

**نقد**  
**اقتصاد سیاسی**

**درباره‌ی پراتیک / م. بیگی**



**نقد دیدگاه بابک احمدی درباره‌ی مارکس و مارکسیسم – بخش دوم**

**نقد اقتصاد سیاسی**

**اسفندماه ۱۳۹۶**

در بخش پیشین به تشریح نظریه‌ی مارکس درباره‌ی ایدئولوژی و انکشاف تئوری شناخت تا سطح نقد پرداختم و در کنکاش میان آن دو حلقه‌ی اساسی در بینش مارکس از کشف پراتیک توسط او سخن گفتم. قصدم در این فصل کاوش این کشف در وجوه مختلف است تا نشان دهم چه‌گونه مارکس ابزاری در اختیار ما قرار داد تا به یاری آن قادر شویم با درگذشتن از فلسفه‌ی سنتی با بنیاد جهان دوتایی سوژه و ابژه‌اش، شالوده‌ی نوینی را برپا داریم و بتوانیم آن را به‌عنوان سرفصل ممیزی در انتقاد به فلسفه‌ی سنتی، مبنا قرار دهیم. در این بخش نیز مبنای اصلی نوشته‌ی من رویکرد و دریافت کمال خسروی از دیدگاه مارکس است.\*

جوامع و همه‌ی فلسفه‌ی سنتی و دستگاه فکری متعلق به آن، هستی به‌عنوان هستی عام را، به‌دو امر عینی و ذهنی تقسیم می‌کرد و عملاً امر عینی را تنها ماده‌ی طبیعی و یا اشیاء در نظر داشت و لذا نمی‌توانست به عینیت پراتیک واقف شود: «کاستی اصلی همه‌ی ماتریالیسم تاکنونی (شامل ماتریالیسم فوئرباخ نیز) این است که [در آن] برابریستا، واقعیت و حسیت تنها در قالب شیء یا [در شکل] شهود فهمیده می‌شود؛ نه به‌مثابه فعالیت محسوس انسانی، [یعنی] پراتیک؛ [و] نه به‌گونه‌ای متکی بر سوژه... فوئرباخ خواهان موضوعاتی محسوس است، موضوعاتی که از موضوعات اندیشه‌ای واقعاً قابل تمیز باشند؛ اما او خود فعالیت انسانی را به‌مثابه فعالیت عینی نمی‌فهمد.»<sup>(۱)</sup> بنابراین می‌توان اذعان کرد که فلسفه‌ی سنتی که خود را در ایدئولوژی بورژوازی تأیید شده یافت، نقطه عزیمت ماتریالیسم فلسفی شد که در آن انسان منفرد و انتزاعی ایستاده در برابر هستی طبیعی و اجتماعی، آهنگ آن کرده بود تا جایگاهش را در درون این طبیعت برای خود توضیح دهد که در فلسفه‌ی استعلایی کانت می‌توان آن را نشان داد.

عملاً این مارکس بود که در تقابل با فلسفه‌ی سنتی و عنصر دوتایی‌اش و هم‌چنین محدودیت‌های تئوری شناخت بورژوازی، به نقد آن پرداخت و پرسش کرد در این دستگاه دوتایی نقش و جایگاه پراتیک انسان، به‌ویژه در آفرینش او به‌عنوان پراتیک تولیدی کجاست؟ مارکس در پاسخ به این سؤال مجبور شد قلمرو شناخت‌شناسی سوژه - ابژه را ترک گوید و به‌خوبی واقف بود که چنین معضلی، نمی‌توانسته نهان از دیدگاه برخی از فلاسفه‌ی ماقبل خود او نیز بوده باشد.

مارکس در پاسخ به این مشکل و با توجه به دستاورد دیگرش، یعنی «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» و «تاریخیت هر موضوع»، نقطه‌ی تمایزش را با دیگران، در برجسته‌کردن جنبه‌ی تاریخی سوژه و ابژه قرار داد و در یک جمله که امروز بسیار ساده و بدیهی به‌نظر می‌رسد، جواب داد که طبیعت و انسان هیچ‌گاه به‌طور بلاواسطه داده نشده‌اند و شکل‌گیری هر کدام تاریخ خود را دارد. مارکس سپس اضافه کرد انسان به‌عنوان موجودی زنده، مادی و عینی محتاج به ابژه‌های واقعی، مادی و عینی است. یعنی با طرح این مسئله استلزام دو عینیت را پیش کشید که دیگر مربوط به تقابل بین انسان و طبیعت، به‌عنوان موجودی نوعی با طبیعت و یا تقابل آگاهی و طبیعت نمی‌شد و از آن‌جا که درصدد نبود عینیت انسان را از مادیت او نتیجه گیرد، زیرا با این عمل مجبور می‌بود بار دیگر به دامان

فلسفه‌ی سنتی دخیل بندد، این سؤال را پیش کشید که چه چیزی در انسان عینی است؟ و درعین حال آیا این عینیت به‌مثابه سوژه هم مطرح است؟ و چرا می‌توان با عزیمت از این عینیت تازه، به معمای فلسفه‌ی سنتی هم پاسخ داد؟

مارکس با کشف پراتیک وجه تمایز انسان را دیگر نه آگاهی، بلکه تأثیرپذیری و آگاهی به این تأثیرپذیری برآورد کرد و به‌بن‌بست ماتریالیسم فلسفی که واقعیت را امری مادی به‌شمار می‌آورد و آن‌را در طبیعت و اشیا خلاصه می‌کرد این چنین جواب داد بلکه واقعیت دیگری وجود دارد که:

نخست، از چارچوب طبیعت و انسان بیرون نیست.

دوم، مادی و عینی است.

سوم، با اتکا به آن می‌توان نقطه‌ی عزیمت را طوری آغاز کرد که حلال مشکلات ما شود که آن را پراتیک خواند.

مارکس همیشه وجود اجتماعی انسان‌ها و یا تاریخ آنان را پیش‌فرض می‌گرفت و در تمایز با فلسفه‌ی سنتی متذکر شد چه‌گونه قادریم با پیش‌فرض گرفتن وجود اجتماعی انسان با اندام مادی و قدرت اندیشیدن، این واقعیت را اثبات کنیم؛ یعنی وقتی که این واقعیت فعلیت یابد و در عملی متجلی شود. اما فعلیت یافتن هر امری می‌تواند خود دلیلی بر آگاهی عمل‌کننده‌اش باشد که تنها در ارتباط با دیگران صورت می‌گیرد و خود ارتباط نیز، تنها از طریق نشانه‌ها برقرار می‌شود که مجموعه‌ی این سه عنصر، یعنی عمل - رابطه - نشانه، را پراتیک می‌نامیم که ناشی از انسان اجتماعی است. در نتیجه پراتیک با سه عنصر عینی‌اش، می‌باید خودش هم به‌مثابه امر عینی تلقی گردد تا بتواند موضوعی برای شناخت انسان شود. نتیجه‌ی مهم، در واقع تعیین جایگاه انسان، به‌عنوان سوژه‌ای فعال است و به‌واسطه‌ی پراتیک هم می‌توان مدعی گشت که انسان، قدرت شناخت دارد و بدون آن اساساً به‌عنوان موجودی دارای قدرت مشاهده، ادراک و تعقل، بی‌معنا می‌گردد.

در ماتریالیسم فلسفی انسان به‌عنوان عامل آگاه، خارج از شیئی طبیعی و به‌مثابه موجودی منفعل در برابر شیء قرار می‌گیرد و این سؤال همیشه پیش می‌آید که آیا تعینات شیئی متعلق به‌خود شیئی است یا این که سوژه آگاه این تعینات را در شیئی می‌نهد، امری که استاد را برآن داشت تا مدعی شود «اما مگر جز این است که معناهای جهان و واقعیت را پیش‌فرض‌های پژوهشگر آفریده است» (مارکس و سیاست مدرن، ص ۳۰۴)، که در همین فصل به آن خواهیم پرداخت.

اما وقتی نقطه‌ی عزیمت ما پراتیک، به‌عنوان امر عینی باشد، با وجوه مختلف و عمده‌ای روبرو می‌شویم که در تقابل با ماتریالیسم فلسفی تعیین‌کننده است:

اول، منفعل نبودن انسان نسبت به پراتیک، زیرا پراتیک تنها در رابطه معنا دارد.

دوم، خارجیت پراتیک در برابر انسان به مثابه سوژه همانند برابریستاهای طبیعی و اشیا نیست، جایی که پراتیک عنصر اساسی سازنده‌ی سوژه به عنوان سوژه است.

سوم، پراتیک با این استدلال امر عینی برآورد می‌گردد و عملاً عینیت‌اش را از آن‌جا به دست می‌آورد که باعث تغییر در موضوع خویش می‌شود: «آموزه‌ی ماتریالیستی [ناظر بر] تغییر محیط و تغییر تربیت فراموش می‌کند که محیط باید به وسیله‌ی انسان‌ها دگرگون شود و تربیت‌کننده خود باید تربیت شود. این آموزه ناگزیر باید جامعه را در دو بخش مورد معاینه قرار دهد، که یکی از این دو بخش ورای [بررسی] این آموزه قرار می‌گیرد. توأمان بودن دگرگون‌سازی محیط و فعالیت انسان، با خود - دگرگون‌سازی، تنها می‌تواند به مثابه‌ی پراتیک انقلابی دریافته، و به گونه‌ای عقلایی فهمیده شود.»<sup>(۲)</sup> بدین سان هر چیزی که موضوع تغییر امری عینی واقع شود، خود در تحلیل نهایی و به ناگزیر امر عینی است و محیطی که چنین پراتیکی در آن عمل می‌کند، بایستی امر عینی محسوب گردد. لذا دیدگاه پراتیکی مارکس به دلیل آن که با عزیمت از پراتیک، همواره معیار تاریخت، یعنی کارکرد انسان در شرایط معین را، معیار سنجش قرار می‌دهد و نه هستی به مثابه‌ی امری انتزاعی را، نقطه‌ی عزیمت نظرات مارکس از طرفی نمی‌تواند انسان منزوی، منفرد و انتزاعی باشد و از طرف دیگر نقطه‌ی تمایزی در تقابل با دیدگاه‌های اومانیزم و ناتورالیسم می‌گردد.

حال با توجه به نظرگاه‌های مارکس درباره‌ی پراتیک است که رازوارگی در تقابل میان سوژه و ابژه، عمل و اندیشه، ماده و ایده، به کنار می‌رود و با توجه به شرایط کنونی و سلطه‌ی سرمایه‌داری و استثمار نیروی کار کارگران، جایی که انسان می‌باید در پراتیک رهایی‌بخش‌اش از سلطه، به نفی استثمار برخیزد، می‌توان به مفهوم نظریه‌ی مارکس پی‌برد که آموخت «فلاسفه جهان را به انحاء گوناگون تعبیر کرده‌اند، مسئله [اما] بر سر تغییر آن است.»<sup>(۳)</sup>

در این‌جا ادعای استاد «... معناهای جهان و واقعیت را پیش‌فرض‌های پژوهش‌گر آفریده است»، را از زاویه‌ی دیگری بررسی می‌کنم تا ایده‌آلیسم آنرا آشکار سازم.

به یاری پراتیک مارکس، می‌توان با سه دلیل، علت غایی ایده‌آلیسم مبنی بر مقدم خواندن ایده بر عینیت را ملغا کرد که دلایل قاطعانه‌ی ماتریالیسم بر علیه ایده‌آلیسم هستند.

تفکر ایده‌آلیستی با استلزام از این حقیقت، که ایده پیش‌تر از تحقق واقعیت، باعث حرکت انسان می‌شود، این برداشت را کرد که آیا ایده به‌طور اساسی سازنده‌ی ماده نیست؟ به این ادعا، یعنی تقدم علت غایی بر ماده، سه ایراد وارد است:

یکم: ایده می‌تواند جلوتر از تحقق‌اش، باعث حرکت انسان شود، اما علت نیست؛ یعنی ایده باعث حرکت انسان می‌شود ولی عامل وجود انسان نیست.

دوم: ایده خود محصول کارکرد اجتماعی - تاریخی انسان است. مثلاً ایده‌ی فرهنگ غذایی بعد از ارضای کنش‌های غریزی، چون تشنگی و گرسنگی، شکل گرفت. استاد همانند هگل که در رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و دولت، نتیجه را نقطه‌ی آغاز نظریه‌اش گرفت، او هم پیش‌آیی مفاهیم را که نتیجه‌ی کارکردهای اجتماعی - تاریخی انسان‌هاست، بدون آن‌که ابراز دارد که پژوهشگر از کجا این مفاهیم را به دست آورده، به راحتی نقطه‌ی آغاز می‌گیرد و توجه نمی‌کند آن مفاهیم در عمل، نتیجه‌ی پراتیک‌های عینیت‌یافته‌ی انسان است.

