



یادداشت‌های زندان

ملاحظات و تذکرات انتقادی درباره‌ی
"کتاب آموزشی عامه فهم جامعه شناسی" بوخارین

آنتونیو گرامشی

ترجمه و مقدمه:

مهران زنگنه

چاپ و انتشار این اثر چه بر کاغذ و چه الکترونیکی به طور کامل و بدون
تغییر آن آزاد است

با توجه به عدم انتفاعی بودن این ترجمه و عدم امکان دسترسی به ناشر این
اثر توسط مترجم به شکلی که می‌بینید در قطع پی دی اف در اختیار همه قرار
می‌گیرد. از خواننده تقاضا می‌شود در پخش آن شرکت کند

فهرست مطالب

۵	مارکسیسم گرامشی، سهمی در نقد مارکسیسم روسی
۴۳	§ ۱۳ یادداشت عمومی
۵۱	§ ۱۴ در باره‌ی متافیزیک
۵۳	§ ۱۵ مفهوم «علم»
۵۸	§ ۱۶ سئوالاتی پیرامون نامگان و محتوا
۶۶	§ ۱۷ به اصطلاح «واقعیت جهان بیرونی»
۷۵	§ ۱۸ داوری در باره‌ی فلسفه‌های گذشته
۷۶	§ ۱۹ در مورد هنر
۷۸	§ ۲۰ عینیت و واقعیت جهان خارج
۸۱	§ ۲۱ علم و ابزارهای علمی
۸۳	§ ۲۲ سئوالات عمومی
۸۳	ساخت و لحظه‌ی تاریخی
۸۴	روشنفکران
۸۶	علم و سیستم
۸۷	دیالکتیک
۹۰	§ (۲۳) غایت‌شناسی
۹۱	§ ۲۴ زبان و استعارات

۹۳	§ ۲۵ تقلیل فلسفه‌ی پراکسیس به یک جامعه‌شناسی
۹۸	§ ۲۶ سئوالات عمومی [مربوط به کتاب آموزشی]
۱۰۲	§ ۲۷ مفهوم «صحيح آئینی»
۱۰۹	§ ۲۸ اندرباشی و فلسفه‌ی پراکسیس
۱۱۰	§ ۲۹ ابزار تکنیکی
۱۱۵	§ ۳۰ ماده
۱۲۰	§ ۳۱ علت نهائی
۱۲۰	§ ۳۲ کمیت و کیفیت
۱۲۳	§ ۳۳ سئوالات عمومی
۱۲۵	§ ۳۴ عینیت جهان خارج
۱۲۷	§ ۳۵ غایت‌شناسی

مارکسیسم گرامشی، سهمی در نقد مارکسیسم روسی

مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی «یادداشت‌های زندان گرامشی» در مورد کتاب
بوخارین

تذکره: این مقدمه شامل سه بخش کم و بیش مستقل است: خطوط عمومی نظریه/
تاریخگرایی گرامشی / محدودیت‌های گرامشی.

خطوط عمومی نظریه

بوخارین یکی از معماران و در عین حال قربانیان رژیم حاکم بر روسیه‌ی بعد از انقلاب ۱۹۱۷ است. به این اعتبار او از جمله کسانی است که برخی از خطوط سرنوشتشان انسان را به یاد اثر کافکا، «در کلنی‌ی مجازات»^۱ می‌اندازد. نظریات فلسفی بوخارین فی‌نفسه اهمیتی ندارند، به قسمی که اگر اصالت نظریه شرط باشد، اشاره به او حتی در حاشیه‌ی این حوزه‌ها، مگر در بحث‌های بسیار تخصصی در روسیه بی‌مورد است. اهمیت نظریات او در این حوزه‌ها نه در اصالت، بداعت، کشفیات نوغ‌آمیز او نهفته‌اند، بلکه (۱) در مقام حزبی او و (۲) در ارتقاء یافتن خطوط اصلی آنان به مارکسیسم ارتدکس روسی در قالب دیامات^۲ آستالینی یا بنیادهای رومانندی (مشروعیت) ایدئولوژیک دولت در روسیه در قرن گذشته نهفته است.

<https://nebesht.com/in-the-penal-colony-kafka-fa-by-ahakimi/>

^۲ مقایسه شود با پتر توماس: «این یک طنز آزار دهنده است، علیرغم شکست بوخارین (۱۹۲۹) و سپس اعدام او (۱۹۳۸) دریافت‌های فلسفی او در «ماتریالیسم تاریخی» بعدها نه فقط در شوروی بلکه در جنبش

اثر فی‌نفسه بی اهمیت بوخارین در حوزه‌های فلسفه و تاریخ، یعنی «تئوری ماتریالیسم تاریخی»: کتاب آموزشی عامه فهم جامعه‌شناسی مارکسیستی»^۱ ۱۹۲۱، اما در همان بدو انتشارش از یک سو به واسطه‌ی کمبود کتاب آموزشی و «عامه فهم» در آن زمان و از سوی دیگر احتمالاً به واسطه‌ی مقام اداری او در انترناسیونال، حزب-دولت روسیه آنقدر اهمیت یافت و مورد استقبال قرار گرفت که گرامشی ۱۹۲۵ آن را در ردیف کتب آموزشی قرار داد و لوکاچ در همان سال نیز به بازبینی آن پرداخت.^۲ این اثر اما سال‌ها بعد، بر بافتار دیگری، مورد توجه مجدد گرامشی قرار گرفت. لوکاچ و گرامشی که بین نظراتشان از برخی جهات دیگر نیز، مثل نقش آگاهی در انقلاب و نقد انترناسیونال دوم، نسبت فامیلی برقرار است، در این باره نیز به مشکلات نسبتاً مشابه‌ای به خصوص در حوزه‌ی فلسفه اشاره کرده‌اند.

در مورد گرامشی باید گفت طبعاً شرایط زندان در انتخاب کتاب و بنابراین یادداشت‌ها موثر بوده‌اند و *الزاماً* اهمیت و سرنوشت شخص بوخارین در کنار نوع کتاب تنها علل به وجود آمدن این یادداشت‌ها در فاصله ۱۹۳۲-۱۹۳۳ نیستند. صرفنظر از شکست انقلاب در غرب و قدرت گرفتن فاشیسم در ایتالیا که بستر تاملات و موضوع برخی از سؤالات گرامشی هستند، در مورد اینکه سهم انکشاف و تعمیق موضع انتقادی گرامشی نسبت به حکومت روسیه، رد خط انترناسیونال

بین‌المللی کمونیستی به طور کلی مسلط و در دیامات استالینی بدل به اصول مقدس شدند.» (ترجمه‌ی آزاد) از:

Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment, Philosophy, Hegemony and Marxism*. 2009, pdf, s. 251.

^۱Nikolai Bukharin, *Historical Materialism, A System of Sociology*. International Publishers, 1925

<https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1921/histmat/index.htm>

^۲Georg Lukacs, N. Bucharin: *Theorie des historischen Materialismus (Rezension)*, in: Nikolai Bucharin/Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Einleitung von Oskar Negt*. s. 283ff

نسخه‌ی انگلیسی:

Georg-Lukacs, *Tactics and Ethics, Political Essays, 1919-1929, Review*, N. Bukharin: *Historical Materialism* s.134ff

سوم و در نتیجه انفرادش در زندان^۱ یا اینکه افول بوخارین ۱۹۲۹ و بحث‌های آن دوره حول مسائل فلسفی (بین دبورین و دیگران در روسیه) در این رابطه یعنی در شکلگیری یادداشت‌ها چقدر است، نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد. آنچه که اما می‌توان با قطعیت تشخیص داد، تحول فکری گرامشی است. اتفاقی که نمی‌توان تاریخ دقیقی برای آن تعیین کرد، ولی احتمالاً بر حسب داده‌های بوسی-گلوکسمان ۱۹۳۱ صورت گرفته است. بوسی-گلوکسمان به یک پرش در تاملات گرامشی اشاره می‌کند. (ص ۲۳۶) این تحول را می‌توان به روشنی دید، اگر توجه کرد که گرامشی در رابطه با کلاس‌های آموزشی ۱۹۲۵ خطاب به دانشجویان حزبی و بدون کوچکترین انتقادی در مورد اثر بوخارین می‌نویسد: «رفقا در بخش اول کتاب رفیق بوخارین ... بررسی کامل موضوع [یعنی نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی] را خواهند یافت».^۲ «تائید کامل»^۳ کتاب را در انتخاب بخش‌های ترجمه شده برای کلاس‌ها، و تکمیل متون ضمیمه برای مطالعه‌ی بوخارین توسط کارگران می‌توان دید^۴ آنجا که می‌نویسد «طبقه‌ی کارگر، جامعه‌شناسی‌ی پرولتری‌اش را تحت نام ماتریالیسم

^۱ بوسی-گلوکسمان (یا بوچی-گلوکسمان با تلفظ ایتالیایی) نقش گفتگوهای زندان را در این مورد زیاد می‌داند مقایسه شود با ص ۱۹۵ اثر زیر. در مورد رد خط انترناسیونال منجمله به ص ۲۰۵ رجوع شود، آنچه در این متن از بوسی-گلوکسمان نقل می‌شود ماخذش همین است:

Buci-Glucksmann, Christine, Gramsci und Staat, Für eine materialistische Theorie der Philosophie, Pahl-Rugenstein Verlag, 1981.

^۲ به نقل از بوسی-گلوکسمان. چند اشاره فوق به بوسی-گلوکسمان در ص ۱۹۴-۱۹۲. در اثر زیر ترجمه‌ی بازگفت را به انگلیسی می‌توان یافت که علیرغم ظاهر متفاوت به لحاظ محتوی با آنچه نقل شد، تفاوتی ندارد.

Antonio Gramsci, For an ideological preparation of the masses, 1925.

https://www.marxists.org/archive/gramsci/1925/05/intro_party_schoo.html

^۳ بوسی-گلوکسمان، همانجا

^۴ مترجم آلمانی یادداشت‌های زندان گرامشی نیز در زیرنویس زیر این نکته را تاکید می‌کند. او می‌نویسد تنها تغییر مهمی که در فصول مورد استفاده در کلاس‌ها داده شده است، عبارت است از: به جای مفهوم «قانون»، از اصلاحات دیگر نظیر «قاعده‌مندی»، «رابطه‌ی بین علت و معلول» و غیره استفاده شده است. رجوع شود به زیر نویس ۱ یادداشت ۱۶ دفتر ۴ جلد ۴ ص A224 ماخذ ترجمه‌ی یادداشت‌ها.

تاریخی دارد، که در تقابل رادیکال با علم بورژوائی قرار دارد.^۱ و در سال‌های ۳۰، یعنی در یادداشت‌هایش اما همان متن را «تقلیل فلسفه‌ی پراکسیس به یک جامعه‌شناسی» ارزیابی می‌کند و آن را مبین تشدید آن گرایش می‌بیند که انگلس در نامه‌هایش^۲ از آن به عنوان «ماتریالیسم اقتصادی» حرف می‌زند. در مورد این امر، یعنی برخورد مثبت ۱۹۲۵ و نقد رادیکال اثر در زندان، که ظاهراً به معما می‌برد، توضیح قانع‌کننده‌ای وجود ندارد؛ مگر اینکه بپذیریم در گرامشی تحولی صورت گرفته است و این دو موضع را با «گسست» توضیح بدهیم (البته گسست نه به معنای غیر دیالکتیکی یا نفی مطلق، بلکه به معنای گسستی که در رفع دیالکتیکی و در اینجا رفع ماتریالیسم روسی/ایده‌لیسم صورت می‌گیرد. باید با در نظر گرفتن معنای رایج گسست توجه کرد در هر رفع دیالکتیکی گسست موجود است اما هر گسستی، برای مثال گسست آلتوسری الزاما به معنای رفع نیست.)

بر اساس این رویکرد حداقل می‌توان از دو گرامشی حرف زد: گرامشی یادداشت‌های زندان (پسین) و گرامشی پیش از زندان. امری که معمولا و عمدتا به دلائل سیاسی و ایدئولوژیک، یعنی ادامه‌ی استالینیسیم به شکلی دیگر یا استالینیسیم بدون شخص استالین (= نئواستالینیسیم) با خلاصه کردن و تقلیل استالینیسیم به «کیش شخصیت»، در تفاسیر بویژه راست احزاب اروپائی، احزاب اتوریتر طرفدار مسکو ... و به شکلی تعدیل یافته در ایدئولوژی ساختگرایانه‌ی بویژه فرانسوی منقد

^۱ بوسی-گلوگسمان، همانجا.

^۲ منظور دو نامه‌ی انگلس به ژوزف بلوخ و هاینس اشتاکن‌بورگ در سال‌های ۱۸۹۰ و ۱۸۹۴ هستند که در اول اکتبر در ۱۸۹۵ در نشریه‌ی «آکادمیکر سوسیالیستی» منتشر شده‌اند. این دو نامه بدل به اسناد مهمی در نقد اقتصادگرایی در مارکسیسم شده‌اند. انگلس در نامه به بلوخ می‌نویسد: «بر اساس درک مادی از تاریخ، عامل تعیین‌کننده‌ی تاریخ در نهایت عبارت است از تولید و تجدید تولید زندگی واقعی. نه مارکس و نه من هیچ‌گاه چیزی بیش از این را ادعا نکرده‌ایم. لذا اگر کسی این مطلب را تحریف کرده و بگوید که عامل اقتصادی تنها عامل است موضوع را به یک عبارت بی‌معنی و مجرد و مهمل تبدیل کرده است.» هر دو نامه متضمن نقد مارکسیسم کاذبی هستند که گرامشی نیز به آن انتقاد می‌کند و می‌نویسد (یادداشت ۲۵ در همین مجموعه یادداشت): «تقلیل فلسفه‌ی پراکسیس به یک جامعه‌شناسی مبین تبلور گرایش منحط [یا خطرناک] است که انگلس به آن پیشتر (در نامه‌هایی به دو دانشجو در «آکادمیکر سوسیالیستی») انتقاد کرده، و مبتنی بر تقلیل جهان‌بینی به صورت‌بندی مکانیکی‌ای است که ...»

گرامشی ذکر نشده یا اصولاً نفی می‌شود. با این تحول یادداشت‌های گرامشی در مورد بوخارین معنای دیگری می‌یابند: تعریف گرامشی پسین و ایضا تعریف مجدد مارکسیسم که به معنای چرخش جدیدی در تاریخ این نظریه در زمانه اوست. علت و هدف این یادداشت‌ها هر چه بوده است، آنان امروز مثل هر کتاب یا متن دیگری که استقلال نسبی یافته است، نیز به طور مستقل قابل قرائتند؛ اگرچه باید به هر حال توجه کرد: استقلال هر یک از این متون طبعاً به اعتبار یادداشت بودن آنان بسیار محدود است. به این خاطر نقش خواننده و آنچه خارج از هر یک از آنانست در تفسیر و فهم‌شان بسیار زیادتر است از انواع دیگر متن.

به جز کارکردهای عمومی یک یادداشت، مثل ممانعت از فراموشی، جمع‌آوری شواهد و مثال‌ها، نشانه‌ای از شروع تاملی که الزاماً تمام نشده است، قضاوت در مورد امری در نگاه «اول» که می‌باید انکشاف بیابد و شاید بازبینی بشود و غیره،^۱ و به خصوص ویژگی یادداشت‌هایی از این دست یعنی «عدم قطعیت» آنان، در واقع می‌توان با توجه به محتوای آنان علت شکلگیری کل این یادداشت‌ها را در نقشه‌ی سفر فلسفی نقادانه‌ی گرامشی جستجو کرد و مواضع فلسفی انکشاف یافته در آنان را جزئی محتمل از نتایج این سفر «اکتشافی» دید.

این سفر روند «کشف» و تعریف تاریخگرایی انتقادی و یا «باز تعریف» مارکسیسم به شکلی خاص تحت عنوان «فلسفه‌ی پراکسیس» معنا می‌دهد!^۲ در این راستا باید

^۱ اگر دو نامه‌ی زیر باهم مقایسه شوند به این کارکرد یادداشت‌ها پی می‌بریم. در حالیکه در نامه‌ی اول به موضوع یادداشت‌ها اشاره می‌کند، در نامه‌ی دوم می‌نویسد که به دلیل اطلاعاتی که دریافت کرده است برخی از وجوه نظرش تغییر کرده‌اند: نامه‌ی ۷ سپتامبر ۱۹۳۱ و نامه ۲ مه ۱۹۳۲

Gramsci - Auswahl - Briefe aus dem Kerker by Roth, Gerhard,
Gramsci - Auswahl - Briefe aus dem Kerker by Roth, Gerhard,
Gramsci, Briefe, 7. September 1931, 2. Mai 1932

در عین حال مقایسه‌ی متون C که بازنویسی متون دیگرند و مقایسه با متون بازنویسی شده، عناصری از انکشاف فکری در روند تحقیقات او را به نمایش می‌گذارند.

^۲ مقایسه شود با فینبرگ در زیر: «به نظر می‌رسد مناسب است که این گرایش را «فلسفه‌ی پراکسیس» بنامیم، نه به عنوان نامی خوشایند برای مارکسیسم در کل بلکه بیشتر برای تشخیص یک تفسیر خاص فلسفی رادیکال در تمایز با سایر تفاسیر.» (ترجمه آزاد)

Andrew Feenberg - The Philosophy of Praxis, MARX, LUKACS, AND THE FRANKFURT SCHOOL, S. 18 pdf.

کاربرد اصطلاح «فلسفه‌ی پراکسیس» را نه فقط به عنوان راهی برای فرار از سانسور زندان فهمید؛ بلکه به عنوان نامی برای یک نوع قرائت خاص مارکس. این قرائت پیش و بیش از هر چیز یک نظریه‌ی انتقادی است.

در مورد تاریخ مفهوم «فلسفه‌ی پراکسیس» در ایتالیا بر حسب آلفرد اشمیت باید گفت این مفهوم به سیزکوفسکی ۱۸۳۸ برمی‌گردد که توسط لایبرولا در قرن گذشته به گفتارهای فلسفی در ایتالیا وارد شده و احتمالاً از طریق او به گرامشی «انتقال» یافته است. با توجه به اینکه گرامشی پسین اصطلاح «فلسفه‌ی پراکسیس» را در مورد فلاسفه‌ای مثل ماکیاول نیز به کار برده که خارج از نخله‌ی فکری منتسب به مارکس هستند، به نظر می‌آید پتر توماس درست می‌گوید آنجا که اشاره می‌کند: «وقتی گرامشی می‌نویسد فلسفه‌ی پراکسیس، منظورش مارکسیسم نیست، یا دقیقتر، منظورش به طور ساده «مارکسیسم» به عنوان ابتکارات همه‌ی گرایشاتی که کم و بیش وفادار به آثار مارکس هستند، نیست. [بلکه] ... مبین یک موضع جدید نسبت به موضعی است که در زبانی قدیمی‌تر ... [تحت آن] فهمیده می‌شدند.»^۳ بدین ترتیب می‌توان گفت تحت «فلسفه‌ی پراکسیس» قطعاً نمی‌توان «مارکسیسم به طور کلی» به معنای سنتی آن را فهمید، بلکه بایست نوعی مارکسیسم را فهمید که متمایز از انواع رایج در دوره‌ی او است. این نوع مارکسیسم را می‌توان مارکسیسم گرامشی نامید که او سعی می‌کند در زندان متمایز از نوع روسی آن، در پی اختلافات نظری با انترناسیونال سوم منجمله بر سر تاویل میراث لنین، از نو تعریف کند.^۴ (باید در نظرات گرفت یکی محورهای مبارزه بر سر رهبری حزب بلشویک که بر کمیت‌ترین عملاً به طور «کامل» مسلط

^۱ مقایسه شود با پری اندرسن، تناقضات گرامشی (فارسی موجود است).

^۲ Cieszkowskis, Prolegomena zur Historiosophie (Berlin 1838), nach: Alfred Schmidt - Geschichte und Struktur, Fragen einer marxistischen Historik, s. 95

^۳ ترجمه آزاد، توماس همانجا ص ۱۰۷.

^۴ در مورد تعریف دیگر یا مجدد از مارکسیسم مقایسه شود با «نظریه عام مارکسیسم نزد گرامشی» لئونارد پیگی، بوسی-گلوکسمان همانجا (ص ۱۵، ص ۲۶، ص ۲۴ و بخش سوم)

شده بود، جانشینی لنین و این امر بوده است که «لنینیسم» چیست و چه کسی به راستی «لنینیست» است؟ بر خلاف امروز، پس از مرگ لنین «مارکسیسم چیست؟» بدل به سؤالی حاشیه‌ای شد و اعتقاد زینوویف یعنی «لنینیسم مارکسیسم دوران امپریالیسم است»^۱ مسلط و «لنینیسم» موضوع منازعه گشت. در مورد ابداع و برآمد مفهوم «لنینیسم» به جرج لایبکا، مارکسیسم-لنینیسم، عناصر یک انتقاد، رجوع شود.^۲

امروز یادداشت‌های گرامشی در مورد اثر بوخارین صرفنظر از نیت گرامشی و محدودیت‌های دریافت او منجمله عدم بررسی کارکرد تاریخی از ریخت‌افتادگی مارکسیسم در روسیه و تبدیل آنان به یک ایدئولوژی توتالیتیر یا مارکسیسمی بدون مارکس، بویژه بدون دیالکتیک، که در زیر در بخش جداگانه‌ای به آن تحت عنوان محدودیت گرامشی پرداخته خواهد شد، از دو جهت اهمیت دارند:

الف) برای فهم مارکسیسم گرامشی. ب) برای نقد مارکسیسم روسی به مثابه بنیاد نظریه‌ی موید سلطه در روسیه (و گسست از آن) در روند فعلی، یعنی روند بازشناسی مارکس و مارکسیسم در قرن حاضر به عنوان نظریه‌ی انتقادی اهمیت ویژه‌ای دارند.

در مورد مارکسیسم گرامشی، اگر نخواهیم وارد جزئیات بشویم، در خطوط کلی می‌توان گفت: در این مارکسیسم:

^۱ https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1926/01/2_5.000

^۲ از کتاب لایبکا (زیر) می‌توان برخی خطوط قابل تعمیم مبارزه بر سر جانشینی یک رهبر «فرهمند» و استفاده/سوءاستفاده از او را استخراج کرد. بویژه در این راستا به نظر گرامشی توجه شود که اصولاً وجود رهبر فرهمند را در مجموع راه حل بحرانی، نشانه‌ی عدم انکشاف روابط اجتماعی و عقب ماندگی سیاسی ارزیابی می‌کند.

Labica, Georges, Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik, Argument, 1986

Gramsci, GH, Bd. 2, H2, §(75), s. 284ff, Bd. 3, H4, § (69), s. 553, Bd. 7, H13, §23, s. 1577ff.

۱) با عزیمت از اینکه همه فیلسوف و روشنفکرند، گرامشی از تعریف رایج روشنفکران می‌گسلد. این گسست هم گسست از دریافت نخبه‌گرایانه و رایج بورژوازی و هم گسست از دریافت مبتنی بر نظر کاتوتسکی معنا می‌دهد که بر مارکسیسم روسی مسلط است. با این گسست رابطه‌ی قدرت-سلطه متناظر با دریافت فوق یعنی مکانیسم ایدئولوژیک تولید و بازتولید سلطه‌ی حزب و لایه‌ی کاردینال حزبی بر طبقه نفی می‌شود. از این دریافت تغییر بنیادی در نظریه‌ی حزب و نقش دو پهلوی روشنفکران حرفه‌ای در روند اثبات/نفی روابط اجتماعی (و شکلگیری رابطه‌ی هژمونیک) نتیجه می‌شود. در این نظریه بویژه رابطه‌ی روشنفکران حرفه‌ای با عقل سلیم (=فهم روزمره)^۱ و نقد آن به عنوان یکی از ابعاد فرهنگ و سیاست مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲) با توجه به دریافت جدید از نقش و کارکرد روشنفکران در روند سلطه/رهائی مفهوم هژمونی نیز تغییر می‌کند. این تغییر در راستای «تکمیل» و تغییر نظریه‌ی رهبری سیاسی (لنین) است. نزد لنین این مفهوم تنگ و عمدتاً برای تعریف طبقه و رابطه‌ی گروه‌ها و طبقات اجتماعی فرودست در یک جامعه، مثل کارگران و دهقانان در روسیه، در روند انقلاب به کار رفته است. اگر چه او صریحاً تعریف طبقه را نیز منوط به مبارزه برای هژمونی ذکر کرده است «از منظر مارکسیستی، تا آنجا که طبقه ایده‌ی هژمونی را کنار می‌گذارد و ارزش آن را نمی‌داند، یک طبقه نیست، یا هنوز یک طبقه نیست، بلکه یک صنف یا مجموعه‌ی کل اصناف است.»^۲ اما آن را تعمیم نداده است. گرامشی برداشت جنینی و رایج در روسیه را گسترش و

^۱ در ترجمه فارسی «آنتونیو گرامشی» نوشته‌ی ساتتوچی به نظر می‌رسد به جای common sens «درک همگانی» نهاده شده است که به نظر می‌رسد با توجه به آنچه گرامشی تحت عنوان عقل سلیم می‌فهمد، واژه‌ی مناسبی نیست. مترجمین آلمانی به جای آن «فهم روزمره» گذاشته‌اند که به نظر صحیح می‌آید.

^۲ 'From the standpoint of Marxism the class, so long as it renounces the idea of hegemony or fails to appreciate it, is not a class, or not yet a class, but a guild, or the sum of a total of guilds'. Lenin, Col. Work, vol. 17. S. 57

به روابط بین طبقات مختلف تعمیم می‌دهد، و در آن یکی از مکانیسم‌های تولید و اعمال قدرت طبقاتی منجمله از مجرای دولت را نیز می‌بیند. یک پای هژمونی به معنای گرامشیانه‌ی آن به این ترتیب در نظریه‌ی لنینی (که از آن تحت عنوان یک لحظه در روند شکلگیری طبقه و «رهبری» پرولتاریا حرف می‌زند) و یک پای دیگرش در پروبلماتیک مربوط به نظریه‌ی سیاست، دولت، ایدئولوژی و آزادی قرار دارد.

در ادامه و بر بافتار همین بحث

۳) عناصری از نظریه‌ی مارکسی دولت و تحلیل «ساخت مادی» خود ویژه‌ی آن و یا عمومی‌تر نظریه‌ی روبناها انکشاف می‌یابند. هر دولت شکل ویژه‌ی دستگاهی است که در روند حفظ و تضمین روابط قدرت نامتقارن اجتماعی بر بستر مبارزات اجتماعی و بواسطه‌ی آنان در یک جامعه شکل می‌گیرد. در این نظریه بر خلاف سایر نظرات مبارزات اجتماعی-طبقاتی (تاریخ) برای تعیین فرم دولت و انکشاف آن تعیین کننده هستند. (مقایسه شود با ۱۸ برومر) دولت نزد گرامشی، علیرغم محدودیت‌های نظر او از دولت به مثابه ابزار *تاب* بر حسب دریافت مسلط در مارکسیسم روسی فاصله می‌گیرد و به «دولت جامع» به طور عمومی و به طور خاص در غرب انکشاف می‌یابد. دولت در شرق، «جامعه‌ی سیاسی»، فقط شکل ویژه آن است. این نظریه در و برای بازتعریف مارکسیسم معاصر و فائق آمدن بر بحران فکری نه فقط در وجه عملی (یعنی در تدوین استراتژی انقلابی بر حسب غالب بودن این وجه یا آن وجه در عمل) بلکه در سطح نظری برای مثال برای فهم روند انحطاط انقلاب ۱۹۱۷ یا روند انحطاط دولت جامع *شورها* (پس از انقلاب) و تبدیل مجدد و تدریجی آن به «جامعه سیاسی»، با تساهل بگوئیم قهر سازمان‌یافته‌ی «*تاب*» و سپس فروپاشی سیستم و «جادودزائی»^۲ از آن و به این

^۱Marx, MEW, Bd. 8, s. 197.

^۲ جادودزائی در این مورد بر گرفته از هابرماس است.

ترتیب جادوزدائی و گسست از مارکسیسم روسی یا کنار نهادن قرائت اتوریتر مارکس، مارکس بدون آزادی، حیاتی است.

۴) فلسفه مارکسی به عنوان رفع ماتریالیسم و ایده‌الیسم باز تعریف شده و در آن بر نقش تاریخ و /ولویت سیاست تاکید می‌شود. به نظر می‌رسد گرامشی از این‌همانی تاریخ و سیاست به بیانی افراطی نتیجه می‌گیرد: «تمام زندگی سیاست است»^۲ در این راستا با تاکید بر پراکسیس، آگاهی و نسبت این دو با یکدیگر، امتناع از دترمینیسم به بیان می‌آید.

عناصر مذکور به یکدیگر مربوطند و فقط می‌توان آنان را تحلیلی از یکدیگر جدا کرد.

در مورد یادداشت‌های گرامشی در کل به درستی گفته شده است که آنان: «سیستم در حرکت»^۳ «اثر در حال پیشرفت»^۴ یا «گفتگوی»^۵ در حال پیشرفت، «دریافت در حال شکلیگری»، «اثر باز» هستند. لازم به توضیح نیست که دقیقا به خاطر ویژگی‌های گفتگوی در حال پیشرفت، یادداشت‌ها گاه متناقض، مبهم، ناتمام، شامل قضاوت‌های موقت، منصفانه/نامنصفانه، کاربرد مفاهیم مناسب/نامناسب، گذرا، انتخاب دقیق/نادقیق واژه‌ها، گاه غیر منسجم و در هر حال در کل حداقل به ظاهر پراکنده و غیر سیستماتیک هستند. خود گرامشی نیز یادداشت‌هایش را «شتابزده»، «به یادآورانه» خوانده است، بر حسب او می‌باید همه‌ی یادداشت‌ها دوباره دقیق خوانده و بررسی شوند، چرا که در آنان «بی‌دقتی» و «نابه‌گاهی» یافت می‌شوند.

^۱Primat

^۲GH, Bd. 5, H8, §61. s. 979

^۳ Alberto Burgio, Gramsci. Il sistema in movimento, Rome, DeriveApprodi, 2014, nach : Anthony Crézégut - Inventer Gramsci au XX ème siècle Décomposition d'une intelligence française au prisme italien.

^۴ Joseph Buttigieg, *The Prison Notebooks: Antonio Gramsci's Work in Progress*, in: Marcus E. Green (ed.), *Rethinking Gramsci*, 2011, s. 301ff

^۵ به گفته‌ی خود گرامشی زندگی فکری‌اش گفتگوئی-پلمیکی بوده است. همچنین مقایسه شود با:

MAURICE A. FINOCCHIARO - Gramsci and the history of dialectical thought, 1988. S. 147

می‌نویسد: یادداشت‌ها بدون دسترسی به ماخذ نوشته شده‌اند و گاه ممکن است لازم شود، آنان را با توجه به ماخذ رادیکال تصحیح نمود.^۱ طبعاً این امور به تفسیر و نقش خواننده اهمیت ویژه‌ای می‌بخشند و به امکان تسری نظر/جهان‌بینی خواننده می‌افزایند.

با قطعیت می‌توان گفت این یادداشت‌ها به همه‌ی مسائلی نمی‌پردازند که از یک اثر سیستماتیک در موردی خاص می‌توان انتظار داشت؛ از این رو جای متون و پراکسیسی را نمی‌گیرند که موضوع‌شان بازتعریف مارکس در قرن حاضر و هدفشان نقد اشکال مختلف مارکسیسم اتوریتر روسی و به دور ریختن آنان است. این یادداشت‌ها فقط به ما عناصری از قرائت مارکس و از نقد دیامات استالینی به مثابه جزئی از ایدئولوژی دولتی سلطه را ارائه می‌کنند. از منظری گرامشیانه بقایای شکل اولیه‌ی مارکسیسم بحران زده اما جان‌سخت روسی در قرن گذشته را که در پی فروپاشی بلوک شرق و بحران حاکم بر آن هنوز عمدتاً در احزاب مختلف موجودند، می‌توان چنین خلاصه کرد:

الف) جدائی قطعی فلسفه و تاریخ (و بنابراین عدم فهم تاریخ چه به شکل ساده‌لوحانه و سنتی با تعیین کنندگی اقتصادی به شکل بلاواسطه، به عبارت دیگر حذف عملی «در تحلیل نهائی» و وساطت (ها) بین لحظات مختلف حیات اجتماعی یعنی حذف یا کمرنگ کردن امکان ناهمزمانی؛ و چه به شکل ندیده گرفتن رابطه‌ی متقابل آنان، «ترجمه»ی عملی مفهوم مارکسی «در تحلیل نهائی» به هیچگاه و در نتیجه عدم وجود عملی تعیین کنندگی اقتصاد یعنی حذف یا کمرنگ کردن امکان همزمانی گذرا در اشکال ظریف آن منجمله در ساختگرائی فرانسوی.)

ب) تسلط تک‌صدائی (که به طور ضمنی «شناخت مطلق» و وجود «عقل» هگلی را فرض می‌کند که همه چیز را شفاف می‌یابد یا خواهد یافت، و عمل بر اساس این

^۱GH, Bd. 3, H4 (XDI), § 16, ,s. 476

شناخت را می‌خواهد بر همه تحمیل کند. و بدین ترتیب منجمله مضحکه‌ای فلسفی به صحنه‌ی «تئاتر» جهان می‌برد.

پ) شکل سازمانیابی اتوریتر مبتنی بر تک‌صدائی. تک‌صدائی بدل به مکانیسم تضمین اعمال قدرت یعنی تضمین روابط سلطه در تشکل می‌شود که شکل کمال یافته‌ی شکننده‌تر از ابتدال آن رهبری «مادام‌العمر» یا به بیانی «شیک» و امروزی لیدر مادام‌العمر و حتی موروثی است و آرمانشهر در آن سیستمی است که در آن «مزدگورکن از آزادی آدمی افزون» است.

ت) منطق و ابزار تحلیل وضعیت و نتایج سیاسی/عملی ناشی از آن (عمدتا مبتنی بر جبهه‌ی واحد دیمیتریف و شکل مبتدل سیستم تضادهای مائو) و از دست رفتن استقلال طبقاتی است.

ث) غیبت آزادی‌های مدنی، سیاسی و غیره در نظریه و عمل.

چ) **مهم‌تر از همه: گذاشتن حزب به جای طبقه.** طبقه در این نظرات مقامی صوری می‌یابد و بدل به سپاه لشکر احزاب می‌شود (این مشکل را می‌توان مشکل اصلی مارکسیسم روسی و یکی از مهمترین علل ذهنی انحطاط انقلاب روسیه تلقی کرد).

یادداشت‌های مربوط به بوخارین، صرفنظر از نتایجی که انسان می‌تواند آنان را بپذیرد/نپذیرد، حاوی سئوالات و اشارات مهمی هستند که از طریق دنبال کردن برخی از آنان می‌توان به خصوص با نشان دادن نسبت دریافت بوخارین (به ویژه در حوزه‌ی فلسفه) با دیامات استالینی و کارکرد ایدئولوژیک مارکسیسم روسی به عنوان پایه‌ی روماندی (مشروعیت) حکومت ناسیونالیستی^۱ در روسیه و سیستم

^۱ اگر چه اثر کلتی، «در مورد مسئله‌ی استالین»، اشکالات بسیار دارد و رضایت بخش نیست، اما او به عنصر ناسیونالیستی روسیه در ایدئولوژی توتالیتر استالینی اشارات متقن و جالبی دارد. رجوع شود به صفحات ۲۹ به بعد:

توتالیترا استالینی به چگونگی از ریخت‌افتادگی مارکسیسم (به شکل دترمینیسم، نظریه‌ای مکانیکی) و در نهایت رفرمیسم، مدافع وضع موجود و تبدیل مارکسیسم (= آگاهی «مطلقاً» انتقادی و راززدایانه) به یک ایدئولوژی توتالیترا و موبد روابط و مناسبات سلطه پس از ۱۹۱۷ در روند شکست انقلاب اکتبر در احزاب سنتی نزدیک شد.

نقد برداشت بوخارین به عنوان نوعی دترمینیسم (که به زعم لوکاچ^۱ نیز غیر مارکسیستی است)، طرز تلقی سطحی یا به زعم گرامشی کودکانه‌ی او از غایت‌گرایی، نظر او در مورد ماتریالیسم، دیالکتیک، دولت، تکنولوژی و غیره توسط گرامشی و لوکاچ را باید به عنوان مقدمه یا عناصری از نقد عمومی‌تر و بنیادی‌تری به جریانات موبد امروز تلقی کرد و از آنان فراتر رفت.

در مورد یادداشت‌های مربوط به بوخارین باید با فینوچپارو موافق بود که می‌گوید نام کتاب بوخارین چند محور اصلی یادداشت‌های مربوط به بوخارین را ارائه می‌کند: (الف) نقد نظریه‌ی آموزش و پرورش که آموزشی بودن کتاب را مورد توجه قرار می‌دهد. گرامشی ادعا می‌کند کتاب خواست آموزشی بودن را برآورده نمی‌کند (یادداشت ۱۳ همین یادداشت‌ها)، (ب) نقد فلسفی از منظر فلسفه‌ی پراکسیس به اعتبار ادعای توضیح نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی در عنوان کتاب، (پ) نقد متدولوژی به خاطر آنکه بوخارین در کتابش می‌خواهد جامعه‌شناسی مارکسیستی را بر حسب یک مدل عمومی علمی (یا متد علوم طبیعی) ارائه دهد.^۳

تاریخ‌گرایی گرامشی

Leszek Kolakowski VOLUME III - MAIN CURRENTS OF MARXISM, ITS RISE, GROWTH, AND DISSOLUTION, s. 62ff.

در مورد شووینیسم روسی و تلاش رژیم استالینی برای بازگرداندن مرزهای روسیه به پیش از انقلاب، و تقسیم امپریالیستی اروپای شرقی به پروتوکل مخفی قرارداد هیتلر - استالین رجوع شود. این قرارداد، بویژه پروتوکل مخفی، مبین اوج این شووینیسم است.

^۱ لوکاچ، همانجا

^۲ گرامشی در یادداشت‌هایی که پیش رو دارید (یادداشت ۲۶) ذکر می‌کند که «عنوان منطبق بر محتوای کتاب نیست». در یادداشت ۱۳ دفتر ۴ جلد ۳ نیز همین قضاوت می‌شود.

^۳ فینوچپارو، همانجا ص ۷۱

یکی از مفاهیم اصلی‌ای که پایه‌ی انتقادات گرامشی به مارکسیسم روسی را تشکیل می‌دهد مفهوم تاریخ است. برای گرامشی می‌توان آن را با توجه به تأکید مبالغه‌آمیز در مفهوم «تاریخگرایی مطلق» در گزاره‌ی «فلسفه‌ی پراکسیس تاریخگرایی مطلق»^۱ است (یادداشت ۲۷، تذکر ۱)، یکی از مراکز ثقل نظری قلمداد کرد. در این دریافت نمی‌توان تاریخ (مبارزه‌ی طبقاتی) را از فلسفه جدا کرد، آن طور که تاریخ و فلسفه (در شکل «ماتریالیسم دیالکتیک» و «ماتریالیسم تاریخی») بر حسب سنت مارکسیسم روسی و ساختگرایی فرانسوی از هم جدا می‌شوند.^۲ او با دریافتش از تاریخ و فلسفه خواست «تاریخی ساختن فلسفه» و این‌همانی فلسفه و تاریخ منجمله «نقد» ساده‌لوحانه‌ی متافیزیک در مارکسیسم روسی را به بیان می‌آورد. دریافت گرامشی درست نقطه‌ی مقابل دریافت بوخارین قرار دارد که تاریخ برایش در اصطلاح و نظریه‌ی «ماتریالیسم تاریخی» ارزش ثانوی دارد و تأکید او بر حسب سنت ماتریالیسم عامیانه‌ی پلخانف و انترناسیونال دوم بر ماتریالیسم و تقلیل آن به

^۱ اصطلاح «تاریخگرایی مطلق» در یادداشت‌های زندان فقط سه مرتبه به کار رفته است. اولین بار در فوریه-مارس ۱۹۳۲ (دفتر ۸ یادداشت ۲۰۴) در ژوئیه-اگوست همان سال در یادداشت مربوط به «ارتودکسی» (یادداشت ۲۷ همین مجموعه) که در آن مطرح می‌کند باید بر «تاریخی» در اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی» تأکید کرد. مورد سوم کم و بیش ژوئن-ژوئیه یک سال بعد، دفتر پانزدهم یادداشت ۶۱) است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به درآیند «تاریخگرایی مطلق» در زیر:

Peter D. Thomas Historicism, absolute,

http://www.neu.inkrit.de/mediadaten/en/en_archivehcdm/absolute_historicism-hcdm.pdf

^۲ تذکر این نکته خالی از فایده نیست که اصلاح «ماتریالیسم دیالکتیک» را مارکس/انگلس به کار نبرده‌اند. انگلس از ماتریالیسم مارکس تحت عنوان «ماتریالیسم مدرن» نام برده است. رجوع شود به یادداشت ۱۷ گرامشی در همین مجموعه. روند بدل شدن این اصلاحات و جدائی آنان از یکدیگر و تبدیل جدائی به دکترین رسمی احزاب طرفدار مسکو در سال ۱۹۳۱ یا فرمان استالین آغاز شد و با انتشار دیامات («ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی») ۱۹۳۸ این جدائی بدل به اصل اعتقادی گشت. رجوع شود به یادداشت ۱۷ گرامشی در همین مجموعه.

ماتریالیسم اقتصادی است؛ تاکید گرامشی برعکس بر تاریخ در اصطلاح مذکور است و نه بر ماتریالیسم که به زعم او «ریشه‌ی متافیزیکی دارد.» (یادداشت ۲۷)^۲ از نظر این مکتب (به زعم گرامشی و ایضا لوکاچ)، فلسفه‌ی مارکس فقط «تصحیح» ماتریالیسم ماقبل آن است. (یادداشت ۱۶) این «تصحیح» گویا با افزودن دیالکتیک به ماتریالیسم صورت پذیرفته است؛ نتیجه اینکه در این نوع مارکسیسم: ماتریالیسم دیالکتیک = ماتریالیسم قرن ۱۸ + دیالکتیک هگل است. در این نظریه تفاوت فلسفی مارکس با پیشینیان ماتریالیستش فقط در کاربرد دیالکتیک تغییر جهت داده شده‌ی هگلی تلقی می‌شود که صرفنظر از دریافت شماتیک و تقلیل‌گرایانه از دیالکتیک، به زعم گرامشی فقط به واسطه‌ی عدم وجود تاریخ در آن متافیزیکی است. سؤال بیشتر شاید این باشد دیالکتیک ماتریالیستی شده چه تفاوتی با دیالکتیک هگلی از یک سو و از سوی ماتریالیسم دیالکتیکی شده چه نسبتی با ماتریالیسم ماقبل مارکسی دارد؟ به زعم گرامشی در کل این فلسفه که دیگر نه ماتریالیستی و نه دیالکتیکی به معنای ماقبل مارکسی این دو است، فلسفه‌ای تاریخی اجتماعی است که هم دیالکتیکی و هم ماتریالیستی به معنای جدید است. «ماتریالیسم مدرن» مارکس ماتریالیسمی تاریخی است.

برای فهم تفاوت و اثرات دریافت گرامشیانه از تاریخ و تاریخی بودن فلسفه برای مثال می‌توان مفهوم ماده و انکشاف آن را نزد او ذکر و آن را با مفهوم «ماده» در دریافت سنتی یا در «ماتریالیسم دیالکتیک» روسی مقایسه کرد. در این نکته و اصولاً در مورد دریافت از طبیعت، گرامشی به نظر لوکاچ، اگر چه مشروط، نزدیک

^۱ گرامشی در یادداشت 3-352, Bd. 2, H3, §31 و همچنین در Bd. 6, H11, §70, s. ۱۴۹۲-۳ آنجا که به سطحی بودن قضاوت تروتسکی که قضاوتش در مورد لایبولا بازتاب سنت فلسفی پلخانف است، باز به عامیانه بودن پلخانف اشاره دارد.

^۲ همچنین مقایسه شود با قرائت در خطوط کلی ساختگرایانه‌ی زیر از گرامشی در بخش مربوط به گرامشی در اثر زیر:

MODELLE DER MATERIALISTISCHEN DIALEKTIK herausgegeben von HEINZ KIMMERLE, s. 211ff

^۳ رجوع شود لوکاچ در مورد فوئرباخ در بازبینی فوق‌الذکر اثر بوخارین.

می‌شود. ابر حسب گرامشی انسان ممکن است از مفهوم فیزیکی ماده شروع بکند، اما به زعم او این ماده نه به طور مجرد بلکه باید در ارتباط با انسان(ها)، بویژه به عنوان عنصری از تولید اقتصادی مورد توجه قرار بگیرد، که به نوبه‌ی خود در ادامه (بر بافتار اجتماعی) مفهوم «مجموعه‌ی نیروهای مادی تولید» به عنوان امر مادی نتیجه می‌شود. با عزیمت از این نتیجه به سادگی قابل روئیت است که معنای صفت «مادی» بر بستر تغییر تاریخ و با تاریخ تغییر می‌کند و در رابطه با انسان/جامعه و سوژه(های) اجتماعی، به دریافتی تاریخی-اجتماعی، متغیر و تابع انکشاف تاریخی بدل می‌شود. ابا هر تغییری مفهوم با یافتن معنای دیگری بر بستر تاریخ در نگرش تاریخی-دیالکتیکی فقط رد پای آنچه قبلا بوده است، را حفظ می‌کند. این درحالی است که در دریافت مارکسیسم روسی/سنتی همچون ماتریالیسم جوهرگرایی^۱ ماقبل مارکس ماده‌ی بحت، جوهری ثابت است و در رابطه با انسان/جامعه قرار نمی‌گیرد، در این ماتریالیسم سوژه‌ی فعال زنده‌ای گویا وجود ندارد که در روند تاریخ در رابطه‌ی متقابل با ماده قرار دارد و یکی از علل تغییر خویش و ماده است.

بدین ترتیب دیده می‌شود بر خلاف دریافت سنتی مذکور، (یعنی جمع ماتریالیسم قرن ۱۸ و دیالکتیک هگلی) که گویا نه فقط با «ورود» تاریخ بلکه با «ورود» دیالکتیک به ماتریالیسم نیز، در دریافت ماتریالیستی (مفاهیم، نسبت آنان با یکدیگر در کل نظریه و با فراایست) تغییری صورت نگرفته است، در دریافت تاریخی گرامشی با تکیه ضمنی بر تزه‌های فویرباخ مارکس، ماتریالیسم مدرن یا مارکسی را

^۱ رجوع شود به یادداشت ۳۴ همین مجموعه. در این یادداشت به امکان برداشتی دوآلیستی از نظریه لوکاچ اشاره می‌شود. در مورد برداشت لوکاچ و تفاوت او با انگلس رجوع شود برای مثال به مقاله‌ی «مارکسیسم ارتدکس» لوکاچ، در مجموعه‌ی «تاریخ و آگاهی طبقاتی» به خصوص زیر نویس ص ۶ ۵۷۶ در ترجمه‌ی فارسی.

^۲ رجوع شود به گرامشی، دفاتر زندان، Bd. 6, H11, §30, 1434-8. فینوچیارو، همانجا، ص ۱۵۸ به بعد.

رفع^۱ ایده‌آلیسم و ماتریالیسم (یا بازسازی^۲ انتقادی آنان)، همه چیز تغییر می‌کند، این ماتریالیسم مبتنی بر پراکسیس یا بگوئیم ماتریالیسم اجتماعی است. (مقایسه شود با تز یک فویرباخ و همچنین لوکاچ و نقد او بر دیالکتیک طبیعت انگلس.) با توجه به این دریافت تاکید گرامشی بر تاریخی در ترکیب «ماتریالیسم تاریخی»^۳ و بر نقش دیالکتیک در روند شکلگیری فلسفه‌ی نوین را باید فهمید. در واقع خود به کار گرفتن مفهوم «رفع» که نقش ویژه‌ای در دریافت دیالکتیکی (چه هگلی و چه مارکسی) دارد، در این راستا نشان می‌دهد که به زعم او دیالکتیک به عنوان یکی از مقولات شالوده‌ای^۴ فلسفه در خود روند نقد حضور دارد. نمونه و اوج این رفع را در خود پراکسیس چه در نظریه‌ی شناخت و چه در هستی‌شناسی مارکسی به عنوان نمونه در تزه‌ای فویرباخ می‌توان دید.^۵ مشکل برخی از نویسندگان مفسر گرامشی در فهم «رفع» نزد گرامشی و در مارکسیسم او است. (یادداشت دیالکتیک در همین یادداشت‌ها) در چنین رفعی نتیجه، بسته به منفیت، همواره دیگر نه این است و نه آن، امر مثبت جدید با امور رفع شده (این و آن) که به یک معنا در هم «ذوب» می‌شوند، متفاوت است. در این جا باید افزود اگر چه گرامشی مفهوم فراتعین را نمی‌شناخته و به کار نبرده است، اما با توجه به اینکه همه چیز را تاریخی می‌داند،

^۱ *Aufhebung* رفع، به معنایی است که به طور ضمنی انگلس به آن اشاره دارد وقتی طبقه کارگر را وارث ایده‌الیسم کلاسیک آلمان می‌داند. یا به معنایی است که مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل در مورد فلسفه و از رفع آن حرف می‌زند. رفع فلسفه به زعم مارکس از مجرای تحقق *Verwirklichung* آن و تحقق فلسفه از طریق رفع آن صورت می‌گیرد. به کاپیتال مارکس نیز می‌توان به عنوان رفع نگریست. به لحاظ فلسفی در واقع کاپیتال وجه اثباتی رفع بین ایده‌الیسم و ماتریالیسم ماقبل مارکسی نیز هست (وجود هسته‌ی عقلانی منطق هگل در آن اشاره به حضور امر مرفوع در نتیجه‌ی رفع دارد).

^۲Rekonstruktion

^۳ در همین یادداشت‌ها (راجع به ارتدکسی). این یادداشت را می‌توان بر حسب توماس به عنوان ادامه‌ی بحث ارتدکسی در سال‌های ۲۰ (منجمله بحث لوکاچ) و ارتدکسی جدید دولتی-اجباری تحت عنوان مارکسیسم-لنینیسم به روایت استالین دید.

Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment, Philosophy, Hegemony and Marxism*

^۴constitutive

^۵ یادداشت دیالکتیک در همین یادداشت‌ها.

می‌توان گفت رفع نیز تاریخی و بنابراین فراتعیین می‌شود. مفاهیم نیز دارای تبارند و شباهت عنصری از سنتز (محصول رفع) با عناصر پیشین ابتدا به ساکن صوری و در بهترین حالت دلالت بر تبار مشترک دارد. بدون تبارشناسی در سطح مشخص در فرزند به طور بلاواسطه الزاما حتی نمی‌توان والدین را تشخیص داد، و تازه در هر صورت نمی‌توان اینان را یکی و جایگزین یکدیگر کرد.

به علاوه برای گرامشی با رفع (که در اینجا فائق آمدن بر فلسفه‌های پیشین نیز معنا می‌دهد) استقلال فلسفه‌ی پراکسیس مبرهن می‌شود. استقلالی که آن را بدل به جهان‌بینی منحصر به فرد منسجم-دستگاه‌مند-عقلانی^۱ کاملاً متمایز از سایر نظرات^۲ و مختص به یک گروه اجتماعی، جدا از سایر گروه‌های اجتماعی می‌سازد و به آن توانائی هژمونی (منجمله با بدل شدن عنصری از فلسفه‌ی پراکسیس به فهم‌روزمره) و بوجود آوردن سازمان اجتماعی‌ای که زندگی جدیدی در آن جریان دارد، را می‌دهد. با شانتال موف باید گفت: «تاریخی‌گرائی گرامشی ما را قادر می‌سازد باز پیوندی ناگسستنی بین تئوری و پراکسیس در قلب مارکسیسم، در مرتبه‌ی آن به عنوان فلسفه‌ی انقلاب برقرار کنیم.»^۳ (ترجمه‌ی آزاد)

رفع یا «فائق آمدن بر فلسفه‌های کهنه و طریقه‌ی فهم فلسفه»^۴ و انواع جهان‌بینی‌ها شرط این استقلال است. به زعم گرامشی در غیر این صورت مارکسیسم در بهترین حالت در وجه فلسفی یک التقاط می‌شود، یعنی مجموعه گزاره‌هایی حول مفهوم غیر تاریخی-متافیزیکی و جاودانه‌ی «ماده» که به آن چند اصل به عنوان دیالکتیک اضافه شده است، آنطور که در وجه فلسفی کار بوخارین می‌توان دید. رفع به زعم گرامشی اما از طریق تاریخ‌گرائی مشخص (و باید افزود دیالکتیک) صورت پذیرفته است. این دو اجزاء بنیادی (به بیانی گرامشیانه اجزاء

^۱Konsistent-Systematik-Rational

^۲ همین یادداشت‌ها «مفهوم ارتدکسی» یادداشت ۲۷.

^۳Chantal Mouffe - Gramsci and Marxist Theory, s. 7,

^۴ همین یادداشت‌ها «مفهوم ارتدکسی» یادداشت ۲۷.

«ارگانیک» طرز تلقی مارکسی هستند که به نظر او به طور بنیادی تاریخگراست؛ اجزاء ارگانیک در مارکسیسم گرامشی به آن دسته مفاهیمی اطلاق می‌شود که امکان طرح و حل حداقل یک مسئله واقعی و تئوریک در چارچوب دستگاه نظری را می‌دهند.

طبعاً با توجه به وجود انواع تاریخگرایی و منازعات نظری در این رابطه باید ذکر کرد، نظریه‌ی مارکس و تفسیر گرامشی از آن را نمی‌توان و نباید به فقط تاریخگرایی صرف و ساده تقلیل داد و تفاوت‌های موجود بین این نظر و سایر نظرات «تاریخگرایانه» را در نظر نگرفت.

اختلاف تاریخگرایی مشخص و دیالکتیکی مارکس-گرامشی و دیگران، نه فقط در خود دریافت از تاریخ، بلکه در وساطت و نحوه‌ی تاثیر تاریخ در برآمد و تغییر پدیده‌های انسانی-اجتماعی نهفته است. از نظر مارکس-گرامشی در نهایت تغییر «هر» چیز، منجمله خود مارکسیسم مشروط به تاریخ (مبارزه‌ی طبقاتی) در جوامع طبقاتی است.^۱ بنابراین اختلاف تاریخگرایی مارکس-گرامشی و دیگران (اعم از

^۱ احتمالاً در این راستا گفته‌ی انگلس در زیر و اشاره او به ربط و ضبط نظرات با زمانه مفید است. مسئله در زیر نه تحلیل و تشخیص تغییراتی است که به زعم انگلس در مانیفست می‌باید داده شوند، بلکه اشاره‌ی صریح به رابطه‌ی متقابل زمانه و تغییرات آن از یک سو و از سوی دیگر نظریه و تغییرات آن به تبع تغییرات در تاریخ واقعی. انگلس در مقدمه‌ی مانیفست می‌نویسد: «گرچه در عرض بیست و پنج سال اخیر شرایط و اوضاع قویاً تغییر یافته، با این همه، اصول کلی مسائلی که در این «مانیفست» شرح و بسط داده شده است رو بهم رفته تا زمان حاضر نیز به صحت کامل خود باقی مانده است. در بعضی جاها شایسته بود اصلاحاتی به عمل آید. اجراء عملی این مسائل اصولی، همان طور که در خود «مانیفست» ذکر شده، همیشه و همه جا مربوط به شرایط تاریخی موجود است و به همین جهت برای آن اقدامات انقلابی که در پایان فصل دوم قید گردیده است به هیچ وجه اهمیت مطلق نمی‌توان قائل شد. در شرایط امروزی شایسته بود که این قسمت، از بسی لحاظ به شکل دیگری بیان شود. نظر به تکامل فوق العاده صنایع معاصر در جریان سالهای ۱۸۴۸ به بعد و رشد سازمانهای حزبی طبقه کارگر که با این تکامل صنعتی همراه است؛ و نیز نظر به تجربیات عملی که اولاً در انقلاب فوریه و آن گاه به میزان بیشتری در کمون پاریس، یعنی هنگامی که برای نخستین بار مدت دو ماه پروتاریا حکومت را به دست داشت، حاصل آمده؛ این برنامه اکنون در برخی قسمتها کهنه شده است. به ویژه آن که کمون ثابت کرد که «طبقه کارگر نمی‌تواند به طور ساده ماشین دولتی حاضر و آماده‌ی را تصرف نماید و آن را برای مقاصد خویش به کار اندازد. (رجوع کنید به ک. مارکس. جنگ داخلی در فرانسه. پیام شورای کل جمعیت بین المللی کارگران، چاپ آلمانی صفحه ۱۵، که در آنجا این فکر به طور کامل تری شرح و بسط داده شده است.)» به علاوه به خودی خود واضح است که انتقاد از نوشته‌های سوسیالیستی برای امروز ناقص است زیرا این انتقاد فقط تا سال ۱۸۴۷ را در بر میگیرد

ذهنگرایانه، غایت‌گرایانه، دترمینیستی، ساخت‌گرایانه، اکونومیستی و غیره) فقط در خود تاریخ‌گرایی، در چگونگی فهم مثبت شرایط تاریخی و نفی آن (به یک معنی فهم تعیین‌کنندگی‌های بیواسطه و بواسطه، در تحلیل نهائی و غیره) نیست؛ بلکه و به علاوه در چگونگی فهم لحظه‌ی تاریخی و تغییر دیالکتیکی در آن به عنوان یکی از عوامل تعیین‌کننده‌ی بواسطه/بیواسطه در چگونگی هستی/نیستی، تداوم/انقطاع و در نتیجه‌ی ضرورت «هر» امر اجتماعی بسته به چستی امر و جای آن در تاریخ نهفته است. این امر در مورد آگاهی (و به طور خاص آگاهی فلسفی و علمی) نیز صادق است. به این معنا که هر کشفی منجمله کشفیات مارکس پیش‌شرط‌های مادی و تاریخی دارند. «تولید کالاها باید کاملا تکامل یافته باشد، تا (...) بصیرت علمی از خود تجربه‌ی پدیدار شود. ... حاکمیت قانون جاذبه را آنگاه آشکارا می‌توان دید که بامی بر سر آدمی آوار شده باشد. ... تامل در باره شکل‌های زندگی انسان، و بنابراین تحلیل علمی این شکل‌ها اساسا مسیر وارونه‌ی حرکت واقعی این شکل‌ها را طی می‌کند.»^۱ به جغد مینرو/ وحی نمی‌شود و بنیاد گفتار او امر تحقق یافته (درحال شدن) است. ارسطو نمی‌توانسته ارزش مبادله را بفهمد، نه به اعتبار اینکه ارسطو «نفهم» بوده است، درست بر عکس، او علیرغم نبوغش نمی‌توانسته است به «راز» ارزش مبادله پی ببرد، چرا که، صرفنظر از عوامل دیگر، زمانه اجازه‌ی فهم نحوه‌ی تشکیل ارزش را به او نمی‌داده است. این امر در مورد خود مارکس نیز صادق است. مارکس در پی کمون (یا تجربه‌ی تاریخی-واقعی)، علیرغم اشارات نبوغ‌آمیز و نطفه‌ی نظرات او بویژه در ۱۸ برومر در مورد «استقلال» و ساخت، لزوم در هم کوبیدن دولت، می‌تواند بنویسد «بالاخره شکل آزادی طبقه‌ی کارگر را

و نیز مسلم است که ملاحظات مربوط به مناسبات کمونیستها با احزاب گوناگون اپوزیسیون (فصل چهارم)، گو این که رئوس مسائل آن حتی امروزه نیز به صحت خود باقی است، ولی باز برخی از جزئیات آن کهنه شده زیرا وضع سیاسی کاملا تغییر کرده و تکامل تاریخی، اغلب اجزایی را که از آنها نام برده شده از صفحه‌ی روزگار زدوده است.» (به نقل از مانیفست، انگلس، مقدمه، ترجمه‌ی فارسی ۱۸۸۸) (توصیه می‌شود به واسطه‌ی دقیق نبودن ترجمه به متن اصلی رجوع شود) (تاکیدات از منند) (به نقل از ترجمه‌ی فارسی. به علت عدم دقیق بودن ترجمه توصیه می‌شود در صورت امکان به اصل رجوع شود).

^۱Marx, Kapital, K I s. 89

کشف» کرده است (تاکید از من) و می‌تواند به عدم خنثی بودن دستگاه‌های دولت (بورکراسی و غیره) پی ببرد و می‌گوید که در پی انقلاب باید دستگاه دولت تغییرات ساختی به خود ببیند و به این ترتیب آنچه پیشتر نیز بدان اشاره کرده است، افق دید و نظریه‌ی خود را انکشاف می‌دهد و راه را بر امکان یک تفسیر ابزارگرایانه‌ی ناب مبتنی بر کاربرد استعاره‌های «ماشین» و در نهایت رفرمیستی در مورد دولت می‌بندد. باید افزود (بر خلاف برخی تفاسیر) فراهم آمدن پیش‌شرط تاریخی روئیت به معنای این نیست که شی‌خود را آشکار می‌کند و «زیر آسمان باز» در معرض دید قرار می‌گیرد، آنطور که آلتوسر دلخواسته به برخی نسبت می‌دهد، بلکه پراکسیس عملی-نظری (انتقادی) مارکس و منجمله مفاهیمی نظیر طبقات، دولت به عنوان ارگان وحدت طبقاتی (مانیفست، مارکس) و ... باید شکل گرفته باشند، تا بتوان آن را روئیت کرد. همانطور که در دیدن/ندیدن و تحلیل مقوله‌ی ارزش (به شکل مارکسی)، تبدیل «نیروی کار» به موضوع، علاوه بر پیش‌شرط تاریخی (یعنی انکشاف جامعه) شروط دیگر نیز لازمند.

گرامشی با صورتبندی افراطی «تاریخگرایی مطلق» (یادداشت ۲۷) که می‌توان و باید آن را مطلق نمودن مبارزه‌ی طبقاتی تعبیر کرد، صرفنظر از ارزش پلمیکی صورتبندی یعنی رد مطلق متافیزیک به طور کلی و رد پای متافیزیک در مارکسیسم روسی، و نتایج عملی حاصل از آن، در اساس فقط می‌گوید، هیچ امر اجتماعی خارج از تاریخ به عنوان فضای تحقق ضرورت و امکان وجود ندارد، اگر انسان به افسانه‌ی آفرینش و تبعات آن باور نداشته باشد.

بر خلاف روایت‌های افسانه‌ای، در جهان واقعی هر امر انسانی-اجتماعی که در زمان و مکان اجتماعی تحقق می‌یابد، مستقیم/غیر مستقیم تاریخی یا محصول مبارزه‌ی طبقاتی است. در این دیدگاه انسان(ها) همزمان سوژه و ابژه امور اجتماعی و تاریخ است. روند تغییر تاریخ در عین حال نقد «ذات» متناقض انسان (به معنای مارکسی کلمه)، در نهایت غلبه بر روابطی معنا می‌دهد که تشکیل دهنده «ذات» او هستند یا آن را بدل به ابژه تاریخ ساخته‌اند و به این معنا روند بدل شدن انسان(ها) به سوژه می‌شود. روند تاریخ در واقع، در عین حال، روند شکلگیری ابژه/سوژه و

تبدیل آنان به یکدیگر و رفع آنان در یک دوره‌ی تاریخی به شکل ویژه‌ای است. فلسفه (تاریخگرایی مشخص دیالکتیکی) در واقع بیان نظری رابطه‌ی متقابل سوژه/ابژه در روند فائق آمدن انسان(ها) بر روابط تاریخی و تولید روابط به شکل جدید در یک دوره‌ی تاریخی است.

در مقابل این برداشت، طرز تلقی مارکسیسم روسی و حتی اشکال جدیدتر (ساخت‌گرایانه، اوروکمونستی علیرغم برش با مارکسیسم) آن قرار دارد. اگر چه این برداشت(ها) «انسان» را به عنوان ابژه و منقاد ساخت‌ها می‌پذیرد، اما با تاکید بر ماتریالیسم (یا ساخت) به جای تاکید بر تاریخی (یا مبارزه‌ی طبقاتی، تضادها و چگونگی منفیت و نحوه‌ی ناآرامی آنان) و تغییر ابژه به سوژه از مجرای یگانگی تاریخ و فلسفه بواسطه‌ی پراکسیس اجتماعی (انقلاب) در وجه غالب، به دوگانگی (ثنویت) ساخت‌ها و انسان‌ها، به «روندهای بدون سوژه» (آلتوسر) به ماتریالیسم «بدون» تاریخ و تاریخت ماقبل مارکسی سقوط می‌کند. در این برداشت اگر اصولاً از انسان سخنی به میان می‌آید، همانطور که بالیبار (ساخت‌گرای فرانسوی) می‌خواهد، فقط برای حذف آن یا نشان دادن آن به عنوان ضرورت سیستم‌تئوریک است. «من راضی نخواهم بود، مگر اینکه [لغت انسان] را در ضرورت سیستم‌تئوریک جای بدهم یا آن را به عنوان امری خارجی حذف بکنم.»^۱

بوخارین در دریافت تکنولوژی‌گرایانه (مقایسه شود با یادداشت ۲۹) با حذف مبارزه‌ی طبقاتی و نقش انسان‌ها در تاریخ، یکی از اشکال این سقوط را به نمایش می‌نهد. لوکاچ نیز اگر چه به شکل دیگری (به خصوص با اشاره به وجه انسانی در نیروهای مولده) به دریافت تکنولوژی‌گرایانه بوخارین اشاره و انتقاد می‌کند.

باز با توجه به منازعات موجود در این حوزه باید ذکر کرد: بر خلاف تاریخگرایی ساده‌لوحانه و مجرد با خواست واهی نشان دادن تاثیر تاریخ به عنوان عامل مستقیم (بی‌واسطه) در تمام سطوح تجرید و یا تقلیل دادن این سطوح به یکدیگر، همچنین بر خلاف دریافت متافیزیکی (چه در ایده‌الیسم/چه در ماتریالیسم) از پدیده‌ها که

لحظه‌ی تاریخی (و تاریخ) را با خواست کشف حقایق ازلی-ابدی ازاله می‌کند، یک لحظه از تحلیل نحوه‌ی وجود هر امر انسانی-اجتماعی زمان و مکان اجتماعی یا زمانه به شکل مستقیم/غیرمستقیم است.

عدم قبول حقایق ازلی و ابدی یا رد متافیزیک در سطح نظری برای مارکس-گرامشی به معنای عدم امکان تعمیم این یا آن مفهوم خاص به کل تاریخ نیست، اما این تعمیم تفاوت دارد. نزد این دو، در این موارد، آنجا که مفهومی، مثل مفهوم «روند تولید» یا «تولید» (یا کار و نیروی کار در دریافت مارکسی) قابل تعمیم است، بر خلاف دریافت متافیزیکی، پدیده همواره شکل خاص دارد و این شکل خاص تاریخی و ویژگی‌ی آن، تاریخت، و بنابراین در یکتائی-فردیت آن، موضوع تحلیل است. ^۱فهم این شکل خاص، (برای مثال انسان به عنوان امر تاریخی) وجه تمایز دریافت مارکس-گرامشی با دریافت متافیزیکی و ماتریالیسم در مارکسیسم روسی و تاریخگرایی ساده‌لوحانه است. وقتی از تاریخت حرف زده می‌شود، در واقع ضمن آنکه از تعیینات امر مورد نظر و از نحوه‌ی وجود آن حرف زده می‌شود، از رابطه‌ی متقابل نحوه‌ی وجود آن شکل خاص در و با تاریخ (بواسطه/بی‌واسطه) که رابطه‌ای خنثی نمی‌تواند باشد، نیز گفته می‌شود، همچون مفهوم «ثروت» در شروع کاپیتال که مارکس با تشخیص تاریخی آن یعنی با گفتن «در جوامعی که در آنان شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه حاکم است» دریافت فراتاریخی و متافیزیکی ثروت را کنار می‌نهد و آن را بدل به مفهومی مشخص، دارای تاریخ و به این معنا تاریخی می‌کند. در این دریافت از تاریخ، از دو گرایش متقابل: گرایش به همزمانی/ناهمزمانی، تداوم/گسست حرف زده می‌شود، اولی ناشی از اثر تمامیت و تعیین‌کنندگی‌های بواسطه/بی‌واسطه در آن است، دومی ناشی از استقلال نسبی سه وهله‌ی حیات اجتماعی (اقتصاد، سیاست، ایدئولوژی-فرهنگ) و تمایز بین آنان است. نه استقلال مطلق است و نه وابستگی. سخن بر سر «بخش ذاتی» نیست، بلکه حرف از

^۱ مقایسه شود با:

همدوشش‌های درونی^۱ و انواع تعیین‌کنندگی‌هاست. ندیدن همزمانی/ناهمزمانی، اشکال مختلفی به خود می‌گیرد: دو شکل مشهور ایدئولوژیک آن اکونومیسم و ساختگرایی هستند. اولی، در نهایت، علیرغم ظاهر بسیار بسیار ماده‌گرایانه آن، به تمامیت بین‌هگلی می‌انجامد، دومی (آلتوسر) اگر چه تمامیت بین را نفی می‌کند، اما به یک «تمامیت» چند پاره^۲ و به غیبت وحدت در روند متناقض تاریخ و دوگانگی بین ساخت‌ها و انسان‌ها می‌رسد.

در مقابل گرامشی احتمالاً با در نظر داشتن نظر مارکس در مانیفست اصرار بر تاریخت فلسفه دارد. «خود ایده‌های شما تولیدات روابط تولید و مالکیت هستند، [درست] مثل حقوق شما، که چیزی نیست جز اراده‌ی طبقه‌ی شما که به قانون ارتقاء داده شده است. اراده‌ای که محتوی آن در شرایط زندگی مادی موجودند.» (مارکس، ترجمه‌ی آزاد)^۳ بر این اساس تاریخت ذهن (فلسفه، حقوق و غیره) در واقع چیزی نیست جز تعیین‌کنندگی در تحلیل نهائی شرایط مادی زندگی که نظریه‌ی مارکس بر آن استوار است!

گرامشی بر بافتار دیگری به رابطه‌ی تاریخت و فلسفه اشاره و خواست فلسفی خود را صریحاً صورت‌بندی کرده است: «فلسفه، جدا از تئوری تاریخ و سیاست، نمی‌تواند چیزی جز متافیزیک باشد، در حالیکه دست‌آورد بزرگ تاریخ تفکر مدرن، که توسط فلسفه‌ی پراکسیس ارائه می‌شود، درست تاریخی‌سازی مشخص و این‌همانی آن [یعنی این‌همانی فلسفه] با تاریخ است.»^۴ وحدتی که در یک دریافت دیالکتیکی منوط است نه فقط به این‌همانی بلکه به ناین‌همانی آنان. بدین معنا برای گرامشی تاریخ پرنسیپ فلسفه مارکس یا فلسفه‌ای است که می‌خواهد «تکامل شکل‌بندی اقتصادی جامعه را به عنوان یک روند طبیعی-تاریخی» بفهمد.^۵ (تاکید از من)؛ و با

^۱Innere Zusammenhänge

^۲Expressive Totalität

^۳Gespaltete Totalität, (splited Totality)

^۴Marx/Engels, MEW Bd. 4, s. 477 (manifest)

^۵گرامشی، همین یادداشت‌ها.

^۶Marx, MEW, Bd. 23. Kapital I, s. 16.

مارکس می‌خواهد منشاء تاریخی تمام لحظات اجتماعی که طبیعی جلوه می‌کنند، اما شدنی (یا تاریخی) هستند، منجمله تاریخی‌بودگی در مورد فلسفه را در روابط اجتماعی نشان بدهد؛ صرف‌نظر از اینکه انسان به لحاظ ذهنی «خود و [افکارش] را [وراء و] فرای روابط» اجتماعی و باید افزود تاریخی بیانگارد.

با این طرز تلقی است که گرامشی می‌گوید هیچ حقیقتی ابدی و مطلق نیست و هر حقیقتی ریشه‌های عملی و ارزش موقت دارد؛ این امر در مورد ارزش فلسفه‌های پیشین نیز صادق است. بر خلاف بوخارین که با عزیمت از دریافتی فراتاریخی از ماده و علم انتظار دارد که پیشینیان برداشت «امروز» را در مورد جهان داشته باشند و به نظر می‌رسد تمام فلسفه‌های پیشین را تحت عنوان «توهم و دیوانگی» و اشتباه رد می‌کند (همین مجموعه یادداشت ۱۸)، و محدودیت تاریخی^۲ را در فهم جهان ندیده می‌گیرد، گرامشی ارزش عملی/اجتماعی برای نظرات گذشته قائل است. «تصدیق فلسفی یک [گزاره] به عنوان حقیقت در یک دوره‌ی تاریخی خاص» تصدیق آن گزاره به عنوان «بیان ضروری و لایتجزای یک عمل تاریخی خاص» معنا می‌دهد. این در حالی است که می‌توان تشخیص داد همان گزاره در دوره‌ی بعد بی اعتبار و بی ارزش بشود.^۳ ازلی-ابدی-بودگی حقایق به اعتبار «مادی»، «عینی» و «علمی» بودن، نمی‌توانند تضمین بشوند، به عبارت دیگر مادی، علمی، حقیقی همواره تاریخی و صفات پراکسیس خاصی هستند و بنابراین در بعد تاریخی نسبت و ارزشی گذرا می‌یابند، این دیدگاه درست بر خلاف متافیزیک بوخارینی است که بر اساس آن گویا به هر چیز صفت مادی و علمی نسبت داده شده برای همیشه پذیرفتی است و با به کار بودن بی جا و به جای علم و نسبت دادن علم منجمله به فلسفه که بنابر تعریف نوعی شناخت متمایز از شناخت علمی است، تمایز بین انواع شناخت، انواع آگاهی و غیره را ازاله می‌کند. رادیکالیسم

^۱ مقایسه شود با مارکس (همانجا)

^۲ برای بررسی نظریات گذشتگان بهترین مثال توسط خود مارکس ارائه شده باشد آنجا که به بررسی نظریه‌ی ارسطو در مورد ارزش مبادله می‌پردازد. رجوع شود به:

Marx, MEW, Bd. 23, Kapital I, s. 74.

^۳Q 11, §14; SPN, p. 436.)

گرامشی در نقد متافیزیک (به معنای دریافت فراتاریخی از فرایست و موضوع) را می‌توان در این ادعا روئیت کرد: آنچه تحت عنوان مارکسیسم نیز ارائه می‌شود نسبت تاریخی دارد.^۱

دریافت بوخارین از علم بر حسب لوکاچ دریافت سنت روشنگری از دانش Science در فرانسه است. او می‌کوشد بر اساس این دریافت غیر تاریخی از علم و عقلانیت متناظر با این دریافت جامعه‌شناسی مارکسیستی را بنیان نهد. در این راستا او فرض می‌کند، امکان یک علم جامعه مثل علوم تجربی (فیزیکی، طبیعی) وجود دارد و با این گفته تفاوت بین عقلانیت و منطق علوم فیزیکی و عقلانیت و منطق علوم دیگر که منجمله مارکس در کاپیتال بنیاد نهاده است را نیز ازاله می‌کند. از رو به زعم برخی پروژه‌های بوخارین شباهت به پروژه پوزیتیویستی/نئوپوزیتیویستی کنت، دورکهایم و پوپر دارد.^۲ بوخارین همچون پوزیتیویست‌ها فراموش کرده است که «تاریخ طبیعی با تاریخ بشریت متفاوت است.» (مارکس)^۴ یکی را انسان‌ها می‌سازند، سوژه‌ی آن هستند، و دیگری را نمی‌سازند.

به این منظور بوخارین سعی می‌کند متدهای علوم طبیعی را «استخراج» بکند، انگار که آنان فقط علمند، و آن هم از نوع نمونه‌وار و کامل، همان دریافتی که پوزیتیویست‌ها^۵ دارند. در این رابطه او توجه نمی‌کند که مارکس با نقد اقتصاد سیاسی (و اوج آن در کاپیتال که می‌توان آن را آغاز راستین علم اقتصاد تلقی کرد)

^۱ مقایسه شود با فینوچپارو ص ۸۸ همچنین همین یادداشت‌ها.

^۲ لوکاچ می‌نویسد: «نظریه بوخارین بسیار شبیه ماتریالیسم نوع بورژوا و دانش طبیعی که از شکل دانش به معنای فرانسوی گرفته شده است، می‌باشد و به این دلیل ... یکی از مهمترین دست‌آورهای متدولوژی مارکسیستی ناپود می‌کند.»

G. Lukacs, "Literaturbericht, N. Bucharin, Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie, 1922", Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Jg. II, 1925, S. 217..

^۳ مقایسه شود با

Russell Jacoby - Dialectic of Defeat Contours of Western Marxism, s. 21

^۴ Marx, Kapital, I, s. 393.

^۵ یادداشت ۱۵ همین مجموعه.

معیارهای جدیدی برای «علم»، «عقلانیت علمی» در تفاوت با علوم طبیعی تعریف کرده است که *حد/قل* با توجه به تفاوت بین موضوع آنان می‌باید متفاوت باشند. با این کار بوخارین بدون توجه به فرایست و موضوع، یک «متد» عمومی، پارادایمی برای علمیت می‌سازد، به قسمی که قابل اطلاق بر هر «چیزی» است^۱ و فقط باید در هر مورد، منجمله جامعه‌شناسی، پیاده‌سازی^۲ بشود. بدین ترتیب بوخارین با فراموش کردن نقش فرایست و موضوع در تعیین متد، مدل «تعادل متحرک»^۳ را ارائه می‌کند. اگر چه گفته شده است این مدل «ترجمه‌ی هگل به زبان مکانیک»^۴ است، آنچه اما در این «ترجمه» صورت گرفته است، جایگزینی مفهوم «تعادل متحرک» (در چارچوب دترمینیسم تکنولوژیک) به جای دیالکتیک هگلی است. در این مدل اصل (یا حالت ایده‌آل در مدل) تعادل و اختلال امری عرضی است که دلالت بر ورود تضاد به مدل دارد. شباهت این دریافت به دریافت نیوتونی تعادل و حرکت نیاز به توضیح ندارد. در این مدل تغییر در تکنولوژی (که موجب اختلال در تعادل می‌شود) به تغییر در رابطه‌ی انسان و طبیعت و در نهایت به تمام تغییرات اجتماعی منجر می‌شود.^۵ پروسه‌ی تغییرات در هر دوره با به کار بردن و عمومی شدن تکنولوژی جدید پایان می‌یابد. دیده می‌شود به جای مبارزه‌ی طبقاتی مبتنی بر نظریه‌ی استثمار و ارزش در نظریه‌ی اقتصاد و تاریخ مارکس، «اختلال در تعادل

^۱ مقایسه شود با یادداشت ۱۵ همین مجموعه.

^۲Instantiated

در این مورد توماس نیز می‌نویسد: آلتوسر و بوخارین هر دو به وجود یک چنین پارادایمی اعتقاد دارند. هر دو روایتی از نسبت رابطه‌ی فلسفه و علم بر حسب لاک، فلسفه به عنوان «خدمتکار»، ارائه می‌دهند.

Peter Thomas, Gramsci moment, s. 313

^۳ رجوع شود به ۲۲۹ به بعد در

Nikolai Bucharin/Abram Deborin, Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Einleitung von Oskar Negt.

^۴ <https://www.hellepanke.de/de/topic/158.publikationen.html?productId=63630>

^۵ رجوع شود به فصل ۵، زیر فصل «نیروهای مولده به عنوان نقطه‌ی عزیمت در تحلیل جامعه‌شناسانه» متن انگلیسی بویژه، ص ۱۲۱.

بواسطه‌ی تکنولوژی» می‌نشینند.^۱ بدین ترتیب نقد اندرباشانه جامعه (مارکسیسم)، بدل به نظریه‌ای «جامعه‌شناسانه» می‌شود که توصیف فراایست یا موضوع (جامعه) از بیرون آن است. جامعه برای بوخارین فراایست است، و نه موضوع. شاید از منظر بوخارین بتوان گفت تاریخ تاریخ انکشاف تکنولوژی است.

با عزیمت از اینکه دیالکتیک یک منطق خودیژه، یک نظریه شناخت است، نه فقط عدم «تاریخیت» در دریافت بوخارین بلکه دریافت تقلیل‌گرایانه از دیالکتیک نیز توسط گرامشی مورد بحث قرار می‌گیرد. این وجه از نظریه‌ی گرامشی بدون رجوع به یادداشت‌های مربوط به کروچه، ماکیاوول و مثال‌هایی که دلالت بر دیالکتیک در عمل دارد، میسر نیست، از این رو باید بحث پیرامون آن را به جای دیگر و فرصتی دیگر واگذاشت. فقط ذکر می‌شود که در این یادداشت‌ها چکیده‌ی نقد گرامشی به دریافت بوخارین در مورد دیالکتیک عبارت است: بوخارین «دیالکتیک را به بخشی مادون در منطق صوری تنزل می‌دهد.»^۲ او به زعم او دریافت بوخارین از دیالکتیک کاذب است. گرامشی برای عدم فهم او از دیالکتیک چند دلیل ارائه می‌دهد. او علاوه بر دلیل روانشناسانه^۳ علت آن را جدائی فلسفه از تاریخ (یا بالعکس) و بدین ترتیب تقسیم مارکسیسم می‌داند به الف) تئوری تاریخ و سیاست که تبدیل به جامعه‌شناسی (بر اساس متد علوم طبیعی (پوزیتیویسم)) شده است ب) یک فلسفه‌ی خاص که به آن می‌توان دترمینیسم، متافیزیک یا ماتریالیسم عامیانه‌ی مکانیکی مبتنی بر علوم طبیعی نسبت داد.

محدودیت گرامشی

^۱ پلخانف نیز استدلال می‌کند که «سازمان هر جامعه‌ی معینی بواسطه‌ی وضع نیروهای مولده تعیین می‌شود، و پیشرفت فنی پایه‌ی انکشاف تمام نوع بشر است.» به نقل از اثر زیر

Benjamin Selwyn, Karl Marx, Class Struggle and Labour-Centred Development

^۲ همین یادداشت‌ها، همچنین مقایسه شود با بخش گرامشی در

MODELLE DER MATERIALISTISCHEN DIALEKTIK, herausgegeben von HEINZ KIMMERLE, s. 211ff

^۳ مقایسه شود با یادداشت ۲۲ بخش چهارم همین یادداشت‌ها.

با توجه به آنچه رفت به نظر می‌رسد مشکلی که گرامشی در بوخارین می‌بیند، مشکل معرفتی است. در اینجا به محدودیت خود گرامشی می‌رسیم. او علیرغم اینکه به درستی برای نظرات معنا و کارکرد تاریخی قائل است (یادداشت ۱۷ همین مجموعه)، در مورد معنا و کارکرد تاریخی از شکل افتادن و انداختن مارکسیسم در روسیه نمی‌پرسد، یا به عبارت دیگر معنای تاریخی و کارکرد عملی حذف تاریخت از فلسفه و از ریخت افتادگی دیالکتیک که «روح زنده مارکسیسم» (لنین) را تشکیل می‌دهد، و تبدیل آن به «دیالکتیک کاذب» (گرامشی) را مورد پرسش قرار نمی‌دهد. عدم پرداختن به معنای عینی-تاریخی مارکسیسم روسی توسط گرامشی نتیجه‌اش عدم تشخیص این نوع مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی صنعتی کردن روسیه در چارچوب سرمایه‌داری دولتی است. گرامشی هیچگاه صریح به این نتیجه نرسیده که استالین همان پرنس ماکیاوول است و فقط «یک» وظیفه‌ی ملی-تاریخی را در روسیه به انجام رسانده است: صنعتی کردن کشور! بر اساس منطق خود گرامشی می‌توان این فلسفه را به یک پراکسیس اجتماعی در روسیه نسبت داد. نتیجه‌ی این پراکسیس بر اساس داده‌های امروز چیزی جز صنعتی کردن/شدن نیست و اصولاً ربطی به سوسیالیسم ندارد.

چرا محدودیت؟ به این سؤال نمی‌توان جواب قطعی داد. فقط می‌توان به محدودیت‌های تاریخی، همان دست محدودیت‌هایی که مارکس به ارسطو در مورد فهم ارزش نسبت می‌دهد؛ و به علاوه به تاثیر «روح» زمانه به عنوان دلیل اشاره کرد. علاوه بر آن شرایط ویژه‌ی شخصی‌اش، چه عناصر کلی زندگی‌نامه‌ای و چه این عناصر به طور خاص در دوره‌ی زندان، مثل عدم دسترسی به منابع لازم نظری و غیره را می‌توان ذکر کرد. سؤالی را که گرامشی احتمالاً به دلیل محدودیت‌های تاریخی و مشکلات زندان «نمی‌توانسته» است، بپرسد، اگر امروز، پس از فروپاشی

^۱Marx, MEW, Bd. 23, Kapital I, s. 74.

^۲ برای مثال به آثار نویسندگان درگیر در روسیه دسترسی نداشته است. بوسی-گلوکسمان مورد تروتسکی را ذکر می‌کند که گرامشی به دلیل سانسور در زندان آثار او را دریافت نکرده است.

و جادوزدائی از بلوک شرق، مطرح بکنیم، آنگاه به نتایج زیر به عنوان یکی از جواب‌های ممکن می‌رسیم.

اگر صرفنظر از هر چیز دیگر فقط دیالکتیک را در مارکس بازشناسی کنیم، آنگاه به یکی از دلایل چرائی از ریخت‌افتادگی مارکسیسم در روسیه نزدیک می‌شویم. بر حسب دریافت مارکس نه فقط با و در دیالکتیک «فهم مثبت آنچه هست» بدست می‌آید، بلکه این فهم مثبت «نفی را در برمی‌گیرد.» بر اساس وجود این نفی است که می‌توان گفت دیالکتیک «بر حسب دانش انتقادی و انقلابی است»^۱ یا به عبارت دیگر «برای فلسفه‌ی دیالکتیک هیچ چیزی که یکبار برای همیشه مستقر و بلاشروط و مقدس باشد موجود نیست.»^۲ نظریه‌ی مارکس، بنابراین با توجه به نقش اثبات/نفی در آن، در ذات خود فقط می‌تواند در نهایت پایه‌ی نفی یک رژیم (با توضیح شرایط و علل گذار از آن) قرار بگیرد و نه روامندی (مشروعیت)^۳ و حفظ آن. گرامشی نیز درست خلاف نظریه‌ی روامندی را صورتبندی کرده است: «فلسفه‌ی پراکسیس (...) هدفش حل تضادهای موجود در تاریخ و جامعه نیست، بلکه درست نظریه‌ی این تضادهاست.» [فلسفه‌ی پراکسیس] ابزار حکمرانی گروه‌های مسلط به منظور کسب رضایت و اعمال هژمونی بر طبقات فرودست نیست.^۴ بلکه درست بر عکس.

اما «نظریه‌ی مارکسی» بدل به امری متناقض: به «مارکسیسمی بدون مارکس (= مارکسیسمی بدون انقلاب)، بدل به ایدئولوژی رسمی و دولتی و پایه‌ی روامندی دولت در روسیه شده است.

^۱ مقایسه شود با مارکس، کاپیتال جلد یک: دیالکتیک «در صورت عقلانی آن به نظر بورژوازی و سخنگویان عقیدتی آن چیزی بدنام و زنده است، زیرا در دیالکتیک درک مثبت آنچه وجود دارد در عین حال شامل درک نفی و انهدام ضروری آن نیز هست، زیرا دیالکتیک، هر شکل شده‌ای را در جریان حرکت و بنابراین از جنبه‌ی گذار آن نیز درمی‌یابد، زیرا دیالکتیک تاثیر چیزی بر خود را نمی‌پذیرد و ذاتا انتقادی و انقلابی است.» (تاکید از من)

Marx, MEW, Bd. 23, Kapital I, s. 27-28.

^۲ انگلس، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی پورهرمران.

^۳ Legitimität, Legitimacy, légitimité

^۴ G, Bd. 6, H10II, §41XII, s. 1325.

همان طور که کشف علمی ماکیاوول در دست طبقه‌ی حاکم بدل به ماکیاولیسم (ایدئولوژی سلطه) شده است، مارکسیسم بدل به مارکسیسم روسی (در شکل کمال یافته‌ی آن استالینیسیم) شده است. آیا مارکسیسم می‌تواند به شکل اصیل آن، یعنی با حفظ دو عنصر تاریخت و دیالکتیک بدل به نظریه‌ی روماندی رژیم حاکم و پایه‌ی ایدئولوژیک رابطه‌ی سلطه‌ی ناظر بر مدل توسعه‌در کشور منجمله روسیه قرار بگیرد؟ در اینجا می‌توان یک توازی بین تفسیر هگل در آلمان و تفسیر مارکس/انگلس در روسیه روئیت کرد. همانطور که دیالکتیک نزد هگل در شکل محافظه‌کارانه‌اش پایه‌ی روماندی رژیم پروس قرار می‌گیرد، آنگاه و تا آنجا که عقلانی بودن رژیم پروس را مبرهن کند، دیالکتیک مارکسی نیز «باید» از شکل بیافتد تا بتواند به «سیستم استالینی» روائی ببخشد.

به نظر می‌رسد آنچه انگلس در تفسیر دیالکتیک هگلی در رابطه با گزاره‌های «واقعی بودن عقلانی و عقلانی بودن واقعی»^۱ و محافظه‌کارانه شدن دیالکتیک هگلی گفته است را می‌توان به یک معنا به از ریخت افتادن دیالکتیک و یا جایگزینی آن با مدل «تعادل متحرک» (بوخارین) و حذف تاریخ از فلسفه نیز تسری داد. نتیجه‌ی محافظه‌کاری هگلی و از ریخت افتاده‌گی دیالکتیک مارکسی و ... عبارت است از: هر دو دولت (پروس و روسیه) تجسم غایت مطلوبند، هر دو گویا «خارج» از تاریخ و روند متناقض آن هستند. در هر دو حالت تاریخ گویا به انتها رسیده است. به زعم هگلی‌های راست (یا هگل محافظه‌کار) عقلانی واقعی شده است و دولت تحقق عقل است. با تحقق عقلانیت نظریه دیگر برائی انتقادی‌اش را از دست می‌دهد و توجیه نظری‌ی یک رابطه‌ی سلطه می‌شود. شباهت مارکسیسم روسی و

^۱ می‌توان نشان داد نظریه‌ی بوخارین در مورد تکنولوژی و ارتقاء آن به عامل تعیین کننده نیز دلائل هستی‌شناسانه، ریشه در عقب‌ماندگی و روند توسعه در روسیه دارد و متوازی با کنار نهادن تدریجی شوراها از سیستم سیاسی در این روند است.

^۲ رجوع شود به انگلس «لودیگ فوئرباخ و ...»

^۳ در رابطه با تفسیر این گزاره علاوه بر تفسیر انگلس در «لودیگ فوئرباخ و ...» به مارکوزه در اثر زیر رجوع شود به ویژه ص ۵

هنگی‌های راست دیده می‌شود، اگر توجه کنیم: در مارکسیسم دولتی هسته‌ی انقلابی مارکسیسم نیز از دست می‌رود، چه با حذف تاریخ از فلسفه و چه با از شکل انداختن دیالکتیک، چرا که از هر دو شدنی بودن پدیده‌ها منجمله دولت و روابط اجتماعی در روسیه (و نفی آن) نتیجه می‌شود و این امر یعنی نقد دولت در روسیه (یا آنچه مارکس آن را «انتقاد از خود» یک دوره‌ی تاریخی می‌نامد) و نشان دادن چگونگی گذار از آن که امری «ناممکن» در چارچوب هر سیستم استالینی و دیکتاتوری حزبی است. حفظ و تداوم حزبی که در این سیستم عملاً بدل به محل تکاثف قدرت یا بگوئیم «دولت» شده است، فقط انسان را به یاد اصل ماکیاویستی بیگانه با مارکس یعنی اصل تداوم رابطه‌ی قدرت-سلطه می‌اندازد که درست در تقابل با نظریه‌ی مارکس و اضمحلال دولت است. در این سیستم حزب، «پرنس مدرن» نیست، بلکه همان پرنس ماکیاول است و به تمام احکام ماکیاول در «پرنس» عمل می‌کند تا تداوم خود و سیستم را حفظ کند. پرنس ماکیاول اگر روزی برای ایتالیا سمبل نجات بود در دوران مورد بحث ما (دوران سیستم استالینی) از منظری غیر روسی چیزی جز تجسم ارتجاع و سبیت نیست.

در این مجموعه یادداشت که فقط بخشی از دفتر ۱۱ را تشکیل می‌دهد، می‌توان نقد مختصر عناصری از یکی از این دو جزء رفع شده یعنی نقد مارکسیسم روسی را از نظر گذراند. باید نقد جزء دیگر بویژه کروچه (در دفتر ۱۰)، را نیز از نظر گذراند، تا بتوان خطوط کلی رفع در «کل»، یعنی تاریخگرایی مشخص دیالکتیکی و بنیادهای فلسفی-نظری گرامشی را رویت کرد.

تذکرات در مورد چند واژه

Legitimacy/ légitimité/ Legitimität

Legitimacy/ légitimité/ Legitimität در فارسی در ترجمه در مقابل مشروعیت و قانونیت نهاده شده است. این در حالی است که مشروعیت و قانونیت به پایه‌های رومندی (در نظریات مختلف) اشاره دارند و نه به روائی. این ترجمه حتی در برخی موارد مضحک است. در ایران برای مثال نمی توان واژه‌ی ایلگیتیم را در جمله‌ی «زن‌کشی illegitime است»، ادا کرد. هر کس که به جای illegitime نامشروع و غیر قانونی بگذارد مرتکب یک خطا شده است. چرا که در ایران (اگر چه مشروط) زن‌کشی هم شرعی است و هم قانونی! مرد زن (همسر) را برابر آموزه‌ی دینی/شرعی و قانون مدنی در ایران در حین هم‌آغوشی با دیگری می‌توان بکشد. به عبارت دیگر وجوه فلسفی، عقلانی، فرهنگی، اخلاقی، جهان‌بینانه‌ی موجود در واژه illegitime با قانونیت و مشروعیت را به بیان نمی‌آیند. در اینجا از این رو بر خلاف تداول از واژه‌ی «رومندی» استفاده می‌شود. عدم وجود حتی واژه‌ای در زبان که تازه باید ارائه شود، نشان دیگری است بر عقب‌ماندگی فرهنگی و مبین این امر است «متفکرین» غیر مذهبی حتی پیگیرانه در مورد مفهوم legitim تامل نکرده و بنابراین واژه‌ای برای بیان ادای آن به فارسی ساخته‌اند که آنات فوق با آن به بیان بیایند. طبعاً در فارسی آنچه از رومندی، روائی و ناروائی یک رابطه‌ی سلطه مستفاد می‌شود، به اشکال دیگر، مثل خوب/بد، عقلانی/غیر عقلانی، برحق/ناحق، صحیح/غیر صحیح و غیره به بیان آمده است، در اینجا عدم تبدیل آن به یک مفهوم واحد غیر دینی به خصوص در فلسفه‌ی سیاسی مورد نظر است که نشان از عدم جدائی فلسفه از دین‌شناسی در سطح زبان مفهومی دارد. بویژه مضحک به نظر می‌رسد وقتی انسان در متون مارکسیستی می‌خواند که امری نامشروع است.

Praxis

به زعم من به جای «پراکسیس» (یا پراتیک) در ترکیب «فلسفه‌ی پراکسیس» نمی‌توان «عمل» گذاشت، اگر زبان آلمانی مرجع باشد. در فارسی با گفتن «عمل»

انواع عمل متبادر به ذهن می‌شوند: عمل به معنای انجام دادن/ندادن، عمل ارادی و غیر ارادی، کنش/واکنش، عمل هدفمند، آگاهانه/ناآگاهانه، جراحی و غیره. در آلمانی وقتی گفته است «پراکسیس»، علیرغم اینکه همه‌ی انواع عمل Tun, Machen, Handeln, Praxis و غیره، آشکار و نهان، لحظه‌ی آگاهی را در خود دارند، ولی همه متبادر به ذهن نمی‌شوند، بلکه ابتدا به ساکن شکلی از عمل که متضمن شناخت ویژه‌ای است، فهمیده می‌شود. نزدیکترین ترکیب فارسی به پراکسیس بر بافتار متون گرامشی «عمل متامل» است که باز دریافت را کاملا نمی‌رساند ولی آنچه با آن به بیان نمی‌آید برمی‌گردد به تفسیری که از متون می‌توان داشت. احتمالاً «عمل متامل بازتابانه» مورد نظر گرامشی است، به خصوص با در نظر گرفتن مفهوم اکونومیسم نزد او. تامل مورد نظر بازتاب وجود خویش را نیز در بر دارد. ذکر بازتابانه به این دلیل است که تاملات الزاما بازتابانه نیستند (مثل تامل اکونومیستی به زعم گرامشی). به این دلایل بر بافتار موجود یا به جای پراکسیس باید حداقل «عمل متامل بازتابانه» گذاشت یا از خود پراکسیس استفاده کرد. در مقابل وقتی از این‌همانی و وحدت تئوری و پراکسیس حرف زده می‌شود می‌توان به جای پراکسیس عمل گذاشت، چرا که در اینجا نسبت تئوری، تامل منسجم، مفهومی، بازتابانه دستگامند و عقلانی با عمل صرفنظر از درجه‌ی تامل در عمل یا رابطه‌ی دو جزء پراکسیس به معنای بالا مورد بحث است. جداسازی این دو (تئوری و پراکسیس) فقط در سطح تحلیلی صورت می‌گیرد و به هیچ رو نباید دوگانگی این دو متبادر به ذهن شود. به علاوه باید توجه داشت «فلسفه‌ی پراکسیس» بدل به اسم خاص نیز شده است، از این رو بهتر است پراکسیس ترجمه نشود.

common sense

برای «senso comune» در ترجمه‌ی انگلیسی common sense و در آلمانی بواسطه‌ی عدم وجود مترادف در آلمانی فهم‌روزمره Alltagsverstand آمده است. «عقل سلیم» در فارسی به معنای متفاوتی به کار رفته است ولی معنای «فهم‌عامه» نیز می‌دهد. به واسطه‌ی خواست تعهد به متن، با توجه به اینکه خود

گرامشی *senso comune* به کار برده است در اینجا در ترجمه از عقل سلیم استفاده شده است، گرچه به لحاظ معنا «فهم روزمره» یا «فهم عامه» به آنچه گرامشی تحت عنوان عقل سلیم می‌فهمد، نزدیک‌تر است. *senso comune* نزد گرامشی هم به معنای *common sense* و هم به معنای *good sense* در انگلیسی آمده است. دومی به عقل سلیم رایج در فارسی نزدیک‌تر است.

در مورد سایر واژه‌ها آنجائیکه واژه‌ی نامانوسی به کار برده‌ام، معمولاً در زیر نویس آلمانی و انگلیسی آن آورده شده است.

ماخذ ترجمه: در این ترجمه از نسخه‌ی آلمانی مجموعه‌ی یادداشت‌های زندان، منتخبات گرامشی به انگلیسی و فرانسه استفاده شده است. گاه نیز به نسخه‌ی منتخب آلمانی دیگر (ترجمه‌ی ریشرز) رجوع شده است. با توجه به اختلافاتی که بین سه نسخه وجود دارد، تصمیم گرفته شد، حتی‌المقدور نسخه‌ی آلمانی انتشارات آرگومنٹ، ماخذ قرار گرفته است. در مورد اختلاف بین نسخه‌های مختلف در زیرنویس توضیح داده می‌شود. طبعاً چنین توضیحی فقط در صورتی که به معنا برگردد، داده شده است. برای مثال در عناوین این یادداشت‌ها بین نسخه‌ی انگلیسی، ترجمه‌ی ریشرز (آلمانی) و دو ترجمه‌ی دیگر تفاوت‌هایی وجود است که از توضیح آنان صرف‌نظر شده است. همه‌ی زیرنویس‌های چند ترجمه در این ترجمه نقل نشده‌اند، زیرا بسیاری از آنان برمی‌گردند به مسائل تکنیکی ترجمه. اما اگر توضیح آمد در زیرنویس‌ها اشاره خواهد شد که توضیح از کدام مترجم است. زیرنویس‌های مترجمین آزاد ترجمه شده‌اند. بر اساس نسخه‌ی آلمانی، گرامشی در ابتدای هر یادداشت قبل از عنوان یادداشت یک علامت پاراگراف § و سپس شماره‌ای نهاده است، در اینجا نیز علامت و شماره در متن برمی‌گردند به نسخه آلمانی که در نسخ دیگر یافت نمی‌شوند. ترتیب یادداشت‌ها در سه متن متفاوتند. در اینجا یادداشت‌ها به ترتیب ترجمه‌ی آلمانی آمده‌اند. این ترتیب منطبق بر نسخه‌ی اصلی (ایتالیایی) است.

آلمانی:

- ۱) Gramsci, Antonio, Gefängnishefte, 11. Heft, Philosophie der Praxis, Band 6, Argument, s. ۱۳۹۹-۱۴۰۰.
- ۲) Antonio Gramsci, Philosophie der Praxis, Eine Auswahl, Hrg. Christian Riechers.

انگلیسی:

Critical Notes On An Attempt At Popular Sociology, in: Classics in Politics, Prison Notebooks, Antonio Gramsci, ElecBook. (CD)

فرانسه:

Notes critiques sur une tentative de „Manuel populaire de soziologie“; in: A. Gramsci Oevres choisies, edition sociales, paris, 1959.

ماخذ گرامشی برای نوشتن این یادداشت‌ها نسخه‌ی زیر کتاب بوخارین بوده است:
N. BOUKHARINE : *La Théorie du matérialisme historique*. (Manuel de sociologie marxiste). Traduction de la 4e édition suivie d'une note sur la position du matérialisme historique, Paris, Éditions sociales internationales, 1927. (Bibliothèque marxiste n° 3).

§ ۱۳ یادداشت عمومی

اثری همچون «کتاب آموزشی عامه‌فهم»^۱ که در اصل برای جماعتی از خوانندگان در نظر گرفته شده که روشنفکر حرفه‌ای نیستند، می‌بایستی از تحلیل انتقادی فلسفه‌ی عقل سلیم که «فلسفه‌ی غیر فیلسوفان» است، یعنی از دریافتی از جهان شروع می‌کرد که غیر نقادانه در محیط‌های متفاوت اجتماعی و فرهنگی‌ای جذب شده است که در آنان فردیت اخلاقی انسان متوسط انکشاف می‌یابد. عقل سلیم یک دریافت یکدست و یکسان در مکان و زمان نیست: عقل سلیم «فولکلور» فلسفه است و همچون فولکلورها اشکال بیشمار مختلفی به خود می‌گیرد. بنیادی‌ترین خصائل عقل سلیم (حتی در مخیله‌های فردی) از هم گسیختگی، عدم انسجام و ناپیگیری‌ای است که منطبق بر موضع اجتماعی و فرهنگی توده‌های مردمی می‌باشد که فلسفه آنان است. وقتی در تاریخ یک گروه اجتماعی همگون شکل می‌گیرد، یک فلسفه همگون، به عبارت دیگر یک فلسفه‌ی دستگامند و منسجم، بر علیه عقل سلیم نیز شکل می‌گیرد.^۲ «کتاب آموزشی عامه‌فهم» به بیراهه می‌رود، وقتی (به طور ضمنی) از این فرض حرکت می‌کند که در مقابل شکل‌گیری فلسفه‌ی اصیل توده‌ی مردم سیستم‌های بزرگ فلسفه‌های سنتی و دین روحانیان بلند پایه یعنی جهان‌بینی روشنفکران و فرهنگ والا قرار دارند. در

^۱ گرامشی برای اجتناب از سانسور از بوخارین و کتابش تحت عنوان «نویسنده» و «کتاب درسی عامه‌فهم» یا فقط «کتاب درسی» نام می‌برد. (مترجم انگلیسی)

^۲ برای آشنائی بیشتر با نظر گرامشی در مورد عقل سلیم رجوع شود به منتخب یادداشت‌های زندان انگلیسی (مطالعه‌ی فلسفه صفحه‌ی ۶۲۴) تحت عنوان «Some Preliminary Points of Reference» (مترجم انگلیسی).

واقعیت برای توده‌ها این سیستم‌ها ناشناخته هستند و بطور مستقیم بر طرز فکر و کردار آنها تأثیر نمی‌گذارند. یقیناً این [گفته] به معنای آن نیست که این سیستم‌ها کاملاً فاقد تأثیر تاریخی هستند. این تأثیر از گونه‌ی دیگری است. این سیستم‌ها بر انبوه مردم همچون نیروی سیاسی بیرونی، به عنوان عنصر نیروئی که به طبقات رهبری کننده وحدت می‌بخشد، تأثیر می‌گذارد؛ و به این ترتیب [این سیستم‌ها] به عنوان عنصری در تبعیت از سرکردگی بیرونی‌ای موثرند که تفکر اصیل انبوه مردم را به طور منفی محدود می‌کنند، بدون آنکه مانند مخمر حیاتی^۱ در استحاله‌ی درونی آنچیزی به طور مثبت موثر باشند که توده‌ها بطور جنینی و آشفته در باره جهان و زندگی می‌اندیشند. ادیان عناصر اصلی‌ی عقل سلیم را عرضه می‌کنند، و در نتیجه رابطه‌ی عقل سلیم و دین بسیار نزدیک‌تر از رابطه‌ی عقل سلیم و سیستم‌های فلسفی روشنفکران است. اما در [یک] مذهب نیز باید بطور انتقادی تفاوت گذاشته شود. هر مذهب از جمله مذهب کاتولیک در واقع چندین مذهب متمایز و اغلب متناقض است (این امر به ویژه در مورد مذهب کاتولیک درست به خاطر جد و جهدش برای یکپارچه ماندن «ظاهری» و اجتناب از تکه تکه شدن در کلیساهای ملی و قشربندی‌های اجتماعی صادق است): یک کاتولیک‌گرایی دهقانان، یک کاتولیک‌گرایی خرده‌بورژواها، و کارگران شهری، یک کاتولیک‌گرایی زنان و یک کاتولیک‌گرایی روشنفکران وجود دارد که آن هم متلون و نامنسجم است. اما عقل سلیم را فقط اشکال زمخت و کمتر سنجیده‌ی کاتولیک‌گرایی‌هایی تحت تأثیر قرار نمی‌دهند که در حال حاضر به [اشکال] متنوع وجود دارند؛ عقل سلیم کنونی را ادیان پیشین و اشکال پیشین کاتولیک‌گرایی کنونی، جنبش‌های ارتدادی مردمی، اشکال علمی خرافات وابسته به فرق کهن و غیره نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند و اجزای آن هستند. در عقل سلیم عناصر «واقعی» و مادی یعنی محصولات بی‌واسطه‌ی حسیافت‌های خام سیطره دارند، عناصری که در ضمن نه [فقط] در تناقض با عنصر دینی قرار ندارند، بلکه کاملاً برعکس. این عناصر «خرافی» و

^۱vital ferment

غیر نقادانه هستند. بنابراین یکی از خطراتی که «کتاب آموزشی عامه‌فهم» دارد [عبارت است از]: این کتاب غالباً عناصر غیر انتقادی‌ای که بواسطه‌ی آنان عقل سلیم هنوز بطلمیوسی، انسان‌گونه‌انگارانه، انسان‌مرکزگرایانه^۱ باقی مانده است، را به جای آنکه بطور علمی نقد کند، تقویت می‌کند. آنچه که در بالا در باره «کتاب آموزشی عامه‌فهم» گفته شده است، مبنی بر اینکه [کتاب] بجای اینکه از نقد عقل سلیم شروع کند، فلسفه‌های دستگاه‌مند را نقد می‌کند، می‌بایست به عنوان تذکر روش‌شناسانه در محدوده‌ی معینی فهمیده شود. یقیناً این گفته به این معنا نیست که می‌بایست انتقاد به فلسفه‌های دستگاه‌مندِ روشنفکران مورد غفلت واقع شود. وقتی یک عنصر از توده‌ی مردم به طور فردی بر عقل سلیم نقادانه چیره گردد، این عنصر از طریق خود این عمل یک فلسفه‌ی جدید می‌پذیرد. از این جا ضرورت جدل با فلسفه‌های سنتی به هنگام تشریح فلسفه‌ی پراکسیس ناشی می‌شود. فلسفه‌ی پراکسیس می‌تواند به خاطر این خصوصیت‌اش، یعنی گرایش به فلسفه‌ی توده‌ها شدن‌اش، حتی نه به شکل دیگر، بلکه به شکل جدل‌آمیز به شکل مبارزه‌ی دائمی بهتر [نیز] درک گردد. معهداً نقطه‌ی عزیمت همواره باید عقل سلیم باشد که به طور خودانگیخته فلسفه‌ی توده‌ی مردم است، فلسفه‌ای که باید به لحاظ ایدئولوژیک همگون شود.

در ادبیات فلسفی فرانسه رسالات بیشتری در باره‌ی «عقل سلیم» وجود دارند تا در ادبیات ملل دیگر: این امر ناشی از خصلت شدید «ملی-مردمی»^۲ فرهنگ فرانسوی، یعنی ناشی از این امر است که روشنفکران فرانسوی بخاطر شرایط سنتی معینی بیشتر از هر جای دیگر تمایل دارند به مردم نزدیک شوند تا آنها را به لحاظ

^۱ نزد بطلمیوس زمین ثابت و مرکز جهان است. در انسان‌گونه‌انگاری anthropomorphique به همه چیز خصائل انسانی نسبت داده می‌شود و در انسان‌مرکزگرائی انسان مرکز عالم است. (ترجمه‌ی آزاد توضیح مترجم فرانسه)

^۲ مفهوم «ملی-مردمی» یکی از ایده‌های جالب در اندیشه‌ی گرامشی است که بیشترین نقد به آن شده است. مهم است تأکید بر اینکه نزد گرامشی «ملی-مردمی» یک مفهوم فرهنگی مربوط به موضع توده‌ها در فرهنگ یک ملت است؛ که آن را کاملاً بیگانه با هر فرم پوپولیسم و یا «سوسیالیسم ملی» می‌کند. (خلاصه توضیح مترجم انگلیسی).

ایدئولوژیک رهبری کنند و پیوند آنها را با گروه رهبری کننده حفظ کنند. بدین جهت انسان خواهد توانست در ادبیات فرانسوی مواد مفید و قابل بسط زیادی در باره‌ی عقل سلیم پیدا کند؛ طرز برخورد^۱ فرهنگ فلسفی فرانسه به عقل سلیم می‌تواند حتی مدلی برای سازه‌ی ایدئولوژیک و هژمونیک به دست دهد. فرهنگ‌های انگلیسی و آمریکایی هم می‌توانند موجب الهامات بسیاری باشند، اما نه به آن شیوه‌ی کامل و اندام‌وار که فرهنگ فرانسوی.

«عقل سلیم» به طرق مختلف مورد توجه قرار گرفته است؛ حتی به عنوان بنیان فلسفه؛ یا از دیدگاه یک فلسفه‌ی دیگر [نیز] نقد گردیده است. در واقعیت اما نتیجه در تمام موارد عبارت بوده است از: فراتر رفتن از یک عقل سلیم معین برای آفریدن یک [عقل سلیم] دیگر که با جهانی‌بینی گروه رهبری کننده تطابق بیشتری داشته باشد.

در [نشریه‌ی] «اخبار ادبی» (۱۷،۱۰،۱۹۳۱) همین معنا در یک مقاله از هنری گوهری^۲ در باره‌ی لئون برونشوویگ^۳ وجود دارد، آنجا که در باره‌ی فلسفه برونشوویگ است: «فقط و فقط یک جنبش معنویت‌بخش^۴ وجود دارد، فرق نمی‌کند [مسئله] مربوط به ریاضیات، به فیزیک، به زیست‌شناسی، به فلسفه، یا به اخلاق باشد. [همگی اینان] تلاش روح برای رهایی خود از عقل سلیم و متافیزیک خودانگیخته‌اش هستند، [متافیزیکی] که جهان اشیاء واقعی محسوس را در نظر می‌گیرد و انسان را در مرکز این جهان قرار می‌دهد». آثار لئون برونشوویگ: مراحل فلسفه‌ی ریاضی، تجربه بشری و علییت فیزیکی، پیشرفت خودآگاهی در فلسفه‌ی غربی، خودشناسی، مدخلی بر زندگی فکری.

^۱Einstellung, attitude

^۲Henri Gouhier

^۳ Leon Brunschvicg لئون برونشوویک (۱۸۶۹-۱۹۴۴) فیلسوف فرانسوی، صرفنظر از کار او در مورد پاسکال، بیشتر به خاطر کاربرد پرسمان نئوکانتی در فلسفه ریاضی و علم مشهور است. (توضیح مترجم انگلیسی)

^۴Vergeistigung, spiritualisation,

طرز برخورد کروچه به «عقل سلیم» واضح به نظر نمی‌آید. در کروچه این گزاره که هر انسان یک فیلسوف است، به شدت بر قضاوت او در باره‌ی عقل سلیم تاثیر نهاده است. اغلب به نظر می‌رسد کروچه از این امر خوشنود می‌گردد که از گزاره‌های فلسفی‌ی معینی در عقل سلیم استفاده می‌کند، اما این امر بطور مشخص به چه معنا است؟ عقل سلیم یک مجموعه درهم و برهم از دریافت‌های ناهم‌ساز است، و در آن هر چه انسان بخواهد یافت می‌شود. از این گذشته این طرز برخورد کروچه به عقل سلیم، به یک دریافت ثمربخش فرهنگی از نقطه نظر مردمی-ملی، یعنی به یک دریافت مشخص تاریخی- فلسفی منجر نشده است. در ضمن این امر [یعنی تبدیل شدن به یک دریافت ثمربخش فرهنگی از نقطه نظر مردمی-ملی] فقط در فلسفه پراکسیس می‌تواند اتفاق بیافتد.

در مورد جنتیله باید به مقاله‌ی «جهان‌بینی انسان‌گرایانه»^۱ نگاه شود (در «نووا آنتولوجیا»^۲ یکم ژوئن ۱۹۳۱). جنتیله می‌نویسد: «فلسفه می‌تواند به عنوان تلاشی عظیم تعریف شود که توسط تفکری بازتابانه برای نائل آمدن به قطعیت انتقادی حقایق عقل سلیم و آگاهی ساده‌لوحانه انجام گرفته است. آن حقایقی که در مورد آنان می‌توان گفت، هر انسان به طور طبیعی آنها را حس می‌کند، که ساختار محکم ذهن را می‌سازند، و از آنان برای آنکه زندگی کند، استفاده می‌کند.»^۳ به نظر می‌رسد این یک مثال دیگر برای خامی مغشوش تفکر جنتیله‌ای [باشد]: ادعای [جنتیله] مشتق «ساده‌لوحانه‌ای» است از ادعاهای کروچه راجع به شیوه‌ی تفکر مردم به عنوان معیار حقایق گزاره‌های فلسفی معین. کمی بعد جنتیله می‌نویسد: «انسان سالم به خدا و آزادی روح خود باور دارد». بدین ترتیب ما در این دو گزاره‌ی جنتیله: ۱. یک «طبیعت انسانی» فراتاریخی می‌بینیم که انسان نمی‌داند دقیقاً چیست؛ ۲.

^۱ مترجم آلمانی: مقایسه شود با:

Giovanni Gentile, Der aktuelle Idealismus, Tübingen, 1931.

^۲Nuova Antologia

^۳ مترجم آلمانی: مقایسه شود با:

Die humanistische Weltanschauung, in: Giovanni Gentile, Der aktuelle Idealismus, Tübingen, 1931.

[یک] طبیعت انسانی انسان سالم؛ ۳. عقل سلیم انسان سالم و به این ترتیب یک عقل سلیم انسان ناسالم می‌بینیم. و انسان سالم به چه معنا می‌بایست باشد؟ سالم به لحاظ جسمی، [یا] غیر دیوانه؟^۱ یا شاید او سالم فکر می‌کند، نجیب [است و] متعارف^۲ و غیره؟ و «حقیقت عقل سلیم» به چه معناست؟ برای مثال فلسفه‌ی جنتیله کاملاً در جهت مخالف عقل سلیم است، چه [تحت عنوان عقل سلیم] فلسفه‌ی ساده‌لوحانه‌ی مردم فهمیده شود، که از هر شکل ایده‌آلیسم ذهنی دوری می‌جوید، چه [عقل سلیم] به عنوان فهم سلیم آدمی فهمیده شود که موضعی تحقیرآمیز بر علیه پندارهای واهی، غیر قابل فهم بودن و تیرگی برخی توصیفات علمی و فلسفی [دارد]. لاس‌های جنتیله با عقل سلیم واقعاً بامزه‌اند.

آنچه تا کنون گفته شده است به این معنا نیست که در عقل سلیم حقایق وجود ندارند. [بلکه] به معنای آن است که عقل سلیم یک مفهوم دو پهلو، متناقض و چند وجهی است و به آن به عنوان معیار حقایق استناد کردن نامعقول است. برای اشاره کردن به اینکه [یک حقیقت] به بیرون از حلقه‌ی گروه‌های روشنفکر تسری یافته است، انسان به حق می‌تواند بگوید، یک حقیقت مشخص به عقل سلیم تبدیل شده است. انسان در این مورد کاری جز تشخیص خصایل تاریخی و [گفتن] یک گزاره در باره‌ی عقلانیت تاریخی نمی‌کند؛ به این معنا، و فقط در صورت کاربرد هوشیارانه آن، دقیقاً به خاطر اینکه عقل سلیم به قسمی تنگ‌نظرانه محافظه‌کار و نوستیز است، این برهان ارزش دارد. موفقیت نفوذ یک حقیقت در عقل سلیم مؤید آن است که این حقیقت قدرت گسترش و بداهت قابل توجهی دارد.

یادآوری هزلیات جیوستی؟^۳

«فهم سلیم انسان،

سابقاً حاکم بر مدرسه بود،

^۱ معنای این قطعه وابسته به ابهام موجود در لغت ایتالیایی sano است که هم به معنی «سالم» به لحاظ جسمی و سالم به لحاظ ذهنی است. (مترجم انگلیسی)

^۲ در انگلیسی و فرانسه به جای دو لغت نجیب و متعارف philistine گذاشته شده که عمدتاً بی فرهنگ و عامی معنی می‌دهد (م.ز.).

^۳ Giuseppe Giusti شاعر رادیکال طنز نویس ایتالیایی. (۱۸۵۰/۱۸۰۸) (م.ز.).

اکنون در مدارس ما کاملاً مرده است،

دخترش، علم، او را کشت تا ببیند چگونه ساخته شده است».

این هجویه می‌تواند در مقدمه‌ی یک فصل بکار گرفته شود^۱ و به علاوه در خدمت نشان دادن این امر در آید که چگونه اصطلاح عقل سلیم و فهم سلیم انسان به نحوی چند پهلو بکار برده می‌شوند: به عنوان «فلسفه»، به عنوان طرز فکر معین با قدری محتوا در مورد تصورات اعتقادی و نظرات، به عنوان طرز برخورد تحقیرآمیز به پندار واهی و غیرقابل فهم بودگی همراه با مدارای از روی مهر. به این دلیل ضروری بود که علم فهم انسان سلیم معین و سنتی را بکشد تا «فهم سلیم انسانی» «جدید» بی‌آفرینند.

اغلب نزد مارکس اشاره به عقل سلیم و استحکام تصورات اعتقادی در عقل سلیم یافت می‌شود.^۲ اما نزد او این اشارات ربطی به اعتبار محتوای این تصورات اعتقادی ندارند، بلکه دقیقاً به استحکام صوری آنان و از این رو به خصلت ضروری‌شان مربوطند، آنجایی که [این] تصورات اعتقادی نرُم‌های رفتار را پدید می‌آورند. در [این] اشارات حتی ادعای ضرورت تصورات اعتقادی جدید مردمی، یعنی یک عقل سلیم جدید و در نتیجه یک فرهنگ جدید و یک فلسفه‌ی جدید، به طور ضمنی وجود دارد که در خودآگاهی مردم با همان استحکام و همان خصلت ضروری ریشه بدوانند که تصورات اعتقادی سنتی ریشه دوانده‌اند.

تذکر^۳ ۱. در باره‌ی گزاره‌های جنتیله در باره‌ی عقل سلیم می‌بایست افزود که زبان نویسنده، عمدتاً به خاطر فرصت‌طلبی ایدئولوژیک کم ارزش، دو پهلو است. وقتی که جنتیله به عنوان مثال در مورد یکی از حقایق [موجود در] عقل سلیم می‌نویسد: «انسان سالم به خدا و آزادی روح خود باور دارد» که قطعیت انتقادی آن را تفکر بازتابانه نشان داده است، مایل است این اعتقاد را ایجاد کند که فلسفه‌ی او پیروزی یقین انتقادی حقایق کاتولیک‌گرایی است، [اگر چه] مطمئناً کاتولیک‌ها آن را باور

^۱ عبارت «در مقدمه‌ی یک فصل بکار گرفته شود» در انگلیسی و فرانسه موجود نیست (م.ز.).

^۲ مترجم انگلیسی به اثر زیر مارکس اشاره می‌کند:

Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right—Introduction.

^۳ تذکرات زیر در ترجمه‌ی فرانسه به جای دیگر منتقل شده‌اند (م.ز.).

نمی‌کنند و اصرار بر آن دارند که ایده‌آلیسم جنتیله کفر عربیان است و الخ. معهذا جنتیله با پافشاری ابهامی را حفظ می‌کند که برای آفرینش زیست‌محیط یک فرهنگ مبتذل بی نتیجه نیست. محیطی که در آن همه‌ی گربه‌ها خاکستری هستند، دین خداناباوری را در آغوش می‌گیرد، اندرباشی [درون‌ذاتی]^۱ با متعالی [برین]^۲ لاس می‌زند؛ و آتونویو بروراس^۳ حسابی لذت می‌برد، زیرا هرچه موضوع پیچیده‌تر می‌شود و تفکر تیره‌تر می‌گردد، او بهتر تشخیص می‌دهد که [در مورد] «التقاط‌گرایی»^۴ بندتبنانی‌اش حق داشته است. (در یک تذکر بخشی از نوشته بروراس با زرق و برق فلسفی کاملاً مسخره آورده شده است.)^۵ در صورتی که معنای کلام جنتیله همان معنای تحت‌اللفظی آن باشد، ایده‌آلیسم اکتوال^۶ «بنده‌ی الهیات» گردیده است.

تذکر ۲. در یک درس فلسفه که هدف آن مطلع ساختن تاریخی شاگرد در مورد تکامل فلسفه در گذشته نیست، بلکه هدف آن آموزش فرهنگی و کمک کردن به او در شکل دادن منتقدانه به تفکر خویشتن برای شرکت در یک جماعت ایدئولوژیک و فرهنگی [است]، ضروری است نقطه‌ی عزیمت [درس] آن چیزی باشد که شاگرد از قبل می‌شناسد [یعنی] تجربه‌ی فلسفی او. (بعد از اینکه انسان عینا به او نشان داد که او یک چنین تجربه‌ای دارد و بدون آنکه بداند یک «فیلسوف» است). و از آنجا که یک میانگین فرهنگی و روشنفکرانه‌ی معینی از شاگردان از پیش فرض می‌شود، [یعنی فرض می‌شود که شاگردان] احتمالاً از پیش دانسته‌های نامرتبط و

^۱Immanenz

^۲Transzendenz

^۳ Antonio Bruers (۱۸۸۷-۱۹۵۴) فیلسوف ناسیونالیست و ادیبی که متأثر از تفکرات کاتولیکی و قائم‌مقام رئیس آکادمی رویال ایتالیا در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۴۳ بود (م.ز.).

^۴ در مقابل Synkretismu گذاشته شده است که به معنای اختلاط یا التقاط اعتقادات و سنن مختلف دینی، دین‌شناسانه و اسطوره‌شناسی است (م.ز.).

^۵ مقایسه شود با دفتر یک یادداشت ۹۹، جلد یک ص ۱۵۳ (مترجم آلمانی)

^۶ ایده‌آلیسم اکتوال، نام فلسفه‌ی جنتیله، اسپیریتو و دیگران بوده است. در این فلسفه روح بیشتر به طور مشخص در «عمل» وجود دارد تا در خودآگاهی و غیره. (مترجم انگلیسی)

پاره پاره‌ای بدون هیچ گونه ترتیب روش‌شناسانه و انتقادی داشته‌اند، نمی‌توان از جای دیگری، جز در ابتدا از «عقل سلیم» شروع کرد و سپس در دومین مرحله به دین و تازه در سومین مرحله به سیستم‌های فلسفی [پرداخت] که توسط گروه‌های سنتی روشنفکران پرورش یافته‌اند.

§ ۱۴ در باره‌ی متافیزیک

آیا می‌توان از «کتاب آموزشی عامه‌فهم» نقد متافیزیک و فلسفه‌ی نظرورزانه را استخراج کرد؟ باید گفته شود که نویسنده موفق به درک حتی مفهوم متافیزیک نمی‌گردد؛ همانطور که موفق به درک مفاهیم جنبش تاریخی، شدن و در نتیجه خود دیالکتیک نمی‌شود.

یک گزاره‌ی فلسفی را در یک دوره‌ی معین تاریخی حقیقت تلقی کردن، به معنای [تلقی آن] به عنوان بیان ضروری و لاینفک یک عمل معین تاریخی، یک پراکسیس معین است؛ در حالیکه در دوره‌ی بعدی، بدون در غلطیدن به شک‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی و ایدئولوژیک، [تلقی یک امر] رفع شده و «نیست شده» است. فلسفه را به عنوان تاریخیت فهمیدن یک عمل ذهنی تا اندازه‌ای مشکل و دشوار است. به جای [درک فلسفه چونان تاریخیت] نویسنده، بر عکس، کاملاً به جزم‌گرایی و در نتیجه به یک شکل هر چند ساده‌لوحانه‌ی متافیزیک درمی‌غلطد؛ این امر از همان ابتدا، از [نحوه‌ی] طرح پرسش، از خواست [او مبنی بر] ساختن «جامعه‌شناسی» دستگاه‌مند فلسفه‌ی پراکسیس روشن است. جامعه‌شناسی در این

^۱ ریشرز نوشته است: زیرا نویسنده مفهوم دیالکتیک را درک نمی‌کند. در متن آلمانی آرگومننت به جای درک کردن (انگلیسی) از «دست دادن (رفتن)» آمده است. (م.ز.)

مورد دقیقا متافیزیک ساده‌لوحانه معنا می‌دهد. نویسنده در بخش پایانی مدخل قادر نیست به ایرادات آن دسته از منتقدینی پاسخ بدهد که معتقدند فلسفه‌ی پراکسیس می‌تواند فقط در آثار مشخص تاریخ زندگی بکند.^۱ نویسنده موفق به پروراندن دریافت فلسفه‌ی پراکسیس به عنوان «روش‌شناسی تاریخی»، و پروراندن این روش‌شناسی تاریخی به عنوان «فلسفه»، به عنوان یگانه فلسفه‌ی مشخص نمی‌شود، یعنی موفق به مطرح کردن مسئله از نقطه نظر دیالکتیک واقعی و حل آن نمی‌شود، مسئله‌ای که کروچه مطرح کرده و کوشش نموده است آنرا از دیدگاه نظرورزانه حل کند. به جای یک روش‌شناسی تاریخی و یک فلسفه، او از مسائل مجزا اصول‌شناسی‌ای می‌سازد که در آن مسائل بطور جزمی درک می‌شوند، و تنها به طور شفاهی، با ساده‌لوحی و در عین حال با مغالطه‌های پر لاف و گزاف حل می‌گردند. معه‌ذا این اصول‌شناسی می‌توانست سودمند و جالب باشد، اگر فقط به عنوان اصول‌شناسی، بدون ادعای دیگری جز عرضه‌ی شمای‌های تقریبی با خصلتی تجربی ارائه می‌گردید که برای پراکسیس بلاواسطه سودمندند. به علاوه انسان می‌فهمد که این طور نیز می‌بایست باشد، برای اینکه فلسفه‌ی پراکسیس در «کتاب آموزشی عامه‌فهم»^۲ نه یک فلسفه‌ی مستقل و اصیل، بلکه «جامعه‌شناسی‌ی ماتریالیسم متافیزیکی است. متافیزیک در این کتاب فقط یک صورت‌بندی فلسفی معین، یعنی ایده‌آلیسم نظرورزانه معنا می‌دهد و نه هر صورت‌بندی دستگاه‌مندی که خود را به عنوان حقیقت فراتاریخی و به عنوان یک انتزاع همه‌شمول خارج از زمان و مکان مطرح می‌کند. فلسفه‌ی «کتاب آموزشی عامه‌فهم» (فلسفه‌ای که به طور ضمنی در کتاب است) می‌تواند به عنوان یک ارسطوگرایی پوزیتیویستی،

^۱ مقایسه شود با یادداشت ۱۷۴ در دفتر ۸ جلد ۵. در یادداشت مذکور می‌توان نسخه‌ی دیگری از این یادداشت را یافت که کوتاه‌تر است. (م.ز.)

^۲ *Realdialektik* دیالکتیک واقعی یا «دیالکتیک امر واقع» در مقابل دیالکتیک مفاهیم، یا دیالکتیک عینی در مقابل دیالکتیک ذهنی مورد نظر است. (م.ز.)

^۳ *Kasulistik* اصول‌شناسی به بخشی از آموزه‌ی اخلاق (و عرف) برای مثال نزد کاتولیک‌ها اطلاق می‌شود که بر اساس آن به طور لمّی اصولی برای زندگی عملی رفتار «صحیح» از «غیر صحیح» تعیین می‌شود. این لغت در زبان آلمانی معانی دیگر نیز می‌دهد. (م.ز.)

تطبیق منطق صوری با روش‌های علوم فیزیکی و طبیعی قلمداد بشود. قانون علیت، تحقیق [در مورد] قانونمندی، هنجارمندی و همسانی به جای دیالکتیک تاریخی نشانده شده‌اند. اما از این شیوه‌ی دریافت چگونه رفع و «پراکسیس انقلابی» نتیجه می‌شود؟ معلول هرگز نمی‌تواند علت یا سیستم علل را بطور مکانیکی رفع کند، در نتیجه نمی‌تواند هیچ [چشم‌انداز]^۲ انکشاف دیگری جز تکامل‌گرایی سطحی و مبتذل وجود داشته باشد.

اگر "ایده‌الیسم نظروزرانه" علم مقولات و سنتز لمی علم روح، یعنی یک شکل از انتزاع ضد تاریخی است، پس فلسفه‌ی تلویحی در «کتاب آموزشی عامه‌فهم» یک ایده‌الیسم واژگونه است، به این معنا که مفاهیم تجربی و طبقه‌بندی‌ها جایگزین مقولات نظروزرانه شده‌اند. [این مفاهیم تجربی و طبقه‌بندی‌ها] نیز همچون مقولات نظروزرانه انتزاعی و ضد تاریخی‌اند.^۳

§ ۱۵ مفهوم «علم»

طرح مسئله به عنوان جستجوی قوانین، خطوط ثابت، قاعده‌مند و همشکل مربوط به نیاز تا حدودی بچه‌گانه و ساده‌لوحانه‌ی حل قطعی مسئله‌ی عملی‌ی پیش‌بینی

^۱ مترجم انگلیسی می‌نویسد: این جمله "rovesciamento" della prassi il در یادداشت‌های گرامشی به لحاظ نحوی بی‌معنی است. می‌تواند «انقلابی کردن پراکسیس» یا «انقلاب از طریق پراکسیس» معنی بدهد. به نظر می‌رسد که آن را بایست به معنای «پراکسیس انقلابی» در نظر گرفت که ترجمه‌ی یکی از عبارات مارکس در سومین تز فوئرباخ می‌دهد. در ترجمه‌ی فارسی تزه‌ای فوئرباخ نیز عبارت فوق به کار رفته است و در ترجمه‌ی آلمانی یادداشت‌ها نیز از عبارت اصلی مارکس در تزه‌ای یعنی «Umwälzung der Praxis» استفاده شده است. (م.ز.)

^۲ افزوده‌ی مترجم فرانسه!

^۳ مترجمین انگلیسی و فرانسوی یادداشت ۳۱ که عنوانش بر حسب متن آلمانی «علت نهائی» است، را به اینجا و در ادامه‌ی این یادداشت آورده‌اند.

حوادث تاریخی است. از آنجا که علوم طبیعی توانایی پیش‌بینی روند طبیعی را اعطا می‌کنند، بر اساس وارونگی عجیب چشم‌اندازها، «به نظر می‌رسد» روش‌شناسی تاریخی نیز فقط وقتی و تا آنجا که به طور انتزاعی قادر به «پیش‌بینی» آینده‌ی جامعه باشد به عنوان «علمی» دریافت شده است. از این رو جستجو در پی علت‌های اساسی، حتی «علت نخستین»^۱ «علت‌العلل».

اما «ترهایی در باره‌ی فوئرباخ» پیش‌تر و پیشاپیش این درک ساده‌گرایانه را نقد کرده‌اند. در واقع بطور «علمی» فقط می‌توان خود مبارزه را پیش‌بینی کرد، ولی نه لحظات مشخص‌اش را که فقط می‌توانند از نیروهای متضادی منتج بشوند که در جنبش مدام‌اند و از آنجا که در آنها کمیت مدام به کیفیت تبدیل می‌شود، هیچگاه به کمیت‌های ثابت قابل تقلیل نیستند. در واقعیت «پیش‌بینی» تا آن حدی صورت می‌گیرد، که انسان فعال است، آنجا که انسان تلاش می‌کند اراده‌اش را به کار ببندد، و در نتیجه بطور مشخص سهم خود را در آفریده شدن نتیجه‌ی «پیش‌بینی شده» ادا می‌کند. بنابراین پیش‌بینی نه به عنوان عمل-شناخت علمی بلکه به عنوان بیان مجرد تلاشی تجلی می‌یابد که انسان به شیوه‌ای عملی برای آفریدن یک اراده‌ی جمعی می‌کند. و چگونه پیش‌بینی می‌تواند عمل شناخت باشد؟ انسان چیزی را می‌شناسد که بوده است، یا هنوز هست، نه آنچه را که خواهد بود، که یک «ناموجود» و در نتیجه بنا بر تعریف غیر قابل شناخت است. بنابراین پیش‌بینی فقط اقدام عملی است. [و] تا آنجایی که این [اقدام] بی‌معنا و فقط اتلاف وقت نباشد، نمی‌تواند توضیح دیگری جز آنچه در بالا داده شد، داشته باشد. به منظور کسب توان نقد فراگیر دریافت علیت‌گرایی مکانیکی، برای عاری نمودن آن از هرگونه وجهه‌ی علمی و تنزلیش به یک اسطوره‌ی محض، که در گذشته در مرحله‌ی عقب مانده‌ی تکامل شاید برای گروه‌های معین فرودست جامعه مفید بوده است (نگاه

^۱ «هواشناس‌ها می‌توانند هوا ... ستاره‌شناسان قوانینی را می‌شناسند که حرکت اختران را تعیین می‌کنند ... آیا همین امر در علوم اجتماعی میسر است؟ مسلماً. در واقع اگر ما قوانین تکامل اجتماعی را می‌شناختیم، یعنی جهت تکامل، قوانینی که جوامع ناگزیر از آنان تبعیت می‌کنند، ما مشکلی برای تعریف آینده اجتماعی نمی‌داشتیم» (نقل از کتاب بوخارین، توضیح مترجم فرانسه)

^۲ در متن آلمانی *causa prima* به لاتین آمده است. (م. ز.)

کنید به تذکر پیشتر^۱ ضروری است مسئله‌ی قابل پیش‌بینی بودن حوادث تاریخی دقیق مطرح بشود. اما این خود مفهوم «علم»، آنطور که از «کتاب آموزشی عامه‌فهم» مستفاد می‌شود، است که انسان باید نقادانه ویران سازد؛ این [مفهوم] مستقیماً از علوم طبیعی اخذ شده است، گویا علوم طبیعی تنها علوم و یا علوم به تمام معنا هستند، آنطور که توسط اثبات‌گرایی تعیین شده است. اما در «کتاب آموزشی عامه‌فهم» اصطلاح علم به معانی بسیاری به کار رفته است، برخی صریحند، معانی دیگر بدون حرفی فرض شده‌اند و یا به آنان در بهترین حالت اشاره شده است؛ معنای صریح آن [در کتاب آموزشی] معنایی است که «علم» در تحقیقات فیزیکی داراست. معذالک در جای دیگر به نظر می‌رسد که به روش اشاره دارد. اما آیا یک روش بطور کلی وجود دارد؟ و در صورت وجود آن، آیا در نهایت این [روش] فلسفه معنا نمی‌دهد؟ در جایی دیگر دوباره نمی‌تواند چیزی جز معنای منطقی صوری بدهد، اما آیا انسان می‌تواند این آخری را یک روش و یک علم بنامد؟ باید به عنوان یک اصل مطرح نمود که هر تحقیقی روش معین خویش را داراست و علم معین خویش را بنا می‌کند و اینکه روش همواره خود را با انکشاف و پرورش این علم و تحقیق ویژه انکشاف و پرورش داده است و با اینان یک کل [یگانه] می‌سازد. باور داشتن به این امر که می‌توان یک تحقیق علمی را به پیش برد، با انتخاب و به کار بستن یک نوع روش، به این اعتبار که آن نوع روش در حوزه‌ی تحقیق دیگر، حوزه‌ی شکلگیری آن متد، نتایج خوبی به بار آورده، خطای غریبی است که ربط کمی به علم دارد. با این وجود معیارهای عمومی‌ای هم وجود دارند که می‌توان در موردشان گفت: آنان آگاهی انتقادی هر دانشمندی را صرفنظر از «تخصصش» می‌سازند، و می‌باید همیشه در خلال کار بطور خودبخودی در مراقبه باشند. به همین ترتیب می‌شود گفت: دانشمند نیست، آنکه اطمینان کمی در مورد معیارهای ویژه‌اش نشان بدهد، آنکه فهم کاملی از مفاهیم بکار برده شده ندارد،

^۱ رجوع داده شده است به یادداشت ۱۲. ظاهراً این یادداشت تحت عنوان درباره مطالعه فلسفه و ماتریالیسم تاریخی، آنتونیو گرامشی به فارسی موجود است. متأسفانه من آن را ندیده‌ام. (م.ز.)
^۲ از ترجمه‌ی انگلیسی.

آنکه اطلاع و فهم کمی از موقعیت پیشین مشکلات مورد بحثش دارد، آنکه دقت کمی در گزاره‌هایش به کار می‌برد، آنکه نه از روی ضرورت بلکه به شکلی تصنعی و بی‌ربط و ضبط پیش می‌رود، آنکه پاسخگوی شکاف‌های [موجود] در شناخت مکتسب نمی‌تواند باشد، بلکه به جای توضیح دادن اینکه شکاف‌ها مواضع موقتی‌ای هستند که می‌توانند دوباره مورد بررسی قرار گرفته و انکشاف بیابند، از آنان با سکوت می‌گذرد و خودش را صرفاً با راه حل‌های لفظی و یا اشارات راضی می‌کند، و الخ. (هر یک از این نکات را می‌توان با مثال‌های مناسبی تکمیل کرد).^۱

تذکری که می‌تواند در مورد بسیاری از اشارات مجادله‌آمیز کتاب آموزشی داده شود [عبارت است از:] قضاوت غلط دستگاه‌مند در مورد امکان خطا از جانب برخی از نویسندگانی است که از آنها نقل قول شده است. دلیل [این قضاوت غلط] نسبت دادن متباین‌ترین افکار و متناقض‌ترین خواست‌ها به یک گروه اجتماعی است که فرض می‌شود، دانشمندان همیشه می‌بایست نمایندگان آن باشند. این تذکر به یک معیار روش‌مندان‌ای عمومی‌تر ربط دارد که عبارت است از: [نقد] چندان «علمی» و یا [به بیانی] ساده‌تر «چندان جدی» نیست، اگر [انسان] مخالفان [خویش] را از بین احق‌ترین و میان‌مایه‌ترین و یا از بین نظرات مخالفان خویش فرعی‌ترین و غیر اساسی‌ترین نظرات را انتخاب کند و تصور کند، مخالفان را «کاملاً نابود» کرده است، به این اعتبار که یکی از نظرات اتفافی و درجه دوم را نابود کرده است، و یا یک ایدئولوژی و یا آموزه را نابود کرده است به این دلیل که نابسندگی نظری مدافعین درجه سه یا درجه چهار آنها را اثبات کرده است. به علاوه باید گفته شود «انسان می‌باید در مقابل دشمن منصف باشد»، و دقیقاً به این معنا که باید به خود زحمت فهم آنچه آنان واقعاً بگویند، را بدهد، و نه با بدجنسی بر معنای سطحی و بی‌واسطه‌ی شیوه‌های بیان آنان مکث کند، وقتی هدف تعیین شده ارتقاء سبک و مرتبه‌ی روشنفکرانه‌ی هواداران خود است و نه بلاواسطه ایجاد یک بیابان در اطراف خویش به هر وسیله و به هر نحوی. انسان باید از دیدگاه زیر بنگرد: یک هوادار خودی می‌بایستی در جدال با مخالفان توانا و با هوش بحث و دیدگاه خود را

^۱ مطلب داخل پرانتز در متن انگلیسی و فرانسه وجود ندارد.

نمایندگی نماید و نه با مخالفان درس نخوانده و آموزش ندیده که «بواسطه‌ی اتوریته» یا بواسطه‌ی «احساس» متقاعد می‌شوند. امکان خطا باید فرض و مشروع [قلمداد] شود بدون اینکه از این طریق نارسائی و نقصانی در نظریه خویش بوجود بیاید، زیرا آنچه که مهم است ابدأ عقیده‌ی عمر و زید نیست، بلکه آن مجموعه نظریاتی است که به طور جمعی به یک عنصر اجتماعی و یک نیروی اجتماعی بدل شده‌اند: باید این نظرات را [با نقد] برجسته‌ترین نمایندگان نظری آنها رد کرد، بویژه [با نقد] آنهایی که حتی به دلیل کمال فکری و همچنین بخاطر «عدم نفع شخصی» بلاواسطه ارزش توجه دارند. در این [رابطه] نباید فکر کرد که انسان [با این نقد] عنصر اجتماعی و نیروی اجتماعی منطبق [بر آن نظر] را «نابود» کرده است ([چنین تصویری] یک عقل‌گرایی روشنگرانه‌ی ناب خواهد بود)، [با این کار] اما انسان فقط سهم خود را در این رابطه ادا کرده است: ۱. در سمت خویش روح تمایز نهی و جدا سازی را حفظ و تقویت کرده؛ ۲. و زمینه را هموار کرده تا [جبهه‌ی] خودی آموزه اصیل خود را دریابد آنرا با زندگی بیآمیزد، به قسمی که متناسب با شرایط زندگی خود باشد.

باید تذکر داد بسیاری از کمبودهای «کتاب آموزشی عامه‌فهم» به «سبک بیان» مربوط و وابسته‌اند. نویسنده، انگار که با افتخار، در مقدمه منشأ شفاهی اثرش را خاطر نشان می‌کند.^۱ اما همانطور که ماکوالی^۲ مدت‌ها پیش در ارتباط با مناظرات شفاهی نزد یونانیان ذکر کرده است، این درست «استدلال‌های شفاهی» و ذهنیت سخنگویان هستند که گرایش به پیوند یافتن به شگفتی‌آفرین‌ترین سطحی‌گری‌های استدلالی و منطقی را دارند. به هر حال این امر مسئولیت نویسندگانی را کاهش نمی‌دهد، که پیش از چاپ دروس اغلب شفاهی و فی‌البداهه‌شان واریسی نمی‌کنند که در آنان اغلب تداعی‌های مکانیکی و اتفاقی جای نیروی منطقی را می‌گیرند. بدترین حالت وقتی است که در این پراکسیس

^۱ مقایسه شود با دفتر ۸ یادداشت ۲۲۹. در آنجا نیز گرامشی به آنچه بوخارین در مقدمه کتاب ذکر کرده است، اشاره می‌کند «کتاب محصول بحث‌های سمیناری است که نویسنده با ج. پ. دنیک برگزار کرده است.» (تذکر مترجم آلمانی)

^۲Macaulay

شفاهی ذهنیت سهل‌انگارانه تثبیت بشود و ترمز نقد دیگر عمل نکند. انسان می‌تواند ییستی از مغالطه و خلط مبحث‌ها [یا سوءتفاهم و تغییر موضوعات مورد مشاجره] در «کتاب آموزشی عامه‌فهم» تهیه کند، که میباید آنان را احتمالاً به «شور و حرارت» سخنورانه نسبت داد. به نظر من می‌رسد پاراگرافی که به پروفیسور اشتاملر^۲ می‌پردازد یک مثال نمونه‌وار و یکی از سطحی‌ترین و سفسطه‌گرایانه‌ترین [موارد] است.

§ ۱۶ سؤالاتی پیرامون نامگان^۳ و محتوا

یکی از مشخصه‌های روشنفکران به عنوان یک مقوله‌ی متبلور اجتماعی (که خود را به عنوان ادامه‌ی مستمر در تاریخ، و در نتیجه بدون وابستگی به مبارزه‌ی گروه‌ها^۴

^۱ در متن لاتین *ignorantiae elenchi* و *mutaciones elenchi* آمده است *Ignoratio elenchi* به استدلالی معتبر اطلاق می‌شود که اما ربطی به موضوع بحث نداشته باشد و بنابراین نوعی مغالطه است. *mutaciones elenchi* دلالت بر طفره رفتن و انحراف از موضوع در استدلال دارد که خلط مبحث و باز نوعی مغالطه است. در ترجمه‌ی انگلیسی ذکر شده است: «اشتباهات مشهور منطقی در استدلال در منطق صوری». این دو در آلمانی «سوءتفاهم و تغییر موضوعات مورد مشاجره» ترجمه شده‌اند. ^۲ مقایسه شود با «تئوری ماتریالیسم تاریخی فصل اول، پارگراف ۱۰ ص ۱۰-۲۲. (منظور متن آلمانی کتاب بوخارین است).

^۳ نامگان در مقابل *Nomenklatur* گذاشته شده است که به معنای سیستم نام‌ها و عناوین معتبر عمومی در یک رشته‌ی علمی است. در ترجمه آلمانی در جای دیگر در مقابل نامگان *Nomenklatur* ترمینولوژی (اصطلاح‌شناسی) مفهومی نیز گذاشته شده است. می‌توان اصطلاح‌شناسی به جای آن نیز گذاشت، اما دقیق نیست. در ترجمه‌ی ریشرز اصطلاح‌شناسی نهاده شده است. (م.ز).

^۴ مبارزه‌ی گروه‌ها به علت سانسور جایگزین مبارزه طبقاتی شده است (مترجم انگلیسی). برای اطلاع بیشتر از دریافت گرامشی در مورد روشنفکران خاص هر گروه اجتماعی رجوع شود به «پیدایش روشنفکران» یادداشت گرامشی در صفحه‌ی زیر(م.ز):

می‌فهمند و نه به عنوان بیان یک روند دیالکتیکی که بر حسب آن هر گروه مسلط اجتماعی گروه روشنفکران خاص خود را پرورش می‌دهد) درست در این است که گروه [روشنفکران مذکور] در یک فضای ایدئولوژیکی با یک گروه روشنفکری پیشین از طریق یک نامگان مفهومی یکسان، مجدداً پیوند برقرار بکند. هر ارگانیسم جدید تاریخی (نوع اجتماع) یک روبنای جدید می‌آفریند که نمایندگان متخصص و پرچم‌دارانش (روشنفکران) باید به همین نحو روشنفکران «جدید» تلقی گردند و مولود یک وضعیت جدیدند و ادامه‌ی مستقیم روشنفکرانگی^۱ پیشین نیستند. وقتیکه روشنفکران «جدید» خودشان را به عنوان ادامه‌ی مستقیم روشنفکران [فضلا یا تحصیل کردگان]^۲ پیشین مطرح بکنند، ابدأً «جدید» نیستند، از این رو آنها با گروه اجتماعی جدیدی پیوند ندارند که بطور انداموار یک وضعیت اجتماعی جدید را نمایندگی می‌کند، بلکه آنها ته‌مانده‌ی محافظه‌کارانه و فسیل شده‌ی یک گروه اجتماعی تاریخی مغلوبند (امری که بواسطه‌ی آن به نتیجه یکسانی [می‌توان رسید]، اگر که انسان بگوید وضعیت اجتماعی هنوز به آن درجه از رشد لازم نائل نشده، تا قادر به آفرینش یک روبنای جدید بشود، بلکه هنوز در محفظه‌ی کرم‌زده‌ی تاریخ قدیم بسر می‌برد).

معهدا باید توجه کرد که هیچ وضعیت تاریخی جدیدی، حتی وقتی که به ریشه‌ای‌ترین دگرگونی برگردد، زبان را حداقل در وجه ظاهری و صوری‌اش کاملاً تغییر نمی‌دهد. اما محتوای زبان می‌بایستی تغییر کرده باشد، اگر چه آگاهی به طور بلاواسطه دقیق از یک چنین تغییری دشوار است. به علاوه پدیده به لحاظ تاریخی پیچیده است و بواسطه‌ی وجود فرهنگ‌های نمونه‌وار متفاوت در بین اقشار گوناگون گروه اجتماعی‌ای جدید بغرنج‌تر می‌گردد، که برخی از آنها در سطح ایدئولوژیکی،

^۱ Intellektualität. بر حسب مترجم آلمانی در متن اصلی *intellectualità* آمده است.

^۲ در متن اصلی لغت روسی *intelligenzija* آمده است که در روسی قدیمی به درس‌خواندگان و لایه‌ی بالای اجتماعی و در قرن ۱۹ به تحصیل کردگان غیر روحانی اطلاق می‌شده است. بر حسب مترجم فرانسه «مجموعه روشنفکران» معنا می‌دهد.

هنوز عمیقاً در فرهنگ وضعیت‌های تاریخی پیشین، [قرار دارند] و منجمله گاه در [فرهنگ] وضعیت‌هایی غوطه می‌خورند که اخیراً زائل شده‌اند.

یک طبقه با وجود این که برخی از اقشار آن هنوز در [دوران] جهان‌بینی بطلمیوسی بسر می‌برند، می‌تواند نماینده‌ی یک وضعیت بسیار پیشرفته‌ی تاریخی باشد، [حتی اگر] به لحاظ ایدئولوژیک عقب‌مانده باشد (یا حداقل برخی از وجوه جهان‌بینی این اقشار هنوز آشفته و ساده‌لوحانه باشند)؛ با این همه این اقشار می‌توانند از نظر عملی یعنی از نظر عملکرد اقتصادی و سیاسی بسیار پیشرفته باشند.

اگر وظیفه‌ی روشنفکران این باشد که سبب^۱ یک اصلاح اخلاقی و روشنفکرانه و سازمان‌دهی، یعنی موجب رساندن فرهنگ به سطح کارکرد عملی آن بشوند، روشن است که روشنفکران «تبلور یافته» محافظه‌کار و مرتجع هستند. زیرا در حالیکه گروه اجتماعی جدید حداقل حس می‌کند که از گروه پیشین متمایز و منشعب شده است، روشنفکران [متبلور] حتی یک چنین تمایزی را حس نمی‌کنند، بلکه فکر می‌کنند می‌توانند با گذشته مجدداً پیوند برقرار بکنند.

به علاوه این امر به معنای آن نیست که تمامی میراث گذشته را می‌باید رد کرد: «ارزش‌های ابزاری‌ای» وجود دارند که باید همواره برای پرورش و پیراستن بیشترشان کاملاً پذیرفته شوند. اما چگونه [می‌توان] ارزش ابزاری را از ارزش فلسفی مهبجوری تشخیص داد که بی‌درنگ باید رد کرد؟ اغلب پیش می‌آید، انسان یک ارزش فلسفی کهنه‌ی یک گرایش معین سپری شده را پذیرفته است، و از این رو ارزش ابزاری یک گرایش دیگر را رد می‌کند، چرا که مغایر اولی است؛ هرچند این ارزش ابزاری می‌توانسته برای بیان کردن محتوای جدید فرهنگی-تاریخی^۲ مفید باشد. بدین ترتیب انسان می‌تواند ببیند چگونه اصطلاح «ماتریالیسم» با محتوای

^۱ برحسب مترجم آلمانی در متن اصلی *determinare* آمده است که ریشرز (مترجم دیگر آلمانی) آن را تعیین کردن، تعریف کردن *bestimmen* ترجمه کرده است. می‌توان به جای سبب شدن تعیین کردن گذاشت و نوشت: روند اصلاح اخلاقی و روشنفکرانه و سازمان‌دهی را تعیین بکنند... (م.ز.)

^۲ *kulturell-geschichtlichen Inhalt* که در متن اصلی *Contento storico-culturale* آمده است (مترجم آلمانی)

قدیمی پذیرفته و بجای آن اصطلاح «اندرباشانه»^۱ رد شده است به این دلیل که در گذشته دارای یک محتوای معین تاریخی-فرهنگی بوده است. دشواری وفق دادن عبارت ادبی با محتوای مفهومی و عوضی گرفتن پرسش‌های اصطلاح‌شناسانه به جای پرسش‌های بنیادی و برعکس، مشخصه‌ی سطحی‌گرایی آلفلسفی و فقدان حس تاریخی در درک لحظات متفاوت روند انکشاف فرهنگی، یعنی مشخصه‌ی دریافت ضد دیالکتیکی و جزمی‌ی اسیر در شمای مجرد منطبق صوری است. اصطلاح «ماتریالیسم» در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم می‌باید نه فقط به معنای اخص و تکنیکی‌ای که در فلسفه دارد، بلکه به معنای بسیار وسیع‌تری فهمیده شود که بطور مجادله‌آمیزانه در مباحثی کسب کرده است که در اروپا با پیدایش و انکشاف پیروزمندانه‌ی فرهنگ مدرن پدیدار گشته بود. هر آموزه‌ی فلسفی که متعالی‌آرا از قلمرو تفکر کنار می‌گذاشت، خود را ماتریالیسم می‌نامید، و در نتیجه نه فقط مجموع

^۱ در مقابل Immanenz اندرباشانه گذاشته شده است. در فارسی در مقابل آن فطری، دورن‌زاد، درون بودی، ذاتی و غیره نیز گذاشته شده است.

مفهوم «اندرباشانه» به معنای مطلقاً این‌جهانی یا ناسوتی (در مقابل آن‌جهانی، ماورائی یا لاهوتی) توسط گرامشی در نقد کروچه و بوخارین با توجه به تز دوم فوئرباخ مارکس یعنی انسان «در پراتیک حقیقی بودن یعنی واقعیت و توانائی و ناسوتی بودن تفکر خود را اثبات کند.» به کار رفته است. به زعم گرامشی در-تاریخ-بودگی تفکر بواسطه‌ی پراکسیس به اثبات می‌رسد. اندرباشانه از مجرای معنای «مطلقاً این‌جهانی» با در-تاریخ-بودگی پیوند می‌خورد و در نقد بوخارین به کار می‌رود که آن را استعاری ارزیابی می‌کند (یادداشت ۲۴). در یادداشت ۱۱ دفتر ۴ گرامشی می‌نویسد که مارکس مفهوم اندرباشانه را پالایش و معنای تازه و دقیقی به آن داده است. به یادداشت ۲۸ همین مجموعه در این رابطه رجوع شود. همچنین برای اطلاعات بیشتر در این مورد رجوع شود به درآیند Immanenz در فرهنگ تاریخی-انتقادی مارکسیسم. http://www.inkrit.de/e_inkritpedia/e_maincode/doku.php?id=:immanenz

ترجمه‌ی انگلیسی این درآیند به انگلیسی موجود است:

<https://www.academia.edu/918660/Immanence>

مقایسه شود با یادداشت ۱۲ در همین دفتر و همین جلد. (مترجم آلمانی) یادداشت ۱۲ به فارسی ترجمه شده است. (م.ز.)

^۲Dilettantismus, dilettantism

^۳Transzendenz, transcendence

اندرباشانه‌انگاری^۱ و وحدت‌جودانگاری^۲ بلکه در واقعیت هر موضع عملی که در جهت مقابل جریانات مغلوب سیاسی عصر رومانتیک قرار گرفته و ملهم از واقع‌گرایی سیاسی بود، ماتریالیسم معنا داشت؛ همچون آموزه‌های پوپولیستی شده‌ی ماتسینی^۳ که از هیچ چیز جز «رسالت‌ها» و «ایده‌آل‌ها» و از [موضوعات] مبهم مشابه دیگر، یا مجردات احساسی سخن نرانده‌اند. حتی امروزه در مجادلات کاتولیک‌ها هنوز هم واژه‌ی ماتریالیسم اغلب به همین معنا استفاده می‌شود؛ ماتریالیسم نقطه مقابل معنویت‌گرایی^۴ به معنای اخص یعنی معنویت‌گرایی مذهبی است و در نتیجه کل هگل‌گرایی و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی بطور عام در کنار حس‌گرایی^۵ و روشنگری فرانسوی تحت این عنوان خلاصه می‌شود. به همین نحو ماتریالیسم در مقولات فهم‌روزمره تمام تلاش برای یافتن معنای زندگی بر روی زمین و نه در بهشت معنا می‌دهد. هر فعالیت اقتصادی که از مرزهای تولید قرون وسطایی عبور می‌کرد، «ماتریالیسم» بود، بخاطر اینکه آن فعالیت چون «هدفی در خود» تجلی می‌نمود: اقتصاد بخاطر اقتصاد، فعالیت بخاطر فعالیت، مثل امروز که آمریکا برای اروپایی متوسط «ماتریالیستی» است، چونکه کاربرد ماشین و وسعت بنگاه‌ها و کسب و کار از آن مرز معینی عبور می‌کند که به نظر اروپایی متوسط «درست» جلوه می‌کند و در آن مرزها خواست‌های «روحی» خفه نمی‌شوند. به این ترتیب فرهنگ بورژوازی اروپایی امروزه اقدام تلافی‌جویانه‌ی مجادله‌آمیز فرهنگ فئودالی علیه بورژوازی رو به انکشاف را از آن خود می‌کند و [آنرا] از یک طرف بر علیه یک سرمایه‌داری که نسبت به سرمایه‌داری اروپایی رشد بیشتری کرده است،

^۱Immanentismus, immanentism

^۲Pantheismus, pantheism

^۳ - جوزپه ماتسینی (۱۸۷۲-۱۸۰۵) دمکرات و آزادی‌خواه ایتالیایی. (مترجم) رجوع شود به:

« La mission des exilés italiens est de constituer l'apostolat. »
(Instruction générale pour les frères de la Jeune Italie, S. IV, Opéré di Giuseppe Mazzini : Imola, Paolo Galeati, t. XXII, 1915.)

^۴Spiritualismus, spiritualism

^۵Sensualisme

و از طرف دیگر بر علیه فعالیت‌های عملی گروه‌های فرودست اجتماعی‌ای به کار می‌برد که برای آنان در آغاز و برای تمام یک دوره‌ی تاریخی یعنی تا وقتی که اقتصاد ویژه‌ی خود و ساختار اجتماعی ویژه‌ی خود را ساخته‌اند، این فعالیت در وجه غالب چیزی جز [فعالیت] اقتصادی نمی‌تواند باشد یا باید حداقل با مفاهیم اقتصاد و ساختار بیان بگردد. در زبان رد پاهای این درک ماتریالیستی باقی می‌مانند: در زبان آلمانی روحی *geistlich* «روحانی»، منسوب به روحانیون نیز معنی می‌دهد، به همین ترتیب [در مورد لغت] روسی روحانی *duchowjets* و اینکه این درک رواج دارد، را می‌توان در بسیاری از نویسندگان فلسفه‌ی پراکسیس نیز یافت، برای آنان نیز به همین نحو دین، خداپرستی و غیره، برای تشخیص «ماتریالیست‌های پیگیر» مرجع [یا معیار سنجش]^۱ هستند. یکی از دلایل و شاید دلیل غالب تقلیل ماتریالیسم تاریخی به ماتریالیسم سنتی و متافیزیکی را باید در این واقعیت جستجو کرد که ماتریالیسم تاریخی می‌باید ضرورتاً در دوره‌ای از فلسفه عمدتاً انتقادی و مجادله‌آمیز باشد، در حالیکه انسان نیاز به یک سیستم کامل و کمال یافته داشته است. اما سیستم‌های کامل و کمال یافته همیشه [محصول] کار فیلسوفان منفرد هستند و نزد این فلاسفه در کنار بخشی که متناسب با شرایط زندگی به لحاظ تاریخی فعلی آنان یعنی آن بخشی که منطبق بر شرایط زندگی معاصر آنان است، همیشه یک بخش مجرد به معنای «غیر تاریخی»^۲ موجود است، که به فلسفه‌های پیشین گره می‌خورد و پاسخگوی نیازهای موشکافانه و بیرونی معماری سیستم [فلسفی] است و یا به خصیصه‌های^۳ شخصی باز می‌گردد. بدین جهت فلسفه‌ی یک عصر نمی‌تواند یک سیستم فردی، یک سیستم گرایشی باشد [یا به آن تقلیل داده شود]: [فلسفه‌ی یک عصر] مجموعه‌ای از همه‌ی سیستم‌های^۴ فردی و گرایشی، به علاوه‌ی عقاید علمی، به علاوه‌ی دین، به علاوه‌ی فهم‌روزمره است. آیا یک چنین سیستمی می‌تواند به طور مصنوعی ساخته شود؟ از طریق تاثیر افراد

^۱Bezugspunkte, points of reference

^۲ مترجم فرانسوی نوشته است «که تاریخ را نادیده می‌گیرد.»

^۳ idiosyncrasies مترجم فرانسوی نوشته است: «واکنش خاص یک شخص.»

^۴ در فرانسه و انگلیسی «فلسفه» به جای «سیستم» گذاشته شده است.

و گروه‌ها؟ فعالیت انتقادی تنها نوع ممکن است، به ویژه به معنای طرح و حل انتقادی مسائلی که به عنوان بیان تکامل تاریخی تجلی می‌یابند. اما اولین مسئله در میان این مسائل که باید مطرح و فهمیده شود مسئله‌ی زیر است: فلسفه‌ی جدید – هر چه که نامش باشد – نمی‌تواند منطبق بر هیچ یک از سیستم‌های متعلق به گذشته باشد. این‌همانی اصلاحات به معنای این‌همانی مفاهیم نیست. کتابی که باید در رابطه با این موضوع مطالعه شود، تاریخ ماتریالیسم لانگه^۱ است. این اثر بواسطه‌ی مطالعات بعدی در باره‌ی تک تک فلاسفه ماتریالیست کم و بیش قدیمی شده است، اما اهمیت فرهنگی‌اش از دیدگاه زیر دست نخورده باقی مانده است: به این اثر تعداد زیادی از طرفداران ماتریالیسم تاریخی برای کسب اطلاع در باره‌ی پیشینیان و دسترسی به مفاهیم پایه‌ای ماتریالیسم مراجعه کرده‌اند. به شکلی شماتیک^۲ می‌توان گفت، امر زیر اتفاق افتاده است: انسان از پیش شرط جزمی‌ای عزیمت می‌کرد که بنا بر آن ماتریالیسم تاریخی، بدون هیچ سایه روشنی، ماتریالیسم سنتی‌ای است که قدری تصحیح و [در آن] تجدید نظر شده است (تصحیح شده بوسیله‌ی «دیالکتیک» که به این ترتیب یک بخش از منطق صوری قلمداد می‌شود و نه یک منطق خودویژه، یعنی یک نظریه شناخت)؛ انسان نزد لانگه خوانده است که ماتریالیسم سنتی چه بوده است، و مفاهیم [آن] همان‌هایی هستند که دوباره به عنوان مفاهیم ماتریالیسم تاریخی به کار رفته‌اند. به این ترتیب می‌شود گفت [مبدع] بخش بزرگی از پیکره‌ی مفاهیمی که تحت عنوان ماتریالیسم تاریخی ارائه می‌شوند، سردمدار و بنیان‌گذار مکتب، لانگه بوده است و نه کس دیگری. بدین خاطر مطالعه‌ی این اثر دارای اهمیت فرهنگی و انتقادی زیادی است، و با در نظر گرفتن اینکه لانگه یک تاریخ‌دان منصف و دقیق است، این اثر اهمیت بیشتری [نیز] می‌یابد. او مفهومی کاملاً دقیق، تعریف شده و محدود از ماتریالیسم

^۱ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2nd revised edition 1873-75.

^۲ Schematisch, schematically

دارد. به رغم حیرت بسیار و حتی عصبانیت برخی (مثل پلخانف) لانگه به خاطر محدودیت مذکور به ماتریالیسم تاریخی و به فلسفه‌ی فویرباخ نیز به عنوان فلسفه‌ی ماتریالیستی نمی‌نگرد.^۲

انسان اینجا نیز می‌تواند ببیند، تا چه حد اصطلاح‌شناسی سنتی است، اما این اصطلاح‌شناسی در خلق کج‌فهمی‌ها و انحرافات مهم می‌شود، همینکه انسان فراموش کند باید همیشه به منابع فرهنگی رجوع کند تا معنای درست مفاهیم را تشخیص بدهد، چونکه ممکن است زیر یک کلاه چند سر مختلف وجود داشته باشد.^۳ از طرف دیگر می‌دانیم که سردمدار فلسفه‌ی پراکسیس دریافت خود را هیچگاه «ماتریالیستی» نخوانده است و در جایی که سخن از ماتریالیسم فرانسوی است آن را نقد کرده و توضیح داده است که انتقاد می‌بایستی جامع باشد. او هیچگاه صورتبندی «دیالکتیک ماتریالیستی»^۴ را به کار نمی‌برد، بلکه «عقلانی» در تقابل با «رازآمیزانه» به کار می‌برد که به اصطلاح «عقلانی» معنای کاملاً دقیقی می‌دهد.^۵

^۱ مقایسه شود با

Plechanows, Grundprobleme des Marxismus

^۲ ماتریالیسم فویرباخ، آنطور که در ایدئولوژی آلمانی و تزهای فویرباخ تعریف و مورد انتقاد واقع شده است، به خاطر اینکه بر دوآلیسم (بر دو بن واقعیت عینی و قلمرو ذهنیت انسانی) پایه‌گذاری شده است، به معنای بی‌چون و چرا کلمه ماتریالیستی نیست. (توضیح مترجم انگلیسی)

^۳ احتمالاً امکان وجود معانی مختلف برای یک واژه یا مفهوم مورد نظر است. عبارت ترجمه‌ی تحت‌اللفظی جمله‌ی زیر است که اصطلاح فارسی مناسبی برای آن یافت نشد (م.ز.):

unter demselben Hut verschiedene Köpfe sein können; there may be different heads under the same hat.

^۴ به زعم مترجم انگلیسی کتاب خانواده مقدس بخش ششم مورد نظر است. توجه شود این اصطلاح را پلخانف اولین بار به کار برده است. در مقابل انگلس از اصطلاح «ماتریالیسم مدرن» استفاده کرده است و می‌گوید این مفهوم با نام مارکس پیوند خورده است. رجوع شود به: انگلس، سوسیالیسم: اتوپیائی و علمی (م.ز.)

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/soc-utop/int-mat.htm>

^۵ mystisch رازآلوده، رازناک. گرامشی به کاپیتال مارکس اشاره می‌کند. در آنجا مارکس از پوسته‌ی به رازآلوده (رازناک) دیالکتیک نزد هگل که بر سر ایستاده است و از واژگون سازی آن برای کشف هسته‌ی

در مورد این مسئله^۱ باید به آنچه آنتونیو لابرولا در مقالاتش می‌نویسد نگاه کرد. از اثر لانگه «تاریخ...» انتشار یک ترجمه‌ی ایتالیایی توسط آتنا، انتشاراتی در میلان، اعلام شده بود و جدیداً یکی توسط موانی، انتشاراتی در میلان، منتشر شده است.

§ ۱۷ به اصطلاح «واقعیت جهان بیرونی»

تمام مجادله علیه دریافت ذهن‌گرایانه‌ی واقعیت با پرسش «وحشتناک» «واقعیت عینی جهان خارج»، بد مطرح، و بدتر از آن نیز پیش برده شده و عمدتاً بی‌حاصل و زاید است (من به سخنرانی‌ای که در کنگره برای تاریخ علم در ژوئن - جولای ۱۹۳۱ در لندن ایراد شده است، استناد می‌کنم).^۲ از نقطه نظر یک «کتاب آموزشی

عقلانی دیالکتیک هگلی حرف می‌زند. مترجم انگلیسی نیز به درستی اشاره دارد که در این گفته «عقلانی» به معنای این نیست که ایده‌الیستی باید ماتریالیستی بشود.

علیرغم اینکه می‌توان در فارسی در مقابل *mystisch* عرفانی نهاد، با توجه به اینکه عرفانی نزد ایرانی واژه‌ای است دارای معنا و مفهوم ویژه و در بالا مفهوم به هگل و نظروزی‌های هگلی برمی‌گردد، که ربطی به عرفان ایرانی ندارد به نظرم رازآمیزانه و یا رازناک مناسب‌تر است. اسکندری در ترجمه‌ی کاپیتال در مقابل *Mystifikation* که به معنای *mystisch* نمودن است، در جای دیگر فریفتاری (=فریبندگی، دهخدا) نهاده است، که نه تنها آنجا بلکه در اینجا نیز از آن نمی‌توان استفاده نمود و گذاشت فریفتارانه. (م.ز.)

^۱ این پاراگراف در متن انگلیسی و فرانسه موجود نیست و به جای آن در زیر نویس ذکر شده است «در مورد این سؤال نگاه دوباره به رساله‌ی آنتونیو لابرولا ارزش دارد.» (یادداشت گرامشی) در مورد لانگه همچنین رجوع شود به دفتر ۸ یادداشت ۲۰۶.

