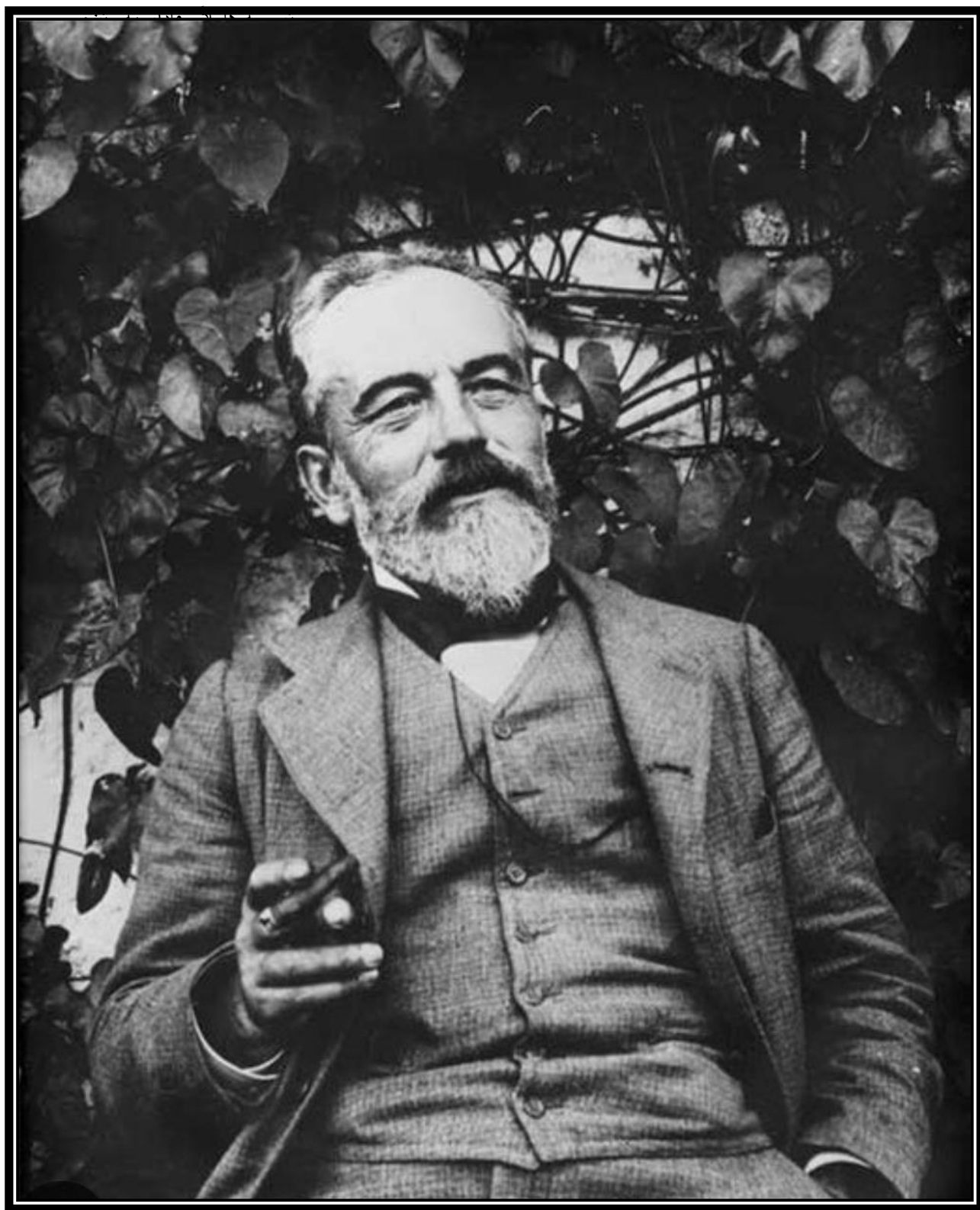




آنتونیو لابیولا

سوسیالیسم و فلسفه

IV-VI

IV

رم، ۱۴ مه ۱۸۹۷

برای بازگشت به استدلال نخست خود، به نظر من این پرسش در ذهن شما در جایگاه نخست قرار دارد: با چه وسایلی و به چه شیوه‌ای می‌توان در فرانسه یک مکتب ماتریالیسم تاریخی بنیان گذاشت؟ نمی‌دانم آیا مجازم به این پرسش پاسخ دهم یا نه، بی‌آنکه خطر آن را بپذیرم که در شمار روزنامه‌نگاران مکتب قدیم قرار گیرم که با اطمینان خلل‌ناپذیر به اروپا نصیحت‌های خوب می‌دادند و تقریباً هرگز مورد توجه قرار نمی‌گرفتند. در واقع، هرگز هم قرار نگرفتند. سعی می‌کنم فروتن باشم. نخست این‌که، یافتن سردبیران و ناشرانی در

فرانسه که مایل باشند ترجمه‌های دقیق آثار مارکس، انگلس و دیگرانی را که مورد نظر است منتشر کنند و گسترش دهند، نباید چندان دشوار باشد. این بهترین راه شروع کار خواهد بود. آگاهم که در هنر ترجمه، با دشواری‌های عجیبی روبه‌رو می‌شویم. من بیش از سی و هفت سال است که آلمانی می‌خوانم و همیشه دیده‌ام که ما اهل زبان‌های لاتین هرگاه بخواهیم از آلمانی ترجمه کنیم، در راه‌ها و بیراهه‌های زبانی و ادبی غریبی می‌افتیم. آنچه در آلمانی زنده، روشن و مستقیم به نظر می‌رسد، اغلب هنگام ترجمه به ایتالیایی، سرد، بی‌هدف و حتی کاملاً مهمل می‌شود. در چنین ترجمه‌هایی که معمولاً رایج‌اند، اثر اقناعی همراه با معنای متن از دست می‌رود. در چنین کار وسیع همه‌گیرسازی که من در نظر دارم، مطلوب آن است که، جدا از تفسیر وفادارانه متن اصلی، در پیشگفتارها، یادداشت‌ها و توضیحات آثار ترجمه‌شده، موادی ارائه شود که برای همان جذب آسانی به کار آید که پیشاپیش

در نوشته‌هایی که بر خاک بومی رویده‌اند در جریان است یا آماده شده است.

زبان‌ها گونه‌های تصادفیِ گفتارِ جهانی نیستند. آن‌ها حتی بیش از ابزارهای بیرونی ساده‌ای هستند برای بیان اندیشه و ذهن. آن‌ها (زبان) شرایط و حدود فعالیت درونی ما هستند، و از این رو، از جمله به‌دلایل دیگر، مدیون تصادف نیستند که چرا شیوه‌ها و صورت‌های ملی گوناگون را پدید می‌آورند. اگر بین‌الملل‌گرایانی هستند که این را نادیده می‌گیرند، باید آن‌ها را بیشتر «آشوب‌طلب» و «نادیده‌گیر اشکالها» نامید. از این نوع‌اند آنان که دانسته‌های خود را نه از مکاشفه‌نویسان باستان، بلکه از آن باکونین ظاهر فریب می‌گرفتند که حتی «عدم تفاوت جنسیت‌ها» را اعلام می‌کرد. جذب اندیشه‌ها، خطوط فکری، گرایش‌های مشخص و طرح‌هایی که بیان رسیده خود را در ادبیات زبانی بیگانه یافته‌اند، نمونه‌ای نسبتاً دشوار از «پداگوژی اجتماعی» است.

اکنون که این تعبیرِ اخیر از قلمم لغزید، اجازه دهید اعتراف کنم که آنچه بیش از هر چیز مرا به هنگام بررسی دقیق تاریخ پیشین و وضعیت کنونی سوسیال-دموکراسی آلمان سرشار از تحسین و امید زنده می‌کند، رشد پیوسته موفقیت‌های انتخاباتی نیست. به‌جای آن‌که بر پایه استنتاج‌های اغلب خطا و ترکیب‌های آماری درباره آراء رأی‌دهندگان به‌عنوان معیاری برای آینده حدس‌و‌گمان بزنم، تحسین خاصی دارم نسبت به این نمونه واقعاً نو و عظیم آموزش اجتماعی. نکته بزرگ این است که در چنین شمار وسیعی از انسان‌ها، به‌ویژه کارگران و خرده‌بورژواها، آگاهی تازه‌ای در حال شکل‌گیری است، که تأثیر مستقیم شرایط اقتصادی، که آنان را به مبارزه وامی‌دارد و تبلیغ سوسیالیسم، هر دو، به‌طور برابر در این آگاهی سهم دارند. این بیراهه رفتنِ قلم (این حاشیه مرا به یاد خاطره‌ای می‌اندازد). من یا نخستین کسی بودم، یا دست‌کم از نخستین کسان در ایتالیا، که توجه آن گروه از کارگرانمان را که

می‌توانستند و می‌توانند در مسیر مبارزه طبقاتی نوین
پرولتاریا حرکت کنند، به نمونه آلمان جلب کردم. اما هرگز به
ذهنم خطور نکرد که تقلید از آلمان باید ما را از کنش
خودانگیزته‌مان معاف کند. هرگز در ذهنم نبود که راه راهبان
و کشیشانی را دنبال کنم که قرن‌ها تقریباً تنها آموزگاران
ایتالیای از هم‌پاشیده بودند، و شادمانه هنر شعرگویی را چنان
تعلیم می‌دادند که شاگردان را وامی‌داشتند «هنر شعر»
هوراس را از بر کنند. عجیب خواهد بود اگر شما، بیل، با آن
شایستگی‌ها، فعالیت‌ها و خردتان، در میان ما در جامعه یک
هوراس دیگر معرفی شوید! این حتی دوست من لومبروزو را
نیز شگفت‌زده خواهد کرد، کسی که از لاتینی از «تب
گرسنگی» هم بیشتر نفرت دارد.

در کوتاه‌ترین بیان، هنوز دشواری‌های دیگری هم وجود دارد
که حتی گسترده‌تر و سنگین‌ترند. حتی اگر نویسندگان و
سر دبیران توانا و باتجربه، نه فقط در فرانسه، بلکه در دیگر

کشورهای متمدن، اقدام کنند به انتشار ترجمه‌های همه آثار مربوط به ماتریالیسم تاریخی، این کار فقط می‌تواند محرک باشد، اما قادر نیست آن نیروهای خلاق را در ملت‌های مختلف پدید بیاورد و زنده نگه دارد؛ نیروهایی که یک جنبش فکری واقعی را تولید و تغذیه می‌کنند. اندیشیدن یعنی تولید کردن. آموختن یعنی تولید از راه بازتولید. ما واقعاً و حقیقتاً چیزی را نمی‌شناسیم مگر هنگامی که بتوانیم آن را با فکر خود، کار خود، اثبات و بازاثبات خود تولید کنیم. و این را فقط به نیروی توانایی‌های خویش، در گروه اجتماعی خود و از چشم‌اندازی که در آن قرار داریم، انجام می‌دهیم.

و اکنون فرانسه را در نظر بگیر، با تاریخ بزرگش، با ادبیاتی که قرن‌ها چیره بوده، با جاه‌طلبی‌های میهن‌پرستانه‌اش و با آن ویژگی‌های اتنولوژیک و روان‌شناختی بسیار خاص که حتی در انتزاعی‌ترین محصولات ذهن هم آشکار است! شایسته نیست که من، یک ایتالیایی، نقش دفاع از شوونیست‌های شما

را بازی کنم؛ همان‌ها که تو بسیار سزاوارانه سرزنشان می‌کنی. اما بگذار یادآوری کنیم چه رخ داد در قرن هجدهم: اندیشهٔ انقلابی از بیش از یک سوی جهان متمدن برآمد، از ایتالیا، انگلستان، آلمان، اما اروپایی نمی‌شد مگر آنکه شکل و قالب «روح فرانسوی» به خود می‌گرفت. و انقلاب اروپایی در بنیاد خود، انقلاب فرانسوی بود. این شکوه فناپذیر ملت شما همچون هر شکوهی باری است بر دوش مردم. این شکوه، شما را گرفتار نوعی پیش‌داوری عمیق می‌کند. اما مگر پیش‌داوری‌ها خود نیرو نیستند؟ دست‌کم مانعی بر سر راه پیشرفت.

پاریس دیگر مغز جهان نخواهد بود، اگر هم به هیچ دلیل دیگری نباشد، به‌علت اینکه جهان اصلاً «مغز»ی ندارد، مگر در خیال برخی جامعه‌شناسان کم‌عمق. پاریس نه امروز و نه فردا آن «اورشلیم مقدس انقلابیون جهان» نخواهد بود که زمانی چنان می‌نمود. در هر صورت، انقلاب آیندهٔ پرولتاریا

هیچ شباهتی به یک هزاره آخرالزمانی نخواهد داشت. و در روزگار ما، امتیازهای ویژه، چه برای ملت‌ها و چه برای افراد محکوم به نابودی‌اند. انگلس نیز به‌درستی همین را گفته است. راستی، بد نیست شما فرانسوی‌ها نوشته‌های او در سال ۱۸۷۱ را بخوانید؛ زمانی که بلانکیست‌ها می‌کوشیدند اندکی پس از فاجعه کمون، دوباره یک انقلاب خشونت‌آمیز را شعله‌ور کنند.

اما پس از همه اینها، پس از در نظر گرفتن شرایط ویژه کشاورزی و صنعت فرانسه که تمرکز جنبش کارگری را مدت‌ها به تأخیر انداخت، و پس از حساب‌کردن تقصیر سران و رهبران خرد و پراکنده که سوسیالیسم فرانسوی را آن‌چنان از هم گسیخته نگه داشتند باز یک واقعیت پابرجا می‌ماند: ماتریالیسم تاریخی تا زمانی در فرانسه پیش نخواهد رفت که همچنان به‌صورت فرآورده ذهنی دو نابغه آلمانی جلوه کند. مازینی با همین تعبیر، حسّ ملی‌گرایانه فرانسه را علیه این دو

نویسنده تشدید کرد؛ نویسندگانی که چون کمونیست و ماتریالیست بودند، انگار ساخته شده بودند تا فرمول ایدئالیستی «میهن و خدا» را از میدان به در کنند.

