

به مناسبت شصتمین سالمرگ هگل^۱

گنورگی و انتینوویچ پلخائف (۱۸۹۱)

فرشید رحیمی

شصت سال پیش، در چهاردهم نوامبر ۱۸۳۱، مردی چشم از جهان فرو بست که بی‌هیچ تردید، جایگاهی جاودانه در صدر تاریخ اندیشه دارد. هیچ‌یک از علومی که فرانسویان آن‌ها را «علوم اخلاقی و سیاسی» می‌خوانند از شعاع نبوغ هگل در امان نمانده است. دیالکتیک، منطق، تاریخ، حقوق، زیباشناسی، تاریخ فلسفه و تاریخ دین، همگی به یمن نیروی احیاگرش سیمایی نو یافتند.

فلسفه هگل اندیشه‌ی مردانی چون اشتراوس، برونو باور، فویرباخ، فیشر، هانس، لاسال و سرانجام انگلس و مارکس را شکل داد و قوام بخشید. هگل در زندگی خویش شهرتی عظیم و جهانی داشت؛ و پس از مرگش، در دهه‌ی سوم سده‌ی نوزدهم، جاذبه‌ی فلسفه‌اش بیش از پیش بر همگان آشکار شد. ولی دیری نپایید که واکنش‌های تند به اندیشه او آغاز گرفت: به تعبیر مارکس بر سر هگل همان آمد که مندلسون در ستکار در عهد لسینگ با اسپینوزا کرد؛ یعنی چونان «سگی مرده». اقبال به فلسفه او در میان طبقات به اصطلاح تحصیل‌کرده یکسره از میان رفت، و در قلمرو علم نیز چنان این علاقه‌مندی فروکاست که هیچ پژوهشگری در تاریخ فلسفه همتش را صرف بررسی «ارزش» اندیشه هگل در شاخه‌های گوناگون دانش نکرد.

حال فقط یادآور می‌شوم که در آینده‌ای نه چندان دور می‌توان انتظار داشت بار دیگر علاقه به فلسفه او و به‌ویژه به فلسفه تاریخش جان دوباره خواهد یافت. کامیابی سترگ جنبش کارگری، که طبقات موسوم به «تحصیل‌کرده» را ناگزیر ساخت نظریه‌ای را که این جنبش زیر پرچم آن به پیش می‌رود جدی بگیرند، بی‌شک آنان را وادار خواهد کرد به سرچشمه تاریخی همان نظریه نیز روی آورند. آن‌ها با تحقیق در این سرچشمه، ناگزیر به هگل خواهند رسید؛ و در چشم ایشان، هگل از «فیلسوف اعاده نظم» به بنیان‌گذار پیشروترین اندیشه‌های زمان ما بدل خواهد شد.

^۱ - این مقاله نخستین بار با عنوان آلمانی «Zu Hegel's sechzigsten Todestag» «به مناسبت شصتمین سالمرگ هگل» در سال ۱۸۹۱ در نشریه Neue Zeit به چاپ رسید. سپس در مجموعه Selected Works of G. V. Plekhanov, Volume I گردآوری شد که توسط انتشارات Lawrence & Wishart در لندن (۱۹۶۱) منتشر گردید. نسخه حاضر بر پایه همان متن و با مقابله آن با بازنشر دیجیتال در Marxists Internet Archive ترجمه شده است.

از همین رو می‌توان پیشاپیش می‌دانیم که هرچند علاقه طبقات تحصیل کرده به هگل بار دیگر برانگیخته خواهد شد، اما هرگز همدلی ژرفی که شصت سال پیش در سرزمین‌های آلمانی زبان نصیب او گشته بود تکرار نخواهد شد. ولی دانشوران بورژوا به تب «بازنگری انتقادی» در فلسفه هگل خواهند افتاد و بسیاری از مدارک دانشگاهی در پرتو مبارزه با «افراط‌ها» و «منطق دلبخواهی» آن استاد بزرگ صادر خواهد شد. دستاورد علم در رهگذر چنین «بازنگری انتقادی» چیزی نیست جز عیان شدن بی‌مایگی مدافعان دانش‌آموخته نظام سرمایه‌داری به سان همان آشکارگی در میدان سیاست. با این همه، بی‌سبب نگفته‌اند که «کاوش در ریشه‌های حقیقت همواره سودمند است». این بازگشت به فلسفه هگل فرصتی فراهم می‌آورد تا مردمان بی‌طرف آثار او را بی‌واسطه بخوانند؛ و این تمرینی است هرچند دشوار، اما بسی بارور برای اندیشه آنان. کسانی که حقیقتاً طالب دانش‌اند، از هگل بسیار خواهند آموخت.

در این نوشتار بر آنیم که دیدگاه‌های فلسفی - تاریخی این اندیشمند سترگ آلمانی را بازنمایی و ارزیابی کنیم. خطوط اصلی این کار پیش‌تر به دست آن استادی بزرگ، انگلس، در مقالات «لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» که نخست در نشریه نوبیه تسایت انتشار یافت و سپس به صورت رساله‌ای جداگانه منتشر شد، ترسیم گردیده است. با این همه، بر این باوریم که آراء هگل سزاوار پژوهشی بسی ژرف‌تر و تفصیلی‌تر است.

اهمیت هگل در علوم اجتماعی پیش و بیش از هرچیز از این جاست که او همه پدیدارهای این علوم را از منظر فرایند شدن (*des Werdens*)، یعنی از دیدگاه پدید آمدن و ناپدید شدنشان، نگریست. بسیاری شاید گمان برند که این نکته فضیلتی بزرگ نیست، زیرا ظاهراً نمی‌توان پدیدارهای اجتماعی را جز از این منظر نگریست. اما نخست، خواهیم دید که حتی امروز نیز بسیاری از آنان که خود را «تکاملی» می‌خوانند، این موضع را به درستی در نمی‌یابند؛ و دوم آنکه در عصر هگل، پژوهندگان علوم اجتماعی با این دیدگاه بسیار بیگانه بودند. کافی است به یاد آوریم سوسیالیست‌ها و اقتصاددانان آن روزگار را. سوسیالیست‌ها نظام بورژوایی را هرچند زیان‌بار، اما صرفاً زاییده خطاهای عرضی بشر می‌شمردند؛ و اقتصاددانان، که سخت شیفته آن بودند، در ستایشش زبان به افراط می‌گشودند، ولی آنان نیز چیزی بیش از «ثمره تصادفی کشف حقیقت» در آن نمی‌دیدند. نه آن گروه و نه این گروه از تقابل انتزاعی حقیقت و خطا فراتر نرفتند، هرچند در تعالیم سوسیالیست‌ها اشاراتی به نگرشی ژرف‌تر و درست‌تر یافت می‌شد. در چشم هگل، این تقابل انتزاعی میان حقیقت و خطا از آن دسته یاهوها است که اندیشه «عقلانی» بارها بدان درمی‌غلطد. ژان باتیست سیه بر آن بود که پرداختن به تاریخ اقتصاد سیاسی کاری بیهوده است، زیرا به زعم او، پیش از آدام اسمیت همگی اقتصاددانان به خطا رفته بودند. اما نزد هگل، فلسفه چیزی نبود جز بازتاب ذهنی عصر خویش.

