

# میراث اخلاقی مارکسیسم<sup>1</sup>

ریموند گوئیس

برگردان زهیر باقری نوع‌پرست

## 1. میراث؟

سخن گفتن از «میراث» چیزی به مثابه مرده در نظر گرفتن آن است، هرچند می‌توان این کار را با پیشفرض اینکه این مرگ رخ داده انجام داد. نظریه‌ای که دیگر پذیرفته شده نیست، کسی درباره آن بحث نمی‌کند، دیگر به آن فکر نمی‌شود، و دیگر کسی را وادار به عمل نمی‌کند مرده است. بنابراین، سخن گفتن از میراث مارکسیسم یعنی آن را به این معنا مرده در نظر بگیریم. با «نظریه» نامیدن مارکسیسم، منظور من این نیست که می‌توان مارکسیسم را در یک عبارت واحد کلی خلاصه کرد مثل اینکه بگوییم عامل زخم معده عفونت باکتریایی است (و نه استرس)، یا زمین دور خورشید می‌چرخد (نه برعکس)، یا پول بد، پول خوب را از رواج می‌اندازد. البته تک «نظریه‌هایی» به این معنا، در هدایت اعمال ما اهمیت بسیار زیادی دارند، ولی آنها تنها ساختارهای مهم در زندگی عملی و شناختی ما نیستند. ما همچنین به مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط به هم پیچیده، مفروضات، روش‌ها، و فرمانها وابسته‌ایم و از آنها بهره می‌گیریم تا بدانیم چگونه به فهم جهان دست پیدا کنیم، و ادعاهایی در مورد اینکه چه چیزهایی مهم‌اند و چه چیزهایی اهمیت کمتری دارند و غیره را بررسی کنیم. نمونه‌هایی از «نظریه‌های با مقیاس بزرگ» به این معنا شاید مسیحیت، لیبرالیسم، پوزیتیویسم، جهان‌سومی‌گرایی، «رویکرد اقتصادی به رفتار انسان» (1) یا مارکسیسم باشند. هیچ یک از اینها را نمی‌توان به راحتی به یک مدعا فروکاست. اگر کسی بخواهد می‌تواند آنها را «برنامه»، «رویکرد»، «چهارچوب» یا حتی (اگر به اندازه کافی کلی و فراگیر باشند) «جهان‌بینی» هم بنامد. در هر حال، بقا یا نابودی «نظریه» به این معنای گسترده‌تر معمولاً با تایید یا رد یکی از این واحدهای نظریه‌ای که در هر زمانی ممکن است با آن نظریه مرتبط دانسته شوند، رخ نمی‌دهد. آنها معمولاً ساختاری به اندازه کافی باز دارند و به اندازه کافی قوی هستند و می‌توانند تغییرات مهم در خود ایجاد کنند، حتی رد برخی از اعضای تشکیل دهنده اصلی آنها، در حالی که هویت خود را حفظ می‌کنند. در جایی از زمان نگرش‌های زمین‌محور نسبت به جهان بخش مهمی از مسیحیت بودند،

<sup>1</sup> Geuss, R. (2015). The Moral Legacy of Marxism. *Analyse & Kritik*, 37(1-2), 51-70.

ولی برخلاف ترس‌ها و توقعات بسیاری از اندیشمندان مسیحی عصر جدید نخستین، پذیرفتن خورشیدمحموری در واقع تفاوت چندانی در نفوذ کلیسا بر تعداد بسیار زیاد افراد در اروپا و کشورهای تابع آن ایجاد نکرد. نظریه‌های مقیاس بزرگ یا جهان‌بینی‌ها اغلب به شکل اعجاب آوری قوی‌اند.

پس چگونه چنین «نظریه مقیاس بزرگی» می‌میرد؟ اگر آنچه ممکن است عوامل تصادفی یا خرده‌نامیده شوند را کنار بگذاریم – مثلاً یک بیماری مسری ساکنان شهرهایی که ایده تکذات باوری در مورد مسیح بین آنها قوی است، را بکشد - «مرگ» به بیان کلی می‌تواند به دو گونه دلیل رخ دهد. اول، گروه‌های قدرتمند که منافع شخصی در جلوگیری از عمل بر اساس نظریه‌ای مقیاس بزرگ دارند ممکن است با به کارگیری هر وسیله‌ای که جامعه برای آنها فراهم می‌کند، اعمال بخصوصی انجام دهند یا سیاست‌هایی را اتخاذ کنند تا آن نظریه سانسور، به حاشیه رانده، سرکوب یا بی‌اعتبار شود. بنابراین، کلیسای کاتولیک جوردانو برونو را به خاطر باور داشتن به افکاری که از نظر کلیسا فتنه‌گرانه محسوب می‌شدند و ترویج آن باورهای فتنه‌گرانه، سوزاند و جوامع بسیاری سانسورچی‌های رسمی دولتی داشته‌اند که تصمیم می‌گیرند چه چیزی منتشر شود، چه نمایش‌هایی تولید شوند، و چه مطالب تصویری‌ای نمایش داده شوند و توزیع شوند. ولی تلاش برای به حاشیه راندن ممکن است ظریف‌تر باشد. از این رو در دوران جنگ سرد سازمان سیا به شکل گسترده‌ای به هنر انتزاعی کمک مالی می‌کرد، با این امید که تاثیر این عمل این باشد که دکترین شوروی مبنی بر «رنالیسم سوسیالیستی» از نظر فرهنگی نامربوط به نظر بیاید و از این طریق جاذبه مارکسیسم را کاهش دهد. تنوع استراتژی‌ها و ترفندهایی که می‌توانند در این راستا به کار گرفته شوند بسیار گسترده است (2) و همه این استراتژی‌ها به یک اندازه کارا نیستند و البته برخی از آنها اصلاً کارا نیستند. از این رو گاهی گفته می‌شود نمایش هنری نازی‌ها تحت عنوان «هنر فاسد» در مونیخ در دهه 30 سده بیستم، که هدفش ایجاد نفرت گسترده عمومی بود تاثیر معکوس گذاشت چرا که بسیاری از افرادی که به آن نمایشگاه رفتند از آنچه دیدند خوششان آمد.

توانایی سازمان‌های بزرگ با منافع مشخص برای جهت بخشیدن به توجه عمومی و تاثیر گذاشتن بر رویکرد و باورهای عمومی از طریق مداخله‌های مشخص قابل توجه است، ولی احتمالاً بدون محدودیت نیست. اگر کسی بخواهد مرگ یک رویکرد نظری مقیاس بزرگ را بفهمد، چنین مداخله‌ای معمولاً تمام داستان نخواهد بود. عامل دوم مهم‌تر خواهد بود. یک نظریه زمانی به این معنا می‌میرد که دیدگاه کلی آن به جهان یا بخش مهمی از آن برای بخش گسترده‌ای از جامعه نامرتب یا نامحتمل به نظر بیاید. چرا باید در مورد دیدگاهی که به نظر نمی‌آید در مورد تجربیات ما در جهانی که زندگی می‌کنیم اصلاً صادق باشد بحث کنیم یا آن را بپذیرا باشیم؟ از این رو، در جامعه‌ای که در آن متصدیان کمی وجود دارند، و آنها هم بی‌عرضه یا به شدت فاسد، یا صرفاً با جهان اطراف خود رابطه‌ای ندارند، این ادعا که تمام اختلاف نظرها باید (یا حتی می‌تواند) با «ارجاع به متصدیان منصوب شده» حل و فصل شود به نظر

افراد خیلی محتمل نمی‌آید. در مقایسه با ساکنان جوامع اروپای غربی معاصر که نظارت و کنترل شدیدی در آنها وجود دارد، چنین سخنی برایشان محتمل به نظر می‌آید.

عوامل متفاوتی که در بالا به آنها اشاره شد نافی یکدیگر نیستند. بخشی (ولی در کل فقط بخشی) از دلیل اینکه چرا گونه‌های مشخصی از نگاه کردن به جهان به نظر مردم طبیعی و معقول می‌آید این است که نهادهایی فعالیت می‌کنند تا این باور را تقویت کنند. ولی حتی در این مورد همیشه یک سیاست آگاهانه در کار نیست. این تقویت واقعا موثر می‌تواند از طریق اعمال افراد و نهادها که ممکن است حتی «صادقانه» به انجام آنها مشغول باشند، رخ می‌دهد. بخشی از دلیل اینکه افراد باورند دارند «در جامعه رقابت شدیدی وجود دارد و هر کسی حاضر است برای رسیدن به هدفش به دیگران آسیب بزند» به خاطر این است که به آنها گفته می‌شود صحیح است – همانطور که وجود این اصطلاح خودش نشان می‌دهد – ولی تا حدودی هم به این خاطر است که در جامعه ما این مشاهده به نظر صحیح می‌آید. (3) فعالیت نهادهای ما این دیدگاه را که جهان جایی است که هر فرد تنهاست و تنها ارزشها ارزشهای مالی هستند، تقویت می‌کنند. این جور نیست که بانکداران در چیس (Chase) یا بارکلیز (Barclays) بنشینند و عامدانه نقشه بریزند که این باورها را تقویت کنند. این بدان معنا می‌بود که آنها به یک معنا واقعا می‌دانستند که غلط و آسیب پذیر هستند و به حمایت آگاهانه نیاز دارند، ولی من فکر می‌کنم همیشه اینچنین نیست: بسیاری از افراد مرتبط در واقع چنین باورهایی دارند. بنابراین، این برعکس تئوری «توطئه» است.

همچنین باید یادآور بشم که میراث چیزی است که ارتباط، اهمیت یا ارزش ادامهداری دارد ولی ضرورتا ارزش مثبتی ندارد. در بسیاری از جوامع نه تنها می‌توانم دارایی به ارث ببرم، بلکه همچنین می‌توانم قرض و وظایفی را به ارث ببرم، همانطور که ممکن است یک نقص عضو ژنتیکی را به ارث ببرم، یا میراث جوانی‌ای که به شکلی نامطلوب سپری شده می‌تواند یک بیماری مزمن یا طبیعی شرور باشد. عوامل منفی میراث مارکسیسم به شکل تهوع‌آوری مورد بررسی قرار گرفته و هیچکس در معرض این خطر که آنها را نادیده بگیرد نیست. در زمینه این مقاله، آنچه اساسا بدان علاقه دارم، آن چیزی است که می‌توان عوامل «مثبت» در یک میراث نامیدش. بنابراین سخن گفتن از میراث مارکسیسم یعنی بررسی آن به عنوان یک جریان پیچیده که به معنایی تمام شده، گذشته، از دور خارج شده یا مرده، ولی عواملی در آن وجود داشت که لیاقت پیگیری و بهسازی دارند.

