



مارکسیسیم و فلسفہ

کارل گُرش

ترجمہ حمید وارستہ



مارکسیسم و فلسفه

کارل گُرش

ترجمه‌ی:

حمید وارسته



نشر دات

سرشنامه	: کُرش، کارل، ۱۸۸۶ - ۱۹۶۱ م. <i>Korsch, Karl</i>
عنوان و نام پدیدآور	: مارکسیسم و فلسفه / نوشته کارل کُرش : مترجم حمید وارسته : با مقدمه و ویراستاری کمال خسروی
مشخصات نشر	: تهران: دات، ۱۳۸۲.
مشخصات ظاهری	: ص ۱۹۸.
شابک	: <i>ISBN : 978-964-94771-2-1</i>
یادداشت	: فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
یادداشت	: <i>Philosophy Marxismus und Philosophie = Marxism and:</i>
یادداشت	: کتابنامه به صورت زیرنویس
موضوع	: ماتریالیسم دیالکتیک.
موضوع	: مارکس، کارل، ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م. <i>Marx, Karl</i>
شناسه افزوده	: وارسته، حمید، ۱۳۲۲ - ، مترجم.
شناسه افزوده	: خسروی، کمال، مقدمه‌نویس و ویراستار.
رده‌بندی کنگره	: ۲ م ۴ ک ۸۰۹ / ۸
رده‌بندی دیویی	: ۳۳۵ / ۴۱۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۱۰۲ - ۸۲ م.



نشر دات

مارکسیسم و فلسفه

نویسنده:	کارل کُرش
مترجم:	حمید وارسته
شماره‌ی نشر:	سوم
چاپ اول:	۱۳۸۲

یادداشت ناشر

آنچه خوانندگان محترم پیش رو دارند، مجموعه‌ی پنج‌مقاله از کارل کُرش است که سال‌ها پیش، آقای حمید وارسته از روی متن آلمانی اشاره شده در یادداشت‌شان به فارسی برگردانده‌اند و آقای کمال خسروی آن را ویراستاری کرده با یادداشتی درباره‌ی این مجموعه، برای چاپ به ناشر سپردند. به خواهش ناشر، آقای حسن مرتضوی به‌منظور روزآمد کردن ترجمه، دو مقاله‌ی اول را با ترجمه‌ی انگلیسی فرد هالیدی از آن‌ها در کتاب *Marxism and Philosophy* از انتشارات NLR (۱۹۷۲) مقابله و جهت روان‌تر شدن متن فارسی، تغییرات بسیاری در آن‌ها اعمال کردند. برای احتراز از خطا، متن فراهم آمده مجدداً توسط آقای وارسته و هم توسط آقای خسروی با اصل آلمانی مقابله شد و نکات مهم و سودمندی را یادآوری کردند که اعمال شد. برای معرفی بهتر کارل کُرش، مقدمه‌ی فرد هالیدی در کتاب پیش‌گفته با ترجمه‌ی آقای مرتضوی در ابتدای کتاب آمده است. ایشان همچنین سه مقاله‌ی آخر را که متن آلمانی یا ترجمه‌ای انگلیسی از آن‌ها در دسترس نبود، برای یک‌دست شدن ترجمه‌ی آن‌ها با دوتای دیگر، مرور کرده تغییراتی محدود اعمال کردند. ناشر وظیفه‌ی خود می‌داند از هر سه عزیز یاد شده که در شکل‌گیری روایت فارسی این اثر مهم فلسفی زحمت کشیده‌اند، قدردانی و تشکر کند.

فهرست

۹	یادداشت مترجم
۱۱	درباره‌ی این مجموعه (کمال خسروی).....
۱۷	کارل کُرش: مقدمه (فرد هالیدی – ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۳۷	مارکسیسم و فلسفه
۱۰۳	موقعیت کنونی مسئله‌ی «مارکسیسم و فلسفه»
۱۴۹	دیدگاه برداشت ماتریالیستی از تاریخ
۱۷۹	دیالکتیک مارکس
۱۸۷	درباره‌ی دیالکتیک ماتریالیستی

یادداشت مترجم

کارل گُرش در سال ۱۹۲۳ در مقاله‌ای تحت عنوان «مارکسیسم و فلسفه»^۱ کوشید تا با دوره‌بندی ویژه‌ای از تاریخ تحولات اندیشه‌ی مارکس و مارکسیسم، که مختص رابطه‌ی آن‌ها با فلسفه باشد، به بررسی این رابطه بپردازد.

مقاله‌ی کارل گُرش برخلاف انتظارش از یک سو مورد حمله و انتقاد شدید آن‌چه او «مارکسیسم روسی» می‌نامد قرار گرفت و از سوی دیگر و به دلایل دیگری با استقبال «فیلسوفان بورژوا» روبه‌رو شد.

هفت سال بعد گُرش بر آن شد تا در نوشته‌ای تحت عنوان «موقعیت کنونی مسئله‌ی "مارکسیسم و فلسفه"» به بررسی مجدد همین رابطه بپردازد؛ به‌ویژه که تا این زمان نزدیک به ۱۳ سال از انقلاب اکتبر در روسیه می‌گذشت و گُرش فرصت داشت تا به ارزیابی مجددی از تجربه‌ی این انقلاب و دیدگاه‌های رهبران و نظریه‌پردازان آن بپردازد.

این مقاله در عین حال تلاشی بود برای پاسخ به انتقاداتی که مقاله‌ی «مارکسیسم و فلسفه» با آن روبه‌رو شده بود. گُرش در این مقاله از یک سو به ریشه‌یابی علل انتقادات سوسیال دموکرات‌ها و «مارکسیسم روسی» می‌پردازد و از سوی دیگر می‌کوشد انگیزه‌های استقبال غیرمنتظره و ناخوشایند «فیلسوفان بورژوا» را توضیح دهد.

مقاله‌ی تازه‌ی گُرش مبتنی است بر درک معینی که او از دیالکتیک نزد مارکس، دیالکتیک ماتریالیستی و اصولاً دیدگاه درک ماتریالیستی تاریخ دارد. به همین دلیل مقاله‌هایی از گُرش که در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۲۲-۲۴ در

۱. نخستین بار در: Grünbergs Archiv für Geschichte des Sozialismus un der

Arbeiterbewegung انتشار یافت.

همین زمینه‌ها و با همین عناوین نوشته شده، می‌تواند زمینه و پیشینه‌ی مناسبی برای درک دیدگاه‌های گُرش و معیار او برای دوره‌بندی تاریخ تحولات مارکسیسم از زاویه‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه، فراهم آورد.

این مقاله‌ها همراه با مقاله‌ی «مارکسیسم و فلسفه» در مجموعه‌ای تحت عنوان *Marxismus und Philosophie* در سال ۱۹۳۰ از سوی گُرش انتشار یافت. کتاب حاضر ترجمه‌ی فارسی از روی چاپ ششم (۱۹۷۵) نسخه‌ای است که نخستین بار در سال ۱۹۶۶ از سوی «مؤسسه‌ی انتشاراتی اروپا» (Europäische Verlagsanstalt) منتشر شد.

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. درباره‌ی محتوای بسیاری از مباحثی که عنوان «مارکسیستی» دارند، امروزه در متن بحرانی از مفاهیم، ابهام و تردید فراوانی وجود دارد. اما در انتسابشان به مارکسیسم تردید کمتری هست. این که محتوای «دیکتاتوری پرولتاریا» چیست و چه تعبیری از آن می‌توان کرد – کما این که درک‌ها و تعبیرات بسیار گوناگونی نظراً و عملاً از آن بوده و هست، این که بررسی اجتماعی / تاریخی با اتکا به مفهوم «شیوه‌ی تولید» چه گونه 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» متمایز دانست یا «سوسیالیسم مارکسیستی» را از انواع دیگر «سوسیالیسم» تمیز داد. همچنین علی‌رغم هر تعبیری که بتوان از مفاهیمی چون «زیربنا» و «روبنا» 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 زمانِ مارکس، این بحث تحت عنوان «فلسفه‌ی مارکسیستی» جریان ندارد و بیشتر تحت عنوان «رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه» طرح می‌شود.

مسئله‌ی دیگر این است که اگر بتوان تئوری «اقتصاد مارکسیستی» را در کاپیتال 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، جابه‌جا می‌توان به ادعاهایی علیه فلسفه به‌طور کلی برخورد. از سوی دیگر اگر بتوان مفاهیمی چون «دیکتاتوری پرولتاریا»، «شیوه‌ی تولید»، «زیربنا و روبنا» را متمایزاً مارکسیستی دانست، مشکل بتوان چنین ویژگی‌یی 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 روبه‌رو نخواهیم بود. هم ماتریالیسم عمری 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 این که «فلسفه‌ی مارکسیستی» باشد. غرض من این است که کسانی که به مفاهیمی چون «اقتصاد مارکسیستی» یا «سیاست مارکسیستی» قایل‌اند، دست‌کم می‌توانند محتوایی کمابیش معین برای آن‌ها در آثار مارکس و انگلس دست و پا کنند و بر سر آن توافق داشته باشند. اما معتقدان به «فلسفه‌ی مارکسیستی»، دست‌کم در آثار مارکس، در باره‌ی چنین محتوایی در مضیقه‌اند. با این وجود کم نیستند کسانی که مارکسیسم را جهان‌بینی یا فلسفه‌ی خود می‌دانند و آن را مانند هر فلسفه‌ی

دیگری دربرگیرنده‌ی بخش‌های هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی (ماتریالیسم دیالکتیک) و تاریخ‌شناختی یا انسان‌شناختی (ماتریالیسم تاریخی) می‌دانند. جالب توجه این که، این‌گونه مارکسیست‌ها، از این زاویه با غیرمارکسیست‌ها و حتی با ضد مارکسیست‌ها تفاوتی ندارند. چرا که کم نیستند تاریخ‌نگاران فلسفه که مارکسیسم را در شمار فلسفه‌های مابعد‌هگلی یا به قول کارل کُرش، یکی از نتایج «تجزیه‌ی مکتب هگل» ارزیابی می‌کنند. اما پذیرش یک «فلسفه‌ی مارکسیستی» یا مارکسیسم همچون یک فلسفه، به همان آسانی پذیرش «اقتصاد مارکسیستی» یا «سیاست مارکسیستی» 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 «برحق» می‌داند و ایرادش تنها این است که نفی فلسفه از راه روی‌گرداندن از فلسفه و غرولُند کردن علیه آن عملی نیست. او به «حزب سیاسی ثوریک» خرده می‌گیرد که از «پیشنهاد‌های فلسفه عزیزت می‌کند و یا در همان نتایج مفروض فلسفه درجا می‌زند» و به او هشدار می‌دهد که خواست‌هایش «تنها از راه نفی فلسفه‌ی تاکنون، فلسفه به‌مثابه‌ی فلسفه، تحقق‌پذیرند» و نهایتاً راه‌حل خویش را چنین پیش می‌نهد که نفی فلسفه در تحقق آن است و «فلسفه خود را متحقق نتواند کرد، بی‌آن که پرولتاریا را براندازد و پرولتاریا توان درگذشتن از خویش را ندارد، مگر آن که فلسفه را متحقق سازد.» چنین پیوندی بین نفی و تحقق فلسفه با رهایی پرولتاریا و بشر، مانع از آن است که بتوان به‌سادگی و بی‌دغدغه فلسفه‌ای را به مارکس و اندیشه‌اش درباره‌ی رهایی پرولتاریا نسبت داد. مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی، فلسفه را شکلی از باخودبیگانگی انسان معرفی می‌کند که باید رفع شود و در ایدئولوژی آلمانی آن را به‌عنوان شکلی از ایدئولوژی مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در تریازدهم درباره‌ی فوئرباخ بر آن

است که فلاسفه جهان را به انحای گوناگون تعبیر کرده‌اند، مسئله [اما] 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؟

بنابراین، با پذیرش «فلسفه‌ی مارکسیستی» نمی‌توان خود را از شر رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه خلاص کرد. بگذریم از این که تازه پس از چنین پذیرشی مشکل اصلی این است که آن فلسفه چیست؟ امروزه دیگر کمتر متفکر جدی و ژرف‌نگری پیدا می‌شود که ماتریالیسم مارکس را روی پا ایستادانیدن ایده‌آلیسم هگل بداند که روی سر ایستاده بود. به عبارت دیگر، امروزه کمتر متفکر دقیقی را می‌توان یافت که چنین ساده‌انگارانه مشکل خود را با ال‌کلنگ ایده‌ماده حل شده تلقی کند و سر بر بالین آنتی‌دورینگ انگلس یا امپریوکریتیسیسم لنین بگذارد و آسوده بخوابد. این خواب آرام، یا بهتر بگوییم، این خواب غفلت دیرگاهی است که پریشان شده و طرح جدی مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه از آغاز قرن بیستم، مشکل را از قالب حقیر یک معمای ساده و پیش‌پا افتاده که با وارونه کردن و روی پا نگه داشتن حل می‌شود، بیرون کشیده و دامنه‌ای گسترده و ژرف و غنی از مفاهیم تازه ساخته است که در آن پیچیدگی‌های رابطه‌ی تئوری و پراتیک به‌طور اعم امکان ظهور یافته‌اند.

ابهامی که در این «اطلاق» و در محتوای آن هست، از همان زمان مارکس توجه بسیاری از نظریه پردازان را به خود جلب کرده و آن را موضوع مشاجرات بسیاری بین مارکسیست‌های گرایش‌های مختلف قرار داده است. به همین طریق پرسش درباره‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه، از صورت «فلسفه‌ی مارکسیستی چیست؟» بیرون آمده و به قلمرو وسیعی از مباحث کلیدی در باره‌ی 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 فلسفه است 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، همانندی‌ها و تمایزات علم اجتماعی/تاریخی و علوم طبیعی و بسیاری مفاهیم دیگر فراهم آورده 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 مارکسیستیِ نافی فلسفه یا متقابل با فلسفه را نیز یافت.

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

یکی از مهم‌ترین نوشته‌ها در این زمینه، مارکسیسم و فلسفه اثر کارل گُرش است که در سال ۱۹۲۳ نوشته شده و ادای سهمی جدی و مؤثر در این بحث به حساب می‌آید. نوشته‌ی گُرش اگرچه به‌قصد ارائه‌ی درک نوینی از رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه به رشته‌ی تحریر درآمده، اما به‌خوبی زمینه‌های بحث را نیز نشان می‌دهد و می‌تواند همچون راهنمای آشنایی با این بحث نیز مورد استفاده قرار گیرد. گُرش در نوشته‌ی خود با وضوح و صراحت بسیاری مسئله را طرح می‌کند، می‌کوشد زمینه‌های اجتماعی/تاریخی آن را 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 اطمینان‌خاطر می‌دادند که مارکسیسم فاقد هرگونه محتوای فلسفی از آن خود است - و گمان می‌کردند به این ترتیب حرف مهمی بر ضد آن گفته‌اند. مارکسیست‌های ارتدکس نیز از سوی دیگر به هم اطمینان می‌دادند که مارکسیسم آنان بنا به سرشت خود هیچ‌کاری با فلسفه ندارد - و گمان می‌کردند با این کار سخن جانانه‌ای به نفع آن می‌گویند.» نوشته‌ی گرش را می‌توان گامی جدی و باارزش، دست‌کم در طرح مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه ارزیابی کرد. او ۶۵ سال پیش، این وظیفه را بر عهده گرفته است که به جای روی گرداندن از فلسفه و غرولند کردن درباره‌ی آن، مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه را به‌عنوان یک مسئله‌ی واقعاً موجود طرح کند و به‌عنوان یک مارکسیست برای پاسخ‌گویی به آن بکوشد. ترجمه‌ی مقاله‌ی «مارکسیسم و فلسفه» در این مجموعه می‌تواند امکان‌آشنایی با پیشینه‌ی این بحث را فراهم کند و زمینه را برای مداخله‌ی تئوریک بیشتر روشنفکران چپ ایرانی در این بحث مهیا سازد.

کمال خسروی

بهار ۱۳۶۸

کارل گُرش: مقدمه

کارل گُرش در ۱۵ اوت ۱۸۸۶ در توداشتت نزدیک هامبورگ زاده شد. پدرش که اهل پروس شرقی و از خانواده‌ای کشاورز بود، در یک بانک مقام مهمی داشت. خانواده پس از مدتی زندگی در توداشتت، به ماینینگن در استان تورینگیا نقل مکان کرد. گُرش در همان شهر دوران دبیرستان را از سر گذراند. سپس به دانشگاه‌های مونیخ، برلین، ژنو و ینا رفت. حقوق، اقتصاد و فلسفه خواند. در دانشگاه عضو «جنبش دانشجویان آزاد» شد که مخالف گروه ارتجاعی و ناسیونالیستی «انجمن اخوت دانشجویان» بود. هدف گروه گُرش این بود که میان دنیای دانشگاهی و جنبش سوسیالیستی پیوند به وجود آورد. در ۱۹۱۰ دکترای خود را با ارائه‌ی رساله‌ای درباره‌ی نقش مدارک در پذیرش جرم گرفت. این رساله یک سال بعد در برلین منتشر شد.

میان سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴ گُرش در لندن به مطالعات خود ادامه داد. به جامعه‌ی فابین پیوست و شدیداً تحت تأثیر جنبش سندیکالیستی قرار گرفت. در جوانی اعتقاد داشت که این جنبش بر محتوای مثبت و جنبه‌های عملاً دموکراتیکِ سوسیالیسم استوار است حال آن که مارکسیسم ارتدکس بین‌الملل دوم، خود را صرفاً با نفی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تعریف می‌کند. در همان حال مقالاتی برای گاهنامه‌های آلمانی درباره‌ی زندگی انگلیسی‌ها از

۱- بهترین منابع برای دسترسی به اطلاعات مربوط به زندگی گُرش در مقدمه و یادداشت‌های اریش گِراخ بر چاپ ۱۹۶۶ مارکسیسم و فلسفه (انتشارات اروپا، فرانکفورت)، و در *Die Wandlung des deutschen Kommunismus* اثر هرمان وبر (انتشارات اروپا، ۱۹۶۹) و شماره‌ی ویژه‌ی مجله‌ی *آلترناتیو* در مورد گُرش (برلین، آوریل ۱۹۶۵، ۴۱) یافت می‌شود.

جمله قوانین انگلستان، طرفداران حق رأی زنان، سیاست کشاورزی، آثار گالزورثی^۱ و وضعیت دانشگاه‌های انگلستان می‌نوشت.^۲ در ۱۹۱۳ با هدا گالگلیاردی ازدواج کرد و از او دو دختر داشت. آن دو تا زمان مرگ گرش با هم زندگی کردند و در کارهای تئوریک با یکدیگر همکاری داشتند.

گرش در آغاز جنگ جهانی اول، اوت ۱۹۱۴، به آلمان بازگشت. به دلیل مخالفت با جنگ از ستوان ذخیره به سرجوخه گی تنزل مقام یافت؛ با این که هرگز اسلحه‌ای حمل نکرده بود، مجروح شد و دو بار صلیب آهنین گرفت. پس از جنگ، در ۱۹۱۹، استاد دانشگاه ینا شد.

شروع جنگ، زندگی سیاسی فعال و فشرده‌ترین دوره‌ی خلق آثار تئوریک او را رقم زد. در ۱۹۱۷ به حزب سوسیالیست مستقل آلمان (USPD) پیوست که از حزب سوسیال دموکرات آلمان جدا شده و موضع چپ داشت. هنگامی که خود USPD در ۱۹۲۰ دچار انشعاب شد، گرش با اکثریت جناح خود به حزب کمونیست آلمان (KPD) پیوست، هر چند دربارهی بیست و یک شرط لنینیستی برای عضویت در بین‌الملل سوم بحث داشت. در این دوره، پس از سرنگونی قیصر در نوامبر ۱۹۱۸ و بیانیه‌ی اعلام جمهوری وایمار، بیشتر کشورهای اروپایی، و به‌ویژه آلمان، در وضعیت انقلابی قرار داشتند. خیزش اسپارتاکیستی در برلین (ژانویه ۱۹۱۹) و جمهوری شورایی مونیخ (آوریل ۱۹۱۹) به شدت سرکوب شده بودند. اما جنبش فعال و گسترده‌ی شوراهای کارگری دو سال تمام تحت تأثیر مجموعه‌ای متنوع از ایده‌های مارکسیستی و

* Gohn Galsworthy (۱۸۶۷-۱۹۳۳) رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس انگلیسی و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ادبیات در ۱۹۳۲-م.

۲- رجوع کنید به:

"Die Fabian Society", *Die Tat*, IV, 8; "Beiträge zur Kenntnis des englischen Rechts", *Zeitschrift für Internationale Recht*, XIV; "Die Freiheit in England", *Die Tat*, V, 7; "Probleme und Aussichten englischer Universitätentwicklung", *Die Tat*, VI, 4; "Galsworthy", *Die Tat*, V, 9.

آنارکوسندیکالیستی بود.^۳ گرش فعالانه در این جنبش شرکت کرد؛ اعتقاد داشت که این جنبش بسیاری از ایده‌هایی را که وی قبل از جنگ در لندن بسط داده بود، تحقق خواهد بخشید. وی عضو کمیته‌ی سوسیالیستی کردن برلین بود و برای نشریه‌ی انقلابی *Arbeiterat* مقاله می‌نوشت.

نوشته‌های او درباره‌ی شوراهای کارگری در این دوران به دو مرحله تقسیم می‌شود: این مقاله‌ها میان سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۲۰ بازتاب بلاواسطگی و خوش‌بینی جنبش بودند؛ حال آن که از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ کاهش فعالیت شوراها و نیاز به اندیشه‌ای انتقادی را نشان می‌دهند. هنگامی که جنبش در اوج خود بود، گرش به مطالعه و بررسی یک نظام اقتصادی فرضی برای اقتصاد ملی و بر پایه‌ی شوراهای کارگری پرداخته بود. در این نظام هر کارخانه را شورای کارخانه می‌گرداند که قرار بود نهاد سازنده‌ی دموکراسی پرولتری باشد. در سوسیالیستی کردن چیست؟ (مارس ۱۹۱۹)، نظام یک سازمان اجتماعی را به نام «خودمختاری صنعتی» در می‌افکند که در آن هر شاخه از صنعت ملی می‌بایست توسط کمیته‌ای اداره می‌شد که منافع تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان را هماهنگ می‌کرد.^۴ هر کارخانه‌ی منفرد در فعالیت خویش آزادی محدودی می‌داشت. تصمیم‌گیری‌ها به حجم تولید، شرایط کار و تقسیم درآمدها بستگی داشت. در نخستین سطح از این نظام، وسایل تولید اجتماعی می‌شد و به کارگران بنا به تولیدات آنان پرداخت می‌شد؛ در دومین سطح، خود کار، اجتماعی می‌شد و به کارگران مطابق با نیازهایشان پرداخت می‌شد. گرش در این اثر نه تنها درگیر فراهم آوردن محتوای مثبتی

۳- رجوع کنید به پی. ویو اورتسن، *Betriebsrate in der Novemberrevolution* (انتشارات Dorste، دوسلدرف، ۱۹۶۳).

۴- مهم‌ترین آثار این دوره در *Schriften zur Sozialisierung* (انتشارات اروپا، ۱۹۶۹). نقش و ایده‌های او در اورتسن، همان منبع و در جی. ای. روسکونی: "Korsca e la strategia" *Probemi del Socialismo* در consiliare-sidicale، شماره ۴۱، ۱۹۶۱، بحث شده است.

است که جای خالی آن را در سوسیالیسم پیش از جنگ حس می‌کرد، بلکه به مفاهیم رفرمیستی و سوسیال‌دموکراتیک «ملی‌کردن» و «مشارکت کارگران» می‌تاخت که در آن زمان در آلمان حاکم بود و جنبش شوراهای را از اهداف خویش دور می‌کرد. قانون فوریه‌ی ۱۹۲۰ رایشتاگ نمود این مفاهیم رفرمیستی بود.

با تحکیم سرمایه‌داری آلمان و سقوط جنبش شوراهای، گرش کوشید تا دلایل شکست خیزش ۱۹۱۸-۱۹۲۰ را تحلیل کند. در حالی که سایر مارکسیست‌ها به درستی بر نبودن سازمان انقلابی برای کسب قدرت تأکید می‌کردند، گرش تأکید می‌کرد که پیش شرط‌های تئوریک و فرهنگی نیز برای کسب قدرت وجود نداشته است. «در ماه‌های سرنوشت‌ساز پس از نوامبر ۱۹۱۸ که قدرت سیاسی سازمان‌یافته‌ی بورژوازی خرد شده بود و ظاهراً چیزی جلودار گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم نبود، این شانس بزرگ از دست رفت چرا که پیش شرط‌های اجتماعی-روانی برای کسب قدرت وجود نداشت. زیرا کسی به امکان تحقق بلادرنگ نظام اقتصادی سوسیالیستی باور نداشت، باوری که می‌توانست توده‌ها را به حرکت واداشته و شناخت روشنی را از ماهیت گام‌های نخستین ضروری پدید آورد^۵. گرش شکست انقلاب نوامبر آلمان را ناشی از نبودن آمادگی ایدئولوژیک و رهبری سیاسی می‌دانست. در اثر بعدی‌اش به این تحلیل پرداخت. کتاب او با نام قانون کار برای شوراهای کارخانه (*Arbeitsrecht für Betriebsräte*) که در ۱۹۲۲ نوشته شد، متکی بر رشته سخنرانی‌هایی بود که برای کارگران ترتیب داده و بیانگر تلاشی در تهیه‌ی قانونی پرولتری برای شوراهای کارگری بود^۶. آموزش‌های حقوقی پیشین گرش در این اثر کاملاً به چشم می‌خورد. وی استدلال می‌کند که قوانین مربوط

۵- *Schriften zur Sozialisierung*، ص. ۷۴

۶- چاپ جدید به استثنای بخش‌هایی درباره‌ی قوانین رایشتاگ، به‌عنوان *Arbeitsrecht für Betriebsräte* (انتشارات اروپا، ۱۹۶۸).

به کارگران، حیطةی حساس ایدئولوژی بورژوازی است و مناسبات تولیدی سازندهی جامعهی سرمایه‌داری را آشکار می‌سازد. گرش گمان می‌کرد که وظیفهی ایدئولوژیک مهم جنبش انقلابی، فراهم کردن بیان حقوقی پرولتری مناسبات تولیدی سوسیالیستی آتی است.^۷ شاید بتوان گفت که این متن دربارهی شوراها که پس از پیوستن گرش به حزب کمونیست آلمان نوشته شده، از اثر قبلی‌اش لنینیستی‌تر است. برخلاف چپ‌های هلندی مانند پانه کوک و گورتز، در این اثر بر نیاز به وجود حزب و اتحادیه‌های کارگری و نیز شوراها تأکید می‌شود، اگرچه هنوز در این مجموعه‌ی سه وجهی نهادهای پرولتری اولویت با شوراهاست.^۸ گرش در این متن، یکسره چنین فرض می‌کند که تعلیق حیات سیاسی در شوراهاى روسیه فقط رویدادی موقت است که قحطی و جنگ داخلی بر بلشویک‌ها تحمیل کرده است.

اثر گرش دربارهی شوراهاى کارخانه و تکامل اولیهی آن به سوی لنینیسم در تقابل با اندیشهی آنتونی گرامشی، مارکسیست ایتالیایی، است که با جنبش شورایی تورین در همین دوره درگیر بوده است.^۹ گرامشی نیز مانند گرش می‌کوشید تا جنبش خودجوش قدرت کارگران را که با جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ آزاد شده بود، تثویز کند. هر دو می‌اندیشیدند که دولت انقلابی آینده را می‌توان با تشکیل نهادهای پایه‌ای پرولتری از پیش ترسیم کرد. با این همه، دولت پرولتری فرضی گرش در سوسیالیستی کردن چیست؟، مانند کارهای اولیهی گرامشی از بررسی مسائل اصلی قیام انقلابی برای واژگونی دولت

۷- همان منبع، ص. ۲۶. ۸- همان منبع، ص. ۱۳۸ و پس از آن.

۹- آنتونیو گرامشی، «شوراها در ایتالیا»، نیولفت ریویو، ۵۱، با یک مقدمه. جنبه‌های دیگر اندیشهی گرامشی در جان ام. کامت، آنتونیو گرامشی و خاستگاه‌های کمونیسم ایتالیایی (انتشارات دانشگاه استانفورد، ۱۹۶۷) بحث شده است. در این کتاب همچنین رابطه‌ی گرامشی با بوردیگا، متحد ایتالیایی گرش در مبارزات درون حزبی در اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ روایت می‌شود. به دلیل همین اتحاد است که گروه گرش اثر گرامشی در *Ordine Nuovo* را «عفونت ایده‌آلیستی کمونیسم ایتالیایی» می‌نامد (گرلاخ در *Schriften zur Sozialisierung*، ص. ۱۱).

بورژوازی و سازمان حزبی ضروری برای انجام آن پرهیز کرده بود. پس از شکست شوراها در ۱۹۲۰، هر دو آنها دلایل آن را بررسی کردند اما گرامشی بسیار بیشتر از گرش در پذیرش تئوری لنینیستی حزب به عنوان سازمان اجتناب ناپذیر پرولتاریا در پیکار با دولت بورژوازی پیش رفته بود. گرامشی چنین نوشت: «انقلاب مانند جنگ است و به دقت از سوی یک فرماندهی کل طبقه‌ی کارگر تدارک دیده شود.»^{۱۰} از سوی دیگر، گرش همچنان تئوری خود را درباره‌ی پیش شرط‌های ذهنی انقلاب با نقد بر مارکسیسم ارتدکس به دلیل ناتوانی آن در فراهم آوردن چنین تئوری‌یی تکامل می‌داد. با این همه در این جا نیز تشابهات معینی با گرامشی وجود دارد. اگرچه گرامشی بر اهمیت حزب بیش از گرش تأکید می‌کرد، مبارزه در قلمرو جامعه‌ی مدنی، در فرهنگ و ایدئولوژی را نیز ضروری می‌دانست زیرا قدرت طبقه‌ی حاکم با سلطه یا هژمونی ایدئولوژیک آن بر تمامی طبقات جامعه‌ی سرمایه‌داری حفظ می‌شود. بنا به استدلال گرش و گرامشی، وظیفه‌ی عمده‌ی انقلاب پرولتری مبارزه در جبهه‌ی ایدئولوژیک است. از نظر هر دو آنها، دخالت مثبت در قلمرو ایده‌ها می‌باید با نقدهای عمومی از گرایش‌های قدرگرایانه و مکانیکی در مارکسیسم بین‌الملل دوم آغاز شود.

گرش چنین تأکیدی را بر تئوری با نوشتن آثاری در دو سطح بیان کرد. در یک سطح، مجموعه‌ای از بروشورها و مقاله‌های آموزشی نوشت که برای اعضای حزب در نظر گرفته شده بود. وی در آنها مفاهیم اصلی مارکسیسم را مطرح می‌کرد و توضیح می‌داد. در سال ۱۹۲۲ سه نوشته از این دست انتشار یافت. در یکی از آنها، عناصر برداشت ماتریالیستی از تاریخ (*Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*)، وی رابطه‌ی بنیادی تئوری و پراتیک را در جنبش انقلابی شرح می‌دهد که به دلیل وجود بسیاری از مضامین مشابه،

۱۰- نیولفت ریویو، ۵۱، صفحه ۲۷. درباره‌ی موضع مثبت گرش در مورد تئوری حزب لنین و مخالفت او با موضع رزا لوکزامبورگ به «لنین و کمیترن» در *بین‌الملل* ۱۹۲۴، رجوع کنید.

می‌توان آن را تدارک نگارش مارکسیسم و انقلاب تلقی کرد. وی در این اثر با استفاده‌ی گسترده از نقل قول، نه تنها از مارکس، انگلس و لنین بلکه همچنین از انجیل‌ها، شکسپیر، هگل، گوته و شیلر به تشریح انواع مفاهیم کلیدی مارکسیستی مانند «مبارزه‌ی طبقاتی» و «دیالکتیک» می‌پردازد. اثر مشابه دیگری به نام پنج موضوع اساسی مارکسیسم (*Quintessenz des Marxismus*)، اصول بنیادی مارکسیسم را در قالب سی و هفت پرسش و پاسخ بیان می‌کند. سرانجام، گرش نقد برنامه‌گوتای مارکس را به چاپ رساند با مقدمه‌ای سیاسی که در آن بر اهمیت متن مارکس در ارتباط با مسئله‌ی فوری تسخیر قدرت سیاسی که جنبش کارگری در آن زمان با آن مواجه بود، تأکید کرده بود.

در سطحی دیگر، گرش تحلیلی را از علل انحطاط تاریخی ثوری مارکسیستی در بین‌الملل دوم و وضعیت مارکسیسم در آن زمان آماده کرده بود. این اثر مارکسیسم و فلسفه نام داشت که در ۱۹۲۳ منتشر شد. این تحلیل مستقیماً نتیجه‌ی رابطه‌ی متقابل زندگی فکری وی و تکامل تاریخی عینی جنبش انقلابی آلمان بود. شروع آن با این بحث است که نه فیلیوف‌های مارکسیست و نه بورژوا پیوند تاریخی میان ایده‌آلیسم دیالکتیکی هگل و ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس را در نیافته‌اند. آن‌ها همچنین درک نکرده‌اند که چرا فلسفه‌ی هگل در دهه‌ی ۱۸۴۰ به فراموشی سپرده شد. فهم این موضوع نیازمند درک رابطه‌ی دیالکتیکی و مادی میان ایده‌آلیسم و بورژوازی در مرحله‌ی انقلابی آن، پیش از ۱۸۴۸ است. از آن جا که ایده‌آلیسم هگل بیانگر این عصر حماسی تکامل بورژوایی است، زمانی منسوخ شد که دیگر بورژوازی انقلابی نبود. طبقه‌ی انقلابی جدید، پرولتاریا بود که نمودِ تثوریک خود را در ماتریالیسم دیالکتیکی یافت. بنابراین، رابطه‌ی تاریخی میان فلسفه‌ی بورژوایی و ماتریالیسم مارکسیستی تنها می‌تواند در چارچوب بنیادی جهان‌بینی ماتریالیسم مارکسیستی درک شود. مارکسیسم فلسفه نیست بلکه وارث فلسفه است.

بین‌الملل دوم این رابطه را تیره و تار کرده بود زیرا انقلابی نبود. بین‌الملل

دوم دیگر تجسم آن اصلی نبود که کار خلاقانه‌ی مارکس را تعریف می‌کرد: وحدت دیالکتیکی تئوری انتقادی و پراتیک انقلابی. در عوض، تئوری صرفاً به تحلیلی منفعلانه و ایستا از موقعیتی معلوم تبدیل شده بود و دیگر هیچ گرایش مستقیمی به انقلاب نداشت. گرش کوشید تا این بحران تئوری را درون تاریخ مارکسیسم و جنبش کارگران اروپایی در کل قرار دهد. به این ترتیب، وی تلاشی بدیع و در ضمن شدیداً مجادله‌برانگیز برای کاربست روش ماتریالیستی مارکس به تاریخ خود تئوری مارکسیستی انجام داده بود. پس از ۱۹۱۷، وضعیت جدید انقلابی در اروپا ظهور کرد. لنین بار دیگر وحدت تئوری و پراتیک را بیش از همه با تمرکز بر رابطه‌ی مارکسیسم و دولت، برقرار کرد. گرش با تلاشی که خود مشابه می‌پنداشت، کوشید بار دیگر مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه، و با ایدئولوژی در کل، را مطرح کند. وی برخلاف تئورسین‌های بین‌الملل دوم، خودمختاری ویژه‌ی سطح ایدئولوژیکی در جامعه‌ی سرمایه‌داری و پی آمدهای عملی آن را تصدیق می‌کرد: ایدئولوژی بورژوایی هرگز حتی پس از انقلاب، خودبه‌خود ناپدید نمی‌شود — باید به مدد تئوری سوسیالیسم علمی با آن مبارزه کرد. خطای مارکسیسم عامیانه این بود که در ارزیابی با دستگاه فکری و ایدئولوژی انعطاف‌پذیر جامعه‌ی بورژوایی به «ناچیزانگاری فراتجربی» (transcendental underestimation) در غلبه بود. اثر اولیه‌ی گرش درباره‌ی قانون پرولتری را می‌توان نمونه‌ی مشخصی از آن دسته آثار نظری دانست که او در مبارزه علیه این دستگاه ضروری می‌دانست. از طرف دیگر، نقد آکادمیک صرف هم ثمربخش نیست. ساختار اجتماعی-اقتصادی هر جامعه‌ای پایه‌ی مادی آن است. اگر قرار است که روبنای فکری چنین جامعه‌ای در تئوری برانداخته شود، باید زیربنای آن نیز در عمل سرنگون شود. «فلسفه را نمی‌توان بدون تحقق آن لغو کرد». تنها با درک رابطه‌ی تاریخی میان انقلاب بورژوایی و نمود تئوریک آن در فلسفه‌ی بورژوایی است که طبقه‌ی کارگر می‌تواند بر آن فلسفه چیره شود و قدرت

ایدئولوژی بورژوازی را در عمل نابود سازد.

تأکید گرش بر رابطه‌ی تاریخی میان مارکس و هگل، و پیش شرط ذهنی انقلابی موفقیت آمیز، مشابه با درون‌مایه‌های تاریخ و آگاهی طبقاتی گئورگ لوکاج است که درست در زمانی که قرار بود اثر گرش چاپ شود، منتشر شد. گرش در «پس‌گفتار به جای پیش‌گفتار» کوتاهش، نوشت: «تا جایی که برایم محرز شده است، توافق اصولی خود را با مؤلف (لوکاج) با خوشحالی اعلام می‌کنم که نوشته‌اش از جهات بسیاری به مسئله‌ای مربوط می‌شود که در این اثر [من] مطرح شده و خود بر بنیاد فلسفی گسترده‌ای استوار است. در مورد تفاوت نظر میان ما بر سر موضوعات ویژه‌ی مضمون و روش، برای خود حق بررسی و بحث همه‌جانبه‌تری را در آینده قایلیم.»^{۱۱} با این همه، همان‌طور که گرش در مقاله‌ی پاسخی به انتقادات خود در ۱۹۳۰ توضیح می‌دهد، هرگز نظرش را درباره‌ی اثر لوکاج منتشر نکرد، اگرچه رفته رفته متوجه شده بود که بیش از آنچه که ابتدا تصور می‌کرد، میان آن‌ها اختلاف وجود داشته است. آنچه آشکارا میان آن‌ها اختلاف به وجود آورد و بعدها مانع همکاری ثمربخش شد، حمله‌ی سیاسی کمونیسم رسمی به آثار آن‌ها و پاسخ‌های متفاوت‌شان به آن بود. آن دو که محکوم شده بودند، به شیوه‌ای متفاوت واکنش نشان دادند. لوکاج تا حدی به صورت تاکتیکی و تاحدی صادقانه از خود انتقاد کرد و عضو جنبش کمونیستی باقی ماند.^{۱۲} اما گرش چنین نکرد.^{۱۳}

واکنش فوری سخنگویان سوسیال دموکرات و کمونیست به مارکسیسم و فلسفه صراحتاً خصمانه بود. کائوتسکی در *Die Gesellschaft* در یک بررسی

۱۱- مارکسیسم و فلسفه، ۱۹۲۳، ص. ۷۱.

* بر مبنای مدارک جدید، لوکاج نیز از کتاب خود دفاع جانانه‌ای کرد و سپس دست به انتقاد از خود زد. برای بررسی این موضوع به کتاب «در دفاع از تاریخ و آگاهی طبقاتی» اثر گئورگ لوکاج، رجوع کنید. -م.

۱۲- لوکاج در نوشته‌ای که در «درباره‌ی زندگی و آثار لوکاج»، نیولفت ریویو، شماره ۵۸، ژوئیه - اوت ۱۹۷۱ چاپ شده، درباره‌ی گرش بحث می‌کند.

تدافعی و توجیه‌گرانه که در واقع عذر و بهانه‌ای برای ارتداد خویش بود، از بحث درباره‌ی تزه‌های کُرش درباره‌ی هگل و مبارزه‌ی ایدئولوژیک پرهیز کرد. با این همه، تلویحاً تصدیق کرد که مارکسیسم بین‌الملل دوم دیگر از انقلابی بودن دست کشیده است: «از نظر کُرش، مارکسیسم چیزی جز تئوری انقلاب اجتماعی نیست. درحقیقت، یکی از برجسته‌ترین مشخصات مارکسیسم این اعتقاد است که انقلاب اجتماعی فقط در شرایط ویژه‌ای یعنی فقط در سرزمین‌ها و دوره‌های خاصی امکان‌پذیر است. فرقه‌ی کمونیستی، که کُرش به آن تعلق دارد، این موضوع را کاملاً فراموش کرده است.»^{۱۳}

جنبش کمونیستی رسمی نیز به همان اندازه با مارکسیسم و فلسفه سرستیز داشت و زینوویف در نطق افتتاحیه‌ی پنجمین کنگره‌ی جهانی کمینترن در ۱۹۲۴، که کُرش به‌عنوان نماینده‌ی حزب کمونیست آلمان در آن حضور داشت، به او و لوکاخ و گراتسیادی حمله کرد: «رفیق گراتسیادی، در ایتالیا، کتابی منتشر کرده است که در آن مجدداً مقاله‌ای را گنجانده که زمانی که سوسیال دموکراتی رویونیست بود، نوشته است. این رویونیسم تئوریک را نمی‌توان از مجازات معاف کرد. همچنین نمی‌توانیم رفیق مجاری‌مان لوکاخ را تحمل کنیم که به همین نحو در قلمرو فلسفه و جامعه‌شناسی عمل کرده است... ما همین گرایش را در حزب کمونیست آلمان شاهدیم. رفیق گراتسیادی یک پروفوسور است، کُرش هم یک پروفوسور است (فریاد حضار: «لوکاخ هم پروفوسور است!») اگر چند تا پروفوسور دیگر نیز از این دست داشته باشیم که به تئوری‌بافی‌های خود ادامه بدهند، کارمان تمام است. ما نمی‌توانیم چنین رویونیسم تئوریکی را در بین‌الملل کمونیستی مان تحمل کنیم.»^{۱۴} فیلسوفان اصلی حزب نیز به رهبری آبرام دبورین و شاگردش لوپل در اتحاد شوروی، که

۱۳ - Die Gesellschaft, I, ص. ۳۱۰.

۱۴ - پنجمین کنگره‌ی بین‌الملل کمونیستی: گزارش خلاصه‌شده (انتشار توسط حزب کمونیست بریتانیای کبیر)، ص. ۱۷.

مارکسیسم و فلسفه دوبار در آن جا ترجمه شده بود^{۱۵}، شدیداً به گُرش تاختند. دبورین، گُرش و لوکاچ را از بابت ایده آلیسم مورد انتقاد قرار داده بود، هرچند خود وی درگیر مبارزه‌ای شدید در دفاع از «دیالکتیک» در مقابل مکتب «مکانیستی» موجود در فلسفه‌ی شوروی شده بود؛ پس از شکست ظاهری «مکانیست‌ها» در ۱۹۲۹، خود وی نیز به دلیل دفاع از «ایده آلیسم منشیویکی» توسط استالین تقبیح شد.

اهمیتی که کمیت‌رن برای مارکسیسم و فلسفه قایل بود و جار و جنجال شدیدتری را که در مقایسه با تاریخ و آگاهی طبقاتی در ارتباط با آن به وجود آورد، تا حدی به این دلیل بود که در هنگام انتشار آن اثر و پس از آن، گُرش یکی از اعضای برجسته‌ی حزب کمونیست آلمان به شمار می‌آمد که در آن زمان، خارج از اتحاد شوروی، عمده‌ترین حزب کمونیست محسوب می‌شد. گُرش در ۱۹۲۳ به نمایندگی مجلس تورینگیان برگزیده شد و در اکتبر همان سال وزیر کمونیست دادگستری حکومت تورینگیان گردید. حزب، خود را برای شورشی مسلحانه آماده می‌کرد و بنا به دستور حزب، گُرش مقام وزارت را پذیرفت تا کار تصاحب سلاح‌ها و سرنگونی دستگاه دولتی را با آغاز انقلاب ساده سازد. با این همه برنامه‌ی شورش لغو شد و شورش محلی در هامبورگ با موفقیت توسط ارتش سرکوب شد.

شکست بزرگ اکتبر ۱۹۲۳ به ممنوعیت حزب کمونیست آلمان و از دست دادن پنجاه درصد اعضای آن انجامید. در خود حزب، رهبری پیشین، براندلر کنار گذاشته شد و رهبری «جناح چپ» آرکادی ماسلو و روث فیشر جایگزین آن شد. خط مشی جدید حزب با تأکید بر تدارک انقلابی سازمان یافته‌تر، هر گونه سیاست تشکیل جبهه‌ی متحد با سوسیال دموکرات‌ها را رد می‌کرد. در

۱۵ - برای بررسی نوشته‌های دبورین (شامل بررسی انتقادی او از تاریخ و آگاهی طبقاتی) به *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus* آبرام دبورین و نیکلای بوخارین (انتشارات Suhrkamp، فرانکفورت، ۱۹۶۹) رجوع کنید.

این چرخش به چپ، گرش به یکی از سخنگویان اصلی حزب و سردبیر مجله‌ی تئوریک آن یعنی بین‌الملل تبدیل شد. وی همچنین نماینده‌ی کمونیست در رایشتاگ شد و تا ۱۹۲۸ این مقام را داشت.

نظرات سیاسی در حزب کمونیست جمهوری وایمار متنوع و گسترده بود و بسیاری از آن‌ها از موضع رسمی رهبری چپ‌تر به‌شمار می‌آمد.^{۱۶} در روند «بلشویزه کردن» که از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ ادامه داشت، این جریان‌ها به تدریج، محو و تصفیه شدند. این تصفیه‌ها حزب کمونیست آلمان را به حزبی تبدیل کرد که بر اساس خط‌مشی شدیداً استالینیستی سازمان یافته بود. بحث‌های سیاسی بر چند موضوع متمرکز بودند: تاکتیک‌های پارلمانی و اتحادیه‌ای، دستاوردهای اتحاد شوروی و کمیترون و وضعیت سرمایه‌داری اروپا. اگر چه گرش در مخالفت با براندلر، جانب گروه فیشر-ماسلو را پس از اکتبر ۱۹۲۳ گرفته بود، اما با اطاعت آن‌ها از حزب کمونیست روسیه و به‌ویژه با این دیدگاه رسمی که سرمایه‌داری به ثباتی موقت نائل آمده و انقلابی فوری دیگر ممکن نیست، مخالف بود. وی که به‌عنوان نماینده‌ی حزب در پنجمین کنگره‌ی جهانی کمیترون شرکت کرده بود، نه تنها به دلیل نظراتش در مورد فلسفه مورد حمله‌ی زینوویف قرار گرفت بلکه به‌خاطر انتشار مقاله‌ای در بین‌الملل که در آن از بوخارین و تئوری اشرافیت کارگری انتقاد شده بود، مورد هجوم بوخارین قرار گرفت:

۱۶ - «تجدیدسازمان حزب کمونیست آلمان در این دوره و سیاست‌های اپوزیسیون چپ» در کتاب *Die KPD in der Weimarer Republik* (انتشارات اروپا، ۱۹۶۹) اثر اوسپ ک. فلشتهایم؛ *Wandlung des deutschen Kommunismus* اثر هرمان وبر که تحلیلی مفصل از بلشویزه کردن و اخراج جناح چپ از حزب کمونیست آلمان است؛ و «Zwischen "Luxemburgismus" und "Stalinismus": Die "ultralinke" Opposition in der KPD» در *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte*، جلد ۹، ۱۹۶۱، صص. ۳۵۹-۳۸۳ مورد بحث قرار گرفته است. موضع حزب کمونیست آلمان در باره‌ی گرش در *Die bürgerliche Konterrevolution und der Renegat* در *Korsch* در بین‌الملل، سپتامبر ۱۹۲۶، یافت می‌شود.

«باید پرسیم چه گونه است که سردبیر *بین الملل* نمی تواند دست به سانسور بزند؟ (گُرش: این مقاله فقط برای بحث منتشر شده بود). رفقا، ما نمی توانیم به خاطر بحث هم که شده اجازه دهیم حرف های مزخرف مطرح شود. این موضوع غیر قابل تحمل است.»^{۱۷}

کنگره ی کمیترن گسست فزاینده ی گُرش را از گروه فیشر-ماسلو آشکار ساخت. این گروه، متحد رهبری روسیه بود، در حالی که گُرش با جناح چپ حزب کمونیست ایتالیا به رهبری آمادئو بوردیگا، گروه اپوزیسیون را تشکیل داده بود. در فوریه ی ۱۹۲۵ از سردبیری *بین الملل* کنار گذاشته شد و از آن به بعد آشکارا با رهبری حزب به مخالفت پرداخت.

دهمین کنگره ی حزب کمونیست آلمان در ژوئیه ی ۱۹۲۵ به «بلشویزه کردن» سازمانی حزب رأی داد. این امر به معنای کنترل سانترالیستی سفت و سخت تر و حمایت بی چون و چراتر از مواضع رسمی شوروی بود. کمی بعد به دنبال آن، رهبری فیشر-ماسلو کنار گذاشته شد که پی آمد سقوط حامی آن، زینوویف، در روسیه بود، و تالمان و وابستگانش جایگزین آن شدند. اکنون حزب کمونیست آلمان مدام تکرار می کرد که «تثبیت نسبی» در سرمایه داری جهانی به وجود آمده و خطر سیاسی عمده، خطر «سلطنت طلبی» است که نماینده ی آن هیندنبورگ است. گروه گُرش با این تحلیل مخالفت کرد و در مارس ۱۹۲۶ پیرامون مجله ی سیاست کمونیستی (*Kommunistische Politik*) سازمان یافتند. آنان که به عنوان «چپ های قاطع» (*Entschiedene Linke*) معروف بودند، جناحی را از حزب کمونیست آلمان تشکیل می دادند. پلاتفرم آنان^{۱۸} با بیان این موضوع آغاز می شد که سرمایه داری تثبیت نشده است و

۱۷ - پنجمین کنگره ی *بین الملل* کمونیستی، ص. ۱۳۵.

۱۸ - خلاصه شده در بانه، همان منبع، ص. ۳۷۲ و پس از آن و چاپ مجدد در کارل گُرش، *Der Weg der Komintern* (برلین، ۱۹۲۶). مقاله های سیاسی گُرش در این دوره شامل "Der Kampf der Linken um die Komintern" در سیاست کمونیستی، شماره ی ۱۸، ۱۹۲۶ و "Zehn Jahre Klassenkämpfe in Sowjetrussland"، همان منبع، صص. ۱۷-۱۸، ۱۹۲۷، است.

«تمام شرایط عینی برای سیاست انقلابی مشخص» وجود دارد. حزب کمونیست آلمان می‌باید «بلاغت پارلمانی» خود را کنارگذارد و با اتخاذ «سیاست طبقاتی انقلابی»، دولت سوسیالیستی را بر پایه‌ی شوراهای کارگری به وجود آورد. سازمان و بسیج کارگران بی‌کار و انشعاب در اتحادیه‌های کارگری، اولویت سیاسی در آلمان است. تشکیل هر نوع جبهه‌ی متحد با حزب سوسیال دموکرات رد شده بود.

این مواضع ماورای چپ، در دیدگاه بین‌المللی گروه گُرش-کاتس نیز منعکس بود. آنان با سیاست اقتصادی جدید (نپ) مخالف بودند و گروه کاتس اعتقاد داشت که دولت شوروی اکنون به «دیکتاتوری کولاک‌ها» تبدیل شده است و استالین را ناپلئون روستایی (Bauernnapoleon) می‌دانست. گُرش استدلال می‌کرد که کمیترن به ابزار سیاست خارجی روسیه تبدیل شده و تئوری «ثبیت» بازتاب مقتضیات وضعیتی تدافعی است که بر اساس آن کوشش می‌شود اتحادی را با سرمایه‌داری جهانی به وجود آورند. گُرش از «اپوزیسیون کارگری» به رهبری شلیاپنیکف و ساپرونف حمایت می‌کرد اما مخالف اپوزیسیون چپ به رهبری تروتسکی بود. تروتسکی نیز به نوبه‌ی خود قضاوت‌های تند و تیز گُرش را درباره‌ی اتحاد شوروی محکوم کرده و اپوزیسیون چپ در پلاتفرم مشهورش در ۱۹۲۷ رسماً خود را از مواضع او مبرا دانسته بود.^۹

جناح گُرش-کاتس ابتدا کوشید تا درون حزب کمونیست آلمان و کمیترن مبارزه کند اما در ششمین پلنوم وسیع کمیته‌ی اجرایی بین‌الملل کمونیستی در فوریه - مارس ۱۹۲۶، دستوراتی برای تصفیه‌ی کامل تر حزب کمونیست آلمان داده شد. بوخارین به گُرش به خاطر تحلیل‌اش از کمیترن حمله کرد. گُرش که از سوی زینوویف «خرده‌بورژوازی دیوانه» نامیده شده بود، اولتیماتومی

۱۹ - در مورد نظر تروتسکی درباره‌ی گُرش به «دفاع از اتحاد جماهیر شوروی و اپوزیسیون» در Ecrits، جلد اول، پاریس، ۱۹۵۵، رجوع کنید.

دریافت کرد که کرسی نمایندگی در رایشتاگ را کنار گذارد و گرنه از حزب کمونیست آلمان اخراج خواهد شد. وی از این دستور پیروی نکرد و در آوریل ۱۹۲۶ از حزب اخراج شد. دو سال دیگر نیز از لحاظ سیاسی فعال باقی ماند و مقام خود را در رایشتاگ حفظ کرد (در سال ۱۹۲۷ وی تنها نماینده‌ای بود که با موافقت‌نامه‌ی تجاری شوروی-آلمان مخالفت کرده بود). با این همه، جناح چپ افراطی از حزب کمونیست اخراج شده بود و دیری نپایید که به چندین گروه کوچک تقسیم شد. در آوریل ۱۹۲۶، گُرش رابطه‌ی خود را با گروه پیرامون کاتس در هاننور قطع کرد. خود این گروه از شاخه‌ی محلی سازمان جوانان کمونیست انشعاب کرده و هواداران خود را به اشغال دفاتر حزب کمونیست آلمان واداشته بود. گُرش این موضوع را به‌عنوان تحریک رهبری حزب محکوم کرد؛ همچنین می‌خواست با رهبری معزول فیشر و ماسلو همکاری کند که کاتس نپذیرفته بود. کاتس به‌نوبه‌ی خود به گُرش به‌دلیل تلاش برای این که «لنین دیگری» باشد حمله کرد. در سپتامبر ۱۹۲۶، گروه «چپ‌های قاطع» دچار انشعاب شد و هواداران گُرش پیرامون مجله‌ی سیاست کمونیستی گرد آمدند که وی با حقوق نمایندگی خود از رایشتاگ آن را از لحاظ مالی تأمین می‌کرد. گروه پیرامون سیاست کمونیستی در سومین کنگره‌ی خود در مه ۱۹۲۷ تصمیم گرفت تا جایگاهی بینابینی میان جناحی از حزب کمونیست آلمان و یک حزب جدید داشته باشد اما اکنون اپوزیسیون در سراسر جنبش کمونیستی در حال عقب‌نشینی بود. گُرش با کمونیست‌های چپ نروژی و گروه ایتالیایی پیرامون بوردیگا ارتباط بین‌المللی داشت اما در ۱۹۲۸ سیاست کمونیستی دیگر منتشر نشد و فعالیت گُرش در سازمان‌های سیاسی به پایان رسید.

پس از ۱۹۲۸، گُرش همچنان می‌نوشت و سخنرانی می‌کرد و دوستی فکری نزدیکی با برتولت برشت برقرار کرد که دو سال پیش از آن نخستین بار در سخنرانی‌های گُرش درباره‌ی مارکسیسم حضور یافته بود. در فوریه‌ی

۱۹۳۳، در شب آتش سوزی رایشتاگ، گرش آخرین سخنرانی سیاسی خود را انجام داد و همان شب از آلمان فرار کرد. دوره‌ی ۱۹۲۸-۱۹۳۳ یکی از چشمگیرترین دوره‌های خلاقیت فکری گرش اوست. در ۱۹۲۹، مقاله‌ای مفصل در حمله به کائوتسکی به نام برداشت ماتریالیسم تاریخی نوشت و در ۱۹۳۰ مارکسیسم و فلسفه را همراه با مقدمه‌ای در پاسخ به اعتراضات منتشر کرد و در آن مواضع ۱۹۲۳ خود را مفصلاً توضیح داد. گرش در تزهایی درباره‌ی هگل و انقلاب^{۲۰}، این بحث را پیش کشید که فلسفه‌ی هگل اوج ایدئولوژی روشنگری بود که دستاوردها و محدودیت‌های اندیشه‌ی بورژوایی را بیان می‌کرد. بدین سان فلسفه‌ی هگل، هم فلسفه‌ی انقلاب بود و هم فلسفه‌ی بازسازی. این دیالکتیک مبهم را مارکس، انگلس و لنین در اختیار گرفتند و به همین دلیل ماتریالیسم‌شان جنبه‌ای گذرا داشت: «از این رهگذر آنچه به وجود آمد تئوری انقلاب پرولتری بود، که نه بر بنیادهای خویش بلکه از انقلاب بورژوایی تکامل یافته بود؛ با توجه به این رابطه، شکل و مضمون آن هنوز نشانه‌های ژاکوبینسم را به عنوان تئوری انقلاب بورژوایی در بر داشت.»

گرش در تبعید همچنان به کار تئوریک ادامه می‌داد و در ۱۹۳۸ کتاب کارل مارکس را منتشر ساخت که بیشتر تحلیلی از تئوری مارکس در دوران پختگی‌اش بود تا یک شرح حال نویسی^{۲۱}. مارکسیسم و فلسفه ظهور مارکسیسم را از فلسفه‌ی کلاسیک بورژوایی بررسی می‌کند؛ کارل مارکس نشان می‌دهد که این تئوری چه گونه از تئوری اقتصاد کلاسیک سر بر آورد. ریکاردو مانند هگل اندیشه‌ی بورژوایی را به نهایت‌های خویش رساند و به این طریق تضاد-های درونی آن را به عنوان ایدئولوژی طبقاتی آشکار ساخت. گرش مسیر تکامل تدریجی اندیشه‌ی مارکس را از فلسفه به علم، یعنی از همان فرازهای

۲۰- چاپ مجدد در آلترناتیو، ۴۱.

۲۱- کارل مارکس، (انتشارات Chapman and Hall، لندن، ۱۹۳۸؛ چاپ مجدد در نیویورک،

اولیه‌ای که در آن‌ها اقتصاد در مقدمه‌ای بر نقد فلسفه‌ی حق هگل اولویت می‌یابد تا «نخستین بیان علمی آن در سخنرانی‌های ۱۸۴۷ مارکس در انجمن کارگران آلمانی در بروکسل» دنبال می‌کند.^{۲۲} کارل مارکس درون‌مایه‌ای را بیان می‌کند که، هر چند به صورت سر بسته، در نسخه‌ی اصلی مارکسیسم و فلسفه حضور دارد. گرش استدلال می‌کند که مارکس در زمان جوانی هنوز تحت تأثیر بقایای اندیشه‌های فلسفی است و تنها در آثار بعدی خود که با نقد اقتصاد سیاسی شکل گرفت، مارکسیسم به علمی راستین تبدیل شد. گرش در ادامه می‌افزاید که مارکس حتی در آثار بعدی‌اش هرگز خود را از قالب‌های فلسفی اولیه‌اش رها نکرد.^{۲۳}

غالباً مارکسیسم و فلسفه را همانند آن دسته از آثار لوکاچ و روشنفکرانی می‌دانند که بر تأثیر هگل بر مارکس و اهمیت مرکزی مفاهیمی مانند «بیگانگی» در اندیشه‌ی مارکس تأکید داشته‌اند. با این همه، کارل مارکس، آشکارا تحلیل فلسفی «پیشا علمی» کار بیگانه‌شده در آثار اولیه‌ی مارکس را در مقابل تحلیل علمی بعدی بت‌واره پرستی کالا در سرمایه قرار می‌دهد. گرش همواره بر برتری آثار بعدی مارکس تأکید می‌کرد و این در حالی است که به همان سان تأکید می‌کرد که تئوری اقتصادی مارکس نه یک نظام تحلیلی صرف بلکه نقد انقلابی نظم اجتماعی سرمایه‌داری است. این درون‌مایه در سراسر آثار او، از مقدمه‌ی ۱۹۲۲ وی به نقد برنامه‌ی گوتا تا کتاب ۱۹۳۸ وی درباره‌ی مارکس به چشم می‌خورد. دغدغه‌ی گرش در ارتباط با فلسفه این نبود که نشان دهد مارکس «فیلسوف» بوده و یا از «مارکس جوان» نشأت گرفته است. هدفش این بود که نشان دهد مارکس از «فلسفه» فرارفته و با این همه وارث رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی تئوری و پراتیک است که خود مشخصه‌ی ایده‌آلیسم کلاسیک

۲۲- فصل چهارم، «انتقاد علمی در برابر انتقاد فلسفی از اقتصاد سیاسی». این روایت مفصل‌تر بررسی او در مارکسیسم و فلسفه، یادداشت ۷۴، ص ۱۰۷ است.

۲۳- کارل مارکس، ص. ۲۳۱.

است و مارکس برای نخستین بار آن را بر بنیادی ماتریالیستی استوار ساخت. در کارل مارکس مکرراً تکرار می‌کند که «علم ماتریالیستی مارکس، که در پژوهش تجربی اشکال تاریخاً معین جامعه کاملاً تجربی گراست، به تکیه گاهی فلسفی نیاز ندارد.»^{۲۴}

تبعید کُرش به تعمیق رابطه‌اش با برشت انجامید.^{۲۵} برشت بعدها گفت که کُرش و فریتس اشترنبرگ را به‌عنوان آموزگاران مارکسیست خود انتخاب کرده بود زیرا آنان متفکران حزبی ارتدکس نبودند. آن دو به‌رغم اختلاف‌های سیاسی‌شان، رابطه‌ی خود را تا مرگ برشت در سال ۱۹۵۶ حفظ کردند. پس از ۱۹۳۳، هر دو در دانمارک زندگی و باهم کار می‌کردند و هنگامی که کُرش در ۱۹۳۶ به آمریکا مهاجرت کرد باهم مکاتبه می‌کردند. کارل مارکس کُرش الهام‌بخش برشت برای بازنویسی مانیفست کمونیست در اشعاری شش‌بیتی همراه با مصرع‌هایی از درباره‌ی ماهیت طبیعت اثر لوکرتیوس* بود. برشت در ۱۹۴۵ این دست‌نوشته را نزد کُرش فرستاد تا نظرش را بگوید؛ نامه‌ی برشت چنین پایان یافت:

"Ich hoffe, Sie stöhnen nicht zu zehr, aber Sie wissen, lehrer sind sie lebenslänglich, so take it easy. herzlich Ihr alter b"^{۲۶}.

عمق تأثیر کُرش بر برشت ناروشن است و گمان‌پردازی است که بگوییم تکامل برداشت برشت از درام تحت تأثیر تئوری کُرش از مبارزه‌ی ایدئولوژیک بوده است. به همین ترتیب روشن نیست که آیا تفاوت‌های میان

۲۴- همان منبع، ص. ۱۶۹.

۲۵- رجوع کنید به شماره‌ی ویژه‌ی *آلترناتیو*، ۴۱، درباره‌ی کُرش و برتولت برشت. این شماره شامل توضیحات کُرش بر دست‌نوشته‌ی روایت منظوم برشت از مانیفست، گزیده‌ای از نوشته‌های کُرش و مقاله‌ای از دلیو. راش درباره‌ی کُرش با عنوان "Brechts marxistischer Lehre" است. * Lucretius شاعر و فیلسوف رومی (قرن اول قبل از میلاد) - م.

۲۶- *آلترناتیو*، ۴۱، «امیدوارم زیاد غرنزنی. می‌دانی که همیشه آموزگارم بودی، پس سخت نگیر. قربانت، دوست قدیمی ات ب.»

گُرش و لوکاچ که در آثار تئوریک‌شان به چشم می‌خورد، خود را در تئوری‌های متضاد زیباشناسی لوکاچ و برشت چه گونه نشان می‌دهد. برشت و لوکاچ از لحاظ سیاسی با هم توافق نداشتند، اما برشت یک‌بار به گُرش نوشته بود که «ما مدت‌ها در مورد ارزیابی‌مان از اتحاد شوروی مخالف هم بودیم، اما تقریباً اعتقاد دارم که موضع تو درباره‌ی شوروی تنها موضعی نیست که از کشفیات علمی‌ات حاصل می‌شود.»^{۲۷} هنگامی که گُرش در کتاب *اندیشه‌های می‌تی* زیر پوشش نازک کو (Ko) و کا-اوش (Ka-osh) ظاهر می‌شود، موضوع عمده‌ی بحث آن دو استالینسم است.