هر فلسفه‌ای که در روزگاری «فراگذاشته» انگاشته می‌شود، در زمان خویش حقیقت بوده است؛ و همین یک دلیل کافی بود تا هگل نتواند دستگاه‌های فلسفی گذشته را به‌منزلهٔ انبوهی مهملات کهنه و بی‌مصرف وانهد. برعکس، چنان‌که خود او می‌گوید: «فلسفهٔ عهد جدید، حاصل همهٔ فلسفه‌های پیشین است، و از این‌رو باید اصول همهٔ آن‌ها را در خود محفوظ بدارد.» در پس چنین نگرشی به تاریخ فلسفه، بی‌گمان، همان اندیشهٔ ناب ایدئالیستی نهفته بود که «رهبر این کار روحانی» را «روح یگانهٔ زنده‌ای» می‌دانست که سرشت اندیشنده‌اش در به‌خودآگاهی رسیدن است و، چون بدان رسید، بی‌درنگ از مرتبهٔ موجود فراتر رود و راهی به پیش گشاید. اما یک ماتریالیست نستوه نیز انکار نخواهد کرد که هر دستگاه فلسفی چیزی نیست جز بیان ذهنی عصر خویش. و اگر بار دیگر به تاریخ اقتصاد سیاسی بنگریم و از خود بپرسیم امروز باید آن را از چه دیدگاهی مطالعه کنیم، بی‌درنگ خواهیم دید که ما بسی نزدیک‌تریم به هگل تا به سه. برای نمونه، از منظر سه، یعنی از موضع تقابل انتزاعی حقیقت و خطا، نظام مرکانتالی یا حتی دستگاه فیزیوکرات‌ها چیزی جز مهملی نمی‌نمود که به تصادف به ذهن آدمیان راه یافته باشد. حال آنکه امروز می‌دانیم هر یک از آن نظام‌ها محصولی ضروری از شرایط زمانهٔ خویش بوده است. چنان‌که مارکس در نقد اقتصاد سیاسی توضیح می‌دهد:

«اگر دستگاه‌های پولی و مرکانتالی، تجارت جهانی و شاخه‌های کار ملی پیوسته بدان را بیگانه سرچشمهٔ حقیقی ثروت یا پول می‌شمردند، باید در نظر داشت که در آن دوران، بخش عظیمی از تولید ملی همچنان در صورت‌های فئودالی جریان داشت و وسیلهٔ معاش بی‌واسطهٔ تولیدکنندگان بود. بیشتر محصولات به کالا بدل نمی‌شدند و، بنابراین، به پول تبدیل نمی‌گشتند؛ در گردش مادی حیات اجتماعی وارد نمی‌شدند و بدین‌روی نه تجسم کار انتزاعی بودند و نه در واقع ثروت بورژوازی را تشکیل می‌دادند... و بدین سبب، در این مرحلهٔ مقدماتی تولید بورژوازی، این انبیهی ناشناخته، به همان شکل ملموس و درخشان ارزش مبادله چنگ زدند؛ به کالای عام، در برابر همهٔ کالاهای خاص.»

مارکس جدال فیزیوکرات‌ها با مخالفانشان را نزاعی می‌خواند بر سر این پرسش که کدام نوع کار ارزش اضافی می‌آفریند. و آیا این پرسش برای آن بورژوازی که در آستانهٔ «همه‌چیز شدن» بود، پرسشی به‌هنگام‌تر از این می‌توانست باشد؟ اما نه تنها فلسفه، بلکه دین و حقوق نیز نزد هگل همچون محصولی طبیعی و ضروری از عصر خویش پدیدار می‌شوند. و باید افزود که فلسفه، حقوق، دین، هنر و حتی فناوری («مهارت فنی») در نظر او به‌هم سخت پیوسته‌اند:

«جز در سایهٔ دینی خاص، دولتی خاص وجود نتواند داشت؛ و در دل آن دولت خاص، فلسفه‌ای خاص و هنری خاص نیز خواهد بود.»

این سخن شاید به ظاهر پیش‌پا افتاده نماید: چه کسی نمی‌داند همه وجوه و مظاهر حیات یک ملت در هم تنیده‌اند؟ اینک هر محصلی نیز آن را می‌داند. اما هگل این پیوستار را از بنیاد به گونه‌ای متمایز با فهم بسیاری از «تحصیل‌کردگان» و محصلان امروز می‌فهمید. آنان این پیوند را صرفاً به مثابه «تأثیر و تأثر» ی ساده میان وجوه گوناگون حیات می‌نگرند؛ حال آنکه، نخست، خود این «تأثیر و تأثر» بی‌تیین می‌ماند؛ و دوم، و این مهم‌تر از آن، از یاد می‌برند که لابد سرچشمه‌ای مشترکی در کار است که خود تأثیر و تأثر، وجوه و مظاهر آن و هم امکان آن از آن سرچشمه برمی‌خیزد. بدین‌سان، دستگاه «تعامل» در نظر آنان بی‌پایه و اساس و معلق است: حقوق بر دین اثر می‌گذارد و دین بر حقوق؛ هر یک، و هر دو با هم، بر فلسفه و هنر اثر می‌کنند؛ و آن‌ها نیز به نوبه خود و متأثر از یکدیگر، باز بر حقوق و دین و دیگر عرصه‌ها اثر می‌نهند. این همان «حکمت عام» است که بسنده کردن بدان در حقیقت یعنی دست شستن از تبیین. فرض کنیم چنین تفریری از امر برای هر دوره خاص، ما را موقتاً بی‌نیاز از هر تبیین دیگر کند؛ اما پرسش بنیادین همچنان پابرجاست: چه چیزی توسعه تاریخی دین، فلسفه، هنر، حقوق و دیگر عرصه‌ها را تا به امروز رقم می‌زند؟

