

انواع مارکسیسم، نومارکسیسم، پسامارکسیسم در آینده فلسفه امروز در فرانسه

آندره توزل

André Toseil*

بررسی وضعیت: جانب «مارکسیست ها»

شیوه موجودیت اندیشه کسانی که امروز کم یا بیش به مارکس استناد می کنند و خود را مارکسیست می نامند، راستی که معضلی ست. پایان مارکسیسم - لنینیسم شوروی که اندیشه رسمی احزاب کمونیست انترناسیونال سوم بود با فرسودگی نتایج حاصل از آخرین دستاوردهای های مهم تئوریک بدعت گذاران مارکسیسم همزمان شده است؛ بدعت گذارانی گونه گون چون گرامشی، لوکاچ، هورکهایمر، آدورنو، هانری لوفور و لویی آلتوسر. هیچکدام از این اندیشه پردازان مسلم قرن بیستم نتوانستند در مارکسیسم سنتی (ارتدکس) اصلاحاتی پدید آورند، زیرا مخاطبان واقعی شان یعنی احزاب کمونیست، پیشنهادهای تئوریک و استراتژیک آنان را عمیقاً از آن خود نکردند و آن ها را به کار نگرفتند. فروپاشی کمونیسم نوع شوروی یا منجر به گرایش آن ها به احزاب سوسیال دموکرات شده که خود با گذشت زمان هرچه لیبرال دموکرات تر شده اند، یا به تشکیل احزاب کمونیست «مجدداً تأسیس شده» ای که از قدرت سیاسی مؤثر محروم اند. به خصوص پیوندی که تئوری مارکسیستی را با جنبش سازمان یافته طبقات کارگر متحد می کرد به نحوی درمان ناپذیر از هم گسسته است، پیوندی که برای انواع مارکسیسم، چه سنتی و چه بدعت گذاران، جوهر و مایه اصلی تلقی می شد. باوجود این، ارجاع به مارکس از بین نرفته و در این وضعیت بی سابقه شاهد تلاش های فراوانی هستیم، چه برای بحث در باره کارنامه اندیشه مارکسی و چه جهت ایجاد جهش و آغازی نوین در آن. تلاش هایی آزاد از هرگونه کرنش و تقدیس، و نیز هشیار به پیچیدگی واقعی این اندیشه.

چنین است که انواع نومارکسیسم و پسامارکسیسم سر برآورده اند، بی آنکه این شکوفایی بتواند در ردیف پژوهش های آکادمیک جای گیرد. منظور این است که اگر همه این تلاش های تئوریک، مارکس را استاد کلاسیک در عرصه اندیشه می دانند که باید

آثارش را همچون آثار هگل و ارسطو مورد مطالعه و بررسی قرار داد، اما همگی او را به عنوان ناقد اساسی مدرنیت می شناسند و در او و نیز علیه او عناصر و حتی پروبلماتیکی را جست و جو می کنند تا آن را برای تدوین اندیشه ای واقعاً انتقادی علیه سرمایه داری کاملاً جهانی شده امروز به کار گیرند. همگی سیاسی اند و این چیزی است که فلسفه دانشگاهی آن را نمی بخشاید. این بقا و ادامه حیات آشفته و پراکنده مارکس که از ارتباط تشکیلاتی محروم است می تواند حامل شگفتی هایی باشد، اما حیاتش در وضعیت کنونی حاشیه ای است. وسعت تجدید نظر هایی که روی آثار مارکس و بدعت گذاران بزرگ قرن [۲۰] انجام شده مانع از آن است که آثار مزبور بر جریان های بزرگ فلسفه معاصر تأثیری بگذارند. مطالعه این نومارکسیسم ها - پسامارکسیسم ها می تواند برای ارزیابی از این پراکندگی بی حد که مجموعه متون مارکسی هم اکنون در آن گرفتار است مفید افتد. این مطالعه همچنین به ما می آموزد که چنین مجموعه ای، بدین عنوان، انباشت عظیمی از قطعات است، نه یک سیستم.