گُرش از ۱۹۳۶ تا زمان مرگش در ۱۹۶۱ در آمریکا زندگی می‌کرد. در دانشگاه تولین در نیواورلئان در سال‌های ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ جامعه‌شناسی آموخت و از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ با مؤسسه‌ی پژوهش بین‌المللی در نیویورک همکاری کرد. در همان زمان مجموعه‌ای از مقاله‌های خود را درباره‌ی تئوری مارکسیستی انتشار داد.^{۲۸} همچنین تحقیقی را در زمینه‌ی تئوری میدان (field theory) با کورت لوین انجام داد که آثار آن را می‌توان در تأکید وی بر تعیین کمی و یافته‌های تجربی در کارل مارکس دید.^{۲۹}

اما در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، گُرش آشکارا از انزوایش آزرده و دچار بدبینی فزاینده‌ای شده بود. وی در تبعید، بدون داشتن رابطه‌ای مستقیم با مبارزه‌ی سیاسی و بی آن که دست به قلم برد، در اوج جنگ سرد، هر نوع پیوندی را با مارکسیسم منکر می‌شد.^{۳۰} با این همه، پس از ۱۹۵۳ دوباره نسبت به تغییر در اتحاد شوروی امیدوار شد و واپسین سال‌های عمرش را با علاقه‌ی فزاینده به

۲۷- آلترناتیو، ۴۱، ص. ۹۹.

۲۸- «چرا مارکسیست هستیم»، *Modern Monthly*, IX، ص. ۲ و سایر مقاله‌ها در *Council Correspondence* و *Living Marxism*، *Modern Quarterly* و *Partisan Review*.

۲۹- کارل مارکس، ص. ۲۳۶. رجوع کنید به کارل گُرش و کورت لوین، «ساختارهای ریاضی در روانشناسی و جامعه‌شناسی»، در *Journal of Unified Sciences*، جلد ۹، ۱۹۳۹.

۳۰- به ضمیمه‌ی چاپ فرانسوی مارکسیسم و فلسفه، صص. ۱۸۵-۱۸۷ رجوع کنید.

دنیای مستعمراتی سپری کرد. پیش از پیروزی انقلاب چین، مقدمه‌ای بر مجموعه مقالات مائوتسه دون نوشت و بر خلاقیت تئوریک آن‌ها تأکید کرد؛ وی چشم‌اندازی خوش‌بینانه درباره‌ی تحولات آسیا و آفریقا داشت.^{۳۱}

در ۱۹۵۶ برای آخرین بار سفری به اروپا کرد و در همان سال بیماری طولانی و مهلکش آغاز شد. کارل گُرش در بلمونت ماساچوست، در ۲۱ اکتبر ۱۹۶۱ با دنیا وداع کرد.

گُرش یکی از جالب‌ترین و خلاق‌ترین تئوریسین‌های مارکسیست غرب، گیرم عجیب و غریب، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ بود. وی در میان معاصران خود از دانش و درکی استثنایی نه تنها از آثار مارکس و انگلس بلکه از متفکران بورژوایی پیش از آن‌ها برخوردار بود. کلید درک سرنوشت او همانا در تأکید مداومی است که بر وحدت تئوری و پراتیک می‌گذاشت زیرا خود او و آثارش قربانیان استالینیستی شدن جنبش کارگری اروپا پس از مرگ لنین هستند. وی که رهبری سیاسی دیوان‌سالار حزب کمونیست آلمان را قبول نداشت، به چپ‌گرایی افراطی رو آورد و رابطه‌اش با طبقه‌ی کارگر قطع شد؛ و در تبعید، مارکسیسم را کنار گذاشت. مسیر زندگی او تنها یکی از چند پی‌آمد مهلک شکست انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی پس از جنگ جهانی اول بود. اما امروزه ظهور دوباره‌ی سیاست‌های طبقه‌ی انقلابی در جامعه‌ی سرمایه‌داری پیش‌رفته‌ی غرب، علاقه به آثار او را سبب شده و فرصتی را برای مارکسیست‌ها فراهم آورده تا نقادانه آن‌ها را مجدداً ارزیابی کنند.^{۳۲}

فرد هالیدی. ژوئیه‌ی ۱۹۷۰

۳۱- تأکید مائوتسه دون بر ایده‌های انقلابی به‌عنوان نیروهای مشخص، شباهت‌هایی با تزه‌های گُرش درباره‌ی مبارزه‌ی ایدئولوژیک دارد. درباره‌ی علاقه‌ی گُرش به دنیای مستعمراتی همچنین به «فیلیپین دارای استقلال می‌شود»، در آسیا، XXI، ص. ۱۱، ۱۹۴۷ رجوع کنید.

۳۲- شایسته‌ترین و جامع‌ترین بحث متاخر از ایده‌های گُرش را می‌توان در جی. ای. روسکونی، *La Teoria Critica (Il Mulino, Bologna, 1968)* و جوزپه واکا، *Lukács o Korsch?* (De Donato, Bari, 1969) هر دوی آن‌ها رابطه‌ی گُرش با لوکاج و نیز کارل مارکس و مارکسیسم و فلسفه را مورد بحث قرار داده‌اند.

مارکسیسم و فلسفه

«ما باید مطالعه‌ی نظام‌مند دیالکتیک هگل را از دیدگاه ماتریالیستی سامان دهیم»
لنین، ۱۹۲۲، درباره‌ی اهمیت ماتریالیسم مبارز

تا همین چندی پیش نه متفکران بورژوا و نه مارکسیست درک چندانی از این امر نداشتند که رابطه‌ی میان مارکسیسم و فلسفه می‌تواند مسئله‌ی بسیار مهمی را در تئوری و عمل مطرح کند. برای استادان فلسفه، مارکسیسم در بهترین حالت بخشی کم و بیش فرعی از یک فصل از تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم بود که خود آن نیز به‌عنوان «تجزیه‌ی مکتب هگل» چندان اهمیت بررسی نداشت!

۱- کونوفیش در اثر نه جلدی خود با عنوان تاریخ فلسفه‌ی نوین تنها یک صفحه (ص. ۱۱۷۰) از دو جلد مربوط به فلسفه‌ی هگل را به «سوسیالیسم دولتی» (بیسمارکی) و به «کمونیسم» اختصاص می‌دهد و در آن جا بنیان‌گذاران آن‌ها را به ترتیب فردیناند لاسال و کارل مارکس ذکر می‌کند. او کار مارکس را در دو سطر فیصله می‌دهد. از فردریش انگلس تنها به این خاطر نقل قول می‌آورد که غیرمستقیم همکاران فیلسوف خود را کمی بی‌اعتبار کند. در کتاب او پروگ با نام مبانی تاریخ فلسفه از آغاز قرن نوزدهم تا عصر حاضر [Auflage, Austria, 1916] تنها در دو صفحه (۲۰۸-۲۰۹) به زندگی و آموزه‌های مارکس و انگلس می‌پردازد و در چند سطر به برداشت ماتریالیستی از تاریخ، به‌عنوان نظریه‌ای که برای تاریخ فلسفه اهمیت دارد، اشاره و آن را به صورت «وارونگی دقیق برداشت ایده‌آلیستی هگل» تعریف می‌کند. ف. ا. لانگه در تاریخ ماتریالیسم تنها در برخی از پانوشته‌های مربوط به منابع تاریخی از مارکس به‌عنوان «بزرگ‌ترین کارشناس تاریخ اقتصاد سیاسی که هنوز در قید حیات است» نام می‌برد بدون آن که هیچ نقل قولی از مارکس و انگلس به‌عنوان تئورسین بیاورد. چنین برخوردی حتی در مورد نویسندگان تک‌نگاری‌هایی که به محتوای «فلسفی» مارکسیسم پرداخته‌اند، نیز عمومیت دارد. رجوع کنید به پیش‌فرض‌های فلسفی برداشت ماتریالیستی از تاریخ صفحه‌های از ۹۱۹ به بعد به‌ویژه صص. ۹۷۰-۹۷۲. نمونه‌های دیگر بعداً ذکر خواهند شد.

اما «مارکسیست‌ها» نیز، گرچه به دلایلی کاملاً متفاوت، برای «جنبه‌ی فلسفی» تئوری خود اهمیت چندانی قائل نمی‌شدند. درست است که مارکس و انگلس بارها با غرور تمام اشاره کرده‌اند که جنبش کارگری آلمان از لحاظ تاریخی در «سوسیالیسم علمی» میراث‌بر «فلسفه»ی کلاسیک آلمان^۲ است، اما هیچ‌گاه نمی‌خواستند این سخن به این معنا درک شود که سوسیالیسم علمی یا کمونیسم اساساً نمایانگر یک «فلسفه» است.^۳ برعکس! آنان وظیفه‌ی سوسیالیسم «علمی» خود می‌دانستند که نه تنها تمامی فلسفه‌های ایده‌آلیستی (Idealphilosophie) پیشین بورژوایی بلکه فلسفه را در کل، چه از نظر شکل و چه از لحاظ محتوا، قاطعانه لغو کرده و از آن فراتر رود (Aufhebung). بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد که ماهیت این لغو و فرارفتن بنا به درک اصیل مارکس و انگلس چه بوده و یا چه می‌توانسته باشد. فعلاً تنها به این واقعیت اشاره می‌کنیم که از لحاظ تاریخی این موضوع برای اغلب مارکسیست‌های بعدی مشکل خاصی را به وجود نمی‌آورد. طرز برخورد آنان با مسئله‌ی فلسفه به بهترین نحو در این سخن گویای انگلس مشخص است که زمانی در توصیف رویکرد فوئرباخ به فلسفه‌ی هگل گفته بود: فوئرباخ فلسفه‌ی هگل را «صراحتاً کنار گذاشته

۲- این عین جمله‌ی معروف پایانی نوشته‌ی انگلس، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان است. عبارات مشابه با آن را می‌توان در تمامی آثار مارکس و انگلس در دوره‌های مختلف زندگی‌شان یافت. برای مثال، رجوع کنید به آخرین جمله‌ی مقدمه‌ی نخستین چاپ تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم.

۳- در این مورد می‌توان به مجادله‌ی مانیفست کمونیست (۱۸۴۸-۱۸۴۷) علیه سوسیالیسم آلمانی یا «حقیقی» و نیز به اظهارات انگلس در مقدمه‌ی مقاله‌ای درباره‌ی سوسیالیسم آلمانی که در *Almanach du Parti Ouvrier Pour 1892* منتشر شده مراجعه کرد. در این مقاله، در توافقی ظاهراً تمام‌عیار با تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی، گرایش سوسیالیسم آلمانی پیش از مارس ۱۸۴۸ را که «از همان آغاز نام مارکس بر آن سلطه دارد»، به عنوان «جنبشی نظری که از فروپاشی فلسفه‌ی هگل برخاسته» توصیف می‌کند. وی پیروان این گرایش را «فیلسوفان سابق» می‌خواند و آن‌ها را در برابر «کارگران» که به نظر او گرایش دومی را تشکیل می‌دهند که از ادغام آن دو در ۱۸۴۸ کمونیسم آلمان شکل می‌گیرد، قرار می‌دهد.

است»^۴. در حقیقت، بعدها بسیاری از مارکسیست‌ها نیز با دنباله‌روی ظاهراً «ارتدکسی» از رهنمود اساتید خود، به شیوه‌ای کاملاً مشابه، صراحتاً نه تنها فلسفه‌ی هگل بلکه فلسفه را به‌طور کلی کنار نهادند. مثلاً فرانتس مهرینگ بارها موضع مارکسیستی ارتدکس خود را در مورد فلسفه به‌وضوح چنین مشخص کرده است که از «رد تمامی موهومات فلسفی» جانبداری می‌کند، امری که در ضمن «پیش‌شرط دستاوردهای جاودانه‌ی اساتید» (مارکس و انگلس) بوده است.^۵ این سخن از کسی که به‌حق در مورد خود می‌تواند بگوید «عمیق‌تر از هرکس دیگر خاستگاه‌های فلسفی مارکس و انگلس را بررسی کرده»، به‌خوبی معرف بینش حاکم بر نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم (۱۸۸۹-۱۹۱۴) دربارهِی تمامی مسائل «فلسفی» است. حتی پرداختن به مسائلی که در واقع به‌معنای دقیق کلمه فلسفی نبودند بلکه تنها به شالوده‌های عام روش‌شناسی و معرفت-شناسی انتقادی تئوری مارکسیسم مربوط می‌شدند، از سوی نظریه‌پردازان صاحب‌اعتبار مارکسیست آن زمان، در بهترین حالت، چون تلف کردن وقت و نیرو تلقی می‌شد. البته بحث بر سر این‌گونه مسائل مورد مشاجره‌ی فلسفی در اردوگاه مارکسیسم، خواسته یا ناخواسته، مجاز بود و افراد نیز بنا به شرایط در آن شرکت می‌کردند، اما در عین حال تصریح می‌شد که روشن کردن این نوع مسائل به کلی با پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا بی‌ارتباط است و باید همچنان بی‌ارتباط بماند.^۶ بدیهی است چنین برداشتی منطقاً تنها به این شرط

۴- لودویک فویرباخ، ص. ۱۲.

۵- *Neue Zeit*، ۲۸، I، ص. ۶۸۶. در زندگی‌نامه‌ی مارکس نوشته‌ی مهرینگ در فصل راجع به ایدئولوژی آلمانی، (صص. ۱۱۶-۱۱۷) اظهارات مشابهی وجود دارند. با مقایسه‌ی این اظهارات با بخش‌های مربوطه در زندگی‌نامه‌ی انگلس نوشته‌ی گوستاو مایر (۱۹۲۰)، صص. ۲۳۴ تا ۲۶۱)، به روشنی معلوم می‌شود که مهرینگ معنای این آثار فلسفی مارکس-انگلس را که متأسفانه تا به امروز به‌طور کامل منتشر نشده‌اند، تا چه حد کم درک کرده است.

۶- یکی از جالب‌ترین نمونه‌ها را در برخورد کوچکی می‌بینیم که ردپای آن را می‌توان در *Neue Zeit*، ۲۶، I، صص. ۶۹۵ و ۶۹۸ پیدا کرد. سردبیر (کارل کائوتسکی) به‌همراه انتشار مقاله‌ای از

موجه بود که موضع‌گیری مشخص نسبت به هرگونه مسئله‌ی فلسفی، جزئی از جان‌مایه‌ی گوهرین و تغییرناپذیر مارکسیسم نباشد. مثلاً غیرممکن نبود که یکی از تئورسین‌های پیش‌تاز مارکسیسم در زندگی خصوصی فلسفی خود پیرو فلسفه‌ی آرتور شوپنهاور باشد.

به این ترتیب در آن دوره، با وجود تقابل عظیم تئوری بورژوازی و تئوری مارکسیستی در تمامی جنبه‌های دیگر، در این یک نکته توافق آشکاری میان آن‌ها به چشم 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 مهمی بر ضد آن گفته‌اند. مارکسیست‌های ارتدکس نیز از سوی دیگر به هم اطمینان می‌دادند که مارکسیسم آنان بنا به سرشت خود هیچ‌کاری با فلسفه ندارد - و گمان می‌کردند با این کار سخن جانانه‌ای به نفع 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؛ و آن انواع و اقسام سوسیالیست‌های «فلسفه‌پرداز» بودند که وظیفه‌ی خود می‌دانستند نظام مارکسیسم را با ایده‌های برگرفته از فلسفه‌ی فرهنگ (Kulturphilosophie) یا به کمک مفاهیم کانت، دیتسگن، ماخ، یا فلسفه‌های دیگر «تکمیل کنند». دقیقاً همین مسئله که

باگدانف درباره‌ی «ارنست ماخ و انقلاب» توضیحاتی از مترجم ناشناس مقاله را نیز به چاپ رسانده که در آن مترجم خود را ملزم می‌دیده به سوسیال-دموکراسی روسی ایراد بگیرد، زیرا در روسیه «اختلافات تاکتیکی بسیار جدی» بین بلشویک‌ها و منشویک‌ها بر سر «مسئله‌ای حاد شده است که به نظر ما کاملاً مستقل از این موضوع است که مارکسیسم از لحاظ معرفت‌شناسی با اسپینوزا و هولباخ هم‌خوانی دارد یا با ماخ و آوناریوس». سردبیر بلشویک نشریه‌ی روسی «پرولتار» (لنین) در جواب، لازم به توضیح می‌داند که «این جدال فلسفی در واقع مسئله‌ی فراکسیون‌ها نیست و به اعتقاد هیئت تحریریه، نباید هم بشود» («بیانیه‌ی هیئت تحریریه‌ی پرولتار، مجموعه آثار، جلد ۱۳، ص. ۴۴۷). اما چنان که همه می‌دانند، این تاکتیسین بزرگ که در این جا مسئله را رسماً تکذیب می‌کند، در همان سال ۱۹۰۸ کتاب فلسفی خود، ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم را انتشار می‌دهد.

آن‌ها نظام مارکسیستی را از جنبه‌ی فلسفی نیازمند تکمیل می‌دانستند به حد کافی گویای آن بود که به نظر آنان مارکسیسم در خود فاقد محتوای فلسفی است.^۷

۷- آن‌ها این امر را نقص تئوری مارکسیستی می‌دانستند - و نه آن‌طور که «مارکسیست‌های ارتدکس» گمان می‌کردند نشانه‌ی برتری سوسیالیسم که از فلسفه به علم تحول یافته بود - گو این که این کار به معنی آن بود که می‌کوشیدند همه یا بخشی از بقیه‌ی محتوای تئوری سوسیالیستی را نجات دهند، اما در جدال بین علم بورژوایی و علم پرولتری از همان آغاز در موضع بورژوازی قرار می‌گرفتند و فقط سعی می‌کردند تا آن‌جا که ممکن بود مانع پی آمدهای اجتناب‌ناپذیر دیگر شوند. ولی زمانی که در نتیجه‌ی رویدادهای دوره‌ی جنگ و بحران، از ۱۹۱۴، طفره رفتن از مسئله‌ی انقلاب پرولتری دیگر امکان‌ناپذیر شد، خصلت واقعی همه‌ی انواع و اقسام این سوسیالیسم‌های فلسفه‌پرداز با وضوحی هرچه تمام‌تر آشکار شد. نه تنها سوسیالیست‌های ضدمارکسیست و غیرمارکسیست فلسفه‌پرداز مانند برنشتاین و کویگن، بلکه اکثر مارکسیست‌ها (مارکسیست‌های کانت‌گرا، دیتسگن‌گرا و ماخ‌گرا) نیز، هم در حرف و هم در عمل ثابت کردند که از دیدگاه جامعه‌ی بورژوایی نگسسته‌اند. این امر نه تنها در مورد فلسفه‌ی آن‌ها بلکه در مورد تداوم ضروری آن یعنی تئوری و پراتیک سیاسی‌شان نیز صادق بود. در واقع در مورد سرشت بورژوایی - رفرمیستی مارکسیسم کانتی نیاز به ارائه‌ی شواهد خاصی نیست، زیرا شک و تردیدی درباره‌ی آن وجود ندارد. راهی را که مارکسیسم ماخی پیش پای پیروان خود می‌گذارد (و تا این زمان اغلب آنان را نیز بدان راه هدایت کرده است) لنین در ۱۹۰۸ در مباحثاتش با امپریوکریتیسیسم به روشنی نشان داده است. مارکسیسم دیتسگنی (۱۹۲۳) این نکته را تأیید می‌کند. این «نومارکسیست» تا حدی ساده‌لوح، نه تنها به «ضامن» خود، کائوتسکی، به خاطر رها کردن اغلب مواضع «کهنه‌ی مارکسیستی» اش تبریک می‌گوید، بلکه صریحاً اظهار تأسف می‌کند که او با وجود تمامی بازآموزی‌هایش، هنوز هم بر سر تئمه‌ای از این مواضع ایستاده است (ص. ۲۰). اما دیوید گویگن بهترین نمونه‌ای است که نشان می‌دهد شم سیاسی مهرینگ تا چه اندازه خوب بوده که بر اساس این‌گونه خیال‌بافی‌های فلسفی، یک‌سره تمامی فلسفه را نفی کرده است. برای اطمینان خاطر کافی است نقد کاملاً ملاحظه‌کارانه‌ای را خواند که در آن مهرینگ در مورد نخستین آثار نپخته‌ی فلسفی گویگن دست به قضاوت می‌زند: *نومارکسیسم*، در *Neue Zeit*، ۲۰، I، ص. ۳۸۵ و پس از آن و *Nachlass* مارکس و انگلس، جلد دوم، ص. ۳۸۴) و نیز باید به یاد آورد که این فیلسوف تحت نظارت برنشتاین در ۱۹۰۳ با چه سرعتی ابتدا به یک ضدمارکسیست سطحی «سوسیالیست فرهنگی» و سرانجام به یکی از متعصب‌ترین هواداران رمانیسم ارتجاعی تبدیل شد (در مورد این مرحله‌ی اخیر، به عنوان مثال رجوع کنید به مقاله‌ی گویگن در *Zeit- schrift für Politik*، ۱۹۲۲، ص. ۳۰۴ و پس از آن).

امروزه بسیار ساده می‌توان نشان داد که این برداشت کاملاً منفی از رابطه‌ی میان مارکسیسم و فلسفه که عموماً، هم نزد دانش‌آموختگان بورژوا و هم نزد مارکسیست‌های ارتدکس مشاهده می‌شود، در هر دو سو از تحلیلی بسیار سطحی و ناقص از تکامل تاریخی و منطقی ناشی شده است؛ اما از آن جا که شرایطی که تحت آن این دو گروه به این نتیجه‌ی واحد رسیده‌اند در مواردی بسیار از هم متنافر است، این شرایط را برای هر یک جداگانه بررسی می‌کنیم. آن‌گاه معلوم خواهد شد که با وجود تفاوت عظیم میان انگیزه‌های دو طرف، زنجیره‌ی علت‌ها در نقطه‌ای مهم به هم می‌رسند. دانش‌آموختگان بورژوای نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، فلسفه‌ی هگل را کاملاً نادیده می‌گرفتند و این امر با عدم مشاهده‌ی «دیالکتیکی» رابطه‌ی فلسفه با واقعیت و تئوری با عمل که در عصر هگل اصل استوار تمامی فلسفه و علم را تشکیل می‌داد، مقارن بود. از طرف دیگر، مارکسیست‌ها نیز در همان دوران، دقیقاً به همان شیوه، معنای راستین این اصل دیالکتیکی را بیش از پیش به فراموشی سپردند. با این همه، این اصلی بود که مارکس و انگلس (دو هگلی جوان) هنگام روی‌گردانی از هگل در دهه‌ی ۱۸۴۰ با آگاهی کامل آن را از قید و بند «فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان» آزاد ساختند و در برداشت «ماتریالیستی» از تاریخ و جامعه گنجانند.^۱

نخست به‌طور خلاصه از دلایل این امر سخن می‌گوییم که چرا فیلسوفان و مورخان بورژوازی از اواسط قرن نوزدهم به تدریج از برداشت دیالکتیکی تاریخ ایده‌ی فلسفی* روی‌گرداندند و در نتیجه نتوانستند تحلیل درستی از موجودیت مستقل فلسفه‌ی مارکسیستی و اهمیت آن در چارچوب کل تحول

۱- انگلس، آنتی‌دورینگ، مقدمه‌ی چاپ دوم، ۱۸۸۵، *Dührings Umwälzung der Wissenschaft*، ص. XIV. همچنین رجوع شود به عبارات مشابهی از مارکس در پایان پسگفتار به چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۳).

* در ترجمه‌ی انگلیسی «تاریخ فلسفه» آمده است - م.

اندیشه‌های فلسفی قرن نوزدهم ارائه دهند.

شاید بتوان گفت که این گروه برای تجاهل نسبت به فلسفه‌ی مارکسیستی و تعبیر غلط آن، دلایل بسیار دم‌دست‌تری داشته‌اند، آن‌چنان که احتمالاً لازم نباشد برای توضیح برخورد آنان مسئله‌ی فراموش کردن دیالکتیک را مطرح کنیم. درست است که برخورد سرسری با مارکسیسم در نگارش تاریخ فلسفه در قرن نوزدهم و نیز با «ملحدان» و «ماتریالیست‌ها»ی بورژوایی چون دیوید فریدریش اشتراوس، برونو باوئر و لودویگ فوئرباخ، بی‌چون و چرا تاحدی ناشی از یک‌غریزه‌ی طبقاتی آگاه بوده است. اما چنان‌چه فیلسوفان بورژوارا به همین سادگی متهم کنیم که فلسفه یا تاریخ فلسفه‌شان را در خدمت منافع طبقاتی قرار داده‌اند، تصویری بسیار خام‌اندیشانه خواهیم داشت از آن‌چه در واقعیت، موقعیت بسیار پیچیده‌ای را ساخته است. مسلماً مواردی هست که در آن‌ها این تز خام کاملاً صدق می‌کند^۹، ولی عموماً رابطه‌ی نمایندگان فلسفی یک طبقه با خود طبقه‌ای که اینان نمایندگی‌اش را دارند، بسیار پیچیده است. مارکس در هجدهم برومر با چنین روابط متقابلی برخورد خاصی داشته است.

۹- بهترین نمونه در این مورد عبارات زیر از ا. فون سیدو در کتابش به نام *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* است:

«تا جایی که اندیشه‌ی ایده‌آل (در ایده‌آلیسم آلمانی، که تاریخ را «منطقی می‌کند» و آن را از یک «سلسله افعال» به یک «رشته مفاهیم» بدل می‌نماید) تاریخیت می‌یابد، نیروی انفجاری خود را از دست می‌دهد. اگر آن ایده‌آل یک ضرورت منطقی - تاریخی است هرگونه تلاش برای [نیل 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 اقتصادی‌مان تا فراسوی زمانی قابل پیش‌بینی همچنان سلطه‌ی خود را حفظ خواهد کرد مدیون آن هستیم. در حالی که طبقات حاکم خود را از توهم تاریخی ایده‌آلیسم می‌رهانیدند و با تمایل به عمل، اغلب جرئت عمل نیز می‌یافتند، پرولتاریا هنوز به تفاله‌ی ماتریالیستی در نظام ایده‌آلیستی باور دارد. و ای‌کاش که این وضع فرخنده همچنان تا دیر باز دوام یابد. - افتخار اصلی در این کار، همچنان که در مورد همه‌ی مسائل اصولی دیگر، به فیخته تعلق دارد.» و غیره. سیدو در یکی از پانوشت‌هایش به‌صراحت اشاره می‌کند که این واقعیت می‌تواند «به مذاق کسانی خوش بیاید که کم یا بیش مدعی اند فلسفه از لحاظ سیاسی بی‌اهمیت است!»

در آن جا می‌گوید که کل طبقه از درون «شالوده‌های مادی» خود «روبنایی کامل از احساس‌ها، پندارها، شیوه‌های تفکر و بینش‌های گوناگون و خاص» می‌آفریند و شکل می‌دهد. فلسفه‌ی طبقه‌ی مورد بحث نیز به‌عنوان جزئی به‌ویژه بسیار دور از «شالوده‌های مادی و اقتصادی»، به این روبنا - که به این اعتبار «از لحاظ طبقاتی مشروط» است - تعلق دارد. این موضوع در درجه‌ی اول در محتوا و در تحلیل نهایی در عناصر ظاهری‌اش صادق است.^{۱۰} به این ترتیب، اگر ما بخواهیم عدم‌درک کامل مورخان بورژوایی فلسفه را نسبت به محتوای فلسفی مارکسیسم، آن‌گونه که مورد نظر مارکس است، یعنی به‌صورت «ماتریالیستی و در نتیجه علمی»^{۱۱} بفهمیم، نباید به این اکتفا کنیم که مستقیماً و بدون هرگونه واسطه‌ای این پدیده را بر اساس «هسته‌ی زمینی»^{۱۲} اش (آگاهی طبقاتی «و در تحلیل نهایی» منافع اقتصادی نهفته در ورای آن) توضیح دهیم. برعکس! باید به تفصیل واسطه‌های فرایندی را نشان دهیم که بر اساس آن حتی آن دسته از فیلسوفان و مورخان بورژوا نیز که صادقانه می‌کوشند با بالاترین «عیثیت» ممکن حقیقت «ناب» را بجویند، ناگزیرند محتوی فلسفی مارکسیسم را یا کاملاً نادیده بگیرند و یا تنها می‌توانند آن را به‌صورتی ناقص و کج و معوج تفسیر کنند. مهم‌ترین این واسطه‌ها در این مورد، بی‌شک این واقعیت است که از اواسط قرن نوزدهم تمامی فلسفه‌ی بورژوایی و به‌ویژه آثار

۱۰ - در این مورد رجوع کنید به مارکس، هجدهم برومر (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد اول) به ویژه صص. ۲۷۲ و ۲۷۵ (درباره‌ی رابطه‌ی نماینده‌ی ایدئولوژیک یک طبقه با خود طبقه به‌طور کلی) و همچنین انگلس، لودویگ فوئرباخ (منتخب آثار، جلد دوم) ص. ۳۹۷، درباره‌ی فلسفه. در این زمینه می‌توان نکته‌ای را از تز دکترای مارکس مثال زد که نقد عام تمام تلاش‌هایی است که می‌خواهند اشتباهات فیلسوفان را «با زیر سوآل بردن آگاهی فردی او» توضیح دهند، به‌جای آن که به شیوه‌ای عینی «اشکال اساسی آگاهی او را بازسازی کنند و با ایجاد ساختار و معنایی معین از آن، هم‌زمان از آن درگذرند.» *Nachlass*، جلد اول، ص. ۱۱۴.

۱۱ - ر.ک. سرمایه، (مسکو، ۱۹۶۱)، جلد اول، ص. ۱۱۴) آن جا که مارکس (در بحث درباره‌ی تاریخ مذهب) روش بیان شده در متن را «تنها روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی» می‌خواند. تفصیل بیشتر در این مورد بعداً خواهد آمد.

بورژوازی درباره‌ی تاریخ فلسفه، به دلایل اجتماعی-اقتصادی، فلسفه‌ی هگلی و روش دیالکتیکی او را کنار گذاشتند و به روشی در فلسفه و نگارش تاریخ فلسفه بازگشتند که دیگر برخوردار «فلسفی» با پدیده‌هایی چون سوسیالیسم علمی مارکس را برایشان غیرممکن می‌کرد.

در آن چه که از طرف مؤلفان بورژوا به عنوان تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم ارائه می‌شود، در نقطه‌ی معینی شکافی دهان باز می‌کند که پر کردن آن یا غیرممکن، و یا تنها به شکلی کاملاً مصنوعی انجام پذیر است. این مورخان می‌کوشند سیر تحول اندیشه‌های فلسفی را به شیوه‌ای کاملاً ایدئولوژیک و یک‌سره غیردیالکتیکی؛ چون فرایند ناب «تاریخ ایده‌ها» نمایش دهند. از این رو مشکل بتوان تصور کرد که آنان چه گونه می‌خواهند توضیحی معقول برای این واقعیت بیابند که چرا فلسفه‌ی عظیم هگلی در دهه‌ی ۱۸۵۰ در آلمان تقریباً هیچ طرفداری نداشت و کمی پس از آن دیگر حتی فهمیده هم نمی‌شد، حال آن‌که در دهه‌ی ۱۸۳۰ حتی سرسخت‌ترین مخالفانش (مثل شوپنهاور، هربارت) نیز نمی‌توانستند از نفوذ بی‌چون و چرای معنوی آن بگریزند. اغلب اینان نیز حتی به چنین تلاش توضیحی دست نزدند و تنها به این اکتفا کردند که تمام آن بحث‌های پس از مرگ هگل را تحت مفهومی بسیار نارسا و کاملاً منفی، یعنی «تجزیه‌ی مکتب هگل»، در سالنامه‌هاشان ثبت کنند. با این همه، مضمون این بحث‌ها بسیار پراهمیت و از نظر صوری، بنا به مفاهیم امروزی، در سطح فلسفی فوق‌العاده بالایی بوده‌اند. این بحث‌ها بین گرایش‌های گوناگون مکتب هگل از قبیل راست، میانه و گرایش‌های مختلف چپ به ویژه اشتراوس، باوئر، فوئرباخ، مارکس و انگلس انجام شده بود. این دسته از مورخان فلسفه برای بستن پرونده‌ی این دوره، صرفاً به گذاشتن نوعی «پایان» مطلق بر جنبش فلسفی هگلی اکتفا می‌کنند. سپس دهه‌ی ۱۸۶۰ را با بازگشت به کانت (هلم هولتز، تسلر، لیبن، لانگه) آغاز می‌کنند که ظاهراً بدون پیوند مستقیم با چیز دیگری، عصر جدید تکامل فلسفی تلقی می‌شود. چنین تاریخ

فلسفه‌ای دچار سه محدودیت بزرگ است که دو تا از آن‌ها را می‌توان با بازنگری انتقادی آشکار کرد که خود کم‌وبیش به‌طور کامل در حیطه‌ی تاریخ ایده‌هاست. در حقیقت، برخی از فیلسوفان اصولی‌تر، به‌ویژه دیلتی (Dilthy) و مکتبش، چشم‌انداز محدود تاریخ‌های معمولی فلسفه را تا حد زیادی در سال‌های اخیر گسترش داده‌اند. از این‌رو، می‌توان این دو محدودیت را از لحاظ اصولی رفع‌شده دانست، گرچه در عمل تا به امروز نیز پابرجا مانده‌اند، و قاعدتاً تا مدت‌های مدید نیز همچنان پابرجا خواهند ماند. اما به هیچ طریقی نمی‌توان در چارچوب قلمرو تاریخ ایده‌ها بر محدودیت سوم چیره شد و نتیجتاً مورخان بورژوایی معاصر فلسفه نیز، اساساً از آن فراتر نرفته‌اند.

نخستین محدودیت در تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم را می‌توان محدودیت «فلسفی محض» نامید: ایدئولوگ‌های این دوره درک نمی‌کردند که ایده‌های نهفته در یک فلسفه نه تنها در فلسفه‌های دیگر بلکه به همان اندازه در علوم مثبت و پراتیک اجتماعی می‌تواند تداوم یابد و این که این فرایند دقیقاً در مقیاس وسیعی با فلسفه‌ی هگل آغاز شد. دومین محدودیت که به‌ویژه در مورد استادان آلمانی فلسفه در نیمه‌ی دوم قرن گذشته بارز بوده است، محدودیتی است «محلی»: این آلمانی‌های متشخص این واقعیت را نادیده گرفتند که خارج از مرزهای آلمان نیز «فیلسوفان» دیگری هستند؛ به همین جهت، به‌جز چند استثنا، ابداً متوجه نبودند که نظام هگلی که ده‌ها سال در آلمان مرده تلقی می‌شد، در همان دوره در چندین کشور غیر آلمانی نه تنها در محتوا بلکه حتی به‌عنوان یک نظام و روش همچنان شکوفا می‌شده است. با تکامل تاریخ فلسفه در دهه‌های اخیر، این دو محدودیت، نخست در دور-نمای آن اساساً رفع شده است و در نتیجه تصویری که ما پیش از این از شیوه‌ی معمول نگارش تاریخ فلسفه در آلمان از دهه‌ی ۱۸۵۰ ارائه کردیم، بهبود چشمگیری یافته است. اما فیلسوفان و مورخان «بورژوا»ی فلسفه ابداً

نمی‌توانند بر سومین محدودیت در دورنمای تاریخی‌شان چیره شوند، زیرا این امر مستلزم رها کردن دیدگاه طبقاتی بورژوازی است که عمده‌ترین پیش‌فرض تمامی دانش تاریخی و فلسفی‌شان را تشکیل می‌دهد. آنچه به‌عنوان تکامل کاملاً «ایده‌آل» فلسفه در قرن نوزدهم پدیدار می‌شود، در حقیقت تنها در ارتباط با تکامل تاریخی مشخص کل جامعه‌ی بورژوازی به‌طور کامل و اساسی می‌تواند درک شود. دقیقاً به دلیل همین ارتباط است که مورخان بورژوازی فلسفه در مرحله‌ی کنونی تکامل خود نمی‌توانند موشکافانه و بی‌طرفانه آن را مورد مطالعه قرار دهند.

از این‌جا معلوم می‌شود که چرا برای این مورخان بورژوازی فلسفه، باید مراحل معینی از تکامل عام فلسفه‌ی قرن نوزدهم عملاً تا امروز همچنان امری «فرا تجربی» (transcendental) باقی بماند و چرا اکنون بر روی نقشه‌ی جغرافیای تاریخ‌های بورژوازی فلسفه، «لکه‌های سفید» غریبی ظاهر می‌شود که پیش‌تر از آن‌ها سخن گفتیم («پایان» جنبش هگلی در دهه‌ی ۱۸۴۰ و فضای خالی متعاقب آن تا «بیداری مجدد» فلسفه در دهه‌ی ۱۸۶۰). به‌علاوه این نکته نیز روشن می‌شود که چرا تاریخ‌های بورژوازی فلسفه حتی امروز هم درکی منسجم از آن دوره‌ای از فلسفه‌ی آلمان ندارند که پیش‌تر جوهر مشخص آن را درک می‌کردند. به عبارت دیگر، حتی تکامل اندیشه‌ی فلسفی پس از هگل و نیز تحول پیشین فلسفه از کانت به هگل را نمی‌توان چون زنجیره‌ای صرف از ایده‌ها درک کرد. بی‌شک هر تلاشی برای فهم ماهیت و معنای کل این دوره که معمولاً در کتاب‌های تاریخ از آن به‌عنوان عصر «ایده‌آلیسم آلمانی» یاد می‌کنند، محکوم به شکست است اگر پیوندهای معینی که برای کل شکل و سیر حرکت آن اهمیت حیاتی دارد بررسی نشود یا به‌شیوه‌ی ظاهرینانه‌ی نگرشی دیر هنگام مورد ملاحظه قرار گیرند. این‌ها پیوندهای «جنبش اندیشگی» آن دوره با «جنبش انقلابی» معاصر آن است.

آنچه هگل در تاریخ فلسفه و نیز در سایر آثارش در توصیف ماهیت

فلسفه‌ی اسلاف بلافصل خود (کانت، فیخته، شلینگ) نوشته است، برای سراسر دوره‌ی موسوم به «ایده‌آلیسم آلمانی» به‌اضافه‌ی «پایان» شکوهمند آن [یعنی] خود نظام هگلی، و نیز مناقشات گرایش‌های گوناگون هگلی‌ها در دهه‌ی چهل قرن نوزدهم صادق است. هگل نوشت که در نظام‌های فلسفی این عصر اساساً انقلابی، «انقلاب در شکل اندیشه‌ی آن‌ها جا گرفته و بیان شده بود.»^{۱۲} از توضیحات بعدی هگل به‌روشنی می‌توان دریافت که منظور او از این کلام، آن چیزی نیست که امروزه مورخان بورژوای فلسفه مایلند انقلاب در اندیشه بنامند یعنی فرایندی زیبا و آرام که در قلمرو محض اتاق‌های مطالعه و به‌دور از قلمرو زمخت و ناهموار مبارزات واقعی انجام می‌شود. بزرگ‌ترین اندیشمندی که جامعه‌ی بورژوایی در دوره‌ی انقلابی خود عرضه کرده، «انقلاب در شکل اندیشه» را همچون جزئی عینی از کل فرایند اجتماعی انقلابی واقعی ملاحظه می‌کرده است.^{۱۳} «در این عصر عظیم تاریخ جهانی که درونی‌ترین جوهر آن توسط فلسفه‌ی تاریخ درک می‌شود، تنها دو ملت آلمان و فرانسه باوجود تمام تضادشان و یا درست به‌دلیل تضادشان، مشارکت داشته‌اند. ملت‌های دیگر از نظر درونی هیچ سهمی در آن نداشته‌اند؛ حکومت‌ها و مردم آن‌ها تنها نقش

۱۲- هگل، سخنرانی‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ (لندن، ۱۸۹۶)، جلد ۳، ص. ۴۰۹.
 ۱۳- ضمناً در این جا باید اشاره کرد که برای کانت اصطلاح «انقلاب»، که با علاقه در قلمرو اندیشه‌ی ناب به کار می‌برد، معنایی بسیار واقعی‌تر از آن چیزی دارد که مورد نظر کانت‌گرایان بورژوای امروزی است. کافی است آن را در پیوند با سخنان فراوان کانت درباره‌ی وقوع واقعی انقلاب (در جنگ مکتب‌ها و جاهای دیگر) مطالعه کنیم: «انقلاب یک خلق فهیم، یعنی آن‌چه که ما در روزگار خود شاهد آنیم، در تمامی ناظرانی که خود مستقیماً در این ماجرا شرکت ندارند، هم‌دلی تا سرحد شیفتگی برمی‌انگیزد» - «چنین پدیده‌ای در تاریخ بشریت فراموش نمی‌شود.» - «آن واقعه بسیار عظیم است. و با علائق بشریت در هم تنیده و تأثیرات آن بر جهان، در تمامی بخش‌هایش، گسترده است، آن‌چنان که بایستی آن را، هر آن‌گاه که شرایط مناسب‌اند، به خلق‌ها خاطر نشان کرد و آنان را به تکرار تلاشی مجدد از این نوع برانگیخت.» این اظهارات و گفتارهای مشابهی از کانت در جلد اول مجموعه‌ی زیرگردآوری شده‌اند: ادبیات سیاسی آلمانی در قرن هجدهم (Geismar، ۱۸۴۷)، ص. ۱۲۱ و پس از آن.

سیاسی ایفا کرده‌اند. در آلمان این اصل به صورت اندیشه، روح، مفهوم، [و] در فرانسه در واقعیت مؤثر آن جاری می‌شود؛ برعکس، آنچه در آلمان زاده و منتج از واقعیت است، همچون خشونت شرایط بیرونی و واکنشی نسبت به آن پدیدار می‌شود.^{۴۳} هگل چند صفحه بعد در بازگویی فلسفه‌ی کانت بار دیگر به همین درون‌مایه بازمی‌گردد: «روسو پیش‌تر "مطلق" را در آزادی جای داده است؛ کانت همین اصل را فقط در روایتی تئوریک‌تر بیان می‌کند. فرانسوی‌ها آن را از جنبه‌ی اراده درک می‌کنند، چون بنا به ضرب‌المثل آن‌ها "خواستن، توانستن است" (il a la tête près du bonnet). فرانسه واجد حس واقعیت، حس تحقق بخشیدن است، چرا که ایده‌ها در آن جا بلاواسطه‌تر جامه‌ی عمل می‌پوشند، و متعاقباً انسان‌ها در آن جا عملاً به واقعیت روی می‌آورند. اما هر اندازه هم که آزادی در خود مشخص باشد، در فرانسه در شکلی نامتکامل و انتزاعی در مورد واقعیت به کار گرفته می‌شود؛ و استقرار انتزاع در واقعیت همانا نابودی آن واقعیت است. تعصب به آزادی، آن‌گاه که مردم صاحب آن شدند، هراس‌انگیز شد. در آلمان همین اصل علاقه‌ی آگاهی را به سوی خود جلب کرد، اما تنها به صورت تئوریک تکامل یافت. 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. امانوئل کانت در ۱۷۲۴ در کونیگس‌برگ متولد شد» و غیره و غیره. در این جملات، هگل در واقع آن اصلی را بیان می‌کند که

۱۴ - هگل، همان منبع، ص. ۴۰۹. این موضوع کاملاً روشن است که مارکس نظر هگل را درباره‌ی تقسیم نقش میان آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها در سراسر روند انقلاب بورژوازی پذیرفته و آگاهانه بسط داده بود. در این مورد رجوع کنید به تمامی آثار اولیه‌ی او که از جمله شامل چنین عباراتی است: «آلمانی‌ها در سیاست به آن چه خلق‌های دیگر عمل کرده‌اند، اندیشیده‌اند»؛ «آلمان با عمل انتزاعی اندیشیدن، تحول خلق‌های مدرن را همراهی کرده است»؛ و در نتیجه سرنوشت آلمان در جهان واقعی در پایان این بوده که «در ارتجاع خلق‌های مدرن شریک باشد» (همه‌ی این عبارات از مقدمه‌ای بر نقد فلسفه‌ی حق هگل، در درباره‌ی مذهب، صص. ۴۹، ۵۲، ۴۳، برگرفته شده است).

درونی‌ترین جوهر این دوران عظیم را در تاریخ جهانی قابل فهم می‌کند: رابطه‌ی دیالکتیکی میان فلسفه و واقعیت. هگل در جای دیگری این اصل را به نحو عام‌تری بیان می‌کند؛ آن‌جا می‌نویسد هر فلسفه چیزی نیست جز «زمانه‌اش که به اندیشه در آمده.»^{۱۵} این اصل بدیهی که در هر حال برای درک واقعی تکامل اندیشه‌ی فلسفی اهمیت اساسی دارد، برای دوره‌ی انقلابی تحول اجتماعی مناسب‌تری پیدا می‌کند. در حقیقت، دقیقاً همین اصل است که سرنوشت اجتناب‌ناپذیر تکامل بعدی فلسفه و مطالعه‌ی تاریخی فلسفه توسط طبقه‌ی بورژوا را در قرن نوزدهم توضیح می‌دهد. این طبقه که در اواسط آن قرن در پراتیک اجتماعی‌اش دیگر انقلابی نبود، بنا به ضرورتی درونی، حتی در زمینه‌ی اندیشه نیز توانایی درک رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی ایده‌ها و تحولات تاریخی واقعی، و از همه مهم‌تر رابطه‌ی فلسفه و انقلاب را از دست داده بود. در پراتیک اجتماعی، تکامل انقلابی بورژوازی افول کرد و در اواسط قرن نوزدهم متوقف شد. این فرایند، نمود ایدئولوژیک خود را در زوال آشکار و پایان تکامل فلسفی یافت که مورخان بورژوایی تا به امروز بر آن انگشت گذاشته‌اند. نمونه‌ی عام از این نوع اندیشه، توضیحاتی است که اوپروگ (Überweg) و هایتسه (Heinze) درباره‌ی فلسفه در اواسط قرن نوزدهم به طور کلی، در سرآغاز بخش مربوطه‌ی کتاب خود، می‌آورند: فلسفه در این زمان «در حالتی از فترت عمومی» به سر می‌برد و «نفوذش بر حیات فرهنگی بیش از پیش کاهش یافت.» این پدیده‌ی غم‌انگیز به نظر اوپروگ اساساً ناشی از «میل روانی به تغییر» است، درحالی که همه‌ی «عناصر بیرونی» صرفاً «تأثیری فرعی» دارند. خصوصیت این «میل روانی به تغییر» را مورخ بورژوای مشهور فلسفه برای خود و خوانندگانش چنین «تبیین» می‌کند: «همگان از ایده‌آلیسم فزاینده و نیز ضروری‌متافیزیکی خسته شده(!) و خواستار تغذیه‌ی روانی اساسی‌تری بودند.» اما اگر با تحولات فلسفی قرن

نوزدهم به طور پیگیر و بی پروا با روش دیالکتیکی که فلسفه‌ی بورژوازی فراموش کرده است، برخورد کنیم - حتی در آن شکل تکامل نیافته و ناآگاهانه‌ای که هگل به کار می‌بست، یعنی دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل و نه دیالکتیک ماتریالیستی مارکس - تمامی این تحولات بلافاصله در هیئت کاملاً متفاوت (و حتی از دیدگاه تاریخ ایده‌ها تکامل یافته‌تر) جلوه خواهند کرد. با چنین دورنمایی، حرکت انقلابی در حیطه‌ی اندیشه در دهه‌ی ۱۸۴۰، به جای فرونشستن و سرانجام توقف، تنها دستخوش یک دگرگونی ژرف و پراهمیت در سرشت خود شده بود. فلسفه‌ی کلاسیک آلمان که نمود ایدئولوژیک جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوازی بود، به جای پایان، به علم جدیدی گذار می‌کند که از آن پس در تاریخ ایده‌ها چون نمود عام جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا پدیدار می‌شود: تئوری «سوسیالیسم علمی» در شکلی که در آغاز توسط مارکس و انگلس در همان دهه‌ی ۱۸۴۰ پایه‌گذاری و تدوین شد. مورخان بورژوازی فلسفه از آن پس یا به‌طور کامل این رابطه‌ی اساسی و ضروری میان ایده‌آلیسم آلمانی و مارکسیسم را نادیده گرفتند و یا آن را صرفاً به‌صورتی ناقص و وارونه دریافت و ارائه می‌کردند. پس برای درک صحیح و کامل این رابطه، باید از رویکرد انتزاعی و ایدئولوژیک معمول مورخان بورژوازی فلسفه‌ی معاصر به نفع رویکردی دست کشید که که ضرورتاً نباید به‌طور مشخص مارکسیستی باشد، بلکه بیش از هر چیز مستقیماً دیالکتیکی (به مفهوم هگلی و مارکسیستی) است. در این صورت، نه تنها رابطه‌ی متقابل میان فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان و مارکسیسم بلکه ضرورت درونی آن را نیز درک می‌کنیم. از آن‌جا که نظام مارکسیستی نمود تئوریک جنبش انقلابی پرولتاریاست و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی نمود تئوریک جنبش انقلابی بورژوازی، باید از لحاظ ذهنی و تاریخی (یعنی ایدئولوژیک) همان رابطه‌ی را با هم داشته باشند که جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا با جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوازی در حیطه‌ی عمل اجتماعی و سیاسی دارد. یک

فرایند تاریخی واحد از تکامل تاریخی وجود دارد که در آن از یک سو از جنبش انقلابی رسته‌ی سوم*، یک جنبش «مستقل» طبقاتی پرولتری سر بر می‌آورد و از سوی دیگر تئوری ماتریالیستی جدید مارکسیستی به‌طور «مستقل» در برابر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی قد علم می‌کند. تمامی این فرایندها به‌طور متقابل بر هم اثر می‌گذارند. پیدایش تئوری مارکسیستی، به‌زبان هگلی-مارکسیستی، صرفاً «وجه دیگر» پیدایش جنبش واقعی طبقه‌ی پرولتاریا است؛ تنها مجموع این دو وجه با هم است که تمامیت مشخص فرایند تاریخی را می‌سازد.

رویکرد دیالکتیکی ما را قادر می‌سازد تا چهار جنبشی را که ذکر کردیم - جنبش انقلابی بورژوازی، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی از کانت تا هگلی، جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا، و فلسفه‌ی ماتریالیستی مارکسیسم - را به‌مانند چهار عنصر یک فرایند تحول تاریخی واحد درک کنیم. این امکان فراهم می‌شود تا ماهیت واقعی آن علم جدید را که نمود عام جنبش انقلابی مستقل پرولتاریا را می‌سازد و مارکس و انگلس از لحاظ تئوریک تدوین کردند^{۱۶}، درک کنیم. این فلسفه‌ی ماتریالیستی از پیش‌رفته‌ترین نظام‌های ایده‌آلیسم بورژوازی انقلابی پدید آمد و اکنون قابل درک است که چرا تاریخ‌های بورژوایی فلسفه می‌بایست یا آن را کاملاً ندیده بگیرند و یا حداکثر بتوانند ماهیت آن را به‌صورت منفی، و به معنای واقعی کلمه، وارونه درک کنند^{۱۷}. اهداف عملی

* The Third Estate، مقصود بورژوازی در انقلاب کبیر فرانسه است - م.

۱۶ - رجوع کنید به فراز معروفی در مانیفست کمونیست که برداشت هگلی از رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی فلسفه و واقعیت را از شکل هنوز کم و بیش رازآمیزی که هگل آن را بیان کرده بود (فلسفه عبارت است از «زمانه‌اش که به اندیشه درآمده») به صورتی معقول‌تر برمی‌گرداند: «نتایج تئوریک کمونیست‌ها... تنها نمودهای عام مناسبات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی موجود و جنبش تاریخی‌یی است که در برابر چشمان ما جریان دارد.» (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد اول، ص. ۴۶).

۱۷ - «محصول فروپاشی فلسفه‌ی هگلی» (دیدگاه غالب)؛ «سقوط تیتان‌های ایده‌آلیسم آلمانی»

اساسی جنبش پرولتاریایی را نمی‌توان در جامعه‌ی بورژوایی و دولت بورژوایی تحقق بخشید. به همین نحو، فلسفه‌ی این جامعه‌ی بورژوایی نیز قادر به درک ماهیت آن گزاره‌های عامی نیست که جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا در آن‌ها نمود مستقل و آگاهانه‌ی خود را می‌یابد. دیدگاه بورژوایی در تئوری نیز باید در موضعی توقف کند که در پراتیک اجتماعی از رفتن بازمی‌ماند، [البته] چنانچه نخواهد از موضع «بورژوایی» بودن دست بردارد، یعنی این که نخواهد خود را رفع کند. تنها هنگامی که تاریخ فلسفه از این مانع فرارود، سوسیالیسم علمی، دیگر برای آن لاهوتی فراتجربی نخواهد بود و به موضعی شناخت-پذیر تبدیل می‌شود. موقعیت ویژه‌ی مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه که درک صحیح آن را فوق‌العاده دشوار می‌کند، در این است که به نظر می‌رسد گویی با فرا رفتن از محدودیت‌های موضع بورژوایی - فرا رفتنی برای فهم محتوای عمدتاً نوین فلسفه‌ی مارکسیسم - در آن واحد خودِ مارکسیسم به‌عنوان ایزه‌ای فلسفی هم رفع و هم نابود می‌شود.

در آغاز بررسی خود اشاره کردیم که مارکس و انگلس، بنیان‌گذاران

(Plenge). «دیدگاهی که ریشه در طرد ارزش‌ها دارد» (Schultz-Gavernitz). این دیدگاه مارکسیسم را روح خبیثی می‌بیند که از بلندای ایده‌آلیسم آلمانی به قعر بی‌انتهای دوزخ ماتریالیسم سقوط کرده است. مهمل بودن چنین برداشتی به‌ویژه در این نکته متجلی می‌شود که درست همان جنبه‌هایی از مارکسیسم که این دیدگاه آن‌ها را از عواقب آن سقوط کذایی می‌داند، خود جزو نظام‌های فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی بوده‌اند و مارکس آن‌ها را ظاهراً بدون هیچ تغییری برگرفته است. به‌عنوان مثال مفهوم ضرورت پلیدی برای تکامل نوع بشر (کانت، هگل)، مفهوم ارتباط متقابل و ضروری افزایش ثروت و افزایش فلاکت در جامعه‌ی بورژوایی (هگل، فلسفه‌ی حق، بخش‌های ۲۴۳-۲۴۵). این‌ها درست همان آشکالی از آگاهی هستند که طبقه‌ی بورژوا در اوج تکامل خود از طریق آن‌ها از تضادهای طبقاتی درون جامعه، شناخت معینی کسب کرده بود. آگاهی بورژوایی این تضادها را مطلق ساخته بود و بنابراین آن‌ها را از لحاظ تئوریک و پراتیکی غیرقابل‌حل می‌دانست. مارکس از این آگاهی فرارفت زیرا آن‌ها را دیگر تضادهای طبیعی و مطلق نمی‌دانست بلکه تاریخی و نسبی تلقی می‌کرد. بنابراین هم در پراتیک و هم در تئوری، با شکل بالاتری از سازمان اجتماعی قابل رفع بودند. فیلسوفان بورژوازی با نادیده گرفتن این موضوع، از خودِ مارکسیسم هنوز دریافتی محدود، منفی و وارونه دارند.

سوسیالیسم علمی، به هیچ‌رو قصد نداشته‌اند فلسفه‌ی جدیدی تدوین کنند. از طرف دیگر، برخلاف متفکران بورژوا، نسبت به پیوند تاریخی تنگاتنگ میان تئوری ماتریالیستی‌شان و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی، آگاهی کامل داشتند. به گفته‌ی انگلس، مضمون سوسیالیسم، محصول برداشت‌های جدیدی است که در مرحله‌ی معینی از تکامل اجتماعی جامعه، در نتیجه‌ی موقعیت مادی طبقه‌ی پرولتاریا، ضرورتاً در این طبقه شکل می‌گیرند. اما شکل مشخص علمی‌اش (که آن را از سوسیالیسم تخیلی متمایز می‌کند) را با پیوند خوردن با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، به‌ویژه نظام هگلی، به وجود آورده است. پس سوسیالیسم که از تخیل به علم تکامل یافته است، از لحاظ صوری از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان نشأت گرفته است.^{۱۸} مسلماً این خاستگاه فلسفی (صوری) به هیچ وجه حاکی از آن نیست که سوسیالیسم در شکل مستقل و در تکامل بعدی‌اش نیز بایستی یک فلسفه باقی بماند. مارکس و انگلس دست‌کم از ۱۸۴۵ دیدگاه جدید ماتریالیستی و علمی خود را دیگر دیدگاهی فلسفی قلمداد نمی‌کردند.^{۱۹} به این نکته باید توجه کرد که از نظر آن‌ها فلسفه مترادف با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی بود. اما دقیقاً اهمیت همین معادل گرفتن فلسفه با فلسفه‌ی بورژوایی است که باید مورد تأکید قرار گیرد. چرا که در این جا مسئله بر سر رابطه‌ای

۱۸- رجوع کنید به انگلس، آنتی‌دورینگ، صص. ۲۷، ۲۷ و پس از آن. در این مورد که فلسفه‌ی کلاسیک آلمان از لحاظ نظری نیز تنها خاستگاه سوسیالیسم علمی نبوده است، به نکته‌ای از انگلس در یادداشتی که به پیش‌گفتار چاپ اول تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم افزوده است، و نیز به مطالبی که درباره‌ی نوشته‌ی ناتمام فوریه درباره‌ی تجارت گفته رجوع کنید (Nachlass، جلد دوم، ص. ۴۰۷ و بعد).

۱۹- در این سال از یک‌سو تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ - که بعداً بیشتر درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت - تدوین شده‌اند و از سوی دیگر مارکس و انگلس (به شرح مارکس در پیش‌گفتار ۱۸۵۹ نقد اقتصاد سیاسی رجوع کنید) با بینش فلسفی «گذشته‌ی» خود به صورت نقدی بر کل فلسفه‌ی پسا‌هگلی (ایدئولوژی آلمانی) تسویه حساب کرده‌اند. از آن پس مجادلات آنان بر سر مسائل فلسفی تنها به قصد روشنگری یا نابودی حریفان‌شان (مثل پرودن، لاسال، دورینگ) صورت می‌گرفته، ولی دیگر هدف «روشن کردن مواضع‌شان» نبوده است.

است بسیار شبیه به مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با دولت. مارکس و انگلس نه تنها با یک شکل معین تاریخی از دولت مبارزه کردند بلکه دولت را به‌طور کلی از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی با دولت بورژوایی معادل گرفتند و بر این پایه رفع هرگونه دولت را هدف سیاسی غایی کمونیسم اعلام کردند. به همین ترتیب نیز آنان نه تنها با نظام‌های فلسفی مشخص به مبارزه پرداختند بلکه با سوسیالیسم علمی خود می‌خواستند نهایتاً از فلسفه به‌طور کلی فراروند و آن را رفع کنند.^{۲۰} و درست در همین جاست که تضاد اصلی میان برداشت «واقع‌گرایانه» (یعنی ماتریالیستی دیالکتیکی) مارکسیسم با «یاوه‌های ایدئولوژیک حقوق-دانان و دیگران» (مارکس) که مشخصه‌ی لاسالینیسم و همه‌ی انواع و اقسام

۲۰- قبل از هرچیز رجوع کنید به بخش مورد بحث در مانیفست کمونیست (مجموعه آثار، جلد اول، صص. ۵۲-۵۳) «خواهند گفت: "بی‌شک، ایده‌های مذهبی، اخلاقی، فلسفی و حقوقی در پویش تکامل تاریخی دگرگون شده‌اند، اما مذهب، اخلاق، فلسفه، سیاست و حقوق از پس این دگرگونی‌ها همیشه پابرجا مانده‌اند"؛ علاوه بر این، حقایق جاویدانی چون آزادی، عدالت و امثال آن‌ها وجود دارند که در تمام نظام‌های اجتماعی مشترک هستند. اما کمونیسم حقایق ابدی را ملغی می‌کند و به جای آن که مذهب و اخلاق را بر بنیادی جدید استوار سازد، همه‌ی آن‌ها را از میان برمی‌دارد و بدین‌سان در تضاد با تمامی تجارب پیشین تاریخی عمل می‌کند." خلاصه‌ی این اتهام چیست؟ تاریخ تمامی جوامع پیشین بیانگر تکامل تضادهای طبقاتی بوده است، تضادهایی که در دوران‌های گوناگون اشکال گوناگونی به خود گرفته است.

«این تضادها به هرشکلی که درآمده باشند، استثمار بخشی از جامعه به دست بخش دیگر واقعیت مشترک تمامی دوران‌های پیشین است. به این جهت، شگفت آور نیست که آگاهی اجتماعی اعصار پیشین، صرف‌نظر از چندگانگی و تنوع آن، در چارچوب اشکال متعارف یا اندیشه‌های عام نمایان می‌گردد، اشکالی که فقط با برچیده شدن تام و تمام تضادهای طبقاتی به‌طور کامل محو می‌شوند. «انقلاب کمونیستی ریشه‌ای‌ترین گسست از هرگونه مناسبات سنتی در عرصه‌ی مالکیت است؛ پس شگفت آور نیست که این انقلاب در جریان تکامل خود از اندیشه‌های سنتی به ریشه‌ای‌ترین نحو بگسلد.» بنابراین رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه، مذهب و غیره در اساس همانند رابطه‌اش با ایدئولوژی اقتصادی بنیادی جامعه‌ی بورژوایی و بتواره‌پرستی کالاها یا ارزش است. رجوع کنید به سرمایه، جلد اول، ص. ۷۵ و پس از آن، به ویژه زیرنویس ص. ۸۰ و ۸۱ و نیز نقل برنامه‌ی گوتا در ۱۸۷۵ (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، ص. ۲۹ و پس از آن [ارزش] ص. ۳۱ و پس از آن [دولت] و ص. ۳۵ [مذهب]).

قدیمی تر و جدیدتر «سوسیالیسم عامیانه» است را می‌یابیم؛ سوسیالیسم عامیانه اساساً هرگز از «سطح بورژوایی» یعنی از دیدگاه «جامعه‌ی بورژوایی» فراتر نرفته است.^{۲۱}

پس اگر بخواهیم مسئله‌ی رابطه‌ی «مارکسیسم و فلسفه» را به‌طور اساسی توضیح دهیم باید از این موضوع آغاز کنیم که طبق گفته‌های بی‌ابهام خود مارکس و انگلس، نتیجه‌ی ضروری دیدگاه ماتریالیستی-دیالکتیکی جدید آنان نه تنها فرارفتن از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی بلکه فرارفتن هم‌زمان از تمامی فلسفه به معنای مطلق کلمه است.^{۲۲} ما نباید اهمیت اساسی این موضع مارکسیستی را نسبت به فلسفه به این ترتیب مخدوش کنیم که تمامی این مناقشه را مشاجره‌ای صرف بر سر الفاظ بدانیم و گمان کنیم که مارکس و انگلس برخی از اصول معین شناخت‌شناسی را که بنا به اصطلاحات هگلی به «جنبه‌ی فلسفی علوم» معروف هستند و عمدتاً در دگرگونی ماتریالیستی دیالکتیک هگلی حفظ شدند، نام جدیدی داده‌اند.^{۲۳} البته در نوشته‌های مارکس و به‌ویژه نوشته‌های بعدی انگلس عباراتی هست که ظاهراً چنین برداشتی را القا می‌کنند.^{۲۴} اما به سادگی می‌توان دریافت که صرفاً با رفع نام فلسفه، خود فلسفه

۲۱- رجوع کنید به نقد برنامه‌ی گوتا صص. ۲۷ و ۳۱ (جاهای دیگر آن).

۲۲- رجوع کنید به نکته‌ای از انگلس در لودویگ فویرباخ (منتخب آثار، جلد دوم، ص. ۳۶۵) که در نحوه‌ی بیان تا حدی ایدئولوژیک به نظر می‌رسد: «فلسفه به هر حال با هگل خاتمه می‌یابد، از یک سو چون او سیر تحول آن را یکسره در نظام خود به شیوه‌ای عالی خلاصه کرده است، از سوی دیگر به ما، هر چند ناآگاهانه، راه خروج از این هزارتوی نظام‌ها را برای شناخت واقعی مثبت جهان نشان می‌دهد.»

۲۳- واقعاً نظریه‌پردازانی بورژوا و حتی مارکسیست (عامیانه) وجود دارند که به‌طور جدی گمان می‌کنند خواست کمونیست‌های مارکسیست در مورد محور دولت (به‌جای مبارزه با اشکال تاریخی معینی از دولت) صرفاً از نظر واژه‌شناختی اهمیت دارد.

۲۴- رجوع کنید به ویژه به آنتی دورینگ، صص. ۳۴-۴۰ و لودویگ فویرباخ، همان منبع، صص. ۴۰۰-۴۰۱. عبارات مورد نظر در هر دو منبع مضمون واحدی دارند، و نقل قول ذکر شده در این جا از آنتی دورینگ، صص. ۳۹-۴۰ گرفته شده است: «در هر دو مورد (یعنی در رابطه با تاریخ

لغو نمی‌شود.^{۲۵} پس باید در بررسی ارتباط مارکسیسم و فلسفه، این‌گونه نکات اصطلاح‌شناسی را به کلی کنار گذاشت. برای ما این سوال طرح است که از لغو فلسفه که مارکس و انگلس عمدتاً در دهه‌ی ۱۸۴۰ و البته پس از آن نیز مکرراً از آن سخن گفته‌اند، چه درکی باید داشت. این رویداد چه‌گونه قرار است صورت گیرد و یا صورت گرفته است؟ از طریق چه اعمالی؟ با چه سرعتی؟ و

و با طبیعت) ماتریالیسم نوین اساساً دیالکتیکی است و به هیچ فلسفه‌ای که بر فراز سایر علوم قرار داشته باشد، نیاز ندارد. چنانچه یکایک علوم مقید شوند جایگاه خود را در ارتباط کلی اشیا و شناخت اشیا روشن کنند دیگر آن علم ویژه‌ای که به این ارتباط کلی می‌پردازد، زائد خواهد بود. در این حال آن‌چه از کل فلسفه‌ی پیشین به‌طور مستقل به جای می‌ماند عبارت است از علم اندیشیدن و قوانین آن – منطق صوری و دیالکتیک. مابقی در علوم مثبت طبیعت و تاریخ ادغام می‌شوند.»

