اسپینوزا و آلتوسر علیه هرمنوتیک: تفسیر یا مداخله؟

وارن مونتاگ

ترجمهٔ فؤاد حبیبی

توضیح مترجم: وارن مونتاگ از برجسته‌ترین و مهمترین شارحان اسپینوزا و آلتوسر در جهان انگلیسی‌زبان است. او علاوه بر ویراستاری مجموعه مقالات ارزشمند «*اسپینوزای جدید*» (به همراه تد استولز)، مؤلف آثار ارزشمندی همچون «*بدن‌ها، توده‌ها و قدرت: اسپینوزا و معاصرانش*»[۱] «*لویی آلتوسر*»، «*جنگ دائمی فلسفه: آلتوسر و معاصرانش*»، و کتب و مقالات بسیار دیگری است. مونتاگ در جستار حاضر با بحث از مسئلهٔ تفسیر متون سعی دارد یکی از وجوه گسست رادیکال اسپینوزا از گفتارهای فلسفی رایج، پیش و از پس خودش، را نشان دهد: پیامدهای درون‌ماندگاری (*immanence*) و ایستادن علیه هرگونه ایدهٔ ناظر بر درونیت (*interiority*) و تعالی (*transcendence*). وارن مونتاگ، از رهگذر توضیح گزاره‌ای از آلتوسر در «*قرائت کاپیتال*»، به مداخلهٔ اسپینوزا در مباحث مربوط به تفسیر کتاب مقدس می‌پردازد تا نشان دهد که چگونه اسپینوزا (و آلتوسر)، برخلاف انواع و اقسام روش‌های تفسیری هرمنوتیکی، به اتکای قسمی ماتریالیسم تمام‌عیار راه را بر هرگونه رفع ناسازگاری‌ها و تناقضات ساری و جاری در متون می‌بندند و به عوض اکتشاف معنا در اعماق، آن را در همان سطح

---

[۱] اثری که اخیراً انتشارات آگاه ترجمهٔ فارسی آن را منتشر کرده است. ــ م.

عیان ظاهری آشکار می‌سازند. اتخاذ چنین رویکردی بخشی است از دستاوردهای، به تعبیر آلتوسر، «بزرگترین انقلاب فلسفی در تمامی دوران‌ها». بی‌تردید فهم درست انقلاب مزبور، دیگر بماند موافقت با آن، نیازمند شناخت بیشتر و دقیق‌تر از «اسپینوزای جدید» و رادیکالی است که کسانی همچون مونتاگ همهٔ همّ و غم خود را فراهم‌سازی شرایط مساعد برای «بازگشت» بدان قرار داده‌اند.

***

علیرغم این واقعیت که اسپینوزا از جملهٔ مهمترین مراجع تأمل فلسفی و سیاسی فرانسه در دههٔ ۶۰ میلادی بود (به‌ویژه حملهٔ ضد ـ اومانیستی آن دوران که اینک به‌شدت آماج نقد قرار گرفته است)، نام او به طرز جالب‌توجه و بنابراین سیمپتوماتیکی در آثار انگلو ـ امریکن که ملهم از فرانسه هستند، یا چنین ادعا دارند، غایب است. این غیاب زمانی اهمیت حتی بیشتری می‌یابد که خاطرنشان سازیم که هگل، نیچه و هایدگر نشان داده‌اند که با بازسازی انگلو ـ امریکن ضد ـ اومانیسم فرانسوی سازگاری دارند و به‌سهولت در پروژهٔ نظری (و سیاسی) مذکور ادغام شده‌اند. صد البته، تقدیر منحصربه‌فرد اسپینوزا چندان مایهٔ شگفتی نیست: هگل، هایدگر، و نیچه پیشاپیش در فرهنگ فلسفی انگلو ـ امریکن حاضر بودند، ولو از رهگذر قرائتی منسوخ و خام که جای آن را قسمی «هگل دیگر»، «نیچهٔ جدید»، و، همین اخیراً، هایدگری فرانسوی گرفته است. هیچ‌گونه قرائت اولیه‌ای چنین از اسپینوزا وجود نداشت که در نتیجه دریافتی [نو و بدیع] از وی را میسر سازد. فلسفهٔ انگلو ـ امریکن، دست‌کم در طول صد سال اخیر، اسپینوزا را غیر قابل فهم قلمداد کرده است. حتی این گرایش اخیر در تفکر انتقادی که دلیل وجودی

