



۶۳۸

لوئی آلتوسر

(گفتگو با : فرناندا ناوارو)

فلسفہ و مارکسیسم

فلسفہ، سیاست، ایدئولوجی و...

xalvat.com

ترجمہ : ناصر اعتیادی



Louis ALTHUSSER, *SUR LA PHILOSOPHIE*, Collection *L'infini*,
Editions Gallimard, 1994.

xalvat.com

نام کتاب : فلسفه و مارکسیسم

نویسنده : لوئی آلتوسر

ترجمه : ناصر اعتمادی

چاپ اول : خرداد ۱۳۷۴

از انتشارات : اندیشه و پیکار

ANDEESHEH va PEYKAR

C/O Postfach 2030

52022 Aachen

Germany



* فهرست :

۵	* یادآوری
	* بخش اول : فلسفه و مارکسیسم
	مصاحبه های فرناندا ناوارو
	با لوئی آلتوسر (۱۹۸۴_۱۹۸۷)
۸	(۱) پیشگفتار فرناندا ناوارو
۱۲	(۲) پیشگفتار لوئی آلتوسر
۱۸	(۳) فلسفه ای برای مارکسیسم:
	"خطِ دموکریّت"
۲۰	(۴) فلسفه - ایدئولوژی - سیاست
۳۴	* بخش دوم : مگاتیبات :
۵۶	نامه های لوئی آلتوسر به فرناندا ناوارو
	درباره چاپ فلسفه و مارکسیسم
۵۸	به انضمام نامه ای به مورسیرو ملامود (۱۹۸۴_۱۹۸۷)
	xalvat.com
	* بخش سوم :
	تکامل فلسفه :
۹۹	سخنرانیِ غرناطه (اسپانیا) (۱۹۷۶)
۱۲۵	* کتاب شناسی



پیشگفتار فرناندا ناوارو (۱)

xalvat.com

متنی را که ملاحظه خواهید کرد زائیدهٔ تصادف و حُسن حادثه است. من به هیچ وجه در نظر نداشتم که کتابی با آلتوسر فراهم کنم. هنگامی که در فوریهٔ ۱۹۸۲ مکزیک را ترک می‌گفتم، قصد داشتم که یک سال مرخصی ام را در کالج انترناسیونال فلسفه در پاریس بگذرانم.

در همین موقع بود که تصادف به استقبالم شتافت. انحرافی ساده از مدارء درست مثل اتم های اپیکور، رساندن نامه ای از مورسیو مالمود به لوئی آلتوسر برای ایجاد این انحراف کافی بود. رساندن این نامه باعث گفت و گوی من با این "رهبر فکری" شد که شش ماه به درازا کشید. پس از آن نیز این گفت و گوها در شکل نامه نگاری، بیش از دو سال، از آن سوی اقیانوس اطلس و تا آخرین ملاقات من با آلتوسر در فوریه ۱۹۸۷ در پاریس، ادامه یافت. در همین جا باید اشاره کنم که پیش از آن، در فوریه ۱۹۷۸ به هنگام سفر کوتاهی به پاریس و مجدداً به مناسبت رساندن نامه ای از مورسیو مالمود به آلتوسر، تماس تصادفی و گفت و گوی کوتاهی با آلتوسر داشتم. در پایان ۱۹۷۹ به آلتوسر پیشنهاد کردم که تدارک یک سفر را به مکزیک ببیند که پذیرفت. او پیش بینی کرده بود که همراه همسرش، هلن، بمدت دو سه هفته به مکزیک سفر کند.

در اینجا سعی میکنم شرایطی را که در آن، این مصاحبه ها تهیه شدند قدری توضیح دهم. این گفت و گوها برای نخستین بار در ۱۹۸۸ به زبان

اسپانیایی منتشر شدند. متونی که عاقبت آخرین نوشته منتشر شده آلتوسر در حیات او به شمار می روند، یعنی در واقع، از هنگام واقعه صبح سرد ۱۶ نوامبر ۱۹۸۰ که انعکاس اش بسان تراژدی های یونان ما را مبهوت کرد. از همان هفته نخست، و در نهایت شگفتی، احساس می کردم که گفت وگوهای ما به گونه ای طبیعی و خودجوش جریان می یابند. با این همه یک چیز مدام منقلبم می کرد: در لیست ساکنان ساختمان منطقه بیستم پاریس - جایی که آلتوسر از ۱۹۸۲ سکونت داشت -، نام او به چشم نمی خورد، بجای نام آلتوسر، "آقای برژه" (نام پدر بزرگ آلتوسر) دیده می شد. به نظرم می رسید که او در نوعی تبعید مضاعف چه در مسکن و چه در هویت خود بسر می برد.

xalvat.com

در طبقه ششم، مردی بلند قد با نگاه آبی در را به رویم باز و با مهربانی مرا به داخل دعوت کرد. می توانستیم به رد و بدل کردن چند کلمه ای درباره نامه ای که برایش برده بودم بسنده کنیم: اما، گفت و گوی خودمانی ما دو ساعت به درازا کشید. دل را په دریا زدم و پرسشی را که از مدتی پیش راحت نمی گذاشت مطرح کردم: "چرا شما به عنوان فیلسوف مارکسیست در آثارتان به فیلسوف های غیر مارکسیست اتکاء کرده اید؟" در واقع منظورم به ویژه کسانی چون باشلار، فوکو، کان گی یم، لاکان یا کاوتیس بود. پاسخ داد: "دلیلش روشن است: اینان به سادگی اجازه اندیشیدن می دهند و افق فکری ای را می گشایند که با جزم اندیشی بیگانه است. دیگر اینکه بلائی که امروز در شوروی بر سر فلسفه می آورند، ابلهانه است!" آلتوسر درباره مارکسیسم به طور کلی و موضوع روز بودن آن اظهار می داشت که در جهان سوم و به ویژه در آمریکای لاتین، مارکسیسم زندگی و معنای خود را حفظ خواهد کرد؛ در حالی که در اروپا از همین حالا مارکسیسم همچون چیزی متعلق به گذشته تاریخی، مستهلک ... و زمان پریش (آناکرونیک) ملاحظه می شود. و اضافه می کرد: "هیچ به نظرم بعید نمی رسد که کلماتی مانند "انقلاب"، "پرولتاریا"، "مبارزه طبقاتی" و غیره، در فرهنگ لغات ما از یاد بروند." آلتوسر این ها را در ۱۹۸۴ می گفت.

این نویسنده مجادله گر، گزنده، تحریک کننده و بحث انگیز، نه از گل نفوذی که در آمریکای لاتین طی سالهای ۱۹۶۵-۱۹۷۵ دارا بود، تصویری داشت (۲) نه از مباحث و واکنش های پرشوری که برانگیخته بود (واکنش هائی که بیشتر از سر احساسات قوی بودند تا تعقلی)، و نه از تلاطمی که تفسیرش از آثار مارکس بوجود آورده بود؛ تفسیری که ما را با فراتر رفتن از نقل کلمات قصار خاک خورده و استعانت خشک، ناچار به بازاندیشی و احیاء آثار مارکس می کرد. به این خاطر بود که او شگفت زده و شرمنده می شد هنگامی که دانشگاهیان مکزیک توسط من از او دعوت کرده بودند که به مناسبت دهمین

سالگرد انتشار کتاب در دفاع از مارکس و خواندن "سرمایه" در آمریکای لاتین، به مکزیک سفر کند. او تصریح می کرد که دلیل این موفقیت را نمی فهمد. چرا که او تنها با توجه به واقعیت جامعه فرانسه، این کتاب ها را نوشته بوده و تصور نمی کرد که آثار او اینچنین مرزها را پشت سر بگذارند.

با گوش کردن به حرفهایش، به نظرم رسید که شناساندن برداشت او از فلسفه، برای دانشجویانم در دانشگاه میکواکانا، مفید خواهد بود. آلتوسر با ایده من موافقت کرد و هر دو تصمیم گرفتیم که گفت و گوهایمان را بر روی ماهیت، کارکرد، هویت و آموزش فلسفه، متمرکز کنیم. هم چنین تصمیم گرفتیم که از زبانی قابل فهم و روشن، بدون تکلف و عاری از حشو که منجر به خستگی و ترس غیرمتخصصین نشود، استفاده کنیم.

پس از روزها کار، آلتوسر کتاب آموزشی ای را درباره فلسفه نشانم داد؛ متن منتشر نشده ای برای ناآشنایان به فلسفه که در سال های ۱۹۷۸-۱۹۷۶ تهیه کرده بود. آلتوسر این متن را در اختیار من گذاشت و توانستم از آن به عنوان مرجع طرح استفاده کنم. با خوشحالی، برای تهیه و غنا بخشیدن به نخستین طرح مصاحبه به زبان اسپانیایی (مصاحبه ای که خود آلتوسر می بایست بعداً به فرانسوی ترجمه کند)، شروع به مطالعه آن کردم. آنچه که مایه شگفتی ام شد این بود که از طریق یکی از نامه های ژوئن ۱۹۸۶ آلتوسر - که در بخش دوم این کتاب منتشر شده است -، دریافتم که او در حال ترجمه کردن نوشته خودش است!

xalvat.com

آن موقع این ایده به ذهنم رسید که مصاحبه های گسترده ترم را با آلتوسر درباره آثار منتشر شده و نشده اش آغاز کنم و به این ترتیب اقدام اولیه مان در مورد برداشت او از فلسفه را ادامه دهم.

بنابراین، طی این کار من از این امتیاز بهره مند بودم که با خود نویسنده به مثابه طرف گفت و گو روبرو باشم. من که هیچگاه "آلتوسری" نبوده ام، با او از تردیدها و ملاحظاتم، پرسش ها و اختلافاتم صحبت می کردم. البته، همه این ها در زمانی صورت می گرفت که آلتوسر افسردگی های مداومش، را پشت سر می نهاد. روزهایی بود که آلتوسر در خود فرو می رفت و حتی روشنایی را تحمل نمی کرد. پرده های سنگین تیره را می کشید و در جست و جوی شبی دائمی و به دور از کابوس های روزانه به اطاقش پناه می برد؛ به طوری که کپی تابلوی محاصره اثر کلمیت که در بالای تختش نصب شده بود، بسختی قابل تشخیص می شد.

این مصاحبه ها دربرگیرنده اظهارات بسیاری است که در هیچ یک از آثار منتشر شده او تا به امروز یافت نمی شود. زیرا که این اظهارات نتیجه تأمل او در جریان آخرین سال های زندگی اش است که در دست نوشته های منتشر نشده، نامه ها و پاره ای گفت و گوها که نوار آنها در اختیار من است،

جمع آوری شده اند. در این زمینه می توان به طور مشخص به جمع بندی او درباره عدم وجود فلسفه مارکسیستی و دلایلی که او در این باره ارائه می کند، اشاره نمود. ارزیابی آلتوسر در این زمینه این بود که: "اگر فکر می کنیم که کشف اساسی مارکس از خصوصیتی علمی بهره مند است، پس صحبت از فلسفه مارکسیستی به همان اندازه دشوار خواهد بود که صحبت از فلسفه ریاضی یا فیزیک". در ادامه، آلتوسر از طریق یک انتقاد از خود که وی را به قبول ایده جدیدی می رساند، اضافه می کرد که "گسست شناخت شناسانه" (یکی از مبانی مهم آثار او) نه یک گسست تمام، بلکه تنها گسستی گرایش یافته است. معنای این اظهار پذیرش این نکته است که مارکس هرگز به طور کامل از بند هگل آزاد نشد. آلتوسر بارها تاکید می کرد که در پذیرش این موضوع، اثر ژاک بیده تحت عنوان با "سرمایه" چه باید کرد؟ (۳) نقش مهمی ایفاء کرده است.

او از همه تأملاتش این نتیجه را می گرفت که پس از این تجربه بارز، وظیفه کنونی، دانستن این نکته است که چه نوع فلسفه ای بهتر از همه "با آنچه مارکس در سرمایه، اثر علمی، انتقادی و سیاسی خود نوشت" سازگار است؛ "کتابی که مارکس در آن فلسفه ای را بکار بست که هیچگاه تدوین ننمود [...] این فلسفه بی تردید متعلق به تاریخ فلسفه است. اما، این فلسفه نه یک فلسفه مارکسیستی، بلکه فلسفه ای برای مارکسیسم خواهد بود.

در چنین راستائی است که آخرین پژوهش های آلتوسر در باره ماتریالیسم تصادفی (Matérialisme Aléatoire)، یعنی ماتریالیسم تصادم و تصادف شکل می گیرد. این ماتریالیسم تا دموکریست و جهان های اپیکور همراه با کلینامن (۴) آنها و فاصله های میان نشان پیش می رود و بر کل سنت ماتریالیستی تکیه می زند که از سوی تاریخ رسمی فلسفه شناخته نشده است. این سنت ماتریالیستی دربرگیرنده ماکیاول، هابس و روسو (دومین گفتمان (discours))، مارکس، نیچه، هایدگر و هم چنین مقوله های دفاع شده از سوی آنان نظیر: محدودیت، حاشیه، خلاء، آزادی، فقدان مرکز و... است. بخش دوم متن حاضر دربردارنده مباحث شناخته شده تری به ویژه درباره رابطه میان فلسفه، ایدئولوژی و سیاست است.

در ۱۹۸۷ قرار بود که برای کار مجدد بر روی مصاحبه ها، آخرین اصلاحات و "تأیید" نهائی آلتوسر، به پاریس سفر کنم. در این موقع نیز، از نو با موضوع غیر منتظره ای روبرو شدم. آلتوسر متنی هشتاد صفحه ای تحت عنوان "خطاب به خواننده آمریکای لاتینی" در اختیارم نهاد که به تازگی و به عنوان پیشگفتار بر گفت و گوهایمان، نوشته بود. دوباره مشغول کار شدم و برگردان جدید صحبت هایمان را به زبان اسپانیائی، که دربردارنده محتوای این دو نوشته بود، برای او فرستادم. کمی بعد، خود آلتوسر از من خواست که پیشگفتار مزبور را در متن این کتاب نگنجانم. او امیدوار بود که بتواند متن این

پیشگفتار را برای چاپ بعدی بازبینی کند. افسوس که این آرزو انجام نیافت. با این همه گمان می‌کنم که طرح خلاصه موضوعات اصلی متن مزبور در این جا جالب باشد:

۱- فاصله‌ها و فضاهای خالی (اپیکور) که توسط جنبش‌های اجتماعی و توده‌ای گشوده شده‌اند و بدیلی که این جنبش‌ها در برابر ساختار خشک احزاب سیاسی ارائه می‌کنند، ما را ناچار می‌کنند که بنحو دیگری بیاندیشیم و صحبت کنیم. آلتوسر تصریح می‌کرد که این جنبش‌ها چه بسا بی‌آنکه بدانیم به موضع تعیین‌کننده رزا لوکزامبورگ در مقابل لنین، نزدیک باشد. از نگاه آلتوسر جنبش "الهیات آزادی بخش" برای توده‌های خلقی و کاتولیک آمریکای لاتین، به وعده تجدید حیات روحی تبدیل شده است. بنابراین، بی‌دلیل نیست که چنین جنبشی "واتیکان را به لرزه انداخته است." در واقع وجود این جنبش در جنوب قاره آمریکا، تنها منطقه کاملاً کاتولیک جهان، اجتناب‌ناپذیر است. شگفت این است که یکی از نمایندگان این جریان فکری، کشیش برزیلی لئوناردو بوف که به شدت از سوی واتیکان هدف تهاجم قرار می‌گیرد، به تاثیر آلتوسر و گرامشی بر خود، اعتراف می‌کند.

۲- استراتژی بورژوازی برای دو هزار لذت‌ها و تفریحات اجباری، یعنی "حاکمیت جادویی و هذیانی سرگرمی" است. این استراتژی با اشاره به طرح‌های پارک دیسنی لاند و هم‌چنین طرح‌های ساختمانی "حباب‌های" غول‌آسا، توصیف می‌شود و درون این حباب‌ها بهشت‌هایی تصنعی را بازتولید می‌کند که بودلر تصور آنها را هم نمی‌نمود.

۳- عصر تکنولوژیک و نتایج غیر قابل محاسبه آن از هم‌اکنون شکل زندگی هزاران نفر، ایده‌ها و روحیات و ذهنیت‌های آنان را تغییر داده است، این عصر سازماندهی و تقسیم کار را تحول بخشیده و برداشت‌های مارکس درباره نقش تاریخی طبقه کارگر را مورد تردید قرار می‌دهد. آلتوسر اضافه می‌کرد "پاره‌ای اوقات از خودمان می‌پرسیم که آیا هنوز می‌توان طبقه کارگر را "طبقه" نامید."

