

## ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم لنین در بوته ی نقد\*

محسن حکیمی

۱

### تداعی مارکسیسم با ماتریالیسم فلسفی و انشعاب همچون پیامد ناگزیر این تداعی

چنان که کتاب چه باید کرد؟ نشان می دهد، تا پیش از برگزاری کنگره ی دوم حزب سوسیالدموکرات کارگری روسیه در سال ۱۹۰۳، تقابل اصلی در سوسیالدموکراسی روس عبارت بود از رویارویی بین ایسکرانیست‌ها و اکونومیست‌ها. اما در کنگره ی دوم این تقابل جای خود را به رویارویی دو جریان «بلشویک» و «منشویک» داد، که هر دو از طرفداران نشریه ی *ایسکرا* بودند. اختلاف این دو جریان به صورت مسئله ای تشکیلاتی درباره ی معیار عضویت در حزب خود را نشان داد. لنین بر اساس برداشت خود از حزب به عنوان جمع متشکل «انقلابیون حرفه ای» معتقد بود که عضو حزب باید در یکی از ارگان های حزب فعالیت عملی داشته باشد. در مقابل او مارثف قرار داشت که فعالیت عملی در ارگان های حزبی را شرط عضویت نمی دانست. اکثریت اعضای کنگره نظر مارثف را تأیید کردند، اما چون در سایر موارد طرفداران لنین در اکثریت بودند، آنها به «بلشویک» (اکثریت) معروف شدند و طرفداران مارثف، که بعداً پلخانف و دیگر اعضای بنیان گذار «گروه رهایی طبقه ی کارگر» به آنها پیوستند، «منشویک» (اقلیت) نام گرفتند. اختلاف این دو جریان اما ریشه ای تر از آن بود که به این موضوع تشکیلاتی محدود بماند، به طوری که آنها در انقلاب ۱۹۰۵ و رویدادهای پس از آن تاکتیک های یکسره متفاوتی اتخاذ کردند. بدینسان، شکاف بین این دو جریان در سراسر عمر حزب سوسیالدموکرات کارگری روسیه ادامه یافت و سرانجام به گسست کامل آنها و، پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، به رویارویی و سپس سرکوب قهرآمیز منشویک ها از سوی بلشویک های به قدرت رسیده انجامید. اما این شکاف تنها شکاف درون سوسیالدموکراسی روس یعنی جنبش مارکسیستی روسیه نبود. میان خود بلشویک ها نیز از جمله در مورد شرکت یا عدم شرکت در مجلس «دوما» اختلاف پیدا شد، اختلافی که سرشت ایدئولوژیک بلشویسم آن را به شکافی ایدئولوژیک تبدیل کرد و لنین را به نوشتن کتاب *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* واداشت، که مضمون آن تقویت فلسفه ی ماتریالیسم برای تحکیم هرچه بیشتر ایدئولوژی مارکسیسم بود. اما پیش از بررسی این کتاب، لازم است در این فصل به شرایط و زمینه هایی که به نوشتن آن انجامید اشاره کنم.

حزب سوسیالدموکرات کارگری روسیه بر پایه ی ایدئولوژی مارکسیسم شکل گرفته بود و هدف آن پیاده کردن اصول این ایدئولوژی در جامعه ی روسیه بود، اصولی که به شکل برنامه ی این حزب درآمده بود. بنابراین، برنامه ی حزب افزون بر اجزای سیاسی و اقتصادی مارکسیسم بر جزء فلسفی این ایدئولوژی نیز متکی بود، به طوری که پذیرش این برنامه خواه ناخواه به معنای پذیرش فلسفه ی مارکسیسم یعنی «ماتریالیسم دیالکتیکی» بود. به این ترتیب، لنین از همان آغاز شکلگیری بلشویسم شرط پیوستن به آن را پذیرش فلسفه ی ماتریالیسم می دانست، منتها می گفت بلشویک ها باید برای پرهیز از انشعاب و حفظ یکپارچگی خود در مقابل منشویک ها اختلاف های فلسفی خود را در بیرون از فراقسیون مطرح کنند. برای مثال، آنگاه که در سال ۱۹۰۴ اختلاف دیدگاه های فلسفی پلخانف و باگدانف شدت یافت، او ضمن دفاع از نظرات فلسفی پلخانف منشویک و رد دیدگاه های فلسفی باگدانف بلشویک، معتقد بود که اختلاف فلسفی خود را با باگدانف می تواند در بیرون از فراقسیون مطرح کند و از باگدانف نیز می خواست همین کار را بکند، ضمن آنکه حتی در آن زمان تلویحاً از باگدانف انتظار داشت که بحث فلسفی را ادامه ندهد، چرا که به نظر او باعث انشعاب در میان بلشویک ها می شد. اما، با آنکه لنین تا پیش از ۱۹۰۸ تاکتیک ائتلاف با باگدانف را درست می دانست، تفکر ایدئولوژیک او و الزام های مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی از یک سو و اصرار باگدانف و هم نظرانش بر طرح دیدگاه های فلسفی خود در نشریه ی *پرولتاری* (که در آن زمان ارگان بلشویک ها بود) از سوی دیگر

رفته رفته وی را به این نتیجه رساند که ائتلاف ماتریالیسم با امپریوکریتیسیسم امکان‌پذیر نیست و جدایی بلشویک‌ها از یکدیگر به علت اختلاف نظر در فلسفه اجتناب‌ناپذیر است. این ماجرا را از خلال نامه‌های لنین به ماکسیم گورکی پی می‌گیرم.

ماکسیم گورکی در اوایل سال ۱۹۰۸ در نامه‌ای به لنین پیشنهاد می‌کند که بلشویک‌ها مجموعه‌ای از مقالات (سیمپوزیوم) در باره‌ی سه موضوع فلسفه، نقد ادبی و تاکتیک‌های سیاسی روز منتشر کنند. لنین در تاریخ ۷ فوریه ۱۹۰۸ به او پاسخ می‌دهد که هم اکنون نیمی از این موضوع‌ها در نشریه‌ی *پرولتاری* منتشر می‌شود: تاکتیک‌های سیاسی روز و نیمی از مسائل مربوط به نقد ادبی؛ نیم دیگر موضوع‌های مربوط به نقد ادبی به صورت مقالات طولانی در نشریات نیمه‌حزبی و غیرحزبی گوناگون مطرح می‌شوند و «ما باید از این شیوه‌ی بحث‌کهنه، روشنفکرانه و پرفیس‌واقاده فاصله بگیریم، یعنی باید بین نقد ادبی و فعالیت حزب، رهبری حزب، ارتباط نزدیک‌تری برقرار کنیم».<sup>۱</sup> اما در مورد موضوع دیگر، یعنی فلسفه، که به بحث من در این فصل مربوط می‌شود، لنین چنین می‌نویسد:

من کاملاً آگاهم که در این حوزه آمادگی ندارم، و همین ناآمادگی من را از سخن‌گفتن درباره‌ی آن در ملاء عام باز می‌دارد. اما به عنوان یک مارکسیست معمولی آثار فیلسوفان حزب مان را به دقت می‌خوانم. آثار باگدانف امپریومونیست، بازارف امپریوکریتیک، لوناچارسکی و دیگران را می‌خوانم - و آنها من را به این موضع‌گیری می‌کشانند که به طور کامل با پلخانف همدلی کنم! ... من در مقابل این "امپریو-ها و نظایر آنها از ماتریالیسم دفاع می‌کنم. اما آیا می‌توانیم، و باید، فلسفه را به فعالیت حزبی، به بلشویسم، گره بزنیم؟ من فکر می‌کنم فعلاً نباید این کار را بکنیم. بگذاریم فیلسوفان حزب مان برای مدتی در زمینه‌ی نظریه کار کنند، بگذاریم بحث کنند و... در پی هم فکری باشند. فعلاً نظر من این است که بحث‌های فلسفی بین ماتریالیست‌ها و "امپریوها" را باید از فعالیت یکپارچه‌ی حزب جدا کنیم.<sup>۲</sup>

لنین در نامه‌ی بعدی خود به گورکی به‌تاریخ ۱۳ فوریه‌ی ۱۹۰۸، صراحتاً و البته به تاسی از پلخانف، بر این نکته‌ی مهم تأکید می‌کند که منظور او از ماتریالیسم نه ماتریالیسم تاریخی («برداشت ماتریالیستی از تاریخ») بلکه «ماتریالیسم فلسفی» است.<sup>۳</sup>

اما مفصل‌ترین و مهم‌ترین نامه‌ی لنین به گورکی در این باره نامه‌ی مورخ ۲۵ فوریه‌ی ۱۹۰۸ است. موضوع اصلی این نامه مقاله‌ای است که گورکی برای انتشار در *پرولتاری* فرستاده و در آن دیدگاه فلسفی باگدانف را شرح داده است. لنین در پاسخ به گورکی می‌نویسد نامه‌اش را بی‌درنگ جواب نداده به این دلیل که در هیئت تحریریه‌ی *پرولتاری* (متشکل از لنین، باگدانف و دوبروینسکی با نام مستعار دوروف) بر سر انتشار مقاله‌ی او اختلاف نظر پیدا شده است. لنین سپس شرح مفصلی از رابطه‌ی خود را با باگدانف و بدین سان پیشینه‌ی پیدایش مسئله‌ی فلسفه‌ی مارکسیسم در حزب سوسیال‌دموکرات کارگری روسیه و سپس در میان بلشویک‌ها به دست می‌دهد. می‌نویسد، با نوشته‌های فلسفی باگدانف در همان زمان که در سبیری در تبعید بوده (سال‌های ۱۸۹۷-۱۹۰۰) آشنا بوده و آنها را می‌خوانده است. اما با شخص او در سال ۱۹۰۴ آشنا شده، در همین سال کتاب *یک گام به پیش، دو گام به پس* را به او هدیه کرده و باگدانف نیز آثار فلسفی خود را به او پیش کش کرده است. لنین در ادامه می‌نویسد در همان سال در نامه‌ای به باگدانف نوشته که نظراتش را نادرست می‌داند و کاملاً متقاعدشده که پلخانف درست می‌گوید. با این همه، «در تابستان و پاییز ۱۹۰۴، باگدانف و من به عنوان بلشویک به توافق کامل رسیدیم و بلوک نانوخته‌ای را تشکیل دادیم که تلویحاً فلسفه را منطقه‌ی بی‌طرف اعلام می‌کرد، بلوکی که در سراسر دوران انقلاب [۱۹۰۵] ادامه داشت و ما را قادر ساخت تاکتیک‌های سوسیال‌دموکراسی انقلابی (= بلشویسم) را با یکدیگر عملی کنیم، که من عمیقاً معتقدم تنها تاکتیک‌های درست بودند».<sup>۴</sup> به گفته‌ی لنین، باگدانف در سال ۱۹۰۶ و هنگامی که در زندان به سر می‌برد اثر دیگری (کتاب سوم *امپریومونیسم*) می‌نویسد که در تابستان همین سال آن را به لنین تقدیم می‌کند.

پس از خواندن این اثر عصبانی شدم. بیش از هر زمان دیگری بر من آشکار گردید که باگدانف راه یکسره نادرستی را در پیش گرفته است، راهی که راه مارکسیسم نیست... برای او نوشتم که من در فلسفه یک مارکسیست معمولی هستم، اما دقیقاً همین آثار قابل فهم، پُرطرفدار و سبک نگارش معرکه‌ی او سرانجام من را متقاعد کرده اند که او اساساً نادرست می‌گوید و حق با پلخانف است... اکنون هم [مجموعه‌ی مقالات] **مطالعاتی در فلسفه‌ی مارکسیسم** منتشر شده است. جز مقاله‌ی سووروف (که هم اکنون دارم آن را می‌خوانم) مقالات دیگرش را خوانده‌ام، و همه‌شان من را عصبانی و خشمگین کردند. نه، نه، این مارکسیسم نیست! امپریوکریتیک‌ها، امپریومونیست‌ها و امپریوسمبولیست‌های ما دارند در لجنزار دست و پا می‌زنند... بی‌گمان، ما مارکسیست‌های معمولی اشراف کاملی بر فلسفه نداریم، اما چرا باید با جازدن این آت‌و‌آشغال به عنوان فلسفه‌ی مارکسیسم به ما توهین کنند!<sup>۵</sup>

لنین پس از این مقدمه به مقاله‌ی گورکی می‌پردازد و می‌نویسد:

حال ممکن است بپرسید که این مطالب چه ربطی به مقاله‌ی شما دارد؟ ربطش این است: درست در زمانی که این اختلاف نظر بلشویک‌ها حدت خاصی پیدا کرده است شما آشکارا شروع کرده‌اید که دیدگاه‌های یک طرف این دعوا را در مقاله‌ای که برای چاپ در **پرولتاری** فرستاده‌اید، توضیح دهید. من البته نمی‌دانم شما در کل می‌خواهید چه نتیجه‌ای از این توضیح بگیرید. وانگهی، بر این باورم که هنرمند می‌تواند از میان انواع گوناگون فلسفه‌ها هر آنچه را که به کارش می‌خورد برگزیند. سرانجام، با این نظر کاملاً موافقم که در مسائل مربوط به هنر نویسندگی شما داور بهتری هستید، و با استنتاج این گونه نظرات، هم از تجربه‌ی هنری خود و هم از فلسفه، حتی فلسفه‌ی ایدئالیستی، می‌توانید به نتایجی برسید که فایده‌ی سرشاری برای حزب کارگران داشته باشد. همه‌ی اینها درست؛ اما **پرولتاری** باید نسبت به تمام اختلاف‌های ما در فلسفه بی‌طرف بماند و **کوچک‌ترین دلیلی** به دست خواننده ندهد که بتواند بلشویسم را به منزله‌ی یک جریان و به عنوان خط مشی تاکتیکی جناح انقلابی سوسیال دموکرات‌های روسیه با امپریوکریتیسیم یا امپریومونیسم تداعی کند.<sup>۶</sup>

چنان که می‌بینیم، منظور لنین از «بی‌طرفی» بلشویک‌ها در فلسفه این است که بلشویسم با امپریوکریتیسیم یا امپریومونیسم تداعی نشود. به عبارت دیگر، او هیچ اشکالی در این نمی‌بیند که بلشویسم با ماتریالیسم تداعی شود. نظر لنین درباره‌ی تداعی بلشویسم با ماتریالیسم فلسفی کاملاً درست است و حقانیت دارد. به هر حال، نمی‌توان منکر شد که جزء نخست ایدئولوژی مارکسیسم فلسفه‌ی ماتریالیسم است و نه فلسفه‌هایی چون ماخیزم و امپریوکریتیسیم و نظایر آنها. اما آنچه نادرست است و کوچک‌ترین حقانیتی ندارد جازدن طرفداری آشکار از ماتریالیسم فلسفی به عنوان «بی‌طرفی» در فلسفه است! و این دقیقاً تفکر مبتنی بر سرکوب ایدئولوژیک است که لنین را به این برخورد نادرست می‌کشاند. او در اسارت تناقض بنیادینی قرار دارد که از نفس ایدئولوژی سرچشمه می‌گیرد: از یک سو ایدئولوژی مارکسیسم او را ملزم به وفاداری و پای بندی به ماتریالیسم فلسفی به عنوان جزء نخست این ایدئولوژی می‌کند، و از سوی دیگر همین الزام انشعاب در بلشویسم را اجتناب ناپذیر می‌کند و او به هیچ وجه مایل به انشعاب نیست، و از همین رو برای جلوگیری از انشعاب باگدانف و هم نظران او ناچار می‌شود طرفداری اکید خود از ماتریالیسم را «بی‌طرفی» جا بزند. از یک سو، عدم پای بندی باگدانف به ماتریالیسم فلسفی او را «عصبانی و خشمگین» می‌کند و، از سوی دیگر، نمی‌خواهد باگدانف و هم نظرانش جناح بلشویک‌ها را ترک کنند و بدین سان این جناح در مقابل منشویک‌ها تضعیف شود. او در یکی از نامه‌های بعدی خود به گورکی به تاریخ ۲۴ مارس ۱۹۰۸ می‌نویسد:

نوشته‌اید: منشویک‌ها برنده‌ی جنگ بین بلشویک‌ها خواهند بود. شما در اشتباهید، سخت در اشتباهید، الکسی ماکسیموویچ! آنها در صورتی برنده خواهند شد که جناح بلشویک‌ها راه خود را از فلسفه‌ی این سه بلشویک جدا نکند. در آن صورت، آنها قطعاً برنده خواهند شد. اما اگر این جنگ فلسفی به بیرون از جناح ما هدایت شود، منشویک‌ها قطعاً تا حد یک خط مشی سیاسی [صرف] سقوط خواهند کرد و این معادل مرگ آنها خواهد بود.<sup>۷</sup>

در چهارچوب ایدئولوژی مارکسیستی بلشویسم، حق کاملاً با لنین است. او به درستی مبنای فلسفی ایدئولوژی جناح بلشویک‌ها را ماتریالیسم می‌داند و فکر می‌کند اگر باگدانف اجازه داشته باشد فلسفه‌اش را درون جناح بلشویک‌ها مطرح کند و بدین سان فلسفه‌ی او جایگزین ماتریالیسم شود، برگ برنده به دست منشویک‌ها به رهبری پلخانف ماتریالیست خواهد افتاد و به این ترتیب بلشویک‌ها تضعیف خواهند شد. اما لنین در عین آنکه می‌کوشد مبارزه‌ی فلسفی باگدانف را به بیرون از جناح بلشویک‌ها هدایت کند، نمی‌خواهد باگدانف را به انشعاب وادارد، زیرا این را نیز به معنی تضعیف بلشویک‌ها می‌داند. پرهیز از واداشتن باگدانف به انشعاب و بدین سان هراس از تضعیف بلشویک‌ها در مقابل منشویک‌ها از همان زمان پیوستن باگدانف به بلشویک‌ها از جمله‌ی دغدغه‌های لنین بوده است. برای مثال، در همان نامه‌ی ۲۵ فوریه‌ی ۱۹۰۸ به گورکی، می‌نویسد: «هنگامی که، پس از خواندن و بازخواندن مقاله‌ی شما، به باگدانف گفتم من با انتشار آن مخالفم، چهره‌اش به سیاهی گرایید، سیاه چون ایر توفان‌زا. خطر انشعاب کاملاً هویدا شد.»<sup>۸</sup> لنین در ادامه از اتفاقی که باعث وحدت دوباره‌اش با باگدانف شده اظهار خوشحالی می‌کند و می‌نویسد:

کلک احمقانه‌ی *نویه تسایت* [ارگان حزب سوسیال دموکرات کارگری آلمان] به طور غیرمنتظره‌ای ما را نجات داد. در شماره‌ی ۲۰ این نشریه، مترجم ناشناسی مقاله‌ی باگدانف درباره‌ی ماخ را منتشر کرد و در پیش‌گفتارش بند را آب داد و نوشت اختلاف بین پلخانف و باگدانف به این سو می‌رفت که به اختلاف *جناحی* منشویک‌ها و بلشویک‌های سوسیال دموکراسی روس تبدیل شود. ابلهی که این پیش‌گفتار را نوشت - که نمی‌دانم مرد است یا زن - باعث شد ما با هم وحدت کنیم. یکبار به این نتیجه رسیدیم که اکنون انتشار اعلامیه‌ی مبنی بر بی‌طرفی ما بلشویک‌ها [در فلسفه] ضروری است و توافق کردیم که آن را در شماره‌ی بعدی *پرولتاری* چاپ کنیم.<sup>۹</sup>

کمی پایین‌تر، لنین نظر خود را درباره‌ی انشعاب در میان بلشویک‌ها به دلیل مسائل فلسفی این‌گونه بیان می‌کند: «ممانعت از اجرای تاکتیک‌های سوسیال دموکراسی انقلابی در حزب کارگران به خاطر اختلاف در مورد مسئله‌ی ماتریالیسم یا ماخسیم، به نظر من، حماقت غیرقابل بخششی است. ما باید جنگ خود را در زمینه‌ی فلسفه چنان پیش ببریم که *پرولتاری* و بلشویک‌ها را، به‌منزله‌ی جناحی از حزب، تحت تأثیر قرار ندهد. و این کاملاً امکان‌پذیر است.»<sup>۱۰</sup> جلوتر خواهیم دید که امکان‌پذیر نبود که وحدت ایدئولوژیک بلشویک‌ها تحت تأثیر اختلاف‌های فلسفی قرار نگیرد. اما فعلاً بگذارید به ادامه‌ی نامه‌ی لنین به گورکی بپردازم. لنین برای جلوگیری از انشعاب دست به دامان گورکی می‌شود و به او می‌نویسد اگر می‌خواهد مانع انشعاب شود باید مقاله‌اش را دوباره بنویسد و تمام مطالب مربوط به فلسفه باگدانف و حتی نکاتی را که به طور غیرمستقیم به این فلسفه مربوط می‌شوند به جای دیگری منتقل کند:

و من فکر می‌کنم شما باید در این مورد کمک کنید. شما می‌توانید با نوشتن مطالب بی‌طرفانه (یعنی بی‌ارتباط با فلسفه) درباره‌ی نقد ادبی، تبلیغات روزنامه‌نگارانه، ادبیات و نظایر اینها برای *پرولتاری* به ما یاری رسانید. در مورد مقاله‌ای که فرستاده‌اید، اگر می‌خواهید مانع انشعاب بلشویک‌ها شوید و به موضعی کردن این جنگ جدید کمک کنید - باید آن را دوباره بنویسید و تمام مطالب مربوط به فلسفه‌ی باگدانف و حتی نکاتی را که به طور غیرمستقیم به این فلسفه مربوط می‌شوند به جای دیگری منتقل کنید. شکر خدا، شما علاوه بر *پرولتاری* به رسانه‌های

دیگر نیز دسترسی دارید. می‌توانید هر آنچه را که به فلسفه‌ی باگدانف مربوط نمی‌شود - و قسمت عمده‌ی مقاله‌ی شما به آن مربوط نمی‌شود - به صورت مقالات ادامه‌دار درآوردید و برای انتشار در *پرولتاری* بفرستید. هر برخوردی غیر از این از سوی شما، یعنی خودداری شما از بازنویسی مقاله یا خودداری از همکاری با *پرولتاری*، به نظر من، به ناگزیر کشمکش بین بلشویک‌ها را حدت خواهد بخشید، موضعی کردن این جنگ جدید را دشوار خواهد ساخت و آرمان‌حیاتی ما را تضعیف خواهد کرد، آرمانی که از نظر عملی و سیاسی برای سوسیال‌دموکراسی انقلابی در روسیه نقشی اساسی دارد.<sup>۱۱</sup>

می‌بینیم که پرهیز لنین از انشعاب در میان بلشویک‌ها تا بدان حد جدی است که او ضمن ترساندن گورکی از انشعاب به او می‌گوید اگر می‌خواهد مقاله‌اش در *پرولتاری* منتشر شود باید آن را سانسور کند. به احتمال قوی، همین برخورد سرکوبگرانه‌ی لنین بود که باعث شد گورکی بعداً و پس از خواندن صفحاتی از کتاب لنین به نام *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* آن را به گوشه‌ی اتاق پرت کند و در نامه‌ای به باگدانف چنین بنویسد:

همه‌ی این آدم‌هایی که بر سر عالم و آدم فریاد می‌کشند که "من مارکسیستم" و "من پرولترم" ... همچون تمام آدم‌های بی‌فرهنگ عالم را به هم می‌زنند؛ به نظر من، اینها همه، همان‌گونه که لسکف [قصه‌نویس] می‌گوید، "مردم گریزانی‌اند که خود را با خیال بافی‌های خویش سرگرم می‌کنند". کسی که وجودش سرشار از آگاهی شورانگیز برای پیوند با مردم نباشد و بخواهد احساسات رفیقانه را پیش پای خود بزرگ بینی‌اش قربانی کند، آدم مزخرفی است. لنین در کتابش چنین آدمی است. بحث و جدل او در باره‌ی "حقیقت" نه برای پیروزی حقیقت بلکه برای آن است که ثابت کند: "من مارکسیستم! بهترین مارکسیست دنیا منم!"<sup>۱۲</sup>

ملزومات حفظ یکپارچگی ایدئولوژیک مارکسیسم لنین را و می‌دارد که مخالفان فلسفی‌اش را سرکوب کند و به آنها بگوید: اگر می‌خواهید در میان بلشویک‌ها انشعاب نشود، باید نظر من را درباره‌ی فلسفه‌ی مارکسیسم بپذیرید! چرا؟ زیرا شرط لازم بلشویک بودن ماتریالیست بودن است! هر آن کس که ماتریالیسم را به‌عنوان فلسفه‌ی مارکسیسم نپذیرد بلشویک نیست! انشعاب بلشویک‌ها و منشویک‌ها بر سر مسائل تشکیلاتی و سپس سیاسی بود. اما الزام پای بندی به فلسفه‌ی ماتریالیسم به عنوان جزء نخست ایدئولوژی مارکسیسم ناگزیر باعث می‌شد که این انشعاب به مسائل فلسفی نیز سرایت کند. باگدانف، لوناچارسکی و بازارف همه بلشویک بودند، اما وقتی دیدگاه‌های فلسفی خود را اشاعه دادند لازم شد لنین در مقابل شان بایستد و به آنان بگوید لازمه‌ی بلشویک بودن این است که ماتریالیست باشید. نمی‌توانید بلشویک باشید اما ایدئالیست باقی بمانید. برخلاف پلخانف، که گرایش باگدانف را به ایدئالیسم ناشی از بلشویسم او می‌دانست، لنین این گرایش را انحراف از بلشویسم می‌دانست و، از همین رو، باگدانف را «ریویزیونیست» می‌نامید. نکته اما اینجاست که خود لنین در همین نامه این حکم را که لازمه‌ی بلشویک بودن ماتریالیست بودن است نقض می‌کند. او خطاب به گورکی چنین می‌نویسد:

لازم می‌دانم نظرم را با صراحت کامل با شما در میان بگذارم. من اکنون نوعی جنگ را در میان بلشویک‌ها بر سر مسئله‌ی فلسفه کاملاً اجتناب‌ناپذیر می‌دانم. با این همه، انشعاب بر سر این مسئله احمقانه است. ما بلوکی تشکیل دادیم تا اتخاذ تاکتیک‌های معین را در حزب کارگران تضمین کنیم. این تاکتیک‌ها را تا کنون بدون اختلاف نظر دنبال کرده ایم (تنها اختلاف نظر ما به تحریم "دومای سوم" مربوط می‌شد، اما آن اختلاف نظر، اولاً، هرگز آن چنان حاد نبود که حتی باعث صحبت درباره‌ی انشعاب شود و، ثانیاً، هیچ ربطی به اختلاف نظر بین ماتریالیست‌ها و ماخیست‌ها نداشت، زیرا برای مثال بازارف ماخیست در مخالفت با تحریم "دوما" همراه من [ماتریالیست] بود و در این باره مقاله‌ی بلندی در *پرولتاری* نوشت).<sup>۱۳</sup>

می بینیم که لنین در اینجا به صراحت می گوید با آنکه با باگدانف در مورد فلسفه اختلاف نظر داشته و او را مایخیست و ایدئالیست می دانسته اما در مورد تاکتیک های مبارزه ی سیاسی هیچ اختلاف نظری با او نداشته یا اگر داشته ربطی به اختلاف نظر آنها در زمینه ی فلسفه نداشته است. به عبارت دیگر، به نظر لنین در اینجا ، باگدانف می تواند در مبارزه ی سیاسی بلشویک باشد بی آنکه در فلسفه ماتریالیست باشد. در اینجا بی درنگ این پرسش به ذهن خواننده خطور می کند: پس چرا او از باگدانف انتظار دارد ماتریالیسم را به عنوان فلسفه ی مارکسیسم بپذیرد، و در واقع به او می گوید اگر ماتریالیسم را نپذیرد انشعاب بین آنها اجتناب ناپذیر خواهد بود؟ این پرسش فقط یک پاسخ می تواند داشته باشد: التزام لنین در پیروی از مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی او را می دارد که این ایدئولوژی را به عنوان **کلیت واحدی** بپذیرد که اصولش باید در جامعه پیاده شود، کلیت واحدی که نمی توان بخش یا بخش هایی از آن را پذیرفت اما بخش یا بخش های دیگرش را رد کرد. کافی نیست که کارگران حول تاکتیک های سیاسی واحد متحد شوند؛ کافی نیست که کارگران از نظر اقتصادی و اجتماعی علیه سرمایه متحد و متشکل شوند، آنها باید از نظر فلسفی نیز ماتریالیست باشند و **اعتقاد** به خدا را نیز کنار بگذارند. بی هیچ تردیدی می توان گفت که، به نظر لنین، لازمی عضویت یک کارگر مذهبی در حزب کمونیست این است که او از اعتقاد به خدا دست بردارد. مبارزه ی کارگران با سرمایه در گرو آن است که آنها به **فلسفه ی ماتریالیسم** به عنوان جزء نخست ایدئولوژی مارکسیسم مجهز باشند. به عبارت دیگر، به نظر لنین، مبارزه ی طبقاتی طبقه ی کارگر با طبقه ی سرمایه دار در همان حال مبارزه ی ماتریالیسم با ایدئالیسم و مذهب نیز هست. از این هم بیشتر؛ آنچه جنبش طبقاتی کارگران علیه سرمایه را انقلابی می کند از جمله ماتریالیسم فلسفی است که بخشی از «نظریه ی انقلابی» پرولتاریا را تشکیل می دهد. زیرا، چنان که در یکی از بخش های پیشین کتاب حاضر نقل کردم، لنین بر این باور است که بدون نظریه ی انقلابی جنبش انقلابی نمی تواند وجود داشته باشد.

یک پیامد دیگر رویکرد حزبی- ایدئولوژیک لنین به مبارزه ی طبقاتی طبقه ی کارگر اجتناب ناپذیر ساختن انشعاب حتی در میان بلشویک ها بود. دو ماه پس از انتشار **ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم** (در آوریل ۱۹۰۹)، باگدانف از جناح بلشویک ها تصفیه شد،<sup>۱۴</sup> و این در حالی بود که اولاً هیچ تغییری روی نداده بود تا بلوک شکل گرفته بین او و لنین (در سال ۱۹۰۴) را منتفی کند یا حتی زیر سؤال ببرد و، ثانیاً، چنان که در بالا آمد، آنها از نظر تاکتیک های سیاسی با هم متحد بودند و اختلافی هم اگر در این مورد داشتند، به گفته ی خود لنین، ربطی به مسائل فلسفی نداشت. با این همه، سرشت ایدئولوژیک مارکسیسم باعث می شد که این جریان هیچ گونه مخالفتی را با فلسفه ی ماتریالیسم برنتابد. این پس زدن مخالفت با ماتریالیسم از سوی ایدئولوژی مارکسیسم از همان آغاز انتشار دیدگاه های فلسفی باگدانف وجود داشت، و ائتلاف لنین با باگدانف از ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۹، همان گونه که خود لنین نیز در نامه هایش به ماکسیم گورکی اشاره می کند، صرفاً جنبه ی موقت و تاکتیکی داشت و برای جلوگیری از تضعیف بلشویک ها در مقابل منشویک ها بود. به طور کلی، در کمونیسم حزبی- ایدئولوژیک لنین، انشعاب امری ازلی و ابدی است. زیرا این کمونیسم چون شریعت جامدی عمل می کند که هیچ گونه مخالفتی با هیچ جزئی از خود را بر نمی تابد و هرگونه مخالفت با این یا آن جزء آن ناگزیر باعث صف آرای مخالفان و موافقان و بدین سان شکل گیری نطفه ی انشعاب بعدی می شود. راز ماراثن انشعاب در احزاب و گروه های مارکسیستی - لنینیستی را در اینجا باید جست.

به این ترتیب، لنین، همچون بلشویک پیگیری که می پندارد خاکریز فلسفه ی مارکسیسم آن قدر مستحکم نیست تا مانع رسوخ فلسفه ی باگدانف و هم نظرانش به درون بلشویسم شود، وظیفه ی خود می داند که به تقویت این خاکریز بپردازد، وظیفه ای که کتاب **ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم** از دل آن بیرون می آید. او از همان فوریه ی ۱۹۰۸ شروع به نوشتن این اثر کرد، و ماه مه این سال را در لندن اقامت گزید تا بتواند از منابع فلسفی کتاب خانه ی موزه ی بریتانیا استفاده کند. این کتاب نخست در ماه مه ۱۹۰۹ در مسکو منتشر شد. با این توضیح، سراغ این اثر فلسفی لنین می رویم.

## ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم: تحکیم ایدئولوژی مارکسیسم به کمک ماتریالیسم فلسفی

چنان که پیش تر گفتیم، بر اساس نگرش مارکس، نفس پیدایش چیزی به نام فلسفه، اعم از ماتریالیستی و ایدئالیستی، دال بر جدایی کار فکری از کار مادی است. به سخن دیگر، جدایی تولید فکری از تولید مادی در عرصه ی اقتصاد است که این بحث اساسی فلسفی را امکان پذیر می کند که کدام یک مقدم است: ماده یا اندیشه؟ و بر اساس پاسخ به این پرسش است که صف ایدئالیست ها از ماتریالیست ها جدا می شود. تا پیش از این تقسیم کار، این پرسش بی معناست، زیرا انسان هنوز جدایی کار فکری از کار مادی را تجربه نکرده است. دست و مغز در وحدت به سر می برند و انسان ها از قانون طبیعت پیروی می کنند: کارکردن نه فقط به کمک مغز بلکه با دست. اما نفس این گونه کارکردن به معنی تغییر آگاهانه ی دنیای پیرامون انسان هاست، و الزامات این تغییر آگاهانه از جمله رشد نیروهای تولیدی خواه ناخواه تقسیم کار را ضروری می کند. تولید فکری برای آنکه توسعه یابد و رشد کند می بایست خود را از قید تولید مادی برهاند، اگرچه این جدایی آن را انتزاعی، متافیزیکی و وارونه پرداز می کرد؛ و تولید مادی نیز برای افزایش ثروت مادی جامعه می بایست خود را از بند تولید فکری رها سازد، هرچند این جدایی آن را از خودبیگانه، اجباری، یک نواخت، ملال آور و فاقد خلاقیت های فکری می کرد. اما تولیدکنندگان اندیشه، چنان که نام - شان نشان می دهد، صرفاً اندیشه تولید می کنند و اندیشه نمی تواند شکم را سیر کند. بنابراین، مواد لازم برای سیرکردن شکم (و دیگر نیازهای اولیه ی زندگی) آنها باید از جای دیگری تأمین شود، و این جای دیگر نیز هیچ جا نمی تواند باشد مگر محصولات تولیدشده به دست تولیدکنندگان وسایل مادی جامعه. پس، تولیدکنندگان فکر فقط با ارتزاق از محصول کار تولیدکنندگان ماده (خوراک، پوشاک، مسکن و...) می توانند به کار خود ادامه دهند، و همین امر از یک سو آنها را برای تأمین زندگی شان به طبقه ی اقتصادی حاکم وابسته می کند، و از سوی دیگر طبقه ی اقتصادی حاکم را و می دارد که از کار فکری آنها برای توجیه و نیز مدیریت فکری جامعه ی طبقاتی بهره بگیرد. چنین است که وحدت دست و مغز جای خود را به سلطه ی مغز بر دست می دهد. نفس وجود چیزی به نام فلسفه - ماتریالیستی یا ایدئالیستی - که اندیشه ی طبقه ی حاکم را نظریه مند و نظام مند می کند، مظهر این سلطه است. فرق فیلسوف ماتریالیست با فیلسوف ایدئالیست تنها در این است که اولی ماده را بر اندیشه مقدم می داند و دومی اندیشه را بر ماده. جز این وجه افتراق، آنها وجه اشتراک بنیادینی دارند که همان جدایی کار فکری از کار مادی و سلطه ی اولی بر دومی است. و درست از همین روست که فیلسوفان ایدئالیست و ماتریالیست هر دو وجه مشخصه ی انسان را - یعنی آنچه انسان را از حیوان متمایز می سازد - فکر یا عقل می دانستند و تولیدکنندگان ثروت مادی جامعه (برندگان و رعیت - ها) را اساساً انسان به شمار نمی آوردند. این داستان ادامه داشت تا آنکه - چنان که در بخش مربوط به مارکس اشاره کردم - از رهگذر تاریخ، سرمایه، یعنی خریدوفروش نیروی کار و تولید ارزش اضافی، به رابطه ی اقتصادی و اجتماعی رایج بین انسان ها تبدیل شد، و فراهم آمدن شرایط مادی برای الغای تقسیم کار به فکری و مادی، زمینه را برای گذار نظری از تقابل فلسفه های ماتریالیسم و ایدئالیسم و بدین سان نقد هرگونه فلسفه بر مبنای وحدت کار مادی و کار فکری آماده کرد، گذاری که مارکس آن را بیان کرد. انسان تعریفی دیگر پیدا کرد؛ موجود صرفاً فکری ارسطو و موجود صرفاً مادی فویرباخ جای خود را به موجودی اجتماعی دادند که توأماً فعالیت عملی - انقلابی و عقلانی - انتقادی می کند. اگر بتوان دیدگاه فویرباخ را درباره ی انسان با این جمله بیان کرد که «انسان همان ماده ای است که او می خورد» و به همین قیاس گفت که به نظر ارسطو نیز «انسان همان فکری است که در سر اوست»، دیدگاه مارکس درباره ی انسان را می توان این گونه خلاصه کرد: **انسان همان کاری است که او می کند.**

بدین‌سان، برخورد مارکس با فلسفه به طور کلی، خواه ماتریالیستی یا ایدئالیستی، بر نقد و تن‌دادن به جدایی کار فکری از کار مادی مبتنی است، حال آنکه، چنان‌که نشان خواهیم داد، کتاب *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* لنین دقیقاً بر پذیرش و به رسمیت‌شناسی این جدایی استوار است، جدای‌یی که جامعه‌ی طبقاتی از جمله بر آن مبتنی است. نکته‌ی دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد این است که لنین در این کتاب افزون بر این که کمونیسم مارکس را مارکسیسم و مارکسیسم را ایدئولوژی می‌نامد، نظرات مارکس و انگلس را نیز یک کاسه می‌کند و با آنها به عنوان کلیتی واحد و یک پارچه برخورد می‌کند، به طوری که مثلاً در آنجا که از برخورد تأیید‌آمیز مارکس با «ماتریالیسم دیالکتیکی» و به طور کلی فلسفه سخن می‌گوید به جای نقل قول از مارکس برای اثبات ادعای خود گفته‌ای از انگلس را نقل می‌کند! و این درحالی است که، همان‌گونه که در فصل - های پیشین نشان داده‌ام، رویکرد مارکس و انگلس به فلسفه به هیچ وجه یکسان نیست. لنین هیچ‌پروایی ندارد که سخنی را که مارکس نگفته است به او نسبت دهد. نمونه‌های زیادی از این مورد را می‌توان نشان داد. برای مثال: «یکی از نمودهای نبوغ مارکس و انگلس این بود که بازی فضل‌فروشانه با واژه‌های جدید، اصطلاح‌های عالمانه و "ایسم"های زیرکانه را خوار می‌شمردند، و به سادگی و روشنی می‌گفتند: یک خط ماتریالیستی داریم و یک خط ایدئالیستی، و بین آنها درجات گوناگون لاادریگری»<sup>۱۵</sup> حتی یک نوآموز آثار مارکس و انگلس می‌داند که جمله‌ی «یک خط ماتریالیستی داریم و یک خط ایدئالیستی، و بین آنها درجات گوناگون لاادریگری (اگنوستیسیسم)» سخن انگلس است و ربطی به مارکس ندارد. برخورد لنین با دیدگاه‌های مارکس و انگلس به عنوان یک ایدئولوژی واحد و تجزیه‌ناپذیر مختص این مرحله از زندگی لنین نیست. او بعدها نیز با دیدگاه‌های مارکس و انگلس به همین‌سان برخورد می‌کند. برای مثال، در سال ۱۹۱۷ در *بولت و انقلاب* می‌نویسد: «مارکس و انگلس از سال ۱۸۵۲ تا ۱۸۹۱، یعنی طی چهل سال، به پرولتاریا می‌آموختند که باید ماشین دولتی را خرد کند»<sup>۱۶</sup> بی‌تردید، لنین دقیق‌تر و هوشیارتر از آن بود که نداند مارکس در سال ۱۸۹۱ اساساً زنده نبود که بتواند چیزی را به کسی بیاموزد. اما ضرورت یک کاسه کردن نظرات مارکس و انگلس برای ساختن یک ایدئولوژی واحد به نام «مارکسیسم» او را واداشته چنان سهل‌انگارانه و بی‌دقت سخن بگوید که انگار این واقعیت را نمی‌داند.

