

پدیدارشناسی عموماً در دو حوزه به‌کار می‌رود: ۱- به‌عنوان نظریه در فلسفه ۲- به‌عنوان جنبش در فلسفه تاریخ. در وهله نخست می‌توان پدیدارشناسی را مطالعه‌ای درباب ساختار تجربه یا آگاهی تعریف کرد. پدیدارشناسی در اصطلاح به‌معنای مطالعه پدیدارها یا نمود اشیاء به‌کار می‌رود، یا اشیاء آنچنان که در تجربه آشکار می‌شوند، یا راه‌هایی که اشیاء تجربه می‌شوند. ازاین‌رو، اشیاء در تجربه ما معنا می‌یابند. پدیدارشناسی، تجربه آگاهانه را به‌عنوان تجربه برآمده از امر ذهنی یا اول‌شخص یعنی «من» مطالعه می‌کند. در این‌صورت حوزه فلسفه با دیگر حوزه‌های اصلی فلسفه مرتبط با از آن‌ها متمایز می‌شود. منظور از حوزه‌های اصلی فلسفه حوزه‌هایی است مانند وجودشناسی، معرفت‌شناسی، منطق، اخلاق و … جنبش پدیدارشناسی سنتی فلسفی است که در نیمه اول قرن بیستم فیلسوفانی چون ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، مِرلو-پوئنْتی، ژان پل سارتر و دیگران مطرح کردند. در این جنبش، پدیدارشناسی به‌عنوان بنیاد اصلی کل فلسفه ملاحظه شد. هوسرل و شاگردانش روش‌ها و ویژگی‌های پدیدارشناسی را بررسی کردند و این بحث‌ها تا امروز نیز ادامه دارد. در فلسفه ذهن که رشته جدیدی در فلسفه به‌شمار می‌آید اصطلاح پدیدارشناسی اغلب به خصوصیت کیفیات حسی مانند بینایی، شنوایی و غیره اطلاق می‌شود. بااین‌حال، تجربه ما در محتوای غنی‌تر از احساسات صرف است. همچنین در سنت پدیدارشناسی، پدیدارشناسی حوزه گسترده‌ای را دربر می‌گیرد و به معنایی می‌پردازد که اشیاء در تجربه ما دارند همچنین به اهمیت اعیان و رویدادها، ابزارها، جریان زمان، خود و دیگران. فرهنگ لغات آکسفورد درباره معنای پدیدارشناسی می‌نویسد: «پدیدارشناسی در فلسفه اصطلاحی است که در وهله نخست معطوف به بحث‌های نظریه و روش‌شناسی است، در فیزیک و فلسفه علم اصطلاح به معنی دوم یعنی روش‌شناسی معطوف است». پس ریشه معنای پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه پدیدارها. در اینجا پدیدار دربرابر واقعیت قرار می‌گیرد. در فلسفه افلاطون وقتی سخن از ظواهر یا محسوسات می‌رود، نخستین تعریف پدیدار دیده می‌شود. ولی پدیدارشناسی به معنای جدید آن، در قرن بیستم آشکار می‌شود. اما فلسفه چگونه از معنای اولیه خود به رشته جدید پدیدارشناسی انتقال یافته؟ در قرن هجدهم پدیدارشناسی به معنای نظریه پدیدارهای بنیادین برای معرفت تجربی بود، خصوصاً پدیدارهای محسوس. واژه لاتین آن را در سال ۱۷۳۴ کریستوف فریدریش آئینگر در بحث‌های سپسب و سپس در زبان آلمانی یوهان هاینریش لامبرت شاگرد کریستین ولف بکار بردند. بعد از آنها کانت گاهی از این واژه استفاده کرده و سپس گوتلِب فرِکِه، هگل در قرن هجدهم «پدیدارشناسی روح» را نوشت و سپس برنتانو در ۱۸۸۰ معنای روانشناسی توصیفی را از این واژه به‌دست داد. اما با هوسرل است که این اصطلاح برای نظریه آگاهی به‌کار رفت. پدیدار در ابتدا در سنت تجربه‌گرایی مانند لاک به شی، محسوس اطلاق می‌شد. در سنت عقل‌گرایان همچون دکارت و کانت نیز در مورد ایده‌هایی به کار می‌رفت که در ذهن وجود داشت. در نتیجه پدیدار به اشیاء اطلاق می‌شود، آنگونه که برای ذهن ظاهر می‌شوند.

