

متمایز می‌شد که مانند تند بادی سرتاسر فرانسه را جاروب کرد، نظام کهن را برانداخت و تمامی بقایای آن را از میان برداشت. این انقلاب تأثیر عمیقی بر زندگی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فکری نه فقط در فرانسه بلکه در سرتاسر اروپا باقی گذاشت. پدیده‌ی است بر فلسفه تاریخ نیز نمی‌توانست بی‌تأثیر باشد. این تأثیر، چگونه تأثیری بود؟

مستقیم‌ترین برآیند انقلاب یک احساس کوفتگی شدید بود. کوشش‌های عظیمی که مردم در آن زمان نشان دادند، نیاز مبرمی به آرامش در پی داشت. و نیز جزئی از آن احساس کوفتگی که بد دنبال هر صرف کوشش عظیمی اجتناب‌ناپذیر است - یک شکاکیت معین بود. در سده هژدهم اعتقاد محکمی به پیروزی عقل وجود داشت. ولتر می‌گفت در پایان همواره عقل پیروز خواهد شد. حوادث انقلابی این اعتقاد را در هم شکست. بدین گونه بسیاری اتفاقات نامنتظر صورت گرفته بود؛ خیلی چیزها که کاملاً غیر ممکن و مطلقاً مخالف با عقل می‌نمود، پیروز از آب درآمد، و بنابراین بسیاری محاسبات و پیش‌بینی‌های عاقلانه بوسیله منطق بیرحم واقعیات عینی برهم خورده بود چندان که بین مردم این زمزمه رواج یافت که عقل احتمالاً هرگز پیروز نخواهد شد. در این مورد ما مدرک باارزشی در اختیار داریم که بوسیله زن زیرک و زرنگی که از موهبت چشم حساس مشاهده وقایع پیرامون خود بهره‌مند بود تهیه شده است: مادام دو استائل هولشتاین می‌گوید: «اکثر انسانها، که از تحولات هراس‌انگیز ناشی از حوادث سیاسی وحشت کرده‌اند، همه علاقه خود را به تکامل خود از دست داده‌اند و اعتقاد آنها به برتری استعدادهای ذهنی در مقابل قدرت تصادف شدیداً متزلزل گردیده است.»

(*De la Litteratur...*, Paris, Pan VIII, Préface P. XVIII.)

پس قدرت تصادف مردم را به هراس افکنده بود. اما تصادف چیست و اهمیت رویدادهای تصادفی در زندگی جامعه کدام است؟ این پرسشها حاوی

مطالبی برای بحث فلسفی هستند. ولی ما بدون وارد شدن به چنین بحثی می‌توانیم بگوییم مردم غالباً فقط چیزی را به تصادف نسبت می‌دهند که علت آنها برای آنها ناشناخته می‌ماند. از این رو، هر موقع عنصر تصادف به آنها فشار شدید وارد می‌آورد و تسلط آن به درازا می‌کشد، آنها سرانجام می‌کوشند پدیده‌هایی را که تاکنون تصادفی شمرده‌اند، مورد مطالعه قرار داده علل آنها را کشف کنند. این آن چیزی است که ما در حوزه علم تاریخ در اوائل سده نوزدهم به آن برمی‌خوریم.

سن سیمون، یکی از اذهان جامع‌المعارف نیمه اول این سده که در عین حال از لحاظ اسلوب چندان بهره‌ای نداشت، کوشید بنیان‌های علم جامعه را ایجاد کند. علم جامعه، علم جامعه انسانی - وی گاه آن را فیزیک اجتماعی می‌خواند - به عقیده او، می‌تواند و باید درست به همان دقت علوم طبیعی به صورت علمی دقیق درآید. ما باید مدارک واقعی مربوط به گذشته بشر را مورد مطالعه قرار دهیم تا آنجا که قوانین پیشرفت آن را کشف کنیم. تنها هنگامی که گذشته را بشناسیم قادر به پیش بینی آینده خواهیم شد. برای درک و تبیین گذشته، سن سیمون، به طور عمده به مطالعه تاریخ اروپای غربی پس از سقوط امپراطوری رم پرداخت.

ما در آن تاریخ، شاهد مبارزه میان صنعتگرایان (یا چنانکه در سده گذشته خوانده می‌شدند زمره سوم) و اشرافیت هستیم. صنعت‌گرایان با پادشاه متحد شدند و پشتیبانی آنها از پادشاهان اینان را قادر ساخت که قدرت سیاسی خود را که سابقاً در دستهای ارباب فئودال بود تحکیم کنند. در ازای این خدمات، پادشاه از ایشان حمایت کرد و با کمک خود ایشان را قادر ساخت تا به یک رشته پیروزیها بر دشمنانشان دست یابند. صنعتگرایان در پرتو سخت کوشی‌ها و تشکیلات خود به تدریج قدرت اجتماعی مؤثری یافتند که به گونه چشم‌گیری بر قدرت اشراف برتری داشت. انقلاب فرانسه، بدان گونه که سن سیمون می‌دید، صرفاً

میان پرده‌ای از همان مبارزه کهن میان صنعتگرایان و اشراف در سدهٔ کبیر (هژدهم. م.) بود. همه پیشنهادات وی عبارت بود از طرح ریزی اقداماتی که وی تصور می‌کرد باید برای تجهیز و تحکیم پیروزی صنعتگرایان و شکست اشراف به مورد اجرا گذارده شود. ولی مبارزه میان صنعتگرایان و اشراف مبارزهٔ دو منافع متضاد بود. اگر همانطور که سن سیمون می‌گفت، آن مبارزه در سرتاسر تاریخ اروپای غربی از هنگام سدهٔ پانزدهم جریان داشت ما می‌توانیم بگوییم که یک مبارزه میان منافع اجتماعی عمده فرایند تاریخی در طی آن دوره را تعیین می‌کرد. در نتیجه، از فلسفهٔ تاریخ سدهٔ هژدهم بسی دور افتاده‌ایم: این عقاید نیست بلکه منافع اجتماعی یا به عبارت بهتر منافع اجزاء اصلی جامعه، منافع طبقات و مبارزه سیاسی ناشی از تقابل آن منافع است که برجهان حکومت می‌کند و سیر تاریخ را تعیین می‌کند.

نظرات تاریخی سن سیمون تأثیری قطعی بر یکی از برجسته‌ترین مورخان فرانسوی آگوستین تی پیری اعمال کرد. شخص اخیر الذکر انقلابی در علم تاریخ فرانسه ایجاد کرد. بنا بر این، تحلیل نظرات وی برای ما بسیار سودمند خواهد بود. لابد مستخربدای را که من از هولباخ نقل کردم در باب تاریخ قوم یهود به خاطر دارید. بد باور هولباخ، آن تاریخ، تاریخ خلقت یک مرد - موسی - بود که سرشت یهودیان را شکل داد و ساخت اجتماعی و سیاسی و نیز دین شان را به وجود آورد. هولباخ می‌گفت هر ملت، در این زمینه، موسای خود را دارد. فلسفهٔ تاریخ سدهٔ هژدهم تنها شخصیتها، تنها مردان بزرگ را می‌شناخت؛ توده‌های مردم در آن چندان جایی نداشتند. در این مورد، فلسفهٔ تاریخ آگوستین تی پیری در نقطهٔ مقابل فلسفهٔ تاریخ سدهٔ هژدهم قرار داشت. او در یکی از نامه‌های خود دربارهٔ تاریخ فرانسه می‌نویسد: «این عجیب‌ترین چیز است که مورخان لجاجانه از نسبت دادن هر حرکتی خود به خودی، هر ایده‌ای به توده‌های مردم امتناع کرده‌اند. هنگامی که مردمی در جستجوی وطن جدیدی مهاجرت

می‌کنند. چنانکه تحلیل گران و شعرای ما به مامی گویند، این بدعلت آن است که پهلوانی می‌خواهد افتخاری به نام خود اضافه کند و در نظر دارد یک امپراطوری برقرار کند؛ هنگامی که رسوم تازه‌ای برقرار شده است، این بدعلت آن است که قانونگزاری، آن رسوم را ابداع و به آنها تحمیل کرده است؛ هنگامی که شهری احداث شده است، این بدعلت آن است که امیری آن را به وجود آورده است؛ مردم و شهروندان همواره پرده‌ای هستند برای نمایش اندیشه یک شخص؛^{۳۴۸}

انقلابی بوسیله توده‌های مردم صورت گرفته بود؛ آن انقلاب که خاطره آن در اذهان مردم در طی دوران بازگشت سلطنت هنوز تازه بود، مانع از آن گردید که فرایند تاریخی به مثابه امری مربوط به شخصیه‌های کم یا بیش عاقل و کم یا بیش با فضیلت نگر بسته شود. به جای پرداختن به مطالعه افعال و حرکات مردان بزرگ مورخان اینک می‌خواستند تاریخ مردم را مورد بررسی قرار دهند. این نتیجه بی‌نهایت مهم بود و ارزش آن را دارد که به خاطر سپرده شود. ولی اجازه دهید جلوتر برویم. تاریخ به کوشش توده‌ها به وجود می‌آید. بسیار خوب. ولی چرا آنان تاریخ را به وجود می‌آوردند؟ به دیگر سخن در چه هنگام توده‌ها وارد عمل می‌شوند و هدف آن عمل کدام است؟ اگرستین تی پری به ما می‌گوید: آن هدف تأمین منافع ایسان است. وی می‌پرسد: آیا می‌خواهید بدانید یک نهاد معین افریده کیست یا چه کسی به فکر ایجاد آن نهاد اجتماعی افتاده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید بدانید چه کسی عملاً به این نهاد یا مؤسسه نیاز داشته است، در اذهان اینان بود که نخستین ایده این نهادها شکل گرفت و از سوی اینان بود که اراده عمل در این جهت باید ظهور می‌کرد و بر اینان بود که نقش اصلی تکمیل نهادهای مزبور را بر عهده گیرند. «(همانجا ص ۳۴۸).

