

درآمد

فیلسوف حقیقت



● بگذارید در همین آغاز با کمی خطر یادداشت را با یک

پارادوکس آغاز کنیم؛ «آنچه از همه کلی‌تر یا جهانشمول‌تر است، درعین حال نیز از همه جزئی‌تر یا خاص‌تر است. [...] فلسفه مثال خوبی است. فلسفه که مطلقا کلی است، خطایش معطوف به همه چیز و همه کس است؛ اما در درون فلسفه، جزئیته‌ها یا خاص‌بودن‌های فرهنگی و ملی نیرومندی وجود دارد، به واقع چیزی در کل است که می‌توانیم آن را سوبه‌های (moments) فلسفه، در زمان و مکان، بخوانیم. پس فلسفه در عین حال هم در حکم هدف کلی و جهانشمول عقل است و هم آن چیزی است که خود را در سوبه‌های تماما خاص و جزئی تجلی می‌دهد.» (گستره فلسفه فرانسوی معاصر، آلن بدیو)

شاید به جرات بتوان فلسفه آلن بدیو را به میثاجی برداشت‌ناورانه‌اش از پاره‌ای مضامین و مفاهیم کلاسیک از فلسفه معاصر قارای جدا کرد. کسی که با مفاومتی فلسفی و نه صرفا سیاسی یا جامعه‌شناختی، در برابر وضعیت موجود می‌ایستد. کل فضایی که در یک سوی آن منطق بی‌بنیاد لیبرالیسم و طرف دیگر آن اندیشه پست‌مدرنیسم و تمام ماجرای موسوم به نسبی‌گرایی قرار دارد که با قرارگیری در پرتگاه نسبیت به مسالهٔ زبان و کل ادعاهای عجیب و غریب درباره پایان تاریخ، مفهوم سیاست، سبزه، حقیقت و… گره خورده است. درست به همین علت است که بدیو با ایستادگی و مقاومتی فلسفی در برابر این وضعیت، نتایج سیاسی و فلسفی‌اش را شکل می‌دهد. بر همین اساس بدیو، سه سیاق اساسی در فلسفهٔ امروز را این‌چنین تعیین می‌کند: نخست فلسفه تحلیلی (موسوم به سنت آنگلو‌ساکسون)؛ دوم فلسفه هرمنوتیکی (سنت قاره اروپا و عمدها آلمانی که چهره‌های برجسته آن هایدگر و گامبر و… هستند) و در نهایت فلسفه پست‌مدرنیسم. اگر بتوان دو وجه مشترک سلبی و ایجابی برای این سه جریان فلسفی در نظر گرفت وجه مشترک سلبی این روایات، همان نفی متافیزیک حقیقت است که بعدها به نفع کل حقیقت بسط پیدای می‌کند و هر گونه منطقی که به کشف حقیقت می‌انجامد را به چالش می‌کشد و فلسفه را از سروکله زدن با خود اشیا و حقیقت منع می‌کند. بدیو بر این باور است که هر سه روندی که مطرح شده است، بیش از حد به جهان موجود نزدیک‌اند و به همین علت نه می‌توانند رویکردی انتقادی نسبت به این جهان اتخاذ کنند و نه نسبت به مساله حقیقت که هم‌اا علت این جهان در فلسفه است بپردازند. به‌رغم وی آنچه به عنوان کار اصلی فلسفه تلقی می‌شود، تبیین نوعی نظریه حقیقت است. ولی نکته اساسی این است که به دست دادن نظریه‌ای ساختن حقیقت تاملی است در باب «خدا حقیقت» و همچنین شدن یا کار حقیقت و تلاوم آن در عرصه‌های دیگر. خود فلسفه، عرصه رخداد حقیقت و عرصه تجربه حقیقت نیست. عرصه تامل در باب حقیقت در عرصه‌های دیگری به‌وقوع می‌پیوندد.