در فلسفه علم به فاکت‌های تجربی پیدمار می‌گویند.

در قرن نوزدهم معرفت‌شناسی و پدیدارشناسی نقطه عزیمت برای ساخت معرفت یا علم تلقی می‌شد. درنتیجه معنای کنونی پدیدار به چیزی گفته می‌شود که قابل مشاهده و در نتیجه قابل توضیح باشد. در همین قرن، برنتانو پدیدار را چیزی می‌دانست که در ذهن رخ دهد. پدیدارشناسی ذهنی افعال آگاهی‌اند و پدیدارشناسی فیزیکی به اشیاء خارج از ذهن اطلاق می‌شد: مانند رنگ و بو. از دیدگاه برنتانو پدیدارهای فیزیکی به‌صورت حیث التقاتی در افعال آگاهی وجود دارد یا پدیدارها چیزی‌هایی‌اند که ما به آن‌ها آگاهییم. هر چیزی که متعلق تجربه آگاهانه ما نیست مانند رویدادها، انسان‌ها و اشیاء، پدیدار تلقی می‌شوند. ولی پدیدارشناسی که امروزه با نام ادموند هوسرل شناخته می‌شود عبارت است از اینکه پدیدارها باید به‌عنوان محتوای التقاتی عینی اعمال ذهنی آگاهی شناخته شوند. در این‌صورت پدیدارشناسی مطالعه آگاهی به‌عنوان یک مجموعه پدیدارهای متضایف است. هگل برای تمیز داده‌های ذهنی از دو واژه یونانی «نؤنْزِیس» و «نؤنْما» استفاده می‌کند: این‌ها برگرفته از فعل نؤنْزِیس یونانی به معنی اندیشیدن، درک‌کردن و التقات‌داشتن است و «نؤنْز» که اسم معنای ذهن می‌دهد. هوسرل

درآمدی بر پدیدارشناسی تجربه و آگاهی

حسین مافی‌مقدم



فرآیند التقاتی آگاهی را «نؤنْزِیس» و محتوای ایده‌آل آن را «نؤنْما» می‌خواند. او تأکید می‌کند در هر دو معنی «نؤنْزِیس» و «نؤنْما» متعلق آگاهی با ویژگی حیث التقاتی مشخص می‌شوند. ازاین‌رو، پدیدارها یا شی، آنگونه که ظاهر می‌شود بدل به نؤنْما می‌شود یا به شی، چیزی که به آن التقات می‌شود. بنابراین از دیدگاه هوسرل پدیدارشناسی با روانشناسی و منطق تلفیق شده است. پدیدارشناسی، روانشناسی تحلیل یا توصیفی را بسط می‌دهد که در آن روانشناسی انواع فعالیت یا تجربه ذهنی یا اعمال آگاهی را تحلیل می‌کند. همچنین پدیدارشناسی بخش معاشناسی منطق را توسعه می‌دهد. در این بخش، منطق محتوای عینی آگاهی، تصورات، مفاهیم، تصاویر، قضایا و خلاصه معنای ایده‌آل انواع گوناگون را توصیف یا تحلیل می‌کند که برای محتوای حیث التقاتی به‌کار می‌روند. این محتواها از طریق اعمال آگاهی به اشتراک گذاشته می‌شوند و ازاین‌رو، معانی عینی و ایده‌آل‌اند. هوسرل به پیروی از بولزانو مخالف تحویل منطق به ریاضیات یا علم به روانشناسی محض بود. درنتیجه او پدیدارشناسی را از روانشناسی محض جدا می‌کند. سرانجام هوسرل پدیدارشناسی را مطالعه آگاهی بدون تحویل معانی عینی و قابل توجیه می‌داند. زیرا تجربه در رخدادهای صرف ذهنی سکنی دارد. معنی ایده‌آل، مۆنْور محرک حیث التقاتی اعمال آگاهی است.