در این زمینه، سرنوشت دو بنیان‌گذار سوسیالیسم علمی تقریباً تراژیک بود. آنان اغلب به‌عنوان «دو آلمانی» تلقی می‌شدند از سوی بسیاری که جینگویست (ملی‌گرای افراطی و جنگ‌طلب) بودند، حتی اگر انقلابی می‌نمودند. و باکونین، که ذهنش سخت به سمت خیال‌پردازی به بیان ملایم متمایل بود، آنان را به حمایت از پان‌ژرمانیسم متهم می‌کرد، هرچند این دو آلمانی، که از روزگار جوانی در تبعید از میهن خود زیسته بودند، از سوی همان استادانی با سکوتی عامدانه مواجه شدند که بنده‌گی را نشانه میهن‌پرستی می‌دانستند. در واقع، این استادان انتقام خود را گرفتند. چرا که سرمایه، سراسر ارائه‌اش ریشه در سنت اقتصاد کلاسیک دارد، از جمله نویسندگان باهوش و غالباً با استعداد ایتالیای قرن هجدهم، تنها

با تحقیر مطلق از افرادی چون روشیر و امثال او سخن می‌گوید. انگلس، که با توانایی فراوان به بسط و همه‌گیرسازی نتایج پژوهش‌های مورگان آمریکایی پرداخت، یقین راسخ داشت که چیزی که او به‌درستی «فلسفه کلاسیک» نامید، با فویرباخ به مرحله فروپاشی رسیده است. و هنگامی که آنتی‌دورینگ را نوشت، بی‌اعتنایی آشکاری نسبت به فیلسوفان زمان خود، نئوکریتیسیسم هم‌وطنانش، نشان داد؛ بی‌اعتنایی‌ای که در مورد او قابل توضیح، حتی اگر نه قابل توجیه باشد، اما در مورد دیگر سوسیالیست‌هایی که می‌کوشند از او تقلید کنند کاملاً مضحک است.

سرنوشت تراژیک آن‌ها، به‌اصطلاح، در مأموریت‌شان نهفته بود. آنان خود را با تمام قلب و جان وقف هدف پرولتاریای همه ملت‌ها کرده بودند. و به همین دلیل، آثار علمی‌شان در هر ملتی تنها آن بخش از خوانندگان را می‌یابد که توان دگرگونی فکری مشابهی را داشته باشند. در آلمان، جایی که

سوسیال‌دموکراسی به واسطه شرایط تاریخی و پیش از همه به خاطر این واقعیت که طبقه سرمایه‌دار هرگز نتوانست پیوندهای خود را با رژیم قدیم قطع کند (نگاه کن به آن امپراتوری که بی‌هیچ مانعی به زبان یک شبه‌خدا سخن می‌گوید و چیزی نیست جز یک فریدریش بارباروسای دیگر که نقش یک فروشنده دوره‌گرد برای کالاهای «ساخت آلمان» را بازی می‌کند) محکم و منسجم ایستاده است، کاملاً طبیعی بود که اندیشه‌های سوسیالیسم علمی خاکی مساعد برای گسترش طبیعی و پیش‌رونده بیابند. اما هیچ‌یک از سوسیالیست‌های آلمانی، دست‌کم امیدوارم چنین نباشد، هرگز به این فکر نخواهند افتاد که به اندیشه‌های مارکس و انگلس تنها از منظر حقوق و وظایف، شایستگی‌ها و کاستی‌های رفقای حزبی بنگرند.

این است چیزی که انگلس نه خیلی پیش نوشته است:

«توجه خواهد شد که من در این مقالات خود را

سوسیال‌دموکرات نمی‌نامم، بلکه کمونیست می‌نامم. دلیل آن این است که نام سوسیال‌دموکرات در آن زمان به کسانی اطلاق می‌شد که خواست اجتماعی‌سازی همهٔ ابزارهای تولید را بر پرچم خود ننوشته بودند. در فرانسه، سوسیال‌دموکرات به کسی گفته می‌شد که یک دموکرات جمهوری‌خواه با همدلی‌های واقعی اما نامشخص نسبت به طبقهٔ کارگر بود مانند لِدر-رولن در ۱۸۴۸، و مانند رادیکال‌های سوسیالیست در ۱۸۷۴ که آلوده به پرودونیزم بودند. در آلمان، لوزالین خود را سوسیال‌دموکرات می‌نامیدند. هرچند اکثریت بزرگ آن‌ها به تدریج به ضرورت اجتماعی‌سازی ابزار تولید پی بردند، با این همه یکی از اصول اساسی برنامهٔ عمومی آنان انجمن‌های تولیدی با کمک دولت باقی ماند. بنابراین کاملاً ناممکن بود که مارکس و من چنین اصطلاح کش‌دار و انعطاف‌پذیری را برای مشخص کردن دیدگاه ویژهٔ خود برگزینیم. امروز اوضاع فرق کرده و شاید این اصطلاح قابل

قبول باشد. با این حال، برای حزبی که برنامه آن اصولاً
سوسیال نیست، بلکه مستقیماً کمونیستی است، و هدف نهایی
سیاسی‌اش از میان برداشتن همه اشکال دولت و بنابرین، از
میان برداشتن دموکراسی است، این نام همیشه نامناسب خواهد
بود.»

به نظر من، میهن‌پرستان، این اصطلاح را تمسخرآمیز به کار
نمی‌برم، دلایل خوبی برای تسلی و آرامش خاطر دارند. زیرا
هیچ اساسی برای این نتیجه‌گیری وجود ندارد که ماتریالیسم
تاریخی میراث فکری مختص یک ملت واحد است، یا این‌که
قرار بوده است امتیاز یک حلقه، یک محفل، یا یک فرقه باشد.
خاستگاه‌های عینی آن به یک اندازه متعلق به فرانسه،
انگلستان و آلمان است. من در این‌جا تکرار نمی‌کنم آنچه را
در نامه دیگری درباره شکل تفکری که در ذهن دو نویسنده
ما، در شرایط فرهنگ فکری آلمان دوران جوانی‌شان، به‌ویژه
فلسفه پدید آمد، زمانی که هگلیانیسم یا خود را در راه‌های یک

اسکولاستیک جدید گم می‌کرد یا جای خود را به نقدی نو و سنگین‌تر می‌داد، گفته بودم. اما هم‌زمان، صنایع بزرگ انگلستان وجود داشتند با همهٔ مصائب همراهشان، با موازنهٔ ایدئولوژیکِ اوئن و کنش عملی جنبش چارتیستی. همچنین مکاتب سوسیالیسم فرانسوی وجود داشتند و سنت‌های انقلابی غرب، که از دل آن‌ها شکل‌های یک کمونیسم راستین پرولتری در حال تکوین بود. سرمایه چه چیز دیگری هست جز نقد اقتصاد سیاسی‌ای که به‌مثابه یک انقلاب عملی و بیان نظری آن، تنها در انگلستان، حدود دههٔ شصت، به بلوغ کامل رسیده بود و در آلمان تازه آغاز شده بود؟ مانیفست کمونیست چه چیز دیگری هست جز نتیجه‌گیری و توضیح آن سوسیالیسمی که در جنبش‌های کارگری فرانسه و انگلستان یا نهفته بود یا آشکار؟ همهٔ این‌ها ادامه یافت و به نقطهٔ نقد رسید، از جمله فلسفهٔ هگل، از طریق خصلت درونی انتقادی حرکت دیالکتیکی و دگرگونی‌های آن. این همان فرایند نفی‌ای است

که در بحث مجادله‌آمیز و مقابله‌جویانه یک مفهوم با مفهوم دیگر یا یک نظر با نظر دیگر خلاصه نمی‌شود، بلکه آن چیزهایی را که نفی می‌کند تصدیق می‌کند، زیرا آنچه به نفی کشیده می‌شود یا شرایط مادی یا پیش‌فرض فکری تداوم آن فرایند را در خود دارد.

ممکن است فرانسه و انگلستان دوباره نقش خود را در بسط ماتریالیسم تاریخی از سر بگیرند، بی‌آنکه به نظر برسد که دست به تقلید صرف زده‌اند. آیا فرانسوی‌ها هرگز کتاب‌های واقعاً انتقادی دربارهٔ فوریه و سن‌سیمون نوشته‌اند، کتاب‌هایی که نشان دهد آنان چگونه، و تا چه اندازه، پیشگامان سوسیالیسم معاصر بوده‌اند؟ آیا به‌قدر کافی موضوع برای کار ادبی دربارهٔ رویدادهای ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸ وجود ندارد، تا بتوان دید که نظریهٔ «مانیفست کمونیست» نفی آن‌ها نبود، بلکه نتیجه و راه‌حل‌شان بود؟ آیا نیازی به یک اثر جامع دربارهٔ کودتای لویی ناپلئون، به‌عنوان همتای «هجدهم

برومر» مارکس، که با وجود نبوغ عظیم و هدف دست‌نیافتنی‌اش، به هر حال تا حد زیادی اثری وابسته به زمانه و رنگ‌گرفته از شیوه‌های روزنامه‌نگارانه است، وجود ندارد؟ آیا کمون پاریس هنوز در انتظار نقد نهایی خود نیست؟ آیا انقلاب بزرگ قرن هجدهم، که ادبیات آن از نظر تاریخ عمومی عظیم است، اما در جزئیات بسیار اندک، هرگز با بصیرتی نسبت به جنبش‌های طبقاتی تشکیل‌دهنده‌اش و به عنوان نمونه‌ای تیپیک از تاریخ صنعتی، به‌طور کامل بررسی شده است؟

به اختصار: آیا سراسر تاریخ مدرن فرانسه و انگلستان برای دانشمندان آن کشورها میدان بسیار گسترده‌تری برای تبیین ماتریالیسم تاریخی فراهم نمی‌آورد، نسبت به شرایطی که آلمان تا همین اواخر عرضه کرده بود؟ شرایط آلمان از زمان جنگ سی‌ساله به بعد، به گونه‌ای پیچیده شده بود که مواعی بر سر راه پیشرفت داشت و تقریباً همیشه در مه انواع حدس و

گمان‌ها در ذهن آنانی که در آن زندگی می‌کردند یا آن را مشاهده می‌کردند، فرو رفته بود. تاریخ‌نگاران فلورانسی قرن چهاردهم اگر این ایده‌های مه‌آلود را می‌دیدند، بی‌اختیار می‌خندیدند.

من به این نکات نپرداختم تا ژست مشاورِ فرانسه را بگیرم، بلکه برای این که نتیجه بگیرم که با گرایش کنونی ذهن لاتینی، آسان نیست که بتوان چنین ذهن‌هایی را با اندیشه‌های نو آشنا کرد، اگر قرار باشد تنها با صورت‌های انتزاعی فکر به آن‌ها نزدیک شد. اما آن‌ها اندیشه‌های تازه را زمانی سریع و مؤثر جذب می‌کنند که در قالب داستان‌ها یا مقالاتی عرضه شود که برخی عناصر هنری را در خود داشته باشد.

به موضوع ترجمه برمی‌گردم. «آنتی‌دورینگ» انگلس آن اثری است که باید پیش از هر کتاب دیگری گردش بین‌المللی پیدا کند. به‌ندرت کتابی می‌شناسم که از نظر تراکم اندیشه، تعدد دیدگاه‌ها و قدرت اثرگذاری‌اش در رساندن مقصود به

پای آن برسد. این کتاب می‌تواند برای جوانانی که اغلب با لمس مبهم و مردد به سراغ کتاب‌هایی می‌روند که گفته می‌شود به نوعی با سوسیالیسم سروکار دارد، همچون «داروی ذهن» باشد. این همان چیزی بود که هنگام انتشار این کتاب رخ داد، چنان‌که برنشتاین حدود سه سال پیش در نوئه سایت، در مقاله‌ای به مناسبت این رخداد، نوشت. این اثر انگلس همچنان کتابی بی‌رقیب در ادبیات سوسیالیسم باقی مانده است.

البته این کتاب برای ارائه یک «تز» نوشته نشده، بلکه برای یک «آنتی‌تز». به‌جز برخی بخش‌های جداشدنی که به‌صورت کتابی مستقل درآمد و با عنوان «سوسیالیسم: تخیلی و علمی» در جهان گردش کرد، این اثر رشته راهنمای خود را در نقد اوژن دورینگ یافته است؛ کسی که فلسفه و سوسیالیسمی مخصوص به خود «اختراع» کرده بود. اما چه کسی، جز آنان که در محافل دانشمندان حرفه‌ای زندگی می‌کنند، و چه تعداد

از خوانندگان غیرآلمانی‌زبان، ممکن است به آقای دورینگ
علاقه‌مند باشند؟ خب، متأسفانه هر ملتی دورینگ‌های زیادی
دارد. چه کسی می‌داند که یک انگلس متعلق به ملیتی دیگر چه
کتابی علیه یکی از این «همه‌چیزدان‌ها» می‌توانست بنویسد، یا
شاید هنوز بنویسد؟ تأثیر این اثر بر سوسیالیست‌های دیگر
کشورها، از نظر من، باید این باشد که توانایی‌های انتقادی
لازم را برای نوشتن هرگونه «آنتی-فلان»‌های مورد نیاز
برای پاسخ‌گویی به کسانی فراهم کند که با انواع مفاهیم
مغشوش جامعه‌شناختی می‌کوشند جنبش سوسیالیستی را
منحرف یا آلوده کنند. ابزارها و روش‌های نقد، البته، از
کشوری به کشور دیگر تفاوت خواهد کرد، بسته به
ضرورت‌های سازگاری محلی. هدف، درمان بیمار است، نه
بیماری. این روش پزشکی مدرن است.