اگر در شروع این گفت‌وگوها عناصر تصادفی بسیاری وجود داشته است، در عوض، یک واقعیت انکارناپذیر، هر نوع تصادفی را از میان می‌برد: آشنائی با یک فیلسوف تمام‌عیار، یعنی کسی که وظیفه خودش را توضیح و قابل فهم ساختن جهان و تجربه منسجم و همه‌جانبه دوره اش، با همه گسیختگی‌ها، تناقض‌ها و بی‌معنائی‌های آن، می‌داند. کسی که پاره‌ای اوقات از سنتز و طرح‌های اندیشه‌های پیشین یا از طریق از میان بردن هر نوع اتوریته‌ای، برای جست و جوی اصلی اساسی سود می‌جوید. و سرانجام در مسیر یک خط مستقیم یا حلزونی درباره رشته وقایعی که واقعیت‌مان را درهم می‌تند، می‌اندیشد و می‌کوشد آن را روشن سازد.



آشنائی با شخص فیلسوف، واقعه ای نیست که هر روز تکرار شود. زیرا که این فیلسوف نه در کتابخانه هاست، نه در دانشگاهها و نه در موزه ها. و من به لطف تصادف به این آشنائی دست یافتم.

ف. ن.
ژانویه ۱۹۹۴

xalvat.com

در این جا می خواهم از وارث رسمی لوئی آلتوسر، فرانسوا بودارت، که به من اجازه انتشار چاپ جدید و اضافه شده این مصاحبه ها را داد، تشکر کنم. همین طور باید از موسسه حافظه انتشارات معاصر (IMEC) که به من برای تدوین نهائی این متن، اجازه دسترسی به آرشیو لوئی آلتوسر را داد، مراتب سپاسگزاری ام را ابراز کنم.

پاورقی :

۱- فرناندا ناوارو استاد فلسفه در دانشگاه میکوآکانا (در مکزیک) است. او پس از کار با برتراند راسل در دادگاه معروف به برتراند راسل در لندن، به منظور محکوم کردن جنایات جنگی در ویتنام، گزیده آثاری از او منتشر کرد. وی در عین حال، کتابی با عنوان والری و هویت و هم چنین مقاله های بسیاری در جراید منتشر کرده است. کتاب اخیر او که بزودی منتشر خواهد شد ذهنیت متداخل (intersubjectivité)، نام دارد.

۲- نگاه شود به فرناندا ناوارو :

"La réception en Amérique latine", *Magazine littéraire*, dossier "Louis Althusser", n° 304, Novembre 1992.

۳- نگاه شود به :

Jacques Bidet, *Que faire du "Capital"?*, Paris, Meridiens, 1985.

۴- کلینامین ترجمه لاتینی واژه های یونانی *εχχλίσιζ* یا *παρεχχλίσιζ* است که نزد اپیکور، معرف انحراف خودبخودی اتم هائی است که براساس وزن و سرعت برابیشان در خلاء می افتند، و با یکدیگر تصادم می کنند. کلینامین نزد کوکرس اساس آزادی داوری به شمار می رود (مترجم فارسی).



پیشگفتار لوئی آلتوسر

xalvat.com

متنی را که خواهید خواند، در شکل مصاحبه عرضه می شود. فرناندا ناوارو، استاد جوان مکزیک فلسفه، پرسش هائی را طرح می کند که من به آنها پاسخ می دهم. این من نیستم که جهت مصاحبه را تعیین می کنم، یعنی از او بخواهم که پرسش هائی را برایم طرح کند که من میل شنیدن شان و پاسخ دادن به آنها را دارم. این فرناندا ناوارو است که پرسش ها را تنظیم کرده و متن پاسخ ها را به نگارش درآورده است.

او در زمستان ۸۴-۱۹۸۳، به دیدار من در پاریس آمده بود. ما ساعات طولانی با یکدیگر به گفت و گو نشستیم. و من با فراغت با او از مواضع ام صحبت می کردم. او شماری از دست نوشته های منتشر نشده من که از سال های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۸ تهیه شده اند و من در کشورهای میز کارم نگاه می داشتم، را از نزدیک خواند و بر روی یک یا دو کاست، گفت و گوی طولانی را میان ما ضبط کرد و به مکزیک بازگشت. من هوشمندی فلسفی او را بسیار



ستوده بودم.

بی شک فرناندا قصد داشت تا دلایل و موضوع های مداخله فلسفی من در سال های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۸ در فرانسه و هم چنین معنای فلسفی و سیاسی اقدام را بهتر بفهمد. او می خواست دلایل اهمیت شگفت انگیزی که، به اعتقاد عده ای، مداخله فلسفی من در فرانسه و جهان برانگیخته را بشناسد و سرانجام انگیزه های دشمنی پرجوش و پاره ای اوقات کینه توزانه و همواره خشنی که اقدام من در نزد شمار بسیاری از خوانندگان و در رأس آنها اعضاء احزاب کمونیست، برانگیخته بود، را بهتر درک کند.

اما، فرناندا طرح دیگری در سر می پروراند : او می خواست متن کوتاهی به شکل مصاحبه برای دانشجویان دانشگاه میکوآکانا، منتشر کند. در واقع او به دنبال توضیحات ساده و روشن، یا بعبارت دیگر، یک متن کوتاه عامه فهم بود.

xalvat.com

دو ماه پیش، از او متن مصاحبه هفتاد صفحه ای بزبان اسپانیائی دریافت کردم که تماماً آن را درست و دقیق تشخیص دادم. با خواندن این متن بلافاصله فکر کردم که کیفیت آن در مقایسه با هدف اولیه اش درخور مقصود دیگری است. بلافاصله نامه ای به او نوشتم و چند اصلاح جزئی را به او پیشنهاد کردم. به ویژه به او توصیه کردم که این مصاحبه را به شکل یک کتاب کوچک در آورد و توسط دوستم اورفیلا، در انتشاراتش، سده بیست و یکم، بزبان های اسپانیائی و پرتغالی برای دانشجویان فلسفه کشورهای آمریکای لاتین (و هم چنین دانشجویان برزیلی) و به ویژه مبارزین سیاسی آمریکای لاتین منتشر کند. انتشار این متن را در زمان مقتضی، در فرانسه، برای خودم محفوظ می دارم.

لوئی آلتوسر
ژوئیه ۱۹۸۶



فلسفه ای برای مارکسیسم : "خطِ دموکریت"

xalvat.com

— در طول آثارتان، توجه بارزی به فلسفه و رابطه آن با سیاست نشان داده اید. آیا موافقید که این مصاحبه را با این موضوع شروع کنیم؟
— کاملاً. می توانیم بگوئیم که این توجه تنها در سطح تئوریک نبوده، چرا که از اواخر سال های چهل، من به طور همزمان در عرصه فلسفه و سیاست فعال بوده ام. این امر تا حدودی ناشی از شرایط تاریخی ای بوده که در آن زندگی کرده ام : جنگ دوّم جهانی، استالینیسم، کارزار جهانی در دفاع از صلح و فراخوان استکھلم. این هنگامی بود که ایالات متحده به تنهایی دارای سلاح

اتمی بود و باید به هر قیمتی از وقوع جنگ سوّم جهانی جلوگیری می شد. در آن موقع من تا ده ساعت در روز فعالیت سیاسی می کردم. گفته هایتان یادآور چیزی است که خود شما در مقدمه دفاع از مارکس و با اشاره به دوره بعد از جنگ نوشته اید. از کتابتان نقل می کنم:

" تاریخ نوجوانی ما را از همان هنگام روی کار آمدن جبهه توده ای و جنگ داخلی اسپانیا در بر گرفته بود، تا در ما و از درون خود جنگ، درس دهشتناک وقایع را به ثبت برساند. تاریخ در همان مکان تولدمان غافلگیرمان کرده بود و از ما دانشجویان خانواده های بورژوا و خرده بورژوا انسان هائی ساخته بود که از وجود طبقات، مبارزه آنها و اهمیت این مبارزه، آموزش دیده بودند. از حقایقی که تاریخ به ما تحمیل کرده بود، ما پیوستن به سازمان سیاسی طبقه کارگر، حزب کمونیست [...] را نتیجه گرفته بودیم و می بایست از اینرو، انتخاب مان را می سنجیدیم و نتایج آن را می پذیرفتیم.

[...] در حافظه فلسفی ما، این زمان، زمان روشنفکران مسلح باقی می ماند که برای شکار اشتباه به همه سوراخ ها سر می کشیدند. زمان ما فیلسوف های بی اثر که با این حال، با هر اثری برخورد سیاسی می کردیم و جهان را در عرصه های هنر، ادبیات، فلسفه و علم با تیغ بیرحمانه گسست طبقات می بردیم [...]

[کمی بعد] متوجه شدیم که استفاده از معیار طبقاتی بی حد و مرز نیست و ناگزیر می شدیم علم را که عنوانش حتی دربرگیرنده خود آثار مارکس بود، به عنوان نخستین ایدئولوژی نو رسیده بررسی کنیم. می بایست به عقب باز می گشتیم و در نوعی شبه سرگشتگی از ابتدا آغاز می کردیم [...]

– می خواستم در فرانسه و در درون حزب کمونیست فرانسه که از سال ۱۹۴۸ عضو آن بودم، برای مبارزه با استالینیسیم مسلط و تأثیرات فاجعه بار آن بر روی سیاست حزیم، مداخله کنم. در آئین انتخاباتی نداشتم: اگر به طور علنی در سیاست حزب دخالت کرده بودم، حزبی که حتی انتشار متون فلسفی ام (درباره مارکس) را رد می کرد و آنها را کفرآمیز و خطرناک تشخیص می داد، دست کم تا پیش از ۱۹۷۰ بلافاصله از آن طرد شده و خارج از گردونه قرار می گرفتم، بی آنکه هیچ تأثیری بر روی حزب داشته باشم. بنابراین، تنها یک شیوه مداخله سیاسی در درون حزب برایم باقی می ماند: شیوه تئوری ناب یعنی شیوه فلسفه.

– بنابراین، بر اساس این مخالفت، نقد شما شامل پاره ای مفاهیم اساسی می شد که موضع رسمی احزاب کمونیست را تغذیه می کرد.

منظورم مثلاً ماتریالیسم دیالکتیک است.

— مسلماً قصد من این بود که تره‌های بی اساس و غیر قابل تأمل ماتریالیسم دیالکتیک (dia-mat) که در آنموقع به عنوان حاکم مطلق بر تمام احزاب کمونیست غربی مسلط بود (تا حدی به استثناء حزب کمونیست ایتالیا آنهم به لطف کوشش انتقادی غول آسا و بازسازی تئوری مارکسیستی توسط گرامشی)، به کنار گذاشته شود.

— شما نقدتان را بر ماتریالیسم دیالکتیک بر چه اساسی استوار ساختید؟

— به نظرم می‌آمد که باید اکیداً از مونیسم (توحید، یگانه انگاری) مادی و قوانین دیالکتیکی جهانشمول آن، یعنی از برداشت شوم متافیزیکی آکادمی علوم شوروی که "ماده" را به جای "روح" یا "ایده مطلق" هگلی می‌نشانند، فاصله گرفت.

به سهم خودم فکر می‌کردم که این اعتقاد و نیز تحمیل آن که می‌توان مستقیماً یک دانش، حتی یک ایدئولوژی و سیاست مارکسیستی-لنینیستی را با اعمال مستقیم "قوانین" نوعی به اصطلاح دیالکتیک بر علوم و سیاست، استنتاج نمود، اعتقادی ابلهانه است. من از این ایده دفاع می‌کردم که فلسفه هرگز مستقیماً مداخله نمی‌کند بلکه از خلال ایدئولوژی وارد عمل می‌شود.

xalvat.com

— نتایج سیاسی این موضع کدام اند؟

— فکر می‌کنم که شوروی بهای سنگینی برای این تزویر پرداخت. اغراق نیست اگر بگویم که استراتژی سیاسی استالین و کل تراژدی استالینیسم، تا حدی، بر "ماتریالیسم دیالکتیک" استوار شده بود، موجود عجیب الخلقه فلسفی ای که هدف اش توجیه قدرت بود و از زاویه نظری ضامن آن به شمار می‌رفت — قدرتی که خود را بر هوشمندی تحمیل می‌کرد.

دیگر اینکه، تذکر این نکته مهم است که مارکس هرگز از اصطلاح "ماتریالیسم دیالکتیک"، یا بقول خود او "این لگاریتم زرد" (اصطلاحی که مارکس برای نامیدن یاوه های نظری بکار می‌برد)، استفاده نکرد.

این انگلس بود که در شرایطی معین، ماتریالیسم مارکسیستی را بنام ماتریالیسم دیالکتیکی غسل تعمید داد. مارکس از اینکه بیست صفحه ای درباره دیالکتیک نوشت متأسف بود. همه آنچه که از مارکس در این باره می‌دانیم (افزون بر بازی دیالکتیکی مفاهیم نظریه ارزش-کار) در این جمله زیبا نهفته است: "دیالکتیک که غالباً در خدمت قدرت های مستقر بوده، انتقادی و انقلابی هم هست." دیالکتیک، هنگامی که "قوانین" اش را اعلام می‌کنیم، محافظه کارانه (انگلس) یا مداحانه (استالین) است. اما، هنگامی که دیالکتیک انتقادی و انقلابی است ارزش آن بسیار است. در چنین صورتی صحبت از "قوانین" دیالکتیک و هم چنین صحبت از "قوانین" تاریخ غیر ممکن

است. هر دو این اصطلاح ها یاه اند. برداشت حقیقی مادی از تاریخ شامل کنار نهادن این ایده است که تاریخ توسط قوانینی هدایت و حکومت می شود که کافی است آنها را برای غلبه بر ضد-تاریخ شناخت و محترم شمرد.

— مداخله نظری و فلسفی شما در درون حزب، شامل چه بود؟

— برای آنکه مارکسیسم با این "فرمول های" مبهم یا بسیار مشهور یکی تلقی نشود؛ فرمول هائی که بدون هیچ پیشرفتِ باروری و صد البته، بدون هیچ انتقاد از خودی، بی نهایت نقل یا مطالعه می شد، در کتاب سرمایه به جست و جوی آنچه که فلسفه مارکسیستی می توانست باشد، پرداختم.

— و آیا شما می توانستید، بدون مخاطرات بزرگی، اندیشه "حقیقی" و نظری مارکس را در چنین حزبی و با مشخصاتی که شما درباره آن برشمردید، پیاده کنید؟

salvat.com

— اگر چه حزب کمونیست فرانسه بسیار استالینی و خشک بود، امّا، من توانستم چنین کاری را بکنم، چرا که مارکس برای آن مقدس بود. در واقع کمی و البته با فاصله بسیار —، به شیوه اسپینوزا عمل می کردم که برای نقد فلسفه ایده آلیستی دکارت و فیلسوف های سکولاستیک "از خود خدا آغاز می کرد." اسپینوزا، استدلال هایش را، در رساله علم الاخلاق (L'Ethique) با مفهوم ذات مطلق، یعنی خدا، آغاز می کرد و به این ترتیب مخالفانش را به دام می انداخت. چرا که از آن لحظه به بعد، دیگر آنان قادر نبودند مداخله فلسفی را رد کنند که قدرت مطلق الهی را مطرح می کرد، کسانی که، منجمله دکارت، آن را همچون موضوعی ایمانی و "بدیهی" می پذیرفتند: برای آنها، قادر مطلق حقیقتی اساسی بود که در پرتو روشنائی طبیعی، مفهوم بود.

— امّا، همان طور که دکارت نیز می گفت: "هر فیلسوفی با نقاب پیش می رود."

— دقیقاً. اسپینوزا براحتی همین خدا را مثل یک "بی خدا"، تفسیر می کرد.