بر همین اساس در نظر «بدیو» فلسفه تحت چهار شرط یا به عبارتی بهتر تحت چهار عرصه که هم‌اا عرصه «خدا حقیقت» و ادامه رویارویی در فرآیند تلاوم حقیقت است امکان بروز و ظهور پیدا می‌کند که به زعم وی روه‌های حقیقت به شمار می‌آیند. بعاین معنا که رویه‌های مزبور تولیدکننده حقیقت‌های فلسفی‌اند و به همین علت است که فلسفه بر پایه حقیقت‌هایی کمتر عمل می‌کند و خود به هیچ روی حقیقتی نمی‌آیابد. بدیو چهار قلمرو «خدا حقیقت» را این‌چنین از هم جدا می‌کند: سیاست، هنر، علم و عشق. و در این چهار عرصه است که «خدا حقیقت» می‌تواند رخ دهد، تولید شود و به اشکالی ادامه پیدا کند.

به زعم بدیو این عرصه‌ها قلمروهای منحصری هستند که در آنها بی تفاوتی نسبت به فرآیندهای تفسیر، تأیید یا بازنمود (represent) که هم‌اا تسلیم ذهنی محضی تلقی می‌شود امکانپذیر است. آلن بدیو در کتاب مانیفست فلسفه در سال ۱۹۸۹ به شکل خلاصه این چهار فرآیند عمومی را تبیین می‌کند. سیاست حقیقی هم‌اا به بسیج همگانی باز می‌گردد و به میثاجی اراده کلی هدایت می‌شود و به هیچ عنوان به متغویقته‌های دیوان‌سالارانه یا چانه‌زنی‌های اجتماعی بر سر عراقیق منجر نمی‌شود. عشق ناب که در مرزهای تاریخ و هستی خصوصی دربی مواج‌های تیش‌بینی‌ناپذیر آغاز می‌شود و فرآینم‌ای‌ها و بازنمود متداول نقش‌های جنسی را برهم زده و در قاست وفاداری به پیامدهای این مواجهه ادامه پیدا می‌کند و از طریق «پشتان رابطه جنسی»، همان‌گونه که لکان گفته بود و به میثاجی آشکاری غیر قابل بازنمود حفظ خواهد شد. هنر و علم حقیقی نیز تلوحا به همین صورت پیش می‌روند، یعنی از طریق وفاداری تجربی که با کشفی جدید یا تردید در سنت امکانپذیر می‌شود. بر این اساس دیگر سیاست به مشغولیت اداره دیوان‌سالارانه و چانه‌زنی و فشار از پایین و بالا، هنر به فرهنگ، عشق به رابطه جنسی و علم به گجت‌های تکنولوژی فرو کاسته نخواهد شد.

نظریه حقیقت «بدیو» را بر چهار مضمون می‌توان بی‌گرفت: نخست تمایز میان حقیقت و معرفت، دوم رخداد حقیقت و ارتباط آن با آنالوسژی مد نظر بدیو، سپس تبیین سبزه مشترک در نهایت اخلاق حقیقت، نکته اساسی و مخرج مشترک نظریه حقیقت او رابطه فلسفه با میل است که بسان امر نویی شکل می‌گیرد و به شکل ناگهانی و غیر قابل پیش‌بینی بروز می‌کند و این بروز درست مانند ریزش میل است. بر اساس آنالوژی بدیو، سبزه حقیقت و مفهوم رخداد حقیقت در فلسفه او نقش پررنگ‌تری می‌یابد.

«بحران نفی» در گفت‌وگوی «یان فن هوت» با «آلن بدیو»

فلسفه فرانسوی نمرده است



کا از کانت تا هوسرل و اینک در کارهای شما می‌بینیم که حرکت به طرف فلسفه استعلایی در اغلب موارد در زمانه «بحران» وی داده است. در مورد کانت، شکست بالقوه تقریرهای کلاسیک از عقلانیت در برابر شکاکیت دیوبد هیوم؛ در مورد هوسرل، در پای در آمدن روح فلسفه زیر فشار مضاعف علم مدرن و تاخت‌وتاز نازی‌ها؛ و در مورد شما، مساله بر سر واقعه‌ای است که آن را «بحران نفی» خوانده‌اید. تعریف شما از «نفی» چیست و چرا فکر می‌کنید نفی در روزگار ما دچار بحران شده است؟

راستش را بخواهید، جواب من خیلی ساده است. به اعتقاد من، بحرانی که امروزه شاهدیم، به حکم ماهیتش نه بحران سرمایه‌داری بلکه شکست سوسیالیسم است. و شاید من فیلسوف زمانه‌ای باشم که در آن چیزی نظیر «فرضیه کبیری» که در قرن نوزدهم – و شاید بیش از همه به لطف انقلاب فرانسه – نتج گرفت گرفتار بحران شده است. پس، ما شاهد بحران ایده انقلابیم، اما پس پشت ایده انقلاب، ایده امکان جهانی دیگر است که دستخوش بحران شده است. ایده امکان روش دیگری برای سازمان‌دهی جامعه و نظایر اینها، نه بحران امکان محض بلکه بحران امکان تاریخی چیزی نظیر آنچه در خود امور واقع منعکس می‌شود. و این نوعی بحران نفی است، زیرا بحرانی است در برداشتی خلاقانه از نفی، نفای که آفریننده باشد.

