

مارکسیسم و فلسفه

(دفتر نخست)

روی اجلی

کارل کُرش

تئودور آدورنو

ترجمه‌ی :

رضا سلحشور

حمید وارسته

امیر هاشمی

روی اجلی

کارل کُرش

تئودور آدورنو

مارکسیسم و فلسفہ

ترجمہ:

رضا سلحشور

حمید وارستہ

امیر ہاشمی

فهرست

۵	یادداشت ناشر
۷	درباره‌ی این مجموعه
۱۳	فلسفه روی اجلی
۸۳	مارکسیسم و فلسفه کارل کُرش
۱۴۹	فعلیت فلسفه نشودور آدورنو



* بررسی‌های انتقادی (۱)

* مارکسیسم و فلسفه

* نوشته‌ی: روی اجلی، کارل کُرش، نشودور آدورنو

* ترجمه‌ی: رضا سلحشور، حمید وارسته، امیرهاشمی

* چاپ اول - هانور

* بهار ۱۳۶۸/۱۹۸۹

NAGHD
Postlagerkarte
Nr. 094785 C
3000 Hannover 1

یادداشت ناشر

"انتشارت نقد" کار خود را با این هدف آغاز کرد که به انتشار آثاری که به نحوی در خدمت يك تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه‌اند، بپردازد. اما تئوری انتقادی در باره‌ی جامعه، دارای قلمروی گسترده و دربرگیرنده‌ی موضوعات و مباحثی است که علیرغم پیوند ناگسستنی و سرشتی‌شان با یکدیگر، مرزهای کمابیش روشنی دارند و به همین دلیل موضوع پژوهشهای گوناگون قرار گرفته‌اند. از اینرو می‌توان محورهای مشاجره‌برانگیز بسیاری را در درون تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه یافت که طیف گسترده‌ای از مسائل اجتماعی - بطور کلی -، اقتصادی، سیاسی، فلسفی و ... را تشکیل می‌دهند و پیرامون هر يك از آنها، دست کم از زمان مارکس، مباحثات بسیاری صورت گرفته که چون میراث نظری پر باری، اندوخته‌ی اندیشه‌ی انتقادی را غنی می‌سازند و پایگاهی ایجاد می‌کنند که از فراز آن، هر روزه پنجره‌ای تازه بر چشم‌انداز نوینی از نقد تئوریک و براتیک باز می‌شود.

"انتشارات نقد" بر آن است تا در کنار فعالیتهای انتشاراتی خود، از این پس مجموعه‌هایی تحت عنوان "بررسیهای انتقادی" منتشر سازد و از طریق آنها به معرفی این اندوخته‌ی اندیشه‌ی انتقادی پردازد. هدف از اینکار، این است که زمینه‌های آشنایی و آشنایی بیشتر با پیشینه‌های این مباحث نزد نظریه‌پردازان گوناگون فراهم آید و امکان آشنایی با و نقد گرایشهای نظری جاری در سطح بین‌المللی مهیا شود.

کوشش بر این است، تا در مجموعه‌های فوق‌الذکر، با ترجمه‌ی آثاری که یا معرف پیشینه‌ی بحث‌اند و یا بگونه‌ای نمونه‌وار یک گرایش نظری مشخص را در باره‌ی یک محور مشاجره‌برانگیز نمایندگی می‌کنند، خوانندگان را با این زمینه‌ها و این گرایش‌ها آشنا سازد و مشوق آنها به پژوهشی ژرف‌تر و نقدی خلاق‌تر باشد.

از همین رو، "انتشارات نقد" از همه‌ی دست‌اندرکاران پژوهشی نقادانه‌ی تئوریک دعوت می‌کند که اگر مقاله یا بخشی از یک کتاب را نمایندگی کم و بیش روشنی از یک گرایش نظری ارزیابی می‌کنند، با ترجمه‌ی آنرا در اختیار "انتشارات" قرار دهند تا در مجموعه‌های مناسب آن قرار گیرد و با مشخصات آنرا به اطلاع "انتشارات" برسانند.

نخستین مجموعه از "بررسیهای انتقادی"، به مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه می‌پردازد، که بیشتر در آن زمینه‌ها و پیشینه‌ی این بحث معرفی شده‌اند. تلاش می‌شود در مجموعه‌ی دیگری گرایشهای برجسته‌ی نظری نزد تئوری‌پردازان گوناگون معرفی شود.

"انتشارات نقد" امیدوار است که انتشار این مجموعه‌ها، سهمی کوچک در فراهم آوردن زمینه‌های یک نقد تئوریک و پراتیک را ایفا کند.

درباره‌ی این مجموعه

از میان موضوعاتی که عنوان "مارکسیستی" را با خود دارند، شاید کمتر موضوعی را بتوان یافت که به اندازه‌ی "فلسفه‌ی مارکسیستی" مبهم، تردیدآمیز و مشاجره‌برانگیز باشد. زیرا، ابهام و تردید و مشاجره - برخلاف بسیاری از موضوعات دیگر - تنها بر سر محتوای این عنوان نیست. در محتوای بسیاری از مباحثی که عنوان "مارکسیستی" دارند، امروزه در متن بحرانی از مفاهیم، ابهام و تردید فراوان است. اما در انتسابشان به مارکسیسم تردید کمتری هست. اینکه محتوای "دیکناتوری پرولتاریا" چیست و چه تعبیری از آن می‌توان کرد - کمااینکه درکها و تعبیرات بسیار گوناگونی نظراً و عملاً از آن بوده و هست -، اینکه بررسی اجتماعی / تاریخی با انکا به مفهوم "شیوه‌ی تولید" چگونه ممکن است و محتوای مفهوم "شیوه‌ی تولید" چه قلمروی را در بر می‌گیرد، نافی پذیرش آنها به عنوان مفاهیمی مارکسیستی نیست. امروزه، حتی بنا بر هر تعبیر درست یا نادرستی می‌توان "اقتصاد مارکسیستی" را از "اقتصاد بورژوازی" ممتاز دانست یا "سوسیالیسم مارکسیستی" را از انواع دیگر "سوسیالیسم" نیز داد. همچنین علیرغم هر تعبیری که بتوان از مفاهیمی چون "زهرنا" و "روینا" و رابطه‌شان کرد، نمی‌توان منکر شد که این مفاهیم توسط مارکس و انگلس طرح شده و توسط مارکسیستهای بسیاری مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. اما ابهام و تردیدی که در عنوان "فلسفه‌ی مارکسیستی" هست، تنها ناشی از محتوای آن نیست. یعنی ابهام تنها در این نیست که "فلسفه‌ی مارکسیستی چیست"، بلکه اساساً پرسش این است که آیا اصولاً چنین چیزی وجود دارد یا نه. دقیقاً به همین دلیل است که تقریباً از همان زمان مارکس، این بحث تحت عنوان "فلسفه‌ی مارکسیستی" جریان ندارد و بیشتر تحت عنوان "رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه" طرح می‌شود.

مسئله‌ی دیگر اینست که اگر بتوان تئوری "اقتصاد مارکسیستی" را در کابینتال مارکس و "تئوری سیاست مارکسیستی" را در "مانیفست کمونیست" و آثار سیاسی مارکس و انگلس سراغ گرفت، هیچ مجموعه‌ی معینی تحت عنوان "فلسفه‌ی مارکسیستی" در آثار مارکس وجود ندارد و در کتاب "آنتی دورینگ" انگلس هم که خواسته یا ناخواسته نقش مانیفست "فلسفه‌ی مارکسیستی" را به عهده گرفته است، جابجا می‌توان به ادعاهایی علیه فلسفه بطور کلی برخورد. از سوی دیگر اگر بتوان مفاهیمی چون "دیالکتیکی پرولتاریا"، "شیوه‌ی تولید"، "زیربنا و روبنا" را متمایزاً مارکسیستی دانست، مشکل بتوان چنین ویژگی‌ای هم برای "فلسفه‌ی مارکسیستی" قایل شد. حتی اگر فرض بگیریم که "فلسفه‌ی مارکسیستی" ماتریالیسم دیالکتیک است - همانطور که بسیاری از مارکسیستها پذیرفته‌اند - باز هم با مفهوم متمایزی روبرو نخواهیم بود. هم ماتریالیسم‌عمری به قدمت روزگار فلاسفه‌ی ماقبل سقراطی دارد و هم دیالکتیک. در عین حال اگر چه ممکن است ترکیب ویژه‌ای از آنها، متمایزاً مارکسیستی باشد، اما مشکل را حل نمی‌کند. زیرا معلوم نیست که چرا این ترکیب ویژه کماکان فلسفه است. امروزه کم نیستند مارکسیستهایی که معتقدند ماتریالیسم اساساً فلسفه نیست، چه رسد به اینکه "فلسفه‌ی مارکسیستی" باشد. فرض من این است که کسانی که به مفاهیمی چون "اقتصاد مارکسیستی" یا "سیاست مارکسیستی" قائل‌اند، دست‌کم می‌توانند محتوایی کمابیش معین برای آنها در آثار مارکس و انگلس دست‌پا کنند و بر سر آن توافق داشته باشند. اما معتقدان به "فلسفه‌ی مارکسیستی"، دست‌کم در آثار مارکس، در باره‌ی چنین محتوایی در مضيقه‌اند. با این وجود کم نیستند کسانی که مارکسیسم را جهان بینی یا فلسفه‌ی خود می‌دانند و آنرا مانند هر فلسفه‌ی دیگری دربرگیرنده‌ی بخشهای هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه (ماتریالیسم دیالکتیک) و تاریخ‌شناسانه یا انسان‌شناسانه (ماتریالیسم تاریخی) می‌دانند. جالب توجه اینکه، اینگونه مارکسیست‌ها، از این زاویه با غیرمارکسیستها و حتی با فئدمارکسیستها تفاوتی ندارند. چرا که کم نیستند تاریخ‌فلسفه‌نگارانی که مارکسیسم را در شمار فلسفه‌های مابعد‌هکلی یا بقول کارل کرش، یکی از نتایج "تجزیه‌ی مکتب هگل" ارزیابی می‌کنند. اما پذیرش یک "فلسفه‌ی مارکسیستی" یا مارکسیسم به مثابه‌ی یک فلسفه، به همان آسانی "اقتصاد مارکسیستی" یا "سیاست مارکسیستی" ممکن نیست و اینجا و آنجا با برخی اظهارات مارکس درباره‌ی فلسفه در تناقض قرار می‌گیرد یا دست‌کم دچار دشواریهایی می‌شود.

مارکس در مقدمه به نقد فلسفه‌ی حق هگل خواست "حزب سیاسی عملی" را برای نفی و براندازی فلسفه خواستی "بر حق" می‌داند و ایرادش تنها این است که نفی فلسفه از راه روی گرداندن از فلسفه و غرولند کردن علیه آن عملی نیست. او به "حزب سیاسی تئوریک" خرده می‌گیرد که از "پیششاده‌های فلسفه مزیمت می‌کند و با در همان نتایج مقروض فلسفه درجا می‌زند" و به هشدار می‌دهد که خواستهایش "تنها از راه نفی فلسفه تاکنونی، فلسفه به مثابه فلسفه، تحقق پذیرند" و نهایتاً راه حل خویش را چنین پیش می‌نهد که نفی فلسفه در تحقق آن است و "فلسفه خود را متحقق نتواند کرد، بی آنکه پرولتاریا را براندازد و پرولتاریا برای درگذشتن از خویش را ندارد، مگر آنکه فلسفه را متحقق سازد." چنین پیوندی بین نفی و تحقق فلسفه با رهایی پرولتاریا و بشر، مانع از آن است که بتوان به سادگی و بی دغدغه فلسفه‌ای را به مارکس و اندیشه‌اش درباره‌ی رهایی پرولتاریا نسبت داد. مارکس در دستنوشته‌های اقتصادی، فلسفی فلسفه را شکلی از خودبیگانگی انسان معرفی می‌کند که باید رفع شود و در "ایدئولوژی آلمانی" آنرا به عنوان شکلی از ایدئولوژی مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در تز یازدهم درباره‌ی فوئرباخ بر آن است که فلاسفه تاکنون جهان را به انحای مختلف تعبیر کرده‌اند، در حالیکه مسئله بر سر تغییر آن است. بدین ترتیب این مسئله دست‌کم محقق می‌شود که مارکس به فلسفه‌ای همچون فلسفه‌های دیگر، یا از سرشت فلسفه‌های دیگر باور ندارد. اما آیا نمی‌توان از همین‌ت‌ز به این نتیجه رسید که به طرحی برای تغییر جهان باور دارد؟ و این طرح چرا فلسفه نباشد؟

سپاراین، بایدبیرش "فلسفه‌ی مارکسیستی" نمی‌توان خود را از شر رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه خلاص کرد. بگذریم از اینکه تازه پس از چندی پذیرشی مشکل اصلی این است که آن فلسفه چیست؟ امروزه دیگر کمتر متفکر جدی و ژرف‌نگری پیدا می‌شود که با ماتریالیست خواندن مارکس و "فلسفه‌ی مارکسیستی" کریبان خود را از این دشواری برهاند و ماتریالیسم مارکس را روی پا استنادانیدن ایده‌آلیسم هگل بداند که روی سر استاده بود. به عبارت دیگر، امروزه کمتر متفکر دقیقی را می‌توان یافت که چنین ساده‌انگارانه مشکل خود را با آکسلز ایده - ماده حل شده تلقی کند و سر بر بالین "آنتی دورینگ" انگلس یا "امپریوکریتیسیسم" لنین بگذارد و آسوده بخوابد. این خواب آرام، بسیار بهتر بگوئیم، این خواب غفلت دیرگاهی است که پریشان شده و طرح جدی مسئله‌ی

رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه از آغاز قرن، مشکل را از قالب حقیر يك معمای ساده و پیش‌پاافتاده که با وارونه کردن و روی پا نگه داشتن حل می‌شود، بیرون کشیده و دایره‌ای گسترده و ژرف و غنی از مفاهیم تازه ساخته است که در آن پیچیدگیهای رابطه‌ی تئوری و پراتیک بطور اعم امکان ظهور یافته‌اند.

اسپاسمی که در این "اطلاق" و در محتوای آن هست، از همان زمان مارکس توجه بسیاری از نظریه‌پردازان را بخود جلب کرده و آنرا موضوع مشاجرات بسیاری بین مارکسیستهای گرایشهای مختلف قرار داده است. به همین طریق برش درباره‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه، از صورت "فلسفه‌ی مارکسیستی چیست؟" بیرون آمده و به قلمروی گسترده‌ای از مباحث کلیدی درباره‌ی شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی اجتماعی، روش‌شناسی، رابطه‌ی تئوری و پراتیک و... دامن گسترده است. در این مباحث، مسائلی از این قبیل که "مارکسیسم فلسفه دارد یا ندارد؟"، "مارکسیسم فلسفه‌است یا نیست؟" رخ نموده و پاسخ به آنها امکانات تازه‌ای برای متمایز ساختن مرزهای علم، فلسفه، ایدئولوژی، تئوری انتقادی، تئوری سیاسی، جغرافیای علم اجتماعی / تاریخی، همانندپها و تمایزات علم اجتماعی / تاریخی و علوم طبیعی و بسیاری مفاهیم دیگر فراهم آمده است. از همین رهگذر، امروزه در گرایشهای نظری گوناگون پیرامون رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه، دیگر تنها مدعیان انواع فلسفه‌های مارکسیستی، یا انواع فلسفه‌های مارکسیسم وجود ندارند، بلکه می‌توان گرایشهای مارکسیستی، نافی فلسفه یا متقابل با فلسفه نیز یافت.

آشنایی با این مباحث، که گاه در قالب نوشته‌ها و مفاهیم پیچیده طرح شده‌اند و می‌شوند، بویژه برای روشنفکران چپ ایرانی که انصافاً درک غالب آنها از "ممنوع و سه جز" مارکسیسم "فراتر نمی‌رفته است، در وهله‌ی نخست محتاج آشنایی با زمینه‌ها و پیشینه‌ی آن است. زمینه‌هایی که دستکم از آغاز قرن موضوع مشاجرات بسیاری در میان مارکسیستها و غیر مارکسیستها بوده و بر محور آن جریانهای فکری و مکاتب گوناگونی شکل گرفته‌اند.

یکی از مهمترین نوشته‌ها در این زمینه، "مارکسیسم و فلسفه" اثر کارل کُرش است که در سال ۱۹۲۳ نوشته شده و ادای سهمی جدی و موثر در این بحث بحساب می‌آید. نوشته‌ی کُرش اگرچه به قصد ارائه‌ی درک نوینی از رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه به رشته‌ی تحریر درآمده، اما بخوبی زمینه‌های بحث را نیز نشان می‌دهد و می‌تواند به مثابه‌ی راهنمای آشنایی با این بحث نیز مسرود

استفاده قرار گیرد. کُرش در نوشته‌ی خود با وضوح و صراحت بسیاری مسئله را طرح می‌کند، می‌کوشد زمینه‌های اجتماعی / تاریخی آنرا روشن کند و نهایتاً دیدگاه خود را در میان بگذارد. او با ظرافت و هوشیاری کم‌نظیری بی‌اعتنایی به مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه را در این عبارت برجسته می‌کند که: "استادان بورژوازی فلسفه به هم اطمینان خاطر می‌دادند که مارکسیسم فاقد هرگونه محتوای فلسفی از آن خود است - و گمان میکردند به این ترتیب حرر ف سهمی برعلیه آن زده‌اند. مارکسیستهای ارتدکس نیز از سوی دیگر به هم اطمینان می‌دادند که مارکسیسم آنان بنابر سرشت خود هیچ‌کاری با فلسفه ندارد - و گمان می‌کردند با ابتکار سخنی جانانه بر لبه آن می‌گویند." نوشته‌ی کُرش را می‌توان کامی جدی و با ارزش، دستکم در طرح مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه ارزیابی کرد. او ۶۵ سال پیش، این وظیفه را بر عهده گرفته است که بجای روی گرداندن از فلسفه و غرومند کردن درباره‌ی آن، مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه را به عنوان يك مسئله‌ی واقعاً موجود طرح کند و به عنوان يك مارکسیست برای پاسخگویی به آن بکوشد. ترجمه‌ی مقاله‌ی "مارکسیسم و فلسفه" در این مجموعه می‌تواند امکان آشنایی با پیشینه‌ی این بحث را فراهم کند و زمینه برای مداخله‌ی تئوریک بیشتر در این بحث را از سوی روشنفکران چپ ایرانی مهیا سازد.

نوشته‌ی دیگری که ترجمه‌ی آن در این مجموعه آمده، اثر "روی اجلی" - مارکسیست معاصر انگلیسی است. این نوشته نخستین بار تحت عنوان "فلسفه" در کتابی منتشر شد که به مناسبت صدمین سالگرد درگذشت مارکس تدوین شده و انتشار یافته بود. نوشته‌ی اجلی، تلاشی است برای ارائه‌ی تصویری از رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه، از زمان مارکس تا امروز. نویسنده، به روشنی سه امکان را طرح می‌کند: یا مارکسیسم فلسفه‌ای دارد متمایزاً متعلق به خود، یا اصولاً فلسفه‌ای متمایز ندارد و یا ماهیتاً در تقابل با فلسفه به مثابه‌ی فلسفه است. او می‌کوشد پاسخهای گوناگون به این پرسشها را که خود سازنده‌ی گرایشهای گوناگون در میان مارکسیستهاست بطور فشرده طرح کند، رد پای هر يك را در آثار مارکس و انگلس نشان دهد، رابطه‌ی مارکسیسم را با فلسفه‌های معاصر مورد اشاره قرار دهد و در پایان طرح خویش را پیش‌رو بگذارد. از همین رو، با اینکه نوشته‌ی اجلی ۶۰ سال پس از نوشته‌ی کُرش تدوین شده، در این مجموعه پیش از مقاله‌ی کُرش آمده است، زیرا با ارائه‌ی تاریخچه‌ای از مسئله‌ی مورد نظر، زمینه‌ی بهتری برای درک دیدگاه کُرش نیز فراهم می‌کند.

نوشته‌ی دیگر این مجموعه مقاله‌ای است از "تئودور آدورنو" یکی از برجسته‌ترین متفکران مکتب فرانکفورت که پس از مرگش انتشار یافته است. این نوشته متن سخنرانی آدورنو در دانشگاهی فلسفه‌ی دانشگاه فرانکفورت است که در هفتم ماه می سال ۱۹۳۱ ایراد شده. آدورنو در این سخنرانی کوشیده است منشاها و ممیزه‌ها و مبناهایی که بر اساس آن دستگاه‌های فلسفی نوین، به ویژه فلسفه‌ی مارتین هایدگر، ساخته می‌شوند را مورد تجزیه و تحلیل و نقد قرار دهد و از این طریق ماهیت مرزها و وظیفه‌ی فلسفه را تعریف کند. آدورنو خود معترف است که با این درک، در تناقض با اندیشه‌ی علم‌گرا از یکسو و هستی‌شناسی بنیادگرا از سوی دیگر است. او در این میانه، راهی دشوار را بر لبه‌ی تیغی طی می‌کند که در اینسو و آنسویش، پیرنگ‌های هولناک و عمیق پوزیتیویسم و تاریخی‌گری دهان‌گشوده‌اند. اگر چه سخنان آدورنو در این نوشته مستقیماً پیرامون رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه نیست، اما زمینه‌ساز و مبنای درکی از فلسفه است که برخی از گرایشهای بنیادی در باره‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه بر آن استوارند.

نکته‌ی آخر درباره‌ی ترجمه‌ها، نوشته‌ی اجلی از کتاب *Marx: The First 100 Years*; Ed. D. Maclellan; London; 1983 برگرفته شده است. نوشته‌ی کرش از روی متن آلمانی آن *Marxismus und Philosophie*; C.L. Hirschfeld; Leipzig; 1930 ترجمه شده و در مواردی با ترجمه‌ی انگلیسی آن *Korsch, Karl; Marxism and Philosophy, N.L.B.* مقایسه شده است. نوشته‌ی آدورنو از متن آلمانی آن *Gesammelte Schriften, I*; Suhrkamp; 1973 ترجمه شده و در مواردی با ترجمه‌ی انگلیسی آن در نشریه *TELOS* شماره‌ی ۳۰ مقایسه شده است. یادداشت‌های مقالات اجلی و کرش در این مجموعه، به انتهای مقاله منتقل شده و نشانه‌های آنها با شماره‌هایی در افق سطر و در پیرامون مشخص شده‌اند. بدین ترتیب این امکان فراهم آمده تا در پانویس‌ها معادل آلمانی یا انگلیسی برخی واژه‌ها ارائه شود. در برخی موارد ترجمه‌های مختلفی از یک واژه بعمل آمده که گاه به ضرورت رمانایی بهتر معنا در زبان فارسی است و گاه به سلیقه‌ی مترجمان مختلف مربوط بوده و بخاطر حفظ این تفاوتها، از یکدست کردن آنها خودداری بعمل آمده است. در ضمن همه‌ی افزوده‌های داخل کروشه [] مربوط به ترجمه‌ی فارسی است.

رضا سلحشور

ماربورگ - ۲۵ می ۱۹۸۹

Roy Edgley

PHILOSOPHY

روی اجلی

فلسفه

مارکس صدسال پیش درگذشت، اما هنوز بسیار زنده و تکان دهنده است. اگر چه او برخی از عظیم‌ترین آثارش را در موزه‌ی بریتانیا نوشت، اما آثار او اشیا، عتیقه، موزه‌ها نیستند. آنها در مارکسیسم زنده‌اند. از همین روست که مارکس - همراه با انگلس - به عنوان بنیانگذار مارکسیسم در یادها زنده است. اما مارکسیسم، به تمامی از سر مارکس بیرون نجهیده است. مارکسیسم از طریق زندگی خویش، در در ارتباط با فرهنگ اروپایی به عنوان پیش‌زمینه‌ی تاریخی‌اش و به عنوان زمینه‌ی هم‌عصرش زاده شده و دامن گسترده؛ و پس از مرگ مارکس نیز به‌گسترش خود در جنبشی واقعی ادامه داده است؛ در جنبشی که آثار مارکس در آثار دیگران بقایافته و رشد کرده‌اند. مارکسیسم يك واقعیت معاصر است. به‌روزگار مارکس، کمونیسم در اروپا در گشت و گذار بود، امروز مارکسیسم در سراسر کره‌ی خاکی در گشت و گذار است.

بنابراین، چه رابطه‌ای بین کار مارکس و مارکسیسم از یکسو و فلسفه ازسوی دیگر وجود دارد؟ کار مارکس در واکنش نسبت به سنت فلسفه‌ی اروپایی - آن زمان که از درون آن بیرون جهید و عصر و حیات خویش را آغازید - چه کرد؟ و از آن زمان تاکنون، مارکسیسم چه کرده است؟ بطور مشخص بگوییم، مارکسیسم با فلسفه‌ی امروز، در عصر ما و در جهان ما، چه نسبتی دارد؟ ناکفته آشکار است که بواسطه‌ی غنا و کثرت مطالب و مواد، این بررسی ضرورتاً به آشناری گزیده شده می‌پردازد و تا حد بالایی نمونه‌وار خواهد بود. غرض عمده‌ی من آنست تا پیوستگی‌ها و گسست‌ها بین مارکسیسم و فلسفه‌را به شیوه‌ای بر شناسانم که مرا قادر سازد آنها را به‌کانون نقدی مارکسیستی بکشانم؛ نقدی که هم برخشی از

زمینه‌های مسلط در فلسفه‌ی انگلیسی را و هم برخی از فلسفه‌های مارکسیستی اخیر را نشانه گرفته است.

فلسفه‌ی مارکسیستی؟ پرسش اصلی چنین سر برمی‌آورد: آیا اصلاً چنین چیزی وجود دارد؟ واقعیت مارکسیسم، واقعیتی است که آشکارا و بگونه‌ای محوری سیاسی است. مارکسیسم شکلی از سوسیالیسم است، جنبش سیاسی مبارزه، طبقه‌ی کارگر برای رهایی از سرمایه‌داری است. اما آنچه مارکسیسم را به مثابه‌ی نوعی سوسیالیسم متمایز می‌سازد، التزامش هم به تئوری علمی است و هم به رادیکالیسمی فراگیر در تئوری و در پراتیک: اتحاد پراتیک رادیکال سیاست انقلابی با تئوری رادیکال علمی برای جامعه. سرشت این رابطه، یعنی وحدت تئوری و پراتیک، بخودی خود مسئله‌ای عمده برای پراتیک و تئوری مارکسیستی است. مارکس خود زندگیش را نمونه‌ای از این وحدت ساخته و ضرورتش را در کالبد تئوری‌ایکه از طریق نوشته‌هایش به ما رسیده، تئوریزه کرده است. در واقع بواسطه همین آثار تئوریک است که مارکس ممتاز است. اما آن تئوری، اساساً یک علم است، علمی اجتماعی. اگرچه علم شکلی از فرهنگ بورژوایی و پیشا-بورژوایی است که در شکل مدرن مسلط با تولد و رشد سرمایه‌داری سربرآورده، مارکس و انگلس قاطعانه به شیوه‌ی علمی بررسی و دریافت واقعیت متعهد بوده‌اند؛ و درواقع نوع سوسیالیسمشان را عمدتاً بر مبنای علمیتش بر سایر انواع سوسیالیسم مرجح می‌دانسته‌اند: انگلس این سوسیالیسم را با عنوان "سوسیالیسم علمی" هویست می‌بخشد (۱). مارکسیسم بخودی‌خود همان پرسشی را طرح می‌کند که با استقرار علم بطور کلی در فرهنگ اروپایی مطرح شد: این پرسش که، آیا علم فلسفه را به مثابه‌ی شکلی از اندیشه سپری خواهد کرد؛ همانگونه که بنظر می‌آید مذهب را سپری کرده باشد؟ و اگر چنین نیست، جایگاه و نقش فلسفه در مارکسیسم چیست؛ بطور مشخص، رابطه آن با علم مارکسیستی چیست و بنابراین بین آنها [یعنی فلسفه و علم مارکسیستی] با پراتیک سیاسی، بویژه پراتیک مارکسیستی سیاست انقلابی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ مسئله صرفاً بر سر رابطه، علم مارکسیستی با یک فلسفه مارکسیستی ممکن‌الوجود نیست، بلکه همچنین بر سر رابطه‌ی تئوری مارکسیستی، که شامل فلسفه‌ی مارکسیستی - اگر وجود داشته باشد - است، با فلسفه بطور کلی، که شامل فلسفه‌ی غیر مارکسیستی است، و بویژه با فلسفه‌ی بورژوایی است. مارکس و مارکسیسم، همانگونه که مارکس بارها گفته است، دین عظیمی به سنت فلسفه‌ی اروپایی و بویژه به ارسطو، به ماتریالیسم انقلاب علمی و روشنگری و به

هکل دارد. اما مارکسیسم این میراث را بگونه‌ای رادیکال مبدل می‌سازد و به شیوه‌ای سخت و استوار درمقابل آن می‌نهد. راست بدانگونه که پراتیک سیاسی مارکسیستی درتخالف با پراتیک سیاسی بورژوایی است، تئوری مارکسیستی نیز، بطور کلی در برابر تئوری بورژوایی قرار دارد. اگر چنین است که علم اجتماعی مارکسیستی در تخالف با اشکال بورژوایی اندیشه و تئوری بورژوایی در اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی و تاریخنگاری است، آیا یک فلسفه‌ی مارکسیستی هم وجود دارد که درتخالف با فلسفه‌ی بورژوایی باشد؟

بنظر می‌رسد که سه امکان عام وجود داشته باشد. یا یک فلسفه‌ی مارکسیستی مجزا وجود دارد که درتخالف با فلسفه‌ی بورژوایی است؛ یا یک فلسفه در مارکسیسم وجود دارد که بگونه‌ای متمایز مارکسیستی نیست، یعنی فلسفه‌ای است که مارکسیسم در آن با اندیشه‌ی بورژوایی شریک است و تقابل بین تئوری مارکسیستی و تئوری بورژوایی در سطح علمی باقی می‌ماند؛ و با اینکه، اصلاً چیزی به اسم فلسفه در مارکسیسم وجود ندارد، چرا که مارکسیسم از آنرو درتخالف با فلسفه‌ی بورژوایی است که اساساً با فلسفه‌ی چنانچون درتقابل است. تنها امکان نخست ما را مجاز می‌دارد که آشکارا و بدون ابهام اعلام کنیم که مارکس و مارکسیسم سهمی در فلسفه ادا کرده است. امکان دوم منکر آن است. امکان سوم ما را به چنان ادعایی مجاز می‌دارد، اما تنها درمعنایی خاص. این امکان، دلالت بر آن دارد که سهم مارکس در فلسفه، سهمش در تراگذاری از فلسفه است.

باید پذیرفت که وجود یک فلسفه‌ی مارکسیستی به مراتب از وجود یک علم اجتماعی مارکسیستی تردید برانگیزتر است. با این وجود، علم اجتماعی مارکسیستی به مثابه‌ی شکلی مارکسیستی از علوم اجتماعی و بویژه، از اقتصاد، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و تاریخ وجود ندارد؛ و به شیوه‌ای مستقیم با این علوم اجتماعی بورژوایی درتقابل قرار نمی‌گیرد. بنابراین در آن معنایی که اقتصاد بورژوایی وجود دارد، اقتصاد مارکسیستی وجود ندارد، به این دلیل عام که [اقتصاد بورژوایی] تخمینی‌شدن کار فکری در جامعه‌ی منقسم به طبقات مارا به دو بخش تقسیم می‌کند. این تخمینی‌شدن، از یکسو نه تنها جداسازی کار فکری و کار بدی است، بلکه همچنین بین تئوری و پراتیک نیز جدایی ایجاد می‌کند، جدایی‌ای که در آن انواع گوناگون "موضوعات" و "نظایات" [علمی] شکل

می‌گیرند و منتظر می‌شوند، بنابراین اقتصاد بورژوازی بک موضوع آکادمیک است، نظامی روشنفکرانه است که بر مبنای درک خود، هم از موضوعات دیگر، مثل علم سیاست و تاریخ و هم از پراتیک سیاسی شدیداً جدا می‌شود، تقابل مارکسیسم با این اشکال اندیشه‌ی بورژوازی در این موضوعات تخصصی شده، جزئاً تقابل با همین شکل خاص آنها به مثابه‌ی موضوعاتی تخریمی شده است. بنابراین مارکسیسم با این نظامات، به شیوه‌ی آنها مقابل نمی‌نشیند و در نتیجه ردیفی از اینگونه تخریم‌گرایی‌ها را تبدیل آنها قرار نمی‌دهد. علت این است که بنابر مارکسیسم این شکل تخریمی شده خود چیزی جز رازآمیزسازی نیست. مارکسیسم در سطح تئوریک، تئوری بگانه‌ای را می‌سازد که در آن روابط واقعی بین امور اقتصادی، سیاسی و تاریخی آشکار شده و درک می‌شوند. به همین دلیل است که موضوعات بسیار پذیرای مارکسیسم در سرمایه‌داری، جامعه‌شناسی و تاریخ بوده‌اند. جامعه‌شناسی قصد دارد که علم اجتماعی همگانی و جامعی باشد. تاریخ به مطالعه‌ی امور مشخص و معین می‌پردازد و هنگامیکه در برابر گرایشهای ضد تئوریکش مقاومت کند، خودبخود کاربردی برای ایده‌های هر دانش ویژه می‌یابد. اما حتی این موضوعات، بنابر قاعده، موضوعاتی باقی می‌مانند که در معنایی آکادمیک، تئوریک‌اند. واز درگیری آگاه و آشکار در سیاست عملی بدور می‌افتند. ناهمینقدر کافی است که بگوئیم در اینجا است که از آن تردید ریشه‌ای در باره‌ی وجود بک فلسفه‌ی مارکسیستی، آغازهای بک استدلال در دفاع از رابطه‌ای بهم و مثبت بین مارکسیسم و فلسفه نشأت می‌گیرند؛ استدلالی که بابت آنچه درباره‌ی رابطه‌ی واقعی بین مارکسیسم و فلسفه و آنچه که هم بطور تاریخی و هم در تحول کار مارکس رخ داده، می‌گوید، از برخی حقایق برخوردار است. برای آنکه در پایین این رابطه چه چیزی ممکن است باشد، نخست باید پاسخی مقدماتی برای پرسشی طرح کنم که دیگر پیشتر از این نمی‌توانم آنرا متوقف نگه دارم: فلسفه چیست؟ این پرسش خود مسئله‌ای شدیداً مشاخره‌برانگیز، از انواع مسائل تاریخی-فلسفی است که با اشکال متغیری که فلسفه، چه در مفهوم عیانش و چه در معنای نهفته‌اش در پراتیک فیلسوفان بخود گرفته، طرح می‌شود. مهمتر اینکه این تغییرات صرفاً در خود فلسفه نبوده، بلکه تغییراتی در بقیه‌ی شکل‌بندی‌های فکری و فرهنگی و حتی در بقیه نظام اجتماعی نیز بحساب می‌آیند. تاریخ فلسفه باید همچنین دست کم

جزئاً -تاریخ علم، مذهب، اخلاقیات، سیاست، هنر و در بک کلام همه- می‌آید. آن "موضوعاتی" بحساب آید که گاه جزئی از فلسفه بشمار می‌آمده‌اند، گاه از آن متمایز بوده‌اند و گاه خود موضوعاتی برای بررسی فلسفی بوده‌اند. اگر ما فلسفه را در شکل عیان فکری و بیانی^۱ اش در نظر آوریم، یعنی به مثابه‌ی نوعی از تئوری و اندیشه‌ی استدلالی، در آن صورت عمومی‌ترین تغییرات تاریخ رخ داده در فلسفه، معلول رشد تقسیم کار فکری و گسترش تخریم‌گرایی بوده‌اند. فلسفه، که به مثابه‌ی پراتیک فکری همه‌جانبه‌ای آغاز کرده‌است، جزئاً در اثر فعالیت خویش در استقرا و تخریم‌گرایی‌های متمایزکننده، بویژه در علم، اکنون خود موضوعی در میان موضوعات دیگر است که دامنه و چشماندازش قویاً محدود شده‌است. با این وجود فلسفه از طریق اشکال و چهره‌های گوناگون تاریخی‌اش، بدین گرایش یافته‌است تا سرشت-نشانی معین را به نمایش بگذارد، سرشت-نشانی که اگر چه نمی‌تواند آن را تعریف کند، اما می‌تواند آنرا بگونه‌ای نسبی، در برابر انواع غیر فلسفی تحقیق و استدلال نشانده‌زند.

واژه‌ی "فلسفه"، به لحاظ ریشه‌شناسی لغوی، یونانی و به معنای "عشق به دانایی" است. دانایی عمل عقل در استنباط^۲ عمیق و مداوم بود. آنچه فلسفه مورد سؤال قرار می‌داد، و بنابراین از طریق مقابل قرار دادن خود با آن، خود را پیشفرض می‌گرفت و تعریف می‌کرد، عبارت بود از عقاید غیر تئوریک معمولی و مشترکی که به مثابه‌ی چیزی داده‌شده و مفروض در نظر گرفته می‌شدند. فلسفه به مثابه‌ی عمل دانایی و خرد، مدعی اقتدار با برتری فکری بود، اما به هیچ حوزه‌ی معینی از تحقیق محدود نمی‌شد. این عامیت ذاتی، درکی از فلسفه را منعکس می‌کرد که در آن به فلسفه به مثابه‌ی سیستمی (بالقوه) همخوان و یگانه از ایده‌ها درباره‌ی واقعیت کلی و بگانه، درباره‌ی جهان^۳ بحساب می‌آمد. بهر حال اندیشه و وحدت جهان تمایز می‌یافت و فلاسفه‌ی مختلف به کاوش در، و تاکید بر قلمروهای مختلف می‌پرداختند. نزد سه تن از بزرگترین فلاسفه‌ی یونان باستان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو، مفهوم دانایی، و از آنجا فلسفه، اساساً مربوط به دانایی عملی، و از آنجا به فلسفه‌ی سیاسی و اخلاقی، بود. این نوع دانایی، تحت معنای خود-شناسی، یعنی شناخت خود در جامعه، متمایز با شناخت درباره‌ی بقیه‌ی جهان، فهمیده می‌شد. اما تئوری‌های دیگر درباره‌ی بقیه‌ی

جهان، یعنی جهان شناسی (چیزی که امروز ما آنرا بدین نام می نامیم) متفکرانی چون تالس و آنکسیمندر، نیز به مثابه‌ی جزئی از آن نظام منفرد واحد، یعنی فلسفه هویت می یافتند.

این تمایز در درون فلسفه، بعداً تحت عنوان تمایز بین "اخلاقیات" و "فلسفه‌ی طبیعی" فرموله شد. در همان زمان، شاخه‌ی سوم از فلسفه نیز به رسمیت شناخته شد، شاخه‌ای بنام ماوراء الطبیعه^۱. منافیزیک در اصل نامی بود که به اثر ارسطو، که بعد از کتاب "فیزیک" (طبیعت) آمده بود، داده بودند؛ اما این نام موضوعی را طرح می کرد که به مطالعه‌ی واقعیتی ورای طبیعت، مطالعه‌ی جهانی ازلی و ابدی و تغییرناپذیر می پرداخت، جهانی که در دسترس دریافت حس نیست و تنها با اندیشه‌ی ناب یا خرد قابل دریافت است؛ آنهم بگونه‌ای پیشا^۲. این تصور^۳ از منافیزیک، اگر چه شاخه‌ای در میان شاخه‌های دیگر فلسفه بحساب می آمد، اما به نحوی در کل پروژه‌ی فلسفه بطور عام نهفته بود. حتی وقتی فلسفه به مسایل عقلی می پرداخت، مثلاً در اخلاق، باز هم دستگاه فلسفی همواره بیانی از نارضایتی نسبت به تصورات همه‌فهم معمولی بود و خود را درگیر تلاشی می کرد که در آن چیزها را بیشتر به گونه‌ای عقلایی و همه‌جانبه، و بنابر این در مرتبه‌ای بنیادی با ریشه‌ای^۴ تر و اغلب آشکار در مرتبه‌ی بیانی مفاهیم یا مقولات کلیدی، مانند "عدالت" و "دانش" ببیند. نتیجه‌ی این کار حرکتی به سوی تئوری بود، به سوی عمومیت و انتزاع، به سوی تعریف و تعریف دوباره‌ی مقولات و اصول پایه‌ای؛ و گرایشی به اینکه این فرآیند را به مثابه‌ی انکشاف واقعیتی اصیل و ماوراء حسی، ورای ظواهر سطحی ادراک که تصورات روزمره را ارضا می کند، به حساب آورد و آنرا منبع اقتدارش قرار دهد. چنین واقعیتی، اغلب همانا چون چیزی که در طبیعتش همان با خود ایده‌هاست، اندیشیده می شد. با، یا بدون این هستی‌شناسی منافیزیکی، فلسفه مقدمات با تماماً به مطالعه‌ی ایده‌ها بدل می شد. در دوره‌ی مدرن نیز، آنگاه که فلسفه‌ی طبیعی به علم طبیعی تحول یافت، این گرایش مورد تایید قرار گرفت. فلسفه از طریق "راه تصورات"^۵ نگارشی اساساً و بگونه‌ای مسلط به شناخت شناسی بدل شد؛ چه در شکل عقل‌گرایانه‌اش نزد دکارت و چه در شکل تجربه‌گرایانه و روانشناسانه‌اش نزد هیوم.

1. metaphysics

2. apriori

3. idea

4. radical

5. way of ideas

دوراهدها [با دوگانگی‌های متقابلی]^۱ که در این فرآیندهای فلسفه، بین ادراک حسی و عقل، مشخص و مجرد، جزئی و کلی، اتفاقی و ضروری، [یا ممکن الوقوع و واجب] تغییر و پایداری، مادی و مینوی، واقعیت و اندیشه، عمل و نظر [یا پراتیک و تئوری] سطحی و بنیادی و [سرانجام بین] پدیدار و واقعیت پدید آمد، همه با غنایی بسیار در فلسفه‌ی کلاسیک حاضراند و نه صرفاً چون تمایزات، بلکه همانند تمایزاتی فلسفه برانسی، از قروبی و فرایی^۲، از انقیاد و افتداز^۳. آنها همانا چون مباحث اساسی فلسفه از آغاز تا کنون شکل گرفته‌اند. شرایطی این تمایزات - آنگونه که مارکسیستها بعداً مورد اشاره قرار دادند - شرایطی که در آن خود فلسفه در یونان باستان تولد یافت، جامعه‌ای بود که بگونه‌ای تخته‌بندی شده به طبقات تقسیم می شد، جامعه‌ای با قشر بالایی شهروندان اشراف و لایه‌ی پائینی بردگان و کارگران. کسانی که مجری کار بدی "پست" برای تدارک ضروریات مادی و در نتیجه آزادسازی اربابان‌شان برای اشتغال به کار فکری بودند. از میان پی آمده‌های این تقسیم طبقاتی کار، یکی هم‌گرایشی بود به طرح پرسشهای عقلی در اندیشه‌ی فیلسوفان کلاسیک، و در واقع همه‌ی فیلسوفان دیگر؛ آنهم نه به مثابه‌ی پرسشهایی درباره‌ی تولید مادی، بلکه پرسشهایی درباره‌ی پراتیک سیاسی و اخلاقی و حتی "پراتیک" فلسفی تامل و تگروزی، یعنی انواعی از فعالیت که شایسته‌ی آقایان^۴ است. آنچه که روشن است، این نیز هست که آن دوگانه‌هایی که ذکر کردم، بهر حال و به وفور در اندیشه‌ی مارکس نیز حاضراند، اگر چه که از ابزاری^۵ فلسفی به ابزاری اجتماعی - علمی تبدیل شده‌اند. حال دوباره باز گردیم به همان مسئله‌ی شیوه‌ی تقابل مارکسیسم با علوم اجتماعی بورژوازی: دو سرشت نشان ثابت وجود دارد که فلسفه در تمام اشکال و چهره‌هایش تمایل به نمایش آنها داشته است. نخست ژرفای فکری‌اش، غایتش و ادعایش مبنی بر اینکه در کل نظم اندیشه، پایه‌ای و بنیادی است و بنابر این بر بقیه‌ی قلمرو اندیشه اقتدار دارد. دوم، عمومیت و بنابر این پیوند متقابل درونی یا وحدت. فلسفه پرسشهایی را می پرسد که پاسخشان به شیوه‌ای دیگر مفروض یا داده شده هستند. پرسشهایی که نوعاً سراسر قلمرو وسیعی از دیسکورس‌ها^۶ را دربر می گیرد و در نتیجه می‌کوشد مفروضاتی عام را که در مقولات پایه‌ای اندیشه‌ی ما مدفون شده‌اند، بیرون کشد و برملا سازد، تا آنها را مورد پرسش قرار دهد و شاید برای آنها بدیل‌های

1. dichotomies

2. inferiority and superiority

3. gentleman

4. key

5. discourse

ممکنی در نظر گیرد. در این فرآیند، که فلسفه برای خود در جستجوی وحدت "دیدگاهی جامع" است، روابط مواد مورد بررسی را بی آنکه جداجدا در نظر گرفته شوند، مطالعه می کند. از این زاویه، مارکسیسم در تقابل با تخصص گرایی تقسیم شده علم اجتماعی بورژوازی، روشنی "فلسفی" دارد. مارکسیسم بدنیاال وحدت است. هم در درون تئوری و هم بین تئوری و پراتیک، و در این جستجو، مارکسیسم در مرتبه‌ی فکری بنیادی یا رادیکالی در تخالف با علم اجتماعاتی بورژوازی قرار می گیرد. بویژه، تئوری مارکسیستی در تقابل با اقتصاد بورژوازی است؛ و برای نمونه، نه در مرتبه‌ی واقعیت مورد مشاهده، یا نه تنها و با اساسا در مرتبه‌ی واقعیت مورد مشاهده، بلکه در مرتبه‌ی عمیق‌تر مفهومی آن، مرتبه‌ی مفاهیم یا زبانی که بر حسب آن، آن مشاهدات تعبیر و بگونه‌ای تئوریک دریافت می شوند. بنابراین، عجالتا می توان گفت که در حالیکه اندیشه‌ی بورژوازی امر اقتصادی را از امر سیاسی جدا می کند، مارکسیسم پیوند متقابل درونی‌شان را بر ملا می سازد و در این فرآیند چارچوبی مفهومی می سازد که با اقتصاد و علم سیاسی بورژوازی بسیار متفاوت است. این تفاوت و تمایز مفهومی ممکن است تا للمرو آن مقولات بنیادی و تئوریکی که فلسفه همانا چون پیشا در نظر گرفته و بنابراین به مثابه‌ی موضوع بررسی‌اش قرار داده، موضوعاتی مثل دانش و خرد، دامن گسترند. آیا این بدان معنی است که مارکسیسم برای تقابل با علوم اجتماعی بورژوازی در مرتبه‌ی علمی، از طریق پیگر بخشی به فلسفه‌ی متمایزی برای خویش در تقابل با فلسفه‌ی محتوی در علوم بورژوازی نیز قرار می گیرد؟ یا آیا می تواند این حالت پیش آید که درست همانگونه که مارکسیسم با علوم اجتماعی بورژوازی، نه بر همان سکویی که آنها بر آن ایستاده‌اند، بلکه بر سکویی دیگر در تقابل است، بنابراین چه در درون و چه در بیرون علم اجتماعی، مخالف فلسفه‌ی بورژوازی است، اما نه بر همان سکویی که فلسفه‌ی بورژوازی به مثابه‌ی فلسفه ایستاده، بلکه بر سکویی دیگر؟

در درون خود جنبش مارکسیستی، این دیدگاه اخیر با این نشانه که فلسفه‌ی مارکسیستی‌ای در کار نیست و مارکسیسم با فلسفه به مثابه‌ی فلسفه^۱ در تقابل است، حضور ثابت و استوار خود را، اگرچه گاه سایه‌وار، حفظ کرده است، این دیدگاه آشکارا و با حرارت بسیار مورد تهاجم انواع "مارکسیسم عامیانه" ای که

کم‌وبیش قد روشنفکرانه است و بدان تمایل دارد که همه‌ی ایده‌های انشزاعی یا شاید همه‌ی ایده‌های غیرعلمی را به مثابه‌ی تصورات تحقیرآمیز ایدئولوژیک تصویر کند، قرار گرفته است. اما همچنین در روایات متنی از مارکسیسم نیز، پیوند ناآرامی را با دیدگاه پیشین، و با ادعایش مبنی بر اینکه یک فلسفه‌ی متمایز مارکسیستی وجود دارد، می توان یافت. در واقع، از زمان مرگ مارکس همین دیدگاه مسلط بوده است و بیش از پیش با شبهه‌ای وسیعا پذیرفته شده از طبقه‌بندی تاریخا مراحل عمده‌ی جنبش مارکسیستی را برای ما تدارک می کند. در یک مرتبه کاملاً عام، دو شکل نافذ وجود داشته‌اند که این فلسفه‌ی مارکسیستی بخود گرفته است. نخستینش، با آثار آخرین انگلس پیوند نزدیک دارد و دومینش با آثار آغازین مارکس.

ماتریالیسم دیالکتیک

نخستین دیدگاهی که در جنبش مارکسیستی رخ کرد و صاحب نفوذ شد، بر آن بود که فلسفه‌ی مارکسیستی، ماتریالیسم دیالکتیک است و اینکه این فلسفه با علم مارکسیستی، یعنی ماتریالیسم تاریخی، از طرق مختلف به مثابه‌ی فلسفه آن علم مربوط است: به مثابه‌ی یک "جهان بینی" که از آن عمومیت می یابد و بوسیله آن علم حمایت می شود، یا به مثابه‌ی یک هستی‌شناسی که علم مربوطه بر آن بنا شده، یا به مثابه‌ی شالوده‌ی شناخت‌شناسانه یا متدلوژی آن علم. نخستین نسل مارکسیسم پس از مرگ مارکس، تا انقلاب روسیه، تحت سیطره‌ی دوکتساب از مشهورترین و با نفوذترین آثار بنیان‌گذاران، یعنی کاپیتال مارکس و آنتی‌دورینگ انگلس بودند، و این دو کتاب وسیعا به مثابه‌ی نوعی تقسیم کار به حساب می آمدند، کاپیتال به مثابه‌ی علم مارکسیستی اقتصاد و آنتی‌دورینگ به مثابه‌ی فلسفه‌ی مارکسیسم متناظر با آن.

ماتریالیسم دیالکتیک عبارت است از وحدت دو جریان عمده‌ی فلسفه که مارکس هم میراث‌بر و هم مدیل سازنده‌ی آنها بود: ماتریالیسم انقلاب علمی، بویژه در اشکال روشنگرانه‌ی انگلیسی و فرانسوی‌اش و دیالکتیک هگل. ترکیب ایندو در ماتریالیسم دیالکتیک هم ناظر بر رد ماتریالیسم روشنگرانه و سنتی/علمی از سوی مارکس به مثابه‌ی ماتریالیستی غیردیالکتیکی، یا به عبارت دیگر ماتریالیسمی "متافیزیکی" یا "مکانیکی" بود، و هم شامل بر رد دیالکتیک هگل،

به مثابه‌ی دیالکتیکی ایده‌آلیستی. بنیاد ماتریالیسم علمی بر این مدعاست که واقعیت تماماً یا اساساً مادی است و بر خلاف نظر هگل، نه اساساً اندیشه و تصورات است و نه بوسیله‌ی اندیشه و تصورات استقرار یافته است، واقعیت تحت تحکّم قوانین طبیعی است که علم در جستجوی کشف آنهاست. بنیاد دیالکتیک بر این ادعاست که واقعیت نه جوهری ایستاست و نه ثوده‌ای از اتم‌ها یا زیر ساخت^۱‌ها که محضاً بطور متخارج به یکدیگر مربوط باشند، نه فرآیندی از تغییرات ادواری و مکرر است و نه فرآیندی از تغییرات نظوری تدریجی صرف؛ برعکس، واقعیت کلیتی است که بگونه‌ای علی از پیوندهای درونی برخوردار است و به لحاظ درونی، هم یگانه و متحد است و هم متناقض؛ کلیتی است که بر اساس تناقضش در فرآیندی از تغییرات گسترنده‌ی اجتناب‌ناپذیر، هم بگونه‌ای نظوری و هم انقلابی، به پیش می‌راند و در تغییرات انقلابی‌اش، تازکی‌های کیفی اصلی پیش می‌نهد. قوانینی که بر طبیعت، جامعه و اندیشه‌ی بشری حکم می‌رانند، بدین معنا دیالکتیکی‌اند و علم تلاشی است برای کشف آنها. کاپیتالال، به مثابه‌ی مطالعه‌ی علمی سرمایه‌داری در جای خود آشکار می‌سازد که جامعه‌ی بورژوازی یک پایه‌ی مادی دارد که اقتصادش است، پایه‌ای که موضوع تناقضات آشتی‌ناپذیر است و تشدید تدریجی این تناقضات، بناکریر تبدیل انقلابی کلی جامعه را از سرمایه‌داری به سوسیالیسم موجب می‌شود. کاپیتالال تلاشی است برای فرموله کردن قوانین چنین تحولی.

این نگرش برانگیزاننده‌ی مسایل بسیاری است. مناسب‌ترین نمونه از این نوع مسایل در اینجا، این است که آیا چنین دیدگاهی این ادعا را که یک فلسفه‌ی مارکسیستی متمایز وجود دارد، به عهده خواهد گرفت، و اگر می‌گیرد، چگونه؟ روشن است که فرموله کردن ماتریالیسم دیالکتیک به مثابه‌ی ترکیبی یگانه از ماتریالیسم و دیالکتیک نخستین بار در مارکسیسم پیش‌نهاده شد و مورد استدلال قرار گرفت و این ترکیب کم و بیش مختص سنت مارکسیستی باقی ماند. بهر حال به یک شبهه می‌توان گفت که محتوای ماتریالیسم دیالکتیک خود، هم در برابر این ادعا که بگونه‌ای متمایز فلسفی است مقاومت می‌کند و هم ناظر بر این امر است که انتسابش به مارکسیسم اتفاقی تاریخی است. چرا که گفته می‌شود که قوانین ماتریالیسم دیالکتیک همه‌ی واقعیت را خصلت‌بندی می‌کنند و بنابراین

اعتبارشان بطور کلی بوسیله‌ی علم، شامل علوم طبیعی نیز، تایید می‌شود، دست کم از زمانی که این علوم از دوران آغازین، مکانیکی و غیر تاریخی‌شان بدر آمده و به اشکال مدرن بلوغ یافته‌شان بدل شدند. در نتیجه، ماتریالیسم دیالکتیک نه فلسفه بدان معناست که فلسفه از علم متمایز است و نه حتی برای علم مارکسیستی، فلسفه‌ی متمایزی است.

در واقع انگلس دیدگاهی درباره‌ی فلسفه و رابطه‌اش با دانش ارائه کرده که بر این جنبه‌ی موضوع مورد بحث پرتوی می‌افکند. او در برخی از بخشهای آنتی‌دورینگ استدلال می‌کند که فلسفه بوسیله‌ی علم سپری شده و بهیژه دیگر برای مارکسیسم نیازی بدان نیست (۲)، شگفت این که کتابی با چنین موضوعی می‌بایست به عنوان فرموله کننده‌ی فلسفه‌ی مارکسیستی در نظر گرفته شود. بهر حال، در زیر روستی ظاهری متن و بگونه‌ای کم و بیش آشکار در باصطلاح "پیشگفتار قدیمی" - که در اصل برای چاپ اول آنتی دورینگ نوشته شده بود، اما به سود مطالب دیگری که بعداً انگلس برای کتاب دیگرش "دیالکتیک طبیعت" گرد آورده بود، کنار گذاشته شد - هسته‌ی مرکزی یک ایده وجود دارد که می‌تواند از این ادعا که یک فلسفه در مارکسیسم موجود است، حمایت کند؛ ایده‌ای که توانایی این را دارد که از یک چرخش مارکسیستی^۱ برخوردار شود. انگلس در حالیکه ظاهراً علم را چیزی می‌داند که نوعاً "روش‌های تجربه‌گرایی" را، یعنی مشاهده و تجربه را، بکار می‌گیرد و بالنتیجه ممکن است نوعاً به رشته‌های تخصصی بدل شود، بین علم و "تئوری" و "اندیشه‌ورزی تئوریک" تمایز قابل می‌شود و "تئوری" یا "اندیشه‌ورزی تئوریک" را "سپهر همه‌ی آنچه‌هایی" می‌داند که "تاکنون فلسفه نامیده می‌شده است". این "تئوری" در جستجوی آن است که:

"سپهرهای منفرد دانش را در ارتباطی صحیح با یکدیگر قرار دهد. در این راه، بهر حال علم طبیعی به قلمرو تئوری وارد می‌شود و این روش‌های تجربه‌گرایی دیگر کارا نیستند؛ در اینجا تنها اندیشه‌ورزی تئوریک می‌تواند باری دهنده باشد. این ظرفیت طبیعی [برای اندیشه‌ورزی تئوریک] باید توسعه و بهبود یابد و برای بهبودش، تاکنون راهی دیگر جز مطالعه‌ی فلسفه‌ی پیشین وجود ندارد." (۳)

کل این قطعه از متن ناظر بر آن است که فلسفه می تواند دو ضرورت بیومستسه را برای توسعه ای کامل علم عرضه کند: شیوه ای از اندیشه که غیر تجربی است و به همین دلیل می تواند شاخه های جداگانه و تخصصی شده ای علم را به درون وحدتی همساز بکشاند. می توانیم نظرا بگوئیم که این شیوه ای اندیشه ای فلسفی و تئوریک، بیشتر از آنکه مشاهده ای و تجربی باشد، مفهومی و مقوله ای است؛ بدین معنی که نتایج بدست آمده ای جاری در شاخه های مختلف و خاص علم را می آزماید، می گوشت همانندیهای ساختاری بین قلمروهای گوناگون یا جنبه های مختلف واقعیت را بگونه ای که از سوی آنها توصیف می شود، استخراج کند و این همانندیها را بر حسب مفاهیم یا مقولات عام هویت بخشد. همین شیوه از اندیشه است که بنا بر استدلال خود انگلس، نمونه آورده می شود. استنادهای تدافعی او به "فلسفه ی طبیعی" می تواند همچون مجوزی به حساب آید که بنابر آن بتوان این عنوان را بر اندیشه ورزی تئوریک منطبق دانست. بنظر می آید که انگلس منطق صوری و ماتریالیسم "متافیزیکی" مربوط به "فلسفه ی مکانیکی" انقلاب علمی را بنیادگذاران توانان "فلسفه ی طبیعی" مرحله ای آغازین علم بدانند که اکنون بوسیله ی مرحله ی متاخر آن سپری شده است، و این مرحله ای است که علوم در آن تحول و تبدل به شکل دیالکتیکی را آغازیده اند. ماتریالیسم دیالکتیک، در این معنا "فلسفه ی طبیعی" است.

چنان که خواهیم دید، در این دیدگاه ضد تجربه گرایانه ای که علم مراتب و مفاهیم تئوریکی دارد که قابل تقلیل به عناصر تجربی نیستند، مارکس و انگلس شریک اند. این ایده از طریق آثار کوهن^۲ و فیرآبند^۳ به صورت ایده ای آشنایی برای فلسفه ی علم در میان محافل انگلیسی زبان درآمده است. (۴) دیدگاه انگلس در دو جنبه ی مهم، با دیدگاه آنها تفاوت دارد. در جنبه ی دوم مارکس با انگلس موافق است، اما در جنبه، نخست نیست. نخست اینکه، او همینقدر تجربه گراست که روشهای تجربه گرایی را برای علوم خاص مکفی تلقی کند و تصور کند که تنها در مرتبه ی اتحادشان است که آنها مناسب نیستند. دوم اینکه، او به مثابه ی یک ماتریالیست، گرایشهای به سوی ایده آلیسم را رد می کند:

"... در علم طبیعی تئوریک... پیوندهای درونی نباید در درون واقعیت نهاده شوند، بلکه باید این پیوندها در آنها

کشف شوند و پس از کشف نیز تا جاییکه ممکن است بوسیله ی تجربه آزمون شوند." (۵)

آنطور که من می فهمم منظور انگلس این است که علم طبیعی تئوریک، خود پیوندهای درونی [در واقعیت] را نمی آفریند، اگر چه که برای آنها مفهوم می سازد، اما این علم در عین حال حاکی از آن است که این پیوندهای درونی، مستقل از آن تئوری، در خود واقعیت مادی وجود دارند. در ارتباط با این ادعا که این پیوندهای درونی متقابل اتماما تجربی^۱ نیستند و اینکه آنها باید بوسیله ی تجربه "تا آنجا که ممکن است" آزمون شوند، این دیدگاه خود را به مثابه ی روایتی از "واقع گرایی علمی"^۲ می نمایاند که اخیرا در محافل انگلیسی زبان فلسفه ی علم، و به عنوان واکنشی در برابر کوهن و فیرآبند، ظهور کرده است. (۶) در این حالت، عنوان "علم طبیعی تئوریک" نام دقیق تری از "فلسفه ی طبیعی" برای آنچیزی است که انگلس در ذهن خود دارد. زیرا، اگر چه فلسفه می تواند چشم اندازی از وحدت و یکپارچگی مفهومی ارائه کند، اما مفاهیم و تئوریهای حاصل از آن، نمی تواند برای محتوای تجربی علوم خاص به مثابه ی عاملی مقتدر بحساب آید و شالوده ای برای آنها تدارک کند. برعکس، استدلال او در جهت مخالف می راند. در این حالت دیگر تئوری عبارت از عامیتی نبود که نتایج علوم خاص، لحظه هایی از آن باشند، بلکه این نتایج حاصل از علوم خاص بودند که از تئوری حمایت می کردند، نه برعکس. این تعبیر می تواند با مفهوم اکتشافی انگلس از نقش فلسفه و با مسئله ی سپری شدن فلسفه بوسیله ی علم سازگار باشد.

