



آنتونیو لابیولا

سوسیالیسم و فلسفه

VII-X

VII

رم، ۱۶ ژوئن ۱۸۹۷.

تجربه خوبی داشتم. پیش از آنکه به پایان این نامه‌ها
برسم، مجبور شدم دقیقاً همین موضوعی را که موضوع
گفتگویم با شماست، در جای دیگری و به شکلی متفاوت
و نه چندان خوشایند، مورد بحث قرار دهم.

در یکی از شماره‌های اخیر «کریستیکا سوچاله»، نوعی
پیام منتشر شد که توسط آقای آنتونیو دی بلا، جامعه‌شناس
کالابریایی، علیه آن سوسیالیست‌های انحصاری ارسال

شده بود که به گفته او، در هر مسئله‌ای حرف مارکس را بر هر چیز مقدم می‌دارند. دِ بلا فراموش کرده است به ما بگوید که آیا مارکسی که آن کسانی که او به شدت از آنها انتقاد می‌کند به او استناد می‌کنند، همان نمونه اصیل است یا یک مارکس سفارشی ساختگی، یا یک مارکس بلوند، یا مارکسی دیگر. او مرا شایسته جایگاهی در میان آن لجبازانی دانست که موعظه و نصیحت خود را خطاب به آنها می‌کند، تا خود را از طریق فرهنگی گسترده‌تر در جامعه‌شناسی و تاریخ طبیعی به کمال برسانند. اما او فقط نام مرا ذکر می‌کند، بدون آنکه بگوید به کدام کتاب، گفته یا عمل مشخص من اشاره دارد. سپس کمی از چرندیات معمول جامعه‌شناسی را با چاشنی‌ای از داروین‌یسم و فهرست اجتناب‌ناپذیر و طولانی نام نویسندگان اضافه می‌کند.

فکر کردم پاسخ دادن به‌جا است. اولاً، می‌خواستم به او صریحاً بگویم که سوسیالیسم علمی آن‌قدرها هم در وضعیت بدی نیست که به نصیحت او نیاز داشته باشد. سپس می‌خواستم نشان دهم که پیشنهادهای او یا به مسائلی اشاره دارد که روشن و مبرهن هستند، یا به مسائلی که بر خلاف مارکسیسم می‌باشند. و از همه مهم‌تر، از آنجایی که من تازه در حال گفتگو با شما در مورد سوسیالیسم و فلسفه بودم، مناسب دیدم برای روشن‌تر کردن برخی از ملاحظات انتقادی که در این روش تا حدودی عجیب با شما مبادله می‌کنم، از یک مثال زنده استفاده کنم.

پاسخ خود را که عیناً در شماره دیروز «کریستیکا سوتساله» منتشر شده، ضمیمه می‌کنم. این نیز یک نامه

است. و اگرچه خطاب به شما نیست، با این حال می‌توانید آن را در کنار نامه‌های دیگر بایگانی کنید، گویی که ادامه آنهاست. این نامه با چند تکرار جزئی و قابل چشم‌پوشی، نامه‌های دیگر را تکمیل و جمع‌بندی می‌کند.

این نامه ویژه که برای سردبیر «کریستیکا سوتسیاله» فرستادم، چندان خوشایند نیست. من دقیقاً با نیت لطف به آقای دِ بلا آن را نوشتم. در برخی قسمت‌ها بدخلقانه است. شاید این تلخی در نقد من به این دلیل باشد که من، در حالی که عمیقاً در مطالعه این مسئله مهم، یعنی رابطه ماتریالیسم تاریخی با دیگر اندیشه‌های علمی زمانم، غرق بودم، احساس کردم که توصیه آقای دِ بلا، دست‌کم از منظر من، چندان به‌جا نبود؛ و آن هم به این

دلیل ساده که من از او نخواستہ بودم. البتہ، قصد من این
نبود کہ او ببیند برای شما چه می‌نویسم.

رم، ۵ ژوئن ۱۸۹۷.

توراتی عزیز!

مطمئن نیستم که وقتی دِ بلا نام مرا می‌برد، واقعاً منظورش من باشم. من بیشتر گرایش دارم که فکر کنم او این نطق تندش را خطاب به یک «مردگاهی» ساختگی خود کرده و نام مرا به پشت آن چسبانده چون دم‌دست بوده است. به هر حال، به محض اینکه نام مرا در تأملاتش می‌آمیزد، نمی‌توانم از افزودن یادداشتی به پاسخ شما خودداری کنم.

معلوم است که من ده سال پیش صراحتاً و علناً خود را با اندیشه سوسیالیستی همسو کردم. [۱] ده سال زمان طولانی از عمر جسمانی من نیست، زیرا من بیش از پنجاه و چهار سال دارم. اما قطعاً دوره کوتاهی از زندگی فکری من است. پیش از آنکه سوسیالیست شوم، گرایش، فراغت، وقت، فرصت و تکلیف داشتم تا حساب‌هایم را با داروین‌یسم، پوزیتیویسم، نئوکانت‌گرایی

و بسیاری از مسائل علمی دیگری که در اطرافم شکل گرفته بود و به من این امکان را می‌داد که در میان معاصرانم رشد کنم، تسویه کنم. زیرا من از سال ۱۸۷۱ کرسی فلسفه را در دانشگاهم بر عهده داشتم و پیش از آن، به مطالبی که برای یک فیلسوف لازم است، پرداخته بودم. وقتی به سوسیالیسم روی آوردم، از مارکس به دنبال الفبای دانش نبودم. من در مارکسیسم به دنبال چیزی جز آنچه در واقع در خود دارد نبودم، یعنی نقد قاطع آن بر اقتصاد سیاسی، خطوط کلی ماتریالیسم تاریخی، و سیاست پرولتاریایش که آن را اعلام می‌کند یا به آن اشاره دارد. و نه به دنبال دانشی از آن فلسفه‌ای بودم که مبنای آن است و آن را به گونه‌ای پس از وارونه کردن دیالکتیک آن فلسفه ادامه می‌دهد. منظورم هگل‌گرایی است که در دوران جوانی من در ایتالیا

رونق داشت و گویی در آن پرورش یافته بودم. این را با هیچ نیت بدخواهانه‌ای نمی‌گویم، اما اولین اثر فلسفی من، به تاریخ مه ۱۸۶۲، دفاعی از دیالکتیک هگل در برابر بازگشت به کانت است که توسط اد. زلر آغاز شده بود! بنابراین من مجبور نبودم ابتدا با شیوه تفکر دیالکتیکی، یا روش تکاملی یا ژنتیکی، هر طور که بخواهید آن را بنامید، آشنا شوم تا بتوانم سوسیالیسم علمی را درک کنم، زیرا از زمانی که به طور آگاهانه شروع به فکر کردن کرده بودم، در این حلقه فکری زندگی کرده بودم. با این حال، اضافه می‌کنم که در حالی که مارکسیسم تا آنجا که به طرح کلی و صورت‌بندی‌های ذاتی و صوری مفهوم و روش آن مربوط می‌شد برای من هیچ دشواری نداشت، محتوای اقتصادی آن را تنها با کار بسیار سخت به دست آوردم. و در حالی که این دانش را به بهترین

نحو ممکن به دست آوردم، نه مجبور بودم و نه اجازه داشتم که خط توسعه مربوط به ماتریالیسم تاریخی را خلط کنم؛ به عبارت دیگر، معنای تکامل را در این مورد ملموس با آن وضعیت تقریباً بیمارگونه مغز برخی افراد، به‌ویژه در ایتالیا، خلط کنم که آنها را به صحبت از «تکامل مادونا» و پرستش او وامی‌دارد.

دِ بلا چه می‌خواهد؟ اینکه مثل یک دانشجوی سال اولی که تازه از کلاس‌های درس بیرون آمده، به مدرسه برگردم و دوره‌ام را از نو شروع کنم؟ یا می‌خواهد که دوباره توسط داروین تعمید یابم، توسط اسپنسر دوباره تأیید شوم، و سپس اعتراف عمومی‌ام را در حضور رفقایم بخوانم و خود را برای دریافت آخرین تدهن از او آماده کنم؟ به خاطر صلح، حاضر بودم همه چیزهای دیگر را کنار بگذارم. اما من به شدت با این درخواست

برای رجوع به وجدان رفقایم اعتراض دارم. اعتراف می‌کنم که رفقای من تا حدی و تحت شرایطی، در امور سیاست حزبی دلیلی برای سخت‌گیری و اغلب استبداد دارند. اما اینکه رفقای من صرفاً به این دلیل که رفیق هستند، اختیار داشته باشند که در امور علمی با تصمیم‌های خودسرانه سخن بگویند... برو کنار، علم هرگز به رأی گذاشته نخواهد شد، حتی در آن جامعه به اصطلاح آینده!

یا او چیزی کمتر از این را می‌خواهد؟ آیا باید تصدیق کنم و سوگند بخورم که مارکسیسم علم جهان‌شمول نیست، و آنچه را که مطالعه می‌کند جهان نیست. بسیار خب، فوراً این را می‌پذیرم. و من این ایده را که نمی‌توانم آن را بپذیرم، به چالش می‌کشم. کافی است طرح درس دانشگاه و دوره‌های متعدد آن را به یاد

بیاورم. من حتی بیش از این را می‌پذیرم. این هم از آن:
«خود این آموزه هنوز در آغاز راه است و به
توسعه‌های بسیاری نیاز دارد.» (ماتریالیسم تاریخی، جلد
اول، صفحه ۹۷.) [۲]

در واقع، چیزی که دِ بَلا و امثال او را عذاب می‌دهد،
دقیقاً تعقیب آن فلسفه جهان‌شمول است که سوسیالیسم
می‌تواند به‌عنوان نقطه مرکزی همه چیز در آن جای
گیرد. «بفرمایید! روزنامه حوصله دارد»، ویراستاران
آلمانی به نویسندگان نوپا می‌گویند. اما من نمی‌توانم از
بیان دو نکته خودداری کنم. نکته اول این است که هیچ
خردمندی هرگز موفق نخواهد شد در دو ستون
«کریتیکا سوچاله» ایده‌ای از این فلسفه جهان‌شمول به
ما بدهد. نکته دوم شخصی است. برای بیست سال از
فلسفه نظام‌مند بیزار بوده‌ام. این طرز فکر نه تنها مرا

بیشتر آماده پذیرش مارکسیسم کرد، که یکی از راه‌هایی
است که ذهن علمی خود را از فلسفه به مثابه یک کل
رها کرده است، بلکه مرا به یک مخالف سرسخت
فیلسوف اسپنسر نیز تبدیل کرد، کسی که در «اصول
اول» خود نمودار دیگری از جهان را به ما عرضه
کرد. و اکنون باید از نوشته‌های خودم نقل قول کنم: «من
بیست و سه سال پیش به این دانشگاه نیامدم تا نماینده
هیچ فلسفه رسمی باشم، و نه برای تأسیس هیچ نظام
جدیدی. به واسطه یک اتفاق خوشایند در زندگی‌ام،
تحصیلاتم را تحت تأثیر مستقیم و بی‌واسطه دو نظام
بزرگ گذراندم، نظام‌هایی که پایان‌بخش آن فلسفه‌ای
بودند که اکنون می‌توانیم آن را کلاسیک بنامیم. منظورم
نظام‌های هربرت و هگل است که تضاد میان رئالیسم و
ایدئالیسم، میان تکثرگرایی و یکتاپرستی، میان

روانشناسی علمی و فراشناسی ذهن، میان تخصص در روش‌ها و پیش‌بینی هر روشی توسط دیالکتیک همه‌چیزدان را به اوج نهایی خود رساندند. فلسفه هگل پیش از آن به ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس و فلسفه هربرت به روانشناسی تجربی شکوفا شده بود که تحت شرایط و حدود معین، تجربی، تطبیقی، تاریخی و اجتماعی نیز هست. آن سال‌ها، سال‌های به‌کارگیری فشرده و گستردهٔ اصل انرژی، نظریهٔ اتمی، داروین‌یسم و بازکشف اشکال و شرایط دقیق فلسفهٔ عام بود که در برابر چشمان ما کل تصور ما از طبیعت را دگرگون ساخت. و در آن زمان‌ها، مطالعه تطبیقی نهادها، با یاری از مطالعه تطبیقی زبان‌ها و اسطوره‌شناسی، سپس پیشاتاریخ، و در نهایت تاریخ صنعت، بیشتر مواضع و فرضیات واقعی را که مردم تا آن زمان درباره قانون،

اخلاق و جامعه فلسفه کرده بودند، سرنگون ساخت.
انگیزه‌های فکری، آن انگیزه‌هایی که از علوم جدید یا
تجدیدنظرشده نشأت می‌گیرند، هنوز به یک تحول جدید
در فلسفه نظام‌مند که باید کل حوزه تجربه را در بر
گرفته و بر آن تسلط یابد، نزدیک نشده‌اند و اکنون نیز
نزدیک نمی‌شوند. از فلسفه‌هایی که برای استفاده
شخصی و ابداع خصوصی هستند، مانند فلسفه‌های نیچه
و فون هارتمان، صرف‌نظر می‌کنم و خود را از هرگونه
نقد بر آن بازگشت‌های ظاهری به فیلسوفان دوران‌های
دیگر، [۳] که به جای فلسفه، زبان‌شناسی تولید می‌کنند،
مانند آنچه برای نوکانتی‌ها رخ داد، معاف می‌دارم.»
«در اینجا مکث می‌کنم تا توجه را به اشتباه تقریباً
باورنکردنی جلب کنم که بر اساس آن بسیاری، به‌ویژه
در ایتالیا، بدون هیچ تشریفات دیگری پوزیتیویسم را

به عنوان یک فلسفه معین، با دستاوردهای مثبت
به دست آمده از طریق تجربه بی وقفه در طبیعت و جامعه،
خلط می کنند. برای چنین افرادی، برای مثال، پیش می آید
که نمی توانند شایستگی غیر قابل انکار اسپنسر، یعنی
سهم او در تدوین یک فلسفه کلی، را از ناتوانی اش در
توضیح حتی یک واقعیت تاریخی با جامعه شناسی کاملاً
نموداری اش، از هم متمایز کنند. آنها نمی توانند آنچه به
اسپنسر دانشمند تعلق دارد را از آنچه به اسپنسر فیلسوف
تعلق دارد، جدا کنند. این [دوم] نیز از قافله عقب مانده
است، زیرا او با مقولاتی چون همگن، ناهمگن،
نامتمایز، متمایز، شناخته شده و ناشناخته دست و پنجه
نرم می کند. به عبارت دیگر، او گاه ناخواسته یک
کانتگرا است و گاه کاریکاتوری از هگل."

«برنامه درسی دانشگاه باید به وضوح بازتاب‌دهنده وضعیت واقعی فلسفه باشد، که در حال حاضر اصرار اندیشه بر چیزهای واقعاً شناخته‌شده را می‌طلبد. به عبارت دیگر، این برنامه دقیقاً خلاف هرگونه نظریه از پیش تعیین‌شده در مورد شناخت از طریق تفکر الهیاتی یا متافیزیکی را می‌طلبد.» (L'Universita e la Liberta della scienza, رم ۱۸۹۷، صفحات ۱۵، ۱۶ و ۱۷). [۴]

در نهایت، این فلسفه‌ای که به اصطلاح توسط دِ بلا حمایت می‌شود، در اصل چیزی جز نسخه‌ای دیگر از آن تثلیث داروین-اسپنسر-مارکس نیست، که انریکو فری حدود سه سال پیش آن را با فصاحت و بلاغت بسیار و با این همه بی‌اقتبالی مطرح کرد. [۵] خب حالا، توراتی

عزیز، صادقانه می‌خواهم نقش وکیل مدافع شیطان را ایفا کنم و اعتراف کنم که در این آرمان‌های مبهم برای فلسفه‌ای سوسیالیستی، و در بسیاری از سخنان احمقانه‌ای که در این زمینه گفته شده است (و برخی تقریباً به این باور رسیده‌اند که این فلسفه باید نوعی فلسفه برای استفاده خصوصی تنها سوسیالیست‌ها باشد)، هسته‌ای از حقیقت و درخواستی برای برآورده شدن یک نیاز واقعی نهفته است. بسیاری از کسانی که سوسیالیسم را می‌پذیرند، و نه صرفاً به عنوان تحریک‌کنندگان ساده، سخنرانان و نامزدها، احساس می‌کنند که پذیرش آن به عنوان یک باور علمی، مگر آنکه به نحوی با سایر اجزای آن مفهوم ژنتیکی از امور که به نوعی زیربنای تمام علوم دیگر است، ترکیب شود، غیرممکن است. این امر علت وسواس بسیاری را برای درآوردن

تمام علم دیگری که در اختیارشان است، در حیطه
سوسیالیسم توضیح می‌دهد. این امر به اشتباهات و
ساده‌لوحی‌های بسیاری منجر می‌شود که همگی قابل
توضیح هستند. اما با خود خطری را نیز به همراه دارد.
زیرا بسیاری از این روشنفکران ممکن است فراموش
کنند که سوسیالیسم اساس واقعی خود را در شرایط
کنونی جامعه سرمایه‌داری و در اهداف و اقدامات
ممکن پرولتاریا و دیگر توده‌های فقیر دارد. مارکس
ممکن است از طریق آثار روشنفکران به شخصیتی
افسانه‌ای تبدیل شود. و در حالی که آنها در مورد کل
مقیاس تکامل، بالا و پایین، و پایین و بالا بحث می‌کنند،
رفقا ممکن است این گزاره فلسفی را در یکی از
کنوانسیون‌های بعدی خود به رأی بگذارند: بنیان اول
سوسیالیسم در ارتعاشات اثر یافت می‌شود. [۶]

به این ترتیب، من زیرکی دِ بلا را برای خودم توضیح می‌دهم. اگر مارکس هنوز زنده بود! نمی‌بینید؟ او در ۵ مه ۱۸۱۸ به دنیا آمد و در ۱۴ مارس ۱۸۸۳ درگذشت، و بنابراین، از نظر معیارهای زندگی بشر، ممکن بود هنوز زنده باشد. و اگر زنده بود، ادامه می‌دهم، می‌توانست جلد سوم «سرمایه» را که این‌چنین بی‌ارتباط و مبهم است، به پایان برساند. نه، ابداً!» دِ بلا می‌گوید، «او یک مادی‌گرا می‌شد! اما وای بر من! او از سال ۱۸۴۵ همین بود و به همین خاطر با ایدئولوگ‌های رادیکال آشنایش دچار اختلاف شد. و به گفته دِ بلا، او نه تنها یک مادی‌گرا، بلکه یک پوزیتیویست هم می‌شد! پوزیتیویسم! در تاریخ‌نگاری عامیانه، این واژه به فلسفه کانت و پیروانش اشاره دارد. حال آنکه، این فلسفه از نظر ایدئال حتی پیش از مرگ فیزیکی مارکس نیز روح

خود را از دست داده بود. چه منظره باشکوهی!

ماتریالیسم – پوزیتیویسم – دیالکتیک، تثلیث مقدس! و

هنوز یک منظره باشکوه دیگر! یادداشتهای علمی کانت

با روند بی‌نهایت ماتریالیسم تاریخی آشتی کرد، که مسئله

شناخت را به شیوه‌ای متفاوت از همه فلسفه‌های دیگر

حل می‌کند و اعلام می‌دارد: هیچ حد و مرز ثابتی، چه

apriori (پسینی) و چه a posteriori (پیشینی)

برای شناخت وجود ندارد، زیرا انسان‌ها همه آنچه را

که باید بدانند، از طریق یک روند بی‌نهایت کار، که

تجربه است، و از تجربه، که کار است، می‌آموزند. [۷]

در مقابل، کانت اعلام کرد که چرخه فیزیک و نجوم

برای همیشه بسته شده است، درست در لحظه‌ای که

معادل مکانیکی گرما کشف شد و چند سال پیش از کشف

درخشان تحلیل طیفی. و در سال ۱۸۴۵ او تحقیق در
مورد منشأ گونه‌ها را پوچ اعلام کرد!

اما، به گفته دِ بلا، ماتریالیسم تاریخی باید جامعه ماقبل
تاریخ را مطالعه کند. و دقیقاً همین‌جاست که شیطان نقش
خود را ایفا می‌کند. کتاب «جامعه باستان» اثر لوئیس
اچ. مورگان، که در آمریکا منتشر شد و از طریق
انتشارات مک‌میلان لندن (۱۸۷۷) تنها در چند نسخه به
اروپا رسید، تقریباً به واسطه سکوت بی‌رحمانه
مردم‌شناسان انگلیسی که یا حسود بودند یا می‌ترسیدند،
به کلی به فراموشی سپرده شد. اما نتایج تحقیقات
مورگان دقیقاً به این دلیل در سراسر جهان منتشر شد که
انگلس با کتاب خود، «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی
و دولت» (اولین چاپ ۱۸۸۴، چهارمین چاپ ۱۸۹۱)،
آنها را نجات داد. این کتاب به طور همزمان نقد، تبیین و

تکمیلی بر آثار مورگان است. این ترکیبی از مورگان و مارکس است. و انگلس درباره مورگان چه می‌گوید؟ که او «به نوعی، مفهوم ماتریالیستی تاریخ را که مارکس آن را بنیان نهاده بود، دوباره کشف کرده بود...» و «در مقایسه بربریت و تمدن، عمدتاً به همان نتایجی رسیده بود که مارکس به آن رسیده بود.» و انگلس چرا کتابش را نوشت؟ چون می‌خواست از یادداشت‌ها و تذکرات مارکس استفاده کند.

پس ببینید! تاریخ‌نگاری عادی، حتی برای سوسیالیست‌ها نیز از اهمیت زیادی برخوردار است.

و اکنون پردازیم به اسپنسر ناگزیر. آیا بیرون از ایتالیا کسی بوده که او را یک سوسیالیست تلقی کرده باشد؟ آیا اسپنسر شاید فیلسوف جهان دیگر است؟ تو می‌توانی او را، و درباره او را، به هر زبانی بخوانی، حتی زبان

ژاپنِ نوسازی شده. او از کمبود وضوح رنج نمی برد. از دیدگاه من، که ایجاز فشرده را دوست دارم، او بیش تر از پرگویی و مردمی نویسی افراطی رنج می برد. نخستین نوشته شناخته شده او تاریخ ۱۸۴۳ را دارد. آن زمانی بود که چارتیسم در اوج خود قرار داشت. این اثر حدود صلاحیت حکومت نام دارد. اسپنسر در نظر همگان نویسنده ای تحسین شده برای وست مینستر ریویو، اکونومیست و ادینبورو ریویو بود. و یک بار دیگر به تاریخ نوشته های او توجه کن، به ویژه از ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۹. آیا کسی در انگلستان تا کنون درباره معنی و ارزش آثار اجتماعی و سیاسی او دچار خطا شده است؟ ایستایی اجتماعی او در ۱۸۵۱ منتشر شد، روان شناسی اش (چاپ اول) در ۱۸۵۵، آموزش و پرورش اش در ۱۸۶۱، چاپ نخست اصول

مقدماتی در ۱۸۶۲، طبقه‌بندی علوم در ۱۸۶۴،
زیست‌شناسی از ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۷، و این‌ها جدا از
جستارهای کوچک‌ترش هستند، که از میان‌شان می‌توان
فرضیهٔ تکامل (۱۸۵۲)، پیدایش علم (۱۸۵۴)، و
پیشرفت و قانون آن (۱۸۵۷) را نام برد. این فهرست را
همین‌جا می‌بندم، و در آثاری متوقف می‌شوم که پیش از
انتشار جلد اول سرمایه (۲۵ ژوئیه ۱۸۶۷) منتشر
شده‌اند. مسلماً لازم نبود کسی نبوغ مارکس را داشته
باشد تا چیزی را دریابد که من به‌عنوان دانشجوی سادهٔ
فلسفه دریافتم: این‌که نوشته‌های اسپنسر و آموزهٔ تکامل
در آن‌ها نموداری‌اند، نه تجربی؛ تکامل اسپنسر تکاملِ
پدیدارهاست، نه چیزهای واقعی؛ و پشت آن شبهِ شیء
فی‌نفسه کانت ایستاده که او از آغاز در همهٔ جستارهایش
آن را همچون خدا یا الوهیت ستوده بود (ایستایی، چاپ

۱۸۵۱)، و که بعدها آن را با نام محترمانه «ناشناختنی» قلم‌گیری کرد.

اگر مارکس هرگز آثار اسپنسر را میان ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ بررسی کرده بود، شرط می‌بندم که این کار را با لحنی از این دست انجام می‌داد:

«اینجا آخرین پیش‌روی سایه‌ای را داریم که از دئیسم انگلیسی قرن هفدهم افکنده شده؛ اینجا آخرین تلاش ریاکاری انگلیسی را داریم برای مبارزه با فلسفه هابز و اسپینوزا؛ اینجا آخرین پرتوافکنی ماوراءالطبیعه‌گرایی در میدان علم مثبت را داریم؛ اینجا آخرین آمیزه کریتینیسم خودپرستانه بن‌تام با کریتینیسم نوع‌دوستانه ربی ناصری را داریم؛ اینجا آخرین تلاش عقل بورژوایی را داریم برای نجات رشته‌ای معمایی از ایمان به جهان دیگر، به‌وسیله پژوهش آزاد و رقابت آزاد در این جهان.

تنها پیروزی پرولتاریا می‌تواند شرایط کامل و تمام‌عیار
وجود را برای ذهن علمی فراهم کند، زیرا عقل
نمی‌تواند شفاف باشد مگر آن‌که شرایطی که در آن کار
می‌کند شفاف شده باشد.»

مارکس این را می‌نوشت، یا می‌توانست بنویسد. اما او
سرگرم رسیدگی به انترناسیونال بود، و اسپنسر هم
زمانی نداشت که به این انجمن توجه کند.

در ۱۷ مارس ۱۸۸۳، انگلس در گورستان هایگیت، در
یادبود دوستش مارکس، که سه روز پیش درگذشته بود
سخن گفت، و سخنرانی‌اش را با این کلمات آغاز کرد:
«همان‌گونه که داروین قوانین تکامل در طبیعت آلی را
کشف کرد، مارکس نیز قوانین تکامل تاریخ انسانی را
کشف کرد.» [۸] آیا دِ بلا نباید از خواندن این احساس

شرم کند؟

و این همه ماجرا نیست. انگلس در آنتی‌دورینگ (چاپ اول ۱۸۷۸، چاپ سوم ۱۸۹۴)، همه ایده‌های بنیادی داروین‌یسم را که برای جهت‌گیری کلی یک سوسیالیست علمی لازم بود، از آن خود کرده بود. حدود ده سال طول کشید تا او این آموزش تازه در علوم طبیعی را فراگیرد، و او صادقانه اعلام کرد که در این موضوع بیش از مارکس در خانه خود است، در حالی که مارکس در ریاضیات چیره‌دست‌تر بود. و حتی این نیز تمام ماجرا نیست. چاپ اول سرمایه حاوی یادداشتی است مشخص و بسیار بدیع درباره جهان تازه‌ای که داروین کشف کرده بود. خوب بفهم که این دو انسان فروتن بی‌ادعا، که هرگز بخشی ماوراءطبیعی برای جهان قائل نبودند، همیشه فقط به یک داروین‌یسم اشاره داشتند، و آن داروین‌یسم نثرین منشأ انواع (۱۸۵۹) بود، که

مجموعه‌ای از مشاهده‌ها و تجربه‌ها در میدان محدود واقعیت است؛ واقعیتی که از منشأ زندگی فراتر می‌رود و مدت بسیاری پیش از تاریخ انسان امتداد دارد. آن‌ها نمی‌توانستند متوجه نشوند که نظریه‌های داروین حالتی همانند با تصور اپی‌ژنتیک آن‌ها از تاریخ دارد، تصویری که آن را تا حدی صورت‌بندی کرده و تا حدی تازه آغاز به مطالعه آن کرده بودند. [۹] آن‌ها هرگز چیزی از آن داروینیسمی که دِ بلا آن را کشف قوانین سراسر بشریت می‌خواند نشنیدند؛ آن داروینیسمی که قرار است برای هر چیزی خوب باشد، اختراع بیهوده روزنامه‌نگاران علمی و زوال‌باوران فلسفی. مگر دوستشان هاینه به آن‌ها نگفته بود که جهان پر از سوراخ است و استاد آلمانی مکتب هگل این سوراخ‌ها را با کلاه شب خود می‌پوشاند؟

اما بگذار جهان و سوراخ‌هایش را واگذاریم، توراتی
عزیز، و همه وظیفه خود را انجام دهیم. من همیشه آن
حمله سختی را به یاد می‌آورم که هگلی ب. اسپاونتا حدود
سی سال پیش کرد: «در کشور ما تاریخ فلسفه را در
جغرافیای آریوستو مطالعه می‌کنند، و افلاطون و آبه
فورناری، تورکوآتو تاسو و توتونو تاسو را در کنار هم
نقل می‌کنند.» [۱۰]

VIII

رُم، ۲۰ ژوئن ۱۸۹۷.

من باید نوعی پی‌نوشت بنویسم که نامه قبل از آخرم را
که پر از پرسش‌های دشوار بود تکمیل کند.

کاملاً طبیعی است که من در میان محصولات عواطفمان،
که ذهن علمی را تیره می‌کنند، همچنین آن احساسات
پیچیده‌ای را قرار دهم که معمولاً خوش‌بینی و بدبینی
می‌نامیم، و که نماینده برخی گرایش‌ها، تمایلات،
ارزیابی‌ها و پیش‌داوری‌ها هستند.

هیچ‌کس نمی‌تواند در آن شیوه‌های بیان، که میان شعر و
شور و احساس در نوسان‌اند و همیشه آن‌ت نامطمئنی
را می‌زنند که نمی‌توان آن را به اصطلاحات دقیق تقلیل
داد، نشانی از گرایش به تفسیر عقلانی جهان یا وعده آن
را بیابد. این عواطف، وقتی در کلیت خود در نظر گرفته
شوند، ترکیبات و بیانگر احساسات فردی بی‌شماری‌اند که
می‌توانند جایگاهشان، چنان‌که در مورد بدبینی آشکار
است، یا در سرشت خاص شخصیت فردی (برای نمونه،
لئویاردی)، یا در شرایط مشترک گروه‌های بزرگ (برای

مثال، خاستگاه بودیسم) باشد. به اختصار، خوش بینی و
بدبینی اساساً تعمیم‌هایی عاطفی‌اند که از برخی تجربه‌های
خاص یا شرایط اجتماعی ناشی می‌شوند و چنان بیرون
از محیط نزدیک ما افکنده می‌شوند که گویی به صورت
محور، یا تکیه‌گاه، یا غایت جهان درمی‌آیند. از این راه،
مقولات خوب و بد، که در واقع تنها ارتباطی محدود با
نیازهای عملی ما دارند، سرانجام بدل به معیارهایی
می‌شوند که بر اساس آنها کل جهان دآوری می‌شود؛ و آن
را تا آن اندازه کوچک می‌کنند که به ساده‌ترین پایه و
شرط خوشبختی یا بدبختی ما تبدیل می‌شود. از هر دو
منظر، جهان به گونه‌ای می‌نماید که گویی معنایی جز
خوب یا بد ندارد، و نتیجه نهایی گویی وابسته به چیرگی
یا پیروزی یکی بر دیگری است.

در ژرفای این شیوه نگریستن به جهان، همیشه نوعی
شعر نخستین نهفته است که هرگز از اسطوره جدا نیست.
و چنین شیوه‌های تصور همواره جوهر عملی و نیروی
انگیزنده نظام‌های دینی را می‌سازند، از خوش‌بینی خام
اسلام گرفته تا بدبینی پالوده بودیسم. و این کاملاً طبیعی
است. دین نیازی است درست به این دلیل، و تنها به این
دلیل، که دگرگون‌سازی آن‌همه ترس‌ها، امیدها، دردها و
تجربه‌های تلخ زندگی روزمره به ایمان‌ها و داوریهای
ازپیش‌مقرر است. به این ترتیب، مبارزه‌های این جهان
به اصطلاح واقعی، به ستیزهای متعالی جهان هستی بدل
می‌شوند، مانند خدا و شیطان، گناه و رستگاری، آفرینش
و تولد دوباره، سلسله کفاره‌ها و نیروانا. این خوش‌بینی و
این بدبینی، که شکل اندیشه به خود می‌گیرند و پیرامون
خویش نوعی فلسفه فراهم می‌کنند، چیزی نیستند جز

بازمانده‌های کموبیش آگاهانهٔ دین در شکلی دیگر، یا
بازماندهٔ آن ضدِ دینی که در شور ناباوری پرشور، شبیه
ایمان می‌شود. برای مثال، خوش‌بینی لایبنیتس بی‌گمان
نه کارکرد فلسفی مطالعهٔ او در حساب دیفرانسیل است،
نه کارکرد نقد او بر «کنش از راه دور»، نه نتیجهٔ نظریهٔ
متافیزیکی‌اش دربارهٔ مُنادها، و نه کشف او دربارهٔ جبر
درونی. خوش‌بینی او دینِ اوست. این همان دینی است که
در نظرش پایدار و ماندگار است. این برای او آن
مسیحیتی است که همهٔ فرقه‌های مسیحی را با هم سازگار
می‌کند، یک مشیت الهی که با این دیدگاه توجیه می‌شود
که این جهان بهترین جهانی است که می‌توانسته و
می‌تواند وجود داشته باشد. این شعرِ الهیاتی، همتای
طنزآمیز و بنابر این دیالکتیکی خود را در «کاندید» ولتر
دارد. درست به همین‌سان، بدبینی شوپنهاور نه نتیجهٔ

ناگزیر نقد او بر نقد کانت است و نه کارکرد مستقیم
پژوهش‌های ظریف او در منطق. بلکه بیانگر روح
خرده‌بورژوازیِ اوست: ناراضی، دل‌تنگ، ترش‌رو، و
جویای رضایتی که آن را در تأمل متافیزیکی دربارهٔ
نیروهای کورِ ناشناختنی (یا کوشش کور برای بودن)
می‌جوید. به بیان دیگر، او رضایت را در شکلی از دین
می‌جوید که بدان اندک توجهی می‌شود: دین بی‌خدایی.

[۱۱]

اگر از ساختارها و پیچیدگی‌های ثانوی و مشتق دین یا
فلسفهٔ الهی، که خوش‌بینی و بدبینی نیز به آن‌ها تعلق
دارند، به خاستگاه خود این آفرینش‌های ذهنی بازگردیم،
با حقیقتی روبه‌رو می‌شویم که به همان اندازه که بدیهی
است، ساده نیز هست. این حقیقت آن است که هر انسان،
به‌سبب وضعیت جسمانی و محیط اجتماعی خود، به انجام

نوعی محاسبه لذت‌گرایانه واداشته می‌شود؛ یعنی سنجش

نیازهایش و وسایل برآوردن آن‌ها. نتیجه، ارزیابی‌ای

کما بیش رنگ‌گرفته از شرایط وجود و خود زندگی در

روابط درونی‌اش است. اکنون، هنگامی که خرد چنان

پیشرفت کرده که افسون‌های خیال و نادانی را که فقر

نثرگونه زندگی عادی را به نیروهای ماورایی

خیال‌پردازانه پیوند می‌زنند، درهم بشکند، آنگاه دیگر

الهامات خلاقانه خوش‌بینی و بدبینی نمی‌توانند اعمال نفوذ

کنند. ذهن به مطالعه نثرگونه وسایلی روی می‌آورد که

به واسطه آن‌ها بتوان رسید، نه به آن موجود افسانه‌ای به

نام خوشبختی، بلکه به رشد طبیعی توانایی‌های انسانی.

در شرایط طبیعی و اجتماعی مساعد، این توانایی‌ها خود

در زندگی، دلیل وجود آن و توضیحی برای علل آن

می‌یابند. این آغاز آن حکمتی است که تنها به انسان حق می‌دهد که نام هومو سابیئنس بر خود نهد.

ماتریالیسم تاریخی، چون فلسفه‌ای درباره زندگی است و نه صرفاً پدیده‌های فکری آن، آنتی‌تز میان خوش‌بینی و بدبینی را از میان می‌برد، زیرا از حدود آن‌ها فراتر می‌رود و آن‌ها را درمی‌یابد.

تاریخ واقعاً پیوستاری بی‌پایان از مبارزه‌های دردناک است. کار، که نشانه متمایزکننده زندگی انسانی است، وسیله‌ای برای ستم‌ورزی بر اکثریت عظیم بوده است. کار، که پیش‌شرط هر پیشرفت است، رنج‌ها، محرومیت‌ها، سختی‌ها و مصیبت‌های توده مردم را به خدمت آسایش عده‌ای اندک درآورده است. تاریخ همچون دوزخ است. می‌توان آن را به صورت نمایشی تیره به نام «تراژدی کار» عرضه کرد.

اما همین تاریخ تیره، از دل همین وضعیت، تقریباً بی‌آنکه آگاهیِ خودِ انسان‌ها دخالت داشته باشد و یقیناً نه از رهگذر تقدیرِ هیچ‌کس، وسایلی پدید آورده است که برای کمالِ نسبیِ نخستِ بسیارِ اندک، سپسِ اندکی، و آن‌گاه بیش از اندکی لازم بودند. و اکنون به نظر می‌رسد این تاریخ برای همگان کار می‌کند. این تراژدی بزرگ گریزناپذیر بود. نه ناشی از تقصیر یا گناه کسی بود، نه از کج‌روی یا تباهی کسی، نه از سرکشی هوس‌آلود و گناه‌آلود کسی از راه مستقیم. بلکه ناشی از ضرورتی درونی در سازوکار زندگی اجتماعی و در روند موزون آن بود. این سازوکار بر وسایل معاش عمل می‌کند، یعنی بر محصول کار و همکاری انسان‌ها تحت شرایط طبیعی کمابیش مساعد. امروزه، هنگامی که چشم‌انداز سامان‌دادن جامعه به‌گونه‌ای که به همه ابزار

خودکمال بخشی بدهد، پیش رویمان گشوده می شود،
به روشنی معقولیت این دیدگاه را می بینیم، زیرا بهره‌وری
رو به رشد کار همه نیازهای یک فرهنگ برتر همگانی را
فراهم می آورد. این همان حقیقتی است که سوسیالیسم
علمی حق موجودیت خود را بر آن استوار می کند؛ نه بر
اعتماد به پیروزی نوعی نیکوکاری همگانی که
سوسیالیست‌های اتوپیایی و احساساتی آن را در دل همه
کشف کرده و به عنوان عدالت جاودان اعلام کرده‌اند.
سوسیالیسم علمی بر رشد وسایل مادی اعتماد می کند؛
وسایلی که شرایطی را فراهم خواهند کرد که در آن همه
انسان‌ها فراغت برای رشد آزادانه داشته باشند. به
عبارت دیگر، علل بی عدالتی (با استفاده از این اصطلاح
ایدئولوژیست‌ها) برچیده خواهند شد؛ از جمله سلطه
طبقاتی، «باسیسم» و ستم انسان بر انسان. بی عدالتی‌هایی

که از این علل برمی‌خیزند دقیقاً همان شرایط ناگزیر برای آن واقعیت مادی نکبت‌بار، یعنی استثمار اقتصادی طبقه کارگر هستند.

تنها در یک جامعه کمونیستی است که کار دیگر استثمار نخواهد شد، بلکه به‌طور عقلانی اندازه‌گیری می‌شود. تنها در یک جامعه کمونیستی است که یک محاسبه

لذت‌گرایانه (هدونیستی) قابل اجرا خواهد بود؛ محاسبه‌ای که از بهره‌کشی خصوصی نیروهای اجتماعی آسیب ندیده باشد. هنگامی که موانع توسعه آزاد همگان برداشته شود،

موانعی که اکنون طبقات و افراد را تا جایی از هم جدا می‌کند که دیگر قابل شناسایی نیستند، هر کس ابزارهایی در اختیار خواهد داشت که به‌وسیله آن‌ها بتواند توانایی‌ها و نیازهای خود را با نیازهای جامعه بسنجد. سازگار کردن خود با آنچه عملی است، و انجام آن بدون هیچ

اجبار بیرونی، معیار آزادی است؛ که همان خردمندی
است. زیرا هیچ اخلاق راستینی وجود ندارد مگر آنکه
آگاهی از جبر وجود داشته باشد. در یک جامعه
کمونستی، تضاد ظاهری میان خوشبینی و بدبینی فرو
می‌ریزد. زیرا در آن جامعه دیگر هیچ تضادی میان
ضرورت کار کردن در خدمت جمع و میان رشد خود فرد
وجود ندارد. آن ضرورت و این آزادی شخصی به عنوان
امری یگانه درک خواهد شد. اخلاق آن جامعه، تضاد
میان حقوق و وظایف را از میان خواهد برد، زیرا این
تضاد اساساً تبلور نظری شرایط اجتماعی متضاد کنونی
است، شرایطی که در آن برخی حق فرمان دادن دارند و
برخی وظیفه اطاعت. در جامعه‌ای که در آن نیکی به
معنای صدقه دادن نیست، خواسته‌ای چون «هر کس بنا
بر توانایی‌هایش بدهد و بنا بر نیازهایش بگیرد» دیگر

خیال‌پردازانه به نظر نخواهد رسید. در چنین جامعه‌ای، آموزش پیشگیرانه بخش بزرگی از سرچشمه‌های جنایت را از میان خواهد برد و آموزش عملی زندگی و کار تعاونی، ضرورت سرکوب را به حداقل خواهد رساند. خلاصه، مجازات همچون صرفاً حفاظتی برای نوعی نظم‌پدیدار خواهد شد و هرگونه ویژگی عدالت‌ماورایی، که باید تأیید یا برقرار شود را از دست خواهد داد. در چنین جامعه‌ای دیگر نیازی نخواهد بود که برای سرنوشت عملی انسان، به‌دنبال هیچ توضیح متعالی یا ماورایی بگردیم.

این نقد علل محرک تاریخ، دلایل وجود جامعه کنونی، و چشم‌اندازی عقلانی و قابل اندازه‌گیری نسبت به جامعه آینده، نشان می‌دهد که چرا خوش‌بینی، بدبینی، و بسیاری دیگر از ساخته‌های خیال، ناچار بودند و همچنان باید

به‌عنوان بیان احساساتی عمل کنند که ذهن‌ها را زیر تأثیر
کشمکش‌های زندگی اجتماعی برمی‌انگیزند. اگر این
همان چیزی است که متفکران متعالی آن‌هایی که شما به
آنان اشاره می‌کنید منظور دارند، و اگر آن‌ها قصد دارند
گردآورندگان پس از مرگِ آه‌ها و اشک‌های بشریت در
طول قرون باشند، باشد؛ مجوز شاعرانه حتی برای
سوسیالیست‌ها هم ممنوع نیست. با این حال، آن‌ها موفق
نخواهند شد که اسطورهٔ «عدالتِ ابدی» را سر پا کنند و
به جنگِ «قلمرو تاریکی» بفرستند. آن بانو بزرگ و
نیکوکار هرگز حتی یک سنگ از ساختمان سرمایه‌داری
را جابه‌جا نخواهد کرد. آنچه متفکران مابعدالطبیعی
سوسیالیست از آن به عنوان «شر» یاد می‌کنند، شری که
«خیر» در برابرش می‌جنگد یک نفی انتزاعی نیست،
بلکه نظامی سخت و نیرومند از واقعیت‌های عملی است.

این «شر»، فقر سازمان‌یافته برای تولید ثروت است.
اکنون، ماتریالیست‌های تاریخی آن‌قدر «بی‌رحم» هستند
که ادعا کنند همین شر، واقعاً گهوارهٔ خیر آینده است.
آزادی از طریق انقلاب ستم‌دیدگان خواهد آمد، نه از
طریق نیکی ستم‌گران.

لغزش آسان به‌سوی مابعدالطبیعهٔ ناخوشایند، اغلب
سرنوشتِ حتی آن پژوهش‌هایی است که نویسندگانشان
می‌پندارند چکیدهٔ روشِ مثبت و علمی را ارائه می‌دهند.
این، برای مثال، دربارهٔ بسیاری از مفسرانِ انسان‌شناسی
جنایی، این علم بسیار مورد بحث و محل اختلاف صادق
است.

در اهداف و گرایش‌هایش، این علم عاملی مهم در آن نقد
سودمند از حقوق جزا بوده است؛ نقدی که توانسته است
به‌تدریج بنیادهای اندیشه‌های فلسفی و به‌ویژه اخلاقی را

در مورد چنین واقعیت ساده‌ای مانند این تجربه دگرگون
کند که تا وقتی جامعه وجود دارد، مجازات هم باید وجود
داشته باشد. اما در روشش، این علم به‌ندرت از حوزه
گردآوری‌های آماری فراتر می‌رود، یا از آن مجموعه
احتمالاتی که درجات مختلف مطالعه‌ای را تشکیل می‌دهد
که تحت عنوان کلی «انسان‌شناسی» گنجانده می‌شود.
به‌سختی پیش می‌آید که به درجه دقتی برسد که رشته‌های
مشابه، چون پژوهش‌های روانی توانسته‌اند به‌لطف
پیشرفت‌های شگفت‌انگیز در کالبدشناسی دستگاه عصبی
مرکزی و در تمامی شاخه‌های پزشکی، ظرف چند سال
سهم بیشتری در پیشبرد روان‌شناسی داشته باشند تا بیست
قرن جدل درباره متون ارسطو، یا فرضیه روح‌گرایی، یا
ماده‌گرایی صرفاً عقلانی.

اما این چیزی نیست که می‌خواهم بر آن تأکید کنم.

این دکترین با خود گرایشی را حمل می‌کند مبنی بر اینکه تکرار جرم را نتیجه یک predisposition (آمادگی ذاتی) در افرادی بدانند که نشانه‌های خاصی را بروز می‌دهند. با این حال، این نشانه‌ها در همه موارد به‌طور عینی بررسی شده یا دقیق تعیین نشده‌اند. با این همه، در این مورد چیزی ذاتاً نادرست وجود ندارد.

نظریه‌ای که در بنیان حقوق کیفری کشورهای قرار دارد که آثار انقلاب بورژوایی به آن‌ها رسیده است، دارای همان مزایا و معایب اصل مساوات طلبانه تمام آنچه «لیبرالیسم» نامیده می‌شود است؛ اصلی که فقط می‌تواند صوری و انتزاعی باشد، زیرا نابرابری‌های طبیعی و اجتماعی انسان‌ها را در نظر نمی‌گیرد. بدیهی است که این نظریه نسبت به عدالت جسمانی و نسبت به امتیازات روحانیون و اشرافیت یک پیشرفت به شمار می‌رفت. و

به همین دلیل است که یک پیروزی تاریخی در این جمله
اعلام می‌شود: «قانون برای همه برابر است.» با این
حال، این نظریه کارکرد مجازات را به دفاع صرف از
نظام موجود از طریق قوانین وضع‌شده تقلیل می‌دهد. این
نظریه فقط به مجازات نقض این نظم بسنده می‌کند،
بی‌آنکه به مسأله آگاهی نفوذ کند. این نظریه از هرگونه
خصلت دینی تهی شده و دیگر با ذهن یا روح سروکار
ندارد. دیگر ابزار کلیسا، آیین یا خرافه‌ای نیست. این
حقوق کیفری به همان اندازه نثرگونه و بی‌روح است که
تمام جامعه سرمایه‌داری چنین است. و این نیز پیروزی
دیگری برای اندیشه آزاد است، اگر چند ناسازگاری
جزئی را کنار بگذاریم. خلاصه، این «عمل» است که
مجازات می‌شود، نه «انسان». کسی که این نظم را مختل
می‌کند توسط قانونی که از آن نظم دفاع می‌کند مجازات

می‌شود. هدف مجازات وجدان انسان نیست چه بی‌دین،
چه بدعت‌گذار، چه ملحد، یا هر چیز دیگر. برای رسیدن
به این نتیجه، این نظریه مجبور شد یک برابری تئوریک
در مسئولیت تمام انسان‌ها بر پایه اراده آزاد بسازد و فقط
موارد حاد فقدان کنترل ذهنی و آزادی عمل را استثنا کند.
درست با همین وسیله است که عدالت پرآوازه و ستوده،
بر اثر طنز سرنوشت، اصل برابری در برابر قانون را به
فاحش‌ترین بی‌عدالتی تبدیل می‌کند. زیرا انسان‌ها در
واقعیت از لحاظ اجتماعی و طبیعی در برابر قانون
نابرابرند.

این دیالکتیک اخیراً مورد بحث جامعه‌شناسان،
سوسیالیست‌ها و انواع منتقدان قرار گرفته است. آنها
رشته‌ای طولانی از استدلال را علیه قانون موجود بنا
کرده‌اند، از یارادوکسی با رنگ رازآمیز که می‌گوید

جامعه جرایمی را مجازات می‌کند که خود می‌پروراند، تا
مطالبهٔ انسان‌دوستانه‌ای که می‌گوید آموزش برابر باید
اصل مساوات در برابر قانون را با خلق شرایط واقعی
امکان تحقق آن احقاق کند. نکتهٔ برجستهٔ تمام این نقدها
توسط سوسیالیست‌های پیگیر مطرح می‌شود، کسانی که
درمی‌یابند مبارزهٔ طبقاتی بخشی اساسی از جامعهٔ کنونی
است و انتظار ندارند که عدالت برابر برای همه از طریق
«حق مجازات» یا هر قانون موجود دیگری حاصل شود.
زیرا رفتار خلاف این حکم به جست‌وجوی جامعه‌ای
نامحتمل می‌ماند؛ جامعه‌ای که در آن «تقسیمات» علل
«هماهنگی و اتحاد» باشند. این قانونِ عدالتِ متوسط، که
دائماً با خودش در ستیز است، محصول جامعه‌ای است
که در آن طلبِ برابری همیشه با خودش در جنگ است.
این دروغ در آن «کشف» ظریف مدافعان سرمایه‌داری

کاملاً آشکار می‌شود که می‌گویند: در هر حال، کارگران
مزدی شهروندان آزادی هستند که بندگی را داوطلبانه
می‌پذیرند، زیرا با همتایان خود، سرمایه‌داران،
قراردادهایی با شرایط برابر می‌بندند. با این همه، ما
سوسیالیست‌ها نمی‌خواهیم این اصل متناقض را کنار
بگذاریم و خود را در آغوش واکنش‌گرایی بی‌دازیم که با
آن به دلایلی دیگر می‌جنگد و می‌خواهند آن را به گونه‌
دیگری لغو کنند. ما ترجیح می‌دهیم آن را همچون یکی
از عوامل منفی درونی جامعه بورژوایی ببینیم، یکی از
وسایل تاریخی‌ای که جامعه بورژوایی از طریق آن
خودش را تضعیف می‌کند.

انسان‌شناسی کیفری در زمان مناسبی آمد تا با مطالعات
ویژه خود این ادعای انتقادی را تأیید کند که قانون برای
همه برابر نیست. از این جهت این علمی پیشرو است. بر

تفاوت‌های اجتماعی که مطالبه «مسئولیت برابر برای همه» را، به نسبت تفاوت شکل‌تبییک اراده آزاد در ذهن‌های سالم، به امری مضحک تبدیل می‌کنند، این علم تفاوت‌های «پیش‌اجتماعی» را افزوده است؛ یعنی محدودیت‌هایی که طبیعت حیوانی ما بر اراده‌مان تحمیل می‌کند و در برابر تمام کوشش‌ها برای سازگار کردن ما با الزامات آموزش مقاومتی نازدودنی نشان می‌دهد. اینجا جای آن نیست که بررسی شود آیا این علم گستره این طبیعت حیوانی را بزرگ‌نمایی کرده، آیا مواردی را که می‌خواست مطالعه کند نادرست تعبیر کرده، یا نتایج مشاهده‌های جزئی و نه چندان دقیق را به‌شکلی خیال‌پردازانه تعمیم داده است. نکته اصلی این است که برخی از روش‌های آن، ناخودآگاه، آن را به سوی همان متافیزیکی باز می‌گرداند که از آن بیزار است. در

کوشش‌های مشروع خود برای مبارزه با این تصور که عدالت و مسئولیت «ماهیت‌هایی» هستند، این علم مرتکب این اشتباه می‌شود که به برخی «حقایق طبیعی» مثل «تمایل به ارتکاب جرم» بیش از حد بها می‌دهد و آن‌ها را چنان نامگذاری و تعریف می‌کند که از مجموعه مقوله‌های «حفاظت اجتماعی» می‌کاهد؛ مقولاتی که ناشی از شرایط زیستی هستند که انسان‌ها پس از تولد به آن‌ها خو می‌گیرند. روشن‌تر بگوییم: آزادی افسارگسیخته را باید به طبیعت حیوانی نسبت داد، اما قطعاً زنا را نه، زیرا زنا آشکارا محصولی اجتماعی است. درنده‌خویی را باید در مقوله طبیعت حیوانی گنجانند، اما نه «دزدی» را در جنبه‌های اقتصادی‌اش، از جمله جعل چک. خوی خون‌ریز را باید در دسته امور حیوانی گذاشت، اما نه «قتل پادشاهان» و امثال آن. نباید گفت این‌ها صرفاً

تمایزهای لفظی‌اند. آن‌ها به ریشهٔ مسائل می‌رسند. آن‌ها به درک روشنِ حدودِ روش‌شناختی مربوط‌اند. آن‌ها نشان می‌دهند که چقدر مهم است به یاد داشته باشیم که متافیزیک یک بیماری بازگشتی است که حتی کسانی را که مدام فریاد می‌زنند «مرگ بر متافیزیک!» نیز رها نمی‌کند. مدت‌هاست که همین وضعیت در علوم دیگر رخ می‌دهد مثلاً در روان‌شناسی عمومی یا مطالعهٔ ذهن‌های بیمار. بسیاری تلاش کرده‌اند که پدیده‌های روانی را در مغز «موضع‌یابی» کنند، به جای آنکه به ابتدایی‌ترین حقایق پایبند باشند، حقایقی که البته به‌تازگی کشف شده‌اند. آن‌ها کوشیدند «قوای روح» را مکان‌یابی کنند مثلاً فیزیولوژیست مشهور، لودویگ. به عبارت دیگر، آن‌ها تلاش کردند جایگاه مفاهیم عقل‌گرایانه را در مغز تعیین کنند، مفاهیمی که اصلاً در واقعیت وجود نداشتند.

انسان‌شناسی کیفری هنوز باید مقوله‌های خود را جدا کند
و آن‌ها را به‌طور انتقادی تعیین کند. این علم باید این
اشتباه را پشت سر بگذارد که مقوله‌های ساده‌ای را که
«قانون کیفری» برای دلایل عملی تثبیت و تعریف کرده
تا به تجربه شرایط صرفاً اجتماعی اعمالشان کند،
«ذاتی» و «طبیعی» بداند.

IX

رم، ۲ ژوئیه ۱۸۹۷

تو به آن منتقدانی با خوی و سرشت‌های متفاوت اشاره
می‌کنی که به دلایل گوناگون معتقدند مسیحیت از یک
تفسیر مادی‌گرایانه تاریخ روی‌گردان است، و گمان

می‌کنند که بدین وسیله یک اعتراض حل‌ناشدنی مطرح کرده‌اند.

آیا باید وارد این جنگل‌ها شوم که هر چند شاید غیر قابل نفوذ و وحشی نباشند، اما قطعاً برای من بسیار تاریک‌اند؟ تو می‌دانی که همهٔ نظام‌های سخت و قطعی تا چه اندازه برای من ناخوشایندند. من بر این باور نیستم، و احمقانه خواهد بود اگر جز این بیندیشیم که هیچ نظریه‌ای دربارهٔ تاریخ بتواند به خودی خود چنان خوب و کامل باشد که بدون پژوهش‌های ویژه دربارهٔ هر مورد، کلید فهم هر مرحلهٔ خاص از تاریخ شود. من تاکنون مطالعهٔ ویژه‌ای دربارهٔ تاریخ کلیسای مسیحی نکرده‌ام، و بنابراین نمی‌توانم به آسانی از این موضوع سخن بگویم. نوع معمولِ معترضان دربارهٔ این مسئله بر پایهٔ برداشت‌های کلی سخن‌پراکنی می‌کنند. در جوانی، من اشتراوس و

نوشته‌های اصلی مکتب توبینگن را خواندم، درست مانند همه کسانی که فلسفه کلاسیک آلمانی را مطالعه می‌کردند. و شاید بتوانم همراه با بسیاری دیگر، با اندکی تغییر در فریاد فاوست، بگویم: «من نیز متأسفانه الهیات خوانده‌ام.»

اما بعدها دیگر با این مسائل سروکار نداشتم. با این حال بر این باور ماندم که مکتب توبینگن نخستین گروهی بود که قطعاً و جدی مطالعه‌ای را درباره مسیحیت آغاز کرد که تنها شایسته عنوان «تاریخی» است، و پیشرفت‌های بعدی در این زمینه، تا آنجا که صورت گرفته یا در حال شکل‌گیری است، عمدتاً شامل اصلاحات و تکمله‌هایی بر دستاوردهای آن مکتب می‌شود. به نظر من مهم‌ترین اصلاح باید این باشد: پژوهشگران توبینگن عمدتاً هرچند نه منحصرأ به مطالعه منشأ و رشد عقاید و آموزه‌ها

پرداختند، در حالی که بعدتر ضروری شد، و هنوز هم لازم است، که شکل‌گیری و تحول انجمن‌های مسیحی مورد مطالعه قرار گیرد. هرچه بیشتر به این شیوه بررسی نزدیک شویم که به اختصار آن را روش «جامعه‌شناختی» می‌نامم، به پژوهشی عینی‌تر نزدیک‌تر می‌شویم. زیرا فهم چگونگی و چرایی پیدایش و توسعه این انجمن‌ها، وسیله‌ای به ما می‌دهد تا بفهمیم چرا و چگونه روح‌ها، خیال‌ها، عقل‌ها، خواسته‌ها، ترس‌ها، امیدها و آرزوهای اعضای این انجمن‌ها ناگزیر بودند خود را در قالب آموزه‌های خاص، نمادهای خاص، و صورت‌بندی آموزه‌های معین بیان کنند؛ به عبارت دیگر، چگونه شد که این اعضا مجبور شدند جهانی از آموزه‌ها و تصورات خیالی را کنار هم بچینند. هنگامی که این گام را برداشتیم، در مسیری قرار می‌گیریم که مستقیماً به

سوی ماتریالیسم تاریخی می‌رود. زیرا در آن هنگام به این اصل کلی رسیده‌ایم که «ایده‌ها باید به‌عنوان محصولِ ساختارهای اجتماعی معین در نظر گرفته شوند، نه علت آن‌ها».

اگر اشتباه نکنم، چراکه همان‌طور که گفتم درک من از این مباحث نسبتاً اندک است، پژوهش‌های اخیر دربارهٔ مسیحیت باستان عمدتاً همین مسیر واقع‌گرایانه را دنبال کرده‌اند. به نظر من نویسندگانی چون هارناک در صف مقدم این پژوهش‌اند. در ضمن به اثر بسیار جالب انگلیسی‌ای به نام هِج اشاره می‌کنم که آن را خوانده‌ام. او با کمال وضوح و با استفاده از شواهد اسنادی نشان می‌دهد که انجمن مسیحی، از نقطه‌ای پس از نخستین آغازهایش، با سازگاری با اشکال گوناگونِ حقوق جمعی که در نواحی مختلف امپراتوری روم رواج داشت، رشد

و تثبیت یافت. به بیان دیگر، این جنبش خود را با شرایط ویژه حقوق رومی یا رسوم محلی و ملی به‌ویژه نهادهای یونانی و هلنیستی وفق داد. امیدوارم اسقف‌های ما از این موضوع برنخورند. «روح‌القدس» احتمالاً از آنجا وارد شده باشد که اسقف‌ها را بر توده مؤمنان برکشید، هنگامی که سازمان دموکراتیک اولیه از طریق تقسیم میان روحانیت و اعضای عادی به صورت یک مراتب‌گرایی (سلسله‌مراتب) درآمد. خود نام نشان می‌دهد که سازمان مسیحی بر پایه همان انجمن‌های ناوخدایان، ماهی‌فروشان، نانواها و دیگران شکل گرفت که «اسقف‌ها و دیگر اعضا»ی خود را داشتند.

در این مرحله باید گامی دیگر برداریم. باید مفهوم انتزاعی «تاریخ یکپارچه همه مسیحیت» را کنار بگذاریم و به تاریخ خاص، در زمان و مکان، انجمن‌های مسیحی

بپردازیم. این انجمن‌ها نخست بخشی از آن جامعه بزرگ
متمدن، نیمه‌متمدن، یا مستقیماً برابر بودند که طی سه قرن
نخست در آن رشد یافتند. سپس به نظر می‌رسد که آن‌ها
همه روابط پیچیده همان جامعه نیمه‌متمدن یا نیمه‌بربر را
جذب و قالب‌ریزی کردند؛ همان‌گونه که مثلاً در غرب
لاتینی طی «قرون وسطای» مشهور رخ داد. و سرانجام،
هنگامی که وحدت کاتولیک‌گرایی به وسیله پروتستانیزم
شکسته شد، آزادی وجدان به رسمیت شناخته شد، به‌ویژه
پس از انقلاب کبیر. انجمن‌های مسیحی سپس بخشی
تثبیت‌شده از زندگی سیاسی و اجتماعی شدند؛ در جایی
نقشی غالب، در جایی نقشی کم‌اهمیت، و در جای دیگر
بی‌اهمیت ماندند، بسته به شرایط. مسئله رابطه دولت و
کلیسا نیز باید در همین مسیر بررسی شود، زیرا این یک

مسئله «روابط تاریخی» است، نه «صورت‌بندی‌های نظری».

این روش بیشتر و بیشتر برای مطالعه و توضیح آن شرایط مادی به‌کار گرفته می‌شود که به‌واسطه آن‌ها انجمن‌های مسیحی پدید آمدند، پایدار ماندند و همان‌طور که سایر اشکال زندگی جمعی چنین بودند، دچار زوال جزئی یا موضعی شدند. به‌واسطه این روش، همه علل و دلایل این دگرگونی‌های مختلف به‌راحتی آشکار می‌شود. و آنگاه فهمیده می‌شود که عقاید، آموزه‌ها، نمادها، افسانه‌ها، آیین‌ها و چیزهای مشابه دیگر، همانند هر روبنای فکری دیگری، اموری ثانویه‌اند.

ادامه دادن به نوشتن تاریخ درباره مسیحیت به‌مثابه یک کل واحد، به معنای تکثیر خطاهای آن ادیبان و حکیمانی است که اشتباه روشی نوشتن تاریخ ادبیات یا فلسفه را

همچون موجودیت‌هایی مستقل مرتکب می‌شوند. در این ساخته‌های حکمتِ دست‌ساز، چنین می‌نماید که شاعران، خطیبان و فیلسوفانِ دوره‌های مختلف، جدا از زندگی دیگر زمانهٔ خویش، در طول قرن‌ها دست در دست هم داده‌اند تا زنجیره‌ای از نامداران را تشکیل دهند؛ یا چنان که گویی آن‌ها نتوانسته‌اند ماده و امکان سرودن شعر یا نگارش رساله‌های فلسفی را از شرایط و مرحلهٔ تکامل عصرشان به‌دست آورند و بنابراین کوشیده‌اند به گوشه‌ای برای خود بروند. این نشانهٔ عمدیِ تألیفات دانش‌ورزانه است. البته بسیار راحت است که دستیاری (راهنمایی) در اختیار داشته باشیم که همهٔ اطلاعاتی را در بر بگیرد که ما آن را «ادبیات فرانسه» می‌نامیم؛ مثلاً از سرود رولان تا رمان‌های زولا. اما توالی هزاران سالِ تاریخ نه صرفاً از چیزی به چیز دیگر می‌گذرد، و نه استعداد شاعری

صرفاً از موردی به مورد دیگر تغییر می‌کند. مسئله بیشتر دگرگونی‌هایی است در همه روابط زندگی، در تمام خطوط کلی آن. اما بیان‌های ادبی تنها شاخص‌های نسبی، رسوبات خاص، و نمونه‌های جزئی در میان این توده دگرگونی‌های اجتماعی‌اند. بسیار راحت است، به‌ویژه برای انباشتن تصنعی دانشی که در دانشگاه‌های ما رایج است، که هر آنچه را ما از لحاظ تاریخی فلسفه می‌نامیم به یک خلاصه‌نامه تقلیل دهیم. اما پس از چنین آموزشی چه کسی قادر است بگوید چگونه است که فیلسوفان مختلف به آن همه عقاید متفاوت و اغلب متناقض رسیده‌اند؟ چگونه می‌توان از فلسفه باستان، که تا زمان افلاطون تقریباً همه علم موجود را در بر می‌گرفت، سپس از اسکولاستیک، که به‌وسیله الهیات دگرگون شده بود و تقریباً به‌کلی فاقد علم بود، سپس از فلسفه قرن

هفدهم که نوعی کاوش ذهنی موازی با علم نوین مبتنی بر تجربه و مشاهده بود، و در نهایت از نقد جدیدی که می‌کوشد فلسفه را صرفاً خلاصه‌ای از دانش تخصصی علوم منفرد، که بسیار متمایز شده‌اند، بسازد، یک خط واحد پیشرفت مستقل برپا کرد؟

به‌طور خلاصه، ادامه دادن به نوشتن تاریخ‌های جامع دربارهٔ مسیحیت، جز برای سهولت دانشگاهی، کاری عبث است. منظورم کسانی نیست که با ذهن مؤمنان می‌اندیشند. اینان چنین می‌اندیشند که رشتهٔ راهنمای این تاریخ‌های جامع، مأموریت مشیتی کلیسا در دوران‌های مختلف است. ما چیزی برای گفتن یا پیشنهاد کردن به کسانی که چنین می‌اندیشند نداریم و این تاریخ آرمانی و ابدی را همچون نوعی وحی درونی یا پیوسته می‌دانند. آنان بیرون از حوزهٔ کار ما ایستاده‌اند. منظورم آن

منتقدانی است که تاریخ‌های جامع مسیحیت را چنان می‌نویسند که گویی یک کلّ همگن و یگانه است، در حالی که می‌دانند و می‌پذیرند که این مواد در دستشان بخشی از شرایط متغیّر و کمابیش ضروری پیاپی زندگی انسانی است. چگونه است که نمی‌بینند این خط پیوسته و مستقیم روایتشان بر رشته‌ای بسیار باریک از سنت استوار است و تصویری نموداری و مبهم از چیزهایی را بازتاب می‌دهد که به‌سختی قابل سازگاری است؟

خاستگاه، رشد، گسترش، سازمان‌یابی، یا حتی ناپدید شدن (در برخی بخش‌های جهان، مانند آسیای صغیر و شمال آفریقا) انجمن‌های مسیحی، حالات گوناگونی که این انجمن‌ها نسبت به باقی زندگی عملی به خود گرفتند، پیوندهای فراوانی که آن‌ها را با دیگر نهادها و نیروهای سیاسی و اجتماعی پیوند می‌داد: همه این امور که یک

تاریخ واقعی و زنده را می‌سازند، قابل فهم نیستند مگر آنکه کار خود را از شرایط پیچیده هر کشور منفرد آغاز کنیم؛ کشوری که در آن پیروان مسیحیت اندک بودند، یا بسیار، یا آنکه تمامی ساکنان و شهروندان مسیحی بودند، خواه عضو فرقه‌ای فروتن، خواه کاتولیسیسم آمرانه، خواه تحت تعقیب یا در حال تحمل، یا خودشان سخت‌گیر و آزاردهنده دیگران. تنها به این شیوه است که بر زمین محکم قدم می‌گذاریم و می‌توانیم دعاوی تاریخی امور را به‌طور عینی ارزیابی کنیم. و از این جایگاه تا موضع ماتریالیسم تاریخی، با تلاشی نه بیش از سایر شاخه‌های دانش ما درباره گذشته، پیش می‌رویم.

به اختصار، تاریخ زندگی واقعی، تاریخ کلیسا یا کلیساهای گوناگون است؛ یعنی تاریخ جامعه‌ای که دارای بنیانی اقتصادی است، به این معنا که سازمان اقتصادی

معینی دارد و شیوه‌ای معین برای مبادله، تولید، توزیع و مصرف کالاها (که بر کنترل زمین استوار است) وای بر من! دیگران ممکن است همچنان مقصودشان از مسیحیت فقط مجموعه‌ای از عقاید و نظرات درباره سرنوشت بشر باشد. اما، تنها یک نمونه را ذکر کنیم، این عقاید به همان اندازه با هم فرق دارند که اراده آزاد کاتولیسیسم پس از شورای ترنت با تقدیر مطلق کالون تفاوت دارد. و وقت آن رسیده است که آن نویسندگان بپذیرند که این مجموعه دیدگاه‌ها و گرایش‌ها در درون اجتماع‌های معینی پدید آمد و رشد کرد؛ اجتماع‌هایی که در جنبه‌های مختلف دائماً با هم تفاوت داشتند و همیشه کمابیش در احاطه محیطی تاریخی پهن‌آور و پیچیده قرار گرفته بودند، به اصطلاح محبوب نویسندگان امروز.

نکته دیگری نیز هست. در این ربع ساعت نثر علمی که اکنون در آن زندگی می‌کنیم، هیچ انسان اندیشمندی دیگر باور نخواهد کرد که توده عظیم مؤمنانِ آن جماعت‌های مسیحی، درکی دقیق از آموزه‌های مختلف یا از بحث‌های ظریف دانشوران و استادان داشته‌اند. ما چیز دقیقی درباره شور و شوق‌ها، منافع، شرایط زندگی روزمره، و حالت طبیعی و عادی ذهن مردم انطاکیه، اسکندریه، قسطنطنیه و دیگرانی که گرد پرچم‌های آریوس و آتناسیوس جمع شده بودند، نمی‌دانیم. ما نمی‌توانیم این چیزها را چنان دقیق توصیف کنیم که درباره ناپل یا لندن امروز می‌توانیم. اما هرگز چنان ساده‌لوح نخواهیم بود که باور کنیم آن جمعیت حتی یک کلمه از بحثی را می‌فهمیدند که بر سر این مسئله درگرفته بود که آیا ذات پسر با ذات پدر یکی است یا فقط شبیه آن است. و نیز

تفاوت واقعی میان صنعتگران ژنو و صنعتگران ایتالیا در سده شانزدهم را با تفاوت‌های نظری میان کالون و بلارمینو اندازه‌گیری نخواهیم کرد. از این جهت تاریخ مسیحیت بسیار تاریک می‌ماند، زیرا در پوششی از مفاهیم ایدئولوژیک به ما رسیده است؛ مفاهیمی که بازتاب دگماتیک و ادبی روند زیربنایی آن جنبش بودند. در این شرایط، آگاهی ما از زندگی عملی جنبش مسیحی اندک است، و هرچه به سده‌های نخست نزدیک‌تر می‌شویم این اندک نیز به حداقل می‌رسد.

علاوه بر این، توده پیروان همیشه در دل خود، و در باورهای درونی و افسانه‌هایشان، بسیاری از خرافات و بیشترین اسطوره‌هایی را که پیش از گرویدنشان متعلق به خودشان بود حفظ کردند، و ناچار بودند این‌ها را به کار ببرند و اسطوره‌های دیگری نیز بیافرینند تا آموزه‌های

متافیزیکی و انتزاعی مسیحیت را به نوعی برای خود پذیرفتنی کنند. این امر در نیمهٔ دوم سدهٔ دوم کاملاً آشکار شد؛ زمانی که جامعهٔ مسیحی بخشی از خصلتِ دموکراتیکِ یارانِ چشم‌به‌راهِ آمدنِ ملکوتِ آسمان را از دست داده بود، یارانی که همگی آکنده از روح القدس بودند، و این جامعه آغاز کرد به گرفتن شکل کاتولیسیسم سازمان‌یافته، نه فقط به معنای ارتدوکسی واژه، بلکه همچنین در معنای سلسله‌مراتبی نیمه‌سیاسی برای انبوهی که دیگر از قدیسان تشکیل نمی‌شد، بلکه از انسان‌های عادی بود. سپس آن انتقالِ خرافات محلی، ملی و قوم‌شناختی پدید آمد؛ انتقالی که همراه بود با دگرگونی تدریجی مسیحیت به کلیسای رسمی و سرزمینی، تا آنجا که اندیشمندان توانا با دقت و وسواس از تودهٔ بزرگ کسانی جدا می‌شدند که فقط باید ایمان می‌آوردند و به

آداب و تشریفات آماده‌شده گردن می‌نهادند. رفتارفته
امپراتوری غربی فروپاشید، در حالی که بربرهای قبایل
ژرمنی و اسلاوی با زور به مسیحیت گرویده شدند، و به
همین نسبت قدرت آن عقایدی فزونی گرفت که غذای
روزانه توده‌هایی شد که مجبور بودند نمادها و
اندیشه‌هایی را بپذیرند که به همان اندازه خارج از افق
فکری آنان بود که آن ترکیب‌های گوناگون نیمه‌فلسفی.
تمام این جمعیت‌های مسیحی طبق باورهای گوناگونشان
زندگی کردند و همچنان زندگی می‌کنند. از این‌رو آنان
عناصر مشترک مسیحیت را واقعاً به راه‌ها و ابزارهایی
برای اسطوره‌سازی‌های تازه و فریبنده بدل کردند. با
در نظر گرفتن زندگی مستقل بربرها، تعریف‌های
دانشوران و تصمیم‌های شوراها در هوا معلق ماند، برای

توده‌ها به مفاهیمی لمس‌ناپذیر تبدیل شد و لباس آموزه‌های
اتوپایی به خود گرفت.

پس، چه چیزها دلیل‌ها و علت‌ها، هدف‌ها و وسیله‌هایی
بودند که مسیحیان را در آن زمان‌هایی که دین را گویا
تنها تکیه‌گاه و روح همهٔ زندگی می‌دانستند، کنار هم نگه
می‌داشت؟ من نمی‌خواهم به توهین‌ها و حملات خشن
بپردازم که یکی از آن فصل‌های خارخارگونه را تشکیل
می‌دهد و مخالفان پُرشور مسیحیت معمولاً به آن پناه
می‌برند. من این فصل را کنار می‌گذارم، فصلی که پیش
چشم ما تاریخ نفرت‌انگیزترین استبداد، وحشیانه‌ترین و
غیرانسانی‌ترین آزارها، و ظریفانه‌ترین ریاکاری‌ها را
می‌گستراند. *Tantum religio potuit suadere*

malorum! (این همه شر را دین توانست برانگیزد!)

نکته‌ای که می‌خواهم به‌ویژه بر آن تأکید کنم این است که

نیروی اصلی پیونددهنده دقیقاً در همان وسایل مادی
تحقیر شده بود؛ وسایلی که استفاده، اداره، و کنترل آن‌ها،
این اجتماع را به یک سازمان اقتصادی نیرومند ارتقا
داد، سازمانی با اداره‌های خاص خود، سلسله‌مراتب خود،
قانون خود، خادمان، بردگان، وابستگان، کشاورزان،
کارگزاران، دست‌پروردگان و بهره‌مندان خود. مالکیت
کلیسایی مراحل بسیاری از تحول را نشان می‌دهد: از
«اوبولوس» نیمه‌کمونستی تا شرکت حقوقی، و از آن‌جا
تا تجمع رعایا، تشکیل مجموعه‌های ارضی بزرگ در
قالب املاک لاتیفوندیایی، سپس فئودالیسم با عشرها و
تجارت ارواح، و تا تازه‌ترین کوشش‌ها برای استعمار
صنعتی (همچون یسوعیان)، و جز این‌ها. فقیران آن
زمان نیز، مانند امروز تا حد زیادی، با بخشش‌های
خیریه، کمک به بیماران، بی‌نوایان، یتیمان، بیوه‌ها و

غیره، با مدیریت نظام‌مند مزارع، پاک‌سازی زمین‌های تازه و کشت آن‌ها کنار هم نگاه داشته می‌شدند. همین وسایل بودند که اجتماع مسیحی را به یک موجود زنده بدل کردند، چنان‌که هر اجتماع انسانی دیگری نیز چنین است. آن‌ها به مشتی آموزه‌پرداز، به‌ویژه در قرون وسطی، امکان دادند که یک تشکیلات اقتصادی عظیم را در خدمت مقاصد نسبتاً والاتر، شریف‌تر، نوع‌دوستانه‌تر و پیشروتر قرار دهند؛ مقاصدی فراتر از حدّ مالکیت محض فئودالی در دستِ باج‌گیران، راهزنان و دزدان دریایی. بورژوازی، در مراحل مختلف خود، بعدها با گام‌هایی کم‌وبیش سریع و انقلابی به این اقتصاد مردم مسیحی پایان داد. آن را به شیوه‌های گوناگون در مالکیت خصوصی خود ادغام کرد و تحت نظام سرمایه‌داری آن را سیال ساخت. هر جا که مالکیت

کلیسایی در برابر ضربه‌های این عصر پیشرو تاحدی
مقاومت کرد، یا هنوز هم می‌کند، دلیلش این بود و هست
که هنوز خدمتی سودمند انجام می‌داد، خدمتی که
سازمان‌های دیگر و دولتی که نماینده آن‌ها بود، مایل
نبودند خود بر عهده گیرند، یا برای رقابت، اجازه
می‌دادند همچنان در دست کلیسا بماند.

داستان این اقتصاد، جوهر آن تفسیر دگرگونی‌های
مسیحیت است که نقدهای بعدی باید آن را بسط دهد. کسی
نبود جز گرگوریوس ماگنوس، که خیلی زود به این باور
رسیده بود که اسقف روم مقدّر است در امپراتوری
از هم‌گسیخته غرب فرمان براند، و میان اهل فرهنگ
بیشتر با رؤیاهایش، عشقش به موسیقی، و رسالت
نماینده‌اش آگوستین در انگلستان شناخته می‌شود، که
قوانین اقتصادی اداره لاتیفوندیای کلیسایی را دیکته کرد.

پس از گذشت چند سده، در میان همه دشواری‌های دولت‌های ناقص و جوامع نیمه‌سیاسی که در مرزهای امپراتوری همیشه ناپایدار و بدبازسازی‌شده غرب پدید آمدند، همین مالکیت عظیم کلیسایی بود که با گسترش و نفوذ همه‌جایی خود آن دیپلماسی را پدید آورد که از گرگوری هفتم تا بونیفاس هشتم می‌کوشید جانشین پطرس را وارث آگوستوس سازد. این دیپلماسی تنها از آن رو چنین بود که نظریه‌اش در صومعه‌ها پرداخته شده بود، یا چون گرگوری هفتم و اینوسنت سوم انسان‌های برجسته‌ای بودند، بلکه از آن جهت که امکان‌های لازم برای یک طرح عظیم سازمانی فقط از دل آن نظام اقتصادی گسترده فراهم می‌شد. اما این نظام نه تنها از سوی دیگر فرمانروایان کم‌وبیش نیرومند آن دوران، بلکه از سوی بخشی از توده مردم و بورژوازی در حال رشد،

در مناطق صنعتی و تجاری پیشرفته‌تر (مثلاً فلاندر، پروانس، ایتالیا شمالی) به دلایل گوناگون همچون زهد رهبانی یا آزادی مدنی مسیحیان مورد مبارزه قرار گرفت. در واقع، خواری‌ای که بر بونیفاس هشتم در آنانی وارد آمد، تنها نقطهٔ اوج سیاست فیلیپ زیبا بود؛ کسی که به‌عنوان یکی از نخستین پیام‌آوران شاهزادگان انقلابی قرن شانزدهم، برای نخستین بار جرأت کرد بر «دارایی مردم مسیحی» دست بگذارد.

و اینجاست که مایلم انحراف از موضوع اصلی خود را متوقف کنم. زیرا این تاریخ اقتصادی هنوز نوشته نشده است و من نیز تمایلی ندارم آن را با این اشاره‌های گذرا آغاز کنم.

با این حال، به‌نظر می‌رسد که اشکال‌گیران معمول خواهند گفت: اما آیا پس از نوشته شدن این تاریخ اقتصادی،

همه چیز روشن خواهد شد؟ این جا یک بار دیگر با نمونه معمول کسانی روبه رو هستیم که خانه‌ای از کارت می‌سازند تا لذت بر هم رمیدن آن را ببرند. توضیح یک فرایند معمولاً یعنی کاستن آن به ابتدایی‌ترین شرایط آن، تا آن جا که بتوانیم مراحل پی‌درپی آن را تشخیص دهیم و دنبال کنیم (از پایین‌ترین تا بالاترین حد)، و از علت به معلول گذر کنیم.

هیچ کس، برای مثال، جرأت نخواهد کرد ادعا کند که اگر ساختار اقتصادی شهر آتن را بین پایان سده پنجم و آغاز سده چهارم پیش از میلاد کاملاً بشناسیم، می‌توانیم بدون هیچ تشریفات دیگری، یعنی بدون یاری انتقادی عناصر فکری‌ای که از سنت گرد آمده‌اند، مستقیماً به فهم کل محتوای ایدئولوژیک هر گفت‌وگوی افلاطون برسیم. ما باید پیش از هر چیز بتوانیم افلاطون، این انسان، را

توضیح دهیم: خُلق و خو و حالت ذهنی‌اش، بدبینی‌اش، گریزش از جهان، ایده‌آلیسمش، و اتوپای اندیشی‌اش. همه این چیزها محصول شرایطی‌اند که در ذهن افلاطون فردی پدید آمدند، همان‌گونه که در بسیاری دیگر از هم‌عصران او نیز، که در غیر این صورت نمی‌توانستند او را درک کنند، تحسینش کنند و او را دنبال کنند تا جایی که گرد او فرقه‌ای پدید آورند که با دگرگونی‌های بسیار، چندین سده دوام آورد، همین شرایط پدید می‌آید، اگر کسی بکوشد این شکل‌گیری ایدئولوژیک را از محیطی که در آن همچون نخستین پیش‌درآمد مسیحیت پدید آمد جدا کند، آن را نامفهوم یا تقریباً پوچ خواهد کرد.

این امر بیش از پیش درباره آن گرایش‌ها و تمایلات به تفکر خیالی یا تأملی صدق می‌کند که موجب نیاز به این همه عقاید، نمادها، آموزه‌ها، افسانه‌ها در جمعیتی

چنان گسترده همچون جامعه مسیحی شد؛ جامعه‌ای با منصب‌ها و روابط گوناگون. بی‌تردید درک رابطه‌هایی که به‌طور کلی از شرایط مادی معین زندگی مشترک به همه آن ایده‌ها می‌انجامد، آسان‌تر است تا توضیح محتوای خاص هر ایده فردی. این دشواری توضیح کافی از این واقعیت ناشی می‌شود که با زمانه‌هایی سر و کار داریم که آکنده از فاجعه‌های هولناک، آشفتگی و صف‌ناپذیر، زوال توانایی‌های علم صحیح‌اند؛ زمانه‌هایی، خلاصه، که در آن‌ها گواهی بی‌طرف، نقد، و افکار عمومی تقریباً همیشه غایب‌اند، و نیرومندترین ذهن‌ها، دور افتاده از زندگی، به سوی امور پیچیده، ظریف و لفظی گرایش پیدا می‌کنند.

در حقیقت همین دشواری توضیح دقیق چگونگی برخاستن ایده‌ها از شرایط مادی زندگی است که به

استدلال کسانی نیرو می‌دهد که امکان توضیح روشن
پیدایش مسیحیت را انکار می‌کنند. به‌طور کلی حقیقت
دارد که پدیدارشناسی یا روان‌شناسی دین، هرچه آن را
بخوانیم، دشواری‌های بزرگ و نقاط نسبتاً مبهمی در خود
دارد. همیشه آسان نیست که کاملاً درک کنیم که چگونه
وقایع تجربه‌شده طبیعت و زندگی اجتماعی، در زمان‌های
خاص و تحت شرایط قوم‌شناختی معین، و پس از گذر از
بوته خیال‌پردازی خاصی، به اشخاص، خدایان،
فرشته‌ها، دیوان، و سپس به صفات، صدورات و زیورها
و پیرایه‌های همین شخصیت‌ها، و در نهایت به چنین
موجودات مجرد و مابعدالطبیعی‌ای چون «لوگوس»،
«خیر نامتناهی»، «عدالتِ اعلیٰ»، و غیره تبدیل
می‌شوند. در این عرصه تولید روانی فرعی و پیچیده، ما
هنوز بسیار از ابتدایی‌ترین شرایط لازم برای آنکه بتوانیم

با مشاهده و آزمایش، پدیدآمدن و رشد نخستین ادراکات
را از ابتدا تا انتها دنبال کنیم دوریم؛ یعنی از دستگاه
پیرامونی تا مراکز مغزی که در آنها تحریک‌ها و
ارتعاشات به ادراک آگاهانه، به آگاهی، تبدیل می‌شوند.

اما آیا این دشواری روان‌شناختی ویژه آموزه‌های مسیحی
است؟ آیا این ویژگی پیدایش همه آموزه‌ها و همه
خیال‌پردازی‌های اسطوره‌ای و مذهبی نیست؟ آیا
آفرینش‌های اصیل بودیسم ابتدایی، یا مجموعه‌های دست
دوم‌تر اسلام، روشن‌ترند؟ یا فراتر از این نظام‌های
بزرگ دینی، آیا فرایندهای خیال‌ورزی در آفرینش
ابتدایی‌ترین اسطوره‌های نیاکان آریایی ما در نگاه نخست
روشن‌تر و شفاف‌ترند؟ آیا آسان است که هر جزئیات همه
گذارهای خیال‌پردازی را در طی سده‌ها و نسل‌ها از
پرَمَنته که همان چوبِ افروختن آتش با مالش آن بر چوب

دیگر است، تا برآمدن تدریجی قهرمان پرومته را توضیح دهیم؟ و با این همه، این شناخته‌شده‌ترین اسطورهٔ اسطوره‌شناسی هندواروپایی است. ما داده‌های بیشتری داریم که به کمک آن‌ها می‌توانیم مراحل جنینی پی‌درپی آن را دنبال کنیم، از کهن‌ترین سرودهای ودایی در ستایش خدای آگنی (آتش) تا آفرینش تراژدی اخلاقی و مذهبی آیسخولوس، نسبت به هر اسطورهٔ دیگر.

افزون بر این، چنین تولیدات روانی انسان‌های سده‌های گذشته برای فهم ما دشواری‌های ویژه خود را دارند. ما نمی‌توانیم در خود به‌آسانی آن شرایط لازم را دوباره پدید آوریم که بتوانیم به حالت ذهنی آنان دربارهٔ آن تولیدات نزدیک شویم. آموزش طولانی لازم است تا آن توانایی تفسیر را به‌دست آوریم که ویژگی زبان‌شناس، فیلسوف زبان، منتقد، پژوهشگر پیشاتاریخ، یا حالت ذهنی انسانی

است که با آموزش طولانی و کوشش‌های پیاپی، نوعی آگاهیِ تصنعی، به اصطلاح، به دست آورده است که با موضوع مطالعه‌اش سازگار و هم‌آهنگ است.

در چنین شرایطی، مسیحیت (و منظورم از آن آموزه، دکترین، اسطوره، نماد، افسانه است، نه صرفاً انجمنی از نظر «اویکونومیکا») هرچه به زمان ما نزدیک‌تر می‌شود، برای ما فهم‌پذیرتر می‌گردد. ما در احاطهٔ آن هستیم و باید دائماً پیامدها و تأثیر آن را بر ادبیات و فلسفه‌های گوناگونی که با آن‌ها آشنا هستیم در نظر بگیریم. ما هر روز مشاهده می‌کنیم که تودهٔ مردم خرافات باستانی و مدرن را به شکلی خام با نوعی پذیرش کم‌وبیش نامعلومِ اصل زیربناییِ مشترک میان همهٔ اعتراف‌های دینی درمی‌آمیزند، یعنی اصل رستگاری. ما می‌توانیم مسیحیت را در حال عمل ببینیم و

کارکردها و مبارزاتش را نظاره کنیم. و از راه قیاس، از زمان حال درباره گذشته نتیجه‌گیری کنیم، که ما را قادر می‌سازد تفسیر آیین‌های دینی دورتر را بر عهده بگیریم. ما همچنین شاهد خلق آموزه‌های جدید، قدیسان جدید، معجزات جدید، زیارت‌های جدید هستیم. و وقتی این‌ها را با گذشته مقایسه می‌کنیم، غالباً می‌توانیم بگوییم: «همان‌طور که در میان خودمان می‌بینیم!» یعنی همان چیزی که امروز می‌بینیم! به بیان دیگر، ما مجموعه‌ای از مشاهدات و تجربیات روان‌شناختی را در اختیار داریم که به ما اجازه می‌دهد گذشته را با تلاش کمتر از آنچه برای تحلیل صرفاً اسنادی دوران‌های بسیار دور لازم است دوباره زنده کنیم. از چه زمانی است که ما چیز مشخصی درباره منشأ زبان فهمیده‌ایم؟ از همان لحظه‌ای که دریافتیم بهترین وسیله تجربه ما در این باره، مطالعه

روشی است که کودکان هنوز به همان شیوه سخن گفتن را می‌آموزند.

مسئله منشأ مسیحیت برای بسیاری به سبب یک پیش‌داوری دیگر نیز تیره‌تر شده است. آن‌ها گمان می‌کنند که این دین به سبب «علل نخستین» پدید آمده است، گویی از نیستی آفریده شده باشد. این افراد فراموش می‌کنند که کسانی مسیحی شدند که از دیگر ادیان دست کشیدند؛ و اینکه مسئله منشأ مسیحیت پیش از هر چیز به کار ساده و پیش‌پاافتاده بررسی این برمی‌گردد که چگونه عناصر دوره‌های گذشته در بستر آن انجمنی که هسته واقعی سازمان جدید را تشکیل می‌داد، شکل‌های تازه‌ای به خود گرفتند. این رخداد در دوران تاریخی اتفاق افتاد. و در میان آن ادیانی که بر آن مقدم بودند، مهم‌ترین آن‌ها یهودیت پیشرفته بود، که توده‌های بزرگش در انتظار

آمدن یک مسیحای جدید بودند، درحالی که آموزگاران
سرگرم موشکافی های ظریف بودند. ما همچنین کموبیش
با کیش ها، خرافات و اعتقادات ادیان گوناگون مشرک در
امپراتوری روم، و با گرایش های دینی بسیاری از
اندیشمندان آن زمان آشناییم؛ همان گونه که از گرایش های
توده های آن دوره خبر داریم، توده هایی که همواره آماده
پذیرش ایمان های جدید، وعده های تازه و بشارت های نو
بودند.

پس موضوع، «آفرینش» نیست، بلکه «دگرگونی» است؛
و ما تحقیق خود را در همان حوزه های پیش می بریم که
برای هر تاریخ دیگری پیش می گیریم. مسئله این است،
برای مثال (برای اشاره ای کلی)، که چگونه «عیسی»
مسیحای یهود شد (یک شکل ابتدایی از تحول)، چگونه
مسیحای یهود به رهاننده همه بشریت از گناه بدل شد

(پولس)، و سرانجام چگونه «کلمه» با نوافلاطونی‌گری
فیلون درمی‌آمیزد (انجیل چهارم). این طرح تحول
ایدئولوژیک است. و از سوی دیگر، باید دریابیم که
چگونه انجمن کمونیستی ابتدایی (نوعی کمونیسم
مصرف)، متشکل از یارانی که در انتظار پایان
قریب‌الوقوع جهان و فاجعه‌نهایی (مکاشفه) بودند، به
«کلیسا» بدل شد؛ یعنی به جماعتی که آمدن هزاره را تا
بی‌نهایت به تعویق انداخت (نامه دوم پطرس)، و به
سازمانی رشد یافت که اقتصاد خاص خود را پروراند و
ویژگی‌ها و کارکردهای پیچیده‌تری یافت. در این گذار از
«فرقه» به «کلیسا»، از انتظار ساده‌دلانه به آموزه‌ای
پیچیده، کل مسئله منشأ مسیحیت نهفته است. با گسترش
آن انجمن، در زمان خود انطباق آن با صورت‌های رایج

قانون پدید آمد، و مقتضیات آموزه با گسترش
نوافلاطونی‌گریِ رو به زوال هماهنگ شد.

البته ما هرگز نخواهیم توانست با بینش و مشاهدهٔ مستقیم،
به آن چیزها نزدیک شویم؛ نه به شیوهٔ یک ثبتِ شهودی.
ما هرگز شاهد گفت‌وگوهای فیلیپ، متی، پطرس، یعقوب
و جانشینان بلافصل آنان نخواهیم بود، آن‌گونه که

می‌توانیم کامیل دِسمولن را در کافه‌ای در «پالهر و آل»،
ساعت ۳ بعدازظهر، یک‌شنبه ۱۲ ژوئیه ۱۷۸۹، مشاهده
کنیم. ما نخواهیم توانست پیدایش و تثبیت آن آموزه‌ها را
دنبال کنیم، آن‌گونه که می‌توانیم تدوین مقالات

دائرةالمعارف را دنبال کنیم. زیرا با زمانه‌ای از تأثیرات
مبهم و تلاطم‌هایی طرفیم که مانندشان هرگز دیده نشده
است. همه‌گیری‌های اخلاقی عظیم روح انسان‌ها را

درمی‌نوردد. ابتدایی‌ترین روابط زندگی به مرحلهٔ بحرانی

حاد نزدیک می‌شوند. زیر سطح آن تمدن سرزمین‌های
مدیترانه، که قدرت سیاسی و اداری امپراتوری را با همه
جنبه‌های مفید و ظریف هلنیسم درهم می‌آمیخت، هزاران
شکل از بربریت محلی و محصولات چرکین و پوسیده
زوال نهفته بود.

کافی است خواننده را به این نکته متوجه کنیم که
مسیحیت، به‌عنوان یک چیز در خود، چه از لحاظ
واقعیت و چه نام، از «انطاکیه» آغاز شد؛ آن گنداب همه
رذایل. و اینکه پولس تأملات پیچیده‌اش را، که او را
همچون یکی از آن یهودیانی به ما نشان می‌دهد که بعدها
تلمود را تدوین کردند، خطاب به «غلاطیان» نوشت؛
یعنی یهودیانی که در سرزمینی از واقعاً بربرها پراکنده
بودند. مسیحیت در میان فرودستان، مطرودان، پلبیان‌ها،
بردگان، و توده‌های نومید شهرهای بزرگ رواج یافت؛

شهرهایی که زندگی فاسدشان تا اندازه‌ای در هجویه‌های
پترونئوس و جوونال، داستان‌های ولتری لوکیان، یا
نوشته‌های هولناک آپولیوس آشکار می‌شود.

آیا دربارهٔ شرایط آن یهودیان مقیم روم، که در میان‌شان
این خرافهٔ اندوهگین جدید آن‌گونه که تاسیتوس می‌نامید
نخست شکوفا شد، چیزی دقیق می‌دانیم؟ همان خرافه‌ای
که طی قرن‌ها به نیرومندترین سازمان اجتماعی تاریخ
بدل شد؟ ما نمی‌توانیم آن خاستگاه‌های نخستین را با
توصیف شهودی بازسازی کنیم و ناچار باید به حدس و
ترکیب متوسل شویم. این دلیل اصلی بی‌پایان بودن ادبیات
مربوط به این موضوع است. و این امر به‌ویژه دربارهٔ
دانشمندان آلمان صدق می‌کند که عادت دارند چنین
ادبیات انتقادی و فاضلانه‌ای را «الهیاتی» بنامند، حتی
اگر خود به دین باور نداشته باشند.

ابهام نسبتاً زیادِ خاستگاه‌های نخستینِ مسیحیت، در ذهن بسیاری این باور عجیب را پدید می‌آورد که گویا یک «مسیحیتِ راستین» وجود داشته است؛ مسیحیتی که کاملاً متفاوت بوده از آن چیزی که بعدها نامِ مسیحیت بر خود گرفت. این مسیحیتِ به‌اصطلاحِ راستین یا اصیل، که خود چنان مبهم است که هر کس می‌تواند آن را به دلخواه خود تعبیر کند، اغلب بهانه‌ای می‌شود برای جدل‌های خردگرایانی که به کلیسای تاریخی شناخته‌شده (که تجربه می‌کنیم) حمله می‌کنند و سپس با شور فراوان آن کلیسای آرمانی را می‌ستایند که گمان می‌رود نخستین «اجتماع مقدسان» بوده است. اما این چیزی نیست جز یک اسطورهٔ تاریخی؛ همانند اسپارتِ خطیبانِ آتنی، روم باستانِ گیبیلین‌های رو به زوال در سدهٔ چهاردهم، و همهٔ

آن خیال‌بافی‌های بهشت گمشده یا بهشت آینده‌ای که هنوز دست‌نیافتنی است.

این اسطوره تاریخی شکل‌های گوناگونی به خود گرفته است. فرقه‌گرایی که در آغاز یا اوج کاتولیسیسم علیه آن شوریدند، این فرقه‌گرایان برابری‌طلب که در شرایط تاریخی معین، از مونتانیست‌ها تا آنا‌بابتیست‌ها، علیه کلیسای دنیوی و سلسله‌مراتبی رسمی سر به شورش برداشتند، نیاز داشتند در تخیل خود «مسیحیت راستین» را بازسازی کنند؛ یعنی همان زندگی ساده و ابتدایی نخستین بشارت‌دهندگان. در همان حال نیز بر تباهی، انحراف، کارهای شیطانی، و دیگر وقایعی که پس از آن رخ داده بود، نوحه می‌کردند. همین «راستین‌ترین مسیحیت‌ها» بود که اغلب دستاویز کمونیست‌های ساده‌دل می‌شد؛ کسانی که آرزوهای خود را در نبود هر تصور

دیگری از شیوه زندگی زیر این شرایط ناعادلانه نابرابری، بر آن تصویر می‌افکندند. و این تصویرها می‌توانست در شعرهای انجیل و بسیاری دیگر از روایت‌های واقعی یا خیالی الهام و رنگ بیاورد. برای نمونه، وایتلینگ نیز چنین کرد و «انجیل یک گناهکار فقیر» را نوشت. و چرا پیروان سن‌سیمون را ذکر نکنم؟ آنان که درباره مسیحیتی راستین در آینده خیال‌بافی می‌کردند و همه آرزوهای تب‌آلود خود را در آن می‌افکندند.

به این دلایل و دلایل دیگر، در ذهن خیال‌پرداز بسیاری، تصویری از یک مسیحیتِ فراقاملاً ناب شکل می‌گیرد؛ مسیحیتی که قرار است متفاوت باشد، یا کاملاً متفاوت باشد، با آنچه تاریخ مبتذل می‌شناسد و توصیف می‌کند: مسیحیتی که استفان را سنگسار کرد؛ که تفتیش عقاید را

برقرار کرد؛ که انبوهی از «کافران» را به جهان دیگر
فرستاد؛ از پطرس ماهیگیر پابرهنه که با انکارهای
ترسو یانه‌اش همچون سانچو پانزا رفتار کرد، تا پیوس
پاپ، که خود را برای از دست دادن قدرت دنیوی‌اش با
ادعای مصونیت از خطا تسلی داد؛ از آگایه خودجوش
فقیرانی که تسلی‌بخشی به سراغشان می‌آمد، تا یسوعیان
که ناوگان تجهیز می‌کنند و وام‌های تجاری می‌گیرند،
همچون پیشاهنگان جسور سیاست استعماری جهان
بورژوایی؛ از ربی ناصره که می‌گفت پادشاهی‌اش از این
جهان نیست، تا اسقفان و دیگر روحانیانی که به نام او
یک‌پنجم تا یک‌سوم زمین را در برخی کشورها در
اختیار دارند و چون فرمانروایان و مالکانی حقیقی بر آن
حکم می‌رانند، و حتی از «حق شب اول» برخوردارند.

هرکس به این مسیحیتِ راستین به اصطلاحی باور داشته باشد به هر دلیل، حتی اگر فقط ریاکاری ادبی باشد به طور طبیعی با این وظیفه روبه‌روست که توضیح دهد این مسیحیتِ کمتر راستین که بعدها پدید آمد و چنان متفاوت از آن دیگری است که می‌شناسیم، از کجا آمد. و روشن است که این مسیحیتِ راستین باید به معجزه‌ای بدل شود؛ اگر نه معجزه‌ای از وحی، دست‌کم معجزه‌ای از ایدئولوژی انسانی. ما هم موظف نیستیم این معجزه را توضیح دهیم؛ نه به نام ماتریالیسم و نه هیچ نظریه دیگری همان‌گونه که هیچ مکانیسینِ عاقل موظف نیست پرواز ایکاروس یا هیپوگریف آریوستو را توضیح دهد. با این همه، نباید فراموش کنیم که این مسیحیتِ راستین، این رقیبِ آرمانیِ آن مسیحیتِ مثبت و واقع‌گرایانه انسانی که می‌شناسیم و که تحت شرایطِ قابلِ پژوهش رشد کرده،

خود نیز کارکردی تاریخی داشته است. و امروز در دست ما به مثابه کلیدی عمل می‌کند که با آن می‌توانیم به ذهنیت و شرایط زندگی مسیحیان اولیه راه یابیم. زیرا این «مسیحیت راستین» چیزی نیست جز نمادی از گوناگون‌ترین انقلاب‌های پرولتاریا، توده‌ها، فرودستان، آزادشدگان، رعایا و استثمارشدگان، تا سده شانزدهم.

من همان‌طور که پیش‌تر در نامه‌ای دیگر گفتم، در سخنرانی‌های دانشگاهی‌ام مدتی طولانی به فرا دولچینو پرداخته‌ام؛ کسی که نقطه اوج و نیز آغاز افول فرقه رسولان به شمار می‌آید. پس از آنکه شرایط کلی توسعه اقتصادی و سیاسی ایتالیای شمالی و مرکزی و نیز شرایط محیط خاص (یا طبقات اجتماعی‌ای) را که فرقه رسولان در آن پدید آمد و رشد کرد توصیف کردم، باید در نقطه‌ای آموزه‌ای را توضیح می‌دادم که دولچینو با آن

صفوف پیروانش را که تا پایان دلاورانه و سرسختانه
می‌جنگیدند و همچون قهرمانان، شهیدان و پیام‌آوران
نظمی نوین در زندگی انسانی کار می‌کردند، منسجم نگه
می‌داشت. آموزه او نیز یکی از همان بازگشت‌های
آخرالزمانی به یک مسیحیت صرفاً انجیل‌محور بود. این
آموزه نفی هر آنچه بود که سلسله‌مراتب کلیسا از زمان
پاپ سیلوستر (دست‌کم آن سیلوستر افسانه‌ای) بنا نهاده
بود، و این نفی با شورِ رسولی‌ای تقویت می‌شد که روح
نبرد آن را به وظیفه‌ای برای جنگ تبدیل کرده بود.
طبیعی است که نخستین توضیح برای این اندیشه‌ها چنان
که اهل ادبیات می‌گویند باید در جنبش‌های مشابه، و
بلافاصله پیش از آن، در شورش علیه سلسله‌مراتب
جست‌وجو شود. با یک گام کوتاه به آلبیژنسی‌ها می‌رسیم
و با گامی کوتاه دیگر به آن جنبش‌های مردمی آشفته و

رنگارنگی که زیر عنوان مشترک «جنبش‌های پاتارنی» شناخته می‌شوند. و از سوی دیگر باید کوشش کنیم که آشوب عرفانی و زاهدانه‌ای را که اغلب نزدیک بود امپراتوری پاپی را از هم بگسلد درک کنیم؛ از کمونیسم نظری یواخیم د فیوره تا مقاومت فعال برادران فرّق. اگر یک گام دیگر در این پژوهش پیش برویم، دشوار نیست که ببینیم پشت این پردهٔ عرفانی زهد و در پسِ شور برانگیخته برای مسیحیت حقیقی، همان شرایط مادی و انگیزه‌های مادی نهفته بود که پیرامون برخی نمادهای شورش، راهبان فروتن، دهقانان سرزمین‌هایی که در آنها فئودالیسم هنوز زنده بود، دهقانان سرزمین‌های دیگر که پس از رهایی از فئودالیسم با تشکیل سریع کمون‌های آزاد به اجبار پرولتاریزه شده بودند، تودهٔ فقیر همین کمون‌های بی‌رحمانه صنفی، و سرانجام همچون همیشه

آرمان‌گرایانی را که آرمان‌ستمدیدگان را آرمان‌خود می‌کردند، گرد می‌آورد؛ یعنی تمام عناصر یک انقلاب اجتماعی. از این تحلیل نزدیک به تحلیلی کلی‌تر، یا بهتر بگویم تیپیک، می‌رسیم. جنبش دولچینو حلقه‌ای است در آن زنجیره بلند از خیزش‌های مردم مسیحی که، با شانس کم‌وبیش و در شرایط پیچیده، علیه سلسله‌مراتب شوریدند و در شدیدترین بحران‌ها به نتیجه منطقی در آغوش گرفتن کمونیسم رسیدند. نمونه کلاسیک، که از نظر شرایط زمانی، گستره و دوام نیرومندترین بود، بی‌شک خیزش آناباپتیست‌هاست. با این حال، شورش دولچینی‌ها به هیچ‌روی موضوعی کوچک نبود، خصوصاً از آن رو که درهٔ پو در آغاز سدهٔ چهاردهم از نظر شرایط اقتصادی به شکلی زودرس مدرن شده بود.

اکنون، غریزه همانندی، ذهن نمایندگان و رهبران مردم
شورش را به‌سوی تصویر، یا خاطره مبهم، یا بازسازی
تقریبی در خیال، از آن مسیحیت آغازین می‌کشاند؛
مسیحیتی که تنها از مردم فقیر، از انسان رنج‌دیده و
مصیبت‌کشیده‌ای تشکیل می‌شد که برای رستگاری از
بدبختی‌های این جهان گناه‌آلود امید می‌ورزید. مسیحیت
راستینی که این شورشیان پرشور با چنان التهاب ایمان و
خیال به‌سوی آن رو می‌کردند، از پی همدلی‌هایی
برخاسته از شرایط مشابه واقعیت داشت. واقعیت بود، نه
به معنای یک ایده‌آل یا نمونه‌ای که انسان ضعیف و
خطاکار به‌سبب اشتباه یا بدذاتی از آن منحرف شده باشد،
بلکه به معنای یک واقعیت تاریخی روشن. مسیحیت
نخستین، البته با در نظر گرفتن تفاوت‌های تاریخی، در
کل، از نظر جنبه‌ها و انگیزه‌ها بسیار نزدیک‌تر بود به

آنچه مونتانو، دولچینو یا توماس مونتسر در زمان‌هایی
نامناسب قصد بازگرداندن آن را داشتند، تا به همه آن
آموزه‌ها، آیین‌ها، مراتب سلسله‌مراتبی، حکومت‌ها و
سرزمین‌ها، نبردهای سیاسی، برتری‌جویی‌ها،
تفتیش عقاید و دیگر پوچی‌هایی که تاریخ خشک و
دنیوی کلیسا حول آنها می‌چرخد. در این کوشش‌های
شورشیان قرون وسطی، نوعی بازآفرینی تجربه‌ای از
گذشته را می‌بینیم؛ درمی‌یابیم که شکل تقریبی اولیه
مسیحیت چگونه بوده است، به صورت فرقه‌ای از مقدسان
کامل، یعنی از برابری کامل، بی‌هیچ تمایزی میان
روحانی و غیرروحانی، همگی به‌طور مساوی بهره‌مند
از روح القدس، انقلابی و نیایش‌گر در یک‌جا و حقوق
برابر.

«دشوارترین و پیچیده‌ترین مسئله در سراسر تاریخ مسیحیت دقیقاً این است: فهم این‌که چگونه یک فرقه‌ی متشکل از افراد کاملاً برابر، در طی فقط دو قرن، به یک انجمن تقسیم‌شده به طبقات سلسله‌مراتبی تبدیل شد؛ به‌طوری‌که از یک‌سو توده‌ی مؤمنان و از سوی دیگر روحانیانی قرار گرفتند که به قدرت‌های مقدس مجهز بودند. این تقسیم سلسله‌مراتبی با یک «dogma» (ایمان یا باور قطعی) تکمیل می‌شود؛ یعنی با مقرراتی که خودانگیختگی ایمان را به‌عنوان امری مربوط به عمل شخصی فرد مؤمن از میان می‌برد. سلسله‌مراتب یعنی حکومت کاهنان، یعنی اداره‌ی امور و حکومت بر افراد توسط روحانیت. این امر به پیدایش سیاست‌های سیاسی می‌انجامد. و بررسی این سیاست‌ها هسته‌ی اصلی تاریخ قرن سوم است. پیوند کلیسا و دولت در قرن چهارم فقط

نتیجه‌ی در هم آمیختن دو سیاست است، که در آن دین و مدیریت امور عمومی سرانجام در یک چیز ادغام می‌شوند.

این گذار از یک انجمن آزاد به یک شبه دولت سازمان یافته که سبب شد کلیسا از آن زمان به بعد همیشه وارد سیاست شود، یا در حمایت از دولت، یا در مخالفت با دولت، یا خود به مثابه یک دولت فقط درستی این گزاره را تأیید می‌کند که هر سازمانی که چیزهایی برای اداره کردن و مقام‌هایی برای پرکردن دارد، ناگزیر به حکومتی تبدیل می‌شود. کلیسا در درون خود همان تضادهایی را بازتولید کرده است که هر دولت دیگری دارد: یعنی تضاد میان غنی و فقیر، حامی و تحت‌حمایه، سرپرست و تابع، مالک و استثمارشونده، فرمانروا و فرمانبردار، سلطان و ستم‌دیده. بنابراین در درون خود

کشمکش‌های طبقاتی ویژه‌ی خویش را نیز داشته است؛
برای نمونه، کشمکش میان سلسله مراتب پاتریسی و
روحانیت، میان روحانیت بلندمرتبه و پایین‌مرتبه، میان
کاتولیسم و فرقه‌ها. فرقه‌ها تا قرن شانزدهم عمدتاً از
ایده‌ی بازگشت به مسیحیت اولیه الهام می‌گرفتند، و به
همین دلیل طرح‌های خود را درباره‌ی شرایط موجود
اغلب با الهام‌های ایدئولوژیک آمیخته با آرمان شهرگرایی
رنگ‌آمیزی می‌کردند. اما کلیسا، چنان که به آن شکل
نهایی دست یافت، از روش‌های دولت معاصر خود
پیروی کرد و به جماعتی سلسله‌مراتبی از نابرابران
تبدیل شد، به‌جای آن‌که جماعتی از برابری باشد که
دارای روح‌القدس‌اند؛ و حقوق صاحبان امتیاز را از
طریق سرکوب و خشونت اعمال کرد، همچون یک
امپراتوری کامل، که بخش‌هایی از آن به حکام دیگر

واگذار شده بود، با این امتیاز افزوده که بر روح‌ها نیز کنترل داشت و این کنترل باید همراه با حکومت بر چیزهای مادی باشد، زیرا روح‌ها بی‌چیزهای مادی نمی‌توانند وجود داشته باشند.

این ویژگی‌های انسانی که هنگامی که نابرابری اقتصادی نزد انسان‌ها برقرار است، هر انجمن مذهبی را شبیه هر حکومت دیگر امور این جهان می‌کند بلافاصله نشان می‌دهند که یک انجمن مقدسان هیچ‌گاه نمی‌توانسته است جز شکلی آرمان‌شهری داشته باشد. و از سوی دیگر، این ویژگی‌ها گرایش دائمی به عدم رواداری و گرایش به کاتولیسیم را در اشکال گوناگونش نشان می‌دهند، تا آنجا که این انجمن، فراموش کرده‌ی آن شهید ساده‌ی ناصره که تصویرش همچنان با حالت اندوهگین بر صلیب

محراب‌ها آویخته است پادشاهی خود را در این جهان بنا کرده است.

برای بیان مثالی که از طریق مطالعات اخیر برای من آشناست، پایتتِ فرامپراتوری در شخص بونیفاس هشتم سقوط کرد، همان‌گونه که دولچینو پیش‌بینی کرده بود و سه سال از او بیشتر زنده ماند. اما این سقوط برای گشودن راه به‌سوی آپوکالیپس نبود. درست است که خفتِ تبعید در آوینیون بر پایتت تحمیل شد، اما نه برای گشودن راه یک امپراتوری سزاری جدید، مطابق با آرمان‌شهر دانته. نشانه‌های عصر جدید، پیش‌درآمدهای فرمانروایی بورژوازی، پیشاپیش آشکار بودند. فیلیپ زیبا، که مدت‌ها در پی کسب آن قدرت مدنی بود که بورژوازی دو قرن بعد نخستین مرحله‌ی سلطه‌ی سیاسی خود بر جامعه را زیر آن تجربه کرد، تمپلارها را به مرگ محکوم کرد،

گویی می‌خواست بگوید حماسه‌ی صلیبیون به‌دست خود
مسیحیان پایان می‌یابد. و برای آن‌که حتی در حد یک
حکایت نیز معنای وضعیت را دریابیم حکایتی که همیشه
بخش‌های تند طعنه‌ی تاریخ را آشکار می‌کند عاملِ ارباب
فرانسه که تحقیر (آنانی) را تدارک دید، یک کاپیتان
دسته‌های فنودالی نبود، بلکه یک غیرنظامی بود که پول
لازم برای پوشش یک برات را نزد یک بانکدار
فلورانسی فراهم کرد.

این حقوق دانان، و شاهزادگانی که حقوق تاریخی را
غصب می‌کردند، و بانکدارانی که پول‌هایی می‌انباشتند
که بعدها به سرمایه تبدیل شد، کسانی بودند که تاریخ
مدرن را آغاز کردند؛ تاریخی که ساختار منشور و آشکار
هدف‌ها و ابزارهایش آن را کاملاً روشن می‌کند. بر
ویرانه‌های جامعه‌ی صنفی و فنودالی، و نیز بر

ویرانه‌های میراث کلیسایی، آن بورژوازی بی رحمی
استقرار یافت که، بدگمان به نیروهای رازآلود، عصر
اندیشه‌ی آزاد و پژوهش آزاد را افتتاح کرد. و اکنون
بورژوازی در انتظار برکناری خویش است. اما بی‌تردید
این کار نه به‌وسیله‌ی مسیحیت راستین انجام خواهد شد و
نه به‌وسیله‌ی راست‌ترین راستین‌ها.»

نمی‌توانم تأیید یا تکذیب کنم که آیا مردم آینده، که ما
سوسیالیست‌ها اغلب تصورات والایی درباره‌ی آن‌ها داریم،
باز هم دینی خواهند داشت یا نه. و زندگی‌شان را به
خودشان می‌سپارم تا آن را سامان دهند، که امیدوارم
آسان نباشد، تا در سعادت بهشتی به ابلهان تبدیل نشوند.
اما این را به وضوح می‌بینم: مسیحیت، که در مجموع تا
به امروز دین پیشرفته‌ترین ملت‌ها بوده است، پس از
خود برای هیچ دین دیگری جایی باقی نخواهد گذاشت.

هر کس از این پس مسیحی نباشد، بی‌دین خواهد بود. و
ثانیاً، متوجه‌ام که سوسیالیست‌ها به اندازه کافی خردمند
بوده‌اند که در منشورهای خود بنویسند: «دین امری
خصوصی است.» امیدوارم هیچ‌کس این گفته را به مثابه
یک دیدگاه نظری که ممکن است به تدوین فلسفه دین
منجر شود، تفسیر نکند. این گفته کاملاً عملی صرفاً به
این معناست که در حال حاضر، سوسیالیست‌ها بیش از
آن مشغول کارهای مفیدتر و جدی‌تر هستند تا آنکه به
کاری بپردازند که آنها را به آن هبرتیست‌ها،
بلانکیست‌ها، باکونین‌ها و دیگران تشبیه کند؛ کسانی که
نابودی الوهیت را اعلام کردند و تندیس خدا را گردن
زدند. با این حال، ماتریالیست‌های تاریخی، فارغ از
هرگونه قضاوت ذهنی، بر این باورند که مردم آینده به
احتمال زیاد از تمام توضیحات ماوراءالطبیعی برای

مسائل عملی زندگی روزمره چشمپوشی خواهند کرد.
«اولین در جهان، ترس بود که خدایان را آفرید!» این
گزاره بسیار قدیمی است. اما ارزشمند است و به همین
دلیل من آن را ماندگار می‌کنم.

X

رزینا (ناپل)، ۱۵ سپتامبر ۱۸۹۷.

سورل عزیز! در بازخوانی، بازبینی و دستکاری دوباره
نامه‌هایی که از آوریل تا ژوئیه امسال برایت فرستادم،
قصد دارم آن‌ها را منتشر کنم، درمی‌یابم که آن‌ها نوعی
سلسله تشکیل می‌دهند و در مجموع با یک موضوع واحد

سروکار دارند. البته اگر قصد داشتم کتابی بنویسم که شایستهٔ عنوان پرطمطراق «سوسیالیسم و علم» یا «ماتریالیسم تاریخی و جهان‌بینی» یا چیزی از این دست باشد، می‌بایست این موضوع را از نو با تأملی مفصل بکاوم. و آنگاه، افکاری که در اینجا فقط به آن‌ها اشاره کرده‌ام، گزاره‌هایی که تنها به‌طور خام طرح کرده‌ام، مشاهده‌هایی که غالباً به‌طور ضمنی بیان شده‌اند، و انتقادهای غریبی که این‌جا و آن‌جا پراکنده‌اند، خلاصه، تمام آن چیزهایی که هنگام نوشتن با قلمی روان به ذهنم آمد، صورتی کاملاً متفاوت پیدا می‌کردند و به شیوه‌ای دیگر سامان می‌یافتند. اما از آن‌جا که در گفت‌وگو با تو از راه دور، از آزادی‌هایی استفاده کرده‌ام که ویژهٔ مکاتبه است، اکنون که می‌خواهم این نامه‌های گذرا را به یک جلد کوچک تبدیل کنم، آن را با عنوانی فروتنانه و مناسب

می‌نامم: «گفتاری دربارهٔ سوسیالیسم و فلسفه، نامه‌هایی
به گ. سورل».

تقصیر پافشاری سرسختانهٔ دوست من بندتو کروچه است
که این گناه ادبی تازه را مرتکب می‌شوم. این دوستِ
فرخندهٔ من مایهٔ رنج و صلیب شده بود. پس از آنکه این
نامه‌ها را خواند، آرامم نگذاشت تا اینکه به او قول دادم
آنها را به صورت کتاب منتشر کنم. اگر می‌خواستم از
او پیروی کنم، در پیری‌ام تبدیل می‌شدم به تولیدکننده‌ای
پیوسته و دائمی کاغذ چاپی. در گذشته همیشه ترجیح
می‌دادم دست‌نوشته‌های پراکنده‌ای را که طی سال‌ها در
مقام یک معلم و دل‌دادهٔ پرشور ادبیات انباشته بودم، در
آرامشِ کشوی میزم به خواب بسپارم. اما در این مورد،
کروچه پیوسته اصرار داشت که وظیفهٔ من است که
اکنون که سوسیالیسم در ایتالیا گسترش می‌یابد، به

شیوه‌ای و با وسایلی که با ذوقم سازگار است، در زندگی
حزبی که رشد می‌کند و نیرو می‌گیرد مشارکت کنم. و
شاید چنین باشد. با این حال، هنوز معلوم نیست که آیا
سوسیالیست‌ها نیازی به کمک و مشارکت من احساس
می‌کنند یا نه.

به حقیقت بگویم، من هرگز گرایش چندانی به نوشتن
عمومی نداشته‌ام، و هرگز هنر نوشتن نثر را نیاموخته‌ام.
همیشه چیزها را همان‌گونه که به ذهنم می‌آمد نوشته‌ام.
همیشه شیفتهٔ پرشورِ هنر آموزش شفاهی در هر شکل آن
بوده‌ام. و با اشتغالی چنان شدید به این کار، مدت‌هاست
توانایی تکرار مکتوبِ چیزهایی را که زمانی به‌طور
خودجوش، در گفتاری آماده و انعطاف‌پذیر، متناسب با
موقعیت، پربار از نکات فرعی و سرشار از اشاره‌ها
بیان می‌کردم، از دست داده‌ام. و چه کسی واقعاً می‌تواند

چنین چیزهایی را از حافظه بازگو کند؟ بعدتر، هنگامی که در روح دوباره زاده شدم و سوسیالیسم را پذیرفتم، مشتاق‌تر شدم که از طریق جزوه‌ها، نامه‌های گاه‌به‌گاه، مقاله‌ها و سخنرانی‌ها با عموم ارتباط برقرار کنم، و این‌ها بی‌آنکه متوجه شوم با گذشت زمان بیشتر و بیشتر شدند. مگر این‌ها وظایف و بارهای حرفه‌ای نیستند؟ درست همان هنگام، حدود دو سال پیش، کروچه فرخنده‌ام در لحظه‌ای مناسب با این پیشنهاد آمد که مقاله‌هایی درباره سوسیالیسم علمی منتشر کنم تا به فعالیت من به‌عنوان یک سوسیالیست پایه‌ای محکم‌تر ببخشد. و همان‌طور که یک چیز به دنبال دیگری می‌آید، این نامه‌های اتفاقی نیز شاید بتوانند به‌منزله مقاله‌ای فرعی و تکمیلی درباره ماتریالیسم تاریخی محسوب شوند.

آشکار است، سورل عزیز، که این گفتار مربوط به تو نیست، بلکه فقط به من مربوط می‌شود. زیرا من در جستجوی عذری هستم، به اصطلاح، برای انتشار کتاب تازه‌ای که به قلم یک ایتالیایی مقیم ایتالیا نوشته شده است. اگر این نامه‌ها را در فرانسه، غیر از تو، دیگری نیز بخوانند، احتمالاً خواهند گفت که من آن‌ها را به‌سوی ماتریالیسم تاریخی جلب نکرده‌ام، و شاید به‌درستی همان سخن برخی منتقدان مقالاتم را تکرار کنند که حال و هوای فکری یک ملت با ترجمه از زبانی بیگانه تغییر نمی‌کند. [۱۳]

در حالی که این سطور را برای به پایان بردن این نامه‌ها می‌نویسم، این تردید را دارم که شاید بخوام ادامه‌شان دهم. مگر نامه‌ها نمی‌توانند بی‌نهایت تکثیر شوند، درست مانند افسانه‌ها و داستان‌ها؟ خوشبختانه، هنگامی که آغاز

کردم، تصمیم داشتم مسائلی را که تو در مقدمه‌ات با اشاره به پرسش‌هایی بسیار دشوار مطرح کرده بودی، به‌طور کلی بررسی کنم. بنابراین یکی از دلایل پایان دادن، همان خطوط کلی مقاله خودت است که گهگاه بدان ارجاع داده‌ام. اگر خود را به جریان مکاتبه بسپارم، چه کسی می‌داند کجا از حرکت باز می‌ایستم! این نامه‌ها ممکن بود بدل به ادبیاتی گسترده شوند. تو هیچ خوش نداری این را. اما کروچه را خوشحال می‌کرد؛ او دوست دارد همه را از غریزه پرگویی ادبی‌اش آکنده کند. از این حیث، او در تضاد عجیب با عادات آهسته ناپل آهسته‌کار قرار می‌گیرد؛ جایی که مردمان، مانند گل‌خورانانی که هر خوراک دیگری را حقیر می‌شمرند، در لذت شیرین اکنون زندگی می‌کنند و گویی در برابر چشمان تندیس ج. ب. ویکو، فلسفه تاریخ را به سخره می‌گیرند.

به نظر من، پیش از هر چیز، تو نه از سر کنجکاوی
شخصی، بلکه چون خود را زیرکانه در جایگاهِ
خوانندگان قرار می‌دهی، می‌پرسی:
آیا راهی هست که برای ما به‌گونه‌ای ساده و روشن
توضیح دهی آن دیالکتیکی را که آن‌همه برای
روشن‌سازیِ جانِ مادی‌گراییِ تاریخی فراخوانده می‌شود؟
و گمان می‌کنم می‌توانی بیفزایی که مفهوم این دیالکتیک
برای دانشمندان صرفاً تجربی، برای حکیمانِ
مابعدالطبیعه هنوز زنده، و برای آن تکامل‌باورانِ
عامه‌پسند، که چنان آسان خود را به برداشت کلی از آنچه
هست و رخ می‌دهد، پدیدار می‌شود و ناپدید می‌گردد،
زاده می‌شود و می‌میرد، می‌سپارند و نهایتاً مقصودشان
از تکامل چیزی است ناشناختنی، نه فرایند فهمیدن
همچنان مبهم باقی می‌ماند.

در حقیقت، منظور ما از دیالکتیک، همان حرکت
ریتمیکِ فهم است که می‌کوشد طرح کلیِ واقعیت را در
حالِ شکل‌گیری بازتولید کند.

از جانب خود من، اگر این نامه‌ها چندان طولانی نبود که
احتمال چنین کاری را ناممکن سازد، هرگاه دوباره
احساس کنم میل به پرداختن به این موضوع دارم، پیش
از پاسخ به چنین پرسش‌های دشواری، آن شاعر یونانی
را به یاد می‌آورم که وقتی جبار سیراکوز از او پرسید:
«خدایان چه هستند؟» نخست یک روز مهلت خواست،
سپس روزی دیگر، سپس روزی سوم، و همین‌طور تا
بی‌نهایت.

و با وجود این، شاعران که خدایان را می‌آفرینند، اختراع
می‌کنند، ستایش و توصیف‌شان می‌کنند، باید از من با
دیالکتیک آشناتر باشند، اگر کسی مرا در تنگنا قرار دهد

و با اصراری آمرانه بخواهد پاسخی بدهم. من وقتم را می‌گرفتم، روشی که با اندیشهٔ دیالکتیکی ناسازگار نیست، و چنین می‌گفتم (و این پاسخ در خود سخن نهفته است):

ما نمی‌توانیم دربارهٔ اندیشه، جز از طریق یک کنش اندیشیدن، گزارشی بسنده به خود بدهیم.

باید با شیوه‌های گوناگون به‌کاربردنِ اندیشه از راه کوشش‌های پیاپی خو بگیریم.

و همیشه خطرناک است که کسی از کاربردِ عینی یک مفهوم، یک‌باره با هر دو پا به‌سوی تعریف کلی آن بجهد.

و اگر به‌ظشدت تحت فشار قرار بگیرم تا پاسخی بدهم، برای اینکه پرسشگر را از رنج یک مطالعهٔ دراز، دشوار و پیچیده برهانم، توصیه می‌کنم آنتی‌دورینگ را بخواند، به‌ویژه فصل «نفی نفی».

آنجا، و در سراسر کتاب، دیده می‌شود که انگلس نه تنها تلاش بسیاری برای توضیح آنچه تعلیم می‌داد به خرج داده، بلکه کوشیده است با استفاده نادرست از فرایندهای ذهنی نیز مقابله کند، چنان استفاده‌ای که کسانی مرتکب آن می‌شوند که به‌جای رسیدن به اندیشه‌های عینی که در آن قوه ذهن زنده و تازه خود را نشان می‌دهد، گرایش دارند به نمودارهای پیشینی یا به اسکولاستیک سقوط کنند.

و بی‌آنکه به نادانان بر بخورد، باید گفت اسکولاستیک صرفاً محدود به دانایان قرون وسطی نبود، و فقط جامعه روحانی نیست. اسکولاستیک ممکن است به هر نظریه‌ای بچسبد.

ارسطو خود نخستین اسکولاستیک بود. البته او چیزهای بسیار دیگر هم بود، پیش از هر چیز، نابغه‌ای علمی.

حتی به نام مارکس نیز اسکولاستیک عرضه شده است.
مسئله این است که بزرگترین دشواری در فهم و
گسترش بیشتر ماتریالیسم تاریخی، فهم جنبه‌های صوری
مارکسیسم نیست، بلکه در اختیار داشتن واقعیت‌هایی
است که آن صورت‌ها در آنها درون ماندگارند.
مارکس برخی از این واقعیت‌ها را در اختیار داشت و
آنها را بسط داد، و بسیاری دیگر هنوز باقی است که ما
باید خود پیدا کنیم و بسطشان دهیم.

در طی سال‌های فراوانی که در آموزش گذراندم، به این
باور راسخ رسیدم که صدمهٔ بزرگی به ذهن‌های جوان
وارد می‌شود وقتی بی‌هیچ هشدار، در فرمول‌ها،
نمودارها و تعریف‌ها غوطه‌ورشان می‌کنند؛ انگار اینها
بیش‌درآمد چیزهای واقعی‌اند، نه اینکه باید آنان را با
گام‌هایی تدریجی و سنجیده از خلال بخشی گزیده از

واقعیت عبور داد، و نخست مشاهده، مقایسه و آزمایش با
اشیای واقعی را به آنان آموخت، پیش از آنکه نظریه‌ای
تدوین کنند.

به‌کوتاه سخن، تعریفی که در آغاز یک مطالعه قرار گیرد
بی‌معنا است. تعریف‌ها تنها وقتی معنا می‌یابند که
به‌صورت تکوینی ساخته شوند. در جریان ساختن است
که اغلب دیده می‌شود تعریف‌های صرف چقدر آسیب‌زا
هستند. برداشت رایجی که ذهن‌های آموزش ندیده از
برخی بندهای حقوق رومی دارند کاملاً با معنای واقعی
متفاوت است. آموزش فعالیتی نیست که با ابزارهای
بی‌جان اثری بی‌جان تولید کند. بلکه فعالیتی است که
فعالیتی دیگر پدید می‌آورد. در آموزش درمی‌یابیم که
نخستین دانه همه اندیشه فلسفی همیشه به وسیله روش
سقراطی کاشته می‌شود؛ یعنی با استعداد به‌کمال رسیده

زایش اندیشه‌ها. در توصیهٔ آنتیدورینگ و فصل یاد شده، مقصودم این نیست که از آن‌ها کتاب دینی بسازم، بلکه تنها می‌خواهم آنها را نمونه‌ای از توانایی در آموزش نشان دهم. سلاح‌ها و ابزارها تنها زمانی به کار می‌آیند که استفاده شوند، نه زمانی که بر دیوار موزه‌ها آویخته باشند. راستی، اگر مجبور نبودم که سخنم را به پایان برسانم، دوست داشتم لحظه‌ای درنگ کنم روی آن بخشی که گفته‌ای ایتالیا سزاوار احترام همه است، چون گهوارهٔ مشترک همهٔ تمدن‌هاست. این سخنان شاید کمی بلندپروازانه به نظر برسند، زیرا دربارهٔ سوسیالیسم سخن می‌گویی، و سوسیالیسم در حقیقت چندان وامدار ایتالیا نیست. اما اگر درست باشد که سوسیالیسم حاصل تمدن پیشرفته است، پس مردمان رسیده و پیشرفتهٔ دیگر کشورها گاهی خوب است چشمان خود را به این گهواره

بدوزند. با فکر کردن گهگاه به ایتالیا که برای قرن‌ها
بخش بزرگی از تاریخ جهان را ساخته، همگان همیشه
می‌توانند چیزی از ما بیاموزند. و سپس درمی‌یابند که این
ایتالیا را پیشاپیش در خانه خود داشته‌اند، به‌عنوان
پیشقراول آنچه امروز هستند. برخی فرانسویان بر این
نظر بوده‌اند که ایتالیا از گهواره به گورستان تمدن تبدیل
شده است. و برای همه بیگانگانی که آن را چون موزه‌ای
می‌بینند، اما از تاریخ کنونی ما بی‌خبرند، واقعاً همچون
گوری جلوه می‌کند. و در این دآوری خطا می‌کنند، و
هرچقدر هم که این بازدید کنندگان درس‌خوانده باشند، در
همان حد از زندگی واقعی کشور ماناآگاه می‌مانند،
زندگی‌ای که چنان می‌نماید که گویی از میان مردگان
برخاسته است. و این دست‌کم شایان توجه است.

این رستاخیز ایتالیا واقعاً در چیست و چه چشم‌اندازی در برابر آنان می‌گشاید که بدون پیش‌داوری و پیش‌فرض‌های قالبی، به پیشرفت عمومی بشریت می‌نگرند؟

نمی‌خواهم از دشواری‌های بزرگی سخن بگویم که در بررسی تاریخ واقعی هر کشور از دیدگاهی عینی، و بی‌آنکه نظرات شخصی در پژوهش علمی دخالت کند، باید بر آن‌ها غلبه کرد. در مورد خاص ایتالیا، باید به سده‌شانزدهم بازگردیم؛ زمانی که آغازهای نخستین عصر سرمایه‌داری از کشورهای مدیترانه‌ای برخاست، کشورهای که سرمایه‌داری آن زمان در آن‌ها پایگاه اصلی خود را داشت. باید از مسیر تاریخ انحطاط‌های پیاپی، به زمینه‌های مثبت و منفی، درونی و بیرونی شرایط کنونی ایتالیا برسیم. لازم نیست بگویم که توان من برای انجام چنین کاری کافی نیست. و کوچک‌ترین

و سوسه‌ای ندارم که چنین کاری را در حاشیه گفتاری
دوستانه و اتفاقی مانند گفت‌وگوی کنونی بر عهده بگیرم.
کسی که بتواند چنین مطالعه‌ای را در کتابی بگنجاند،
می‌تواند ادعا کند که سهمی در بیان فکری وضعیت
واقعی و زندگی فکری واقعی ایتالیاییان ادا کرده است.
اینجا نزد ما غالباً خوش‌بینان کور یا بدبینان کور وجود
دارند، به همان معنایی که مردم غیر فلسفی از این واژه‌ها
استفاده می‌کنند. زیرا در ایتالیا نه تنها نادانی زیادی
درباره وضعیت واقعی دیگر کشورها وجود دارد، بلکه
ارزیابی شرایط داخلی نیز بر پایه معیاری کاملاً آرمانی،
فرضی، و اغلب اتوپیایی انجام می‌شود، نه بر اساس
معیاری مقایسه‌ای و عملی. واقعاً عجیب است که در
کشور ما جایی که علوم مشاهده طبیعت، آن هم برای
دلایل خاص‌گرایانه و ضد فلسفی، چنان رشد کرده‌اند آن

قدر فهم مثبت و واقعی از وضعیت اجتماعی کنونی اندک باشد، در حالی که هم‌زمان شمار بسیار بزرگی از جامعه شناسان داریم که برای جویندگان حقیقت «تعریف» می‌تراشند. اما معلوم است که جامعه‌شناسان همه کشورها نسبت به مطالعه تاریخ نوعی بی‌زاری عجیب دارند. و با این حال، همین تاریخ از دیدگاه مردم عادی همان چیزی است که جامعه از دل آن تکامل یافته است.

سرانجام، تعداد اندکی به‌روشنی درمی‌یابند که بورژوازی ایتالیا، که همانند همه کشورهای دیگر، از یک‌سو آماج تحقیر و نفرتِ فرودستان، بردگانِ آزادشده، و استثمارشده است، و از سوی دیگر زیر فشار پیشه‌وران و خرده‌کاسبان قرار دارد، در درون خود طبقه‌ای ناپایدار، بی‌قرار و نامطمئن است، زیرا نمی‌تواند با سرمایه‌داران دیگر کشورها بر پایه شرایط برابر رقابت کند. به همین

دلیل، و نیز به دلیل دیگر اینکه پاپ را دارند، با کالاهای
همچنان قابل فروش او، کالاهایی که تنها اندیشمندان
نظری اتوپسیسم لیبرالی اعلام می‌کنند که برای همیشه از
رونق افتاده‌اند، این بورژوازی، که هنوز باید سربرآورد،
در ذات خود انقلابی است، چنان‌که مانیفست بیان می‌کند.
و از آنجا که نتوانسته‌اند یعقوبن شوند، هرچند که بسیار
مشتاق آن بوده‌اند، به فرمول «پادشاهی که به لطف خدا و
ملت» است عادت کرده‌اند، هر دو را در یک نفس!
از آنجا که این بورژوازی نمی‌توانست به توسعه سریع
صنعت بزرگ، که در واقع به کندی پیش می‌رود، و
بنابر این به فتح سریع بازارهای خارجی امیدوار باشد،
به سبب رشد آهسته و نامطمئن اقتصاد ملی که عمدتاً
کشاورزی است، به سیاست میان‌مایه مصلحت‌سنجی
روی آورده و همه استعداد خود را در زیرکی مصرف

می‌کند. این همان نقشی است که در ماه‌های اخیر ناوگان ما در مشرق‌زمین ایفا کرده است. همان نقش روباهی که در افسانه می‌گوید انگورها ترش‌اند، چون دستش به آن‌ها نمی‌رسد. اما این روباه خود را در میان روباه‌های دیگر می‌یابد؛ روباه‌هایی که از انگورها نگهبانی می‌کنند یا در آستانهٔ چنگ زدن به آن‌ها هستند. و آنگاه روباه به دلیل نداشتن چیزی واقعی، ایده‌آلیست می‌شود.

این بورژوازی ایتالیا نقش کل ملت را برای خود احساس می‌کند؛ بخشی به‌سبب کناره‌گیری واکنشی یا عوام‌گرایانهٔ روحانیان از فعالیت سیاسی، و بخشی به‌سبب رشد بسیار کندِ یک اپوزیسیون پرولتری. در نبود تقسیم‌بندی‌های حزبی در جامعه، بورژوازی نام «حزب» را بر دسته‌هایی گذاشت که پیرامون سرداران یا پروکنسول‌ها،

رهبران ماجراجو یا بلندپرواز، گرد می‌آمدند. نخستین ظهور سوسیالیسم همچون صاعقه بر آنان فرود آمد. از سوی دیگر، کسانی خود را فریب می‌دهند که باور دارند هر آشوبی از جانب توده‌ی مردم در این کشور، چنان‌که بارها در جاهای مختلف ایتالیا شاهدش بوده‌ایم، نشانه‌ای از یک جنبش پرولتری است که پایه‌ی عینی‌اش مبارزه‌ی اقتصادی است و آرمان‌هایش کم‌وبیش آشکارا در جهت سوسیالیسم دیگر کشورها قرار دارد. این آشوب‌ها بیشتر شبیه شورش نیروهای ابتدایی علیه وضعیتی است که در آن این نیروها آن انضباط مهارکننده‌ی را نمی‌یابند که ویژه‌ی حاکمیت بورژوازی است، حاکمیتی که گرایش دارد پرولتاریا را در دسته‌ها تربیت کند. نگاه کنید، برای مثال، به پدیده‌ی تشدید شده‌ی مهاجرت که، با چند استثنا، مردانی را با خود می‌برد که قادرند در کشورهای

خارجی برای بهره‌کشی سرمایه‌داری، بازوانی نیرومند،
پشتکاری بی‌همتا، و معده‌هایی آماده هر میزان سختی
عرضه کنند. آن‌ها، به‌طور خلاصه، کارگرانی از
روستاها هستند که زائد شده‌اند، یا صنعتگرانی از
پیشه‌های روبه‌زوال که قاعده تربیت سرمایه‌داری آنان را
برای کار کارخانه‌ای در دسته‌ها گرد می‌آورد، اگر
صنعت در مقیاس بزرگ آماده توسعه آن نوع کار بود یا
سرمایه داخلی ما آنان را به مستعمره‌های داخلی‌مان
دعوت می‌کرد، اگر اصلاً چنین مستعمره‌هایی داشتیم و
اگر گرفتار جنون تأسیس مستعمره در جاهایی نشده بودیم
که تقریباً ناممکن است.

ایتالیا در سال‌های اخیر، به دلایلی کاملاً طبیعی، به
سرزمین موعود تباه‌شدگان، خودستایان، نقادان سطحی،
شکاکن ظریف‌پسند و ژست‌گیر تبدیل شده است. بخش

سالم و راستین جنبش سوسیالیستی (که در شرایط کنونی وظیفه‌ای جز آماده‌سازی خرده‌بورژوازی برای تعلیم دموکراتیک ندارد) بنابراین آمیخته‌هایی از عناصری را در خود دارد که اگر می‌خواستند با خود صادق باشند، باید می‌پذیرفتند که تباه‌شدگانی هستند که نه ارادهٔ نیرومند زندگی آنان را به حرکت وامی‌دارد، بلکه نوعی دلزدگی مبهم از زمانهٔ حاضر. آنان فقط بوهمی‌های سیرشده و بیزارند.

اما من واقعاً باید سخنم را به پایان برسانم. با این همه، چنین می‌نماید که صدای کوچک اعتراضی را از جانب آن رفقای می‌شنوم که همیشه آمادهٔ ایراد گرفتن‌اند. و این صدا می‌گوید: «تمام این‌ها سفسطه و دکترینریسم است. آنچه ما نیاز داریم عمل است.» البته، من با شما موافقم، شما راست می‌گویید. سوسیالیسم آن قدر طولانی در

وضعیت اتویایی، طرح پردازانه، بی‌درنگ و خیال‌بافانه
بوده است که خوب است الآن مدام تکرار کنیم آنچه نیاز
داریم عمل است. زیرا ذهن کسانی که سوسیالیسم را
می‌پذیرند، نباید هرگز از چیزهای جهان واقعی جدا
باشد، بلکه باید پیوسته میدان کاری را مطالعه کنند که
ناچارند برای یافتن راهی روشن در آن سخت کار کنند.

اما ناقدِ فرضی من باید مراقب باشد که خودش به دکترینر
تبدیل نشود. زیرا این اصطلاح، برای کسانی که معنای
آن را می‌فهمند، نشان‌دهندهٔ نوعی حالت ذهنی است:

گم‌شدن در انتزاعات و ادعای این‌که اندیشه‌هایی که در
ذات خود عالی شمرده می‌شوند، و میوه‌هایی که تجربه
در زمان‌ها و مکان‌های مختلف گرد آورده، می‌توانند
مستقیماً بر موارد عینی اعمال شوند و برای همهٔ زمان‌ها
و مکان‌ها مناسب‌اند. عمل احزاب سوسیالیست در

روابطشان با دیگر سیاست‌ها تا امروز بیشتر مطابق با مقتضیات عقلانی بوده تا علم. این عمل حاصل مشاهده مداوم، سازگاری بی وقفه با شرایط تازه است. این عمل میوه آزموده شده تلاش برای همسو کردن گرایش‌های غالباً متفاوت و متضاد پرولتاریا در یک مسیر است. این تلاش است برای رساندن طرح‌های عملی به تحقق، با کمک درک روشن همه پیوندهای پیچیده و درهم‌تنیده‌ای که جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، در کنار هم نگه داشته است. اگر چنین نبود، با چه حقی و تحت چه ادعایی می‌توانستیم از مارکسیسم پرآوازه سخن بگوییم؟ اگر ماتریالیسم تاریخی معتبر نباشد، معنایش این است که امید به آمدن سوسیالیسم مشکوک است و اندیشه ما درباره جامعه آینده رؤیایی اتوپیایی است.

بسیار پیش می‌آید که تمام سوسیالیسم معاصر ما هنوز در خود دانه‌هایی نهفته از نوعی اتوپیانیسم تازه دارد.

این وضع دربارهٔ کسانی صدق می‌کند که پیوسته بر دگمای ضرورت تکامل می‌کوبند، دگمایی که آن را با نوعی حق برای برخورداری از وضعی بهتر خلط می‌کنند. و می‌گویند جامعهٔ آیندهٔ تولید اقتصادی جمعی، با تمام پیامدهای فنی و آموزشی‌اش، خواهد آمد چون باید بیاید. آن‌ها انگار فراموش می‌کنند که این جامعهٔ آینده باید به دست خودِ انسان‌ها و در پاسخ به مقتضیات شرایطی که اکنون در آن زندگی می‌کنند و از طریق توسعهٔ توانایی‌های خودشان پدید آید. خوشا به حال کسانی که آیندهٔ تاریخ و حق پیشرفت را با خطکش یک بیمه‌نامهٔ عمر اندازه می‌گیرند!

آن دگماتیست‌های اندیشه‌های ارزان چند چیز را فراموش می‌کنند. نخست این‌که فراموش می‌کنند آینده، دقیقاً به این دلیل آینده‌ای است که وقتی ما در گذشته خواهیم بود به صورت زمان حال در خواهد آمد، نمی‌تواند به‌عنوان معیاری عملی برای کنش‌های کنونی ما به کار رود. آینده چیزی خواهد بود که می‌خواهیم به آن برسیم، اما نه راهی که باید از آن گذر کنیم تا به آن برسیم. دوم این‌که تجربه این پنجاه سال اخیر باید کسانی را که می‌توانند انتقادی بیندیشند به این حقیقت قانع کند: به میزانی که ظرفیت سازماندهی در یک حزب طبقاتی در میان پرولتاریا و پیشه‌وران خرد رشد کند، خودِ روند این جنبش پیچیده، اثبات خواهد کرد که توسعه دوران جدید باید با معیاری از زمان سنجیده شود که بسیار کندتر از آن چیزی است که نخستین سوسیالیست‌هایی که هنوز

خاطرات ژاکوبنی در ذهن داشتند فرض می‌کردند.
روشن است که ما نمی‌توانیم با قطعیت بسیار زیاد در
امتداد چنین گستره‌های زمانی درازمدتی به پیش بنگریم.
ما باید پیچیدگی عظیم زندگی مدرن و گسترش فراگیر
سرمایه‌داری، یا جامعه بورژوازی را در نظر بگیریم.
[20] چه کسی نمی‌بیند که اکنون اقیانوس آرام جای
اقیانوس اطلس را می‌گیرد، همان‌گونه که زمانی اقیانوس
اطلس جای دریای مدیترانه را؟ سرانجام، سوم این‌که علم
عملی سوسیالیسم عبارت است از مشاهده روشن همه
روندهای پیچیده جهان اقتصادی، و مطالعه هم‌زمان
شرایطی که در آن پرولتاریا زندگی می‌کند، قادر می‌شود
در یک حزب طبقاتی متمرکز شود، و روحی را که در
مبارزه اقتصادی لازم دارد به این تمرکز پی‌درپی وارد
می‌کند، مبارزه‌ای که سیاست ویژه خود او را شکل

می‌دهد. بر پایه این داده‌های کنونی می‌توانیم محاسباتی نسبتاً روشن از پیش‌بینی خود انجام دهیم و پیوند برقرار کنیم با آن نقطه‌ای که پرولتاریا در آن مسلط می‌شود و سیاست‌های سیاسی دولت را شکل می‌دهد. این نقطه باید با نقطه‌ای منطبق شود که در آن سرمایه‌داری شایستگی حکومت‌کردن را از دست می‌دهد. و از این نقطه، که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را به‌راحتی چون یک درگیری پر سر و صدا تصور کند، آغاز آن چیزی خواهد بود که بسیاری با پافشاری خسته‌کننده آن را «انقلاب اجتماعی به معنای اخص» می‌نامند؛ نمی‌دانم چرا، زیرا سراسر تاریخ رشته‌ای از انقلاب‌های اجتماعی است. فراتر رفتن از آن نقطه با استدلال، اشتباه‌گرفتن آن با ساخته خیال ما خواهد بود.

زمان پیامبران به سر آمده است. خوشا به حال تو، فرا
دولچینو، که در سه نامه‌ات [21] توانستی رویدادهای
گذرای سیاست (نظیر پاپ سلسنتین و پاپ بونیفاس هشتم،
پشتیبانان آنزو و آراگون، گوئلف‌ها و گیبیلین‌ها، عوام فقیر
و اشراف کمون‌ها و جز این‌ها) را به صورت گونه‌هایی
درآوری که پیش‌تر توسط پیامبران و مکاشفه‌نمادپردازی
شده بود، و دوره‌های مشیت را با اصلاحات پیاپی بر پایه
سال‌ها، ماه‌ها و روزها اندازه‌گیری کنی. اما تو یک
قهرمان بودی. و این نشان می‌دهد که این خیال‌پردازی‌ها
علت مبارزات تو نبودند، بلکه پوشش ایدئولوژیکی آنها
بودند، پوششی که به وسیله آن، همان‌گونه که بسیاری
دیگر کردند، یک قرن پیش از تو و فرانچسکو آسیزی،
از جنبش نومیدانه فرودستان علیه سلسله‌مراتب پاپی،
علیه بورژوازی رو به رشد در کمون‌ها و پادشاهی در

حال شکل‌گیری، برای خودت توضیح ساختی. اما همه این پوشش‌ها دریده شده‌اند، از جمله «دین ایده‌ها»، به اصطلاح کسانی که با زبانی ریاکارانه از سر حرمت خرافی نسبت به دین دیگران این اصطلاح را به کار می‌برند. امروزه تنها ابلهان مجازند که اتوپيست باقی بمانند. اتوپيای ابلهان یا چیزی مضحک است، یا مفهومی محبوب در ذهن مردان ادیب که سری به آن فالانستری کودکان می‌زنند که بلّمی بنا کرده بود. اما مارکس فروتن ما، که تماماً مردی منضبط و علمی بود، با فروتنی در جامعه کنونی به گردآوری نشانه‌های گذار آن به جامعه آینده می‌پرداخت، مانند پیدایش تعاونی‌های واقعی در انگلستان و چیزهای مشابه، و وظیفه او (به‌ویژه از طریق کارهایی که بر انترناسیونال صرف کرد) این بود که قابله آینده باشد، که البته با سازنده خیال‌پرداز آن یکی

نیست. او و انگلس از جامعه آینده سخن گفتند، با فرض دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان یک واقعیت، نه از منظر شهودی کسی که گمان می‌کند می‌تواند آن را پیش چشم خود ببیند، بلکه از منظر اصلی برای شکل‌گیری ساختار اقتصادی که باید در تقابل با جامعه کنونی رشد کند. [22]

گذشته از این‌ها، اگر کسی احساس کند نیاز دارد در آینده زندگی کند، چنان‌که گویی می‌تواند آن را بر پوست خود احساس و تجربه کند، و اگر در نام این‌گونه ایده‌ها لکنت به خود راه دهد و بخواهد اعضای جامعه آینده را به حقوق و وظایفشان مجهز کند، بگذار چنین کند. امیدوارم به من اجازه دهد، که من هم نوعی حق دارم کارت ویزیت خود را به آیندگان بفرستم، احساس خود را بیان کنم که مردم آینده انسانیت خود را تا آن اندازه کنار نخواهند گذاشت که دیگر قابل مقایسه با ما انسان‌های

امروز نباشند، و این‌که آنان به اندازه کافی از شادی
دیالکتیکی خنده برخوردار خواهند بود تا بتوانند به
پیامبران امروز بخندند.

اکنون من برای همیشه سخن را پایان می‌دهم. و این بر
عهده‌توست که اگر روزی خواستی، دوباره آغاز کنی.

یادداشت‌ها:

1. «از سال ۱۸۷۳ من علیه اصول اساسی نظام
لیبرالیسم می‌نوشتم، و در سال ۱۸۷۹ شروع کردم به

پیمودن راه ایمان فکری تازه‌ام که هنوز به آن پایبندم
و طی سه سال اخیر با مطالعه و مشاهده بیشتر تأیید
شده است.» این‌گونه در صفحه ۲۳ سخنرانی‌ام
«درباره سوسیالیسم»، رم، ۱۸۸۹ نوشتم. این
سخنرانی، که به‌نوعی اعتراف ایمانی بود به سبک
عامه‌فهم، توسط من با رساله «پرولتاریاها و
رادیکال‌ها»، رم، ۱۸۹۰ تکمیل شد.

2. «من عهد نمی‌کنم که خود را در هر نظامی چنان
زندانی کنم که گویی در زندانی بسته شده‌ام.» چنین
۲۴ سال پیش در اثرم درباره آزادی اخلاقی (ناپل،
۱۸۷۳)، در پیشگفتار نوشتم. و اکنون نیز می‌توانم
آن را تکرار کنم. آن کتاب بیان مفصلی از جبرگرایی
دارد، و سپس با اثر دیگر من با عنوان «اخلاق و
دین» (ناپل، ۱۸۷۳) تکمیل شد.

3. بازگشت به دیگر فلسفه‌ها در روزگار ما

همچنین از سوی برخی سوسیالیست‌ها پیشنهاد می‌شود. یکی می‌خواهد به اسپینوزا بازگردد، یعنی به فلسفه‌ای که در آن رشد تاریخی هیچ نقشی ندارد. دیگری به ماده‌باوری مکانیکی قرن هجدهم قانع است، یعنی به انکار هرگونه تاریخ. برخی دیگر در فکر احیای کانت هستند. آیا این همچنین به معنای احیای آن آنتینومی حل‌ناشدنی او میان عقل عملی و عقل نظری است؟ آیا یعنی بازگشت به مقولات ثابت و قوای ثابت روح که به‌نظر می‌رسید هر بارت با آن‌ها به‌سرعت کار را یکسره کرده باشد؟ آیا شامل امر مطلق او می‌شود، چیزی که شوپنهاور در آن فرامین مسیحی را در لباس یک اصل متافیزیکی کشف کرده بود؟ آیا به معنای نظریه حقوق طبیعی

است که حتی پاپ نیز دیگر تمایلی به دفاع از آن ندارد؟ چرا نمی‌گذارند مردگان مردگان را دفن کنند؟ شما فقط دو بدیل منطقی برای انتخاب دارید. یا آن فلسفه‌های دیگر را به‌تمامی می‌پذیرید، درست همان‌گونه که در زمان خود بودند، و در آن صورت باید با ماتریالیسم تاریخی خداحافظی کنید. یا از آن‌ها هرچه مناسب‌تان است بیرون می‌کشید و استدلال‌هایتان را برای تطبیق با انتخاب‌تان می‌برید و وصله می‌زنید، و در این صورت خود را با زحمتی بیهوده بار می‌کنید، زیرا تاریخ اندیشه چنان سامان یافته که هیچ‌چیز از آنچه در گذشته شرط و زمینه تصورات کنونی ما بوده، از میان نرفته است. در نهایت امکان سومی نیز هست، یعنی افتادن در التقاط و سردرگمی. نمونه خوب این نوع، ال.

وُلتمان («نظام آگاهی اخلاقی»، دوسلدورف،
۱۸۹۸) است، که قوانین ابدی اخلاق را با داروینیسم
آشتی می‌دهد، و مارکس را با مسیحیت.

4. من خواننده را به سخنرانی‌ام درباره «مدرک
دکتری در فلسفه» توصیه می‌کنم، که ضمیمه اثر بالا
است. دوست من لومبروزو آن را به شوخی
«گردن زدن مابعدالطبیعه» می‌نامید.

5. کمبود بخت خوب را بسیاری از مقالاتی نشان
دادند که علیه این برداشت نوشته شدند، از آن
کائوتسکی با تندِ فلفل زده و نمک‌سودش در «دی
نوه تسایت»، جلد سیزدهم، بخش اول، صفحات
۷۰۹ تا ۷۱۶، گرفته تا مقاله دیوید در «لو دوونوار
سوسیال»، دسامبر ۱۸۹۶، صفحات ۱۰۵۹ تا
۱۰۶۵، و دیگران را ذکر نکنیم. ضمن اینکه، فری

در پانویسی از پیوست نسخه فرانسوی اثر خود
«داروین، اسپنسر، مارکس»، پاریس، ۱۸۹۷،
می‌نویسد: «پروفسور لابیولا به‌تازگی، بی‌آن‌که
دلیلی بیاورد، این ادعا را تکرار کرده که سوسیالیسم
با داروینیسم قابل‌آشتی نیست (در مقاله‌اش درباره
“مانیفست مارکس و انگلس”، در لو دوونوآر
سوسیال، ژوئن ۱۸۹۵)». اکنون راست است که من
در مقاله‌ام «یادبود مانیفست کمونیست»، با آنان که
«در این آموزه، اشتقاقی از داروینیسم می‌جویند که
تنها از دیدگاهی خاص و در معنایی بسیار گسترده
نظریه‌ای همانند است» مخالفت می‌کنم (صفحه ۱۰).
— اما به‌نظر من، انکار اشتقاق و پذیرش همانندی
بدین معنا نیست که آشتی‌پذیری آن با داروینیسم انکار

شده باشد. لطفاً مقاله مرا درباره «ماتریالیسم تاریخی»، فصل چهارم ببینید.

6. این تز فلسفی، به نوعی، در این سخنان فری که یادداشت پیش گفته را ختم می کند پیش بینی شده است: «ترانسفورمیسم زیستی آشکارا بر ترانسفورمیسم عام بنیاد شده، و در همان حال اساس ترانسفورمیسم اقتصادی و اجتماعی است.» تحت چنین شرایطی، اسپنسر هم زمان نبوغ است و ابله، زیرا او شاهزاده تکامل است و با این حال هرگز نتوانست سوسیالیسم را بفهمد!

7. اکنون انتظار یک ستاره دوقلو، سقراط-مارکس را دارم. زیرا سقراط نخستین کسی بود که کشف کرد فهمیدن فرایندی از کار است، و انسان تنها آن چیزها را نیک می داند که می تواند انجام دهد. کتابی از من

با عنوان «آموزه سقراط» تاریخ ۱۸۷۱، ناپل را دارد.

8. بنگرید به «زوریخ سوسیالدموکرات»، ۲۲ مارس ۱۸۸۳، صفحه ۱. به هر حال یادآوری می‌کنم داروین که سال پیش از آن مرده بود، در ۱۸۰۹ زاده شد. انگلس در ۱۸۲۰ زاده شد، همچون اسپنسر. آنان همگی واقعاً معاصر بودند، تقریباً هم‌سن، و در یک محیط زندگی می‌کردند.

9. «من مقصود خود از «تصور یا برداشت اپی‌ژنتیک» را در اثری با عنوان «مسائل فلسفه تاریخ»، رم، ۱۸۸۷ توضیح داده‌ام. این اثر تا حدی بر پایه اثر قدیمی‌تر من با عنوان «آموزش تاریخ»، رم، ۱۸۷۶ نوشته شده است.»

10. «نامبردهٔ اخیر یک خوانندهٔ موزیک‌هال بود و

در تخیل ترک‌خوردهٔ خود، پیشگامِ اسکار وایلد

به‌شمار می‌رفت.»

11. «فقط فیلسوف تایشمولر را استثنا می‌کنم، کسی

که تنها آن شکلِ آت‌هایسم فعال را مطالعه و توصیف

کرد که خود نوعی دین و ایمان است. از سوی

دیگر، فقدانِ هرگونه دین، که ویژگی علوم کاملاً

تجربی است، متناظر است با بی‌تفاوتی ذهن نسبت به

هر نوع ایمان یا عقیده. آت‌هایسم به‌عنوان یک عقیدهٔ

فعال، سرچشمهٔ آن حلقهٔ پاریسی نویسندگانی بود که

بنیان‌گذاران اصلی‌اش شومیت ساده‌دل و اِبِرِ مبهم

بودند.»

12. «... حقوق‌دانان عموماً به این مسئله هیچ

توجهی نمی‌کنند. مسئولیت در معنای روان‌شناختی

واژه بدین معناست که یک کنش به شخصی (به اراده
یک شخص) نسبت داده می‌شود، تا آنجا که آن
شخص نسبت به کنش خود آگاه است و آن را اراده
می‌کند. اما از آنجا که مسئولیت در معنای
روان‌شناختی مستلزم مسئولیت در معنای اخلاقی
است، باید اراده – که اصل عمل است – را با آن
مجموعه تصورات و ایده‌هایی مقایسه کنیم که وجدان
اخلاقی شخص کنش‌گر را تشکیل می‌دهند. و چنین
مقایسه‌ای باید آشکارا این واقعیت را نشان دهد که
مسئولیت اخلاقی هر فرد به یک تفاوتِ ناچیز و
نامحسوس از فردی به فرد دیگر تقلیل می‌یابد.»
«نگاه کنید به صفحه ۱۲۴ اثر من با عنوان «آزادی
اخلاقی»، ناپل، ۱۸۷۳. این نکته را در طول بحث
می‌توان تأیید کرد.»

13. «در این جلد کوچک قصد داشتم صرفاً مسائلی

را حل کنم که پرسش‌ها و اعتراض‌های سورل به

شیوه‌های گوناگون در ذهن من برانگیخته بود.

بنابر این خواننده نمی‌تواند در این کتاب پاسخی

مستقیم یا غیرمستقیم به نقدهایی بیابد که علیه

مقاله‌های من مطرح شده‌اند. با عبور از نقدهای

خُرده‌گیرانه و کنار گذاشتن جدل‌های اتفاقی و

گستاخی بی‌دلیل برخی نویسندگان بی‌ادب، صمیمانه

از آقایان آندلر، دورکیم، ژید، سنیوبوس، زنوپل،

بور دو، برنهایم، پاره‌تو، پترونه، کروچه، جنتیله، و

سردبیران «آنه سوسیولوژیک» و «نوووبیه اسلُوو»

برای نقدهای مفصل‌شان که به من افتخار دادند،

تشکر می‌کنم. نمی‌توانم از یادآوری این نکته

خودداری کنم که مورد مشاهداتی کاملاً متناقض

قرار گرفته‌ام؛ از این دست که: «شما بیش از حد مارکسی هستید»، و نیز: «شما دیگر مارکسی نیستید». هر دو ادعا به یک اندازه بی‌پایه‌اند. حقیقت صرفاً این است که من نخست نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی را پذیرفته‌ام و سپس آن را از دیدگاه علم مدرن و – مطابق با خُلق و خوی فکری خودم – بررسی کرده‌ام.»

14. «خواننده را ارجاع می‌دهم به اثرم دربارهٔ آموزهٔ سقراط، ناپل، ۱۸۷۱، به‌ویژه صفحات ۵۶ تا ۷۲، جایی که روش او را بررسی می‌کنم. چند قطعه از این اثر را نقل می‌کنم تا «عنصر سقراطی» را در هر شکل از اندیشه نشان دهم.

«حالت نخستین آگاهی انسانی، که در عین حال نمونهٔ دوران ابتدایی توسعهٔ اجتماعی است، در دوره‌های

تاریخی بعدی همچنان ادامه می‌یابد و بازتولید می‌شود، زیرا از رهگذر عادت، درجه‌ای از پایداری به دست می‌آورد و بیان خود را در اسطوره‌ها و شعر ابتدایی تثبیت می‌کند. برآمدن پی‌درپی و رشد کند تأمل... هرگز کاملاً موفق به غلبه بر نموده‌های گوناگون ذهن ابتدایی و بی‌استدلال نمی‌شود. دگرگونی عناصر کهن به مفاهیمی که آگاهانه فهمیده و بیان شوند، تنها پس از یک روند طولانی، یک مبارزه پیگیر و بی‌وقفه در طول قرن‌ها صورت می‌گیرد. این روند دگرگونی، صرفاً با ابزار انگیزه‌های درونی نقد و پژوهش که می‌توان آن‌ها را نظری نامید، انجام نمی‌شود. بلکه بیشتر نتیجه ناگزیر «برخوردهای عملی میان اراده فرد با عقاید سنتی است که در قالب رسوم بیان شده‌اند». دیرتر، این

روند صورت «یک مبارزه اجتماعی میان طبقه و طبقه، فرد و فرد» را به خود می‌گیرد. در تاریخ این مبارزه، یکی از عناصر زندگی ابتدایی که بیشترین مواد برای تقابل‌ها عرضه می‌کند... زبان است... که در دوره‌های بعد چنان جلوه می‌کند که گویی قاعده‌ای است که همه افراد باید ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر از آن پیروی کنند. اما هنگامی که مردم دیگر به صورت غریزی درباره اینکه چه چیز عادلانه، فضیلت‌مندانه، صادق و... است با هم توافق ندارند... هنگامی که ایمان خود را به آن نمونه‌های انتزاعی افسانه و اسطوره از دست می‌دهند، نشانه‌هایی که ذهن ابتدایی در آن‌ها نقاط توافق مشترک را سپرده و بیان کرده بود... آن‌گاه در فرد نیازی برمی‌خیزد برای بازیابی آن یقینی که از توافق

بر معیار طبیعی و مشترک حاصل می‌شد؛ و او می‌پرسد: چیست؟ این پرسش، همان علاقهٔ منطقی سقراط را آشکار می‌کند.» (ص ۵۹)

15. «یکسانی ظاهری یک واژه، که با ارزش صوتی ثابت خود، نوعی ظاهر یکنواختی را حفظ می‌کند، تنها بر سردرگمی و عدم قطعیت می‌افزاید. زیرا نخست این توهم بر ما چیره می‌شود که همان واژه‌ها همان معنا را بیان می‌کنند؛ اما در درازمدت به این یقین می‌رسیم که میان مفاهیم ما و مفاهیم دیگران اختلافی بسیار است. بدین ترتیب، توهم نخست چنان آشکار می‌شود که سرانجام به‌طور کامل از میان می‌رود.» (ص ۶۲)

16. «پرسش چیست؟ شامل سراسر تحقیق دربارهٔ ارزش یک مفهوم است، از حدود آشکار و قابل‌تعیین

آن تا آن ایده‌ای که ما از آن داریم. محتوای یک مفهوم، که در نظر اول گویی با نام ساده آن بیان شده، در واقع باید در ذات و هویت خود روشن شود. و این نمی‌تواند با حرکت از بالا به پایین، یا به اصطلاح، به صورت قیاسی انجام شود؛ زیرا ما هنوز به وجود ارزش منطقی بی‌قید و شرط و مطلق، ایمان نداریم.» (ص ۶۵)

17. «نقطه آغاز، یعنی نامی که در یگانگی ساده آوایی‌اش در ابتدا مرکز پژوهش بود، سرانجام به حدّ نهایی اندیشه تبدیل می‌شود؛ حدّی که در پایان پژوهش و با تبدیل آن به بیان آگاهانه از محتوایی حاصل از اندیشه سنجیده، به دست می‌آید. سپس تصاویر عینی، که در آغاز به شکلی مردد گرداگرد یک نام مبهم گرد آمده بودند، دیگر بر ترکیب تازه

چیرگی ندارند و ناچار پراکنده می‌شوند و جای تازه‌ای می‌جویند. و تنها عنصر تازه، که نتیجه پژوهش است، یا محتوای ثابت شیء مورد تحقیق که از راه استقرار به دست آمده، می‌تواند ترتیب و سلسله‌مراتب همزیستی این تصاویر را تعیین کند.»
(ص ۶۶-۶۷)

18. «وقتی نخستین بار این طرح‌های شتابزده از اوضاع کنونی ایتالیا را نوشتم، آن‌ها را نسبتاً طولانی نوشته بودم. بعدتر، هنگامی که این نامه‌ها را برای چاپ آماده می‌کردم، تصمیم گرفتم این طرح را کوتاه‌تر کنم. زیرا در آینده نه‌چندان دور، قصد دارم مقاله دیگری منتشر کنم که در آن بتوانم به اندازه کافی درباره علل دور و دلایل فوری اوضاع کنونی کشورمان سخن بگویم.»

19. «این تحلیل را، دست‌کم به‌صورت خلاصه، در

آغاز دورهٔ دانشگاهی ۱۸۹۷-۱۸۹۸ که به سقوط

«رژیم کهن» اختصاص داشت، انجام دادم. برای

توضیح تحول فاجعه‌بار جامعهٔ سرمایه‌داری در

فرانسه، به ذهنم رسید که آن را با شرحی کلی از

چیزی که «جامعهٔ مدرن» می‌نامیم، مقدمه‌چینی کنم.

اما توسعهٔ محدود یا عقب‌ماندهٔ زندگی ایتالیایی،

بسیاری از ایتالیایی‌ها را از دید روشن جهان

سرمایه‌داری محروم می‌کند؛ و بنابراین مناسب دیدم

که بیان دقیقی از علل، دلایل و شیوهٔ رشدِ اوضاع

کنونی در ایتالیا ارائه کنم. بسیاری از

سوسیالیست‌های ایتالیا تا همین اواخر نمی‌دیدند که

موانع توسعهٔ سرمایه‌داری، همان‌قدر موانع

شکل‌گیری جامعهٔ پرولتاریایی قادر به کنش سیاسی

هستند. به این معنا، آنان چه خوششان بیاید چه نه،
اتوپایی مانده بودند. در آن زمان، دسامبر ۱۸۹۷،
نمی‌توانستم توفانی را که در مه ۱۸۹۸ بر ایتالیا
آشکار شد پیش‌بینی کنم. اما این توفان، دست‌کم مرا
آماده یافت – برای فهمیدن آن. و انسان در برخی
اوضاع چه می‌تواند بکند جز این‌که بفهمد؟»
20. «چندین بار، از ۱۸۸۷ تا امروز، فرصت

یافته‌ام که در سخن و نوشته، با کوشش‌های آشتی‌دادن
ایتالیا و واتیکان مقابله کنم. اما هرگز در جدل‌هایم به
ماتریالیسم یا بی‌خدایی و مانند این‌ها متوسل نشدم،
چنان‌که ایدئولوگ‌ها معمولاً چنین می‌کنند. همیشه به
منافع عملی بورژوازی‌مان متوسل شدم؛
بورژوازی‌ای که اگر بخواهم در دو کلمه بگویم،
بدون دو چیز نمی‌تواند زندگی کند: سرود گاریبالدی

و مارش سلطنتی. ناممکن بودنِ عملیِ یک حزبِ
واقعاً محافظه‌کار یکی از نشانه‌های ویژه کشور
ماست. زیرا برای محافظه‌کاری، باید پیشاپیش
چیزهایی را نابود کرد. افزون بر این، کشیش‌های
ما، که مانند دیگر ایتالیایی‌ها چنان واقع‌گرا هستند،
همواره برای ایجاد یک پادشاهی آسمان بر روی
زمین کار می‌کنند؛ امور را مانند انسان‌دوستان
واپس‌مانده اداره می‌کنند و الهیات، آموزش دینی،
دموکراسی مسیحی و خزانه‌های اعتراف را همچون
کالاهای تجملی از آلمان و اتریش وارد می‌کنند.»

21. «ایتالیا به پیشرفت مادی، اخلاقی و فکری

نیازمند است. امیدوارم شما ایتالیایی را ببینید که در
آن مدیریت عقب‌افتاده کشاورزی به صورت گسترده

با ماشین آلات و شیمی جایگزین شود؛ و ببینید که نیروی مولد برق، که تنها می‌تواند کمبود زغال سنگ ما را جبران کند، به جریان‌های برتر رودخانه‌ها یا شاید به امواج دریا و بادهای متصل شود. من مشتاقانه منتظر زمانی هستم که دیگر هیچ بی‌سوادی در ایتالیا نبینید، و در نتیجه دیگر نه مردانی که شهروند نیستند و نه توده‌هایی که مردم نیستند. شما شاید شاهد سیاست‌هایی باشید و در آن سهیم شوید که بر اساس درک فرهنگ رو به رشد و قدرت اقتصادی فزاینده هدایت می‌شود، نه بر اساس اتحادهای پست و طرح‌های خیال‌پردازانه و ماجراجویانه‌ای که به اعمال محتاطانه‌ای ختم می‌شوند که پست جلوه می‌کنند.» – چنین گفتم سال گذشته، در سخنرانی افتتاحیه‌ام در دانشگاه رم، در ۱۴ نوامبر، خطاب به

دانشجویان. دقیقاً همین کلمات بود که چنین هیاهویی به پا کرد. (رجوع کنید به «دانشگاه و آزادی علم»، رم، ۱۸۹۷، صفحه ۵۰).

22. برنشتاین اخیراً با توانایی فراوان، مقالات هوشمندانه‌ای در «نویه تسایت» درباره آرمان‌گرایی نهفته در برخی از مارکسیست‌ها نوشته است. و بسیاری که این حرف به دردشان می‌خورد، ممکن است از خود پرسیده باشند: «آیا این به من مربوط است؟» (وقتی این را در سال ۱۸۹۷ نوشتم، هرگز گمان نمی‌بردم که این برنشتاین، که نقدش را صرفاً به این دلیل ستودم که نقد بود، توسط بازاریان «بحران مارکسیسم» به عنوان بزرگترین نمونه یک

اصلاح‌گر در سراسر جهان جار زده شود. –
یادداشت به چاپ جدید.)

23. تکثیر مراکز تولید و پیچیدگی ناشی از روابط
متقابل، همچنین به تغییری در بحران‌های تجاری
منجر شده است. به جای انقباض‌های دوره‌ای که در
زمان مارکس در نمونه بارز انگلستان هر ده سال
یک‌بار رخ می‌داد، اکنون با یک وضعیت افسردگی
پراکنده و مزمن مواجه هستیم. این موضوع توسط
کسانی که با ایده فجایع مبارزه می‌کنند، به یک
استدلال محکم تبدیل شده است. خلاصه اینکه، آنها
سعی می‌کنند مارکسیسم را به عنوان یک نظریه
مسئول خطاهای پیش‌بینی و محاسباتی بدانند که
مارکس ممکن بود مرتکب شود، زیرا او در محیطی

خاص محدود به فضا، زمان و شرایط زندگی
می‌کرد.

24. از یکی از این نامه‌ها تنها قطعات غیرمستقیمی
در دست داریم.

25. برای اطلاع در این مورد، به نقل قول‌های پایان
مقاله‌ام با عنوان «مادیسم تاریخی» مراجعه کنید.