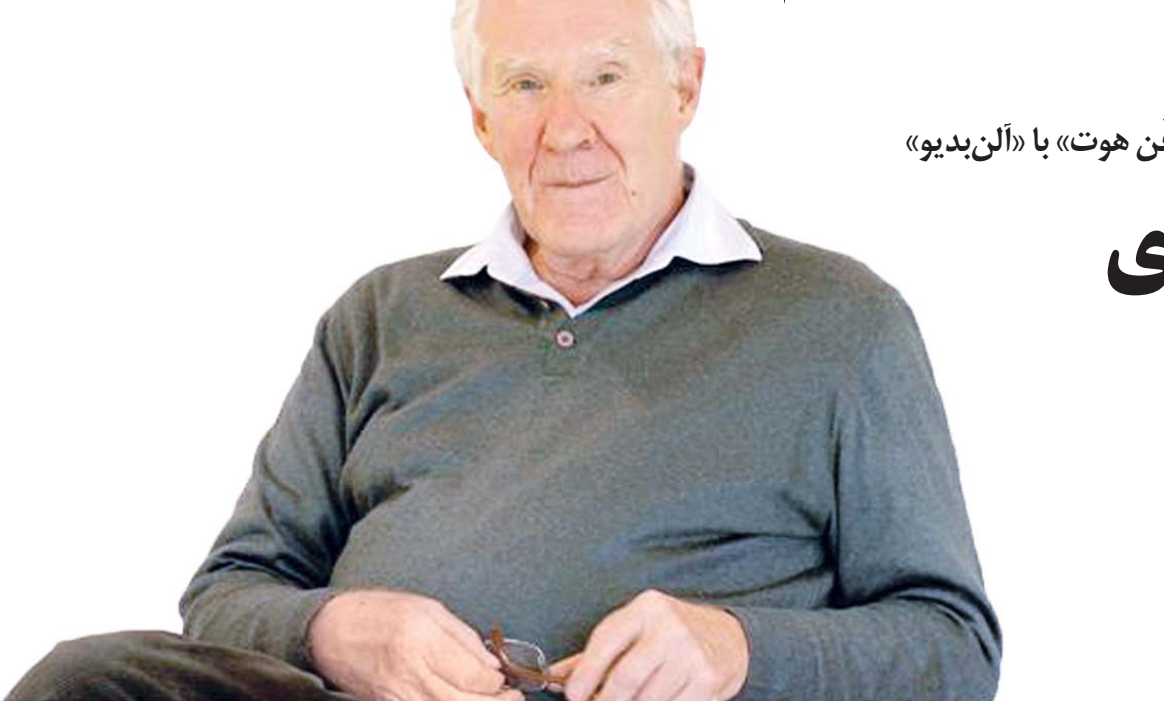
ایده نفی به خودی خود نفی‌ای است معطوف به نو بودن، معطوف به‌این معنا که اگر رسایل لازم را برای این واقعی نظم مستقر موجود – در لحظه تحقق آن نوع خاص از نفی – داشته باشیم، انگاه می‌توان به تولد نظم تازه امید داشت. و به این‌سان جزء ایجابی یا وجه سازنده و تألیسی این فرآیند در خود نفی جای می‌گیرد ایعنی، در مرحله اول نظم موجود نفی می‌شود و در مرحله دوم نظمی جدید پامی‌گیرد.)

