

مارکس به دو روایت: پوپر و دریدا

مهدی خبازی کناری*

چکیده

مارکس در زمره فیلسوفانی است که تأثیر عمیق و گسترده‌ای در ساحت نظر و عمل بر فلسفه و جریان‌های سیاسی و اجتماعی قرن بیستم داشته است. اندیشمندانی از نحله‌های گوناگون از جمله پوپر و دریدا/ به ایجاب و سلب، شرایط و ویژگی‌های او را ملاحظه و بررسی کرده‌اند. بررسی هم‌زمان رویارویی آن‌ها با مارکس از جنبه‌های گوناگون دارای اهمیت است. پوپر به وجه سلبی در راستای تحقق کاپیتالیسم به نقد همه‌جانبه مارکس می‌پردازد، اما دریدا براساس رویکرد ساختارزدایی، برخی از مفاهیم مطرح‌شده توسط

* (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه مازندران (mkenari@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۶/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۶، صص ۱۸۴-۱۵۵

مارکس را به نقد می‌گیرد و برخی دیگر را بازآفرینی می‌کند. رویکرد دریدا زمینه عبور از دوگانه سوسیالیسم و کاپیتالیسم حاکم بر تمام ارکان اندیشه‌های قرن بیستم را فراهم می‌کند. این مقاله سه مورد را به‌طور خاص، تبیین می‌کند که عبارتند از: (۱) رویارویی ایجابی و سلبی پوپر با مارکس؛ (۲) رویارویی ایجابی و سلبی دریدا با مارکس؛ (۳) شباهت‌ها و تفاوت‌های رویارویی پوپر و دریدا با مارکس.

واژگان کلیدی: مارکس، پوپر، دریدا، کاپیتالیسم، سوسیالیسم

مقدمه

مارکس به‌عنوان فیلسوف برجستهٔ اواخر قرن نوزدهم، تأثیر عمیق و گسترده‌ای هم به‌لحاظ نظری و هم از حیث عملی بر نظریه‌های فلسفی و جریان‌های سیاسی قرن بیستم گذاشته است. اندیشه و آثار او همان‌گونه که خود وی خواهان آن بود، تنها در فضای دانشکده‌ها محصور نماند، بلکه به راهنمایی برای عملکرد جریان‌های موسوم به چپ تبدیل شد. چنان‌که پس از استقرار حکومت کمونیستی در شوروی سابق، جهان به دو بلوک غرب و شرق تقسیم شد، و در طول چند دهه، جهان به عرصهٔ نزاع میان کاپیتالیسم و کمونیسم تبدیل شد. به‌دلیل اهمیت این‌چنینی مارکس، اندیشمندان زیادی به ایجاب و سلب، به نقد، شرح، و تفسیر آثار و اندیشه‌های او پرداخته‌اند. در این میان، پوپر و دریدا از جمله فیلسوفان تراز اولی هستند که هرکدام از منظر فلسفی خویش، مارکس را مطالعه کرده‌اند.

پوپر با پذیرش کاپیتالیسم سیاسی و اقتصادی به نقد همه‌جانبهٔ مفاهیم سوسیالیستی مارکس می‌پردازد و برخلاف وی، دریدا با به‌کارگیری روش ساختارزدایی همراه با نقد کاپیتالیسم سیاسی و اقتصادی، برخی از مفاهیم مارکس را به‌چالش می‌گیرد و هم‌زمان، برخی دیگر از آن‌ها را بازآفرینی می‌کند.

این پژوهش، در زمینهٔ یادشده، موارد زیر را به‌ترتیب بررسی می‌کند:

۱. رویارویی ایجابی و سلبی پوپر با مارکس؛
۲. رویارویی ایجابی و سلبی دریدا با مارکس؛
۳. شباهت‌ها و تفاوت‌های رویارویی پوپر و دریدا با مارکس.

۱. پوپر و مارکس

در دهه ۱۹۸۰، گرایش به مارکس و مارکسیسم به تدریج کاهش یافت. مارکسیست‌های بزرگی مانند آدورنو و مارکوزه درگذشتند و کسانی که در قید حیات بودند نیز از مارکسیسم ارتدوکس دست کشیدند. به جای آن، فلسفه تحلیلی در کشورهایمانند انگلیس و امریکا گسترش یافت. پوپر، محصول چنین جریانی و همچنین مقوم و تبلیغ‌گر چنین فلسفه‌ای بوده است (Lobkowitz, 2006: 53). پوپر در آثاری مانند «جامعه باز و دشمنان آن» به نقد همه‌جانبه اندیشه‌های فلسفی-معرفت‌شناختی مبتنی بر اصالت تاریخ می‌پردازد که مبانی نظری حکومت‌های خودکامه را فراهم می‌آورند. به زعم پوپر، افلاطون، هگل و مارکس، از کسانی هستند که بیشترین نقش را در تبیین این مبانی نظری و فلسفی-معرفت‌شناختی ایفا می‌کنند. در این میان، وی در بخش پایانی کتاب «جامعه باز و دشمنان آن»، از فصل سیزده تا بیست و پنج، یعنی نزدیک به نیمی از کتاب را به مارکس اختصاص داده است. این امر نشانگر اهمیت مارکس برای پوپر است^(۱). پوپر پیش از آغاز نقد خود بر مارکس و تأثیر وی بر اندیشه‌های قرن بیستم، ابتدا به تمجید از وی می‌پردازد و سپس، اندیشه‌های او را به تندی هرچه تمام‌تر به چالش می‌کشد.

۲. تمجید پوپر از مارکس

پوپر در ابتدای بررسی انتقادی اندیشه‌های مارکس از وجوه اخلاقی، عملی، و نظری، به تمجید و ستایش وی می‌پردازد و خود را در فهم و نقد بسیاری از مسائل، از جمله اندیشه‌های افلاطون و هگل، متأثر از او می‌داند. پوپر به لحاظ اخلاقی، مارکس را انسان شریف و راستینی می‌داند که به گونه‌ای سرسختانه و صمیمانه، در راستای احقاق حقوق طبقه فرودست و کنار گذاشتن ریا و سالوس در فلسفه و اخلاق، تلاش کرده است. البته پوپر، مارکس را فیلسوف نمی‌داند، بلکه بیشتر وی را در زمره روشنفکران قرار می‌دهد (Jasay, 1991: 503). پوپر می‌گوید: «رعایت انصاف در مورد مارکس، جز با اعتراف به صمیمیت او امکان‌پذیر نیست. آنچه او را به یکی از پرنفوذترین رزمندگان جهان در پیکار با ریا و سالوس تبدیل کرده است، فکر

بازش بود و درک و فهمی که از واقعیت‌ها داشت و اینکه از لفاظی، به‌ویژه لفاظی با هدف درس اخلاق، گریزان بود. مارکس، شوق آتشینی برای یاری رساندن به ستمدیدگان داشت و کاملاً آگاه بود که آنچه را به آن پایبند است، باید نه‌تنها در گفتار، بلکه در کردار نیز ثابت کند» (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۵۹-۸۵۸).

همین نگاه اخلاقی مسئولانه به سرنوشت آدمی است که مارکس را در زمره نخستین فیلسوفان «مذهب اصالت عمل»^۱ قرار می‌دهد، که در تلاش بودند به شیوه‌ای عملی، تغییرات محسوسی را در زندگی اجتماعی انسان ایجاد کنند. پوپر اشاره می‌کند که: «او یکی از نخستین فیلسوفانی بود که عقیده‌ای را که بعداً به مذهب اصالت عمل معروف شد، بسط و پرورش داد» (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۶۲-۸۶۱). نقطه عزیمت نقد عمده مارکس به هگل نیز همین‌جا است که فلسفه هگل درنهایت، در ساختاری ذهنی و مفهومی، جدا افتاده از زندگی اجتماعی و انسانی باقی می‌ماند. فلسفه در ساحت نظر - اگر به نتایج عملی منجر نشود - علم شایسته‌ای نخواهد بود. این بیان مارکس حاوی همین نگرانی اوست که «فیلسوفان، تنها جهان را به روش‌های گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند، اما مسئله، دگرگون کردن آن است» (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۶۲).

اما پوپر تأکید می‌کند، با وجود دلمشغولی مارکس برای سامان بخشیدن اخلاقی و عملی مناسبات اجتماعی و اقتصادی، تلاش‌های نظری قابل توجهی برای فراهم کردن بنیادهای نظری و مفهومی این تغییر و دگرگونی در راستای بهبود وضعیت طبقه فرودست جامعه انجام داده است. به بیان پوپر، توان و استعداد مارکس، بیشتر کیفیت نظری داشته و از این لحاظ، کار و کوشش زیادی را صرف ساختن و پرداختن چیزی کرد که معتقد بود، سلاحی عملی برای پیکار در مسیر بهبود وضع اکثریت وسیع مردم است (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۵۹). پوپر را می‌توان پیرو مارکس دانست، زیرا او نیز بر این باور است که فیلسوف، نباید تنها به تفسیر جهان پردازد، بلکه باید نقشی عمل‌گرا در راستای تغییر به‌سوی وضع مطلوب ایفا کند (Feaver, 1988: 19).