برای کوششی در جهت رفتار متفاوت، آن سرنوشتی را
دعوت می‌کردند که گریبان هگلی‌هایی را گرفت که از ۱۸۴۰

تا ۱۸۸۰ در ایتالیا، به‌ویژه در جنوب، برای مثال در ناپل،
سر برآوردند. بیشتر آن‌ها صرفاً پیرو بودند، اما چند نفرشان
اندیشمندانی نیرومند بودند. در مجموع، آن‌ها یک جریان
انقلابی مهم را نمایندگی می‌کردند، به‌واسطهٔ
اسکولاستیک‌گرایی سنتی‌شان، اسپیری فرانسوی‌شان، و فلسفهٔ
به‌اصطلاح «عقل سلیم». این جنبش تا اندازه‌ای در فرانسه
شناخته شد. زیرا یکی از همین هگلی‌ها، به نام وِرا، و نه
عمیق‌ترین و نیرومندترین‌شان، بود که خواندنی‌ترین
ترجمه‌های برخی آثار بنیادین هگل را در اختیار فرانسه
گذاشت و آن‌ها را با شرح‌های فراوان همراه ساخت. [۵]
اکنون هر نشانی، و حتی خاطرهٔ این جنبش، پس از گذشت
چند سال، در میان ما از میان رفته است. نوشته‌های این
اندیشمندان را جایی نمی‌توان یافت جز در دکان‌های
عتیقه‌فروشان و فروشندگان درجه‌دو کتاب. این فروپاشی کامل
یک مدرسهٔ علمی نه‌چندان کم‌اهمیت، تنها ناشی از فراز و

نشیب‌های نامهربان و نه‌چندان ستودنی زندگی دانشگاهی نبود، و نیز تنها به علت شیوع همه‌گیر پوزیتیویسم که در اینجا و آنجا میوه‌هایی از علمی نوعاً «نیمه‌جهانی» جمع می‌کند، بلکه ریشه در علل عمیق‌تری داشت. آن هگلی‌ها می‌نوشتند، و درس می‌دادند، و در میان خود بحث می‌کردند، چنان‌که گویی در برلین زندگی می‌کردند، یا در اتوپیا، نه در ناپل. آنان با رفقای آلمانی‌شان مکالمهٔ ذهنی داشتند. [۶] آنان از پشت منبرهایشان، یا در نوشته‌هایشان، تنها به چنان انتقادهایی پاسخ می‌دادند که خودشان مطرح کرده بودند، به‌طوری‌که دیالوگی که ادامه می‌دادند برای مخاطبان و خوانندگانشان همچون مونولوگ جلوه می‌کرد. آن‌ها نتوانستند رساله‌ها و دیالکتیک‌های خود را چنان شکل دهند که به‌صورت کتاب‌هایی ظاهر شود که همچون فتوحات تازهٔ فکری ملت جلوه کند. این خاطرهٔ ناخوشایند و نامطبوع هنگام نوشتن نخستین دو مقاله‌ام دربارهٔ ماتریالیسم تاریخی به ذهنم آمد، و

اکنون هیچ دلیلی نمی‌بینم که این مقالات را با چند نوشتهٔ دیگر دنبال نکنم. اما آن زمان اغلب از خود می‌پرسیدم: چگونه باید این کار را بکنم تا سخنانی نگویم که برای خوانندگان ایتالیایی سخت، بیگانه، و غریب به نظر برسد؟ شما به من می‌گویید که موفق شدم، و شاید چنین باشد. آیا بی‌ادبی عجیبی نخواهد بود اگر خود داور خود شوم و ستایشی را که به من ارزانی می‌دارید بررسی کنم؟

حدود پنج سال پیش به انگلس نوشتم: «در خواندن خانوادهٔ مقدس هگلی‌های ناپل را به یاد آوردم، کسانی که در نخستین سال‌های جوانی‌ام میان آن‌ها زندگی کردم، و به‌نظر می‌رسید که آن کتاب را بیش از دیگرانی فهمیده و قدردانی کرده‌ام که با واقعیت‌های درونی آن طنز عجیب آشنا نبودند. برایم چنین بود که گویی آن محفل غریب در شارلوتنبورگ را از نزدیک دیده باشم، همان کسانی را که تو و مارکس با آن طنز خاص‌تان به ریشخند گرفته‌اید. در نظرگاه ذهنی‌ام، بیش از

هرکس دیگر، فلان استاد استتیک (زیبایی شناسی) را می‌دیدم،
مردی بسیار اصیل و بااستعداد، که رمان‌های بالزاک را با
استنتاج توضیح می‌داد، برای گنبد کلیسای سن پطرس
ساختاری ترسیم می‌کرد، و سازهای موسیقی را در یک
سلسله ژنتیک نظم می‌داد؛ و به‌تدریج، از نفی به نفی، از راه
نفی نفی، سرانجام به متافیزیکِ «ناشناختنی» رسید که او،
بی‌آنکه با اسپنسر آشنا باشد، اما در نوع خودش یک اسپنسر
بی‌جلال، آن را «نام‌ناپذیر» می‌خواند. من نیز در روزگار
جوانی‌ام، به‌گونه‌ای، در چنین تالار تمرینی زندگی می‌کردم،
و از آن پشیمان نیستم. سال‌ها ذهنم میان هگل و اسپینوزا تقسیم
شده بود. با زیرکیِ جوانانه، دیالکتیک‌های نخستین را برابر
ز لر، بنیان‌گذار نئوکانتیانیسم، دفاع می‌کردم. نوشته‌های
اسپینوزا را از بر داشتم و با فهمی عشق‌آمیز، نظریهٔ عواطف
و امیال او را شرح می‌کردم. اما اکنون همهٔ این چیزها چنان
در خاطرم دور شده‌اند که گویی تاریخ اولیه‌اند. آیا من نیز

بهزودی «نفی نفی» خود را خواهم داشت؟ تو مرا به نوشتن دربارهٔ کمونیسم تشویق می‌کنی. اما من همیشه در انجام کارهایی که فراتر از توان من‌اند و در ایتالیا اثر اندکی دارند، دچار تردید می‌شوم.»

انگلس اینگونه پاسخ داد، اما همین‌جا نقطه می‌گذارم. به‌نظر می‌رسد باز نشر نامه‌های خصوصی یک فرد، به‌ویژه این‌قدر زود پس از مرگش، تقریباً بی‌ادبانه است، مگر اینکه منفعت عمومی آن را به‌شدت ضروری سازد. در هر حال، در مقایسه با نوشته‌هایی که عمداً برای انتشار نوشته می‌شوند، نقل‌قول از نامه‌های خصوصی، حتی اگر مربوط به موضوعات جاری باشد و محدود به پرسش‌های نظری و علمی، اعتبار و وزن اندکی دارد. با رشد علاقه به ماتریالیسم تاریخی، و در نبود ادبیاتی که آن را به‌طور عام و خاص روشن کند، چنین شد که انگلس در سال‌های واپسین عمرش به پرسش‌های بی‌پایان بسیاری پاسخ می‌داد، حتی از آن‌ها رنجیده می‌شد؛ کسانی که

داوطلبانه خود را دانشجویان آزاد دانشگاه ماجراجویانه و
مطروح سوسیالیسم می‌دانستند، دانشگاهی که انگلس در آن
استادی بی‌صندلی بود. این مسئله دلیل انتشار برخی از
نامه‌هایش و نیز بسیاری از آن‌هاست که منتشر نشده‌اند. از آن
سه نامه که اخیراً **لو دُونوآر سوسیال** از یک نشریهٔ برلینی و
یک روزنامهٔ لایپزیگی بازتولید کرده است، چنین برمی‌آید که
او تا حدی بیم داشت که مارکسیسم به‌زودی به گونه‌ای از
دکترین‌گرایی مبتذل بدل شود.

برای بسیاری از کسانی که ادعا می‌کنند دانشمندند، نه در
دانشگاه ماجراجوی «مردم آینده»، بلکه در دانشگاه جامعهٔ
رسمی کنونی، این‌گونه پیش می‌آید که دانشجویان و جویندگانِ
آگاهی، آن‌ها را «در حال حرکت» گیر می‌اندازند، و آن‌ها با
«یک پا در هوا» به هر پرسشی پاسخ می‌دهند، چنان‌که گویی
توضیح هرچیز همچون مُهری بر مغزشان حک شده است.
خودپسندترین استادان، از آن‌رو که نمی‌خواهند قداست

کشیشوار علم را از آن بگیرند و وانمود می‌کنند که علم
به‌طور کامل از دانش مادی‌شده تشکیل شده است، نه آنکه
عمدتاً مهارتی باشد در هدایتِ شکل‌گیری دانش، پاسخ‌هایی
شتاب‌زده می‌دهند و از این راه غالباً موفق می‌شوند خود را
مضحکه کنند؛ درست همچون آن مفیستوفیلِ دوست‌داشتنی در
هیئتِ استادی از هر چهار دانشکده. معدودی هستند که تسلیم
سقراطیِ آن پاسخ را دارند: «نمی‌دانم، اما می‌دانم که نمی‌دانم،
و می‌دانم چه چیزهایی ممکن است دانسته شود و چه چیزهایی
را من می‌توانستم بدانم، اگر آن کوشش‌ها را کرده بودم یا آن
رنج‌ها را بر خود هموار کرده بودم که برای دانستن ضروری
است؛ و اگر بی‌نهایت سال و توانایی نامحدود برای کار
روشمند به من بدهید، شاید بتوانم دانشم را تقریباً تا بی‌نهایت
گسترش دهم.»

این، مضمونِ انقلابِ عملیِ ذهنی در نظریهٔ فهم است که در
ماتریالیسم تاریخی نهفته است.

هر عملِ اندیشیدن یک کوشش است، یعنی کاری تازه. برای انجام آن، پیش از هرچیز به ماده در تجربه فهم شده و ابزارهای روشمند نیاز داریم؛ ابزارهایی که با کار طولانی با آن‌ها آشنا شده و کارآمد شده‌اند. تردیدی نیست که یک کار انجام‌شده، یا یک فکر به‌پایان‌رسیده، تولید فکر تازه را با نیروهای تازه آسان می‌کند. زیرا نخست، فرآورده‌های دیروز در نوشته‌ها و دیگر هنرهای نمایشی امروز در هم‌تنیده باقی می‌مانند؛ دوم آنکه نیروهایی که در درون ما انباشته شده‌اند، در کار نفوذ می‌کنند و آن را نیرو می‌بخشند و از این طریق حرکتی ریتمیک را حفظ می‌کنند. و دقیقاً همین فرایند ریتمیک است که روش حافظه، استدلال، بیان، ارتباط و جز این‌ها را تشکیل می‌دهد. اما با این همه، این بدان معنا نیست که ما روزی ماشین‌های اندیشنده می‌شویم. هر بار که برای تولید فکری تازه دست به کار می‌شویم، نیازمندیم نه فقط به مواد و انگیزش‌های بیرونی تجربه واقعی، بلکه به کوششی کافی تا

از ابتدایی‌ترین مراحلِ زندگیِ ذهنی عبور کنیم و به آن مرحلهٔ برتر، مشتق و پیچیده برسیم که «فکر» نامیده می‌شود؛ مرحله‌ای که نمی‌توانیم در آن بمانیم مگر با به‌کارگیری اراده‌مان، اراده‌ای که شدت و دوام معینی دارد و بیش از آن نمی‌توان آن را اعمال کرد.

پس بار دیگر به فلسفهٔ عمل رسیده‌ایم، که همان راهِ ماتریالیسم تاریخی است. این، فلسفهٔ درونی چیزهایی است که درباره‌شان فلسفه‌پردازی می‌شود. روندِ واقع‌گرایانه نخست از زندگی به اندیشه می‌رسد، نه از اندیشه به زندگی.

کار، از کارِ شناخت، به فهم به‌عنوانِ نظریه‌ای انتزاعی می‌رسد، نه از نظریه به شناخت. از نیازها، و بنابراین از احساسات گوناگونِ آسایش یا ناخوشی که از برآورده‌شدن یا برآورده‌نشدنِ این نیازها ناشی می‌شوند، به آفرینشِ اسطورهٔ شاعرانهٔ نیروهای ماورایی می‌رسد، نه برعکس. رازِ جمله‌ای از مارکس در همین گفته‌ها نهفته است؛ جمله‌ای که

موجب رنجش ذهن‌های بسیاری شده است. او گفته بود که
دیالکتیک هگل را «وارونه» کرده است. معنای این سخن به
زبان ساده آن است که حرکت ریتمیک خود ایده (تولید
خودبه‌خودی اندیشه!) کنار گذاشته شد و حرکت ریتمیک
چیزهای واقعی جای آن را گرفت؛ حرکتی که در نهایت
اندیشه را پدید می‌آورد.

ماتریالیسم تاریخی، یا فلسفه پراتیک، انسان را به‌عنوان
موجودی اجتماعی و تاریخی در نظر می‌گیرد. این نظریه
ضربه نهایی را به تمام اشکال ایده‌آلیسم وارد می‌کند؛ آن
ایده‌آلیسمی که اشیای موجود را صرفاً بازتاب‌ها، نسخه‌ها،
تقلیدها یا نموده‌های چیزی می‌داند که به‌اصطلاح «فکر
پیشینی» یا اندیشه پیش از واقعیت نامیده می‌شود. همچنین
پایان ماتریالیسم طبیعی‌گرایانه است، البته در معنایی که این
واژه تا چند سال پیش داشت.

انقلاب فکری‌ای که فرایندهای تاریخ انسانی را کاملاً عینی و مستقل می‌بیند، هم‌زمان با آن انقلابی است که ذهن فلسفی را خود محصول تاریخ می‌داند. این ذهن دیگر برای هیچ انسان اندیشمندی، چیزی بیرون از روند پیدایش نیست؛ نه رویدادی بی‌علت، نه جوهری جاودان و تغییرناپذیر، و نه آفریده یک‌باره یگانه. بلکه فرایندی است از خلق شدن پیوسته و مداوم.

V

رم، ۲۴ مه ۱۸۹۷.

رشته سخنم را از جایی که چند روز پیش رها کرده بودم از سر می‌گیرم و می‌خواهم بگویم که به‌گمانم کاملاً حق دارید که مسئله «فلسفه عمومی» را در دستور کار قرار داده‌اید. در این‌باره نه فقط به مقدمه شما اشاره می‌کنم، که می‌کوشم با این

گفت‌وگوی طولانی مکتوب اثر آن را تقویت کنم، بلکه همچنین به برخی مقاله‌هایتان در *لو دوو نیغ سوسیال* و برخی نامه‌های خصوصی که لطف کردید برایم فرستادید. شما این فکر را دارید که مادامی که ماتریالیسم تاریخی در برابر خود فلسفه‌هایی دارد که با آن سازگار نیستند، و مادامی که برای پرورش فلسفه ویژه خود، آن‌چنان که در واقع در خود واقعیت‌ها و مقدمات بنیادی‌اش مندرج و درون‌ماندگار است، راهی نیافته، ممکن است همچون چیزی معلق در هوا به نظر برسد.

آیا درست منظور شما را دریافته‌ام؟

شما به‌صراحت به روان‌شناسی، اخلاق و متافیزیک اشاره می‌کنید. با این اصطلاح اخیر، منظور شما چیزی است که من، به‌سبب عادت‌های ذهنی و شیوه‌های دیگر تدریس، آن را یا «نظریه عمومی شناخت» می‌نامم یا «نظریه عمومی صورت‌های بنیادی اندیشه». من این اصطلاحات را، یا

اصطلاحات مشابه با آن‌ها را ترجیح می‌دهم، بخشی از روی احتیاط فراوان، بخشی از ترس از بدفهمی، و نیز برای این‌که با برخی پیش‌داوری‌ها در نیفتیم. با این‌حال از کنار این اصطلاحات کمکی می‌گذرم. زیرا در میدان علم، ما موظف نیستیم به معنایی که واژه‌ها در تجربه معمولی و ذهن‌های معمولی دارند برده‌وار بچسبیم، مگر این‌که واژه‌هایی مربوط به زندگی روزمره باشند که علم همانند همه مردم به همان معنا به کار می‌برد، مثلاً وقتی که نان را «نان» می‌نامد. اما سایر اصطلاحات را خود ما انتخاب کردیم، وقتی که مفاهیم معینی را تثبیت و بسط دادیم و خواستیم آن‌ها را به‌شیوه‌ای فراگیر با واژگانی مناسب بیان کنیم. مضحک خواهد بود اگر بخواهیم معنای یک علم، مثلاً شیمی را از ریشه‌شناسی این واژه استخراج کنیم. زیرا در آن صورت یک‌باره خود را در برابر «مصرِ کهن» می‌یافتیم، به‌جای آن‌که در برابر نامی

باشیم که به «سرزمین زرد» در دو سوی نیل از دهانه تا
کوه‌ها اشاره دارد!

اگر این واژه «متافیزیک» شما را راضی می‌کند، بگذارید با
خیال راحت در مصاحبت آن باشید. دور باد این سبک‌سری‌ها!
اگر کسی بخواهد فهرست خود را گسترش دهد و «نخستین
اصول» اسپنسر امروز ناگزیر را زیر عنوان متافیزیک جای
دهد، کاری نخواهد کرد جز آنچه کتابدار تروا کرده بود؛ یعنی
چسباندن چندین برچسب بر مقاله‌های گوناگون درباره نخستین
اصول فلسفه (ارسطو همین اصطلاحات را برای نامیدن آن‌ها
به‌کار می‌برد)، و نه انبوه تفسیرهای نویسندگان باستان و نه
نقدهای نویسندگان مدرن هرگز نتوانسته‌اند آن‌ها را به شفافیت
و انسجام یک کتاب کامل برسانند. چه می‌دانیم؟ شاید بسیاری
اکنون خوشحال شوند که دریابند آن «استاگیرایی» باستانی،
که طی قرن‌ها بر ذهن‌های بشری حکم رانده و نامش در
بسیاری کارزارهای فکری همچون پرچم برافراشته شده بود،

چیزی نبود جز یک اسپنسر روزگار دیگر، که فقط به تقصیر
زمان، به جای انگلیسی به یونانی می نوشت و نه حتی یونانی
چندان خوبی.

سنت نباید همچون کابوسی بر ما فشار آورد. نباید مانع، سد، یا
موضوع پرستش و احترام ابلهانه باشد. بر سر این موضوع با
هم توافق داریم. اما از سوی دیگر، سنت همان چیزی است که
ما را به تاریخ پیوند می زند یعنی آن چیزی که ما را با مراحل
دشوار به دست آمده ای متحد می کند که کار را آسان کرده و
زمینه پیشرفت بیشتر را فراهم می آورند. این چیزی است که
ما را از جانوران متمایز می کند. فقط سده های طولانی رنج و
تلاش است که تاریخ ما را از تاریخ حیوانات جدا می کند.
به راستی هر کس که خود را وقف رشته ای از مطالعه می کند،
هر قدر هم مشخص، تجربی، جزئی، دقیق و محدود، در هیچ
نقطه زندگی واقعی نمی تواند انکار کند که به نقطه ای می رسد
که در آن «نیاز فشارنده» به بازاندیشی درباره همه مفاهیم

عمومی (مقوله‌ها) که در هر کنش جزئی اندیشه تکرار می‌شوند احساس می‌کند؛ مفاهیمی مانند یگانگی، چندگانگی، کلیت، شرط، غایت، دلیل هر چیز، علت، معلول، توالی، متناهی، نامتناهی، و غیره. حال، حتی اگر خیلی هم توقف نکنیم تا این جنبه‌های تازه و کنج‌کاوی‌برانگیز را بررسی کنیم، باز با مسائل جهان‌شمول شناخت مواجه می‌شویم. این مسائل به‌صورتِ اموری ضروری و موجود بر ما جلوه می‌کنند. همین «ضرورتی که از درون به ما عرضه می‌شود» سرچشمه و جایگاه چیزی است که شما آن را متافیزیک می‌نامید و می‌توان آن را به نام‌های دیگر نیز نامید.

مسئله‌ی اصلی این است که بدانیم چگونه این داده‌های ضروری توسط ما مورد استفاده قرار می‌گیرند. ویژگی اندیشهٔ کلاسیک، به‌طور کلی، برای مثال نزد یونانیان، نوعی ساده‌دلی در استفاده و به‌کارگیری این مفاهیم است. از سوی دیگر، ویژگی فلسفهٔ مدرن، باز هم به‌طور کلی، شک‌گرایی

روشمند است؛ نگرشی انتقادی که همچون محافظی محتاط و بدگمان همراه کاربرد این مفاهیم است و آن‌ها را، هم درونی و هم بیرونی، در پیوندهای گسترده‌ترشان جست‌وجو می‌کند.

عامل تعیین‌کننده در گذار از ساده‌دلی به تحلیل انتقادی، مشاهده‌روشمند است (که در میان قدما، از نظر دامن‌ه و ابزار محدود بود)، و حتی بیش از مشاهده، آزمایش دقیق و فنی (که تقریباً کاملاً برای قدما ناشناخته بود). از طریق آزمایش، ما همکاران طبیعت می‌شویم. ما چیزهایی را به‌طور مصنوعی تولید می‌کنیم که طبیعت آن‌ها را از درون خود پدید می‌آورد.

به‌واسطه هنر آزمایش، اشیا دیگر صرفاً اثره‌هایی سخت و صلب برای مشاهده نیستند، زیرا تحت راهنمایی ما پدید آورده می‌شوند. و اندیشه دیگر فرضیه یا پیش‌درآمدی معماگونه بر

اشیا نیست، بلکه خود به چیزی عینی تبدیل می‌شود، زیرا

همراه با اشیا رشد می‌کند و تا آن‌جا که آموخته‌ایم آن‌ها را

درک کنیم، به رشد خود ادامه می‌دهد.

هنر آزمایش روشمند سرانجام ما را به پذیرش این حقیقت ساده رهنمون می‌کند: حتی پیش از پیدایش علم، و در همه انسان‌هایی که هرگز به علم روی نمی‌آورند، فعالیت‌های درونی، از جمله بازتاب طبیعی، فرایندی است از رشد؛ فرایندی که در ما هنگام پی‌گیری ارضای نیازهایمان رخ می‌دهد و دربردارنده خلق پیایی شرایط تازه است. [7] از همین دیدگاه نیز، ماتریالیسم تاریخی حاصل یک رشد طولانی است. این نظریه خاستگاه تاریخی دانش علمی را توضیح می‌دهد، با نشان دادن اینکه این دانش، از حیث دوگانگی، و از حیث کمّیت، متناسب است با باروری کار. به عبارت دیگر، علم به نیازهای ما بستگی دارد.

اکنون به تو برمی‌گردم و از لگدی که به اگنوستیسیسم می‌زنی تمجید می‌کنم. زیرا این، فقط همتای انگلیسی نئوکانتیانیسم آلمان است. تنها یک تفاوت قابل توجه وجود دارد. نئوکانتیانیسم، در تحلیل نهایی، چیزی نیست جز نوعی خط

فکری دانشگاهی که شناخت بهتری از کانت و ادبیاتی سودمند
برای افراد تحصیل کرده فراهم کرده است. اما اگنوستیسیسم،
به سبب گسترش آن در میان مردم، نشانه‌ای واقعی از وضعیت
کنونی برخی طبقات اجتماعی است. سوسیالیست‌ها دلایل
خوبی برای باور داشتن به این دارند که این نشانه، یکی از
شواهدِ افولِ بورژوازی است. این امر قطعاً در تضاد آشکار
است با فداکاریِ قهرمانانهٔ حقیقت‌جویی که در اندیشهٔ
پیشگامان تاریخ مدرن، مانند برونو و اسپینوزا، دیده می‌شد؛ یا
با آن قاطعیتِ قرار دادی که برای اندیشمندان قرن هجدهم
معمول بود، تا زمانی که فلسفهٔ کلاسیکِ آلمانی آرام آرام پدیدار
شد. این امر حتی بیشتر با دقتِ ابزارهای پژوهشی مدرن
ناسازگار است؛ ابزارهایی که در زمان ما سلطهٔ اندیشهٔ
انسانی بر طبیعت را به میزان چشمگیری افزایش داده‌اند. این
نگرش فاقد ویژگی‌ای است که بنا به گفتهٔ هگل برای هر
فلسفه‌ای ضروری است: شهامتِ حقیقت. این نگرش اثری از

تسلیم بزدلانه بر جا می‌گذارد. برخی از مارکسیست‌هایی که از راه میان‌بر، از شرایط اقتصادی به بازتاب‌های ذهنی می‌رسند، انگار که تنها خواندن نشانه‌های تندنویسی باشد، شاید بگویند این «ناشناختی» که به دست شمار زیادی از آرام‌طلبان عرصه عقل چنین مقدس شمرده می‌شود، دلیلی است بر این‌که روح دوران بورژوازی دیگر قادر نیست آرایش جهان را به‌روشنی ببیند؛ زیرا سرمایه‌داری، که از آن جهت‌گیری‌هایش را دریافت می‌کند، اکنون در وضعیت فروپاشی است. به بیان دیگر، بورژوازی پیش‌آگاهی غریزی نابودی قریب‌الوقوع خود را دارد و بنابراین خود را به‌نوعی «دین حماقت» تسلیم می‌کند. چنین ادعایی حتی ممکن است ظریف و هوشمندانه به نظر برسد، هرچند اثبات‌پذیر نیست. با این همه، کمی شبیه آن انبوه مهملاتی است که بسیاری از افراد، به نام تفسیر اقتصادی تاریخ، بر زبان رانده‌اند. [8]

از سوی دیگر، من می‌گویم این اگنوستیسیسم خدمتی بزرگ به ما می‌کند. با تکرار این سخن که شناخت «خودِ چیز»، ذاتِ درونی چیزها، علتِ نهایی و دلیلِ بنیادیِ پدیده‌ها برای ما ممکن نیست، اگنوستیک‌ها از راه خودشان، از طریق مسیری متفاوت، یعنی با افسوس خوردن بر ناممکن بودنِ شناخت این رازِ پنداشته‌شده، به همان نتیجه‌ای می‌رسند که ما می‌رسیم؛ با این تفاوت که ما افسوس نمی‌خوریم، بلکه می‌کوشیم بدون یاریِ خیال‌پردازی، به شناخت دست یابیم. این نتیجه آن است که ما نمی‌توانیم چیزی را بیندیشیم مگر چیزهایی را که خود تجربه می‌کنیم، البته تجربه را در گسترده‌ترین معنای آن بگیریم.

فقط ببین در عرصهٔ روان‌شناسی چه رخ داد. از یک‌سو، این توهم از میان رفت که پدیده‌های روانی را می‌توان با فرض وجود یک موجود ماورایی توضیح داد. از سوی دیگر، آن تصور مبتذل و «مادی‌تر از ماتریالیستی» کنار گذاشته شد که

فکر را ترش‌خی از مغز می‌دانست. نشان داده شد که پدیده‌های روانی با یک ارگانیسمِ مشخص پیوند دارند، اینکه خودِ این ارگانیسم در یک روندِ پیوستهٔ شکل‌گیری قرار دارد، و اینکه پدیده‌های روانی همراه با فرایندهای عصبی درونی‌اند، تا آنجا که این فرایندها بخشی از آگاهی هستند. فرضیهٔ زمختِ ماتریالیسمِ مکانیکی – که طبق آن ممکن بود فعالیت درونی، نگهداری و پیچیدگی‌های آن را همچون عملکردی از آگاهی، به‌وسیلهٔ ابزارهای بیرونی مشاهده کرد، فقط به این دلیل که هر روز می‌توانیم شرایط متناظر را در مراکز عصبی کشف کنیم، رد شد. و بدین‌گونه ما به «علم روانی» رسیده‌ایم. نادرست است، یا بهتر بگوییم خطاست، که این علم را «روان‌شناسی بدون روح» بنامیم. بهتر است آن را «علم محصولات روانی بدون اسطورهٔ جوهر روحانی» نامید. وقتی انگلس در آنتی‌دورینگ واژهٔ «متافیزیک» را با لحنی تحقیرآمیز به کار می‌برد، دقیقاً قصد داشت به آن شیوهٔ

اندیشیدن، تصور کردن، استدلال کردن و توضیح دادن اشاره کند که نقطه مقابلِ نگرش ژنتیکی و بنابر این دیالکتیکی به امور است. روش متافیزیکی اندیشیدن این ویژگی‌ها را دارد: نخست اینکه آن شیوه‌های اندیشیدن را که در واقع فقط تا جایی حالت‌اند که نقطه‌های هم‌بستگی و گذار در یک فرایند هستند همچون چیزهایی مستقل و جدا از هم تلقی می‌کند. دوم اینکه این شیوه‌های اندیشیدن را موجوداتی پیشینی می‌پندارد، همچون انواع یا الگوهای مقدم بر واقعیت ضعیف و سایه‌گون ادراکات حسی. از منظر نخست، برای مثال، مفاهیمی چون علت و معلول، وسیله و هدف، منشأ و واقعیت، و مانند این‌ها، صرفاً همچون نقاط انتهایی مجزای گونه‌های گوناگون، و گاه متقابل، جلوه می‌کنند. برخی از آن‌ها فقط علت به نظر می‌رسند، برخی دیگر فقط معلول، و الی آخر. در حالت دوم، جهان تجربه چنان می‌نماید که گویا پیش چشمان ما فرو می‌پاشد و به جوهر و عَرَض، چیز در خود و پدیدار، امکان و

واقعیتِ آشکار، تجزیه می‌شود. نقدِ انگلس، به‌شیوه‌ای اساسی و واقع‌گرایانه، مطالبه می‌کند که «اندیشهٔ نهایی» را همچون یک موجود ثابت در نظر نگیریم، بلکه همچون یک «کارکرد». زیرا چنین مفاهیم انتهایی فقط تا آنجا ارزش دارند که اکنون به ما کمک کنند، در حالی که به‌طور فعال مشغول پیشبردِ اندیشهٔ تازه‌ایم.

این نقدِ انگلس که می‌توان آن را در جنبه‌های بسیاری با بیان‌هایی مشخص‌تر و دقیق‌تر بهبود بخشید، به‌ویژه آنجا که به منشأ شیوهٔ متافیزیکی تفکر مربوط می‌شود، به شیوهٔ خود، تمایز هگلی میان «فاهمه» که اضداد را به عنوان اضداد تعریف می‌کند و «عقل» که این اضداد را در یک سلسله صعودی سامان می‌دهد، تکرار می‌کند (برونو می‌گفت: «هنر الهی آشتی دادن اضداد»، و اسپینوزا می‌گفت: «هر تعین، نفی است»).

شیوه تفکر متافیزیکی، هنگامی که از دور دیده شود، برخی چیزها مشترک با منشأ اسطوره‌ها دارد. این شیوه ریشه در الهیات دارد؛ الهیاتی که می‌کوشد مقالات ایمان (که خودفریبی آن‌ها را همچون امور عینی جلوه می‌دهد، حال آن‌که آن‌ها فرضیات ذهنی‌اند) را برای عقل منطقی قابل قبول سازد. چه معجزه‌ها که آن اسطوره کلمه پدید نیاورده است! چنین افکار متافیزیکی، که این اصطلاح را در معنای تحقیرآمیز آن به‌کار می‌برم، به‌عنوان اشاره به مرحله‌ای از اندیشه که در شکل‌گیری اندیشه نو مانع ایجاد می‌کند، در هر شاخه‌ای از معرفت انسانی یافت می‌شود. چه مقدار عظیمی از نیرو می‌بایست صرف تأمل دکترینی در حوزه زبان‌شناسی می‌شد، تا پیش از آن‌که توهم نموداری صورت‌های دستوری جای خود را به خاستگاه آن‌ها بدهد! اکنون این خاستگاه در مراحل گوناگون ترکیب زبان جستجو و تعیین می‌شود؛ فرآیندی که کار و تولید است، نه یک امر صرفاً داده‌شده.

متافیزیک در این معنای طنزآمیز وجود دارد و شاید همیشه وجود خواهد داشت، در واژه‌ها و عباراتی که از بیانِ اندیشه مشتق شده‌اند. زیرا زبان، که بدون آن نمی‌توانستیم اندیشه را به‌دقت دریابیم یا بیان آن را صورت‌بندی کنیم، در همان لحظه‌ای که آن را ادا می‌کند، چیز بیان‌شده را نیز دگرگون می‌سازد. از این رو، زبان شاید تقریباً یک هستهٔ اسطوره‌ای در خود دارد. هرچقدر هم که نظریهٔ کلی ارتعاشات را کامل کنیم، باز هم خواهیم گفت: نور چنین و چنان اثری پدید می‌آورد؛ گرما چنین و چنان عمل می‌کند. همواره وسوسه‌ای هست (یا دست‌کم خطری هست) برای شخصیت‌بخشی به یک فرآیند یا به نقطه‌های نهایی آن. از طریق یک فرافکنی موهوم، روابط به چیزها تبدیل می‌شوند، و با اندیشیدن بیشتر دربارهٔ آن‌ها، این چیزها به فاعلانِ کارا بدل می‌شوند. اگر به این لغزش مکرر ذهن خود به شیوهٔ پیش‌اعلمی به‌کارگیری واژگان توجه کنیم، در خود داده‌های روان‌شناختی لازم برای

توضیح چگونگی دگر دیسی صورت‌های اندیشه به
موجودیت‌های عینی را، در شرایط متفاوت و زمان‌های دیگر،
کشف خواهیم کرد. ایده‌های افلاطونی نمونه بارز این موردند.
من آن را نمونه‌وار می‌نامم، زیرا قابل ارجاع‌ترین آن‌هاست.
تمام تاریخ پر است از چنین متافیزیکی؛ شاهی بر ذهنی
ناپخته که هنوز به خودانتقادی تیز نشده و از تجربه نیرو
نگرفته است. همین دلایل، در کنار دلایل بسیار دیگر،
چیزهایی چون خرافه، اسطوره، دین، شعر، پرستش افراطی
واژه‌ها، و آیین صورت‌های توخالی را در همان طبقه قرار
می‌دهد. این متافیزیک در آن حوزه اندیشه‌ای نیز ردپایش را
بر جای می‌گذارد که امروزه با خودپسندی آن را علم می‌نامیم.

آیا چنین شیوه متافیزیکی اندیشیدن میدان اقتصاد سیاسی را
تیره نمی‌سازد؟ آیا پول، که در اصل فقط وسیله مبادله است و
تنها به این دلیل به سرمایه تبدیل می‌شود که با فرآیند کار مولد
ترکیب می‌گردد، در تخیل برخی اقتصاددانان به سرمایه‌ای

خودپدیدار بدل نمی‌شود که بهره را از نیروی ذاتی خود ترشح
می‌کند؟ از این جهت، آن فصل در «سرمایه» مارکس، که
دربارهٔ فетиشیسم سرمایه سخن می‌گوید، بسیار مهم است. علم
اقتصاد بر است از چنین فتيش‌هایی. ویژگی کالایی، که
محصول کار انسانی تنها تحت شرایط تاریخی معینی و تنها
در شرایطی که انسان‌ها در نظام خاصی از روابط اجتماعی
زندگی می‌کنند به خود می‌گیرد، از سوی برخی به‌عنوان
دوگانگی ذاتی محصول، از ازل تا ابد، تلقی می‌شود. دستمزد،
که نمی‌توان آن را فهمید مگر آن‌که برخی انسان‌ها ناگزیر
باشند خود را برای اجاره به دیگران عرضه کنند، به‌عنوان
مقوله‌ای مطلق دانسته می‌شود؛ یعنی عنصری از هر سود،
به‌طوری‌که نهایتاً دسیسه‌گر سرمایه‌دار خود را با لقب مردی
می‌آراید که با شایستگی خویش بالاترین دستمزدها را کسب
می‌کند. اگر بخواهم همهٔ این دگرگونی‌های استعاری شرایط

نسبی به ویژگی‌های جاودانه انسان و اشیاء را بشمارم، هرگز به پایان نمی‌رسد.

مفسران خام‌دست داروین‌یسم از «تنازع بقا» چه ساخته‌اند؟ یک حکم الزام‌آور، یک فرمان، یک سرنوشت، یک سلطان. آن‌ها شرایط مادی میان موش و گربه، میان خفاش و حشره، میان زنبور بزرگ و شبدر را از یاد برده‌اند. فرآیند تکامل، که بیان متعادل‌کننده متقابل جنبش‌های بی‌شمار است و مسائل پیچیده بسیاری را پدید می‌آورد، نه یک قضیه منفرد، ناگهان به یک تکامل خیالین تبدیل می‌شود. به همین ترتیب، مبتذل‌سازان جامعه‌شناسی مارکسی، شرایط، روابط و درهم‌تنیدگی‌های زندگی اقتصادی مشترک را به «چیزی» خیالین بدل می‌کنند که بر ما فرمان می‌راند، اغلب به این دلیل که این مفسران مارکسیسم توانایی ادبی ندارند. کل قضیه چنین جلوه داده می‌شود گویی مسائلی دیگر در میان‌اند، نه فقط عناصر طبیعی مسئله، مانند اشخاص، مستأجران و مالکان خانه، مالکان

زمین و کارگران مزرعه، سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر، آقایان و خادمان، استثمارگران و استثمارشدگان؛ به یک کلام، انسان‌هایی که در شرایط مشخص زمان و مکان، در درجات گوناگون وابستگی متقابل، و به دلیل شیوه خاص مالکیت و استفاده از وسایل اجتماعی تولید زندگی می‌کنند.

تکرار بی‌شک ردیلت متافیزیکی، که گاه مستقیماً با اسطوره‌سازی منطبق می‌شود، باید ما را نسبت به علل و شرایطی چه مستقیماً روانی، چه عموماً اجتماعی که در گذشته ظهور اندیشه انتقادی را که آگاهانه تجربی است و در برابر لفظ‌پردازی محتاطانه در حالت آماده‌باش می‌ایستد، به تأخیر انداخته‌اند، بردبار کند. بازگشت به سه دوره کنت فایده‌ای ندارد. البته، مسئله غلبه کمی صورت‌های الهیاتی و متافیزیکی در دوره‌های مختلف تاریخ بشر باید مورد بحث قرار گیرد. اما نباید آن را از دید تفاوتی صرفاً کیفی با دوره به اصطلاح علمی در نظر گرفت. انسان‌ها هرگز به‌طور

انحصاری الهیاتی یا متافیزیکی نبوده‌اند، همان‌گونه که هرگز به‌طور انحصاری علمی نخواهند بود. ابتدایی‌ترین بدوی که از فیتیش خود می‌ترسد، می‌داند که پایین رفتن با جریان رودخانه در دسر کمتری دارد تا شنا کردن خلاف جریان آن، و انجام ابتدایی‌ترین کارهای او مستلزم میزان معینی از تجربه و علم است. از سوی دیگر، در روزگار ما دانشمندانی داریم که ذهن‌شان به‌وسیلهٔ اسطوره‌ها تیره شده است. متافیزیک، به‌مثابهٔ ضدّ دقت علمی، هنوز چنان فسیلِ پیشاتاریخی نشده است که در سطح خال‌کوبی و آدم‌خواری قرار گیرد.

هیچ‌کس، امیدوارم، غلبهٔ قطعی بر متافیزیک را دست‌کم بر متافیزیکی که تاکنون به‌معنای مورد نظر انگلس فهمیده می‌شد تماماً به حساب مادّی‌گرایی تاریخی نخواهد گذاشت. این پیروزی، بیشتر، موردی خاص در روند گسترش اندیشهٔ ضدّ متافیزیکی است. این اتفاق نمی‌افتاد اگر اندیشهٔ انتقادی مدت‌ها پیش رشد نکرده بود. ما در این موضوع باید با سراسر تاریخ

علم مدرن حساب خود را روشن کنیم. زمانی که دون فرّانتِه
نامزدها (رومان مشهور ایتالیایی) Promessi Sposi در
قرن هفدهم، دقت کنید در حالی از طاعون مُرد که وجود آن را
انکار می‌کرد، چون در ده مقولهٔ ارسطو ذکر نشده بود،
اسکولاستیک‌گرایی پیشاپیش نخستین ضربات سخت و
تعیین‌کننده را دریافت کرده بود. او آخرین اسکولاستیکِ
باایمان بود، و امیدوارم لئون سیزدهم به این گفته اعتراض
نکند، چون با کسب‌وکار او ناسازگار است. و از آن زمان تا
امروز، ما تاریخ طولانی فتوحات مثبت اندیشه را داریم که
طی آن جوهر فلسفهٔ مستقل، که آن را از علم متمایز می‌کرد،
یعنی نظریهٔ شناخت، یا جذب شد، یا حذف گردید، یا به‌شکلی
دیگر کاهش و همسان‌سازی یافت. در این مسیر اندیشهٔ علمی،
با چیزهایی همچون روان‌شناسی تجربی، زبان‌شناسی،
داروین‌یسم، تاریخ نهادها، و نقد (به معنای دقیق کلمه) روبه‌رو
می‌شویم. من همچنین باید پوزیتیویسم را اضافه کنم اگر بیم آن

نمی‌داشتم که بد فهمیده شوم. در واقع، اگر پوزیتیویسم را در کلیت و به‌طور اجمالی در نظر بگیریم، یکی از بسیاری شکل‌هایی بوده که اندیشهٔ بشر از طریق آن‌ها به برداشتی از فلسفه نزدیک شده است که پیش از واقعیت استدلال نمی‌کند، بلکه محصول طبیعت درونی خود چیزهاست. جای شگفتی نیست اگر شباهت عام مادی‌گرایی تاریخی به بسیاری دیگر از محصولات اندیشه و دانش معاصر، بسیاری را که با علم همان‌گونه برخورد می‌کنند که مردان ادیب یا خوانندگان مجلات به اشتباه انداخته و موجب شده که بر اساس برداشت‌های سطحی عمل کنند، پیرو انگیزش‌های کنجکاوی فضل‌فروشانه شوند، و خیال کنند می‌توانند نظریهٔ مارکسی را با افزودن این یا آن مورد کامل‌تر کنند. باید مدتی این‌گونه دستکاری‌ها را تحمل کنیم. بسیاری از این اشتباه از طریق عادت‌ی برمی‌خیزند که امروز در همهٔ شاخه‌های علم مدرن رایج است: این‌که همه‌چیز از دیدگاه تکامل و رشد دیده شود.

چون همه دربارهٔ تکامل حرف می‌زنند، ناآزمودگان و سطحی‌نگران خیال می‌کنند همه یک چیز را اراده می‌کنند. شما به‌درستی توجه خود را به نقاط گوناگون تمایز در مادی‌گرایی تاریخی معطوف کرده‌اید، که بگذارید اضافه کنم، ویژگی‌های علمی است که بر دیالکتیک و کمونیسم انقلابی بنا شده است. شما قصد نداشتید مسئلهٔ این‌که آیا مارکس می‌تواند با این یا آن فیلسوف دست در دست راه برود را حل کنید، بلکه می‌کوشید دریابید چه نوع فلسفه‌ای نتیجهٔ منطقی و ضروری نظریهٔ مارکسی است.

به این دلایل است که من به کار بردن زبان متافیزیکی از سوی شما ایراد نگرفته‌ام، و اکنون نیز ایرادی نمی‌گیرم، البته در معنایی که تحقیرآمیز نیست. مارکسیسم اساساً با مسائل عام سروکار دارد. و این مسائل از یک‌سو به حدود و صورت‌های شناخت، و از سوی دیگر به نسبت‌های انسان با بقیهٔ جهان قابل‌دانستن و شناخته‌شده مربوط می‌شود. آیا این همان چیزی

نیست که شما می‌خواهید بیان کنید؟ به همین دلیل بود که من در دومین مقاله‌ام توجه خود را به عمومی‌ترین مسائل معطوف کردم. اما موضوع را چنان مطرح کردم که نیت من پنهان ماند.

هر کس با بررسی ماده‌باوری تاریخی، اگر آن را در تمام اهمیتش در نظر بگیرد، خواهد دید که این نظریه سه خط مطالعه را ارائه می‌دهد. نخستین خط با نیاز عملی احزاب سوسیالیستی مطابقت دارد، خواستار کسب دانشی کافی از شرایط ویژهٔ پرولتاریا در هر کشور است و فعالیت سوسیالیستی را با علل، چشماندازها و خطرات سیاست پیچیده سازگار می‌کند. خط دوم ممکن است، و قطعاً چنین خواهد کرد، به بازنگری در روش‌های تاریخ‌نویسی منجر شود، زیرا تمایل دارد که این هنر را بر میدان مبارزات طبقاتی و روابط اجتماعی ناشی از آن‌ها، بر پایهٔ ساختار اقتصادی متناظر، بنا کند؛ ساختاری که هر تاریخ‌نگار از این

پس باید آن را بشناسد و درک کند. خط سوم در پرداختن به اصول راهنماست. برای فهم و پیگیری این اصول، ناگزیر باید از دیدگاه‌های کلی که شما بیان می‌کنید هدایت شویم.

اکنون به نظر من، و من در نوشتار این را ثابت کرده‌ام، پایبندی به اصول کلی به‌خودی‌خود الزاماً به معنای بازگشت به شکل‌گرایی مدرسه‌ای یا بی‌توجهی به چیزهایی که این اصول کلی از آن‌ها استنتاج می‌شوند نیست، مادامی‌که دوباره به خطای کهن باور به اینکه ایده‌ها نوعی نیروی ماورایی برتر از چیزها هستند برنگردیم، و همچنان تقسیم کار اجتناب‌ناپذیر را بپذیریم. مسلم است که این سه خط مطالعه در ذهن مارکس، و نه فقط در ذهن او بلکه در آثار او نیز، در یکدیگر ادغام شده بودند. سیاست او در نوعی کاربرد عملی ماده‌باوری تاریخی‌اش بود و فلسفه‌اش در نقد اقتصاد سیاسی‌اش ادغام شده بود، زیرا این نقد روش او در برخورد با تاریخ بود. اما اگر بپذیریم که این جامعیت جهانی، نشانه

یک نابغه‌ای است که خط فکری جدیدی را می‌گشاید، واقعیت این است که خود مارکس نظریه‌اش را تنها در یک مورد تا نهایت رساند، و آن در «سرمایه» است.

همسان‌سازی کامل فلسفه، یا اندیشه انتقادی خودآگاه، با ماده دانش، یا به بیان دیگر، حذف کامل تمایز سنتی میان فلسفه و علم، گرایشی است متعلق به زمانه ما. با این حال، این گرایش عمدتاً در سطح یک آرزو باقی مانده است. دقیقاً همین گرایش است که برخی هنگام ادعای گذر کامل از متافیزیک به آن اشاره می‌کنند. دیگران، که دقیق‌ترند، گمان می‌کنند یک علم در حالت کمال، فلسفه را در خود جذب خواهد کرد. همین گرایش استفاده از اصطلاح «فلسفه علمی» را توجیه می‌کند، اصطلاحی که بدون این گرایش بسیار مضحک می‌بود. اگر این تعبیر زمانی بتواند در عمل با شواهد اثبات تحقق یابد، دقیقاً از طریق ماده‌باوری تاریخی خواهد بود، آن‌گونه که در ذهن و نوشته‌های مارکس بود. در آن‌جا فلسفه چنان در خود

چیزها حضور دارد و چنان با آنها آمیخته است که خواننده
آن اثر چنین احساسی دارد که گویی فلسفه‌ورزی یک کارکرد
طبیعی روش علمی است.

آیا باید همین‌جا توقف کنم و اعترافی بکنم؟ یا فقط باید خود را
به گفت‌وگویی عینی با شما درباره آن نقاطی محدود کنم که
می‌توانیم در هدف‌هایمان به یکدیگر نزدیک شویم؟ اگر مجبور
بودم به گفته‌هایی موجز و کوتاه که معمولاً اعتراف‌اند بسنده
کنم، می‌گفتم:

الف) آرمان دانش باید وحدتی باشد که در آن ستیز میان علم و
فلسفه پایان یابد؛

ب) با این حال، علم (تجربی) پیوسته در حال رشد است، از
حیث مواد و شاخه‌ها افزایش می‌یابد، و ابزارهای مورد
استفاده در حوزه‌های گوناگون نیز به‌طور هم‌زمان تمایز
می‌یابند؛ در حالی‌که از سوی دیگر، انبوه دانش صوری و
روشی پیوسته زیر نام فلسفه انباشته می‌شود؛

ج) به همین دلیل، تمایز میان علم و فلسفه همواره به عنوان عنصری موقتی حفظ خواهد شد تا نشان دهد که علم همواره در حال رشد است و این رشد تا حد زیادی با خودنقدی همراه است.

نگاه به داروین کافی است تا بفهمیم چقدر باید در این ادعا محتاط باشیم که از این پس علم خودبه خود پایان فلسفه را دربر دارد. داروین بی تردید حوزه علم موجودات زنده را دگرگون کرده و همراه با آن، کل برداشت از طبیعت را. اما خود داروین کاملاً از اهمیت کشف‌هایش آگاه نبود. او فیلسوف علم خود نبود. داروینیسم به عنوان یک نگرش جدید به زندگی و طبیعت، فراتر از شخصیت و نیت‌های خود داروین است. از سوی دیگر، برخی مفسران مبتذل مارکسیسم، این نظریه را از فلسفه درون‌ماندگارش تهی کرده و آن را به روشی ساده برای استنتاج تغییرات در شرایط تاریخی از تغییرات در شرایط اقتصادی فروکاسته‌اند. چنین مشاهدات ساده‌ای کافی

است تا ما را متقاعد کند که هرچند ممکن است بگوییم یک علم کامل همان فلسفه کامل است، یا آن که چنین فلسفه‌ای چیزی نیست جز بالاترین درجه پروردگی مفاهیم (هربارت)، باز هم نباید اجازه دهیم کسی با تکیه بر چنین گزاره‌ای درباره چیزی که آن را فلسفه می‌نامیم، به عنوان یک امر تمایزی، با تحقیر سخن بگوید. همچنین نباید هر دانشمندی را که ادعا می‌کند، بدون توجه به سطح رشد فکری‌اش، که بر آن چیز ناچیز به نام فلسفه غلبه کرده یا وارث آن شده است، باور کنیم. و از همین رو شما پرسش بیهوده‌ای مطرح نمی‌کنید هنگامی که به‌طور ضمنی می‌پرسید: روحیه طرفداران ماده‌باوری تاریخی در نگاه به فلسفه‌های باقی‌مانده چه خواهد بود؟

VI

Rome, May 28, 1897.

در زندگی‌نامه علمی دو نویسنده بزرگ ما، یک خلأ وجود دارد. اثری از آنان در سال ۱۸۴۷ به دست چاپگر رسید. اما به دلایل اتفاقی منتشر نشد. [10] در آن اثر، که در قالب یک دست‌نوشته باقی ماند و تا آنجا که من می‌دانم، از آن زمان تاکنون هیچ نویسنده بیرونی دیگری آن را ندیده است، [11] آنان با رسیدن به تفاهمی درباره موضع خود نسبت به جریان‌های دیگر فلسفه معاصر، با وجدان خود تسویه حساب کردند. تردیدی نیست که این تسویه حساب عمدتاً با نتایج هگلی و همتای مادی‌گرایانه آن در نظریات فویرباخ بسته شد. افزون بر دلایل کلی مربوط به جنبش فلسفی آن زمان، این نظر با گزراهایی از مقالات نشریات و روزنامه‌ها تقویت می‌شود که اخیراً توسط استروffe در نشریه «نویه تسایت» به عنوان

یادگاری‌هایی از جدال‌های قدیمی مارکس منتشر شده‌اند. اما موضع فکری کامل این دو نویسنده چه بود؟ افق کتاب‌شناختی آنان تا کجا می‌رسید؟ در برابر دیگر کشمکش‌های علمی که بعدها در زمینه فلسفه طبیعی و همچنین فلسفه تاریخ به انقلاب‌های بسیاری شکوفا شد، چه نگرشی داشتند و از آن‌ها چقدر می‌دانستند؟ ما پاسخ‌های رضایت‌بخشی به این پرسش‌ها نداریم. البته درک می‌کنیم که آدم ممکن است از انتشار نوشته‌هایی که در جوانی نوشته و در سالخوردگی به شکلی کاملاً متفاوت می‌نوشت، دل‌خوش نباشد. با این حال، برای ما که می‌خواهیم این نویسندگان را مطالعه کنیم، دسترسی‌نداشتن به آن آثار دشوارتر است. انگلس خود بر این نظر بود که آن اثر نتیجه مطلوب را پدید آورده است، زیرا موضوع را برای کسانی که آن را نوشته بودند، روشن کرده بود.

پس از آن، وقتی نویسندگان راه خود را در پیش گرفتند، دیگر درباره پرسش‌های فلسفه، در معنای دقیق این واژه، چیزی

ننوشتند. [12] نه تنها اشتغال آنان به عنوان فعالان عملی، نویسندگان روزنامه‌نگار، و فداکاران جنبش پرولتاریا در این امر تأثیر داشت، بلکه گرایش‌های ذهنی خود آنان نیز آنان را از اشتغال به فلسفه حرفه‌ای دور می‌کرد. بنابراین جست‌وجوی گام‌به‌گام نظرات شخصی آنان درباره نتایج تازه علم، چه هماهنگ با روش جدید آنان در پژوهش تاریخی و چه مخالف آن، کاری بیهوده خواهد بود. مسلّم است که باید روان‌شناسی تازه توسعه‌یافته، نقد تند فلسفه حرفه‌ای، مکتب تاریخ صنعتی، داروین‌یسم در معنای دقیق و گسترده آن، گرایش فزاینده تاریخ به بازشناسی پدیده‌های طبیعی، کشف نهادهای دوران پیشاتاریخی، و میل روزافزون به پیوند فلسفه و علم را هم‌چون یاوران و نمونه‌هایی مشابه با پیدایش ماتریالیسم تاریخی به رسمیت شناخت. اما مضحک خواهد بود اگر معیار سنجش یک سردبیر یک نشریه انتقادی، که کتاب‌های جدید را اندازه‌گیری می‌کند، یا معیار یک استاد، که

تأثیرات پیاپی مطالعات خود را برای شاگردانش روایت می‌کند، بر کار مارکس و انگلس اعمال شود. این شیوهٔ سنجش کار دو متفکر بزرگی نیست که از دیدگاه ویژه و مشخص خود به امور نگاه می‌کردند و ماتریالیسم تاریخی را به‌عنوان ابزاری شخصی‌شده برای پژوهش و تحلیل به کار می‌بردند. این، در اساس، نشانهٔ اصالت است. به‌کاربردن این واژه بدون چنین محدودیت‌هایی پوچ خواهد بود. اما در حالی که آنان نوشتن فلسفی را در معنای حرفه‌ای دقیق آن کنار گذاشتند، به کامل‌ترین نمونه‌های دانشمندان فلسفی تبدیل شدند. این فلسفهٔ علمی برای بسیاری چیزی جز آرزویی دست‌نیافتنی نیست، در حالی که دیگران آن را به وسیله‌ای برای بیان حقیقت ساده دربارهٔ واقعیت‌های آشکار تجربهٔ علمی در قالبی نو از تکلف عبارت‌پردازانه تبدیل می‌کنند. گاه شکلی عام از عقل‌گرایی است، و در هر حال نمی‌توان آن را درک کرد مگر با آشناسدن با جزئیات زندگی واقعی، آن‌هم به شیوه‌ای

ژرف‌کاوانه که برای روشی زایشی، برخاسته از خود طبیعتِ امور، مناسب باشد. انگلس اخیراً در «آنتی‌دورینگ» نوشت: «به مجرد آن‌که هر علم منفرد با ضرورت فهمیدن موقعیت خود در کلِ درهم‌تنیدگی امور و شناخت امور روبه‌رو شود، هر علم ویژه‌ای درباره درهم‌تنیدگی عمومی، زائد می‌شود. هیچ بخشی از کل فلسفه زمان‌های پیشین مستقل نخواهد ماند، مگر نظریه شناخت و قوانین آن، به عبارت دیگر، منطق صوری و دیالکتیک. تمام باقی آن، جذب علم مثبت طبیعت و تاریخ خواهد شد.»

هر چیزی برای دانشمندان بسیار مطلع، برای جویندگان موضوعات رساله‌ها، برای فارغ‌التحصیلان تازه‌کار، ممکن است. آنان از اخلاق هرودوت، روان‌شناسی پیندار، زمین‌شناسی دانت، حشره‌شناسی شکسپیر، و تعلیم و تربیت شوپنهاور، خورشتی ساخته‌اند. با دلایل قوی‌تر و بهتر، می‌توانند از منطق «سرمایه» سخن بگویند و نظامی از فلسفه

مارکس بسازند که مطابق با قوانین آیینی علم حرفه‌ای،
مشخص و طبقه‌بندی شده باشد. این سلیقه‌ای است. از سوی
من، من بی‌پیرایگی هرودوت و سبک سنگین پیندار را ترجیح
می‌دهم به آن دانشوری‌ای که ویژگی‌های خاص آنان را با
کمک تحلیل‌های پسامرگی استخراج می‌کند. من ترجیح می‌دهم
فردیت «سرمایه» را دست‌نخورده بگذارم؛ فردیتی که همچون
یک ارگانیزم، همه ایده‌ها و دانشی را که به نام منطق،
روانشناسی، جامعه‌شناسی، حقوق و تاریخ، در معنای
دقیق‌شان، شناخته می‌شوند، در خود جمع کرده است. همچنین
آن انعطاف‌پذیری و نرمی نادر اندیشه نیز در آن سهیم است
که زیبایی‌شناسی روش دیالکتیکی را تشکیل می‌دهد.

البته، این کتاب، با وجود این، هم‌اکنون و همیشه در معرض
تحلیل‌های جزئی خواهد بود. اما هرگز به‌عنوان یک کل توسط
آزمون‌کنندگان صرف، یا مدرسه‌گرایانی که تعریف‌های دقیق
را دوست دارند، تعریف‌هایی که با جریان اندیشه درونی

نشده‌اند، یا خیال‌پردازانِ همهٔ طیف‌ها، به‌ویژه اتوپيست‌های انتقادی و آزادی‌خواهان، که کم‌وبیش آنارشيست هستند بی‌آنکه خود بدانند، رد نخواهد شد. برای برخی از روشنفکران، ادغام خود در واقعیتِ روابطِ اجتماعی و تاریخی، دشواری‌ای تقریباً فائق‌ناشدنی است. به‌جای آنکه جامعه را همچون یک کل در نظر بگیرند که در آن، قوانین معینی از فرایندی طبیعی پدید می‌آیند و به رابطه‌های متقابلِ حرکت‌ها بدل می‌شوند، بسیاری احساس می‌کنند که باید چیزها را همچون امور ثابت ببینند؛ مثلاً خودپرستی در اینجا، نوع‌دوستی در آنجا، و مانند این‌ها. نمونهٔ کلاسیک چنین وضعی موردِ لذت‌گرایانِ مدرن است. آنان به بررسیِ ترکیبِ اجتماعی از منظرِ تفسیرِ اقتصادی بسنده نمی‌کنند، بلکه به حیلۀ «ارزیابی» به‌عنوانِ پیش‌فرضِ منطقی-روان‌شناختیِ اقتصاد متوسل می‌شوند. این حیلۀ ابزاری در اختیارشان می‌گذارد، و آنان درجاتِ آن مطالعه می‌کنند، گویی این درجاتِ بیان‌های نظریِ انواع معین‌اند. درست

همان قدر بیهوده است که کسی بخواهد زیبایی‌شناسیِ صوری را فقط با مطالعهٔ درجاتِ لذت بررسی کند. به‌وسیلهٔ این مقیاس، با درجاتِ سنجشِ نیازها، آنان چیزهایی را که «خوب» می‌نامند اندازه می‌گیرند. آنان رابطهٔ چیزها را با درجاتِ مختلف این مقیاس بررسی می‌کنند، با توجه به مقادیر در دسترس و قابل‌دستیابی‌شان، و از این طریق کیفیت ارزش‌هایشان، حدودِ ارزش‌هایشان، و ارزشِ نهایی‌شان را تعیین می‌کنند. پس از آنکه اقتصادِ سیاسی را بر بنیانی از کلیاتِ انتزاعی بنا کردند، کلیاتی که نسبت به چیزهایی که طبیعتِ آزادانه می‌دهد بی‌تفاوت‌اند، و نیز نسبت به چیزهایی که با عرقِ پیشانیِ انسان (و با کارِ ناسپاسِ تاریخ) تولید می‌شوند، آنان تولیدِ بی‌نوا، آشکار و ساده را، با زندگی مشترکِ شناخته‌شده‌اش، که نویسندگانِ نظریهٔ اقتصادِ کلاسیک و سوسیالیسمِ انتقادی آن را تحلیل کرده‌اند، به یک موردِ خاص از جبرِ بستِ کلی تبدیل می‌کنند. کار، که از دیدگاهِ ما عصبِ

زندگی است، زیرا «انسان در حالِ ساخته شدن» است، از دیدگاهِ آنان وسیله‌ای برای گریز از درد یا انتخابِ کم‌دردترین حالت می‌شود. در میانِ این اتمیسمِ انتزاعی نیروها، برآوردها و درجاتِ لذت، انسان تاریخ را از نظر گم می‌کند، و پیشرفت به سایه‌ای صرف فرو می‌کاهد.

اگر قرار بود طرحی ارائه دهم، بی‌جا نبود اگر بگویم فلسفه‌ای که ماده‌باوریِ تاریخی دربردارد، گرایش به سوی یگانه‌انگاری است. و من بر واژه «گرایش» تأکید ویژه می‌گذارم. می‌گویم گرایش، و بگذار بیفزایم: «گرایشی صوری و انتقادی». برای ما مسئله بر سرِ تکیه بر نوعی دانشِ شهودیِ تنوزوفیک یا متافیزیکی از کیهان نیست؛ بر این فرض که بی‌هیچ تشریفاتِ اضافی، از راهِ شناختیِ تعالی‌گرانه به دیدگاهی فراگیر از جوهرِ بنیادیِ همهٔ پدیده‌ها و فرایندها رسیده‌ایم. واژه «گرایش» دقیقاً بیان می‌کند که ذهنِ ما با این باور سازگار شده است که همه‌چیز را می‌توان «در حالِ

ساخته‌شدن» تصور کرد، و حتی «قابل تصور» نیز خود در حال ساخته‌شدن است، و این‌که فرایند رشد در طبیعت دارای خصلتی مشابه پیوستگی است. چیزی که این برداشت فرایند تکوینی را از خیال‌پردازی‌های مبهم افرادی چون شلینگ متمایز می‌کند، تشخیص انتقادی است. این تشخیص به معنای تخصصی‌کردن پژوهش و پایبندی به روش‌های تجربی در دنبال‌کردن حرکت‌های درونی فرایند است. این یعنی دست‌کشیدن از تظاهر به در دست داشتن یک نمودار جهانی برای همه چیزها. این همان روشی است که تکامل‌گرایان عامیانه در پیش می‌گیرند: همین که به ایده انتزاعی رشد (تکامل) چنگ زدند، با آن همه‌چیز را می‌گیرند؛ از تمرکز یک سحابی تا حماقت خودشان. همین وضع برای مقلدان هگل نیز بود، با ریتم بی‌پایان «تز، آنتی‌تز، سنتز»‌شان. اصل اساسی شناخت انتقادی، که ماده‌باوری تاریخی بدین‌وسیله یگانه‌انگاری را تصحیح می‌کند، این است: نقطه عزیمت خود

را از «عمل چیزها» می‌گیرد، از توسعه‌ فرایندِ کار؛
همان‌گونه که این فلسفه «نظریهٔ انسان در حال کار» است،
به همان‌سان علم را نیز همچون کار در نظر می‌گیرد. این
فلسفه، علوم تجربی را با این فهم ضمنی مشخص و متعین
می‌کند که ما چیزها را با آزمایش به انجام می‌رسانیم و ما را
به آگاهی از این واقعیت می‌رساند که خودِ چیزها نیز در حال
ساخته‌شدن‌اند.

گذشته از این، آن قطعه‌ای از انگلس که من مدتی پیش نقل
کردم ممکن است شاید به نتایج کنجکاوانه‌ای منجر شود.
بعضی‌ها وقتی انگشت کوچک را به آن‌ها می‌دهی، کل دستت
را می‌گیرند. اگر پذیرفته شود که منطق و دیالکتیک همچنان
به‌صورت خطوط مستقلِ اندیشه وجود دارند، آیا این یک
فرصت عالی برای بازساختن تمام دانشنامهٔ فلسفه فراهم
نمی‌کند؟ با دوباره‌کاری، جزء به جزء، یا در هر علم منفرد،
در کار استخراج عناصرِ صوریِ موجود در آن‌ها، می‌توان

نظام‌های وسیع و جامعی از منطق نوشت، مانند آن زیگوارت و وونت. این‌ها، در واقع، دانشنامه‌های حقیقی آموزه اصول فهم هستند. خوب، اگر این تمام چیزی است که استادان می‌خواهند، می‌توانند مطمئن باشند که کرسی‌هایشان لغو نخواهد شد. تقسیم کار در عرصه فکری، بسیاری از ترکیب‌های عملی را ممکن می‌کند. اگر کسی بخواهد یک گردآوری و طرح‌ریزی نموداری از اصولی انجام دهد که به وسیله آن‌ها از یک گروه معین از واقعیات حساب می‌کشیم، مثلاً از یک دوره معین از حقوق، هیچ‌چیزی مانع او نیست که کارش را «علم عمومی حقوق» بنامد، یا اگر دوست دارد «فلسفه حقوق»، مادامی‌که به یاد داشته باشد که او صرفاً دارد یک طبقه مشخص از واقعیات تاریخی را به‌طور آزمایشی مرتب می‌کند، یا اینکه در حال گردآوری یک خط معین از واقعیات تاریخی است که محصولات توسعه تاریخی هستند.

در یک سوی، گرایشی صوری و انتقادی به سوی
یگانگی‌گرایی؛ و در سوی دیگر، توانایی تخصصی برای
حفظ خونسردی در پژوهش خاص؛ این است حاصل کار. اگر
کسی فقط اندکی از این خط منحرف شود، یا به تجربه‌گرایی
ساده (بی‌فلسفه) باز می‌گردد، یا به میدان استعلایی
ماوراءفلسفه بر می‌خیزد، با این ادعا که انسان می‌تواند فرایند
کل جهان را تنها با شهود عقلی دریابد.

اگر تو سخنرانی هیکل دربارهٔ مونیزم را نخوانده‌ای، لطفاً
به‌خاطر من آن را بخوان. این سخنرانی به‌وسیلهٔ یک داروینی
مشتاق در جامعه‌شناسی، با عنوان *Le Monisme, lien*
entre la Religion et la Science (ترجمهٔ گ. واکر دو
لاپوژ، پاریس، ۱۸۹۷) در فرانسه معرفی شده است. هیکل
در شخصیت خود سه استعداد متفاوت را ترکیب می‌کند:

ظرفیت شگفت‌انگیز برای پژوهش و تبیین تخصصی، برای
نظام‌سازی عمیق واقعیات خاص، و برای یک شهود شاعرانه

از جهان که، گرچه صرفاً خیال‌پردازی است، گاه جلوهٔ فلسفه
به خود می‌گیرد. اما، هیکل درخشان من، حتی توانِ ذهنِ عالی
تو نیز از توضیح تمام جهان، از ارتعاشاتِ اتر تا شکل‌گیری
مغزت، فراتر می‌رود! اما چرا در مغزت توقف کنم؟ فراتر از
آن، از خاستگاهِ ملت‌ها و دولت‌ها و اخلاق تا زمانهٔ ما، و از
جمله اصول حامیِ دانشگاهت در ینا، که تنها در ۴۷ صفحهٔ
اکتاو به آن‌ها ادای احترام می‌کنی! آیا به یاد نمی‌آوری همهٔ
معماهایی را که جهان حتی نزد علمِ پیشرفتهٔ ما عرضه
می‌کند؟ یا در خانه‌ات زرادخانهٔ بزرگی از همان
کلاه‌خواب‌هایی داری که هاینه می‌گفت هگلی‌ها برای پوشاندن
آن معماها استفاده می‌کردند؟ یا این مورد را به یاد نمی‌آوری،
موردی که باید برای تو مستقیم‌تر جذاب باشد، مورد همان
«بائیویوس» که هاکسلی به نام تو گذاشت و بعداً معلوم شد
اشتباه بوده است؟

به‌طور خلاصه، این گرایش به مونیسم باید با یک شناختِ روشن از تخصصی‌شدنِ تمام پژوهش‌ها همراه باشد. این گرایشی است به پیوند دادنِ علم و فلسفه، اما هم‌زمان، یک مراقبتِ مداوم بر اندیشهٔ عینیِ مورد استفادهٔ ما و بر دلالت‌های آن. این اندیشهٔ عینی می‌تواند به‌خوبی از موضوع عینیِ خود جدا شود، چنان‌که در منطق، به معنای دقیق کلمه، و در نظریهٔ کلی شناخت، که تو آن را متافیزیک می‌نامی، رخ می‌دهد. ما می‌توانیم عیناً بیندیشیم و در عین حال در تأملات انتزاعی دربارهٔ مواد و شرایط امور اندیشیدنی غور کنیم. فلسفه هست و نیست. برای هرکس که به این فهم نرسیده باشد، فلسفه چیزی ورای علم است. و برای هرکس که بدان رسیده باشد، فلسفه علم به کمال رسیده است.

امروزه، همچون گذشته، می‌توانیم رساله‌هایی دربارهٔ جنبه‌های انتزاعی برخی تجربه‌های خاص بنویسیم، مثلاً دربارهٔ اخلاق یا سیاست، و می‌توانیم به کارمان همهٔ وضوح یک نظام را

ببخشیم. اما باید نیز به خاطر داشته باشیم که مقدمات بنیادی
رساله ما محصول درهم تنیدگی تکوینی هستند. نباید به توهم
متافیزیکی دچار شویم که اصول نمودارهای ابدی اند، یا
چیزهایی ماورای تجربه انسانی.

تا آنجا که این موضوع مطرح است، هیچ دلیلی وجود ندارد
که نتوانیم فرمولی مانند این بیان کنیم: هر چه قابل دانستن
باشد، می توان آن را دانست؛ و هر چه قابل دانستن باشد، در
زمانی نامتناهی دانسته خواهد شد؛ و برای آنچه قابل دانستن
است و درباره خود می اندیشد، برای ما، در قلمرو شناخت،
چیزی مهم تر از این وجود ندارد. چنین بیان کلی ای عملاً به
این گفته فرو می کاهد: شناخت به اندازه ای ارزشمند است که
بتوانیم واقعاً چیزها را بدانیم. این صرفاً بازی خیال پردازی
است اگر فرض کنیم که ذهن ما به عنوان یک واقعیت، تفاوتی
مطلق میان حدود قابل دانستن و آنچه مطلقاً نادانستنی است باز
می شناسد. این همان کاری است که تو، فون هارتمن،

سال‌هاست انجام می‌دهی با پرسه زدن در قلمروهای ناآگاه، که آن را با این همه آگاهی در حال عمل می‌بینی؛ و تو، آقای اسپنسر، که پیوسته با مفهوم نادانستنی کار می‌کنی، چیزی که در ژرفای خود درباره‌اش چیزی می‌دانی، در حالی که حدود شناخت را تعریف می‌کنی. پشت این عبارتهای اسپنسر، خدای کتاب تعلیمات دینی پنهان شده است. این در نهایت چیزی نیست جز بقایای یک ابرفلسفه که همانند دین، خود را وقف پرستشِ ناشناخته‌ای می‌کند که با این حال در همان زمان ادعا می‌شود شناخته شده و به شیئی پرستش بدل گشته است. در چنین حالتی، فلسفه به مطالعهٔ پدیدارها (سایه‌نمای چیزها) تقلیل می‌یابد، و مفهوم تکامل اصلاً دلالت ندارد که چیزهای واقعی در حال فرایندِ رشد هستند.

در برابر این شیوهٔ اندیشیدن، نزد مادی‌گرایی تاریخی، فرایندِ شکل‌گیری یا تکامل، واقعی است و با خودِ واقعیت سروکار دارد. کار نیز واقعی است، یعنی خودتکاملی انسان، که از

صرفِ زندگی (حیوان‌بودگی) به آزادی و به کمال‌رسیده (در
کمونیسم) برمی‌خیزد. با این وارونگی عملی مسئلهٔ شناخت،
خود را به تمامی در دست‌های علم می‌سپاریم، که کار ماست.
پیروزی‌ای دیگر بر بت‌پرستی! شناخت برای ما یک ضرورت
است. همانند هر نیاز انسانی دیگر، به‌طور طبیعی تولید
می‌شود، پالوده و کامل و نیرومند می‌گردد به واسطهٔ مواد و
تکنیک. ما کم‌کم چیزهایی را می‌آموزیم که باید بدانیم. تجربهٔ
تجربی یک فرایندِ رشد است. آنچه پیشرفتِ ذهن می‌نامیم،
انباشتی از انرژی‌های کار است. این همان فرایندِ نثرگونه‌ای
است که مطلق‌بودگی ادعایی آگاهی در آن حل می‌شود؛ همان
آگاهی‌ای که برای ایده‌آلیست یک پیش‌فرضِ عقل یا
موجودیتی هستی‌شناختی بود.

چیز غریبی (به‌اصطلاح آن چیز در خود)، چیزی که ما آن را
نمی‌شناسیم، نه امروز و نه فردا، چیزی که هرگز نخواهیم
شناخت، و با این همه می‌دانیم که نمی‌توانیم آن را بشناسیم. این

چیز نمی‌تواند به حوزه شناخت تعلق داشته باشد، زیرا درباره نادانستنی هیچ اطلاعی به ما نمی‌دهد. اینکه چنین ایده‌هایی وارد قلمرو فلسفه می‌شوند، به این دلیل است که آگاهی فیلسوف کاملاً علمی نیست، بلکه همچنان عناصر دیگری را در خود جای می‌دهد، مانند احساسات و عواطف، که ترکیب‌های روانی می‌آفرینند، یا تحت تأثیر ترس، یا از طریق خیال‌پردازی و اسطوره‌ها. این ترکیب‌ها در گذشته مانع گسترش فهم خردمندانه شدند و هنوز هم سایه‌هایی بر حوزه اندیشه سنجیده و نثرگون می‌افکنند. ما به مرگ می‌اندیشیم. از لحاظ نظری، مرگ در خود زندگی درون‌ماندگار است. مرگ، که در افراد پیچیده آن قدر تراژیک می‌نماید، کسانی که به شهود معمولی موجودات حقیقی و اصیل زنده جلوه می‌کنند، در عناصر ابتدایی ماده آلی درون‌ماندگار است، به سبب ناپایداری و شکل‌پذیری اندک پروتوپلاسم. اما ترس از مرگ کاملاً چیز دیگری است. این خودخواهی زندگی است. و همه

احساسات و عواطف چنین‌اند. پیشینه‌های اسطوره‌ای، شاعرانه و دینی آنان سایه‌های خود را بر حوزه آگاهی می‌افکنده‌اند، می‌افکنند و خواهند افکند. فلسفه یک متفکر صرفاً نظری، که همه چیز را از منظر چیزها فی‌نفسه می‌نگرد، در همان طبقه قرار می‌گیرد که تلاش برای به‌کارگیری اندیشه انتزاعی بر کل قلمرو آگاهی بدون مواجهه با هیچ مسیر فرعی یا مانعی. نگاه کن به باروخ اسپینوزا، آن قهرمان راستین اندیشه، که در شخص خود راهی را مطالعه کرد که در آن احساسات و امیال، به‌عنوان بیان‌هایی از سازوکار درونی او، برایش به ابژه‌هایی برای تحلیل هندسی تبدیل می‌شوند!

اگتا زمانی که قهرمانی باروخ اسپینوزا در انسانیت آینده که به‌درجه بالاتری تکامل یافته است، به فضیلت عادی زندگی روزمره بدل شود، و تا زمانی که اسطوره‌ها، شعر، متافیزیک و دین دیگر میدان آگاهی را تحت‌الشعاع قرار ندهند، بگذار

راضی باشیم به این که تا به امروز، و در حال حاضر، فلسفه،
در معنای متمایز و بهبودیافته آن، به عنوان ابزاری انتقادی
خدمت کرده است و می کند، و به علم کمک می کند که
روش های صوری و روندهای منطقی خود را روشن نگاه
دارد؛ و این که در زندگی به ما کمک می کند موانعی را که
فرافکنی های خیالی احساسات، خواسته ها، ترس ها و امیدها در
مسیر اندیشه آزاد انباشته می کنند، کاهش دهیم؛ و این که کمک
و خدمت می کند، همان گونه که خود اسپینوزا می گفت تا
imaginationem et ignorantiam (تخیل و نادانی) را
در هم بشکنیم.

یادداشت‌ها:

1. مدت‌ها پیش از آنکه نمادگرایی و قیاس با موجودات زنده در جامعه‌شناسی مُد شود، من در مقاله‌ای که برای نقد «روان‌شناسی اجتماعی» لَیندِر نوشتم (در «نووا آنتولوژیا»، دسامبر ۱۸۷۲، صفحات ۹۷۱-۹۸۹) فرصت یافتم این گرایش عجیب را مورد انتقاد قرار دهم.

2. در مقاله‌ای با عنوان «Program der blanquistischen Kommune Fluchtlinge» در شماره ۷۳ «فولک‌اشتات» منتشر شد و بعدتر در صفحات ۴۰-۴۶ رساله «Internationales aus dem Volksstaat» برلین، ۱۸۹۴ بازچاپ شد.

3. در صفحه ۶ مقدمه رساله «Internationales aus dem Volksstaat» که شامل مقالات انگلس میان

سال‌های ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۵ است. این مقدمه، توجه داشته باشید، تاریخ ۳ ژانویه ۱۸۹۴ را دارد.

4. به این دلیل بود که هگل و هگلی‌ها، که بسیار از نمادهای زبانی استفاده می‌کردند، واژه «*aufheben*» را به کار می‌بردند، واژه‌ای که هم می‌تواند به معنای «از میان برداشتن» باشد و هم «ارتقاء دادن».

5. ورا تا سال ۱۸۷۰ کتابی با عنوان «فلسفه تاریخ» به سبک سخت‌گیرانه‌ترین هگلی‌ها نوشت که من او را در نقدی که برای «مجله فلسفه دقیق»، جلد دهم، صفحات ۷۹ و بعد، سال ۱۸۷۲، نوشتم، حسابی سرزنش کردم.

6. در واقع روزنکرانتس، یکی از چهره‌های برجسته پیروان متأخر هگل، اثر ویژه‌ای درباره «فلسفه طبیعت

هگل و پردازش آن توسط فیلسوف ایتالیایی آ. وِرا»،
برلین، ۱۸۶۵ نوشت. چند بخش از این اثر را که نکته
مرا روشن می‌کند نقل می‌کنم:

«جالب است ببینیم چگونه زبان آلمانی هگل در زبان
ایتالیایی دوباره جان می‌گیرد. آقایان... (در اینجا
فهرستی از نام‌ها می‌آید) ... و دیگران اندیشه‌های هگل
را با دقت و سهولتی منتقل کردند که ده سال پیش در
آلمان ناممکن به نظر می‌رسید.» (صفحه ۳)
«وِرا سخت‌گیرترین نظام‌بخشی است که هگل تاکنون
داشته و با بیشترین وفاداری گام‌به‌گام استاد خود را دنبال
می‌کند.» (صفحه ۵)

«اگر پس از این کسی به سختی فهم هگل به زبان آلمانی
عذر بیاورد، باید به او توصیه شود که ترجمه ایتالیایی
وِرا را بخواند. او خواهد فهمید، البته مشروط بر اینکه
اصولاً هوش کافی برای فهم هر گونه فلسفه داشته باشد.»

7. «بازی‌های کودکی کاملاً جدی می‌گویم، آغازها و نخستین بنیادهای همهٔ امور جدی زندگی هستند. آن‌ها امکان بروز و تخلیهٔ بی‌واسطهٔ فعالیت‌های درونی را فراهم می‌کنند، کنش‌های پیاپی مشاهده را تحریک می‌کنند، و گذار تدریجی از یک صورت دانایی به صورت دیگر را پرورش می‌دهند. در اوج این روند، این توهم پدید می‌آید که مهارت به‌دست‌آمده (تسلط ما بر خودمان) نیرویی مستقل و علت دائمی آن تأثیرات مرئی است که ما و دیگران در کنش‌هایمان به‌طور عینی درک می‌کنیم.» این را در صفحات ۱۳-۱۴ اثر من، مفهوم آزادی. مطالعه‌ای روان‌شناختی. رم، ۱۸۷۸ خواهید یافت. این اثر در مرحلهٔ حادث بحران روان‌شناسی نوشته شد.

8. برخی از این یاوه‌گویی‌ها را بندتو کروچه به‌خوبی نشان داده است. بنگرید به نظریه‌های تاریخی پروفیسور لوریا (نایل، ۱۸۹۷)؛ و نیز دربارهٔ کمونیسم تومازو کامپانلا. [بازگشت به متن]

9. هدونیست‌های امروز، با به‌کارگیری خرد زمان خود، «بهره» را (پولی که پول تولید می‌کند) با تفاوت ارزش میان «خیر اکنون» و «خیر آینده» توضیح می‌دهند. آن‌ها از فرض ریسک‌پذیری مفهومی روان‌شناختی می‌سازند، همراه با ملاحظات برگرفته از عمل عادی تجاری. و سپس با کمک فرآیندهای ریاضی، که غالباً ساختگی و خیالی‌اند بر این داده‌ها عمل می‌کنند.

10. بنگرید به مارکس، «نقد اقتصاد سیاسی»، مقدمه نویسنده، صفحه ۱۳. همچنین انگلس، «فویرباخ»، مقدمه نویسنده، صفحه ۳۳.

11. یک بار از انگلس خواستم این دست‌نویس را نه به من بلکه به آنارشویست مَک‌کی نشان دهد که به اشتیرنر بسیار علاقه‌مند بود. اما انگلس به من پاسخ داد که دست‌نویس بیش از حد توسط موش‌ها جویده شده است.

12. البته از این حکم، فصل‌های نخست *آنتی-دورینگ* مستثنا هستند، که افزون بر این جنبه‌ای جدلی دارند؛ و همچنین *فویرباخ* انگلس، که در اساس مرور مفصل یک کتاب است، همراه با چند ملاحظه‌بازنگرانه و شخصی نویسنده.

13. در گفتن این نکته منظر کتابی غریب است، با XXIII و ۵۳۹ صفحه در قطع رحلی بزرگ، نوشته پروفیسور ر. ویل از دانشگاه چرنوویتس. عنوانش را که بسیار طولانی و استدلالی است، نقل نمی‌کنم. کتاب را

بر او مولر، وین، ۱۸۹۶ منتشر کرده است. هدف کتاب این است که نشان دهد فلسفه به پایان خود رسیده است. مشکل اینجاست که کتاب از آغاز تا پایان فلسفی است. این نشان می‌دهد که فلسفه، برای آنکه نفی خود را محقق کند، ناگزیر باید خود را اثبات کند!

[بازگشت به متن]

14. اصول مطلق بودن در برهان‌های وجود خدا مستتر بود، به‌ویژه در برهان وجودی. در من، موجودی ناقص، با دانشی محدود، توانایی اندیشیدن به موجود نامتناهی و مطلقاً کامل که همه‌چیز را می‌داند وجود دارد. بنابراین من نیز... کامل هستم! و چنین شد که دکارت این لغزش شگفت‌انگیز دیالکتیکی را مرتکب شد که البته برای خودش صرفاً یک تردید باقی ماند (و منتقدان نیز آشکارا از آن غفلت کرده‌اند): «اما شاید من چیزی بیش از آن باشم که می‌پندارم، و همه کمالاتی که به ذات خدا نسبت

می‌دهم شاید به‌نوعی در خود من ذخیره شده باشند،
هرچند هنوز بروز نیافته و در عمل ظاهر نشده‌اند. در
واقع، من هم‌اکنون تجربه می‌کنم که دانشم به‌تدریج رشد
می‌کند و کامل می‌شود و دلیلی نمی‌بینم که چرا نتواند
به‌این‌سان بی‌نهایت رشد کند؛ و چرا، پس از چنین رشدی
و کامل‌شدن، نتوانم از این راه همه کمالات دیگر ذات
الهی را به دست آورم؛ و نهایتاً چرا نیرویی که برای
به‌دست‌آوردن این کمالات دارم، اگر درست باشد که چنین
نیرویی اکنون در من هست، نتواند برای تولید ایده‌های
متناظر کافی باشد.» («آثار دکارت»، ویرایش و. کوزن،
جلد ۱، صفحات ۲۸۲-۲۸۳).