



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ No. 22/ spring 2018

پژوهش‌های فلسفی

فصلنامه علمی-پژوهشی

سال ۱۲ / شماره ۲۲ / بهار ۱۳۹۷

واکاوی نسبت میان آگاهی و سوژه در اندیشه سیاسی لویی آلتوسر*

محمد نژادایران**

عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، واحد رباط کریم، دانشگاه آزاد اسلامی، رباط کریم، ایران.

چکیده

آلتوسر برجسته‌ترین نظریه‌پرداز مارکسیسم ساختارگرای فرانسوی و پیشگام نقد تفاسیر هگلی از مارکس تلقی می‌شود که چارچوب نظریه وی پیچیده‌ترین برداشت از ساختار اجتماعی را ترسیم می‌کند. آلتوسر با نقد سوژه خودبنیاد به عنوان مبنای معرفت‌شناسی مدرنیته و تفسیر آن به عنوان یک تصویر ایدئولوژیک از انسان توانست از این مفهوم مهم سنت فکری روشنگری اعتبارزدایی کند. او با بازخوانی آثار متأخر مارکس نشان داد که مساله اصلی تفکر مارکس برخلاف ادعای مارکسیست‌های انسان‌گرا تبدیل طبقه پرولتاریا به عنوان سوژه انضمامی تاریخ‌ساز نبود؛ بلکه اهمیت کار نظری مارکس در تولید یک مساله جدید یعنی تاریخ به عنوان یک واقعیت مادی مستقل از اراده و آگاهی انسانی بوده است. دستاورد ابداع مارکس در حوزه مباحث نظری جدید ارائه یک صورت‌بندی ماتریالیستی از تاریخ زندگی جمعی بشر بود و مهم‌ترین پیامد این ابداع از نظر آلتوسر این بود که مفهوم سوژه از محوریت تفکر مدرن خارج شد. تلاش آلتوسر برای جدایی میان آگاهی و سوژه، به تحول اساسی در ساختارگرایی مارکسیستی منجر شد. آلتوسر سعی داشت تا نشان دهد که انسان کنش‌گر تاریخ و تعیین‌کننده مسیر آن نیست و اساساً تاریخ بیش از آنکه محصول اراده و آگاهی سوژکتیو و کنش متقابل باشد، برآیند استقلال نسبی ساختارهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک است که تعیین‌کننده صورت‌بندی اجتماعی تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: آگاهی، سوژه، ایدئولوژی، گسست، پروبلماتیک، ساختارگرایی

تاریخ نهایی: ۹۵/۸/۳

* تاریخ وصول: ۹۵/۶/۱۷

** E-mail: M.nezhadiran@iaumalard.ac.ir

مقدمه

سوژه دکارتی و ادراک استعلایی کانتی مبنای معرفت‌شناختی تفکرات مدرن تلقی می‌شود. بررسی سیر تحول مفهوم سوژه از دکارت تا هگل و پس از هگل به خوبی نشان می‌دهد که مبنای نظری مدرنیته تا چه اندازه با انگاره سوژکتیو پیوند یافته است. اغلب جریان‌های فکری عصر حاضر مبنای معرفت‌شناختی خود را در نسبت سلبی یا ایجابی با مفهوم سوژه تعریف می‌کنند. در واقع هویت بنیادین تفکرات جدید در نسبتی است که میان مبنای معرفت‌شناختی آنها با سوژه مدرن ایجاد می‌شود. هر تفکری در این بستر فکری یا به دنبال احیای صورت جدیدی از انگاره سوژکتیو است و یا تلاش دارد تا با نقد بنیادین آن امکان جدیدی برای خود تعریف کند. این مساله به خوبی اهمیت و جایگاه مفهوم سوژه را در اندیشه فلسفی و اجتماعی معاصر نشان می‌دهد.

اندیشه آلتوسر هم در واکنش به رواج تفسیرهای اومانستی و اراده‌گرایانه از آثار مارکس که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در فرانسه پس از انتشار ترجمه دست‌نوشته‌های فلسفی مارکس در فرانسه ایجاد شده بود، شکل گرفت. بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان مارکسیسم فرانسوی نظیر ژان پل سارتر، موریس مرلوپوتی، پیر بیگو، امانوئل مونیه و ژان لاکروا و... با بازگشت به آثار جوانی مارکس و تفسیر انسان‌محور از کار وی به ارائه تصویر سوژکتیو و اراده‌گرایانه از آثار مارکس پرداختند. آلتوسر در پی آن بود تا در بازخوانی میراث فکری مارکس نشان دهد که وی از ۱۸۴۵ با یک گسست معرفت‌شناختی در تفکرات خود از ریشه‌های اومانستی و هگلی تفکر دوره جوانی‌اش فاصله گرفته است. به زعم وی آنچه مارکس در کتاب‌های *ایدئولوژی آلمانی* و *ترهائی دربارۀ فوئرباخ* طرح کرد و در مهم‌ترین اثر خود کتاب *سرمایه* آن را تکمیل کرد همین گذار از سنت آگاهی سوژکتیو مدرن به سنت ماتریالیسم تاریخی است.

مبنای کار نظری آلتوسر بر سوژه‌زدایی از آثار متأخر مارکس مبتنی بود. وی را باید پایه‌گذار شکل جدیدی از ساختارگرایی مارکسیستی تلقی کرد که هم با ماتریالیسم خطی و تک عاملی مارکسیسم ارتدکس تفاوت‌های بنیادین داشت و هم مبتنی بر نقد خوانش هگلی مارکسیسم فلسفی و اومانستی از میراث فکری مارکس بود. آلتوسر با استفاده از مفهوم پروپلماتیک سعی داشت تا نشان دهد که مساله اصلی نظام فکری مارکس برخلاف هگل، آگاهی تاریخی نیست؛ بلکه تحلیل صورت‌بندی‌های اجتماعی بر اساس مناسبات و ساختارهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک است. آلتوسر معتقد است که مارکس با گسستن از پروپلماتیک هگلی توانست پروپلماتیک نوینی را بنا نهد که بر ماتریالیسم تاریخی مبتنی بود و به تولید یک علم واقعی تاریخ منجر شد. اهمیت اندیشه آلتوسر در بازخوانی میراث فکری مارکس به سنت فکری مارکسیسم فرانسوی منحصر باقی نماند؛ بلکه وی را باید پیشگام جریانی تلقی کرد که با نقد سوژه مدرن شرایط امکان‌های جدیدی را برای تفکر انتقادی فراهم کردند. اهمیت رویکرد آلتوسر در نقد سوژه مدرن تا حدود زیادی در اثرگذاری وی بر جریان‌های پسا‌ساختارگرایی فرانسوی و پست‌مارکسیست‌هایی که اغلب با عنوان پست‌مدرن شناخته می‌شوند، به خوبی مشهود است.

اغلب اندیشمندان پسا‌ساختارگرا نظیر فوکو، لیوتار، بودریار، دریدا، دلوز و حتی پسامارکسیست‌هایی نظیر ژیک، لاکلاو، موفه و... در صورت‌بندی مبنای اساسی تفکراتشان در نقد سوژه دکارتی متأثر از رویکرد

آلتوسر به سنت آگاهی سوژکتیو هستند. بی‌شک سوژه‌زدایی آلتوسر از مارکسیسم فرانسوی الهام‌بخش بسیاری از تفکرات چپ‌گرای مارکسیستی و پسامارکسیستی بود.

پیدایش و تکوین سوژه در فلسفه مدرن

اهمیت مفهوم سوژه در سنت فکری مدرن به رنه دکارت فیلسوف فرانسوی باز می‌گردد. دکارت پایه‌گذار سوژه‌خوبنیاد است و در کتاب *گفتار در روش قضیه کوگیتو* را اولین اصل فلسفی می‌نامد. وی می‌نویسد:

ولیکن همان دم برخوردارم به این که در همان هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پابرجاست که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم (دکارت، ۱۳۷۲: ۲۴۴).