سوم: ایده‌ای که به مثابه پیش‌آ در نظر گرفته می‌شود، نمی‌تواند به همان شکل تحقق یابد، زیرا پراتیک خودزاینده عاملی در تغییرش می‌گردد، آن‌هم برحسب اصل عمومی روند تکوین واقعیت مشخص در اندیشه که به معنای روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست. لذا پراتیک خودزاینده، که خود علل مادی - اجتماعی دارد، باعث تغییر ایده‌ی پیش‌آ می‌شود.

شرح دادم که پراتیک متشکل از سه عنصر بنیادی عمل - رابطه - نشانه است که در آن نشانه به علت تضاعت معنایش می‌تواند همواره گیج‌سری‌های متعددی را ایجاد کند.

در رابطه با عمل انسان، اگر تنها به فرآورده‌های او که قادر به بازتولید آن‌هاست، توجه کنیم، درک خواهیم کرد کارهایی که در تولید آن‌ها به کار رفته‌اند، عینی هستند. حاصل آن‌که، عمل و نتیجه‌ی عمل، یعنی محصول را بایستی دو عینیت دانست و همراهی عمل انسان، به عنوان یک عینیت با خود انسان، نباید مزاحمتی در این تمایزگذاری ایجاد کند. اما گاهی این سه عینیت، (انسان، کار او و محصول کارش)، چنان درهم ادغام می‌شوند که می‌توانند تولید ابهام کنند. مثلاً یک رقصنده‌ی باله (انسان عینی) در یک عمل عینی (رقصیدن) محصول عینی (رقص باله) را عرضه می‌دارد، جایی که نتیجه‌ی عمل از خودِ عمل و از انسان جداناپذیر می‌ماند و نتیجه بعد از پایان عمل، پیکر مادی‌ای مانند میز را به خود نمی‌گیرد. در این حالت می‌توان به تفاوت بین موضوع مادی و عینی، به لحاظ شکل و نه کیفیت، پی‌برد، بدان معنا که موضوعات مادی همیشه پیکریافته‌اند، در حالی که پیکریابی موضوعات عینی تنها در ضمن عمل، انجام می‌گیرد و لذا پس از اتمام عمل، این پیکریافتگی دیگر وجود خارجی ندارد.

گفتم که نقطه‌ی عزیمت پراتیک در دیدگاه مارکس، انسان‌های اجتماعی - تاریخی‌اند که اعمال آنان در تولید ناگزیر به ارتباط میان‌شان منجر می‌شود. تأکید بر این نکته از این رو ضروری است چون رابطه را باید مستقل از عوامل درگیر در آن در نظر گرفت، زیرا لزوماً از عینیت آن عوامل ناشی نمی‌شود. به عنوان مثال در ایران با ورود معلم به کلاس شاگردان به پا می‌خیزند که در این حالت ما با دو فعل، ورود معلم و برخاستن شاگردان، و یک رابطه روبه‌رویم که هر سه عینی‌اند، اما عینیت رابطه را بایستی مستقل از دو فعل در نظر گرفت.

درباره‌ی نشانه‌ها که عوامل تفکیک میان موضوعات عینی هستند، مثل مفاهیم میز، درخت و انسان، می‌توان سؤال کرد که اصولاً نشانه یا مفهوم، خود چیست و آیا به‌عنوان شرط تمیز موضوعات عینی، مستقل از آن‌ها وجود دارد؟

به‌دلیل آن‌که سیر تحول انسان را چون بود طبیعی، یعنی سیر تحول ارگانیک‌اش، در نظر نداریم، زیرا در چنین حالتی دیگر تفاوتی با اشیا ندارد، می‌باید خود انسان را محصول پراتیک‌هایش، آن‌هم به‌دو دلیل، برآورد کرد:

دلیل اول: تمایز انسان از دیگر موجودات در توانایی‌اش در ابراز یک پراتیک است، بنابراین پدیداری او تنها در دیالکتیک انسان - پراتیک معرفی می‌شود، یعنی تا جایی که پراتیکی ندارد، انسان محسوب نمی‌شود.

دلیل دوم: انسان به‌مثابه محصول یک زوج، هم‌زمان به‌طور واقعی محصول پراتیک‌های اجتماعی - تاریخی معین دوره‌ای است که در آن زندگی می‌کند، لذا هم دارای کلیه‌ی سرشت‌نشان‌های طبیعی سازندگان خود، و هم سرشت‌نشان‌های اجتماعی - تاریخی آنان است، یعنی انسان متولدشده سیر انسان‌شدنش را با اتکا به دست‌آوردهای موجود انسانی در جامعه‌ی معین و نه مانند انسان نخستین، طی می‌کند بدین‌طریق که مجموعه‌ی دست‌آوردها و میراث‌های بشری، باز هم در پاسخ به استاد، به‌تمامی به‌عنوان عوامل پیش‌آ برای انتخاب در بررسی‌هایش، به‌واسطه‌ی مجموعه‌ای از مفاهیم به‌او منتقل می‌شوند که با تفهیم دو واژه‌ی «مفهوم» و «انتقال» می‌توانیم جایگاه نشانه‌ها را دقیقاً مشخص کنیم.

این‌که انسان به خارجی‌بودن طبیعت و اشیا پی‌می‌برد و به آن‌ها آگاهی می‌یابد، فعلاً مد نظر نیست، ولی چون این آشنایی نمی‌تواند همیشه در رویارویی با آن‌ها انجام گیرد، مهم می‌شود، زیرا امکان رویارویی همواره فراهم نیست و از جانب دیگر چون اشیا نماینده‌ی خود هستند و بر چیز دیگری دلالت ندارند، انسان محتاج به یک چیز عینی و ویژه می‌گردد تا از طریق آن، شیء را، حتی زمانی که با آن روبرو نیست، بشناسد تا بتواند به‌یاری آن مابین اشیا تفکیک قایل شود. آن چیز عینی که انسان می‌تواند با آن مواجه گردد و به‌عنوان یک برابرستا، که هم نماینده‌ی خودش است و هم نماینده‌ی چیز دیگری، نشانه است که توسط آن تمام میراث‌های فرهنگی از نسلی به‌نسل دیگر منتقل می‌شوند. نشانه، نخست به‌خاطر عینیت‌اش قابل انتقال است و از سوی دیگر تنها نماینده‌ی خودش نیست، از این‌رو در اولین گام می‌باید اعتراف کرد که بدون وجود نشانه‌ها، به‌مثابه عینیت ویژه، ارتباط میان انسان‌ها ممکن نیست.

نشانه‌ها بنیادی‌ترین یاور انسان در امر انتقال آگاهی‌اند، از این‌رو انسان‌ها علاوه بر تولیدات مادی هم‌چنین خالق نشانه‌ها نیز هستند و همان‌طور که آفریدن اشیا بدون ارتباط ممکن نیست، خلق رابطه هم بدون نشانه غیرممکن است، جایی که رابطه‌ی بین دو انسان، مثلاً در بحث و مذاکره، بدون انتقال این موجود عینی ویژه، عملی نیست که بارزترین نمونه‌ی نشانه، زبان است. هر واژه‌ای که بیان می‌شود، به‌عنوان موجودی خارجی، صوتی است که تفاوتی

با برخورد موج به ساحل و یا آوای پرندگان ندارد، اما تنها تمایزش با آن دو صوت دیگر، دال بودنش بر چیز دیگری است که دارای بار معنا و مفهوم است، حال آن که دو صوت دیگر فاقد این بار مفهومی اند.

این که نشانه‌ها دربرگیرنده‌ی نه‌تنها موضوعات عینی، که هم‌چنین حاوی موضوعات ذهنی هم می‌باشند، فعلاً مورد بحث نیست و تأکید تنها بر ویژگی عینی آن‌هاست که رابطه و انتقال را میسر می‌سازند و به‌علت آن که بار مفهوم را با خود حمل می‌کنند، نتیجه می‌گیریم که بدون آن‌ها تصور از هر چیزی، یعنی آگاهی به‌طور عام، ممکن نیست. لذا پیدایی هر موضوع اجتماعی، اعم از واقعی، تخیلی و یا انتزاعی، مسلماً پیدایی نشانه‌ها را پیش‌فرض خود دارد. بنابراین بار دیگر در پاسخ به استاد، هرگونه تأویل مشخص، دقیقاً پیدایی نوعی از نشانه را، به‌عنوان عینیت ویژه، پیش‌فرض خود دارد که این پیش‌فرض خود نتیجه‌ی دست‌آورد پراتیکی انسان است که یک‌چنین پیش‌آیی را ابتدا ممکن می‌گرداند.

لاکن انسان خود به‌منزله‌ی محصول پراتیک‌های اجتماعی - تاریخی معین، از تمامی موضوعات عینی دیگر، اعم از طبیعی و یا دست‌ساخته‌هایش، از این زاویه متمایز است که به‌عنوان خالق موضوعات عینی و از طریق دخل و تصرف و تغییر در طبیعت، آفریننده‌ی رابطه و نشانه‌ها و برجسته‌ترین آن زبان، می‌باشد تا به‌وسیله‌ی زبان، آن‌ها را بیان کند. بدین‌سان ارتباط لاینفک مفهوم‌سازی و بیان باعث می‌شود که بدون بیان، مفهوم‌سازی در یک رازآمیزی متافیزیکی فروغلتد. به‌دیگر سخن انسان هم‌چون موجودی که دارای موضوعات ذهنی هم می‌باشد، به‌یاری عینیت‌های ویژه‌ای مانند گفتار و نوشتار می‌تواند موضوعات ذهنی‌اش را مادیت بخشد که خود به‌مثابه سرشت - نشان انسان محسوب می‌شود. چنین ویژگی‌ای، یعنی امکان توأمان مفهوم‌سازی و بیان برای انتقال، فصل‌میز انسان با تمامی موضوعات عینی و ذهنی دیگر می‌شود. توجه شود که تمایز میان انسان و رابطه‌ها و نشانه‌ها بدان معنا است که انسان سازنده‌ی آن‌هاست و نه برعکس، که باز هم بار دیگر بیان‌گر ویژگی انسان است. بدین معنا که هیچ موجود دیگری دارای چنین سرشتی نیست، یعنی پیش‌شرط رابطه و نشانه، همواره انسان است. در این‌جا بایستی نکته‌ای را برجسته کرد تا با اتکا بدان بتوان تعیین‌شدن رابطه‌ها از جانب انسان و یا ثانوی بودن اشیا نسبت به انسان را نتیجه گرفت، چه‌بسا که رابطه، تعیین‌کننده‌ی جایگاه انسان شود که در توضیح ایدئولوژی آن‌را کاویدم و در ادامه‌ی نوشته بار دیگر به آن باز خواهیم گشت.

در بررسی پراتیک، روند استدلال چنین می‌نمود که عمل انسان، آفریننده‌ی رابطه و مجموعه‌ی عمل و رابطه، آفرینش‌گر نشانه‌هایند. به‌دیگر سخن، بیان عمل معین، شرط رابطه و رابطه، پیش‌شرط نشانه و نشانه، پیش‌شرط شناخت موضوعات عینی و ذهنی‌اند. اما فراموش نشود که تولید بدون رابطه و رابطه بدون نشانه ممکن نیست که با یک وارونگی نشانه - رابطه - عمل در این‌جا روبه‌رو می‌شویم. باید اذعان نمود که رابطه‌ی دوم، یعنی پیش‌آیی نشانه - رابطه - عمل نسبت به رابطه‌ی نخست، عمل - رابطه - نشانه، تقدمی منطقی است و بنابراین نمی‌توان از آن

استنتاج، منشا شناختی به دست آورد، آن هم به یک دلیل ساده که هیچ نشانه و یا رابطه‌ای بدون عمل قابل تصور نیست، درحالی که عمل بدون آن دو قابل تصور است که در ادامه‌ی نوشته و در تشریح تفکیک این سه عنصر به یاری تجرید، به توضیح آن می‌پردازم.

شرح دادم که به یاری نشانه‌ها که حامل بار معنا هستند، می‌توان مرز میان موضوعات عینی و ذهنی و هم‌چنین تفاوت بین موضوعات عینی با هم‌دیگر را مشخص کرد و توسط نشانه‌ها این دست‌آوردها را به مثابه آگاهی به نسل‌های بعدی منتقل کرد. اما نشانه‌ها با بیان خودشان، ما را با چیستی شیء آگاه می‌سازند، ولی تعیین نمی‌کنند که شیء چه بایستی باشد. نقشی که نشانه می‌تواند در این حالت ایفا کند، از اهمیت بس‌بزرگی برخوردار می‌شود و ما را مجبور می‌کند تا رابطه‌ی نشانه‌ها را با موضوعاتی که نشانه‌های آن موضوعات‌اند و هم‌چنین طبقه‌بندی نشانه‌ها در این موارد را، مورد کنکاش قرار دهیم.

حالت اول: رابطه‌ی نشانه‌ها با موضوعات را، از منظر توانایی انسان در برابر این دو، چنین تقسیم‌بندی می‌کنیم:

۱- توانایی واکنش موضوعات در برابر نشانه‌ها.

۲- توانایی تکرار نشانه‌ها.