۲۵- روشن است که عباراتی که هم‌اکنون از انگلس نقل شد، [یادداشت ۲۴] به‌صورتی که در این جا آمده، حاوی چیزی جز همان تغییرنام نیست. زیرا به نظر نمی‌رسد بین آن‌چه انگلس به‌عنوان نتایج دیالکتیک مارکسیستی یا ماتریالیستی طرح می‌کند و آن‌چه در دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل نتیجه می‌شود و آن‌چه خود هگل به‌عنوان نتیجه‌ی دیدگاه ایده‌آلیستی - دیالکتیکی‌اش بیان کرده تفاوتی وجود داشته باشد. هگل نیز این الزام را برای یکایک علوم قایل بود که جایگاه خود را در قبال ارتباط کلی روشن کنند، و ادامه می‌دهد (نقل به معنا): در نتیجه هر علم حقیقی ضرورتاً فلسفی می‌شود. به این ترتیب، دست‌کم از نظر لفظی، آن‌چه حاصل می‌شود دقیقاً نقطه‌ی مقابل تبدیل فلسفه به علم انگلس است، اما به نظر می‌رسد که هردو اینان یک منظور داشته باشند. هردو می‌خواهند تضاد بین علم منفرد و فلسفه را که بر فراز علوم جای دارد، از بین ببرند. هگل این را چنین بیان می‌کند که او علوم خاص را در فلسفه رفع می‌کند، در حالی که انگلس برعکس فلسفه را در علوم خاص حل می‌کند. اما از نظر عینی به نظر می‌رسد هردو به نتیجه‌ی واحدی می‌رسند: این که علوم منفرد از علم خاص بودن دست برمی‌دارند و به همین ترتیب فلسفه نیز از این که علمی خاص بر فراز علوم منفرد باشد. ولی ما بعداً خواهیم دید که در ورای این اختلاف هگل و انگلس – که به ظاهر اختلافی صرفاً لفظی است – در واقع چیز دیگری نهفته است، چیزی که در این جملات انگلس و به‌طور کلی در اظهاراتی که انگلس در دوره‌های بعدی عنوان کرده، آن‌چنان به‌وضوح 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 صحنه‌گذاشتن خود بر «علوم مثبت» می‌خواهد قلمرو معین و محدودی از «فلسفه‌ی تاکنونی» (علم اندیشیدن و قوانین آن – منطق صوری و دیالکتیک) را همچنان «مستقل» باقی بگذارد. روشن است که سوال تعیین‌کننده و مهم این است که اساساً برای مارکس و انگلس مفهوم علم یا علم مثبت چه بوده است.

برای چه کسی؟ آیا باید تصور کرد که به واسطه‌ی فعالیت ذهنی مارکس و انگلس، لغو فلسفه یک‌بار برای همیشه برای مارکسیست‌ها یا برای تمام پرولتاریا و یا برای کل بشریت انجام شده است؟^{۲۶} و یا باید آن را (شبهه به لغو دولت) فرایندی انقلابی دانست بسیار طولانی و پرپیچ و خم که از مراحل گوناگون تاریخی گذر می‌کند؟ و در صورت اخیر، تا زمانی که این فرایند پرفراز و نشیب به سرمنزل نهایی خود یعنی لغو فلسفه نرسیده، رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه چه خواهد بود؟

وقتی مسئله‌ی ارتباط مارکسیسم و فلسفه به این شکل مطرح شود به روشنی مشاهده خواهد شد که موضوع در این جا دیگر خیال‌پردازی بیهوده و پوچ درباره‌ی امور حل و فصل شده نیست. برعکس! مسئله‌ای با بالاترین اهمیت تئوریک و عملی مطرح است. در حقیقت، این مسئله در مرحله‌ی کنونی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا به‌ویژه تعیین‌کننده است؛ مارکسیست‌های ارتدکس دهه‌های متمادی چنان رفتار می‌کردند که گویا اساساً مسئله‌ای وجود ندارد و یا صرفاً مسئله‌ای است که روشن شدن آن برای پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی همواره بی‌اهمیت است. اکنون همین موضوع است که قابل تردید به نظر می‌رسد و چنان‌چه تناظر خاص میان دو مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه و مارکسیسم و دولت مد نظر قرار گیرد، این تردید بیش از پیش تقویت می‌شود. همان‌طور که می‌دانیم مسئله‌ی اخیر نیز، همچنان که لنین در دولت و انقلاب^{۲۷} می‌گوید

۲۶- بعداً خواهیم دید که حتی بعضی از ماتریالیست‌های خوب گاهی متأسفانه به چنین تصور یکسره ایدئولوژیکی نزدیک شده‌اند. از این گذشته، عبارتی که در بالا (یادداشت ۲۴) از انگلس نقل شد، نیز می‌تواند چنین تعبیر شود که او پذیرفته بود که فلسفه، چه ناآگاهانه توسط خود هگل و یا آگاهانه با کشف اصل ماتریالیستی ولی به هر حال، از طریق فکری ملغی و رفع شده است. اما خواهیم دید که در این جا نیز برداشتی که به خاطر نعوهدی بیان انگلس القا می‌شود، ابداً با معنای واقعی درک مارکس - انگلس توافق ندارد.

۲۷- دولت و انقلاب، فصل ۶، «ابتدال مارکسیسم توسط اپورتونیست‌ها»، لنین، مجموعه آثار، جلد ۲۵.

«توجه برجسته‌ترین تئوریسین‌ها و مبلغان بین‌الملل دوم (۱۸۸۹-۱۹۱۴) را بسیار کم به خود معطوف می‌داشت.» پس این سوال پیش می‌آید که آیا پیوند معینی میان لغو دولت و لغو فلسفه وجود دارد، آیا میان غفلت نسبت به هر دو این مسائل از سوی مارکسیست‌های بین‌الملل دوم نیز پیوند معینی برقرار است؟ می‌توان مسئله را به نحو دقیق‌تری مطرح کرد. نقد‌گزنده‌ی لنین از به ابتدال کشیده شدن مارکسیسم توسط اپورتونیزم، غفلت از مسئله‌ی دولت را از سوی مارکسیست‌های بین‌الملل دوم به بستری عام‌تر مربوط می‌کند؛ آیا این بستر در مورد رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه هم مصداق دارد؟ به بیان دیگر، آیا غفلت از مسئله‌ی فلسفه توسط مارکسیست‌های بین‌الملل دوم رابطه‌ای با این امر دارد که «اساساً مسائل انقلاب، توجه آنان را بسیار کم به خود معطوف می‌داشت»؟ برای روشن شدن این موضوع باید در ماهیت و دلایل بزرگ‌ترین بحرانی که تاکنون در تاریخ تئوری مارکسیستی رخ داده و در دهه‌ی گذشته مارکسیست‌ها را به سه اردوگاه متخاصم تقسیم کرد، کمی دقیق‌تر کندوکاو کنیم. در آغاز قرن بیستم، یک دوره‌ی طولانی تکامل تدریجی به پایان رسید و عصر جدید مبارزات انقلابی آغاز شد. به دلیل این تغییر در شرایط عملی مبارزه‌ی طبقاتی، شواهد فزاینده‌ای وجود داشت که تئوری مارکسیستی وارد مرحله‌ی بحرانی شده است. مشاهده می‌شد که آن مارکسیسم مبتدل و ساده شده توسط نسخه‌برداران، تا بدان درجه به انحطاط کشیده شده بود که حتی نسبت به کلیت مسائل خود کاملاً ناآگاه بود، چه رسد به داشتن مواضع معینی درباره‌ی رشته‌ای طولانی از مسائل دیگر. این بحران در تئوری مارکسیستی روشن‌تر از همه در مسئله‌ی برخورد انقلاب اجتماعی به دولت به چشم می‌خورد. پس از شکست نخستین جنبش انقلابی پرولتاریا در ۱۸۴۸ و سرکوب قیام کمون ۱۸۷۱ عملاً هرگز این موضوع عمده به‌طور جدی در عمل مطرح نشده بود. اما به واسطه‌ی جنگ جهانی، انقلاب اول و دوم روسیه در ۱۹۱۷ و فروپاشی قدرت‌های محور در ۱۹۱۸، بار دیگر این موضوع به‌طور مشخص

در دستور روز قرار گرفت. و اینک معلوم می‌شد که در اردوگاه مارکسیست‌ها بر سر مسائل مهم گذار و هدف، همچون «تصرف قدرت دولتی توسط پرولتاریا»، «دیکتاتوری پرولتاریا» و «محو‌نهایی دولت» در جامعه‌ی کمونیستی به‌هیچ‌رو درک واحدی وجود ندارد. برعکس! هربار که این‌گونه سوآل‌ها به‌طور مشخص و گریزناپذیر طرح می‌شدند، دست‌کم سه تئوری مختلف در برابر یکدیگر قرار می‌گرفتند که همگی ادعای مارکسیستی بودن داشتند و برجسته‌ترین نمایندگان‌شان (رنر، کائوتسکی و لینن) در دوری پیش از جنگ نه‌فقط به‌عنوان مارکسیست، بلکه به‌عنوان مارکسیست ارتدکس صاحب‌اعتبار بودند.^{۲۸} چندین دهه، بحرانی ظاهری در اردوگاه احزاب سوسیال‌دموکرات و اتحادیه‌های کارگری بین‌الملل دوم وجود داشت که شکل جدال میان مارکسیسم ارتدکس و رویزیونیسم را به‌خود گرفت.^{۲۹} اما با ظهور گرایش‌های متفاوت سوسیالیستی بر سر این مسائل جدید، روشن شد که این بحران ظاهری، تنها جلوه‌ی گذرا و پندارین از شکافی بسیار ژرف‌تر بود که تا عمق جبهه‌ی مارکسیسم ارتدکس نیز پیش می‌رفته است. در یک طرف این شکاف، رفرمیسم جدید مارکسیستی شکل گرفت که به‌زودی پیوندی کم و بیش تنگاتنگ با رویزیونیست‌های قدیمی‌تر برقرار کرد. در طرف دیگر، نمایندگان تئوریک حزب جدید انقلابی پرولتری تحت شعار بازسازی مارکسیسم ناب یا انقلابی، دست به کار کارزار علیه رفرمیسم قدیمی رویزیونیست‌ها و هم‌زمان رفرمیسم جدید «مارکسیسم مرکز» شدند.

این بحران درون اردوگاه مارکسیستی، با آغاز جنگ جهانی بروز کرد. اما

۲۸ - جهت اطلاعاتی در مورد اشکال مقابله‌ی اولیه‌ی این تئوری‌ها با هم در جنگ جهانی رجوع کنید به رنر، مارکسیسم، جنگ و بین‌الملل (Marxismus Krieg und Internationale)؛ نوشته‌های کائوتسکی علیه رنر: سوسیالیسم جنگی در *Marx-Studien*، وین، جلد ۴، I؛ مجادلات لینن با کائوتسکی، و دیگران در دولت و انقلاب و در خلاف جریان.

۲۹ - در این مورد رجوع کنید به «سه بحران در مارکسیسم» (Drei Kriesen des Marxismus) در *Neue Zeit*، ۲۱، I (۱۹۰۳)، ص. ۷۲۳ و پس از آن.

اگر آن را صرفاً به بزدلی یا کمبود ایمان انقلابی آن تئوریسین‌ها و مبلغانی نسبت دهیم که مسئول ابتدال 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. از سوی دیگر نیز به همین اندازه سطحی و غیر-دیالکتیکی خواهد بود که تصور کنیم که در جدل‌های بزرگ میان لنین و کائوتسکی و دیگر «مارکسیست‌ها»، واقعاً مسئله تنها بر سر نوعی بازسازی مارکسیسم، بر سر بازسازی دکترین ناب مارکسی، در عین وفاداری به منابع اولیه‌ی آن است.^{۳۰} تاکنون ما از روش دیالکتیکی که هگل و مارکس در

۳۰- برای کسی که بدون شناخت عمیق‌تری از زمینه‌های کلی پراتیکی و تئوریک نوشته‌های لنین به مطالعه‌ی آن‌ها می‌پردازد، ممکن است به خاطر شکل فوق‌العاده تند و شخصی که این نویسنده (که در این مورد نیز مرید و وفادار مارکس است) بر «مارکسیسم عامیانه» می‌تازد و از سوی دیگر دقت و وسواسی که همچون یک زبان‌شناس در بهره‌گیری از متون مارکس و انگلس به خرج می‌دهد، این سوءتفاهم پیش آید که گویا لنین عملاً مرفعی اخلاقی، روان‌شناختی و ایدئولوژیک از نوع بورژوازی آن را پذیرفته است. اما یک بررسی دقیق‌تر به روشنی نشان می‌دهد که او هرگز عامل شخصیت را در توضیح تحولاتی که طی چندین دهه در سطح بین‌المللی روی داده بود - و ضمن آن در طول نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم تئوری مارکسیستی تا حد مارکسیسم عامیانه به ابتدال و انحطاط کشیده شد - دخالت 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 عملاً این ادعا نیز کج فهمی بزرگی از مارکسیسم است که کسی بگوید به نظر لنین تصادف و خصیلت‌های فردی اشخاص اصلاً اهمیتی در تاریخ جهانی و در توضیح پدیده‌های تاریخی معین ندارد (در این باره به مارکس و انگلس، منتخب مکاتبات، مسکو، صص. ۳۱۹-۳۲۰) و اشارات کلی مارکس در مورد «حقانیت تصادف» در آخرین فواز موجز در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بر نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه‌ی انگلیسی، شیکاگو، ۱۹۰۴، ص. ۳۰۹ رجوع کنید). از طرف دیگر بنا به تئوری مارکسیستی، هرچه دوران و فضای پدیده‌ی تاریخی مورد بررسی گسترده‌تر باشد طبعاً باید اهمیت نقش عامل شخصیت در توضیح آن کاهش یابد. و به سادگی می‌توان دید که لنین در تمامی نوشته‌هایش به همین شیوه‌ی واقعاً «ماتریالیستی» عمل کرده است. پیش‌گفتار و نخستین صفحه‌ی دولت و انقلاب نشان می‌دهند که او به هیچ وجه قصد نداشته هدف اصلی کار تئوریک خود را «بازسازی» ایدئولوژیک دکترین راستین مارکس قلمداد کند.

مطالعه‌ی تاریخ باب کردند، برای تحلیل فلسفه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی و تئوری مارکسیستی که از آن سر برآورده است، استفاده کرده‌ایم. اما تنها «روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی» (مارکس) برای تداوم چنین تحلیلی، این است که آن را در مورد **تحولات بعدی** خود مارکسیسم نیز تا زمان حال به کار ببندیم. یعنی باید بکوشیم هر تغییر، تکامل و تجدیدنظر صوری و محتوایی در تئوری مارکسیستی را از همان آغاز نشأت گرفتنش از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان که «محصول ضروری زمانه‌اش» (هگل) است، درک کنیم. به عبارت دقیق‌تر، باید بکوشیم این تغییر، تکامل و تجدیدنظرها را در تقیدشان به تمامیت فرایند تاریخی-اجتماعی که آن‌ها بیان‌آم‌ش هستند (مارکس) درک کنیم. آن‌گاه ریشه‌های واقعی انحطاط تئوری مارکسیستی را به مارکسیسم عامیانه خواهیم فهمید. همچنین ممکن است معنای تلاش‌های پرشور اما آشکارا «ایدئولوژیک» تئوریسین‌های مارکسیست بین‌الملل سوم را دریابیم که امروزه می‌کوشند تا «دکترین راستین مارکس» را بازسازی کنند.

به این طریق، با کاربست اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس به کل تاریخ مارکسیسم، می‌توانیم سه دوره‌ی بزرگ تکاملی را که تئوری مارکسیستی از هنگام زایش خویش گذرانده - و ناگزیر نیز در بستر تکامل اجتماعی مشخص این عصر باید می‌گذراند - تشخیص دهیم. نخستین دوره از سال ۱۸۴۳ آغاز می‌شود که در تاریخ ایده‌ها با نقد فلسفه‌ی حق هگل مقارن است. این دوره با انقلاب ۱۸۴۸ پایان می‌یابد که با مانیفست کمونیست منطبق است. دومین دوره با سرکوب خونین پرولتاریای پاریس در نبرد ژوئن ۱۸۴۸ آغاز می‌شود و چنان‌چه مارکس در نطق افتتاحیه‌ی [بین‌الملل اول] در ۱۸۶۴ به استادانه‌ترین شکل آن را ترسیم کرده است، پی‌آمد آن در هم شکستن تمامی سازمان‌ها و رؤیاهای رهایی‌طلبه‌ی کارگر «در عصر تکاپوی تب‌آلود صنعت، انحطاط اخلاقی و ارتجاع سیاسی» بود. ما در این جا به کل تاریخ اجتماعی طبقه‌ی کارگر توجهی نداریم بلکه تنها تکامل درونی تئوری مارکسیستی در رابطه‌اش

با تاریخ عمومی طبقه‌ی پرولتاریا مورد نظر ماست. از همین رو، با چشم‌پوشی از تمامی مقاطع کم‌اهمیت‌تر (پایه‌گذاری و اضمحلال بین‌الملل اول، میان‌پرده‌ی کمون پاریس، کشمکش لاسالی‌ها و مارکسیست‌ها، قوانین [ضد] سوسیالیستی در آلمان، اتحادیه‌های کارگری، پایه‌گذاری بین‌الملل دوم)، مدت دومین دوره را تا آغاز قرن جدید در نظر می‌گیریم. سومین دوره از این مقطع شروع می‌شود و به زمان حال می‌رسد و تا آینده‌ای هنوز نامعین ادامه دارد.

با این فصل‌بندی، تصویر تکامل تاریخی تئوری مارکسیستی به این شکل ارائه خواهد شد: نخستین تجلی آن که در ذهن مارکس و انگلس در سراسر این دوره اساساً بدون تغییر باقی می‌ماند، گرچه در نوشته‌های آنان یکسره بدون تغییر نمانده است، به‌رغم آن که فلسفه راد می‌کند، سرشار از اندیشه‌ی فلسفی است. این تئوری درباره‌ی **تکامل اجتماعی** است که همانند تمامیتی زنده مشاهده و درک می‌شود؛ یا دقیق‌تر، تئوری **انقلاب اجتماعی** است که چون تمامیتی زنده درک و به عمل گذارده می‌شود. در این سطح، جایی برای تقسیم عناصر اقتصادی، سیاسی و فکری این تمامیت به شاخه‌های جداگانه‌ی دانش نیست، هرچند که ویژگی‌های مشخص یکایک این عناصر از لحاظ تاریخی در نهایت امانت درک، تحلیل و نقد می‌شوند. مسلماً نه فقط اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی، بلکه فرایند تاریخی و کنش آگاهانه‌ی اجتماعی نیز در ساختن واحد زنده‌ی «پراتیک انقلابی» (تزهایی درباره‌ی فوئرباخ) به هم پیوند می‌خورند. بهترین نمونه‌ی این شکل اولیه و جوان تئوری مارکسیستی به‌مثابه‌ی تئوری انقلاب اجتماعی، آشکارا مانیفست کمونیست است.^{۳۱}

اکنون از دیدگاه دیالکتیک ماتریالیستی کاملاً قابل درک است که این شکل اولیه‌ی تئوری مارکسیستی نمی‌توانست طی دوره‌ی طولانی و عملاً غیرانقلابی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم یکسره در اروپا بدون تغییر تداوم یابد. سخنی که

۳۱- اما نوشته‌های بعدی، مانند مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه و هجدهم برومر لویی بناپارت نیز از لحاظ تاریخی به همین مرحله تعلق دارند.

مارکس در پیش‌گفتار نقد اقتصاد سیاسی درباره‌ی کل بشریت گفته است طبعاً بایستی در مورد طبقه‌ی کارگر که آرام آرام پختگی لازم را برای آزاد کردن خود به دست می‌آورد نیز صادق باشد: «بشریت تنها مسائلی را پیش روی خود قرار می‌دهد که از عهده‌ی حل آن‌ها برآید، زیرا با ملاحظه‌ی دقیق‌تر، همواره معلوم می‌شود که مسئله تنها در آن جا سر برمی‌آورد که شرایط مادی حل آن از پیش فراهم و یا دست‌کم در شرف شکل گرفتن باشد.» و این موضوع تغییری در این حکم نمی‌دهد که [ممکن است] مسئله‌ای که برای مناسبات کنونی تکلیفی ماورای تاریخی است، یک‌بار هم در دورانی گذشته به لحاظ نظری صورت‌بندی شده باشد. ثانیاً شدن موجودیتی مستقل و خارج از حرکت عینی تاریخ، مسلماً نه ماتریالیستی و نه حتی دیالکتیکی به معنای هگلی است و صرفاً یک متافیزیک ایده‌آلیستی است. برداشت دیالکتیکی، هر شکلی را بی‌استثنا در جریان این حرکت درک می‌کند و ناگزیر این نتیجه حاصل می‌شود که تئوری انقلاب اجتماعی مارکس-انگلس نیز به نحو اجتناب‌ناپذیری در سیر تکامل بعدی خود دستخوش دگرگونی‌های چشمگیری شده است. زمانی که مارکس در سال ۱۸۶۴ پیام افتتاحیه و نظام‌نامه‌ی بین‌الملل اول را طرح‌ریزی می‌کرد نسبت به این امر وقوف کامل داشت که بدون شک «به زمان نیاز بود تا جنبش دوباره به پا خاسته، جسارت گذشته را به زبان اجازه دهد»^{۳۲}. و این قطعاً نه فقط در مورد زبان بلکه برای تمامی اجزای 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 مستقیماً انقلابی مانیفست

۳۲- مارکس و انگلس، منتخب مکاتبات، ص. ۱۸۲ [۴ نوامبر ۱۸۶۴]. این پاراگراف برای درک صحیح «خطابیه» بسیار اهمیت دارد. اما کائوتسکی در مقدمه‌ای که بر چاپ ۱۹۲۲ این مکاتبات - که خود او ناشر آن است - نوشته و در آن بخش بزرگی از این نامه را نقل می‌کند (صص. ۴-۵)، درست همین قسمت را حذف کرده است. و به این ترتیب (همان منبع ص. ۱۱ پانویس) این امکان را یافته است که «خطابیه»ی ۱۸۶۴ را با لحن ملایمش در برابر سبک آتشین مانیفست ۱۸۴۷-۱۸۴۸ و علیه «کارگزاران غیرقانونی بین‌الملل سوم» به کار گیرد.

(۱۸۴۷-۱۸۴۸) و یا فقر فلسفه، مبارزات طبقاتی در فرانسه و هجدهم برومر، بیانگر نمود تئوری عام مارکسیستی است که از بسیاری جهات تغییر کرده و تکامل یافته تر شده است. با این همه، حتی در نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس نیز اصلی‌ترین خطوط تئوری اساساً دست‌نخورده به جا می‌مانند. مارکسیسم مارکس و انگلس به مثابه‌ی سوسیالیسم علمی، حتی در روایت بعدی‌اش، همچنان کلِ فراگیرِ تئوریِ انقلابِ اجتماعی باقی ماند. تفاوت تنها در این است که در این مرحله‌ی بعدی، اجزای گوناگون این کل یعنی عناصر اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک آن - تئوری علمی و پراتیک اجتماعی - بیش از پیش از هم تفکیک شده‌اند یا به گفته‌ی خود مارکس، بند ناف طبیعی آنان گسسته است. اما از نظر مارکس و انگلس، این گسست به جای کل، هرگز کثرتی از عناصر مستقل را ایجاد نمی‌کند، بلکه پیوند متکامل‌تر دیگری بین اجزای نظام با دقت علمی بیشتر و بر پایه‌ی نقد اقتصاد سیاسی به مثابه‌ی زیربنا سر بر می‌آورد. نظام مارکسیستی، در نوشته‌های خود پدید آورندگان‌ش هیچ‌گاه به مجموعه‌ای از شاخه‌های مجزای دانش به‌اضافه‌ی کاربرست پراتیکی نتایج آن‌ها تجزیه نمی‌شود. به‌عنوان مثال، بسیاری از مفسرین بورژوای مارکس و نیز برخی از مارکسیست‌های بعدی، گمان می‌کردند که می‌توانند میان مطالب تاریخی و تئوریک-اقتصادی اثر عمده‌ی مارکس، سرمایه، تمایزی قائل شوند؛ اما به این ترتیب تنها ثابت کردند که چیزی از روش واقعی نقد مارکس از اقتصاد سیاسی درک نکرده‌اند. زیرا این یکی از نشانه‌های اصلی روش ماتریالیستی-دیالکتیکی اوست که چنین تمایزی را قائل نباشد؛ این روش دقیقاً عبارت است از درک تئوریک تاریخ. از این گذشته، پیوند گسست‌ناپذیر میان تئوری و پراتیک که مشخص‌ترین نشانه‌ی نخستین روایت کمونیستی-ماتریالیسم مارکس است، در شکل بعدی نظام او، به هیچ‌وجه از بین نرفته است. تنها از منظری سطحی است که به نظر می‌رسد تئوری ناب تفکر، جایگزین پراتیک اراده‌ی انقلابی شده است. اما این اراده‌ی انقلابی که در

سطر سطر سرمایه نهفته است، در تمامی فرازهای تعیین کننده‌ی این اثر، به خصوص در جلد اول، به صورت برجسته‌ای طرح می‌شود. کافی است بخش هفتم از فصل ۲۴ را درباره‌ی گرایش تاریخی انباشت سرمایه به یاد آوریم.^{۳۳} از طرف دیگر، در مورد طرفداران و پیروان مارکس باید گفت که اینان با تمام معلومات تئوریک و روش‌شناسی‌شان از ماتریالیسم تاریخی، عملاً تئوری انقلاب اجتماعی را بخش بخش کرده‌اند. برداشت صحیح ماتریالیستی از تاریخ که از لحاظ تئوریک به شیوه‌ی دیالکتیکی و از لحاظ پراتیک به شیوه‌ی انقلابی درک می‌شود، با شاخه‌های جداگانه‌ی دانش که از هم جدا و مستقل شده‌اند و نیز با آن دسته از پژوهش‌های صرفاً تئوریک، گسسته از پراتیک انقلابی و فاقد مفروضات علمی، ناسازگار است. با این همه، مارکسیست‌های بعدی، سوسیالیسم علمی را بیش از پیش چون مجموعه‌ای از مشاهدات علمی صرف تلقی می‌کردند که هیچ پیوند بلاواسطه‌ای با سیاست یا سایر پراتیک‌های مبارزه‌ی طبقاتی ندارد. به‌عنوان شاهده‌ی در این مورد، کافی است به اظهارات یکی از بهترین تئوریسین‌های مارکسیست بین‌الملل دوم درباره‌ی رابطه‌ی علم مارکسیستی با سیاست اشاره کنیم. رُدولف هیلفردینگ در دسامبر ۱۹۰۹ کتاب سرمایه‌ی مالی را منتشر کرد. وی در این کتاب می‌کوشد تا جنبه‌های اقتصادی تازه‌ترین پیشرفت‌های سرمایه‌داری را «به‌طور علمی درک کند، یعنی این پدیده‌ها را در نظام تئوریک اقتصاد سیاسی کلاسیک بگنجانند». وی در مقدمه‌ی خود چنین نوشت: «در این جا تنها باید

۳۳- مثال‌های دیگری را می‌توان در پایان فصل ۸ درباره‌ی «ساعات کار روزانه» یافت: «برای این که کارگران بتوانند خویشتن را در برابر این مار آزاررسان حفظ کنند بایستی یک‌دل و یک‌جهت شوند و به‌مثابه‌ی طبقه آن‌چنان قانونی را تحمیل نمایند» و غیره. نمونه‌ی دیگر، عبارت معروف مارکس (سرمایه، جلد سوم، بخش دوم) است که در آن بار دیگر به همین موضوع برمی‌گردد؛ و صدها جای دیگر در سرمایه، به‌طوری که اصلاً لازم نیست به نوشته‌های مستقیماً انقلابی مارکس در دوره‌های بعدی مانند سخنرانی افتتاحیه‌ی شورای عمومی درباره‌ی قیام کمون (جنگ داخلی در فرانسه، ۱۸۷۱) اشاره شود.

گفت که از نظر مارکسیسم هدف از مطالعه‌ی سیاست فقط کشف پیوندهای علی است. شناختِ قوانین حاکم بر جامعه‌ی تولید کالایی، در عین حال عوامل تعیین کننده را در اراده‌ی طبقات این جامعه آشکار می‌سازد. به نظر مارکسیست‌ها، وظیفه‌ی سیاست علمی یعنی سیاستی که پیوندهای علی را توصیف می‌کند، کشف این عوامل تعیین کننده در اراده‌ی طبقات است. به این ترتیب، سیاست مارکسیستی نیز همانند تئوری مارکسیستی فاقد داوری‌های ارزشی است. از این رو، برداشت نادرستی است که به سادگی مارکسیسم و سوسیالیسم را یکسان بپنداریم، گرچه برای مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها این یکسان‌پنداری امری مرسوم است. منطقاً مارکسیسم، چنانچه تنها مانند یک نظام علمی و بنابراین صرف‌نظر از اثرات تاریخی‌اش در نظر گرفته شود، فقط یک تئوری درباره‌ی قوانین حرکت جامعه است که در آن برداشت مارکسیستی از تاریخ به‌طور عام تدوین شده، و اقتصاد مارکسیستی، آن [برداشت] را در مورد عصر تولید کالایی به کار می‌بندد. پیدایش سوسیالیسم نتیجه‌ی گرایش‌هایی است که در جامعه‌ی تولید کالایی تکامل می‌یابند. اما تشخیص درستی مارکسیسم که متضمن تشخیص ضرورت سوسیالیسم است، به هیچ‌رو نتیجه‌ی داوری‌های ارزشی نیست و هیچ‌پی‌آمد تلویحی نیز برای رفتارهای عملی در بر ندارد. زیرا تشخیص ضرورت، یک چیز است و خود را در خدمت این ضرورت قرار دادن چیز دیگری. ای بسا کسی نسبت به پیروزی نهایی سوسیالیسم ایمان داشته باشد اما تصمیم به مبارزه با آن بگیرد. تشخیص قوانین حرکت جامعه که از مارکسیسم حاصل می‌شود، همواره به کسی که بر آن‌ها تسلط دارد برتری می‌دهد. خطرناک‌ترین دشمنان سوسیالیسم بی‌شک کسانی هستند که از تجارب آن بهره‌مند شده‌اند.» بنا به نظر هلیفر دینگ مارکسیسم تئوری‌بی است که منطقاً «دانشی علمی، عینی و فاقد داوری‌های ارزشی» است. وی با توسل به «اکراه غلبه‌ناپذیر طبقه‌ی حاکم در پذیرش نتایج مارکسیسم» و بنابراین «زحمت» ندادن به خود برای مطالعه‌ی چنین «نظام پیچیده‌ای»، مشکلی در توضیح این

مطلب در خور توجه نمی‌بیند که چرا مردم اغلب مارکسیسم را با مبارزه برای سوسیالیسم یکسان تلقی می‌کنند. «مارکسیسم تنها به این اعتبار علم پرولتاریا و در تقابل با اقتصاد بورژوایی است، حال آن که سوای این مطلب از مدعای هر علمی مبنی بر عینی بودن و اعتبار عام نتایجش قاطعانه دفاع می‌کند»^{۳۴}. به این سان، برداشت ماتریالیستی از تاریخ که برای مارکس و انگلس اساساً دیالکتیکی بوده است، سرانجام نزد مقلدانشان کاملاً غیر دیالکتیکی از آب درمی‌آید: در یک گرایش به نوعی اصل اکتشافی برای پژوهش‌های علمی تخصصی بدل می‌شود و در گرایش دیگر، روش‌شناسی سیال دیالکتیک ماتریالیستی مارکس به چند قضیه‌ی تئوریک در مورد رابطه‌ی متقابل علی میان پدیده‌های تاریخی در حیطه‌های گوناگون حیات اجتماعی محدود می‌شود، یعنی به چیزی که جامعه‌شناسی عمومی نظام‌مند، بهترین نام برای آن است. گرایش نخست، با اصل ماتریالیستی مارکس همچون «مبنایی ذهنی برای داوری فکری»، به معنای کانتی آن، برخورد می‌کند^{۳۵} و گرایش دوم جزم‌گرایانه

۳۴- تا سال ۱۹۱۴ یا ۱۹۱۸، خواننده‌ی پرولتر شاید باور داشت که اظهارات هیلفردینگ و سایر مارکسیست‌های ارتدکس که مدعی شده‌اند احکام‌شان از اعتبار عام و عینی برخوردارند (یعنی مستقل از هر نوع پایه‌ی طبقاتی هستند)، تنها بنا به ملاحظات پراتیکی- تاکتیکی و بنا به منافع طبقه‌ی پرولتاریا بوده است. اما پراتیک بعدی آن‌ها بی‌چون و چرا خطای این نوع تفسیر را نشان داده است. نمونه‌ی مارکسیست‌هایی مانند پاول لنش نشان می‌دهد که این نوع «دانش علمی» می‌تواند «به خوبی» علیه سوسیالیسم به کار گرفته شود. در ضمن قابل ذکر است که تمایزی را که هیلفردینگ بین مارکسیسم و سوسیالیسم می‌گذارد، و در این جا مورد نقد قرار گرفت، سیمکوویچ منتقد بورژوای مارکس در کتابش با عنوان مارکسیسم علیه سوسیالیسم تا مهمل‌ترین نتایجش دنبال می‌کند، کتابی که تنها به همین دلیل اصیل و جالب است. روبینوف بررسی مشروحی از این کتاب به عمل آورده است: پیش‌گویی مارکس در پرتو آمارهای جدید در *Grünberg's Archive für die Geschichte Sozialismus und der Arbeiterbewegundes*.

۳۵- رجوع کنید به نقد داوری (ترجمه‌ی بارنارد ۱۹۱۴؛ بخش ۷۵، صص. ۳۰۹-۳۱۰). کانت در همان منبع چنین اصلی (Maxim) را «راهنمایی برای مطالعه‌ی طبیعت» می‌خواند؛ به همین ترتیب نیز مارکس در مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی آن فرازهایی را که در تشریح برداشت ماتریالیستی خود از تاریخ می‌آورد، «راهنمایی» برآمده از مطالعات فلسفی و علمی خود برای

آموزه‌های «جامعه‌شناسی» مارکسیستی را اساساً نظامی اقتصادی و یا حتی جغرافیایی و زیست‌شناختی تلقی می‌کند.^{۳۶} تمامی این کژدیسی‌ها و مجموعه‌ای از انحرافات کم‌اهمیت‌تر دیگر را که مارکسیسم در دومین دوره‌ی تکامل خود به دست نسخه‌برداران خود دچارشان شد، می‌توان با یک عبارت کلی جمع‌بندی کرد: تئوری یک پارچه‌ی انقلاب اجتماعی به انتقادهایی از نظم اقتصادی بورژوازی و دولت بورژوازی، نظام تربیتی بورژوازی، مذهب، هنر، علم و فرهنگ بورژوازی تبدیل شده است؛ این انتقادهای دیگر بنا به ماهیت خود ضرورتاً به پراتیک انقلابی نمی‌انجامند^{۳۷}؛ آن‌ها در پراتیک واقعی‌شان اغلب

مطالعات بعدی می‌داند. پس می‌توان ادعا کرد که مارکس خود اصل ماتریالیستی‌اش را صرفاً راهنمایی برای بررسی جامعه قلمداد کرده است، به همان اعتبار که فلسفه‌ی انتقادی کانت راهنما بوده است. و به‌عنوان دلیل دیگری بر این امر می‌توان تمام آن اظهاراتی را آورد که مارکس در دفاع از خود علیه منتقدینی می‌آورد که مدعی‌اند نقد اقتصاد سیاسی او شامل عناصر یا تئوری پیشینی است که انتزاعی، فراتاریخی و تحت تأثیر فلسفه‌ی تاریخ است. (رجوع کنید به پی‌گفتار چاپ دوم سرمایه به زبان آلمانی، ۱۸۷۳، همان منبع، جلد اول، صص. ۱۷-۱۸، و نامه‌ی معروفش به میخایلوفسکی در نوامبر ۱۸۷۷، منتخب مکاتبات، ص. ۳۷۶ و پس از آن). اما من در اثر قبلی‌ام هسته‌ی مرکزی درک ماتریالیستی تاریخ (Kernpunkte Geschichtsauffassung der materialistischen der Berlin، ۱۹۲۲) به روشنی نشان داده‌ام که چرا اصل ماتریالیستی را اصلی اکتشافی (heuristic) تلقی کردن کافی نیست (به ویژه رجوع کنید به ص. ۱۶ و پس از آن و دو پیوست نخست آن).

۳۶- در این مورد به‌ویژه به مقدمه‌ی کتابم، هسته‌ی مرکزی... (یادداشت ۳۵) و قسمت انتقاد به لودویگ ولتمن (ص. ۱۸ و پس از آن) رجوع کنید. حتی نظریه‌پردازان جدید مارکسیست نیز که در سیاست عملی خود به کمونیسم انقلابی تعلق دارند، برداشت مارکسیستی از تاریخ را با «جامعه‌شناسی عمومی» کاملاً یکسان می‌دانند. رجوع کنید به بوخارین، ماتریالیسم تاریخی (Ann Arbor Paperback، ۱۹۶۹)، صص. ۱۳-۱۴ و نیز کارل ویتفولگ، اقتصاد جامعه بورژوازی (Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft، ۱۹۲۲)، ص. ۵۰.

۳۷- در این مورد رجوع کنید به نقد فلسفه حق هگل در مارکس و انگلس، درباره‌ی مذهب، ص. ۵۰ و پس از آن، که مارکس می‌گوید نقد دولت مدرن، واقعیت مرتبط با آن و کل آگاهی سیاسی و حقوقی پیشین آلمانی، بایستی در پراتیک، «پراتیکی به بلندای اصول» جاری شود، یعنی

می‌توانند - و عملاً نیز چنین است - در تلاش‌های رنگارنگ اصلاح‌طلبانه که اساساً در چارچوب جامعه‌ی بورژوایی و دولت آن می‌ماند، ادامه یابند. این کژدیسی‌گیِ دکترین انقلابی مارکسیسم، یعنی تبدیل آن به نقدی صرفاً تئوریک که دیگر به عمل انقلابی بالفعل منجر نمی‌شود و یا تنها بر حسب تصادف در مسیر آن حرکت می‌کند، با مقایسه‌ی مانیفست کمونیست یا حتی نظام‌نامه‌ی *بین‌الملل اول* نوشته‌ی مارکس در ۱۸۶۴ با برنامه‌های احزاب سوسیالیستی اروپای مرکزی و غربی و به‌ویژه حزب سوسیال دموکرات آلمان در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، به وضوح آشکار می‌شود. می‌دانیم که مارکس و انگلس با چه تلخی و تندی در این مورد سخن گفته‌اند که سوسیال دموکراسی آلمان در برنامه‌های خود در گوتا (۱۸۷۵) و ارفورت (۱۸۹۱) در زمینه‌ی سیاسی و نیز فرهنگی و ایدئولوژیک، تقریباً یکسره خواست‌های اصلاح‌طلبانه طرح کرده است که در آن‌ها کمترین رایحه‌ای از اصل واقعی ماتریالیستی و انقلابی مارکسیسم به مشام نمی‌رسد.^{۳۸} این وضعیت در حقیقت در اواخر قرن [نوزدهم] منجر به بورش‌های رویونیسم به مارکسیسم ارتدکس شد. سپس در آغاز قرن بیستم، نخستین نشانه‌های نزدیک شدن طوفان، خبر از فرارسیدن عصری جدید از تضادها و پیکارهای انقلابی می‌داد و به این‌سان منجر به آن بحران خطیری در مارکسیسم شد که هنوز تا به امروز نیز ادامه دارد.

برای کسی که تحول تئوری اولیه‌ی مارکسیستی را از تئوری انقلاب اجتماعی به نقد علمی جامعه، که دیگر اساساً به وظایف انقلابی منتهی نمی‌شود، از دیدگاه ماتریالیستی - دیالکتیکی به‌مثابه‌ی بیان ضروری تغییری

در انقلاب، آن هم نه «انقلابی ناقص و صرفاً سیاسی» بلکه در انقلاب پرولتاریا که نه تنها انسان سیاسی بلکه کل انسان اجتماعی را می‌سازد.

۳۸- رجوع کنید به اظهارات مارکس و انگلس درباره‌ی برنامه‌ی گوتا، که در کتابم در مورد نقد برنامه‌ی گوتای مارکس (برلین، ۱۹۲۲)، همچنین در منتخب آثار مارکس و انگلس، جلد دوم، ص. ۱۳ و پس از آن) و نیز «یادداشت‌هایی درباره‌ی برنامه ارفورت، *Neue Zeit*، ۲۰، I، ص. ۵ و پس از آن گردآوری کرده‌ام.

هم‌زمان در پراتیک اجتماعی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا درک کرده است، هر دو این رویدادها همچون دو مرحله‌ی ضروری دیگر در این تحول ایدئولوژیک - مادی به نظر می‌رسند. رویزیونیسم به نظر می‌رسد کوششی است برای بیان سرشت عملاً اصلاح طلب شده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی اتحادیه‌های کارگری و مبارزه‌ی طبقاتی سیاسی احزاب پرولتری - تحت شرایط تغییر یافته‌ی تاریخی - در یک تئوری کلی که نظام‌مندانه به گونه‌ی سوسیال رفرمیستی تدوین شده است. برعکس، به اصطلاح مارکسیسم ارتدکس در این دوره - که به مارکسیسم عامیانه انحطاط پیدا کرده - به نظر می‌رسد تا حد زیادی کوششی است از جانب نظریه پردازان حامل سنت، که آن تئوری انقلاب اجتماعی را که تاریخاً نخستین شکل ارائه‌ی مارکسیسم را تشکیل می‌داد به صورت یک 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، به اتهام غیرمارکسیستی بودن رد کنند. از همین جا دقیقاً می‌توان دریافت که چرا در دوره‌ی انقلابی جدید، درست همین مارکسیست‌های ارتدکس بین‌الملل دوم در برابر مسائلی چون رابطه‌ی دولت و انقلاب پرولتری در مانده‌تر از همه بودند. رویزیونیست‌ها دست‌کم یک تئوری درباره‌ی رابطه‌ی «زحمتکشان» با دولت در اختیار داشتند، گو این که این تئوری به هیچ‌وجه مارکسیستی نبود. مدت‌ها بود که تئوری و پراتیک آن‌ها اصلاحات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در دولت بورژوایی را جایگزین آن انقلاب اجتماعی کرده بودند که قرار بود این دولت را تصرف و خرد، و به جای آن دیکتاتوری پرولتاریا را مستقر کند. اما مارکسیست‌های ارتدکس به این بسنده کردند که چنین راه‌حلی را برای مسائل دوره‌ی گذار به عنوان نقض مبانی مارکسیسم رد کنند. ولی با تمام وسواس ارتدکسی‌شان بر سر نص انتزاعی تئوری مارکسیستی، نتوانستند ماهیت انقلابی اولیه‌ی آن را حفظ کنند. سوسیالیسم علمی آن‌ها ناگزیر دیگر تئوری انقلاب اجتماعی نبود. در حقیقت

در دوره‌ای طولانی که مارکسیسم آهسته آهسته گسترش می‌یافت، هیچ وظیفه‌ی عملی انقلابی پیش روی خود نداشت. برای اکثریت وسیع مارکسیست‌ها، چه ارتدکس و چه رویونیست، مسائل انقلاب حتی در تئوری به‌عنوان مسائل جهان واقعی وجود خارجی نداشتند. برای رفرمیست‌ها این مسائل به کلی ناپدید شده بودند، اما حتی برای ارتدکس‌ها نیز آن رابطه‌ی بلاواسطه [با جهان واقعی] را که نویسندگان مانیفست کمونیست مطرح کرده بودند، به‌طور کامل از دست دادند و به تدریج دور و دورتر شدند و سرانجام به‌طور کامل به آینده‌ای ماورای تاریخی پیوستند.^{۳۹} در این دوره، همه عادت کردند سیاستی را دنبال کنند که رویونیسم را می‌توان بیان تئوریک آن دانست. این رویونیسم که در کنگره‌های حزبی رسماً محکوم می‌شد، سرانجام از سوی اتحادیه‌های کارگری، باز هم رسماً پذیرفته شد. در آغاز قرن بیستم، دوره‌ی جدیدی از تکامل مسئله‌ی انقلاب اجتماعی را در همه‌ی ابعاد حیاتی‌اش به‌عنوان مسئله‌ی واقعی و زمینی از دستور روز کنار گذاشت. به این طریق مارکسیسم ارتدکس صرفاً تئوریک - که تا شروع جنگ جهانی روایت رسمی و تثبیت‌شده‌ی مارکسیسم در بین‌الملل دوم بود - کاملاً فرو پاشید و تجزیه گردید. مسلماً این امر پی‌آمد اجتناب‌ناپذیر انحطاط درونی طولانی آن بود.^{۴۰}

۳۹- در این مورد رجوع کنید به فرازی از مجادله‌ی کائوتسکی علیه برنشتاین، با عنوان برنشتاین و برنامه‌ی سوسیال دموکراسی (Bernstein und das Sozialdemokratische Programm) ص. ۱۷۲)، 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 رجوع کنید به «روایت» دیگری از تئوری دیکتاتوری مارکس که کائوتسکی در آخرین کتابش، انقلاب پرولتری و برنامه‌ی آن - (Die proletarische Revolution und ihr Programm) (۱۹۰۶) (پایه‌شماره ترجمه انگلیسی: این کتاب با عنوان انقلاب کارگری، ۱۹۲۶، ترجمه شده است) آورده است: «مارکس در مقاله‌ی معروفش در نقد به برنامه‌ی سوسیال دموکرات می‌گوید: بین جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی یک دوره‌ی تحول انقلابی از یکی به دیگری قرار دارد. متناظر با آن یک دوره‌ی گذار سیاسی هست که در آن دولت چیزی نمی‌تواند باشد جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا. امروزه ما بر اساس تجارب سال‌های اخیر در زمینه‌ی مسئله‌ی حکومت

در این زمان است که می‌توانیم در بسیاری از کشورها خاستگاه‌های سومین دوره‌ی تکامل را دید، که به‌ویژه مارکسیست‌های روسی نمایندگان آن بودند، و غالباً توسط نمایندگان اصلی آن به‌عنوان «تجدید حیات» مارکسیسم توصیف می‌شود.

این دگرگونی و تکامل تئوری مارکسیستی، در ظاهر ایدئولوژیکی خاص بازگشت به آموزه‌های ناب مارکسیسم راستین یا واقعی انجام شده است. با این همه، به‌سادگی می‌توان هم دلایل توسل به این ظاهر ایدئولوژیک و هم خصلت واقعی فرایندی را که این ظاهر پنهان کرده است، درک کرد. آنچه تئورسین‌هایی نظیر رزا لوکزامبورگ در آلمان و لنین در روسیه در زمینه‌ی تئوری مارکسیستی انجام داده و می‌دهند عبارت است از آزاد ساختن مارکسیسم از سنت‌های دست و پاگیر سوسیال دموکراسی در دوره‌ی دوم. از این رهگذر اینان به نیازهای عملی مرحله‌ی تازه‌ی انقلابی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا پاسخ می‌دهند، چرا که آن سنت‌ها «همچون بختکی» بر ذهن توده‌های کارگر سنگینی می‌کنند که مدت‌هاست دیگر وضعیت اقتصادی-اجتماعی انقلابی‌شان از لحاظ عینی با این دکترین تطورگرایانه خوانایی ندارد.^{۴۱} تجدید حیات آشکار تئوری مارکسیستی اولیه در بین‌الملل سوم صرفاً نتیجه‌ی این واقعیت است که در دوره‌ی انقلابی جدید، نه تنها خود جنبش کارگری بلکه برداشت‌های تئوریک کمونیست‌ها که بیانگر آن جنبش‌ها هستند، می‌باید شکل صریح انقلابی به خود بگیرد. از همین روست که امروزه می‌بینیم بخش‌های بزرگی از نظام مارکسیستی که در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم عملاً فراموش شده به نظر می‌رسیدند، بار دیگر با نیروی تازه‌ای جان گرفته‌اند. بر همین اساس نیز

می‌توانیم این عبارات را تا آن جا تغییر دهیم که بگوییم: بین دوره‌ی دولت بورژوازی صرف و دولت دموکراتیک پرولتری صرف یک دوره‌ی تحول از یکی به دیگری قرار دارد. متناظر با آن یک دوره‌ی گذار سیاسی هست که در آن دولت فاهداً شکل حکومت ائتلافی را خواهد داشت.

می‌توان توضیح داد که چرا رهبر انقلاب روسیه چند ماه قبل از [انقلاب] اکتبر کتابی نوشت که در آن بیان کرده بود که هدف وی «در وهله‌ی نخست احیای تئوری صحیح مارکسیستی از دولت است.» خود رویدادها، مسئله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا را به‌عنوان مسئله‌ی عملی در دستور کار قرار داده بود؛ هنگامی که لنین همین مسئله را از لحاظ تئوریک در لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در دستور کار قرار داد، نخستین نشانه‌ی این امر بود که پیوند درونی تئوری و پراتیک درون مارکسیسم انقلابی آگاهانه از نو برقرار شده است.^{۴۲}

ظاهراً واریسی مجدد مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه بخش مهمی از این تجدید حیات بود. اما از همان ابتدا داوری منفی آشکار بود. کم‌بها دادن اغلب تئورسین‌های مارکسیست بین‌الملل دوم به مسائل فلسفی تنها جلوه‌ی یکسویه از فقدان خصلت عملی و انقلابی جنبش مارکسیستی بود؛ در همان حال، **جلوه‌ی عمومی** این امر خود را در انحطاط اصول حیاتی ماتریالیسم دیالکتیکی در مارکسیسم عامیانه‌ی نسخه‌برداران نشان می‌داد. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، مارکس و انگلس همواره منکر می‌شدند که سوسیالیسم علمی فلسفه باشد. اما به‌سادگی می‌توان نشان داد، و ما نیز بر اساس منابع خدشه‌ناپذیر نشان خواهیم داد، که مقصود دیالکتیسین‌های انقلابی چون مارکس و انگلس در مخالفت با فلسفه، با آنچه موردنظر مارکسیسم عامیانه‌ی آتی بود، کاملاً تفاوت داشته است. هیچ چیز به‌اندازه‌ی ادعای پژوهش بی‌طرفانه، ناب، تئوریک و فراطبقاتی که هیلفردینگ و اکثر مارکسیست‌های بین‌الملل دوم مطرح می‌کردند، با مارکس و انگلس بیگانه نیست.^{۴۳} سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس، چنان‌چه

۴۲- رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین در چند کلمه از پی‌گفتاری که او در ۳۰ نوامبر ۱۹۱۷ در پتروگراد بر دولت و انقلاب نوشته به‌روشنی هرچه تمام‌تر جلوه‌گر می‌شود: «نگارش قسمت دوم این رساله را (که به تجارب انقلاب روسیه در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ اختصاص یافته) احتمالاً بایستی تا مدت‌ها به تعویق انداخت. شرکت در رویدادهای انقلاب بسیار خوشایندتر و سودمندتر از نوشتن درباره‌ی آن‌هاست.»

۴۳- در حال حاضر کافی است رجوع شود به اظهارات مارکس در فقر فلسفه (مسکو، ص. ۱۲۰)

درست فهمیده شود، در قبال علوم ناب جامعه‌ی بورژوایی (اقتصاد، تاریخ یا جامعه‌شناسی و غیره) موضعی بسیار سخت‌تر دارد تا در برابر فلسفه، که زمانی عالی-ترین بیان تئوریک جنبش انقلابی رسته‌ی سوم بود.^{۴۳} در این جاست که باید از بینش آن‌دسته از مارکسیست‌های جدیدی حیرت کرد که با چند عبارت معروف از مارکس و چند نوشته‌ی بعدی انگلس، دچار این اشتباه شده‌اند که لغو مارکسیستی فلسفه را به‌عنوان جایگزینی این فلسفه با نظام انتزاعی و غیر دیالکتیکی علوم مثبت تفسیر کرده‌اند. تضاد واقعی میان سوسیالیسم علمی مارکس و تمامی فلسفه‌ها و علوم بورژوایی یکسره در این است که سوسیالیسم علمی بیان تئوریک فرایندی انقلابی است که با رفع کامل این فلسفه‌ها و علوم بورژوایی، همراه با رفع آن مناسبات مادی که بیان ایدئولوژیک خود را در آن‌ها می‌یابند، خاتمه خواهد یافت.^{۴۵}

درباره‌ی رابطه‌ی تئورسین‌های پرولتاریا، سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها با مکتب‌های گوناگون اقتصاددانان که نمایندگان علمی طبقه‌ی بورژوا هستند، و نیز آنچه درباره‌ی ماهیت سوسیالیسم علمی در برابر سوسیالیسم و کمونیسم آموزه‌پرست و آرمان‌شهرباور گفته است: «از این لحظه به بعد، علم که محصول آگاهانه‌ی حرکت تاریخ است، از آموزه‌پرستی دست کشیده و انقلابی شده است.»^{۴۴} رجوع کنید به هسته‌ی مرکزی...، ص. ۷ و پس از آن.

۴۵- دلایل این که اصطلاح «علم مثبت» برای مارکس و انگلس تنها این معنا را می‌داده بعداً ارائه خواهند شد. فعلاً آن دسته از مارکسیست‌ها که نظر مطرح شده در متن را پذیرفته‌اند، می‌توانند از یک پژوهشگر بورژوای مارکس درباره‌ی خطای فاجعه‌آمیز خود درس بگیرند: مارکس و هگل، ینا، ۱۹۲۲) اثر نویسنده‌ی سوئدی، سون هلاندر، کتابی است بسیار سطحی و مملو از اشتباهات اساسی که البته در کل نسبت به دیگر نقدهای بورژوایی مارکس و مارکسیسم عامیانه بسیار عمیق‌تر در فهم جنبه‌ی فلسفی مارکسیسم (که او آن را جهان‌بینی سوسیال دموکراتی می‌خواند) پیش می‌رود. در این کتاب شواهد بسیار گویایی یافت می‌شوند (صفحه ۲۵ و پس از آن) حاکی از آن که از «سوسیالیسم علمی» تنها به همان معنایی می‌توان سخن گفت که هگل «نقدکنندگان جامعه را نقد می‌کند و به آنان توصیه می‌کند که علم بیاموزند و یاد بگیرند ضرورت و حقانیت دولت را تصدیق کنند، چون این کار در برابر اندیشه‌ورزی‌های انتقادی کمک‌شان خواهد کرد.» این قسمت کتاب به‌تنهایی نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی خوب و بد اثر هلاندر است. این عبارات هگل، که نویسنده منبع آن‌ها را ذکر نمی‌کند، واقعاً در مقدمه‌ی فلسفه‌ی حق آمده‌اند، اما هگل در آن جا نه از علم، بلکه از

به این ترتیب، بررسی مجدد مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه، حتی در سطح تئوری، برای بازسازی معنای راستین و کامل تئوری مارکس که نسخه‌برداران آن را تحریف و مبتذل کرده‌اند، کاملاً ضروری است. با این همه، همچون مورد مارکسیسم و دولت، این وظیفه‌ی تئوریک به‌واقع از نیازها و ضرورت‌های پراتیک انقلابی برمی‌خیزد. در دوره‌ی گذار انقلابی، پرولتاریا پس از کسب قدرت باید وظایف انقلابی معینی را در حیطه‌ی ایدئولوژی همانند حیطه‌های سیاسی و اقتصادی به انجام رساند، وظایفی که پیوسته بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. در چنین دوره‌ای تئوری علمی مارکسیسم نیز باید نه در بازگشتی ساده، بلکه در تکاملی دیالکتیکی، بار دیگر باید همان چیزی شود که برای نویسندگان مانیفست کمونیست مطرح بوده است: تئوری انقلاب اجتماعی که تمامی قلمروهای جامعه را به‌مثابه‌ی یک تمامیت در بر می‌گیرد. بنابراین، ما باید نه تنها «مسئله‌ی رابطه‌ی دولت با انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی با دولت» (لنین)، بلکه «مسئله‌ی رابطه‌ی ایدئولوژی با انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی با ایدئولوژی» را نیز به‌طور ماتریالیستی-دیالکتیکی حل کنیم. طفره رفتن از این مسائل در دوره‌ی قبل از انقلاب پرواثری همان قدر به اپورتونیزم می‌انجامد و بحرانی درونی را در مارکسیسم باعث می‌شود که طفره رفتن مارکسیست‌های بین‌الملل دوم از مسئله‌ی دولت و انقلاب به اپورتونیزم منجر شد و عملاً بحرانی را درون اردوگاه مارکسیسم به بار آورد. سر باز زدن از موضع‌گیری مشخص در قبال این مسائل ایدئولوژیک، نتواند در دوره‌ی بعد از قبضه‌ی قدرت دولتی توسط پرولتاریا نیز پی آمده‌های سیاسی را پدید آید، چرا که ابهام و تشتت تئوریک می‌تواند در رویکرد فوری و پر قدرت به مسائلی که در حیطه‌ی

فلسفه حرف می‌زند. دیگر این که اهمیت علم برای مارکس، بر خلاف اهمیت فلسفه برای هگل، نه در آشتی با واقعیت، بلکه برعکس در واژگون کردن این واقعیت است. (رجوع کنید به نقل قول از فقر فلسفه در یادداشت ۴۳).

ایدئولوژیک مطرح می‌شوند، به شدت اختلال ایجاد کند. موضوع عمده‌ی رابطه‌ی انقلاب پرولتری با ایدئولوژی به همان اندازه توسط تئورسین‌های سوسیال دموکرات نادیده گرفته شده بود که مسائل سیاسی دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا. متعاقباً، در این دوره‌ی انقلابی جدید مبارزه، می‌باید برداشت صحیح یعنی برداشت دیالکتیکی و انقلابی مارکسیسم اولیه دوباره مطرح شود. این وظیفه تنها به این ترتیب انجام پذیر است که ابتدا مسئله‌ای را مورد پژوهش قرار دهیم که مارکس و انگلس را نیز به مسئله‌ی ایدئولوژی سوق داد: فلسفه با انقلاب اجتماعی پرولتاریا و نیز انقلاب اجتماعی پرولتاریا با فلسفه چه رابطه‌ای دارد؟ پاسخ به این پرسش بر مبنای اشارات خود مارکس و انگلس و اصول دیالکتیک ماتریالیستی مارکس استنتاج می‌شود. این پاسخ ما را به پرسش مهم‌تری سوق می‌دهد: ماتریالیسم مارکس - انگلس چه رابطه‌ای با ایدئولوژی به‌طور کلی، دارد؟

سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس چه رابطه‌ای با فلسفه دارد؟ مارکسیسم عامیانه جواب می‌دهد: رابطه‌ای وجود ندارد؛ و اضافه می‌کند که دقیقاً دیدگاه جدید ماتریالیستی و علمی مارکسیسم، دیدگاه کهنه‌ی فلسفی ایده‌آلیستی را کاملاً ابطال کرده و از آن فراتر رفته است. به این طریق ثابت می‌شود که تمامی ایده‌ها و اندیشه‌ورزی‌های فلسفی، تخیلاتی غیرواقعی و واهی‌اند که تنها به صورت نوعی خرافه در مغز عده‌ای جاگرفته‌اند، زیرا طبقه‌ی حاکم در حفظ و بقای آن منافع مادی مشخصی دارد. هنگامی که سرمایه‌داری سرنگون شود، بقایای این تصورات موهوم نیز به یکباره ناپدید خواهند شد.

تنها کافی است این رویکرد به فلسفه را با تمام کم‌عمقی‌اش در نظر مجسم کنیم، چنان که ما تلاش کردیم، تا بلافاصله دریابیم که چنین راه‌حلی برای مسئله‌ی فلسفه، با روح ماتریالیسم دیالکتیک نوین مارکس هیچ وجه اشتراکی ندارد. این راه‌حل یکسره متعلق به دورانی است که «نابغه‌ی حماقت بورژوازی»، «جرمی بنتام در دایرة‌المعارف» «مذهب» را با «رجوع کنید به: عقاید خرافی»

توضیح می‌دهد.^{۴۶} این توضیح بخشی از حال و هوای قرن هفدهم و هجدهم بود، و اوینگن دورینگ تحت تأثیر آن می‌نویسد که در جامعه‌ی آینده‌ای که طبق نسخه‌ی او ساخته شود، هیچ کیش مذهبی وجود نخواهد داشت؛ زیرا یک نظام اجتماعی واقعاً معقول، تمامی لوازم و مقدمات ساحرگی روحانی و همراه با آن تمامی اجزای اساسی چنین کیش‌هایی را ملغی خواهد کرد.^{۴۷} دیدگاه ماتریالیسم نوین یا دیالکتیکی که به نظر مارکس و انگلس تنها جهان‌بینی علمی است، در مواجهه با این مسائل، تباین کاملی با این رویکرد توخالی، عقل‌گرا و منفی به پدیدارهای ایدئولوژیک مانند مذهب و فلسفه دارد. برای نشان دادن بی‌پرده‌ی این تباین می‌توان گفت: برای ماتریالیسم دیالکتیک نوین، درک فلسفه‌ها و سایر نظام‌های ایدئولوژیک در تئوری به‌عنوان یک واقعیت، و برخورد با آن‌ها در عمل امری ضروری است. مارکس و انگلس در دوران جوانی فعالیت انقلابی خود را با مبارزه علیه واقعیت فلسفه آغاز کردند، و نشان خواهیم داد که اگر چه بعدها نظر خود را به‌طور ریشه‌ای درباره‌ی ارتباط ایدئولوژی فلسفی با اشکال دیگر ایدئولوژی در کل تغییر دادند، همواره با ایدئولوژی‌ها - از جمله فلسفه - به‌عنوان واقعیت‌هایی مشخص برخورد می‌کردند نه خیالاتی توخالی.

مارکس و انگلس در دهه‌ی ۱۸۴۰، مبارزه‌ی انقلابی - در آغاز در سطح تئوریک و فلسفی - را برای رهایی طبقه‌ای آغاز کردند که «نه در تضاد ناقص با پی آمدها، بلکه در تعارضی کامل با پیش شرط‌ها»^{۴۸} ی کل جامعه‌ی موجود قرار دارد.^{۴۹} آن‌ها یقین داشتند که به این ترتیب بخش بسیار مهمی از نظم موجود اجتماعی را مورد حمله قرار می‌دهند. مارکس در ۱۸۴۲ در سرمقاله‌ی شماره ۷۹ کلنیشه تسایتونگ پیش‌تر اعلام کرده بود که «فلسفه در بیرون از جهان قرار

۴۶- رجوع کنید به اظهارات مارکس درباره‌ی بن‌تام در سرمایه، جلد اول، صص. ۶۰۹-۶۱۱.

۴۷- رجوع کنید به هجو تند انگلس در این مورد در آنتی دورینگ، ص. ۴۳۴ و پس از آن.

48. *Nachlassl*, 397.

ندارد؛ چنان که مغز صرفاً به این دلیل که در شکم آدم جای ندارد، بیرون از وجود آدمی نیست»^{۴۹}. همین معنا بعدها در مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل چنین آمده است: «فلسفه‌ی پیشین، خود به این جهان تعلق دارد، اگرچه به صورت مکمل ایده‌آلیستی آن»^{۵۰}. مارکس پانزده سال بعد در پیش‌گفتار نقد اقتصاد سیاسی درباره‌ی آن گفته است که گذار قطعی‌اش به موضع ماتریالیستی بعدی خود را در آن مقاله انجام داده است. و مارکس، دیالکتیسین، دقیقاً هنگامی که گذار از برداشت ایده‌آلیستی به ماتریالیستی را به انجام می‌رساند، به صراحت نشان می‌دهد اشتباهی که حزب سیاسی عملی در آلمان در آن زمان در طرز فلسفه مرتکب شد. به اندازه‌ی اشتباه حزب سیاسی نظری فاحش بود که فلسفه را به مثابه‌ی فلسفه محاکیم نکرد. این یک گمان می‌کرد که از دیدگاه فلسفی یعنی با خواست‌هایی که به این یا آن طریق از فلسفه مشتق شده‌اند (همان‌گونه که بعدها لاسال با توسل به فیخته انجام داد)، می‌تواند با واقعیت جهان آلمانی بستیزد. این حزب فراموش کرد که دیدگاه فلسفی نیز خود بخشی از این جهان مسلط آلمانی است. اما حزب سیاسی عملی نیز که گمان می‌کرد نفی فلسفه را «می‌تواند با روی برتابیدن از فلسفه و نثار خشمگینانه‌ی چند عبارت پیش پا افتاده به آن تحقق بخشد»، اصولاً اسیر همان محدودیت شده بود؛ این حزب نیز «فلسفه را بخشی از واقعیت آلمان تلقی نمی‌کرد.» حزب نظری به خطا گمان می‌کرد که «می‌تواند فلسفه را در عمل بدون فرارفتن از آن (در ثوری)، تحقق بخشد.» حزب عملی خطایی مشابه را با تلاش برای فرارفتن از فلسفه (در عمل) بدون تحقق آن (در ثوری) یعنی به عبارت دیگر بدون درک آن به عنوان یک واقعیت، مرتکب شد^{۵۱}.