صرف نظر از این تمجیدها، پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن»، در مصاحبه‌ای که روزنامه «دی‌ولت»^۱ در سال ۱۹۸۷ و ۱۹۹۰ با وی انجام داده است، به شخصیت فردی و اخلاقی مارکس هجوم می‌برد. پوپر می‌گوید: «اما بعدها اطمینان خود را درباره مارکس از دست دادم و دیگر نمی‌دانستم که آیا مارکس واقعاً آن شخصیتی بود که من می‌پنداشتم (پوپر، ۱۳۹۳: ۹۱). پوپر در ادامه به بی‌مهری مارکس به دوستان وفادارش/نگلس و لاسال اشاره می‌کند و حتی موضوع‌هایی مانند روابط شخصی او را نیز به میان می‌کشد. اما هنگامی که «دی‌ولت» می‌گوید، این‌ها همگی مربوط به امور شخصی افراد هستند و به فلسفه او ارتباطی ندارند، پوپر پاسخ می‌دهد که من پیش از هرگونه تردیدی در مورد شخصیت او، فلسفه‌اش را نقد و رد کرده‌ام (پوپر، ۱۳۹۳: ۹۲).

۳. نقد پوپر به مارکس

پوپر به تندی فراوان، مارکس را پیامبری دروغین می‌داند، زیرا وعده‌هایی را که داده بود، تحقق نیافت، اما صرف نظر از این امر، وی گناه بزرگ مارکس را گمراه کردن ده‌ها تن از اندیشمندان هوشمندی می‌داند که می‌توانستند به تحقق آرمان‌های جامعه باز یاری کنند (پوپر، ۱۳۹۳: ۸۵۹). حتی خود پوپر اشاره می‌کند که پیش از ۱۷ سالگی به جریان‌های مارکسیستی-سوسیالیستی پیوسته بود، اما خیلی زود پس از چند ماه، بعد از کشته شدن دوستانش از آن‌ها فاصله گرفته بود: «من از بخت بزرگ و ناسزاواری برخوردار بودم که همه چیز را به موقع دیدم. من در ۱۷ سالگی با اطمینان از مارکسیسم بریدم. اگر همچنان به این مکتب معتقد می‌ماندم، چه چیزی نصیب من می‌شد؟ حتی یک منتقد شجاع و مصمم مثل ساخاروف، مدت‌های زیادی چنان زیر سیطره برهان مارکسیستی گرفتار شده بود که ویرانگرترین سلاح‌های کشتار جمعی را ابتدا در اختیار/ستالین و سپس خروشچف قرار داد (پوپر، ۱۳۹۱: ۱۴۳-۱۴۲).

اما پرسش این است که مارکس چگونه توانست در طول زمانی طولانی، حتی تا امروز، این همه انسان‌های صاحب‌فکر را تابع اندیشه خود کند؟ این مسئله به لحاظ

روشی، به نحوه ایجاد پیوند میان علمی بودن و تاریخ توسط مارکس مربوط می‌شود؛ ادعایی که مارکس و انگلس هم در تبیین اندیشه‌های خود و هم در ایجاد تمایز بین سوسیالیسم خود و رویکردهای سوسیالیستی دیگر به کار می‌گیرند، به‌زعم آن‌ها، عملی بودن روش آن‌ها در مقابل تخیلی و ناکجاآبادی بودن دیگران است.^(۲)

در اینجا لازم است که دیدگاه پوپر را درباره فلسفه تاریخ مرور کنیم، زیرا در فرایند اعلام موضع در مقابل فلسفه‌های تاریخ است که وی به نقد مارکس می‌پردازد. پوپر، مارکسیسم را نوعی مذهب اصالت تاریخ می‌داند و در هرگونه رویارویی با مارکسیسم، این مفهوم را کانون قرار می‌دهد (McLachlan, 1980: 70). وی در کتاب «اسطوره چارچوب» در دفاع از علم و عقلانیت^۱ با عنوان رهیافتی کثرت‌گرایانه به فلسفه تاریخ، به بحث درباره تاریخ می‌پردازد (پوپر، ۱۳۸۹: ۲۸۴-۲۴۸). وی در ابتدا به سه پرسش اشاره می‌کند که در فلسفه تاریخ مطرح است: (۱) آیا مسیر تاریخ مبتنی بر نقشه‌ای است؟ (۲) فایده تاریخ چیست؟ (۳) چگونه می‌توانیم تاریخ بنویسیم، یا روش تاریخ چیست؟ پوپر اشاره می‌کند که از زمان کتاب مقدس و هرودوت تا زمان ما، از نحله‌های اسطوره‌ای و کلامی گرفته تا نظریه‌های فلسفی و علمی خداناباورانه، به یک شیوه و رویکرد به این پرسش‌ها پاسخ داده شده است و همه این پاسخ‌ها در یک چیز مشترک هستند و آن، الهیاتی و کلامی بودن آن‌ها است. کل ساختار اندیشه اروپایی در بنیاد، اندیشه الهیاتی و کلامی است. «اندیشه‌ای که با وجود نهضت‌های ضد مذهبی، به‌رغم انقلاب فرانسه، و با وجود اوج‌گیری علم، همچنان سرسختانه به مبانی کلامی خود چسبیده است» (پوپر، ۱۳۸۹: ۲۴۹). در انقلاب طبیعت‌گرایانه، «خدا» جای خود را به «طبیعت» داد، و هگل و مارکس نیز جای «طبیعت بی‌خدا» را با «تاریخ بی‌خدا» عوض کردند.

اما محتوای کلامی مشترک این اندیشه‌های متفاوت در دوره‌های مختلف چیست؟ اینکه آیا جهان، براساس قوانین ویژه و متقنی عمل می‌کند؟ این قوانین در اندیشه‌های اسطوره‌ای از سوی خدایان، در مذاهب توسط خداوند واحد، در رویکردهای طبیعت‌گرایانه از طرف طبیعت، و در اندیشه‌های تاریخ‌محوری مانند

اندیشه‌های هگل و مارکس، تکوین و اعمال می‌شود. پوپر در اینجا میان دو گونه نگرش به تاریخ، تمایز قائل می‌شود؛ نخست، هیستوریسیسم^۱ یا نظریه‌ای که سیر تاریخ را براساس طرح و نقشه‌ای از پیش تعیین شده می‌داند که شامل نظریه‌های خدامحور و همچنین ضدخدا می‌شود. و دیگری هیستوریسم^۲ یا تاریخ‌گرایی که به نظریه نسبی‌گرایی تاریخی اشاره دارد (پوپر، ۱۳۸۹: ۲۵۰). پوپر خود را معتقد به نظریه اخیر می‌داند که در آن بر تحول و رشد تدریجی علوم و همچنین، عدم امکان پیش‌بینی آینده رویدادها و نظریه‌های علمی، تأکید می‌شود.

نقد پوپر به مارکس بر مبنایی معرفت‌شناختی استوار است (Shearmur, 2008: 62). براین اساس، پوپر در فصل نهم کتاب «اسطوره چارچوب» با عنوان «معرفت‌شناسی و صنعتی‌شدن»، در دفاع از علم و عقلانیت، نظریه معرفت‌شناسی خویش را «خوش‌بینی نقادانه معرفت‌شناختی»^۳ می‌نامد که در میانه دو وجه افراطی قرار دارد. از یک سو، بدبینی افراطی به شناخت که به هرگونه شناختی مظنون است و از سوی دیگر، خوش‌بینی معرفت‌شناسانه^(۳) افراطی که مدعی شناخت مطلق و جزمی است (پوپر، ۱۳۸۹: ۳۶۳). در مقابل، پوپر معتقد است، هیچ داده جداگانه از پیش فرض شده و بدون تفسیر و تعبیری در اختیار ما نیست. از یک سو نظریه‌ها، از پیش، داده‌های ما را صورت‌بندی می‌کنند و از سوی دیگر، ما ناچار هستیم برای شناخت جهان و اشیا، به بسیاری از پیش فرض‌هایی که به درستی تبیین نشده‌اند، توسل جویم (شی یرمر، ۱۳۷۸: ۹۰). در واقع، معرفت‌شناسی پوپر^(۴) با هرگونه بنیادگرایی معرفت‌شناسانه ناسازگاری دارد و با مرجعیت در معرفت‌شناسی مخالف است؛ مرجعیتی که از هر انتقاد و چالشی مصون باشد. هیچ امر بدیهی متقنی نمی‌تواند نقش مرجع را ایفا کند (شی یرمر، ۱۳۷۸: ۹۰).

به نظر پوپر، محتوای نظری خوش‌بینی معرفت‌شناسانه افراطی مبتنی بر اصالت تاریخ را اصل موجبیت علی^۴ تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که اشاره شد، مارکس بر

1. Historicism
2. Historism
3. Epistemological Critical Optimism
4. Determinism

این نظر بود که سوسیالیسم خود را بر بنیادی علمی بنا کند و مدعی بود که چنین کاری انجام داده است. به زعم پوپر، مارکس دو وجه علمی و موجیبت علی را در پیوند همه‌جانبه با یکدیگر قرار داده است (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۶۳-۸۶۲). همین امر سبب شده است که مارکس در پی تبیین علمی-علی سیر تحول تاریخ باشد. مارکس بر این عقیده بود که رویدادهای گذشته به گونه‌ای علی، حال را به وجود می‌آورند و به تبع آن رویدادهای حال، نحوه تحقق آینده را رقم خواهند زد.

در اینجا پوپر تناظر «علمی بودن» و «موجیبت علی» را به چالش می‌کشد. همین امر است که به گفته وی مارکس را به راه باطلی سوق داده است. به عقیده پوپر، اصل موجیبت علی در علم، مصداقی ندارد، چنان‌که فیزیک به عنوان یکی از جدی‌ترین علوم دقیقه، نشان داده است که نه تنها به این گونه فرضیه‌ها نیاز ندارد، بلکه تاحدی حتی با آن‌ها در تناقض است. اعتقاد به موجیبت علی، شرط پیشین هیچ علم قادر به پیش‌بینی‌ای نیست و بنابراین، نمی‌توان گفت روش علمی، موافق نگرش موجیبت علی مطلق است. علم می‌تواند بدون این فرض نیز همچنان جنبه انعطاف‌پذیر علمی خویش را حفظ کند (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۶۳-۸۶۴).

