

نقد
اقتصاد سیاسی

نقد دیدگاه بابک احمدی درباره‌ی مارکس و مارکسیسم



م. بیگی

بخش اول: نظریه‌ی ایدئولوژی

نقد اقتصاد سیاسی

بهمن‌ماه ۱۳۹۶

پیشگفتار

هدف از نگارش این مقاله نقد دیدگاه‌های بابک احمدی درباره‌ی مارکس و مارکسیسم، در کتاب «مارکس و سیاست مدرن» (۱)، است. تمامی گفتاوردها و ارجاعات نوشته‌ی حاضر به چاپ ششم این کتاب است. گفتنی است بابک احمدی پس از نگارش کتاب مزبور، کتاب دیگری به نام «واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس» (۲) را با همین روایت منتشر کرد که در واقع توضیح مفاهیم ابراز شده در کتاب «مارکس و سیاست مدرن» است. از آن‌جا که او در متن کتاب به توضیح، و یا به قول خودشان، تأویل این مفاهیم پرداخته، من از واژه‌نامه‌ی او، به‌جز دو مورد، در همین پیشگفتار، دیگر هیچ واگویی‌ای را نقل نکرده‌ام و تنها به نقد خود کتاب بالا بسنده کرده‌ام.

خواندن هر نوشته‌ای از دو جهت مهم است، یکم از منظر ساختمان منطقی و دوم به‌لحاظ محتوا. نوشته‌ای را که از نظر منطقی دارای انسجام درونی نیست و مدام خواننده را برسر دو راهی قرار می‌دهد او را در برابر تناقض‌هایی می‌نهد که سرانجام کمکی به درک دیدگاه نویسنده نمی‌کنند، در عمل نمی‌توان نوشته‌ی مفیدی تلقی کرد.

درعین‌حال، نوشته می‌تواند به‌لحاظ منطقی منسجم اما از نظر محتوا بس بی‌مایه باشد، به‌ویژه وقتی که نویسنده سعی را بر آن قرار داده که تنها به روش توصیف، موضوعات پیچیده‌ی اجتماعی را توضیح و تشریح کند تا به یاری این روش پای در رکاب نهد و استدلال‌هایش را پابرجا سازد.

اگر کتاب آقای احمدی را از این دو زاویه مورد کنکاش قرار دهیم، به‌راحتی می‌توان هردو کمبود را در آن ملاحظه نمود و نقد من به این کتاب بایستی هر دو نقیصه را آشکار سازد. اما سخن دیگرم با آقای احمدی مربوط به امر مهمتری می‌شود. ایشان کتابش را در انتقاد به نظرات مارکس تدوین کرده است، بنابراین هرآنچه از اندیشه‌ی مارکس را مورد نقد قرار می‌دهد و یا به قول خودش تأویل می‌کند، می‌بایستی با مبانی نظریات مارکس خوانایی داشته باشد، ولی هیئات که ایشان تا آنجا که توانسته از مصادره به‌مطلوب در نظریات مارکس خودداری نکرده و تا آنجا که برایش ممکن بوده با تحریف آنها و سپس با استناد به نظرات خودساخته‌اش، به چالش با مارکس خیز برداشته است. آقای احمدی علاوه بر عدم رعایت منطقی منسجم، و علی‌رغم سستی محتوا در کتابش، حال با نظرات خودساخته‌اش قصد دارد تا خواننده را مجاب سازد «دیدگاه مارکس ساده‌گراست. طبقه‌ای که قدرت سیاسی و اقتصادی را در دست دارد سازنده‌ی فرهنگ جامعه به کلی‌ترین معنای آن است. این دیدگاه یادآور نظر روشن‌گران درباره‌ی قدرت کلیسا و اقتدار دانایی و ایمان دینی است» (واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس - ص ۳۵) و در جای دیگر می‌نویسد «در آنچه مارکس به‌عنوان تازه‌گی‌های کار خود در زمینه‌ی طبقه مطرح کرده، مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا بسیار ابهام‌برانگیز و حتی خطرناک است» (همانجا - ص ۷۳) ولی برای چه کسی و یا کدام طبقه؟

بُن‌پایه‌ی کتاب آقای احمدی از آغاز تا انتها بردو زمینه بنا شده است که هردو زمینه دارای بنیاد محکمی

نیستند:

یکم، ایشان مدعی است که هیچ حقیقتی وجود ندارد. «باور علمی مارکس به واقعیت اما ضربه‌پذیر است مثلاً با این حکم هرمنویتیکی که هرگونه بحثی از واقعیت و حتی از حقیقت، جز تأویلی از آنها نیست و ما در واقع به یاری تأویل آنهاست و نه خود آنها که تأویل دیگر را می‌پذیریم یا رد می‌کنیم» (مارکس و سیاست مدرن - ص ۳۰۸) و یا مارکس «به‌مثابه‌ی رئالیست به حقیقت باورداشت» (همانجا - ص ۱۹۹). به‌دیگر بیان آقای احمدی حقیقت را نه امری ابژکتیو، بل وجود آن‌را به خواسته‌ها و یا تفسیر افراد وابسته می‌نماید که با توجه به این ادعا می‌توان گفت که به تعداد افراد حقیقت وجود دارد و با این تأویل از حقیقت نتیجه می‌گیرد «هیچ چیز بنیادی وجود ندارد» (همانجا - ص ۲۸۲).

دوم، مدعی است «در قلمرو شناسایی، ما با نیروی تأویل‌ها سروکار داریم و هیچ شناختی نمی‌تواند عینیت، کمال و علمیت را به‌طور کلی داشته باشد» (همانجا - ص ۱۰۳) و دقیقاً واژه‌های کمال و علمیت که بایستی ابتدا توضیح داده شوند تا با اتکا به آن توضیحات، اثبات گردد که چرا عینیت و علمیت که تنها به یاری «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» معنا می‌یابند، تماماً در سطح ادعای صرف و نگرورزانه باقی می‌مانند. لاکن اگر آقای احمدی تنها به کنه این دو ادعایش واقف بود، می‌بایستی درک می‌کرد زمانی که او وجود هر واقعیت را وابسته به تأویل می‌کند، در واقع نادانسته به یک حقیقت، آن‌هم در شکل مطلقش اعتراف نموده است بدون آن که خودش به این موضوع واقف باشد.

مشکل زمانی آشکار می‌شود که ایشان تمامی ادعاهایش در انتقاد به مارکس را به‌مثابه‌ی دلایل عینی و قطعی و نه تأویلی از نظرات مارکس برآورد می‌نماید تا با چنین عینیت معتبر از دیدگاهش قادر شود اندیشه‌های مارکس را به شلاق انتقاد درکشاند.

نسبی‌گرایی ادعایی در اظهارات آقای احمدی مدام قطعیت عینی و واقعی به‌خود می‌گیرد تا در انتقاد به نظرات مارکس که همواره توسط ایشان در چارچوب نسبی‌گرایی به‌زنجیر درکشیده باقی می‌مانند، راستی ادعاهای آقای احمدی را به کرسی برنشانند.

آقای احمدی در ایرادش به مارکس مدعی می‌شود نظریه مارکس در مورد واقعیت ضربه‌پذیر است «باورش به حقیقت ابژکتیو، ایمانش به پیشرفت تاریخی، بخردانگی پنهان در فرآیند تاریخ ریشه در کارهای هگل دارد» (همانجا - ص ۲۲۱) و ملاحظه خواهیم کرد که ضرورتی نمی‌بیند که به‌عنوان مثال به این ادعایش «بخردانگی پنهان در فرآیند تاریخ» را از دیدگاه مارکس در کتاب چند صد صفحه‌ای‌اش اثبات نماید. لیکن نکته آنجا است که ایشان واقعیت را امری سوژکتیو خواند و آن‌را وابسته به تأویل دانست، اما برحسب مثل معروف فارسی «دروغگو کم حافظه است» می‌نویسد جامعه‌ی کنونی پراز تناقض است «اما پیشرفت دمکراتیک آن واقعی است» (همانجا - ص ۲۸۱).

آنچه حائز اهمیت می‌شود این واقعیت است که نظریات آقای احمدی فراتر از عصر روشن‌گری نمی‌رود و لذا مجبور می‌گردد آن نظرات را تابو و سرانجام مونیستی نماید. برداشت ایشان از انسان همانند نظرات روشن‌گران

بورژوازی، فردی است در مرکز تحولات اجتماعی و دورافتاده از دیگران که بایستی مشکلاتش را خودش حل کند. در عمل جامعه‌ی بورژوازی خود، دارای یک تناقض واقعی در ارتباط با همین فرد است. از طرفی فرد به‌مثابه‌ی شهروند در جامعه‌ی مدنی می‌باید در مراوده با دیگران و قبول اصل شهروندی به رعایت کردن حق دیگران در مفهوم عدالت اجتماعی، باشد از طرف دیگر بایستی به‌خاطر حفظ منافع شخصی و خصوصی‌اش دیگران را وسیله‌ای در خدمت اهداف خود درآورد که یک چنین تناقض غیرقابل حلی، معضلات بس فراوانی را در راه او ایجاد می‌کند به‌نحوی که فردیت انسان دوپاره و «من» انسان را به «من ایده‌آل» و «من فردگرا» تقسیم می‌کند، جایی که در اغلب موارد «من» دوم او را بر «من» اولش که در بیش‌ترین موارد، تخیلی بیش نیست، مسلط می‌گرداند و به‌ناگزیر این تضاد و ازهم گسستگی را در جامعه‌ی بورژوازی جاودان می‌سازد. عملاً این مارکس بود که برای ختم این چالش دائمی در جامعه‌ی سرمایه‌داری توانست با دست‌آورد هایش در حوزه‌ی علوم اجتماعی راه‌گشایی از این معضل گردد که من در این نوشته تنها به چهار دست‌آورد، یعنی نقد ایدئولوژی، کشف پراتیک به‌مثابه‌ی عینیتی ویژه، طرح نقد به‌عنوان گسترش حوزه‌ی تبیین در تئوری شناخت و سرانجام نظریاتش درباره‌ی دموکراسی، بسنده می‌کنم و نشان خواهم داد که آقای احمدی یا به‌کنه نظرات مارکس واقف نیست و نظراتی را به مارکس نسبت می‌دهد که از بنیاد با اندیشه‌ی او خوانائی ندارند، مثلاً ذهنی خواندن ایدئولوژی از دیدگاه مارکس که خلاف آن صادق است و یا آگاهانه به تحریف این نظرات پرداخته‌است.

آقای احمدی در بسیاری موارد در انتقاد به نظریات مارکس به‌شاید، گمان، احتمال و این‌گونه واژه‌ها متوسل می‌شود، واژه‌هایی که در واقع در حوزه‌ی شک و تردیداند، و سپس در اغلب موارد با حذف این‌گونه واژه‌ها ولی حفظ محتوا، آنها را به‌عنوان نظریه‌اش علیه مارکس جا می‌زند. مثلاً می‌نویسد «شاید مارکس در آغاز نمی‌خواست که در بحث از باژگونی از فوئرباخ فراتر رود اما اندیشه‌هایش او را به پیش بردند» (همانجا - ص ۱۹۴). این که آقای احمدی با کدام علم غیب و یا رمل اسطرلابی به چنین ادعایی رسیده، مهم نیست، لکن چرا اندیشه‌های مارکس در رابطه با باژگونی فراتر از فوئرباخ رفت، مد نظر است که ایشان از توضیح آن اندیشه‌ها با گفتن شاید طفره می‌رود. مارکس در تزهایش راجع به فوئرباخ کمبودهای نظریه‌ی او را آشکار نمود و مثلاً در تز چهارم‌اش نوشت: «فوئرباخ از واقعیت خودبیگانگی دینی آغاز می‌کند، از دوگانگی جهان به دینی، تخیلی و دنیوی. کار او حل کردن دنیای دینی در بنیاد دنیوی آن است. او این واقعیت را نادیده می‌گیرد که پس از انجام این کار مساله‌ی اصلی هم‌چنان باقی می‌ماند. زیرا این واقعیت که بنیاد دنیوی خود را رها می‌کند و خود را هم‌چون قلمرویی مستقل در ابرها مستقر می‌کند، فقط می‌تواند براساس ازهم گسستگی درونی و تضادهای درونی [ذاتی] همین بنیاد دنیوی توضیح داده‌شود. این بنیاد در نتیجه باید نخست در تضاد خود فهمیده شود و بعد در حل تضاد، یعنی در عمل انقلابی. پس، به‌عنوان مثال همین که خانواده‌ی زمینی به‌عنوان راز خانواده‌ی مقدس دانسته شود، باید به‌طور نظری مورد انتقاد قرارگیرد و در عمل (praktisch) دگرگون شود» (همانجا - ص ۷۸۰). من این واگویی را از کتاب آقای احمدی آوردم تا اولاً نشان دهم چگونه مارکس بنیاد نظریه فوئرباخ را به چالش کشانده است و چگونه فراتر رفتن از آن را به یاری

پراتیک متذکر می‌شود، ثانیاً اگر ایشان به تضاد دنیوی که مارکس در این تز بیان نموده، دقت می‌کرد آنگاه ایدئولوژی را از دیدگاه مارکس امری ذهنی برآورد نمی‌کرد.

آقای احمدی بار دیگر در تکرار ادعاهایش به مارکس نسبت می‌دهد که «منطق استقرایی کار مارکس، یعنی دیدگاه روش‌شناسانه‌ی او در بنیادهای متافیزیکی‌اش او را مجبور می‌کرد...» (همانجا - ص ۱۰۴) حال آن‌که مارکس در نقدش به جامعه‌ی بورژوایی بنیادی را بنا نهاد که تعیین‌گرا برای تمام پژوهش‌گران شد، یعنی طرح «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» و در نتیجه نفی هرگونه منطق جهان‌شمول که با اتکا به این نظرگاه، منطق استقرایی یا دیگر اشکال منطق می‌توانند در آثار مارکس در توضیح این یا آن مساله کمک‌رسان باشند، هم‌چنان‌که برای دیگر پژوهش‌گران هم نیز چنین امری صادق است، ولی نسبت دادن منطق استقرایی به کار مارکس تنها از عهده‌ی ایشان برمی‌آید زیرا او ادعا را جانشین استدلال کرده‌است چنان‌که در ادعا می‌توان به راحتی هرنوع بینشی را به مارکس نسبت داد.

مجدداً در تکرار ادعاهایش درباره‌ی مارکس می‌نویسد «در نوشته‌های مارکس معلوم نمی‌شود که آیا تمام عناصر آگاهی بورژوایی ناراست است یا برخی ناراست‌اند» (همانجا - ص ۳۷۷). بار دیگر با توجه به نظریه‌ی مارکس «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» می‌توان درک کرد چرا ایشان از بحث اصولی تن می‌زنند. می‌گوییم علم را از آنجا باید آغاز کرد که قطع شده‌است و این نه برای مارکس، بلکه برای هر پژوهنده‌ی دیگری نیز صدق می‌کند. هر انسان متولدشده در جامعه‌ای معین سیر آگاهی‌اش را همانند انسان نخستین آغاز نمی‌کند، زیرا دست‌آوردهای بشری منتقل شده به او از طریق مفاهیم، این امکان را برایش فراهم می‌آورند تا با اتکا به دست‌آوردهای انسانی آگاهی‌اش را آغاز نماید. اما آنچه مربوط به مارکس در توضیح این امر خطیر می‌شود این بود که روش شناخت هر مفهوم که به مثابه‌ی آگاهی به انسان منتقل می‌گردد، آیا واقعا آگاهی در مفهوم خاص کلمه، یعنی گزاره‌ای راجع به موضوع خاص می‌باشد؟ بعد از طرح این سؤال مارکس ثابت کرد که تمامی مفاهیم به ارث رسیده، حتماً آگاهی نسبت به موضوع نبوده جایی که آنها می‌توانند خودشان موضوع را تعیین کنند. از این رو این نوع مفاهیم که در جامعه‌ی بورژوایی، ایدئولوژی آن‌را بنا می‌دارند و باور انسان‌ها را رقم می‌زنند ولی خودشان را در قالب آگاهی به ذهن سوژه حقیقه می‌کنند تا سوژه در اظهاراتش آنها را به عنوان آگاهی‌اش برنمایاند، وظیفه‌ی روشن‌گر می‌شود تا وارونه‌گی‌شان را آشکار و جایگاه واقعی‌شان را اثبات نماید. به یاری چنین دست‌آوردی از مارکس می‌توان روشن کرد کدامین عناصر فرهنگ بورژوایی جزو آگاهی‌اند و یا متعلق به امور عینی‌اند، کدامین عناصر راست‌اند و کدامین ناراست، چنان‌که به یاری همین منطق قادریم ثابت کنیم کدامین دست‌آوردهای بشری، حتی باقی‌مانده از دوران‌های پیشین فرهنگ انسانی، هنوز هم می‌توانند به مثابه‌ی آگاهی، مورد بهره‌برداری ما قرار گیرند.

نوشته من پای نهادن در راه نقد، یعنی همان دست آورد مارکس، در فراتر رفتن از تبیین بورژوازی است که به ما این امکان را می‌دهد تا موانع و سدهایی را که تبیین بورژوازی در برابر محقق ایجاد نموده، یک به یک افشا و سرانجام درهم شکنیم.

این نوشته شامل چهار فصل است. در فصل یکم به نقد یکی از این موانع درجهان‌بینی بورژوازی، یعنی ایدئولوژی، می‌پردازم تا ثابت نمایم که با انتقاد از ایدئولوژی است که می‌توان آگاهی اسیر افتاده در بینش بورژوازی را از دام توهمات نجات داد تا آنرا بر بنیادی واقعی پابرجا کرد تا قادر شویم رابطه‌ی سوژه (عامل شناسایی) و موضوع را به گونه‌ای علمی وضع نمایم.

در فصل دوم در اثبات پراتیک از دیدگاه مارکس روشن خواهیم کرد که بدون استناد به پراتیک و عینیت ویژه‌اش، طرح سوژه و موضوع به‌نوعی رازآمیز باقی خواهد ماند.

در فصل سوم با اتکا به نتایج حاصل از دو فصل پیشین یک‌سره دنباله‌ی نظرات مارکس را در رابطه‌ی با دموکراسی خواهیم کاوید و نشان خواهیم داد دموکراسی مورد نظر او چرا و به چه دلیل در جامعه‌ی مابعدسرمایه‌داری باز هم بر زمینه‌ی همان منطق مارکسی مورد تحلیل واقع شده‌است.

اما در فصل چهارم به تحریفات عامدانه و آگاهانه‌ی آقای احمدی‌خواه پرداخت تا روشن گردانم که ادعاهای متعصبانه‌اش او را وامی‌دارند تا در حق به‌جانب نشان‌دادن نظراتش از هیچ‌گونه تحریف، آن‌هم با وضوحی کامل، خودداری نمی‌کند که خود به‌علت سطحی‌بودن نظراتش، بیانگر نوعی تالانگری در انتقاد به نظریات مارکس می‌شود.

در متن نوشته‌ام می‌توانستم با اتکا به نظریه‌ی طرح‌شده، استنتاجات مربوطه را شماره‌گذاری نمایم ولیکن ترجیح دادم هر استنتاج را جداگانه آورده و آنرا در ارتباط با موضوع تدقیق نمایم. بنابراین می‌تواند این شبهه ایجاد شود که در نوشته‌ام تکرار دیده می‌شود، حال آن‌که خواننده‌ی دقیق ملاحظه خواهد کرد که در به‌اصطلاح تکرار نظرات، من هربار استنتاجی را در رابطه با موضوع از نو تشریح کرده‌ام، از این رو در ژرف‌کاوی مسائل در این موارد به تأمل و تحمل خواننده امید بسته‌ام.

در اینجا فرصت را غنیمت شمرده تا دو نکته را یادآور سازم:

یکم: اولاً، در متن مقاله، من واژه‌ی استاد را جایگزین نام آقای احمدی کرده‌ام، آن‌هم به یک دلیل ساده، زیرا ایشان گاه به این لقب خطاب می‌شود. مثلاً آقای جمادی مترجم کتاب «هستی و زمان» هایدگر در مقدمه‌ی کتابش، ایشان را با این لقب مورد خطاب قرار داده است و من هم این واژه را مناسب دیدم، اما متذکر می‌شوم که مقصود به‌هیچ‌وجه طعن و تمسخر نیست. ثانیاً، در متن مقاله کل اقوال نقل شده از کتاب ایشان «مارکس و سیاست مدرن» است که آنها را با شماره‌ی صفحه مشخص کرده‌ام.

دوم: زیربنای نوشته‌ی من آثار **کمال خسروی**، نظریه‌های او و دریافتش از مارکس و مارکسیسم است. من در مواردی نه چندان کم، نظریات او را حتی به انشای خودش آورده‌ام، بدون آن‌که آنها را به‌مثابه‌ی گفتاورد مستقیم شماره‌گذاری کنم، آن‌هم مجدداً به یک دلیل ساده، زیرا قصدم آن نبوده تا افکار خواننده را مدام بافرستادن به یادداشت‌ها، ازهم بگسلانم. در اینجا لازم می‌دانم از زحماتی که آقای خسروی در توضیح، تشریح و استدلال نظریات مارکس کشیده است، به‌نوبه‌ی خودم تشکر کنم، زیرا بدون کتاب‌ها و مقالات او من قادر به نوشتن این نقد نبودم.

همانطور که در بالا شرح دادم در نوشتن مقاله‌ام از این زاویه حرکت کرده‌ام که ابتدا نظریه مارکس را در ارتباط با موضوعات ویژه‌ای، چون ایدئولوژی، پراتیک، نقد و دموکراسی، آن‌گونه که برداشت من از آن‌هاست، می‌آورم و سپس نظرات استاد را با آنها مقابله کرده تا تناقض بین برداشت خود و استاد را آشکار سازم. اما این کار بدون ارجاع و استناد به آثار خسروی غیرممکن بود، لذا در اینجا اسامی تمام کتب و مقالات او را که مورد استفاده‌ی من قرار گرفته‌اند، می‌آورم تا خواننده را مطلع نمایم چه آثار پربهایی از این رفیق عزیز به‌جنبش چپ کشورمان اهدا گردیده است. ما به‌یاری این آثار قادریم حال، مارکسیسم را به‌روایتی دیگر و جدا از روایت سنتی مطالعه کنیم تا انتقاد را به‌لحاظ منطقی، منسجم، از منظر محتوا، پربار و متکی به‌مضمون، روشن و خالی از شک ابراز داریم.^۱

^۱ * نام آثار آقای **کمال خسروی** که مورد استفاده من قرار گرفته‌اند عبارتند از:

۱- نقد ایدئولوژی؛ نشر اختران، چاپ اول، تهران ۱۳۸۳.

۲- مارکسیسم: نقد منفی، نقد مثبت

۳- انسان، موضوع رنسانس هستی

۴- بحران تئوری و بحران چشم‌انداز

۵- توصیف، تبیین و نقد

۶- شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

۷- نظریه و عقیده

۸- مارکسیسم‌ها و نقد

۹- ماهیت سیاسی حقیقت

۱۰- مارکس: نقد فلسفه‌ی حق هگل - مقدمه. (ترجمه)

۱۱- گفتاوری پیرامون روش کاپیتال

۱۲- بازاندیشی نظریه‌ی ارزش - بخش نخست - ارزش: جوهر، شکل، مقدار

۱۳- دیالکتیک پنهان شدن پشت عربانی

۱۴- درباره‌ی نقد مارکس و ماتریالیسم پراتیکی - بخش اول گفتگو با پروبلماتیکا

هر بحث و محاوره‌ای با مبادله‌ی مفاهیم میان انسان‌ها امکان‌پذیر می‌گردد و انسان‌ها در عمل با زبان مفاهیم با یکدیگر تماس برقرار می‌کنند تا بدان وسیله مناسبات میان خودشان را ممکن و آسان نمایند. تدقیق مفاهیم و درک ویژه از آن‌ها انسان‌ها را قادر می‌نماید به افکارشان نظم دهند و هم‌چنین در تبادل افکارشان از نیات ابراز شده از یک‌دیگر با خبر شوند. زبان مفاهیم به معنای وحدت نظر میان انسان‌ها نیست، بلکه روشن می‌سازد هر انسانی چه درکی از مفاهیم دارد و چگونه از آن‌ها استفاده می‌برد و به انسان‌ها امکان می‌دهد که صحت و سقم این مفاهیم را، به‌ویژه در موقعیت‌های بحرانی، نزدیکی و رابطه‌اش را با حقیقت و یا ایدئولوژی، روشن گرداند، جانی که هر مفهوم می‌باید واقعیت وجودی‌اش را در برابر کرسی داوری عقل و پراتیک انسانی متحقق سازد. یکی از این مفاهیم ایدئولوژی و درک این واژه است. من در بحث خود بدون پرداختن به فرآیند پیدایش و انکشاف این مفهوم، تنها به برداشت مارکس از آن بسنده می‌کنم و بعد از روشن نمودن درک مارکس از ایدئولوژی، نظرات استاد را در مقابل آن قرار می‌دهم تا تمایزات دو برداشت را روشن کنم.

علم اجتماع بورژوائی کوشاست تا همانند علوم طبیعی موضوع خود را چون آن علوم وضع نماید تا در سطح شناخت (چه شناخت حسی و چه شناخت تعقلی)، عقل را معیار قرار دهد و عملاً در این سطح دیگر قادر نیست تا رابطه‌ای میان سوژه و ابژه، وابستگی و تداخل آنها در یک‌دیگر را توضیح دهد. عملاً این مارکس بود که محدودیت‌های شناخت تعقلی عصر روشن‌گری را که دست و پایش را در عقل و اصل همانی‌اش بسته بود، با تدوین سپهر تازه‌ای در شناخت، یعنی نقد، به‌پیش راند. تا قبل از مارکس بحث‌ها عمدتاً حول این دو محور چرخ می‌زد که آیا ماده تعیین‌کننده‌ی شعور است و یا برعکس شعور تعیین‌گرای ماده. با کشف پراتیک به‌مثابه‌ی عینیت ویژه، مارکس توانست به این معضل نقطه‌ی پایانی گذارد و با اضافه کردن نقد به تئوری شناخت، سپهر نوینی در فضای زندگی اجتماعی انسان بگشاید که نه علم است، نه فلسفه و نه ایدئولوژی. اما از آنجائی که در اندیشه‌ی مارکس هم چشم‌انداز مشاهده می‌شود و هم تأکید بر عینیت و... لذا ندیدن این سپهر جدید، یعنی نقد، بررسی نظرات مارکس را برای برخی از افراد مشکل نموده، تا جائی که این افراد با تکیه بر یکی از مسائل آمده در نظریه‌ی مارکس، اندیشه‌ی او را فلسفی یا علمی یا ایدئولوژی و یا آرمان‌شهری خواندند. تدوین نقد و ترفیع تئوری شناخت تا این سطح به‌عنوان سپهری نوین در شناخت انسان شالوده‌ای جدید را مبنا قرار داد که در آن انسان برای اولین بار هم به عنوان خالق و هم به‌مثابه‌ی مخلوق معرفی شد. بدین خاطر گسست شناختی مارکس از شناخت بورژوائی توسط نقد، نقطه عطفی

۱۵- معادلات و تناقضات نظریه و عمل - بخش دوم گفتگو با پروبلماتیکا

۱۶- تجربیات سوسیالیستی - بخش سوم گفتگو با پروبلماتیکا

است که این گسست را به یکی از جنبه‌های مهم در نظریه‌ی او مبدل کرد، جایی که نظریه‌ی انتقادی توانست متولد شود.

مارکس در بررسی‌هایش، به‌ویژه در تزهایش راجع به فویرباخ، از پراتیک به‌مثابه‌ی عینیت ویژه‌ی انسانی سخن راند و آنرا به‌عنوان هستی اجتماعی، نقطه‌ی عزیمت در شناخت انسان قرار داد. مارکس ضمن تحقیق‌اش، یعنی عینیت ویژه‌ی پراتیک، مثلاً کار را از پراتیک‌های عینیت‌یافته (مثلاً سرمایه) و یا پیکریافته‌ی (مثلاً کالا) بشری مشخص کرد و در ادامه‌ی تحقیقاتش و تدقیق پیکریافتگی پراتیک‌های بشری به انتزاعی که می‌تواند توسط این گونه پیکریافتگی‌ها حاصل شود، ره برد و آنرا ایدئولوژی نامید. اما چگونه؟ با روشن کردن تمایز نظراتش با نظریه‌ی تقابل کانتی و نظریه‌ی تناقض‌هنگلی. نظریه‌ی تقابل کانتی به معنای دو چیز خارج از هم که نسبت به یک‌دیگر متضاد نیستند، مثل قطره‌ی آب خارج از دریا که به‌قول مارکس جایی است که چون میانجی ندارد، امکان وساطت میان آن‌ها ممکن نیست و یا مثلاً رابطه‌ی بین شاه و جامعه‌ی مدنی در نظریه‌ی هگل که در فصل دیکتاتوری پرولتاریا به آن خواهیم پرداخت.