معمولاً پاسخ این پرسش را در همان «تعامل» می‌جویند، و بدین‌سان این تعامل، از ابزار تبیین به امری بی‌توضیح فرو کاسته می‌شود. یا آنکه به علیّی عَرَضی متوسل می‌شوند که تنها بر یکی از وجوه حیات مردم اثر می‌گذارد، بی‌آنکه ربطی بنیادی به دیگر وجوه داشته باشد؛ یا سرانجام، همه‌چیز به منطق ذهنی فرو کاسته می‌شود. بدین معنا که می‌گویند: نظام فیشته به‌طور طبیعی از دل فلسفه کانت برخاست، شلینگ از فیشته سر برآورد، و هگل از شلینگ. توالی مکاتب هنری را نیز به همان سیاق «منطقی» تبیین می‌کنند. بی‌گمان در این گفتار بهره‌ای از حقیقت هست؛ اما مشکل کار آن است که هیچ گشایشی را رقم نمی‌زند. می‌دانیم که گاه گذار از دستگاهی فلسفی به دستگاهی دیگر، یا از یم مکتب هنری به مکتبی دیگر، چندین سال و گاه در درازای یک قرن رخ می‌دهد. این تفاوت از چه روست؟ «توالی منطقی اندیشه‌ها» هرگز پاسخی برای آن فراهم نمی‌آورد؛ همان‌گونه که اشارات کلی به «تعامل» یا علل عَرَضی نیز کاری از پیش نمی‌برد. اما «تحصیل‌کردگان» از این کاستی به‌کلی آسوده‌اند: چون سخنی ژرف درباره «تعامل وجوه حیات مردم» بر زبان می‌رانند و به همان نمود ژرف‌اندیشی بسنده می‌کنند و درست در همان جایگاه که اندیشه علمی تازه آغاز می‌شود، دست از تفکر می‌شویند. هگل با چنین «ژرف‌نمایی» به‌کلی بیگانه بود. او می‌گفت:

«بسنده کردن به نگرستن به یک محتوا از دیدگاه تعامل... روشی است بسی ناتوان در فهم؛ زیرا در آن صورت تنها با خود امر واقع سروکار خواهیم داشت و جستجو در پیوند علیّی بی‌ثمر می‌ماند. کاستی این روش در آن است که نسبت تعامل، به‌جای آن‌که معادل مفهوم باشد، خود باید فهمیده شود؛ و این هنگامی میسر می‌شود که هر دو سوی متعامل به‌منزله لحظه‌هایی از امری سوم و برتر شناخته شوند و نه چونان داده‌هایی بی‌میانجی.»

بدین معنا، هرگاه از وجوه گوناگون حیات مردمان سخن می‌گوییم، نباید به تعامل بسنده کنیم، بلکه باید تبیین آن‌ها را در چیزی نو و «برتر» بجویم؛ چیزی که هم وجود خود آن وجوه و هم امکان تعاملشان را رقم می‌زند. پاسخ هگل این است: در خصایص «روح ملت». از منظر او این پاسخ کاملاً منطقی است؛ چراکه سراسر تاریخ چیزی جز «نمودارشدن و به‌فعلیت‌رسیدن روح کلی» نیست. حرکت این روح کلی به‌صورت پله‌پله و در مراتب گوناگون تحقق می‌یابد:

«هر مرتبه، که از مراتب دیگر متمایز است، اصل ویژه خویش را دارد. و این اصل تاریخی همانا روح خاص یک ملت است. خصایص روح ملت بازتاب عینی همه وجوه آگاهی و اراده او، و تمامی واقعیتش است؛ دین، نظام سیاسی، اخلاق، حقوق، آداب، دانش، هنر و حتی مهارت‌های فنی همگی مهر آن روح را بر پیشانی دارند. همه این خصایص جزئی را باید از خصایص کلی فهمید؛ و خصایص کلی را نیز می‌توان در پرتو جزئیاتی که تاریخ از حیات آن ملت عرضه می‌کند توضیح داد.»

هیچ آسان‌تر از آن نیست که به کشفی درخشان دست یابیم و بگوییم دیدگاه هگل در باب تاریخ جهان آکنده است از ناب‌ترین ایدئالیسم. این حقیقتی است که به تعبیر گوگل حتی بر کسی که هرگز پای در مدرسه علوم دینی ننهاده باشد نیز آشکار می‌شود. به همان‌سان، آسان‌ترین راه نقد فلسفه تاریخ هگل آن است که شانه‌ها را با تمسخر بالا اندازیم و به افراط ایدئالیسم او بسنده کنیم. چنین می‌کنند کسانی که از اندیشیدن پیوسته و استوار ناتوان‌اند: کسانی که از ماده‌باور بودن ماتریالیست‌ها ناخشنودند و از ایدئالیست‌ها نیز بدلیل ایدئالیست بودنشان؛ و سرانجام، از خود سخت‌خرسند، زیرا گمان می‌برند نگرششان از هر گونه «افراط» پیراسته است، حال آنکه در حقیقت چیزی نیست مگر آمیخته‌ای هضم‌ناپذیر و آشفته از ایدئالیسم و ماتریالیسم.

با این همه، فلسفه هگل یک فضیلت انکارناپذیر دارد: در آن حتی سایه‌ای از التقاط‌گرایی دیده نمی‌شود. اگر بنیان نادرست ایدئالیستی او گاه عرصه نبوغش را محدود و تنگ ساخته است، همین واقعیت باید ما را وادارد که با بیشترین دقت به فلسفه او بنگریم؛ زیرا همین نکته است که فلسفه هگل را به‌غایت آموزنده می‌سازد. فلسفه ایدئالیستی او خود بهترین و استوارترین دلیل بر ناپایداری و ناسازگاری ایدئالیسم است. در عین حال هم به ما می‌آموزد که در اندیشیدن یکپارچه و پیوسته باشیم. هر کس با عشق و توجه از مدرسه سخت‌گیر هگل بگذرد، برای همیشه نسبت به التقاط و آمیختگی‌های بی‌مایه نفرتی سالم و نجات‌بخش خواهد یافت.

اگر امروز می‌دانیم که تاریخ جهان در حقیقت چیزی جز «تجلی و تحقق روح کلی» نیست، این آگاهی به معنای آن نیست که بتوانیم به شروح رایج بسنده کنیم؛ شروحي که ادعا می‌کنند ساختار سیاسی هر ملتی بر اخلاق او اثر می‌گذارد، و اخلاق او بر قانون اساسی‌اش، و به همین شکل تداوم یک قیاس پیوسته. ما ناگزیر باید با هگل هم‌داستان شویم که اخلاق و

ساختار سیاسی هر دو از سرچشمه‌ای مشترک برمی‌خیزند. آن سرچشمه راستین را امروز تبیین مادی تاریخ به ما نشان می‌دهد؛ تبیینی که در اینجا فقط از آن یاد می‌کنیم، بی‌آنکه هنوز به شرح آن بپردازیم. همچنین شایان ذکر است که همان آقایان التقاط‌گرای مدرن که در برابر راز دیدگاه ایدئالیستی هگل درمی‌مانند، در برابر راز تبیین مادی تاریخ نیز به همان اندازه سرگشته و درمانده‌اند، هرچند این دو رویکرد درست در دو سوی متقابل یکدیگر ایستاده باشند.

هر بار که هگل می‌کوشد سیمای ملتی بزرگ را در تاریخ ترسیم کند، دانشی گسترده و ژرف‌بینی شگفت‌انگیز از خود نشان می‌دهد. او ویژگی‌هایی حقیقتاً درخشان و در عین حال آموزنده عرضه می‌کند و در گذر سخن، نکته‌های پرارجی درباره جنبه‌های گوناگون تاریخ آن ملت می‌پراکند. نثر او چنان نیرویی دارد که خواننده را با خود می‌برد، چندان‌که گویی فراموش می‌کند با یک ایدئالیست طرف است؛ چنان شیفته می‌شود که آماده است بپذیرد هگل راست می‌گوید آنگاه که خود تأکید می‌کند:

«تاریخ را باید همان‌گونه درک کرد که هست»، و بدین‌سان بر قاعده خویش پای می‌فشارد که باید «بر زمین تاریخی و تجربی ایستاد».

اما پرسش آن است: چرا هگل این زمین تاریخی و تجربی را به‌کار می‌گیرد؟ پاسخ روشن است: برای آنکه خصایص روح ملت مورد نظر را تعیین کند. زیرا روح هر ملت چیزی نیست جز مرحله‌ای از تطور روح کلی، و خصایص این روح کلی در جریان بررسی تاریخ جهان کشف نمی‌شود، بلکه همچون مفهومی آماده و از پیش‌پرداخته بر آن بار می‌شود؛ مفهومی که به تمامی کامل است. از این‌رو، تا آنجا که تاریخ با این مفهوم و با «قوانین» تطور روح کلی در تضاد نیافتد، همان‌گونه که هست پذیرفته می‌شود. در این موارد هگل «بر زمین تاریخی و تجربی» باقی می‌ماند. اما هرگاه تاریخ، بی‌آنکه به‌راستی قوانین مذکور را نقض کند، از مسیر منطقی مفروض او منحرف شود و به چیزی بدل گردد که در چارچوب منطق هگلی پیش‌بینی‌ناپذیر است، هگل آن را نادیده می‌گیرد. چنین رویه‌ای می‌بایست او را دست‌کم از گرفتار آمدن در تناقض برهاند. اما در عمل چنین نیست؛ هگل از تناقضات رها نیست. نمونه‌ای روشن آن در سخن او درباره مفاهیم دینی هندوان آشکار می‌شود. هگل در وصف اندیشه دینی هندوان چنین می‌گوید:

«عشق، آسمان، و به‌طور کلی همه امور روحانی، از یکسو در خیال هندو می‌گذرد، اما از سوی دیگر آنچه می‌اندیشد، به همان‌سان در برابر حواس او حاضر است و او را به درون طبیعت فرو می‌برد. از این‌رو، موضوعات دینی یا صورت‌هایی هولناک‌اند که هنر آفریده، یا چیزهایی طبیعی. هر پرنده، هر بوزینه، خدای اکنون است، موجودی به‌ظاهر کلی و عام. هندو از درک یک موضوع در تعریف عقلانی‌اش ناتوان است، زیرا چنین ادراکی نیازمند تأمل است.»

بر پایه این توصیف، هگل پرستش حیوانات را پیامد طبیعی آن می‌داند که روح ملت هند در مرتبه‌ای فرودست از تکامل روح کلی جای گرفته است. اما هگل ایرانیان را برتر از هندوان می‌داند چرا که در ایران باستان، نور، خورشید، ماه و پنج اختر دیگر در مقام «تساویر ارجمند اورمزد» پرستش می‌شد. حال ببینیم هگل درباره همان پرستش حیوانات در میان مصریان چه می‌گوید:

«آیین مصریان عمدتاً در پرستش حیوانات است... پرستش حیوانات برای ما نفرت‌انگیز است؛ شاید بتوانیم به پرستش آسمان خو کنیم، اما پرستش جانوران برایمان بیگانه است... با این همه، تردیدی نیست که مردمانی که خورشید و دیگر اجرام آسمانی را می‌پرستند، به هیچ روی برتر از کسانی که حیوانات را می‌پرستند نیستند؛ بلکه برعکس، مصریان در جهان حیوانی در جستجوی درون و امر ناشناختنی بودند.»

بدین‌سان همان پدیده، یعنی پرستش حیوانات بسته به آنکه در هند باشد یا مصر، نزد هگل دو معنای کاملاً متفاوت می‌یابد، ولی چرا؟ آیا هندوان حیوانات را متفاوت از مصریان پرستش می‌کردند؟ خیر؛ این تمایز فقط از آن‌رو است که «روح ملت مصر» در دستگاه فکری هگل، گذرگاهی به سوی روح یونانی بود و به همین اعتبار در مرتبه‌ای بالاتر جای داشت؛ بنابراین هگل نمی‌خواست به مصریان همان ضعف‌هایی را نسبت دهد که در مرتبه فروتر به روح ملت هند نسبت داده بود.

به همین قیاس، هگل با پدیده طبقات و تبارهای اجتماعی^۲ در هند و مصر به دو شیوه برخورد می‌کند. در هند، تبارها «از تفاوت‌های طبیعی برمی‌خیزند» و بدین سبب شخصیت فردی در آنجا کمتر از چین مجال تحقق می‌یابد، هرچند در چین همگان در برابر یک مستبد به گونه‌ای ناخوشایند برابرند. اما هگل می‌گوید در مصر: «طبقات و تبارها صلب نیستند، بلکه در کشمکش و تماس متقابل‌اند؛ گاه فرو می‌پاشند و باز پدیدار می‌شوند.» حال آنکه حتی از سخنان خود هگل پیداست که در هند نیز طبقات اجتماعی بی‌کشمکش و تماس متقابل نبوده‌اند. در اینجا نیز، همچون بحث پرستش حیوانات، هگل ناچار است برای حفظ دستگاه منطقی دلخواه خویش، به پدیده‌هایی هم‌سان در جوامع مختلف معانی کاملاً متفاوت نسبت دهد.

اما این همه ماجرا نیست. پاشنه آشیل ایدئالیسم درست در جایی رخ می‌نماید که هگل ناگزیر است انتقال کانون حرکت تاریخی از ملتی به ملت دیگر، یا دگرگونی درونی یک ملت را تبیین کند. در چنین مواردی طبیعتاً این پرسش پیش می‌آید که سبب این انتقال‌ها و دگرگونی‌ها چیست؟ چون هگل ایدئالیست است، پاسخ را در همان خصایص روح می‌جوید که به گمان او

^۲ caste-

جوهر تاریخ را می‌سازند. مثلاً از خود می‌پرسد چرا ایران باستان سقوط کرد، حال آنکه هند و چین همچنان باقی‌اند. او سخنش را با این یادآوری آغاز می‌کند:

«نخست باید از پیش‌داوری دست شست که پایداری در برابر فروپاشی خود امتیازی بزرگ است؛ کوه‌های نامیرا هیچ برتری بر آن گل سرخ ندارند که عمرش یک روز بیش نیست.» اما این نکته مقدماتی به هیچ‌روی پاسخ نیست. سپس می‌افزاید: «در ایران اصل روح آزاد در تقابل با طبیعت آغاز می‌شود و از همین‌رو وجود طبیعی فرو می‌پژمرد و فرومی‌ریزد. اصل جدایی از طبیعت در پادشاهی ایران پدیدار است و از این رو از جهان‌هایی که غرق در طبیعت‌اند برتر است. بدین‌سان ضرورت پیشرفت پدیدار می‌شود؛ روح خود را آشکار می‌سازد و باید به تحقق خویش دست یابد. اما یک چینی فقط وقتی معنا می‌یابد که مرده باشد؛ هندو خود را می‌کشد و در برهما فرو می‌رود و در حیات خویش می‌میرد، در بی‌خودی کامل، یا به یمن تولدش خداست. در این جهان‌ها هیچ دگرگونی‌ای نیست، هیچ پیشرفتی نیست؛ زیرا حرکت تنها از رهگذر تحقق استقلال روح میسر است. با نور ایرانیان، تأمل روحانی آغاز می‌شود، جایی که روح از طبیعت جدا می‌گردد. از همین‌جاست (عجبا!) که می‌بینیم در ایران، اشیاء در استقلال می‌مانند؛ مردم در بند نیستند، بلکه دارایی، نظام و دین خویش را نگاه می‌دارند. و این درست همان ضعف ایران در برابر یونان.»

در این استدلال طولانی، تنها سطرهای پایانی که ضعف سازمان درونی ایران را علت ناتوانی آن در برابر یونان می‌داند را می‌توان تلاشی برای تبیین تاریخی دانست. اما همین تبیین نیز چندان نسبتی با بنیاد ایدئالیستی تاریخ‌نگری هگل ندارد؛ زیرا ضعف سازمان داخلی ایران چه پیوندی استوار می‌تواند با «نور ایرانیان» داشته باشد؟ هر جا که هگل به وفاداری کامل به ایدئالیسم پای‌بند می‌ماند، بهترین کارش آن است که واقعیتهای نیازمند تبیین را در جامه‌ای ایدئالیستی بپیچد. و چنین است که ایدئالیسم او بار دیگر به بن‌بست می‌رسد. همین سرنوشت در ماجرای فروپاشی درونی یونان نیز رخ می‌نماید. جهان یونانی، به روایت هگل، جهانی سرشار از زیبایی و «اخلاقیّت باشکوه» بود. یونانیان مردمانی بودند والامتش، بسیار میهن‌پرست و آماده هرگونه فداکاری برای آن. اما این همه را بی‌آنکه به تأمل نیاز افتد به‌جا می‌آوردند.

برای یک یونانی، ملت خویش ضرورتی بود حیاتی که بی‌آن نمی‌توانست زیست. بعدها بود که سوفسطائیان پای «اصول» را به میان کشیدند؛ اندیشه انتقادی و خودآگاهی اخلاقی پدید آمد؛ آموزه‌ای که بر آن بود هر فرد باید مطابق باور خویش عمل کند. و درست از این‌جاست که به‌زعم هگل، زوال درونی همان «اخلاقیّت باشکوه» آغاز می‌شود: «رهایی درونی» به انحطاط یونان می‌انجامد. یکی از وجوه این رهایی، اندیشه بود؛ و بدین‌سان با پدیده‌ای تاریخی و درخور تأمل روبه‌رویم که در آن، نیروهای اندیشه، به‌طور ضمنی، به «اصول زوال» بدل می‌شوند. این نگرش، دست‌کم از آن رو شایان توجه است که بسی ژرف‌تر از دیدگاه‌های خطی

روشنگران می‌نماید؛ آنان می‌پنداشتند که پیشرفت اندیشه در هر قوم بی‌چون و چرا و بی‌واسطه به پیشرفت اجتماعی می‌انجامد. با این همه، پرسش اصلی همچنان بی‌پاسخ می‌ماند: این «رهایی درونی» از کجا برخاست؟

فلسفه ایدئالیستی هگل پاسخ می‌دهد که «روح نمی‌توانست بیش از اندک زمانی بر پایگاه اخلاقیّت باشکوه بماند». اما این، پاسخی نیست؛ تنها ترجمه‌ای از پرسش به زبان ایدئالیسم هگلی است. خود هگل نیز گویی احساس می‌کند که این بسنده نیست؛ از همین رو شتابان می‌افزاید که «اصل زوال نخست در تحولات بیرونی سیاست رخ نمود: هم در جنگ‌های میان دولت‌شهرهای یونانی با یکدیگر و هم در ستیز دسته‌های گوناگون درون شهرها».

اینجا دیگر بر زمین تاریخی و انضمامی ایستاده‌ایم. به گفته خود هگل نزاع دسته‌ها در شهرها، محصول سیر اقتصاد در یونان بود؛ یعنی مبارزات سیاسی چیزی نبود جز نمود بیرونی تضادهای اقتصادی درون دولت‌شهرها. و اگر به یاد آوریم که جنگ پلوپونز نیز، چنان‌که توسیدید گزارش می‌دهد، چیزی نبود جز کشاکش طبقاتی که سراسر یونان را فراگرفت، به‌آسانی درمی‌یابیم که علت زوال یونان را باید در تاریخ اقتصادی‌اش جست. بدین‌سان، هگل ما را به راه تبیین مادی تاریخ می‌کشاند، هرچند در چشم او مبارزه طبقاتی یونان تنها به‌سان ظهوری از «اصل زوال» جلوه می‌کند. به بیان خود هگل، می‌توانیم بگوییم که ماتریالیسم حقیقت ایدئالیسم است. و ما بارها در فلسفه تاریخ هگل با چنین نموده‌های شگفتی روبه‌رو می‌شویم. بزرگترین ایدئالیست گویا رسالت خویش را آن دانسته بود که راه را برای ماتریالیسم بگشاید. هنگامی که هگل درباره شهرهای قرون وسطی سخن می‌گوید، نخست به ایدئالیسم ادای دین می‌کند، اما در همان حال تاریخ آنان را چنین می‌فهمد: از یکسو، چونان مبارزه بورژواها با اشراف و روحانیان؛ و از سوی دیگر، چونان ستیزی درونی میان اقشار گوناگون شهروندان؛ میان توانگران و عامه مردم. باز، چون به نهضت اصلاح دینی می‌پردازد، نخست رازهای «روح کلی» را بر ما می‌گشاید، اما ناگهان چنین نکته‌ای بر زبان می‌راند که بر لبان یک ایدئالیست سخت شگفت‌آور است:

«در اتریش، باواریا و بوهیم، اصلاح دینی کامیابی بسیار یافت؛ و هرچند گفته‌اند: حقیقت چون در جان‌ها جای گرفت هرگز زبوده نتواند شد، در این سرزمین‌ها با زور شمشیر و نیزنگ و تطمیع از میان رفت. اسلاوها، مللی کشاورز بودند (تأکید از هگل است)؛ اما این وضع با نسبت ارباب و بنده ملازم است. در کشاورزی، نیروی طبیعت دست بالا دارد و صنعت و کوشش ذهنی آدمی اندک‌تر مجال بروز می‌یابد. از این‌رو اسلاوها دیرتر و دشوارتر به احساس بنیادین «من» فردی و آگاهی از امر کلی دست یافتند، و به همین سبب در جنبش آزادی‌خواهانه نوحاسته ناتوان ماندند.»

با این سخن، هگل آشکارا می‌گوید که تبیین دیدگاه‌های دینی و جنبش‌های رهایی‌بخش هر ملت را باید در فعالیت اقتصادی همان ملت جست. این همه باز هم پایان کار نیست. هگل،

که به عنوان ایدئالیست، دولت را «تجسم ایده اخلاقی»، «روح اخلاقی» و «اراده‌ای آشکار و خودآگاه» می‌دانست، ناگزیر می‌شود خود اذعان کند که دولت چیزی نیست مگر زائیده تحول اقتصادی. می‌نویسد:

«دولت حقیقی و حکومت واقعی تنها آنگاه پدیدار می‌شود که تمایز میان طبقات به وجود آید، که ثروت و فقر فراوان گردد و شرایطی پیش آید که اکثریت عظیم دیگر نتواند نیازهای خود را به شیوه معمول برآورد»

در همین سیاق، خاستگاه تاریخی ازدواج نیز در نظر هگل با تاریخ اقتصادی بشر پیوندی استوار دارد. او در فلسفه حق می‌گوید:

«آغاز راستین و نخستین نهاد دولت به‌درستی به ورود کشاورزی و نیز زناشویی نسبت داده شده است، چراکه این اصل مالکیت خصوصی انحصاری را پدید می‌آورد. بدین‌سان، زندگی سرگردان وحشی، که معاش خویش را در جست‌وجوی بی‌وقفه می‌یافت، به آرامش حق خصوصی و تأمین نیازها بازگردانده می‌شود؛ و با آن، عشق جنسی در پیوند زناشویی محدود می‌گردد، و این پیوند به اتحادی پایدار و در ذات خود کلی بدل می‌شود؛ اتحادی که در آن نیاز به مراقبت از خانواده و پاسداری از دارایی خانوادگی بسط می‌یابد»

می‌توانستیم نمونه‌های دیگری نیز از این دست بیاوریم، اما مجال اندک است؛ پس تنها به یادآوری نکته‌ای بس مهم بسنده می‌کنیم: جایگاهی که هگل برای «بنیاد جغرافیایی تاریخ جهان» قائل بود. پیش از هگل و پس از او بسیار درباره اهمیت محیط جغرافیایی در سیر تاریخی بشر سخن گفته‌اند. اما چه پیش از او و چه پس از او، دانشوران اغلب دچار خطایی فاحش شدند: آنان تنها به اثر روان‌شناختی یا حتی فیزیولوژیک طبیعت پیرامون انسان نظر داشتند و به‌کلی فراموش می‌کردند که طبیعت بر وضع نیروهای مولد اجتماعی، و از رهگذر آن بر تمامی مناسبات اجتماعی انسان‌ها و بر فراساخت‌های ایدئولوژیکشان چه تأثیر شگرفی دارد. (مونتنسکیو در روح‌القوانین گهگاه به تأثیر طبیعت بر فیزیولوژی انسان پرداخته و کوشیده است بسیاری از پدیده‌های تاریخی را از همین رهگذر توضیح دهد.)

هگل، اگر نه در جزئیات، دست‌کم در اصل طرح پرسش، از این لغزش بزرگ پرهیز کرد. او سه نوع بنیادی از محیط جغرافیایی را باز می‌شناخت: نخست، فلات‌های بی‌آب با دشت‌های فراخ و بی‌کران؛ دوم، جلگه‌های کم‌ارتفاع آمیخته با رودهای بزرگ و سوم، سرزمین‌های ساحلی که با دریا ارتباطی مستقیم دارند.

در نخستین نوع، دامداری غلبه دارد؛ در دومین، کشاورزی؛ و در سومین، بازرگانی و پیشه‌وری. مناسبات اجتماعی هر قوم بسته به همین تفاوت‌های بنیادی، چهره‌ای خاص می‌یابد. ساکنان فلات‌های بلند، همچون مغولان به زندگی ایلپاتی و شبانی بسنده می‌کنند و در معنای دقیق، تاریخ ندارند؛ تنها گهگاه با گرد آمدن در انبوهی عظیم، چون توفانی بر سرزمین‌های متمدن می‌تازند و ویرانی به جای می‌گذارند. زندگی فرهنگی در جلگه‌های حاصلخیز آغاز می‌شود؛ جلگه‌هایی که باروری خویش را و امدار رودها هستند. «چنین جلگه‌ای را در چین، هند، بابل و مصر می‌یابیم. در این سرزمین‌ها، امپراتوری‌های بزرگ پدید آمدند و دولت‌های سترگ بنا شد. زیرا کشاورزی، که در اینجا نخستین منبع معاش بود، با نظمی سخت به فصل‌ها بسته بود و با کارهای دوره‌ای هماهنگ با آن؛ و در همین‌جا بود که مالکیت ارضی و مناسبات حقوقی برخاسته از آن پا گرفت.»

اما این اقوام کشاورز جلگه‌نشین، به سبب همان شرایط، به رخوت، ایستایی و انزوا دچار می‌شوند و نمی‌توانند از امکاناتی که طبیعت در اختیارشان نهاده است برای برقراری روابط متقابل بهره‌برند. این کاستی در اقوام ساحلی وجود ندارد؛ زیرا دریا، به‌جای آنکه مردمان را از هم جدا کند، آنان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. درست از همین‌جاست که فرهنگ و به همراه آن رشد آگاهی انسانی در سرزمین‌های ساحلی به عالی‌ترین مراتب خود می‌رسد. برای مثال، کافی است به یونان باستان بنگریم.

شاید خواننده با کتاب *لو میچنیکوف*، تمدن و رودهای بزرگ تاریخی (۱۸۸۹) آشنا باشد. نویسنده گرایش‌هایی به ایدئالیسم دارد، اما در کلیت نظر بر موضعی مادی تکیه می‌کند. جالب آن است که نگاه این ماتریالیسم به اهمیت تاریخی محیط جغرافیایی تقریباً به‌تمامی با دیدگاه هگل، این ایدئالیست سترگ همداستان است، هرچند میچنیکوف احتمالاً از این همانندی سخت در شگفت می‌ماند.

هگل حتی بر آن بود که پیدایش نابرابری‌ها در جوامع ابتدایی نیز تا اندازه‌ای به اثر محیط جغرافیایی بازمی‌گردد. او یادآور می‌شود که در آتیک پیش از روزگار سولون، تفاوت طبقات (مقصودش اقشار کم‌وبیش مرفه بود: کوه‌نشینان، جلگه‌نشینان و ساحل‌نشینان) بر تفاوت نواحی استوار بود. بی‌گمان همین تفاوت‌های محلی و اشتغال‌های متفاوتی که با آن‌ها پیوند داشت، در تکامل اقتصادی جوامع نخستین تأثیری ژرف بر جای نهاده است. دریغ آنکه پژوهندگان امروز همواره به این وجه بنیادین التفات ندارند.

هگل چندان به اقتصاد سیاسی نپرداخت، اما نبوغش او را به ژرف‌ترین لب پدیده‌ها رساند. او بهتر از همه اقتصاددانان هم‌روزگار خود، حتی ریکاردو، درک کرد که در جامعه‌ای مبتنی بر مالکیت خصوصی، رشد ثروت در یک سو ناگزیر با رشد فقر در سوی دیگر همراه است. خود در فلسفه حق آشکارا می‌گوید: این دیالکتیک، یعنی سقوط سطح زندگی اکثریت

مردم، چنان‌که دیگر نتوانند نیازهای خود را به‌درستی برآورند، و در همان حال انباشت ثروت در دست اقلیتی اندک، به وضعی می‌انجامد که جامعه مدنی، با همه انباشته ثروتش، آن‌قدر توانگر نیست که بتواند فقر مفرط و فرودستان را از میان بردارد. بدین‌سان، جامعه مدنی ناچار می‌شود از مرزهای خویش فراتر رود، بازارهای تازه بجوید و به تجارت جهانی و استعمار روی آورد. در میان معاصران هگل، تنها فوریه با روشن‌بینی مشابهی از دیالکتیک مناسبات بورژوازی سخن گفته بود.

با این همه، در نگاه هگل، پرولتاریا چیزی نبود مگر «رعایا»، توده‌ای بی‌مایه، ناتوان از بهره‌برداری از «مزایای معنوی» جامعه مدنی. او نمی‌دانست که پرولتاریای نوین تا چه حد با پرولتاریای جهان باستان، دست‌کم با پرولتاریای رومی، متفاوت است؛ نمی‌دانست که در جامعه مدرن، همان یوغی که بر گرده کارگران نهاده شده، ناگزیر به ضدکنش از جانب ایشان می‌انجامد؛ و اینکه در این جامعه، پرولتاریا مقدر است از حیث معنوی بر بورژوازی پیشی گیرد. البته سوسیالیست‌های اتوپیایی نیز این نکته را دریافته بودند؛ برای آنان نیز پرولتاریا توده‌ای فرودست و مستحق دلسوزی اما بی‌ابتکار بود. تنها سوسیالیسم علمی توانست معنای عظیم تاریخی پرولتاریای مدرن را دریابد.

پس آنچه گفتیم را خلاصه کنیم: هگل، چون ایدئالیستی یکپارچه بود، نمی‌توانست تاریخ را جز از منظر ایدئالیسم بنگرد. او همه توان نبوغ خویش و همه سازوبرگ سترگ دیالکتیکش را به کار گرفت تا به ایدئالیسم در باب تاریخ صورتی علمی ببخشد. تلاش او بی‌ثمر بود. خود او نیز به‌روشنی از نتیجه کار خویش ناخشنود بود و بارها ناگزیر شد از ساحت مه‌آلود ایدئالیسم به زمین انضمامی روابط اقتصادی فرود آید. هر بار که چنین می‌کرد، اقتصاد او را از باتلاقی که ایدئالیسمش در آن گرفتار بود، رهایی می‌بخشید. و بدین‌سان، توسعه اقتصادی شرط بنیادین جهت‌گیری همه تاریخ شد.

همین امر مسیر علم پس از او را تعیین کرد. گذار به ماتریالیسم که پس از مرگ هگل روی داد، دیگر نمی‌توانست بازگشتی ساده به ماتریالیسم خام سده هجدهم باشد. در توضیح تاریخ، ماتریالیسم ناگزیر بود نخست و بیش از همه بر اقتصاد تکیه زند؛ و گرنه گامی به پیش نبود، بلکه بازگشتی بود به پس از فلسفه تاریخ هگل. ماتریالیسم طبیعت با ماتریالیسم تاریخ یکی نیست. ماتریالیست‌های سده گذشته، تاریخ را با چشمان ایدئالیست‌ها می‌دیدند. آنان کوشیدند سیر جامعه بشری را با تاریخ اندیشه توضیح دهند. برای ایشان، سخن پیرارج آناکساگوراس که «عقل (نوس) جهان را می‌گرداند» به این معنا فروکاسته شد که داور انسان بر تاریخ حکم می‌راند. پس اگر مردمی زیر یوغ استبداد می‌ماندند، تنها از آن رو بود که مزایای آزادی را دریافته بودند؛ اگر خرافی بودند، از آن رو بود که فریب کشیشان را خورده بودند؛ اگر جنگ‌ها استمرار می‌یافت، از آن رو بود که مردم زیان‌های آن را به‌درستی نمی‌شناختند. چنین بود همه تبیین آنان.

هگل با ایدئالیسم مطلق خویش بسی از این ساده‌دلی‌ها فاصله داشت. هنگامی که، هم‌داستان با آناکساگوراس می‌گفت «عقل بر جهان حکم می‌راند»، مقصودش هرگز داورى انسان نبود. طبیعت نظامی است عقلانی، اما این بدین معنا نیست که طبیعت آگاه است.

«حرکت منظومه شمسی طبق قوانین ثابت صورت می‌گیرد؛ این قوانین، عقل آن منظومه‌اند، اما نه خورشید و نه سیاراتی که به گرد آن می‌چرخند، هیچ آگاهی از تبعیت خویش از این قوانین ندارند»

انسان آگاه است و برای عمل خویش هدفی برمیگزیند؛ اما تاریخ هرگز آن‌گونه که آدمیان می‌خواهند پیش نمی‌رود. هر کنش انسانی دارای بُعدی پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ و درست همین بُعد است که غالباً پرارج‌ترین دستاورد تاریخ را می‌سازد.

«در تاریخ جهان، کردارهای آدمیان به چیزی فراتر از آنچه قصد کرده‌اند می‌انجامد؛ آنان منافع خویش را دنبال می‌کنند، اما از رهگذر آن چیزی دیگر پدید می‌آید که بی‌تردید در همان نهفته بود، اما در آگاهی و قصد ایشان جای نداشت.»

بدین‌سان، تاریخ‌سازان، خواه فردی سترگ چون سزار، خواه مردمانی بسیار، در پی منافع خویش‌اند، اما در حقیقت دست‌افزار ناخودآگاه روح کلی می‌شوند.

اینجاست که برتری ایدئالیسم مطلق هگل بر ایدئالیسم ساده‌انگارانه روشن‌گران رخ می‌نماید. همان‌گونه که یکتاپرستی بر جادو و بت‌پرستی برتری دارد، ایدئالیسم مطلق نیز با نشان دادن ضرورت و قانونمندی در تاریخ، زمینه را برای علم می‌گشاید. ولی همین جست‌وجو برای قانونمندی است که، در دست جانشینان هگل، دیگر به «روح کلی» نیازی ندارد و به ماتریالیسم دیالکتیکی می‌رسد.

مارکس، وارث راستین این میراث، خود گفت: «روش من درست نقطه مقابل روش هگل است. نزد هگل، فرآیند اندیشه که زیر نام «ایده» حتی به موجودی مستقل بدل می‌شود، آفریننده جهان واقعی است، و جهان واقعی تنها نمود بیرونی آن است. اما نزد من، ایده چیزی نیست مگر بازتاب جهان مادی در ذهن انسان، که به صورت‌های اندیشه برگردانده شده است.»

و بدین‌سان، ماتریالیسم دیالکتیک توانست فلسفه را به جهان‌بینی‌ای یکپارچه و استوار ارتقا دهد. همچون هگل، تاریخ را فرآیندی قانونمند و مستقل از اراده فردی دانست؛ همچون هگل، پدیده‌ها را در ظهور و نابودی‌شان نگریست؛ و همچون او، از تبیین‌های سترون و متافیزیکی روی برتافت. اما سرچشمه‌ای را که هگل در «روح کلی» می‌جست، مارکس در توسعه اقتصادی یافت؛ همان توسعه‌ای که هگل خود، هرگاه ایدئالیسم از کار می‌افتاد، ناگزیر

به آن بازمی‌گشت. و آنچه نزد هگل تصادفی و حدس‌گونه بود، در نزد مارکس به پژوهشی علمی و دقیق بدل شد.

ماتریالیسم دیالکتیک به روشنی دریافت که آدمیان تاریخ را ناخودآگاه می‌سازند؛ اما چون قوانین و نیروهای محرک تاریخ شناخته شوند، می‌توانند آگاهانه آن‌ها را در دست گیرند. این همان خدمتی است که مارکس به بشریت کرد: آشکار ساختن قوانین و منطق توسعه اجتماعی. و از همین‌رو، برخلاف پندار خرده‌بورژواها^۲، این نظریه نه انسان را به آلت دست ضرورت، بلکه برای نخستین بار او را به آستانه آزادی راستین می‌رساند. هگل پرولتاریا را توده‌ای بی‌مایه می‌دید؛ اما برای مارکس و مارکسیست‌ها، پرولتاریا نیرویی سترگ و حامل آینده است. و اینک می‌بینیم که طبقه کارگر به راستی در حال آمیختن با این آموزه است. خرده‌بورژواهای همه کشورها بانگ برمی‌آورند که در سراسر نوشته‌های مارکسیسم جز سرمایه اثر مهمی نیست. و این سخنی است هم نادرست و هم بی‌اهمیت. چه اهمیتی دارد که یک کتاب یا صد کتاب باشد، آنگاه که اندیشه‌ای توانسته باشد توده‌ها را برانگیزد و افق‌های نو در برابرشان بگشاید؟

هگل آنگاه که از آتنیانی سخن می‌گفت که در برابر تراژدی‌های آشیل و سوفوکل می‌نشستند، شوری ستایش‌انگیز داشت؛ آنها خطابه‌های پریکلس را می‌شنیدند و مردانی پدید می‌آوردند که نمونه جاودانه همه اعصار شدند. ما این شور را درمی‌یابیم، اما نباید از یاد ببریم که آتنیان ملتی برده‌دار بودند؛ پریکلس به بندگان خطاب نمی‌کرد و آن آثار سترگ برای ایشان نبود. اما امروز، علم طبقه کارگر را مخاطب خویش گرفته است؛ و همین ما را محق می‌سازد که با شور و شوقی به مراتب بیشتر به این طبقه بنگریم. زیرا اینک پیوندی ناگسستنی میان علم و توده‌های زحمتکش برقرار شده است؛ پیوندی که بنیان‌گذار عصری بزرگ و بارور در تاریخ جهان خواهد بود. و سرانجام، آن شور متوقف‌ناشدنی به سوی غایت بزرگ تاریخ، آن شوری که هیچ نیرویی سد آن نتوان شد، میراث فلسفه ایدئالیستی سترگ آلمان است.