پس، توده‌ها بر حسب منافع خود عمل می‌کنند؛ منفعت، منبع و محرک

اصلی هر آفرینش اجتماعی است. بنابراین فهم این نکته آسان است که هنگامی که نهادی با منافع توده‌ها دشمن می‌شود، توده‌ها شروع به مبارزه علیه آن می‌کنند، و چون نهادی که برای توده‌های مردم زیان‌مند است غالباً برای طبقه صاحب امتیاز سودمند است، مبارزه علیه آن نهاد به صورت مبارزه علیه آن طبقه صاحب امتیاز در می‌آید. مبارزه طبقات و منافع متضاد نقش مهمی در فلسفه تاریخ آگوستین تی‌ری ایفا می‌کند. مثلاً تاریخ انگلستان که سرشار از آن مبارزه است، با فتوحات نورمن‌ها آغاز می‌شود تا انقلابی که سلسله استیوارت را سرنگون کرد. در انقلاب انگلیس در سده هفدهم، دو طبقه اجتماعی با یکدیگر درگیر بودند: فاتحان، اشراف و مغلوبان - توده‌های مردم و از آن جمله بورژوازی. مورخ ما می‌گوید: «هر کس که نیاکانش در شمار فاتحان بود، قصر خود را ترک کرد تا به اردوی سلطنت طلبان بپیوندد و مقامی مطابق شأن خود احراز کند. ساکنان شهرها... به اردوی مخالف ملحق شدند. شخص می‌توانست بگوید که نیروهای گرد آمده دوارتش را تشکیل می‌دادند؛ در یک سو، بیکارگی و قدرت و در سوی دیگر، کار و آزادی. همه بیکارگان، صرف نظر از خاستگاهشان، کسانی که تنها هدفشان در زندگی رفتن در پی لذت بدون کوشش بود، دور نیروهای سلطنت طلب حلقه زدند تا از منافعی که مطابق منافع آنهاست دفاع کنند؛ در حالی که خانواده‌های وابسته به فرقه فاتحان باستان که اینک به کار صنعت مشغول بودند با حزب عوام متحد شدند.»^{۱۱}

این تنها در عرصه اجتماعی و سیاسی نبود که مبارزه میان دو طبقه سیر تاریخ را تعیین می‌کرد. تأثیر آن در عرصه ایده‌ها نیز دیده می‌شد. اعتقادات دینی مردم انگلیس در سده هفدهم به عقیده تی‌ری به موقعیت اجتماعی آنها بستگی داشت؛ در هر دو جبهه، جنگ بر سر منافع واقعی بود. بقیه چیزها یا

صرفاً ظاهری یا پنهان بود. اکثر آنهائی که از امر رعایا دفاع می‌کردند پرسببترها بودند یعنی کسانی که زیر یوغ نمی‌رفتند حتی از لحاظ دینی. کسانی که از هدف مخالف حمایت می‌کردند به کلبسای انگلیکن یا کاتولیک تعلق داشتند؛ حتی در حوزه دین هم آنها طالب اعمال قدرت و تحمیل مالیات بودند.^{۱۱۱}

ملاحظه می‌کنید که از فلسفه تاریخ سده هژدهم ما باز هم بیشتر منحرف شده‌ایم. در آن سده، ادعا می‌شد که عقاید بر جهان حکومت می‌کنند، حتی در حوزه مذهب. اینک عقاید برحسب مبارزه طبقاتی تعیین و مشروط می‌شدند. و توجه کنید فقط مورخی که من اکنون از او صحبت کردم نبود که چنین می‌اندیشید. همه مورخان برجسته دوران بازگشت سلطنت در فلسفه تاریخ او سهیم بودند. مبنیه که معاصر آگوستین تی پری بود نیز به این نظریه باور داشت. وی در اثر برجسته‌اش «فئودالیته» تحول اجتماعی را به عبارت زیر توصیف کرده است: «روند حرکت اجتماعی را منافع مسلط تعیین می‌کند. حرکت اجتماعی، به رغم همه موانعی که در سر راهش قرار دارد به پیش می‌رود، و هنگامی که به هدف خود دست یافته است متوقف می‌گردد و جای خود را به دیگری می‌دهد که در وهله نخست نامحسوس است و تنها پس از کسب قدرت خود را بروز می‌دهد. سیر تکامل نظام فئودالی چنین بود. جامعه به این نظام پیش از آنکه بالفعل استقرار یابد نیاز داشت. این نخستین دوره بود. آنگاه وجود آن صورت واقعی به خود گرفت لیکن ضرورت وجودی خود را از دست داد. این دوره دوم بود. از میان رفتن ضرورت آن منجر به آن شد که واقعیتش نیز متوقف گردد.»^{۱۱۲} در اینجا ما از فلسفه تاریخ سده هژدهم باز هم دورتر شدیم. هلوسیوس منتسکیو را برای مطالعه بسیار دقیقش از قوانین فئودالی سرزنش می‌کند. برای هلوسیوس، نظام فئودالی اوج بطالت بود و درخور چنین مطالعه دقیقی نبود. برعکس، مبنیه

۱۱۱ *ibid.*, pp. 91-92

۱۱۲ *Mignet, De la féodalité, Partie I, chap. IX, pp. 77-78.*

تصور می‌کرد که زمانی بود، مثلاً در قرون وسطی، که نظام فئودالی به نیازهای جامعه پاسخ می‌داد و بنابراین برای آن سودمند بود. او می‌گفت که همین سودمندی بود که آن را به وجود آورد. مبنیه تکرار می‌کرد که این مردم نیستند که اشیاء را به دنبال خود می‌آورند، بلکه اشیاء مردم را به دنبال خود می‌کشاند. از این دیدگاه بود که او حوادث را در تاریخ انقلاب فرانسه خویش بررسی می‌کرد. در توصیفش از مجلس مؤسسان او می‌گفت: «منافع طبقات اشراف با منافع حزب ملی متضاد بود. بدین علت بود که اشراف و قشر فوقانی روحانیت که جناح راست مجلس را تشکیل می‌دادند در تضاد دائمی با آن بودند. البته بد استثناء روزهای معینی از شور و شعف عمومی. این ناراضیان از انقلاب که نه قادر بودند با جانپازی شان جلوی آن را بگیرند و نه با هواداری کردنشان خود را با آن تطبیق دهند، بطور منظم و حساب شده علیه اصلاحات آن به مخالفت بر می‌خاستند»^{۱۱}

بدین گونه گروه‌های سیاسی بر حسب منافع طبقات به پیدایی می‌آیند، این منافع رژیم‌های سیاسی معینی را به وجود می‌آورد. مبنیه به ما می‌گوید که قانون اساسی ۱۷۹۱، کار طبقه متوسط بود که در آن زمان نیرومندترین طبقه بود. زیرا چنانکه همگان می‌دانند، این نیروی مسلط است که همواره نهادها را زیر تسلط می‌گیرد. ولی هنگامی که این نیروی مسلط متعلق به یک نفر است، رژیم استبدادی است، هنگامی که به چند نفر تعلق دارد رژیم مبعثی بر امتیاز یا اختیارات ویژه است. هنگامی که متعلق به همه است این قانون است. قانون منتهای کمال جامعه است، درست همانطور که خاستگاه آن [جامعه] است. فرانسه پس از گذار از فئودالیسم که نهادی اشرافی بود و گذار از قدرت مطلقه که نهادی سلطنتی بود، سرانجام به آن رسید.