(*raison d'être*) خویش را واسازی یا مقابله با باورهای مسلم فلسفهٔ تحلیلی می‌داند حرفی از اسپینوزا نمی‌زند، حتی با وجود این‌که همتایان فرانسوی‌اش دائم از وی صحبت می‌کنند. چه چیزی اسپینوزا را برای تفکر انگلو ـ امریکن، حتی در انواع و اقسام گوناگون و ناهمگن آن، خارج از قلمرو تصور و تفکر قرار می‌دهد؟

هیچ کدام از فیلسوفان فرانسوی دههٔ ۱۹۶۰ به اندازهٔ آلتوسر با اسپینوزا در پیوند نیست. سخن گفتن از نفوذ اسپینوزا در آلتوسر پیشاپیش به معنای تصدیق رژیمی مفهومی است که هر دو متفکر مزبور آن را رد کرده‌اند. اصطلاح «اثر» نمی‌تواند [به‌درستی] نشان دهد که بخش مهمی از خود آثار آلتوسر اسپینوزیستی‌اند، آثاری که پروژه‌ای نظری را برمی‌سازند که عمیقاً درونیِ فضای مفهومی‌ای است که آثار اسپینوزا سرحدات آن را تعیین می‌کند. صد البته این اتخاذ موضع، چنان‌که خود آلتوسر می‌گوید، هرگز صرفاً نتیجهٔ انتخابی شخصی نبود. بلکه چیزی از مبارزهٔ نظری اسپینوزا، که به وسیلهٔ نیروهای نظری شاخص نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم جرح و تعدیل شده بود، خودش را در اتصال نظری فرانسهٔ دههٔ ۱۹۶۰ تکرار می‌کرد. این تکرار، یا بازگشت امر واپس‌رانده، چه در آن زمان و چه اکنون حاکی از وجود تعارضی است که باید به تحلیل آن همّت گماشت. آنچه ماجرا را هرچه پیچیده‌تر می‌سازد این است که آلتوسر بسیار اندک مستقیماً در آثار منتشرشده‌اش چیزی راجع به اسپینوزا اظهار داشت: سوای فصلی مختصر در «*مقالات خود ـ انتقادی*» در باب مسیر انحرافی اسپینوزیستی خویش، هیچ در دست نداریم مگر ارجاعاتی کوتاه که در سرتاسر آثار وی پراکنده شده‌اند. من قصد دارم که در میان این ارجاعات مختصر به طور خاص بر ارجاعی در «*قرائت سرمایه*» متمرکز شوم.

آلتوسر در آن‌جا می‌نویسد: «اسپینوزا نخستین کسی بود که مسئلهٔ قرائت و در نتیجهٔ *نوشتار* را اقامه کرد، و هم او نخستین کسی

در جهان بود که توأماً نظریه‌ای را در خصوص تاریخ و فلسفهٔ ابهام امر بلاواسطه مطرح کرد. برای نخستین بار با وی، یک انسان بدین طریق ذات قرائت و ذات تاریخ را در قالب نظریه‌ای راجع به تفاوت مابین امر خیالی و امر حقیقی به هم پیوند زد.»[۱] در قرائتی اولیه، این عبارت همچون تجلی آن دست نظریه‌گرایی‌ای به نظر خواهد رسید که منقدان آلتوسر وی را به سبب آن نکوهش کرده‌اند و خود وی نیز آن را یکی از خطاهای خویش برمی‌شمرد. ارتقای آشکار قرائت به مرتبه‌ای هم‌ارز با نظریه‌ای در خصوص تاریخ یا شناخت نوشتار، شناخت متون، به مقام شناخت مبارزهٔ طبقاتی همچون نشانه‌ای دال بر زدودن واقعیت غیر ـ گفتاری یا مادی و جایگزینی آن با قسمی گفتاربودگی نامتناهی و یکپارچهٔ فاقد دیگری یا بیرون به نظر می‌رسد.