یکی از مهم‌ترین اقدامات پوپر برای تبیین مذهب اصالت تاریخ، همین پیوند دادن آن با موجیبت‌گرایی است. پوپر با تأثیرپذیری فراوان از هرakلیتوس در نقد دترمینیسم تاریخ است (Stoian, 2010: 432). وی اشاره می‌کند، هم علم و هم علوم اجتماعی می‌توانند در وجهی انعطاف‌پذیر به پیش‌بینی آینده بپردازند، «به شرط اینکه به مذهب اصالت تاریخ نینجامد» (پوپر، ۱۳۷۷: ۸۶۴). پوپر در جای‌جای آثار خویش، به تناسب، نظریه‌های مبتنی بر «موجیبت علی» یا «معینی‌گری»^۱ را به چالش کشیده است. تبیین این مفهوم به حدی برای وی مهم است که اثری مستقل را با عنوان «جهان باز، برهانی در تأیید نامعینی‌گری» (پوپر، ۱۳۷۵) به آن اختصاص داده است. وی در سرتاسر این کتاب از جنبه‌های مختلفی دلایلی بر رد معینی‌گری یا «موجیبت علی» می‌آورد و خود را معتقد به نظریه نامعینی‌گری معرفی می‌کند (پوپر، ۱۳۷۵: ۲۱). موجیبت علی خود را در سه چهره دینی، علمی، و متافیزیکی نشان

می‌دهد. «موجبیت علی دینی» با اندیشه‌های قدرت کامله الهی - یعنی توانایی کامل برای تثبیت و تعیین آینده- و علم کامل خدا ارتباط دارد و از این رو، خدا هم‌اکنون از آینده خبر دارد و بنابراین، آینده از پیش دانسته و تثبیت شده است (پوپر، ۱۳۷۵: ۲۵). در موجبیت علی علمی، طبیعت به جای خدا و قانون طبیعی به جای قانون الهی می‌نشیند. قوانین طبیعی می‌توانند از طریق عقل بشر کشف شوند. «اگر ما قوانین طبیعت را بدانیم، می‌توانیم آینده را از روی داده‌های زمان حاضر با روش عقلانی محض پیشگویی کنیم» (پوپر، ۱۳۷۵: ۲۵). موجبیت علی متافیزیکی، معطوف به این نظریه است که قوانین جهان، دارای ثبات هستند و هیچ‌گونه تغییری را پذیرا نیستند. قوانین حاکم بر آینده، همچون قوانین حاکم بر گذشته، تغییرناپذیر هستند (پوپر، ۱۳۷۵: ۲۷). از نظر او چنین رویکردهای کل‌گرایانه‌ای، ابطال‌ناپذیر و بنابراین، غیرعملی هستند (Suchting, 2008: 239). این سه گونه موجبیت علی، در اندیشه‌های مارکس گرد هم آمده‌اند. پوپر از هر سه وجه، مارکس را به نقد می‌گیرد.

از وجه نخست: او را همچون پیامبر دروغینی می‌داند که وعده بهشت برین می‌دهد که در عمل، به جهنمی خوفناک منجر شد که در آن، تاریخ، به مثابه خدای دانای مطلق است که تقدیر و زندگی انسان‌ها را رقم می‌زند و از پیش، از آن آگاهی دارد. این همان موجبیت علی دینی و الهیاتی است.

از وجه دوم: پوپر تأکید می‌کند که اندیشه‌های مارکس به هیچ‌روی به لحاظ روشی و محتوایی، ویژگی‌های یک علم متعارف را ندارد. اگرچه خود اصل موجبیت علی علمی توسط علم در اندیشه‌های متعارف نیز نمی‌تواند ویژگی علم راستین باشد.

از وجه سوم: مارکس تفسیری از تاریخ و جهان ارائه می‌دهد که گویی قوانین آن‌ها فرازمانی و فرامکانی و برای همیشه ثابت و تغییرناپذیر هستند. این همان موجبیت علی متافیزیکی است.

برخی از منتقدان پوپر، نقدهای او را به مارکس ناکارآمد تلقی کرده‌اند. از جمله اینکه تمرکز پوپر در نقد اندیشه مارکس، بر آینده‌ای است که مارکس برای تاریخ متصور شده است. شاید روشی که پوپر در پیش گرفته است - یعنی بحث درباره سنجش گزاره‌های مبهم مارکس در مورد آینده یا امکان پیش‌بینی آینده- در واقع

امکان‌پذیر نباشد. شاید بتوان نادرستی نظریه‌های مارکس را با تحلیل دیدگاه‌های او درباره تحولات تاریخی گذشته نشان داد. از این طریق می‌توان بهتر به نقد مارکس پرداخت نه با روشی که پوپر درپیش گرفته است (Collins, 1967: 351-352). پوپر در موارد زیادی از عهده نقد مارکس برنیامده است از جمله: (۱) حتی اگر نقد پوپر به مارکس را به‌طور عام بپذیریم، نظریه اقتصادی مارکس و رویکردش درباره کاپیتالیسم، از نقد پوپر در امان خواهد بود، چنان‌که یکی از بحث‌های امروزی میان کاپیتالیسم و سوسیالیسم، مناقشه بر سر دفاع از دموکراسی اقتصادی^۱ است (Euerman, 2010: 696)؛ (۲) پوپر در نشان دادن این مسئله که ما قادر به شناخت قوانین اجتماعی نیستیم و همچنین، قوانین پیشرفت اجتماعی نمی‌توانند وجود داشته باشند، ناکام بود؛ (۳) اندیشه مارکس به‌گونه‌ای است که در برخی از موارد از رویکردهای مذهب اصالت تاریخ فاصله می‌گیرد؛ (۴) در پی آن، مارکس چنان رویکردهایی را عرضه نمی‌کند که پوپر بر مبنای آن به نقد اصالت تاریخ بپردازد (Hudelson, 1979: 268). نقد دیگری که بر پوپر وارد است، این است که پوپر، به‌طور هم‌زمان، دترمینیسم اجتماعی و تاریخی را به‌چالش می‌کشد. به‌این ترتیب، رفتار افراد به‌طور کامل توسط عناصر و مؤلفه‌هایی بیرون از ذهن‌ها و اراده‌های آن‌ها تعیین پیدا نمی‌کند (Theophanous, 2007: 20). دریدا نیز ضمن ساختارزدایی از اندیشه مارکس و مارکسیسم، نقد پوپر به مارکس را گرفتار همان موعودگرایی‌ای معرفی می‌کند که مارکس را متهم به آن کرده است. این مسئله را در بخش‌های بعدی به تفصیل توضیح خواهیم داد.

۴. دریدا و مارکس

دریدا در زمینه‌ای پرورش یافته است که اندیشه‌های مارکس به روایت‌های گوناگون از زبان فیلسوفان فرانسوی پیش از او مورد بازخوانی و بازاندیشی قرار می‌گرفت. نیمه دوم قرن بیستم، به‌طور هم‌زمان، سرشار از تمایل بی‌حدواندازه به مارکس و مارکسیسم و همچنین، نفرت و انزجار از آن بوده است. با اینکه در سرتاسر آثار دریدا می‌توان نشان داد که وی متأثر از مارکس است، با این حال، بسیار دیر اثری درباره مارکس نوشته است؛ کتابی که خود، نامی استعاره‌ای دارد: «اشباح مارکس». در

کتاب «اشباح مارکس» سه پرسش اصلی مطرح است: ۱) پرسش از امر سیاسی؛ ۲) پرسش از امر فلسفی یا آنتولوژی به‌ویژه در مارکس؛ ۳) پرسش از مکان و فضایی که تمام باورهای ما درباره نام‌ها از جمله نام مارکس شکل می‌گیرد. این سه مولفه سیاسی، فلسفی، و مارکس در این کتاب از هم قابل تفکیک نیستند. این مانیفست کتاب اشباح مارکس است که البته شبیه مانیفست‌های متعارف، از جمله مانیفست مارکس نیست (Derrida, 1999: 217-218). به بیان خود دریدا این کتاب برمبنای دو سخنرانی که در سال ۱۹۹۲ در ایالات متحده ایراد شده بود، شکل و قوام گرفت (Derrida, 1994: 2). این کتاب در شرایط تاریخی ویژه‌ای شکل گرفت. در سال ۱۹۸۹ اتحاد جماهیر شوروی با تمام نفوذ سیاسی، نظامی، و فکری از هم گسسته شد؛ به‌گونه‌ای که به‌نظر می‌رسید تمام طرح‌ها و ایده‌های تحقق یک جامعه آرمانی که مارکس و هم‌فکرانش وعده داده بودند، به شکستی غم‌انگیز و اندوهبار منجر شده است (Lewis, 1996: 22). در اینجا این پرسش بزرگ مطرح شد که آیا به‌راستی مارکس و اندیشه‌هایش پایان یافته است، یا تنها یکی از روایت‌ها و خوانش‌ها از مارکس شکست خورده است؟

دریدا در رویارویی با مارکس بسیار تحت تأثیر کتاب «برای مارکس»^۱ آلتوسر^۲ است؛ کتابی که دریدا از طریق آن، مسائل مربوط به سیاست را در مجموعه‌ای از کنش‌ها، کدها، و زبان گسترش یافته در متون پیش از خود جست‌وجو می‌کند (Mason, 2008: 493). هدف خوانش دوباره مارکس توسط دریدا، یافتن پاسخی درخور به پرسش‌های متعارف این دوره است. به‌زعم من، پاسخ دریدا به این پرسش‌ها، و رویکرد تازه او به بازاندیشی و بازآفرینی مفاهیم مارکس، حوزه تازه‌ای هم در رویارویی با اندیشه‌های سیاسی، به‌طورکلی، و هم در مارکس‌شناسی، به‌طور خاص، می‌گشاید و این زمینه را فراهم می‌کند که از دوگانه بغرنج و صلب نظریه‌ها و روش‌های اعمال این نظریه‌ها در حکومت‌ها، از جمله دوگانه مارکسیستی و ضدمارکسیستی عبور کنیم و به یک وضعیت سوم سیاسی برسیم تا آینده را همواره برای ما گشوده نگه دارد. مسئله کلیدی در کتاب «اشباح مارکس» نیز همین است که

1. For Marx
2. Althusser

ما نباید مانعی در برابر تفسیرهای گوناگون و متکثر از مارکس ایجاد کنیم؛ کاری که البته جریان‌های کاپیتالیستی از جمله پوپر انجام می‌دهند (Rajagoplan, 1998: 74).