بهر روی، آیا چیزی که بگونه ای متمایز مارکسیستی باشد، پیرامون این نسوع ماتریالیسم دیالکتیک می تواند وجود داشته باشد؟ همانطور که گفتیم، تا آنجا که به محتوای تئوری مربوط است، نه. بنا بر نظر انگلس، آن محتوا مختص مارکسیسم نیست بلکه مستقل از مارکسیسم در علوم طبیعی انکشاف می یابد. این استدلال انگلس است که مارکسیستی است. این استدلالی است برای ماتریالیسم دیالکتیک که در عین حال استدلالی است برای مارکسیسم. بنابر این ساختار فراگیر این استدلال چیست؟ مارکسیسم به مثابه ی یک علم جامعه، با بقیه ی اشکال موجود علم اجتماعی در تقابل است و بر آنها مهر ایدئولوژی بورژوازی می زند. اما مارکسیسم به مثابه ی

يك علم جامعه با بلیه‌ی اشکال علم طبیعی در تقابل نیست. برعکس، اگر چه که این علوم بدست روشنفکران بورژوا و در درون جامعه‌ی بورژواپی توسعه یافته‌اند و اگر چه حتی روابط متقابل مثبتی با تکنولوژی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارند، مارکسیسم به آنها يك موفقیت و اقتدار شناختی که خود برای اهدافش به آنها نیاز دارد، نسبت می‌دهد. علوم اجتماعی بطور عام، توسعه‌ی خود را در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، یعنی تقریباً دو قرن بعد از تولد علم طبیعی نوین می‌آغازند و بنا بر سر متعادلند که علوم طبیعی را مدل خود قرار دهند و بنا بر این خواهان سهم شدن در آن اقتدار شناختی‌اند. مارکسیسم خود در این ادعا که اصالتاً علمی است و از این زاویه هم بر اشکال دیگر سوسیالیسم و هم بر دیگر تئوریهای اجتماعی برتری دارد، در واقع متکی به همان اقتدار است. استدلال انگلس تلاشی است برای توجیه همان ادعا، یعنی نوعی جستجو برای بسیج اقتدار شناختی علوم طبیعی برای حمایت از مارکسیسم و در عین حال محروم کردن دیگر گرایشهای فرهنگی و سیاسی جاری از این حمایت: گرایشهایی چون کار "دورینگ" و "داروینسم اجتماعی"^۱. (۷)

مارکسیسم از آنجا که در ماتریالیسم دیالکتیک با علوم طبیعی شریک است، در ادعای آنها نسبت به علمیت نیز شریک می‌شود. بویژه التزام انگلسی به "دیالکتیک طبیعت"، بر نمایانده‌ی التزامش به تعبیر ماتریالیستی دیالکتیکی به آموزه‌ی "وحدت علم" است که به لحاظ سرشتی آموزه‌ی تجربه‌گرایانه است: آموزه‌ای که بنا بر آن، علوم اجتماعی باید به لحاظ ساختار همانند علوم طبیعی باشند. فراتر از این، چنین ملاحظاتی عرضه‌کننده‌ی دلایل ایدئولوژیک خوبی برای این امر اند که چرا پذیرش آشکار ماتریالیسم دیالکتیک می‌توانست بگونه‌ای متمایز مختص مارکسیسم باقی بماند. "اتفاقی بود که تاریخی"^۲

این امر در واقعیت يك ضرورت ایدئولوژیک است: ضرورتی برای اندیشه‌ی بورژواپی که با مقاومت در برابر ادعای مارکسیسم به برخورداری از مقام علمی با آن مخالفت کند. دیدگاه انگلس در باره‌ی ماتریالیسم دیالکتیک به مثابه‌ی استدلالی در این زمینه، دارای نکته‌های مجادله‌ای^۳ و نکته‌ای عقلایی است که اختصاراً سیاسی میباشد. اینک باید دید که ماتریالیسم دیالکتیک با مسائل دیگری که ذکر کردم، یعنی به مسئله‌ی ارتباط علم و فلسفه، بلکه رابطه‌ی تئوری با پراتیک (سیاسی)، چگونه برخورد می‌کند؟ به لحاظ تاریخی دو مشکل فلسفی از این نوع با ماتریالیسم

دیالکتیک مرتبط بوده‌اند و هر دوی آنها ناشی از گرایش ماتریالیسم دیالکتیک به این امر بوده‌اند که علم اجتماعی مارکسیستی را به مثابه‌ی دارنده‌ی همان ساختار علوم طبیعی معرفی کند و در نتیجه با همان مسائل فلسفی روبرو سازد.

نخست، درکی از علم به مثابه‌ی کاشف قوانین علی توضیح‌دهنده‌ی دگرگونی‌ها، بویژه قوانینی از نوع ماتریالیستی. مثلاً این قانون که زیربنای مادی تعیین‌کننده‌ی اندیشه و ایده‌هاست، بنظر می‌آید ناظر بر نوعی اجتناب‌ناپذیری پیرامون تبدیل قرارسنده‌ی سرمایه‌داری باشد، تبدلی که ابتکارات سیاسی را غیر ممکن و غیر ضروری می‌کند و با دست بالا آنها را صرفاً پدیدار ثانوی^۱ می‌داند. این "دترمینیسم اقتصادی" است. بنا بر این دیدگاه، انقلاب کمتر از آنکه يك کنش سیاسی با نقطه‌ی قوام مبارزه‌ی طبقاتی باشد، صرفاً عبارت از واژگونی سیستم سرمایه‌داری است که بگونه‌ای اجتناب‌ناپذیر و در اثر تضادهای درونی خویش رخ خواهد داد. بنظر می‌رسد که این قدرگرایی^۲ که ظاهراً با سیاست انقلابی‌ناسازگار است بوسیله‌ی مارکس در پیشگفتارش بر چاپ اول آلمانی کاپیتال و پسگفتارش به چاپ دوم آن، ترغیب شده باشد. انگلس در آنتی‌دورینگ، مسئله‌ی آزادی و ضرورت می‌بیند و برای آن راه حلی "دیالکتیکی" پیشنهاد می‌کند. (۸) او آزادی را "درك ضرورت" قلمداد می‌کند، با این استدلال که کشف علمی ضروریات طبیعی، از طریق گسترش مهار ما بر خودمان و بر طبیعت، آزادی ما را تاریک‌تر گسترش می‌دهد. دانش، قدرت است و وقتی رشد کنند، بیش از آنکه امکانات را برای عمل موثر از میان ببرد، آنها را می‌گستراند. این قطعاً موردی است که در آن دیگر ناهمسازی بین اجتناب‌ناپذیری جبرگرایانه^۳ و سیاست انقلابی وجود ندارد، چرا که عمل انقلابی خود ممکن است بگونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مقرر شده باشد. اما حضور مداوم ناهمسازی، در رابطه با گرایش به حذف عمل سیاسی از سراسر فرآیند تبدل مادی، نیازمند توضیح است. من فکر می‌کنم که توضیح این نکته، آشکار می‌کند که چرا استدلال هگلی انگلس، اگر چه آغاز می‌کند، اما به ریشه‌ی مسئله دست نمی‌برد. زیرا در مدل علم طبیعی، عملی که ما بر روی بکاربردن قوانین علی در امر مهار کردن جهان مادی انجام می‌دهیم، خود در قلمرو آن قوانین نیست و بنا بر این آنچه تعیین شده است، بنظر می‌آید که چیز دیگری، سوی چنین عملی باشد. وقتی ما موردی را انتخاب می‌کنیم که

لحاظ واجد کارکردی عملی در تکنولوژی - که وسایل رایبه اهداف مربوط می‌کنند - هستند، اما در خود حاوی هیچ دلالتی برای عمل نیستند و بویژه واقعیت را ارزشگذاری نمی‌کنند و نسبت به ارزشهای اخلاقی، سیاسی و زیبایی‌شناختی بی تفاوت اند. یکی از نمایندگان این دیدگاه در نسل نخست مارکسیسم، رودلف هیلفردینگ، از تئوری پردازان برجسته‌ی انترناسیونال دوم است. او در مقدمه به کتاب "سرمایه مالی" که نخست در ۱۹۰۹ منتشر شد، تئوری مارکسیستی را به مثابه‌ی "علمی، عینی و علم آزاد و بری از داوریهای اعتباری" ^۱ "خلتنبندی" می‌کند و برهان می‌آورد که "بصیرت به درستی مارکسیسم، که شامل بصیرت به ضرورت سوسیالیسم نیز هست، به هیچ روی نتیجه‌ی داوریه اعتباری نیست و هیچ رهنمودی برای رفتار عملی ندارد." ^۲ (۹) اگرچنین دیدگاهی از علم مفروض باشد، آنگاه بنظر می‌آید که فعالیت سیاسی سوسیالیستی، علاوه بر آن علم، محتاج نظامی از ارزشها، مثل نظام ارزشهای مربوط به برابری و آزادی است. ^۳ مهمتر اینکه، به تبعیت از این ایده‌ی اساسا کانتی - اگرچه بسیای از اشیاء کمال تجربه‌گرایانه هم در آن سهیم اند - که داور غایی عمل، اخلاقیات است، این ارزشهای سیاسی سوسیالیستی به مثابه‌ی ارزشهای اخلاقی تفسیر و تعبیر می‌شوند. ^۴ گناه بگونه‌ای کانتی (۱۰) و گناه مطلوبیت‌گرایانه (۱۱)

اغلب تصور می‌شود که این دو مسئله فلسفی ناشی از انحطاط ^۵ مکانیکی و "مقایزیکی" ماتریالیسم مارکسیستی و به عبارت دیگر ناشی از ناتوانی در درک کامل و خالص سرشت دیالکتیکی اش باشند. در این تصور، چیزی تهافت است. ^۶ با این وجود، آن گرایش بواسطه‌ی اتکایش بر مدل ارشدکس علم طبیعی بخودی خود مختص حال و هوای ماتریالیسم دیالکتیک ارتدکس است. ^۷ من تاکنون امکان عام یک ایهام در مارکسیسم نسبت به علم طبیعی را مورد اشاره قرار داده‌ام: احترام به علم به مثابه‌ی شیوه‌ای مرقی از اندیشه، و توجه به آن به مثابه‌ی محصولی کلاسیک و شکلی روشنفکرانه و مسلط فرهنگ دیمورژوایی. ^۸ من اندکی پس از این نشان خواهم داد که ماتریالیسم علم طبیعی، ^۹ آنطور که بگونه‌ای استاندارد شده فهمیده می‌شود، ^{۱۰} با دیالکتیکی بودن کاملش سازگار نیست. ^{۱۱} این ماتریالیسم عبارت است از همان ماتریالیسم شناخت‌شناسانه و ارتدکس علم طبیعی، با تمایزگذاری اش بین سوزیه شناسا و موضوع به شناخت درآمده، یعنی موضوع مادی واقعی اندیشه‌ی علمی، در

دانش مورد نظر، مربوط به ضرورت دیگری است، مسئله حل نمی‌شود. ^{۱۲} در ریشه‌ی مسئله این پرسش نهفته است که دقیقا چگونه خود آن دانش، عمل ما را ضروری می‌کند: دانش نسبت به چیزی ممکن است بتواند قدرتی نسبت به چیزهای دیگر باشد، اما مسئله این است که چگونه خود آن دانش دقیقا قدرتش را بر ما، و یعنی بر عمل خود ما اعمال می‌کند؟ این مسئله، بواسطه‌ی سرشت خاص این نسوع ضرورت‌سازی است که طرح می‌شود. ^{۱۳} اگر این نوع از ضرورت را هم به لحاظ کیفی متفاوت از ضرورت علی حاضر در طبیعت ارگانیك در نظر می‌آوریم و هم آنرا امری زاده و منوط به تاریخ قلمداد می‌کنیم، بین برخورد ما و برخوردی دیالکتیکی ناهمسازی وجود نمی‌داشت. ^{۱۴} اما این کار به درکی از علم اجتماعی نیاز دارد که در بسیاری موارد مهم با علم طبیعی تفاوت دارد، درکی که من بزودی درباره‌ی آن بیشتر سخن خواهم گفت.

آن درک از علم و این ملاحظات، همچنین وضع دشواری را بیار می‌آورد که بر مبنای آن دومین مسئله - اگرچه از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک ارتدکس مسئله‌ای متفاوت است - طرح می‌شود. ^{۱۵} حتی اگر علم (مارکسیستی) ^{۱۶} با تاثیرگذاری و عقلانیت عمل (سیاسی) سازگار باشد، چگونه می‌تواند چنان علمی بر هرگونه رهنمود عملی دلالت کند و بنابراین راهبر عمل باشد؟ ^{۱۷} به عبارت دیگر چگونه می‌تواند به ما بگوید که چه کار را بکنیم، اعم از اینکه بگوید به سرمایه‌داری حمله کنیم و نابودش سازیم یا اینکه بگوید از آن حمایت و دفاع کنیم؟ التزام مارکسیسم به علم همواره آن را در معرض فشار روشنفکرانسه‌ی قوی‌ترین شناخت‌شناسی‌ها و فلسفه‌های علم که با توسعه‌ی علم طبیعی در انقلاب علمی سر برآورده‌اند، یعنی کانت‌گرایی از یکسو و تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی ^{۱۸} از سوی دیگر، قرار داده است. ^{۱۹} مبارزه‌ی تاریخی علم طبیعی برای استقلال در برابر کلیت متحد دیدگاه قرون وسطایی و بنابراین مبارزه‌اش برای استقلال نه تنها از مذهب و شاید فلسفه، بلکه همچنین از اخلاقیات، سیاست و هنر، به لحاظ فلسفی به این سو گرایش دارد که علم را عاری از ارزشهای اعتباری ^{۲۰} قلمداد کند. ^{۲۱} علم واقع‌نگر ^{۲۲} است و نظری ^{۲۳}، نه ارزش‌گذار ^{۲۴} و علمی ^{۲۵}: تئوریهای علمی واقعیت را توصیف می‌کنند، توضیح می‌دهند و پیش‌بینی می‌کنند و از این

1. positivism

3. factual

5. evaluative

2. value-free

4. theoretical

6. practical

1. value judgement

2. degeneration

هستی مستقلش و سرشت متضاد و متقابلش با اندیشه‌ی شناسایش (با هر اندیشه‌ی دیگر)؛ و نیز با دیالکتیکش، به مثابه‌ی "دیالکتیک طبیعت"، که در نتیجه از دیالکتیک خود ذهن متمایز و مستقل است.

انسان‌گرایی^۱ مارکسیستی و "مارکسیسم غربی"

ماتریالیسم دیالکتیک که نزد بلخانف و بسیاری دیگر از اعضای نسل نخستین مارکسیسم عبارت بود از فلسفه‌ی مارکسیستی‌ای که در کتاب "آنتی-دورپنگ" انگلس به "شکل‌نهایی" خود دست یافته‌است (۱۲)، پس از انقلاب روسیه به ارتدکسی حزب کمونیست در دوران "کمینترن"، یعنی در زمان انترناسیونال سوم بدل شد. اما درست در همین دوران بود که "ارتدکسی" اندک اندک از نزدیک موضوع موشکافی‌های نقادانه‌ای از درون سنت مارکسیستی قرار گرفت، یعنی در زمانی که دومین درک عمده از فلسفه‌ی مارکسیستی رخ نمود: فلسفه‌ی مارکسیستی به مثابه‌ی انسان‌گرایی مارکسیستی. این دوره به لحاظ سیاسی، مقطع بزرگتری را در بر می‌گرفت و شامل اندیشه‌های تروتسکی-از بزرگترین "ناراضیان" در شوروی- و گرامشی- مارکسیست برجسته‌ی ایتالیایی- نیز میشد. اما این گرایش، به مثابه‌ی جریان متمایز نسل دوم مارکسیسم، یعنی "مارکسیسم غربی" با لوکاچ^۲ و کُرش^۳ در سالهای دهه‌ی ۱۹۲۰ آغاز شد و از طریق کار مکتب فرانکفورت از یکسو و در قالب مکتب مارکسیسم "پراگسیس" که ناراضیان معاصر در یوگسلاوی بانی آن هستند و تلاش سارتر برای پیوند و ادغام مارکسیسم با فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی- که شکل افراطی در این گرایش بود- از سوی دیگر، ادامه یافت (۱۳). زمینه‌ی سیاسی با اهمیت این رویداد، انشقاق^۴ خود انقلاب روسیه و پی‌آمدهای آن بود: شکست طبقه‌ی کارگر اروپای غربی، طبقه‌ی کارگر سرمایه‌داری پیشرفته، یعنی جاییکه بیشترین انتظار انقلاب مارکسیستی در آنجا می‌رفت و- اگر قرار باشد خط‌لنبن و بلشویکها را تعقیب کنیم- بدنبال آن (و جزا بواسطه‌ی آن) شکست خود انقلاب روسیه، که در جباریت استالینی و بوروکراسی حزبی رویه انحطاط‌نهاد روسیه‌ی تزاری جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته‌ای نبود. شرایط عتیق و پوسیده‌ی دولت و اقتصاد این جامعه، هم انقلاب موفقیت‌آمیز را

ممکن ساخت و هم بدنبال آن- بویژه تحت فشار خصومت و رقابت دولتها-ی سرمایه‌داری پیرامون آن- فرآیند سریع و بی‌پروای مدرنیزاسیون صنعتی را ضروری کرد، فرآیندی که می‌بایست کشور را به لحاظ تکنولوژیک با رقابش همتا کند. از سوی دیگر، در جوامع اروپای غربی چشم‌انداز انقلاب طبقه‌ی کارگر یا پس‌کشید و در میان چنگ و دندان نوعی از اقتصاد و دولت، یعنی ترکیبی از سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته با فاشیسم یا بادمکراسی لیبرال، شکست خورد؛ شرایطی که با روسیه تزاری بسیار تفاوت داشت و بویژه به لحاظ ایدئولوژیک قدرتمندتر بود.

بنابر رای انسان‌گرایی مارکسیستی، علم طبیعی در این فرآیندهای جوامع مدرن، اعم از سرمایه‌دارانه یا باصطلاح "کمونیستی" عمیقانه‌فته است و ماتریالیسم دیالکتیک بقدر کافی نسبت به آن نقاد نیست. علم طبیعی در سطح اقتصاد به مثابه‌ی تکنولوژی عمل می‌کند و تکنولوژی‌اش در تمام سطوح، فرآیندی از دستکاری^۱ است که در آن، قدرت و سلطه بطور عام بر واقعیت، شامل مردم نیز، اعمال می‌شود. در واقع، تحت حکومت ماتریالیسم عینی‌گرای^۲ علوم طبیعی بویژه در تعبیر مکانیستی‌اش، نه تنها شیوه‌ی تولید، بلکه جامعه بطور عام "مکانیزه" می‌شود: آنطور که "ویر"^۳ استدلال می‌کند، سازمان اجتماعی عقلایی و بوروکراتیک می‌شود، و آنطور که مارکس در مفهوم "فتیشیسم کالایی" نشان می‌دهد، مردم کمتر از آنکه فاعلان و شناسندگان^۴ باشند، به مفعولان^۵ و اشیا^۶ بدل می‌شوند. به تعبیر لوکاچ، این فرآیند "شی‌شدگی" [یا چیزگون‌شدگی] است. تولید توده‌وار، همراه با همتای ایدئولوژیکش در نهادهای ایدئولوژیک ارتباط توده‌ای، یعنی رسانه‌ها و تبلیغات، نه تنها تولید مقادیر انبوهی از مواد استاندارد شده‌ی مصرفی است، بلکه همچنین تولید خود توده‌ها به مثابه‌ی مصرف کننده، تولید نیروی کاری است استاندارد شده و قابل دستکاری و در نتیجه، ضد انقلابی. ماتریالیسم دیالکتیک ممکن است از فلسفه‌ی مکانیکی، از ماتریالیسم مکانیکی سنتی که مرتبط با انقلاب علمی است بگسلد، اما تداوم اتکایش به ماتریالیسم عینی‌گرای علم طبیعی حتی در شکل دیالکتیکی، معرف نفوذ ایدئولوژی بورژوازی در مارکسیسم است. ماتریالیسم دیالکتیک، نیاز به نقدی مارکسیستی از علم طبیعی و نیاز به رد علم طبیعی به مثابه‌ی مدلی برای تئوری اجتماعی مارکسیستی را در تیرگی و ابهام فرو

1. manipulation

3. Weber

5. objects

2. objectivist

4. subjects

6. things

1. humanism

2. Lukács

3. Korsch

4. watershed

می‌برد. مارکسیسم بطور ویژه باید انسان‌گرا باشد؛ مارکسیسم باید مردم را به مثابه‌ی سوژه‌ها [فاعلان و شناسندگان] ی ممتاز و شاخص و نه اَبژه‌ها [اشیا، موضوعات علم]، و به سخن دیگر به مثابه‌ی موجوداتی دارای آگاهی و ارزشها، در مرکز بازشناسی خود قرار دهد. آن ارزشها، در تقابل با علمی هستند که بی‌طرفی تئوریکش نسبت به ارزشها، نقابی است برای کارکرد ضد انسان‌گرایانه‌اش تحت شرایط سرمایه‌داری. انسان‌گرایی مارکسیستی قائل به محدودیت‌هایی اکید بر نقش و شکل هرگونه علم در جامعه است و با دستکاری تکنولوژیک مردم و تسلط بر آنها اوبر طبیعت ا مخالف و مقابل است.

در نتیجه این انسان‌گرایی، بر خلاف ماتریالیسم دیالکتیک صرفاً یک فلسفه در درون تئوری مارکسیستی که بگونه‌ای پیش‌تعیین شده علمی باشد، نبود. انسان‌گرایی بیشتر گرایشی بود بدین سوکه تئوری مارکسیستی بیشتر از آنکه علم باشد، خود یک فلسفه در نظر گرفته شود. در نتیجه این فلسفه، نه تنها شدیداً از علم، بلکه همچنین از هر نوع "فلسفه‌ی علم" به تعبیر سنتی و ماتریالیستی - دیالکتیکی، آن متمایز بود. این درک [تازه از فلسفه‌ی مارکسیستی] سنتی را پیش نهاد که بر اساس آن، در حالیکه علم طبیعی به مثابه‌ی مطالعه‌ی واقعیت (مقدمتاً) "عینی" و غیر انسانی، یعنی مطالعه‌ای که در نتیجه خود عینی، نخمعی، تئوریک و غیر ارزشگذار است، توسعه یافته، فلسفه سپری نشده است، بلکه (مقدمتاً) به بررسی و دفاع - در برابر علم، آنجا که ضروری بوده - از شیوه‌ی اندیشه‌ای متمایز انسانی، اختصاصاً روزانه، "ذهنی"، غیر تئوریک و ارزشگذار درباره‌ی انسان و برای فهم انسان به عنوان یک عضو عادی جامعه، بدل شده است. اگر تئوری مارکسیستی واجد یک علم است، آن علم بنا بر این گرایش باید با این فلسفه‌ی انسان‌گرایانه‌ی عام سازگار باشد؛ و در واقع باید درون این فلسفه و به مثابه‌ی جزئی از آن جای بگیرد.

فرهنگ عامی که این مباحث بگونه‌ای تخطی‌ناپذیر در آن ریشه دارند، رمانتیسیسم است. واکنش رمانتیک علیه خردگرایی و روشنگری و فلسفه مکانیکی مرتبط با علم طبیعی و صنعتی شدن، واکنشی از جانب ذهنیت^۱ علیه عینیت^۲، هنر و ارزشها علیه علم، آگاهی، عقاید و احساس علیه ماده‌ی خشک و خشن و [امر] ارگانیک علیه [امر] مکانیکی. در مرتبه‌ی تئوری فلسفی، دین عمده‌ی غیبر

مارکسیستی این‌گرایش به فلسفه‌ی وابسته به رمانتیسیسم است، یعنی به سنت ایده‌آلیسم آلمانی: از یکسو به کانت و هگل و از سوی دیگر به علوم روحانی^۱، به تعبیر تفسیر گرایانه^۲ از پژوهش اجتماعی که در آغاز به وسیله‌ی ویکو^۳ طرح شد و عمدتاً بوسیله‌ی متفکرانی همانند دیلتی^۴ و وپر^۵، در قرنهای ۱۹ و ۲۰ در آلمان توسعه یافت. هگل تاریخ را چون کار دیالکتیکی یک فاعل (= سوژه) آگاهی، صادر واقع‌گونه‌ای ایده‌آلیستی، به مثابه‌ی کاری در درون آگاهی می‌پنداشت. فلسفه‌ی تفسیرگرایی پژوهش اجتماعی در سنت فلسفی غیر مارکسیستی به مثابه‌ی بدیل عمده‌ای در برابر تجربه‌گرایی و آموزه‌اش، یعنی وحدت علم، قرار دارد. این فلسفه، برخلاف تجربه‌گرایی، استدلال می‌کند که اندیشه و تئوری درباره‌ی انسان و امور اجتماعی نمی‌تواند همان منطق، متدلوژی و شناخت‌شناسی علم طبیعی را داشته باشد. فهم بشر و امور اجتماعی کمتر همانند توضیح علی‌آنها به شیوه‌ی علم طبیعی و بیشتر همانند فهم ایده‌ها و زبان است، به عبارت دیگر بیشتر شبیه به دریافت روابط درونی‌ای است که زبان و ایده‌ها را قابل فهم و معنی‌دار می‌کنند، بی‌الواحد. زبان یک جامعه یکی از اساسی‌ترین و فراگیرترین نهادهای اجتماعی آن است. بنابراین جایگاه عینی و جداشده‌ی ناظر، آنطور که در تجربه‌گرایی معمول است، باید به وسیله‌ی رابطه‌ای نزدیک با موضوع مورد بررسی جایگزین شود، رابطه‌ای که دربرگیرنده‌ی "یکدلی"^۶ با آن، یا حتی مشارکت کامل در آن است. زیرا اعضای یک جامعه چنان فهمی از آن دارند - همانگونه که آنها فهمی از زبان خویش دارند - که هیچ علمی نمی‌تواند بدان نقب زند. تا آنجا که این فهم بیشتر درونی و نهفته است تا بیرونی و آشکار، دریافت آن باید فلسفی باشد. آن فهم، چه درونی و نهفته باشد و چه بیرونی و آشکار، با هر تعبیری از علمیت در علوم طبیعی، به هیچ وجه علمی نیست. آیا عقلایی است؟ رمانتیسیسم، دست کم در یکی از روایات برجسته‌اش، با خود خرد مخالف است. وپر "عقلایی‌سازی"^۶ علمی را مقصر قلمداد می‌کند. امکان [شناسایی جایگاه خرد] برای مفاهیم متفاوت و باکفایت تری از خرد باز است، مفاهیمی که از آنچه بوسیله‌ی فلسفه‌ی ارتدکس علم، بویژه علم طبیعی و علی‌الخصوص بوسیله‌ی تجربه‌گرایی فراهم آمده، با کفایت تراست. این همان امکانی است که من در تحلیل ساختار "فلسفی" عام در تئوری مارکس دنبال خواهم

کرد.

من در ارائه‌ی شیوه‌ی ظهور و سرشت انسان‌گرایی مارکسیستی به مثابه‌ی فلسفه‌ی مارکسیستی، هم زمینه‌ی جامعه‌شناختی‌اش را بر شناساندم و هم تقدم‌مانش را در فرهنگ غیر مارکسیستی. اما برای شکل‌گیری این‌گرایش، در عین حال يك پیش‌زمینه‌ی مهم در درون خود فرهنگ مارکسیستی هم وجود داشت، اگرچه که برای نسل نخست مارکسیسم وسیعاً ناشناخته بود و عموماً تا بعد از انقلاب روسیه کشف نشده باقی مانده بود. این پیش‌زمینه عبارت است از نوشته‌های آغازین خود مارکس که بسیاری از آنها تا دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ منتشر نشده بودند. مهم‌تر اینکه مارکس زندگی روشنفکرانه‌ی خود را به مثابه‌ی يك فیلسوف آغاز کرده بود و در آن آثار آغازین، بسیار در فلسفه و درباره‌ی فلسفه نوشته بود. در زندگی‌کاری مارکس گذاری از فلسفه به علم وجود داشت که بنظر می‌رسد باز تابانده‌ی همان گذارهای تاریخی عامی در فرهنگ اروپایی باشد که در آنها فلسفه طبیعی علم طبیعی را و فلسفه اجتماعی و سیاسی قرن‌های هفدهم و هیجدهم، علم اجتماعی را بوجود آورد. اما سرشت آن گذارها مشاجره برانگیز است. آیا فلسفه بوسیله‌ی علم سیری شد؟ آیا فلسفه شالوده‌های شناخت‌شناسانه، روش‌شناسانه و شایسته‌دستی‌شناسانه‌ی علم را می‌سازد؟ یا آیا فلسفه علم را در جای خویش در درون کلیت دیدگاه کلیت بخشش می‌گذارد؟ اما پاسخ هر چه باشد، وقتی انتشار آثار آغازین مارکس آغاز شد، درک ارتدکسی از فلسفه مارکسیسم به مثابه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک تحت فشارهای سختی قرار گرفت. "فلسفه‌ی آغازین" مارکس، که برخی در آن تردید کرده بودند، با روایت استاندارد ماتریالیسم دیالکتیک متفاوت از آب درآمد. این عبارت که به کفایت بسیار در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ ارائه شده، یعنی اینکه فلسفه اساساً نوعی انسان‌گرایی است، قویاً تحت تاثیر هگل بود. یکی از ایده‌های مرکزی این درک عبارت است از روایت مارکس از مفهوم نوعاً هگلی بیگانگی، مفهومی که ظاهراً ارزش‌گذارانه است و در "آنتی دورینگ" اصلاً از آن خبری نیست. به این مسئله باز خواهیم گشت.

در یکی دودهمی اخیر، این اثر آغازین مارکس و همراه با آن فلسفه‌ی انسان‌گرایی نسل دوم مارکسیسم، از درون سنت مارکسیستی مورد حملات سنگینی قرار گرفته است. از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰، نارضایتی سیاسی رادیکال و گسترده‌ای

بار دیگر در قلب سرمایه‌داری پیشرفته، یعنی در اروپای غربی و آمریکا رخ نموده است و آنگاه که رونق بعد از جنگ سرمایه‌داری لتنگ‌لنگان پا در بحران و رکود گذاشته، مارکسیسم بار دیگر، هم در درون و هم در بیرون احزاب کمونیست، حتی در، با در حاشیه‌ی، فلسفه‌ی انگلیسی دوباره جان گرفته است. (۱۴) در مرتبه‌ی ثانویه، با نفوذترین گرایش در این زمینه که خود را با مکتب ایتالیایی دلا ولیه^۱ که بیشتر در انگلستان با آثار کولتی^۲ (۱۵) شناخته شده است و با آلتوسر و پیروانش در فرانسه و جاهای دیگر، مربوط می‌کند، واکنشی علیه‌ی هگل‌گرایی و ایده‌آلیسم مارکسیسم انسان‌گرایانه است. آلتوسر (۱۶) هم فلسفه‌ی انسان‌گرایانه‌ی این نوع مارکسیسم را مورد انتقاد قرار داده و هم پیرسها دادن به فلسفه‌ی انسان‌گرایانه‌ی آغازین مارکس را. نزد آلتوسر، این فلسفه‌ی آغازین نه شالوده‌ای شناخت‌شناسانه برای علم متأخر مارکس، یعنی تئوری اقتصادی کاپیتال است و نه ماتریسمی [= چارچوبی] عمومی که در آن، آن علم در جای خودش قرار گیرد. بنابر نظر آلتوسر گذار مارکس از فلسفه‌ی آغازینش به علم متأخرش، گذار از يك شکل نابالغ اندیشه است که به سود تحول آن کنار گذاشته شده به يك علم بالغ. بنابر این آلتوسر با انسان‌گرایانی که مورد انتقاد اویند، در این دید شریک است که فلسفه‌ی آغازین مارکس باید به روشنی، هم از علمش، و هم از فلسفه‌ی علم متمایز باشد. اما این به معنای رد فلسفه به مثابه‌ی فلسفه نیست. آلتوسر خود يك فیلسوف است و بنظر او فلسفه‌ی اصیل مارکسیستی در علم ثانویه متأخر مارکس نهفته است، فلسفه‌ای که می‌تواند و می‌باید بوسیله‌ی تحلیل آشکار شود. بنابر این، همراه با دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک و در تقابل با مارکسیسم انسان‌گرایانه، مفهوم آلتوسری تئوری مارکسیستی این است که علم مقدماتی و بطور مسلط وجود دارد و اینکه فلسفه‌ی مارکسیستی "فلسفه‌ی علم" است. این فلسفه‌ی علم، بهر حال - آنگونه که ماتریالیسم دیالکتیک داعی آن است - عبارت از بررسی محتوای نتایج علوم طبیعی پیشرفته نیست که بوسیله‌ی فرآیندی از وحدت بخشی مفهومی، تصویری مشترک از جهان می‌سازد که با مارکسیسم در آن شریک است. به سخن دیگر يك جهان - نمایی ماتریالیسم دیالکتیکی نیست. فلسفه‌ی علم آلتوسر، بیشتر فلسفه‌ی علم به معنایی نزدیک به نظام‌ارتدکسی این اسم، یعنی شناخت‌شناسی است. اگرچه این شناخت‌شناسی به شیوه‌ای متمایز از مارکسیستی از سوی آلتوسر در نظر گرفته می‌شود و همراه است با يك تئوری برای

پراتیک اجتماعی/تاریخی تولید، به عنوان "تئوری پراتیک تئوریک" در اینجا گرایش به این است که این "فلسفه علم" به مثابه یک علم مارکسیستی علم فهمیده شود. اما آلتوسر در انتقاد از خود بعدی، این آموزه را به چیزی محدود می‌کند که بیشتر طنین همان گرایش انسان‌گرایانه‌ای را دارد که مخالف آن است: اگر چه که هنوز فلسفه علم با فلسفه مارکسیستی، بواسطه برخورداری از سرشتی هنجاری^۱ (ایدئولوژیک) و بویژه سرشتی سیاسی، از علم متمایز است. فلسفه مارکسیستی در تمایز با علم مارکسیستی، "سیاست در قلمرو تئوری" (۱۶) یا "مبارزه طبقاتی در تئوری" است (۱۸).

فلسفه و علم، ایده‌آلیسم و ماتریالیسم

در مارکسیسم غربی یک پارادکس وجود دارد. این مارکسیسم خود بطور عمده فلسفی است و آثار آغازین مارکس را به مثابه فلسفه ارزیابی می‌کند. اما، اگر چه آن آثار با فلسفه می‌آغازند و موضوعی متعلق به خود مارکس اند که بنظر او سر همه موضوعات دیگر اقتداری فکری دارند، با این وجود مارکسیسم غربی بسزودی مبحثی را پیش می‌نهد که مضارنه ضد فلسفی است: مبحث "پایان فلسفه". من گفته‌ام که مارکسیسم در مورد مسئله بقا و هویت فلسفه با اندیشه غیرمارکسیستی سهیم است. اکنون ممکن است بنظر آید که مارکسیسم در دیدگاه تجربه‌گرایانه‌ی پایان فلسفه شریک است: یعنی با این دیدگاه که فلسفه به مثابه نظامی برخورد ایستا [یا جوهری]^۲ بوسیله علم سپری شده، زیرا تنها مفاهیم و تئوری‌های جوهری تجربی هستند و بنابراین فلسفی نیستند، بطوریکه چنین می‌نماید که فلسفه بجز جاده‌ای بن بست در اندیشه چیزی نبوده است. این، [اما] دیدگاه مارکس نیست. نزاد و پایان فلسفه عبارت است از تراگذاری و تحقق آن. اما اندیشه‌ورزی مارکس در این باره نشان دهنده دو مرحله متمایز است و در مرحله دوم است که مبحث خصوصیت با فلسفه رخ می‌کند، مبحثی که که در مرحله آغازین غایب است.

تبعیت آغازین مارکس در فلسفه نخست از ایده‌آلیسم رمانتیکی بود که از کانت و فیخته پیروی می‌کرد، اما او بزودی تحت تاثیر هگل قرار گرفت. این

تغییری از یک نوع ایده‌آلیسم به ایده‌آلیسمی دیگر بود، اما این تفاوت اهمیت داشت. ایده‌آلیسم آغازینش، امر مینوی^۱ و امر واقعی، یا "باید" و "هست" را در تقابل با یکدیگر، اما وسیعاً جدا از هم می‌دید و خود فلسفه را در جانب امر مینوی، به مثابه چیزی کنارکشیده از، و برتر نسبت به، یک واقعیت دشمن و مبطل می‌گذاشت. اما، تحت تاثیر هگل "من ایده‌آلیسمی را پشت سر نهادم که ۱۰۰۰ از آن نغزیه کرده بودم، یعنی ایده‌آلیسم کانت و فیخته و به جستجوی ایده در خود امر واقعی، برآمدم" (۱۹). اما برای شاگردان هگل، هگلیمان جوان، این وحدت‌هنگلی امر مینوی و امر واقعی مبهم بود و از زاویه موضوعاتی که آنها را بخود مشغول می‌داشت، یعنی مذهب و پیکریابی اجتماعی و سیاسی‌اش در کلیسا، این ابهام، آنها را به یک راست محافظه‌کار و یک چپ مترقی تجزیه کرد. نزد جناح نخست، امر واقعی، مینوی یا عقلایی بود، برای جناح دیگر، وحدتی که مارکس می‌گفت در جستجوی آن است، با ستیزه‌ی مداومی بین امر مینوی و امر واقعی سازگار بود، ستیزه‌ای که اینک فلسفه در آن به مثابه امر مینوی عقلایی برتری باستانی‌اش را بر خود امر واقعی باز می‌یافت و بنابراین ستیزه‌اش را با امر واقعی در شکل نقدگرایی بیان می‌کرد. هدف نقدگرایی، سازگار کردن امر واقعی با امر مینوی بود، یعنی متحقق کردن فلسفه و بنابراین از میان برداشتن نیاز بیشتر به آن. غایت (هدف) فلسفه پایانش بود، یعنی ناپدیدشدنش در فرآیندی از تراگذاری. بنابراین اعلام وابستگی آغازین مارکس به پرولتاریا، رهایی سیاسی را محتاج وحدت پرولتاریا و فلسفه می‌بیند:

"همانگونه که فلسفه در پرولتاریا سلاح مادی خویش را می‌یابد، پرولتاریا نیز در فلسفه سلاح معنوی خویش را خواهد یافت. ... رهایی آلمانی، رهایی بشر است، مغز این رهایی فلسفه و قلب آن پرولتاریاست. فلسفه خود را متحقق نتواند کرد، بی آنکه پرولتاریا را براندازد و پرولتاریا با برای درگذشتن از خویش را ندارد، مگر آنکه فلسفه را متحقق سازد." (۲۰)

من بزودی نشان خواهم داد که این خواست وحدت امر تئوریک و مادی برای

رهایی سیاسی و به همراه آن تحقق و تراگذاری امر تئوریک، در شکل عامش هرگز در مارکس تغییر نمی‌کند. آنچه در حرکت مارکس از این مرحله نخست به مرحله سخن گفتن از پایان فلسفه تغییر می‌کند، اینست که در جایگاه تئوری بجای فلسفه، علم گذاشته می‌شود. فلسفه که در حمله به نظام فکری تحت تسلط مذهب در دوران فئودالی، تاریخی به زایش علم در انقلاب علمی باری رسانده بود و در دوران روشنگری، بویژه در فرانسه، مبارزه با کلیسا را به دوش کشیده بود، در ایده‌آلیسم آلمانی و در جنبش رمانتیک به دفاع از مذهب در برابر علم پرداخت. مارکس مانند فوئرباخ مذهب را رد کرد و به رد ایده‌آلیسم بطور عام، چه هگلی و چه کانتی‌اش، به سود ماتریالیسم برآمد. همین رد مذهب و ایده‌آلیسم و پذیرش ماتریالیسم بود که او تمایل داشت آنرا به مثابه‌ی رد فلسفه به مثابه‌ی فلسفه^۱ و به سود علم معرفی کند:

دستاوردهای بزرگ فوئرباخ این است:

- ۱- اینکه فلسفه چیزی نیست مگر مذهب به اندیشه درآمده و بسط یافته بوسیله‌ی اندیشه، از اینرو فلسفه باید همانا چون دیگر اشکال و شیوه‌های وجودی بیگانگی انسان محکوم شود.
 - ۲- استقرار ماتریالیسم حقیقی و علم واقعی (۲۱)
- فلسفه و مطالعه‌ی جهان واقع همان رابطه‌ای را بایکدیگر دارند که استمناء با عشق جنسی دارد.

بنظر می‌رسد فکری که در اینجا طرح شده، نه ناظر بر این امر باشد که تراگذاری فلسفه تحقق آن است و نه اینکه "مطالعه‌ی جهان واقعی" بر فلسفه مبتنی است، بلکه بیشتر ناظر بر این امر است که فلسفه به مثابه‌ی فلسفه جانشینی سترون برای اندیشه‌ورزی واقعی است. اما این دو اشاره‌ی دیگر نیز وجود دارند که کمتر خصمانه‌اند:

فلاسفه تنها جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، اما مسئله بر سر تغییر آن است. (۲۳)

وقتی واقعیت ترسیم شود، فلسفه به مثابه‌ی شاخه‌ای مستقل از دانش، واسطه‌ی وجودش را از دست می‌دهد. (۲۴)

آخرین عبارت بر این امر دلالت دارد که فلسفه ممکن است به نحوی باقی بماند، اما نه بگونه‌ای مستقل و به مثابه‌ی فلسفه، بلکه تنها در قالب واسطه‌ی نظامهای مختلفی که در آنها "واقعیت ترسیم می‌شود"، یعنی علم. عبارت قبلی بر آن است که چنین علمی، برخلاف فلسفه، دیگر صرفاً به تفسیر جهان نمی‌پردازد بلکه به تغییر آن باری می‌رساند. در نتیجه مسئله‌ی پایان فلسفه، برخلاف دوران وابستگی به هگلیان جوان که پایان فلسفه را در تحقق مستقیم آن در واقعیت می‌دید، اینطور دریافت می‌شود که "تحقق" آنرا در مرتبه‌ای تئوریک و در شیوه‌ای از تحقیق ببیند که فلسفه را جذب، مبذل و سپری خواهد کرد. این شیوه از تحقیق، علم است. من شیوه‌های مختلفی را نشان خواهم داد که در آنها بنظر می‌رسد این، تعریف دقیقی از روند کار مارکس باشد. در اینجا یک مسئله وجود دارد. اگر ایده‌آلیسم فلسفی است، آیا ماتریالیسم نیز یک فلسفه نیست؟ ماتریالیسم وسیعاً به مثابه‌ی فلسفه در نظر گرفته می‌شده و می‌شود و بنا بر نظر مارکس فیلسوفان انگلیسی و فرانسوی قرنهای هفدهم و هیجدهم به مثابه ماتریالیسم شکل آشکاری از یک آموزه‌ی فلسفی داده‌اند. اگر این ماتریالیسم است که فلسفه را سپری می‌کند، آیا می‌توان نتیجه گرفت که پس فلسفه تنها می‌تواند بصورت فلسفی سپری شود؟ (۲۵) اگر فلسفه ایده‌آلیستی باشد، ماتریالیسم به مفهوم مارکسی آن نمی‌تواند فلسفه باشد. اما ماتریالیسم چگونه می‌تواند چیزی جز فلسفه باشد؟ استدلال مارکس در اینمورد تحت سیطره‌ی دو ملاحظه‌ی زیر است: اولاً همه‌ی اندیشه چیزی جز واقعیت مادی است؛ ثانیاً از میان همه‌ی اشکال اندیشه‌ای تئوریک، نزدیکترین آنها به واقعیت مادی علم است؛ هم در شکل وجودی‌اش و هم بگونه‌ای شناخت‌شناسانه.

ماتریالیسم مارکس در تقابل با فلسفه‌ی ایده‌آلیست، هم شکلی عام^۱ دارد و هم شامل تحقق آن در علمش است. ماتریالیسم مارکس ایده‌آلیسم و ثنویت‌گرایی^۲ را رد می‌کند، اما برخلاف گرایش ماتریالیسم فلسفی، تقلیل‌گرا نیست. این ماتریالیسم بر آن نیست که ذهن، آگاهی و اندیشه قابل تقلیل به فرایندهای مادی و بنا بر این نهایتاً با آن یکی باشند. ماتریالیسم مارکس در توافق با ثنویت‌گرایی بر آن است که واقعیت مادی و ایده‌ها با هم تفاوت دارند، اما بر علیه ثنویت‌گرایی مدعی است که این اختلاف، تقابل و استقلالی هستی‌شناسانه نیست، بلکه تمایزی کفشی

است که با کنش متقابل^۱ علی و با جریان طبیعی و تاریخی زایش آگاهی از ماده سازگار است. ماتریالیسم مارکس به مثابه‌ی ماتریالیسم مدعی است که واقعیت مادی به لحاظ وجودی مستقل است و آگاهی متکی است و به لحاظ تاریخی، علی و شناخت شناسانه واقعیت مادی مقدم و آگاهی ثانوی است. به عبارت دیگر: واقعیتی مادی وجود دارد که هستی‌اش متکی بر هیچ آگاهی‌ای نیست، اعم از آگاهی بشری یا الهی؛ به لحاظ تاریخی آگاهی بوسیله‌ی فرآیندی از درون همین واقعیت مادی و در انکایی علی به آن، ظهور می‌کند؛ و این انکای علی معین تداوم می‌یابد بدین معنی که واقعیت مادی در اشکال و تغییرات معینش به مثابه‌ی شرط علی-ثابتی برای آگاهی و اشکال و تغییراتش باقی می‌ماند، بطوریکه "به لحاظ شناخت شناسی"، می‌توان گفت که آگاهی درباره‌ی این واقعیت مادی مستقلاً موجود و شناخت آن، همچنین بگونه‌ای علی نسبت به آن واقعیت مشروط است. اما این ادعای ماتریالیستی، ادعاهایی مبتنی بر عقل سلیم^۲ و، با، ادعاهایی علمی‌اند و بطور معین فلسفی نیستند. روش علمی از بررسی و تحقیق وجود دارد که بطور معین منطبق و مناسب با بررسی واقعیت مادی است: این روش وسیعاً متکی بر روشهای تجربی است، توجهش به چیزهایی است زمانی / مکانی و تغییرپذیر و شیوه‌ی توضیحش برای فرآیندهای طبیعی شیوه‌ای است علی و نه غایت‌گرایانه^۳. بنابراین، اگر چه واقعیت مادی تنها مبنای همه‌ی اندیشه است، علم تنها شکل از تئوری است که قادر به شناسایی آن است، بطوریکه واقعیت مادی صرفاً شرط بنیادی علم نیست، بلکه در عین حال مبنای مشروعیت دهنده‌ی به آن نیز هست. در مقابل، ماتریالیسمی که فلسفی است، هنوز در واقع ایده‌آلیستی است. چنین ماتریالیسمی در تطابق با ادعای فلسفی‌اش مبنی بر اقتدار شناختی نسبت به دیگر رشته‌ها، ادعاهای ماتریالیستی فوق‌النکرو را زیر سؤال می‌گشاید و بدنبال اثبات یک شناخت شناسی و هستی‌شناسی ماتریالیستی است و بنابراین در جستجوی فراتر رفتن از واقعیت مادی، به مثابه‌ی مبنای علم، است. در نتیجه این ماتریالیسم ناگزیر است که بجای این مبنای [مادی]، مبنایی مینوسوی^۴ و ایده‌هایی پیش از جایگزین کند که فلسفه آنها را متعلق به خود می‌داند: روشهای تجربی علم و عقل سلیم راه را برای تجربه‌گرایی می‌گشاید و ماتریالیسم - حتی اگر تنها در شکل آموزه‌ای که بر آن است این شناخت شناسی مبنایی

هستی‌شناسانه دارد، مبنایی نه در واقعیت مادی بلکه در ایده‌ی ضروری واقعیت مادی - بر جای می‌ماند.

بنابر دیدگاه مارکس، علم نه نیازی به اقتدار فلسفه دارد و نه می‌تواند داشته باشد. برعکس، اگر در جستجوی توجیه تئوریک تئوری در مراتبی^۱ پایه‌ای‌تر، انتزاعی‌تر و عام‌تر در خود تئوری، یعنی در فلسفه باشیم، در آنصورت تنها راه به تئوریهای "غایی" و آکسیوم^۲هایی خواهیم برد که بنابه سرشت اینکار، باید بگونه‌ای ایده‌آلیستی و بی‌حایل در هوا آویخته باشند؛ چه زمانی که ضرورتاً بصورت حقیقی پیشا هستند و چه بصورت مصنوعی. این راه پیموده شده‌ای است تا وضعیت حاضر، یعنی توان بین دکماتیسیم مبتنی بر مقولات پیشا و سگ شل‌گرایی مفهومی و کاملاً غیر واقعی، نوسانی که در فلسفه مدرن آمد و شد میکند و به مثابه‌ی شناخت شناسی در نظر گرفته می‌شود. دانش هیچ شالوده‌ی تئوریکی - و به عبارت دیگر - هیچ شالوده‌ی فلسفی‌ای ندارد. اقتدار شناختی فلسفه یک توهم است و همه‌ی آنچه از آن باقی می‌ماند، تنها یک "شناخت شناسی" توصیفی از علم است که شالوده‌های واقعی‌اش در جای دیگری قرار دارند؛ در جهان مادی.

ماتریالیسم اجتماعی: پراتیک

بنابر آنچه تا کنون گفته شد، ماتریالیسم مارکس در چیزی است که من آنرا "شکل عام" نامیدم. در آن شکل، ماتریالیسم مارکس آنچه را که - در ماتریالیسم سنتی، حقیقی است - شامل ماتریالیسم شناخت شناسانه‌ای که مرتبط است با برخاست علوم طبیعی - به رسمیت می‌شناسد؛ یعنی اینکه، واقعیت مادی طبیعت که موضوع شناخت علمی ماست، مستقل از اندیشه‌ی ما در باره‌ی آن، وجود دارد. این، رد ایده‌آلیسم است. اما ماتریالیسم مارکس سرشتی ویژه دارد، بدین معنی که بسیاری از ادعاهای دیگر ماتریالیسم شناخت شناسانه‌ی سنتی را رد میکند و برعکس در اینکار پیرو هگل است، اگر چه که در عین حال فلسفه‌ی هگل را به تئوری علمی اجتماعی مدل^۳ می‌سازد. آنچه مارکس در ماتریالیسم شناخت شناسانه‌ی سنتی رد می‌کند، رابطه‌ی سوژه - ایزه [= شناسا و به شناخت درآینده] بر مبنای آن شناخت شناسی است. یعنی این فرض که رابطه‌ی

شناختی رابطه‌ای است که در آن سوژه‌ی شناسا مستقیماً با موضوع [= ایزه‌ی] مادی مواجه است و اندیشه‌ی او بگونه‌ای منفعل، آن موضوع را منعکس می‌کند. در این فرآیند است که مارکس به مفهوم متمایز خودش از مادیت به مثابه‌ی مادیت‌شناسی مشخّصاً اجتماعی، که با "ماده" ی سنتی در پارادایم علوم طبیعی تفاوت دارد، شکل می‌دهد: این مادیت اجتماعی، اگر چه موضوع علم طبیعی نیست، اما شرط گریزناپذیر آن است؛ و برای علم اجتماعی هم شرط است و هم موضوع. این است مفهوم کلیدی مارکس از پراتیک (مادی). ماتریالیسم مارکس تنها، و یا مقدمتاً، بر نیاز به یک تئوری ماتریالیستی، به یک تئوری درباره‌ی پراتیک، یعنی علم اجتماعی، اصرار نمی‌ورزد، بلکه پافشاری آن بر خود پراتیک است؛ در واقع این ماتریالیسم خود یک پراتیک است.

نزد مارکس، ایده‌آلیسم هگلی به شیوه‌های گوناگون نماینده‌ی پیشرفت‌ی در شناخت شناسی ماتریالیستی سنتی است. هگل با رد رابطه‌ی سوژه / ایزه بر مبنای آن شناخت شناسی، این ادعا را که دانش و باورها یوسپله‌ی سوژه‌های منفرد و در مواجهه‌ای مستقیم و منفعل با موضوعات مادی بدست می‌آیند، رد می‌کند. دانش و باورها بگونه‌ای فعال تولید می‌شوند و بدین سان آنها اساس محصولات اجتماعی و تاریخی‌اند. مارکس این نظر را می‌پذیرد، اما شکل ایده‌آلیستی و فلسفی آموزه‌ی هگل را رد می‌کند. تئوری ایده‌آلیستی دانش به مثابه‌ی محصولی فعال، تلاش برای حل یک مسئله‌ی شناخت شناسانه بود؛ این مسئله که، ذهن چگونه می‌تواند واقعیت مادی را که چیزی غیر از ذهن، خارج از آن و مستقل از خود ذهن است، بشناسد. راه حل ایده‌آلیستی عبارت از این بود که موضوع واقعی دانش، مادی نیست، بلکه مینوی است و محصولی از فعالیت خود ذهن است. مارکس هم این مسئله‌ی فلسفی، و هم ایده‌آلیسمی را که این مسئله را بر می‌انگیخت رد می‌کند. دانش یک محصول اجتماعی / تاریخی است، یک محصول بلاواسطه‌ی فعالیت کار یا عمل فکری است، یعنی همان چیزی که آلتوسر "پراتیک تئوریک" می‌نامد. اما مارکس دوشکاف اساسی بین دیدگاه خود و دیدگاه هگل پدید آورد. نخست، و بر خلاف هگل، این ادعا که دانش فعالانه آفریده می‌شود، با مادی بودن موضوع سازگار است. فعالیت ذهن بطور فعالانه دانش را، یا به عبارت دیگر، ایده‌ها و مفاهیم را، تولید می‌کند و یا می‌سازد. اما این فعالیت ذهنی موضوعات زمانی / مکانی را

که دانش درباره‌ی آنهاست، تولید نمی‌کند و نمی‌سازد. حتی این فعالیت، در خود، واقعیت مادی را تغییر نمی‌دهد. دوم اینکه به تنها یک گزاره و با یک تئوری، محتوای فقره‌ای از دانش، یعنی انتزاعی از فعالیت فکر کردن است، بلکه فعالیت‌های فکری یا ذهنی خود انتزاعاتی از پراتیک‌های مادی هستند. افراد بشر موجوداتی طبیعی، مادی و عینی‌اند که پراتیک مادی‌شان - که دربرگیرنده‌ی کنش فکری و فیزیکی است - یک واقعیت موجود و مستقل از این پراتیک‌ها را پیش‌فرض دارد و در آن تاثیراتی پدید می‌آورد. بنیادی‌ترین این پراتیک‌ها، پراتیکی که بقیه‌ی پراتیک‌ها بر آن متکی‌اند، عبارت است از پراتیک‌های اقتصادی تولید محصولات مادی ضروری برای زندگی، مثل غذا، پناهگاه و لباس. این پراتیک‌های مادی، پراتیک‌های ذهنی را مشروط می‌کنند. شیوه‌ای که واقعیت مادی در ذهن پدیدار می‌شود، خود به مثابه‌ی موضوعی برای اندیشه، نه تنها بازتاب‌دهنده‌ی آن موضوع مادی است، بلکه همچنین منعکس‌کننده‌ی پراتیک‌های مادی زمین‌شناسی اجتماعی / تاریخی آن اندیشه است. پراتیک اجتماعی که شرط و نه موضوع علم طبیعی است، بهر روی نه تنها شرط، بلکه موضوع معین علم اجتماعی است. جامعه، یعنی موضوع بررسی و شناخت علم اجتماعی، ساختاری از پراتیک‌هاست. در اینجا آموزه‌ی ایده‌آلیستی و فلسفه‌ی هگل مورد استفاده قرار گرفته و به یک ماتریالیسم علمی-اجتماعی مبدل می‌شود و جای پروبلماتیک^۱ اندیشه و ماده را پروبلماتیک تئوری و پراتیک می‌گیرد. (۲۶)

مقایرت اندیشه با تئوری از یکسو با پراتیک (مادی) از سوی دیگر، به مراتب از پروبلماتیک سنتی‌ایکه این رابطه جانشین آن شده، پیچیده‌تر است. اگر چه ممکن است که تئوری به مثابه‌ی محصول کار فکری تئوریسین‌های متخصص، به روبنای جامعه نسبت داده می‌شود، اما اندیشه در همه‌ی اعضای جامعه مشترک است و کاملاً بیش در هر پراتیکی و در هر مرتبه‌ای، بگونه‌ای "خودپو"^۲ وجود دارد؛ و این شامل مادی‌ترین پراتیک نیز هست، مثلاً وقتی کفایتی کنش می‌سازد، ذهنش در کار است. بنابراین باید مادیت جامعه با مادیت طبیعت قیاس‌گانه متفاوت باشد. دومی می‌تواند کاملاً بدون اندیشه وجود داشته باشد، اما اولی نمی‌تواند. اندیشه جزئی از سرشت جامعه است، حتی در مادی‌ترین مراتبش. پس نزد مارکس، چگونه و به چه شیوه‌ای اندیشه ثانوی است؟ نخست اینکه، جامعه مستقل از هر مفهوم

با هر اندیشه‌ای درباره‌ی آن وجود دارد. اندیشه‌ای که تنبیده در زندگی اجتماعی است نه آنرا خلق کرده است و نه مقدمات به آن شکل بخشیده است. همانگونه که مارکس تاکید می‌کند، معنایی وجود دارد که مردم در آن، در پراتیکهای مستقیماً مادی تولیدشان، همچنین خود و جامعه را تولید می‌کنند. اما آنها اینکار را آگاهانه انجام نمی‌دهند. دیگر اینکه، همانطور که در تولید غذا آنها غداران هیچ نمی‌سازند، یعنی آنها خلق نمی‌کنند، بلکه آنها را از دل برخی مواد اولیه‌ی قبلاً موجود بیرون می‌آورند، یعنی آنها مبدل می‌کنند و فعالیت تولیدی و محصول بوسیله‌ی سرشت مواد اولیه مشروط اند، همینطور هم ساختارهای اجتماعی یکباره لحاظ تاریخی قبل از پراتیکهای هر فرد و هر نسل وجود دارند. آن پراتیکها را مشروط می‌کنند، بطوریکه می‌توان گفت "تولید" جامعه از سوی افراد و تسلسلها - در بیانی عام - کمتر مبدل کردن و بیشتر بازتولید جامعه است. (۲۷) اعضای نسل تازه در راه تکوینشان به عاملین^۱ این پراتیکها، عاملیت خود را کمتر در معنایی "فلسفی"، یعنی آزادانه و عقلایی، بلکه بیشتر به مثابه‌ی حاملین روابط ساختاری از پیش موجود، به مثابه‌ی نمایندگان این روابط اعمال می‌کنند. اندیشه‌ی آنها بگونه‌ای مشروط شکل می‌گیرد: بطور کلی می‌توان گفت که این اندیشه‌شان نیست که به کنش‌هایشان شکل می‌دهد، بلکه این کنش‌ها - که خود ملتزم به ساختار از پیش موجود پراتیکهای اجتماعی اند - هستند که به اندیشه‌شان شکل می‌بخشند. (۲۸) جامعه بر ماسلط دارد. اما درک مارکس از این موقعیت، همانند درکی که بنظر می‌رسد آلتوسر از آن داشته باشد، یعنی درکی "فلسفی" به مثابه‌ی شرطی ضروری و ابدی برای امارت انسان، نیست. برعکس، (از نظر مارکس) ساختار اجتماعی در عین برخورداری از لختی و ایستایی^۲، از پویایی نیز برخوردار است و آن شرط خود منوط به دگرگونی تاریخی است. بویژه که از زمان برخاست علم طبیعی، اندیشه و پراتیک اعمال مهار^۳ و تسلط^۴ فزاینده بر طبیعت را آغازیده‌اند. طبیعت همواره در برابر چنین تلاشهایی سرکش خواهد ماند، اما از آنجا که جامعه بر خلاف طبیعت محصول خود ماست: (آذرهای آن) به روی مهار و تسلط بی‌هیچ حدومرزی باز است. این همان بالذوقی‌ای است که باید بوسیله‌ی سوسیالیسم و علم اجتماعی‌اش تحقق یابد.