در جای دیگری در همان کتاب، او می نویسد: «ولی سلطنت عملاً در ۱۰ اوت از پای درآمد. روزی که توده مردم به ضد طبقه متوسط و به ضد سلطنت مشروطه به پاخواست، درست بدانگونه که روز ۱۴ ژوئیه روز قیام طبقه متوسط علیه طبقات ممتاز و قدرت مطلق پادشاه بوده است. روز ۱۰ اوت شاهد پایان یافتن دوره دیکتاتوری و خودکامگی انقلاب بود. چون وضعیت روز به روز دشوارتر می شد، جنگ گسترده ای آغاز گشت که انرژی فراوانی طلب می کرد و آن انرژی خود به خودی و نامتشکل به علت آنکه از میان مردم برخاسته بود، تسلط طبقه پائین را دشوار، ستمگرانه و ظالم ساخت. آنگاه وضع کاملاً تغییر یافت. دیگر مسأله آزادی مطرح نبود بلکه مسأله رستگاری عمومی در میان بود؛ و دوره کنوانسیون به دنبال القای قانون اساسی ۱۷۹۱ تا لحظه ای که قانون اساسی ۳ ساله دیرکنوار را تأسیس نمود، چیزی نبود جز مبارزه طولانی انقلاب به ضد احزاب سیاسی و به ضد اروپا. به سختی ممکن بود چیز دیگری غیر از این باشد.»

هینیه نیز مانند تی پری یک نماینده مؤمن طبقه متوسط بود. چون موضوع ارزیابی فعالیتهای سیاسی آن طبقه در میان بود او تا آنجا رفت که شیوههای خشنی پیشنهاد کرد. او گفت: حق تنها با زور پیروز می شود.

ما همین گرایش، همین جانبداریها، همین دیدگاه را در گیزومی بینیم. اما در نزد او، این تمایلات و جانبداریها، شدیدتر و نیز دیدگاهش روشن تر است. پیش از این در «مقاله‌ای در پیرامون تاریخ فرانسه» که در سال ۱۸۲۱ انتشار یافت او به وضوح نگرش خود را درباره زیر بنای ساخت اجتماعی جمع بندی کرده است:

«اکثریت نویسندگان، دانشمندان، مورخان یا مبلغان سیاسی کوشیده‌اند وضع جامعه و درجه یا نوع تمدن آن را با نهادهای سیاسی آن تبیین کنند. عاقلانه تر این می بود که برای شناخت نهادهای سیاسی جامعه، با مطالعه خود جامعه آغاز کنیم. نهادها پیش از آنکه علت بشوند معلول هستند؛ جامعه پیش از آنکه خود زیر تأثیر این نهادها تغییر پذیرد آنها را به وجود می آورد؛ و به جای آنکه

وضع جامعه را از روی نظام یا اشکال حکومت آن داوری کنیم باید در وهله نخست وضع مردم را بررسی کنیم تا بتوانیم بگوییم که حکومت آن چه باید می بود و می توانست بود... جامعه، ترکیب آن، شیوه زندگی افراد مطابق با موقعیت اجتماعی شان، روابط میان طبقات گوناگون مردم، سخن کوتاه وضع مدنی انسانها، بی تردید چنین است نخستین پرسشی که توجه مورخی را که می خواهد چگونگی زندگی مردم را بداند و توجه سیاستمداری را که می خواهد چگونگی حکومت بر آنها را بداند جلب کرده است.^۳

بنابراین پس از همه این نقل قولها، من تصور می کنم که حق دارم بگویم که از همان نخستین سالهای سده نوزدهم، جامعه شناسان، مورخان و منتقدان هنری همگان نظام اجتماعی را به مثابه زیر بنای پدیده های جامعه بشری به ما نشان داده اند. ما می دانیم آن نظام اجتماعی چیست. گیزو آن نظام را وضع مدنی می خواند. آن وضع مالکیت است. ولی وضع مالکیت از کجا آمده است که هر چیز در جامعه به آن بستگی دارد؟ به محض آنکه ما پاسخ روشن و دقیقی به این پرسش داشته باشیم قادر خواهیم بود روند تکامل جامعه و علل پیشرفت بشریت را تبیین کنیم. ولی این پرسش مهم - پرسش پرسشها - است که مورخان از پاسخ به آن عاجز مانده اند.

بدین گونه ما تضادی در برابر خود داریم: ایده ها، عواطف و عقاید را نظام اجتماعی تعیین می کند: نظام اجتماعی بوسیله عقاید تعیین می شود. الف علت ب است و ب علت الف است. در گفتار بعدی مان، ما خواهیم دید که چگونه می توان از این بن بست رهائی یافت.

گفتار سوم.

(۲۳ مارس، ۱۹۰۱)

خانمها و آقایان:

در بحث مربوط به تحول فلسفه تاریخ، من تا کنون خود را به طور عمده به فرانسه منحصر کرده‌ام. به استثناء آگوستین قدیس و هولباخ همه نویسندگان که نظرات تاریخی آنها را من برای شما شرح داده‌ام فرانسوی بودند.^{۱۱} اینک ما از مرز فرانسه می‌گذریم و داخل خاک آلمان می‌شویم.

در نیمه نخست سده نوزدهم، آلمان سرزمین کلاسیک فلسفه بود. فیثته، شلینگ، هگل و بسیاری دیگر از فلاسفه کم اهمیت‌تر و کمتر مشهور که البته شور و شوق شان در جستجوی حقیقت کمتر از آنان نبود، در کاویدن پرسشهای فلسفه، این پرسشهای دشواری که در عین کهنه بودن همواره تازگی خود را حفظ کرده است، جانشین یکدیگر شدند. در میان این پرسشهای عمده، فلسفه تاریخ مقام اصلی را دارا بود. پس کاملاً بی فایده نخواهد بود که به بینیم چگونه فیلسوفان آلمانی به پرسش علل فرایند تاریخی و فرایند پیشرفت بشریت پاسخ دادند.

از آنجا که ما وقت کافی برای تحلیل جزئیات فلسفه تاریخی که هر یک از این فلاسفه در میان نهادند نداریم، ما باید به آشنائی با نظرات دو تن از بزرگ‌ترین آنها - شلینگ و هگل - بسنده کنیم. حتی در این مورد هم ما فقط به طور سطحی با نظرات تاریخی این فیلسوفان برخورد خواهیم داشت. بدین گونه که مثلاً در مورد شلینگ من فقط به مفهوم او از آزادی اشاره خواهم کرد.

تکامل تاریخی زنجیری از پدیده‌هایی است که از قوانین معینی تبعیت می‌کند. پدیده‌هایی که از قوانین معینی تبعیت می‌کنند قوانین ضروری هستند.

باران یک نمونه از آن پدیده‌های قانونمندی است که معنای آن این است که در شرایط معین، قطرات آب به زمین می‌بارد. این در مورد قطرات آب که نه شعور دارد و نه اراده، به طور روشن قابل فهم است. ولی در مورد پدیده‌های تاریخی آنچه عمل می‌کند انسان است نه شینی بی جان؛ موجودات انسانی دارای شعور و اراده هستند. بدین علت است که ما پرسشی به شکل زیر مطرح می‌کنیم: آیا مفهوم آزادی انسانی مانع مفهوم ضرورت است که خارج از آن خواه در علم تاریخ خواه در علم طبیعی نمی‌تواند سخنی از شناخت در میان باشد. اگر پرسش را طور دیگری عبارت‌بندی کنیم، به شکل زیر در خواهد آمد: آیا می‌توان آزادی عمل انسان را با ضرورت تاریخی آشتی داد؟

این، در نخستین نگاه شاید غیر ممکن جلوه نماید یعنی ضرورت مانع آزادی است و برعکس. ولی این فقط وقتی است که ما به اشیاء به طور سطحی نگاه می‌کنیم، یعنی بدون کاویدن فراسوی پوسته خارجی پدیده‌ها ولی در واقعیت امر، آن تضاد تناقض ظاهری میان آزادی و ضرورت - وجود ندارد. این مسأله‌ای بود که شلینگ در یکی از فصول کتاب خود زیر عنوان نظام ایده آلیسم استعلایی به اثبات آن کوشیده است.

به عقیده وی آزادی بدون ضرورت غیر ممکن است.