۳- توانایی در ساختن ترکیب تازه‌ای از نشانه‌ها.

۴- توانایی در تغییر رابطه‌شان با موضوعات دیگر در اثر رویارویی با نشانه‌ها.

روشن است که برخی حیوانات دارای برخی توانایی‌های نوع اول و دوم‌اند، لیکن تنها انسان، واجد تمامی این توانایی‌ها است. اما ویژگی چهارم رنگ تازه‌ای به رابطه و موضوعات نشانه‌ها می‌زند، زیرا نه تنها چیستی موضوع را تعیین می‌کند، بلکه هم‌چنین بر آن تأثیر هم می‌گذارد و می‌تواند باعث تغییر در رفتارش گردد. به سخن دیگر این ویژگی خود زمینه‌ای می‌شود برای اثبات چیستی انسان به معنای هویت‌اش، که در اثر نشانه‌ها می‌تواند تغییر یابد.

حالت دوم: طبقه‌بندی نشانه‌ها. در این مورد نشانه‌ها می‌توانند با داشتن بار معنا انواع مختلف پراتیک‌ها را از هم تفکیک سازند و اجماع همگان را نیز باعث گردند، ولی باز هم قادر به تمایزگذاری بین طیف‌های گوناگون انواع پراتیک در درون یک نوع پراتیک نیستند. در این وضعیت، یعنی در تفکیک در درون یک نوع پراتیک، می‌توانند قوانین ارزشی، چون خوب و بد، زشت و زیبا و غیره، طبقه‌ی جدیدی از نشانه‌ها را ملزوم سازند که ورودشان به داخل نشانه‌ها امکان اجماع همگانی را کاهش دهد، اما این طبقه‌ی جدید از نشانه‌ها می‌توانند بر انسان مؤثر واقع شوند و او را تغییر دهند.



در این جا بار دیگر به پایه‌ای‌ترین بنیاد ایدئولوژی گام می‌گذاریم که قبلاً آنرا شرح دادم و حال با یک مثال دیگر که تقریباً همه‌روزه با آن مواجه هستیم، یعنی قناعت، آنرا روشن می‌کنم.

عملاً هر انسان با درآمدی که دارد، مجبور است دخل و خرجش را تعیین کرده تا زندگی روزمره‌اش را سامان دهد. اما اگر درآمد انسان، حتی با کار زیاد، تکافوی خرج‌اش را نکند و وقتی که درک نماید که حق‌اش چپاول هم می‌شود، برای احقاق حقوق‌اش راهی جز مبارزه برایش باقی نمی‌ماند. لیکن می‌داند مبارزه می‌تواند از طرفی مخاطراتی را برایش به بار آورد، از طرف دیگر دست نیازیدن به مبارزه به معنای جبن هم، قادر است انسان را به لحاظ روانی به عذاب وجدان و یا ناراحتی‌های دیگر روحی مبتلا گرداند. در چنین حالتی می‌تواند قناعت، که عمل‌کردی بدون بار بامعنای ارزشی بود، خودش را از مجموعه‌ی قبلی‌اش جدا نماید و به عنوان یک فضیلت وارد زندگی انسان شود که هم‌زمان دو عمل را در خود حمل می‌کند: اولاً با قبول قناعت از جانب انسان در شکل فضیلت، مبارزه وازنش می‌شود و انسان را به انفعال می‌کشاند، از جانب دیگر قناعت به عنوان فضیلت، اخلاق انسان و در نتیجه شیوه‌ی رفتارش را تعیین می‌کند که خود مسببی در شادی روح انسان می‌گردد. بدین‌سان نشانه‌ای که دارای بار ارزشی نبود، از مجموعه‌ی پیشین‌اش جدا شده و با گرفتن بار معنا، در این حالت، رابطه و عمل را تعیین می‌کند و سرآخر مبارزه‌ی فرد را علیه افرادی جهت می‌دهد که مانند او منفعل در سیاست باقی نمانده‌اند و مبارزات‌شان گرفتاری‌هایی را ایجاد کرده است. چنین فردی با قیافه‌ای حق به جانب و با جملاتی همواره به گوش آشنا، مثل «نبایستی آدم با شاخ گاو درافتد»، «قناعت هم امر خوبی است» و امثالهم، بی‌عملی‌اش را توجیه می‌کند که او را مجدداً مشعوف و راضی می‌سازد. پس قناعت، زمانی که به مثابه منش اجتماعی، اخلاق عمومی برای برخی افراد شد و در شکل کیش درویشی، در یوزگی را تجویز کرد، هم تعداد کثیری را از مبارزه با دشمن دور کرده هم موانع و مشکلات فراوانی را در مقابل مبارزان راه آزادی ایجاد می‌کند.

پس زمانی که یک انتزاع از روابط واقعی‌اش جدا شود و خودش تعیین‌کننده شود، در چنین حالتی، تغییر هویت انسان‌ها در اثر نشانه‌ها، باعث تغییر روابط نبوده، بلکه مانع این تغییر هم می‌شود، یعنی یک وارونگی واقعی، جایی که نشانه‌ها، روابط را تعیین می‌کنند و روابط، جایگاه و هویت انسان درگیر در آن را. چنین موقعیتی که نشانه‌ها صورت‌بندی ادعاهای معینی نسبت به واقعیت‌های مستقل از خود نیستند، بلکه سازوکار زندگی اجتماعی در شرایط معین اجتماعی‌اند و چون باور انسان‌ها را می‌سازند، لذا انسان‌ها بر حسب آن‌ها عمل هم می‌کنند. طبق نظریه‌ی مارکس حال اگر ما به واقعیت این وارونگی، یعنی انتزاعی که آن را به وجود آورده، آگاه شویم، می‌توانیم از سد موانعی که در تقابل با انسان‌ها ایجاد کرده، درگذریم. به دیگر بیان، گرچه شناخت موانع، اهمیت خاصی برای انسان دارد، ولی کوبیدن موانع که سد راه انکشاف تکامل انسان شده‌اند، از ویژگی مهمی انسان را برخوردار می‌کند که

به‌زبان مارکس چنین می‌توان بیان کرد «فلاسفه جهان را به انحای گوناگون تفسیر کرده‌اند، مسئله [اما] برسر تغییر آن است».

روشن است که تز یازدهم مارکس منتهی سایر تزهایش درباره‌ی فوئرباخ است که بدون در نظر گرفتن تزه‌ای پیشین، این نهاده‌ی مارکس تا حدودی ناروین باقی می‌ماند. اما ملاحظه کنیم چه‌گونه استاد در این مورد اقامه‌ی دلیل و سپس انتقاد می‌کند. با علم به این واقعیت که استاد خود با استناد به تز سوم مارکس می‌نویسد «درواقع نهاده‌های نخستین بیان روشی هستند که در پیش‌گفتار به ۱۸۵۹ به شکل درخشانی قاعده‌بندی شده‌اند» (همان‌جا - ص ۲۹۷)، ولی خود این تز را از دیگر نهاده‌ها جدا کرده تا به تفسیر آن بپردازد. استاد نخست بعد از نقل چهار پیشنهاد از کرش، چهارمین آن‌را تحریف‌شده نقل می‌کند «مسئله‌ی اساسی مارکسیسم نه فهم تعمقی جهان، بل دگرگون‌سازی آن است» (همان‌جا - ص ۴۶). لیکن برای آن‌که بدانیم واقعیت امر چیست، باید نظریه‌ی کرش را بیاوریم. کرش در مقاله‌ی «چرا مارکسیست هستم» شرح می‌دهد «هدف مقدم مارکسیسم، تمتعی نگرورزانه [contemplative enjoyment] یا [besinnliche Vergnügung]، از جهان موجود نیست، بلکه تبدیل عملی آن است»<sup>(۸)</sup> هیچ عملی ناشایسته‌تر از تحریف نظرات دیگران در یک نوشتار نمی‌تواند باشد و من در بخش چهارم نوشته‌ام به تحریفات عدیده‌ی استاد خواهم پرداخت، ولی در این مورد لازم دانستم که این تحریف را ذکر کنم که گویا کرش آن‌قدر نادان بود که نخست تفاوت بین تعمق و تمتع را درک نکرده بود و دوم فهم تعمقی از جهان توسط مارکس را انکار نمود. استاد در انتقاد به تز یازدهم مارکس می‌نویسد: «هریک از این موارد سرچشمه‌ی بحث‌های متفاوتی می‌تواند باشد؛ به‌عنوان مثال مورد آخر یادآور نهاده‌ی یازدهم (از نهاده‌های انتقاد به فوئرباخ) نوشته‌ی مارکس به‌گمان من می‌تواند نادرست یا دست‌کم ناقص و از نظر فلسفی گیج‌کننده ارزیابی شود» (همان‌جا). او در اقامه‌ی دلیل برای این گمانش چنین استدلال می‌کند: «مارکس این‌جا تأویل فلسفی را از عمل دگرگونی جهان جدا کرده است که کار درستی نیست. هر تأویل فلسفی گونه‌ای دگرگونی در فهم انسان از جهان است و می‌تواند موجب دگرگونی‌های عملی یا به‌لفظ محبوب مارکس «دگرگونی‌های واقعی» بشود. هر دگرگونی جهان هم در نهایت از گونه‌ای تأویل از جهان خبر می‌دهد. این نکته‌ها برای اهل هرمنوتیک، امور پیش‌پاافتاده و بسیار روشن و ساده‌اند. اما برای مارکس بی‌اعتنا به هرمنوتیک فلسفی، که از عمل دگرگونی جهان دفاع کرده است، آن‌هم درمتنی فلسفی، اگر به‌راستی مسئله فقط به‌درگیری عملی در پیکار طبقاتی خلاصه می‌شد، و هیچ نیازی به‌فهم و درواقع تأویل تازه نباشد، تکلیف آن‌همه تأکید مارکس بر این که پرولتاریا نیازمند نظریه‌ی انقلابی است چه می‌شود؟ چه برسر آن نظریه‌ای می‌رود که به‌گفته‌ی پیشین مارکس چون به میان توده‌ها می‌رود تبدیل به نیروی مادی می‌شود؟ اگر هم بگوییم که از نظر نویسنده‌ی «نهاده‌ها»ی پرولتاریا نیازمند «علم» است و نه فلسفه، این مشکل پیش می‌آید که مگر دانسته‌های علمی، یعنی بیان نظری تجربه‌های علمی خود تأویل‌هایی از جهان و ابژه‌ها نیستند؟ مگر می‌شود به دیدگاه‌های علمی یا نتایج علمی رها از نظریه‌ای علمی دست یافت؟ عبارت مارکس مهمل است و جز بیان ادبی و تا حدودی زیاد

تحریک‌آمیز و شعارگونه است و فقط می‌کوشد تا اهمیت درگیری در عمل را روشن کند، اما به‌بهای بی‌اعتبار کردن نظریه و فلسفه هیچ نیست و معنایی ندارد» ( همان‌جا - صص ۱۸۶، ۱۸۷). ادعا، به‌جای استدلال که با این روش استاد آشنا شده‌ایم.

عجیب است ولی در نوشته‌ی استاد واقعیت می‌یابد. گویا درگیری نظری در پیکار طبقاتی، خود یک پراتیک نیست. او مانند دکارت استدلال می‌کند که نشسته بود و فکر می‌کرد و به این نتیجه‌ی محتوم رسید که به تنها چیزی که نمی‌تواند شک کند، فکرکردنش است. استاد همانند دکارت واقعیت طبیعی را جز ماده و اندیشه بر نمی‌خواند. اگر دکارت فکر کردن و همچنین شک کردنش را پراتیک خود برآورد می‌نمود، درک می‌کرد عملی که انجام می‌دهد خود پیش‌فرض آن مجموعه‌ی تاریخی - اجتماعی است که او خود، محصول آن است.

من نخست به این ادعای استاد، یعنی بی‌اعتبار شدن فلسفه و نظریه توسط مارکس، که استاد نه‌تنها در این واگویی، بل در گفتارهای دیگرش نیز آنرا تکرار می‌کند، می‌پردازم و می‌پرسم که مارکس مخالف کدام نوع از فلسفه بود؟ و با استناد به نظریه‌ی خود مارکس جواب می‌دهم، با فلسفه‌ی چنان‌چون که هنوز هم استاد سنگ آن را به‌سینه می‌زند. فلسفه‌ی چنان‌چون از دیدگاه مارکس فلسفه‌ای برآورد شد که به‌عنوان گزاره‌ای در شناخت علوم طبیعی و انسانی به‌کار می‌رفت و حوزه‌های آن در علوم انسانی شامل علم، سیاست، اخلاق، هنر و مبانی وجودی بود. لکن استقلال‌یافتن آن حوزه‌ها و هویت‌یابی آنها پس از استقلال‌شان، سبب شد تا فلسفه از سریر والایش، به‌مثابه تنها گزاره‌ی معتبر و عام در داوری شناخت در علوم طبیعی و اجتماعی، به‌زیر کشیده شود، به‌نحوی که خود آن حوزه‌ها مدعی گشتند که خودشان قادرند درباره‌ی موضوعات‌شان اظهارنظر کنند. بدین‌سان فلسفه‌ی چنان‌چون با تدوین نقد در تئوری شناخت مارکس، دیگر نمی‌توانست کمافی‌السابق به‌عنوان یگانه گزاره درباره‌ی علوم طبیعی و انسانی معتبر افتد. لذا اثبات موضوع و اثبات گزاره‌ها درباره‌ی موضوع، وظیفه‌ی فلسفه شد.