دکارت «من» انسانی را یگانه موجود حقیقی و به تلقی خودش، یقینی، و سایر موجودات را در حکم «ابژه» برای این یگانه «سوژه» به کار می‌برد که مبتنی به «سوژه» هستند. در دوره جدید، انسان و حقیقت ذات او به فاعل ادراک تبدیل شده و ماهیت او به ماهیت جدیدی تغییر می‌کند؛ یعنی ذات او متحول شده و به صورت فاعل ادراک درمی‌آید. او در مرکز جهان است و همه چیز به تبع او، به خواست او و برای او تعیین می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

هیوم با رد دیدگاه دکارت که «من» (سوژه) را جوهری مستقل از محتوا و ادراکاتش می‌دانست آن را به مجموعه رخدادهای روان‌شناختی فروکاست. این رخدادها یا همان ادراکات که من را شکل می‌دهد امری ذره‌ای و در تکاپوی دایمی هستند بنابراین نمی‌توان من ثابتی را تصور کرد. هیوم در کتاب *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی* به دنبال دستیابی به مرکز همه علوم «من» بود؛ اما در این هدف ناکام ماند و تنها سوژه‌ای بدون هرگونه ساختار ثابت و ضروری نسبیش شد (Hume, 1983:3).

کانت برای رهایی از مشکل عدم ثابت و ضرورت در ساختار شناخت که نظام هیومی دچار آن بود رویکرد جدیدی را نسبت به مفهوم سوژه در پیش گرفت. از دید کانت «من» ابژه شناخت نیست بلکه سوژه‌ای استعلایی است که شرط بنیادین و اصلی شناخت بوده و هویتی شناخت‌شناسانه دارد. کانت می‌کوشد علم را بر محور ساختارهای درونی «من» تبیین نماید. ویژگی مهم سوژه در تفکر کانت، وحدت آن است که بر محور انسجام بخشی به محتوای تجربه‌های حسی شناخته می‌شود. این وحدت بخشی کانتی به معنای ترکیب محتوای شناختی از هم گسیخته، مهم‌ترین کارکرد «سوژه استعلایی» است. کانت خودآگاهی و سوژه را ترکیب محتوای متکثر در یک شناخت واحد می‌داند. مراد از خودآگاهی این نیست که گویی من استعلایی واجد هویت و جوهری است که از رهگذر حضور خویش نزد خویش به آن آگاهی می‌یابد بلکه مقصود کانت، آگاهی به حیثیت سوژکتیویته ابژه است (Smith, 1996:251 Kemp). کانت معتقد بود که «سوژه» به جهت وجود انسانی خویش، در حصول شهود خود، وابسته به دیگری بوده، و به سبب این وابستگی و عدم اتکای به خویش، نمی‌تواند ابژه شناخت را با شهود عقلانی حاضر کند و شناخت برای

سوژه تا جایی ممکن است که مبتنی بر امور بیرونی (ابژه) باش (Kant, 1998: 191-192). هگل این ادعای کانت که «سوژه» زمینه تعیین بخشی مفاهیم است را می‌پذیرد. و معتقد است که:

اگر قرار بود پیشرفتی واقعی در فلسفه تحقق پذیرد، لازم بود که سمت و سوی تفکر به جنبه‌ی صوری «من» و آگاهی‌به، معطوف شود، یعنی، به ارجاع انتزاعی یک آگاهی سوژکتیو به یک ابژه، و به این طریق مسیر شناخت صورت نامتناهی، یعنی مفهوم گشوده شود (Hegel, 2010: 42).

مفهوم سوژه نزد کانت با آنکه معطوف به وجودی بیرون از خود است اما همچنان مفهومی فردی بوده و بیشتر ناظر به یک درک شخصی از خود است. به همین دلیل هم کانت تمایزی میان آگاهی و خودآگاهی قایل نمی‌شود. اما هگل خودآگاهی را از آن سوژه به مفهوم فردی آن که در انزوای خویش از اشخاص دیگر، بی‌هیچ مراوده، به خود می‌اندیشد؛ نمی‌داند. مساله اصلی نظام فلسفی هگل تمایز میان آگاهی و خودآگاهی است. هگل معتقد است که آگاهی عبارت است از رابطه میان سوژه با یک ابژه، در حالی که خودآگاهی در بستر رابطه یک سوژه با سوژه‌ای دیگر پدید می‌آید. در اندیشه هگل خودآگاهی صرفاً در نتیجه به رسمیت شناختن از سوی دیگری به وجود می‌آید. به زعم وی:

خودآگاهی برای خود و در خود هنگامی، و به واسطه این واقعیت، وجود دارد که همچنین برای دیگری وجود داشته باشد؛ یعنی، فقط در تصدیق شدن توسط دیگری وجود دارد (Hegel, 1977: 111).

در فلسفه هگل سوژه آگاه فقط در تعامل با غیر نسبت بدان آگاهی می‌یابد در عین حال صرفاً از همین رهگذر است که آگاهی‌اش را از خود به مثابه چیزی از کل به دست می‌آورد. در نظام هگلی، خودآگاهی دست کم با واقع شدن در «فضای اجتماعی» است که پدید می‌آید. هگل به فلسفه دکارت به عنوان مرحله‌ای در گسترش اصالت معنای مطلق نگرسته و از دکارت به عنوان بنیانگذار حقیقی فلسفه جدید ستایش نموده است. در فلسفه هگل، ایمان به قدرت فلسفه نظری ناب‌ترین و باشکوه‌ترین شرح و بیان خود را یافته و جهان و تاریخ بشری جز فرامودی عینی از عقل آفریننده نمی‌باشد. کار فلسفه به زعم هگل، باز ساختن زندگانی مطلق یا روح است؛ یعنی فلسفه باید ساختار پویایی عقلانی و فرایند غایت‌مند یا جنبش عقل کیهانی را در طبیعت و در سپهر روح انسانی به طور نظام‌مند نشان دهد (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹: ۶۳۳).

سوژه و آگاهی تاریخی

آگاهی سوژکتیو اساسی‌ترین تز فلسفه مدرن است که در رویکرد هگل به تاریخ به نهایت خود می‌رسد. در واقع فلسفه مدرن از دکارت تا هگل و حتی در سنت پدیدارشناسی چیزی جز تشریح نسبت میان هستی و آگاهی با محوریت سوژه نیست. اوج این رویکرد در نظام فلسفی هگل متجلی می‌شود که در آن هستی به آگاهی و تعیین آگاهی فرو کاسته می‌شود. هانری لوفور جامعه‌شناس مارکسیست فرانسوی در تشریح نسبت سوژه و آگاهی تاریخی در فلسفه هگل معتقد است که:

هگل آگاهی را به جای انسان قرار داد و کل واقعیت انسانی را با آگاهی جایگزین کرد که خود می‌شناخت. وی به جای آنکه آگاهی را به آگاهی انسان واقعی که در کل جهان واقعی زندگی می‌کند تبدیل کند، انسان را به انسان آگاهی تبدیل کرد. آگاهی که خود از انسان جدا می‌شود و به شکل هستی صرفاً بیرونی در می‌آید (لوفور، ۱۳۹۳: ۱۰۰).