در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*، لنین برای نقد دیدگاه‌های فلسفی باگدانف، لوناچارسکی، بازارف و... از نقد ایدئالیسم جورج برکلی، فیلسوف انگلیسی قرن هجدهمی، عزیمت می‌کند. او، ضمن اینکه می‌گوید امپریوکریتیسیسم در واقع شکل جدید همان ایدئالیسم برکلی است، قطعه‌ی زیر را از اثر برکلی به نام *رساله در باب اصول شناخت انسانی* نقل می‌کند:

هر آن کس که **ابژه‌های شناخت انسانی** را مورد مطالعه قرار دهد به روشنی پی می‌برد که این ابژه‌ها یا ایده‌هایی اند که به طور واقعی بر حواس نقش بسته‌اند، یا از طریق ملازمت با شور و هیجان و تأثرات ذهن ادراک شده‌اند، یا سرانجام ایده‌هایی اند که به یاری حافظه و تخیل شکل گرفته‌اند... من با حس بینایی ایده‌های نور و رنگ را، با درجات و تنوع گوناگون‌شان، درک می‌کنم. با حس لامسه ایده‌های سختی و نرمی، گرما و سرما، حرکت و مقاومت و... را ادراک می‌کنم. حس بویایی بوها را به من منتقل می‌کند؛ حس چشایی مزه‌ها را، و حس شنوایی صداها را به من می‌دهد... و همین که شماری از این ایده‌ها با هم ترکیب شوند آنها را با یک نام مشخص می‌کنم، و بدین‌سان به عنوان یک چیز می‌شناسم. پس، برای مثال، ترکیب یک رنگ، طعم، بو، شکل و سختی معین چیز مشخصی را تشکیل می‌دهند که من آن را **سیب** می‌نامم؛ ترکیب‌های دیگری از این ایده‌ها سنگ، درخت، کتاب، و چیزهای محسوس مشابه را تشکیل می‌دهند...<sup>۱۷</sup>

چنان‌که می‌بینیم، برکلی چیزی به نام سیب را محصول فعالیت فکری انسان می‌داند. ذهن انسان ترکیب معینی از ایده‌های رنگ، طعم، بو، شکل و سفتی را، که از طریق تأثیر اشیای محسوس بر حواس انسان به وجود آمده است، به عنوان یک شیء مشخص ادراک می‌کند و نام سیب بر آن می‌گذارد. برکلی منکر وجود اشیای محسوس در دنیای بیرون از دنیای فیلسوف نیست: «من منکر هیچ چیزی که یا از طریق حواس یا به کمک تفکر قابل درک باشد نیستم. من در این مورد که چیزهایی که



با چشم می‌بینم و با دستم لمس می‌کنم وجود دارند، و واقعاً هم وجود دارند، کوچک‌ترین تردیدی ندارم. تنها چیزی که من وجودش را منکر می‌شوم همان است که فیلسوفان [تأکید از برکلی است] «ماده» یا «جوهر مادی» می‌نامند.<sup>۱۸</sup> برکلی در اثر دیگر خود به نام *سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس* می‌نویسد: «من نیز همچون شما [ماتریالیست‌ها] معتقدم که، از آنجا که ما تحت تأثیر [دنیای] بیرون هستیم، باید وجود قدرتی را به صورت موجود متمایز از خودمان در این [دنیای] بیرون تصدیق کنیم. ... اما ما در مورد جنس این موجود قدرتمند با هم اختلاف داریم. من آن را روح می‌نامم و شما آن را ماده می‌دانید، یا چیزی که نمی‌دانم (و باید اضافه کنم شما هم نمی‌دانید) چه طبیعت ثالثی است.»<sup>۱۹</sup> بنابراین، برکلی وجود اشیای محسوس در دنیای بیرون از خود را انکار نمی‌کند. او، برخلاف ماتریالیست‌ها، فقط این اشیای محسوس را نه قائم به ماده بلکه قائم به روح می‌داند، که منظورش از آن خداست. چیزی که او انکار می‌کند نه اشیای دنیای بیرون از خود بلکه برداشت فیلسوف ماتریالیست از این اشیاء است. او مفهوم «ماده» را رد می‌کند، و تا آنجا که به نکته‌ی اخیر مربوط می‌شود حق کاملاً با اوست، هرچند این کار را در مورد مفهوم «روح» نمی‌کند. «ماده» مفهومی است که از ویژگی‌های شاخص و تعیین‌کننده‌ی انسان یعنی کار منتزع شده و بدین سان یکسره از این ویژگی تهی شده و از همین رو ایدئولوژیک است (همان‌گونه که مفهوم «روح» یا «ایده» یا «اندیشه» چنین است). نقد مفهوم از کار تهی شده‌ی «ماده» نه تنها هیچ عیبی ندارد بلکه شایستگی فکری برکلی را نشان می‌دهد. بنابراین، برخلاف لنین، که عیب دیدگاه برکلی را در انکار این مفهوم و بدین سان رد تقدم «ماده» بر «اندیشه» می‌داند، اشکال دیدگاه برکلی مطلقاً این نیست. اشکال دیدگاه برکلی این است که بین انسان‌شناسانده‌ی سبب و انسان تولیدکننده - ی آن دیوار می‌کشد و آنها را متعلق به دو دنیا و دو حوزه‌ی کاملاً مستقل از یکدیگر می‌داند. در واقع، برکلی مفهوم از کار تهی شده‌ی «ماده» را رد می‌کند تا وجود مستقل کار فکری انسان را در بیرون از کار مادی انسان به رسمیت شناسد. اشکال دیدگاه برکلی در مفروض گرفتن و به رسمیت شناسی جدایی کار فکری از کار مادی است. در نگاه برکلی، کار فکری فیلسوفی که فعالیتش منحصر به شناخت سبب است به طور طبیعی یکسره جدا از کار مادی انسانی است که سبب را تولید می‌کند، و این دو کار طبعاً هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. اشکال دیدگاه برکلی این است که انسان را موجودی صرفاً شناسنده و صرفاً تفسیرکننده می‌داند. به عبارت دیگر، برکلی در مقام فیلسوف مصداق همان سخن مشهور مارکس است که «فیلسوفان دنیا را فقط تفسیر کرده‌اند، حال آنکه مسئله بر سر تغییر آن است». لنین به جای آنکه دیدگاه برکلی را از زاویه‌ی مورد نظر مارکس، یعنی از زاویه‌ی پراکسیس، از زاویه‌ی وحدت تفسیر (کار فکری) و تغییر (کار مادی)، نقد کند، و به این ترتیب به فراسوی تقابل فلسفه‌های ماتریالیسم و ایدئالیسم گذر کند، بر مفهوم انتزاعی «ماده» تکیه می‌کند، آن را بر مفهوم انتزاعی دیگری به نام «اندیشه» مقدم می‌سازد و به این ترتیب فلسفه‌ی ایدئالیستی برکلی را با فلسفه‌ی ماتریالیستی خود پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر، در مقابل متافیزیک ایدئالیستی برکلی متافیزیک ماتریالیستی خود را قرار می‌دهد. او به جای آنکه ماتریالیسم تاریخی را در مقابل ایدئالیسم فلسفی بگذارد متافیزیک دیگری به نام «ماتریالیسم دیالکتیکی» را در مقابل متافیزیک برکلی می‌گذارد. علت این رویکرد هم روشن است. او نیز همچون برکلی هیچ اشکالی در جدایی کار فکری از کار مادی نمی‌بیند و وجه مشخصه‌ی انسان را نه پراکسیس بلکه صرفاً توانایی شناخت جهان می‌داند. جلوتر نشان خواهیم داد که لنین نیز، همچون انگلس و پلخانف، پراکسیس را صرفاً محک صحت و سقم شناخت انسان می‌داند و نه بیشتر. اما فعلاً لازم است به بحث مربوط به وجه مشترک ایدئالیسم و ماتریالیسم فلسفی بپردازم.

لنین گفته‌ی فوق از برکلی در *سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس* را به عنوان نمونه‌ی تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم ذکر می‌کند. او پس از این نقل قول بی‌درنگ اظهار نظر فریزر، فیلسوف ایدئالیست طرفدار برکلی، را درباره‌ی گفته‌ی برکلی نقل می‌کند که می‌گوید، جان کلام همین است: از نظر ماتریالیست‌ها پدیده‌های محسوس ریشه در «جوهر مادی» یا یک «طبیعت ثالث» ناشناخته دارند، حال آنکه به نظر برکلی آنها از یک «اراده‌ی عقلانی» سرچشمه می‌گیرند. لنین سپس می‌گوید فریزر به عنوان یک ایدئالیست پیگیر بر همان تقابلی انگشت گذاشت که انگلس ماتریالیست می‌گذارد: «انگلس در اثرش

به نام **لودویگ فویرباخ** فیلسوفان را به "دو اردوگاه بزرگ" تقسیم می‌کند - ماتریالیست ها و ایدئالیست ها. انگلس - که نسبت به فریزر با نظریه های بسیار تکامل یافته تر، متنوع تر و غنی تر این دو جریان سر و کار داشت - وجه تمایز آنها را در این واقعیت می بیند که به نظر ماتریالیست ها طبیعت مقدم و روح ثانوی است، حال آنکه به نظر ایدئالیست ها مسئله برعکس است.<sup>۲۰</sup> شکی نیست که فیلسوفان ایدئالیست و ماتریالیست در تقابل با یکدیگر قرار دارند و دو اردوگاه بزرگ فلسفی مخالف یکدیگر را تشکیل می دهند. این نیز درست است که ایدئالیست ها روح را بر طبیعت مقدم می دانند حال آنکه ماتریالیست ها طبیعت را بر روح مقدم می شمارند. اما برکلی در گفته ی فوق مطلب دیگری را نیز می گوید که لنین آن را حذف کرده است. گفته ی کامل برکلی در متن انگلیسی اثر او چنین است: «من نیز همچون شما [ماتریالیست ها] معتقدم که، از آنجا که ما تحت تأثیر [دنیای] بیرون هستیم، باید وجود قدرتی را به صورت موجود متمایز از خودمان در این [دنیای] بیرون تصدیق کنیم. تا اینجا با هم توافق داریم. اما در مورد جنس این موجود قدرتمند با هم اختلاف داریم. من آن را روح می نامم و شما آن را ماده می دانید، یا چیزی که نمی دانم (و باید اضافه کنم شما هم نمی دانید) چه طبیعت ثالثی است»<sup>۲۱</sup> (تأکید از من است). چنان که می بینیم، لنین جمله ی «تا اینجا با هم توافق داریم» را حذف کرده و به جای آن سه نقطه گذاشته است. آوردن سه نقطه در نقل قول ها مرسوم است، به این دلیل که ممکن است بخشی از نقل قول ربط مستقیمی به موضوع مورد نظر نقل قول کننده نداشته باشد یا نقل تمام گفته موجب اطاله ی کلام شود. اما جمله ی کوتاهی که لنین از گفته ی برکلی حذف کرده و به جایش سه نقطه گذاشته مشمول هیچ کدام از این موارد نیست. این جمله نه به موضوع بحث نامربوط بوده و نه باعث طولانی شدن نقل قول می شده است. به این ترتیب، این پرسش مطرح می شود: چرا لنین این جمله ی کوتاه را حذف کرده است؟ به عبارت دیگر، چرا لنین نظر برکلی درباره ی وجه مشترک ماتریالیست ها و ایدئالیست ها را سانسور کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید گفته ی برکلی را با دقت بیشتری بخوانیم. برکلی می گوید هم ماتریالیست ها و هم ایدئالیست ها، از آنجا که خود را تحت تأثیر [دنیای] بیرون می دانند، وجود قدرتی متمایز از خودشان را در این [دنیای] بیرون تصدیق می کنند. به نظر برکلی، آنها در این مورد که جنس این قدرت چیست با هم اختلاف نظر دارند؛ ماتریالیست ها آن را ماده و ایدئالیست ها آن را روح می دانند. اما، به رغم این اختلاف، آنها در این نکته با هم موافقت که «چیز»ی بیرون از انسان ها و متمایز از انسان ها وجود دارد که آنها از آن تأثیر می پذیرند. همین در بیرون انسان بودن، همین متمایز بودن این «چیز» از انسان، بدین معنی است که این «چیز» فاقد آن ویژگی است که مارکس انسان را با آن تعریف می کند: کار. به عبارت دیگر، این «چیز» از واقعیت کار و تولید و به طور کلی تغییر آگاهانه و هدفمند جهان زوده شده و، دقیق تر بگویم، با این واقعیت بیگانه شده است. اما «چیز»ی که با کار و تولید بیگانه شده است هیچ نیست مگر یک انتزاع ایدئولوژیک، چه آن را روح بنامیم چه ماده، چه آن را خدا بخوانیم یا طبیعت. روح یا ماده ی مستقل و متمایز از انسان زنده، واقعی، کارورز و تولیدکننده توهم محضی است که برای تحریف و پرده انداختن بر واقعیت به وجود آمده است. بنابراین، وجه مشترک ماتریالیست ها و ایدئالیست ها، که برکلی ایدئالیست آن را فاش می گوید (هرچند به گونه ای ناپیگیر و نصفه نیمه) اما لنین ماتریالیست آن را پنهان می کند، صحه گذاشتن بر یک قدرت بیگانه با انسان است، قدرتی که محصول فکر خود انسان است اما بر او فرمان می راند. جداسدن کار فکری و کار مادی از یکدیگر اولی را به اعلی علین و دومی را به اسفل السافلین می بَرَد و همین فاصله ی زمین تا آسمان باعث می شود که این دو نوع کار از وجه مشترک خود یعنی کار به معنای عام آن گسیخته و منتزع شوند و به صورت «فکر» محض در یک سو و «ماده»ی محض در سوی دیگر نمایانده شوند. به این ترتیب، «ماده» (یا «طبیعت») بر اثر تقسیم کار فوق از کار تهی شده و به مفهومی فرانسائی بدل می شود. از این پس، عرصه ی کار فکری را بحث تقدم یا تأخر این مفهوم فرانسائی فرا می گیرد و تهی بودن آن از کار انسان یکسره تحت شعاع بحث تقدم یا تأخر آن قرار می گیرد. ایدئولوژیک بودن انتزاع «ماده» بر تهی بودن این مفهوم از کار انسان پرده می اندازد و فضای فکری جامعه را به این سمت می بَرَد که کدام یک مقدم است: ماده یا فکر؟ کدام یک حقیقت

است: ماتریالیسم یا ایدئالیسم؟ کل بحث لنین در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* ادامه ی همین حال و هوای فکری است، و این درحالی است که مارکس پیش از او این حال و هوا را نقد کرده و پشت سر گذاشته بود.

اساس بحث لنین در نقد امپریوکریتیسیسم، امپریومونیسیم، امپریوسمبولیسم و دیگر شکل های فلسفه ی تجربه‌گرا همین تقدم انتزاع ایدئولوژیک «ماده» بر انتزاع ایدئولوژیک «اندیشه» است. او در فصل اول *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*، نقد این فیلسوفان را از نقد فلسفه های ماخ و آوناریوس شروع می کند. لنین پس از ذکر گفته ای از ماخ به این مضمون که علم فیزیک رابطه ی بین احساس ها را بررسی می کند، می نویسد: به این ترتیب، به نظر ماخ، «موضوع علم فیزیک کشف قوانین ناظر بر رابطه ی بین احساس هاست و نه رابطه ی بین چیزها یا اجسام، که احساس های ما تصویر آنها هستند».<sup>۲۲</sup> به این نظر لنین که احساس تصویر یا بازتاب چیزها در مغز انسان است بعداً خواهیم پرداخت. اما در اینجا منظور ماخ از «احساس ها»، طبق گفته ی دیگری که لنین در همان جا از او نقل می کند، تأثرات ما از اشیای محسوس است، مانند رنگ ها، صداها، فشارها، مکان ها، زمان ها و نظایر آنها. در برخورد با این دیدگاه ماخ نخستین پرسشی که به ذهن خطور می کند و ماخ باید به آن پاسخ می - داد، این است: آیا این احساس ها تاریخ دارند یا ندارند؟ به عبارت دیگر، آیا من رنگ، صدا، فشار، مکان و زمان را همان جور درک می کنم که انسان بیست قرن پیش درک می کرد؟ پاسخ بی گمان این است که احساس های انسان تاریخ دارند. انسان بیست قرن پیش، به دلایل روشن، نمی توانسته درک و احساس انسان امروزی را از زمان و مکان و نظایر آنها داشته باشد. پس احساس ها یا درک های ما تاریخ دارند. به سخن دیگر، علم فیزیک را نمی توان بدون در نظر گرفتن انسان و تاریخ او بررسی کرد. قوانین فیزیک را نمی توان جدا از انسان و فعالیت و تاریخ او کشف کرد. اما ماخ همچون فیلسوف نخست انسان و تاریخ او را از طبیعت جدا می کند و به این ترتیب طبیعت را به مقوله ای غیرتاریخی تبدیل می کند و آن گاه از این مقوله ی غیرتاریخی نتایج فلسفی بیرون می کشد. این، متافیزیک به معنای واقعی کلمه، یعنی «آن سوی فیزیک»، است. علم غیرتاریخی، علم بدون انسان و فعالیت او، زمینه ساز قلمرو قدرتمندی به نام متافیزیک و به طور کلی ایدئولوژی می شود که تمام قلمروهای دیگر را به دایره ی اجرای احکام خود در جامعه و تحمیل آنها به انسان تبدیل می کند. در فلسفه ی ایدئالیسم این قلمرو قدرتمند، روح است، همان که ادیان یکتاپرست آن را خدای واحد می نامند. حال ببینیم لنین ماتریالیست این ایدئالیسم را چه گونه نقد می کند.

به نظر لنین، همان گونه که در بالا نقل کردم، موضوع علم فیزیک نه بررسی رابطه ی بین احساس ها بلکه بررسی رابطه ی بین چیزها یا اجسام است. بسیار خوب. در این صورت، همان پرسشی که از ماخ کردیم از لنین هم می کنیم: آیا این چیزها یا اجسام تاریخ دارند یا ندارند؟ آیا زمان و مکان کنونی همان زمان و مکان بیست قرن پیش است؟ آیا انسان با فعالیتش این زمان و مکان را تغییر داده یا نه؟ مسلم است که زمان و مکان کنونی همان زمان و مکان بیست قرن پیش نیست. پس، زمان و مکان واقعی تاریخ دارند. بدون در نظر گرفتن انسان و تاریخ او نمی توان آنها را بررسی کرد. بنابراین، همان طور که ماخ با جدا کردن طبیعت از انسان و تاریخ او متافیزیکی به نام «روح» می سازد، لنین نیز ابتدا طبیعت را از انسان و فعالیت و تاریخ او جدا می کند و آن را به مقوله ای غیرتاریخی تبدیل می کند، تا بتواند در مقابل متافیزیک ایدئالیستی ماخ متافیزیک ماتریالیستی خود، یعنی قلمرو قدرتمند «ماده»، را بر پا دارد.

به این ترتیب، وجوه مشترک لنین ماتریالیست و ماخ ایدئالیست عبارتند از: ۱- آنها هر دو طبیعت را به یک انتزاع متافیزیکی تهی شده از کار انسان تبدیل می کنند، یکی نام آن را ماده می گذارد و دیگری آن را روح می نامد، و ۲- آنها هر دو همچون فیلسوف عمل می کنند، یعنی رابطه ی انسان با طبیعت را نه در تغییر طبیعت به دست انسان، و طبعاً تفسیر آن در جریان این تغییر، بلکه در تفسیر صرف طبیعت خلاصه می کنند. مبنای مادی و عینی این وجوه مشترک ایدئالیسم و ماتریالیسم فلسفی، همان گونه که گفتیم، همانا جدایی کار فکری از کار مادی و سلطه ی اولی بر دومی است.