اگر علم‌را به‌عنوان گزاره‌ای درباره‌ی واقعیت که در برگیرنده‌ی سه وجه: ۱- موضوع علم، ۲- استقلال موضوع و ۳- گزاره‌ی صورت‌بندی شده در رابطه با موضوع، در نظر بگیریم، آن‌وقت عمل‌کرد علم، کشف حقیقت می‌شود؛ یعنی عینیت موضوع و علمیت خودش. اما به‌دلیل آن‌که گزاره‌ها در اخلاق و سیاست درباره‌ی موضوع نبوده، بلکه آن‌را تعیین می‌کنند، مثلاً در مورد اخلاق؛ دزدی بد است. یا در امر سیاست؛ بایستی از قانون تبعیت کرد، دقیقاً به‌خاطر تعیین موضوع، دیگر نمی‌توان از گزاره‌ی اخلاقی و یا سیاسی سخن راند و عملاً می‌باید آن‌ها را به‌عنوان شبه‌گزاره در نظر گرفت. حال اگر شناخت درباره‌ی علم را، گزاره‌ای درباره‌ی موضوع برآورد نماییم، چه‌گونه می‌توان معیار و امکان صدق گزاره‌ی علمی را بررسی کرد؟ تنها به‌واسطه‌ی شناخت‌شناسی، یعنی منظومه‌ای از متاگزاره‌ها، که چنین بررسی را ممکن می‌گرداند ولی اثبات آن را وابسته به پراتیک می‌سازند. بدین‌رو فلسفه در این حوزه قرار دارد و خود فاقد موضوع است و تنها گزاره‌ی علمی را می‌سجد و دارای دو وظیفه می‌گردد: یکم: اثبات علمیت‌اش،

دوم: اثبات عینی بودن و یا تخیلی بودن موضوع. بنابراین و برخلاف نظر استاد ملاحظه می‌شود مارکس نه تنها با فلسفه مخالف نبود، بلکه جایگاه واقعی‌اش را که در تبیین بورژوازی، به‌عنوان گزاره‌ای درباره‌ی عینیت - عقلانیت بود، روشن نمود. می‌توان در این مورد ویژه با نظرات مارکس مخالف بود، ولی از آن‌جا که نظریه‌ی او باز هم یک نظریه است، هرگز نمی‌توان مدعی شد که او «به بهای بی‌اعتبار کردن نظریه و فلسفه» و تنها به‌خاطر عمل صرف، علم را به‌تاراج داد.

می‌توان سؤال کرد که نظریه‌ی مارکس، به‌مثابه نظریه‌ی علمی، خود دارای چه جایگاهی است؟ اگر نظریه‌ی او علمی است، باید آن سه حوزه‌ی نام‌برده (یعنی موضوع علم، استقلال موضوع و گزاره‌ی درباره‌ی موضوع) را اثبات کند. از آن‌جایی که نظریه‌ی مارکس راجع به جامعه است، بررسی جامعه به‌عنوان موضوع را چه‌گونه باید آغاز کرد؟ از رفتارها، ساختارها، اراده‌ها در جامعه؟ چه‌گونه قادریم اساساً از استقلال جامعه، به‌عنوان موضوع، و جدا از انسان سخن رانیم تا بتوان درباره‌ی آن، گزاره‌ی را طرح کرد. وقتی شناخت موضوع در علوم اجتماعی وابسته به استوارساختن عینیت آن است که بدون نوعی گزاره‌ی وجودی (متافیزیک) ممکن نیست، بنابراین با آمیزه‌ای از شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی مواجه می‌شویم. چه‌گونه می‌توان به این همه سؤال و معضل پاسخ مکفی داد؟ تنها بدین‌گونه که نظریه‌ی مارکس را به‌مثابه نظریه‌ای درباره‌ی جنبش واقعی و اجتماعی در نظر گیریم که در عمل به‌عنوان نقد پراتیک اجتماعی - تاریخی آن در شرایط معین معنا می‌یابد. مثلاً در جامعه سرمایه‌داری که انسان با تمامی آن حوزه‌ها، یعنی علم (گزاره درباره‌ی موضوع)، اخلاق و سیاست (شبه‌گزاره در تعیین موضوع)، متافیزیک (اثبات وجود موضوع)، درگیری مستقیم پیدا می‌کند، حل‌شان تنها در تبیین همان تاریخ واقعی زندگی کنونی قابل تعمق می‌شود.

شرح دادم که بحث‌های فلسفی پیش از مارکس حول دو محور دور می‌زد: آیا شعور تعیین‌کننده‌ی ماده است و یا برعکس؟ مارکس با کشف پراتیک به‌عنوان عینیت ویژه به‌این مشکل پاسخ داد و با گشودن سپهر نوینی در شناخت انسان، یعنی نقد و نقد ایدئولوژی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، امری که هم‌چون پرده‌ی ساتری میان فلسفه و موضوع قرار گرفته بود، توانست نظریه‌اش را به‌مثابه علم استوار نماید، علمی که با نقد واقعیتی که موضوع آن است، ثابت می‌کند که عینی‌ترین شیوه‌ی تبیین موضوع، بدون نقد واقعیت ممکن نیست و این توانایی میان روشن‌گری (تبیین - مثلاً فیتیشیسم کالایی) و ستیزه‌جویی (تعیین حوزه‌های استوار آن و شرایط گذار از آن) سرشت نظریه‌ی مارکس شد. بدین‌سان مارکس قادر گشت محتوا و وظیفه‌ی واقعی فلسفه را که در علم اجتماعی بورژوایی مخدوش شده بود، از نو روشن سازد و برخلاف ادعای استاد که به مارکس نسبت داده بود پرولتاریا بنابه نظر مارکس دیگر محتاج به فلسفه نیست، بلکه برعکس چنین ادعایی، او مدلل کرد که پرولتاریا احتیاج به فلسفه‌ای دارد که چنان‌چون نباشد، بل فلسفه‌ای که به‌عنوان ابزار روشن‌گری بتواند رابطه‌ی دیالکتیکی بین اندیشه و عمل را که در جامعه‌ی

سرمایه‌داری ایدئولوژی شده است، برای پرولتاریا روشن سازد: «رهایی آلمان، رهایی بشر است. مغز این رهایی فلسفه، و قلب آن پرولتاریاست. فلسفه خود را متحقق نتواند کرد، بی‌آن‌که پرولتاریا را براندازد و پرولتاریا یارای درگذشتن از خویش را ندارد، مگر آن‌که فلسفه را متحقق سازد.»<sup>(۴)</sup> چنین کارکردی تنها از یک طریق ممکن می‌شود؛ پراتیک. باتوجه به این برداشت می‌توان جایگاه فلسفه را در اندیشه‌ی مارکس برجسته کرد، یعنی ارتباط لاینفک تئوری و پراتیک بر بستر دیالکتیکی که وی منظور داشت. به‌دیگر سخن پرولتاریا بدون تئوری قادر به نفی خود نخواهد بود و تئوری هم بدون آن که پرولتاریا آن‌را در پراتیک‌اش تحقق بخشد، تنها در حوزه‌ی اندیشه‌ی ناب و مدرسی باقی خواهد ماند. به‌گفته‌ی مارکس «فلسفه در پرولتاریا سلاح مادی خویش را می‌یابد، پرولتاریا نیز در فلسفه سلاح معنوی خویش را خواهد یافت.»<sup>(۵)</sup>

می‌توان بیان کرد انسان در شناخت جهان که با پیدایی خود او هم‌روند است، قانون هستی را کشف می‌کند که خود این قانون در حوزه‌ی بازآفرینی، یعنی درحوزه‌ی تئوری است. لذا دیالکتیک مارکس به‌ما یاری می‌رساند که در بازآفرینی هستی، روش این بازآفرینی را هم بشناسیم. بنابراین انسان به کمک دیالکتیک مارکس آن‌را در پراتیک خود مشخص می‌کند و پراتیک، انسان را موجودی خودآگاه می‌سازد. در چنین نظریه‌ای انسان هم موضوع علم و هم مدرک آن می‌شود. اگر بپذیریم سنگ، قانون جاذبه را نیافریده، می‌باید در مورد انسان ادعان کرد که او هم آفریننده‌ی هستی خویش است و هم بازآفریننده‌ی می‌شود که تنها به توضیح خود بسنده نمی‌کند، بلکه به تغییر خود نیز برمی‌آید. بدین‌سان مارکس با ارجاع به واقعیت، همان واژه‌ای که استاد به‌تمسخر «لفظ محبوب مارکس» خواند، می‌گوید «با نشان دادن واقعیت، فلسفه‌ی قائم به‌ذات واسطه‌ی وجودیش را از دست می‌دهد و جای آن می‌تواند حداکثر، جمع‌بندی‌ای از همگانه‌ترین نتایجی نشیند که می‌توان از مشاهده‌ی تکامل تاریخی انتزاع کرد.»<sup>(۶)</sup>

پرسیدنی است مارکس در کدام اثرش، فلسفه را از عمل، آن گونه که استاد ادعا کرده، جدا نموده که این چنین او را مورد شماتت قرار می‌دهد؟ از استاد چنین خواندیم «هرتاویل فلسفی به‌گونه‌ای دگرگونی در فهم انسان از جهان است و می‌تواند موجب دگرگونی‌های عملی و... را بشود». این‌که چرا هر تاویل فلسفی به‌گونه‌ای دگرگونی در فهم انسان می‌شود، خود راز بزرگی باقی خواهد ماند، لیکن نکته‌ی روشن و تعیین‌گرا در بینش مارکس در رابطه با تاویل استاد آن می‌باشد که مارکس پس از کشف عینیت پراتیک، سپهر نوینی در اندیشه‌ی بشری، یعنی همان سرشت انقلابی و انتقادی، را برگشود که بدون استناد به عینیت پراتیک، اساساً در عمل، استدلال درباره‌ی هرگونه تاویل غیرممکن می‌گردد. در این مورد مارکس گفت «این پرسش که آیا اندیشه‌ی انسانی با حقیقت عینی خوانایی دارد یا نه، پرسشی در حوزه‌ی نظری نیست، بلکه پرسشی پراتیکی است. در پراتیک است که انسان باید حقیقت را، و به‌عبارت دیگر، واقعیت و قدرت را، این‌جهانی بودن اندیشه‌اش را ثابت کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا واقعی نبودن اندیشیدن - اندیشیدنی برکنار و جدا از پراتیک - تنها یک پرسش مدرسانه‌ی ناب است.»<sup>(۷)</sup>

هر واقعیت اجتماعی - تاریخی دارای لحظه‌های تئوری و پراتیک است که آن دو همیشه در یک رابطه‌ی تناظر یک به یک نسبت به هم قرار ندارند و بدین دلیل می‌توان به‌بحرانی که شناخت بورژوازی به‌وجود آورده، پاسخ داد. عدم پذیرش ناهماني بين تئوری و پراتیک بدین معناست که نقد تئوریک را در سطحی مستقل، اما نه به‌عنوان امری مستقل باید دنبال کرد، یعنی نقد منفی، و هر تجربه‌ی نوین پراتیکی را در سطح مستقل، اما نه به‌مثابه امری مستقل در نظر گرفت و آن را به‌عنوان عاملی که می‌تواند گرهی از کار تئوریک بگشاید، تلقی کرد، یعنی نقد مثبت.

### نقد منفی، نقد مثبت

لازم است در اینجا شرح کوتاهی درباره‌ی بحث «نقد منفی، نقد مثبت» داشته باشیم، تا بعد از آن به‌ادامه‌ی بحث بپردازیم.

نقد را به‌طور عام به‌عنوان تعیین جغرافیای یک مقوله در نظر بگیریم، یعنی نشان دادن حدود و ثغور، کارکرد، توان و جایگاه آن مقوله، و علاوه بر آن درک از مقولات، تنها فهم مفاهیم ناب اندیشه نیستند، بلکه هم‌چنین هر وضعیت معین اجتماعی - تاریخی‌ای را می‌توان تحت آن‌ها تصور کرد. برای گذار از یک ساختار معین اجتماعی - تاریخی به‌ساختار دیگر عموماً با چهار ویژگی به‌شرح ذیل روبه‌رو می‌شویم:

۱- بخش‌هایی از ساختار پیشین بدون کم و کاست به‌ساختار بعدی منتقل می‌شوند و لذا خودشان عنصر متناظرِ خودشان، در ساختار بعدی‌اند.