مارکوزه در کتاب *خرد و انقلاب* در تفسیر نسبت میان ذهن و عین در فلسفه هگل بر این نظر است که فلسفه هگل تعارض معرفت‌شناختی مرسوم سوژه و ابژه را به گونه‌ی بازتاب یک تعارض تاریخی معین، نشان می‌دهد. شناخت نخست به گونه‌ی یک چیز خواسته شده و نمایان می‌شود، چیزی که باید برای برآوردن یک نیاز بشری به کار گرفته و اختصاص داده شود. شناخته، طی اختصاص یافتن، به صورت «دیگربودگی» انسان، آشکار می‌گردد. انسان هنگامی که به معلومات و دانسته‌های خواسته شده و کار خود می‌پردازد، با خودش نیست، بلکه وابسته به یک قدرت خارجی است. تحول به فراسوی این مرحله از رابطه آگاهی و جهان‌عینی، یک فرایند اجتماعی است. این فرایند نخست به بیگانگی تام آگاهی می‌انجامد؛ انسان تحت چیرگی چیزهایی که خودش ساخته است، در می‌آید. از این روی، تحقق خرد، به معنی توفیق بر این بیگانگی است، یعنی استقرار وضعی که در آن، سوژه در همه شناخته‌هایش، خودش را می‌شناسد و در اختیار دارد (مارکوزه، ۱۳۶۷: ۲۶۹-۲۶۸). مارکوزه نظر هگل درخصوص نقش انسان به عنوان سوژه تاریخ‌ساز را در عبور از هستی طبیعی انسان به هستی اجتماعی که مستلزم شکل‌گیری یک آگاهی کلیت یافته است را چنین تفسیر می‌کند که:

انسان به عنوان یک هستی طبیعی، محدود به شرایط جزئی است. او در این زمان یا مکان و یا در زمان و مکان دیگر زاییده می‌شود، و عضو این ملت یا آن ملت است و ناچار به سهمیم بودن در سرنوشت آن کل جزئی است که بدان تعلق دارد. اما با این همه، انسان اساساً یک شناسای اندیشنده (سوژه) است و چنانکه می‌دانیم اندیشه، کلیت را می‌سازد. اندیشه انسان‌ها را به فراسوی تعیین‌های جزئی‌شان می‌برد و نیز از انواع چیزهای خارجی، میانجی برای تحول سوژه، برمی‌سازد (همان، ۲۳۷).

مارکس در بیان رابطه واقعیت و آگاهی در فلسفه هگل، در کتاب *خانواده مقدس اسلوب فلسفی هگل* را مورد نقد قرار داده است. به زعم وی، هگل انسان را انسان آگاه معرفی می‌کند. او آگاهی را آگاهی انسانی، یعنی انسان واقعی و انسانی که در دنیا عینی واقعی و تحت تاثیر دنیا زندگی می‌کند، معرفی می‌نماید. او جهان را بر روی سرخود بنیاد گذاشته است (Marx & Engels, 1959: 254). مارکس روش خود را متفاوت از روش هگل می‌داند و در معرفی آن می‌گوید:

اسلوب دیالکتیک من نه تنها از بیخ با اسلوب هگلی تفاوت دارد، بلکه درست نقطه مقابل آن است. در نظر هگل فرایند تفکر که حتی وی آن را تحت نام ایده به شخصیت مستقلی مبدل کرده، واقعیت است و در واقع خود مظهر خارجی پروسه نفس بشمار آمده است. به نظر من به عکس فرایند تفکر به غیر از انتقال و استقرار

فرایند مادی در دماغ انسان چیز دیگری نیست (مارکس، ۱۳۷۸: ۷۹).

مارکس معتقد بود که آگاهی فاقد هستی مستقل بوده و وابسته به ماده‌ای است که به طور فزاینده در حال تغییر است. روند آگاهی از ساده به مرکب می‌رسد و با روند تغییر تاریخی خود واقعیت منطبق است (مارکس، ۱۳۷۵: ۲۹). مارکس ضمن پذیرش رابطه آگاهی و واقعیت عینی تفسیری متضاد با دستگاه فلسفی هگل ارائه می‌دهد. وی در تحلیل نقش انسان به عنوان سوژه تاریخ‌ساز در کتاب *هجدهم برومرلویی بنایارت* به صراحت می‌گوید:

انسان‌ها تاریخ‌شان را می‌سازند، ولی نه آن‌چنان که خودشان دوست دارند، آن‌ها تاریخ را تحت شرایط دلخواه‌شان نمی‌سازند، بلکه تحت شرایطی این کار را انجام می‌دهند که مستقیماً در برابر آنها وجود داشته و از گذشته به آنها انتقال یافته است (مارکس، ۱۳۴۷: ۲۳).

مارکس معتقد است که انسان‌ها در ساخت حیات اجتماعی خود با روابط مشخصی درگیر می‌شوند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از اراده آنها است، روابط تولیدی که به مرحله‌ای مشخص از تکوین نیروهای مادی تولیدکننده آنها مرتبط می‌شود. این روابط تولید در کل سازنده ساختار اقتصادی جامعه و اساس آن است، بنیانی که براساس آن رونمای سیاسی و حقوقی شکل می‌گیرد و شکل‌های مشخصی از آگاهی جمعی به آن مربوط می‌شود. شیوه تولید زندگی مادی شرط کلی برای پیدایش روند زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری است. آگاهی انسان‌ها هستی‌شان را تعیین نمی‌کند، برعکس، هستی اجتماعی آنان تعیین‌کننده آگاهی‌شان است.

مارکس معتقد بود که انسان‌ها، در تولید هستی خویش، به ناچار به روابطی معین وارد می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست. این رویکرد مارکس به شکل اساسی با سنت سوپرناتو تفکر مدرن تفاوت دارد. در واقع مارکس با اعتبار بخشی به ساختارها و روابط تولید، از تاریخ عاملیت‌زدایی می‌کند. البته روابطی که مارکس از آنها با عنوان مناسبات تولید در جامعه یاد می‌کند نفی‌کننده نقش انسان در تاریخ نیست بلکه محوریت اراده انسانی را به عنوان مفهومی انتزاعی در تعیین سرنوشت تاریخی مورد چالش قرار می‌دهد. پس از مارکس، در میان متفکران مارکسیست اروپایی در تفسیر انگاره‌های مارکس درباره «سوژه» اختلاف نظرهای اساسی شکل گرفت. از یکسو جریان مارکسیسم فلسفی و نمایندگان آن کارل کرش و لوکاچ و مارکسیست‌های مکتب فرانکفورت تلاش کردند تا با احیاء میراث فلسفی هگل در تفسیر مارکس به تقابل با مارکسیست‌های ارتدوکس بپردازند و جریان مارکسیسم اگزیستانسیالیست فرانسوی و نمایندگان آن سارتر و مرلوپونتی با رویکرد پدیدارشناسانه میراث فکری مارکس را مورد بازخوانی اومانستی قرار دادند که پیامد این رویکردها تمرکز بر مفهوم آگاهی در انگاره‌های مارکس بود.

لوکاچ در کتاب مهم و تاثیرگذار خود *تاریخ و آگاهی طبقاتی* با تمرکز بر مفهوم آگاهی طبقاتی مارکس، طبقه پرولتاریا را به عنوان سوژه تاریخ‌ساز تلقی می‌کند و معتقد است که پرولتاریا به مثابه یک طبقه، بدون سرنگون کردن جامعه طبقاتی نمی‌تواند آزاد شود. به همین دلیل، آگاهی‌اش به عنوان آخرین آگاهی طبقاتی تاریخ بشریت، بایستی در آن واحد هم طبیعت اجتماع را عریان کند و هم این که مدام امتزاج سوژه و ابژه

را درونی کند (70 Lukacs, 1971). از سوی دیگر، جریان مارکسیست ساختارگرای فرانسوی و در راس آن لویی آلتوسر به خوانشی کاملاً متفاوت از مارکس و بخصوص آثار متأخر وی می‌پردازد. آلتوسر با تمرکز بر کتاب سرمایه به عنوان مهم‌ترین اثر فکری مارکس که در اوج دوران پختگی فکری وی نگاشته شده معتقد است که مارکس در این اثر رویکردی کاملاً ماتریالیستی و ضداومانیستی داشته و دارای یک گسست معرفت‌شناختی از سنت سوژکتیویته اروپایی و فلسفه هگلی است.