با وجود این، اگر این عبارت به‌یقین موجز و مبهم را مورد ملاحظه قرار دهیم و تحلیل اسپینوزا را که شرط امکان‌پذیری و قابل فهم بودن آن است بازسازی کنیم، به چیزی کاملاً متضاد نیل می‌یابیم: نه تفسیری از اسپینوزا، بل دخالتی در رابطهٔ نیروهایی که بر متن وی حکم می‌رانند، جانبداری از فرضیاتی مشخص علیه فرضیاتی دیگر، راندن این دست فرضیات به جانب نتایج نهایی‌شان، به سوی برچیدن بساط آپاراتوس نظری‌ای که مفاهیم تعالی، مادی‌نبودن یا ایده‌ای‌بودن در آن مسلط‌اند. مداخلهٔ مزبور ماتریالیسمی چنان تمام‌عیار را به وجود می‌آورد که همچنان برای منتقدان آلتوسر، همانند منتقدان اسپینوزا در سه سدهٔ پیش، ناخواندنی و فهم‌ناشدنی باقی مانده است.

اینک بیایید به نظریهٔ قرائت و نوشتاری بازگردیم که آلتوسر آن را چنان نظریه‌ای انقلابی در تاریخ فلسفه قلمداد می‌کرد. این نظریه را اسپینوزا در فصل هفتم از «*رسالهٔ الهیاتی ـ سیاسی*» اظهار می‌دارد: «در خصوص تفسیر کتاب مقدس.»[۲] یکی از اهداف عمدهٔ

اثر مزبور تحلیل و بدین‌ترتیب کاستن از قدرت خرافه است. خرافه، یعنی زنجیره‌ای از ایده‌هایی که اجازه می‌دهد «انسان‌ها چنان برای بندگی‌شان متهوّرانه بجنگند که گویی برای سعادتشان می‌جنگند» و «این را نه مایهٔ شرم بلکه موجب بالاترین افتخار بدانند که جانشان را برای نخوت یک خودکامه به خطر بیندازند»، بر قسمی رد طبیعت استوار است، رد آنچه هست به نفع آنچه بالا، ورا یا در پس طبیعت است، یعنی، به نفع آنچه نیست.[۳] اسپینوزا، به‌عکس، با حذف کردن امر فراطبیعی و امر متعالی در پی نبرد با خرافه بود. او، در «*اخلاق*»، جهانی را مفروض می‌گیرد که ذاتش به‌تمامی با وجودش منطبق است، جهانی از فعلیت بدون امکانات بالقوه، جهانی فاقد بیرون یا فراسو. از همین روست که تعبیر «خدا، یا طبیعت» (*Deus sive Natura*)، که خصلت ضمنی و معترضه بودن آن نقابی بود بر اهمیت آن برای اسپینوزا و همچنین منتقدان وی، دورهٔ وی را غرق در بهت و بیزاری ساخت و به نظر می‌رسد چیزی را تلخیص می‌کند که پی‌یر بل «آته‌ئیزم نظام‌مند» وی خواند.[۴]

چگونه باید طبیعت را بدون توسل به مقولهٔ تعالی که طبیعت را مستعد قرائتی هرمنوتیکی می‌سازد مفهوم‌پردازی کرد (طبیعتی که انسان بخشی است از آن و نه به هیچ وجه قسمی «قلمرو درون قلمرو»): آلتوسر در تعبیر «ابهام امر بلاواسطه» به همین قرائت هرمنوتیکی اشاره دارد. وانگهی، شناسایی این هدف معنای گزارهٔ نخست اسپینوزا را در «*رسالهٔ الهیاتی ـ سیاسی*» راجع به روش تفسیر کتاب مقدس قابل فهم می‌سازد: «شناخت کتاب مقدس را باید تنها از طریق کتاب مقدس جستجو کرد درست همان‌گونه که شناخت طبیعت تنها از طریق طبیعت جسته می‌شود.»[۵] نگریستن به پس یا ورای کتاب مقدس برای موجودی پنهان که حقیقتی خواهد بود که باید کتاب مقدس را بدان فروکاست کاری است عبث. متن، همانند طبیعت، به‌تمامی با وجود بالفعلش همسان است، متن سطحی است بدون ژرفا، بدون گنجینه‌ای از امکانات بالقوهٔ

هرمنوتیکی.[۶] کل چیستی کتاب مقدس برای مشاهدهٔ همگان به نمایش درآمده است. و بنابراین روش هرمنوتیکی، روشی مناسب برای خرافهٔ نهادینه‌ای که اسپینوزا در پی افشای آن بود، باید به نفع غایاتی نهایی و مقاصدی الوهی به رد بالفعل‌بودگی کتاب مقدس بپردازد، درست همان‌گونه که بالفعل‌بودگی طبیعت را رد می‌کند، و بدین‌سان آنچه را باید باشد معادل آنچه هست قرار می‌دهد. به همین سیاق، این قسم خرافه به طبیعت فرافکنی‌هایی انسان‌انگارانه اضافه می‌کند که نمی‌توان در هیچ جای آن یافت، بدین‌سان خرافه رازهایی عمیق را به کتاب مقدس می‌افزاید تا به توجیه استبدادی بپردازد که از آن پشتیبانی می‌کند.