اساساً پدیدارشناسی ساختار انواع گوناگون تجربه برگرفته از ادراک حسی، اندیشه، حافظه، تخیل، عاطفه، خواست و اراده را بررسی می‌کند که متعلق است به آگاهی حسّانی، تجسم عمل، فعالیت اجتماعی از جمله فعالیت زبانی. ساختار این تجربه‌ها متضمن چیزی است که هوسرل آن‌ها را «حیث التقاتی» می‌خواند. یعنی هدایت تجربه به سوی اشیاء در جهان، توصیف آگاهی مبنی بر اینکه آگاهی، آگاهی به چیزی است. همچنین از نظر پدیدارشناسی کلاسیک هوسرل، تجربه ما به‌سوی اشیاء، فقط از طریق مفاهیم خاص، اندیشه‌ها، تصورات و تصاویر هدایت می‌شود. این‌ها معنی یا مفهوم یک تجربه خاص را تشکیل می‌دهد و متمایزند از اشیایی که نمایان می‌شوند. سرانجام می‌دهند. ساختار حیث التقاتی آگاهی که در تفکر یا تحلیل می‌یابیم متضمن اشکال بیشتری از تجربه است. از این‌رو، پدیدارشناسی توصیف پیچیده‌ای از آگاهی زمانی- مکانی، توجّه، آگاهی به تجربه خودمان، خودآگاهی، خود در انحاء گوناگون، آگاهی افراد دیگر، فعالیت زبانی، تعامل اجتماعی و… به‌دست می‌دهد. سنت پدیدارشناسی بر روی شرایط ذهنی، عملی و اجتماعی تجربه متمرکز است. ساختار اساسی تجربه همان حیث التقاتی آن است. یعنی تجربه معطوف‌کردن محتوا و معنای اندیشه به شیء خاصی در جهان. تجربه

تن بی‌نور ستارگان

کریم میرزاده‌امری

آتجه امروزه در رابطه با «ستاره» شاهدیم، اولین بار

در فرهنگ ایران‌رخ داد. واژه/ کارکرد ستاره از بستر قبلی‌اش جدا شد تا در مقام یک استعاره، همان معنی / کارکرد را در بستری دیگر بازسازی کند.
پس بازیگران سینما بودندکه ستاره شدند. گفتمان کاپیتالیستی آمریکا، محتاج نیرویی از جنس ستاره بود تا هدایت‌گر مردمان در زمین بازار و کالا، در پاساژها باشد. پس همچون همیشه دست‌به‌کار بازسازی و مهندسی‌کردن نیروی اسطوره‌ای / کهن شد. آپاراتوس هالیوود فقط به تولید ستاره مشغول نبود، بلکه – مهم‌تر از آن – عامل تولید کهنه خاصی از انسان و زندگی نیز بود.
اینک با ستاره‌نامیدن بازیگران سینما، آن عملکرد هدایت‌گری، همچون امری پیشینی یا ضروری، از تن بی‌نور بازیگران مطالبه می‌شد و می‌شود. بازیگران سینما، و نیز خوانندگان، در مقام ستارگانی زمینی بودند که می‌بایست مردمان را به سوی اتوبوایی زمینی هدایت و راهنمایی می‌کردند. حداقل دو پرسش پیش می‌آید: ۱- چنین ستارگانی مردمان را به سمت چه اتوبوایی راهنمایی می‌کنند؟ ۲- سوزگانت مردمان در نسبت با چنین آپاراتوسی چه تغییری می‌کند؟

با استفاده از بصیرتی که فوکو در مقاله «نیچه، فرود، مارکس» در اختیار می‌گذارد، می‌توان نشانه‌هایی مبنی‌بر نفوذ گفتمان شباهت‌گرایی در اجتماع فعلی ایرانی ارائه داد. گفتمانی حاوی مولفه‌هایی چون هویت‌گرایی، مدرک‌رایی، اصل‌گرایی و… در بستر چنین گفتمانی است که بازیگر – البته اگر بواقع بتواند احرازکننده امر بازیگری باشد – و در سطحی دیگر تماشاگر، هدایت و راهنمایی می‌شود. این همان می‌انگارد. ازاین‌رو، نه او شکاف بین پرسونا/ شخصیت و پرسونالیتِه/ شخص را درمی‌یابد و نه مخاطب ماخلوبایی‌اش. و از آنجا که سوییهِ دیگر جان اجتماع ایرانی، اخلاقیات است، بازیگر خود را به درون موضع ستاره درخشان اخلاق چپاند، آنگاه به‌مثابه مربی سکولار، آدمیان را به نیکوکاری،