— با این استراتژی به کجا رسیدید؟

— این استراتژی، همان طور که پیش بینی کرده بودم باعث موفقیت من شد: مخالفانم چه از اعضای حزب کمونیست فرانسه و چه از محافل مارکسیستی خارج از حزب کمونیست، در تهاجمات خصمانه شان علیه من از هیچ چیز فروگذاری نکردند. این تهاجمات اگر چه بی نهایت حساب شده، امّا، فاقد هر نوع ارزش نظری بود. این تهاجمات نه تنها از نقطه نظر مارکسیسم، بلکه حتی از زاویه فلسفی، یعنی از نقطه نظر اندیشه اصیل، فاقد بُرد و کارآئی بود. در ابتدا، خودم را در همین مسیر مستقیم و منحصر و بارور، در گیر کردم و نتیجه نیز همان شد که پیش بینی کرده بودم. در آنموقع تنها استراتژی

ممکن را برگزیده بودم: استراتژی نظری که بعداً (برای نمونه پس از کنگره های بیست و یکم و بیست و دوم، در مورد انکارِ تز دیکتاتوری پرولتاریا) به مداخلات مستقیماً سیاسی، میدان عمل داد. امّا، حَزَب نمی توانست مرا اخراج کند، چرا که مداخلات مستقیم سیاسی من بر مارکس که در واقع تفسیری "انتقادی و انقلابی" از آن ارائه می دادم، متکی بودند: مارکس در درونِ خودِ حزب به مثابه "پدراندیشمند مقدّس"، از من حمایت می کرد.

— آنان هرگز در مورد شما به خود تردید راه ندادند؟

— گمان می کنم چرا. در هر حال می دانم که "آنها" به شدت از من واهمه داشتند، مرا منزوی می کردند و از این استاد فلسفه عجیب و غریب، که جرأت می کرد تفسیر جدیدی از شکل گیری اندیشه مارکس با همه نتایج ممکنش ارائه دهد، سخت مضطرب بودند و حتی در محل تدریس (normale supérieure از سوی اعضاء اتحادیه دانشجویان کمونیست، "جاسوسی" بر ضد من می کردند. علاوه بر این، آنان تصور می کردند که من الهام بخش تقریباً مخفی امّا، به شدت کارآمد جنبش جوانان مائویست در فرانسه هستم که در آن دوره گسترش چشم گیر و مهمی بدست آورده بود.

فلسفه مارکسیستی یا ماتریالیسم تصادفی؟

salvat.com

— آیا انتقادات و پرسش هایتان در آنموقع، با طرح بدیلی همراه بود؟

— در آنموقع نه، امّا، اکنون چرا. فکر می کنم که ماتریالیسم "حقیقی"، ماتریالیسمی که به بهترین وجه مناسب حال مارکسیسم است، ماتریالیسم تصادفی (matérialisme aléatoire) در مسیر فلسفه اپیکور و دموکریت است. توضیح می دهم: این ماتریالیسم، فلسفه ای نیست که می باید برای اینکه شایسته این نام باشد، در شکل سامانه (سیستم) ارائه شود. هر چند غیر ممکن نیست، ولی ضروری نیست که این ماتریالیسم را به یک سامانه تبدیل کرد. آنچه که حقیقتاً در مارکسیسم تعیین کننده است، این است که بیانگر موضعی (position)، است در فلسفه.

— وقتی که شما از سیستم یا سامانه صحبت می کنید، آیا منظورتان یک تمامیت بسته است که در آن همه چیز از پیش اندیشیده شده است و هیچ چیز نمی تواند در آن تغییر کند مگر با به لرزه انداختن کلیت آن؟

— بله. امّا، تاکید می کنم که: عناصر سازنده یک فلسفه نه گفتمان

(discours) اثباتی و نه گفتمان حقانیت آن است. تعریف فلسفه موضع آن (thesis به یونانی) در میدان نبرد یا کارزار فلسفی (Kampfplatz به زبان کانت) است: مسئله از این قرار است که باید مدافع یا مخالف این یا آن موضع فلسفی موجود بود و یا از موضع فلسفی جدیدی حمایت کرد.

— آیا می‌توانید برای توضیح نظرتان دربارهٔ ماتریالیسم تصادفی، از دموکری و جهان‌های اپیکور صحبت کنید؟

— بله. امّا، پیش از آن می‌خواهم چند کلمه‌ای دربارهٔ انگیزه تأملم، طی سال‌های اخیر، دربارهٔ همین فلسفهٔ مارکسیستی بگویم. اگر در نظر بگیریم که هستهٔ اساسی کشف مارکس، یعنی نشان دادن شیوهٔ کارکرد رژیم سرمایه‌داری، از خصوصیتی علمی بهره‌مند است، نهایتاً من به این اندیشه رسیده‌ام که صحبت از فلسفهٔ مارکسیستی همانقدر دشوار است که صحبت از فلسفهٔ ریاضی یا فیزیک. مارکس برای اقدام خود، بر فلسفهٔ هگل اتکاء نمود؛ فلسفه‌ای که می‌توان ملاحظه کرد که نه به بهترین وجه با هدف او سازگار بود، و نه اجازهٔ فراتر اندیشیدن را می‌داد. امّا، در هر حال نمی‌توان از کشفیات علمی مارکس فلسفهٔ او را استنتاج کرد. خود ما فکر می‌کردیم که مارکس از فلسفهٔ موجود در تحقیقش سخن نمی‌گوید. این همان کاری بود که ما تلاش می‌کردیم انجام دهیم، هنگامی که می‌کوشیدیم فلسفه‌ای به مارکس ارائه کنیم که فهم او را ممکن می‌کرد: یعنی فلسفهٔ کتاب سرمایه، فلسفهٔ اندیشهٔ اقتصادی، سیاسی و تاریخی مارکس.

در این مورد، و به یک معنا، گمان می‌کنم که ما به مقصود خود نرسیدیم، یعنی ما مناسب‌ترین فلسفه را به آثار مارکس نبخشیدیم. ما فلسفه‌ای به مارکس ارائه دادیم که تحت نفوذ "فضای زمانه"، [یعنی] الهام باشلاری و ساختارگرایی بود که هر چند جنبه‌های معینی از اندیشهٔ مارکس را توضیح می‌داد، امّا، گمان می‌کنم که فلسفه‌ای نبود که بتواند شایستهٔ نام فلسفهٔ مارکسیستی باشد.

این فلسفه، به طور عینی برداشت منسجمی از اندیشهٔ مارکس را ممکن می‌ساخت، امّا، بسیاری از متون مارکس در تناقض با آن بودند، به طوری که نمی‌توان آن را فلسفهٔ او قلمداد کرد. از سوی دیگر، براساس آخرین تحقیقات، همچون کتاب ارزندهٔ ژاک بیده تحت عنوان "با سرمایه چه باید کرد؟" می‌توان پذیرفت که مارکس در واقع، هیچگاه کاملاً از بند هگل آزاد نشد، حتی اگر او به سمت عرصه‌ای دیگر، عرصهٔ علم حرکت نمود، که برپایهٔ آن ماتریالیسم تاریخی را بنیان نهاد.

- آیا، این به این معنا است که "گسست" نزد مارکس، کامل نبود؟
- خیر این گسست نه کامل، بلکه تنها گرایش (tendancielle) بود.
- چگونه به پذیرش این نکتهٔ مشخص رسیدید؟

— همان طور که پیش از این گفتم، تحقیقات ژاک بیده در این مورد تعیین کننده بوده و پرتو تازه ای بر آثار مارکس می افکند. بیده به مطالب بعضاً منتشر نشده ای دسترسی داشته است که بیست سال پیش ناشناخته بودند. این مطالب و نوشته ها تعیین کننده بوده اند. چند وقت پیش بیده به ملاقات من آمد و ساعات طولانی در این باره به گفت و گو نشستیم.

— امروز در مورد فرمول ریمنون آرون راجع به "مارکسیسم تخیلی" تان چه فکر می کنید؟

— می توانم بگویم که آرون، به یک معنا، کمی حق داشت. اگر عبارات صریح متون مارکس را ملاک قرار دهیم، ما برای مارکس "فلسفه تخیلی" ساخته بودیم که در آثار خود او وجود نداشت.

— اما، در این صورت، کمتر نویسندگانی هستند که به دام "تخیل" نیافتند، به ویژه وقتی که موضوع بر سر چیزی است (نظیر فلسفه در آثار مارکس)، که حتی اگر وجود داشته باشد، به حالت ضمنی و پنهان است.

— ممکن است. اما، گمان می کنم که بعد از این تجربه آموزنده، ما در برابر وظیفه تازه ای قرار گرفته ایم: جست و جوی اینکه چه نوع فلسفه ای به بهترین صورت با آنچه مارکس در سرمایه نوشته، سازگار است.

در هر صورت، این فلسفه، یک "فلسفه مارکسیستی" نخواهد بود. این فلسفه، صرفاً فلسفه ای متعلق به تاریخ فلسفه خواهد بود. این فلسفه خواهد توانست کشفیات مفهومی را که مارکس در کتاب سرمایه بکار برده است توضیح دهد. اما، این نه یک فلسفه مارکسیستی، بلکه فلسفه ای برای مارکسیسم خواهد بود.

— پیش از این آیا همین ایده را نمی پروراندید؟ در لنین و فلسفه، شما اظهار می داشتید که مارکسیسم فلسفه جدیدی نیست — در دل نظریه مارکسیستی یک علم نهفته است —، بلکه موضوع بیشتر بر سر پراتیک تازه ای از فلسفه است که می تواند به تکامل خود فلسفه کمک کند.

— دقیقاً همین است.

— شما پیش از این در سخنرانی راجع به تکامل فلسفه که در ۱۹۷۶ در دانشگاه غرناطه (اسپانیا) ایراد کردید، از ناسازه (پارادوکس) فلسفه مارکسیستی صحبت می کردید. شما می گفتید که از نگاه مارکس تولید یک فلسفه، به مثابه "فلسفه"، شیوه خاصی برای ورود در بازی حریف و کمک به تقویت ایدئولوژی بورژوائی — هر چند در شکل مخالفت — از طریق معتبر شمردن شکل بیان فلسفی آن است.

— کاملاً درست است. در فلسفه، این به معنای افتادن در دام موضع دولت است؛ نهادی که مارکس هراس و بدگمانی عمیقی نسبت به آن داشت. افزون بر این، فلسفه معرف شکل یگانه سازی ایدئولوژی مسلط است. در این

صورت، هر دو فلسفه در یک ساز و کار (مکانیسم) سلطه قرار می گیرند.

— آیا همین دلیل دیگری برای فهم این نکته نیست که چرا مارکس از تولید هر نوع فلسفه ای، اجتناب می کرد، زیرا که چنین تولیدی به یک معنا، به منزله افتادن در دام "ستایش وضع موجود است"؟

— بگذارید این تذکر را بدهم: هنگامی که مارکس از دولت آینده سخن می گفت، منظورش از آن "عدم دولت" بود، یعنی به طور خلاصه، شکل کاملاً تازه ای که خاموشی و از میان رفتن خود را تولید می کند. همین را می توان درباره فلسفه گفت: مارکس در جست و جوی "عدم فلسفه" بود که کارکرد هژمونی نظری اش برای خالی گذاشتن مکان شکل های تازه هستی فلسفی، بمرور از میان می رود.

— آیا همین امر به روشن کردن ناسازه فلسفه مارکسیستی کمک نمی کند؟

— ناسازه در این نهفته بود که مارکس با اینکه اساساً با مطالعه فلسفه بار آمده بود، از پرداختن و نوشتن فلسفه خودداری می کرد. با این حال، او کل فلسفه سنتی را با نوشتن واژه "پراتیک" در دومین تز درباره فویرباخ، به لرزه انداخت. به این ترتیب، او فلسفه ای را که هرگز ننوشت، با نوشتن کتاب سرمایه، اثر علمی، انتقادی و سیاسی اش، به پراتیک نهاد. xalvat.com

برای خلاصه کردن آنچه تا اینجا گفته شد، می توانیم بر این امر تاکید کنیم که وظیفه کنونی نه پرداختن و ساختن یک فلسفه مارکسیستی، بلکه فلسفه ای برای مارکسیسم است. آخرین تأملات من در این جهت پیش می روند و تلاش می کنم تا در تاریخ فلسفه عناصری را بجویم که آنچه مارکس اندیشید و هم چنین شکلی را که در آن اندیشید، توضیح دهند.

و اما، نکته آخر: وقتی که می گویم صحبت از فلسفه مارکسیستی دشوار است، نباید آن را در معنای منفی عبارت فهمید. هیچ دلیلی وجود ندارد که همواره فلسفه ای برای هر دوره وجود داشته باشد. گمان نمی کنم که وجود فلسفه متناسب با دوره، اضطرابی ترین و اساسی ترین موضوع باشد. اگر فیلسوف می خواهیم، افلاطون، دکارت، اسپینوزا، کانت، هگل و فیلسوفان بسیار دیگری هستند که می توان با "برگرداندن شان به زبانی تازه" و امروزی کردن شان، به منظور اندیشیدن و تجزیه و تحلیل دوره مان، از آنان کمک بگیریم.

— آیا شما، ماتریالیسم تصادفی را به مثابه فلسفه ممکن برای مارکسیسم تلقی می کنید؟

— بله، ماتریالیسم تصادفی در همین سمت می رود. حالا می توانیم تا دموکریت و جهان های اپیکور به عقب بازگردیم. در این جا، تز اصلی در این زمینه را یادآور شویم: پیش از شکل گیری جهان، بی نهایتی از اتم ها به طور موازی در خلاء فرو می افتند. نتایج قوی چنین گفته ای به قرار زیرند: (۱)

پیش از وجود جهان هیچ چیز شکل یافته ای مطلقاً وجود نداشت و در عین حال (۲) تمام عناصر جهان، از پیش، جدا از هر نوع ابدیتی و پیش از آنکه هیچ جهانی در کار باشد، وجود داشتند.

از آنچه گفته شد، این بدست می آید که پیش از شکل گیری جهان، هیچ معنایی، وجود نداشت. نه علتی، نه غایتی، نه عقلی و نه عدم عقلی. این اظهار نفی هر نوع هدف غائی است: حال این می خواهد عقلانی، اخلاقی و سیاسی باشد یا زیبایی شناسانه. این را هم اضافه کنم که این ماتریالیسم، ماتریالیسم یک سوژه (چه خدا باشد، چه پرولتاریا)، نیست. این ماتریالیسم فرآیند بدون سوژه ای - است که نظم تحولش را بی هیچ غایت قابل تعینی، در سلطه خود دارد.

- همین بی پیشینگی (non-antériorité) معنا، تز اساسی اپیکور است که بر اساس آن با افلاطون و ارسطو مخالفت می کند.

- همین طور است. سپس کلینامین رُخ می دهد: فروریزی اتم واری که معلوم نیست کجا، کی و چگونه به وقوع پیوسته است. مهم این است که کلینامین انحراف یک اتم در جریان سقوطش در خلاء و تصادم با اتم کناری را تحریک می کند... و در تصادم در تصادم - هر بار و هر جا که این تصادمات پایدارند و نه زود گذر - جهانی متولد می شود.

- آیا باید از این استنتاج کرد که منشاء کل جهان یا واقعیت، هر ضرورت و معنایی، ناشی از انحرافی تصادفی است؟

- بله، کاملاً. آنچه اپیکور طرح می کند این است که انحراف تصادفی، و نه عقل یا علت نخستین، منشاء جهان است. اما، باید به خوبی فهمید که تصادم چیزی از واقعیت جهان نمی آفریند، بلکه واقعیت را به خود اتم ها می بخشد که بدون انحراف و تصادم، چیزی به غیر از عناصر مجرد و فاقد استحکام و بدون هستی بیش نخواهند بود. هنگامی که جهان شکل گرفت، حاکمیت عقل، ضرورت و معنا، مستقر می شود.

- آیا می توان به فلسفه های بعدی اندیشید که دنباله همین ترها را گرفتند و مسئله منشاء جهان را رد کردند؟

- من به هایدگر فکر می کنم. اگر چه او نه اپیکوری و نه اتم گرا است. اما، نزد او یک جنبش اندیشه مشابه وجود دارد. می دانیم که هایدگر منکر هر نوع مسئله مربوط به منشاء، علت و غایت جهان است. با این حال، نزد او سلسله مباحثی پیرامون اصطلاح "es gibt" ("این وجود دارد" یا "چنین داده شده")، ملاحظه می شود که به ایده اپیکوری می پیوندد. "جهان، ماده، انسان ها وجود دارند..." فلسفه "es gibt" حسابش را با تمام مسائل مربوط به منشاء جهان و غیره تسویه می کند و راه گشای چشم انداز و آحیاء کننده نوعی امکان متعالی جهان و معنای آن است؛ جهانی که همگی ما در آن

"پرتاب شده ایم"، معنای جهان نشانگر گشایش وجود، واکنش درونی نخستین وجود است که فراتر از آن نه چیزی برای جست و جو هست و نه موضوعی برای اندیشیدن. برای ما، چنین جهانی، تنها یک "دهش" (don) است.