لنین در بخش دیگری از فصل اول *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم* این پرسش را مطرح می کند: آیا طبیعت پیش از انسان وجود داشته است؟ این پرسش در واقع در سال های پیش از ۱۹۰۸ یکی از بحث های فلسفی مورد مناقشه میان سوسیال - دموکرات های روس بود، پلخانف منشویک در یک سو و باگدانف و بازارف و لوناچارسکی بلشویک در سوی دیگر، که خود به نظرات فیلسوفانی چون ماخ و آوناریوس استناد می کردند. پاسخ پلخانف به این پرسش، مثبت بود و او وجود طبیعت پیش از انسان را دلیلی بر حقیقت ماتریالیسم فلسفی می دانست: «ایدئالیسم می گوید بدون سوژه هیچ ابژه ای وجود ندارد. تاریخ زمین نشان می دهد که ابژه مدت ها پیش از سوژه، یعنی مدت ها پیش از پیدایش ارگانیسم های برخوردار از میزان محسوسی از آگاهی، به وجود آمده است. ... تاریخ تحول [جهان] حقیقت ماتریالیسم را نشان می دهد.»<sup>۲۳</sup> در این بحث فلسفی، لنین بلشویک همراه و متحد پلخانف منشویک است، اما خطاب به باگدانف و دیگر فیلسوفان بلشویک می گوید فرض کنیم نظر پلخانف نادرست است، چرا به جای پلخانف نظرات ماتریالیست های دیگر، کسانی چون فویرباخ و انگلس، را ملاک قرار نمی دهید؟ سپس او خود برای رد دیدگاه های فیلسوفان ایدئالیست به فویرباخ استناد می کند و گفته ی زیر را از او نقل می کند:

طبیعت، که ابژه ی انسان یا ذهن نیست، از نظر فلسفه ی نظرپرداز، یا دست کم از نظر ایدئالیسم، یک شیء فی نفسه - ی کانتی است ... یک انتزاع بدون واقعیت؛ اما همین طبیعت است که باعث سقوط ایدئالیسم می شود. علوم طبیعی، دست کم در وضعیت موجودش، ضرورتاً ما را به زمانی می برد که هنوز شرایط برای وجود انسان فراهم نشده بود، به زمانی که طبیعت، یعنی زمین، هنوز ابژه ی چشم و ذهن انسان نبود، زمانی که - به همین دلیل - طبیعت موجودیتی کاملاً غیرانسانی داشت. ایدئالیست ممکن است به تندی پاسخ دهد: اما همین طبیعت نیز چیزی است که شما [ماتریالیست ها] از طریق اندیشه آن را شناخته اید. درست است؛ اما از این امر این نتیجه به دست نمی آید که پس این طبیعت زمانی واقعاً وجود نداشته است، همان گونه که از این واقعیت که اگر من به سقراط و افلاطون نیندیشم آنان برای من وجود ندارند این نتیجه به دست نمی آید که سقراط و افلاطون در زمانی بدون من واقعاً وجود نداشته اند.<sup>۲۴</sup>

اما این دیدگاه فویرباخ، که لنین به آن استناد می کند، همان دیدگاهی است که مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* آن را به نقد می - کشد. مارکس در آنجا درباره ی فویرباخ چنین می گوید:

فویرباخ به ویژه از برداشت علوم طبیعی سخن می گوید؛ او به اسراری اشاره می کند که فقط چشم فیزیک دان و شیمی دان آنها را می بیند؛ اما علوم طبیعی کجا بود اگر صنعت و تجارت نبودند؟ حتی همین علوم طبیعی «محض» فقط با تجارت و صنعت، فقط با فعالیت محسوس انسان ها، از هدف و مواد و مصالح برخوردار می شود. این فعالیت، این کار و آفرینش محسوس بی وقفه، این تولید، چنان اهمیت بنیادینی برای کل دنیای محسوس هم اکنون موجود دارد که اگر فقط برای یک سال متوقف شود، فویرباخ نه تنها شاهد تغییر عظیمی در دنیای طبیعت خواهد بود بلکه خیلی زود پی خواهد برد که کل دنیای انسان ها و قوه ی ادراک خود او، و حتی وجود خود او، نیز از میان می رود. البته با تمام اینها تقدم طبیعت خارجی [بر انسان] امر مسلمی است، و هیچ یک از اینها تولید انسان های اصیلی را که به صورت خودانگیخته [از دل طبیعت] پیدا شده اند، منتفی نمی کند؛ اما این گونه تقدم طبیعت بر انسان تنها تا آنجا معنی دارد که انسان را متمایز از طبیعت بدانیم. به همین دلیل، طبیعتی که فویرباخ هم اکنون در آن زندگی می کند به هیچ - وجه همان طبیعت مقدم بر تاریخ انسان نیست؛ طبیعت مقدم بر تاریخ انسان طبیعتی است که امروز دیگر در هیچ کجای جهان وجود ندارد (مگر شاید در چند جزیره ی مرجانی استرالیا که به تازگی کشف شده اند) و، از همین رو، برای فویرباخ نیز وجود ندارد.<sup>۲۵</sup>

می بینیم که مارکس در نقد فویرباخ، و پیش از پلخانف و لنین (چرا که اینها هر دو به فویرباخ استناد می کنند) در نقد آنها، می گوید: تقدم طبیعت بر انسان تنها تا آنجا معنی دارد که انسان را متمایز از طبیعت بدانیم؛ به نظر مارکس، انسان از طبیعت

متمایز نیست و، از همین رو، بحث تقدم طبيعت بر انسان، یعنی استقلال طبيعت از انسان، بی معناست. آنچه بی تمایزی انسان و طبيعت را سبب می شود و در واقع همچون لولایی انسان و طبيعت را به هم چفت می کند کار و به طور کلی فعالیت دگرگون ساز و هدفمند انسان به عنوان موجودی اجتماعی است، همان چیزی که در نگاه متافیزیکی فویرباخ، پلخائف و لنین غایب است. آری، طبيعت پیش از انسان وجود داشته است. اما این امر تا زمانی معنا دارد که پای کار یعنی عامل وحدت بخش انسان و طبيعت به میان نیامده باشد. همین که به چنین طبیعتی موجودی به نام انسان اضافه می شود، این طبیعت دیگر به موضوع کار انسان یعنی به جزئی از وجود انسان و سوخت و ساز او تبدیل می شود، و دیگر وجودی مجزا و مستقل از انسان ندارد. طبيعت مقدم بر انسان رخت می بندد و به جزئی از انسان یا، به تعبیر مارکس، به «جسم غیرارگانیک» انسان، تبدیل می شود. لازمه ی این نگاه به رابطه ی انسان و طبيعت در نظر گرفتن کار به منزله ی واقعیتی واحد و تقسیم ناپذیر است، و واقعیتی که تقسیم کار از جمله تقسیم کار به فکری و مادی را بر نمی تابد. این واقعیت واحد و تقسیم ناپذیر در بحث آنان که تقدم طبيعت بر انسان یا انسان بر طبيعت را مطرح می کنند، یعنی ماتریالیست ها و ایدئالیست ها، غایب است. غیبت این عامل وحدت بخش انسان و طبيعت در نگرش ماتریالیست ها و ایدئالیست هاست که این دو را برای آنان به هستی های مجزا و مستقل از یکدیگر تبدیل می کند: طبيعت مستقل از انسان برای ماتریالیست ها و انسان مستقل از طبيعت برای ایدئالیست ها. بنابراین، وجود طبيعت پیش از پیدایش انسان مسلم است. اما این حقیقت ربطی به ادعای ماتریالیست های فلسفی یعنی تقدم طبيعت بر انسان ندارد، زیرا این ادعا مستلزم فرض وجود استقلال طبيعت از انسان پس از پیدایش کار است. نفس موجودیت کار این فرض را به فرضی باطل بدل می کند. به عبارت دیگر، خطای ماتریالیست های فلسفی از جمله لنین نه در باور به وجود طبيعت پیش از پیدایش انسان بلکه در اعتقاد به وجود طبيعت مستقل از انسان پس از پیدایش کار است. در نگرش ماتریالیست های فلسفی از جمله لنین، کار به عنوان عامل وحدت بخش انسان و طبيعت هیچ جایی ندارد. ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم اثری است که لنین در آن بار دیگر - پس از انگلس و پلخائف - ماتریالیسم فلسفی را جایگزین ماتریالیسم تاریخی می کند. چرا؟ زیرا سازمان دهی قدرت دولتی برای استقرار سرمایه داری دولتی - هدف غایی لنین از مبارزه ی سیاسی - که به لحاظ عملی مستلزم جدایی کار فکری از کار مادی و سلطه ی اولی بر دومی است، به لحاظ نظری در گرو دگرذیسی ایدئولوژیک ماتریالیسم تاریخی مارکس به ماتریالیسم فلسفی فویرباخ و انگلس و پلخائف است.

لنین فصل دوم ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم را با مبحث «شیء فی نفسه» یا همان طبيعت مستقل از انسان آغاز می کند. او در اینجا در مقابل ویکتور چرنف نارودنیک و اس-ار از انگلس دفاع می کند. موضوع بحث، نقد نظر هیوم و کانت درباره ی شناخت ناپذیری شیء فی نفسه است. انگلس، چنان که می دانیم، برای اثبات شناخت پذیری شیء فی نفسه مثال زیر را می آورد:

مواد شیمیایی بی که در جسم گیاهان و جانوران تولید می شدند "شیء فی نفسه" بودند، تا اینکه شیمی آلی آنها را یکی پس از دیگری تولید کرد و بدین سان "شیء فی نفسه" به "شیء برای ما" تبدیل شد، مانند برای مثال آلزارین، ماده رنگی روناس، که ما دیگر زحمت تولید آن را در مزرعه و در ریشه ی روناس به خود نمی دهیم بلکه آن را به شیوه ارزان تر و ساده تر از قطران ذغال سنگ [در آزمایشگاه] تهیه می کنیم.<sup>۲۶</sup>

لنین پس از نقل نقد انگلس بر شناخت ناپذیری شیء فی نفسه می نویسد:

جوهر نقد انگلس چیست؟ دیروز نمی دانستیم قطران ذغال سنگ آلزارین دارد. امروز می دانیم که دارد. پرسش این است: آیا دیروز قطران ذغال سنگ حاوی آلزارین بود یا نه؟ البته که بود. شک کردن به این امر به معنی بی - اعتبار کردن علم مدرن است. و اگر چنین است، سه نتیجه ی شناخت شناختی زیر به دست می آید: ۱- چیزها مستقل از آگاهی ما، مستقل از احساس های ما و در بیرون ما وجود دارند، زیرا تردیدی نیست که دیروز آلزارین در قطران

ذغال سنگ وجود داشته و این نیز به همان اندازه غیرقابل تردید است که دیروز ما هیچ چیز درباره ی این آلیزارین نمی دانستیم و هیچ احساسی از آن نداشتیم. ۲- قطعاً پدیدار و شیء فی نفسه در اصل هیچ تفاوتی با هم ندارند، و چنین تفاوتی هم نمی تواند وجود داشته باشد. تفاوت تنها بین چیزی است که شناخته شده و چیزی که هنوز شناخته نشده است. و ابداعات فلسفی درباره ی مرزهای خاص بین این دو، ابداعاتی که به معنای وجود شیء فی نفسه در "فراسوی" پدیدار (کانت) باشد، یا به این معنا باشد که ما می توانیم و باید با کشیدن یک دیوار فلسفی خود را از دنیایی که این یا آن جزئی هنوز ناشناخته است اما بیرون از ما وجود دارد، جدا کنیم (هیوم) - تمام اینها مهملات محض، افکار عجیب و غریب (*Schrulle*)، هوس بازی های فکری و خیال بافی است. ۳- در نظریه ی شناخت، مانند هر نظریه ی علمی دیگر، باید دیالکتیکی بیندیشیم، یعنی نباید شناخت خود را چیزی تمام شده و تغییرناپذیر بدانیم، بلکه باید مسئله را این - گونه ببینیم که چه گونه **دانایی** از **دل نادانی** بیرون می آید، چه گونه دانش ناقص و نادقیق به دانش کامل تر و دقیق تر تبدیل می شود.<sup>۲۷</sup>

روشن است که نتیجه گیری نخستین تکرار همان بحث وجود طبیعت پیش از انسان برای اثبات حقایق ماتریالیسم فلسفی است که، چنان که گفتیم، چیزی نیست جز حذف کار به عنوان عامل وحدت بخش انسان و طبیعت و تبدیل طبیعت (یا شیء فی نفسه) به یک مقوله ی انتزاعی تهی از کار انسان. اما نتیجه گیری دوم لنین نتیجه گیری اول او را نقض می کند. اگر در اصل بین پدیدار و شیء فی نفسه تفاوتی وجود ندارد و پدیدار شکل شناخته شده ی شیء فی نفسه است، پس بین انسان و طبیعت، بین اندیشه و ماده، نیز تفاوتی وجود ندارد و اندیشه شکل شناخته شده ی ماده است. اشکال دیدگاه لنین و آنچه باعث این تناقض می شود این است که او، همچون همه ی فیلسوفان، هستی شناسی (آنتولوژی) را از شناخت شناسی (اپیستمولوژی) جدا می کند؛ در هستی شناسی قائل به وجود مستقل ماده از اندیشه می شود، حال آنکه هنگامی که ماده و اندیشه از بُعد شناخت شناسی مطرح می شوند و شیء فی نفسه و پدیدار نام می گیرند، تفاوتی بین آنها نمی بیند. لنین درک نمی کند که هستی و شناخت (یا آگاهی) دو عرصه ی متفاوت و مجزا از یکدیگر نیستند. به گفته ی مارکس، آگاهی همان هستی آگاه است، یا هستی همان آگاهی هستی دار است. لازمه ی درک هستی و شناخت به عنوان مقولات تفکیک ناپذیر درک کار همچون مقوله ای است که این مقولات را وحدت می بخشد، و لنین فاقد چنین درکی است. در عین حال، از آنجا که لنین فاقد این درک از کار است، شناخت را نه یک فرایند مادی - فکری بلکه فرایندی صرفاً فکری می بیند و بدین سان همچنان در محدوده ی شناخت شناسی متافیزیکی باقی می ماند. در واقع، مقوله ی پراکسیس یا وحدت در خود کار مادی و کار فکری هم به تفاوت و تمایز انسان و طبیعت در آنتولوژی پایان می دهد و هم تفاوت و تمایز پدیدار و شیء فی نفسه را در اپیستمولوژی از میان بر می دارد. **تزدوم مارکس در تزهایی درباره ی فویرباخ** درباره ی همین نکته ی اخیر است: «این مسئله که آیا اندیشه ی انسان حقیقت عینی دارد یا نه، مسئله ای نظری نیست بلکه امری عملی است. انسان باید حقیقت یعنی واقعیت و توان و این جهانی بودن اندیشه ی خود را در پراکسیس ثابت کند. بحث و جدل درباره ی واقعی یا غیرواقعی بودن اندیشه ی جدا از پراکسیس مسئله ای یکسره مکتبی (اسکولاستیک) است.»<sup>۲۸</sup> منظور مارکس از «اندیشه ی جدا از پراکسیس» همان موضوع بحث در اپیستمولوژی است. به نظر مارکس، شناخت در جریان پراکسیس یا وحدت در خود کار مادی و کار فکری به وجود می آید، حال آنکه لنین، به پیروی از انگلس، شناخت را فرایندی صرفاً فکری و جدا از پراکسیس می داند، فرایندی که پراکسیس در پیدایش آن نقشی ندارد و فقط صحت و سقم آن را محک می زند.

اما فقط در مورد تزدوم نیست که لنین رویکرد مارکس را به قهقرا می برد. برداشت او از تزدوم مارکس نیز بر همان نگرشی مبتنی است که مارکس آن را در همین تزدوم پشت سر می گذارد: نگرش فلسفی فویرباخ. لنین، پس از نقل تزدوم مارکس، می نویسد:

توجه به این نکته جالب است که در حالی که در میان کسانی که خود را سوسیالیست می نامند با بی میلی یا ناتوانی از درک معنای "تزه‌ای" مارکس رو به روییم، نویسندگان بورژوا و متخصص در فلسفه را می بینیم که گاه دقت و موشکافی بیشتری از خود نشان می دهند. من یکی از این نویسندگان را می شناسم که فلسفه ی فویرباخ و، در پیوند با آن، "تزه‌ای" مارکس را مطالعه کرده است. این نویسنده آلبر لوی است، که فصل سوم از بخش دوم کتابش درباره ی فویرباخ را به بررسی تأثیر فویرباخ بر مارکس اختصاص داده است.<sup>۲۹</sup> ... لوی درباره ی تز اول می نویسد: "از سوی دیگر، مارکس، همراه با تمام ماتریالیست های پیشین و فویرباخ، این را به رسمیت می شناسد که در بیرون از ما اشیای واقعی و متمایزی وجود دارند که اندیشه های ما درباره ی چیزها به آنها مربوط می شوند ...". چنان که خواننده می بیند، آلبر لوی به خوبی این نکته را دریافته بود که موضع اساسی نه تنها ماتریالیسم مارکس بلکه هرگونه ماتریالیسم، "تمام ماتریالیسم پیشین"، به رسمیت شناختن ابژه های واقعی در بیرون از ماست، ابژه هایی که اندیشه های ما به آنها "مربوط می شوند". این حقیقت بنیادین، که در باره ی هرگونه ماتریالیسم به طور کلی صادق است، تنها برای ماکسیست های روسی ناشناخته است.<sup>۳۰</sup>

اما، برخلاف آنچه لنین می پندارد، برداشت آلبر لوی از تز نخست مارکس درباره ی فویرباخ یکسره نادرست و تحریف - آمیز است. گفتنی است که لنین، که عین تز دوم مارکس را نقل می کند، وقتی به بحث درباره ی تز اول می رسد متن آن را ذکر نمی کند و صرفاً برداشت آلبر لوی از آن را نقل می کند، و این درحالی است که اهمیت تز اول از نظر آگاهی از درک مارکس درباره ی فویرباخ و به طور کلی ماتریالیسم فلسفی به مراتب بیش از تز دوم است. من در اینجا عین تز اول مارکس درباره ی فویرباخ را نقل می کنم تا هم قصور لنین را جبران کرده باشم و هم، با استناد به آن، برداشت یکسره نادرست و تحریف آمیز آلبر لوی از این تز و نیز خطای لنین در تأیید تحریف این پروفیسور بورژوا را نشان دهم. متن تز اول مارکس چنین است:

عیب اصلی تمام ماتریالیسم تاکنون موجود (از جمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که شیء، واقعیت و دنیای محسوس را نه به صورت فعالیت محسوس انسان، پراکسیس، و انسان فعال بلکه فقط به شکل موضوع شناخت یا تفکر فلسفی می بیند. از همین روست که جنبه ی فعال انسان را نه ماتریالیسم بلکه ایدئالیسم مورد توجه قرار داده است، البته به گونه ای انتزاعی، چرا که ایدئالیسم فعالیت واقعی و محسوس انسان به طور کلی را به رسمیت نمی شناسد. فویرباخ خواهان ابژه های محسوس و واقعاً متمایز از ابژه های فکری است، اما خود فعالیت انسان را فعالیتی ابژکتیو نمی داند. به همین دلیل است که او در ماهیت مسیحیت فقط رفتار نظری را رفتار راستین انسانی می داند، و پراکسیس را تنها در شکل بروز کثیف و یهودی وار آن می بیند و نشان می دهد. چنین است که او اهمیت فعالیت "انقلابی" و "عملی - انتقادی" را درک نمی کند.<sup>۳۱</sup>

چنان که می بینیم، مارکس سیاه روی سفید می نویسد: **عیب تمام ماتریالیسم تاکنون موجود (از جمله ماتریالیسم فویرباخ)** این است که واقعیت را نه «فعالیت محسوس انسان، یعنی پراکسیس» بلکه صرفاً «موضوع شناخت یا تفکر فلسفی» می داند؛ یعنی ماتریالیسم فلسفی دنیا را فقط از دریچه ی کار فکری صرف نگاه می کند. آلبر لوی می گوید، «مارکس، همراه با تمام ماتریالیست های پیشین و فویرباخ، این را به رسمیت می شناسد که در بیرون از ما اشیای واقعی و متمایزی وجود دارند که اندیشه های ما درباره ی چیزها به آنها مربوط می شوند». می بینیم که چه گونه آلبر لوی ماتریالیسم فلسفی را، که مارکس آشکارا آن را نقد می کند، به مارکس نسبت می دهد. مارکس پراکسیس را به عنوان واقعیتی مطرح می کند که در آن هرگونه استقلال و تمایز اشیاء از اندیشه جای خود را به وحدت این دو داده است. به عبارت دیگر، مارکس با مطرح کردن پراکسیس یا وحدت در خود کار مادی و کار فکری، ماتریالیسم فلسفی را رد می کند؛ درحالی که آنچه آلبر لوی به مارکس نسبت می دهد دفاع از ماتریالیسم فلسفی است. آلبر لوی تحریف نگرش مارکس در تز اول را این گونه ادامه می دهد:

...پس، اندیشه‌ی مارکس از این قرار است: همان گونه که ایده‌های ما به ابزارهای واقعی در بیرون از ما مربوطند، فعالیت پدیداری ما نیز به فعالیتی واقعی در بیرون از ما، به فعالیت چیزها، مربوط است. به این معنا، انسان به مطلق نزدیک می‌شود، نه تنها به کمک شناخت نظری بلکه از طریق فعالیت عملی؛ بدین سان، هرگونه فعالیت انسان منزلت و اصالتی می‌یابد که به آن اجازه می‌دهد دست در دست نظریه پیش رود. چنین است که فعالیت انقلابی معنایی متافیزیکی پیدا می‌کند...<sup>۲۲</sup>.