به روشنی می‌توان دریافت که مارکس (و انگلس، که همان‌طور که خود او و مارکس بعدها مکرر توضیح داده‌اند، در همان زمان همین تحول را از سر

49. *Nachlassl*, 259.50. *Nachlassl*, 390.51. *Nachlassl*, 390/1.1.

می‌گذراند)^{۵۲} به چه معنا در این زمان از دیدگاه صرفاً فلسفی سال‌های دانشجویی خود فراتر رفته است؛ اما در عین حال می‌توان دید که خود این فرایند هنوز سرشتی فلسفی دارد. سه دلیل وجود دارد که بر اساس آن می‌توانیم از فرا رفتن از دیدگاه فلسفی سخن بگوییم. یکم، دیدگاه تئوریک مارکس در این جا در تضادی یکسویه با پی آمدهای فلسفه‌ی موجود آلمان نیست بلکه در تقابل کامل با پیش شرط‌های آن است (از نظر او و انگلس نماینده‌ی این فلسفه به نحو اکمل هگل است). دوم، مارکس نه تنها با فلسفه که فقط سر یا مکمل ایده‌آلیستی جهان موجود است، بلکه با تمامیت این جهان در تضاد است. سوم، و از همه مهم‌تر این تضاد نه صرفاً تئوریک بلکه در عین حال عملی و فعالانه است. در آخرین تزدرباره‌ی فوئرباخ چنین آمده که «فلاسفه جهان را به انحای گوناگون تعبیر کرده‌اند، مسئله [اما] بر سر تغییر آن است.» با این همه، این فرا رفتن کلی از دیدگاه ناب فلسفی، هنوز در خود سرشتی فلسفی دارد. زمانی این امر آشکار می‌شود که دریابیم این علم پرولتاریایی جدید در خصلت تئوریک خود چه تفاوت اندکی با فلسفه‌ی پیشین دارد، حتی به رغم این که مارکس آن را به عنوان نظامی کاملاً متمایز از لحاظ جهت‌گیری و اهدافش، جایگزین فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی کرده بود. ایده‌آلیسم آلمانی همواره، حتی در سطح تئوریک نیز، گرایش داشته تا چیزی بیش از تئوری یا فلسفه باشد. این امر به دلیل رابطه‌ی آن با جنبش انقلابی بورژوایی (که قبلاً بحث شد) قابل درک است، و ما بعداً آن را در اثر دیگری بررسی خواهیم کرد. این گرایش مشخصه‌ی تمامی اسلاف هگل - کانت، شلینگ و به خصوص فیخته - است. اگرچه خود هگل در ظاهر راه دیگری را پیش گرفت، در واقع وظیفه‌ای بر عهده‌ی فلسفه گذاشت که از قلمرو تئوری فراتر می‌رفت و به یک معنا در حیطه‌ی عمل بود. البته این وظیفه نه آن‌چنان که

۵۲ - رجوع کنید مثلاً به اشارات مارکس در مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)، منتخب آثار،

مارکس معتقد بود، دگرگونی جهان، بلکه برعکس، آشتی دادن "عقل"^۱ به مثابه‌ی "روح"^۲ خود آگاه با "عقل" به مثابه‌ی "واقعیت"^۳ بالفعل، از طریق مفاهیم و بصیرت بود^{۵۳}. ایده آلیسم آلمانی از کانت تا هگل، هنگامی که این نقش عام را مورد تأیید قرار داد (که به هر حال در افواه گمان می‌رود ذات هر فلسفه‌ای است) همچنان فلسفی بود. به همین ترتیب این امر نادرست است که چون هدف تئوری ماتریالیستی مارکس صرفاً تئوریک نیست بلکه عملی و انقلابی است، پس دیگر فلسفی نیست. برعکس! ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس-انگلس بنا به ماهیت خود یک فلسفه‌ی کامل است، فلسفه‌ای که در یازده تیر دربارهی فوئرباخ، و در سایر نوشته‌های چاپ شده و نشده‌ی آنان در این دوره تدوین شده است^{۵۴}. این فلسفه‌ای است انقلابی که با مبارزه در یک حیظه‌ی خاص

1. Reason

2. Spirit

3. Reality

۵۳- رجوع کنید به مقدمه‌ی فلسفه‌ی حق، ص. ۱۲ و نیز نکات مربوط به هلاندر در یادداشت ۴۵.

۵۴- علاوه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل که مکرر ذکر شد، نقد مسئله‌ی یهود (۱۸۴۲-۱۸۴۴) 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 به انجام رسانده‌اند. اهمیت این اثر اخیر برای مسئله‌ی مورد بحث ما را می‌توان از عبارتی در مقدمه‌ی خانواده‌ی مقدس حدس زد. نویسندگان در آن جا اعلام می‌کنند که در کارهای بعدیشان دیدگاه مثبت خود و رابطه‌ی مثبت‌شان را «با آموزه‌های تازه‌تر فلسفی و اجتماعی» ارائه خواهند کرد. متأسفانه این اثر که برای یک پژوهش همه‌جانبه و متکی بر منابع بر سر مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه از بیشترین اهمیت برخوردار است هنوز به‌طور کامل انتشار نیافته است. اما از همان قسمت‌های منتشر شده، به ویژه ماکس مقدس و شورای لایپزیگ و نیز نکات فوق‌العاده جالب گوستاو مایر درباره‌ی بخش‌های هنوز منتشر نشده‌ی دست‌نوشته در بیوگرافی‌اش از انگلس با عنوان فریدریش انگلس (چاپ آلمانی، صص. ۲۳۹-۲۴۰)، به روشنی برمی‌آید که دقیقاً در همین جا می‌توان آن فرمول‌بندی‌های اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس و انگلس را یافت که آن را در تمامیتش بیان می‌کنند، نه آن‌گونه که مانیفست کمونیست از یک سو و مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی از سوی دیگر آن را عمدتاً از یک وجه نمایش می‌دهند، یعنی یا با تأکید 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

یعنی فلسفه، وظیفه‌ی خود را شرکت در مبارزات انقلابی می‌داند که در تمامی قلمروهای جامعه علیه کل نظم موجود برپا شده است. نهایتاً، هدف آن لغو مشخص فلسفه به عنوان بخشی از لغو کل واقعیت اجتماعی بورژوازی است. به گفته‌ی خود مارکس، «فلسفه را نمی‌توان بدون تحقق آن لغو کرد».

به این ترتیب روشن می‌شود که هنگامی که مارکس و انگلس از ایده‌آلیسم دیالکتیکی هگل به ماتریالیسم دیالکتیکی گذر می‌کرده‌اند، از نظر آنان لغو فلسفه به معنای طرد ساده‌ی آن نبوده است. حتی هنگامی که مواضع بعدی آنان را بررسی می‌کنیم، همواره ضروری است که در نظر داشته باشیم مارکس و انگلس قبل از آن که ماتریالیست باشند، دیالکتیسین بودند. اگر فراموش کنیم که ماتریالیسم مارکسیستی از همان آغاز دیالکتیکی بوده است، به نحوی فاحش و جبران‌ناپذیر معنای ماتریالیسم آن‌ها را کژدیده خواهیم کرد. این ماتریالیسم برخلاف ماتریالیسم انتزاعی-علمی فوئرباخ و دیگر ماتریالیسم‌های انتزاعی بورژوازی و عامیانه - چه قدیمی و چه جدید - همواره تاریخی و دیالکتیکی باقی مانده بود. به کلام دیگر، ماتریالیسمی بود که تئوری‌اش

دنبال می‌کنند که «راهنمای مطالعه‌ی جامعه» را که مارکس خود در مطالعات اقتصاد سیاسی‌اش از آن استفاده کرده بود در اختیار خواننده نیز بگذارد، و از همین رو مارکس قصد نداشتند کل اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی جدید خود را در این جا بیان کند. اما این نکته اغلب ندیده گرفته می‌شود، هرچند، هم از محتوای عبارات و هم از اسلوب آن قابل استنباط است. به عنوان مثال، مارکس می‌گوید در عصر انقلاب اجتماعی، انسان‌ها نسبت به کشمکش جاری آگاه می‌شوند و در آن شرکت می‌جویند. بشریت وظایف معین را تنها تحت شرایط معینی برعهده می‌گیرد، و حتی عصر انقلاب نیز دارای آگاهی معینی است. دیده می‌شود که در این جا مسئله‌ی سوژه‌ی تاریخی، که با آگاهی، خواه غلط، خواه درست، به تحول جامعه جامه‌ی عمل می‌پوشاند ابدأ طرح نمی‌شود. بنابراین، چنانچه کسی بخواهد اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی را در تمامیتش دریابد، باید توصیفی را که در این جا مارکس از درک جدید خود از تاریخ به دست می‌دهد با آن چه در آثار دیگر او و انگلس و به ویژه از نوشته‌های اول که در بالا به آن‌ها اشاره شد (و همچنین در سرمایه و سایر نوشته‌های کوتاه تاریخی دوره‌ی بعد آمده) تکمیل کند. من در سال گذشته (۱۹۲۲) در نوشته‌ی کوتاه خود، هسته‌ی مرکزی درک ماتریالیستی تاریخ، کوشیده‌ام نخستین گام را در این زمینه بردارم.

تمامیت جامعه و تاریخ را درک و پراتیک‌اش آن را سرنگون می‌کرد. از این رو امکان‌پذیر بود و عملاً نیز چنین شد که در سیر تکامل ماتریالیسم مارکس و انگلس، فلسفه برای آنان در کل فرایند تاریخی-اجتماعی به جزء کم‌اهمیت-تری از آن‌چه که در ابتدا بود، تبدیل شود. اما هیچ برداشت ماتریالیستی دیالکتیکی واقعی از تاریخ (و از جمله برداشت مارکس و انگلس نیز) وجود نداشته که ایدئولوژی فلسفی یا به‌طور کلی هر ایدئولوژی را جزئی مادی از واقعیت عام تاریخی-اجتماعی نداند (یعنی جزئی واقعی که می‌بایست در تئوری ماتریالیستی درک و با پراتیک ماتریالیستی برانداخته شود).

مارکس جوان در تزه‌های درباره‌ی فوئرباخ، ماتریالیسم جدید خود را نه تنها با ایده‌آلیسم فلسفی بلکه به همان شدت با ماتریالیسم پیشین در تقابل قرار می‌دهد. به همین ترتیب، مارکس و انگلس در تمامی نوشته‌های بعدی‌شان بر تقابل میان ماتریالیسم دیالکتیکی خود با روایت رایج، انتزاعی و غیردیا-لکتیکی ماتریالیسم تأکید ورزیده‌اند. آن‌ها به‌ویژه آگاهی داشتند که این تقابل برای تفسیر تئوریک از به‌اصطلاح واقعیت‌های ذهنی و ایدئولوژیک و برخورد با آنان در عمل، اهمیت زیادی دارد. مارکس در بحث درباره‌ی بازنمودهای ذهنی به‌طور عام و روش ضروری در تاریخ مشخص و انتقادی مذهب به‌طور خاص، اظهار می‌کند: «در عمل بسیار آسان‌تر است که از طریق تحلیل، از هسته‌ی زمینی ایده‌های گنگ و مبهم مذهبی پرده برداشت تا برعکس ببینیم چه گونه این اشکال آسمانی از درون مناسبات مشخص و واقعی تکامل یافته‌اند. تنها روش دوم روشی ماتریالیستی و در نتیجه علمی است.»^{۵۵}

۵۵- رجوع کنید به سرمایه، جلد اول، ص. ۳۷۲، زیرنویس ۳، و چهارمین ترازو تزهایی درباره‌ی فوئرباخ که دقیقاً همین مطلب را می‌گوید. به‌سادگی می‌توان دید که آن‌چه مارکس در این جا روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی می‌خواند همان روش ماتریالیستی-دیالکتیکی در برابر روش نارسای ماتریالیستی-انتزاعی است. در این مورد رجوع کنید به نامه‌ی انگلس به مهرینگ مورخ ۴ ژوئیه ۱۸۹۳ (منتخب مکاتبات، صفحه ۵۴۰ و پس از آن) درباره‌ی آن‌چه روش ماتریالیستی مهرینگ در *Lessing-Legende* فاقد آن است، اما «در نوشته‌های مارکس و من نیز به اندازه‌ی کافی

روش تئوریکی که به سبک فویرباخی به تقلیل تمامی بازنمودهای ایدئولوژیک به هسته‌ی مادی و زمینی‌شان اکتفا می‌کند، انتزاعی و غیر-دیالکتیکی است. آن پراتیک انقلابی نیز که تنها به اقدام مستقیم علیه هسته‌ی زمینی ایده‌های گنگ و مبهم مذهبی اکتفا می‌کند و ابدأ در بند واژگونی و رفع این ایدئولوژی‌ها نیست، طبعاً به همان اندازه انتزاعی و غیردیالکتیکی است. مارکسیسم عامیانه با اتخاذ چنین موضع انتزاعی و منفی به واقعیت ایدئولوژی‌ها مرتکب اشتباه آن دسته از تئورسین‌های پرولتری در گذشته و حال می‌شود که با استفاده از تزه‌های مارکسیستی درباره‌ی مشروط بودن مناسبات حقوقی، اشکال دولت و هرگونه فعالیت سیاسی به اقتصاد، این نتیجه را می‌گیرند که پرولتاریا می‌تواند و می‌باید خود را فقط به عمل مستقیم اقتصادی محدود کند.^{۵۶} می‌دانیم که مارکس در مجادلاتش با پرودن و نیز دیگران با چه شدت و

بر آن تأکید نشده است.» «ما تأکید عمده‌ی خود را بر این امر نهادیم که مفاهیم سیاسی، حقوقی و سایر مفاهیم ایدئولوژیک از واقعیات پایه‌ای اقتصادی مشتق می‌شوند و این امر را برای فعالیت‌هایی که به واسطه‌ی این مفاهیم مطرح می‌شوند صادق دانستیم. ما بر محتوا تأکید کردیم و شکل را نادیده گرفتیم، یعنی شیوه‌هایی که بر اساس آن این مفاهیم به وجود می‌آیند.» 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. ایراد یک‌جانبه‌گی نزد مارکس کمیاب‌تر است تا خود انگلس؛ و نزد این یک نیز بسیار کمتر از آن چیزی است که با خواندن این انتقاد شدید انتظار می‌رود. ولی انگلس در پی این نگرانی که به جنبه‌ی صوری به اندازه‌ی کافی توجه نشان نداده، در دوره‌ی بعد گه‌گاه این اشتباه را مرتکب می‌شود که آن را به شیوه‌ای نادرست و غیردیالکتیکی مورد توجه قرار دهد. منظور ما همه‌ی آن عباراتی هستند در آنتی‌دورینگ، فویرباخ، و به ویژه نامه‌های بعدی او درباره‌ی «حوزه‌ی اعتبار درک ماتریالیستی از تاریخ». این نامه‌ها را برنشتاین در اسناد سوسیالیسم (Dokumente des Sozialismus)، جلد دوم، ص. ۶۵ و پس از آن گردآوری کرده است (منتخب مکاتبات، نامه‌های ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۳۴ و غیره). انگلس در آن‌ها دقیقاً همان خطایی را مرتکب می‌شود که هگل در بند ۱۵۶ دانشنامه‌ی خود (منطق هگل، ترجمه‌ی والاس، ۱۸۶۴، ص. ۲۴۲) به عنوان «روبه‌ای کاملاً فاقد مفهوم» از آن نام می‌برد. به زبان هگلی، او از بلندای مفهوم به آستانه‌ی آن، به مقولات و اکنش، کنش متقابل و غیره بازمی‌گردد.

۵۶ - نمونه‌ی شاخص این تفکر قدیمی را می‌توان در اظهارات پرودن در نامه‌ی معروفش به مارکس

حدّتی به گرایش‌هایی از این دست تاخته بود. او در دوره‌های مختلف زندگی‌اش هرگاه با چنین نظراتی، که در سندیکالیسم معاصر هنوز تداوم دارد، مواجه می‌شد، همواره تأکید می‌کرد که «کم‌بها دادن فراتجربی» به دولت و اقدام سیاسی، کاملاً غیر ماتریالیستی، و در نتیجه از لحاظ نظری نارسا و از لحاظ پراتیکی خطرناک است.^{۵۶}

این برداشت دیالکتیکی از رابطه‌ی اقتصاد و سیاست آن‌چنان به صورت جزء ثابت تئوری مارکسیستی درآمد که حتی مارکسیست‌های عامیانه‌ی بین‌الملل دوم نیز قادر نبودند حتی در تئوری، وجود مسئله‌ی سیاسی گذار انقلابی را منکر شوند، هرچند در عمل به طور مشخص این مسئله را نادیده می‌گرفتند. در بین مارکسیست‌های ارتدکس هیچ‌کس نبود که اساساً ادعا کند که برای مارکسیسم از لحاظ تئوریک و پراتیک، پرداختن به مسائل سیاسی غیر ضروری است. در این امر سندیکالیست‌ها پیش قدم بودند که هرچند 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 واقعیت ایدئولوژی از لحاظ نظری و از نظر پراتیکی موضعی را

در مه ۱۸۴۶ یافت (Nachlass، جلد دوم، ص. ۳۳۶). او در این نامه توضیح می‌دهد که اکنون مسئله را چه گونه می‌بیند: «باز پس دادن ثروت‌ها به جامعه از طریق یک ترکیب اقتصادی، ثروت‌هایی که از طریق یک ترکیب اقتصادی دیگر از جامعه خارج شده‌اند. به عبارت دیگر تبدیل تئوری مالکیت به اقتصاد سیاسی علیه مالکیت، و از این طریق دستیابی به آنچه شما سوسیالیست‌های آلمانی اشتراک‌کالایی می‌نامید». مارکس برعکس، در زمانی که هنوز به دیدگاه ماتریالیستی - دیالکتیکی خود نرسیده بود، آن رابطه‌ی دیالکتیکی را که به موجب آن بایستی مسائل اقتصادی هم از نظر تئوریک و هم از لحاظ پراتیکی به‌شودای سیاسی طرح و حل شوند، به روشنی درک می‌کرد. در این مورد رجوع کنید به نامه به روگه در سپتامبر ۱۸۴۳، که در آن مارکس به «سوسیالیست‌های افراطی» که به نظرشان مسائل سیاسی مانند تفاوت نظام و سته‌ای و نظام نماینده‌ای «ارزش توجه ندارد» با این نکته‌ی دیالکتیکی پاسخ می‌دهد که «این سوآل تفاوت میان سلطه‌ی انسان و سلطه‌ی مالکیت خصوصی را به‌شودای سیاسی برمی‌نماید».

۵۷ - ر.ک. به ویژه به آخرین صفحات فقر فلسفه.

پذیرفتند که با موضع سندیکالیست‌ها [در مورد واقعیت سیاسی] در یک راستا قرار می‌گرفت. این ماتریالیست‌ها هم‌صدا با مارکس نفی اقدام سیاسی از سوی سندیکالیست‌ها را محکوم و اعلام می‌کردند که جنبش اجتماعی باید جنبش سیاسی را نیز در بر بگیرد. همان‌ها در برابر آنارشیست‌ها مکرر بر این امر تأکید می‌کردند که حتی پس از انقلاب پیروزمند پرولتاریا نیز، با همه‌ی تغییراتی که در شکل دولت بورژوایی روی می‌دهد، واقعیت سیاست همچنان تا مدت‌های مدید تداوم خواهد داشت؛ با این همه همین افراد هنگامی که می‌شنوند که نمی‌توان جنبش اجتماعی پرولتاریا و یا جنبش‌های اجتماعی و سیاسی آن را به‌تنهایی جایگزین مبارزه‌ی فکری در حیطه‌ی ایدئولوژیک کرد و یا این مبارزه را کنار گذاشت، مستقیماً به «کم‌بها دادن فراتجربی» آنارشیستی-سندیکالیستی ایدئولوژی در می‌غلطند. حتی امروزه نیز بیشتر تئورسین‌های مارکسیست هنگام تحلیل این حیطه از واقعیت اجتماعی با روش ماتریالیستی و علمی مارکس و انگلس، به‌جای آن که تنها روش ماتریالیستی، و در نتیجه علمی را که مارکس و انگلس بر آن تأکید داشتند به‌طور نظام‌مند در مورد پدیده‌های به‌اصطلاح معنوی به کار ببندند، کارآیی به‌اصطلاح این پدیده‌ی فکری را به‌شیوه‌ای منفی، انتزاعی و غیردیالکتیکی درک می‌کنند. حیات فکری را باید در وحدت با حیات اجتماعی و سیاسی درک کرد و وجود و شدآیند (Sein und Werden) اجتماعی را (در گسترده‌ترین مفهوم مانند اقتصاد، سیاست و حقوق) باید در وحدت با آگاهی اجتماعی در نموده‌های بسیار متفاوتش به‌عنوان جزئی واقعی و با این همه ایده‌آل (یا «ایدئولوژیک») از فرایند تاریخی به‌طور عام، مطالعه کرد. در عوض با دوگانه‌انگاری اساساً متافیزیکی و یکسره انتزاعی، با تمامی آگاهی‌ها برخورد می‌شود و آن را بازتاب فرایند تکاملی به‌واقع مشخص و مادی اعلام می‌کنند (و حتی اگر آن را دارای استقلال نسبی می‌دانند در نهایت هنوز وابسته تلقی

می‌کنندش)^{۵۸}.

با چنین زمینه‌ای، مسلماً تلاش تئوریک برای احیای آنچه مارکس تنها برداشت و برخورد علمی و دیالکتیکی-ماتریالیستی با واقعیت‌های ایدئولوژیک تلقی می‌کرد، ناگزیر با موانع تئوریک بزرگ‌تری مواجه است تا تلاش برای احیای تئوری راستین مارکسیستی دولت. کژدیسی مارکسیسم توسط نسخه-برداران در مورد مسئله‌ی دولت و سیاست تنها در این بود که معتبرترین تئورسین‌های بین‌الملل هرگز به‌طور مشخص به مهم‌ترین مسائل سیاسی گذار انقلابی نپرداختند. اما آنان، دست‌کم به‌طور مجرد تصدیق می‌کردند و، حتی در مبارزات درازمدت خود علیه آنارشیست‌ها و سندیکالیست‌ها، شدیداً تأکید می‌ورزیدند که بنا به درک ماتریالیستی، نه تنها ساختار اقتصادی جامعه که بنیاد تمام پدیده‌های دیگر اجتماعی-تاریخی است، بلکه روبنای حقوقی و سیاسی حقوق و دولت، واقعیات هستند. متعاقباً، نمی‌توان این واقعیات را به شیوه‌ای آنارشیستی-سندیکالیستی کنار گذاشت و نادیده گرفت؛ باید آن را با انقلابی سیاسی در واقعیت برانداخت. برعکس! بسیاری از مارکسیست‌های عامی تا به امروز هرگز، حتی در تئوری، تصدیق نکرده‌اند که حیات ذهنی و اشکال آگاهی اجتماعی واقعیات‌هایی مشابه هستند. اینان با استناد به برخی اظهارات مارکس و به‌ویژه انگلس به‌سادگی کل ساختارهای ذهنی (ایدئولوژیک) جامعه را یک شبه‌واقعیت قلمداد می‌کنند که تنها به‌صورت خطا، پندار و توهم در مغز ایدئولوگ‌ها وجود دارد اما فاقد هرگونه اثره‌ی واقعی است.^{۵۹} در هر صورت، فرض بر این است که این امر برای تمامی

۵۸- در مورد این مسئله که انگلس بعدها تا چه حد بر چنین درکی صحه می‌گذاشت رجوع کنید به یادداشت ۵۵.

۵۹- انگلس در سنین بالاتر یک بار متأسفانه در مورد چنین «قلمروهایی از ایدئولوژی که باز هم در ارتفاع بیشتری در هوا معلق‌اند» مثل مذهب، فلسفه و غیره گفته است که حاوی عنصر ماقبل تاریخی «بلاغت بدوی» اند (نامه به کنراد اشمیت در ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰، منتخب مکاتبات، ص. ۵۰۵). مارکس نیز در تئوری‌های ارزش اضافی (جلد اول ص. ۴۴) مشخصاً از فلسفه بالحنی مشابه و هلتاً بسیار منفی صحبت می‌کند.

ایدئولوژی‌های به اصطلاح «متعالی‌تر» نیز صادق است. بر اساس این برداشت، بازنمودهای سیاسی و حقوقی ممکن است سرشتی ایدئولوژیک و غیر واقعی داشته باشند اما دست‌کم به چیزی واقعی مربوط هستند - نهادهای حقوقی و دولت که روبنای جامعه‌ی مورد بحث را در بر می‌گیرند. از طرف دیگر، نمودهای ایدئولوژیکِ باز هم «متعالی‌تر» (مذاهب انسان‌ها، مفاهیم زیبا-شناختی و فلسفی) با هیچ اثره‌ی واقعی منطبق نیستند. می‌توان این طرز تفکر را با مختصری مبالغه چنین فرموله کرد: برای مارکسیسم عامیانه سه تراز واقعیت وجود دارد: ۱- اقتصاد، که در نهایت تنها واقعیت عینی و تماماً غیر-ایدئولوژیک است؛ ۲- دولت و حقوق، که کاملاً واقعی نیستند بلکه تا درجه‌ی معینی به لباس ایدئولوژی درآمده‌اند؛ ۳- ایدئولوژی ناب، که یکسره فاقد اثره و غیر واقعی است («مهمل محض»).

برای احیای برداشت ماتریالیستی دیالکتیکی راستین از واقعیتِ ذهنی ابتدا ضروری است که چند نکته‌ی عمدتاً واژه‌شناختی را مطرح کنیم. مسئله‌ی اصلی که در این جا باید حل و فصل شود این است که به‌طور عام در مورد رابطه‌ی آگاهی با اثره چه رویکردی باید داشت. از لحاظ واژه‌شناختی، باید گفت که هرگز به ذهن مارکس و انگلس خطور نکرده بود که آگاهی اجتماعی و حیات ذهنی را ایدئولوژی صرف بخوانند. ایدئولوژی تنها، یک آگاهی کاذب است؛ مشخصاً آگاهی‌یی که به اشتباه، خصوصیتی خودمختار را به پدیده‌ای جزئی از زندگی اجتماعی نسبت می‌دهد. آن دسته از بازنمودهای حقوقی و سیاسی که حقوق و دولت را قدرت‌های مستقلی بر فراز جامعه تلقی می‌کنند، از نمونه‌های قابل اشاره هستند.^{۶۰} مارکس که نهایت دقت را درباره‌ی واژگان خود دارد^{۶۱}، در فرازی به صراحت می‌گوید که در مجموعه‌ی مناسبات

۶۰ - رجوع کنید به ویژه به ملاحظات انگلس درباره‌ی دولت در لودویگ فویرباخ (منتخب آثار، جلد ۲، ص. ۳۹۶).

۶۱ - رجوع کنید به مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی (منتخب آثار، جلد ۲، ص. ۳۶۳). گردآوری دقیقی از مواد زبان‌شناختی و اصطلاح‌شناختی در مورد این مسئله را می‌توان در پژوهش بورژوایی

مادی که هگل آن را جامعه‌ی مدنی می‌نامد، مناسبات اجتماعی تولید - ساختار اقتصادی جامعه - بنیاد واقعی‌یی را می‌سازند که بر روی آن روبناهای حقوقی و سیاسی سر بر می‌آورند و اشکال معینی از آگاهی اجتماعی با آنها متناظر می‌شوند. به‌طور خاص، این اشکال آگاهی اجتماعی که در جامعه به‌اندازه‌ی حقوق و دولت واقعی هستند، شامل بتواره‌پرستی کالا، مفهوم ارزش و سایر بازنمودهای اقتصادی هستند که از آن مشتق می‌شوند. مارکس و انگلس در نقد اقتصاد سیاسی خود، این بازنمودها را تحلیل کرده‌اند. مشخصه‌ی بارز برخورد آنها این است که هرگز به این ایدئولوژی اقتصادی بنیادی جامعه‌ی بورژوایی، به‌عنوان ایدئولوژی رجوع نکردند. در واژگان آنها، تنها اشکال حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری یا فلسفی آگاهی، ایدئولوژی-ژیک هستند، و آنها نیز نه لزوماً در هر وضعیتی، بلکه تنها در شرایط معینی چنین‌اند که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد. این جایگاه ویژه‌ی اشکال آگاهی اقتصادی، برداشت جدید فلسفه را مشخص می‌کند که ماتریالیسم دیالکتیکی پخته‌ی دوره‌ی اخیر را از روایت‌های اولیه و نامتکامل آن متمایز می‌کند. نقد تئوریک و عملی فلسفه از این پس در مکان دوم، سوم، چهارم و حتی ماقبل آخر نسبت به نقد مارکس و انگلس از جامعه قرار می‌گیرد. آن «فلسفه‌ی انتقادی» که مارکس سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی وظیفه‌ی اصلی خود تلقی می‌کرد^{۶۲}، به نقد رادیکال‌تر جامعه تبدیل شد، نقدی که بر اساس نقد اقتصاد سیاسی به ریشه‌های آن برخورد می‌کرد^{۶۳}. مارکس زمانی گفته بود که نقد

هام ماخر با عنوان نظام فلسفی - اقتصادی مارکسیسم (Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus)، صص. ۱۹۰ - ۲۰۶ یافت. تفاوت این نویسنده با دیگر منتقدین مارکس در این است که او در تلاش برای حل این مسئله دست‌کم تمام موادی را که در منابع آمده‌اند، به کار گرفته است. در حالی که دیگران، مثل تونی و بارت تعبیرهای خود را حول عبارات و جملات معین و منفردی از مارکس به هم بافته‌اند.

۶۲ - مارکس به روگه، سپتامبر ۱۸۴۳، *Nachlass*، جلد اول، ص. ۳۸۳

۶۳ - این تعریفی است که مارکس از واژه‌ی «رادیکال» در «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (در درباره‌ی

می تواند از هر شکل آگاهی فلسفی و عملی آغاز کند و از صورت های خود واقعیت موجود، واقعیت راستین و غایت آن را تکامل بخشد^{۶۴}. اما بعدها دریافت که مناسبات حقوقی و اشکال دولت و نیز همه ی اشکال آگاهی اجتماعی را نه می توان با استناد به خود آنها و نه از تصور عام روح انسانی (یعنی همه ی فلسفه ی هگلی و پسا هگلی) فهمید. زیرا آنها در مناسبات مادی زناگی که «شالوده ی مادی یا اسکلت» کل سازمان اجتماعی را می سازند، ریشه دارند^{۶۵}. نقد رادیکال جامعه ی بورژوایی اکنون دیگر نمی تواند، آن چنان که مارکس در ۱۸۴۳ هنوز فکر می کرد^{۶۶}، از «هر» شکل آگاهی

مذهب، ص. ۵۰) ارائه می دهد.

۶۴ - مارکس به روگه، سپتامبر ۱۸۴۳، همان منبع، ص. ۳۸۱.

۶۵ - مقدمه ی نقد اقتصاد سیاسی (شیکاگو، ۱۹۰۴)، ص. ۳۱۰؛ همچنین به پیش گفتار در همان منبع و منتخب آثار رجوع کنید.

۶۶ - حتی در ۱۸۴۳ نیز این جمله درک واقعی مارکس را به درستی بیان نمی کرده. در همان نامه ی سپتامبر ۱۸۴۳ به روگه که کلمات متن از آن نقل شده اند مارکس در سطر پیش از آن توضیح می دهد که آن مسائلی که نمایندگان اصل سوسیالیستی را به خود مشغول کرده است، به واقعیت گوهر حقیقی انسانی 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 سیر پیش رفت 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 همه ی ایدئولوژی های دیگر را [به طور] اقتصادی نقد می کند. نشانه های راهنما در این مسیر عبارتند از: ۱ - مطالب مقدمه ی رساله ی دکترای فلسفه ی مارکس (نقد فلسفی مذهب)؛ ۲ - نکات راجع به فوئرباخ در نامه ی ۱۳ مارس ۱۸۴۳ به روگه: «در گفته های فوئرباخ تنها این نکته به نظر من نادرست است که او بیش از حد بر طبیعت تأکید دارد و بسیار کم بر سیاست. و این تنها حلقه ی رابطی است که فلسفه ی معاصر از طریق آن می تواند به حقیقت تبدیل شود.» و همچنین نکته ی معروف در نامه ی سپتامبر مارکس به روگه که قبلاً ذکر شد، در این باره که فلسفه خود را «دنیوی» کرده و در نتیجه «آگاهی فلسفی، خود به عذاب مبارزه گرفتار آمده است، آن هم نه فقط از بیرون که از درون» ۳ - عباراتی از نقد فلسفه ی حق هگل که بنا بر آن «رابطه ی صنعت و به طور کلی جهان ثروت با جهان سیاست» یک «مسئله ی عمده در عصر جدید» است. این مسئله که توسط «خود واقعیت سیاسی - اجتماعی مدرن» طرح شده، ناگزیر خارج از وضع موجود فلسفه ی دولت و حقوق آلمانی، حتی در «هم سازترین، غنی ترین و نهایی ترین» شکل نزد

تئوریک و عملی آغاز شود. این نقد باید از آن اشکال خاص آگاهی آغاز کند که اقتصاد سیاسی جامعه‌ی بورژوایی بیان علمی آن‌هاست. به این ترتیب، نقد اقتصاد سیاسی، چه از نظر تئوریک و چه پراتیک، در مقام اول قرار می‌گیرد. با این همه حتی این روایت ژرف‌تر و رادیکال‌تر نقد انقلابی مارکس از جامعه، همچنان نقد از کل جامعه‌ی بورژوایی و تمامی اشکال آگاهی آن است. شاید به نظر رسد که گویی بعدها مارکس و انگلس تنها به شیوه‌ای تصادفی و پراکنده فلسفه را نقد می‌کرده‌اند. در واقع آن‌ها نه تنها این موضوع را نادیده نگرفتند بلکه عملاً نقد خود را از آن به شیوه‌ای عمیق‌تر و با جهت‌گیری رادیکال‌تر بسط دادند. برای اثبات این امر، کافی است در برابر برخی ایده‌های نادرستی که امروزه با استناد به نقد مارکس از اقتصاد سیاسی اشاعه یافته است، معنای کامل و انقلابی آن را بازسازی کنیم. شاید به این طریق بتوان هم جایگاه این نقد را در کل نظام نقد مارکس از اجتماع و هم ارتباط آن را با نقدش از ایدئولوژی‌هایی چون فلسفه روشن کرد.

عموماً می‌پذیرند که نقد اقتصاد سیاسی، یعنی مهم‌ترین جزء تئوریک و پراتیک تئوری مارکسیستی درباره‌ی جامعه، همان اندازه شامل نقد اشکال خاص آگاهی اجتماعی است که نقد مناسبات مادی تولید در عصر سرمایه‌داری. حتی «دانش علمی» ناب و بی‌طرف مارکسیسم ارتدکس عامیانه هم این واقعیت را به رسمیت می‌شناسد. هیلفردینگ تصدیق می‌کند که شناخت علمی قوانین اقتصادی یک جامعه تا آن حد که «عوامل تعیین‌کننده‌ای که اراده‌ی طبقات را در این جامعه تعریف می‌کند»، یک «سیاست علمی» است. اما با وجود چنین رابطه‌ای بین اقتصاد و سیاست در برداشت کاملاً انتزاعی و غیردیالکتیکی مارکسیسم عامیانه، «نقد اقتصاد سیاسی» به مثابه‌ی «علم» نقشی صرفاً تئوریک

دارد: کارکرد آن همانا نقد خطاهای اقتصاددان بورژوایی، چه کلاسیک و چه عامیانه، است. از طرف دیگر، حزب سیاسی کارگری از نتایج تحقیقات انتقادی و علمی برای مقاصد عملی خود - نهایتاً واژگونی ساختار اقتصادی واقعی جامعه‌ی سرمایه‌داری و مناسبات تولیدی آن - استفاده می‌کند. (احیاناً سیمکوویچ و پاؤل لِنش نیز می‌توانند نتایج چنین مارکسیسمی را علیه خود حزب کارگری به کار گیرند!)

نقص اساسی این مارکسیسم عامیانه، به زبان مارکسیستی، پافشاری کاملاً «غیر علمی» اش بر آن رآلیسم ساده‌انگارانه‌ای است که به یاری آن به اصطلاح عقل سلیم، این «بدترین متافیزیسین»، و نیز علم مثبت معمولی جامعه‌ی بورژوایی، میان آگاهی و ابژه‌ی آن خط تمایز روشنی می‌کشند. آنان از این موضوع آگاه نیستند که چنین تمایزی حتی در دورنمای فراتجربی فلسفه‌ی انتقادی نیز دیگر به‌طور کامل برقرار نیست^{۶۷} و فلسفه‌ی دیالکتیکی هم کاملاً از آن فرارفته است^{۶۸}. در بهترین حالت، می‌پندارند که چنین چیزی می‌تواند

۶۷ - در این رابطه به ویژه اظهارات لاسکی در قسمت دوم «فلسفه‌ی حقوق» اش در *Festgabe für Kuno Fischer*، جلد دوم، ص. ۲۸ و پس از آن بسیار آموزنده است.

۶۸ - نمونه‌ی بسیار درخشانی از این امر، فصل سوم کتاب دوم درباره‌ی جنگ (کلاسیک‌های پنگوئن، صص. ۲۰۱-۲۰۳، «هنر یا علم جنگ») اثر ژرنال کارل فون کلاوزویتس است. نویسنده که پژوهشگر فلسفه‌ی جنگ است و عمیقاً تحت تأثیر روح و نیز روش فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان قرار دارد، این موضوع را بررسی می‌کند که صحبت کردن از هنر جنگ صحیح‌تر است یا علم جنگ، و به این نتیجه می‌رسد که «سزاوارتر آن است که گفته شود هنر جنگ تا علم جنگ». اما این نتیجه برای او قانع‌کننده نیست و یک‌بار دیگر به بررسی می‌پردازد و توضیح می‌دهد که، با واریسی دقیق‌تر، «جنگ هنر است به معنای واقعی کلمه و نه علم» و در شکل واقعی نوینش (برخلاف آن چه در گذشته در روزگار سپهسالاری (Condottieri) بود) «صنعت‌گری» هم نیست. در واقع جنگ بیشتر «بخشی از مرادده‌ی انسانی است.» بنابراین ما می‌گوییم جنگ جزو قلمرو هنرها و علوم نیست، بلکه به حوزه‌ی حیات اجتماعی تعلق دارد. جنگ، تعارض منافع عظیم است که به نحوی خونین حل می‌شود و تنها تفاوت آن با دیگر تعارض‌ها در همین است. بهتر از هر هنری می‌توان آن را با دادوستد مقایسه کرد، که آن هم 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 دادوستد دانست، در مقیاسی بزرگ.

از نظر دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل صادق باشد، و فکر می‌کند آن «راز-آمیزی‌یی» که دیالکتیک، به نظر مارکس، «در دست هگل بدان دچار شده» درست در همین جا نهفته است؛ بنابراین، از نظر آنان، این راز‌آمیزی ناگزیر در هیئت عقلانی این دیالکتیک یعنی در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، از ریشه برکنده شده است. اما حقیقت این است که مارکس و انگلس، چنان‌که خواهیم دید، نه فقط در نخستین دوره‌ی کار خود (دوره‌ی فلسفی) بلکه در

از این گذشته، سیاست زهدانی است که جنگ در آن نمو می‌کند و خطوط اصلی‌اش به‌طور ضمنی در آن نهفته‌اند، همچنان که خصوصیات موجود زنده در نطفه‌اش.» (*Vom Krieg, Erstausg.*) (1832, I. 143, Schlieffensche Ausg., S. 94)

ممکن است برخی از متفکران پوزیتیویست جدید و پای‌بند به مقولات متحجر متافیزیکی به این ایراد بگیرند که این نویسنده‌ی مشهور در این جا موضوع علم جنگ را با خود این علم درهم آمیخته است. اما حقیقت این است که کلاوزویتس به‌خوبی می‌دانسته علم به‌معنای معمول و غیردیالکتیکی‌اش چیست. او به‌صراحت می‌گوید چنان علمی «به‌معنای واقعی‌اش» در ارتباط با موضوعی که در زبان عادی گاه هنر جنگ و گاه علم جنگ خوانده می‌شود، نمی‌تواند وجود داشته باشد. چون در این جا نه با یک «ماده‌ی بی‌جان»، آن‌چنان‌که در هنرها (و علوم) مکانیکی پیش می‌آید، و یا با «سوژه‌ای زنده اما منفعل و مطیع»، آن‌گونه‌که در هنرها (و علوم) ایده‌آل مطرح است، بلکه با «موضوعی زنده و دارای واکنش» سروکار داریم. ولی همچون هر موضوع غیرتجربی، یک جان‌کاو شکر می‌تواند این موضوع را نیز روشن کند و ساختار درونی‌اش را کم‌یا بیش توضیح دهد.» و «این خود کافی است که مفهوم تئوری را توجیه کند.» (همان منبع ۱۴۱/۴ و ۹۲/۵). شباهت مفهوم تئوری برای کلاوزویتس با مفهوم علم در سوسیالیسم علمی مارکس-انگلس آن‌چنان چشم‌گیر است که به سخن بیشتری در این باره نیاز نیست. در عین حال این شباهت تعجب‌آور نیست، چرا که هر دو از منبع واحدی نشأت گرفته‌اند، از مفهوم فلسفه و علم نزد هگل. از این گذشته، شرح‌هایی که نسخه‌برداران کلاوزویتس درباره‌ی این نکته از نظریه‌ی استاد خود نگاشته‌اند در لحن و محتوا به نحو حیرت‌آوری اظهارات بعضی از علمای مارکسیست را در مورد تئوری مارکس به یاد می‌آورد. ما چند جمله‌ای از پیش‌گفتار شلیفن را در این جا نقل می‌کنیم (ص. IV): «کلاوزویتس هیچ‌گاه ارزشی را که یک تئوری سالم فی‌نفسه دارد، منکر نشده است. کتاب او درباره‌ی جنگ، سرشار از این تلاش است که تئوری را با زندگی واقعی هم‌نوا کند، این امر تا حدی تسلط یک شیوه‌ی نگرش فیلسوفانه را، که به مذاق خواننده‌ی امروزی خوش نمی‌آید، توضیح می‌دهد.» می‌بینیم که تنها مارکسیسم نبوده که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم گرفتار عوام‌زدگی شده است!

دوره‌ی بعدی (دوره‌ی علمی-اثباتی)، نیز از چنین برداشت متافیزیکی و دوگانه‌انگار در مورد رابطه‌ی آگاهی با واقعیت بسیار فاصله داشتند. هرگز به ذهن‌شان خطور نمی‌کرد که سخنان آنان به این شیوه‌ی خطرناک سوء تعبیر شود. دقیقاً به همین دلیل، در عبارات معدودی (که البته با صدها نمونه‌ی دیگر به سادگی قابل تصحیح‌اند!) برای این گونه کج‌فهمی‌ها حتی در حد قابل ملاحظه‌ای بهانه به دست داده‌اند. **انطباق آگاهی و واقعیت** مشخصه‌ی هر دیالکتیکی، از جمله دیالکتیک ماتریالیستی مارکس است. پی‌آمد آن این است که مناسبات مادی تولید در عصر سرمایه‌داری تنها در ترکیب با اشکالی که بازتاب آگاهی پیش‌اعلمی و بورژوایی-علمی این دوره هستند، آن چیزی هستند که باید باشند. و آن‌ها بدون این اشکال آگاهی نمی‌توانند در واقعیت وجود داشته باشند. از این رو حتی با صرف‌نظر کردن از هرگونه ملاحظه‌ی فلسفی، کاملاً روشن است که بدون چنین انطباقی نقد اقتصاد سیاسی هرگز نمی‌توانسته به مهم‌ترین جزء یک تئوری انقلاب اجتماعی بدل شود. پس با برهان خلف نتیجه می‌شود که برای آن دسته از تئوریسین‌های مارکسیستی که برایشان مارکسیسم دیگر اساساً یک تئوری انقلاب اجتماعی نبود، برداشت دیالکتیکی از انطباق آگاهی و واقعیت ضرورتی نمی‌توانست داشته باشد: مقدر بود که این برداشت از نظر آن‌ها از لحاظ تئوریک، کاذب و غیرعلمی باشد.^{۶۹}

۶۹- رابطه‌ی بین روحیه‌ی غیرانقلابی و کج‌فهمی کامل جنبه‌ی دیالکتیکی در نقد مارکسیستی به اقتصاد سیاسی به ویژه نزد برنشتاین مشهود است. او شرح خود را درباره‌ی جنبه‌های متفاوت تئوری ارزش (در اسناد سوسیالیسم، ۱۹۰۵، ص. ۵۵۹) با سخنی به پایان می‌رساند که به طور جدی با معنای تئوری ارزش مارکس مغایرت دارد: «امروزه ما (کذا) قانون تعیین قیمت را به طریقی مستقیم‌تر از راه پریچ و خم ابره‌ای متافیزیکی موسوم به "ارزش" مورد تحقیق قرار می‌دهیم». دقیقاً به همین ترتیب، ایده‌آلیست‌های سوسیالیست طرفدار «بازگشت به کانت» و دیگر‌گرایش‌های مشابه، امر واقع را از ارزش تفکیک می‌کنند. در این مورد رجوع کنید به نقد ساده‌انگارانه‌ی هلندر مارکس و هگل، ص. ۲۶: «اغلب انسان‌ها فطرتاً (!) عادت دارند کانتی بیندیشند، یعنی بین "بودن"

مارکس و انگلس در تمام دوره‌های مختلف فعالیت نظری - علمی انقلابی خود درباره‌ی رابطه‌ی آگاهی و واقعیت، چه در سطح اقتصادی، چه در سطوح بالاتر سیاست و هنر، و یا سطوح باز هم بالاتر هنر، مذهب و فلسفه، سخن گفته‌اند. همواره باید دقت کرد که این اشارات (که معمولاً هم، به‌خصوص در دوره‌های بعدی، چیزی بیش از اشارات پراکنده نیستند!) معطوف به کدام جهت‌اند. معنای آن‌ها بسیار متفاوت است، و به این امر وابسته است که آیا معطوف به روش ایده‌آلیستی و نظرورانه‌ی هگلی هستند یا معطوف به روش عادی، یعنی اساساً روش - آنالیزیکی ولف (Wolf) که بار دیگر باب‌روز شده است.^{۷۰} پس از «الغای مفاهیم نظرورانه» توسط فوئرباخ، این روش بار دیگر در ماتریالیسم جدید علمی - طبیعی بوشر، وگت و موله‌شوت باب شده بود و با الهام از این روش «حتی اقتصاددانان بورژوا نیز کتاب‌های حجیم و بی‌سروته نوشتند»^{۷۱}. مارکس و انگلس از همان آغاز تنها می‌بایست موضع خود را در مقابل روش اول، روش دیالکتیک هگلی، روشن می‌کردند. هرگز شک نکردند که باید نقطه‌ی عزیمت خود را از این روش بر بگیرند. تنها مسئله‌ی

و «بایستن» فرق بگذارند» و نیز رجوع کنید به اشارات
اقتصادی سیاسی، ص. ۹۳، آن‌جا که می‌گوید این فی
بین بورژوا «در یکی از آثارش
حتی ثابت کرده که عقل بورژوایی، عقل عادی انسان است».

۷۰ - بهترین بررسی کل این وضعیت روش‌شناختی را می‌توان در دومین مقاله‌ای یافت که انگلس درباره‌ی کتاب تازه منتشرشده‌ی مارکس *نقد اقتصاد سیاسی*، نوشته بود (در تاریخ‌های ۶ و ۲۰ آگوست ۱۸۵۹ در هفته‌نامه‌ی آلمانی زبان *Das Volk* که در لندن انتشار می‌یافت). این مقاله‌ها اخیراً در جلد چهارم *اسناد سوسیالیسم*، ۱۹۰۰ (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد اول، ص. ۳۶۶ و پس از آن) به چاپ رسیده‌اند. عبارت نقل شده در متن و بسیاری مطالب دیگر در همین راستا را در ص. ۳۱۷ و پس از آن می‌توان یافت. («به نظر می‌رسید 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»؛ با «مد شدن» علوم طبیعی «مجدداً نحوه‌ی تفکر متافیزیکی کهنه نیز تا نهایت یاوه‌سرایی‌های ولف عود کرده است»؛ «آنان تا سر حد مهمل بافی، طرز تفکر عوامانه و تنگ‌نظرانه‌ی دوره‌ی پیش از کانت را دوباره احیا کردند»؛ «فاطر چموش عقل سلیم بورژوایی»، و غیره و غیره).

آنان این بود که چه گونه دیالکتیک هگلی را از روشی ظاهراً ایده‌آلیستی اما در خفا صاحب برداشتی ماتریالیستی از جهان، به اصل راهنمای یک دیدگاه آشکارا ماتریالیستی از تاریخ و جهان دگرگون کنند.^{۷۱} هگل، پیش‌تر تعلیم داده بود که روش (فلسفی-علمی) صرفاً شکلی از اندیشه نیست که بتوان بدون تمایز با هر مضمونی به کار بست. برعکس! این روش «ساختار کلیتی است که در جوهر ناب خود ارائه شده است.» و مارکس خود در یکی از نوشته‌های دوره‌ی جوانی‌اش همین معنا را چنین آورده بود: «شکل هیچ ارزشی ندارد آن‌گاه که شکل محتوایش نیست»^{۷۲}. به این ترتیب، به بیان مارکس و انگلس، از لحاظ منطقی و روش‌شناسی مسئله این بود که «روش دیالکتیکی از پوشش ایده‌آلیستی‌اش عریان و در هیئت ساده‌ای ارائه شود تا به تنها شکل صحیح تکامل اندیشه تبدیل شود»^{۷۳}. آنان در برابر هیئت نظرورانه و انتزاعی روش دیالکتیکی که از هگل به جا مانده بود، و مکتب‌های گوناگون هگلی آن را حتی بسیار انتزاعی‌تر و صوری‌تر کرده بودند، با چنین عبارتهای تندی سخن گفته‌اند: کل اندیشه چیزی نیست جز «تبدیل ادراکات و بازنمودها به مفاهیم»؛

۷۱- درباره‌ی قطع رابطه بین برداشت‌های هگلی و مارکسی از تاریخ از یک سو و بین روش منطقی هگل و مارکس از سوی دیگر، رجوع کنید به انگلس، همان منبع، ص. ۳۷۳.

۷۲- ر.ک. *Nachlass*، جلد اول، ص. ۳۱۹. «گزارش پارلمان ششم راین. بحث‌های مربوط به قانون جلوگیری از دزدی چوب». عبارت نقل شده از هگل (از پدیدارشناسی ذهن) به صورت کامل‌تر در کتابم هسته‌ی مرکزی...، ص. ۳۸ و پس از آن آمده است. ناتوانی در درک رابطه‌ی این‌همانی میان شکل و محتوا، دیدگاه فراتجربی را از دیدگاه دیالکتیکی (چه ایده‌آلیستی و چه ماتریالیستی) متمایز می‌کند: اولی محتوا را تجربی و تاریخی و شکل را دارای اعتبار عام و ضروری می‌شمارد و دومی شکل را از لحاظ تجربی و تاریخی ناپایدار و در عین حال در «عذاب مبارزه» می‌بیند. از همین جا به خوبی دیده می‌شود که دموکراسی ناب و فلسفه‌ی فراتجربی ناب چه گونه با هم ارتباط دارند.

۷۳- رجوع کنید به انگلس، همان منبع، ص. ۳۷۳؛ او می‌افزاید که برجسته شدن این روش در نقد اقتصاد سیاسی مارکس دستاوردی است «که از لحاظ اهمیت دست کمی از برداشت بنیادی ماتریالیستی ندارد.» در این مورد همچنین رجوع کنید به اظهارات معروف خود مارکس در پی‌گفتار چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۳).

حتی عام‌ترین مقوله‌های اندیشه فقط «روابط مجرد و یک‌سویه‌ی تمامیتی زنده و از پیش مفروض است»؛ اثره‌ای که اندیشه به مثابه‌ی امری واقعی درک می‌کند «هم‌چون حالت قبل از آن، مستقل و خارج از ذهن باقی می‌ماند»^{۷۴}. با این همه، مارکس و انگلس در سراسر زندگی خود آن رویکرد غیردیالکتیکی را که اندیشه، مشاهده، ادراک و شناخت واقعیتهای بلاواسطه معلوم را مقابل خود واقعیت قرار می‌دهد - توگویی خودشان ذات‌هایی مستقل و معلوم هستند - رد می‌کردند. این موضوع به بهترین نحو در جمله‌ای از حمله‌ی انگلس به دورینگ تصویر شده است؛ اهمیت برهانی این جمله از آن جهت مضاعف می‌شود که بنا به یک روایت بسیار رایج، انگلس، برخلاف دوست فلسفی‌ترش مارکس، در سنین بالاتر ظاهراً به یک جهان‌بینی کاملاً طبیعت‌گرا - ماتریالیستی سقوط کرده بود. او درست در همان جا که اندیشه و آگاهی را به عنوان محصولات مغز انسان و خود انسان را به مثابه‌ی محصول طبیعت معرفی می‌کند، صراحتاً به آن نگرش کاملاً طبیعت‌گرا که با آگاهی «به عنوان داده‌ای برخوردار می‌کند که بنیاداً در تقابل با "هستی" و با "طبیعت" است»^{۷۵} اعتراض می‌کند. روش مارکس و انگلس نه روش ماتریالیسم انتزاعی بلکه ماتریالیسم دیالکتیکی و در نتیجه روش علمی است. از نظر مارکسیسم،

۷۴- همه‌ی این عبارات از مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی، که پس از مرگ نویسنده انتشار یافت، گرفته شده‌اند که غنی‌ترین منبع برای تفحص در دیدگاه روش‌شناختی واقعی مارکس و انگلس است.

۷۵- رجوع کنید به آنتی دورینگ، (مسکو، ص. ۵۵). تحلیل دقیق‌تر این سخنان و به‌طور کلی نوشته‌های بعدی انگلس نشان می‌دهد که او فقط بر گرایشی که نزد خود مارکس نیز موجود بوده است تأکید بیشتری می‌ورزیده است؛ این که برای تمامی پدیده‌های تاریخی - اجتماعی (از جمله اشکال تاریخی - اجتماعی آگاهی) - که «نهایتاً» به اقتصاد مشروط‌اند - در تحلیل نهایی یک «مشروط‌بودگی به طبیعت» (شرط آخر آخری!) نیز قائل می‌شود. اما این چرخش آخرین انگلس، که ماتریالیسم تاریخی را تکمیل و شالوده‌ی آن را محکم می‌کند، همچنان که جمله‌ی نقل شده در متن نشان می‌دهد، کمترین تغییری در درک دیالکتیکی از رابطه‌ی بین آگاهی و واقعیت پدید نمی‌آورد!

آگاهی پیش‌علمی و برون‌علمی و نیز آگاهی علمی^{۷۶} به صورت مستقل در برابر جهان طبیعی و از آن مهم‌تر جهان تاریخی-اجتماعی قرار ندارد، بلکه همچون بخشی واقعی و عینی، «هرچند ایده‌آل» از این جهان، در درون آن وجود دارد. این نخستین تفاوت ویژه‌ی میان دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس با دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل است. هگل گفته بود که آگاهی تئوریک یک فرد نمی‌تواند از دوران خود، جهان زمانه‌اش «فراتر بجهد». با این همه، وی پیش از آن که فلسفه را در جهان جای دهد جهان را در فلسفه جای داده بود. دومین تفاوت دیالکتیک مارکسی و هگلی نیز با این تفاوت نخست پیوند نزدیکی دارد. مارکس در ۱۸۴۴ در *خانواده‌ی مقدس* نوشت: «کارگران کمونیست به خوبی می‌دانند که مالکیت، سرمایه، پول، کار دستمزدی و نظایر آن‌ها به هیچ‌وجه خیالبافی‌های ایده‌آلیستی نیستند بلکه فراورده‌های کاملاً عملی و عینی از خود بیگانگی‌شان است که باید به شیوه‌ای عملی و عینی از آن‌ها فراتر رفت تا انسان، نه فقط در اندیشه و آگاهی بلکه در هستی (اجتماعی) و در زندگی‌اش، انسان شود.» در این عبارت با وضوح ماتریا-لیستی هرچه تمام‌تری تأکید شده که به سبب پیوند گسست‌ناپذیر همه‌ی پدیدارهای واقعی در کل جامعه‌ی بورژوازی، اشکال آگاهی را نمی‌توان صرفاً از طریق اندیشه لغو کرد. این اشکال را فقط می‌توان در اندیشه و آگاهی با واژگونی عملی-عینی هم‌زمان مناسبات مادی تولید لغو کرد، مناسباتی که تاکنون از طریق این اشکال درک شده‌اند. همین امر در مورد متعالی‌ترین اشکال آگاهی اجتماعی مانند مذهب، و نیز برای لایه‌های میانی هستی و

۷۶- معروف است که اصطلاح «مفهوم‌سازی پیش‌علمی» را ریکرت کانت‌گرا ابداع کرده است. طبعاً مفهوم باید در هر کجا که یک دیدگاه فراتجربی یا دیالکتیکی در مورد علوم اجتماعی به کار بسته می‌شود (به‌عنوان مثال نزد دیلتی نیز) ظاهر شود. مارکس با دقت و ظرافت بین «تصاحب ذهنی جهان از طریق مغز اندیشنده» و «تصرف هنری-مذهبی-علمی-معنوی» آن تفاوت می‌گذارد (نقد اقتصاد سیاسی).

آگاهی اجتماعی، مثلاً خانواده^{۷۷} صادق است. این نتیجه‌ی ماتریالیسم جدید، در نقد فلسفه‌ی حق هگل تلویحاً مورد اشاره قرار گرفته و در تزهایی درباره‌ی فوئرباخ که مارکس در ۱۸۴۵ برای تعیین تکلیف با خود نوشته بود، به طور صریح و جامع تکامل یافته است. «این پرسش که آیا اندیشه‌ی انسان با حقیقت عینی خوانایی دارد، نه پرسش تئوریک که پرسش 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 اندیشه - جدا از پراتیک - مسئله‌ای صرفاً مدرسی است.» اما چنانچه کسی گمان کند که در این جا صرفاً نقد پراتیکی جای نقد تئوریک را گرفته است، به نحو خطرناکی این جملات را سوء تعبیر کرده است. چنین تعبیری انتزاع فلسفی تئوری ناب را با انتزاع متضاد ضد فلسفی پراتیکی به همان اندازه ناب، جایگزین کرده است. برای مارکس به عنوان ماتریالیست دیالکتیک، حل عقلانی تمام رازهایی که «تئوری را به دام عرفان می‌افکنند» نه به تنهایی در «پراتیک انسانی» بلکه فقط «در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک» قرار دارد. برگرداندن دیالکتیک رازآمیز شده توسط هگل به «هیئت عقلانی» دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، اساساً عبارت است از تبدیل آن به اصل راهنمای یک فعالیت واحد تئوریک-عملی و انتقادی-انقلابی. این «روشی است که بنا به ماهیت خود انتقادی و انقلابی است»^{۷۸}. حتی از نظر هگل هم «[امر] تئوریک اساساً در پراتیک گنجانده» شده است. «لازم نیست تصور شود که انسان از یک سو صاحب اندیشه است و از سوی دیگر صاحب اراده؛ در یک جیب "اندیشه" دارد در جیب دیگر "اراده"؛ چنین تصویری یکسره پوچ است.» به نظر هگل، وظیفه‌ی پراتیکی "مفهوم" (Concept) در «فعالیت

۷۷- در ارتباط با سیر تحول دیدگاه ماتریالیستی جدید درباره‌ی مذهب و خانواده، به تز چهارم مارکس درباره‌ی فوئرباخ و سپس به بخش‌های مختلف سرمایه رجوع کنید.

۷۸- رجوع کنید به جمله‌ی پایانی پی‌گفتار چاپ دوم سرمایه، ۱۸۷۳، که بارها نقل شده است.

اندیشه‌ورزانه» اش (یعنی فلسفه) نه در قلمرو عادی «فعالیت پراتیکی، انسانی - حسی» (مارکس) بلکه در «درک آن چه که هست، زیرا آن چه که هست "عقل" است» نهفته است.^{۷۹} اما مارکس برعکس، تفهیم روش دیالکتیکی خود را در تز یازدهم تزهایی درباره‌ی فوئرباخ با این جمله به پایان می‌برد که «فلاسفه جهان را به انحای گوناگون تعبیر کرده‌اند، مسئله [اما] بر سر تغییر آن است.» این عبارت، برخلاف آن چه نسخه‌برداران خیال کرده‌اند، ابداً کل فلسفه را خیالبافی صرف قلمداد نمی‌کند، بلکه در واقع نفی قاطع تمام تئوری‌هایی است، فلسفی یا علمی، که در عین حال پراتیک نیستند، آن‌هم پراتیکی واقعی، زمینی، این جهانی، انسانی و حسی، و نه فعالیت نظورانه‌ی فکر فلسفی که در اساس، کاری جز درک خود ندارد. نقد تئوریک و واژگونی پراتیکی، نه به معنای انتزاعی بلکه به عنوان دگرگونی مشخص و واقعی جهان مشخص و واقعی جامعه‌ی بورژوایی، در این جا فعالیت‌هایی تفکیک‌ناپذیرند؛ و این دقیق‌ترین بیان روش ماتریالیستی - دیالکتیکی سوسیالیسم علمی مارکس و انگلس است.

ما اکنون پی آمده‌ای واقعی اصل ماتریالیستی - دیالکتیکی را برای برداشت مارکسیستی از رابطه‌ی آگاهی با واقعیت نشان دادیم. به همین منوال، اشتباه تمامی برداشت‌های انتزاعی و غیردیالکتیکی گرایش‌های گوناگون مارکسیست‌های عامیانه را در رویکردهای تئوریک و پراتیکی‌شان در ارتباط با به اصطلاح واقعیت ذهنی نشان دادیم. نه فقط برای اشکال اقتصادی آگاهی، به معنای محدود آن بلکه برای تمامی اشکال آگاهی اجتماعی، این حکم مارکس صدق می‌کند که این‌ها به هیچ وجه خیالبافی نیستند بلکه واقعیت‌های اجتماعی «بسیار پراتیک و بسیار عینی» اند که «باید در عمل پراتیکی و به شیوه‌ای عینی از آن‌ها فرارفت.» تنها دیدگاه متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل سلیم بورژوایی، اندیشه را مستقل از هستی می‌داند و حقیقت را همچون

۷۹ - رجوع کنید به فراز تکمیلی در بخش ۴ و نیز آخرین بندهای پیش‌گفتار فلسفه‌ی حق.