^۲ مقایسه شود با دفتر ۷ یادداشت ۴۷ که در این یادداشت بازنویسی می‌شود. گرامشی به نوشته‌ی زیر بوخارین استناد می‌کند:

Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism, in: Science at the Cross Roads

عامه‌فهم» تمام بررسی بیشتر پاسخ به یک محرک فضل‌فروشانه‌ی روشنفکرانه تا به یک الزام منطقی است. مخاطب عامی حتی معتقد نیست که یک چنین مشکلی، یعنی «آیا جهان بیرونی بطور عینی موجود است»، بتواند به طور جدی مطرح شود. کافی است که مسئله به این گونه مطرح شود تا طوفان خنده‌ی غیر قابل کنترل گارگانتوا-مانند^۱ تجربه شود. مردم «معتقدند» که جهان بیرونی، به گونه‌ای عینی واقعی است، اما دقیقاً همین جا این پرسش ظاهر شود: منشاء این «اعتقاد» چیست و «بطور عینی» چه ارزش انتقادی‌ای دارد؟ در واقع این اعتقاد منشائی دینی دارد، حتی اگر کسی که به آن باور دارد، به لحاظ دینی بی‌تفاوت باشد. از آنجا که همه‌ی ادیان تعلیم داده و می‌دهند که جهان، طبیعت و عالم، توسط خدا پیش از آفرینش انسان آفریده شده و در نتیجه بشر جهانی حاضر و آماده را پیش رو یافته است که یک بار برای همیشه فهرستیده^۲ و تعریف شده است، این امر به یک واقعیت ثابت «عقل سلیم» تبدیل شده است؛ و حتی اگر احساس دینی خفه گردیده یا بخواب رفته باشد، باز با همان استحکام به حیاتش ادامه می‌دهد. اتکا به این تجربه‌ی عقل سلیم برای از بین بردن دریافت ذهن‌گرایانه از طریق «استهزاء»، به دلیل مذکور، بیشتر یک معنای «ارتجاعی»، معنای بازگشت ضمنی به احساس دینی دارد؛ در واقع نویسندگان و یا سخنران کاتولیک به این وسیله متوسل می‌شوند تا درست به همین اثر استهزاء‌آمیز فرساینده برسند.^۳ نویسنده‌ی کتاب *آموزشی عامه‌فهم* در سخنرانی ارائه شده در کنگره‌ی لندن با اظهار اینکه اولین توصیف منسجم درک

^۱ Gargantua نام غولی در رمان نویسنده‌ی طنز نویس فرانسوی فرانسوا رابله، «گارگانتوا و پانتاگروئل». «اثری که با خنده دعوت به وداع با هر شکل تفکر دگماتیک و اسکولاستیک، تجمد روحی بیگانه با این جهان و معطوف به آن جهان می‌کند.» (مترجم آلمانی)

^۲Katalogisiert, Catalogued

^۳ کلیسا (از طریق یسوعی‌ها و بویژه نوا اسکولاستیک‌ها: دانشگاه لوون و ساکره کور در میلان) کوشش در جهت جذب پوزیتیویسم کرده است و برآستی از این استدلال با مسخره کردن ایده‌آلیست‌ها در میان عوام‌الناس استفاده کرده است: «ایده‌آلیست‌ها مردمی هستند که فکر می‌کنند این یا آن برج فقط وجود دارد چون تو فکر می‌کنی [وجود دارد]، اگر تو به آن فکر نمی‌کردی، برج وجود نمی‌داشت» (بادداشت گرمایی) (در ترجمه آلمانی این زیرنویس وجود ندارد)

ذهن‌گرایانه را مدیون برکلی هستیم که اسقف اعظم بود، به این تذکر (که در نهایت خصلت ظاهری دارد، با وجودی که اهمیت خودش را دارد) جواب ضمنی داد. (در نتیجه به نظر می‌رسد می‌باید از آن منشأ دینی نظریه را استنتاج کرد) و بعد به آن می‌افزاید: فقط «آدمی» که برای اولین بار در جهان حضور می‌یابد می‌تواند فکر کند، جهان فقط به این دلیل وجود دارد که او به آن فکر می‌کند، (و اینجا هم به منشأ دینی نظریه، اما با نیروی اقلیت کم و یا بدون قدرت اقلیت، اشاره می‌شود). به جای آن به نظر من مسئله عبارت است: چرا اگر چنین دریافتی که مطمئناً حتی برای یک فیلسوف پراکسیس هم بی‌اهمیت نیست، برای عموم مطرح شود، امروز فقط می‌تواند قهقهه و استهزاء بی‌آورد؟

به نظر من این نمونه‌وارترین مورد برای فاصله‌ی روزافزونی است که بین علم و زندگی ایجاد شده است، بین گروه‌های معین روشنفکران که رهبری «مرکزی» هدایت فرهنگ والا را برعهده دارند و توده‌ی عظیم مردم، و چگونگی تبدیل زبان فلسفه به زبان تخصصی‌ای^۱ که همان اثری را دارد که [زبان] هارکلین، [دلچک کمدی دلارته] داراست. اما حتی اگر «عقل سلیم» آن را با مزه می‌یابد، با این وجود فیلسوف پراکسیس می‌بایستی در جستجوی یک توضیح باشد، هم برای اهمیت واقعی‌ای که دریافت ذهن‌گرایانه دارد و هم برای چرایی برآمد و اشاعه‌ی آن بین روشنفکران و بالاخره برای اینکه چرا این دریافت علت خنده‌ی عقل سلیم می‌شود. بی‌شک درک ذهن‌گرایانه به فلسفه‌ی مدرن در پیشرفته‌ترین و کمال‌یافته‌ترین شکلش تعلق دارد، چرا که ماتریالیسم تاریخی از این نظریه و به عنوان رفع آن پدید آمده است و چیزی که فلسفه‌ی سنتی به شکل نظرورزانه بیان کرده را در نظریه روبناها به زبان واقعی و تاریخ‌گرایانه بیان می‌کند. اثبات این فرض که در اینجا حداکثر می‌توان بدان اشاره نمود، از برد فرهنگی زیادی برخوردار است، چرا که این برهان به کل یک سری بحث‌های بی‌اهمیت و بی‌مورد پایان می‌دهد و انکشاف ارگانیک فلسفه‌ی پراکسیس را برای بدل شدن به نماینده‌ی چیره‌ی

^۱Jargon

Harklin, Commedia dell'Arte

فرهنگ والا در نهایت، ممکن می‌سازد. حتی تعجب برانگیز است که ارتباط بین ادعای ایده‌آلیستی‌ای که مطرح می‌کند واقعیت جهان آفریده‌ی روح بشری است، از یک سو و از سوی دیگر ادعای فلسفه‌ی پراکسیس در مورد تاریخی‌بودگی و گذرا بودن همه‌ی ایدئولوژی‌ها (به خاطر اینکه ایدئولوژی‌ها اشکال بیان ساخت هستند و با تعبیر ساخت خود را تعبیر می‌دهند) [در چارچوب فلسفه‌ی پراکسیس] هرگز توضیح داده نشده و به اندازه‌ی کافی انکشاف نیافته است. این مسئله آشکارا به شکلی تنگاتنگ به مسئله‌ی معنی علوم به اصلاح دقیق یا طبیعی، به موضع شبه فیتیشستی، بله، حتی به عنوان تنها فلسفه، یا فلسفه‌ی حقیقی یا شناخت جهان مربوط است و به جایی وابسته است که این معنا در چارچوب فلسفه‌ی پراکسیس به طور روزافزون یافته است.

اما چه باید تحت دریافت ذهن‌گرایانه‌ی واقعیت بفهمیم؟ آیا می‌توان یکی از تئوری‌های متعدد ذهن‌گرایانه را برگرفت که توسط یک سری از فلاسفه و پروفیسورهای سر از تخم در آورده تا تئوری‌های من-باورانه^۱ گسترش یافته‌اند؟ آشکار است که فلسفه‌ی پراکسیس در این مورد نیز فقط باید در رابطه با هگلیانیسم قرار بگیرد که نبوغ‌آمیزترین و کامل‌ترین شکل این دریافت را به نمایش می‌نهد و از نظریات پس از آن فقط بخشی از دیدگاه‌ها و ارزش‌های ابزاری باید مورد توجه قرار بگیرند. و می‌باید اشکال عجیبی دنبال شوند که این دریافت، چه بین هواداران سرسخت و چه بین منتقدین کم و بیش هوشمند آن به خود گرفته است. همچنین می‌بایست آنچه تولستوی در خاطرات کودکی، نوجوانی و جوانی‌اش می‌نویسد، یادآوری شود: تولستوی روایت می‌کند که دریافت ذهن‌گرایانه‌ی واقعیت او را به اندازه‌ی شوق زده کرده بود که او اغلب دچار سرگیجه می‌شد. با باور به اینکه نیستی را می‌تواند ببیند، چرا که روح او هنوز نتوانسته بود وقت بکند، واقعیت را «بی‌آفریند»، به یک باره به اطراف چرخیده بود. (یا چیزی شبیه به این: این قطعه‌ی

^۱Solipsistisch, solipsist

متن تولستوی خصلت‌نما و به لحاظ ادبی بسیار جالب است) 'برناردینو واریس کو در [اثرش] «حاشیه‌ای بر یک فلسفه انتقادی»^۱ چنین می‌نویسد (صفحه‌ی ۱۵۹): «من یک روزنامه را برای کسب اطلاع در باره‌ی واقعیت باز می‌کنم؛ آیا شما ادعا می‌کنید که این اطلاعات را خود من خلق کرده‌ام هنگامی که روزنامه را باز کردم؟»^۲ اینکه تولستوی به گزاره‌ی ذهن‌گرایانه یک چنین معنای بی‌واسطه و مکانیکی‌ای داده است، قابل توضیح و فهم است. اما آیا این حیرت‌انگیز نیست که واریس کو بتواند چنین نوشته باشد. او که یک پژوهش‌گر جدی است و می‌بایستی مصالح [کارش] را بشناسد، اگر چه امروز به سمت دین و دوآلیسم متعالی^۴ جهت‌گیری کرده است؟! نقد واریس کو نقد عقل سلیم [به ذهن‌گرایی] است، و ارزش تذکر دارد که درست یک چنین نقدی مورد بی‌توجهی فیلسوفان ایده‌آلیست

^۱ رجوع شود به تولستوی، کودکی نوباوگی جوانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، صفحه‌ی ۲۰۰-۲۰۱. (م.ز). «ولی هیچیک از اندیشه‌های فلسفی به اندازه‌ی حکمت شکاکیت، که زمانی مرا به سر حد جنون کشانده بود، توجهم را به خود جلب نمی‌کرد. من تصور می‌کردم که جز خود من کسی یا چیزی در سراسر جهان نیست، و اشیاء اشیاء نیستند و صورت‌هایی هستند که من فقط به آن‌ها می‌نگرم نمایان می‌شوند و همینکه از اندیشه‌ی آنها فارغ گشتم آن صورت‌ها هم بی‌درنگ ناپدید می‌گردند. خلاصه اینکه، من در اینکه اشیاء وجود ندارند، بلکه فقط اندیشه و نظر من در باره‌ی آنها وجود دارد با شلینگ هم عقیده شدم. حتی لحظاتی پیش می‌آمد که من به تاثیر این فکر مستمر به حدی از جنون می‌رسیدم که گاهی به سرعت به جهت مخالف می‌نگریستم، به امید اینکه خلاء را در آنجائی که خود وجود نداشتم غافلگیر کنم. خرد، این محرک فعالیت معنوی آدمی، چه چیز ناچیز و محقری است، خرد ناتوان من نتوانست در آنچه غیر قابل نفوذ است، نفوذ کند. در کاری که از توان آن خارج بود، پی در پی معتقداتی را که به خاطر سعادت زندگی‌م هرگز نمی‌بایست جرئت کرده دستشان بزنم، از دست دادم.»

علاوه بر مثال تولستوی، [باید] شکل شوخی‌مابانه‌ای را به یاد آورد که یک روزنامه‌نگار فیلسوف «ستی یا حرفه‌ای» را توصیف کرده است. فیلسوف سالها در مقابل میز نشسته و از خودش پرسیده است «این دوات در درون من است یا بیرون از من؟» (کروچه، فصل «فیلسوف» Ultimi Saggi, op. cit., p. ۳۹۰ (یادداشت گرامشی) این توضیح در ترجمه‌ی آلمانی در جای دیگر خارج از یادداشت‌های مربوط به بوخارین درج شده است. (م.ز).)

^۲Bernardino Varisco, Linee di filosofia critica, 1925. (1933-1958)

^۳ مقایسه شود با دفتر ۸ یادداشت ۲۱۷. (مترجم آلمانی)

^۴transzendentalen Dualismus, transcendental dualism

قرار می‌گیرد. علیرغم اینکه بر عکس، این نقد اهمیت بسیار برای جلوگیری از اشاعه یک شیوه‌ی تفکر و یک فرهنگ دارد.

می‌توان یک مقاله از ماریو میسی‌رولی در «ایتالیا رتراریا»^۱ را ذکر کرد که در آن می‌نویسد، او دچار شرمساری زیادی خواهد شد، وقتی که مجبور می‌شود در مقابل مردم معمولی در یک جر و بحث با یک نئواسکولاستیک‌گرا بطور مثال دیدگاه ذهن‌گرایانه را نمایندگی کند. او سپس ملاحظه می‌کند که چگونه کاتولیک‌گرایی در رقابت با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی تلاش می‌کند علوم فیزیکی و طبیعی را به تصاحب خویش در آورد.^۲ میسی‌رولی در جایی دیگر نوشته است، او یک دوره‌ی اضمحلال فلسفه‌ی نظرورزانه و اشاعه روزافزون علوم تجربی و «واقع‌گرایانه» را پیش‌بینی می‌کند^۳ (معهدا او در این دومی، در نوشته‌ی منتشر شده در «ساجیاتوره»^۴ آمدن یک موج ضد روحانیت‌گرایی را نیز می‌بیند، ظاهراً او دیگر اعتقاد ندارد که کاتولیک‌گرایی بتواند علوم را به تصاحب در آورد). همچنین یکی از مجلدات «کوربیس-پلمیک»، نوشته‌های پراکنده‌ی روبرتو آردیگو^۵ را باید خاطر نشان کرد که توسط ج. مارچ‌سینی^۶ جمع‌آوری و تنظیم شده‌اند، (لومینی‌یر ۱۹۲۲): در یک نشریه‌ی کم‌اهمیت شهرستانی [با گرایش] به روحانیت، نویسنده‌ای (یک کشیش از مجمع اسقفی کوریا)^۷ برای سلب صلاحیت از آردیگو در انظار عموم او را کم و بیش «یکی از فیلسوفانی» می‌نامد «که اعتقاد دارند کلیسای بزرگ (متعلق به مانند^۸ آن یا یک شهر دیگر) فقط به این خاطر وجود دارد که آنها به آن [کلیسا] فکر می‌کنند و اگر آنها دیگر به آن فکر نکنند کلیسا ناپدید می‌شود، و غیره»، امری که

^۱Mario Missiroli, L'Italia Letteraria

^۲ مقایسه شود با یادداشت ۳ در همین دفتر.

^۳ مقایسه شود با یادداشت ۱، دفتر ۱۰ بخش ۲ و یادداشت ۱۱

^۴Saggiatore

^۵Robert Ardigo

^۶G. Marchesini

^۷Leminnier

^۸Curia

^۹Mantua

موجب رنجش آردیگو شد که یک پوزیتیویست و در شیوه‌ی دریافت واقعیت بیرونی با کاتولیک‌ها هم عقیده بود.^۱

باید نشان داد که دریافت «ذهن‌گرایانه»، پس از آنکه به نقد فلسفه‌ی متعالی از یک سو و از سوی دیگر به نقد متافیزیک ساده‌لوحانه‌ی عقل سلیم و ماتریالیسم فلسفی خدمت کرد، می‌تواند حقیقت خویش و تفسیر تاریخی‌گرانه‌ی خویش را فقط در روبناها بیابد، ضمن آنکه این دریافت در شکل نظرورزنه‌اش چیزی جز یک رمان ناب فلسفی نیست.

اشاره^۲ به تفسیر تا حدودی واقع‌گرایانه‌ی ذهن‌گرایی در فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی را می‌شود در بازبینی نوشته‌های گ. روجیرو^۳ (به گمانم نامه‌ها) توسط ب. کونستانن^۴ یافت که پس از مرگ او چند سال پیش در "کریکتا" منتشر شده‌اند. در مورد کتاب *آموزشی عامه‌فهم* باید تذکر داد که دریافت ذهن‌گرایانه را به گونه‌ای ارائه کرده است، انگار که از نقد این دریافت توسط عقل سلیم و از آن منظر سرچشمه گرفته است و اینکه [کتاب] دریافت واقعیت عینی جهان بیرونی را در پیش پا افتاده‌ترین و غیر انتقادی‌ترین شکل بر گرفته است، بدون اینکه تصور بکند که ممکن است اعتراض عرفان‌گرایی^۵ بر علیه این برداشت اقامه شود، همانطور که این امر در واقعیت [نیز] اتفاق افتاده است.

(نویسنده‌ی کتاب *آموزشی عامه‌فهم* در گزارش به کنگره‌ی لندن اتهام عرفان‌گرایی را ذکر می‌کند، و آن را به زومبارت نسبت می‌دهد و با کمال تحقیر از آن می‌گذرد. زومبارت بطور قطع آن را از کروچه به عاریت گرفته است.)^۶

^۱ مقایسه شود با یادداشت ۲۱۷ در دفتر ۸.

^۲ این پاراگراف در فرانسه و انگلیسی به زیرنویس انتقال یافته است.

^۳G. De Ruggiero

^۴B. Constant

^۵Mysticism, Mysticismus

^۶ Werner Sombart (1863-1941) اقتصاددان و جامعه‌شناس که ایدئولوگ محافظه‌کاران

دست‌راستی در وین در آن دوره بود.

^۷ مقایسه شود با:

خوب، اگر دریافت [مذکور] تحلیل شود، رواندی بخشیدن به فهم مکانیکی از عینیت بیرونی در آن، چندان ساده نیست. آیا به نظر ممکن می‌رسد یک عینیت فراتاریخی و فرانسائی وجود داشته باشد؟ اما چه کسی در مورد این عینیت قضاوت خواهد کرد؟ چه کسی بدین شکل خواهد توانست خود را در «دیدگاه کیهان فی‌نفسه» قرار دهد و چه معنائی چنین دیدگاهی دارد؟ به راستی می‌شود ادعا کرد که در اینجا باقیمانده‌ی مفهوم خدا، دقیقاً یک خدای ناشناخته در شکل به رازآلوده آن، مطرح است.

صورتبندی انگلس که «وحدت جهان در مادیت آن است که بواسطه‌ی انکشاف طولانی، آهسته و فرساینده فلسفه و علوم طبیعی به اثبات رسیده است»، دقیقاً حاوی نطفه‌ی درک درست است، به خاطر اینکه به تاریخ و به انسان متوسل می‌شود، تا واقعیت عینی را اثبات کند. عینیت همواره «به لحاظ انسانی عینی» معنا می‌دهد، امری که می‌تواند دقیقاً منطبق بر «به لحاظ تاریخی ذهنی»^۱ باشد، عینی بدین ترتیب «عمومی ذهنی»^۲ معنا خواهد داد. انسان تا آنجا بطور عینی می‌شناسد که شناخت برای کل نوع انسانی‌ای واقعی است که بطور تاریخی در یک سیستم فرهنگی یگانه به لحاظ تاریخی متحد شده باشد. اما این فرآیند اتحاد تاریخی با محو تضادهای درونی‌ای بوقوع می‌پیوندد که جامعه‌ی انسانی را از هم می‌گسلانند، تضادهایی که شرط تکوین گروه‌ها و شکلگیری [و تولد] ایدئولوژی‌های هستند،

Bucharin, Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism.

^۱ این صورتبندی که دقیق نیست از فصل ۴ بخش ۱ آنتی دورینگ گرفته شده است. بر حسب مترجم آلمانی، دلیلی در دست نیست که گرامشی کتاب انگلس را در اختیار داشته است و این بازگفت احتمالاً غیر مستقیم است.

^۲ بر حسب ترجمه‌ی آلمانی متعلق به ریشرز بر خلاف *geschichtlich subjektiv* در اینجا «تاریخی-عینی» *historisch Objektives* گذاشته شده است. در فرانسه و انگلیسی نیز مثل ترجمه‌ی آرگومنت «به لحاظ تاریخی ذهنی» آمده است.

^۳ بر حسب ترجمه‌ی آلمانی متعلق به ریشرز بر خلاف *universell subjektiv* در اینجا «عمومی ذهنی» *Universell objektiv* گذاشته شده است. در فرانسه و انگلیسی نیز مثل ترجمه‌ی آرگومنت «عمومی ذهنی» آمده است.

که به‌طور مشخص کلی نیستند، بلکه بلاواسطه از طریق منشأ عملی جوهرشان گذرا [و بی‌اعتبار] می‌شوند. از این رو مبارزه‌ای بخاطر عینیت (برای رهاسازی خود از ایدئولوژی‌های گمراه‌کننده، جزئی) وجود دارد و این مبارزه، مبارزه‌ای است برای اتحاد فرهنگی خود نوع انسانی. آنچه ایده‌آلیست‌ها «روح» می‌نامند، نقطه‌ی عزیمت نیست بلکه مقصد است، مجموعه‌ی روبناها در حرکت به سمت اتحاد مشخص و به لحاظ عینی عمومی و نه به سمت یک پیش‌شرط یگانه^۱ و غیره.

علم تجربی تا کنون قلمروئی را عرضه می‌کرد که در آن یک چنین وحدت فرهنگی‌ای به حداکثر گسترش نائل آمده است: علم آن عنصر شناختی بوده است که بیشترین سهم را در یگانگی «روح» و عمومی کردن آن ادا کرده است؛ علم تجربی ذهنیتی است که بیشتر [از هر چیز دیگر] عینی شده و مشخص‌تر [از هر چیز دیگر] عمومی شده است. مفهوم ماتریالیستی-متافیزیکی «عینی» ظاهراً قرار است عینیتی معنا بدهد که بیرون [و جدا] از انسان نیز وجود دارد، انسان یک استعاره می‌سازد یا به یکی از اشکال رازورزگرائی فرو می‌غلطد، اگر ادعا کند که واقعیتی وجود می‌داشته، حتی اگر انسان وجود نمی‌نداشته است. ما واقعیت را فقط در ارتباط با انسان می‌شناسیم و از آنجا که انسان شدنی تاریخی است، شناخت و واقعیت هم یک شدن تاریخی هستند، عینیت هم یک شدن است و الخ.^۲

^۱ ریشرز einheitsstiftende «وحدت بخشنده» به جای Einheitliche گذاشته است. در انگلیسی unitary آمده است که با ترجمه‌ی آرگومننت خوانائی دارد.

^۲ در این جا مترجم انگلیسی و فرانسه بخشی از یادداشت مربوط به «عینیت جهان خارج» را آورده‌اند.

§ ۱۸ داوری در باره‌ی فلسفه‌های گذشته

نقد سطحی ذهن‌گرایی در کتاب *آموزشی عامه‌فهم* بخشی از یک پرسش عمومی راجع به طرز برخورد به فلسفه‌ها و فلاسفه گذشته است. داوری در مورد تمام گذشته‌ی فلسفی به عنوان یک توهم بیمارگونه^۱ و حماقت، نه تنها یک اشتباه ضد تاریخی، بلکه باقیمانده‌ی تمام عیار متافیزیک است، بخاطر اینکه حاوی یک خواست ناهمزمان با تاریخ می‌باشد که بر اساس آن می‌بایستی در گذشته هم چون امروز فکر می‌شده است، [به علاوه] بخاطر اینکه [این طرز تلقی] یک تفکر جزمی معتبر در همه‌ی زمان‌ها و در تمام کشورها را فرض می‌کند که در پرتو آن تمام گذشته مورد داوری قرار می‌گیرد، [متافیزیکی است]. ضد تاریخ‌گرایی روشمند هیچ چیز دیگری بجز متافیزیک نیست. این امر واقع که بر سیستم‌های فلسفی گذشته غلبه شده است، اعتبار تاریخی و کارکرد ضروری‌شان را از آنان نمی‌گیرد: بی اعتباری آنان را از نقطه نظر کل انکشاف تاریخی و دیالکتیک واقعی باید مورد توجه قرار داد؛ اینکه آنان مستحق از اعتبار افتادن بودند، نه داوری از منظر «عینی»، اخلاقی و نه داوری از نظر پاکی فکر است، بلکه یک داوری تاریخی-دیالکتیکی است. انسان می‌تواند آن را با بازنمود انگلس از گزاره‌های هگلی [در فلسفه‌ی حق]^۲ «آنچه عقلانی است، واقعی است، و واقعی عقلانی است» که می‌بایست برای گذشته نیز معتبر بوده باشند، مقایسه کند. ^۳ در کتاب *آموزشی گذشته* به عنوان امر

^۱Wahnvorstellung, delirium

^۲Hegel, Philosophy of Right.

^۳گرامشی اشاره به قطعه‌ی زیر از انگلس دارد: «بدین ترتیب این حکم هگل در پرتو خود دیالکتیک هگل، به ضد خود مبدل می‌شود؛ هر واقعیتی در عرصه^۴ تاریخ انسانی به مرور ایام غیر معقول می‌گردد و بنابر این هر واقعیتی به اقتضای طبیعت خود غیر معقول است و از پیش داغ نامعقولی بر خود دارد؛ و اما هر چیز معقولی که در مغز انسانها وجود دارد، هر قدر هم با واقعیت ظاهری موجود تضاد داشته باشد، مقدر است که به واقعیت مبدل گردد. طبق کلیه^۵ قواعد اسلوب تفکر هگلی حکمی که معقولیت هر چیز واقعی را اعلام می‌دارد به حکم دیگری مبدل می‌شود و آن اینکه: هر چیز موجود سزاوار نابودی است.» به نقل از صفحه‌ی ۱۰-۱۱ لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه^۶ کلاسیک آلمانی، فردریش انگلس، محمد پورهرمان. (م.ز.)

«غیرعقلانی» و «هولناک» محکوم می‌شود و تاریخ فلسفه بدل به یک رساله تاریخی در مورد کژریخت‌شناسی [یا ناقص‌الخلقه‌شناسی] می‌شود، چرا که نقطه‌ی عزیمت یک دیدگاه متافیزیکی است. (مانیفست [کمونیست مارکس-انگلس] برعکس حاوی ستایش بسیار زیاد از جهانی است که محکوم به مرگ است).^۲ اگر این نوع داوری گذشته یک اشتباه تئوریک، یک انحراف از فلسفه‌ی پراکسیس است، آیا این نوع داوری می‌تواند ارزشی آموزشی داشته باشد، می‌تواند باعث بیداری انرژی‌ها بشود؟ چنین به نظر نمی‌رسد، چرا که از سؤال نتیجه می‌شود، انسان می‌تواند، به این دلیل ساده چون در زمان حال به دنیا آمده است به جای اینکه در یکی از قرون گذاشته متولد شده باشد، خود را «کسی» [یا چیزی] منحصر به فرد تصور کند. اما هر زمانی یک گذشته دارد و «معاصر» بودن عنوانی است که فقط برای لطیفه خوب است. (از یک چوخ‌بختیار فرانسوی حکایت می‌شود که روی کارت ویزیتش نوشته شده بود: «معاصر». او اعتقاد داشت «هیچ کس» نیست و روزی کشف کرد که بله، کسی، یک «معاصر» است.)

§ ۱۹ در مورد هنر

در فصلی که به هنر اختصاص داده شده است، تصریح می‌شود که جدیدترین آثار در مورد زیبایی‌شناسی نیز وحدت شکل و محتوی را مطرح می‌کنند.^۳ این امر را

^۱teratology

^۲ منظور بخش اول مانیفست است که مارکس/انگلس در آن به نقش تاریخی-انقلابی بورژوازی اشاره دارند منجمله می‌نویسند: «بورژوازی در تاریخ نقش فوق‌العاده انقلابی ایفا نموده است.» (م.ز.).
^۳ مقایسه شود با پارگراف ۳۸ فصل ۶ در کتاب بوخارین (مترجم آلمانی).

می‌توان به عنوان چشمگیرترین مثال برای ناتوانی انتقادی نویسنده در تعیین تاریخ مفاهیم و معنای واقعی خود مفاهیم در تئوری‌های مختلف در نظر گرفت. حقیقت دارد که وحدت محتوی و شکل توسط زیبایی‌شناسی ایده‌آلیستی (کروچه) اگر چه با پیش‌شرط‌های ایده‌آلیستی و اصطلاح‌شناسی ایده‌آلیستی تصریح می‌شود. «محتوی» و «شکل» در نتیجه همان معنایی را ندارند که کتاب *آموزشی* به آنان می‌دهد. اینکه شکل و محتوی این همان با یکدیگرند به این معنی است که در هنر، محتوا، یعنی دسیسه‌های رمان یا توده‌ی خاص احساسات عمومی، «موضوع مجرد» نیست، بلکه خود هنر، یک مقوله‌ی فلسفی، یک لحظه‌ی «متمایز» روح است و غیره. شکل در نتیجه «تکنیک» معنا نمی‌دهد، آنطور که کتاب *آموزشی* فرض می‌کند. همه‌ی درآیندها و اشارات در مورد زیبایی‌شناسی و نقد هنری که در کتاب *آموزشی* موجودند، می‌بایست جمع‌آوری و تحلیل بشوند. در این میان اما می‌توان به عنوان مثال از بخشی استفاده کرد که به پرومته‌ی گوته اختصاص یافته است. *داووری‌ای* که در مورد آن شده است سطحی و به افراط عمومی است. ظاهراً نویسنده نه داستان دقیق این چکامه‌ی گوته را و نه داستان اسطوره‌ی پرومته را در ادبیات جهان پیش از گوته، بویژه دوره‌ی ماقبل فعالیت ادبی و دوره‌ی معاصر او می‌شناسد. اما آیا می‌توان بدون شناخت دقیق این عناصر *داوری* کرد، آنطور که در کتاب *آموزشی* اتفاق می‌افتد؟ در غیر این صورت چگونه می‌توان آنچه به معنای اخص از شخص گوته است را از آنچه مبین یک دوران یا یک گروه اجتماعی است، از یکدیگر تمیز داد؟ این نوع *داوری‌ها* تا بدانجا روا هستند که تعمیم‌های تهی‌ای نیستند، [از آن دست] که چیزهای به غایت متمایز در خود دارند، بلکه برعکس

^۱ Croce, *Breviario di estetica*, 1913 (Pe éd.), p. 40 و محتوا فرم و محتوا باید به عنوان وحدت مشخص و زنده‌ای فهمیده شود که به صورت لمّی در سنتز وجود دارد و هنر یک سنتز حقیقی لمّی زیبایی‌شناسانه، سنتز احساس و تصویر در شهود است. توضیح مترجم فرانسه.

^۲ بوخارین در بخشی که نیروهای مولده را به عنوان پایه‌ی تکنیکی جامعه تحلیل می‌کند، مطرح می‌کند می‌توان در اسطوره پرومته گوته بیان شاعرانه‌ی سلطه‌ی روزافزون انسان بر طبیعت را یافت. سپس بخشی از متن گوته را نقل می‌کند. رجوع شود به کتاب *آموزشی* متن فرانسه ص ۵-۱۲۴. (مترجمین آلمانی و فرانسوی)

تعمیم‌های دقیق، اثبات شده و قطعی هستند. در غیر این صورت فقط در خدمت بی آبرو کردن یک نظریه و در خدمت دامن زدن به شیوه‌ی بررسی‌ی سطحی مسائل هستند. (باید باز دوباره گزاره‌ی انگلس را از نامه به یک دانشجو یادآوری کرد که در سوسیال آکادمیکر منتشر شده است).^۱

§۲۰ عینیت و واقعیت جهان خارج

کاسوتتی^۲ نتواسکولاستیک‌گرا (در «معلم و شاگرد» صفحه‌ی ۴۹) می‌نویسد: «پیش‌فرض تحقیقات محققان طبیعت و زیست‌شناسان موجودیت پیشاپیش زندگی و ارگانسیم است.» صورت‌بندی‌ای که به صورت‌بندی انگلس در «آنتی دورینگ» نزدیک می‌شود.

تطبیق [و سازگاری] کاتولیک‌گرایی بر ارسطوگرایی در مورد مسئله‌ی عینیت واقعی. برای فهمیدن دقیق معانی مختلفی که مسئله واقعیت جهان خارج می‌تواند داشته باشند، ممکن است برای مثال توضیح مفاهیم «شرق» و «غرب» به جا باشد که «عینی واقعی» باقی می‌مانند، با وجود اینکه تحلیل نشان می‌دهد که آنان چیزی جز یک امر قراردادی یعنی «تعبیری» تاریخی-فرهنگی نیستند. (اغلب اصلاحات

^۱ مقایسه شود با نامه‌ی انگلس به بلوخ ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰: «متأسفانه بسیار اتفاق می‌افتد که به مجرد جذب اصول مهم یک تئوری، حتی بعضی اوقات به طور نادرست، بعضی‌ها فکر می‌کنند که کاملاً آن را درک کرده و بدون هیچ دردسری قادر به بکار بردن آن هستند. و من نمی‌توانم بسیاری از «مارکسیست‌های» اخیر را از این عیب معاف بکنم، زیرا تعجب برانگیزترین آثار در این ربع [قرن] اخیر بوجود آورده شده‌اند.» به نقل از ترجمه‌ی فارسی در زیر. در ترجمه‌ی انگلیسی این بازگفت به جای «آثار» «اشغال» آمده است. (م.ز.)

<http://www.k-en.com/Book/mokatebat/m26.htm>

^۲Mario Casotti, Maestro e scolaro [Milan, 1930], p. 49.

[به شکلی] «تصنعی» و «قراردادی» دلالت بر امور واقع تاریخی، محصولات انکشاف فرهنگی دارند، و فقط به تعبیر به لحاظ عقلانی دلخواسته یا به تعبیری اشاره ندارند که به تنهائی طراحی شده‌اند. باید مثالی از یک جزوه‌ی برتراند راسل را نیز خاطر نشان ساخت که ترجمه‌ی ایتالیائی [آن] در یک مجموعه‌ی علمی جدید انتشارات سونزونو^۱ منتشر شده است (این یکی از اولین دفاتر مجموعه است) راسل کم و بیش [چنین] می‌گوید: ما نمی‌توانیم بدون وجود انسان بر زمین [به] وجود لندن یا ادینبورگ فکر کنیم، اما ما می‌توانیم به وجود دو نقطه در فضا [یا مکان] فکر کنیم آنجا که امروز لندن و ادینبورگ هستند، یکی در شمال و دیگری در جنوب. «می‌توان ایراد گرفت که انسان، بدون وجود انسان، نمی‌تواند [در مورد] «فکر کردن» فکر کند، انسان به طور کلی راجع به هیچ امر واقعی یا رابطه‌ای نمی‌تواند فکر کند که وجود دارد تا آنجا که انسان وجود دارد. چه چیز شمال-جنوب، شرق-غرب بدون وجود انسان معنا می‌دهند؟ اینان روابط واقعی هستند و معه‌ذا بدون انسان و بدون انکشاف فرهنگی وجود نخواهند داشت. عیان است که شرق و غرب تعبیر تصنعی، قراردادی یعنی تاریخی هستند، چرا که خارج از تاریخ [واقعی] هر نقطه‌ی زمین همزمان شرق و غرب است. این امر را می‌توان روشن‌تر در این امر واقع دید که این اصطلاحات نه از منظر یک انسان-به-طور-کلی فرضی و مایخولیائی^۳ بلکه از منظر طبقات تحصیل کرده اروپا تبلور یافته‌اند که آنان را بواسطه‌ی هژمونی بر سراسر جهان همه جا به کرسی نشانداند. ژاپن احتمالاً فقط برای اروپائی شرق دور نیست بلکه برای آمریکائی‌های کالیفرنیا و حتی برای خود ژاپنی، ژاپنی‌ای که بواسطه‌ی آموزش سیاسی انگلیسی می‌تواند مصر را خاور نزدیک

^۱Sonzogno

^۲Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, 1912. Oxford 1967, s. ۵۵□

جمالات راسل که توسط مترجم انگلیسی نقل شده‌اند: «آن بخش از سطح زمین، جائی که ادینبورگ قرار دارد، شمال بخشی می‌بود که لندن قرار دارد، حتی اگر موجود انسانی وجود نمی‌داشت که [چیزی] راجع به شمال و جنوب بدانند، و حتی اگر ذهنی در تمام کهکشان وجود نمی‌داشت.» (چاپ ۱۹۶۷، صفحه‌ی ۵۶).
^۳ در نسخه‌ی فرانسوی به جای *Melancholisch, melancholic* «رنگ پریده» آمده است.

بنامد، شرق دور است. بدین ترتیب از طریق محتوی تاریخی که به تدریج به نام‌های جغرافیائی چسبیده است، اصطلاحات شرق و غرب، در نهایت [به اینجا] رسیده‌اند که روابط معینی بین حوزه‌های فرهنگی را نشان بدهند. بدین ترتیب ایتالیائی‌ها وقتی که از مراکش به منظور ارجاع به فرهنگ اسلامی و عربی آن، حرف می‌زنند، آنرا اغلب یک کشور «شرقی» می‌نامند. معهدا این ارجاعات واقعی، منطبق بر امور واقع واقعی‌اند، اجازه‌ی سفر به خشکی و دریا می‌دهند، اجازه می‌دهند انسان درست به همانجا برسد که تصمیم داشته است، برسد. اجازه‌ی «پیش‌بینی کردن» آینده عینی نمودن واقعیت و فهمیدن عینیت جهان خارج را می‌دهند. عقلانی و واقعی این‌همان می‌شوند. به نظر می‌رسد که انسان بدون فهم این رابطه، فلسفه‌ی پراکسیس، موضع آن در مقام مقایسه با ایده‌آلیسم و با ماتریالیسم مکانیکی، اهمیت و معنای آموزه‌ی روساخت‌ها را نمی‌تواند بفهمد. آنطور که کروچه می‌گوید^۱ یعنی در فلسفه‌ی پراکسیس به جای «ایده‌ی» هگلی «مفهوم» ساخت نهاده شده است، درست نیست.^۲ «ایده‌ی» هگلی همانطور که در ساخت، ایضا در روساخت‌ها حل شده است. همه‌ی دریافت فلسفه «تاریخی» شده است، یعنی تولید یک شیوه‌ی جدید فلسفیدن شروع شده است که مشخص‌تر و تاریخی‌تر از فلسفه‌های پیشتر از آن است.^۳

^۱ گرامشی به پلمیک کروچه با لوناچارسکی اشاره دارد که در زیرنویس‌ها و تذکرات مربوط به دفتر دهم (یادداشت ۸) و قطعه‌ای از یک نامه در مورد کروچه، دفتر ۷ یادداشت ۱، ذکر آن آمده است. (توضیح مترجم آلمانی)

^۲ در فرانسه و انگلیسی «دقیق نیست»، در حالیکه در آلمانی «درست نیست» آمده است.

^۳ در اینجا مترجمین انگلیسی و فرانسه بخشی از یادداشت ۳۴ (عینیت جهان خارج) را آورده‌اند که به لوکاچ اشاره دارد و گرامشی خواندن آن را توصیه می‌کند.

۲۱ § علم و ابزارهای علمی

در کتاب *آموزشی عامه* فهم ادعا می‌شود که پیشرفت در علم مثل معلول که به علت وابسته است، وابسته به انکشاف ابزارهای علمی است.^۱ این یک استنتاج با منشائی لوریانی^۲ از یک اصل عمومی است که کتاب *[آموزشی]* از کارکرد تاریخی «ابزار تولید و کار» گرفته است که به جای مجموعه‌ی روابط تولید اجتماعی گذاشته می‌شود. اما در علم جغرافیا جز یک چکش ابزار دیگری به کار نمی‌رود و پیشرفت‌های تکنیکی چکش مطمئناً با پیشرفت‌های جغرافیا قابل مقایسه نیستند. اگر تاریخ علوم را بتوان بر حسب ادعای کتاب *آموزشی* به تاریخ ابزارهای ویژه‌ی آنان تقلیل داد، چگونه می‌توان تاریخ جغرافیا را بازسازی کرد؟ کمکی هم نمی‌کند بگوییم که *[پیشرفت]* جغرافیا مبتنی بر پیشرفت مجموعه‌ی علوم دیگر است، به قسمی که تاریخ ابزارهای مجموعه‌ی علوم در خدمت نشان دادن تاریخ انکشاف جغرافیا قرار بگیرند، چرا که انسان *[با تشبث]* به این گریزگاه، در نهایت به یک کلی تهی می‌رسد که با توسل به حرکاتی به طور فزاینده گسترده‌تر، به روابط تولید منتهی می‌شود. به درستی شعار جغرافیا «با فهم و با چکش»^۳ است.

به طور کلی می‌توان گفت که پیشرفت‌های علوم را نمی‌توان به گونه‌ای مادی مستند نمود. *[اگر چه]* نه در همه‌ی موارد، تاریخ علم را با توصیف تکمیل شدن پیاپی ابزارها که وسیله‌ای برای پیشرفت بوده‌اند و با توصیف ماشین‌ها که به کار بستن خود علم بوده‌اند، می‌توان حداکثر فقط در حافظه احیاء کرد. ابزارهای اصلی

^۱ مقایسه شود با بوخارین: «انکشاف علم منجمه بواسطه‌ی ابزار شناخت علمی تعیین شده است» ص ۱۹۱ نسخه‌ی آلمانی کتاب آموزشی. (مترجم آلمانی)

^۲ به آشیل لوریا Achille Loria (۱۹۴۳-۱۸۵۷) اقتصاددان ایتالیائی برمی‌گردد. نظریه‌ی او اختلاطی از مارکسیسم عامیانه و اقتصاد عامیانه بود. او به زعم گرامشی مبین انحطاط و وجه شگفتی آور لایه‌ای از روشنفکران در فرهنگ ایتالیاست. گرامشی به اینان نسبت لوریانیسم داده است. (مترجم انگلیسی) در مورد لوریا منجمه به یادداشت ۲۴ دفتر ۱ که عنوان آشیل لوریا رجوع شود و به یادداشت ۲۹ همین مجموعه.

^۳ *mente et malleo* که در متن به لاتین آمده است، شعاری است به این معنا که انسان باید زحمت ذهنی بکشد و سپس از چکش استفاده بکند. نه اینکه بی جهت، بدون تامل شروع بکند به این در و آن در بزند.

پیشرفت‌های علم از نوع روشنفکرانه (ایضا سیاسی)، روش‌شناسانه هستند. انگلس به درستی نوشته است که «ابزارهای روشنفکرانه» خلق‌الساعه و در انسان ذاتی نیستند، بلکه کسب شده‌اند، انکشاف یافته‌اند و به لحاظ تاریخی انکشاف می‌یابند. ^۱ چه اندازه طرد اتوریتتهی ارسطو و انجیل از حوزه‌ی علم به پیشرفت علم کمک کرده‌اند؟ و این طرد مدیون پیشرفت عمومی جامعه‌ی مدرن نبود؟ مثال تئوری‌های مربوط به سرچشمه‌ی منابع را می‌بایست خاطر نشان کرد. اولین صورتبندی دقیق در مورد نحوه‌ی شکلگیری منابع در *دائرةالمعارف* دیدرو یافت می‌شود و غیره؛ در حالیکه می‌توان نشان داد که مردم عادی پیش از آن عقاید دقیقی در مورد منابع داشتند، در [جهان] دانشمندان تئوری‌های تصنعی و عجیبی به دنبال یکدیگر می‌آمدند که تلاش داشتند، انجیل و ارسطو را با مشاهدات تجربی فهم انسان سالم آشتی بدهند. یک سؤال دیگر می‌توان مطرح نمود: اگر ادعای کتاب *آموزشی* درست باشد، پس چه [چیز] تاریخ علوم را از تاریخ تکنولوژی متمایز می‌کند؟ با انکشاف ابزارهای «مادی» علمی که به لحاظ تاریخی با برآمد متد تجربی شروع می‌شود، یک علم خاص انکشاف یافته است، علم ابزارها که به طور تنگاتنگ به انکشاف عمومی تولید و تکنولوژی وابسته است. برای قضاوت در مورد میزان سطحی بودن ادعای کتاب *آموزشی* می‌توان به علوم ریاضی فکر کرد که به هیچ ابزار مادی‌ای نیاز ندارند و خود «ابزاری» برای همه‌ی علوم طبیعی هستند. (اعتقاد ندارم که چرتکه بتواند انکشاف بیابد.)