## 2. میراث اخلاقی؟

ولی «میراث اخلاقی» چیست؟ بررسی کردن این پرسش به طور خاص سخت است، بخشی از دلیل آن این است که «اخلاقی» و مشتقات آن به طور کلی به روشهای متنوع به کار گرفته می‌شوند، که اغلب

آنها خیلی مشخص نیستند یا به خوبی تعریف نشده‌اند حتی با استاندارد عباراتی که به پدیده‌های انسانی اطلاق می‌شوند. علاوه بر این، اینکه «اخلاق» چیست و چگونه باید آن را فهمید دقیقاً بحثی است که بین مارکسیسم و رقبای متعدد آن وجود دارد.

دوست دارم با ایجاد سه تمایز که به نظر من در بحث در مورد میراث اخلاقی محتمل مارکسیسم مفید است، شروع کنم. اول اینکه تفاوتی بین «اخلاق» به عنوان کیفیتی بالقوه برای برخی از اعمال، فعالیت‌ها، و نهادهای انسانی وجود دارد و باید این را از «اخلاق» به عنوان شکلی از اندیشیدن یا نظریه‌پردازی درباره این اعمال، فعالیت‌ها و اشکال فعالیت‌های فردی و جمعی و نهادها تفکیک کرد. بنابراین، از یک طرف، چیزهایی وجود دارند که ما آنها را در کل یا معمولاً فعالیت‌های خوب یا روش‌های خوب برای مدیریت خود و ساختار بخشیدن به فعالیت‌هایمان می‌پذیریم (به عنوان مثال، تنوع بخشیدن به تولید کشاورزی خود، آموزش پزشکی و پرستار با استاندارد بالا، اطمینان حاصل کردن از اینکه سیستم فاضلاب در شهرها وضعیت خوبی دارند، تنظیم کردن ترافیک سنگین ماشین با وضع کردن قواعد مشخص و غیره) و چیزهایی که در کل و معمولاً به عنوان فعالیت‌های بد یا روش‌های بد رفتار کردن می‌پذیریم (دوئل کردن، اعدام‌های علنی و عمومی، نقص عضو آلت جنسی زنان، پر کردن مراکز قدرت دولتی با افرادی که تنها صلاحیت آنها وراثت است). «پذیرفتن» اینجا به رفتار واقعی مرتبط است. ما «چیزی را خوب در نظر می‌گیریم» یعنی میل داریم آن را ترویج و بهسازی کنیم، مورد تجلیل قرار دهیم، وقتی این فعالیت در خطر است ابراز نگرانی کنیم و غیره. و به همین قیاس برای آنچه که به عنوان چیزی «بد می‌پذیریم». هرچند، علاوه بر این باور که برخی فعالیت‌ها ممکن است «به خودی خود» خوب یا بد باشند، اغلب می‌پذیریم روش‌های مشخصاً خوب و بدی برای مدیریت و اجرای این فعالیت‌ها، مشارکت در آنها، و در هم تنیدن آنها وجود دارد.

حتی اگر در جوامع ما توافقی گسترده درباره این فعالیت‌ها و اینکه کدام روش‌های مدیریت بهتر و کدام بدتر است داشته باشیم، ممکن است اختلاف نظر تئوریک قابل توجهی درباره اینکه چگونه این فعالیت‌ها را بفهمیم، گونه‌های عمل، یا نهادهای مورد نظر داشته باشیم، و درباره اینکه چرا ساختار بخشیدن به آنها به یک شکل در عوض شکل‌های دیگر به طور خاص خوب یا بد است اختلاف نظر داشته باشیم. بنابراین، اخلاق «واقعا موجود» در فعالیت‌های پذیرفته شده ما و روش‌هایی که فعالیت‌ها را می‌پرورانیم تجسد یافته، و علاوه بر آن «اخلاق» به عنوان تئوریزه کردن اعمال را داریم. بنا به دلایل مشخص اینها کاملاً از یکدیگر جدا نیستند، چرا که به عنوان مثال معمولاً رابطه‌ای وجود دارد بین اینکه افراد به طور کلی فکر می‌کنند چگونه باید عمل کنند و آنچه‌ان که در واقع در ارزش گذاشتن، پیگیری و پرهیز از گونه‌هایی از رفتارها در زندگی خود عمل می‌کنند. از طرف دیگر، این دو کاملاً هم یکسان نیستند، چرا که افراد اغلب از فعالیت‌هایی که دیدگاه نظریشان به آنها می‌گوید «بهتر است وجود نداشته باشد» در

واقعیت پرهیز نمی‌کنند یا به سمت از بین بردن آنها پیش نمی‌روند. افراد اغلب در مورد آنچه برایشان ارزش دارد دچار توهم‌اند، و اغلب به شکل سیستماتیک کارهایی انجام می‌دهند که فکر می‌کنند نباید انجام دهند، و اغلب استاندارد بالایی از خودآگاهی، انسجام و غیره بر خود اعمال نمی‌کنند. (4)

دومین تمایز بین «اخلاق» در معنایی گسترده و «اخلاق» در معنایی جزئی است. در معنای گسترده، «اخلاق» دربرگیرنده هرگونه تمایز سیستماتیک بین بهتر و بدتر در جهان انسانی است، به خصوص اگر «بهتر و بدتر» را بتوان به عمل انسانی مرتبط کرد، یعنی به اخلاق مرتبط است اگر بتوان گفت (در عام‌ترین معنا) تو باید آن را انجام دهی، یا به شکل بخصوصی عمل کنی. مسواک زدن دندانهای خود در صبح در عام‌ترین معنای این عبارت اخلاق است چرا که همه «باید» آن را انجام دهیم؛ انجام دادن آن بهتر از انجام ندادن آن است چرا که اگر این کار را نکنیم امکان دارد دندان‌هایمان فاسد شود. بنابراین در این معنای گسترده، «اخلاقی» را میتوان با «(صرفاً) توصیفی» تمایز بخشید (همانند روایتهای درون کتابهای داندانپزشکی درباره پیشرفت فساد دندان و بیماری لثه) (5). معنای جزئی‌تر «اخلاق» در غرب معنایی است که با شدت و حدت بیشتری تحت تاثیر مفاهیم باقی مانده مسیحی و پسامسیحی قرار دارد. در اینجا «اخلاقی» یقیناً متمایز از (اگر نه در واقع در مقابل) صرفاً از روی احتیاط، ابزاری و تاکتیکی است؛ تصور بر این است که «باید اخلاقی» خاصی وجود دارد که از «باید» از روی احتیاط «تو نباید با آن سگ نگهبان در بیفتی» (چون می‌تواند به تو حمله کند) یا این «باید» ابزاری در جملاتی مانند «تو باید اینجا به سمت راست بپیچی» (نه سمت چپ، چون جایی که می‌خواهی بروی در این مسیر قرار دارد) متفاوت است.

«خوب اخلاقی» اغلب چنین تعبیر می‌شود که معنای آن چیزی است شبیه «خوب درون خود» (در تمایز ظاهری با «خوب در نسبت با برخی اهداف مفروض ممکن»، مانند پرهیز از درگیری با یک سگ به منظور جلوگیری از آسیب دیدگی یا سریع‌تر رسیدن به مکانی خاص). مصداق کهن‌الگوی «اخلاق» برای برخی چنان است که یک مسیحی یا کانتی چنین پندی بدهد: «با اینکه ممکن است برای تو مطلوب باشد، به دیگران آسیبی نرساند، و حتی به دیگران منفعت هم برساند، با این حال تو «نباید» در این شرایط دروغ بگویی». این معنای جزئی «اخلاق»، خود گاهی با آپاراتوس کاملاً جدیدی از ایده‌ها در مورد انگیزه، انتخاب، قصد، تقصیر، شاید حتی وجدان و (گاهی اوقات) بی‌ارتباطی پیامدهای واقعی به ارزشگذاری عمل مرتبط می‌شود.

تمایز سوم بین انجام قضاوت اخلاقی و «اخلاق‌گرایی» است. قضاوت اخلاقی کردن یعنی قضاوت بر سر اینکه برخی نهادها، اعمال یا رویکردها به لحاظ اخلاقی ارزشمند یا خوب، قابل قبول یا غیرقابل قبول‌اند (در معنای گسترده تر «اخلاقی»)، یا اینکه از نظر اخلاقی مجاز برشمرده می‌شوند یا مطلقاً

ممنوع‌اند (در معنای جزئی‌تر اخلاق). «اخلاق‌گرایی» یعنی در زمینه نامناسب قضاوت اخلاقی کردن، یعنی قضاوت اخلاقی را در زمینه‌ای یا به شکلی مطرح کنیم که به نظر بیاید برای آن بیش از اندازه، وزن یا تاثیرگذاری قائل شده‌ایم یا اهمیت و تاثیرگذاری اشتباهی برای آن در نظر گرفته‌ایم. پس اگر بگویم که باید دندان خود را صبح مسواک بزیند، (به معنای گسترده‌تر) در حال قضاوت اخلاقی هستم و اگر بگویم هیچ‌گاه نباید دروغ بگویند (فارغ از پیامدهای آن) قضاوت اخلاقی (به معنای جزئی‌تر) کرده‌ام؛ اگر من جرم‌شناسی باشم که در مواجهه با این پرسش که افزایش نوع خاصی از جرم در منطقه‌ای مشخص را چگونه تبیین کنم، چنین پاسخ بدهم «به این خاطر است که افرادی که در آنجا زندگی می‌کنند خبیث‌اند» با مصداق اخلاق‌گرایی مواجهیم، چرا که حتی اگر خبثات آدمهای آن منطقه صحت داشته باشد، پاسخ مناسب یا مرتبط به این پرسش نیست. رییس مدرسه‌ای که باور دارد با موعظه دانش‌آموزان درباره اینکه سیگار کشیدن، باده‌گساری، مصرف مواد مخدر، و فعالیت‌های جنسی نوجوانان «شر دورن خود هستند» به شکل موثری مانع از انجام هر یک از این اعمال توسط دانش‌آموزان خواهد شد نیز مصداق دیگری از اخلاق‌گرایی است. خود مارکس هنگامی که نظرات شخصی به نام هاینتسن را بررسی می‌کند این مثال را (6) می‌زند<sup>2</sup>. ولی شما با بیان اینکه به دلایل اخلاقی با یک نهاد مخالف هستید تبیینی از خاستگاه (یا کارکرد) آن نهاد ارائه نمی‌کنید. به همین شکل، گفتن اینکه ژاکوبین‌ها «هیولا» بودند – یکی دیگر از مثال‌های مارکس – کمکی به فهم انقلاب فرانسه نمی‌کنیم. اینها مواردی از اخلاق‌گرایی‌اند چرا که قضاوت اخلاقی در زمینه جستجو برای تبیین، نامناسب/بی ربط/بی فایده است.