دریدا همواره با این اتهام که او را یک مارکسیست تلقی کنند، مقابله می‌کند، اما آشکارا تأکید می‌کند که مارکس، فیلسوف بزرگی است و آثار وی شایسته توجه است. به اعتقاد وی، هر چند اندیشه‌های مارکس توسط مارکسیست‌ها و گروه‌های چپ به بدترین وجه به کار رفته‌اند، اما خود وی از چنین موضعی به دور بوده است. به همین دلیل باید آثار مارکس را بیرون از تفسیرهای ایدئولوژیک و جزئی، بررسی و مطالعه کرد (Derrida, 1994: 170-179)، زیرا به هر حال، تحلیل‌های ایدئولوژی‌محور به طور ضروری نیازمند غایت‌ها و هدف‌هایی برای خود هستند و تاریخ به طور دیالکتیکی، تابع سازوکاری است که این غایت‌ها و هدف‌ها به دست آیند (Yearley, 1985: 349). برای درک بهتر تفسیر دریدا از مارکس، باید رویکرد دریدا را یک ضدایدئولوژی بدانیم تا یک ایدئولوژی دارای اصول و مبانی و پیش‌فرض‌های از پیش تعیین شده (Jameson, 1999: 49-50). دریدا به صراحت تأکید می‌کند که حتی اگر مارکس را خارج از تفسیرهای ایدئولوژیک بررسی کنیم، این مسئله باعث نمی‌شود که ما از مفاهیم صلبی که در اندیشه‌های مارکس وجود دارد، غفلت کنیم. وی آشکارا به پدیدارهای جزم‌اندیشانه مارکسیسم هجوم می‌برد؛ اموری که خود را در قالب آموزه‌های صلب و ایدئولوژیک تحمیل می‌کنند. دریدا با مارکسیسم به مثابه یک آنتولوژی، نقادانه و سلبی روبه‌رو می‌شود (Joseph, 1999: 267). وی با ساختارزدایی از زبان فلسفی مارکس، متافیزیک حضور را در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» وی نشان می‌دهد؛ جایی که متافیزیک به مثابه اسطوره‌شناسی سفید، فرهنگ غربی را احاطه کرده است؛ انسان سفیدی (سفیدپوست) که اسطوره‌شناسی‌اش، یعنی اسطوره‌شناسی هند و اروپایی و لوگوس و میتوسش را به مثابه عقل، به عنوان صورتی جهانی و عالم‌گیر عرضه می‌کند (Jay, 1988: 174-175).

از نظر دریدا، برای عبور از این وضعیت دوسویه، یعنی گرفتار شدن در چارچوب‌های صلب اندیشه مارکس، یا رد آن، لازم است با ساختارزدایی از مارکس، مبانی آنتولوژیک مارکس را برای بازاندیشی در مفاهیم موردنظر وی کنار بگذاریم و از او آنتولوژی‌زدایی کنیم. در واقع، دریدا به دنبال مارکسیسم بدون

مارکسیسم است؛ مارکسیسمی که از هرگونه ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی ای تهی است؛ مارکسیسمی که دیگر به مثابه یک روش نیست (Eagleton, 1999: 86).

۵. نقد دریدا به موعودگرایی مارکسیسم

نگاه دریدا به تاریخ، بر مبنای معرفت‌شناسی او استوار است. یکی از مهم‌ترین این مبانی، نقد همه‌جانبه‌عینیت^۱ است. از نظر دریدا نمی‌توان حقیقت‌های عینی را به لحاظ معرفت‌شناسی به‌چنگ آورد. عینیت تاریخی نیز در این زمره است. ما نمی‌توانیم در گذشته، حال، و آینده، هیچ عینیت مفروض از پیش معلومی را متصور شویم. ویژگی عدم تعین، تنها در مورد حال و آینده نیست، بلکه هیچ گذشته مفروضی نیز وجود ندارد. گذشته به شکل‌های مختلفی بر ما پدیدار می‌شود (Bevir, 1994: 328-344). به نظر دریدا، گذشته نه حاضر است، نه متعین، بلکه ما همواره با تفسیری از گذشته روبه‌رو هستیم. دریدا نسبت با گذشته را فرایندی از خودنگاری می‌داند که با خواندن و تفسیر کردن بایگانی گذشته در راستای آفرینش مکانی در زمان حاضر و اکنون همراه است (Kleinberg, 2012: 121-122). با این تلقی از تاریخ، دریدا اندیشه‌های مارکس را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. اعلام موضع در مقابل پرسش از ماهیت تاریخ، از جمله مواردی است که دریدا در قالب آن به نقد مارکس می‌پردازد. دریدا بیان می‌کند که مفاهیم تاریخ به روش دیالکتیکی، ماتریالیسم دیالکتیکی، کار، نحوه تولید، طبقه اجتماعی، انقلاب و... در اندیشه مارکس که در قالب تمامیتی نظام‌وار و ساختاری متافیزیکی و آنتولوژیکال عرضه می‌شود، باید آنتولوژی‌زدایی شده و عناصر صلب آن‌ها ساختارزدایی شوند (Derrida, 1994: 88). مارکس ابتدا در مانیفست، به‌عنوان پیش‌گوی آینده اروپا، اعلام می‌کند که سراسر اروپا را شبیح کمونیسم احاطه خواهد کرد (مارکس، ۱۳۸۲: ۹۵). این ادعای مارکس برای دریدا اهمیت دارد، زیرا به نظر او، مارکس همواره در تمام آثار خود در حال پیش‌بینی ابعاد و رویدادهای تاریخ است (Derrida, 1994: 44). از نظر دریدا، مارکس روایت تازه‌ای از رستاخیزگرایی متفاوت با نسخه قرون وسطایی و دوره‌های مدرن را ارائه می‌دهد؛ با این حال، نقطه مشترک میان آن‌ها، کانونی بودن مفهوم پایان^۲

1. Objectivity
2. The End

است. وی در ارائه تفسیر از مارکس تلاش می‌کند از به‌کارگیری هرگونه موعودگرایی فاصله بگیرد (Joseph, 2001: 100-101)، زیرا وعده موعودگرایانه و غیرموعودگرایانه، همچون شکافی زمانی رخ می‌نماید. این شکافِ زمانی، در واقع، شکافی در جهان را با خود دارد. وعده موعودگرایانه، چنان‌که در مارکسیسم وجود دارد، وعده‌ای همه‌جانبه و حتمی از آزادی و عدالت را نوید می‌دهد، اما در مقابل، وعده غیرموعودگرایانه می‌خواهد یک وعده نباشد. این وعده نمی‌خواهد یک وعده آنتولوژیک، متافیزیکی، غایت‌انگاران، و تاریخی باشد (Hamacher, 1999: 209). از نظر دریدا در مفهوم پایان، موعودباوری خطرناکی وجود دارد که خبر از تحقق آینده‌ای می‌دهد که در راه است و گذشته را در خود فروخواهد برد (Derrida, 1994: 44). این تلقی از مفهوم پایان، تلقی استوار و ثابتی از گذشته را نیز با خود دارد؛ گذشته‌ای که تمام شده است و حدود و ماهیت آن به‌طور کامل مشخص است. چنین رویکردی به زمان، تاریخ، گذشته، حال، و آینده بر بنیاد نوعی معرفت‌شناسی استوار است که از یونان تا دوره مدرن را دربر می‌گیرد. رویکرد پیشینی به تاریخ که معتقد است، تاریخ براساس سیر منطقی و طبق قواعد و قوانین استواری شکل گرفته است و آینده نیز مطابق همین قواعد و قوانین روی خواهد داد. اگر ما به این قواعد و قوانین دست یابیم، به راحتی می‌توانیم آینده را پیش‌بینی کنیم. از نظر دریدا، مارکس از جمله کسانی است که به‌گونه‌ای بسیار افراطی این موعودباوری و موعودگرایی^۱ را به‌کار می‌گیرد و با یقینی مطلق به پیش‌بینی رویدادهای آینده می‌پردازد (Derrida, 1994: 45-46). دریدا اشاره می‌کند که این رویارویی با تاریخ که متأثر از اندیشه هگل درباره تاریخ بود، در اواسط قرن نوزدهم، سراسر اروپا را فراگرفته بود. کمونیسم، بیش از همه از این نظریه هگلی بهره برده و آن را به‌کار گرفته است و مارکس در مانیفست به‌گونه‌ای درباره شبح کمونیسم و آرزوها و اهدافش سخن می‌گوید که گویی به یک واقعیت تحقق‌یافته و حتمی اشاره می‌کند (Derrida, 1994: 46-48). از نظر دریدا، مارکس برخلاف رقیب هم‌عصر خودش، یعنی اشتیرنر، در متافیزیک حضور گرفتار است. اشتیرنر برخلاف مارکس بر این نظر است که ما با اشباح، احاطه شده‌ایم، اما مارکس بر این نظر است که هویت انسانی سوژکتیو ما در کار

و فعالیت‌های انقلابی یا در چالش با جهانی که ظهوری شیخ‌وار ندارد، تحقق و تعیین پیدا می‌کند. دریدا با اشتیغ‌ترن موافق است که هویت انسانی، ظهور شیخ‌گونه‌ای دارد (Wise, 2002: 130- 131).