1. sense

3. inertia

5. mastery

2. agents

4. control

میراث هگلی: بیگانگی

ما در اینجا، با مفاهیمی چون تولید، مهار و تسلط به شیوه‌ی تعیین کننده‌ی دیگری می‌رسیم که مارکس بوسیله‌ی آن فلسفه‌ی هگل را جذب و به عنصر مرکزی تئوری اجتماعی‌اش مبدل کرد. ما دیدیم که هگل در رویارویی با مسئله‌ی شناخت شناخت‌شناسانه‌ای که از متقدمان برایش به ارث مانده بود، یعنی مسئله‌ی شناخت ما از جهان مادی خارجی، از راه حلی دفاع کرد که آن واقعیت را به مثابه‌ی چیزی متفاوت با اندیشه و خارجی نسبت به آن، انکار می‌کرد. بنظر هگل، واقعیت مینوی است، محصولی است از آگاهی که بوسیله‌ی فرآیندی که آگاهی در آن بخود عینیت می‌بخشد، تولید می‌شود. این فرآیند بیگانگی است. همانگونه که س. آر. تورو^۱ خاطر نشان ساخته است (۲۹)، این مفهوم بیگانگی، بخش مرکزی از حرکتی است که از سوی هگل آغاز می‌شود تا شناخت‌شناسی و فلسفه بطور کلی را تخییر دهد و به مسیری تازه اندازد. زیرا بیگانگی ناظر بر فقدان^۲ است، فقدان خود، و بنا بر این نه تنها تفسیری از شناخت را همخوان با فعالیت تدارک می‌بیند، بلکه همچنین شرایط و عقلانی بکر را برای یک حماسه‌ی تاریخی فراهم می‌کند که در آن، روح سرانجام آنچه را از دست داده باز می‌یابد و با دست کم، از طریق بازشناسی واقعیت به مثابه‌ی محصول بیگانه شده‌ی خود، خود را با فقدانش آشتی می‌دهد. بهر حال این مسیر تازه، نزد هگل سیر فلسفه و شناخت‌شناسی است و پایان آن حماسه، دانش مطلق است. مارکس در استفاده از این مفهوم بیگانگی، پیوندد حیاتی آنها با مسائل شناخت‌شناسی حلقه می‌کند، اما آنها به ابزاری ماتریالیستی و علمی / اجتماعی بدل می‌کند، بدین ترتیب که کاربردش را نه تنها، و اساساً با در تولید ایده‌ها، بلکه در پراتیکهای انسانی بطور کلی، و اساساً در سپهر تولید مادی در اقتصاد، یعنی تولید اشیاء مادی قرار می‌دهد. بیگانگی فرآیند، رابطه و شرایطی تاریخی معین است که در شکل عام، آن محصولات انسانی، یعنی محصولات نیروی انسانی با اوبیگانه می‌شوند؛ یعنی از تولیدکنندگان جدا شده و از دست می‌روند، تولیدکنندگانی که متعاقباً - با این توهم که تولیدات، محصولات آنها نیستند - تابع قدرت و سلطه‌ی چیزی می‌شوند که خود تولید کرده‌اند. ماتریالیسم

مارکس در رابطه با مفهوم بیگانگی دو شکل بخود می‌گیرد. او شناخت‌شناسی عام ایده‌آلیسم هگل را، مبنی بر اینکه طبیعت مادی يك محصول آیدگاه‌شده‌ی ایده‌ی ماست رد می‌کند. اما مارکس در مرتبه‌ی تئوری اجتماعی علمی‌اش، می‌پذیرد که ما در پراتیک‌های مادی خود، محصولات مادی را تولید می‌کنیم و در برخی از شیوه‌های تولید - شامل سرمایه‌داری نیز - این محصولات و شیوه‌های تولید بیگانه شده‌اند. دیگر اینکه، ما در تولید این محصولات مادی، آن شیوه‌ی تولید بیگانه شده و بنابراین - همانطور که گفتم - بطور کلی نظام اجتماعی را تولید می‌کنیم. جامعه خود محصولی بیگانه شده است. بنابراین، در اینجا نیز پیوندی - شناخت‌شناسی وجود دارد، پیوندی با این واقعیت که بیگانگی ناظر بر توهم است: بیگانگی، حتی در معنای مارکسی از مادی بودن، فرآیندی مادی است که در آن ایده‌ها تولید می‌شوند، بویژه ایده‌هایی که معیوب‌اند، مثل توهمات و آزمایش‌ها. هنگامیکه نزد مارکس فرآیند تولید عبارت است از پراتیکی که محصولات و شیوه‌اش خود ایده‌ها هستند، در آن صورت يك شیوه‌ی تولید مادی بیگانه‌شده بدین - گرایش خواهد داشت که در شیوه‌ای بیگانه‌شده از تولیدی ذهنی منعکس شود: مثلاً در مذهب، ایده‌آلیسم و فلسفه بطور کلی - بنابراین تئوری بیگانگی هگل، خود، بیگانه شده‌است، توهمی است از ایده‌آلیسم فلسفی که با شیوه‌ای بیگانه شده از پراتیک مادی استنتاج شده و بنابراین، برای آنها که توان رمزگشایی از آنها داشته باشند، واجد برخی حقایق درباره‌ی جامعه است: حقیقتی که نه با خود فلسفه، بلکه تنها با علم ماتریالیستی قابل کشف است.

فلسفه‌ی تحلیلی^۱، ویتگنشتاین^۲ و مارکس

گذار تاریخی از مفهوم تجربه‌گرایانه و ماهیتا انگلیسی دانش و ایده‌ها نزد لاک^۴، برکلی^۵ و هیوم^۶ به ایده‌آلیسم کانت و هگل و از آنجا، انشعاب بین ایده‌آلیسم مفهومی تفسیرگرایانه^۷ از بررسی اجتماعی و ماتریالیسم علمی / اجتماعی مارکس - همراه با بحث پایان فلسفه‌اش - توازی قابل توجهی با برخی از گرایشهای فلسفی مسلط در فرهنگ انگلیسی زبان قرن بیستم، یعنی با جریان تحلیلی و با فلسفه‌ی علم دارد. این جریان در سرآغاز قرن بیستم با حمله‌ی راسل

و مور^۱ به هگل‌گرایی انگلیسی و با توسعه‌ی بدیلی برای ذره‌گرایی^۲ منطقی از سوی راسل و ویتگنشتاین آغاز شد. راسل دو جریان اندیشه‌را، یعنی تجربه‌گرایی - انگلیسی را که از هیوم و از طریق بنتام^۳ به جان استوارت میل^۴ رسیده بود، با رئالیسم منطقی سوری در قرن نوزدهم بوسیله‌ی فرگه^۵ باهم متحد ساخت. روایت راسل از ذره‌گرایی منطقی، تجربه‌گرایانه بود، و این جنبه از آموزه‌ی مربوطه، بوسیله‌ی یوزیتویسم منطقی^۶ به معیاری برای معنی‌داری، به صورت تحقیق‌پذیری تجربی^۷ توسعه یافت. ادای سهم ویتگنشتاین (۲۰) در این زمینه، اساساً ادامه‌ی يك تئوری برای منطق و معرفتی فلسفه به عنوان منطق بود. براساس این دیدگاه، حقایق منطقی برخلاف حقایق علم، تحلیلی، همانگویی‌های بیانی^۸ و بنابراین غیر قائم‌به‌ذات^۹، تهی و عاری از اطلاع درباره‌ی واقعیت‌اند. حقایق فلسفی نوعی حقایق منطقی‌اند و بنابراین فلسفه نیز، به مثابه‌ی نظامی که اکنون دقیقاً از علم قابل تمیز نیست، تحلیلی و عاری از اطلاع^{۱۱} است. پایان فلسفه در اینجا پایان یافتنش به مثابه‌ی يك تحقیق قائم به ذات در سرشت واقعیت، یا به عبارت دیگر، پایان یافتنش به مثابه‌ی متافیزیک و جایگزینی آن در آن قلمرو با نظام قائم‌به‌ذات علم است. بدین ترتیب جریان تحلیلی عمدتاً از فلسفه‌ی قاره‌ای قرن نوزدهمی - بویژه از شکل هگلی‌اش - روی برگرداند و خود را وارث فلسفه‌ی مدرن کلاسیک قرنهای هفده و هیجده، از دکارت تا کانت دید، فلسفه‌ای که - بویژه در شکل روشنگرانه‌اش - مداوماً متافیزیک را به مثابه‌ی "اسطوره و موهومات" مورد حمله قرار می‌داد. آنچه که فلسفه‌ی تحلیلی ادای سهم خود می‌دید، و بنظر فلسفه تحلیلی، بوسیله‌ی آن به روشنی از سنت متمایز می‌شد، و چیزی که می‌رفت تا چون "انقلابی در فلسفه" بنظر آید، دقیقاً عبارت بود از درک فلسفه‌ی تحلیلی از فلسفه دوران کلاسیک مدرن بدین سوی گرایش داشت که فلسفه را به مثابه‌ی علمی بنیانی هویت ببخشد. در عوض نزد جریان تحلیلی فلسفه، منطق است و بنابراین غیر قائم‌به‌ذات، غیر علمی و قطعاً غیر تجربی است. بویژه، فلسفه در این شکل، از طریق تحلیل زبان و توضیح معنی مفهوم‌ها - بوسیله‌ی آشکار سازی پیوندهای منطقی متقابلشان - متافیزیک را از میان می‌برد. بدین رواییست،

1. Moore 4. J.S. Mill 7. logical positivism 10. non-substantive
2. atomism 5. Frege 8. empirical verifiability 11. uninformative
3. Bentham 6. doctrine 9. verbal tautology

1. mystification 3. Wittgenstein 5. Berkeley 7. hermeneutic
2. analytical 4. Lock 6. Hume

متافیزیک همانا چون کاربرد غلط زبان دیده می‌شود و پیوسته حاصل شیوه‌ای است که در آن گرامر یا گرامر "سطحی" (زبان بدین سوگرایش دارد که فیلسوفان را نسبت به منطق یا معنی‌اش، کجراه کند^۱ به عنوان مثال، از آنجا که واژه‌ی "ذهن"^۲ یک اسم است، تصور میشود که باید اسم چیزی باشد، در حالیکه هیچ چیز فیزیکی‌ای وجود ندارد که واژه‌ی "ذهن" اسم آن باشد، در نتیجه بگونه‌ای فلسفی اینطور فهمیده می‌شود- یا بهتر است بگوییم بطور متافیزیکی اینطور بد فهمیده می‌شود- که پس آن، اسم یک موجود غیر فیزیکی است^۳ این اشتباهات، که ناشی از قراردادن واژه‌ها در جایگاههای منطقی غلط است، عبارتند از اشتباهات مقوله‌ای^۴ و ثنویت‌گرایی دکارت، با آموزه‌اش مبنی بر اینکه ذهن چیزی است غیر فیزیکی، مثالی خصلت‌ما برای آن است (۳۱)

چگونه می‌توان تمهید گرفت که یک واژه بد بکار رفته است و بنابراین استفاده‌ی درست از آن چیست؟ تجربه‌گرایی یک پاسخ برای این پرسش دارد: یک واژه زمانی به درستی بکار رفته و معنی‌اش معلوم است که تنها در عبارتی بکار رفته باشد که به لحاظ تجربی قابل تحقیق (یا شاید قابل ابطال) باشد^۵ اما ویتگنشتاین یک تجربه‌گرا نبود و فلسفه‌ی علم پوزیتیویسم منطقی هرگز موفق نشد که نشان دهد علم، با مفاهیم تئوریک خصلت نمایش، تجربی است: تجربی، آری، اما مفاهیم تئوریک قویا ثابت کردند که در برابر تلاشهایی که قصد کاهش آنها را به مفاهیم مشاهده‌ای دارند، مقاومت می‌کنند^۶ ویتگنشتاین در دوران آغازین کار خود، وقتی که یک ذره‌گرای منطقی بود، مانند راسل و مانند بسیاری از پوزیتیویستهای منطقی اخیر، منطق نمادین^۷ مدرن را به مثابه‌ی سنگ محک خود برگزید: سنگ محکی که تصور می‌شد دست کم نحوای برای یک "زبان منطقی کامل" فراهم کند و زبانی را بوجود آورد که به لحاظ معنی کاملاً صریح و روشن باشد و به لحاظ فلسفی کجراه‌کننده نباشد^۸ او این دیدگاه را بعداً رد کرد^۹ اگر چه او مقدار زیادی از تئوری فلسفه‌ی آغازین خود را حفظ کرد، اما ملاک صحت منطقی و بیانی^{۱۰} برای اوبدل به چیزی شد که از بعضی جهات یادآور سور و فلسفه‌ی "عقل سلیم" روشنگران اسکاتلندی بود، یعنی مفهومی بنام زبان معمولی، یا زبان در "کاربرد روزمره" اش^{۱۱} اکنون دیگر متافیزیک عبارت بود از استفاده‌ی واژه‌های عادی به شیوه‌ای غیر عادی، تحت نفوذ همراه‌کننده‌ی "گرامر سطحی"^{۱۲} و وظیفه‌ی تحلیل

فلسفی این بود که "واژه‌ها را از کاربرد متافیزیکی‌شان به کاربرد روزمره‌اش برگرداند"^{۱۳} استفاده‌ی روزمره هم همانطور است که هست^{۱۴} بنابراین تئوریهای متافیزیکی "خانه‌هایی کاغذی" اند که زبان "تعطیلاتش" را در آنجا می‌گذرانند و یا "ماشین‌هایی خاموش" اند^{۱۵} و مردمی که در این دامهای اندیشه‌ای غیر واقعی اسیر شده‌اند، همانند حشراتی در درون حباب شبه‌ای^{۱۶} اند^{۱۷} بنابراین "درمان" فلسفی عبارت است از نشان دادن راه خروج از حباب شیشه‌ای به حشره^{۱۸} یا "فشرده‌کردن [بخارهای] متافیزیک در درون یک قطره گرامر"^{۱۹} و "بحال خود گذاشتن چیزها همانطور که هستند"^{۲۰} (۳۲) از دیدگاه راسل، یعنی دیدگاه علم و تجربه‌گرایی، زبان عادی نجسم "متافیزیک عصر حجر" است^{۲۱} از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، تجربه‌گرایی خود متافیزیکی است و زبان عادی کاملاً غیر متافیزیکی^{۲۲} رد متافیزیک، باور به اینکه علم متافیزیک را سپری خواهد کرد و بدنبال آن بحث پایان فلسفه: در همه‌ی اینها مارکسیسم با جریان تحلیلی شریک است اگر چه با تفاوتهایی که قبلاً ذکر شد و نیاز به توضیح بیشتری دارد^{۲۳} برای اینکار نخست باید توجه داشته باشیم که همانندبهای دیگری نیز بین مارکس و ویتگنشتاین متأخر، عمدتاً در زمینه‌ی سرشت ایده‌ها، وجود دارد^{۲۴} ویتگنشتاین از فلسفه و متافیزیک در تئوری عمومی‌اش درباره‌ی زبان مورد استدلال قرار می‌گیرد و این به سه طریق مهم با مارکس در توافق است: نخست، این درک مفهوم تجربه‌گرایانه از معنا را رد می‌کند^{۲۵} دوم اینکه زبان اساساً عمومی است، نه خصوصی و بنابراین اجتماعی است و نه فردی^{۲۶} سوم، واژه‌ها معناشان را از قواعد کاربردشان می‌گیرند یعنی از بازبهای زبانی^{۲۷} عملی‌ایکه در آن شکل می‌بندند^{۲۸} و این بازبهای زبانی خود اساساً در شکل عمومی زندگی جای گرفته‌اند^{۲۹} این دو آموزه‌ی اخیر، ضمیمه ایده‌آلیستی اند و بنظر می‌رسد که بازتاب دهنده‌ی ماتریالیسم مارکس باشند^{۳۰} حمله‌ی ویتگنشتاین به امکان وجود یک زبان خصوصی، عبارت است از نقض ایده‌آلیسم دکارتی و اصرار بر این ضرورت که برای زبان بطور عام، هم باید موضوعات مراجعه عمومی، یعنی فیزیکی، باشند و خود زبان باید به مثابه‌ی فعالیت یا پراتیکی در نظر گرفته شود که معیاری بین‌الشخصی^{۳۱} دارد^{۳۲} این پراتیک نیز بوسیله‌ی اشکال اجتماعی و عمومی زندگی شکل می‌گیرد، زندگی‌ایکه پراتیک جزئی از آن است^{۳۳} با این وجود از نظر ویتج^{۳۴} (۳۳) فلسفه‌ی ویتگنشتاین

مفهومی از علم اجتماعی را بهار می آورد که بواسطه‌ی درک تفسیرگرایانه^۱ اش از سوژه، متمایز از ایده‌آلیستی است. و پنج چنین استدلال می‌کند که جوامع مختلف اشکال گوناگونی از زندگی و در نتیجه زبانهای عادی مختلفی دارند، و با این وجود معناداری^۲ و مشروعیت این زبانها بواسطه‌ی همان زمینه‌ی اجتماعی تضمین میشود زمینه‌ای که نمی‌تواند بواسطه‌ی فلسفه یا علم از میان برداشته شود؛ در واقع فهم زبان اعضای یک جامعه، بخشی عمده از فهم آن جامعه است، و این وظیفه‌ای است که بیشتر فلسفی است تا علمی. به هر معنایی که علم طبیعی تجربه‌گرایانه از علم داشته باشد، بویژه ممکن است مفاهیم واقعیت و عقلانیت در جوامع دیگر با مفاهیم ما بسیار متفاوت باشند، اما آنها به مثابه‌ی شکل دیگری از زندگی، مشروعیت کمتری از مفاهیم ما ندارند. نتیجه این می‌شود که بنظر نمی‌آید واقعیتی مستقل از زبان وجود داشته باشد که در رابطه با آن، مفاهیم کمابیش مکفی باشند. این اسمطاف^۳ مقوله‌ای و شناخت‌شناسانه از یک نسبی‌گرایی شکاکانه غیر قابل تمیز است و بنظر می‌آید که امکان اظهار شناختی عینی و پیشرفت را مورد تهدید قرار دهد.

از سوی دیگر و بطور موازی تحولاتی نیز در فلسفه‌ی علم طبیعی رخ داده است. تحقیق‌گرایی پوزیتیویسم منطقی راه را برای ابطال‌گرایی پوپر^۴ی گشوده است. معیاری که بر آن است: اگرچه تئوریهای علمی نمی‌توانند بطور تجربی تحقیق شوند، اما می‌توانند بطور تجربی، و در نتیجه عینی، تکذیب یا ابطال شوند. طرد این تجربه‌گرایی از سوی کوهن و فیرآبند، با این آموزه که مفاهیم تئوریک علم (کاملاً) تجربی نیستند و بنابراین حتی ابطال آنها نیز بواسطه‌ی مشاهده و منطق به تنهایی امکان پذیر نیست، و طرد تئوریهایی که تاحصدی دلخواهانه^۵ یا "ایدئولوژیک" اند، در این مورد به ایده‌آلیسمی راه برده است که بویژه‌ی علم طبیعی است، نسبی‌گرایی شکاکانه را غیر قابل اجتناب می‌کند و با امکان پیشرفت علمی ناسازگار است. (۲۴) این گرایشهای فلسفی بهان خود را در خود علم اجتماعی و بویژه در جامعه‌شناسی یافته‌اند، اما در این زمینه روایتی قدیمی از نسبی‌گرایی شکاکانه وجود دارد که بنظر می‌رسد بیشتر ماتریالیستی باشد تا ایده‌آلیستی و در واقع مستقیماً از خود مارکسیسم ریشه گرفته است. منظور من روایتی است که "جامعه‌شناسی دانش" خوانده می‌شود. بنا بر این گرایش از آنجا

که همه‌ی ایده‌ها در زمینه‌ای اجتماعی تولید می‌شوند، به آن زمینه‌ی اجتماعی منوط‌اند و بویژه بواسطه‌ی آن محدود می‌شوند. هیچ ایده‌ای بطور عینی قابل دریافت نیست و بویژه هیچ ایده‌ای به لحاظ عینی بر دیگری ترجیح ندارد. تا آنجا که این استدلالات به نسبی‌گرایی شکاکانه راه می‌برند، همگی قابلیت پذیرش پارادکسی را دارند که این موضع از آن برخوردار است: نسبی‌گرایی شکاکانه خود به مثابه‌ی یک ایده یا یک تئوری ادعا دارد که حقیقی است و با اینکه به لحاظ شناختی بر رقبایش برتری دارد، در حالیکه محتوایش این امکان را انکار می‌کند. اکنون باید دید اشتباه در کجاست و مارکس چگونه از آن پرهیز می‌کند؟ نخستین چیزی که باید بدان توجه داشت این است: اگر ما تئوری یا دیدگاهی درباره‌ی چیزی داریم و ادعای حقیقی بودنش را می‌کنیم، یا بهر حال آنرا به لحاظ شناختی با کفایت تر از رقبایش می‌دانیم، باید مطمئن باشیم که محتوای آن تئوری با آن ادعا سازگار است. اگر آن دیدگاه یا تئوری درباره‌ی دیدگاهها تئوریهست، این خطر در پیش است که دچار پارادکسی خود-راجع شود. تئوری مارکس این نیاز را تأمین می‌کند: دیدگاه ماتریالیستی درباره‌ی ایده‌ها با کم و بیش با کفایت تر بودنش به لحاظ شناختی، سازگار است.

مسئله‌ای که در فلسفه‌ی ویتگنشتاین وجود دارد و وینچ را قادر می‌سازد که ایده‌آلیسم را بیرون بکشد، این است که "استفاده‌ی روزمره"، "بازی زبانی" و "شکل زندگی" را چگونه و به چه شیوه‌ای تعریف کنیم که آنها بتوانند به لحاظ تئوریک، نشانی برای تمایز بین معنی‌داری مفهومی، مشروعیت و زبان غیر-متافیزیکی از یک سو و اغتشاش مفهومی ناشی از کاربرد متافیزیکی زبان از سوی دیگر، باشند. روشن است که استفاده‌ی یک متافیزیسین از یک واژه بهر حال یک استفاده است، و متافیزیک یک بازی زبانی است که به شکلی از زندگی مانند، مذهب، و احتملاً به شکلی از زندگی تمام جامعه. در صورتیکه جامعه تحت تسلط مذهب و آمیخته به آن باشد، مثل اروپای قرون وسطا و برخی جوامعی که مورد مطالعه‌ی انسان‌شناسان قرار گرفته و وینچ آنها را مثال آورده است - تعلق دارد. این نکته خالی از معنا نیست که اثر ویتگنشتاین، که ظاهراً چنین ضد متافیزیکی است، نه تنها به مثابه‌ی شالوده‌ای برای تئوری وینچ در علم اجتماعی بکار آمده، بلکه همچنین مبنایی برای تحلیل زبان مذهبی به سبک ویتگنشتاین شده، یعنی

بدین شیوه که آنرا " همانطور که هست " به حال خود بگذاریم - نکنی دیگری اینکه، آیا زبان علمی، زبانی عادی است؟ روشن است که زبان علمی بخودی خود متافیزیکی نیست. از سوی دیگر، اگر تجربه‌گرایی متافیزیکی است، پس یک علم می‌تواند به متافیزیک آلوده باشد، همانگونه که ویتگنشتاین خود در عبارتهای روانشناسی چنین نظری دارد. (۲۵) اما اگر چنین است، در آن صورت چگونه زبان روزمره می‌تواند از چنین آلودگی‌ای مصون باشد؟

این مسائل ناشی از دو ادعای دشوار در تئوری ویتگنشتاین است که مارکس آنها را رد می‌کند: نخست این ادعا که اغتشاش مفهومی سازنده‌ی فلسفه‌ی متافیزیکی است، ناشی از جدا شدن واژه‌ها از بازبهای زبانی و اشکال زندگی هستند، همانگونه که گویی ایده‌آلیسم ناظر بر جدایی از متن زیربنای اجتماعی باشد؛ و دوم ادعای مکمل آن که کاربرد زبان در پیوند با شکلی از زندگی که مرتبط با آن است، معنی‌داری و غنای مفهومی‌اش را تضمین می‌کند و این چیزی است که بخودی خود برای جلوگیری از اغتشاش مفهومی کافی است. در مورد ادعای اول نظر مارکس این است که: درست همانگونه که ماتریالیسم فلسفی در واقع به یک ایده‌آلیسم است، ایده‌آلیسم (و بنابراین فلسفه) خود ماتریالیستی است، بدین معنا که بر خلاف نظری که خودش درباره‌ی خود دارد، " جدایی" اش در شکل مادی زندگی ریشه دارد. زیرا ایده‌آلیسم فلسفه یک رازآمیزی ایدئولوژیک است و ایدئولوژی بازتاب دهنده‌ی پراتیکهای مادی در زیربنای جامعه است و در خدمت منافع طبقاتی درگیر در این پراتیکها قرار دارد. این رازآمیزی بوسیله‌ی خود شکل زندگی تولید می‌شود. بنابراین در مورد ادعای دوم باید گفت که این رازآمیزی می‌تواند نه تنها روبنای ایدئولوژیک را، بلکه همچنین ایده‌های همه‌گیر و زبان روزمره‌ی شرکت‌کنندگان در آن پراتیکهای مادی را بیالاید. مارکس جدایی دقیقی را که ویتگنشتاین بین متافیزیک و زبان عادی قائل است، رد می‌کند و معتقد است که ایده‌های غیر تئوریک و خودجوش شرکت‌کنندگان در پراتیکهای اجتماعی مادی می‌تواند ناظر بر نوعی اغتشاش باشد که در فلسفه به شکل تئوریک متبلور می‌شود.

تفاوت نهایی و قطعی بین مارکس و ویتگنشتاین، تفاوتی که رادیکالیسم مارکس را از محافظه‌کاری ویتگنشتاین متمایز می‌سازد - و من بعداً آنرا کاملاً توضیح خواهم داد - اینست که نزد مارکس یک شکل مادی از زندگی که ایده‌های مغشوش را - چه در مرتبه‌ی تئوریک و چه در مرتبه‌ی عادی - تولید می‌کند، تنها تولید کننده‌ی

اغتشاش نیست، بلکه خود نیز مغشوش است. ویتگنشتاین و وینچ " عقلانیست " به یک شکل مغشوش از زندگی را به مثابه‌ی چیزی داده‌شده، یا بهر حال چیزی که مورد سؤال نیست، در نظر می‌گیرند. مارکس چنین نمی‌کند. در حالیکه بنظر ویتگنشتاین، نقد فلسفی او از فلسفه و در نتیجه درکش از پایان فلسفه، " هر چیز [دیگر] را همانطور که هست به حال خود می‌گذارد "، یعنی هم بقیه‌ی نظام بیانی و فکری و هم شکل اجتماعی زندگی، بلکه این اشکال دیگر آگاهی در آن ریشه دارند، نقد علمی مارکس از فلسفه، - از طریق شبکه‌ای از روابط که من خواهم کوشید آنرا روشن کنم - در عین حال نقد کل شکل‌بندی اجتماعی است: نظراً و عملاً. مارکس مآلاً این نتیجه‌ی ماتریالیستی نهایی را طرح می‌کند که نقدگرایی " ذهنی " برای ریشه‌کن کردن این اشکال معیوب آگاهی کافی نیست. تئوریهایی متافیزیکی " خانه‌های کاغذی " ای نیستند که زبان در آنها " تعطیلاتش را بگذراند " و " مانند موتورهای خاموش " نیز نیستند، آنها بگونه‌ای فرسخت در مادیست اجتماعی تنیده‌اند و زبان معمولی را در حالت عادی‌اش در بر می‌گیرند، در حالتیکه، کارکرد اجتماعی مشترکش را برای رازآمیزی انجام می‌دهد. آنچه در واقع می‌تواند این ایده‌ها را ریشه‌کن کند، براندازی عملی اشکال معیوبی از زندگی است که آنها را بازتایش هستند.

بنابراین نزد مارکسیسم، فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین - همانگونه که موضعش نسبت به دوران کلاسیک فلسفه‌ی مدرن قطعاً نشان می‌دهد - مانند ایده‌آلیسم هگل، خود رازآمیزی ایدئولوژیک است. اگر چه این " انقلاب در فلسفه " مدعی وراثت آن سنت کلاسیک - بجز درکش از فلسفه - است، اما خود را بگونه‌ای رادیکال از فلسفه‌ی آن دوران متمایز می‌داند. همانند آنها در مسائل و در محتوا، تباین عمیقی را که بین مفهوم اجتماعی و تاریخی وجود دارد، پوشیده می‌دارند. فلسفه‌ی انقلاب علمی و دوران روشنگری اصالتاً انقلابی بود: آن فلسفه، به مثابه تبارز فکری و ایدئولوژیک انقلاب بورژوازی، جهان بینی فئودالی را مورد تهاجم قرار داد و ویران کرد و بجای آن علم تازه و فلسفه‌ی مکانیکی‌اش را، شناخت‌شناسی‌های خردگرا و تجربه‌گرا و فلسفه‌های اخلاقی و سیاسی مربوط به آن قرار داد. در مقایسه با فلسفه‌ی دوران روشنگری، انقلاب تحلیلی قرن بیستمی در فلسفه در واقع ضد انقلابی است: دامنه و موقعیت فلسفه به محافظه‌کاری سوزهای کاهش یافت که

"هر چیز را همانطور که هست رها می‌کند"، زبان معمولی نوعی مصونیت فلسفی از نقد را برای فلسفه‌ی تحلیلی به ارمغان آورد. برای این تز مارکسیستی که تداوم یک سنت فرهنگی با تبدیلی رادیکال در معنای سیاسی‌اش سازگار است، تصور مثالی از این برجسته‌تر دشوار است: تداوم آن جنبه از هویت یک طبقه که منافعش را بیان می‌کند و تبدیل تغییر تاریخی از برخاست انقلابی طبقه به افول محافظه‌کارانه‌اش.

فلسفه‌ی تحلیلی نقدی از فلسفه و تراگذشتنی از آن است که خود فلسفی است. فلسفه‌ی تحلیلی با اعلام پایان فلسفه، پایان آنرا به مثابه‌ی نظامی قائم بذات، به مثابه‌ی متافیزیک اعلام می‌کند، اما خود به مثابه‌ی نظامی غیر قائم بذات. در شکل تخطی ناپس به مثابه‌ی تحلیلی منطقی - آن پایان را بقا می‌بخشد. این تلاشی است برای حفظ فلسفه، هم در شکل "منطق ناب" و هم با نقش انتقادی. اگرچه با تأثیری بسیار اندک - نسبت به متافیزیک: انتقادی که یک تئوری عام برای معنا را ضروری می‌سازد و توانایی بین تجربه‌گرایی و محک متاخر وینگشتاین - یعنی "استفاده‌ی روزمره" - ایجاد می‌کند. همانطور که دیدیم، آن محک گرایشی نیرومند به سوی ایده‌آلیسم و نسبی‌گرایی شکاکانه و بنابراین بسوی انعطافی دارد که با نقد - از هر نوعش، حتی نقد جزئی - ناسازگار است. بر عکس، نزد مارکس نقد و سیری کردن فلسفه، ماتریالیستی و علمی است. نقد عدم کفایت و اغتشاش مفهومی، بطور معین علمی است و نه فلسفی و تراگذشتنش از فلسفه، نهایتاً پراتیکی است. علاوه بر این، آماج این نقد علمی، نه تنها می‌تواند دربرگیرنده‌ی تئوری‌های والای متافیزیکین‌ها باشد، بلکه همچنین شامل مفاهیم غیر تئوریک زبان و فهم معمولی نیز بشود. اما تعمیمت مارکس از علم، اگرچه او را در این روابط به تجربه‌گرایی متعهد می‌کند، اما با تعهد تجربه‌گرایی به این روابط از دو طریق تفاوت دارد. نخست، و مهمترین اینکه، تعهدش نسبت به علم مثل تعهد یک فیلسوف نیست که می‌خواهد با فرموله کردن معیاری برای تشخیص مرزهای علمیت و معنی‌داری بطور عام، از علم بگونه‌ای فلسفی حمایت کند، بلکه مثل تعهد یک دانشمند عمل‌کننده است که خط تمایزش بین مفاهیم مکفی و غیر مکفی براساس برخی معیارهای فلسفی عام کشیده نمی‌شود بلکه مرتبط است با تصرف علمی ویژه در یک موضوع معین. دوم

اینکه درک مارکس از علم تجربه‌گرایانه نیست. این دوراه باهم پیوند دارند. راه نخست فضایی برای مارکس ایجاد می‌کند که در آن به کشف، و انتقاد از، مفاهیم معیوب ایدئولوژی در درون خود یک علم ویژه، مثلاً اقتصاد سیاسی، بپردازد. اما این بنویسه‌ی خود از آنرو ممکن است که مارکس علم را تجربه‌گرا نمی‌داند، به عبارت دیگر بر آن است که علم محتوایی مفهومی دارد که قابل‌گرایش به مشاهده‌ی تجربی نیست و نتیجتاً، با برخاستن و کوشیدن در حل مسائل مفهومی، مسائلی که در برهاری با کفایت ترین راه مقوله‌بندی واقعیت تحت بررسی است، توسعه می‌یابد. تباین انحصاری بین آنچه تجربی^۱ و آنچه مفهومی^۲ است، یعنی همان تباینی که جریان تحلیلی تمایل داشت بنابر آن تمایز بین علم و فلسفه را بفهمد، بی‌اعتبار است. علم قطعاً پرسشهایی درباره‌ی واقعیت طرح می‌کند و می‌کوشد به آنها پاسخ دهد و وضوح تجربی برای این هدف، قطعاً ضروری است. اما همانطور که انگلس در "مقدمه‌ی کهنه" به آنتی دورینگ که ذکرش رفت - می‌فهمد، وضوح تجربی کافی نیست. پرسشها خود می‌توانند مورد پرسش قرار گیرند و قرار هم می‌گیرند: این پرسشها ممکن است براساس مفاهیمی فرموله شوند - و طبیعتاً خواستار پاسخ هم باشند - که به انحاء مختلف برای قلمرو مورد مطالعه نامکفی باشند:

نه تنها در پاسخهایشان، بلکه در خود پرسشهایشان هم یک رازآمیزی وجود داشت. (۳۶)

از آنجا که پیشفرض کفایت مفهومی در پرسش و در پاسخ نمی‌تواند به مثابه‌ی امر داده‌شده تلقی شود، هر پرسش "تجربی"، همچنین یک پرسش "مفهومی" را طرح یا شاید تحمیل می‌کند و یک نوع پرسش نمی‌تواند مستقل از انواع دیگر پاسخ داده شود. مارکس با رد تجربه‌گرایی از دیدگاهی بیشتر علمی تا فلسفی، از نوسان بین مفهوم تجربه‌گرایانه از یک عقلانیت عینی‌گرا و گرایش به نسبی‌گرایی شکاکانه که در بدیل ایده‌آلیستی حاضر است، اجتناب می‌کند. همانگونه که قبلاً اشاره کردم، نقد فلسفی معاصر از تجربه‌گرایی قاعدتاً به مفهومی از دانش، شامل دانش علمی نیز، راه برده است که بنیاداً دلخواهانه، ارزشگذار، "ایدئولوژیک" و در یک کلام غیر عقلایی است: گرایشی که هر دوروی سکه‌ی استدلالی را که ملتزم به درک تجربه‌گرایانه از عقلانیت است، نشان می‌دهد. بطور معین، آن مفهوم از خرد،

نظری گرایانه^۱ است. فرض مشترک همه‌ی نسبی‌گرایی شکاکانه که تاکنون نکرشان رفت و در واقع سرشت - نشان اندیشه‌ی قرن بیستمی، در ایده‌آلیسم و یگانشناسان، در واکنش کوهن - فیرآبند به پوپر، و در "ماتریالیسم" جامعه‌شناسی دانش، این است که اگر تئوری از پراتیک جدا نیست و در تماس نزدیک با آن است، اگر ایده‌ها بوسیله‌ی ساختار روابط و پراتیکهای اجتماعی شکل می‌گیرند، پس ایده‌ها و تئوری باید به همان اندازه نا عقلایی^۲ و با غیر عقلایی^۳ باشند، به عبارت دیگر، زمینه‌ی پراتیکهای مادی اجتماعی، چون ایده‌های آلاینده^۴ دیده می‌شود که فاقد عقلانیت هستند، ایده‌هایی که به معنایی تحقیرآمیز، "ایدئولوژیک" خوانده می‌شوند. ماتریالیسم مارکس در برابر این گرایش ایستادگی می‌کند. بالاتر آنرا بگونه‌ای مثبت وارونه می‌سازد. درک او از رابطه بین ایده‌ها و پراتیکهای مادی نه تنها - در فهم و عملش - با اظهار علمی عقلایی و نقد ایده‌ها سازگار است، بلکه جنبه - اظهار و نقدی را تا گستره‌ی خود ساختار پراتیک اجتماعی مجاز می‌کشد. درک مارکس از عقلانیت تجربه‌گرایان با تئوری گرایانه نیست، علمی و پراتیکی است، به عبارت دیگر، ماتریالیستی است.

واقع‌گرایی علمی، تجربه‌گرایی و تفسیرگرایی^۵

تحولات اخیر در فلسفه‌ی علم انگلیسی، بوسیله‌ی تدقیق مفهومی تازه برای علم، به عنوان واقع‌گرا^۶ - واقع‌گرا، نه در مفهوم افلاطونی، بلکه در مفهوم ماتریالیستی آن - هم از تجربه‌گرایی اجتناب کرده است و هم از ایده‌آلیسم^۷ و همانگونه که بسیاری از فیلسوفان اشاره کرده‌اند، یکی از اشکالی که ماتریالیسم علمی مارکس بخود گرفته واقع‌گرایی^۸ در همین معناست. (۳۷) نزد مارکس علم امری تئوریک است. او آموزه‌ی تجربه‌گرایانه‌ی کاهش‌پذیری امر تئوریک به مفاهیم مشاهده‌ای را رد می‌کند. علم هیچ شالوده‌ی شناخت‌شناسانه‌ای در مشاهده پیدا چیزی دیگر ندارد. آنچه علم دارد، موقعیتی تاریخی است، و "پراتیک تئوریک" علم - آنطور که آلتوسر استدلال می‌کند - کاری فکری است که بوسیله‌ی آن پیکره^۹ تئوریکها و مفاهیم واقعا موجود پذیرفته شده در زمان خود، مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرند و کم و بیش بگونه‌ای تدریجی به چیزی بدل می‌شوند که به لحاظ

شناختی با کفایت تراست. پیشفرض این مفهوم شناختی کفایت، غیرآیده‌آلیستی است: آن عبارت از وجود موضوعی^۱ مستقل است که سرشت آن در مرتبه‌ی تئوریک، به لحاظ معرفتی قابل دستیابی است. این مفهوم از علم بنا بر این واقع‌گراست^۲ بدین معنی که: مفاهیم تئوریک غیر تجربی علم، واقعیتی مادی و زمانی / مکانی را که موضوع آن علم است، بگونه‌ای کم‌وبیش مکفی، توصیف می‌کنند. علاوه بر این نزد مارکس واقعیت مادی^۳ بوسیله‌ی تئوری علمی توصیف می‌شود، تجربی نیست. برعکس، حواس ما در رابطه با آن واقعیت مارا گمراه می‌کنند، آنها قلمروی از ظواهر^۴ می‌سازند که بر واقعیت کشف شده بوسیله‌ی تئوری علمی حجاب می‌کشد، آنرا در ابهام فرومی‌برد و حتی آشکارا آنرا نقض می‌کند. مارکس در اینجا تمایز فلسفی قدیمی بین پدیدار^۵ و واقعیت را بکار می‌گیرد، اما با ز مانند موارد دیگر، بگونه‌ای تعبیه‌کننده آنرا مبدل می‌کند. او ط - شرح هستی‌شناسانه‌ی تقابل بین پدیدار و واقعیت را نمی‌پذیرد. او ظواهر تجربی را به مثابه‌ی توهم ذهن قلمداد نمی‌کند. این ظواهر، ظواهر واقعیت‌اند، شیوه‌ای هستند که واقعیت فی‌الواقع بر ما ظاهر می‌شود و به تجربه‌ی ما در می‌آید. آنها بگونه‌ای کم‌وبیش دقیق، جنبه‌ای از واقعیت را، یعنی سطحش را، بر ما می‌نمایانند. در نتیجه براساس این دیدگاه، واقعیت به لایه‌ها^۶ تقسیم می‌شود. واقعیت دارای یک لایه‌ی سطحی و ظاهری و لایه‌های عمیق‌تری است. اما رابطه‌ی بین این "اشکال پدیداری" با آن "روابط واقعی" پایه‌ای، صرفا رابطه‌ای شناختی یا شناخت‌شناسانه نیست که در آن اولی بر دومی حجاب بکشد، آنرا در ابهام فرو ببرد و یا نقض کند. این رابطه همچنین رابطه‌ای علی با توضیحی^۷ است که در آن سطح پدیداری معلول یا ماثوری^۸ از مراتب عمیق‌تر است. بنابراین وظیفه‌ی علم نفوذ تئوریک در نیروها و ساختارهای پایه‌ای واقعیت و توضیح شیوه‌ای است که واقعیت خود را بر حسب آن نیروها و ساختارها ظاهر می‌کند. این روند روشن‌گرانه در عین حال انتقادی نیز هست. زیرا آنچه در فهم و مفاهیم خودبخودی^۹ یک مردم از جهان دارند ثبت می‌شود، ظواهر واقعیت است و علم با نفوذ در عمق آنها و توضیحشان، هم آنها را می‌فهمد و هم زبان و مفاهیم معمولی فهم خودبخودی را به مثابه‌ی چیزی نامکفی رد می‌کند. فی‌الواقع همین فرآیند متناظر انتقاد و توضیح

1. theoretical

2. irrational

5. hermeneutic

2. non-rational

4. infecting

6. realist

1. object

3. appearance

5. explanatory

7. spontaneous

2. appearances

4. strata

6. effect

ورد دریافت است که "نقد" را تعریف می‌کند.

دیدگاه واقع‌گرایی^۱ تا همین‌جا آنقدر عام هست که علم طبیعی را در بر بگیرد و فی الواقع من آنرا تا اینجا در تقابل با تجربه‌گرایی و ایده‌آلیسم به مثابه‌ی فلسفه‌های علم طبیعی قرار داده‌ام. اما تئوری مارکسیستی، علم اجتماعی است نه علم طبیعی و واقع‌گرایی آن به عنوان علم اجتماعی این امکان را فراهم می‌آورد که طبیفی از اهداف و شیوه‌ای از انتقاد علمی روشن‌گرانه داشته باشد که ذاتاً سیاسی هستند. اهداف آن در قلمرو ایده‌ها در دو مرتبه‌ی قابل تمایز رخ می‌کنند. (۳۸) نخستین مرتبه، همانطور که دیدیم، نوعی از فهم است که با تئوری به مثابه‌ی تئوری تبیین دارد، یعنی: فهم خودبخودی و غیرتئوریک که اعضای جاسعه از فعالیت‌هایشان دارند، و این شامل کارگران در زیربنای مادی نیز می‌شود. چنین فهمی تنها ظواهر را ثبت می‌کند. در سطح جامعه‌ی سرمایه‌داری شامل اقتصادش نیز - تاری تشیده و سیستماتیک از اشکال پدیداری، مانند کالاها، قیمت، سرمایه، پول مردها، اجاره، سود و غیره ظاهر می‌شود؛ و اینها چیزهایی هستند که در زبان و ایده‌های روزمره‌ی اعضای جاسعه معرفی می‌شوند. مرتبه‌ی دیگر در قلمرو ایده‌ها، عبارت است از ایده‌هایی که بوسیله‌ی کار فکری در روبنای ایدئولوژیک تولید می‌شوند. اینها شامل تئوریهای کمابیش علمی روشنفکرانی مانند اقتصاددانان سیاسی هستند که علمشان ممکن است برخی از واقعیت‌های پایه‌ای را کشف کند، اما در عین حال در نقد مکنی مفاهیم سطحی در آگاهی غیر علمی ناتوان است. مثلاً یکی از این مفاهیم تعریف مزد به مثابه‌ی قیمت یا ارزش کار است. مارکس در این باره معتقد است: "... ارزش کار" همانقدر تخیلی است که بگوئیم ارزش زمین "و "قیمت کار" همانقدر غیر عقلایی است که هر ترکیب نامربوط دیگری را بکار ببریم. "مارکس در اینجا اشتباه را می‌یابد و - همانطور که "مقام"^۲ هم گفته است (۳۹) - آنرا اشتباهی مقوله‌ای می‌پندرد، یعنی نوعی از خطای مفهومی که نزد فیلسوفان آشناست، خطایی که بوسیله آن مفهومی از یک مقوله‌ی منطقی اشتباه در جای دیگری قرار می‌گیرد. اما نزد مارکس چنین اشتباه مفهومی، اشتباهی اساسی است، آنهم نه به دلیل گرامر سطحی زبان، بلکه به دلیل پدیدار سطحی واقعیت؛ و نقدش هم در عین حال

۲ در متن اصطلاح yellow logarithm (لگاریتم زرد) (۱. realism 2. theory as such)

۴. Mepham

بکار رفته که گناهکار ترکیبی نامربوط است. م

اساس است، آنهم نه بگونه‌ای فلسفی، بلکه بطور علمی. تئوریهای فلسفی برای پژوهش اجتماعی - بویژه دو پارادایم فلسفی عمده - بخش دیگری از عقابندی هستند که در این مرتبه، آماج نقد واقع‌گرایی علمی / اجتماعی مارکسیستی قرار می‌گیرند: یکی تجربه‌گرایی یا اثبات‌گرایی و دیگر ایده‌آلیسم علوم و روحانسی با آموزه‌ی تفسیرگرایانه.

در واقع‌گرایی علمی / اجتماعی مارکس، این مفهوم منفرد تمایز بین پدیدار اجتماعی و واقعیت اجتماعی پایه‌ای، شالوده‌ی استدلالی را می‌سازد که متناظراً هم فلسفه‌های اجتماعی مذکور را مورد حمله قرار می‌دهد و هم نفوذ آنها بر سنت فلسفی مارکسیستی را. تجربه‌گرایی که مفهومی از علم واحد را طرح می‌کند که در آن علم اجتماعی - همانطور که در ماتریالیسم دیالکتیک دیدیم - پیرو مدل علم طبیعی است، و در این فرآیند رفتارگرایی^۱ و مفهوم عمومی علوم اجتماعی به مثابه‌ی "علوم رفتاری" را می‌سازد، هم علم اجتماعی و علم طبیعی را مخدوش می‌کند و هم وحدتشان را، زیرا تجربه‌گرایی با ظواهر پدیداری به مثابه کل واقعیت برخورد می‌کند و در برشناسی نیاز به نقد مفاهیم تجربی و تحول مفاهیم تئوریک، ناتوان است. برخورد تفسیرگرایانه نه تنها مرتکب این اشتباه می‌شود که درکی تجربه‌گرایانه از علم طبیعی را بپذیرد، بلکه بنا بر همین اشتباه بدین نتیجه می‌رسد که چون فهم اجتماعی تجربه‌گرایانه نیست پس باید با علم طبیعی متفاوت باشد: درک تفسیرگرایانه با نسبت دادن کفایتی مفهومی به زبان عادی و خود - فهمی غیرتئوریک اعضای جامعه که تئوری نمی‌تواند از آن برخوردار باشد، قادر نیست دریابد که آن مفاهیم مشترک برای همه، خود عمدتاً تجربی‌اند و تنها ظواهر پدیداری را ثبت می‌کنند نه روابطی واقعی را که بوسیله این ظواهر پوشیده شده است.

ایده‌ها و سیاست: ایدئولوژی و علم

من گفتم که این طبیف از اهداف و شیوه‌ی انتقاد روشن‌گرانه‌ی علمی مارکس از آنها، ذاتاً سیاسی است. مفهوم عام مارکسیستی برای نقد سیاسی ایده‌ها، برای مبارزه‌ی طبقاتی در سطح برخورد ایده‌ها - بویژه آن ایده‌های تئوریک که به مثابه

1. behaviourism

بخشی از روبنای جامعه بوسیله‌ی کار روشنفکران تولید می‌شود - مفهوم آن برای ایدئولوژی است.^۱ در میان چارچوب مفهومی مارکسیستی موارد اندکی را می‌توان یافت که در آن، غرض‌ورزیهای ایدئولوژی بورژوازی، آنطور که در مورد خود این مقوله‌ی ایدئولوژی، آموزنده و آشکار به نمایش درآمده‌اند، جلوه کرده باشند.^۲ عمومی‌ترین بدفهمی رایج، ایدئولوژی را همچون عقایدی درک می‌کند که نقشی سیاسی عقلی‌شان، بویژه برخورداریشان از ارزشها و فلسفه‌ی سیاسی، آنها را بگونه‌ای رادیکال و جامع، به لحاظ شناخت‌شناسی معیوب می‌سازد و بنا براین اساسا غیرعلمی می‌کند: در یک کلام، ایدئولوژی "آگاهی کاذب" است.^۳ (۴۰) مدل چنین درک غلطی از مقوله‌ی ایدئولوژی، مفهوم متافیزیک در فلسفه - تجربه‌گراست؛^۴ و جامعه‌شناسان بورژوا، حتی بر اساس درک تجربه‌گرایانه از پایان متافیزیک، به "پایان ایدئولوژی" (۴۱) اعتقاد پیدا کرده‌اند، بدین ترتیب که وقتی علم (اجتماعی) جای فلسفه (اجتماعی) را می‌گیرد، ایدئولوژی پایان خواهد یافت.^۵ برخلاف همه‌ی این باورها، نزد مارکس - همانطور که کارنی (۴۲) استدلال کرده است - ایدئولوژی ناظر بر نقص شناختی نیست. ایدئولوژی نامی است برای ایده‌هایی که محتوایشان به آنها معنا و کاربردی سیاسی می‌دهد و به لحاظ شناخت‌شناسانه بی‌طرف است.^۶ بهر حال این توهم که "ایدئولوژی" ناظر بر نقص شناختی است شاید بتواند در یک امر حقیقی قابل توضیح باشد، و آن اینکه، علاقه‌ی مارکس به ایده‌هایی که به لحاظ شناختی معیوب‌اند و بنابراین آماجی برای نقد علمی / اجتماعی‌اند، خود تحت سیطره‌ی همین مقوله‌ی ایدئولوژی است.^۷ توجه مارکس به نقص شناختی، به مثابه‌ی یک مقوله‌ی سیاسی است، به توهم و رازآمیزی و فقدان علمیتی است که این ایده‌ها بهنگام کارکردشان در مبارزه‌ی طبقاتی دارند: توجه او بویژه به ایدئولوژی بورژوازی است.^۸ بعلاوه، اگر چه مفهوم ایدئولوژی به لحاظ شناخت‌شناسانه بی‌جنب است، اما علمیت در تئوری اجتماعی بهیچ‌روی به لحاظ ایدئولوژیک بی‌جنب نیست.^۹ اشکال پدیداری یک بوسیله‌ی ساختار اجتماعی زیربنایی تولید می‌شوند نقشی ضروری در بازتولید همان ساختار ایفا می‌کنند: به بیان دیگر، ایده‌های سطحی اعضای عادی جامعه، و تئوری پردازان بورژوا، و ترغیب این سطحی‌گری بوسیله‌ی فلسفه‌ی بورژوازی - چه تجربه‌گرا و چه تفسیرگرایش - گرایش به حفظ وضع موجود دارند.^{۱۰} یک علم اصیل

درباره‌ی جامعه، همانند علم مارکسی، از سوی دیگر با نمایش واقعیت بنیادی جامعه، بگونه‌ای انتقادی در مقابل این ایده‌ها قرار می‌گیرد و در تبدیل بنیادی و اساسی وضع موجود مداخله می‌کند.^{۱۱} به عبارت دیگر، خود را به جنبش سوسیالیستی طبقه‌کارگر مربوط می‌سازد و در مرتبه‌ی تئوریک ایدئولوژی پرولتری را نمایندگی می‌کند.^{۱۲} این علم می‌پذیرد که آگاهی طبقه‌ی کارگر ممکن است تحت سیطره‌ی نفوذهای محافظه‌کارانه قرار گیرد، از یکسو بوسیله‌ی ظواهر سطحی جامعه و از سوی دیگر، و در پیوند با آن ظواهر بوسیله‌ی ایدئولوژیهای بورژوا، دستگاههای ایدئولوژیک جامعه‌ی بورژوازی، کلیسا، سیستم آموزشی، رسانه‌ها و غیره.^{۱۳} اما در عین حال می‌پذیرد که کارگران، برخلاف بورژوازی بطور عام، قابلیت آموزش علم مارکسیستی را دارند؛^{۱۴} زیرا منافع و موقعیت ویژه‌ی طبقه‌ی کارگر آنها به دیدگاهی مجهز می‌کنند که امتیازات شناختی اساسی‌ای بر دیدگاه بورژوازی دارد، و همین دیدگاه و همان امتیازات است که در علم مارکسیستی بیکر یافته و به آن رجحانی شناختی بر تئوریهای بورژوازی می‌دهد.^{۱۵} درگیری ماتریالیستی ایده‌ها در زمینه‌ی سیاسی و پراتیکی (اجتماعی)، بویژه مشارکت آگاهانه‌ی علم اجتماعی در مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر، بجای آنکه علمیت را از میان بردارد، شرطی مثبت برای آن است.^{۱۶} هیچ چیز بدتر از این نیست که علم مارکسی ایدئولوژیک باشد، و هیچ چیز بهتر از آن برایش وجود ندارد جز اینکه ایدئولوژی پرولتری باشد.^{۱۷} بنابراین درک تفسیرگرایانه، واجد نیسی از حقیقت، یا شاید یک چهارم حقیقت است.^{۱۸} این درک در باور به اینکه شرکت در زندگی اجتماعی برای فهمی مکفی از آن کافی است، در اشتباه است، اگر جابجایی^{۱۹} بین اشکال پدیداری واقعیت اجتماعی و روابط واقعی بتیادی آنها مفروض بگیریم، در آن صورت فهم شرکت کنندگان در زندگی اجتماعی که خودبخودی و غیر تئوریک است، تنها می‌تواند ظواهر سطحی و رموز را ثبت کند.^{۲۰} تئوری علمی ضروری است، اما آن نیز کافی نیست.^{۲۱} مشارکت هم لازم است، اما مشارکت نباید غیرتئوریک و غیر علمی باشد.^{۲۲} دانش نباید غیردرگیر و بی‌طرف باشد.^{۲۳} آنچه ضروری است، وحدت این دوست.^{۲۴} این شیوه‌ای از وحدت مارکسیستی تئوری و پراتیک، علم و کنش سیاسی است.^{۲۵} اما درک تفسیرگرایانه، در طرح این نکته که مشارکت از هر نوع ضروری است شیز در اشتباه است؛^{۲۶} و بنابراین، یا وحدت جامعه، وحدت‌ی تقسیم‌شده نیست، و یا اگر هست، در جانب هر یک از بخشها، امکان لهم اجتماعی

مکفی به يك اندازه وجود دارد.

بر اساس آنچه آمد می‌توان گفت که درك ماتریالیستی عام مارکس از ایده‌ها به عنوان اموری مبتنی بر، و مشروط به، شرایط پراتیکهای اجتماعی مادی، در برخوردش به مسائل "شناخت‌شناسانه" درکی آشکارا و به لحاظ سرشتی غیرفلسفی است. دیدگاه او، در این سطح از عامیت، عبارت است از اینکه با در نظر گرفتن طیف نامعینی از شاخه‌های مختلف شناخت، برخی شرایط برای تولید و پذیرش آنها از شرایط دیگر مساعدتر است. شرایط اجتماعی مختلف درجات مختلفی از قابلیت شناختی را بوجود می‌آورند. اگرچه برای پژوهش‌دراین با آن نوع دانش، برخی از شرایط اجتماعی محدودکننده و تنگنا آفرین هستند و حتی موفقیت را غیرممکن می‌کنند، اما این بدان معنا نیست که هر نوع شرایط اجتماعی بطور کلی، هر نوع دانش بطور کلی را غیر ممکن می‌سازد، چنانکه گویی دانش عینیت و عقلانیت نیازمند يك جدایی ایده‌آلیستی غیرممکن از مادیت و فعلیت^۱ اند؛ آن درك عبارت است از ایدئالیسمی که رشدش بی‌گمان مسئول ناپدیدشدن آن مفهوم باستانی و بویژه ماتریالیستی از دانش است؛ دانش جسمانی، برعکس، اگرچه برخی از شرایط و موقعیت‌های مادی به لحاظ شناختی محدودکننده‌اند، برخی دیگر به لحاظ شناختی، آزاد سازنده‌اند. بویژه وقتی که موضوعات اجتماعی نه تنها شرط دانش، بلکه موضوع آن نیز هستند، دسترسی به چنان شناختی بر شیوه‌ای متکی خواهد بود که در آن شکل‌بندی اجتماعی به لحاظ شناختی لایه‌بندی می‌شود. آنچه يك شکل‌بندی اجتماعی آشکار می‌سازد و آنچه پنهان می‌کند، می‌تواند به لحاظ تاریخی تغییر یابد و دگرگون شود؛ به همین منوال مارکس نشان می‌دهد که چگونه ارسطو، "متفکر بزرگ و نخستین کسی که بسیاری از اشکال اندیشه، جامعه و طبیعت، و در میان آنها شکل ارزش را نیز تحلیل کرد"، قادر نبود سرشت ارزش را، آنگونه که متفکران مدرن دریافته‌اند، دریابد. (۲۳)

ماتریالیسم مارکس، البته ماتریالیسم تاریخی است. مفهوم او از خود اندیشه و تئوری، مفهومی ماتریالیستی-تاریخی است. این چشمانداز تاریخی با دکماتیسم ناسازگار است، اما به مثابه‌ی دیدگاهی که با دیگران در رقابت است، همچنین با هرگونه شک‌گرایی (فلسفی) ادراکی^۲ نیز ناسازگار است. در انطباق براین دو نیاز، تقابل قطبی بین مقولات شناختی و استاندارد شده‌ی حقیقت و کذب، دانش و جهل،

پذیرش و طر د باید بوسیله‌ی تمایزی مدرج^۱ و مقایسه‌ای بین آنچه به لحاظ شناختی کمتر کفایت دارد و آنچه بیشتر کفایت دارد، طبقه‌بندی شود؛ آنهم بطور معین با تعبیری تاریخی از این تمایز بر حسب امکان دستیابی به ترقی، پیشرفت یا گسترش شناختی. درك ماتریالیستی تاریخی از اندیشه، تغییر اجتماعی مادی را به مثابه‌ی عامل تعیین‌کننده‌ی سرخت انواع مختلف قابلیت‌های شناختی می‌داند. تداوم در انتقال اجتماعی ایده‌ها، مفهوم تغییر تاریخی به مثابه‌ی دارنده‌ی بالقوگی برای پیشرفت شناختی را پذیرفتنی می‌کند و نسل‌های بعدی به لحاظ شناختی از آنچه بیشتر انجام یافته سود می‌جویند. اما نزد مارکس، در درون این طرح تاریخی عام، واقعیت بارز تمایز یابی و مبارزه‌ی طبقاتی، با دلالتش بر قابلیت‌های شناختی متفاوت نیز وجود دارد. کشاکش طبقاتی حاوی کشاکش ایده‌ها و ایدئولوژی است و ادعای مارکس این است که قابلیت شناختی بوسیله‌ی جایگاه طبقاتی تاریخی، به نحوی تعیین‌کننده تمایز می‌یابد. يك طبقه‌ی خیزنده به لحاظ تاریخی مرفعی است و سرشت تاریخی مرفعی‌اش واجد دیدگاهی است که به آن امتیاز شناختی بنیادی‌ای بر طبقه‌ی حاکم می‌دهد. در زمان حاضر، طبقه‌ی خیزنده طبقه‌ی کارگر است و تئوری، تنها از دیدگاه این طبقه می‌تواند کاملاً علمی باشد. افزون بر این، طبقه‌ی کارگر امتیازی شناختی، ورا و فرای چیزی دارد که به عنوان طبقه‌ی خیزنده در دوران حاضر از آن برخوردار است. این طبقه به مثابه طبقه‌ای که نیاز ندارد طبقه دیگری را تحت سیطره‌ی سلطه‌ی خود قرار دهد، تنها طبقه‌ای است که بالقوگی بی‌طبقه‌گی و بنابراین قدرت اعمال گذار به جامعه بی‌طبقه را دارد. امتیاز شناختی این طبقه، بخودی خود بوسیله‌ی هیچ طبقه‌ی دیگری سپری نخواهد شد.

در عین حال، ایده‌های بورژوازی، که زمانی که طبقه‌ی خیزنده بود، مرفعی و انقلابی بودند، اکنون محافظه‌کارانه و ارتجاعی شده‌اند. موضع طبقاتی بورژوازی، که در اصل به لحاظ شناختی آزاد سازنده بود، اکنون چون زنجیری به پای پیشرفت شناختی است. عام‌ترین شکل این نقصان شناختی، چشمانداز غیر تاریخی طبقه‌ی حاکم است. گرایش اصلی طبقه‌ی بورژوا، به مثابه‌ی طبقه‌ای که منافعش متکی بر حفظ سیستم اجتماعی موجود است، به سوی مرفعی این سیستم به عنوان سیستمی طبیعی است که در اساسش موضوع تغییر قرار نمی‌گیرد. شکست اساسی اقتصاد سیاسی

کلاسیک، "مادام که در جلد بورژوازی‌اش فرو رفته‌است" (۴۴)، ناتوانی آن در نفوذ عمیق در اشکال پدیداری اجتماعی است، نفوذی آنقدر عمیق که نیروهای بنیادی تغییر را در اشکال اجتماعی را بشناسد و بنابراین سرشت گذرای شیوه تولید سرمایه‌داری و جامعه بورژوازی را دریابد.