مشخصاً انواع متفاوتی از «رفتار اخلاق‌گرایانه» وجود دارد، بسته به روش‌های متفاوت متعددی که در آن ممکن است چیزی نامناسب یا بی‌ربط باشد یا روش‌های متفاوت متعددی که در آن فردی ممکن است صریح یا ضمنی «بیش از اندازه» به بیان سخنی درباره اخلاقی بودن یا نبودن یک نهاد، عمل یا فرد اهمیت بدهد. همچنین مشخص است که با گفتن اینکه من «بیش از اندازه» به بیان جملاتی با محتوای اخلاقی وزن می‌دهم با اینکه گفته شود ابراز چنین جملاتی هیچ وزن یا تاثیری ندارند یکی نیست، و اصلاً به معنای انکار وزنی که چنین جملات در هر زمینه‌ای دارند، نیست.

بنابراین واضح است که می‌توانم «اخلاق‌گرایی» را رد کنم بدون اینکه به شکلی – به عنوان مثال – به غلط بودن یا احمقانه بودن همه نظریات اخلاقی تعهدی داشته باشم، و بدون اینکه فکر کنم قضاوت‌های اخلاقی همیشه بی‌فایده یا بی‌بنیان‌اند. به همین شکل می‌توانم «اخلاق» به معنای جزئی آن را رد کنم، مثلاً می‌توانم فکر کنم «باید» اخلاقی مجزا یا منفکی وجود ندارد ولی با این حال در طیف گسترده‌ای از مباحثات روزمره درباره اینکه انجام دادن چه کاری خوب، بهتر، بد یا بدتر است، دولت چگونه «باید»

<sup>2</sup> Herr Heinzen glaubt das Fürstentum zu erklären, indem er sich für seinen Gegner erklärt... Er hat die Entstehung des Fürstentums mittelst moralischer Gemeinplätze begründet.

به این مسائل رسیدگی کند، چگونه «باید» با همکاران خود، گریه خود، یا کودکان خود رفتار کنید و غیره مشارکت کنم. در نهایت شاید من به همانند اکثر افراد رفتار کردن ادامه بدهم، آنچه در محیط وجود دارد را ارزیابی کنم، و این ارزیابی شامل استفاده از عباراتی که به نظر دارای بار اخلاقی هستند نیز بشود، بدون اینکه در واقع، هیچ یک از این نظریه‌های متعددی را که درباره جایگاه این عبارات مطرح شده‌اند تایید کنم.

از این رو می‌توان گفت که آنچه در ادامه می‌آید بخشی از میراث اخلاقی مارکسیسم بوده است: در نتیجه مشارکت در فعالیت‌های متعدد که شکل بخصوصی دارند فقط به این خاطر است که آنهایی که در آنها مشارکت کردند و آن را ترتیب دادند به برخی از تزه‌های مشخص مارکسیسم متعهد بودند، بعضی طبقات اجتماعی مشخص، منش همبستگی‌ای بدست آوردند که پیش از آن نداشتند و به غیر از این راه نیز، کسب چنین خصوصیتی در این شکل پیشرفته ممکن به نظر نمی‌رسید؛ می‌توان گفت این همبستگی مستحق ادامه یافتن و پرورش و حتی گسترش است. این پیشرفت، میراثی در قالب تغییری در به رسمیت شناختن خوب بودن واقعی برخی از روش‌های انجام کار و احتمالاً پذیرفتن بد بودن برخی دیگر از اعمال بود. علاوه بر این، می‌توان گفت شک سالم به اخلاق‌گرایی یکی از میراث‌های مثبت مارکسیسم بود. هرچند از آنجایی که تمرکز این مقاله آکادمیک است بر راه‌های که مارکسیسم، «اخلاق» (در گسترده‌ترین معنای ممکن) را مفهوم‌سازی کرد تمرکز می‌کنم.

گمان می‌رود که مارکسیسم مرده است چرا که به نظر می‌رسید به آزمون تجربی گذاشته شده است (شوروی، جمهوری خلق چین، و اروپای شرقی) و در این آزمون‌ها ناکام بوده است (به گویس 2014 صص 45-67 مراجعه کنید). «ناکامی» برای «نظریه‌های مقیاس بزرگ» از مدلی که مارکسیسم به آن تعلق دارد، خود مقوله‌ای تفسیری است. گاهی اوقات وقتی یک آزمون تجربی ناکام می‌شود صرفاً حس کلی سردرگمی و گم‌شدگی بوجود می‌آید، ولی همانطور که پیشتر گفته شد، ضرورتی ندارد که مواضع نظری را به دلیل شکست یکی از تناسخ‌های عینی آنها، کاملاً کنار گذاشت. ناکامی اقتصادهای به سبک-شوروی در ارائه آنچه وعده‌اش را داده بودند (رشد اقتصادی، بیش از اقتصادهای سرمایه‌داری) و روشی که منافع شخصی در کشورهای سرمایه‌داری این ناکامی‌ها را بزرگ جلوه دادند، عوامل مهمی در مرگ مارکسیسم بودند. هرچند، کنار گذاشتن چیزی معمولاً برای افراد راحت‌تر است اگر فکر کنند که جایگزینی عملی دارند که می‌توانند به کار بگیرند، و در پایان دهه 80 سده بیستم میلادی جایگزینی وجود داشت که به نظر محتمل‌تر از مارکسیسم می‌آمد. این جایگزین، ترکیب غربی لیبرالیسم سیاسی با اقتصاد سرمایه‌داری بود که فقط به اندازه کافی کنترل می‌شود - حداقل تا به حال چنین بوده - تا از بحرانی کاملاً کشنده پیشگیری شود (هرچند نه برای پیشگیری از بحران به طور کلی). پس آیا راهی برای ارائه فلسفه‌ای سیاسی متناسب با گونه‌های غربی دموکراسی سرمایه‌داری، که در حالت ایده‌آل به راحتی امر

سیاسی و امر اخلاقی را با هم ترکیب کند، وجود داشت؟ از آنجایی که مردم احمق نبودند که باور کنند جوامع غربی بدون مشکل‌اند، بهترین حالت دیدگاهی بود که فعالیت‌های اصلاح‌گرانه محدود را تشویق کند در حالی که به شکل فراگیری چهارچوب اصلی اقتصادی-اجتماعی را تایید کند. این به پیروانش اجازه می‌داد در نور درخشان و گرم ظاهرالصلاح بودن بیارامند در حالی که درون محدوده ایجاد شده برای بازتولید چهارچوب اصلی اقتصادی - و البته تقویت این چهارچوب - پابرجا باقی بمانند.

### 3. یک جایگزین لیبرال مشهور

در سالهای آخر دهه 70 سده بیستم «نظریه عدالت» جان رالز خود را به عنوان مرجعی در فلسفه سیاسی بنیاد نهاد. دلایل این امر بسیار و متنوع‌اند، برخی از این دلایل به محتوای نظریه‌ای که ارائه کرد مرتبط است، برخی دیگر از دلایل به روش ارائه و استدلال برای دیدگاهش مرتبط بودند. (7) از این رو، هرچند دیدگاه اصلی او در فلسفه سیاسی است ولی ارتباط آن با (گونه خاصی) از کانت‌گرایی در اخلاق هم روشن است. همچنین بسیاری از پیش‌فرض‌هایی که رالز مطرح می‌کرد پیش‌فرض‌هایی بودند که بین اعضای جامعه هدفش در آمریکا به شکل گسترده‌ای پذیرفته شده بودند، پیش‌فرض‌هایی مانند اینکه در اندیشیدن درباره سیاست و جامعه، محوریت با سوژه اخلاقی (فرد) است. از آنجایی که نظریه او طی سالها پرورش یافت، بازبینی و بازسازی شد و بسط یافت (رالز 1993)، این دیدگاه کانتی با تمرکز بر قدرت اخلاقی افراد، حتی بلندآوازه‌تر هم شد. این «قدرتها» اکتسابات تاریخی در نظر گرفته نمی‌شدند، اکتساباتی تاریخی که شکل و فعالیت‌های آن توسط جامعه تاریخی بخصوصی که در آن رخ دادند شکل گرفته باشد و در زمینه‌ها و جوامع متفاوت میزان اهمیت آن متغیر بوده است، بلکه از نظر تاریخی ثابت و بنیادین در نظر گرفته شدند؛ اجرای آنها همواره به شکل ضمنی از همه چیز مهم‌تر در نظر گرفته می‌شد.

بسیاری از نتایجی که رالز به آنها رسید نیز برای ساکنان «لیبرال دموکراسی‌های» سبک غربی آشنا بود و تهدید آمیز نبود: جامعه می‌بایست به شکل‌های متفاوت اصلاح شود، در درجه اول برخی از این راهها با توزیع کالا، خدمات و دیگر منافع سر و کار دارد، ولی اساساً می‌توان تصور کرد که این جامعه سامان دارد. البته «اصلاحات» همیشه با ما بوده‌اند، و همانطور که لئوپاردی (Leopardi) نشان داد، حتی آنهایی که می‌خواهند امور را ثابت نگاه دارند می‌توانند آنقدری باهوش باشند که ببینند تنها با تغییر است که می‌توان یکسان باقی ماند. (di Lampedusa 1962, 33). بنابراین، همانطور که پیشتر گفتم فراخوان برای اصلاحات می‌تواند تسلی بخش باشد. رالز در این مدل جای می‌گیرد: نیازی به انقلاب برای قدرت گرفتن نخبگان الهی برای اجرای نظم الهی بر جمعیتی بدلگام نیست، نیازی به از بین بردن تمام انواع حکومت نیست، نیازی به ممنوعیت بدست آوردن ارزش اضافی از طریق کار مزدی نیست، نیازی به



احیای برده‌داری و کار کودکان نیست، نیازی به سربازی اجباری برای همه افراد بالای 18 سال مرد و زن برای حفظ منافع اهداف بالاتر دولت یا گروه‌های قومیتی و مذهبی نیست.

علاوه بر این، روش بسیار انتزاعی رالز در بررسی فلسفه سیاسی عمیقاً اطمینان بخش بود. پیغام روشن بود: نیاز نیست به تفسیرهای پیچیده، بگرنج، و مبهم درباره نهاد‌های تاریخی (مثلاً برده‌داری) یا رویدادها (قتل عام مردمان بومی) مشغول شویم و نیازی نیست درباره دیگر جوامع، فرهنگها، سازمان‌های سیاسی و ارزشها، باورها و فعالیت‌های آنها، چیزی بدانید – تنها بررسی کنید که با استانداردهای ما «معقول» باشند و این کار را می‌توان به شکلی زمینه‌زدایی شده انجام داد. نیازی نیست به خاستگاه اجتماعی واقعی، کارکرد یا پیامدهای مفاهیم، نظریه‌ها و سیستم‌های باور فکر کنیم: این نکات به ارزیابی آنها ربطی ندارد. بنابراین مورخ، انسان‌شناس و جامعه‌شناس سخنی در فلسفه سیاسی برای گفتن ندارند؛ فلسفه سیاسی تنها مسئله فیلسوف است (و شاید به خاطر مرکزیت مدعاهای درباره «توزیع»، مسئله اقتصاددان هم باشد). فیلسوف باید به دنبال شکلی از «معقولیت» (و «نامعقول بودن» مطابق با آن) در دسته‌ای از اصول اولیه که بر نهادها حکم می‌کنند بگردد و این اصول قرار است به راحتی از آشفتگی تاریخ و سیاست واقعی جداشده باشند. وقتی که چنین جدا می‌شوند، می‌بایست توسط «شهودهای اخلاقی» ما به عنوان اموری که عادی‌سازی شده‌اند ارزیابی شوند، شاید، با به کارگیری برخی اصول ساده جهانی درباره عقل و آزمون تجربی. عجیب هم نیست که اقتصاددانان آکادمیک از ابتدا عاشق رالز بودند.

برای اهداف فعلی مهم‌ترین جنبه نوع فلسفه سیاسی‌ای که رالز آن را به شهرت رساند نقش ارزیابی هنجاری نسبت به اصول نهادی است: به خاطر مرکزیتی که به ارزیابی‌های اخلاقی خود می‌دهیم، به آن «چرخش هنجاری» گفته می‌شود. اثر رالز و آثار افرادی که از او پیروی کردند از نظر روش‌شناختی نماینده یک ضدانقلاب بودند، حدود یک سده از تفکر سیاسی و اجتماعی عقب‌گرد کرد تا با افکار اواخر سده هجدهم، بخصوص افکار کانت پیوند مجدد برقرار کند. به بیان ساده، در دوران بین کانت و رالز فیلسوفان سیاسی و اجتماعی نسبت به خلوص و تمایز «امر هنجاری» وسواس نداشتند و تمایلی به جدا کردن آن به واضح‌ترین شکل ممکن از امور تجربی، تاریخی، جامعه‌شناختی، سودمند و غیره نداشتند، آنچنان که کانتی‌ها چنین تمایزهایی را قائل می‌شوند. علاوه بر این، آنها در کل با نظریه هنجاری در مورد «خوب»، «قابل تحسین»، «معقول»، «ایده آل»، یا جامعه «عادلانه» شروع نمی‌کردند که سپس در گامی دوم سعی کنند این نظریه را به جهان آنچنان که هست «اعمال» کنند. این پرسش که از کجا و چگونه باید شروع کرد و ترتیبی که باید با آن پیش رفت، به همان اندازه که در سیاست واقعی مهم‌اند در فلسفه سیاسی و اجتماعی هم مهم‌اند.

مارکس به شکلی قابل توجه رویکردی کاملا متفاوت به تعریف مسائل و نحوه پیش رفتن در آنها ارائه می‌کند. او عمیقا به نحوه‌ای از نگریستن متعهد بود که از روش کانتی یا رالزی خیلی متفاوت بود. با «فرد و قدرت اخلاقی او» شروع نمی‌کنند، همان طور که با «فرد و قدرت شناختی» او شروع نمی‌کنند. لوکاچ در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» (لوکاچ 1968 بخصوص 58) نکته را به درستی دریافت، او می‌گوید مهم‌ترین چیز در مورد مارکس، دیدگاه او مبنی بر این است که جامعه یک «کلیت» است – یعنی یک مقوله ساخته شده از افراد در روابط اجتماعی خاص تاریخی، که جهت آن به سمت رضایت بخشیدن به نیازهایی است که به لحاظ تاریخی بوجود می‌آیند و بازتولید خود از طریق عمل اجتماعی است. لوکاچ اضافه می‌کند که می‌توان تک تک سخنانی که مارکس تاریخی مطرح کرد را رد کرد، حتی فرضا نظریه ارزش کار، تحلیل انباشت بدوی، قوانین سقوط نرخ سود، ادعاهای متعدد درباره نقش پرولتاریا در تاریخ و غیره، و همچنان مارکسیستی ارتدوکس باقی ماند، به شرطی آنکه بر این باور باشیم که باید به جامعه به «روش» صحیح نگریست – و به کار گرفتن روش صحیح، در نظر گرفتن جامعه به عنوان یک کلیت است (به معنای مشخصی که بالاتر اشاره شد).

رد کردن فرد «انتزاعی» به عنوان نقطه شروع به معنای نفی وجود افراد نیست، به معنای مهم در نظر گرفتن آنها و ادعاهایشان هم نیست، یا حتی ضرورتا به معنای نفی قدرت‌هایی که کانتی‌ها به فرد نسبت می‌دهند نیست (دست کم تا حدودی و در برخی زمینه‌ها). بلکه نفی جایگاه بنیادین بخصوصی است که به فرد انتزاعی و جدا از دیگران نسبت داده می‌شود. به همین شکل ممکن است شخصی این ادعا که اخلاق باید از «انسان حیوانی توت‌فرنگی‌خور است» شروع شود را رد کند و نفی کند که این ادعا معیاری اساسی برای ارزیابی اعمال و نهادی انسان فراهم می‌کند. می‌توان این دیدگاه را رد کرد، در حالی که بپذیریم برای شخصی که در تجارت میوه مشغول است نقطه شروع خوبی برای فکر کردن درباره جامعه انسانی است. رد این ادعای کلی ضرورتا نفی وجود توت‌فرنگی، یا اینکه مردها، زنها و کودکان گاهی این میوه را خورده‌اند، و برای برخی از افراد این یک واقعیت مهم و مرتبط است، نیست.

البته مارکس فکر می‌کند افراد توانایی‌های شناختی بی‌شماری دارند به این معنا اگر فرد را که در یک جامعه کارا رشد یافته انتخاب کنید، از نظر نظری می‌توانید او را جدا کنید و بررسی کنید چه کارهایی می‌تواند یا خواهد توانست انجام دهد. خود مارکس بر توانایی انسان برای اجرای نقشه‌هایی که پیش از عمل کردن در ذهن خود بررسی کرده‌اند تاکید می‌کند. (8). البته این به این معنا نیست که قدرتهایی که این چنین کشف می‌شوند - و به یک معنا یافتن این قدرتها در شخص کاملا درست است - خود از منظر خاستگاه و طبیعت اجتماعی نیستند. اگر وارد اتاقی شوید تا بگویید که او (که آنجا نشسته) فرانسه صحبت می‌کند، در حالی که او (اینجا) روسی صحبت می‌کند، و آنها (در گوشه اتاق) ترکی صحبت می‌کنند، معنادار است - اینکه هر کدام قدرت یا توانایی متفاوتی دارد صحیح است، هر چند آنچه

شما انجام می‌دهید صرفاً توزیع نقشهای اجتماعی ممکن به افراد است (نقش روس زبان، فرانسه زبان و غیره). این نیز صحیح است که می‌توانید با بررسی آنچه این فرد ترک زبان می‌گوید یا به عنوان ترکی قابل‌فهم شناسایی می‌کند، تصویری از اینکه گرامر، نحو و واژگان ترکی چیستند، بدست آورید. هیچ یک از اینها غلط نیستند، ولی از هیچ یک از اینها نمی‌توان نتیجه گرفت که ترکی (یا هر زبان دیگری) همچنین پدیده‌ای «فی‌نفسه» اجتماعی نیست که بتوان آن را تنها با در نظر گرفتن راهی که سخنگویان متفاوت از طریق آن با یکدیگر تعامل می‌کنند کامل فهمید.

زبان، و در نتیجه تفکر با هر سطحی از پیچیدگی، تنها به عنوان فعالیت مشترک اجتماعی که توسط افراد فعال می‌شود وجود دارد. درست است که اگر هیچگاه افرادی وجود نمی‌داشتند که از زبان انگلیسی استفاده کنند چنین زبانی وجود نمی‌داشت. ولی این نیز درست است که زبان، پیش از هر فردی که به آن زبان صحبت می‌کند وجود داشته است؛ هر فردی که زبانی را صحبت می‌کند متوجه می‌شود که آن زبان همیشه وجود دارد. زبان فراتر از چنگ هر فرد در هر زمان مشخصی قرار می‌گیرد – واژه‌های انگلیسی‌ای وجود دارند که من آنها را نمی‌دانم و استفاده نمی‌کنم، هرچند می‌توانم آنها را یاد بگیرم – و در بسیاری از موارد، زبان پس از آنکه من دیگر به آن سخن نگویم ادامه خواهد یافت؛ البته حتی پس از اینکه خود من هم دیگر وجود نداشته باشم. ولی شاهرهای از ساختارهای جهانی عقلانیت یا از آگاهی و عمل فردی من به زبان به عنوان یک پدیده اجتماعی وجود ندارد – نکته‌ای که هر در و هگل به وضوح دریافتند، و کانت به وضوح از فهم آن بازماند و پیامدهای فاجعه باری برای دیدگاه فلسفی او داشت، که ویتگنشتاین متاخر در دهه‌های 30 و 40 سده بیستم آن را مجدداً کشف کرد. به همین دلیل است که نه روانشناسی و نه مطالعه گزاره‌ها نمی‌توانند از نظر فلسفی برای مارکس بنیادین باشند.

