

## مارکسیسم و فلسفه<sup>۱</sup>

### موریس مرلو-پونتی

ترجمه مهدی سلیمی

«رادیکال بودن، یعنی به ریشه قضا یا پی بردن. در مورد انسان، این ریشه چیزی جز خودِ انسان نیست» (مارکس، گامی در نقد فلسفه حق هگل)

اگر کسی بخواهد مارکسیسم را برپایه نوشته‌های یک‌سری مارکسیست‌های معاصر مورد داوری قرار دهد، در اینصورت به تصور غریب و نامانوسی از مارکسیسم و نسبت آن با فلسفه دست پیدا خواهد کرد. از قرار معلوم، آنها فلسفه را تماماً در قالب حرف‌ها و کلمات لحاظ می‌کنند، بدون هیچ محتوا یا معنایی؛ و همانند آگوست کنت<sup>۲</sup> در دوره اول کاری‌اش، آنها می‌خواهند تا فلسفه را با علم جایگزین سازند و انسان را تا حدّ یک ابژه علمی فروکاهند. پیر ناویل<sup>۳</sup> می‌نویسد که اقتصاد سیاسی بایست از روش علوم طبیعی اقتباس کند؛ و درست همانگونه که علوم طبیعی قوانین طبیعت فیزیکی را تأسیس می‌کنند، اقتصاد سیاسی نیز می‌بایست قوانین «طبیعت اجتماعی»<sup>۴</sup> را بنیان نهد. سارتر در مصاحبه‌ای که اخیراً منتشر شد، بیزاری خود را از انسان‌گرایی (اومانیزم) و طرفداری شجاعانه خود را از طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) نشان داد. روزه گارودی، در

<sup>۱</sup> این مقاله ترجمه نسبتاً کاملی از فصل پنجم کتاب "معنا و نامعنا" است که موریس مرلو-پونتی آنرا در ۱۹۴۸ منتشر کرده است، این کتاب مجموعه مقالاتی از ایده‌های ناتمام مرلو-پونتی در باب هنر، فلسفه و سیاست است که مترجم قصد دارد تمام بخش‌های این کتاب را به فارسی درآورد.

<sup>۲</sup> August Comte

<sup>۳</sup> Pierre Naville از متفکران مارکسیست فرانسوی و از همکاران آندره برتون در گروه سورتالیسم.

<sup>۴</sup> Social nature

یک نشریه ادبی<sup>۱</sup>، نائل به نوشتن شاهکاری در چندین ستون در ستایش دکارت می‌شود، بدون اینکه هیچ اشاره‌ای به کوگیتو کرده باشد. بار دیگر در بزرگداشت دکارت در تالار بزرگ سوربن، جورج کوگنیت<sup>۲</sup> آن «فلاسفه کافه» ای را که به خیال‌شان می‌توانند انسان را در تقابل با چیزها، به منزله لاجود (non-being) تعریف کنند، بر سر جایشان می‌نشانند؛ غافل از اینکه اساساً این دکارت است که مسئول این کژتابی‌هاست، نظر باینکه هر کسی می‌تواند با گشودن کتاب تأملات<sup>۳</sup> در اینباره مجاب شود. البته هر کسی کاملاً مجاز است تا فلسفه را بر اساس ذوق و سلیقه خویش برگزیند: فرض مثال، علم‌باوری و ماشین‌انگاری (مکانیسم) که مدت‌های مدیدی جایگاه تفکر را در محیط اجتماعی رادیکال-سوسیالیست اشغال کرده است. اما باید از این موضوع آگاه بود و بیان کرد که این قسم از ایدئولوژی هیچ اشتراکی با مارکسیسم ندارد.

تصور و برداشت مارکسیستی از جامعه انسانی و به‌خصوص از جامعه اقتصادی، نمی‌تواند این [جوامع] را مشابه قوانین فیزیک کلاسیک، تحت امر قوانین پایدار (permanent) قرار دهد؛ زیرا به‌ظاهر جامعه دارد به سمت یک آرایش جدیدی پیش می‌رود که دیگر قوانین اقتصاد کلاسیک در مورد آن صدق نمی‌کنند. تمام تلاش مارکس در کتاب «سرمایه» دقیقاً متوجه نشان دادن این امر است که چنین قوانین معروفی - که اغلب به‌عنوان صورت‌ها و ویژگی‌های پایدار یک «طبیعت اجتماعی» ارائه می‌شوند - در واقع صفات (و صورتک‌های) یک «ساختار اجتماعی» معین، یعنی سرمایه‌داری هستند که مقارن با ویرانی خود، تحول و تکامل می‌یابند. انگاره (notion) ساختار یا کلیت - گرچه ناویل به این انگاره سراسر بدگمان بود - یکی از مقولات اساسی مارکسیسم است. یک اقتصاد سیاسی مارکسیستی، تنها در چارچوب ساختارهایی که از لحاظ کیفی قابل تشخیص هستند، می‌تواند از قوانین سخن بگوید؛ بطوریکه خود این [ساختارها] نیز می‌بایست برحسب تاریخ توصیف شده باشند. یک امر پیشینی (priori)، [مانند] علم‌گرایی، به نظر یک ایده محافظه‌کارانه می‌رسد، زیرا سبب می‌شود تا ما یک امر صرفاً گذرا را با امر ابدی اشتباه بگیریم. در واقع، در سرتاسر تاریخ مارکسیسم، بت‌واره‌گی (فتیشیسم) علم همواره آنجا که آگاهی انقلابی سست می‌شد، پدیدار می‌گشت: [مثلاً] برنشتاین بلندآوازه، مارکسیست‌ها را به بازگشتن به عینی‌نگری (ابژکتیویته) علمی ترغیب کرد. در حالیکه، طبق نوشته‌های لوکاچ، علم‌گرایی یک مورد بخصوصی از الیناسیون (از خودبیگانگی) یا ابژه‌شده‌گی (objectification) -