آلبر لوی، افزون بر این دوقطبی هستی‌شناختی که ماده را در یک سو و اندیشه را در سوی دیگر قرار می‌دهد، دوقطبی دیگری را نیز به مارکس نسبت می‌دهد که فعالیت عملی را در یک سو و فعالیت نظری را در سوی دیگر قرار می‌دهد، و این درحالی است که مارکس، علاوه بر دوقطبی اول، دوقطبی دوم یعنی دوگانه‌ی عمل در یک سو و نظر در سوی دیگر را نیز مورد نقد قرار می‌دهد. تز پایانی مارکس درباره‌ی فویرباخ، یعنی تز یازدهم، که در واقع فشرده و خلاصه‌ی همین تز اول است، به روشنی بطلان برداشت آلبر لوی را از نگرش مارکس درباره‌ی فعالیت عملی-نظری نشان می‌دهد: «فیلسوفان به شیوه‌های گوناگون جهان را فقط تفسیر کرده‌اند؛ مسئله بر سر تغییر آن است.» پاک روشن است که در اینجا مارکس تغییر جهان یعنی فعالیت واحد و یک پارچه‌ی عملی-نظری انسان را در مقابل تفسیر صرف یعنی فعالیت صرفاً نظری فیلسوفان قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، مارکس دوقطبی فعالیت نظری صرف در یک سو (در ذهن انسان) و فعالیت عملی صرف در سوی دیگر (در بیرون از ذهن انسان) را نه تنها تأیید نمی‌کند بلکه به نقد می‌کشد و، چنان که نشان داده‌ام، آن را برخاسته از تقسیم کار به فکری و مادی و به طور کلی جامعه‌ی طبقاتی می‌داند. سرچشمه‌ی اندیشه‌ی متافیزیکی نیز همین دوگانه است که کار فکری را در یک سو و کار مادی را در سوی دیگر قرار می‌دهد، دوگانه‌ای که مارکس الغای آن را طلب می‌کند، حال آنکه آلبر لوی مارکس را مدافع آن نشان می‌دهد. با این همه، تعریف آلبر لوی از متافیزیک تعریف درستی است. ماده‌ی فراسوی اندیشه، یا فعالیت عملی فراسوی فعالیت نظری، متافیزیک است، که البته مصداق آن نه نگرش مارکس بلکه نگرش لنین است. لنین با نفس وجود دیوار در میان این دوگانه‌ها یعنی با مضمون این متافیزیک هیچ مشکلی ندارد و محتوای سخن آلبر لوی را تأیید می‌کند. او فقط با کلمه‌ی «متافیزیک» مشکل دارد. از همین روست که می‌نویسد: «آلبر لوی پروفیسور است. و پروفیسور واقعی نمی‌تواند ماتریالیست‌ها را به متافیزیسیسم بودن متهم نکند. به نظر پروفیسورهای ایدئالیست، اعم از هیومی و کانتی، هرگونه ماتریالیسم، "متافیزیک" است، زیرا در فراسوی پدیدار (ظاهر، شیء برای ما) واقعیتی را در بیرون از ما می‌بیند.»<sup>۲۳</sup> باید به لنین گفت متافیزیک چیزی جز همین به رسمیت شناختن «شیء در خود» در فراسوی «شیء برای ما» نیست. لنین بخش آخر فصل دوم کتاب را به مبحث «پراکسیس، معیار نظریه‌ی شناخت» اختصاص می‌دهد. می‌نویسد: «دیدیم که مارکس در سال ۱۸۴۵ ... معیار پراکسیس را اساس نظریه‌ی شناخت ماتریالیسم قرار داد.»<sup>۲۴</sup> این گفته هم از مواردی است که لنین موضع انگلس را به مارکس نسبت می‌دهد. او برای اثبات این ادعای خود جمله‌ی زیر را از تز دوم مارکس درباره‌ی فویرباخ نقل می‌کند: «بحث و جدل درباره‌ی واقعی یا غیرواقعی بودن اندیشه‌ی جدا از پراکسیس مسئله‌ای یکسره مکتبی (اسکولاستیک) است.» می‌بینیم که مارکس در این گفته هیچ سخنی از «پراکسیس به عنوان معیار شناخت» نمی‌گوید. آنچه او در این جمله و به طور کلی در تز دوم خود درباره‌ی فویرباخ می‌گوید این است که کار فکری جدا از کار مادی («اندیشه‌ی جدا از پراکسیس») نمی‌تواند دارای حقیقت اثزکتیو باشد. به نظر مارکس، شناخت حقیقت اثزکتیو محصول وحدت کار فکری و کار مادی است. حال آنکه معنای «پراکسیس به عنوان معیار شناخت» این است که شناخت در فرایندی دیگر - که چیزی جز فرایند کار فکری صرف نمی‌تواند باشد - به وجود می‌آید و پراکسیس سپس صرفاً برای تعیین درستی یا نادرستی آن به کار می‌آید. در این معنا، پراکسیس صرفاً معیار صحت و سقم نظریه‌هایی است که در انفصال از کار مادی به وجود آمده‌اند. این معنا درست همان چیزی است که مارکس آن را نقد می‌کند، زیرا موجودیت خود را مدیون جدایی کار فکری از کار مادی است. به نظر مارکس، پراکسیس سرچشمه، زیربنا و نقطه‌ی عزیمت شناخت است و نه صرفاً معیار و محک صحت و سقم آن.



شناخت حقیقتِ ابژکتیو از پراکسیس یعنی از فعالیت انسان برای تغییر جهان سرچشمه می‌گیرد، و هیچ نظریه‌ای حقیقتِ ابژکتیو ندارد مگر آنکه از دل فعالیت انسان برای تغییر جهان بیرون آمده باشد، فعالیت‌هایی که ناشی از موجودیت اجتماعی و تاریخی انسان است. لنین با این درک از پراکسیس یکسره بیگانه است. برداشت او از پراکسیس کاملاً فویرباخی یعنی غیراجتماعی و غیرتاریخی است. او در ادامه‌ی همین بحث خود در باره‌ی «پراکسیس به عنوان معیار شناخت»، نظر فویرباخ درباره‌ی پراکسیس را به طور کامل تأیید می‌کند. لنین به این ترتیب بر نظری‌مُهر تأیید می‌زند که مارکس در *تزهایی درباره‌ی فویرباخ و ایدئولوژی آلمانی* آن را با قطعیت رد می‌کند.

استناد لنین به فویرباخ از آنجا آغاز می‌شود که خطاب به بازارف می‌گوید اگر فکر می‌کند پلخانف در مورد پراکسیس به - عنوان محک شناخت اشتباه می‌کند، چرا به ماتریالیست‌هایی چون فویرباخ استناد نمی‌کند؟ او سپس می‌نویسد:

فویرباخ نیز، همچون مارکس و انگلس، در مسائل اساسی شناخت‌شناسی "جهش" ناموجهی - ناموجه از نظر شولتسه، فیشته و ماخ - به سوی پراکسیس می‌کند. فویرباخ، ضمن نقد ایدئالیسم، سرشت اساسی آن را با نقل قول شایان توجه زیر از فیشته توضیح می‌دهد، توضیحی که به طرز کوبنده‌ای ماخسیم را در هم می‌شکند: "فیشته می‌نویسد، شما [ماتریالیست‌ها] چیزها را واقعی می‌دانید، به وجود آنها در بیرون از خود قائل هستید، اما فقط از آن رو که آنها را می‌بینید، می‌شنوید و لمس می‌کنید. اما دیدن، لمس‌کردن و شنیدن فقط احساس هستند. ... شما نه ابژه‌ها بلکه فقط احساس‌ها را درک می‌کنید." ... عیب اساسی ایدئالیسم دقیقاً همین است که مسائل مربوط به ابژکتیویته و سوژکتیویته، واقعی یا غیرواقعی بودن جهان، را فقط از نقطه نظر تئوری مطرح می‌کند.<sup>۳۵</sup>

لنین سپس نظر فویرباخ را درباره‌ی پراکسیس این‌گونه توضیح می‌دهد:

فویرباخ کل پراکسیس انسان را مبنای نظریه‌ی شناخت می‌داند. او می‌گوید ایدئالیست‌ها نیز البته واقعیت "من" و "تو" را در زندگی عملی به رسمیت می‌شناسند. اما برای ایدئالیست‌ها "این نقطه نظر تنها در زندگی عملی اعتبار دارد و نه در نظرپردازی (speculation). ولی نظرپردازی بی‌کیفیت زندگی باشد و موضع مرگ، یعنی روح جدا از جسم، را به موضع حقیقت تبدیل کند، نظرپردازی مرده و دروغین است." ما پیش از آنکه ادراک کنیم، نفس می‌کشیم؛ ما بدون هوا، خوردنی و نوشیدنی نمی‌توانیم زندگی کنیم. ... نخستین و اساسی‌ترین مسئله‌ی نظریه‌ی شناخت باید [ابتدای] آن بر زندگی، [یعنی بر] پراکسیس، باشد.<sup>۳۶</sup>

چنان‌که می‌بینیم، بر اساس آنچه لنین از فویرباخ نقل می‌کند، فویرباخ نیز از پراکسیس سخن می‌گوید. اما پراکسیس او با پراکسیس مارکس زمین تا آسمان تفاوت دارد. پراکسیس فویرباخ صرفاً «نفس کشیدن و خوردن و آشامیدن» است. او هیچ سخنی از کارکردن و تولیدکردن نمی‌گوید و، به این ترتیب، همچون همه‌ی فیلسوفان انسان‌کارگر یعنی انسان‌درگیر با کار مادی را از شمول انسانیت خارج می‌کند. مارکس در نقد فویرباخ می‌گوید انسان پیش از آنکه ادراک کند، کار و تولید می‌کند. لنین، به پیروی از فویرباخ، می‌گوید انسان پیش از آنکه ادراک کند، می‌خورد و می‌نوشد و نفس می‌کشد. اساس درک لنین از پراکسیس همان درک فویرباخ است، با این تفاوت که او فعالیت عملی-تشکیلاتی برای بردن آگاهی به درون طبقه‌ی کارگر و پیاده‌کردن سوسیالیسم در جامعه را نیز به آن می‌افزاید. به عبارت دیگر، از نظر لنین خوردن و خوابیدن و نفس کشیدن و شناختن و دیگر اعمال بیولوژیک و فیزیولوژیک انسان پراکسیس است؛ معیار صحت و سقم شناخت پراکسیس است؛ فعالیت عملی - تشکیلاتی انقلابیون حرفه‌ای نیز پراکسیس است؛ فقط یک چیز پراکسیس نیست و آن هم کار و تولید مادی و بدین سان جنبش خودانگیخته‌ی توده‌ی انسان‌ها برای تغییر جهان است. تفاوت اساسی ماتریالیسم تاریخی مارکس - رویکردی به جهان که اثر سترگی چون سرمایه تنها در پرتو آن می‌توانست آفریده شود - با ماتریالیسم فلسفی فویرباخ و انگلس و پلخانف و لنین در همین جاست. در اینجا است که تفاوت اساسی پراکسیس مارکس و پراکسیس الکن و ابتر فویرباخ و لنین - تفاوت اساسی

پراکسیس به معنای انسان کارورز اجتماعی و تاریخی و پراکسیس به معنای همه چیز جز کار مادی انسان اجتماعی و تاریخی - خود را نشان می دهد.

فصل سوم **ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم** به بررسی تعریف مفاهیم «ماده» و «تجربه» اختصاص دارد. لنین در اینجا بر این نکته تأکید می کند که تعریف مفهوم ماده در گرو این است که نشان دهیم این مفهوم نسبت به مفهوم اندیشه مقدم است یا مؤخر. او می نویسد:

... محال است از این دو مفهوم نهایی شناخت شناسی [یعنی اندیشه و ماده] تعریفی به دست دهیم، مگر آنکه تعیین کنیم کدام یک از آنها بر دیگری مقدم است. منظور از «تعریف» چیست؟ منظور این است که یک مفهوم معین را با مفهومی جامع تر از آن توضیح دهیم. برای مثال، وقتی من می گویم "خر حیوان است"، مفهوم "خر" را با مفهوم جامع تر "حیوان" توضیح می دهیم. در این صورت، پرسش این است که آیا جامع تر از مفاهیم هستی و اندیشه، ماده و احساس، امر فیزیکی و امر ذهنی، مفاهیمی وجود دارند که نظریه ی شناخت بتواند موضوع مورد نظرش را با آنها توضیح دهد؟ نه. اینها نهایی ترین و جامع ترین مفاهیمی هستند که در واقع شناخت شناسی تاکنون نتوانسته است از آنها فراتر رود (صرف نظر از تغییر در نامگذاری، که همیشه ممکن است). آدم باید شارلاتان یا کلهپوک درست و حسابی باشد تا بتواند "تعریف"ی را از این دو "مجموعه" مفاهیم نهایی و جامع طلب کند که "تکرار صرف" نباشد: یکی از این دو را باید بر دیگری مقدم بدانیم.<sup>۳۷</sup>

درست است؛ در **محدوده ی شناخت شناسی** جامع تر از مفاهیم ماده و اندیشه مفهومی وجود ندارد. همچنین، در این محدوده هیچ نظریه ی شناخت شناختی ثالثی وجود ندارد: یا تقدم پدیدار بر شیء فی نفسه (یعنی نظریه ی شناخت ایدئالیستی) یا تقدم شیء فی نفسه بر پدیدار (یعنی نظریه ی شناخت ماتریالیستی). اما فراتر از محدوده ی شناخت شناسی چه طور؟ ببینیم خود لنین در این مورد چه می گوید: «البته، حتی آنتی-تز ماده و اندیشه تنها در محدوده ی یک قلمرو بسیار محدود - در این مورد منحصراً در محدوده ی این مسئله ی شناخت شناختی اساسی که کدام یک از این دو را باید مقدم و کدام یک را باید ثانوی دانست - معنای مطلق دارد. فراتر از این محدوده، خصلت نسبی این آنتی-تز غیرقابل تردید است.»<sup>۳۸</sup> به عبارت دیگر، به نظر لنین، بیرون از محدوده ی شناخت شناسی، بیرون از محدوده ی فلسفه، بحث تقدم ماده بر اندیشه (یا اندیشه بر ماده) معنای خود را از دست می دهد، زیرا «غیرقابل تردید بودن خصلت نسبی این آنتی-تز» هیچ معنایی جز منتفی شدن بحث تقدم یکی بر دیگری ندارد. بنابراین، دیدگاه لنین درباره ی تقدم ماده بر اندیشه **فقط در محدوده ی فلسفه** معنا و اعتبار دارد. محدوده ی فلسفه چیست؟ محدوده ی فلسفه، همان گونه که پیشتر گفتیم، چیزی نیست جز محدوده ی جدایی اندیشه از ماده، محدوده ی متافیزیک، محدوده ی تقسیم کار به فکری و مادی، محدوده ی ایدئولوژی. مشکل لنین ماندن در این محدوده است، ماندن در اسارت ایدئولوژی و سلطه ی کار فکری بر کار مادی. علت ماندن در چنگ این اسارت هرچه باشد، تردیدی نیست که همین اسارت ایدئولوژیک است که برداشت لنین از پراکسیس را به معیاری صرف برای تعیین صحت و سقم شناخت تبدیل می کند. اگر او در این اسارت نمی ماند می توانست پراکسیس را وحدت در خود ماده و اندیشه، وحدت در خود کار مادی و کار فکری، ببیند و بدین سان فعالیت خود را نه بر حزب انقلابیون حرفه ای بلکه بر سازمان یابی جنبش ضد سرمایه داری کل طبقه ی کارگر مبتنی کند. همین ماندن در اسارت ایدئولوژی است که نقد لنین بر آناریوس و ماخ و بلشویک های پیرو آنها یعنی باگدانف و لوناچارسکی و بازارف و... را به نقدی در **درون فلسفه** تبدیل می کند. اگر او در این اسارت به سر نمی بُرد به راحتی می توانست بفهمد که مشکل فیلسوفی چون آناریوس نه تقدم اندیشه بر ماده بلکه ناتوانی او در پشت سر نهادن این تقدم است.

آناریوس «تجربه» را نه چیزی معادل اندیشه بلکه چیزی **ثالث**، مجزا از اندیشه و ماده، می دانست. لنین از قول یکی از شاگردان او نقل می کند که او (یعنی آناریوس) گفته است: «من نه امر فیزیکی و نه امر ذهنی بلکه چیزی ثالث را [به رسمیت] می شناسم.»<sup>۳۹</sup> آناریوس این «چیز ثالث» را «تجربه» می دانست و کل فلسفه ی خود را بر آن مبتنی می کرد. به-

عبارت دیگر، او به علت ماندن در محدوده ی فلسفه قادر به دست یابی به وحدت اندیشه و ماده نشد و به جای پراکسیس روایتی ایدئالیستی از آن را تحت نام «تجربه» به دست داد. ناتوانی لنین در تشخیص عیب دیدگاه آناریوس نیز از آن رو بود که او خود در اسارت فلسفه به سر می بُرد. مفهوم باگدانف درباره ی «تجربه ی اجتماعاً سازمان یافته ی انسان های زنده» نیز، که لنین در فصل دیگری از کتاب به آن می پردازد،<sup>۴۰</sup> تلاش ناموفق دیگری برای فراتر رفتن از تقابل فلسفی ماتریالیسم و ایدئالیسم و دست - یابی به مفهوم انسان اجتماعی و تاریخی تولیدکننده بود، که اسارت فلسفی باگدانف آن را به نوعی سقط جنین ایدئالیستی تبدیل کرد. شاید اگر باگدانف به *ایدئولوژی آلمانی* مارکس دسترسی می داشت (اثری که تا نیمه ی نخست دهه ی ۳۰ قرن بیستم در بایگانی «حزب کمونیست شوروی» خاک می خورد) می توانست خود را از این اسارت برهاند. باگدانف از نوعی پویایی نظری برخوردار بود که او را از دگماتیسم و جمود فکری سفت و سخت لنین متمایز می کرد. از همین رو بود که، در فقدان افقی که او را به فراسوی ماتریالیسم فلسفی هدایت کند، اغلب بین ماتریالیسم فلسفی و ماتریالیسم تاریخی در نوسان بود و همین نوسان ناشی از بی افقی باعث می شد که او اغلب به ایدئالیسم در غلند. لنین برای سیر فلسفی باگدانف در سال های ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۸ چهار مرحله قائل می شود، و مرحله ی نخست آن را «ماتریالیسم طبیعی - تاریخی» می نامد:

با این همه، چندان درست نیست که فلسفه ی باگدانف را نظامی تمام شده و ایستا بدانیم. باگدانف در سیر و سیاحت های فلسفی اش در فاصله ی نُه سال بین ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۸ چهار مرحله را از سر گذرانده است. در آغاز، او یک ماتریالیست "طبیعی-تاریخی" بود (یعنی به طور نیمه آگاهانه و غریزی به روح علوم طبیعی وفادار بود). کتاب او به نام *عناصر اساسی نگرش تاریخی درباره ی طبیعت* نمونه ی آشکار این مرحله است. مرحله ی دوم، [طرفداری از] "انرژتیکز" استوالت است که در اواخر دهه ی نود [قرن نوزدهم] مُد شده بود، لادریگری آشفته حالی که گاه به ایدئالیسم در می غلنید. [در مرحله ی سوم] باگدانف از استوالت به طرف ماخ رفت (استوالت *درس گفتارهایی درباره ی فلسفه ی طبیعی* خود را به ارست ماخ تقدیم کرده بود)، یعنی مقدمات اساسی ایدئالیسم سوپژکتیوی را به وام گرفت که به اندازه ی کل فلسفه ی ماخ ناهمگون و آشفته بود. مرحله ی چهارم حاوی کوشش باگدانف برای حذف برخی از تناقض های ماخیسم و ایجاد نوعی ایدئالیسم ایژکتیو است.<sup>۴۱</sup>

به نظر می آید اصطلاح «ماتریالیسم طبیعی - تاریخی» برای توصیف رویکرد فلسفی باگدانف مناسب باشد، هرچند لنین هنگام توضیح این رویکرد جنبه ی تاریخی آن را حذف می کند و آن را صرفاً «وفاداری نیمه آگاهانه و غریزی به روح علوم طبیعی» تعریف می کند. موضع لنین اساساً دفاع از ماتریالیسم فلسفی با تکیه بر علوم طبیعی است. در مورد باگدانف نیز، همچون دیگر فیلسوفان مارکسیست، لنین به جای نقد ناتوانی وی از دست یابی به موضع ماتریالیسم تاریخی مارکس دیدگاه او را از موضع ماتریالیسم فلسفی فویرباخ و انگلس و پلخانف نقد می کند. این نکته ما را به بررسی موضع لنین درباره ی ماتریالیسم تاریخی می رساند، که موضوع فصل پایانی *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* است.

لنین جامعه را عرصه ای خاص یا جزئی از طبیعت می داند، برخلاف مارکس که طبیعت را جزئی از جامعه می بیند. بدین سان، لنین، همچون هر متافیزیسین دیگری، **طبیعت** را به عرصه ای انتزاعی تبدیل می کند که فاقد جسم ارگانیکی انسان یعنی عامل کار و تولید است، انتزاعی میان تهی که نتیجه اش قلمرو انتزاعی دیگری به نام **جامعه** است که در آن از حضور طبیعت یعنی جسم غیر ارگانیکی انسان خبری نیست. به نظر لنین، خود جامعه نیز عرصه ای خاص به نام **اندیشه** دارد که پاره ی فکری جسم ارگانیکی انسان است که، چنان که گفتم، پاره ی مادی این جسم در خدمت اثبات حقیقت آن است. به این ترتیب، لنین، همچون انگلس، جهان را به سه عرصه ی متمایز و جدا از یکدیگر تبدیل می کند: ۱- طبیعت، که مشمول ماتریالیسم فلسفی است، ۲- جامعه، که بر اساس ماتریالیسم تاریخی پیش می رود، و ۳- اندیشه، که منطبق دیالکتیکی بر آن حاکم است. در این نگاه به جهان، جامعه همچون دیوار طبیعت و اندیشه را از یکدیگر جدا می کند، حال آنکه در رویکرد مارکس، برعکس، جامعه عرصه ای است که طبیعت و اندیشه را در هیئت پراکسیس یعنی انسان کارورز و تولیدکننده به وحدت می رساند. مارکس این

رویگرد به جهان را با مفهوم «برداشت ماتریالیستی تاریخ» (که به «ماتریالیسم تاریخی» معروف شده است) بیان می کند، مفهومی که در عین حال حاوی نقد متافیزیک ماتریالیسم فلسفی است. حال آنکه، به نظر لنین، ماتریالیسم تاریخی صرفاً کاربردی ماتریالیسم فلسفی در عرصه ی خاص جامعه است، همان گونه که ارسطو علوم خاص را کاربردی متافیزیک در عرصه های علمی خاص می دانست. لنین، به همان سان که در ماتریالیسم فلسفی طبیعت مستقل و جدا از اندیشه را تأیید می کند و به رسمیت می شناسد، در ماتریالیسم تاریخی نیز «هستی اجتماعی» مستقل و جدا از «آگاهی اجتماعی» را تأیید می کند: «هستی اجتماعی، مستقل از آگاهی اجتماعی افراد است.»<sup>۴۲</sup> مارکس، چنان که گفتیم، آگاهی را چیزی جز هستی آگاه نمی داند و به این معنا می - گوید آگاهی اجتماعی و هستی اجتماعی کل واحدی به نام انسان زنده و کارورز را تشکیل می دهند. به نظر او، جامعه ی طبقاتی است که این کل واحد را دوبره می کند، آگاهی اجتماعی یا کار فکری در یک سو و هستی اجتماعی یا کار مادی (که کار فکری فقط به صورت درخود در آن وجود دارد) در سوی دیگر. آنچه لنین در مخالفت با همانندی هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی می گوید و نام آن را «ماتریالیسم تاریخی» می گذارد چیزی نیست جز تأیید و به رسمیت شناسی همین دوبره ناشی از جامعه ی طبقاتی:

هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی همانند نیستند، همان گونه که هستی به طور کلی با آگاهی به طور کلی همانند نیست. ... آگاهی اجتماعی بازتاب هستی اجتماعی است - چنین است آموزش مارکس. این بازتاب ممکن است نسخه ی تقریباً حقیقی [واقعیت] بازتاب یافته باشد، اما سخن گفتن از همانندی آنها بی معنی است. آگاهی به طور کلی هستی را بازتاب می دهد - چنین است تز عام هرگونه ماتریالیسم. انکار رابطه ی مستقیم و جدایی ناپذیر این تز با تز ماتریالیسم تاریخی، یعنی بازتاب هستی اجتماعی در آگاهی اجتماعی، غیرممکن است.<sup>۴۳</sup>

آنچه در این گفته ی لنین چشمگیر است و باید بر آن تأکید کرد تفکیک «هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی» از «هستی و آگاهی به طور کلی» است. باید پرسید مگر جز «هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی» هستی و آگاهی دیگری وجود دارد که لنین از «هستی و آگاهی به طور کلی» سخن می گوید؟ روشن است که به همان دلیل که بیرون از عرصه ی اجتماع انسان ها چیزی به نام «آگاهی» وجود ندارد (مگر آنکه به ایدئالیسم و مذهب معتقد باشیم، که می دانیم لنین سخت با آنها مخالف بود)، چیزی به نام «هستی» نیز بیرون از این عرصه نمی تواند وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، هستی یا ماده یا طبیعت بیرون از جامعه ی انسان ها یک انتزاع پوچ و میان تهی است، درست به همان دلیل که آگاهی یا اندیشه ی بیرون از جامعه ی انسان ها پوچ و میان تهی است. این گفته ی لنین بهتر از هر گفته ی دیگری متافیزیکی بودن مفهوم «ماده» را، که ماتریالیسم فلسفی («ماتریالیسم دیالکتیکی») بر آن بنیاد گذاشته شده است، نشان می دهد. پس اولاً بیرون از هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی هستی و آگاهی دیگری وجود ندارد و، ثانیاً، هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی در وجود انسان زنده و فعال در وحدت به سر می برند. تقسیم کار است که آنها را از هم جدا و مستقل می کند. تأکید بر این نکته لازم است که وحدت هستی و آگاهی بحثی صرفاً نظری و مکتبی نیست، بلکه لازمه ی وجود انسان زنده و تولیدکننده همچون موجود اجتماعی و تاریخی هدفدار این است که دست و مغز او کلیت واحدی را تشکیل دهند. آگاهی انسان ها، که خود را به صورت گفتار و زبان نشان داد، بر زمینه ی کار و تولید جمعی انسان ها به وجود آمد و، به گفته ی جورج تامسن، «روابط اجتماعی انسان ها تعیین می کرد که زمین و محصولات طبیعی آن - موضوع کار انسان - به چه شکلی به آگاهی انسان در آیند.»<sup>۴۴</sup> از همین رو، معنی وحدت هستی و آگاهی به ناگزیر چیزی جز هستی آگاه (یا آگاهی استوار بر هستی) نیست. به همین دلیل است که مارکس می گوید، «هستی اجتماعی انسان هاست که آگاهی اجتماعی آنان را تعیین می کند، و نه برعکس.»<sup>۴۵</sup>

اما بررسی پسرقت لنین در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* نسبت به رویکرد انتقادی مارکس به فلسفه، اعم از ماتریالیستی و ایدئالیستی، ناقص خواهد ماند اگر به نظریه ی لنین درباره ی شناخت نپردازیم، نظریه ای که به «بازتاب» معروف است و بر اساس آن شناخت انسان «تصویر» یا «کپی» واقعیت بیرون از انسان است. گفتیم که وجه مشترک ایدئالیسم و ماتریالیسم فلسفی و

آنچه آنها را متافیزیکی می‌کند تأیید تقسیم کار به کار فکری و کار مادی و به طور مشخص به رسمیت‌شناسی «واقعیت»ی است که مستقل و منتزع از انسان وجود دارد، «واقعیت»ی که ایدئالیسم به آن «روح» یا «ایده» می‌گوید و ماتریالیسم فلسفی آن را «ماده» یا «طبیعت» می‌نامد. همچنین، این دو شکل از فلسفه در این مورد نیز هم داستان‌اند که هر دو انسان را صرفاً با کار فکری یعنی تفسیر و شناخت و خردورزی تعریف می‌کنند و کار مادی را، حتی اگر به رسمیت بشناسند، حداکثر در شکل بروز «کثیف و یهودی‌وار» آن خلاصه می‌کنند و آن را در شأن انسان نمی‌دانند. اما رابطه‌ی ایدئالیسم و ماتریالیسم فلسفی در این شباهت‌ها خلاصه نمی‌شود و آنها در یک مورد مهم با یکدیگر تفاوت دارند. این مورد همان است که مارکس در تز نخستش درباره‌ی فویرباخ به آن اشاره می‌کند: «...جنبه‌ی فعال انسان را نه ماتریالیسم بلکه ایدئالیسم مورد توجه قرار داده است، البته به گونه‌ای انتزاعی، چرا که ایدئالیسم فعالیت واقعی و محسوس انسان به طور کلی را به رسمیت نمی‌شناسد.» انسانی که ایدئالیسم برای ما به تصویر می‌کشد نسبت به انسانی که ماتریالیسم فلسفی به ما نشان می‌دهد به انسان واقعی بسیار نزدیک‌تر است، زیرا انسان ایدئالیسم در برخورد با دنیای اطرافش فعال یا کنشگر است و انسان ماتریالیسم فلسفی منفعل یا کنش‌پذیر. برای پی‌بردن به تفاوت این کنشگری و کنش‌پذیری، کافی است مفاهیم «خدا» یا «روح»، یعنی شکل انتزاعی شده‌ی انسان در ایدئالیسم، را با مفاهیم «ماده» یا «طبیعت»، یعنی شکل انتزاعی شده‌ی انسان در ماتریالیسم فلسفی، مقایسه کنیم. خواهیم دید که هر چه در دنیا هست، از جمله همان طبیعت مورد نظر ماتریالیسم فلسفی، با فعالیت انسان که ایدئالیسم او را به هیئتی متافیزیکی درآورده است معنی پیدا می‌کند. بنابراین، هر آنچه در کائنات هست، هستی خود را مدیون این «قادر متعال» است. منتها این «قادر متعال» یک عیب «کوچک» دارد و آن این است که فقط در ذهن فیلسوف ایدئالیست وجود دارد! با این همه، یعنی با وجود این عیب «کوچک»، نمی‌توان منکر شد که انسانی که فقط در ذهن فیلسوف ایدئالیست وجود دارد به مراتب واقعی‌تر از انسانی است که فقط در ذهن فیلسوف ماتریالیست وجود دارد. چرا؟ زیرا دنیای شناخت فیلسوف ایدئالیست به مراتب غنی‌تر، خلاق‌تر و آفرینشگرانه‌تر از دنیای شناخت فیلسوف ماتریالیست است. برای پی‌بردن به این حقیقت کافی است که نظام‌های فلسفی فیلسوفان ایدئالیستی چون افلاطون و ارسطو را با نظام فلسفی فیلسوف ماتریالیستی چون دموکریت مقایسه کنیم. یا در دوران مدرن، نظام‌های فلسفی کانت و هگل را با نظام فلسفی فویرباخ مقایسه کنیم. غنا، خلاقیت و آفرینشگری در دنیای شناخت فیلسوف ایدئالیست مدیون حضور فعال انسان – هرچند به صورت انتزاعی – در فلسفه‌ی ایدئالیسم است. به نظر مارکس، دنیای شناخت فیلسوف ایدئالیست روی سرش ایستاده است (یعنی صرفاً بر کار فکری متکی است) و باید روی پایش قرار داده شود (یعنی در پیوند با کار مادی قرار گیرد) تا غنا و خلاقیت و آفرینشگری آن از پوسته‌ی انتزاعی و متافیزیکی‌اش به درآید و شکل واقعی خود را پیدا کند. منظور مارکس از روی پا قراردادن دیالکتیک هگل در واقع قراردادن دنیای شناخت متکی بر کار صرفاً فکری این فیلسوف ایدئالیست بر مبنای کار مادی است. به سخن دیگر، مارکس دیالکتیک هگل را بر ماتریالیسم تاریخی مبتنی می‌کند، بی‌آنکه همراه با کنارگذاشتن ایدئالیسم او غنا و خلاقیت و آفرینشگری و در یک کلام جنبه‌ی فعال انسان را در این ایدئالیسم کنار بگذارد. او به این ترتیب از یکسو شناخت را بر کار مادی انسان برای تغییر جهان مبتنی می‌سازد، و از سوی دیگر و به همین دلیل، کار فکری را به عرصه‌ی غنی و پر بار از فعالیت نظری (که با فعالیت عملی توأم است) تبدیل می‌کند، عرصه‌ای که تسلسل تاریخی دنیای کار مادی را به صورت تسلسل منطقی مفاهیم زنده و انضمامی باز می‌آفریند، به گونه‌ای که – به گفته‌ی او – ممکن است این تصور (نادرست) در اذهان ایجاد شود که گویا موضوع مورد شناخت ما «ساخته‌ای پیشینی» است. در این روش دیالکتیکی، که مارکس آن را «روش تشریح» (به تفکیک از «روش تحقیق») می‌نامد، آنچه در جریان فرایند تشریح یا بازنمایی به دست می‌آید مجموعه‌ای از مفاهیم است که اگر چه از ساده‌ترین انتزاع‌های ناشی از روش تحقیق عزیمت می‌کنند اما با پیشروی از مفاهیم انتزاعی به سوی مفاهیم انضمامی زندگی واقعی موضوع مورد شناخت را به صورت مفاهیم بیان می‌کنند، به طوری که اگر این تشریح با موفقیت انجام گیرد ممکن است

چنین به نظر آید که زندگی واقعی از روی این مفاهیم ساخته شده است. مارکس «روش تشریح» خود را در کتاب *سرمایه* این - گونه توضیح می دهد:

البته روش تشریح باید شکل متفاوتی از روش تحقیق داشته باشد. تحقیق باید به جزئیات موضوع مورد شناخت پی ببرد، شکل های مختلف تحول آن را تجزیه و تحلیل کند و به رابطه ی درونی آنها دست یابد. تنها پس از انجام این کار است که می توان حرکت واقعی موضوع را به درستی تشریح کرد. اگر این تشریح با موفقیت انجام گیرد، اگر زندگی موضوع مورد مطالعه به صورت مفاهیم بیان شود، آنگاه ممکن است چنین به نظر آید که با ساخته ای پیشینی سر و کار داریم.<sup>۴۶</sup>

مارکس در مقاله ی «روش اقتصاد سیاسی» روش دیالکتیکی خود را برای بررسی مقولات اقتصادی مفصل تر توضیح می دهد و آن را همچون روشی صحیح که از انتزاع های واقعی عزیمت می کند و به مفاهیم زنده و انضمامی می رسد در مقابل روش حرکت از مفاهیم انضمامی گنگ و آشفته به سوی ایده های انتزاعی قرار می دهد. می نویسد:

هنگامی که کشور معینی را از نظر اقتصاد سیاسی بررسی می کنیم، از جمعیت آن، از توزیع این جمعیت در میان طبقات، از شهر، روستا، ساحل، از شاخه های مختلف تولید، صادرات و واردات، تولید و مصرف سالانه، قیمت کالاها و نظایر آنها شروع می کنیم. به نظر می آید که عزیمت از امور واقعی و انضمامی، از پیش شرط های واقعی [اندیشه] و بدین سان، مثلاً در مورد اقتصاد، از جمعیت، که اساس و موضوع کل عمل اجتماعی تولید است، کار درستی باشد. اما بررسی دقیق تر به ما نشان می دهد نادرست است. جمعیت انتزاعی بیش نیست اگر من، برای مثال، طبقات تشکیل دهنده ی آن را کنار گذارم. این طبقات نیز به نوبه ی خود عباراتی میان تهی خواهند بود اگر من با عناصری که مبنای آنها را می سازند، برای مثال کار مزدی، سرمایه و نظایر آنها، آشنا نباشم. اینها نیز به نوبه ی خود بر مبادله، تقسیم کار، قیمت و نظایر آنها مبتنی هستند. مثلاً سرمایه بدون کار مزدی، بدون ارزش، قیمت، پول و غیره، هیچ نیست. بنابراین، اگر از جمعیت شروع می کردم در واقع از دریافتی [Vorstellung] آشفته از کل [انضمامی] شروع کرده بودم و سپس از طریق تعیین بیشتر به گونه ای تحلیلی به سمت مفاهیم [Begriff] ساده تر حرکت می کردم، یعنی از انضمامی به تخیل درآمده به سوی انتزاع های نحیف می رفتم تا در نهایت به ساده ترین تعیین ها برسیم. [اما] در اینجا باید مسیر حرکت را معکوس می کردم تا سرانجام دوباره به جمعیت برسیم، اگرچه این بار نه به عنوان دریافتی آشفته از یک کل بلکه همچون کلیتی سرشار از تعیین ها و روابط بسیار. روش پیشین [حرکت از انضمامی به تخیل درآمده به سوی انتزاع های نحیف] روشی است که علم اقتصاد به طور تاریخی در زمان شکل-گیری اش به کار بست. برای مثال، اقتصاددانان قرن هفدهم همیشه از کل زنده، از جمعیت، کشور، دولت، دولت های متعدد و نظایر آنها شروع می کردند؛ اما همیشه از طریق تجزیه و تحلیل به کشف شمار اندکی از روابط متعین، انتزاعی و کلی مانند تقسیم کار، پول، ارزش و نظایر آنها می رسیدند. همین که این عناصر تکین کم و بیش تثبیت و تحکیم و منتزع شدند، نظام های اقتصادی به وجود آمدند که از روابط ساده، مانند کار، تقسیم کار، نیاز، ارزش مبادله عزیمت می کردند و به سطح دولت، مبادله ی بین کشورها و بازار جهانی می رسیدند. بدیهی است که روش اخیر از نظر علمی درست است. انضمامی از آن رو انضمامی است که حاصل جمع تعیین های بسیار و، از همین رو، وحدت عناصر گوناگون است. بنابراین، در فرایند اندیشیدن همچون فرایند تجمیع، همچون نتیجه، ظاهر می شود و نه همچون نقطه ی عزیمت، اگرچه خود نقطه ی عزیمت واقعی و، به همین دلیل، نقطه ی عزیمت مشاهده [Anschauung] و دریافت است. در مسیر نخست، دریافت کامل [امر انضمامی] زایل می شود تا یک تعیین انتزاعی به دست آید؛ در مسیر دوم، اندیشه از تعیین های انتزاعی عزیمت می کند تا امر انضمامی را به صورت فکر بازتولید کند. چنین بود که

هگل دچار این توهم شد که گویا واقعیت محصول اندیشه‌ی خودپرداز است، اندیشه‌ی ای که ژرفای خود را می‌کاود و درون خویش را به معرض نمایش می‌گذارد؛ حال آنکه روش حرکت از انتزاعی به انضمامی روشی است صرفاً فکری که در جریان آن اندیشه‌ی امر انضمامی را به خود اختصاص می‌دهد و آن را به عنوان مفهوم انضمامی باز می‌آفریند. اما این روش به هیچ وجه همان فرایندی نیست که در جریان آن امر انضمامی به وجود می‌آید.<sup>۴۷</sup>

نقل این گفته‌ی طولانی از مارکس را از آن رو ضروری دیدم که اولاً در ترجمه‌ی فارسی *گروندرسیسه*<sup>۴۸</sup> به صورتی مغشوش و نامفهوم ترجمه شده به طوری که خواننده را یکسره گیج می‌کند، ثانیاً برای درک شناخت دیالکتیکی مفاهیم و مقولات اقتصاد سیاسی از منظر انتقادی مارکس به ویژه برای فهم روند تشریح این مفاهیم در کتاب *سرمایه* حائز اهمیت بسیار است، و سرانجام آنکه با موضوع بحث کنونی ربطی وثیق دارد و همچون آینه تفاوت و در واقع پسرقت عمیق نظریه‌ی «بازتاب» لنین را نسبت به روش شناخت مارکس نشان می‌دهد. آنچه مارکس در اینجا می‌گوید در واقع بیان دیگری است از چه‌گونگی پشت و رو کردن یا روی پا قراردادن دیالکتیک هگل، یعنی قراردادن دنیای شناخت متکی بر کار صرفاً فکری این فیلسوف ایدئالیست بر مبنای کار مادی. مارکس با این رویکرد خود، چنان که گفتم، از یک سو شناخت انسان را بر کار مادی انسان برای تغییر جهان مبتنی می‌سازد و، از سوی دیگر و به همین دلیل، کار فکری را به عرصه‌ی غنی و پربار از فعالیت نظری انسان تبدیل می‌کند، عرصه‌ی ای که دنیای کار مادی را به صورت مفاهیم زنده و انضمامی باز می‌آفریند. به بیان دیگر، آنچه در اینجا می‌خوانیم شرحی است اجمالی و موردی از تلاش مارکس برای جذب «جنبه‌ی فعال» انسان در فلسفه‌ی هگل ضمن مرزبندی با شکل انتزاعی و ایدئالیستی آن. چنان که آمد، مارکس در اینجا از دو روش شناخت سخن می‌گوید و به صراحت یکی را «نادرست» و دیگری را «درست» می‌نامد. به نظر مارکس، روش تشریح نادرست عبارت است از شروع از **واقعیت** انضمامی و حرکت به سوی مفاهیم انتزاعی، برای مثال شروع از جمعیت در اقتصاد سیاسی و حرکت به سوی مفاهیمی چون طبقه، سرمایه، کار مزدی، پول، قیمت، ارزش و... مارکس می‌گوید به نظر می‌رسد عزیمت از واقعیت زنده و انضمامی - که به نظر مارکس «پیش شرط واقعی» شناخت است - کار درستی باشد. حال آنکه درست نیست. چرا؟ زیرا آنچه به این ترتیب به واسطه‌ی قوه‌ی احساس و فهم درک می‌شود چیزی جز یک انتزاع گنگ و آشفته نیست. ما همین که در خیابان وسیله‌ی نقلیه‌ی بزرگ و در حال حرکتی را می‌بینیم که شماری انسان در آن نشسته‌اند آن را با مفهوم «اتوبوس» در ذهن خود ثبت می‌کنیم. اما این مفهوم، تیره و تار و آشفته است و هیچ چیز انضمامی و مشخصی درباره‌ی آن وسیله‌ی نقلیه به ما نمی‌دهد: چه نوع اتوبوسی است؟ مسافربری است یا شخصی؟ اگر مسافربری است، درون شهری است یا بین شهری؟ اگر درون شهری است، مبدأ و مقصدش کجاست؟ ... برای اینکه اینها را بدانیم باید روی مفهوم اولیه‌ی خود **متمرکز** شویم و به این ترتیب تیره و تاری و آشفته‌گی آن را رفع کنیم. اما حاصل این متمرکز شدن، جدا کردن مسافربری از شخصی، درون شهری از بین شهری، خط فلان از خط بهمان و... است و اینها همه به معنی انتزاعی کردن بیش از پیش و مرحله به مرحله‌ی مفهوم اولیه‌ی ما درباره‌ی «اتوبوس» است. بی‌تردید، حاصل این سیر، روشن شدن درک اولیه‌ی ما از اتوبوس است. اما این دیگر مفهومی نیست که دربرگیرنده‌ی تمام ویژگی‌ها و تعیین‌هایی باشد که ما در حرکت خود از انضمامی به انتزاعی آنها را یکی - یکی جدا کرده‌ایم. به عبارت دیگر، رفع تیره و تاری و آشفته‌گی درک اولیه‌ی ما ناگزیر به مفاهیم انتزاعی پیوسته ساده‌تر و نحیف‌تر انجامیده است.