اگر من در اعمالم تنها باید آزادی دیگران را مراعات کنم، من قادر نیستم نتایج اعمال خودم را پیش بینی کنم، چون دقیق‌ترین حساب‌هایم می‌تواند به نتایجی منجر گردد که کاملاً متفاوت از آنچه من انتظار داشتم. در نتیجه، من از آزادی بهره‌ای نخواهم برد و زندگی‌ام تابع بازی تصادف خواهد بود. من می‌توانم از برآیند اعمالم مطمئن شوم تنها اگر بتوانم اعمال هم‌نوعانم را پیش بینی کنم؛ برای اینکه قادر به چنین کاری شوم آن اعمال باید تابع قوانین معینی باشد یعنی مشروط به چیزی باشد، باید ضروری باشد. بدین گونه که ضرورت اعمال دیگران شرط مقدماتی آزادی اعمال خود من است. از سوی دیگر، مردم باعمل کردن بر

طبق ضرورت می‌توانند در عین حال آزادی عمل خودشان را به طور کامل حفظ کنند. **عمل ضروری چیست؟** عملی است که فردی خاص نمی‌تواند انجام دهد جز در شرایط معین. اما چه موقع عدم امکان انجام آن عمل هست؟ این مشروط است به سرشت آن انسان که بوسیله انتقال موروثی و تکامل پیشین او قالب ریزی شده است. سرشت او چنان است که نمی‌تواند جز به طریق معین و در شرایط معین عمل کند. این روشن است، نیست؟ بر این نکته این حقیقت را بیفزاییم که سرشت یک فرد خاص چنان است که او نمی‌تواند جز آرزوهای معین احساس کند. و شما مفهوم آزادی را با مفهوم ضرورت آشتی خواهید داد. هنگامی که من می‌توانم مطابق با آرزویم عمل کنم من آزاد هستم اما عمل آزادانه من در عین حال عملی ضروری است زیرا آرزوی من مشروط است به سرشت من و اوضاع و احوال معین. در نتیجه، ضرورت مانع آزادی نیست؛ ضرورت همان آزادی است، تنها در وجه دیگری و از دیدگاه دیگری دیده می‌شود.

حال که توجهتان را به پاسخ شلینگ به پرسش بزرگ ضرورت و آزادی جلب کردیم، به همکار و رقیب او هگل خواهیم پرداخت.

فلسفه هگل، مانند فلسفه شلینگ، فلسفه‌ای ایده‌آلیستی بود. به عقیده او، روح یا ایده، ماهیت و به عبارت بهتر، روح هر چیزی را که وجود دارد تشکیل می‌دهد. خود ماده صرفاً جلوه‌گاه روح یا ایده است. این امکان دارد؟ آیا در واقع، ماده صرفاً جلوه‌گاه روح است؟ این پرسشی است که از دیدگاه فلسفی حائز اهمیت بسیار است ولی نیازی نیست در اینجا به بحث درباره آن وارد شویم. آنچه اینک ما باید به آن بپردازیم بررسی نظرات تاریخی‌ای است که بر این بنیان ایده‌آلیستی در نظام هگل به وجود آمد.

بنابر نظرات این متفکر بزرگ، تاریخ چیزی نیست جز تکامل روح جهانی در بستر زمان. فلسفه تاریخ، تاریخ در پرتو نور عقل است. فلسفه مزبور داده‌های

واقعی را همانطور که هستند در نظر می‌گیرد، تنها ایده‌ای که در آنها وارد می‌کند این است که عقل برجهان حکومت می‌کند. بدون شک در خاطر شما هست که فلسفه فرانسوی سده هژدهم عقیده داشت که عقاید یا عقل برجهان حکومت می‌کنند. ولی هگل این ایده را به شیوه خودش می‌فهمید. وی در گفتارهایش درباره فلسفه تاریخ گفت: «ناکساگوراس نخستین کسی بود در فلسفه که قبول کرد عقل بر جهان حکومت می‌کند ولی منظورش از عقل، نه عقل آگاه از خود، نه ذهن بدین گونه، بلکه قوانین عام بود. حرکت منظومه سیارهای تابع قوانین تغییرناپذیر است، قوانین مزبور عقل آن منظومه را تشکیل می‌دهد که نه خورشید و نه سیاراتی که مطابق با آن قوانین حرکت می‌کنند از آن آگاه هستند. پس، عقل که فرایند تاریخی را هدایت می‌کند، به باور هگل، عبارت است از عقل ناآگاه، یعنی چیزی نیست جز مجموع قوانینی که به حرکت تاریخ خدمت می‌کند. در مورد اندیشه‌ها و عقاید انسانی که فیلسوفان فرانسوی سده هژدهم به آنها همچون محرک اولیه در حرکت تاریخ می‌نگریستند، هگل در اکثر موارد آنها را به شیوه زندگی بابه عبارت دیگر به نظام اجتماعی مشروط می‌دانست. در همین نظام بود که وی در جستجوی تبیین فرایند تاریخی برآمده بود. بدین گونه است که وی در فلسفه تاریخ خود می‌گوید که سقوط اسپارت در نتیجه نابرابری شدید مالکیت فراهم شد و نیز او گفت دولت به مثابه سازمانی سیاسی، خاستگاه خود را به نابرابری در ثروت و به مبارزه فقرا با اغنیاء مدیون است. ولی مطلب به همین جا ختم نمی‌شد. به عقیده هگل، خاستگاه خانواده رابطه تنگاتنگی با تحول اقتصادی اقوام ابتدائی داشت. خلاصه، قطع نظر از درجه ایده آلیسم او، هگل مانند مورخان فرانسوی پیش گفته، نظام اجتماعی را عمیق‌ترین بنیان زندگی مردمان می‌دانست. در این زمینه او از زمانه عقب نبود و پیشاپیش آن نیز گام بر نمی‌داشت. او برای تبیین خاستگاه نظام اجتماعی کاملاً قادر نبود، یعنی این نظریه که در هر دوره خاصی، نظام اجتماعی ملت، همچون

ساخت سیاسی آن، نظرات دینی و هنری آن و وضع اخلاقی و فکری آن، وابسته روح زمان است، اصلاً تبیین هیچ چیزی نبود. هگل به مثابه یک ایده آلیست، روح را محرک نهانی حرکت تاریخی می دانست. هنگامی که مردمی از یک مرحله تحول خود به مرحله دیگر انتقال می یابند، این به معنای آن است که روح مطلق (یا جهانی) که مردم خط حامل آنند به مرحله عالی تر تکامل خود صعود می کنند. از آنجا که چنین تبیین هائی در واقع چیزی را تبیین نمی کنند، هگل هم مانند مورخان و جامعه شناسان فرانسوی گرفتار همان دور باطل شد. آنان نظام اجتماعی را با چگونگی ایده ها و چگونگی ایده ها را با نظام اجتماعی تبیین می کردند.

بدین گونه می بینیم که از همد زوایه ها - از زاویه فلسفه تاریخ به معنای صحیح کلمه و تاریخ ادبیات - تکامل علم اجتماعی در شاخه های گوناگون آن به مسأله واحدی منجر می شد: تعیین خاستگاه نظام اجتماعی. تا زمانی که مسأله حل نشده مانده بود، علم هنگامی که «ب» را علت «الف» اعلام می داشت و در همان حال به «الف» به عنوان علت «ب» اشاره می کرد، در کوچدای بن بست در جامی زد. بر عکس، به محض آنکه پرسش خاستگاه نظام اجتماعی حل شد همه چیز اشکارا روشن گردید.

هنگامی که مارکس تبیین مائریالیستی تاریخ خود را ارائه داد، حل همین مسأله را مد نظر داشت.

مارکس در پیشگفتار مقدمه ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی خود به ما می گوید چگونه مطالعاتش او را به این تبیین رساند.

او می نویسد: «تحقیق من مرا به این نتیجه رساند که نه روابط حقوقی و نه اشکال سیاسی، بوسیله خودشان و بر مبنای به اصطلاح تکامل کلی ذهن انسانی درک نتوانند شد، بلکه برعکس آنها خود ناشی از شرایط مادی زندگی انسانی هستند که مجموعه این شرایط را هگل، به پیروی از متفکران انگلیسی و

فرانسوی سده هژدهم، در جوف اصطلاح «جامعه مدنی» گنجانده که کالبدشناسی آن را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. (مارکس، مقدمه‌ای بر انتقاد از اقتصاد سیاسی، مسکو ص ۲۰)

این چنانکه می‌بینید همان نتیجه‌ای است که هم مورخان، جامعه‌شناسان و منتقدان هنری فرانسوی و هم فلاسفه ایده‌آلیست آلمانی به آن رسیدند. ولی مارکس از این فراتر رفت. او پرسید علل تعیین‌کننده ساخت جامعه مدنی کدامند و پاسخ داد که کالبدشناسی جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. بدین‌گونه این نظام اقتصادی جامعه است که ساختار اجتماعی آن را تعیین می‌کند و ساختار اجتماعی به نوبت خود ساختارهای سیاسی و مذهبی آن را تعیین می‌کند و مانند آن. ولی شما خواهید پرسید آیا نظام اقتصادی نیز علت خود را نداشته است؟ مسلماً، مانند هر چیز دیگری در جهان، او نیز علتی دارد؛ آن علت که علت اساسی هر تحول اجتماعی و در نتیجه هر پیشرفت تاریخی است - مبارزه‌ای است که انسان با طبیعت، برای وجود خودش، بدان می‌پردازد.