اسپینوزا قسمی جسمانیت یا مادیت هم‌ارز با جسمانیت یا مادیت خود طبیعت را به کتاب مقدس منتسب می‌سازد که نمی توان نفی یا انکار کرد. کتاب مقدس واقعیتی بنیادی‌تر را بازنمایی یا بیان نمی‌کند؛ کتاب مقدس خودش کاملاً و به‌طرزی فروناکاستنی واقعی است. برای این‌که کتاب مقدس را بشناسیم باید بدین فروناکاستنی‌بودن صحه بگذاریم. کتاب مقدس، به همان اندازه که طبیعت، دیگر نمود تمثیلی یک حقیقت نهان به شمار نمی‌رود؛ بدین‌سان معنای آن از تمامی مفاهیم مربوط به انعکاس، بازنمایی و ارجاع منفک می‌شود، از این حیث که مفاهیم مزبور بر رابطه‌ای سلسله‌مراتبی مابین، فی‌المثل، بازنمایی و آنچه بازنمایی شده است دلالت دارند. در همین حال، فرمان «صرفاً از کتاب مقدس» (*scriptura sola*) به هیچ وجه جسمانیت طبیعت را نفی نمی‌کند یا به زیر نمی‌کشد. بلکه، با استفاده از تعبیر اسپینوزا در «*اخلاق*»، کتاب مقدس و طبیعت موازی و به طور یکسانی مادی‌اند. چنان‌که اسپینوزا در «*رساله در اصلاح فاهمه*» استدلال می‌آورد، نام‌ها یا ایده‌ها را نمی‌توان به چیزها یا ابژه‌ها فروکاست: «فی‌المثل، پیتر چیزی واقعی است؛ لیکن ایده‌ای راستین از پیتر ذاتی عینی از پیتر

و در خودش چیزی واقعی است، و در مجموع متفاوت از خود پیتر است.»[۷] اسپینوزا می‌افزاید، و متفاوت به اندازهٔ تفاوت مثلث با دایره.

وجود عینی و مادی کتاب مقدس را پیش از هر چیز زبانی مشخص می‌سازد که بدان وسیله به نگارش درآمده است، یعنی زبان عبری. ماهیت و خصوصیات مشخص زبان عبری، و حتی بیش از آن تاریخش، تعیین‌کنندهٔ چیستی کتاب مقدس است. برای مقرر کردن معنای هر عبارت و کلماتی که عبارت‌ها را تشکیل می‌دهند باید از هرگونه تمسک جستن به حقیقت، به عبارت دیگر، حقیقت طبیعت (یا حقیقت چیزی که برای اسپینوزا با آن همسان بود، خدا) قسمی حقیقت بیرونی خود متن دست برداریم. چرا که هرگونه تلاش برای همنوا ساختن کتاب مقدس با واقعیتی بیرونی به معنای انکار واقعیت خود کتاب مقدس خواهد بود، و همچنین به معنای دست شستن از آن خرد مشخصی که «هیچ مبنایی را به رسمیت نمی‌شناسد مگر کتاب مقدس را.»[۸]

در این نقطه، می‌توان پرسشی کاملاً اسپینوزیستی را پیش کشید: چه چیز موجب می‌شود که تفسیر به جستجوی معنا یا حقیقت کتاب مقدس بیرون از دقیقاً همان ابژه‌ای برآید که باید مورد شناسایی قرار گیرد؟ بی‌تردید پاسخ بدین پرسش کلید [فهم] تاریخ نه‌فقط کتاب مقدس بل آن تفاسیری است که، طبق اصول اسپینوزیسم، باید خودشان را حائز موجودیتی مستقل دانست. زیرا شناخت دقیق زبان عبری خواننده را وادار به رویارویی با واقعیتی گریزناپذیر در خصوص وجود کتاب مقدس می‌سازد. ابهام‌ها، ناسازگاری‌ها و تناقضات سرتاسر کتاب مقدس را، از اول تا به آخر، درنوردیده‌اند. شناخت عبری، بسی به دور از آن‌که موجب برطرف‌سازی این دست مشکلات گردد، صرفاً آن‌ها را به طرز روشنی عیان می‌سازد. اسپینوزا مجموعهٔ کاملی از موارد بغرنجی را شاهد می‌آورد که از طبیعت عبری کلاسیک نشئت می‌گیرد. فقدان