انطباق اندیشه با اثره‌ای تعریف می‌کند که در خارج آن واقع است و توسط آن «منعکس» می‌شود. تنها این دیدگاه است که می‌تواند بر این نظر بماند که اشکال اقتصادی آگاهی (یعنی مفاهیم اقتصادی پیش‌علمی و غیرعلمی و نیز خود اقتصاد علمی) معنایی عینی دارند چرا که با واقعیت (یعنی مناسبات مادی تولید که درک می‌کنند) منطبق هستند؛ این در حالی است که تمامی اشکال متعالی‌تر، باز نمود صرفاً خیالبافی‌های بدون اثره‌اند که در پی واژگونی ساختار اقتصادی جامعه و لغو روبروئی قضایی و سیاسی آن، خود به خود نابود می‌شوند. خود ایده‌های اقتصادی در ارتباط با مناسبات مادی تولید جامعه‌ی بورژوازی به همان نحو پدیدار می‌شوند که تصویر در ارتباط با شیئی که آن را منعکس می‌سازد. در واقع آن‌ها به شیوه‌ای به هم مربوط می‌شوند که جزئی خاص و به ویژه تعریف شده از یک کل، با اجزای دیگر آن کل رابطه برقرار می‌کند. اقتصاد بورژوازی، همراه با مناسبات مادی تولید، جزئی از تمامیت جامعه‌ی بورژوازی هستند. این تمامیت همچنین شامل باز نمودهای سیاسی و حقوقی و اثره‌های ظاهری‌شان است که سیاستمداران و حقوقدانان بورژوازی - «ایدئولوگ‌های مالکیت خصوصی» (مارکس) - با آن‌ها از لحاظ ایدئولوژیک به نحو وارونه به عنوان موجوداتی قائم به ذات برخورد می‌کنند. و سرانجام، این تمامیت همچنین شامل ایدئولوژی‌های متعالی‌تر هنر، مذهب و فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. دلیل این که ما به اثره‌ای بر نمی‌خوریم که این باز نمودها آن را، راست یا وارونه، تصویر کنند آن است که باز نمودهای اقتصادی، سیاسی و حقوقی دارای اثره‌هایی ویژه، مستقل و مجزا از سایر پدیده‌های جامعه‌ی بورژوازی نیستند. قائل شدن به چنین اثره‌هایی در برابر این باز نمودها، رویه‌ی انتزاعی و ایدئولوژیکی بورژوازی است. آن‌ها تنها به شیوه‌ی خاص خود تمامیت جامعه‌ی بورژوازی را بیان می‌کنند، همان‌گونه که هنر، مذهب و فلسفه نیز چنین می‌کنند. این‌ها همه با هم، آن ساختار معنوی جامعه‌ی بورژوازی را می‌سازند که با ساختار اقتصادی آن منطبق است، به

همان اعتبار که روبنای حقوقی و سیاسی جامعه با آن زیربنا منطبق است. تمامی این اشکال باید دستخوش انتقاد اجتماعی انقلابی سوسیالیسم علمی شوند که در برگیرنده‌ی کل واقعیت اجتماعی است؛ آن‌ها را همراه با ساختارهای اقتصادی، حقوقی و سیاسی جامعه باید در تئوری، نقد و در عمل، واژگون کرد. همچنان که فعالیت اقتصادی طبقه‌ی انقلابی از ضرورت فعالیت سیاسی نمی‌کاهد، فعالیت اقتصادی و سیاسی توأمان نیز ضرورت فعالیت ذهنی را نفی نمی‌کند؛ برعکس! این فعالیت باید به صورت نقد انقلابی و علمی و کار تهییجی 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 آن چه برای فعالیت ذهنی علیه اشکال آگاهی در جامعه‌ی بورژوایی صادق است، در مورد فعالیت فلسفی نیز مشخصاً درست است. آگاهی بورژوایی ضرورتاً خود را فلسفه‌ی انتقادی محض و علم بی طرف مستقل از جهان می‌داند، همان گونه که دولت بورژوایی و حقوق بورژوایی ظاهراً بر فراز جامعه قرار دارند. با این آگاهی باید از لحاظ فلسفی با دیالکتیک ماتریالیستی انقلابی یعنی فلسفه‌ی طبقه‌ی پرولتاریا مبارزه کرد. این مبارزه تنها زمانی پایان می‌یابد که کلیت جامعه‌ی موجود و پایه‌های اقتصادی آن به طور کل در عمل واژگون شود و از این آگاهی به طور کامل فرارفته و در تئوری لغو گردد. «فلسفه را نمی‌توان بدون تحقق آن لغو کرد.»^{۸۰}

موقعیت کنونی مسئله‌ی «مارکسیسم و فلسفه»

(و پاسخی به انتقادات)

۱

هر مکتوب تقدیر خویش را دارد.¹ در سال ۱۹۲۳ نوشته‌ای منتشر شد درباره «رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه: مسئله‌ای که از لحاظ نظری و عملی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.» این نوشته با وجود خصوصیت به‌شدت علمی‌اش به هیچ‌رو پیوند پراتیکی این مسئله را با مبارزات عصر ما که در آن زمان به اوج خود رسیده بود، منکر نمی‌شد. پس طبعاً آمادگی آن را داشت که از سوی گرایشی که عملاً با آن به ستیز برخاسته بود، از لحاظ تئوریکی نیز با برخوردی مغرضانه و منفی مواجه شود. از طرف دیگر، انتظار می‌رفت با استقبال بی‌طرفانه و حتی دوستانه‌ی گرایشی روبرو شود که جهت‌گیری عملی‌اش را در آن نوشته در تئوری و با ابزار تئوری بیان کرده بود. اما در هر دو مورد عکس آن اتفاق افتاد. فلسفه و علم بورژوایی در ارزیابی خود از مارکسیسم و فلسفه، پیش شرط‌ها و پی‌آمدهای عملی آن را نادیده گرفت و تزه‌های تئوریک آن را به شیوه‌ای یک‌جانبه تفسیر کرد. بنابراین نمایندگان آن‌ها دیدگاهی مثبت در قبال محتوای تئوریکی اثری که تحریف کرده بودند اتخاذ کردند. آنان از نتیجه‌ی واقعی تئوریک و پراتیکی که تمامی تحلیل‌های آن نوشته در خدمت تدوین و بسط آن بود، تصویر و نقد مشخصی ارائه نکردند. در عوض، از

1. Habent sua fata libelli

دیدگاه بورژوازی مواردی را از آن برگزیدند که وجه ظاهراً «خوب» اثر یعنی تصدیق واقعیت‌های ذهنی بود. و آنچه را که جنبه‌ی عملاً «بد» آن برای بورژوازی به‌شمار می‌رفت، نادیده گرفتند یعنی اعلان نابودی و رفع کامل این واقعیات ذهنی و زیربنای مادی آن‌ها توسط طبقه‌ای انقلابی که در کنشی مادی و ذهنی، عملی و تئوریک، درگیر می‌شود. به این ترتیب، منتقدان بورژوازی به این نتیجه‌گیری گسیخته [از کل] کتاب، همچون دستاوردی علمی خوشامد گفته‌اند! از سوی دیگر، نمایندگان صاحب‌اعتبار هردو جریان عمده‌ی «مارکسیسم» رسمی معاصر با غریزه‌ای خطاناپذیر بلادرنگ در این نوشته‌ی بی‌ادعا، تمردی رافضانه را برضد برخی جزم‌ها احساس کردند. این جزم‌ها در اصول ایمانی این دو کلیسای قدیمی ارتدوکس مارکسیستی، با وجود همه‌ی اختلافات ظاهری، مشترک است. بنابراین به‌سرعت در محضر شوراهای شان کتاب را به دلیل داشتن دیدگاه‌هایی که **انحراف از دکترین مورد تأیید** به‌شمار می‌رود، محکوم کردند.^۱

در هر دو کنگره‌ی حزبی در سال ۱۹۲۴، مقامات ایدئولوژیک مربوطه

۱- به‌عنوان مثال، رجوع کنید به: *Politische Literaturberichte der Deutschen Hochschule für Politik*، جلد اول، شماره‌ی ۲. «نکته‌ی به‌ویژه قابل ملاحظه، تقابل آن با این نظر مارکسیسم عامیانه است که ساختار معنوی (ایدئولوژیکی) جامعه یک شبه‌واقعیت است. اصول اساسی تفکر مارکسیستی اهمیت برجسته‌ی این ساختار را برای واقعیت کاملاً روشن می‌کنند.» یا نتیجه‌گیری بررسی مفصل و عمیق لاشلو رادوانی در *Archiv für Sozialwissenschaften*، شماره ۵۲، ۲، ص. ۵۲۷ و پس از آن: «حتی آن کس که در مبانی اعتقادی با مؤلف هم‌نظر نیست بایستی بپذیرد که مارکسیسم اصیل، اکونومیست نیست؛ ساختار اقتصادی را تنها قلمروی نمی‌داند که کاملاً واقعی است. وی قلمروهای معنوی را نیز کاملاً واقعی و جزء سازنده‌ی تمامیت حیات اجتماعی می‌شناسد.» (همان منبع، ص. ۵۳۵)

۲- رجوع کنید به سخنرانی ولس، رئیس حزب سوسیال دموکرات آلمان در مراسم گشایش کنگره‌ی عمومی حزب در سال ۱۹۲۴ (بازچاپ در ارگان مرکزی حزب سوسیال دموکرات آلمان، به پیش، Vorwärts، ۱۲ ژوئن ۱۹۲۴)؛ و نیز سخنرانی افتتاحیه‌ی دبیرکل بین‌الملل کمونیستی، زینوویف، در پنجمین کنگره‌ی بین‌الملل کمونیستی که در همان تاریخ برگزار شد (پنجمین کنگره‌ی بین‌الملل کمونیستی، انتشار توسط حزب کمونیست بریتانیای کبیر، ص. ۱۷).

مارکسیسم و فلسفه را به سوان کتابی بدعت‌آمیز محکوم کردند. آنچه در استدلال‌های انتقادی‌شان که مبنای این محکومیت قرار گرفته، بیش از هر چیز دیگر مایه‌ی شگفتی می‌شود **یکسانی کامل محتوای آنهاست** - موضوعی که با توجه به عدم توافق نظری و عملی این گرایش‌ها در سایر موارد، تاحدی غیرمنتظره است. ولس سوسیال دموکرات، دیدگاه‌های «پروفسور گرش» را به‌عنوان ارتداد «کمونیستی» محکوم می‌کند و زینوویف کمونیست همان‌ها را به‌عنوان ارتداد «رویزیونیستی». با این همه تفاوت فقط در اصطلاحات است. در واقع، در استدلال‌هایی که مستقیم یا غیرمستقیم علیه دیدگاه‌های من از جانب بامل و لوپل، بوخارین و دیبورین، بلاکون و روداس، تالهایمر و دونیکر و دیگر منتقدان متعلق به جنبش کمونیستی مطرح شد، هیچ چیز تازه‌ای وجود نداشت. (حملات آن‌ها با تفتیش عقاید اخیر بر ضد گئورگ لوکاچ که بعداً درباره‌ی آن بحث خواهم کرد، ارتباط دارد). این استدلال‌ها تنها تکرار و بسط همان استدلال‌های نماینده‌ی اصلی اردوگاه دیگر مارکسیسم رسمی یعنی کارل کائوتسکی، **تئورسین حزب سوسیال دموکرات**، است. کارل کائوتسکی بررسی مشروح کتابم را در نشریه‌ی تئوریک سوسیال دموکراسی آلمان منتشر کرده بود.^۳

وی دچار این توهم بود که با حمله به اثرم، به «تمامی تئورسین‌های کمونیسم» حمله کرده است. اما خط تقسیم واقعی در این بحث از جای کاملاً متفاوت دیگری می‌گذرد؛ **بحث بنیادی درباره‌ی وضعیت عمومی مارکسیسم معاصر تازه آغاز شده است و شواهد فراوانی وجود دارد که به‌رغم مناقشات**

۳- رجوع کنید به *Die Gesellschaft*، جلد اول، شماره ۳، ۱۹۲۴، ص. ۳۰۶ و پس از آن. در ترجمه‌ی روسی مارکسیسم و فلسفه که در ۱۹۲۴ توسط انتشارات *October of the Spirit* در مسکو انتشار یافته بود، ویراستار، بامل در مقدمه‌ی انتقادی خود کلیه‌ی استدلالاتی را که به‌صورت کلیشه‌ای نزد همه‌ی منتقدین کمونیست حزبی تکرار می‌شوند گردآوری کرده است. (کمی پیش از این تاریخ، ترجمه‌ی بدون تفسیر دیگری از سوی انتشارات *Kniga* در ۱۹۲۴ در لنینگراد و مسکو منتشر شده بود.)

فرعی، گذرا و پیش‌پاافتاده، تقسیم واقعی در مورد تمامی مسائل عمده و تعیین‌کننده میان ارتدوکسی کهنه‌ی مارکسیستی کائوتسکی که هم‌پیمان با ارتدوکسی جدید روسی یا «لنینیستی» است در یک سو، و تمامی گرایش‌های انتقادی و مترقی‌تئوریک در جنبش پرولتری امروزی در سوی دیگر جریان دارد.

وضعیت عمومی تئوری مارکسیستی معاصر این امر را نیز توضیح می‌دهد که چرا اغلب منتقدین نوشته‌ی من بیشتر به مجموعه‌ی محدودی از مسائل که با عنوان «مارکسیسم و فلسفه» تعریف شده پرداخته‌اند، تا به دو مسئله‌ی دیگر که در آن اثر به هیچ‌وجه به‌طور جامع بررسی نشده‌اند و تنها بدان‌ها اشاره رفته است؛ نخستین مسئله همانا برداشت از خود مارکسیسم است که بنیان تمامی مطالب متن من است. دومین مسئله، موضوع عام‌تر مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی یا رابطه‌ی آگاهی با هستی است که بررسی مسئله‌ی خاص رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه نهایتاً بدان راه می‌برد. تزهایی که من در «مارکسیسم و فلسفه» در مورد نکته‌ی اخیر مطرح کردم، از بسیاری جهات با نکاتی در توافق بود که در مطالعات دیالکتیکی گئورگ لوکاچ مطرح شده بود. این مطالعات که متکی بر شالوده‌های فلسفی گسترده‌تری بود، در همان زمان تحت عنوان تاریخ و آگاهی طبقاتی منتشر شد. من در «پی‌گفتار»ی بر نوشته‌ام، توافق اصولی خود را با لوکاچ اعلام داشتم، ضمن آن که بحث درباره‌ی تفاوت‌های ویژه‌ی روش و مضمون را که هنوز بین ما وجود داشت به تعویق انداختم. این توضیح بعداً به‌ویژه توسط منتقدین کمونیست به‌گونه‌ای مخدوش به‌عنوان اعلان توافق نظر کامل من با لوکاچ تعبیر شد. در واقع در آن هنگام برای خود من هم به‌اندازه‌ی کافی روشن نبود که اختلاف نظر لوکاچ و من، با وجود بسیاری نقاط مشترک تئوریک، عملاً بیش از «چند مورد جزئی» است. به همین دلیل، و نیز به دلایل دیگری که جای بحث‌شان این جا نیست، به اصرار مکرر معترضین کمونیست‌ام برای «مرزبندی» دیدگاه‌های خود با لوکاچ، ترتیب اثر ندادم. ترجیح دادم

«انحرافات» من و او، از تنها «آموزه‌ی» رهایی‌بخش «مارکسیستی-لنینیستی»، آن‌گونه که باب طبع منتقدین بود، بدون تمایز خلط شوند. اما اکنون در چاپ دوم و بدون تغییر نوشته‌ام دیگر نمی‌توانم توافق اصولی خود را با دیدگاه‌های لوکاج به آن ضمیمه کنم. تمامی دلایلی که در گذشته مرا از ابراز نظر صریح درباره‌ی اختلاف‌مان بازمی‌داشت متفی شده‌اند. با این همه، همچنان بر این باورم که در موضع انتقادی نسبت به ارتدکسی مارکسیسم قدیمی سوسیال دموکراتیک و ارتدکسی کمونیستی جدید، من و لوکاج هنوز در یک جبهه قرار داریم. به هر حال موضوع تعیین‌کننده نیز همین است.

۲

مارکسیسم و فلسفه درکی را از مارکسیسم مطرح کرد که کاملاً غیرجزم‌گرایانه، تاریخی و انتقادی و در نتیجه به معنای واقعی کلمه ماتریالیستی بود. این درک با کاربرد برداشت ماتریالیستی از تاریخ بر خود این برداشت درگیر بود. منتقدان ارتدکس هر دو مکتب قدیم و جدید با این درک مخالفت کردند. با این همه، نخستین ضدحمله‌ی جزم‌گرایانه‌ی خود را در پوشش اتهامی به غایت «تاریخی» و ظاهراً کاملاً «غیرجزمی» مطرح کردند. آنان مرا متهم کردند که اثرم تقدم کاملاً ناموجهی را برای آن شکل «اولیه‌ای» قائل شده که بر اساس آن مارکس و انگلس روش جدید ماتریالیستی دیالکتیکی خود را به عنوان تئوری انقلابی بنا نهادند که مستقیماً با عمل انقلابی مرتبط بود. متهم شده‌ام که تکامل مثبت تئوری آن‌ها را توسط مارکسیست‌های بین‌الملل دوم نادیده گرفته‌ام؛ و همچنین به‌طور کامل این واقعیت را از قلم انداخته‌ام که خود مارکس و انگلس تئوری اولیه‌ی خود را به‌طور اساسی تغییر داده‌اند چنان که تنها در شکل متأخر آن به شکل تاریخی کمال یافته‌ای نائل شد.

آشکارا این امر موضوع فوق‌العاده مهمی را برای دیدگاه ماتریالیستی-تاریخی تئوری مارکسیستی مطرح می‌کند. این موضوع به مراحل تکامل

متوالی مارکسیسم مربوط می‌شود که طی آن از برداشت اولیه خود به وضعیت کنونی رسیده و به دو روایت تاریخی متفاوت تقسیم شده است. همچنین **رابطه‌ی** این مراحل متفاوت با یکدیگر و اهمیت آن‌ها برای تکامل تاریخی عام تئوری در جنبش نوین طبقه‌ی کارگر مطرح است.

کاملاً بدیهی است که هر کدام از گرایش‌های «مارکسیسم» جزم‌گرا که امروزه با هم در جنبش سوسیالیستی رقابت و حتی در سطح تئوریک با شدیدترین خصومت‌ها برخورد می‌کنند، ارزیابی‌های کاملاً متفاوتی از این مراحل تاریخی متفاوت دارند. **فروپاشی بین‌الملل اول** در دهه‌ی ۱۸۷۰ یادآور فروپاشی بین‌الملل دوم پیش از ۱۹۱۴ و در آستانه‌ی جنگ جهانی است، چرا که با فروپاشی هر دو آن‌ها نه تنها یک، بلکه چندین گرایش متفاوت سر بر آوردند و با انتساب خود به مارکس، با یکدیگر بر سر «انگشتر حقیقی» - حق ادعای جانشینی راستین «مارکسیسم» - پیکار کردند. بهترین راه‌حل این است که کلاف سردرگم این نزاع‌های جزم‌گرایانه را قطع کنیم و بر زمین تحلیل دیالکتیکی پا گذاریم که به‌طور نمادین در این عبارت بیان می‌شود که آن انگشتر حقیقی گم شده. به کلام دیگر، این محاسبه‌ی **جزم‌گرایانه** را رها کنیم که تا چه حد روایت‌های متفاوت از تئوری مارکسیستی با ملاک‌های انتزاعی تئوری «ناب و تحریف‌نشده» منطبق است. برعکس! تمامی این ایدئولوژی‌های مارکسیستی قدیم و جدید باید در **دورنمای تاریخی، ماتریالیستی و دیالکتیکی** به‌عنوان محصولات تحول تاریخی دیده شوند. شیوه‌ی تعریف مراحل متفاوت این تحول و روابط آن‌ها با یکدیگر به زاویه‌ای وابسته خواهد بود که از آن تحلیل خود را آغاز می‌کنیم. در اثر مورد نظر، بحثی درباره‌ی **رابطه‌ی میان مارکسیسم و فلسفه وجود دارد**، و برای این مقصود، سه دوره‌ی **عمده** از تکاملی را که مارکسیسم از زمان زایش خود گذرانده و در هر کدام رابطه‌ی آن با فلسفه به طریقی ویژه تغییر کرده، متمایز کرده‌ام.^۴ این رهیافت خاص، تنها

۴- کائوتسکی (همان منبع، ص. ۳۱۲) «مارکسیسم بدوی» را که به ادعای او تنها شکل پذیرفته

برای مطالعه‌ی تاریخ مارکسیسم و فلسفه، به‌ویژه برای دومین دوره‌ای که متمایز کرده‌ام، اعتبار دارد و برای مقاصد دیگر بیش از حد نامشخص است. من این دوره را از پیکارهای ژوئن ۱۸۴۸ تا سال‌های دهه‌ی ۱۸۵۰ مشخص کرده‌ام که با رونق تا امروز منحصر به فرد سرمایه‌داری و در هم شکستن تمامی سازمان‌ها و رؤیاهای پرولتاریا که در عصر قبلی سر برآورده بود، هم‌زمان است. در طرح من، این دوره تا پایان آن قرن تداوم داشت.

قطعاً می‌توان در این مورد بحث کرد که آیا خلاصه کردن دوره‌ای چنین طولانی و چشم‌پوشی از آن همه نقاط حساس تاریخی که برای کل سیر تحول جنبش طبقه‌ی کارگر حائز اهمیت‌اند، شیوه‌ای بیش از حد انتزاعی برای تعیین رابطه‌ی میان مارکسیسم و فلسفه نیست؟ ولی در این حقیقت نیز تردیدی نیست که در سراسر نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم هیچ تغییر تعیین‌کننده‌ای در زمینه‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه به اهمیت تغییری که در اواسط قرن رخ داده بود، حادث نشد. زیرا در آن زمان بود که فلسفه که کل بورژوازی آلمان و به طرق مختلف پرولتاریا را نیز تحت تأثیر می‌گذاشت، چشم از جهان فرو بسته بود. با وجود این، تاریخ مشروح رابطه‌ی تئوری مارکسیستی با فلسفه پس از ۱۸۵۰ که نخواهد تنها به ارائه‌ی خطوط کلی این حرکت تاریخی اکتفا کند، مسلماً بایستی تمایزات عمده و معین دیگری را قائل شود. نوشته‌ی من از این لحاظ بسیاری پرسش‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد؛ که البته تا آن جا که من می‌دانم کس

شده‌ی مارکسیسم از طرف من و دیگر نظریه‌پردازان کمونیست است، تئوری بی‌می‌داند که مارکس و انگلس از لحاظ زمانی در «آثار اولیه‌ی پیش از سی سالگی خود تدوین کرده‌اند.» از سوی دیگر بامل، که در نقد خود در تمامی نکات کورکوانه از کائوتسکی تبعیت می‌کند (همان منبع، ص. ۱۳ و پس از آن) با اظهار فضل بی‌موردی بر این نکته به‌نشانه‌ی نادانی من خرده می‌گیرد که «زندگی‌نامه‌ی فکری مارکس را با نقد فلسفه‌ی حق هگل در ۱۸۴۳ آغاز کرده‌ام.» در این جا کافی است به هردو اینان یاد آور شوم که تأکید کرده‌ام که تئوری مارکسیستی پس از پیدایش از سه دوره گذر کرده است، و نمود ایدئولوژیکی نخستین دوره را نه «کارهای اولیه» بلکه نوشته‌های مارکس از نقد فلسفه‌ی حق هگل به بعد ذکر کردم.

دیگری نیز از آن به بعد بدان‌ها پرداخته است. مثلاً فریدریش انگلس در فراز مشهوری در پایان اثرش، لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در ۱۸۸۸، جنبش کارگری آلمان را وارث فلسفه‌ی کلاسیک آلمان معرفی می‌کند؛ می‌توان این را نخستین نشانه‌ی نزدیک شدن سومین دوره‌ای دانست که در آن بار دیگر مارکسیسم و فلسفه شروع به کنش متقابل مثبت بر یکدیگر کرده‌اند. زیرا خود انگلس در پیش‌گفتارش به «نوعی زایش دوباره‌ی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در خارج، مشخصاً در انگلستان و اسکانندیناوی، و حتی در خود آلمان» اشاره می‌کند. هر چند در آغاز، این امر توسط مارکسیست‌های رویزیونیست کانت‌گرایی صورت می‌گیرد که شعار بورژوازی «بازگشت به کانت» را در تئوری مارکسیسم به کار بستند. من تئوری ماتریالیستی-دیا-لکتیکی، انتقادی-انقلابی مارکس و انگلس را در دهه‌ی ۱۸۴۰، ضدفلسفه‌ای توصیف کردم که هنوز در ذات خود فلسفی باقی مانده است. باید با بازنگری در چهار دهه‌ی بین ۱۸۵۰ تا ۱۸۹۰ نیز نشان دهیم که چه گونه آن «ضدفلسفه» بعدها در دو جهت مجزا تکامل یافتند. از یک سو «علم» سوسیالیستی با تبدیل به علم «مثبت»، به تدریج از فلسفه به‌طور کلی دور می‌گردد. از سوی دیگر تحولی فلسفی رخ می‌دهد که در ظاهر در تضاد با جهت اول اما در واقع مکمل آن است. این تحول نخستین بار در اواخر دهه‌ی ۱۸۵۰، در آثار خود مارکس و انگلس و سپس در آثار بهترین شاگردان‌شان مانند آنتونیو لابریولا در ایتالیا و پلخانف در روسیه، قابل مشاهده است. خصوصیت تئوریک آن را می‌توان به‌نوعی بازگشت به فلسفه‌ی هگل دانست و نه به «ضدفلسفه‌ی هگلی‌های چپ در دوران پرآشوب دهه‌ی ۱۸۴۰ که اساساً انتقادی و انقلابی بود»^۵.

* در متن: Strum und Drang، دوره‌ی پاگرفتن جنبش ادبی سنت‌شکنانه، طبیعت‌گرایانه و آزادی‌خواهانه در آلمان از ۱۷۶۷ تا ۱۷۸۵-م.

۵- در مورد این بازگشت «دوم» مارکس و انگلس به هگل از اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰، رجوع کنید به چند یادداشت جالب در آرشیو مارکس-انگلس ریازانف، جلد دوم، ص. ۱۲۲ و پس از آن. لابریولا و پلخانف این گرایش فلسفی به هگل را تکامل دادند که می‌توان در سطر سطر نوشته‌های آنان دید. این گرایش بعداً به‌شکل خاصی که توضیح داده خواهد شد، نزد لنین، شاگرد فلسفی

این گرایش فلسفی در مراحل بعدی تئوری مارکس و انگلس، تنها به تغییر موضع نسبت به فلسفه که فوئرباخ انگلس مؤید آن است، محدود نیست بلکه پی آمده‌های معینی نیز در سیر تکامل بعدی اقتصاد مارکسیستی دارد: نشانه‌های روشن آن را می‌توان در نقد اقتصاد سیاسی ۱۸۵۹ و نیز در سرمایه دید. از آن بیشتر در زمینه‌های ویژه‌ی کار انگلس، یعنی علوم طبیعی، جلوه‌ی بارزی یافته بود که در آثاری چون دیالکتیک طبیعت و آنتی دورینگ تجسم یافته‌اند. با وجود همه‌ی این شواهد، تنها به این معنا می‌توان «جنبش کارگری آلمان» را «وارث فلسفه‌ی کلاسیک آلمان» تلقی کرد که این جنبش تئوری مارکسیستی از جمله جنبه‌های فلسفی آن را با زایش بین‌الملل دوم، در خود جذب کرده است.

اما منتقدین در حملات خود به سه دوره‌ی تحول بزرگی که من در تاریخ مارکسیسم از هم متمایز کرده‌ام به هیچ‌وجه به این مسائل نمی‌پردازند. اینان حتی نمی‌کوشند بیهودگی این دوره‌بندی را برای مقاصد خاصی که در پژوهش خود داشته‌ام اثبات کنند؛ در عوض ترجیح می‌دهند مرا متهم به داشتن این گرایش کنند که نه تنها در مورد رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه بلکه به‌طور کلی و از هر لحاظ، تمامی تاریخ مارکسیسم را پس از ۱۸۵۰ با دیدی منفی، به‌صورت روندی منحصر به فرد، خطی و بی‌ابهام می‌نمایانم که از تئوری اولیه‌ی انقلابی مارکس و انگلس سیری نزولی طی کرده است.^۶ آن‌ها با جدیت هر چه تمام‌تر

پلخائف، تداوم می‌یابد.

۶ - کائوتسکی به‌عنوان شاهده‌ی بر این اتهام، دو عبارت از یادداشت‌های ۳۰ و ۶۸ را که از زمینه‌ی مشخص متن بیرون کشیده، نقل می‌کند اما یک جمله را از قلم می‌اندازد، جمله‌ای که من در آن بدون کمترین ابهامی موضع واقعی خود را نسبت به این مسئله، در جایی که با زمینه‌ی کلی بحث مناسبت دارد (ص. ۱۵ کتاب حاضر و پس از آن)، بیان داشته‌ام. من این «سوسیالیسم علمی سرمایه مناسبت دارد (ص. ۱۸۹۴-۱۸۶۷) و سایر نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس» را به‌عنوان «شکل تکامل یافته‌تری از تئوری هام مارکسیستی» در برابر «کمونیسم بلاواسطه انقلابی» دوره‌ی تاریخی قبلی مشخص کرده‌ام. شواهد دیگر بر موضع بیش از حد مثبت من نسبت به شکل بعدی و تکامل یافته‌تر تئوری

به این برداشت که هرگز و هیچ جا از طرف من دفاع نشده می‌تازند؛ با هم رقابت می‌کنند تا یاوگی این ادعا را که خود اختراع کرده‌اند و آن را به من نسبت می‌دهند، نشان دهند: این که مارکس و انگلس خود در ابتدای و انحطاط تئوری‌شان «مقصر» بوده‌اند. آن‌ها به نحو خستگی‌ناپذیری می‌کوشند این حقیقت تردیدناپذیر را ثابت کنند که روند تحولی که از کمونیسیم اولیه‌ی انقلابی مانیفست ۱۸۴۸ به «مارکسیسم بین‌الملل اول» و پس از آن به مارکسیسم سرمایه و نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس سیر کرده، سرشتی مثبت و تکاملی دارد؛ با طرح این استدلال که مارکس و انگلس در سنین پختگی خود سهم به‌سزایی در تکامل تئوری مارکسیستی داشته‌اند، که کسی هم در آن تردید نمی‌کند، سرانجام بی‌سروصدا به این ادعا می‌رسند که «مارکسیست‌های بین‌الملل دوم» نیز همان نقش «مثبت» را در تکامل تئوری مارکسیسم داشته‌اند. اما درست در همین جا آن گرایش جزم‌گرایانه‌ای چهره می‌نماید که از ابتدا در پس تمامی این حملات نهفته بود، هرچند همه‌ی آن‌ها وانمود می‌کنند که نگران صحت تاریخی شرح من از تکامل مارکسیسم پس از ۱۸۵۰ هستند. در واقع مسئله بر سر چیزی نیست جز دفاع جزم‌گرایانه از این تزستی و ارتدکسی که تئوری بین‌الملل دوم از نظر یک دسته (کائوتسکی) تا به امروز و از نظر دسته‌ی دیگر (نظریه‌پردازان کمونیست حزبی) دست‌کم تا زمان «گناه نخستین» در ۴ اوت ۱۹۱۴، اساساً مارکسیستی بوده است.

پیش‌داوری مارکسیسم ارتدکس نسبت به تحول تاریخی واقعی مارکسیسم آشکارتر از همه نزد کائوتسکی به چشم می‌خورد. برای او نه تنها تغییر شکلی که طیف رنگارنگ مارکسیست‌های بین‌الملل دوم در تئوری مارکسیسم به وجود آوردند، بلکه «تکامل مارکسیسم توسط مارکس و انگلس، که از خطایه

مارکس - انگلس را می‌توان، به‌عنوان مثال، در مقدمه‌ای که به مناسبت انتشار نقد برنامه‌ی گوتا ۱۸۷۲ مارکس در سال ۱۹۲۲ و نیز مقاله‌ام با عنوان «مارکسیسم بین‌الملل اول» در نشریه‌ی بین‌الملل، ۱۹۲۴، ص. ۲۷۳ و پس از آن نوشته‌ام، باز یافت.

(۱۸۶۴) آغاز می‌شود و با پیش‌گفتار انگلس بر چاپ تازه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه (۱۸۹۵) پایان می‌یابد» نیز به معنای «رشد» این تئوری از یک تئوری انقلاب پرولتری به «تئوری‌یی است که دیگر نه فقط برای مراحل انقلابی، بلکه برای دوره‌های غیرانقلابی نیز کاربرد دارد.» در این جا، کائوتسکی با آن که خصلت اساساً انقلابی تئوری مارکس-انگلس را حذف کرده، هنوز آن را «تئوری مبارزه‌ی طبقاتی» می‌خواند. اما دیری نمی‌گذرد که پافراتر می‌گذارد و در آخرین اثر عمده‌ی خود، برداشت ماتریالیستی از تاریخ، بر هرگونه پیوند جوهری میان تئوری مارکسیستی و مبارزه‌ی پرولتری خط بطلان می‌کشد. به این ترتیب تمام اعتراض او به این که گویا من ادعا کرده‌ام که مارکس و انگلس دوره‌های بعد در انحطاط و ابتدال مارکسیسم «مقصر» بوده‌اند، صرفاً پوششی است برای تلاشی مدرسی و جزم‌گرایانه تا خیانت خود را به مارکسیسم به «مرجعیت» مارکس-انگلس متکی سازد. او و دیگران زمانی ادعای پذیرش تئوری مارکسیستی را داشتند اما مدت‌ها پیش آن را چنان تحریف کردند که دیگر قابل شناخت نبود و اکنون واپسین بقایای آن را نیز رها کرده‌اند.

ولی حتی در این نکته نیز هم‌بستگی تئوریک‌ی میان ارتدکسی جدید کمونیستی و ارتدکسی کهنه‌ی سوسیال دموکراسی برقرار است. منتقدین کمونیست مانند بامل، ایراد می‌گیرند که در نوشته‌ی من «مفاهیمی مانند "مارکسیسم بین‌الملل دوم" به خاطر انتزاع بیش از حد و طرح‌وارگی‌اش ابهام‌آمیز می‌شوند». این اتهام تنها تلاش جزم‌گرایانه را برای دفاع از همین «مارکسیسم بین‌الملل دوم» پنهان می‌کند، مارکسیسمی که میراث معنوی‌اش را لنین و اعوانش، به‌رغم برخی سخنان تند که در تب و تاب جنگ گفته‌اند، هیچ‌گاه به‌طور جدی رد نکرده‌اند. همان‌گونه که معمول «تئورسین‌های» کمونیست حزبی است، در این مورد نیز بامل از این که با مسئولیت خود برای مارکسیسم بین‌الملل دوم کسب حیثیت کند، می‌پرهیزد و خود را زیر سایه‌ی

بلند لنین پنهان می‌کند. او برای آن که به خواننده توضیح دهد که چه مقصودی از حمله به شیوهی ظاهراً «انتزاعی و طرح‌واره» ای داشته که بر اساس آن مارکسیسم و فلسفه، «مارکسیسم بین‌الملل دوم» را ابهام‌آمیز کرده، مطابق با سبک مدرسی، جمله‌ای را از لنین نقل می‌کند که وی در آن یک بار از «خدمات تاریخی بین‌الملل دوم» در پیشبرد جنبش نوین کارگری قدردانی کرده است.^۷ لنین تا کتیسین بزرگی بود و این جمله را در موقعیت تاکتیکی فوق‌العاده بغرنجی، آن هم برای سهم پراتیکی بین‌الملل، و نه تئوریکی آن، بیان می‌کند. اما بامل در همین جا متوقف می‌ماند و تحسین لنین را نسبت به جنبه‌ی خوب پراتیک سوسیال دموکراسی به تئوری آن بسط نمی‌دهد. به جای آن که این نتیجه‌گیری روشن را بکند، «به شیوه‌ای بیش از حد انتزاعی و ابهام‌آمیز» لکنت زبان می‌گیرد و می‌گوید «نشان دادن این امر دشوار نیست که کاملاً امکان دارد تا حدودی همین سخن را در مورد بنیاد تئوریک مارکسیسم بیان کرد».

من در اثر دیگری پس از مارکسیسم و فلسفه، ماهیت تاریخی واقعی «مارکسیسم بین‌الملل دوم» را بررسی کرده‌ام. آن چه اتفاق افتاد از این قرار

۷- این عبارت از متنی گرفته شده که لنین در ژوئیه‌ی ۱۹۱۹ در آستانه‌ی کنگره‌ی لوسیرن بین‌الملل برن نوشته است (مجموعه آثار، جلد ۲۹، ص. ۴۹۴ و پس از آن، «وظایف بین‌الملل سوم»). این مقاله پاسخی بود به مقاله‌ی رامزی مک‌دونالد، یکی از رهبران کارگری انگلستان، که در آن زمان هنوز به عنوان سوسیالیستِ چپ اعتبار داشت. موضوع این مقاله «بین‌الملل سوم» بود که به تازگی با مرامنامه‌اش برای طبقه‌ی کارگر مطرح می‌شد. مقاله‌ی مک‌دونالد به زبان آلمانی در نشریه‌ی بین‌الملل کمونیستی (Die Kommunistische Internationale) (شماره‌ی ۴ و ۵، ص. ۵۲ و پس از آن) منتشر شده بود. این نشریه در آن زمان از طرف دبیرخانه‌ی اروپای غربی بین‌الملل کمونیستی منتشر می‌شد. بامل این «عبارت» را برای توجیه ادعایی کاملاً متفاوت نقل می‌کند، زیرا در زمینه‌ی مشخص، بحث لنین ابداً ربطی به تئوری مارکسیستی بین‌الملل دوم ندارد. آن چه لنین تحت عنوان «خدمت تاریخی» و «دست‌آورد ماندگار» بین‌الملل دوم که «حتی کارگر فاقد آگاهی طبقاتی نیز هرگز منکر آن نخواهد شد»، نام می‌برد تنها مسائل پراتیکی هستند مانند «سازمان‌دهی توده‌های کارگر، تشکیل سازمان‌های تعاونی، اتحادیه‌ای و سیاسی توده‌ای، بهره‌گیری از پارلماناریسم بورژوایی و نیز از کلیه‌ی نهادهای دموکراسی بورژوایی و چیزهای دیگر». (همان منبع، ص. ۵۰۴).

است که جنبش سوسیالیستی که با تغییر شرایط تاریخی در ثلث آخر قرن نوزدهم بار دیگر بیدار شد و رونق گرفت، بر خلاف آنچه تصور می‌شود، هیچ‌گاه مارکسیسم را به عنوان یک نظام کامل پذیرفت.^۸

بر اساس ایدئولوژی مارکسیست‌های ارتدکس و نیز رقیبان‌شان که همان زمینه‌ی جزم‌گرایانه‌ی ایدئولوژیک را داشتند، اعتقاد بر این است که کل مارکسیسم هم در تئوری و هم در پراتیک پذیرفته شده بود. در حقیقت تمامی آنچه که از لحاظ تئوریک پذیرفته شده بود، به یک یا چند «تئوری» اقتصادی، سیاسی و اجتماعی محدود می‌شد که از بستر مارکسیسم انقلابی استخراج شده بود. به این ترتیب، معنای کلی‌شان دگرگون و غالباً محتوای ویژه‌شان تحریف و مثله شده بود. تأکید بی‌وقفه بر خصوصیت دقیقاً «مارکسیستی» برنامه و تئوری جنبش به‌هیچ‌وجه مربوط به زمانی نیست که جنبش کارگری سوسیال‌دموکراتیک جدید در پراتیک خود هنوز با خصلت مبارزاتی و انقلابی تئوری مارکسیستی نزدیکی دارد. در این دوران «هر دو پیرمرد در لندن»، و پس از مرگ مارکس در ۱۸۸۳، فریدریش انگلس به‌تنهایی، کماکان در این جنبش مستقیماً فعال بودند. تناقض این جاست که این تأکیدها زمانی دیرتر صورت می‌گیرد، در دوره‌ای که گرایش‌های معین دیگری در اتحادیه‌های کارگری و عمل سیاسی پا می‌گیرند که نهایتاً نمود ایدئولوژیک‌شان را در رویزیونیسم می‌یابند. در واقع، درست در زمانی که پراتیک جنبش به‌شدت انقلابی بود، تئوری آن (تحت تأثیر لاسال و دورینگ) اساساً پوپولیستی و دموکراتیک بود، و تنها جسته و گریخته «مارکسیستی» تلقی می‌شد.^۹ این امر

۸- در این مورد رجوع کنید به کتابم، «برداشت ماتریالیستی از تاریخ. بحثی با کارل کائوتسکی (که از این پس بحثی با کائوتسکی نامیده خواهد شد) و ناشر / آلمانی / کتاب حاضر آن را منتشر کرده است، به‌خصوص آخرین بخش آن درباره‌ی «اهمیت تاریخی کائوتسکیسم» (که در چاپ ناکامل Grünberg در *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*، جلد ۱۴، ص. ۱۹۷ و پس از آن نیامده است).

۹- رجوع کنید به مکاتبات مارکس و انگلس در آن دوره که در «نقد برنامه‌ی گوتا» منتشر شده

نتیجه‌ی تأثیر دوره‌ی بحران و رکود اقتصادی دهه‌ی ۱۸۷۰، ارتجاع سیاسی و اجتماعی به دنبال شکست کمون پاریس در ۱۸۷۱، قوانین ضد سوسیالیستی آلمان، شکست جنبش رو به رشد سوسیالیستی اتریش در ۱۸۸۶، و سرکوب خشونت‌بار جنبش هشت ساعت کار در آمریکا در ۱۸۸۶ بود. با این همه، در دهه‌ی ۱۸۹۰ شاهد شکوفایی صنعتی جدید در اروپا، به‌ویژه در آلمان، و همراه با آن نخستین نشانه‌های کاربرد «دموکراتیک‌تر» قدرت دولتی در قاره اروپا بودیم. این فرایند شامل عفو عمومی مبارزان کمون در فرانسه در ۱۸۸۰ و لغو قوانین ضد سوسیالیستی در ۱۸۹۰ در آلمان بود. در این بستر جدید پراتیکی، پذیرش صریح نظام مارکسیستی در کل، چون نوعی دفاع تئوریک و تسلا‌ی متافیزیکی شکل گرفت. به این اعتبار، می‌توان رابطه‌ی عموماً پذیرفته شده بین «مارکسیسم» کائوتسکی و «رویزیونیسم» برنشتاین را کاملاً وارونه کرد و مارکسیسم ارتدکس کائوتسکی را روی دیگر یا مکمل قرینه‌ی تئوریک رویزیونیسم با برنشتاین دانست.^{۱۰}

با توجه به این وضعیت تاریخی واقعی، تمام ایرادات منتقدین مارکسیست ارتدکس به کتابم نه تنها ناموجه بلکه بی‌ارزش و توخالی است. گویا من به شکل «بدوی» نخستین روایت تاریخی از تئوری مارکس و انگلس تعلق خاطر دارم و تکامل مثبت آن را چه توسط خود مارکس و انگلس و چه توسط

توسط من به چاپ رسیده‌اند (و در مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، ص. ۱۳ و پس از آن) و نیز به نکات مربوطه در مقدمه‌ی من ص. ۶۶ و پس از آن. منابع مهم دیگر برای روشن کردن این رابطه نامه‌های فردریش انگلس به برنشتاین از ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۵ است که در این فاصله (برلین ۱۹۲۵) منتشر شده‌اند.

۱۰- در این مورد به‌ویژه رجوع کنید به گزارش‌های هماهنگ برنشتاین و کائوتسکی راجع به تغییری که در این زمان در رابطه‌ی آنان نسبت به تئوری مارکسیسم و نیز در رابطه‌ی نظری‌شان با یکدیگر رخ داده است. این گزارش‌ها این افسانه را که تئوری سوسیال دموکراسی پیش از «تجدید نظر» برنشتاین صریحاً و مؤکداً سرشت «مارکسیستی» داشته، از بنیاد تصحیح می‌کند:

Meiner, *Volkswirtschaftslehre in Selbstdarstellung*, Leipzig, 1924, pp. 12ff (Bernstein) und pp.134ff (Kautsky)

مارکسیست‌های دیگر در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، نادیده می‌گیرم. ادعا می‌شود که «مارکسیسم بین‌الملل دوم» بیانگر پیش‌رفت تئوری اولیه‌ی مارکسیستی است. اما در واقعیت، شکل تاریخی تازه‌ای از تئوری طبقاتی پرولتاریاست که از شرایط پراتیکی تغییر یافته‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در عصر تاریخی تازه‌ای برآمده است. رابطه‌ی آن با روایت‌های اولیه و بعدی تئوری مارکس و انگلس کاملاً متفاوت و اساساً پیچیده‌تر از آن چیزی است که توسط کسانی عرضه می‌شود که از یک پیش‌رفت مثبت یا برعکس از یک رکود یا پس‌رفت و انحطاط تئوری مارکس در «مارکسیسم بین‌الملل دوم» سخن می‌گویند. بنابراین، برخلاف آنچه کائوتسکی ادعا می‌کند (وی رسماً فقط به روایت اولیه‌ی آن یعنی «مارکسیسم بدوی مانیفست کمونیست» اشاره می‌کند اما در واقع تمامی اجزای بعدی تئوری مارکس-انگلس را در نظر دارد)، مارکسیسم به هیچ وجه تئوری سوسیالیستی‌یی نیست که از دیدگاه جنبش کارگری امروزی «عقب‌افتاده» باشد. از طرف دیگر، مارکسیسم آن چیزی نیست که نمایندگان گرایش انقلابی در مارکسیسم ارتدکس سوسیال دموکراسی در سرآغاز سومین دوره‌ی تحول آن تا ۱۹۰۰ ادعا می‌کردند و امروزه نیز هنوز برخی از مارکسیست‌ها ادعا می‌کنند. مارکسیسم تئوری‌یی نیست که به نحوی اعجاز‌آمیز تکامل آتی جنبش کارگری را برای آینده‌ای نامعلوم پیش‌گویی کرده باشد. متعاقباً نمی‌توان گفت که پیش‌رفت عملی بعدی پرولتاریا نسبت به تئوری‌اش عقب‌تر است و تنها در سیر تکامل آتی خود اندک اندک چارچوبی را که تئوری از پیش برایش تعیین کرده پُر می‌کند! هنگامی که حزب سوسیال

۱۱- مارکس نیز، با وجود این سخن معروفش که من خود «مارکسیست نیستم»، گاه به گاه از این برداشت تاحدی جزم‌گرایانه و ایده‌آلیستی از رابطه‌ی تئوری مارکسیستی‌اش با جلوه‌های بعدی جنبش طبقه‌ی کارگر مبرا نبوده است. به عنوان مثال نگاه کنید به نقد برنامه‌ی گوتا (۱۸۷۵) که در آن بارها از «پس‌رفت‌های فضا‌ح‌ت‌بار تئوریک» این پیش‌نویس برنامه در مقایسه با درک بهتری که در گذشته تحصیل شده بود و نیز از «نقض رسوایی برانگیز نظرات رایج توده‌های حزبی» توسط نویسندگان این پیش‌نویس شکوه می‌کند. بعدها مخالفان چپ رادیکال رویزونیسم و نیز مارکسیسم

دموکرات آلمان به حزبی «مارکسیستی» تبدیل شد (در روندی که در ۱۸۹۱ با برنامه‌ی ارفورت نوشته‌ی کائوتسکی و برنشتاین کامل شد)، شکافی میان تئوری «مارکسیستی» کاملاً انقلابی آن و پراتیکی که از این تئوری بسیار عقب‌تر و در برخی جنبه‌ها آشکاراً متضاد با آن بود، به وجود آمد. در حقیقت این شکاف آشکار بود و بعدها وجود آن را بیش از پیش همه‌ی نیروهای حیاتی حزب (چه راست و چه چپ) به شدت احساس می‌کردند و تنها مارکسیست‌های ارتدکس میانه، در انکار آن اصرار می‌ورزیدند. این شکاف را که جنبش کارگری صراحتاً آن را پذیرفته بود، از همان آغاز نه یک تئوری واقعی، به معنای «بیان عام یک جنبش تاریخی و واقعی» (مارکس)، بلکه همواره یک ایدئولوژی بوده که «از بیرون» در شکلی از پیش تعیین شده اقتباس شده بود.

در چنین وضعیتی، «مارکسیست‌های ارتدکس» مانند کائوتسکی و لینن از این ضرورت زمانه، فضیلتی جاودانه ساختند. آنان با حرارت تمام از این نظر دفاع

ارتدکس میانه، رسماً این رویکرد را به یک نظام بدل ساختند. سپس ادعا کردند که مارکسیسم دچار «رکود» شده و از این نظام برای توضیح علت آن استفاده بردند. به عنوان مثال، رزا لوکزامبورگ در مقاله‌ای در *Vorwärts*، ۱۴ مارس ۱۹۰۳، در کمال جدیت ادعا می‌کند که «رکود تئوریک» که اکنون در جنبش احساس می‌شود، از آن‌رو نیست که «ما در مبارزه‌ی پراتیکی از مارکسیسم پیش افتاده‌ایم بلکه برعکس، دستاوردهای تئوریک مارکس از ما به عنوان یک حزب مبارز علمی جلوتر است؛ دلیلش این نیست که مارکس تکافوی نیازهای ما را نمی‌کند بلکه به این خاطر است که نیازهای ما هنوز برای احراز اندیشه‌ی مارکس کافی نیستند.» و مارکسیست آزموده‌ای چون ریازانف که در ۱۹۲۸ این مقاله را در مجموعه‌ای به نام *کارل مارکس: اندیشمند، انسان و انقلابی دوباره* به چاپ می‌رساند، از دیدگاه امروزی خود به این عبارات لوکزامبورگ که تقریباً سی سال پیش نوشته شده، تنها یک توضیح را می‌افزاید، و آن این که «پراتیک انقلاب روسیه ثابت کرده که هر مرحله‌ی تکاملی جدید و بالاتر در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا قادر است از زرادخانه‌ی بی‌پایان تئوری مارکسیستی پیوسته سلاح‌های تازه‌ای متناسب با نیازهای آن مرحله‌ی تازه در مبارزه‌ی رهایی‌بخش طبقه‌ی کارگر برگیرد.» (همان منبع، صص. ۱۱-۱۲). رزا لوکزامبورگ رابطه‌ی تئوری و پراتیک را وارونه کرده بود؛ قطعاً حکم ریازانف نمی‌تواند این رابطه را از نو سر پا گرداند.

کردند که سوسیالیسم تنها می‌تواند «از بیرون»، از سوی روشنفکران بورژوازی که متحد جنبش کارگری هستند، به جنبش طبقه‌ی کارگر وارد شود.^{۱۲} این

۱۲- رجوع کنید به بحث و جدل کائوتسکی در *Neue Zeit*، شماره‌ی ۲۰، جلد اول، ص. ۶۸ و پس از آن علیه پیش‌نویسی که جهت تدوین مجدد برنامه‌ی هاینفلد در ۱۹۰۱ به کنگره‌ی حزبی وین ارائه شده بود. در فرازی از این طرح آمده که پرولتاریا در جریان مبارزاتی که سیر تحول سرمایه‌داری به او تحمیل می‌کند نسبت به امکان و ضرورت سوسیالیسم آگاهی می‌یابد. کائوتسکی این جمله را به‌درستی چنین معنی می‌کند: «آن وقت به نظر می‌آید که آگاهی سوسیالیستی نتیجه‌ی ناگزیر و مستقیم مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریاست.» وی ادامه می‌دهد: «اما این حقیقت ندارد. بدیهی است که سوسیالیسم به‌عنوان یک ثوری، همان‌قدر در شرایط اقتصادی مدرن ریشه دارد که مبارزه‌ی پرولتاریا و هردو آن‌ها به یکسان از مبارزه علیه فقر و مسکنت توده‌ها ناشی می‌شوند که زائیده‌ی سرمایه‌داری است. لیکن سوسیالیسم و مبارزه‌ی طبقاتی یکی زائیده‌ی دیگری نبوده، بلکه در کنار یکدیگر به وجود می‌آیند، و پیدایش آن‌ها معلول مقدمات مختلفی است. آگاهی سوسیالیستی مدرن فقط بر پایه‌ی معلومات عمیق علمی می‌تواند پدیدار گردد. در حقیقت، دانش اقتصادی مدرن به‌اندازه‌ی تکنولوژی مدرن، پیش‌شرط تولید سوسیالیستی است. اما پرولتاریا حتی با منتهای حسن‌نیت خود نه می‌تواند این را به‌وجود آورد و نه آن را؛ هردوی آن‌ها از فرایند اجتماعی معاصر پدید می‌آیند. با این همه، حامل علم نه پرولتاریا بلکه روشنفکران بورژوازی هستند. سوسیالیسم مدرن نیز ابتدا در میان برخی از اعضای این قشر به وجود می‌آید و سپس از طریق آن‌ها به پرولتراهایی که از حیث تکامل فکری پیش‌رفته‌اند منتقل می‌شود. آن‌گاه آن‌ها سوسیالیسم را در جایی که شرایط مقتضی است در مبارزه‌ی طبقاتی وارد می‌کنند. بدین طریق آگاهی سوسیالیستی چیزی است که از خارج، داخل مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا شده و نه آن که خودبه‌خود به‌طور طبیعی از این مبارزه ناشی شود. مطابق همین اصل هم بود که در برنامه‌ی قدیمی هاینفلد به‌درستی گفته شده بود که وظیفه‌ی سوسیال دموکراسی عبارت از این است که در ذهن پرولتاریا، آگاهی از موقعیت خود و وظایفش را وارد سازد. هرگاه آگاهی مذکور خودبه‌خود و از مبارزه‌ی طبقاتی ناشی می‌شد دیگر احتیاجی به گفتن این موضوع نمی‌بود.» (همان منبع، ص. ۷۹ و پس از آن) [ترجمه‌ی فارسی، نقل از منتخب آثار لنین، صص. ۸۷-۸۸، با اندکی تغییر]. یک‌سال بعد، در ۱۹۰۲، لنین در برنامه‌ی سیاسی معروف خود، چه باید کرد؟ نکات کلیدی استدلال‌های کائوتسکی را بسط می‌دهد. وی این سخنان «بسیار برجسته و مهم کائوتسکی» را عیناً نقل می‌کند و به‌صراحت نتیجه می‌گیرد که «از ایدئولوژی مستقلی که توسط توده‌های کارگر در جریان جنبش خود تدوین شده باشد، نمی‌توان حرفی به میان آورد.» (مجموعه آثار، جلد ۵، صص. ۲۸۲-۲۸۴) [منتخب آثار، «چه باید کرد؟»، ص. ۸۸]. در بسیاری جاها دیگر این کتاب، مثلاً ص. ۳۷۵ [ص. ۸۴ ترجمه‌ی فارسی چه باید کرد؟] به جملاتی از این قبیل برمی‌خوریم که جای هیچ ابهامی باقی

موضوع همچنین در مورد رادیکال‌های چپی مانند رُزا لوکزامبورگ صادق بود که از «رکود مارکسیسم» سخن می‌گفتند و آن را در تقابل مارکس با پرولتاریا توضیح می‌دادند. مارکس قدرت خلاقیت ذهنی داشت زیرا به تمام منابع آموزش بورژوازی مجهز بود، در حالی که جنبش کارگری همچنان به «شرایط اجتماعی موجود در جامعه‌ی ما» وابسته باقی مانده بود، شرایطی که در سراسر عصر سرمایه‌داری بدون تغییر خواهد ماند.^{۱۳} واقعیتی تاریخی، این تضاد آشکار میان تئوری و پراتیک را در بین‌الملل دوم «مارکسیستی» و در عین حال راه‌حل معقول تمامی معماهایی که مارکسیست‌های ارتدکس آن دوره برای تبیین آن اندیشیده‌اند، به صورت ماتریالیستی توضیح می‌دهد. این واقعیت چنین است که جنبش کارگری در آن زمان «مارکسیسم» را صراحتاً به‌عنوان ایدئولوژی‌اش پذیرفته بود؛ با این همه، با وجود این که پراتیک کارآمدش اکنون بر پایه‌ای گسترده‌تر از قبل استوار بود، به هیچ وجه به آن اوج دستاوردهای عام و تئوریک دست نیافت که پیش‌تر توسط جنبش انقلابی و مبارزه‌ی طبقاتی پرولتری با پایه‌ای محدودتر بدان نائل شده بود. این اوج در

نمی‌گذارند: «تاریخ تمام کشورها گواهی می‌دهد که طبقه‌ی کارگر با قوای خود منحصرأ می‌تواند آگاهی تردیونیونیستی حاصل نماید، یعنی اعتقاد حاصل کند که باید تشکیل اتحادیه بدهد، بر ضد کارفرمایان مبارزه کند و دولت را مجبور به صدور قوانینی بنماید که برای کارگران لازم است و غیره. ولی آموزش سوسیالیسم از آن تئوری‌های فلسفی، تاریخی و اقتصادی نشو و نما یافته است که نمایندگان دانشور طبقات دارا و روشنفکران تتبع نموده‌اند.»

۱۳ - ریازانف، همان منبع، ص. ۱۱۳. در اثر لئون تروتسکی، ادبیات و انقلاب نیز، که در پایان ۱۹۲۳ به زبان روسی و یک سال بعد توسط Verlag für Literatur und Revolution (وین ۱۹۲۴) به آلمانی منتشر شد، این ترزا لوکزامبورگ به نحو غربی تکرار و بسط داده شده است که «طبقه‌ی کارگر تنها پس از تحقق رهایی کامل از موقعیت کنونی طبقاتی‌اش قادر خواهد بود علم و هنر از آن خود را بیافریند.» و این که تنها در جامعه‌ی سوسیالیستی است که، به ویژه، روش تحلیل مارکسیستی به مالکیت کامل پرولتاریا - که دیگر به مثابه‌ی پرولتاریا اصلاً وجود ندارد - در خواهد آمد. ادبیات و انقلاب، آن آرپور، ۱۹۶۰، صص. ۱۴۶ - ۱۴۷ و ص. ۱۸۴ و پس از آن، به ویژه ص. ۱۹۶ و پس از آن).

واپسین مرحله‌ی نخستین چرخه‌ی عمده‌ی سرمایه‌داری که در ۱۸۵۰ پایان یافت، کسب شده بود. در آن زمان جنبش کارگری به اوج تکامل نائل شده بود اما سپس موقتاً به توقف کامل رسید و تنها با تغییر شرایط رفته رفته جان تازه‌ای گرفت. مارکس و انگلس نیز در آغاز، تئوری انقلابی خود را در ارتباط مستقیم با جنبش پراتیکی انقلابی تدوین کرده بودند اما در دوره‌ی رکود تنها می‌توانستند آن را به‌عنوان تئوری بسط دهند. درست است که تکامل بعدی تئوری مارکسیستی هرگز حاصل مطالعات «صرفاً تئوریک» نبوده بلکه همیشه بازتاب تئوریک آخرین تجارب عملی مبارزه‌ی طبقاتی بود که به شیوه‌های گوناگونی جان تازه‌ای می‌یافت، اما تردیدی هم نیست که تئوری مارکس و انگلس هر چه بیشتر به سطوح بالاتری از کمال تئوریک می‌رسید، دیگر مستقیماً ارتباطی با پراتیک جنبش کارگری نداشت. بدین سان، دو فرایند، در کنار هم و در استقلال نسبی از یکدیگر پدیدار شدند. یک فرایند، تئوری قدیمی برآمده در عصر تاریخی پیشین بود تحت شرایط جدید؛ دیگری پراتیک جدید جنبش کارگری بود. درست همین نکته است که روشن می‌کند چه گونه تئوری مارکسیستی در این دوره، هم در کلیت خود و هم در وجه فلسفی‌اش، توانست در آثار مارکس و انگلس و نیز معدودی از شاگردانشان، به معنای دقیق کلمه «نابهنگام» به چنان تراز بالایی برسد و باز هم فراتر رود؛ و همچنین همین امر توضیح می‌دهد که چرا جذب واقعی و نه صرفاً صوری این تئوری بسیار پیش‌رفته از سوی جنبش کارگری، به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نبوده است، جنبشی که پراتیک آن در آخرین ثلث قرن نوزدهم از نو حیات یافته بود.^{۱۴}

۳

دومین نقد عمده‌ی مارکسیست‌های ارتدکس، خواه سوسیال دموکرات‌ها و خواه کمونیست‌ها، مربوط به این تز من در مارکسیسم و فلسفه است که

۱۴- این مسئله در نوشته‌ی من بحث با کائوتسکی، ص. ۱۱۹ و پس از آن به تفصیل بحث شده است.

ضرورت پرداختن به رابطه‌ی فلسفه و مارکسیسم را در **سومین دوره‌ی تکامل مارکسیسم** که از اواخر قرن گذشته آغاز شده، یادآور شده است. در دوره‌ی قبل از آن، انواع گرایش‌ها در مارکسیسم محتوای فلسفی و انقلابی آموزه‌ی مارکس و انگلس را نادیده گرفته بودند؛ این نادیده گرفتن اشکال گوناگونی داشت اما پی‌آمد مشترکی را شامل می‌شد. در مقابل، مارکسیسم و فلسفه بر **این جنبه‌ی فلسفی مارکسیسم** تأکید دوباره‌ای گذاشته بود. به این ترتیب آن نوشته در تعارض با همه‌ی جریان‌های مارکسیستی، چه در آلمان و چه در سطح بین‌المللی، قرار گرفت که در دوره‌ی پیشین آگاهانه تحت عنوان مارکسیسم کانتی، ماخی یا هر «رویزیونیسم» فلسفی دیگر، بر صحنه ظاهر شدند. برجسته‌ترین این گرایش‌ها که در میان گروه‌های میانه‌رو حاکم بر مارکسیسم ارتدکسِ سوسیال‌دموکراسی آلمان رشد کرده بود، بیش از پیش **برداشتی ضد فلسفی، علمی-پوزیتیویستی از مارکسیسم** اتخاذ کرده بود. حتی انقلابیون ارتدکسی مانند فرانتس مهرینگ نیز با طرد تمامی «موهومات» فلسفی به این دیدگاه احترام می‌گذاشت. اما چنان که به‌زودی معلوم شد، برداشت من از وظایف انقلابی فلسفه در دوره‌ی کنونی، احتمالاً شدیدتر از همه با آن **گرایش سوم** در تضاد بوده است. این گرایشی بود که عمدتاً از دو جناح مارکسیسم روسی شکل گرفته بود و اکنون اساساً **تئورسین‌های «مارکسیسم-لنینیسم»** بلشویکی جدید، نماینده‌ی آن هستند.

هم مطالعات گئورگ لوکاخ درباره‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی و هم چاپ نخست اثر من، در ۱۹۲۳ انتشار یافتند. به محض آن‌که این دو اثر شناخته شدند، مطبوعات حزبی در روسیه و سایر کشورها با خصومتی غیرعادی به آن‌ها حمله کردند. این برخورد تا حد زیادی به این علت بوده که رهبری حزب روسیه با شعار «ترویج لنینیسم»، درست در همین زمان، دست به مبارزه برای «بلشویکی کردن» ایدئولوژی تمامی احزاب غیرروسی عضو بین‌الملل سوم

زده بودند.^{۱۵} این دوره با حاد شدن مبارزه میان جانشینان لنین برای تصاحب میراث لنینیسم (که در زمان حیات لنین آغاز شده بود) و رویدادهای اکتبر و نوامبر ۱۹۲۳ در آلمان مصادف بود که شکستی عمده برای پراتیک سیاسی بین‌الملل کمونیستی در غرب به شمار می‌رفت. جزء عمده و اساسی این ایدئولوژی «بلشویکی» عبارت بود از یک ایدئولوژی شدیداً فلسفی که داعیه‌ی بازسازی فلسفه‌ی تحریف‌نشده‌ی مارکس را داشت. بر این مبنا می‌کوشید با تمامی گرایش‌های فلسفی دیگر در جنبش کارگری مقابله کند.

این فلسفه‌ی مارکسیستی-لنینیستی در پیش‌روی‌اش به سمت غرب، با نوشته‌های لوکاج، من و دیگر کمونیست‌های «غربی» مواجه شد که یک گرایش فلسفی متضاد را در خود بین‌الملل کمونیستی شکل داده بودند. این برخورد عملاً به نخستین بحث واقعی و مستقیم فلسفی میان دو گرایش انقلابی انجامید که درون بین‌الملل سوسیال دموکراتیک پیش از جنگ رشد کرده بودند. این دو گرایش تنها به صورت ظاهری در بین‌الملل کمونیستی وحدت داشتند، هر چند عدم توافق آن‌ها تا آن زمان به مسائل سیاسی و تاکتیکی محدود مانده بود.^{۱۶} به دلایل معین تاریخی که در ادامه‌ی مطلب ذکر خواهد شد، این بحث فلسفی تنها پژواک ضعیفی از مشاجرات سیاسی و تاکتیکی‌یی بود که دو طرف چند سال قبل سرسختانه انجام داده بودند. دیری نپایید که مشاجرات فوق تحت‌الشعاع مبارزات جناحی حزب کمونیست روسیه قرار گرفت که از سال ۱۹۲۵ به بعد بروز یافت و از آن به بعد با شدتی هر چه بیشتر در سایر احزاب

۱۵- رجوع کنید به مقاله‌ی برنامه‌ی من، «لنین و کمیترون» که در نشریه‌ی تئوریک حزب کمونیست آلمان، *انترناسیونال* (۱۹۲۴)، ص. ۳۲۰ و پس از آن در آستانه‌ی پنجمین کنگره‌ی جهانی بین‌الملل کمونیستی به چاپ رسید.

۱۶- در این جا می‌توان انتقادات شدیدی را به خاطر آورد که رزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت در همان نخستین دوره‌ی انقلاب روسیه و پیش از تأسیس رسمی بین‌الملل کمونیستی بر سیاست و تاکتیک بلشویکی وارد می‌کردند؛ و نیز مناقشاتی که بین جریان چپ رادیکال به رهبری کمونیست‌های هلندی پانه کوک و گورتر با جریان بلشویکی-روسی به رهبری لنین جریان داشت و در سال‌های ۲۱-۱۹۲۰ به اوج خود رسید.

کمونیست دنبال شد؛ با این همه، این بحث در آن زمان اهمیت معینی در چارچوب کلی تحولات داشت. زیرا به گفته‌ی منتقدی روسی که آگاهی جامعی از موقعیت تئوریک هر دو طرف داشت، این نخستین تلاش برای درهم شکستن «نفوذناپذیری متقابلی» بود که تا آن زمان میان مواضع ایدئولوژیک کمونیسم روسی و کمونیسم غربی حاکم بود.^{۱۷}

بگذارید این مشاجره‌ی فلسفی سال ۱۹۲۴ را در شکل ایدئولوژیکی بی بیان کنم که در ذهن اشخاصی که در آن زمان در آن شرکت داشتند، پیدا کرده

۱۷- رجوع کنید به تحلیل مارکس ورنر (ا. شیفرین) درباره‌ی «مارکسیسم شوروی» در *Die Gesellschaft*، شماره ۴، ص. ۴۲ و پس از آن، و به‌ویژه ص. ۶۰ و پس از آن. این پژوهشی است مشروح و به‌ویژه به‌خاطر بهره‌گیری فراوان از اسنادی که تنها به‌زبان روسی موجودند، برای خواننده‌ی غیر روسی بسیار کارساز. در این مورد باید از یک سو توجه داشت که این مقایسه‌ی انتقادی کمونیسم روسی و غربی توسط یکی از مخالفین سیاسی حزب حاکم در روسیه‌ی شوروی امروزی صورت می‌گیرد، اما از سوی دیگر، مؤلف به‌عنوان یک پلخانفست ارتدکس، از لحاظ جهان‌بینی در جبهه‌ی مارکسیسم روسی است. در نتیجه، انتقاد او به هیچ‌وجه متوجه کل ساخت تاریخی «مارکسیسم شوروی» نیست بلکه تنها علیه تازه‌ترین اشکال کاریکاتور شده‌ای است که باعث می‌شوند این مارکسیسم نه به‌مثابه‌ی «پیش‌رفت و تکامل» سنت‌های تئوریک مارکسیسم روسی بلکه به‌صورت «مسخ و انحطاط» آن جلوه‌گر شود. (بدیهی است که پلخانف هیچ مسئولیتی در قبال مارکسیسم شوروی ندارد.) به همین جهت نیز شیفرین درکی بسیار ایدئولوژیک و سطحی از این موضوع دارد که چرا «برای کمونیست‌های اروپای غربی - و حتی کلی‌تر - برای تمامی مارکسیست‌های چپ اروپایی و همه‌ی کسانی که از لحاظ ایدئولوژیکی مثلاً با سنت‌های نظری رزا لوکزامبورگ و فرانتس مهربنگ تربیت شده‌اند، فوق‌العاده دشوار و تقریباً غیرممکن است که خود را به‌لحاظ ذهنی با مارکسیسم روسی سازگار کنند.» او این پدیده را از یک طرف به‌نحوی کاملاً ایدئولوژیک چنین توضیح می‌دهد که مارکسیسم چپ رادیکال غربی فاقد «سنت‌های روشنگری مارکسیسم روسی در پشت سر خود» است، و از طرف دیگر به‌صورتی سطحی منشأ آن را در این می‌بیند که مارکسیسم روسی همچون یک «ایدئولوژی دولتی به‌نحو کاملاً خاصی شکل گرفته» و «متناسب با [قامت] وظایف کاملاً معین دولت شوروی بریده و دوخته شده است.» در ص. ۶۳ و پس از آن در توضیح اختلافات موجود در تئوری سیاسی بین کمونیسم اروپای غربی و رادیکالیسم چپ مقدم بر آن از یک سو و بلشویسم روسی از سوی دیگر علل تاریخی و طبقاتی معینی را پیش می‌کشد، اما درک نمی‌کند که همین‌ها علل واقعی و عمیق‌تر تضادهای سیاسی-ایدئولوژیک بین مارکسیسم انقلابی روسی و اروپای غربی نیز هستند.