<sup>1</sup> Lettres Francaises

<sup>2</sup> G. Cogniot

<sup>3</sup> با توجه به اینکه دکارت در دومین تأملات خود می‌نویسد: «من "همین سرهم‌بندی اعضای که بدن انسانی نامیده می‌شود، نیستم. من یک هوای رقیق و نافذ منتشر در سرتاسر این اعضاء نیستم؛ من یک باد نیستم، یک نفس، یک بخار، یا به هیچ وجه چیزی نیستم که بتوانم از خودم تصویر و تصور کم...» (دکارت، تأملات II).

Verdinglichung - شیء‌واره‌گی) است که انسان را از واقعیت انسانی‌اش محروم می‌کند و او را وا می‌دارد تا خودش را با چیزها (things) اشتباه بگیرد.

شرح و تبیینِ تمامیت (همزمان یا متوالی) جامعهٔ انسانی، برحسبِ کنشی مرکب از قوانین طبیعی پایدار، بکلی توجیه‌ناپذیر است؛ زیرا این فروکاست (reduction) دیگر حتی در مورد طبیعت فیزیکی نیز امکان‌پذیر نیست. فیزیک مدرن، نه تنها خودش قادر به امحاءِ ساختار است، بلکه قوانین آن صرفاً در چارچوب یک وضعیت تاریخی معینی از جهان قابل درک است که هیچ چیزی را بطور قطعی به ما نمی‌گوید؛ و نیز تحت تاثیر ضرایب تجربی<sup>۱</sup> است که براساس نوع تجارب تعیین می‌شوند و قابل استنباط و نتیجه‌گیری نیستند. پس بدین منظور است که -ناویل می‌گوید- یک دیالکتیک در سطح طبیعت هم وجود دارد و از این جهت، طبیعت و جامعه همگون و متجانس<sup>۲</sup> هستند. درواقع، این حقیقت دارد که انگلس با [اتخاذ] ایدهٔ صریحی در خصوص [وجود] یک دیالکتیک در طبیعت، جانشین هگل شد. صرف نظر از اینکه وجود این دیالکتیک بی‌ثبات‌ترین و سست‌ترین بخش از میراث هگلی است، لیکن چگونه این دیالکتیک در طبیعت از ایدئالیسم مصون می‌ماند؟ اگر طبیعت، طبیعت است؛ یعنی نسبت به ما و نسبت به خودش امر بیرونی است، پس نه روابط و نسبت‌مندی‌ها<sup>۳</sup> و نه کیفیت لازم برای نگه‌داشتن یک دیالکتیک را به بار نخواهد آورد. [اما] اگر طبیعت امر دیالکتیکی است، در اینصورت ما با طبیعت ادراک‌شده توسط انسان و جدانشدنی از کنش انسانی سروکار داریم، همانکه مارکس در «تزهایی دربارهٔ فوئر باخ» و «ایدئولوژی آلمانی» شرح می‌دهد. «این فعالیت، این کنش و کار ادراک‌پذیر و پیوسته، و این تولید، بنیان یک جهان کامل ادراک‌پذیر هستند، مثل جهانی که هم‌اکنون وجود دارد.»<sup>۴</sup>

البته قطعه‌هایی در آثار مارکس، با لحن و رگه‌های پوزیتیویستی (اثبات‌گرایانه) وجود دارند که ایدئولوژی‌های مسلم و یقینی (certain) را ابزورد تلقی می‌کنند و ظاهراً [در این قطعات] اینگونه پنداشته می‌شود که درخشنده‌گیِ زمانهٔ علم، ایدئولوژی‌ها را در سایه فرو می‌برد و محوشان می‌کند. برای مثال، [مارکس در] ایدئولوژی آلمانی ابراز می‌دارد: «خلاصه، این آلمانیها، همواره سرگرم رفع نامعنایی از نویسندگان پیشین در

<sup>1</sup> empirical coefficients

<sup>2</sup> homogeneous

<sup>3</sup> relationships

<sup>4</sup> فوئر باخ در «تصور جهان ادراک‌پذیر به منزلهٔ مجموعهٔ فعالیت زنده و ادراک‌پذیر اشخاصی که آنرا می‌سازند»، بر خطا نیست (ایدئولوژی آلمانی، ص ۱۶۴). او از جانب علوم طبیعی الهام می‌گیرد. «اما علوم طبیعی بدون صنعت و تجارت کجا می‌تواند باشد؟ در واقع، حتی این علوم طبیعی محض نیز مقاصد و مادیت (ماتریال) شان را از صنعت و تجارت کسب می‌کنند، یعنی از فعالیت ادراک‌پذیر انسانها» (همان، ص ۱۶۳). علوم طبیعی بخشی از جهان فرهنگی است و نبایست بدان جوهریت بخشید، زیرا از مقدمات قیاس (premises) انسانی خویش، بی‌خبر است.

زمینه یک‌سری بلاهت‌ها هستند؛ بطوریکه این پیشفرض را منظور دارند که همه این نامعناهایی‌ها در نهایت "معنای" بخصوصی دارند که می‌بایست کشف شوند؛ در صورتی که مسئله به‌سادگی، شرح دادن این عبارتهای تئوریک تحت شرایط فعلی موجود است» (p189)...

... یک شبه-مارکسیسم مطابق با این عقیده وجود دارد که هر چیزی اشتباه و کاذب است مگر مرحله پایانی تاریخ، و در سطح ایده، این عقیده - «به‌خاطر حسرت و تمنا برای مرحله‌بندی کردن» - نظیر یک کمونیسم ابتدایی است؛ زیرا خود مارکس هیچ کلامی از این دست نگفته است. یک مارکسیسم اصیل، می‌بایست همه آنچه که [در گذشته] به‌دست آمده بود را - با فراروی از آنها - بپذیرد و بدین معنا اذعان کند که هر چیزی در مرحله و جایگاه مخصوص به خودش در سیستم کلی تاریخ درست است، یعنی هر چیزی معنایی با خود به همراه دارد. ما این معنا از تاریخ به‌مثابه یک کلیت و مجموعه را نه با برخی مدل‌های ریاضی-فیزیکی قانون، بلکه بواسطه یک پدیده محوری الیناسیون فرض گرفته‌ایم. انسان - یعنی کسی که خودش از مزایای فیتیش‌هایش بیگانه گشته و از جوهر واقعی‌اش تخلیه شده بود - در طول حرکت تاریخ بار دیگر دارایی خویش و جهان را به‌دست می‌آورد. حیوانات نه زندگی اقتصادی دارند، نه کالا، نه فیتیشیسم کالا و نه انقلابی بر علیه این فیتیشیسم. این پدیده‌ها تنها از آن‌رو امکان‌پذیر هستند که انسان یک چیز یا همینطور یک حیوان نیست، زیرا او صاحب یک امتیاز و برتری در ارتباط داشتن با چیزی به‌غیر از خودش است، زیرا او فقط «نیست» بلکه «وجود دارد».

آنچه که به شرح یک پوزیتیویسم مارکسیستی اعتبار می‌بخشد این است که مارکس در دو جبهه مبارزه می‌کند. از یک‌سو، او با همه اشکال اندیشه ماشین‌انگاری مخالف است؛ از دیگر سو، او به جنگ با ایدئالیسم هم ادامه می‌دهد. برای مارکس، منطق خودانگیخته ایده‌ها، به اندازه «روح جهان» هگلی - همان روح حاذقی که انسان‌ها را بدون داشتن هیچ معرفتی نسبت به آن هدایت می‌کند و آنها را قادر می‌سازد تا طرح‌های خودشان را به انجام برسانند - [هر دو] «ادراکات واهی از ذات انسانی» هستند. اما این نبرد علیه ایدئالیسم هیچ چیز مشترکی با عینیت‌بخشی پوزیتیویستی در مورد انسان ندارد. مارکس، برخلاف دورکیم، با این گفته در مورد یک آگاهی جمعی که تک‌تک افراد ابزارهای آن هستند، موافق نیست. «ما باید از دومرتبه بنیان نهادن اجتماع در قالب یک امر انتزاعی در ضدیت با فرد به‌جد اجتناب کنیم». فرد یک موجود اجتماعی است. انسان «موجودیست که در ذات خود هستی دارد»، لذا یک موجود نوعی (ژنریک) است. جامعه برای انسان یک پیشامد تصادفی نیست که انسان آن را تاب می‌آورد، بلکه بُعدی از وجود اوست. انسان در جامعه همچون شیئی در صندوق نیست؛ بلکه آنرا بواسطه چیزی که در او درونی است تقبل می‌کند. به این خاطر است که آدمی می‌تواند بگوید «انسان

خودش و سایر انسان‌ها را پدید می‌آورد». نظر باینکه جامعه خودش انسان را به‌مثابه انسان پدید می‌آورد، پس خودِ جامعه نیز بواسطه انسان پدید آمده است.

حال پرسش این است که اگر برای مارکس، وسیله انتقال تاریخ و برانگیزاننده نیروی دیالکتیکی، نه یک «طبیعت اجتماعی» که بیرون از خودمان فرض شده، نه «روح جهان» هگلی، نه حرکتی متناسب با ایده‌ها و نه آگاهی جمعی باشد، پس چه چیزی است؟ [پاسخ] همانا انسانی است که در یک مسیر معینی از طبیعت مقتضی شرکت می‌کند، مسیری که در آن شیوه ارتباطش با سایرین قوام می‌یابد؛ آن امری بینا-سوژه‌گانی انسانی انضمامی است، جماعت (کمونته) هم‌عصر و عصرهای متوالی از اگزستانس‌ها در فرایند خود-فهمی‌شان (-self realization) از خلال نوعی حق مالکیت که طی آن، آنها هم‌عنان خود را به دیگری می‌سپارند و هم دیگری را به کلی دگرگون می‌سازند، هم به دست دیگری خلق شده و هم دیگری را خلق می‌کنند. پرسشی که سابقاً مطرح شده-و اتفاقاً پرسش به‌جایی هم هست- این بود که چطور یک ماده‌باوری (ماتریالیسم) می‌تواند دیالکتیکی باشد؛ چطور ماده‌ای که در معنای دقیق کلمه فرض شده، می‌تواند قاعده فراروندگی (productivity) و بدیعی (novelty) که دیالکتیک نامیده می‌شود را دربرگیرد؟ دلیل آن این است که در مارکسیسم، «ماده» -و در واقع «آگاهی»- هرگز به‌صورت جداگانه در نظر گرفته نمی‌شود. بلکه در سیستم هم‌بودگی و هم‌زیستی انسانی واقع می‌شود، جائیکه ماده بر مبنای یک وضعیت همگانی متشکل از افراد هم‌دوره و دوره‌های متوالی فرم می‌یابد؛ یعنی [بر مبنای] تضمین کردن همگانیت پروژه‌هایشان و ممکن ساختن یک مسیر پیشرفت و یک معنای تاریخی. اما اگر این منطق وضعیتی (situational logic) به حرکت درآمده، توسعه‌یافته و به انجام رسیده است، [این کار] تنها از رهگذر فراروندگی (تولیدگری) انسانی میسر می‌شود، بدون آنکه شرایط طبیعی مقرر در آن نقش ایفا کنند که انتظار می‌رود نه یک علم اقتصاد را به پیش فراخوانند و نه قویاً تاریخ علم اقتصاد را. مارکس ابراز می‌دارد که حیوانات خانگی جزئی از زندگی انسانی هستند، اما آنها صرفاً محصول این زندگی هستند؛ نه شرکت‌کننده در آن. از سویی دیگر، انسان همواره روش‌های جدیدی از کار و زندگی را تولید می‌کند. پس انسان نمی‌تواند با در نظر گرفتن حیوانات یا قویاً ماده به‌عنوان نقطه عزیمت شرح داده شود. هیچ خاستگاهی برای انسان وجود ندارد، «زیرا نزد انسان سوسیالیست، کل آنچه که تاریخ جهانی نامیده می‌شود، چیزی جز آفرینش و تکوین انسان به‌دست کار انسانی و ظهور طبیعت برای انسان نیست؛ از این‌رو، انسان دلیل آشکار و انکارناپذیری درباره خود-آفرینی‌اش و خاستگاه‌های مربوط به خود در دست دارد.» اگر انسان سوسیالیست می‌تواند یک پیش‌هشیاری نسبت به «آزادی سالاری» داشته باشد که هنوز در راه است و -از این نظرگاه- در حال حاضر همچون برهه‌ای از الیناسیون کاپیتالیست حیات دارد، به این خاطر است که او در محدوده دارائی‌اش (تملک‌اش) به این امر اطمینان خاطر دارد که انسان قابلیت تولید و فراروندگی دارد؛ [یعنی

او] یک رابطه با چیزی غیر از خودش دارد، و البته نه یک چیز ماندگرا (inert) و بی حرکت. پس آیا ما می‌بایست انسان را به مثابه آگاهی تعریف کنیم؟ اما باز هم این یک ادراکی واهی از ذات انسانی خواهد بود، زیرا وقتی انسان به مثابه آگاهی تعریف می‌شود، در اصل رابطه‌اش با همه چیز قطع می‌شود؛ از جمله بدن‌اش و اگزیزتانس اثربخش‌اش. بنابراین او می‌بایست به مثابه یک ارتباط با وسایل و چیزها (ابژه‌ها) تعریف شود - ارتباطی که صرفاً یک طرز تفکر نیست، بلکه رابطه‌ایست که او را با جهان درگیر می‌کند؛ آنچنانکه به او یک وجه پدیداری می‌بخشد؛ یک صورت ظاهر، که او را در همان حالی که «سوبژکتیو» است، «ابژکتیو» می‌سازد. این امر در صورتی محقق می‌شود که انسان را همچون موجودی تعریف کنیم که «رنج می‌کشد»، «احساس می‌کند» و «معنا می‌یابد»؛ یعنی موجودی با موقعیت طبیعی و اجتماعی، اما در عین حال موجودی آزاد، کنش‌گر و قادر به بنیان‌نهادن خودآینی‌اش در همان زمینه وابستگی‌اش است. «در اینجا می‌بینیم که سازگاری منطقی ناتورالیسم یا اومانیزم متفاوت از هر دوی ایدئالیسم و ماتریالیسم است و در همان حال حقیقت یگانگی بخش (unifying)‌شان را بنیان می‌نهد.» سخن بر سر فهم این نکته است که همانا پیوندی که انسان را به جهان متصل می‌کند، در همان حال گذرگاه او برای آزادی است؛ مسئله بر سر این نگاه است که چگونه انسان در برخورد با طبیعت، اسباب آزادی‌اش را به پیرامون خویش نسبت می‌دهد، آن هم نه با از بین بردن ضرورت بلکه برعکس با بهره‌گیری از آن؛ و نیز سخن بر سر درک این امر است چطور انسان یک جهان فرهنگی را تاسیس می‌کند که در آن «رفتار طبیعی بشر، بدل به امر انسانی شده است...» که در آن موجود انسانی تبدیل به وجود طبیعی‌اش گشته است، و طبیعت انسانی متناسب با طبیعت او شده است.» این محیط (بستر) پیرامونی - نه محیط ورا-طبیعی بلکه ترا-طبیعی - که در آن انسان‌ها «هر روز زندگی‌شان را از نو می‌آفرینند»، همان تاریخ است. تاریخ، تاریخ طبیعی ناب انسان است. مارکسیسم یک فلسفه «سوژه» نیست، درست همانگونه که از فلسفه «ابژه» دور است: مارکسیسم یک فلسفه تاریخ است.

غالباً، مارکس ماتریالیسم خود را «ماتریالیسم عملی» می‌نامید؛ بر این اساس که از نگاه او ماده به‌عنوان حامی و بدنه عمل (پراکسیس) وارد زندگی انسانی می‌شود. ماده صرف و مشخص، یعنی چیزی که برای انسان بیرونی است و برحسب رفتار او می‌تواند شرح داده شود، اصلاً موضوع بحث نیست. ماتریالیسم مارکس، [برابر با] این ایده است که همه صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی یک جامعه معین، مترادف یا مکمل یک نوع قطعی از عمل هستند؛ یعنی روشی که این جامعه از خلال آن روابط پایه‌ای‌اش با طبیعت را پی افکنده است. چنین امری برابر با این ایده است که می‌گوید اقتصاد و ایدئولوژی پیوندهای درونی در چارچوب کلیت تاریخ دارند؛ نظیر ماده و فرم (شکل) در یک اثر هنری یا یک امر ادراکی. معنای یک تصویر یا یک شعر نمی‌تواند منفک از مادیت (ماتریالیت) رنگ‌ها یا کلمات باشد؛ و نیز بیرون از این ایده نه می‌تواند خلق شود و نه می‌تواند قابل درک

گردد. یک امر ادراکی فقط می‌تواند بعد از آنکه دیده شده باشد، فهمیده شود؛ و نه تحلیل و نه گزارش شفاهی نمی‌توانند جای این دیدن را اشغال کنند. بعلاوه، «روح» یک جامعه از قبل حاکی از شیوه تولید آن جامعه است، زیرا شیوه تولید پیشاپیش روش بخصوصی است که از خلال آن انسان‌ها هم-زیستی می‌کنند. [گفتنی است] مفاهیم علمی، فلسفی و مذهبی نیز [در اصل] بسط آسان یا شریک خیالی همین شیوه تولید هستند. بنابراین این امر قابل فهم است که درآمدی بر انگاره/بژه انسانی - که پدیدارشناسی آنرا مطرح کرده و بسط می‌دهد- در آثار مارکس نیز حفظ شده بود. فلسفه‌های کلاسیک جدا از این انگاره (نظریه) هستند؛ برای آنها، خیابان‌ها، میادین و خانه‌ها مجموعه ظواهری بودند که از هر جهت قابل قیاس با بژه‌های طبیعت هستند و صرفاً بواسطه یک داوری پسینی از دلالت انسانی برخوردار گشته‌اند. زمانی که مارکس از بژه‌های انسانی سخن می‌گوید، مقصود او این است که این دلالت وفادار به بژه‌ای است که خودش در تجربه ما حاضر می‌شود. این مسئله، انگاشت (تصور) هگلی از یک ذهن-پدیدار یا یک روح ابژکتیو را به دنبال دارد؛ [روح ابژکتیوی] که از طریق جهان به نتایج انضمامی‌اش انتقال می‌یابد و نه با واپس رفتن در انزوای خود. روح یک جامعه از طریق بژه‌های فرهنگی واقعیت یافته، ارسال شده و دریافت می‌شود؛ از طریق بژه‌هایی که جامعه بر طبق خود و جریان زندگی‌اش ارزانی می‌دارد. حال در اینجا، این سپرده ارزانی شده توسط مقولات عملی جامعه، افزایش تدریجی می‌یابد و این مقولات نیز به‌نوبه خود طریقه‌ای برای بودن و فکر کردن را به انسان‌ها القاء می‌کنند. نتیجتاً ما درمی‌یابیم که منطق می‌تواند «ترویج روح» باشد یا اینکه «فتیشیسم کالاها» می‌تواند یک شیوه کلی از تفکر ابژکتیو متناسب با تمدن بورژوا عرضه کند. همانطور که پیش از این اشاره کرده بودیم، غالباً ارتباط مذکور میان ایدئولوژی و اقتصاد رازآمیز، پیشا-منطقی و غیرقابل تفکر باقی می‌ماند؛ تا بدان حدیکه ایدئولوژی به عنوان یک امر «سوبژکتیو» بر جای می‌ماند، و اقتصاد همچون یک فرایند ابژکتیو فهمیده می‌شود، و این دو در محدوده کلیت اگزیستانس تاریخی و بژه‌های انسانی که بر آن دلالت می‌کنند، هیچ ارتباطی را تشکیل نمی‌دهند. پس جی. دومارشی در نسبت دادن مارکس به پدیدارشناسی جهان فرهنگی که هگل تا حدودی طرح کلی آن را در تحلیل‌اش از قرن ۱۸ به‌مثابه قرن پول ترسیم کرده است، کاملاً برحق بود؛ تحلیلی که به‌درستی می‌تواند در مورد هر دوره و هر تمدنی به کار برده شود. اما ناویل مخالف این موضوع است زیرا [به عقیده او] در کار مارکس «نمایان‌گری (manifestation) - یعنی جنبه پدیدارشناسانه واقعیت و بویژه واقعیت «ایده‌آل»- دقیقاً همان چیزیست که نیاز به توضیح دارد.» آن چیزی جز نمود نیست - یعنی واقعیت هستی اقتصادی. انگار یک پدیدارشناسی نمی‌تواند پدیدارهای «بنیان‌گذار» را از پدیدارهای «بنیان‌یافته» تشخیص دهد، و بویژه، انگار رابطه ایدئولوژی نسبت به اقتصاد که در مارکسیسم بدان پی می‌بریم، همان رابطه نمود نسبت به واقعیت است. ایدئولوژی‌های بورژوا که کل جامعه بورژوا را - اعم از پرولتاریای آن جامعه - آلوده می‌کنند، نموده‌ها نیستند؛ آنها

جامعه بورژوا را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهند و خودشان را در برابر آن در لباسِ مبدلِ یک جهان پایدار حاضر می‌سازند. آنها دقیقاً به همان اندازه ساختارهای اقتصادِ کاپیتالیستی واقعی هستند، که بواسطهٔ آنها یک نظام واحد را شکل می‌دهند. هم این ایدئولوژی‌ها و هم این اقتصاد، هر دو با توجه به اقتصاد و زندگی سوسیالیستی نمودهایی بیش نیستند که از قبل مطابق با آنها قالب ریزی شده‌اند؛ اما تا زمانی که این اقتصاد دومی (سوسیالیستی) واقعیت یابد، اشکال بورژوازی تولید و زندگی وزن، اهمیت، کارایی و واقعیت آنها را حفظ کرده بودند. لنین این امر را به‌خوبی می‌دانست، زیرا او می‌گفت نبرد طبقاتی سالها بعد از انقلاب تداوم می‌یابد. تنها تعریف دقیق و دفاع همه جانبه از «ماتریالیسم» مارکسیستی در برابر حملهٔ متقابل ماشین‌انگاری به مارکس، توسعه بخشیدن نظریه‌اش در مورد پراکسیس یا اگزستانس اجتماعی به مثابهٔ محیط انضمامی تاریخ، و نیز از میان برداشتن ایدئالیسم و ماتریالیسم متافیزیکی خواهد بود.

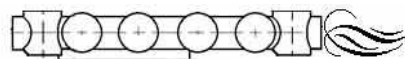
حال باوجود این امر، در نظرگاه مارکسیستی، موقعیت فلسفی چه می‌تواند باشد؟ پاسخ همانا یک ایدئولوژی است (به عبارت دیگر، یک جنبهٔ انتزاعی از کل زندگی تاریخی)، و تا زمانیکه فلسفه به «خودآین کردن خودش» تمایل داشته باشد، صرفاً «یکی دیگر از دریافت‌های واهی انسان» خواهد بود که در به هاله‌ای از ابهام بردن جهان بورژوا نقش ایفا می‌کند. لیکن، «پیشترها این حوزه‌ای که ما در حال بررسی آن هستیم مختص اقتصاد بود و بعدها این حوزه به ایدئولوژی ناب و انتزاعی اختصاص یافت، بعدترها ما عناصر تصادفی دیگری را در مسیر تکامل آن کشف خواهیم کرد، و هر چقدر جلوتر برویم، منحنی آن پیچ و تاب بیشتری خواهد یافت». لذا، هر تلاشی در جهت ارائهٔ یک شرح فراگیر از فلسفه برحسب شرایط اقتصادی نابسنده است: ما باید به محتوای آن بنگریم؛ ما باید بنیان آن را به بحث بگذاریم. این درست نیست که بگوئیم موقعیت اقتصادی علت آن است و یک تنه فعالیت می‌کند، و همهٔ پدیدارهای دیگر صرفاً یک اثر منفعل دارند. اینجا نیز مانند هر جایی، تفکر علیتی (causal) نابسنده و نارساست. «تصورات عادی و پیش پا افتاده از علت و معلول به‌سان قطبهای شدیداً متضاد»، انتزاعی است. یک فلسفه، همانند یک هنر یا یک شعر، به یک زمان تعلق دارد، اما هیچ چیزی نمی‌تواند آنرا از تسخیر-دقیقاً از گذرگاه همین زمان- حقایقی که یکبار و برای همیشه بدست آمده‌اند، باز دارد؛ درست همانگونه که هنر یونانی راز «یک جاذبه و افسون ابدی» را کشف کرد. اقتصاد یک دوره به یک ایدئولوژی پر و بال می‌دهد، زیرا به‌دست انسان‌هایی حیات می‌یابد که واقعیت‌یافتگی (realization) شان را در آن جستجو می‌کنند. به یک معنا، این اقتصاد حدّ دیدگاه‌شان را تعیین می‌کند؛ اما به معنای دیگر، آن سطحی از برخوردشان با هستی و تجربه‌شان است؛ و این امر می‌تواند روی دهد- همانطور که در مورد خود مارکس نیز روی داده است- که انسان‌ها صرفاً به این اقتصاد تن در ندهند، بلکه آنرا دریابند و بدینسان عملاً از آن فراتر بگذارند. فلسفه تا آنجائیکه انتزاعی باقی می‌ماند، کذب خواهد بود؛ یعنی تا آنجا که خود را در زندان مفاهیم و



آفریده‌های عقل اسیر کند و مانع از دیدن روابط بینا-فردی اثرمند شود. بدین سبب مارکسیسم به معنای رویگردانی از فلسفه نیست بلکه ترجیحاً کشف معنای آن، ترجمه و تفسیر آن، و واقعیت بخشیدن به آن است... «حزب سیاسی پراتیکی در آلمان حق دارد تا بر سرِ نفیِ فلسفه جنجال به پا کند. اما اشتباه چنین حزبی دست کشیدن از مطالبه‌ای مبنی بر این امر است که فلسفه به انجام نمی‌رسد و به‌طورجدی نمی‌تواند به انجام برسد. این حزب پیش خودش خیال می‌کند که این نفی می‌تواند با پشت کردن به فلسفه و با زیر لب نثارکردن چندین عبارت مبتذل و بدخُلقی با آن و چشم‌برداشتن از آن، موجب تغییر مسیر فلسفه شود... در یک کلام، شما نمی‌توانید فلسفه را نادیده گرفته و از آن خلاصی جوئید مگر با به انجام رساندن (fulfilling) آن». کوگیتو تنها به این خاطر دروغین است که خودش را از گود بیرون کشیده و ذات‌مندی (inherence) ما را در جهان بر باد می‌دهد. تنها راه برای خلاصی جُستن از فلسفه، به انجام رساندن آن است، یعنی، نشان دادن این امر که فلسفه تا حد زیادی رابطه‌های بینا-فردی (میان-افرادی) را در برمی‌گیرد. هگل به خطا نمی‌رود، او به درستی فلسفه را از یک سمت به سمت دیگری می‌کشاند، اما فلسفه‌اش انتزاعی است. در واقع، ما می‌بایست این نبردهای اساطیری که هگل میان آگاهی در خود و آگاهی برای خود توصیف می‌کند، نام‌گذاری تاریخی کنیم. منطق هگل، چنانکه قبلاً گفته شده بود، "جبر انقلاب" است. اما "فیتیشسم کالاها" تحقق تاریخی آن از خودبیگانگی‌ای است که هگل به‌طور مبهمی توصیف می‌کند؛ و سرمایه‌مارکس -برخلاف آنچه گفته شده بود- یک پدیدارشناسی انضمامی ذهن است. دلیلی که به سبب آن می‌توان هگل متاخر و هر فیلسوف دیگری را مورد سرزنش و انتقاد قرار داد، این خیال باطل است که آنها -و فقط آنها- از دریچه تفکر می‌توانند به حقیقتی پیرامون تمامی اگزیستانس‌های دیگر دست یابند، آنها را در هم ادغام کنند، از آنها پا فراتر بگذارند و از طریق ژرفنهای دانائیشان، مکاشفه‌ای درباب معنای تاریخ احراز کنند که انسان‌های دیگر فقط بدان گردن می‌نهند. فیلسوف بودن تنها یکی از بیشمار راه‌های وجود داشتن است و همانطور که مارکس می‌گوید، هیچ کس نمی‌تواند از خودش چنین تملق‌گویی کند که ته و توی «اگزیستانس مذهبی»، «اگزیستانس سیاسی»، «اگزیستانس حقوقی»، «اگزیستانس هنرمندانه»، یا به معنای وسیع کلمه، «اگزیستانس راستین انسانی» را در چهارچوب یک «اگزیستانس فلسفی ناب» درآورده است. اما اگر یک فیلسوف از این آگاه باشد، اگر او خودش را به کار پیگیری منطق درون‌ماندگار تجربه‌های دیگر و اگزیستانس‌های دیگر -به‌عوض قرار دادن خودش در جای آنها- تخصیص دهد، اگر او توهم سیر کردن در کلیت تاریخ تام و تمام را کنار بگذارد و احساس کند که شبیه انسان‌های دیگر در تاریخ گرفتار شده و با آینده‌ای که ساخته می‌شود رویاروی شود، پس فلسفه می‌تواند با خلاصی جُستن از دام یک فلسفه ایزوله شده و جدا افتاده، خود را متحقق ساخته و به انجام برساند. این تفکر

انضمامی، که مارکس برای متمایز کردن آن از فلسفه نظرورزانه (speculative) «نقد» می‌نامد، همان چیز است که سایرین آنرا ذیل عنوان «فلسفه اگزیستانسی» مطرح می‌کنند.

فلسفه اگزیستانسی، چنانکه از نام آن برمی‌آید، شامل تلقی درون‌مایه (theme) آدمی، نه تنها در قالب آگاهی یا معرفت که همچون فعالیتی فهمیده می‌شود که به‌طور خودآئین ابژه‌های درون‌ماندگار و شفاف را وضع می‌کند، بلکه در قالب اگزیستانس نیز هست؛ یعنی فعالیتی که یک موقعیت تاریخی و طبیعی را از خودش ارائه می‌دهد و چنان ناتوان از انتزاع کردن خود از این موقعیت است که خودش را به آن موقعیت خلاصه می‌کند. معرفت خود را با ارجاع به کلیت پراکسیس انسانی نشان می‌دهد، به عبارتی، با ثبات یافتن از طریق آن. «سوژه» دیگر فقط سوژه معرفت‌شناختی نیست بلکه یک سوژه انسانی است که [انسان] از رهگذر یک دیالکتیک مداوم، در چارچوب موقعیت خویش می‌اندیشد، مقولاتش را در برخورد با تجربه زیسته خود شکل می‌بخشد، و این موقعیت و این تجربه زیسته را با توجه به معنایی که در آنها کشف می‌کند، بهبود می‌بخشد. علی‌الخصوص، این سوژه دیگر تنها نیست، [سوژه] دیگر یک آگاهی بطورکلی یا برای-خود-بودن (being for itself) محض نیست. او در میان آگاهی‌های دیگری است که به همین منوال هرکدام از آنها صاحب یک موقعیت هستند. او برای دیگران است و بدین سبب است که او در معرض ابژه شدن واقع شده و به سوژه نوعی و ژنریک بدل می‌شود. از این‌رو، بعد از هگل، برای اولین بار، فلسفه مبارز (militant) نه بر روی سوپژکتیویته بلکه بر بینا-سوپژکتیویته (بین‌الذهانی) تأمل می‌کند. هوسرل خاطر نشان کرد که سوپژکتیویته استعلایی، بینا-سوپژکتیویته است. از این به بعد، انسان دیگر در مقام یک فرآورده جهان پیرامونی یا قانون‌گذار (شارع) مطلق ظاهر نمی‌شود، بلکه در هیأت فرآورده-فرآورنده (محصول-مولد) پدیدار می‌شود، جایگاهی که الزاماً می‌تواند به آزادی انضمامی تبدیل شود...



www.mindmotor.biz