۶. موعودگرایی پوپر و کاپیتالیسم

دریدا در نقد تلقی مارکس از تاریخ، این پرسش را مطرح می‌کند که مارکسیسم به کجا می‌رود؟ اگر پاسخ ما به این پرسش، پاسخی باشد که مارکس و مارکسیست‌ها داده‌اند، آن‌گاه موعودگرایی و پایان قابل‌پیش‌بینی و پیش‌گویی را پذیرفته‌ایم (Derrida, 1994: 45). براساس این بیان دریدا، پوپر را می‌توان از جمله کسانی دانست که گونه‌ای دیگر از موعودباوری را هم در نقد کمونیسم و هم در دفاع از کاپیتالیسم پذیرفته است که در ادامه این مقاله درصدد تبیین همین مسئله هستیم.

مفاهیم و اندیشه‌های پوپر و دریدا را می‌توان در بسیاری از مسائل، همسو با یکدیگر قرار داد. آن‌ها اگرچه به‌لحاظ فلسفی در دو نحله متفاوت و چه‌بسا مقابل یکدیگر طبقه‌بندی می‌شوند، اما عجیب است که هم به‌لحاظ ساختاری و هم به‌لحاظ محتوایی و مفهومی به هم شباهت‌های قابل‌توجهی دارند. در رویارویی با مارکس نیز -چنان‌که پیش از این نشان داده شد- این دو فیلسوف به‌لحاظ سلبی و نقادانه شبیه یکدیگر عمل می‌کنند. نقطه کانونی این رویارویی سلبی و نقادانه، تلقی مارکس و مارکسیسم از ماهیت و نحوه قرارگیری تاریخ است. به‌نظر می‌رسد که پوپر در تقابل با اندیشه مارکس، به شیوه‌ای قطعی، از موعودگرایی در فلسفه تاریخ وی انتقاد کرده است، اما دریدا این نقد به تلقی صلب از تاریخ را به تلقی کاپیتالیسم از تاریخ نیز تسری می‌دهد. به‌عبارت دیگر، به‌زعم دریدا، کاپیتالیسم نیز در خود، نظریه‌ای صلب درباره تاریخ را پذیرفته است؛ چیزی که پوپر تنها به مارکس و مارکسیسم نسبت می‌داد. از این جنبه، خود پوپر نیز قابل‌نقد است، زیرا در فضا و پارادایمی به نقد مارکس و مارکسیسم پرداخته است که به همان اندازه افراطی، نظریه پایان تاریخ را البته به روایتی دیگر- پذیرفته است.

دریدا در کتاب «اشباح مارکس» به گونه‌ای گسترده به این مسئله پرداخته است که کاپیتالیسم از نظریه پایان تاریخ بهره می‌برد. فوکویاما در کتاب «پایان تاریخ و

واپسین انسان» (۱۹۹۲) مانند پوپر به نقد همه‌جانبه مارکس و مارکسیسم پرداخته است. دریدا اشاره کرده است که «فوکویاما و پیروزمندان کاپیتالیست دیگر (که می‌توان پوپر را نیز از آن‌جمله دانست) برای اثبات باورهای خود و مقابله با ترس از انکار شدن، همواره از امکان بروز مارکسیسم جدیدی بیم می‌دهند (Derrida, 1994: 5). او مدعی شده است که به پایان تاریخ، پایان انسان، و پایان فلسفه رسیده‌ایم. چنان‌که روشن است، مراد فوکویاما، پایان زمانی نیست، بلکه پایانی ماهوی است. به عقیده فوکویاما، کاپیتالیسم به‌طور عام در تمام جنبه‌های سیاسی، اقتصادی، و... ساحت‌هایی را عرضه کرده است که می‌توان آن را دستاورد نهایی اندیشه بشری دانست. از نظر او لیبرال‌دموکراسی غربی، بهترین جانشین برای تمام انواع حکومت‌های دیکتاتوری در شکل‌های گوناگون از جمله شاهنشاهی موروئی، فاشیسم و کمونیسم است. وی اشاره می‌کند که این حکومت‌ها به دلیل ناکارآمدی و تناقض‌های مفهومی و ساختاری، از بین رفتند یا خواهند رفت (فوکویاما، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹). هنگامی که فوکویاما به پیروی از هگل، پایان تاریخ و پیروزی کاپیتالیسم غربی در سال‌های ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰ را اعلام می‌کند، تلقی ایده‌آلیستی از سوژه به‌مثابه ابژه شناخت، همواره از پیش از طریق زمینه اجتماعی و ژئوپلیتیکی‌اش تعیین پیدا می‌کند (Morton, 1999: 608). هگل در پدیدارشناسی روح^۱ سوژه‌ای را توصیف می‌کند که بر آن است که جهان مادی را با پیروی از شناخت مطلق، تعالی بخشد. در تبیین هگل، پیشرفت در زمینه تاریخ، امری ممکن بود، زیرا به‌طور پیشینی تجلی حقیقت بود (McClintock, 1995: 395).

دریدا از مسیر نقد به فوکویاما به مسئله نقد نظریه تاریخ نهفته در کاپیتالیسم می‌پردازد. از نظر دریدا بسیاری از دستاوردهای سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی در کاپیتالیسم، در سراسر جهان به ظلم و ستم و اندوه و ناخشنودی آلوده است؛ برای مثال، به‌لحاظ سیاسی هنگامی که مسئله حقوق بشر و عملکردهای دموکراتیک، چه در خود کشورهای مقتدر کاپیتالیستی و چه در کشورهای که دستاوردهای خود را به صلح یا به جنگ عرضه می‌کنند، چنین وضع اندوه‌باری دارد، بیان رضایت‌مندانه

توفیق و پیروزی کاپیتالیسم لیبرال-دموکرات، بی‌پایه‌ترین هذیان و شوخی است (Derrida, 1994: 79-80). تلقی دریدا از عدالت، دارای چارچوب قوانین و وظایف حکومت‌ها و ورای قدرت‌های حاکم است (Montag, 1999: 80). جهان برساخته کاپیتالیسم لیبرال-دموکرات با اندوه و رنج‌های بی‌شمار بسیاری از مردمان جهان همراه است. کاپیتالیسم به تناسب و فراخور زمان و مکان، ابزارهای غارت و استعمار گوناگونی را ساخته است و می‌سازد. جهانی که کاپیتالیسم لیبرال-دموکرات ساخته است به بیان دریدا- جهانی تیره و تاریک است. حاصل این‌همه اندیشه‌ورزی کاپیتالیستی، ترسیم تصویرهای تیره و تاریکی از این مکان است: (۱) وضعیت ریشه‌کن‌شدنی بیکاری؛ (۲) بی‌خانمانی محلی؛ (۳) آوارگی بین‌المللی؛ (۴) جنگ و رقابت‌های اقتصادی میان ملت‌ها و حکومت‌ها؛ (۵) وام خارجی و پیامدهایش؛ (۶) محرومیت‌های داخلی؛ (۷) ارتش بین‌المللی صنعت و دادوستد؛ (۸) گسترش سلاح‌های هسته‌ای؛ (۹) جنگ‌های میان اقوام و نژادها؛ (۱۰) کارتل‌های بزرگ دارو (Derrida, 1994: 74).

دریدا به گونه‌ای نقادانه بیان می‌کند که برشمردن همین موارد اندک در میان بسیاری از مسائل دیگر کفایت می‌کند که طلسم جادوی بهشت برین کاپیتالیسم فروبریزد. نظریه‌پردازان کاپیتالیسم - که پوپر را نیز می‌توان در زمره آن‌ها دانست - چنین جهانی با چنین ویژگی‌های ناامیدکننده‌ای را جهان آرزوها و بهشت آسمانی قلمداد می‌کنند؛ درحالی که همین کاپیتالیسم لیبرال-دموکرات با حربه‌های مختلف، تناقض‌های درونی و بحران‌های نظری و عملی خود را می‌پوشاند و برای چالش‌های مشهود، راه‌حل‌های موقتی و موضعی ارائه می‌کند. جهان کاپیتالیسم لیبرال-دموکرات، نه لیبرال است و نه دموکرات. آن جهان، همان تصویر شوم و مخدوشی است که زمینه سیاه و تاریک آن تخته سیاه، قصد دارد پنهانش کند (Gibson, 1995: 28). دریدا جهان تحقق‌یافته کاپیتالیستی را جهانی می‌داند که ساختارهای سیاسی و بازارهای آزاد و جهانی‌اش، انسان‌های بی‌شماری را به بردگی خویش درآورده است (Derrida, 1994: 94)؛ در اینجا است که وی کاپیتالیسم را ناگزیر می‌داند که برای بقای خود، به سراغ مارکس و مارکسیسم، به‌مثابه شبی همیشه‌حاضر برود؛ شبی که همواره به وی خاطر نشان می‌کند که چگونه در راهی

گام برمی دارد که در نهایت، منجر به ایجاد جهانی می شود که در آن انسان و انسانیت قربانی خواهد شد. پوپر، چنان که از نام کتابش (جامعه باز و دشمنان آن) پیداست، تلاش می کند برای پوشاندن ناکارآمدی کاپیتالیسم در وضعیت های برشمرده شده و بسیاری دیگر از وضعیت ها، با نشانه گیری و حمله به سوی مارکس و مارکسیسم، مهر تأیید قطعی ای بر جهان کاپیتالیستی بزند؛ در حالی که شیخ مارکس و مارکسیسم این قطعیت را می شکافد و در آمدوشدی پیاپی، از تناقض ها و ادعاهای بی اساس کاپیتالیسم درباره آینده ای مطمئن، وعده جامعه ای باز، و عدالت، پرده برمی دارد. در بحث عدالت، دریدا دو گونه تلقی برای مفهوم عدالت برمی شمرد که دو وجه متفاوت از مفهوم زمان را با خود دارد. در یکی، زمان حال با حضور گره خورده است و در دیگری، زمان حال یا دست کم حال آینده، با نا حاضر. به بیان دریدا این نوع زمان، وجهی شیخ وار دارد. نخستین تلقی، زمان را به طور متعارف، مجموعه ای از اکنون ها در نظر می گیرد؛ دومین تلقی از زمان - که دریدا به آن باور دارد- روایتی گنگ و سیال از زمان دارد که در آن، تاریخ، قابل پیش بینی و پیش گویی نیست (Kellogg, 1998: 54- 55). دریدا با بیان دستاوردهای ناگوار همراه با ظلم و ستمی که کاپیتالیسم از طریق رویکردهای سیاسی و اقتصادی رومی دارد، به نقد وعده های پوچ درباره آینده و مفهوم عدالت به گونه ای که کاپیتالیسم معیارهای آن را تبیین و قانونمند می کند- می پردازد. به نظر دریدا، عدالت همیشه در راه است. دریدا چنین تلقی ای از عدالت را «ایده عدالت» می نامد و در عین حال، آن را از ایده تنظیمی بودن کانتی متمایز می کند. دریدا مانند لیوتار، در جست و جوی عدالتی گشوده است؛ عدالتی که تنها معیارهای موجود و متعارف از عدالت را تأیید نمی کند؛ چنان که در نسبی گرایی عقیم و پراگماتیسم نیز (در این زمینه) سقوط نمی کند (Choat, 2010: 70).

۷. تفاوت ها و همانندی های پوپر و دریدا

در حالی که پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» با تمام نیرو در تمام زمینه ها به انتقاد از مارکس و مارکسیسم می پردازد و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را نیز تأییدی بر دیدگاه های خود می پندارد، چگونه در مقابل این دستاوردهای چالش برانگیز کاپیتالیسم، سکوت کرده است و یک جانبه به نقد ستیزه جویانه مارکس

و مارکسیسم پرداخته است. پوپر و دریدا در انتقاد از مارکس همان‌گونه که گفته شد از جنبه‌های مختلفی به هم نزدیک هستند. هر دو اندیشمند، مفاهیم صلب مارکس، به‌ویژه تلقی وی از روند و فرایند و پایان تاریخ، را چالش‌برانگیز می‌دانند، اما شکاف در نقد هم‌سوینان آن‌ها از جایی آغاز می‌شود که پوپر، کاپیتالیسم را پارادایمی می‌داند که در آن می‌توان از پیامدهای زیان‌بار مارکسیسم در امان بود. این درحالی است که دریدا در «اشباح مارکس» یادآوری می‌کند که مارکس، همچون شبیحی که تابع زمان متعارفی نیست، همواره در شکلی تازه با افق‌هایی از ایده‌های انسانی آن بر ما ظاهر می‌شود و ما نمی‌توانیم آن را انکار کنیم.

درحالی‌که دریدا به بازآفرینی مفاهیم مثبت در اندیشه مارکس توجه دارد، به‌نظر می‌رسد برای او دشوار باشد که بتواند از حصار آنتولوژی بیرون برود. وی در رویارویی با مارکس نیز با چنین بحرانی روبه‌رو است. به‌نظر می‌رسد که بسیاری از مفهوم‌ها و آرمان‌های مارکس، به همان شکل متافیزیکی‌شان در اندیشه‌های دریدا بازتولید و احیا شده‌اند (Negri, 1999: 12-13)، اما دریدا هم مارکسیسم و هم کاپیتالیسم را در ایجاد ساختارهای صلب و انقیادآور، شبیه هم و قابل‌انتقاد می‌داند. لازم است اشاره کنم که اندیشه و رویه زبانی دریدا به‌گونه‌ای است که با طرح و تولید مجموعه‌ای از مفاهیم در متون فلسفی، رویکرد ساختارزدایانه‌ای را دنبال می‌کند، اما در تناسب با این رویکرد نمی‌توانیم این مفاهیم را به‌مثابه مفاهیم عقلی به‌عنوان مرکز ساختار فلسفی او تلقی کنیم، بلکه او این مفاهیم را نقطه عزیمتی برای خوانش و گشودن ساختارهای یکپارچه و تمامیت‌یافته متون فلسفی قرار می‌دهد. دریدا برای مقابله با هستی‌شناسی و متافیزیک حضور در فلسفه در قالب رویکردی ساختارزدایانه از مفاهیمی همچون «غیاب»، «رد»، و... بهره می‌گیرد و این مفاهیم را مانند ویروسی به متن تزریق می‌کند تا وجوه مسکوت‌مانده آن را در فرایندی درونی و ارگانیک به سخن فراخواند؛ بنابراین، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که زبان فلسفی دریدا با رویکردهای فلسفی دیگر همانند باشد. به‌عبارت دیگر، زبان دریدا نیز هماهنگ با روح فلسفه او، ساختارزدایانه است. «روح» و «شبیح» از این دست

مفاهیم دریدا هستند (خبازی کناری، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۰) در اینجا با به‌کارگیری مفاهیم مورد نظر دریدا، می‌توانیم این‌گونه تبیین کنیم که هم مارکس و هم پوپر، در مورد مسئله تاریخ سیاسی جهان، قائل به نظریه پایان تاریخ شدند. این تلقی با مفهوم روح در مقابل مفهوم شیخ در کتاب «اشباح مارکس» ارتباط دارد. هم مارکس و هم پوپر به‌گونه‌ای متافیزیکی، تاریخ را به‌مثابه روح در نظر گرفته‌اند. دریدا در کتاب «اشباح مارکس»، شیخ را در مقابل روح قرار می‌دهد. مفهوم روح، به‌طور عام به جنبه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی، ارزش‌شناختی و... ظهور پیدا می‌کند و بار اصلی متافیزیک حضور را بر دوش می‌کشد. روح در مقابل جسم، امری همیشه حاضر، جاودان، و نیستی‌ناپذیر است. دریدا برای ساختارزدایی متافیزیک حضور نهفته در مفهوم روح، مفهوم شیخ را طرح می‌کند. شیخ‌شناسی دریدا با ساختارزدایی و رویکرد زبانی او در پیوندی عمیق است. همچنان‌که شیخ‌شناسی، یک نوع آنتولوژی نیست، ساختار و درون‌مایه زبان نیز نه به‌طور کامل حاضر است، نه کاملاً غایب. شیخ به‌مثابه رد شرط تحقق زبان است (Simmon, 2011: 136). شیخ برخلاف روح، امری همیشه حاضر و ناظر نیست. همچنین، شیخ برخلاف جسم، امری کاملاً نیست‌شونده نیست. به بیان دریدا، شیخ چیزی میان روح و جسم است که آمدوشدی دائمی میان روح و جسم دارد. شیخ، ساحت غیرجسمانی جسم است و هم‌زمان، ساحت جسمانی روح (Derrida, 1994: 4, 5, 34).

با توجه به توضیحات مطرح‌شده، در اینجا می‌خواهم مفهوم شیخ دریدا را به مفهوم تاریخ گره بزنم. به نظر من تاریخی که می‌توان از اندیشه دریدا استنتاج کرد با ویژگی شیخ، همخوانی دارد. شیخ با مرگ، غیاب و پس‌رانده شدن گره خورده است. شیخ نمونه مثالی‌ای است برای وضعیت دوگانه میان حضور و غیاب، زندگی و مرگ. متن به‌مثابه شیخ، دارای همین نوع تعیین و تحقق است. متن به‌مثابه شیخ به حضور و غیاب در تمام زمان‌ها، خود را همچون پناهنده‌ای پنهانی در یک گسستگی زمانی پدیدار می‌کند. همچون چیزی که پیوسته در سر مرز ایستاده است. چنین تقدیر و سرنوشتی، شایسته افرادی چون پوپر و مارکس و حتی خود دریدا است. سیکسوس در توصیف شیخ دریدا می‌گوید، در زندگی، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی از جهان مردگان آمده است و در مرگ و نبودش، به‌گونه‌ای پدیدار می‌شود

که گویی در جهان زندگان به سر می‌برد؛ آشنایی برای همه زمان‌ها... (Cixous, 2012: 23-20). تاریخ به‌مثابه شیخ، حیات دارد. تاریخ نه مانند روح، امری همیشه‌حاضر است و نه مانند جسم، از بین‌رفتنی. تاریخ به‌مثابه شیخ، برخلاف تاریخ به‌مثابه روح، از هیچ‌گونه حتمیت و وضوحی در خاستگاه، غایت، و فرایند تحقق برخوردار نیست.

این مسئله با تأمل در تلقی دریدا از واقعیت، بسط بیشتری پیدا می‌کند. دریدا در سراسر کتاب «اشباح مارکس» بر آن است که میان ساختارزدایی و مارکسیسم تعادل ایجاد کند. این مسئله بیش‌ازهمه خود را در آرمان‌های سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد (Ahmad, 1999: 101). به‌نظر دریدا، میان واقعیت اجتماعی و پدیدار شدن شیخ‌گونه، رابطه عمیقی وجود دارد (Willman, 2010: 200). وی اشاره می‌کند که نباید فکر کنیم که حدود و ماهیت واقعیت، امری تمامیت‌یافته و متعین است. واقعیت، همانند شیخ، همواره در حال شدن است؛ هست و نیست. واقعیت به‌مثابه متن، به‌مثابه تاریخ، شیخ‌گونه همواره در فرایند تکوین و دگرگونی مدام است (Derrida, 2002: 12-13). دریدا با مارکس و دستاوردهایش نیز به‌مثابه شیخی که بر او ظاهر می‌شود، وارد گفت‌وگو می‌شود. وی با آنتولوژی‌زدایی و ماده‌زدایی کردن از مفاهیم صلب، فرصت پدیدار شدن دوباره آن‌ها را در هیأت شیخ، فراهم می‌کند (Marcherey, 1995: 21). دریدا، اشباح مارکس را از درون روح مارکسیسم احضار می‌کند و زمین و فضایی را فراهم می‌آورد که اشباح مارکس پدیدار شوند و به‌این ترتیب، آثار و اندیشه‌های مارکس، خود تاریخی از اشباح می‌شوند (Macherey, 19-20: 1999). از نظر دریدا، به‌طور بالقوه، گونه‌ای خودانتقادی در تاروپود رویکرد مارکس و مارکسیسم وجود دارد که باید آن را دوباره زنده کرد (Derrida, 1994: 89)، و هم‌زمان، رویکرد دیگرانتقادی مارکس و مارکسیسم در راستای نقد کاپیتالیسم نیز می‌تواند به برون‌رفت از پیامدهای اسفبار کاپیتالیسم کمک کند تا فرصتی برای عبور ساختارزدایانه از دوگانگی مارکسیسم و کاپیتالیسم فراهم شود. با اینکه پوپر همواره در تلاش است که رویکرد معرفت‌شناختی سیال خود به‌ویژه در فلسفه علم-را در رویکرد سیاسی خویش به‌کار گیرد، اما این مسئله تنها در سطوح تحلیل برخی از مضمون‌ها و مفاهیم و درون‌مایه‌های جزئی لیبرالیسم و کاپیتالیسم باقی می‌ماند.

دریدا، برخلاف پوپر، پارادایم خردباورانه لیبرالیسم را نقد و نکوهش می‌کند و این خود، یکی از نقاط اشتراک دریدا و مارکس است که هر دو سوژه‌گرایی خردگرایانه^۱ را رد می‌کنند (Evans, 1990: 513). برخلاف پوپر که به پارادایم خردمحورانه لیبرالیسم باور دارد. وی لیبرالیسم و کاپیتالیسم را به‌عنوان ساختار نهایی حکومت، موجه و قابل دفاع می‌داند. پوپر بسیاری از ساختارهای صوری و درون‌مایه‌های اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی کانت را که یکی از بنیان‌گذاران لیبرالیسم دوره مدرن است، بازخوانی و بازاندیشی می‌کند و در این راستا با تعهدی مسئولانه و پرشور به تبیین دوباره اصول لیبرالیسم غربی می‌پردازد (شی یرمو، ۱۳۷۸: ۱۴۷).

پوپر به‌هیچ‌روی به‌طور جدی و بنیادین، مفاهیم سیال خود را در برخورد با مارکس و مفاهیم مارکسیسم به‌کار نمی‌گیرد، بلکه با نقدی ایدئولوژیک و با پیش‌فرض‌های متافیزیکی که بنیان‌های کاپیتالیسم لیبرالیسم غربی را تشکیل می‌دهند، به نقد و نفی همه‌جانبه مارکس و مارکسیسم می‌پردازد. چه‌بسا اگر پوپر رویکرد و مفاهیم خویش را در رویارویی با مارکس به‌کار می‌گرفت، بسیار به رویارویی دریدا با مارکس نزدیک می‌شد. اگر شیخ‌وارگی را به‌عنوان افقی موجود و سیال در اندیشه‌های فلسفی گوناگون تلقی کنیم و این اندیشه‌ها را به‌مثابه اموری تمامیت‌یافته نپنداریم، آن‌گاه چنین امکاناتی همچون شیخ، فرصت پدیدار شدن خواهند یافت. شیخ‌وارگی، تنها مختص مارکسیسم و سوسیالیسم نیست، بلکه می‌توانیم به کاپیتالیسم نیز شیخ‌گونه بنگریم و امکان‌های شیخ‌وار آن را تجلی دهیم. اما این مسئله هنوز به‌طور بنیادینی مطرح است که آیا ساختارزدایی به اصالت تاریخ نهفته در خود، خودآگاهی دارد؟ اگرچه نقد دریدا، فلسفه غرب از افلاطون به‌این‌سو را دربر می‌گیرد، اما ملاحظه تاریخی خاصی را برنمی‌گزیند؛ چنان‌که از فلسفه غربی به‌مثابه یک کل، انتقاد می‌کند. باید این نکته را در نظر داشت که ساختارزدایی به‌مثابه یک نظریه معرفت‌شناختی، با رویکرد تاریخی بیگانه است (Caplan, 1989: 270).

نتیجه‌گیری

جهان مدرن در فلسفه سیاسی، به‌ویژه در قرن بیستم، شاهد نزاع دو گونه رویکرد سیاسی غالب کاپیتالیسم و مارکسیسم بود. این نزاع تنها به نظورری‌های محض محدود و محصور نشد، بلکه در میدان عمل و رویدادهای عینی، تعمیم و گسترش یافت. اندیشمندانی مانند مارکس، پوپر، و دریدا به‌لحاظ فلسفه سیاسی در زمینه تقابل این دو رویکرد و نتایج و پیامدهای آن ظهور یافتند. برای درک کلیتی از دیدگاه‌های این سه اندیشمند، و نیز ارتباط بین آن‌ها، شاید بتوان این ارتباط را به شیوه منطق هگلی چنین توصیف کرد: براساس منطق هگل، این سه رویکرد، سه وضع پیوسته را تشکیل می‌دهند. مارکس، وضع نخست یا وضعیتی که بنیان‌های تز را پایه‌گذاری می‌کند، پوپر، وضع دوم یا آنتی‌تز، که مارکس را به‌طور کامل انکار می‌کند، و دریدا، وضع سوم یا سنتز که بر آن است که از مسیر تلفیق و ترکیب آن‌ها، چیز تازه‌ای بیافریند. دریدا پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، همانند بسیاری از اندیشمندان دیگر، بر آن بود که به تأمل همه‌جانبه در این رویداد بزرگ پردازد. در کتاب «اشباح مارکس» می‌توان رویکرد دریدا به اندیشه‌های مارکس را در چند نکته کلیدی ملاحظه کرد:

۱. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به‌معنای فروپاشی و ناکارآمدی مطلق اندیشه‌های مارکس و حتی مارکسیسم نیست؛
۲. این فروپاشی به‌معنای پیروزی و حتی محق بودن کاپیتالیسم و افرادی مانند پوپر و فوکویاما در نقد مارکس و مارکسیسم نیست؛
۳. باید از دوگانه کاپیتالیسم و مارکسیسم عبور کنیم و به وضع سومی برسیم؛
۴. هم کاپیتالیسم و هم مارکسیسم، اندیشه‌ها و عملکردهای نادرست بسیاری دارند؛ از جمله تلقی یقینی و پیشینی به تاریخ و قائل شدن به نظریه پایان تاریخ و تبیین متعصبانه، خشک و ایستای مفاهیم فلسفی، سیاسی، و اقتصادی.
۵. مفاهیم و عملکردهای بسیاری هم در کاپیتالیسم و هم در مارکسیسم وجود دارند که باید با آنتولوژی‌زدایی از آن‌ها، در راستای تحقق یک جامعه سیال و همواره درحال‌شدن بهره‌گرفت؛ برای مثال، می‌توان از تعهد آن‌ها به آزادی، برابری، و عدالت فردی و اجتماعی به‌عنوان مسیری گشوده بهره برد.

نتیجه اینکه رویارویی با اندیشه‌های مختلف به شیوهٔ ستیزه‌جویانه و هدف‌گیری کلیت آن‌ها، فرصت بهره‌گیری از آن‌ها را از بین می‌برد، درحالی‌که فرصت‌ها همچون شبح، در آمدوشدی پیوسته، پاره‌های اخلاقی و انسانی این اندیشه‌ها را به ما عرضه می‌کنند و افق‌هایی را برای تداوم بازاندیشی در جنبه‌های مثبت این اندیشه‌ها می‌گشایند.*

یادداشت‌ها

۱. پوپر در پیشگفتار چاپ دوم کتاب «جامعه‌باز و دشمنان آن» اشاره می‌کند که علت اینکه در آغاز جنگ جهانی شروع به نوشتن این کتاب کرد، این بود که بیم این داشت که پس از جنگ، مارکسیسم همه‌جا را فراگیرد، باین‌حال، علت اصلی این بود که مارکسیسم تنها نمونه‌ای از اشتباه‌های بی‌شماری بود که انسان برای ساختن جهانی بهتر و آزادتر انجام داد (پوپر، ۱۳۷۷: ۱۲).