بود. این مشاجره‌ای بود از یک سو میان تفسیر لنینیستی از ماتریالیسم مارکس و انگلس^{۱۸} که پیش‌تر در روسیه رسماً به یک کیش تبدیل شده بود، و از سوی دیگر دیدگاه‌هایی که ادعا می‌شد از این کیش در جهت ایده‌آلیسم، شناخت-شناسی انتقادی کانت و دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل، «منحرف» شده بودند. این‌ها دیدگاه‌های گئورگ لوکاچ، و تعدادی از تئوریسین‌ها در احزاب کمونیست آلمان و مجارستان بودند که به درجات مختلف «پیروان» لوکاچ قلمداد می‌شدند.^{۱۹}

۱۸- در این باره رجوع کنید به دو نوشته‌ی کوتاه دبورین که در سال ۱۹۲۴ منتشر شده‌اند: لنین، ماتریالیست رزمنده و نامه‌های لنین به ماکسیم گورکی، ۱۹۰۸-۱۹۱۳؛ و نیز متن آموزشی لنین ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، اشاراتی انتقادی درباره‌ی فلسفه‌ی ارتجاعی که ترجمه‌ی آلمانی آن با سه سال تأخیر در ۱۹۲۷ انتشار یافت (مجموعه آثار، جلد ۱۴، ص. ۱۷ و پس از آن). عقب‌دار این سلسله از منابع، جزوه‌ی کوچکی است از لوبل که با تأخیر بسیار در ۱۹۲۹ منتشر شده است: لنین و فلسفه: درباره‌ی مسئله‌ی رابطه‌ی فلسفه و انقلاب (به زبان روسی).

۱۹- رجوع کنید به ضدانتقاد فلسفی دبورین از دیدگاه‌های لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی که در آن زمان منتشر شده بود (مقاله‌ی «لوکاچ و نقدش بر مارکسیسم» در گاهنامه‌ی *Arbeiterliteratur*، شماره ۱۰، ص. ۶۱۵ و پس از آن که در سال ۱۹۲۴ در وین توسط Verlag für Literatur und Politik منتشر شده است). در آن جا (ص. ۶۱۸) وضعیت آن‌گونه که در آن زمان در ذهن نمایندگان برجسته‌ی «لنینیسم» فلسفی منعکس بوده چنین ارائه می‌شود: «لوکاچ حواریون خود را دارد و به یک معنا شخصیت اصلی گرایشی تمام‌عیار است که کسانی از جمله رفیق گرش (رجوع کنید به کتاب او مارکسیسم و فلسفه)، فوگاراسی، روای و دیگران بدان تعلق دارند. در چنین وضعیتی نمی‌توان آنان را نادیده گرفت. ما باید به‌ویژه اصول بنیادی این «جریان تازه» را در مارکسیسم به نقد بکشیم.» و همچنین اظهارات مشابهی در *پراودا* در تاریخ ۲۵ ژوئیه ۱۹۲۴: «کتاب لوکاچ باید توجه نظریه‌پردازان مارکسیسم را برانگیزاند، چون پشت سر لوکاچ جمع کاملی از کمونیست‌ها ایستاده‌اند: ک. گرش، روای، فوگاراسی و غیره» و نیز این که «کارل گرش جزو آن دسته از رفقای کمونیست آلمانی است که رفیق زینوویف در پنجمین کنگره‌ی جهانی اشاره‌وار از آنان به‌عنوان نظریه‌پردازانی یاد کرد که در عرصه‌ی فلسفه از خط مارکسیسم ارتدکس منحرف شده‌اند.» و نیز عبارات کاملاً مشابهی از طرف اغلب نظریه‌پردازانی که در موج تبلیغاتی که در آن دوره در کلیه‌ی نشریات و روزنامه‌های کمونیستی علیه این «انحراف» جدید به راه افتاده بود شرکت کردند.

در مورد نوشته‌ی مارکسیسم و فلسفه، بخشی از اتهام «انحراف ایده‌آلیستی» تا حدی مبتنی بود بر انتساب نظراتی به نویسنده که در آن نوشته ابداً صحبتی از آن‌ها در میان نیست، و حتی در مواردی به صراحت رد شده‌اند، از جمله این ادعا که دیالکتیک طبیعت را رد کرده بودم.^{۲۰} اما بخش دیگری از این حملات متوجه دیدگاه‌هایی است که در مارکسیسم و فلسفه واقعاً مورد دفاع قرار گرفته‌اند، به ویژه چیزی که بارها در آن نوشته تصریح شده است، یعنی رد دیالکتیکی «رنالیسم ساده‌انگارانه». این مورد آخر همچنین شامل «به اصطلاح عقل سلیم، این بدترین متافیزیسین»، و نیز «علم مثبت» معمولی جامعه‌ی بورژوازی می‌شد؛ همچنین متأسفانه شامل وارث پوزیتیویسم کنونی یعنی مارکسیسم عامیانه‌ای بود که فاقد هرگونه دورنمای فلسفی است. زیرا همه‌ی آن‌ها «میان آگاهی و ابژه‌ی آن خط تمایز روشنی می‌کشند» و «با آگاهی به عنوان داده‌ای برخوردار می‌کند که بنیاداً در تقابل با "هستی" و با "طبیعت" است» (چنان که انگلس در ۱۸۷۸ این موضوع را بر ضد دورینگ خاطر نشان کرده بود).

چون در آن زمان اعتقاد داشتم که این دیدگاه از نظر دیالکتیسیست‌های ماتریالیست یا مارکسیست‌های انقلابی امری بدیهی است، بیش از آن که سعی

۲۰ - این عین عبارتی است که در مقاله‌ی فوق‌الذکر در *پراودا*، ۲۵ ژوئیه ۱۹۲۴ و نیز از سوی اغلب منتقدین دیگر حزب کمونیست اظهار شده است. مقایسه کنید با آن چه در مارکسیسم و فلسفه ارائه شده و درست خلاف آن نظری را بیان می‌کند که در این جا به من نسبت داده‌اند. همین امر در مورد ادعای دیگر منتقدین کمونیست که به صورتی کلیشه‌ای تکرار می‌شود، نیز صدق می‌کند؛ این که من در این مسئله تمایزی اساسی بین دیدگاه انگلس و دیدگاه مارکس قائل شده‌ام. اما به نظر من واقعیت آن است که مارکسیسم و فلسفه چه در کلیت خود و چه در ارتباط با این مسئله‌ی مشخص (رجوع کنید به یادداشت ۷۵) همان اندازه از یک جنبه‌نگری لوکاج و «روای» که در آن زمان دیدگاه‌های مارکس و انگلس را دو دیدگاه کاملاً متمایز از هم تلقی می‌کردند، به دور است که از برخورد جزم‌گرایانه و غیرعلمی «ارتدکس‌ها» که برایشان انطباق کامل و مطلق «تعالیمی» که دو پدر مقدس کلیسایی صادر کرده‌اند، پیشاپیش رکن اعتقادی استوار و نزلزل‌ناپذیری را تشکیل می‌دهد.

در استدلال مشروح آن بکنم، نقد از برداشت بدوی، ماقبل دیالکتیکی و حتی ماقبل دیدگاه فراتجربی از رابطه‌ی آگاهی و هستی را امری مفروض گرفتم. از این رو بدون آن که خود واقف باشم، با این نقد درست بر هسته‌ی آن دیدگاه «فلسفی» انگشت گذاشته بودم که در آن دوره قرار بود از مسکو به سراسر جهان کمونیست پخش شود. درحقیقت این دیدگاه، شالوده‌ی تئوری ارتدکسی جدید به اصطلاح «مارکسیسم-لنینیسم» بود. سپس طرفداران کارآموده‌ی «مارکسیسم-لنینیسم» نوین روسی با تکرار الفبای «ماتریالیسم» که از حفظ بودند به این حمله‌ی ظاهراً «ایده‌آلیستی» پاسخ گفتند. پاسخ آنان از چنان سادگی برخوردار بود که از دید «غربی‌ها»ی فاسد فقط می‌تواند «حالت معصومیت فلسفی» نامیده شود.^{۲۱}

گمان می‌کنم که بحث مشخصاً تئوریک با فلسفه‌ی ماتریالیستی لنین که به‌رغم برخی ناسازگاری‌های غریب و تناقض‌های فاحش درونی‌اش توسط

۲۱ - «الفبای فلسفه‌ی مارکسیستی عبارت از تعریف حقیقت به مثابه‌ی انطباق تصور با شیء است که در بیرون آن واقع است. گرش این را "دیدگاه متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل سلیم بورژوایی" می‌خواند، بی‌آن که بفهمد یا بخواهد که بفهمد که درست دیدگاه خود وی (گرش) در مورد این مسئله بورژوایی است - آمیزه‌ای ایده‌آلیستی از فلسفه‌ی این‌همانی و ماخسیم.» (پراودا، ۲۵ ژوئیه ۱۹۲۴). ناشر، مفسر و منتقد ترجمه‌ی روسی مارکسیسم و فلسفه، بامل، نیز استدلال مشابهی می‌کند. او در مقدمه‌ی خود (ص. ۱۹)، سخنان مرا درباره‌ی پی آمده‌های این «دیدگاه متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل سلیم بورژوایی» برای موضع‌گیری تئوریک و پراتیکی نسبت به اصطلاح «ایدئولوژی‌های متعالی‌تر» (ص. ۶۲ کتاب حاضر) عیناً نقل می‌کند و سپس تمامی این عبارات و ملاحظات را که به دنبال آن می‌آیند «به کلی نامفهوم» می‌خواند و این سوآل اتهام‌آمیز را طرح می‌کند که «وقتی برای رفیق گرش دیدگاهی که حقیقت را به عنوان انطباق تصور با شیء تصویر شده‌ی خارج از آن تعریف می‌کند "دیدگاه متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل بورژوایی" است، آیا او باز هم خود را یک مارکسیست ماتریالیستی می‌داند؟ آیا باز هم باید خاطر نشان کرد که دیدگاه او در مورد این مسئله تسلیم در برابر تئوری شناخت ایده‌آلیستی است؟» ولی از آن جا که برابر این سوآل خردکننده می‌توان به سادگی سوآل متقابلی طرح کرد که، «در این صورت چرا اصولاً باید یک چنین اثر سرهم‌بندی شده‌ی ایده‌آلیستی را انتشار داد؟» منتقد تندزبان ناگهان به یاد مسئولیتش به عنوان ویراستار می‌افتد و خواستار شرایط ملایم‌تری می‌شود: «اساس قضیه این است که رفیق گرش از مسائل معرفت‌شناسی مرتبط با مسئله‌ی موردعلاقه‌اش بی‌اطلاع است.»

نسخه برداران او دنبال شده، به خودی خود اهمیتی ثانوی داشته باشد. زیرا لنین در زمان حیاتش، فلسفه‌ی خود را اساساً بر برهان‌های تئوریک استوار نمی‌کرد. در عوض، از آن بر مبنای عملی و سیاسی به‌عنوان تنها فلسفه‌ای که برای پرولتاریای انقلابی «سودمند» است، دفاع می‌کرد و آن را در تقابل با نظام‌های «زیان‌بخشی» قرار می‌داد که از فلسفه‌های کانتی، ماخی و سایر فلسفه‌های ایده‌آلیستی مشتق شده بودند. این رویکرد در مکاتبات دوستانه‌ی لنین با ماکسیم گورکی در دوره‌ی بعد از انقلاب اول روسیه در ۱۹۰۵ درباره‌ی مسائل «فلسفی» به‌روشنی و بدون ابهام قابل مشاهده است. اگرچه آنان دوستانی صمیمی بودند اما از لحاظ فلسفی مخالف هم تلقی می‌شدند. لنین بارها کوشید تا گورگی را قانع کند که «عضو حزب وظیفه دارد زمانی که قانع شده باشد که تئوری خاصی کاملاً نادرست و مضر است، با آن مخالفت کند.» و مهم‌ترین کاری که او در مورد چنین «مبارزه‌ی مطلقاً اجتناب‌ناپذیر»ی می‌تواند بکند آن است که «توجه داشته باشد که کار عملاً ضروری حزب از این طریق لطمه نبیند»^{۲۲}. و درست به همین ترتیب، اهمیت واقعی عمده‌ترین

۲۲ - جملات نقل شده در متن از نامه‌ای از لنین به تاریخ ۲۴ مارس ۱۹۰۸ گرفته شده‌اند - تأکیدها از خود لنین است. از این نامه و مکاتبات بعدی لنین آشکارا دیده می‌شود که او به‌عنوان «فرد حزبی» تمامی پرسش‌های فلسفی را بدون ملاحظه تحت‌الشعاع منافع حزبی قرار می‌دهد. اما دبورین، ویراستار روسی ترجمه‌ی آلمانی اثر لنین، ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، دست به افسانه‌سازی می‌زند و می‌کوشد چنین وانمود کند که گویا بین موضع تاکتیکی علنی لنین و موضعی که مارکسیست‌های ارتدکس و ماتریالیست‌هایی مثل کائوتسکی که در آن زمان از آن دفاع می‌کردند، در همان دوره نیز «تفاوتی بنیادی» وجود داشته است. همین نامه‌ی نقل شده‌ی لنین به گورکی که دبورین (همان منبع، صفحه ۱۹۰۸ و پس از آن) ادعای خود را بر آن استوار می‌کند، عملاً نه با یک اعلان جنگ صریح، بلکه با پیشنهاد دیپلماتیک «بی‌طرفی مشروط» خاتمه می‌یابد، مشروط به معنای آن که «باید تمامی این مشاجرات را از اختلافات داخلی حزب جدا کرد».

علاوه بر این، ما در نخستین چاپ مارکسیسم و فلسفه در یادداشت ۶ به جوابیه‌ی خاصی اشاره کردیم که ویراستار نشریه‌ی روسی پرولتر، لنین، در همان زمان در *Neue Zeit*، به ویراستاری کائوتسکی، [۱۰ مارس ۱۹۰۸]، شماره‌ی ۲۶، I، ص. ۸۹۸ به چاپ رساند. این جوابیه در پاسخ نکته‌ی انتقادی بود که در یکی از شماره‌های قبلی *Neue Zeit* راجع به اختلافات فلسفی در حزب

اثر فلسفی لنین به هیچ وجه در برهان‌های فلسفی‌یی نیست که وی به مدد آن‌ها دست به مبارزه و «ابطال» گرایش‌های گوناگون ایده‌آلیستی در فلسفه‌ی مدرن بورژوازی می‌زند. از میان این گرایش‌ها، کانت‌گرایی بر جریان رویزیونیستی و «امپریو-کریتیسیسم» ماخی بر جریان میانه‌رو درون جنبش سوسیالیستی آن

سوسیال دموکرات روسیه بیان شده بود. لنین در این نوشته [به نمایندگی] از طرف بلشویک‌های سوسیال دموکراسی روسیه به صراحت اظهار می‌کند: «این جدال فلسفی (یعنی همان‌طور که قبلاً گفته شد، "این سوال که آیا مارکسیسم از لحاظ معرفت‌شناسی با اسپینوزا و هولباخ هم‌خوانی دارد یا با ماخ و آوناریوس!") در واقع مسئله‌ی مناقشات درونی حزب نیست و به اعتقاد ویراستاران، نباید هم بشود. هرگونه تلاشی برای عَلم کردن این اختلاف نظرها به‌عنوان مشخصه‌ی فِراکسیون‌های درون حزب از ریشه بر خطا است. در هر دو گروه فِراکسیون‌ی هم طرفداران ماخ و آوناریوس وجود دارند و هم مخالفان آن‌ها» (مجموعه آثار، جلد ۱۳، ص. ۴۴۷).

با این اظهارات او رسماً در همان موضعی قرار می‌گیرد که در نکته‌ی انتقادی فوق‌الذکر در *Neue Zeit* ۱۴ فوریه‌ی ۱۹۰۸ نیز پذیرفته شده بود، آن جا که مشاجره‌ی فلسفی را حاد شدن غیرضروری «اختلافات تاکتیکی بسیار جدی بین بلشویک‌ها و منشویک‌ها» می‌خواند. یک سال بعد کائوتسکی در نامه‌ای به تاریخ ۲۶ مارس ۱۹۰۹ به مهاجر روسی، بندیانیتس مکرراً پیشنهاد می‌کند که در حزب بایستی ماخسیم «امر شخصی» اعلام شود؛ دبورین (در همان منبع) به شدت به این پیشنهاد می‌تازد و آن را «از نظر هر مارکسیست، بلاهتی که مثل روز روشن است» می‌خواند. اما هر مورخ بی‌طرفی باید اذعان کند که لنین در هر دو گفتار سال قبل خود، که بدان‌ها اشاره شد، ماخسیم را نه تنها در حزب بلکه حتی در فِراکسیون نیز «امر شخصی» اعلام کرده است. و یک سال بعد، زمانی که در کنفرانس «ترکیب ترمیم شده‌ی هیئت سردبیری پرولتر» (یعنی عملاً مرکزیت حزب بلشویک در آن زمان) در پاریس انشعابی روی داد که مسائل فلسفی نیز در آن بی‌تأثیر نبوده‌اند - انشعابی نه بین فِراکسیون‌های بلشویک و منشویک، بلکه درون خود فِراکسیون بلشویکی - لنین در جوابیه‌ی رسمی به اعلامیه‌ی جدایی بوگدانف، اعلان می‌کند که این واقعه به معنی جدا شدن بوگدانف از فِراکسیون بلشویکی است و نه از حزب، زیرا «فِراکسیون حزب نیست؛ و حزب می‌تواند طیف گسترده‌ای از گرایش‌ها را در خود متحد کند، که افراطی‌ترین آن‌ها ممکن است کاملاً با یکدیگر متضاد باشند.» (برگرفته شده از منتخب آثار لنین به زبان فرانسه، جلد دوم، ص. ۳۲۹، پانوش ۲، که توسط ویراستاران، پ پاسکال با دقت و وسواس تفسیر شده است (ولادیمیر ای. لنین، صفحات منتخب (pages choisies)، جلد‌های اول و دوم، پاریس، ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷؛ مجموعه آثار، جلد ۱۵، ص. ۴۳۰). به این ترتیب، لنین و کائوتسکی در مورد این مسئله هنوز هم رسماً موضع یکسانی دارند. و تنها در جریان تحولات بعدی است که اختلاف عظیم در نگرش کلی و اساسی آنان شکل می‌گیرد و آشکار می‌شود.

زمان تأثیر گذاشته بود. اهمیت واقعی اثر لنین متکی بر سماجت فوق‌العاده‌ای است که او عملاً در مقابله و نابودی گرایش‌های فلسفی معاصرش از خود نشان می‌دهد. لنین این گرایشات را ایدئولوژی‌هایی می‌داند که از دیدگاه کار حزبی نادرست بوده‌اند.

یک نکته‌ی تعیین‌کننده را باید در این جا خاطر نشان کنیم.^{۲۳} مؤلف بازسازی کذایی فلسفه‌ی راستین ماتریالیستی مارکس، به‌خوبی از نوع کار تئوریک مارکس و انگلس، پس از آن که در سال‌های ۱۸۴۰ یک‌بار برای همیشه با ایده‌آلیسم هگلی و هگلی‌ها قطع رابطه کردند، آگاه بوده است.^{۲۴} «آن‌ها در قلمرو شناخت‌شناسی به این اکتفا کردند که اشتباهات فوئرباخ را تصحیح کنند، ابتدال دورینگ را به تمسخر بگیرند، خطاهای بوش را به نقد بکشند و بیش از همه بر دیالکتیک تأکید بورزند که این نویسندگان - که در محافل کارگری اغلب شناخته‌شده و محبوب بودند - به‌ویژه کم داشتند.» «مارکس، انگلس و دیتسگن در مورد حقایق بنیادی ماتریالیسم که دوره گردان‌ها در سراسر جهان در نسخه‌های بسیاری آن‌ها را جار می‌زدند، هیچ نگرانی به خود راه نمی‌دادند. تمام توجه خود را بدان معطوف کردند که این حقایق بنیادی، عامیانه و بیش از حد ساده نشوند و به رکود فکری نینجامند («ماتریالیسم در پایین، ایده‌آلیسم در بالا»)، و ثمره‌ی پرارزش نظام‌های ایده‌آلیستی، دیالکتیک هگل، فراموش

۲۳ - رجوع کنید به بخشی از ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم (ص. ۲۳۸ و پس از آن) که به این مسئله اختصاص داده شده، با عنوان «دریاری انتقادی دوگانه از دورینگ». همه‌ی نقل قول‌های متن از این بخش گرفته شده‌اند - تأکیدها از لنین است.

۲۴ - در این جا لنین به تمایزگذاری میان دوره‌های مختلف تحول مارکس و انگلس که قرار بوده در آن نوشته رعایت شود، نمی‌پردازد و به‌صورتی کاملاً عام صحبت از زمانی می‌کند که «هم مارکس و انگلس و هم دیتسگن به میدان فلسفه قدم گذاشتند» (همان منبع ص. ۲۴۲). اما روشن است که منظور او موضعی است که آنان از پایان دهه‌ی ۱۸۵۰ به بعد داشته‌اند. ولی به هر حال برای داوری در مورد اظهارات مختلف مارکس و انگلس، مهم‌تر از این تقسیم‌بندی زمانی، تفاوت‌گذاری بین مخاطبین هر کدام از این اظهارات است، مسئله‌ای که بحث مشخصی درباره‌ی آن در مارکسیسم و فلسفه به عمل آمده است.

نگردد. این هاگوهرهای درخشانی بود که ابلهانی مانند بوش، دورینگ و شرکا (به‌همراهی لیکلر، ماخ، آوناریوس و غیره) قادر به بیرون کشیدنشان از لجن‌زار ایده‌آلیسم مطلق نبودند.» خلاصه این که نتیجه‌ی تأثیر شرایط تاریخی موجود بر کار فلسفی مارکس و انگلس این بود که «آنان به‌جای دفاع از این حقایق بنیادی ماتریالیسم، از عامیانه شدن آن‌ها فاصله گرفتند». به همین ترتیب در مبارزه‌ی سیاسی‌شان «از روایت‌های عامیانه‌ی خواست‌های بنیادی دموکراسی سیاسی فاصله گرفتند تا عملاً به دفاع از این خواست‌های بنیادی پردازند.» با این همه، لنین استدلال می‌کند که شرایط تاریخی کنونی از این لحاظ کاملاً متفاوت است. اکنون وی و تمامی مارکسیست‌ها و ماتریالیست‌های انقلابی دیگر، اولویت اصلی خود را باید این بدانند که نه از خواست‌های بنیادی دموکراسی سیاسی بلکه از «حقایق بنیادی ماتریالیسم فلسفی» در مقابل مخالفان معاصرشان در اردوگاه بورژوازی و عوامل آن‌ها در خود اردوگاه پرولتاریا دفاع کنند. این حقایق باید آگاهانه با ماتریالیسم انقلابی بورژوایی سده‌های هفدهم و هجدهم پیوند یابد و در میان دهقانان و توده‌های عقب‌افتاده در سراسر روسیه، آسیا و کل جهان گسترش داده شود.^{۲۵}

آشکارا دغدغه‌ی اصلی لنین این مسئله‌ی **تئوریک** نیست که فلسفه‌ی ماتریا-لیستی‌یی که او از آن دفاع می‌کند درست است یا نادرست. دغدغه‌ی وی مسئله‌ی **عملی** استفاده از آن فلسفه برای مبارزه‌ی انقلابی پرولتاریا، یا - در کشورهایی که سرمایه‌داری کاملاً توسعه نیافته است - پرولتاریا و سایر طبقات

۲۵ - در مورد این جنبه‌ی مثبت ماتریالیستی لنینی، به‌ویژه رجوع کنید به مقاله‌ای از لنین که در مارس ۱۹۲۲ در نشریه‌ی روسی زیر پرچم مارکسیسم، دفتر سوم، سال اول به چاپ رسید. ترجمه‌ی آلمانی این مقاله یک‌بار در شماره‌ی ۲۱ نشریه‌ی *بین‌الملل کمونیستی* و بعداً بار دیگر در مارس ۱۹۲۴ در نشریه‌ی زیر پرچم مارکسیسم به زبان آلمانی، دفتر اول، سال اول منتشر شد. این مقاله به‌خصوص در برآورد درست از اهمیت تاریخی ماتریالیسم لنینی حاوی اطلاعات ارزنده‌ای است. (مجموعه آثار، جلد ۳۳، صص. ۲۲۷-۲۳۶، «درباره‌ی اهمیت ماتریالیسم رزمنده».)

تحت ستم است. به این ترتیب به نظر می‌رسد دیدگاه «فلسفی» لنین در اساس تنها شکل خاص و هیئت ویژه‌ای باشد از همان دیدگاهی که جلوه‌ی دیگری از آن در نخستین چاپ مارکسیسم و فلسفه مورد بحث قرار گرفته بود. مارکس جوان به شدت این موضع را مورد انتقاد قرار داده بود: «حزب سیاسی عملی گمان می‌کند می‌تواند فلسفه را (در عمل) رفع کند بدون آن که آن را (در تئوری) تحقق بخشد.» لنین در برخورد با مسائل فلسفی تنها بر پایه‌ی ملاحظات و نتایج غیرفلسفی موضع‌گیری می‌کند، و در همین حال آن‌ها را بر مبنای محتوی تئوریک و فلسفی‌شان مورد قضاوت قرار نمی‌دهد. وی با این کار مرتکب همان اشتباهی می‌شود که به گفته‌ی مارکس «حزب سیاسی عملی در آلمان» مرتکب شده بود. این حزب گمان می‌کرد که می‌تواند به هدف موجه خود یعنی «نفی هرگونه فلسفه» (از نظر لنین: هرگونه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی!) «با روی برتائیدن از فلسفه و نثار خشمگینانه‌ی چند عبارت پیش پا افتاده به آن» دست یابد.^{۲۶}

در هر بحثی درباره‌ی موضع لنین نسبت به فلسفه و ایدئولوژی، باید نخست

۲۶- نقد فلسفه‌ی حق هگل، *Nachlass*، جلد اول، ص. ۳۹۰. این جا قصد نداریم به تفصیل نشان دهیم استدلال‌هایی که لنین علیه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی می‌آورد تا حد زیادی در همان رده‌ای قرار می‌گیرند که مارکس مشخص می‌کند، و تنها برای ارائه‌ی یک نمونه به ذکر آن برهانی اکتفا می‌کنیم که لنین به وسیله‌ی آن تئوری فلسفه‌ی فراتجربی را در مورد رابطه‌ی سوژه و اژه در تجربه «ابطال» می‌کند، آن جا‌ده به حالت اولیه‌ی زمین اشاره می‌کند، زمانی که به صورت مذاب و آتشین بوده و هیچ گونه «تصور» ذهنی از آن نمی‌توانسته وجود داشته باشد. این استدلال فلسفی نسبتاً غیرعادی در بخشی از کتاب او که مشخصاً در این مورد بحث می‌کند (ص. ۷۵ و پس از آن با عنوان «آیا طبیعت پیش از بشر وجود داشته است؟») بارها و بارها به صورت مختلف طرح می‌شود. اما این گونه استدلال منحصر به لنین نیست، بلکه سلف ماتریالیست فلسفی او، پلخانف، نیز چنین می‌کند؛ نزد این یک «عصر ثانویه» با «مقوله‌های ذهنی ماهی - آدم (Ichthyosaurier)» جای «زمین مذاب» را می‌گیرد. با تعبیری یک‌جانبه می‌توان «برهان آزارین» معروف انگلس علیه «شیء فی نفسه» دریافت ناشدنی» را نیز که در بخش دوم لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان آمده جزو این سلسله قرار دارد. رجوع کنید به ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، صص. ۸۲، ۸۷ و عباراتی که در آن جا از پلخانف و انگلس نقل کرده است.

این پرسش مطرح شود که داوری درباره‌ی «فلسفه‌ی ماتریالیستی» خاص لنین بر چه چیزی استوار است. بنا به اصلی که خود لنین وضع کرده، این پرسش تاریخی است. لنین استدلال می‌کرد تغییری در کل حال و هوای فکری رخ داده که سبب شده هنگام برخورد با ماتریالیسم دیالکتیکی، در مقابل گرایش‌های معین باب روز در فلسفه‌ی بورژوازی مانند ماتریالیسم عامیانه، پیشادیالکتیکی، و در برخی موارد صراحتاً غیردیالکتیکی و ضد دیالکتیکی علوم بورژوازی، بر ماتریالیسم تأکید شود تا بر دیالکتیک. سوال این است که آیا چنین تغییری رخ داده است. آنچه در جای دیگری نوشته‌ام، نشان می‌دهد که فکر نمی‌کنم به واقع موضوع چنین باشد. جنبه‌های کم‌اهمیتی در فلسفه و علوم بورژوازی معاصر وجود دارد که ظاهراً حرفم را نقض می‌کنند، و مسلماً گرایش‌هایی وجود دارند که به‌راستی چنین است. با این همه، گرایش اصلی مسلط در فلسفه‌ی بورژوازی معاصر، علوم طبیعی، و انسان‌گرایی همان است که شصت یا هفتاد سال پیش بود. آبخور این گرایش نه دیدگاه ایده‌آلیستی بلکه دیدگاه ماتریالیستی است که تحت‌الشعاع علوم طبیعی است.^{۲۷} موضع لنین که مخالف با این نظر است، رابطه‌ی ایدئولوژیکی تنگاتنگی با تئوری سیاسی-اقتصادی «امپریالیسم» او دارد. هر دو موضع، در وضعیت ویژه‌ی

۲۷- در این مورد رجوع کنید به توضیحات بیشتر در نوشته‌ی من بحث با کائوتسکی (ص. ۲۹ و پس از آن) و نیز به *Archive fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* گونبرگ، جلد ۱۴، ص. ۲۰۵ و پس از آن. در این جا باید اضافه کرد که لنین در رابطه با ادعای خود مبنی بر این که ماتریالیسم بورژوازی اولیه اخیراً به سمت ایده‌آلیسم و لادری‌گری چرخش یافته است، مکرراً به مقدمه‌ی انگلس به ترجمه‌ی انگلیسی تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم استناد می‌کند. اما در حقیقت انگلس در این اثر برجسته (که به زبان آلمانی در *Neue Zeit*, I, XI و اخیراً در چاپ تازه‌ی نوشته‌ی انگلس درباره‌ی لودویگ فوئرباخ (برلین و وین ۱۹۲۷) بار دیگر منتشر شده است)، این ایده‌آلیسم و لادری‌گرایی تازه‌ی بورژوازی را به هیچ وجه خطر تئوریک جدی برای جنبش انقلابی کارگران تلقی نمی‌کند، بلکه آن را از لحاظ نظری یک «ماتریالیسم شرمگین» می‌خواند و امیدی را که بورژوازی به یک چنین برج و باروی ایدئولوژیکی بسته است با بی‌اعتنایی کامل به ریشخند می‌گیرد.

اقتصادی و اجتماعی روسیه و وظایف پراتیکی و تئوریکی خاصی ریشه‌های مادی دارند که به نظر می‌رسد، و برای مدت کوتاهی به‌واقع، برای تحقق انقلاب روسیه ضروری بودند. مقصودم این است که تئوری «لنینی» از لحاظ تئوریکی قادر به پاسخگویی به نیازهای پراتیکی مبارزه‌ی طبقاتی بین‌المللی در دوره‌ی کنونی نیست. به همین جهت، فلسفه‌ی ماتریالیستی لنین که پایه‌ی ایدئولوژیک این تئوری را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند به نیازهای امروز فلسفه‌ی پرولتاریای انقلابی پاسخ دهد.

خصیلت تئوریکی فلسفه‌ی ماتریالیستی لنین نیز با این وضعیت تاریخی و پراتیکی منطبق است. لنین همانند پلخانف، استاد فلسفه‌اش و شاگرد دیگر وی، ل. اکسلرد - ارتدکس - جداً خواهان آن است که ضمن آن که هگلی باقی بماند، مارکسیست هم باشد. در نتیجه دیدگاه ماتریالیستی دیالکتیکی را که مارکس و انگلس در آغاز تکامل انقلابی‌شان بنیاد نهادند زیر پا می‌گذارد. این دیدگاه بنا به ماهیت خود ناگزیر «فلسفی» بود اما رفع کامل آن را نیز مدنظر دارد؛ و در حیطه‌ی فلسفه فقط یک وظیفه‌ی انقلابی باقی ماند و آن تکامل این دیدگاه به سطح بالاتری است. لنین گذار از دیالکتیک ایده‌آلیستی هگلی را به ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و انگلس چیزی جز یک تعویض تلقی نمی‌کند: [از نظر لنین] دیدگاه ایده‌آلیستی که در بنیاد روش دیالکتیکی هگل نهفته است، با دیدگاه فلسفی جدیدی جابه‌جا می‌شود که دیگر نه «ایده‌آلیستی» بلکه «ماتریالیستی» است. به نظر می‌رسد که لنین از این موضوع آگاه نیست که چنین «وارونه‌سازی ماتریالیستی» فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، در بهترین حالت، صرفاً تغییر در واژگان است، به این صورت که "مطلق" (Absolute)، به جای "روح" (Spirit) اکنون "ماده" (Matter) نامیده می‌شود. ولی ماتریالیسم لنینی حتی ایراد جدی‌تری دارد. زیرا وی نه تنها وارونه‌سازی دیالکتیک هگلی را توسط مارکس و انگلس منتفی می‌کند، بلکه کل مجادله‌ی بین ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را به مرحله‌ای تاریخی که ایده‌آلیسم آلمانی از کانت تا هگل آن را

پشت سر گذاشته بود، به عقب برمی‌گرداند. انحلال نظام‌های متافیزیکی لایبنتس و وُلف با فلسفه‌ی فراتجربی کانت آغاز شد و با دیالکتیک هگل به پایان رسید. از آن پس، "مطلق" به‌طور قطعی از هستی "روح" و "ماده" طرد شده و به حرکت دیالکتیکی "ایده" انتقال یافته بود. وارونه‌سازی ماتریالیستی دیالکتیک هگل به وسیله‌ی مارکس و انگلس صرفاً آزاد ساختن دیالکتیک هگل از آخرین پوسته‌ی رازآمیز آن بود. حرکت واقعی تاریخ در پسِ «خودپویایی دیالکتیکی ایده» کشف شد و این حرکت انقلابی تاریخ، به‌عنوان تنها «مطلق» باقی‌مانده، اعلام شد.^{۲۸} اما لنین به همان تقابل‌های مطلق بین «اندیشه» و «هستی»، «روح» و «ماده» باز می‌گردد که پایه‌ی بحث‌های فلسفی و حتی مذهبی‌ای بود که میان دو جریان روشنگری در سده‌های هفدهم و هجدهم اختلاف انداخته بود. مسلماً هگل پیش‌تر از این جریان‌ها به‌صورت دیالکتیکی فرا رفته بود.^{۲۹}

۲۸- رجوع کنید به فراز معروف در پی‌گفتار ۱۸۷۳ مارکس به چاپ دوم سرمایه و نیز به نخستین عبارات انگلس در لودویگ فوئرباخ که در آن‌ها از «معنای راستین و سرشت انقلابی» فلسفه‌ی هگل، که آن را «پایان کل حرکت از کانت» می‌داند، تقدیر می‌کند: «محافظة کاری این شیوه‌ی نگرش نسبی است، خصلت انقلابی آن مطلق است - تنها مطلق که این [فلسفه] اعتبارش را تصدیق می‌کند». این که واژه‌ی «مطلق» در این جا، چه در اثر انگلس و چه در این متن معنایی صرفاً مجازی دارد نیازی به تأکید نداشت اگر که لنین و امثال او ناگهان بار دیگر شروع نمی‌کردند بدون کمترین دغدغه از "هستی" مطلق و "آگاهی" مطلق به معنای صددرصد غیرمجازی‌اش سخن بگویند.

۲۹- در این مورد رجوع کنید به نقد تاریخی درخشان هگل - به‌رغم همه‌ی رازآمیزی اجتناب‌ناپذیر ایده‌آلیستی آن - بر این دو جریان فلسفه‌ی روشنگری در قرن هفدهم و هجدهم در پدیدارشناسی ذهن (ترجمه‌ی بیلی، صص. ۵۹۲-۵۹۳) «یکی از این جریان‌ها "هستی" مطلق را آن مطلق فاقد محمولی می‌نامد که در ورای آگاهی واقعی، در اندیشه‌ای است که خود [این جریان] از آن می‌آغازد؛ دیگری آن را ماده می‌خواند. اگر آن‌ها به‌مثابه‌ی "طبیعت" و "روح" یا "خدا" از هم متمایز می‌بودند آن‌گاه تکوین رازآمیز و ناآگاه [هستی] در خود، فاقد آن غنای حیات تکامل‌یافته‌ی لازم برای بدل شدن به طبیعت می‌بود و "روح" یا "خدا" فاقد آگاهی خودمتمایزکننده می‌بود. چنان که دیدیم، این هردو یک مفهوم‌اند. تفاوت در موضوع نیست، بلکه صرفاً در نقطه شروع‌های متفاوت این دو نظام است و نیز در این که هردو، در جریان حرکت اندیشه بر نقطه‌ی

این نوع ماتریالیسم از این ایده‌ی متافیزیکی نشأت می‌گیرد که "هستی" امری مطلق و داده شده است؛ و چنین ماتریالیسمی با وجود تمامی ادعاهای رسمی‌اش، حتی کاملاً دیالکتیکی نیست، چه رسد به این که ماتریالیستی دیالکتیکی باشد. لنین و پیروانش دیالکتیک را یک‌جانبه به "ابژه"، "طبیعت" و "تاریخ" دگرگون می‌کنند و شناخت را صرفاً بازتاب و تصویر منفعل این هستی عینی در "آگاهی" ذهنی می‌دانند. به این ترتیب عملاً رابطه‌ی دیالکتیکی میان هستی و آگاهی، و در ادامه ناگزیر رابطه‌ی دیالکتیکی میان تئوری و پراتیک را از بین می‌برند. از این رهگذر به «آیین کانت» که آن‌همه با آن مبارزه کرده‌اند ناخواسته باج می‌دهند. نه تنها به این امر اکتفا نکرده‌اند بلکه پرسش مربوط به رابطه‌ی میان تمامیت هستی تاریخی و تمامی اشکال موجود آگاهی از لحاظ تاریخی را کنار گذاشته‌اند. این موضوع نخستین بار در دیالکتیک هگل و پس از آن به نحو جامع‌تری در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس طرح شده بود. لنین و افرادی مانند او در جهت قهقرایی در این موضوع تجدیدنظر کرده‌اند و مسئله‌ی بسیار محدودتری را از لحاظ شناخت‌شناسی یا معرفت‌شناختی، یعنی رابطه‌ی ابژه و سوژه‌ی شناخت، جایگزین آن ساخته‌اند. و تازه این همه‌ی ماجرا نیست؛ آن‌ها شناخت را چون پیش‌رفتی اساساً هماهنگ و تطوری و پیش‌روی نامتناهی به سوی حقیقت مطلق ارائه می‌کنند. باز نمود آن‌ها از رابطه‌ی میان تئوری و پراتیک به طور عام و به طور خاص در خود جنبش انقلابی، کنار گذاشتن کامل ماتریالیسم دیالکتیک مارکس و بازگشتن به تقابلی یکسره انتزاعی میان تئوری ناب که

شروع خود متوقف می‌مانند. اگر آن‌ها از این نقطه فراتر می‌رفتند با یکدیگر تلاقی می‌کردند و درمی‌یافتند آن چه برای یکی، به ادعای خود، دهشت آور، و برای دیگری سفاهت است، [درواقع] یک چیز است.» همچنین رجوع کنید به نقد ماتریالیستی مارکس در خانواده‌ی مقدس، نه بر باز نمود هگل از «ماتریالیسم و خداشناسی به مثابه‌ی دو جزء از یک اصل بنیادی واحد»، بلکه بر عصاره‌ی رقیبی که برونو باوئر از آن بیرون می‌کشد.

حقایق را کشف می‌کند، با پراتیک ناب است که این حقایق به زحمت کشف شده رادر واقعیت به کار می‌بندد. «وحدت واقعی تئوری و پراتیک با تغییر واقعیت در پراتیک و از طریق حرکت انقلابی متکی بر قوانین تکامل عینی کشف شده توسط تئوری تحقق می‌یابد.» این‌ها کلمات یکی از مفسران فلسفی لنین است که سر سوزنی هم از تعالیم استاد منحرف نمی‌شود. به این ترتیب، وحدت شکوهمند ماتریالیستی دیالکتیکی پراتیک انقلابی مارکس به دوآلیسمی تجزیه می‌شود که دقیقاً با شاخص‌ترین تصورات ایده‌آلیست‌های بورژوا خوانایی دارد.^{۳۰}

جابه‌جایی نقطه‌ی تأکید از دیالکتیک به ماتریالیسم، پی‌آمد اجتناب‌ناپذیر دیگری نیز دارد و آن جلوگیری از ادای سهم فلسفه‌ی ماتریالیستی در تکامل بعدی علوم تجربی طبیعت و جامعه است. در دیالکتیک، روش و محتوی به‌نحو لاینفکی در هم تنیده شده‌اند: در فرازی معروف، مارکس می‌گوید «شکل هیچ ارزشی ندارد اگر که شکل محتوایش نباشد»^{۳۱}. بنابراین، کاملاً برخلاف روح دیالکتیک، و به‌ویژه دیالکتیک ماتریالیستی، است که «روش» ماتریالیستی دیالکتیکی را با نتایج واقعی ناشی از کاربست آن به فلسفه و علوم

۳۰- رجوع کنید از یک سو به تزهایی درباره‌ی فوئرباخ در ۱۸۴۵ و از سوی دیگر به اظهارات دبورین راجع به «رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری انقلابی و پراتیک» در نوشته‌ی انتقادی‌اش علیه لوکاچ و نقد او بر مارکسیسم (منبع ذکر شده در یادداشت ۱۹، ص. ۶۴۰). در این‌جا لازم نیست تا نمونه‌های خاصی را از شیوه‌ای ارائه دهیم که بر اساس آن لنین تئوری مارکسیستی را به برداشتی غیردیالکتیکی تقلیل می‌دهد، زیرا موضع وی آشکارا در هر صفحه از اثر فلسفی‌اش بیان شده است. تنها باید به این نکته اشاره کرد که لنین در سرتاسر این اثر ۳۷۰ صفحه‌ای که به رابطه‌ی هستی و آگاهی می‌پردازد، این رابطه را تنها از دیدگاه انتزاعی شناخت‌شناسانه بررسی کرده است، بی آن‌که هرگز شناخت را در کنار اشکال دیگر اجتماعی-تاریخی به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی، به‌مثابه‌ی روینای ایدئولوژیکی ساختار اقتصادی جامعه‌ی مربوطه (رجوع کنید به پیش‌گفتار مارکس بر نقد اقتصاد سیاسی) و یا صرفاً به‌مثابه‌ی «بیان‌های مناسبات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی موجود» (مانیفست کمونیست) مورد تحقیق قرار دهد.

در تقابل قرار دهیم. با این همه، این اغراق از بینشی درست مایه می‌گیرد: تأثیر ماتریالیسم دیالکتیک از میانه‌ی قرن نوزدهم به بعد در پیش‌رفت مطالعه‌ی تجربی از طبیعت و جامعه، بیش از همه مدیون روش آن بوده است.^{۳۲}

۳۲- پلخانف، آموزگار فلسفی لنین و نظریه‌پردازی که طی دوره‌ی تاریخی معینی برای تمامی مارکسیست‌های ارتدکس در شرق و غرب به‌عنوان مرجع واقعی تمامی مسائل فلسفی مارکسیسم اعتبار داشت، نیز گاه‌به‌گاه این واقعیت را تصدیق کرده است؛ مثلاً در توضیحاتی که در مقدمه به چاپ آلمانی ۱۹۱۳ کتابش *مسائل اساسی مارکسیسم* می‌دهد و در آن از شرح فلسفه‌ی ماتریالیستی به بررسی روش ماتریالیستی-دیالکتیکی و کاربرد آن در علوم طبیعت و جامعه گذر می‌کند، می‌گوید: «برخلاف ماتریالیستی از تاریخ پیش از هرچیز (کذا!) اهمیت روش‌شناختی دارد.» رابطه‌ی بین پلخانف و لنین در عرصه‌ی مسائل فلسفی اصولاً چنین است که شاگرد پس از پذیرفتن کورکورانه‌ی همه‌ی آموزه‌های بنیادی استاد، بی‌هیچ پروایی آن را به نتیجه‌گیری منطقی می‌رساند. بعدها، پلخانف همراه با شاگرد خود آکسلرد دست به «تجدیدنظر»ی ارتدکسی در دیدگاه‌های فلسفی‌اش «در جهت گونه‌ای نزدیک شدن به فلسفه‌ی کانتی» به عمل آورد. اما از لحاظ تاریخی نه تنها توضیح بلشویک‌ها بلکه توضیح منشویک‌های چپی مانند شیفرین نیز خطاست که این تحول را نتیجه‌ی «انحراف سوسیال-وطن پرستانه»‌ای می‌دانند که اینان در زمینه‌ی سیاسی در دوره‌ی جنگ مرتکب شده بودند (رجوع کنید به بررسی انتقادی شیفرین درباره‌ی «مارکسیسم شوروی» در منبع قبلی، ص. ۱۰۶، پانوش ۱۷). واقعیت ماجرا این است که پلخانف حتی پیش از این‌ها، به‌ویژه در چاپ اول (۱۹۰۲) و دوم (۱۹۰۵) ترجمه‌ی لودویگ فوئرباخ انگلس، همواره به تئوری شناخت برخی از دانشمندان علوم طبیعی که لعابی از آیین کانت نیز داشته، بسیار نزدیک‌تر بوده است تا لنین. در این مورد رجوع کنید به دو روایت از پلخانف از «تئوری هیروگلیف» که در یادداشت ۷ چاپ آلمانی *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* لنین نقل شده‌اند. نویسنده‌ی این یادداشت، روداس (L. روداس با تکرار طوطی‌وار موضعی که لنین قبلاً به‌دلایل تاکتیکی اتخاذ کرده بود، حتی امروز نیز فرمول‌بندی دوم را «تصحیح» فرمول‌بندی «گمراه‌کننده‌ی» اول می‌خواند. اما مقایسه‌ی منصفانه‌ی این دو فرمول‌بندی نشان می‌دهد که، به‌معنای لینی کلمه، پلخانف در هر دو مورد دست‌کم به یک اندازه «لادری‌گرا» است، چه آن‌جا که در ۱۹۰۵ ادعا می‌کند اشیا به خودی خود جدا از تأثیرات‌شان بر ما اصلاً «فاقد صورت»‌اند و چه آن‌جا که در ۱۹۰۲ ادراکات ما را «نوعی هیروگلیف» می‌خواند که با این که شباهتی به خود رویدادها ندارند اما «هم خود رویدادها و - از همه مهم‌تر - رابطه‌هایی را که بین آن‌ها برقرار است به‌طور کامل و به‌درستی بازسازی می‌کنند.» تنها برتری فرمول‌بندی اخیر نسبت به قبلی آن است که «از نظر اصطلاح‌شناسی به حریفان فلسفی امتیاز نمی‌دهد» و در نتیجه سوءتعبیر کاملی که نسبت به مسئله‌ی شناخت‌شناسانه که در بنیان تئوری هیروگلیف است در این روایت جدید به آن شدت بروز نمی‌کند. من در بحث *یا کائوتسکی*، ص. ۱۱۱ و پس از آن

پس از آن که در دهه‌ی ۱۸۵۰ جنبش انقلابی و پراتیک آن به رکود گرایید، همان‌گونه که در مارکسیسم و فلسفه توضیح داده شد، ناگزیر شکاف فزاینده‌ای میان تکامل فلسفه و تکامل علوم مثبت، میان تکامل تئوری و تکامل پراتیک به وجود آمد. نتیجه این بود که برای دوره‌ای طولانی برداشت‌های جدید انقلابی مارکس و انگلس عمدتاً از طریق کاربرد آن‌ها به عنوان روش ماتریا-لیستی دیالکتیکی در علوم تجربی جامعه و طبیعت تداوم و تکامل یافت. در همین دوره است که می‌توان عبارت‌هایی را به‌ویژه از انگلس سالخورده یافت که در ظاهر استقلال علوم منفرد را از «هرگونه فلسفه» اعلام و تأکید می‌کند که فلسفه «از طبیعت و تاریخ» به تنها حوزه‌ی فعالیتی که هنوز برای آن باقی مانده یعنی به «علم اندیشیدن و قوانین آن، منطق صوری و دیالکتیک» رانده شده است.^{۳۳} در واقع این امر به این معنا بود که انگلس به اصطلاح «فلسفه» را از یک علم منفرد بر فراز سایر علوم به علمی تجربی دوکنار سایر علوم تقلیل می‌دهد.^{۳۳} هر اندازه هم که مواضع بعدی لنین همانند این دیدگاه انگلس به نظر برسند، در واقعیت عملی مانند شب و روز از هم متمایزند. انگلس وظیفه‌ی اساسی دیالکتیک ماتریالیستی می‌دانست که «دیالکتیک آگاهانه را از ایده‌آلیسم آلمانی برهاند و آن را در برداشت ماتریالیستی از طبیعت و تاریخ بگنجاند».^{۳۴} شیوه‌ی لنین برعکس است. از نظر او، وظیفه‌ی اساسی همانا حفظ و دفاع از موضع ماتریالیستی است که تا کنون هرگز از طرف کسی مورد حمله‌ی جدی

به تفصیل در مورد این مسئله بحث کرده‌ام).

۳۳- رجوع کنید به‌ویژه به بخش پایانی لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک که انگلس در آن جا به صراحت اعلام می‌کند که دیدگاه ماتریالیستی - دیالکتیکی مورد دفاع مارکس و او چه در زمینه‌ی تاریخ و چه در عرصه‌ی طبیعت، کل فلسفه را «هم غیر ضروری و هم غیر ممکن می‌کند» و نیز رجوع کنید به اظهارات کلی در مقدمه‌ی آنتی دورینگ؛ در آن جا این موضوع مطرح شده که «هرگونه دانش ویژه از تمامیت‌های عام زاید است» زیرا «ماتریالیسم اساساً دیالکتیکی» جدید برای هر شاخه از شناخت خاص مقرر ساخته تا جایگاه خود را در کل نظام اشیا و شناخت اشیا روشن کند.

۳۴- رجوع کنید به پیش‌گفتار بر چاپ دوم آنتی دورینگ، ۱۸۸۵.

قرار نگرفته است. انگلس در ادامه به این توضیح که متناسب با سطح تکامل و پیشرفت علوم بود، می‌رسد که ماتریالیسم نوین در کاربردش در طبیعت و تاریخ، «در هر دو مورد اساساً دیالکتیکی است و به هیچ فلسفه‌ای که بر فراز علوم دیگر باشد نیاز ندارد». لنین پیوسته به «انحرافات فلسفی» که نه فقط نزد دوستان و دشمنان سیاسی‌اش و ایدئولوگ‌های فلسفی، بلکه نزد پژوهشگران خلاق علوم طبیعی نیز پیدا می‌کند، ایراد می‌گیرد.^{۳۵} «ماتریالیسم فلسفی» او به یک نوع دادگاه عالی برای سنجش تمامی یافته‌های علوم گذشته، فعلی و آتی تبدیل می‌شود.^{۳۶} این سلطه‌ی «فلسفی» ماتریالیستی، تمامی علوم - هم علوم

۳۵- به‌عنوان نمونه‌ای از موارد فراوان، رجوع کنید به تفسیر «فلسفی» غریب لنین بر نوشته‌ی هلم هولتز *Handbuch der physiologischen Optik* که در آن دریافت‌های حسی را یک‌بار به‌عنوان «نمادهایی از روابط با جهان خارجی بدون هرگونه شباهت یا یکسانی با آن چه که بیان‌شان می‌کنند» و بار دیگر در همان صفحه به‌عنوان «تأثیرات اشیای مشاهده‌شده یا تصور شده بر سیستم عصبی و شعور ما» توصیف می‌کند. لنین در مورد ادعای نخست می‌گوید «این لادری‌گری است!» و در مورد دومی می‌گوید «این ماتریالیسم است!» و توجهی ندارد که این دو ادعای هلم هولتز به هیچ‌وجه تناقضی با هم ندارند، چرا که «تأثیر» نیازی به شباهت یا یکسانی با علت خود ندارد. «ناسازگاری» خیالی در باز نمود این عالم طبیعی تنها از طرف منتقد «فلسفی» بی‌طرح می‌شود که خواستار کسب دانش از او نیست بلکه در پی ابراز «سازگاری» این یا آن موضع فلسفی متافیزیکی است.

۳۶- لنین با برپایی این دادگاه فلسفی - ماتریالیستی خود، رویکردی غیرانتقادی در مقابل ماتریالیسم علوم طبیعی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم اتخاذ می‌کند که ماتریالیسمی است به‌غایت انتزاعی و کمترین بویی از دیالکتیک نبرده و علاوه بر این هیچ‌گاه به‌طور آشکار اظهار وجود نکرده است. نمونه‌ای از این رویکرد غیرانتقادی و نیز تفاوت فاحشی که در این مورد میان کاربرد محدود «فلسفی» ماتریالیسم توسط لنین و ماتریالیسم تاریخی برقرار است، با مقایسه‌ی بخش پایانی اثر لنین درباره‌ی «ارنست هککل و ارنست ماخ» (همان منبع، صص. ۳۴۶-۳۵۶) و تحسین انتقاد آمیز فرانتس مهرینگ، چپ رادیکال آلمانی از کتاب معمای جهان (*Welträtsel*) هککل در *Neue Zeit*, I, XVII, ص. ۴۱۷ و پس از آن می‌توان یافت. یک‌جانبه‌گی تمام‌عیار و نارسای دیدگاه ماتریالیستی بی‌که لنین در نوشته‌ی خود پذیرفته است در جمله‌ای از مهرینگ که خود لنین (همان منبع ص. ۳۵۵) آن را نقل می‌کند، به‌روشنی جمع‌بندی شده است: «اثر هککل هم در جنبه‌های کمتر خوب و هم در جنبه‌های بسیار خوب خود برای روشن کردن این مسئله فوق‌العاده مناسب است که حزب مارکسیستی چه چیزی از ماتریالیسم تاریخی و نیز چه چیز از ماتریالیسم تاریخی در اختیار

طبیعی و هم علوم اجتماعی - و نیز کلیه‌ی تحولات فرهنگی دیگر را در زمینه‌ی ادبیات، تئاتر، هنرهای تجسمی و غیره در بر می‌گیرد؛ و نسخه‌برداران لنین نیز این شیوه را تا سرحد مهمل‌ترین نتایج آن پی‌گیری کرده‌اند. این امر منجر به شکل‌گیری نوع خاصی از **دیکتاتوری ایدئولوژیکی** شده است که بین ترقی‌خواهی انقلابی و ارتجاع سیاه در نوسان است. امروزه این دیکتاتوری با شعار «مارکسیسم-لنینیسم» در روسیه بر تمامی حیات معنوی نه‌تنها حزب حاکم بلکه کل طبقه‌ی کارگر اعمال می‌شود. اخیراً تلاش‌هایی نیز در جهت گسترش آن در ورای مرزهای روسیه به همه‌ی احزاب کمونیست در غرب و در سراسر جهان صورت می‌گیرد. اما درست همین تلاش‌ها به‌خوبی محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیری را نشان دادند که در مقابل توسعه‌ی مصنوعی چنین دیکتاتوری ایدئولوژیکی در عرصه‌ی بین‌المللی که ابزارهای جبر دولتی مستقیماً از آن حمایت نمی‌کنند، قرار می‌گیرند. و چنین است که پنجمین کنگره‌ی جهانی بین‌الملل کمونیستی در ۱۹۲۴ در پیش‌نویس برنامه‌ی بین‌الملل کمونیستی مصوبه‌ی خود، خواهان «مبارزه‌ی سرسختانه علیه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و تمامی فلسفه‌هایی که ماتریالیستی-دیالکتیکی نیستند» می‌شود، اما چهار سال بعد در کنگره‌ی ششم در روایت **برنامه‌ای خود** که نهایتاً پذیرفته

دارد، مسئله‌ای که نظرات حاکم در حزب آشکارا بر سر آن تا حدی به ورطه‌ی اغتشاش افتاده‌اند. و یا در جمله‌ای دیگر چنین نتیجه‌گیری شده که «کسی که بخواهد ناتوانی ماتریالیسم محدود علوم طبیعی را در قلمرو [مسائل] اجتماعی درک کند، کسی که بخواهد به کنه این مطلب پی ببرد که ماتریالیسم علوم طبیعی اگر بخواهد سلاح قاطع و مقاومت‌ناپذیری در عرصه‌ی مبارزه‌ی عظیم رهایی بشریت شود ناگزیر است به ماتریالیسم تاریخی تکامل یابد، باید کتاب هککل را بخواند.» (مهرینگ، همان منبع، صص. ۴۱۸، ۴۱۹). در این رابطه همچنین می‌توان به انتقاد به جای انگلس در دست‌نوشته‌ی **دیالکتیک طبیعت** به دانشمند ماتریالیست هککل، که هم مهرینگ و هم لنین نظر مثبتی نسبت به او ابراز می‌کنند، مراجعه کرد (آرشیو مارکس-انگلس، جلد ۲، به ویژه صص. ۱۱۷، ۲۳۴ (! "Promammale Haeckel")، ۲۵۹ و ۲۶۰). لنین با برخوردی کاملاً مثبت از وی به‌عنوان **دانشمند معروف**، هکل (بدون گیومه) و نیز از «ماتریالیسم قدرقدرت» او یاد می‌کند، بر خلاف «فیلسوف معروف، ماخ» (با گیومه).

شد، به نحو بسیار کلی تری از مبارزه علیه «تمامی جلوه‌های جهان‌بینی بورژوازی» سخن می‌گوید و «ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و انگلس» را دیگر نه یک فلسفه‌ی ماتریالیستی بلکه تنها به عنوان یک «روش انقلابی (!) برای درک واقعیت با هدف دگرگونی انقلابی آن» معرفی می‌کند.^{۳۷}

۴

ایدئولوژی «مارکسیستی-لنینیستی» به تازگی چنین ادعاهایی را خارج از روسیه مطرح کرده و تغییر در سیاست کمیت‌ترن که به آن اشاره کردم، شاید نشانه‌ی آن باشد که شروع به دست برداشتن از این ادعاها کرده است. اما این امر به هیچ‌رو مسئله‌ی بسیار عمیق‌تر «فلسفه‌ی ماتریالیستی» لنین و مارکسیسم-لنینیسم را حل نمی‌کند. مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه و همراه با آن مسئله‌ی کلی‌تر رابطه‌ی میان ایدئولوژی و پراتیک جنبش انقلابی کارگران باید از نو گشوده شود. این امر وظیفه‌ی مشخصی را در رابطه با «مارکسیسم-لنینیسم» کمونیستی مطرح می‌کند. پیش از این، تحلیل ماتریالیستی یعنی تاریخی، انتقادی و غیرجزمی را از خصوصیت مارکسیسم ارتدکس «کائوتسکیستی» بین‌الملل دوم انجام داده بودیم؛ همین تحلیل باید در مورد کل تاریخ مارکسیسم روسی و رابطه‌ی آن با مارکسیسم بین‌المللی انجام شود. زیرا «مارکسیسم-لنینیسم» کنونی فقط آخرین محصول جنبی تاریخ است. در این

۳۷- در مورد طرح‌های مختلف برنامه رجوع کنید به *Internationale Pressekorrespondenz* (در آلمان)، ۱۹۲۴، شماره‌ی ۱۳۶، ص. ۱۷۹۶ و *Inprecorr*، ۱۹۲۸، شماره‌ی ۹۲، ص. ۱۷۵۰؛ همچنین رجوع کنید به سخنرانی‌های بوخارین درباره‌ی برنامه در پنجمین و ششمین کنگره‌ی جهانی بین‌الملل کمونیستی، در پنجمین کنگره‌ی بین‌الملل کمونیستی، انتشار توسط حزب کمونیست بریتانیای کبیر، ص. ۱۳۱ و پس از آن و *Inprecorr*، ۱۹۲۸، شماره‌ی ۵۹، ص.

جا نمی‌توان شرح و تفصیل مشخص‌تری از آن را ارائه داد. تنها می‌توان به طرحی بسیار کلی از چنین تفسیر ماتریالیستی از تاریخ واقعی مارکسیسم در روسیه و کشورهای دیگر اکتفا کرد. اما همین بررسی اجمالی نیز به نتیجه‌ای تأمل‌برانگیز منجر می‌شود. مارکسیسم روسی که حتی شاید از مارکسیسم آلمانی نیز ارتدکس‌تر بوده، در تمامی تاریخش ماهیتی ایدئولوژیک‌تر داشته و در تعارضی بزرگ‌تر با جنبش تاریخی مشخصی بوده که ایدئولوژی آن قلمداد می‌شد.

تحلیل هوشمندانه و انتقادی تروتسکی در ۱۹۰۸ نشان داد که این موضوع در مورد نخستین مرحله‌ی تاریخی آن صادق است. روشنفکران روسیه پیش از این با «روحیه‌ی باکونینی» طرد سادگی فرهنگی سرمایه‌داری» پرورش یافته بودند، و مارکسیسم به عنوان ابزاری ایدئولوژیک برای آشتی آن‌ها با تکامل سرمایه‌داری به کار برده شد.^{۳۸} اما این امر برای دومین مرحله نیز صدق می‌کند که نقطه‌ی اوج آن انقلاب اول روسیه در سال ۱۹۰۵ بود. در آن زمان، تمامی مارکسیست‌های انقلابی در روسیه، از همه مهم‌تر لنین و تروتسکی، خود را جزئی از «گوشت و خون» سوسیالیسم بین‌المللی آن دوره تلقی می‌کردند و این امر برای آنان به معنای مارکسیسم ارتدکس بود؛ از طرف دیگر، کارل کائوتسکی و عصر جدیدش در همه‌ی مسائل ثئوریک با مارکسیسم ارتدکس روسی توافق کامل داشت. در حقیقت، در ارتباط با

۳۸- رجوع کنید به مقاله‌ی تروتسکی درباره‌ی بیست و پنجمین سالگرد مجله‌ی *Neue Zeit*، I, XXVI، ص. ۷ و پس از آن. برای شواهد روشن دیگر در مورد تحولات تضاد آمیز ایدئولوژی مارکسیستی و جنبش واقعی در روسیه چه در این نخستین مرحله‌ی تکاملی و چه در مراحل بعدی آن. رجوع کنید به شیفین، «درباره‌ی تکوین ایدئولوژی‌های اجتماعی-اقتصادی در اقتصاد روسیه» (*Zur Genesis der Sozialökonomischen Ideologien in der russischen Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)، جلد ۵۵، ص. ۷۲۰ و پس از آن و نیز مقدمه‌ی درخشان ناشر، کورت ماندل‌باوم بر چاپ آلمانی نامه‌های مارکس و انگلس به نیکلایون: *Briefe von Marx und Engels an Nikolaion* (لایپزیگ، ۱۹۲۹)، ص. V-XXXIV.

بنیادهای فلسفی تئوری آن، مارکسیسم ارتدکس آلمان بیش تر تحت تأثیر مارکسیسم روسی بود تا اثرگذار بر آن، زیرا آلمانی‌ها تا حد چشمگیری تحت نفوذ پلخانف، تئورسین روسی، بودند. به این ترتیب، این جبهه‌ی واحد بین‌المللی گسترده‌ی مارکسیسم ارتدکس می‌توانست بدون دردسر پابرجا بماند زیرا از لحاظ تاریخی تنها لازم بود که در قلمرو ایدئولوژی و به عنوان ایدئولوژی وجود داشته باشد. این موضوع هم در غرب و هم در روسیه، و در روسیه حتی بیش از اروپای مرکزی و غربی، صادق بود. مارکسیسم روسی اکنون در سومین مرحله‌ی خود قرار دارد و هنوز هم همان خصلت ایدئو-لوژیکی و همان تضاد ملازم با آن را میان تئوری «ارتدکس» پذیرفته‌شده و خصلت تاریخی واقعی جنبش، به نمایش می‌گذارد. گویاترین نمود این تضاد در تئوری مارکسیستی ارتدکس لنین و پراتیک به کلی غیرارتدکس او دیده می‌شود^{۳۹}؛ و اکنون کاریکاتور آن در تضادهای آشکار بین تئوری و پراتیک «مارکسیسم شوروی» قابل مشاهده است.