و در آخر، می‌توان از «بحران دیالکتیک» به معنای هگلی آن نیز سخن گفت. می‌دانیم که در فلسفه هگل، جزء خالای یا آفرینشگرانه نفی به صورت «نفی در نفی» ظاهر می‌شد به قسمی که نفی در نفی نه قسمی بازگشت به وضع قبلی، بلکه بالعکس هم‌اا از بین بردن محتوای ایجابی نفی است و نشانه‌های فراوایی هست که گواهی می‌دهند این دیدگاه شکست خورده است و در اغلب موارد می‌بینیم که نفی دچار نفی می‌شود. این یعنی بحران نفی، امروزه از هر طرف که می‌رویم می‌بینیم دیدگاه‌های قابل به نفی ناب در مقام عمل غالبا بر خوردی ستیزه‌جویانه بنا نفی و با آینده مصادیق نفسی در نفی دارند. و به عینه می‌بینیم که آینده انقلاب فرانسه، حقیقتی که پیروز می‌شود، در نهایت دولتی مبتنی بر ارباب بوده است. بحث جامع درباره همه این مسایل بالطبع بسیار پیچیده‌تر از این حرف‌هاست و زمان زیادی می‌برد، اما به لحاظ فلسفی چیزی نظیر آنچه گفتیم در میان است.

بنابراین باید اعلام کنیم که یک جور بحران نفی در کار است و این مساله دو پیامد متممیل در بر دارد: نخست، به یکباره کنار گذاشتن ایده انقلاب، تغییر جهان و غیره دموکراسی و چیزهایی از این دست هرچه باشد بهترین جهان ممکن است – و درست است که خیلی هم خوب نیست ولی آن قدرها هم بد نیست و سرنجام با این پاسخ به دیدگاه اول می‌رسیم. در این دیدگاه به یک معنی رابطه میان فلسفه و تاریخ رابطه‌ای استوار بر جدایی است. چرا که به اعتقاد من اگر واپسین تصویری که در مخیله تاریخ بشری می‌گنجد تصویر جهان مابانش، ثابت می‌شود که تاریخ هیچ جاذبه‌ای برای فلسفه ندارد و تنها موضعی که به‌جا خواهد ماند، هم‌اا مصلحت‌اندیشی و عمل‌گرایی خواهد بود و به این ترتیب کاری بهتر از معامله و تجارت نمی‌ماند. در آن صورت، بهتر است به جای فلسفه سراغ تجارت و بازاریابی برویم! پس به همین سبب، وقتی را «بحران نفی» سخن می‌گویم، منظورم از «نفی» برداشت انقلابی از نفی است که از زمان انقلاب فرانسه تا حول‌وحوش پایان قرن گذشته مسلط بوده؛ به گمانم، دهه ۱۹۸۰، دهه ۸۰، شاید زمانی که شما به‌دنیا آمدید، نه؟

کا بله، درست می‌گویید. پس اگر حق با شما باشد، اگر به‌راستی با وضعیتی مواجهیم که در آن شاهد بحران نفی‌ایم، به‌نظر شما جایگاه فلسفه فرانسوی در این وضعیت کجاست، نه فقط کار خود شما، سوال این است که فلسفه فرانسوی در کل به کجا می‌رود؟ «پنده» فلسفه فرانسوی را چگونه می‌بینید؟ مثلا، در دهه ۸۰ شما حرف‌های زیادی درباره نقش «نوفیلیسوفان» در محروم کردن فلسفه از برخورد با آن موضوع (امکان نفی) ردید. آیا فکر می‌کنید فلسفه فرانسوی «آینده‌ای» دارد؟ امیدی به نفی هست؟ فکر می‌کنم هست. قیقا در شکل‌های کنونی فلسفه موجود فرانسوی چیزی است که می‌تواند ستم‌نوسوی آینده را نشان دهد، نه فقط برای کار من بلکه برای

اندیشه



کتاب «منطق جهان‌ها» مجلد دوم کتاب «وجود و رخداد» است. در «منطق جهان‌ها» بدیو به جای محور وجود– رخداد از محور رخداد– جهان سخن می‌گوید. نکته این است که از نظر بدیو، وجود و جهان و رخداد تشکیل دسته‌ای سه‌تایی نمی‌دهند؛ به‌عبارت دیگر با ید گفت از دو حال خارج نیست: یا با تقابل وجود و جهان سروکار داریم («جهان» به مثابه «ظهور») یا با تقابل جهان و رخداد. این قضیه پیدامی غیرمنتظره دارد: رخداد حقیقی صرفا حرکتی مبتنی بر نفی وضع موجود نیست بلکه فضایی «مثبت» (یا محقق‌الوجود) برای پدیدار شدن امر «نو» می‌گشاید و بدین اعتبار رخداد در حکم تحمل جهانی نو است. یک نامگذاری جدید. تغییر راستینی که بر اثر وقوع رخداد حادث می‌شود به معنای گذار از جهان قدیم به جهان جدید است. در اینجا با نوعی از دیالکتیک در گیریم: رخداد را می‌توان