آلتوسر معتقد بود که تاریخ فرایندی بدون سوژه و هدف است. و هرگونه تغییری در تاریخ به صورت پیامد انباشته شدن تضادهای ساختاری روی می‌دهد. تلقی مردم از خود به عنوان عاملان شرکت‌کننده در مبارزات تاریخی واقعیت ندارد، بلکه محصول شکل‌گرفتن آنها از رهگذر ایدئولوژی در قالب سوژه‌هایی است که با توهم خود سازگاری و استقلال خویش بر ساخته می‌شود (کالینیکوس، ۱۳۹۲: ۶۲).

ایدئولوژی و وضعیت سوژه

آلتوسر خوانش‌های سوژه‌محور از مارکسیسم را ایدئولوژیک می‌دانست و بر این باور بود که همه این خوانش‌ها باید کنار گذاشته شود. او نیز به شیوه ژاک لاکان که بازگشتی به فروید داشت و یک خوانش ضد سوژکتیو به روانکاوی فروید را ایجاد کرد، در صدد بازخوانی مجدد مارکس برآمد تا مارکس را از رهیافت‌های سوژه‌محور ایدئولوژیک جدا کند. آلتوسر برای مرکز‌دایی از سوژه، از روان‌کاوی فروید و لاکان استفاده کرد. وی فروید را نیز نظیر نیچه و مارکس فرزند نامشروع عقل روشنگری تلقی می‌کرد. او معتقد بود که فروید هم با طرح نظریه ناخودآگاه خود و به خاطر درهم شکستن انگاره پذیرفته شده از خردباوری عصر مدرن مورد بی‌مهری قرار گرفته است (Althusser, 1971: 195). آلتوسر دریافته بود که مهم‌ترین کار فروید مرکز‌دایی از آگاهی سوژکتیو بود و بر این باور بود که پس از فروید سوژه مدرن دچار یک بحران اساسی شده است. در واقع پیامد گفتار ناخودآگاه فروید در حوزه تاریخ می‌تواند رابطه تاریخ و آگاهی را که اساس نظام فکری هگل تلقی می‌شود مورد چالش قرار دهد. آلتوسر تلاش می‌کند تا نشان دهد که ناخودآگاه سیر تاریخی خود را دارد و می‌توان حساب آن را یکسره از تاریخ‌نگاری مدرن جدا کرد. در حقیقت آنچه نگارش آن ضرورت دارد تاریخ‌نگاری مبتنی بر مناسباتی فراسوی آگاهی است (Althusser & Balibar, 1970: 103).

شناخت درست رویکرد آلتوسر به سوژه مدرن مستلزم بازشناسی مفهوم ایدئولوژی و نسبت آن با سوژه است. کلمه ایدئولوژی برای اولین بار توسط آنتونی دستوت دوترسی برای بررسی ریشه تفکراتی که در انقلاب‌های دهه ۱۷۹۰ ایجاد شده بود به کار رفت. دوترسی نیز مانند بسیاری از فیلسوفان قرن هجدهم تحت تاثیر اندیشه جان لاک، معتقد بود که ذهن هنگام تولد مانند لوح سفید است و فرد بدون هیچ دانش و ایده‌ای به دنیا می‌آید. دوترسی از این مقدمه برای تعیین چارچوب نظری خود از تعبیر ایدئولوژی یا علم ایده‌ها استفاده کرد که بر پایه نظر او می‌توانند نادرست و یا صحیح باشند. او به دنبال حذف ایده‌های ناصحیح و جایگزینی آنان با ایده‌های صحیح بود. اما در دوران ناپلئون دانش ایده‌ها (ایدئولوژی) به عنوان یک خطر در برابر مقامات محافظه‌کار سیاسی و سنتی کلیسا معرفی شد. ایدئولوژی به عنوان امری غلط و فاسد تلقی شد و حتی ایدئولوژی متافیزیک گناه آلود خوانده شد.

مارکس که در هنگام تبعیدش در پاریس، آثار دوترسی را مطالعه کرده بود؛ در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* که همراه با انگلس نگاشت، برای نقد آموزه‌های هگلیان جوان نظیر فوئرباخ، برادران بائر و ماکس اشتیترنر از واژه ایدئولوژی استفاده کرد. از نظر مارکس و انگلس هگلی‌های جوان هم مانند ایدئولوگ‌ها دچار این توهم هستند که نبرد واقعی، ستیز میان عقاید و افکار است؛ و با نقد انگاره‌های پذیرفته‌شده در یک جامعه واقعیت زیستی آن جامعه تغییر خواهد کرد. نظرات هگلیان جوان از این لحاظ که به مفاهیم، اندیشه‌ها، عقاید و همه فرآورده‌های ذهنی و فکری موجودیت مستقلی می‌بخشید ایدئولوژیک بود (Marx & Engels, 1977: 37).

مفهوم ایدئولوژی در اندیشه مارکس نقش عام‌تری در توصیف ساختار اجتماعی و تغییرات تاریخی پیدا کرد. وی در پیشگفتار کتاب *نقد اقتصاد سیاسی* و نوشته‌های بعدی خود ایدئولوژی را حاصل شرایط اقتصادی و روابط تولیدی طبقاتی و وابسته به آن می‌داند. از نظر مارکس ایدئولوژی آگاهی کاذب یا نظامی از انگاره‌ها بود که منافع طبقه حاکم را در شکل غیرواقعی آن باز می‌نماید. به زعم مارکس بازنمایی غیر واقعی مناسبات طبقاتی توسط ایدئولوژی به شکلی است که این انگاره‌ها ماهیت و موقعیت طبقات مورد نظر را به درستی تصویر نمی‌کنند، و مناسبات طبقاتی را در شکل نادرست و هماهنگ با منافع طبقات مسلط جلوه می‌دهند.

مراد مارکس از آگاهی کاذب ظاهراً مجموعه‌ای از اعتقادات نادرست همه افراد یک گروه یا حتی همه جامعه در خصوص اموری بود که به نظر ایشان مهم است. آگاهی کاذب فراگیر است و پیامدهای اجتماعی گسترده دارد و شامل تعدادی از پندارهای به هم پیوسته و مشترک میان همه کسانی است که در جامعه دارای موقعیت یا نقش واحد هستند (پلامناتز، ۱۳۷۳: ۱۳).

پس از مارکس تفسیرهای گوناگونی از مفهوم ایدئولوژی ارائه شده که مهم‌ترین آن دیدگاه لنین بود. مفهوم ایدئولوژی در آثار لنین معنای متفاوتی با دیدگاه‌های مارکس داشت. به زعم لنین ایدئولوژی‌ها بخشی از نمایش تضادهای منازعه طبقاتی هستند. از نظر مارکس، نظریه‌های اجتماعی که توسط طبقه پرولتاریا بسط می‌یابد نوعی آگاهی حقیقی برآمده از واقعیت است؛ در حالی که نظریه‌های بورژوازی، ایدئولوژی به معنای آگاهی کاذب هستند. لنین مفهوم ایدئولوژی در سنت مارکسیستی را کاملاً دگرگون کرد. در نظر لنین ایدئولوژی‌ها سلاح‌های تئوریک طبقات اجتماعی مختلف برای مبارزه سیاسی هستند (Boudon & Bourricaud, 2003: 208-209). این رویکرد تقریباً به آموزه اصلی مارکسیسم قرن بیستم در خصوص این مفهوم تبدیل شد.

رویکرد آلتوسر به مفهوم ایدئولوژی در سنت مارکسیستی از این جهت اهمیت دارد که به مفهوم سوژه گره خورده است. در واقع آلتوسر درک سوژکتیو انسان از خویش را در حد یک باور و تصور کاذب برآمده از ایدئولوژی‌های حاکم تقلیل می‌دهد. به زعم آلتوسر عظیم‌ترین و مودیان‌ترین قدرت ایدئولوژی ظرفیت آن برای القای برداشتی تخیلی از سوژکتیویته انسان‌ها به آنها است (پین، ۱۳۸۲: ۷۴).