این خصوصیت عمومی مارکسیسم روسی، بدون تغییری بنیادی، در «مارکسیسم شوروی» کنونی تداوم یافته است. تأیید ناخواسته‌ی این امر در موضع شیفرین، که پیش تر از او نام برده شد، نسبت به اصول فلسفی عام مارکسیسم شوروی دیده می‌شود. وی در مقاله‌ای در نشریه‌ی *Die Gesellschaft* (شماره‌ی چهار، ص. ۷)، ظاهراً حمله‌ی شدیدی به «مارکسیسم شوروی» کرده اما از دیدگاه فلسفی نوعی دفاع در آن پنهان است. او مدعی است مارکسیسم شوروی بر آن است که بر ضد گرایش‌های مخرب «ذهنی‌گرا» و «رویزیونیستی» (مثلاً «ندیده گرفتن مهم‌ترین اظهارات اساتید») که در نتیجه‌ی مواجهه با دشواری‌های لاینحل پدید آمده، «تلاشی صادقانه برای تقویت مارکسیسم در سازگارترین و ارتدکس‌ترین شکل‌اش بکند». همین پیش‌داوری در مقاله‌ی دیگری از شیفرین در شماره‌ی اوت ۱۹۱۹ *Die Gesellschaft* آشکارتر به

۳۹- در این مورد رجوع کنید به مقاله‌ی من، «لنین و کمیترون»، که در یادداشت ۱۵ ذکر شد.

چشم می‌خورد. در این مقاله، آخرین اثر کارل کائوتسکی، نماینده‌ی اصلی مارکسیسم ارتدکس آلمان، را مورد بحث قرار می‌دهد. شیفرین با وجود انتقاد شدیدش از بسیاری از مواضع فردی کائوتسکی، از کتاب او به‌عنوان آغاز «بازسازی مارکسیسم اصیل» به گرمی استقبال می‌کند. وی این «رسالت ایدئولوژیک» را برای کائوتسکی قائل می‌شود که به انواع گوناگون «تجزیه‌ی ذهنی‌گرایی مارکسیسم» که اخیراً در غرب و نیز در «مارکسیسم شورایی شده‌ی روسی» پدیدار شده و نیز به «بحران ایدئولوژیک» ناشی از آن در کل مارکسیسم خاتمه دهد.^{۴۰} این مقاله به‌ویژه گواه آشکاری بر **هم‌بستگی فلسفی کل جنبش مارکسیسم ارتدکس** تا به امروز است. شیفرین در نقد خود از «لنینیسم»، مارکسیسم شوروی امروزی، و هم در رویکردش به «کائوتسکیسم» کنونی، به کلی این موضوع را نادیده می‌گیرد که این دو روایت ایدئولوژیک مارکسیسم ارتدکس، از سنت‌های مارکسیسم قدیمی روسی و مارکسیسم بین‌المللی سر بر آورده‌اند. امروزه آن‌ها صرفاً بیانگر اشکال تاریخی رو به انقراضی هستند که قدمت آن به مرحله‌ی پیشین جنبش کارگری می‌رسد. در این ارزیابی از خصوصیت «مارکسیسم-لنینیسم» و «مارکسیسم شوروی»، می‌توان وحدت کامل و بنیادی دیدگاه‌های مکاتب پیشین و نوین مارکسیسم ارتدکس معاصر، سوسیال دموکراسی و کمونیسم، را دید. همان‌طور که قبلاً دیدیم که چه‌گونه تئورسین‌های کمونیست با دفاع از خصوصیت مثبت و ترقی‌خواه مارکسیسم بین‌الملل دوم به مارکسیسم و فلسفه واکنش نشان دادند، اکنون در یک نشریه‌ی سوسیال دموکراسی آلمان، می‌توان دید که چه‌گونه تئورسینی منشویک در فهرست کسانی وارد می‌شود که از ویژگی‌های فلسفی «عموماً معتبر» و «باصلابت» مارکسیسم بین‌الملل سوم دفاع می‌کند.

با این نکته به پایان بررسی‌ام از موقعیت کنونی مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه می‌رسیم - مسئله‌ای که از ۱۹۲۳ به واسطه‌ی تحولات تئوریک و پراتیک

جدید از جهات مختلف تغییر کرده است. خطوط کلی تکامل من از آن زمان تا کنون به اندازه‌ی کافی روشن است؛ بنابراین، از اصلاح تمامی جزئیاتی که در آن زمان گفتم بر اساس موضع کنونی‌ام چشم می‌پوشم. تنها در یک نکته ضروری است استثنا قائل شوم. در مارکسیسم و فلسفه استدلال کرده بودم که در جریان انقلاب اجتماعی، «دیکتاتوری» نه تنها در حیطه‌ی سیاست بلکه در حیطه‌ی ایدئولوژی هم لازم است. این موضوع سوء تعبیر بسیاری را باعث شد، به خصوص از سوی کائوتسکی. وی در بررسی کتابم برداشت غلط خود از مواضعم و نیز توهماتش را درباره‌ی شرایط حاکم بر روسیه نشان داد. به این سان، وی در ۱۹۲۴ اظهار کرده بود که «دیکتاتوری در قلمرو ایده‌ها» هرگز «به ذهن هیچ‌کس، حتی زینوویف و درژینسکی نیز خطور نکرده» است! اکنون گمان می‌کنم که این فرمول‌بندی انتزاعی از چنین خواستی در کتابم به راستی گمراه کننده است و باید تأکید کنم که تداوم مبارزه‌ی انقلابی که در مارکسیسم و فلسفه «دیکتاتوری ایدئولوژیک» نامیده بودم، در سه جنبه از نظام سرکوب فکری مستقر در روسیه‌ی کنونی به نام «دیکتاتوری پرولتاریا» متفاوت است. یکم، این دیکتاتوری پرولتاریاست، نه دیکتاتوری بر پرولتاریا. دوم، دیکتاتوری طبقه است، نه دیکتاتوری حزب و یا رهبری حزب. سوم، و از همه مهم‌تر، به عنوان دیکتاتوری انقلابی صرفاً مرحله‌ای از آن فرایند واژگونی رادیکال اجتماعی است که همراه با از بین بردن طبقات و تضاد طبقاتی، پیش شرط‌های «زوال دولت» و در عین حال خاتمه‌ی هرگونه جبر ایدئولوژیک را خلق می‌کند. در این معنا، وظیفه‌ی اساسی «دیکتاتوری ایدئولوژیک» همانا نابودی علل مادی و ایدئولوژیک آن و به این ترتیب زائد و غیرممکن کردن آن است. از همان روز نخست، وجه تمایز چنین دیکتاتوری راستین پرولتری از تمامی نسخه‌های تقلبی‌اش، آن خواهد بود که پیش شرط‌های آزادی فکری را نه فقط برای «همه‌ی» کارگران بلکه برای «تک‌تک» آنان نیز فراهم می‌کند. با وجود ادعای «دموکراسی» و «آزادی اندیشه» در جامعه‌ی بورژوایی، بردگان

مزدبگیری که تحت ستم جسمی و معنوی آن هستند، هرگز در هیچ‌جا از این آزادی برخوردار نبوده‌اند. و این همان چیزی است که مشخصاً مفهوم مارکسی دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا را تعریف می‌کند. با چنین تعریفی، آن تضاد ظاهری میان خواست «دیکتاتوری ایدئولوژیک» و ماهیت اساساً انتقادی و انقلابیِ روش و دیدگاه کمونیستی ناپدید می‌شود. سوسیالیسم هم در هدف و هم در وسایل خود، مبارزه‌ای برای تحقق آزادی است.

دیدگاه برداشت ماتریالیستی از تاریخ

(مارس ۱۹۲۲)

برای دانش‌آموختگان امروزی بورژوازی، مارکسیسم نه تنها یک معضل ناخوشایند پراتیکی و تئوریکی درجه‌ی اول، بلکه یک مصیبت تئوریکی درجه‌ی دوم نیز هست، یعنی مصیبت «تئوری علم». نمی‌توان آن را در هیچ یک از جعبه‌های عادی نظام علوم بورژوایی جای داد، و آن‌گاه که قرار شود برای آن و همسایه‌های نزدیکش جعبه‌ای تازه به نام جامعه‌شناسی افتتاح شود، باز در آن آرام نمی‌گیرد و دائماً از جعبه‌ی خود به همه‌ی جعبه‌های دیگر سرک می‌کشد. «اقتصاد»، «فلسفه»، «تاریخ»، «علم حقوق و دولت»، هیچ‌یک از این جعبه‌ها قادر نیست آن را در خود نگه دارد، و با فروکردن آن در یک جعبه‌ی دیگر هم هیچ‌کدام از آن‌ها در امان نمی‌مانند. مارکسیسم به کلی فاقد آن خصیصتی است که زمانی کارل مارکس آن را به عنوان «ویژگی اصلی اخلاق و شرافت افراد و طبقات آلمان» ستوده بود، یعنی آن «فروتنی که به محدودیت‌هایش تن می‌دهد و اجازه می‌دهد تا از آن‌ها بر ضدش استفاده شود». برعکس! می‌توان «آلمانی نبودن» آن را حتی به‌رغم خصوصیات دیگر در همین بی‌ثباتی و لشی (Welsch) آن دید که همه‌ی تلاش‌های محترم‌ترین شخصیت‌های جماعت فضیلتی بورژوا را برای ثبت و ضبط آن، نقش بر آب می‌کند.

توضیح ساده‌ی این مشکل که از دیدگاه تئوری علم بورژوایی لاینحل است، در آن است که مارکسیسم را حتی در گسترده‌ترین معنای بورژوایی

واژه‌ی علم که حتی فلسفه‌ی متافیزیکی نظرورانه را نیز در بر می‌گیرد، نمی‌توان یک «علم» دانست. اگر تا کنون سوسیالیسم و کمونیسم مارکسیستی را در برابر نظام‌های «انتقادی-تخیلی» سن‌سیمون، فوریه، اُون و دیگران، معمولاً سوسیالیسم «علمی» می‌نامیدند و به این ترتیب ده‌ها سال به مزاق بسیاری از کم‌مایگان شرافتمند سوسیال‌دموکرات آلمانی به‌نحو وصف‌ناپذیری خوش می‌آمد، اینک باید این رؤیای شیرین را با خشونتِ هرچه تمام‌تری با این حکم آشفته کرد که مارکسیسم به‌معنای درست و حسابی و بورژوایی کلمه هیچ‌گاه علم نبوده است و تا وقتی که نسبت به خود وفادار بماند هیچ‌گاه نیز نمی‌تواند علم بشود. مارکسیسم نه «اقتصاد» است نه «فلسفه» نه «تاریخ» و نه هیچ‌یک از «علوم انسانی» دیگر، و نه ترکیبی از این‌گونه علوم - به‌مفهوم بورژوایی «علم». عمده‌ترین اثر اقتصادی مارکس، آن‌گونه که از عنوان فرعی آن برمی‌آید و کل محتوای آن نیز در هر صفحه تأیید می‌کند، از آغاز تا پایان نقد اقتصاد سیاسی است، طبعاً به‌معنای نقد اقتصاد سیاسی تا آن‌روز، یعنی همان اقتصاد سیاسی که ادعا می‌کردند «بدون پیش‌داوری» ولی در حقیقت دقیقاً «بورژوایی» است، یعنی پیش‌داوری‌های بورژوایی آن را تعیین و محدود کرده‌اند. روشن است که این نقد از اقتصاد سیاسی بدون تردید از دیدگاه جدید آن طبقه‌ای صورت می‌گیرد که از بین تمام طبقات موجود تنها طبقه‌ای است که هیچ علاقه‌ای به حفظ و برقرار ماندن این پیش‌داوری‌های بورژوایی ندارد، بلکه برعکس، وضعیت عمومی زندگی‌اش همواره جبراً او را به درهم شکستن نهایی، عملی و نیز نظری این پیش‌داوری‌ها سوق می‌دهد. و هرآن‌چه که در مورد اقتصاد مارکسیستی صادق است برای تمامی اجزای دیگر نظام فکری مارکسیستی نیز صحت دارد، یعنی برای آموزه‌های مارکسیسم راجع به مسائلی که بنا به اصول تقسیم‌بندی رایج در تئوری علم بورژوایی به حوزه‌ی فلسفه، تاریخ و یا دیگر «علوم انسانی» تعلق دارند. در این زمینه‌ها نیز مارکس نمی‌خواهد با تعالیم خود «هرکول بنیان‌گذار دولت» باشد. تمامی تصورات

علمای بورژوا و نیمه‌سوسیالیست بر خطاست که فرض را بر آن می‌گذارند که مارکسیسم می‌خواهد به جای فلسفه‌ی تاکنونی (بورژوایی) یک «فلسفه‌ی» جدید، به جای تاریخ‌نگاری تاکنونی (بورژوایی) یک «تاریخ‌نگاری» جدید، به جای علم حقوق و سیاست تاکنونی (بورژوایی) یک «آموزه‌ی حقوق و دولت» تازه و یا این که به جای آن شمایل نیمه‌کاره‌ای که امروزه تئوری علم بورژوایی به عنوان علم جامعه‌شناسی ارائه می‌دهد، یک «جامعه‌شناسی» تازه قرار دهد. تئوری مارکسیسم ابدأ چنین هدفی ندارد، همان‌طور که حرکت اجتماعی و سیاسی مارکسیسم که آن تئوری بیان نظری آن است، ابدأ قصد ندارد به جای نظام دولت‌های تاکنونی بورژوایی و اعضای آن، «دولتی» جدید و «نظام دولتی» تازه‌ای بر پا کند. کارل مارکس هدف خود را «نقد» فلسفه‌ی بورژوایی، نقد تاریخ‌نگاری بورژوایی، «نقد» تمامی علوم انسانی بورژوایی، و در یک کلام «نقد» تمامی ایدئولوژی بورژوایی قرار می‌دهد؛ و این نقد را هم درست همانند نقد «اقتصاد» بورژوایی، از موضع طبقه‌ی پرولتاریا پیش می‌برد.

به این ترتیب، در حالی که علم و فلسفه‌ی بورژوایی در پی به چنگ آوردن شیخ دروغین «عدم پیش‌داوری» هستند، مارکسیسم در تمامی اجزای خود پیشاپیش از چنین توهمی چشم می‌پوشد. مارکسیسم نمی‌خواهد علم یا فلسفه‌ای «ناب» باشد، بلکه بر آن است با بر ملا کردن بی‌وقفه و بی‌ملاحظه‌ی «پیش-داوری‌ها»ی پنهان علم و فلسفه‌ی تاکنونی بورژوایی، «ناخالصی» آن را به نقد بکشد. علاوه بر آن، نمی‌خواهد این «نقد» نقدی «ناب» به معنای بورژوایی کلمه باشد؛ این نقد نه به شیوه‌ای «بدون پیش‌داوری» و به خاطر خود نقد، بلکه در ارتباطی تنگاتنگ با نبردهایی بخش عملی طبقه‌ی کارگر صورت می‌گیرد، و خود را بیان تئوریک‌ی آن مبارزه می‌داند و می‌خواند، و از این لحاظ نیز از همه‌ی آنچه در علم و فلسفه‌ی تاکنونی بورژوایی به عنوان «نقد» خوانده شده و کامل‌ترین بیان تئوریکش را در فلسفه‌ی کانت می‌یابد به نحوی بنیادی متمایز

می‌شود، همان‌گونه که از علم و فلسفه‌ی غیرانتقادی، یعنی جزم‌گرا، متافیزیکی یا نظرورانه‌ی بورژوایی متفاوت است.

چنان‌چه بخواهیم دیدگاه ویژه، نو و منحصر به فردی را درک کنیم که مارکسیسم بنا به سرشتش به‌مثابه‌ی «بیان عام مناسبات واقعی در مبارزه‌ی طبقاتی موجود»^۱، آغازگاه خود در «نقد» اقتصاد و ایدئولوژی بورژوایی قرار می‌دهد، می‌باید از درک ویژه‌ی مارکسیستی از حیات اجتماعی انسان مفهوم روشن و جامعی داشته باشیم، که امروزه هواداران و مخالفینش عموماً با اصطلاح «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» از آن نام می‌برند - اصطلاحی که البته در تمامی جنبه‌ها به حد کافی گویا نیست. و به این منظور باید بار دیگر از این پرسش آغاز کنیم که در کل نظام مارکسیسم، بین دو بخشی که از هم متمایز کردیم، یعنی بین نقد اقتصاد سیاسی از یکسو و آنچه که نقد ایدئولوژی نامیدیم از سوی دیگر، چه رابطه‌ای برقرار است؟ پیشاپیش باید در همین جا اشاره کرد که این دو بخش در وحدتی تجزیه‌ناپذیر با هم پیوند دارند. غیر ممکن است که کسی «آموزه‌های اقتصادی» مارکسیسم را رد کند ولی در عین حال بخواهد در موضع‌گیری‌اش بر سر مسائل سیاسی، حقوقی، تاریخی، جامعه‌شناختی و یا دیگر مسائل غیراقتصادی، «مارکسیست» باشد. عکس این حالت هم به کلی ناممکن است، با آن‌که اقتصاددانان بورژوایی که نمی‌توانسته‌اند گریبان خود را از چنگ حقیانیت «تعالیم اقتصادی» مارکسیسم برهانند در این راه بسیار کوشیده‌اند: نمی‌توان نقد اقتصاد سیاسی مارکس را تصدیق کرد، اما در همان حال نتایج آن را برای موضع‌گیری در مورد مسائل سیاسی، حقوقی و غیره مردود دانست.

در نظام مارکسیسم، «نقد اقتصاد سیاسی» و «نقد ایدئولوژی» یک کلیت واحد را می‌سازند که اجزای آن را نمی‌توان به صورت جدا و رها از هم در نظر گرفت. اما اهمیتی که هریک از این دو بخش در کل نظام مارکسیستی پیدا

۱- رجوع کنید به مانیفست کمونیست. بخش II: «پرولتاریا و کمونیست‌ها».

می‌کنند به شدت متفاوت است. این تفاوت را می‌توان از جمله در این نکته مشاهده کرد که خود مارکس در آثاری که از او در اختیار ماست، با چه تفصیلی هریک از این بخش‌های نظام را بررسی کرده است. او که در نخستین دوره، دوره‌ی جوانی‌اش، بر دیدگاهی فلسفی ایستاده بود که طبق اصطلاحات بعدی خود وی می‌توان آن را دیدگاهی کاملاً «ایدئولوژیک» خواند، تنها توانست با کار فکری سخت و مداوم و درازمدت، خود را از این دیدگاه ایدئولوژیک رها کند. بین این نخستین دوره‌ی جوانی و دوره‌ی کمال واقعی و خلاقیت او، یک کار طولانی تعیین تکلیف با خود قرار دارد. در طی این دوران او آن‌چنان از هرگونه ایدئولوژی به‌طور اساسی فاصله می‌گیرد که حتی در دوره‌ی آفرینندگی بعدی‌اش برای «نقد ایدئولوژی» تنها اشارات حاشیه‌ای پراکنده‌ای باقی می‌ماند، در حالی که زمینه‌ی اصلی مورد علاقه‌اش هرچه بیشتر و بیشتر به «نقد اقتصاد سیاسی» می‌گراید. به عبارت دیگر، او سیر کار فکری‌اش را بدین ترتیب طی کرد که از «نقد ایدئولوژی» آغاز کرد و در این نقد دیدگاه نوین و ماتریالیستی‌اش را یافت و سپس آن را در تمامی عرصه‌ها - و گاه به گاه به ثمربخش‌ترین نحو - به کار بست، ولی تنها در یک حوزه واقعاً آن را تا نهایی‌ترین نتایجش دنبال کرد، حوزه‌ای که اینک برای او مهم‌ترین حوزه به نظر می‌آمد، یعنی اقتصاد سیاسی. این مراحل مختلف تحول را می‌توان به دقت در آثار وی ردگیری کرد. مارکس دومین و مهم‌ترین دوره‌ی خلاقیتش را با الهام از نقد مذهب فوئرباخ، با نقد فلسفه‌ی حق هگل (۱۸۴۳-۴۴) شروع کرد و چندسال بعد همراه با دوستش انگلس «دو جلد کتاب قطور» را با نقد کل فلسفه‌ی بعد از هگل انباشت، اما این دومین اثر را به چاپ نرساند، و اصولاً در دوره‌ی کمال واقعی زندگی‌اش، که اکنون در حال بالندگی بود، اهمیت زیادی برای «نقد دقیق‌تر ایدئولوژی» قائل نبود، در عوض، از این پس خود را با تمام نیرو وقف پژوهش انتقادی در عرصه‌ی اقتصاد کرد که محور واقعی تمامی چرخش‌های تاریخی-اجتماعی را در آن

کشف کرده بود، و در این قلمرو وظیفه‌ی «انتقادی» اش را تا پایان به پیش برد. او اقتصاد سیاسی سنتی طبقه‌ی بورژوا را نه تنها به طور منفی نقد کرد، بلکه با قرار دادن «اقتصاد سیاسی طبقه‌ی کارگر» در مقابل «اقتصاد سیاسی مالکیت» (اصطلاحات مورد علاقه‌ی مارکس)، به طور مثبت نیز آن را به نقد کشید. در اقتصاد سیاسی طبقه‌ی مالک، مالکیت خصوصی حتی در تئوری نیز بر تمامی ثروت اجتماعی سلطه دارد؛ کار انباشته و بی‌جان گذشته بر کار زنده‌ی زمان حال. برعکس! در اقتصاد سیاسی پرولتاریا و نیز در بیان تئوریک آن یعنی، نظام اقتصادی مارکسیسم، Sozietät یعنی جامعه، بر کل تولید مسلط است، یعنی کار زنده بر کار انباشته‌ی بی‌جان یا «سرمایه». و این همان محوری است که بنا به شناخت مارکس، واژگون شدن آتی جهان حول آن باید صورت گیرد. در نتیجه، حول همین نقطه در تئوری نیز باید یک رویارویی «رادیکال» که به گفته‌ی مارکس یعنی «دست به ریشه بردن»، میان فلسفه و علم بورژوایی با ایده‌های نوین طبقه‌ی پرولتاریا که برای رهایی خویش به پا می‌خیزد، انجام شود. چنانچه این امر به طور بنیادی جامعه‌ی تحقق بپوشد، آنگاه سایر تحولات، یعنی تمامی دگرگونی‌ها در عرصه‌ی ایدئولوژیکی نیز خود به خود بدیهی می‌شوند؛ آنگاه که لحظه‌ی عمل تاریخی فرارسد، نقد «ایدئولوژیکی» گذشته تنها می‌تواند به مثابه‌ی شکل بلوغ نیافته‌ی آن شناختی اعتبار داشته باشد که اجرای عملی واژگونی جهان در نهایت موکول و مشروط به آن است. تنها با بازنگری به سیر تاریخی آگاهی انقلابی عصر کنونی است که می‌توانیم بگوییم «نقد مذهب پیش شرط هر نقدی» بوده است. برعکس، با نگاه به آینده این حکم صدق می‌کند که مبارزه علیه مذهب تنها به صورت باواسطه مبارزه علیه جهانی است که مذهب «رایحه‌ی معنوی» آن است. به عبارت دیگر، برای دست یازیدن به عمل تاریخی، باید «نقد آسمان» را به «نقد زمین» تبدیل کرد؛ و این نیز به نوبه‌ی خود تنها گام نخستین در تبدیل «نقد مذهب» به «نقد حقوق» و «نقد الهیات» به «نقد سیاست» است. همه‌ی این‌ها تنها «وجه دیگر» جوهر انسانی را

به دست می‌دهند و نه «واقعیت» واقعی او را، نه «مسئله‌ی واقعاً زمینی در ابعاد راستینش» را. این، هنگامی شدنی است که حریف را بر زمین بجوئیم، بر زمینی که او با تمامی افعال واقعی‌اش و نیز با تمامی او‌هاش در واقعیت بر آن ایستاده است، یعنی بر زمین اقتصاد تولید مادی. نقد مذهب، فلسفه، تاریخ، سیاست و حقوق باید شالوده‌ی نهایی‌اش را در «رادیکال‌ترین» یا «ریشه‌ای-ترین» نقدها بیابد، یعنی در نقد اقتصاد سیاسی.^۲

با توجه به جایگاه «اقتصاد سیاسی» در کل نظام اقتصادی مارکسیسم که بنیان تمامی چیزهای دیگر را می‌سازد (بورژواها خواهند گفت: اقتصاد سیاسی «علم پایه‌ای» مارکسیسم است!)، چنین نتیجه می‌شود که برای اثبات نظری مارکسیسم به نقد تفصیلی بر علم حقوق، دولت و جامعه و نیز بر تاریخ‌نگاری و یا هر نوع «ایدئولوژی» دیگر بورژوایی نیازی نیست؛ نقدی که به تدوین و شکل‌گیری یک علم جدید مارکسیستی درباره‌ی حقوق، دولت یا جامعه می‌انجامد. نسخه‌بردارانی که خود را «مارکسیست ارتدکس» بر می‌شمارند به کلی به بی‌راهه می‌روند، کسانی همچون کارنر-رنر (Karner-Renner) در اتریش یا کرنر کونو (Kärner Cunow) در آلمان، که نیاز مبرمی احساس می‌کنند تا اقتصاد سیاسی مارکسیسم را با آموزه‌ی مارکسیستی حقوق و دولت و یا حتی با تئوری مدون مارکسیستی علم جامعه یا جامعه‌شناسی «تکمیل کنند». نظام مارکسیستی احتیاجی به چنین تکمیلی ندارد، همچنان که از یک «زبان‌شناسی» یا «ریاضیات» مارکسیستی ویژه بی‌نیاز است. حتی محتوای نظام‌های ریاضی نیز با آن که امروزه در این حوزه کمتر از حوزه‌های دیگر دانش بشری که به درجات مختلف زمینی‌ترند، چون و چرا می‌شود، از لحاظ تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و پراتیکی مشروط است؛ تردیدی نیست که با

۲- نقل قول‌های چندجمله‌یی اخیر از مقاله «درباره‌ی قانون دزدی چوب»، از مکاتبات مارکس-روگه-فوئرباخ-باکونین، و از نقل فلسفه‌ی حق هگل گرفته شده‌اند (که همگی در *Nachlass*، جلد اول به چاپ رسیده‌اند).

دگرگونی موعود جهان اجتماعی-تاریخی، چه پیش از آن، چه در ضمن آن و چه به ویژه پس از آن، ریاضیات نیز «کند یا تند» دگرگون خواهد شد؛ برداشت ماتریالیستی از تاریخ و جامعه برای ریاضیات نیز مؤثر است. اما حماقت محض خواهد بود چنان چه «مارکسیستی» مدعی شود که می تواند در برابر نظام های ریاضی یی که محققین این رشته طی هزاران سال بنا کرده اند، از اعماق بینش خود نسبت به واقعیات اقتصادی-اجتماعی-تاریخی که در «تحلیل نهایی» برای تکامل تا کنونی و آتی علم ریاضیات نیز تعیین کننده اند، یک ریاضیات جدید «مارکسیستی» پدید آورد. و این درست همان کاری است که کارنر-رنر و کرنر کونو با امکانات بسیار ناچیز خود سعی در انجام آن داشته اند، البته در زمینه های معین دیگری از علم (در حوزه ی «علم حقوق» که سابقه ی هزاران ساله دارد و در عرصه ی جوان ترین علم «بورژوازی»، یعنی «جامعه شناسی»!). تعداد بی شماری از شبه مارکسیست ها نیز در همین تلاش اند، آنان که در این توهم به سر می برند که با تکرار خسته کننده ی اعتقادشان به مارکسیسم، می توانند به نتایج عینی پژوهش های تاریخی یا به فلسفه و یا به این یا آن علم طبیعی یا انسانی، چیز نویی بیفزایند. اما کارل مارکس و فریدریش انگلس که در بیس از یک، حوزه ی علمی بر دانش زمانه شان تسلطی دایرةالمعارف وار داشتند هرگز به چنین توهمات سفیهانه و جنون آمیزی دچار نیامدند و آن را به عهده ی دورینگ و هم پالکی هایش که در آن زمان و امروز به فراوانی پیدا می شوند گذاردند. آنان در برابر تمامی علوم ی که از زمینه ی تخصصی شان یعنی اقتصاد، و از حوزه های پژوهشی مستقیماً مرتبط با آن، یعنی فلسفه و علوم اجتماعی فراتر می رفت، تنها به نقد اساسی بسنده کردند، آن هم نه نقد از نتایج عینی پژوهش ها بلکه از دیدگاه بورژوازی که پرتوهایش را به درون این سپهرهای «معنوی» می تابد. و درست در همین ردیابی از این پرتوهای ظریف و ظریف تر بود که چنان نبوغی از خود بروز دادند که نظیرش در هیچ محقق علمی دیگر یافت نمی شود و شاید تنها نزد برخی از شاعران

بتوان آن را سراغ گرفت. برای انجام چنین کاری طبعاً می‌بایستی در موضوع و روش علم مربوطه تا دقیق‌ترین نکات تعمق می‌کردند، و به این ترتیب مسلم است که مغزهایی چون مارکس و انگلس در حوزه‌هایی که از زمینه‌ی تخصصی اقتصادی-جامعه‌شناختی‌شان نسبتاً دور بوده‌اند به اکتشافات مشخصی نیز نایل شوند. اما این امر به هیچ‌وجه مقصد تلاش‌های آنان نبوده است. هدف آن‌ها صرفاً این بوده که دیدگاه بورژوایی مورد حمله را از مبنای اقتصادی تا ظریف‌ترین شاخه‌های «ایدئولوژیکی» اش دنبال کنند و در این آخرین نهانگاه‌هایش نیز طعم برخورد انتقادی را به آن بچشانند.

* * *

نتیجه‌ی بررسی ما این است که از یک سو به وحدت درونی کل نظام فکری مارکسی، و از سوی دیگر به تفاوت میزان اهمیت یکایک اجزای درون آن کلیت، پی بردیم. مارکس در نقد ایدئولوژی رایج، نظرگاه «ماتریالیستی» خود را ساخته و پرداخته کرد که بنا بر آن عامل اقتصادی یا «اقتصاد سیاسی» به مانند عامل اساسی و تعیین‌کننده‌ی عوامل دیگر در حیات تاریخی-اجتماعی انسان نمودار می‌شود. او سپس وظیفه‌ی ویژه‌ی خود را در آن دید که بر این زمینه‌ی بنیادی، نقد بیش‌های رایج بورژوایی را تا نهایی‌ترین پی‌آمدهایش به پیش برد. در دوره‌های بعدی نیز مبارزه با ایدئولوژی بورژوایی را عمدتاً به این حوزه منتقل کرد، چرا که مسلماً نخستین خاستگاه‌های همه‌ی ایدئولوژی‌های بورژوایی باید در همین جا، در عمیق‌ترین بنیان ساخت و بافت جامعه‌ی بورژوایی قرار داشته باشد. اما در زمان‌های بعد تنها به ندرت و در چند نوشته‌ی معدود، بسیار فشرده و از لحاظ فرم بسیار کمال یافته، ولی در ظاهر نه چندان گسترده، به بررسی انتقادی ایدئولوژی در سایر حوزه‌های حیات تاریخی-اجتماعی پرداخت.

با چنین دیدی به ساختمان کلی نظام اندیشه‌ی مارکس، این نیز روشن می‌شود

می‌شود که آن شکوه‌های تأثیربرانگیز و مکرر که [چرا] کارل مارکس کلیت
 بینش فلسفی‌اش، یعنی همین دیدگاه و روش درک جدید «ماتریالیستی»‌اش را
 از تاریخ و جامعه، به همان نحو که «اقتصاد سیاسی»‌اش را بیان کرده، در یک
 اثر مجزا و مستقل به تفصیل عرضه نکرده، تا چه حد بی‌جاست. در واقع
 مارکس اساس تفکر «ماتریالیستی»‌اش را با تمام پی‌آمدهایش در آثار خود،
 به‌خصوص در اثر اصلی‌اش، سرمایه، با تفصیلی هرچه تمام‌تر به گونه‌ای زنده
 ارائه کرده است، و حتی جوهر این درک را بی‌اندازه واضح‌تر از آنچه با
 توصیف ثوریک‌های آن می‌توانسته بکند نشان داده است. کارل مارکس در این
 اثر نه تنها اقتصاد سیاسی طبقه‌ی بورژوا را از پایه مورد انتقاد قرار می‌دهد بلکه
 تمامی ایدئولوژی‌های دیگر بورژوایی را نیز که از این ایدئولوژی اساسی
 سرچشمه می‌گیرند نقد می‌کند. او با نشان دادن تعیین‌کنندگی این ایدئولوژی
 پایه‌ی اقتصادی برای تمامی فلسفه و علم بورژوایی، به اساسی‌ترین شیوه به
 نقد کل اصل ایدئولوژیک فلسفه و علم بورژوایی می‌پردازد. مارکس در برابر
 «اقتصاد سیاسی» بورژوایی تنها به یک نقد منفی اکتفا نکرد بلکه بدون آن که
 قلمرو انتقادی را ترک گوید، یک نظام کامل اقتصادی نوین، [یعنی] اقتصاد
 سیاسی طبقه‌ی کارگر را در مقابل آن قرار داد. به همین ترتیب در برابر اصل
 «ایدئولوژیک» فلسفه و علوم بورژوایی که وی با مبارزه با آن سعی در ابطال
 انتقادی‌اش می‌کند، دیدگاه و روش جدید یعنی دیدگاه و روش برداشت
 «ماتریالیستی» طبقه‌ی کارگر از تاریخ و جامعه را قرار می‌دهد که با هم‌کاری
 دوستش فریدریش انگلس تدوین کرده است. از این لحاظ، نظام نظری کارل
 مارکس، حتی در تضادی ظاهری با آنچه در آغاز گفتیم، هم یک «علم» است،
 یعنی علم اقتصاد مارکسیستی و هم یک فلسفه، یعنی برداشت نوین فلسفی-
 ماتریالیستی از ارتباط تمامی پدیده‌های تاریخی-اجتماعی. اما این تضاد فقط
 ظاهری است و ما می‌بایست می‌گذاشتیم که خود را نشان دهد، چرا که همه‌چیز
 را نمی‌توان یکباره گفت. در واقع آموزه‌ی مارکسیستی در هر دو وجه‌اش، هم

در «اقتصاد» و هم در «فلسفه»، به هیچ وجه یک «علم» یا «فلسفه» به معنای رایج بورژوازی کلمه نیست. البته هم «تعالیم اقتصادی مارکسیسم» و هم مقدمات کلی و اساسی آن، «برداشت ماتریالیستی تاریخ»، در بخشی از جوهره‌ی خود حاوی چیزی هستند از همان نوعی که در علم و فلسفه‌ی بورژوازی نیز یافت می‌شود. آن‌ها به مثابه‌ی ابطال و الغای انتقادی علم و فلسفه‌ی بورژوازی ناگزیر در جنبه‌ای از جوهر خود همچنان علم و فلسفه باقی می‌مانند، اما در جنبه‌ی دیگر از افق علم و فلسفه‌ی بورژوازی فراتر می‌روند. درست همان‌گونه که دولتی که طبقه‌ی پیروزمند پرولتاریا در نبرد پراتیکی اجتماعی و سیاسی خویش به جای دولت درهم شکسته‌شده‌ی بورژوازی برپا خواهد کرد در یک وجه خود همچنان خصلت یک «دولت» (به معنای امروزی کلمه) را خواهد داشت، ولی در عین حال در وجه دیگر، در این خصوصیت که به منزله‌ی مرحله‌ی گذار به جامعه‌ی بی طبقه و در نتیجه بدون دولت آینده است، دیگر نه به طور کامل یک «دولت»، بلکه چیزی متعالی‌تر از یک دولت خواهد بود.

این مقایسه و اساساً همه‌ی آن چه که تا این جا به عنوان جوهر آموزه‌ی مارکسی ارائه شد، مسلماً برای کسی که خود عمیق‌تر در این آموزه کندوکاو نکرده است در وهله‌ی اول چیز زیادی به دست نمی‌دهد. او می‌خواهد با «برداشت ماتریالیستی تاریخ» آشنا شود و ما بحث را با توضیحاتی شروع کردیم که خود همگی بر پایه‌ی این برداشت نوین مارکسیستی استوارند، یعنی که چنین برداشتی را پیش شرط دارند. با این وجود، به نظر ما این تنها راهی است - هر چند که ابتدا ناپیمودنی به نظر آید - که با آن می‌توان درکی واقعی را از دیدگاه نوین و اختصاصی کارل مارکس منتقل کرد. هگل در پدیدارشناسی ذهن از آگاهی فرد می‌خواهد که مستقیماً به او و روش «دیالکتیکی» اش اعتماد کند، حتی اگر که اندیشیدن به روش فلسفی هگل در آغاز برایش مانند آن باشد که بکوشد «روی سر راه برود». درست به همین طریق نیز آن کس که می‌خواهد به فهم واقعی روش مارکس، و این یعنی

«دیالکتیک ماتریالیستی» در مقابل «دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل»، نایل شود باید نخست یک‌بار مستقیماً خود را به آن بسپارد، البته تا آن‌جا که در توان او هست. هیچ مربی‌شنا به کسی که حاضر نیست پیش از آموختن تن به آب بزند، نمی‌تواند شنا بیاموزد. طرز عمل خود مارکس در سرمایه و سایر آثار دوران بلوغ‌اش پیوسته چنین است که دیدگاه ماتریالیستی‌اش را - که این آثار به‌نوبه‌ی خود سنگ‌بناهای آن در تکامل هرچه بیشتر و مستدل کردن هرچه ژرف‌تر آن‌اند - در عین حال پیش‌فرض می‌گیرد. این امر هم در مورد نقد اقتصاد سیاسی مارکس درست است و هم در مورد نقد وی بر تمامی علم و فلسفه‌ی بورژوازی، که ما در این‌جا در معنای مورد‌نظر مارکس تحت عنوان «نقد ایدئولوژی» از آن یاد کردیم. در سراسر نوشته‌های مارکس تنها یک‌جا هست که او سعی کرده دیدگاه ویژه‌ای را که تمامی آثار او از اواسط سال‌های چهل به بعد بر اساس آن نوشته شده‌اند، با عباراتی صریح و کم و بیش به‌طور کامل بیان کند. این چند جمله‌ی کوتاه و فوق‌العاده فشرده، که برای فهم و هضم کامل معنای آن‌ها بایستی بر هر کلمه‌ی آن تأمل کرد و آن را هزاران بار خواند و باز هم خواند، در «پیش‌گفتار» ۱۸۵۹ بر نقد اقتصاد سیاسی آمده‌اند. در آن‌جا مارکس با وضوحی جاندار که از ویژگی‌های سبک نگارش اوست «اشارات» کوتاه‌ی به خط سیر مطالعات اقتصادی - سیاسی‌اش می‌کند؛ این قسمت با گزارشی درباره‌ی تحصیلات دانشگاهی‌اش و نخستین فعالیت کوتاه‌مدت انتشاراتی و روزنامه‌نگاری‌اش آغاز می‌شود. در این فعالیت انتشاراتی ابتدا در «وضع ناگواری» قرار می‌گیرد که باید در مورد «به‌اصطلاح منافع مادی» نیز سخن بگوید، و ضمن آن به تناقض درونی وحشتناکی با دیدگاهی که تاکنون داشته و عمدتاً هگلی - ایده‌آلیستی بوده است دچار می‌شود. چندماه پس از شروع کار سردبیری، نشریه‌اش تحت فشار سانسور قرار می‌گیرد و او با «طیب خاطر» از دست استفاده می‌کند تا خود را از انظار عمومی کنار بکشد و جهت حل و فصل این تردید بار دیگر «به حجره‌ی درس بازگردد».

«نخستین کاری که برای برطرف کردن شک و تردیدهایی که مرا به باد حمله گرفته بودند به عهده گرفتم، بازنگری انتقادی فلسفه‌ی حق هگل بود، اثری که مقدمه‌ی آن در ۱۸۴۴ در سال‌نامه‌های آلمانی - فرانسوی^۱، منتشر شده در پاریس، به چاپ رسید. تفحصاتم مرا به این نتیجه رساند که نه مناسبات حقوقی و نه اشکال دولت هیچ‌کدام را نمی‌توان بر مبنای خود آن‌ها و یا بر اساس به‌اصطلاح رشد عام فکر بشری درک کرد، بلکه برعکس، آن‌ها در شرایط مادی زندگی ریشه دارند که هگل کلیت آن را به تاسی از [متفکران] انگلیسی و فرانسوی قرن هجدهم، تحت نام «جامعه‌ی مدنی» بیان می‌کند، و این که کالبدشکافی این جامعه‌ی مدنی را بایستی در اقتصاد سیاسی جست‌وجو کرد. مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی را که در پاریس آغاز کرده بودم در بروکسل - که در پی حکم اخراج از طرف آقای گیزو بدان جا مهاجرت کرده بودم - ادامه دادم. نتیجه‌ی عامی را که بدان رسیدم، و به مجرد حصول، ریسمان راهنمای مطالعات من گردید می‌توان به قرار زیر خلاصه کرد: انسان‌ها در جریان تولید اجتماعی حیات خود پای در مناسبات معین و ضروری‌یی می‌گذارند که مستقل از اراده‌ی آن‌هاست، یعنی مناسبات تولیدی که با مرحله‌ی معینی از رشد نیروهای تولید مادی‌شان متناسب‌اند. کل این مناسبات تولیدی ساخت اقتصادی جامعه - [یعنی] زیربنای واقعی آن را تشکیل می‌دهد که بر پایه‌ی آن روبنای حقوقی و سیاسی [جامعه] برپا می‌گردد و اشکال معین آگاهی اجتماعی در تناظر با آن قرار می‌گیرند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی، روند عام زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را مشروط می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آن‌ها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس، وجود اجتماعی آنان تعیین‌کننده‌ی آگاهی‌شان است. نیروهای تولید مادی جامعه در مرحله‌ی معینی از رشد [خود] با مناسبات تولیدی موجود یا با مناسبات مالکیتی که تا آن مرحله از رشد خود در چارچوب آن عمل می‌کرده‌اند - این دو در قاموس

1. Deutsch-Französische Jahrbücher

اصطلاحات حقوقی به یک معنی بیان می‌شوند - در تضاد می‌افتند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولده بیرون می‌آیند به دست و پای آن‌ها زنجیر می‌زنند. آن‌گاه یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر پایه‌های اقتصادی، کل روبنای عظیم [آن] نیز دیر یا زود دگرگون می‌شود. در بررسی این‌گونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید، که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است، و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری یا فلسفی، خلاصه اشکال ایدئولوژیکی‌یی که انسان از طریق آن‌ها به این تضاد واقف شده و برای از بین بردن آن به نبرد برمی‌خیزد، تفاوت قابل شد. همان‌طور که یک فرد به‌استناد نظر وی نسبت به خودش قضاوت نمی‌شود، یک چنین دوران دگرگونی را نیز نمی‌توان به‌استناد آگاهی آن قضاوت کرد، برعکس، باید این آگاهی را بر مبنای تضادهای زندگی مادی، [یعنی] تعارض موجود بین نیروهای اجتماعی تولید و مناسبات تولیدی، توضیح داد. یک نظام اجتماعی هرگز پیش از آن که کلیه‌ی نیروهای مولده‌ی موردنیازش رشد یافته باشند مضمحل نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتر جدید هیچ‌گاه قبل از آن که شرایط مادی وجود آن در چارچوب جامعه‌ی قدیم به حد بلوغ نرسیده باشد، جانشین مناسبات تولیدی قدیم نمی‌شود. از این‌روست که بشر همیشه تنها وظایفی را برای خود مقرر می‌کند که قادر به حل آن‌ها باشد، زیرا که بررسی دقیق‌تر همواره نشان می‌دهد که خود مسئله تنها وقتی سر برمی‌آورد که شرایط مادی حل آن از قبل فراهم شده یا در شرف شکل گرفتن باشد. در یک طرح کلی، می‌توان شیوه‌ی تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوایی جدید را دوران‌های ترقی‌یابنده در نظام اقتصادی جامعه به شمار آورد. شیوه‌ی تولید بورژوایی* آخرین شکل آشتی‌ناپذیر (antagonistisch) روند اجتماعی تولید است. آشتی‌ناپذیر نه به معنای آشتی‌ناپذیری فردی بلکه به معنای آشتی‌ناپذیری‌یی که از شرایط

* در متن اصلی: مناسبات بورژوایی تولید.

اجتماعی زندگی افراد نشأت می‌گیرد. اما در عین حال نیروهای مولده‌ای که در بطن جامعه‌ی بورژوازی رشد می‌کنند شرایط مادی حل این تضاد آشتی‌ناپذیر را نیز به وجود می‌آورند. از این رو، [دفتر] پیش‌تاریخ جامعه‌ی بشری هم با این صورت‌بندی اجتماعی فرو بسته می‌شود.*

در همین چند جمله خطوط کلی و طرح اجمالی آنچه که باید از «درک ماتریالیستی تاریخ و جامعه» فهمید به روشن‌ترین و دقیق‌ترین شکل قابل تصور بیان شده‌اند. اما در این جا نه سعی شده برای ادعاهای طرح‌شده دلایلی ارائه شوند و نه به نتایج گسترده‌ی تئوریک و پراتیک حاصل از آن به حد کافی اشاره رفته است تا به خواننده‌ای که خود آثار اصلی مارکس را مطالعه نکرده تصوری از اهمیت آن‌ها به دست بدهد، و سرانجام این متن فاقد دفاعیات [لازم] در برابر بعضی سوء تعبیرهایی است که شکل و محتوای این جملات می‌تواند القا کنند. همه‌ی این‌گونه اضافات برای منظور بلاواسطه‌ای که مارکس با این «اشارات» کوتاه دنبال می‌کرده زاید بوده‌اند. او خواننده را در جریان می‌گذارد که در پژوهش‌های اقتصادی-اجتماعی، کدام «رسمان راهنما» هدایت‌کننده‌ی او بوده است. و بدیهی است که تنها برهان نظری که می‌توانسته برای مقرون به هدف بودن روش ارائه کند فقط می‌توانسته از طریق کاربرد آن روش در حوزه‌های معینی از پژوهش علمی، به‌ویژه در بررسی واقعیت‌های «اقتصاد سیاسی» به دست آید. فردریش انگلس در ارتباط مشابهی یک‌بار این ضرب‌المثل انگلیسی را نقل کرده که: امتحان پودینگ همانا در خوردن آن است.^۳ هرگز نمی‌توان با جر و بحث نظری پی برد که آیا یک روش علمی صحیح است یا نه، بلکه تنها امتحان کردن به‌اصطلاح

* نقل از نقد اقتصاد سیاسی، «دیباچه»، انتشارات اتحادیه دانشجویان ایرانی ام‌و - سوئد، با اندکی تغییر [م].

۳- رجوع کنید به انگلس، مقدمه بر چاپ انگلیسی تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم (۱۸۹۳) منتشر شده در *Neue Zeit*، I، XI، ص. ۱۵ و پس از آن.

«پراتیکی» آن روش است که حکم قطعی در این مورد می‌دهد. و آن‌طور که مارکس با تأکید و صراحت خاطر نشان کرده است، در این جملات فعلاً قرار نیست چیزی بیش از «ریسمان راهنما»یی برای تحقیق داده‌های تجربی (در این جا یعنی تاریخی) از حیات اجتماعی انسان باشد. مارکس خود بعداً بارها در برابر این بدفهمی که چیزی بیش از این در آن عبارات می‌توان جست مخالفت می‌کند. با این همه مسلم است که در پس این جملات چیزی بیشتر از آنچه مستقیماً در آن‌ها بیان می‌شود نهفته است؛ و چنان‌چه چیزی جز طرح فرضیه‌وار یک «اصل اکتشافی» (neuristhsches Prinzip) در آن نبینیم همه‌ی معنای آن‌ها را استخراج نکرده‌ایم. این نوشته همراه با همه‌ی آن‌چه کارل مارکس پیش و پس از آن نوشته، حاوی چیزی است که به‌درستی می‌توان آن را بیش از تمامی به اصطلاح «فلسفه»‌هایی که عصر جدید بورژوایی عرضه کرده است یک «جهان‌بینی» فلسفی خواند. زیرا تمایز قاطع میان تئوری و پراتیک که مشخصه‌ی این عصر بورژوایی است و حتی برای فلسفه‌ی کهن و قرون وسطی نیز ناشناخته بود، پس از ظهور روش «دیالکتیکی» هگل و فراهم آمدن زمینه‌ی لازم، اینک برای نخستین بار در عصر جدید بار دیگر به‌طور کامل ملغی شده است. ما در بالا عباراتی از جمله‌ی معروف مانیفست کمونیست درباره‌ی معنای همه‌ی «گزاره‌های نظری» در نظام کمونیسم مارکسیستی نقل کردیم: بنا بر ایدئولوژی بورژوایی اصول و ایده‌آل‌های نظری همچون موجودیت‌های معنوی و برای خود معتبر، مستقلاً در برابر واقعیت پست، زمینی و مادی ظاهر می‌شوند، و از این‌رو جهان را می‌توان با حرکت از ایده تصحیح کرد. در مانیفست به‌صورت آنتی‌تز قاطعی نسبت به این ایدئولوژی چنین آمده است: «گزاره‌های نظری کمونیسم به هیچ وجه بر ایده‌ها و اصولی که این یا آن مصلح جهانی اختراع یا کشف کرده باشد متکی نیستند. آن‌ها صرفاً بیان عام مناسبات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی موجوداند، مناسبات مربوط به حرکتی تاریخی که در برابر چشمان ما جریان دارد.» استدلال دقیق‌تر و

مشخص تر این عبارات مانیفست را می توان در یازده تز درباره‌ی فوئرباخ پیدا کرد که کارل مارکس در ۱۸۴۵ برای تعیین تکلیف با خود نوشت و بعداً فردریش انگلس آن‌ها را به صورت ضمیمه‌ای بر یکی از تألیفات فلسفی‌اش با عنوان لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان (۱۸۸۸) در اختیار عموم قرار داد. محتوای این یازده تز مارکس جوان خیلی بیشتر از آن چیزی است که انگلس «نطفه‌ی نبوغ آمیز جهان‌بینی نوین» خوانده است. در واقع کل بنیاد بینش فلسفی مارکسیسم با توالی منطقی فوق‌العاده جسارت‌آمیز و صراحتی درخشان در آن‌ها بیان شده است. این یازده تز با ضربات کوبنده‌ای که دقیقاً بر هدف نشانه‌گیری شده‌اند، همه‌ی ستون‌های اتکای فلسفه‌ی بورژوایی تا کنونی را ذره به ذره خرد می‌کنند. مارکس ابداً بر «دوگانگی» معمولی بین اندیشیدن و بودن، بین اراده کردن و عمل کردن، که مشخصه‌ی فلسفه‌ی عامیانه‌ی عصر بورژوایی تا به امروز نیز هست، مکث نمی‌کند، بلکه بی‌درنگ به نقد دو گروه دستگاه فلسفی بزرگ می‌پردازد که رفع ظاهری آن دوگانگی در خود دنیای بورژوایی به واسطه‌ی آن‌ها انجام شده بود؛ به عبارت دیگر، او از یک سو به نقد نظام «ماتریالیسم» تا آن زمانی که در فوئرباخ به اوج خود رسیده بود، دست می‌زند و از سوی دیگر به نقد نظام «ایده‌آلیسم» کانت-فیخته-هگل؛ و کاذب بودن هر دو اینان را برملا می‌کند. جای آن‌ها را ماتریالیسم نوینی می‌گیرد که تمامی رازهای تئوری را به یک ضربت حل می‌کند، به این ترتیب که انسان را به مثابه‌ی موجودی اندیشه‌ورز-نگرنده و در عین حال عامل-فاعل در جهان می‌نشانند، و عینیت کل این جهان را به عنوان محصول «فعالیت انسان اجتماعی شده» درک می‌کند. موجزترین و گویاترین بیان این چرخش تعیین‌کننده‌ی فلسفی، در دو جمله‌ی کوتاه تز هشتم آمده است: «حیات اجتماعی در جوهر خود پراتیکی است. همه‌ی رازوارگی‌هایی که تئوری را به عرفان می‌کشانند، حل عقلانی خود را در پراتیک انسانی و در درک از این پراتیک می‌یابند.»

برای فهم کامل آن چه که در این بینش مارکس تازگی دارد، باید تضاد دوگانه‌ای را که از یک سو با «ایده‌آلیسم» تا آن زمانی و از سوی دیگر با «ماتریالیسم» تا آن زمانی دارد درک کنیم. بر خلاف «ایده‌آلیسم» که حتی در فلسفه‌ی همانی هگل نیز به وضوح واجد یک عامل «آن جهانی» (jenseitig) است، «ماتریالیسم» مارکس بر زمینه‌ای از «این جهانی» (Diesseitigkeit) یکسره متحقق ایستاده است: برای مارکس نه فقط همه‌ی «ایده‌آل‌ها»ی پراتیکی-اخلاقی بلکه همه‌ی «حقایق» تئوریکی نیز سرشتی دقیقاً این جهانی دارند. بگذار خدایان ابدی در اندیشه‌ی حفظ حقایق جاودانه‌ی الهی باشند. لیکن تمامی حقایقی که ما انسان‌های زمینی این جهانی تا کنون با آن‌ها سروکار داشته‌ایم و خواهیم داشت سرشت زمینی این جهانی دارند و به «گذرا بودن» و تمامی نارسایی‌های مختص پدیده‌های زمینی بی هیچ امتیازی، محکوم‌اند. اما از طرف دیگر، هیچ چیز در جهان انسان (برخلاف آن چه «ماتریالیسم» کهن غالباً پنداشته است!) یک هستی بی جان، یک بازی کورکورانه [بین] نیروهای محرک ناآگاه و مواد تحریک شده نیست. «حقیقت» نیز چنین نیست. همه‌ی «حقایق» انسانی، همانند خود انسان که آن حقایق را اندیشمندانه در سر خود دارد، یک محصول است، محصولی انسانی، متفاوت با به اصطلاح «محصولات طبیعی» ناب (که این‌ها نیز اگر به مثابه‌ی «طبیعت» مورد ملاحظه قرار گیرند در واقع «محصول» نیستند!). به عبارت دقیق‌تر، آن حقایق، محصولی اجتماعی‌اند که تحت شرایط طبیعی و اجتماعی تولید در یک عصر معین از تاریخ طبیعت و انسان، از طریق تأثیر جمعی انسان‌ها در تقسیم کار، به همراه سایر فراورده‌های فعالیت انسانی به دست می‌آیند.

اکنون کلید فهم «برداشت ماتریالیستی از جامعه»ی کارل مارکس را در اختیار داریم. تمامی پدیده‌های جهان واقعی که ما به مثابه‌ی انسان اندیشه‌ورز و عامل او و یا به عنوان انسان عامل و اندیشه‌ورز در آن زندگی می‌کنیم، در وهله‌ی اول به دو گروه بزرگ تقسیم می‌شوند. در یک طرف، ما و همه‌ی

آنچه وجود دارد به جهانی متعلق‌اند که می‌توان آن را «طبیعت» تصور کرد، یعنی دنیایی «غیرانسانی» که از اندیشه، اراده و عمل ما به کلی مستقل است. از طرف دیگر، به‌مثابه‌ی انسان‌های اندیشه‌ورز و فاعل در جهانی به سر می‌بریم که عملاً بر آن تأثیر می‌گذاریم و نیز تأثیرات عملی آن را تجربه می‌کنیم، و از این رو می‌باید آن را اساساً محصول خود بدانیم و نیز خود را محصول آن. اما این دو جهان، جهان طبیعی و جهانی که از لحاظ تاریخی-اجتماعی پراتیکی است، مجزا از هم نیستند بلکه هر دو یک جهان واحدند: وحدت آن‌ها بر این مبناست که هر دو در بستر روند فعال-منفعل حیات انسان‌ها قرار دارند، انسان‌هایی که در هم‌کاری‌شان، در عین تقسیم کار، و در اندیشیدن، کل واقعیت خویش را پیوسته بازتولید می‌کنند و تکامل می‌دهند. اما با چنین نگرشی، پیوندگاه این دو جهان نمی‌تواند چیزی جز اقتصاد و به سخن دقیق‌تر «تولید مادی» باشد. زیرا همان‌طور که مارکس در یکی از «مقدمه‌های کلی» بر اقتصاد انتقادی‌اش^{*۴} که در ۱۸۵۷ و باز هم به‌منظور تعیین تکلیف با خود نگاشته به‌صراحت اظهار می‌دارد، از بین تمامی عوامل متنوعی که از ترکیب تأثیرات متقابل آن‌ها حیات تاریخی-اجتماعی انسان شکل می‌گیرد و دائماً از نو ساخته می‌شود و گسترش می‌یابد، فرایند تولید مادی آن عاملی را می‌سازد که تمامی عامل‌های دیگر را در چنگ دارد و همه‌ی آن‌ها را در وحدتی واقعی به هم می‌پیوندد.

لودویک ولتمن، انسان‌شناس سیاسی، کانت‌گرا و سوسیالیست تجدیدنظر طلب، در کتاب خود درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی^۵ شش جلوه‌ی مختلف برای

* مقدمه‌ی عمومی به گروندریسه - م.

۴- این «مقدمه» که عمیق‌ترین دید را از پیش‌شرط‌های تحقیقات مارکس به دست می‌دهد، نخستین بار در *Neue Zeit*، ۲۱، I، ص. ۷۱۰ و پس از آن منتشر شده است.

۵- H. Michels Verlag, Düsseldorf, 1900. از بین تمام بررسی‌هایی که به‌زبان آلمانی درباره‌ی مبانی فلسفی مارکسیسم موجود است، این کتاب، با وجود مواضع اشتباه مورد بحث در این متن، بهترین نمونه است.

«ماتریالیسم» برمی شمارد که به نظر وی همه‌ی آن‌ها را باید اجزای سازنده‌ی «مارکسیسم به‌مثابه‌ی یک جهان‌بینی» دانست. او توضیح می‌دهد:

«مارکسیسم به‌مثابه‌ی جهان‌بینی در یک طرح کلی کامل‌ترین نظام ماتریالیسم است و مشتمل است بر:

۱- ماتریالیسم دیالکتیک که مبانی عام شناخت‌شناختی را درباره‌ی رابطه‌ی اندیشه و هستی بررسی می‌کند؛

۲- ماتریالیسم فلسفی که مسائل مربوط به رابطه‌ی روح و ماده را به‌اعتبار علوم طبیعی جدید حل می‌کند؛

۳- ماتریالیسم زیست‌شناختی، مربوط به تئوری تکامل طبیعی در پیوند با داروین؛

۴- ماتریالیسم جغرافیایی که وابستگی تاریخ فرهنگ انسان را به وضعیت جغرافیایی و محیط فیزیکی جامعه اثبات می‌کند؛

۵- ماتریالیسم اقتصادی که تأثیر مناسبات اقتصادی، نیروهای تولید و سطح تکنیک را بر تحول اجتماعی و معنوی بررسی و کشف می‌کند. ماتریالیسم جغرافیایی و اقتصادی با هم، برداشت ماتریالیستی تاریخ به‌معنای محدودتر آن را می‌سازند.

۶- ماتریالیسم اخلاقی که به‌معنای گسست رادیکال از تمامی تصورات آن‌جهانی مذهبی است، و همه‌ی اهداف و نیروهای زندگی و تاریخ را به این جهان واقعی منتقل می‌کند.^۶

۶- جالب توجه است که ولتمن در بند ۱ تنها «بررسی» رابطه‌ی اندیشه و هستی را به‌عنوان یک «ماتریالیسم» (دیالکتیکی!) ذکر می‌کند. او در عوض می‌بایست می‌گفت: ماتریالیسم دیالکتیکی (یا دیالکتیک ماتریالیستی)، که برخلاف ایده‌آلیسم دیالکتیکی (دیالکتیک ایده‌آلیستی) هگل اندیشه و هستی را به‌مثابه‌ی لحظه‌های یک کلیت درک می‌کند، کلینی که در آن نه هستی توسط اندیشه، بلکه عمدتاً اندیشه توسط هستی تعیین می‌شود. این که ولتمن در این جا از موضع‌گیری دقیق سر باز می‌زند، ارتباط دارد با دیدگاه کانتی و مبتنی بر شناخت‌شناسی انتقادی وی که در متن بدان اشاره شد.

البته می‌توان به ولتمن حق داد که مارکسیسم با تمامی این جلوه‌های ماتریالیسم رابطه‌ای معین، دور یا نزدیک، دارد. اما همه‌ی این‌ها به هیچ وجه به مثابه‌ی جزء ضروری جوهر آن نیستند. در واقع «برداشت ماتریالیستی از تاریخ و جامعه» ی مارکس تنها شامل دو خصلت است که ولتمن در پایان، در بندهای ۵ و ۶ به عنوان جلوه‌های ماتریالیسم ذکر می‌کند. ماتریالیسم مارکس واقعاً ماتریالیسمی «اخلاقی» به همان معنای مورد نظر ولتمن است، و نه به معنای آن پیش اخلاقی، که مارکس در یکی از نوشته‌های دوران جوانی اش (Nachlass جلد اول، ص. ۳۲۱) آن را به عنوان «ماتریالیسم منحنی» به باد حمله گرفته بود و در آن «منافع خصوصی به مثابه‌ی هدف غایی جهان تلقی می‌شود». مارکسیسم چنین برداشتی از «ماتریالیسم» اخلاقی را به مدافعان جهان‌بینی بورژوازی و اخلاق کاسبکا-رانه‌ای وامی‌گذارد که در همین اواخر یک ارگان سرمایه‌داری آن را با عبارات زیر افشا کرده است: «تاجری که به خاطر فروتنی بی‌جا از سودی فوق‌العاده در یک سفته‌بازی موفقیت‌آمیز داوطلبانه چشم می‌پوشد، خود را در برابر ضررهای آینده آسیب‌پذیر می‌کند، و عمل او از لحاظ اقتصادی حماقت محض است و از نظر اخلاقی هم به هیچ وجه کار نیکی انجام نداده، است.» (سر مقاله‌ی *Deutsche Bergwerkzeitung*، ۲۳ مارس ۱۹۲۲).

برخلاف این «ماتریالیسم اخلاقی» طبقه‌ی سرمایه‌دار، «ماتریالیسم اخلاقی» طبقه‌ی کارگر، همچنان که ولتمن به درستی تأکید می‌کند، اساساً به معنای گسست رادیکال از تمامی تصورات آن‌جهانی است، و البته در این جا «تصورات آن‌جهانی» را، که ولتمن به عنوان یک کانت‌گرا به حد کافی نمی‌شناسد، نبایستی تنها تصورات دقیق، مشخص و آگاه «مذهبی» دانست، بلکه این مفهوم همه‌ی تصورات «جایگزین» را نیز - که فلسفه‌ی روشنگری و بعداً فلسفه‌ی انتقادی-ایده‌آلیستی جانشین تصورات مذهبی کرده‌اند، مثلاً ایده‌ی قانونگذاری ناب عقل به وساطت الزام‌های مقوله‌ای - شامل می‌شود. و سرانجام، چنان که بعداً بیشتر توضیح داده خواهد شد، اگر قرار باشد واقعاً با

«همه‌ی» تصورات آن جهانی به صورت «رادیکال» قطع رابطه شود و روی آوردن به این جهان «به‌طور کامل» انجام گیرد، قضیه حتی به این جا نیز ختم نمی‌شود: علاوه بر ایده‌های پراتیکی-اخلاقی و ایده‌آل‌های مذهب و فلسفه‌ی اخلاق دوگانه‌گرای بورژوازی، شناخت‌های نظری حقیقت نیز آن جهانی‌اند، مادام که شخص در این پندار است که گویا حقایقی «جاودانه»، ماندگار و لایتغیری «به‌خودی خود» وجود دارند که علم و فلسفه بایستی به دنبال‌شان بگردد تا آن‌ها را بیابد و از آن‌پس به صورت تغییرناپذیری در اختیار بگیرد. چنین تصویری یک رؤیاست، آن هم رؤیایی نه‌چندان زیبا، چراکه یک ایده‌ی بدون تحول و تغییرناپذیر، طبعاً ایده‌ای است **فاقد قابلیت تکامل**. تنها طبقه‌ی کامروایی که در وضعیت کنونی احساس خوشی و خرسندی می‌کند می‌تواند برای چنین ایده‌ای به وجد آید، اما برای طبقه‌ای که از وضع موجود ضرورتاً ناراضی است و برای پیش‌رفت خود می‌کوشد ابداً چنین نیست.