من آنچه را که مارکس در این زمینه می‌گوید برای شما خواهم خواند:

«انسانها در تولید اجتماعی زیست‌شان بطور اجتناب‌ناپذیری وارد روابط معینی می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست. یعنی روابط تولید متناسب با مرحله معینی از تکامل نیروهای مادی تولیدی‌شان. مجموع این روابط تولید، ساختار اقتصادی جامعه، آن زیرساخت واقعی را تشکیل می‌دهد که بر روی آن کل روساخت قانونی و سیاسی بر پا می‌شود که شکل‌های معین شعور اجتماعی متناسب آن است. شیوه تولید زندگی مادی، فرایند کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و معنوی را تعیین می‌کند. این شعور انسانها نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه هستی اجتماعی آنها است که شعور آنها را تعیین می‌کند. در مرحله معینی از تکامل، نیروهای مولد مادی جامعه با روابط تولید یا - این صرفاً

همان چیز را با اصطلاحات حقوقی بیان می‌دارد. روابط مالکیت موجود که نیروهای مزبور تاکنون در چارچوب آن عمل کرده‌اند، به تصادم بر می‌خیزند. این روابط که روزی تکامل نیروهای مولد در قالب آن‌ها صورت می‌گرفت به نوبت خود به مانع آن تبدیل می‌شوند. آنگاه عصر انقلاب اجتماعی فرامی‌رسد. تغییر بنیان اقتصادی دیر یا زود به دگرگون شدن تمامی روساخت پهناور آن می‌انجامد. در مطالعه چنین دگرگونی‌هایی. همواره لازم است میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌تواند به دقت علم طبیعی تعیین شود، و اشکال قانونی، سیاسی، دینی، هنری یا فلسفی - خلاصه اشکال ایدئولوژیک که انسانها در آن از این تضاد آگاه می‌شوند و برای حل آن مبارزه می‌کنند، تمایز قائل شویم. درست به همان گونه که در باره یک فرد بر مبنای آنچه وی درباره خودش تصور می‌کند قضاوت نمی‌کنیم، به همین گونه نمی‌توان درباره چنین دوره‌ای از دگرگونی، بوسیله شعور آن قضاوت کرد بلکه بر عکس این شعور باید با تضادهای زندگی مادی، با تصادم موجود میان نیروهای اجتماعی تولید و روابط تولید تبیین گردد. هیچ نظام اجتماعی پیش از آنکه تمامی نیروهای مولدی که نظام مزبور برای آنها کفایت می‌کند، تکامل نیافته است هرگز نابود نمی‌شود و روابط برتر جدید تولید هرگز جانشین روابط کهن تر نمی‌شود پیش از آنکه شرایط مادی وجود آنها در چارچوب جامعه کهن بالغ شده باشد. بدین گونه بشریت بناگزی در برابر خود چنان وظایفی می‌گذارد که قادر به حل آنها باشد؛ زیرا بررسی دقیق تر همواره نشان خواهد داد که خود مسأله تنها هنگامی به میان می‌آید که شرایط مادی برای حل آن دیگر فراهم شده یا دست کم در حال فراهم شدن است. (مارکس مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی، مسکو صفحات ۲۱-۲۰).

من نیک آگاهم که این زبان، اگر چند بسیار روشن، دقیق و صریح است ممکن است تا حدی غامض و دشوار بنماید. بنابراین من خیلی سریع ایده اساسی تبیین ماتریالیستی تاریخ را توضیح می‌دهم.

ایدهٔ اساسی مارکس را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱) روابط تولید، سایر روابط موجود میان مردم در زندگی اجتماعی آنها را تعیین می‌کند. ۲) روابط تولید به نوبت خود، بوسیله وضعیت نیروهای مولد تعیین می‌شود. اینک پیش از همه، ببینیم نیروهای مولد کدامند؟

انسان مانند همهٔ حیوانات دیگر، مجبور است برای زیست خود به مبارزه برخیزد. هر مبارزه‌ای مستلزم صرف مقداری نیرو است. چگونگی آن نیروها محصول مبارزه را تعیین می‌کند. در مورد حیوانات این نیروها به ساختار خود ارگانیسم بستگی دارد. قدرت اسب وحشی به طور فاحشی از قدرت شیر متفاوت است. علت آن تفاوت در تفاوت ارگانیسم آنهاست. البته سازمان بدنی انسان نیز تأثیری قطعی بر طرّقی که او برای هستی خود مبارزه می‌کند و بر محصول آن مبارزه، اعمال می‌کند. ولی ساختار بدنی انسان به او مزیت‌های معینی می‌دهد که سایر حیوانات فاقد آنها هستند؛ بدین گونه که مثلاً او دارای دست است البته، همسایگان او - حیوانات چهار دست (میمونها) - نیز از دست‌ها برخوردارند ولی این دست‌ها با انواع کارها کمتر از انسان سازگاری دارد.

دست، همراه با ساعد، نخستین ابزار، نخستین وسیله‌ای است که انسان در مبارزه‌اش برای زیست به کار می‌گیرد. او از عضلات بازو و شانه‌اش به مثابه نوعی فنر برای وارد آوردن ضربات با پرتاب اشیاء سود می‌جوید. ولی به تدریج ابزار از انسان جدا شد. انسان نخست از یک سنگ با وزن و جرم آن سود می‌جست ولی سپس آن جرم به دسته‌ای بسته شد و بدین گونه تبر یا چکش به وجود آمد. بدین گونه دست انسان، نخستین ابزار او، به تولید ابزارهای دیگر برای وفق دادن موادی برای مبارزه با طبیعت یعنی با مواد مستقل دیگر خدمت کرد. بدین گونه هرچه بیشتر مادهٔ مطیع تکمیل شد، هر چه بیشتر استفاده از ابزار تکامل یافت، قدرت انسان نسبت به طبیعت و نیز نیروی او بر طبیعت فزونی یافت.

انسان، حیوان ابزار ساز خوانده شده است. این تعریف عمیق‌تر از آن است که

در نگاه نخست به نظر می‌رسد، در واقع به محض آنکه انسان توانایی به انقیاد درآوردن و منطبق کردن بخشی از ماده را برای مبارزه علیه سایر مواد به دست آورد، گزینش طبیعی و علل مشابه دیگر اینک تأثیری کاملاً ثانوی بر تغییرات جسمانی انسان اعمال می‌کردند. دیگر این اندامهای انسان نبود که تغییر می‌یافت بلکه ابزارهای او و اشیائی بود که او بسود خود با کمک آن ابزارها سازگار می‌کرد، این پوست او نبود که با آب و هوا تغییر می‌یافت بلکه لباس‌های او بود، دگرگونی جسمانی انسان قطع شد (یابی اهمیت گشت) و جای خود را به تکامل تکنولوژیک او داد. تکامل تکنولوژیک، تکامل نیروهای مولد بود که تأثیری قطعی بر تجمع مردم و چگونگی فرهنگ آنها دارد.

علم معاصر انواع اجتماعی متفاوتی شناخته است: (۱) نوع شکارگری؛ (۲) نوع گله‌داری؛ (۳) نوع کشاورزی یا یکجا نشینی؛ (۴) نوع صنعتی و تجاری.