ایدئولوژی با فراخواندن فرد، او را در موقعیت‌های خاص قرار می‌دهد و اعمال خاص ناشی از این موقعیت را از فرد انتظار دارد. عملکرد ایدئولوژی چنان است که گویی آن چه را که بر آنان تحمیل می‌شود چیزی نیست جز اعتقادات، توانمندی‌ها، و فرهنگ خود آنان. او این نهاد بزرگ را که انسان سوژه و سازنده

تاریخ است؛ فریب ایدئولوژی بورژوازی یعنی اومانسیم می‌داند و آن را مانع هرگونه تحقیق علمی قلمداد می‌کند. به زعم آلتوسر ایدئولوژی نظامی از ایده‌ها و بازنمایی‌هایی است که بر ذهن یک فرد یا گروه اجتماعی مسلط می‌شود. ایده‌ها و بازنمایی‌هایی که ایدئولوژی را می‌سازند صرفاً ذهنی نیستند بلکه وجود مادی دارند. بنا بر رویکرد آلتوسر ایدئولوژی با بازنمایی واقعیت به جای خود واقعیت رابطه‌ی خیالی افراد با رابطه‌ی واقعی که در هستند را تأسیس می‌کند (Althusser, 1995: 120-125). از نظر آلتوسر ایدئولوژی‌ها به عنوان مجموعه‌ی خیالی از عقاید در ذهن مردم وجود دارد. بنابراین، مقایسه پایه‌های مادی جامعه و قدرت طبقاتی و از خودبیگانگی منتج از آن، کمتر واقعی است. رابطه‌ی خیالی که آلتوسر به آن اشاره می‌کند، یک رابطه‌ی مادی است. ایدئولوژی صرفاً عقاید نیست یا مسئله‌ای نیست که به شرایط ذهنی یا هوشیاری مربوط باشد، بلکه اعمالی واقعی است که گروه‌ها و مؤسسات انجام می‌دهند (استریناتی، ۱۳۸۰: ۲۰۸). به زعم آلتوسر ایدئولوژی همچنین بخشی ارگانیک از هر کلیت اجتماعی است (Althusser, 1969: 232). آلتوسر پیوستگی اجتماعی را ناشی از ایدئولوژی می‌داند و معتقد است اگر قرار است انسان‌ها به صورت خاصی شکل گرفته و تغییر کنند و توانایی پاسخگویی به نیازهای خود را جهت حفظ وضعیت هستی خود داشته باشند، وجود ایدئولوژی در هر جامعه‌ای ضروری است (Althusser, 1972: 77-78). وی معتقد است افراد توسط ایدئولوژی بازخواست می‌شوند. ایدئولوژی با فراخواندن فرد، او را در موقعیت‌های خاص قرار می‌دهد و اعمال خاص ناشی از این موقعیت را از فرد انتظار دارد. عملکرد ایدئولوژی چنان است که گویی آن چه که بر آنان تحمیل می‌شود چیزی نیست جز اعتقادات، توانمندی‌ها، و فرهنگ خود آنان. او این نهاد بزرگ را که «انسان سوژه و سازنده‌ی تاریخ است» تصور کاذب برآمده از ایدئولوژی می‌داند (مک‌دائل، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۹۶).

آلتوسر در مقاله «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی» به دنبال نشان دادن این واقعیت است که ایدئولوژی وجود ندارد جز به وسیله‌ی سوژه و برای سوژه (Althusser, 1995: 128). معنای سخن آلتوسر آن است که ایدئولوژی فقط برای سوژه‌های واقعی وجود دارد و این تقدیر ایدئولوژی است که سوژه در درون آن پرورده می‌شود. به عبارت دیگر سوژه توسط ایدئولوژی و کارکردهایش ساخته می‌شود. آلتوسر در این مقاله این بحث را مطرح می‌سازد که ایدئولوژی‌ها نه تنها از تضادهای اجتماعی به وجود می‌آیند، بلکه کاربست‌های غالب ایدئولوژی، تضادهای مذکور را مجدداً تحمیل می‌کند. دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی از یک سو از جامعه‌ی طبقاتی و تضادهای ناشی از آن به وجود می‌آیند و از سوی دیگر، به نهادینه شدن سلطه‌ی طبقه حاکم و نظام سرمایه‌داری یاری می‌رسانند یا آن را بازتولید می‌کنند. وی معتقد است که:

دستگاه ایدئولوژیک دولت که در نتیجه مبارزه طبقاتی ایدئولوژیک و سیاسی در مقابل دستگاه ایدئولوژیک قدیمی حاکم در ساختار سرمایه‌داری رشد یافته به وجود آمد، همان دستگاه ایدئولوژیک آموزشی است (Althusser, 1971: 152).

دستگاه ایدئولوژیک دولتی عبارت است از دستگاه آموزشی، دستگاه‌های ایدئولوژیک خانواده، دستگاه‌های حقوقی، دستگاه‌های حزبی، دستگاه‌های اتحادیه‌ها و دستگاه‌های ارتباط جمعی؛ نظام آموزشی به عنوان

مهم‌ترین نهاد دستگاه ایدئولوژیک دولت، هم در بازتولید نظام تقسیم اجتماعی نیروی کار و هم در بازتولید روابط تولید دارای مهم‌ترین نقش است (بشریه، ۱۳۷۶: ۳۱۲).

آلتوسر ایدئولوژی را به عنوان مجموعه‌ای از قدرت‌های مادی تلقی می‌کند که دارای واقعیتی مادی است و در دستگاه‌ها و عملکردهای عینی ظهور می‌یابد؛ و به عنوان نیروی مادی بر افراد اثر گذار است. در حقیقت ایدئولوژی فرد را به عنوان سوژه فرضی خود تعریف می‌کند و فرد بنابه خواست خود، خود را تابع یک ایدئولوژی می‌سازد. به زعم آلتوسر این ساخت حاکم روابط تولید است که چارچوب پراکسیس فردی را تعیین می‌کند. ایدئولوژی انعکاس روابط تولید است و هر شکل تولید و فرم‌اسیون اجتماعی در درون ایدئولوژی بازتولید می‌شود.

نقد خوانش اومانستی از آثار مارکس

آلتوسر با تفکیک میان علم و ایدئولوژی، تلاش دارد تا نشان دهد که آگاهی سوژکتیو چیزی جز یک تصور ایدئولوژیک فاقد ارزش معرفتی نیست. از نگاه وی، دو شکل اساساً متمایز گفتمان در جوامع سرمایه‌داری دخیل است. علم که معرفتی از کارکردی اجتماعی می‌دهد و ایدئولوژی که چنین نمی‌کند. نزد آلتوسر ایدئولوژی کارکردی اجتماعی دارد، اما این کارکرد، تولید معرفت از وضعیت تاریخی واقعی جامعه نیست (فرتز، ۱۳۸۶: ۱۰۵). به زعم آلتوسر، ایدئولوژی نظامی از بازنمایی‌هاست، اما در اکثر موارد این بازنمایی‌ها هیچ ربطی به آگاهی ندارند؛ اینها اغلب تصاویر و گاه مفاهیم هستند. اما در ورای این‌ها، ساختارهایی وجود دارند که بر اکثریت عظیم انسان‌ها اعمال می‌شوند، اما نه از طریق آگاهی‌شان، این‌ها ابژه‌های فرهنگی پذیرفته شده و درک شده‌اند و از طریق فرآیندهای دور از دسترس انسان‌ها بر آنان اعمال می‌شوند (Althusser, 1969:106).