۲- بخش‌هایی از ساختار پیشین کلاً از بین می‌روند و بنابراین عنصر متناظر در ساختار بعدی ندارند.

۳- بخش‌هایی در ساختار بعدی پدید می‌آیند که عنصر متناظری در بخش پیشین ندارند، آن‌ها حاصل پراتیک خودزاینده‌اند.

۴- بخش‌های نوین در ساختار جدید لزوماً در ساختار بعدی تکرار نمی‌شوند.

نقد منفی (دو ویژگی نخست) به‌معنای روشن کردن این موضوع که نفی یک مفهوم یا نفی، به‌معنای براندازی یک ساختار معین اجتماعی - تاریخی چه‌گونه صورت گرفته است، و نقد مثبت به آن معنا که چه‌گونه مفهوم جدید از نفی مفهوم قبلی به‌دست آمده است. به‌دیگر بیان پراتیکِ خودزاینده که خود، بدل به‌واقعیتی شده است، ما را وادار می‌کند چگونگی پیدایش آن را بررسی کنیم. بر این اساس حوزه‌های معینی را می‌توان برای «نقد منفی و نقد مثبت» مشخص کرد تا جایگاه تئوری و پراتیک را در آن حوزه‌ها روشن کرد تا بتوان با توجه به‌عناصر نوین حاصل از پراتیکِ خودزاینده، مفاهیم مناسب را برای آن‌ها ابداع کرد. این حوزه‌ها عبارتند از:

۱- معیاری که تئوری‌های به‌عمل درآمده به‌ما می‌دهند، در حوزه‌ی نقد منفی تئوریک‌اند.

۲- عناصری که از ساختار گذشته بدون کم و کاست به‌ساختار آینده می‌روند و عنصر متناظر خودشان هستند، در حوزه‌ی نقد منفی پراتیک‌اند.

۳- عناصری که به‌واسطه‌ی پراتیک خودزاینده ایجاد می‌شوند و عنصر متناظری در ساختار پیشین ندارند، در حوزه‌ی نقد مثبت پراتیک‌اند.

۴- برخورد به‌این عناصر تازه و تعیین چشم‌انداز جامعه‌ی فردا، در حوزه‌ی نقد مثبت تئوریک‌اند.

بنابراین ملاحظه می‌شود که برخلاف ادعای استاد که اصل تأویل را اساسی در تعیین مفاهیم خواند، این روند تکوین خود واقعیت مشخص، یعنی پراتیک خودزاینده است که ابداع مفاهیم تازه‌ای را اجباری می‌سازد که در توضیح خود جامعه‌ی سرمایه‌داری قابل اثبات است. انکشاف جامعه‌ی سرمایه‌داری از رقابت آزاد به‌مرحله‌ی دیگر، مثلاً به‌علت پیدایش انحصارات، ابداع واژه‌ای که ویژگی آن‌را نشان دهد، اجباری نمود و واژه‌ی امپریالیسم تدوین گشت تا بیانگر آن عصر شود و یا امروزه در عصر انقلاب صنعتی سوم و تکامل نیروهای مولد تا سطح دیجیتال، برای این عصر واژه‌ی پسامدرن ابداع شد، جایی که هر دو واژه، یعنی امپریالیسم و پسامدرن، به‌علت تکوین خود واقعیت نسبت به گذشته، ابداع این واژه‌ها را ضروری کردند و سپس بعد از ابداع آن‌ها بود که توانستند به‌مثابه مفاهیم پیشاً در دستورکار پژوهشگر قرار گیرند.

با چنین برداشتی درمی‌یابیم که کار مارکس تنها در توضیح ریشه‌های زمینی متبلور در آسمان خلاصه نمی‌شود، بلکه به‌مراتب مهم‌تر، او مدلل ساخت چرا این ریشه‌های زمینی در قالب ایدئولوژیک، در شکلی خود را برنما می‌سازند تا محتوای واقعی‌شان را پنهان سازند و چرا ایدئولوژی این توانایی را دارد تا چنین عملی را ممکن گرداند. بدین‌رو اگر تأویل بخواهد محتوای واقعی را برنما سازد و در سطح توصیف ایستا نشود و یا به اندیشه‌ی صرف مبدل نگردد، می‌باید با روی‌کرد به این مسائل اساسی، کارکردش را تعیین نماید.

در عمل ویژگی کار مارکس این بود که توانست گام‌های میانی‌ای که چنین کارکردی را ممکن می‌نمودند، روشن سازد. این‌دو کارکرد با هم، یعنی تبیین محتوای واقعی و چرایی ایدئولوژی شدن آن است که ما را در نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری با تمامی وجوه ایدئولوژیکی‌اش راهنمایی می‌کند. لیکن بحث مدرسانه‌ای که استاد پیش می‌کشد مانعی برای اندیشیدن او ایجاد می‌کند. استاد می‌نویسد «این‌سان ما براساس تأویل‌هایی که در اسناد متجسد شده‌اند با تاریخ روبه‌رو می‌شویم. پس از آن خود تأویل‌هایی تازه را براساس همان تأویل‌های گذشته سامان می‌دهیم و می‌پذیریم که

از این دور هرمنوتیکی راه گریز نداریم. پیش‌فهم‌های ما تأویلی هستند و بدون آن‌ها توانایی ارائه‌ی تأویل‌های تازه را نداریم... پژوهش گذشته، لزوماً فهم امروز نیست اما برای فهم امروز، ما راهی جز توجه به گذشته و تجربه‌ی هرمنوتیکی نداریم.» (همان‌جا - ص ۵۴) و نتیجه می‌گیرد: «شناخت ناب رویدادهای گذشته اساساً ممکن نیست، آزمون گذشته نمی‌تواند کاملاً درست یا غلط باشد و علم تاریخ وجود ندارد.» (همان‌جا)

نخست به این ادعای استاد که «پژوهش‌های گذشته لزوماً فهم امروز نیست» پاسخ می‌دهم و سپس به بررسی سایر ادعاهای استاد در این واگویه خواهم پرداخت.

مکرر شرح دادم انسان نمی‌تواند مقولات پیش‌آ یا به‌قول استاد «تأویل‌های متجسد در اسناد» را، به‌عنوان مفاهیم پیش‌آی جهان تنیده‌شده در مقولات، در هر مقطع مبارزاتی‌اش به‌دل‌خواه انتخاب کند، زیرا آن‌ها خودشان دست‌آوردهای بشری، یعنی پراتیک‌های عینیت‌یافته‌اند و اگر کسی بخواهد آگاهانه وضعیتی را تحلیل کند و در صدد تغییر آن برآید، مجبور است دقیقاً روشن نماید منظورش از پژوهش گذشته چیست و چرا بعضی از پژوهش‌های گذشته، دیگر نمی‌توانند فهم امروز ما باشند.

متذکر شدم که در هر شرایط، به‌ویژه شرایط بحرانی، مفاهیم تاریخی می‌باید در برابر پراتیک انسانی و کرسی داوری عقل، وجود اجتماعی‌شان را از نو ثابت کنند. بنابراین، به‌دو دلیل می‌توان ثابت کرد چرا برخی پژوهش‌های گذشته و مفاهیم به‌دست‌آمده از آن‌ها، ضرورت تاریخی‌شان را از دست داده‌اند.

دلیل اول، منوط به پیشی گرفتن پراتیک خودزاینده نسبت به تئوری است که انسان‌ها را در برابر مسائل جدیدی قرار می‌دهد که با فهم از مقولات گذشته نمی‌توان بدان‌ها پاسخ داد. جایی که پراتیک خودزاینده به‌نوبه‌ی خود موضوعات نوینی را پیش می‌آورد که منطق ویژه‌شان را طلب می‌کنند، به‌نحوی که انسان باید قانون هستی این موضوع نوین را کشف کند و چنان‌که می‌دانیم خود کشف قانون هستی، در حوزه‌ی بازآفرینی تئوری جدید است. بدین‌رو کارکرد انسان در حوزه‌ی پراتیک خودزاینده علاوه بر کشف قانون هستی جدید، هم‌چنین آگاهی‌یافتن نسبت بدان پراتیک است.

دلیل دوم، وابسته به موضوعاتی می‌شود که در گذشته مورد بررسی قرار گرفته‌اند. انسان در بررسی موضوعات اجتماعی - تاریخی، حداقل با چهار موضوع، روبه‌رو می‌شود و مجبور است منشاء این موضوعات را روشن گرداند که این چهار موضوع به‌قرار ذیل‌اند:

۱- موضوعی که عینیت دارد و عینیت‌اش امری واقعی و متکی به‌خود است.

۲- موضوعی که عینیت‌اش انتزاعی است که در رابطه با ایدئولوژی آن‌را شرح دادم.



۳- موضوعی که عینیت آن عرصه‌ی معلول‌هاست مانند عرضه و تقاضا.

۴- موضوعی که اصلاً عینیت ندارد و عینیت‌اش امری تخیلی است که خود را جای‌گزین موضوع کرده است.

بدین‌سان، برخلاف ادعای استاد «شناخت ناب رویدادهای گذشته اساساً ممکن نیست»، بی‌معنا می‌شود چنان‌که با تعیین ایدئولوژی می‌توان مدلل کرد چرا مثلاً صدقه، دعا و توبه و امثالهم در ادیان توحیدی ایدئولوژی‌اند و چرا بدون بررسی زمینه‌های اجتماعی - تاریخی که این مفاهیم از آن‌ها انتزاع یافتند، نمی‌توان از طریق خود این مفاهیم به‌شناخت واقعی آن‌ها ره برد. اما استاد بار دیگر مسائل اساسی‌اش، یعنی این‌که، حقیقتی وجود ندارد و یا تأویل‌ها که گوناگون و پنهان‌گرایند، را مورد سؤال قرار می‌دهد. اگر از او بپذیریم که تأویل رویدادهای گذشته اساساً ممکن نیست، می‌باید اساساً معترف شود که حداقل در این مورد خاص، نخست، حقیقتی داریم روشن به پهنه‌ی آفتاب، دوم تأویل هم، در این مورد نه‌تنها یگانه است، بلکه برعکس نظر استاد، پنهان‌گرا هم نیست. باز هم اگر به‌ادعای استاد «علم تاریخ وجود ندارد»، نظر اندازیم، بار دیگر ما را با یک حقیقت اساساً ناب‌اش، مواجه می‌سازد. هم‌چنین ما را با یک تأویل غیرپنهان‌گرا نیز روبه‌رو می‌گرداند، ولی روشن نمی‌کند که مفاهیم تاریخی‌ای، چون برده‌داری و یا فئودالیسم را انسان بایستی از گنجینه‌ی دست‌آوردهای تاریخی‌اش حذف کند، زیرا اگر معتقد شویم علم تاریخ وجود ندارد، وجود تاریخی این مفاهیم را خودبه‌خود نفی کرده‌ایم. ولی استاد با ابراز نظر دیگری انسان را هاج‌وواج می‌کند: «یکی از راه‌های قدرت یا اصالت یا حقیقت مندرج، در بینش یا استدلال فیلسوف است» (همان‌جا - ص ۵۵). ولی مگر قدرت استدلال فیلسوف نبود که وجود تاریخی برده‌داری و یا فئودالیسم را مدلل و روشن کرد که با توسل به این استدلال‌ها می‌توان از علم تاریخ سخن راند. ملاحظه می‌شود که نسبی‌گرایی کشنده، وبال گردن استاد در نظریه‌پردازی‌اش شده، جایی که به‌خود اجازه می‌دهد شناخت گذشته را اساساً منکر شود، ولی این اجازه را از مارکس، آن‌هم با عدم توجه به‌همان تأویل مورد علاقه‌اش، سلب می‌کند که با کشف پراتیک، نقد ایدئولوژی و انکشاف تئوری تا سطح نقد، شناخت موضوعات گذشته را ممکن و بنیاد نوینی را برای علم تاریخ تدوین کرد.