برداشت اقتصاددانان قرن هفدهم از «جمعیت» نیز برداشتی تیره و تار و آشفته بوده است. تلاش ذهنی آنان برای روشن کردن این برداشت از واقعیت انضمامی جمعیت در جامعه‌ی سرمایه‌داری، ناگزیر به درک طبقات تشکیل دهنده‌ی این جمعیت می‌انجامد. اما این طبقات نیز نمی‌توانند به روشنی شناخته شوند مگر آنکه مبنای اقتصادی آنها یعنی سرمایه و کار مزدی درک شوند. درک روشن اینها نیز در گرو دست‌یابی به مفاهیم انتزاعی‌تر ارزش و پول و... است. به این ترتیب، روش شروع تشریح از واقعیت زنده و انضمامی جمعیت ما را صرفاً به شناختی ساده، انتزاعی و یک‌جانبه از این واقعیت می‌رساند و به

هیچ وجه جنبه های گوناگون و متنوع آن را به ما نشان نمی دهد. چرا؟ زیرا شناخت کلیت زنده و انضمامی واقعیت در گرو فعالیت خلاق و آفرینشگر ذهن ماست، حال آنکه روش حرکت از واقعیت انضمامی به سوی مفاهیم انتزاعی جز متمرکز شدن روی واقعیت متضمن هیچ گونه فعالیت ذهنی خلاق و آفریننده نیست. لازمه ی این فعالیت ذهنی خلاق و آفرینشگر ساختن اندیشه های جدیدی است که واقعیت زنده و انضمامی را به صورت مفاهیم زنده و انضمامی بازآفریند، و این نیز به نوبه ی خود در گرو حرکت از مفاهیم انتزاعی ساده و نحیف به سوی مفاهیم انضمامی و سرشار از ویژگی و تعین های گوناگون است. در مثال مارکس درباره ی جمعیت، در پایان این حرکت ما دوباره به مفهوم جمعیت می رسیم، اما این مفهوم دیگر آن درک گنگ و آشفته یا «انضمامی به تخیل درآمده»ی آغازین نیست بلکه نتیجه ی فرایندی از تجمیع است که دم به دم به واقعیت نزدیک تر می شود. روشن است که مارکس در اینجا دارد با «پوسته ی ایدئالیستی» دیالکتیک هگل مرزبندی می کند، آن گاه که با تیزبینی خاص خود می گوید هگل دچار این توهم شد که روش بازآفرینی دیالکتیکی واقعیت در ذهن همان روش به وجود آمدن امر انضمامی در واقعیت است. اما این نیز به همان اندازه روشن است که گذشته از این جنبه ی انتقادی، که معلول جدایی کار فکری از کار مادی است، مارکس از جنبه ی غنای فکری و بازآفرینی واقعیت به صورت مفهوم - جنبه ای که به کار فکری هگل مربوط می شود - در واقع از «هسته ی عقلانی» دیالکتیک هگل دفاع می کند. همین جنبه ی اخیر است که به کلی در نظریه ی شناخت لنین یعنی نظریه ی «بازتاب» غایب است، و در همین جاست که به تفاوت **کنشگری** در شناخت مبتنی بر پراکسیس مارکس با **کنش پذیری** در ماتریالیسم فلسفی لنین پی می بریم.

دنیای شناخت مارکس سرشار از فعالیت فکری خلاق و آفرینشگر است، «فکری که ژرفای خود را می کاود و درون خویش را به معرض نمایش می گذارد»، حال آنکه نظریه ی شناخت لنین کار فکری انسان را تا حد کپی کردن واقعیت فرو می کاهد و مغز انسان را به یک ماشین فتوکپی حقیر و فقیر تبدیل می کند. اما خطای بزرگی خواهد بود اگر تفاوت این دو روش شناخت را صرفاً در مسئله ی غنا و خلاقیت فکری خلاصه کنیم. تفاوت اصلی این دو روش بسی مهم تر از این است، و آن اینکه «کپی» کردن به عنوان نظریه ی شناخت هیچ معنایی ندارد مگر نمایش همان «واقعیت» برآمده از دنیای سرمایه داری، حال آنکه روش شناخت مارکس، درست برعکس، حقیقت نهفته در پس «واقعیت» برآمده از دنیای سرمایه داری را نشان می دهد، حقیقتی که ایدئولوژی حاکم بر دنیای سرمایه داری آن را یا پنهان می کند یا به گونه ای وارونه و تحریف شده و کج و معوج نمایش می دهد. علت این تفاوت نیز همان است که آن را پیش تر نشان دادیم: نظریه ی شناخت لنین بر کار فکری منفصل از کار مادی مبتنی است، حال آنکه روش شناخت مارکس بر وحدت کار فکری و کار مادی استوار است. کار فکری منفصل از کار مادی خود خصلت ایدئولوژیک دارد و، از همین رو، قادر به کنارزدن پرده از روی ایدئولوژی بورژوایی نیست و جز همان واقعیت برساخته ی بورژوازی چیز دیگری را به عنوان واقعیت نمی شناسد. در اینجا برای نشان دادن اینکه روش مارکس چه گونه حقیقت نهفته در پس ایدئولوژی بورژوایی را بیرون می کشد و در معرض نمایش می گذارد، به نمونه ای از نقد مارکس بر نگرش اقتصاددانان سرمایه داری اشاره می کنم.

بر اساس آنچه اقتصاددانان بورژوا (مثلاً آدام اسمیت) درباره ی سرمایه داری می گویند، سرمایه دار مبلغی را صرف خرید مواد اولیه می کند، پولی را به استهلاک ساختمان و ماشین آلات و وسایل دیگر اختصاص می دهد، و وجهی را نیز به عنوان مزد به کارگر می پردازد تا کالای مورد نظر او را تولید کند. بر این اساس، مجموع این وجوه، قیمت کالای تولیدشده را تشکیل می دهند، که سرمایه دار آن را به قیمتی بالاتر از آن در بازار به فروش می رساند. به این ترتیب، طبق این تصور، سود سرمایه دار عبارت است از تفاوت قیمت تولید کالا و قیمت فروش آن در بازار. این تصور در واقع «بازتاب» یا «کپی» همان «واقعیت»ی است که جامعه ی سرمایه داری به افرادی که در این جامعه زندگی می کنند، نشان می دهد، و نظریه پرداز بورژوازی را، که به کار فکری صرف اشتغال دارد، گمراه می کند و از او یک ایدئولوژیست می سازد. حال آنکه روش مارکس و رای این «واقعیت» را نشان می دهد. مارکس می گوید این تصور محصول تغییر شکلی است که خود جامعه سرمایه-



داری آن را به وجود می آورد: تغییر شکل «ارزش کالا» به «قیمت تولید کالا». این تغییر شکل چنین می‌نمایاند که گویا مزد معادل ارزش کل کار کارگر است. اما این نمایش، حقیقت «کوچک»ی را در پس خود پنهان می‌کند و آن این است که آنچه در معامله‌ی بین کارگر و سرمایه‌دار خریدوفروش می‌شود کار نیست بلکه نیروی کار است. موضوع هر خرید و فروشی یک کالا است. نیروی کار کارگر است - و نه کار او - که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به کالا یعنی محصولی برای خریدوفروش تبدیل می‌شود. کار به‌عنوان یک فرایند تولیدی پیامد مصرف نیروی کار است و پس از معامله‌ی کارگر و سرمایه‌دار متحقق می‌شود و، به همین دلیل، نمی‌تواند موضوع این معامله باشد. موضوع این معامله کالایی است متشکل از تن و بدن و دست و پا و سر کارگر که او آن را در ازای مزد برای مدت معینی در اختیار سرمایه‌دار می‌گذارد. اما این کالا با همه‌ی کالاهای دیگر یک فرق مهم دارد و آن زنده بودن آن است، عاملی که باعث می‌شود استفاده از آن ارزشی بیش از آنچه صرفش شده تولید کند. به عبارت دیگر، سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را می‌خرد اما از کارگر کار می‌کشد. بنابراین، آنچه به عنوان سود نصیب سرمایه‌دار می‌شود در واقع بخشی از ارزش اضافی ناشی از تفاوت بین ارزش نیروی کار و ارزش کار است، و نه تفاوت بین قیمت تولید کالا و قیمت فروش آن در بازار. می‌بینیم که آنچه ایدئولوژی بورژوازی آن را پنهان می‌کند و یا به گونه‌ای وارونه و جعلی نمایش می‌دهد چیز «بی‌اهمیت»ی به نام استثمار انسان از انسان است، همین!

دیدگاه لنین در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم* به ویژه نظریه‌ی «بازتاب» او و دستگاه فتوکپی‌اش هر اندازه هم دقیق عمل کند نمی‌تواند این حقیقت پنهان شده در پس ایدئولوژی بورژوازی را نشان دهد، درست به این دلیل که خود سرشتی ایدئولوژیک دارد. این دستگاه ایدئولوژیک فقط می‌تواند ایدئولوژی بورژوازی را کپی کند تا آن را در خدمت یک سیاست معین به کار گیرد، سیاست حزب بلشویک. تا آنجا که به این نکته مربوط می‌شود، حق با آنتون پانه کوک است آن‌گاه که دیدگاه لنین در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم* را نقد می‌کند، هر چند او خود دچار این نقص اساسی است که مارکسیسم را ایدئولوژی نمی‌داند. او در اثر خود به نام *لنین در مقام فیلسوف* می‌نویسد:

کتاب لنین جزئی از یک اقامه‌ی دعوا بود، نوعی اعلام جرم؛ و به همین دلیل برای اثبات ادعایش به مجموعه‌ای از دلایل و شواهد نیاز داشت. پای یک مسئله‌ی سیاسی مهم در میان بود؛ ماخسیم دکترین‌های بنیادین و وحدت نظری «حزب» را مورد تهدید قرار داده بود؛ از همین رو، سخنگویان «حزب» باید تکلیف خود را با این مسئله روشن می‌کردند. ماخ و آناریوس به خطری برای «حزب» تبدیل شده بودند؛ بنابراین، چیزی که اهمیت داشت این نبود که ببینیم در آموزش‌های آنان چه چیزهای درست و ارزشمندی وجود دارد تا به یاری آنها دیدگاه‌های خودمان را متحول کنیم. مسئله‌ی مهم این بود که آنها را بی‌اعتبار کنیم، آبرویشان را ببریم، و به عنوان آشفته‌فکرانی که سخنان ضد و نقیض می‌گویند، مزخرفات درهم برهم به زبان می‌آورند، به گفته‌های خود باور ندارند و می‌کوشند عقاید واقعی خود را پنهان کنند، افشای‌شان کنیم.<sup>۴۹</sup>

البته لنین چند سال بعد، چنان که خواهیم دید، تحت تأثیر هگل در *دفترهای فلسفی* خود (در باره‌ی هگل) تا حدی از دیدگاه *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم* و از نظریه‌ی بس تقلیل‌گرایانه‌ی «بازتاب» فاصله گرفت. منتها این فاصله‌گیری در حد ترجیح «ایدئالیسم زرنگ» هگل به «ماتریالیسم کودن» فویرباخ و پلخانف و اینکه «شناخت انسان نه فقط بازتاب جهان عینی است بلکه آن را نیز می‌آفریند» باقی‌ماند. به‌سخن دیگر، لنین هیچ‌گاه به نقص اصلی نظریه‌ی شناخت خود، یعنی انفصال کار فکری از کار مادی، پی نبرد. این نکته ما را به فصل بعدی این بخش، یعنی فاصله‌گیری لنین از ماتریالیسم فلسفی فویرباخ و نزدیکی به دیالکتیک هگل، می‌رساند.

## دفت‌های فلسفی، چرخش صرف‌لنین از فویرباخ به سوی هگل

دفت‌های فلسفی لنین درباره ی هگل را، که در سال‌های ۱۹۱۴ و ۱۹۱۵ نوشته شده اند، گاه نقد و گسست لنین از دیدگاه‌های فلسفی اش در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* دانسته اند. من در اینجا می‌خواهم نشان دهم چنین نیست، و این دفت‌ها نیز در مجموع در چهارچوب همان کتاب قبلی لنین قرار دارند، با این تفاوت که او در اینجا ضمن حفظ پای بندی خود به ماتریالیسم فلسفی («ماتریالیسم دیالکتیکی» یا، به بیان استالینی آن، «دیامات») تا حدودی از فویرباخ فاصله می‌گیرد و به دیالکتیک هگل نزدیک می‌شود. اگر به راستی چیزی به نام نقد آگاهانه ی لنین بر دیدگاه‌های فلسفی پیشین او واقعیت می‌داشت، قبل از هرکس خود لنین باید آن را مطرح می‌کرد. *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* در سال ۱۹۲۰، یعنی در دوران حیات لنین، تجدیدچاپ شد و لنین در پیش‌گفتار خود بر این چاپ (چاپ دوم) مدعی هیچ گونه نقدی بر این کتاب نشد و تنها از چند مورد اصلاحی سخن گفت: «به استثنای چند مورد اصلاحی، چاپ حاضر هیچ تفاوتی با چاپ قبلی [۱۹۰۹] ندارد. امیدوارم این کتاب، صرف نظر از جدل با "ماخیست‌های" روسی، به آشنایی خوانندگان با فلسفه ی مارکسیسم، یعنی ماتریالیسم دیالکتیکی، و نیز به نتیجه‌گیری فلسفی از کشفیات اخیر در علوم طبیعی، یاری رساند».<sup>۵۰</sup> همین که لنین در سال ۱۹۲۰ *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* را تأیید می‌کند نشان می‌دهد که او نمی‌توانسته در سال‌های ۱۹۱۴-۱۵ دیدگاه‌های فلسفی خود را در این کتاب به نقد کشیده باشد. از سوی دیگر، یک شاخص مهم برای تعیین این که لنین با مطالعه ی آثار هگل در سال‌های ۱۹۱۴-۱۵ تا چه حد از دیدگاه‌هایش در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* فاصله گرفته است موضع او درباره ی فلسفه ی پلخانف است. اگر لنین با خواندن آثار هگل به نقد *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* رسیده بود، این نقد قاعداً باید شامل فلسفه ی پلخانف نیز می‌شد، چرا که لنین، با آنکه در این کتاب گاه از عبارات نادقیق پلخانف شکوه می‌کند، برای نقد باگدانف و هم نظران او در کنار فویرباخ و انگلس به پلخانف نیز استناد می‌کند. حال آنکه لنین نه تنها هیچ گاه فلسفه ی پلخانف را نقد نکرد بلکه در ۱۹۲۱، شش سال پس از مطالعه ی آثار هگل، ضمن توصیه ی مطالعه ی آثار پلخانف به اعضای جوان حزب بلشویک، اعلام کرد که بدون مطالعه ی تمام نوشته‌های فلسفی پلخانف نمی‌توان به یک «کمونیست هوشیار واقعی» تبدیل شد، زیرا «در دنیا هیچ کس بهتر از پلخانف درباره ی مارکسیسم نوشته است».<sup>۵۱</sup> با این همه، منکر تفاوت دیدگاه‌های لنین در *دفت‌ها* با مواضع او در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* و نیز با فلسفه ی پلخانف نمی‌توان شد و ممکن است منظور این مدعیان از نقد لنین بر مواضع فلسفی پیشینش همین تفاوت باشد. از جمله ی این مدعیان یکی کوبین بی. آندرسون است که من در اینجا به نظرات او می‌پردازم.

کوبین آندرسون در مقاله ی *بازیابی و پایداری دیالکتیک در فلسفه و در سیاست جهان* می‌نویسد، لنین پس از مطالعه ی آثار هگل به معایب و محدودیت‌های *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* پی برد و از آنها دوری جست. به نظر او، این کتاب لنین از منظر دیالکتیکی دو محدودیت اساسی دارد: «اول، نظریه ی خام بازتاب را مطرح می‌کند که ماتریالیسم مارکسیستی را "کپی، کپی تقریبی، واقعیت عینی" می‌داند. دوم، لنین تمام شکل‌های ایدئالیسم را "داستان سرایی محض درباره ی یک روح شاخ و برگ داده شده" می‌داند و آنها را رد می‌کند».<sup>۵۲</sup> به نظر آندرسون، لنین پس از مطالعه ی *علم منطقی* هگل به نقد این محدودیت‌ها رسید. او درباره ی رفع محدودیت دوم می‌نویسد:

لنین از ماتریالیسم خام [پیشین خود] فاصله گرفت و به پذیرش انتقادی دیالکتیک ایدئالیستی هگل نزدیک شد. لنین، همچون انگلس، به سیالیت و انعطاف پذیری اندیشه‌ی هگل احساس نزدیکی می‌کرد. ... اما به زودی از این احساس فراتر رفت و دیدگاه انگلس در مورد تقسیم فلسفه به "دو اردوگاه بزرگ"، یعنی ایدئالیسم و ماتریالیسم را این گونه پشت سر گذاشت: "اندیشه ی دگرذیسی ایده به واقعیت اندیشه ی ژرفی است! برای تاریخ اهمیت زیادی دارد. اما

روشن است که در زندگی شخصی انسان نیز حقیقت زیادی در آن نهفته است. بر ضد ماتریالیسم عامیانه است. توجه شود: تفاوت فکر و ماده نیز نامشروط و نامحدود نیست". ... اکنون کلید مسئله برای لنین پذیرش انتقادی ایدئالیسم دیالکتیکی هگل و پیوند زدن آن به ماتریالیسم مارکسیستی بود. لنین، در مخالفت با کار انگلس در تقسیم فلسفه به دو اردگاه ایدئالیسم و ماتریالیسم، به موضعی نزدیک شد که بیانگر نوعی وحدت دیالکتیکی ایدئالیسم و ماتریالیسم بود. چیزی شبیه این موضع، که لنین از آن اطلاع نیافت، در سال ۱۸۴۴ برای مارکس جوان پیش آمد آن‌گاه که نوشت "طبیعت‌گرایی یا انسان‌گرایی پیگیر هم از هر دو [فلسفه‌ی] ایدئالیسم و ماتریالیسم متمایز است و هم در عین حال حقیقت وحدت بخش آنها را تشکیل می‌دهد".<sup>۵۲</sup>

نخست اینکه آنچه کوین آندرسون به لنین نسبت می‌دهد، یعنی «فراتر رفتن از تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم» و «نامشروط - نبودن تفاوت فکر و ماده» چیز تازه‌ای نیست که مختص دیدگاه لنین پس از مطالعه‌ی آثار هگل باشد. لنین این نظر خود را در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* نیز بیان کرده است: «البته، حتی آنتی‌تز ماده و اندیشه تنها در محدوده‌ی یک قلمرو بسیار محدود - در این مورد منحصراً در محدوده‌ی این مسئله‌ی شناخت‌شناختی اساسی که کدام یک از این دو را باید مقدم و کدام یک را باید ثانوی دانست - معنای مطلق دارد. فراتر از این محدوده، خصلت نسبی این آنتی‌تز غیرقابل تردید است». <sup>۵۴</sup> چنان که پیش‌تر اشاره کردم، به نظر لنین بیرون از محدوده‌ی شناخت‌شناسی، بیرون از محدوده‌ی فلسفه، بحث تقدم ماده بر اندیشه (یا اندیشه بر ماده) معنای خود را از دست می‌دهد، زیرا «غیرقابل تردید بودن خصلت نسبی این آنتی‌تز» هیچ معنایی جز منتفی شدن بحث تقدم یکی بر دیگری ندارد. بنابراین، دیدگاه لنین درباره‌ی تقدم ماده بر اندیشه **فقط در محدوده‌ی فلسفه** معنا و اعتبار دارد. محدوده‌ی فلسفه نیز، همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، چیزی نیست جز محدوده‌ی ایدئولوژی. مشکل اندیشه‌ی لنین ماندن و درج‌زدن در این محدوده است، ماندن در اسارت سلطه‌ی کار فکری بر کار مادی، ماندن در اسارت ایدئولوژی. بنابراین، تا زمانی که لنین در اسارت تقدم ماده بر فکر، یعنی در اسارت ماتریالیسم فلسفی، قرار دارد، این گفته‌ی او که «تفاوت فکر و ماده نامشروط و نامحدود نیست» گفته‌ی صرفاً بر روی کاغذ است و هیچ‌گونه تأثیری بر دیدگاه واقعی او ندارد. این گفته هنگامی می‌توانست بر دیدگاه لنین تأثیری واقعی داشته باشد که او به طور واقعی، و نه صرفاً روی کاغذ، تقابل ماتریالیسم و ایدئالیسم را پشت سر می‌گذاشت و واقعیت جهان را نه به شکل مفهوم انتزاعی و میان‌تهی «ماده» بلکه به صورت موجود عملی - انتقادی و انقلابی، یعنی انسان تولیدکننده، واقعی، اجتماعی و تاریخی بیان می‌کرد. به عبارت دیگر، این گفته هنگامی می‌توانست بر دیدگاه لنین تأثیری واقعی بگذارد که او به نقد هرگونه متافیزیک از جمله متافیزیک ماتریالیستی می‌پرداخت. بنابراین، این ادعای کوین آندرسون که گویا لنین با مطالعه‌ی آثار هگل تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم را پشت سر می‌گذارد، صحت ندارد. آنچه آندرسون آن را فراگذشتن لنین از تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم می‌نامد چیزی نیست جز چرخش لنین از ماتریالیسم فویرباخ و انگلس و پلخانف به سوی دیالکتیک هگل ضمن پافشاری سرسختانه بر همان دیدگاه قبلی خود در باره‌ی ماتریالیسم فلسفی در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*. در *دفترهای فلسفی* لنین درباره‌ی هگل موارد زیادی از این پافشاری را می‌توان ذکر کرد که لنین در آنها همچنان از دیدگاه محوری و اصلی خود در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* یعنی ماتریالیسم فلسفی و تقدم ماده بر اندیشه سرسختانه دفاع می‌کند. برای مثال، در *چکیده‌ی علم منطق هگل*، در قسمت دکترین «مفهوم»، در مواردی که هگل از «طبیعت» به عنوان صورت بیگانه شده‌ی «ایده» سخن می‌گوید، لنین نظریه‌ی «طبیعت مستقل از انسان»<sup>۵۵</sup> یعنی ماتریالیسم فلسفی را درمقابل ایدئالیسم هگل می‌گذارد. یا در *چکیده‌ی درس‌گفتارهای هگل درباره‌ی تاریخ فلسفه*، در بحث مربوط به فلسفه‌ی ارسطو، لنین برخورد ایدئالیستی هگل با ارسطو را به نقد می‌کشد و می‌نویسد: «... هگل مسئله‌ی هستی خارج از انسان را نادیده می‌گیرد!!! نوعی طفره رفتن ماهرانه از ماتریالیسم!». <sup>۵۶</sup> در همه‌ی این موارد، موضع لنین همان موضع فلسفی او در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* است.