^۱ مقایسه شود با انگلس، آنتی‌دورینگ، مقدمه‌ی ۲۳ سپتامبر ۱۸۸۵: «اینکه هنر کارکردن با مفاهیم موروثی نبوده و نیز با آگاهی روزمره معمولی هم بدست نمی‌آید، بلکه مستلزم تفکر واقعی است، تفکری که همچنین یک تاریخ تجربی طولانی داشته که از تاریخ تحقیقات تجربی طبیعی نه کمتر و نه بیشتر است». برگرفته از ترجمه‌ی فارسی آنتی‌دورینگ (م.ز.)

^۲ در مورد این تم به اثر زیر نگاه شود:

§ ۲۲ سئوالات عمومی

I

ساخت و لحظه‌ی تاریخی^۱

[در کتاب آموزشی] نکته‌ی بنیادی زیر مورد بررسی قرار نمی‌گیرد: چگونه جنبش تاریخی بر پایه‌ی ساخت شکل می‌گیرد؟ به مسئله حداقل در «مسائل بنیادی» [نوشته‌ی] پلخانف^۲ اشاره شده است و می‌توانسته انکشاف بیابد. هر چه باشد این امر محور همه‌ی سئوالاتی است که در رابطه با فلسفه‌ی پراکسیس مطرح شده‌اند، و بدون جواب به آن نمی‌توان به سئوالات دیگر در مورد روابط «طبیعت» و جامعه جواب داد که در کتاب آموزشی یک فصل خاص به آن اختصاص داده شده است.^۳

^۱ زیرعنوانی که برای چند قسمت این یادداشت انتخاب شده‌اند از ترجمه‌ی انگلیسی و فرانسه اقتباس شده‌اند. در ترجمه‌ی آلمانی این پاره‌ها فقط با ... II, I از یکدیگر جدا شده‌اند. (م.ز.)

^۲ منظور کتاب «مسائل بنیادی مارکسیسم» پلخانف است که گرامشی نسخه‌ی فرانسه‌ی آن را در اختیار داشته است. (مترجم آلمانی)

^۳ منظور فصل ۵ کتاب بوخارین که عنوانش «تعادل بین جامعه و طبیعت» است. (مترجم آلمانی)

اهمیت بسیار و پی‌آمدهای دو گزاره‌ی [زیر] در مقدمه‌ی «سه‌می در نقد اقتصاد سیاسی» می‌بایستی تحلیل شده باشند : ۱- بشریت برای خود همواره فقط آن مشکلاتی را مطرح می‌کند که می‌تواند حل کند ... مشکل خود پدیدار می‌شود آنجا که شرایط مادی حل آن از پیش در دسترسند یا حداقل در روند شدن هستند. ۲- یک شکل‌بندی اجتماعی هرگز قبل از انکشاف همه‌ی نیروهای مولده‌ای از میان نمی‌رود، که آن شکل‌بندی برای انکشاف‌شان کفایت می‌کند، و پیش از اینکه شروط مادی هستی روابط تولید جدید در دامن خود جامعه‌ی کهن از تخم در نیامده باشند، روابط تولید عالی‌تر و جدید جای [روابط پیشین] را نمی‌گیرند.^۱

فقط بر این پایه می‌تواند هر مکانیک‌گرایی و ردپای هر «معجزه‌ی» خرافی از بین برود، و باید مسئله‌ی شکل‌گیری گروه‌های به لحاظ سیاسی فعال و در تحلیل نهائی نیز مسئله‌ی کارکرد شخصیت‌های بزرگ در تاریخ مطرح شوند.

II

روشنفکران

می‌بایست فهرست «سنجیده‌ی» دانشمندانی گرد آورده شود که در کتاب نظرات‌شان نقل و با آنان مبارزه‌ی بسیار شده است، در رابطه با هر اسمی [می‌بایست] تذکری راجع به قدر و اهمیت علمی آن [دانشمند] بیاید (این کار حتی

^۱ در اینجا گرامشی با اتکاء به حافظه به مارکس استناد می‌کند. در ترجمه‌ای که خود گرامشی از متن مورد بحث کرده است، بازگفت فوق به شکل دقیق موجود است. (توضیح مترجم آلمانی) لازم به ذکر است که اختلاف بازگفت فوق با متن اصلی فقط در این است که مارکس از گزاره‌ی دوم گزاره‌ی اول را نتیجه می‌گیرد، یعنی پس از ذکر شروط فروپاشی شکل‌بندی می‌نویسد Daher «از این رو» بشریت برای خود همواره فقط آن مشکلاتی را مطرح می‌کند که ... (م.ز.). مقایسه شود با

برای نمایندگان فلسفه‌ی پراکسیس نیز [باید صورت بگیرد] که مطمئناً بر اساس اهمیت و اصالت‌شان نقل نشده‌اند. در واقع اشارات به روشنفکران بزرگ بسیار گذرا هستند. این سؤال مطرح می‌شود: به جای کنار نهادن نشخوار کنندگان درجه دوم عبارات حاضر و آماده، آیا تمرکز بر روشنفکران بزرگ مخالف‌اندیش مناسب‌تر نمی‌بود؟ به انسان واقعا این احساس دست می‌دهد که نویسنده می‌خواهد فقط بر علیه ضعیف‌ترین مخالفان و علاوه بر این بر علیه ضعیف‌ترین مواضع (بدین ترتیب با ضعیف‌ترین‌ها و نامناسب‌ترین مواضع) مبارزه کند تا به پیروزی‌های کلامی بی ارزش نائل شود (از این رو انسان نمی‌تواند از پیروزی واقعی حرف بزند). خیال می‌شود که شباهتی (غیر از شباهت صوری و استعاری) بین یک جبهه‌ی ایدئولوژیکی و یک جبهه‌ی سیاسی-نظامی وجود دارد. در مبارزه‌ی سیاسی و نظامی می‌تواند تاکتیک رخنه به نقاطی شایسته باشد که در آنان کمترین مقاومت [صورت می‌گیرد]، تا بتوان درست از طریق منفعل نمودن و حذف ضعیف‌ترین نقاط، نیرو برای تصرف قوی‌ترین نقاط با حداکثر نیرو آزاد ساخت و غیره. پیروزی‌های سیاسی و نظامی در محدوده‌ی معینی دارای ارزش مداوم و عام هستند، و به هدف استراتژیک می‌توان به شیوه‌ای قطعی با تاثیرات عمومی برای همه دست یافت. برعکس در جبهه‌ی ایدئولوژیکی شکست گروه‌های کمکی و هواداران کوچک‌تر اهمیت آنقدر کمی دارد که می‌توان از آن صرف‌نظر کرد. در اینجا مبارزه بر علیه برجسته‌ترین حریفان ضروری است. در غیر این صورت انسان روزنامه را با کتاب، درگیری‌های روزمره کوچک را با کار علمی عوضی می‌گیرد. [مبارزه بر علیه] کوچک‌ترها می‌بایست بر عهده‌ی سفسطه پلمیک‌های روزنامه‌ای بی‌پایان گذاشته شود. یک علم جدید اثربخشی و نیروی حیات خود را به اثبات می‌رساند، وقتی نشان بدهد که می‌تواند با مدافعین بزرگ گرایش‌های [فکری] مخالف مقابله کند، اگر با وسائل خویش بتواند مسائل حادی را که آنان مطرح کرده‌اند، توضیح دهد، و یا اگر یک بار همیشه نشان بدهد که این سئوالات سئوالاتی غلط هستند. حقیقت دارد که یک دوران تاریخی و یک جامعه‌ی معین بیشتر توسط روشنفکران متوسط و در نتیجه توسط میانه حالان نمایندگی می‌شوند، اما ایدئولوژی گسترش یافته به

گونه‌ای توده‌ای را باید از کارهای علمی، از سنتزهای فلسفی بزرگی تمیز داد که در نهایت سنگ بنای واقعی آنانند و می‌باید بر اینان، چه [به صورت] منفی، با نشان دادن بی پایه‌گی آنان، و چه مثبت با قرار دادن سنتزهای فلسفی با قدر و اهمیت بیشتر در مقابل آنان فائق آمد. در حین خواندن کتاب آموزشی عامه‌فهم به انسان احساس کسی دست می‌دهد که نمی‌تواند به خاطر نور ماه بخوابد و با این اعتقاد که نور کم یا خاموش می‌شود، تلاش می‌کند تا آنجا که می‌تواند کرم شب تاب بکشد.

III

علم و سیستم

آیا ممکن است یک کتاب پایه، یک راهنما، یک کتاب آموزشی عامه فهم در مورد آموزه‌های نوشت که هنوز در مرحله‌ی بحث، جدل و پرورش است؟ یک کتاب عامه فهم فقط می‌تواند به عنوان [کتابی] طراحی شود که از نظر شکل جزمی، از نظر سبک سنجیده، شرح علمی روشن یک موضوع خاص باشد. این کتاب فقط می‌تواند مدخلی در مطالعه‌ی علمی و نه نمایش تحقیقات اصیل علمی باشد. [یک کتاب آموزشی] کتابی است که برای جوانان و برای عموم مردمی [نوشته شده] است که از نظر رشته‌ی علمی در شرایطی شبیه نوجوانان به سر می‌برند و از این رو نیاز بلاواسطه به «قطعیت» دارند، و در نتیجه نیاز به نظراتی دارند که حداقل در سطح صوری قطعی و غیر قابل بحث به نمایش دربیایند. وقتی یک آموزه‌ی معین هنوز به مرحله‌ی انکشاف «کلاسیک» خویش نرسیده است، باید هر تلاشی ضرورتاً شکست بخورد که [هدفش این است آن آموزه] را به شکل کتاب آموزشی در بیاورد. منطق دستگامندسازی [در چنین کتابی] فقط ظاهری و واهی خواهد بود و مثل

کتاب آموزشی [مورد بحث] کنار هم نهادن مکانیکی یک سلسله عناصری می‌شود که پراکنده هستند و به شکلی غیر قابل اجتناب فاقد پیوند و بدون رابطه‌ی متقابل می‌مانند، علیرغم جلا [و ظاهر] یگانه‌ای که از طریق نگارش ادبی به آنان داده می‌شود. پس چرا سؤال با اصطلاحات صحیح تئوریک و تاریخی آن مطرح نشود و به کتابی قناعت نشود که در آن [هر یک از] سلسله‌ی مسائل بنیادی آموزه‌ی [مورد نظر] تک‌نگارانه به نمایش در نیاید؟ این امر جدی‌تر و «علمی‌تر» خواهد بود. اما معمولاً گفته می‌شود علم باید تحت هر شرایطی «سیستم» معنی بدهد، و از این رو سیستمی‌هایی از هر نوع ساخته می‌شود که از سیستم‌ها نه انسجام ضروری و درونی بلکه ظاهر مکانیکی [آنان را] دارا هستند.

IV

دیالکتیک

کتاب آموزشی فاقد هر گونه بررسی دیالکتیک است. دیالکتیک به شکلی بسیار سطحی از پیش فرض شده است؛ به نمایش در نیامدن آن، [مبین] فراگردی نامعقول در یک کتاب آموزشی است که می‌بایست عناصر بنیادی آموزه‌ی مورد بررسی را در بر داشته باشد.^۱ [آن هم در کتابی که] هدف اشارات کتابشاسانه‌اش می‌بایست

^۱ احتمالاً منظور گرامشی یک بخش مستقل راجع به فقط دیالکتیک است. با مترجم فرانسوی باید گفت بوخارین در فصل سوم که عنوانش ماتریالیسم دیالکتیک است ابتدا به ماتریالیسم و در انتهای آن فصل به متد دیالکتیک می‌پردازد و اصل رابطه‌ی متقابل و حرکت را به شکلی ساده‌لوحانه توضیح می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که بوخارین ظاهراً به دیالکتیک پرداخته است. او سه تائی هگلی (تز، آنتی تز و سنتز) را ذکر و به موخره کاپیتال نیز اشاره می‌کند و غیره. کسانی که با این بحث قدری آشنا هستند اما بلافاصله پی می‌برند که (۱) آنچه بوخارین نوشته است نه فقط مکفی نیست، (گویا امری حاشیه‌ای را توضیح می‌دهد) بلکه (۲) آنچه توضیح می‌دهد ربط صوری به دیالکتیک دارد. به علاوه (۳) چنین به نظر می‌رسد تضاد که یکی از مقولات بنیادی در دیالکتیک است، به حاشیه رانده شده است چرا که نزد بوخارین تعادل (یا سکون) اصل است و اختلال (حرکت) که مبین ورود تضاد به سیستم می‌باشد فرع است. مفهوم تعادل که از

برانگیختن پژوهش به منظور گسترش و تعمیق موضوع و نه جایگزینی آن توسط خود کتاب آموزشی باشد. فقدان بررسی دیالکتیک می‌تواند دو منشاء داشته باشد: اولین آن می‌تواند چنین باشد: فرض می‌شود فلسفه‌ی پراکسیس به دو عنصر تجزیه می‌شود: از یک سو به عنوان یک تئوری تاریخ و سیاست که همچون جامعه‌شناسی‌ای درک می‌شود که بر حسب متد طبیعی (تجربی به معنای اثبات‌گرایانه‌ی خام) ساخته شده است، و از سوی دیگر یک فلسفه‌ی خودویژه که ماتریالیسم (عامیانه) متافیزیکی یا مکانیک‌گرایانه است. حتی بعد از بحث بسیار بر علیه مکانیک‌گرایی، به نظر می‌رسد، نویسنده کتاب *آموزشی بنیاد مسئله‌ی فلسفی* را زیاد تغییر نداده است. همانطور که از گزارش ارائه شده در کنگره لندن در مورد تاریخ علم برمی‌آید؛ نویسنده منظورش به علاوه [این است که] فلسفه‌ی پراکسیس همواره به دو بخش تجزیه می‌شود: آموزه تاریخ و سیاست، و فلسفه، که در مورد آن معهدا می‌گوید: این فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک است و دیگر ماتریالیسم فلسفی قدیمی نیست. اگر سؤال به این صورت مطرح شود، دیگر انسان اهمیت و معنای دیالکتیک را نمی‌فهمد که از مرتبه‌ی آن به عنوان نظریه‌ی شناخت و جوهر اصلی تاریخ‌نویسی و علم سیاست به سطح یکی از اقسام مادون‌منطق صوری، به یک اسکولاستیک مقدماتی تنزل داده می‌شود. کارکرد و معنای دیالکتیک می‌تواند در بنیادی بودن کل آنان فقط [آنگاه] درک بشوند، که فلسفه پراکسیس به عنوان فلسفه‌ی جامع و اصیلی فهمیده شود که مبین شروع یک مرحله جدید در تاریخ و در انکشاف تفکر است که هم ایده‌الیسم سنتی و هم ماتریالیسم سنتی، که اشکال بیان جوامع کهن هستند، را رفع می‌کند (و در رفع [آنان] عناصری که قادر به

فیزیک-مکانیک نیوتونی گرفته شده است مرکز ثقل تاملات بوخارین قرار دارد. تضاد نزد بوخارین همچون نیروی خارجی است که در فیزیک نیوتنی شیء ساکن را به حرکت در می‌آورد. باید ذکر کرد نه فقط مفهوم تعادل، بلکه تعادل پویا نزد بوخارین نیز با مکانیک نیوتنی خوانائی دارد. بدین ترتیب در واقع گرامشی می‌بایست چگونگی بحث بوخارین را مورد توجه قرار می‌داد و نه عدم پرداختن به دیالکتیک. (م.ز.)

^۱ منظور رساله‌ی زیر بوخارین است:

Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism.

^۲Unterart, sub-species

زندگی‌اند را [در خود] ادغام کرده است). اگر فلسفه‌ی پراکسیس فقط به عنوان فرع [یا تابع] یک فلسفه‌ی دیگر به تفکر درآید، دیالکتیک جدید که درست در این رفع اتفاق می‌افتد و به بیان می‌آید، درک پذیر نمی‌شود. دومین منشاء [فقدان بررسی دیالکتیک] به نظر می‌آید از نوع روانشناسانه باشد. انسان حس می‌کند که دیالکتیک یک چیز بسیار صعب و دشوار است، تا آنجا که به گونه‌ای دیالکتیکی فکر کردن برخلاف عقل سلیم متعارفی است که جزمی و با حرص به دنبال قطعی‌های نهائی است که در منطق صوری بیان خود را می‌یابند. برای بهتر فهمیدن [این امر] می‌توان تصور کرد، چه اتفاقی می‌افتاد اگر در مدارس ابتدائی و متوسطه علوم فیزیکی و طبیعی بر پایه‌ی نسبت‌گرائی اینشتاین آموزش داده می‌شدند و انسان مفهوم سنتی «قانون طبیعت» را در کنار قانون آماری یا قانون اعداد بزرگ می‌نهاد. [در این صورت] بچه‌ها اصلاً چیزی نمی‌فهمیدند، و برخورد بین درس مدرسه و زندگی مردمی به شکلی در می‌آمد که مدرسه آماج تمسخر و کاریکاتورهای شکاکان می‌شد. این دلیل اخیر به نظر من به عنوان ترمز روانشناسانه برای نویسنده عمل کرده است؛ او در واقعیت تسلیم عقل سلیم و تفکر عامیانه می‌شود، چرا که او مسئله را با مفاهیم [و مرزهای] دقیق تئوریک مطرح نکرده است و در نتیجه عملاً خلع سلاح و ناتوان است. محیط بیسواد و خام بر آموزگار چیره می‌شود، عقل سلیم عامیانه در مقابل علم خود را به کرسی می‌نشاند و نه بر عکس؛ اگر محیط آموزگار باشد، پس باید به نوبه‌ی خود آموزش بیابد،^۲ اما کتاب آموزشی این دیالکتیک انقلابی را نمی‌فهمد. ریشه‌ی همه‌ی خطاهای کتاب آموزشی و نویسنده‌ی آن (که

^۱ در اینجا گرامشی اصطلاح ایتالیائی «Termini, termine» را به کار برده است که همزمان معنای «مفهوم» و «مرز» می‌دهد، و در اینجا با این دو معنا به کار رفته است. (توضیح مترجم آلمانی) سعی شده است این ابهام در فارسی با افزودن [و مرزهای] حفظ شود. (م.ز.)

^۲ گرامشی به بخش زیر تر سوم فوئرباخ مارکس اشاره دارد: «آموزه‌ی ماتریالیستی در باره‌ی تغییر اوضاع و احوال و تربیت فراموش می‌کند که اوضاع و احوال توسط افراد تغییر می‌یابد و خود مربی می‌باید تربیت شود.» این نسخه‌ی مارکس با نسخه‌ی ویرایش شده‌ی انگلس که به فارسی موجود است، قدری تفاوت دارد. اغلب مترجمین تنها به تفاوت‌های دو نسخه توجه نکرده و این تفاوت‌ها را ذکر نکرده‌اند. (م.ز.) در این مورد رجوع شود به:

موضوعش حتی بعد از بحث زیاد تغییر نکرده است، و به دنبال آن [بحث]، آنطور که از گزارش‌اش در کنگره‌ی لندن برمی‌آید، ظاهراً کتاب خویش را پس گرفت^۱ درست در این ادعا نهفته است که فلسفه‌ی پراکسیس را می‌باید به دو بخش تقسیم نمود: یک «جامعه‌شناسی» و یک فلسفه‌ی دستگامند. فلسفه، جدا از تئوری تاریخ و سیاست، نمی‌تواند چیزی باشد جز متافیزیک، در حالیکه دست‌آورد بزرگ تاریخ تفکر مدرن، که توسط فلسفه‌ی پراکسیس ارائه می‌شود، درست تاریخی ساختن مشخص فلسفه و همان‌دانی [یکسان‌انگاری]^۲ آن با تاریخ است.

§ (۲۳) غایت‌شناسی^۳

آیا نمی‌توان در دریافت «ماموریت تاریخی» ریشه‌ی غایت‌گرایانه کشف نمود؟ و حقیقتاً این دریافت در موارد بسیاری معنائی چند پهلو و رازآلوده به خود می‌گیرد. اما در موارد دیگر معنائی دارد که بر حسب مفهوم کانتی غایت^۴ توسط فلسفه‌ی پراکسیس می‌تواند نمایندگی بشود و رواندگی بیابد.

^۱ مترجم آلمانی می‌نویسد: این احساس که بوخارین کتاب ماتریالیسم تاریخی را پس گرفته باشد، احتمالاً به این دلیل به گرامشی دست داده است که در کنگره لندن هیچ اشاره‌ای در سخنرانی بوخارین در سال ۱۹۳۱ به کتاب یافت نمی‌شود. مقایسه شود با قسمت سوم و آخر این سخنرانی که در آن از وحدت تئوری و عمل (علم و سیاست) در اقتصاد برنامه‌های شوروی حرف می‌زند:

Theory and Practice of the Urss. and the Empirical Test of Historical Materialism

^۲Identifikation

^۳ این یادداشت را مترجم انگلیسی به عنوان بخشی از یکی از زیرنویس‌های یادداشت ۳۵ آورده است که باز عنوان «غایت‌شناسی» دارد. مترجم فرانسه نیز همین کار را کرده است.

^۴ کانت هدف را در پروسه‌های طبیعی رد می‌کند و اعتقاد دارد که غایت‌شناسی فقط یک اصل تنظیمی و پژوهشی در بررسی پروسه‌های طبیعی و یک نه اصل بنیادی برای شناخت است. توصیف غایت‌گرایانه فقط

۲۴۴ زبان و استعارات^۱

در چند جای کتاب *آموزشی، همینطوری، بدون توضیح دیگری*، ادعا می‌شود، اولین نویسندگان فلسفه‌ی پراکسیس [مارکس/انگلس] اصطلاح «اندرباشی» و «اندرباشانه» را فقط به معنای استعاری به کار برده‌اند؛^۲ به نظر می‌رسد با این ادعای صرف حق مسئله خودبخود کاملاً ادا شده است.^۳ اما سؤال در مورد رابطه‌ی زبان و استعاره ابداع ساده نیست، درست برعکس. وانگهی زبان همواره استعاری است. اگر چه، شاید، نمی‌توان به طور قطعی نیز گفت، هر گفتاری نسبت به مدلول مادی و شیء محسوس یا موضوع (یا نسبت به مفهوم مجرد) استعاری است، معهذاً برای اینکه مفهوم استعاره را زیادی کش ندهیم، می‌توان گفت که زبان امروزی نسبت به معانی و محتوی ایدئولوژیکی‌ای استعاری است که کلمات در دوره‌های تمدن پیشین داشته‌اند. رساله‌ای راجع به معناشناسی، برای مثال رساله‌ی میشل بریل^۴ می‌تواند یک فهرست بازسازی شده‌ی انتقادی-تاریخی تغییرات معناشناسانه‌ی گروه‌های لغت معینی را عرضه کند. با در نظر نگرفتن این واقعیت یعنی در فقدان مفهوم انتقادی و تاریخگرایانه پدیده زبانی، اشتباهات بسیاری در حوزه‌ی علم و همینطور در حوزه‌ی عملی نتیجه می‌شوند: (۱) یک اشتباه از نوع زیبایی‌شناسی که امروزه بیشتر و بیشتر تصحیح می‌شود و در گذشته در آموزه‌ی مسلط وجود داشت عبارت از فی‌نفسه «زیبا» در نظر گرفتن اصطلاحات معینی، در تقابل با اصطلاحات دیگر، چونکه استعارات متبلور هستند. استادان سخنوری و دستورزبان‌شناسان برای

یک وسیله‌ی کمکی عقل است. عقل آن را فرض می‌کند، اما حقیقتی عینی این فرض ببار نمی‌آورد. مارکس و انگلس نیز نه از غایت بلکه از اهداف و عمل هدفمند حرف می‌زنند و بر خلاف دریافت غایت‌گرایانه هگلی به هیچ رو برای تاریخ غایتی قائل نیستند. (م.ز.)

^۱ در ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی این یادداشت تحت عنوان «اندرباشی و فلسفه‌ی پراکسیس» درج شده است.

^۲ مقایسه شود با دفتر ۴ یادداشت ۱۷. (توضیح مترجم آلمانی)

^۳ در متن انگلیسی و فرانسه یادداشت ۲۸ آلمانی «اندرباشی و فلسفه‌ی پراکسیس» در اینجا درج شده است.

^۴ Michel Breal, *Essai de sémantique*, Paris, 1897: English translation, *Semantics, Studies in the Science of Meaning*, London, 1900.

لغات معینی، خدا می‌داند، چه فضائل و ذات‌های مجرد هنری کشف می‌کنند. انسان شادی فیلولوگ‌های کرم‌کتاب را با لذت واقعی هنری عوضی می‌گیرد که در مورد نتیجه‌ی تحلیل‌های ریشه‌شناسانه یا معناشناسانه سر کیف می‌آیند: یک مثال بیمارگونه اخیر در این مورد «زبان و چکامه» نوشته‌ی جولینو برتونی^۱ است. ۲- یک اشتباه عملی، که هواداران بسیار دارد، عبارت است از آرمانشهر زبان‌های قطعی و عام است ۳ - گرایش تصنعی به نوواژه‌گرایی^۲ که از سؤال مطروحه توسط پارتو^۳ و مصلحت‌گرایان در مورد «زبان به عنوان سرچشمه‌ی اشتباهات» نتیجه می‌شود. پارتو و مصلحت‌گرایان، هر دو، اعتقاد دارند که یک جهان‌بینی بنیان نهاده یا حداقل یک علم خاص را نو نموده‌اند (در نتیجه به لغات یک معنای جدید یا حداقل به آنان سایه-روشن جدیدی داده‌اند یا مفاهیم جدیدی خلق کرده‌اند. آنان با این امر واقع مواجه می‌شوند که بویژه در کاربرد روزمره، همچنین در کاربرد طبقه‌ی تحصیل کرده و حتی در کاربرد متخصصینی که به بررسی همان علم می‌پردازند، لغات سنتی علیرغم نوسازی‌ی محتوی همچنان معنای قدیمی‌شان را حفظ می‌کنند و واکنش نشان می‌دهند. پارتو فرهنگ لغت خاص خود را خلق کرده است و نشان می‌دهد تلاش دارد «زبان» «ناب» یا «ریاضی» خاص خود را خلق کند. مصلحت‌گرایان به گونه‌ای مجرد راجع به زبان به عنوان سرچشمه‌ی اشتباهات نظریه می‌سازند. (نگاه شود به کتاب کوچک پرتزولینی)^۴ اما آیا ممکن است از زبان معانی استعاری و پر دامنه‌ی آن را حذف کرد؟ این امر ممکن نیست. زبان همزمان با تحول تمامی تمدن، از مجرای ظهور طبقات جدیدی در فرهنگ، از طریق این واقعیت که یک زبان ملی بر دیگران هژمونی اعمال می‌کند، و درست از طریق تقبیل لغات استعاری تمدن‌ها و فرهنگ‌های پیشین و غیره تحول می‌یابد. هیچکس امروز فکر نمی‌کند که لغت «فاجعه» به طالع‌بینی ربط دارد و تصور نمی‌کند که در مورد عقاید [کسی]

^۱Giulio Bertoni

Neologismus, néolalisme

^۲Pareto

^۳Prezwlinis, linguaggio come causa di errore (Die Sprache als Ursache des Irrtums).

دچار سردرگمی شده است که آن را بکار می‌برد؛ به همین ترتیب نیز می‌تواند یک آت‌ایست از «مغضوبیت»^۱ حرف بزند، بدون اینکه هوادار قضا و قدر در نظر گرفته شود و غیره. معنای «استعاره» در پی گسترش یک فرهنگ جدید گسترش می‌یابد که به علاوه لغات کاملاً جدیدی خلق می‌کند یا از زبان دیگر لغاتی با معنی معینی، یعنی بدون هاله‌ی معانی گسترده‌ای که در زبان مبداء داشته بودند، به عاریت می‌گیرد. بنابراین محتمل است که بسیاری با واژه «اندرباش» برای اولین بار فقط در معنی «استعاره» جدید آن آشنا می‌شوند، [آن را] به معنایی می‌فهمند و به کار می‌برند که فلسفه‌ی پراکسیس به آن داده است.

§ ۲۵ تقلیل فلسفه‌ی پراکسیس به یک جامعه‌شناسی^۲

تقلیل فلسفه‌ی پراکسیس به یک جامعه‌شناسی مبین تبلور گرایش منحنط [یا خطرناکی] است که انگلس به آن پیشتر (در نامه‌هایی به دو دانشجو در «آکادمیکر سوسیالیستی»)^۳ انتقاد کرده، و مبتنی بر تقلیل جهان‌بینی به صورت‌بندی

^۱Un-gnade, dis-grace

^۲ بخشی از این یادداشت در ترجمه‌ی فرانسه در صفحات ۱۳۰ به بعد در ادامه‌ی «ماتریالیسم تاریخی و جامعه‌شناسی» درج شده است. ترجمه انگلیسی نیز شبیه ترجمه فرانسه است.

^۳ منظور دو نامه‌ی انگلس به ژوزف بلوخ و هاینس اشتاکن‌بورگ در سال‌های ۱۸۹۰ و ۱۸۹۴ هستند. که در اول اکتبر در ۱۸۹۵ در نشریه‌ی «آکادمیکر سوسیالیستی» منتشر شده‌اند. انگلس در نامه به بلوخ می‌نویسد: «بر اساس درک مادی از تاریخ، عامل تعیین‌کننده‌ی تاریخ در نهایت عبارت است از تولید و تجدید تولید زندگی واقعی. نه مارکس و نه من هیچ‌گاه چیزی بیش از این را ادعا نکرده‌ایم. لذا اگر کسی این مطلب را تحریف کرده و بگوید که عامل اقتصادی تنها عامل است موضوع را به یک عبارت بی‌معنی و مجرد و مهمل تبدیل کرده است.» هر دو نامه متضمن مارکسیسم کاذبی هستند که گرامشی نیز به آنان انتقاد می‌کند. به جلد‌های ۳ (م.ز.) رجوع شود به: نامه به بلوخ در MEW, Bd. 37, s. 462-5 نامه به اشتاکن‌بورگ در MEW, Bd. 39, s. 205ff.

مکانیکی‌ای است که این احساس را برمی‌انگیزد که انسان کل تاریخ را در چنگ دارد. این امر محرک اصلی بدیهه‌سزایی سبک‌سزانه روزنامه‌نگاران‌هی «نابغه‌ما» بود. تجربه‌ای که پایه‌ی فلسفه‌ی پراکسیس است، نمی‌تواند شماتیزه بشود. این تجربه خود تاریخ در تنوع و گوناگونی بی پایان آن است که مطالعه‌ی آن می‌تواند موجب تولد «فیلولوژی»^۱ به عنوان متد دانش‌پژوهی^۲ برای تشخیص امور واقع منفرد بشود، و موجب تولد فلسفه‌ای بگردد که به عنوان متدلوژی کلی تاریخ فهمیده می‌شود. این امر شاید منظور آن نویسندگانی باشد که فصل اول کتاب آموزشی بدانان به طور خیلی گذرا اشاره می‌کند، و امکان ساختن یک جامعه‌شناسی از فلسفه‌ی پراکسیس را نفی و ادعا می‌کنند که فلسفه‌ی پراکسیس فقط در رسالات [یا مطالعات] منفرد زندگی می‌کند (این ادعا قطعاً به این شکل عریان و خام غلط و به نظر می‌رسد یک شکل جدید و عجیب نومی‌نالیسم فلسفی و شک‌گرائی است). رد اینکه امکان ساختن جامعه‌شناسی‌ای که به عنوان علم جامعه فهمیده می‌شود، یعنی علم تاریخ و سیاستی که خود فلسفه‌ی پراکسیس نیست، به این معنا نیست که انسان نمی‌تواند آن مجموعه‌ی تجربی از مشاهدات عملی‌ای را بسازد که قلمرو فهم سنتی فیلولوژی را توسعه می‌دهند. اگر فیلولوژی بیان روش‌شناسانه‌ی میزان اهمیت این امر است که امور واقع منفرد در «فردیت» غیر قابل اشتباه با امور دیگر تمیز داده و مشخص شوند، نمی‌توان فایده‌مندی عملی تشخیص «قوانین گرایش» عمومی معینی را در نظر نگرفت که در سیاست بر قوانین آماری یا قانون اعداد بزرگ منطبق هستند و به پیشرفت برخی علوم طبیعی کمک کرده‌اند. اما روشن نشده است که قانون آماری در علم و هنر سیاست فقط تا آنجا کاربرد می‌یابد که توده‌های عظیم مردم عمدتاً نسبت به سؤالاتی که به آنان تاریخ‌نگاران و سیاست‌مداران علاقه‌مندند، منفعل باقی بمانند یا فرض بشود که منفعل می‌مانند.

^۱ Philology؛ گرامشی این واژه را بخشاً به معنی متعارف یعنی مطالعه مدارک زبانشناسانه و تاریخی (به معنای منابع دست اول تاریخ‌نویسی و تاریخ ادبی)، اما بخشاً نیز آن را به معنایی که نزد ویکو دارد و کروچه احیاء کرده است به کار می‌برد. ویکو دانش را به فلسفه به عنوان علم به حقیقت و فیلولوژی به عنوان جستجوی امر مسلم تقسیم می‌کند. (توضیح مترجم انگلیسی)

^۲ Gelehrsamkeit, scholarship

به علاوه گسترش قانون آماری به علم و هنر سیاسی، تا آنجا که انسان آن را برای تدوین چشم‌انداز و برنامه‌ی عملی آتی به کار می‌بندد، می‌تواند نتایج جدی‌ای بدنبال داشته باشد. اگر قانون در علوم طبیعی فقط می‌تواند به داوری غلط و یا به امر بی‌ربطی منجر شود که به راحتی از طریق تحقیقات جدید قابل تصحیح و به هر رو فقط یک دانشمند قدری مورد استهزاء قرار می‌گیرد که از آن [قانون] استفاده نموده است، در علم و هنر سیاسی [آن به اصطلاح قانون] می‌تواند نتایج فاجعه‌آمیز حقیقی‌ای داشته باشد که خسارات «سخت» [ناشی از آن] را هرگز نتوان جبران نمود. در واقع در سیاست قبول قانون آماری به عنوان امری که تاثیراتی شبیه تاثیرات مقدر قانون ذاتی را داراست، نه فقط یک اشتباه علمی است بلکه به یک اشتباه عملی در فعالیت^۱ بدل می‌شود. به علاوه این امر تبدیلی فکری و سطحی‌گری‌ی با برنامه را تشویق می‌کند. باید تذکر داده شود که عمل سیاسی هدفش درست این است که توده‌های عظیم را از انفعالشان در بیاورد، بنابراین قانون اعداد بزرگ را نابود بکند؛ بنابراین چگونه می‌توان این قانون را به عنوان یک قانون جامعه‌شناسانه در نظر گرفت؟ اگر انسان [در این مورد] دقیق تامل کند خود خواست یک اقتصاد برنامه‌ای، یعنی هدایت شده، برای این است که قانون آماری‌ای را نقض کند که به طریقی مکانیکی فهمیده شده است، یعنی از طریق گرد آمدن اتفاقی تعداد بیشماری عمل دلخواسته‌ی افراد تولید شده است؛ برنامه‌ریزی از این نوع باید متکی به آمار باشد، امری که معه‌ها همان معنی را نمی‌دهد؛ در واقعیت آگاهی انسانی جایگزین «خودانگیختگی» مبتنی بر طبیعت^۲ می‌شود. یک عنصر دیگر مربوط به کارکرد رهبری که در هنر سیاسی به انقراض شِمای طبیعی قدیمی منجر

^۱ در متن اصلی به لاتین *in actu* آمده است که «در عمل» معنی می‌دهد. ترجمه‌ی لغت به لغت عبارت: «به یک اشتباه عملی در عمل بدل می‌شود.»

^۲Naturwüchsig, naturalistic

می‌شود، جایگزین کردن افراد، رهبری (به زعم میشل^۱ فرهمندانه^۲) فردی توسط ارگان‌سیسم‌های جمعی (احزاب) است. با گسترش احزاب توده‌ای و پیوند ارگانیک آنان به زندگی درونی (تولیدی-اقتصادی) خود توده‌ها، روند استاندارد شدن احساسات توده‌ای یعنی [تبدیل] احساسات اتفاقی و مکانیکی، (احساسات ناشی از هستی منطبق بر شرایط محیط و [چیزهای] شبیه آن) به احساسات آگاهانه و انتقادی [نیز] صورت می‌گیرد. شناخت و داوری راجع به اهمیت چنین احساساتی، یعنی آنچه رهبر به ایده‌ها، به کلمات-نیرو^۳ ترجمه می‌کند، دیگر بواسطه‌ی رهبر بر اساس گمانه‌ی متکی بر تشخیص قوانین آماری یعنی طریقه عقلائی، روشنفکرانه که اغلب فریبنده است، شکل نمی‌گیرد، بلکه توسط ارگان‌سیسم جمعی، از طریق «همکاری فعال و آگاهانه»، از طریق «شور و اشتیاق مشترک»، از طریق تجربه بلاواسطه جزئیات

Robert Michels^۱ (۱۹۳۶-۱۸۷۶) یک جامعه‌شناس در اصل آلمانی با گرایشات سوسیال دموکرات بود که ابتدا به سوئیس و سپس به ایتالیا در زمان موسولینی مهاجرت کرد. میشل به خاطر به خاطر «قانون پولادین الیگارشی» مشهور است و با موسکا و پارتو مدع نظریه‌ی نخبگان سیاسی است. (توضیح مترجم انگلیسی)

^۲ فرهمندانه به پدیده‌ی پیروی از رهبر علیرغم فقدان رواندنی یا اقتدار نهادی اطلاق می‌شود. در واقع از ماکس وبر اخذ شده است و نه از میشل. (توضیح مترجم انگلیسی). سلطه بواسطه‌ی فرهمندی (بواسطه اعتقاد به خصلت خارق‌العاده مثل «تقدس»، «نبوغ» و غیره رهبر) نزد ماکس وبر در کنار قانونی، سنتی یکی از اشکال مشروع سلطه است. فرهمندی در اینجا پایه‌ی رواندنی است. باید تذکر داد که این رابطه‌ی سلطه را معمولاً عوامفریبی و درجه‌ی پائین آگاهی پیروان همراهی می‌کند. می‌توان با قطعیت گفت «پیرو» در این رابطه هنوز عملاً در دوران صغارت به سر می‌برد. دستگاه‌ها و نهادهائی که نقشی در تولید ایدئولوژی و انضباط گفتمانی دارند نقش ویژه‌ای در تولید این نوع انحطاط فکری و فرهمندی شخصیت اتوریتر دارند. پذیرش رهبری فرهمندانه در چارچوب یک جنبش انتقادی به معنای سر فرود آوردن آن جنبش در برابر فرهنگ حاکم و عامیانه است، در این راستا باید افزود خود «رهبر» و جریانی که به این امر دامن می‌زند، احتمالاً اتوریتر است و با دریافت فرهنگ در چارچوب مارکسیسم بیگانه است. (م.ز.ن). رجوع شود به مقاله‌ی

ویر:

Die Typen der Herrschaft, in Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft.
در مورد مفهوم «رهبری فرهمندانه» نزد روبرت میشل به دفتر ۲ یادداشت ۷۵ رجوع شود. (مترجم آلمانی).
^۳ در اصل parole-forza آمده است (مترجم آلمانی) که در آلمانی به جای آن کلمات-نیرو -Worte Kraft، در فرانسه mots-force و در انگلیسی کلمات-به-عنوان-نیرو words-as-force گذاشته شده است. به نظر می‌رسد اما منظور از «کلمات-نیرو» «شعار» است که گرامشی به نحوه‌ی شکلگیری آن اشاره دارد. (م.ز.ن).

[ویژه]، از طریق سیستمی شکل می‌گیرند که می‌توان آن را «فیلولوژی زنده» نامید. به این ترتیب پیوندی نزدیک بین توده‌های عظیم، حزب، گروه رهبری و تمام هم‌تافته‌ی به خوبی مفصل‌بندی شده شکل می‌گیرد که می‌تواند همچون یک «انسان جمعی» حرکت کند.

کتاب هنری دو مان^۱ اگر اهمیتی داشته باشد، دقیقاً به معنای زیر است: او ما را تحریض می‌کند، به طور خاص راجع به احساسات واقعی گروه‌ها و افراد، و نه راجع احساسات مفروض بر اساس قوانین جامعه‌شناسی، «اطلاعات کسب کنیم». معهداً «دو مان» هیچ کشف جدیدی نکرده است، و اصلی اصیل نیز پیدا نکرده است که فراتر از فلسفه‌ی پراکسیس برود و یا آن را به عنوان امری غیر علمی اثبات کرده باشد یا بتواند نشان بدهد فلسفه‌ی پراکسیس امری بی‌ثمر است. او یک معیار تجربی هنر سیاسی را به مقام یک اصل علمی رسانده است که پیش از این شناخته و به کار برده شده است، علیرغم اینکه شاید [بیشتر] به اندازه‌ی کافی [خوب] تعریف نشده و انکشاف نیافته است. «دو مان» حتی حدود معیار خویش را دقیق روشن نکرده است، چرا که او در نهایت فقط یک قانون آماری جدید و بدون اینکه بدانند تحت نام دیگری، یک متد جدید ریاضیات اجتماعی جدید و طبقه‌بندی بیرونی، یک جامعه‌شناسی جدید مجرد تولید کرده است.^۲

^۱Henri De Man, Au delà du Marxisme.

^۲ در اینجا در متن فرانسوی و انگلیسی تذکری نقل شده است که مربوط به یادداشت ۲۶ و در انتهای آن آمده است.

§ ۲۶ سؤالات عمومی [مربوط به کتاب آموزشی]

یکی از تذکرات مقدماتی این است: عنوان منطبق بر محتوای کتاب نیست. «تئوری فلسفه‌ی پراکسیس» می‌باید سیستماتیک نمودن منطقی و منسجم مفاهیم فلسفی‌ای معنا بدهد که تحت نام فلسفه‌ی پراکسیس به طور عمومی^۱ مشهورند (و در موارد متعددی جعلی‌اند و منشائی بیگانه دارند و می‌باید به عنوان [جعلی و بیگانه] بدانان انتقاد و رد بشوند). در فصول اولیه می‌بایست به سؤالات زیر پرداخته شود: فلسفه چیست؟ به چه معنا می‌تواند یک دریافت از جهان فلسفه نامیده شود؟ فلسفه تا کنون چگونه درک شده است؟ آیا فلسفه‌ی پراکسیس این دریافت را نوسازی می‌کند؟ فلسفه‌ی «نظورزانه» چه معنا می‌دهد؟ آیا فلسفه‌ی پراکسیس اصلا می‌تواند شکل نظورزانه داشته باشد؟ چه رابطه‌ای بین ایدئولوژی‌ها، دریافت‌های جهان و فلسفه‌ها وجود دارد؟ روابط بین تئوری و پراکسیس چه هستند و چه باید باشند؟ چگونه فلسفه‌ی سنتی این روابط را می‌فهمد؟ و غیره. جواب به این سؤالات و سؤالات دیگر به «تئوری» فلسفه‌ی پراکسیس شکل می‌دهند.

در کتاب آموزشی عامه فهم حتی به طور منسجم مقدمه‌ی منطقی گزاره‌هایی مبرهن نشده‌اند که بدانان در توضیحات [متن] به طور ضمنی، اینجا و آنجا بر حسب اتفاق صریح اشاره شده است و [بر اساس آنان نتیجه گرفته می‌شود] فلسفه‌ی حقیقی ماتریالیسم فلسفی و فلسفه‌ی پراکسیس یک «جامعه‌شناسی» ناب است. این ادعا واقعا چه معنی می‌دهد؟ اگر این ادعا حقیقت می‌داشت، تئوری فلسفه‌ی پراکسیس ماتریالیسم فلسفی می‌بود. اما این مورد یعنی اینکه فلسفه‌ی پراکسیس یک جامعه‌شناسی است، یعنی چه؟ و این جامعه‌شناسی چیست؟ [آیا این جامعه‌شناسی] یک علم سیاست و تاریخ‌نویسی [است]؟ یا یک مجموعه‌ی سیستماتیک از مشاهدات تجربی در مورد هنر سیاست و قواعد بیرونی‌ی تحقیق تاریخی که بر حسب یک نظم معین طبقه‌بندی شده است؟ جواب به این سؤالات در کتاب وجود ندارند، با این که یک تئوری درست از این جواب‌ها نتیجه می‌شود.

^۱Leidlich, generically

بنابراین رابطه‌ی بین عنوان اصلی (تئوری [ماتریالیسم تاریخی]) و عنوان فرعی (کتاب آموزشی عامه فهم [جامعه‌شناسی مارکسیستی]) مبرهن نمی‌شود. عنوان فرعی عنوان دقیق‌تری می‌بود، اگر انسان به واژه‌ی «جامعه‌شناسی» معنای بسیار محدودتری می‌داد. در واقع سؤال: «جامعه‌شناسی» چیست؟ مطرح می‌شود. آیا این تلاش برای [تدوین] یک علم به اصطلاح دقیقه (به معنای پوزیتیویستی) از امور واقع اجتماعی، یعنی علم سیاست و تاریخ نیست؟ یا به عبارت دیگر فلسفه [به شکل] جنینی آن؟ آیا جامعه‌شناسی تلاش نکرده است، چیزی شبیه فلسفه‌ی پراکسیس بسازد؟ باید این امر برای انسان روشن باشد: فلسفه‌ی پراکسیس به شکل گزیده‌گوئی و معیارهای عملی، به واسطه‌ی یک تضاد ناب، شکل گرفت، چرا که بنیان‌گذار آن نیروهای روشنفکرانه‌ی خود را، وقف مسائل اقتصادی (به شکل سیستماتیک) نمود؛ اما این معیارهای عملی و گزیده‌گوئی‌ها کل یک دریافت جهان، یک فلسفه، را در بر می‌گیرند. جامعه‌شناسی تلاشی بود برای خلق متد علم سیاسی-تاریخی و وابسته به یک سیستم فلسفی [یعنی] پوزیتیویسم تکامل‌گرایانه که پیش از آن پرورش یافته بود و جامعه‌شناسی نسبت به آن واکنش نشان داد. این واکنش اما جزئی بود. بنابراین جامعه‌شناسی برای خودش بدل به یک گرایش، بدل به فلسفه‌ی غیر فیلسوفان شده است، تلاشی [است]، برای توصیف و طبقه‌بندی شماتیک امور واقع تاریخی و سیاسی، بر حسب معیارهایی که بر اساس الگوی علوم طبیعی ساخته شده‌اند. در نتیجه جامعه‌شناسی تلاش برای پیدا کردن قوانین انکشاف جامعه‌ی انسانی «به طور تجربی» است تا آینده را با همان قطعیتی «پیش‌بینی» بکند که انسان پیش‌بینی می‌کند از یک بلوط یک درخت بلوط تصور می‌یابد. تکامل‌گرایی عامیانه پایه‌ی جامعه‌شناسی‌ای است که قادر به شناخت اصل دیالکتیکی گذار از کمیت به کیفیت نیست، اصل‌گذاری که در هر تکامل و در هر قانون همشکلی^۱ به معنای تکامل‌گرایانه-عامیانه [آن] اختلال ایجاد می‌کند. به هر رو پیش فرض هر جامعه‌شناسی یک دریافت از جهان، فلسفه‌ای است [که جامعه‌شناسی] یک بخش تابع آن است. انسان نباید «منطق» درونی خاص

^۱Gesetz der Gleichförmigkeit, laws of uniformity

جامعه‌شناسی‌های مختلف را با تئوری عمومی، یعنی با فلسفه عوضی بگیرد؛ منطقی که بواسطه‌ی آن [جامعه‌شناسی‌ها] به یک انسجام مکانیکی نائل می‌آیند. طبعاً این امر بدان معنی نیست که تحقیق در «قوانین» همشکلی چیزی مفید و جالب نیست و یک رساله با مشاهدات بلاواسطه در مورد هنر سیاسی حق حیات ندارد، اما انسان می‌باید از اشیاء با نام‌های مربوط به آنان اسم ببرد^۱ و رسالتی از این دست را همان بنامد که واقعا هستند.

اینان همه مسائل «نظری» هستند. اما آن مسائلی که نویسنده‌ی کتاب آموزشی به عنوان مسائل نظری مطرح می‌کند، مسائل نظری نیستند. سؤالاتی که او مطرح می‌کند از مرتبه‌ی سؤالات سیاسی، ایدئولوژیک بلاواسطه هستند (اگر ایدئولوژی به عنوان فاز میانجی بین فلسفه و پراکسیس روزانه فهمیده شود)؛ اینان تاملاتی در مورد امور منفرد سیاسی-تاریخی اتفاقی و به هم نامربوط هستند. یک سؤال نظری در همان ابتدا برای نویسنده مطرح می‌شود، آنگاه که او به گرایشی^۲ اشاره می‌کند که امکان تدوین یک جامعه‌شناسی از فلسفه‌ی پراکسیس را رد می‌کند و ادعا می‌کند این امر می‌تواند فقط در کارهای مشخص تاریخی به بیان بیاید. نویسنده ایرادی را که بسیار مهم است، در بهترین حالت با جمله‌پردازی [یا سخنورانه] حل می‌کند. قطعاً فلسفه‌ی پراکسیس از طریق تحقیق مشخص تاریخ گذشته و در فعالیتی که تاریخ جدید را خلق می‌کند، تحقق می‌یابد. اما می‌توان تئوری تاریخ و سیاست را به پیش برد، زیرا، به رغم یکتائی همیشگی و قابلیت تغییر امور واقع در جریان حرکت تاریخی، مفاهیم می‌توانند به نظریه بدل شوند؛ در غیر این صورت انسان نمی‌تواند حتی بداند چه چیز حرکت و چه چیز دیالکتیک است و

^۱ به جای «از اشیاء با نام‌های مربوط به آنان اسم ببرد» در فرانسه نوشته شده است گربه را گربه بنامد و در انگلیسی نوشته شده است بیل را بیل بنامد. (م.ز.)

^۲ بوخارین می‌نویسد (ص ۱۶ نسخه‌ی فرانسوی): «برخی از رفقا فکر می‌کنند به هیچ رو تئوری ماتریالیسم تاریخی نمی‌تواند به عنوان جامعه‌شناسی مارکسیستی ملاحظه شود. ...» توضیح مترجم فرانسه و آلمانی.

انسان به شکل جدیدی از نومیالیسم^۱ در می‌غلطد. (عدم طرح دقیق سؤال: «تئوری» چیست، مانع طرح سؤال «دین چیست؟»، و ارائه‌ی یک داوری تاریخی واقعه‌گرایانه در مورد فلسفه‌های گذشته شده است که به عنوان توهم و دیوانگی عرضه شده است.)^۲

تذکر ۱.^۳ به اصطلاح قوانین جامعه‌شناسی که به عنوان علل فرض می‌شوند - [مثل] واقعه‌ای بر اساس یک قانون معین تحقق می‌یابد و غیره - برد و ارزش علی ندارند. این [قوانین] تقریباً همیشه این‌همان‌گوئی و سفسطه‌اند. معمولاً اینان فقط رونوشت خود امر واقع مشاهده شده هستند. امر واقع یا یک سلسله امور واقع توصیف می‌شوند، از طریق روند مکانیکی تعمیم دادن مجرد، از توصیفات رابطه‌ی شباهت [بین امور واقع] نتیجه می‌شود و این آن چیزی است که قانون نامیده می‌شود و [سپس] فرض می‌شود که ارزش [و کارکرد] علی دارد. اما در واقعیت چه چیز نو کشف شده است؟ تنها امر نو دادن یک نام مشترک به یک سلسله امور واقع کوچک است. اما نام‌ها نوآوری نیستند.

(در رساله‌های میشل^۴ می‌توان فهرست کاملی از چنین تعمیم‌های این‌همان‌گویانه یافت. آخرین و مشهورترین آنان «رهبر فرهمند» است).^۵ انسان متوجه نمی‌شود که بدین ترتیب به ایده‌آلیسم افلاطونی در شکل بارُکی^۶ آن در می‌غلطد، چرا که

^۱ نومیالیسم ایده را به یک «نام» ساده تقلیل می‌دهد. «نام» چیزی نیست جز یک نشانه که به یک مجموعه‌ی پیچیده احساسات برمی‌گردد و در نتیجه مفاهیم فاقد هر گونه محتوای خاصی از آن خود است. (توضیح مترجم فرانسوی)

^۲ مترجم انگلیسی و فرانسوی آنچه در پرانتز آمده است به عنوان زیر نویس نقل کرده‌اند.

^۳ این تذکر در نسخه‌ی فرانسه و انگلیسی در جای دیگر در ادامه «ماتریالیسم تاریخی و جامعه‌شناسی» درج شده است.

^۴ Political Parties (Zur Soziologie des Parteiwesens, 1911. English translation, from the Italian, 1955).

^۵ یادداشت ۷۵ دفتر ۲ مربوط به میشل و اثر مذکور است. (توضیح مترجم آلمانی که پیشتر به آن اشاره شد)

^۶ barock

این قوانین مجرد به قسمی عجیب شبیه مثل [ایده‌های ناب] افلاطون هستند که ذات امور واقع واقعی زمینی هستند.^۱

§ ۲۷ مفهوم «صحيح آئینی»^۲

از برخی نکات که پیشتر انکشاف داده شده‌اند، روشن می‌شود که مفهوم «صحيح آئینی» می‌بایست نوسازی بشود و به سرچشمه‌های اصیل آن باز گردانده شود. صحيح آئینی را نمی‌توان نزد این یا آن هوادار فلسفه‌ی پراکسیس، نزد این یا آن گرایش [یافت] که با جریانات بیگانه با آموزه‌ی ابتدائی پیوند دارند، بلکه باید آن را در این دریافت بنیادی که فلسفه‌ی پراکسیس به خودی خود «خودکفا» است، جستجو نمود؛ - دریافتی [که] در خود تمام عناصر بنیادی‌ای را دارد که نه فقط برای ساختن یک دریافت جامع از جهان، یک فلسفه‌ی کامل و تئوری علوم طبیعی، بلکه برای زنده نمودن یک سازمان جامع عملی جامعه به منظور بدل شدن به یک تمدن جامع لازمند. یک چنین مفهوم نو-شده‌ی صحيح آئینی در خدمت تعریف نمودن بهتر خصیصه «انقلابی» قرار می‌گیرد که به سهولت در مورد دریافت‌های مختلف از جهان، نظریات، فلسفه‌ها به کار برده می‌شود. مسیحیت در مقابل بت‌پرستی انقلابی بود، چرا که عامل شکاف کامل بین طرفداران جهان قدیم و جدید بود. یک تئوری «انقلابی» درست تا آنجائی انقلابی است که عنصر آگاهانه

^۱ در اینجا در متن آلمانی این یادداشت پایان می‌یابد ولی در متن انگلیسی به دنبال این قسمت یادداشت تقلیل فلسفه‌ی پراکسیس به یک جامعه‌شناسی یعنی یادداشت شماره ۲۵ آورده شده است.

^۲Orthodoxie

جدائی و تمایز بین دو اردوگاه است، تا آنجائی که قله‌ی غیر قابل حصول برای اردوگاه خصم است. گفتن اینکه فلسفه‌ی پراکسیس یک ساخت فکری کاملاً خودمختار و ناوابسته‌ی آنتاگونیستی با تمام فلسفه‌های سنتی و ادیان نیست، در واقعیت به این معناست که انسان روابطش را با جهان کهنه قطع نکرده است، اگر که در مقابل آن به تمام معنی تسلیم نشده باشد. فلسفه‌ی پراکسیس نیاز به پشتیبان‌های نامتجانس [یا بیگانه] ندارد. خود آن آنچنان مستحکم و آستن حقایق جدید است که جهان کهن به آن رو می‌آورد، برای این زرادخانه خویش را به سلاح‌های موثرتر و مدرن‌تر مجهز بکند. این امر به معنای آن است که فلسفه‌ی پراکسیس هژمونی خود را بر فرهنگ سنتی اعمال می‌کند، اما این [فرهنگ سنتی] که هنوز مستحکم و بویژه تردست و پر زرق و برق است، تلاش می‌کند همچون یونان شکست خورده واکنش نشان دهد تا فاتحان رومی زمخت بی فرهنگ را در نهایت شکست دهد.

می‌توان گفت یک بخش بزرگ از آثار فلسفی ب. کروچه مبین تلاش برای جذب مجدد فلسفه‌ی پراکسیس و الحاق آن به فرهنگ سنتی به عنوان خدمتگزار [آن فرهنگ] است. اما، همانطور که در کتاب *آموزشی دیده می‌شود*، هواداران فلسفه‌ی پراکسیس نیز که خود را «صحيح آئينی» می‌نامند، به دام می‌افتند و خود آنان فلسفه‌ی خویش را به عنوان تابعی از یک تئوری عمومی ماتریالیسم (عامیانه) [می‌فهمند]، همانطور که دیگران خود را تابع [فلسفه‌ی] ایده‌آلیستی درمی‌یابند. (این امر به این معنا نیست که بین فلسفه‌ی پراکسیس و فلسفه‌های قدیمی روابطی وجود ندارد. اما این روابط (در مقام مقایسه) با روابطی که بین مسیحیت و فلسفه‌ی یونانی وجود دارند، بسیار کمتر است.) در جزوه‌ی اتو باوئر^۱ در مورد دین می‌توان چند اشاره به ترکیباتی پیدا نمود که موجب این دریافت غلط شده است. بر حسب آنان فلسفه‌ی پراکسیس مستقل و خودمختار نیست، بلکه گاه محتاج به تکیه به فلسفه‌ی ماتریالیستی دیگر و گاه محتاج به اتکا به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی دیگر است. باوئر لادری‌گرایی احزاب را به عنوان تزی سیاسی نمایندگی می‌کند و [می‌گوید

^۱Otto Bauer, Sozialdemokratie, Religion und Kirche, Wien 1927

باید] به اعضاء اجازه [داد] خود را در گروه‌های ایده‌آلیستی، آت‌ه‌ایستی، کاتولیک و غیره سازمان بدهند. امری که بدترین نوع اپورتونیسیم فریبنده است.^۱

^۱ مترجم آلمانی می‌نویسد که جمله فرعی آخر [یعنی «امری که بدترین نوع اپورتونیسیم فریبنده است»] در چاپ اولیه ۱۹۴۸/۴۹ گرامشی (که با الهام از تولیاتی تنظیم شده بود) سانسور شده است. باید ذکر کرد: جمله‌ی اخیر در متن انگلیسی و فرانسوی نیز موجود نیست. طبعاً باید با مترجم آلمانی موافق بود که می‌نویسد به جای حذف جمله باید در صورت لزوم به گرامشی برخورد می‌شد. خود مترجم سعی می‌کند به نظر مندرج در آن برخورد کند و در زیرنویس در ادامه به نظر باوئر و لنین در رابطه با حزب و اعتقادات دینی توده‌ها اشاره کرده است. لنین علیرغم اینکه ضدیت با دین را وظیفه‌ی هر مارکسیستی می‌داند (مجموعه آثار آلمانی جلد ۱۵ ص ۴۱۰) اما در جای دیگر به خاطر مسائل عملی تصریح می‌کند که اهمیتی ندارد کشاورزان چه تصویری از بهشت در آسمان دارند تا آنجا تصور بهشت آنان بر روی زمین با تصور کارگران از آن یکی است. می‌توان به تذکر مترجم آلمانی افزود: در واقع دو مسئله با هم عوضی گرفته شده‌اند. یکی چاپ و ترجمه است که تغییر در متن به هیچ رو قابل توجیه نیست، حتی اگر نظر «غلط» ارزیابی بشود، و دیگری رابطه‌ی (نظری و عملی) حزب، ایدئولوژی‌های مختلف و فرق مختلف منجمله دینی است که الزاماً نیازی به توضیح مترجم نیست، مگر برای اینکه برای انتقال معنای متن مفید باشد. حزب یک دستگاه سیاسی است که به عنوان دستگاه ایدئولوژیک نیز عمل می‌کند. این دو کارکرد بسته به درجه‌ی انکشاف حزب می‌توانند در «تضاد» با یکدیگر قرار بگیرند، حل مسئله در دوره‌ها و در جوامع مختلف می‌تواند متفاوت باشد و تابع مبارزات اجتماعی در هر دوره است. این «تضاد» نباید اما در روند آموزشی در درون یک حزب یعنی تولید و بازتولید نظری تأثیری به جا بگذارد. در اینجا است که ملاحظات سیاسی و عملی در مورد موضوع مورد بحث نمی‌توانند بنیاد تصمیم‌گیری قرار بگیرند و هیچ چیز نمی‌تواند مانع بررسی نقادانه اعتقادات در روند آموزشی بشود. این نقد اما به معنای آن نیست که حزب (یا یکی از ارگان‌های حزبی، آن طور که در مارکسیسم روسی و احزاب اتوریتر رایج بوده و هست) رل «پلیس مفاهیم» (رانسیر) را بر عهده بگیرد و مراقبه/تنبیه به معنای فوکوئی صورت بگیرد. توجه شود به مفهوم «تز سیاسی» در نظر گرامشی، و این واقعیت که با تزه‌های سیاسی و قطعنامه نمی‌توان مسائل تئوریک و ایدئولوژیک را حل کرد. (م.ز.)

تذکر ۱. یکی از دلائل این اشتباه که انسان در پی یک فلسفه‌ی عمومی‌ای است که باید پایه‌ی فلسفه‌ی پراکسیس قرار بگیرد و به طور ضمنی اصالت متد و محتوای فلسفه‌ی پراکسیس را نفی می‌کند، در امر زیر نهفته است؛ در اینکه انسان آموزش شخصی و فلسفی بنیان‌گذار فلسفه‌ی پراکسیس با سرچشمه‌ها یا اجزاء فلسفه‌ی پراکسیس را عوضی می‌گیرد. یعنی جریان‌های فلسفی و فلاسفه‌ی بزرگی که او به آنها به هنگام جوانی بسیار علاقه داشته و اغلب زبان آنان را بازتولید کرده است [را به عنوان اجزاء فلسفه‌ی پراکسیس ارزیابی می‌کند]، (اگر چه [مارکس] در این موارد همواره از آنان فاصله گرفته است و اغلب به اینکه می‌خواهد دریافت خود را قابل فهم بسازد، اشاره کرده است.)

این اشتباه تاریخ طولانی‌ای به خصوص در نقد ادبی دارد، مشهور است که بسیاری از دانشمندان برجسته در یک دوره‌ی معین زحمت زیادی را صرف تقلیل دادن آثار ادبی به منابع آن آثار می‌کردند.^۱

مسئله در شکل افراطی آن در مورد به اصطلاح سرقت ادبی مطرح می‌شود. این امر نیز حقیقت دارد که حتی در مورد برخی «سرقت‌های ادبی» و حتی بازتولید کلمه به کلمه نمی‌توان ادعای یک [نوع] اصالت در اثر دزدی^۲ و براستی بازتولید شده را غیر ممکن دانست. می‌توان دو مثال برجسته را ذکر کرد: ۱) مثال قصیده‌ی تانسیلو^۳ که توسط جیوردانو برونو^۴ در امیال دلاورانه (یا شام اولین روز روزه) بازتولید شده است، «آنجا که من بال‌های امیال زیبا را گشودم» (که نزد تانسیلو یک قصیده‌ی عاشقانه برای مارکیز دل‌واستو^۵ بود) مثال ۲. ابیات عرضه شده توسط دانونزیو^۶ به عنوان ابیات خودش در دفتر ویژه‌ای به یاد مرگ دُجالی^۷ که کلمه به

^۱ پاراگراف زیر در متن فرانسه ترجمه نشده است.

^۲ گرامشی اصطلاح ایتالیایی *l'opera plagiata* به کار برده است که مترجم انگلیسی در زیرنویس «غرض قلم» و مترجم آلمانی «آثار ناشی از سرقت ادبی» معنا کرده است.

^۳Luigi Tansillo

^۴Giordano Bruno

^۵Marquise Del Vasto

^۶D'Annunzio

^۷Dogali

کلمه از روی مجموعه‌ی توماسئوس^۱ ترانه‌های سربی رونویسی شده است. معه‌ذا نزد برونو و دانزیو این بازتولیدها طعم جدید و اصیلی به خود می‌گیرند، به قسمی که موجب فراموشی منشاء آنان می‌شود.

مطالعه‌ی آموزش^۲ فلسفی یک انسان مثل آموزش بنیانگذار فلسفه‌ی پراکسیس نه فقط جالب است، بلکه ضروری است. اگرچه نباید هرگز فراموش کرد که این امر فقط بخشی از بازسازی زندگی‌نامه‌ی روشنفکرانه‌ی اوست. عناصر اسپینوزاگرایی، فوئرباخ‌گرایی، هگل‌گرایی، ماتریالیسم فرانسوی و غیره به هیچ رو بخش‌های بنیادی فلسفه‌ی پراکسیس نیستند و نمی‌توان فلسفه‌ی پراکسیس را به آنان تقلیل داد؛ اما آنچه که بیش از هر چیز دیگر جالب است رفع فلسفه‌های قدیمی، سنتز جدید یا عناصر یک سنتز جدید، شیوه‌ی جدید دریافت فلسفه‌ای است که عناصر آن در گزیده‌گوئی‌ها حفظ شده یا در نوشتارهای بنیانگذار فلسفه‌ی پراکسیس پراکنده‌اند و درست این عناصر را باید تشخیص داد و به شکلی منسجم انکشاف داد. در سطح تئوریک فلسفه‌ی پراکسیس را نمی‌توان با هیچ یک از فلسفه‌های دیگر عوضی گرفت و به هیچ یک تقلیل داد. فلسفه پراکسیس نه تنها اصیل است، چرا که بر فلسفه‌های گذشته فائق می‌آید؛ بلکه بویژه بالاتر از همه یک راه کاملاً جدید می‌گشاید، یعنی شیوه‌ی درک خود فلسفه را از پائین تا بالا نو می‌کند. معه‌ذا در سطح تحقیق زندگی‌نامه-تاریخی انسان آن علائقی را مطالعه خواهد کرد که موجبات فلسفیدن بنیانگذار فلسفه‌ی پراکسیس را فراهم آورده‌اند. [در این رابطه باید] به روانشناسی دانشجویان جوان توجه کرد که اغلب اجازه می‌دهند هر جریان جدیدی که مطالعه و بررسی می‌کنند، آنان را به دنبال خود بکشاند و از طریق همین سرگردانی‌ها، پس از آنکه تفکرات متضاد بسیاری را امتحان و با یکدیگر مقایسه

^۱Tommaseos

^۲ در انگلیسی به جای آموزش فرهنگ آمده است.

^۳ در آلمانی überwinden که به معنای چیره شدن، فائق آمدن، در فرانسه dépasser که به معنای سبقت گرفتن، فراتر رفتن و در انگلیسی transcend^۴ فراتر رفتن، تعالی گذاشته شده است که با یکدیگر تفاوت دارند. فائق آمدن را به معنای یک نوع رفع باید فهمید که تعالی و فراتر رفتن فلسفه به سطح دیگری نیز معنا می‌دهد. (م.ز.)

کردند؛ روح انتقادی و توان تفکر اصیل را خلق کرده، و فردیت خاص خود را شکل می‌دهند، [همچنین باید دید] او چه عناصری را در حین همگون کردن تفکر خویش جذب نموده، اما بخصوص آن عناصری را که آفرینش جدیدند. قطعی است که هگلیانیسم (به معنای نسبی کلمه) مهمترین انگیزه‌ی فلسفیدن نویسنده‌ی ما است، بویژه به این دلیل نیز که هگلیانیسم تلاش کرده است، دریافت‌های ایده‌آلیسم و ماتریالیسم در سنتز جدیدی رفع بکند، امری که اهمیت خارق‌العاده دارد و مبین یک لحظه تاریخی-جهانی در تحقیق فلسفی است. بنابراین اگر در کتاب آموزشی گفته می‌شود اصطلاح «اندرباشی» در فلسفه‌ی پراکسیس به معنای «استعاری» به کار می‌رود؛ هیچ چیزی گفته نمی‌شود؛ در واقعیت [در فلسفه‌ی پراکسیس] اصطلاح اندرباشی^۲ یک معنای ویژه کسب کرده است، که نه معنی «وحدت وجودی» و نه معنی سنتی و متافیزیکی دیگری دارد، بلکه نو است و باید تعیین بشود. فراموش شده است که در مورد یک اصطلاح بسیار رایج [یعنی ماتریالیسم تاریخی] باید تاکید بر کلمه‌ی دوم - «تاریخی» و نه بر اولی نهاده شود که ریشه‌ی متافیزیکی دارد. فلسفه‌ی پراکسیس «تاریخگرایی» مطلق است، این جهانی و زمینی ساختن مطلق تفکر، یک انسان‌گرایی مطلق تاریخ است. در راستای این خط باید شاهرگ دریافت جدید جهان را کاوش [و دنبال] نمود.

تذکر ۲؛ در مورد اهمیتی که نامگان برای اشیاء جدید می‌تواند داشته باشد. در «مارزُککو»^۴ [مورخه‌ی] ۲ اکتبر ۱۹۲۷، در فصل یازده «بناپارت در رُم» نوشته‌ی دی‌یگو آنجلی^۵ که در مورد شاهزاده خانم شارلوته بناپارت (دختر شاه ژوزف و زن بناپارت، لوئی بناپارت، برادر ناپلئون سوم، که در قیام رومانی^۶ [در سال] ۱۸۳۱ کشته

^۱ مقایسه شود با یادداشت ۲۴ که در مورد همین اصطلاح است. (م. ز.)

^۲ مقایسه شود با یادداشت ۲۸ که در مورد همین اصطلاح است. (م. ز.)

^۳ این تذکر در متن انگلیسی و فرانسه وجود ندارد.

^۴Marzocco

^۵Diego Angeli

^۶Charlotte Napoleon

^۷Romagna

شد) است، نامه‌ای از پیتر جیوردانی^۱ به شاهزاده خانم درج شده است که در آن جیوردانی چند تامل خود را در مورد ناپلئون اول نوشته است. ناپلئون در سال ۱۸۰۵ به بولونیا آمده بود تا از «انستیتو» (دانشگاه بولونیا) بازدید بکند و به طور مفصل با دانشمندان آنجائی (منجمله ولتا) گفتگو کرد. و او منجمله گفت: «... اعتقاد دارم، اگر چیزی واقعا جدید در علوم کشف بشود، برای اینکه ایده دقیق و روشن بماند، باید به آن در واقع لغت جدیدی اختصاص داد. وقتی شما به یک لغت قدیمی یک معنای جدید بدهید، هر چقدر که شما اطمینان بدهید که معنای قدیمی‌ای که به این لغت چسبیده ربطی به ایده‌ی جدیدی ندارد که به آن نسبت داده‌اید، انسان هرگز نمی‌تواند از اذهان انسانی انتظار داشته باشد که هیچ شباهت و پیوندی بین ایده‌ی قدیمی و جدید پیدا نکنند و این امر علم را گمراه کرده و در نهایت مشاجرات بیهوده‌ای تولید می‌کند»^۲. بر حسب آنجلی می‌توان فرض کرد که نامه‌ی بدون تاریخ جیوردانی به بهار ۱۸۳۱ برمی‌گردد (در نتیجه می‌توان متصور شد که جیوردانی محتوی کلی گفتگو با ناپلئون را به خاطر دارد اما نه شکل دقیق آن را). می‌باید نگاه کرد آیا جیوردانی در کتاب‌هایش در مورد زبان، دریافت‌های خودش، [چیزی] در مورد این موضوع عرضه می‌کند [یا خیر].

^۱Pietro Giordani

^۲Bologna

^۳Volta

^۴Diego Angeli, Il Bonaparte a roma, in: Il Marzocco, 2. Okt. 1927.

۲۸§ اندرباشی و فلسفه‌ی پراکسیس

در کتاب آموزشی تذکر داده می‌شود که در فلسفه‌ی پراکسیس اگر چه اصطلاح «اندرباشی» و «اندرباشانه» به کار برده می‌شوند، معهدا «مشهود» [است] که این کاربرد فقط «استعاری» است.^۱ عالی! اما آیا بدین ترتیب توضیح داده شده است اندرباشی و اندرباشانه چه معنائی به لحاظ «استعاری» می‌دهند؟ چرا این اصطلاحات باز به کار برده می‌شوند و جایگزین نمی‌شوند؟ آیا این امر فقط بواسطه‌ی ترس [یا اکراه] از ساختن لغت جدید [صورت گرفته] است؟ وقتی که یک دریافت جدید از جهان جایگزین دریافت قبلی می‌شود، معمولاً از زبان [دریافت] قبلی باز استفاده می‌شود، معهدا این کاربرد فقط استعاره‌ای می‌باشد. تمام زبان یک روند استعاره‌ای گرداندن^۲ مداوم و تاریخ معناشناسی^۳ یک وجه از تاریخ فرهنگ است: زبان از یک سو چیزی زنده و از سوی دیگر موزه‌ی فسیل‌های زندگی و تمدن‌های گذشته است. اگر من لغت مصیبت^۴ را به کار ببرم، هیچکس نمی‌تواند مرا متهم به داشتن اعتقادات طالع‌بینانه بکند یا اگر «به باکوس^۵ تقسم بخورم» هیچکس نمی‌تواند گمان بکند من خدایان بت‌پرستان را می‌پرستم، معهدا این اصطلاحات دلیل این امرند که تمدن مدرن انکشاف بت‌پرستی و ستاره‌شناسی نیز هست. اصطلاح «اندرباشی» در فلسفه‌ی پراکسیس معنای دقیقی دارد، که زیر استعاره مخفی است و این معنا را می‌بایست تعریف و تصریح نمود؛ در واقعیت یک [چنین] تعریفی حقیقتاً «تئوری»

^۱ مترجم آلمانی توضیح می‌دهد که گرامشی در این مورد فقط به طور غیر می‌تواند مستقیم نسبت فوق را به بوخارین بدهد. چرا که بوخارین به طور کلی گفته است که کاربرد آن دسته از مفاهیم توسط مارکس/انگلس معنائی استعاری، هنری-ادبی دارد، آنجا که این مفاهیم به نظر غایت‌گرایانه می‌آیند. رجوع شود به کتاب آموزشی ۹ فصل ۱ با عنوان غایت‌گرایی و نقد آن: غایت‌گرایی اندرباشانه (ص ۱۳-۱۸ نسخه‌ی آلمانی کتاب). همچنین رجوع شود زیرنویس ۱ مربوط به یادداشت ۱۷ دفتر ۴ ترجمه‌ی آلمانی.

^۲Metaphoriserungsprozess, process of metaphor.

^۳Semantik

^۴ در لغت امری بدیمن Unstern می‌دهد. (توضیح مترجم آلمانی)
^۵Bacchus باکوس اسطوره‌ی یونانی/رومی: خدای شراب، عیش و نوش است. یونانی‌ها به آن دیونیسوس Dionysus نیز می‌گفتند. در متن انگلیسی «به ژوپتر» by Jove گذاشته شده است.

خواهد بود. فلسفه‌ی پراکسیس فلسفه‌ی اندرباشانه را ادامه می‌دهد، معه‌ذا آن را از تمام دستگاه متافیزیکی‌اش می‌پالاید و آن در حوزه‌ی مشخص تاریخی می‌برد. کاربرد [ندرباشانه] فقط به این معنا استعاره‌ای است که اندرباشی قدیمی رفع شده است. [اگرچه] معنای قدیمی رفع شده با این همه هنوز به عنوان حلقه‌ای در روند تفکری فرض می‌شود که از آن مفهوم جدید نتیجه شده است. به علاوه آیا مفهوم جدید اندرباشی کاملاً جدید است؟ به نظر می‌رسد که برای مثال نزد جیوردانو برونو^۱ نشانه‌های یک چنین دریافت جدیدی وجود دارند؛ بنیان‌گذاران فلسفه‌ی پراکسیس برونو [و آثار او] را می‌شناختند. از آنان نشانه‌های حواشی‌هایی که بر نسخه‌ای از آثار برونو نوشته‌اند، به جا مانده است. به علاوه برونو بی‌تأثیر بر فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی نبوده است (و غیره). در اینجا بسیاری از مسائل تاریخ فلسفه هستند که بی‌فایده نخواهند بود.

§ ۲۹ ابزار تکنیکی

دریافت از «ابزار تکنیکی»^۳ در کتاب آموزشی عامه فهم کاملاً خطا است. بر حسب رساله‌ی ب. کروچه در مورد آشیل لوریا^۴ (ماتریالیسم تاریخی و اقتصاد مارکسیستی)

^۱Giordano Bruno

^۲ مترجم آلمانی تذکر می‌دهد که معلوم نیست ادعای گرامشی از کجا ناشی می‌شود و تا کنون این ادعا در تحقیقات مارکس‌شناسان تأیید نشده است.

^۳ بوخارین در فصل کتابش ۶ (بویژه پارگراف‌های ۳۶ و ۳۷ به «سیستم تکنولوژیک جامعه» می‌پردازد که «بخش مادی-تکنیکی جامعه، دستگاه کار واقعی» را می‌سازد. (توضیح مترجم آلمانی)

^۴ کروچه (زمانی که به نوعی مارکسیست بود) در اثر زیر لوریا را به عامیانه کردن مارکسیسم و سرقت ادبی از انگلس متهم کرده است. (توضیح مترجم انگلیسی). کروچه به نامه‌ی لابیولا در مورد لوریا به انگلس و اشارات انگلس به لوریا در مقدمه‌ی جلد سوم کاپیتال و در یادداشت‌هایش نیز اشاره می‌کند. (مترجم فرانسوی).

به نظر می‌رسد که درست لوریا اولین کسی است که دلخواسته (یا از سر فخر کودکانه در مورد اکتشافات اصیل) اصطلاح «ابزار تکنیکی» را به جای «نیروهای مولده مادی» و «مجموعه‌ی روابط اجتماعی» گذاشته است.^۱

در مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی گفته شده: «انسان‌ها در تولید اجتماعی زندگی‌شان وارد روابط معین، ضروری، مستقل از اراده‌شان با یکدیگر، [یعنی] روابط تولیدی می‌شوند که منطبق بر سطح معینی از توسعه‌ی نیروهای مولده‌ی مادی است. مجموعه‌ی روابط تولید ساخت اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهد، پایه‌ی واقعی‌ای که بر آن روبنای سیاسی حقوقی‌ای بر پا می‌شود که منطبق بر اشکال آگاهی اجتماعی معینی هستند ... نیروهای مولده مادی جامعه در درجه معینی از توسعه‌شان با روابط تولید موجود یا آنچه که فقط بیان حقوقی روابط تولید است، با روابط مالکیتی که تا کنون این نیروها در چارچوب آنان حرکت می‌کردند، در تضاد قرار می‌گیرند. [روابط تولید منطبق با شکلی] از اشکال توسعه‌ی نیروهای مولده بدل به مانع برای توسعه خود [نیروهای مولده] می‌شوند. سپس دوران انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر بنیاد اقتصادی کل روبنای عظیم آهسته یا سریع زیر و رو می‌شود ... یک شکل‌بندی اجتماعی هرگز از بین نمی‌رود پیش از آنکه تمام نیروهای مولده آنقدر که شکل‌بندی اجتماعی اجازه می‌دهد، توسعه یافته باشند و روابط تولید جدید

Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900. Collected Works, Vol. II, 4, pp. 23-56).

در مورد نظر انگلس در مورد لوریا رجوع شود به کاپیتال فارسی ترجمه‌ی اسکندری جلد ۳ ص ۱۹ به بعد. انگلس در این مقدمه به سرقت و مسخ فلسفه‌ی تاریخ مارکس که ۱۸۴۵ تدوین شده است، اشاره دارد. منظور انگلس از ۱۸۴۵ شروع تدوین نظریه‌ی تاریخ و یا نوشتن ایدئولوژی آلمانی است که طی سال‌های ۱۸۴۵-۱۸۴۶ عمدتاً توسط مارکس صورت گرفته است. (رجوع شود به مقدمه لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان) بر حسب انگلس این نظریه به شکل مسخ شده توسط لوریا ۱۸۸۶ به عنوان کشف خویش ارائه شده است (کاپیتال، همانجا) (م.ز).

^۱Die historischen Theorien von Prof. Loria, in: Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, s. 21-54.

عالی‌تر جای آنان را نمی‌گیرند، پیش از آنکه شروط وجود مادی آنان در رحم جامعه‌ی کهن موجود نبالیده باشند.^۱

و در اینجا روایت جدید لوریا (در «زمین و سیستم اجتماعی»^۲) اما کروچه ادعا می‌کند در نوشتارهای دیگر لوریا روایات دیگری از آن وجود دارد:

«یک سیستم تولید معین بر یک مرحله‌ی معین ابزار تولید منطبق است. بر اساس ابزار تولید سیستم تولید و در نتیجه روابط اقتصادی‌ای برپا می‌شود که سپس به کل شیوه‌ی وجود جامعه شکل می‌دهند. اما تکامل لاینقطع متدهای تولید دیر یا زود استحاله‌ی رادیکال ابزار تکنیکی را تولید می‌کند که این سیستم تولید و اقتصاد را غیر قابل تحمل می‌سازد که مبتنی بر مرحله‌ی پیشین تکنیک بنیاد نهاده شده است. در این لحظه نیروی اقتصادی کهنه شده بواسطه‌ی یک انقلاب اجتماعی نابود می‌شود و جای آن را یک شکل اقتصادی عالی‌تر می‌گیرد که منطبق بر فاز جدید ابزار تولید است.»^۳ (لوریا یک نوشتار بسیار استادانه و به خاطر ماندنی در مورد فضائل حیرت‌آور ابزار تکنیکی دارد که به شکل مقاله‌ای در مورد تاثیر اجتماعی هواپیما نوشته است، و در «راسه‌نیا کنتم‌پورانه‌آ»^۴ هرزوگ دی سزارو^۵ نسخه‌ی ۱۹۱۲ منتشر شده است.)

کروچه اضافه می‌کند که در «نقد اقتصاد سیاسی»^۶ (جلد یک صفحه‌ی ۱۴۳، زیرنویس، و صفحات ۶-۳۳۵ زیرنویس) و در جاهای دیگر اهمیت اختراعات فنی برجسته شده و به یک تاریخ تکنیک استناد شده است، اما نوشته‌ای وجود ندارد که

^۱ این بازگفت مارکس از نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه‌ی لایبرولا است که گرامشی از مقاله‌ی کروچه در مورد لوریا در اثر فوق‌الذکر برگرفته است. (توضیح مترجم آلمانی) مترجم انگلیسی نیز آن را به آنتونیو لایبرولا و رساله‌اش *In Memoria* («به یاد مانیفست کمونیست») نسبت می‌دهد که کروچه آن را در اثر فوق‌الذکر نقل کرده است.

^۲Loria, Der Boden und das Gesellschaftssystem, S. 19, Verona, Drucker, ۱۸۹۲.

^۳ این بازگفت نیز از کروچه اثر فوق‌الذکر برگرفته شده است. (مترجم آلمانی)

^۴Rassegna Contemporanea

^۵Herzog di Cesaro

^۶ در ترجمه انگلیسی کاپیتال جلد یک، فصل ۳، بخش ۳، و فصل ۱۴ و در فرانسوی کاپیتال جلد یک ذکر شده است.

در آن «ابزار تکنیکی» به عنوان تنها و عالی‌ترین علت توسعه‌ی اقتصادی بدل شده باشد. ^۱قطعه‌ی نقد (اقتصاد سیاسی - مقدمه)، عبارات «درجه‌ی تکامل نیروهای مولده‌ی مادی»، «شیوه‌ی تولید زندگی مادی»، «شروط تولید اقتصادی» و مشابه آنان را در بر دارد که مطمئناً می‌گویند که توسعه‌ی اقتصادی توسط شرایط مادی تعیین می‌شود، معهداً اینان هرگز به فقط «استحاله‌ی ابزار تولید» تقلیل داده نمی‌شوند. کروچه می‌افزاید که بنیان‌گذار فلسفه‌ی پراکسیس هرگز به جستجوی علت نهائی زندگی اقتصادی نپرداخته است. «فلسفه‌ی او آنقدرها نازل نبود. او بیهوده او با دیالکتیک هگل «لاس» زده، تا سپس به دنبال علت غائی برود.»

باید تذکر داد: که در کتاب *آموزشی عامه* فهم قطعه‌ی مقدمه‌ی نقد [اقتصاد سیاسی] نه درج شده و نه به آن اشاره شده است. ^۲امری که بسیار عجیب است چرا که [این قطعه] مهمترین منبع موثق برای بازسازی فلسفه‌ی پراکسیس است. به علاوه شیوه‌ی تفکری که در این رابطه در کتاب *آموزشی* به نمایش در آمده است با شیوه‌ی تفکر لوریا تفاوتی ندارد، اگر [نگوئیم] که حتی از آن سطحی‌تر و قابل انتقاد بیشتر است. در کتاب *آموزشی* انسان دقیق نمی‌فهمد ساخت، روستاخت، ابزار تکنیکی چیست: تمام مفاهیم مه‌آلوده و مبهمند. ابزار تکنیکی آنقدر به گونه‌ای عمومی دریافت می‌شود که هر وسیله و آلتی، از ابزارهایی که دانشمندان در آزمایشات خود به کار می‌برند و ... [گرفته] تا ابزار موسیقی [ابزار تکنیکی] معنا می‌دهد. این نحوه‌ی طرح سؤال موضوعات را به عبث پیچیده می‌کند. از این شیوه‌ی تفکر باروکی ^۳یک سلسله سئوالات باروکی نتیجه می‌شود: برای مثال، آیا کتابخانه‌ها ساخت هستند یا

^۱ در ترجمه‌ی فرانسوی ذکر شده است: «مارکس هیچگاه ایده‌ی مهمل بدل کردن «ابزار تکنیکی» به تنها علت و علت نهائی توسعه‌ی اقتصادی را نداشته است»

^۲ این ادعای گرامشی در واقعیت غیر دقیق است، چرا که بوخارین قطعه‌ی مذکور را کامل نقل است، منتهی در سه بخش. (در ص ۲۳۸، ۲۶۴، ۲۹۵ اثر بوخارین به آلمانی) (توضیح مترجم آلمانی) در عین حال باید تذکر داد همانطور که گرامشی پائین‌تر اشاره دارد، دریافت بوخارین به دریافت لوریا شباهت تام دارد. دریافت بوخارین توسط لوکاچ نیز در بررسی «کتاب آموزشی» مورد نقد قرار گرفته است. (م.ز.) رجوع شود به:

Georg-Lukacs, *Tactics and Ethics, Political Essays, 1919-1929, Review*, N. Bukharin: *Historical Materialism* s.134ff

^۳baroque

روساخت؟ و آزمایشگاه‌های ویژه‌ی دانشمندان؟ اگر می‌توان ادعا کرد که یک حرفه یا یک علم بواسطه‌ی توسعه ابزارهای تکنیکی مربوطه‌اش توسعه می‌یابد؛ چرا انسان نمی‌تواند درست خلاف آن را ادعا بکند یا حتی [بگوید] که اشکال ابزاری معینی همزمان ساخت و روساخت هستند؟ می‌توان گفت که روساخت‌های معینی ساخت ویژه‌ی خاص خود را دارند و در عین حال روساخت می‌مانند. بدین ترتیب [برای مثال] حرفه‌ی چاپ ساخت مادی یک سلسله ایدئولوژی، یا برآستی همه‌ی ایدئولوژی‌ها خواهد بود و وجود صنعت چاپ کفایت می‌کند تا کل تاریخ را به گونه‌ای مادی مبرهن کرد. موارد ریاضیات ناب، جبر اما باقی می‌مانند که به دلیل عدم داشتن ابزار خود ویژه نمی‌توانند توسعه بیابند. آشکار است که کل تئوری‌ی ابزار تکنیکی‌ی کتاب *آموزشی فقط یک اجی مجی لاترجی* است و اینکه آن را می‌توان با تئوری ساختگی «خاطره» توسط کروچه برای توضیح این امر مقایسه کرد که چرا هنرمندان به تکوین آثارشان فقط به شکلی ایده‌آل رضایت نمی‌دهند، و آنان را می‌نویسند یا مجسمه می‌سازند و غیره. (با ایراد خارق‌العاده‌ی تیلگرهر^۲ در مورد معماری، یعنی قدری دور از ذهن خواهد بود، فکر کنیم مهندس برای آنکه خاطره‌ی یک ساختمان را حفظ بکند، آن را می‌سازد) و غیره. قطعی است که همه‌ی این‌ها فقط انحراف بچه‌گانه از فلسفه‌ی پراکسیس ناشی از اعتقادات باروکی هستند که بر اساس آن هر چه انسان بیشتر به اشیاء «مادی» رجوع کند، صحیح‌آئین‌تر است.

^۱ در متن آلمانی Abrakadabra آمده است. اصطلاح چیزی شبیه ورد «اجی مجی لاترجی» است. به هر رو منظور وردی است که در افسانه‌ها معمولاً ذکر آن موجب گشایش و اتفاقات خارق‌العاده می‌شود. (م.ز.)

^۲Tilgher

^۳ جمله‌ی اخیر بر اساس متن انگلیسی ترجمه شده است، در آلمانی نوشته شده است «قدری قافیه جور نمی‌بود...» (م.ز.)

^۴ مقایسه شود با (به خصوص ص ۳۲) اثر زیر که گرامشی در یادداشت ۱۰۳ دفتر ۲ آن را نقل کرده است. «آیا هرگز کسی باور خواهد داشت که ایجاد ساختمان‌های گرانبیام و شگفت انگیز هدف دیگری، جز بر طرف کردن کمبود حافظه دارد؟» (توضیح مترجم آلمانی)

Adriano Tilgher, Perche l'artista scrive o dipinge o scolpisce, ecc.?, in: «L'Italia ehe scrive», Februar 1929.

§ ۳۰ ماده

کتاب آموزشی عامه فهم تحت «ماده» چه می‌فهمد؟ در یک کتاب آموزشی عامه فهم، به خصوص در این کتاب که ادعا می‌کند اولین کتاب از این دست است، نه فقط مفاهیم بنیادی، بلکه باید تمام واژه‌شناسی به منظور اجتناب از اشتباهاتی که مشروط به معانی همگانی و عامیانه‌ی واژگان علمی هستند، با دقتی بیش از در یک کتاب برای متخصصین تعریف بشوند. آشکار است که برای فلسفه‌ی پراکسیس «ماده» نباید به معنایی فهمیده شود که از علوم طبیعی (فیزیک، شیمی، مکانیک و غیره) نتیجه می‌شود. این معانی می‌باید در انکشاف تاریخی‌شان ثبت و بررسی شوند. [همچنین ماده] نباید به معنایی فهمیده شود که در متافیزیک‌های ماتریالیستی مختلف یافت می‌شوند. خصیصه‌های مختلف فیزیکی ماده (شیمیایی، مکانیکی و غیره)، که در مجموع ماده را تشکیل می‌دهند (اگر دوباره به دریافتی (مثل دریافت) کانتی شیء فی‌نفسه در نعلطیم) فقط تا آنجا که آنان بدل به «عنصر اقتصادی» مولد می‌گردند، مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. در نتیجه نباید ماده فی‌نفسه، بلکه [ماده] به عنوان مقوله‌ی اجتماعی و تاریخی‌ای که برای تولید سازمان یافته است، مورد ملاحظه قرار داد، و در نتیجه علم طبیعی را [نیز باید] به عنوان

^۱ Noumenon [شیء فی‌نفسه، بود، ذات یا ذات معقول] از واژه یونانی Nous (به معنای خرد، فهم، روح) مشتق شده است: (کانت در نقد خرد ناب می‌نویسد) «تجلیات تا آنجا که بتوانند به عنوان فرایست‌های تفکر بر حسب یگانگی مقولات به تامل در آیند، پدیدار [نمود] Phaenomena نامیده می‌شوند. اگر من اشیائی را فرض کنم که فقط فرایست‌های فهم هستند، در عین حال، فی‌نفسه، اگر فرایست درک، و نه فرایست دریافت حسی می‌توانست وجود داشته باشد، چنین اشیائی شیء فی‌نفسه [ذات معقول] Noumenon (مقولات intelligibilia) نام می‌داشتند.» (توضیح مترجم آلمانی)

یک مقوله‌ی ذاتا تاریخی، یک رابطه‌ی انسانی دید. آیا مجموعه‌ی خصائص هر نوع ماده همواره همان و یکی بوده است؟ تاریخ علوم تکنیکی نشان می‌دهد که این طور نیست. چه مدت انسان به نیروی مکانیکی بخار توجه نکرده است؟ آیا می‌توان گفت که یک چنین نیروئی وجود داشته است، پیش از اینکه توسط ماشین‌های انسان از آن استفاده شده است؟ از این رو به چه معنا و تا به کجا [این حرف] حقیقت ندارد که طبیعت مجال کشفیات و اختراعات نیروهای از پیش موجود و کیفیات از پیش موجود ماده را عرضه نمی‌کند، بلکه فقط مجال «آفرینش‌هایی» را فراهم می‌آورد که با علائق جامعه، با توسعه و با ضرورت‌های آتی توسعه‌ی نیروهای مولده پیوند تنگاتنگی دارند؟ و نباید روساخت‌های نظورورزانه‌ی دریافت ایده‌آلیستی^۱ طبیعت که [بر اساس آن] چیزی جز مقوله‌ای اقتصادی نیست، زدوده، و بدل به اصطلاح فلسفه‌ی پراکسیس شود و به اثبات برسد که به لحاظ تاریخی به فلسفه‌ی پراکسیس و انکشاف این فلسفه پیوند خورده است؟ در واقعیت فلسفه‌ی پراکسیس یک ماشین را مورد بررسی قرار نمی‌دهد تا ساخت اتمی مواد آن، خصوصیات فیزیکی-شیمیایی-مکانیکی اجزاء طبیعی آن را بشناسد و تعیین بکند (که موضوع بررسی علوم دقیقه و تکنولوژی هستند)، بلکه فقط تا آنجا که آن ماشین یک لحظه از نیروهای مولده‌ی مادی است، تا آنجا که موضوع مالکیت^۲ نیروهای معین اجتماعی است، تا آنجا که آن ماشین مبین یک رابطه‌ی اجتماعی و به نوبه‌ی خود این رابطه منطبق بر یک دوره‌ی تاریخی معین است، آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. مجموعه‌ی نیروهای مولده آن عنصری در توسعه‌ی تاریخی است که از همه عناصر دیگر کمتر متغیر است. این مجموعه آن مجموعه‌ای است که در هر زمان می‌توان آن را با دقت ریاضی روشن و اندازه گرفت. از این رو این مجموعه [قابل] مشاهده و معیارهایی از نوع تجربی فراهم می‌آورد و در نتیجه مجال بازسازی

^۱ منظور دریافت کروچه است (م.ز.) در متافیزیک کروچه‌ای «اقتصاد»، در کنار منطق، زیبایی‌شناسی و اخلاق یک «مقوله‌ی» متمایز است. (توضیح مترجم انگلیسی).

^۲ در اصل از واژه‌ی *proprieta* آمده است که نه فقط ملک (مایملک) بلکه ویژگی نیز معنا می‌دهد. (توضیح مترجم آلمانی)

یک اسکلت مستحکم تغییرات تاریخی را می‌دهد. تغییرپذیری مجموعه‌ی نیروهای مولده‌ی مادی نیز قابل اندازه‌گیری است و می‌توان با دقت معینی تشخیص داد کی توسعه‌ی آن از [توسعه‌ی] کمی بدل به [توسعه‌ی] کیفی می‌شود. مجموعه‌ی نیروهای مولده مادی همزمان تبلور تمام تاریخ گذشته و پایه‌ی تاریخ حال و آتی است. این امر ملاک و در عین حال نیروی سائق فعال فعلی است. اما مفهوم فعالیت این نیروها نباید با [مفهوم] فعالیت به معنای فیزیکی یا متافیزیکی [کلمه] عوضی گرفته شود و حتی نباید با این مفهوم اخیر مقایسه شود. الکتریسیته به لحاظ تاریخی فعال است، اما نه فقط به عنوان نیروی طبیعی (برای مثال تخلیه‌ی الکتریکی‌ای که موجب آتش‌سوزی می‌شود)، بلکه به عنوان یک عنصر از نیروهای مولده مادی تحت سلطه‌ی انسان و یکی از عناصر در مجموعه‌ی نیروهای مولده که در تولید ادغام و موضوع مالکیت خصوصی شده است. الکتریسیته به عنوان نیروی طبیعی مجرد پیش از بدل شدن به یک نیروی مولد وجود داشت و در آن ایام در تاریخ موثر نبود و فقط فرایست فرضیه‌های تاریخ طبیعی بود (و پیش از آن به لحاظ تاریخی «نیستی» بود، چرا که کسی به آن نپرداخته و حتی هیچکس آن را نمی‌شناخت).

این ملاحظات در خدمت فهم این امر هستند که چگونه عنصر علی، که از علوم طبیعی به منظور توضیح تاریخ بشری گرفته می‌شود، اگر بازگشت به تفاسیر کهنه‌ی ایدئولوژیک نباشد، [امری] کاملاً دلخواسته است. برای مثال کتاب *آموزشی ادعا می‌کند که تئوری نوین اتم فردگرائی (قصص رابینسون [کروزو]) را نابود می‌کند*.^۲

^۱ قصص رابینسونی، بر حسب الگوی داستان رابینسون کروزو نوشته‌ی دوفو (نامی است که برای مثال مارکس) به استدلال نظرورزان‌های داده است که بر حسب آن اشکال زندگی اجتماعی از نیازهای یک فرد خیالی متزوی نتیجه می‌شوند. (توضیح مترجم انگلیسی)

^۲ مقایسه شود با بوخارین که می‌نویسد: «انقلاب در تئوری راجع به ساخت ماده مفهوم اتم به عنوان واحد مجزای مطلق را به طور رایکال تغییر داده است. اما درست این دریافت از اتم است که انسان به فرد تسری می‌دهد. قصص رابینسونی علوم جامعه‌شناسانه درست منطبق بر اتم‌های مکانیک قدیمی هستند. در عین حال در حوزه‌ی علوم جامعه‌شناسانه مسئله دقیقاً چیره شدن بر قصص رابینسونی است.» این بازگفت از متن فرانسوی کتاب بوخارین به آلمانی بازگردانده شده است. («اتم» و «فرد» در زبان روسی هر دو به «غیرقابل تقسیم» ترجمه می‌شوند.) (توضیح مترجم آلمانی)

اما این امر چه معنا می‌دهد؟ آیا همسایه ساختن سیاست با نظریه‌های علمی چیزی جز این معنا می‌دهد که تاریخ توسط این تئوری‌های علمی یعنی بواسطه‌ی ایدئولوژی‌ها حرکت می‌کند، و [به این اعتبار، این امر به معنای آن نیست] که انسان در تلاش برای ماتریالیست افراطی بودن به یک شکل باروکی‌ی ایده‌آلیسم مجرد در می‌غلطد؟ بدون در غلطیدن به تضادهای پیچیده؛ نمی‌توان [به این گفته] ایراد گرفت که نه تئوری اتم، بلکه واقعیت طبیعی‌ای که تئوری آن را مشاهده و توصیف می‌کند، فردگرایی را نابود کرده است؛ زیرا این واقعیت طبیعی مقدم بر تئوری فرض می‌شود و در نتیجه وقتی که فردگرایی در اوج بود، موثر بوده است. بنابراین چرا واقعیت اتمی، اگر که قانون طبیعی بوده و هست، همیشه بر واقعیت تاثیر نگذاشته است، بلکه می‌بایست صبر کند تا از آن توسط انسان‌ها یک تئوری ساخته بشود، پیش از آنکه بتواند تاثیر بگذارد؟ آیا انسان‌ها فقط از قوانینی پیروی می‌کنند که می‌شناسند، انگار که قوانینی هستند که توسط پارلمان تصویب شده‌اند؟ و چه کسی می‌تواند انسان‌ها را وادار کند از قوانینی پیروی کنند که نمی‌شناسند، بر حسب [این] اصل قانون اساسی در قانون‌گذاری مدرن که بر اساس آن متهم نمی‌تواند به عدم شناخت قانون استناد بکند؟ (نمی‌توان نیز گفت قوانین یک علم طبیعی معین با قوانین تاریخ همانند هستند، یا اینکه نمی‌توان گفت از آنجا که مجموعه ایده‌های علمی یک واحد متجانس است، می‌توان یک علم را به علم دیگر یا یک قانون را به قانون دیگر بدل کرد، زیرا، در این مورد بر اساس کدام امتیاز [ویژه] می‌بایست این عنصر فیزیک و نه آن عنصر دیگر آن عنصری بشود که بدان وحدت دریافت جهان تقلیل داده شود؟) در واقعیت این فقط یکی از عناصر بسیار زیاد کتاب آموزشی عامه فهم است که نشان می‌دهند تا چه اندازه مسئله‌ی فلسفه‌ی پراکسیس سطحی مطرح شده است و دریافت از جهان [این فلسفه]، استقلال علمی آن و جایگاهی را نفهمیده است که [این فلسفه] در مقابل علوم طبیعی دارد، بدتر از آن، جایگاه آن را

^۱Ultramaterialistisch, ultra-materialist

^۲ در انگلیسی به جای «امتیاز» «حقی»، گذاشته شده است، یعنی به جای «بر اساس کدام امتیاز» در آلمانی by what right «به چه حقی ...» در انگلیسی ترجمه شده است. (م.ز.)

در مقابل مفهوم مبهم علم به طور کلی [نفهمیده] که خصلت‌نما در دریافت عامیانه‌ی مردمی است که برایشان تردستی‌های [شعبده‌بازان] نیز علم هستند. آیا تئوری مدرن اتم یک تئوری «قطعی» است که یک بار برای همیشه وضع شده است؟ چه کسی، کدام عالم جرئت کرده است این امر را ادعا بکند؟ یا این نیز به سادگی یک فرضیه‌ی علمی نیست که ممکن است رفع بشود، به عبارت دیگر می‌تواند در یک تئوری گسترده و فراگیرتر جذب بشود؟ چرا ارجاع به این تئوری می‌بایست قطعی باشد و به سؤال فردگرایی و [قصص رایبسون] کروزوئی پایان بدهد؟ (صرفنظر از این امر واقع که [قصص رایبسون] کروزوئی می‌توانند برخی مواقع یک الگوی عملی باشند، یا ساخته شده‌اند برای اینکه به گرایش اشاره یا استدلالی را بی اعتبار بکنند: حتی نویسنده‌ی اقتصاد انتقادی^۱ به [قصص رایبسون] کروزوئی متوسل شده است.) اما سئوالات دیگری وجود دارند: اگر تئوری اتم آن چیزی است که کتاب آموزشی ادعا می‌کند، با توجه به این امر واقع که تاریخ جامعه مبین یک سلسله دگرگونی بنیادی است و اشکال جامعه بسیارند، در حالیکه تئوری اتم بازتاب یک واقعیت طبیعی همواره یکسان است، چرا پس جامعه همواره از این قانون پیروی [تبعیت] نمی‌کند؟ یا می‌خواسته است ادعا بکند که گذر از رژیم کورپوراتیستی^۲ قرون وسطی به فردگرایی اقتصادی ضد علمی، خطای تاریخ و طبیعت بوده است؟ بر اساس پراکسیس آشکار است که تئوری اتم تاریخ بشری را توضیح نمی‌دهد، بلکه بر عکس، یعنی، تئوری اتم، مثل همه‌ی فرضیه‌های علمی و نظرات روساختند. (تئوری اتم می‌بایست در خدمت توضیح انسان بیولوژیک به عنوان مجموعه‌ی اجسام مختلف قرار بگیرد و [به این ترتیب] جامعه‌ی انسان‌ها را توضیح بدهد. چه تئوری فراگیری!)

^۱ منظور از «اقتصاد انتقادی» کاپیتال است. (مترجم فرانسه)

^۲ Korporatistisches Regime, corporate regime

§ ۳۱ علت نهائی^۱

یکی از بارزترین رد پاهای متافیزیک قدیمی در کتاب *آموزشی عامه* فهم عبارت است تلاش برای تقلیل همه چیز به یک علت، علت نهائی، است. می‌توان تاریخ مسئله‌ی علت یگانه و نهائی را بازسازی کرد و نشان داد که این [تلاش] یکی از تجلیات «جستجوی خدا» است. بر علیه این دگماتیسم باز دو نامه‌ی انگلس یادآوری شوند که در «سوسیال آکادمیکر» منتشر شده‌اند.^۲

§ ۳۲ کمیت و کیفیت

در کتاب *آموزشی عامه* فهم گفته می‌شود (در حاشیه، چرا که ادعا مستدل نیست، در آن تامل نشده است، [با آن] دریافت ثمربخشی بیان نمی‌شود، بلکه اتفاقی و بدون ربط و ضبط به قبل و بعد آن است): هر جامعه‌ای چیزی بیش از فقط جمع اجزاء منفرد آن است.^۳ این امر به طور مجرد حقیقت دارد. اما [این ادعا] به طور مشخص چه معنی می‌دهد؟ توضیحی که برای آن به صورت تجربی داده شده است، اغلب عجیب و غریب^۴ است. گفته می‌شود، صد گاو، هر یک را تنها در نظر

^۱ § (۳۱) این یادداشت در متن انگلیسی و فرانسه در ادامه و آخر «در باره‌ی متافیزیک» آورده شده است.

^۲ رجوع شود به زیرنویس ۱۹۳ همین مجموعه، (م.ز.)

^۳ مقایسه شود با بوخارین: «شکی وجود ندارد که جامعه از انسان‌های منفرد تشکیل شده است. بی شک روشن است که اگر انسان منفرد وجود نمی‌داشت، جامعه وجود نمی‌داشت. اما انسان نباید فراموش کند که به هیچ رو جامعه انبوه گرد هم آمده، جمع انسان‌ها نیست. از مجرای ردیف کردن اشخاص منفرد جامعه شکل نخواهد گرفت» (ص ۹۸ متن آلمانی کتاب بوخارین) مترجم آلمانی اشاره می‌کند که در متن فرانسه به جای جمله‌ی اخیر آمده است «کافی نیست همه‌ی پی‌برها، ماری‌ها را با هم جمع زد تا به جامعه رسید.» (ص ۹۳ متن فرانسه کتاب بوخارین) (توضیح مترجم آلمانی)

^۴ Barock, baroque

بگیریم، قطعاً چیز دیگری است از صد ماده گاو با هم، که در نتیجه یک گله هستند، و به این ترتیب مسئله را به یک بازی با لغت تقلیل می‌دهد. به همین ترتیب گفته شده است، وقتی انسان به هنگام شمردن به ۱۰ رسید، یک واحد ده‌تائی خواهد داشت، انگار که زوج، سه‌گانه، چهارگانه و غیره؛ به سادگی یعنی یک نوع شمردن دیگر وجود ندارد. مشخص‌ترین، عملی-تئوریک‌ترین توضیح در جلد یک نقد اقتصاد سیاسی [کاپیتال] یافت می‌شود، آنجا که نشان داده می‌شود که در سیستم کارخانه یک نوع تولید وجود دارد که نمی‌توان آن را به یک کارگر منفرد، بلکه فقط به کل کارکنان، انسان جمعی^۱ می‌توان نسبت داد. اتفاق مشابهی در سطح کل جامعه می‌افتد که مبتنی بر تقسیم کار و تقسیم کارکردها است و به این دلیل ارزش بیشتری از جمع اجزاء آن دارد. چگونه فلسفه‌ی پراکسیس به قانون هگلی تبدیل کمیّت به کیفیت تشخیص داده است، مسئله‌ی دیگر، گره‌گاه تئوریکی است که کتاب آموزشی عامه فهم آن را انکشاف نداده است، بلکه آن را به عنوان امری شناخته شده فرض می‌گیرد، و به بازی ساده با لغات، مثل آب، که با تغییر درجه حرارت وضعیت آن تغییر می‌کند (یخ، مایع، گاز)، قناعت می‌کند. امری که چیزی نیست جز یک امر واقع مکانیکی ناب که نتیجه‌ی یک عامل بیرونی (آتش، خورشید یا بخار شدن اسید کربنیک جامد) است و غیره. این عامل خارجی در مورد انسان چیست؟ در کارخانه این تقسیم کار و غیره، شرایطی هستند که توسط خود انسان خلق شده‌اند؛ در جامعه مجموعه‌ی نیروهای مولده. اما نویسنده‌ی کتاب آموزشی فکر نکرده است که اگر هر جمع اجتماعی (چیز دیگری) بیش از جمع اجزاء آن است، این امر به معنای آن است که قانون یا اصلی که توسعه‌ی جوامع را توضیح می‌دهد، نمی‌تواند یک قانون فیزیکی باشد، چرا که انسان در فیزیک، جز به شکل استعاری، قلمرو کمیّت را ترک نمی‌کند.

در مقابل در فلسفه‌ی پراکسیس کیفیت همواره با کمیّت ارتباط درونی دارد و شاید حتی در این ارتباط تنگاتنگ اصیل‌ترین و ثمربخش‌ترین سهم [این فلسفه] نهفته

^۱ در متن اصلی uomo collettivo آمده است که ریشرز آن را به Gesamtarbeiter کارگر کل ترجمه کرده است. (توضیح مترجم آلمانی)

باشد. در واقع ایده‌آلیسم این چیز-بیشتر [اسرارآمیز] را بدل به گوهری می‌کند که تحت عنوان کیفیت شناخته شده است، و از آن موجودیتی برای خودش می‌سازد، [مثل] «روح» همانطور که دین از آن الوهیت را ساخته است. اما همانطور که در دین و ایده‌آلیسم سخن بر سر گوهر نمودن [کیفیت]، سخن بیشتر بر سر یک تجرید تصنعی است تا سخن، به دلائل عملاً لازم آموزشی، بر سر توضیح روند تحلیلی تمایز باشد، در ماتریالیسم عامیانه‌ای که ماده‌ی گوهر شده را به «مرتبه الهی می‌رساند»، نیز سخن بر سر یک گوهر نمودن [کیفیت] است.

این نگرش در مورد دریافت از جامعه را می‌باید با دریافت از دولت ایده‌آلیست‌های اکتوال^۳ مقایسه نمود. برای اکتوالیست‌ها دولت در نهایت [درست] آن چیزی است که بر فراز افراد قرار دارد (اگرچه بر اساس نتایجی که اسپیری^۴ از این‌همانی ایده‌آلیستی فرد و دولت در رابطه با مالکیت می‌گیرد، جنتیله در «ادوکاتسیونه فاشیستا» [مورخه‌ی] ۱۹۲۳^۵ شرحی محتاطانه ارائه می‌دهد). دریافت اکتوالیست‌های عامیانه آنچنان به تقلید [طوطی‌وار] تنزل یافت که تنها نقد ممکن آن کاریکاتوری فکاهی بود. می‌توان یک سرباز جدید را متصور شد که نظریه‌ی دولت را برای افسران بازرسی به عنوان چیزی توضیح می‌دهد که بر فراز افراد قرار

^۱ افزوده بر حسب متن انگلیسی (م.ز).

^۲ Hypostasieren, hypostasis مفهومی است که در یونان باستان وارد فلسفه شده است و در لغت «پایه، بنیاد» معنی می‌دهد و در حوزه‌ی فلسفه (متافیزیک) دلالت بر «شکل وجود قائم به ذات و مشخص یک شیء» یا «طبع بنیادین یک ذات» دارد. در مسیحیت اقنوم معنا می‌دهد و برای اشاره به هر یک از سه «شخص» (پدر، پسر، روح‌القدس) در تمایز با ذات یگانه آنان به کار می‌رود. در مقابل این لغت در فارسی اقنوم، گوهر، ذات، زیرنهاد، بنیاد نهاده شده است. در واقع کیفیت «چیز بیشتر از جمع اجزاء» را ماتریالیسم عامیانه با یک تجرید تصنعی بدل به «طبع بنیادین»، به امری مستقل برای خودش می‌کند. این امر را گرامشی تبدیل کیفیت به امری گوهری hypostasis تلقی می‌کند. (م.ز.)

^۳ در اینجا گرامشی Aktual را به معنای لغوی آن به کار نبرده است، بلکه اشاره به یک نحله‌ی فلسفی دارد که در دوران فاشیسم توسط جنتیله، اسپیری^۴ و دیگران نمایندگی می‌شده است. جنتیله که خود را از پیروان فاشیسم می‌دانست، فلسفه‌ی خویش را ایده‌آلیسم اکتوال می‌نامید. (م.ز.)

^۴ Ugo Spirito ایدئولوگ و فیلسوف فاشیست در سال‌های ۳۰ قرن گذشته و از شاگردان جنتیله است.

^۵ در مقاله‌ی زیر جنتیله تردیدهایش را در مورد اسپیری^۴ بیان می‌کند (مترجم آلمانی)

Giovanni Gentile, *Individuo e Stato o la corporazione proprietaria (Individuum und Staat oder die Korporation des Eigentums)*, in «Educazione fascista», August 1932 (10. Jg.), 635-38.

دارد و در خواست می‌کند که شخص مادی و فیزیکی‌اش را آزاد بگذارند و فقط آن «چیز» [اسرار آمیز] را برای سربازی نام نویسی کنند که سهمی برای ساختن آن «چیز» ناسیونالیستی که دولت است، ادا می‌کند. یا داستان نوولینو^۱ را یادآور شد، آنجا که صلاح‌الدین خردمند در دعوی بین آشپزی که می‌خواهد برای مصرف عطر غذاهایش پول دریافت کند و گدائی که نمی‌خواهد بپردازد، داوری می‌کند. صلاح‌الدین [فرمان می‌دهد] با صدای [جرینگ جرینگ] سکه‌ها مزد آشپز پرداخت شود، و به آشپز می‌گوید که او می‌بایست صدای سکه‌ها را در جیب نهد همان طور که گدا بخار معطر را خورده است.

۲ § ۳۳ سئوالات عمومی

یک شرح سیستماتیک فلسفه‌ی پراکسیس نمی‌تواند هیچیک از بخش‌های تشکیل دهنده‌ی آموزه‌ی بنیانگذار آن را ندیده بگیرد. اما این امر را باید به چه معنا فهمید؟ [یک چنین] شرحی می‌باید کل بخش عمومی فلسفی را بررسی کند، در نتیجه می‌باید همه‌ی مفاهیم بنیادی [و عمومی] متدلوژی تاریخ و سیاست و علاوه بر آنان هنر، اقتصاد، اخلاق به گونه‌ای منسجم انکشاف بیابند. و باید در ساختمان^۴

^۱ Novellino که به «صد داستان قدیمی» مشهور است، نام یک مجموعه داستان کوتاه از قرن ۱۳ است. داستان مذکور توسط گرامشی، روایت غیر دقیق داستان دهم این مجموعه است. (مترجم انگلیسی)

^۲ این یادداشت تحت عنوان *The Constituent Parts of the Philosophy of Praxis* در متن انگلیسی آمده است.

^۳ افزوده بر حسب ترجمه‌ی انگلیسی (م.ز.)

^۴ Nexus, construction

عمومی جایگاهی برای تئوری علوم طبیعی بیابد. بر اساس یک دریافت بسیار رایج فلسفه‌ی پراکسیس یک فلسفه‌ی ناب است؛ علم دیالکتیک و سایر بخش‌های آن اقتصاد و سیاستند، از این رو گفته می‌شود: این آموزه از سه جزء تشکیل شده است که در عین حال اوج و رفع بالاترین مرحله‌ای هستند که علم بدان در پیشرفته‌ترین ملل اروپا حول و حوش [سال] ۱۸۴۸ دست یافته بود: دیالکتیک فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، اقتصاد کلاسیک انگلیس، فعالیت و علم سیاسی فرانسوی. این دریافت، که بیشتر جستجوی عمومی منابع تاریخی است تا طبقه‌بندی‌ای که از درون خود آموزه نشأت گرفته باشد، را نمی‌توان به عنوان شمای قطعی در تقابل با هر طبقه‌بندی دیگری قرار داد که نزدیک‌تر به واقعیت است. سؤال خواهد شد آیا فلسفه‌ی پراکسیس به طور خاص براستی یک تئوری تاریخ نیست؟ و جواب مثبت است، اما علیرغم آن نمی‌توان سیاست و اقتصاد را از تاریخ جدا کرد، حتی در فازهایی که علم و هنر سیاست، علم اقتصاد و سیاست اقتصادی تخصصی شده‌اند. به عبارت دیگر: پس از انجام کار اصلی در بخش عمومی-فلسفی (که فلسفه‌ی واقعی پراکسیس است) [یعنی پس از آنکه در] علم دیالکتیک یا تئوری شناخت^۲ مفاهیم عمومی تاریخ، سیاست، اقتصاد در یک [همبسته‌ی] واحد ارگانیک به یکدیگر پیوند خوردند، در یک کتاب آموزشی عامه فهم مفید است مفاهیم عمومی‌ی هر لحظه یا هر جزء نیز به عنوان علم مستقل و متفاوت عرضه بشوند. اگر دقیقاً ملاحظه شود، دیده می‌شود که در کتاب آموزشی عامه فهم به تمام این نکات حداقل اشاره شده است، معهدا به گونه‌ای اتفاقی، نامنسجم، به شکلی آشفته و غیر قابل تشخیص، چرا که مفهومی روشن و دقیق از آنچه [واقعاً خود] فلسفه‌ی پراکسیس است، وجود ندارد.

^۱ به نظر می‌رسد گرامشی اشاره به سه منبع و سه جزء مارکسیسم (لنین) دارد. (م.ز.)

^۲Gnoseologie, theory of knowledge

^۳ افزوده بر حسب ترجمه‌ی انگلیسی (م.ز.)

§ ۳۴ عینیت جهان خارج

صورتبندی انگلس،^۱ «مادیت جهان بواسطه‌ی انکشاف طولانی و دشوار فلسفه و علوم طبیعی اثبات می‌شود»،^۲ می‌باید تحلیل و تدقیق بشود. آیا تحت علم [باید] فعالیت تئوریک یا فعالیت تجربی-عملی دانشمندان فهمیده شود، یا سنتزی از هر دو فعالیت؟ می‌توان گفت که انسان در فعالیت تجربی دانشمند نمونه‌ی روند یگانه‌ی واقعیتی را می‌باید که اولین مدل وساطت دیالکتیکی بین انسان و طبیعت است، [آن] سلول تاریخی بنیادی‌ای که از طریق آن انسان با طبیعت بواسطه‌ی تکنولوژی ارتباط برقرار می‌کند، طبیعت را می‌شناسد و بر آن سلطه می‌یابد. بی‌شک برآمد [و تثبیت] متد تجربی دو جهان در تاریخ، دو دوران را از یکدیگر جدا می‌کند و روند انحلال دین‌شناسی، متافیزیک و انکشاف تفکر مدرنی را به راه انداخته است که اوج آن فلسفه‌ی پراکسیس است. تجربه‌ی علمی اولین سلول متد تولید جدید، شکل جدید وحدت فعال انسان و طبیعت است. دانشمند-تجربه‌گر نیز یک کارگر است، نه یک متفکر ناب و تفکر او پیوسته توسط پراکسیس کنترل می‌شود و برعکس، تا وحدت کامل تئوری و پراکسیس شکل بگیرد.^۴

تذکر ۱: می‌باید موضع پروفیسور لوکاچ^۵ در مورد فلسفه‌ی پراکسیس مطالعه شود. ظاهراً لوکاچ می‌گوید که از دیالکتیک فقط در رابطه با تاریخ بشری و نه در رابطه

^۱ این پاراگراف در متن انگلیسی و فرانسوی به ترتیب در ص ۸۰۸ و ۱۵۱ تحت عنوان دیگر آمده است. (م.ز.)

^۲ این بازگفت از آنتی دورینگ فصل ۴ برگرفته شده است. دلیلی در دست نیست که گرامشی آنتی دورینگ را در اختیار داشته است و معلوم نیست منبع گرامشی کدام متن است. (مترجم آلمانی)

^۳ در اصل *esperienza* آمده است (توضیح مترجم آلمانی) که در متن آلمانی به جای آن *Erfahrung* به معنای تجربه گذاشته شده است. مترجم آلمانی می‌افزاید که *esperienza* معنای آزمایش نیز می‌دهد.

^۴ در اینجا در متن انگلیسی بخشی از یادداشت «عینیت و واقعیت جهان خارج» آمده است که پیشتر تحت عنوان اخیر ترجمه و در آن یادداشت به تغییر متن در انگلیسی نیز اشاره شده است. تذکر زیر در مورد لوکاچ در ص ۱۵۳ فرانسه و ص ۸۱۱ انگلیسی در ادامه‌ی یادداشت ۱۷ درج شده است (م.ز.).

^۵ گرامشی لوکاچ را لوکاچز می‌نویسد (مترجم آلمانی)

با طبیعت می‌توان صحبت کرد. او می‌تواند حق داشته باشد یا محق نباشد. اگر حکم او دوآلیسم بین طبیعت و انسان فرض می‌گیرد، محق نیست، آچرا که او به دریافتی از طبیعت در می‌غلطد که ویژه‌ی دریافت دین، فلسفه‌ی یونانی-مسیحی و همچنین ایده‌آلیسم، [یعنی آن] دریافتی است که در واقعیت جز در سطح زبان موفق نمی‌شود انسان و طبیعت را گرد هم بیاورد و بین آنان رابطه برقرار کند. معهدا اگر تاریخ بشری نیز باید همچون تاریخ طبیعت دریافت بشود (حتی از مجرای تاریخ علم)، چگونه می‌تواند دیالکتیک از طبیعت جدا شود؟ شاید لوکاچ در واکنش به تئوری‌های عجیب و غریب کتاب آموزشی عامه فهم مرتکب خطا در جهت مقابل [آن تئوری‌ها یعنی] به یک شکل از ایده‌الیسم در غلطیده است. مطمئنا نزد انگلس (در آنتی دورینگ) درآیندهای بسیاری وجود دارد که می‌توانند به انحراف کتاب آموزشی منجر بشوند. فراموش می‌شود که انگلس، اگر چه مدت طولانی‌ای در این رابطه کار کرده است، فقط از خود مواد پراکنده‌ای در اثر معهود به جا گذاشته است، که می‌بایست ثابت بکنند که دیالکتیک قانون همه‌شمول است. مبالغه است، اگر این‌همانی تفکر دو بنیانگذار فلسفه پراکسیس ادعا شود.

^۱ لوکاچ در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» می‌نویسد: «این محدودسازی روش به واقعیت تاریخی-اجتماعی اهمیت بسیار دارد. بدفهمی‌های برخاسته از نحوه‌ی تعریف انگلس از دیالکتیک اساسا ناشی از آن است که انگلس -با پیروی از سرمشق نادرست هگل - عرصه‌ی کاربرد روش دیالکتیک را به شناخت طبیعت نیز تعمیم داده است، در حالیکه تعیین‌های اصلی دیالکتیک یعنی تاثیر متقابل ذهن و عین، وحدت نظریه و کردار، دگرگونی تاریخی واقعیت نهفته در پس مقوله‌ها به عنوان مبنای دگرگونی اندیشه، ... در شناخت ما از طبیعت یافت نمی‌شوند.» (به نقل از زیر نویس ۶ ص ۷-۵۷۶ متن فارسی کتاب مذکور لوکاچ) مترجم آلمانی می‌نویسد که گرامشی بی شک کتاب را در اختیار نداشته است و شناخت او از این اثر جزئی و غیرمستقیم بوده است. گرامشی/احتمالا برخی از مقالات لوکاچ در مجموعه‌ی مذکور، برای مثال «رزا لوگزامبورگ به عنوان مارکسیست»، را خوانده است که به ایتالیائی ترجمه شده بودند. بازگفت‌هایی از لوکاچ در «نظم نوین» یافت می‌شوند. (م.ز.)

^۲ مترجم انگلیسی می‌نویسد: روشن نیست که گرامشی بر چه اساسی این انتقاد احتمالی را می‌نویسد. لوکاچ حتی در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» که ظاهرا هگلی تلقی می‌شود، ادعائی دال بر دوآلیسم بین طبیعت و تاریخ بشری نمی‌کند. احتمالا گفته‌ی گرامشی مبتنی بر انتقادات دیگران به لوکاچ است.

^۳barock

^۴ در اینجا متن انگلیسی پایان می‌یابد. (م.ز.)

۳۵ § غایت‌شناسی

نقیصه کتاب آموزشی در مسئله غایت‌شناسی [به هنگام] ارائه‌ی آموزه‌های فلسفی گذشته، با همان عامیانه‌گی و ابتذال، به شکل چشمگیرتری آشکار می‌شود؛ به قسمی که خواننده احساس می‌کند، انگار تمام فرهنگ گذشته اوهام مستانی است که سر از پا نمی‌شناسند. متد از نقطه نظرهای مختلف بسیاری قابل نکوهش است: یک خواننده‌ی جدی که می‌خواهد شناخت خود را گسترش دهد و مطالعاتش را تعمیق ببخشد، احساس می‌کند که سر به سرش گذاشته می‌شود و این شک را به کل سیستم گسترش می‌دهد. بوجود آوردن احساس فائق آمدن بر یک موضع از طریق تحقیر آن آسان است؛ اما این امر فقط یک توهم زبانی است. برای ولتر می‌تواند بررسی هجو آمیز این چینی مسائل معتبر باشد، اما هر کسی ولتر یعنی هنرمندی بزرگ نیست. کتاب آموزشی مسئله‌ی غایت‌شناسی را در بچگانه‌ترین اشکال آن مطرح می‌کند، در حالیکه راه حلی که کانت ارائه کرده است را مورد توجه قرار نمی‌دهد. شاید بتوان نشان داد که در کتاب آموزشی غایت‌شناسی ناآگاهانه‌ی بسیار زیادی وجود دارد که، بدون اینکه بداند، نقطه نظر کانت را بازتولید می‌نماید: برای مثال فصل مربوط به «تعادل بین طبیعت و جامعه».

از سینی‌ین^۱ [نوشته‌ی] گوته: «غایت‌گرا»

ستایش خاکسارانه سزاوار آفریننده‌ی آمرزنده‌ی بخشنده‌ی است که:

به هنگام آفرینش درخت چوب پنبه، در همان آن نیز چوب پنبه را آفرید.^۲ (به نقل از کروچه، در مجلد «در مورد گوته» ص ۲۶۲)

^۱ مستان به جای Bacchant گذاشته شده است که در لغت به معنی کاهن زن در معبد باکوس خدای شراب، میگساری و عشرت است. معنای مستی، هرزگی و بی‌بند و باری نیز می‌دهد. (م.ز.)
^۲ Xenien, Goethes سینی‌ین مجموعه اشعار هجو آمیز گوته و شیلر است.

^۳ Berliner Ausgabe, Bd. 2, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1966, ۴۳۲.

کروچه تذکر می‌دهد: «بر علیه فرجام‌گرائی بیرونی^۱ که به طور عمومی در قرن ۱۸ مورد پذیرش بوده و کانت کمی پیش [از گوته] به آن با قرار دادن مفهوم عمیق‌تر «هدفمندی» به جایش انتقاد کرده بود.»

جای دیگر گوته این مایه را به شکل دیگری تکرار می‌کند و می‌گوید آن را از کانت به عاریت گرفته است: «کانت یکی از برجسته‌ترین فلاسفه‌ی مدرن است. او کسی است که آموزش در فرهنگ من بیشترین نفوذ را داشته است. تمایز بین ذهن و عین و اصل علمی‌ای که هر شی‌ای بواسطه‌ی یک علت درونی و خودویژه وجود دارد و انکشاف می‌یابد. (یک مثال مشهور را [می‌توان] ذکر کرد: اینکه درخت چوب پنبه بوجود نیامده است تا به عنوان چوب پنبه در خدمت بطری‌های ما قرار بگیرد)، چیزی بود که در آن با کانت مشترک کم و در ادامه مطالعات بسیاری را به فلسفه‌ی او اختصاص دادم.»^۲

äußerlicher Finalismus

^۲ در اینجا چند جمله در زیر نویس در متن انگلیسی و فرانسه آمده‌اند که پیشتر در یادداشت ۲۳ تحت عنوان غایت‌شناسی ترجمه شده‌اند.



www.tajrishcircle.org

 t.me/tajrishcircle

 [@tajrish_circle](https://www.instagram.com/tajrish_circle)

 [tajrishcircle](https://www.facebook.com/tajrishcircle)