کتاب «منطق جهان‌ها» مجلد دوم کتاب «وجود و رخداد» است. در «منطق جهان‌ها» بدیو به جای محور وجود– رخداد از محور رخداد– جهان سخن می‌گوید. نکته این است که از نظر بدیو، وجود و جهان و رخداد تشکیل دسته‌ای سه‌تایی نمی‌دهند؛ به‌عبارت دیگر رخداد زاییده سازاد «وجود» بر «جهان» یا مزاد «حضور» بر «یازنمای» است. معنایی که در اینجا مطرح است این نیست که «چگونه یک رخداد به معنای ظهور چیزی حقیقتا نو ممکن است؟» بلکه این است که چگونه ما از وجود به «جهان»، یعنی به ظهور «متناهی»، گذر می‌کنیم؛ به بیان دیگر چگونه «وجود» و کثرت نامتناهی تخت و هموار آن (بر خود)، «ظاهر» می‌شود؟ آلن بدیو در این مصاحبه به پدیده‌ای اشاره می‌کند که خود از آن به «بحران نفی» تعبیر می‌کند و می‌کوشد از امکان طرح قسم تازه‌ای از دیالکتیک دفاع کند تا تفکر رادیکال را از بحرانی که برای دیالکتیک هگلی روی داده بر هاند.

فی‌نفسه وجود ندارد؛ تاریخ «ازاین» آلوده حاضر یا متعین[هست و تاریخ «ازاین» در ضمن رسانه‌ای است که به‌واسطه آن جهان همیشه همان افق تجربه‌فاعل شناسنده است. به همین سبب است که من فقط از نوعی پدیدارشناسی عینی سخن می‌گویم، پدیدارشناسی عین‌نگری که فرض می‌گیرد اصلا هیچ سبزه یا فاعل شناسنده‌ای در کار نیست. این دیدگاه بالطبع خارق اجماع و خلاف‌آمد عادت است، آری، این بیانی خارق اجماع است و با این حال من در این راه می‌کوشم. به این‌سان با این عقیده رویارویییم که ظهور و هستی جهان به‌وسیله تجربه فاعل شناسنده قوام نمی‌یابد؛ باید دید جهان فی‌نفسه، چنانکه هست، چگونه هستی دارد و به این اعتبار ما باید رئالیست باشیم (و به همین علت من با رئالیسم دوستانم در لندن همدلستانم). یعنی باید به رابطه‌ای درست با حقیقی با کل جهان اندیشید که لاجرم از هر گونه تاولیل یا تمکین به ذهنیت تقویمی [=قول به برساندگی فاعل شناسنده در قبال جهان] آزاد است. بنابراین من می‌توانم از پدیدارشناسی به این معنا سخن بگویم: نخست اینکه در اینجا با وجودشناسی به مفهوم اخض آن سروکار نداریم (چرا که وجودشناسی به مفهوم اخض آن در آغاز کتاب «وجود و رخداد» در نهایت همان وجودشناسی صوری [=فرمال] کثرت‌هاست) و به این اعتبار این وجودشناسی نیست، چیزی است نظیر توصیفی از ساختار منطقی امکانپذیر ظهور، منتها بدون هیچ ارجاع به آگاهی یا فاعل شناسنده. این در ضمن رابطه مرا با هگل روشن می‌کند که تا اندازه‌ای تبیینش می‌کنم. من با هگل همدلستانم؛ که ما می‌توانیم بعضی از پیکره‌ها یا چهره‌های تجربه را توصیف کنیم، اما این پیکره‌های تجربه به زعم من همان تاریخ منسجم روح (Spiri) نیستند.

و در نهایت باید بگویم به همین سبب است که من از پدیدارشناسی «حساسی» صحبت می‌کنم – چرا که پدیدارشناسی عینی همیشه اخض آن فرامیست؛ منتطق ممکن از جهان است و به این‌سان، امکان دستیابی به توصیفی عقلانی از جهان بدون ارجاع به فاعل شناسنده، هم در هنر و هم در علم، درنهایت در این فرمالیسم سامان می‌پذیرد – فرمالیسمی که این بار نه فرمالیسم کثرت‌های محض بلکه فرمالیسم‌نسبت‌هاست.

کا سنت فلسفه کلاسیک عرفا به دو اردگاه تقسیم شده است: اردوی عقل‌گرایان و اردوی تجربه‌گرایان. فلسفه معاصر به با رمانتیک‌های آلمانی آغاز می‌شود از راه‌های گوناگون کوشیده است بر این تقابل فایق آید. مثلا در فرمول‌شدی هگل: «کل حقیقت است»، فرمولی که شما در کتاب «منطق جهان‌ها» نقد کرده‌اید. با این همه، در دو مجلد «وجود و رخداد» به نظر می‌رسد شما نظامی شماستاید بر پایه تمایزی که در مقدمه «منطق جهان‌ها» به صورت تفاوت میان «وجودشناسی و وجودشناسی» توصیف کرده‌اید. این تمایزگذاری متضمن تمایزی قاطع میان معیارهای تجربی و صوری افرمال[برای شناخت هستی است. این تمایز را چگونه می‌فهمید؟ آیا معیار تجربی ادوری وجودی دربراه هستی یک امکان نو، یا یک رخداد وجود دارد؟

بله، درست است که فلسفه من – درخصوص تقابل عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی – و موضع من دقیقا در چارچوب این تقابل نمی‌گنجد. چرا که راستش اگر راضیات همان وجودشناسی باشد، تفکر درباره وجود آن حیث که وجود است، تفکری عقلانی (در تقابل با تجربه) است؛ و اگر ظهور هر آینه نظام قوانین استعلایی توصیفی از کثرتی متعین از عقل‌گرایی نظام‌مند جهان باشد، تجربه‌گرایی هم عقلانی است. پس تمایز میان جهان موجود و تجربه این جهان موجود، وجود به‌ماهو و معرفت عقلانی به امر تجربی، این تمایز در کارمن در نهایت در قالب تقابل میان راضیات و منطق از سرگرفته می‌شود. نو می‌دانید که این تقابل خلق خواهد کرد، من از این بابت به‌راستی خشنودم.

تقابلی پس منطقی است؛ از یک طرف به علت فرآیندی که طی آن منطق به قالبی ریاضی درمی‌آید و از طرف دیگر هیچ ریاضیاتی بدون منطق وجود ندارد.)

پس من نه بنا دارم این تقابل را کنار بگذارم و نه می‌خواهم فراتر از آن بروم، بلکه می‌خواهم در چارچوب این تقابل بمانم. به این اعتبار، این موضعی کانتی نیست، موضعی تجربه‌گرایانه نیست، موضعی سرباا هگلی هم نیست. چون من فضایی خلق می‌کنم که در آن نخستین‌بار می‌توانیم دیدگاهی عقلانی راجع به رابطه میان وجود «بودا» و ظهور «آخمودا» داشته باشیم و در چارچوب آن می‌توانیم بحث از حقیقت و رخداد را در قالب تعریفی وجودشناختی و همچنین تعریفی پدیدارشناختی بیفزاییم. نکته‌ای که در کار من هنوز به فرجام نرسیده است، تضایف یا نسبت متقابل میان این دو است، یعنی تضایف میان وجود و رخداد. نظریه رخداد در کتاب «وجود و رخداد» دقیقا با نظریه رخداد در کتاب «منطق جهان‌ها» یکی نیست. پس از یکسو نظریه‌ای وجودشناختی درباره رخداد داریم و از سوی دیگر نظریه‌ای پدیدارشناختی درباره رخداد. در مورد اول، معیار نظریه هم‌اا ژنریک‌بودن [اعاری از محمول بودن] است، مجموعه ژنریک در واقع تعریف وجودشناسانه یک حقیقت است و در دومی معیار هم‌اا ظهور یک کالبد یا بدنه نوین با ویژگی‌های صوری و معین است. در مجلد دوم هیچ سختی از ژنریک بودن در میان نیست، و به این ترتیب من گاهی درخصوص این دو کتاب می‌گویم می‌آید از رابط میان ژنریک‌بودن از طرف و کالبد کلی از طرف دیگر بحث کنیم و این همان بحث قبلی است زیرا حقیقت همان است که بود و… پس می‌بینید که پروژه من تمام نشده اما می‌بینید که من قابل به جدایی نیستم و نه اختلاط و تلفیق را و نه فراوری دیالکتیکی از دویارگی را. ما می‌توانیم فضایی خلق کنیم که در آن از این دویارگی در یک فضای عقلانی یگانه خلاص شویم.