مصوت‌ها و نقطه‌گذاری حتی موجب تقسیم متن به قالب جملاتی مجزا می‌گردد. نظم و انسجام متن را نسل‌های بعدی خوانندگان بدان تحمیل و اضافه کرده‌اند و لذا باید در همان بادی امر نظم و انسجام مزبور را رد کرد. بنابراین شناخت [عبری] ما را از ظاهری از بی‌نظمی به سوی قسمی سادگی و خلوص آغازین نهانی هدایت نمی‌کند، بلکه ما را به جانب بازیابی پیچیدگی مختص خود کتاب مقدس سوق می‌دهد.

اما برای درک بی‌نظمی خود روایت [کتاب مقدس] نیازی به شناختی تخصصی از زبان عبری نیست. زیرا این بی‌نظمیِ مشخص به یک اندازه در ترجمه نیز برای، به تعبیر اسپینوزا، «هر کسی که توجه کند» آشکار و عیان است. اگر ما تعمداً چشم خود را بر موجودیت عینی *تورات* یا *اسفار پنج‌گانه* نبندیم، خواهیم دید «همهٔ تواریخ و احکامی که در این پنج کتاب آمده به چه شیوهٔ درهم‌آمیخته‌ای، بی‌نظم و بی‌توجه به زمان تنظیم شده‌اند؛ و علاوه بر این چگونه یک داستان مشابه اغلب تکرار می‌شود، گاه با روایتی متفاوت؛ این‌که همهٔ داده‌ها به طرزی در هم و بر هم گردآوری و روی هم تلنبار شده‌اند.»[۹] و درست همان‌گونه که نسل‌های بعدی انسجام گرامری‌ای را فراهم ساختند که خود متن فاقد آن بود، نسل‌های [مختلف] مفسران نیز به هماهنگ‌سازی داده‌های روایی ناهمخوان و مغایری همّت گماشتند که کتاب مقدس را تشکیل می‌دهد.

وانگهی، اسپینوزا همچنین وجه دیگری از پیچیدگی و بغرنجی کتاب مقدس را کشف می‌کند: بغرنجی خود آموزهٔ آن. «کتاب مقدس هیچ کجا به طرز صریحی طبیعت خدا، طریق وی در تأمین چیزها و آموزه‌های مشابه را به‌مثابه آموزه‌ای ابدی نمی‌آموزد؛ کاملاً برعکس شاهد بوده‌ایم که خود رسولان روی چنین موضوعاتی توافق

ندارند؛ بنابراین نباید هیچ‌گونه آموزه‌ای را در خصوص چنین موضوعاتی به‌مثابه آموزهٔ کتاب مقدس اعلام کنیم.»[۱۰]

و بنابراین روشی که مادیت فروناکاستنی متن مزبور را مفروض می‌گیرد ابژهٔ شناخت مذکور را به منزلهٔ آمیزه‌ای ساخته‌شده از داده‌های روایی متعلق به زمان‌ها و مکان‌ها و حتی زبان‌های مختلفی تلقی می‌کند که خود همزیستی‌شان در متنی واحد مسئله‌ای است نیازمند توضیح. همچنین [در این‌جا] می‌توان یکی از اصول زیربنایی کل سنت تفسیر کتاب مقدس را ملاحظه کرد. اصل مزبور بر انکار بنیادین وجود مادی و عینی کتاب مقدس ابتنا دارد؛ دلیل وجودی آن دست‌وپاکردن توجیهی است برای آنتاگونیسم‌ها و ناسازگاری‌هایی که متن مزبور به‌روشنی تمام به نمایش درمی‌آورد. حتی بزرگترین مفسران کتاب مقدس، کسانی همچون موسی ابن‌میمون در «*راهنمای سرگشتگان*» به خطا تنها با این قصد بر تناقضات پرتو می‌اندازند که توجیهی بهتر برای آن‌ها جور کنند، تا هماهنگی را به متن بازگردانند و تردیدهای سرگشتگان را برطرف سازند. رد کتاب مقدس چنان‌که هست و چنان‌که هرکس می‌تواند آن را قرائت کند نیازمند ایجاد معنایی فرامتنی است (مشابه همان معنای ماوراطبیعی که سازوکارهای خرافه به جهان می‌افزاید) که تنها در دسترس مبدعان آن قرار دارد، معنایی که نهادهای مرجعیت کلیسایی از آن حراست می‌کنند.

