



پیشتاز

ماتریالیسم، رئالیسم و نظریه بازتاب

شان سایرز • مترجم: رهام سپهری • 19-06-1405 • زمان مطالعه: ۷۹ دقیقه • فلسفه

فهرست

یادداشتی پیرامون واژگان و اصطلاحات ... ۲

مقدمه ... ۳

چگونه می‌توان استدلال‌های بارکلی را ابطال کرد؟ ... ۴

نقش فعال اندیشه در معرفت ... ۱۲

طبیعی‌سازی عقل ... ۲۰

توضیحات

این مقاله که در سال ۱۹۸۲ نگاشته شده، با بازخوانی انتقادی «نظریه بازتاب» در معرفت‌شناسی مارکسیستی، قرائت‌های مکانیکی و منفعلانه از آن را به چالش می‌کشد. نویسنده استدلال می‌کند که بازتاب واقعیت عینی توسط ذهن، فرآیندی فعال، دیالکتیکی و ریشه‌دار در «عمل اجتماعی» (Praxis) است؛ رویکردی که ضمن حفظ اصالت ماده و استقلال واقعیت از آگاهی، از دام‌های دوگانه‌انگاری/دوآلیسم کانتی و تقلیل‌گرایی خام می‌گریزد و پیوند ناگسستنی میان سوژه و ابژه را تبیین می‌کند.

نویسنده این مقاله شان سیپرز استاد بازنشسته فلسفه در دانشگاه کنت، استاد نظریه سیاسی در دانشگاه کانتربری کرایست‌چرچ، استاد مدعو فلسفه در دانشگاه پکن است. وی از نظریه‌پردازان معاصر مارکسیسم است که پژوهش‌های او بر تقاطع اخلاق، سیاست و معرفت‌شناسی متمرکز است. او پیش‌تر دوره‌های تدریس مدعوی را در ایالت‌های کلرادو و ماساچوست (آمریکا)، سیدنی (استرالیا)، استانبول (ترکیه) و شهرهای شانگهای، ووهان و پکن (چین) گذرانده است.

وبسایت شخصی و آرشیو آثار ایشان در نشانی [۱]seansayers.com در دسترس است.

این نوشتار ترجمه‌ایست از نسخه انگلیسی‌ای که در سایت بادبان سرخ در دسترس است [۲].

یادداشتی پیرامون واژگان و اصطلاحات

از آنجا که برخی از کلیدواژه‌های به‌کاررفته در این مقاله، گاه موجب سوءتفاهم‌هایی شده‌اند، ارائه یک یادداشت مقدماتی جهت شفاف‌سازی مفاهیم، راهگشا خواهد بود.

منظور من از «رئالیسم» در این نوشتار، این دیدگاه است که جهانی مادی وجود دارد که مستقل از آگاهی ما به آن، موجودیت دارد؛ دیدگاهی که می‌تواند صورت‌بندی‌های گوناگونی (نظیر تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی، ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری) به خود بگیرد. یکی از صورت‌های خاص رئالیسم، ماتریالیسم در نظریه معرفت است. با این حال، واژه «ماتریالیسم» در سال‌های اخیر چنان دستخوش تحریف و سوءاستفاده شده است که گاه به نظر می‌رسد معنایی فراتر از «نظریه‌ای که من طرفدار آنم (هر چه که باشد)» ندارد. از این‌رو، تأکید می‌ورزم که در این نوشتار، واژه «ماتریالیسم» را در دقیق‌ترین و فلسفی‌ترین معنای آن به کار می‌برم؛ به این معنا که آگاهی نمی‌تواند مستقل از ماده وجود داشته باشد و تمامی واقعیت، ماهیتی مادی دارد. بر این اساس، استدلال می‌کنم که لنین یک ماتریالیست است و نظریه معرفت او، صورتی ماتریالیستی از رئالیسم محسوب می‌شود. در نقطه مقابل، رئالیسم لاک و «رئالیسم علمی» متأخر روی بسکار (Roy Bhaskar)، صورت‌های دوگانه‌انگارانه‌ی رئالیسم هستند؛ زیرا این دستگاه‌های فلسفی، همگی مستلزم طرد ماتریالیسم

فلسفی و همچنین قائل شدن به تمایز و جدایی دوگانه‌انگارانه میان آگاهی و ماده، ظاهر و واقعیت و امثال این‌ها هستند.

در این مقاله می‌کوشم نشان دهم که این قبیل صورت‌های دوگانه‌انگارانه از رئالیسم، از عهده تبیین معرفت ما نسبت به جهان مادی برنمی‌آیند. من از رئالیسم ماتریالیستی دفاع می‌کنم و می‌کوشم نشان دهم که چگونه می‌توان این رویکرد را به شیوه‌ای دیالکتیکی بسط داد تا از کاستی‌ها و دام‌های ماتریالیسم مکانیکی در نظریه معرفت اجتناب شود.

مقدمه

نظریه بازتاب، نظریه سنتی معرفت در مارکسیسم است. این همان نظریه‌ای است که نخستین بار توسط انگلس طرح شد و سپس لنین در کتاب «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم»¹ به بسط و دفاع مفصل از آن پرداخت. اصول بنیادین این نظریه، هم به سادگی قابل بیان است و هم به آسانی قابل فهم. نخست آنکه نظریه بازتاب، در قرائت مارکسیستی‌اش، گونه‌ای از ماتریالیسم فلسفی است. این نظریه بر پایه این دیدگاه متافیزیکی² استوار است که جهانی مادی وجود دارد که مستقل از آگاهی ما به آن، موجودیت دارد؛ در حالی که آگاهی، در مقابل، نمی‌تواند مستقل از ماده وجود داشته باشد. بر همین اساس، نظریه بازتاب معرفت بر این باور است که جهان مادی توسط آگاهی قابل شناخت است، چرا که آگاهی، بازتاب‌دهنده‌ی واقعیت مادی است؛ و نیز بر این اصل استوار است که معیار سنجش حقیقت، «عمل» است.

این ایده‌ها در نگاه نخست، جذابیت بسیاری دارند. در واقع، برای بسیاری از افراد – به‌ویژه کسانی که آشنایی چندانی با فلسفه ندارند – این ایده‌ها احتمالاً امری بدیهی و مبرهن به نظر می‌رسند. با این وجود، نظریه بازتاب همواره یکی از چالش‌برانگیزترین و مناقشه‌برانگیزترین حوزه‌های فلسفه مارکسیستی بوده است. در حقیقت، بسیاری از فیلسوفان، چه در درون سنت مارکسیستی و چه در بیرون از آن، بر این باور بوده‌اند که ماتریالیسم به‌طور اعم، و نظریه بازتاب به‌طور اخص، موضعی کاذب و غیرقابل دفاع است و مدت‌هاست که در تاریخ فلسفه اعتبار خود را از دست داده است. این انتقادات از سوی طیف وسیعی از متفکران و از جهات گوناگون مطرح شده است؛ حتی از سوی نویسندگانی که در بنیادی‌ترین مسائل فلسفی، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. با این حال، با واکاوی این ادبیات، نمی‌توان به این نکته پی نبرد که چند استدلال ساده و کهن ایده‌آلیستی – که ریشه در آراء بارکلی و کانت دارند – با تکراری یکنواخت و ملال‌آور بازگو می‌شوند و به‌عنوان استدلال‌هایی قاطع و تعیین‌کننده تلقی می‌گردند. هدف من در این مقاله آن است که نشان دهم ماتریالیسم در نظریه معرفت، ذیل صورت‌بندی «نظریه بازتاب»، چنان قابلیت بسط و توسعه‌ای دارد که می‌تواند پاسخگوی این اعتراضات باشد و تبیینی قانع‌کننده از جهان مادی و معرفت ما نسبت به آن ارائه دهد.

با این وجود، در همان گام نخست باید اذعان داشت که نظریه بازتاب، آنگونه که در قرائت‌های سنتی

مارکسیستی صورت‌بندی شده است، نیازمند بسط و توسعه است و به همان شکل فعلی، کفایت نمی‌کند. به‌ویژه آنکه در تبیین لنین از این نظریه در کتاب «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم»، کاستی‌هایی وجود دارد؛ کاستی‌هایی که خود لنین نیز در پی مطالعاتش درباره هگل، به آن‌ها پی برد و بر آن‌ها صحنه گذاشت. 3 من نیز در تبیین خود از نظریه بازتاب، به‌طور چشمگیری از فلسفه هگل بهره خواهم گرفت. زیرا، چنان‌که در ادامه می‌کوشم نشان دهم، فلسفه او زیربنای ضروری و بنیادینی را فراهم می‌آورد که بر پایه آن، نظریه بازتاب می‌تواند به شیوه‌ای قانع‌کننده و پربار بسط و توسعه یابد.

چگونه می‌توان استدلال‌های بارکلی را ابطال کرد؟

نظریه بازتاب ابداع مارکسیسم نیست. این نظریه یکی از رویکردهای سنتی در معرفت‌شناسی است و تاریخچه‌ای طولانی دارد. در طول این تاریخ، صورت‌بندی‌های گوناگونی از این نظریه مطرح شده که تقریباً تمامی دیدگاه‌های اصلی فلسفی را در بر می‌گیرد: نسخه‌های تجربه‌گرایانه و عقل‌گرایانه، ایده‌آلیستی و ماتریالیستی از آن جمله‌اند. با این حال، نکته بنیادین و اولیه‌ای که باید به آن توجه کرد این است که نظریه بازتاب مارکسیستی، نسخه‌ای متمایز و مبتنی بر ماتریالیسم دیالکتیک است و صرفاً تکرار روایت‌های پیشین نیست. عدم درک این نکته، ریشه تقریباً تمامی انتقادات و اعتراضاتی بوده که به آثار انگلس و لنین وارد شده است. به‌ویژه لنین را مکرراً متهم می‌کنند که نظریه معرفت لاک را به‌طور ساده‌لوحانه و از روی جهل بازتولید کرده و بدین‌سان خود را در معرض استدلال‌هایی قرار داده است که بارکلی با آن‌ها نظریه لاک را بی‌اعتبار و ابطال کرد.

انکارناپذیر است که نظریه معرفت لنین وجوه اشتراکی با نظریه لاک دارد. روایت لنین از بازتاب، درست مانند لاک، ماهیتی شدیداً تجربه‌گرایانه دارد و از کاستی‌ها و یک‌سویه‌نگری‌هایی رنج می‌برد که مشخصه این سنت فکری است. در ادامه به این مشکلات خواهم پرداخت. با این حال، به همان اندازه انکارناپذیر است که تفاوت‌های بنیادین و حیاتی میان فلسفه لنین و نسخه تجربه‌گرایی کلاسیک نظریه بازتاب (آنگونه که در اندیشه لاک یافت می‌شود) وجود دارد. لنین یک ماتریالیست است، در حالی که لاک یک دوگانه‌انگار است و رئالیسم او نیز صورتی دوگانه‌انگارانه دارد. لنین درک عمیقی از دیالکتیک دارد، اما روایت لاک کاملاً مکانیکی است. این تفاوت‌ها بسیار سرنوشت‌سازند. نظریه لاک به دلیل دوگانه‌انگاری‌اش در برابر انتقادات بارکلی آسیب‌پذیر است؛ در حالی که فهم دیالکتیکی و ماتریالیستی لنین از بازتاب، مبنایی برای پاسخگویی به بارکلی فراهم می‌آورد.

پایه و اساس معرفت‌شناسی و متافیزیک لاک، «نظریه ایده‌ها» (یا تصورات) اوست. این نظریه، روایت لاک از تجربه است؛ محوری‌ترین مفهوم در فلسفه تجربه‌گرا. بر اساس این نظریه، ابژه‌های بی‌واسطه آگاهی و معرفت، همان ایده‌ها هستند:

ذهن، در تمامی اندیشه‌ها و استدلال‌هایش، هیچ ابژه بی‌واسطه‌ای جز ایده‌های خویش ندارد و تنها همین ایده‌هاست که می‌تواند مورد توجه و تأمل آن قرار گیرد. 4

از نظر لاک، ایده‌ها موجوداتی کاملاً ذهنی، خصوصی و روانی هستند که با جهان عینی و مادی (که مستقل از آگاهی وجود دارد) متمایزند. فلسفه لاک بدین‌سان مستلزم یک دوگانگی متافیزیکی آشکار میان ایده‌ها و اشیاء، و میان ساحت ذهنی و ساحت مادی است. این دوگانگی در نظریه معرفت او نیز نمود دارد و شامل تمایزی صلب میان «ظهورات ذهنی» و «واقعیت عینی اشیاء» می‌شود. لاک در تبیین معرفت، ابتدا نظریه ایده‌های فطری را رد می‌کند و اصل تجربه‌گرایانه را بیان می‌دارد که تمامی ایده‌ها و معرفت ما از تجربه سرچشمه می‌گیرند. اما از طریق تجربه، ما مستقیماً با ایده‌ها مواجه می‌شویم، نه با اشیاء. ما تنها از ظهورات ذهنی آگاهی که اشیاء به ما ارائه می‌دهند، نه از واقعیت عینی آن‌ها؛ ما از آن‌ها به‌عنوان پدیدار آگاهی، نه آنگونه که فی‌نفسه هستند. لاک بدین‌سان فلسفه «رنالیسم مستقیم» – یعنی این دیدگاه که ما آگاهی مستقیم و بی‌واسطه‌ای از واقعیت عینی داریم – را رد می‌کند و در عوض، نسخه‌ای از نظریه بازتاب معرفت را بسط می‌دهد.

بر اساس دیدگاه لاک، اشیاء و نیروهای جهان خارج بر حواس تأثیر می‌گذارند؛ محرکی از طریق سیستم عصبی منتقل شده و سرانجام ایده‌هایی را در آگاهی پدید می‌آورد. یک فرآیند فیزیکی موجب بروز یک فرآیند ذهنی می‌شود و پیوند میان آن‌ها علی و غیرضروری (تصادفی) است. 5 ما می‌توانیم از جهان معرفت پیدا کنیم، زیرا ایده‌های ما بازتاب‌دهنده‌اند یا، به تعبیر لاک، «شبهه» به اشیایی هستند که آن‌ها را پدید آورده‌اند. 6 از این‌رو، ایده‌های حاصل از حساسیت برای لاک، موجوداتی ذهنی‌اند که خصلت ظهورات ذهنی را دارند و بازتاب‌دهنده و شبهه‌ساز اشیاء مادی مستقل از آگاهی‌اند که آن‌ها را ایجاد کرده‌اند. بدین‌ترتیب، فلسفه لاک هم دربرگیرنده یک دوگانگی متافیزیکی میان ذهن و ماده است و هم یک دوگانگی معرفت‌شناختی میان ظهورات ذهنی و واقعیت عینی.

پاسخ بارکلی به لاک، هم ساده است و هم ویرانگر. او از همان پیش‌فرض بنیادین لاک، یعنی نظریه ایده‌ها (اینکه ایده‌ها و نه اشیاء، ابژه‌های بی‌واسطه آگاهی‌اند)، آغاز می‌کند. بارکلی سپس نشان می‌دهد که این پیش‌فرض با رنالیسم لاک و نظریه بازتاب او ناسازگار است. اگر ما تنها از ایده‌های خویش آگاهی، هرگز نمی‌توانیم مبنایی برای گفتن هرگونه سخنی درباره جهان عینی (مستقل از آن ایده‌ها) داشته باشیم. تجربه هیچ دسترسی به جهان آنگونه که فی‌نفسه هست برای ما فراهم نمی‌کند؛ تجربه تنها به ما می‌گوید که جهان چگونه بر ما ظاهر می‌شود.

"اما درباره حواس ما، از طریق آن‌ها تنها معرفت به احساسات، ایده‌ها، یا اموری پیدا می‌کنیم که بلافاصله توسط حس درک می‌شوند (هر نامی که بر آن‌ها بگذارید)؛ اما حواس به ما اطلاع نمی‌دهند که اموری خارج از ذهن و مستقل از ادراک وجود دارند، درست مانند همان اموری که ادراک می‌شوند. این امری است که خود

ماتریالیست‌ها [یعنی لاک] نیز آن را تصدیق می‌کنند.⁷

ما همچنین نمی‌توانیم بر اساس تجربه، هیچ استنتاج عقلانی درباره جهان مادی مستقل از آگاهی داشته باشیم، زیرا بنا بر گفته لاک، هیچ پیوند ضروری‌ای میان آن جهان و تجربه ما وجود ندارد. چنان‌که بارکلی می‌گوید:

نمی‌دانم چه دلیلی می‌تواند ما را وادار کند تا به وجود اجسام خارج از ذهن باور داشته باشیم، از آنجا که خود حامیان ماده نیز ادعا نمی‌کنند که هیچ پیوند ضروری‌ای میان آن‌ها و ایده‌های ما وجود دارد.⁸

و بدین‌سان، بارکلی نتیجه می‌گیرد که رئالیسم لاک و نظریه بازتاب معرفت، غیرقابل دفاع‌اند. ما باید ایده جهان مادی مستقل از آگاهی را رد کنیم. اشیاء صرفاً «مجموعه‌هایی از ایده‌ها» و برساخته‌هایی از ظهورات‌اند.

چگونه می‌توان استدلال‌های بارکلی را ابطال کرد؟ چگونه می‌توان چنین ایده‌آلیسمی را رد کرد؟ در اینجا به نقطه جدایی میان دوگانه‌انگاری لاک و نظریه بازتاب ماتریالیستی-دیالکتیکی لنین می‌رسیم. زیرا استدلال‌های بارکلی واقعاً در برابر صورت دوگانه‌انگاره رئالیسم لاک معتبر و کوبنده‌اند و این رویکرد هیچ پاسخ فلسفی برای آن‌ها ندارد. نظریه ایده‌ها، یعنی این دیدگاه که ما فوراً از ایده‌ها آگاهیم و نه از اشیاء فی‌نفسه، شکفی مطلق و غیرقابل پُرکردن میان تجربه ما و واقعیت مادی ایجاد می‌کند. دیدگاه رئالیستی مبنی بر اینکه می‌توانیم جهان اشیاء را مستقل از آگاهی بشناسیم، و نیز نظریه بازتاب، با جدایی دوگانه‌انگاره ذهنی از عینی ناسازگارند. رئالیسم را نمی‌توان بر پایه چنین دوگانگی‌ای دفاع کرد. بارکلی در این باره حق با اوست. پاسخ بارکلی سپس رد نظریه بازتاب و خود ایده واقعیت مادی مستقل از آگاهی است، و او در عوض به یک ایده‌آلیسم کاملاً ذهنی روی می‌آورد. درسی که یک ماتریالیست باید از بارکلی بگیرد، در مقابل، این است که یک نظریه معرفت ماتریالیستی تنها در صورتی قابل بسط است که پیش‌فرض‌های دوگانه‌انگاره نظریه ایده‌ها رها شوند.

هرچند بسیار به ندرت به این نکته از او اعتبار داده می‌شود، لنین در این باره بسیار صریح است. او در نقد ایده‌آلیسم و دوگانه‌انگاری در نظریه معرفت، به این نکته حیاتی اشاره می‌کند که هیچ شکافی میان امر ذهنی و امر عینی وجود ندارد. با این حال، این فلسفه‌ها که هر دو بر پایه نظریه ایده‌ها استوارند، تأثیری جز «حصار کشیدن» میان ظهورات و اشیاء فی‌نفسه ندارند و جهان مادی را به «وراء»یی ناشناختنی برای آگاهی تبدیل می‌کنند.

برای هر دانشمندی که فریب فلسفه دانشگاهی را نخورده باشد، و همچنین برای هر ماتریالیستی، احساس [...] پیوند مستقیم میان آگاهی و جهان خارج است: این احساس، تبدیل انرژی تحریک خارجی به حالتی از آگاهی است. این تبدیل، میلیون‌ها بار توسط هر یک از ما و در همه جا مشاهده شده و می‌شود. مغالطه فلسفه ایده‌آلیستی در این است که احساس را نه به‌عنوان پیوند میان آگاهی و جهان خارج – نه به‌عنوان

تصویری از پدیدار خارجی که متناظر با احساس است – بلکه به‌عنوان "موجودی یگانه" می‌پندارد. 9

هگل نیز انتقادی بسیار شبیه به این را متوجه ایده‌آلیسم ذهنی می‌کند، آنگاه که مشاهده می‌کند این رویکرد، آگاهی را «محصور در دایره‌ای نفوذناپذیر از مفاهیم کاملاً ذهنی» به تصویر می‌کشد. 10 احساسات، ظهورات و ایده‌ها به‌عنوان موجوداتی کاملاً ذهنی در نظر گرفته می‌شوند که ما را از هرگونه تماس ممکن با اشیاء فی‌نفسه قطع می‌کنند. لنین، در مقابل، تأکید می‌ورزد که احساس، همان تماس و پیوند آگاهی با جهان خارج است. احساس، از نظر لنین (و البته هگل)، صورت ذهنی ظهورِ شیء فی‌نفسه است؛ صورتی که در آن شیء فی‌نفسه بی‌واسطه بر آگاهی آشکار می‌شود. شیء فی‌نفسه در فرآیند احساس، به شیء برای ما، یعنی به پدیدار تبدیل می‌شود. در اینجا هیچ مانع و هیچ شکف غیرقابل عبوری میان ابژه و سوژه وجود ندارد. برعکس، در اینجا ما با فرآیندی پیوسته از گذار و تبدیلِ یکی به دیگری روبرویم.

در عمل، هر یک از ما بارها و بارها تبدیل ساده و ملموس "شیء فی‌نفسه" به پدیدار، به "شیء برای ما" را مشاهده کرده است. دقیقاً همین تبدیل است که معرفت نامیده می‌شود. 11

یک نظریه معرفت ماتریالیستی باید هرگونه تمایز دوگانه‌انگارانه، مطلق و متافیزیکی میان ظهور و واقعیت، و میان شیء برای ما و شیء فی‌نفسه را رد کند. لنین در این باره کاملاً صریح است: "قطعاً هیچ تفاوت اصولی از میان پدیدار و شیء فی‌نفسه وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد." 12

همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، دوگانگی می‌تواند هم صورتی متافیزیکی (هستی‌شناختی) داشته باشد و هم صورتی معرفت‌شناختی. در اندیشه لاک، این دو جنبه با هم خلط شده و از طریق هم‌سان‌پنداری او میان ایده‌ها (یک مفهوم متافیزیکی) و ظهورات (یک مفهوم معرفت‌شناختی) در هم آمیخته‌اند. همین گرایش در لنین نیز مشهود است، او نیز تمایل دارد احساسات را با ظهورات یکی بداند. این یکی از جنبه‌های تجربه‌گرایی اوست. با این حال، ماتریالیسم باید دوگانگی را در هر دو شکل آن رد کند و لنین به خوبی از این امر آگاه است. از این‌رو، لنین نه تنها تأکید می‌ورزد که ظهورات نباید کاملاً متمایز از اشیاء فی‌نفسه در نظر گرفته شوند، بلکه به همان اندازه تأکید می‌کند که احساسات نیز نباید صرفاً به‌عنوان موجوداتی ذهنی پنداشته شوند. احساسات، از نظر لنین، صرفاً «ایده» یا صرفاً حالات آگاهی نیستند؛ آن‌ها ماهیتی فیزیکی نیز دارند. او می‌گوید: "ما به کمک مغزهایمان فکر می‌کنیم" و "آگاهی، حالتی درونی از ماده است." 13

لنین هم در معرفت‌شناسی و هم در متافیزیک خود، یک ماتریالیست سازش‌ناپذیر است. در این جنبه، نظریه بازتاب او هیچ وجه اشتراکی با لاک ندارد و این اتهام که لنین صرفاً در حال تکرار لاک است، هرچند رایج، کاملاً بی‌اساس است. اما این نکته حتی توسط برخی از دوستان و مدعیان دفاع از لنین نیز به خوبی درک نشده است. برای مثال، دیوید روبن در کتاب اخیرش با عنوان «مارکسیسم و ماتریالیسم» ادعا می‌کند که در حال دفاع از آراء لنین است. با وجود عنوان کتاب، خیلی زود مشخص می‌شود که روبن ترجیح می‌دهد از واژه «رئالیسم» برای دیدگاهی که از آن دفاع می‌کند استفاده کند، و همچنین روشن می‌شود که او نوعی از

ماتریالیسم که انگلس و لنین از آن دفاع می‌کنند را به‌عنوان رویکردی «تقلیل‌گرایانه» رد می‌کند.

ماتریالیسم مارکسیستی، یا رئالیسم، وجود چیزی غیر از ذهن و محتویات آن را اثبات می‌کند، در حالی که ماتریالیسم تقلیل‌گرا مدعی است که همه چیز، از جمله ذهن و محتویات آن، می‌تواند به ماده یا امر فیزیکی تقلیل یابد. 14

روبن در اینجا، درست مانند سراسر کتاب، رئالیسم و ماتریالیسم را با هم خلط می‌کند. با این حال، مهم است که به وضوح بدانیم صورت‌های گوناگونی از رئالیسم وجود دارد که برخی از آن‌ها کاملاً با ماتریالیسم (به معنای دقیق کلمه) متمایزند. به‌طور مشخص، رئالیسم روبن ماهیتی ماتریالیستی ندارد؛ بلکه صورتی از دوگانه‌انگاری است که شباهت زیادی به لاک دارد. روبن، مانند لاک، به وجود «چیزی» – احتمالاً یک جهان مادی – مستقل از آگاهی باور دارد. اما ماتریالیسم، همان‌طور که تأکید کردم، فلسفه‌ای قوی‌تر از این است: ماتریالیسم فراتر می‌رود و اصرار می‌ورزد که هیچ آگاهی مستقل از ماده‌ای وجود ندارد. تمام واقعیت، مادی است؛ هیچ چیز در جهان جز ماده در حال حرکت وجود ندارد. آگاهی، همان ماده است که در پیچیده‌ترین و توسعه‌یافته‌ترین سطح خود سازمان یافته و عمل می‌کند. این همان ماتریالیسم فلسفی است؛ و روبن صراحتاً آن را رد می‌کند. افزون بر این، روبن در معرفت‌شناسی خود نیز ماتریالیسم را رد می‌کند. او در اینجا نیز یک رئالیست دوگانه‌انگار است و تلاش او برای ترسیم فلسفه لنین در این قالب، ناگزیر به تحریف آن می‌انجامد. زیرا روبن، درست مانند لاک، اصرار می‌ورزد که ظهورات مستقل از اشیاء فی‌نفسه‌اند. رابطه میان ظهور و واقعیت، رابطه‌ای خارجی و غیرضروری است.

رابطه میان یک باور یا یک اندیشه، و اشیاء یا اوضاع و احوال واقعی عینی که آن باورها درباره آن‌ها هستند، رابطه‌ای غیرضروری (تصادفی) است. 15

این سخن عیناً همان حرف لاک است. به محض اینکه ظهور و واقعیت به این شیوه از هم جدا شوند و تنها به‌طور غیرضروری به یکدیگر مرتبط گردند، شکفی غیرقابل پُرکردن میان آن‌ها ایجاد می‌شود و اعتراضات بارکلی بی‌پاسخ می‌مانند. درسی که مارکسیست‌ها باید از بارکلی بگیرند این است که نظریه بازتاب در صورت دوگانه‌انگارانه و لاک‌ی خود قابل دفاع نیست. هیچ شکف یا فاصله‌ای میان ظهور و واقعیت وجود ندارد؛ رابطه میان آن‌ها صرفاً تصادفی نیست: آن‌ها در وحدت وجود دارند. با این حال، روبن راه حل دیگری دارد. او به ما می‌گوید که اصلاً تلاش برای پاسخ دادن به بارکلی اشتباه است. ماتریالیسم در نهایت نمی‌تواند توجیه شود: «هیچ توجیه غیردوری برای باور به یک جهان مادی وجود ندارد»، می‌گوید. 16 منظور او این است که غیرممکن است «باور به قلمرویی ذاتاً مستقل از ذهن را با ارجاع به چیز دیگری» توجیه کنیم، چیزی مانند تجربه حسی، که «وجود واقعیت مستقل از ذهنی را که توجیه برای آن جستجو می‌شود، پیش‌فرض نمی‌گیرد».

17

روبن در اینجا مسئله توجیه «ماتریالیسم» را با ادبیاتی مطرح می‌کند که خود ماتریالیسم آن را رد می‌کند. این

ادبیات، پیش‌فرض‌های نگاه دوگانه‌انگار رئالیستی خود او را در بر می‌گیرد و مسئله را لاینحل می‌سازد. اگر آگاهی به شیوه‌ای دوگانه‌انگارانه از جهان مادی جدا شود، در این صورت واقعاً معرفت جهان مادی توسط آگاهی، غیرقابل تبیین و غیرممکن می‌شود. این همان استدلال بارکلی است که دوباره بیان شده است. اما این مسئله برای ماتریالیسم به این شکل مطرح نمی‌شود، زیرا ماتریالیسم این پیش‌فرض که آگاهی مستقل از ماده است را رد می‌کند.

روبن، از سوی دیگر، با این مسئله روبروست. او به سادگی از کنار آن می‌گذرد: «ما از هرگونه تلاش برای توجیه باورمان به اشیاء مستقل از ذهن، از طریق استدلال‌های غیرمغالطه‌آمیز، پرهیز می‌کنیم. ما صرفاً با آن‌ها آغاز می‌کنیم.» 18 به عبارت دیگر، در این نقطه، استدلال عقلانی جای خود را به جزم‌اندیشی و ادعای تعصب‌آمیز می‌دهد. و این جزم‌اندیشی با این ادبیات توجیه می‌شود:

در نهایت، انتخاب میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، انتخاب میان دو ایدئولوژی رقیب است. این انتخاب، یک انتخاب "معرفت‌شناختی" نیست که بر اساس شواهد قوی‌تر یا استدلال‌های کوبنده‌تر انجام شود، بلکه یک انتخاب "سیاسی" است که باید بر اساس وفاداری طبقاتی انجام گیرد. 19

به کوتاه‌ترین بیان، تعصب کورکورانه سیاسی قرار است جایگزین تفکر عقلانی و فلسفی شود. این دیدگاه فاجعه‌بار نسبت به فلسفه را می‌توان به آلتوسر ردیابی کرد؛ زیرا او بی‌تردید اصلی‌ترین مروج چنین جزم‌اندیشی‌ای در سال‌های اخیر بوده است. به زعم آلتوسر، فلسفه صرفاً «مبارزه طبقاتی در عرصه نظریه» است. فلسفه هیچ «ابژه» و هیچ «تاریخی» ندارد. 20 فلسفه‌های مختلف صرفاً بیان ایدئولوژیک دیدگاه‌های طبقاتی گوناگون‌اند. مسائل حقیقت و توجیه عقلانی اصلاً مطرح نیستند؛ تمام چیزی که در فلسفه‌ورزی دخیل است، تعهد به یک خط سیاسی است.

البته درست است که مسائل سیاسی در مواضع فلسفی دخیل‌اند. دفاع از ماتریالیسم در فلسفه، به معنای دفاع از یکی از بنیادی‌ترین جنبه‌های نگرش و رویکرد سوسیالیستی است. با این حال، تنها راه مؤثر و مفید برای انجام این کار، نشان دادن این نکته است که ماتریالیسم تبیینی حقیقی و قابل دفاع عقلانی از جهان و معرفت ما نسبت به آن ارائه می‌دهد. تعصب صرفاً جزم‌اندیشانه، و پایبندی کورکورانه و غیرعقلانی فیلسوفان – حتی به «خط صحیح» – از سوی دیگر، نه تنها کمکی نمی‌کند، بلکه مانعی بر سر راه آرمان سوسیالیستی است.

در چین باستان، گروهی از مردان همواره ارتش را در لشکرکشی‌هایش همراهی می‌کردند تا با کوبیدن بر طبل‌ها و سنج‌های بلند و به اهتزاز درآوردن پرچم‌هایی با تصویر هیولاهایی زشت، دشمن را بترسانند. ایده این بود که این مناظر و اصوات ناخوشایند، دشمن را تا حد تسلیم وحشت‌زده خواهند کرد. به نظر می‌رسد برخی از فیلسوفان اخیراً تلاش کرده‌اند این روش‌های بدوی را احیا کنند. آن‌ها با استفاده از اصطلاحات پیچیده، زشت و ثقیل، کوشیده‌اند مخالفان خود را بترسانند. اما همان‌طور که در امور نظامی، در فلسفه نیز این نیروهای

واقعی هستند که در نهایت تعیین‌کننده‌اند. و اصطلاحات زشتی که جزم‌اندیشانه مطرح می‌شوند، هرچند ممکن است مردم را دستپاچه کنند، به‌عنوان استدلال بی‌تأثیرند. هیاهوی غیرعقلانی کمکی نمی‌کند و توسل به آن، طرد فاجعه‌بار آن چیزی است که فلسفه واقعاً می‌تواند در «مبارزه طبقاتی در نظریه» ارائه دهد. زیرا فلسفه می‌تواند پیش‌فرض‌های بنیادین نظری نگرش سوسیالیستی را صورت‌بندی کرده و برای آن‌ها توجیه و دفاع عقلانی ارائه دهد. به این ترتیب، فیلسوفان می‌توانند نقش مهمی در مبارزه برای سوسیالیسم ایفا کنند و خدمتی واقعی انجام دهند.

بنابراین، نتیجه‌گیری تا بدین‌جا این است که ماتریالیسم باید دوگانگی را رد کند و بر وحدت امر ذهنی و امر عینی، و نیز آگاهی و ماده پافشاری ورزد. لنین در این باره بسیار صریح است. با این حال، حفظ وحدت این متضادها به معنای هم‌سان‌پنداری مطلق آن‌ها به شیوه‌ای نیست که هرگونه تمایزی را نفی کند. زیرا مهم است بدانیم که ماتریالیسم دیالکتیک، به همان میزان هرگونه هم‌سان‌پنداری بی‌واسطه میان اندیشه و واقعیت، و تقلیل ماده به اندیشه یا بالعکس را رد می‌کند. چنین تقلیل‌گرایی می‌تواند صورتی ایده‌آلیستی یا ماتریالیستی به خود بگیرد. ماتریالیسم از نوع انتزاعی و متافیزیکی، نتیجه تقلیل اندیشه به ماده است. در نظریه معرفت، این امر صورت «رنالیسم مستقیم» به خود می‌گیرد. این دیدگاهی است که می‌گوید واقعیت مستقیماً و بی‌واسطه در ظهور ارائه می‌شود. کاش چنین بود! زیرا همان‌طور که مارکس مشاهده کرد، «اگر ظهور بیرونی و ذات اشیاء مستقیماً با هم منطبق بودند، آنگاه هرگونه علم اضافی می‌بود.» 21 ذات واقعی اشیاء فوراً آشکار می‌شد و هیچ کار اکتشافی یا فهمی برای دستیابی به معرفت لازم نبود.

ایده‌آلیسم ذهنی بارکلی، در مقابل، مستلزم تقلیل واقعیت به ظهورات است. اشیاء صرفاً «مجموعه‌ها» یا، در نسخه‌های «پدیدارگرایی» متأخرتر از این فلسفه، «برساخته‌هایی» از ایده‌ها یا داده‌های حسی‌اند. 22 گاهی با این دیدگاه مواجه می‌شویم که این فلسفه «ابطال‌ناپذیر» است؛ اما این حرف مضحک است. برعکس، این فلسفه احتمالاً ناکافی‌ترین و غیرقابل‌باورترین فلسفه‌ای است که تاکنون مطرح شده و تلاش‌های پدیدارگرایان بعدی برای بسط آن نیز موفقیت‌آمیزتر نبوده است. این فلسفه به تمام دلایلی که لنین در «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم» اقامه کرده، غیرقابل دفاع است. این فلسفه بر پایه تبیینی غیرقابل دفاع از تجربه استوار است، همان‌طور که پیش‌تر استدلال کردم. اگر ایده‌آلیسم ذهنی به طور سازگار بسط یابد، به انکار هرگونه معرفت نسبت به جهان عینی، گذشته، آینده و در واقع هر چیزی فراتر از محدوده تأثرات ذهنی بی‌واسطه خودمان می‌انجامد. این امر، به عبارت دیگر، به سولیپسیسم (خودتنهانگاری) محض می‌انجامد؛ یعنی به این دیدگاه که تنها آگاهی من و حالت حاضر آن وجود دارند.

دیالکتیک به طور اعم، چه به صورت ماتریالیستی-مارکسیستی و چه به صورت ایده‌آلیستی-هگلی، هم جدایی دوگانه‌انگارانه و مطلق میان اندیشه و ماده، و میان امر ذهنی و امر عینی را رد می‌کند و هم فروپاشی تقلیل‌گرایی هر یک در دیگری را. دیالکتیک، بی‌شک، وحدت اندیشه و ماده را اثبات می‌کند؛ اما نه به‌عنوان

یک وحدت یا هویت انتزاعی، بی‌روح و متافیزیکی که هرگونه تمایز و تناقضی را طرد کند. اندیشه و ماده، ظهور و واقعیت، متضادهایی هستند که در وحدت وجود دارند و برای در نظر گرفتن این امر، ما باید «یا متافیزیکی» 23 را که در بدیل‌های سنتی دوگانه‌انگاری و تقلیل‌گرایی نمود دارد، رد کنیم. رابطه میان این متضادها نه صرفاً یک هویت است و نه صرفاً یک تمایز؛ بلکه ما باید به رسمیت بشناسیم که اندیشه و ماده، امر ذهنی و امر عینی، هم متضاد (تمایز) هستند و هم در وحدت (واحد): آن‌ها متضادهایی هستند که در وحدت وجود دارند. و فرآیند معرفت، همان فرآیندی است که از طریق آن وحدت این متضادها محقق می‌شود:

نکته کلیدی در کاوش علمی، ایجاد هماهنگی از طریق هم‌سو ساختن اندیشه ما با واقعیت است. یک هماهنگی از پیش تعیین‌شده، کل پروژه آزمایش علمی را غیرضروری می‌سازد. از سوی دیگر، یک انزوای از پیش تعیین‌شده میان اندیشه و واقعیت، علم را غیرممکن می‌سازد. 24

هرچند این سخن هنگامی که در چنین قالب انتزاعی و منطقی بیان می‌شود ممکن است مرموز و گیج‌کننده به نظر رسد، واقعیت تقابل و هویت این مفاهیم، ویژگی‌آشنایی در تجربه است. تقابل و تمایز اندیشه و واقعیت در این حقیقت دیده می‌شود که آن‌ها همیشه و ضرورتاً با هم منطبق نیستند. ایده‌های ما درباره واقعیت می‌توانند اشتباه و کاذب باشند. از سوی دیگر، هیچ شکف غیرقابل عبور یا مانعی میان واقعیت و اندیشه وجود ندارد. برعکس، این متضادها در هم نفوذ می‌کنند و به یکدیگر تبدیل می‌شوند. ماده به اندیشه تبدیل می‌شود و اندیشه به ماده. فرآیندهای ادراک و معرفت، همان فرآیندهای تبدیل واقعیت به اندیشه‌اند. در معرفت، ما جهان عینی را در اندیشه درک می‌کنیم و بدین‌ترتیب واقعیت را به ایده‌ها و اندیشه‌ها تبدیل می‌کنیم. حرکت معکوس، یعنی از اندیشه به واقعیت، در فعالیت عملی حضور دارد؛ زیرا در اعمالمان، آگاهی، مقاصد و اهداف ما صورتی مادی به خود می‌گیرند، محقق شده و در اشیاء تجسم می‌یابند. نفوذ متقابل اندیشه و واقعیت بدین‌سان پدیده‌ای آشنا و روزمره است که حتی در سطح حیات حیوانی نیز قابل مشاهده است. همان‌طور که هگل بسیار زیبا بیان می‌کند:

درباره یک متافیزیک رایج امروز که مدعی است ما نمی‌توانیم اشیاء را بشناسیم زیرا آن‌ها کاملاً بر ما بسته‌اند، می‌توان گفت که حتی حیوانات هم به اندازه این متافیزیک‌دانان احمق نیستند؛ زیرا آن‌ها به دنبال اشیاء می‌روند، آن‌ها را می‌قاپند و می‌خورند. 25

همان‌طور که هگل در اینجا اشاره می‌کند، فعالیت عملی، تملک جهان، خوردن و نوشیدن، بنیادی‌ترین تجلی‌های وحدت آگاهی و ماده، و پایه‌ای هستند که تمامی توسعه‌های بعدی این وحدت بر آن استوار است.

ما همه دلیل داریم که شاد باشیم از اینکه اشیایی که ما را احاطه کرده‌اند، موجوداتی استوار و مستقل نیستند؛ زیرا در آن صورت ما خیلی زود هم از نظر جسمی و هم از نظر ذهنی از گرسنگی هلاک می‌شدیم. 26

در خوردن و نوشیدن، ما جهان مادی را تملک و در خود هضم می‌کنیم و بدین‌ترتیب آگاهی و هستی ذهنی

خود را حفظ می‌کنیم. در ادراک و معرفت جهان نیز ما جهان عینی را تملک کرده و آن را به آگاهی و اندیشه تبدیل می‌کنیم. از سوی دیگر، در فعالیت عملی ما مقاصد و اهداف ذهنی خود را به واقعیت ترجمه می‌کنیم، آن‌ها را محقق ساخته و در اشیاء تجسم می‌بخشیم. در اینجا، در تمامی آگاهی و کنش‌مان، ما وحدت عینی آگاهی و ماده را در اختیار داریم.