البته، چنان که گفتیم، منکر تفاوت دیدگاه لنین در *دفترهای فلسفی* نمی توان شد. لنین در اینجا به دیالکتیک و به طور کلی فلسفه ی هگل اهمیت بسیار بیشتری می دهد. او، جایی در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*، «ایدئالیسم مطلق» یعنی فلسفه ی هگل را «کپه ی گه» می نامد، حال آنکه در *چکیده ی درس گفتارهای هگل درباره ی تاریخ فلسفه*، ایدئالیسم هگل را «ایدئالیسم زرنگ» می خواند و آن را، در قیاس با «ماتریالیسم کون»<sup>۵۷</sup>، به «ماتریالیسم زرنگ» نزدیک تر می داند. با این همه، بی هیچ تردیدی می توان گفت که این تفاوت، آن گونه که کوین آندرسون می گوید، به معنی «نقد» *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* نیست، و *دفترهای فلسفی* در مجموع و در اساس در همان چهارچوب فلسفی اثر قبلی لنین قرار دارد. علت ارزیابی نادرست آندرسون از دیدگاه لنین در *دفترها* این است که او خود رویکرد مارکس را درباره ی فراگذشتن از تقابل ماتریالیسم و ایدئالیسم و دست یابی به پراکسیس درنیاخته است. او، برای نشان دادن گذار مارکس به فراسوی تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم، به جای آنکه به رویکرد برومند و پخته ی مارکس در *تزهایی درباره ی فویرباخ* یا *ایدئولوژی آلمانی* استناد کند، به دیدگاه مارکس در *دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، یعنی به اثری استناد می کند که مارکس در آن هنوز از فویرباخ نبریده است و «طبیعت گرایی» یا «انسان گرایی» غیراجتماعی و غیرتاریخی او را تأیید می کند. چنان که در بخش اول این کتاب اشاره کرده - ام، مارکس در سال ۱۸۴۴ چیزی را به فویرباخ نسبت می دهد که کمتر از یک سال بعد آن را پس می گیرد: فراگذشتن از ایدئالیسم و ماتریالیسم. او در عین حال در جایی دیگر از همان *دست نوشته ها* می گوید فویرباخ «ماتریالیسمی راستین و علمی واقعی» را بنیان نهاده است، و این درحالی است که کمتر از یک سال بعد، در *تزهایی درباره ی فویرباخ*، از «عیب اصلی» ماتریالیسم فویرباخ سخن می گوید و «ماتریالیسم جدید» (تاریخی) را در مقابل ماتریالیسم قدیم (فلسفی) می گذارد.

به نظر کوین آندرسون، محدودیت دیگری که لنین با مطالعه ی آثار هگل موفق به از میان برداشتن آن می شود نظریه ی «بازتاب» لنین است. به نظر آندرسون، لنین پس از آشنایی با دیدگاه های هگل نظریه ی «خام» بازتاب را رد می کند. او می - نویسد:

... آشکارترین دلیلی که نشان می دهد لنین این نظریه را رد می کند جمله ای است که در اواخر دفترهای لنین درباره ی هگل آمده است: "شناخت انسان نه تنها جهان عینی را بازتاب می دهد بلکه آن را می آفریند". این، نمونه ای است از پذیرش فعالانه، انتقادی و انقلابی ایدئالیسم هگل. در اینجا، شناخت تبلور یافته در نظریه ی انقلابی نه تنها بازتاب شرایط مادی است بلکه به فراسوی این شرایط و به سوی آفرینش یک دنیای نوین گذار می کند، دنیایی که از روابط اجتماعی تهی از انسانیت سرمایه داری رها شده است. همچنین، اندیشه ها و مفاهیم می توانند دنیای عینی را "بیافرینند"<sup>۵۸</sup>.

بی تردید، برداشت لنین از شناخت انسان در *دفترهای فلسفی* با برداشت او در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* متفاوت است، و آنچه آندرسون بر آن انگشت می گذارد تحت تأثیر هگل به وجود آمده است. در این مورد، حتی می توان نمونه های دیگری را نیز از همین *دفترها* آورد که تأثیر هگل بر لنین را بهتر نشان می دهد. مثلاً: «شناخت عبارت است از نزدیکی ابدی و بی پایان اندیشه به اژه. بازتاب طبیعت در اندیشه ی انسان را نباید "بی جان"، "انتزاعی"، "خالی از حرکت، و بدون تناقض دانست، بلکه باید آن را همچون فرایند ابدی حرکت، [فرایند] ظهور تناقض ها و حل آنها نگریم»<sup>۵۹</sup> یا:

... منطق، علم شناخت است. نظریه ی شناخت است. شناخت، بازتاب طبیعت در انسان است. اما این بازتاب، ساده، بی واسطه و کامل نیست، بلکه فرایند مجموعه ای از انتزاع هاست، فرایند تشکیل و توسعه ی مفاهیم، قوانین و غیره؛ و این مفاهیم، قوانین و غیره ... به گونه ای مشروط، به گونه ای تقریبی، خصلت جهان شمول و قانونمند طبیعت همیشه در حرکت و در تحول را نشان می دهند. در اینجا، به طور واقعی، به طور عینی، سه عنصر وجود دارد: (۱) طبیعت؛ (۲) شناخت انسان = مغز انسان (به عنوان عالی ترین محصول همین طبیعت) و (۳) شکل بازتاب طبیعت در شناخت

انسان، و این شکل دقیقاً از مفاهیم، قوانین، مقولات و نظایر آنها تشکیل می‌شود. انسان نمی‌تواند طبیعت را به‌عنوان یک کل، در تمامیت آن، در " کلیت بی واسطه"ی آن، درک کند = بازتاب دهد = منعکس کند. او فقط می‌تواند در حرکتی ابدی به طبیعت نزدیک شود، و با انتزاع‌ها، مفهوم‌ها و قانون‌ها، تصویری علمی از جهان را بیافریند و غیره و غیره.<sup>۶۰</sup>

روشن است که در این موارد لنین از نظریه‌ی «بازتاب» خود در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* دور می‌شود و، به همان میزان، به آنچه که مارکس آن را «روش تشریح» می‌نامد، نزدیک می‌شود. اما فقط نزدیک می‌شود، و هرگز به این روش نمی‌رسد. چرا؟ برای آنکه اساس نظریه‌ی شناخت لنین بر جدایی و استقلال سوژه و ابژه از یکدیگر، یعنی بر ماتریالیسم فلسفی، استوار است، حال آنکه روش شناخت مارکس بر وحدت آنها یعنی بر پراکسیس و ماتریالیسم تاریخی مبتنی است. «سوژه»ی مارکس فقط شناسنده‌ی جهان نیست؛ عامل دگرگونی جهان است؛ و از همین رو نمی‌تواند مادیت نداشته باشد؛ نمی‌تواند چیزی جز وحدت با ابژه باشد. سوژه‌ی لنین اما فقط شناسنده است؛ فقط ذهن است؛ فقط فکر است؛ زیرا ابژه در بیرون آن، جدا از آن، و مستقل از آن است. این وضعیت، سوژه را نسبت به ابژه به چیزی خارجی، چیزی جدا و مستقل از ابژه، چیزی انتزاعی و غیرمادی، تبدیل می‌کند. از چنین سوژه‌ای چیزی جز بازتاب دادن ابژه ساخته نیست، درست همان گونه که از آینه چیزی جز انعکاس شیء بیرون از آن ساخته نیست. اشکال اساسی نظریه‌ی «بازتاب» در اینجا نهفته است. خود کلمه‌ی «بازتاب» این اشکال را خوب نشان می‌دهد، زیرا به این معناست که بازتابیده در بیرون بازتابنده قرار دارد. از این بازتابنده کاری جز بازتاب صرف، جز کپی کردن، ساخته نیست. تأثیری که مطالعه‌ی آثار هگل بر لنین می‌گذارد صرفاً باعث می‌شود که لنین از تعریف نظریه‌ی «بازتاب» به‌عنوان «کپی کردن» و اقلیت (تعریفی که در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* کرده بود) دست بردارد. همین! او در *دفت‌های فلسفی* می‌گوید شناخت انسان فقط بازتاب عینی نیست بلکه آن را می‌آفریند. همین نکته البته پیشرفت مهمی در نظریه‌ی شناخت لنین است. اما آفرینش جهان مستلزم نیروی مادی است، و شناسنده‌ی لنینی فاقد این نیروی مادی است یا، دقیق‌تر بگوییم، این شناسنده نیروی «مادی» آفرینش جهان را حزب متشکل از روشنفکران انقلابی یعنی عاملان کار فکری صرف می‌داند، حزبی که برای پیشبرد هدف خود بر جنبش خودانگیخته‌ی طبقه‌ی کارگر یعنی جنبش عاملان کار مادی «تکیه» می‌کند. البته، از نظر لنین، کار مادی یا عمل دگرگون‌ساز انسان‌های کارگر فقط «تکیه‌گاه» مبارزه‌ی روشنفکران انقلابی برای دست‌یابی به قدرت دولتی نیست؛ محک صحت و سقم شناخت این روشنفکران نیز هست. از قضا، یکی دیگر از وجوه تشابه دیدگاه لنین در *دفت‌های فلسفی* با نظر او در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* همین در نظر گرفتن کار مادی به‌عنوان ملاک درستی یا نادرستی کار فکری است، نظری که چنان که دیدیم از انگلس سرچشمه گرفته است. لنین، در *چکیده‌ی علم منطق هگل*، در بخش دکترین «مفهوم»، آنجا که هگل در مقابل کانت از اندیشه‌ی انتزاعی دفاع می‌کند، چنین می‌نویسد:

در اساس، در مقابل کانت حق کاملاً با هگل است. اندیشه‌ای که از انضمامی به سوی انتزاعی می‌رود - به شرط آنکه درست باشد (و کانت مانند همه‌ی فیلسوفان از اندیشه‌ی درست سخن می‌گوید) - از حقیقت دور نمی‌شود بلکه به آن نزدیک می‌شود. انتزاع ماده، یک قانون طبیعت، انتزاع ارزش و نظایر آنها، در یک کلام تمام انتزاع‌های علمی (درست، جدی و نه بی‌معنی) طبیعت را ژرف‌تر، حقیقی‌تر و کامل‌تر بازتاب می‌دهند. از ادراک زنده به اندیشه‌ی انتزاعی و از این به عمل - چنین است مسیر دیالکتیکی شناخت حقیقت، شناخت واقعیت عینی.<sup>۶۱</sup>

بی‌شک، انتزاع یا جداکردن جزء از یک کل انضمامی (واقعی) لازمه‌ی شناخت است، و بدون انتزاع هیچ شناختی متصور نیست. انتزاع همان نقشی را برای شناخت دارد که دوربین برای عکاسی دارد و میکروسکوپ برای زیست‌شناسی. اما اگر قرار بر شناخت کل انضمامی باشد، شناخت یک جزء از این کل تنها در صورتی مفید خواهد بود که این شناخت جزئی نقطه

عزیمتی برای شناخت آن کل باشد. در غیر این صورت، انتزاع ما واقعی نخواهد بود، زیرا هیچ رابطه‌ای با کل انضمامی یعنی واقعیت ندارد. به عبارت دیگر، دست‌یابی به انتزاع تازه آغاز فرایند شناخت کل انضمامی است. در مسیر حرکت از انتزاعی به سوی کل انضمامی است که انتزاع‌های ما مدام تعین بیشتری می‌یابند و به آفرینش کل به صورت مفهوم انضمامی می‌انجامند. تنها در جریان حرکت از انتزاعی به انضمامی است که پرده‌ها از روی درک گنگ و آشفته‌ی اولیه‌ی ما کنار زده می‌شوند و واقعیت مورد نظر ما به صورت مفهومی غنی و سرشار از تعین آفریده می‌شود. حال آنکه، به نظر لنین، شناخت «ژرف‌تر، حقیقی‌تر و کامل‌تر» در مسیر حرکت «از ادراک زنده به اندیشه‌ی انتزاعی» به دست می‌آید و سپس این شناخت در «عمل» محک می‌خورد تا صحت و سقم آن معلوم شود. به این ترتیب، حرکت از انتزاعی به انضمامی جای خود را به «حرکت از اندیشه‌ی انتزاعی به عمل» می‌دهد. معلوم نیست که «آفرینش دنیای عینی توسط مفاهیم» یا «فرایند ظهور تناقض‌ها و حل آنها» در جریان شناخت، که لنین از آنها سخن می‌گوید، در کجای این مسیر قرار دارد؟ کار فکری، یعنی شناخت، آن‌گاه می‌تواند آفرینشگرانه باشد، یا به تناقض‌های واقعیت مورد شناخت پی‌ببرد و به حل آنها بپردازد، که بر پیکره‌ای از کار مادی استوار باشد و با این کار رابطه‌ای محکم داشته باشد. در غیاب این رابطه، یعنی در انفصال از کار مادی، کار فکری جز اینکه نقش آینه یا حداکثر دوربین عکاسی یا میکروسکوپ آزمایشگاه را ایفا کند کار دیگری نمی‌تواند بکند. به عبارت دیگر، به رغم تأثیرپذیری لنین از هگل، از آنجا که چهارچوب و اسکلت نظریه‌ی شناخت او در *دفترهای فلسفی* همچنان بر جدایی کار فکری از کار مادی مبتنی است، مضمون واقعی این نظریه چیزی جز همان نظریه‌ی «بازتاب» در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* نیست، و توصیف‌هایی چون «آفرینش دنیای عینی توسط مفاهیم» یا «فرایند ظهور تناقض‌ها و حل آنها» بیشتر عبارت پردازانه اند تا واقعی. بی‌دلیل نیست که لنین در این *دفترها* همچنان از نظریه‌ی «بازتاب» دفاع می‌کند و برای توصیف نظر خود درباره‌ی شناخت از همین عنوان استفاده می‌کند و آن را به هگل نیز نسبت می‌دهد: «هگل عملاً ثابت کرده است که صورت‌ها و قوانین منطقی پوخته‌های توخالی نیستند بلکه بازتاب جهان عینی اند».<sup>۶۲</sup>

گسست لنین از دیدگاهش در *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* مستلزم گسست او از ماتریالیسم فلسفی و به طور کلی هرگونه متافیزیک و ایدئولوژی و نقد این اثر بر اساس ماتریالیسم تاریخی مارکس بود. *دفترهای فلسفی* لنین درباره‌ی هگل مطلقاً چنین مضمونی ندارد و همچنان بیانگر پسرقت نگرش لنین در مقایسه با نقد مارکس بر کار فکری منفصل از کار مادی است، اگرچه حاوی چرخش لنین از فویرباخ به سوی هگل است و به این معنا با اثر پیشین او تفاوت دارد.

### پی‌نوشت‌ها

- 1- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.34, Progress Publishers, 1977, p.381.
- 2- Ibid. p.381-2.
- 3- Ibid. p.386.
- 4- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.13, Progress Publishers, 1978, p.449.
- 5- Ibid. p.449-50.
- 6- Ibid. p.450-53.
- 7- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.34, Progress Publishers, 1977, p.389-90.
- 8- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.13, Progress Publishers, 1978, p.453.
- 9- Ibid.
- 10- Ibid. p.454.

- 11- Ibid.
- 12- M.Gorki, *Neizdannaya perepiska*, p.56, in Service, Robert, *Lenin, A Biography*, Pan Books, 2002, p.195.
- 13- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.13, Progress Publishers, 1978, p.453-4.
- 14- Bakhurst, David, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy, from the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge University Press, 1991, p.124.
- 15- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.147.
- 16- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.25, Progress Publishers, 1977, p.484.
- 17- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.23-4.
- 18- Ibid. p.29.
- 19- Ibid. p.32.
- 20- Ibid.
- 21- Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, the Third Dialogue.
- 22- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.40.
- 23- Ibid. p.82.
- 24- Ibid. p.84.
- 25- Marx, Karl, *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford University Press, 1990, p.175.
- 26- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.101.
- 27- Ibid. p.102-3.
- 28- Marx, Karl, *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford University Press, 1990, p.156.
- ۲۹- لنین در پانوشت مشخصات کتاب آلبیر لوی را به شرح زیر می‌آورد:
- Albert Levy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la litterature allemande*, Paris, 1904, pp. 249-338.
- 30- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.105.
- 31- Marx, Karl, *Selected Writings*, edited by David McLellan, Oxford University Press, 1990, p.156.
- 32- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.106.
- 33- Ibid.
- 34- Ibid. p.138.
- 35- Ibid. p.141.
- 36- Ibid. p.142.
- 37- Ibid. P.146.
- 38- Ibid. p.147.
- 39- Ibid.
- 40- Ibid. p.229.
- 41- Ibid. p.231.
- 42- Ibid. p.325.
- 43- Ibid. p.323.
- 44- Thomson, George, *Studies in Ancient Greek Society, The First Philosophers*, Lawrence & Wishart, 1972, p.46.
- 45- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress Publishers, 1978, p.21.
- 46- Marx, Karl, *Capital*, Vol. 1, Penguin Books, 1976, p.102.
- 47- Marx, Karl, *Grundrisse*, Translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Penguin Books, 1973, p.100-1.
- ۴۸- مارکس، کارل، گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، جلد اول، ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین، مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ۱۳۶۳، صص ۲۵-

- 49- Pannekoek, Anton, *Lenin as Philosopher*, edited, annotated, and with an introduction by Lance Byron Richey, Marquette University Press, 2003, p.126.
- 50- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.21.
- 51- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.32, Progress Publishers, 1977, p.94.
- 52-Anderson, Kevin, "The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics" in *Lenin Reloaded, Toward a Politics of Truth*, edited by Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Zizek, Duke University Press, 2007, p.125.
- 53-Ibid. p.126-7.
- 54- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.14, Progress Publishers, 1977, p.147.
- 55- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.38, Progress Publishers, 1976, p.212.
- 56- Ibid. p.287.
- 57- Ibid. p.274.
- 58- Anderson, Kevin, "The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics", in *Lenin Reloaded, Toward a Politics of Truth*, edited by Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Zizek, Duke University Press, 2007, p.127-8.
- 59- Lenin, V.I., *Collected Works*, Vol.38, Progress Publishers, 1976, p.195.
- 60- Ibid. p.182
- 61- Ibid. p.171.
- 62- Ibid. p.180.

\* این نوشته شامل فصل های ۴، ۵ و ۶ از بخش مربوط به لنین در کتاب زیر است:

حکیمی، محسن، *دگر دیسی کمونیسم مارکس، از جنبش سرمایه ستیز طبقه ی کارگر به حزب ایدئولوژیک سرمایه داری دولتی*، نشر اختران، چاپ دوم، ۱۳۹۶.