با توجه به شیوه‌ای که علم اجتماعی مارکسیستی با این گرایش بورژوازی در تقابل قرار می‌گیرد و خود را به طبقه کارگر وابسته می‌کند، می‌توانیم به لحاظ تحلیلی سه موضوع را که مارکس خود یکی می‌کند، از هم تمیز دهیم: نخست، علم مارکسیستی از تغییراتی پایه‌ای سخن می‌گوید که بگونه‌ای واقعا موجود در جامعه رخ می‌دهند؛ دوم، این علم از قدرت مردم و بویژه طبقه کارگر برای تغییر جامعه بوسیله انقلاب سخن می‌گوید؛ و سوم، این علم در جهت این تغییر انقلابی و به عبارت دیگر به دفاع از آن سخن می‌گوید:

"درست همانگونه که که اقتصاددانان نمایندگان علمی طبقه"

بورژوا هستند، سوسیالیستها و کمونیستها نیز تئوری پردازان طبقه پرولتاریا هستند... براساس این قاعده که تاریخ به پیش می‌راند و با آن مبارزه پرولتاریا طرح‌های روشن تئوری را پیش می‌نهد، آنها دیگر نیازمند جستجوی علم در ذهن‌هایشان نیستند؛ آنها تنها باید از آنچه در برابر دیدگان‌شان رخ می‌دهد یادداشت بردارند و به سخنگویان بدل شوند. مادام که آنها در جستجوی علم هستند و صرفا سیستم‌ها را می‌سازند، مادام که در آغاز مبارزه‌اند، در فکر چیزی جز فکر نمی‌بینند، بی‌آنکه در آن جنبه انقلابی و واژگون‌کننده‌ای را ببینند که جامعه‌ی کهنه را بر خواهد انداخت. از این لحظه، علم که محصول حرکت تاریخی است، خود را بگونه‌ای آگاهانه با آن پیوند داده، از نظریه پردازان بودن دست کشیده و انقلابی شده است. (۴۵)

چشم انداز غیر تاریخی بورژوازی در برنامه‌ی جامعه به مثابه‌ی موجودی طبیعی و به مثابه‌ی چیزی که در شالوده‌هایش موضوع تغییر نیست، بوسیله‌ی ظواهر پدیداری جامعه و بوسیله‌ی معرفتی روابط اجتماعی چون اشیایی بی‌تفاوت و بیگانه

شده، حمایت می‌شود. اما فلتشپسم، برتمایی روابط اجتماعی و جامعه بطور کلی نه تنها به مثابه‌ی موضوعات^۱ مادی و طبیعی و اساسا نامتغیر است، بلکه همچنین برنامه‌ی آنها به مثابه‌ی اشیایی است که محصولات ما نیستند و همچون بت‌ها ما را، یعنی تولید کنندگان‌شان را، در زیر سیطره‌ی قدرت خویش دارند. به عبارت دیگر آنها به صورت تغییر ناپذیر و نامود می‌شوند زیرا که آنها بطور معین به صورت اشیایی ظهور می‌کنند که ما در تغییرشان ناتوانیم. اما علم مارکسی با بکارگیری این مفاهیم تنها به تفسیر واقعیت متغیر جامعه و قدرت طبقه کارگر برای تغییر آن جامعه بوسیله انقلاب نمی‌پردازد: آن علم، با حمایت تئوریک از جنبش طبقه کارگر، خود را به مثابه‌ی سخنگوی تئوریک آن طبقه که عملا خواستار چنان تغییری انقلابی است، به طبقه کارگر وابسته می‌کند. علم مارکسی این کار را صرفا به شیوه‌ی علم ارتدکس انجام نمی‌دهد، یعنی یک تئوری "ناب" تدارک نمی‌بیند که به مثابه‌ی تکنولوژی کاربرد عملی داشته باشد. بر عکس، همانطور که قبلا اشاره کردم، علم مارکسی با موضوعش، یعنی جامعه بورژوازی، رابطه‌ای ارزشگذارانه و بویژه انتقادی دارد. آن علم بخودی خود، نکته‌ی کلیدی اغلب فلسفه‌های بورژوازی را، مبنی بر اینکه یک علم خلص باید در رابطه با موضوعش به لحاظ ارزشی بی‌طرف باشد و تنها خود را به توصیف، روشنگری و پیش‌بینی محدود کند، مورد تهاجم قرار می‌دهد.

فشار این آموزه که عمدتا تجربه گرایانه است، اما در کانت‌گرایی هم وجود دارد، زمانی - همانطور که در مورد ماتریالیسم دیالکتیک گفتیم - سنت مارکسیستی را بدین سو رانده‌است که تصور کند در سوسیالیسم، علم اجتماعی مارکسی مانند همه‌ی علوم دیگر که به لحاظ ارزشی بی‌طرف‌اند، باید با چیزی غیر علمی، مثلا "ایدئولوژی" یا اخلاقیات تکمیل شود تا بوسیله‌ی آن مکمل بتواند پیوند خود را با پراتیک سیاسی سوسیالیستی برقرار سازد. اخلاقیات کانتی و مطلوبیت گرایانه چنین نقشی را بخود گرفته‌اند. این درحالی است که مارکس خود نسبت به اخلاقیات دیدگاهی تحقیرکننده داشت و آنرا به مثابه‌ی ایدئولوژی ایدئالیستی و ضد انقلابی می‌نگریست و به شیوه‌های گوناگون و در موارد مختلف اعلام کرد. مثلا در ایدئولوژی آلمانی - که "کمونیستها اصلا اخلاقیات را موعظه نمی‌کنند" (۴۶)، مارکس بر پایه‌ی اخلاقی با سرمایه‌داری مخالفت نمی‌کرد، بلکه آشکارا با آن به

مخالفت برمی‌خواست و طبقه‌ی کارگر را به انقلاب علیه آن فرمی خواند. دیدگاه "وود"^۱ درباره‌ی ارجمندی‌های غیراخلاقی در مارکسیسم مهم و متقاعدکننده است (۴۷). آنچه به لحاظ فلسفی دشوار است، بهر حال اینست که دیدگاه انتقادی مارکس نسبت به سرمایه‌داری چیزی نیست که به لحاظ منطقی از عملش جدا باشد و صرفاً به آن وصل شده باشد. همچنین، دیدگاه انتقادی مارکس، صرفاً دیدگاهی نیست که بواسطه‌ی آن حقایق توصیفی نایی درباره‌ی سرمایه‌داری مرئی شده باشند. عنوان فرعی کتاب کاپیتال، "نقد اقتصاد سیاسی" است و تئوری سرمایه‌داری در آن نقد تئوریهای اقتصاددانان سیاسی و در عین حال نقد خود اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری است. آن تئوری واجد مفاهیمی انتقادی است که چنان نسبت به ساختار کلی آن محوری و شکل دهنده‌اند که می‌توان در چارچوب مفهومی مارکسیسم آنها را بگونه‌ای مستدل دارنده‌ی جایگاه مقوله‌ای در نظر گرفت. من پیش از این از سرشت آشکارا "ارزشگذارانه"ی مفهوم بیگانگی سخن گفتم. این مفهوم در اندیشه‌ی آغازین مارکس - زمانی که فلسفه، اگر چه مورد تردید است، اما هنوز بوسیله‌ی علمی بالغ سیری نشده است - جنبه‌ی مرکزی دارد. اما با توسعه و تکامل علم مارکس این واژه در موارد بسیار کمتری مورد استفاده‌ی مارکس قرار می‌گیرد و هرازگاهی هم که ظاهر می‌شود، در عباراتی هشدار دهنده است تا آنرا به مثابه‌ی واژه‌ای نوعاً فلسفی که نشانگر مفهوم ایده‌آلیستی رده شده است مشخص کند (۴۸). همانگونه که جراس^۲ (۴۹) استدلال می‌کند، آنچه به مثابه‌ی مفهومی غیر علمی رد شده، انسان‌شناسی‌ای فلسفی است که این مفهوم اصالتاً در آن پیگر یافته بود؛ آموزه‌ای درباره‌ی جوهر ایده‌آل انسان و "هستی‌نوعی" اش که، بوسیله‌ی بیگانگی نفی می‌شود. اما مقدار زیادی از ساختار این مفهوم [نزد مارکس] باقی می‌ماند. مارکس در اثر علمی اش، اشکال معین این رابطه را - مثلاً در فقیسم کالایی - بدون کش و قوس و در دسر فلسفی تحلیل می‌کند. مفهومی که این رابطه را در مرتبه‌ای اساسی، یعنی اقتصادی، نشانه می‌زند، مفهومی است که جایگاه تعیین‌کننده‌ای در علم مارکس اشغال می‌کند: یعنی مقوله‌ی انتقادی استثمار. این تجربه‌ی مستقیم طبقه‌ی کارگر از تأثیرات منفی استثمار، در فقر، محرومیت و ناتوانی است که به این طبقه دیدگاهی را می‌دهد که از آن جا، سرشت بنیادی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری - بویژه سرشتش به مثابه‌ی سیستمی استثمار - می‌تواند بگونه‌ای علمی شناخته

شود. آنچه این شناخت را در تیرگی و ابهام فرمی برد تازی تنیده از توهّم و رازآمیزی است که همین سیستم تولید می‌کند. اتحاد و یگانگی این دو موضوع بسیار مهم است. مفاهیم بیگانگی و فقیسم کالایی به مثابه‌ی مفاهیمی انتقادی ناظر بر وحدت دو مفهوم انقیاد^۱ و توهّم‌اند و رابطه‌ی آنها گونه‌یستی‌ای را که در آن انسانها فاقد آزادی و فهم‌اند، نشان می‌دهند. این مفاهیم در طرح مارکس به‌شتر از آنکه مقوله‌ای اخلاقی باشند، مقولاتی بطور کلی انتقادی‌اند و از طریق همین پیوند است که آنها وارد چارچوب علم مارکستی می‌شوند و مدعی موقعیت علمی‌اند. من خواهم کوشید برای توضیح این مسئله بر دشوارترین و خشمگینانه‌ترین هتاکای های مارکس به فلسفه‌ی ارتدکس، بویژه به فلسفه‌ی منطق، یعنی بر دیالکتیک ماتریالیستی پرتوی افکنم.

دیالکتیک ماتریالیستی

مورد عامی از دانش که مارکس فکر می‌کند از دیدگاه طبقه‌ی کارگر قابل دستیابی است، اما از دیدگاه غیرتاریخی بورژوازی قابل دستیابی نیست، اینست که: سرمایه‌داری در حال تغییر است و جامعه سرانجام با انقلاب بگونه‌ای رادیکال واژگون خواهد شد. مارکس در بازشناسی مکانیسم یا نمونه‌ی عام تغییر، بویژه تغییر انقلابی، از هگل پیروی می‌کند. تغییر دیالکتیکی است، نتیجه‌ی تناقضاتی درونی است که تقابل وحدت یافته‌شان بگونه‌ای تدریجی شدت می‌یابد، تا به نقطه‌ی گسست می‌رسد و تبدل رادیکال کل، رخ می‌دهد. بنابراین دیدگاه غیر تاریخی بورژوازی، ناتوانی‌اش در شناخت حضور نیروهای تغییر رادیکال در جامعه، شکلی معین تر دارد که آن عبارت است از: ناتوانی‌اش در درک دیالکتیک، "که در شکل عقلایی‌اش نزد بورژوازی و پیروانهای نظریه پردازش، یک رسوایی و پلیدی است". مارکس در بقیه‌ی همین گفتاورد توضیح می‌دهد که چرا چنین است و برای اینکار دو دلیل ارائه می‌دهد که اغلب یکی از آنها در نظر گرفته می‌شود:

زیرا دیالکتیک در فهم و شناخت اثباتی وضع موجود امور، در عین حال ناظر بر بازشناسی نفی این وضع و گسست اجتناب

ناپذیرش نیز هست. ۰۰۰ زیرا آن حکومت هیچ چیز را برخورد نمی‌پذیرد و در جوهر خویش انتقادی و انقلابی است. (۵۰)

این گفتار در بر آن است که دیالکتیک ماتریالیستی نه تنها "وضع موجود امور" را بگونه‌ای رادیکال در حال تغییر می‌داند، بلکه خود نیز "انتقادی و انقلابی" است. انتقادی نسبت به چه و انقلابی در رابطه با چه چیز؟ بنظر می‌رسد که این گفتار در بر آن باشد که علم مارکسی در پرتو "روش دیالکتیکی‌اش" همان چیزی را که در آن تغییر رادیکال می‌بیند، مورد انتقاد نیز قرار می‌دهد؛ یعنی: "وضع موجود امور" را. چگونه دیالکتیک ماتریالیستی چنین امری را ممکن می‌سازد؟

هگل دیالکتیک را به مثابه‌ی نوعی منطق، و مفولات مرکزی وحدت و تضاد آنرا به مثابه‌ی مقولات منطق در نظر گرفت. مدعاهای معین دیالکتیکی عبارتند از اینکه واقعیت وحدتی است متناقض و اینکه تغییر تاریخی در واقعیت بنا به سرشتش هم متحد است و هم متناقض^۱. با فرض ایده‌آلیسم هگل، این امر ناظر بر آن است که روابط منطقی مثل تناقض، روابطی بین ایده‌ها هستند. نزد فلسفه‌ی ارتدکس اینگونه جایگزین سازی منطق در درون ایده‌ها عموماً قابل‌پذیرش است. اما بسیاری از انواع فلسفه‌ی ارتدکس ایده‌آلیسم هگل را رد می‌کنند و در شناخت‌شناسی خود بین سوزی‌شناسا و موضوع^۲ واقعی مادی دانش تمایز می‌گذارد. اما در اینکار، با قرار دادن منطق در جانب اندیشه، شناخت، ایده‌ها و زبان، روابط منطقی را از روابط واقعی متمایز می‌کند. روابط واقعی، زمانی/ مکانی و بنابراین روابطی زمان‌شمار^۳، تاریخی و علی‌اند. روابط منطقی، مثل تناقض، چنین نیستند. آنها در درون واقعیت (مادی) رخ نمی‌دهند، بلکه تنها در درون اندیشه رخ می‌دهند و حتی، بنابراین گرایش ضد روانشناسانه‌ی فلسفه‌ی مدرن تحلیلی برای منطق، تنها در مضامین منتزع اندیشه و زبان مانند گزاره‌ها؛ سرشت اساسی‌شان همان سرشتی است که روابط حقیقت^۴ دارد. پس از کانت و به پیروی از او، تقابل منطقی (تناقض) باید از تقابل واقعی (کشاکش و درگیری^۵) قابل تمیز باشد. بنابراین روابط منطقی غیر قائم به ذات و صرفاً کلامی^۶ اند و تنها در پرتو معنای موضوعات منسوب به آنها وجود دارند. چنین دیدگاهی به دیالکتیک ماتریالیستی با دیرباوری شدیدی برخورد می‌کند. (۵۱)، زیرا

1. contradiction

2. contradictory

3. object

4. chronological

5. truth-relation

6. conflict

7. verbal

دیالکتیک ماتریالیستی مدعی است که نه تنها در بین ایده‌ها، بلکه در درون واقعیتی که بطور معین مادی است، می‌تواند تناقضاتی وجود داشته باشد. بنابراین فلسفه‌ی ارتدکس، حتی اگر بکاربردن مفاهیم رابطه‌ی منطقی، چون تناقض، در واقعیت معنای داشت، که ندارد، دیالکتیک مارکس ناظر بر آن است که گزاره‌های متناقض می‌توانند بر واقعیت منطبق باشند، در حالیکه در حقیقت تمام چنان گزاره‌هایی ضرورتاً کاذب‌اند: تناقضات در واقعیت (مادی) مطلقاً غیرممکن‌اند. برای پرهیز از بی‌معنایی می‌توان گفت که نتیجه‌ی عمل مارکس در گستراندن مقولات و تناقض به واقعیت مادی، بنابراین عبارت است از اینکه آنها را از محتوایشان یعنی سرشت مشخص منطقی‌شان تهی‌کند. تناقضات مادی سرفا کشاکش‌های متحد شده‌اند و به کلامی کانشی تقابل‌هایی واقعی هستند، نه منطقی. پروژه‌ی "دیالکتیک طبیعت" - بنابه دلایلی که روشن خواهد شد - تمایلی شدید به سوی یگانه‌سازی تضاد و کشاکش است و ماتریالیسم دیالکتیک سنتی، بیای فلسفی آن است.

من نقدی درون‌نگر^۱ از این اعتراف ارتدکس به دیالکتیک ماتریالیستی را طرح خواهم کرد. به عنوان نخستین گام و برای ساده کردن اغتشاش، بگذارید خود را روی پذیرش این نکته متمرکز کنیم که دست‌کم ایده‌ها و گزاره‌ها - اگر نه چیزهای دیگر - می‌توانند در روابطی متناقض (شامل روابطی در تناقض با خود^۲) قرار گیرند. بنابراین، گفته‌ای که اظهار می‌دارد یک ایده با ایده‌ی دیگر متناقض است، یا با خودش متناقض است، خود آن گفته، اظهاری متناقض نخواهد بود. تناقضات در درون ایده‌ها منطقاً ممکن‌اند و اظهاراتی که چنین تناقضاتی را توصیف می‌کنند می‌تواند با خود سازگار^۳ باشند.

دوم اینکه، ایده‌ها، عقاید و اظهارات در واقعیت وجود دارند. موضوع آنها یعنی آنچه که راجع به درباره‌اش هستند. ممکن است یک واقعیت مادی باشد، مثلاً سیستم خورشیدی، اما تمایز شناخت‌شناسانه‌ی سنتی بین ایده‌ها و موضوع واقعی‌شان، نباید ما را به این تصور کجراه کند که ایده‌ها خود واقعی نیستند، و دست‌کم به عنوان جزئی از واقعیت وجود ندارند. بنابراین اگر می‌توانست تناقضاتی بین ایده‌ها وجود داشته باشد، پس می‌تواند تناقضاتی در واقعیت وجود داشته باشد. رابطه‌ی منطقی تناقض می‌تواند به مثابه‌ی یک رابطه‌ی واقعی

1. immanent

2. self-contradictory

3. self-consistent

از کشاکش (منطقی) فعلیت یابد. گرایش ضد روانشناسانه‌ی فلسفه‌ی سید رن تحلیلی برای منطق احیانا ممکن است بدین شیوه با این اظهار مخالفت کند: تناقض با روابط منطقی دیگر تنها در مضامین ایده‌ها، باورها و اظهارات قرار دارند و (دست کم بطور بنیادی) روابط حقیقت بین "گزاره‌ها" هستند، نه روابط واقعی مثل درگیری؛ بین حالات روانی و گفتار-کنش‌ها^۱ هستند. این گرایش به سوی انتزاع افلاطونی، سرشت-نشان سنت نظامی ویژه از منطق صوری و فلسفه‌ی منطق است. چنین گرایشی مرزهای آن خاص‌گرایی^۲ را تعیین می‌کند، اما نباید بد آن اجازه داده شود که پیوندهای درونی بین محتوا و کنش را که امکان می‌دهد انسان‌ها و همینطور گزاره‌ها با یکدیگر متناقض باشند، در ابهام فرو ببرد. تناقض داشتن "۳" فعلی است گفتار-کنشی، و وقتی مثلا، درباره‌ی اینکه آیا زمین حرکت می‌کند یا نه، گاليله کلیسا را نقض می‌کند، او خود را در موضع تقابلی (منطقی) واقعی با کلیسا قرار می‌دهد.

سوم، در علم طبیعی، که يك پراتیک اجتماعی واقعی از کار فکری است، روابط منطقی مثل تناقض به مثابه‌ی روابط واقعی فعلیت می‌یابند و مفاهیم رابطه‌ی منطقی متعاقبا به مثابه‌ی مقولات ارزشگذارانه و بویژه انتقادی بکار می‌روند. آنها در برخورد به واقعیت مادی‌ایکه تئوریهای علم طبیعی درباره‌ی آن هستند، بگونه‌ای انتقادی بکار نمی‌روند، اما يك تئوری در علم طبیعی در رابطه‌ای مضاعف ایستاده است: نه تنها در رابطه‌ی انطباق با انعکاس بی‌بی تئوری و موضوع مادی واقعی‌اش یعنی طبیعت، که رابطه‌ای مسلط شده بر شناخت‌شناسی سنتی است و همان رابطه‌ی حقیقت است، بلکه همچنین در رابطه‌ای که آن تئوری یا تئوریها و ایده‌های دیگر دارد. این روابط منطقی‌اند و به‌مثابه‌ی روابطی فعلیت یافته اجتماعی و انتقادی هستند. وقتی يك تئوری با ایده‌ی ناقض دیگری است، پذیرفتن یکی به معنی التزامی به رد دیگری است. بنابراین در پراتیک اجتماعی واقعی علم طبیعی - برخلاف آنگونه که منطقی صوری می‌نماید - يك استدلال صرفا عبارت نیست از ردیفی از گزاره‌ها که به مقدمات و نتایج تقسیم شده‌اند و بواسطه‌ی التزامی که بین آنها وجود دارد، از مقداری رابطه‌ی حقیقت برخوردارند. يك استدلال عبارت از فعالیت - مشاخره‌ییرانگیز است که پیشفرض عدم توافق و تقابل است، تقابلی که در آن هرکس

برخی دیدگاه‌ها و برعلیه‌ی پاره‌ای مواضع دیگر بحث می‌شود. هنگامیکه چنان مواضعی بطور واقعی سازنده‌ی نهاد اجتماعی معینی مثل کلیسا باشند، در آن صورت استدلال علیه آن مواضع، حمله به آن نهاد است.

بنابراین هر خلاف بسیاری از فلسفه‌های ارتدکس، ارزشها هم بوسیله‌ی حقایق منطق و هم بوسیله‌ی واقعیت‌ها^۱ بکار می‌روند. (۵۲) آنها ارزشهای اخلاقی نیستند. جایز است اگر بگوئیم که آنها ارزشهای شناختی یا شناخت‌شناسانه‌اند، ارزشهایی هستند در مرتبه‌ی^۲ ایده‌ها یا اندیشه: مفاهیم توهم و راز آمیزی به لحاظ شناختی ارزشگذارانه و بویژه انتقادی‌اند. بگونه‌ای عامتر، همانطور که مقولات منطقی چنین معنایی می‌یابند، این ارزشها، ارزشهایی عقلایی‌اند. "خرد" و "عقلانیت" خود، در چنین متن‌هایی، مقولاتی ارزشگذارانه‌اند. به عنوان نمونه، هنگامیکه مارکس درکش را از دیالکتیک به مثابه‌ی دیالکتیک "در شکل عقلایی‌اش" و در تقابل با "شکل راز آمیزش" (۵۳) قلمداد می‌کند، قصدش اینست که آنرا به‌مثابه‌ی پذیرفتنی‌تر از دیالکتیک هگل معرفی کند. نقض عامی که تناقض باخود يك شکل معین آن است، عبارت است از: غیرعقلانیت. این از آنروست که تناقضات درون يك وحدت یعنی تناقضات باخود کاستی‌های ناقص‌ها و غیرعقلایی بودگی‌های معین هستند که باید به زبان دیالکتیک اگر سخن بگوئیم - "حل" یا "مغلوب" شوند و یا به "آشتی دوباره" درآیند، آنهم بوسیله‌ی چیزی که، بنابراین، از دیدگاهی عقلایی، يك پیشرفت یا يك تغییر پیشروانه است. اگر تناقضات، تاریخ‌های نیروهای محرکه^۳ تغییرند، آنها صرفا نیروهای محرکه‌ی تغییر نیستند، بلکه همچنین نیروهای محرکه‌ی بهبود یا تکامل هستند. آنها بگونه‌ای دیالکتیکی دو پهلویند.

چهارم، اگر چه همه‌ی علوم، شامل علم طبیعی نیز باید واجد روابط منطقی و بنابراین به شیوه‌ای که طرح کردم، انتقادی و ارزشگذارانه باشند، ولی وقتی از علم طبیعی به علم اجتماعی رو می‌کنیم، دو تفاوت مهم در این رابطه آشکار می‌شود. از یکسو جامعه، یعنی موضوع علم اجتماعی خود شامل ایده‌ها و تئوریها است. از سوی دیگر، باقی آن موضوع اجتماعی، یعنی واقعیت مادی‌اش "ماده" یا "جوهر مادی" مربوط به شناخت‌شناسی سنتی - با پارادایم علم طبیعی‌اش، بویژه قیزيك - نیست؛ بلکه آن نزد مارکس پراتیک و بطور معین

پراتیک مادی است. ماتریالیسم علم اجتماعی مارکس، ماتریالیسم اجتماعی است که در آن، پروپلماتیک تئوری و پراتیک جایگزین پروپلماتیک فلسفی و سنتی اندیشه و ماده شده است. بنابراین تفاوت نخست، یک تئوری علمی اجتماعی - مثل یک تئوری در علم طبیعی - در قرارگرفتنش در رابطه‌ای نقض کننده و انتقادی نسبت به تئوریا و ایده‌های دیگر درباره‌ی همان موضوع - علمی یا غیره - و بنابراین - برخلاف یک تئوری در علم طبیعی -، در رابطه‌ای نقض کننده و انتقادی نسبت به بخشی از موضوع واقعی‌اش، یعنی جامعه، می‌ایستد. بعلاوه آن تئوری با در نظر گرفتن چنان ایده‌هایی به مثابه‌ی بخشی از موضوع، نه تنها آنها را به مثابه‌ی ایده‌هایی که به لحاظ شناختی معیوب‌اند - مثلاً با خود متناقض‌اند یا به لحاظ مفهومی سطحی و بی‌کفایت‌اند - نقد می‌کند، بلکه در جستجوی توضیح آنها نیز هست. نزد یک تئوری ماتریالیستی، این بدان معناست که رد پای آشکالشان - شامل نقصان نیز - را در شرایط مادی‌شان بجوید. اگر فرض بگیریم که آن شرایط مادی بگونه‌ای علّی و عملی چنان ایده‌های معیوبی را ایجاد می‌کنند و بنابراین خود راز آمیز سازند، در آن صورت برانداختن آن توهمات به چیزی بیشتر از نقد آن توهمات نیاز دارد: این کار نیازمند تبدیل و براندازی عملی آن شرایط مادی است (۵۴). اما نزد مارکس چنان تغییری صرفاً برای براندازی ایده‌های منشوش لازم نیست. مسئله اینست که شرایط مادی در جامعه نقصانهایی را در مرتبه‌ی ایده‌ها باعث می‌شوند، زیرا که آنها خود در شیوه‌ی مادی خودشان معیوب‌اند. بنابر دومین تفاوتی که از آن یاد کردم، از آنجا که واقعیت مادی جامعه، ماده‌ی غیرائرگانیک نیست و پراتیک انسانی است - که شامل اندیشه نیز هست - و اندیشه خود نوعی پراتیک با فعالیت است، بنابراین آن واقعیت با اندیشه برخی ارزشهای مشترک دارد: بویژه پراتیکی مثل اندیشه می‌تواند کمابیش عقلایی یا معقول، کمابیش درهم و برهم و منشوش و کمابیش "پوچ" باشد. اگر پیوند بین منطق و ایده‌ها مجاز نیست پیوند بین منطق و خرد را محدود کند، پراتیکها و ساختارهای پراتیک، به مثابه‌ی چیزهایی کمابیش عقلایی می‌توانند روابط منطقی داشته باشند و مفاهیم انتقادی رابطه‌ی منطقی^۱ می‌توانند در آنها بکار روند. مقوله‌ی منطقی تناقض چنان کاربردی دارد و ناظر بر یک نقص ساختاری مشترک است که در آن، اندیشه با یک پراتیک که شرط مادی آن است، سهیم‌اند.

تناقضات دارای دامنه‌ی وسیع در مرتبه‌ی ایده‌ها ناشی از غیرعقلایی بودگی‌های ساختار اجتماعی پراتیک مادی‌ای هستند که با خود درگیر^۱ یا به عبارت دیگر متناقض است. اشکال معینی از این نقصان‌ها، بنابراین متحداند: توهم راز آمیزی در اندیشه و فقدان آزادی در پراتیک. بعلاوه، اندیشه‌ی با خود متناقض می‌تواند به این شیوه بازتاب دهنده‌ی حقیقتی درباره‌ی یک موضوع مادی با خود متناقض باشد. اما اندیشه متناقض، این کار را نه با بیان آشکار آن حقیقت و نه قطعاً با بیان یک عدم امکان منطقی انجام می‌دهد، بلکه برعکس با پوشیده نگاه داشتن آن در ساختار نهفته‌ی خود. بطوریکه این "راز" - نامی که مارکس بر آن می‌نهد - باید بوسیله‌ی علم کشف شود.

پیوند ماتریالیستی عام بین ایده‌ها و باقی ساختار اجتماعی که روشنگر پیوندی بین نقد شناختی و نقد آن ساختار اجتماعی است، در درک آغازین مارکس از مذهب فرموله می‌شود:

آن جهانی که مذهب راهب‌های روحانی آن است... طلب‌زدانیدن توهم از شرایط (خوشبختی خلق)، همانا طلب برانداختن شرایطی است که محتاج توهم است. بنابراین، نقد مذهب، در نطفه، نقد آن دره‌ی اشکی است که مذهب هاله‌ی مقدسی آن است. (۵۵)

مارکس در تزهایی درباره‌ی فوئرباخ، یعنی در جایی که متمرکزترین دید را در این باره دارد، در تز نخست آشکارا فعالیت "انقلابی" را با فعالیت "پراتیکی-انتقادی" یکسان می‌گیرد و در تز چهارم، رابطه‌ی عامی را که در این فعالیت وجود دارد بر حسب تناقض و تناقض با خود، خلاصه می‌کند:

فوئرباخ از واقعیت خودبیگانگی مذهبی، از تضاعف جهان به جهانی مذهبی و غیرمذهبی^۲ عزیمت می‌کند. کار او شامل حل جهان مذهبی در درون مبنای غیرمذهبی آن است. اما اینکه مبنای غیرمذهبی، خویش را از خویش جدا می‌کند و خود را به مثابه‌ی قلمرو ی مستقل در ابرها مستقر می‌سازد، تنها می‌تواند بوسیله‌ی شکاف‌نگی‌ها و تناقضات با خود در درون همین مبنای مادی توضیح داده شود.

بنابراین، مبنای مادی باید در خود، هم در تناقضاتش فهمیده شود و هم در پراتیک منقلب گردد. بنابراین، هنگامیکه آشکار شد که خانواده زمینی را خانواده‌ی مقدس است، اولی [یعنی خانواده‌ی زمینی] خود باید در تئوری و پراتیک ویران گردد. (۵۶)

من پیش از این گفتم که علم مارکسی نسبت به موضوعش یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری انتقادی است، اما نه به لحاظ اخلاقی؛ و بنابراین از آنرو چنین است که شبکه‌ای از مقولات معین انتقادی را بکار می‌گیرد که این مقولات، بوسیله‌ی پیوندی که با مقولات دیگر که آنها نیز برای علمیتش اساسی‌اند - دارند، در علمش استکراه^۱ هستند. آن مقوله‌ی انتقادی اساسی، تناقض در شکل دیالکتیکی آن است؛ تناقض در تئوری متحد با تناقض در پراتیک. مقولات انتقادی معینی چون بیگانگی و فتنی‌شیم که نگران رفت، دو سرشت - نشان دارند که آنها را به مثابه‌ی اشکال معینی از این مقوله‌ی دیالکتیکی عام تناقض مشخص می‌سازد. از یکسو آنها عقلایی‌اند و شکل عامی از رابطه که آنها مشخص می‌کنند، تناقض پراتیکی در درون یک وحدت است. از سوی دیگر آنها بگونه‌ای انتقادی هم بر اندیشه و هم بر پراتیک، که شامل هم توهم و هم انقیاد است، حل می‌شوند. بنابراین آنها نماینده‌ی ساختارهای متحدی از تناقضات پراتیکی هستند که در آنها نقصان‌های ویژه‌ی پراتیک و ویژه‌ی اندیشه، یعنی بردگی در عمل و راز آمیزی در نظر، خود متحد شده‌اند. رهایی - از هر دو - نیازمند فعالیت "پراتیکی - انتقادی" انقلاب علیه آن تناقضات، یعنی علیه شیوه‌ی تولیدی است که فعلیت بنیادی‌شان است و بنابراین علیه آن طبقه‌ای که منفعتش در جاودانی کردن آن شیوه‌ی تولید است.

پایان تئوری و دیالکتیکش

تبدیل انقلابی جامعه به سوسیالیسم و کمونیسم، در براندازی تناقضات ساختاری بنیادی‌اش، همچنین، راز آنجا، ظواهر ایدئولوژیک توهم آفرین آنرا نیز برخواهد انداخت. در نتیجه، پدیدار و واقعیت جامعه با یکدیگر انطباق و خوانایی خواهند یافت و تئوری علمی اجتماعی را غیر ضروری و غیرممکن خواهند

کرد. (۵۷) جامعه که توهم آفرین و تیره‌وتار بوده است، شفاف و قابل شناسایی برای اعضایش خواهد شد، اعضایی که فهم غیرتئوریک و خودبخودی‌شان از پراتیک‌های خود بدون یاری علم یا هر نوع تئوری دیگر، کفایت خواهد کرد. درک واقع‌گرایانه‌ی مارکس از جامعه یک هستی‌شناسی فلسفی نیست. سرشت واقع‌گرای جامعه تاریخی درگذرنده است. و اگرچه تفسیرگرایی (و "تجربه‌گرایی‌اش")^۲ خنده‌ی پیروزی سر می‌دهد، اما اینکار را مانند فلسفه نمی‌کند. آنچه تفسیرگرایی بگونه‌ای فلسفی و ایدئولوژیک به مثابه‌ی عنصر ازلی و ابدی شرایط انسان می‌بیند، نزد مارکس تاریخی معین است، چیزی است که باید در آینده تنها با مبارزه‌ی انقلابی بدست آید.

بازتاب مذهبی جهان واقعی، بهر حال تنها زمانی نهایتاً منسوخ می‌شود که روابط پراتیکی روزانه‌ی زندگی، هیچ چیز به انسان عرضه نکند، مگر روابط عقلایی و فهم پذیر در رابطه با آن انسان و در رابطه با طبیعت. فرآیند زندگی جامعه، که مبتنی است بر فرآیند تولید مادی، تا زمانی که بصورت تولید انسانهای آزاد پیوسته در نیاید که بگونه‌ای آگاهانه و برطبق برنامه‌ی طرح‌ریزی شده آنرا تنظیم می‌کنند، پرده‌ی راز آمیزش را بر نخواهد درسد. (۵۸)

بنابراین وجود خود تئوری، نه تنها مذهبی و فلسفی‌اش، بلکه حتی علمی و تاریخی‌اش از ساختار تناقض جامعه و از سرشت توهم‌برانگیزش جدایی‌ناپذیر است. در واقع از آنجا که شکل مرکزی تقسیم‌کار بین کاربیدی و کارفکری بگونه‌ای اجتماعی عمل می‌کند، تئوری - حتی تئوری علمی خود مارکس - جنبه‌ای پیوسته از تناقضات توهم‌آفرین جامعه است. تنها شیوه‌ای از پراتیک که نیاز ندارد بوسیله‌ی تئوری فهمیده شود، بلکه بگونه‌ای خودبخودی از سوی عواملش قابل درک است، نهایتاً آن تقسیم‌کار را از بین خواهد برد. این معنای نهایی تر هشتم مارکس درباره‌ی فوئرباخ است:

همه زندگی اجتماعی اساساً پراتیکی است. همه‌ی راز آمیزی‌هایی که تئوری ربه عرفان و رازوارگی سوق می‌دهد، حل عقلایی خود را در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک می‌یابد. (۵۹)

دامنه‌ی خویش دست می‌یابد و خود را به مثابه‌ی ماتریالیستی آشکار می‌کند. کهنه تنها با ایده‌آلیسم در مذهب و در فلسفه ناسازگار است، بلکه با ایده‌های اجتماعی-تئوریک از هر نوع نیز - حتی ایده‌های اجتماعی یک علم ماتریالیستی - ناسازگاری دارد. فلسفه در عصر حاضر، نقداً "واسطه‌ی وجودی مستقل" ش و بنابراین - هویتش را به مثابه‌ی یک موضوع در تقابل با دانش، از دست داده است. علم خود مارکس نیز، با پایان پیش‌تاریخ جامعه ناپدید خواهد شد و بوسیله‌ی جامعه‌ای سپری می‌شود که شکل عقلایی‌اش آنچه که علم می‌تواند تنها در تئوری شکل دهد، در پراتیک متحقق می‌کند.

اما در حال حاضر، یک جز، ضروری از آن فرآیند، توسعه و تبلیغ تئوریک مارکسیستی به مثابه‌ی علم است. من کوشیده‌ام تا طرق بسیاری را برگزیده کنم که در آنها علم مارکسی، به مثابه‌ی ماتریالیست و پراتیکی، سیاسی است و نه فلسفی؛ طرق بسیاری که در آنها سرشت سیاسی و غیرفلسفی‌اش، در واقع برای علمیتش اساسی است. دو دلیل وجود دارد برای اینکه چرا نمی‌توانیم - برخلاف آنطور که آلتوسر معتقد است - بگوییم که "مبارزه‌ی طبقاتی در مرتبه‌ی تئوری، فلسفه است"؛ نخست اینکه، نزد مارکس این علم است که شکل تئوریک سیاست انقلابی است. دوم اینکه، فلسفه‌ی مارکسیستی‌ای وجود ندارد. نزد مارکس، فلسفه ایدئولوژی ایده‌آلیستی است و رابطه‌اش با آن، نمونه‌ای است از رابطه‌ی مارکس با ایدئولوژی بورژوازی بطور کلی: رد آن بوسیله‌ی فرآیندی از تحلیل انتقادی که در آنها مارکس از حقیقت پنهانش درباره‌ی اغتشاشات و تناقضات پراتیکی جامعه رازگشایی می‌کند و در آنها تصرف می‌نماید. علم مارکسی بسیاری از تئوریهای فلسفی را نقد و نقض می‌کند و در موقعیت کنونی، "فلسوفان مارکسیست" وظیفه دارند از طریق دانش ویژه‌شان به منابع سنت فلسفی، آن تئوریها را موضوع یک تحلیل انتقادی ماتریالیستی قرار دهند. اما همانگونه که علم مارکسیستی، تئوریهای فلسفی‌ای را که بنظر می‌رسد می‌پذیرد، به مثابه‌ی فلسفی نمی‌پذیرد، بنابراین حمله‌اش به تئوری‌های فلسفی دیگر، نمی‌کند. نیز خود فلسفی نیست. استدلال بر له ضرورت چارچوب مفهومی مارکسیستی شاید مفهومی باشد، اما فلسفی نیست، بلکه علمی است و نهایتاً می‌تواند بگونه‌ای ماتریالیستی، در بوسیله‌ی پراتیکی "ثابت" شود که با این وجود در مسیر تاریخ، ضرورتش را به زائدبودگی و عدم امکان، مبدل خواهد کرد.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

یادداشت‌ها

1. K. Marx, F. Engels and V. Lenin, *The Essential Left* (London: George Allen and Unwin, 1960), p. 105.
2. F. Engels, *Anti-Dühring* (London: Lawrence and Wishart, 1955), pp. 40, 56.
3. Ibid. pp. 457-8.
4. T. Kuhn, *The structure of Scientific Revolutions* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962); and P. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975).
5. شمع ۰۲ ص ۴۶۲
6. R. Harré, *Principles of Scientific Thinking* (London: Macmillan, 1970) and *The Philosophies of Science* (Oxford University Press, 1972); R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Leeds: Leeds Books 1975) and *The Possibility of Naturalism* (Brighton: Harvester Press, 1979); R. Keat and J. Urry, *Social Theory as Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975); I. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).
7. I. Benton, 'Natural Science and Cultural Struggle: Engels and Philosophy and the Natural Science', in: J. Mepham and O. H. Ruben, eds., *Issues in Marxist Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1979), Vol. II.
8. شمع ۰۲ ص ۱۵۷
9. R. Hilferding, *Finance Capital* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981).
10. ا. نگاه کنید به منابع در L. Goldman, 'Is there a Marxist Sociology?', in: *Radical Philosophy*, 1 (January, 1972).
11. L. Frostky, in: *Their Morals and Ours* (New York: Pathfinder Press 1973). بنظر می‌رسد که تروتسکی در این اثر بر نوعی اخلاقیات سوسیالیستی مطلوبیت گرا متکی باشد.
12. G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* (London: Lawrence and Wishart, 1969), p. 23.
13. مثلاً نگاه کنید به G. Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971); K. Korsh, *Marxism and Philosophy* (London: New

- Lawrence and Wishart, 1970) p. 103.
23. K. Marx, *Theses on Feuerbach*, ed. C. Arthur as supplementary to the *German Ideology*, op. cit. p. 123.
۲۲. منبع ۲۲ ص ۲۸
25. A. Manser, 'The End of Philosophy: Marx and Wittgenstein' (University of Southampton, 1973).
۲۶. دیدگاه من در این باره مقدار زیادی مبنیون آثار W. Suchting از دانشگاه Sydney است که متأسفانه هنوز منتشر نشده‌اند.
۲۷. نگاه کنید به نوشته‌ی درخشان باسکار The Possibility of Naturalism بخش دوم
28. L. Althusser, *Lenin and Philosophy* (London: N.L.B., 1971) P. 157f.
29. C. Arthur, 'Objectification and Alienation in Marx and Hegel', in: *Radical Philosophy*, 30 (Spring, 1982).
30. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1922).
31. G. Hyle, *The concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library 1949), pp. 16-18.
۳۲. این گفتاوردها عمدتاً از اثر زیر نقل می‌شود:
- L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953), §89-137
33. P. Minch, *The Idea of a Social Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).
۳۴. علاوه بر آثار سابق الذکر کوهن و فیرآبند نگاه کنید به:
- I. Lakatos and A. Musgrave, eds.; *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge University Press, 1970).
35. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., II, XIV.
36. K. Marx and F. Engels; op. cit. p. 40.
۳۷. نگاه کنید به آثار کیت و اوری، بنتون و باسکار - منبع ۶.
۳۸. کارل مارکس کتابخانه موزه بخش فلسفه کالامی در جلد اوخس "تبدیل ارزش نیروی کار به مزد در جلد ۲"
39. J. Mepham, 'The Theory of Ideology in Capital' in: *Radical Philosophy*, 2, (Summer 1972), p. 15.
۴۰. این گرایش در آلتوسر وجود دارد و من آنرا در مقاله‌ی زیر مورد بحث قرار داده‌ام:
- 'Marx's Revolutionary Science' in: J. Mepham and D. H. Ruben eds. op. cit. Vol. III

- Left Books, 1970); H. Horkheimer, *Critical Theory* (New York: Seabury Press, 1972); H. Horkheimer and T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury Press, 1972); H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964); G. Petrovic, *Marx in the Mid-twentieth Century* (New York: Anchor Books, 1967); J. P. Sartre, *For a Method* (New York: Vintage Books, 1968).
۱۴. نگاه کنید به نشریه *Radical Philosophy* و کتابهایی چون:
- I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970); I. Pateman, *Language, Truth and Politics* (Jean Stroud, 1975); D. H. Ruben, *Marxism and Materialism* (Brighton: Harvester Press, 1977); G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Clarendon Press, 1978); A. Mood, *Karl Marx* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961); J. Krige, *Science, Revolution and Discontinuity* (Brighton: Harvester Press, 1980);
- و سری‌های *Philosophy Now* که خود ویراستار آن بوده‌ام - مقایسه در بسیاری مارکسیسم عمدتاً به این نوشته‌ها و جنبش فلسفی رادیکال مبنیون است و درباره‌ی موضوع مورد بحث این مقاله، خصوصاً به کتاب زیر:
- J. Rée, 'Le Marxisme et la Philosophie Analytique', in: *Critique* (August-September 1980).
۱۵. نگاه کنید به:
- L. Colletti, *From Rousseau to Lenin* (London: New Left Books, 1972) and *Marxism and Hegel* (London: New Left Books, 1973).
16. L. Althusser, *For Marx* (Harmondsworth: Penguin Books, 1969) and *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970).
17. L. Althusser, *Essays in Self-Criticism* (London: New Left Books, 1976) p. 68.
18. Ibid. p. 142.
۱۹. از نامهای به پدرش، منتشر شده در
- D. Maclellan, *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford University Press, 1977) p. 8.
20. K. Marx, *Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*; in: *Early Writings*, ed. L. Colletti (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), p. 257.
21. K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*; ed. D. Struik (London: Lawrence and Wishart, 1970), P. 172.
22. K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, ed. C. Arthur (London:

Karl Korsch

MARXISMUS UND PHILOSOPHIE

41. D. Bell, *The End of Ideology* (New York: The Free Press, 1960).
 42. J. McCarney, *The real World of Ideology* (Brighton: Harvester Press, 1980).
 43. K. Marx, *Capital*, op. cit., pp. 59-60.
 44. *Ibid.*, p. 542.
 45. K. Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), pp. 125-6.
 46. K. Marx and F. Engels, op. cit., p. 104.
 47. A. Mood, *Karl Marx* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), pp. 125-56.
 48. K. Marx and F. Engels, op. cit., p. 56; and *The Communist Manifesto in the Revolution of 1848*, ed. D. Fernbach (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), p. 91.
 49. N. Geras, 'Marx and Critique of Political Economy', in: *Ideology in Social Science*, ed. R. Blackburn (London: Fontana Paperbacks, 1972), pp. 288-9.
 50. Marx, *Capital*, op. cit., p. 20.
 51. K. Popper, 'What is Dialectic?', in: *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 312-35.
۵۲. این استدالات بطور مفصل در جای دیگر عرضه شده‌اند:
- R. Edgley, *Reason in Theory and Practice* (London: Hutchinson's University Library, 1960).
53. K. Marx, *Capital*, op. cit., p. 20.
۵۴. نگاه کنید به استدالات روی باسکار در: *Radical Philosophy* 26 (Autumn 1980).

۵۵. منبع ۲۰، ص ۲۴۴

۵۶. منبع ۲۳، ص ۲۴۴

۵۷. نگاه کنید به استدالات G. Cohen در اثر یاد شده در منبع ۱۴، صص ۲۲-۲۲۶

58. K. Marx, *Capital*, op. cit., pp. 79-80

۵۹. منبع ۲۳، ص ۲۴۴

کارل کُرش

مارکسیسم و فلسفه

"ما باید مطالعه‌ی سیستماتیک دیالکتیک هگل را از زاویه‌ای

که بگونه‌ای ماتریالیستی راهبری شده باشد، سامان دهیم"

(لنین - ۱۹۲۲)

اینکه سؤال درمورد رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه می‌تواند هم از نظر تئوریک و هم در پراتیک متضمن مسئله‌ی بسیار مهمی باشد ادعایی است که تا کمی پیش از این نه در نزد قشری بورژوازی اقبالی یافته بود و نه در بین مارکسیستها. برای مدرسان فلسفه، مارکسیسم در بهترین حالت بخشی کم و بیش فرعی از یک فصل از تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم بود - که خود آن نیز در کلیتش تنها ارزش بررسی مختصری را دارد - یعنی "تجزیه‌ی مکتب هگل" (۱). اما "مارکسیستها" نیز، گرچه با انگیزه‌های بسیار مختلف، برای "جنبه‌ی فلسفی" تئوری خود اهمیت چندانی قائل نمی‌شدند. حتی مارکس و انگلس که بارها با غرور تمام به این واقعیت تاریخی اشاره کرده‌اند که جنبش کارگری آلمان در "سوسیالیسم علمی" میراث‌پر "فلسفه"ی کلاسیک آلمان (۲) است، هیچگاه نمی‌خواستند این سخن بدین معنا درک شود که سوسیالیسم علمی یا کمونیسم اساساً نمایشگر یک فلسفه است (۳). برعکس، آنان وظیفه‌ی سوسیالیسم "علمی" خود را این می‌دانستند که نه تنها همه‌ی فلسفه‌ی مینوی^۱ تاکنونی بورژوازی، بلکه در عین حال فلسفه را بطور کلی، هم از نظر صوری و هم از لحاظ محتوا، به طور قطعی ملغی و "رفع" کند. ما بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد که این الغاء و رفع بنابر درک اولیه‌ی مارکس و انگلس چه بوده و یا چه می‌بایستی باشد. فعلاً تنها به این واقعیت تاریخی اشاره می‌کنیم که ظاهراً این مسئله برای اغلب مارکسیستهای بعدی مشکل خاصی را طرح نمی‌کرده است. چونکه کنار آمدن آنان با مسئله‌ی فلسفه را می‌توان به بهترین نحو با این سخن گویای انگلس مشخص کرد که زمانی در توصیف برخورد فویرباخ نسبت به فلسفه‌ی هگل گفته بود: فویرباخ فلسفه‌ی هگل را "بهدون

رودربایستی کنار گذاشته است" (۴) بعداً بسیاری از مارکسیستها نیز بادلپاله - روی ظاهراً "ارتدکسی" از رهنموداتش خود، به طریقی کاملاً مشابه، بسودن رودربایستی، نه تنها با فلسفه‌ی هگل، که با فلسفه بطور کلی چنین کردند. مثلاً فرانتس مهرینگ^۱ بارها دیدگاه مارکسیستی ارتدکسی خود را در مورد مسئله‌ی فلسفه بصراحت چنین مشخص کرده است که او از "رد تمامی مغزپافته‌های فلسفی" جانب‌داری می‌کند که پیش شرط دستاوردهای جاودانه‌ی اساتید (مارکس و انگلس) نیز بوده است (۵).^۲ این سخن از کسی که بحق در مورد خود می‌تواند بگوید "عمیقتر از هر کسی دیگر آگاهی‌های فلسفی مارکس و انگلس را بررسی کرده است"، بخوبی معرف بینش حاکم بین نظریه پردازان بین الملل دوم (۱۸۸۹-۱۹۱۴) نسبت به کلیه‌ی مسایل "فلسفی" است. حتی پرداختن به مسایلی که در واقع به معنای دقیق کلمه فلسفی نبودند بلکه تنها با شالوده‌های عام روش‌شناسی و معرفت‌شناسی انتقادی تئوری مارکسیسم سروکار داشتند از سوی نظریه پردازان صاحب اعتبار مارکسیست آن زمان، در بهترین حالت، به مثابه اتلاف کاملاً زائد و وقت و نیرو ارزایی می‌شد. البته بحث بر سر این‌گونه مسائل مورد مشاجره‌ی فلسفی در درون اردوگاه مارکسیسم، خواسته یا ناخواسته، مجاز بود و افراد نیز بسته به شرایط در آن شرکت می‌کردند، اما در عین حال تصریح می‌شد که روشن کردن این نوع مسایل بکلی با ویرانیک مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا بی ارتباط است و باید همچنان بی ارتباط بماند (۶).^۳ بدیهی است چنین برداشتی منطقاً تنها به این شرط موجه بود که مارکسیسم بخودی خود تئوری و ویرانیکی باشد که اساسی‌ترین جز، آن - که قابل تعویض با چیز دیگری نیست - بهیچ وجه موضعگیری معیسی نسبت به هرگونه مسئله‌ی فلسفی نداشته باشد، آنچنانکه مثلاً غیر ممکن نبود که یکی از پیشگامان نظری مارکسیسم در زندگی خصوصی فلسفی خود پیرو فلسفه‌ی آرتور شوپنهاور باشد.

به این ترتیب در آن زمان، علیرغم تقابل عظیمی که رو به‌ر فتنه بین علم بورژوازی و مارکسیستی برقرار بود، در این یل‌نکته بین هر دو نهایت توافق آشکاری بچشم می‌خورد. استادان بورژوازی فلسفه به هم اطمینان خاطر می‌دادند که مارکسیسم فاقد هرگونه محتوای فلسفی از آن خود است - و گمان می‌کردند به این ترتیب حرف صهی بر علیه آن زده‌اند. مارکسیستهای ارتدکس نیز از سوی

دیگر به هم اطمینان می‌دادند که مارکسیسم آنان بنایه سرشت خود هیچ کاری با فلسفه ندارد. و گمان می‌کردند با این کار سخن جانانه‌ای بر لبه آن می‌گویند. و بالاخره، گرایش سومی، با همین بنیان نظری شکل گرفت، که در تمام این دوران تنها جریانی بود که اندکی کاوشگرانه‌تر به جنبه‌ی فلسفی سوسیالیسم می‌پرداخت.^۴ و آن انواع و اقسام سوسیالیستهای "متفلسف" ای بودند که وظیفه‌ی خود می‌دانستند سیستم مارکسیسم را به کمک بینشهای عام فلسفه‌ی فرهنگ یا به کمک اندیشه‌های فلسفه‌ی کانت، دیتسکن، ماخ، یا این یا آن فلسفه "تکمیل کنند". درست همین مسئله که آنها سیستم مارکسیستی را از جنبه‌ی فلسفی‌اش نیازمند تکمیل می‌دانستند بعد کافی گویای آن بود که در نظر آنان مارکسیسم مستقلاً فاقد محتوای فلسفی است (۷).^۵

امروزه بسیار ساده می‌توان نشان داد که این برداشت کاملاً منقعی از رابطه بین مارکسیسم و فلسفه، که در انطباقی آشکار، هم نزد دانش‌آموختگان بورژوا و هم نزد مارکسیستهای ارتدکس مشاهده می‌شود، در هر دو سواز درکی بسیار سطحی و نارسا از قضیه تاریخی و منطقی ناشی شده است.^۶ اما از آنجاکه شرایطی که تحت آن این دو گروه به نتیجه‌ی واحدی رسیده‌اند در مواردی بسیار از هم متناظرند، این شرایط را برای هر یک جداگانه بررسی می‌کنیم. معلوم خواهد شد که برغم تفاوت عظیم انگیزه‌های دو طرف، زنجیره‌ی علتها در یک نقطه‌ی مهم بهم می‌رسند.^۷ یعنی اینکه خواهیم دید درست همان طور که دانش‌آموختگان بورژوا در نیمه دوم قرن نوزدهم با فراموشی کامل فلسفه‌ی هگل آن نگرش "دیالکتیکی" به رابطه، فلسفه و واقعیت، تئوری و ویرانیک را، که در عصر هگل اصل جاندار تمامی فلسفه و علم را تشکیل می‌داد، از یاد بردند، از طرف مارکسیستها نیز در همان دوران معنای اولیه‌ی این اصل دیالکتیک - که مارکس و انگلس (دو هگلین جوان) در رویگردانی از هگل در سالهای چهل با آگاهی کامل آن را از "فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان" به برداشت "ماتریالیستی" از قرائند تحول تاریخی - اجتماعی انتقال (و نجات) داده بودند (۸).^۸ - بیشتر و بیشتر به فراموشی سپرده شد.

ما نخست بطور خلاصه از دلایلی سخن می‌گوئیم که چرا فلاسفه و تاریخدانان بورژوازی از اواسط قرن نوزدهم بتدریج از برداشت دیالکتیکی تاریخ ایده‌ی فلسفی روی گردانند و در نتیجه از درک و ارزشهای درستی از

موجودیت مستقل فلسفه‌ی مارکسیستی و اهمیت آن در چارچوب کل تحسول اندیشه‌های فلسفی قرن نوزدهم ناتوان شدند.

شاید بتوان گفت که این گروه برای تجاهل نسبت به فلسفه‌ی مارکسیستی و تعبیر غلط آن دلایل بسیار دم‌دست‌تری داشته‌اند، آنچنانکه احتمالاً لازم نباشد برای توضیح برخورد آنان به سراغ مسئله‌ی به فراموشی سپردن دیالکتیک برویم. در واقع نیز اینکه در تاریخ فلسفه نویسی بورژوازی قرن نوزدهم در معامله‌ی نامادریه با مارکسیسم، و نیز با "ملحدان" و "ماتریالیست‌ها"ی بورژوازی چون دیوید فربیدریش اشتراوس، برنوبو باوئر و لودویگ فویرباخ، تا حدی يك غریزه‌ی آگاه طبقاتی نقش داشته و افعیتی است انکارناپذیر. اما چنانچه فلسفه‌ی بورژوا را به همین سادگی متهم کنیم که فلسفه با تاریخ فلسفه‌شان را در خدمت طبقاتی قرار داده‌اند، در آن صورت از این قضیه موجود و در واقعیت بسیار پیچیده تنها تصویری خام به دست خواهیم آورد. مسلماً مواردی هست که در آنها این فرض خام کاملاً

صدق می‌کند؛^۹ ولی عموماً رابطه‌ی مدافعین فلسفی يك طبقه با خود طبقه‌ای که اینان مدافع آنند، رابطه‌ای است بسیار پیچیده. مارکس در هجدهم برومر، آنجا که کمی دقیق‌تر به این گونه روابط می‌پردازد، می‌گوید: کل طبقه از درون "شالوده‌های مادی" خود يك "روبنای کامل از احساسها، پندارها، شیوه‌های تفکر و بینشهای گوناگون و خاص" می‌آفریند و شکل می‌دهد. فلسفه‌ی طبقه‌ی مربوطه نیز به عنوان جزئی بویژه بسیار دور از "شالوده‌های مادی و اقتصادی"، به این روبنا - که به این اعتبار "از لحاظ طبقاتی مشروط" است - تعلق دارد، در درجه‌ی اول در مضمون و محتوا و در تحلیل نهایی در عناصر ظاهری‌اش.^{۱۰} به این ترتیب، اگر ما بخواهیم عدم تفاهم کامل تاریخ فلسفه‌نویسان بورژوا نسبت به محتوای فلسفی مارکسیسم را، آنچنانکه مورد نظر مارکس است، واقعاً به صورت "ماتریالیستی و در نتیجه علمی" (۱۱) بفهمیم نیاستی به این اکتفا کنیم که مستقیماً و بدون هرگونه واسطه‌ای این واقعیت را بر اساس "هسته‌ی زمینی" (۱۲) (آگاهی طبقاتی و "در تحلیل نهایی" منافع اقتصادی نهفته در ورای آن) توضیح دهیم، برعکس، باید بنفصل آن واسطه‌هایی را نشان دهیم که امکان می‌دهند درک کنیم چرا آن دسته از فیلسوفان و تاریخدانان بورژوا نیز که عابداً با بیشترین [درجه] "بی‌غرضی" حقیقت "ناپ" زامی هستند بالاچار وجود فلسفه‌ی محتوی در مارکسیسم را یا بکلی نمی‌بایست می‌دیدند و یا تنها می‌توانسته‌اند آنرا به صورتی ناقص و کج و معوج دریابند. مهمترین این واسطه‌ها در این مورد، عملاً این

است که از اواسط قرن نوزدهم تمامی فلسفه‌ی بورژوازی و بویژه تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی (با عدول از جایگاه تاریخی / اجتماعی‌اش خود را از فلسفه‌ی هگل و روش دیالکتیکی او واره‌انید و به روشی در تحقیق فلسفه و تاریخ فلسفه بازگشت که دیگر برایش غیر ممکن می‌کرد با پدیده‌هایی چون سوسیالیسم علمی مارکس برخوردی "فلسفی" کند.

در آنچه که از طرف مولفان بورژوا به عنوان تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم ارائه می‌شود در نقطه‌ی صعبی شکاف عظیمی دهان باز می‌کند که بهم آوردن آن یا غیرممکن است و یا تنها به شکلی کاملاً مصنوعی انجام پذیراست. این تاریخدانان می‌کوشند سیر تحول اندیشه‌های فلسفی را به شیوه‌ای کاملاً ایدئولوژیک و بکسر غیر دیالکتیکی به مثابه‌ی رویدادی صرفاً در حوزه‌ی "تاریخ ایده" نمایش دهند. از اینرو مشکل بتوان تصور کرد که آنان چگونه می‌خواهند توضیحی معقول برای این واقعیت بیاورند که چرا فلسفه‌ی عظیم هگلی، که در سالهای می‌حقی سرسخت‌ترین مخالفانش (مثل شوبنهاور، هربارت) نیز نمی‌توانستند از نفوذ بی‌چون و چرای مصنوعی آن خود را در امان نگه دارند، در سالهای پنجاه در آلمان تقریباً هیچ طرفداری نداشت و کمی پس از آن دیگر حتی فهمیده هم نمی‌شد. اغلب اینان نیز اصلاً به جنبش تلاش توضیحی دست نزدند و تنها به این اکتفا کردند که تمام آن مشاجراتی را که پس از مرگ هگل سالبان دراز بین گرایشهای گوناگون مکتب او ار است، میانه و گرایشهای مختلف چپ، بویژه اشتراوس، باوئر، فویرباخ، مارکس و انگلس (صورت گرفته بود، مشاجراتی که از لحاظ محتوا بسیار بر اهمیت و از نظر صوری، بنایه مفاهیم امروزی، در سطح فلسفی فوق‌العاده بالایی بوده‌اند - تحت يك مفهوم بسیار نارسا و کاملاً منفی، یعنی "تجزیه‌ی مکتب هگل" در سالنامه هاشان ثبت کنند، و به عنوان خاتمه‌ی این دوره، نوعی [نقطه‌ی] "پایان" مطلق بر جنبش فلسفی بگذارند تا پس از آن در سالهای شصت با بازگشت به کانت (هلمهولتز)، تسلر، لایبنز، لانگه^۱ عصر جدیدی را در نهضت فلسفی که ظاهراً به چیزی بالاواسطه موجود قابل پیوند نیست، آغاز کنند. يك چنین "تاریخ فلسفه" ای به سه گونه‌بینی مبتلاست که دو تا از آنها را می‌توان از طریق يك بازنگری انتقادی آشکار کرد، بازنگری که به نوبه‌ی خود کم و بیش به طور کامل بر نقطه‌نظری صرفاً (در قلمرو) "تاریخ ایده" متکی است.^۲ و در هر دوی این موارد برخی از تاریخ فلسفه‌دانان اصولی‌تر عصر جدید،

بویژه دیلتی^۱ و مکتبش، چشمانداز محدود تاریخ فلسفه‌نگاری معمول را تا حد زیادی گسترش داده‌اند.^۲ از اینرو می‌توان هر دوی این کرانه‌ها را از لحاظ اصولی مرنفع شده دانست، و تنها در عمل است که تا امروز نیز هنوز برجای مانده‌اند، و قابل پیشگویی است که تا مذهبهای مدید نیز همچنان پابرجا بمانند.^۳ اما کرانه‌ی سوم از نقطه نظر تاریخ ایده‌ی صرف به هیچ ترتیبی قابل رفع نیست و نتیجتاً تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی امروزین نیز اساساً از آن در نگذشته است.