هر یک از این انواع با روابط معینی در میان مردم مشخص می‌شود، روابطی که هرگز به اراده آنها بستگی ندارد بلکه بوسیله چگونگی نیروهای مولد تعیین می‌شود. اینک به عنوان مثال به روابط مالکیت بپردازیم. ساختار مالکیت به شیوه تولید بستگی دارد، زیرا توزیع و مصرف ثروت رابطه تنگاتنگی با شیوه تحصیل آن دارد. در میان اقوام شکارگر ابتدائی، افراد متعددی برای گرفتن یک شکار بزرگ مجبورند متحد شوند؛ مثلاً استرالیاییها کانگرو را در گروه‌های چندین نفره شکار می‌کنند، اسکیموها تمامی قایقهای مخصوص قبایل مجاور را برای صید نهنگ احضار می‌کنند. کانگروها یا نهنگهای صید شده انتقال یافته به ساحل، غنیمت مشترک محسوب می‌شود و هر شکارگر به اندازه نیازی که برای ارضای اشتهاى خود دارد از آن می‌خورد. در نزد استرالیاییها مانند اقوام شکارگر دیگر؛ قلمرو هر قبیلۀ شکارگر؛ ملک اشتراکی محسوب می‌گردد. هر شکارگر در داخل مرزهای خود و هر طور مناسب می‌داند به شکار

می‌پردازد؛ تنها قید این است که او به قلمرو قبایل همسایه وارد نشود. ولی در آن ملک مشترک، اجناسی وجود دارد که منحصرأ مورد استفاده شخصی قرار می‌گیرند؛ لباسها و اسلحه‌ او جزو اموال شخصی محسوب می‌شوند و آن که چادر و اثاث آن در تملک خانواده است. درست به همین گونه یک قایق مورد استفاده گروهی پنج یا شش نفره مال مشترک آنهاست. عامل تعیین کننده هر شیئی چگونگی ساخت و شیوه تولید آن است. من با دستهای خودم یک لپه به تیر چخماقی گذاشته‌ام، پس به خود من تعلق دارد. زن من، بچه‌های من و من کلبه‌ای ساخته‌ایم پس کلبه مال خانواده است. من همراه پاهم قبیله‌هایم شکار کرده‌ایم. حیوانات صید شده مال مشترک ماست. حیواناتی که من به تنهایی در قلمرو قبیله شکار کرده‌ام مال خود من است ولی اگر حیوانی که من زخمی کرده‌ام تصادفاً کارش به دست دیگری تمام شود، به دو نفر ما تعلق دارد، پوست او مال کسی است که ضربه آخری را وارد کرده است. برای تعیین هویت، هر تیر کمائی علامت صاحب خود را دارد. در اینجا حقیقت قابل توجهی هست: پیش از معمول شدن اسلحه آتشین، سرخ پوستهای آمریکای شمالی قواعد خیلی دقیقی برای شکار گاو وحشی داشتند. اگر تیرهای متعدد به گاو زده می‌شد، لاشه حیوان تقسیم می‌شد و هر یک از اجزاء آن به شکارگران گوناگون تعلق می‌گرفت و پوست آن به کسی تعلق داشت که تیر او به نزدیک‌ترین نقطه قلب حیوان اصابت کرده باشد. ولی چون پس از ظهور اسلحه آتشین، گلوله‌ها علامت خاصی بر جای نمی‌گذاشت لاشه به سهام مساوی تقسیم و در نتیجه مال مشترک محسوب می‌شد.

این مثال دلیل قانع کننده رابطه نزدیک میان تولید و ساختار مالکیت است. بدین گونه روابط انسانها را در فرایند تولید روابط مالکیت یا آنچه گیزو وضع مالکیت می‌خواند، تعیین می‌کند. ولی زمانی که روابط مالکیت معین شده است، شخص به آسانی می‌تواند نظام همه جامعه را که به موجب شکل مالکیت شکل

می‌گیرد، بفهمد. بدین‌گونه نظریهٔ مارکس مسأله‌ای را که مپورخان و فیلسوفان نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم را عاجز کرده بود، حل می‌کند.

غالباً گفته شده است، در واقع هنوز هم گفته می‌شود - که مارکس با انکار وجود هر انگیزهٔ دیگر در نزد انسان جز انگیزهٔ اقتصادی برای بدست آوردن ثروت مادی بد مردم توهین کرده است. این درست نیست. برای اینکه کذب آن را بد شما نشان دهم، مثالی از جانورشناسی ارائه می‌دهم. می‌دانید که ساختار کلی کالبد یک حیوان، تمامی عادات و غرایز او، بستگی به شیوه‌ای دارد که او خوراک خود را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر به طرز تنازع بقاء او. ولی این بدان معنا نیست که شیر فقط یک نیاز دارد - بلعیدن گوشت. یا اینکه گوسفند فقط یک تمایل دارد و آن خوردن علوفه است. چنین نیست. خواه جانوران گوشتخوار و خواه جانوران علفخوار بسیاری نیازها و تمایلات دیگر دارند؛ نیاز به تکثیر نوع، نیاز به بازی و جز آن. ولی چگونگی برآورده شدن این نیازهای بی‌شمار بستگی دارد به طریقی که حیوان خوراک خود را بد دست می‌آورد.

گفتار چهارم

اقایان و خانمها

پیش از آنکه بپردازیم به آنچه از دیدگاه تبیین ماتریالیستی تاریخ فلسفه هنر خواننده می‌شود، مایلم در پیرامون حقوق و مذهب توضیحاتی به شما بدهم.

برای اینکه بد شما نشان دهم چگونه حقوق قوم معینی با ساختار اقتصادی آن قوم پیوند دارد، از شما می‌خواهم توجه داشته باشید - چنانکه لوتورتو در تاریخ مالکیت خود نیک توجه کرده است - که تنظیم کم یا بیش عادلانه منافع مادی و علاقه به حمایت از این منافع بنیان محکم همهٔ قوانین حقوقی مدون را تشکیل می‌دهند. به عنوان مثال حقوق مدنی را در نظر گیریم. حقوق مدنی

چیست؟ مجموعه‌ای از نهادهای قانونی است به منظور تنظیم روابط قانونی متداول در میان مردم در عرصه منافع خصوصی آنها، یعنی تا آنجا که مردم به عنوان اشخاص خصوصی شناخته می‌شوند. این روابط قانونی از دو منبع متفاوت ناشی می‌شوند؛ یا از خویشاوندی زاده می‌شوند که افراد معینی را در گروهی بد خانواده متحد می‌کند یا از اقتدار کسی که بر اشیاء در دنیای خارجی بر موادی که او بر آنها حکومت می‌کند و تابع اراده اوست، ناشی می‌شود. مجموع روابط نوع نخست، عبارت از حقوق خانواده است؛ روابط نوع دوم حقوق مالکیت و حقوق تعهد یا بد عبارت دیگر حقوق موروثی است.

(Ceux de la seconde forment le droit des biens et des obligations ou, en d' autres termes, le droit due patrimoine)

در باب حق مالکیت (le droit des biens)، من پیش از این نشان داده‌ام که چگونه این حق از روابط اقتصادی، از روابط تولید برخاست.

استرالیانیها و اسکیموها. وقتی حقوق مالکیت وجود دارد شخص می‌تواند به آسانی بفهمد که آنها قواعد معینی در بزرگ انتقال مالکیت از شخصی به شخص دیگر به وجود می‌آورند. این نیز کاملاً روشن است که انتقال مالکیت از شخصی به شخص دیگر تعهدات معینی را ایجاد می‌کند. سرانجام این که این کاملاً قابل فهم است که نهادهایی که به منظور تنظیم روابط میان مردم به وجود می‌آیند، به ایجاد تضمین‌های لازم از سوی بخشی از جامعه نیاز دارند. حقوق بد متباد مجموع مقررات یا قواعد رفتار که انسان می‌تواند بوسیله اجبار خارجی یا فیزیکی به رعایت آنها مکلف گردد، تعریف شده است.

هنگامی که شخصی به حقوق دیگری تخطی می‌کند، جامعه او را مورد مجازات قرار می‌دهد. این بنیان حقوق جزائی را تشکیل می‌دهد.

«مالکیت دزدی است». از دیدگاه نظری، این تعریف کاملاً نادرست است. دزدی مستلزم وجود مالکیت خصوصی است. در میان قبایل اشتراکی

وحشی، دزدی وجود ندارد زیرا آنها مالکیت خصوصی ندارند.

حقوق عمومی، نظام جامعه برحسب شکل مالکیت شکل می‌گیرد. ما پیش از این دیدیم که در حقوق ایرلند باستان، روابط حقوقی میان واسال و سزارین مبتنی بر روابط مالکیت بود. در یونان باستان و در رم باستان، ما می‌توانیم به بینیم چگونه زمین داران بزرگ اشرافیتی به وجود آوردند که منحصرأ از حقوق سیاسی برخوردار بود. مردم تنها در آن مناطقی که دارای زمین بودند، در حکومت شرکت داشتند.

بدین گونه با وضوح کامل می‌بینیم که نهادهای حقوقی بوسیله روابط مالکیت تعیین می‌شوند.

خانواده. خانواده تک همسری که به موجب قانون تقدیس شد، خاستگاه خود را به تکامل مالکیت خصوصی و تجزیه مالکیت اشتراکی طایفه مدیون است.

دین؛ دین چیست؟ تعاریف بی شماری از دین وجود دارد. و اما من تعریفی را که کنت گابله آلوی یلاز دین کرده است ترجیح می‌دهم. او دین را چنین فهمیده است: شکلی که در آن انسان رویکرد خود را به نیروهای فوق انسانی اسرارآمیزی که او خود را به آنها وابسته می‌داند، بیان می‌دارد. عموماً پذیرفته شده است که دین تأثیر چشم‌گیری بر تکامل نوع بشر اعمال کرده است. من در اینجا از بوسونده یا ولتر ذکر نمی‌کنم. تردیدی در این تأثیر نمی‌توان داشت که برای درک میزان آن، شخص باید از خاستگاه‌های دین یا رویکرد انسان به نیروهای فوق طبیعی آگاهی‌های لازم را به دست آورد.