تفسیر اسپینوزا از کتاب مقدس، به معنایی بس مهم، هیچ شباهتی با عملیات تفسیری‌ای که آن را نزد دیگران توصیف می‌کند ندارد. تا آن‌جا که وی فروکاهش کتاب مقدس را به طبیعت یا خرد رد می‌کند (درست همان‌گونه که فروکاهش طبیعت را به کتاب مقدس)، از قسمی ابژه سخن می‌گوید، موجودیتی عینی که دیگران نمی‌بینند، نمی‌توانند ببینند، یا نخواهند توانست ببینند.

لیک این مداخله خودش مداخله‌ای دیگر و مجزا را اقتضا می‌کند که اهمیت آن برای «*رسالهٔ الهیاتی ـ سیاسی*» چندان به طرز بسنده‌ای بازشناسی نشده است. اسپینوزا نخستین کسی نیست که فروکاهش‌ناپذیری تناقضات کتاب مقدس را مفروض می‌گیرد. توماس هابز، قریب بیست سال پیش از اسپینوزا، دقیقاً همان روشی را بر کتاب مقدس اعمال کرد که در جریان نیل به شناخت طبیعت به کار بسته بود: روش یقینی ـ ترکیبی. بنابراین او کتاب مقدس را در فصل ۳۳ «*لویاتان*» همانند هر موجود جسمانی به عناصرش تقسیم می‌کند و به کنکاش دربارهٔ «شمارگان، قدمت، گستره، مرجعیت و مفسران اسفار کتاب مقدس» می‌پردازد.[۱۱] به زعم هابز، همچون اسپینوزا، کلمات و جملاتِ تشکیل‌دهندهٔ کتاب مقدس دیگر معنایی ژرف‌تر را عیان یا پنهان نمی‌سازند. در عوض، کلمات و جملات مزبور به قالب ابژه‌هایی درمی‌آیند که می‌توان به پژوهش دربارهٔ آن‌ها دست زد.

هابز، نیز، داعیه‌های متناقض و ناسازگاری‌ها[ی کتاب مقدس] را تشخیص می‌دهد. برای مثال، موسی در سفر *تثنیه*، کتابی منسوب به وی، از خاکسپاری خودش صحبت می‌کند، یعنی چیزی که انجام آن حتی برای یک رسول نیز دشوار است.[۱۲] تردید دربارهٔ مسئلهٔ تألیف کتاب مقدس، تصدیق این‌که برساخته‌ای است ترکیبی، اثری محصول دستان و اذهانی بسیار، به معنای تردید در خود صحت و سندیت آن است.

اما (و این چیزی است که هابز را از اسپینوزا جدا می‌کند) تفاوت‌های درونی کتاب مقدس نهایتاً موجب تردید دربارهٔ وجود آن به‌مثابه یک متن می‌شود و آن را [نزد هابز] به امری تفسیرناپذیر، قسمی راز، تبدیل می‌کند. غیاب اساسی وحدت ارگانیک [در کتاب مقدس] کارکرد میانجی‌کنندهٔ حاکم را ضروری می‌سازد، کسی که، از رهگذر نهاد کلیسای مستقر، تعارض‌ها و آنتاگونیسم‌های متنی را

به قالب وحدتی مصنوع درمی‌آورد که سرانجام واجد معنایی (مصنوع) است. از این رو هابز به راز نیاز دارد. او در این نقطه باید جستجوی خویش را در «*لویاتان*» برای نیل به یک روش تفسیری به تعلیق درآورد زیرا هرگونه پیشروی بیشتر به سوی عقلانیتی مختص کتاب مقدس زیرپای خود همان مرجعیتی را خالی می‌کند که راز [موجود در] کتاب مقدس وجود آن را موجه و ضروری می‌سازد.