از همان آغاز، رابطه انسان با طبیعت این صورت عملی را به خود می‌گیرد. اندیشه و معرفت آگاهانه و بیان‌پذیر، تنها بر این پایه و به‌عنوان توسعه‌ای از این روابط ذاتاً عملی شکل می‌گیرند. رابطه ما با جهان عینی مادی، پیش از هر چیز یک رابطه عملی و مادی است. این ایده که ما از اشیاء پیرامونمان، یعنی اشیاء فی‌نفسه، جدا شده‌ایم، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ذهنیت و آگاهی انسانی را صرفاً ذهنی می‌پنداریم؛ چیزی که نه تنها از جهان خارج، بلکه به همان اندازه از فعالیت مادی و عملی خودمان جدا شده است. این همان چیزی است که مارکس در فقره معروف «یادداشت‌هایی بر واگنر» بیان می‌کند:

زند یک استاد-معلم، رابطه انسان با طبیعت از همان ابتدا عملی نیست، یعنی روابطی نیست که از طریق کنش برقرار شده باشند؛ بلکه روابطی نظری هستند [...] اما به هیچ وجه انسان‌ها کار خود را با "ایستادن در آن رابطه نظری با اشیاء جهان خارج" آغاز نمی‌کنند. آن‌ها مانند هر حیوان دیگری، با خوردن، نوشیدن و غیره آغاز می‌کنند، لذا نه با "ایستادن" در یک رابطه، بلکه با ارتباط‌گیری فعالانه، با چنگ زدن بر اشیایی مشخص در جهان خارج از طریق کنش، و بدین‌ترتیب با ارضای نیازهایشان آغاز می‌کنند. (لذا آن‌ها با تولید آغاز می‌کنند.) از طریق تکرار این فرآیند، خاصیت آن اشیاء، یعنی خاصیت آن‌ها برای "ارضای نیازها"، در مغز آن‌ها ثبت می‌شود؛ انسان‌ها، مانند حیوانات، همچنین می‌آموزند که "از نظر نظری" آن اشیاء خارجی را که برای ارضای نیازهایشان خدمت می‌کنند، از تمام اشیاء دیگر متمایز سازند. در مرحله‌ای مشخص از این تکامل، پس از آنکه نیازهایشان و فعالیت‌هایی که از طریق آن‌ها ارضا می‌شوند، در این میان افزایش یافته و بیشتر توسعه یافته‌اند، آن‌ها این اشیاء را به‌طور زبانی به‌عنوان یک کل طبقه‌بندی‌شده نام‌گذاری می‌کنند که به‌طور تجربی از مابقی جهان خارج متمایز است. 27

نقش فعال اندیشه در معرفت

تا بدین‌جا، به اعتراضاتی نسبت به نظریه بازتاب پرداخته‌ام که توسط بارکلی مطرح شده و در سنت تجربه‌گرا بسیار تأثیرگذار بوده‌اند؛ و کوشیده‌ام نشان دهم چگونه رویکرد ماتریالیسم دیالکتیک مبنایی برای پاسخ به آن‌ها فراهم می‌آورد. اما این پایان دشواری‌های نظریه بازتاب نیست. اعتراضات دیگری نیز وجود دارند که حتی مشکلات بزرگ‌تری برای قرائت سنتی مارکسیستی ایجاد می‌کنند و از دیدگاه عقل‌گرایانه و کانتی مطرح شده‌اند. تبیین لنین از نظریه بازتاب در «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم»، به‌ویژه به دلیل ماهیت شدیداً تجربه‌گرایانه‌اش، در برابر این اعتراضات آسیب‌پذیر به نظر می‌رسد.

تجربه‌گرایی لنین در گرایش او به هم‌سان‌پنداری معرفت با آنچه در احساس داده می‌شود، آشکار است. این تقلیل معرفت به داده‌های حسی، مشخصه تجربه‌گرایی است. و درست مانند نویسندگان تجربه‌گرایی کلاسیک، لنین تمایل دارد معرفت را صرفاً به‌عنوان ثبتي منفعلانه از آنچه بلافاصله برای حواس آشکار است، به تصویر بکشد. زبان خود لنین برای توصیف نحوه بازتاب احساسات ما از واقعیت، به‌طرز چشمگیری منفعلانه و مکانیکی است: احساسات و ایده‌های ما، به گفته او، «عکس»، «کپی» و «تصویر» واقعیت‌اند. 28

این استعاره‌ها برای درک رابطه معرفت با ابژه‌اش کاملاً ناکافی‌اند. یک عکس صرفاً ظهورات بیرونی و بی‌واسطه داده‌شده‌ی اشیاء خاص را ثبت می‌کند. به همین ترتیب، احساس نیز تنها ظهور بیرونی اشیاء خاص را در برابر ما قرار می‌دهد. با این حال، بخش بزرگی از معرفت انسانی وجود دارد که مستقیماً در ظهور بیرونی و بی‌واسطه اشیاء داده نمی‌شود. بخش عمده‌ای از معرفت ما در احساس داده نمی‌شود و نمی‌توان آن را در یک عکس ثبت کرد. این نکته به‌ویژه توسط فیلسوفان عقل‌گرا تأکید شده است، کسانی که بر نقش اساسی اندیشه در معرفت صحنه گذاشته‌اند. به قول هگل:

واقعیت در ابژه، اوضاع و احوال یا رویداد، ارزش ذاتی یا جوهر، آن چیز که هر چیزی به آن وابسته است، داده‌ای بدیهی برای آگاهی نیست، یا با اولین ظهور و تأثیر ابژه هم‌خوان نیست؛ [...] برعکس، تأمل [یعنی اندیشه] لازم است تا ساختار واقعی ابژه کشف شود. 29

به‌طور مشخص، همان‌طور که کانت تأکید کرد، عناصر جهان‌شمولی و ضرورت در ظهور بی‌واسطه داده نمی‌شوند. از طریق احساس، ما صرفاً با کثرتی از ظهورات متفاوت روبرو می‌شویم. اینکه ما این کثرت متنوع از ظهورات را به‌عنوان نشان‌دهنده نظم و ضرورت در جهان تفسیر می‌کنیم، کار اندیشه است که آن را بر تجربه خود اعمال می‌کنیم. چنانکه هگل می‌گوید:

طبیعت شمار بی‌شماری از اشکال و پدیده‌های فردی را به ما نشان می‌دهد. در این تکت، ما نیاز به وارد کردن وحدت احساس می‌کنیم: بنابراین مقایسه می‌کنیم و می‌کوشیم تا جهان‌شمول را در هر مورد واحدی بیابیم. افراد متولد می‌شوند و می‌میرند، اما گونه باقی می‌ماند و در همه آن‌ها تکرار می‌شود، و هستی آن تنها برای تأمل [یعنی اندیشه] آشکار است. 30

به همین ترتیب، ضرورت و قانون فوراً در تجربه داده نمی‌شوند. تجربه ما، در عوض، توالی ظاهراً بی‌ارتباطی از رویدادهای متمایز را در برابر ما قرار می‌دهد. وقتی به سیارات می‌نگریم، برای مثال، آن‌ها را اکنون اینجا و اکنون آنجا می‌بینیم. پیوندهای ضروری میان این رویدادها، قوانین و اصول حاکم بر حرکات آن‌ها، صرفاً به تجربه داده نمی‌شوند، بلکه توسط اندیشه کشف می‌گردند.

جهان‌شمول به‌عنوان جهان‌شمول، در بیرون و پیش چشم بیرونی وجود ندارد. گونه به‌عنوان گونه قابل ادراک نیست: قوانین حرکات افلاک در آسمان نوشته نشده‌اند. جهان‌شمول نه دیده می‌شود و نه شنیده، هستی آن

تنها برای ذهن است. 31

جهان‌شمولی و ضرورت، ویژگی‌های ظهور بیرونی اشیاء نیستند. آن‌ها مستقیماً در تجربه داده نمی‌شوند. این جنبه‌های معرفت ما را نمی‌توان از طریق بازتولید مستقیم در آگاهی، به شیوه‌ای عکس‌وار، از آنچه به حواس داده می‌شود، تبیین کرد. همچنین نمی‌توانیم با لاک بگوییم که جهان‌شمولی و ضرورت را می‌توان از ظهورات «انتزاع» کرد. زیرا تجربه تنها از جزئیات به ما خبر می‌دهد و هرچقدر هم که گسترده باشد، هرگز نمی‌تواند ما را از آنچه به‌طور جهان‌شمول یا ضروری صدق می‌کند، به‌روشنی فراتر از آن چیزی می‌رود که در هر تجربه جزئی ممکن داده می‌شود، و بنابراین نمی‌تواند از آن «انتزاع» شوند.

معرفت ما فراتر از آنچه مستقیماً در تجربه داده می‌شود می‌رود، و نظر کانت این بود که «فراتر رفتن» «کار اندیشه» است. ذهن ما، به استدلال کانت، در معرفت فعال است؛ به‌طور فعال داده‌های ارائه‌شده توسط حواس را تفسیر کرده و به آن‌ها شکل و نظم می‌بخشد. در اینجا ما با ایده مشخصاً کانتی از معرفت به‌عنوان «ابزاری» روبرویم که ابژه داده‌شده بی‌واسطه را به‌طور فعال دگرگون می‌سازد. این ایده‌ها دشوارترین مشکلات را برای هر نظریه بازتابی از معرفت ایجاد می‌کنند. زیرا، به قول هگل، ما با این مسئله روبرو هستیم که «به‌کارگیری یک ابزار بر یک ابژه، آن را همان‌طور که فی‌نفسه است باقی نمی‌گذارد، بلکه در فرآیند خود، مستلزم و معطوف به شکل‌دهی و تغییری در آن است.» 32 و این، در واقع، مبنای رد کانتی نظریه بازتاب است. ما در معرفت فعالیم، ماده حسی داده‌شده را تفسیر و نظم می‌بخشیم، و مقولات را بر آن اعمال می‌کنیم. اما با این کار، ضرورتاً آن را دگرگون می‌سازیم و بدین‌سان چیزی جدید «تولید» یا «خلق» می‌کنیم: یک «ابژه معرفت» که، به‌عنوان بخشی از «برساخته» ما، ضرورتاً باید با شیء آنگونه که فی‌نفسه است متفاوت باشد. بدین‌ترتیب، فرآیند معرفت، به قول هگل، به نظر می‌رسد «نتیجه‌ای عکس آنچه قصدش بود را رقم می‌زند» 33 و ابژه معرفتی را برساخت می‌کند که با شیء فی‌نفسه، که هدف معرفت درک آن بود، ناهمخوان است. بدین‌سان شکفی میان شیء فی‌نفسه، «ابژه واقعی»، از یک سو، و شیء آنگونه که توسط ما درک و شناخته می‌شود، «ابژه معرفت»، از سوی دیگر، ایجاد می‌شود. 34 معرفت ما، بنابراین کانت استدلال می‌کند، ضرورتاً به پدیدارها محدود می‌شود و ما هرگز نمی‌توانیم به معرفت اشیاء فی‌نفسه دست یابیم.

این استدلال‌های کانتی تأثیر عظیمی بر فلسفه معاصر گذاشته‌اند؛ و این امر با توجه به اینکه نقش فعال اندیشه را در معرفت ما کانون توجه قرار می‌دهند، کاملاً قابل درک است. در پرتو این ملاحظات، قطعاً باید به ناکافی بودن حساب منفعلانه و مکانیکی از بازتاب که در برخی از صورت‌بندی‌های لنین ضمنی است، اذعان کرد. با این حال، بسیاری از فیلسوفان فراتر از این می‌روند و استدلال می‌کنند که درک این نکات باید به رد کامل حساب بازتابی از معرفت منجر شود. این قطعاً پاسخ کانت بود: او تأکید می‌کند که معرفت ما به پدیدارها محدود است و هرگز نمی‌تواند به شیء فی‌نفسه دست یابد. پس در اینجا دوباره با مسئله دوگانه‌انگاری روبرو می‌شویم. زیرا فلسفه کانت، درست مانند لاک، مستلزم جدایی غیرقابل پُرکردن و شکفی

میان پدیدارها و اشیاء فی‌نفسه است؛ به‌طوری که اشیاء فی‌نفسه در دسترس‌ناپذیری بیرون از چنگ معرفت ما قرار می‌گیرند.

اگرچه لنین در «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم» کاملاً از ماهیت دوگانه‌انگارانه و ایده‌آلیستی این حساب کانتی از معرفت آگاه است، اما در آنجا هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای به آن نمی‌دهد. دلیل این امر آن است که حسابی که او در آن اثر از معرفت ارائه می‌دهد، ماهیتی شدیداً تجربه‌گرایانه دارد. همان‌طور که پیش‌تر تأکید کردم، او تمایل دارد معرفت را با احساس هم‌سان بپندارد و بازتاب را به شیوه‌ای منفعلانه و مکانیکی در نظر بگیرد. در نتیجه، او از به رسمیت شناختن نقش فعال اندیشه در معرفت باز می‌ماند. با این حال، اکنون می‌خواهم استدلال کنم که می‌توان به نقش فعال اندیشه در معرفت به‌درستی اذعان کرد، بی‌آنکه نظریه بازتاب و رویکرد ماتریالیستی در معرفت‌شناسی را رها سازیم. خود لنین نیز پس از نگارش «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم» و در جریان مطالعه «علم منطق» هگل به این نکته پی برد؛ و تعجب‌آور نیست که مطالعه هگل این موضوع را برای او روشن ساخته باشد، زیرا هگل این نکته را با وضوح و قوتی بی‌نظیر در نقدهایش بر کانت بیان می‌کند.

هگل استدلال کانت را می‌پذیرد که اندیشه فعال – تفسیر و دگرگون‌سازی نظری مواد تجربه – نقشی اساسی در فرآیند معرفت ایفا می‌کند. اما او این ایده کانتی را رد می‌کند که اندیشه و تفسیر صرفاً صورت‌هایی ذهنی‌اند، چیزی که ما بر معرفت خود تحمیل می‌کنیم و ما را از ابژه فی‌نفسه دور می‌سازد. به عبارت دیگر، او این ایده کانتی را رد می‌کند که اندیشه ما، تفسیرهای ما و نظریه‌های ما، به‌عنوان مانعی میان ما و جهان آنگونه که فی‌نفسه است، عمل می‌کنند. هگل این نکته را در برابر کانت بدین‌سان بیان می‌کند:

اینکه مقولات را صرفاً ذهنی بدانیم، یعنی بخشی از خودمان، باید برای ذهن طبیعی بسیار عجیب به نظر رسد [...] کاملاً درست است که مقولات در احساس، آنگونه که به ما داده می‌شود، وجود ندارند. وقتی، برای مثال، به تکه‌ای قند نگاه می‌کنیم، آن را سخت، سفید، شیرین و غیره می‌یابیم. اکنون می‌گوییم همه این خصایص در یک ابژه متحد شده‌اند. حال این وحدت است که در احساس یافت نمی‌شود. همین اتفاق می‌افتد اگر دو رویداد را در رابطه علیت با هم در نظر بگیریم. حواس تنها ما را از دو وقوع مجزا که از نظر زمانی پشت سر هم می‌آیند آگاه می‌کنند. اما اینکه یکی علت است و دیگری معلول – به عبارت دیگر، پیوند علی میان آن دو – توسط حس درک نمی‌شود؛ این امر تنها برای اندیشه آشکار است. با این حال، هرچند مقولاتی مانند وحدت یا علت و معلول، اکیداً خصیصه اندیشه‌اند، از این امر به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که آن‌ها صرفاً باید متعلق به ما باشند و نه اینکه مشخصه اشیاء نیز باشند. کانت با این حال آن‌ها را به ذهن سوژه محدود می‌کند [...].