اندیشه

نه‌تنها شامل تجربه نسبتاً منفعلی مانند بینایی یا شنوایی است بلکه شامل تجربه‌فعال مانند رازرفتن و بازی‌کردن نیز می‌شود. تجربه‌های آگاهانه یک ویژگی منحصربه‌فرد دارند: ما آن‌ها را تجربه و از طریق آن‌ها زندگی می‌کنیم یا این تجربه‌ها را به‌کار می‌گیریم. این خصوصیت تجربی یا اول‌شخص جزء مهم طبیعت یا ساختار تجربه آگاهانه است مانند اینکه گفته می‌شود: من می‌بینم، فکر می‌کنم، می‌خواهم و … این خصوصیت هردوی خصوصیات پدیدارشناسانه یا هستی‌شناسانه را دربرمی‌گیرد.

حال این پرسش مطرح می‌شود: چگونه باید تجربه آگاهانه را مطالعه کرد؟ ما وقتی اشیاء گوناگون را تجربه می‌کنیم در مورد آن‌ها به تامل می‌پردازیم یعنی به آن‌ها از منظر اول‌شخص می‌نگریم (من می‌بینم). از این‌رو، در پدیدارشناسی از تجربه خاصی سخن می‌رود که آن را انجام می‌دهیم، مانند شنیدن یک آهنگ یا تماهای آفتاب. در واقع پدیدارشناسی درک و فهم تجربه‌هایی است که در زندگی‌مان مورد نیاز است. پدیدارشناسان کلاسیک بر اساس سه روش متمایز عمل می‌کنند: ۱- توضیح نوعی از تجربه که می‌توان آن را انجام داد. در این‌خصوص هوسرل و مِرلو- پوئنْتی از توصیف محض تجربه زندگی سخن می‌گویند. ۲- تفسیر نوعی از تجربه از طریق ارتباط آن با خصوصیت مربوط به زمینه تجربه. در این راستا هایدگر از هرمنوتیک یا هنر تاول در زمینه به‌ویژه در زمینه اجتماعی و زبانی می‌گوید. ۳- تحلیل صورت تجربه.
علاقه همه پدیدارشناسان تجزیه و تحلیل تجربه انسان است. این روش‌های سنتی در دهه‌های اخیر شاخه‌شاخه شد و در نتیجه روش‌های پدیدارشناسی گسترش یافت. ازجمله: ۴- در یک مدل معنایی- منطقی پدیدارشناسی، حقیقت شرایط برای یک نوع تفکر را معین می‌کنیم (مثلاً فکر می‌کنیم سگ گربه را تعقیب می‌کند). ۵- در پارادایم تجربی علوم اعصاب ادراکی آزمایش‌های تجربی را طراحی می‌کنیم که مایل به تأیید یا انکار جنبه‌های تجربه دارد. این سبک پدیدارشناسی عصبی فرض می‌کند که تجربه آگاهانه در فعالیت عصبی در تجسم عمل در محیط مناسب ریشه دارد یعنی آمیخته‌ای از پدیدارشناسی محض با علوم زیست‌شناسی و فیزیک است. وقتی سخن از تجربه آگاهانه به میان می‌آید، بدیهی است عنصر بنیادین آن آگاهی است ولی آیا این آگاهی از تجربه شامل نوعی از مشاهده درونی تجربه می‌شود؟ یعنی گوئی دو چیز را در آن واحد انجام می‌دهیم: تجربه و آگاهی از آن. پاسخ برنتانو استاد هوسرل منفی است و بر این باور است که یک چیز بیشتر انجام نمی‌شود. آیا آگاهی همان ادراک حسی در مرتبه بالاتر یا اندیشه درباره فعالیت ذهن است؟ یا آگاهی با ساختار درونی ذهن فرق دارد؟ (سارتر معتقد به این تفاوت است). چون آگاهی به تجربه که تعریف خصوصیت تجربه آگاهانه است، همان صفتی است که به اول شخص نسبت می‌دهیم. درنتیجه این خصوصیت زنده تجربه است که از اول‌شخص به‌دست می‌آید. از این‌رو، تجربه آگاهانه نقطه عزیمت پدیدارشناسی است. اما همانطور که هوسرل تأکید دارد تجربه طیف ضعیفی از آگاهی است و ما نسبت به اشیاء در حاشیه التقات آگاهی داریم، یعنی به‌صورت تلویحی به افق وسیعی از اشیاء در جهان اطراف خود آگاهی داریم، حتی هایدگر تأکید دارد که ما نسبت به فعالیت‌های خود که از سر عادت انجام می‌دهیم مانند خازندن صورت، سخن‌گفتن و امثال آن نوعی آگاهی ضمنی داریم و بسیاری از التقات ذهنی ما آگاهانه نیست ولی این امکان وجود دارد که تبدیل به التقاتی آگاهانه شود؛ مانند اینکه به فرآیند اندیشیدن یا احساس‌کردن التقات پیدا کنیم و نسبت به آن‌ها آگاه شویم.