اسپینوزا، این خصم رازها و دشمن بندگی، از قیدوبندهایی رها بود که دست‌وپای هابز را برای بسط و توسعهٔ روش قرائت مختص کتاب مقدس بسته بود. اسپینوزا هویدا می‌سازد که تناقضات متنی همانا علایم ساختار کتاب مقدس به منزلهٔ محصولی است مادی: ناهمسانی تاریخی و تألیفی آن (مسئلهٔ گردآوری کتاب مقدس) و دگرگونی‌هایی که به‌مثابه یک متن از سر گذرانده است.

اسپینوزا گزارهٔ [معروف] مسیح را مثال می‌زند، «لیک اگر کسی به سمت راست گونهٔ شما سیلی زد، سمت چپ را نیز به وی عرضه دارید.»[۱۳] این گزاره فسخ شریعت موسی به شمار می‌رود، یعنی باور به «چشم در برابر چشم.»[۱۴] اسپینوزا، به عوض تحریف این آموزه‌های مخالف در چارچوب قسمی توافق از رهگذر روندی هرمنوتیکی (که به متن چیزی را می‌افزاید که مدعی کشف آن در متن است)، تناقض مزبور را به‌مثابه امری فروکاست‌ناپذیر می‌پذیرد و با جستجوی علت آن در پی توضیح تناقض برمی‌آید. او درمی‌یابد در حالی که موسی «برای بنا نهادن یک جمهور سامان‌مند و وضع کردن قوانین در مقام یک قانون‌گذار جهد می‌ورزید»، حکم مسیح دربارهٔ «تسلیم شدن در برابر ضربات فقط در مکان‌هایی که عدالت مغفول مانده بود و صرفاً در زمان‌های [سلطهٔ] جور و ستم اعتبار داشت، اما در کشوری سامان‌مند بی‌اعتبار است.»[۱۵] نه رازی در کار بود و نه استعاره‌ای، نه قسمی تناقض نامعلوم (و لذا نامفهوم) و نه وحدتی پنهان (و از این رو فرامتنی): متن مزبور [دقیقاً] به سبب

تناقضاتی قابل فهم است که واقعیت تاریخی و مادی آن را برمی‌سازد.

اسپینوزا مفهومی ناظر بر مادیت نوشتار، و کتاب مقدس، را برساخته بود، و منتقدان وی در فرانسه و انگلستان از ۱۶۷۷-۱۷۲۰ به‌خوبی از این امر آگاه بودند. اما این بدان معنا نبود که دیگران، کسانی پیش از وی همچون هابز و پس از وی همانند ریشار سیمون، نتوانند موضعی مشابه را اتخاذ کنند تا به بهره‌برداری از آن بپردازند، تا آن را علیه خودش به کار گیرند و با آفرینش رازهایی جدید بهتر از گذشته از مرجعیت و اقتدار [حاکم] پشتیبانی کنند.

اینک می‌توان دریافت چرا آلتوسر چنان اهمیتی را به نظریهٔ قرائت اسپینوزا عطا می‌دارد. در زمانهٔ ما شماری از نظریات پا به میدان مبارزه علیه این تصور نهاده‌اند که متون ادبی (و فلسفی) یکپارچه و منسجم‌اند. از این حیث که این دست نظریات از نفی یا انکار مادیت سطح متنی [متون] سر بازمی‌زنند خط تمایزی را ترسیم می‌کنند که آن‌ها را از قسمی ایده‌آلیسم مشخص متون منفک می‌سازد.

اما مبارزه این‌جا خاتمه نمی‌یابد؛ بلکه صرفاً در هیئتی جدید بازتولید می‌شود. هنگامی که آلتوسر مفهوم قرائت سیمپتوماتیک مارکس را مطرح کرد، مفهومی که بر خصلت بالضروره متناقض متون نظری تأکید داشت، نه به‌مثابه قصوری که باید بدان سبب متون را نکوهش کرد بل همچون دقیقاً اصل فهم‌پذیری آن‌ها، گزاره‌های آلتوسر به طور همزمان مداخله‌ای بود علیه دو حریف نظری متفاوت. زیرا آلتوسر صرفاً علیه هواداران وحدت یا انسجام متنی استدلال نمی‌کرد، خواه خوانندگان [هوادار] هرمنوتیک که در پی تکثر معنایی متون بودند و خواه ساختارگرایان که نظام مختص به هرگونه متنی را وصف می‌کردند. آلتوسر همچنین خط تمایزی را مابین خودش و آن کسانی رسم می‌کند که از مفهوم خصلت