۲. پوپر در اینجا به کتاب انگلس با عنوان «تکامل سوسیالیسم از ناکجاآباد به علم» ارجاع می‌دهد که با عنوان «سوسیالیسم ناکجاآبادی و سوسیالیسم علمی» به انگلیسی ترجمه شده است.

- F. Engels, Frederick (1892), *The Development of Socialism from a Utopia in to Science*, Translated by Danel de Leon.

۳. اگرچه پوپر در کتاب «سرچشمه‌های دانایی و نادانی» اشاره می‌کند که دستاوردهای بی‌شماری که از جنبه‌های مختلف، جوامع اروپایی از آن بهره‌مند هستند، حاصل همین خوش‌بینی، اعتقاد، و اراده به شناخت همه‌جانبه است. جهانی که دانش و فن جدید «در لوای این شناخت‌شناسی خوش‌بینانه پدید آمد» (پوپر، ۱۳۹۴: ۱۶).

۴. به‌طور ویژه، نظریه معرفت‌شناسی پوپر را می‌توان در کتاب «شناخت عینی، برداشت تکاملی» به‌تفصیل ملاحظه کرد. در آنجا پوپر خود را یک واقع‌گرا می‌داند که به سه جهان معتقد است: نخست جهان اشیاء مادی و فیزیکی، دوم، جهان استعداد‌های رفتاری برای عمل کردن، سوم، جهان محتواهای تحلیلی از جمله دستاوردهای علمی (پوپر، ۱۳۷۳: صص ۱۲۰-۱۱۹). همچنین، در کتاب «سرچشمه‌های دانایی و نادانی» خود را تجربه‌گرا و عقل‌گرا به شیوه‌ای خاص می‌داند. به عقیده وی، عقل و مشاهده، هیچ‌یک را نمی‌توان چنان‌که تاکنون ادعا شده است. تنها سرچشمه شناخت دانست (پوپر، ۱۳۹۱: ۱۲).

منابع

- پوپر، کارل (۱۳۷۷)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۸۹)، *استعاره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو.
- _____ (۱۳۷۴)، *شناخت عینی، برداشتی تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵)، *جهانی باز، برهانی در تأیید نامعینی‌گری*، جزء دوم از پیوست بر منطق اکتشافی علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۹۳)، *می‌دانم که هیچ نمی‌دانم*، گفت‌وگوهایی در باب سیاست، فیزیک و فلسفه، ترجمه پرویز دستمالچی، تهران: نشر ققنوس.
- _____ (۱۳۹۱ الف)، *زندگی سراسر حل مسئله است*، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۱ ب)، *سرچشمه‌های دانایی و نادانی*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- خجازی کناری، مهدی؛ سبطی، صفا (۱۳۹۶)، *ساختارگرایی و پس‌ساختارگرایی*، رویکرد فلسفی، تهران: نشر حکایت قلم نوین.
- شی یرمو، جرمی (۱۳۷۸)، *اندیشه سیاسی کارل پوپر*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

Ahmad, Aijaz (1999), *Reconciling Derrida, in: Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinke, London: verso, 88- 109.

Bevic, Mark (1994), "Objectivity in History", *History and Theory*, Vol. 33, No. 3, 328- 344

Caplan, Jane (1989), "Postmodernism, poststructuralism Deconstruction: Noted for Historians", in: *Central European*, Vol. 22, issue 3- 4, 260- 278.

Choat, Simon (2010), *Marx Through Post- structuralism Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, Continuum: Landon and New York.

Cixous, Helene (2012), "Shakespeare Ghosting Derrida", *The Oxford Literary Review*, No.34, Vol.1, 1- 24.

Collins, Kins (1967), "Marx On the England Agricultural Revolution: theory and Evidence", *History and Theory*, Vol. 6, NO.3, 351- 381.

Derrida, Jacques (1999), *Marx and Sons, in: Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: Verso, 213- 269.

Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx, The State of the Debt, The Work of Mourning and the New International*. trans: Peggy Kamuf, New York and London: Routledge.

Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard (2002), *Echographies of Telerision*, trans. Jennifer Bajorek, Cambridge: Polity.

Eagleton, Tetty (1999), *Marxism Without Marxism, in: Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: verso, 83- 87.

Euerman, David (2010), "Marxism as a capitalist Tool", *The Journal of Socio-Economics*, 39, 696- 700.

Evans, Fred (1990), "Language and Political Agency: Derrida, Marx and Bakhtin", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 1. XXVIII, No. 4.

Feaver, George (1988). "Popper and Marxism", *Studies in Comparative Communism*, University of Southern California, Vol. 21.

Gibson, Graham. J. K (1995), "Haunting Capitalism in the Spirit of Marx and Derrida in Rethinking Marxism", *A Journal of Economics, Culture & Society*, 25- 39.

Hamacher, Werner (1999), "Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida's Specter of Marx", *Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinke, London: Verso, 168- 212.

Hudelson, Richard (1979), "Popper's Critique of Marx". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 37, No. 3, 259- 270.

Jay, Gregory. S (1988), "Values and Deconstructions: Derrida, Saussure, Marx", *Cultural Critique*, No. 8, 153- 196.

Jamson, Fredric (1999), "Marx's Pulrloined Letter", *Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: Verso, 26- 67.

Jasay, Antoni de (1991), "The Twistable Is Not Testable Reflexions On the Political Thought of Karl Popper", *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, Vol. 2, No.4, 499- 512.

Joseph, Jonathan (1999), "A Symposium on Jacques Derrida's Specter of Marx", *Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: verso, 265- 285.

Joseph, Jonathan (2001), "Derrida's Specters of Ideology", *Journal of Political*

Ideologies, Vol.6, No.1, 95- 115.

Kellogg, Catherine (1998), "The Messianic Without Marxism: Derrida's Marx and the Question of Justice", *Cultural Values*, Vol.2, No. 1, 51- 68.

Kleinberg, Ethan (2012), "Back to Where We've Never Been: Heidegger, Levinas, And Derrida on Tradition and History", *History and Theory*, 51, 114-135.

Lewis, Tom (1996/97), "The Politics of "Hountology" In Derrida's Specters of Marx in Rethinking Marxism", *A Journal of Economics, Culture & Society*, Vol.9, NO. fall 1996/97.

Lobkovic, Nikolaus (2006), "The Latent Seduction Marx (and Hegel), 20th-century German Philosophy", *Forum Fur Osteuropaische Ideen- und Zeitgeschichte*, 10 Jahrgahg Heft 1, 33- 54.

Macherey, Pierre (1995), "Remarx: Derrida's Marx: Marx Dematerialized or the Spirit of Derrida", trans. Ted Stoles, *Rethinking MARXISM*, Vol. & No. 4 (winter 1995), 18- 25.

Macherey, Pierre (1999), "Marx Dematerialized or the Spirit of Derrida", in: *Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: verso, 17- 25.

McLachlan, Hughr (1990), "Popper Marxism and the Nature of Social Laws", *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 1, 66- 77.

McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality In The Colonial Contest*, London: Routledge.

Montag, Warren (1999), "Sprints Armed and Unarmed: Derrida's Specter of Marx", *Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: verso, 68-82.

Morton, Stephan (1999), "Post Colonialism and Spectrality", *International Journal of Postcolonial Studies*, Vol. 1, No. 4, 605- 620.

Mason, Mark (2008), "Historiopectography? Sande Cohen on Derrida's Specters of Marx:", *Rethinking History, The Journal of Theory and Practice*, Vol. 12, No. 4, 483- 514.

Negri, Antonio (1999), "The specter's Smile", *Ghostly Demarcations*, edited by Michael Sprinker, London: verso, 5- 17.

Rajagopalan, Kenavillil (1998), "Between Marx and Derrida: An Exercise in Literary Semantics", *Journal of Literary Semantics*, Vol.27, No.2. S, 72- 96.

Shearmur, Jeremy (2008), "Popper's Critique of Marxism", *Critical Review: a Journal of Politics and Society*, Vol. 1, No.1, 62- 72.

Simmons, Laurence (2011), "Jacques Derrida's Ghost Face", *Angelaki: Journal*

of *The Theoretical Humanities*, Vol.16, No.1, 129- 141.

Stoian, Valentin (2010), "Historicism and its Critics: The Case of Karl Marx", *CEU Political Science Journal*, Vol. 5, No. 3, 429- 445.

Suchting, W. A (2008), "Marx, Popper and Historicism", *Inquiry: An Inter Disciplinary Journal of Philosophy*, The University of Sydney, 235-266.

Wise, Christopher (2002), "Saying "yes" to Africa: Jacques Derrida's Specter of Marx", *Research in Africa Literatures*, Vol. 33, No. 4, 124-142.

Theophanous, Andrew (2004), "The philosophy of Marx's Science", *Politics*, Vol.14, No.1, 19-28.

Willman, Skip (2010), "Specter of Marx in Thomas Pynchon's Vinland", *Study in contemporary Fiction*, Vol.51, No.3, 198- 222.

Yearley, Steven (1985), *Intentionality: Popper, Demarcation and Darwin, Freud and Marx*, Department of Social Studies, The Queen's University, Belfast, 337-350.