دوم این که ماتریالیسم مارکسیستی واقعاً ماتریالیسمی «اقتصادی» است. این ماتریالیسم پیوند میان تحول طبیعی و جامعه‌ی بشری را در فرایندی می‌بیند که به‌مانند «تولید مادی» دریافته می‌شود، فرایندی که طی آن انسان وسایل زندگی و در نتیجه حیات و تمامی محتوای آن را پیوسته بازتولید می‌کند و توسعه می‌بخشد. در کنار این مهم‌ترین «واقعیت» زندگی اجتماعی انسان، همه‌ی وقایع دیگر تاریخی-اجتماعی-پراتیکی فرایند حیات در گسترده‌ترین معنا، یعنی از جمله فرایند «معنوی»، پدیدارهایی هستند که برای تحول کلیت کم-تأثیرند گرچه فی‌نفسه کمتر واقعی نیستند. آن‌ها، چنان‌چه تمثیل مارکس را به کار ببریم، روبنای ساختمان حیات اجتماعی انسان‌ها را تشکیل می‌دهند، در حالی که زیربنای این ساختمان در «ساختار اقتصادی» جامعه مندرج است. اما آن‌جا که ولتمن، به‌عنوان انسان‌شناسی که به جای «علوم اجتماعی» بر «علوم طبیعی» تکیه می‌کند، مدعی می‌شود که «ماتریالیسم جغرافیایی و اقتصادی با "هم" برداشت ماتریالیستی از تاریخ به‌معنای محدودتر را می‌سازند» درست

نیست. اگر بخواهیم برداشت ماتریالیستی تاریخ به معنای «وسیع تر» و «محدودتر» را از هم متمایز کنیم، به نظر من بدون شک تعیین معنای محدودتر ماتریالیسم ویژه‌ی مارکس در برابر آن چه که تنها به معنای گسترده‌تر «ماتریالیسم» محسوب می‌شود، باید چنان صورت گیرد که ماتریالیسم مارکسیستی به عنوان یک درک ماتریالیستی از حیات «تاریخی-اجتماعی» از ماتریالیسمی که مارکس و انگلس آن را ماتریالیسم «ناتورالیستی» خوانده‌اند^۲ متمایز شود. در این صورت، ملاحظه‌ی عوامل جغرافیایی و همچنین زیست‌شناختی و سایر تأثیرات «طبیعی» بر تحول تاریخ جامعه‌ی بشری، بیرون از حوزه‌ی «برداشت ماتریالیستی از تاریخ در معنای محدودتر آن» قرار می‌گیرند. ولتمن و بسیاری کسان دیگر که درباره‌ی برداشت ماتریالیستی مارکسی از تاریخ قلم زده‌اند، این نکته را مخدوش و مبهم کرده‌اند، ولی کسی که این زحمت را به خود هموار می‌کند که مستقلاً در نوشته‌های مارکس تعمق کند، به صحت آن پی می‌برد. مارکس نیز همانند هگل، هردر (Herder) و بسیاری از فلاسفه، مورخان، شعرا و جامعه‌شناسان قرون هجدهم، نوزدهم و بیستم تأثیر عوامل فیزیکی و دیگر عوامل طبیعی را بر تکامل جامعه‌ی بشری فوق‌العاده پراهمیت می‌داند. جامعه‌ی انسانی برای او آشکارا چیزی نیست که خارج از «طبیعت» یا بر فراز آن قرار داشته باشد؛ به عنوان مثال، در یادداشت‌های کوتاهی که در پایان «مقدمه‌ی کلی» بر نقد اقتصاد سیاسی در ۱۸۵۷ برای تنظیم بعدی نوشته، به تصدیق صریح آن معنای گسترده‌تر از مفهوم «طبیعت» برمی‌خوریم که

۷- رجوع کنید به چهارمین یادداشت شاخص و خصلت‌نما در بخش پایانی «مقدمه‌ی کلی» بر نقد اقتصاد سیاسی (ص. ۷۷۹). مارکس در فرازی از سرمایه به‌طور دقیق‌تر از نقص «ماتریالیسم مجرد علوم طبیعی که روند تاریخی را حذف می‌کند» سخن می‌گوید و در برابر این روش، روش دیگری را به عنوان «تنها روش ماتریالیستی و بنابراین علمی قرار می‌دهد، روشی که «هسته‌ی زمینی» اشکال و محتوای پدیده‌های مختلف «اجتماعی» و «معنوی» حیات تاریخی را صرفاً از طریق تحلیل پی‌جویی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد در جهت دیگر نیز آن‌ها را «از مناسبات واقعی زندگی به دست آورد.» (سرمایه، جلد اول، فصل سیزدهم، [فارسی] ص. ۳۴۹).

«تمامی اشیا» از جمله «جامعه» را نیز شامل می‌شود. در این یادداشت‌ها تصریح می‌کند: «طبعاً آغازگاه تعین‌های طبیعی؛ ذهنی و عینی، قبایل، نژادها و غیره می‌باشد.» در بسیاری از فرازهای فوق‌العاده روشنگر سرمایه نیز عملاً به چنین تأثیرگذاری‌های «طبیعی» بر تحول اقتصادی و اجتماعی انسان اشاره رفته است. در مکاتبات مارکس با انگلس به شواهد دیگری برمی‌خوریم که وی تا چه اندازه به تکمیل و تحکیم بنیاد ماتریالیسم تاریخی-اجتماعی‌اش از زاویه‌ی «علوم طبیعی» بها می‌داده است. برای آن که عبارت کوتاهی نقل کرده باشیم به نامه‌ای به تاریخ ۱۹ دسامبر ۱۸۶۰ اشاره می‌کنیم که در آن مارکس درباره‌ی کتاب انتخاب طبیعی داروین نکته‌ای بسیار شاخص و خصلت‌نمایی می‌گوید: «این کتاب، با آن که به انگلیسی نخراشیده‌ای تدوین شده، شالوده‌ی تاریخ طبیعی نظرات ماست.» با تمام این احوال، انسان در درک دیدگاه‌ها و مقاصد مارکس و نیز انگلس - چون که به گمان ما در این مورد نیز بین این دو دوست اتفاق نظر کامل برقرار است - دچار خطای فاحشی خواهد شد اگر که برداشت ماتریالیستی تاریخ و جامعه را کاربرد ساده و مستقیم اصول پژوهش علوم طبیعی در روند حیات تاریخی-اجتماعی بداند. چنین ساده‌لوحی نمی‌توانسته از بنیان‌گذاران کمونیسم ماتریالیستی که مکتب هگل را دیده‌اند سر بزنند. برای اینان کل طبیعت به مانند شالوده، چه در هستی‌اش در هر مرحله و چه در تحول «تاریخ طبیعی»‌اش، بزرگ‌ترین عامل تأثیر باواسطه بر تحول تاریخی جامعه‌ی بشری بوده است؛ اما این تأثیر با همه‌ی شدت همواره باواسطه باقی می‌ماند. عوامل طبیعی مثل آب و هوا، نژاد، منابع زیرزمینی و نظایر آن، به خودی خود مستقیماً در روند تحول تاریخی-اجتماعی دخالت نمی‌کنند بلکه در هر مورد صرفاً درجه‌ی پیش‌رفت «نیروهای تولید مادی» در محل را تعیین می‌کنند، و مناسبات اجتماعی معینی - «مناسبات تولید مادی» - با این درجه از پیش‌رفت نیروهای تولید مادی «متناظرند». این روابط اجتماعی تولید مادی به مثابه‌ی ساختار اقتصادی جامعه «زیربنای واقعی»‌ای را می‌سازند که کل زندگی

اجتماعی، از جمله حیات «معنوی» را تعیین می‌کند. اما مارکس همواره این چیزهای مختلف را به شدیدترین نحو از هم جدا می‌کند. حتی آن جا که به نظر می‌رسد به زندگی طبیعی انسان در ارتباطش با طبیعت اشاره دارد، با دقت بیشتر معلوم می‌شود در تمامی موارد موضوع مربوط است به حیات تاریخی-اجتماعی، حیاتی که بر بنیان این شالوده‌ی طبیعی با تأثیرگذاری بر آن و تأثیرپذیری از آن، طبق قوانین تاریخی-اجتماعی سرشت خویش جریان دارد، و نه طبق «قوانین طبیعت». این پای فشردن سرسختانه‌ی مارکس بر دیدگاه و موضوع اجتماعی به‌خصوص در فرازی از نخستین جلد سرمایه که بار دیگر صحبت از داروین به میان می‌آید به‌روشنی دیده می‌شود: «داروین توجه را به تاریخ تکنولوژی طبیعی، یعنی به ساخت اندام‌های نباتات و حیوانات به‌مانند ابزارهای تولید برای حیات گیاهان و حیوانات جلب نمود. آیا تاریخ شکل‌گیری اندام‌های مولد انسان اجتماعی که پایه‌ی مادی هر سازمان اجتماعی ویژه است شایسته‌ی چنین توجهی نیست؟ و آیا اقدام به چنین کاری آسان‌تر نیست، زیرا چنان که ویکو (Vico) می‌گوید، تفاوت بین تاریخ انسانی و تاریخ طبیعی در این است که ما در مورد یکی تحقیق کرده‌ایم و درباره‌ی دیگری تحقیق نکرده‌ایم؟ تکنولوژی، آشکارکننده‌ی فعالیت انسان در برابر طبیعت و روند مستقیم تولید معیشت وی است و همچنین نشان‌دهنده‌ی مناسبات اجتماعی او و تصورات معنوی‌یی است که از آن مناسبات سرچشمه می‌گیرند.» به این ترتیب، حتی «تکنولوژی» یعنی مشاهده‌ی طبیعت - نه بدان گونه که به‌خودی خود وجود دارد، بلکه آن‌چنان که به‌مثابه‌ی برابریستا و ماده‌ی فعالیت انسانی ارائه می‌شود - با آشکار کردن روند بلاواسطه و طبیعی تولید حیات انسان در عین حال از روند تولید مناسبات اجتماعی زندگی او «نیز» پرده برمی‌دارد ولی با این همه، همچنان که در «مقدمه‌ی کلی» مکرراً یاد شده‌ی ۱۸۵۷ با روشنی بیشتری بیان می‌شود، «اقتصاد سیاسی» به این دلیل

«تکنولوژی» نیست بلکه همواره علم یک «سوزهی اجتماعی» باقی می‌ماند.^۸ تمام اشتباهات ولتمن، و به نظر من تقریباً همه‌ی خطاهایی که تاکنون در شناخت جوهر حقیقی برداشت ماتریالیستی مارکس از تاریخ و جامعه صورت گرفته‌اند دست آخر از یک علت سرچشمه می‌گیرند، و آن هم به کار بستن نارسا و ناکافی اصل «این‌جهانیت» است. کل «ماتریالیسم» مارکس در کوتاه‌ترین بیان عبارت است از کاربرد تمام‌عیار این اصل بر حیات تاریخی-اجتماعی انسان. و اصطلاح «ماتریالیسم» به‌رغم معانی متعددش، تنها به‌دلیل آن که سرشت این‌جهانی بودن «مطلق» شیوه‌ی تفکر مارکسی را به‌کامل‌ترین وجه بیان می‌کند، شایسته‌ی آن است که همچنان برای درک مارکسیستی حفظ شود. این واژه، اساسی‌ترین معنای مارکسیسم را به بهترین نحوی که اصولاً از یک واژه برمی‌آید، بیان می‌کند.

«ماتریالیسم»، چنان که دیدیم، یکسره از نقد «مذهب» منشأ می‌گیرد. از آن هنگام که سوسیال دموکراسی آلمان در برنامه‌ی خود به‌جای آن که پیروانش را صراحتاً به فعالیت «غیر مذهبی» موظف کند، مذهب را یک «امر خصوصی» اعلان کرد، در تخالفی رفع‌ناشدنی نسبت به اصل اساسی مارکسیسم قرار گرفت. مذهب برای دیالکتیسین ماتریالیست همان قدر نمی‌تواند «امر خصوصی» باشد که هر ایدئولوژی دیگر. و اگر از پارادکس هراس نداشته باشیم می‌توانیم قضیه را این‌گونه بیان کنیم که غیر مذهبی بودن، [یا] مبارزه با مذهب به‌طور کلی - و نه مبارزه‌ای که از نظرگاه بورژوایی-دموکراتیک علیه سلطه‌طلبی انحصاری این یا آن مذهب معین صورت می‌گیرد - همان اندازه برای یک انقلابی ماتریالیست اهمیت دارد که مذهب برای فرد معتقد. در این جا نیز یک «مسئله‌ی گذار ماتریالیستی» مطرح است شبیه به آن‌چه قبلاً در مورد «دولت»،

۸- ص. ۷۱۲. [ترجمه‌ی فارسی ص. ۳۴۹] مقایسه با صص. ۷۱۸ و ۷۷۴ ثابت می‌کند که واژه‌ی Subjekt در این جا به معنای sujet فرانسوی است، به عبارت دیگر به معنی واژه‌ی Objekt آلمانی، و نه به معنای امروزی لغت Subjekt.

«علم» و «فلسفه» بررسی کردیم. نقد، مبارزه و الغای مذهب، تا آن جا که به صورت فرایندی معنوی از قبل، ضمن و بعد از دگرگونی شرایط اجتماعی تولید که شالوده‌ی هر دگرگونی دیگری است، در مغز انسان‌ها صورت می‌گیرد، در همین خصوصیت خود به عنوان «الغای مذهب» ناگزیر در یک وجه از جوهرش شکلی از «مذهب» را داراست. به این اعتبار، این سخن هجو و امروزه رایج که سوسیالیسم یا کمونیزم «مذهب این جهانیت» است در مرحله‌ی فعلی توسعه و شاید درست برای مرحله‌ی کنونی جامعه‌ی اروپایی هنوز معنایی واقعی دارد. «مذهب این جهانی» به مانند مرحله‌ی نخست و هنوز بسیار ناکافی «گذار» به جهان آگاهی کامل این جهانی انسان در جامعه‌ی کمونیستی، عملاً با دولت «دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا» در دوره‌ی تبدیل انقلابی جامعه‌ی سرمایه‌داری به کمونیستی تناظر دارد.

به این ترتیب، غیر مذهبیت اصولی، الحادی است فعال، و پیش شرط بی چون و چرای این جهانیت کامل در اندیشه و فعل است، به معنای مورد نظر ماتریالیسم مارکسی. اما این جهانیت کامل تنها با فرارفتن از تصورات آن جهانی مذهبی حاصل نمی‌شود. تا زمانی که شخص به صحت ابدی و در نتیجه غیرزمینی «ایده‌هایی» تئوریک یا پراتیک باور دارد، همچنان «آن جهان» در «این جهان» برقرار می‌ماند. و حتی آن‌گاه که اندیشه‌ی انسان از این مرحله نیز فراتر رفت باز هم ممکن است به این جهانیت واقعی دست نیابد، یعنی به آن چه که در تحلیل نهایی تنها این جهانیت راستین و طبق نظر مارکس (دومین تز درباره‌ی فوئرباخ) در چیزی جز «پراتیک» عمل انسانی نیست. از این رو است که تکمیل «این جهانیت» در نظام مارکسی از برداشت ماتریالیستی تاریخ و جامعه، به صورت فراتر رفتن از «این جهانیت»ی نمودار می‌شود که به مانند بازمانده‌ای رفع‌ناشدنی از دوران دوگانه گرای بورژوازی، همچنان ماتریالیسم «طبیعت‌گرا» یا نظرورانه را همراهی می‌کند. گام تعیین‌کننده‌ای که طی آن ماتریالیسم جدید مارکسیستی به این آخرین و مهم‌ترین مرحله‌ی کمال در این جهانیت‌اش نایل

می‌شود عبارت است از این که در برابر واقعیتی که در معنای محدود و علمی-طبیعی کلمه به عنوان «طبیعت» تعین می‌یابد، واقعیت روند حیات پراتیکی تاریخی-اجتماعی انسان را اقامه می‌کند. همان‌طور که کتاب ولتمن و صدها کتاب دیگر، و از همه مهم‌تر سیر تحول تاریخی جریان‌های حزبی سوسیالیستی و نیمه سوسیالیستی در اروپا و آمریکا بارها و بارها ثابت می‌کنند، ماتریالیسم طبیعت‌گرایانه و نظرورانه ابداً قادر نیست مسئله‌ی انقلاب اجتماعی را از موضع خود «به‌طور ماتریالیستی» حل کند، چرا که اندیشه‌ی یک انقلاب که بایستی از طریق افعال واقعی انسان در جهانی واقعی صورت گیرد، برایش هیچ‌گونه «موضوعیت» مادی ندارد. در نتیجه چنین ماتریالیسمی که موضوعیت کنش پراتیکی انسانی برایش در نهایت یک فراسوی غیرمادی است، در برخورد به واقعیت‌های «مادی-پراتیکی» نظیر انقلاب تنها دو راه در پیش رو دارد: یا، همان‌طور که مارکس در اولین تز درباره‌ی فوئرباخ بیان کرده، «تحول جنبه‌ی عملی را به ایده‌آلیسم» واگذار می‌کند؛ و این راهی است که همه‌ی مارکسیست‌های کانت‌گرا، رویونیست‌ها و رفرمیست‌ها پیموده‌اند و می‌پمایند؛ و یا این که طریقی را پیش می‌گیرد که اکثریت سوسیال دموکرات‌های آلمان تا پیش از جنگ جهانی [اول] طی کردند، و امروز، پس از آن که سوسیال دموکراسی به رفرمیسم علنی روی آورده، موضع شاخص مارکسیست‌های میانه‌رو شده است، یعنی این‌که زوال جامعه‌ی سرمایه‌داری و زایش جامعه‌ی سوسیالیستی-کمونیستی را ضرورتی طبیعی-اقتصادی می‌دانند که دیر یا زود بنا بر قانونی طبیعی «خود به‌خود پدید خواهد آمد». چنین راهی به احتمال قوی منجر می‌شود به امور «برون‌اقتصادی» و از آسمان فرو افتاده و غیرقابل توضیحی مثل جنگ جهانی (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸) که برای رهایی پرولتاریا مورد بهره‌برداری قرار نگرفت. ولی سیر حرکت از جامعه‌ی سرمایه‌داری به جامعه‌ی کمونیستی، آن‌چنان که کارل مارکس و فردریش انگلس، به‌رغم «همه‌ی ثنوری‌های» دوپهلوی از آغاز تا پایان در تمامی آثارشان تکرار

کرده‌اند، تنها از طریق انقلابی که توسط فعالیت پراتیکی انسان متحقق می‌شود صورت می‌گیرد، فعالیتی که نباید آن را یک واژگونی «بدون زمان» تصور کرد بلکه دوره‌ای طولانی از مبارزات انقلابی در مرحله‌ی گذار بین جامعه‌ی سرمایه‌داری و کمونیستی است که طی آن، دگرگونی انقلابی از یکی به دیگری با دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا انجام می‌شود (مارکس، نقد برنامه‌ی گوتا، ۱۸۷۵). زیرا، همچنان که مارکس سی سال قبل از آن، ضمن نخستین طراحی بینش ماتریالیستی جدید خود به کوتاهی هرچه تمام‌تر در سومین تز درباره‌ی فوئرباخ به‌عنوان اصل عام این ماتریالیسم بیان کرده است، «توأمان بودن دگرگونی شرایط و فعالیت انسانی تنها می‌تواند همچون پراتیک دگرگون‌کننده، درک و به‌طور عقلانی فهمیده شود.»

دیالکتیک مارکس

(به مناسبت چهاردهم مارس ۱۹۲۳)

اهمیت عظیم کار تئوریکی کارل مارکس برای پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در این است که او برای نخستین بار کل محتوای بینش‌های نوینی را که از افق بورژوایی فراتر می‌روند و از موقعیت اجتماعی طبقه‌ی پرولتاریا ضرورتاً در آگاهی این طبقه شکل می‌گیرند، از لحاظ صوری نیز به صورت یک واحد یک پارچه، به صورت کلیت زنده‌ی یک نظام علمی، تدوین کرده است. برخلاف آنچه برخی شیطان‌پرستان بورژوا گمان می‌کنند، جنبش طبقاتی پرولتاریا را کارل مارکس به وجود نیاورده است و آگاهی طبقاتی پرولتری را نیز او خلق نکرده است. ولی وی ضمن آن که بیان نظری-علمی مناسبی را برای محتوای این آگاهی طبقاتی آفریده، این آگاهی طبقاتی را به تراز بالاتری از هستی خود ارتقا داده است. تغییر شکل بینش‌های طبقاتی پرولتاریا از «خودرو بودگی» به مفاهیم و قضایای نظری و تدوین توانمند تمامی این قضایا در یک نظام «سوسیالیسم علمی» را به هیچ وجه نبایستی یک «بازتاب» انفعالی صرف از جنبش تاریخی واقعی پرولتاریا دانست. برعکس! این فرمول‌بندی خود جزئی غیرقابل چشم‌پوشی از همین فرایند تاریخی واقعی است. جنبش تاریخی پرولتاریا بدون شکل‌گیری یک آگاهی طبقاتی پرولتری مستقل و یک پارچه نه می‌توانسته «مستقل» شود و نه «یک پارچه».

همان‌گونه که جنبش بلوغ یافته و از لحاظ سیاسی و اقتصادی، و در سطح ملی و بین‌المللی، سازمان یافته‌ی طبقه‌ی پرولتاریا از نخستین تقلابها و تکاپوهای

پرولتاریا متفاوت است، «سوسیالیسم علمی» نیز به مثابه‌ی «آگاهی طبقاتی سازمان‌یافته»ی پرولتاریا از آن احساس‌ها و بینش‌های پراکنده و بی‌شکلی که آگاهی طبقاتی پرولتری نخستین بیان ناپخته‌ی خود را در آن‌ها می‌یابد متمایز است. از جنبه‌ی پراتیکی نیز تکامل نظری سوسیالیسم به علم که توسط کارل مارکس در مانیفست کمونیست و در سرمایه انجام گرفته است، به صورت عنصری کاملاً ضروری، در آن روند تکاملی تاریخی عظیمی جلوه‌گر می‌شود که طی آن جنبش طبقاتی پرولتاریا به تدریج خود را از جنبش انقلابی بورژوایی «رسته سوم» رهانید و پرولتاریا خود را به مانند طبقه‌ای مستقل و واحد متشکل کرد. تنها با پذیرش شکل دقیقاً «علمی» بوده است که آن مجموعه‌ی بینش‌های طبقاتی پرولتری که محتوای «سوسیالیسم مدرن» را تشکیل می‌دهند، می‌توانسته خود را از بینش‌های بورژوایی‌یی که در آغاز پیدایش به نحو تفکیک‌ناپذیری با آن‌ها درآمیخته بودند، به گونه‌ای رادیکال پالایش دهد و سوسیالیسم «علمی» شده اکنون بتواند وظایفی را که کارل مارکس و فردریش انگلس بر عهده‌ی آن گذاشته‌اند واقعاً انجام دهد: به مثابه‌ی «بیان نظری» فعالیت انقلابی طبقاتی پرولتاریا، شرایط تاریخی و ماهیت این فعالیت انقلابی طبقاتی را ریشه‌یابی کند و به این ترتیب «شرایط و ماهیت فعالیت این طبقه را، که به اقدام فراخوانده شده و امروزه تحت سرکوب به سر می‌برد، به آگاهی او تبدیل سازد.»

ما تا این جا با مشخص کردن اهمیت پراتیکی شکل علمی سوسیالیسم مدرن یا مارکسیستی، در عین حال اهمیت روش دیالکتیکی‌یی را که کارل مارکس به کار گرفته است نیز ترسیم کرده‌ایم. زیرا همان‌طور که یقیناً محتوای سوسیالیسم علمی، پیش از شکل علمی‌اش، به صورت بینش‌هایی بی‌شکل (بینش‌های طبقاتی پرولتری) موجود بوده است، به یقین شکل علمی‌یی که این محتوا در آثار مارکس و انگلس به خود می‌گیرد، به عبارت دیگر «سوسیالیسم علمی»، در درجه‌ی اول محصول کاربست آن شیوه‌ی تفکری بوده است که

مارکس و انگلس آن را «روش دیالکتیکی» می‌خوانند. و بر خلاف آن چه برخی از «مارکسیست‌ها»ی امروزی می‌پندارند، این امر تنها به‌خاطر یک تصادف تاریخی نبوده است، به‌طوری که مثلاً بتوان آن گزاره‌های علمی‌پی را که مارکس با کاربرد «روش دیالکتیکی» اش اقامه کرده است در بازسازی‌شان به‌دلخواه از آن روش جدا کرد، [یا این که] آن روش به‌دلیل پیش‌رفت‌هایی که در این مدت در علم صورت گرفته‌اند کهنه شده باشد و امروزه جایگزینی آن با روشی دیگر نه تنها ممکن بلکه حتی ضروری باشد! کسی که چنین سخنی می‌گوید از دیالکتیک مارکسیستی مهم‌ترین چیز را درک نکرده است. در غیر این صورت چه‌گونه می‌توانسته به این فکر بیفتد که امروزه، در عصری که مبارزه‌ی طبقاتی در تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی و از جمله در عرصه‌ی حیات معنوی نیز حاد شده است، بتوان از «روشی که بنا به جوهرش انتقادی و انقلابی است» دست برداشت، روشی که کارل مارکس و فردریش انگلس به‌عنوان روش جدید علم پرولتری در برابر «طرز تفکر متافیزیکی»، «تنگ-نظری خاص سده‌های گذشته» و در مقابل اشکال سابق «دیالکتیک» (به‌ویژه دیالکتیک ایده‌آلیستی فیخته-شلینگ-هگل) قرار داده‌اند. «دیالکتیک پرولتری» مارکس ضمن آن که در اساس با هر شیوه‌ی تفکر (متافیزیکی و دیالکتیکی) دیگر متفاوت است، طرز تفکر خاصی را نمایش می‌دهد که فقط محتوای بینش‌های طبقاتی پرولتری شکل‌گرفته در جریان مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا می‌تواند بیان نظری-عملی جوهر واقعی خود را در آن بیابد. تنها آن کس که این موضوع را به کلی نادیده بگیرد می‌تواند تصور کند که این شیوه‌ی تفکر دیالکتیکی، از آن جا که «فقط شکل» سوسیالیسم علمی را نمایش می‌دهد، پس «چیزی خارجی و برای موضوع بی تفاوت» است، به‌گونه‌ای که می‌توان همان محتوای معین اندیشه را با همان درستی و یا حتی بهتر از آن در شکل دیگری بیان کرد. این درست شبیه موردی است که بعضی «مارکسیست-ها»ی این روزگار گمان می‌کنند که پرولتاریا می‌تواند مبارزه‌ی پراتیکی‌اش را

علیه نظم اقتصادی - اجتماعی و دولتی بورژوازی، به جای شکل توحش آمیز و غیر متمدنانه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی انقلابی، در «اشکال» دیگری پیش ببرد؛ و یا این که همین اشخاص برای خود و دیگران چنین جلوه می‌دهند که گویا پرولتاریا می‌تواند رسالت تاریخی‌اش - تحقق جامعه‌ی کمونیستی - را از طرق دیگری غیر از مسیر دیکتاتوری پرولتاریا، مثلاً به کمک ابزارهای بورژوازی دولت و دموکراسی بورژوازی، به انجام برساند. اما خود مارکس در مورد این مسائل به گونه‌ی دیگری فکر می‌کرد. او در یکی از نوشته‌های دوران جوانی‌اش این گزاره را طرح کرده است که «شکل هیچ ارزشی ندارد آن‌گاه که شکل محتوایش نیست» و بعدها نیز مکرراً تأکید می‌کرد که درک واقعی، هم مثبت و هم منفی، یعنی درک آگاهانه‌ی انقلابی از روند تحول تاریخی - اجتماعی که جوهر اختصاصی سوسیالیسم «علمی» را می‌سازد تنها با کاربرد آگاهانه‌ی روش دیالکتیکی می‌تواند حاصل شود. مسلماً این دیالکتیک جدید یا «پرولتری» که شکل علمی سوسیالیسم مارکسیستی بر آن استوار است، تنها از شیوه‌ی تفکر معمولی متافیزیکی تنگ‌نظرانه به شدت متمایز نیست بلکه با دیالکتیک بورژوازی که عالی‌ترین هیئت خود را نزد فیلسوف آلمانی، هگل، یافته است نیز در بنیان‌هایش «به کلی متفاوت» و به یک معنا حتی «مخالف مستقیم» است. کاوش دقیق‌تر در مورد پی‌آمدهای متنوع این تفاوت‌ها و تخالف‌ها در این جا نامقدور و زائد است. برای منظور ما کافی است خاطر - نشان کنیم که کلیه‌ی این تفاوت‌ها و تقابل‌ها را نیز می‌توان یک‌سره در این امر ریشه‌یابی کرد که «دیالکتیک پرولتری» مارکس همان شکلی است که جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا مناسب‌ترین بیان تئوریکی خود را در آن می‌یابد. کسی که به این نکته پی ببرد و یا حتی تصویری اجمالی از این رابطه پیدا کند انبوهی از پدیده‌ها را که در غیر این صورت فهم‌شان بسیار دشوار است یک‌جا درک می‌کند. پی می‌برد که چرا طبقه‌ی بورژوا امروزه به کلی فراموش کرده که خود زمانی به عنوان «رسته‌ی سوم» مبارزه‌ی طبقاتی‌یی، گاه نفس‌گیر

و گاه قهرمانانه، را علیه نظم اقتصادی فئودالی و روبنای سیاسی-ایدئولوژیکی آن (اشرافیت و روحانیت) پیش می‌برده و سخنگوی ایدئولوژیک‌اش، آبه سیه (Abbé Sieyès)، مدعایی یکسره «دیالکتیکی» را به چهره‌ی نظم اجتماعی حاکم می‌گفته است: «رسته‌ی سوم چیست؟ همه‌چیز. در دولت تا کنونی چه بوده است؟ هیچ چیز. چه می‌خواهد؟ چیزکی باشد.» آری، از آن جا که دولت فئودالی سرنگون شده و طبقه‌ی بورژوا در دولت بورژوایی نه فقط چیزکی، بلکه همه‌چیز شده است، برایش در قبال مسئله‌ی دیالکتیک تنها دو موضع مطرح می‌شوند: دیالکتیک یا دیدگاهی است که امروزه به‌طور کامل سپری شده و تنها از لحاظ تاریخی، به‌عنوان نوعی سر از پانشناختگی در اندیشه‌ی فلسفی که از محدوده‌های طبیعی‌اش فراتر می‌رود، قابل اعتناست، و یک انسان هشیار و یک شهروند خوب به هیچ‌وجه نباید با آن سروکار پیدا کند؛ و یا این که حرکت دیالکتیکی به هر حال بایستی در آن نقطه‌ی پایانی که فیلسوف انقلابی بورژوازی، هگل، زمانی آن را متوقف کرده، امروزه و در آینده نیز به‌نحو برگشت‌ناپذیری توقف کند. دیالکتیک مجاز نیست با مفاهیمش از مرزهایی که جامعه‌ی بورژوایی در واقعیت نمی‌تواند بدون رفع کردن خود، از آن‌ها درگذرد تجاوز نماید؛ آخرین کلامش، آن سنتز عظیم جامعی که تمامی تضادها در آن رفع شده‌اند یا می‌توانند رفع شوند، عبارت است از دولت. آگاهی بورژوایی نیز برای این دولت، که در شکل تکامل یافته‌اش تحقق کامل تمامی منافع بورژوایی و در نتیجه هدف نهایی مبارزه‌ی طبقاتی بورژوازی محسوب می‌شود، هیچ‌گونه آنتی‌تزدیالکتیکی، هیچ تضاد آشتی‌ناپذیری نمی‌شناسد. کسی که نظر او عملاً با این تحقق مطلق ایده‌ی بورژوایی مخالف باشد از حریم مقدس بورژوایی بیرون می‌رود، خارج از [قلمرو] حقوق بورژوایی، آزادی بورژوایی و صلح بورژوایی قرار می‌گیرد، و نیز خارج از فلسفه و علم بورژوایی. [به این ترتیب] می‌توان درک کرد که چرا از دیدگاه بورژوازی که جامعه‌ی امروزی بورژوایی را تنها شکل

متصور و ممکن حیات اجتماعی انسان می‌داند، «دیالکتیک ایده‌آلیستی» هگل با پایان معنوی‌اش در ایده‌ی دولت بورژوایی، بایستی تنها شکل ممکن و متصور برای دیالکتیک را ارائه دهد. اما از طرف دیگر به همین اندازه می‌توان درک کرد که این «دیالکتیک ایده‌آلیستی» طبقه‌ی بورژوا برای طبقه‌ی دیگری درون جامعه‌ی بورژوایی کنونی اعتباری ندارد، طبقه‌ای که به دلیل احتیاج مبرم مطلق که نه قابل رد کردن است و نه قابل آرایش به ظاهری دروغین - بیان پراتیکی ضرورت - مستقیماً به طغیان علیه تمامی این جهان بورژوایی و دولت بورژوایی آن وادار می‌شود. زیرا این طبقه در کل شرایط مادی زندگی‌اش و در تمامی هستی مادی‌اش به‌طور واقعی آنتی‌تزرسمی و ضد مطلق این جامعه‌ی بورژوایی و دولت بورژوایی آن را نمایش می‌دهد. این طبقه به‌واسطه‌ی مکانیسم درونی تحول مالکیت خصوصی، به‌واسطه‌ی «تحولی که مستقل از آن، خارج از آگاهی و برخلاف میل آن صورت می‌گیرد و تنها مشروط به طبیعت موضوع است»، درون جامعه‌ی بورژوایی آفریده می‌شود و هدف انقلابی و عمل انقلابی‌اش «در وضعیت زندگی‌اش و همچنین در کل سازمان‌یابی جامعه‌ی بورژوایی کنونی، به گونه‌ای محسوس و تخطی‌ناپذیر از پیش ترسیم شده» است. پی‌آمد این موقعیت طبقاتی - اجتماعی آن است که برای این طبقه یک دیالکتیک جدید و انقلابی که دیگر نه بورژوایی - ایده‌آلیستی، بلکه پرولتری - ماتریالیستی است، با ضرورتی برابر، اعتبار می‌یابد. زیرا «دیالکتیک ایده‌آلیستی» طبقه‌ی بورژوا قادر است تضادهای مادی موجود بین «ثروت» و «فقر» را در جامعه‌ی طبقاتی بورژوایی تنها در «ایده» یعنی در ایده‌ی دولت ناب، دموکراتیک و بورژوایی رفع کند، به‌طوری که این تضادها که «به‌صورت معنی» رفع شده، همچنان در واقعیت «مادی» اجتماعی حل‌ناشده تداوم یابند و حتی پیوسته دامنه و شدت‌شان افزایش یابد. اما اساس «دیالکتیک ماتریالیستی» جدید طبقه‌ی پرولتاریا، برعکس در این است که تضاد مادی بین ثروت بورژوایی (سرمایه) و فلاکت

پرولتاریا را با رفع جامعه‌ی طبقاتی بورژوازی و دولت طبقاتی بورژوازی آن در واقعیت مادی جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی کمونیستی به‌طور واقعی رفع می‌کند. از این‌روست که دیالکتیک ماتریالیستی از لحاظ روش، شالوده‌ای ضروری برای «سوسیالیسم علمی» به‌مثابه‌ی «بیان تئوریک» نبرد رهایی‌بخش تاریخی طبقه‌ی پرولتاریا می‌سازد.

درباره‌ی دیالکتیک ماتریالیستی

(ژوئن ۱۹۲۴)

دو سال پیش ولادیمیر ایلیچ لنین در شماره‌ی ۲۱ نشریه‌ی بین‌الملل کمونیستی در مقاله‌ی «زیر پرچم مارکسیسم» اعلام کرد که یکی از دو وظیفه‌ی عمده‌ای که کمونیسم در عرصه‌ی ایدئولوژی بر عهده دارد آن است که «مطالعه‌ی نظام‌مند دیالکتیک هگل را به گونه‌ای که از زاویه‌ی ماتریالیستی هدایت شده باشد سازمان دهد، دیالکتیکی که مارکس هم در سرمایه و هم در نوشته‌های تاریخی و سیاسی‌اش به‌طور مشخص با موفقیت بسیار به کار بسته است.» به این ترتیب لنین در وحشت عظیمی شریک نبوده است که امروزه بسیاری از رفقای رهبری ما، به محض آن که در جایی و از طرف کسی به تلاشی عملی برای انجام این برنامه‌ی لنین اقدام شود از خود نشان می‌دهند، وحشت از این که مثلاً «انحرافات ایدئولوژیک» امکان یابند «از طریق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی نئوهگلی» در تئوری مارکسیستی-کمونیستی «قاچاقی» وارد شوند. ذکر چند نمونه می‌تواند این ادعا را ثابت کند: یک سال پیش، زمانی که انتشارات ماینر (Meinerscher Verlag) پس از ۸۰ سال برای نخستین بار منطق هگل را چاپ و منتشر کرد^۱ در پرچم سرخ شماره‌ی ۲۰ مه ۱۹۲۳، هشدار رسمی صادر شد که این هگل جدید می‌تواند برای همه‌ی کسانی که مطالعه‌شان در مورد هگل با «شناخت انتقادی از کل تاریخ فلسفه، و علاوه بر آن با آشنایی دقیق نسبت به

1- Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Herausgegeben von Lasson, Leipzig, 1913, Philosophische Bibliothek, Bd. 56 und 57.

نتایج اساسی و روش‌های علوم طبیعی و ریاضیات از زمان هگل به بعد» همراه نیست خطرناک باشد. هشت روز پس از این تاریخ، در پرچم سرخ ۲۷ مه ۱۹۲۳، یکی دیگر از نمایندگان گرایش نظری و عملی حاکم در آن زمان در حزب کمونیست آلمان درباره‌ی تلاشی که در همان دوره از طرف گئورگ لوکاچ به عمل آمده بود تا با مجموعه‌ای از چند مقاله «آغازگاه یا دست‌کم مناسبی برای یک بحث واقعاً ثمربخش در مورد روش دیالکتیکی فراهم آورد»^۲ حکم تکفیر رسمی صادر می‌کند. نشریه‌ی علمی حزب کمونیست آلمان، *بین‌الملل*، کار خود را ساده می‌کند و کل کتاب رفیق لوکاچ را به سکوت برگزار می‌کند. بلا کون* در مقاله‌اش درباره‌ی «تبلیغ لنینیسم» در آخرین دفتر *بین‌الملل کمونیستی* (شماره‌ی ۳۳) توجه را نه تنها به انحرافات پیش آمده بلکه به «معدودی از مبلغین کمونیست که می‌توانند در آینده‌ی نزدیک در کژراهه‌های تجدیدنظر-طلبانه‌ی تازه‌ای، هرچند هنوز بدون عنوان سیاسی، بیفتند(!)» جلب می‌کند. لنین به این خواست که ما در کار توضیحی کمونیستی خود باید مطالعه‌ای نظام‌مند را تحت هدایت دیدگاه‌های ماتریالیستی نه تنها درباره‌ی روش دیالکتیکی مارکس و انگلس، بلکه درباره‌ی «دیالکتیک هگل» سازمان‌دهی کنیم، قبلاً نیز اشاره کرده بود و آخرین بار نیز در مقاله‌ی ذکر شده‌ی سال ۱۹۲۲ به تفصیل آن را طرح کرد. اینک، پس از نمونه‌های بالا، که شمار آن‌ها به دلخواه قابل افزایش است، می‌توان ادعا کرد که این خواست لنین در محافل نظریه‌پردازان رهبری کمیترون و به‌ویژه از سوی نظریه‌پردازان حزب کمونیست آلمان، روی هم رفته چندان با اقبال روبه‌رو نشده است. چنان‌چه به دنبال علل این پدیده بگردیم بایستی [بین دو جریان] فرق بگذاریم. برای یک دسته (که مدافع شاخص آن نوشته‌ی بوخارین

* Bèla Kùn

2- G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Studien über marxistische Dialektik) Berlin 1923, Der Malik-Verlag.

است^۳) کل «فلسفه» در زمان حال اصولاً همان چیزی است که در واقع پس از پیروزی کامل انقلاب پرولتری در دومین فاز جامعه‌ی کمونیستی خواهد بود، یعنی دیدگاه ملغی شده‌ی مربوط به گذشته‌ای فاقد روشنگری. این دسته از رفقا گمان می‌کنند روش تجربی علوم طبیعی و روش اثباتی-تاریخی متناظر با آن در علوم اجتماعی مسئله‌ی روش «علمی» را یک بار برای همیشه حل کرده است، بی‌خبر از این که درست همین روش که شعاری بوده که طبقه‌ی بورژوا تحت آن از ابتدا نبرد برای کسب قدرت را پیش می‌برد، امروزه نیز همچنان روشی اختصاصاً بورژوایی در پژوهش علمی است، هرچند از طرف نمایندگان علم مدرن بورژوایی در دوره‌ی انحطاط کنونی جامعه‌ی بورژوایی، به‌طور نظری گه‌گاه مورد انکار قرار می‌گیرد، ولی در عمل همچنان بر آن پافشاری می‌شود.

این قضیه برای جریان دیگر بسیار پیچیده‌تر است. این دسته پرداختن به روش دیالکتیکی هگل را حتی اگر در راستایی «ماتریالیستی» انجام گیرد، از بنیاد متضمن «خطر» می‌بینند، زیرا اینان بنا به تجربه‌ی شخصی این خطر را به‌خوبی می‌شناسند و هر بار که خود را در معرض آن قرار می‌دهند در نهان عملاً قربانی آن می‌شوند. نوشته‌ی کوتاهی از ا. تالهایمر (A. Thalheimer) «درباره‌ی ماده‌ی دیالکتیک» این ادعا را که ابتدا کمی جسورانه به نظر می‌آید، نه فقط روشن بلکه اثبات می‌کند. این مقاله در دفتر نهم از ششمین سال بین‌الملل (مه ۱۹۲۳) و هم‌زمان در خبرنامه‌ی آکادمی کمونیستی مسکو به چاپ رسیده است. در این نوشته، رفیق تالهایمر به‌تازمورد دفاع فرانتس مهرینگ که به نظر ما نیز تنها تزمین است استناد می‌کند، و آن این که از دیدگاه ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس وافی به مقصود، و دقیق‌تر بخواهیم، اساساً ممکن نیست که این روش «ماتریالیستی-دیالکتیکی» را جدا از یک

3- N. Bucharin, *Theorie der historischen Materialismus*, Hamburg, 1922, C. Hoym's Verlag.

«ماده‌ی» مشخص بررسی کرد. رفیق تالهایمر توضیح می‌دهد این که مهرینگ بررسی انتزاعی روش دیالکتیکی را رد می‌کند هرچند فی‌نفسه واجد هسته‌ای درست است اما «به هدف اصابت نمی‌کند». ساخت و پرداخت یک دیالکتیک «نیازی فوری» است، از جمله به این دلیل که «در بخش‌های مترقی پرولتاریای جهانی این نیاز وجود دارد که فراتر از الزام‌های عملی مبارزه و ساختمان سوسیالیسم، تصویر(!) جامع و دقیقاً نظام‌یافته‌ای از جهان برای خود فراهم کند». و این به‌نوبه‌ی خود شامل «نیاز به یک دیالکتیک» است. رفیق تالهایمر ادامه می‌دهد که برای چنین پرداختی از دیالکتیک بایستی به‌طور انتقادی به هگل مراجعه کرد، آن هم «نه فقط در مورد روش بلکه در مورد ماده نیز». پیش‌رفت نبوغ آمیز هگل در آن است که می‌خواهد «ارتباط درونی، همه‌جانبه و نظام‌مند کلیه‌ی مقوله‌های اندیشه نشان داده شود». این وظیفه به‌عهده‌ی دیالکتیک ماتریالیستی نیز هست. تنها بایستی روش هگلی را وارونه کرد؛ دیالکتیک ماتریالیستی باید از آن جا حرکت کند که این اندیشه نیست که واقعیت را تعیین می‌کند بلکه بر عکس، واقعیت تعیین‌کننده‌ی تفکر است.

به گمان ما، همین اظهارات رفیق تالهایمر، با تمام کوتاهی‌شان، به‌روشنی ثابت می‌کنند که وی از روش دیالکتیکی تصویری جز هگلی-ایده‌آلیستی نمی‌تواند داشته باشد. البته ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم که رفیق تالهایمر دیالکتیسینی ایده‌آلیست است. در جای دیگری^۴ نشان داده‌ایم که رفیق تالهایمر در مقاله‌ی جدیدتری، خود را طرفدار یک روش به‌ظاهر ماتریالیستی - دیالکتیکی معرفی می‌کند که در واقع ابداً دیالکتیکی نیست بلکه پوزیتیویسم ناب است. در این جا می‌توانیم آن معرفی را به این ترتیب تکمیل کنیم: در آن جا و تا آن جا که رفیق تالهایمر دیالکتیسینی است دیالکتیسینی ایده‌آلیست است، او از روش دیالکتیکی برداشتی جز در شکل ایده‌آلیستی-هگلی آن ندارد. این امر را

۴- رجوع کنید به مقاله‌ی «لنین و کمیترن» در بین‌الملل، سال ۷، دفتر ۱۰ و ۱۱، به تاریخ ۲ ژوئن ۱۹۲۴، ص. ۳۱۰ و پس از آن.

می‌خواهیم به‌طور **ثبوتی** اثبات کنیم، به این طریق که توضیح دهیم بنا به درک ما جوهر دیالکتیک ماتریالیستی، یعنی **دیالکتیک هگلی** که مارکس و انگلس به‌طور ماتریالیستی به کار بسته‌اند چیست. در این جا از نتایج مطالعه‌ی خود درباره‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه که در گذشته منتشر شده است بهره می‌گیریم.

دیگر وقت آن رسیده است که به این درک سطحی خاتمه دهیم که گویا گذار از دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل به دیالکتیک ماتریالیستی مارکس چنان امر سهلی است که می‌توان آن را به‌سادگی با یک «واژگون کردن»، [یا] «پشت و رو کردن» روشی که در غیر این صورت تغییری نمی‌کرد، به انجام رساند. درست است که در آثار مارکس فرازهای معروفی هست که در آن‌ها وی تفاوت روش خود با روش هگل را به این شیوه‌ی انتزاعی به‌مانند یک تقابل ساده مشخص کرده است. اما آن کس که جوهر روش مارکس را از روی این عبارات تعیین نکند، بلکه به کندوکاو در پراتیک تئوریک مارکس پردازد، به آسانی درمی‌یابد که این «گذار» روشی، مثل هر گذار دیگر، به هیچ‌رو یک چرخش انتزاعی ساده نیست بلکه مضمون غنی مشخصی دارد.

در همان زمانی که اقتصاد کلاسیک، **قانون اوزش** را در شکل «رازآمیز» و مجرداً غیرتاریخی ریکاردو تدوین کرد، فلسفه‌ی کلاسیک آلمان نیز به شیوه‌ای رازآمیز و مجرد کوشید تا کرانه‌های اندیشه‌ی بورژوایی را به‌طور فکری درهم بکشند. همانند قانون ارزش ریکاردو، «**روش دیالکتیکی**» که در همان دوره، در عصر انقلابی جامعه‌ی بورژوایی، شکل گرفته بود در پی آمده‌ایش از جامعه‌ی بورژوایی فراتر می‌رفت (درست همان‌طور که جنبش انقلابی پراتیکی بورژوازی، تا زمانی که جنبش انقلابی پرولتاریا هنوز «به‌طور مستقل» در برابر آن قد برنیفراشته بود، در اهداف خود تا حدی از جامعه‌ی بورژوایی فراتر می‌رفت). اما تمامی این دانش‌هایی که اقتصاد و فلسفه‌ی بورژوایی عرضه کردند دست آخر تنها دانش‌های «ناب» باقی ماندند؛

مفاهیم آن‌ها «هستی بازسازی شده»، تئوری‌هاشان «انعکاس» صرفاً منفع‌ل این هستی؛ به عبارت دیگر «ایدئولوژی‌ها»ی واقعی به معنای دقیق و ظریف مارکسی این اصطلاح. اقتصاد بورژوایی و فلسفه‌ی بورژوایی توانستند «تضادها» و «تنازعات» اقتصاد بورژوایی و اندیشه‌ی بورژوایی را به خوبی تشخیص دهند و حتی آن‌ها را با وضوح هرچه تمام‌تر تبیین کنند، اما سرانجام ناچار بودند این تضادها را دست‌نخورده باقی بگذارند، تنها علم نوین طبقه‌ی پرولتاریا که برخلاف علم بورژوایی، علم تثوریک «ناب» نیست و نمی‌خواهد باشد بلکه هم‌زمان پراتیک دگرگون‌کننده نیز هست، می‌تواند این سد را بشکند. کاربست عملی اقتصاد سیاسی کارل مارکس و دیالکتیک ماتریالیستی طبقه‌ی پرولتاریاست که به حل این تضادها در واقعیت حیات اجتماعی و همراه آن در واقعیت اندیشه که جزئی واقعی از این واقعیت اجتماعی است، راه می‌برد. تعبیر مارکس را نیز که برای آگاهی پرولتاریا و روش ماتریالیستی - دیالکتیکی آن، نیرویی قائل می‌شود که روش فلسفه‌ی بورژوایی حتی در غنی‌ترین و متعالی‌ترین شکل تکاملی هگلی‌اش هم واجد آن نیست، باید چنین درک کرد. برای طبقه‌ی پرولتاریا، آری برای او و فقط برای او، امکان‌پذیر است که با تحصیل آگاهی طبقاتی‌اش که گرایشی پراتیکی یافته است، بر آخرین بند برجا مانده‌ی «بلاواسطگی» یا «انتزاعیت» فایق آید، بندی که در تحلیل نهایی برای هر روند شناسنده‌ی ناب، حتی برای دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل، پا برجا می‌ماند و در «تضاد»های رفع نشدنی‌اش به روشنی جلوه‌گر می‌شود. تکامل و دگرگونی دیالکتیک ایده‌آلیستی که فلسفه‌ی کلاسیک بورژوایی است، به دیالکتیک ماتریالیستی که همچون روش علم جدید و پراتیک طبقه‌ی پرولتاریا توسط کارل مارکس طرح و تدوین و توسط لنین به‌طور نظری و در عین حال عملی به کار بسته شد، در همین جا اتفاق می‌افتد و نه در «وارونه‌سازی» یا «پشت‌رو کردن» انتزاعی صرف.

چنان‌چه «گذار» از دیالکتیک بورژوایی هگل به دیالکتیک پرولتری

مارکس-لنین را از این دیدگاه تاریخی مورد ملاحظه قرار دهیم، معلوم می‌شود که تصور امکان یک «نظام» مستقل دیالکتیک ماتریالیستی تا چه اندازه بر خطاست. تنها یک دیالکتیسمین ایده‌آلیست می‌تواند سعی کند کل صورت‌های تفکر (تعینات اندیشه، مقولات) را که ما در پراتیک، در علم و در فلسفه تا حدودی آگاهانه به کار می‌گیریم و تاحدی غریزه‌وار و ناآگاهانه جان ما را درمی‌نوردد، از پوشش مشاهده، پندار، و میل، که همواره در آن پیچیده‌اند عریان کند و به صورت ماده‌ای ویژه برای خود در نظر بگیرد. حتی آخرین و بزرگ‌ترین دیالکتیسمین ایده‌آلیست، هگل بورژوا، نیز «ناراستینی» این دیدگاه را تا حدی زیر پا گذاشته و «مضمون را در ملاحظه‌ی منطقی وارد کرده» است (رجوع کنید پیش‌گفتار چاپ دوم منطق انتشارات Lassonsche، ص. ۱۷ و پس از آن). اما برای دیالکتیسمین ماتریالیست این روند انتزاعی به کلی بی‌معناست. یک دیالکتیک واقعاً «ماتریالیستی» در مورد خود صور تفکر و روابط جاری بین آنها، صرف‌نظر از مضمون مشخص تاریخی‌شان در هر مورد، ابداً نمی‌تواند حرفی بزند. تنها از دیالکتیک ایده‌آلیستی، یعنی دیالکتیک بورژوایی، این امکان برمی‌آید که خواست تالهایمر برآورده شود، که طبق آن دیالکتیک بایستی ارتباط صور تفکر را به مثابه‌ی ارتباط «درونی، همه‌جانبه و نظام‌مند همه‌ی مقولات اندیشه» تشریح کند. از دیدگاه دیالکتیک ماتریالیستی، برعکس، باید جمله‌ای را که مارکس یک‌بار در مورد «مقولات اقتصادی» بیان کرده در مورد ارتباط همه‌ی مقولات یا صور تفکر نیز به کار بست، این‌که: آنها نسبت به یکدیگر «در ایده» (یعنی در آن «تصور گیج‌سرانه‌ای» که مارکس به خاطر آن پرودن را دشنام می‌دهد!) مرتبط نیستند و در یک «ارتباط درونی نظام‌مند» قرار ندارند، بلکه توالی به‌ظاهر صرفاً منطقی و نظام‌مند آنها «توسط روابطی که در جامعه‌ی نوین بورژوایی با یکدیگر دارند تعیین می‌یابد.» با دگرگون شدن این واقعیت و پراتیک تاریخی، صور تفکر و تمامی ارتباط‌هایشان نیز دگرگون می‌شوند. نادیده گرفتن این اتکا و

ارتباط تاریخی و کوشش برای نظام‌مند کردن انتزاعی خودِ صورِ تفکر و ارتباطشان، به معنای دست شستن از دیالکتیک ماتریالیستی انقلابی پرولتری به نفع شیوه‌ی تفکری است که تنها در تئوری «به‌طور ماتریالیستی» وارونه است اما در واقعیتِ پراتیکی، همچنان همان دیالکتیک «ایده‌آلیستی» کهنه و بدون تغییر می‌ماند. دیالکتیک ماتریالیستی «طبقه‌ی پرولتاریا» را نمی‌توان به‌عنوان یک «علم» خاص به‌طور مجرد با یک «ماده‌ی» خاص و مختص به آن و یا حتی به کمک به اصطلاح مثال‌هایی فراگرفت، بلکه آن را تنها در پراتیک انقلاب پرولتری و در تئوری‌یی که یک جزء واقعی و لاینفک این پراتیک انقلابی است می‌توان به‌طور مشخص به کار بست.

نمایه

ب	آ
بامل، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۷	آنتی دورینگ، ۱۲، ۱۴، ۴۲، ۵۴
باوئر، برونو، ۴۳، ۴۵، ۱۳۵	۵۶، ۷۸، ۱۱۱، ۱۳۹
برداشت ماتریالیستی از تاریخ، ۲۲، ۱۱۳	آوناریوس، ۳۹، ۱۲۸، ۱۳۱
برشت، برتولت، ۳۱، ۳۴، ۳۵	الف
برنشتاین، ادوارد، ۴۱، ۷۲، ۹۴	اسپینوزا، باروخ، ۳۹، ۱۲۸
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸	استالین، ژوزف، ۲۷، ۳۰
بوخارین، نیکلای ایوانوویچ، ۲۷	اشتراوس، فریدریش، ۴۳، ۴۵
۲۸، ۳۰، ۶۹، ۱۰۵، ۱۴۲، ۱۸۸	انتخاب طبیعی، ۱۷۲
بوشر، ۹۵، ۱۳۰، ۱۳۱	اندیشه‌های متی، ۳۵
بین‌الملل، ۲۸، ۲۹، ۱۸۸	انگلس، فردریش، ۱۱، ۱۲، ۱۴
پ	۲۳، ۳۲، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲
پانه کوک، ۲۱، ۱۲۳	۴۴، ۴۵، ۵۸-۵۱، ۶۱، ۶۳، ۶۴
پرچم سرخ، ۱۸۷، ۱۸۸	۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۷
پنج موضوع اساسی مارکسیسم، ۲۳	۸۳-۷۸، ۸۹-۸۶، ۹۱، ۹۲، ۹۳
ت	۹۵-۹۸، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۸
تاریخ و آگاهی طبقاتی، ۲۵، ۲۷	۱۱۰، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۷
۱۰۶، ۱۲۵	۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰
تالهایمر، الف، ۱۰۵، ۱۸۹، ۱۹۰	۱۳۱، ۱۳۲-۱۳۶، ۱۳۸-۱۴۰
۱۹۳	۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۸-۱۵۶
تروتسکی، لئون، ۳۰، ۱۲۰، ۱۴۳	۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶
تزهایی درباره‌ی فوئرباخ، ۶۳، ۹۹	۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۱
۱۰۰، ۱۳۷	ایدئولوژی آلمانی، ۱۳، ۳۹، ۸۱
تسلر، ۴۵	ایده‌آلیسم دیالکتیکی، ۲۳، ۸۲
	۱۶۸

د	داروین، چارلز، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳
	دبورین، ۲۶، ۲۷، ۱۰۵، ۱۲۵
	۱۲۸، ۱۳۷
	دستنوشته‌های اقتصادی فلسفی، ۱۳
ز	دورینگ، اویگن، ۷۸، ۹۷، ۱۱۵
	۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۵۶
	دولت و انقلاب، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۷۱
	۷۲، ۷۴، ۷۶
	دونکیر، ۱۰۵
س	دیالکتیک، ۹، ۱۲، ۲۳، ۲۷، ۳۲
	۳۷، ۴۳، ۵۶، ۵۷، ۹۳، ۹۸، ۱۳۰
	۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹
	۱۴۰، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳
	۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲
	۱۹۴، ۱۹۳
	دیالکتیک ایده‌آلیستی، ۵۱، ۵۷
	۹۳، ۹۸، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۶۰
	۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۳-۱۹۱
	دیالکتیک پرولتری، ۱۸۱، ۱۸۲
	۱۹۲
	دیالکتیک طبیعت، ۱۱۱، ۱۲۶
	۱۴۰
	دیالکتیک ماتریالیستی، ۹، ۵۱، ۵۷
	۶۳، ۶۸، ۷۷، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۹۹
	۱۰۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۶۰
	۱۶۸، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۰
	۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
	دیالکتیک هگلی، ۹۵، ۹۶، ۱۳۴
	۱۹۱
	دیتسگن، ۴۰، ۴۱، ۱۳۰
ف	دیکتاتوری پرولتاریا، ۱۱، ۱۲، ۶۰
	۷۱، ۷۲، ۷۴، ۱۴۶، ۱۸۲
ر	رنر، کارنر، ۱۵۵
	روسو، ژان ژاک، ۴۹
	ریکاردو، دیوید، ۳۲، ۱۹۱
ز	زینوویف، ۲۶، ۳۰-۲۸، ۱۰۴
	۱۰۵، ۱۲۵، ۱۴۶
س	سرمایه، ۳۳، ۶۶-۶۴، ۱۱۱، ۱۱۲
	۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۰
	۱۸۷
	سوسیالیستی کردن چیست؟، ۱۹، ۲۱
	سوسیالیسم علمی، ۲۴، ۳۸، ۴۵
	۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۶۵، ۶۶
	۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۹۲، ۱۰۰
	۱۰۲، ۱۱۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱
	۱۸۵
	سیاست کمونیستی، ۲۹، ۳۱
	سیمکویچ، ۹۲
	سیه، آبه، ۱۸۳
ش	شکسپیر، ویلیام، ۲۳
	شلینگ، ۴۸، ۸۰، ۱۸۱
	شوپنهاور، آرتور، ۴۰، ۴۵
	شیلر، فردریش، ۲۳
	عصر جدید، ۱۴۳

- گورتر، ۲۱، ۱۲۳
گورکی، ماکسیم ۱۲۵۷، ۱۲۸
- ل
لاسال، فردیناند، ۷۹، ۱۱۵
لانگه، ۴۵
لابینیتس، گوتفرید ویلهلم، ۱۳۵
لینش، پاؤل، ۹۲، ۹۸
لنین، ولادیمیر اولیانف، ۱۴، ۲۲، ۲۳،
۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۹، ۴۱
۶۱-۵۸، ۷۴-۷۲، ۷۶، ۱۰۲،
۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹،
۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۴-۱۲۷، ۱۸۷،
۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳
لوپل، ۲۶، ۱۰۵، ۱۲۵
لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی
کلاسیک آلمان، ۳۸، ۴۴، ۱۱۰،
۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۵
لوکاج، گئورگ، ۲۷-۲۵، ۳۳، ۳۵،
۳۶، ۱۰۷-۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳،
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۸۸
لوکرتیوس، ۳۴
لوکزامبورگ، ژزا، ۲۲، ۷۳، ۱۱۷،
۱۲۰، ۱۲۳
لیمن، ۴۵
- م
ماتریالیسم تاریخی، ۱۳، ۵۵، ۶۶،
۶۹، ۱۴۰، ۱۶۷، ۱۷۲
ماتریالیسم دیالکتیک، ۱۲، ۱۳، ۲۳،
۷۴، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۹، ۹۷، ۱۲۲،
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲،
۱۶۸
- فلسفه‌ی مارکسیستی، ۱۱، ۱۲، ۱۳،
۱۴، ۴۲، ۴۳، ۱۲۳، ۱۲۷
فوئرباخ، لودویگ، ۱۳، ۳۸، ۴۳،
۴۵، ۸۳-۸۰، ۹۰، ۹۵، ۹۹، ۱۱۱،
۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۵،
۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷
فیخته، یوهان گوتلیب، ۴۳، ۴۸، ۷۹،
۸۰، ۱۶۵، ۱۸۱
- قانون کار برای شوراها‌ی کارخانه، ۲۰
- ک
کائوتسکی، کارل، ۲۵، ۳۲، ۳۹،
۴۱، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۷۲، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳،
۱۱۹-۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۳،
۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶
کارل مارکس، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵
کانت، امانول، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۴۷،
۴۸، ۴۹، ۵۲، ۶۸، ۸۰، ۸۱، ۹۴،
۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰، ۱۲۵، ۱۲۹،
۱۳۸-۱۳۴، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۶۷،
۱۶۹، ۱۷۶
کلینشه تسایتونگ، ۷۸
کمیترن، ۲۲، ۳۰-۲۶، ۱۲۳،
۱۴۲، ۱۴۴، ۱۸۸، ۱۹۰
کون، بلا، ۱۰۵، ۱۸۸
کونو، گرنر، ۱۵۵
- گ
گراتسیادی، ۲۶
گرامشی، آنتونی، ۲۱، ۲۲
گوته، یوهان ولفگانگ، ۲۳

،۹۹ ،۹۰ ،۸۹ ،۸۱ ،۷۹ ،۶۲ ،۴۹
۱۵۵ ،۱۵۳ ،۱۳۲ ،۱۰۸

و

وگت، ۹۵

وُلف، ۶۶، ۹۵، ۱۳۵

ویکو، ۱۷۳

ه

هجدهم برومر لوئی بناپارت، ۴۳، ۴۴

۶۳، ۶۵، ۷۳

هربارت، ۴۵

هردر، ۱۷۱

هگل، فردریش ویلهلم، ۱۳، ۱۴

۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸

۳۹، ۴۲، ۴۵-۵۲، ۵۶-۸، ۶۱

۶۲، ۷۵، ۸۲-۸۰، ۸۹، ۹۰، ۹۲

۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰

۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶

۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴

۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲

۱۸۴-۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۳-۱۸۷

هلم هولتز، ۴۵، ۱۴۰

هولباخ، ۳۹، ۱۲۸

هیلفردینگ، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۹۱

هیندنبورگ، ۲۹

ماخ، ارنست، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۱۲۸
۱۴۰، ۱۳۱

مارکس، کارل، ۹، ۱۴-۱۱، ۱۴

۲۳-۲۵، ۳۲-۳۴، ۳۳، ۳۴، ۳۶

۳۸، ۳۹، ۴۱-۴۵، ۴۹، ۵۱-۵۸

۶۱-۶۶، ۶۸-۷۰، ۷۲-۱۰۱

۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۳

۸-۱۱۵، ۱۱۶-۱۸، ۱۲۰-۲۶

۱۴۰-۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۳

۱۶۰-۱۴۹، ۱۶۳، ۱۶۴-۱۷۷

۱۸۲-۱۷۹، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹

۱۹۱-۱۹۳

مارکسیسم و انقلاب، ۲۳

مانیفست، ۱۶۵

مانیفست کمونیست، ۱۲، ۳۴، ۳۸

۵۲، ۵۵، ۶۲، ۶۳، ۷۰، ۷۲، ۷۶

۸۱، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۵۲، ۱۶۴

۱۸۰

مایر، گوستاو، ۳۹

مبارزات طبقاتی در فرانسه، ۶۵

منطق، ۱۸۷، ۱۹۳

منطق صوری، ۵۶، ۵۷، ۱۳۹

موله شوت، ۹۵

مهرینگ، فرانتس، ۳۹، ۴۱، ۱۲۲

۱۲۴، ۱۴۰، ۱۸۹، ۱۹۰

ن

نقد اقتصاد سیاسی، ۳۳، ۶۱، ۶۴

۶۸، ۷۹، ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۹۶، ۹۷

۹۸، ۱۱۱، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۵

۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۱

نقد برنامه کوتاه، ۲۳

نقد فلسفه‌ی حق هگل، ۱۳، ۳۳

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.

اگر فرض بگیریم «فلسفه‌ی مارکسیستی» ماتریالیسم دیالکتیک است باز هم با مفهوم متمایزی روبه‌رو نخواهیم بود. هم ماتریالیسم عمری به قدمت روزگار فلاسفه‌ی ماقبل سقراطی دارد و هم دیالکتیک. در عین حال اگر چه ممکن است ترکیب ویژه‌یی از آنها، متمایزاً مارکسیستی باشد، اما مشکل را حل نمی‌کند. زیرا معلوم نیست که چرا این ترکیب ویژه کماکان فلسفه است.

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 مؤثر در این بحث به حساب می‌آید.

نوشته‌ی کُرش اگرچه به قصد ارائه‌ی درک نوینی از رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه به رشته‌ی تحریر درآمده، اما به‌خوبی زمینه‌های بحث را نیز نشان می‌دهد، و می‌توان از آن همچون راهنمایی برای آشنایی با این بحث استفاده کرد.

از مقدمه‌ی کمال خسروی



نشریات