یکی از شگردهای عجیب استاد نقل نظریه‌اش با واگویی‌هایی از دیگران است که در این‌مورد همواره می‌تواند مدعی شود او فقط نظریه‌ای را نقل کرده است. استاد می‌نویسد: «مارکسیسم به‌معنای تکامل (یا تنزل) تاریخی اندیشه‌های مارکس که فراتر از زمان زندگی خود او می‌رود، بنا به‌قول مشهور لیوتار یک «آبر - روایت» است. نظریه‌ی نظریه‌ها، حقیقت نهایی، حرف آخر» (همان‌جا - ص ۵۵). بازهم مصادره به‌مطلوب و بر حسب آن، نظریه‌ی دیگران را مورد انتقاد قرارداد. (۹) اما پرسیدنی است که حرف آخر از نظر مارکس چیست؟ سؤالی که استاد آن‌را بی‌جواب می‌گذارد. آیا زمانی که مارکس از تغییر جهان سخن راند و آن‌را اساسی و عمده برآورد کرد، چه‌گونه می‌توان از حرف آخر توسط مارکس سخن گفت؟ وقتی که مارکس متذکر شد که انسان‌ها مسائلی را برای خود مطرح می‌کنند که قادر به‌حل آن‌ها نیستند، چه‌گونه قادریم نظریه‌ی او را حرف آخر بخوانیم؟ و آیا مسائلی که پیش پای

انسان واقع می‌شوند، خودشان وابسته به تکوین خود شرایط مشخص در جامعه‌ی مشخص، یعنی پراتیک خودزاینده نیست که پایانی ندارند و به هیچ وجه از قبل نمی‌توان آن شرایط را تعیین کرد، پس چه‌گونه می‌توان حرف آخر را به مارکس نسبت داد؟ حرف آخری که از ازل تا به ابد معتبر باقی بماند؟ حرف خود استاد است که مدعی شد «علم تاریخ وجود ندارد» نه در گذشته وجود داشته و نه در آینده به وجود خواهد آمد، که می‌توان با نظریه‌ی مارکس به استاد جواب داد که تعمیم این ادعا به سراسر گذشته‌ی تاریخ انسان، در عمل متافیزیک محض است و تعمیم آن به آینده‌ی تاریخ انسانی، چیزی جز قدرگرایی در تاریخ نیست. لیکن می‌توان در شرایط مشخص از حرف آخر، اگر چنین اصطلاحی اصلاً مجاز باشد، سخن راند. به‌عنوان مثال مارکس با تبیین استثمار در جامعه‌ی سرمایه‌داری اثبات کرد در این جامعه انسان خود به شیئی چیزگون و سنجش‌پذیر مبدل شده، لذا برای آن‌که شأن انسان را به او بازگرداند، مجبوریم شرایطی که استثمار را ممکن و انسان را به شیئی چیزگون مبدل می‌گرداند، تغییر دهیم که بنا به گفته‌ی استاد می‌توان این نظریه‌ی را حرف آخر خواند، ولی این گفته را دیگر نمی‌توان به جوامع پسا سرمایه‌داری، یعنی سوسیالیسمی که در آن استثمار وجود ندارد، تعمیم داد، زیرا انسان‌ها در آن جوامع با مسائلی مواجه خواهند بود که اول، مسائل ما انسان‌ها در شرایط کنونی نیست، دوم برحسب همان شرایط مشخص و با تعیین منطقی ویژه قادر به حل آن‌ها نیستند. اما استاد ناچار است نخست با مصادره به‌مطلوب، این آموزش مارکس، یعنی منطقی ویژه‌ی هر موضوع ویژه‌ی را، نادیده بگیرد، زیرا اگر به‌کنه این آموزش آگاه بود و آن‌را جدی می‌گرفت، اجباراً روش دیگری را پیش می‌گرفت. نشان خواهیم داد که راز این همه کین‌توزی استاد به مارکس در تفکرش که جامعه‌ی سرمایه‌داری را پایان تاریخ می‌خواند، قرار دارد، یعنی حرف آخر از نظر استاد، که در فصل بعدی به آن می‌پردازم.

در علم منطق، انسان بین برهان و دلیل تفاوت قائل می‌شود، بدین معنا که برهان را استدلال متکی به تجربه ارزیابی می‌کند و دلیل را، استدلال خردمندانه و تعقلی. تأویل، خود نیز، شامل این تفاوت‌گذاری در علم منطق می‌شود و باید ابتدا تعیین کرد که منظور از تأویل، آیا تأویل تجربی است یا تعقلی. استاد اما عملاً تأویل به‌لحاظ تجربی را ندیده گرفته و یا آن را ثانوی می‌کند تا تأویل خردمندانه را مطلق سازد. از استاد آموختیم رویارویی با تاریخ به‌واسطه‌ی تأویل‌های متجسد در اسناد ممکن می‌گردد و «پس از آن خود تأویل‌های تازه را براساس همان تأویل‌های گذشته سامان می‌دهیم» (همان‌جا - ص ۵۴)، اما چگونگی این سامان‌دادن در پرده‌ای از ابهام باقی خواهد ماند، زیرا استاد خود ادعا کرده بود: «شناخت ناب رویدادهای گذشته اساساً ممکن نیست.» به‌دیگر سخن تأویل‌های جدید را باید براساس رویدادهایی سامان داد که هیچ‌گونه اطلاع نابی! در اختیار ما نمی‌گذارند و دقیقاً همین حالت، نظر استاد است وقتی ادعا می‌کند: «یکی از راه‌های قدرت یا اصالت یا حقیقت مندرج، در بینش یا استدلال‌های فیلسوف است.» (همان‌جا - ص ۵۵)

در این نقل قول، تأویل تنها بر زمینه‌ی استدلال خردمندانه توصیف شده و حقیقت و قدرت مندرج در واقعیت، به بینش و استدلال فیلسوف وابسته می‌شود. به‌زبان دیگر روش استدلال فیلسوف که بایستی حقیقت مندرج در اسناد متجسد را کشف و آن‌ها را به‌لحاظ منطقی استدلال نماید، وارونه‌اش برای استاد صحت پیدا می‌کند، به‌گونه‌ای که وجود خود حقیقت، وابسته به استدلال و بینش فیلسوف می‌شود؛ دیدگاه نسبی‌گرایانه‌ی استاد که اندیشه را جانشین واقعیت می‌نماید و بدین‌سان باید بینش و استدلال فیلسوف را منشاء حقیقت تلقی کند. این‌جا گفته‌ی مارکس راجع به هگل شامل حال استاد می‌شود که گفت: «هگل در پی کشف حقیقت هستی امپریک نیست، بلکه به‌دنبال کشف هستی امپریک حقیقت است». جایی که استاد به‌نحو بارزی آن‌را این چنین اظهار می‌کند «منش یکتای خردورزی که مهم‌ترین نکته در کار فیلسوف است» (همان‌جا - ص ۴۸)، و این بار، استاد روش تأویل را از خود تأویل که به‌نظر او گونه‌گون ارزیابی شده بود، بایستی تفکیک کند تا بتواند یکتایی خرد را بدان نسبت دهد.

روشن‌گری بورژوازی عملکرد عقل در سطح منطقی را به‌مثابه یگانه معیار سنجش هرچیز پذیرا شد و هنوز هم آماده نیست از این برج عاج خودساخته‌اش سربرتازد، امری که مورد تأیید استاد نیز است. اما باید روشن کرد که آیا استاد واقعاً به «منش یکتای خردورزی» وفادار می‌ماند و به تناقض در گفتار گرفتار نمی‌شود؟

استاد راجع به توزیع در جوامع سرمایه‌داری و سوسیالیسم از قول مارکس در برنامه‌ی گوتا می‌نویسد: «کارگران در جامعه‌ی سوسیالیستی به‌شکلی معادل نیروی کار خود را پس می‌گیرند. آشکارا این همان اصلی است که در مبادله میان کالاها، در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز رایج است. این مبادله‌ی ارزش‌های مساوی است، ولی با تفاوتی در شکل و محتوا، زیرا فرد هیچ چیز جز فروش نیروی کارش را نمی‌دهد و مهم‌تر هیچ چیز جز مواد مصرفی مورد نیازش را دریافت نمی‌کند. ابزار تولید از آن جامعه است و متعلق به جامعه باقی خواهد ماند. اما آسان می‌توان دید که میزان معینی از کار در یک کفه با میزان برابر یا هم‌ارز کار در کفه دیگر مبادله می‌شود. میزان ارزش مبادله به‌یک معنا هنوز برقرار است» (همان‌جا - ص ۷۴۴ - تأکید از من است). دوچیز هم به‌لحاظ محتوا و هم شکل متفاوت، لکن بازم به‌مثابه اصل، امری یکسان که باید در تاریخ اندیشه درج شود که استادی در این کشور قادر به کشف اندیشه‌های محیرالعقول است. عجیب و باورنکردنی. استاد در یک قیاس بین توزیع در دو جامعه‌ی سرمایه‌داری و سوسیالیستی که هم از نظر شکل و هم به‌لحاظ محتوا متفاوتند، به‌یک وجه اشتراک میان آن‌ها می‌رسد. اگر بخواهیم ادعای استاد را در این زمینه موشکافی کنیم، به‌این نتیجه‌ی محتوم می‌رسیم که استاد تنها وجه مشترک میان این دو نوع مبادله را، واژه‌ی مبادله می‌داند که می‌توان این واژه در شکل عام را به‌تمامی شیوه‌های تولید نسبت داد. استاد از واژه‌ی مبادله که واژه‌ای انتزاعی است، به‌میزان ارزش مبادله بین دو نوع مبادله‌ی مشخص در دو جامعه‌ی گوناگون می‌رسد، مانند هگل که از ذهنیت به‌عنوان امری انتزاعی با استقلال دادن بدان، ذهن را که امری مشخص است، نتیجه گرفت. این‌که در جامعه‌ی سرمایه‌داری، به‌عنوان جامعه‌ای مشخص در تاریخ زندگی انسان‌ها، قانون ارزش حکم‌فرماست و این

قانون در جامعه‌ی سوسیالیستی مورد نظر مارکس، محلی از اعراب ندارد. همین‌که در جامعه‌ی سرمایه‌داری کارگر نیروی کارش را می‌فروشد، زیرا از شرایط مادی و عینی تولید جدا شده و پروسه‌ی کار، غیرمستقیم و توسط یک عامل واسط، یعنی مالکیت خصوصی، برقرار می‌گردد و نمی‌توان فروش کار و نیروی کار را همسان خواند، جایی که در جامعه سوسیالیستی این موانع دیگر وجود ندارند، به‌تمام برای استاد بی‌تفاوت می‌شوند، به‌خاطر آن‌که در هر دو شیوه‌ی تولیدی، ارزش‌های معادل مبادله می‌شوند، ولی این موضوع بس مهم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری ارزش نیروی کار پرداخته می‌شود، لکن نیروی کار ارزش بیش‌تری تولید می‌کند که به سرمایه‌دار تعلق دارد و با این عمل کارگر استثمار می‌شود، کلاً به طاق نسیان سپرده می‌شوند تا استاد به نتیجه‌ی دل‌خواهش «میزان ارزش مبادله به یک معنا هنوز برقرار است» نایل شود. ولی استاد دانسته توضیحی در مورد این معنا نمی‌دهد، لذا اقامه‌ی استدلالش مانند شیلوک می‌شود «گوشت، گوشت است». اما بار دیگر استاد فراموش‌کار از قول مارکس شرح می‌دهد: «آن‌جا که کار اشتراکی باشد، مناسبات میان افراد انسان در تولید اجتماعی آن‌ها خود را به‌شکل ارزش‌های میان چیزها نشان نمی‌دهد.» (همان‌جا) به‌دیگر سخن قانون ارزش هستی اجتماعی‌اش را از دست داده و من بعد تناظری در جامعه‌ی سوسیالیستی ندارد و جامعه‌ی کنونی با نفی قانون ارزش می‌باید کارکردش را به روالی دیگر برقرار نماید، جایی که نیروی کار دیگر نمی‌تواند به‌مثابه کالا خرید و فروش شود و نیروی کار از همان آغاز توسط برنامه‌ی سوسیالیستی، مطابق با نیازهای جامعه و افرادش میان شاخه‌های تولید که حال در خدمت مردم و نه سرمایه‌اند، توزیع می‌شود و این توزیع، آگاهانه توسط خود انسان‌ها و نه به‌واسطه‌ی نهادی کور، یعنی بازار که نیروی کار را به‌خاطر حفظ و سودآوری سرمایه، توزیع می‌کند، عملی می‌شود که خود استاد بار دیگر از قول مارکس به آن اعتراف نیز می‌کند: «ولی توزیع فرآورده‌ها و مواد مصرفی متناسب با میزان کار فرد انجام می‌گیرد» (همان‌جا - ص ۷۴۶)، که در واقع اقرار به‌همان شعار عام معتبر در جامعه‌ی سوسیالیستی «از هرکس به‌اندازه‌ی استعدادش، به‌هر کس به‌اندازه‌ی کارش» است.

استاد باز هم درباره‌ی توزیع می‌نویسد «همین توزیع است که شکل‌های استثمار را به‌عنوان شکل ویژه‌ی هر وجه تولیدی تعیین می‌کند» (همان‌جا - ص ۳۲۴)، صرف‌نظر از این مورد که انتقاد به‌این ادعا حداقل ۱۵۰ سال قدمت دارد، جایی که دورینگ هم بر این نظر بود و انگلس به‌او پاسخ داد که برای آن‌که چیزی توزیع شود، می‌باید ابتدا تولید گردد و لذا این تولید ویژه است که توزیع ویژه‌اش را به‌وجود می‌آورد، ولی استاد با اعتراف به‌این واقعیت که توزیع در دو جامعه‌ی مشخص سرمایه‌داری و سوسیالیستی، توزیعاتی ویژه و لاجرم متفاوت‌اند، روشن نمی‌سازد چه‌گونه و برحسب کدام تأویل این دو نوع توزیع را همسان می‌گیرد.