— می توان اضافه کرد که چنین دهشی را نه خواسته ایم و نه انتخاب کرده ایم، بلکه با همه ساختگی بودن (facticité) و تصادفی بودنش با آن روبرو هستیم.

— بله. اما، به جای آنکه تصادف را به مثابه خصوصیت یا استثناء ضرورت بیانندیشیم، باید ضرورت را به عنوان روند ضروری (devenir-nécessaire) تصادف ها بیانندیشیم.

هدف من در این جا تاکید بر وجود سنت ماتریالیستی است که تاریخ فلسفه به رسمیت شناخته است. یعنی سنت برآمده از دموکریست، اپیکور، ماکیاول، هابس، روسو (دومین گفتمان)، مارکس و هایدگر به همراه مقوله هائی که از آنها دفاع کرده اند، همانند: خلاء، محدودیت، حاشیه، فقدان مرکز، جابجائی مرکز در حاشیه (وبالعکس) و سرانجام مقوله آزادی. این سنت، ماتریالیسم برخورد یا اتفاق یا به طور خلاصه ماتریالیسم تصادف است که حتی در برابر ماتریالیسم های شناخته شده، منجمله ماتریالیسمی قرار می گیرد که عموماً به مارکس، انگلس و لنین نسبت داده می شود؛ یعنی در برابر ماتریالیسم هائی که همانند هر ماتریالیسم سنت عقلگرا، ماتریالیسم ضرورت و غایت شناسی، یعنی شکل بزرگ شده ای از ایده آلیسم است. xalvat.com از آنجا که این ماتریالیسم سنت عقلگرایی خطری به شمار می رفته، سنت فلسفی آن را به سمت یک ایده آلیسم آزادی تفسیر و منحرف کرده است: اگر اتم های اپیکور، که در بارانی از اتم های موازی در خلاء می افتند، عاقبت یکدیگر را پیدا و با هم تصادم می کنند، برای این است که — در انحراف ناشی از کینامن — وجود آزادی انسانی را در خود جهان ضرورت، به رسمیت بشناسیم.

— بنابراین، آیا می توان نتیجه گرفت که با انکار ایده منشاء جهان نقطه حرکت این فلسفه نیستی (néant) است؟

— بله، درست است. موضوع بر سر فلسفه خلاء است که نه تنها می گوید که خلاء پیش از فرو افتادن اتم ها در آن وجود دارد، بلکه هم چنین موضوع بر سر فلسفه ای است که با ایجاد خلاء فلسفی به خود هستی می بخشد. یعنی فلسفه ای که به جای حرکت از مسائل معروف فلسفی، با از میان بردن آنها و انکار هر نوع موضوع یا "ابژه" فلسفی (فلسفه فاقد موضوع معین یا ابژه است) آغاز و سپس از نیستی حرکت می کند. در این صورت، اولویت با عدم است در هر شکل آن، یعنی اولویت غیبت (فقدان منشاء) نسبت به حضور. آیا این رادیکال ترین نقد هر فلسفه ایست که مدعی اظهار حقیقت اشیا است؟

– اما، در چنین صورتی، چگونه به موضع فلسفی ماتریالیسم تصادفی، صراحت می بخشید؟

– در این باره می توانیم بگوئیم که ماتریالیسم تصادفی، مادیت را بر هر چیز دیگر، منجمله تصادف، ارجح می شمارد. ماتریالیسم می تواند به طور ساده، خود ماده باشد، اما، نه لزوماً مادهٔ عریان. این مادیت می تواند از مادهٔ مورد نظر یک فیزیکدان یا شیمی دان یا کارگری که فلز و خاک را تغییر می دهد، متفاوت باشد. این مادیت می تواند مادیتِ امکانات تجربی باشد. اجازه بدهید تا نهایت منطقی استدلال پیش بروم: این مادیت می تواند یک اثر یا رد پای ساده باشد، مادیتِ یک ژست که از خود اثری بجا می گذارد؛ اثری که از اثر بجای مانده بر روی جدارهٔ یک غار یا یک ورق کاغذ غیر قابل تشخیص است. قضایا به همان گستردگی است که دریدا نشان داده است؛ یعنی اینکه اولویت اثر (نگارش) حتی تا آهنگ صدای سخن یافت می شود. اولویت ماده جهانشمول است. معنای این گفته این نیست که اولویت زیرساخت (که به اشتباه به عنوان مجموعهٔ نیروهای تولیدی مادی و مواد اولیه فهمیده می شود)، در آخرین مرحله تعیین کننده است. شمولیت این مفهوم اخیر هنگامی که تنها با نیروهای مولد در ارتباط قرار می گیرد، بی اساس و باطل است. مارکس در مدخلی بر نقد اقتصاد سیاسی، آنجا که موضوع بر سر فهم این است که آیا شکل های منطقی نخستین، از نقطه نظر تاریخی نیز نخستین به شمار می روند، می نویسد: "بستگی دارد". خود این عبارت بستگی دارد، گفته ای تصادفی و غیر دیالکتیکی است.

قدری توضیح دهیم: هر چیزی می تواند "در آخرین مرحله" تعیین کننده، یعنی مسلط باشد. مارکس در نظریهٔ تلویحی دربارهٔ جابجائی تسلط (که بالیبار و من کوشیدیم تا آن را در خواندن "سرمایه" به عنوان یک نظریهٔ پپرورانیم) همین را دربارهٔ سیاست در آتن و مذهب در رُم می گفت. اما، در خود روساخت، تعیین کننده مادیت آن است. از اینروست، چنانکه در مورد دستگاههای ایدئولوژیک دولتی نیز نشان داده ام، روشن کردن مادیت و از آنجا هر روساخت و هر ایدئولوژی، نظرم را بسیار جلب کرده است... مفهوم "آخرین مرحله"، را باید در این جا بدست آورد؛ یعنی در جابجائی مادیتی که همواره و در هر شرایط مشخص، "در آخرین مرحله" تعیین کننده است.

دو تاریخ

– اگر با رجوع به مفهوم شما از "ماتریالیسم تصادفی"، ماهیت یک واقعهٔ تاریخی را به پرسش بگذاریم، آیا نباید آن را به عنوان همزیستی تاریخ هائی تجزیه و تحلیل نمود که تعیینی متکثر (surdétermination)،

را شکل می بخشند؟

– می توانیم بگوئیم که دو نوع تاریخ، دو تاریخ وجود دارد: نخست، تاریخ تاریخ دانان، قوم شناسان، جامعه شناسان و مردم شناسان کلاسیک که می توانند از "قوانین" تاریخ صحبت کنند، چرا که اینان تنها امر وقوع یافته تاریخ گذشته را در نظر می گیرند. در این صورت، تاریخ به عنوان موضوع (ابژه) کاملاً ثابتی معرفی می گردد که می توان تعینات اش را همچون تعینات یک ابژه فیزیکی، یک ابژه مرده و متعلق به گذشته، بررسی و مطالعه نمود. می توان پرسید: چگونه و به چه طریقی، تاریخ دانان می توانند در مقابل یک تاریخ شکل گرفته، غیر قابل تغییر و متحجر (که می توان از آن آمار و ارقام تعیین کننده و جبرگرا بیرون کشید)، واکنش نشان دهند؟ در این جاست که می توان منشأ ایدئولوژی خودجوش تاریخ دانان، جامعه شناسان عامی – بی آنکه از اقتصاد دانان صحبت کنیم – را پیدا کرد.

xaivat.com

– آیا می توان به نوع دیگری از تاریخ اندیشید؟

– بله، اتفاقاً زبان آلمانی کلمه دیگری برای نامیدن تاریخ در اختیار دارد: *Geschichte* که نشانگر نه تاریخ وقوع یافته، که تاریخ زمان حال است. بی شک، این تاریخ، در بخشی گسترده – اما، فقط در بخشی – از سوی گذشته بوقوع پیوسته، تعیین می یابد، چرا که تاریخ زمان حال، تاریخ زنده، تاریخی است که در عین حال به سوی آینده نامعلوم، آینده پیش بینی نشده و هنوز بوقوع نپیوسته، و در نتیجه به سوی یک آینده تصادفی، گشوده است. تاریخ زنده تنها از یک ثابت (و نه یک قانون) پیروی می کند: ثابت مبارزه طبقاتی. مارکس اصطلاح "ثابت" (*constante*) را بکار نبرد. این عبارت را از لووی-استروس، به وام می گیرم. با این حال، مارکس از اصطلاح نبوغ آمیزی استفاده می کند: "قانون گرایشی" که می تواند نخستین قانون گرایشی را منعکس سازد (و نه با آن ضدیت ورزد)؛ یعنی اینکه یک گرایش دارای شکل یا تصویر یک قانون تک خطی نیست، بلکه می تواند تحت تاثیر برخورد با گرایش دیگر، از مسیر خود منحرف شود و به دو نیمه تقسیم گردد. این روند می تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند. در هر تصادم و تقاطعی، این گرایش می تواند، در مسیری غیرقابل پیش بینی و تصادفی قرار بگیرد.

– به طور خلاصه، آیا می توان گفت که تاریخ زمان حال، همواره

تاریخ اوضاع و احوال منحصر به فرد (*singulière*) و تصادفی است؟

– بله باید به یاد داشت که اوضاع و احوال (*conjoncture*) به معنای اتصال (*conjonction*)، است؛ یعنی برخورد تصادفی عناصر به طور جزئی موجود و در عین حال غیر قابل پیش بینی. هر اوضاع و احوالی در نوع خود، همانند فردیت های تاریخی، همچون چیزی که موجود است، یک مورد منحصر به فرد است.

به این خاطر است که پوپر، لُرد پوپر، هرگز، چیزی نه از تاریخ مارکسیسم فهمیده است و نه از تاریخ روانکاوی. چرا که، موضوع این دو، نه از نوع تاریخ بوقوع پیوسته، که از نوع *Geschichte*، یعنی از نوع تاریخ زنده است که از گرایش های تضادفی، از ناخودآگاه و از تاریخی که شکل هایش با جبرگرایی قوانین فیزیکی بیگانه است، آفریده می شود و از درون آنها سر بر می آورد.

از آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که آنچه در ماتریالیسم، به نقطه اوج خود می رسد، ماتریالیسمی که خود به قدمت جهان بوده و بقول افلاطون، شامل اولویتِ دوستان زمین بر دوستان ایده هاست، همین ماتریالیسم تضادفی است، که برای اندیشیدن گشایش جهان به سوی رویداد، به سوی تخیل خارق العاده و کل پراتیک زنده و از جمله سیاست، لازم به شمار می رود.

— ... به سوی رویداد؟

— ویتگنشتاین در رساله منطقی و فلسفه اش به طرز زیبایی این را بیان کرده است: *die welt ist alles was das fall ist* جمله زیبایی که بسختی می توان در عبارات زیر ترجمه کرد: "جهان چیزی است که روی می دهد" یا به طور تحت الفظی تر: "جهان همه آن چیزی است که غافلگیرمان می کند". ترجمه دیگری از سوی مکتب راسل وجود دارد: "جهان همان مورد است" (*the world is what the case is*)

این جمله زیبا حق مطلب را اداء می کند. چرا که در جهان چیزی به غیر از موارد، و شرایط نیست که از پیش و بی آنکه مطلع مان سازد، غافلگیرمان می کند. این تر که بر اساس آن تنها شرایط، یعنی فردیت های جدا از هم (*singulier*) و کاملاً متمایز از یکدیگر وجود دارند تر اساسی نام گرائی (نومینالیسم) است.

— آیا مارکس نگفته بود که نامگرائی مقدمه یا سرآغاز ماتریالیسم است؟

— دقیقاً. من از این پیشتر می روم و می گویم که تنها سرآغاز نیست بلکه خود ماتریالیسم است.

بررسی مشاهدات پاره ای از قوم شناسان در این مورد جالب است، هنگامی که نشان می دهند که در ابتدائی ترین جوامع موجود، نظیر بومی های استرالیایی یا کوتوله های افریقا، ظاهراً فلسفه نامگرائی به طور مشخص و نه فقط در سطح اندیشه، یعنی در سطح زبان به معنای اخص کلمه (*langage*)، بلکه نیز در پراتیک، در واقعیت، حاکمیت دارد. براساس مطالعات اثبات شده جدید، برای این دسته از انسان ها، تنها موجودات مجرد یا مفرد وجود دارند و هر فردیتی (*singularité*)، هر ویژگی منحصر به فردی توسط کلمه ای منحصر نشان داده می شود. با این ترتیب، جهان منحصرأ از اشیاء مفرد و منحصر

آفریده شده است که هر کدام شان، نام خاص و ویژگی های معین خود را داراست. "اینجا و اکنون"، که نمی توان با کمک کلمات، بر آن نامی نهاد، تنها به طور ساده با اشاره انگشت نشان داده می شود، چرا که کلمه، خود از پیش، یک تجرید به شمار می رود. باید بدون کلمات صحبت کرد، یعنی اینکه باید نشان داد؛ معنای این امر اولویت حرکت سر و دست (اولویت ژست) نسبت به گفتار، و اولویت اثر (trace) مادی بر نشانه (signe) است. xalvat.com

همین "نشان دادن با اشاره انگشت" که پیش از این نزد

سوفسطائیان، نظیر کراتیل و پروتاگوراس، ظاهر می شود...

— بی شک می توان گفت که نامگرایی فلسفی پیش از این نزد هومر، هزیود، سوفسطائیان و اتم گراهائی چون دموکریت و اپیکور ملاحظه می شود، هر چند که این فلسفه به طور واقعی، از هنگام قرون وسطا، توسط الهیون پرداخته شد که بزرگترین نمایندگان آنان دونس سکاٹ و گی یوم دوکا می باشند. باز چند کلمه ای درباره مسئله رویداد تاریخی بگویم: می توان گفت که نه مارکس و نه انگلس، نظریه تاریخ، به معنای رویداد تاریخی پیش بینی نشده، یعنی یک رویداد منحصر و تصادفی، و حتی یک نظریه پراتیک سیاسی را شکل ندادند. در اینجا منظورم پراتیک سیاسی-ایدئولوژیک-اجتماعی مبارزه جوئی (میلیتانتیسم) سیاسی، جنبش های توده ای و سازمان های احتمالی آنها است، که فاقد مفاهیم و یا بدتر، فاقد یک نظریه منسجم و قابل تأمل اند. لنین، گرامشی و مائو به طور جزئی درباره این پراتیک معین اندیشیده اند. تنها کسی که درباره نظریه تاریخ سیاسی و پراتیک سیاسی در زمان حال اندیشیده، ماکیاول است. در اینجا نیز با خلایق بزرگ روبرو هستیم که باید پُر شود و اهمیت تعیین کننده اش، دوباره ما را به فلسفه می رساند.



۲

فلسفه – ایدئولوژی – سیاست

xalvat.com

– آیا می توانید توضیح دهید که چرا در همه آثارتان مشخصاً بر سه موضوع به هم پیوسته فلسفه – ایدئولوژی – سیاست، تاکید کرده اید؟

– گمان می کنم بجا باشد که پاسخم را با برداشتم از فلسفه، ظهور و کارکرد آن شروع کنم. از نقطه نظر تاریخی، می توانیم بگوئیم که فلسفه از مذهب زاده شده است و مسائل قابل توجهی نیز از آن به ارث برده است. مسائلی که بعدتر به موضوعات بزرگ فلسفی، همراه با روش ها و پاسخ های متفاوت، تبدیل می گردند: برای نمونه مسائل مربوط به منشاء، غایت یا سرنوشت انسان، تاریخ و جهان.

با این حال، از این ایده دفاع می کنم که شکل گیری فلسفه به

معنای شناخته شده و دقیق کلمه، با شکل گرفتن نخستین دانش همزمان است: ریاضیات. این امر تصادفی نیست، چرا که شکل گیری این دانش، صراحتاً، نشانه گذار از وضعیت تجربی به وضعیت تنویریک است. از این لحظه، شیوه دیگری از استدلال درباره موضوع های متفاوت آغاز می شود: موضوع های مجرد.

— پس، به نظر شما، فلسفه بدون وجود یک دانش قبلی نمی توانست شکل بگیرد؟

— گمان نمی کنم، آنهم به دلیل زیر: فلسفه، چیز بی اندازه پر ارزشی از دانش، بدست آورده است: الگوی تجرید عقلانی که برای فلسفه ضروری است. در نتیجه، فلسفه در لحظه ای متولد می شود که شکل های استدلال اسطوره ای و مذهبی، اندرز اخلاقی و فصاحت سیاسی و شاعرانه جای خود را به شکل های استدلال نظری و سازنده دانش داده اند. در مجموع، فلسفه بدون وجود مقدم گفتمان عقلانی محض که الگوش در علوم نهفته است، نمی تواند پدیدار گردد.

— خصوصیات دیگری که به مرور به فلسفه ویژگی بخشیده اند، کدام اند؟
— فلسفه سنتی به خود وظیفه تاریخی و غیرقابل جایگزین بیان حقیقت درباره همه چیز را نسبت داده است: درباره علل نخستین، درباره اصول نخستین کل هستی و در نتیجه درباره کل آنچه قابل شناخت است و درباره غایت یا سرنوشت انسان و جهان. این چنین است که فلسفه خود را "دانش" تمامیت معرفی کرده است که نه تنها قادر است تردیدناپذیرترین و عالی ترین شناخت ها را ارائه کند، بلکه نیز می تواند خود حقیقت را در چنگ داشته باشد. این حقیقت همان لوگوس، منشاء و معنا (sens) است... و هنگامی که یکبار برای همیشه همسانی نخستین میان لوگوس و بیان، میان حقیقت و گفتمان طرح شد، تنها یک وسیله در جهان برای شناساندن حقیقت وجود خواهد داشت: شکل گفتمان. به این خاطر است که فلسفه مطلقاً نمی تواند از گفتمانش، که همانا خود حضور حقیقت به عنوان لوگوس است، صرفنظر کند.

— اگر به تزاها (یا پیشنهاده های فلسفی) و مقوله ها رجوع کنم، در ترکیب/شکل گیری یک سامانه فلسفی، پیوند دقیقی میان همه عناصر نظری آن وجود دارد. آیا می توانید درباره این تزاها و مقوله ها و کارکرد آنها قدری توضیح بدهید؟

— معنای یونانی "Thésis" "موضع" (position) است. به این خاطر است که یک تز مستلزم آنتی تز خود است. اما، در مورد مقوله ها که عمومی ترین مفاهیم به شمار می روند، دو نمونه را به خاطر می آورم: مقوله "گوهر" یا مقوله "سوژه". مقوله سوژه از اهمیت خاصی برخوردار است. بین سده های چهارده و هژده، برای توضیح شمار قابل ملاحظه ای از ایدئولوژی ها و پراتیک

های مرتبط به آنها، به طور ویژه از مقوله "سوژه" استفاده می شود. این مقوله از ایدئولوژی حقوقی، از روابط کالائی سر بر می آورد که در آن هر فردی، سوژه دارنده حق ظرفیت های حقوقیش، به مثابه مالک اموال، به شمار می رود و غیره. همین مقوله، با دکارت ("سوژه" "من فکر می کنم") عرصه فلسفه و بعدتر عرصه ایدئولوژی اخلاقی نزد کانت (سوژه "آگاهی اخلاقی") را اشغال می کند. هم چنین زمان طولانی بود که همین مقوله عرصه سیاست را، با "سوژه سیاسی" قرار داد اجتماعی، اشغال کرده بود. این امر نشانگر یکی از تزهائی است که ما از آن دفاع می کنیم: فلسفه مقوله هائی را "شکل می دهد" که قادرند برخورد ایدئولوژی ها و پراتیک های مرتبط به آنها را یگانه سازند.

xalvat.com

فلسفه: یک عرصه نبرد

— و کارکرد فلسفه؟

— بدون مطلق گوئی، فکر می کنم که هر فلسفه ای در درون خود، به گونه ای، نبردی را بازتولید می کند که از خلال آن در جهان بیرونی، متعهد و درگیر است. هر فلسفه ای در خود شبیح ضد خود را حمل می کند: ایده آلیسم شبیح ماتریالیسم را حمل می کند و بالعکس.

— شما بارها متذکر شده اید که کانت فلسفه را به مثابه کارزار یا "عرصه نبرد" (Kampfplatz)، نشان می دهد.

— بله، یکی از اهداف فلسفه پرداختن به یک نبرد تئوریک است. به این خاطر است که می توان گفت که هر تزی، همواره و ماهیتاً، یک آنتی تز است. یک تز تنها در برابر یک تز دیگر یا در دفاع از یک تز تازه طرح می شود.

— با صحبت از همین نبرد تئوریک، آیا از این ایده دفاع می کنید که عرصه فلسفه به دو بلوک بزرگ یا به دو موضع متعارض، تقسیم شده است: ماتریالیسم و ایده آلیسم؟

نه. فکر می کنم که در هر فلسفه ای می توان عناصر ایده آلیستی و ماتریالیستی را، به همراه تسلط یکی از این گرایش ها بر روی دیگری، کشف کرد. به بیان دیگر، هیچ تقسیم رادیکال و قطعی وجود ندارد، چرا که در یک فلسفه کیفیتاً ایده آلیستی می توان با عناصر ماتریالیستی روبرو شد و بالعکس در یک فلسفه ماتریالیستی، عناصر ایده آلیستی را ملاحظه نمود. آنچه مسلم

است، این است که نه فلسفه مطلقاً ناب، بلکه گرایش های فلسفی وجود دارد. — آیا می توانید فیلسوفی را نام ببرید که نشانگر آنچه گفتید، باشد؟

— پاسکال نمونه ای جالب، چرا که در عین حال، نمونه ای ناسازگار است. از خلال طرح مسائل دینی، نزد پاسکال مسائل شناخت شناسانه، مسائل مربوط به نظریه تاریخ علوم و نظریه مناسبات اجتماعی ظاهر می شوند، به طوری که می توانیم تصدیق کنیم که پاسکال معرف رگه های عمیقاً ماتریالیستی است. در سال های اخیر با خواندن دوباره پاسکال، از مشاهده این نکته غافلگیر شدم که در نهایت و پی آنکه متوجه باشم، پاره ای از ایده های فلسفی او را به کار گرفته بودم: کل نظریه ایدئولوژی، نظریه عدم شناخت و بازشناخت، به طور قطع، نزد او یافت می شود. با خود گفتم که این آشنائی با پاسکال از کجا می آید هنگامی که در این اندیشه بودم که تنها کتابی که طی پنج سال اسارت در اردوگاه زندانیان آلمان خواندم، کتاب اندیشه های پاسکال بود. از آن پس، این خاطره را بکلی فراموش کرده بودم (۱۱).

پاسکال، چیزهای شگفت انگیزی درباره تاریخ علوم نوشته است. او ریاضی دان و فیزیک دان بزرگی بود. او ماشین حساب را اختراع کرد و سرانجام، یک نظریه تاریخ علم را به طور کامل تحول بخشید.

— همان طور که متذکر می شدید، در این جا نیز ملاحظه می کنیم که هر فلسفه ای در درونش حامل نقیض خاص خود است.

— مطمئناً. افزون بر این، در فلسفه تناقض نه میان الف و غیرالف است و نه میان بله و نه. بلکه تناقض گرایشی است. بنابراین، تناقض از خلال گرایش ها می گذرد. در واقعیت، هر فلسفه ای تنها تحقق کم و بیش کامل — یکی از دو گرایش متعارض است: گرایش ایده آلیستی و گرایش ماتریالیستی. و در بیرون از هر فلسفه ای، نه خود گرایش که تضاد آنتاگونیست میان دو گرایش تحقق می یابد.

xalvat.com

— چگونه این را توضیح می دهید؟

— این امر ناشی از خود ماهیت جنگ فلسفی است. هنگامی که یک فلسفه می خواهد مواضع حریفش را اشغال کند، نیازمند است که دست کم بخشی از "سپاهیان" مخالف خود را "تسخیر کند"، یعنی استدلال های فلسفی حریف خود را محاصره کند. اگر می خواهیم بر دشمن غلبه کنیم، ابتدا باید آن را بشناسیم، تا سپس نه فقط سلاح ها، سپاهیان و سرزمینش، بلکه پیش از همه، استدلال هایش را از آن خود سازیم، چرا که به کمک همین استدلال هاست که پیروزی های بزرگ بدست خواهد آمد.

— این مرا بیاد این جمله گوته می اندازد: "اگر می خواهی دشمنت را بشناسی، باید در قلمرواش نفوذ کنی."

— درست است. به این ترتیب، هر فلسفه ای برای آنکه بتواند به مثابه فلسفه جدید شکل گیرد، باید در دل خود، دشمن شکست خورده اش را حمل کند. و از این طریق است که می تواند، از پیش، به همه مخالفت ها و حمله ها پاسخ دهد، چرا که فلسفه جدید از قبل در موضع خاص خود مستقر شده و برای آنکه بتواند اقدام جذب و تسلط بر روی حریفش را متحقق سازد، بر روی همین موضع کار می کند و در نتیجه آن را تغییر می دهد. از اینرو، هر فلسفه گرایش ایده آلیستی لزوماً در دل خود استدلال های ماتریالیستی را حمل می کند و بالعکس. باز هم تکرار می کنم، فلسفه خالص و ناب وجود ندارد. حتی فلسفه ماتریالیستی "مارکسی" نمی تواند ادعا کند که یک فلسفه منحصرأ "ماتریالیستی" است، چرا که در این صورت و از پیش، با رویگردانی از گرفتن مواضع اشغال شده توسط ایده آلیسم، از خود مبارزه صرفنظر می کند.

— این برداشت یادآور له ویتان هابس، یعنی وضعیت جنگ دائمی است.

— با این تفاوت که این "جنگ فلسفی" دقیقاً "جنگ همه علیه همه" نیست که هابس از آن در انگلستان سده هفدهم، یاد می کرد. جنگ فلسفی نه جنگ میان افراد، که جنگ میان برداشت های فلسفی و در نتیجه جنگ میان استراتژی های فلسفی است که در اوضاع و احوال بزرگ فرهنگی و سیاسی، با یکدیگر بر سر هژمونی فلسفی در این یا آن کشور، در این یا آن قاره و یا دست کم در کل جهان — از هنگامی که جهان عملاً تنها یک تمامیت اقتصادی به شمار می رود —، به مشاجره می پردازند.

— آیا این در ارتباط با آخرین تعریف شما از فلسفه به مثابه "مبارزه طبقاتی در تئوری است"؟

— بله، به عنوان شکل نظری که در هیئت مبارزه طبقاتی است. اما، این تعریف بخش اساسی دارد که شما از قلم انداختید: "در مرحله نهایی". نباید این "مرحله نهایی" را فراموش کرد. چرا که من هرگز نگفته ام که فلسفه صرفاً مبارزه طبقاتی در تئوری است. این ملاحظه: "در مرحله نهایی"، برای یادآوری این نکته است که در فلسفه به غیر از مبارزه طبقاتی در تئوری چیزهای دیگری هم هست. اما، این امر نشانه این نیز هست که فلسفه به طور واقعی معرف مواضع طبقاتی در تئوری است؛ یعنی معرف مواضع طبقاتی در مناسباتی است که فلسفه با تئوریک ترین پراتیک های انسانی و از خلال آنها، با مشخص ترین شکل های پراتیک انسانی و هم چنین مبارزه طبقاتی برقرار می کند... و من نشان داده ام که در فلسفه، مبارزه طبقاتی می تواند شکل تناقض های میان ترها و آنتی ترها و مواضع گرایشی ایده آلیستی و ماتریالیستی، را بگیرد.

در تاریخ فلسفه نمونه ای وجود دارد که اثبات می کند که فلسفه "در

مرحله نهائی، مبارزه طبقاتی در تنوری است. اگر از عبارت نقل شده کانت حرکت کنیم (فلسفه یک عرصه نبرد است)، مشاهده می شود که کانت ساختمان فلسفه ای را آغاز می کند که نه جدلی است و نه در وضعیت مبارزه. هنگامی که کانت طرح "صلح دائمی" در فلسفه را، به جای یک نبرد دائمی میان فلسفه ها، ارائه می کند، از مبارزه طبقاتی سخن نمی گوید، آما، به وضوح خصوصیت جدلی و مبارزه هر فلسفه ای را می پذیرد.

چند کلمه دیگر نیز اضافه کنم: به مناسبت نبردی که فلسفه در تاریخش برمی انگیزد، حواشی و مناطقی پدیدار می گردند که از تعیین یک سویه مبارزه طبقاتی می گریزند. برای نمونه می توان از پاره ای تأملات درباره زبان شناسی، شناخت شناسی، هنر، احساس دینی، آداب و رسوم، فرهنگ عامیانه و غیره، نام برد. یعنی در درون فلسفه، جزیره ها و "فاصله هائی" وجود دارد.

xalvat.com

"فلسفه فیلسوفان" و فلسفه ماتریالیستی

— برای بستن این فصل، آیا می توانید رگه های تمایزی که این دو موضع یا گرایش فلسفی را از هم جدا می کنند، خلاصه کنید؟
— باشد. آما، هنگامی که از فلسفه صحبت می شود، همواره به فلسفه سنتی گرایش ایده آلیستی، به "فلسفه فیلسوفان"، اشاره می شود، این بار آما، نقطه عزیمت را موضع ماتریالیستی در فلسفه می گیرم.
سخن گفتن از "ماتریالیسم"، بررسی یکی از موضوع های حساس فلسفه است. اصطلاح "ماتریالیسم" بخشی از تاریخ فلسفه ما است که در یونان و در سایه پرسشواره عمومی افلاطون زاده شد. نزد افلاطون رو در روئی نخستین و اساسی میان "دوستان ایده ها" و "دوستان زمین" ملاحظه می شود. هر دو عبارات این جفت، به عنوان ضرورت شکل گیری همین جفت، طرح می گردند، آنجا که هر یک از این اصطلاحات، اصطلاح دیگر را فرا می خوانند. بنابراین، دوستان زمین از آنرو وجود دارند که دوستان ایده ها موجودند؛ و این تمایز و رو در روئی حاصل کار فیلسوفی است که خود در اختلاف با "دوستان زمین"، مدعی "دوستی با ایده ها" است. افلاطون آمپریست ها، شکاکان، احساس گرایان و تاریخی گرایان را در زمره "دوستان زمین" به شمار می آورد. با این حال، باید یادآور شد که از آنجا که گرایش مسلط کل فلسفه غربی ایده آلیسم به شمار می رود، در جفت متضاد ایده آلیسم/ماتریالیسم، این ایده آلیسم است که به پایه ای تبدیل شده که بر اساس آن خود این جفت فلسفی، شکل یافته و بنیان نهاده شده است.

بر اساس آنچه هایدگر دربارهٔ سلطهٔ عقل محوری (logocentrisme) بر کل فلسفهٔ غربی می‌گوید، می‌توانیم به سهولت این جفت فلسفی را توضیح دهیم: هر بار که در تاریخ فلسفه ما مسئله بر سر ماتریالیسم آشکار است، باید توجه داشت که این نام گذاری، همچون در آینه و به طور معکوس، نام گذاری ایده آلیسم را بازتولید می‌کند. به گمان هایدگر، ایده آلیسم، همچون ماتریالیسم، از "اصل عقل" پیروی می‌کند؛ یعنی از اصلی که بر اساس آن، هر چیز موجود، خواه مثالی باشد خواه مادی، تابع مسئلهٔ عقل وجودی خود (۲) (raison de son existence) است.

بنابراین، گمان می‌کنم که در سنت فلسفی، استعانت از ماتریالیسم، نشانهٔ یک نیاز و اقتضاء است؛ نشانهٔ این است که باید ایده آلیسم را بدون خروج، بدون قدرت خروج از جفت آینه وار ایده آلیسم-ماتریالیسم، انکار نمود. از اینرو، چنین استعانتی یک نشانه و در عین حال یک دام است: چرا که از طریق ضدیت با ایده آلیسم، با اعلام ضد آن یا با "باژگون کردن"ش، از آن خارج نمی‌شویم. در نتیجه، تنها با تردید و دودلی می‌توان از ماتریالیسم صحبت کرد: واژه آفرینندهٔ واقعیت نیست و هنگامی که از نزدیک به مسئله نگاه می‌کنیم، غالب ماتریالیسم‌ها، تنها ایده آلیسم‌های باژگون شده به شمار می‌روند. برای نمونه می‌توان از ماتریالیسم‌های عصر روشنگری و بخش‌هایی از نوشته‌های انگلس سخن گفت.

— چه ویژگی‌های دیگری قادرند ایده آلیسم را به مثابه قطب مخالف و ضروری ماتریالیسم خصلت بندی کنند؟

تصور می‌کنم که می‌توان ایده آلیسم را بر اساس مسئلهٔ واحدی که آن را دربرگرفته بازشناخت، یعنی مسئلهٔ اصل عقل که به دو بخش منشاء و غایت تقسیم می‌گردد. وانگهی، خود مسئلهٔ منشاء به طور طبیعی به غایت اشاره می‌کند. می‌توان فراتر از این رفت: مسئلهٔ منشاء، براساس مسئلهٔ غایت طرح می‌شود. غایت (جهت جهان و جهت تاریخ آن، غایت جهان و تاریخ) با پیش‌نگری خود در درون و در مورد مسئلهٔ منشاء، انعکاس می‌یابد. هیچگاه مسئلهٔ منشاء چیزی، بدون ارتباط با ایدهٔ غایت همان چیز، طرح نمی‌گردد. هیچگاه مسئلهٔ منشاء "رادیکال چیزها" (لایبنیتز) بدون ارتباط با ایدهٔ مقصد غائی، غایت آنها، طرح نمی‌شود: حال این غایت می‌خواهد، غایات مشیت الهی باشد، یا غایات یک آرمانشهر.

— آیا فلسفه‌هایی هستند که از این جفت ایده آلیسم-ماتریالیسم، گریخته‌اند؟

— بگذارید این‌طور بگویم که اگر فلسفه‌هایی از این جفت بگریزند، می‌توان آنها را در گریختن شان یا تلاش شان برای گریختن از مسائل منشاء و غایت، یعنی به طور قطعی از مسئلهٔ غایت (یا غایت‌های جهان و تاریخ

انسانی)، شناخت. این فلسفه ها از آنرو "جالب" به شمار می روند، که با اجتناب از دامی که از آن صحبت می کردیم، نیاز و ضرورت خروج از ایده آلیسم و رفتن به سوی آنچه را که می توانیم (مادام که بخواهیم) ماتریالیسم بنامیم، بیان می کنند. تکرار می کنم: این فلسفه ها، به این ترتیب از هر فلسفه مربوط به منشاء (Origine) - چه می خواهد فلسفه وجود و سوژه باشد، و چه فلسفه جهت (Sens) یا غایت (Telos) -، متمایز می گردند، چرا که از زاویه آنها، چنین موضوع هائی مختص دین و اخلاق است، و نه فلسفه. از این قبیل فلسفه های غیرمداخانه، حقیقتاً غیر دینی، در تاریخ فلسفه، زیاد مشاهده نمی شود: در میان اندیشمندان بزرگ، اپیکور، اسپینوزا، مارکس (در صورتی که خوب فهمیده شود)، نیچه... هایدگر، تنها کسانی هستند که می توانم نام ببرم.

انکار منشاء اصلی، به مثابه نهاد صدور فلسفی، ناگزیرمان می کند که در عین حال نتایج و باقی مانده های آن را نپذیریم و مقوله های دیگری، همچون مقوله های دیالکتیک را گسترش دهیم.

می دانم که اسپینوزا یکی از فیلسوفانی است که شما بیش از همه تحسین می کنید، از جمله به خاطر آنچه او بر موضع ماتریالیستی افزوده است. می خواستم از شما بپرسم که آیا به نظرتان اسپینوزا از وسوسه بحث راجع به حقیقت، گریخته است؟

بله، صد در صد. او به طور بالینی، نه از حقیقت (la Vérité) بلکه از چیزی حقیقی (le vrai) سخن می گوید. او از این دفاع می کرد که "حقیقی نشان دهنده خود و نشانگر کذب است". امر حقیقی نشان دهنده خود است، نه به مثابه حضور (présence) بلکه به عنوان نتیجه، آنهم در دریافتی دوگانه: (۱) به عنوان نتیجه فعالیت روندی که آن را کشف می کند و (۲) به عنوان چیزی که خود را در تولیدش، در نتیجه اش، به اثبات می رساند.

اسپینوزا با این برداشت باطنی از حقیقت، مسئله معیارهای حقیقت را کنار می گذارد.

افزون بر این، او منکر مسائل منشاء و سوژه است که حامی نظریه های شناخت به شمار می روند.

دیگر ویژگی های متمایز یک فلسفه ماتریالیستی کدامند؟

یک فلسفه ماتریالیستی، نه مدعی مستقل بودن است و نه پایه نهادن منشاء و قدرت خاص خود. این فلسفه، در عین حال، خود را نه به عنوان علم می شناسد و نه به طریق اولی به مثابه علم العلوم. در این معنا، فلسفه ماتریالیستی نقطه مقابل هر نوع پوزیتیویسم است. آنچه پیش از همه باید یادآور شد، رویگردانی این فلسفه از تصاحب حقیقت است.

فلسفه گرایش ماتریالیستی، هستی واقعیت عینی بیرونی و هم چنین

استقلال آن نسبت به سوژه ای که آن را درک می کند یا می شناسد را می پذیرد. فلسفه گرایش ماتریالیستی می پذیرد که وجود، واقعیت، هست و وجودش نسبت به کشف آن، نسبت به اینکه اندیشیده یا شناخته شده است، وجودی پیشینی است. در این باره، پاره ای اوقات از خود می پرسیم که چگونه می توان مطمئن بود که فلسفه هذیان تئوریک یک طبقه اجتماعی نیست که در پی ضمانت یا زینت های سخنورانه است. بسیاری از نظریه پردازان تازه کار، در کل تولید مطول خود، از هوس های فردی یا هذیان و ترجیحات ذهنی شان... یا به طور ساده از میل تئوری بافی...، فلسفه آفریده اند.

— آیا مشخصاً نمی توان گفت که با موضع ماتریالیستی انحرافی کامل نسبت به فلسفه های تصور رُخ می دهد که سنت تأملی مجرد (spéculatif) ایده آلیسم را پی می گیرند؛ سنتی که می گوید: آنچه می شناسیم نه خود چیزها که ایده های آنها است؟

— از آنچه گفته شد یک نتیجه حاصل می شود: فلسفه های ماتریالیستی اولویت پراتیک بر تئوری را می پذیرند. و خود پراتیک که کاملاً با لوگوس بیگانه است، حقیقت نیست و در بیان (le dire) یا نگرش (le voir) نه خلاصه می شود و نه قوام می گیرد. پراتیک، فرآیند تحولی است که همواره تابع شرایط هستی خاص خود است و تولیدکننده نه حقیقت که برخی "حقایق" یا چیزی از حقیقت است. به عبارت دیگر، پراتیک آفریننده نتایج یا شناخت هائی در دل عرصه شرایط خاص هستی خویش، است. و اگر پراتیک دارای عواملی است، با این حال، فاقد سوژه به مثابه منشاء بالنده (ترانساندانتال) یا هستی شناسانه مقصود و طرح (پروژه) خود است. چنین پراتیکی در عین حال فاقد غایت به مثابه حقیقت روند خود است. پراتیک فرآیند بدون سوژه (سوژه به مثابه عنصر غیرتاریخی) و بدون غایت است.

به این ترتیب، پراتیک پایه های فلسفه سنتی را می لرزاند و اجازه می دهد که آن را به روشنی دریابیم؛ چرا که افزون بر این، پراتیک بر امکان تغییر جهان مبتنی است.

ظهور ناگهانی پراتیک، پرده از چهره "فلسفه" رسمی بر می دارد. پراتیک تهاجمی علیه ادعای فلسفه مبنی بر در چنگ داشتن کل پراتیک های اجتماعی و ایده ها یا بقول افلاطون "مشاهده کل"، به منظور تسلط بر همین پراتیک ها است. پراتیک مقابله با ادعای فلسفه مبنی بر نداشتن صورت بیرونی است، یا به بیان بهتر، پراتیک اظهار نامنتظره این است که فلسفه صورت بیرونی دارد و تنها توسط همین صورت بیرونی و به خاطر آن وجود دارد. این صورت بیرونی که فلسفه می خواهد به خود توهم تابعیت آن را از حقیقت ارائه کند، همانا پراتیک های اجتماعی است.

باید برای ملاحظه نتایج این نقد، ریشه ای بودن آن را خوب فهمید.

این نقد در مقابل لوگوس، یعنی تصور چیزی برتر که "حقیقت" خوانده می شود، قرار می گیرد.

اگر اصطلاح حقیقت را در معنای فلسفی اش، از افلاطون تا هگل، بپذیریم و اگر این اصطلاح را در برابر پراتیک، یعنی بنا بر نظر مارکس، در برابر روند بدون سوژه و بدون غایت، بگذاریم، باید گفت که حقیقت پراتیک وجود ندارد. پراتیک جانشین حقیقت، در یک فلسفه ترنزل ناپذیر نیست: بالعکس پراتیک چیزی است که فلسفه را به لرزه می اندازد. پراتیک همان چیز دیگری است که فلسفه، چه در شکل علت سرگشته ماده و چه در شکل مبارزه طبقاتی، هرگز نتوانسته بر آن فائق گردد. پراتیک همان چیز دیگری است که تنها بر اساس آن می توان نه فقط فلسفه را به لرزه انداخت بلکه آن را به روشنی دریافت.

— داشتید می گفتید که پراتیک به فلسفه اجازه می دهد که صورت بیرونی اش را بازشناسد...

— بله. با این جمله هگل آشنا هستیم: خودآگاهی پشتی دارد و آن را نمی داند. به همین اظهار، راز فرانسوا موریاک پاسخ می دهد. او اعتراف می کند که در کودکی بر این تصور بوده که اشخاص بزرگ پشت ندارند. ظهور ناگهانی پراتیک، فلسفه را از پشت غافلگیر می کند. خواهیم دید که چگونه داشتن یک صورت بیرونی یا یک پشت یک چیز بیش نیستند. اما، داشتن "پشت"، داشتن یک صورت بیرونی غیر قابل انتظار است. و فلسفه نیز انتظار آن را ندارد.

آیا فلسفه در عرصه اندیشه اش، تمامیت هر آنچه را که موجود است وارد نکرده است (حتی گِل و خاشاک بقول سقراط، حتی برده بقول ارسطو و حتی انباشت ثروت در یک قطب و فقر در قطب دیگر به قول هگل)؟
— از این نقطه نظر، کل، به طور واقعی، در درون فلسفه جا دارد.

— می توان درباره فضای بیرونی از خود سؤال کرد. آیا جهان واقعی، جهان مادی برای هر فلسفه ای، حتی از نوع ایده آلیستی، وجود ندارد؟ پس این دادگاه ناعادلانه علیه فلسفه برای چیست؟ برای این است که فلسفه برای وارد کردن کل پراتیک ها در عرصه اندیشه اش و برای تحمیل خود بر این پراتیک ها به قصد گفتن حقیقتش به آنها، تقلب می کند: هنگامی که فلسفه همین پراتیک ها را جذب می کند و بر اساس شکل فلسفی اش از نو آنها را می پروراند، این کار را با محترم شمردن دقیق واقعیت و ماهیت خاص چنین پراتیک ها و ایده های اجتماعی، انجام نمی دهد.

بالعکس، فلسفه برای اعلام قدرت حقیقتش بر پراتیک ها و ایده های اجتماعی، ناگزیر از تحمیل تغییر حقیقی بر روی آنها است. و فلسفه برای هم

سنگ کردن این پراتیک ها و ایده های اجتماعی با یکدیگر و اندیشیدن آنها در یگانگی یک حقیقت واحد و مستقل، چه کار دیگری به جز این می تواند بکند؟ فیلسوفان فلسفه که به کمک اندیشه، وظیفه تسلط بر جهان را به عهده گرفتند، خشونت مفهوم (Concept/Begriff) و عمل "سلطه" را بکار برده اند. آنان قدرت شان را با تابعیت کل پراتیک های اجتماعی انسان ها (انسان هائی که به زندگی رنج آلود در تیرگی شب ادامه داده اند) از قانون حقیقت، حقیقت فیلسوفان، اثبات کرده اند.

— چنین چشم اندازی با پاره ای از معاصرانمان بیگانه نیست.

— در هر حال، نه با کسانی که در فلسفه مدل اصلی نیرو و الگوی کل قدرت را می جویند و طبیعتاً آنها را نیز در فلسفه می یابند. کسانی که معادله دانش=قدرت را ترسیم می کنند و به عنوان آنارشیست های مدرن و بافرهنگ می گویند: خشونت، جباریت و استبداد دولتی تقصیر افلاطون است، همان طور که پیش از این گفته می شد که انقلاب، گناه روسو است.

بهترین نحوه پاسخگویی به آنان همواره پیش تر رفتن در ماهیت فلسفه است، آنهم تحت شکستگی جنجال برانگیزی که پراتیک در درون فلسفه باعث گشته است. چرا که شاید در همین جا تاثیر مارکس به عمیق ترین شکل احساس شود.

افزون بر این، این نکته را باید در نظر داشت که قدرت به منزله "قدرت برای قدرت" نیست. حتی در سیاست، قدرت چیزی جز پراتیک آن و در نتیجه، چیزی جز آنچه به عنوان نتیجه اش تولید می کند، نیست. و اگر فیلسوف کسی است که تمامیت را می بیند، او تمامیت را تنها برای منظم ساختن آن، برای تحمیل نظمی معین بر عناصر آن می بیند.

واپسین تفاوت با ایده آلیسم، مفهوم "وحدت"ش است. نباید فکر کرد که فقط یک الگوی "وحدت" وجود دارد: یگانگی یک گوهر، یک ذات یا یک عمل، مفاهیم آشفته ای که چه در ماتریالیسم مکانیکی و چه در ایده آلیسم آگاهی، یافت می شود. این وحدت، وحدت ساده یک تمامیت نیست. یگانگی ای که مارکسیسم از آن صحبت می کند، نه تحول ساده یک ذات واحد یا گوهری نخستین و ساده، بلکه وحدت خود پیچیدگی است که شیوه سازماندهی و صراحت خود پیچیدگی، آن را به وحدت تبدیل می کند. کل پیچیده، برخوردار از وحدت یک ساختار بهم پیوسته و مسلط است.

— برای جمع بندی این موضوع، می خواهم اشاره جالب شما را ذکر کنم. شما به شوخی این دو گرایش را، با مسافران یک قطار مقایسه می کردید.

— بله، می گفتم که فیلسوف ایده آلیست کسی است که هنگامی که سوار قطار می شود، از همان ابتدا، ایستگاه مبدا و مقصد — منشاء و غایت

مسیر سفر، را می شناسد، درست به همان نحو که منشاء و سرنوشت انسان، تاریخ و جهان را می شناسد.

بالعکس فیلسوف ماتریالیست کسی است که همواره "قطار را به هنگام حرکت" سوار می شود، مثل قهرمان های فیلم های وسترن، قطاری از برابر او می گذرد، او می تواند شاهد گذر قطار باشد (و در این صورت داستانی میان او و قطار شکل نمی گیرد)، یا قطار را در حین حرکتش، سوار شود. این فیلسوف، نه مبداء قطار را می شناسد، نه اصل نخستین و نه مقصد آن را. او قطار را در حین حرکتش سوار می شود، در جای خالی می نشیند یا به همه واگن ها سر می کشد و با مسافران گپ می زند. بی آنکه توانسته باشد پیشگویی کند، به طور نامنتظره و تصادفی، شاهد کل واقعه می گردد و به این ترتیب، اطلاعات و مشاهدات بی شماری را چه در مورد قطار و چه در مورد مسافران و منظره ای که در بیرون از پنجره می گذرد، جمع آوری می کند. در مجموع، او در اختلاف با فیلسوف ایده آلیست، نه نتایج اخذ شده از منشاء اولیه کل مقصد، یا اصل و علت نخستین و مطلق، بلکه جلوه هائی از برخوردهای تصادفی را ضبط می کند.

طبیعتاً فیلسوف ما می تواند درباره توالی جلوه های تصادفی که جمع آوری کرده است، تجاربی بدست آورد، و از آنها (همچون هیوم) قوانین ربط منطقی (consécution)، قوانین "عادی" یا ثابت، یعنی صورت های تئوریک ساختاریندی شده را استنتاج کند. همین تجارب، او را به استنتاج قوانین جهانشمول درباره هر نوع تجربه و بر اساس نوع هستی هائی که این تجربه با آنها روبرو است، هدایت می کنند: علوم طبیعی به همین نحو عمل می کند. و در این جاست که اصطلاح و استفاده شمولیت را از نو می یابیم.