آنتاگونیستیک و متعارض متون به منظور اعلام ناشناختنی بودن آن‌ها، [قرارگیری‌شان در) ورای دسترس هرگونه عقلانیت، بهره‌برداری می‌کردند. بیست سال پس از انتشار «*قرائت سرمایه*» این گرایش به طرز بی‌اندازه‌ای قدرتمند شده است، هواداران آن سرگرم تجلیل از غیرمادی بودن و تعیّن‌ناپذیری [متون] هستند تا، همانند کسانی که از اسپینوزا سوءاستفاده می‌کردند، متون ادبی و فلسفی را به کسوت موجودیت‌هایی توضیح‌ناپذیر و معجزه‌آسا درآورند که در عین واداشتن ما به شگفتی بالضروره ناشناختنی باقی می‌مانند.

آلتوسر هنگامی که در جستار «ایدئولوژی و آپاراتوس‌های ایدئولوژیک دولت» احتجاج می‌کرد که ماده در قالب حالت‌های مختلف وجود دارد به عنوان یک اسپینوزیست داد سخن می‌راند. این عبارت به وی رخصت می‌داد تا وجود مادی ایدئولوژی را مفروض بگیرد. عبارت مزبور، به نوبهٔ خویش، به ما اجازه می‌دهد تا مادیت نوشتار را مفروض بگیریم، و از قسمی مادیت گفتاری سخن به میان آوریم. این مفهوم همانا شرط شناخت متون ادبی، و فرم‌های گفتاری در کل، برای ماست. اگر به سوی قسمی نظریهٔ تولید ادبی پیش نرفته‌ایم بدین سبب بوده که این مادیت خاص امری است که باید [دقیق‌تر] مشخص و تعریف شود. احتمالاً چنین پروژه‌ای برای ما، همچنان‌که برای آلتوسر، با نیل به فهم بدعت‌گذاری اسپینوزا آغاز می‌شود، یعنی، با فهم انقلاب نظری او.

منبع:

Montag, Warren, 1993, "Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?", in *Althusser Legacy*, Eds by Ann Kaplan and Michael Sprinker, Verso, pp 51-58.

یادداشت‌ها

1. Louis Althusser.and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster, (London: New Left Books, 1967), p. 16.

2. Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, trans. R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1951), 98-199.

این تنها ترجمهٔ قابل خواندن در دسترس از «*رسالهٔ الهیاتی ـ سیاسی*» است، اما اغلب نمی‌توان بدان اعتماد کرد. هرجا لازم بوده است آن را تغییر داده‌ام [اینک ترجمه‌های معتبر و موثوقی از *رساله* وجود دارد که به همّت مترجمان قابلی همچون ادوین کرلی و ساموئل شرلی فراهم شده و جای ترجمهٔ الویس را گرفته است]. برای نسخهٔ استاندارد لاتین، بنگرید به:

Spinoza, *Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 vols. (Heildelberg: Carl Winter, 1925).

3. Ibid., 5-6.

4. Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary* (New York: Bobbs-Merrill, 1965).

5. Spinoza, *Treatise*, 100.

۶. بنگرید به:

Andre Tosel, *Spinoza et le Crepuscule de la servitude*, (Paris: Auber, 1984), and Jean-Pierre Oser, "L'Hermeneutique de Hobbes et de Spinoza," *Studia Spinozana*, vol. 3, 1987.

7. Benedict de Spinoza, *Treatise on the Emendation of the intellect*, in Collected Works, ed. Edwin Curley (Princeton: Princeton UP, 1986), 17-18.

8. Spinoza, *Treatise*, 101.

9. Ibid., 135.

10. Ibid., 104.

11. Thomas Hobbes, Leviathan (Middlesex: Pelican, 1968), 415-27.

12. Ibid., 417.

13. Spinoza, *Treatise*, 105.

14- Ibid.

Aleatory.ir

۱۵. بنگرید به:

Paul Verniere, *Spinoza et la pensee francaise avant la revolution* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), and Rosalie L Colie, "Spinoza in England, 1665-1730," *Proceedings of the American Philosophical Society* 107, 3 (June 1963), 183-219.

16. Spinoza, *Treatise*.

Aleatory.ir