وجه دیگر تناقض در تبیین «منش یکتای خردورزی» که استاد بدان می‌بالد، اغتشاشی است که او در رابطه با سوژه و ابژه، برپا کرده است. قبلاً از استاد این ادعا را آوردم که سوژه را از نظر مارکس استعلایی خواند و حالا

مدعی می‌شود که مارکس «... این‌سان جدا از پیش‌نهاده‌های انقلابی کارش در مورد اهمیت انسان در هستی هر روزی عملی‌اش هم‌چنان در محدوده‌ی فهمی دکارتی از سوژه باقی ماند» (همان‌جا - ص ۳۰۱)، و حال معلوم می‌شود که استاد به هیچ‌کدام از این اشکال سوژه‌ی بیان‌شده از جانب فلاسفه (استعلایی و دکارتی) آشنا نیست و گرنه یک‌چنین خطای فاحشی را نمی‌کرد. سوژه‌ی استعلایی را پیش از این شرح دادم و نشان دادم که چرا نمی‌تواند سوژه از نظر مارکس استعلایی باشد. اکنون به تشریح تفاوت سوژه‌ی دکارتی و سوژه از دیدگاه مارکس می‌پردازم تا خلاف ادعای استاد را روشن گردانم.

در فلسفه‌ی دکارت سوژه و ابژه توالی دارند، یعنی مستقل از یکدیگرند که توسط واسطی باهم مرتبط می‌شوند، حال آن‌که نزد مارکس سوژه و ابژه هم‌زمانند و همراه، و در نتیجه‌ی همین هم‌زمانی و همراهی، بیانگر تناقض واقعی و منطقی‌اند. سوژه‌ی دکارتی تصور سنتی از ساختمان تئوری به‌طور کلی است که در آن تصور، تئوری شامل چند اصل عام است که سایر گزاره‌ها از آن استنتاج می‌شوند. به‌عنوان مثال فلسفه به‌عنوان عام‌ترین سطح که از آن اقتصاد سرمایه‌داری را می‌توان استنتاج کرد و از اقتصاد، سیاست را که با توجه به نظراتی که تاکنون از مارکس آورده‌ام، هیچ‌گونه خوانایی با نظرات او ندارند.

نمونه‌ی دیگر در عدم توجه استاد به «منش یکتای خردورزی» را می‌توان در انتقاد استاد به انگلس در نظر گرفت. انگلس در آنتی‌دورینگ متذکر شد بعد از نفی قانون ارزش، همگان توانایی آن‌را دارند هر چیزی را به‌سادگی اداره کنند و استاد مدعی می‌شود «اگر آن‌را خیال‌بافی نخوانیم، البته ساده‌گرایانه است. هنگامی که انگلس می‌گوید همگان توانایی آن‌را می‌یابند که همه چیز را اداره کنند، درمی‌یابیم که چقدر همه چیز را ابتدایی و پیش پا افتاده فرض کرده بود. ادعای به‌سادگی حل کردن مسائل پیچیده و درهم شده‌ی زندگی اجتماعی - اقتصادی و روابط متقابل پیشرفت برنامه‌های اقتصادی با پیشرفت تکنولوژی (حتی اگر بحث را فقط به‌جامعه‌ی خاص امروزی محدود کنیم، کاری که در عمل ممکن نیست) بیش‌تر به‌یک طنز همانند است» (همان‌جا - ص ۷۴۹). استاد چون دو مقوله‌ی متفاوت را درک نکرده، طبق روال همیشگی‌اش وادار می‌شود تمسخر را جایگزین استدلال کند. استاد در عمل گذار از هر مرحله به مرحله‌ی دیگر را بغرنج‌شدن مرحله ارزیابی می‌کند و نمی‌تواند درک کند که گذار می‌تواند از بغرنج به ساده نیز عملی گردد. در تفکر مکانیکی او روند گذار باید همیشه از ساده به بغرنج و سپس بغرنج‌تر انجام گیرد و وارونه‌ی این روند در این تفکر مکانیکی غیرممکن است. به‌عنوان مثال در جامعه‌ی سرمایه‌داری قانون ارزش به‌مثابه ایدئولوژی به‌گونه‌ای در تفکر انسان منعکس می‌شود که انسان آن‌را آگاهی‌اش ارزیابی می‌کند حال آن‌که چنین قانونی باور او را ساخته و پرده‌ی ساتری می‌شود تا انسان به‌کنه واقعیت واقف نشود؛ امری بسیار بغرنج و درهم پیچیده، که تحلیل‌های مشخص مارکس ما را به‌کارکرد آن آشنا ساخت. از آن‌جا که در جامعه‌ی سوسیالیستی یک چنین قانونی ضرورت‌اش را از دست می‌دهد، انسان می‌تواند واقعیت اجتماعی را به‌طور شفاف درک کند. در جامعه‌ی

سرمایه‌داری بیش‌ترین افراد پرداخت مالیات را دزدی و امری زور برآورد می‌کنند و به‌انحای گوناگون می‌کوشند از پرداختن آن تاحد ممکن خودداری کنند، حال آن‌که در جامعه‌ی سوسیالیستی که روابط کاملاً شفاف‌اند، کارکن اجتماعی به‌راحتی درمی‌یابد که بخشی از کارش باید صرف مخارج عمومی در تولید و خدمات گردد، آن‌گاه نه‌تنها پرداخت این بخش از کارش برای او اشکالی ایجاد نمی‌کند، بلکه به‌لحاظ روانی نیز حس احترام به مالکیت اشتراکی را در او دامن هم می‌زند، زیرا برای کارکن اجتماعی، صرف مخارج عمومی وسیله‌ای است برای شراکت در زندگی با دیگران و بدین‌سان عاملی در ارتقای نیازهایش که اکنون در رابطه‌اش با دیگران و طبیعت معنا یافته، قابل‌فهم می‌شود.

اما انتقاد من به استاد راجع به اداره‌ی امور و پیشرفت به‌لحاظ تکنولوژی است. در مراحل از تکامل یک روند و در مجموعه‌ی آن می‌تواند تلخیص دیالکتیکی حاصل شود به‌گونه‌ای که یک واحد کامل‌تر بتواند جانشین اجزای فراوان پیشین گردد. مثلاً با اختراع رایانه که مراکز الکترونیک به‌واسطه‌ی این علم به‌وجود آمدند، جای هزاران مهندس و حسابدار را پر کردند، امری که به‌عنوان گذار از بغرنج به ساده در مرادوات انسان باید برآورد گردد. بدیهی است که تولید رایانه تکنولوژی پیشرفته‌ای را پیش‌فرض دارد، اما این بدان معنا نیست که هر نوع پیشرفت تکنولوژی می‌باید از تکنولوژی تولید رایانه پیچیده‌تر باشد، چه بسا که چنین تکنولوژی، بنیادی را استوار نموده که با اتکا به آن بنیاد، بتوان به تکنولوژی دست یافت که با وجود سادگی‌اش نسبت به تکنولوژی رایانه، کارکرد بیش‌تری داشته باشد. از جانب دیگر وجود چنین تکنولوژی این‌روزها حداقل در رابطه با ارسال اخبار به‌قدری آسان شده که در کم‌ترین زمان می‌توان خبری را ارسال و یا دریافت کرد. از سوی دیگر می‌توان از طریق رایانه انسان‌های بسیاری را برای کارهای معینی، مثلاً از نظر سیاسی، برای تظاهرات و یا گردهمایی‌ها، بسیج کرد.

آزادی خود به‌طور کلی و آزادی زنان به‌طور اخص در جوامعی که عملی شده‌اند، مراد و اداره‌ی امور مابین مردان و زنان را آسان‌تر ساخته است چون نیاز به سازمان‌های اجتماعی گوناگونی برای سانسور و یا سرکوب آزادی، هستی اجتماعی‌شان را از دست داده‌اند.

و سرآخر نظریه‌ی استاد درباره‌ی آرمان‌شهر از دیدگاه مارکس.

برای آن‌که «روش یکتای خردمندانه» واقعاً یکتا بماند و خردمندانه عمل نماید، مجبور به‌رعایت دو وظیفه در ارتباط با خود می‌گردد:

یکم، آن‌که به‌لحاظ منطقی با خودش در تناقض قرار نگیرد، زیرا تناقض در روش، یکتایی خرد را نفی می‌کند.

دوم، این روش در پژوهش نظرات دیگران نباید به‌تحریف نظرات مبادرت ورزد، چون چنین کارکردی به‌علت نابخردانه بودنش، یکتایی‌اش را بی‌معنا می‌سازد.

در شرح «نقد منفی، نقد مثبت» متذکر شدم که عنصر آگاهی در «نقد مثبت» چراغ راه‌گشای آینده است. اما چه‌گونه عنصر آگاهی می‌تواند اثبات کند که واقعاً عنصر آگاهی است؟ هرگونه گذار از جهان استن به‌جهان بایستن، یعنی جهان اتوپی‌ها که هنوز مادیت نیافته، مسئله‌ی اتوپی، برداشت از آن و سرانجام بررسی‌اش را در دستور کار قرار می‌دهد. می‌توان اذعان کرد که انسان دارای دو نوع اتوپی است که صحت و سقم آن‌دو نوع اتوپی را می‌توان از جنبه‌ی عملی‌بودنش توسط سه‌گونه امکان به‌شرح ذیل مورد کنکاش قرارداد:

یکم، امکان‌صوری یا منطقی، بدین معنا که مانعی برای رخ‌دادنش نیست، زمانی که با قوانین مادی و یا عینی طبیعی و اجتماعی در تضاد نباشد، وگرنه دیگر نه از امکان، بل از محال سخن می‌رانیم.

دوم، امکان‌تجربیدی، که دارای تضاد با امکان‌منطقی نیست، ولیکن هنوز وسائل و یا شرایط برای ایجادش فراهم نیست.

سوم، امکان‌واقعی، هنگامی که شرایط و وسایل لازم برای امکان‌تجربیدی آماده باشد.

اکنون باتوجه به‌این سه‌امکان از اتوپی‌ای که در پهنه‌ی اجتماعی می‌تواند تحقق یابد، یعنی اتوپی واقعی، سخن می‌رانیم؛ بدین معنا که عنصر آگاه‌نه‌تنها امکان‌تجربیدی را برنما ساخته و با برنامه‌ای برای ایجاد شرایط امکان‌واقعی، وارد عمل شده است، بلکه سعی دارد آن‌را به‌یک هژمونی در بسیج توده‌ها بدل سازد، یعنی هرگاه ایده‌ای فراگیر شود، خود به‌یک نیروی مادی برای تغییر مبدل می‌شود. هر نوع اتوپی دیگری که قادر نشود رابطه‌ی عاقلانه میان این سه‌امکان را مستدل نماید، آن‌گاه سخن از محال می‌گوییم.

بدین‌سان هرگونه آرمان‌شهر یا مدینه‌ی فاضله‌ای را می‌باید درپرتو «نقد منفی، نقد مثبت» مورد نظر قرار داد، جایی که به‌یاری آن درک می‌کنیم چرا مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون، اتوپی ناواقعی و بدین خاطر تحقق‌اش غیرممکن بود، درحالی که مدینه‌ی فاضله‌ی بورژوازی، درواقع همان تجارت‌آزاد، به‌خاطر عدم تناقض میان امکان‌صوری و واقعی به‌وقوع پیوست. اما آن‌چه اتوپی عصر روشن‌گری را مجدداً به‌یک اتوپی غیرواقعی مبدل کرد، همانا ابدی خواندن تجارت‌آزاد و مطلق‌کردنش بود، یعنی غیرتاریخی قلمداد نمودن آن. گویا بشر دیگر دارای هیچ‌گونه اتوپی نیست و مجبور است همیشه دائماً با ارجاع به آن، خواسته‌هایش را برآورد کند. عملاً در نفی ابدی و مطلق جلوه‌دادن واقعیت موجود در جامعه‌ی سرمایه‌داری بود که مارکس نظراتش را طرح و با آموزش «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» تاریخت قانون تجارت و گذرا بودنش را اثبات کرد. تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولید، پژواکی از جامعه‌ی آینده را طنین می‌اندازد که در پرتو «نقد منفی، نقد مثبت» می‌توان به‌این پژواک پاسخ داد.

استاد در نقد مارکس راجع به آرمان‌شهری می‌نویسد: «دیگر بین مارکس و روشن‌فکران قبل از او فاصله‌ای نیست، زیرا تنها با اظهارنظر علمی روبرو نیستیم، بل ریشه‌های آن‌را در دیدگاه خیال‌پردازانه روشن‌گران باز می‌یابیم.»

(همان جا - ص ۱۱۵) لکن استاد روشن نکرده است کدام روشن‌گران؟ روشن‌گران قبل از انقلاب بورژوازی، که نظریه‌ی اتوپی آن‌ها عملی شد و وجود جامعه‌ی سرمایه‌داری خود دلیل تحقق آن اتوپی است؟ و یا روشن‌گران بعد از انقلاب بورژوازی؟ آنان با معضلات دیگری که محصول این جامعه و متفاوت از جامعه‌ی ماقبل‌شان، به‌عنوان مثال نابرابری در سطح اقتصادی، روبه‌رو شده‌اند، ولی با حفظ مناسبات موجود، قصد دارند نابرابری در این جامعه را ریشه‌کن سازند و دائماً با سد همان مناسباتی که خود عامل چنین نابرابری‌ای است، مواجه می‌شوند، به‌دیگر سخن همان تناقض بین امکان منطقی و واقعی.

از نظر مارکس جامعه‌ی آینده جامعه‌ای است عاری از استثمار، زیرا نفی استثمار عملی غیرممکن نیست لذا می‌توان به‌کنه نظرش درباره‌ی این مسئله نیز پی‌برد که گفت انسان‌ها مسائلی در مقابل‌شان قرار می‌دهند که قادر به‌حل آن‌ها نیستند؛ یعنی:

یکم، انسان‌ها باید به آن مسائل آگاه باشند، مثلاً آگاهی به استثمار نیروی کار.

دوم، اراده برای نفی آن.

بنابراین انسان‌ها در هر شرایط مشخص اجتماعی - تاریخی با حل تضادهای موجود و قدرت و اراده برای تعیین سرنوشت‌شان، وسایل و شرایط انکشاف تکامل مادی‌شان را تحقق می‌بخشند که این دو امری پایان‌ناپذیرند. اما استاد دانسته دو اتهام واهی را به مارکس نسبت می‌دهد که مغایر با کلیت نظرات مارکس‌اند. ابتدا استاد مدعی می‌شود که «مارکس رویای انسان کامل را در سر می‌پروراند و منش آرمان‌شهری دیدگاه اجتماعی او که سرانجام به‌طرح جامعه‌ی کمونیستی منجر شد، از این‌جا ریشه می‌گیرد.» (همان جا - ص ۱۱۴)<sup>(۱۰)</sup> اما طرح انسان کامل در عمل به‌معنای پایان تکامل برای انسان، یعنی پایان تاریخ انسان است. آیا می‌توان باور کرد که در جامعه‌ی کمونیستی هیچ‌گونه تضاد و یا انگیزه‌ای دیگر برای انسان موجود نیست؟ ضمن این‌که استاد هیچ‌گونه سندی از آثار مارکس در تأیید این ادعایش ارائه نمی‌دهد جز ادعای صرف. پس پایان پیشاتاریخ انسان که مارکس خود از آن سخن راند و این اندیشه را کاملاً شفاف روشن نمود، چیست؟ مارکس منظورش را این‌چنین ابراز کرد که در آن جامعه، انسان تعیین‌گرای تاریخ زندگی‌اش می‌شود و نه نیروهای تخیلی و انتزاعی که انسان‌را به‌خودشان وابسته می‌گردانند.

استاد بار دیگر مدعی می‌شود و از قول مارکس می‌نویسد: «روزی خواهد رسید که انسان به‌تمامی با رازهای طبیعت و جهان و روابط انسانی آشنایی کامل می‌یابد. تا آن‌روز شناسایی انسان محدود است، مارکس به‌جای متافیزیک حقیقت کارکرد اجتماعی را قرار داد.» (همان جا - ص ۳۶۷) در این ادعا حتی واژه‌ها نیز دست به اعتراض برمی‌دارند که اگر شناسایی انسان در شرایط کنونی محدود است بعد از کشف رمز تمام رازهای جهان، اعم از طبیعی و انسانی، به‌طور کلی مسئله‌ی شناسایی، دیگر برای انسان چه معنایی می‌تواند داشته باشد، جایی که موضوع



شناسایی خود، به پایان رسیده است. ادعا به دنبال ادعا بدون یک نقل قول از مارکس در تأیید ادعاها. استاد برای اثبات ادعایش باید ثابت کند آیا در جامعه‌ی کمونیستی، پراتیک خودزاینده هستی اجتماعی‌اش را از دست داده است؟ و آیا این اصل مارکسی - یعنی روند تکوین واقعیت در اندیشه به معنای روند خود واقعیت مشخص نیست - هستی ندارد؟ در رابطه با طبیعت هم این اصل صادق است که شناخت از آن به دو دلیل به پایان نمی‌رسد. آن چه در تفکر مکانیکی خود استاد جولان می‌زند و آنرا به مارکس نسبت می‌دهد این واقعیت است که گویا طبیعت در شکل کنونی‌اش ابدی باقی خواهد ماند و هیچ تغییری در طبیعت رخ نمی‌دهد، حال آنکه ما خودمان هرروزه شاهد تغییرات در طبیعت، چه توسط انسان‌ها و چه به واسطه‌ی طبیعت خودش، می‌باشیم، نمونه‌ای برای این گونه تغییرات، گرم شدن محیط زیست و تغییرات شگرف و عظیم حاصل شده از این تغییرات و یا آفرینش مخلوقات توسط انسان که پس از خلقت‌شان، جزو مخلوقات طبیعی قرار می‌گیرند، نمونه‌ی قدیمی و مشهور آن پیوندزدن در جهان گیاهان برای ایجاد گیاهی جدید که گویا مارکس چشم بصیرت‌اش را بر این گونه شواهد طبیعی و انسانی بسته بود تا استاد را به این نتیجه‌ی محتوم برساند که او به جای متافیزیک حقیقت، کارکرد انسان را قرار داد.<sup>(۱۱)</sup> اما باز هم فرض کنیم مارکس جای متافیزیک حقیقت کارکرد اجتماعی انسان را قرار داد، ولی مارکس در کجا به آشنایی کامل روابط انسان‌ها و رازهای طبیعت اعتراف کرده است؟

استاد در ادامه‌ی ادعایش ما را با یک شاهکار در تأویل راجع به جامعه‌ی کمونیستی روبه‌رو می‌گرداند و می‌نویسد «تأویل من چنین است: کمونیسم یکی از شکل‌های سازمان‌دهی جامعه‌ی انسانی است شکل عالی و پیشرفته. اما نادرست خواهد بود که آنرا هدف بدانیم.» (همان جا - ص ۷۳۳) اگر بپذیریم که هر خواسته‌ی تحقق‌نیافته، فعالیت انسان را در تحقق آن مهدف می‌نماید، اگر آن خواسته را هدف نخوانیم، چه نام دیگری را می‌توان برای آن انتخاب کرد؟ استاد، کمونیسم را سازمان‌دهی عالی و پیش‌رفته برآورد می‌کند ولی نمی‌گوید که این سازمان‌دهی عالی در نفی کدام شکل از سازمان‌دهی پیشین می‌تواند تحقق یابد؟ جز جامعه‌ی سرمایه‌داری؟ از دیدگاه استاد خیر؛ زیرا او این شیوه‌ی تولید و سازمان‌دهی آنرا جاودانی می‌داند که در فصل دیگر مشروحاً بدان خواهیم پرداخت، جایی که ارادت استاد به نظرات بورژوازی هگل به قدری چشم‌گیر است که او را مجبور می‌سازد چنین سخنانی را بگوید. اگر هگل جامعه‌ی سرمایه‌داری را آخرین نردبان عینی در تکامل انسان برآورد کرد و تغییرات را تنها در چارچوب این شیوه ممکن می‌خواند، استاد نیز با درس‌گیری از آن آموزش نمی‌تواند سازمان‌دهی عالی را نفی سرمایه‌داری بخواند، لذا نظراتش در دفاع از این شیوه‌ی تولید را در پس واژه‌های پرطمطراق شکل عالی سازمان‌دهی پنهان می‌کند.

استاد در رابطه با جامعه‌ی کمونیستی به مارکس اتهام قدرگرایی زده و می‌نویسد: «کسی که جامعه‌ی آرمانی آینده‌اش را تصویر می‌کند و با قاطعیت اعلام می‌کند که این نه آرمان و خیال‌پردازی، بل موقعیتی است که بنابه

کشف یا تخمین روال پیشرفت گرایش‌های موجود "به‌طور قطع" پدید خواهد آمد و خود را در معرض آزمون تاریخی "و روش‌شناسانه نیز" قرار می‌دهد» (همان‌جا - ص ۷۲۷). ابتدا باید پرسید که چرا استاد هر آرمانی را خیال‌پردازی می‌نامد؟ استاد با نادیده‌انگاردن کلیه‌ی دست‌آوردهای مارکس درباره‌ی پراتیک، مدعی می‌شود جامعه‌ی کمونیستی «بنابه کشف یا تخمین روال پیشرفت گرایش‌های موجود «به‌طور قطع» پدید خواهد آمد که در واقع در جایی پا می‌گذارد که مارکس بارها مارا از آن برحذر کرده بود، یعنی انسان را نه به‌مثابه‌ی خالق، بلکه تنها به‌عنوان شناسنده، مفسر و کاشف قلمداد نمودن. انسان در دیدگاه مارکس علاوه بر شناسنده، مفسر و کاشف بودنش، موجودی است فعال که می‌خواهد خود سرنوشت‌اش را در دست بگیرد، و قبول ندارد که جامعه‌ی آرمانی‌اش تنها توسط کشف و تخمین تحقق می‌یابد، به‌گونه‌ای که طبق گفته‌ی مارکس «جهان ابله بیرونی دهانش را باز نکرده تا مرغ بریان ببلعد». بله این «به‌طور قطع» استاد را اگر بخواهیم به‌زبان مارکس ترجمه کنیم، می‌باید آن‌را به پراتیک مشخص انسان در شرایط ویژه و نقش تاریخی انسان در آن شرایط منوط کرد به‌نحوی که نظریه‌ی مارکس در واقع تنها یک اختلاف بسیار جزئی با ادعای استاد پیدا می‌کند، یعنی به‌جای کشف و تخمین، انسان، به‌عنوان عنصر روشن‌گر، فعال می‌شود تا به‌مفهوم تاریختی که مارکس از آن سخن راند و آن‌را وجه تمایز با افرادی خواند که انسان را منفعل ارزیابی می‌کردند، تحقق بخشد.

## یادداشت‌های بخش دوم

\* آثار مورد استناد من در بخش اول این مقاله ذکر شده اند. همچنین استفاده از عنوان "استاد" برای احمدی در آنجا توضیح داده شده است. ارجاعات داخل مقاله بصورت "(همانجا، ص...)", گفتاورد از کتاب «مارکس و سیاست مدرن» بابک احمدی هستند.

۱- مارکس؛ تز اول راجع به فوئرباخ، ترجمه‌ی رضا سلحشور، نشریه‌ی «نقد» شماره ۲ - ص ۲۸.

۲- همان‌جا - ص ۲۹.

۳ - همان‌جا - ص ۳۲.

۴ - مارکس؛ نقد فلسفه حق هگل - مقدمه، ترجمه‌ی رضا سلحشور، ص ۳۰.

۵- همان‌جا - ص ۲۹.

6. Marx (and Engels)/ German Ideology/ MEW 3, p. 27.

۷- منبع ۱، تز دوم، ص ۲۹.

۸ - همان جا - ص ۶۷.

۹- یک نمونه‌ی واقعی مصادره به‌مطلوب را می‌توان در انتقاد آقای عزتی در نوشته‌اش «هایدگر و اشیاء مبتلا به ارزش» به هایدگر پس از انتشار کتابش «هستی و زمان» به‌زبان فارسی ملاحظه کرد. با آن‌که هایدگر مرتباً از سه هستی در این اثر سخن می‌راند و هستنده از نظر او شامل اشیا و انسان است و در ملاحظات گوناگونش از انسان خالق سخن می‌راند، اما در همین کتاب، نخست او از هستی به‌طور عام نام می‌برد و از رودخانه، کوه، میز و خانه، یعنی دست‌ساخته‌های انسان، سخن می‌گوید و بنابراین تفاوتی میان آن‌ها قائل نمی‌شود و نمی‌بایستی هم شود، چون هایدگر سخن از هستی عام می‌گوید و آقای عزتی دانسته، هایدگر را به‌زیر شلاق انتقاد می‌کشد که چرا او هیچ‌گونه تمایزی بین این هستی‌ها، مثلاً کوه و میز که ساخته‌ی انسان است، قائل نشده است. گویا هایدگر آن‌قدر نادان بود که قادر نبود بین کوه و میز تفکیک قائل شود. استاد هم عملاً، همین روش را در انتقاد به مارکس آیینی‌ی تفکرش کرده و مرتباً مارکس دست‌ساخته‌اش را به‌چوب انتقاد می‌بندد و به‌قولی، چون تنها به‌قاضی رفته، خوشحال برمی‌گردد.

۱۰ - استاد برای سندیت دادن به ادعاهایش نه از مارکس، بلکه از فیشر نقل می‌کند که او هم معتقد بود که مارکس از انسان کامل سخن گفته است. (همان جا - ص ۱۱۶)

۱۱ - مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» به فوئرباخ گوش‌زد کرده بود که درخت گیلاسی که چند صباحی است به‌محیط ما آمده، خود سبب دگرگونی در تفکر ما شده است.