کا و آخرین سوال: می‌خواستم درباره رابطه شما با هگل بپرسم. هگل در کارهای شما موقعیتی مهم نقش‌ی مجزوی و حتی مثبت ایفا می‌کند. در واقع به نظر می‌رسد منبع الهام بسیاری از فرمول‌بندی‌های شما فلسفه هگل است. ولی در دو مجلد «وجود و رخداد»، رابطه شما انتقادی‌تر می‌شود. این‌بار هگل را به عنوان فیلسوف قابل به «واحد» اعظم و «کل» جامع نقد می‌کنید. درست است که این نقدها باالنسبه سنی‌اند اما کار اخیر شما در زمینه هگل از قرار معلوم این نوع نقدها را مصله‌دار می‌کند (مشخصا نقدهای برنار بورزوا، افیلسوف فرانسوی و عضو آکادمی علوم اخلاقی و سیاسی و منتقد فلسفه هگل و هگلی‌های فرانسوی، کانترین مالابو و البته دوست‌تان اسلاوی ژویک و بسیاری دیگر). رابطه خود را با کار هگل چگونه‌وصف می‌کنید؟

پس من به واپسین پرسش باید بگویم که من شیفته هگلم، شتصحا او را بسیار دوست دارم. فکر می‌کنم مهم‌ترین اسستان من، گذشته از استادان معاصر لکان و اتنورس، قطعا افلاطون، دکارت و هگل بوده‌اند. کارهای هگل را پیوسته با لذت فراوان می‌خوانم و همیشه چیزی تازه در آنها می‌یابم. آخر، دو راه برای خواندن هگل وجود دارد: قرارتی جامع و مضمحل‌دار که می‌توانم استد است و بر این حکم او که «حقیقت همان کل است» صحه می‌گذارم و راه دومی هست که در آن بعضی صفحه‌های هگل را که سرشار از افکار و اندیشه‌هایی تازه‌اند، می‌خوانید و گاهی به دشواری می‌توانید آنها را در کل آثار او جای دهید. من راه دوم را ترجیح می‌دهم زیرا همیشه چیزهایی بسیار نظر‌گیر می‌یابم. همواره گفته‌ام نمی‌توانم قبول کنم که «حقیقت همان کل است» زیرا اصلا هیچ کلی در کار نیست. پس بالطبع اشکالاتی به کار هگل دارم.

با این همه رابطه من با هگل اساسا رابطه‌ای مبتنی بر نقدهای وارد شده بر هگل نیست. و اگر دیدگاهی تازه راجع به هگل و دوستی‌ام با ژویک شرایط جدیدی برای گنجایندن عناصر بیشتری از تفکر هگل در فلسفه من

فقه‌ه

آیا «خانواده و زندگی شخصی» از «سرمایه‌داری» جداست؟



● **نسترن موسوی**

● سال گذشته کتابی زیر عنوان «سرمایه‌داری، خانواده و زندگی شخصی»، نوشته ایلا ی زارتسکی، با برگردان «منیره نجم‌عراقی» از سوی نشر «هی» انتشار یافت. این کتاب در اصل به شکل مقاله‌ای دو قسمتی در نشریه انقلاب سوسیالیستی (SR) در سال ۱۹۷۳ انتشار یافته بود و سپس انتشارات ورسو آن را در سال ۱۹۷۶ در قالب کتاب به چاپ رساند. تاکنون به ۱۴ زبان ترجمه شده است و ویراست دوم آن متعلق به سال ۱۹۸۶ است. هنگامی که کتاب «سرمایه‌داری، خانواده و زندگی شخصی» را با توجه به زمان انتشار آن بررسی می‌کنیم، اهمیت تاریخی آن را درمی‌یابیم زیرا از تأثیرگذارترین کتاب‌هایی بود که در نیمه دوم دهه ۷۰ میلادی درباره چگونگی پیوند میان فمینیسمم و سوسیالیسم نوشته شد، چنانکه در سال‌های بعدی بسیاری کسان به آرای زارتسکی در این‌باره اشاره کردند. زارتسکی کوشید با وام‌گرفتن مفهوم‌های سکسوالیته، مردسالاری و زادآوری از فمینیسمم و مفهوم‌های تولید و طبقه از سوسیالیسم موقعیت و جایگاه زنان را تشریح کند. حاصل کتابی شد که در بستر نظام سرمایه‌داری به خانواده و (به بیان مترجم) «سپهر» خصوصی می‌پردازد.

دیدگاه‌های گوناگون درباره خانواده وجود دارد. امروزه به همان شدت و حتی که به نهاد خانواده حمله می‌شود از آن دفاع هم می‌شود. کسانی نهاد خانواده را زمینه‌ساز ستم بر زنان، سوءاستفاده از کودکان و نیز نابسامانی‌های اجتماعی می‌دانند و از این رو آن را موجب سرزنش می‌شمردن و ابزار می‌کنند که زندگی خانوادگی ملال‌انگیز است و امکان رشد را به اعضای خود نمی‌دهد. پس خاته جایی است که باید از آن گریخت.

از سوی دیگر، کسانی زنان به ستایش خانواده می‌گشایند و بر آن داند که وجود خانواده و قوام یافتن آن سبب انسجام اخلاقی می‌شود، از بروز جرم و جنایت جلوگیری می‌کند، به برقراری نظم و انضباط اجتماعی یاری می‌رساند و تمدن بشری را تلاوم می‌بخشد. این افراد می‌گویند که تنها در خانواده می‌توان معنای عشق و عطوفت و در یافت. پس خانه



سرمایه‌داری، خانواده و زندگی شخصی

ایلا ی زارتسکی

ترجمه:منیره نجم‌عراقی

نشر: نی

جایی است که می‌توان به آن پناه برد. زارتسکی با نشان دادن تحول خانواده در جامعه‌های صنعتی استدلال می‌کند که جدایی زندگی شخصی اعضای خانواده از عرصه اقتصاد توهمی بیش نیست و نظر خواننده را به این موضوع جلب می‌کند که اگر خانواده در اوایل سده نوزدهم واحد تولید به شمار می‌آمد در نظام سرمایه‌داری مدرن به واحد «صرف» مبدل شده است. به علاوه، توضیح می‌دهد که در جامعه‌ای که کار دستمزدی به از خود بیگانگی افراد می‌انجامد، خانواده به ظاهر «در برابر جهان رمزآلود و هراس‌آور و بیگانه را به این پناه می‌برند اما در واقع از «فشارهای جامعه پر شرر در امان نمی‌مانند». زارتسکی معتقد است که جامعه سرمایه‌داری از یک سو با اجبار مردان به کارمزدی ایشان را استثمار می‌کند و از سوی دیگر با کنار نهادن زنان از کارمزدی بر ایشان ستم می‌کند. او کار خانگی زنان را از زمره کار تولیدی می‌داند و از این رو ستمی را که بر زنان در خانه می‌رود شکلی از ستم سرمایه‌دارانه می‌بیند که با آنکه در انزوای خانه رخ می‌دهد، امری خصوصی/ شخصی نیست. بر کتاب زارتسکی انتقادهایی هم وارد آورده‌اند، از جمله آنکه گفته‌اند او شدت خشونت و تبعیضی را که در خانواده یافت می‌شود، کم‌اهمیت شمرده است، با آنکه درباره اهمیت خانواده به مثابه پناهگاهی که برابر زندگی در جامعه سرمایه‌داری غلو کرده است و نیز اینکه بر میزان جدایی زندگی خانوادگی از کار به گزافه سخن رانده است و با این همه، کتاب خواندنی است زیرا کوششی است در جهت بازبینی دیدگاه مرسوم درباره موضوع خانواده.

مترجم کتاب، منیره نجم‌عراقی که در کارنامه خود برگردان آثار متعددی را در زمینه زنان دارد، با دقت و ظرافت این کتاب را به فارسی سلیس برگردانده است و با افزودن پانوشتهایی کوشیده است تا حد ممکن فضایی را که این آرا و عقاید در آن بالیده است، روشن سازد.