نخستین گران تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم را می‌توان گران "فلسفی محض" نامید: ایدئولوژیهای فیلسوف ندیده گرفتند که مخنوای مینوی یک فلسفه نه تنها در فلسفه‌ها بلکه به همان اندازه در علوم مثبت و بیرونی اجتماعی می‌تواند اداسه‌ی حیات دهد (نکته‌ای که امروزه در مورد فلسفه‌ی هگل به میزان بالایی صادق است).^۴ دومین کرانه، که بویژه برای مدرسان آلمانی فلسفه در نیمه‌ی دوم قرن گذشته بسیار نمونه‌وار^۵ بوده است، کرانه‌های است "موضعی".^۶ [این] آلمانیهای نیک، تجاهل کردند که در خارج از مرزهای آلمان نیز "فیلوفانی" هستند؛^۷ به همین جهت - بجز چند استثنا - اصلاً این امر را ندیدند که سیستم هگلی، که دهها سال در آلمان با توطئه‌ی سکوت مواجه بود، در همان دوره در چندین کشور غیر آلمانی نه تنها در مضمون مادی‌اش، بلکه حتی به عنوان سیستم و روش به طور مستمر تاثیرگذار مانده بوده است.^۸ تصویری که ما پیش از این از تاریخ فلسفه‌نویسی معمول آلمان در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم ارائه کردیم، در این اواخر با رفع اصولی این دو کرانه در میدان دید تاریخ فلسفه - بواسطه‌ی تحولات تاریخ فلسفه در آخرین دهه‌های گذشته - تا حد زیادی در جهت بهبود تغییر یافته است.^۹ اما سومین کرانه در شناخت تاریخ فلسفه از طرف فیلسوفان و تاریخ فلسفه‌دانان بورژوا به هیچ وجه قابل رفع نیست، زیرا برای این کار بایستی این فلاسفه و تاریخ فلسفه‌دانان "بورژوا" آن نقطه نظر طبقاتی بورژوازی را که عمده‌ترین پیش‌فرض^{۱۰} تمامی دانش آنان را در زمینه‌ی فلسفه و تاریخ فلسفه تشکیل می‌دهد رها کنند.^{۱۱} فرایند تحول فلسفه در قرن نوزدهم را نیز - که ظاهراً تنها در قلمرو "تاریخ ایده" صورت می‌گیرد - فقط تحت این شرط می‌توان حقیقتاً در مهمترین و کاملترین شکلش درک کرد که در پیوند با کل رشد واقعی تاریخی جامعه‌ی بورژوازی بررسی شود، و درست همین پیوند است که تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی -

مرحله‌ی امروزین نگاشتن نمی‌تواند در پژوهشی واقعاً بدون ملاحظه و بی‌شرائنه به درک آن نایل شود.^{۱۲} از اینجا معلوم می‌شود که چرا برای این تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی بایستی بخشهای خاصی از تحولات تاریخی فلسفه‌ی قرن نوزدهم عملاً تا امروز همچنان "سیری شده"^{۱۳} باقی بمانند و چرا اکنون بر روی نقشه‌ی جغرافیای هر تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی آن "لکه‌های سفید" غریبی ظاهر شوند که بیش از این درباره‌شان سخن گفتیم (۱) "پایان" جنبش فلسفی در سالهای چهل و فمادی خالی متعاقب آن تا بیداری مجدد فلسفه در سالهای شصت (۲) بعلاوه این نکته نیز روشن می‌شود که چرا تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی حتی امروزه نیز قادر به درک درست‌تر و جامع‌تری از این عصر از تاریخ فلسفه‌ی آلمان نیست. عصری که جوهر واقعی آن را در دوره‌ای پیش از این بدرستی درک کرده بود.^{۱۴} همانند تحولات اندیشه‌ی فلسفی بعد از هگل، مرحله‌ی قبلی تکامل اندیشه‌ی فلسفی، یعنی پیشرفت فلسفی از کانت به هگل را نیز نمی‌توان به عنوان رویدادی صرفاً در حوزه‌ی "تاریخ ایده" تماماً درک کرد.^{۱۵} هر تلاشی برای فهم عمده‌ترین مضمون و اهمیت واقعی تحولات این دوره‌ی عظیم اندیشه‌های فلسفی، که معمولاً در کتابهای تاریخ به عنوان عصر "ایدئالیسم آلمانی" از آن یاد می‌شود، بدون شک محکوم به شکست است، اگر در بررسی این عصر آن رشته‌هایی که "نهیض اندیشه" در این دوره را با "نهیض انقلابی" آن زمان بیوند می‌دهند ندیده گرفته شوند و با تنها به شیوه‌ای ظاهری به صورت تاملی با تاخیر - مورد ملاحظه قرار گیرند، پیوندهایی که برای کل حیات^{۱۶} و تمامی سیر این تحول فلسفی از اهمیت اساسی برخوردارند.^{۱۷} آنچه هگل در تاریخ فلسفه و نیز در دیگر آثارش در توصیف جوهر فلسفه‌ی اسلاف بلاواسطه‌اش (کانت، فیخته، شلینگ) گفته است برای سراسر دوره‌ی موسوم به "ایدئالیسم آلمانی" یا "انفهام" پایان "شکوهمند آن [یعنی] سیستم هگلی، و نیز مناقشات گرایشهای گوناگون هگلی‌ها در سالهای چهل قرن نوزدهم صادق است.^{۱۸} در سیستمهای فلسفی سراسر این دوره، که حرکت تاریخی واقعی‌اش انقلابی است^{۱۹} انقلاب در شکل اندیشه برنوشته و بیان شده^{۲۰} (۱۲) است.^{۲۱} از توضیحات بعدی هگل بروشنی می‌توان دریافت که منظور او در این کلام نه آن چیزی است که امروزه تاریخ‌دانان فلسفه بورژوا، با میل، انقلاب در اندیشه می‌نامند، یعنی واقعه‌ای که دور از قلمرو ناهموار مبارزات واقعی، آرام و پاکیزه در دنیای بی‌آلایش حجره‌ها جریان دارد، بلکه این بزرگترین اندیشمندی که

جامعه‌ی بورژوازی در عصر انقلابی خود عرضه کرده است "انقلاب در شکل‌اندیشه" را به مثابه جزئی واقعی از کل روبوداد اجتماعی واقعی انقلاب واقعی ملاحظه می‌کرده است.^۱ (۱۳) در این عصر عظیم تاریخ جهانی، که درونی‌ترین جوهر آن در فلسفه‌ی تاریخ درک می‌شود، تنها دو خلق مشارکت داشته‌اند، ملت‌های آلمان و فرانسه؛ علیرغم تمام تضادشان و با درست به دلیل تضادشان. ملت‌های دیگر از نظر درونی هیچ سهمی در آن نداشته‌اند؛ البته از نظر سیاسی چرا، هم‌حکومت‌هاشان و هم خود خلق‌ها. در آلمان این اصل به صورت اندیشه، روح، مفهوم، (و) در فرانسه در واقعیت جاری می‌شود؛ آنچه در آلمان از واقعیت سر برآورده، به مثابه‌ی قهر شرایط بیرونی و واکنشی در برابر آن پدیدار می‌شود.^۲ (۱۴) چند صفحه بعد در بازگویی فلسفه‌ی کانت بار دیگر (هگل) به همین اندیشه باز می‌گردد: "روسو به نقد در آزادی، مطلق را طرح کرده است؛ کانت همین اصل را دارد فقط بیشتر از جنبه نظری. فرانسوی‌ها آن را از جنبه‌ی اراده درک می‌کنند، چون بنا به ضرب‌المثل آنها "خواستن، توانستن است". فرانسه واجد حس واقعیت، حس متحقق‌سازی است، چراکه در آنجا تصور، بلاواسطه‌تر جابه‌ی عمل می‌پوشد، و اینچنین، انسان‌ها در آنجا در عمل به واقعیت روی آوردند. اما هر اندازه هم که آزادی در خود بشخص باشد، در آنجا به عنوان نامتکامل در انتزاعش، به سمت واقعیت معطوف گردانده شد؛ و کوشش برای به‌مکرمی‌نشاندن انتزاع‌ها در واقعیت یعنی ویران کردن واقعیت. قناتسم آزادی آنگاه که به دست خلق سپرده شد هراس‌انگیز شد. در آلمان همین اصل علاقه‌ی آگاهی را به سوی خود جلب کرد، اما تنها به صورت نظری شکوفا شد. ما هزار گونه مشغله در سر داریم و بر سر؛ اما آلمانی در کمال آسودگی، شبکلاه از سر بر نمی‌گیرد و در درون آن عمل می‌کند. اماوئیل کانت در ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ متولد شد. و غیره و غیره. در این جملات هگل در واقع آن اصلی بیان شده که درونی‌ترین جوهر این دوران عظیم در تاریخ جهانی را قابل فهم می‌کند: پیوند دیالکتیکی بین فلسفه و واقعیت، که همچنانکه هگل در جای دیگری کلی‌تر بیان می‌کند، باعث می‌شود هر فلسفه چیزی نتواند باشد جز "زمانه‌اش که به انحصار درآمده" (۱۵)، پیوندی که [البته] در سایر موارد هم برای درک تکامل اندیشه‌ی فلسفی غیرقابل چشم‌پوشی است، [اما] آنگاه که بخواهیم تکامل اندیشه را در یک دوران انقلابی تکامل زندگی اجتماعی دریابیم، کاملاً غیرقابل چشم‌پوشی می‌شود؛ و این سرنوشتی است که قهری قوی‌پنجه برای گسترش بیشتر تحقیق فلسفی و تاریخ فلسفه‌ی طبقه‌ی بورژوا در

قرن نوزدهم رقم زده است. این طبقه که در اواسط آن قرن در پراتیک اجتماعی‌اش از طبقه‌ی انقلابی بودن دست‌شسته بود، از این لحظه به بعد، بنا به بلذورت درونی حتی در زمینه‌ی تفکر نیز این قابلیت را از دست می‌دهد که پیوندهای دیالکتیکی تحولات مبنوی و واقعی اجتماعی، و بویژه بین فلسفه و انقلاب را در معنای واقعی‌اش درک کند. به این ترتیب آن افول واقعی و آن پایان واقعی که جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوا در نیمه‌ی قرن نوزدهم در پراتیک اجتماعی عملاً بدان دچار شد باید بیان ایدئولوژیکش را در آن افول و پایان ظاهری جنبش فلسفی می‌یافت که تاریخ فلسفه‌نویسان بورژوازی هنوز تا به امروز از آن حکایت می‌کنند. نمونه‌ی عام در این مورد توضیحاتی هستند که اوپروگ^۳ و هاینسه^۴ درباره‌ی فلسفه در اواسط قرن نوزدهم به طور کلی، در سرآغاز بخش مربوطه‌ی کتاب خود می‌آورند: فلسفه در این زمان "درحالتی از فترت عمومی" بسر می‌برد و "نفوذش بر حیات فرهنگی هر چه بیشتر نقصان می‌یابد". این پدیده‌ی غم‌انگیز به نظر اوپروگ "دست‌آخر بر میل روانی اولیه به تغییر" منکی است، در حالیکه همه‌ی "دقایقی بیرونی" تنها به صورت "ثانوی" عمل می‌کنند. جوهر این "میل روانی به تغییر" را تاریخ فلسفه‌دان مشهور بورژوا برای خود و خوانندگانش چنین "تبیین" می‌کند: "همگان از ایدئالیسم فزاینده‌ی جهان بینی، و نیز از تگروزی متافیزیکی خسته شده (۱) و خواستار تغذیه‌ی روانی اساسی‌تری بودند".

اما از یک موضع دیگر تمامی این تحولات بلافاصله در هیئتی کاملاً متفاوت و از نقطه نظر تاریخ ایده بسیار کمال‌یافته‌تر جلوه خواهد کرد، یعنی از موضعی که برداشت دیالکتیکی را - که از همان زمان از سوی فلسفه‌ی بورژوازی بفراموشی سپرده شد - حتی در آن شکل تکامل نیافته و نسبت به خود هنوز ناآگاهی که هگل آن را به کار بسته است (یعنی دیالکتیک ایدئالیستی هگل، در مقابل دیالکتیک ماتریالیستی مارکس^۱) بار دیگر می‌پذیرد و به طور منظم و بدون ملاحظه‌کاری در مورد بررسی تحول تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم به‌کار می‌بندد. با چنین موضعی، به جای تخفیف و سرانجام تعطیل حرکت انقلابی در حیطه‌ی اندیشه در سال‌های چهل تنها یک دگرگونی ریشه‌ای و پر اهمیت در سرشت این حرکت انقلابی جانشین می‌شود. پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان جای خود را می‌سپارد به گذار این فلسفه - که بیان ایدئولوژیک جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوا را تشکیل می‌داد - به آن علم

جدید که از آن پس به مثابه‌ی بیان عام جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا بر صحنه تحول تاریخ ایده‌ی پای می‌گذارد، یعنی گذار [آن فلسفه] به تئوری "سوسیالیسم علمی" در شکلی که در آغاز مارکس و انگلس در همان سالهای چهل‌آفرمولبندی و تدوین کردند. پس برای درک صحیح و کامل این ارتباط ضروری و اساسی بین ایدئالیسم آلمانی و مارکسیسم، ارتباطی که تاریخ‌دانان فلسفه‌ی بورژوا تا کمی پیش از این یا اصلاً نمی‌دیدند و ندیده می‌گرفتند و با فقط به صورتی ناقص و وارونه دریافت و ارائه می‌کردند، اکنون باید از شیوه‌ی تفکر انتزاعی و ایدئولوژیک معمول تاریخ فلسفه‌دانان بورژوا به دیدگاهی رفت که هنوز مشخصاً مارکسیستی نیست بلکه بیش از هر چیز صرفاً دیالکتیکی (هگلینی و مارکسیستی) است.

این صورت نه تنها واقعیت پیوندهای موجود بین فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان و مارکسیسم را، بلکه ضرورت درونی آن را نیز یکجا درک می‌کنیم و درمی‌یابیم که سیستم مارکسیستی، یعنی بیان نظری جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا، باید از نقطه‌نظر تاریخ ایده (ایدئولوژیک) درست همان رابطه‌ای را با فلسفه‌ی مینوی آلمانی، یعنی بیان نظری جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوا، داشته باشد که در قلمرو پراتیک اجتماعی و سیاسی جنبش انقلابی طبقاتی پرولتاریا با جنبش انقلابی بورژوازی دارد. این هر دو فرایند تحول تاریخی واحدی هستند که در آن از یکسو از درون جنبش انقلابی رسته‌ی سوم یک جنبش "مستقل" طبقاتی پرولتری سر بر می‌آورد و از سوی دیگر تئوری ماتریالیستی جدید مارکسیستی به طور "مستقل" در برابر فلسفه‌ی مینوی بورژوازی قد علم می‌کند. تمامی این رویدادها در ناآثار و ناآثار متقابل با یکدیگرند. پیدایش تئوری مارکسیستی، به زبان هگل-مارکس، صرفاً "وجه دیگر" پیدایش جنبش واقعی طبقه‌ی پرولتاریا است؛ تنها مجموع این دو وجه باهم است که کلیت مشخص فرایند تاریخی را می‌سازد.

با این شیوه‌ی نگرش که چهار جنبش مختلف، یعنی جنبش انقلابی بورژوازی، فلسفه‌ی ایدئالیستی از کانت به هگل، جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا و فلسفه‌ی ماتریالیستی مارکسیسم، را به مثابه‌ی چهار دقیقه‌ی یک فرایند تحول تاریخی واحد برای ما قابل فهم می‌کند این امکان فراهم می‌شود که کوهر واقعی آن علم جدید را که بیان عام جنبش انقلابی مستقل طبقه‌ی پرولتاریا را می‌سازد، و مارکس و انگلس آن را به طور نظری فرمولبندی کرده‌اند، درک کنیم. (۱۶) و در عین حال دلایل این امر را نیز در یابیم که چرا تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی می‌باید این فلسفه‌ی ماتریالیستی پرولتاریای انقلابی را، که از درون سیستمهای بنیاد

پیشرفته‌ی فلسفه‌ی مینوی بورژوازی انقلابی برآمده کاملاً ندیده بگیرد و یا حداکثر بتواند آن را به صورتی منفی، و به معنای واقعی کلمه، وارونه درک کند. (۱۷) توانایی فلسفه‌ی بورژوازی در فهم جوهره‌ی آن گزاره‌های عامی که جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا بیان مستقل و آگاهانه‌ی خود را در آنها می‌یابد به همان اندازه اندک است که امکان تحقق اهداف عملی اساسی جنبش طبقاتی پرولتاریا در چارچوب جامعه‌ی بورژوازی و دولت آن. دیدگاه بورژوازی در تئوری نیز باید در موضعی توقف کند که در پراتیک اجتماعی نیز از رفتن باز می‌ماند، [البته] چنانچه نخواهد از موضع "بورژوازی" بودن دست بردارد، یعنی اینکه نخواهد خود را رفع کند. تنها با درگذشتن تاریخ فلسفه از این کرانه است که سوسیالیسم علمی برای آن دیگر یک فراسوی ترافرازیده نخواهد بود و به موضوعی شناخت‌پذیر تبدیل می‌شود. موقعیت ویژه‌ی مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه، که درک صحیح آن را فوق‌العاده دشوار می‌کند در این است که به نظر می‌رسد درست با همین فراتر رفتن از مرزهای موضع بورژوازی - فراتر رفتنی که محتوای عمدتاً نوین فلسفه‌ی مارکسیسم را اساساً برابر ایستایی درک‌پذیر می‌کند - گویا این برابر ایستابه‌ی مشابه یک برابر ایستای فلسفی در آن واحد هم رفع و هم نابود می‌شود.

ما در آغاز بررسی خود اشاره کردیم که بنیانگذاران سوسیالیسم علمی، مارکس و انگلس، بهیچ‌رو قصد نداشته‌اند فلسفه‌ی جدیدی تدوین کنند، در عین حال که هر دو، برخلاف فلاسفه‌ی بورژوا نسبت به رابطه‌ی تاریخی تنگاتنگ بین تئوری ماتریالیستی‌شان و فلسفه‌ی ایدئالیستی بورژوازی آگاهی کامل داشتند، سوسیالیسم علمی (به گفته‌ی انگلس) بنا به مضمونش، محصول بینش‌های جدیدی است که در مرحله‌ی معینی از تحول جامعه، در نتیجه‌ی موقعیت مادی طبقه‌ی پرولتاریا، ضرورتاً در این طبقه شکل می‌گیرند - اما شکل مشخص علمی‌اش را (که آن را از سوسیالیسم اتوپیایی متمایز می‌کند) با پیوند خوردن با فلسفه‌ی مینوی آلمانی به‌ویژه با سیستم هگلی، تکامل بخشیده است. پس سوسیالیسم تکامل یافته از تخیل به علم، از لحاظ موری از فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان نشأت گرفته است. (۱۸) اما مسلماً این منشا فلسفی (صوری) بهیچ‌وجه دال بر آن نیست که سوسیالیسم در هیأت مستقل و در تکامل بعدی‌اش نیز بایستی یک فلسفه باقی بماند. مارکس و انگلس حداقل از ۱۸۴۵ دیدگاه جدید ماتریالیستی/علمی خود را

دیدگاهی نه دیگر فلسفی قلمداد می‌کردند (۱۹) و اگر به این نکته توجه شود که برای آنها فلسفه مترادف با فلسفه ایده‌آلیستی بورژوازی بوده است دیگر نمی‌توان از اهمیت همین معادل گرفتن همه‌ی فلسفه با فلسفه‌ی بورژوازی غافل شد. چرا که در اینجا مسئله بر سر رابطه‌ای است بسیار شبیه به مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با دولت. همان‌گونه که مارکس و انگلس تنها با یک شکل معین تاریخی از دولت مبارزه نکرده‌اند بلکه دولت به طور کلی را از نقطه‌نظر ماتریالیسم تاریخی با دولت بورژوازی معادل گرفتند و بر این پایه رفع هرگونه دولت را هدف سیاسی غایی کمونیسم اعلام کردند، به همین ترتیب نیز آنان تنها با سیستم‌های فلسفی معین به مبارزه نمی‌پردازند بلکه با سوسیالیسم علمی خود می‌خواهند نهایتاً از فلسفه به طور کلی درگذرند و آن را رفع کنند (۲۰) و درست در همین جاست وجهه تخالف اصولی بین برداشت "واقع‌گرایانه" (یعنی ماتریالیستی - دیالکتیکی) مارکسیسم با "حقوق و دیگر موهومات ایدئولوژیک" (مارکس) که مشخصه‌ی لاسالینیسم و همه‌ی انواع و اقسام "سوسیالیسم عامیانه" اند. موهوماتی که هنوز اساساً از "سطح بورژوازی" یعنی از دیدگاه "جامعه‌ی بورژوازی" فراتر نرفته است (۲۱). پس اگر بخواهیم مسئله‌ی رابطه‌ی "مارکسیسم و فلسفه" را به طور اساسی توضیح دهیم باید بی‌قید و شرط از این نقطه عزیمت کنیم که طبق گفته‌های خود مارکس و انگلس - که جایی برای سوء تفاهم نمی‌گذارند - نه تنها رفع فلسفه‌ی مینوی بورژوازی، بلکه همزمان با آن رفع فلسفه، یعنی همه‌ی فلسفه، به عنوان پیامد ضروری دیدگاه ماتریالیستی-دیالکتیکی آنان پدیدار خواهد شد (۲۲). ما نباید اهمیت اساسی این موضع مارکسیستی را نسبت به فلسفه به این ترتیب مخدوش کنیم که تمامی این مناقشه را تنها مشاجره‌ای بر سر الفاظ بدانیم و گمان کنیم که مارکس و انگلس برخی از اصول معرفت نظری را که پس از دگرگون سازی^۱ ماتریالیستی دیالکتیک هگل همچنان بطور عینی^۲ پابرجا ماندند و بنا به اصطلاح شناسی هگل "جنبه فلسفی علم" را تشکیل می‌دهند اینک دیگر به این نام نخوانند (۲۳). البته در نوشته‌های مارکس و بویژه نوشته‌های بعدی انگلس عباراتی هست که ظاهراً چنین برداشتی را القا می‌کنند (۲۴) اما بسادگی می‌توان دریافت که صرفاً با رفع نام فلسفه خود فلسفه منسوخ نمی‌شود (۲۵) پس باید در بررسی اساسی ارتباط مارکسیسم و فلسفه، این گونه مسائل

صرفاً اصطلاح شناسانه را بکلی کنار گذاشت. برای ما این سوال طرح است که از رفع فلسفه، که مارکس و انگلس بخصوص در نخستین دوره‌ی کارشان در سال‌های چهل و البته پس از آن نیز مکرراً، از آن سخن گفته‌اند بطور صریح چه تصویری می‌توان داشت. این رویداد چگونه قرار است صورت گیرد و یا صورت گرفته‌است؟ از طریق چه اعمالی؟ با چه سرعتی؟ و برای چه کسی؟ آیا باید تصور کرد که این رفع فلسفه با اصطلاح یکباره^۱ بواسطه‌ی فعالیت ذهنی مارکس و انگلس - برای مارکسیست‌ها یا برای تمام پرولتاریا و یا برای کل بشریت یکبار - برای همیشه انجام شده است؟ (۲۶) و یا باید آن را شبیه به رفع دولت (فرایندی دانست بسیار طولانی و پر پیچ و خم که از مراحل گوناگون انقلابی تاریخی گذری کند؟ و در صورت اخیر، تازمانی که این فرایند پرفراز و نشیب تاریخی به سرمنزل نهایی خود یعنی رفع فلسفه نرسیده است، مارکسیسم چه بناسباتی با فلسفه خواهد داشت؟ وقتی سوال ارتباط مارکسیسم و فلسفه به این شکل فرمولبندی شود بروشنی مشاهده خواهد شد که مسئله در اینجا دیگر خیالپردازی بیهوده و بوج حول امور حل و فصل شده نیست بلکه مسئله‌ای طرح است که حتی امروزه، و درست در مرحله‌ی امروزین تکامل مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا هم از لحاظ تئوریک و هم از نظر پراتیک بار دیگر اهمیت تمام یافته است. و برخورد آن دسته از مارکسیست‌های ارتدکس که دهه‌های متمادی چنان رفتار می‌کردند که گویا اساساً مسئله‌ای وجود ندارد و یا این صرفاً مسئله‌ای است که روشن شدن آن برای پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی کان‌لم‌پکن است و باید چنین نیز بماند، خود بسیار سوال برانگیز می‌شود. چنانچه تناظر خاصی که در اینجا بار دیگر بین دو مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه و مارکسیسم و دولت برقرار است مد نظر قرار گیرد این تلقی هرچه بیشتر تقویت می‌شود. همان طور که می‌دانیم مسئله‌ی اخیر نیز، همان‌گونه که لنین در دولت و انقلاب (۲۷) می‌گوید "توجه برجسته‌ترین نظریه‌پردازان و مبلغین بین‌الملل دوم (۱۸۸۹-۱۹۱۴) را بسیار کم بخود معطوف می‌داشت". پس این سوال پیش می‌آید که آیا همانند ارتباط بین مسئله‌ی عینی رفع دولت و رفع فلسفه، بین غفلت نسبت به هر دوی این مسائل از سوی مارکسیست‌های بین‌الملل دوم نیز رابطه‌ی معینی برقرار است. به بیان دقیق‌تر، باید این سوال را طرح کرد که آیا آن ارتباط کلی‌تر که منتقد نیز بی‌سبب ابتذال مارکسیسم توسط فرصت طلبان، ظفره رفتن مارکسیست‌های بین‌الملل دوم از

مسئله دولت را در آن ریشه‌یابی می‌کند، در این مورد نیز وجود دارد؛ یعنی اینکه آیا بها ندادن مارکسیست‌های بین‌الملل دوم به مسئله فلسفه نیز در پیوند با این امر است که "اساسا مسائل انقلاب توجه آنان را بسیار کم بخود معطوف می‌داشت".^{۱۰} برای روشن شدن این موضوع باید در جوهره‌ی آن عظیم‌ترین بحران‌هایی که تاکنون در نظریه‌ی مارکسیسم روی داده‌اند و در دهه‌ی گذشته مارکسیست‌ها را به سه اردوگاه متخاصم تقسیم کرده‌اند و در علل [وریشه‌های] آنها کمی دقیقتر کند و کاو کنیم.

با آغاز قرن بیستم، زمانی که یک دوره‌ی طولانی تحولات صرفا تکاملی به پایان می‌رسید و عصر جدید مبارزات انقلابی نزدیک می‌شد، شواهد حاکی از آنکه همراه با این تغییرات در شرایط پراکنگی مبارزه‌ی طبقاتی، تئوسوری مارکسیسم نیز به موقعیتی بحرانی پای گذاشته است نیز روبه فزونی نهادند.^{۱۱} مشاهده می‌شد که آن مارکسیسم مبتذل و ساده شده که توسط نسخه‌برداران نابدان درجه به انحطاط کشیده شده بود، نسبت به کلیت مسائل خود تا حد زیادی ناآگاه است و بر سربل رفته‌از مسائل بکلی فاقد موضع معین است.^{۱۲} این بحران در تئوری مارکسیستی روشنتر از همه در مسئله‌ی برخورد انقلاب اجتماعی نسبت به دولت بچشم می‌خورد.^{۱۳} این مسئله، که پس از سرکوب نخستین جنبش انقلابی پرولتاریا در اواسط قرن نوزدهم و قیام درخون تپیده‌ی کمون در ۱۸۷۱ عملا هرگز در ابعاد وسیع طرح نشده بود، اکنون بواسطه‌ی جنگ جهانی و انقلاب اول و دوم روسیه در ۱۹۱۷ و درهم شکستن قدرتهای میانه در ۱۹۱۸ بار دیگر به‌طور مشخص در دستور روز قرار گرفت.^{۱۴} و اینک معلوم می‌شد که در اردوگاه مارکسیست‌ها بر سر مسائل مهم گذار و هدف همچون "تصرف قدرت دولتی توسط طبقه‌ی پرولتاریا" و "دیکتاتوری پرولتاریا" و "محوتهایی دولت" در جامعه‌ی کمونیستی بهیچ رو درک واحدی وجود ندارد، برعکس، هر بار که اینگونه‌سئوالات بطور مشخص و گویزانه‌ی طرح می‌شدند، دستکم سه تئوری مختلف در برابر یکدیگر قرار می‌گرفتند که همگی ادعای مارکسیستی بودن داشتند و برجسته‌ترین نمایندگانشان (ارثر کائوتسکی و لنین) در دوره‌ی پیش از جنگ‌نقطه‌ی عنوان مارکسیست بلکه به‌عنوان مارکسیست ارتدکس اعتبار داشتند (۲۸).^{۱۵} و درست همین موضع‌گیری گرایش‌های گوناگون سوسیالیستی بر سر این مسائل بر ملاکننده‌ی این واقعیت است که آن بحران ظاهری که به

صورت مشاجره بین مارکسیسم ارتدکس از یکسو و مارکسیسم روبریونیستی از سوی دیگر چندین دهه دامنگیر اردوی احزاب سوسیال‌دمکرات و ستدیگاهای بین‌الملل دوم بوده است (۲۹)، تنها جلوه‌ی گذرا و وارونه‌ای بوده‌از شکافی بسیار ژرف‌تر که تا عمق جبهه‌ی مارکسیسم ارتدکس نیز پیش می‌رفته است.^{۱۶} در یک طرف این شکاف نو-رفرمیسم مارکسیستی ای شکل گرفت که بزودی پیوندی کم و بیش تنگاتنگ با روبریونیست‌های قدیمی‌تر برقرار کرد.^{۱۷} در طرف دیگر نمایندگان نظری حزب جدید انقلابی پرولتاری تحت شعار بازسازی مارکسیسم ناب یا انقلابی دست‌یکار کارزار بر علیه رفرمیسم قدیمی روبریونیست‌ها و همزمان بر علیه رفرمیسم جدید "مارکسیسم مرکز" شدند.^{۱۸}

و اما اگر علت این بحران را که با نخستین آزمون جدی در اردوگاه مارکسیسم بروز کرد صرفا در بزدلی و کمبود ایمان انقلابی آن نظریه‌پردازان و مبلغینی بدانیم که مسئول ابتذال و افلاس کل تئوری مارکسیسم تا سرحد مارکسیسم عامیانه‌ی ارتدکس بین‌الملل دوم بوده‌اند برداشتی بسیار سطحی، غیرماتریالیستی-مارکسیستی و حتی غیرایده‌آلیستی-هگلی، بلکه کاملاً غیردیالکتیکی از فرایند تاریخی داشته‌ایم.^{۱۹} از سوی دیگر نیز به همین اندازه سطحی و غیر دیالکتیکی خواهد بود چنانچه به‌طور جدی تصور کنیم که در پلیمیک‌های بزرگ بین لنین و کائوتسکی و دیگر "مارکسیست‌ها" واقعا مسئله تنها بر سر نوعی اصلاح مارکسیسم، بر سر بازسازی آموزه‌ی ناب مارکس، در عین وفاداری به منابع اولیه‌ی آن است (۳۰). تنها "روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی" (مارکس) واقعی برای یک چنین تحقیقی آن است که دیدگاه دیالکتیکی را که هگل و مارکس در بررسی تاریخ وارد کرده‌اند، و تاکنون فقط در مورد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان و تئوری مارکسیستی برخاسته از آن به کار بردیم اینک در مورد تحولات بعدی آن تا زمان حال نیز بکار بندیم، یعنی اینکه باید تمامی دگرگون‌سازی، کامل‌سازی و بازسازی‌های صوری و محتوایی در تئوری مارکسیسم را از همان آغاز نشأت گرفتنش از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان به مثابه‌ی محصول ضروری زمانه‌شان (هگل)، با به عبارت دقیقتر، آنها را در مشروط بودنشان به کلیت آن فرایند تاریخی-اجتماعی‌ای که بیان عام آن را می‌سازد (مارکس) درک کنیم.^{۲۰} با چنین روشی هم علل واقعی انحطاط تئوری مارکسیستی را به مارکسیسم عامیانه خواهیم فهمید و هم معنای واقعی آن تلاش‌های اصلاح طلبانه را -که آشکارا رنگ‌ایدئولوژی خورده‌اند- در خواهیم یافت که امروزه از طریق آنها نظریه‌پردازان مارکسیست

بین الملل سوم با شور و شوق تمام سعی در بازسازی "آموزه‌ی حقیقی مارکس" دارند.^۱ با به کار بستن اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس، به این شیوه، بر سراسر تاریخ مارکسیسم می‌توانیم سه دوره‌ی بزرگ تحول را از هم تمیز دهیم، سه دوره‌ای که تئوری مارکسیسم پس از پیدایش اولیه‌اش از آنها گذر کرده و در پیوند با کلی تحولات واقعی اجتماعی این عصر باید از آنها گذر می‌کرده است: اولین دوره از سال ۱۸۴۳ - از لحاظ تاریخ ایده با نقد فلسفه‌ی حق هگل - آغاز می‌شود و با انقلاب ۱۸۴۸ - از نظر تاریخ ایده با مانیفست کمونیست - پایان می‌یابد. شروع دومین دوره مصادف است با سرکوب خونین پرولتاریای پاریس در نبرد ژوئن ۱۸۴۸ و پیامد آن درهم شکستن تمامی سازمانها و رویاهای آزادی طبقة کارگر، که مارکس در نطق افتتاحیه [ی انترناسیونال اول] در ۱۸۶۴ به استادانه‌ترین شکل آن را ترسیم کرده است: "در عصر تکاپوی تب‌آلود صنعت، انحطاط اخلاقی و ارتجاع سیاسی". از آنجا که ما نه تاریخ طبقاتی پرولتاریا به طور کلی، بلکه تنها تاریخ تحولات دروسی تئوری مارکس را در پیوند با تاریخ کلی طبقة پرولتاریا می‌نگاریم، طول این دوره را، با چشم‌پوشی بر تمامی مقاطع کم اهمیت‌تر (پایه‌گذاری و افشای بین الملل اول، میان‌پرده‌ی قیام کمون کشمکش سالین‌ها و مارکسیستها، قانون ضد سوسیالیستها، اتحادیه‌ها، پایه‌گذاری بین الملل دوم) تا آغاز قرن جدید می‌گیریم. سومین دوره از مراحل تکاملی‌ای که فرض کردیم از این مقطع شروع می‌شود و به زمان حال می‌رسد و تا آینده‌ای هنوز نامعین ادامه می‌یابد.

با این فصل‌بندی چنین تصویری از تاریخ تحولات تئوریک مارکسیستی به دست می‌آید: این تئوری در نخستین شکل ارائه‌اش (که طبعا در آگاهی مارکس و انگلس تا مدتها بعد عمدتاً بدون تغییر ادامه‌ی حیات می‌دهد، حتی زمانی که در نوشته‌های آنان دیگر سرشت آن به‌طور کامل بدون تغییر نمانده است)^۲ (تئوریک است - علیرغم تمام انکارهایش نسبت به فلسفه، از هر حیث اشباع شده از تفکر فلسفی - در مورد تحول اجتماعی که به مثابه‌ی کلینی زنده مشاهده و درک میشود، یا دقیقتر، تئوری انقلاب اجتماعی است که به مثابه‌ی کلینی زنده درک و به عمل گذارده می‌شود. در این سطح، جایی برای تفکیک دفاعی اقتصادی و سیاسی و... این کلیت زنده در شاخه‌های جداگانه‌ی دانش نیست، هر چند که ویژگیهای مشخص یکایک این دفاعی از لحاظ تاریخی در نهایت امانت درک، تحلیل و نقد شوند. مسلماً نه فقط اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی، بلکه شدن تاریخی و کنش آگاهانه‌ی اجتماعی نیز در ساختن واحد زنده‌ی "پراتیک دیگرگون‌کننده" (تزهایی درباره‌ی

فوترباخ) به هم پیوند می‌خورند. روشن است که بهترین ارائه‌ی این شکل اولیه و جوان تئوری مارکسیستی به مثابه‌ی تئوری انقلاب اجتماعی را "مانیفست کمونیست" عرضه می‌کند.^۳ (۳۱)

اینک از نقطه‌نظر دیالکتیک ماتریالیستی کاملاً قابل درک است که این شکل اولیه‌ی تئوری مارکسیستی نمی‌توانست طی دوره‌ی طولانی و عملاً غیر-انقلابی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در اروپا یکسره بدون تغییر تداوم یابد. سخنی که مارکس در پیشگفتار [نقد] اقتصاد سیاسی درباره‌ی کل بشریت گفته است طبعا بایستی در مورد طبقة کارگر که آرام آرام به سمت پختگی لازم برای آزاد کردن خود گام برمی‌دارد نیز صادق باشد: اینکه بشریت در برابر خود "تنها مسائل را قرار می‌دهد که از عهده‌ی حل آنها بر می‌آید، زیرا - با ملاحظه‌ی دقیقتر، همواره معلوم می‌شود که مسئله تنها در آنجا سر بر می‌آورد که شرایط مادی حل آن فراهم و یا دستکم در روند شدن قابل فهم باشند".^۴ و اینکه یکبار در عصری در گذشته وظایفی فرامانگار^۵ برای مناسبات کنونی فرمولبندی شده‌اند چیزی را عوض نمی‌کند. درکی که بخواهد برای تئوری موجودیتی مستقل خارج از حرکت واقعی قائل شود مسلماً نه ماتریالیستی و نه حتی دیالکتیکی-هگلی، و تنها یک متافیزیک ایده‌آلیستی است. اما بنابر برداشت دیالکتیکی، که هر شکلی را بلااستثنا، در جریان حرکت درک می‌کند، ضرورتاً این نتیجه حاصل می‌شود که تئوری انقلاب اجتماعی مارکس-انگلس نیز در سیر تحول خود بایستی دستخوش دگرگونی‌هایی جدی شود. در ۱۸۶۴، زمانی که مارکس پیام افتتاحیه و نظامنامه‌ی بین الملل اول را طرح ریزی می‌کرد نسبت به این امر وقوف کامل داشت که بدون شک "به زمان نیاز بود تا جنبش دوباره به‌پا خاسته جسارت گذشته را به زبان اجازه دهد!" (۳۲) و این قطعاً نه فقط در مورد زبان بلکه برای کلیه‌ی اجزاء، دیگر تئوری جنبش صادق است. از همین روست که سوسیالیسم علمی در سرمایه (۱۸۶۷-۱۸۹۴) و سایر نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس، در برابر کمونیسم مستقیم انقلابی مانیفست (۴۸-۱۸۴۷) و یا فقر فلسفه، مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه و هجدهم برومر، شکلی از کلیت تئوری مارکسیستی را ارائه می‌دهد که از بسیاری جهات تغییر کرده و تکامل یافته‌تر است. با اینهمه، در نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس نیز اصلی‌ترین خطوط تئوری اساساً دست نخورده بجای می‌مانند. مارکسیسم مارکس و انگلس حتی

در شکل پیشرفته‌ترش به مثابه سوسیالیسم علمی همچنان کل فراگیر تئوری انقلاب اجتماعی می‌ماند. تغییر تنها در این است که در این مرحله، اجزاء گوناگون این کل، اقتصاد، سیاست، ایدئولوژی - تئوری علمی و پراتیک اجتماعی - بیش از پیش از هم تفکیک شده‌اند، و یا به گفته‌ی خود مارکس، بند ناف پیوستگی طبیعی آنان گسسته می‌شود. اما در پی این گسست، نزد مارکس و انگلس، به جای کل هرگز کثرتی از عناصر مستقل ظاهر نمی‌شود، بلکه پیوند دیگری بین اجزاء منفرد سیستم شکل می‌گیرد که از نظر علمی دقیق‌تر و در همه‌جا بر نقد اقتصاد سیاسی به مثابه‌ی زیربنا استوار است. سیستم مارکسیسم، در نوشته‌های خود آفرینندگانش، هیچگاه به مجموعه‌ای از علوم مجزا، به اضافی کاربرد پراتیکی ننایب آنها - که از خارج بدان علوم افزوده می‌شود - تجزیه نمی‌شود. به عنوان مثال، آنجا که بسیاری از مفسرین بورژوا و نیز برخی از مارکسیستهای بعدی گمان می‌کنند در اصلی‌ترین اثر مارکس، سرمایه، می‌توانند بین ماده‌ی تاریخی و نظری - اقتصادی تفاوتی دریابند، در واقع تنها این امر را اثبات می‌کنند که هیچ چیز از روش واقعی مارکس در نقد اقتصاد سیاسی نمی‌فهمند؛ زیرا که این یکی از جوهری‌ترین خصوصیات روش ماتریالیستی - دیالکتیکی است که چنین تفاوتی را قائل نباشد و این روش اساساً عبارت است از درک نظری تاریخ - از این گذشته، آن پیوند گسست‌ناپذیر بین تئوری و پراتیک که مشخص‌ترین ویژگی نخستین شکل ارائه‌ی کمونیستی ماتریالیسم مارکسیستی را تشکیل می‌داد، در شکل بعدی این سیستم نیز به هیچ وجه از بین نرفته است. تنها با یک ملاحظه‌ی سطحی است که به نظر می‌رسد تئوری ناب تفکر، پراتیک اراده‌ی انقلابی را عقب رانده است. اما این اراده‌ی انقلابی که به طور نهفته در سطر سطر سرمایه حضور دارد؛ در تمامی مقاطع تعیین‌کننده این اثر، بخصوص در جلد اول به صورت برجسته‌ای طرح می‌شود. کافی است زیر بخش ۷ از فصل ۲۴ درباره‌ی گرایش تاریخی اثبات سرمایه را به یاد آوریم. (۳۳)

با این همه، در مورد طرفداران و پیروان مارکس باید گفت که اینان علیرغم تمام معلومات نظری - روش‌شناختی‌شان نسبت به برداشت ماتریالیستی از تاریخ عملاً چنین تجزیه‌ای به اجزاء مختلف را برای تئوری وحدت‌آمیز انقلاب اجتماعی قائل شدند. با آنکه بنابه درک صحیح ماتریالیستی از تاریخ - یعنی درکی از لحاظ نظری دیالکتیکی و از لحاظ پراتیکی انقلابی - وجود شاخه‌های علمی مجزا، در کنار هم و مستقل از هم به همان اندازه غیرممکن است که یک تحقیق

نظری ناب، جدا از پراتیک انقلابی و از لحاظ علمی بدون پیش شرط، عملاً مارکسیستهای بعدی رفته‌رفته به این برداشت روی آوردند که سوسیالیسم علمی مجموعه‌ای است از شناختهای علمی خالص بدون رابطه‌ی بلاواسطه با پراتیک سیاسی و سایر پراتیکهای مبارزه‌ی طبقاتی. به عنوان شاهی در این مورد کافی است به اظهارات یکی از - در ضمن بهترین نمونه‌ی - نظریه پردازان مارکسیست بین‌الملل دوم در رابطه‌ی علم مارکسیستی با سیاست اشاره کنیم. ردلف هیلگردینک در گریسمس ۱۹۰۹ در پیشگفتار کتاب سرمایه‌ی مالی خود، که می‌گوید جنبه‌های اقتصادی تازه‌ترین پیشرفت‌های سرمایه‌داری را "به‌طور علمی درک کند، یعنی این جنبه‌ها را در سیستم نظری اقتصاد ملی کلاسیک جای دهد"، در مورد این مسئله چنین می‌نویسد: "در اینجا تنها باید گفت که بررسی سیاست نیز برای مارکسیسم تنها می‌تواند به منظور پرده‌برداری از رابطه‌های علی باشد. شناخت قوانین جامعه‌ی تولیدکننده‌ی کالا، در عین حال عوامل تعیین‌کننده‌ی آن را که اراده‌ی طبقات این جامعه را تعیین می‌کنند نیز نشان می‌دهد. بنابر دید مارکسیستی، کشف تعیین اراده‌ی طبقاتی وظیفه‌ی سیاست عملی است یعنی سیاستی که رابطه‌های علی را بیان می‌کند. به این ترتیب سیاست مارکسیسم نیز همانند تئوری آن فاقد قضاوت‌های ارزشی می‌ماند. لذا این برداشتی نادرست است - هرچند از درون و از بیرون گسترش یافته - که بسادگی مارکسیسم و سوسیالیسم را یکسان بپنداریم. زیرا مارکسیسم منطقاً، چنانچه تنها به مثابه‌ی یک سیستم علمی در نظر گرفته شود، یعنی از تأثیرات تاریخی آن صرف‌نظر شود، فقط یک تئوری قوانین حرکت جامعه است که نگرش تاریخی مارکسیستی را به طور عام فرمولبندی می‌کند، در حالی که اقتصاد مارکسیستی آن را در مورد عصر تولید کالایی به کار می‌بندد. پیدایش سوسیالیسم نتیجه‌ی گرایش‌هایی است که در جامعه‌ی تولید کالایی شکل می‌گیرند. بصیرت در درستی مارکسیسم که متضمن بصیرت نسبت به ضرورت سوسیالیسم است، بهیچ‌رو صدور یک حکم ارزشی نیست و نیز بهیچ وجه رهنمودی برای رفتارهای عملی. زیرا که تشخیص ضرورت یک چیز است و خود را در خدمت این ضرورت قرار دادن چیزی دیگر. ای بسا کسی که نسبت به پیروزی نهایی سوسیالیسم ایمان دارد خود را در خدمت دشمنان قرار دهد. بصیرت در قوانین حرکت جامعه که از مارکسیسم حاصل می‌شود همواره به کسی که بر آن

تسلط دارد برتری می دهد، و از بین دشمنان سوسیالیسم قطعا از همه خطرناکتر کسانی هستند که بیش از دیگران از ثمرات شناخت آن بهره مند شده اند.^{۱۰} هلیفردینگ در اینجا این واقعیت عجیب را که مارکسیسم، یعنی تئوری که منطقاً "دانشی علمی، عینی و قاعد قضاوت‌های ارزشی" است مگر با مبارزه برای سوسیالیسم یکسان انگاشته می شود، "بسیولت" براساس "اکراه غلبه‌ناپذیر طبفه‌ی حاکم از اینکه نتایج مارکسیسم را تصدیق کند" و برای این منظور "زحمت" مطالعه‌ی يك چنین "سیستم پیچیده" ای را بر خود هموار نماید توضیح می دهد.^{۱۱} مارکسیسم تنها به این اعتبار علم پرولتاریاست و در تقابل با اقتصاد بورژوازی است، در عین حال که بر این مدعای آن علم که نتایجش واجد اعتبار عام و عینی اند، سرخستانه بافتاری می کند.^{۱۲} (۲۴) نگرش ماتریالیستی به تاریخ، که برای مارکس و انگلس اساسا ماتریالیستی دیالکتیکی بوده است سرانجام نزد مقلدانشان چیزی غیر دیالکتیکی از آب درمی آید؛ در يك گرایش به نوعی اصل اکتشافی — برای پژوهش‌های علمی تخصصی بدل می شود و در دیگری این اصل روش شناختی سیال، دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، به صورت چند قضیه‌ی نظری در مورد رابطه‌ی علی بین پدیده‌های تاریخی در حیطه‌های گوناگون حیات اجتماعی لخته می شود، یعنی به آنچه که بهتر از همه می توان جامعه شناسی عمومی سیستماتیک بدان اطلاق کرد.^{۱۳} آن دسته با اصل ماتریالیستی مارکس به مثابه‌ی يك مبنای ذهنی برای نیروی داورى اندیشه‌گر، به معنای گانسی آن، برخورد می کنند (۲۵) و این دسته جزم‌گرایانه "جامعه‌شناسی" مارکسیستی را بیشتر سیستمی اقتصادی و بسا حتی جغرافیایی-زیست شناختی در نظر می گیرند.^{۱۴} (۲۶) این همه و يك رشته اصلاحات کم اهمیت‌تر دیگر را که مارکسیسم در دومین دوره‌ی رشد خود در دست نسخه‌بردارانش بدانها دچار شده، می توان در يك عبارت کلی مشخص کرد: کلی تئوری یکپارچه‌ی انقلاب اجتماعی تبدیل به نقد علمی سیستم اقتصادی بورژوازی و دولت بورژوازی، نظام تربیتی بورژوازی، مذهب بورژوازی، هنر، علم و دیگر قلمروهای فرهنگ، شده است؛ نقدی که بنابه جوهره‌اش دیگر ضرورتا در پراتیکی انقلابی جریان ندارد (۲۷) بلکه در پراتیک واقعی‌اش اغلب می تواند — و عملا نیز چنین است — در تلاش‌های رنگارنگ اصلاحی که علی‌الاحول از محدوده‌ی جامعه بورژوازی و دولت آن فراتر نمی روند، سیر کند.^{۱۵} این اصلاح تئوری مارکسیستی، تئوریکه در سرشت خود انقلابی است، به يك نقد علمی که با ابداء به وظایف پراتیک — انقلابی‌اش پایبند نیست و با تنها بر حسب تصادف در مسیر آن حرکت می کند،

با وضوح بیشتر هنگامی برجسته می شود که کسی مانیفست کمونیست و بیان‌نامه‌ی بین‌الملل اول نوشته‌ی مارکس در ۱۸۶۴ را با برنامه‌ی احزاب سوسیالیستی اروپای مرکزی و غربی و بویژه حزب سوسیال دمکرات آلمان در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم مقایسه کند.^{۱۶} همگان اطلاع دارند که مارکس و انگلس با چه تلخی و تندى در این مورد سخن گفته‌اند که سوسیال‌دمکراسی آلمان، سرآمد احزاب مارکسیستی اروپا، در برنامه‌هاشان در گوتا (۱۸۷۵) و ارفورت^۱ (۱۸۹۱) در زمینه‌ی سیاسی، و نیز فرهنگی و ایدئولوژیک، تقریبا تنها خواستهای اصلاح طلبانه طرح کرده‌اند که در آنها کمترین رابحه‌ای از اصل واقعی، ماتریالیستی - انقلابی مارکسیسم به مشام نمی آید.^{۱۷} (۲۸) این وضعیت ابتدا در اواخر قرن [نوزدهم] منجر شد به تزلزل در مارکسیسم ارتدکس بواسطه‌ی هجوم رویزیونیسم، و سپس در آغاز قرن بیستم، زمانی که نخستین نشانه‌های طوفان خبر از فرار سپدن دوباره‌ی عمر تفادهای عظیم و رویاروییهای انقلابی می دادند، به آن بحران خطیر در مارکسیسم که هنوز تا به امروز نیز ادامه دارد.^{۱۸}

هر دوی این رویدادها برای کسی که تحول تئوری اولیه‌ی مارکسیستی را از تئوری انقلاب اجتماعی به يك نقد علمی جامعه که دیگر اساسا به وظایف انقلابی منتهی نمی شود، از دیدگاه ماتریالیستی - دیالکتیکی به مثابه‌ی بیان ضروری تغییرى همزمان در پراتیک اجتماعی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا درک کرده‌است، به عنوان دو مرحله‌ی ضروری دیگر در این تحول ایدئولوژیک - مادی به نظر می آیند.^{۱۹} رویزیونیسم به نظر می رسد کوششی است برای بیان سرشت عملا اصلاح طلبانه شده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی اتحادیه‌های کارگری و مبارزه‌ی طبقاتی سیاسی احزاب پرولتری - تحت شرایط تغییر یافته‌ی تاریخی - در يك تئوری کلی که به طور سیستماتیک سوسیال - رفرمیستی تدوین شده است.^{۲۰} برعکس با اصطلاح مارکسیسم ارتدکس در این دوره - که به مارکسیسم عامیانه انحطاط‌پیدا کرده - به نظر می رسد تا حد زیادی کوششی است از جانب نظریه‌پردازان حامل سنت، که آن تئوری انقلاب اجتماعی را که تاریخا نخستین شکل‌ارائه‌ی مارکسیسم را تشکیل می داد به صورت يك تئوری ناب و یکسره انتزاعی که در واقعیت به هیچ چیز مکلف نیست، همچنان حفظ کنند و تئوری تازه‌ی اصلاح طلبانه را که اکنون بیانگر سرشت واقعی جنبش است تحت عنوان غیرمارکسیستی منکر شوند.^{۲۱}

از همینجا می توان بخوبی دلایل این امر را نیز دریافت که چرا در دوره ی برآمد مجدد انقلابی درست همین مارکسیستهای ارتدکس بین الملل دوم بودند که — در مانده تر از همه در برابر مسائلی چون رابطه ی دولت و انقلاب پرولتاری در ماندند؛ رویزونیستها دستکم يك تئوری در مورد برخورد "خلق کارگر" با دولت در اختیار داشتند، گو اینکه این تئوری مارکسیستی نبود. آنان مدتها بود که هم در تئوری و هم در پراتیک، اصلاحات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در دولت بورژوایی را جانشین انقلاب اجتماعی ای کرده بودند که بایستی این دولت را تصرف و منهدم کند و بجای آن دیکتاتوری پرولتاریا را مستقر نماید. اما ارتدکسها به این بسنده کردند که چنین راهحلی برای مسائل دوره ی گذار را به عنوان تخلف از مبانی مارکسیسم باطل بدانند. ولی با تمام ایستادگی ارتدکسی شان بر سر نص انتزاعی تئوری مارکسیستی نتوانسته اند سرشت انقلابی اولیه ی آنرا واقعا حفظ کنند. سوسیالیسم علمی آنها نیز قهرا چیزی شد که دیگر تئوری انقلاب اجتماعی نبود. در طی دوره ی طولانی که مارکسیسم اندک اندک گسترش می یافت، از آنجا که در پراتیک هیچ وظیفه ی انقلابی برای حل در پیش روی خود نداشت، برای شمار کثیری از مارکسیستها، چه ارتدکس و چه رویزونیست، مسائل انقلابی به مثابه ی مسائلی زمینی و این جهانی، حتی از لحاظ نظری نیز از وجود داشتن باز ایستادند. برای رفرمیستها این مسائل بکلی ناپدید شدند، اما برای ارتدکسها از آن نزدیکی بلاواسطه که نویسندگان مانیفست کمونیست در نظر داشتند بتدریج دور و دورتر شدند و سرانجام به طور کامل به آینده ای فراماندگار پیوستند. (۳۹) در این دوره همه عادت کرده بودند سیاستی را دنبال کنند که می توان آموزه های باصطلاح رویزونیسم را — که در کنگره های حزبی رسماً سر دود شناخته می شدند، اما دست آخر از سوی اتحادیه ها، باز هم به طور رسمی، پذیرفته می شدند — بیان نظری آن دانست. پس اینکه مارکسیسم ارتدکس به عنوان تئوری ناب، که تا شروع جنگ رسماً استخوانبندی آموزه ی مارکسیستی را در بین الملل دوم تشکیل می داد، در آغاز این قرن در آستانه ی عصر تحول آمیز تازه که مسئله ی انقلاب اجتماعی پرولتاریا به مثابه ی مسئله ای واقعی و زمینی با تمامی ابعاد زنده اش در دستور روز قرار گرفت (۴۰)، به طور کامل ناکام ماند و درهم شکست چیزی نیست جز پیامد شهی شدن آن از محتوای درونی که از مدتها پیش شروع شده بود. و هم در این زمان است که در کشورهای مختلف، و شدیدتر از همه بین مارکسیستهای روسیه آغاز آن سومین دوره ی تکامل را می بینیم که حاملین

اصلی آن معمولاً آن را بازسازی مارکسیسم می خوانند. دلایلی که براساس آنها این تغییر و گسترش مجدد تئوری مارکسیستی تحت ایدئولوژی خاص بازگشت به آموزه ی ناب مارکسیسم امیل با حقیقی صورت گرفته و همچنان صورت می گیرد به همان سادگی قابل فهم اند که سرشت واقعی کل روندی که زیر این پوشش ایدئولوژیک پنهان است. در واقع آنچه که نظریه پردازانی نظیر روزا لوکزامبورگ در آلمان و لنین در روسیه در زمینه ی نظریه ی مارکسیستی انجام داده و می دهند عبارت است از رها کردن مارکسیسم از سنتهای دست و پاگیر سوسیال دمکراسی در دوره ی دوم. اینان با این کار به نیازهای عملی دوره ی تازه ی انقلابی مبارزه ی طبقاتی پرولتاریا پاسخ می دهند، چرا که آن سنتها "همچون بختکی" بر ذهن توده های کارگری سنگینی می کند که مدتهاست موقعیت عینی انقلابی اقتصادی و اجتماعی شان دیگر با این دکتربین تطویر گرایانه همخوانی ندارد. (۴۱) این ظاهراً احیای دوباره ی استخوانبندی اولیه ی تئوری مارکسیسم در سومین بین الملل کمونیستی را بسادگی می توان چنین تبیین کرد که در يك عصر تاریخی انقلابی جدید طبعاً باید همراه با جنبش طبقاتی پرولتاریا مفاهیم نظری کمونیستها نیز، که بیان این جنبش را می سازند، بار دیگر شکل يك تئوری مشخصاً انقلابی را بخود بگیرد. از همین روست که امروزه می بینیم بخش بزرگی از سیستم مارکسیستی که در آخرین دهه های قرن نوزدهم فراموش شده به نظر می آمدند بار دیگر با نیروی تازه ای جان گرفته اند و از همین جا می توان درك کرد که در چه رابطه ای است که مغز هدایت کننده ی انقلاب پرولتاری در روسیه چند ماه پیش از انقلاب اکتبر کتابی تالیف می کند که خود درباره ی آن می گوید وظیفه ی آن "در درجه ی اول بازسازی آموزه ی راستین مارکس در مورد دولت" است. مسئله ی دیکتاتوری پرولتاریا به واسطه ی خود وقایع به عنوان مسئله ای پراتیکی در دستور روز قرار گرفته بود؛ و اینکه لنین همین مسئله را در لحظه ای تعیین کننده از لحاظ نظری نیز در دستور روز قرار می دهد خود نخستین نشانه ی آن است که رابطه ی درونی تئوری و پراتیک در مارکسیسم انقلابی آگاهانه بازسازی شده است. (۴۲)

به نظر می رسد بخش مهمی از این بازسازی، طرح دوباره ی مسئله ی مارکسیسم و فلسفه باشد. عکس قضیه از پیش روشن است: کم بهادادن اغلب

نظریه پردازان مارکسیست بین الملل دوم به تمامی مسائل فلسفی تنها بیسان نیمه کاره ای است برای از دست رفتن سرشت پراتیکی - انقلابی جنبش مارکسیستی که بیان جامع نظری آن بصورت زوال همزمان اصل ماتریالیستی - دیالکتیکی در مارکسیسم عامیانه ی نسخه برداران ارائه می شود . درست است که مارکس و انگلس چنانکه قبلا هم گفتیم، پیوسته منکر می شدند که سوسیالیسم علمی آنان فلسفه باشد . اما بسادگی می توان نشان داد، و مانیز بر اساس منابع خدشه ناپذیر نشان خواهیم داد، که نفی فلسفه برای دیالکتیکسین های انقلابی ، مارکس و انگلس، بسا آنچه در آینده برای مارکسیسم عامیانه معنا می داده ، کاملاً تفاوت داشته است . هیچ چیز به اندازه ای ادعای پژوهش علمی ناب، بدون پیش شرط و فرا طبقاتی، یعنی آنچه هیلفر دینک و اکثر مارکسیستهای بین الملل دوم مدعی اش بوده اند، با مارکس و انگلس بیگانه نیست (۴۳) برعکس ، سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس چنانچه درست فهمیده شود، در قبال علوم خالص و بی طرف جامعه ی بورژوازی (اقتصاد ، تاریخ ، جامعه شناسی و غیره) موضعی حتی بسیار سخت تر دارد تا در برابر فلسفه ، که زمانی عالی ترین بیان جنبش انقلابی رسته ی سوم را ارائه می کرده است (۴۴) در اینجا است که باید از باریکه پهنی آن دسته از مارکسیستهای جدید حیرت کرد که با به اشتباه افتادن از چند عبارت معروف از مارکس و بوپژه از نوشته های بعدی انگلس، رفع فلسفه ی آنان را، جانشین کردن یک سیستم انتزاعی و غیر دیالکتیکی از علوم مثبت به جای فلسفه تصور کرده اند . تقابل واقعی بین سوسیالیسم علمی مارکس و تمامی فلسفه ها و علوم بورژوازی یکسره در این است که سوسیالیسم علمی بیان نظری فرایندی انقلابی است که با رفع کامل این فلسفه ها و علوم بورژوازی ، در عین حال با رفع آن مناسبات مادی که در این فلسفه ها و علوم بیان ایدئولوژیکشان را یافته اند خاتمه خواهد یافت (۴۵)

به این ترتیب، طرح مجدد مسئله مارکسیسم و فلسفه ، حتی از لحاظ نظری صرف ، به منظور بازسازی معنای راستین و کامل آموزه ی مارکس - که نسخه برداران آن را تحریف و میثذل کرده اند - کاملاً ضروری است . بدیهی است که در اینجا نیز، همچنانکه در مسئله ی مارکسیسم و دولت ، وظیفه ی تئوریک در واقع از نیازها و ضرورت های پراتیک انقلابی بر می خیزد . در دوره ی انقلابی گذار ، زمانی که پرولتاریا پس از تصرف قدرت دولتی درست همان وظایف انقلابی معین را در حیطه ی ایدئولوژی برعهده دارد که در زمینه های سیاسی و اقتصادی و این وظائف پیوسته بر یکدیگر تاثیر می گذارند، تئوری علمی مارکسیسم نیز باید

نه در بازگشتی ساده، بلکه در پیشرفتی دیالکتیکی، بار دیگر چنان چیزی بشود که برای نویسندگان مانیفست کمونیست بوده است : تئوری انقلاب اجتماعی - که تمامی قلمروهای حیات جامعه را به مثابه ی یک کلیت در بر می گیرد . بعلاوه، نه فقط "مسئله ی رابطه ی دولت با انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی با دولت" (لنین) ، بلکه "مسئله ی رابطه ی ایدئولوژی با انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی با ایدئولوژی" را نیز باید به طور ماتریالیستی - دیالکتیکی حل کرد . طفره رفتن از این مسائل در دوره ی قبل از انقلاب پرولتری همانقدر به فرصت طلبی خدمت می کند و بحرانی درونی در مارکسیسم را باعث می شود که طفره رفتن - مارکسیستهای بین الملل دوم از مسئله ی دولت انقلابی به فرصت طلبی پساری رساند و عملاً بحرانی در درون اردوگاه مارکسیستها به بار آورد . سرباز زدن از موضع گیری مشخص در قبال این مسائل ایدئولوژیک گذار می تواند در دوره ی بعد از قبضه ی قدرت دولتی توسط پرولتاریا نیز پیامدهای عملی شومی داشته باشد، چرا که ابهام و تشتت نظری، انجام بموقع و جدی وظایفی را که بعداً در زمینه ی ایدئولوژیک مطرح می شوند بشدت مختل و دشوار می کند . از همین رو نیز در عصر نوین انقلابی مبارزه ی طبقاتی که اکنون بدان پا گذاشته ایم، باید مسئله مناسبات انقلاب پرولتری با ایدئولوژی را که از سوی نظریه پردازان سوسیال دمکراسی به همان اندازه مورد بی توجهی قرار گرفته که مسئله ی سیاسی - انقلابی، دیکتاتوری پرولتاریا ، بار دیگر از پایه مطرح و درک راستین ، یعنی درک دیالکتیکی مارکسیسم اولیه از آن را مجدداً بازسازی کرد . اما این کار تنها به این ترتیب انجام پذیر است که ابتدا این سوال را، که مارکس و انگلس را نیز نخستین بار به مسئله ی ایدئولوژی به طور عام رهنمون شد، بررسی کنیم ؛ اینکه فلسفه با انقلاب اجتماعی پرولتاریا و نیز انقلاب اجتماعی پرولتاریا با فلسفه چه رابطه ای دارد ؟ کوشش برای یافتن پاسخی به این سؤال بر مبنای اشاراتی که خود مارکس و انگلس کرده اند - پاسخی که ضرورتاً از اصول دیالکتیک ماتریالیستی مارکس استنتاج می شود - ما را به سؤال بزرگتری هدایت می کند ؛ اینکه ماتریالیسم مارکس - انگلس چه رابطه ای با ایدئولوژی به طور کلی دارد ؟

سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس چه رابطه ای با فلسفه دارد ؟ مارکسیسم عامیانه جواب می دهد : هیچ رابطه ای ، و اضافه می کند که، دیدگاه جدید - ماتریالیستی - علمی مارکسیسم دیدگاه کهنه ی ایده آلیستی - فلسفی را کاملاً بی اعتبار کرده و از آن در گذشته است ، و ثابت شده که تمامی ایده ها و اندیشه ورزی های

فلسفی تخیلاتی غیرواقعی و واهی اند که تنها به صورت نوعی خرافه در مناسبات عده‌ای جایگیر شده‌اند، چونکه طبقه‌ی مسلط در حفظ و بقای آن منافع واقعی و زمینی داشته است، و چنانچه زمانی سلطه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری سرنگون شود نه‌مانده‌های این تصورات موهوم نیز خودبخود محو خواهند شد.

تنها کافی است انسان این موضع نسبتاً علمی نسبت به فلسفه را، همچنانکه ما سعی کردیم، با تمامی کم‌عمقی‌اش در نظر مجسم کند تا بلافاصله دریابد که یکجانبه‌ی راه حلی برای مسئله‌ی فلسفه با روح ماتریالیسم دیالکتیک نوین مارکس کمترین وجه مشترکی ندارد. این راه حل یکسره متعلق به دورانی است که "نابغه‌ی حماقت بورژوازی" جرمیاس بنتهام^۱ در دایرةالمعارفش به دنبال کلمه "مذهب" می‌نویسد "رجوع کنید به: تصورات خرافی" (۴۶) و نیز به آن‌جایی که گرچه امروزه نیز بسیار شیوع دارد، اما از لحاظ معنوی در قرن ۱۷ و ۱۸ ریشه دارد، و اوژن دوربنگ تحت تاثیر آن در فلسفه‌ی خود می‌نویسد در جامعه آینده‌ای که طبق نسخه‌ی او ساخته شود هیچ آیین مذهبی وجود نخواهد داشت، بلکه یک سیستم اجتماعی واقعاً معقول کلیه‌ی لوازم و مقدمات ساحرگی روحانی و همراه آن همه‌ی اجزاء اساسی این آیینها را ملغی خواهد کرد (۴۷) موضعی که جهان بینی نوین یا ماتریالیسم دیالکتیک - که به نظر مارکس و انگلس تنها جهان بینی علمی است - در مواجهه با پدیده‌های ایدئولوژیکی مثل مذهب، فلسفه و غیره اتخاذ می‌کند تفاوت شدیدی دارد با تلقی سطحی و روشنگرانه و کاملاً منفی فوق‌ازاین آموزه‌ی معنوی. برای اراشه‌ی این تفاوت با تمامی شدتش، می‌توان گفت: این امر برای ماتریالیسم دیالکتیک نوین بسیار بنیادی است که یک آموزه‌ی معنوی، مثل فلسفه و هر ایدئولوژی دیگر را بیش از هر چیز به مثابه‌ی واقعیت، نظراً درک کند و عملاً مورد برخورد قرار دهد. مارکس و انگلس مبارزه برعلیه‌ی واقعیت فلسفه را در نخستین دوره‌ی فعالیت انقلابی‌شان آغاز کردند، و ما نشان خواهیم داد، علیرغم آنکه بعدها دید آنان در مورد رابطه‌ی ایدئولوژی فلسفه با ایدئولوژیهای دیگر در چارچوب کل واقعیت ایدئولوژی به صورتی ریشه‌ای تغییر کرد، هیچگاه از اینکه ایدئولوژیها، از جمله فلسفه را واقعیتهای مشخص در نظر بگیرند و نه مهملات پوچ، دست برنداشتند.

در سالهای چهل قرن نوزدهم، زمانی که مارکس و انگلس، در آغاز در

سطح نظری و فلسفی، به میدان مبارزه‌ی انقلابی برای رهایی طبقه‌ای که "نه در مخالفتی یک جانبه با پهامدها، بلکه در تعارضی همه جانبه با پیش‌شرطها" ی کل جامعه‌ی موجود قرار دارد (۴۸)، پای گذاشتند یقین داشتند که با این کاربخش بسیار مهمی از وضع موجود اجتماعی را مورد حمله قرار می‌دهند. مارکس در ۱۸۴۲ در سرمقاله‌ی شماره‌ی ۲۹ نشریه‌ی کلن^۱ اظهار می‌کند که "فلسفه در بیرون جهان نایستاده است؛ همچنانکه منز بیرون آدمی نیست، آنهم تنها به این دلیل که در معده‌ی او واقع نیست" (۴۹) همین معنا بعدها در مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل - یعنی نوشته‌ای که ۱۵ سال بعد خود مارکس در پیشگفتار نقد اقتضای سیاسی دربار‌های آن گفته است که گذار نهایی او به دیدگاه ماتریالیستی‌اش در آینده در آن صورت گرفته است - چنین آمده است: "فلسفه تاکنونی، خود بدین جهان تعلق دارد، اگر چه بصورت مکمل مینوی آن" (۵۰) و این دیالکتیکسین که هم اینک از درک ایده‌آلیستی به ماتریالیستی گذار می‌کند، به صراحت نشان می‌دهد اشتباهی که حزب سیاسی عملی در آلمان آن زمان در دورانداختن فلسفه مرتکب می‌شود اصولاً همان اندازه فاحش است که اشتباه حزب سیاسی نظری که فلسفه را به مثابه‌ی فلسفه نفی نمی‌کند. این یک گمان می‌کند از نظرگاه فلسفی، یعنی با خواستهایی که واقعاً با ظاهراً از فلسفه استخراج شده‌اند (همانگونه که بعدها لاسال با استمداد از فیخته انجام داد) می‌تواند با واقعیت جهانی تاکنونی آلمان به‌جنگد و فراموش می‌کند که نظرگاه فلسفی نیز خود به این جهانی تاکنونی آلمان متعلق است. اما حزب سیاسی عملی نیز، که گمان می‌برد به این ترتیب فلسفی فلسفه را "متحقی می‌کند که رویش را از فلسفه برگرداند، کله بجنباند و با چند عبارت بی معنی و خشم‌آمیز زیرلب بگذرد"، اصولاً در همان تنگنا درافتاده است؛ او "فلسفه را در محدوده واقعیت آلمان در شمار نمی‌آورد"، پس آنجا که حزب نئوپرویک گمان می‌برد که "می‌تواند فلسفه را (عملاً) متحقق کند بدون آنکه آن را (از لحاظ نظری) رفع کند" حزب عملی با همین عدم حقانیت می‌خواهد (عملاً) فلسفه را رفع کند بی آنکه آن را (از لحاظ نظری) متحقق کند (یعنی بدون آنکه آن را به مثابه‌ی واقعیت درک نماید) (۵۱)

پروشنی می‌توان دریافت که مارکس (و مشابه او انگلس، که همچنانکه خود او و مارکس بعدها مکرر توضیح داده‌اند، در همان زمان همین تحول را از سر

گذرانده است) (۵۲) در این مرحله به چه معنا از نظرگاه فلسفی سالیهای تحصیل خود فراتر رفته است. ولی در عین حال می توان دید که این فراتر رفتن خود سرشتی فلسفی دارد. اینکه چرا می توان از فراتر رفتن از نظرگاه فلسفی سخن گفت به سه دلیل است: ۱- موضع نظری که اینک مارکس بر آن ایستاده، نه درتخالی یک جانبه با پیامدها بلکه در تعارضی همه جانبه با پیش شرطهای کل فلسفه ی تاکنونی آلمان قرار دارد که برای او و انگلس اکنون - همچنانکه بعدها نیز - به نحو اکمل در فلسفه ی هگل ارائه می شود؛ ۲- او در این تعارض نه تنها با فلسفه - که فقط سر جهان و فقط مکمل مینوی جهان موجود است - بلکه با کلیت این جهان رویاروی می شود؛ ۳- و از همه مهمتر اینکه این تعارض نه صرفا نظری بلکه در عین حال پراتیکی و فعالانه است. در آخرین تر درباره ی فوئرباخ چنین آمده که "فلاسفه جهان را تنها گوناگون تعبیر کرده اند؛ اما مسئله دگرگون کردن آن است." خصلت فلسفی ای که در سراسر این فراتر رفتن از موضع صرفا فلسفی با آن سرشته است زمانی بروشنی آشکار می شود که لحظه ای کوتاه در نظر آوریم این علم جدید پرولتاریا، که مارکس آن را به جای فلسفه ی مینوی تاکنونی - بورژوازی برنشانده، با آنکه در مسیر و اهداف خود تقابلی ریشه ای با فلسفه ی تاکنونی دارد، در جوهره ی نظری اش چه اندک با آن تفاوت می کند. کل فلسفه ی ایده آلیسم آلمان از لحاظ نظری نیز همواره تمایل داشته است که چیزی بیش از یک تئوری با یک فلسفه باشد. این امر به خاطر پیوند دیالکتیکی آن با جنبش انقلابی بورژوازی همزمانش (که قبلا بحث شد) قابل انتظار است، و ما بعدا در بررسی دیگری آن را دقیقتر اثبات خواهیم کرد. این تمایل در تمامی اسلاف هگل (کانت، شلینگ و بخموص فیهته) عمومیت دارد. خود هگل، گرچه در ظاهر راه دیگری را پیش می گیرد، در واقع وظیفه ای برعهده ی فلسفه گذاشته است که از قلمرو نظری فراتر می رود و به یک معنا پراتیکی است؛ البته این وظیفه نه آنچنانکه مارکس معتقد است دگرگون کردن جهان، بلکه برعکس، آشتی دادن خرد به مثابه ی روح خودآگاه با خرد به مثابه ی واقعیت موجود به وساطت صورت معقول و بصیرت است. (۵۳) همان قدر که فلسفه ی ایده آلیستی آلمان از کانت تا هگل به خاطر برعهده گرفتن چنین وظیفه ی جهان شمولی (که زبان عام حتی گوهر واقعی هر فلسفه ای را در آن می داند) از فلسفه بودن خلع نشد، به همان اندازه نیز ناموجه است که تئوری ماتریالیستی مارکس را صرفا به این دلیل که نه تنها یک وظیفه ی نظری بلکه وظیفه ای پراتیکی انقلابی هم برای خود قائل است تئوریک غیر فلسفی

دانست. برعکس، باید گفت که ماتریالیسم دیالکتیک مارکس - انگلس را، در شکلی که در ۱۱ تر درباره ی فوئرباخ، و همزمان با آن در سایر نوشته های چاپ شده و چاپ نشده ی آنان بیان می شود، (۵۴) بنابه سرشتش باید یک فلسفه تلقی کرد؛ فلسفه ای انقلابی که وظیفه ی خود را به مثابه ی فلسفه در این می بیند که مبارزه ی انقلابی ای را که به طور همزمان در تمامی سپهرهای واقعیت اجتماعی بر علیه کل نظام تاکنونی جاسعه جریان دارد، در سپهر معینی از این واقعیت، یعنی در فلسفه واقعا پیش برد تا در پایان، همزمان با رفع کل واقعیت تاکنونی اجتماعی، فلسفه را نیز که جز، مینوی این واقعیت است، واقعا رفع کند. به سخن خود مارکس: "شما نمی توانید فلسفه را رفع کنید بدون آنکه آن را متحقق کنید."

به این ترتیب معلوم می شود برای مارکس و انگلس که از ایده آلیسم دیالکتیکی هگل به ماتریالیسم دیالکتیکی گذر کرده اند، رفع فلسفه در این دوره به هیچ وجه به معنی کنار گذاردن آن نبوده است. و نیز هنگامی که موضع بعدتر آنان را در مورد فلسفه بررسی می کنیم بایستی از این امر حرکت کنیم و همواره در نظر داشته باشیم که: مارکس و انگلس پیش از آنکه ماتریالیست شوند دیالکتیسین بوده اند. در راهیابی به معنای ماتریالیسم مارکس و انگلس به نحوی فاحش و جبران ناپذیر به خطا خواهیم رفت چنانچه توجه نکنیم که ماتریالیسم آنان از همان آغاز از دیالکتیکی بوده و بعدها نیز - برخلاف ماتریالیسم انتزاعی علمی فوئرباخ و دیگر ماتریالیسم های انتزاعی بورژوازی و مارکسیسم غامبانه - پیوسته تاریخی و دیالکتیکی باقی مانده است؛ یعنی ماتریالیسمی که کلیت حیات تاریخی اجتماعی را در تئوری درک و در پراتیک دگرگون می کند. از این رومی شد انتظار داشت - و عملا نیز چنین شد - که در سیر تحول اصل ماتریالیستی مارکس و انگلس، فلسفه برای آنان به جز، کم اهمیت تری در کل قرائند تاریخی - اجتماعی بدل شود از آنچه که در ابتدا بود. اما با یک برداشت ماتریالیستی دیالکتیکی واقعی از کل روند تاریخی، هیچگاه امکان ندارد - و عملا نیز نزد مارکس و انگلس هرگز چنین نشده - که ایدئولوژی فلسفی، و یا هر ایدئولوژی به طور عام، جزئی مادی از کل واقعیت تاریخی - اجتماعی (یعنی جزئی که به طور نظری - ماتریالیستی در واقعیتش باید درک و به طور پراتیکی - ماتریالیستی در واقعیتش باید دگرگون شود) نباشد.

درست همانگونه که مارکس جوان در ترهای درباره ی فوئرباخ ماتریالیسم جدید را نه تنها در تقابل با ایده آلیسم فلسفی بلکه با همان شدت بر علیه ماتریالیسم

تاکتونی تدوین کرده است، مارکس و انگلس نیز در تمامی نوشته‌های بعدی خود بر تقابل ماتریالیسم دیالکتیکی شان با ماتریالیسم عادی، انتزاعی و غیر دیالکتیکی تاکید ورزیده‌اند و دقیقاً آگاهی دارند که این تقابل برای درک نظری و برخاسته از پراتیکی با واقعیت معنوی^۱ (ایدئولوژیک) حائز اهمیت فوق‌العاده‌ای است. مارکس در بحث برسر تصورات معنوی به طور عام و روش تاریخ مذهب واقعا انتقادی به طور خاصی، اظهار می‌کند: "در عمل بسیار آسانتر است که از طریق تحلیل، هسته‌ی زمینی مه‌آلودگی‌های مذهبی را یافت تا برعکس، از روی مناسبات واقعی زندگی از اشکال آسمانی شده‌ی آنها پرده برگرفت. تنها روش دوم روشی ماتریالیستی و در نتیجه علمی است." (۵۵) پراتیک انقلابی‌ای که تنها به اقدام مستقیم برعلیه‌ی هسته‌ی زمینی مه‌آلودگی‌های ایدئولوژی اکتفا می‌کند و ابدا در بند واژگونی و رفع خود این ایدئولوژیها نیست، طبعا به همان اندازه انتزاعی و غیر دیالکتیکی است که شیوه‌ی تفکری که به سبک فوئرباخ تمامی تصورات ایدئولوژیک را در هسته‌ی مادی و زمینی‌شان ریشه‌یابی می‌کند.

مارکسیسم عامیانه با اتخاذ چنین موضع انتزاعی و منفی‌ای نسبت به واقعیت ایدئولوژی مرتکب همان اشتباهی می‌شود که آن دسته از نظریه‌پردازان طبقه‌ی پرولتاریا، در گذشته و حال، که می‌خواهند از دید مارکسیستی مبنی بر شروط بودن مناسبات حقوقی، اشکال دولت و هرگونه فعالیت سیاسی به اقتصاد این نتیجه را استخراج کنند که فعالیت پرولتاریا می‌تواند و باید در محدوده‌ی مبارزه‌ی مستقیم اقتصادی باقی بماند، (۵۶) همه می‌دانند که مارکس در مجادلاتش بر علیه پرودون و نیز بر علیه همه‌ی گرایشهای از این نوع با چه شدت و حدتی بحث کرده است. او در دوره‌های مختلف زندگی‌اش در هرکجا که با چنین نظراتی (که امروزه در سندیکالیسم ادامه‌ی حیات می‌دهند) مواجه می‌شد، همواره با نیروی هر چه نامتر تاکید می‌کرده که این "کم بهادادن ترافراژنده" به دولت و اقدام سیاسی، کاملاً غیرماتریالیستی، و در نتیجه از لحاظ نظری نارسا و از لحاظ پراتیکی خطرناک است. (۵۷) و این درک دیالکتیکی از رابطه‌ی اقتصاد و سیاست آنچنان به صورت جز-لا-تجزای تئوری مارکسیستی در آمد که حتی مارکسیسم عامیانه‌ی بین‌الملل دوم نیز قادر نبود، دستکم بطور مجرد، وجود مسائل سیاسی انقلابی گذار را منکر شود، هر چند که به طور مشخص نسبت به توضیح آنهاستی

اعتنایی می‌کرد. در بین مارکسیستهای ارتدکس هیچکس نبود که اساساً ادعا کند برای مارکسیسم پرداختن تئوریکی و پراتیکی به مسائل سیاسی موضع منطقی بوده است. این کار برعهده‌ی سندیکالیستها گذاشته شد، که هر چند بخشی از آنان خود را به مارکس منتسب می‌کردند اما هرگز مدعی نشدند مارکسیست ارتدکس هستند. اما از سوی دیگر بسیاری از مارکسیستهای خوب عملاً در ارتباط با واقعیت‌های ایدئولوژیک از لحاظ نظری و از نظر پراتیکی موضعی را پذیرفته‌اند و می‌پذیرند که با موضع سندیکالیستها در مورد واقعیت سیاسی در یک راستا قرار می‌گیرند. همان ماتریالیستهایی که در مخالفت با نفی اقدام سیاسی با مارکس همصدا می‌شوند که: "نباید گفت که جنبش اجتماعی جنبش سیاسی را متغی می‌کند"، و همانها که در برابر آنارشیزم مکرر بر این امر تاکید کرده‌اند که پس از انقلاب پیروزمند پرولتاریا نیز، علیرغم همه‌ی تغییراتی که در شکل دولت بورژوازی روی می‌دهند، واقعیت سیاست همچنان تا مدتهای مدید تداوم خواهد داشت، هم اینان در آنجا که بشنوند به جنبش اجتماعی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا به تنهایی می‌تواند جایگزین جنبش معنوی در قلمرو ایدئولوژی شود و ضرورت آن را از بین ببرد و نه اتحاد جنبش اجتماعی و سیاسی، به "کم بهادادن ترافراژنده" آنارشیزمی-سندیکالیستی می‌افتند. و امروزه نیز هنوز اکثریت نظریه‌پردازان مارکسیست به جای آنکه تنها روش ماتریالیستی، و در نتیجه علمی را که مارکس و انگلس بر آن تاکید داشتند به طور سیستماتیک در مورد پدیده‌های با اصطلاح معنوی به کار ببندند، این بخش از واقعیت اجتماعی را در معنایی یکسره منفی، انتزاعی و غیر دیالکتیکی درک می‌کنند. به جای آنکه در کنار روند زندگی اجتماعی و سیاسی حیات معنوی و در کنار بودن و شدن اجتماعی در گسترده‌ترین معنی‌اش (همچون اقتصاد، سیاست، حقوق و غیره) آگاهی اجتماعی را در تمامی جلوه‌هایش به مثابه‌ی جز، واقعی هر چند مینوی (یا "ایدئولوژیک") از کل واقعیت اجتماعی درک کنند، به شیوه‌ای اساساً منافه‌ی یکی-دوآلستی، تمامی آگاهی را بازتابی وابسته، یا تنها بال‌نسیه مستقل اما نه‌اینا وابسته، نسبت به فرایند مادی تحول قلمداد می‌نمایند. (۵۸)

با چنین زمینه‌ای، مسلماً تلاش نظری برای بازسازی روشی که (به نظر مارکس) تنها روش علمی، دیالکتیکی-ماتریالیستی در رابطه با درک و برخورد

با واقعیت ایدئولوژیک است با موانع بزرگتری مواجه است از آنچه که در سر راه بازسازی تئوری راستین مارکسیستی دولت قرار داشته‌اند. زیرا ابتذال مارکسیسم توسط نسخه‌پردازان در زمینه مسائل دولت و سیاست تنها در این بود که — معتبرترین نظریه‌پردازان و مبلغین بین الملل دوم به اندازه‌ی کافی مشخص به مهمترین مسائل انقلابی گذار در قلمرو سیاست نپرداختند. اما آنان، دستکم به طور مجرد، تصدیق می‌کردند، و حتی در مبارزات دراز مدت خود، ابتدا برعلیه‌ی آتاریست‌ها و سپس برعلیه‌ی سندیکالیست‌ها، شدیداً تاکید می‌ورزیدند که بنا به درک ماتریالیستی از تاریخ نه فقط زیربنای واقعی که در نهایت بنیان تمام پدیدارهای دیگر تاریخی-اجتماعی است، یعنی ساختار اقتصادی جامعه، بلکه حقوق و دولت، یعنی روبنای قضایی و سیاسی نیز یک واقعیت است، و نمی‌توان این واقعیت را به شیوه‌ی آتاریستی-سندیکالیستی به کنار گذاشت و ندیده گرفت، بلکه باید آن را با انقلابی سیاسی واقعاً دگرگون کرد. اما برعکس، اشکال آگاهی اجتماعی و روند حیات معنوی از سوی بسیاری از مارکسیست‌های عامیانه، تا امروز نیز حتی به‌طور مجرد پذیرفته نشده است. اینان با استناد به برخی اظهارات مارکس و بیوزنه انگلس (۵۹ اسناد کلی ساختار معنوی (ایدئولوژییک) جامعه را یک شبه واقعیت قلمداد می‌کنند که تنها به صورت خطا، پندار و توهم در سنز ایدئولوگها وجود دارد اما در واقعیت فاقد هرگونه برابریستای واقعی است. فرضی براین است که این امر به‌رحال برای تمامی ایدئولوژیهای با اصطلاح "متعالی‌تر" نیز صادق است. بنابراین شیوه‌ی برنامه‌ی سیاسی و قضایی نیز سرشتی ایدئولوژیک و غیر واقعی دارند، با اینهمه دستکم به چیزی واقعی منتسب‌اند یعنی به نهادهای دولتی و حقوقی که روبنای جامعه‌ی مورد نظر را تشکیل می‌دهند. اما شیوه‌ی برنامه‌ی ایدئولوژیک "بازهم متعالی‌تر" (تصورات مذهبی، هنری و فلسفی انسان) متناظر با هیچ برابریستایی نیستند. ما می‌توانیم این طرز تفکر را — با مختصری مبالغه به منظور روشنتر شدن مطلب — چنین فرموله کنیم: برای اینان سه تراز^۱ واقعیت وجود دارد. ۱- اقتصاد، که واقعی و در تحلیل نهایی تنها واقعیت عینی و غیر ایدئولوژیک است؛ ۲- دولت و حقوق، که دیگر کاملاً واقعی نیستند بلکه تا درجه‌ی معینی به لباس ایدئولوژی درآمده‌اند؛ ۳- ایدئولوژی ناب که یکسره فاقد برابر ایستا و غیر واقعی است

(«مهمل محض»).

جهت بازسازی نظری نتایج واقعی اصل دیالکتیکی-ماتریالیستی برای درک واقعیات معنوی در وهله‌ی اول اشاره به چند نکته‌ی عمدتاً اصطلاح‌شناختی ضروری است. مسئله‌ی اصلی که باید توضیح داده شود این است که اساساً از رابطه‌ی آگاهی و برابریستای آن از دیدگاه دیالکتیکی-ماتریالیستی چه تصویری می‌توان داشت.

از لحاظ اصطلاح‌شناسی پیش از هر چیز باید گفت که مارکس و انگلس هیچگاه بر آن نبوده‌اند که آگاهی اجتماعی و فرایندهای معنوی را ایدئولوژی صرف بخوانند. ایدئولوژی تنها یعنی آگاهی وارونه؛ مشخصاً، آن آگاهی‌ای که یک پدیده‌ی جزئی از زندگی اجتماعی را وجودی فاش به ذات می‌بیند، مثلاً آن دسته از برنامه‌ی‌های قضایی و سیاسی که حقوق و دولت را به مثابه‌ی قدرتهای مستقل بر فراز جامعه در نظر می‌گیرد. (۶۰) برعکس، آنجا که مارکس در مورد اصطلاحات خود اظهارات دقیق‌تری ارائه کرده است (۶۱)، به‌راحت می‌گوید که در درون کلیت روابط حیات مادی — که هگل آن را جامعه‌ی مدنی می‌نامد — مناسبات اجتماعی تولید (ساختار اقتصادی جامعه) زیربنای واقعی‌ای را می‌سازند که از یکسو بر روی آن یک روبنای حقوقی و سیاسی سر بر می‌آورد و از سوی دیگر اشکال معیشتی از آگاهی اجتماعی به آن متناظر می‌شوند. از جمله‌ی این اشکال آگاهی اجتماعی موجود — که همان اندازه در جامعه واقعی‌اند که حقوق و دولت — قتیثیسم کالایی یا ارزش است، که مارکس در نقد اقتصاد سیاسی خود آن را تحلیل کرده است، و نیز سایر برنامه‌ی‌های اقتصادی که از آن مشتق می‌شوند. مشخصه‌ی برجسته درک مارکس — انگلس در همین است که آنان این ایدئولوژی بنیادی اقتصادی جامعه‌ی بورژوازی را هرگز ایدئولوژی نمی‌خوانند. بنابه اصطلاح شناسی مارکس و انگلس، تنها اشکال آگاهی قضایی، سیاسی، مذهبی، هنری یا فلسفی می‌توانند ایدئولوژیک باشند، و آنهم، چنانکه خواهیم دید، نه لزوماً در هر وضعیتی، بلکه تنها در شرایط معینی که در بالا بدانها اشاره شد. این جایگاه ویژه‌ی اشکال آگاهی اقتصادی بروشنی بیانگر آن تغییر در نگرش به فلسفه است که ماتریالیسم دیالکتیکی کمال یافته‌ی دوره‌ی بعد را از مرحله‌ی هنوز رشد نیافته‌ی قبلی متمایز می‌کند. در نقد نظری و پراتیکی جامعه از طرف مارکس و انگلس، نقد نظری و پراتیکی فلسفه در مقام دوم، حتی می‌توان گفت سوم، چهارم و یا ماقبل آخر قرار می‌گیرد. «فلسفه‌ی انتقادی»، که مارکس سالنامه‌های آلمانی-فرانسه و ژنیفه‌ی اصلی خود را در آن می

دانست (۶۲)، تبدیل شد به نقد رادیکال‌تر جامعه، نقدی که عمیق‌تر به ریشه دست می‌برد (۶۳)، و بر نقد اقتصاد سیاسی استوار است. مارکس که زمانی گفته بود می‌تواند "به سراغ هر يك از اشکال نظری و پراتیکی آگاهی برود، و از صورتهای خود و اقلیت موجود واقعیت راستین را به مثابه‌ی قدر و غایت آنها بیرون بکشد" (۶۴)، دریافت که مناسبات حقوقی و اشکال دولت و نیز تمامی اشکال آگاهی اجتماعی نه از روی خود آنها قابل درک‌اند و نه از روی سیر تکاملی روح انسانی (یعنی از فلسفه‌ی هگل و بعد از هگل)، بلکه در مناسبات زندگی مادی ریشه دارند که "شالوده‌ی مادی یا استخوانبندی" کل سازمان اجتماعی را می‌سازد (۶۵). نقد رادیکال جامعه‌ی بورژوازی اکنون دیگر نمی‌تواند، آنچنانکه مارکس در ۱۸۴۳ هنوز فکر می‌کرد (۶۶)، به سراغ "هر" شکل دلخواهی از آگاهی نظری و پراتیکی برود، بلکه باید از آن اشکال معین آگاهی آغاز کند که اقتصاد سیاسی جامعه‌ی بورژوازی بیان علمی آنهاست. به این ترتیب نقد اقتصاد سیاسی، چه از نظر تئوریک و چه در پراتیک، در مقام اول قرار می‌گیرد. البته این امر به هیچ وجه باعث نمی‌شود که این شکل ارائه‌ی ژرف‌تر و رادیکال‌تر نقد انقلابی مارکس دیگر نقد کل جامعه‌ی بورژوازی و تمامی اشکال آگاهی آن نباشد. بنابراین مارکس و انگلس نقد فلسفه را، که به نظر می‌رسد در دوره‌های بعد بندرت و تنها از سر تصادف از سوی آنان صورت می‌گرفته، در واقع هرگز کنار نمی‌گذارند بلکه فقط آن را به شیوه‌ای عمیق‌تر و رادیکال‌تر انجام می‌دهند. برای نشان دادن این امر کافی است در برابر برخی تصورات اشتباه‌آمیز که امروزه با رجوع به نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی اشاعه یافته‌اند، معنای کامل و انقلابی این نقد اقتصادی را بازسازی کنیم. با این کار در عین حال جایگاه این نقد در کل سیستم نقد اجتماعی مارکس و همچنین ارتباط آن با نقد ایدئولوژی‌هایی همچون فلسفه روشن می‌شود.

البته نقد اقتصاد سیاسی، یعنی مهم‌ترین جز، نظری و پراتیکی در نقد اجتماعی ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکسیستی، همان اندازه نقد اشکال معینی از آگاهی اجتماعی در عصر سرمایه‌داری را ارائه می‌کند که نقد روابط تولید مادی در این عصر، واقعیتی است پذیرفته شده از سوی همه. حتی "دانش علمی" ناب و بی‌طرف مارکسیسم ارتدکس عامیانه نیز این واقعیت را برسمیت می‌شناسد. شناخت علمی قوانین اقتصادی یک جامعه، به نظر هیلگردینگ-نیز (ر. ک. ص ۱۰۲) "عوامل تعیین‌کننده‌ای که اراده‌ی طبقات این جامعه را تعیین می‌کنند" را نشان می‌دهد و به این لحاظ یک "سیاست عملی" است. اما علیرغم این ارتباط بین

اقتصاد و سیاست، بایستی بنایه برداشت کاملاً انتزاعی و یکلی غیردیالکتیکی مارکسیسم عامیانه، "نقد اقتصاد سیاسی" به مثابه "علم" نقشی صرفاً تئوریک داشته باشد: انتقاد به خطاهای علمی در آموزه‌ی اقتصاد بورژوازی، چه کلاسیک و چه عامیانه. از طرف دیگر، حزب سیاسی کارگری هم می‌تواند از نتایج این تحقیقات انتقادی - علمی برای مقاصد عملی خود، که هدف نهایی آن واگونی ساختار اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری و مناسبات تولید مادی در آن است، بهره گیرد (و یا احیاناً سیمکویچ^۱ و پاول لنش^۲ نیز نتایج چنین مارکسیسمی را بر علیه خود حزب کارگری به کار گیرند^۳).

نقد اساسی این مارکسیسم عامیانه، به زبان مارکس، پافشاری کاملاً "غیر علمی" اش بر آن رئالیسم ساده‌انگارانه‌ای است که به یاری آن، با اصطلاح عقل سلیم، این "بدترین مناقیزیسین"، و نیز علم مثبت معمولی جامعه‌ی بورژوازی بین آگاهی و برابری آن خط فاصل روشنی می‌کشند، بی‌خبر از اینکه این تمایز، که حتی در ملاحظه‌ی تراقرازنده‌ی فلسفه‌ی انتقادی نیز دیگر به طور کامل بر قرار نیست، (۶۷) برای درک دیالکتیکی یکسره رفع شده است (۶۸) در بهترین حالت، آنان می‌پندارند که یک چنین چیزی می‌تواند برای دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل صادق باشد، و فکر می‌کنند آن "رازآمیزی" که دیالکتیک، به نظر مارکس، "در دست هگل بدان دچار شده" درست در همینجاست. از اینرو مسلماً بایستی این راز آمیزی در هیئت عقلانی این دیالکتیک یعنی در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، از ریشه برانداخته شده باشد. اما حقیقت این است که مارکس و انگلس، چنانکه خواهیم دید، نه فقط در نخستین دوره‌ی کار خود، دوره فلسفی، بلکه در دوره‌ی بعدی، دوره‌ی علمی-اثباتی، نیز از یک چنین نگرش مناقیزیکی (دوآلیستی) به رابطه‌ی آگاهی و واقعیت آنچنان دور بوده‌اند که هرگز به ذهنشان نیز خطور نمی‌کرده که سخنان آنان به این شیوه‌ی خطرناک سوء تعبیر شود و از اینرو در عبارات معدودی (که البته با مدها نمونه‌ی دیگر بسادگی قابل تصحیح است^۴) برای این گونه کج فهمی‌ها حتی در حد قابل ملاحظه‌ای بهانه بدست داده‌اند. انطباق آگاهی و واقعیت، که مشخصه‌ی هر دیالکتیکی، از جمله دیالکتیک ماتریالیستی مارکس است، باعث می‌شود روابط تولید مادی در عصر سرمایه‌داری نیز تنها همراه با اشکال معینی از آگاهی - یعنی آگاهی علمی

و همچنین آگاهی (بورژوازی) علمی در این دوره، که منعکس کننده‌ی آن روابط است - آنچه‌ی باطنی باشد که هستند و بدون این اشکال آگاهی نمی‌توانند در واقعیت وجود داشته باشند - از اینرو، حتی با صرف نظر از هرگونه ملاحظات فلسفی، کاملاً روشن است که بدون چنین انتطابق نقد اقتصاد سیاسی هرگز نمی‌توانسته به مهمترین چیز، يك تئوری انقلاب اجتماعی بدل شود. پس از عکس قضیه نتیجه می‌شود که برای آن گروه از نظریه‌پردازان مارکسیست که برایشان مارکسیسم دیگر اساساً يك تئوری انقلاب اجتماعی نبود می‌باید نگرش دیالکتیکی نسبت به انتطابق آگاهی و واقعیت نیز بهبود یافته باشد و نتیجتاً از لحاظ نظری نیز سرانجام غلط (غیر علمی) به نظر آید. (۶۹) در تمام جاهایی که مارکس و انگلس در دوره‌های مختلف فعالیت تئوریک - پراتیک انقلابی خود درباره‌ی رابطه‌ی آگاهی و واقعیت سخنی گفته‌اند، چه در سطح اقتصاد، چه در سطوح بالاتر سیاست و فضا، و یا سطوح باز هم بالاتر هنر، مذهب و فلسفه، باید همواره دقت کرد که این اشارات (که معمولاً هم، بخصوص در دوره‌های بعدتر، چیزی بیش از اشارات پراکنده نیستند) معطوف به کدام جهت است. این جهات از پایه با هم فرق دارند، بسته به اینکه بر علیه‌ی روش ایده‌آلیستی و گروورزانه^۱ هگل و هگلین‌ها باشند و یا بر علیه "روش معمولی و بار دیگر مد شده و اساساً مناقیزیکی ولف^۲ که پس از "الغای این مفهوم گروورزانه" توسط فوشر باخ^۳ دیگر در ماتریالیسم جدید علمی - طبیعی فوشر^۴، وگت^۵، موله‌شوت^۶ جایگزین شده بود و "اقتصاددانان بورژوا نیز کتابهای حجیم و بی‌سروته خود را با این روش نوشتند" (۷۰).

مارکس و انگلس تنها در برابر روش اول، روش دیالکتیک هگلی از همان آغاز به تفهیم نیاز داشتند. آنان، در اینکه باید نقطه‌ی عزیمت خود را از این روش بگیرند، هیچ شکی نداشتند. برای آنها مسئله تنها این بود که آنگاه که روش دیالکتیکی هگل دیگر نمی‌بایست روش درکی در باطن ماتریالیستی و در ظاهر ایده‌آلیستی از جهان باشد - آنطور که در نزد هگل بود - بلکه باید به مثابه‌ی ارغنون^۷ برای درک صریحاً ماتریالیستی از تاریخ و جامعه بکار آید، در اینصورت چه تغییری باید در آن داده شود. (۷۱) هگل تعلیم داده بود که روش (فلسفی - علمی) صرفاً شکلی از اندیشیدن نیست که برایش بی تفاوت باشد در مورد چه محتوایی به کار بسته می‌شود، برعکس، این روش چیزی نیست جز ساختمان کل

که در جوهریت نایش ارائه شده است. و مارکس خود در یکی از نوشته‌های دوره‌ی جوانی‌اش همین معنا را چنین آورده بود: "شکل هیچ ارزشی ندارد آنگاه که شکلی محتوانیست" (۷۲) به این ترتیب، به بیان مارکس و انگلس، از لحاظ منطقی - روش‌شناسی مسئله این بود که "روش دیالکتیکی از پوشش ایده‌آلیستی‌اش غریبان و در هیئت ساده‌ای ارائه شود که در آن به صورت تنها شکل صحیح تحول اندیشه درآید" (۷۳) آنان در برابر هیئت نگروورزانه و انتزاعی روش دیالکتیکی که از هگل به جا مانده بود، و کتاب گوناگون هگلی آن را حتی بسیار انتزاعی‌تر و صوری‌تر کرده بودند، با چنین عبارات تندی سخن گفته‌اند: اینکه تمامی اندیشه چیزی نیست جز "تبدیل سبش‌ها^۸ و تصورات^۹ به مفاهیم^{۱۰}"، و نیز اینکه همه‌ی مقولات اندیشه، حتی عام‌ترین آنها چیزی نیستند جز "روابط مجرد و یکجانبه‌ی يك كل زنده‌ی مشخص که از پیش مفروض است"، و اینکه برابری استاتیکی که از طریق تفکر به مثابه‌ی عینی ادراک شده "همچون گذشته خارج از ذهن همچنان قائم بذات می‌ماند" (۷۴) اما اینکه مارکس و انگلس در سراسر زندگی خود از آن شیوه‌ی تفکر غیر دیالکتیکی که اندیشه، دریافت، شناخت و ادراک واقعیت را به مثابه‌ی وجودهای مستقل در مقابل خود واقعیت بلاواسطه قرار می‌دهد، تا چه اندازه میرا بوده‌اند به بهترین نحو در عبارتی از مجادلات کنشی انگلس - با دورینگ تصویر شده است. و از آنجا که بنا به يك روایت بسیار رایج، انگلس، برخلاف دوست فلسفی‌ترش مارکس، در سنین بالاتر ظاهراً به يك جهان بینی کاملاً طبیعت‌گرا - ماتریالیستی در افتاده است، این عبارات اهمیت برهانی مضاعفی می‌یابد. او درست در همانجا که اندیشه و آگاهی را به عنوان محصولات مغز انسان و خود انسان، به مثابه‌ی محصول طبیعت، معرفی می‌کند صراحتاً به آن نگرش کاملاً طبیعت‌گرا که آگاهی و اندیشه را "همچون چیزی مفروض، چیزی که از همان ابتدا در تقابل با هستی و با طبیعت است می‌پذیرد" (۷۵) اعتراض می‌کند. برای روش ماتریالیستی مارکس - انگلس - روشی که نه مجرد طبیعت‌گرا، بلکه دیالکتیکی و در نتیجه علمی است - آگاهی پیش - علمی و برون - علمی نیز آگاهی علمی (۷۶) بصورت مستقل در برابر جهان طبیعی و جهان تاریخی - اجتماعی ناپستاده است، بلکه به مثابه‌ی بخشی واقعی و عینی، "هرچند معنوی" از این جهان طبیعی و تاریخی - اجتماعی در درون آن وجود دارد. و این

نخستین تفاوت ویژه دیالکتیک ماتریالیستی مارکس - انگلس است با دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل که گرچه از یکسو توضیح داده که آگاهی نظری فرد نمی‌تواند از زمانه‌اش، جهان معاصرش "فراتر بچهد"، اما از سوی دیگر بیش از آنکه فلسفه را در جهان جای دهد جهان را در فلسفه جای داده بود. دومین تفاوت دیالکتیک مارکس با هگل نیز با این يك پیوند نزدیکی دارد: مارکس در ۱۸۴۴ در خانواده‌ی مقدس می‌گوید: "کارگران کمونیست بخوبی می‌دانند که مالکیت، ثروت، پول، کار دستمزدی و نظایر آنها به هیچ وجه خیالیاتی نیستند بلکه فرآورده‌های کاملاً عملی و عینی از خود-بیگانگی خود آنان اند که باید به شیوه‌ای عملی و عینی آنها را رفع کرد تا انسان، نه فقط در اندیشه و آگاهی بلکه در هستی (اجتماعی) و در زندگی‌اش، انسان شود." در این عبارت با وضوح ماتریالیستی هر چه تمامتر تاکید شده که به سبب پیوند گسست‌ناپذیر همه‌ی پدیدارهای واقعی در کل جامعه‌ی بورژوازی، رفع اشکال آگاهی نیز تنها از طریق اندیشه ممکن نیست. این اشکال آگاهی اجتماعی تنها زمانی می‌توانند در اندیشه و آگاهی نیز رفع شوند که همزمان روابط تولید مادی که تاکنون از طریق این اشکال درک شده‌اند به طور عملی - عینی واژگون شوند. همین امر در مورد متعالی‌ترین اشکال آگاهی اجتماعی مثل مذهب، و نیز برای لایه‌های میانی هستی و آگاهی اجتماعی، مثلاً خانواده (۷۷) صادق است. این نتیجه‌ی ماتریالیسم جدید را، که در نقد فلسفه‌ی حق هگل نیز تلویحاً بدان اشاره شده، با صراحت بیشتر و در تمام جهات توسعه‌یافته‌تر در تئزهای مارکس درباره‌ی فوئرباخ می‌یابیم که وی در ۱۸۴۵ برای تفهیم نظرات خود به رشته‌ی تحریر درآورد: "این که آیا اندیشه‌ی انسان بنا بر حقیقت عینی خوانایی دارد نه سؤالی نظری، که پرسشی پراتیکی است. در پراتیک است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت این جهانی بودن اندیشه‌اش را اثبات کند. مشاجره بر سر واقعیت داشتن یا واقعیت نداشتن اندیشه‌ای جدا افتاده از پراتیک، مسئله‌ای صرفاً اسکولاستیکی است." اما چنانچه کسی گمان کند که در اینجا صرفاً نقد پراتیکی جای نقد تئوریک را گرفته است، به تحوی خطرناک این جملات را سوءتعبیر کرده و از انتزاع فلسفی تئوری ناب به انتزاع مخالف و ضد فلسفی پراتیکی به همان اندازه ناب در افتاده است. برای مارکس به عنوان دیالکتیسین ماتریالیست حل عقلانی تمام رازهایی که "تئوری را به دام رازآمیزی می‌افکنند" نه در "پراتیک انسانی" بتنهایی، بلکه فقط در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک قرار دارد. پس در وهله‌ی دوم، ترجمه‌ی دیالکتیک از عرفانی - که در دست هگل بدان دچار آمده

بود - به "هیئت عقلانی" دیالکتیک ماتریالیستی مارکس اساساً عبارت است از تبدیل آن به ابزاری برای فعالیت واحدی که هم در تئوری و هم در پراتیک انتقادی و دگرگون‌کننده است، یعنی به "روشی که بنایه گوهر خود انتقادی و انقلابی است" (۷۸) حتی نزد هگل هم "ز امر [تئوریک] اساساً در پراتیکی منضم" بوده است. لازم نیست تصور شود که انسان از یکسو صاحب اندیشه است و از سوی دیگر صاحب اراده. در يك جیب اندیشه دارد. در جیب دیگر اراده. چنین تصویری یکسره بوج است. به نظر هگل وظیفه‌ی پراتیکی که مفهوم در "فعالیت اندیشه‌ورزانه" [یعنی فلسفه] برعهده دارند نه در قلمرو فعالیت عادی "پراتیکی، انسانی - حسی" (مارکس) است، بلکه در "درک آنچه که هست، زیرا آنچه که هست خرد است" (۷۹) اما مارکس برعکس، تفهیم روش دیالکتیکی خود را در تز یازدهم درباره‌ی فوئرباخ با این جمله به پایان می‌برد که "فلسفه جهان را تنها گوناگون تعبیر کرده‌اند، اما مسئله دگرگون کردن آن است." این عبارت، برخلاف آنچه نسخه‌برداران خیال کرده‌اند، ابداً کل فلسفه را مغزبافته‌های صرف قلمداد نمی‌کند؛ بلکه در واقع نفی قاطع آن تئوریهی است، فلسفی یا علمی، که در عین حال پراتیک نیست، آنهم پراتیکی واقعی، زمینی، این جهانی، انسانی و حسی، و نه فعالیت نگرورزانه‌ی ایده‌ی فلسفی که در اساس کاری جز درک خود ندارد. نقد تئوریک و واژگونی پراتیکی به عنوان اقداماتی گسست‌ناپذیر و فعالیتهایی، نه به يك معنای انتزاعی بلکه به مثابه‌ی دگرگونی مشخص و واقعی جهان مشخص و واقعی جامعه‌ی بورژوازی و این است دقیق‌ترین شکل بیان اصل دیالکتیکی - ماتریالیستی جدید روش سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس.

ما با ارائه‌ی نتایج واقعی اصل ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکسیسم برای درک رابطه‌ی آگاهی و واقعیت، در عین حال اشتباه همه‌ی نگرشهای انتزاعی و غیر دیالکتیکی را نیز، که بین گرایشهای گوناگون مارکسیسم عامیانه در رابطه با موضع تئوریک و پراتیکی نسبت به باصطلاح واقعیت معنوی رایج‌اند، نشان دادیم. نه فقط برای اشکال اقتصادی آگاهی، به معنای محدود آن، بلکه برای تمامی اشکال آگاهی اجتماعی به طور کلی، این حکم مارکس صدق می‌کند که اینها به هیچ وجه مغزبافته‌ها نیستند بلکه واقعیت‌های اجتماعی "بسیار پراتیکی و بسیار عینی" اند که "باید به شیوه‌ای پراتیکی و عینی رفع شوند." تنها با حفظ دیدگاه متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل سلیم بورژوازی، که اندیشه را به عنوان چیزی قائم‌بذات در برابر هستی می‌گذارد و حقیقت را به مثابه‌ی انطباق تصور

با برابریستایی تعریف می‌کند که در خارج آن واقع است و در این تصور "تصویر" می‌شود، می‌توان بر این نظر ماند که اشکال اقتصادی آگاهی (یعنی مفاهیم اقتصادی پیش‌علمی و برون-علمی و نیز اقتصاد علمی) معنایی عینی دارند چرا که واقعیاتی (واقعیت‌های مناسبات تولید مادی که از طریق این آگاهیها درک می‌شوند) بدانها مناسظر است، ولی تمامی برنامی‌های متعالی‌تر، منزیافته‌های بلا موضوعی هستند که در پی واژگونی ساختار اقتصادی جامعه و رفع روبنای قضایی و سیاسی آن خود بخود معدوم می‌شوند، یعنی آنچه که هم اکنون نیز هستند. برنامه‌های اقتصادی نیز نسبت به واقعیت مناسبات تولید مادی در جامعه بورژوازی تنها ظاهرا رابطه‌ی تصویری با شئی تصویر شده را دارند، ولی در واقع رابطه‌ی این دو رابطه‌ی یک بخش ویژه و به صورت خاص تعیین شده از یک کل است با بخشهای دیگر این کل: اقتصاد بورژوازی، همراه با مناسبات تولید مادی جزئی از جامعه‌ی بورژوازی است. اما این کل برنامه‌ی‌های سیاسی و قضایی و برابریست‌های ظاهری‌شان را، که از سوی سیاستمداران و حقوق‌دانان بورژوا - "ایدئولوژیهای مالکیت خصوصی" (مارکس) - به نحوی وارونه و ایدئولوژیک، موجوداتی قائم به ذات تلقی می‌شوند، نیز شامل می‌شود. و سرانجام ایدئولوژیهای متعالی‌تر، همچون هنر، مذهب و فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوازی نیز به این کل تعلق دارند. از اینکه ما به برابریستایی برسیم نمی‌خوریم که این برنامه‌ی‌ها آن را، راست یا وارون، تصویر کنند معلوم می‌شود که برنامه‌ی‌های اقتصادی، سیاسی و قضایی نیز دارای برابریستایی ویژه، مستقل و مجزا از سایر پدیده‌های جامعه بورژوازی نیستند، و قائل شدن به چنین برابریست‌هایی شیوه‌ی برنامه‌ی‌ای است انتزاعی، ایدئولوژیک و بورژوازی. آنها تنها به شیوه‌ی خاص خود کل جامعه‌ی بورژوازی را بیان می‌کنند، همانگونه که هنر، مذهب و فلسفه نیز چنین می‌کنند. اینها همه با هم آن ساختار معنوی جامعه‌ی بورژوازی را می‌سازد که با ساختار اقتصادی آن تناظر دارد، به همان اعتبار که روبنای حقوقی و سیاسی جامعه بر این ساختار اقتصادی استوار است. آنها همگی باید بوسیله‌ی نقد اجتماعی و انقلابی سوسیالیسم علمی - که مائریالیستی - دیالکتیکی است و دربرگیرنده‌ی کل واقعیت اجتماعی است - نظرا مورد انتقاد قرار گیرند و عملا دگرگون شوند؛ درست همانگونه که ساختار اقتصادی، حقوقی و سیاسی جامعه مناظرا دگرگون می‌شوند. همچنانکه فعالیت اقتصادی طبقه انقلابی از ضرورت فعالیت سیاسی نمی‌گاهد، فعالیت اقتصادی و سیاسی توانان نیز ضرورت فعالیت معنوی را نمی‌نمی‌کند؛ برعکس این فعالیت باید به صورت نقد انقلابی و علمی و کارته‌پنجی

پیش از تصرف قدرت توسط پرولتاریا، و به صورت کار سازمانی علمی و دیکتاتوری ایدئولوژیکی پس از تصرف قدرت دولتی تا پایان انجام گیرد. و آنچه برای فعالیت معنوی برعلیه‌ی اشکال تاکنونی آگاهی در جامعه‌ی بورژوازی به طور کلی صادق است، در مورد فعالیت فلسفی نیز مشخصا درست است. آگاهی بورژوازی ضرورتا مدعی است به مثابه‌ی فلسفه‌ی انتقادی محض و علم بی طرف مستقلا جدا از جهان ایستاده است، همانگونه که دولت بورژوازی و حقوق بورژوازی ظاهرا به طور مستقل بر قراز جامعه قرار دارند. با این آگاهی باید بوسیله‌ی دیالکتیک مائریالیستی انقلابی، یعنی فلسفه‌ی طبقه پرولتاریا مبارزه کرد، تا در پایان، همراه با واژگونی کامل کل جامعه‌ی تاکنونی با تمامی شالوده‌های اقتصادی‌اش، از لحاظ تئوریک نیز به طور کامل ملغی و رفع شود. " شما نمی‌توانید فلسفه را رفع کنید بدون آنکه آنرا متحقق کنید."

ترجمه‌ی

حمید وارسته

یادداشت‌ها

- ۱- کونوفیشر (Kuno Fischer) در اثر ۹ جلدی خود *Geschichte der neueren Philosophie* (تاریخ فلسفه نوین) یک صفحه (۱۱۷۰) از دو جلد مربوط به فلسفه هگل را به "سوسیالیسم دولتی" (بیسمارکس) و به "کمونیسم" اختصاص می‌دهد و در آنجا بنیانگذاران آنها را برترتیب فردیناند لاسال (Ferdinand Lassalle) و کارل مارکس ذکر می‌کند. او کارل را این‌گونه در دو سطر فیصله می‌دهد: ۱۰ از فردریش نگلین تنها به این خاطر نقل قولی آورد که غیر مستقیم همکاران فیلسوف خود را کمی بی‌اعتبار کند. او بروگه Überweg در *Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des XIX. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart* (II. Auflage, Austria, 1916) (مبانی تاریخ فلسفه از آغاز قرن نوزدهم تا عصر حاضر) تنها در دو صفحه (۲۰۸-۲۰۹) به زندگی و آموزه‌های مارکس می‌پردازد و در چند سطر به درک ماتریالیستی تاریخ، به عنوان نظریه‌ای که برای تاریخ فلسفه اهمیت دارد، اشاره و آن را به صورت "وارونگی دقیق درک ایده‌آلیستی هگل" تعریف می‌کند. ف. ا. لانگه (F.A. Lange) در *Geschichte des Materialismus* (تاریخ ماتریالیسم) تنها در برخی از پانوشته‌های مربوط به منابع تاریخی از مارکس به عنوان "بزرگترین کارشناس تاریخ اقتصادی که هنوز در قید حیات است" نام می‌برد بدون آنکه هیچ نقل قولی از مارکس و انگلس به عنوان نظریه پردازی آورد. چنین برخوردی حتی برای نویسندگان نگارنده‌های که به محتوای "فلسفی" مارکسیسم اختصاص داده شده‌اند نیز عموماً دارد. ر. ک. Benno Erdmann, 'Die philosophischen Voraussetzung der materialistischen Geschichtsauffassung' *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, XXXI (1916) 919ff.
- ۲- پیش‌فرضهای فلسفی درک مادی از تاریخ "بویژه صفحات ۹۷۲-۹۷۰ نمونه‌های دیگر بعداً خواهند آمد."
- ۳- این عین جمله معروف پایانی نوشته‌ی انگلس: "لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان است" عبارتی مشابه این می‌توان در تمام آثار

مارکس و انگلس در دوره‌های مختلف زندگی‌شان یافت. برای مثال: "ر. ک. آخرین جمله‌ی مقدمه‌ی نخستین چاپ: "تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم."

- ۴- در این مورد می‌توان به مجادله‌ی ماتیفست کمونیست (۱۸۴۸-۱۸۴۷) ابرهله‌ی سوسیالیسم آلمانی یا "حقیقی" و نیز به اظهارات مقدمه‌ی انگلس در مقاله‌ای درباره‌ی سوسیالیسم آلمانی که در *Almanach du Parti Ouvrier* 1982 منتشر شده مراجعه کرد. در این مقاله انگلس در توافقی ظاهراً تمام عیار با تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی، گرایش سوسیالیسم آلمانی پیش از مارکس [۱۸۴۸] را که "از همان آغاز نام مارکس بر آن سلطه دارد"، به عنوان "جنبشی نظری که از فروپاشی فلسفه‌ی هگل برخاسته" توصیف می‌کند و پیروان این گرایش را "فیلسوفان سابق" می‌خواند، در برابر "کارگران" که به نظر او گرایش دوم را تشکیل می‌دهند که از ادغام آندو در ۱۸۴۸ کمونیسم آلمان شکل می‌گیرد.

۵- Feuerbach, S. 12

- ۵- Neue Zeit 20, I, 686. در زندگی‌نامه‌ی مارکس نوشته‌ی مهربینگ در فصل راجع به ایدئولوژی آلمانی، (صفحات ۱۱۷-۱۱۶) اظهارات مشابهی وجود دارند. با عقایدی این اظهارات با بخش‌های مربوطه در زندگی‌نامه‌ی انگلس نوشته‌ی گوستاو مایر (Gustav Mayer) (1920), S. 234-261، بروشنی معلوم می‌شود که مهربینگ اهمیت این آثار فلسفی مارکس را انگلس را، که متأسفانه تا به امروز بطور کامل منتشر نشده‌اند تا چه حد کم درک کرده است.

- ۶- یکی از جالبترین نمونه‌ها را در برخورد کوچکی می‌بینیم که رد پای‌های آنرا می‌توان در Neue Zeit 26/1 (1907/08), 695/698 پیدا کرد. سردبیر (کسارل کاوشسکی) به همراه انتشار مقاله‌ای از باگدانف درباره‌ی "ارنست ماخ و انقلاب" توضیحاتی از مترجم‌ناشناخته مقاله نیز به چاپ رسانده که در آن مترجم خود را طرم می‌دیده به سوسیال-دموکراسی روسی ایراد بگیرد، زیرا در روسیه "اختلافات تاکتیکی بسیار جدی" بین بلشویکها و منشویکها، بواسطه‌ی "مسئله‌ای که به نظر ما

کاملاً مستقل از آن [یعنی اختلافات تاکتیکی] است، بسیار "حاد" شده است، [و آن] اینکه آیا مارکسیسم از لحاظ معرفت‌شناسی با اسپینوزا و هولباخ Holbach همخوانی دارد یا با ماخ و آوناریوس (Avenarius) "سردبیر بلشویک" نشریه روسی "پرولتری" (الن) در جواب، لازم به توضیح می‌دانند که "این جدال فلسفی در واقع مسئله‌ی فراکسیونها نیست و نباید هم بشود." اما چنانکه همه می‌دانند، این تاکتیسین بزرگ که در اینجا مسئله را رسماً تکذیب می‌کند، در همان سال ۱۹۰۸ سرگرم نوشتن کتاب فلسفی خود، **مارتیا لیسم و امپریوکریتیسیسم** است.

۷- آنها این امر را نقص‌ثوری مارکسیستی می‌دانستند و نه آنطور که "مارکسیستهای ارتدکس" گمان می‌کردند، [نشانه‌ی] برتری سوسیالیسم کیهان از فلسفه به علم تحول یافته بود. گویانکه این کار به معنی آن بود که می‌گوشیدند همه یا بخشی از بنیادهای محتوای ثوری سوسیالیستی را نجات دهند، اما در جدال بین علم بورژوازی و علم پرولتری از همان آغاز در موضع بورژوازی قرار می‌گرفتند و فقط سعی می‌کردند تا آنجا که ممکن بود مانع از پیدایش ایده‌های اجتناب‌ناپذیر دیگر شوند. ولی زمانی که در نتیجه رویدادهای دوره جنگ و بحران، از ۱۹۱۴، طفره رفتن از مسئله انقلاب پرولتری دیگر امکان‌ناپذیر شد، خصلت واقعی همه‌ی انواع و اقسام این سوسیالیسم متفلسف یا وضوحی هرچه ثبات‌شکار شد، نه تنها سوسیالیستهای ضد مارکسیست و غیر مارکسیست متفلسف مثل برنشتاین (Bernstein) و کوپکن (Kopke)، بلکه اکثر مارکسیستهای متفلسف (مارکسیستهای کانت‌گرا، دیسنگن‌گرا و ماخ‌گرا) نیز، هم در حرف و هم در عمل ثابت کردند که هم در فلسفه‌شان و هم در پیوندی ضروری با آن، در ثوری و پراتیک سیاسی‌شان نیز در واقع از دیدگاه‌های بورژوازی نگریسته‌اند. در مورد سرشت بورژوازیسم - رفرمیستی مارکسیسم کانتی نیاز به اراک‌ای شواهد خاصی نیست، زیرا تردید در مورد آن بسیار بعید است. راهی را که مارکسیسم ماخی پیش‌پای پیروان خود می‌گذازد (و تا این زمان اغلب آنان را نیز بدان هدایت کرده است) لنین در ۱۹۰۸ در مباحثات با امپریوکریسیسم پرورشی نشان داده است. مارکسیسم دیسنگنی نیز در همین مسیر به یخس از هدف خود نائل آمده است. جزوه‌ی کوچکی از پیسمر دیسنگن (۱۹۲۳) این نکته را تأیید می‌کند. این "نوب" مارکسیست "تأخیری"

ساده لوح نه تنها به "ضامن" خود، کاتوتسکی، به خاطرها کردن اغلب مواضع "کهنه‌ی مارکسیستی" اشتبایک می‌گوید، بلکه صریحاً اظهارت اسف می‌کند که او با وجود تمام‌ی یا را موزیهاش، هنوز هم بر سرشته‌ای از این مواضع ایستاده است (ص ۲۰). اما دیوید کوپکن بهترین نمونه‌ای است که نشان می‌دهد شمسیمایی مهریننگ تا چه اندازه خوب بوده که به جای این گونه خیالیهایی فلسفی، یکجا تمام فلسفه را نفی کرده است. برای اطمینان خاطر کافی است نقد کاملاً ملاحظه‌کارانه‌ای را بخواند که در آن مهریننگ در مورد نخستین آثار نپخته‌ی فلسفی کوپکن قضاوت می‌کند:

('Neo-Marxismus', Neue Zeit 20/1, 385ff, Marx-Engels, Nachlass II, 348)

و نیز به یاد آورد این فیلسوف تحت سرپرستی برنشتاین در ۱۹۰۳ با چه سرعتی ابتدا به یک ضد مارکسیست سطحی "سوسیالیست فرهنگی" و سرانجام به یکی از قسّم خورده‌ترین رمانتیک‌های ارتجاعی تبدیل می‌شود. (در مورد این مرحله‌ی اخیر، به عنوان مثال ر. ک. مقاله‌ی کوپکن در Zeitschrift für Politik, 1922, S. 304. ff)

۸- انگلس، آنتی دورینگ، مقدمه‌ی چاپ دوم ۱۸۸۵ Engels, Dührings Umwälzung der Wissenschaft S. XIV همچنین رجوع شود به عبارات مشابهی از مارکس در پایان پسگفتا به چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۳).

۹- بهترین نمونه در این مورد عبارات زیر از E. Von Sydow: Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel (1914, S. 2/3) اندیشه‌ی قلمرو مینوی در فلسفه ایده‌آلیستی از کانت تا هگل هستند: "آنگاه که اندیشه‌ی ایده‌آل (در ایده‌آلیسم آلمانی، که تاریخ را "منطقی می‌کند" و آن را از یک "سلسله افعال" به یک "رشته مفاهیم" بدل می‌نماید) تا این درجه تاریخت می‌یابد نیروی انفجاری خود را از دست می‌دهد اگر آن ایده‌آل یک ضرورت منطقی - تاریخی است هرگونه تلاش برای آنیل به آن بی‌هنگام و بی‌مورد است. تبیین اندیشه‌ی ایده‌آل به این صورت دستاورد ایده‌آلیستهای مطلق بوده است و ما از این بابت که نظم اجتماعی و اقتصادی ما تا فرا سوی زمانی قابل پیش‌بینی همچنان سلطه‌ی خود را حفظ خواهد کرد مدیون آنانیم. در حالیکه"

طبقات حاکم خود را از توهم تاریخی ایده آلیسم می رها نیند و با میل به عمل اغلب جرات عمل نیز می یافتند، پروleta ریا هنوز به نقاله‌ی مائریالیستی درسیستم ایده آلیستی باور دارند. و یگانگی این وضع فرخنده همچنان تا دیر باز دوام یابد. — افتخار اصلی در اینکار، همچنانکه در مورد همه مسائل اصولی دیگر، به فیخته تعلق دارد. و غیره. سیدو در یکی از پانویشته‌هایش به صراحت اشاره می کند که این واقعیت می تواند به مذاق کسانی خوش بیاید که کم یا بیش مدعی اند فلسفه را لحاظ سیاسی بی اهمیت است.

۱۰ — در این مورد ر. ک. مارکس، هجدهم برومر، بویژه صفحات ۲۴ و ۲۷ در باره‌ی رابطه‌ی نمادینده‌ی ایدئولوژیک یک طبقه با خود طبقه به طور کلی (و همچنین انگلس، قوترباخ، ص ۵۲) در باره‌ی فلسفه. در این زمینه می توان نکته‌ای از نزد کنترای مارکس را نیز مفا پدید کرد، آنجا که او بطور عام اظهار مخالفت می کند که کسی سعی کند هراشتباه مرکب شده از سوی یک فیلسوف را از طریق "سوءظن به وجدان شخصی او" توضیح دهد به جای آنکه به شیوه‌ای عینی "شکل آگاهی اساسی او را با زسازی کند و آن را در صورت و معنای معینی برپا دارد و همزمان از آن درگذرد." Nachlass, I, 114

۱۱ — ر. ک. سرمایه، Marx, Kapital I, 336, Ann. 89. آنجا که مارکس در بحث تاریخ مذهب (روش بیان شده در متن را "تنها روش مائریالیستی و در نتیجه علمی" می خواند) تفصیل بیشتر در این مورد بعدا خواهد آمد.

Hege1, Werke, XV, 485 — ۱۲

۱۳ — ضمناً در اینجا باید اشاره کرد که برای کانت اصطلاح "انقلاب" که او آن را با غلاقه در قلمرو اندیشه‌ی ناب به کار می برد، معنایی بسیار واقعی ندارد. از آنچه برای کانت گرایان بورژوا و امروزی معنی می دهد. کافی است آن را در پیوند با سخنان فراوان کانت در باره‌ی وقوع واقعی انقلاب (در جنگ عکاس و جاهای دیگر) مطالعه کنیم: "انقلاب یک خلق فهمیم، یعنی آنچه که ما در روزگار خود شاهد آنیم، در شما می ناظرانی که خود مستقیماً در این ماجرا شرکت ندارند، همدلی تا سرحد

شیفتگی بر می انگیزد" — "چنین پدیده‌ای در تاریخ بشریت فرا موشن می شود." — "آن واقعه بسیار عظیم است. و با علائق بشریت در هم تنیده و تا ثیرات آن بر جهان، در تمامی بخشهایش، گسترده است. آنچنانکه با یستی آن را، هرا نگاه گشته شرایط مناسب اند، به خلقها خاطرنشان کرد و آنان را به نگرار تلاشی مجدداً از پس نوع برانگیخت." این اظهارات و گفتارهای مشابهی از کانت در مجموعه‌ی زیرگردآوری شده اند: Politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert, I. Bd (1842) Geismar, S. 121 ff. (ادبیات سیاسی آلمانی در قرن ۱۸).

۱۴ — اینکه مارکس این درک هگلی از تقسیم نقشها بین آلمانها و فرانسویان در سراسر روند انقلاب بورژوازی را پذیرفته و آگاهانه آن را تکمیل کرده است، امری است روشن. در این مورد ر. ک. گلیه‌ی نوشته‌های او در نخستین دوره Mehrlingsche Mehrlingsche ausg. I که در آنها به چنین عباراتی بر می خوریم: "آلمانها در سیاست به آنچه خلقهای دیگر عمل کرده اند، اندیشیده اند." "آلمان با عمل انتزاعی اندیشیدن تحول خلقهای مدرن را همراهی کرده است." و در نتیجه سر نوشت آلمان در جهان واقعی در پایان این بوده که "در ارتجاع خلقهای مدرن شریک باشد بی آنکه در انقلابشان سهمیابد." (همه‌ی این عبارات از نقد فلسفه‌ی حق هگل ص ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۳)

Rechtsphilosophie, Heinersche Ausgabe, S. 15 — ۱۵

۱۶ — ر. ک. جمله‌ی معروف در مانیفست کمونیست که فکر هگلی در باره‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی بین فلسفه و واقعیت را از شکل هنوز کم و بیش را آمیزی که هگل آن را بیان کرده بوده (فلسفه عبارت است از "زمانه‌اش که به اندیشه درآمده") به صورتی معقول تر بر می گرداند: "قضاای نظری کمونیستها تنها بیانهای عامی هستند برای مناسبات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی موجود، برای جنبش تاریخی‌ای که در سراسر چشمان ما جریان دارد."

۱۷ — "محصول تجزیه‌ی فلسفه‌ی هگل" (دیدگاه غالب) " سقوط غول

ایده آلیسم آلمانی^{۱۸} Plenge^{۱۹} "جهان بینی ای که ریشه در نفی ارزشها دارد" (Schultze-Gavernitz).^{۲۰} این دیدگاه مارکسیسم را روح خبیثی می بیند که از که از بلندای ایده آلیسم آلمانی به قعر بی انتهای دوزخ ما تریالیسم سقوط کرده است.^{۲۱} مهمل بودن چنین برداشتی بویژه در این نکته متجلی می شود که درست همان عناصری از سیستم مارکسیستی که این دیدگاه آنها را از عواقب آن سقوط گذاشت می دانند، خود جزو سیستمهای فلسفی ایده آل بورژوازی بوده اند و مارکس آنها را ظاهر بودن هیچ تغییری برگرفته است.^{۲۲} به عنوان مثال مفهوم ضرورت پایدی برای نگاه نوع بشر اکانت، هگل، مفهوم ارتباط ضروری افزایش ثروت و افزایش فلاکت در جامعه ی بورژوازی (هگل فلسفی حق، ص ۲۴۵-۲۴۳) و اینها درست همان آشکالی هستند که طبیفی بورژوا در اوج نگاه خود از طریق آنها آگاهی معینی نسبت به تضادهای طبقاتی درون جامعه کسب کرد.^{۲۳} پیشگامی مارکس در آن است که او این تضاد طبقاتی را، که در آگاهی بورژوازی مطلق شده و در نتیجه هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ پراتیکی لاینحل دانسته می شود، نه طبیعی و مطلق، بلکه تاریخی و نسبی و در نتیجه هم در شورای قایل رفوع به شکل متعالی تری از سازماندهی اجتماعی درک می کند.^{۲۴} فیلسوفان بورژوازی به این ترتیب از خود مارکسیسم نیز دریافتی محدوده منفی و وارونه دارند.^{۲۵}

۱۸- ر. ک. آنتی دورینگ: Engels, Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. I, 5ff. در این مورد که فلسفی کلاسیک آلمان از لحاظ نظری نیز تنها نقطه ای نگاه برای سوسیالیسم علمی نبوده است، ر. ک. نکته ای از انگلس در یادداشتی که به پیشگفتار چاپ اول کتاب سوسیالیسم از تخیل به علم افزوده است، و نیز به مطالبی که در باره ی نوشته ی ناتمام فوریه Fourier در باره ی تجارت اظهار کرده است: Nachlass II, 407ff

۱۹- در این سال از یکسوترهای مارکس در باره ی فوئر باخ - که بعدها بایستی بیشتر در باره ی آن سخن گفت - تدوین شده اند، از سوی دیگر مارکس وانگلس (ر. ک. گزارش مارکس در پیشگفتار نقد اقتصاد سیاسی در ۱۸۵۹) با بینش فلسفی "گذشتی" خود به صورت نقدی بر کل فلسفی بعد از هگل (ایدئولوژی آلمانی) تسویه حساب کرده اند.^{۲۰} از آن پس مجادلات آنان بر سر مسائل فلسفی تنها به قصد

روشننگری یا نابودی حریفان (مثل پرودن، لاسال، دورینگ) صورت میگرفته و درسی دیگر هدف "تفهیم" در کار نبوده است.^{۲۱}

۲۰- قبل از هر چیز ر. ک. به بخش مورد بحث در مانیفست کمونیست: "به ما خواهد گفت: ولی ایده های مذهبی، اخلاقی، فلسفی، سیاسی، حقوقی و غیره قطعاً در مسیر نگاه تاریخی تبدلات و تطوراتی یافته اند.^{۲۲} اما خود مذهب و اخلاقی و فلسفه و سیاست و حقوق در جریان این تبدل و تطور محفوظ مانده است، بعلاوه حقایق جاودانی نظیر آزادی، عدالت و غیره وجود دارند که برای کلیدی مراحل نگاه اجتماعی مشترک است.^{۲۳} و حال آنکه کمونیسم به جای آنکه بدل تازه ای بیاورد، حقایق جاودان مذهب و اخلاقی را از زمین می برد و بدینسان یا سرانجام تاریخی که تنها کنون وجود داشته مخالف است.^{۲۴} اینها مسرمانه یکجا منجر می شود؟ تاریخ کلیدی جوامعی که تا کنون وجود داشته در مسیر تناقضات طبقاتی، که طی ادوار مختلف اشکال گوناگونی بخود گرفته سیر کرده است.^{۲۵} ولی این تناقضات هر شکلی که به خود گرفته باشد، بازاستمرارش بخشی از جامعه بوسیله ی بخش دیگر حقیقتی است که برای کلیدی قرون و اعصار گذشته، طیر غم همه ی اختلاف شکلهای و تفاوتهای با شکلهای یکنسان و معین، یعنی با آن شکلهای از معرفت سیر می کند که تنها بر اثر نابودی آنها تناقض طبقاتی بکلی نابود خواهند شد.^{۲۶} انقلاب کمونیستی قطعی ترین شکل گسستن رشته های پیوند با مناسبات مالکیتی است که مارتک گشته است.^{۲۷} شکست آوریست اگر این انقلاب در جریان نگاه خود با ایده های که مارتک گشته است - به قطعی ترین شکل قطع را بطلاند.^{۲۸}

بنابراین راهی مارکسیسم یا فلسفه مذهب و غیره را سامان همان را بطریقی مارکسیسم است با ایدئولوژی اقتصادی بنیادی جامعه ی بورژوازی، یعنی فتنشیسم کلاسیک با ارزش.^{۲۹} ر. ک. سرمایه Kapital, I, 37ff. بویژه یادداشت های ۳۱/۳۲ و نیز Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei, 1875 ص ۲۵ (ارزش)، ۳۲-۳۱ (دولت) و ۳۴ (مذهب).

۲۱- ر. ک. نقد بر نامه ی گوتا (جا های مختلف) نقل قول متن در ص ۲۷ و ۳۱.
۲۲- ر. ک. مثلاً به نکته ای از انگلس در Feuerbach, S. 38 (که در تحویب بیان

تا حدی ایدئولوژیک به نظر می‌رسد): "فلسفه بهر حال با هگل خاتمه می‌یابد — از یکسو چون اوسیرنحول آن را یکجا در سیستم خود به شیوه‌ای عالی خلاصه کرده است از سوی دیگر چون به ما، حتی اگر ناآگاه، راه خروج از این هزارتوی سیستمها را به شناخت واقعی مثبت جهان نشان می‌دهد".

۲۳ — واقعا نظریه پردازی بورژوا و حتی مارکسیست (عامیانه) هستند که به طور جدی گمان می‌کنند خواست کمونیستهای مارکسیست در مورد رفع دولت (به جای مبارزه با اشکال تاریخی معینی از دولت) صرفا از نظرا اصطلاح — شناختی اهمیت دارد.

۲۴ — ر. ک. بویژه آنتی دورینگ^۴، *Dühring-Umwälzung der Wissenschaft*.

۵.۱۱ و نیز Feuerbach, S. 56 عبارات مورد نظر در هر دو منبع از لحاظ مضمون انطباق کامل دارند و ما آن را به صورتی که در آنتی دورینگ آمده نقل می‌کنیم: "در هر دو مورد (در رابطه با تاریخ و با طبیعت) ما تریالیسم نوین اساسا دیاکتیکی است و به هیچ فلسفه‌ای که بر فراز سایر علوم قرار داشته باشد نیاز ندارد. چنانچه یکا یک علوم عقید شوند جایگاه خود را در قبال ارتباط کلی اشیا و شناخت اشیا روشن کنند دیگر آن علم ویژه‌ای که به این ارتباط کلی می‌پردازد زائد نخواهد بود. در این حال آنچه از کل فلسفه‌ی تاکنونی به طور مستقل به جای می‌ماند عبارت است از علم اندیشیدن و قوانین آن — منطق صوری و دیاکتیک. ما بقی در علوم مثبت طبیعت و تاریخ ادغام می‌شود".

۲۵ — روشن است که عباراتی که هم اکنون از انگلس نقل شد، به صورتی که در اینجا آمده، حاوی چیزی جز همان تغییرات نیست. زیرا به نظر نمی‌رسد بین آنچه که انگلس به عنوان نتایج دیاکتیک مارکسیستی یا تریالیستی طرح می‌کند و آنچه که به عنوان نتیجه‌ی دیدگاه ایده‌آلیستی — دیاکتیکی اش بیان کرده و تقاضای وجود داشته باشد. هگل نیز این الزام را برای یکا یک علوم قائل بود که جایگاه خود را در قبال ارتباط کلی روشن کنند، وادامه می‌دهد (نقل به معنا): "در نتیجه هر علم حقیقی ضرورتا فلسفی می‌شود. به این

ترتیب، دستکم از نظر لفظی، آنچه حاصل می‌شود دقیقا نقطه مقابل تبدیل فلسفه به علم انگلس است، اما به نظر می‌رسد که هر دو اینان یک منظور داشته باشند. هر دو می‌خواهند تضاد بین علم منفرد و فلسفه را که بر فراز علوم جای دارد از بین ببرند. هگل این را چنین بیان می‌کند که علوم خاص را در فلسفه رفع می‌کند، در حالی که انگلس بر عکس فلسفه را در علوم خاص حل می‌کند. اما از نظر عینی به نظر می‌رسد هر دو به نتیجه‌ی واحدی می‌رسند: اینکه علوم منفرد از علم خاص بودن دست برمی‌دارند و به همین ترتیب فلسفه نیز از اینکه علمی باشد بر فراز علوم منفرد، ولی ما بعدا خواهیم دید که در ورای این اختلاف هگل و انگلس — که ظاهرا اختلافی صرفا لفظی است — در واقع چیز دیگری نهفته است، چیزی که در این جملات انگلس و به طور کلی در اظهاراتی که انگلس در دوره‌های بعدی کرده آنچنان بوضوح بیان نمی‌شود که در اظهارات خود مارکس یا در آثار مشترک مارکس و انگلس در دوره‌های اولیه صراحت داشته است. نکته‌ی مهم در این مورد آن است که انگلس با تمامی صحنه‌گذاری‌اش بر "علوم مثبت" می‌خواهد قلمرو معین و محدودی از "فلسفه‌ی تاکنونی" (علم اندیشیدن و قوانین آن — منطق صوری و دیاکتیک) را همچنان "مستقل" باقی بگذارد. روشن است که سؤال تعیین کننده و مهم این است که اساسا برای مارکس و انگلس مفهوم علم یا علم مثبت چه بوده است.

۲۶ — بعدا خواهیم دید که حتی بعضی از تریالیستهای خوب گاهی در حدنگران کننده‌ای به چنین تصور یکسره ایدئولوژیکی نزدیک شده‌اند.^۱ عبارتی که در بالا (پادداشت ۲۴) از انگلس نقل شد نیز می‌تواند چنین تعبیر شود که او پذیرفته بوده که فلسفه، چه ناآگاهانه توسط خود هگل و یا آگاهانه با کشف اصل ما تریالیستی، ولی بهر حال از طرق فکری لطیفی و رفع شده است. اما خواهیم دید که در اینجا نیز برداشتی که به خاطر نحوه‌ی بیان انگلس القا می‌شود با معنای واقعی درک مارکس — انگلس توافقی ندارد.

۲۷ — دولت و انقلاب، فصل ۱، "ابتدال مارکسیسم به توسط اپورتونیستها"، لنین، منتخب آثار (فارسی) ص ۵۵۳.

۲۸ — جهت اطلاعاتی در مورد اشکال مقابله‌ی اولیه‌ی این شوریه‌ها با هم در

جنگ جهانی، ر. ک. Renner, Marxismus, Krieg und Internationale

(مارکسیسم، جنگ و بین‌الملل)؛ نوشته‌های کائوتسکی — بر علییه ریتر:

Kriegssozialismus | موسیالیسم جنگی | در: Wiener Marx-Studien IX, 1

مجادلات لنین با کائوتسکی، ریتر و دیگران در دولت و انقلاب و دربرخلاف جریان *

۲۹ — در این مورد ر. ک. Kautsky, Drei Krisen des Marxismus, Neue Zeit

21/1 (1903), 733ff. (سه بحران مارکسیسم)

۳۰ — برای کسی که بدون شناخت عمیق‌تری از زمینه‌های کلی پراتیکی و نظری

نوشته‌های لنین به مطالعه آنها می‌پردازد ممکن است به خاطر شکل فوق‌العاده

تند و شخصی‌ای که این نویسنده (که در این مورد نیز مرید و فادار مارکس است) —

“مارکسیسم عا میانه” می‌آید و از سوی دیگر وقت و وسواسی که همچون یک زبانشناس در

بهره‌گیری از متون مارکس و انگلس به خرج می‌دهد، این سوء تفاهم پیش می‌آید که گویا لنین

علاوه بر مضمی اخلاقی، روانشناختی و ایدئولوژیک از نوع بورژوازی آن را پذیرفته است *

اما یک بررسی دقیق‌تر و روشنی‌نشان می‌دهد که او هرگز عامل شخصی را در توضیح

تحولاتی که طی چندین دهه در سطح بین‌المللی روی داده بود — و ضمن آن در طول

نیمه دوم قرن نوزدهم شوری مارکسیستی تا حد مارکسیسم عا میانه به است —

و انحطاط کشیده شد — در حالت نمی‌دهد. برعکس او این عامل را همواره تنها برای

توضیح برخی پدیده‌های تاریخی معین در دوره‌ی قبل از جنگ جهانی به کار می‌گیرد،

دوره‌ای که ضمن آن بحران سیاسی و اجتماعی دیگر آشکار شده بود. و علاوه بر این ادعا

نیز که فهمی بزرگی از مارکسیسم است که کسی بگوید به نظر لنین تصادف و خصلت‌های

فردی اشخاص اصلاً همیشه در تاریخ جهانی و در توضیح پدیده‌های تاریخی معین

ندارد (در این باره ر. ک. نامه‌ی معروف مارکس به کولگمن Kugelmann به تاریخ ۱۷

آوریل ۱۸۸۷ در Neue Zeit, 20, 1, 710، و نیز به اشارات کلی مارکس در مورد “حقانیت

تصادف” در آخرین فراز موجز در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بر نقد اقتصاد سیاسی) از طرف

دیگر بنا به شوری مارکسیستی، هر چه دوران و فضای پدیده‌ی تاریخی مورد بررسی —

گسترده‌تر باشد طبعاً با ید اهمیت نقش عامل شخصی در توضیح آن کاهش پیدا می‌کند و

بسیار دگی می‌توان دید که لنین در تمام نوشته‌ها پیش به همین شیوه‌ی واقع —

مارکسالیستی “عمل کرده است” پیشگفتار و نخستین صفحه‌ی دولت و انقلاب نشان می

دهند که او به هیچ وجه قصد نداشته هدف اصلی کارشوری خود را “بازسازی”

ایدئولوژیک آموزه‌ی راستین مارکس قلمداد کند *

۳۱ — اما نوشته‌های بعدتر، مثلاً روزه‌ی طبقاتی در فرانسه و هجدهم بروم —

لونی نا پلئون نیز از لحاظ تاریخی به همین مرحله تعلق دارند *

۳۲ — Briefwechsel, III, 194، این پاراگراف برای درک صحیح “خطا بیسه”

بسیار اهمیت دارد. اما کائوتسکی در مقدمه‌ای که بر چاپ ۱۹۲۲ی این کتابیات

— که خود او ناشر آن است — نوشته و در آن بخش بزرگی از این نامه را نقل می‌کند

(ص ۵/۴) در دست همین قسمت را حذف کرده است. و به این ترتیب (همانجا —

ص ۱۱۱) این امکان را یافته است که “خطا بیسه” ی ۱۸۶۴ با الحاق ملا میس را

در برابر سبک‌آ تشین ما تیفت ۱۸۴۷ — ۴۸ و بر علییه “کارگران غیر قانونی

بین‌الملل سوم” به کار گیرد *

۳۳ — مثالهای دیگری را می‌توان در پایان فصل ۸ درباره‌ی “روزانه‌ی کار”

یافت: “برای اینکه کارگران بتوانند خویشتن را در برابر این مارآزارسان حفظ

کنند با یستی یکدل و یک جهت شوند و به مثابه‌ی طبقه آنچنان قانونی را تحمیل

نمایند” الخ. نمونه‌ی دیگر عبارت معروف مارکس Kapital, III, 2, 355 است، آنجا

که او بار دیگر به همین موضوع بر می‌گردد. و صدها جای دیگر در سرمایه، به طوری که

اصلاً لازم نیست به نوشته‌های مستقیماً انقلابی مارکس در دوره‌های بعدی ما نشاند

سخنرانی افتت حیه‌ی شورای عمومی درباره‌ی قیام کمون (جنگ داخلی در فرانسه

۱۸۷۱) اشاره شود *

۳۴ — کسی که تا سال ۱۹۱۴ یا ۱۹۱۸ به عنوان خواننده‌ی پرولتر باور داشته که

هیلفردینگ و سایر مارکسیستهای ارتدکس که چیزهایی از این قبیل گفته‌اند، تنها

به ملا حظات پراتیکی — تا کتبی و بنا به مصلحت طبقه‌ی پرولتر یا مدعی شده‌اند

احکامشان از اعتبار عام و عینی (در اینجا یعنی فرا طبقه‌ای) برخوردار است. از این

تاریخ به بعد امکان داشته است علاوه بر خطا بودن برداشت‌های پیرامون توانایی در نمونه‌های مارکسیست‌هایی مثل پاول لشن Paul Lesh «پسند که این نوع "دانش علمی" [۱] بخوبی می‌تواند بر طبقه سوسیالیسم به کار گرفته شود» در ضمن قابل ذکر است که تمایزی را که هیلفر دینگ بین مارکسیسم و سوسیالیسم می‌گذارد، و در اینجا مورد نقد قرار گرفت، سیمکویچ Sinkhovitsch منتقد بورژوازی مارکسس در کتابش Marxism against Socialism (مارکسیسم علیه سوسیالیسم) تنها مهم‌ترین نتایجش دنبال می‌کند، کتابی که تنها به همین دلیل اصیل و جالب است. روبینوف بررسی مشروحی از این کتاب به عمل آورده است: M. Rubinow, "Marx' Prophezeiung im Lichte der modernen Statistik".

Grünberg Archiv, VI, 129/156. (پیشگویی مارکس در پرتو آمارهای جدید)

۳۵- ر. ک. ۲۸۳ Kritik der Urteilskraft, Reclamausg., S. 283 (نقد نیروی داوری). کانت در همانجا یک چنین اصلی Maxine را «راهنمای برای مطالعه طبیعت» می‌خواند. به همین ترتیب نیز مارکس در مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی آن جمله‌ای را که در تشریح درک ماتریالیستی خود از تاریخ می‌آورد «راهنمای بی‌نام، استخراج شده از مطالعات فلسفی و علمی است، برای مطالعات بعدی» پس می‌توان گفت که مارکس خود اصل ماتریالیستی اش را صرفاً راهنمای برای بررسی جامعه قلمداد کرده است، به همان اعتبار که فلسفه انتقادی کانت را راهنما بوده است. و به عنوان دلیل دیگری بر این امر می‌توان تمام آن اظهاراتی را آورد که مارکس در دفاع از خود بر طبقه منتقدینی می‌آورد که مدعی انداد و نقد اقتصاد سیاسی ساختن پیش‌آه، یا یک تئوری عام و فلسفه‌ای تاریخی که اعتبار فرا تاریخی دارد بنا کرده است. (ر. ک. پسگتار به چاپ دوم سرمایه، Kapital, 1873, S. XIVff. و نامدی معروف به میخا پلوفسکی در ۱۸۷۷) اما من در شرقی ام Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung (Berlin, 1922) (هسته مرکزی درک مادی از تاریخ) دلیل آورده‌ام که چرا در نظر گرفتن اصل ماتریالیستی مارکس به مثابه یک اصل اکتشافی heuristisch صرف، برای دستیابی به تمام معنای آن کافی نیست.

(ر. ک. ۱۶۰ ص ۱۶ / پانویس و صفحه‌ی نخست کتاب).

۳۶- در این مورد بویژه به مقدمه Kernpunkte (پادداشت ۳۵) و قسمت انتقاد به لودویگ ولتن Ludwig Woltman رجوع شود (ص ۱۸ / پانویس). حتی برخی از نظریه پردازان جدید مارکسیست نیزه که در سیاست علمی خود به کمونیسم انقلابی متعلق اند، شدت به یکسان گرفتن درک مارکسیستی از تاریخ با جامعه‌شناسی عمومی "گرایش دارند" (ر. ک. Bucherin, Theorie des historischen Materialismus, 1922, S. 7-8. (تئوری ماتریالیسم تاریخی) و نیز Mittfogel, Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, 1922, S. 50.

(اقتصاد جامعه‌ی بورژوازی).

۳۷- در این مورد ر. ک. نقد فلسفه‌ی حق هگل (Nachlass I, 391/2, 393/4, 397/8). آنجا که مارکس توضیح می‌دهد که نقد دولت مدرن و واقعیت مرتبط با آن وکل شیوه‌ی تاکنونی آگاهی سیاسی و حقوقی آلمانی یا یستی در پیرامون جاری شود، در "پراتیکی به بلندای اصول" یعنی در انقلاب به آنهمه "انقلابی پاره‌وار و صرفاً سیاسی" بلکه در انقلاب پرولتاریا که نه تنها انسانهای سیاسی بلکه تمام انسانهای اجتماعی را رها می‌سازد.

۳۸- ر. ک. به اظهارات مارکس و انگلس درباره‌ی برنامه‌ی گوتا، کومه در Randglossen, Berlin 1922 گردآوری کرده‌ام و نیز به Engels, 'Glossen zum Erfurter Programm', Neue Zeit 20/I, 5ff. (اشاره‌ای درباره‌ی طرح برنامه‌ی ارغورت).

۳۹- در این مورد ر. ک. جمله‌ای از مجادله‌ی کائوتسکی بر طبقه پرشتایین Bernstein und das sozialdemokratische Programm, S. 172 (پرشتایین و برنامه‌ی سوسیال دمکراسی) که لنین در دولت و انقلاب آن را نقد کرده است: "تصمیم‌گیری در مورد مسئله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا را می‌توانیم بدون دغدغه به آینده واگذار کنیم".

۴۰- در این مورد ر. ک. به "روایت" دیگری از تئوری دیکتاتوری مارکس که

کاوتسکی در آخرین کتابش *Die proletarische Revolution und ihre Programme*, 1922, S. 196 (انقلاب پرولتری و برنامه‌ی آن) مطرح کرده است: "مارکس در مقاله‌ی معروفش در نقد به برنامه‌ی حزب سوسیال دمکرات می‌گوید: بین جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی يك دوره‌ی تحول انقلابی از یکی به دیگری قرار دارد. متناظراً آن يك دوره‌ی گذار سیاسی هست که در آن دولت چیزی نمی‌تواند باشد جز دیکتاتور انقلابی پرولتاریا. امروزه ما بر اساس تجارب سالهای اخیر در زمینه‌ی مسئله‌ی حکومت می‌توانیم این عبارت را تا آنجا تغییر دهیم که بگوییم: "بین دوره‌ی دولت بورژوازی صرف و دولت دمکراتیک پرولتری صرف يك دوره‌ی تحول از یکی به دیگری قرار دارد. متناظراً آن يك دوره‌ی گذار سیاسی هست که در آن دولت قاعدتاً شکل حکومت انقلابی را خواهد داشت".

۴۱- ر.ك. هجدهم برومر 18. Brumaire, S. 7ff.

۴۲- ارتباط دیاکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین در چند کلمه از پسگفتاری که او در ۳۰ نوامبر ۱۹۱۷ در پتر وگرا در دولت و انقلاب نوشته بروشنی هر چه تا مترجمان به دست می‌رسد: "نگارن قسمت دوم این رساله را (که به تجارب انقلاب روسیه در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ اختصاص یافته) احتمالاً با پستی تا مدتها به تعویق انداخت. شرکت در رویدادهای انقلاب بسیار خوشایند تر و سودمند تر است از نوشتن درباره‌ی آنها".

۴۳- در حال حاضر کافی است رجوع به اظهارات مارکس در نقد فلسفه (۱۰۹-۱۰۷) درباره‌ی رابطه‌ی نظریه پردازی طبقه‌ی پرولتاریا، سوسیالیستها و کمونیستها با مکتبهای گوناگون اقتصاددانان، نمایندگان علمی طبقه‌ی بورژوا، و نیز درباره‌ی سرشت سوسیالیسم علمی در برابر سوسیالیسم و کمونیسم نظریه پردازی و تخیلی: "از این لحظه به بعد علم محصول آگاهی حرکت تاریخی می‌شود. از نظریه پردازی بودن دست کشیده و انقلابی شده است".

۴۴- ر.ك. Kernpunkte, S. 7ff.

۴۵- دلایل اینکه اصطلاح "علم مثبت" برای مارکس و انگلس تنها این معنا را می‌داده بعد از آنکه خواهند شد. فعلاً آن دسته از مارکسیستها که نظر مطرح شده

در متن را پذیرفته اند می‌توانند از يك پژوهشگر بورژوازی مارکس درباره‌ی خطای فاجعه آمیز خود درس بگیرند. در Marx und Hegel, Jena, 1922 (مارکس و هگل)، کتاب بسیار سطحی و ملوفاژا شتابان اساسی نویسنده‌ی سوئدی سون هلاندر Sven Helander، که البته در کل نسبت به دیگر نقد های بورژوازی مارکس و مارکسیسم عامیانه بسیار عمیقتر و فهم جنبه‌ی فلسفی مارکسیسم (که آن را جهان بینی سوسیال دمکراتی می‌خوانند) پیش می‌رود، شواهد بسیار گویایی یافت می‌شوند (ص ۲۵ پا نویسنده) دال بر اینکه از "سوسیالیسم علمی" تنها به همان معنایی می‌توان سخن گفت که هگل "نقدکنندگان جامعه را نقد می‌کند و به آنان توصیه می‌کند که علم بیاورند و بیاورند بگیرند که ضرورت و حقایق دولت را تصدیق کنند، چون این کار در برابر اندیشه و رزبهای انقلابی کمترین خواهد کرد." این قسمت کتاب پستهای نشان دهنده‌ی جنبه‌های خوب و بد تا می‌آید. این عبارات هگل، که نویسنده منبع آنها را ذکر نمی‌کند، واقعاً در مقدمه‌ی فلسفه حق آمده اند، اما هگل در آنجا نه از علم، بلکه از فلسفه حرف می‌زند. دیگر اینکه اهمیت علم برای مارکس، برخلاف اهمیت فلسفه برای هگل، نه در آشتی با واقعیت، بلکه برعکس در واژگون کردن این واقعیت است. (ر.ك. نقل قول از نقد فلسفه در یادداشت ۰۴۳)

۴۶- ر.ك. اظهارات مارکس درباره‌ی بنیان سرمایه Kapital, I, 573/4

۴۷- ر.ك. هجوئند انگلس در این مورد در آنتی دورینگ ص ۳۴۲/پا نویسنده.

۴۸- Nachlass I, 397

۴۹- Nachlass I, 259

۵۰- Nachlass I, 390

۵۱- Nachlass I, 390/1

۵۲- ر.ك. ملاحظه اشعارات مارکس در مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)

S. LVI. LVIII

۵۳- ر.ك. مقدمه‌ی فلسفه حق ص ۱۵/۱۶. و نیز نکات را جمع به هلا ندر

در یادداشت ۰۴۵

۵۴- علاوه بر نقد فلسفه حق هگل که مکرر ذکر شد، نقد مسئله‌ی یهود با وشر

۱۸۴۳/۴ و خانواده‌ی مقدس ۱۸۴۴ نیز جزو این نوشته‌ها هستند. از همه‌ی

اینها مهمتر، آن تسویه حساب عظیم با فلسفه‌ی بعد از هگل است که مارکس و انگلس در ۱۸۴۵ مشترکاً در دست‌نوشته‌ی *ایدئولوژی آلمانی* بدانجا می‌رسانده‌اند. اهمیت این اثر اخیر برای مسئله‌ی مورد بحث ما را می‌توان از عبارتی در مقدمه‌ی *خانواده‌ی مقدس* حدس زد: نویسندگان در آنجا اعلام می‌کنند که در کارهای بعدی شان دیدگاه مثبت خود را بطه‌ی مثبتشان را* با آموزه‌های تازه ترفلسفی واجتماعی* ارائه خواهند کرد. متأسفانه این اثر که برای یک پژوهش‌همه‌جانبه و متکی بر منابع بر سر مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه از بیشترین اهمیت برخوردار است هنوز به‌طور کامل انتشار نیافته است. اما از روی همان قسمتهای منتشر شده، بویژه 'Das Leipziger Konzil' St. Max (Dokumente des Sozialismus, III, 17ff.) و Archiv für Sozialwissenschaft, XLVII, 773ff) و نیز نکات فوق‌العاده جالب گوستاو مایر درباره‌ی بخشهای هنوز منتشر نشده‌ی دست‌نوشته (ر. ک. G. Mayer, Friedrich Engels, S. 239-260) بروشنی برمی‌آید که دقیقاً در همینجا می‌توان آن فرمولبندیهای اصل ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس و انگلس را یافت که این اصل را در تمامیتش بیان می‌کنند و نه آنگونه که مانیفست کمونیست از یکسو و مقدمه‌ی *نقد اقتصاد سیاسی* از سوی دیگر آن را عمدتاً از یک وجه نامایشمی دهند، یعنی یا با تاکید بر جنبه‌ی پراتیکی - انقلابی‌اش و یا با برجسته کردن وجه نظری - اقتصادی یا تاریخی آن. جملات معروف در مقدمه‌ی *نقد اقتصاد سیاسی* درباره‌ی درک ماتریالیستی تاریخ مستقیماً این هدف را دنبال می‌کنند که "راه‌نمای مطالعه‌ی جامعه" را که مارکس خود در مطالعات اقتصاد سیاسی اش از آن استفاده کرده‌بوده در اختیار خواننده نیز بگذارد، و از همین رومارکس قصد نداشته کل اصل ماتریالیستی - دیالکتیکی جدید خود را در اینجا بیان کند اما این نکته اغلب نادیده گرفته می‌شود، هرچند که هم از محتوای عبارات و هم از اسلوب آن قابل استنباط است. به عنوان مثال، مارکس می‌گوید در عصر انقلاب اجتماعی انسانها نسبت به کشاکش جاری آگاه می‌شوند و در آن شرکت می‌جویند، بشریت وظایف معین را تنها تحت شرایط معینی برعهده می‌گیرد، وحشی عصر انقلاب نیز دارای آگاهی معینی است، ندیده می‌شود که در اینجا مسئله‌ی سوژه‌ی تاریخی، که با آگاهی، خواه غلط، خواه درست، به تحول جامعه‌ی عامه‌ی عمل می‌پوشاند ابتدا طرح نمی‌شود، بنا بر این، چنانچه کسی بخواهد اصل ماتریالیستی - دیالکتیکی

را در تمامیتش در یابد، باید توصیفی را که در اینجا مارکس از درک جدید خود از تاریخ به دست می‌دهد با آنچه در آثار دیگر او و انگلس و بویژه از نوشته‌های دوره‌ی اول که در بالا بدانها اشاره شد (و همچنین در سرمایه و سایر نوشته‌های کوتاه تاریخی دوره‌ی بعد) آمده تکمیل کند. من در سال گذشته (۱۹۲۲) در نوشته‌ی کوتاه *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* کوشیده‌ام نخستین گام را در این زمینه بردارم.

۵۵. ر. ک. سرمایه Kapital, I, 336, Anm. ... 89، و نیز تزیهای چهارم و یازدهم درباره‌ی فوئرباخ که توافق کامل با این معنا دارند. بسادگی می‌توان دید که آنچه مارکس در اینجا روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی می‌خواند همان روش ماتریالیستی - دیالکتیکی است، در برابر روش نارسای ماتریالیستی - انتزاعی. در این مورد ر. ک. نامه‌ی انگلس به مبرینگ به تاریخ ۱۶ ژوئیه ۱۸۹۳ (چاپ شده در Kernpunkte, S. 55/6) درباره‌ی آنچه که روش ماتریالیستی مبرینگ در Lessing-Legende ناقض آن است، اما "در نوشته‌های مارکس و من نیز به اندازه‌ی کافی بر آن تاکید نشده است." و آن اینکه، ما در وهله‌ی اول اهمیت اصلی را برای استخراج مفاهیم سیاسی و حقوقی و دیگر مفاهیم ایدئولوژیک از واقعیات پایه‌ای اقتصادی و برای فعالیت‌هایی که بر واسطه‌ی این مفاهیم مطرح می‌شوند قائل شدیم و باید هم قائل می‌شدیم اما در مقایسه با محتوا، نسبت به جنبه‌ی صوری امر، یعنی نحوه‌ی استنتاج و شکل‌گیری آن مفاهیم بی‌توجهی کردیم." ما خواهیم دید که این انتقاد از خود انگلس به نوشته‌های خود و مارکس تنها در ابعاد بسیار ناچیزی در مورد روش به کار گرفته شده از سوی آنان وارد است. ابرادیکجا ننگی به نحو غیر قابل مقایسه‌ی نزد مارکس کمیاپ تراست تا خود انگلس^۱ و نزد این یک نیز بسیار کمتر از آنچه با خواندن انتقاد از خود شد پیدا و ممکن است انتظار برود. ولی انگلس در پی این نگرانی که به جنبه‌ی صوری به اندازه‌ی کافی توجه نشان نداده در دوره‌ی بعدگاه‌ها این اشتباه را مرتکب می‌شود که آن را به شیوه‌ای نادرست و غیر دیالکتیکی مورد توجه قرار دهد. منظور ما همه‌ی آن عباراتی هستند در آنتی دورینگ، فوئرباخ، و بویژه نامه‌های بعدی او درباره‌ی "حوزه‌ی اعتبار درک ماتریالیستی از تاریخ" (اگر آوری شده توسط برنشتاین، Dokumente des Sozialismus, II, 63ff.)

که در آنجا انگلس گرایش دارد دقیقاً همان خطایی را مرتکب شود که هگل در بند ۱۵۶ *دایرةالمعارف* خود (Werke, VI, 308/9 به عنوان "رفتاری کاملاً فاقد مفهوم" از آن نام می برد. به زبان هگلی، او از بلندای مفهوم به آستانه‌ی آن، به مقولات واگش، گش متقابل و غیره بازمی گردد.

۵۶- نمونه‌ی شیبیک این تفکر قدیمی را می توان در اظهارات پرودن در نامه‌ی معروفش به مارکس در مه ۱۸۴۶ یافت (ار.ک. Nachlass I, 336) او در این نامه توضیح می دهد که اکنون مسئله را چگونه می بیند: "با زین دادن ثروتها به جامعه از طریق يك تركيب اقتصادي، ثروتهايي كه از طريق يك تركيب اقتصادي ديگر از جامعه بيرون رفته اند" به عبارت ديگر تبدیل شوري مالکيت به اقتصاد سياسي بر طبق مالکيت، و از این طریق دستیابی به آنچه که شما سوسیالیستهای آلمانی اشتراك کلاسی می نامید "مارکس برعکس، در زمانی که هنوز به نقطه نظر مائریالیستی - دیالکتیکی خود نرسیده بود، آن رابطه‌ی دیالکتیکی را که به موجب آن بایستی مسائل اقتصادی هم از نظر ثوریک و هم از لحاظ پراتیکی به شیوه‌ای سیاسی طرح و حل شوند بیروشی درک می کرد. در این مورد ر.ک. نامه به روز Ruge در سپتامبر ۱۸۴۳، که در آن مارکس به "سوسیالیستهای افراطی" که به نظرشان مسائل سیاسی ای مثل تفاوت سیستم‌های و سیستم نمایندگی "ارزش اعتنایی ندارند" با این نکته دیالکتیکی پاسخ می دهد که "این سؤال تفاوت بین سلطه‌ی انسان و سلطه‌ی مالکیت خصوصی را به شیوه‌ی سیاسی بر می نماید" Nachlass I, 382.

۵۷- ر.ک. بویژه آخرین صفحات فقر فلسفه.

۵۸- در مورد این مسئله که انگلس بعد ها تا چه حد بر چنین درکی صحه می گذاشت، ر.ک. یادداشت ۵۵.

۵۹- انگلس در سنین بالا ترکیب را در مورد چنین "فلموها بی ازادولوژی که باز هم در ارتفاع بیشتری در هوا معلق اند" مثل مذهب، فلسفه و غیره گفته است که حاوی عنصر ماقبل تاریخی "بلا هت بدوی" اند (نامه به کنراد اشپیت در ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰، Dokumente des Sozialismus II, 69). مارکس نیز در شوریه‌ای ارزشا فقه (جلد ۱/ص ۴۴) مشخصاً از فلسفه بالحنی مثنای به وطن بسیار منفی صحبت

می کند.

۶۰- ر.ک. بویژه ملا حظات انگلس درباره‌ی دولت در Feuerbach, S. 51
۶۱- ر.ک. مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی S. LVII, 44. گردآوری دقیقی از مصاد زبان شناختی و اصطلاح شناختی در مورد این مسئله را می توان در کتاب مارکس شناسی بورژوا، "هام ماخر" یافت: Hannacher, Das Philosophisch-ökonomische System des Marxismus, 1909, 190-206 (سیستم فلسفی - اقتصادی مارکسیسم) تفاوت این نویسنده با دیگر منتقدین بورژوا مارکس در این است که او در تلاش برای حل این مسئله دستکم تمام موادی را که در منابع آمده اند را به کار گرفته است. در حالیکه دیگران، مثل تونی Tönnies و بارت Barth تعبیرهای خود را حول عبارات و جملات معین و منفردی از مارکس به هم بافته اند.

۶۲- Nachlass I, 383

۶۳- تعریف مارکس از واژه‌ی "دیکال" در نقد فلسفه حق هگل Nachlass I, 392

۶۴- همانجا، ص ۳۸۱.

۶۵- پیشگفتار و مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی، S. LIV, LV, XLVIII

۶۶- حتی در ۱۸۴۳ نیز این جملہ درک واقعی مارکس را بدرستی بیان نمی کرده. در همان نامه‌ی سپتامبر ۱۸۴۳ به روز، که کلمات متن از آن نقل شده اند مارکس در چند سطر پیش از این توضیح می دهد که آن مسائلی که نمایندگان اصل سوسیالیستی را به خود مشغول کرده اند، به واقعیت گوهر حقیقی انسانیت مربوط اند، ولی در کنار آن بایستی وجه دیگر این گوهر نیز به نقد درآید: وجود نظری انسان در مذهب، علم و غیره. می توان میر پیشرفت مارکس را از این لحاظ در فرمول کوتاهی خلاصه کرد: او ابتدا مذهب را [به طور] فلسفی نقد می کند، سپس مذهب و فلسفه را [به طور] سیاسی و سرانجام مذهب، فلسفه، سیاست و همه‌ی ایدئولوژیهای دیگر را [به طور] اقتصادی. نشانه‌های راه‌ها در این مسیر عبارتند از: ۱- مطالب مقدمه‌ی رساله‌ی دکترا فیلسوفی مارکس (نقد فلسفی مذهب)؛ ۲- نکات راجع به فوئر باخ در نامه‌ی ۱۳ مارس ۱۸۴۳ به روز؛ ۳- در "گفته‌های قصار" (Aphorismen) فوئر باخ تنها این نکته به نظر من نادرست است که او بیانش از حد بر طبیعت تاکید دارد و بسیار کم بر سیاست. و این تنها حلقه‌ی رابطه‌ی است که فلسفه‌ی معاصر از طریق آن می تواند به حقیقت تبدیل شود. و همچنین

نکته‌ی معروف در نامه‌ی سپتامبر مارکس به روژ - که قبلاً ذکر شد - در این باره که فلسفه خود را "دنیوی" کرده و در نتیجه "آگاهی فلسفی خود به عذاب می‌بارزه گرفتار آمده است، آنهم نه فقط از بیرون که از درون".^{۶۷} - عبارتی از نقد فلسفه‌ی حق هگل که بنا بر آن "رابطه‌ی صنعت [و] به طور کلی جهان ثروت - با جهان سیاست" یک "مسئله‌ی عمده در عصر جدید" است.^{۶۸} این مسئله که توسط "خود واقعیت سیاسی - اجتماعی مدرن" طرح شده الزاماً خارج از وضع موجود فلسفه‌ی دولت و حقوق آلمانی، حتی در "همسایه‌ترین، غنی‌ترین و نهایی‌ترین" شکلی که نزد هگل، قرار می‌گیرد (ارک. ۶۸، Nachlass I, 68؛ Dokumente des Sozialismus I, 396/7؛ Nachlass I, 380؛ Nachlass I, 388, 89, 91).

۶۷ - در این رابطه بویژه اظهارات لاسکی Laski در قسمت دوم "فلسفه‌ی حقوق" اثر در Festgabe für Kuno Fischer, II, 28ff بسیار آموزنده است.

۶۸ - نمونه‌ی بسیار درخشانی از این امر را فصل سوم کتاب دوم درباره‌ی جنگ نوشته‌ی ژنرال کارل فون کلاووزیتس Karl von Clausewitz به دست می‌دهد. نویسنده که پژوهشگر فلسفه‌ی جنگ است و عمیقاً تحت تأثیر روح و نیز روش فلسفه‌ی اسپینوزا آلمان قرار دارد، بررسی می‌کند که صحبت کردن از هنر جنگ صحیح تر است یا علم جنگ، و به این نتیجه می‌رسد که "سزاوارتر آن است که گفته شود هنر جنگ است علم جنگ".^{۶۹} اما این نتیجه برای اوقات کنونی نیست و یکبار دیگر به بررسی می‌پردازد و توضیح می‌دهد که، با واریسی دقیقتر، "جنگ‌ها هنر است به معنای واقعی کلمه، و نه علم" و در شکل واقعی نوین اش (بر خلاف آنچه در گذشته در روزگار سپهسالاری Condottieri بود) "صنعتگری" هم نیست. در واقع جنگ بیشتر "بخشی از مراد و هی انسانی است".^{۷۰} بنا بر این ما می‌گوییم جنگ جزو علم و هنرها و علوم نیست، بلکه به حوزه‌ی حیات اجتماعی تعلق دارد. جنگ تعارض منافع عظیم است که به نحوی خونین حل می‌شود و تنها غنا و ثروت آن با دیگر تعارضها در همین است. بهتر از هنری می‌توان آن را با داد و ستد مقایسه کرد، که آنهم تعارضی است از منافع و فعالیت‌های انسانی، و از این هم شبیه‌تر به جنگ سیاست است که این را نیز به نوبه‌ی خود می‌توان نوعی داد و ستد دانست، در مقیاسی بزرگ. از این گذشته، سیاست زهدانی است که جنگ در آن نمود می‌کند.

و خطوط اصلی اش به طور ضمنی در آن نهفته اند، همچنانکه خصوصیات موجود زنده در تطفه اش.^{۷۱}

Vom Krieg, Erstausg. 1832, I, 143, Schlieffenache Ausg., S. 94

ممکن است برخی از متفکران پوزیتیویست جدید ویا بپند به مقولات متحجرب متافیزیکی به این ایراد بگیرند که این نویسنده‌ی مشهور در اینجا موضوع علم جنگ را با خود این علم درهم آمیخته است. اما حقیقت این است که کلاووز ویتس بخوبی می‌دانسته علم به معنای معمول و غیر دیالکتیکی اش چیست. او به صراحت می‌گوید چنان علمی "به معنای واقعی اش" که در ارتباط با موضوعش در زبان مادی گاه هنر جنگ و گاه علم جنگ خوانده می‌شود نمی‌تواند وجود داشته باشد. چون در اینجا نه یک "ماده‌ی بیجان"، آنچنانکه در هنرها (و علوم) مکانیکی پیش می‌آید، ویا با "سوزهای زنده اما متغیر و مطیع"، آنگونه که در هنرها (و علوم) ابدال مطرح است، بلکه با "موضوعی زنده و دارای واکنش سروکار داریم". ولی همچون هر موضوع غیر فراماندگار، یک جان کاوشگر می‌تواند این موضوع را نیز روشن کند و ساختار درونی اش را کشف یا بیش توضیح دهد.^{۷۲} و این خود کافی است که مفهوم شوری را توجیه کند.^{۷۳} (همانجا S. 141/4, bzw. 92/3). شیهات مفهوم شوری برای کلاووز ویتس با مفهوم علم در سوسیالیسم علمی مارکس - انگلس آنچنان چشمگیر است که به سخن بیشتر در این باره نیازی نیست. در همین حال این شباهت تعجب‌آور نیست، چرا که هر دو از منبع واحدی نشأت گرفته اند، از مفهوم فلسفه و علم نزد هگل. از این گذشته، شرح‌هایی که نسخه‌برداران کلاووز ویتس درباره‌ی این نکته از نظریه استاد خود نگاشته اند در لحن و محتوا به نحو حیرت‌آوری اظهارات بعضی از علمای مارکسیست را در مورد شوری مارکس به یاد می‌آورد. ما چند خط‌های از پیشگفتار شلیفن Schlieffen را در اینجا نقل می‌کنیم (S. 17): "کلاووز ویتس هیچگاه ارزشی را که یک شوری سالم می‌نفسه دارد متکر نشده است. کتاب او درباره‌ی جنگ، سرشار از این تلاش است که شوری را با زندگی واقعی هم‌سوا کند. این امر تا حدی تسلط یک شیوه‌ی نگرش فیلسوفانه را، که گاهی به مذاق خواننده‌ی امروزی خوش نمی‌آید، توضیح می‌دهد." دیده می‌شود که تنها مارکسیسم نبوده که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم گرفتار عامیانه‌نگی شده است.^{۷۴}

۶۹- رابطه‌ی بین روحیه‌ی غیراقلانی و کج فهمی کامل جنبه‌ی دیالکتیکی در نقد مارکسیستی به اقتصاد سیاسی بویژه نزد ادوارد برنشتاین مشهود است. «اورسال» ————— ی *Allerhand Wertheoretische Dokumente des Sozialismus*, 1905, S. 559 یا سخنی به پایان می‌رساند که به طور جدی با معنای شوری ارزش مارکس مغایرت دارد: «امروزه ما (۱) قانون تعیین قیمت را به طریقی مستقیم ترازا پرپیچ و خم چیزی متافیزیکی موسوم به «ارزش» تحقیق می‌کنیم». دقیقاً به همین ترتیب، برای سوسیالیستهای «بازگشت به کانت» و دیگر ایده‌آلیست-سوسیالیستها، «بودن» و «بایستن» از هم تفکیک میشوند. در این مورد ر. ک. نقد سادها نگارانه‌ی هلاندر *Marx und Hegel*, S. 26 (۱): «اغلب انسانها فطرتاً (۱) عادت دارند گمان می‌کنند، یعنی بین بودن و بایستن فرق نگذاشتند». و نیز ر. ک. اشارات مارکس درباره‌ی جان لاک در نقد اقتصاد سیاسی (ص ۶۲) که می‌گوید این فیلسوف نیز بین «بودن» و «بایستن» از آثارش حتی ثابت کرده که عقل بورژوازی عقل عادی انسان است.»

۷۰- بهترین بررسی کل این وضعیت روش‌شناختی را میتوان در دو مین مقاله‌ای که انگلس درباره‌ی کتاب تازه منتشر شده‌ی مارکس *نقد اقتصاد سیاسی*، نوشته بود (در تاریخهای ۲۰ و ۲۱ آگوست ۱۸۵۹ در هفته‌نامه‌ی آلمانی زبان *Das Volk* که در لندن انتشار می‌یافت) پیدا کرد. این مقاله‌ها اخیراً در جلد چهارم *Dokumente des Sozialismus*, 1900 به چاپ رسیده‌اند. امروزه آسانترین منبع در دسترس عبارت از *Ernst Drahn, Friedrich Engels-Brevier*, 1920, S. 113ff. است. عبارت نقل شده در متن و بسیاری مطالب دیگر در همین راستا را در صفحات ۱/۸/۹ می‌توان یافت؛ «به نظر می‌رسد که قلمرو متافیزیک کهن با مقولات جامدش از نو در علم آغاز شده است»، «در عصری که محتوای مثبت علم بار دیگر بر جنبه‌ی صوری آن چیره شد»؛ «یا» مدشن «علوم طبیعی» مجدداً نحوه‌ی تفکر متافیزیکی کهنه نیز تا نهایت پایه‌سراییهای ولف *Wolf* عود کرد»؛ «آنان تا سرحد مهمل باقی‌مانده تفکر غوامانه و تنگ نظرانه‌ی دوره‌ی پیش از کانت را دوباره احیا کردند»؛ «قاطر چموش عقل سلیم بورژوازی» و غیره و غیره».

۷۱- درباره‌ی قطع رابطه بین درک هگلی و مارکسی از تاریخ از یکسو و بین

روش منطقی هگل و مارکس از سوی دیگر، ر. ک. منبع قبلی، ص ۱۲۰
۷۲- ر. ک. *Nachlass I*, 319 عبارت نقل شده از هگل (از پدیده‌شناسی روح) به صورت کاملتر در *Kernpunkte*, S. 38ff. آمده است. «ناتوانی در درک رابطه‌ی همانی شکل و محتوا، دیدگاه ترافرانزنده را از دیدگاه دیالکتیکی اجتناب‌ناپذیر آید و آلیستی وجه ماتریالیستی امتیاز می‌کند: اولی محتوا را تجربی و تاریخی و شکل را دارای اعتبار عام و ضروری می‌شمارد و دومی شکل به مثابه‌ی شکل را در گذرندگی تجربه و تاریخ و در عین حال در «عذاب مبارزه» می‌بیند. از همینجا بخوبی دیده می‌شود که دیکراسی ناب و فلسفه‌ی ترافرانزنده ناب چگونه بهم ارتباط دارند».

۷۳- ر. ک. انگلس، همانجا. او می‌افزاید که برجسته شدن این روش در نقد اقتصاد سیاسی مارکس را دستاوردی می‌داند که از لحاظ اهمیت دست کمی از نگرش بنیادی ماتریالیستی ندارد. در این مورد همچنین ر. ک. اظهارات معروف خود مارکس در پسگفتار به چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۲).

۷۴- همه‌ی این عبارات از مقدمه‌ی پس‌زمین نویسنده منتشر شده‌ی *نقد اقتصاد سیاسی* گرفته شده‌اند، که غنی‌ترین منبع برای تفسیر در نقطه نظر روش‌شناختی واقعی مارکس و انگلس است.

۷۵- ر. ک. *آنتی‌دورینگ*، ص ۲۲ تحلیل دقیق‌ترین سخنان و به طور کلی نوشته‌های بعدی انگلس نشان می‌دهد که او فقط برگرایی که نزد خود مارکس نیز موجود بوده است تأکید بیشتری می‌ورزیده است؛ اینکه برای ناموسی پدیده‌های تاریخی-اجتماعی (از جمله آشکال تاریخی-اجتماعی آگاهی) که «نهایتاً» به اقتصاد مشروط اند- در تحلیل نهایی یک «مشروط بودگی» به طبیعت (شرط آخر آخری^۱) نیز قائل می‌شود. اما این چرخش آخرین انگلس، که ماتریالیسم تاریخی را تکمیل و شالوده‌ی آن را محکم می‌کند، همان‌که جمله‌ی نقل شده در متن نشان می‌دهد، کمترین تغییری در درک دیالکتیکی از رابطه‌ی بین آگاهی و واقعیت پدید نمی‌آورد.^۱

۷۶- معروف است که اصطلاح "مفهوم سازی پیش-علمی" را ریکرت Rickert کانتگرا ابداع کرده است. مفهوم طبعاً باید در هر کجا که یک نقطه نظر ترا فرازانده یا دیالکتیکی در مورد علوم اجتماعی به کار بسته می شود (پس عنوان مثال نزد دیلتی Diltthey نیز اظا هر شود). مارکس با دقت و ظرافت بین "تصرف معنوی جهان از طریق مفزاندیشنده" و "تصرف هنری-مذهبی-علمی-معنوی" آن تفاوت می گذارد. (مقدمه نقد اقتصاد سیاسی، S. XXXVII)

۷۷- توجه کنید به سیر تحول دیدگاه ماثریالیستی جدید در باره ی مذهب و خانواده، ابتدا در تز چهارم مارکس درباره ی فوئرباخ و سپس در جاهای مختلف سرمایه.

۷۸- ر.ک.، خطبه ی در پایان پسگتار چاپ دوم سرمایه، ۱۸۷۳، که بارها نقل شد.

۷۹- ر.ک.، فراز تکمیلی در بخش ۴ و نیز آخرین پاراگرافهای پیشگتار فلسفه ی حق.

۸۰- ر.ک.، بویژه اظهارات لنین در مقاله ی "زیر پرچم مارکسیسم" در *Kommunistische Internationale*, Nr. 21 (Herbst 1922), S. 8ff.

Theodor Adorno

AKTUALITÄT DER PHILOSOPHIE

تئودور آدورنو

فعلیت فلسفه

کسی که امروز کار فلسفی را به عنوان شغل بر می گیرند، باید از همان ابتدا از توهمی که بیشترها طرحهای فلسفی از آن آغاز می کردند چشم ببوشد: اینکه می توان با نیروی اندیشه به کلیت امرواق دست یافت. هیچ خرد توجیه گری نمی تواند خود را در واقعیتی باز یابد که نظم و شکل بندی آن هر گونه مدعای خرد را برانو در می آورد. خرد خود را تنها به شیوه ای جدلی (پلمیکی) به شناسا^۱ بمتابیه تمام واقعیت عرضه می کند و تنها از لایلای نشانه ها و اجزای درهم و برهم این امبد را می دهد که روزی به واقعیت درست و شایسته دست یابد. فلسفه ای که این واقعیت را امروز بمتابیه درست و شایسته جلوه دهد، کاری جز استتار واقعیت و ابدی ساختن وضعیت کنونی آن نمی کند. چنین عملکردی، پیش از هر پاسخی، در خود پرسش نهفته است، پرسشی که امروزه رادیکال نامیده می شود، اما غیر رادیکال ترین پرسشهاست: پرسش درباره ی هستی^۲ صرف آن گونه که طرحهای جدید هستی شناسانه آنرا به وضوح فرموله می کنند و آن گونه که، به رغم تمامی تقابلهای اساسی دستگاههای ایده آلیستی را تشکیل می داد، دستگاههایی که تصور می شود بر آنها فائق آمده باشیم. زیرا این پرسش بعنوان امکان پاسخگویی به خود این امر را پیش فرض می گیرد که هستی صرف در خور اندیشه است و اندیشه می تواند بدان راه یابد، و اینکه ایده ی (چیز) هستند^۳ پرسیدنی است. اما کفایت اندیشه نسبت به هستی بمتابیه ی (یک) کل مختل شده است، و به این ترتیب خود ایده ی (چیز) هستند^۴ ناپرسیدنی شده است. این ایده که می توانست بقتیایی چون ستاره ای در فضایی شفاف بر فراز واقعیت بسته و محدود بایستد، از زمانی که تصاویر زندگی ما فقط بوسیله ی تاریخ تفهیم می شوند، شاید برای همیشه در برابر چشمان بشر رنگ

باخته است. ایده‌ی هستی در فلسفه ناتوان شده است؛ این ایده دیگر چیزی بیشتر از يك اصل صوری میان‌تپی نیست که قدر و منزلت باستانی آن برای پوشاندن هر محتوای دلخواهی به کمک می‌آید. نه غنای امرواقع را می‌توان به مثابه‌ی کلیت به انقیاد ایده‌ی هستی درآورده تا به آن معنایی دهد، و نه ایده‌ی [چیز] هستند را می‌توان از عناصر واقعیت ساخت. این ایده برای فلسفه از دست رفته است و به همراه آن ادعای فلسفه مبنی بر [درک] کلیت امرواقع در منشا و بران شده است.

تاریخ فلسفه خود شاهی بر این مدعا است. بحران ایده‌آلیسم مترادف است با بحرانی در ادعاهای فلسفه نسبت به کلیت. تصور می‌شد عقل خود مختار - این تیز تمامی دستگاه‌های ایده‌آلیستی بود - قادر است مفهوم واقعیت و تمام خود واقعیت را از درون خود انکشاف دهد. این تیز منسوخ شده است. نشووناد انتیسم مکتب ماربورگ، که به سخت‌ترین وجهی می‌کوشید تا محتوای واقعیت را از مقولات منطقی بدست آورد، البته خودبستگی دستگاه‌مندانه‌ی خود را حفظ نموده است، اما بجای آن از هرگونه حقی بر واقعیت چشم‌پوشیده است و خود را تبعید شده به محدوده‌ای صوری می‌بندد که در آن هر تعین محتوا در انتهای مجازی يك فرآیند بی‌پایان محو می‌شود. موضع مخالف مکتب ماربورگ در محدوده‌ی ایده‌آلیسم، یعنی فلسفه‌ی زندگی^۱ زیمل با جهت‌گیری غیر عقل‌گرایانه و روانشناسانه‌اش، البته تماسش را با واقعیتی که بررسی می‌کند حفظ نموده، اما بجای آن هرگونه حق معنادهی به تجربه‌ای را که به آن هجوم می‌آورد از دست داده و به يك مفهوم طبیعی‌گور و ناروشن از [موجود] زنده راضی شده است. مفهومی که این موضع بیپوده می‌کوشید آنرا به تراگذرندگی^۲ ظاهری و ناروشن "بیش از زندگی" ارتقاء دهد. سرانجام مکتب ریکرت در جنوب غربی آلمان، که بین [این] دو قطب وساطت می‌کند، بر آنست که در [زمینه] ارزشها واجد محکهای فلسفی‌ای است که نسبت به آنچه ماربورگیها در ایده‌هایشان در اختیار دارند، مشخص‌تر اند و کارکردن با آنها ساده‌تر است، و روشی تدوین کرده است که تجربه را در رابطهای، مثل همیشه پرسش‌برانگیز، نسبت به آن ارزشها قرار می‌دهد. اما جایگاه و منشا این ارزشها نامعین باقی می‌مانند. آنها در جایی بی‌نیو و ضرورت منطقی و چندجانبگی روانشناسانه قرار دارند؛ بدون الزامی در امرواقع و بدون شفافیتی در امر ذهنی؛ يك هستی‌شناسی ظاهری که در پرداختن به این پرسش که اعتبارش را از کجا آورده همانقدر کم توان است که به این پرسش که

حوزه‌ی اعتبارش چیست. جدا از تلاشهایی که به راه‌حلهای بزرگ فلسفه‌ی ایده‌آلیستی معطوف می‌شوند، فلسفه‌های علمی درکارند که از آغاز از این پرسش اساسی ایده‌آلیستی در مورد ترکیب‌نهادین واقعیت چشم می‌پوشند و برای آن فقط در چارچوب يك پیش‌آموزه مختص به رشته‌های جداگانه و پیشرفته‌ی علوم، بویژه علوم طبیعی، اعتبار در نظر می‌گیرند و بجای آن معتقدند که در [حوزه‌ی] داده‌ها چه داده‌هایی که از بهم‌پیوستگی آگاهی و چه آنها که از تحقیقات در رشته‌های جداگانه‌ی علوم ناشی می‌شوند، زمینه‌ی مطمئنی در اختیار دارند. فلسفه‌های علمی در حین اینکه پیوستگی خود را با مسائل تاریخی فلسفه از دست می‌دادند، فراموش کردند که نتایج خود آنها در هر يك از مفروضاتشان بشکلی ناگسستگی با مسائل تاریخی و تاریخ این [مسائل] پیوند دارند و نمی‌توانند مستقل از آنها حل شوند.

در چنین موقعیتی آن کوشش ذهن فلسفی که امروزه تحت نام پدیدارشناسی می‌شناسیم، آغاز می‌شود: کوششی - که پس از فروپاشی دستگاه‌های ایده‌آلیستی و با کمک ابزار ایده‌آلیسم، [یعنی] عقل خود مختار آغاز شده - برای دستیابی به يك نظام هستی که به گونه‌ای فراسوی زکتنیو^۱ ملزم کننده باشد. این پارادکس عمیق تمامی نجات پدیدارشناسانه است که می‌کوشند با همان مقولات مولود اندیشه‌ی پسادکارتی به عینیتی دست یابند که در تضادی ریشه‌ای با این نجات قرار دارد. در نتیجه تصادفی نیست که پدیدارشناسی نزد هوسرل نقطه آغاز خود را درست از ایده‌آلیسم ترافرانده می‌گیرد؛ و محصولات اخیر پدیدارشناسی هر قدر بیشتر در پنهان کردن این منشا بکوشند، همانقدر کمتر در انکار آن موفق می‌شوند. این درواقع کشف باآور هوسرل بود - مهم‌تر از روش شهود جوهری که در ارتباط با خارج از خود موثر تر بود - که مفهوم داده‌ی غیرقابل اشتقاق را، آنطور که گرایشهای تحلیلی‌گرایانه ساخته بودندش، با اهمیتی که [این کشف] برای مسئله‌ی پایهای رابطه‌ی - خرد و واقعیت دارد، شناخت و بارآور ساخت. او مفهوم مشاهده‌ی اولیه‌ی داده شده را از چنگ روانشناسی بدرآورده و با گسترش روش توصیفی در فلسفه، اعتماد به تحلیل محدود را، که مدت‌ها بود به رشته‌های جداگانه‌ی علوم واگذار شده بود، دوباره ممکن ساخت. اما در این مورد نمی‌توان اشتباه کرد - و اینکه هوسرل این مسئله را آشکارا بیان می‌کند دلیلی بر صداقت بزرگ و خالصانه‌ی این متفکر است - که تحلیل‌های

هوسرلی از داده‌ها همگی بزرگ دستگاه تلویحی از ایده‌آلیسم ترائفرازانده منکی باقی می‌مانند، دستگاهی که ایده‌ی آن سرانجام نزد هوسرل فرمولبندی نیز شده است؛^۱ اینکه "قضاوت خرد" آخرین مرجع برای بررسی رابطه‌ی خرد و واقعیت باقی می‌ماند؛ اینکه از اینرو تمامی توصیفات هوسرلی به محیط اطراف همین خرد تعلق دارند؛ هوسرل ایده‌آلیسم را از همه‌ی پادیه‌رویه‌های نگر و زانه‌یالک نموده و آنرا به سطح بالاترین واقعیتی ارتقا داد که برایش قابل دسترسی بود؛ ولی او آن (ایده‌آلیسم) را از هم نگشود؛ در قلمرو او، همانطور که نزد کوهن^۲ و ناتروپ^۳، ذهن خودمختار مسلط است؛ با این تفاوت که او از مدعای نیروی مولد ذهن، (مدعای کانتی و فیخته‌ای خودجوشی چشم پوشیده است و بدان راضی می‌شود. همانطور که فقط خود کانت راضی می‌شد که فقط آن سپهری را بخود اختصاص دهد که بگونه‌ای مکفی برایش قابل دسترسی است؛ درک متعارفی از تاریخ فلسفی سی سال اخیر این کم توقعی پدیدارشناسی هوسرلی را؛ دلیل محدود بودن آن می‌داند و به آن به مثابه‌ی آغاز انکشافی می‌نگرد که سرانجام به طرح مبسوط همان نظام هستی خواهد انجامید، طرحی که در توصیف هوسرل از رابطه‌ی بین شناسا و محتوای شناخت^۴ فقط بشکل صوری پایه‌گذاری شده است؛ من مجبورم آشکارا در مقابل این درک بایستم؛ گذار به "پدیدارشناسی مادی" تنها بصورت ظاهری موفقیت آمیز بوده است، آنهم به بهای از دست دادن قطعیت یافتن‌ها (ی تحقیق)؛ قطعیتی که تنها تضمین برای روش پدیدارشناسانه بود؛ اینکه در انکشاف (اندیشه‌ی) ماکس شلر^۵ حقایق بنیادی ابدی بسرعت جای یکدیگر را می‌گرفتند تا سرانجام به وادی ناتوانی تراگذرندگی خویش تبعید شوند، می‌تواند بی‌شک بر هجوم جستجوگر و خستگی ناپذیر اندیشه‌ای دلالت کند، که تنها در حرکت از خطایی به خطای دیگر سهمی از حقیقت را بخود اختصاص می‌دهد، اما انکشاف معماگونه و نگران کننده‌ی شلر می‌خواهد که نه صرفاً تحت مقوله‌ی سرنوشت ذهن فردی، بلکه فرسخت تر از آن قهیمده شود؛ این انکشاف بیشتر نشان دهنده‌ی آنست که نه تنها گذار پدیدارشناسی از حوزه‌ی صوری-ایده‌آلیستی به حوزه‌ی مادی و عینی نمی‌توانست بدون جهش و رها از شک بدست آید، بلکه تماویز حقیقت فراتاریخی، که زمانی فلسفه (ی شلر) آنها را در متن آموزه‌ی خود بسنده‌ی کاتولیکی با چنین فریفتاری‌ای ترسیم می‌کرد، بمحض آنکه در واقعیتی جستجو می‌شدند که همانا شناسایی آن برنامی "پدیدارشناسی مادی" را تشکیل می‌دهد، در هم می‌ریختند و

تجزیه می‌شدند؛ بنظر می‌رسد که آخرین تنبیه در سمنگبری شلر در واقع اعتبار نمونه‌وار خود را از آنجا دارد که او خود اینک جهش بین ایده‌های ابدی و واقعیت را، جهشی که پدیدارشناسی برای غلبه بر آن به سپهر مادی وارد شده بود، به شکلی مادی-متافیزیکی برسمیت شناخت و واقعیت را به "هجومی" کور واگذار نمود که رابطه‌اش با آسمان ایده‌ها تاریک و مسئله‌ساز است و تنها روزنه‌ی بسیار کوچکی بسوی امید باقی می‌گذارد؛ نزد شلر پدیدارشناسی مادی خود را به شیوه‌ی دیالکتیکی عقب کشیده است؛ از طرح هستی‌شناسانه‌ی آن فقط متافیزیک هجوم برایش باقی مانده است؛ آخرین ابدیتی که فلسفه‌ی او در اختیار دارد، ابدیت پویایی بی‌مرز و افسار گسیخته است؛ اگر از زاویه‌ی این عقب نشینی پدیدارشناسی به مسئله نگریسته شود، آنگاه آموزه‌ی مارتین هایدگر نیز دیگر خود را نه آنگونه که شوریدگی آغاز^۱ آنرا می‌نمایاند، بلکه بگونه‌ای دیگر تصویر می‌کند؛ از طریق این شوریدگی مسخ‌کننده‌ی آغاز می‌توان تاثیر خارجی آموزه‌ی هایدگر را توضیح داد؛ در نزد هایدگر بجای پرسش ایده‌های عینی و هستی عینی، دست کم در نوشته‌های منتشر شده‌اش، پرسش ایده‌ها و هستی ذهنی قرار گرفته است؛ خواسته^۲ هستی‌شناسی مادی به حوزه‌ی ذهنیت تنزل یافته و در اعماق آن به جستجوی آن چیزی مشغول است که از یافتن آن در غنای آشکار واقعیت ناتوان است؛ به این ترتیب اتفاقی نیست، به لحاظ فلسفی-تاریخی نیز اتفاقی نیست، که هایدگر درست به آخرین طرح هستی‌شناسی ذهنی که اندیشه‌ی باختر زمین به ثمر رسانده، باز می‌گردد؛ فلسفه‌ی وجودی زورن کیرکه‌گارد^۳؛ اما طرح کیرکه‌گارد شکسته شده و دیگر قابل بازسازی نیست؛ هیچ هستی‌تثبیت شده‌ای قادر نبود به دیالکتیک خستگی ناپذیر کیرکه‌گارد در ذهنیت دست پیدا کند؛ آخرین ژرفایی که خود را به روی آن (دیالکتیک) کشود، ژرفای تردید بود، تردیدی که ذهنیت در آن تجزیه می‌شود، یک تردید عینی که طرح هستی در ذهنیت را با تردستی به طرح یک دوزخ بدل می‌کند؛ (دیالکتیک کیرکه‌گارد) راهی برای رها ساختن خویش از این دوزخ نمی‌شناسد مگر از طریق یک "جهش" به تراگذرندگی، جهشی غیر واقعی و بی محتوا که خود یک کنش سوژکتیو اندیشه^۴ باقی می‌ماند و برترین تعین خود را در این پارادکس می‌یابد که در اینجا ذهن سوژکتیو^۵ مجبور است خود را فدا کند و به ازای

آن باوری را برپا نگاهدازد که محتوای آن، تصادفاً برای ذهنیت، تنها از کلام انجیل سرچشمه می‌گیرد. هایدگر تنها می‌تواند از طریق پذیرش واقعیتی حاضر و آماده، اصولاً غیر دیالکتیکی و تاریخاً پیشادیاکتیکی، از چنین عواقبی بگریزد. اما در اینجا نیز جهش ونفی دیالکتیکی هستی‌ذهنی تنها توجیه آنرا تشکیل می‌دهند: تنها اینکه تحلیل آنچه در پیش‌روست، هایدگر با این تحلیل به پدیدارشناسی متصل باقی می‌ماند و تفاوت اصولی او با نگرانی ایده‌آلیستی که هرگز کارد نیز در همین‌جاست. تراگذرندگی ایمان را و اینرا که این تراگذرندگی بوسیله‌ی قربانی کردن، ذهنی سوزگن‌تور را بگونه‌ای خودجوش در می‌یابد، منع می‌کند و بجای آن تنها یک تراگذرندگی به "اینچنین بودن" سالم و سرزنده^۱ را بشکلی کور و تاریک برسمیت می‌شناسد: در مرگ، با متافیزیک مرگ هایدگر، پدیدارشناسی انکشافی را مبرمی‌زند که شلر هم از پیش با آموزه‌ی هجوم خود آغاز کرده بود. این نکته را نمی‌توان نادیده گذاشت که به این ترتیب پدیدارشناسی می‌رود به همان ویتالیسمی^۲ بیانجامد که در ابتدا به آن اعلام جنگ داده بود: تفاوت تراگذرندگی مرگ‌زیملی از هایدگری تنها در اینست که تراگذرندگی مرگ‌زیملی در مقولات روان‌شناسانه باقی می‌ماند، حال آنکه هایدگر با مقولات هستی‌شناسانه سخن می‌گوید، بدون آنکه در موضوع مثلاً در تحلیل پدیده‌ی ترس، ابزار مضمیلی برای تفاوت‌گذاری یافت شود. با این درک از گذار پدیدارشناسی به ویتالیسم این نکته تناسب دارد که هایدگر برای رهایی از دومین تهدید بزرگ برای هستی‌شناسی پدیدارشناسانه - تهدیدی که از جانب تاریخ‌نگاری متوجه اوست - تنها یک راه می‌شناخت، و آن اینکه به خودزمان پاره‌هستی‌شناسانه بچشد و آنرا اساس ذات بشر قرار دهد؛ و از این طریق تلاش پدیدارشناسی مادی برای یافتن [امر] ابدی در انسان بشکلی پارادوکس‌گونه به پایان رسید: تنها زمان‌مندی^۳ بمثابه‌ی [امر] ابدی باقی می‌ماند. برای مدعای هستی‌شناسی تنها آن مقولاتی کافی‌اند که پدیدارشناسی می‌خواست اندیشه را از سلطه‌ی مطلق‌شان برهاند: ذهنیت و زمان‌مندی صرف. با مفهوم "پرتاب‌شدگی"^۴، که آخرین شرط هستی‌پشری قرار داده می‌شود، زندگی در نزد خویشتن خود آنچنان کور و بی‌معنی می‌شود که فقط در فلسفه‌ی زندگی بود، و مرگ در دادن معنای مثبتی به آن، در اینجا [فلسفه‌ی زندگی] همانقدر ناتوان است که در آنجا [در مفهوم "پرتاب‌شدگی"] ادعای اندیشه نسبت به کلیت به سوی خود اندیشه پرتاب

شده و سرانجام همانجا در هم شکسته است. تنها بصیرت نسبت به تنگنای مقولات وجودی هایدگری مانند پرتاب‌شدگی، ترس و مرگ - مقولاتی که قادر نیستند غنای امر زنده را به اسارت چارچوب خود درآورند - کافی است تا مفهوم ناب زندگی طرح هستی‌شناسی هایدگر را کاملاً به تصاحب خود درآورد. اگر اشتباه نکنم، با این گسترش تجزیه‌ی نهایی فلسفه‌ی پدیدارشناسانه آماده می‌شود. فلسفه برای دومین بار ناتوان در برابر پرسش هستی قرار گرفته است. فلسفه در توصیف هستی بمثابه‌ی [امر] قائم به ذات و پایه‌ای همانقدر کم‌موفق بود که در شکوفای ساختن آن از درون خویش.

من اگر به تاریخ اخیر فلسفه پرداختم، نه بخاطر سم‌نگیری عمومی به لحاظ تاریخ‌اندیشه بود، بلکه به این دلیل که پرسش فعلیت فلسفی تنها از طریق ادغام تاریخی پرسشها و پاسخهاست که بدقت بدست می‌آید؛ و آنهم، پس از ناکامی کوششهایی که برای دستیابی به فلسفه‌های بزرگ و فراگیر در پیش گرفته شده بودند، در این شکل سراسر است که آیا خود فلسفه اصلاً فعلیت دارد. غرض از عنوان "فعلیت" درکی خام از "منقضی شدن" یا "منقضی‌نشدن" دوران فلسفه، آنهم براساس تصویرهایی غیرالزام‌آور از وضعیت عمومی اندیشه نیست، بلکه بیشتر اینکه آیا پس از ناکامی زحمات زیاد اخیر هنوز اصلاً تطابقی بین پرسشهای فلسفی و امکان پاسخگویی به آنها وجود دارد، اینکه آیا نتیجه‌ی واقعی تاریخ اخیر مسائل بیشتر این نیست که پرسشهای اصلی فلسفه اصولاً غیر قابل پاسخگویی هستند. این پرسش را بهیچوجه نباید از زاویه‌ی سخنوری فهمید، بلکه باید آنرا به معنی دقیق کلمه در نظر گرفت؛ هر فلسفه‌ای که امروز مسئله‌اش نه نامین وضعیت اجتماعی و فکری موجود، بلکه حقیقت باشد، خود را با مسئله‌ی انحلال خود فلسفه روبرو می‌بیند. انحلال فلسفه از جانب علم، بهیژه علم منطق و ریاضیات، با جدیت بی‌سابقه‌ای آغاز شده است. این جدیت وزنه‌ی خود را در واقع از آنجا دارد که رشته‌های جداگانه‌ی علوم، همچنین علوم طبیعی ریاضی، مدت‌هاست از دستگاه مفاهیم طبیعت‌گرا، دستگاهی که در قرن نوزدهم باعث ضعف آنها در برابر تئوریهای ایده‌آلیستی شناخت می‌شد، رها شده‌اند و محتوای موضوعی نقد شناخت را تماماً بخود اختصاص داده‌اند. پیشرفته‌ترین منطق - در اینجا به مکتب وین فکر می‌کنم، که با شلیک^۱ شروع شد و امروز توسط کارنپ و دوبیسلاو^۲ به پیش برده می‌شود و در بهم‌پیوستگی با منطقیون و با راسل عمل می‌کند - به کمک روشهای تدقیق

شده‌ی نقد شناخت در صدد است که همه‌ی شناخت واقعی و پیش‌برنده تجربه را تماماً در انحصار خود نگاه بدارد و تمامی گزاره‌هایی را که بتوعی از محیط اطراف تجربه و نسبت آن فراتر می‌روند در همان‌کوششها^۱، در گزاره‌های تحلیلی بجوید. بر این اساس این پرسش‌کنانی در باره‌ی ساخت داوریه‌ای همپادای پیش‌آمی بایست موضوعیت خود را از دست بدهد، چرا که چنین داوریهایی اصلاً وجود ندارند؛ هر فراتر رفتنی از آنچه که به نیروی تجربه تحقیق‌پذیر است منع می‌شود؛ فلسفه صرفاً به مرجعی برای کنترل و نظم بخشیدن به رشته‌های جداگانه‌ی علوم بدل می‌شود، بدون آنکه مجاز باشد از یافته‌های خود چیزی اساسی به یافته‌های علوم بیافزاید. با ایده‌آل چنین فلسفه‌ی تماماً علمی‌ای – البته نه برای مکتب وین، اما برای هر درکی که می‌خواهد از فلسفه در برابر ادعای علمیت صرف دفاع کند و خود اما این ادعا را برسمیت می‌شناسد – مفهومی از شعرسرایی فلسفی بمثابه‌ی مکمل و پیوست متناظر است که تنها بیگانگی آن با هنر و کم‌ارزشی زیباشناسانه‌ی آن می‌توانند بر عدم التزام آن به حقیقت پیشی بگیرند. بهتر است فلسفه را کاملاً ملغی نموده و آنرا در رشته‌های جداگانه علوم حل کنیم تا با یک ایده‌آل شعرسرایی به کمک آن بشنابیم که معنایی جز یک پوشش بد و بزدل شده برای اندیشه‌های نادرست ندارد.

اینکه باید گفت که مع الوصف نیز قابلیت اصولی طرح پرسشهای فلسفی برای تبدیل شدن به طرح پرسشهای علمی، امروز هم بهیچوجه چنان نامین نشده که نتوان در آن تردیدی روا داشت و خود این نیز قابلیت به لحاظ فلسفی به هیچ وجه، آنطور که خود ادعا دارد، بدون پیش‌فرض نیست. من فقط میخواهم دو مشکل را بیاد بیاورم که بر اساس آن نمی‌توان بر آنها چیره گشت: یکی مشکل خود معنای "داده‌ها"، یعنی مشکل مقوله‌ی پایه‌ای تمام امپریسم، که در مورد آن، پرسش سوزنه متعلق بدان همیشه برجای خواهد ماند و پاسخگویی به آن فقط به لحاظ فلسفی/تاریخی ممکن است: چرا که سوزنه‌ی "داده‌ها" [سوزنه‌ای] بدون تاریخ، اینهمان^۲ و توافرازانده نیست، بلکه همراه با تاریخ ماهیتی متغیر و تاریخی قابل درک بخود میگیرد. این مشکل در چارچوب امپریوکریتیسیسم، حتی مدرن‌ترین آن به هیچ وجه طرح نشده است، بلکه امپریوکریتیسیسم در اینجا بطرز ساده‌لوحانه‌ای نقطه عزیمت‌کنانی را گرفته است. مشکل دیگر برای امپریوکریتیسیسم آشناست،

اما تنها بشکلی اراده‌گرایانه و بدون هرگونه فرسختی حل شده است: [مشکل] آگاهی بیگانه، [مشکل] "من" بیگانه که برای امپریوکریتیسیسم تنها از طریق قیاس^۱ قابل‌کشایش است و تنها می‌تواند بر اساس تجربه‌ی فردی متعاقباً سامان یابد؛ در حالیکه روش امپریوکریتیستی هم‌از پیش در زبانی که در اختیار دارد و مطالبه، اثبات‌پذیری، الزام آگاهی بیگانه را پیش‌فرض می‌گیرد. تنها با طرح همین دو مشکل، آموزه‌ی مکتب وین بدون همان تداوم فلسفی‌ای کشیده می‌شود که مایل است آنرا از خود دور نگاه دارد. این (مسئله امع الوصف نفی اهمیت بسیار زیاد این مکتب نیست. من اهمیت مکتب وین را کمتر در این می‌بینم که این مکتب در طرح مبنی بر تحویل فلسفه به علم واقعاً موفق شده باشد، بلکه بیشتر در اینکه او با دقتی که در فرمولبندی آن چیزهایی در فلسفه که علم هستند، بخرج می‌دهد حدود آن [بخشهایی] از فلسفه را روشن می‌کند که در حوزه‌ی مراجع دیگری غیر از منطق و رشته‌های جداگانه‌ی علوم قرار دارند. فلسفه به علم تبدیل نخواهد شد اما تحت فشار حملات امپریستی تمامی آن طرح سوال‌هایی را از درون، خرد بدور خواهد افکند که بمثابه‌ی سوال‌های ویژه‌ی علم، در خور رشته‌های جداگانه‌ی علومند و طرح مسئله‌ی فلسفی را مخدوش می‌کنند. منظور من این نیست که فلسفه باید رابطه‌ی خود را با علوم قطع و یا حتی ست کند؛ رابطه‌ای که فلسفه بالاخره دوباره بدست آورده است و دستیابی بدان یکی از خوشحال‌کننده‌ترین نتایج تاریخ اخیر اندیشه محسوب می‌شود. برعکس؛ فلسفه غنای موضوعات و تدقیق مسائل خود را تنها می‌تواند از جایگاه رشته‌های جداگانه‌ی علوم در هر دوره بستاند فلسفه نباید خود را از این طریق بر فراز علوم قرار دهد که "نتایج" آنها را بمثابه تمام شده بپذیرد و خود با [حفظ] فاصله‌ی مطمئنی نسبت به آنها در موردشان به تفکر بنشیند؛ بلکه مسائل فلسفی در معین‌ترین پرسشهای رشته‌های جداگانه علوم همیشه، و در معنای خاصی بشکلی تفکیک‌ناپذیر نهفته‌اند. تفاوت فلسفه از علم، آنطور که هنوز هم عقیده‌ی عامیانه می‌پندارد، در درجه‌ی بالاترری از عامیت نیست. فلسفه خود را نه از طریق تجربیدی بودن مقولات از علوم جدا می‌کند و نه از طریق ساختمان مواد [مورد بررسی]. تفاوت مرکزی بیشتر در این نکته نهفته است که علم یافته‌های خود را، دست‌کم آخرین و ژرف‌ترین یافته‌هایش را بمثابه‌ی تجربه‌ناپذیر و قائم‌به‌ذات می‌پذیرد، حال آنکه فلسفه هم از پیش اولین

یافته‌ای را که با آن روبرو می‌شود بمثابة نشانه‌ای درك می‌کند که حل‌معمای آن بر او واجب است. ساده بگویم: ایده‌ی علم تحقیق است و ایده‌ی فلسفه تعبیر^۱. در اینجا این پارادکس بزرگ و شاید همیشگی باقی می‌ماند که فلسفه باید همیشه و همیشه و با ادعای حقیقت، تعبیرگرانه عمل کند، بدون آنکه هرگز کلیدمطمئنی برای تعبیر در اختیار داشته باشد^۲ و اینکه داده‌های [فلسفه] چیزی نیستند جز اشارات نار و گریزنده‌ای به اشکال معنایی [چیز] هستند و درهم پیچیدگیهای عجیب آنها، تاریخ فلسفه چیزی نیست جز تاریخ چنین درهم پیچیدگیهایی؛ بهمین دلیل "نتایجی" که او در دست دارد چنین اندک‌اند، بهمین دلیل فلسفه همیشه باید از نو آغاز کند و بهمین دلیل نمی‌تواند حتی از کوچکترین ریسمانی هم چشم‌پوشد که در گذشته بافته‌است و خود آنها شاید جدولی را تکمیل کنند که بکمال آن بتوان رمزهای يك متن را گشود. باین ترتیب ایده‌ی تعبیر به‌هیچ‌وجه با مسئله "معنا"^۳، که عمدتاً سبب سردرگمی آن می‌شود، مطابقت نمی‌کند. از سویی وظیفه‌ی فلسفه این نیست که چنین معنایی را بمثابة‌ی مثبت ارائه کرده و واقعیت را بمثابة‌ی "برمعنا" ترسیم و توجیه کند. گسستگی خودهستی هر توجیه اینچنینی [چیز] هستند را منع می‌کند؛ تصاویر ادراکی^۴ ما همیشه می‌توانند پیکرهایی باشند، اما جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی جهانی که خود را از [عناصری] متفاوت با تصاویر ادراکی صرف ما می‌سازد، چنین نیست. متنی که فلسفه باید بخواند ناکامل، پر تضاد و گسسته است و ممکن است بخشهای زیادی از آن به شیاطین کور واکذار شده باشند؛ آری وظیفه‌ی ما شاید همان خواندن است تا از این طریق یاد بگیریم که این نیروهای شیاطانی را بهتر بشناسیم و به‌بند کشیدنشان را به‌ماوزیم. از سوی دیگر ایده‌ی تعبیر به معنای مفروض داشتن يك جهان پنهانی ثانی که بایستی از طریق تحلیل پدیدار بدان راه یافت، نیست. دوئیت [امر] معنوی^۵ و [امر] تجربی^۶، آنگونه که گانت آنها بنا نهاد و آنگونه که از دیدگاه پسا کانتی به افلاطون، که عالم مکل^۷ او در مقابل ذهن هنوز [در هیئتی] غیر مبدل و باز قرار دارد، نسبت داده می‌شود. این دوئیت بیشتر به ایده، تحقیق بر می‌خورد تا به ایده‌ی تعبیر. به ایده‌ی تحقیق که انتظار تقلیل پرش به سطح عناصر داده شده و شناخته شده را دارد؛ و در این سطح دیگر هیچ چیز

1. Deutung

2. Sinn

3. Wahrnehmungsbilder

4. das Intelligible

5. das Epirische

6. Ideeninhalt

لازم نیست جز پاسخ. کسی که برای تعبیر کردن در پس جهان پدیده‌ها، به جستجوی جهانی در خود می‌پردازد که در بین جهان پدیده‌ها قرار گرفته و آنرا بدوش می‌کشد، مانند کسی رفتار می‌کند که بخواد در معما تصویر برگردان هستی‌ای را بجوید که در پشت آن قرار گرفته، توسط آن منعکس می‌شود و آنرا حمل می‌کند: در حالیکه عملکرد حل معما اینست که چون آذر خشی هیئت معما را روشن می‌سازد و آنرا نفی کند^۱، نه آنکه در پس آن جاکش کرده و با آن برابری کند. تعبیر ناب فلسفی به معنایی برخورد نمی‌کند که به شکلی آماده و ثابت در پس پرسش قرار گرفته باشد، بلکه سرعت و در لحظه به پرسش نور می‌تاباند و در عین حال آنرا به مصرف می‌رساند. و همانطور که معما از اینطریق حل می‌شود که عناصر منفرد و درهم‌برهم پرسش آنقدر در اشکال مختلف به نظم درآورده می‌شوند تا آن شکلی بدست آید که حل معما در آن ظاهر میشود. و پرسش در طی این روند ناپدید می‌شود همینطور هم فلسفه باید عناصر خود را، که از علوم دریافت می‌کند، آنقدر در ترکیبات متغیر. و برای آنکه آنرا کمتر به زبان طالع‌بینانه و [بیشتر] به زبان رایج علمی بیان کرده باشیم. به نظم‌های آزمایشی متغیر درآورد تا به شکلی دست یابد که بمثابة‌ی پاسخ قابل خواندن باشد، در حالیکه در همین اثنا پرسش ناپدید می‌گردد. وظیفه‌ی فلسفه این نیست که به تحقیق نیات موجود و پنهان واقعیت بپردازد، بلکه اینکه واقعیت بی‌نیت را از اینطریق تعبیر کند که به نیروی طراحی اشکال و تصاویری از عناصر منفرد واقعیت پرسش را نفی کند، [پرسشهایی] که طرح دقیق آنها وظیفه‌ی علم است (مقایسه کنید با Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels)

این وظیفه‌ایست که فلسفه همیشه بدان متعهد باقی می‌ماند، زیرا نیروی روشنائی بخش آن بجز در برابر این پرسشهای سخت نمی‌تواند شعله‌ور شود. در اینجا شاید گرایش ظاهراً اعجاب‌برانگیز و غریبی یافت شود که بین فلسفه‌ی تعبیرگر و آن نوع اندیشه وجود دارد که تصور [امر] نیت‌مند - [امر] معنا‌دار را در مورد واقعیت به شدیدترین وجهی پس می‌زند: ماتریالیسم، تعبیر [امر] بی‌نیت از طریق الحاق عناصری که به شیوه‌ی تحلیلی منفرد شده‌اند و نور تاباندن به [امر] واقعی به نیروی چنین تعبیری: این برنامه‌ی هر شناخت ناب ماتریالیستی است؛ برنامه‌ای که براساس آن روش ماتریالیستی، هر چه بیشتر از هر "معنا" بی در موضوعات خود فاصله بگیرد و هر چه کمتر خود را به يك معنای ضمنی و تقریباً

1. aufheben

۲. سوگندهای آلمانی

مذهبی نسبت دهد، بیشتر حق آنرا ادا کرده است. زیرا که مذهب است که تعبیر خود را از تمامی پرستشهایی که در مورد معنا طرح می‌شود، جدا ساختند است. چنانچه بیان دیگر: نمادهای فلسفه پوسیده شده‌اند. اگر فلسفه باید بیاموزد که از پرستش در مورد کلیت چشم ببوشد، این از پیش به این معنی است که باید بیاموزد که مسائل خود را بدون این کارکرد سمبلیک به پیش برد که در آن، دست کم در ایده‌آلیسم، بنظر میرسد! امر! خاص! امر! عام را نمایندگی می‌کند! [باید بیاموزد] که مسائل بزرگی را که بزرگی‌شان می‌بایست کلیت را تضمین کند، رها سازد، و این در حالیه که امروزه تعبیر از لایزال شبکه‌های وسیع این مسائل بزرگ می‌گردد. اگر حقیقتاً تعبیر تنها از طریق ترکیب کوچکترین [اجزاء] بدست می‌آید، پس [این تعبیر] دیگر در مسائل بزرگ به معنای متعارفی آن سهمی ندارد، یا تنها به این شکل که تعبیر، دریافتی مشخص خود آن پرستش کلی را، که پیش از این بنظر می‌رسید یافته‌ی مشخص بگونه‌ای سمبلیک نمایاننده‌ی آن است، به زمین می‌زند. باین ترتیب طراحی عناصر کوچک و بی‌نیت از مفروضات اساسی تعبیر فلسفی است: چرخش به "باقیمانده‌ی جهان پدیدارها"^۱، که فروید آنرا اعلام کرد، در حوزه‌ای فراتر از روانکاوی اعتبار دارد، همانطور که چرخش فلسفه‌ی اجتماعی پیشرفته به اقتصاد نه صرفاً از برتری تجربی اقتصاد بلکه همچنین از خواسته‌ی درونی خود تعبیر فلسفی منتج می‌گردد. اگر فلسفه امروز رابطه‌ی مطلق چیز در خود و پدیدار را ببرد، یا برای آنکه فرمولبندی رایج‌تری را بکار برده باشیم مبادگی معنای هستی را ببرد، در اینصورت یا در یک عدم‌الانطباق صوری باقی می‌ماند و یا در کثرتی از مواضع ممکن و دلخواه از زاویه‌ی جهان‌بینی تجزیه می‌شود. اما فرض کنیم - من در اینجا بلحاظ آزمایش فکری مثالی می‌آورم، بدون آنکه واقعاً عملی بودن آنرا ادعا کنم - ممکن باشد عناصر یک تحلیل اجتماعی را چنان گروه‌بندی کنیم که بهم پیوستگی آنها شکلی را بسازد که در آن هر لحظه^۲ حل و حفظ شود^۳: شکلی که طبعاً بگونه‌ای ارگانیسم موجود نیست، بلکه ابتدا باید ساخته شود! شکل کالایی: باین ترتیب البته مسئله چیز در خود به هیچ وجه حل نمی‌شود. این مسئله آنطور هم که لوکاس فکر می‌کرد، یعنی از طریق نشان دادن آن شرایط اجتماعی که تحت آنها مسئله‌ی چیز در خود بوجود می‌آید، حل نمی‌شود. زیرا اینکه هر مسئله دربردارنده‌ی چه مقدار حقیقت است از شرایط تاریخی

1. Abhub der Erscheinungswelt 2. Moment 3. aufheben

و روانی که آن مسئله تحت آن شکل می‌گیرد، اصولاً متفاوت است. اما این ممکن است که در یک ساخت شایسته از شکل کالایی مسئله‌ی چیز در خود تماماً ناپدید شود: که شکل تاریخی کالا و ارزش مبادله بیان یک منبع نور پیگر واقعیتی را روشن کند، که تحقیق مسئله‌ی چیز در خود بهبود می‌کوشد به معنای نهفته‌ی آن دست باید: زیرا واقعیت معنای نهفته‌ای ندارد که بتوان آنرا از یکانه [شکل] تاریخی که برای اولین بار در آن ظهور می‌کند تفکیک کرد. من در اینجا نمی‌خواهم هیچ ادعایی در رابطه با موضوع عنوان کنم، بلکه می‌خواهم آن جهت‌ی را نشان دهم که من وظایف تعبیر فلسفی را در آن می‌بینم. اما اگر این وظایف بدرستی فرمولبندی شده باشند، این امر نتایجی، هرچند محدود، برای پرستشهایی که در رابطه با اصول فلسفه مطرحند - و من مایلیم از بیان صریح آنها خودداری کنم - بدنبال خواهد داشت: آنهم اینکه، عملکردی که پرستش سنتی فلسفی از ایده‌های فراتاریخی، که به آنها معنای سمبلیک داده شده، انتظار دارد، بوسیله‌ی ایده‌های غیر سمبلیکی انجام می‌شود که بگونه‌ای درون تاریخی شکوین یافته‌اند. باین ترتیب اما رابطه‌ی هستی‌شناسی و تاریخ نیز اصولاً تغییر می‌یابد، بدون آنکه به این تدبیر نیازی پیدا شود که به تاریخ بمشابهی کلیت، در هیئت "تاریخیت" صرف بار هستی‌شناسانه داده شود، که در اینصورت هرگونه کشمکش ویژه‌ای بین تعبیر و موضوع آن از بین رفته و صرفاً یک تاریخگیری نقاب‌زده بجا می‌ماند. باین ترتیب، و بنا به درک من، تاریخ دیگر آن محلی نخواهد بود که ایده‌ها از آنجا بر می‌خیزند، خود را بگونه‌ای مستقل برجسته می‌کنند و دوباره ناپدید می‌شوند، بلکه بجای آنکه حقیقت بمشابهی نیتی [پنهانی] در تاریخ نمایان شود، تصاویر تاریخی بنوعی خود ایده‌هایی خواهند بود که بهم پیوستگی آنها بدون وجود نیتی [پنهانی] حقیقت را می‌سازد. اما در اینجا این بحث را قطع می‌کنم: زیرا در هیچ کجای دیگر گزاره‌های عمومی پرستش برانگیزتر نیستند که در مورد فلسفه‌ای که می‌خواهد گزاره‌های عمومی و انتزاعی را از خود دور کند و به آنها تنها در شرایط اضطراری گذار نیاز دارد. در عوض مایلیم بهم پیوستگی اساسی دیگری را بین فلسفه‌ی تعبیرگر و ماتریالیسم نشان دهم. گفته بودم که پاسخ معما، "معنای" آن نیست، بشکلی که [معما و پاسخ آن] بتوانند هر دو همزمان بر جای بمانند، و این که معما خود پاسخ خویش را دربرداشته باشد، صرفاً شکلی پدیدار "معنا" باشد و پاسخ را چون نیت - خود داشته باشد - برعکس پاسخ در وضعیت

برابر نهاده^۱ اکید نسبت به معما قرار دارد. پاسخ به طرحی نیاز دارد که از عناصر معما ساختن شده باشد و [باین ترتیب] معما را ویران می‌کند؛ و معما، آنگاه که پاسخ قاطعی به آن داده شود، دیگر نه پر معما، بلکه بی معناست. ماتریالیسم حرکتی را که در اینجا در شکل بازی شاهد آنیم، در شکل جدی آن به سرانجام می‌رساند؛ و جدی آنجاست که پاسخ در فضای بسته شناخت باقی نمی‌ماند، بلکه بر آن پراتیک^۲ واقع می‌شود. تعبیر واقعیتی که [سوزه] در پیش‌روی خود می‌یابد و رفع^۳ آن در ربط با یکدیگر قرار می‌گیرند. واقعیت البته در [حوزه] مفهوم رفع نمی‌شود، اما بازسازی هیئت واقعیت در همه حال بی‌درنگ تقاضای تغییر واقعی آنرا بدنبال دارد. این سرشت تغییر دهنده معماست - و نه صرفا پاسخ بمشابهی پاسخ - که یک نمونه‌ی اصل^۴ برای [همه‌ی] پاسخها بدست می‌دهد؛ و تنها پراتیک ماتریالیستی است که چنین سرشتی دارد. ماتریالیسم به این رابطه نامی داده است، و این نام به لحاظ فلسفی نیز تأیید شده است: دیالکتیک. بنظر من می‌رسد که تعبیر فلسفی تنها به شیوه‌ی دیالکتیکی ممکن باشد. جمله‌ی مارکس، آنگاه که فلاسفه را متهم می‌کرد که تنها جهان را [به شیوه‌های] ثنوناگون تفسیر می‌کنند، و آنگاه که در مقابل آنها عنوان می‌کرد که مسئله اما بر سر تغییر آنست، مشروعیت خود را نه تنها از پراتیک سیاسی بلکه به همان اندازه هم از تئوری فلسفی کسب می‌کند. تعبیر فلسفی با ویران ساختن پرسش، خلوص خود را به آزمایش می‌گذارد و آنرا در عمل به اثبات می‌رساند، [حال آنکه] اندیشه‌ی ناب به تنهایی توان به انجام رساندن این آزمایش را ندارد، از اینروست که عمل ویران ساختن پرسش، پراتیک را ضروری می‌کند. اینکه بخواهیم درکی نظیر درک دیالکتیکی را که در آن تئوری و پراتیک اینچنین درهم تنیده شده‌اند، از عمل‌گرایی صراحتاً جدا کنیم، کاری بیهوده و زائد است. با همان دقتی که من بر عدم امکان بسط پیش‌تر برنامه‌ای که در برابر شما طرح کرده‌ام، آگاهم - و این عدم امکان تنها از تنگی وقت ناشی نمی‌شود، بلکه عموماً وجود دارد، چرا که این برنامه را، بویژه بمشابهی برنامه، نمی‌توان بطور کامل و عمومی بسط داد - با همان وضوح هم این وظیفه را در مقابل خود می‌بینم که توجه شما را به چند نکته جلب کنم: نخست آنکه ایده‌ی تعبیر فلسفی در برابر آن اضمحلال فلسفه که به گمان من با درهم شکستن آخرین ادعاهای فلسفی نسبت به

کلیت نشانه‌های آن ظاهر شده‌اند، به عقب نمی‌نشیند، زیرا طرد سرسختانه‌ی همه‌ی پرسشهای هستی‌شناسانه - به معنای سنتی کلمه -، اجتناب از مفاهیم عام نامتغیر - احتمالاً مفهوم عام انسان نیز -، به فراموشی سپردن هرگونه تصویری از یک کلیت خودکفای ذهن و همچنین از یک "تاریخ اندیشه"ی در خود بسته، تمرکز پرسشهای فلسفی روی [پدیده‌های] مرکب و انضمامی درون تاریخ - سی [پدیده‌هایی] که آن پرسشها نباید از آنها جدا شوند: این مطالبات با انحلال آنچه که تا کنون فلسفه نامیده می‌شد، شباهت بسیار زیادی پیدا می‌کنند. از آنجا که اندیشه‌ی فلسفی دوران حاضر، دست کم اندیشه‌ی فلسفی رسمی، تا کنون از این مطالبات دوری جسته و با حداکثر کوشیده است بعضی از آنها را در شکل تعدیل یافته‌شان به درون خود جذب کند، بنظر می‌رسد که یکی از نخستین و فوری‌ترین وظائف، نقد رادیکال اندیشه‌ی فلسفی حاکم باشد. من از انتهام سلبيت عقیم^۱ - اصطلاحی که گوته فرید کلر^۲، سرشت آنرا بعنوان "اصطلاح نان زنجبیلی" توصیف کرده - هراس ندارم. اگر تعبیر فلسفی واقعاً تنها بشکل دیالکتیکی است که شکوفا می‌شود، پس نخستین هدف برای حمله‌ی دیالکتیکی وی فلسفه‌ای است که همانا آن مسائلی را می‌پروراند که بنظر من رسد از میان برداشتن‌شان بسیار ضروری‌تر باشد از اضافه کردن یک پاسخ نوبه این همه پاسخهای کهنه. تنها فلسفه‌ای که اصولاً غیر دیالکتیکی بوده و حقیقتی بسی تاریخ را هدف خود قرار داده باشد قادر است بر این امر باور آورد که مسائل کهنه‌ی فلسفه را می‌توان از این طریق از میان برداشت که آدمی آنها را به فراموشی سپارد و سرزنده و پیرانرژی از نو بیافازد. آری، آن [عنصری] از فلسفه‌ی هایدگر که پیش از هر چیز باید به نقد کشیده شود، همانا فریب آغاز است. تنها از طریق برقراری ارتباطی اکیدا دیالکتیکی^۳ با ترمینولوژی فلسفی و با آخرین کوششهایی که برای حل [مسائل] فلسفی انجام گرفته‌اند است که یک تغییر واقعی آگاهی فلسفی می‌تواند خود را به کرسی نشاند. این ارتباط باید [آن بخش] از مواد [مورد نیاز خود را] که در حوزه‌ی رشته‌های جداگانه‌ی علوم قرار می‌گیرند، عمدتاً از جامعه‌شناسی برگیرد؛ جامعه‌شناسی آن عناصر کوچک و بی‌نیت را که مع الوصف با مواد فلسفی پیوند دارند - آنطور که گروه‌بندی تعبیرگر به آن نیاز دارد -

برجسته می‌کند. یکی از موثرترین فلاسفه‌ی دانشگاهی دوران حاضر به پرسش رابطه‌ی فلسفه با جامعه‌شناسی گویا پاسخی شبیه به این داده است: «فیلسوف معماری را می‌ماند که خانه‌ای را طرح می‌ریزد و می‌سازد، حال آنکه جامعه‌شناس دزدی است که از طریق بالا رفتن از دیوارهای خارجی ساختمان، بدرون آن وارد می‌شود و سپس هر چه را که بتواند با خود می‌برد». من تمایل دارم این مقایسه را بپذیرم و آنرا به نفع نقشی که جامعه‌شناسی برای فلسفه دارد، تعبیر کنم. زیرا مدت‌هاست که موعد تعمیر پی‌های این خانه‌ی بزرگ سر رسیده است و خطر آن وجود دارد که نه تنها همه‌ی آنها که در درون آن هستند هلاک شوند، بلکه همچنین تمام‌ی آن چیزهایی نیز که در این خانه انبار شده‌اند، و بخشا جبران ناپذیرند، از دست بروند. آن دزد با سرقت این چیزهای منفرد و عمدتاً کم و بیش فراموش شده بشرط آنکه این چیزها را فقط نجات بدهد، کار نیکی می‌کند؛ او به سختی می‌تواند این چیزها را برای مدت زیادی برای خود نگاه بدارد، چرا که آنها برای او از ارزش کمی برخوردارند. البته باید گفت که برسمیت شناختن جامعه‌شناسی از سوی تعبیر فلسفی به محدودیت‌هایی نیاز دارد. برای فلسفه‌ی تعبیرگر مسئله برسر طراحی کلیدهایی است که واقعیت خود را بوسیله‌ی آنها بگشاید. انواع [کوناگون این] کلیدها، اما اندازه‌های عجیب و غریبی دارند. نوعی که ایده‌آلیسم کهن انتخاب می‌کرد، بسیار بزرگ بودند، بطوریکه اصلاً در قفل وارد نمی‌شدند. گرایش خالص جامعه‌شناسانه در فلسفه^۱ نوع بسیار کوچکی انتخاب می‌کند؛ کلید البته در قفل وارد می‌شود، ولی در باز نمی‌شود. بخش بزرگی از جامعه‌شناسان اصالت تسمیه^۲ را تا به آنجا پیش می‌برند که مفاهیم کوچکتر از آن می‌شوند که بتوانند مفاهیم دیگری را در پشت سر خود در یک راستا قرار دهند و همراه با آنها یک پیکر را تشکیل دهند. آنچه بجا می‌ماند ترکیبی گیج‌کننده و بی‌پی‌آمد از تعبیرهای "این-اینجا" است که هرگونه سازمانیابی بوسیله شناخت را مانع می‌شود و دیگر هیچگونه محک انتقادی بدست نمی‌دهد. به همین ترتیب مفهوم طبقه را ملنی ساختند و بجای آن توصیفات بیشماری از گروه‌های منفرد نشانند، بدون آنکه بتوان این گروه‌ها را در واحدهایی که دارای صفات مشترکی هستند، به نظم درآورد، هر چند که برعکس در تجربه چنین واحدهایی دیده می‌شوند؛ یا آنکه با تعریف صوری مفهوم ایدئولوژی، که یکی از مهمترین مفاهیم است، به مثابه‌ی تناقضی

بین گروه‌های معین و محتواهای معین آگاهی، بدون آنکه به پرسش حقیقی بودن یا نبودن آن محتواها دیگر مجالی برای طرح شدن داده شود، تمام بر زندگی-ایمن مفهوم را از آن گرفتند. این نوع از جامعه‌شناسی خود را در چارچوب نوعی نسبی گرایشی عمومی قرار می‌دهد که عمومیت آن - مثل هر عمومیت دیگری - دیگر نمی‌تواند از سوی تعبیر فلسفی به رسمیت شناخته شود و روش دیالکتیک وسیله‌ی مناسبی در دست تعبیر فلسفی است برای تصحیح آن [نسبی‌گرایی عمومی]. اینک من در رابطه با بکار بستن مفاهیم از سوی فلسفه، از گروه‌بندی [اجتماعی] دسته‌بندی آزمایشی [مفاهیم]، بیکر بندی [مفاهیم] و بازسازی [واقعیت] سخن به میان آوردم. بدون قصد نیست. اما آن تصاویر تاریخی که معنای برجاستی را نمی‌سازند، اما هر پرسشی درباره‌ی آن را حل و تجزیه می‌کنند، صرفاً تصاویری نیستند که بخودی خود داده شده باشند. [این تصاویر] در شکل ارگانیک و بگونه‌ای حاضر و آماده در تاریخ قرار ندارند. برای کشف آنها به هیچ مشاهده و شهودی نیاز نیست؛ آنها خداوندگاران سحرآمیز تاریخی نیستند که پذیرش و احترامشان واجب باشد. بر عکس: [این تصاویر] باید بوسیله‌ی انسان ساخته شوند و سرانجام حقانیت خود را تنها از این طریق بدست آورند که واقعیت خود را با وضوحی قانع‌کننده بر گرد آنها به نظم درآورد. در اینجا گسستی مرکزی بین این تصاویر و نمونه‌های اصیل باستانی و اسطوره‌ای، آنگونه که روانکاوی آنها را در برابر خود می‌یابد، و آنگونه که کلاگر^۳ امیدوار است بتواند آنها را به مثابه‌ی مقولات شناخت ما حفظ کند، بوجود می‌آید. حتی اگر بین این تصاویر تاریخی و آن نمونه‌ها صفت مشترک یافت شوند، آنجا که نمونه‌ها در مدار مقدر خویش بر فراز سر انسانها به حرکت در می‌آیند، آنجاست که تصاویر تاریخی خود را از آنها جدا می‌کنند؛ [این تصاویر] قابل درک و به راحتی قابل استفاده‌اند؛ اینها ابزار خرد انسانی‌اند، حتی آنجایی که بنظر میرسد چون مراکز مغناطیسی هستی عینی رابطه‌ی عینی برگرد خود به نظم درآورده باشند؛ مدلهایی هستند که عقل بوسیله‌ی آنها و از طریق بررسی و آزمایش به آن واقعیتی نزدیک می‌شود که از تسلیم به قانون امتناع دارد، اما می‌تواند از الگوی آن مدل، بشرط آنکه مدل بدستی نقش بسته باشد، هر چه بیشتر و بیشتر تقلید کند. شاید بعضی‌ها این را کوششی بدانند برای گزینش مجدد آن مقوله‌ی قدیمی که بیکر برای فلسفه فرمولبندی کرده بود و لایبنتیس در تمام طول عمرش با

شوریدگی برای دستیابی به آن کوشید: مقوله‌ای که ایده‌آلیسم به آن به مثابه‌ی یک هوس ریشخند می‌زند، مقوله‌ی *ars inveniendi* [هنر اختراع کردن] هر درک دیگری از این مدل‌ها عرفانی است و نمی‌توان مسئولیتی در قبال آن پذیرفت. ارغنون این "هنر اختراع کردن"، اما تخیل است. این تخیل در مواردی که علوم به آن عرضه می‌کنند، پا سفت می‌کند و تنها در مورد کوچکترین جنبه‌ها پازرترب [علوم] فراتر می‌گذارد، و البته این جنبه‌ها را تخیل خود از درون خویش بساید بیافریند. اگر ایده‌ی تعبیر فلسفی، که من کوشیدم در برابر شما بسط دهم، برحق باشد، آنگاه می‌توان آنرا به صورت این خواسته بیان کرد که به پرسش واقعیتی که در برابر خود می‌یابیم بوسیله‌ی تخیلی پاسخ دهیم که بدون آنکه از مرزهای عناصر پرسش خارج شود، دسته بندی آنها را تغییر می‌دهد و دقت آن بوسیله‌ی ناپدید شدن پرسش قابل کنترل است.

من بخوبی می‌دانم که بسیاری از شما - و شاید بیشتر شما - با آنچه که من در اینجا عرضه می‌کنم موافق نیستید. نه تنها اندیشه‌ی علم‌گرا، بلکه بیشتر از آن هستی‌شناسی بنیادگرا^۱ با باورهای من در ربط با وظایف فعلی فلسفه در تناقض‌اند. اما اندیشه‌ای که بدنبال رابطه‌ی [واقعی] بین موضوعات - و نه همسازهای جدانشده در درون خویش - باشد، حقانیت وجودی خود را بوسیله‌ی ابطال هر اعتراضی که بر علیه او مطرح شود و ادعای ابطال ناپذیری خود بدست نمی‌آورد، بلکه از طریق بارآوری خویش در معنایی که گوته این مفهوم را بکار می‌برد. بهر حال اگر اجازه بدهید چند کلمه‌ی دیگر در رابطه با جدیدترین اعتراضاتی بگویم که البته من آنها را نساختم، بلکه نمایندگان هستی‌شناسی بنیادگرا آنها را بیان کرده‌اند، اعتراضاتی که مرا برای اولین بار بفکر فرمول‌بندی نظریه‌ای انداختند که من تاکنون تنها در پراتیک تفسیر فلسفی بر طبق آن عمل کرده‌ام. این اعتراض مرکزی است: درک من هم بر تعریفی از انسان و بر طرحی برای برجاهستی استوار است، فقط من از ترس کور در برابر قدرت تاریخ، از آن‌ها دارم که این [عناصر] نامتغیر را با وضوح و پیگیری عیان سازم و در تاریکی پنهان‌شان می‌کنم؛ و در عوض به واقعی‌بودگی تاریخی^۲ با به ترکیب آن، قدرتی را تفویض می‌کنم که در واقع شایسته‌ی آن [عناصر] نامتغیر - این یلک هستی‌شناسی - است؛ به بت پرستی در برابر هستی تاریخی ساخته شده مشغول؛ تمام

معیارهای ثابت فلسفه را از او می‌گیرم و آن را به شکل یک بازی زیباشناخته بنا می‌نمایم. من می‌کنم؛ و فلسفه‌ی اولی^۱ را به مقاله نویسی^۲ فلسفی بدل می‌کنم. من در برابر این اعتراضات تنها می‌توانم اینطور رفتار کنم که محتوایشان را عمدتاً بپذیرم، اما از شروع بودن آن بلحاظ فلسفی دفاع کنم. من نمی‌خواهم در این مورد که آیا نظریه‌ی من بر درک معینی از انسان و از برجاهستی استوار است، تصمیم بگیرم، اما ضرورت توسل به این درک را انکار می‌کنم. این یک خواسته‌ی ایده‌آلیستی است؛ خواسته‌ی آغاز مطلق است بگونه‌ای که تنها اندیشه‌ی ناب می‌تواند آنرا نزد خویش به انجام رساند. این یک خواسته‌ی نکارتی است، خواسته‌ای که می‌پندارد اندیشه را باید به [سطح] شکل پیش‌فرضهای اندیشه‌ی آن^۳، به [سطح] قضایای بدیهی آن رساند. فلسفه اما، که دیگر خودمختاری را فرض نمی‌گیرد؛ که دیگر به وجود بنیادهای واقعیت در درون عقل باور ندارد، بلکه همیشه و همیشه شکستن قانونگذاری عقلانی - خودمختار را توسط هستی‌ای که مناسب آن قانونگذاری نیست و نمی‌توان آنرا به شیوه‌ی عقلانی و بمثابه‌ی کلیت طراحی کرد احتمال می‌دهد - چنین فلسفه‌ای راهی را که به پیش‌فرضهای عقلانی ختم می‌شود، تا به آخر نخواهد رفت، بلکه در آنجا که واقعیت تقلیل ناپذیر آغاز می‌شود، توقف خواهد کرد. چنین فلسفه‌ای اگر بخواهد بیش از این در قلمرو پیش‌فرضها پیشروی کند، تنها بشیوه‌ای صوری به آنها دست خواهد یافت، آنهم به بهای [چشم‌پوشی] از واقعیتی که وظایف اصلی او در حیطه‌ی آن قرار دارند. [حوزه‌ی] امر تقلیل ناپذیر، اما، بگونه‌ای مشخصاً تاریخی آغاز می‌شود. از اینرو این تاریخ است که حرکت اندیشه بسوی پیش‌فرضها را متوقف می‌سازد. بارآوری اندیشه تنها می‌تواند خود را از طریق تشخیص بگونه‌ای دیالکتیکی به آزمایش‌گذاری^۴ ایندو با هم در درون مدل‌ها - بیاط‌برقرار می‌کنند - من برای کوشش در جهت دستیابی به شکل چنین ارتباطی، اتهام مقاله‌نویسی را بجان می‌خرم. تجربه‌گرایان انگلیسی و همچنین لایبنیتس هم، نوشته‌های فلسفی خود را مقاله نامیدند، زیرا قدرت واقعیتی که بتازگی راهی بسوی آن باز شده بود و اندیشه‌ی آنها به آن برخورد کرده بود، در هر حال آنها را وادار ساخت که جرات آزمایش را بخود راه دهند. این تازه قرن پس از کانت بود که در برابر قدرت واقعیت جرات آزمایش را از دست داد. از اینرو مقاله از شکل فلسفه بزرگ به شکل زیباشناسی کوچکی در آمد که

دست کم يك تشخيص تعبير در فرامود^۱ آن پناه يافت، يك تشخيص تعبير كه فلسفه‌ی واقعی مدتها بود كه ديگر در ابعاد بزرگ مسائل خود آنرا در اختيار نداشت. اگر آزمایش با منزلزل شدن اطمینان در فلسفه‌ی بزرگ است كه به میدان می آید و اگر در این رهگذر تعبيرات مقالات زیباشناسانه را به میان می کشد، تعبيراتی كه غیر سمبليك و محدوداند و مرزهایشان نشانه گذاری شده است، در اینصورت به نظرم می رسد كه لعنت شان نباید كرد، بشرط آنكه موضوعات [شان] بدرستی انتخاب شده باشند، بشرط آنكه موضوعات [شان] واقعی باشند. چرا كه ذهن البته توان آنرا ندارد كه کلیت اسرواقع را بسازد یا آنرا درك كند، اما قادر است در [ابعاد] جزئی نفوذ كند، قادر است در [ابعاد] كوچك، مقیاس هستند، می صرف را متفجر كند.

ترجمه‌ی

امیر هاشمی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

انتخابات فلفل

حارديسيه و حارديسيه