منابع:
1- Bayne, T., and Montague, M., (eds.) (2011): Cognitive Phenomenology. Oxford and New York: Oxford University Press.
2- Dreyfus, H., with Hall, H. (eds.) (1982): Husserl, Intentionality and Cognitive Science. Cambridge, Massachusetts: MIT Press
3- Mohanty, J. N. (2008): The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development, New Haven and London: Yale University Press.
4- Moran, D. (2000): Introduction to Phenomenology. London and New York: Routledge.
5- Moran, D. (2005): Edmund Husserl: Founder of Phenomenology. Cambridge and Malden, Massachusetts: Polity Press.

آپاراتوس ستاره‌ساز سینما، مخاطب را – به گفته رولان بارت – به شیوه‌ای نارسیسیستی و این‌همان‌گرایانه، «به پرده سینما (و تلویزیون) می‌چسباند»، اما مسئله بر سر سرکنده‌شدن از پرده سینما و «ترک سالن سینما» است – نه البته به شیوه‌ای افلاطونی. مسئله بر سر فهم تصویربودگی تصویر است، و نیز اینکه همه‌چیز تصویر است و نه بازنمایی آن واقعیتی که ایزکتیوفستانه، در «آنجا» حضوری مشخص و متعین دارد. مهادت‌پردازی، شیوه‌ای ارتجاعی برای ارتباط

و… در چنین دقیقه‌ای، از سویی امر واقعی، همچون همیشه، امر نمادین آغشته به امر خیالی را شکاف می‌دهد و بی‌بینایی‌اش را اعلام می‌کند (شکاف میان من و پرسونا)، و از سوی دیگر گفتمان اخلاقیات، که هم برسراننده جایگاه ستارگی است و هم برسراننده سوزه‌هایی مسدود، ترک برمی‌دارد. سیطره مفهوم «چهره» بر جهان و اجتماع امروز، هم‌دست ستارگی و نشانه‌ای دیگر از پارادایم اخلاق‌زده است، پارادایمی که به تعبیر بدیو با قربانی/ شرّ قریه می‌شود. ستارگان سینما «چهره»‌های اجتماع کنونی‌اند. شیوه بودن/ آشکارگی انسان در عصر حاضر را می‌توان در چهره این موجودات بازخوانی کرد. نه صرفاً در طرز آرایش، که در خود شیوه گشودگی انسان در هستی، در آنچه بدن را متفاوت می‌کند. مفهوم لوپناسی «چهره»، با تمامی عمق و پیچیدگی‌اش، مفهومی است محدود/ مشروط به دیگری و اخلاقیات. چنانکه بدیو نشان می‌دهد، هیچ نسبتی میان حقیقت و اخلاق وجود ندارد. دلوز نیز چنین فهم فاقیست‌مابانه‌ای از چهره و سر را مورد نقد قرار داده بود. مفهوم چهره به «سیمّا» (visage) فروگاسته شده است، درحالی‌که «چهره» (face) شکل بودن من/ بدن من است در هستی، جایی که امر سیاسی و اخلاقی آغاز می‌شود. پوسترهای سینمای ماسلر ایران شامل هیچ عنصر و نیروی دیگر نیست جز چهره‌های برک‌کرده و سراسر اندر سی ستارگان در جنگ‌های خانوادگی. اما انسان موجودی است گشوده، بی‌چهره و چهره‌ساز، و این، آن چیزی است که تحت سیطره امپریالیستی چهره/ سیمّا، با حمایت آپاراتوس سینمای مسلط، به فراموشی سپرده شده است. منبع خنده چهره‌های ستارگان را باید در زنجوری مردمانی جست که با آنها سفر می‌گردند.

مردور

تجربه دینی در عصر جدید

در پی تحولاتی که در سده‌های گذشته به‌دست اندیشمندانی چون گالیله، کانت و هگل در علم و فلسفه و تفکر تاریخی صورت گرفت، باورهای کهن و اعتقادات جزمی فروریخت و نظامی نو پدید آمد. جزم‌های سنتی که از بین رفت، انسان تنها ماند و چاره‌ای نداشت جز اینکه به منابع و تدابیر خویش متوسل شود. در این شرایط ژرف‌ترین اعتقادات مردم، فلسفه زندگی آنان و صورت آگاهی مذهبی‌شان کاملاً متزلزل شد. در این میان موجی تازه برخاست و شماری از اندیشمندان از کیرکگور و نیچه تا فروید و یونگ و وینگشتاین تلاش کردند که مسیحیت را از باورهای انحصاری رها کنند. در این خصوص تحلیل‌ها و روایات بسیاری نوشته شده است ازجمله کتاب «دریای ایمان» اثر دان کیوبیت که ابتدا در سال ۱۳۸۸ با ترجمه حسن کامشاد از سوی نشر طرح نو منتشر شده بود و به‌تازگی از سوی نشر فرهنگ جاوید تجدید چاپ شده است. او در کتاب خود می‌کوشد نشان دهد چگونه با وجود رشد دانش جدید، دیگر اعتقادات جزمی نتیجه‌ای ندارد و تفکر انتقادی عصر روشنگری، سرآغاز شالوده‌شکنی آن بوده است. نویسنده نخست می‌کوشد نشان دهد چگونه در قرن نوزدهم امور دنیوی اصالت و گسترش یافته‌اند و دین در مقابل این امواج سهمگین چطور پایداری کرده و سپس در پی آن است نشان دهد چگونه طرز فکر ریاضیاتی موجب شد آخرین بقایای اعتقاد به پیشرفت یا اعتقاد به نوعی مشیت اخلاقی در جهان از بین برود. کیوبیت از نواندیشان مشهور و پرکار مسیحی است. او هم کشیش است و هم مدرس آکادمیک فلسفه دینی. او در ۱۹۷۳



دربای ایمان
دان کیوبیت
ترجمه: حسن کامشاد
ناشر: فرهنگ جاوید
قیمت: ۳۵٬۰۰۰ تومان

مجموعه‌ای تلویزیونی ساخت با عنوان «آماده برای شنیدن سؤال» و سپس در سال ۱۹۷۷ مجموعه‌ای با نام «عیسا» و در سال ۱۹۸۴ نیز مجموعه‌ای به نام «دریای ایمان» ساخت که نامش را در بریتانیا بر سر زبان‌ها انداخت.

کتاب حاضر حاصل مجموعه سوم اوست. او در این کتاب برداشتی امروزی از دین ارائه می‌دهد و نظامی نو بنا می‌کند. او بر این باور است که برای بنانهادن ایمانی منطق با باورهای دنیاگرایانه باید از تمام جهان‌بینی سنتی دست کشید. فرایند تدریجی دنیازایی، نفوذ علم، تأثیر نقد دینی و تاریخی، گرایش هرچه بیشتر به جهان‌بینی انسان‌مدار و برخورد با ادیان دیگر از جمله مفاهیمی است که کیوبیت با آن‌ها جهان خاص خود را بنا می‌نهد. از این‌رو، کتاب حاضر تلاشی است برای تبیین گام‌به‌گام آنچه در این مسیر روی داده و صورت‌های تازه‌ای که در شرف روی‌دادن است. نویسنده به واقع‌گرایی دینی انتقاد می‌کند و نشان می‌دهد دین بیشتر عملی است تا نظری. او برای اثبات گزاره‌های خود به توضیح روش تاریخی نفوذ علم در جهان غرب می‌پردازد و از تأثیر تخریبی دانش نو بر جهان‌بینی دینی و ارزش‌های سنتی می‌گوید. کیوبیت در کتاب خود در پی آن است تا نشان دهد چگونه با وجود رشد دانش جدید، اعتقادات جزمی دیگر حاصلی ندارد و تفکر انتقادی عصر روشنگری، سرآغاز شالوده‌شکنی آن بوده است.

بررسی

همچنان آلتوسر: سرمایه‌داری هنوز وجود دارد

لویی آلتوسر یکی از شناخته‌شده‌ترین فیلسوفان قرن بیستم بود. او یکی از مقامات ارشد آکادمیک حزب کمونیست فرانسه بود و کوشید به خطراتی پاسخ دهد که به زعم او بنیان‌های نظری مارکسیسم را تهدید می‌کرد: از جمله مارکسیسم اومانیستی و مکتب فرانکفورت. او به‌عنوان مارکسیستی ساختارگرا، مفهوم ایدئولوژی را از اندیشه مارکس وام گرفت و نظریه خود را بر آن بنا کرد. آلتوسر با کمک آرای مارکس نشان داد که هر نظام اجتماعی برای بقا ناگزیر از بازتولید شرایط و روابط تولید است. به این معنا که هر صورت‌بندی اجتماعی باید شرایط تولید خودش را به عبارت دیگر، نیروهای تولید و روابط تولیدی موجود را بازتولید کند. آلتوسر بازتولید روابط تولید را از بازتولید نیروهای تولیدی جدا کرد و نهادهای دولت را به دستگاه‌های سرکوبگر و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت تقسیم کرد. به‌تازگی کتابی با عنوان «علم و ایدئولوژی» به کوشش و ترجمه مجید مددی از سوی انتشارات نیلوفر منتشر شده که حاصل مجموعه‌ای از مقالات به‌مقوّمی مواجه می‌شود که در مارکسیسم سنتی در قالب احزاب کمونیست و گروه‌های مارکسیستی کمتر بدان اشاره شده است؛ علم تاریخ- آلتوسر بر این باور بود که با کشف «قاره تاریخ» علم تاریخ پدید آمد که چون بر علم دیگری فلسفه خود را بنیان می‌نهد، بنابراین می‌توان «ماتریالیسم تاریخی» را علم تاریخ و «ماتریالیسم دیالکتیکی» را فلسفه مارکسیستی دانست که توضیح‌دهنده و تکمیل‌کننده علم تاریخ است و در مجموع جهان‌بینی مارکسیستی را به وجود می‌آوردند. مترجم و گردآورنده کتاب حاضر می‌کوشد اهمیت این کتاب را طر این پرسش برجسته کند که چرا آلتوسر؟ «به‌دلیل وجود سرمایه‌داری».

آلتوسر با خواش آثار دوره مارکس به این نتیجه می‌رسد که اندیشه مارکس استمرار نداشته و در آن گسستی ایجاد شده که او آن «گسست معرفت‌شناختی» نامید، گسستی که موجب شد مارکس به‌طور کامل از پیشینه هگلی خود جدا شود و با رسیدن به علم دست به تحریر آثاری بزند که با آثار دوران جوانی‌اش همخوانی نداشت. آلتوسر آثار این دوران مارکس را ایده‌آلیستی/اومانیستی می‌خواند. او با بیان اینکه آثار دوره جوانی مارکس ارزش علمی ندارند تأکید کرد نمی‌توانند به‌عنوان نظریه علمی مارکسیستی به‌عنوان سلاحی در خدمت «عمل درستی سیاسی» برای تغییر قرار بگیرند. چون در نظرش «تنها نظریه علمی مارکسیستی» است که می‌تواند عمل دولت سیاسی را تضمین کند. آلتوسر برای تبیین نظریه علمی مارکسیستی اقدام به دوره‌بندی آثار مارکس کرد و با این عمل نشان داد که تنها آثار دوران یختگی مارکس است که ارزش علمی دارد و سلاح کارایی برای مبارزه طبقه کارگر علیه نظام سرمایه‌داری است. او آثار مارکس را به نوشته‌های اولیه (۱۸۴۴-۱۸۴۰)، دوره گسست (۱۸۴۵)، دوره گذار (۱۸۴۵-۱۸۴۵) و سرانجام دوره بلوغ و یختگی (۱۸۵۷-۱۸۸۴) طبقه‌بندی کرد. «بر اساس این دوره‌بندی، آلتوسر اعلام می‌کند که نوشته‌های اولیه مارکس غیرعلمی، ایدئولوژیک و اومانیستی است، آثاری که از لحاظ سیاسی معتقد به آرمان و هدف کمونیسم است، ولی ناتوان از بیان روشنگرانه و صریح شالوده