35

به عبارت دیگر، سهم اندیشه صرفاً ذهنی نیست. اندیشه و نظریه ما را از جهان مادی عینی قطع نمی‌کنند؛ بلکه باز هم، «مغالطه ایده‌آلیسم» این است که چنین بپنداریم. برعکس، همان‌طور که لنین می‌گوید:

در اصل، هگل در مقابل کانت کاملاً حق با اوست. اندیشه‌ای که از عینی به انتزاعی حرکت می‌کند – مشروط بر اینکه صحیح باشد [...] – از حقیقت دور نمی‌شود، بلکه به آن نزدیک‌تر می‌شود. انتزاع ماده، انتزاع یک قانون طبیعی، انتزاع ارزش و غیره، به کوتاه‌ترین بیان، همه انتزاعات علمی (صحیح، جدی و نه پوچ) طبیعت را عمیق‌تر، درست‌تر و کامل‌تر بازتاب می‌دهند. 36

ذهن قطعاً در فرآیند معرفت فعال است، تجربه را تفسیر می‌کند، نظریه می‌پردازد، اما لنین در اینجا به این نکته اساسی اشاره می‌کند که اندیشه بدین‌سان، آنگونه که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، ما را از شیء فی‌نفسه قطع نمی‌کند؛ بلکه به ما کمک می‌کند تا واقعیت را کامل‌تر و عمیق‌تر درک و فهم کنیم. «ابژه معرفتی» که ما به کمک اندیشه از نظر نظری می‌سازیم، نباید (یا اصلاً نباید) کاملاً متفاوت یا ناهمخوان با ابژه واقعی، با ابژه آنگونه که فی‌نفسه است، باشد. بلکه ما می‌کوشیم به کمک فهم نظری، ماهیت اشیاء فی‌نفسه را «عمیق‌تر، درست‌تر و کامل‌تر» بازتاب دهیم. اندیشه وسیله‌ای است که به یاری آن می‌توانیم فراتر از ظهورات بی‌واسطه و داده‌های حسی نفوذ کنیم و به واقعیت ذاتی و زیربنایی اشیاء دست یابیم. بدین‌ترتیب، این امکان وجود دارد که بینش کانتی مبنی بر مشارکت فعال اندیشه در معرفت را به رسمیت بشناسیم و در عین حال در برابر پیامدهای ایده‌آلیستی‌ای که کانت و بسیاری دیگر از فیلسوفان کوشیده‌اند از آن استخراج کنند، مقاومت ورزیم. در واقع، امکان استفاده از بینش مهم کانت برای تعمیق و تقویت نظریه بازتاب و نظریه معرفت ماتریالیستی وجود دارد.

اهمیت این ایده‌ها عمیق و بنیادین است. وقتی می‌گوییم تفسیرها و نظریه‌هایی که معرفت ما را تشکیل می‌دهند می‌توانند بازتابی درست از جهان عینی، آنگونه که فی‌نفسه است، ارائه دهند، در واقع سخنی با پیامدهای مهم درباره ماهیت جهان فی‌نفسه بر زبان آورده‌ایم. اگر نظریه علمی واقعیت را بازتاب می‌دهد، پس واقعیت باید همان‌گونه باشد که در نظریه توصیف شده است. به‌طور مشخص، جهان‌شمولی و ضرورتی که بخشی از تبیین ما از جهان هستند، باید واقعاً در جهان، به‌عنوان ویژگی‌های ذاتی جهان فی‌نفسه، وجود داشته باشند. تقسیم جهان به گونه‌ها و انواع مختلف، رفتار ضروری و قانون‌مند اشیاء، باید ویژگی‌های واقعیت فی‌نفسه باشند، نه صرفاً تحمیل‌های اندیشه ما. با گفتن این حرف، ما با دو دیدگاه مخالف و بسیار تأثیرگذار در این موارد درگیر می‌شویم. نخست آنکه ایده کانتی را رد می‌کنیم که تفسیرها و مقولات صرفاً صورتهایی ذهنی‌اند که ما بر داده‌های داده‌شده تحمیل می‌کنیم، «نحوه نگاه ما به اشیاء»؛ و دوم آنکه دیدگاه تجربه‌گرایانه را رد می‌کنیم که می‌گوید جهان از جزئیات بی‌ارتباط، یا «ایده‌ها» یا ظهورات جزئی تشکیل شده است و انواع (جهان‌شمول‌ها) و قوانین (ضرورت‌ها) صرفاً «خلاصه‌نویسی‌های» Convenient برای «مجموعه‌ها» یا سلسله‌ای از چنین جزئیاتی هستند. برعکس، جهان‌شمولی و ضرورت صرفاً آفریده‌های ذهنی ما نیستند، بلکه ویژگی‌های ذاتی اشیاء فی‌نفسه‌اند که مستقل از اندیشه ما وجود دارند.

گونه‌های طبیعی و ضرورت‌های طبیعی وجود دارند. هرچند چنین ایده‌هایی ممکن است با برخی پیش‌فرض‌های فلسفی عمیقاً ریشه‌دار در تضاد باشند، این دیدگاه‌های ماتریالیستی در علوم رایج‌اند، جایی

که به قول هگل:

واقعیت عینی به قوانین نسبت داده می‌شود، نیروها درونی‌اند، و ماده [به‌عنوان] ماهیت حقیقی خود شیء در نظر گرفته می‌شود [...] اجناس نیز، [...] صرفاً گروه‌بندی از شباهت‌ها، انتزاعی که ما انجام می‌دهیم نیستند؛ آن‌ها نه تنها ویژگی‌های مشترک دارند، بلکه جوهر درونی خود ابژه‌اند [...] فیزیک این جهان‌شمول‌ها را مایه افتخار خود می‌داند. 37

تنها چند سال پیش، این ایده‌ها عجیب و غریب و مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسیدند؛ اما اخیراً تجدید علاقه‌ای گسترده به مفاهیم گونه‌های طبیعی و ضرورت‌های طبیعی رخ داده است. در سنت مارکسیستی، این امر به‌ویژه مدیون کار کسانی بوده است که می‌توان آن‌ها را «رنالیست‌های ساختارگرایی» گوناگون نامید. 38 بسکار و گودلیه به‌عنوان نمونه‌های من کافی‌اند. 39 هر دو اصرار دارند که جهان‌شمولی و ضرورت وجودی عینی دارند و در «سازوکارهای» واقعی (بسکار) یا «ساختارهای» واقعی (گودلیه) تجسم یافته‌اند. با این حال، این سازوکارها یا ساختارها مستقیماً برای حواس حاضر نیستند. ویژگی مشخصه این نویسندگان، خصومت شدید آن‌ها با تجربه‌گرایی و این ایده است که تجربه می‌تواند منبع معرفت باشد. حواس، به استدلال آن‌ها، تنها ما را از جهان پدیدارها، جهان تجربی، آگاه می‌سازند؛ اما این باید به‌شدت از سطح «واقعیت» متمایز شود، سطحی که سازوکارها و ساختارها در آن عمل می‌کنند. بسکار، برای مثال، از سازوکارها و ساختارها به‌عنوان موجوداتی «متعالی» و «فراواقع» 40 یاد می‌کند و مکرراً بر استقلال آن‌ها از جهان تجربی، جهان تجربه، تأکید می‌ورزد. گودلیه نیز در تبیین خود، تمام تأکید را بر تمایز و جدایی سطح ساختاری از جهان پدیدارها می‌گذارد. پدیدارهایی که ما با حواس خود درک می‌کنیم، به اصرار او، این ساختارهای واقعی را پنهان می‌سازند؛ و بنابراین نظریه علمی باید صرفاً این ظهورات حسی را رد کرده و کنار بگذارد تا به واقعیت دست یابد – "مفهوم علمی از واقعیت اجتماعی از طریق "انتزاع" از مفاهیم خودبه‌وجودآمده یا بازتاب‌یافته افراد "پدیدار" نمی‌یابد. برعکس، آن باید بداهت این مفاهیم را در هم بشکند تا منطق پنهان درونی حیات اجتماعی را آشکار سازد. بنابراین، برای مارکس، مدلی که توسط علم ساخته می‌شود با واقعیتی مطابقت دارد که در زیر واقعیت مرئی پنهان شده است. 41

نظریه بازتاب ماتریالیستی دیالکتیک، آنگونه که من آن را تبیین کرده‌ام، به‌روشنی وجوه اشتراک بسیاری با چنین «رنالیسم» ساختارگرایی دارد. به‌طور مشخص، آن نیز اصرار می‌ورزد که معرفت علمی و صحیح، ماهیت واقعی اشیاء را بازتاب می‌دهد: قوانین و گونه‌ها وجودی عینی دارند؛ آن‌ها صرفاً آفریده‌های فعالیت ذهنی ما نیستند. با این حال، رنالیست‌های ساختارگرایی که من در نظر دارم، در اشتیاق خود برای تأکید بر اینکه چنین قوانین و گونه‌هایی مستقیماً در تجربه حاضر نیستند، زیاده‌روی می‌کنند. آن‌ها تمایز پدیدار از واقعیت را به شیوه‌ای یک‌سویه و متافیزیکی برجسته می‌سازند. آن‌ها شکفی مطلق و دوگانگی غیرقابل پُرکردنی میان پدیدار و واقعیت ایجاد می‌کنند. واقعیت در دسترس‌ناپذیری فراتر از پدیدارها قرار می‌گیرد؛ آن را صرفاً چیزی فی‌نفسه و نه برای ما می‌پندارند و معرفت به آن غیرممکن و غیرقابل فهم می‌شود.

چنین رئالیسمی، که صورتی عقل‌گرایانه از رئالیسم است، بدین‌سان با همان نوع تجربه‌گرایی رئالیسم لاک‌ی که پیش‌تر بررسی شد، در یک پایه دوگانه‌انگارانه شریک است. و همان‌طور که پیش‌تر استدلال کردم، دوگانه‌انگاری، اگرچه وجود جهان مادی مستقل از آگاهی را به رسمیت می‌شناسد، اما نمی‌تواند معرفت ما به آن را تبیین کند. به محض اینکه یک شکف و تمایز مطلق میان پدیدار و واقعیت پیش‌فرض گرفته شود، هیچ راهی برای دستیابی به معرفت واقعیت با شروع از پدیدارها وجود ندارد. توسعه یک نظریه معرفت قانع‌کننده بر پایه پیش‌فرض‌های دوگانه‌انگارانه غیرممکن است. بلکه، ضروری است که رابطه دیالکتیکی پدیدار و واقعیت را به رسمیت بشناسیم. هیچ شکف مطلق میان این متضادها وجود ندارد – آن‌ها در وحدت وجود دارند – آن‌ها در هم نفوذ می‌کنند و به یکدیگر تبدیل می‌شوند. این نکته اساسی‌ای است که دیالکتیک هگل‌ی و ماتریالیستی بر آن تأکید می‌ورزد.

رئالیسم دوگانه‌انگار مستلزم تبیینی ناکافی از پدیدار و واقعیت و رابطه میان آن‌هاست. واقعیت و پدیدار هر کدام به‌عنوان قلمروهایی خودبسنده، منزوی و جدا از یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند. درست است، همان‌طور که رئالیست‌های دوگانه‌انگار اصرار می‌ورزند، که واقعیت اشیاء مستقیماً و بی‌واسطه آشکار نیست. واقعیت با پدیدار متفاوت است؛ پدیدارها واقعیت را پنهان می‌سازند. این درست است – مشروط بر اینکه این نکته به شیوه‌ای یک‌سویه و انحصاری برجسته نشود، و به همان اندازه و با همان اهمیت به رسمیت شناخته شود که واقعیت در و از طریق پدیدارها بر ما آشکار می‌شود. پدیدارها هم واقعیت را پنهان می‌سازند و هم آن را آشکار – تنها با به رسمیت شناختن هر دو جنبه در اینجا می‌توانیم رابطه میان آن‌ها را به‌درستی درک کنیم.

نخست، در خصوص واقعیت: تنها به این دلیل است که واقعیت خود را به ما نشان می‌دهد و به‌عنوان پدیدار آشکار می‌شود، ما می‌توانیم به آن معرفت پیدا کنیم. اگر پدیدارها صرفاً با واقعیت متفاوت بودند و واقعیت را آشکار نمی‌ساختند، ما هیچ راهی برای شناخت واقعیت از طریق تجربه نداشتیم. کشف علمی غیرممکن می‌شد. واقعیت برای همیشه «فراتر یا پشت» پدیدار باقی نمی‌ماند. اشیاء مادی، و نیروها و گرایش‌های درون آن‌ها، قطعاً هستی‌ای فی‌نفسه دارند، مستقل از معرفت و آگاهی ما به آن‌ها. اما به همان اندازه، آن‌ها می‌توانند بر ما تأثیر بگذارند. واقعیت در خود خویش محبوس نمی‌ماند – آن «می‌درخشد» 42 و خود را به‌عنوان پدیدار آشکار می‌سازد.

نکات مشابهی را می‌توان در خصوص پدیدارها نیز بیان کرد. به قول هگل، «پدیدار نباید با یک فریب صرف اشتباه گرفته شود.» 43 پدیدار نباید به‌عنوان پدیداری محض، جدا از واقعیت اشیاء فی‌نفسه، در نظر گرفته شود. در ابتدا، ممکن است ظهورات بی‌واسطه‌ای که اشیاء ارائه می‌دهند را به‌عنوان واقعیت آن‌ها در نظر بگیریم. اما به تدریج، از طریق فرآیند معرفت، می‌آموزیم که پدیدارها را از واقعیت تمایز دهیم. وقتی این کار را کردیم، پدیدارها را نه به‌عنوان پدیدارهایی محض، بلکه به‌عنوان پدیدارهایی درک می‌کنیم که واقعیت زیربنایی آن‌ها را آشکار می‌سازند و در آن‌ها تجلی می‌یابند. ما آن‌ها را به‌عنوان پدیدارهای این واقعیت درک

می‌کنیم. بدین ترتیب، درک می‌کنیم که چگونه ایده‌های ذهنی ما واقعیت جهان عینی را بازتاب می‌دهند.

این هگل است که این نکات را به روشن‌ترین و کامل‌ترین شکل بیان کرده و بدین‌سان مبنای فلسفی ضروری برای یک نظریه بازتاب قانع‌کننده از معرفت را فراهم آورده است. او کانتیسم و سایر اشکال دوگانه‌انگاری را به این دلیل رد می‌کند که "به پدیدار معنایی صرفاً ذهنی می‌بخشند، و جوهر انتزاعی را بی‌حرکت و در بیرون از آن، به‌عنوان شیء فی‌نفسه‌ای فراتر از دسترس شناخت، قرار می‌دهند." 44

پدیدارها علاوه بر پنهان‌سازی واقعیت، آن را آشکار نیز می‌سازند. به عبارت دیگر، و در این معنا، پدیدارها واقعیت را بازتاب می‌دهند. و مهم است بدانیم که این یک رابطه ضروری است که بر تمام پدیدارها، تمام ایده‌ها، تمام اندیشه‌ها – هم صادق و هم کاذب – اعمال می‌شود. ایده‌های صادق را می‌توان از ایده‌های کاذب بر اساس نحوه خاص بازتاب یا تطابق آن‌ها با واقعیت تمایز داد – اما نه بر اساس اینکه آیا این کار را می‌کنند یا خیر. اگر رابطه میان پدیدار و واقعیت، امر ذهنی و امر عینی، صرفاً به‌عنوان یک رابطه غیرضروری (تصادفی) در نظر گرفته شود، آنگاه ما به دوگانه‌انگاری بازگشته‌ایم. در واقع، دیدگاهی که این رابطه را صرفاً تصادفی می‌پندارد، صرفاً بیان منطقی دوگانه‌انگاری است. دیالکتیک رابطه پدیدار و واقعیت را ضروری می‌داند. واقعیت باید آشکار شود و «بدرخشد». هگل این نکته را با ادبیاتی الهیاتی بیان می‌کند: «خداوند هر آنچه هست را می‌بخشد و آشکار می‌سازد.» 45 به عبارت دیگر، واقعیت برای ما قابل شناخت است، آن «وراء»یی برای ما نیست. افزون بر این، هیچ پدیدار محضی وجود ندارد. هیچ ایده کاملاً کاذبی وجود ندارد – تمام باورهایی که به‌طور واقعی پرورانده می‌شوند، جنبه‌ای از واقعیت را بازتاب و آشکار می‌سازند – مسئله تنها در تفسیر و فهم صحیح آن‌هاست.

این‌ها، در واقع، دیدگاه‌هایی هستند که در تبیین مارکس از ایدئولوژی ضمنی‌اند. برای مثال، مارکس به‌روشنی دیدگاه دینی به جهان را دیدگاهی کاذب و مسخ‌شده می‌دانست، «افیون توده‌ها»؛ و با این حال، او ایده‌های دینی را صرفاً کاذب یا صرفاً توهم‌آمیز نمی‌پنداشت. او تأکید می‌کند که ایده‌های دینی از شرایط خاص اجتماعی و تاریخی سرچشمه می‌گیرند و آن‌ها را بازتاب می‌دهند. آن‌ها آرزوهای واقعی و اصیل مردمی را که آن‌ها را در باور دارند بازتاب و بیان می‌کنند، خواه این آرزوها ارتجاعی باشند یا ترقی‌خواهانه، هرچند به شکلی مسخ‌شده. مارکس می‌گوید: «جهان دینی چیزی جز بازتاب [یعنی بازتاب] جهان واقعی نیست.» 46 افزون بر این، بازتاب‌های دینی و ایدئولوژیک تا زمانی که شرایط اجتماعی به‌گونه‌ای تغییر نکرده است که «روابط عملی زندگی روزمره برای انسان هیچ رابطه‌ای جز روابط کاملاً قابل فهم و معقول با هم‌نوعان و طبیعت ارائه ندهد» 47، به حاکمیت خود ادامه خواهند داد. دیدن ایده‌های دینی به‌عنوان توهمات محض، به‌عنوان ظهوراتی صرفاً ذهنی و کاذب، دیدگاهی سطحی و ناکافی است. و با این حال، این بالاترین بینشی است که رئالیسم دوگانه‌انگار قادر به دستیابی به آن است. ماتریالیسم دیالکتیک، در مقابل، قادر به درک «مثبت در منفی» 48 است و می‌بیند که چگونه ایدئولوژی هم واقعیت را پنهان می‌کند و هم آن را آشکار.

نکات مشابهی را می‌توان حتی درباره رویاها نیز بیان کرد، آنگونه که کار فروید نشان می‌دهد؛ و این اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا رویاها توسط دکارت و بسیاری از فیلسوفان پس از او، به‌عنوان نمونه پارادایمی از توهم صرفاً ذهنی در نظر گرفته می‌شوند. برای دکارت، رویاها پدیدارهایی محض‌اند، رؤیاهایی صرفاً کاذب و توهم‌آمیز که هیچ واقعیتی با آن‌ها مطابقت ندارد. فروید با این حال نشان داد که پدیدارهایی که رویاها ارائه می‌دهند – «محتوای آشکار» آن‌ها – پدیدارهایی محض، توهمات صرفاً ذهنی یا صرفاً ایده‌های کاذب نیستند. محتوای آشکار رویاها، آنچه بلافاصله برای بیننده رویا در آن‌ها آشکار است، قابل تفسیر است. می‌توان آن را به‌عنوان ظهور (مسخ‌شده) واقعیت فهمید. رویا، به زعم فروید، بازتابی از آرزوها، امیال، واکنش‌ها و احساسات واقعی – هرچند اغلب ناخودآگاه – بیننده رویاست که معمولاً پاسخ‌هایی به رویدادهای روز قبل‌اند. رویاها بدین‌سان «شاهراهی» به ناخودآگاه‌اند. 49 اما آن‌ها این واقعیت را به شکلی مسخ‌شده بازتاب می‌دهند؛ آن‌ها نیاز به تفسیر دارند. بدین‌ترتیب، رویاها نیز هم واقعیت را آشکار می‌سازند و هم آن را پنهان. رویا بدین‌سان بازتابی مسخ‌شده از جنبه‌هایی از واقعیت بیننده رویاست که حتی مسخ‌شدگی‌های آن، حقایقی را درباره آرزوها و امیال (ناخودآگاه) بیننده رویا آشکار می‌سازند. 50

افزون بر این، حتی احساسات و احساسات «کاملاً ذهنی» نیز باید به‌عنوان بازتاب‌دهنده واقعیت عینی در نظر گرفته شوند. درد، برای مثال، که از زمان ویتگنشتاین به نمونه فلسفی مرکزی احساس ذهنی تبدیل شده است، واقعیت هستی فیزیکی ما را بازتاب می‌دهد. آن همچنین وسیله‌ای بسیار مهم است که به یاری آن ما به ویژگی‌های جهان خارج پی می‌بریم و به آن‌ها واکنش نشان می‌دهیم. بنابراین حتی درد نیز یک احساس صرفاً ذهنی نیست، بلکه واقعیت عینی وضعیت فیزیکی ما را بازتاب می‌دهد. در واقع، دردها دقیقاً بر همین اساس نقش مهمی در تشخیص پزشکی ایفا می‌کنند.

تمام ایده‌ها و حالات ذهنی واقعیت را بازتاب می‌دهند. این موضع ماتریالیستی است. به قول لنین، «قطعاً هیچ تفاوت اصولی‌ای میان پدیدار و شیء فی‌نفسه وجود ندارد»؛ 51 هیچ شکف غیرقابل عبوری میان پدیدار و واقعیت نیست: آن‌ها یک وحدت را تشکیل می‌دهند. و این وحدت یک واقعیت موجود است – نه یک آرمان که صرفاً باید باشد. با گفتن این حرف، البته من نمی‌گویم که تمام ایده‌ها صادق‌اند و تمام معرفت کامل است. توهمات ایدئولوژیک، رویاها و غیره، واقعیت را بازتاب می‌دهند، اما این کار را به شکلی ناکافی، مسخ‌شده، تحریف‌شده و کاذب انجام می‌دهند. البته، توهمات و ایده‌های کاذب باید به‌عنوان کاذب و توهم‌آمیز نقد و رد شوند. اما اگر تنها چیزی که از دین و رویا می‌دانیم این باشد که آن‌ها کاذب‌اند، بسیار کم فهمیده‌ایم. نظریه‌های رئالیستی معرفت که من آن‌ها را نقد کرده‌ام، فراتر از این نمی‌روند. اما نظریه ماتریالیستی دیالکتیک می‌کوشد این ایده‌های کاذب را به‌عنوان بازتاب‌های واقعیت درک کند. آن می‌کوشد معنای دین و اهمیت رویاها را تفسیر و فهم کند – می‌کوشد محتوای صادق آن‌ها را در درون صورت کاذبشان به‌طور انتقادی تملک کند – می‌کوشد «مثبت در منفی» را بیابد. و فراتر از این، می‌کوشد شرایط مادی را درک کند که آگاهی را وادار به اتخاذ این اشکال کاذب و مسخ‌شده می‌کنند.

طبیعی‌سازی عقل

تا بدین‌جا، من به نقد ماتریالیستی از دوگانه‌انگاری کانتی در معرفت‌شناسی پرداخته‌ام. با این حال، ماتریالیسم باید دوگانه‌انگاری متافیزیکیِ نهفته در فلسفه کانت را نیز رد کند. همان‌طور که در مورد لاک، در مورد کانت نیز این دو نوع دوگانه‌انگاری به‌طور تنگاتنگی به هم پیوسته‌اند. اما در فلسفه کانت، ما نه تنها با دوگانه‌انگاری ذهن/ماده، بلکه با تمایز دوگانه‌انگارانه‌ای میان عقل و طبیعت نیز روبرو هستیم.

همان‌طور که دیدیم، از نظر کانت، توانایی ما در تفسیر احساسات و به‌کارگیری مقولات بر روی آن‌ها، شرط لازم برای داشتن تجربه و معرفت است. احساس، از نظر کانت، صرفاً واکنشی جزئی به یک ابژه حاضر خاص است؛ در حالی که شناسایی، بازشناسی و تفسیر اموری که در تجربه ارائه می‌شوند، مستلزم به‌کارگیری مفاهیم و مقولات، و استفاده از قوای فهم و عقل ماست. به عبارت مشهور کانت، «شهودها بدون مفاهیم کورند [...]». 52 افزون بر این، نظر کانت بر این بود که تنها انسان‌ها دارای این ظرفیت‌ها و توانایی‌های عقلانی هستند: او انسان‌ها را ذاتاً موجوداتی عقلانی می‌پنداشت و از این جهت، آن‌ها را متمایز از سایر آفریده‌های طبیعی می‌دانست. بدین‌سان، فلسفه کانت مستلزم تمایز و جدایی آشکاری میان ساحت عقلانی جهان انسانی و سایر بخش‌های طبیعت است.

البته انکارناپذیر است که انسان‌ها دارای قوای عقلانی‌ای هستند که آن‌ها را از سایر موجودات متمایز می‌سازد. با این حال، ماتریالیسم اصرار می‌ورزد که هیچ شکف مطلق یا جدایی‌ای میان انسان و طبیعت وجود ندارد. انسان بخشی از طبیعت و محصول فرآیندهای طبیعی تکامل بیولوژیکی است. این دیدگاه علمی مدرن، دیدگاه ماتریالیستی، و تنها دیدگاه قابل دفاع است. بنابراین، هرگونه تلاشی برای تقسیم دوگانه‌انگارانه جهان انسانی از جهان طبیعی باید رد شود.

درست است که انسان‌ها تنها موجوداتی هستند که قادر به تجربه خودآگاه‌اند (تجربه‌ای که در آن، به قول کانت، «من فکر می‌کنم» همراه با بازنمایی‌های من است)؛ 53 و تنها موجوداتی که زبان را برای توصیف و ارتباط تجربه خود توسعه داده‌اند. با این وجود، روشن است که حیوانات نیز دارای ظرفیت‌هایی هستند که شایسته نامیدن به‌عنوان ظرفیت‌های عقلانی بر اساس معیارهای کانتی است. به‌طور مشخص، اگر تجربه و معرفت مستلزم ظرفیت‌های عقلانی باشد (همان‌طور که کانت استدلال می‌کند)، آنگاه از آنجا که حیوانات نیز می‌توانند تجربه و معرفت داشته باشند، باید به رسمیت شناخت که آن‌ها نیز دارای این ظرفیت‌ها هستند. یک سگ، برای مثال، می‌تواند تجربه خود را «تفسیر» کند. می‌تواند غذای خود، خانه‌اش و صاحبش را بازشناسی کند. می‌تواند اشیاء جهان پیرامون خود را شناسایی و طبقه‌بندی نماید. همچنین می‌تواند «انتظارات» و «فرضیه‌های» علی شکل دهد؛ برای مثال، می‌تواند نشان دهد که انتظار دارد غذا داده شود یا برای پیاده‌روی بیرون برده شود. دیدگاه ضمنی در فلسفه کانتی مبنی بر اینکه حیوانات صرفاً ارگانیسم‌های حسّی‌اند که تنها واکنش‌های جزئی به موقعیت‌های جزئی نشان می‌دهند، کاملاً غیرقابل دفاع است.

در این استدلال، من متحدی غیرمنتظره در کارل پوپر می‌یابم. او به‌ویژه در آثار متأخر خود، ایده‌های مشابهی را به شیوه‌ای پربار و جالب بسط داده است. او برای مثال می‌نویسد:

مشاهده همواره گزینشی است. این مشاهده نیازمند یک ابژه برگزیده، یک وظیفه معین، یک علاقه، یک نقطه نظر، یک مسئله است [...] کاتز می‌نویسد: "یک حیوان گرسنه، محیط را به امور خوردنی و نخوردنی تقسیم می‌کند. حیوانی که در حال فرار است، راه‌های گریز و پنهانگاه‌ها را می‌بیند" [...] به نظر من، نظریه ایده‌های فطری مضحک است؛ اما هر ارگانیسمی دارای واکنش‌ها و پاسخ‌های فطری است؛ و در میان آن‌ها، پاسخ‌هایی که با رویدادهای قریب‌الوقوع سازگار شده‌اند. این پاسخ‌ها را می‌توان بدون آنکه لزوماً به آگاهانه بودن آن‌ها اشاره کنیم، به‌عنوان "انتظارات" توصیف کرد. نوزاد انسان در این معنا "انتظار" دارد که تغذیه شود. با توجه به رابطه نزدیک میان انتظار و معرفت، ما حتی می‌توانیم با معنایی کاملاً معقول از "معرفت فطری" سخن بگوییم. 54

به زعم پوپر، ظرفیت‌های عقلانی و معرفت ما پایه‌ای بیولوژیکی دارند و اشکال توسعه‌یافته معرفت نظری بیان‌پذیر، در اشکال مادی ساده‌تر و بدوی‌تری ریشه دارند. پوپر حتی این تبیین را به حیات گیاهی نیز تعمیم می‌دهد:

حیوانات و حتی گیوانات حل‌کننده مسئله‌اند [...] راه‌حل‌های آزمایشی‌ای که حیوانات و گیوانات در کالبدشناسی و رفتار خود جای می‌دهند، همتایان بیولوژیکی نظریه‌ها هستند؛ و بالعکس: نظریه‌ها با اندام‌های درون‌تنی و شیوه‌های عملکرد آن‌ها مطابقت دارند. درست مانند نظریه‌ها، اندام‌ها و عملکردهایشان نیز سازگاری‌های آزمایشی با جهانی هستند که در آن زندگی می‌کنیم. 55

در واقع، حتی در سطح غیرآلی نیز واکنش‌ها و پاسخ‌هایی شبیه به آنچه پوپر به آن اشاره می‌کند، وجود دارد. تصور اینکه جهان طبیعی صرفاً از جزئیات و واکنش‌های جزئی تشکیل شده است، اشتباه است. همان‌طور که هگل می‌گوید و من نیز استدلال کرده‌ام، «عقل یا فهم در جهان حضور دارد»، 56 به این معنا که حتی در جهان اشیاء بی‌جان نیز، اشیاء به شیوه‌ای قانون‌مند واکنش نشان می‌دهند. باید تأکید کرد که علیت، همان رفتار قانون‌مند است: واکنش منظم اشیاء به انواع شرایط. برای مثال، کاغذ تورنسل در اسید قرمز می‌شود: در یک نوع خاص از شرایط، به نوع خاصی واکنش نشان می‌دهد. زنگ خطر دزدگیر با باز شدن در به صدا درمی‌آید. حتی واکنش‌های صرفاً فیزیکی و شیمیایی نیز می‌توانند آنچه رورتی «پاسخ تمیزدهنده» 57 می‌نامد را از خود نشان دهند: پاسخی که توسط جهان‌شمول‌ها نظم یافته و هدایت می‌شود. این همان نوع واکنشی است که فلسفه کانتی پیشنهاد می‌کند مستلزم به‌کارگیری مقولات است. کاغذ تورنسل به جهان‌شمول‌های اسیدیته و قلیائیت واکنش نشان می‌دهد. همان‌طور که پیش‌تر استدلال کردم، این امر نشان می‌دهد که مقولات اسیدیته و قلیائیت، مقولاتی عینی‌اند: نه صرفاً «تفسیرهای» ما یا «نحوه نگاه ما به اشیاء»، و به‌طریق اولی نه تفسیرهای کاغذ تورنسل، بلکه ویژگی‌های ذاتی اشیاء فی‌نفسه.

بدیهی است که انتساب مقولات و مفاهیم به کاغذ تورنسل یا زنگ دزدگیر مضحک خواهد بود؛ و من باید تأکید کنم که منظور من این نیست. این همچنین منظور هگل نیست وقتی می‌گوید «عقل در جهان است»، آنگونه که او تأکید می‌ورزد:

نوس [Nous] [...] یا عقل بر جهان حکم‌فرماست [...] اما نه به معنای هوشیاری در قالب یک آگاهی فردی، و نه به معنای روحی به‌عنوان چنین. این دو باید به‌دقت از هم متمایز شوند. حرکت منظومه شمسی مطابق با قوانین تغییرناپذیری پیش می‌رود؛ این قوانین، عقل آن هستند. اما نه خورشید و نه سیارات [...] هیچ آگاهی‌ای از آن‌ها ندارند. 58

با این وجود، تکرار می‌کنم که زنگ دزدگیر، کاغذ تورنسل و منظومه شمسی، آن نوع رفتاری را از خود نشان می‌دهند که کانت و هگل آن را امتیاز انحصاری اندیشه و عقل می‌پنداشتند. با اشاره به این نکته، من مانند هگل به دنبال این نیستم که پیشنهاد کنم جهان طبیعی توسط اندیشه و عقل جان‌بخشی شده است؛ بلکه استدلال من این است که توانایی‌ها و ظرفیت‌های عقلانی ما با رفتار طبیعی اشیاء پیوستگی دارند، از آن برمی‌خیزند و توسط آن جان می‌گیرند. اندیشه و فعالیت عقلانی ما، توسعه‌ای از پاسخ‌های بیولوژیکی و فیزیکی ساده‌تر و بدوی‌تر است و برای تبیین و درک آن، نیازی به توسل به قوای ذهنی فراطبیعی نیست. به عبارت دیگر، هدف من هدف هگلی «روح‌بخشی به طبیعت» نیست؛ بلکه هدف ماتریالیستی «طبیعی‌سازی عقل» است.

اگر همراهی پوپر برای من شرکتی عجیب به نظر می‌رسد، این همراهی برای او چقدر عجیب‌تر است! زیرا، هرچند او ممکن است از پذیرش آن اکراه داشته باشد، این خط فکری چیزی جز همان ایده هگل مبنی بر «حضور عقل در جهان» نیست که به شیوه‌ای ماتریالیستی وارونه شده است. طبیعت، پایه و اساس عقل است. هیچ شکفی میان جهان طبیعی و جهان عقل وجود ندارد. برعکس، قوا و ظرفیت‌های عقلانی ما بر اشکال طبیعی و بیولوژیکی پاسخ بنا شده‌اند و آن‌ها را پیش‌فرض می‌گیرند. البته در حیات انسانی، عقل به اشکالی بسیار بالاتر از آنچه در سایر نقاط طبیعت وجود دارد، توسعه می‌یابد. عقل تا حد اندیشه و معرفت خودآگاه و بیان‌پذیر تکامل می‌یابد. با این حال، فلسفه ماتریالیسم اصرار می‌ورزد که این اشکال متمایز فعالیت عقلانی انسانی، در نهایت توسعه‌یافته‌ی اشکالی از فعالیت‌اند که به صورتی کمتر توسعه‌یافته، در سراسر جهان مادی نفوذ دارند.

"آنچه عقلانی است، واقعی است و آنچه واقعی است، عقلانی است." 59 در این گزاره‌های بدنام هگلی، درجه مهمی از حقیقت وجود دارد. با این حال، هگل این ایده‌ها را در قالبی ایده‌آلیستی بسط می‌دهد. در واقع، فلسفه او در نهایت نوعی ایده‌آلیسم افراطی است که بهترین توصیف برای آن نوعی همه‌خدایی است (حتی اگر خود هگل این اصطلاح را رد کرده باشد). عقل، از نظر او، «در جهان» و «واقعی» است، نه تنها به این معنا که جهان به‌طور عقلانی نظم یافته و از نظر عقلی قابل فهم است، بلکه به این معنا که جهان مادی و عینی، از

نظر هگل، محصول، بیان و «ازخودبیگانگی» «ایده» یا همان عقل است. ماتریالیسم مارکس دقیقاً نقطه مقابل این است: او این فلسفه را وارونه می‌کند و آن را «بر پای خود» قرار می‌دهد:

برای هگل، فرآیند حیات مغز انسان، یعنی فرآیند تفکر، که او آن را حتی تحت نام "ایده" به سوژه‌ای مستقل تبدیل می‌کند، دمیورژوس (آفریننده) جهان واقعی است، و جهان واقعی تنها شکل بیرونی و پدیداری "ایده" است. در مقابل، نزد من، امر ایده‌آل چیزی جز جهان مادی نیست که توسط مغز انسان بازتاب یافته و به اشکال اندیشه ترجمه شده است. 60

از سوی دیگر، پوپر به شدت هم با فلسفه هگل و هم با صورت‌بندی ماتریالیستی مارکس از آن دشمنی می‌ورزد. اگرچه او ایده پایه طبیعی و بیولوژیکی برای عقل را توسعه می‌دهد، اما هرگز پیامدهای این دیدگاه‌های متافیزیکی را به طور کامل واکاوی نمی‌کند. وقتی نوبت به نظریه معرفت می‌رسد، این ایده‌ها فراموش می‌شوند و پوپر به نوع دوگانه‌انگاری به سبک کانتی خود بازمی‌گردد. او به‌ویژه با نظریه بازتاب مخالف است؛ و بر همین اساس، ادعای هگلی مبنی بر وحدت عقل و واقعیت را رد می‌کند و آن را به عنوان «بدترین همه نظریه‌های فلسفی مضحک و باورنکردنی» طرد می‌نماید. 61 با این حال، این نظریه بازتاب نیست که واقعاً «مضحک و باورنکردنی» است، بلکه نظریه خود پوپر چنین است.

تبیین پوپر از فلسفه هگل چیزی فراتر از یک کاریکاتور نیست. به زعم پوپر، مسئله‌ای که هگل می‌کوشد به آن پاسخ دهد این است: «ذهن چگونه می‌تواند جهان را درک کند؟». پاسخ هگل، به گفته پوپر، این است:

زیرا جهان شبیه به ذهن است [یعنی واقعی، عقلانی است] تنها ظاهر یک پاسخ را دارد. ما به روشنی خواهیم دید که این یک پاسخ واقعی نیست اگر تنها به برخی استدلال‌های مشابه مانند این بیندیشیم: "زبان انگلیسی چگونه می‌تواند جهان را توصیف کند؟" – "زیرا جهان ذاتاً بریتانیایی است. 62

این استدلالی بسیار خام است. با این وجود، هگل اساساً استدلال می‌کند که ما می‌توانیم از عقل برای شناخت جهان استفاده کنیم، زیرا جهان عقلانی است. ماتریالیست، همان‌طور که گفتم، این رابطه بازتابی را به صورت معکوس و وارونه‌ی این دیدگاه می‌بیند: اندیشه می‌تواند جهان را درک کند، زیرا اندیشه ما «شبیه به جهان» ساخته شده است. با این حال، پوپر نظریه بازتاب را در تمامی اشکال آن رد می‌کند و از همان گونه استدلال‌های کانتی استفاده می‌نماید که من پیش‌تر آن‌ها را نقد کردم. برای مثال، او سر جیمز جینز را به خاطر دغدغه‌اش پیرامون این پرسش که «ریاضیات چگونه می‌تواند جهان را درک کند؟» و پاسخ او مبنی بر اینکه «زیرا جهان ریاضیاتی است»، مورد سرزنش قرار می‌دهد. پوپر می‌گوید جینز توسط این واقعیت که ایده‌های ریاضی صرفاً پیشینی و عقلانی می‌توانند بر جهان فیزیکی تطبیق یابند، دچار سردرگمی شده است. از نظر پوپر، جینز در اینجا توسط خطای «استقراءگرایی» گمراه شده است. زیرا دیدگاه پوپر این است که مهم نیست یک نظریه چگونه به دست می‌آید. آنچه اهمیت دارد این است که آیا آن نظریه کاربرد دارد و از نظر تجربی آزمون‌پذیر است یا خیر؛ و پوپر ادعا می‌کند که اغلب، نظریه‌های مفید به طور صرفاً گمانه‌زنی به دست می‌آیند.

با این حال، پرسش‌هایی که جینز را آزار می‌داد، به اندازه‌ای که پوپر القا می‌کند بی‌ثمر نیستند. البته که جینز یک عقل‌گرا و یک ایده‌آلیست بود؛ و تبیین او باید «بر پای خود» قرار گیرد. مسئله تا این حد نیست که جهان شبیه به ریاضیات است؛ بلکه ریاضیات است که شبیه به جهان ساخته شده است (یا بهتر است بگوییم، شبیه به جهان ساخته شده است). ریاضیات می‌تواند در نظریه فیزیکی به کار رود به طوری که واقعیت را بازتاب دهد. اینکه ریاضیات چنین می‌کند، محصول و نتیجه یک فرآیند طولانی از فعالیت عملی و اندیشه است؛ این یک دستاورد انسانی است. اگر به توسعه تاریخی واقعی ریاضیات نگاه کنیم، بلافاصله درمی‌یابیم که توسعه اولیه آن نه صرفاً عقلانی و پیشینی بود (آنگونه که جینز پیشنهاد می‌کند)، و به طریق اولی نتیجه «گمانه‌زنی‌های» صرفاً حدسی نبود (آنگونه که پوپر می‌پندارد). ریشه آن در عملیات تجربی و عملی شمارش، اندازه‌گیری، نقشه‌برداری و ارزیابی نهفته است. تجربه و نتایج این عملیات ابتدا در قواعد تجربی و عمل‌گرایانه محاسبه برای عملیات خاص تعمیم می‌یابند و تنها در مراحل بعدی است که به سیستم‌های انتزاعی و پیشینی صورت‌بندی می‌شوند. 63 همان‌طور که انگلس می‌گوید:

ریاضیات محض با اشکال فضایی و روابط کمی جهان واقعی سروکار دارد؛ یعنی با ماده‌ای که واقعاً بسیار واقعی است. این واقعیت که این ماده در شکلی بسیار انتزاعی ظاهر می‌شود، تنها می‌تواند به طور سطحی منشأ آن را از جهان بیرونی پنهان کند. اما برای آنکه امکان بررسی این اشکال و روابط در حالت خالص آن‌ها فراهم شود، لازم است که آن‌ها را کاملاً از محتوایشان جدا کنیم و محتوا را به عنوان امری نامربوط کنار بگذاریم [...]. حتی استنتاج ظاهری بزرگی‌های ریاضی از یکدیگر، منشأ پیشینی آن‌ها را ثابت نمی‌کند، بلکه تنها پیوند عقلانی آن‌ها را نشان می‌دهد [...]. ریاضیات، مانند تمامی علوم دیگر، از نیازهای انسان برخاسته است؛ از اندازه‌گیری زمین و حجم ظروف، از محاسبه زمان و از مکانیزم‌ها. اما، مانند هر حوزه دیگری از اندیشه، در مرحله‌ای مشخص از توسعه، قوانینی که از جهان واقعی انتزاع شده بودند، از جهان واقعی جدا می‌شوند و در مقابل آن به عنوان چیزی مستقل، به عنوان قوانینی که از بیرون می‌آیند و جهان باید با آن‌ها مطابقت یابد، قرار می‌گیرند. 64

به عبارت دیگر، ریاضیات صرفاً یک حدس یا «گمانه‌زنی» صرفاً حدسی نیست که به طور تصادفی با جهان مطابقت یابد و واقعیت را بازتاب دهد، آنگونه که پوپر پیشنهاد می‌کند. این قطعاً باورنکردنی‌ترین و مضحک‌ترین تبیین ممکن است. برعکس، ریاضیات نتیجه یک فرآیند طولانی از آزمایش و عمل، و تلاشی برای خلاصه‌سازی این فرآیند در قالب اصطلاحات کلی و نظری است. ریاضیات می‌تواند واقعیت را درک کند، زیرا از طریق این فرآیند، ریاضیات بازتاب‌دهنده جهان ساخته شده است. ماهیت معرفت ریاضی نسبت به واقعیت، و همچنین سایر معرفت‌ها، چنین است. تنها در همین چارچوب، یعنی در چارچوب نظریه بازتاب، معرفت را می‌توان به طور کافی درک کرد. این همان چیزی است که من در این مقاله کوشیده‌ام نشان دهم.

یادداشت‌ها و منابع:

۱. انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، در آثار منتخب مارکس و انگلس در یک جلد، انتشارات لارنس اند ویشارت، لندن، ۱۹۷۰؛ و لنین، ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، انتشارات زبان‌های خارجی، پکن، ۱۹۷۲.

۲. در اینجا و در ادامه، من از اصطلاح «متافیزیکی» صرفاً به صورت توصیفی استفاده می‌کنم تا شاخه‌ای خاص از فلسفه را نشان دهم، نه به صورت تحقیرآمیز.

۳. مطالعات لنین درباره هگل (۱۹۱۴-۱۹۱۶) در دفترهای فلسفی او، در آثار جمع‌آوری شده، جلد ۳۸، انتشارات زبان‌های خارجی، مسکو، ۱۹۶۱ ثبت شده است. اینکه مطالعه هگل توسط او منجر به توسعه و تعدیل دیدگاه‌های پیشینش شده است، به روشنی مشهود است. 5 6

۴. لاک، رساله‌ای در باب فهم انسانی، 1. i. v. ۱.

۵. رک. لاک، رساله، 12. vii. II: «اگر اشیاء خارجی هنگامی که ایده‌ها را در ذهن ما تولید می‌کنند با ذهن ما متحد نباشند و با این حال ما آن‌هایی را که تحت حواس ما قرار می‌گیرند درک می‌کنیم، بدیهی است که باید حرکتی از آنجا توسط اعصاب ما به مغز ادامه یابد [...] تا در ذهن ما ایده‌های خاصی را که از آن‌ها داریم تولید کند.»

۶. در واقع، برای لاک، تنها ایده‌های «کیفیات اولیه» بازتاب‌دهنده اثره هستند. رک. رساله، 15. viii. II: «کیفیات اولیه اجسام، شبیه به خود آن‌ها هستند و الگوهایشان واقعاً در خود اجسام وجود دارند؛ اما ایده‌هایی که در ما توسط [...] کیفیات ثانویه تولید می‌شوند، هیچ شباهتی به آن‌ها ندارند. هیچ چیز شبیه به ایده‌های ما در خود اجسام وجود ندارد.»

۷. بارکلی، رساله‌ای درباره اصول معرفت انسانی، بخش ۸ ۱.

۸. همان.

۹. لنین، ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، ص ۶ ۴.

۱۰. هگل، علم منطق (دایره‌المعارف علوم فلسفی، بخش ۱)، ترجمه دبلیو. والاس، انتشارات کلارندون، آکسفورد، ویرایش سوم، ۱۹۷۵: بخش ۱۳۱ (افزوده)؛ ص ۸۸ ۱.

۱۱. لنین، ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، ص ۳۲ ۱.

۱۲. همان، ص ۱۰ ۱.

۱۳. همان، ص ۰ ۹.

۱۴. دی. اچ. روبن، مارکسیسم و ماتریالیسم، ص ۵.

۱۵. همان، ص ۳.

۱۶. همان، ص ۹ ۹.
۱۷. همان، ص ۸ ۹.
۱۸. همان، ص ۹ ۹.
۱۹. همان، ص ۹ ۱.
۲۰. ل. آلتوسر، **لنین و فلسفه و مقالات دیگر**، انتشارات NLB، لندن، ۱۹۷۱. ۱.
۲۱. مارکس، **سرمایه**، جلد سوم، انتشارات پروگرس، مسکو، ۱۹۷۱، ص ۱۷ ۸.
۲۲. برای مثال رک. ای. جی. آیر، **مسئله معرفت**، انتشارات پنگوئن، هارمندزورث، ۱۹۵۶، فصل ۳.
۲۳. عبارت هگل، رک. **علم منطق**: بخش ۳۲ (افزوده)؛ ص ۲ ۵.
۲۴. ای. کولیر، «در دفاع از معرفت‌شناسی»، در ج. میفام و دی. اچ. روبن (ویراستاران)، **مسائل در فلسفه مارکسیستی**، جلد ۳، انتشارات هاروستر، برایتون، ۱۹۷۹، صص ۸۴-۸۵. ناامیدکننده آنکه، بخش عمده این مقاله این نکته را بسط نمی‌دهد، بلکه در عوض خطی «رنالیستی» به سبک کانتی را دنبال می‌کند که در ادامه مورد نقد قرار گرفته است.
۲۵. هگل، **فلسفه طبیعت** (دایره‌المعارف علوم فلسفی، بخش ۲)، ترجمه ای. وی. میلر، انتشارات کلارندون، آکسفورد، ۱۹۷۰، بخش ۲۴۶ (افزوده)، ص ۹.
۲۶. هگل، **علم منطق**، بخش ۱۳۱ (افزوده)، ص ۸۸ ۱.
۲۷. مارکس، «یادداشت‌هایی بر واگنر»، در **متون درباره روش**، (ویراستار) تی. کارور، انتشارات بازیل بلکول، آکسفورد، ۱۹۷۵، ص ۹۰ ۱.
۲۸. برای مثال رک. ص ۴۵ ۱.
۲۹. هگل، **علم منطق**، بخش ۲۱ (افزوده)، ص ۳ ۳.
۳۰. همان، بخش ۲۱ (افزوده)، ص ۴ ۳.
۳۱. همان.
۳۲. هگل، **پدیدارشناسی روح**، ترجمه جی. بی. بیلی، ویرایش دوم بازنگری‌شده، انتشارات جورج آلن اند آنوین، لندن، ۱۹۴۹، ص ۳۱ ۱.
۳۳. همان.
۳۴. اصطلاحات «ابژه واقعی» و «ابژه معرفت» توسط آلتوسر به‌کار رفته است. رک. ل. آلتوسر و ای. بالیبار،

- خوانش سرمایه، انتشارات NLB، لندن، ۱۹۷۰، بخش اول.
۳۵. هگل، علم منطق، بخش ۴۲ (افزوده)، ص ۷.
۳۶. لنین، دفترهای فلسفی، ص ۷۱.
۳۷. هگل، فلسفه طبیعت، بخش ۲۴۶ (افزوده)، ص ۱.
۳۸. اما برای کاوشی بسیار جالب از این ایده‌ها در بافتی غیرمارکسیستی، رک. اس. کریپکی، نام‌گذاری و ضرورت، انتشارات دانشگاه هاروارد، کمبریج، ماساچوست، ۱۹۸۰.
۳۹. آر. بسکار، نظریه رئالیستی علم، انتشارات لیدز بوکز، ۱۹۷۵. ام. گودلیه، «ساختار و تناقض در سرمایه»، در (ویراستار) آر. بلک‌برن، ایدئولوژی در علوم اجتماعی، فونتانا/کالینز، لندن، ۱۹۷۲.
۴۰. برای «متعالی» (transcendent)، رک. بسکار، همان، ص ۳۷؛ برای «فراواقع» (transfactual)، رک. ص ۴ و غیره.
۴۱. ام. گودلیه، همان، ص ۳۷.
۴۲. هگل، علم منطق، بخش ۳۱۳ (افزوده)، ص ۸۶.
۴۳. همان، بخش ۱۳۱ (افزوده)، ص ۸۷.
۴۴. همان.
۴۵. هگل، علم منطق، بخش ۱۴۰ (افزوده)، ص ۹۸.
۴۶. مارکس، سرمایه، جلد ۱، انتشارات زبان‌های خارجی، مسکو، ۱۹۶۱، ص ۷۹. این جمله به‌طرز غیرقابل توضیحی از ویرایش پنگوئن، ص ۷۲ حذف شده است.
۴۷. همان.
۴۸. به زعم هگل، «درک متضادها در وحدتشان یا درک مثبت در منفی [...]». [این] مهم‌ترین جنبه دیالکتیک است، اما برای اندیشه‌ای که هنوز تمرین‌نیافته و آزاد نیست، دشوارترین آن‌هاست. «علم منطق، ترجمه ای. وی. میلر، آلن اند آنوین، لندن، ۱۹۶۹، ص ۶.
۴۹. فروید، تفسیر رویا، ترجمه جی. استراچی، آلن اند آنوین، لندن، ۱۹۵۴، ص ۸۰.
۵۰. تمایز مشهور فروید میان واقعیت «روانی» و «مادی» نکته من را در اینجا بی‌اعتبار نمی‌سازد. 6 6
۵۱. لنین، ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، ص ۱۰.
۵۲. کانت، نقد عقل محض، ترجمه ان. کی. اسمیت، مک‌میلان، لندن، ۱۹۳۳، A51 و B 75.

۵۳. همان، B 131.

۵۴. کارل ریموند پوپر، **حدسیات و ابطال‌ها**، روتلج اند کیگان پل، لندن، ویرایش پنجم، ۱۹۷۴، ص ۶ ۴.

۵۵. کارل ریموند پوپر، **معرفت عینی: رویکردی تکاملی**، انتشارات کلارندون، آکسفورد، ۱۹۷۲، ص ۴۵ ۱.

۵۶. هگل، **علم منطق**، بخش ۲۴، ص ۷ ۳.

۵۷. ریچارد رورتی، **فلسفه و آینه طبیعت**، انتشارات دانشگاه پرینستون، پرینستون، نیوجرسی، ۱۹۷۹، صص ۸۲ ۱ به بعد.

۵۸. هگل، **عقل در تاریخ** («مقدمه» ای بر سخنرانی‌هایی درباره فلسفه تاریخ)، ترجمه آر. اس. هارتمن، بابز-مریل، ایندیاناپولیس، ۱۹۵۳، ص ۳ ۱.

۵۹. هگل، **عناصر فلسفه حق**، ترجمه تی. ام. ناکس، انتشارات کلارندون، آکسفورد، ۱۹۵۲، ص ۱۰ ۱.

۶۰. مارکس، **سرمایه**، جلد ۱، ص ۹ ۱.

۶۱. کارل ریموند پوپر، **حدسیات و ابطال‌ها**، ص ۳۰ ۳.

۶۲. همان.

۶۳. برای تبیینی دقیق و روشن از نخستین مراحل توسعه ریاضیات در این راستا، رک. وی. جی. چایلد، **انسان خود را می‌سازد**، انتشارات واتس اند کو، لندن، ۱۹۴۱، به‌ویژه فصل ۸.

۶۴. انگلس، **آنتی-دورینگ**، انتشارات زبان‌های خارجی، مسکو، ۱۹۶۲، صص ۵۸-۹ ۵.

۶۵. خود لنین به‌طور ضمنی این موضوع را تأیید کرد، برای مثال وقتی نوشت: «در خصوص مسئله نقد کانتی‌گرایی مدرن، ماخیسم و غیره [...] مارکسیست‌ها (در آغاز قرن بیستم) کانتی‌ها و هیومیست‌ها را بیشتر به شیوه فویرباخ (و بوخنر) نقد کردند تا به شیوه هگل.» (ص ۱۷۹). این مارکسیست‌ها احتمالاً شامل لنین کتاب **ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم** (۱۹۰۸) نیز می‌شدند. با این حال، این پیشنهاد که لنین پس از مطالعه هگل، نظریه بازتاب را به‌طور کامل طرد کرده است، به‌روشنی نادرست است. برای شواهد، رک. برای مثال، جی. هافمن، **مارکسیسم و نظریه پراکسیس**، انتشارات لارنس اند ویشارت، لندن، ۱۹۷۵؛ فصل ۵؛ و دی. اچ. روبن، **مارکسیسم و ماتریالیسم**، انتشارات هاروستر، برایتون، ۱۹۷۷، فصل ۶.

۶۶. برای مثال، در سخنرانی‌های **مقدماتی درباره روانکاوی**، ترجمه جی. استراچی، انتشارات پنگوئن، هارمندزورث، ۱۹۷۴، ص ۴۱۵، فروید می‌نویسد: «تخیلات در مقابل واقعیت مادی، دارای واقعیت روانی هستند؛ و ما به تدریج درمی‌یابیم که در جهان نوروسیس‌ها، این واقعیت روانی است که نوع تعیین‌کننده محسوب می‌شود.» البته تمایزی میان واقعیت «مادی» (آنچه واقعاً رخ می‌دهد) و واقعیت «روانی» (آنچه باور داشته می‌شود یا به یاد آورده می‌شود که رخ داده است؛ یعنی چگونگی ظهور رویدادها [به‌طور آگاهانه یا ناخودآگاه])

برای فرد) وجود دارد. اما مسئله‌ای که نظریه بازتاب با آن سروکار دارد، این است که واقعیت روانی چگونه پدید می‌آید و چگونه با واقعیت مادی مرتبط است. در جمع‌بندی نگرش فروید به این پرسش، جی. لاپلانز و ژ.-ب. پونتالیس در **زبان روانکاوی**، انتشارات هوگارت و انستیتو روانکاوی، لندن، ۱۹۸۰، صص ۴۰۶-۴۰۷ می‌نویسند: «فروید هرگز نتوانست خود را قانع کند که تخیل را صرفاً و به‌سادگی زاییده خودبه‌خودی زندگی جنسی کودک بداند. او همواره در پشت تخیل، به دنبال آن چیزی است که آن را در واقعیتش بنا نهاده است [...] در واقع، نخستین طرحی که فروید با نظریه اغوای خود ارائه داد، به نظر ما این بُعد خاص از اندیشه او را خلاصه می‌کند: به‌طور کاملاً آشکار، مرحله نخست – مرحله صحنه اغوا – باید صرفاً بر چیزی واقعی‌تر از تصورات سوژه استوار باشد.» اگر چیزی، این موضوع را قوی‌تر از آن چیزی بیان می‌کند که من مایل یا برای هدف استدلال خود نیاز دارم. با این حال، من نمی‌توانم در اینجا به این مسائل بپردازم و باید در فرصتی دیگر به آن‌ها بازگردم.

پیوندها

[۱] seansayers.com

<https://seansayers.com/>

[۲] در سایت بادبان سرخ در دسترس است

<https://redsails.org/materialism-realism-reflection/>