مهم‌ترین قسمت نظریه آلتوسر در اعتبارزدایی از سوژه ریشه در مفهوم «پروبلماتیک» دارد. آلتوسر این مفهوم را از گاستون باشلار وام گرفته است. واژه پروبلماتیک توسط باشلار در کتاب *عقل‌گرایی کاربردی* ابداع شده است. مفهوم پروبلماتیک نقدی را نسبت به رابطه سوژه-ابژه در تبیین تفکر به طور اعم و تبیین علم به طور اخص به راه انداخت. تفکر به معنای تلاش برای بیان حقیقت در مورد هر ابژه جزئی معینی نیست؛ بلکه تفکر، تلاش برای حل مسائل مشخص است. از نظر آلتوسر، شناخت و فهم یک نظریه به شناخت گزاره‌های نظری و همچنین فهم نیت نظریه‌پرداز و مؤلف محدود نیست؛ بلکه مسئله اصلی شناخت شیوه‌ای است که یک نظریه مسائل را مفهوم‌پردازی کرده و شیوه‌های حل مسئله را ارائه می‌کند. این رویه همان کشف پروبلماتیک یک نظریه است.

فهم متن در نظریه خوانش آلتوسر، نیازمند تبیین عملی نظریه در متن است. او نیز مانند باشلار معتقد است که ماهیت نظریه نه در قضایای مشخص و نه در اهداف نویسندگان آن است، بلکه در ساختار آن، در سطحی از نظریه است که در آن، مسائل و شیوه بررسی و حل آنها مطرح می‌گردد. به بیان دیگر، ماهیت نظریه در سطحی از پروبلماتیک آن می‌گنجد. ابژه تفکر برای آلتوسر آن چیزی است که غایت علم بدان معطوف است و نه چیزی که دانش از آن آگاهی کسب می‌کند. آلتوسر معتقد است که پروبلماتیک راهی برای تعیین امر رؤیت‌پذیر و امر رؤیت‌ناپذیر و پیوند ارگانیک بین این دو است. پروبلماتیک است که با آن موضوعات و ابژه‌ها در یک حوزه خاص جای می‌گیرند و در بستری ساختاریافته در درون یک

پروبلماتیک نظری رؤیت‌پذیر می‌شوند. در این معنا است که امر واقع در درون نظریه معنادار است و واقعیت‌های مورد بررسی در درون نظریه ساخته می‌شوند. پروبلماتیک به همان ترتیبی که امر رؤیت‌پذیر را تعریف می‌کند، امر رؤیت‌ناپذیر را نیز تعریف می‌کند. امر رؤیت‌ناپذیر تنها درون پروبلماتیک رؤیت‌ناپذیر است؛ چرا که علی‌القاعده می‌باید طرد شود و کنار گذارده شود. امر رؤیت‌ناپذیر محصول ناتوانی سوژه در رصد کردن واقعیت نیست بلکه پیامدی ساختاری و محصول یک پروبلماتیک نظری است که نا-ابژه خود را به وسیله آن تعریف می‌کند (Althusser & Balibar, 1970: 25-26). در نظر آلتوسر، ایده پروبلماتیک نظریه آن است که بتواند در ساختارش پرسش مشخصی را ایجاد کند و در عین حال، اسیر ایجاد پرسش‌های دیگر نشود. فهم یک مسأله مشخص، نه تنها نتیجه کیفیات خواننده مشخص متن است که موجب می‌شود نظریه را همان‌طور ببیند که هست، بلکه نتیجه پروبلماتیک نظریه‌ای است که روی آن کار می‌کند. در این معنا تولید یک علم و رؤیت‌پذیری یک ابژه محصول جایگاه سوژه ناظر در یک کلیت ساختاری است، و نه بصیرت شخصی و ذهنی سوژه. به عبارت دیگر می‌توان گفت این چشم بصیرت سوژه نیست که می‌بیند و یک ابژه را رؤیت‌پذیر یا رؤیت‌ناپذیر می‌کند، بلکه زمینه‌های پروبلماتیک نظری است که در موضوعات یا مسائلی که تعریف می‌کند خودش را می‌بیند (Ibid, 25).

آلتوسر تلقیات و خوانش‌های اومانستی از مارکسیسم را خوانش‌هایی ایدئولوژیک می‌دانست که باید از شر آنها رها شد. وی نیز در صدد خوانش دوباره مارکس برآمد تا مارکس راستین و ضد اومانست را از تلقیات ایدئولوژیک بیرون بکشد. از نظر آلتوسر، مشکل تفاسیر انسان‌گرایانه از کارهای مارکس آن بود که این تفاسیر به طور ضمنی مهم‌ترین موفقیت نظری مارکس، یعنی استقرار و تثبیت درک علمی از روندهای تاریخی را نادیده گرفته بود (استونز، ۱۳۸۳: ۳۹۱).

آلتوسر معتقد است که سه انقلاب علمی بزرگ تاریخ تفکر بشر را متحول ساخته است؛ انقلاب اول در عرصه ریاضیات توسط تالس یونانی به وقوع پیوست، و پیدایش علم ریاضیات موجب پیدایش فلسفه افلاطون شد. انقلاب دوم توسط گالیله در عرصه فیزیک ایجاد شد و سبب پیدایش فلسفه مدرن (فلسفه دکارت، کانت و هگل) شد. و انقلاب سوم در عرصه تاریخ توسط مارکس انجام گرفت؛ مارکس دانشمندی بود که توانست برای نخستین بار قاره تاریخ را کشف کند. به زعم آلتوسر مهم‌ترین کار مارکس در عرصه کشف علم تاریخ سوژه‌زدایی از آن بود. آلتوسر معتقد است:

مارکس به ما آموخته است که سوژه انسانی، اقتصادی، سیاسی یا فلسفی مرکز تاریخ نیست؛ بلکه تاریخ داری ساختاری است که الزاماً هیچ مرکزی ندارد (Althusser, 1971: 218).

کشف تاریخ توسط مارکس را باید پایه‌گذاری یک علم جدید تلقی کرد. مارکس در حقیقت از طریق حذف عاملیت در تاریخ، آن را از یک انگاره ایدئولوژیک به علم تبدیل نمود. پروبلماتیک ماتریالیسم تاریخی که مارکس پایه‌گذار آن بود برای نخستین بار این امکان را فراهم ساخت تا تاریخ مستقل از سوژه فردی و جمعی و براساس مناسبات ساختاری و موجیبت درونی آن درک شود. تاریخ برای مارکس مستقل از اراده

عامل انسانی دارای واقعیتی انکارناپذیر است که امکان صورت‌بندی نظری تمامیت حیات جوامع بشری را بر اساس مناسبات مادی تولید فراهم می‌کند.

آلتوسرسی دارد تا نشان دهد که مارکس نه تنها از پروبلماتیک انسان‌گرایی گسست تا پروبلماتیک ماتریالیسم تاریخی را بنا نهد، بلکه حتی از پروبلماتیک هگل نیز که همواره تلاش می‌شود تا تفکر مارکس را به فلسفه او نسبت دهند هم فاصله گرفت؛ به نظر او، زمانی که مارکس علم ماتریالیسم تاریخی را بنیان نهاد، نظام کاملاً جدیدی از مفاهیم را تولید کرد که شباهت زیادی با پروبلماتیک‌های ایدئولوژیکی که مارکس از آن‌ها گسسته بود، از جمله پروبلماتیک هگل نداشت. اندیشه‌های اجتماعی و اقتصادی قبلی جامعه را به صورت مجموعه‌ای از عوامل فردی آن درک می‌کرد که هریک از آنها را می‌توان سوژه (منشا تفکرات، امیال و کنش خود) در نظر گرفت؛ در حالی که اندیشه مارکس براساس شیوه تولید شکل گرفته است. شیوه تولید واقعیتی عمیق‌تر و انضمامی‌تر از سوژه است که تعیین‌بخش تمام تفکرات، امیال و کنش‌های اعضای جامعه است (فرتر، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۵).