برای مارکس، شروع کردن (9) با فرد انتزاعی اشتباه است چرا که افراد همیشه به عنوان اعضای گروه‌های اجتماعی بزرگ می‌شوند و نمی‌توان آنها را مستقل از این واقعیت فهمید. این به این معنا نیست که افراد «چیزی بیش از» واحدهای اجتماعی بدون تمایز نیستند یا می‌توان آنها را به زمینه اجتماعی آنها «فروکاست». گفتن اینکه جامعه را باید به عنوان یک کلیت تاریخی بررسی کرد به این معنا نیست که هر نظریه‌ای که درباره جامعه در هر زمان مشخصی داشته باشیم بدون اشتباه است، یا در واقع به صورت عینی همه موارد را پوشش می‌دهد. وقتی مارکس از «جامعه به عنوان کل» سخن می‌گوید وجود آنچه که در حال حاضر «دیدگاهی از ناکجا» (10) نامیده می‌شود را تایید نمی‌کند. مرتکب شدن این اشتباه به معنایی پسرقتن به جایگاه هگل است که فکر می‌کرد در فلسفه خودش دانش مطلق محقق شده است: تاریخ و سیستم تلاقی پیدا کردند تا دیدگاه او در آن واحد دو چیز باشد: نتیجه قابل فهم تاریخ انسان و روشی که امر مطلق خود را در آن محقق می‌کرد. افراد به عنوان اعضای گروه‌های انسانی توانایی ادراکی و تعقل دارند، ولی اینها مصون از اشتباه یا بدون مختصات تاریخی نیستند، و در نتیجه دیدگاه

آنها همیشه وابسته به یک پرسپکتیو است. مارکس با نیچه موافق است که هیچ معرفت مطلق و رها از قید جسمی وجود ندارد؛ هر جا «دانشی» وجود دارد دانشی است که در یک فرد یا گروه واقع شده است (شامل گروه‌های نهادی نیز می‌شود). گفتن اینکه جامعه «یک کلیت است» یعنی گفتن اینکه شخصی (فرد یا گروه) باید چنین بررسی‌اش کند. چنین فرد یا افرادی هرگز آن را «از هیچ دیدگاهی» نخواهند دید (یا از «نقطه نگاه خداوند»، یا از جایگاه ادعایی «عقل محض»).

من می‌توانم دیدگاه‌های خود را به عنوان بخشی از دیدگاه «خودمان» ببینم که بیانگر نوع نگاهی کلی به جهان که مشخصه شخصی است که در جنوب شرقی بریتانیا در ابتدای سده بیست و یکم زندگی می‌کند و در اشکال بازتولید اجتماعی ما به اشکال متفاوت همگن شده است. حتی اگر شخصا در برخی از مسائل منحرف باشم، به اندازه کافی متوهم یا خودمحور نیستم که گمان کنم از دیگران بیشتر تغییر ایجاد کرده‌ام، دیدگاهها، رویکردها و امیال من (یک نوع از) دیدگاهها، رویکردها و امیال متعلق به زمان و مکان من است و می‌توان بازتاب آنها را در آنچه که من (و دیگران) «جامعه در کلیت خود» می‌دانیم، یافت. این دانش انعکاسی (reflective) روش فکر و عمل کردن من را به روش‌های متفاوت تغییر خواهد داد، ولی نیازی نیست به کارگیری زبان اخلاقی موجود را به شکل کامل زیر سوال ببرد. ممکن است همچنان قضاوت‌هایی انجام دهم؛ تنها از طرح ادعاهای بخصوصی درباره این قضاوت و جایگاهی که دارد بازمانده‌ام، و بازمانده‌ام از اینکه قضاوت‌های اخلاقی خود را بر اساس یکی از پروژه‌های فلسفی‌ای بنا کنم که مدعی است مثلا بر اساس «عقل تنها» یا «معقول بودن» یا ملاحظاتی درباره «تبادل انعکاسی» (reflective equilibrium) توانایی «توجیه» برتری یک مجموعه قضاوت اخلاقی را بر مجموعه دیگری دارد. می‌دانم که بخش‌های مهمی از این زبان با گذر زمان از بین خواهند رفت، ولی نمی‌دانم چه بخش‌هایی، به چه شکلی، و چه چیزی جایگزین آن خواهد شد (اگر اصلا چیزی جایگزین آن شود). بنابراین تنوع تاریخی بالقوه آنها تنها در صورتی استدلالی علیه به کارگیری آنها خواهد بود که فرض کنم واژگان و مجموعه مفاهیم و تزیینات تغییرناپذیر دیگری وجود دارد که ممکن است به آنها دسترسی داشته باشم و به کار بردن آن برای من «بهتر» است. هر چند دلیل خوبی داریم که فکر کنیم که این فرض بدون پشتوانه است. می‌توان گفت، جامعه یک کلیت است که برای پراکسیس، در آن و نسبت به آن گشوده است.

#### 4. کلیت

پس این رویکرد از طریق «کلیت» یعنی اینکه فرد، ادراکها، ارزش‌ها، و «شهودهای» او و شرایطش هیچکدام نقطه شروع مطلق نیستند، همانطور که نقطه پایان مطلق اندیشیدن درباره خیر انسان تا حدی که از طریق عمل قابل دست یافتن است، نیست. به طور خاص من باید شهودها، ادراکها، و اشکال

ارزشگذاری خود را از طریق اندیشیدن به منشا آنها، زمینه‌ای که به لحاظ تاریخی مطرح شدند، روشی که آنها را بدست آورده‌ام، و اینکه چه کسی از این نوع نگاه به جهان بهره‌مند می‌شود و چه کسی متضرر می‌شود، بررسی کنم. اندیشیدن به این روش تنها از طریق مطالعه جامعه به عنوان یک کل و تاریخ آن ممکن است، و این کار را به بهترین شکل می‌توان به عنوان عضوی از یک گروه انجام داد؛ به یک معنا این کار را فقط به عنوان عضو یک گروه می‌توان انجام داد، چرا که حتی مونولوگ درونی نیز بحثی در زبانی طبیعی – که فی نفسه وسیله‌ای اجتماعی است – است. این به معنای انکار این نکته نیست که گاهی خود را به عنوان یک فرد در شرایط بحرانی می‌یابم که به نظر شبیه شرایطی است که یک کانتی به عنوان الگو در نظر می‌گیرد – که در آن شرایط شاید باید فوراً عمل کنم و از موهبت اندیشیدن مشترک با دیگران و شکل بخشیدن با دقت به باورهایم بی‌بهره باشم.

فلسفه اخلاقی پسامسیحی سه خصوصیت مشترک دارد. اول از همه، (دست کم به صورت ضمنی) اولویت دیدگاه اول شخص فرد را و رابطه آن فرد با یک عمل بخصوص را پیش‌فرض می‌گیرد. بنابراین به عنوان الگو سعی می‌کند به این پرسش پاسخ دهد: «اینجا باید چه کار کنم؟». دوم، فرض می‌گیرد (با خوش‌بینی‌ای که شاید ریشه در این دیدگاه که خدای مسیحی خالق همه‌کار توان جهان است، داشته باشد) عمل اخلاقی قابل قبولی وجود دارد که در تمامی شرایط می‌توان آن را انجام داد. سوم اینکه فرض می‌گیرد «اخلاق» (ethics) شاخه فلسفی کاملاً خودمختار با نتایج قطعی است که می‌توان آن را به شکل گونه‌ای از «دکترین» بیان کرد: دستوراتی (و/یا ممنوعیت‌ها) که ارائه می‌کند یقینی، به شکل کامل دارای بنیان‌اند و اعتبار جهانی دارند؛ آنها به من تضمینی کامل و قطعی برای عمل کردن می‌دهند. یک فیلسوف به خاطر تمرین خاصی که داشته می‌تواند این دکترین را بررسی کند و بر اساس آن راهنمایی برای عمل و راهیابی در جهان ارائه کند.

کیرکگارد در فرآیند نقد به هگل اولین خصوصیت اخلاق سنتی را پررنگ می‌کند. (کیرکگارد 1992). می‌توان گفت که کیرکگارد به طور کلی می‌گوید که هگل به من اطمینان می‌دهد که ازدواج تک‌همسری بخشی از ساختار جامعه‌ای کاملاً عقلانی است، ولی این نکته به پرسش واقعی پاسخ نمی‌دهد، یعنی این پرسش «آیا من، سورن کیرکگارد باید با رجینا اولسن ازدواج کنم؟». در تلاش برای طرح پرسش به این شکل آیا کیرکگارد سخنی عمیق می‌زند یا خودشیفته است؟ هگل، و به پیروی از او مارکس، آن گونه اولویت فلسفی که کیرکگارد مایل است برای مشکل کوچک خود مطرح کند را انکار می‌کند. این به این معنا نیست که پرسش کیرکگارد و مشکل او وجود ندارد، یا هیچ‌چیزی نیست که بتوان برای کمک به او گفت – او ممکن است دوستان باتجربه، همکاران خردمند، کشیش (یا آخوند) دلسوز، یا عمو یا پدرخوانده‌ای دلنگران داشته باشد که بتواند به او پندی بدهد که بعداً مشخص شود پند بسیاری خوبی بوده

است. حتی این چنین نیست که فیلسوفها هیچ چیز مفیدی برای گفتن به او نداشته باشند – به واسطه شکلی از آموزش که فیلسوفها به طور معمول در دویست سال گذشته در اروپا دریافت کرده‌اند –.

بسیاری از فیلسوفان (11) نه تنها خیلی باهوش بودند، بلکه شخصیت‌های بسیار کاریزماتیک بودند، و شاید مطالعه فلسفه به طور خاص به اشکال متفاوت به توانایی آنها در پند خوب دادن کمک کرده است. هرچند، گفتن اینکه یک فیلسوف هم گاهی می‌تواند با پند عملی خود کمک کند، و اینکه آموزشی که دریافت کرده نیز به این مسئله ارتباطی دارد، به این معنا نیست که از طریق بررسی دکتربین خود کمک می‌کند، همانطور که پرسش مشروع آقای سورن کیرکگارد که در آن شرایط (یا هر کسی در آن شرایط) چگونه باید عمل کند پرسشی بنیادین در فلسفه عملی نیست. چرا «ما چه باید بکنیم؟» اولویت نداشته باشد؟ و آنگاه این «ما» دقیقا کیست؟ افرادی که مانند من در خیابان تنشن زندگی می‌کنند؛ همسایگان من در پترسفیلد کمبریج؛ بقیه مدرسان بازنشسته دانشگاه در بریتانیا؛ بقیه طرفداران عضویت بریتانیا در اتحادیه اروپا؛ همه آنهایی بهشان ربط دارد؟ (آیا این مقوله به خوبی تعریف شده است؟)؛ همه عاملان عاقل (چرا باید این افراد اهمیت ویژه‌ای برای من داشته باشند و آیا گربه من هم شامل آنها می‌شود؟).

حتی در خود سنت فلسفی چیزی بیش از صرف ردپای رویکردهایی وجود دارد که به پرسپکتیو اول شخص اولویت نمی‌دهند. اگر پرسش این است «به چه معنا زندگی کردن ضروری است؟» (12)، «چه باید کرد»، یا «چه باید کرد» لنین، همه این پرسش‌ها به شکل غیرشخصی‌اند (و مورد اول به کلیت شکل زندگی ارجاع دارد و نه یک عمل بخصوص). رابطه‌ای که هر یک از این پرسش‌ها، یا پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها، با چیزی که «باید» توسط/این انسان بخصوص انجام شود مستقیم نیست.

نگاه سیستماتیک به جهان اعمال انسان از دیدگاهی مسیحی (یا کانتی) یا شروع کردن از این پرسش و اهمیت جهانی به آن دادن، تحریف گسترده اندیشه سیاسی و اخلاقی است، و مارکس این انحراف را نمی‌پذیرد. البته دلالت این حرف این نیست که فرد «باید» همیشه به امر جمعی یا پرسپکتیوی غیرشخصی‌تر در برابر پرسپکتیو خودش اولویت دهد. همچنین دلالت این حرف این نیست که دیدگاهی جهانی «از ناکجا» وجود دارد که می‌توان آن را اتخاذ کرد. می‌توان به شکلی منسجم اولویت همیشگی و سیستماتیک پرسپکتیو اول شخص «من» را نفی کرد بدون اینکه فرض بگیریم ممکن است «من» هیچ‌گاه اجازه کاری که می‌خواهم انجام دهم را نداشته باشم.

در بررسی دومین خصوصیت از سه خصوصیت باید گفت برخی از مشکلات افراد راه حل اخلاقی ندارند. اگر من برده‌ای در سده اول پیش از میلاد مسیح در روم هستم، باید ارباب خودم را دوست بدارم یا از او متنفر باشم؟ مشخص نیست گفتن اینکه یکی از این پاسخ‌ها از نظر اخلاقی صحیح است به چه معنا خواهد بود. البته این پرسش تنها در جامعه‌ای مطرح می‌شود که نهاد برده‌داری در آن وجود دارد؛

برده‌داری را از بین ببر و این پرسش نیز ناپدید خواهد شد. این به این معنا هم نیست که می‌توانیم بگوییم که برده در سده نخست رم باستان «باید» برای از بین بردن برده‌داری مبارزه کند. این کار بی‌فایده‌ای است. موضع مارکس این است که اگر به برده‌ای - در جامعه‌ای با رشد پایین نیروی تولید - بگوییم که باید «برای از بین رفتن برده‌داری مبارزه کند» همانقدر بی‌فایده است که به او بگوییم پیر روی ماه، چرا که مارکس بر این باور است که اینکه برده‌داری را در هر زمانی و مکانی بتوان از بین برد به عواملی که به شکل عمده خارج از کنترل فرد یا حتی گروهی سازمان‌یافته وابسته است. شاید تصادفی نباشد - بلکه به نفع نظر مارکس باشد - که تا جایی که می‌دانیم هیچ برده‌ای در جهان باستان، حتی اسپارتاکوس، پیشنهاد از بین رفتن بردگی را نداد. برچیده شدن برده‌داری به ذهن هیچکدامشان به عنوان یک امکان خطور نکرد (تا جایی که ما می‌دانیم) و اگر هم می‌کرد، اندیشه‌ای خالی مانند «اگر می‌توانستم (الان، یعنی 150 سال قبل از میلاد مسیح) پرواز کنم چه می‌کردم» یا «اگر بزهای من بتوانند در کلبه من آشپزی کنند چه؟» است. هیچ یک از این حرفها به این معنا نیست که مخالفت با ادامه برده‌داری یا احیای آن در جامعه ما ممکن است فکر خوبی نباشد، یا اینکه تحمیل ممنوعیت برده‌داری بر جوامع معاصر دیگری که مخالف ممنوعیت آن هستند (اگر شرایط اجازه دهد) بد است.

این به این معنا نیست که هیچگاه تحت هیچ شرایطی ممکن نیست که بخشی از کل را «جدا» کنیم و آن بخش را به خودی خود مطالعه یا حتی تدریس کنیم - بدون این امکان، شناخت انسان غیرممکن خواهد بود. این جداسازی ممکن و بی‌خطر است، به شرط اینکه شما به اشتباه فکر نکنید که با انجام این کار، ویژگی خاصی را ایزوله می‌کنید، یعنی «امر هنجاری» را، که می‌تواند موضوع رشته‌ای مجزا، خودکفا و کاملاً خودمختار باشد، و بدین شکل اخلاقی را بنا کنید که با صلاحیت کامل با افراد درباره اینکه همیشه چگونه «باید» عمل کنند صحبت می‌کند.

برای اینکه دقیق‌تر بگوییم، اگر بخواهم «امر هنجاری» (13) را در جامعه خود «جدا» کنم، عموماً به سیستم پیچیده‌ای از اصول، عاداتها، و شکل رفتار خواهم رسید. به بیان کلی، این سیستم دو بخش خواهد داشت: (14) یک بخش شامل مجموعه‌ای (یا مجموعه‌های متنوعی) از قواعد، اصول، ماکسیم‌ها و ارزشهایی خواهد شد که - با کمی تشویق - افراد به صورت عمومی اقرار دارند که آنها توصیف‌کننده اینکه زندگی آنها چگونه باید تنظیم شود است، و اینکه کدام فیلسوف می‌تواند در «بازسازی‌های عقلانی» آنها را بیان کرده تا افراد بپذیرند. من این را «اخلاق والا» یا اخلاق ساختاری جامعه می‌نامم. بخش دیگر اخلاق «واقعا موجود» است که افراد در واقع بر اساس آن زندگی می‌کنند. در یک دسته‌بندی مشخص، «اخلاق والا» مطلق‌گرا خواهد بود - «مطلقاً نباید دروغ گفت، هیچ‌گاه» - ولی شکل واقعا موجود اخلاق این اصول مطلق‌گرا را تفسیر، محدود، و تغییر خواهد داد، استثنا و موارد منحصر به فرد معرفی خواهد کرد: «هیچ وقت نباید دروغ گفت، ولی در عین حال نباید به اعتماد خیانت کرد، پس وقتی این دو اصل

با هم در تعارضند، «صرفه جویی در حقیقت» مجاز است» (یا آنچنان که قدیم‌تر می‌گفتند «هیچ‌گاه نباید دروغ گفت مگر برای محافظت از عزت یک زن). دلیل اختلاف بین این دو – اخلاق والا و اخلاق واقعا موجود – که توسط مردم درون جامعه ارائه خواهد شد این است که «اخلاق والا» واقعا قابل زیست نیست: شاید قهرمان یا قدیس غیرمتداولی واقعا بر اساس درک خود زندگی کند، ولی هیچ‌کس نمی‌تواند توقع داشته باشد که همه قهرمان باشند. (15).

پس وقتی من، به عنوان یک نظریه‌پرداز، سعی می‌کنم به شکلی انتزاع کنم که قواعد اخلاقی موجود در جامعه‌ام را تنظیم کنم، در بهترین حالت به ساختاری دو قسمتی مملو از تناقض و اصطکاک، بدهیکل و بی‌قربیه دست خواهم یافت. اگر کار خود را به درستی انجام دهم، اغلب افراد در جامعه من دستکم بازسازی من را آنچنان که هست شناسایی خواهند کرد. البته آنها ممکن است به هر حال رویکرد متفاوتی نسبت به آن داشته باشند. برخی ممکن است فکر کنند «اخلاق والا» بر اساس مجموعه‌ای از دستورات مستقیم الهی بنا نهاده شده (یا دستورات جایگزینی برای خدا، مثلا عقل)؛ دیگران ممکن است نظریه‌های دیگری درباره آن داشته باشند. افرادی که فکر روشن‌تری دارند به احتمال زیاد فکر خواهند کرد که «قواعد اخلاق» شباهت زیادی به مجموعه‌ای از اصول دارد که تجویز می‌شوند تا مشخص شود آنچه به طور کلی باید انجام دهیم تا جامعه وجود خود را حفظ کند چیست: جامعه‌ای که در آن قتل، فریب، و حسادت و طمع واقعا کنترل نشده باشند بعید است بتواند برای مدت زمان زیادی به بقای خود ادامه دهد.

برای مارکس دیدگاه امر الهی به شکل ملموسی غلط است، ولی وقتی افراد «خوشفکر» می‌گویند «اخلاق برای بقای جامعه ضروری است» این جمله بیش از آنی مبهم است که بتواند به شکل سرراست غلط یا درست باشد. آیا منظور آنها از «اخلاق»، «اخلاق والا»، «اخلاق واقعا موجود» یا ترکیب ساختاری دویخشی خود از این دو است؟ آیا «جامعه می‌تواند خود را حفظ کند» به معنای «جامعه فعلی ما است؟» دقیقا چگونه می‌توان این را تشخیص داد؟ یا به معنای «هر جامعه انسانی» است؟ یا «هر جامعه انسانی که بیش از میزان مشخصی پیچیدگی دارد؟» (چه میزان از پیچیدگی؟). اگر منظور افراد خوشفکر از «اخلاق برای اینکه جامعه خود را حفظ کند ضروری است» این است که «عادات واقعا موجود عمل اخلاقی» ما برای بقای شکلی از جامعه که اکنون در آن زندگی می‌کنیم ضروری است، احتمالا قدری مبالغه‌آمیز است، چرا که از آن چنین بر می‌آید که عادات واقعا موجود ما تنها عاداتی‌اند که با این شکل از جامعه قابل جمع‌اند، و این احتمالا صحیح نیست. البته همیشه جا برای تغییر کوچک یا اصلاح وجود دارد و همیشه می‌تواند وجود داشته باشد. عادات و گرایش‌های اخلاقی ژاپنی در دهه 70 سده بیستم میلادی دقیقا با عادات و گرایش‌های اخلاقی در ایتالیا، آلمان غربی (که در آن زمان وجود داشت) یا آمریکا یکی نیست. با این حال از منظر تحلیل مارکسیستی، این جوامع همگی مصادیق شکل اقتصادی-اجتماعی «یکسانی» بودند، که برخی از مارکسیست‌ها در آن دوران آن را «سرمايه‌داری متاخر»



می‌نامیدند. هر چند، این مبالغه حاوی بینش مهمی بود چرا که بر نقشی که اخلاق واقعا موجود در پرورش و تسهیل بازتولید گونه خاص جامعه ما داشت تمرکز می‌کرد. (16). از نظر مارکس، این جامعه‌ای است که ماهیتا به طبقات تقسیم می‌شود، و اخلاق واقعا موجود آن «اخلاق طبقاتی» است که بخش زیادی از محتوای اخلاقی آن کارکردش حفظ این تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و پیشبرد منافع آنهاست که بر سرمایه کنترل دارند. می‌توان همدلی مشخص مارکس با این ادعا که دلیل تفاوت بین اخلاق والا و اخلاق واقعا موجود به غیر قابل زیست بودن اخلاق والا مرتبط است، را فرض گرفت (تحت شرایط اقتصادی موجود). (17).

هر چند، طرفداران دیدگاه دارای فکر روشن مایلند این ادعای صحیح که اخلاق واقعا موجود ما در کمک به این نوع از جامعه برای بازتولید خود نقش بازی می‌کند را با یک یا هر دوی دیدگاه‌های کاملا متفاوت (که از نظر مارکس هر دو مشخصا غلط هستند) خلط کنند. دیدگاه اول از بین این دو دیدگاه غلط مدعی است که اخلاق واقعا موجود ما برای حفظ هر جامعه انسانی (شاید، هر جامعه‌ای با میزان بالای سازمان‌دهی) نیاز است (یا در آن نقش بازی می‌کند). دیدگاه غلط دوم این است که اخلاق والا برای هر جامعه‌ای مناسب خواهد بود (یا مناسب به عنوان یک اخلاق والا یا حتی به شکلی اعجاب آور، مناسب و قابل تحقق به عنوان اخلاقی واقعا موجود). هر چند، برای مارکس «اخلاق والا» ماهیتا یک فانتزی جبرانی است که بواسطه و در پاسخ به ناکارآمدی‌های شکل اجتماعی که از آنها برخاسته تولید می‌شود. به این ترتیب، اخلاق والا، بیان عمیقا تحریف شده امیدهای بشری در زمان و مکان بخصوصی است؛ نمی‌توان بسادگی آن را از زمینه‌اش جدا کرد و توقع داشت چیزی معین یافت که بتواند به عنوان اخلاق واقعا موجود در هر جامعه‌ای عمل کند. علاوه بر این، این اخلاق‌های والا قدرت الزام آور خود را دقیقا از نارضایتی مشخص اجتماعی بدست می‌آورند یا اشکال مشخصی از بدبختی که آنها را تولید می‌کنند، و اگر این نارضایتی‌ها از بین بروند، اجزای اخلاق والا اهمیت خود را از دست می‌دهند، یا حالتشان را تغییر می‌دهند و به اشکال غیرقابل پیش‌بینی عمل می‌کنند. شاید بخشی از محتوای اخلاق والا را بتوان تفسیر مجدد کرد، ولی در آن صورت فرآیند تفسیر مجدد صرفا یک جابه‌جایی متداول نیست، بلکه در واقع بخش عمده اصلی محتوای عینی آن را تامین خواهد کرد.

مطمئنا، می‌توانیم جوامع انسانی را بررسی کنیم و بوسیله فرآیند جداسازی و تعمیم بخشیدن، قواعد و اصولی کلی را کشف و مطرح کنیم (به اشکال متفاوت) که توسط اغلب اعضای جوامع انسانی مورد پذیرش هستند – بدون تحریک کسی را نکش، با کودکان مهربان باش. هر چند، اینها همان‌هایی خواهند بود که مارکس «Gemeinplätze» می‌نامد (همچنین به تروتسکی در تروتسکی/دیویی 1973، صص 21-22 مراجعه کنید). این اصول و قواعد به طور مشخص مهم یا بنیادین نیستند، بلکه به طور خاص سطحی‌اند و بیش از اندازه عدم تعیین دارند که به خودی خود ارزش صدقی داشته باشند، و مطمئنا بیش

از آنی نامعین که بتوانند راهنمایی برای زندگی واقعی انسانی باشند. «بدون تحریک» در واقع به چه معنایی است؟ «مهربان» یعنی چه؟ (18)

پس به نظر می‌رسد که سه نتیجه از این بحث بتوان گرفت. اول، برای اینکه بتوان چیزی درباره اخلاق در هر جامعه‌ای فهمید، باید بتوانیم رویکرد ایدئولوژیکی – مثل آنچه ارائه کردم – از نقشی که گونه‌های اخلاقی در بازتولید اجتماعی بازی می‌کنند ارائه کنیم. دوم، اگر بفهمیم که جامعه یک کلیت است و هر آنچه که درباره «اخلاق» ممکن است بگوییم نتیجه فرآیند پیچیده جداسازی یا مجموعه‌ای از چنین فرآیندهایی است، متوجه خواهیم شد که مفهوم سنتی «نظریه اخلاقی» که می‌تواند آزاد، مستقل، و از نظر شناختی خودمختار باشد و در عین حال پندهای معین، باصلاحیت، و کاملاً با پشتوانه درباره چگونه زندگی کردن ارائه کند، اساساً غلط است. سوم، هیچ یک از این نکات بالا به این معنا نیست که مشکل خاصی در به کارگیری زبان ارزشگذارانه وجود دارد – به جز خط‌پذیری معمول موجود در همه قضاوت‌های انسانی. نبود قلمروی جدا و کاملاً مجزای «هنجاری» که موضوع مطالعه در اخلاق است، به هیچ عنوان به این معنا نیست که نمی‌توانیم بگوییم نوشیدن این لیوان آب تمیز بهتر از نوشیدن آن لیوان گنداب از پایینرود مجموعه پتروشیمی بزرگ است، یا حمایت از توسعه انرژی خورشیدی در مقایسه با حمایت از شکست هیدرولیکی بهتر است، یا در آخر اینکه دندانپزشک اهل مینه‌سوتا آقای والتر پالمر نمی‌بایست اجازه پیدا می‌کرد با تیر و کمان به شیری به نام سسیل تیراندازی کند، و همچنین جزییات قانون هر چه که بوده باشد نباید به او تیراندازی می‌کرد. این واقعیت که هیچ یک از اینها را نمی‌توان به مجموعه‌ای از ارزش‌ها یا اصول، دستورات یا ممنوعیت‌های کلی، تغییر ناپذیر و مطلق مرتبط ساخت، در صورتی مشکل آفرین است که گمان کنیم چنین اصولی بنیان اخلاق‌اند یا می‌توانند باشند، ولی اگر چنین فرض نداشته باشیم مشکلی وجود ندارد.

### پس آیا اخلاق وجود ندارد؟

اگر کسی بخواهد به این شکل بگوید، می‌تواند بگوید مارکس نظریه «اخلاق» قائم به ذاتی دارد، هر چند نظریه‌ای است که ساختار آن با آنچه معمولاً در سمینارهای فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد خیلی متفاوت است. افراد جوهر ذهنی دکارتی یا عاملان عاقل کانتی نیستند، بلکه در گروه‌های اجتماعی زندگی می‌کنند و امیال، نیازهای پیچیده داشته و قدرت (و گرایش) دارند به شکلی فعالیت کنند که این نیازها و امیال را ارضا کنند. (19) در این زمینه افراد مجموعه‌ای از قواعد اجتماعی را پرورش می‌دهند تا بر تعامل‌هایشان حکمرانی کند: اینها را شکل‌ها یا سیستم‌های «اخلاق» می‌نامیم. نیازهایی که انسان‌ها دارند تنها شامل نیاز به تغییر محیط به شکل‌های مشخص نمی‌شود – به عنوان مثال تبدیل کردن آب رودخانه به آب قابل نوشیدن، یا ساخت سرپناه برای محافظت از باران و سرما (اگر مناسب بود)، یا با بدست آوردن و آماده

کردن موادی که می‌توانند به عنوان غذا مصرف شوند - نیازی به همان اندازه مهم نیاز برای اجتماعی شدن است، یعنی نیاز برای داشتن روابط متأثر از احساس مشخص با دیگر اعضای آن گروه (شامل روابط صمیمانه، نگرانی و تابید متقابل، وابستگی مثبت و چیزهای بسیار دیگر). علاوه بر این، نیازها ایستا نیستند بلکه مدام در حال تغییرند چرا که فرآیند ارضای نیازهای ما (به یک شکل ممکن چرا که می‌توانند به بیش از یک شکل ارضا شوند) در آن واحد فرآیند تولید نیازهای جدید است، این نکته‌ای است که مارکس بارها بر آن تاکید کرده است. انسان‌ها می‌توانند گرسنگی خود را ارضا کنند (بسته به شرایط) با شکار، ماهیگیری، جمع‌آوری فندق و توت، گله‌داری گوزن، شتر، بز، گوسفند یا گوساله، کشت برنج، نشاسته، سیب زمینی، گندم یا دیگر مواد غذایی. اگر افراد برای برطرف کردن گرسنگی خود برنج کشت کنند نهایتاً نیازی برای چیزی شبیه به چوبک غذاخوری پیدا خواهند کرد یا چنین نیازی در آنها بوجود خواهد آمد؛ اگر برنج بپزند، می‌توانند از دست خود برای خوردن آن استفاده کنند؛ اگر حلیم بخورند ممکن است به قاشق نیاز پیدا کنند؛ اگر به شکل فردی با تور شکار کنند، احتمالاً در نهایت به چاقو نیز نیاز پیدا خواهند کرد تا شکار خود را تمیز کنند؛ اگر با تور به شکل گروهی شکار کنند، به مهارت‌های همکاری پیشرفته نیاز دارند؛ ماهیگیران ممکن است به قایق نیاز پیدا کنند. پیشرفت نیازها، روشهای ارضای آنها، و تولید نیازهای جدید چه مسیر تاریخی بخصوصی را طی خواهند کرد تا حدودی به محیط کوچک مورد نظر وابسته است.

اینکه کدام قواعد اجتماعی را می‌پرورانیم به نیازها، امیال، و باورهایی که داریم وابسته است. مارکس اغلب می‌گوید، و هیچگاه از تکرار آن دست بر نمی‌دارد، که اشتباه ابتدایی مخالفانش این است که فکر می‌کنند نظم موجود صرفاً یک دوره تاریخی در حال گذر نیست، بلکه «ابدی» است و مفاهیم مناسب برای توصیف نظم موجود اعتبار و کاربرد ابدی دارند. شاید دوره‌ای که طی آن نظم موجود مفید بوده در مقیاس زندگی یک انسان «طولانی» به نظر بیاید - حدود ششصد سال برای فنودالیزم - با این حال به لحاظ تاریخی لحظه‌ای گذرا است. نیچه در مورد فیلسوف‌ها می‌گوید که گناه اصلی آنها - به شکل طعن‌آمیزی آن را خصیصه فیلسوف‌ها می‌نامد - «مصرگرایی» آنهاست، انکار تاریخ و سرباز زدن از پذیرفتن اینکه حتی «مقوله‌ها» و مفاهیم «عقل» گذرا هستند (نیچه 1980، 74): منشایی تاریخی دارند، بر اثر مرور زمان پرورش می‌یابند، و در نهایت هویت خود را از دست می‌دهند، فاقد ارزش و اهمیت می‌شوند، و می‌میرند. مارکس با او موافقت است (هرچند او تاکید بیشتری بر «مصرگرایی» اقتصاددانان می‌کرد).

هیچ چیز «ثابت و جهانی» درباره مجموعه‌ای از نیازها یا راهی برای ارضای آنها وجود ندارد. یا شاید، بتوان گفت یک ساختار ثابت در اینجا وجود دارد - «گروه‌های انسانی به شکل جمعی طبیعت را تغییر می‌دهند و کنترل می‌کنند تا منافع خود را بدست بیاورند؛ «اخلاق» آنها بخشی از این فرآیند است - ولی

این جمله‌ای کاملاً توخالی است، برای اخلاق سنتی بی‌فایده است چرا که هیچ راهی از این نکته به هیچ شکلی از دستور یا فرآیند تصمیم‌گیری جهانی برای فرد وجود ندارد. دانستن اینکه اخلاق محلی من بخشی از فرآیند بازتولید جامعه است، یا حتی اینکه ضرورتاً بخشی ضروری از فرآیند بازتولید خود است، به من نمی‌گوید چه باید بکنم. کیرکگارد در این مورد درست می‌گفت.

سیستم‌های اخلاقی بخشی جدایی‌ناپذیر از ساختار اجتماعی‌اند، ولی هیچ چیز مانع قضاوت من مبنی بر اینکه در کل هر جامعه‌ای لایق بقا نیست، یعنی در کل خوب نیست که هر جامعه‌ای خود را بازتولید کند، نمی‌شود (تورنبول 1972، 280). می‌توانم حتی این قضاوت را در مورد جامعه خودم داشته باشم. اگر چنین قضاوتی کنم، بر اساس ملاحظات متنوع دیگری خواهد بود و مطمئناً هیچکدام از آنها قطعی، مقوله‌ای یا خطاناپذیر نیست. همچنین، حتی اگر قضاوت من این باشد که بازتولید جامعه چیز خوبی است، به این معنا نیست که باید فکر کنم ارضای نیازهای جامعه به نیازهای من اولویت دارد. اینکه چنین است یا خیر وابسته به شرایط است و هیچ چهارچوب مطلق نهایی نداریم – حتی چهارچوب نهایی «نیازهای انسانی» - که بتوان به آن ارجاع داد و این ارجاع بررسی شرایط را غیرضروری کند. هر چه باشد، اینکه افراد آرزو دارند زندگی کنند یک «Gemeinplatz» است و برای اینکه زندگی کنند باید غذا بخورند، ولی از این نمی‌توان نتیجه گرفت که اعتصاب غذا غیرممکن یا «غیراخلاقی» است، یا همیشه فکر بدی است. همانطور که دومونتتی (1979، 328-275)، کیرکگارد (1992) و داستایوفسکی (2006) همگی سعی کردند استدلال کنند حتی ضرورتی ندارد که شخص انسجام داشته باشد.

بنابراین، نقشی که «نیاز» برای مارکس بازی می‌کند نمی‌تواند به عنوان مثال شبیه نقشی باشد که «عقل» برای کانت بازی می‌کند. از نظر کانت می‌توان با مراجعه به عقل اینکه چه باید کرد را کشف کرد (یا اینکه چه کاری نباید کرد را) که ماهیتاً برای همه در همه جوامع در همه زمان‌ها یکسان است و به همه افراد در همه جوامع و همه زمان‌ها پند مشابهی می‌دهد. از نظر مارکس کسی نمی‌تواند به نیازهای جهانی مراجعه کند، چون با اینکه به یک معنا ممکن است که تعمیم تجربی‌ای را تایید کنیم – مانند اینکه همه انسان‌ها «نیاز» به خوردن دارند – آنچه در ظاهر «نیاز جهانی برای خوردن» است تنها زمانی که فرم تاریخی مشخص آن معین می‌شود محتوای شناختی دارد، و افراد می‌توانند در برخی شرایط تصمیم بگیرند که خودشان را تا سرحد مرگ گشنگی بدهند، برای دلایل کاملاً قابل فهم که هیچ راهی برای اینکه این اعمال را به شکل پیشینی به عنوان اعمالی «احمقانه»، «بی‌فایده»، «علیه خود» یا «غیراخلاقی» مردود بشماریم وجود ندارد. به رغم نقش مطلقاً مرکزی «نیازها» در زندگی انسان، نمی‌توان قلمرویی به ظاهر «اخلاقی» با ارجاع به تصوری مطلق از «نیازها» تعیین یا محدود کرد، همانطور که به روش دیگری نمی‌توان چنین کرد.

ممکن است شخصی فکر کند رویکرد فوق، گذشته از انسجام آن و قدرتش در برابر نگرش‌های کانتی یا مسیحی به اخلاق، اصلا چه ربطی به «چرخش هنجاری» در فلسفه سیاسی داشت. اگر کلیت پروژه جدا کردن و مطالعه «امر هنجاری» معنادار نیست، آنگاه به نظر عجیب می‌آید که از فلسفه سیاسی توقع برود به آنچه که «نارشته» اخلاق هنجاری خواهد بود مراجعه کند و بر اساس آن خود را بنا کند.

به آن سه نکته که درباره اخلاق پسامسیحی بالاتر اشاره کردیم بازگردم، مطمئنا به نظر نمی‌رسد که شخصا چنین باشد که رالز اولویت ویژه‌ای به پرسش‌های اول شخص درباره اینکه افراد چه باید بکنند می‌دهد، با اینکه تاکید زیادی بر توانایی اخلاقی افراد می‌کند. هرچند، آغازیدن با «شهودهای اخلاقی» خود و تحمیل پرده بی‌خبری به این معناست که امکان نقد ایدئولوژیک جدی وجود ندارد؛ این امکان وجود نخواهد داشت که دانش تاریخی و جامعه‌شناختی را برای نقد این باروهای اولیه به کار گرفت. «تعادل انعکاسی» که در نهایت به دست می‌آید تنها گونه‌ای از تعصبات اصیل مشخص خودمان است که با یک هاله هنجاری محاصره شده است. در نهایت، اگر نیت مشخص اثر اولیه رالز را کنار بگذاریم، نیت او در ارائه نظریه‌ای سنتی از مدل کانتی بود که مدعای صلاحیت هنجاری بر اساس عقل جهانی است، و اگر موضع رالز را آنچنان که در آثار متاخرش به انجام آن نزدیک می‌شود صرفا ابراز جهان بینی رالز و هم‌میهنانش در آمریکا بدانیم، حیطة این نظریه بیش از آنی که پیروان رالز مایل به تایید آن باشند، کوچک می‌شود. هرچند، موفقیت واقعی ضدانقلاب رالزی به این معناست که دستکم گرفتن جذابیت خطابی ارجاع به «شهودهای اخلاقی» و «توزیع عادلانه» اشتباه است (به عنوان مثال در مقابل نظریه‌ای پیرامون نیازهای انسان و گونه متنوع ارضای آنها)، حتی برای افرادی که به نظر می‌آید منفعت کمی از آن بدست می‌آورند و چیزهای زیادی برای باختن دارند.

در ابتدای این مقاله گفتم که بر آنچه به نظرم ابعاد مثبت میراث مارکس است تمرکز خواهم کرد که شامل این موارد می‌شود: تاکید بر ماهیت عینی و تاریخی مدعاها درباره اینکه چه چیزی خوب است و افراد چه کاری باید انجام دهند، رد اخلاق‌گرایی، این ایده که باید جامعه را به عنوان یک کلیت در نظر گرفت (بدون فرض گرفتن اینکه دلالت آن وجود «دیدگاهی از ناکجا» است)، و نظریه‌ای درباره فضائل و محدودیت‌های جدا کردن یک جز از کل. در نهایت می‌خواهم یک بعد منفی مهم را خاطر نشان کنم: تاکید بر تولید صنعتی رو به رشد. اقدام برای ارضای نیازهای انسانی توسط مارکس به صورت ضمنی مسلط بر تولید رو به افزایش، فرض گرفته شده است. هرچند، اگر ما بخواهیم به عنوان یک گونه جانوری باقی بمانیم باید از این پیگیری وسواسی گونه‌های سرطانی استثمار طبیعت دست برداریم. احتمالا خواهیم توانست فعالیت انسانی در جهت ارضای نیازها را تا حد ممکن از چرخه تولید صنعتی رو به رشد جدا کنیم تا برای جمعیت کاهش یافته زندگی بسیار جذابی فراهم کنیم. گفتن اینکه چگونه چنین جداسازی‌ای ممکن است و دقیقا چه شکلی خواهد بود، بسیار دشوار است. شاید راه رو به جلو، پرورش نیازهای

انسانی برای انواعی از اجتماعی بودن و ابراز خویش عمیق‌تر و پیچیده‌تر باشد که نیازمند افزایش تولید مادی نباشد. این امر مشخصاً در شرایط سرمایه‌داری ممکن نیست – که برای هیچکس خبر جدیدی نیست به جز آنهایی که به طور خاصی احمق‌اند – یعنی هر چند مشخص نیست که در آینده خواهیم توانست از شر سرمایه‌داری رها شویم یا خیر، ولی مطمئناً بدون تغییر رادیکال در نظم اقتصادی فعلی، دورنمای ما قطعاً فلاکت بار است.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> ترجمه‌ی پانویس‌ها در نسخه نهایی ترجمه که منتشر خواهد شد در اختیار خوانندگان قرار خواهد گرفت.

- Becker, G. S. (1976). *The economic approach to human behavior*. University of Chicago press.
- Brecht, B. (1981). *Die Gedichte*, Frankfurt.
- Geuss, R. (2012). Economies: Good, Bad, Indifferent 1. *Inquiry*, 55(4), 331-360.
- Geuss, R. (2014). *A world without why*. Princeton University Press.
- Dostojewski, F. M. (2006). *Aufzeichnungen aus einem Kellerloch*.
- Heller, A. (1979). *The theory of need in Marx*. London.
- Fehér, F., Heller, A., & Márkus, G. (1984). *Dictatorship over needs: an analysis of Soviet societies*. Blackwell.
- Hamilton, L. A. (2003). *The political philosophy of needs*. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to the philosophical fragments*.
- Lampedusa, G. (1959). *Der Leopard*. München: Piper.
- Lukács, G. (1968). *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Köln.
- De Montaigne, M. (1725). *Les essais*. Vol. 3, Paris.
- Nagel, T. (1989). *The view from nowhere*. Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2016). *Götzen-Dämmerung*.
- Rawls, J. (2005). *Political liberalism*. Columbia University Press.
- Trotsky, L., Dewey, J., & Novack, G. E. (1972). *Their Morals & Ours: Marxist Versus Liberal Views on Morality*. New York.
- Turnbull, C. (1987). *Mountain people*. New York.
- Wiggins, D. (1998). *Needs, values, truth: Essays in the philosophy of value* (Vol. 6). Oxford University Press.