علمی حرکت و جنبش کمونیستی.» (ص ۶۹) شارحان آلتوسر بر این باورند که دلیل تأکید او بر گسست معرف‌شناختی و در نتیجه آن کشف علمی برای نجات مارکسیسم از انحراف ایدئولوژیک و آثار مارکس از تحریف ایدئولوژیک بود. برای همین منظور در کتاب حاضر در کنار ترجمه برخی از مقالات آلتوسر در این زمینه، بخش‌هایی از «ایدئولوژی آلمانی» و «دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴» نیز ترجمه شده است. از جمله متون آلتوسر که در کتاب حاضر آمده می‌توان به بخش‌هایی از «جستارهایی در خودسنجی»، «در دفاع از مارکس»، «لنین و فلسفه»، «درباره مارکسیسم» و «بیشگفتاری بر جلد اول کاپیتال» در کنار نامه‌هایی به ژاک لکان و آندره دپره و مصاحبه ماریا آنتونیو ماچیوچ با آلتوسر اشاره کرد.

یکی از مهم‌ترین ترس‌نوشته‌های آلتوسر در کتاب حاضر مقاله «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» از کتاب «لنین و فلسفه» است که مترجم آن را دلیل اصلی تدوین و گردآوری این کتاب عنوان می‌کند. آلتوسر پس از اشاره به این گفته مارکس، «اگر در نظام اجتماعی هم‌زمان با تولید شرایط تولید بازتولید نشوند، آن نظام اجتماعی یک‌سال هم دوام نخواهد آورد»؛ که در نتیجه شرط نهایی تولید همانا بازتولید شرایط تولید است؛ می‌گوید: حال اگر این بازتولید شرایط تولید پیشین را فراهم آورد، «بازتولید ساده» است و چنانچه این شرایط را بسط دهد «بازتولید گسترده» است. (ص ۳۱۷) آلتوسر نشان می‌دهد که مارکس هر جامعه‌ای را متشکل از سطح و وجوهی در نظر می‌گیرد که بر پایه تعیین‌کنندگی ویژه‌ای به‌هم متصل شده‌اند. این سطوح عبارتند از زیرساخت یا بنیان اقتصادی (یعنی وحدت نیروهای تولید و روابط تولید) و روساخت که خود دارای دو وجه است: وجه حقوقی- سیاسی (حقوق و دولت) و ایدئولوژی (اعم از ایدئولوژی‌های مختلف مذهبی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و غیره)، که گویای تفاوت اساسی میان مارکس و هگل است.

اما در نظر آلتوسر شاخص تأثیر این طبقات چنین است: ۱- استقلال نسبی روساخت نسبت به زیرساخت ۲- عمل متقابل روساخت بر زیرساخت. آلتوسر بر آن است که درک و دریافت ویژگی اساسی ماهیت روساخت تنها با حرکت از دیدگاه بازتولید ممکن است. او بیان اینکه باید میان «قدرت دولت» و «دستگاه دولت» فرق گذاشت به واقعیت دیگری توجه می‌کند. او معتقد است که اگر چه دستگاه ایدئولوژیک مشابه دستگاه دولت است، ولی همچنان متمایز از آن است و این واقعیت برحسب نظریه نوآورانه او در وجود دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت قرار دارد. او بر این نکته تأکید کرد که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت با دستگاه‌های دولت نظیر ارتش، پلیس، دادگاه‌ها و زندان یکی نیستند. این دستگاه‌ها عبارتند از: مذهبی (نظام کلیسا)، آموزشی (نظام مدارس، آموزشگاه‌های دولتی، عمومی و خصوصی مختلف)، خانواده و نهادهای تربیتی مختلف، حقوقی، سیاسی (احزاب و سازمان‌های مختلف سیاسی)، سندیکایی (اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های صنفی)، خبری (رسانه‌ها) و فرهنگی (ادبیات، هنر، ورزش و غیره). در نظر آلتوسر این شبکه عظیم در خدمت نظام سیاسی است.