نظریه آلتوسر به عنوان واکنشی به مارکسیسم اومانستی مروج این دیدگاه است که فلسفه مارکسیستی برای این که بتواند ماتریالیست دیالکتیکی باشد، بایستی با مقوله ایده‌آلیستی «سوژه مطلق» به مثابه سرچشمه ذات و علت اصلی که در درون خودش، بر اراده ابژه بیرونی یا همان سوژه درونی، تأثیرگذار است، مرزبندی داشته باشد. به زعم آلتوسر:

سوژه متعالی یا آگاهی مطلق همچون افسانه‌ای است که ایده‌آلیسم آن را می‌سازد تا خودش را ساخته و پرداخته و معرفی کند، و برای این که جوهر جهان مادی باشد، یک ساخت خاص و واقعی است که بر روی جهانی واقعی از جامعه تاریخی موجود بنا و شاکله‌بندی شده و شامل روابط، طبیعت و ساخت مشخصی بوده که با شرایط وجودی و عملی‌اش تبیین می‌گردد (Althusser & Balibar, 1970: 42).

آلتوسر معتقد است که مارکس در سال ۱۸۴۵ از هرنوع نظریه‌ای که تاریخ و سیاست را بر محور انسان‌گرایی بنا کند جدا شده است و این جدایی بر سه محور اصلی بنا شده؛ که محور اول ایجاد چارچوبی تازه برای سیاست و تاریخ بود. و مفاهیمی نظیر شاکله اجتماعی، نیروهای تولید، روبناها، ایدئولوژی، روابط تولید و تعیین‌کنندگی اقتصاد و ... اساس این چارچوب بودند. محور دوم نقد ریشه‌ای هرنوع تظاهر به انسان‌گرایی است که مارکس را از سنت سوژکتیویته مدرن جدا می‌کند و محور سوم تعریف انسان‌گرایی به مثابه ایدئولوژی (آگاهی کاذب) است (Althusser, 1969: 227).

کردار، ساختار و تعیین چندوجهی

محصول بازخوانی میراث فکری مارکس برای آلتوسر، صورت‌بندی پروبلماتیک ماتریالیسم تاریخی بود که براساس سه مفهوم کلیدی کردار، ساختار و تعیین چند وجهی شکل می‌گرفت. این سه مفهوم تمایز دیدگاه‌های آلتوسر را از جریان‌های فکری هم عصر وی به خوبی نشان می‌دهد.

آلتوسر برای سوژه‌زدایی در پروبلماتیک ماتریالیسم تاریخی از مفهوم «کردار» در مقابل مفهوم «کنش» استفاده می‌کند تا تمایز صورت‌بندی خود را از پروبلماتیک انسان‌گرایانه بخوبی نشان دهد. کردار فاقد عنصر

«قصد» و «انتخاب» است؛ در حالی که کنش عمل مبتنی بر آگاهی ارادی و سوپژکتیو است. اساس مفهوم کردار از نظر وی «کار» است. کار فرایندی است که در آن انسان‌ها ماده خام را به محصول تبدیل می‌کنند. منظور آلتوسر از کردار انواع فرایندهای تحول‌آفرین تلقی می‌شود که در آنها یک ماده خام به یک محصول مشخص تبدیل می‌گردد. کردار تغییری است که از طریق کار مشخص انسان ایجاد می‌شود و ابزار تولید در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. به زعم وی، عامل اصلی و مهم تعیین‌بخش کردار نه ماده خام است و نه محصول تولید شده، بلکه دگرگونی‌هایی است که به واسطه آن در ساختارها رخ می‌دهد (Ibid, 166).

آلتوسر کردار را شامل اجزای سه‌گانه‌ای می‌داند که عبارتند از: ماده خام، وسایل تولید (نیروی کار و ابزار تولید) و محصول نهایی. البته آلتوسر مجموعه نیروی کار و ابزار تولید را عامل تعیین‌کننده کردار قلمداد می‌کند. وی کردار اجتماعی را در سه سطح اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک صورتبندی می‌کند. هر یک از سطوح مختلف، کردار ویژه خود (کردار اقتصادی، کردار سیاسی، کردار ایدئولوژیک) را دارد. کردارها در چارچوب ساختارها یا مجموعه‌های مناسبی که براساس اجزای آن کردار ایجاد شده است، یعنی کار انسان و ابزار تولید شکل می‌گیرد.

آلتوسر معتقد است که سطوح سه‌گانه همان ساختارها هستند که از عناصر مختلفی تشکیل شده‌اند و روابط مختلفی دارند. به زعم وی بر خلاف تصور مارکسیسم کلاسیک سطوح سیاسی و ایدئولوژیک صرفاً محصول سطوح اقتصادی نیستند، بلکه هر یک از آنها موجودیت واقعی خاص خود را دارند و به شکل‌های پیچیده‌ای به یکدیگر وابسته‌اند. آلتوسر برای بیان این رابطه از واژه «استقلال نسبی» استفاده می‌کند. سطوح سیاسی و ایدئولوژیک نه کاملاً وابسته به سطح اقتصادی هستند و نه مستقل از آن عمل می‌کنند. ضمناً بر سطوح اقتصادی تأثیرگذار هم هستند (کرایب، ۱۳۷۸: ۲۰۱).

تحلیلی که آلتوسر از رابطه بین سطوح ساختاری ارائه می‌کند و بر اساس آن صورتبندی اجتماعی (ساختار ساختارها) را تحلیل می‌کند، به خوبی تمایز آشکار وی را از دو سنت رایج مارکسیستی (مارکسیسم ارتدکس و مارکسیسم انسان‌گرا) نشان می‌دهد. مارکسیسم ارتدکس همواره از یک ایده مفروض (علیت ساختاری) گرفته شده که در آن ساختار اقتصادی به صورت خطی بر سایر سطوح اثر گذار است و برای تحلیل مناسبات اجتماعی به کار می‌رود. از سوی دیگر اعتقاد مارکسیسم انسان‌گرا به عاملیت سوژه در کنش اجتماعی منجر به انکار اثرگذاری ساختارها بر کردار فردی و جمعی می‌شود؛ در حالی که آلتوسر ضمن توجه به نقش ساختار در جهت‌دهی به کردار، سعی دارد تا از تحلیل خطی و تک وجهی مارکسیسم ارتدکس فاصله بگیرد.

آلتوسر مفهوم تعیین‌چندوجهی را با الهام گرفتن از روان‌کاوی فروید به کار می‌برد. به زعم وی هر یک از سطوح می‌توانند دارای تعیین‌چندوجهی باشند؛ یعنی هر سطح ممکن است به شکل‌های گوناگون، معلول رخدادهای و کردارهایی باشد که در تمام سطوح زیربنا و روبنایی دیگر اتفاق می‌افتد. به زعم آلتوسر، تناقض در درون تمامی ساختارهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک قابل مشاهده است و آنچه زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد برآیند تناقض‌های ساختارهای مختلف است که «ساختار ساختارها» تلقی می‌شود؛ یعنی مجموع تناقض‌های درون سطوح مختلف وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند، صورتبندی اجتماعی هر جامعه را شکل می‌دهند.

آلتوسر تاثیرهای متقابل تناقض‌ها در سطوح یا ساختارهای مختلف را تعیین چندوجهی می‌داند، و معتقد است که مواجهه تناقض‌های مختلف در سطوح سه‌گانه ممکن است به شکلی باشد که تناقض‌ها یکدیگر را تقویت کنند که این حالت ممکن منجر به بروز وضعیت انقلابی در یک جامعه شود. البته اغلب عکس این حالت هم به وقوع می‌پیوندد. یعنی تناقض‌های مختلف در سطوح سه‌گانه مانع گسترش یکدیگر می‌شوند که این وضعیت بازدارنده درحقیقت تداوم حالت رکود و انجماد یک جامعه را به دنبال دارد (Althusser, 1969:204-205).