نظریه‌ی تضاد هگل بررسی چیزی در یک پروسه است، مانند قطره‌ی آب در دریا و یا به‌قول خود هگل متناهی در نامتناهی. سؤال مارکس که به‌لحاظ شناخت‌شناسی تعیین‌کننده شد، این بود که چه حالتی می‌تواند و یا ممکن است به‌وجود آید که دو عنصر ضد و یا متقابل نسبت به یک‌دیگر بازهم بتوانند با هم امکان وساطت پیدا کنند؟ و خودش پاسخ داد وقتی که این دو عنصر متقابل دو محمول از یک موضوع واحد باشند، و یا دو موضوع که توسط محمول واحدی با یک‌دیگر ارتباط برقرار کنند. مانند، زن انسان است. مرد انسان است. جایی که انسان به‌عنوان محمول می‌تواند بین آن دو موضوع ارتباط برقرار سازد. سپس مارکس این پرسش را مطرح نمود که دو عنصر متقابل که توسط مفهومی واحد با هم‌دیگر وساطت شده‌اند، آیا در شکل وجودی‌شان با هم تناقض دارند یا خیر؟ به‌عنوان مثال، مفهوم انسان که هم شامل زن می‌شود و هم مرد، در شکل وجودی‌شان دارای چه مشخصه‌ای هستند؟ در واقعیت یا زن است و یا مرد؛ یعنی با تعیین یافتن مفهوم، دیگر نمی‌تواند با خودش متضاد باشد و از این‌رو با خود تضاد دیالکتیکی را حمل نمی‌کند.

در نگاه نخست چنین به‌نظر می‌رسد که مارکس در این مورد پیرو نظریه‌ی تقابل کانتی است که مدعی بود در واقعیت تقابل وجود ندارد و تناقض تنها در مفهوم پیدا می‌شود. ولی با عطف به نظرات مارکس می‌توان دریافت که تناقض می‌تواند در واقعیت نیز موجود باشد، زمانی که یک طرف تقابل نسبت به سر دیگر انتزاعی بیش نباشد. به دیگر بیان وقتی که دو عنصر متقابل از یک چیز نبوده، بلکه یکی انتزاعی است که از وجود دیگری بیرون آمده و به‌خود مادیت بخشیده و خود را نهادی کرده است. مثلاً انسان‌ها از آتش و باران و قدرت آن‌ها برداشتی داشتند ولی با انتزاع قدرت از آتش و باران و وارد نمودن این انتزاع از قدرت به درون مناسبات‌شان، خدایان آتش و باران را ساختند، به‌شکلی که این انتزاعات پیکریافته با کیفیت و کمیت جدیدی وارد مناسبات آنان شدند و توانستند روابط میان آنان را مفصل‌بندی و تعیین نمایند، که مارکس آن را ایدئولوژی نامید. مارکس خاطر نشان ساخت که اگر

به واقعیت این انتزاعات پیکریافته آگاهی یابیم، می‌توانیم بر آن‌ها غلبه کنیم. به‌دیگر سخن به نظر مارکس، ایدئولوژی بیان انتزاعی و استقلال‌یافته‌ی روابط اجتماعی است که تصویری از روابط اجتماعی به‌دست نمی‌دهد، بلکه با انتزاع از این تصورات، طرحی از مناسبات اجتماعی را پیش‌پا می‌گذارد که خود آن طرح تعیین‌کننده‌ی روابط اجتماعی می‌شود. حکم ارزشی در ایدئولوژی تنها در باور مخاطبان وجود دارد و هستی آن حکم متکی به باور یافتن افراد است. این‌گونه احکام ارزشی برای آن‌که بتوانند قانون اخلاقی، اجتماعی، حقوقی و یا سیاسی شوند، باید خودشان تعیین‌گر روابط اجتماعی شوند. لذا باید خودشان را مستقل نموده تا خود، موضوع خودشان واقع شوند. قانون ارزش نمونه‌ی خوبی از این پیکریافتگی است که بعداً به‌شرح آن خواهیم پرداخت. اما اینجا با مثال چادر سعی می‌کنم احکام و موضوعات طرح شده در بالا را قابل فهم‌تر نمایم. چادر در واقع نشان‌گر سلطه مرد بر زن است که به‌طور آشکار نمی‌تواند این سلطه اعمال شود، زیرا مقاومت زنان را به‌دنبال خواهد داشت. لذا موضوعی در جامعه چون شأن، آبرو و حیثیت فامیلی انتزاع می‌شود و با برگشت مجددش به‌جامعه این مسئولیت را عمدتاً به دوش زنان در فامیل قرار می‌دهد. این انتزاع از طرفی با والایش مسئولیت، حیثیت فامیل را به‌عهده زن می‌گذارد و از این‌رو زن در خود این احساس مسئولیت را پذیرفته و به‌دفاع از آن آماده می‌گردد و با این عمل شناخت زن را از سلطه مرد که عامل اساسی چادر بود، واپس می‌زند و مانع آگاهی واقعی او از دلیل استفاده از چادر می‌شود. اما در جامعه به خاطر آن‌که تمام زنان به این عمل اقدام کنند، می‌باید دو شاخص اجتماعی وارد مناسبات‌شان گردد تا مراوده در جامعه را دچار بحران نسازد.

یکم: منش اجتماعی؛ عاملی که توانمندی‌های زنان جامعه را در رابطه با چادر، آن‌سان شکل می‌بخشد تا رفتارشان بر شالوده‌ی تصمیم‌گیری آگاهانه‌ی آنان نباشد تا امکان‌گزینه‌ش از الگوی دیگر و یا سرکشی در برابر الگوی موجود در اجتماع را نداشته باشند. بنابراین زنان در تنگنای ناگزیری، این الگو را مناسب می‌شمارند تا از فعالیت همساز با نیازمندی‌های فرهنگ جامعه خرسند شوند. به‌دیگر سخن این نقش منش اجتماعی است که توانمندی‌های زنان را در ارتباط با چادر در چارچوب جامعه‌ی اسلامی به‌قصد تداوم و کارکرد آن قالب می‌ریزد و به‌جریان می‌اندازد.

دوم: ناخودآگاه اجتماعی؛ که منظور از آن حوزه‌های وازنش است که در مورد زنان در جامعه‌ی اسلامی مشترک است. لذا اگر قرار باشد یک جامعه‌ی اسلامی با تضادهای خاص خود عملکردی موفقیت‌آمیز داشته باشد، زنان مسلمان آن جامعه نباید از این عنصر وازنش مشترک، یعنی سلطه‌ی مرد، آگاهی یابند. به‌دیگر بیان ایدئولوژی چادر در پراتیک مخاطبان‌اش فعلیت می‌یابد اما اطلاعی در باره‌ی علل آن به‌دست نمی‌دهد؛ یعنی چیستی آن‌را تعیین نمی‌کند، بلکه تنها نشان می‌دهد که چه اعمالی قابل قبول هستند. عملاً همین اعمال قابل قبول نشان‌گر سلطه در حکم ایدئولوژیکی است که این اعمال را قابل قبول می‌سازد. تعیین سرشت سلطه در حکم ایدئولوژی ناشی از انقطاع رابطه‌ی فرد با روابط و شرایطی است که این حکم بیان انتزاعی و استقلال‌یافته‌ی آن است. بنابراین ایدئولوژی تصور از چیزی نیست، بلکه تصور چیزی است که در برابر فرد قرار می‌گیرد و از این‌رو موضوعی مستقل از او

وجود ندارد تا فرد به آن مراجعه کند. ایدئولوژی در واقع فعالیت یافتن همان حکمی است که ایدئولوژی در آن هستی دارد اما سعی می‌کند که احکامش را به صورت احکام علمی (یعنی تصور از چیزی) جلوه دهد. زن مسلمانی که چادر به سر می‌کند، چون عمل می‌کند فکر می‌کند که آگاه است، حال آن که باوری را پذیرفته که آن باور توسط روابط اجتماعی ایجاد شده و در احکام ارزشی (آبرو، شأن فامیل) به او دوسیده شده‌اند. این باور نه تنها سلطه‌ی مرد را لاپوشانی می‌کند، که مبارزه‌ای را بین زنان باحجاب و بی‌حجاب در جامعه دامن می‌زند تا مردان خارج از این مبارزه، از سلطه‌شان بر زنان سود برند. (۳)

انتزاع پیکریافته

با توجه به نظرات مارکس که برای او پراتیک امری عینی (ابژکتیو) محسوب می‌شد و به دلیل آن که ایدئولوژی را او عینیت پیکریافته می‌دانست، لذا او ایدئولوژی را به مثابه‌ی امری عینی (ابژکتیو) مورد بررسی قرار می‌داد. حال ملاحظه کنیم که استاد در مورد ایدئولوژی، آن‌هم از نظرگاه مارکس چه می‌گوید. استاد سه معنا درباره‌ی ایدئولوژی را از قول مارکس (از صفحه ۳۶۹ تا ۳۷۱) در کتاب خود به شرح زیر نقل می‌کند:

معنای اول: «ایدئولوژی نظام پندارها و اندیشه‌های نادرست طبقه‌ی حاکم است که درست به خاطر این که طبقه‌ی حاکم ابزار تولید فکری و معنوی را هم افزون بر ابزار تولید مادی در اختیار و زیر نظارت خود دارد، در سطوح وسیع جامعه پذیرفته می‌شوند. ایدئولوژی به کار حفظ هژمونی، یعنی سلطه‌ی سیاسی و اجتماعی طبقه حاکم می‌آید... ایدئولوژی حقیقت! را باژگونه جلوه می‌دهد... از این رو متضاد حقیقت، واقعیت اجتماعی، دانائی راستین، شناخت درست و دقیق از پدیده است. به همین دلیل مارکس و انگلس آنرا آگاهی کاذب خوانده‌اند. این معنای مشهوری است که مارکس به‌واژه‌ی ایدئولوژی بخشید و به‌طور خاص در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" توضیح داد.» استاد در صفحه ۳۷۷ همین مسائل را بار دیگر تکرار می‌کند.

معنای دوم: «ایدئولوژی که مارکس پیش کشید در برخی از نامه‌ها و مقاله‌های مارکس آمده، ایدئولوژی نظام باورها و اندیشه‌های منسجم هر طبقه‌ی اجتماعی است... و از ایدئولوژی کارگران در برابر سرمایه‌داران سخن گفت که جامع‌ترین شکل آنرا می‌توان جهان بینی خواند.»

معنای سوم: «که جز در موارد معدودی در نوشته‌های مارکس به کار نرفته است، ایدئولوژی را فراشد همگانی و جهان‌شمول تولید باورها و دانائی‌ها در جامعه معرفی می‌کند. این معنا تا آنجا که در چند نوشته‌ی مارکس آمده، فاقد منش طبقاتی نیست، بل برتری دیدگاه‌های طبقه‌ی حاکم برجسته می‌شود.»

اگر از تعاریف مغشوش این سه معنا فعلاً صرف نظر کنیم و هژمونی را با سلطه سیاسی یکسان نگیریم، در واقع استاد در هر سه معنایی که از قول مارکس راجع به ایدئولوژی آورده، شکلی از شعور اجتماعی (سوبژکتیو) را تداعی

می‌کند، حال آن‌که می‌دانیم ایدئولوژی از نظر مارکس امری عینی محسوب می‌شد که در روند مقاله در ارتباط با مفاهیم دیگر آن‌را بیش‌تر می‌کاویم. بنابراین، این مسئله از دو حال خارج نیست یا استاد اذعان می‌دارد که ایدئولوژی از نظر مارکس امری است عینی، لذا باید استاد کتاب خود را از نو بنویسد و یا معتقد است که مارکس ایدئولوژی را امری عینی می‌دانسته است، که به‌نظر استاد غلط است که بایستی غلط بودن آن‌را اثبات نماید؛ یعنی این‌بار او باز هم کتاب خود را از نو بنویسد که چرا مارکس امری ذهنی را عینی برآورد کرده‌است، که دقیقاً جای چنین تفسیر و یا به‌زعم استاد تأویل در کتاب او غایب است.

اما دو سؤال از استاد باقی می‌ماند: یکم آن‌که مارکس در کدام اثر خود از ایدئولوژی کارگران در برابر سرمایه‌داران سخن گفته است؟ ادعائی دروغ که استاد به‌مارکس نسبت می‌دهد. دوم، در کجا از نظر مارکس جامع‌ترین شکل ایدئولوژی، جهان‌بینی ارزیابی شده است؟

در قبل تعریفی از ایدئولوژی را آوردم و حال به تعریف جهان‌بینی می‌پردازم که عبارت است از مجموعه‌ی نظام باورهای فرد که منابع آن گفتمان‌های مختلف علمی، فلسفی، اقتصادی، هنری و ایدئولوژیک هستند و در این مجموعه لزوماً گفتمان ایدئولوژیک نقش مسلط را ندارد. به‌راحتی دیده می‌شود که با این تعریف نمی‌توان جهان‌بینی را جامع‌ترین شکل از ایدئولوژی خواند که بعداً به‌شرح آن خواهیم پرداخت. استاد در کتاب خود از فرهیخته‌گانی چون گرامشی، آلتوسر و پولانزاس نام می‌برد و ادعا می‌کند که بحث در باره‌ی ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس ابتدائی است اما در آثار این نویسندگان پیشرفت این بحث را می‌توان دید. اما دقیقاً این گرامشی بود که برخلاف نظر استاد، ایدئولوژی را به‌عنوان عینیت و نه ذهنیت برآورد کرد. هم‌چنین از آلتوسر نقل می‌کند (همانجا، صفحه ۳۸۳) که به‌نظر او ایدئولوژی علم نیست و با آگاهی سر و کار ندارد. استاد هم‌چنین از فردی به‌نام ماکس آدلر (همانجا، صفحه ۳۳۴) نقل می‌کند که، ایدئولوژی خود عینیت است و روشن نمی‌سازد که چرا نظرات این افراد را که دیگر مانند نظر مارکس ابتدائی نیستند، در رابطه با عینیت ایدئولوژی مورد توجه قرار نداده است. بی‌تفاوت که نظریه مارکس ابتدائی باشد و یا نباشد، آنچه روشن است، مارکس ایدئولوژی را امری عینی برآورد می‌کند و استاد راحت نظریه او را ذهنی محسوب می‌کند. اما ملاحظه می‌کنیم که نظریه‌ی ابتدائی مارکس در باره‌ی ایدئولوژی چه‌گونه است. مارکس نوشت که «برای هموار کردن راه سوسیالیسم انتقادی و ماتریالیستی، یعنی تنها سوسیالیسمی که می‌تواند تحول تاریخی و واقعی تولید اجتماعی را آگاهانه گرداند، گسست قطعی از اقتصاد ایدئولوژیک ضروری است» و مارکس این گسست را در تئوری ارزش که در جای خود به شرح آن خواهیم پرداخت، اثبات نمود.

بار دیگر استاد از قول مارکس شرح می‌دهد که او معتقد بود بایستی مبنای هرچیز را در واقعیت مادی جست و بدون توجه به این مبنا بحث به راز و رمز خیال‌پردازانه تبدیل خواهد شد و استاد در برابر راز و رمز خیال‌پردازانه پراتنز باز کرده، می‌نویسد: «عنوان دیگری برای ایدئولوژی» (همانجا، صفحه ۳۸۶).

در معنای اول از ایدئولوژی استاد آن را از قول مارکس «آگاهی ناراست» خواند و حال با توجه به‌نظریه مارکس که ایدئولوژی را امری عینی می‌خواند، معنای «آگاهی ناراست» بایستی درباره‌ی ایدئولوژی روشن باشد که

از نظر او، همان‌طور که مثلاً گرامشی نیز اظهار کرده است، ایدئولوژی اصلاً آگاهی نیست، گرچه خودش را در شکل آگاهی جا می‌زند. حال استاد با توجه به همان دو معیار نقل شده در مقدمه که حقیقتی وجود ندارد و یک تأویل نداریم، به‌جنگ این واژه که اکنون کاملاً معنای آن روشن است می‌رود و می‌پرسد «چه کسی ناراست بودن را تشخیص می‌دهد... ما پس از نیچه دانسته‌ایم که تمامی تأویل‌ها پنهان‌گرا هستند آیا هر تأویل باید دانسته شود که پس از هایدگر دانسته‌ایم که فهم همان تأویل است آیا فهم انسان ایدئولوژیک است» (همانجا، صفحه ۳۷۷). عجیب است و باورنکردنی که استاد تنها در چند جمله تمامی ادعاهایش را حداقل در مورد حقیقت و تأویل نادیده می‌گیرد. استاد، مارکس را مطلق‌گرا خواند و حال دائماً و به دنبال حکم‌های قطعی که گویا اجماع همگان را به دنبال هم دارد، پشت سرهم ردیف کرده است که تمامی تأویل‌ها پنهان‌گرا هستند، که اگر حرف او را بپذیریم، ما با یک حقیقت و یک تأویل روبرو هستیم و یا فهم همان تأویل است که باز هم با یک تأویل و یک حقیقت روبرو می‌شویم. لذا استاد با اصول خودش که حقیقتی وجود ندارد و یک تأویل نداریم، در تضاد قرار می‌گیرد. اما تنها یک سخن از نیچه را می‌آورم تا خلاف نظر استاد را روشن کنم. نیچه گفت یک اظهار در باره‌ی واقعیت به‌خاطر درستی آن نیست، بلکه در جستجوی قدرت است که اگر به‌زبان استاد آن‌را ترجمه کنیم دقیقاً این گفته‌ی نیچه پنهان‌گرا نیست، زیرا او عملاً علم اجتماعی و ایدئولوژی را به‌علت آن‌که از مفاهیم آن‌ها با خبر نبود، مخدوش کرده است. هم‌چنین می‌توانیم سؤال کنیم که چرا نمی‌توانیم از یک تأویل که اجماع همگان را ایجاد نماید، سخن بگوئیم؟ مثال معروف آن؛ انسان، حیوان ناطق است، که حداقل در سطح توصیف، اجماع همگان را به‌لحاظ منطقی تضمین می‌کند. انیشتن در علم فیزیک ثابت کرد که انرژی از بین نمی‌رود، امری انتزاعی و واقعی؛ ولی تبدیل انرژی‌ها به یک‌دیگر امری نسبی است. در مورد جهان جانداران، بی‌تفاوت است که تک سلولی باشد یا پرسلولی، مهره‌دار، یا بی‌مهره، گیاه یا جانور، زمانی که رابطه‌ی ارگانیک بین دفع و جذب در هر موجود زنده قطع شود، زندگی آن موجود به پایان می‌رسد؛ یعنی باز هم یک تأویل که پنهان‌گرا هم نیست. هم‌چنین در ارتباط با جامعه و مناسبات انسان‌ها با یک‌دیگر که نمی‌توان هیچ جامعه‌ی انسانی را در نظر گرفت، که بین افراد شیوه تولیدی وجود نداشته باشد.

استاد در ادامه‌ی بحث خود می‌نویسد: «مفهوم آگاهی ناراست نمایش‌گر دشواری روش کار مارکس است، زیرا به‌سرعت ملاک تشخیص راست از ناراست، حقیقت از دروغ را پیش می‌کشد. مارکس متافیزیسیست بود؛ یعنی مدعی بود که می‌داند حقیقت کجا و در جانب کدام نیرو در پیکار طبقاتی است. بزرگ‌ترین ضعف مفهوم ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس و انگلس این است که در برابر آگاهی ناراست، از آگاهی راست خبر می‌دهند. انگار که می‌دانند کدام آگاهی راست و درست است.» (همانجا، صفحه ۳۷۹) و سرآخر نتیجه‌گیری می‌کند «کدام مرجع تشخیص می‌دهد که این گفته به‌سود کارگران است و یا به زیان آن‌ها.» (همانجا، صفحه ۳۷۸) معیار روشن‌گری که توسط استاد حال به تأویل تغییر نام یافته، این‌چنین او را در ملاحظه با نظرات دیگران به نسبی‌گرائی کُشده می‌رساند، جانی که سرانجام می‌باید بپذیریم که حقیقت را امری ذهنی و بنا به‌خواست افراد می‌توان توضیح داد، حال آن‌که چنین نظری را در مورد خودش حداقل در دو مورد تأویل‌ها که پنهان‌گرا هستند و فهم جهان تأویل است، مراعات

نکرده است. تمایزی که مارکس بین علم و ایدئولوژی قائل شد، آن‌ها را نه از زاویه‌ی تمایزگذاری میان دو نظام فکری، یا دو دستگاه ذهنی و یا دو مجموعه‌ی دیسکورس، بلکه از زاویه‌ی بین علم و بخشی از واقعیت بود که تفکیک کرد. مارکس ایدئولوژی را به‌عنوان آگاهی، آن‌هم از نوع ناراست آن در برابر حقیقت راست قرار نداد، بلکه ایدئولوژی را چون جزء پیوسته و تنیده در واقعیت برملا کرد که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی ساختاری تنیده در روابط اجتماعی انسان‌ها، و در ذهن عاملین تولید هم‌چون آگاهی آن‌ها به روابط تولید اجتماعی نمودار می‌شود. این نوع برداشت معیار شناخت‌شناسانه بین دو دیسکورس نیست، بلکه بنیادگذار دیسکورسی است که همانا چون علم و نقد جزئی از واقعیت، به‌مثابه‌ی انتزاع پیکریافته است؛ یعنی نقد اقتصاد سیاسی که علم اجتماعی است. (۴) بنابراین حقیقت خود اصل پراتیکی است که در رابطه با سوژه‌ی معین با ساختار معین مفهوم می‌گردد. حقیقت باید در پراتیک، قانون‌وارگی‌های معین اجتماعی - تاریخی و هم‌چنین رابطه‌ی این ساختارها را با یک‌دیگر آن‌چنان تجرید کند تا بتواند در شرایط معین عمومی‌ترین راستای ساختار و یا محتمل‌ترین شیوه شکل‌پذیرندگی واقعیت را که ناشی از کارکرد نیروهای معین اجتماعی - تاریخی هستند را برنما سازد (اصل روشن‌گری) تا جانب خودش را در این شکل‌پذیرندگی روشن نماید (اصل ستیزه‌جویی و در عمل بحث‌تحرز). به گفته‌ی مارکس اگر تاریخ را بر اساس هم‌گانه‌ترین نتایجی که از مشاهده‌ی تجربه‌ی تاریخی زندگی انتزاع شده‌اند، قبول نمائیم، آن‌گاه حقایق ابدی (خدا، ایده‌ی مطلق هگل، انسان نوعی فویرباخ) همگی اعتبارشان را از دست می‌دهند و این هم‌گانه‌ترین معیار، اگر اعتبار عام پیدا کند، زمینی می‌شود. به‌دیگر سخن، حوزه‌ی اقتدار اصول کلی آن تا زمانی مشروعیت دارد که قادر باشد هر مسئله‌ی نوین و شکل‌پذیرفتن را برحسب این اصول شرح دهد و هر زمانی که هم‌گانه‌ترین نتایج، خود در شکل‌پذیرندگی نوین واقعیت اجتماعی - تاریخی دگرگون شود، آن‌گاه میدان اعتبار آن نیز به‌پایان می‌رسد و پراتیک خودزاینده به‌ما یاری می‌رساند که بار دیگر به تبیین هم‌گانه‌ترین نتایج اقدام نمائیم. از این‌رو زمانی قادریم قانون‌وارگی در واقعیت ساختار و پراتیک را درست بدانیم که متضمن دو ویژگی باشد؛ نخست: آن که به‌مثابه‌ی مجردترین رابطه، امکان بازسازی یک واقعیت مشخص و معین را فراهم آورد و نشان دهد که راستای عمومی و بالقوه‌ی تغییر در آن چیست و چه می‌باید باشد.

دوم: آن که جایگاه خود را در آن تعریف عمومی و نقش خود را در تغییر نیز برنما سازد. از این‌رو تقریبی یا نسبی بودن حقیقت ناشی از مداخله‌ی سوژه در ساختار است که این تعریف را مادیت می‌بخشد. این تقریب فاصله‌ی بین تئوری و پراتیک در علوم اجتماعی - تاریخی است و کاستن از درجه‌ی تقریب آن، تنها کنشی شناختی به معنای نگرورزانه نیست، بلکه حاصل کارکرد سوژه در ساختار و نقد مداوم سوژه است، نقدی که به‌واسطه‌ی هم‌ریشگی سوژه و ساختار، هم نقد واقعیت است و هم نقد خود. در نتیجه اگر صرفاً به‌خصلت تقریبی حقیقت تأکید کنیم و نشان ندهیم که این تقریب حاصل چیست، نمی‌توانیم ممیزی اساسی در جدائی از مثلاً ایده‌ی مطلق هگل و حقیقت کامل لنینی بدست آوریم. لذا این سرشت کاربردی در عمل، در بردارنده‌ی کارایی و عینیت‌پذیری است که می‌تواند هم در حوزه‌ی شمول خود عینیت یابد و هم به‌تغییر موضوع برآید. از این معیار است که بر اساس

نظریه‌ی مارکس «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» می‌تواند یک ویژگی دیگر، یعنی «تاریخیت» را برجسته کرد، آن‌هم با محتوای نوین که بر مبنای معیار کارآئی و عینیت‌پذیری ساخته شده‌است که می‌تواند از آن در تبیین معیار تئوری و حقیقت سود برد. کارکرد عقل در بحث‌های مارکس به‌عنوان تنها معیار حقیقت آن بود که ثابت نمود خود حقیقت، نتیجه‌ی پراتیک است. استاد زمانی که کلیت موضوعات علوم اجتماعی را نسبی می‌کند، بدون آن‌که درجه نسبی بودن را شرح دهد، در عمل خودش با روشن‌گری بورژوائی در تضاد قرار می‌گیرد، زیرا از یک‌سو در شناخت‌شناسی به‌گونه‌ای بی‌دلیل به ذهنی کردن تئوری‌ها در علوم میل می‌کند و با لطمه زدن به «اعتبار عینی» آن‌ها در جستجوی راه‌حل خودش که هیچ چیز واقعی وجود ندارد، حرکت می‌کند. از سوی دیگر چون امکان داوری نهائی اصولاً متناقض با اصل داوری شناخت است، باید پرسیده شود که چه‌گونه می‌توان این تناقض را حل کرد؟ تنها از طریق تعریف تازه‌ای از علم که به‌جای تکیه بر عینیت ترفرازانده بر عینیت پراتیکی استوار باشد؛ یعنی به‌جای تکیه بر انتزاع عینیت مادی، تکیه بر عینیت پراتیک مشخص. در علوم اجتماعی، تئوری به پراتیک، چون پراتیک مشخص و معین می‌پردازد و خود تئوری در نتیجه حاصل کارکرد سوژه در پراتیک است که پراتیک را به‌گونه‌ای ترفرازانده از دسترس خود دور نمی‌کند. بنابراین تئوری و پراتیک نسبت به‌هم دارای کنش متقابل، تأثیر و تأثر متقابل و پیوند متقابل هستند و معیار درست بودن تئوری علاوه بر کارآئی و عینیت‌یابی و تکرارپذیری در ساختار، هم‌چنین فرآیند استدلال نیز هست.

لذا صحت تئوری از پراتیک بلاواسطه نتیجه نمی‌شود، بلکه باید آن‌را در سطوح دیگر نیز بازشناخت. اکنون با توجه به کارکرد تئوری (یعنی آن‌چه سوژه درباره‌ی هستی می‌گوید) می‌تواند عامل شناسا، تفسیرکننده، مداخله‌گر و تغییردهنده در نظر گرفته شود، جایی که تئوری روشن‌گری سطح تغییر را به رفرم‌های اجتماعی خلاصه می‌کند و از قبول تغییر بنیادی در مناسبات تولیدی تن می‌زند. لیکن در عمل در علوم اجتماعی - تاریخی داوری تئوری در رابطه با موضوعش، در آن موضوع مادیت می‌یابد و به‌تغییر آن برمی‌آید و گاهی به‌نوعی تغییر می‌دهد که دیگر موضوع قبلی نیست. بنابراین در تحلیل شرایط مشخص نمی‌تواند همه‌ی معیارها را از همان شرایط انتزاع کرد و یا در تحلیل یک پدیده معین همه‌ی عناصر یک روش را از همان وضعیت بیرون آورد. در این جاست که «نقد منفی و نقد مثبت» مارکسی به ما یاری می‌رساند تا دچار تاریخی‌گرایی، تقدیرگرایی، ساختارگرایی و غیره نگردیم.

آدورنو در ارتباط با نسبی‌گرایی متذکر شد که بورژوازی با استفاده از دکتترین نسبی‌گرایی می‌خواهد از یک‌سو به منافع مادی - طبقاتی‌اش جامه‌ی عمل پوشاند و از جانب دیگر، رقبای خود را به‌لحاظ سیاسی - اجتماعی خنثی سازد. بدینی بورژوازی به آزادی و برابری حقوق شهروندان نتیجه‌ی بدینی‌اش به تضاد مبانی تئوری و پراتیک است، زیرا تحقق اصول تئوری‌اش، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نظام طبقاتی‌اش را به بن‌بست می‌کشاند. این برداشت عامیانه از ماتریالیسم، در عمل دریافت تجربیات و شناخت از آن‌ها را، مختل کرده و چون به‌چالش با تفکر روی می‌آورد، ضرورتاً مجرد باقی می‌ماند. نسبی‌گرایی از جهتی شناخت را نسبی و از سوی دیگر تصادفی و سوژکتیو قلمداد می‌کند. اما نسبی بودن چنان‌که در قبل آمد، تنها زمانی قابل طرح است که شناختی متعهدکننده، ایجاد

نشده باشد. هرگاه آگاهی در ابژه دخول کند و ادعای مفهوم آن را در حول واقعیت یا تقلب به ارزیابی گذارد، تصادف یا سوپژکتیو نیز هم چون نسبی بودن شناخت برکنار می شود. لذا نسبی گرائی نمی تواند مورد تأیید قرار گیرد. از جانب دیگر نسبی گرا شناخت خود را ابژکتیو و غیرقابل انتقاد می پندارد، (توجه شود به نظرات ابراز شده ی استاد در مورد تأویل از نظرگاه نیچه و هایدگر) از این فراتر آن که واکنش طرف داران این نظریه پیش از شناخت تعیین می شود، زیرا آن ها از نتیجه به طرح مسئله می رسند و تحلیل چنین شناختی حاصل فردگرائی است که تنها به فرم ظاهری در جامعه خودش را محدود می نماید که برای تداوم نظام طبقاتی بسیار ضروری است، زیرا موانع بزرگی را در برابر رقبای خود قرار می دهد. روشن است که نسبی گرائی به دلیل ثانوی کردن واقعیت، در نهایت روی به ارتجاع می آورد». (۵) استاد فرموده بود که پیش کشیدن معیار راست از ناراست خود بیان گر متافیزیسیسم بودن مارکس است. اما حتماً استاد اعتراف می کند که هر جسمی که سنگین تر از هوا باشد اگر در ارتفاعی قرار گیرد و رها شود به زمین سقوط می کند و در جامعه ی کنونی اگر به حریم مالکیت خصوصی تجاوز کند، با چند ضربه شلاق و یا مشت و لگد و یا چند صباحی آب خنک خوردن در زندان به این حقیقت پی خواهد برد که این ها همگی معیارهای راست از ناراست را روشن می سازند. استاد اما یک باره نظریه ی قطعی دیگری در مورد ایدئولوژی می دهد که تعجب انسان را بر می انگیزد. استاد می نویسد: «ایدئولوژی برداشتی جزمی از جهان و مناسبات انسانی است که در مقابل خرد و علم قرار گرفته است... زیرا ایدئولوژی با قطع پیوند درونی میان واقعیت های اجتماعی و تکیه کردن به حکم های جزمی که اثبات و یا باطل شدنی نیستند، زیرا متافیزیکی و غیرعلمی هستند، دنباله رو راه خشونت و کارهای غیردمکراتیک اند» (همانجا، صفحه ۳۶۰). بار دیگر ایدئولوژی به مثابه ی امری سوپژکتیو ارزیابی شده است. اما اگر به معیارهایی که استاد در تقابل با مارکس قرار داد مراجعه کنیم، بایستی از او بپرسیم که با کدام معیار او به جزمی بودن ایدئولوژی در مقابل خرد و علم نائل شده است؟ با کدام معیار اثبات کرده است که ایدئولوژی پیوند درونی میان واقعیت های اجتماعی را قطع می کند که اثبات آن در واقع بیان خود حقیقت است. ملاحظه می شود که نظریه آدورنو چه گونه مصداق حال استاد است، جائی که گفته بود «تئوری که هیچ چیز را پیش فرض خود نگیرد، خودش را پیش فرض می گیرد» و در این مورد احکام قطعی استاد را بایستی ابژکتیو و راست برآورد کرد. استاد بار دیگر با ادعای جدیدی و مجدداً تعجب انگیز می نویسد: «انگلس نوشت که ماتریالیسم هیچ نیست مگر پژوهش جهان واقعی. اما مگر جز این است که معنای جهان و واقعیت را پیش فرض های پژوهش گر آفریده است. اگر پژوهش جهان واقعی، چنان که باید، پژوهش واقعیت تاریخی باشد، دیگر نمی توان صرفاً از چشم اندازی ماده باورانه به جهان نگریست. منش تاریخی ناگزیر طرح اندازی های انسانی، فرجام شناسی و در یک کلام ذهن انسان را پیش می کشد» (همانجا، صفحه ۳۰۴). ابتدا به ساکن باید گفت که از نظر انگلس ماتریالیسم، تنها در پژوهش جهان واقعی خلاصه نمی شد، زیرا انگلس به روند تکوین خود واقعیت مشخص و کارکرد انسان در تغییر آن ها باور داشت. در واقع همان بحث قدیمی که دوتائی ذهن و عین را مطرح می کند، ولی قادر نیست فراتر از این دستگاه دوتائی برود و جایگاه پراتیک را در این دستگاه دوتائی روشن کند، زیرا به واقعیت این پدیده، یعنی پراتیک که بدون آن استدلال ذهنیت

سوژه و عینیت ابژه غیرممکن است، واقف نیست، زیرا استاد هنوز در بند روشن‌گری است و به یکی از اصول مارکسی، یعنی نقد آگاه نیست. نقطه‌ی عزیمت استاد انسان منفردی است که در برابر معضله‌های اجتماعی قرار می‌گیرد و با قرار دادن پیش‌فرض‌های خود، گویا جهان واقعی را ساخته تا جایگاهش را در درون آن توضیح دهد. این‌که انسان در روند تکامل خود خط و آموزش را انکشاف داد، بدان معنا نیست که هر کودکی بار دیگر از همان‌جا آغاز کند. تقدم جهان‌تینده شده در مقولات، به هر فردی که پای در راه مبارزه برای تغییر جهان می‌گذارد امری نیست که به انتخاب دلخواه او وابسته باشد، اگر آگاهانه در برابر این وضع قرار نگیرد، آن‌گاه بی‌آنکه بخواهد یا نه، آگاهی‌اش به‌وسیله‌ی مفاهیم ایدئولوژیکی شکل خواهد گرفت که قصد مبارزه با آن‌ها را دارد. تمامی بحث در این امر خلاصه می‌شود که انسان محقق، می‌تواند با پیش‌فرض‌هایی بررسی‌اش را شروع کند اما سرآخر بایستی اثبات کند که این پیش‌فرض‌ها، یا واقعیت‌هایی در موضوع اجتماعی هستند، یا ایدئولوژی‌اند که بایستی افشا شوند و یا تخیلاتی که موضوع واقعی ندارند که در جای دیگر مفضلاً به آن خواهیم پرداخت، اما پیش‌فرض‌ها چه واقعی، چه ایدئولوژیکی و چه تخیلی، چیزی جز پراتیک‌های عینیت‌یافته‌ی بشری نیستند که به‌واسطه‌ی عینیت ویژه پراتیک راستی و یا ناراستی آن‌ها باید اثبات شود. استاد از قول مارکس شرح می‌دهد: «مارکس به این نتیجه رسید که شرایط مادی زندگی علت و رانه‌ی اصل دگرگونی‌های تاریخی هستند، رهیافت ماتریالیستی به‌تاریخ. چون در تمامیتی به‌نام "فلسفه تاریخ" جای می‌گیرد و وظایفی را به دوش فیلسوف قرار می‌دهد که او را به سوی تحلیل علت اصلی، نیروی تعیین‌کننده، مسیر کلی تاریخ و مفاهیمی از این دست می‌کشاند. مارکس در بند منطق سخن فلسفه‌ی تاریخ گرفتار آمد و نتوانست هم‌چون نیچه از بیرون به آن نگاهی انتقادی بیاندازد و خود را زندانی آن نکند. این ناتوانی او به خوبی نشان می‌دهد که او چگونه با نگرشی مطلق‌گرایانه و به گفته‌ی خودش علمی به تاریخ و جامعه‌ی انسانی توجه می‌کرد. مارکس نگاهی شناخت‌شناسانه به تاریخ داشت.» (همانجا، صفحه ۳۴۵) و از قول شخصی به نام هایدن رایت در رد نظرات مارکس نقل می‌کند «امروز مسائل دیگر نه شناخت‌شناسانه بلکه زبان‌شناسانه شده‌اند. شکل سخنی که بوسیله آن تاریخ‌نگاران گذشته را توصیف می‌کنند، چیست؟ چگونه روایت کرده‌اند؟ آنان تا چه حد تابع قانون و شیوه‌های روایت‌گری بوده‌اند؟ عامل مسلط زبان تا چه حدی بر روایت آنان تأثیر داشته‌است؟ با این چرخش زبان‌شناسانه موضوع اصلی بیان‌گری و روایت شده و قانون و توضیح به کار رفته است. از این‌رو می‌توان گفت که دیدگاه مارکس رسم روز نیست.» (همانجا) بار دیگر همان نسبی‌گرایی‌گشونده که در عمل بی‌نهایت هم ایده‌آلیستی شده است. بله نسبی‌گرایی فلج‌کننده که در روش به ایده‌آلیسم استعلائی و در عمل سیاسی، به پراگماتیسم مبتدل میل می‌کند، مجبور است به آنها دخیل‌بندد تا بتواند تئوری شناختش را وضع کند. نسبی‌گرایی به‌جای آن‌که انسان‌های واقعی و وجود اجتماعی یا تاریخ‌زندگی آنان را پیش‌فرض بگیرد که بدون آن‌ها تصور هر نوع زبان و زبان‌شناسی بی‌معنا می‌شود، که در همین فصل در توضیح قانون ارزش، فیتیشیسم کالائی و گرایش نزولی نرخ سود بدان خواهیم پرداخت، به ایده‌آلیسم استعلائی پناه می‌برد، جایی که ثابت خواهیم نمود که این مقولات تماماً بیان‌گر هستی اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند و زبان‌شناسی مجبور است به این مقولات واقعی مهر تأیید زند و نه

بالعکس. نقدی که مارکس مطرح کرد مجبور بود فراتر از تبیین بورژوازی برود و پایه‌ی علم را به نقطه‌ی بالاتری رساند که زبان‌شناسی اگر بخواهد زبان‌شناسی باقی بماند، باید آنرا تأیید کند.

برخلاف نظر استاد، مارکس از یک پایگاه بیرونی به جامعه نگاه کرد ولی آنرا به اصل فراماندگار مانند نیچه مبدل نکرد که سرانجام او را به روایت ابرمرد رساند. هم‌چنین مارکس از یک پایگاه درون اجتماع به جامعه نگریست ولی برخلاف هگل آنرا به اصل درون‌ماندگار مبدل نساخت. در حالت اول (بیرون از موضوع و نگرش به جامعه) اصل روشن‌گری را تأمین نمود و در حالت دوم، ستیزه‌جوئی‌اش را تعمیم بخشید. به‌عنوان مثال در تمایز کانتی بین جوهر و پدیدار، مارکس تئوری‌اش را متضمن شناخت و برنمایاندن آن به‌وابستگی درونی در ساختار سرمایه‌داری می‌کند. اما چه‌گونه توانست آنرا اثبات کند؟ از طریق سخن گفتن و جانب گرفتن به‌سوی یکی از عوامل درگیر در این ساختار، یعنی پرولتاریا. مسئله این است که رابطه‌ی تجربیدی که مارکس متضمن وابستگی درونی می‌داند به طبقه کارگر هویت اجتماعی - تاریخی معین می‌دهد و از این‌رو نظارتش بر وابستگی درونی نگرورزانه نبوده، بلکه ناشی از مداخله‌ی سوژه در ساختار است و نمی‌توان آنرا از تئوری کانتی که تفاوت میان یک تصور روشن از تصور ناروشن تنها منطقی است، به تنهایی استنتاج نمود، زیرا تئوری مارکس نمی‌تواند آن‌قدر نسبت به موضوع خود خارجی باشد که هم استلزامش تنها دلیل آن گردد و هم واقعیت همواره از آن پیروی کند. لذا جانب گرفتن او به‌سوی عامل درونی، اصل عینی نظرگاه تاریخی مارکس را تأمین می‌سازد (از درون جامعه)، بدون آن‌که این اصل عینی را به اصلی درون‌ماندگار تبدیل کند، جایی که با ستیزه‌جوئی علیه همان اصل جایگاه روشن‌گری‌اش را نیز تأمین می‌نماید (از بیرون جامعه). بنابراین برخلاف نظر استاد که از میان تمامی پیامبران جرجیس نیچه را دائماً شاهد می‌آورد تا او را به‌عنوان پیامبر برون‌ماندگار به هاله‌ی تقدس برکشاند، نظریه مارکس هر دو جهت را نه تنها تأمین می‌کند، بلکه به سؤال استاد «کدام مرجع تشخیص می‌دهد که این گفته به‌سود کارگران است یا زیان آن‌ها» پاسخ می‌دهد و نسبی‌گرائی فلج‌کننده‌ی او را از طریق انکشاف روشن‌گری و نقش نقد به بن‌بست می‌کشاند. استاد در عمل به‌جای عقل مطلق هگل که حکمی نگرورزانه است، حکم کلی زبان‌شناسی را می‌آورد. فراموش نشود که استاد در همان واگویی‌ی نقل شده از او، مارکس را مطلق‌گرا و تابع فلسفه تاریخ خواند ولی حالا خودش کلیت مسائل تاریخی را در قالب زبان‌شناسی بررسی می‌کند. بار دیگر همان نظریه‌ی آدورنو درباره‌ی نسبی‌گرائی که از طرفی شناخت خودش را ابژکتیو و غیرقابل انتقاد می‌پندارد و شناخت دیگران را تصادفی و دلخواه! می‌کند. از این‌رو چنین تئوری‌ای بر یک جانبه بودنش و سلطه‌ی مطلق آن میل خواهد کرد.

نظریه‌ی ارزش و بتوارگی کالایی

بحث مارکس در سرمایه روشن کردن ایدئولوژی غالب در جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی ارزش است. از این‌رو کتاب او «نقد اقتصاد سیاسی» نام گرفت که حال با توجه به تعریف نقد و ایدئولوژی می‌توانیم درک کنیم که مارکس در

نقد این جامعه چه منظوری را دنبال می‌کرد. این تبلور روابط تولیدی در روند انکشاف خود میان افراد به تبلور اشکال اجتماعی مناسب میان اشیاء می‌انجامد، جایی که شکل اجتماعی معینی در شیئی بسته می‌شود و در آن تثبیت می‌گردد و دقیقاً از آن زمان می‌توان تاریخ پیدایش مقوله‌ی مادی معینی را به‌صورتی گسسته از روابط تولیدی میان افراد، تعیین نمود.

اگر بخواهیم مقوله ارزش را در نظریه‌ی ارزش مارکس نشان دهیم، این مقوله تنها برای اطلاق کردن به چیزی است که «شیئی اجتماعی» و یا «عینی اجتماعی» می‌خوانیم که تنها به‌دوره‌ی سرمایه‌داری مربوط می‌شود. بنابراین هدف نظریه‌ی ارزش مارکس کشف درک رایج محدود به روابط مبادله بین اشیاء و همچنین تحلیل روابط بین کار و اشیاء نیست، بلکه بررسی روابط متقابل اشکال گوناگون کار در فرآیند توزیع آن‌ها است که روابط به‌واسطه‌ی مبادله میان اشیاء یعنی محصولات کار برقرار می‌شود. به‌سخن دیگر کشف قوانین موازنه، تشخیص کار در پس نظم برابری اشیاء است. از این‌رو در اقتصاد سرمایه‌داری قانون ارزش نه از مشخصات فنی اقتصاد کالائی سرمایه‌داری، بلکه از خصوصیات اجتماعی آن ناشی می‌شود، زیرا توزیع کار اضافی همیشه به‌محصول کار شکل ارزش را نمی‌دهد و تنها در شیوه‌ای که توزیع کار نه مستقیماً توسط اجتماع، بلکه از طریق بازار مبادله انجام گیرد، آن‌گاه به محصول کار، شکل ارزش می‌بخشد.

به‌دیگر بیان کار فی‌نفسه به‌محصول ارزش نمی‌دهد، بلکه از آنجائی که کار در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به‌شکل اجتماعی معینی سازمان می‌یابد، به‌محصول ارزش می‌دهد، جایی که برابری تولید کنندگان کالا به‌عنوان سازمان‌دهندگان واحدهای اقتصادی منفرد و به‌مثابه‌ی پیمان‌کاران روابط تولید سرمایه‌داری، در روند مبادله، به‌صورت برابری میان محصولات کار آن‌ها، یعنی ارزش، بیان می‌گردد، که در آن ارزش اشیاء بیان‌گر نوع معینی از روابط تولیدی میان افراد شده‌است. بدین‌رو در جامعه‌ی سرمایه‌داری، که در آن محصول کار دارای ارزش می‌شود، آن‌گاه ارزش نمایان‌گر خاصیت محصول کار نبوده، بلکه نشان‌گر شکل اجتماعی معین یا کارکرد اجتماعی‌ای می‌شود که در آن محصول کار به‌عنوان حلقه‌ی رابط تولید کنندگان مجزای کالا، به‌عنوان یک واسطه یا حامل روابط تولیدی افراد، بدان عمل می‌کنند. بنابراین ارزش، مناسبات تولیدی میان تولید کنندگان مستقل کالاها است، جایی که این رابطه شکل خاصیت اشیاء را به‌خود گرفته که با توزیع کار اجتماعی پیوند دارد. به‌گفته‌ی دیگر سر و کار ما با روابط تولیدی شیء‌واره‌ی افراد است. شیء‌وارگی کار در ارزش، مهم‌ترین نتیجه‌ی بت‌وارگی است که ناگزیر بودن شیء‌وارگی روابط تولید افراد را در اقتصاد سرمایه‌داری توضیح می‌دهد.

مارکس کاشف نظریه‌ی ارزش کار و تجمع مادی کار در اشیائی که محصول کار هستند، نبود. این امر در همه‌ی صورت‌بندی‌های اقتصادی صورت گرفته است و اساس فنی ارزش را تشکیل می‌دهد و نه علت اقتصادی آن‌را. نظریه‌ی ارزش کار مارکس، بت‌وارگی، یعنی نمایان شدن کار اجتماعی را در ارزش و اشیاء کشف کرد و کار در ارزش بدین معنا تبلور می‌شود که شکل ارزش اجتماعی را پیدا می‌کند، لذا کار بیان می‌شود و منعکس می‌گردد. وقتی مارکس ارزش را به‌عنوان شکل اجتماعی محصول کار تلقی نمود که به‌واسطه‌ی شکل اجتماعی

معینی از کار تعیین می‌شد. او جنبه‌ی کیفی و جامعه‌شناختی ارزش را در سرلوحه‌ی کار خود قرار داد. بنابراین ارزش کیفی و کمیّتاً به صورت کار مجرد ظاهر می‌گردد.

تعریفی عامه‌پذیر قصد دارد که ارزش را برابر با کار ضرورتاً اجتماعی جا زند و ارزش را به مقدار آن تقلیل دهد و با این عمل این‌همانی کاملی بین کار و ارزش ایجاد نماید تا آن‌را فراتاریخی ارزیابی کند و بدین‌طریق نظریه‌ی ارزش مارکس را ملغاً شده اعلام کند. بنابراین ارزش را که از نظر مارکس برحسب شکل، ذات و مقدار تحلیل شده‌است و مارکس کار را فقط ذات ارزش می‌خواند به یک کمیت صرف تقلیل دهد. مارکس از یک‌سو از تحلیل ارزش چون شکل تمام شده‌ی محصول کار آغاز می‌کند و به‌وسیله‌ی تحلیل محتوای گنجیده در شکل معین، یعنی کار را کشف می‌کند و تمایز کارش را از ریکاردو که در این‌مورد او شکل ارزش را به محتوای کار فروگاهی کرده بود، نشان می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد چرا این محتوا، شکل اجتماعی معینی به‌خود می‌گیرد. از سوی دیگر شکل ارزش را مورد بررسی قرار داده و از محتوا به شکل برمی‌گردد و ثابت می‌نماید چرا ارزش در جامعه‌ی سرمایه‌داری، شکل اجتماعی محصول کار را به‌خود می‌گیرد، امری که برای اقتصاددانان کلاسیک امری بدیهی به‌نظر می‌رسید. روش تحلیل از شکل به محتوا و برعکس در عمل روش دیالکتیکی مارکس را نشان می‌دهد، جایی که دیالکتیک برای مارکس برخلاف هگل که برای او دیالکتیک محمل شدن بود، برای مارکس هم روشی برای شدن و هم درک آن معنا یافت. بدین‌خاطر دیالکتیک جهان‌شمول و فراگیر در همه‌ی ازمنه‌ی تاریخی از دیدگاه مارکس مردود محسوب شد.

این روش دیالکتیکی تناقض‌ظاهری موجود در نظریه‌ی مارکس را که گاهی کار اجتماعاً برابر شده و گاهی کار مجرد را محتوای ارزش فرض می‌کند، حل خواهد کرد. بدین‌سان که در تحلیل از شکل به محتوا پرسیده می‌شود که محتوای این شکل چیست؟ روشن است این شکل به‌طور کلی تنها مبین کار اجتماعی صرف شده در آن است. به دیگر سخن ارزش بیانگر برابری اجتماعی کار است که نه تنها در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، بلکه در سایر شیوه‌های تولیدی نیز هستی داشت. لذا اگر از اشکال تمام شده به محتوای آن‌ها گذر کنیم، کار اجتماعی برابر شده را به‌عنوان محتوای ارزش خواهیم یافت. اما اگر آغازی ما نه شکل تمام شده، بلکه خود محتوا، یعنی کار باشد، به‌نتیجه‌گیری دیگری خواهیم رسید. بنابراین می‌باید مفهوم کار را در اقتصاد سرمایه‌داری به‌عنوان کار مجرد در نظر گیریم. حال مجبوریم به‌رابطه‌ای که بین این دو نوع تحلیل به‌وجود آمده است پردازیم که کار و ارزش چه رابطه‌ای دارند؟

پاسخ کلی چنین است که ارزش تنها در اقتصاد سرمایه‌داری شکل دقیق و بیان محتوای آن، یعنی کار است که فرآیند مبادله را با نظم خاصی تعیین می‌کند و بستگی به‌توسعه و تغییرات بهره‌وری کار دارد. اما ارزش مبادله شکل اجتماعی محصول کار است که نه تنها تغییرات کار را بیان می‌کند، بلکه هم‌چنین پرده بر روی این تغییرات کشیده و آن‌ها را پنهان می‌نماید، آن‌هم به یک دلیل ساده که ارزش مبادله مستلزم رابطه‌ی ارزش بین کالاهاست ولی تغییرات در نسبت‌های مبادله‌ای دو شیء را به‌ما نمی‌گوید که مقدار کار صرف‌شده در تولید کالاها چگونه تغییر

کرده است. مارکس در نظریه ارزش خود رابطه‌ی بین ذات و شکل را هم از نظر کیفی و هم از نظر کمی مورد مطالعه قرار داد. ارزش را از جنبه‌ی کیفی، به‌عنوان ذات ارزش و شکل ارزش مورد بررسی قرار داد و از نظر کمی به‌مقدار ارزش پرداخت. در جنبه‌ی کیفی روابط متقابل بین ذات و شکل ارزش، حاکی از روابط متقابل کار اجتماعاً مجرد و شکل شی‌واره‌ی آن، یعنی ارزش است که در اینجا نظریه‌ی ارزش او به بت‌وارگی نزدیک می‌شود و به‌لحاظ کمی به پژوهش روابط متقابل مقدار کار مجرد اجتماعاً ضروری، که تغییرات آن مبنای حرکت منظم قیمت‌های بازار است، آشنا می‌سازد. تغییر مقدار ارزش وابسته به مقدار کار مجرد اجتماعاً ضروری دارد. اما به‌خاطر خصلت دوگانه‌ی کار، تغییرات مقدار کار مجرد اجتماعاً لازم، معلول تغییرات مقدار کار مشخص، یعنی بسط فرآیند مادی - فنی تولید، بویژه بهره‌وری کار دارد. بنابراین کل نظام ارزش مبتنی بر منظومه‌ی عظیمی از حسابداری خودانگیخته و مقایسه‌ی انواع گوناگون محصولات کار به کار رفته بوسیله‌ی افراد مختلف می‌شود که به‌عنوان اجزای کل کار مجرد انسانی این منظومه پنهان است و در سطح رویدادها دیده نمی‌شود و در عمل در سطح تبیین و رفتن از این مشخص به مجرد برای ما این سطح پنهان منظومه را آشکار می‌سازد که در عمل خود یک نوع تأویل است که خواهیم دید استاد در به‌اصطلاح بررسی‌اش از قانون ارزش! که در ذیل خواهد آمد، از آن غفلت کرده است. مارکس در سرمایه این مفاهیم را آن‌چنان دقیق و به‌عنوان تجلی جنبه‌های متفاوت برابری کار در فرآیند کار ادامه می‌دهد که مستلزم نکات ذیل می‌شود:

۱- به هم پیوستگی همه‌ی فرآیندهای کار (کار اجتماعی)

۲- برابری قلمروهای منفرد تولید با حوزه‌های کار (کار مجرد)

۳- برابری اشکال مختلف صلاحیت کار (کار ساده)

۴- برابری کار به کار رفته در بنگاه‌های فردی در قلمرو معین تولید (کار اجتماعاً ضروری).

کار در فرآیند تولید کالائی سرمایه‌داری دارای دو خصلت است: اولاً مستقیماً کار خصوصی، کار مشخص، کار مرکب و کار فردی است که رابطه‌اش را با کار به‌لحاظ مادی - فنی نشان می‌دهد. اما در همان فرآیند، کار غیرمستقیم، دارای خصوصیات بالقوه‌ی اجتماعی نیز هست: کار اجتماعی، کار مجرد، کار اجتماعاً لازم و کار ساده که ابتدا در روند مبادله، یعنی اجتماعی شدن کار، این نوع کارها بالفعل می‌گردند. کار در اشکال اجتماعی‌اش، یعنی در مبادله، کمیت و کیفیت کار اجتماعی را به‌خود می‌گیرد که به‌لحاظ کمیت ذره‌ای ماده در آن نیست و به‌لحاظ کیفی بیانگر کار اجتماعی است و دقیقاً در این چنین رابطه‌ای است که دو وارونگی واقعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری خودشان را نشان می‌دهند.

یکم: حکومت کالا بر انسان؛ یعنی وارونگی رابطه‌ی سوژه - محمول.

دوم: حکومت ارزش مبادله بر ارزش مصرف؛ یعنی وارونگی واقعیت.

بدین سان می‌توان این فرآیند تمایز کار را به‌لحاظ فنی - مادی و تبدیل به کار اجتماعی را چنین نشان داد.

۱- کار خصوصی؛ یعنی به هم پیوستگی همه‌ی فرآیندهای کار که مبدل به کار اجتماعی می‌شود.

۲- کار مشخص؛ یعنی برابرسازی قلمروهای منفرد تولید با حوزه‌ی کار؛ یعنی توزیع کار مشخص در حوزه‌های کار که کار مجرد را به لحاظ کیفی نشان می‌دهد.

۳- کار مرکب؛ یعنی برابرسازی اشکال مختلف صلاحیت کار که مبدل به کار ساده می‌گردد.

۴- کار منفرد؛ یعنی برابرسازی کار به کار رفته در بنگاه‌های فردی در قلمرو معین تولید که مبدل به کار اجتماعاً لازم، یعنی کار به لحاظ کمی می‌شود.

این تبدیل شدن‌ها خود بیانگر شیئیت‌یافتگی کار انسانی است؛ یعنی عینیت انتزاعی به نام ارزش که به خود پیکر داده و تعیین کننده شده است. این شیئیت‌یافتگی بیان‌گر کار مرده است که بر کار زنده سلطه دارد و شکل ارزش را می‌سازد. اما علت وجودی‌اش، شرایط معین زندگی و مناسبات میان انسان‌هاست که ویژگی‌های مشخص و متفاوت انواع مفید کار از آن انتزاع شده است و در روند تاریخ شرایط ذیل را به مناسبات میان افراد بدل کرده است:

۱- جدائی دارندگان نیروی کار از شرایط مادی و عینی تولیدشان که این شرایط در قطب مخالف آن قرار می‌گیرند. لذا دارندگان نیروی کار مجبورند برای ادامه‌ی حیات‌شان این نیرو را به افراد دیگر در قطب مخالف بفروشند.

۲- تقسیم کار اجتماعی و توزیع انسان‌ها وابسته به هیچ برنامه‌ای نیست.

۳- کار به هر گونه که صرف شود شکل چیزگون ارزش را به خود می‌گیرد و زمان کار به شکل ارزش درمی‌آید.

مبادله بین انسان‌ها برعکس دورانی که آن‌ها محصولات کارشان را محصول کار خود می‌دانستند، حالا از طریق محصولات‌شان انجام‌پذیر می‌شود. به یک کلام، به جای آن که رابطه‌ی بین اشیاء از طریق رابطه‌ی اجتماعی میان انسان‌ها برقرار شود، معادله کاملاً وارونه شده و رابطه‌ی اجتماعی را رابطه‌ی بین اشیاء برقرار و نظم می‌دهد. در همین مورد بایستی توجه شود به رابطه‌ی دموس و کراتوس و افرادی که معتقدند بازار تعیین‌کننده‌ی نظم بین انسان‌هاست و آن‌را تأیید می‌کند. در عمل بدون آن که خودشان متوجه باشند انسان را ثانوی و وابسته به یک کراتوس به نام بازار می‌نمایند که آن را مفصلاً در فصل «دیکتاتوری پرولتاریا» مورد کنکاش قرار می‌دهم.

کار ساده در اقتصاد سرمایه‌داری دارای دو معنای گوناگون است: از یک طرف معرف تبدیل‌شدن کار مرکب به کار ساده می‌باشد که خود جزئی از فرآیند تبدیل کار مشخص به کار مجرد است. از طرف دیگر در برابر کار مرکب (یعنی کار آموزش‌دیده) قرار می‌گیرد که کار مرکب معرف توان بیشتری از آن می‌گردد. در این حالت کار ساده عبارت است از صرف نیروی کار ساده؛ یعنی نیروی کاری که به طور میانگین و بدون هیچ پرورش خاصی در اندام هر فرد عادی وجود دارد و برخلاف آن کار آموزش‌دیده که نیاز به تربیت خاص طولانی یا حرفه‌ای و تعلیم عمومی معتبرتری نسبت به سطح میانگین کار ساده دارد. تفاوت کار آموزش‌دیده، و ساده به صورت: ۱- افزایش ارزش محصولات تولید شده توسط کار آموزش‌دیده، و ۲- افزایش نیروی کار آموزش‌دیده، که در افزایش مزد کارگر آموزش‌دیده نمایان می‌شود.

حال ببینیم استاد که دوران را، دوران تأویل و عصر را، عصر زبان‌شناسانه خوانده، چه‌گونه قانون ارزش مارکس را مورد بررسی قرار می‌دهد. استاد می‌نویسد: «مارکس در اندیشه‌ی اقتصادی به سنتی تعلق داشت که با سنت مارژینالیستی که امروز در دانشگاه‌ها به‌عنوان اقتصاد تدریس می‌شود، تفاوت زیادی داشت. امروز با قیمت سر و کار دارند و سنتی که مارکس در آن می‌نوشت در ارزش آغاز می‌شد. به‌طور خاص، مارکس از نظریه‌ی ارزش کار یاد می‌کرد» (همانجا، صفحه ۴۰۰) و در ادامه‌ی اظهاراتش شرح می‌دهد «نظریات سرافا و موریشیما بحث در مورد اقتصاد مارکسیستی را جنبه‌ی تازه‌ای داد ولی نظریه‌ی خاص ارزش کار او بی‌اهمیت شد... این تحلیل‌ها فارغ از نظریه‌ی بحران بود زیرا نظریه‌ی مشهور مارکس در مورد نزول نرخ سود، دیگر پذیرفتنی نبود» (همانجا، صفحه ۴۰۱). چه بارقه‌ی فکری و اندیشه‌ی نوینی در این ادعاها هست، واقعاً روشن نیست و استاد بار دیگر به تأویل از نظر خودش وفادار باقی نمی‌ماند و تنها، ادعا را جای تأویل می‌نشانند. فرض کنیم در زمان مارکس بحث‌ها در اطراف ارزش کار بود و حالا نیست، به‌کدام دلیل یا تأویل بایستی معترف شد که امروزه بحث درباره‌ی قیمت‌ها، نظریه‌ی ارزش کار مارکس را بی‌اعتبار کرده‌است؟ آیا تنها به‌این دلیل که امروزه در دانشگاه‌ها نظریات مارژینالیستی تدریس می‌شود، لذا نظریه‌ی مارکس اعتبارش را از دست داده است؟ به‌عنوان مثال در کتاب «اقتصاد» پل ساموئلسن که معرف زیربنای اقتصاد جامعه‌ی سرمایه‌داری است، گفته شده‌است که اقتصاد چون تنها از عرضه و تقاضا تشکیل شده‌است، می‌توان آن را به‌طوری هم آموخت و در واقع یکی از مشکل‌ترین شیوه‌های تولید را بدین‌سان عامیانه و غیرقابل بررسی کرد. در توصیف، یعنی بررسی شکل ظاهری و تعمیم آن در عمل شناخت، انسان را در سطح تعقل، یعنی تبیین، یا ندیده می‌انگارد و یا آن را ثانوی می‌سازد. این که مشاهده نمائیم برگ درختان در پائیز می‌ریزند و در بهار در می‌آیند، عمده نیست، بلکه چرائی آن مهم می‌شود که دقیقاً در این حالت ویژه، یعنی تبیین به‌مثابه‌ی رفتن از این شکل مشخص یا پدیده به مجرد است؛ یعنی دریافتن علل ریختن برگ‌های درختان در پائیز و پیدایش آن‌ها در بهار و در برگشت از این مجرد به مشخص دانش انسانی را به‌جلو سوق می‌دهد زیرا در این مشخص جدید نه تنها توصیف گنجانیده شده‌است که علت آنرا نیز این مشخص جدید آشکار می‌کند. همین مسئله عملاً در مورد علوم اجتماعی و در این مورد خاص، برای ارزش و قیمت هم اعتبار دارد. اگر قرار باشد که محتوای حقیقت نظریه‌ای درباره‌ی مکانیسم تعیین قیمت‌ها را در بازار از طریق انطباق مفهوم آن با واقعیت بررسی کنیم، دیگر نمی‌توان در راستی نظرات اقتصاددانان بورژوا شکی کرد، جایی که قیمت بازار بر اساس تعادل عرضه و تقاضا یا مطلوبیت نهائی آخرین واحد معین می‌شود. این نظریات بر واقعیت منطبق است و از این‌رو حقیقی هستند که امر واقع را همان‌طور که هستند بیان می‌کنند و لذا قدمی فراتر از شناخت حسی - تجربی برداشته‌ایم، زیرا دقیقاً چرائی آنرا مورد توجه قرار نداده‌ایم. عملاً این مارکس بود که این بدیهیات را که هرروزه در مقابل چشم میلیون‌ها انسان قرار می‌گیرند، مورد بحث قرار داد و سؤال کرد که محتوای این حقیقت چیست. به‌دیگر سخن چرا این عینیت به‌این گونه برقرار شده‌است. در نظریه‌ی ارزش است که مارکس با تدقیق و تبیین این پدیده دو اصل اساسی را پایه ریخت:

یکم: مادیت‌یابی روابط تولیدی مردم، فرآیندی که روابط تولید معین میان انسان‌ها (مثلاً سرمایه‌داران و کارگران) را در شکل اجتماعی معینی با مشخصات اجتماعی معینی که به اشیاء می‌بخشد، این رابطه‌ی مابین آن‌ها را ممکن می‌سازد (مثلاً شکل اجتماعی سرمایه).

دوم: شخصیت‌وارگی اشیاء، فرآیندی که وجود اشیاء دارای شکل اجتماعی معین، مثل سرمایه، صاحب آن‌را قادر می‌کند به شکل سرمایه‌دار ظاهر شده و او را در روابط تولیدی مشخص با سایر افراد وارد نماید و به این دو دلیل است که چون در جامعه‌ی سرمایه‌داری روابط اجتماعی افراد از طریق روابط بین اشیاء بیان می‌شود، مثلاً قیمت، آنگاه ماهیت این عینیت استوار شده، وارونه است و محتوای آن حقیقت، روابط اجتماعی و تاریخی هستند که چنان عینیتی را پابرجا کرده‌اند. بنابراین دیگر موضوع بر سر انطباق مفهوم بر امر واقع نیست، بلکه محتوای سیاسی (یا روابط اجتماعی و تاریخی) خود حقیقت است. از این‌رو است که ماهیت سیاسی حقیقت و ماهیت اقتصادی کذب بیان‌کننده‌ی امری واحد هستند.

پرسیدنی است چرا استاد نه با تأویل موضوع ارزش، بلکه با یک ادعا که امروز با قیمت سر و کار داریم و قانون ارزش بی‌اهمیت شده است، دقیقاً به همان نقطه نظراتی می‌رسد که سرافا از درک آن غافل شد و به قول مارکس اگر پدیدار و ماهیت بر هم منطبق بودند، آن وقت علم بی‌معنا می‌شد و لذا استاد از درک و فهمیدن قانون ارزش مانند سرافا، تن زده است.

نظرات سرافائی در عمل در سطح توصیف باقی ماندند و در یک قیاس بین دو نظریه‌ی مارکس، یکی را درست و یکی را نادرست ارزیابی کرد. در نظریات مارکس با این واقعیت به اصطلاح متناقض روبرو می‌شویم که مارکس یک‌بار منشاء سود را ارزش اضافی می‌داند که از صرف نیروی کار زنده حاصل می‌شود و لذا سرمایه‌ی ثابت در آن نقشی ندارد و نظریه‌ی دیگر او مقدار سود را وابسته به کل سرمایه‌ی پیش‌ریخته، اعم از سرمایه‌ی متغیر و سرمایه‌ی ثابت، می‌خواند. تفسیر سرافائی در برخورد با این به اصطلاح تناقض که مارکس آن‌ها را برحسب سطوح تجرید و برای توضیح مسائل مشخص مطرح کرده بود و با آن که مارکس از منشاء مقدار سود سخن گفته بود، به راحتی به نظریه‌ی دوم او، یعنی مقدار سود که تجربه‌ای عیان است، دخیل می‌بندد. در حالی که چنین تجربه‌ای در واقع نوعی صورت‌بندی نسبت به واقعیت است و با این عمل تئوری ارزش مارکس را که شامل ذات ارزش، شکل ارزش و مقدار ارزش است، ابتدا به مقدار ارزش تقلیل داده و بدین ترتیب امری عیان که دیگر دچار تناقض نیست را به مثابه‌ی امری درست و تعین‌گرا در جامعه جا می‌زند. زیرا اگر پذیرفته شود که مقدار سود، وابسته به سرمایه‌ی پیش‌ریخته (سرمایه‌ی ثابت و متغیر) است، قیمت کالاها از هزینه‌ی تولیدشان تأثیرپذیر هستند، فایده‌ی دانستن امری مجرد و غیرقابل فهم، یعنی کار مجرد چیست؟ مارکس در جلد اول سرمایه تفاوت کار فردی و کار اجتماعاً لازم، یعنی ارزش انفرادی و ارزش اجتماعی (بازار) را در نظر نگرفته است، زیرا سطح تجرید در جلد اول سرمایه می‌باید پاسخ‌گو به مسائل دیگر شود. از این‌رو مارکس صرفاً از ارزش به طور کلی سخن رانده است. اما در بررسی‌های بعدی‌اش که سطوح تجرید را مشخص‌تر می‌کند از تقابل میان ارزش انفرادی و اجتماعی که در بازار

ظاهر می‌شود، سخن می‌راند. یعنی مارکس مفهوم ارزش را پرورش بیش‌تری داده و زمانی که از ارزش اجتماعی یا ارزش بازار سخن می‌گوید، به‌همین دلیل هم زمان کار اجتماعاً لازم را در مقابل زمان کار فردی قرار می‌دهد. بنابراین در اقتصاد کالائی سرمایه‌داری قیمت واحدی برای همه‌ی کالاهائی که از نوع و کیفیت خاصی در بازار مبادله می‌شوند، برقرار می‌گردد که مستقل از شرایط فنی و انفرادی و مستقل از مقدار کار مزدی است که در تولید این کالاها به کار رفته‌اند. جامعه‌ی سرمایه‌داری چون نمی‌تواند فعالیت کاری افراد را مستقیماً تنظیم کند، آن‌را از طریق ارزش کالاها نظم می‌بخشد و بازار در این حالت خاص، انحرافات بنگاه‌های فردی را به حساب نمی‌آورد، بلکه «در این رابطه همه‌ی کالاهای انفرادی باید به‌مثابه‌ی میانگین طبقه‌اش در نظر گرفته شود» و قیمتی که در تحلیل نهائی بین بنگاه‌های انفرادی حاصل می‌شود، به‌وسیله‌ی ارزش میانگین یا ارزش بازار تعیین می‌شود. لذا کار اجتماعاً ضروری که تعیین‌کننده‌ی ارزش بازار است، نتیجه‌ی سطوح مختلف بارآوری کار در بنگاه‌های مختلف است که کار اجتماعاً لازم، ارزش کالاها را صرفاً تا آن حدی تعیین می‌کند که بازار همه‌ی تولیدکنندگان شاخه‌های معین را گرد هم آورده و در شرایط واحد مبادله در بازارشان قرار می‌دهد. کار اجتماعاً لازم بنابراین با اهمیت شده، به‌صورتی که ارزش بازار را از طریق رقابت تولیدکنندگان در شاخه‌ی تولیدی واحد برقرار می‌کند.

اما چون در جامعه‌ی سرمایه‌داری رقابت هم‌چنین میان سرمایه‌های سرمایه‌گذاری شده در شاخه‌های گوناگون تولید نیز موجود است و انتقال سرمایه‌ها را از شاخه‌ای به شاخه‌ی دیگر، آن‌هم در اثر رقابت، ممکن می‌گرداند، لذا رقابت سرمایه‌ها در عرصه‌های گوناگون در جامعه‌ی سرمایه‌داری قیمت تولید را آشکار و نرخ سود را در قلمروهای مختلف برابر می‌نماید که در عمل سرمایه‌های یکسان سود برابر می‌برند و چون سرمایه‌های برابر، شامل سرمایه‌های ثابت و متغیر هستند، این تظاهر، این تجربه‌ی عیان، قانون ارزش، به‌ویژه منشاء ارزش اضافی را پنهان می‌سازد که تنها به‌واسطه‌ی رفتن از سطح توصیف به سطوح تبیین می‌توان به درک منشاء سود رسید که ارزش اضافی حاصل از کار کارگران است، و‌گرنه ظاهر تجربه‌ی عیان سطح توصیف، آدمی را به‌تأویلی می‌رساند که سرافا و استاد را رسانده است؛ یعنی چیزی که عیان است... اگر تنها مکانیسم قیمت‌ها را از طریق انطباق مفهوم آن با واقعیت به‌سنجیم، آن‌گاه عرضه و تقاضا به‌عنوان تنها معیار واقعی منطبق بر واقعیت به‌نظر می‌رسد.

در همین واقعیت دو نکته برجسته می‌شود؛ اقتصاد سرمایه‌داری از یک این‌همانی کامل حرکت می‌کند و قیمت‌ها را وابسته به بالا رفتن عرضه و تقاضا می‌نماید، همان‌گونه که ریکاردو ارزش پول را با نوسانات قیمت کالاها تعیین کرد؛ یعنی اگر قیمت‌ها بالا روند، ارزش پول پائین می‌آید و برعکس. مارکس به‌او ایراد گرفت که ریکاردو تنها وضعیت را توصیف می‌کند ولی از تبیین آن عاجز است و این عجز در واقع دامن‌گیر سرافا و استاد نیز شده‌است. تئوری ارزش مارکس پاسخی است به این این‌همانی؛ یعنی که قیمت کالاها بوسیله‌ی نرخ سود متوسط تعیین می‌شود و نرخ سود متوسط خود تابعی است از اضافه ارزش کل و در نتیجه ارزش کالاها. بدین ترتیب مارکس توانست نقطه‌ی پایانی به این گیج‌سری بگذارد. او توضیح داد که اولاً سرمایه‌دار به‌هنگام خرید ارزش تمام شرایط تولیدی را پرداخته است، و هنگام فروش نیز کالاها را برحسب ارزش‌شان مبادله می‌کند. بنابراین عدم تساوی

بین خرید و فروش را می‌باید در روند تولید و نه در سطوح مبادله مورد بررسی قرار داد، که از استعمار نیروی کار حاصل شده است. نکته‌ی دوم آن که مارکس در ارزش مبادله‌ای ثابت کرد که آن ارزش‌های مبادله‌ای در کالا نمایان‌گر چیزی برابر است که صرفاً شکل عمده و برنماشدن چیزی موجود در آن، اما قابل تمیز از آن شکل، است. و بدین ترتیب بر نظریه‌ی کانت که معتقد بود نومن‌ها قابل شناخت نیستند، خط بطلان کشید و آموزش انسانی را بر مدارج بالاتری، یعنی تبیین ذات پدیده - یا نومن به نظر کانت - ثابت کرد. اما افسون توصیف و عیان بودن قیمت، استاد را به این نتیجه‌ی محتوم می‌رساند که ادعا کند «قانون ارزش اهمیت خود را از دست داده»، بدون آن که به خود زحمتی دهد که این ادعا را ثابت و یا حداقل تأویل کند. به‌طور کلی هر مدعی بایستی ثابت کند که نظریه‌ی مخالف دارای موضوع واقعی است؟ و یا این که موضوع آن انتزاع پیکریافته، یعنی ایدئولوژی است چه‌گونه آن موضوع با حقیقت می‌خواند؛ یعنی آیا عمده‌ترین روابط بین تئوری و پراتیک در آن مورد ملاحظه قرار گرفته است؟ و اگر موضوع دارای عیوبی و اشکالاتی است که توصیف و تبیین آن‌را مشکل می‌سازد، بایستی بررسی شود کدام‌یک از مسائل در رابطه‌ی بین تئوری و پراتیک مورد نظر قرار نگرفته‌اند. و گرنه با ادعای صرف نمی‌توان هر نظریه‌ای را قبول و یا انکار کرد، همان‌طور که استاد با توسل به دو واگویه، آن‌هم بدون اثبات همان دو واگویه، در رد نظریه‌ی ارزش مارکس، قانون ارزش مارکس را بی‌اهمیت جلوه داد.

پیش از این از تناقض صوری بین ارزش اضافی که منشأ سود و مقدار سود است، سخن گفتم و هم‌چنین گفتم که مارکس فراتر از نظریه‌ی تقابل کانتی و تناقض هگل رفت. پس این سؤال می‌تواند مطرح شود که اگر واقعی‌تی که این دو ادعای متناقض که نسبت به آن صورت‌بندی شده، خودِ واقعیت متناقض است، آن‌گاه تکلیف چیست؟ چگونه بایستی این تناقض در واقعیت را تشریح نمود؟ در این‌جا واگویه‌ای از خسروی که این مسئله را به‌دقت خاصی مورد بررسی قرار داده‌است، می‌آورم تا موضوع کاملاً روشن شود. او می‌نویسد «اگر دو گزاره‌ی منطقی و صوراً متناقض، ناظر بر واقعیتی باشند که خود متناقض است، آیا این دو گزاره هم متناقض‌اند؟» اگر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری پیکریافتگی تناقضی واقعی باشد، آیا باز هم می‌توان از تناقض بین این دو ادعا سخن گفت؟ اگر ما واقعیتی در برابر خود داریم که دربارش می‌توان ادعا نمود که همان عوامل و اوضاع و احوالی که در آن محرک افزایش سود هستند، درعین حال باعث کاهش نرخ سود و بدین ترتیب کاهش سود می‌شوند، آیا ناگزیر از صورت‌بندی‌های منطقی و صوراً متناقض نمی‌شویم که هر دو راست‌اند؟ وقتی «عاملین تولید و دوران سرمایه‌داری» از قوانین تولید، تصوراتی دارند که از ماهیت «این قوانین منحرف‌اند» و در عین حال بیان آگاهانه‌ی «این حرکت ظاهری‌اند» آیا کار علم «تحویل این حرکت مرئی و صرفاً ظاهری به حرکات واقعی درونی نیست» (سرمایه جلد سوم، MEW, 25، ص ۳۲۴). آیا تحویل ادعای دوم به ادعای اول، این تناقض صوری را رفع نمی‌کند؟ یا به عبارت دیگر آیا این تنها راه‌حل این تناقض و در عین حال افشای راز آن نیست» (۶) اما استاد عزیز از مبادله‌ی ساده حرکت کرده، یعنی چیزی که عیان است و این تجربه‌ی عیان را نه به معنای تأویل دیگری در برابر قانون ارزش، بلکه بی‌اعتبار ساختن آن قانون، یعنی چیزی که دیگر حتی در سطح تأویل هم نیست، قرار می‌دهد و به این ترتیب

ادعای خود را اثباتی و عقلانی می‌خواند، ولی به هر دو ادعای اساسی‌اش، یعنی این که حقیقتی وجود ندارد و تأویل‌ها متعدد هستند، با این عمل پشت‌پا می‌زند. توجه نمائیم که استاد در مورد «گرایش نزولی نرخ سود» فقط ادعا کرده است که این نظریه دیگر پذیرفتنی نیست، یعنی ملغاً شده است ولی انتقاد او به نظریه‌ی مارکس است بدون آن که این زحمت را به خود بدهد و شرح دهد که چرا نظریه‌ی مارکس پذیرفتنی نیست.

خردگرایی بورژوائی در امر تولید و شراکت در بازار، تنها از طریق بازار عملی است. اما خود این خردگرایی با دو محصور روبرو است: اولاً پیش‌بینی احتمالات در بازار برای این خردگرایی غیرممکن است. دوماً شرایط تولید در بخش خصوصی با یک‌دیگر مشابه نیستند. به این دو دلیل شرکت و رقابت در بازار برای کسب سود مفهوم می‌شود. اما این شرکت و رقابت تنها از طریق افزایش سرمایه‌ی ثابت نسبت به متغیر امکان‌پذیر است و چون به نظر مارکس تنها سرمایه‌ی متغیر مولد ارزش اضافی است، تعمیم این خردگرایی در بخش خصوصی منجر به گرایش نزولی نرخ سود می‌شود. اما چرا و چگونه؟ اگر نرخ سود را = 100 (ارزش اضافی) = (سرمایه‌ی متغیر + سرمایه‌ی ثابت) = نرخ سود

در نظر بگیریم هر قدر در منجر کسر سهم سرمایه ثابت بزرگ‌تر شود، نرخ سود کم‌تر می‌شود. به عنوان مثال اگر سهم سرمایه ثابت و متغیر در یک دوره‌ی تولید برابر $100 =$ سرمایه متغیر $20 +$ سرمایه ثابت 80 و اگر نرخ اضافه ارزش را برابر با 100% فرض کنیم، آن‌گاه در این دوره‌ی تولیدی با نرخ ارزش اضافی زیر روبرو می‌شویم:

$$120 = 20 + 20 + 80.$$

در همین دوره نرخ سود برابر است با 20% . حال اگر سرمایه‌دار خصوصی مجبور شود برای رقابت در بازار بارآوری کار خود را افزایش دهد، مجبور به تغییر در ترکیب سرمایه و به نفع افزایش سرمایه‌ی ثابت می‌شود.

$$100 = 15 + 85$$

و در این دو حالت با ثابت ماندن دیگر شرایط، نرخ سود برابر با 15% می‌باشد. بنابراین در تشکیل نرخ میانگین سود، نایستی از مبادله شروع کرد، زیرا نرخ میانگین سود نشانه یا شاخص تعادلیابی یا تخصیص کل سرمایه‌ی اجتماعی به حوزه‌های مختلف تولید و تقسیم کار اجتماعی و توزیع نیروی کار است. لذا اصل و منشأ سود را باید در فرآیند تولید مورد پژوهش قرار داد ولیکن تعادلیابی را به بازار و رقابت موکول نمود و همان‌طور که ملاحظه نمودیم بارآوری سرمایه، یعنی افزایش سرمایه ثابت نسبت به متغیر این نرخ سود را کاهش می‌دهد. مارکس با این گونه پژوهش توانست نقش فریفتارانه‌ای که سرمایه تجاری در این فرآیند ایفا می‌کند را آشکار سازد و نشان دهد، این سرمایه در عین حال که در تشکیل نرخ میانگین سود مداخله می‌کند، چون در ایجاد ارزش اضافی نقشی ندارد باز هم مسیبی در گرایش نزولی نرخ سود می‌شود. اما اصل خرافی سرافائی استاد را دوباره به دغدغه فکری انداخته است، جایی که استاد از قول سرافا متذکر شد «این تحلیل فارغ از نظریه بحران بود، زیرا نظریه مشهور مارکس در مورد نزول نرخ سود، دیگر پذیرفتنی نبود» (همانجا، صفحه ۴۰۱) و روشن نمی‌سازد که بحران‌های

سرمایه‌داری را که در واقع بحران‌های انباشت هستند، چگونه باید توضیح داد. آنچه مسلم است و از جانب استاد پذیرفته شده است، الغاء تئوری گرایش نزولی نرخ سود مارکس است. استاد در اصل هرمنوتیکش گفته بود «به‌نظر مارکس تنها یک گرایش وجود دارد اما امکان دارد که در برخی از شرایط خاص معکوس هم عمل کند» (همانجا، صفحه ۱۰۰). اگر نظر استاد را قبول کنیم حتی بحث صوری در مورد قانون گرایش نزولی نرخ سود مارکس بی‌معنا می‌شود زیرا اگر گرایش سود گاهی رشد کند و گاهی کاهش یابد، آن‌زمان گرایش نزولی نرخ سود نه تنها یک تأویل نیست، بلکه اساساً بی‌معنا است و دیگر حتی در سطح تأویل استاد هم نمی‌تواند قرار گیرد، امری که استاد می‌باید اثبات کند ولی آن را به دلیل قانع کننده «امکان دارد» تأویل کرده است و لذا اثبات اصل را بی‌فایده خوانده است. گیریم که ادعای استاد درست و سود دارای گرایشهای نزولی و صعودی است، پس با دست‌آورد سرافا که این قانون را به‌طور کلی نفی کرده است و استاد را به‌وجود آورده است، چه باید کرد؟ زیرا قانونی که نفی شده است و دیگر معتبر نیست، نه کاهش می‌یابد و نه افزایش. حال استاد این تناقض در تفکرش را چگونه توجیه می‌کند؟ قبلاً شرح دادم که از نظر مارکس همان شرایطی که نرخ سود را تنزل می‌دهند، می‌توانند مقدار آن را اضافه نمایند. به‌دیگر بیان استاد تفاوت میان گرایش نزولی نرخ سود و قدر مطلق آن را اشتباه گرفته است. اگر قبول کنیم که منشأ سود ارزش اضافی است و اگر بپذیریم که سرمایه در بارآوری‌اش مجبور به تغییر در ترکیب ارگانیک سرمایه به‌نفع سرمایه ثابت حرکت می‌کند (البته تماماً برحسب تئوری مارکس که استاد به‌جای نفی آن تنها به‌ادعای صرف بسنده کرده است) آن‌گاه این گرایش چون یک قانون ریاضی به نظر می‌آید. اما در مورد بارآوری چه باید گفت؟ اگر در حالت اول تعداد کالاهای تولید شده صد عدد باشند و هر کدام را سرمایه‌دار به قیمت یک تومان بفروشد، بیست تومان نصیب او می‌شود. اما در حالت دوم اگر بارآوری سرمایه به‌گونه‌ای رشد کند که تعداد کالاهای تولید شده را به صد و ده عدد برساند و باز هم سرمایه‌دار آن‌ها را به قیمت یک تومان بفروشد، مقدار سود برگشت شده بیش‌تر از بیست تومان خواهد بود. به‌دیگر سخن این قانون روشن می‌گرداند که گرایش نزولی نرخ سود را نمی‌توان با قدر مطلق آن یکی گرفت.

کتاب استاد می‌بایستی نقدی بر آثار مارکس باشد ولی او ابتدا نظرات مارکس را مصادره به‌مطلوب کرده و سپس آن‌ها را به انتقاد می‌کشاند که درواقع نظریات خودساخته خود او می‌باشند و نه مارکس. استاد این مصادره به‌مطلوب را در مورد نظریه کار، نیروی کار، نیروی مولده و مناسبات تولیدی و غیره به‌کار می‌برد. ملاحظه کنیم که او چگونه این مسائل را نقد می‌کند.

استاد در رابطه با نظریه مارکس که تضاد بین نیروهای مولده و مناسبات تولید را فرا رسیدن دوران انقلاب می‌خواند و اظهار می‌کند: «بنابه این طرح دگرگونی اجتماعی و فرهنگی صرفاً نتیجه‌ی اقدام آگاهانه انسان‌ها نیست بل عنصر جدیدی به بحث وارد شده است، عنصری که در خود بنیاد تکنولوژیک دارد. این عنصر رشد نیروهای

مولده است و نه خواست و اراده‌ی افراد. اراده‌گرایی، رسالت، روشن‌گری ذهن‌ها و آگاهی برخلاف پروژه‌ی روشن‌گری دیگر بسنده نیستند» (همانجا، صفحه ۳۱۷).

استاد نیروهای مولده و رشد آن‌ها را به‌مثابه‌ی عنصری که بنیاد تکنولوژی دارد، تقلیل داده است. ولیکن نیروهای مولده از نظر مارکس اولاً شامل انسان و وسائل تولید (ابزار کار و موضوع کار) است. از این‌رو انسان‌ها تنها عامل تکنیکی در رشد نیروهای مولده به‌شمار نمی‌آیند. دوماً از نظرگاه مارکس مناسبات تولیدی دارای دو مضمون گوناگون هستند، زمانی که متناسب با رشد نیروهای مولده هستند، خودشان جزئی از نیروهای مولده محسوب می‌شوند و هنگامی که مانعی در رشد این نیروها ایجاد می‌کنند، دیگر به‌عنوان نیروی مولده به حساب نمی‌آیند.

استاد سپس اضافه می‌کند «به‌نظر مارکس در تحرک‌ها و دگرگونی‌های عملی جامعه‌ی مدرن، عامل آگاهی دهنده عنصری ضروری است، اما بسنده نیست، هرگاه این عنصر یگانه عامل در جهت دگرگونی دانسته شود، خطائی نظری پیش آمده است» (همانجا، صفحه ۲۱۷) در واقع همان خطای موجود در جنبش‌های اجتماعی که یا آگاهی را عمده می‌کند و یا شرایط مادی را و در عمل انکشاف نظریه مارکس در مورد شناخت، یعنی نقد را نادیده می‌گیرد. به‌طور کلی در گذار از جهان استن (جهان کنونی) به‌جهان بایستن (جهان آینده، جهان اتوپی)، نه جهان استن یک‌سره تعیین‌کننده است و نه جهان بایستن یک‌سره اراده آدمی می‌باشد، بلکه رابطه پراتیکی میان این دو جهان است (نقد منفی - نقد مثبت) که مناسبات میان اراده و آگاهی و شرایط عینی زندگی را متحول و متغیر می‌سازد. بنابراین تکیه بر حالت اول نتیجه‌ای جز تاریخی‌گرایی ندارد و در حالت دوم به بلانکیسم منجر می‌شود و طبق نظر انگلس که گفت «طبق درک ماتریالیستی از تاریخ، عامل اصلی و تعیین‌کننده در تاریخ، تولید و بازتولید زندگی واقعی است. نه من و نه مارکس اضافه بر این نگفته‌ایم. بنابراین اگر کسی این مطلب را تیره نماید و تبدیل به این کند که عامل اقتصادی تنها عامل تعیین‌کننده است، وی این اصل را به عبارتی بی‌معنا، مجرد و بی‌مورد تبدیل نموده است» (۷) و در ادامه از رابطه متقابل در زندگی واقعی سخن می‌راند. و در ارتباط میان جهان استن و بایستن و نقش عوامل در زندگی واقعی، مارکس نوشت «سلاح انتقاد نمی‌تواند جای‌گزین انتقاد بوسیله اسلحه شود. قهر مادی را باید بوسیله قهر مادی سرنگون کرد. ولی تئوری هم به مجردی که توده‌گیر شود به قهر مادی تبدیل می‌گردد. تئوری می‌تواند توده‌گیر شود به محض این که توده‌ها محمل تظاهر آن گردند و توده‌ها زمانی محمل تظاهر تئوری می‌شوند که تئوری رادیکال باشد. رادیکال بودن، یعنی دست به ریشه مسائل بردن و برای انسان ریشه خود انسان است». مسائلی که در پرتو انکشاف نظریه شناخت، یعنی نقد قابل فهم می‌شوند، چیزی که رابطه میان این عوامل را عمده می‌سازد.

استاد بار دیگر برخلاف نظریه‌ای که به مارکس نسبت داده بود، که نیروهای مولده و رشد آن‌را از نظر مارکس عامل تغییر خواند و نه خواست و اراده را، حال شرح می‌دهد، «نظر مارکس در مقایسه با اقتصاددانان کلاسیک فراتر از تکامل تکنیکی می‌رود و مقصود مارکس در این نخستین موارد یادآوری از نیروهای تولید ابزار تولید (وسیله ساده، ماشین و مواد خام) و نیز کار یا به بیان دقیق‌تر بعدی او نیروی کار بود. نیروی کار به ماهیت

اجتماعی تولید، سازمان‌دهی تکنیکی فرآیند کار که نیازمند شیوه‌ای یا شکلی از هم‌بستگی میان تولیدکنندگان است، وابسته است... در مورد رشد نیروهای مولده، مارکس همواره تأکید بر "منش اجتماعی" زمینه‌هایی کرد که نیروهای تولید در آن رشد می‌یابند؛ یعنی نیروهای تولید در خود مسئله‌ی روش‌های تولید و سرانجام مناسبات تولید را پیش می‌کشند» (همانجا صفحه ۳۱۹). من به‌همانی کار و نیروی کار که استاد در این‌جا آورده است، در ادامه مقاله جواب خواهم داد، ولی بحث با او در دو مورد ویژه است. یکم: معلول خواندن مناسبات در رابطه با نیروهای مولده، جائی که طبق نظر او نیروهای مولده علت مناسبات تولید است که از زبان مارکس به آن پاسخ می‌دهم: «آقای پرودون خیلی خوب درک کرده است که انسان‌ها چلوار، کتان و پارچه‌های ابریشمی تولید می‌کنند. به‌راستی که چه هنر بزرگی انجام داده که توانسته است یک چنین موضوع ساده‌ای را بفهمد. ولی برعکس چیزی را که آقای پرودون درک نکرده است این است که انسان‌ها بر حسب نیروهای تولیدی‌شان روابط اجتماعی‌ای را به‌وجود می‌آورند که در آن چلوار و کتان تولید می‌کنند.» (تأکید از مارکس است) (۸)

دوم: بحث در مورد آگاهی از نظر مارکس. از این‌رو نقل‌قولی از استاد که نیروهای مولده را علت مناسبات تولیدی می‌خواند، آورده و سپس به نقد آن خواهم پرداخت. استاد می‌نویسد «اگر از زاویه شرایط مادی تولید به این دو وجه بنگریم، آن‌ها را به طور کامل مستقل و جدا از هم نخواهیم یافت. شاید (همان کلمه جادویی که وقتی استدلال موجود نیست، کاربرد دارد) به‌همین دلیل در ایدئولوژی آلمانی شکل‌های همکاری و همبستگی در فرآیند تولید که منطقی‌تر قلمرو مناسبات تولید باید جای گیرند و بررسی شوند، "نیروی تولید" خوانده شده‌اند» (همانجا، صفحه ۳۲۲). باز همان اشتباه قبلی که نیروهای مولده تکنیک هستند و مناسبات تولید معلول آن، تکرار می‌شود. استاد درک نکرده است که همکاری و هم‌بستگی در عین حال می‌توانند هم نیروی مولده ارزیابی شوند و هم مناسبات تولیدی و از آنجائی که او خودش این دوگانگی را، که در آن واحد چیزی می‌تواند هم نیروی مولده باشد و هم جزو مناسبات تولیدی به حساب آید، درک نکرده است، با شدت تمام به مارکس حمله می‌کند و می‌نویسد «نمی‌توان شکل پیش‌رفت تولید، پس شکل پیش‌رفت نیروهای تولید را صرفاً از درجه معین تکامل تکنولوژیک و یا کاربست قوانین اقتصادی نتیجه گرفت. نمی‌توان تکامل را بدون توجه به مناسبات اجتماعی و تولیدی شناخت. نیروهای تولید از قوانین مالکانه و سایر مناسبات اجتماعی که شکل خاص و ویژه‌ای از تولید مادی را ممکن کرده‌اند، جدا نیستند. تمامی مناسبات و کارکردهای انسانی به هر شکل و میزان که نمایان شوند، بر تولید مادی تأثیر می‌گذارند و بیش و کم تأثیری تعیین‌کننده نیز دارند» (همانجا، صفحه ۳۲۲ و ۳۲۳). استاد این‌بار هم سرمست در مچ‌گیری از مارکس خودساخته‌اش که نظرات او را به‌نفع خودش مصادره به مطلوب کرده تا بتواند به مارکس نسبت دهد که او تمامی شکل پیش‌رفت را منحصرراً «از درجه معین تکامل تکنولوژیک و یا قوانین اقتصادی» نتیجه گرفته است. اما استاد توجه ننموده که اولاً مناسبات تولیدی خودشان همیشه بخشی از قوانین اقتصادی‌اند زمانی که آن‌ها را با نیروی مولده در ارتباط قرار دهیم. ثانیاً استاد حتی یک نقل‌قول از مارکس نیاورده تا این ادعایش را اثبات کند. بله زمانی که استاد ادعایش را جانشین نظرات مارکس می‌سازد، چرا باید به نظرات مارکس مراجعه کند.

در رفتن از جهان استن به جهان بایستن، نه جهان استن یک سره تعیین گرا است و نه جهان بایستن تماماً اراده آدمی است. لذا در گذار از جامعه سرمایه‌داری به سوسیالیسم، هم به واسطه ساختار جامعه سرمایه‌داری که قصد تغییر آن را داریم و هم بواسطه سرشت پراتیک خودزاینده، نمی‌توان این گذار را در یک رابطه‌ی علت و معلولی قرار داد. تنها از طریق نقد منفی و نقد مثبت می‌توان حوزه‌های مشخص آن را روشن نمود، تا جایگاه تئوری و پراتیک و عمل کرد آن‌ها را در آن حوزه‌ها نشان داد. حال اگر آگاهی سوسیالیستی را، خود کارکردی از پراتیک طبقه کارگر بدانیم، باید در نقد ایدئولوژی ثابت نمود که در پس نقد ارزش بایستی کار، در نقد سرمایه، وسایل تولید، در نقد مزد، وسائل معیشت کارگران و در نقد ارزش اضافی، کار اضافی را در نظر گرفت. به دیگر سخن نقد ارزش، نقد سرمایه، نقد مزد و نقد ارزش اضافی، به مثابه‌ی انتزاعاتی پیکریافته و مستقل شده می‌باشند که مادیت یافته‌اند و کارکردشان این است که عمل کرد انسان‌ها را رقم می‌زند. خرد روشن‌گری چون خودش را در این انتزاعات پیکریافته که همگی قابل سنجش هستند، تأیید یافته دید و در سطح تبیین، جایگاه ایدئولوژی را به دلیل آن که ماتریالیسم مکانیکی‌اش برای آن کفایت می‌کرد، پنهان نمود. جامعه سرمایه‌داری در عمل توانست بدین سان بر حسب مدل طبیعی، موضوع علم اجتماعی شود.

ابتدا این مارکس بود که با نقد ایدئولوژی بورژوائی توانست تبیین را فراتر از سطح تبیین بورژوائی برد و نظریه مارکسی به عنوان توضیح دهنده و دگرگون‌کننده واقعیت، آن زمان می‌توانست بنیاد گردد که نقد بی‌هراس وضع موجود را پرنسپ خود قرار می‌داد و نقد موضوع را به نقد خود مبدل می‌کرد. بنابراین اساسی‌ترین اصل مارکسی، نقد سرمایه‌داری به معنای نقد از خود پرولتاریا بود که این پرنسپ را نقد منفی (نقد جهان موجود - جهان استن) و نقد مثبت (نقد جهان آرمان‌ها - جهان بایستن) می‌خوانیم، زیرا بیش‌ترین امکان مداخله‌ی پراتیکی و امکان آزادسازی یک نیرو را همواره دارد و این دقیقاً خصلت پراتیکی است که خود آگاهی سوسیالیستی را به مثابه یک انتزاع، همواره می‌تواند در ادامه‌ی همان کارکرد بسیط‌تر دگرگون نماید. مسئله این است که نقد را زمانی می‌توان نقد خود و همانا نقد واقعیت خواند که بین خود و واقعیت رابطه‌ای چون نقد منفی و نقد مثبت برقرار کرد و اگر نظریه مارکسی نتواند ضمانت خود را به نقد مثبت آشکار گرداند، در حوزه نقد منفی باقی خواهد ماند که لاجرم به یک ایدئولوژی جدید، همان‌گونه که در شوروی شد، مبدل خواهد گشت. لذا زمانی نظریه مارکس قادر است انتقادی باشد که توان واقع شدن در حوزه نقد خود را داشته باشد. اما چگونه؟

انسان در ارتباط با تولید و بازتولید زندگی همواره با دو ابژه روبرو بوده‌است. طبیعت در شکل موجودش و دیگری ساختار اجتماعی که هم‌زمان در این فرآیند تولید و بازتولید پدید آمده‌است. به گفته دیگر رابطه‌ی انسان‌ها با طبیعت از طریق تولید و بازتولید، هم‌راه با مناسباتی معین در میان انسان‌ها بوده‌است. اما در این تولید و بازتولید سوژه و ابژه رابطه‌شان علت و معلولی نیست، بلکه هم‌زمان و همراه، فرآیند تولید را فعلیت می‌دهد. از این رو ساختار اجتماعی (مناسبات ویژه انسان‌ها با یک‌دیگر) که تولید و بازتولید هم‌راه و هم‌زمان با آن انجام می‌گیرد، نمی‌تواند خود از چنین رابطه‌ای که در تولید بین سوژه و ابژه هست، برکنار بماند؛ یعنی انسان تولیدکننده با خود به صورت

ابژه و سوژه رو به رو می‌شود و در نتیجه هم‌زمانی حضور ابژه و سوژه را در ریشه‌های خود دارد که خود تناقضی به‌شمار می‌آید که وجود این تناقض در ابژه (ساختار اجتماعی) درعین حال به‌معنای پذیرش تناقض در اندیشه است. دقیقاً تدقیق این موارد و نقد آن‌ها بود که نقش آگاهی را مستدل ساخته که می‌توان آن‌را در مثالی نشان داد. بیکاری، معضل جوامع کنونی است که برای آن راه‌حل‌های گوناگونی ارائه می‌شود، مثل ۱- کم کردن ساعات کار و مزد ۲- کم کردن ساعات کار و بالا بردن مزد ۳- بالا بردن ساعات کار و کم کردن مزد که به‌نحوی از انحاء منافع سرمایه‌داران و کارگران را نشان می‌دهد. راه‌حل دیگر راه‌حل مارکس است که می‌گوید معضل بیکاری ذاتی سرمایه‌داری است، تنها با نفی آن می‌توان بر بیکاری فائق آمد. هر چهار راه‌حل رابطه‌ای مستقیم با قدرت دارند و هر کدام موضوع عینی و مستقل، یعنی بیکاری هستند. اما سه راه‌حل نخست رابطه‌ای که بین عناصر موضوع خود، یعنی رابطه‌ی کار و سرمایه، ارائه می‌دهند تمایزی بین علم اجتماعی به‌مثابه سوژکتیو و ایدئولوژی به‌عنوان ابژکتیو قائل نمی‌شوند و سرمایه که خود انتزاعی است پیکریافته و مستقل شده، دائماً در راه حل آن‌ها به‌مثابه یکی از مفروضات، سدی در برابر گزاره آن‌ها می‌شود. یعنی جایی که دیدیم سرمایه‌داران با تخصیص سهم بزرگ‌تری از کل سرمایه به سرمایه ثابت و تغییر ارگانیک آن و بالتیجه کاهش سرمایه متغیر، بیکاری را افزایش می‌دهند. مارکس مشکل بیکاری را نه به‌علت علاقه‌اش به کارگران، بلکه با چشم‌انداز جایگاه اجتماعی و تاریخی طبقه کارگر پاسخ می‌دهد. اگر مارکس نیز از منافع طبقه کارگر حرکت می‌کرد تئوری را به ایدئولوژی تبدیل می‌نمود و نمی‌توانست به داوری عینی نسبت به موضوع وفادار بماند و مجبور می‌شد بعد از تبیین موضوع نسبت به آن وفادار بماند. لذا مارکس تغییر را قبول می‌کرد ولی طبقه را درون‌ماندگار می‌کرد و بنابراین اصل روشنگری را فدای منافع می‌کرد. مارکس بعد از تبیین، یعنی با چشم‌انداز از جایگاه عینی و اجتماعی طبقه کارگر آن‌را به اصل درون‌ماندگار تبدیل نکرد و از این‌رو نسبت به آن ستیزه‌جو ماند و چون نسبت به نتیجه‌ی پراتیک اجتماعی - تاریخی به کمک نقد مقدم می‌شود، نسبت به موضوع خارجی می‌گردد (اصل فراماندگار) و روشن‌گری‌اش را تأمین می‌نماید. به‌دیگر بیان سه راه‌حل اول می‌خواهند مشکل بیکاری را در قلمرو مبادله یا توزیع نیروی کار حل کنند و با برقراری رابطه‌ای مطلوب بین عرضه و تقاضای نیروی کار، بیکاری را ریشه‌کن سازند. اما راه‌حل مارکسی درمی‌یابد که گرچه معضل بیکاری خود را در عدم تناسب بین عرضه و تقاضای نیروی کار نشان می‌دهد ولی علت آن نه در عدم تناسب مابین عرضه و تقاضا، بلکه در روابط تولیدی است که این روابط خودشان را در عرضه و تقاضا برنما می‌سازند. بنابراین سه راه‌حل اول پیشنهاداتشان در قالب گزاره‌ای است که اصلاً موضوعی ندارند و راه‌حل‌ها در جایی جست و جو می‌شوند که قلمرو معلول‌ها است، حال آن‌که خود را مدعی کشف علل و حل مسئله می‌دانند. با آن‌که سه راه‌حل نخست نیز گزاره‌هایی درباره‌ی واقعیت بیکاری هستند، ولی توجه نمی‌کنند که معضل بیکاری اساساً در پراتیک‌هائی ریشه دارند که مناسبات اجتماعی تولید را شکل می‌دهند و از آنجا که انتزاعی از این روابط خود را واقعیت داده و پیکر بخشیده و به‌صورت واقعیتی عینی روابط عرضه و تقاضا، یعنی موضوع گزاره‌های سه راه‌حل نخست شده است. آن‌گاه دیده می‌شود که با راه‌حل چهارم تفاوت ماهوی دارند. بدین خاطر در میان گزاره‌هایی که مسائل اجتماعی را موضوع

خود قرار می‌دهند، برخی بیان انتزاعات پیکریافته هستند که رابطه‌ی خود را با منشأشان پوشیده می‌دارند و از این طریق روابط اجتماعی متکی بر این پراتیک‌ها را حفظ می‌کنند. این نوع گزاره‌ها را احکام ایدئولوژیک می‌خوانیم. برخی گزاره‌های دیگر با تلاشی بی‌طرفانه برای توضیح روابط واقعی، منشأ این انتزاعات پیکریافته را آشکار می‌کنند و به‌ناگزیر تنها از راه نقد مناسباتی که منشأ این انتزاعات هستند، خود را به‌مثابه گزاره‌ای تئوریک پابرجا می‌سازند. از این‌رو نظر مارکس در اثبات وجود ریشه‌های بیکاری در مناسبات تولید بدین دلیل تواناست که با اعلام راه‌حل‌های دیگر به‌مثابه ایدئولوژی‌های حافظ مناسبات سرمایه‌داری خود را به‌مثابه تئوری توانست استوار سازد، و به‌مثابه گزاره‌ی علمی توانست در علوم اجتماعی - تاریخی به‌عنوان نقد، ناقد ایدئولوژی‌های وضع موجود گردد و عاملی در تشخیص گزاره‌های علوم اجتماعی - تاریخی، به طوری که موضوع واقعی این گزاره‌ها قادر شود در چالش با موضوعات انتزاعی و خیالی ایدئولوژیکی که ظاهراً یکی می‌نمایند، این وحدت ظاهری موضوع را به نقد کشاند. لذا ویژگی تئوری ارزش مارکس به‌عنوان یک تئوری در علوم اجتماعی - تاریخی این نیست که دارای موضوعی مستقل از خویش است، بلکه در این است که راستی خود و عینیت موضوعش را در نقد هم‌هنگام با این موضوع (یعنی شیوه تولید سرمایه‌داری) تأمین می‌کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مارکسیسم در عام‌ترین تعریف علم، یک نظریه است. اما وجه تمایز آن به‌عنوان نظریه‌ای در علم اجتماعی - تاریخی روشن‌گری و ستیزه‌جویی توأمانش می‌باشد. به‌دیگر سخن، روشن‌گری و ستیزه‌جویی در نظریه‌ی مارکس را می‌توان چنین نیز تعریف کرد، جایی که علمی بودن خود و عینی بودن موضوعش را می‌تواند اثبات کند.

کار و نیروی کار

اکنون به نقد این‌همانی که استاد میان کار و نیروی کار قائل گشت، می‌پردازم، ولی قبل از آن از او واگویی‌ای را می‌آورم و این این‌همانی را به‌مراتب دقیق‌تر نشان می‌دهم. استاد می‌نویسد: «کار برای مارکس بیش از هر چیز فعالیت جسمانی به سودای دسترسی به‌اهدافی بود که در مناسبات تولیدی خاص به‌صورت نیروی کار، هم‌چون یک کالا بفروش می‌رسد. مارکس در هر تقسیم‌بندی که برای کار قائل شد، و مشهورترین آن‌ها کار مشخص (یا کار ساده) در برابر کار تجریدی است. از نظر مارکس کار کنش تکنیکی است و فرهنگ هیچ نیست مگر سویه تکنیکی تولید مادی و با توجه به این نکته راه گشوده می‌شود تا این تأویل از اندیشه‌ی کل مارکس قدرت گیرد که همه چیز را به‌شرایط مادی تولید اجتماعی کاهش دهد» (همانجا، صفحه ۴۰۵) مصادره به‌مطلوب در این واگویی به نهایت اوج خود می‌رسد و مارکس خودساخته استاد بایستی انسانی تلقی شود که تنها مسائل تکنیکی را عمده می‌کرد که تا به‌حال کذب این نظرات خودساخته را روشن کرده‌ام. توجه کنیم که مارکس در تقسیم‌بندی جوامع با تکیه بر تقسیم کار اجتماعی از سه مرحله جدائی شبانی از کشاورزی، جدائی پیشه‌وری از کشاورزی و جدائی کار فکری از یدی، سخن راند و این تقسیم‌بندی را اصل اساسی در تکامل اجتماع خواند ولی استاد روشن نکرده است که چرا کار

از نظر مارکس عمدتاً فعالیت جسمانی برآورد شده است. لیکن مشکل اساسی استاد و ایراد من به او در عدم درک او از کار و نیروی کار است. طبق نظر مارکس کار عبارت از فرآیند انسان کارورز با شرایط مادی، عینی و ذهنی زندگانی‌اش در روند تولید و بازتولید زندگی واقعی است. در این فرآیند است که در مرحله خاصی عوامل مادی و عینی زندگی از دارندگان نیروی کار جدا می‌شوند و این عوامل به‌مثابه مالکیت در برابر نیروی کار، که آن‌هم به‌عنوان مالکیت بایستی در نظر گرفت، قرار می‌گیرند. لذا نیروی کار بیان‌گر مالکیت کارگران است و کار بیان‌گر فرآیند رابطه انسان‌ها با هم‌دیگر در جامعه و طبیعت. گرچه انگلس در اصول کمونیسم از فروش کار کارگران سخن راند، اما این خود انگلس بود که با کشف نیروی کار، این اشتباه خود را تصحیح نمود و مارکس آن‌را گسترش داد. دقیقاً در جامعه سرمایه‌داری است که کار در روند مبادله کمیت و کیفیت مشخص دیگری نسبت به کار مشخص و انفرادی به‌خود می‌گیرد تا اجتماعی شود و تفاوت کار مشخص را یک‌بار در برابر کار مجرد و یک‌بار نسبت به کار ساده شرح دادم که از تکرار آن در این‌جا خودداری می‌کنم.

استاد به کدام دلیل و یا برحسب کدامین تأویل از نظرات مارکس به این ادعا می‌رسد که «کار از نظر مارکس کنش تکنیکی است» و از قول هابرماس می‌نویسد «برداشت مارکس از کار استوار بود به بنیادی تکنیکی این برداشت به پراکسیس که باید در مقابل تکنیک مطرح شود، مربوط نمی‌شود» (همانجا، صفحه ۴۰۴). این که هابرماس چنین نظری را اثبات کرده است یا نه برای استاد مهم نیست، زیرا گفته هابرماس را به‌عنوان حجت تمام می‌آورد. اما استاد خودش اذعان نموده بود که مارکس «بین کار نویسنده و کار کارگر کارخانه (کار یدی) تفاوت قائل شد» (همانجا، صفحه ۳۵۰)، چه‌گونه استاد می‌تواند هم‌چنان به دو ادعای کاملاً متضاد وفادار بماند، روشن نیست. آیا مارکس آن‌قدر نادان بود که کار نویسنده را «تلاش تکنیکی» برآورد نماید؟ استاد ادامه داده و می‌نویسد «قبول مفهوم جدید پیشرفت، خود نتیجه‌ی همراهی مارکس با مبانی متافیزیکی خردباوری مدرن بود. مارکس سوژه استعلائی مدرن، دوگانگی سوژه و ابژه، خرد ابزاری و بسیاری از درون‌پایه‌های متافیزیک مدرن و نیهلیسم تکنولوژیک را (هرچند انتقادی) پذیرفته بود.» (همانجا، صفحه ۶۳) چندین بار و در چندین جای، تفاوت میان تبیین بورژوائی و تبیین از دیدگاه مارکس را روشن کردم و خاطر نشان ساختم چرا نمی‌توانست خرد روشن‌گری که در ماتریالیسم مکانیکی‌اش خودش را تصدیق شده، یافته بود، یعنی در ماتریالیسمی که هر چیز حتی انسان را اندازه‌پذیر ساخته بود، مورد قبول مارکس واقع شود. علم اجتماعی بورژوائی به‌این خاطر توانست چون علوم طبیعی دارای موضوع شود که ماتریالیسم مکانیکی‌اش به آن، این اجازه را می‌داد، برای آن که بی‌طرفی‌اش را اعلام کند، مجبور بود که خودش را به‌عمل آلوده نسازد، که دقیقاً کشف پراتیک توسط مارکس به‌مثابه یک عینیت ویژه او را قادر ساخت تا کمبودهای علم اجتماعی بورژوائی را آشکار نماید. از آنجائی که رابطه در علوم اجتماعی به‌مانند رابطه در علوم طبیعی، مثلاً رابطه بین سنگ و کلوخ نیست، لذا جدائی‌ای که می‌توان در علوم طبیعی بین ابژه و سوژه قائل شد، دیگر در مورد علوم اجتماعی صادق نمی‌باشد، زیرا این رابطه بیان‌گر مناسبات بین انسان‌ها است که خود بیان‌گر منافع معینی هستند که می‌بایست جانب‌دار شود و این دوراهی ایجاد شده در برابر علم اجتماعی بورژوائی آن‌را

مجبور می‌کرد یا جانب‌داری‌اش را پنهان سازد و به‌مثابه علمی که ایدئولوژی‌اش را پنهان کرده بود، در روابط سلطه و قدرت جای می‌گرفت و یا این که جانب‌داری‌اش را می‌پذیرفت و عملاً از علمیت‌اش صرف‌نظر می‌کرد. دقیقاً در علوم اجتماعی بورژوازی هر جانب‌داری به‌عنوان ایدئولوژی و بنابراین غیرعلمی محسوب شد. در ناتوانی دانش اجتماعی بورژوازی برای بدست آوردن مقام علمی این راز نهفته بود که در آن سوژه و ابژه که بایستی جدا از هم بررسی شوند، جدا از یک‌دیگر نبودند. به‌دیگر سخن موضوع دانش اجتماعی مجموعه‌ی به‌هم پیوسته‌ای از سوژه‌ها هستند که خودشان را در قالب یک ابژه عرضه می‌دارند. از این‌رو هرگونه دست‌کاری عالم در موضوع شناخت بر موقعیت خود او و جای‌گاهش تأثیر می‌گذارد و آن‌را تغییر می‌دهد. بنابراین معیار عقل و اصل این‌همانی‌اش دیگر بسنده نمی‌کرد زیرا که رابطه‌ی عقل و قدرت، به‌عنوان متعلقه‌ای از سوژه طرح می‌شد. تئوری مارکس عملاً پاسخی بود به این یا آن علم بورژوازی. اما چگونه؟ با کشف موضوع عینی دیگر؛ یعنی پراتیک اجتماعی که کشف آن به مارکس امکان داد که عملاً در تبیین، محدودیت تبیین بورژوازی را آشکار و ایدئولوژی پنهان و نهفته در آن را برملا سازد و تبیین را در سطح جدیدی در شناخت انسان، یعنی نقد پایه گذارد تا به‌یاری آن بتواند هم جانب‌دار بماند و هم به‌مثابه علم اجتماعی ایدئولوژی نشود که در یک سخن مارکس، یعنی آموزش دهنده خود بایستی آموزش گیرنده گردد، به‌روشنی می‌توان درک کرد.

مارکس مدلل نمود که رابطه‌ی سوژه و ساختار در علوم اجتماعی - تاریخی برخلاف نظر استاد نه استعلائی، بلکه شکل معین رابطه‌ی تئوری و پراتیک را به‌خود می‌گیرد. یک سوژه، مثلاً یک انسان ناگزیر عنصری اجتماعی است، آن‌هم به‌دو معنا: نخست آن که اصولاً به‌واسطه‌ی اجتماعی بودنش سوژه آگاه است. دوم آن که عموماً زیست‌ش در مجموعه‌های اجتماعی گوناگون امکان‌پذیر است. در این سطح آن انسان را سوژه و هر یک از آن مجموعه‌های تاریخاً معین را که هستی اجتماعی انسان را با دیگران مفصل‌بندی می‌کند ساختار می‌خوانیم. لذا با تبیین رابطه‌ی سوژه و ساختار بود که توانست به‌جدائی سوژه و ابژه در تبیین بورژوازی، نقطه پایانی بگذارد و اهمیت این رابطه را که علت و معلولی نیست، برجسته نماید. این دقیقاً ویژگی ساختار است که با آن که خود محصول افراد است، این نکته را آشکار می‌کند که می‌تواند در گام بعدی آن‌ها را محصول خود گرداند. بنابراین رابطه‌ی فرد در ارتباط با طبقه، او را سوژه می‌سازد و طبقه را که مجموعه‌ای از افراد است، اما نه مجموعه جبری آن‌ها، ساختار می‌نماید. در مقیاس بزرگ‌تر طبقه یا طبقات سوژه و جامعه ساختار می‌گردد. به‌این ترتیب و به‌دلیل درهم ریختن سطوح سوژه‌ها و ساختارها، پاسخ‌گویی به آن در علوم اجتماعی هم مهم و هم مشکل می‌گردد، جایی که سوژه و ساختار نسبت به‌هم دارای کنش متقابل شده، یعنی در حوزه‌ی عمل یک‌دیگر واقع می‌شوند؛ آن‌چه سوژه عمل می‌کند در ساختار عینیت می‌یابد و کارکرد ساختار در سوژه نمایان می‌شود. سوژه و ساختار در تأثیر و تأثر متقابل، یعنی کارکرد کنش متقابل، یک‌دیگر قرار می‌گیرند و سرآخر سوژه و ساختار دارای پیوند متقابل می‌شوند. هیچ سوژه‌ای نیست که در درون ساختاری نباشد. لذا ساختار مقطع معینی از زندگی اجتماعی انسان است که به‌محض تحقق، دیگر لزوماً جمع جبری اراده و میل عناصر خود نیست. پس اگر ساختار به‌محض تحقق می‌تواند کردار نسبتاً

ویژه‌ای برای خود اتخاذ کند و به‌همان مقیاس سوژه را نسبت به‌خود خارجی کند و یا به بیرون از خود بفرستد تا امکان نظاره‌گری را بیابد (یعنی در این حالت سوژه، فراماندگار شود)، و وقتی که سوژه به‌یاری کارکردش ساختاری را بنا ساخت، که دیگر سر به‌فرمان او ندارد، بایستی از خودش پرسد این غولی که دیگر سر به‌فرمان من ندارد کیست؟ به این‌سان سوژه و ابژه را می‌توانیم بشناسیم. آنچه سوژه درباره‌ی هستی اجتماعی‌اش می‌گوید، تئوری می‌نامیم و آن‌گونه که بر محمل ساختارها می‌زیید، پراتیک نام می‌گذاریم. به این خاطر فراماندگاری و درون‌ماندگاری تئوری و ساختار و رابطه میان سوژه و ابژه را از نظرگاه مارکس در تبیین و نقدی که او توسط نقد ایدئولوژی و کشف پراتیک انجام داد، درک می‌کنیم.

خود علم اجتماعی در سطح توصیف، یعنی ساده‌ترین شکل که انسان قادر است بین خود و دیگری، یعنی عنصری خارجی و غیر از خود، تمایز قایل شود بدون آن‌که چپستی این تمایز را مشخص گرداند، در نمونه مشهور تاریخی‌اش، که انسان حیوان ناطق است، پاسخ داد و این معیار را فصل تمایز بین خود و جانوران ساخت. عقل انسان هنوز هم می‌تواند به‌اتکای این معیار که آن‌را تنها معیار نمی‌داند، توصیف راست را از ناراست تمیز دهد و برخلاف نظر استاد که مدعی بود نمی‌توان بین راست و ناراست معیاری گذارد، حداقل در این رابطه عقل انسان اجماع می‌کند. در تبیین بورژوائی، جایی که معیارهای عقلانی، یعنی بلاواسطگی میان عینیت و عقلانیت پابرجا بود و موضوع شناخت مستقل از سوژه بررسی می‌شد و کار علم هم به‌همین عمل محدود می‌شد، امکان نداشت که بتوان علم اجتماعی را تعیین و پابرجا نمود. علم بورژوائی و بر تارک آن علوم طبیعی همراه با فرزندان توأمان عقلانیت و عینیت نمی‌توانست به‌مثابه علم اجتماعی قابل قبول افتد و اجماع عمومی را باعث شود، تا زمانی که این بلاواسطگی بین آن دو استوار بود. نقد مارکس بر این بلاواسطگی بین عقلانیت و عینیت توانست خرد روشن‌گری را مورد انتقاد قرار داده و پایه‌های آن‌را درهم فروریزد. جایی که قادر گشت هم جامعه را به‌مثابه یک موضوع عینی تبیین کند (اصل روشن‌گری) و هم توأمان راز آن‌را برملا سازد و نسبت به آن ستیزه‌جو بماند. این ممکن نبود مگر از راه تعیین مرزهای علوم اجتماعی جدید با ایدئولوژی پیکریافته در مناسبات سلطه. به‌سخن دیگر نقد اقتصاد سیاسی، نقد تبیین بورژوائی و محدودیت‌های آن بود و برخلاف ادعای استاد «مارکس هرگز اثرمستقل نظام‌مند و کاملی درباره‌ی نظریه سیاسی ننوشت» (همانجا، صفحه ۴۱)، بیان‌گر این واقعیت می‌باشد که مارکس در نقد اقتصاد سیاسی، پایه‌های جامعه‌ی مدنی را به‌طور کلی در سطح سیاسی و پنج اصل آن، یعنی لیبرالیسم، اندیویدوآلیسم، هومانیزم، لائیسیم و سکولاریسم که همگی ایدئولوژی بورژوائی هستند، نقد کرد و گفت «نقد فلسفی حقیقی قانون اساس کنونی، تنها تناقضات را به‌مثابه‌ی امری موجود نشان نمی‌دهد، بلکه آن‌را تبیین می‌کند و منشأها و ضرورت‌ش را در می‌یابد... این نقد قانون مذکور را در معنای ویژه‌اش درک می‌کند. این عمل ادراک برخلاف هگل فکر می‌کرد عبارت از بازشناسی تعینات مقولات منطقی در هر نقطه نیست، بلکه دریافت منطق ویژه هر موضوع ویژه است» (۹). نقدی که مارکس مطرح کرد می‌بایست در تبیین‌اش نفس روشن‌گری را فدای عینیت موضوع نمی‌کرد و از این‌رو مجبور شد هم عینیت موضوع‌اش را برخلاف عینیت شیء‌شده‌ی جامعه سرمایه‌داری تعیین نماید و هم معیار

سنجش این عینیت را متمایز از خرد روشن‌گری استدلال کند و در این رابطه و برخلاف ثنویت عنصر روشن‌گری (عینیت یعنی عقلانیت و برعکس) به گونه‌ای دیگر معیارهایش را تدوین کند. تئوری انتقادی مارکس هویت‌ش را تنها از طریق نقد ایدئولوژی می‌توانست استوار سازد، یعنی هم‌زمان با روشن‌گری درباره‌ی موضوع‌ش و نقد ایدئولوژی پیکریافته در آن موضوع، یعنی بت‌وارگی مناسبات سرمایه‌داری به گونه‌ای که نسبت به آن به‌طور توأمان روشن‌گر و ستیزه‌جو بماند، زیرا که موضوع تئوری انتقادی، جامعه سرمایه‌داری، یعنی پراتیک‌های انسانی در یک مقطع معین اجتماعی - تاریخی که در آن روابط سلطه تنیده شده‌اند، بود و در ضمن در بر ملا کردن راز آن پراتیک‌ها و روابط مبتنی بر سلطه در آن، روشن‌گر بماند. اما باید ملاحظه نمود که مارکس در نقد خود چه گونه و از چه پایگاهی توانست به این موضوع قادر شود. مارکس در نقد خود مجبور بود محتوای واقعی تبیین که روشن‌گری بورژوائی آن‌را محدود کرده بود، به آن باز گرداند و این کار عملی نبود، مگر از راه نقد ایدئولوژی که دست و پای روشن‌گری را به دلیل بلاواسطگی عقلانیت و عینیت‌اش بسته بود. بنابراین نقد مارکس با یک پارادوکس رو به رو بود، یعنی جایی که خود به‌لحاظ تاریخی در چارچوب وضع موجود است و هم باید فراتر از آن برود، از این‌رو پایگاه نقد در این پارادوکس هم در درون موضوع و هم در بیرون موضوع خویش می‌بایستی بررسی می‌شد.

حال باید پرسید که چه گونه مارکس این پارادوکس را حل کرد؟ از این طریق که که نقد او از یک پایگاه عینی در درون جامعه سرمایه‌داری به آن جامعه نگریست بی آن‌که این پایگاه عینی نقطه‌ی انکشاف درون‌ماندگار یک فلسفه تاریخ گردد. به این‌سان توانست ستیزه‌جویی‌اش را تأمین نماید و در عین‌حال با نقد همان پایگاه عینی، خود را خارج از موضوع قرار دهد، به‌طوری که به‌عنوان نتیجه‌ی پراتیک‌های اجتماعی - تاریخی نسبت به موضوع‌ش مقدم به‌نظر آید و به‌این ترتیب اصل روشن‌گر را تضمین و هم‌زمان محدودیت‌های روشن‌گری بورژوائی را در سطح تبیین آشکار نماید. این روش بررسی موضوع ویژه، یعنی جامعه سرمایه‌داری، خود را وابسته به شناخت‌شناسی و معیارهای غایت‌گرایانه (مثلاً عقل مطلق هگل و یا دانش کامل لنینی) نمی‌سازد، بلکه با اتکاء به مجموعه‌ی شرایط، هر وضعیت معین را مورد سنجش قرار می‌دهد. به بیان دیگر نگرش از این پایگاه عینی، لزوماً نیاز ندارد که پیامدهای عملی را پیش‌گوئی کند، بلکه می‌تواند با بررسی یک موقعیت عینی، ضرورت‌های گرایش‌های عملی یا قانون‌واری را که از تبیین وضع می‌تواند ناشی شوند، پیش‌بینی کند و برخلاف نظر استاد که از قول هابرماس می‌نویسد «وظیفه اندیشه انتقادی پیش‌بینی نیست تحلیل شرایط موجودی است که به مفهوم معینی از آزادی امکان می‌دهد» (همانجا صفحه ۴۰۷) انسان با این پیش‌بینی می‌تواند موقعیت خودش را در آن گرایش آشکار گرداند. مثلاً نقد می‌تواند نشان دهد که چه گونه بحران‌های اقتصادی سرمایه‌داری ضرورتاً به بحران‌های اجتماعی منجر می‌شوند (پیش‌بینی)، زیرا این بحران‌ها ایدئولوژی بی‌طرف بودن مکانیسم بازار را افشا می‌کنند و دقیقاً با این پیش‌بینی و تعیین جایگاه‌ش در اجتماع برای رفع بحران، نه به مفهوم آزادی بلکه واقعاً برای خود آزادی به مبارزه برخیزد.

علم اجتماعی و ایدئولوژی

مقایسه‌ای بین دو دیدگاه می‌تواند در این مورد مفاهیم نقل شده در بالا را تفهیم سازد. شرح دادم که ایدئولوژی در علم اجتماعی بورژوائی در سطح تبیین پنهان می‌ماند تا جامعه سرمایه‌داری را به‌عنوان آخرین مرحله پیش‌رفت انسان قلم‌داد کند که طبق نظر هگل نقد می‌باید درونی شود. اما چه گونه می‌توان از این سطح فراتر رفت؟ در حالی که علم اجتماعی بورژوائی معترف است که کارگران کارشان را می‌فروشند، تا برابری و عدم استثمار را ثابت کند. تئوری مارکس از فروش نیروی کار و اثبات استثمار نیروی کار در روابط تولیدی سخن گفت و آنرا اثبات نمود، آن‌هم با یک شیوه بسیار ساده که کارگران تا پیش از وارد شدن به محیط کار برای کار کردن، فعالیتی نکرده‌اند، که آنرا بفروشند، ولی زمانی که وارد پروسه کار می‌شوند، تمام فرآیند کار را سرمایه‌دار تعیین می‌کند که کارگران در این فرآیند هیچ‌گونه دخالتی ندارند و سرانجام محصولات ایجاد شده، یعنی کالاها متعلق به سرمایه‌دار هستند. پس آنچه که کارگر در فرآیند کارش می‌فروشد نه کارش بلکه نیروی کارش می‌باشد. حال با اتکا به این موضوع ویژه، اولاً مارکس از یک پایگاه عینی در درون جامعه، یعنی کارگران به جامعه نگریست، ولی آنرا به اصل درون‌ماندگار مبدل نکرد، زیرا به این ترتیب سوژه را ثانوی می‌کرد. دوماً، با نقد این پایگاه عینی خود را خارج از موضوع قرار داده و روشن‌گری‌اش را تأمین نمود. بنابراین نه به اصل تاریخی‌گرائی دخیل بست (رد نظریه پوپر) و نه دنبال ناجی تاریخی افتاد، بلکه با بررسی همه‌گانه‌ترین شکل‌پذیرندگی ساختار و احتمالات سمت‌گیری آن، نقش خودش را در آن روشن کرد.

در علوم اجتماعی - تاریخی تئوری توسط یک عایق که همان ایدئولوژی است، از پراتیک جدا می‌شود و عملاً وظیفه تئوری در علوم اجتماعی نقد است تا عینیت ممکن موضوعش و از آن طریق علمیت خودش را ثابت کند. اما چه گونه؟ در تمایز علوم اجتماعی و ایدئولوژی شرح دادم که علوم اجتماعی از ارزش‌گذاری بری نیستند ولی این کارکرد، علوم اجتماعی را به ایدئولوژی مبدل نمی‌گرداند. اگر این کارکرد علوم اجتماعی را ثابت کنیم، آن‌گاه می‌توان استدلال‌ات لازم در اثبات روشن‌گری و ستیزه‌جوئی علوم اجتماعی را فراهم آورد. به‌طور کلی ما دارای چهار نوع احکام ارزشی هستیم و اگر علم را مرکب از احکام تصویری در نظر بگیریم، می‌باید ثابت نمود که کدامین احکام ارزشی دارای موضوع هستند که از آن‌ها می‌توان تصور ارزش داشت و کدامین فاقد موضوع هستند.

حکم ارزشی نوع اول: برف سفید است، برف زیبا است.

حکم ارزشی نوع دوم: سمفونی شماره پنج از بتهوون است. این سمفونی اعجاب‌انگیز است.

حکم ارزشی نوع سوم: فلان انسان مبارز بود. او انسانی مقاوم بود.

حکم ارزشی نوع چهارم: بیرون از احکام وجود واقعی ندارد و لذا انتزاعات مادیت یافته‌اند؛ مثل مردان بر زنان

برتری دارند که گفتمانی ایدئولوژیک است.

از جانب دیگر چون گفتمان‌های ایدئولوژیکی مرکب از احکام ارزشی هستند، و مدل دل‌خواه علم بورژوازی آن است که از ارزش‌گذاری پرهیز کند تا ایدئولوژی نشود و لذا الگوی آن‌ها ریاضی - فیزیک یا منطقی - تحلیلی است که در آن:

۱- ابژه در تحلیل نهائی مستقل از سوژه وجود داشته باشد.

۲- سوژه مستقل از ابژه موجود باشد.

۳- روابط علی درون ابژه مستقل از سوژه باشد.

شرط اول و دوم یک‌سان نیستند، زیرا شرط اول حتی ابژه‌هایی که توسط انسان تولید شده‌اند، یعنی فرآورده‌های انسانی، می‌توانند حتی بدون انسان وجود داشته باشند. لیکن شرط دوم تأکید دارد که سوژه از ابژه تأثیر پذیرد تا نسبت به آن جانب‌دار نباشد که خود باعث مشکلاتی بس فراوان در علوم اجتماعی می‌شوند. در علوم اجتماعی، ناظر از موضوعش کاملاً مستقل نیست و می‌تواند از آن تأثیر گیرد و بر آن تأثیر گذارد. این دو ویژگی در علوم اجتماعی رابطه علی را از قطعیت می‌اندازد و به این خاطر است که گفته شد سوژه و ابژه توأمان و هم‌زمان مثلاً در تولید وارد می‌شوند و مناسبات میان آن‌ها رابطه‌ی علت و معلولی و یا رابطه‌ی علی نیست. حال اگر به این دیدگاه مارکس توجه نشود و رابطه‌ی علیت را در علوم اجتماعی هم‌چون رابطه‌ی علی در علوم طبیعی قلمداد سازیم، یا راه به پوزیتیویسم می‌بریم و یا نوعی ابژکتیویسم به‌صورت اکونومیسم و ساختارگرایی، که جلوه‌هایی از آن را می‌توان در دیدگاه کائوتسکی روشن کرد.

کائوتسکی معتقد بود که سوسیالیسم علمی چیزی جز قوانین حرکت و تصور ارگانیسم اجتماعی نیست و چون پرولتاریا در مبارزه‌اش ایده‌آل اخلاقی می‌خواهد که ربطی به سوسیالیسم علمی ندارد، باید آن‌را از جایی دیگر به‌دست آورد. اگر این حرف کائوتسکی را جدی بگیریم، می‌توانیم مدعی شویم که پرولتاریا احتیاج به هیچ چیز ندارد. نه مبارزه و نه ایده‌آل اخلاقی، زیرا تطور قطعی و اجتناب‌ناپذیر تاریخ نتیجه‌ی دل‌خواه را برای پرولتاریا به‌دنبال خواهد آورد. نتیجه‌ی این نظریات تسلیم شدن به تقدیرگرایی و یا دنباله‌روی و یا رفرمیسم است. هم‌چنین کائوتسکی گفت که روان‌شناسی اجتماعی مربوط به پرولتاریا نیست و باید آن‌را از بیرون به درون طبقه برد و این علم اجتماعی را به آنان آموخت. حال آن‌که نفی بت‌وارگی و به‌دنبال آن نفی بیگانگی پرولتاریا جزو جنبش اجتماعی او است و پرولتاریا با شناخت از این دو عامل است که می‌تواند مبارزه‌اش را در سطح روان‌شناسی نیز تدوین کند.

همه‌ی دشواری‌ها در این موارد همان تمایز قایل نشدن میان احکام ارزشی است، که همگی احکام ارزشی را با یک جا رو می‌روید و روشن نمی‌کند که تنها احکام ارزشی نوع چهارم هستند که موضوعی ندارند و خودشان موضوع خودشان واقع می‌شوند و لذا شرط علم را که مرکب از احکام تصویری است، خودبه‌خود نفی می‌کنند. همه اشکال انسان‌هایی مثل استاد، از این منظومه برمی‌خیزد که به‌مجرد پذیرفتن جانب‌داری مارکسیسم، بلافاصله جزمی بودن و

ایدئولوژی بودن آنرا نتیجه می‌گیرند. من نشان دادم که جانب‌دار بودن با ایدئولوژیک بودن یک‌سان نیست و جانب‌دار بودن در سرشت نظریه مارکس است بدون آن که آنرا نسبی سازد. اما زمینه‌هایی وجود دارند که توسط آن‌ها می‌توانند در مرزهای علوم اجتماعی و ایدئولوژی اغتشاش ایجاد نمایند.

یکم: شرح دادم که در علوم اجتماعی موضوع آن می‌تواند با آشنائی با گزاره‌هایش، کارکردش را تغییر دهد و با این تغییر موضوع نیز دگرگون شود، امری که در مورد علوم طبیعی صدق نمی‌کند. مثلاً وقتی گروهی از انسان‌ها با جذب نظریه‌ای وارد پراتیک ویژه‌ای می‌شوند، در این حالت یک امر مادی - عینی پدید می‌آورند که خود بیان‌گر این واقعیت می‌شود که نظریه در علوم اجتماعی می‌تواند نوع خاصی از عمل را تعیین نماید. اما از آنجا که ایدئولوژی هم تعیین کننده و بازتولید کننده‌ی پراتیک اجتماعی است، پس به پیدایش اغتشاش در مرزهای علوم اجتماعی و ایدئولوژی کشیده می‌شود که بایستی برای آن راه‌چاره‌ای جست.

دوم: مورد دیگر تأثیر ارزش‌گذاری و انتخاب موضوع در علوم اجتماعی است، چون که در علوم اجتماعی نظریه می‌تواند موضوعش را بواسطه‌ی نوعی ارزش‌گذاری انتخاب کند، اما ارزش‌گذاری به خودی‌خود نظریه را به ایدئولوژی مبدل نمی‌سازد، امری که استاد را به این نتیجه رساند که این سوژه است که در انتخاب موضوع، نظریه‌اش را در آن می‌گذارد. که در این مورد سوژه را نه تنها استعلائی می‌کند، که در مورد مارکس به‌باقی نظرات او توجه‌ای نمی‌کند که می‌گفت در این ارزش‌گذاری سوژه باید واقعیت عینی و یا ایدئولوژیکی و یا تخیلی این ارزش‌گذاری را اثبات کند. از این‌رو در پرهیز از این‌گونه اغتشاشات بایستی سرشت علوم اجتماعی و نظریه انتقادی را در تمایز با ایدئولوژی روشن کرد تا مرزهای علوم اجتماعی را از ایدئولوژی آشکار کرد و از جانب دیگر رابطه نظریه را با ایدئولوژی روشن نمود.

گفتم که علم اجتماعی گزاره‌هایی درباره‌ی موضوع است؛ یعنی امری سوژکتیو، در حالی که ایدئولوژی مفصلی از خود موضوع است، بنابراین امری ابژکتیو است. نظریه انتقادی می‌باید این دو سطح را چه به‌لحاظ علمی و چه به‌لحاظ ارزشی روشن سازد. اما از آنجائی که نظریه انتقادی تنها گزارش‌گر موضوع خویش نیست، بلکه با آن سرستیزه هم دارد، این ستیزه‌جویی است که در بحث‌های من نقش اساسی را بازی می‌کند که می‌باید آنرا اثبات کنم. می‌دانیم که جامعه سرمایه‌داری جامعه‌ای است مبتنی بر روابط سلطه و مارکس با تدقیق قانون ارزش و روشن‌گری درباره موضوعش، روابط مبتنی بر سلطه را فاش و مکانیسم‌های آنرا توضیح داد که نمی‌توانست نسبت به آن ستیزه‌جو نباشد. اما هنوز کافی نبود. مارکس با نظریه‌اش کوشید ثابت کند که تار و پود چنین جامعه‌ای به‌وسیله‌ی ایدئولوژی‌های گوناگونش مفصل‌بندی شده‌است، و استواری این جامعه هم به این خاطر است که ایدئولوژی‌های موجود در این جامعه در ذهن افراد تصویری از جامعه را ارائه می‌دهند تا خودشان را به‌منزله نظام مفهومی، یعنی علم جا‌زند تا سرانجام خودشان را به‌منزله شناخت سوژه از ابژه به‌ایشان عرضه دارند. عملاً این وظیفه نظریه مارکس، به‌عنوان علم اجتماعی بود تا این جای‌گاه دروغین که ایدئولوژی برای خود دست و پا کرده بود،

یعنی سوژکتیو نشان دادن خودش را که استاد نه تنها آن را باور، بلکه هم‌چنین به مارکس نیز نسبت داده است، افشا نماید و آن را از مسند دروغینش به‌زیر کشاند. مارکس نشان داد که ایدئولوژی، علم اجتماعی، یعنی نظام مفهومی نیست، بلکه بیان روابط اجتماعی مبتنی بر سلطه است. لذا اصلاً مفهوم نیست، بلکه تنظیم‌کننده‌ی رابطه است و بنابراین تنها می‌تواند امری ابژکتیو باشد. نظریه‌ی مارکس هم‌چون یک نظریه در علوم اجتماعی با ارزش‌گذاری آغاز کرد، لیکن در نهایت، این نظریه قادر گشت تا روابط واقعی و مبتنی بر سلطه را در این جامعه مستدل و اثبات نماید زیرا ارزش‌هایی که با آن‌ها آغاز نموده بود در این روابط جای‌گاهی دارند. ولی نکته مهم این است که آیا این ارزش‌ها می‌توانند به‌مناسبات واقعی تبدیل شوند؟ نظریه مارکس با ارزش‌گذاری آغاز شد اما نتیجه کار مارکس به انکار ایدئولوژی منجر گردید و اگر چنین نمی‌کرد نظریه او به ایدئولوژی جدیدی مبدل می‌شد. از این‌رو وقتی استاد ادعا می‌کند «مارکس آشکارا ایدئولوژی خود را بیان می‌کرد و آن را در حجاب عمل نمی‌پوشاند» (همانجا، صفحه ۳۹)، بیان‌گر و روشن‌گر این واقعیت است که استاد نه برداشت درستی از ایدئولوژی از نظرگاه مارکس دارد و نه به‌رابطه عمل در نظریه پراتیکی مارکس آگاه است. مارکس با انتقاد از روابط سلطه و استثمار به ملاحظات اخلاقی و لاجرم به این نتیجه‌گیری نمی‌رسد که سرمایه‌دار انسان پلید و خودستایی است که ملاحظه‌ی افراد دیگر را نمی‌کند. اساساً مارکس جای‌گاه سرمایه‌دار را با ارزش‌گذاری شروع نمی‌کند، تنها در روشن‌گری از روابط سلطه است که جای‌گاه سرمایه‌دار را آشکار و آن را افشا می‌نماید و دقیقاً برخلاف نظر استاد که معتقد است دانشمند معناهای جهان واقعی و واقعیت را می‌آفریند.

مارکس در نتیجه است که به ارزش‌گذاری جدید، یعنی نفی شیوه تولید سرمایه‌داری می‌رسد و به این دلیل با این جای‌گاه سرمایه‌دار سر ستیزه‌جوئی دارد و خواهان تغییر شیوه تولید است که سرانجام می‌بایستی تبیین سرمایه‌دارانه را که این سلطه و استثمار را به‌واسط ایدئولوژی «مزد» لاپوشانی کرده بود، تا حد نقد انکشاف دهد. نظریه مارکس زمانی ایدئولوژیک شد و به قهقرا کشیده شد، که یا ستیزه‌جوئی‌اش ثانوی گردید و بیش‌تر به امر روشن‌گری جامعه پرداخت (مثلاً نظریات کائوتسکی) و یا ایدئولوژی را به‌عنوان آگاهی طبقاتی بخشی از مبارزاتش علیه سرمایه‌داری قلمداد نمود (مارکسیسم روسی). بنابراین جریان اول در روند تکاملی‌اش به‌رفرمیسم درغلطید و مسائل عمده مارکسیسم، از جمله انقلاب را کم‌کم به‌طاق نسیان سپرد و به‌پای دفاع از سرمایه‌داری رفت و جریان دوم دیگر نیازی نمی‌دید تا ایدئولوژی را به‌قلمرو واقعی‌اش گسیل دارد.

اگر نظریه ارزش مارکس به‌گونه‌ای دقیق رابطه‌ی ارزش اضافی و لذا منشاء استثمار را برملا می‌سازد، این نتیجه ارزش‌گذارانه به‌هیچ‌وجه خود نظریه مارکس را به ایدئولوژی بدل نمی‌کند، با آن‌که نشان می‌دهد که این نظریه در کدام جای‌گاه طبقاتی قرار دارد و چرا نسبت به‌وضعیت کارگران جانب‌دار است. زیرا این نظریه بیان واقعیت است. همین مسئله درباره‌ی این حکم، تصویری که انسان‌ها برای منافع طبقاتی‌اشان مبارزه می‌کنند، که می‌توان از آن حکم ارزشی - مثلاً کارگر مبارز برای منافع طبقاتی‌اش مبارزه می‌کند - را استنتاج نمود اما این حکم دوم حکم قبلی را به‌حکمی ایدئولوژیک مبدل نمی‌کند. نتیجه این‌که نه ستیزه‌جوئی ناشی از ارزش‌گذاری است و نه ارزش‌گذاری

بلاواسطه به معنای ایدئولوژیک بودن نظریه است. مارکس در نقد جامعه سرمایه‌داری چه کرد؟ او در عین روشن‌گری از جامعه سرمایه‌داری ستیزه‌جویی آن‌را توأمان برنما ساخت و در نقد آدام اسمیت و ریکاردو ثابت کرد که نظریه‌های آنان مفهومی برای بیان روابط سرمایه‌داری نیست. بلکه بیان اصل تنظیم‌کننده‌ی روابط در این شیوه‌ی تولیدی هستند. مثلاً این گزاره «دست‌مزد، قیمت کار است» در واقع چیزی درباره‌ی مناسبات کار و سرمایه ابراز نمی‌دارد، بلکه چنین گزاره‌ای تبیین می‌کند که سرمایه‌داری که قیمت کار را پردازد، سود را حق خود خواهد خواند. از این‌رو چنین گزاره‌ای بیان‌گر مناسبات سرمایه‌داری نبوده، بلکه اصل تنظیم‌کننده‌ی میان کارگران و سرمایه‌داران در این شیوه تولیدی است.

مارکس در بررسی‌اش اصولی را پایه ریخت که تفاوت نظریه‌اش را از علم بورژوائی روشن می‌کرد. یکی از این اصول همان «منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه» بود که با توجه به این اصل جامعه سرمایه‌داری را به‌مثابه یک کل مورد پژوهش قرار داد و ثابت نمود که مکانیسم‌های کارکردی در این جامعه چگونه است و چگونه می‌توان بر آن‌ها فائق آمد. اما از آنجائی که بعضی از این مکانیسم‌ها می‌توانند تغییر کنند، متذکر شد که انسان‌ها مسائلی را در برابرشان قرار می‌دهند که قادر به حل آن‌ها می‌باشند. به دیگر بیان این اصل او، نتیجه منطقی استدلال او از روش برنمائی است که گفته بود روند تکوین مشخص در اندیشه به‌عنوان روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست و به‌این سان محدودیت‌های روش برنمائی را نشان داد که در هر دوره‌ی تاریخی بایستی آن‌را شناخت، جائی که پراتیک خودزاینده می‌تواند بر روش برنمائی که تدوین شده‌است، پیشی گیرد. استاد درباره مدرنیته می‌گوید «در طول دهه گذشته مجموعه کار فکری به‌موضوع مدرنیته اختصاص داشته که حاصل آن دو رهیافت اصلی است از دو زاویه مختلف ولی مکمل یک‌دیگر. رهیافت نخست مسیر کار فکری در جهت فهم مدرنیته و بررسی آن از نظر تاریخی...، رهیافت دوم مسیر کار فکری در جهت فهم مدرنیته از طریق ارزیابی فکری و فلسفی آن است» (همانجا، صفحه ۶۶).

روش شناخت

همان‌طور که در بالا شرح دادم این نحوه تفکر را مارکس در گروندریسه شرح داده بود؛ یعنی تفکیک قائل شدن میان شیوه بررسی و شیوه ارائه واقعیت مشخص. مارکس این دو شیوه را هم‌چنین به‌لحاظ هستی‌شناسی اجتماع مورد پژوهش قرار داد و هستی اجتماعی را به‌لحاظ ۱- کارکردگرائی، ۲- تکوینی، ۳- ساختاری نیز مورد بحث قرار داد که دو مجموعه نخست کیفیت هستی و سومی کمیت آن‌را روشن می‌سازد. لذا مجموعه نظری استاد نه تنها فراتر از بررسی خرد روشن‌گری نمی‌رود، زیرا این دو مرحله را به‌لحاظ سلطه‌ی خردباوری، رشد شناخت‌شناسی (مرحله دوم) و زمینه‌های سخن ادبی و خبری (مرحله اول) ارزیابی می‌کند و سپس اضافه می‌کند «اکنون با توجه به‌بحث‌های نظری هر دو رهیافت، ادعا می‌کنیم که تعریفی نهائی، کامل... از مدرنیته ممکن نیست. نکته‌ی مرکزی امر مدرن مطابق با زمان حاضر زیستن است. مدرنیته شیوه‌ی زیستن باورهای امروز در مقابل باورهای کهن است» (همانجا،

صفحه ۷۰). نمی‌دانم نام این مطابق با زمان حاضرزیستن را، اپورتونیسیم بخوانم یا پراگماتیسم؟ اما آن‌چه که در این ادعا روشن شده همان ادعای باورهای امروز که چه می‌باشند و باورهای کهن که چه بوده‌اند، است. و چرا می‌توان با باورهای امروز زیست و چرا باورهای کهن غیرقابل زیست شده‌اند، تماماً ادعاهایی بدون دلیل‌اند. اما استاد سرانجام هم اپورتونیسیم و هم پراگماتیسم در برداشت از دانش مدرن را آشکارمی‌نماید «دانش مدرن دانائی از هستندگان با توجه به کارکرد آنها است چنین عملی از تکنولوژی جدا شدنی نیست و ارزش فهم در میزان بهره‌رسانی‌اش است» (همانجا، صفحه ۸۷). پس هر آن‌چه که بهره‌رسان باشد، دانش مدرن می‌شود، بی‌تفاوت است که این دانش مدرن بهره‌اش در خدمت چه کسی است. مثلاً فروش مهمات و اسلحه خیلی عادی است که بهره‌فراوانی به سازندگان آن می‌رساند، ولی خسارات وارده از آن‌ها نیز بسیار چشم‌گیر است. استاد با آوردن واژه‌ای از هایدگر، یعنی «هستندگان» و توجه به کارکرد آن، موضوع اساسی را ناگفته باقی می‌گذارد و باز هم فراتر از سطح ادعا نمی‌رود. در این‌جا نمی‌خواهم نظریات هایدگر را بررسی کنم ولی تا آنجا که به بحث ما و ادعای استاد، یعنی هستندگان، کارکرد آن‌ها و میزان ارزش مربوط می‌شود، که می‌تواند به روشن شدن تمایز نظرات استاد با مارکس منجر شود، برخی از نظرات هایدگر را مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

به‌طور خلاصه اگر فلسفه هایدگر را برحسب مقولات عام (عام انتزاعی و عام مشخص) و مفرد و خاص در نظر بگیریم، می‌توان رکن اساسی فلسفه او را پاسخ به هستی، نامید. هایدگر می‌گوید بایستی هرآن‌چه که هست را مورد بررسی قرار داد تا به هستی متعین رسید. او درواقع از هستی به‌عنوان عام انتزاعی شروع می‌کند و برای رسیدن به هستی متعین مجبور می‌شود که عام مشخص، یعنی هستنده را وارد معادلات فلسفی‌اش سازد. بنابراین هایدگر زمانی که سمت‌گیری همه‌ی هستندگان درون جهان را نسبت به هستی معین، به‌مثابه چیزی متعلق به‌خود برآورد می‌کند، نه‌تنها مسئله اجتماعیت هستی معین را به مسئله‌ی فاعل مجهول تقلیل می‌دهد، بلکه به‌همراه آن سرشت اجتماعی اشیاء مصرفی را نیز در خودویژگی شناختی آن کشف نشده باقی می‌گذارد. این‌که اشیاء در جامعه سرمایه‌داری سرشت کالائی دارند و کالا یک چیز اجتماعی است، ابتدا فقط آن‌گاه نمایان می‌گردد که هستی معین خودش نیز نه‌تنها به‌مثابه هم – هستی و با هم – هستی واقعی و عمومی درک شود، بلکه در این مقام، این یکی همان‌طور آن دیگری با هم، به‌شیوه‌ای اجتماعی عمومیت یابد. شیوه‌ای که این‌ها عمومیت یافته‌اند در جامعه سرمایه‌داری درست با این سمت‌گیری تعیین می‌شود که این جامعه، جامعه‌ی تک‌های منفرد و یک عامیت انتزاعی هستند و به این‌سان ترتیب سرشت ویژه‌ی اجتماعی خود را در برابر خود پنهان می‌کنند. لذا اگر در نظریه هایدگر به‌جای هستی متعین او پول، و به‌جای هستنده‌اش، کالا بگذاریم، آن‌گاه می‌توان محدودیت‌های نظریه‌ی اجتماعی او را در رابطه با جهان کار نشان داد، و متذکر شد که در رابطه با جامعه سرمایه‌داری و حفظ آن فراتر از نظریه هگل نمی‌رود و سعی می‌کند روابط درون جامعه سرمایه‌داری را فردی کرده تا بتواند از جامعه به‌مثابه کل دفاع نماید. به‌دیگر سخن همان‌گونه که مارکس متذکر شده بود در جامعه سرمایه‌داری زمان، همه چیز و انسان هیچ چیز شده

است، جایی که سرمایه‌داری انسان را می‌بایستی به شیء اندازه‌پذیر مبدل می‌کرد تا خرد روشن‌گری خود را در آن تصدیق شده بیابد؛ عملاً در فلسفه‌ی انتزاعی‌هایگر با مشخص کردن هستی متعین در جامعه سرمایه‌داری، یعنی پول، و هستنده او، یعنی کالا؛ آن‌گاه روشن می‌شود که همه چیز به‌لحاظ بهره‌رسانی به چه معنا است، زیرا افرادی که در تولید کالائی سرمایه‌داری بهره می‌برند، سرمایه‌داران هستند و دقیقاً آنان برحسب دانش روز و مطابق با زمان حاضر رزیستن خودشان را پاینده می‌سازند، زیرا که در این نوع زیستن خودشان را تأیید شده درک می‌کنند.

لیکن نظریه مارکس در رابطه با بهره‌رسانی، چنان‌که در جلد سوم سرمایه شرایط کار را مهم‌ترین و بارزترین شرط برای رشد طبع آدمی برآورد کرد و طبع آدمی را فعال و آگاه و آزاد ارزیابی نمود و گفت انسان برخلاف حیوان می‌تواند میان فعالیت خود و هستی‌اش تمایز قائل شود. منظور از هستی، وجود جسمانی و نیروهای بالقوه درون انسان است که به‌یاری پراتیک، در مبادله انسان با خودش، با دیگران و با طبیعت، می‌توانند بالفعل شوند که این تنها در مورد انسان صادق است. و عملاً در ارتباط با فردیت، انسان باید قادر گردد رابطه‌ی دیالکتیکی بین خود و فعالیت‌ش را، در همراهی با دیگران و طبیعت بنا سازد. از این‌رو پراتیک جزو خصوصیات انسانی و عامل اساسی از انسان شدن او است. اما انسان تنها ماشین منزوی نیست که تنها توسط انفعالات، یا سائق‌ها و یا سودجوئی‌اش به حرکت درآید. به‌نظر مارکس خوردن، پوشیدن، مسائل جنسی اگر آن‌ها را انتزاعی مورد بررسی قرار دهیم، یعنی با نادیده‌انگاشتن حیطه پراتیک انسانی، آن‌ها تماماً اعمالی حیوانی هستند و حواس انسان تا آن‌جا که خام بماند، هیچ تفاوتی با حواس حیوانی ندارد. مثلاً برای یک انسان گرسنه صورت انسانی غذا مطرح نیست، بلکه تنها سیرشدن برای او معنا پیدا می‌کند و لذا چنین انسانی نمی‌تواند از بهترین زیبایی‌ها در طبیعت لذت برد. انسان در ارتباط با پراتیک‌های‌ش به توانش‌های‌ش پی‌برده و ریشه پویائی این توانش‌ها را درک می‌کند؛ یعنی نیازش به ابراز توانش‌های‌ش در جهان و نه در نیازش صرفاً به استفاده و بهره‌وری از جهان، زیرا توقف در این مرحله، یعنی تعیین میزان بهره‌رسانی، شناخت را از سطح ضرورت و نه رهایی از قیود آن فراتر نمی‌برد، چون که در ابراز توانش‌ها است که انسان می‌تواند از سطح شناخت ضرورت، به جهان واقعی و آزادی وارد شود. بنابراین تمام فعالیت‌های آدم، اعم از خوردن، نوشیدن و احساس کردن، به این خاطر حیوانی نیستند، که هرکدام می‌باید در کارکرد ویژه‌شان، آن‌چنان فعال شوند که توانش‌های انسان را بروز دهند. کلیه این فعالیت‌های انسانی عملاً ارگان‌های فردیت‌یابی انسان به‌معنای ابزارهای فعال هستی انسان هستند که هدفی را درپیش دارند و چون خود هدف نیز مظهری از هستی انسان را برمی‌نماید، پس باید کیفیت انسانی به‌خود گیرد. به‌نظر مارکس من فقط زمانی خودم را به‌طور انسانی با چیزی (دیگران، طبیعت، خودم) مرتبط می‌سازم که آن چیز به طریق انسانی با من مرتبط شده باشد و نیازی از من را به‌صورت انسانی، بازهم در ارتباط با خودم، دیگران و طبیعت، پاسخ گوید. بنابراین طبیعت، اعم از طبیعت خارج از انسان و یا درون انسان، تنها سودمندی‌اش را ندارد، بلکه رابطه بایستی طوری برقرار شود تا هر دو یعنی طبیعت انسانی و غیرانسانی آن، هم خود و هم انسان را بارور سازد. به‌نظر مارکس هرآن‌چه را که به آن عشق می‌ورزم، بایستی به‌صورت یک نیاز ابراز شود، به‌گونه‌ای که ذات من را از خود اشباع نماید. مارکس اضافه می‌کند اگر عشق

بورزم ولی تولید عشق نکنم، «یخ مشتعلی» بیش نیستم، استعاره‌ای که در ارتباط با گفته استاد «ارزش آن‌هم در میزان بهره‌رسانی‌اش است» تفاوت بین دو شیوه و تفکر به دو جهان آنتاگونیستی را آشکار می‌کند.

در دهه هفتاد، زمانی که برای اولین بار در عرصه فوتبال جهانی «مارادونا» را باشگاه رئال مادرید اسپانیا به قیمت ده میلیون دلار خرید، بحث‌های فراوانی در این مورد در گرفت ولی رئیس باشگاه مزبور دقیقاً برحسب همان روش منطقی استاد جواب قانع کننده‌ای داد و گفت بحث بیهوده‌ای است. بایستی پرسیده شود که آیا «مارادونا» بهره‌آور (Rentabel) هست یا خیر و زمان نشان داد که حق با رئیس باشگاه بود، زیرا چند سال بعد او را به قیمت ۲۲ میلیون دلار به یکی از باشگاه‌های ایتالیا فروختند.

شرح دادم که مارکس هگل را تئوری پرداز جامعه‌ی مدرن خواند، چون که او نیز همه‌چیز را در جامعه مدرن از نظر سودمندی‌اش ارزیابی می‌کرد و لذا مفهوم مدرن هگلی با مفهوم مارکسی آن نه تنها متفاوت، بلکه اساساً در تضاد هستند. جامعه مدرن از نظر هگل توانست به این خاطر چون علوم طبیعی رفتارش را تنظیم نماید، زیرا انسان را به شیء اندازه‌پذیر مبدل کرد. این که جامعه مدرن با طرد خدا از مرکز مناسباتش و برنشانیدن انسان به جای آن، کارکرد بشری را چندین گام به جلو راند، و برای اولین بار در تاریخ مفهوم انسان توانست شکل بگیرد، سخنی در آن نیست. اما چنین جامعه مدرنی انسانی را در مرکز مناسباتش جانشین کرد که فردگرا شد و منفرد و تک‌افتاده از جامعه به دنبال منافع خود رهسپار شد و این خود نشان‌گر دو بینش بود، زیرا زمانی که دانائی امری انتزاعی بماند، انسان‌ها را یکسان می‌نمایاند. اگر این بینش به آگاهی منطقی ویژه هر موضوع ویژه مسلط گردد، آن‌گاه می‌باید که سودمندی این بینش را نیز روشن گرداند.

استاد در تعریف و روشن نمودن مفهوم دانائی، چهار مفهوم اساسی را به شرح ذیل می‌آورد: «۱- مسئله‌ی بخردانگی، ۲- مسئله‌ی فراسخن، ۳- مسئله چندپاره شدن سخن و ۴- مسئله فروبسته شدن راه‌های ارتباطی خرد» و سپس شرح می‌دهد «با خردمندانگی رو به روئیم و نه یک بخردانگی و خلاصه هر که بخردانگی را به یک شکل تقلیل دهد اقتدارگرا است» و در ادامه در رابطه با فروبسته شدن راه‌های ارتباطی متذکر می‌شود «به نظر می‌رسد که مارکس در مورد فروبسته شدن راه‌های ارتباط انسانی نیاندیشیده بود» (همانجا - تمام واگوییها از صفحه ۹۶ تا ۹۸). استاد هم‌چنین همین ادعاها را در صفحه ۶۴ نیز تکرار کرده است. در بخش دوم من مفصلاً به نظرات به اصطلاح اقتدارگرایانه و جبرباورانه‌ی مارکس از دیدگاه استاد خواهم پرداخت، لیکن در این جا به دو مسئله بخردانگی و فروبسته شدن راه‌های ارتباطی می‌پردازم. اگر از شکل شعارگونه که یک بخردانگی نداریم، صرف نظر کنیم، آن‌گاه می‌باید هر بخردانگی را در رابطه با منطقی ویژه هر موضوع ویژه اثبات نمود. خود استاد معترف است که در جامعه‌ی سرمایه‌داری استثمار موجود است؛ یعنی طبق منطقی او یک بخردانگی داریم و نه چند بخردانگی. گروهی منکر استثمار در جامعه سرمایه‌داری هستند و دقیقاً در این مورد مشخص، بخردانگی اجباراً به یک شکل تقلیل یافته است. چه بخواهیم و چه نخواهیم، قبول هر کدام از این دو برداشت، یعنی قبول و یا نفی استثمار، تنها یک شکل از

بخردانگی را معقول می‌کند و لذا معیار انتزاعی استاد بی‌معنا می‌شود. زیرا اگر استاد وجود استعمار را قبول کند، نفی آن تنها بخردانگی می‌شود. اما همان‌طور که در قبل شرح دادم مسئله قبول یک بخردانگی یا چند بخردانگی نیست، بلکه آیا این بخردانگی بیان‌کننده‌ی واقعیت می‌باشد یا خیر؟ می‌توان آن را اثبات نمود؟ حال با توجه به نظرات مارکس که منشأ استعمار را روشن کرد و دقیقاً بخردانگی را عینیت بخشید و آن را به مرحله بالاتری انکشاف داد، آیا می‌توان این یگانه نظر در مورد استعمار را که بخردانگی را اثبات کرده‌است، اقتدارگرایانه خواند؟ در مورد فروبسته شدن راه‌های ارتباطی، بار دیگر استاد با احتمال گرفتن می‌خواهد ادعایش را در مورد مارکس تجویز کند. استاد در ابتدا می‌نویسد «به‌نظر می‌رسد که مارکس در مورد فروبسته شدن راه‌های ارتباطی انسان نیاندیشیده بود» و روشن نمی‌سازد که آیا دامنه‌ی بخردانگی شامل «به‌نظر می‌رسد، شاید، احتمالاً...» نیز می‌شود.

در نقد ایدئولوژی در جامعه سرمایه‌داری، یعنی در روشن کردن منطق ویژه این موضوع ویژه چندین بار به‌وضوح از قول مارکس آوردم که به‌نظر مارکس ارتباط بین دانش - بخوان بخردانگی - و پراتیک مشخص انسان در این جامعه را، ایدئولوژی آن سد کرده است و لذا فراتر رفتن از سطح تبیین بورژوائی و گشودن سطح دیگری در شناخت، یعنی نقد، شناخت انسان‌ها را در رابطه با مسائلی که سد راه ارتباطی آنان است، گشود و ثابت نمود که ایدئولوژی نه مقوله‌ای سوپراکتیو، بلکه ابژکتیو است که آگاهی انسان را می‌سازد. مارکس هم‌چنین متذکر شد که در تمایز میان دانش و ایدئولوژی، پروسه علم به‌مثابه امری سوپراکتیو، زمانی با موفقیت به‌پایان می‌رسد و امر انتقال آموزش صورت می‌گیرد که انتقال آگاهی فعلیت یابد و نظریه مارکسی به‌مثابه نظریه جنبش واقعی اجتماعی، متعلق به سوژه است و بخردانگی سوژه در آن است که درک کند ایدئولوژی مقوله‌ای است ابژکتیو که به‌طور دروغین می‌خواهد خودش را جای آگاهی جا بزند و تمام این مقولات در مورد بخردانگی را مارکس در قانون ارزش ثابت کرده‌است.

استاد در نقد نظریه ارزش مارکس باز هم به ادعا و نه استدلال متوسل شده و می‌نویسد «تمامی قانون‌های خاص و تجربی اجتماعی از نظر تاریخی محدود و معین هستند. برای مثال یک قانون می‌تواند در مورد اقتصاد سرمایه‌داری در دوره‌ای خاص از تکامل آن صادق باشد یا در کشور معینی کارآئی یابد. حتی قانون‌های اجتماعی نیز که سازنده‌ی چارچوب علوم اجتماعی هستند، باز از نظر تاریخی متنوع هستند. هرچند مارکس این را قانون کلی می‌دانست که عوامل اقتصادی در تحلیل نهائی تعیین‌کننده‌ی عوامل فراساختاری هستند، باز متوجه این مسئله هم بود که شیوه‌های عمل کرد این قانون در هر جامعه‌ای می‌تواند متفاوت باشد» (همانجا، صفحه ۱۰۰). قوانین اجتماعی دارای محدودیت‌های تاریخی هستند و می‌باید آن قوانین را در چارچوب تاریخی مورد بررسی قرار داد و نه به‌لحاظ جغرافیائی و در محدوده‌ی یک کشور. به‌عنوان مثال قانون ارزش مارکس از بدو تدوین آن روشن‌گر کارکرد ویژه آن در جوامع سرمایه‌داری است، بی‌تفاوت که این جوامع دارای کدامین فراساختار می‌باشند. این قانون در تمامی جوامع پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری از جمله امریکا، آلمان... آن‌چنان عمل می‌کند که در جوامعی چون ایران، عربستان و

چین. آن‌هم به یک دلیل، زیرا منطق ویژه این موضوع ویژه را نشان می‌دهد. بنابراین می‌باید تفاوت قائل شد میان عمل کرد قانون و کارکرد ایدئولوژیکی آن، جایی که دقیقاً کارکرد ایدئولوژیکی آن می‌تواند در کشورهای مختلف، به دلیل تفاوت‌های فرهنگی و سنتی کارکردهای دیگری بخود گیرند و نبایستی این دو معضل اجتماعی را با هم مخلوط کرد.

استاد ادامه می‌دهد «مارکس برخلاف اندیش‌گران دیگر از قانون‌های تاریخی یاد می‌کرد و به محدودیت‌های آن‌ها آشنا بود و زمانی که نوشت که از نظر تاریخی این پدیده اجتناب‌ناپذیر است، مقصودش معین بودن آن قانون در محیط خاص و موقعیت خاص بود. مثلاً اروپای غربی دوران خود او» (همانجا صفحه ۱۰۱). حال علاوه بر نسبی بودن قانون‌ها، مسئله محلی بودن‌شان از نظر جغرافیائی نیز اضافه می‌شود تا بتواند نظرات مارکس راجع به قانون ارزش را به دوران خود او، یعنی سرمایه‌داری دوران رقابت آزاد تقلیل داد. ولی پرسیدنی است که اگر قانون ارزش مارکس اعتبار تاریخی‌اش را از دست داده و نظرات سرافا تعیین‌گرا شده است ولی باز هم جامعه کنونی سرمایه‌داری است، کدامین تحول بنیادین نهادینه شده است که حال قیمت‌ها را بیان‌گر این دوره‌ی نوین! نموده‌است؟ باز هم همان اشتباه پیشین، یعنی مغشوش کردن قانون و کارکرد ایدئولوژیکی آن. قانون ارزش قانون سلطه‌ی شیوه تولید سرمایه‌داری است که تعیین‌گرای این شیوه است. بنابراین وظیفه دانشمند در این خلاصه می‌شود که رابطه‌ی بین سازندگی انسان و تقیدی که از جبری بودن قوانین، در هر مرحله مشخص حاصل می‌آید، تعیین نماید. استاد می‌نویسد «ایرادی که به مارکس پیش‌بین می‌توان گرفت چنین است: او انبوهی از امکانات را نادیده گرفت، یا حذف کرد، یا اساساً متوجه آن‌ها نشد، تا از کشف آن پدیداری که به گمان خود او "پیش رویش قرار داشت" و کشف منطق آن، به آن‌چه پدیدار تبدیل به آن خواهد شد، برسد» (همانجا، صفحه ۱۰۲). باز هم مانند همیشه ادعا پشت ادعا، بدون هیچ‌گونه اقامه‌ی دلیل. استاد در این مورد واقعاً برملا می‌سازد که حداقل با اثر مهم مارکس، یعنی گروندریسه، آشنا نیست، جایی که مارکس از دو روش تحقیق و برنامه‌ی سخن رانده است و گرنه این چنین بی‌رویه نمی‌توانست ادعا کند که او امکانات را حذف و یا نادیده می‌گرفت. روش تحقیق را مارکس کشف نکرد، بلکه پیش از او در علوم به کار گرفته می‌شد. این روش به معنای رفتن از پدیده، یعنی امر مشخص برای تعیین ماهیت، یعنی امری انتزاعی است که بایستی تعیین شود کدامین عنصری در این پدیده تعیین‌گرا است و لذا هر دانشمندی برای تعیین ماهیت مجبور می‌شود در این روش و برای رسیدن به ماهیت برخی از امکانات، عوامل و یا عناصر را کنار بگذارد تا قادر شود ماهیت پدیده را نشان دهد. مثلاً فرض بر این که دانشمند می‌خواهد ثابت کند که چرا چشم انسان می‌بیند، برای اثبات آن مجبور می‌شود در روش تحقیق عناصر سازنده چشم و عواملی که در دیدن مؤثر هستند، مثل شبکیه، قرنیه... را کنار بگذارد تا بتواند ثابت کند که مثلاً نقطه‌ی زرد عاملی در دیدن است. این روش رفتن از مشخص به مجرد برای تعیین ماهیت شیء است. و همین که دانشمند به چنین دستاوردی رسید، در روش معکوس، یعنی برنامه‌ی تمامی عناصر و یا امکاناتی را که در روش تحقیق نادیده گرفته بود، بار دیگر در روش برنامه‌ی‌اش وارد می‌گرداند تا شیء را به آن گونه که هست با تمام عناصر سازنده و امکاناتش، برنما گرداند. این

روش رفتن از انتزاع به مشخص است که سرآخر دانشمند را به تبیین مضمون شیء، یعنی تعیین کلیه عناصر و عوامل و امکاناتی که عمده‌اند، راهنما می‌شود و این مخصوص مارکس نبود و قبل از او هم در علم بکار می‌رفت. آنچه مارکس به این داده‌های علمی اضافه نمود، کارکرد آن‌ها به‌ویژه روش برنمایی در حوزه‌های علوم اجتماعی بود. مارکس اضافه کرد که روش برنمایی در حوزه‌های علوم اجتماعی می‌باید که محدودیت‌های خودش را بشناسد، زیرا روند تکوین واقعیت مشخص در اندیشه، به‌عنوان روند تکوین خود واقعیت مشخص در علوم اجتماعی نیست. به‌زبان ساده و قابل درک، همان بحث مارکس که آموزگار می‌تواند در روش برنمایی با استدلال و اقامه دلیل عناصر سازنده پدیده را اثبات نماید ولی هنگامی که واقعیت مشخص خود برحسب پراتیک خودزاینده فراتر از برنمایی ابراز شده رفت، آن‌گاه آموزگار برای شناخت واقعیت، آموزش‌گیر می‌شود. به‌این لحاظ مارکس از محدود بودن روش برنمایی سخن راند زیرا پراتیک خودزاینده را نیز در نظر داشت.

برخلاف نظر استاد، که نظریه مارکس درباره پراتیک را درک نکرده‌است، او دقیقاً در روش برنمایی واقعیت را آن‌طور که ممکن است مستدل می‌ساخت ولی آن‌را محدود به شناخت پدیده نمی‌کرد.

استاد مدعی می‌شود امروز بسیاری از دانشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که نظرات علم‌باورانه‌ی مارکس که محصول روحیه پوزیتیویستی دوران او بود، کارساز نیستند و «نگرش علم‌باورانه نه فقط کارا نیست، بل ویران‌گر است» و «به‌یاری مباحث فلسفی هرمنوتیک این نکته مطرح شده که در قلمرو شناسائی، ما با نیروی تأویل‌ها سروکار داریم و هیچ شناختی نمی‌تواند ادعای عینیت، کمال و علمیت به‌طور کامل داشته باشد» (همانجا، صفحه ۱۰۳). اما نیروی تأویل‌ها خود چه‌گونه می‌توانند درستی‌شان را اثبات کنند؟ جز از طریق منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه و پراتیک انسانی. استاد ادامه می‌دهد «او می‌خواست برای هر دگرگونی علتی، و مهم‌تر علت نهائی بیابد. در این میان به تقسیم عوامل و عناصر یا به‌قول خودش به تجزیه‌ی عناصر می‌پرداخت. ولی او غافل از این بود که آزمایشگاهی که در آن کار می‌کرد با آزمایشگاه فیزیک‌دانان و زیست‌شناسان دوران‌ش یکی نبود. آنجا نه تجربه به‌آسانی عملی می‌شود و نه علت‌ها به شکل قانع‌کننده‌ای به‌عنوان علت شناخته می‌شدند» (همانجا). در عمل استاد همانند بنی‌صدر اقامه‌دلیل کرده است. هم‌چنان که می‌دانیم بنی‌صدر مدعی شد که دانشمندان ثابت کرده‌اند که موی زنان اشعه می‌پراند. اما استاد ناخودآگاه به مسئله‌ای هم اعتراف کرده‌است و آن این که در اجتماع تجربه به‌آسانی عملی نمی‌شود، که به معنای غیرممکن بودن عملی شدن تجربه نیست. اما مشکل تجربه و شناختن آن تنها و تنها در تشخیص روند تکوین خود واقعیت مشخص، یعنی پراتیک خودزاینده، قابل تأمل می‌شود. اما استاد بار دیگر با دو حربه‌ی قدیمی‌اش، یعنی تأویل و نسبی‌گرایی، نظرات مارکس در مورد اجتماع را به‌باد انتقاد می‌گیرد. ملاحظه کنیم که نظرات مارکس در تمایز با ادعاهای استاد که نه تنها سپهر جدید در شناخت مارکس، یعنی نقد، و روش او در شناخت واقعیت، یعنی نقد مثبت و نقد منفی را درک نکرده‌است، در چیست.

شرح دادم که علوم اجتماعی بورژوائی در تبیین، هرچیز را شیء سنجش‌پذیر برآورد نمود و لذا انسان را نیز در «میزان بهره‌رسانی‌اش» که مورد تأیید استاد نیز واقع شد، مورد سنجش قرار داد. می‌دانیم که فلسفه تا زمان مارکس

کل شیوه شناخت انسان از خودش و جهان پیرامونش را به دو مرجع تقسیم کرده بود، یک سو انسان و طرف دیگر جهان پیرامون او، اعم از جامعه و یا طبیعت. به سخن دیگر در یک سو عامل شناسائی (سوژه) و در سمت دیگر موضوع شناسائی (ابژه). تمامی بحث‌های ماقبل مارکس به این امر منتهی می‌شود که آیا سوژه تعیین‌کننده‌ی ابژه است یا برعکس. و آیا سوژه و ابژه اساساً قابل شناسائی هستند؟ اگر آری، شرایط و امکانات آن کدام هستند؟ از کجا می‌توانیم مطمئن شویم که شناخت ما راست است؟ مارکس به این معضل تئوری از طریق پراتیک جواب گفت. اما چه گونه؟ سؤال مارکس این بود که پراتیک در کجای آن دستگاه دوتائی سوژه و ابژه می‌تواند قرار گیرد. از یک طرف پراتیک مانند سنگ و کلوخ به مثابه ابژه نیست، و از طرف دیگر سوژه هم مانند عقل و فکر نمی‌باشد. مارکس در چنین مورد و در جواب به فوئرباخ گفت، که او فعالیت انسانی را به مثابه‌ی چیزی عینی نمی‌فهمد. بنابراین کشف عینیت پراتیک دروازه‌های جدیدی را به سوی سپهر نوین در تاریخ اندیشه‌ی انسانی گشود و مارکس ثابت نمود که بدون استناد به عینیت پراتیک، استدلال ذهنیت سوژه، منجمله تأویل و تأویل‌ها غیرممکن می‌گردد و عینیت ابژه وابسته به پراتیک می‌شود، زیرا پراتیک بایستی عینیت و یا مادیت ابژه را اثبات نماید. در پراتیک است که انسان می‌تواند و باید حقیقت، واقعیت، قدرت، این جهانی بودن اندیشه و ابژه را ثابت کند. لیکن این جهانی بودن اندیشه، خود بایستی در جهان واقعی موجود باشد. یعنی جهانی بودن اندیشه در روابط واقعی و مبتنی بر سلطه در شرایط کنونی جایگاهی دارند و می‌توانند به مناسبات واقعی بدل شوند، امری که از علوم اجتماعی انتظار آن می‌رود.

شرح دادم که مارکس در بررسی‌هایش در روش تحقیق، رفتن از مشخص به مجرد و حرکت از مجرد به مشخص بازنمائی را شرح داد و متذکر شد که روند تکوین واقعیت شکل گرفته در جامعه سرمایه‌داری فیتیشسیم کالائی است و آن را به عنوان بیان انتزاعات پیکریافته که ساز و کار زندگی اجتماعی را در این شیوه تولید اجتماعی تعیین می‌کند، برآورد نمود. ملاحظه شد که این نوع برخورد مارکس نوع جدیدی از نگرش را در بنیادگذاری نوع دیگری از علوم اجتماعی متمایز از علوم اجتماعی سرمایه‌داری پایه گذارد که نه تنها مناسبتی با پوزیتیویسم ندارد، بلکه هر تأویلی، برای آن که بینشی نگرورزانه نگردد، مجبور است در رابطه با این علم جدید، تأویل بودنش را اثبات نماید. همان‌طور که مارکس در تز شماره دو راجع به فوئرباخ این اصل را چنین جمع‌بندی نمود «مسأله‌ی این که آیا حقیقت ابژکتیو می‌تواند به اندیشه‌ی انسان اطلاق شود یا نه مسأله‌ای نظری نیست، بل مسأله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت را اثبات کند؛ یعنی واقعیت و قدرت را، و این جهانی بودن اندیشه‌اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره‌ی واقعیت یا غیرواقعیت اندیشه، که منزوی از عمل باشد، به‌طور ناب یک بحث مدرسی است» (همانجا، صفحه ۷۷۶). من در بخش دوم راجع به پراتیک بیشتر به این مسائل خواهم پرداخت و اندیشه استاد را در این زمینه به نقد خواهم کشید. ولی آنچه مسلم است استاد این واگویی را از مارکس نقل می‌کند و به‌خوبی می‌داند که حداقل در سرمایه به پای اثبات این نظرات می‌رود ولی استاد تنها به ادعای صرف که تأویل چنین است و چنان، بسنده می‌کند.

اما پرسیدنی است که آیا برای مارکس قانون علیت، قانونی جهان‌شمول است، که اگر چنین بود پس علیت اولیه کدام بوده است؟ بحثی مدرسی مانند مرغ و تخم‌مرغ که از اندیشه مارکس دور بود. همان‌طور که در بالا و قبل از آن شرح داده بودم، روند تکوین خود واقعیت مشخص می‌تواند تابع هیچ علیتی نباشد. مثلاً عمل آفرینش می‌تواند به انسان نشان دهد که هر آفرینش جدید، می‌تواند خودش نقطه آغاز خود شود که تابع هیچ علیتی نبوده و لذا جهان‌شمول بودن قانون علیت را نفی می‌کند، اما آفرینش جدید در روند انکشاف خود می‌تواند به‌علت و معلول‌های دیگری کشانده شوند. لکن علت ایدئولوژی را همان‌طور که شرح دادم، در منتزع شدن امری از واقعیت، که آن واقعیت علت ایدئولوژی است، بایستی در نظر گرفت. بنابراین تمامی ادعاهای استاد در رابطه با جبرباوری، علیت‌باوری، علم‌باوری، به‌عنوان اصول تمام و جهان‌شمول با توجه به نظریه مارکس در رابطه با پراتیک خودزاینده، نقش برآب می‌شود. همان‌طور که در پیش‌گفتم در رابطه با ایدئولوژی می‌توان به‌علت آن پی‌برد و شرح داد که چگونه قائم به‌ذات شده است و قادر است سوژه را تابع خود، به امربری از خود اجبار گرداند؛ چنان‌که امر سلطه در ایدئولوژی سوژه را وادار به امربری می‌کند.

علت نهائی‌ای که استاد دائماً سنگ آن‌را به سینه می‌زند و قصد دارد تا نظرات مارکس را با استناد به آن فراتاریخی بنمایاند، در عمل در همان‌جهانی شدن اندیشه معنا پیدا می‌کند. اگر نظریه ارزش این‌جهانی بودن اندیشه است که به‌طور واقعی در شرایط مبتنی بر سلطه و استثمار جایگاهی دارد و به مناسبات واقعی بدل شده است و با حل آن، یعنی شناخت ارزش به‌مثابه انتزاعی پیکریافته، می‌توان جامعه را تغییر داد. لذا در شرایط کنونی برای آن‌که مورد طبع استاد واقع شود، می‌گوئیم که قانون ارزش علت نهائی است.

استاد بار دیگر با اطمینان خاطری کم‌نظیر، مانند همیشه ادعا می‌کند «می‌توان با اطمینان گفت که فهم مارکس از گوهر اجتماعی آدمی ذات باورانه بود» (همانجا، صفحه ۱۱۷). چرا، چگونه و با کدام استدلال استاد چنین ادعائی می‌کند؟ مهم نیست. چه دلیل و برهانی را پشتوانه این ادعا می‌سازد، باز هم اهمیت ندارد. همین‌که استاد، آن‌هم با اطمینان خاطر می‌گوید که فهم مارکس از گوهر آدمی ذات‌باورانه بود، کفایت می‌کند و بایستی مورد قبول واقع شود. اما بررسی کنیم که تا چه حد این ادعای استاد می‌تواند با واقعیت منطبق باشد؟ استاد از مانیفست نقل می‌کند که تضاد بین نیروهای مولده و مناسبات تولید و حل آن‌را مارکس مسئله انسان می‌داند و در صفحه ۱۱۴ با آوردن تزی شماره سه از تزیهای مارکس راجع به فوئرباخ که آموزش‌دهنده، در حل تضاد خود، آموزش‌گیرنده می‌شود، باید پرسید پس ذات‌باوری در کجا است؟ در صفحه ۱۱۹ می‌نویسد که در آثار مهم مارکس بحث از تکامل انسان مطرح است که در جامعه سرمایه‌داری مربوط به «کار از خودبیگانه» می‌شود و حل آن انسان را به آزادی اجتماعی می‌رساند. بار دیگر بایستی پرسید با کدام اطمینان استاد از نظرات ذات‌باورانه‌ی مارکس سخن می‌راند، در حالی که جامعه‌ی سرمایه‌داری را مارکس به‌مثابه یک دوران گذار در زندگی انسان می‌خواند که با حل تضادهای مربوط به آن انسان مناسبات تولیدی جدیدی را به‌وجود خواهد آورد که بار دیگر خود انسان به‌وجود آورنده‌ی این مناسبات، می‌باید آموزش‌گیرنده از این مناسبات شود.

حال مقایسه کنیم دو نظریه راجع به عدم ثبات ذات؛ یعنی نظریه هگل و مارکس را. جایی که هستی از نظر هگل تجلی روح در شرایط معین است؛ یعنی متناهی شدن نامتناهی که هر مرحله متناهی شدن برابر است با مرحله‌ای از شدن بشری و چون امر متناهی یک روند است که بایستی به متضاد خود تبدیل گردد، لذا امکان تبدیل شدنش به حالت دیگر را در ذات خود دارد؛ بنابراین برای هگل، امکان همیشه پیشانی است زیرا بدون وجود آن، تبدیل متناهی به نامتناهی غیرممکن می‌گردد. از نظر مارکس این امکان یک عینیت واقعی، یعنی پراتیک انسانی است که امکان تغییر و تحول را ممکن می‌گرداند و در همین رابطه است که استاد به این نتیجه محتوم می‌رسد «تعریف از پسامدرن به این دلیل غیرممکن شده است، زیرا خود "من" تبدیل به یک معضل فلسفی شده است و حل نشدنی» (همانجا، صفحه ۹-۱۲۸). استاد بعد از این ادعا یعنی لاینحل بودن «من» ادعای دیگری را به دنبال آن ردیف کرده و می‌گوید «به‌هرحال بسیاری از اندیش‌گران پسامدرن با مارکس درست به این دلیل که او تلاش کرده بود تا نظریه‌های کلان ارائه کند، مخالفت کرده‌اند» (همانجا، صفحه ۱۲۸)، و در این مورد از فوکو در تأیید نظرات خود نقل می‌کند: «اهمیت کار فوکو در این است تا ثابت کند که هرچه میزان دانائی آدمی بیش‌تر می‌شود، نه آزادی بل کارائی قدرت و پایگان اجتماعی بیشتر می‌شود» (همانجا). در مورد نظریه کلان بعد از شرح درباره «من» بدان خواهیم پرداخت ولی ابتدا به‌ساکن بایستی گفت که نظریه فوکو برخلاف نظریه هگل است که آزادی را درک ضرورت دانسته بود. فوکو دانش را آلت تسلط می‌خواند و در آن حتماً آلت آزادی نمی‌بیند. در عمل اندیشه‌ورزی بدبینانه‌ی بورژوائی پیروزی فلسفی‌اش را که هر چیز را منفرد و منزوی از دیگر چیزها می‌سازد، دقیقاً تابع همان انتقاد مارکس به فرد تک افتاده گرداند، که در این‌جا در رد نظریه کلان بار دیگر عرض اندام می‌کند. لذا نظریه فوکو، حداقل در این نقل‌قولی که آورده شده است، خلاف نظریه استاد می‌باشد.

استاد در این ادعا که «من» معضل فلسفی شده و حل‌ناشدنی و با ادعای دیگرش که نظریه کلان یا آبر روایت نداریم، بار دیگر به همان موضع قبلی خود که نسبی‌گرایی را اساسی خوانده بود، رجوع می‌کند و توجه نمی‌کند که اگر همه چیز را نسبی بدانیم، خود نسبی‌گرایی یک آبر روایت یا نظریه کلان می‌شود. درواقع استاد به معضل خود همانند تمام روشن‌فکران بورژوا که معیار همه چیز را در «عقلانیت» برآورد می‌کنند و لذا متابولیسم جامعه سرمایه‌داری را که فرد را به‌مثابه فرد تک‌افتاده و منزوی ارزیابی می‌کند، درک نکرده است.

اما پاسخ مارکس به این معضل و حل آن چه‌گونه بود؟

انسان در تولید و بازتولید با دو ابژه، یکی طبیعت و دیگری مناسبات اجتماعی روبه‌رو می‌شود. طبیعت به شکل داده‌اش و ساختار اجتماعی هم‌راه که هم‌راه فرآیند تولید و بازتولید پدید آمده است. به‌دیگر سخن رابطه‌ی انسان با طبیعت از طریق تولید و بازتولید همراه با مناسبات معین بین خود انسان‌ها می‌شود. به این‌سان در تولید سوژه و ابژه دارای رابطه‌ی علت و معلولی، به این معنا که یکی از دیگری ناشی شده است، نیستند، بلکه هم‌راه و هم‌زمان فرآیند

تولید را فعلیت می‌دهند. بنابراین در چنین رابطه‌ای انسان تولید کننده به صورت سوژه و ابژه با خود روبه‌رو می‌شود و این هم‌زمانی در وجود تناقض واقعی در برابری‌های اجتماعی و در عین حال تناقض منطقی در اندیشه را نشان می‌دهد؛ یعنی بیان تناقض واقعی در اندیشه، امکان تناقض را پدید می‌آورد و بیان تناقض اندیشه در برابری‌ها، شکل تناقض را تغییر می‌دهد. به بیان دیگر اگر تناقض واقعی در پراتیک در فرآیند تبدیل پراتیک به تئوری، تناقض تازه‌ای در تئوری بوجود آورد، در فرآیند وارونه، این تناقض تازه در پراتیک پیکر می‌یابد. لیکن بایستی متوجه بود که اگرچه این دو امکان تناقض (تناقض واقعی و تناقض منطقی) هم‌روند هستند ولی به معنای این نیست که همواره از یک تناظر یک به یک، پیروی می‌کنند. مثلاً شکلی از تناقض منطقی (تناقض در اندیشه به شکل تز، آنتی‌تز و سنتز) را نمی‌توان به تمام تاریخ و همه‌ی مسائل اجتماعی تعمیم داد. به عنوان مثال رشد سرمایه‌داری در جوامعی مثل ایران و امریکا از قانون نفی‌نفی پیروی نکرده‌اند. از این‌رو تعمیم این روش منطقی به تمام پروسه‌های تاریخی، متافیزیکی است.

انسان از بدو پیدایش براساس دیالکتیک بین فرد فیزیکی و جزء اجتماعی هستی یافته‌است و در محیط‌هایی که انسان تنها از طریق جماعت بود که قادر به حفظ هستی‌اش و بازتولید آن می‌شد، ناچاراً به جزء اجتماعی محکوم بود. اما تحول مالکیت از اشتراکی اولیه به اشکال دیگر (برده‌داری، مالکیت مشاع زمین، مالکیت ژرمنی) مبارزه‌ای را بین انسان‌ها باعث شد، تا فرد را از جزء اجتماعی به فردیت اجتماعی تکامل دهد. منظور از فردیت، فاعلیت تاریخی است و این عمل ممکن نمی‌شد مگر از طریق سلطه بر هردو ابژه طبیعت و ساختار اجتماعی. زیرا در جایی که زندگی فرد، تنها از طریق جامعه ممکن می‌شد، فرد کوشید که بر آن دو ابژه تسلط یابد و در همین کشاکش او اجباراً به سوی تشکلهای جمعی و متناسب با جای‌گاه خود در فرآیند تولید کشانده شد و هر قدر میل به سلطه در آوردن این دو ابژه (یعنی تملک خصوصی وسائل تولید) گریزناپذیرتر می‌گردید، تلاطمات در آن روابط نیز قوی‌تر، شدیدتر و خصمانه‌تر می‌شد، تا حدی که در شیوه تولید سرمایه‌داری این فرآیند خصوصی شدن مالکیت به نهایت خود رسیده است و در فرد فیزیکی ادغام می‌شود.

حال با توجه به گفته‌های بالا و در نتیجه‌گیری از آن‌ها دو نکته را برجسته می‌کنیم:

یکم: تبدیل اشکال زندگی اجتماعی انسان به یک‌دیگر مبتنی بر نقد مثبت، یعنی از میان رفتن عناصری به طور کلی، پیدایش عناصری کاملاً جدید و گذار برخی عناصر از اشکال قدیم به جدید.

دوم: رابطه سوژه و ابژه؛ یعنی انسان و ساختار، در تبدیل این اشکال، خود دیالکتیکی مبتنی بر نقدمنفی - نقد مثبت است. به دیگر سخن تعیین‌کنندگی و تعیین‌شوندگی سوژه و ساختار به وسیله یک‌دیگر همواره به واسطه‌ی عنصر دیگری وساطت می‌شود و علاوه بر این اشکال، ایدئولوژی به عنوان یک عایق نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای را به عهده می‌گیرد. لیکن در شیوه تولید سرمایه‌داری و تنها در آن، هم‌زمانی گرایش به تناظر بلاواسطه نفی و اثبات و یا تناظر یک به یک، دیده می‌شود. این شیوه‌ی گرایش به فردیت اجتماعی، گرایش خصوصی شدن مالکیت را در فرد فیزیکی ادغام کرده و تکامل می‌دهد. فرد استقلال خود را به مثابه‌ی موجود اجتماعی باز می‌یابد و به تنهایی

(منفرداً) ابزار تولید را به تملک خود درمی‌آورد که در جامعه‌ی مدنی به صورت سوژه‌ی منفرد و مختار در می‌آید که همان‌گونه که در تملک خود آزاد است، مالک عقاید و نظریات خود هم می‌شود که می‌تواند آن تملک را به هر کس و در همه‌جا بفروشد برساند و عقایدش را در هر جا بیان کند. اما این شیوه و جامعه مدنی مربوط به آن، هم‌زمان و هم‌راه و هم‌پا با بخشیدن چنین هویتی به انسان منفرد، به واسطه‌ی کارکردهای ویژه‌اش این هویت را از او می‌ستانند. اما چرا و چه‌گونه؟ اگر در جوامع ماقبل‌سرمایه‌داری در روند تکامل جزئیت به‌فردیت، انسان امکان داشت تا اندازه‌ای بدون وساطت جامعه، هستی خود را حفظ کند - نمونه‌ی آن ترکیب کشاورزی و پیشه‌وری در شیوه تولید آسیائی، که خود بیان‌گر کل نبودن جامعه بود - حال آن‌که جامعه سرمایه‌داری آن مجموعه پیشین را به یک کل مبدل می‌سازد و لذا هیچ جزئی دیگر نمی‌تواند بدون ارتباط با کل امکان حیات داشته باشد. مثلاً فروش نیروی کار، و همراه با آن فردیت اجتماعی را نیز تأمین می‌کند. نتیجه چه خواهد شد؟ انسان عضو جامعه‌ی مدنی در دیالکتیک بین فرد - جزء خود را معرفی شده می‌یابد و انسان به‌عنوان فرد مالک نیروی کار خویش است، اما این تملک زمانی ممکن است تحقق یابد که در کار غیر، یعنی سرمایه عینیت یابد. نیروی کار فرد به‌شرطی در تملک فرد است که به‌وسیله سرمایه یعنی کار عینیت‌یافته خریداری شود و نیروی کار فرد تنها به این شرط نیروی کار قابل مصرف است که در عین حال نیروی قابل مبادله نیز باشد. از این‌رو در این جامعه رابطه‌ی فرد با مجموعه‌ی زیستش از یک دیالکتیک ویژه‌ی نقد منفی و نقد مثبت پیروی می‌کند که همان تناظر نفی و اثبات است؛ یعنی تناظر یک به یک است. فرد برای تحقق اهداف خود مجبور است دیگران را وسیله قرار دهد و در همان حال و هم‌پا با آن، وسیله‌ی هدف دیگران واقع می‌شود. به‌قول مارکس در این شیوه‌ی تولید، این عناصر در ضمن بازتولید ذات خود، ذات مقابل و یا نفی خود را تولید می‌کنند. یعنی همان فرآیندی که انسان را از یک جزء اجتماعی در یک مجموعه به جزء - فرد در یک کل مبدل می‌کند. مثلاً کارگر را به انسان آزاد برای فروش نیروی کارش تبدیل می‌سازد، اما هم‌زمان او را نیز از شرایط عینی تولید جدا و آن شرایط را در قطب مخالف، مستقل می‌نماید. نتیجه‌ی آن وجود سرمایه‌ی متضمن کار مزدی و برعکس است. در این رابطه‌ی نفی و اثبات است که می‌توان به معضل «من»، یعنی فرد در شیوه تولید سرمایه‌داری برخورد نمود. حال با توجه به این تناقض واقعی می‌توان اولاً، شرایط تکوین سرمایه را از شرایط بازتولید آن جدا نمود و دوماً، بر این پایه کمونیسم را چون اتوپی مثبت مطرح کرد، که شرح آن را به‌بعد موقوف می‌کنم.

به‌دیگر سخن الغای جزئیت - فردیت اجتماعی در کل جامعه‌ی سرمایه‌داری در حوزه‌ی نقد منفی، و اثبات فردیت اجتماعی در مناسباتی غیر از آن یعنی در حوزه‌ی نقد مثبت، بررسی می‌شود. بنابراین مسئله‌ی جزئیت - فردیت «من» در جامعه سرمایه‌داری و کل بودن خود شیوه تولید که دائماً خود را بازتولید می‌کند، ایدئولوژی بورژوازی را می‌سازد که می‌باید در همه سطوح، آن را افشا نمود و وسائل فراتر رفتن از آن را فراهم کرد.

استاد از قول دیگران نقل می‌کند: «که نظریه کلان بحران‌زا است... دانائی نامطمئن است» (همانجا، صفحه ۱۲۸)، اما استعمار و نظریه راجع به آن نه تنها نظریه‌ی کلان بود، که بحران‌زا هم نبود. یا مبارزه برای آزادی‌های

سیاسی و برابری زن و مرد هم نظریه کلان است و هم بحران‌زا نیست. بحران در این دو رابطه نه مربوط به نظریات، بلکه در مقاومت ارتجاع در تحقق این نظریات بوده‌است، ضمن آن که هم نظریه استعمار و هم آزادی‌های سیاسی و برابری زن و مرد جایگاهی در روابط واقعی و مبتنی بر سلطه دارند و می‌توانند به مناسبات واقعی بدل شوند، چنان که تا حدودی آزادی سیاسی و برابری در جوامع غربی شده‌اند. قبول نظریه شیوه تولید سرمایه‌داری از جانب استاد و دفاع از آن، باز هم نظریه‌ای کلان است که در بحث راجع به دیکتاتوری پرولتاریا به آن خواهیم پرداخت.

یادداشت‌ها

- ۱ - احمدی، بابک؛ مارکس و سیاست مدرن، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۹، چاپ ششم ۱۳۹۳.
- ۲ - احمدی، بابک؛ واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس، نشر مرکز - چاپ دوم.
- ۳ - در اوایل سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد مجلات وقت، از جمله ترقی و آسیای جوان عکس لخت مادرزاد پسران خردسال را چاپ می‌کردند اما هیچ زمانی عکس دختران خردسال چاپ نگردید که خود این بیان‌گر این واقعیت بود که جامعه کدام مسائلی را اجازه می‌داد و کدام را مجاز نمی‌دانست.
- فروم در نظراتش راجع به مارکس مدعی گشت میان مناسبات تولید و فراساختار در نظریه‌ی مارکس خلائلی وجود دارد که روانشناسی می‌تواند آنرا پر نماید. او دو واژه‌ی «منش اجتماعی» و «ناخوآگاه اجتماعی» را ابداع کرد تا به یاری آن‌ها بتوان این خلاء را برطرف نمود. عملاً در آن سال‌ها انسان‌های معدودی به معضل ایدئولوژی به مثابه امری ابژکتیو پی‌برده بودند و باقی روشن‌فکران، من جمله فروم ایدئولوژی را آگاهی ارزیابی می‌کردند و فروم در این مورد و در رابطه‌ی ترمیم نظریه مارکس روانشناسی را عمده کرد و لذا درک نکرد که: اولاً، این ایدئولوژی است که به عنوان عایق، مانع آگاهی واقعی انسان از مناسبات تولیدی و فراساختار می‌گردد. دوماً، ایدئولوژی در جامعه سرمایه‌داری، یعنی فیتیشیسم کالایی، خود عامل اصلی بیگانگی است که نقد آن، روابط پنهان شده را آشکار می‌سازد و روانشناسی نیز با درک مارکسی از ایدئولوژی می‌تواند مفاهیمش را منطبق با آن گرداند و نه مفاهیم خود را جانشین ایدئولوژی نماید.
- ۴ - مارکس راجع به علم در ایدئولوژی آلمانی چنین می‌نویسد: «ما فقط یک علم مجزا، [یعنی] علم تاریخ را می‌شناسیم. می‌توان به تاریخ از دو جنبه نگریست و آنرا به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تقسیم نمود. اگرچه این دو جنبه جدائی‌ناپذیرند؛ مادام که انسان وجود دارد، تاریخ طبیعت و تاریخ انسان به یک‌دیگر وابسته‌اند. تاریخ طبیعت که علوم طبیعی خوانده می‌شود، در اینجا مورد نظر ما نیست، ولی می‌بایست تاریخ انسان را بررسی نمائیم، چرا که تقریباً کل ایدئولوژی یا به برداشت تحریف شده از این تاریخ منجر می‌شود، یا به تجرید کامل از آن. خود ایدئولوژی همانا فقط یکی از جوانب این تاریخ است.» (مارکس - ایدئولوژی آلمانی - فارسی - ص ۳۸)
- ۵ - آدورنو، تئودور، دیالکتیک منفی، متن آلمانی، انتشارات زور کامپ، ص ۴۴.

- ۶- خسروی، کمال «[دیالکتیک پنهان شدن پشت عریانی](#)»
- ۷- انگلس در نامه‌ی معروفش به بلوخ. مجموعه آثار؛ آلمانی، جلد ۲۷، ص ۲۹۳
- ۸- مارکس، فقر فلسفه، ترجمه فارسی، انتشارات سیاهکل - ص ۲۸.
- ۹- مارکس - نقد فلسفه‌ی حق هگل، متن آلمانی، ص ۲۹۶.