اما، چه اتفاقی می افتد، هنگامی که موضوع بر سر ابژه هائی نیست که به طور بی نهایت تکرار می گردند و تجربه منظم شان می تواند در سر و پای جهان جامعه علمی، بارها تکرار شده و از سر گرفته شود (در این مورد نگاه کنید به پوپر: "هر تجربه علمی هنگامی شایسته این نام است که بتواند به طور بی نهایت در یک نظم تجربی واحد تکرار شود")؟ در این جا فیلسوف مسافر ماتریالیست که متوجه موارد منحصر به فرد است، نمی تواند در مورد آنها "قوانینی" اعلام کند. چرا که این موارد، ویژه - مشخص - و ساخته واقعی (factuel) هستند و از اینرو و به دلیل منحصر به فرد بودنشان، نمی توانند تکرار گردند. آنچه مسافر ماتریالیست ما می تواند انجام دهد، (همان طور که لووی-استروس در مورد افسانه های کیهانی جوامع ابتدائی نشان داده است)، عبارت است از استنتاج ثابت های عمومی "از تصادم های مشاهده شده که تنوعات شان" می توانند منحصر به فرد بودن موارد ملاحظه شده را توضیح دهند و از اینرو به طور همزمان شناخت هائی از نوع "بالینی" و

نتایجی ایدئولوژیک، سیاسی و اجتماعی تولید کند. در این جاست که نه شمولیت قوانین (از نوع فیزیک و ریاضیات یا منطق)، که عمومیت ثابت‌ها را از نو بدست می‌آوریم که با تنوع‌شان درک حقیقت این یا آن مورد را ممکن می‌گردانند.

— مسئله کارکردهای فلسفه نیز مطرح است. به اعتقاد شما، کدام یک از آنها اساسی به شمار می‌روند؟

— تنها چندتائی از این کارکردها را یادآور می‌شوم. برای نمونه، بکارگیری ضمانت و اساس، برای دفاع از پاره‌ای تزه‌های ضروری فیلسوف، به منظور تأمل وی درباره کشفیات علمی یا نوع دیگری از رویدادها. یکی دیگر از کارکردهای فلسفه برای آزاد کردن پراتیک علمی از موانع حاکمیت ایدئولوژیک، ترسیم "خطوط تمایز" میان موضوع علمی و موضوع ایدئولوژیک است.

از سوی دیگر، می‌توان فلسفه را به آزمایشگاهی تشبیه کرد که در آن تمام عناصر ایدئولوژیک با یکدیگر وحدت می‌یابند. در گذشته، دین چنین نقش وحدت بخشی را ایفاء می‌کرد و پیش از آن افسانه‌های جوامع ابتدائی؛ دین به ایده‌های بزرگ (ایدئولوژیک) همچون وجود خدا یا آفرینش جهان بسنده می‌کرد تا بتواند تمام فعالیت‌های انسانی و ایدئولوژی‌های مربوط به آنها را، مستقر سازد و به این ترتیب، می‌کوشید تا ایدئولوژی واحدی را شکل بخشد که طبقات در قدرت برای تأمین تسلط‌شان به آن نیازمند می‌بودند. امّا، محدودیتی در این جا وجود دارد: فلسفه مسلط تا آنجا که می‌تواند، در زمینه نقش خویش برای یگانه کردن عناصر ایدئولوژیک و ایدئولوژی‌های متنوع، به جلو می‌رود، امّا، چنانکه هگل می‌گفت "نه می‌تواند از بالای سر زمانه اش بجهد"، و نه بقول مارکس "شرایط طبقاتیش را پشت سر بگذارد".

فلسفه در عرصه سیاست کارکرد دیگری را متحقق می‌کند. از نقطه نظر سنتی، فلسفه در برابر سامانه سیاسی مسلط، به طور "پوشیده" یا آشکار، نقش مداحانه یا ارتجاعی و یا انقلابی را ایفاء کرده است.

— همین پیوند فلسفه با سیاست از زمان افلاطون شناخته شده است، چه از زاویه تئوریک در کتاب جمهوری و چه به صورت عملی، هنگامی که او نقش مشاورت حاکم مستبد سیراکوز، را می‌پذیرد.

— مثال خوبی زدید. تذکر این نکته به نظرم مهم است که حتی هنگامی که این فلسفه‌ها موضعی مداحانه نسبت به قدرت اختیار می‌کردند، خود را در مقامی مسلط، فرای همه چیز، قرار می‌دادند، آنهم به این بهانه که استدلال‌های خاص دفاع از قدرت را در اختیار دارند. چنین تبانی [میان فلسفه و قدرت]، می‌توانست مستقیم باشد، امّا، در سنت فلسفی — تا پیش از مارکس که قرار دادن فلسفه در جایگاه حقیقی اش را ممکن ساخت —، فلسفه

خود را به مقام صاحب حقیقت ارتقاء داده بود و با این عنوان، به نحوی فکر می کرد که دارنده قدرت حقیقی است: قدرت دانستن.

— آیا فلسفه عملی مستقیم در واقعیت اعمال می کند؟

— ظاهراً فلسفه در جهانی جدا و دور دست سکونت دارد. با این حال، فلسفه به نحوی کاملاً خاص عمل می کند: فلسفه با فاصله عمل می کند. فلسفه به واسطه ایدئولوژی ها بر روی پراتیک های واقعی و مشخص، برای نمونه بر روی پراتیک های فرهنگی، نظیر علوم، سیاست، هنرها و حتی روانکاوی عمل می کند. و تا آنجا که فلسفه تغییر دهنده ایدئولوژی هائی است که به طور همزمان منعکس کننده و جهت دهنده پراتیک ها به شمار می روند، همین پراتیک ها می توانند به نوبه خود و بر اساس دگرگونی ها یا انقلاب ها در مناسبات اجتماعی، تغییر کنند. تزه های فلسفی تأثیرات بسیاری بر روی پراتیک های اجتماعی می آفرینند.

در این جا باید بر این امر تأکید کرد که تعارض ها (و نه تناقض ها) (contradictions) من جانب احتیاط را در استفاده از اصطلاح اخیر رعایت می کنم که به غلط و در هر موردی بکار گرفته می شود) اجتناب ناپذیرند. اگر فلسفه هائی هستند که به نحو متعارض در برابر یکدیگر قرار می گیرند، دلیل آن، خوشبختانه، وجود پراتیک های طبقاتی متعارض است...

— این مسائل به ما کمک می کنند که به مسئله رابطه فلسفه و ایدئولوژی، پردازیم. رابطه ای که شما میان فلسفه و ایدئولوژی برقرار می کنید، با برداشت سنتی از فلسفه، به مثابه جهانی بسته، مستقل و فرای واقعیت، مغایر است. آیا می توانید با ما درباره این رابطه صحبت کنید؟

— زمان درازی است که بر روی این موضوع کار می کنم و هدفم پرداختن نظریه ای درباره ایدئولوژی است. اما، پیش از این شایسته است منظورمان را از "ایدئولوژی" روشن کنیم.

— می توانیم مستقیماً از پاره ای تعاریف متون شما آغاز کنیم:
* "ایدئولوژی لزوماً تصویری است که واقعیت را مسخ می کند."
"ایدئولوژی تصور خیالی است که انسان ها از شرایط واقعی هستی شان می آفرینند."

* "ایدئولوژی سامانه ای از ایده های واحدی است که بر آگاهی ها اثر می گذارد."

* "ایدئولوژی مجری یک کارکرد اجتماعی است: تأمین انسجام اعضا، خود."

— باید دو نکته را تصریح کنم. از یکسو، شکل گیری انسان به این امر می انجامد که کل فعالیت انسانی بدون زبان، به معنای اخص کلمه

(langage) و اندیشه ناممکن است. در نتیجه، پراتیک انسانی بدون سامانه ای از ایده ها (ترجیح می دهیم بگویم: بدون سامانه ای از مفاهیم که در کلمات نقش بسته اند و به این ترتیب ایدئولوژی پراتیک انسانی را شکل می دهند)، نمی تواند وجود داشته باشد. از سوی دیگر، بر این نکته تاکید می کنم که یک ایدئولوژی تنها هنگامی سامانه ای از مفاهیم است که به سامانه مناسبات اجتماعی رجوع کند. در این جا موضوع بر سر ایده ای نیست که حاصل اوهام و تخیلات فردی به شمار می رود، بلکه منظور سامانه ای از مفاهیم است که از زاویه اجتماعی انعکاس پذیرند. چنین انعکاسی می تواند پیکره ای از مفاهیم اجتماعاً موجود را شکل بخشد. تنها از این نقطه است که ایدئولوژی آغاز می شود. فراتر از این، عرصه تخیل یا تجربه خالصاً فردی گسترش می یابد. بنابراین، رجوع به یک واقعیت اجتماعی منحصر به فرد، یگانه و حقیقی، همواره لازم است.

— اما، می توانید بگوئید که چگونه "آگاهی" یک فرد مشخص می تواند تحت تسلط مفهوم یا سامانه ای از مفاهیم ایدئولوژیک قرار بگیرد؟

xalvat.com

— در پاسخ می توانم ابتدا بگویم که این کارکرد هنگامی عمل می کند که آگاهی انسانی، مفاهیم ایدئولوژیک را به مثابه مفاهیم "حقیقی" می پذیرد. اما، این پذیرش چگونه صورت می گیرد؟ می دانیم که حضور ساده امر حقیقی نیست که آن را به این عنوان بازمی شناساند. مسئله ناسازگونه (paradoxal) است: موضوع به گونه ای رخ می دهد که انگار هنگامی که به مفهوم (یا سامانه ای از مفاهیم) باور دارم، این من نیستم که آن را می پذیرم و می توانم در مقابلش بگویم: "این ایده وجود دارد. این ایده حقیقی است"؛ بالعکس موضوع به گونه ای می گذرد که "انگار"، هنگامی که به ایده ای باور دارم این ایده است که مرا به انقیاد می کشد و با حضورش، پذیرش هستی و حقیقتش را به من تحمیل می کند. همه چیز به گونه ای می گذرد که "انگار" — با بازگونی نقش ها —، این ایده است که از من، از وجودم، بازجوئی و پذیرش حقیقتش را به من تحمیل می کند. به این ترتیب، ایده هایی که یک ایدئولوژی را شکل می دهند، با خشونت تمام بر "وجدان های آزاد" انسان ها تحمیل می شوند؛ افراد را به گونه ای بازجوئی می کنند که آنان در عمل ناگزیر می شوند که "آزادانه" بپذیرند که این ایده ها حقیقی هستند. آنان ناچار می شوند که خود را به مثابه "سوژه های" "آزاد" بیافرینند و بتوانند حقیقت را آنجائی که حضور دارد بپذیرند و آن را، در باطن و در ظاهر، در شکل و محتوای ایده های شکل دهنده ایدئولوژی مورد نظر، بیان کنند.

این اساساً، ساز و کار پراتیک ایدئولوژیک است. کارکرد صریحی که افراد را به سوژه تبدیل می کند. افراد همیشه سوژه، یعنی همیشه در انقیاد یک

ایدئولوژی بسر می برند.

— از آنچه گفتید، چنین بر می آید که انسان، ماهیتاً، موجودی ایدئولوژیک است.

— انسان مطلقاً جاننداری است ایدئولوژیک. فکر می کنم که ایدئولوژی از خصوصیتی فرا-تاریخی برخوردار است که همیشه وجود داشته و وجود خواهد داشت. ایدئولوژی می تواند "محتوای" خود را تغییر دهد، امّا، هرگز کارکردش تغییر نخواهد کرد. اگر تا آغازه های زمان به عقب بازگردیم، می توانیم مشاهده کنیم که انسان همواره تحت مناسبات اجتماعی ایدئولوژیک زیسته است. — این اظهار در مورد ایدئولوژی "به طور عمومی" است، امّا، پیش از این در ۱۹۷۰ تمایزی قائل بودید و می گفتید که ایدئولوژی های مشخص، از تاریخی برخوردارند، حتی اگر این تاریخ در مرحله نهائی، — توسط مبارزه طبقاتی تعیین یافته باشد.

— مطمئناً. امّا، من همواره از این ایده دفاع کرده ام که ایدئولوژی به طور کلی فاقد تاریخ است. در واقع، نظریه ایدئولوژی ناظر بر چیزی است که فهم و توضیح اش در هر جامعه ای دشوارترین موضوع به شمار می رود، یعنی خودآگاهی اش و ایده ای که ایدئولوژی از خود و جهان می سازد. این خودآگاهی به منزله بازی ایده ها در مورد جهان نیست، بلکه تصور روشنی از جهان ایده ها به مثابه محصول اجتماعی است.

— به خاطر دارم که در این مورد روبر فوسر، نظر شما را به موضوعی جلب می کرد. از زمان انشعاب جنبش کمونیستی بین المللی (۱۹۷۰-۱۹۶۱)، انقلاب فرهنگی چین و بحران مه ۱۹۶۸، وجود استقلال معین و خودویژگی مسئله ایدئولوژیک، روشن شد. در واقع، این وقایع تناقض — یا سامانه تناقض های — مارکسیسم یا مارکسیسم ها را اعلام کردند.

— دقیقاً. از آن وقت تصور اینکه ایدئولوژی های معین و محلی، صرف نظر از شکل دینی، اخلاقی، حقوقی یا سیاسی شان، فاقد تاریخ اند، مشکل تر شد.

و بالاخره، نظر شما را به این نکته جلب می کنم که موضوع نه بر سر مشاهده جامعه تولید کننده است نه جامعه سازمان دهنده، بلکه موضوع بر سر جامعه ای است که تصویری از خود و جهان واقعی یا تخیلی ش می آفریند. — درباره شکل هستی ایدئولوژی، شکلی که ایدئولوژی در آن

مادیت می یابد، چه می توانید بگویند؟

— وقتی هستی اجتماعی ایدئولوژی ها را ملاحظه می کنیم متوجه می شویم که آنها از نهادهای معینی جدائی ناپذیرند. چرا که با اتکاء بر این نهادها و بوسیله رمزها، زبان ها، آداب و رسوم، مناسک و مراسم آنهاست، که

ایدئولوژی‌ها ظاهر می‌گردند.

می‌توانیم بگوئیم که در نهادهائی نظیر کلیسا، مدرسه، خانواده، احزاب سیاسی، نظام پزشکی یا کانون وکلا... ایدئولوژی‌های پراتیکی، با شرایط و شکل‌های مادی هستی‌شان، با پشتوانه مادی‌شان، یا به بیان بهتر، با شکل‌های مادی‌شان تلاقی می‌کنند. چرا که این پیکره ایده‌ها از این سامانه نهادها جدائی ناپذیر است.

— آیا می‌توان گفت که دستگاه‌های ایدئولوژیک محصول و آفریده طبقه مسلط است؟

— نه. این دستگاه‌ها از پیش وجود داشتند. آنچه رُخ داده این است که در پوشش این کارکردهای اجتماعی که از نقطه نظر عینی برای یگانگی اجتماعی مفید هستند، ایدئولوژی مسلط در این دستگاه‌ها نفوذ کرده و به آنان وحدت بخشیده است.

می‌خواهم در مورد خصوصیت دوگانه ایدئولوژی نکته‌ای را اضافه کنم: در واقعیت، هیچ ایدئولوژی‌ای مطلقاً دلخواه نیست. ایدئولوژی همواره نشانگر مسائل واقعی است. هر چند که این مسائل در شکلی تحریف شده و در نتیجه، در شکلی لزوماً وهم‌آلود پوشیده شده باشند.

— شما از "سوژه ایدئولوژیک" صحبت کردید، منظورتان دقیقاً چیست؟

— منظورم سوژه به مثابه نتیجه ساختارهای پیشینی، ساختارهای پایه‌گذار هستی‌سوژه، یعنی به مثابه فرد در انقیاد یا شکل گرفته توسط مناسبات اجتماعی ایدئولوژیک است.

این واقعیتی است که بازتولید اجتماعی منحصراً براساس بازتولید کار متحقق نمی‌شود، بلکه تحقق آن متضمن مداخله اساسی عامل ایدئولوژیک است. برای نمونه: هنگامی که کارگر به محل کارش می‌رود، پیش از این، مسیر طولانی‌را، از خلال شرایط اجتماعی اش — شرایط اجتماعی فردی و جمعی اش — پشت سر نهاده که نتیجه اش این است که کارگر، داوطلبانه یا غیر داوطلبانه، خدماتش را از طریق فروش نیروی کارش، از طریق زمان، نیرو و تمرکز نیروی کارش و غیره، عرضه می‌دارد. اگر چه وسیله مادی بازتولید نیروی کار، دستمزد است، اما، چنانکه می‌دانیم، تنها دستمزد، برای بازتولید نیروی کار، کافی نیست. کارگر از هنگام دبستان "آموخته" است که هنگام‌های معین اجتماعی را بکار بندد که نظم دهنده رفتارهای او به شمار می‌روند: وقت‌شناسی، کارآیی، اطاعت، مسئولیت، عشق خانوادگی و پذیرش هر شکلی از اقتدار.

همین آموختن متضمن انقیاد نسبت به ایدئولوژی مسلط است. به بیان دیگر، کارگر سوژه ایست که به طور ساختاری تحت انقیاد ایدئولوژی مسلط — یا

غیر مسلط، یعنی هنجارها و ارزش های هژمونیک یا تحتانی یک جامعه است.

و البته، ساختار انقیاد پیش از سوژه وجود دارد. به هنگام تولد کارگر، شرایط، نهادها و دستگاههایی که او را به انقیاد خواهند کشید، از پیش وجود دارند.

کاملاً همین طور است. میان ایدئولوژی و فرد رابطه ویژه ای شکل می گیرد. و این رابطه توسط ساز و کار بازجویی برقرار می گردد که کارکردش فرد را تابع ایدئولوژی می کند. برایش نقش اجتماعی تعیین می کند که فرد آن را به عنوان نقش متعلق به خود می پذیرد. افزون بر این، او نمی تواند از پذیرش چنین نقشی خودداری ورزد.

کارآئی این پذیرش توسط شیوه ای تضمین می گردد که براساس آن فرآیند شکل گیری سوژه به مثابه وجود اجتماعی صورت می پذیرد. این وجود اجتماعی برای شکل گرفتن، نیازمند همسان شمردن خود با "دیگری"، یعنی مشابه خود است، تا بتواند از این طریق با خویش شدن خویش تعریف شود: سوژه خود را به مثابه موجود، از خلال هستی دیگری و تعریف خود با او، بازمی شناسد. در این جا، ایدئولوژی به مثابه تصویر "غیر" (l'autre)، عمل می کند. تصویری که از زاویه اجتماعی و خانوادگی مطابق چیزی است که جامعه خانواده از هر فردی که به دنیا می آید، از همان دوره کودکی انتظار دارد. کودک همین تصویر از پیش ترسیم شده را به مثابه تنها امکان وجود، به عنوان سوژه اجتماعی، به عهده می گیرد. این همان چیزی است که به او فردیتش را می بخشد. فرد سوژه مستلزم آن است که به مثابه فردیت، به مثابه واحد و به عنوان یک "کس"، به رسمیت شناخته شود. اما، همین "یک کس" (سوژه) باید توسط "دیگری" به رسمیت شناخته شود. برای آنکه سوژه خود را همچون چیزی موجود و صاحب هستی، به رسمیت بشناسد، یک ضرورت روانی-اجتماعی تعریف خود با "دیگری"، لازم است.

به این ترتیب، افراد در پراتیک، نقش ها و وظایفی را اعمال می کنند، که از سوی همین تصویر اجتماعی مشابه که افراد توسط آن، خود را تعریف می کنند، تعیین می گردند. براساس همین تصویر اجتماعی غیر (مشابه) است که فرآیند شکل گیری افراد به مثابه سوژه های اجتماعی، آغاز می گردد. بازتولید مناسبات اجتماعی تولید، از همین راه تضمین می گردد.

از آنچه گفته شد، پیشرفت تئوریک مهمی حاصل می شود، چه از زاویه بررسی مسائل مربوط به رفتار فردی و با امتزاج سیاست و ناخودآگاه (که فروید در خنثی بودن بیطرفانه ایدئولوژیک رها کرده بود) و چه از زاویه توضیح روانشناسانه فردگرایانه تاریخ. اما، از سوی دیگر، آیا همین نتیجه تئوریک دربردارنده جبرگرایی نیست که فرد را به مثابه نتیجه

ساختارهای از پیش موجود ملاحظه می کند، یعنی ساختارهایی که پایه هستی فرد به شمار می روند؟

— به این خاطر است که یکی از دل مشغولی های تئوری ما کاهش قدری شکاف تئوریک میان تعیین کننده و تعیین شونده است.

— آیا می توان با مجموعه ابزارهای تئوریک شما، تحول سوژه ها را نه تنها در سطح خودآگاهی، بلکه در سطح آگاهی از واقعیت و ضرورت تحول آن، اندیشید؟

— بله، می توان. چرا که، در غیر اینصورت نه تغییری وجود خواهد داشت و نه موضع گیری که بتواند آنچه مستقر و مسلط است را به نقد بکشد و در مقابل آن بایستد. در غیر اینصورت "سوژه های انقلابی" وجود نخواهند داشت. اما، هر سوژه ای همواره، سوژه آیدئولوژیک است. آیدئولوژی سوژه می تواند تغییر کند، می تواند از آیدئولوژی مسلط به آیدئولوژی انقلابی گذار کند. اما، آیدئولوژی همواره وجود خواهد داشت. چرا که آیدئولوژی، شرط هستی افراد به شمار می رود.

— چرا لازم است که همه آیدئولوژی ها یگانگی و جهت گیری شان را از فلسفه و در مقوله هایی چون حقیقت، دریافت کنند؟

— برای فهمیدن این باید، در چشم انداز مارکس، چیزی را وارد کرد که من شکل سیاسی هستی آیدئولوژی ها در مجموعه پراتیک های اجتماعی می نامم. در این زمینه باید مبارزه طبقاتی و مفهوم آیدئولوژی مسلط را وارد نمود.

از زمان ماکیاول می دانیم که طبقه مسلط برای دوام قدرتش نیازمند است که قدرت خشنش را به قدرتی قابل قبول برای عموم تحول بخشد و با اتکاء بر توافق آزاد سوژه هایش باید فرمانبری را بدست آورد که فقط بوسیله زور نه دست یافتنی است و نه قابل نگهداری.

چنین قدرتی، خشونت را به عنوان آخرین وسیله سلطه حفظ می کند. این یکی از اهدافی است که سامانه — متناقض — آیدئولوژی ها انجام می دهد.

— آیا طبقه ای که قدرت را بدست می آورد، بلافاصله آیدئولوژی خود را شکل می دهد و موفق می گردد آن را به عنوان آیدئولوژی مسلط تحمیل کند؟

— نه، تجربه تاریخی نشان می دهد که برای رسیدن به آن، به زمان و پاره ای اوقات، به زمان طولانی احتیاج است. کافی است مورد بورژوازی را ملاحظه کنیم که برای رسیدن به چنین نقطه ای، نیازمند پنج سده (از سده چهاردهم تا نوزدهم) بود. اما، باید یک چیز را به خاطر سپرد: موضوع تنها این نیست که با صدور بخشنامه ای، آیدئولوژی مسلط و ضروری آفرید، موضوع

تنها بر سر ساختن ایدئولوژی در جریان تاریخ طولانی مبارزه طبقاتی نیست، بلکه ایدئولوژی را باید بر اساس آنچه موجود است، براساس عناصر و حوزه های ایدئولوژی موجود، براساس آنچه از گذشته به جای مانده، گذشته ای متنوع و متناقض، شکل داد. و هم چنین، از خلال رویدادهای نامنتظره که مرتباً در دانش و سیاست ظاهر می گردند.

موضوع بر سر شکل دادن ایدئولوژی است که در مبارزه طبقات و تناقض های آنها، همه این تناقض ها را پشت سر می نهد. ایدئولوژی ای که پیرامون منافع اساسی طبقه مسلط وحدت یافته باشد تا آنچه را که گرامشی هژمونی می نامید، تأمین نماید.

— برگردیم به موضوع رابطه فلسفه، ایدئولوژی و سیاست...

— اگر، واقعیت ایدئولوژی مسلط را این طور می فهمیم، می توانیم کارکرد خاص فلسفه را درک کنیم. فلسفه نه اقدامی بی حاصل است و نه یک فعالیت تأملی مجرد (speculative). فیلسوفان بزرگ پیش از این آگاهی دیگری از مسئولیت شان داشتند: آنان می دانستند که به پرسش های پراتیکی و سیاسی بزرگی پاسخ می دهند: چگونه در اندیشه و سیاست باید سمت گیری کرد؟ چه باید کرد؟ به کدام سو باید رفت؟ و آنان حتی می دانستند که این پرسش های سیاسی، پرسش هایی تاریخی اند: حتی اگر به گمان آنان این پرسش ها، سرمدی به شمار می رفتند، با این حال، آنان می دانستند که این مسائل از سوی منافع حیاتی جامعه ای طرح شده اند که به خاطر آن، می اندیشیدند.

salvat.com

گمان می کنم — و این را مرهون مارکس هستیم — که وظیفه تعیین کننده فلسفه، تنها پیش از هر چیز در پیوند دادن آن با مسئله مرکزی هژمونی و شکل گیری ایدئولوژی مسلط، قابل فهم است.

به طور خلاصه، وظیفه ای که توسط مبارزه طبقاتی ایدئولوژیک برای فلسفه تعیین و بعهده آن گذارده است، کمک به یگانه شدن ایدئولوژی ها در یک ایدئولوژی مسلط و صاحب حقیقت است.

— چگونه فلسفه به چنین وظیفه ای کمک می کند؟

— درست با تعیین این هدف که درباره شرایط امکانات تنوریک حل تناقض های موجود بیاندهد و در نتیجه، پراتیک های اجتماعی و ایدئولوژی آنها را وحدت بخشد. در این جا موضوع بر سر فعالیت مجرد، فعالیت اندیشه محض و نظریه پردازی ناب است.

می توان پرسید: فلسفه با انجام وظیفه یگانه ساختن پراتیک های گوناگون و ایدئولوژی های آنها، در پی آفریدن چیست (وظیفه ای که فلسفه به عنوان ضرورتی درونی تجربه می کند و ناشی از نبردهای بزرگ طبقاتی و رویدادهای عظیم تاریخ است)؟ فلسفه از این طریق، نظمی از مقوله ها را تولید

می کند که فکر کردن را میسر می سازد و پراتیک های مختلف اجتماعی را به تبعیت از ایدئولوژی ها در می آورد. فلسفه یک پرسشواره عمومی تولید می کند، یعنی نحوه ای از طرح و در نتیجه، حل کلیه مسائلی که قابل معرفی اند. و بالاخره، فلسفه تصاویر و صورت های نظری تولید می کند که وسیله ای برای پشت سر نهادن تناقض ها و هم چنین حلقه ای برای وصل کردن عناصر متفاوت ایدئولوژی است. افزون بر این، فلسفه ضامن حقیقت این نظم است. این نظم در شکلی عنوان می شود که همه ضمانت های یک گفتمان عقلانی را ارائه می کند.

— از همه این ها، چنین بر می آید که فلسفه بیرون از جهان و نبردها و وقایع تاریخی نیست.

— از جمله در مجرد ترین شکل خود، یعنی در شکل آثار فیلسوفان بزرگ، فلسفه، گوشه ای در کنار ایدئولوژی ها، همچون نوعی آزمایشگاه نظری است که در آن به طور تجربی، مسائل اساساً سیاسی هژمونی ایدئولوژیک، یعنی شکل گیری ایدئولوژی مسلط را، در تجرید به آزمون می گذارد. کاری که تجردی ترین فیلسوفان، به اجرا در می آورند، کلمات بی جان باقی نمی مانند؛ آنچه فلسفه از مبارزه طبقاتی، همچون یک نیاز، یک اقتضاء، دریافت می کند، در شکل اندیشه ها به مبارزه باز می گرداند. اندیشه هایی که به نوبه خود، بر ایدئولوژی ها، برای تحول و یگانه ساختن شان، تاثیر می گذارند.

همان طور که در تاریخ می توان به طور تجربی، شرایط نیاز تحمیل شده به فلسفه را مشاهده کرد، می توان در عین حال، به طور تجربی تاثیرات فلسفه را بر ایدئولوژی ها و پراتیک های اجتماعی مشاهده نمود.

— آیا می توانید در این باره، نمونه تاریخی ارائه کنید؟

— عقلگرایی فرانسه سده هفدهم و فلسفه روشنگری؛ آنجا که نتایج کار خلاق فلسفی، در ایدئولوژی و پراتیک های اجتماعی گذر می کنند. این دو مرحله فلسفه بورژوازی، در عین حال، لحظات تشکیل دهنده ایدئولوژی آن به عنوان ایدئولوژی مسلط است. این شکل گیری در مبارزه آبدیده شده و فلسفه در آن نقش سیمان تثوریک را برای یگانگی این ایدئولوژی ایفاء کرده است.

مورد دیگر، نمونه ایست که امروز تحت نفوذ امپریالیسم آنگلو-ساکسون، شاهد هستیم. اکنون شاهد یک جابجائی سلطه هستیم. آنچه امروز حاکم است دیگر ضعف و عدم کارائی تثوریک ایدئولوژی های حقوق بشر و یا حتی ایدئولوژی حقوقی-اخلاقی بورژوازی نیست، بلکه از ۱۸۵۰، ایدئولوژی نئوپوزیتیویستی منطق گرا با ته مایه های ریاضی آنگلو-ساکسون است با چاشنی بیولوژیسم اجتماعی، پراگماتیسم و بازتاب شناسی. از این نقطه نظر، ایدئولوژی های واقعاً مسلط در پراتیک (از ماتریالیسم دیالکتیک صحبت نمی کنم) در شوروی و ایالات متحده نزدیک به یکدیگرند.

در اوضاع و احوال ایدئولوژیک فعلی، وظیفه اصلی ما شکل دادن به یک هسته فلسفه ماتریالیستی اصیل و یک استراتژی فلسفی درست (۲) و صحیح است که متناسب با آن یک ایدئولوژی مترقی بتواند، پدیدار گردد.

xaivat.com

پاورقی :

۱- نگاه شود به :

Louis ALTHUSSER, *Journal de Captivité. Stalag XA, 1940-1945*, Paris, Stock/IMEC, 1992.

۲- در اینجا *raison de son existence* را "عقل وجودی خود" ترجمه کرده ایم - و نه "علت وجودی خود"، چرا که چند سطر پیشتر آلتوسر به موضوع عقل محوری در فلسفه غرب، از نگاه هایدگر، اشاره می کند. افزون بر این، عقل بمثابه علت (نخستین) اعیان، یکی از پرسشواره های مهم، اگر نگوئیم تنها پرسشواره مهم متافیزیک غرب از ارسطو تا هایدگر، به شمار می رود. از اینرو، در اینجا می توان در واژه "*raison*" هر دو معنای مستتر در آن، یعنی عقل بمثابه لوگوس و نیز عقل به عنوان علت نخستین هر چیز در سنت ایده آلیستی فلسفه غرب، را مستفاد نمود. (مترجم فارسی)

۳- تمایز میان "حقیقی" (*vrai*) و "درست" (*juste*) : صفت "حقیقی" اساساً شامل یک رابطه با ثنوری است و به شناخت علمی اشاره دارد. حقیقت، یک افسانه مذهبی و ایدئولوژیک و کارکردش تضمین نظم مستقر است. آنچه "درست" یا "صحیح"، به شمار می رود به رابطه ای با پراتیک اشاره می کند. تزهائی که پیکره فلسفه را می سازند نه به اثبات یا دلیل علمی، بلکه به نوع خاصی از توجیهات عقلانی، منجر می شوند. در نتیجه می توان این تزها را به عنوان تزهائی "صحیح" یا "درست" ارزیابی نمود (نه در معنای عدل (*justice*) - که مقوله ای اخلاقی است -، بلکه در معنای تناسب، دقت (*justesse*)، که مقوله پراتیکی است و نشانگر تناسب وسایل با اهداف است). بنابراین این می توانیم بگوئیم که آنچه به دلیل انطباقش با عمل، "درست" به شمار می رود، در عین حال با تعریف هر استراتژی و خط "درست" و "صحیح" در هر اردوئی انطباق دارد. (یادداشت لوئی آلتوسر)