آلتوسر در تحلیل صورتبندی اجتماعی وزن همه سطوح را یکسان تلقی نمی‌کند و با آنکه به تعیین چندوجهی سطوح سه‌گانه معتقد است، اما در تحلیل نهایی خود، اقتصاد را عامل تعیین‌کننده اصلی می‌داند. آلتوسر مفهوم تعیین چندوجهی را برای جمع‌بندی ماهیت دیالکتیک مارکسیستی و تمایزگذاری آن با دیالکتیک هگلی به کار می‌برد. تمامیت اجتماعی یک وحدت پیچیده ساخت یافته است که پیچیدگی آن برآیند وحدت اجزای متمایز و مستقل و شیوه بسط هر یک از آنها است؛ ساختار آن نیز از سلسله مراتبی از اجزا شکل می‌گیرد که تحت سیطره اقتصاد قرار دارد.

نتیجه‌گیری

آلتوسر با اعتبارزدایی از سوژه مدرن بستر جدیدی برای تحلیل صورتبندی اجتماعی فراهم کرد. اندیشه آلتوسر را نمی‌توان صرفاً واکنشی به بازخوانی اومانستی میراث فکری مارکس در میان جریان‌های مارکسیسم فلسفی و اومانستی تلقی کرد؛ بلکه وی را باید پایه‌گذار شکل جدیدی از ساختارگرایی در سنت مارکسیستی دانست. این شکل از ساختارگرایی بر خلاف تفسیر مارکسیسم ارتدکس تک‌عاملی و اقتصادمحور نیست؛ بلکه الگویی از اثرگذاری متقابل سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک را در بستر یک ساختار فراگیر مورد توجه قرار می‌دهد.

تفسیر آلتوسر از برخی مفاهیم کلیدی اندیشه مارکس در حقیقت تلاشی برای سوژه‌زدایی از مارکس بود. آلتوسر به خوبی دریافته بود که نظریه تاریخ مارکس (ماتریالیسم تاریخی) محصول یک گسست بنیادین معرفت‌شناختی از سنت ایدئالیسم آلمانی و سوژه بین‌الذهانی هگلی بود. به زعم آلتوسر مساله اصلی (پروبلماتیک نظریه) آموزه‌های مارکس در خصوص تاریخ، موضوع آگاهی جمعی و نسبت آن با تحولات تاریخی نبود، بلکه آنچه مارکس بر آن تمرکز داشت بررسی ساختاری مناسبات عینی و مادی زندگی جمعی بود.

آلتوسر سعی داشت تا نشان دهد که کشف بزرگ مارکس علم تاریخ است. در واقع مارکس توانست تاریخ را نه بر محور آگاهی تاریخی و سوژه جمعی بلکه براساس واقعیت‌های عینی و مناسبات مادی حاکم بر آن صورتبندی کند. مارکس با جدا کردن تاریخ از اراده بازیگران آن امکان پیدایش تاریخ را به مثابه علم فراهم کرد. آلتوسر با تقلیل تلقی سوژه تاریخ‌ساز به یک انگاره ایدئولوژیک، آگاهی انسانی را که مفهوم بنیادین متافیزیک مدرن تلقی می‌شود را به حاشیه راند.

اهمیت کار آلتوسر صرفاً به خوانش غیر اومانستی از آثار متأخر مارکس و سوژه‌زدایی از مارکسیسم محدود نیست، بلکه وی با طرح بحث تعیین چندوجهی در سطوح مختلف ساختارها، وجهه ایجابی نظریه خود را پررنگ‌تر از وجهه سلبی آن می‌کند. در حقیقت کار آلتوسر صرفاً بی‌اعتبار کردن سوژه مدرن در سنت

مارکسیستی و پسامارکسیستی نیست، بلکه بازیابی شکل جدیدی از ساختارگرایی است که بر مبنای استقلال نسبی سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک پدید آمده و به دنبال صورتبندی تاریخی در چارچوب پروبلماتیک جدیدی است که به سنت ماتریالیسم تاریخی مارکس تعلق دارد.

تاثیرگذاری اندیشه و نظریه ساختارگرایی آلتوسر بر اندیشمندان مارکسیسم و غیر مارکسیسم عصر خود و پس از خود از دو بعد قابل بررسی است. یکی اهمیت نقد بنیادین وی به سوژه مدرن که الهام بخش بسیاری از اندیشمندان پسامارکسیسم و پسامدرن در به چالش کشیدن مدرنیته و مبنای معرفتی آن بود و دیگری اهمیت رویکرد وی به وجوه غیر اقتصادی در سنت ساختارگرایی مارکسیستی که ماتریالیسم تاریخی مارکس را از سیطره انگاره‌های ساده‌سازی شده مارکسیسم ارتدکس رها کرد.

منابع

- استریناتی، دومنیک (۱۳۸۰) *مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران: نشر گام نو.
- استونز، راب (۱۳۸۳) *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- برونوفسکی، جیکوب و بروس مازلیش (۱۳۷۹) *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: آگاه.
- بشریه، حسین (۱۳۷۶) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نشر نی.
- پلامناتز، جان (۱۳۷۳) *ایدئولوژی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پین، مایکل (۱۳۸۲) *بارت، فوکو، آلتوسر*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲) *گفتار در روش*، ترجمه: محمدعلی فروغی «سیر حکمت در اروپا»، تهران: انتشارات زوار.
- فرتر، لوک (۱۳۸۶) *لویی آلتوسر*، ترجمه امیر احمدی آریان، تهران: نشر مرکز.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۹) *دکارت*، ترجمه علی کرباسی‌زاده اصفهانی، تهران: مؤسسه انتشارات مدینه.
- کالینیکوس، الکسی (۱۳۹۲) *ساختن تاریخ: عاملیت، ساختار و تغییر در نظریه اجتماعی*، ترجمه مهدی گرایلو، تهران: پژوهاک.
- کرایب، یان (۱۳۷۸) *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.
- لوفور، هانری (۱۳۹۳) *ماتریالیسم دیالکتیکی*، ترجمه آیدین ترکمه، تهران: تیسرا.
- مارکس، کارل (۱۳۴۷) *هجدهم برومر لوئی بناپارت*، ترجمه محمد پورهرمزگان، بی‌جا: بی‌نا.
- مارکس، کارل (۱۳۷۸) *سرمایه (جلد اول)*، ترجمه ایرج اسکندری، تهران: فردوس.
- مارکس، کارل (۱۳۷۵) *گروندریسه: مبنای نقد اقتصاد سیاسی*، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران: آگه.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۷) *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.
- مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰) *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان.

- Althusser, Louis (1969), *For Marx*, translated by Ben Brewster, Verso, London.
- Althusser, Louis (1995), 'Ideology and Ideological state Apparatuses; (notes to ward investigation)', in. *Zizek, S, mapping Ideology*. London: verso.
- Althusser, Louis (1971), *Lenin and philosophy and other essays*, translated by Ben Brewster, Monthly review press, London and NewYork.
- Althusser, Louis (1972), *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, translated by Ben Brewster, London: NLB.
- Althusser, Louis and Etienne Balibar (1970), *Reading Capital*, Translated by. Ben Brewster, Librairie Francois.
- Boudon, Raymond & François Bourricaud (2003), *A Critical Dictionary of Sociology*, University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon.
- Hegel, G. W. F. (2010), *The Science of Logic*, Edited and Trans. by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David (1983), *A Treatise of human nature* (ed.) L.A Selby-Bigge, oxford at the Clarendon press.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of pure reason*, Trans and (ed.) P. Guyer and A.W.Wood, Cambridge University Press.
- Kemp smith, Norman (1996), *Commentary to Kant's critique of pure reason*, Humanities Paperback Library.
- Lukcs, Georg (1971), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press.
- Marx, Karl (1970), *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. S. W. Ryazanskaya, ed. and intro. Maurice Dobb, New York: Progress Publishers.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1956), *The Holy Family*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, Karl and Friedrich Engels. (1975), *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers.