس، برقرار نماید، به اقدامی قانونی علیه سن - سیمونست‌ها که به فساد اخلاق و اشاعه عقاید خطرناک متهم شدند، منجر گشت. در ۲۸ اوت ۱۸۳۲ آفانتین به یکسال زندان محکوم شد؛ اما قبل از اینکه دوران محکومیت خود را بگذراند، آزاد شد. بعد از آن، آفانتین و برخی از پیروان او به مصر، جایی که وی بعنوان مهندس مشغول کار شد، رفتند.

۴۸- Wasserpolacken (تحت اللفظی: لهستانی‌های آبکی) - لقب استهزاء آمیزی که به لهستانی‌های

سیلینری در آلمان داده شده بود.

۴۹- اشاره است به بمباران شهرهای ساحلی و بندری چین در کنار رودخانه یانگ تسه و رودخانه‌های دیگر از طرف نیروهای دریائی وزمینی بریتانیا طی نخستین جنگ تریاک، جنگ کشورگشایانه بریتانیا علیه چین که از ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۲ انجام شد. با این جنگ تبدیل چین به یک نیمه مستعمره آغاز گشت.

۵۰- "Deux amis de la liberté" (دو دوست آزادی) نام مستعار مورد استفاده ف. ماری کروزو و ژ- کلاوین، مؤلفان تاریخ انقلاب ۱۷۸۹، اثری بیست جلدی که در اواخر قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم انتشار یافت.

۵۱- "Habits bleus" (کت آبی‌ها) - نامی که در اواخر قرن هجدهم به سربازان فرانسوی بخاطر رنگ اونیفورم آنان داده شد. به مفهومی وسیع تر این نام به جمهوریخواهان در تمایز از سلطنت طلبان که بلان (سفیدها) نامیده می‌شدند، اطلاق می‌گشت.

۵۲- نگاه کنید به توضیح ۱۲.

۵۳- کوپفرگرابن Kupfergraben - نام آبراه‌ای در برلن. هگل در کنار سیل بند کوپفرگرابن زندگی می‌کرد.

۵۴- اتحادیه هانزا - اتحادیه آلمان و سایر شهرهای بازرگانی اروپای شمالی واقع در کنار دریای بالتیک و دریای شمال و رودخانه‌ها جاری در آنها. در زمانی این اتحادیه شامل چند شهر هلندی نیز بود. اوج شکوفائی اتحادیه هانزا نیمه دوم قرن چهاردهم میلادی بود. این اتحادیه در اواخر پایان قرن پانزدهم رو به انحطاط نهاد و دستخوش تلاشی شد اما رسماً تا سال ۱۶۶۹ به موجودیت خود ادامه داد.

۵۵- تلمیحی است به نظام قاره‌ای. نگاه کنید به توضیح ۱۵.

۵۶- اتحادیه فضیلت (Tugendbund) - انجمن مخفی سیاسی که در ۱۸۰۸ در پروس تأسیس شد. اهداف اصلی آن ترویج احساسات میهن پرستانه در میان مردم و سازماندهی مبارزه برای رهائی آلمان از اشغال ناپلئون و ایجاد نظام مشروطه در کشور بود. بنا بدرخواست ناپلئون، اتحادیه فضیلت، رسماً در سال ۱۸۰۹ از طرف شاه پروس منحل شد، اما در واقع تا پایان جنگهای ناپلئون به موجودیت خود ادامه داد.

۵۷- محفل اجتماعی Cercle social - سازمانی که از سوی روشنفکران دموکرات در پاریس در نخستین سالیان انقلاب فرانسه تأسیس شد. سخنگوی اصلی آن، کلود فوشه، خواهان تقسیم مساوات طلبانه زمین، تحدید پر ثروت‌های کلان و اشتغال برای کلیه شهروندان قوی‌البینه بود. انتقادی که فوشه و هوادارانش از برابری صوری اعلام شده در اسناد انقلاب فرانسه نمودند، راه را برای عمل جسورانه در دفاع از بی چیزان، از سوی ژاک رو، توفیل لکلرک و دیگر اعضای خشمناک "Enrages" رادیکال پلبی آماده ساخت.

۵۸- پایان این جمله از کلمات «بورژوا... بیانگر... نقش صاحبان مال است...» و ۵ پاراگراف بعدی تا به ضمیمه کلمات «حقوق گمرکی که در هر چرخش، مانع بازرگانی می‌شود، و «قسمتی از دستنوشته است که در اوایل سالهای ۱۹۶۰ پیدا شد و نخست بآلمانی در مجله بین‌المللی تاریخ اجتماعی، دوره هفتم، ۱۹۶۲، قسمت ۱، انتشار یافت. متن بر دو صفحه نگارش یافته، آغاز صفحه نخست صدمه دیده است.

۵۹- پیشنهاد اسقف اوتون (تالیران، تالران) - یکی از نمایندگان روحانیت که از تصمیم نمایندگان طبقه سوم برای تبدیل اتاژنرو (ارگانی مشورنی که مبتنی بر طبقات اجتماعی بود) به مجلس ملی (بعداً، مجلس مؤسسان) - که برای گسترش قدرت مجلس در نظر گرفته شده بود و پیشنهاد میکرد که مشورت مجلس دیگر نمی‌بایست به مطالب ذکر شده در cahiers de doléances - فهرست شکایات و دستور العمل‌های داده شده از طرف اعضای مجلس مؤسسان هر طبقه به نمایندگان آنان در رابطه با دعوت مجلس اتاژنرو - محدود شود و اینکه نمایندگان می‌بایست حق تصمیم‌گیری هر مساله‌ای را طبق قضاوت خاص خودشان دارا باشند.

Bailliages - محکمه منطقه‌ای در فرانسه قبل از انقلاب و هم چنین حوزه‌های انتخابی طی انتخابات برای اتاژنرو؛ تقسیمات طبقات - division des orders - هر محکمه‌ای به سه طبقه اجتماعی تقسیم میشد: اشرافیت روحانیت و طبقه سوم. عدد ۴۳۱ ظاهراً سهو القلمی است زیرا ۵۳۱ تقسیمات طبقات وجود داشت.

۶۰- Jeu de paume - میدان بازی تنیسی در ورسای. در ۲۰ ژوئن ۱۷۸۹، نمایندگان طبقه سوم، که در ۱۷ ژوئن خود را مجلس ملی اعلام داشتند، در این ساختمان ملاقات کردند (زیرا محل هم‌آیش رسمی آنان از طرف شاه بسته شده بود) و سوگند رسمی یاد نمودند تا زمانی که به فرانسه قانون اساسی ندهند، از هم جدا نشوند.

Lit de justice - (تخت عدالت) - جلسات مجلس فرانسه (ارگان‌های قضائی عالی در فرانسه قبل از انقلاب) در حضور شاه. فرامین صادر شده از سوی شاه در این جلسات از قدرت قانونی برخوردار بود. در اینجا اشاره است به گرد هم آئی اتاژنرو در ۲۳ ژوئن ۱۷۸۹. در این گردهم آئی، شاه تصمیمات متخذه از طرف طبقه سوم را کانون لم یکن اعلام داشت و خواستار متفرق شدن بلا درنگ مجلس شد، اما نمایندگان طبقه سوم از اطاعت سرباز زدند و به شور و مشورت خود ادامه دادند.

۶۱- ژاکری Jacquerie - شورش دهقانی فرانسه که در ماه مه و ژوئن ۱۳۵۸ وقوع یافت و از طرف فقرا در تعدادی از شهرها پشتیبانی شد.

قیام دهقانی تحت رهبری وات تایلر - در تابستان ۱۳۸۱ در انگلستان زبانه کشید. این قیام از طرف قشرهای تحتانی سکنه لندن که دروازه‌های شهر را به روی شورشیان گشودند، پشتیبانی میشد. برای مثال، برخی خواست‌ها، الغاء مقررات کار، ایضاً به نفع شهرنشینان پلبی بود.

روز مه شوم - نامی که به قیام شهروندان فقیر لندن در اول ماه مه ۱۵۱۷ داده شد. این قیام علیه قدرت فزاینده بازرگانان و رباخواران خارجی متوجه بود. قیامی دهقانی تحت رهبری رابرت کیت (ملاکی محلی و صاحب دباغ خانه) مابین ژوئن و اوت ۱۵۴۹ در انگلیای باختری بوقوع پیوست. در میان شورشیان، بسیاری از بافندگان بیکار و پیشه وران خانه خراب و افراد فقیر دیگری وجود داشتند. شورشیان با کمک فقرای شهری، نورویچ را تصرف کردند.

۶۲- اشاره است به رویدادهای مربوط به جنبش چارتیستی در انگلستان. هنگامیکه مجلس نخستین عریضه آنان را در ژوئیه ۱۸۳۹ رد نمود، چارتیست‌ها مبادرت به فراخواندن اعتصابی عمومی نمودند («ماه مقدس»). در آغاز نوامبر ۱۸۳۹ شورش معدنکاران درولز جنوبی بوقوع پیوست که توسط پلیس و قوای حکومتی سرکوب شد. در ژوئیه ۱۸۴۰، انجمن منشور ملی تأسیس شد که تعداد قابل ملاحظه‌ای از سازمان‌های چارتیستی محلی کشور را متحد می‌ساخت. در اوت ۱۸۴۲، بعد از اینکه دومین عریضه توسط مجلس رد شد، مبارزه خودبخودی کارگران در بسیاری مناطق صنعتی کشور صورت گرفت. در لانکاشایر و در قسمت مهمی از چیشر و یورکشایر، اعتصابات بسیار گسترده بود و در برخی محل‌ها به قیام‌های خودبخودی گسترش یافت.

۶۳- آزاد - اندیشان (Freijester) - باهیجی این کلمه طبق تلفظ لهجه برلنی، مصنفان به این نام لحنی استهزاء آمیز داده‌اند) - تلمیحی به گروه «آزادان»، هگلیمان جوان برلنی که در نخستین نیمه ۱۸۴۲ بوجود آمدند. در میان اعضاء اصلی آن برونو بانوئر، ادگار بانوئر، ادوارد مه بن، لودویگ بول و ماکس اشتیرنر بودند. نظام موجود از طرف «آزادان» به شیوه‌ای انتزاعی مورد انتقاد قرار می‌گرفت و اظهارات آنان عاری از مضمون انقلابی بود و شکل - ماوراء رادیکال آنها غالباً جنبش دموکراتیک را مورد مصالحه قرار میداد. بسیاری از «آزادان» در سالهای بعد از رادیکالیسم دست کشیدند.

برای انتقاد از «آزادان» در نوشتارهای اولیه مارکس نگاه کنید به مجموعه کامل آثار مارکس - انگلس، ج

۱.

۶۴- Congregatio de propaganda fide (انجمن اشاعه ایمان) سازمانی که توسط پاپ در سال ۱۶۲۲

برای اشاعه کاتولیسیسم در کلیه کشورها و مبارزه با ملحدان، تأسیس شد.

۶۵- اشاره است به جنبش اصلاح انتخاباتی دموکراتیک که اعضای آن دموکرات‌های جمهوریخواه و سوسیالیست‌های خرده - بورژوا - بدور نشریه La Reforme روزنامهٔ اپوزیسیون که در پاریس در ۱۸۴۳ انتشار می‌یافت گرد آمدند. هواداران نشریه La Reforme بعنوان حزب دموکرات سوسیالیست نیز شناخته می‌شدند.

۶۶- Capitularies (بنجاق) - فرامین قانونی یا اداری سلطین فرانک. بسیاری از این قوانین سرواژ را قانونی می‌نمود و معطوف آن بود تا تمهیدات متعددی که به دهقانان تحمیل شده بود را با اجرای دقیق‌تر تضمین نماید (فرمان معروف شارلمانی در متن احتمالاً اشاره به capitulare de villis (بنجاق قصبات) دارد - بنجاق مربوط به املاک سلطنتی - صادره مقارن ۸۰۰ میلادی) برخی از این قوانین دهقانی که نافرمان بودند و در شورش‌ها شرکت می‌کردند، و غیره را به مجازات تهدید می‌نمود (برای مثال فرمان شارلمانی دربارهٔ ساکسونی در ۷۸۲ علیه مبارزه دهقانان ساکسونی با فاتحان فرانک متوجه بود).

۶۷- تلمیحی است به نا آرامی‌هایی که در کاتالونیا در آغاز ژوئیهٔ ۱۸۴۵ رویداد که علت آن کوشش حکومت برای برقرار ساختن قانونی بود که طبق آن از هر پنج مرد بیک تن می‌بایست در آرنش خدمت کند. این نا آرامی‌ها بیرحمانه سرکوب شد.

۶۸- باراتاریا (مفت آباد) - جزیره‌ای که سانچو پانزا در دون کیشوت اثر سروانتس، بحکومت آنجا بر گمارده شد.

۶۹- Dioscuri - کاستور و پولوکس (یا به یونانی پولی دئوسس)، قهرمانان اساطیر کلاسیک، پسران توآمان زئوس، که توسط او به صورت فلکی جوزا تبدیل شدند و بدین لحاظ حامی دریانوردان تلقی می‌شوند.

۷۰- آش رامفورد - سوپ آبکی برای فقرا که از استخوان و آت و آشغال ارزان تهیه می‌شد؛ دستورالعمل آن در پایان قرن هجدهم توسط کنت رامفورد (نام دیگر: بنجامین تومسن) تهیه دیده شد.

۷۱- Banqueroute cochonne (ورشکستگی خوک صفتانه) - ۳۲ مین و ۳۶ مین نوع ورشکستگی که توسط فوریه در اثرش موسوم به Des trois unités externes (در باب سومین وحدت برونی) منتشره در نشریه لافلانژ، ۱۸۴۵، مجلد I، توصیف شده است. انگلس در مقالهٔ خود «مرقعی از فوریه در باب تجارت»، مستخرجاتی از این اثر را ارائه می‌دهد. (برای قطعه مربوط به «ورشکستگی خوک صفتانه» نگاه کنید به مجموعه کامل آثار مارکس - انگلس، ج ۴، ص ۶۳۸).

۷۲- قسمت دوم کتاب اشیرنر یگانه و صفات آن - «منیت» (Ego) - بقرار ذیل تقسیم بندی شده است:

I. Die Eigenheit (خصوصیت)

II. Der Eigner (مالک):

۱. Meine Macht (قدرت من)

۲. Mein Verkehr (مراوده من)

۳. Mein Selbstgenuß (التذاد نفس - من)

III. Der Einziger (یگانه).

۷۳- پوروشگاه ایتم - فرانکه - این تخلص از این واقعیت نشئت می‌گیرد که آگوست هرمان فرانکه، دار الایتم و چند مؤسسه بشر دوستانه دیگری برای اطفال در لاهه در اواخر قرن هفدهم دائر نمود.
۷۴- کلام فصار «خود را بشناس» بر سر در ورودی معبد آپولون در دلفی منقور شده بود.

۷۵- مرافق موازین اخلاق مطلوبیت بنقام، هرگاه اعمال، مقدار بیشتر تمتع نسبت به رنج و عذاب بوجود آورند، باید پسندیده تلقی شوند. تدوین لیست بالابلند ملال انگیز فهرست نویس تمتع و رنج، و مقایسه بعدی آنها برای تعیین اخلاق یک عمل، در اینجا از طرف مارکس و انگلس «حسابداری بنقام» نامیده میشود.

۷۶- در اواسط قرن نوزدهم، مو آیت حومه شمال - غربی برلن بود؛ کوبه نیک Köpenick - حومه جنوب - شرقی برلن، و دروازه هامبورگ (Hamburger Tor) - دروازه‌ای در محدوده شمالی برلن.

۷۷- آسمان جل نانت (Eckensteher Nante) - شخصیتی در نمایشنامه‌ای از کارل فون هولتای موسوم به تعزیه‌ای در برلن. بر اساس این پیش نمونه، فریتس بکمان، کمدین مشهور آلمانی، کمدی خنده آور عامه پسندی با اسم دولگورد نانت در فرهور Verhor خلق نمود. نام نانت به مظهری از لوده فلسفه باف و راجی که از هر فرصتی استفاده می‌کند تا بذله بی مزه‌ای به لهجه برلنی بگوید، تبدیل شد.

۷۸- امپراطور سی گیس موند، یان هوس را به رغم امان نامه‌ای که باو داده بود، تسلیم شورای کورنستانس نمود (۱۴۱۴-۱۵).

فرانسیس اول که در پاویا شکست خورده بود (۱۵۲۵) و توسط شارل پنجم زندانی شده بود، تنها پس از اینکه از ادعای خود نسبت به میلان و بورگوندی دست کشید (معاهده ۱۵۲۶ مادرید) آزاد شد. اما بعد از آزادی از زندان معاهده را رد نمود.

۷۹- Blocksberg، بلوکسبرگ - نام عوامانه چندین کوه آلمانی و بویژه کوه بروکن Brocken، مرتفع ترین قلعه‌کوه‌های هارتس. موافق فولکور آلمانی، ساحران، سبت (روز شنبه) خود را بر بلوکسبرگ جشن می‌گیرند.

۸۰. موافق افسانه‌ها، اورسولا، قدیسه مسیحی عهد نخست و «یازده هزار باکره‌اش» در کلن شهید شدند. تعداد فرضی باکره‌ها احتمالاً بخاطر ندیمه اورسولا، «اون دسی میلا» است که به زبان لاتینی بمعنی «یازده هزار» می‌باشد.

۸۱. Caius - نام اتخاذ شده در اکثر متون درسی و آثار دیگری دربارهٔ منطق صوری برای نشان دادن موجودی انسانی، بویژه بشکل قیاس صوری.

۸۲. ظاهراً اشاره است به کتاب گوته‌لیب کونراد ففل موسوم به سرگذشت یک پودل.

۸۳. Spanso bocko - یکی از بیرحمانه‌ترین اشکال تنبیهٔ بدنی که توسط استعمارگران در سورینام (در قسمت شمال شرقی جنوب آمریکا) مورد استفاده قرار می‌گرفت.

۸۴. قیام بردگان سیاه که در هائیتی در سال ۱۷۹۱ صورت گرفت نشانگر آغاز جنبش انقلابی علیه نظام استعماری بود. توسن لوورتور، رهبر شورشیان، نقش برجسته‌ای در جنگ رهایبخشی که سیاهان علیه استعمارگران فرانسوی، انگلیسی و اسپانیایی بدان دست زده بودند، ایفاء نمود. طی مبارزه‌ای که سرانجام با اعلامیهٔ استقلال هائیتی در ژوئیهٔ ۱۸۰۴ خاتمه یافت، برده داری ملتی گشت و بدنبال آن املاک کشت داران در میان بردگان سابق تقسیم شد.

۸۵. مکتب تاریخی حقوق - جریانی در تاریخ نگاری و علم حقوق آلمان در قرن هجدهم. نمایندگان این مکتب، گوستاو هوگو، فریدریش کارل ساویکنی و سایرین، بدنبال توجه امتیازات اشرافیت و مؤسسات فئودالی، با ارجاع به تخطی ناپذیری سنن تاریخی بودند.

رومانتیک‌ها - مدافعان روماننسیسم ارتجاعی در علوم اجتماعی که می‌کوشیدند قرون وسطی و نظام فئودالیت را موجه سازند و آنها را در مقابل روشن اندیشی، دموکراسی و لیبرالیسم بورژوازی قرار دهند. در میان اندیشه پردازان صاحب نام روماننسیسم، از لوئی کابریل بونال، ژوزف دو متسره، کارل لودویگ هالرو آدم مولر می‌توان نام برد.

در مورد انتقاد از این دو جریان نگاه کنید به آثار مارکس: «بیانیهٔ فلسفی مکتب تاریخی حقوق» و «مقدمه‌ای بر نقد فلسفهٔ حقوق هگل دیباچه» (کارل مارکس و فریدریش انگلس، مجموعهٔ کامل آثار، مجلدات ۱ و ۳).

۸۶. دلواح دهگانه - متن اصلی دلواح دهگانه، - (Lex duodecim tabularum)، قدیمی ترین سند قانونگذاری دولت برده - دار رم. این قوانین بعنوان حاصل مبارزه‌ای که پلب‌ها (تهی دستان) علیه پاتریسین‌ها

(اشراف رم) طی دوره جمهوری در اواسط قرن پنجم قبل از میلاد بآن دست زدند، وضع شد و نقطه عزیمت تکامل آتی قانون مدنی رم گردید.

۸۷- در مورد قوانین غلات نگاه کنید به توضیح ۲۳.

۸۸- اشاره است به قانون سال ۱۸۴۴ که گرفتن طلاق را بسیار دشوار میساخت. این لایحه در سال ۱۸۴۲ به دستور فریدریش ویلهلم چهارم از طرف ساویکنی، یکی از بنیادگذاران مکتب تاریخی حقوق (نگاه کنید به توضیح ۸۵)، که وزیر حکومت پروس برای اصلاح قوانین از ۱۸۴۸ تا ۱۸۴۲ بود، تنظیم شد.

۸۹- Leges barbarorum (قوانین بربرها) - مجموعه قوانینی که بین قرون پنجم و نهم میلادی بوجود آمد و بطور کلی، گزارش مکتوبی از قانون مرسوم یا تجویزی قبایل گوناگون ژرمن بود. رسومات فئودالی - مجموعه قوانین فئودالی قرون وسطانی که در بولونیا در آخرین ثلث قرن دوازدهم تدوین شد.

حق تلافی - مقابله بمثل با کیفر رساندن نوعی یکسان (چشم در مقابل چشم، دندان در مقابل دندان).
Gewere آلمان قدیمی - حاکمیت قانونی فرد بر قطعه‌ای از زمینی که در آنجا اختیار مطلق اعمال می‌کند و جوابگویی محافظت از هر شخصی و شی بود.
Compensatio، جبران - ترازو و موازنه دعاوی و ضد دعاوی علیه یکدیگر. Satisfactio، غرامت - یا تاوان، در مورد یک بزه؛ ایضاً می‌تواند بمعنی راضی کردن بدهکاری نه از طریق پرداخت بدهی بیار آورده شده، بلکه بوسیله خدمت معین دیگری باشد.

۹۰- هرمانداد (اخوت) مقدس - اتحادیه شهرهای اسپانیا که در پایان قرن پانزدهم میلادی با موافقت شاه اسپانیا بوجود آمد. این اتحادیه در پی آن بود تا در مبارزه میان سلطنت مطلقه و اربابان قدرتمند فئودال، بورژوازی را مورد استفاده قرار دهد. از اواسط قرن شانزدهم، گروه‌های مسلح هرمانداد، وظایف پلیس را انجام می‌دادند. اصطلاح «هرمانداد مقدس» بعدها بطور استهزاء آمیزی بجای پلیس بکار برده شد.

۹۱- Spandau، اسپاندائو - در آن زمان قلعه‌ای پروسی در غرب برلن با زندانی برای زندانیان سیاسی.

۹۲- Landwehrgraben - آبراهه‌ای در برلن که تا شارلوتن بورگ، که در آن زمان حومه برلن بود، امتداد می‌یافت. احتمال دارد که مارکس و انگلس به بنگاه انتشاراتی اگبرت باوئر در شارلوتن بورگ اشاره دارند که در آنجا آثار سلیگا بچاپ میرسید.

۹۳- بخش ذیل، تحلیل نقادانه‌ای است از دومین بخش «مراوده من» (Mein Verkehr) فصل ۲، قسمت دوم کتاب اشتیرنر یگانه و صفات آن. از ملاحظات مقدماتی مارکس و انگلس بر این قسمت از کتاب چنین بر می‌آید که آنان قصد داشتند عنوان «مراوده من» را مورد استفاده قرار داده و آن را با حرف «ب» نشان دهند، زیرا قسمت قبلی «الف - قدرت من - A. Meine Macht» نامیده شده و بخش بعدی «ج. التداد نفس - من، C. Mein Selbstgenuß». بخش «ب» مراوده من» احتمالاً از سه بخش فرعی تشکیل شده بود: «I. جامعه»، «II. شورش» و «III. اتحادیه (یگانگی)». سه بخش فرعی نخست و آغاز چهارمین بخش فرعی بخش «I. جامعه» مفقود شده است. هنگامیکه پائول ولر، ایدئولوژی آلمانی را بعنوان ۵مین مجلد برای چاپ آماده می‌ساخت، پیشنهاد کرد که بخش فرعی «I. جامعه» می‌تواند از ۵ قسمت تشکیل شده باشد. سر فصل نخست نامعلوم است، اما امکان داشته «جامعه اشتیرنریزه شده» یا «I. جامعه بطور کلی»، یا «I. جامعه انسانی» باشد، و سرفصل دومین بخش احتمالاً «II. جامعه بمثابه دوستاقخانه» و سومین «III. جامعه بمثابه خانواده» و چهارمین «IV. جامعه بمثابه دولت» که از آنها فقط آخرین قسمت یافت شده است. ۵مین قسمت کلاً حفظ شده و «V. جامعه بمثابه جامعه بورژوازی» نامیده می‌شود.

۹۴- قوانین سپتامبر - قوانین ارتجاعی که توسط حکومت فرانسه در سپتامبر ۱۸۳۵ رسماً اعلام شد. این قوانین حقوق هیئت ژوری را محدود می‌نمود و اقدامات شدیدی علیه مطبوعات معمول میداشت. مواد قانونی که علیه مطبوعات متوجه بود، مبلغ سنگینی را منظور می‌داشت تا بعنوان سپرده از سوی نشریات ادواری به ودیعه گذارده شود، و مردم را پاسخگوی نشریاتی میساخت که متوجه مالکیت خصصرسی و نظام موجود سیاسی بود.

۹۵- ظاهراً اشاره است به کمیسیون‌های طبقات در مجلس‌های محلی در استان Landtags که در ژوئن ۱۸۴۲ در پروس تأسیس شد. این کمیسیون‌ها توسط مجلس‌های استان از نمایندگان آنها طبق اصل طبقات انتخاب میشدند و هیئت مجزای مشورتی که عنوان «کمیسیون‌های متحد» شناخته میشد را تشکیل می‌دادند. فریدریش ویلهلم چهارم با کمک این هیئت که مضحکه‌ای از تشکیلات نمایندگان بود امید داشت مالیات‌های جدیدی وضع نموده و قرضه‌ای دریافت کند.

۹۶- هنگامیکه قوانین غلات (نگاه کنید به توضیح ۲۳) در ۱۸۴۶ ملغی گشت، تعرفه جزئی و موقتی بر واردات غلات تا سال ۱۸۴۹ نگاهداشته شد.

منشور کبیر آزادی، Magna charta liberatum - منشوری که بارون‌های شورشی که از طرف شوالیه‌ها و شهرنشینان حمایت می‌شدند، جان، شاه انگلستان را مجبور ساختند تا در رانی مید در ۱۵ ژوئن ۱۲۱۵ آن را تویق کند. منشور کبیر، قدرت شاه را عمدتاً بسود اربابان فئودال محدود میساخت و ایضاً حاری گذشت‌هائی بسود شوالیه‌ها و شهرنشینان بود.

۹۷- تحت رهبری نمینوکل، یونانیان در نبرد دریائی سالامیس در ۴۸۰ ق.م. ایرانیان را شکست دادند. بعد از جنگ استقلال یونان (۲۹-۱۸۲۱) علیه سلطه عثمانی‌ها، بریتانیا، روسیه و فرانسه، دولت جدید تأسیس یونان را مجبور ساختند تا شکل سلطنتی حکومت را بپذیرد و شاهزاده اوتو با واریائی ۱۷ ساله را بر تخت سلطنت یونان نشانند.

۹۸- مارکس و انگلس به وصف ولتر از حبقوق نبی اشاره دارند. در مقاله آنان موسوم به «مبارزه میان پلیس و مردم» - درباره نتایج در کریمه منتشره در ۹ ژوئیه ۱۸۵۵، به این مطلب اشاره مستقیم وجود دارد. اصطلاح «قادر به انجام هر چیز» Capable de tout، در اینجا بطور استهزاء آمیزی، یعنی «قادر به انجام هیچ چیز» بکار رفته است.

۹۹- تلمیحی است به این واقعت که در تابستان ۱۸۴۵ اشتیرنر برای امرار معاش کوشید شیر فروشی کند، زیرا نمی‌توانست از عایدی آثار ادبی خود گذران نماید. اما این کار قرین شکست کامل شد و وی مجبور شد شیرهای ترش شده را دور بریزد.

۱۰۰- Pandects - قسمتی از خلاصه قانونی مدنی رم (Corpus juris civilis) می‌باشد که حسب الامر امپراطور بیزانس، ژوستین اول در قرن ششم میلادی تدوین شد و دربرگیرنده مستخرجاتی از آثار حقوقدانان برجسته رمی است.

۱۰۱- اشاره است به کمپانی‌های هند شرقی انگلیس و هلندی که در آغاز قرن هفدهم تأسیس شدند. این کمپانی‌ها صاحب انحصار تجارت با هند شرقی بودند و نقش تعیین کننده‌ای در استقرار امپراطوریهای مستعمراتی انگلستان و هلند ایفاء نمودند.

۱۰۲- شرکت تجارت دریائی پروس - بمنوان شرکنی بازرگانی و بانکی در ۱۷۷۲ تأسیس شد و از طرف دولت تعدادی امتیازات مهم بآن واگذار شد. این شرکت وام‌های بزرگی بدولت فرض داد و در واقع بانکدار و کارگذار آن شد.

۱۰۳- Levons - nous! (بیالیم بیا خیزیم!) - قسمتی از سر لوحه مجله انقلابات پاریس Revolutions de Paris، هفته نامه انقلابی دموکراتیکی که در پاریس از ژوئیه ۱۷۸۹ تا لوریه ۱۷۹۴ منتشر میشد (تا سپتامبر ۱۷۹۰ سر دبیر آن الیزه لومستالو بود). کل سر لوحه این بود: بزرگ فقط به این خاطر در نظرومان بزرگ جلوه می‌کند که بزانو افتاده‌ایم، بیالیم بیا خیزیم!

۱۰۴- پیک لنگ Der hinkende Botte - نامی که به نوعی از سالنمای عامه پسندانه داده شده بود که

بیشتر حاوی اخبار پیش با افتاده مربوط به حوادث سال قبل بود.

۱۰۵- Straubinger- نامی برای وردست هم سفر آلمانی. مارکس و انگلس در آثار و نامه‌های خود غالباً این نام را بطور استهزاء آمیزی در مورد پیشه ورانی بکار می‌برند که تحت تأثیر مفاهیم زمره‌ای عقب افتاده باقی مانده بودند و تصور می‌کردند جامعه می‌تواند از صنایع بزرگ سرمایه داری دست کشد و به مرحله تولید صنایع کوچک دستی باز گردد.

۱۰۶- Requiem موتسارت بر اساس یادداشت‌های دست‌نوشته او، توسط لرانس کاور زوس مایر تکمیل شد.

۱۰۷- سازماندهندگان کار - تلمیحی است به سوسیالیست‌های تخیلی (بویژه لوریه و پیروانش) که نقشه‌ای را برای تغییر مسالمت جوینانه جامعه با کمک مجامعی، یعنی، «تشکیلات کار» پیش کشیدند که با هرج و مرج تولید تحت سلطه سرمایه داری مخالف بود.

برخی از این عقاید توسط لوئی بلان، سوسیالیست خرده - بورژوازی فرانسوی در کتابش «تشکیلات کار» (پاریس ۱۸۳۹) مورد استفاده قرار گرفت که در آن پیشنهاد می‌نمود که دولت بورژوازی می‌بایست جامعه معاصر را به جامعه‌ای سوسیالیستی تبدیل نماید.

۱۰۸- نگاه کنید به توضیح ۱۲.

۱۰۹- Willenhall، شهری در استالورد شایر در انگلستان با صنعت بزرگ فولاد.

۱۱۰- تلمیحی است به این واقعت که ماکس اشتیرنر کتاب خود را به همسرش ماری دنهارت تقدیم نمود. عبارت «عنوان شبحی کتاب او» (اشتیرنر)، از عبارت اشتیرنر «عنوان شبحی کتاب او» (ماری دنهارت)، مأخوذ شده. او در کتاب خود، یکانه و صفات آن، این عنوان را در ارتباط با اثر بتینا فون آرنیم، «این کتاب به شاه متعلق است»، مورد استفاده قرار داد.

۱۱۱- اشاره است به یکی از اصول عمده «اعلامیه حقوق بشر و شهرونده» مقدمه بر قانون اساسی که توسط کوانسیون لرانسه در ۱۷۹۳ در دوران دیکتاتوری انقلابی ژاکوبین‌ها اتخاذ شد. در آخرین ماده، ۳۶ مین اعلامیه چنین آمده است: «هنگامیکه حکومت، حقوق مردم را زیر پا گذارد نیام حق مسلم و وظیفه غیر قابل بخشش مردم من حیث المجموع و هر یک از بخش‌های آن است».

۱۱۲- بموجب کتاب مقدس (سفر پیدایش باب ۴۱: آیات ۱۸-۲۰) فرعون مصر خواب دید که هفت گاو قرمز به هفت گاو لاغر خورده شدند اما مثل اول لاغر باقی ماندند. یوسف این خواب را این گونه تعبیر کرد که، هفت سال فراوانی بسیار در مصر می آید و بعد از آن هفت سال قحطی بدنبال خواهد آمد.

۱۱۳- اتحادیه آلمانی (Zollverein) دولت های آلمان (در آغاز ۱۸ بودند)، که مرزهای گمرکی مشترکی ایجاد نمود در ۱۸۳۴ بوجود آمد و از طرف هروس رهبری میشد. در خلال سالهای ۱۸۴۰ اتحادیه، اکثریت دولت های آلمان، باستانی اتریش و شهرهای هانزائی (برمن، هامبورگ، لوبک) و برخی دولتهای کوچک را شامل شد. این اتحادیه که توسط ضرورت ایجاد بازار سراسری آلمان بوجود آمده بود به عاملی مناسب برای وحدت سیاسی آلمان تبدیل شد.

۱۱۴- مکب سیرن - مکتبی متعلق به فلسفه یونان باستان که در آغاز قرن چهارم ق.م. توسط آریستیب اهل سیرن و شاگرد سقراط تأسیس شد. سیرنی ها لا اداری و ندانم گرا (آگنوستیک) بودند که برخورد نقادانه ای نسبت به مذهب پیش گرفتند و خوشباشی (hedone) را بمثابة یگانه هدف زندگی تلقی نمودند.

۱۱۵- نگاه کنید به توضیح ۵۳

۱۱۶- نگاه کنید به توضیح ۳۹

۱۱۷- اشاره است به نویسندگان جوان آلمانی (آلمان جوان، Junges Deutschland) - گروهی ادبی که در سالهای ۱۸۳۰ در آلمان بوجود آمد و تحت تاثیر هاینریش هاینه و لودویگ بورنه قرار داشت. نویسندگان آلمان جوان (کارل گوتسکوف، لودولف وین بارگ، تئودور مونت و سایرین) بدفاع از آزادی وجدان و مطبوعات برخاستند. نوشتارهای آنان احساسات متناقض خرده - بورژوازی و روشنفکران را منعکس ساخت. نظرات آلمانی های جوان از لحاظ سیاسی مبهم و بی سر و ته و ناپیگیرانه بود؛ طولی نکشید که اکثریت آنان به لیبرال های صرف تبدیل شدند.

۱۱۸- هم سطح کنندگان Levellers یک جریان دموکراتیک جمهوریخواهانه در انقلاب بورژوازی انگلستان نیمه قرن هفدهم میلادی بود. اشاره در متن احتمالاً اشاره به رادیکال ترین بخش هم سطح کنندگان دارد که بعنوان هم سطح کنندگان واقعی یا حفر کنندگان Diggers شناخته شده اند. «دیگرزها Diggers» فقیرترین اقشار را نمایندگی می کردند که هم از استثمار لئودالی و هم از استثمار سرمایه داری در شهر و روستا در رنج بودند. آنان برخلاف توده هم سطح کنندگان که بدنبال حفظ مالکیت خصوصی بودند، از مالکیت همگانی و عقاید دیگر کمونیسم مساوات طلبانه دفاع می کردند.

۱۱۹- اصلاحگران ملی - اعضا، انجمن اصلاح ملی که در سال ۱۸۴۵ در ایالات متحده تأسیس شد. انجمن که عمدتاً از پیشه وران و کارگران تشکیل میشد، و اعلام میداشت که هر کارگری می‌بایست حق رایگان بر قطعه‌ای زمین را دارا باشد، کارزاری را به منظور اصلاحات ارضی علیه کشت داران برده دار و سوداگران زمین آغاز نمود. این انجمن ایضاً برخی درخواست‌های دموکراتیک دیگری از قبیل برچیده شدن آرنش دائم، الغاء بردگی و برقراری ده ساعت کار روزانه را پیش کشید.

۱۲۰- Humaniora (علوم انسانی) - مباحثی که مطالعه آنها برای دانش و فرهنگ کلاسیک باستان لازم و ضروری محسوب میشد. اومانیت‌های دوران رنسانس و پیروان آنان این مباحث را بعنوان اساس تعلیم و تربیت انسانی تلقی می‌نمودند.

۱۲۱- تذکاریه جدید Neue Anekdoten - مجموعه‌ای از مقالات موزس هس، کارل گرون، اوتولویگ و نمایندگان دیگر «سوسیالیسم حقیقی» که در اواخر ماه مه ۱۸۴۵ در دارمشتات منتشر شد.

۱۲۲- این فصل توسط مارکس بطور جداگانه بعنوان تقریظی در مجله ماهانه Das Westphälische Dampfboot در اوت و سپتامبر ۱۸۴۷ انتشار یافت. قبل از آن، در آوریل ۱۸۴۷، مارکس «اعلامیه علیه کارل گرون» را منتشر ساخته بود. مارکس در آن اظهار داشته بود که قصد دارد تقریظی از کتاب گرون موسوم به جنبش اجتماعی در فرانسه و بلژیک را در مجله یاد شده منتشر سازد. اما نخستین قسمت این مقاله تنها در اوت ۱۸۴۷ منتشر شد. سر دبیران دریا دشتی توضیح دادند که مقاله زودتر نمی‌توانست انتشار یابد، زیرا «دستنوشته متجاوز از دو ماه از شهری به شهر دیگری در آلمان بدون اینکه بدست ما برسد، فرستاده شد.» این اثر بعنوان مقاله مارکس در Westphälische Dampfboot به چاپ رسید (نام مؤلف در یادداشت هیئت تحریریه ذکر شده بود). از اینرو، می‌توان فرض نمود که برخلاف مجله اول که مشترکاً توسط مارکس و انگلس نگاشته شده، احتمال دارد برخی فصل‌های مجله دوم ایدئولوژی آلمانی، کار جداگانه یکی از آنان باشد. اما از آنجائیکه دستنوشته این فصل از مجله دوم، به خط انگلس است، احتمالاً انگلس به نگارش آن کمک کرده است. نسخه‌ای که به Westphälische Dampfboot فرستاده شد، بعید نیست از روی این دستنوشته تهیه شده باشد. دستنوشته و متن منتشره عملاً یکسان هستند. در خود متن، کم و بیش پاره‌ای تغییرات داده شده و امکان دارد که برخی از آنها از طرف هیئت تحریریه انجام گرفته باشد. در این مجله، تفاوت‌های مربوط به معانی در زیرنویس داده میشود. در جایی که دستنوشته آسیب دیده، قطعات مفقود شده از متن چاپ شده اقتباس شده است. چنین قطعانی در این فصل بطور ویژه نمایانده نشده (نه بوسیله کروشه و نه در زیرنویس).

۱۲۳- در مورد آلمان جوان نگاه کنید به توضیح ۱۱۷.

۱۲۴- Cabinet Montpensier - اطاق فرانتی در پاله روبال، سابقاً قصر شاهزادگان اورلئان در پاریس.

۱۲۵- احتمالاً تلمیحی است به سازماندهندگان نخستین احزاب سیاسی کارگران و افزامندان آمریکائی که در اواخر سالهای ۱۸۲۰ تأسیس شد - انجمن سیاسی جمهوریخواهان کارگران شهر نیلادلفیا، حزب کارگران نیویورک (رهبران آنان فرانسیس رایت، رابرت دیل آئرئو، تامس سکیدمور بودند) و انجمنهای کار دیگری در شهرهای مختلف آمریکا. این انجمنها دارای برنامه دموکراتیکی بودند که اصلاح ارضی و اقدامات دیگر اجتماعی را تبلیغ می کردند و از تقاضای ده ساعت کار روزانه حمایت می نمودند. اگر چه این انجمنها زندگی کورتاهی داشتند (آنها فقط تا سال ۱۸۳۴ دوام آوردند) و دارای خصلتی محلی بودند و از فراکسیونهایی تشکیل می شدند که بیشتر نظرات نامتجانسی داشتند، تحرکی به جنبش کارگری اولیه در ایالات متحده دادند و کمک کردند تا عقاید سوسیالیستی تخیلی اشاعه یابد، زیرا بسیاری از اعضاء آنها، حمایت کنندگان این جریان بودند.

۱۲۶- دولتهای همگانی - ارگان عالی مجریه و مقننه هلند یا جمهوری استانهای متحد، آنگونه که کشور از ۱۵۷۹ تا ۱۷۹۵ نامیده میشد. این مجلس از نمایندگان هفت استان تشکیل میشد. بورژوازی تجاری نقش مهمی در آن ایفاء مینمود.

۱۲۷- نامه های یک شهروند ژنوی به معاصران خود، توسط سن سیمون در ۱۸۰۲ نگارش یافت و بدون ذکر نام نویسنده در ۱۸۰۳ در پاریس انتشار یافت.

۱۲۸- شورای نیوتون - نقشه ای که چنین شورائی را بوجود آورد توسط سن - سیمون در کتابش موسوم به نامه های یک شهروند سولیس به معاصران خود، پیش کشیده شد. هدف آن ایجاد شرابطی بود که دانشمندان و هنرمندان را قادر می ساخت استعدادهای خود را آزادانه رشد دهند. موجودی توسط اعانه همگانی تهیه میشد. هر اعانه دهنده می بایست سه ریاضیدان، سه فیزیکدان، سه شیمیدان، سه فیزیولوژیست، سه نگارنده، سه نگار گروه موسیقیدان را نامزد کند. مبلغ جمع آوری شده اعانه می بایست میان سه ریاضی دان، سه فیزیکدان و غیره که بیشترین تعداد رای را آورده بودند و بدینسان باید اعضاء شورای نیوتون می شدند، تقسیم میشد.

۱۲۹- اشاره است به جملات ذیل:

«هدف کلیه نهادهای اجتماعی می بایست اصلاح شرط اخلاقی، فکری و جسمی بیشترین تعداد طبقات بی چیز باشد.

«کلیه امتیازات موروثی، بلا استثناء، ملغی می گردد.»

«از هر کس باندازه نوانش، به هر استعدادی باندازه کارش».

۱۳۰- نخستین انشعاب در مکتب سن - سیمونیم در نوامبر ۱۸۳۱ رویداد، و باعث آن نظرات بیش از پیش طرفه الکنانه انفانتین و بازارد درباره مذهب، ازدواج و خانواده بود.

۱۳۱- منیل مولتان Menilmontant - در آن زمان حومه‌ای از پاریس که انفانتین در آنجا بعد از مرگ بازارد، رهبر بلامناع مکتب سن - سیمونی و «پدر عالیجاه» سن - سیمونیست‌ها شد و کوشید تا کمون کار را در ۱۸۳۲ تأسیس نماید.

التر انفانتین «اقتصاد سیاسی و سیاست»، بشکل کتاب در ۱۸۳۱ در پاریس بعد از اینکه قبلاً بصورت یک سری مقاله در روزنامه Le Globe (للك) انتشار یافته بود، بطبع رسید.

۱۳۲- کتاب جدید، Le Livre nouveau - دستنویسی حاوی شرحی از آموزش سن - سیمون. این کتاب توسط رهبران مکتب سن - سیمون و تحت رهبری انفانتین، در طی یک سلسله میتینگ‌هایی که در ژوئیه ۱۸۳۲ برگزار شد، برشته تحریر در آمد. در میان رهبران، بارو، لورنل، شوالیه، دوریه و لامبار حضور داشتند. مصنفان قصد داشتند کتاب جدید به «انجیل» آموزش سن - سیمون تبدیل شود. مستخرجاتی از این کتاب و اطلاعات دیگر درباره آن را می‌توان در کتاب ریو موسوم به «مطالعاتی پیرامون اصلاحگران یا سوسیالیست‌های امروزمین» یافت.

۱۳۳- سریهای فوریه - روش طبقه بندی که فوریه برای تحلیل پدیده‌های گوناگون طبیعی و اجتماعی مورد استفاده قرار داد و با کمک این روش بویژه کوشید علم الاجتماع جدید را بر اساس آموزش ربایش و رانش سودا، که آن را بمثابة عامل اصلی تکامل اجتماعی تلقی می‌کرد بسط دهد (سوداها بنوبه خود توسط فوریه به گروه‌ها یا سری‌ها طبقه بندی می‌شد). فوریه در این روش عناصر غیر علمی و خیالی را با مشاهدات معقولانه ترکیب می‌کند.

۱۳۴- نگاه کنید به توضیح ۱۰۷.

۱۳۵- لئلفه پاریسی - تعالیم آبای کلیسا (ترومن سوم تا پنجم).

۱۳۶- همانا خرابی محصول و لحنی بود که باعث قیام‌های خودبخودی مردمی که در بسیاری از نقاط فرانسه و ایضاً در پاریس رخ داد، شد. اشرافیت فئودال که مخالف اصلاحات تورگو بود از این قیام‌ها استفاده کرد تا او را از مقام ناظر کل مالی عزل کند. در بهار ۱۷۷۶، تورگو از کار برکنار شد و اصلاحاتی که آغاز

کرده بود (آزادی تجارت غله، الغاء برخی امتیازات فئودالی و زمره‌ای) ملنی گشت.

۱۳۷- برخلاف فصل‌های دیگر موجود مجلد دوم که به خط انگلس است، دست‌نوشته فصل پنجم به دست یوزف وایده مه‌یر و م. هس در پایان برشته‌نحریب در آمده است. در دسامبر ۱۸۴۵، نشریه آینه اجتماع، شماره ۶ شامل مقاله‌ای از هس تحت عنوان «تحریکات علیه و خشوران کمونیستی» بود که همان مطلب را به طرز مشابه این فصل مورد بحث قرار میداد. احتمال دارد که فصل پنجم توسط هس نگارش یافته باشد که توسط وایده مه‌یر پاکتویس شده و از طرف مارکس و انگلس بطبع رسیده.

جهان نوین یا حکومت روح بر زمین، کتابی که در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد، بدون ذکر نام نویسنده در ۱۸۴۵ منتشر شد، و شامل سخنرانیهای گئورگ کوهمان بود که در مجامع سوئسی اتحادیه عدالت ایراد کرده بود. این مجامع توسط ویلهلم وایت لینگک تأسیس شد. اتحادیه عدالت سازمان سری کارگران و پیشه‌وران آلمانی بود که دارای شعبه‌هایی در آلمان، فرانسه، سوئیس و انگلستان بود. عفاید «سوسیالیسم حقیقی» در آن زمان در میان اعضاء اتحادیه، که بسیاری از آنان پیشه‌وران مقیم خارج بودند رواج داشت. در مقاله انگلس «درباره تاریخ مسیحیت عهد نخست» که در ۱۸۹۴ برشته‌نحریب در آمده، انتقادی از فعالیت کوهمان و کتاب او را می‌توان یافت.

۱۳۸- اثر انگلس «سوسیالیست‌های حقیقی، Die wahren Sozialisten» ادامه مستقیم دومین مجلد

ایدئولوژی آلمانی است.

با آغاز ۱۸۴۷ تکامل «سوسیالیست‌های حقیقی» به تشکیل گروه‌های گوناگون (برای مثال گروه‌های وستفالی، ساکسونی و برلنی) در چارچوب این جریان منجر شد. از اینرو انگلس تصمیم گرفت بررسی تفادانه‌ای از گروه‌های مختلف «سوسیالیست حقیقی» را به مجلد دوم «ایدئولوژی آلمانی، بیانزاید» (نگاه کنید به نامه ۱۵ ژانویه ۱۸۴۷ او به مارکس). حاصل، دستنویسی بود که در اینجا «سوسیالیست‌های حقیقی» نامیده شده است. انگلس به کار بر آن دستکم تا نیمه آوریل ادامه داد، زیرا در متن به شماره‌ای از نشریه آینه اجتماع اشاره در دهم آوریل ۱۸۴۷ اشاره میشود. دستنویس هیچگونه عنوانی ندارد و اثر ناتمام باقی مانده.

۱۳۹- در اینجا و ذیلاً نام‌های صور فلکی بطور استهزاء آمیزی برای نشان‌دادن برخی از

«سوسیالیست‌های حقیقی» بکار برده میشود که برای مجلات مختلف آلمانی از قبیل این کتاب متعلق به خلق است، کشتی بخار وستفالی، و آینه اجتماع مقاله می‌نوشند. «اسد» شانگر هرمان کریگه؛ «سرطان» شانگر بولبوس هلمیش، رودلف رهل، احتمالاً یکی از «توامان» است، دیگری بولبوس مه‌یر است؛ «فوج» شانگر یوزف وایده مه‌یر است؛ و «گاو» برای اوتولونیک.

ملاحظه انگلس مبنی بر اینکه «اسد» به نماینده منتخب مردم (تریبون) تبدیل شده، تلمیحی است به این

والعبت که هرمان کریگه که به آمریکا مهاجرت کرده بود، سر دبیر هفته نامه تریبون خلق نیویورک شد.

۱۴۰- این مجامع در برخی از شهرهای پروس در ۱۸۴۴-۴۵ به ابتکار بورژوازی لیبرال آلمان، که از قیام بافندگان سیلیزی در تابستان ۱۸۴۴ هراسناک شده بود بوجود آمد. هدف از تشکیل این مجامع آن بود تا کارگران آلمانی را از مبارزه برای منافع طبقاتی آنان منحرف سازد.

۱۴۱- Eridanus - صورت فلکی در نیمکره جنوبی که بان نهری نشان داده شده است.

Das Westphälische Dampfbboot، که در اواخر ۱۸۴۴ توقیف شد، از ژانویه ۱۸۴۵ با نام Westphälische Dampfbboot (کشتی بخار وستفالی) انتشار یافت؛ این مجله توسط اوتولونیک که سردبیر - Weser Dampfbboot بود، بچاپ میرسد.

۱۴۲- اثر مارکس و انگلس «بخشنامه علیه کریگه» که در روزنامه تریبون خلق - Der Volks - Tribun در ژوئن ۱۸۴۶ انتشار یافت، ابضاً در شماره ژوئیه نشریه کشتی بخار وستفالی بطبع رسید. اما اوتولونیک سردبیر این یک با گنجاندن اضافات خود که با روح «سوسیالیسم حقیقی» نگارش یافته بود، متن را خود سرانه تغییر داد.

۱۴۳- نمیس، الهه انتقام که بر سر صفحه نشریه آینه اجتماع به تصویر کشیده شده است.

۱۴۴- انگلس به قطعه‌ای در رساله‌اش «سوسیالیسم آلمانی بشکل نظم و نثر» منتشره در روزنامه آلمان - بروکسل Deutsche - Brüsseler Zeitung اشاره دارد. این رساله از نزدیک با ۲ مین مجلد. ایدنولوژی آلمانی ارتباط می‌یابد و می‌تواند در اصل قسمتی از متن مفقود شده این مجلد را تشکیل داده باشد (نگاه کنید به توضیح ۱).

۱۴۵- این می‌تواند اشاره‌ای باشد به روزنامه روستا Dorfzeitung منتشره از ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۷ در ابرفلت.

۱۴۶- کتبی که از بیست ورق چاپی متجاوز میشد بموجب قوانین مطبوعات که در آلمان در برخی دولت‌های آلمان وجود داشت، از سانسور مقدماتی معاف می‌گردید. سالنامه‌های رایین Rheinische Jahrbücher که توسط هرمان پوتن انتشار می‌یافت از بیست ورق متجاوز میشد.

۱۴۷- In partibus infidelium - تحت اللفظی، جزئاً توسط بی ایمانان مسکون شده. این کلمات به لقب اسقفان کاتولیک رمی اضافه میشد که صرفاً به اسقفیه‌ای در کشورهای غیر مسیحی منصوب می‌شدند. بمفهوم مجازی، بمعنی «واقعا غیر موجود».

انگلس بطور استهزاء آمیزی به اشعاری اشاره دارد که نیروی دریائی بعد از این آلمانی را مورد تاختوانی قرار میدهد، یعنی «ناوگان آلمانی» اثر گئورگ هروگ (۱۸۴۱) و «رویای بحریه» (۱۸۴۳) و «دو

درفش، (۱۸۴۴) اثر لردیناند فرای لی گرات.

۱۴۸- نگاه کنید به توضیح ۱۶.

۱۴۹- پروتمن در آلبوم خود، هفت جامه از هاینریش هانیه منشر ساخت منجمله «پوماره»، «در باب آئین» و «بافنده سبلیزی»، هم چنین چندین چکامه از گئورگ ورت، از آن جمله «سرود کارگر مزد بگیر»، «ریخته گر نوپ» و «نیایش یک ایرلندی».

۱۵۰- اشاره‌ای است به این واقعت که در ۱۲ اوت ۱۸۴۵، سربازان ساکسونی بروی تظاهرات توده‌ای در لایب سیگ آتش گشودند. رژه‌ای نظامی که به افتخار ورود یوهان ولیعهد ساکسون برگزار شده بود، به دستاویزی برای تظاهرات اعتراض آمیز علیه حکومت ساکسون تبدیل شد که جنبش «کاتولیک‌های آلمانی» و یکی از رهبران آن، روحانی یوهانس رونگه را مورد پیگرد قرار داده بود. جنبش که در سال ۱۸۴۴ بوجود آمد و در برخی از ایالت‌های آلمان ریشه دواینده بود، از طرف بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از خرده بورژوازی و بورژوازی متوسط حمایت میشد. «کاتولیک‌های آلمانی» نفوق پاپ را برسمیت نمی‌شناختند و بسیاری از شرایع و شعائر کلیسای کاتولیک رم را رد می‌نمودند و بدنبال انطباق کاتولیسم با نیازهای بورژوازی بپا خاسته آلمان بودند.

وقایع ۱۲ اوت ۱۸۴۵ توسط انگلس در گزارش او «فصایب اخیر در لایب سیگ - جنبش کارگران آلمانی» منشره در روزنامه چارنبتنی ستاره شمال توصیف شده است (به مجموعه کامل آثار مارکس - انگلس - ج ۴ مراجعه شود).

۱۵۱- «تزهالی درباره فویرباخ» توسط مارکس احتمالاً در آوریل ۱۸۴۵ در بروکسل برشته تحریر در آمده است. این تزها در دفاتر ۴۷-۱۸۴۴ مارکس تحت عنوان (۱) «درباره فویرباخ»، یافت میشود و توسط انگلس در ضمیمه طبع ۱۸۸۸ اثر او «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی» بطبع رسید. انگلس در پیشگفتار بر این طبع آن را سند تئوریک مهم «تزهالی درباره فویرباخ» نامید، و این عنوان از اینجا ناشی میشود. انگلس برای اینکه یادداشت‌های کوناهی که مارکس قصد چاپ آنها را نداشت، بطور جامع تر به خواننده ارائه دهد، هنگامیکه تزها را برای طبع آماده می‌ساخت، برخی تغییرات ویرایشی در آنها وارد ساخت. در ترجمه حاضر فارسی فقط متن اصلی مارکس با مختصر تدقیق ترجمه برگردان فلی آن - مسکو ۱۹۵۷ بدست داده میشود.

۱۵۲- مارکس به فصل‌های ذیل «ماهیت سبجیت» فویرباخ اشاره دارد. «اهمیت خلقت در دین بهبود» و «دیدگاه اساسی دین». نگاه کنید به ترجمه فارسی «ماهیت سبجیت» فصل ۱۱ - ص ۲۰۷ و فصل ۱۹ - ص ۳۲۵.

۱۵۳- این یادداشت‌ها از فرار معلوم توسط اتکلس برای فصل ۱ مجلد اول ایدلولوژی آلمانی در نظر گرفته شده بود و برای نخستین بار بزبان اصلی در ۱۹۳۲ بطبع رسید.

۱۵۴- طبق آموزش سن - سیمونیست‌ها، هر فردی متصف به عشق، هوش و فعالیت جسمانی است، از اینرو می‌تواند آموزش اخلاقی، ذهنی و جسمانی دریالت نماید (به آموزش سن - سیمون. توضیح. سنه نخست، ۹ مین درسگفتار مراجعه شود).

۱۵۵- این مقاله که بدون ذکر نام نویسنده انتشار یافت، جوابیه مصنفان خانواده مقدس به ضد - انتقادیه‌ای است که در مقاله برونو بائوئر ولودویگ فویرباخ خصلت نماه منتشره در فصلنامه ویگانده، ۱۸۴۵، مجله ۳ مندرج شده بود. این قطعه با قطعه‌ای در فصل ۱۱، مجلد اول ایدلولوژی آلمانی تقریباً همانند است.

۱۵۶- این تقریظ بدون ذکر نام نویسنده تحت عنوان «خانواده مقدس یا نقدی بر نقد نقادانه، علیه برونو بالوئر و اصحابش» اثر: ف. اتکلس و ک. مارکس - فرانکفورت کنار ماین ۱۸۴۵، انتشار یافت.

نامنامه

۱-۱

- آگوست، گامنیوس یولیوس سزار اوکتاویانوس
(از ۶۳ ق.م. تا ۱۴ ب.م.) - نخستین امپراتور رم
(از ۲۷ ق.م. تا ۱۴ ب.م.)
- آلکس، ویلیبالد. (تخلص گئورگ ویلهلم
هاینریش هربینگ - ۱۸۷۱-۱۷۹۷) نویسنده
آلمانی، مؤلف چندین رمان تاریخی.
- آراگو، دومینیک فرانسوا (۱۸۵۲-۱۷۸۶) -
منجم، فیزیکدان، ریاضی دان، سیاستمدار و
جمهوریخواه متعادل فرانسوی.
- آرمینیوس، هرمان، کروسکانی (۱۷ ق.م. تا
۲۱ ب.م.)، رهبر مقاومت قبایل ژرمن علیه سلطه
رم. در قرن نهم میلادی آرثسی رمی را در
جنگل‌های توین بورگ نابود ساخت. نگاه کنید به
کریگه، هرمان.
- آرلت، ارلست موریتس (۱۸۶۰-۱۷۶۹) -
نویسنده، تاریخ نگار و لغت شناس آلمانی، در
جنگ آزادیبخش آلمان علیه ناپلئون شرکت
جست.
- آرلیم، بتینا (الیزابت) فون (۱۸۵۹-۱۷۸۵) -
نویسنده آلمانی مکتب رمانتیک.
- آستون، لولیز (۱۸۷۱-۱۸۱۴) - نویسنده
آلمانی.
- آلکه، فریدریش (۱۸۷۲-۱۸۱۸) - السر
نوبخانه پروسی، بخاطر نظرات سیاسی خود از
آرثس اخراج شد، به جنبش دموکراتیک و جنبش
طبقه کارگر پیوست، در اواسط سال‌های چهل به
«سوسیالیست حقیقی» تبدیل شد.
- آنسلم کانتربری (۱۱۰۹-۱۰۲۳) - الهیات دان
و لبرف ترون وسطی، مدرس قدیمی.
- آرژانسون، مارک رنه دوویر، مارکیز دو
(۱۸۴۲-۱۷۷۱) - سیاستمدار فرانسوی، در انقلاب
فرانسه شرکت جست، پیرو باپوف.
- آیکین، جان (۱۸۲۲-۱۷۴۷) طبیب، تاریخ
نگار و نویسنده رادیکال آثار سیاسی و اجتماعی.
- اکتک، کارل گوتلیب، (تولد ۱۸۲۳) -
الزارند آلمانی، شاعر، «سوسیالیست حقیقی».
- ایدین، سر فریدریک (۱۸۰۹-۱۷۶۶) -
اقتصاددان و تاریخ نگار انگلیسی، شاگرد آدم
اسمیت.
- ادمولدز، تامس (۱۸۸۹-۱۸۰۳) - اقتصاددان
بریتانیایی، سوسیالیست تخیلی. که از تئوری
ریکارد و به نتایج سوسیالیستی رسید.
- ادوارد پنجم (۱۵۵۳-۱۵۳۷) - پادشاه
انگلستان.

- ایشهورن، یوهان (۱۸۵۶-۱۷۷۹) - دولتمرد
 پروسی، وزیر امور دیانت، تعلیم و تربیت و
 بهداری.
- ارسطو (ق.م. ۳۲۲-۳۸۴) - فیلسوف یونانی،
 در میان ماتریالیسم و ایدئالیسم در نوسان بود.
- اسکندر مقدونی (ق.م. ۳۲۳-۳۵۶) سردار
 نظامی و دولتمرد دنیای باستان؛ شاه مقدونیه (ق.م.
 ۳۲۳-۳۳۶).
- اوتوالف، دانیل (۱۸۴۶-۱۷۷۵) حقوقدان و
 سیاستمدار ایرلندی، لیدر جناح لیبرال جنبش
 آزادیبخش ملی ایرلند.
- اسپارتاکوس (لوت ۷۱ ق.م.) رهبر بزرگترین
 قیام بردگان در عهد باستان.
- انکه، یوهان فرانتس (۱۸۶۵-۱۷۹۱) - منجم
 آلمانی.
- انفانتین، بارتلمی، (۱۸۶۴-۱۷۹۶) -
 سوسیالیست نخیلی فرانسوی، شاگرد سن - سیمون؛
 همراه با بازارد مکتب سن - سیمونی را رهبری
 نمود.
- اپیکور (مقارن ۲۷۰-۳۴۱ ق.م.) فیلسوف
 ماتریالیست یونانی، آتئیست.
- اوالد، یوهان، لودویگ (۱۸۲۲-۱۷۴۷) -
 الهیات دان و اخلاق دان آلمانی.
- اوریک، آلوکوست هرمان (۱۸۶۰-۱۸۱۶) -
 پزشک و نویسنده آلمانی، لیدر مجامع پاریس
 اتحادیه عدالت.
- اسمیت، آدم (۱۷۹۰-۱۷۲۳) - اقتصاددان
 اسکاتلندی. پایه گذار تئوری ارزش کار. وی
 نخستین کسی است که رشد اقتصادی را بمشابه
 حیطة اصلی تحلیل بررسی نمود.
- الکرس، هرمان تنودور (۱۸۶۹-۱۸۱۶) -
 نویسنده دموکراتیک آلمانی.
 اوپتیس، تنودور - نویسنده آلمانی،
 هگلایست جوان.
- اوتوی اول (اوتوی کودک - ۱۸۶۷-۱۸۱۵) -
 شاهزاده باواریایی و از ۶۲ تا ۱۸۳۲ شاه پرنان.
 آتولن، رابرت (۱۸۵۸-۱۷۷۱) - سوسیالیست
 نخیلی انگلیسی.
- اللاطون (مقارن ق.م. ۳۴۷-۴۲۷) فیلسوف
 ایدئالیست یونانی.
- ابوعلی سینا (مقارن م. ۱۰۳۷-۹۸۰) فیلسوف،
 پزشک و شاعر ایرانی.
- اسپینوزا، باروخ (یا بندیکت) (۱۶۷۷-۱۶۳۲)
 فیلسوف ماتریالیست هلندی
- اسپنس Spence تامس (۱۸۱۴-۱۷۵۰) -
 سوسیالیست نخیلی انگلیسی، مدافع الغاء مالکیت
 خصوصی بر زمین و استقرار نوعی سوسیالیسم
 ارضی.
- اسد (شیر) - نگاه کنید به کریگه، هرمان.
- ب
 بابوف، فرانوا لوال (کراکوس)
 (۱۷۹۷-۱۷۶۰) انقلابی فرانسوی، مدافع کمونیسم
 مساوات طلبانه نخیلی، سازماندهنده و توطئه
 برابران.
- بیکن، فرانسیس، (۱۶۲۶-۱۵۶۱) فیلسوف
 ماتریالیست انگلیسی، طبیعت پژوه و تاریخ نگار.
- بیلی، ژان، سیلون (۱۷۹۳-۱۷۶۳)، منجم
 فرانسوی، شخصیت برجسته در انقلاب فرانسه،
 مدافع سلطنت مشروطه.
- بارر، دو ونزاک، برتران (۱۸۴۱-۱۷۵۵)
 حقوقدان فرانسوی، شخصیت اصلی در انقلاب

بکر، نیکولائوس (۱۸۲۵-۱۸۰۹)، شاعر آلمانی.

بنتام، جریمی (۱۸۳۲-۱۸۲۸) - جامعه شناس انگلیسی، نظریه پرداز اصالت مطلوبیت.

برائزه، پی یر ژان دو (۱۸۵۷-۱۷۸۰) - شاعر فرانسوی، ترانه‌های طنز آمیز بسیاری درباره موضوعات سیاسی سرود.

بسل، فریدریش ویلهلم (۱۸۴۶-۱۷۸۴) منجم آلمانی.

بتینا - نگاه کنید به آرنیم، بتینا (الیزابت) فون. بیلو، وارن، ژان نیکولاس (۱۸۱۹-۱۷۵۶) - حقوق‌دان فرانسوی، نقش فعالی در انقلاب فرانسه ایفاء نمود.

بلان، لویی (۱۸۸۲-۱۸۱۱)، سوسیالیست خرده - بورژوا و تاریخ نگار فرانسوی.

بلاکتی، ژروم، آدولف (۱۸۵۴-۱۷۹۷)، اقتصاددان فرانسوی.

بلونچی، یوهان کاسپار (۱۸۸۱-۱۸۰۸)، حقوق‌دان و سیاستمدار محافظه کار سوئیس، درباره پیروان وایت لینگ گزارشی پلیسی جمع آوری نمود.

بودین (بودینوس - ۱۵۹۶-۱۵۳۰) - جامعه شناس فرانسوی، اندیشه پرداز حکومت مطلقه.

بوآکیکرت، پی یر دوپسان (۱۷۱۴-۱۶۴۶)، اقتصاددان فرانسوی، طلیمه آور فیزیوکرات‌ها، بنیادگذار علم اقتصاد کلاسیک بورژوازی در فرانسه.

بونال، لویی گابریل (۱۸۴۰-۱۷۴۵) سیاستمدار و نویسنده فرانسوی، یکی از اندیشه پردازان ارتجاع اشرافیت و سلطنت در دوران احیای سلطنت.

فرانسه، عضو کنوانسیون ملی، ژاکوبین؛ بعداً در کودتای ترمیدوری شرکت جست.

برینگه، آکساندر (۱۸۲۸-۱۷۷۲) مدیر مؤسسه بانکداری لندن.

بارمی، جان گودوین (۱۸۸۱-۱۸۲۰) روحانی انگلیسی، مدافع سوسیالیسم مسیحی.

بارو Barreaux، ژاک واله (۱۶۷۳-۱۵۹۹) شاعر فرانسوی.

بارو Barrot، کامی، هیاسینت (۱۸۶۳-۱۷۹۱)، سیاستمدار فرانسوی، رهبر اوزبیون لیبرال دیناستیک طی سلطنت ژوئیه.

بالولر، برونو (۱۸۸۲-۱۸۰۹) فیلسوف آلمانی، هگلی جوان.

بالولر، ادگار (۱۸۸۶-۱۸۲۰) فیلسوف و نگارنده آلمانی، هگلی جوان، برادر برونو بانوئر.

بل، پی یر (۱۷۰۶-۱۶۲۷) فیلسوف شکاک فرانسوی، منتقد جمود اندیشه مذهبی.

بایر هولر، کارل تنودور (۱۸۸۸-۱۸۱۲) فیلسوف هگلی آلمانی.

بازارد، سن آماند (۱۸۳۲-۱۷۹۱) سوسیالیست تخیلی فرانسوی، همراه با آنفانتین، مکتب سن - سیمونی را رهبری می‌نمود.

بولیو، کلود فرانسوا (۱۸۲۷-۱۷۵۲) تاریخ نگار فرانسوی، سلطنت طلب.

بک، کارل ایزیدور (۱۸۷۹-۱۸۱۷) شاعر اتریشی، مبلغ «سوسیالیسم حقیقی» در نیمه سال‌های چهل قرن نوزدهم میلادی.

بکر، آلوکوست (۱۸۷۱-۱۸۱۲) - نویسنده آلمانی، سوسیالیست تخیلی در سالهای چهل، یکی از رهبران سوئیس پیرو وایت لینگ در سوئیس.

- بونیفاس، وین فیرید (مقارن ۷۵۵-۶۸۰)،
کشیش قرون وسطای آغازین، میسیونر مسیحی.
بونس Boites - نگاه کنید به زمیگ،
فریدریش، هرمان.
بسوله، ژاک (۱۶۲۷-۱۷۰۴) کشیش و روحانی
فرانسوی، «در فلسفه تا آنجا که عقیده دینی او
مقتضی بوده پیروی از دکارت میکرده است.» (به
نقل از سیر حکمت در اروپا).
بولیه، فرانسوا کلود، (۱۷۳۹-۱۸۰۰) - ژنرال
فرانسوی علیه انگلیسی‌ها در جزایر آنتیل جنگید؛
در توطئه سلطنت طلبی در فرانسه در ۱۷۹۱
شرکت جست، مهاجر ضد انقلابی.
برسیو، دو وارویل (۱۷۴۵-۱۷۹۳) - روزنامه
نگار فرانسوی، نقش فعالی در انقلاب فرانسه ایفاء
نمود؛ عضو کنوانسیون ملی، یکی از رهبران
ژیروندیست‌ها.
برولی، ویکتور فرانسوا (۱۷۱۸-۱۸۰۴)
مارشال فرانسه، در جنگ‌های هفت ساله شرکت
جست؛ در ۱۷۸۹ توانی که علیه انقلاب
می‌جنگیدند را رهبری نمود؛ مهاجر ضد انقلابی.
بروالونینگ، ج - آماردان انگلیسی.
برونوی، قدیس - نگاه کنید به بانورنر، برونو.
بوشه، فیلیپ ژوزف (۱۷۹۶-۱۸۶۵)
سیاستمدار و تاریخ نگار فرانسوی، سوسیال -
مسیحی.
بول، لودویگ هاینریش (۱۸۱۴-۱۸۸۰) -
نویسنده آلمانی، مگلی جوان.
بولور - نگاه کنید به لیتن، ادوارد جورج.
بوناروتی، فیلیپومیشل (۱۷۶۱-۱۸۳۷) -
انقلابی ایتالیایی، کمونیست تخیلی، نقش عمده‌ای
در جنبش انقلابی در فرانسه در پایان قرن نوزدهم
- ایفاء نمود؛ هم رزم بابر.
بورگر، گوتفرید آلکوست (۱۷۹۴-۱۷۴۷)
شاعر آلمانی.
بظلمیوس - نام سلسله‌ای از شاهان مصری
(ق.م. ۳۰۰-۳۰۵)
- پ
- پارنی، اوآریست دزیره، (۱۸۱۴-۱۷۵۳)
شاعر فرانسوی،
پل سی به، ژان ساپریل، (۱۸۲۵-۱۷۶۵)
نویسنده سلطنت طلب فرانسوی.
پریره Pevre، اسحاق (۱۸۸۰-۱۸۰۶) -
کارگزار جزء فرانسوی، بعدها بانکدار؛ پیرو سن
سیمون، بناپارنیست؛ مؤلف آثاری درباره اعتبار.
پریکلس (مقارن ۴۲۹-۴۹۰ ق.م.) دولتمرد
آتنی، رهبر حزب دموکرات.
پرسه، نگاه کنید به شناکه، فریدریش.
پرزینی، لانی (۱۸۶۷-۱۸۱۲) - آوازه خوان
ایتالیایی.
پتی، سر ویلیام (۱۶۸۶-۱۶۲۳) اقتصاددان و
آماردان انگلیسی، بنیادگذار مکتب کلاسیک
اقتصاد سیاسی بورژوازی.
ففل، گوتلیب کنراد (۱۸۰۹-۱۷۳۶) نگارنده
آلمانی، نویسنده حکایات، شاعر و آموزگار امور
تربیتی.
فیستر، یوهان کریستیان (۱۸۳۵-۱۷۷۲)
روحانی و تاریخ نگار آلمانی.
فیلیپسون، لودویگ (۱۸۸۹-۱۸۱۱) خاخام
ماگده برگ، برای تأمین برابری بهرديان مبارزه
نمود.
پونیتوس پیلات (مرگ مقارن ۳۷ م.) والی

- یهودیه (۲۶-۳۶ م.) بموجب احادیث مسیحی، حکم مصلوب کردن مسیح را صادر نمود.
- پینتو، اسحاق (۱۷۱۵-۱۷۸۷) اقتصاددان و کارگزار بورس.
- پلوتارک (مقارن ۴۲۷-۴۲۷ م.) تاریخ نگار اخلاقی یونانی و فیلسوف ایدئالیست.
- پرودون، پی یر ژوزف (۱۸۰۹-۱۸۶۵) نگارنده فرانسوی، اقتصاددان و جامعه شناس، یکی از بنیادگذاران آنارشیسم.
- پروتس Prutz، روبرت ادوآرد، (۱۸۱۶-۱۸۷۲)، شاعر آلمانی و تاریخ نگار ادبیات.
- پوفن دورف، ساموئل (۱۶۳۲-۱۶۹۴) دانشور آلمانی، حقوقدان و تاریخ نگار، نظریه قانون طبیعی را ابضاح نمود.
- پوتمن، هرمان (۱۸۱۱-۱۸۹۴)، شاعر و روزنامه نگار رادیکال آلمانی، «سوسیالیست حقیقی» در نیمه سالهای چهل.
- ت
- تالیران، پریگور، شارل موریس دو (۱۷۵۴-۱۸۳۸) - دیپلمات و دولتمرد فرانسوی، اسقف اوتون (۱۷۸۸-۹۱) وزیر امور خارجه (از ۱۷۹۷ تا ۱۸۰۷)، فرانسه را در کنگره وین نمایندگی می کرد.
- توتولیان (مقارن ۲۲۲-۱۵۰ م.) - الهیات دان و نویسنده مسیحی.
- تست، شارل (فوت ۱۸۴۸) - کمونیست تخیلی فرانسوی، پیرو بابوف، در جنبش جمهوریخواهان طی سلطنت ژوئیه شرکت جست.
- تیمستوکال (مقارن ۴۶۰-۵۲۵ م.) - دولتمرد سردار آتنی در زمان جنگ های ایران.
- تی یر، لولی آدولف (۱۷۹۷-۱۷۹۷) - تاریخ نگار و دولتمرد فرانسوی (۱۸۴۰-۱۸۳۶) بعد از ۱۸۴۸ رهبر اورلئانیست ها، سازماندهنده سرکوب کمون پاریس، رئیس جمهور جمهوری (۱۸۷۳-۱۸۷۱).
- تراژان، مارکوس (مقارن ۱۷۷-۵۳ م.) امپراطور رم (۱۱۷-۹۸ م.).
- تاسون، بنجامین، کنت رامسفورد (۱۸۱۴-۱۷۵۳) - افسر انگلیسی آمریکائی تبار مدت زمانی در خدمت حکومت باواریا بود، برای گدایان خانه های کار را سازمان داد و دستورالعمل طبخ آشی برای بی نوایان که از مواد غذایی ارزان تهیه میشد را تهیه دید.
- تاسون، ویلیام (۱۸۳۳-۱۷۸۵) - اقتصاددان ایرلندی، بر پایه تئوری ریکارد و به نتایج سوسیالیستی رسید، پیرو آئوئن.
- تیمون لیبوسی (مقارن ۲۳۰-۳۲۰ ق.م.) - فیلسوف شکاک یونانی.
- تی تیان (۱۵۷۶-۱۴۷۷) - پیکرنگار ایتالیائی مکتب ونیز.
- تورگو، آن، روبر ژاک، بارون (۱۷۲۷-۱۷۸۱) اقتصاددان و دولتمرد فرانسوی، لیبزوکرات، ناظر کل امور مالی (۷۶ تا ۱۷۷۴).
- توامان - نگاه کنید به ر. مپل، رودولف و مدیر، بولیس.
- تایلر، وات (وفات ۱۳۸۰) رهبر شورشی دهقانی انگلیسی، ۱۳۸۱.
- تیرتالوس Tyrtaeus (قرن هفتم ق.م.) شاعر یونانی.

د

دنهارت Dänhardt، ماری ویلهلمینه (۱۸۱۸-۱۹۰۲) - همسر ماکس اشتیرنر، عضو آزادان، محفل هگلیان جوان در برلن.

دالتون، جان (۱۷۶۶-۱۸۴۶) - شمیدان و فیزیکدان انگلیسی، نظریه اتمی ترکیب شیمیایی را پیش کشید.

دالتون، ژر، ژاک (۱۸۴۹-۱۸۹۴) لیدر جناح راست ژاکوبین‌ها هنگام انقلاب فرانسه.

دکازه Decazes، دوک، (۱۷۸۰-۱۸۶۰) - دولتمرد فرانسوی دوران احیاء سلطنت، مقاطعه کار و صاحب معدن.

دلایوه (ژرمن) Delavigne (۱۷۹۰-۱۸۶۸) نمایش نویس فرانسوی.

دموکریت (مقارن ۴۶۰-۳۷۰ ق.م.) - فیلسوف ماتریالیست یونانی، یکی از پایه گذاران تئوری اتمی.

دمولن، کامی (۱۷۹۴-۱۷۶۰) نویسنده فرانسوی، نقش فعالی در انقلاب فرانسه ایفاء نمود، جناح راست ژاکوبین.

دستوت دوتراسی، آنتوان، لولی کلود کنت دو (۱۷۵۴-۱۸۳۶) - اقتصاددان فرانسوی، فیلسوف، مدافع سلطنت مشروطه.

دو دوست آزادی - نگاه کنید به کلاولن و کرورزو.

دزاسی، تنودور (۱۸۵۰-۱۸۰۳) نویسنده فرانسوی، کمونیست انقلابی تخیلی.

دیوژن لائرتیوس (قرن سوم میلادی) تاریخ نگار و فیلسوف یونانی، اثر عظیمی را درباره فیلسوفان باستان گرد آورد.

دروتکه، ارنست (۱۸۹۱-۱۸۲۲) - نویسنده

آلمانی، در ابتدا، «سوسیالیست حقیقی» بعدها پیرو مارکس و انگلس.

دوشاتل، شارل ماری کنت (۱۸۰۴-۱۸۶۷) - دولتمرد فرانسوی، وزیر تجارت (۳۶-۱۸۳۴) و وزیر کشور، مالتوسی.

دوما، آلکساندر (دومای پدر) (۱۸۷۰-۱۸۰۳) - نویسنده فرانسوی.

دونویر، بارتلمی (۱۸۶۲-۱۷۸۶) اقتصاددان و سیاستمدار فرانسوی.

دوپن، آندره ماری ژاک (۱۸۶۵-۱۷۸۳) - حقوقدان و سیاستمدار فرانسوی، اورلئانیست.

دوورژییه Duvergie (۱۸۸۱-۱۷۹۸) - سیاستمدار و نویسنده لیبرال فرانسوی.

ر

رابله، شرانسوا (مقارن ۱۵۵۳-۱۴۹۴) - نویسنده اومانیت فرانسوی.

رانکه، لنوپولد، فون (۱۸۸۶-۱۷۹۵)، تاریخ نگار آلمانی، استاد دانشگاه برلن.

رالائل (۱۵۲۰-۱۴۸۳) پیکر نگار ایتالیایی.

رنیه، دستوربه، هیپولیت (نام مستعار م.ر.) (۱۸۳۲-۱۸۰۴) - نویسنده و تاریخ نگار فرانسوی.

رامفورد - نگاه کنید به تامپسون، بنجامن.

رایشارت، کارل ارنست، صحاف باشی برلنی، پیرو پروتو بانوئر، قلم زن روزنامه آگمانیه لیتراآتور ساینونگ.

راینهارت، ریشارد (۱۸۹۸-۱۸۲۹) شاعر آلمانی، به پاریس مهاجرت نمود؛ منشی هاینه.

رهمیل، رودلف (۱۸۶۸-۱۸۱۵) - مقاطعه کار آلمانی، در نیمه سال‌های چهل «سوسیالیست حقیقی».

حقیقی».

روئن برک، آدولف - (۱۸۰۸-۱۸۶۹) نویسنده
آلمانی - هگلی جوان.

ز

زاس، فریدریش (۱۸۵۱-۱۸۱۹) نویسنده
آلمانی، «سوسیالیست حقیقی».
زنون (مقارن ۴۹۱-۴۳۰ ق.م) زیننون
(۲۶۴-۳۳۶ ق.م) فیلسوف یونانی، پایه گذار
مکتب رواتی.

زوخلینسکی، فرانکس زوخلین فون
(۱۸۱۶-۱۹۰۰) - انسر پروسی، هگلی جوان، بانام
مستعار سلگا برای نشریات برونو باتوئر مقاله
می نوشت.
زمبک، فریدریش هرمان (۱۸۹۷-۱۸۲۰) -
نویسنده آلمانی در نیمه سالهای چهل
«سوسیالیست حقیقی».

ژ

ژی، آنتوان (۱۸۵۴-۱۷۷۰) نویسنده
فرانسوی.

ژان، پول (اسم مستعار یوهان پاتول فریدریش
ریشتر (۱۸۲۵-۱۷۶۳) نویسنده آلمانی.

ژرژ قدیس - نگاه کنید به کوهلمان، گتورگ.
ژوزف دوم (۱۷۹۰-۱۷۴۱) امپراطور رم
مقدس (۱۷۹۰-۱۷۶۵)

ژوسیو، آنتوان (۱۸۴۶-۱۷۴۸) گیاه شناس
فرانسوی.

ژونال دسی موس یوبنیوس (تولد در سالهای
۶۰ میلادی، وفات بعد از ۱۲۷ م) شاعر هجو
نویس رمی.

ریبو، ماری روش لوسی (۱۷۹۹-۱۹۷۹) -
نویسنده و اقتصاددان فرانسوی، لیبرال.

ریکاردو، دیوید (۱۷۷۲-۱۸۲۳) - اقتصاددان
انگلیسی. گرایشهای توزیع و نفوذ آنها بر رشد
اقتصادی را مورد تحقیق قرار داد.

روبیپیر، ماکسیمیلیان (۱۷۹۴-۱۷۵۸) -
شخصیت مبرز انقلاب کبیر فرانسه، لیدر ژاکوبینها،
رئیس حکومت انقلابی.

روخالو، آلوکوست (۱۸۷۳-۱۸۱۰) (نام
مستعار - کوروآ) - نویسنده لیبرال و تاریخ نگار
آلمانی.

روشوف، فریدریش (۱۸۰۵-۱۷۳۴) -
آموزگار آلمانی، مؤلف کتب اخلاقی برای جوانان.

رودریگوویز، بنژامن (۱۸۵۱-۱۷۹۴) -
کارشناس مالی، شاگرد سن - سیمون، یکی از پایه
گذاران و رهبران مکتب سن - سیمونی.

روهمر، فریدریش (۱۸۵۶-۱۸۱۴) - فیلسوف
ایدئالیست آلمانی.

رولاند، ژان ماری (۱۸۹۳-۱۷۵۴) - نویسنده
فرانسوی، نقش فعالی در انقلاب فرانسه ایفاء نمود.
ژیروندیست.

روزنکرانتس، یوهان (۱۸۷۹-۱۸۰۵) -
فیلسوف و تاریخ نگار آلمانی ادبیات، پرو هگل.

روتشیلد (روتچایلد) جیمز، (۱۸۶۸-۱۷۹۲) -
مدیر خانه بانک روتچایلد در پاریس.

روتک، کارل (۱۸۴۰-۱۷۷۵) - تاریخ نگار و
سیاستمدار لیبرال آلمانی.

روهه، آرنولد (۱۸۸۰-۱۸۰۲) رادیکا آلمانی،
نویسنده مقالات سیاسی و اجتماعی، هگلی جوان.

روسو، ژان ژاک (۱۷۷۸-۱۷۱۲) فیلسوف و
نویسنده فرانسوی دوران روشن اندیشی.

س

- سن - ژوست، لولی آتوآن (۱۷۹۴-۱۷۱۷)
یکی از رهبران ژاکوبین‌ها در انقلاب فرانسه.
- سن - سیمون، کلود هانری (۱۸۲۵-۱۷۶۰).
سوسیالیست تخیلی فرانسوی.
- سن - سانچو، سانچوی قدیس، نگاه کنید به
ماکس اشتیرنر.
- ساند، ژرژ (۱۸۷۶-۱۸۰۴) نویسنده فرانسوی.
- ساران، ژان رمون (۱۸۴۴-۱۷۸۰) نویسنده
سلطنت طلب فرانسوی.
- سکریپ، اوژن (۱۸۶۱-۱۷۹۱) نمایش نویس
فرانسوی.
- سپینیور، ناسا (۱۸۶۴-۱۷۹۰) اقتصاددان
انگلیسی، مبتذل کننده تئوری ریکاردو.
- سیس Sieyes امانوئل ژوزف (۱۸۳۶-۱۷۴۸) -
رئیس دیر. نقش فعالی در انقلاب فرانسه ایفاء
نمود.
- سیگسموند اول (مقارن ۱۴۳۷-۱۳۶۱)
امپراطور رم مقدس.
- سیسموندی، ژان شارل (۱۸۴۲-۱۷۷۳)
اقتصاددان سوئیسی، نماینده رمانتیسیم انقلابی.
- سقراط (مقارن ۴۶۹-۳۹۹ ق.م.) فیلسوف
ایدئالیست یونانی.
- سوفکل (مقارن - ۴۰۶-۴۹۷ ق.م.) درام نویس
یونانی.
- سلیکا - نگاه کنید به زوخلینسکی، فرانسه
زوخلین.
- سانول، چارلز (۱۸۶۰-۱۸۱۴) سوسیالیست
تخیلی انگلیسی، پیرو آتوئن.
- سو، اوژن (۱۸۵۷-۱۸۰۴) - نویسنده
فرانسوی، مؤلف رمانهای احساساتی درباره

موضوعات اجتماعی.

ع

- عبد القادر (۱۸۸۳-۱۸۰۸) امیر الجزایر، یکی
از رهبران مبارزه جنبش آزادیبخش در مراکش و
الجزایر (۱۸۴۷-۱۸۳۲) علیه اشغالگران فرانسوی.

ف

- فاتولی Fatouille، نولان (فوت ۱۷۱۵) نمایش
نویس فرانسوی.
- فالوخر، یولیوس (ژول) (۱۸۷۸-۱۸۲۰)
نویسنده آلمانی، هگلی جرمان.
- فوشه، کلود (۱۷۹۳-۱۷۴۴) اسقف فرانسوی،
نقش فعالی در انقلاب فرانسه ایفاء نمود. در جانب
ژیروندیسیت‌ها فرار گرفت.
- فویرباخ، لودویگ آندرناس (۱۸۷۲-۱۸۰۴)
فیلسوف برجسته ماتریالیست آلمانی دوران
مارکسیستی.
- فیخته، یوهان گوتلیب (۱۸۱۴-۱۷۶۲)
فیلسوف آلمانی، ایدئالیست ذهنی.
- فیوه Fieue ژوزف، (۱۸۳۹-۱۷۶۷) نویسنده
و خبرنگار محافظه کار فرانسوی.
- فوریه، فرانسوا، ماری شارل (۱۸۳۷-۱۷۷۲)
سوسیالیست تخیلی فرانسوی.
- فرالسیس اول (۱۵۴۷-۱۴۹۱) شاه فرانسه.
- فرانکه، آلوگوست، هرمان (۱۸۲۷-۱۶۶۳)،
مؤس مدارس، پرورشگاه و غیره در هال.
- فریدریش ویلهلم چهارم (۱۸۶۱-۱۷۹۵) شاه
پروس.
- فرای لی کرات، فردیناند (۱۸۷۶-۱۸۱۰)
شاعر آلمانی، بعنوان شاعری رمانتیک بکار آغاز

کنراد، فون ورتسبورگ (فوت ۱۲۸۷ - شاعر آلمانی.

کوتسه بوله، آلوکوست (۱۸۱۹-۱۷۹۱) نویسنده و گزارشگر آلمانی، سلطنت طلب افراطی. کریکه، هرمان (۱۸۵۰-۱۸۲۰) گزارشگر آلمانی «سوسیالیست حقیقی» مؤسس و سردبیر روزنامه «تربیون خلق» Der Volks - Tribun نیویورک.

کروماخر، فریدریش (۱۸۶۸-۱۷۹۶) روحانی آلمانی، کالونیست، رهبر زهد فروشان و هرتال. کوهلمان، کنورک (تولد ۱۸۱۲) خبرچین حکومت اتریش؛ در سالهای جهل، عقاید «سوسیالیسم حقیقی» را در میان پیشه وران آلمانی پیرو وایت لینگ در سوئیس موعظه مینمود؛ جمله بردازی مذهبی را بکار می برد و خود را پیغمبر اعلام نمود. کوتوله - نگاه کنید به استرابون چارلز شروود.

گ

گلوت، کریستیان، فورشته گوت (۱۸۶۹-۱۷۱۵) الهانه پرداز آلمانی.

گرهارد، ویلهلم (۱۸۵۸-۱۷۸۰) شاعر و مترجم آلمانی.

گسئر، سالومون (۱۷۸۸-۱۷۳۰) شاعر و پیکر نگار سوئسی.

گادوین، ویلیام (۱۸۳۶-۱۷۱۵) نویسنده و فیلسوف انگلیسی، یکی از پایه گذاران آنارشیم. گوته، یوهان ولفگانگ (۱۸۳۲-۱۷۴۹) شاعر آلمانی.

گریوز، جیمز (۱۸۴۲-۱۷۷۷) معارف پرور بریتانیایی، طرح مانی برای تشکیلات کار کارگران

نمود، بعداً به سرودن اشعار انقلابی پرداخت.

فوشیرون Fulchiron، ژان کلود (۱۸۵۹-۱۷۷۴) سرمایه دار و سیاستمدار محافظه کار فرانسوی. فندی، نگاه کنید به وندی. لینکه، نگاه کنید به وینکه.

ک

کانت، ایمانوئل (۱۸۰۴-۱۷۲۴) پایه گذار فلسفه کلاسیک آلمان، ایدئالیست.

کالس، ژاکوب (۱۸۸۶-۱۸۰۴) کارگر بلژیکی، نویسنده، نقش فعالی در جنبش طبقه کارگر ایفاء نمود، تحت تاثیر سوسیالیسم تخیلی قرار گرفت. کالولباخ، ویلهلم فون (۱۸۷۴-۱۸۰۵) پیکر نگار آلمانی.

کوروزو، ماری - تاریخ نگار فرانسوی، همراه با کلون تاریخ انقلاب ۱۷۸۹ و استقرار مشروطیت در فرانسه به رشته تحریر در آورد که با تخلص دو دوست آزادی انتشار یافت.

کت، رابرت (در ۱۵۴۹ اعدام شد) رهبر قیام دهفانی در انگلستان.

کیند، فریدریش (۱۸۴۳-۱۷۶۸) شاعر و نمایش نویس آلمانی.

کلوپشتوک، فریدریش گوتلیب (۱۸۰۳-۱۷۲۴) شاعر آلمانی.

کوهلر، لودویگ (۱۸۶۲-۱۸۱۹) نویسنده فرانسوی؛ در نیمه سال مال جهل «سوسیالیست حقیقی».

کورلر، کارل تئودور (۱۸۱۳-۱۷۹۱) شاعر و درام نویس رمانتیک آلمانی؛ در جنگ آزادیخس علیه ناپلئون کشته شد.

- کشاورزی تهیه دید.
- گریگوری هفتم (هیلده براند) (مقارن ۱۰۸۵-۱۰۲۰) پاپ.
- گراس ونر، ریچارد (۱۸۶۹-۱۷۹۵) ملاک بزرگ انگلیسی.
- گروسیوس، هوگو (۱۶۴۵-۱۵۸۳) دانشمند هلندی، حقوقدان، یکی از پایه گذاران نظریه قانونی طبیعی.
- گرون، کارل (۱۸۸۷-۱۸۱۷) - نویسنده آلمانی، در نیمه سالهای چهل - سوسیالیست حقیقی.
- گیزو، فرانسوا پی (۱۸۷۴-۱۷۸۷) مورخ و رجل دولتی فرانسوی، سیاست داخلی و خارجی فرانسه را از ۱۸۴۰ تا انقلاب فوریه ۱۸۴۸ رهبری نمود.
- گوتسه کوف، کارل فردیناند (۱۸۷۸-۱۸۱۱) نویسنده آلمانی متعلق به گروه ادبی آلمان جوان.
- ل
- لافایت، ماری ژوزف (۱۸۳۴-۱۷۵۳) شخصیت مبرز انقلاب فرانسه، یکی از رهبران مشروطه خواهان متعدل؛ در سال ۱۷۹۳ به هلند گریخت؛ بعداً در انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰ شرکت جست.
- لافوتن، آلوگوست هاینریش (۱۸۳۱-۱۷۵۸) نویسنده آلمانی، مؤلف تعدادی رمانهای احساساتی.
- لامارتین، آلفونس (۱۸۶۹-۱۷۹۰) شاعر فرانسوی، مورخ و سیاستمدار؛ در سالهای چهل، لیبرال. یکی از رهبران جمهوریخواه متعدل.
- لامنه، روبیر (۱۸۵۴-۱۷۸۲) مدیر دیر
- فرانسوی، نویسنده؛ یکی از اندیشه پردازان سوسیالیسم مسیحی.
- لانی تسوله، کارل ویلهلم (۱۸۷۱-۱۷۹۶) حقوقدان آلمانی، تاریخ نگار حقوق.
- لاتک باین، آلوگوست (۱۸۳۵-۱۷۵۷) شاعر آلمانی.
- لاوانگویون، پول فرانسوا (۱۸۲۸-۱۷۴۶) دیپلمات فرانسوی، سفیر فرانسه در هلند و اسپانیا.
- لایپ لیتس، گوتفرد (۱۷۱۶-۱۶۴۶) فیلسوف ایدئالیست و ریاضی دان آلمانی.
- لئوناردو داوینچی (۱۵۱۹-۱۴۵۲) پیکر نگار، مجسمه ساز، دانشمند، معمار، و مهندس ایتالیایی.
- لومینه، ژان لویی (۱۸۵۷-۱۸۰۳) حقوقدان و نویسنده فرانسوی.
- لور، پی (۱۸۷۱-۱۷۹۷) نویسنده فرانسوی، سوسیالیست تخیلی، نماینده سوسیالیسم مسیحی.
- لینتک، گوتهلد، (۱۷۸۱-۱۷۲۹) درام نویس، منتقد و فیلسوف آلمانی.
- لواسورا، رنه (۱۸۳۴-۱۷۴۷) طبیب فرانسوی، شخصیت مبرز انقلاب فرانسه، عضو کنوانسیون، ژاکوبین، مؤلف خاطراتی درباره انقلاب فرانسه.
- لی سی نیوس، گایوس (قرن چهارم ق.م) رجل دولتی رم.
- لینگوه Linguel سیمون (۱۷۹۴-۱۷۳۶) حقوقدان، نویسنده، مورخ و اقتصاددان فرانسوی، منتقد فیزیوکرات‌ها.
- لینه، کارل (فون لینه) (۱۷۷۸-۱۷۰۷) گیاه شناس سوئدی، مبتنی برای طبقه بندی گیاهان و حیرانات طرح ریخت.
- للوید، ساموئل جونز (۱۸۸۳-۱۷۹۶) بانکدار

لای تــــن Lyon ادوارد جورج.
(۱۸۷۳-۱۸۰۳) نویسنده و سیاستمدار انگلیسی.

م

مابلی، مایریل (۱۷۸۵-۱۷۰۹) جامعه شناس
فرانسوی، مدافع کمونیم برابرگرایانه تخیلی.

مک کالاک Mc Culloch جان رمزی
(۱۸۶۴-۱۷۸۹) اقتصاددان بورژوازی انگلیسی که
تئوری ریکاردو را به ابتذال کشاند.

ماکیاولی، نیکولو (۱۵۲۷-۱۴۶۹) مورخ،
نویسنده و رجل دولتی ایتالیایی.

معصوم سوم (مقارن ۱۲۱۶-۱۱۶۱) پاپ
(۱۱۹۸-۱۲۱۶).

مستره Maistre، جوزف ماری (۱۸۲۱-۱۷۵۳)
نویسنده فرانسوی، سلطنت طلب، اندیشه پرداز
ارتجاع اشرافی و روحانی.

ماتوس، تامس رابرت (۱۸۳۴-۱۷۶۶) کشیش
و اقتصاددان انگلیسی، بانی نظریه جمعیت.

مارا، ژان پول (۱۷۹۳-۱۷۴۳) شخصیت
برجسته انقلاب فرانسه، یکی از رهبران ژاکوبین ها.
ماتئی Mattiäi رودلف (۱۸۸۳-۱۸۱۸) نویسنده
آلمانی، «سوسیالیست حقیقی».

ماگن، فرانسوا (۱۸۵۴-۱۷۸۵) حقوقدان و
سیاستمدار فرانسوی، یکی از رهبران اپوزیسیون
دیناستیک لیبرال. (اپوزیسیون طرفدار سلطنت
اورلئان ها).

ماکس قدیس، نگاه کنید به اشتیرنر، ماکس.
مایسنر، آلفرد (۱۸۸۵-۱۸۲۲) نویسنده
دموکرات آلمانی، در نیمه سالهای چهل
«سوسیالیست حقیقی» سپس لیبرال.

مرسیه، لولسی (۱۸۱۴-۱۷۴۰) نویسنده

و اقتصاددان فرانسوی، پیرو ریکاردو.

لاک، جان (۱۷۰۴-۱۶۳۲) فیلسوف انگلیسی.
لولی چهاردهم (۱۷۱۵-۱۶۳۸) شاه فرانسه
(۱۶۴۳-۱۷۱۵).

لولی شانزدهم (۱۷۹۳-۱۷۵۴) شاه فرانسه
(۱۷۷۴-۹۲)، طی انقلاب فرانسه به زیر گسیوتین
فرستاده شد.

لولی هجدهم (۱۸۲۴-۱۷۵۵) - شاه فرانسه
(۱۸۱۴-۲۴).

لولی فیلیپ (۱۸۵۰-۱۷۷۳) دوک اورلئان،
شاه فرانسه (۱۸۳۰-۴۸).

لوردو Loudoueix ژاک اونـــــوره
(۱۸۶۰-۱۷۸۷) نویسنده فرانسوی، سلطنت طلب،
ناشر گزات دو فرانس.

لووه، دو Louvet (۱۷۹۷-۱۷۶۰) نویسنده
فرانسوی، شخصیت برجسته انقلاب فرانسه.
لوسیان، (مقارن ۱۸۰-۱۲۰ م) نویسنده هجو نویس
یونانی.

لوکسیوس، تیتیبوس (مقارن ۵۵-۹۹ ق.م.)
فیلسوف و شاعر رمی.

لودویگ اول (۱۸۶۸-۱۷۸۶) شاه باواریا،
(۱۸۲۵-۴۸) قالیه پرداز اشراف متظاهران و پر
طمطراقانه.

لونیک، اوتو (۱۸۶۸-۱۸۱۸) طبیب و نویسنده
آلمانی، در نیمه سالهای چهل «سوسیالیست
حقیقی» ناشر.

لوتر، مارتین (۱۵۴۶-۱۴۸۳) الهیات دان و
نویسنده آلمانی، شخصیت برجسته اصلاح دینی،
مؤسس پروتستانیم (لوتریسم) در آلمان.

لیکورک، قانونگذار افسانه ای اسپارت که
تصور می رود در قرن نهم ق.م. میزیسته.

انگلیسی، لرد صدر اعظم، نویسنده اومانیت، یکی از اولین کمونیست‌های تخیلی مؤلف کتاب «آرمانشهر».

مورلی (قرن هجدهم) مدافع فرانسوی کمونیم برابر گرایانه تخیلی.

مورگان، جان (۱۷۸۲-۱۸۵۴) آهنگساز انگلیسی.

موسارت، ولفگانگ (۱۷۵۶-۱۷۹۱) آهنگساز اتریشی.

مونت، تئودور (۱۸۰۸-۱۸۶۱) نویسنده آلمانی، متعلق به جنبش ادبی آلمانی جوان؛ استاد تاریخ و ادبیات در دانشگاه‌های برسلانو و برلن.

ن

ناپلئون اول (بناپارت) (۱۷۶۹-۱۸۲۱) امپراطور فرانسه از (۱۸۰۴-۱۴/۱۵).

نانوورک، کارل لودویگ (۱۸۱۰-۱۸۹۱) نویسنده آلمانی، عضو «آزادان»، محفل مگلیان جوان در برلن.

نویهانوس، گوستاو (۱۸۲۳-۱۸۹۲) شاعر آلمانی، در نیمه سالهای چهل «سوسیالیست حقیقی».

نیوتون، سر آیساک (اسحق) (۱۶۴۲-۱۷۲۷) فیزیکدان، منجم و ریاضی دان انگلیسی. نوژاره، پی یو ژان (۱۷۲۴-۱۸۲۳) نویسنده و مورخ فرانسوی.

و

وندی، یاکوب (۱۸۰۵-۱۸۷۱) نویسنده و سیاستمدار رادیکال آلمانی، بعد از انقلاب ۱۸۴۸ بیک لیبرال تبدیل شد.

فرانسوی در دوران روشن اندیشی؛ طی انقلاب فرانسه به ژبروندیت‌ها پیوست.

مترینخ، کلمانس (۱۷۷۳-۱۸۵۹) رجل دولتی و دیپلمات اتریشی، وزیر امور خارجه، صدر اعظم؛ یکی از سازماندهندگان اتحاد مقدس.

مهیر، یولیوس (وفات ۱۸۶۷) تاجر و نویسنده و ستفالی؛ در نیمه سالهای چهل «سوسیالیست حقیقی».

مهیر، ژاسومو (۱۷۹۱-۱۸۶۴) یکی از بانیان اهرای بزرگ فرانسه.

میشتل، کارل لودویگ (۱۸۰۱-۱۸۹۳) فیلسوف مگلی آلمانی، استاد دانشگاه برلن.

میل، جیمز (۱۷۷۳-۱۸۳۶) فیلسوف و اقتصاددان اسکاتلندی (پیرو بتام)، طرفدار نظریه ریکاردو.

میرابو، اونوره گابریل (۱۷۴۹-۱۷۹۱) شخصیت مبرز انقلاب فرانسه، طرفدار برقراری سلطنت مشروطه.

محمد علی (۱۷۶۹-۱۸۴۹)، والی مصر (۱۸۰۵-۴۹)؛ به یک رشته اصلاحات مترقبانه دست زد.

مونتل، آمانس (۱۷۶۹-۱۸۵۰) مورخ فرانسوی.

مونتنکیو، شارل لویی (۱۶۸۹-۱۷۵۵) فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی در دوران روشن اندیشی.

مونگیار Montgaillard، گیوم (۱۷۷۲-۱۸۲۵) رئیس دیر، مورخ و سلطنت طلب فرانسوی.

مونژولی Montjoie، فیلیکس (۱۷۴۶-۱۸۱۶) نویسنده سلطنت طلب فرانسوی.

مورا، سر تانس (۱۴۷۸-۱۵۳۵) رجل دولتی

یکی از نخستین اشاعه دهندگان مارکسیسم در آمریکا.

ویگانده، اوتسو (۱۷۹۵-۱۸۷۰) ناشر و کتابفروش آلمانی، صاحب مؤسسه‌ای در لایپ سیگ که آثار نویسندگان رادیکال را بطبع میرساند.

ونیکو، آنوکوست، نویسنده آلمانی.

ه

هالم، فریدریش (تخلص اله گیوس) (۱۸۰۶-۱۸۷۱) شاعر و نمایش نویس اتریشی.

هامپدن، جان (۱۵۹۴-۱۶۴۳) رجل دولتی انگلیسی، یکی از لیدرهای اپوزیسیون پارلمانی در برابر شاه هنگام انقلاب قرن هفدهم انگلستان.

هائیبال (آنیبال) - سردار کارتاژی

هارنی، جورج (۱۸۱۷-۱۸۹۷) یکی از رهبران جناح چپ جنبش جارتیستی.

هارتمن موریتس (۱۸۲۱-۱۸۷۲) نویسنده اتریشی، در سالهای چهل سوسیالیست حقیقی.

هاتسفلت، سوفی کنتس (۱۸۰۵-۱۸۸۱) آریستوکرات آلمانی که از همسر خود جدا شد، بعداً دوست و حامی لاسال.

هگل، گنورک ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰-۱۸۳۱) - نماینده برجسته فلسفه کلاسیک آلمان؛ ایدئالیست عینی؛ بطور همه جانبه‌ای دست به تدوین دیالکتیک زد.

هاینه، هاینریش (۱۷۹۷-۱۸۵۶) - شاعر انقلابی آلمانی.

هاینریش چهل و دوم LXXII (۱۷۹۷-۱۸۵۳) - حاکم امیرنشین کوچک آلمانی روین - لوین شتاین ابرس دورف. (۱۸۲۲-۴۸).

ورنه Verne، ژان (۱۷۸۹-۱۸۶۳) - نقاش فرانسوی صحنه‌های نبرد.

ویکتوریا (۱۸۱۹-۱۹۰۱) ملکه انگلستان (۱۸۳۷-۱۹۰۱).

ویلگاردل، فرانسوا (۱۸۱۰-۱۸۵۶) نویسنده فرانسوی، پیرر فوریه، بعداً کمونیست تخیلی.

ونیکه، لودویگ فریدریش ویلهلم (۱۷۷۴-۱۸۴۴) رجل دولتی پروس.

ویژیل (۱۹-۷۰ ق.م) شاعر رمی.

وانتر، فرانسوا (۱۶۹۴-۱۷۷۸) فیلسوف فرانسوی، شاعر و مورخ عصر روشن اندیشی.

وکن، رودر، ویلهلم (۱۷۷۳-۱۷۹۸) نویسنده رمانتیک آلمانی.

وید، جان (۱۷۸۸-۱۸۷۵) نویسنده انگلیسی، اقتصاددان و مورخ.

واشنگتن، جورج (۱۷۳۲-۱۷۹۹) رجل دولتی و ژنرال آمریکائی، فرمانده کل قوای آمریکای شمالی هنگام جنگ استقلال آمریکا (۱۷۷۵-۸۳) و اولین رئیس جمهوری آمریکا.

واکز، جان (۱۸۱۸-۱۸۸۷) سوسیالیست تخیلی؛ پیرو آثرنن.

ورت، گنورک (۱۸۲۲-۱۸۵۶) شاعر پرولتری و روزنامه نگار آلمانی؛ دوست مارکس و انگلس.

وایت لینگ (۱۸۰۸-۱۸۷۱) لیدر جنبش کارگری آلمان در دوران اولیه آن، یکی از نظریه پردازان کمونیسم تخیلی برابرگرایانه؛ شغل خیاط. وست مینستو، نگاه کنید به گراس وینر.

وایده مه‌یر، یوزف (۱۸۱۸-۱۸۶۶) لیدر جنبش‌های کارگری آلمان و آمریکا؛ در سالهای ۱۸۴۶-۴۷ تحت تاثیر «سوسیالیست‌های حقیقی»؛ بعداً هم رزم نزدیک مارکس و انگلس شد؛ سپس

فقر، خود و پنج کودکش را در ژوئن ۱۸۴۵ کت.
 هینریخ، هرمان فریدریش (۱۷۹۴-۱۸۶۱) -
 استاد آلمانی فلسفه؛ جناح راست هگلی.
 هاینز، توماس (۱۵۸۸-۱۸۷۹) - فیلسوف
 ماتریالیست انگلیسی.
 هابسن، جاشوا - گزارشگر انگلیسی،
 چارنیست.
 هوفمن فون فالرس لبن، آلوکوست
 (۱۷۹۷-۱۸۷۴) - شاعر و لغت شناس آلمانی.
 هولباک، پول هانری، (۱۷۲۳-۱۷۸۹) -
 فیلسوف، ماتریالیست فرانسوی، آتئیست، روشن
 اندیش.
 هولیوآک، جورج جیکاب (۱۸۱۷-۱۹۰۶)
 نویسنده انگلیسی؛ نقش برجسته‌ای در جنبش
 تعاونی سال‌های سی و چهل ایفاء نمود؛ آئوئی و
 چارنیست.
 هوراس، کولینتوس (۶۵-۸ ق.م.) شاعر رمی.
 هیوم، دیوید (۱۷۷۶-۱۷۱۱) فیلسوف
 ماتریالیست اسکاتلندی، مورخ و اقتصاددان.

هلمیش، یولیوس - ناشر و کتابفروش
 وستفالی، «سوسیالیست حقیقی».
 هلوسیوس، کلود آدرین (۱۷۷۱-۱۷۱۵۴) -
 فیلسوف فرانسوی؛ آتئیست؛ روشن اندیش.
 هارنی، ژوزف (تولد ۱۷۹۵) - تاجر فرانسوی؛
 در ۲۹ ژوئیه ۱۸۴۶، علیه حیات لرنی - فیلیپ به
 کوشش ناموفقی دست زد و به حبس ابد با اعمال
 شاقه محکوم گشت.
 هنری هشتم (۱۵۴۷-۱۴۹۱) شاه انگلستان
 (۱۵۰۹-۴۷).
 هراکلیت (مقارن ۴۸۰-۴۵۰ ق.م.) فیلسوف
 ماتریالیست یونانی.
 هرشل، سرجان فریدریک (۱۸۷۱-۱۷۹۲) -
 منجم انگلیسی.
 هروک، گنورک فریدریش - شاعر آلمانی.
 هس، هوزس (۱۸۷۵-۱۸۱۲) - نویسنده
 رادیکال آلمانی، یکی از رهبران
 «سوسیالیست‌های حقیقی» در اواسط سال‌های
 چهل.
 هیلر - آلمانی که از فرط استیصال ناشی از