چگونه اعتقاد به نیروهای فرا انسانی در انسان ابتدایی به وجود می‌آید؟ علت بسیار ساده است. اعتقاد به آن نیروهایی که آغاز خود را به جهل مدیون است.

انسان ابتدایی خواص، من خود را به برخی موجودات و اشیاء جهان پیرامون خود منتقل می‌کند. تصور انجام حرکت و عملی بدون هدایت نوعی اراده یا آگاهی

دشواری است. در نظر انسان ابتدائی، همه چیز در طبیعت دارای روح است. دامنه آن زندگی تخیلی به نسبتی که او یاد می‌گیرد که زیرکانه‌تر و معقول‌تر به پدیده‌ها بنگرد در دیدگان او کمتر می‌شود. اما مادام که آن قلمرو زندگی تخیلی وجود دارد، خدایان در آن سکونت می‌گزینند.

توجه داشته باشید که در مراحل اولیه، این آبی میسم کمترین تأثیری بر رفتار انسان در جامعه ندارد. در آغاز ایده خدایان و نیز ایده آخرت هیچ مضمون اخلاقی در خود نداشت، به آخرت معمولاً فقط به مثابه ادامه زندگی در روی زمین نگریسته می‌شد؛ آن جهان شباهت زیادی به این جهان دارد با همان عادات، رسوم و شیوه زندگی. زندگی پس از مرگ صرفاً رونوشتی از زندگی این جهانی است، جهانی که مردم در آن سکونت گزیده‌اند و نسکی و بدی را سرنوشت واحدی در انتظار است.

تدریجاً تمایزاتی آغاز به پیدائی نمود: زندگی آن جهانی برای برخی خوش آیند است و برای برخی دیگر غم‌انگیز و ناگوار. در بعضی موارد، زندگی آخرت فقط نصیب اعیان و ثروتمندان می‌شود، ارواح مردان و زنان معمولی یا همراه اجسادشان هلاک می‌گردند یا بوسیله خدایان بلعیده می‌شوند. در سایر موارد مساکن متفاوت انتظار ارواح در گذشتگان را می‌کشند: یکی برای بزرگان، جنگجویان و ثروتمندان است؛ در آن، زندگی مرفه و لذت بخش است؛ مسکن دیگر، برای بردگان و فقراست که زندگی آنها یک زندگی نکبت بار است و چون آنها در هر صورت از سعادت برخوردار نیستند در خدمت کسانی که خوشبختی، آنها را تا ماورای این جهان هم همراهی می‌کنند گمارده می‌شوند. در این مرحله از پاداش اخلاقی هنوز خبری نیست، اما بعدها به تدریج ظاهر می‌شود؛ مثلاً جنگجویان متأهل در جزایر فوتونا هورن واقع در پلی نزیبا اگر در میدان نبرد کشته شوند مستقیماً به بهشت می‌روند. آنها در زندگی خدایان شریک می‌گردند و از خوراک فراوان و لذیذ، سرگرمی و بازی برخوردار می‌شوند. کسانی که در نبرد

کشته شده‌اند، از احترام خاصی برخوردارند. آنها هنگامی که احساس نزدیک شدن به پیری می‌کنند، در آبهای حیات بخش دریاچه وایولا به شست و شوی می‌پردازند و جوانی و زیبایی شان را باز می‌یابند.

خلاصه کیفر دادن به مجرمان در آغاز چه در این جهان و چه در آخرت موضوعی خصوصی است ولی آنگاه که اقتدار خدایان همراه با قدرت فرمانروایان زمین رشد می‌یابد و وظایف ایشان افزون می‌گردد، این خدایان که از مجازات مجرمانی که مستقیماً بد آنها مهر می‌ورزیدند ناخرسند بودند، دیگر پرستندگان و خادمان وفادار خود را نیز که از قربانی کردن در راه آنها متنصرف می‌شدند کیفر می‌دادند. بعداً، خدایان دست‌کم انتهائی که در آن جهان ساکن بودند، به مثابه داورانی که همه اعمال انسانی را در ترازوهای قانونی شان وزن می‌کنند ظاهر می‌شوند و حتی بد گناهکارانی که هرگز آنها را نمی‌پرستیده‌اند، کیفر می‌دهند. سپس ابدۀ یک خدا، یک داور متعال ریشد می‌دواند؛ ابدۀ خدائی که پاداش می‌دهد، خدائی که در آخرت بد کسانی که از بی عدالتی در این جهان رنج برده‌اند پاداش می‌دهد. خدای عدالت و سپاس که در جهان آخرت اشک‌هایی را که مؤمنان در طی زندگی بر اثر شوربختی ناسزاوارشان ریخته‌اند خشک می‌کند.

در نتیجه ابدۀ خدا موازی با تغییر اجتماعی تدریجاً بوسیله انسان به پیدائی می‌آید. این تنها در جوامع با نسیبه رشد یافته است که دین به صورت یک «عامل» زندگی اجتماعی در می‌آید، عاملی که همانطور که دیدیم به سبب تکامل اجتماعی ایجاد می‌شود. اگر ما بتوانیم تکامل اجتماعی را با رشد اقتصادی مرتبط کنیم، آنگاه ما حق خواهیم داشت که بگوییم تکامل دین نیز بوسیله تکامل اقتصادی تعیین می‌شود.

حال نگاهی اجمالی به هنر بیفکنیم:

علم اینک می‌پذیرد که حیوانات (حیوانات عالی) تمامی انرژی عضلانی و ذهنی خود را به ارضای نیازهای زندگی مادی شان صرف نمی‌کنند، آنها این

انرژی‌ها را، برای مقاصدی که در جهت بدست آوردن فایده‌ای مادی بلکه فقط در جهت سرگرمی خود صورت می‌گیرد، صرف می‌کنند. سخن کوتاه آنها بازی‌های خودشان را دارند، انسانها نیز بازی‌های خود را دارند. در واقع این بازی‌ها همان فعالیت‌های هنری به صورت جنینی است.

نخست به رقص‌ها به عنوان ابتدائی‌ترین هنرها بپردازیم. نرهای برخی از گونه‌های پرندگان برای ماده‌های خود به هنگام منازله با آنها به رقص واقعی می‌پردازند.

چنین رقصهائی در میان انسانها نیز وجود دارد: اینها رقص‌های مغالزه هستند که سرشت آنها همراه با تکامل رسوم تغییر می‌کند. همراه با چنین رقصهائی، رقصهای دیگری نیز به پیدائش می‌آیند که معنای آنها کاملاً متفاوت‌اند.

رقصهای شکار: این رقصها عبارت‌اند از تقلید حرکات، روشها و رفتارهای حیوانی که شکار عمده قبیله است. مثلاً بومیهای استرالیایی می‌کوشند از کانگرو و شترمرغ که شکار آنها نقشی قطعی در زندگی‌شان بازی می‌کند تقلید کنند. درست به همین گونه است رقصهای کامچادال که تقلیدی است از حرکات نخراشیده خرس. در میان سرخ پوستان رقص بوفالو، با لباس متناسب، پیش از شکار گاو وحشی اجرا می‌گردد. من می‌توانستم مثال‌های دیگری از این نوع به شما ارائه دهم، ولی فکر می‌کنم همین قدر کافی باشد و اکنون ترجیح می‌دهم به رقصهای زنان توجه کنیم.

رقصهای جدی که معمولاً حوادث گوناگون در تنازع بقاء و کارشان را توصیف می‌کنند، مثلاً، زنان استرالیائی از غوطه ور شدن در دریا در جستجوی صدف، کندن ریشه‌های ماکول برای تغذیه کودکانشان یا بالا رفتن از درختان برای گرفتن موشهای پر دار تقلید می‌کنند.

به این‌ها من بازی‌های کودکان را می‌افزایم که تقلیدی از کارهای بزرگترها

است. همهٔ این رقصها چه چیز را معرفی می‌کنند؟ آنها در بازی‌ها و هنر ابتدائی، فعالیت‌های مولد مردم را مجسم می‌کنند. این هنر تصویر بی واسطهٔ فرایند تولید است.

رقصهای رزمی؛ جنگ صرفاً نوع دیگری از شکار است که در آن دشمن شکار است + این نیز در رقصهائی نشان داده می‌شود که صحنه نبرد را بازآفرینی می‌کنند. این رقصها، گاه با گفت و شنود دراماتیک همراهند. مثلاً ساکنان نیو کالدونیای گفت و شنود زیرین را با رؤسای شان انجام می‌دهند:

«ما به دشمنانمان حمله خواهیم کرد؟

«چنین خواهیم کرد.

«آنها نیرومندند؟

«نه، نیستند.

«آنها شجاعند؟

«نه، نیستند.

«ما آنها را خواهیم کشت؟

«آری، چنین خواهیم کرد.

«ما آنها را خواهیم خورد؟

«آری، چنین خواهیم کرد.»

و جز آن و جز آن.

گاه رقصها با سرود خوانی همراه‌اند، که در این صورت آنها به صورت آثار واقعی هنری در می‌آیند مانند رقص ایچی که استانی آن را در رقصهای بومی افریقائی^{۴۰} خود توصیف کرده است.

سرودها؛ در میان قبایل ابتدائی کار همواره با سرود خوانی همراه است، با

این ویژگی که ملودی و متن ثانوی بوده تاکید بر ریتم است. ریتمهای سرود ریتمهای کار را با صراحت و دقت مجسم می‌کنند؛ موسیقی خاستگاه خود را به کار مدیون است. سرودها یک صدائی یا با صداهای بسیار است که بستگی دارد به اینکه کار فردی انجام می‌شود یا گروهی.

نتایج بوخر:

«مطالعات من مرا به این نتیجه رساند که کار، موسیقی و شعر پیوند ناگسستنی دارند. بنا بر این می‌توان از خود پرسید: آیا این سه عنصر در آغاز مستقل از یکدیگر بودند یا شاید آنها با هم زاده شدند و تنها بعدها، پس از یک دوره طولانی تفرقه تدریجی از یکدیگر جدا شدند؟ اگر چنین است کدام یک از این دو عنصر، مقدم‌تر بود که بعدها دو عنصر دیگر به آن پیوستند؟

پاسخ این است که کار عنصری بود که هسته را تشکیل داد و دو عنصر دیگر - موسیقی و شعر - بعداً به آن هسته پیوستند.

مثال‌ها: سرودی از باربران سیاه که به استخدام جهانگرد انگلیسی بورتون در آمده بودند:

تک خوان: سفید پوست بدجنس از ساحل می‌آید.

همسرایان: بکش، بکش! (از مصدر کشیدن. م)

تک خوان: به دنبال سفید پوست بدجنس خواهیم رفت.

همسرایان: بکش، بکش!

تک خوان: تا وقتی که به ما غذای خوب بدهد؛ یا او خواهیم ماند.

همسرایان: بکش بکش!

سرودی از خرمن کوبان لیتوانی:

دروکن، دست بزن، دست بزن.

دست بزن! دست بزن، دست بزن

دروکن، دروکن، دست بزن دست بزن.

این آواز خوانی بانفرین به مباشر یا کارفرما همراه است. آوازی از زن آسیابان لتونی:

بخوان، بخوان، آسیاب من.

من تصور می‌کنم که تنها نیستم.

یا این یکی:

«چرا، ای جوان مهربان،

نگاهت به من دوخته شده است،

«دختری فقیر، و جز آن.

نقاشی: اقوام شکارگر نقاشان بسیار خوبی هستند.

تزئین: تزئین معمول در روزگاران دیرین، به روشنی حکایت از تکامل هنرهای تزئینی می‌کند. سفال‌گری ابتدائی با تزئینات صرفاً خطی: خطوط منکسر، منحنی، وانگاره‌های گوناگون لوزی شکل، اریب زاویه دار و نشانهای چلیپا آراسته می‌شد.

اکنون آنتی‌یدها (آنسوی دریاها) و جنگلهای اوکالیپتوس آنها را ترک کنیم و عازم فاره اروپا شویم. در اینجا به دلایل بسیار ما فرانسه را به عنوان بهترین نمونه برمی‌گزینیم.

فرانسه در سده‌های هفدهم و هژدهم سرزمین متمدنی بود با آثار بسیار معدودی از کمونیسم ابتدائی. سده‌های متمادی بود که جمعیت آن به دو طبقه بزرگ - اشرافیت و عوام الناس یعنی زمره سوم تقسیم شده بود.

این تقسیم اجتماعی چگونه بر هنر فرانسوی تأثیر می‌گذارد؟ در پاسخ به این پرسش، من از شما می‌خواهم که کلمات مادلو در *Les précieux ridicules* مولیر را به یاد آورید:

«اوه، پدر هیچ چیز نمی‌تواند مبدل‌تر از آنچه شما اکنون گفتید باشد؛ من از

اینکه شما بدین گونه (به شیوه بورژوائی) صحبت می‌کنید خجالت می‌کشم!»^{۱۱} یک اشرافی احساس شرم می‌کرد که «بشیوه بورژوائی» صحبت کند. بدین گونه نوع بیان شخص نیز مطابق بود با ساختار اجتماعی، تمایلی که نمی‌توانست در ادبیات و هنر انعکاس نیابد. هیپولیت تین نشان داده است که چگونه تراژدی از اطوار و سلیقه‌های اشرافیت فرانسوی سده هفدهم زاده شد. در واقع تأثیر آن اطوار و تمایلات در ادبیات نه فقط در فرانسه بلکه در انگلیس نیز چنان شدید بود که شکسپیر در علی عصر بازگشت (۱۶۰۰-۸۸) پایی مه‌ری کامل روبرو بود. رومئو و ژولیت او نمایشنامه ضعیفی به شمار می‌آمد.

در عین حال این رسم فقط پادشاهان و ملکه‌ها، قهرمانان و شاهزاده خانمها بود که روی صحنه ظاهر شوند و درباره موضوعاتی که اهمیّتش چندان کمتر از تصاحب تاج و تخت‌ها یا سقوط دولتها نبود صحبت کنند. مردم مانند مادلون مولیر می‌ترسیدند که یک بورژوا تلقی شوند. پهلوانان سید موی عهد عتیق با نقاب مارگیزها در صحنه ظاهر می‌شدند؛ در نیمه سده هفدهم سزار با کلاه گیس در صحنه ظاهر می‌شد در حالی که اولیس در میان امواج با هفت قلم آرایشی جلوی تماشاگران حضور می‌یافت. ولتر درباره هملت، «تصور کنید، آقایان لونی چهارده را در تالار آینه هایش (در ورسای) که در میان درباریان باشوکت و جلال خود احاطه شده است و تصور کنید که یک آدم بامزه ژنده پوشی از میان آن قهرمانان، بزرگان و خانمهای زیبایی که آن دربار را تشکیل می‌دهند راه خود را باز می‌کند و جلو می‌آید و پیشنهاد می‌کند که ایشان «کورنی»، «راسین» و «مولیر» را به نفع پانچینلو ترک کنند؛ زیرا این مرد نشانه هائی از استعداد از خود نشان می‌دهد ولی روی ساختن چهره‌ها اصرار دارد؛ شما چه فکر می‌کنید؟ با چنین آدم بامزه‌ای چگونه باید برخورد می‌شد؟»

«پلخاتف اصل فرانسوی این عبارت را آورده و مترجم انگلیسی آن را به انگلیسی ترجمه کرده است.»

واکنش، کمدی اشک‌انگیز نوعی سبک میان کمدی و تراژدی، مردم معمولی، با تقوا و تقریباً با تقوا را بر صحنه می‌آورد و آنها را در وضع سنگین، باوقار و گاه رقت‌انگیز نشان می‌دهد بدین منظور که فضیلت را در ما برانگیزد و ما را با شوربختی‌ها آشنا کند و به تحسین پیروزی فضیلت و تقوا وادارد. این نوع کمدی که آن را لاشاسه در فرانسه معمول ساخت ابتدا در انگلستان ظهور کرد. آزادی بی بند و بار در ادبیات و به ویژه در تأثر در طی «بازگشته» در پایان سده هفدهم به واکنشی منجر شد که حوادث سیاسی نیز آن را تقویت کرد. احساسات عمومی نویسندگان را واهی داشت تا به فضیلت‌ترین شیوه بنویسند. این بلاک مور - شاعر متوسطی بود که به جنگی صلیبی به ضد هرزگی کلمی صفتانه که بر صحنه سلطنت می‌کرد دست زد. ضربه کاری را جریمی کولیه وارد کرد که لیلو (با کنجکاوی کشنده، ۱۷۳۷) دنبال او را گرفت که در آن دو پیرمرد...

بدین گونه، هنر در جامعه ابتدائی کم و بیش اشتراکی، زیر تأثیر مستقیم وضع اقتصادی و وضع نیروهای مولد قرار داشت. در جامعه متمدن، تکامل هنرهای زیبا را عبارزه طبقاتی تعیین می‌کند. که البته خود بوسیله تکامل اقتصادی تعیین می‌شود اما ساختار اقتصادی در همه موارد طبیعتاً با میانجی عمل می‌کند.