اگر درست بنگریم می توان مشاهده کرد که درون انواع نومارکسیسم و پسامارکسیسم هیچیک از تزه های مارکس نیست که با مخالفت، فرمولبندی تازه و حتی متروک شدن رو برو نباشد. به چند مثال بسنده می کنیم: تئوری تاریخ می تواند یا به عنوان نسخه ماتریالیستی فلسفه پیشرفت تاریخ مردود شناخته شود یا به مثابه تئوری ممکنات باز (des possibles ouverts)، از نو تدوین گردد. این ممکنات به نوبه خود، یا به عنوان گرایش هایی تفسیر شده اند که در جوهر خویش حامل دلایل عینی و علل ذهنی بالفعل شدنشان هستند، یا همچون عناصری از یک دریافت تصادفی تغییر، مجدداً تدوین شده اند. تئوری اساسی استثمار نیز که زمانی دراز به عنوان هسته نقد اقتصاد سیاسی سرمایه داری تلقی می شد در وضعیت بهتری بسر نمی برد. پایه آن، یعنی تئوری ارزش اضافی مطلق و نسبی مبتنی ست بر تئوری ارزش - کار که از پایان قرن نوزدهم در معرض رد و نفی مداوم قرار داشته است (زیرا به دشواری می توان به تئوری قیمت بازار دست یافت). بدین ترتیب، تئوری استثمار را یا به خاطر ظرفیت اش در توضیح اشکال پیاپی انقیاد واقعی کار توسط سرمایه می توان پذیرفت، - صرف نظر از دشواری و بن بست خاص آن -، یا آنکه بر اساس نقدی از جوهرگرایی

(substantialisme) متافیزیکی ذاتی خود ایده ارزش - کار به طور کامل مجدداً فرمولبندی کرد؛ و همین فرمولبندی مجدد به نوبه خود می‌تواند اشکال مختلفی بگیرد از جمله شکل بر خورداری نابرابر از سرمایه (بنا بر این تز، افرادی استثمار شده تلقی می‌شوند که اگر از جایگاه خود در روابط اجتماعی کناره‌گیری می‌کردند در موقعیت بهتری قرار می‌گرفتند). همین ملاحظات را در باره تئوری سقوط گرایشی نرخ سود و بحران‌ها می‌توان گفت: تز مبنی بر ضرورت پایان یافتن کما بیش فاجعه آمیز این قانون در یک بحران نهایی، جایش را به تفسیری احتمال‌گرایانه سپرده که در آن برای احتمالات تاریخی و ابتکارات انسانی نیز سهمی در نظر گرفته می‌شود. از این هم فراتر، برخی از قرائت‌ها، خود بحران را مکانیسم بازتولید بی‌پایان سرمایه داری می‌دانند...

در همین حال، بحث و جدل مربوط به حقوق، اخلاق، سیاست و عدالت از نظر مارکس نیز مطرح است، بحثی که طی این سال‌ها در چارچوب مارکسیسم معروف به تحلیلی‌غنا‌ی بیشتر یافته است. بدین شرح که آیا تئوری کارکردگرایانه (fonctionaliste) استثمار به یک تئوری هنجاری عدالت راه خواهد گشود یا اینکه این تئوری کارکردگرا به دلیل عدم انفصال بین بودن و باید بودن به آنجا منجر خواهد شد که در مطالبه عدالت چیزی جز بیان ضروری و متناقض حقوق بنا بر موضع طبقاتی دیده نشود؟ این پرسش در باره جایگاه و کارکرد علم اخلاق (اتیک) و حتی جایگاه و کارکرد اخلاق (morale) در اندیشه مارکسی مسئله حقوق و به دنبال آن، مسئله سیاست را از نو پیش خواهد کشید، یعنی مسئله مبارزه طبقاتی در رابطه اش با دولت و نیز رابطه اش با دموکراسی پارلمانی و دموکراسی مستقیم. در برابر کسانی که از مارکس به عنوان تئورسین نهاد جمهوری سخن می‌گویند، کسانی قرار می‌گیرند که نقد قاطعانه مارکس را از نظام مبتنی بر نمایندگی برجسته می‌سازند و بر پیگیرانه بودن مضمون دموکراسی مستقیم و شوراها تأکید می‌ورزند. مسئله به همین جا خاتمه نمی‌یابد، بلکه با طرح سؤال در باره رابطه مارکس با سنت سیاسی لیبرالیسم و با قراردادگرایی لیبرالی - اجتماعی، دوباره سر بلند می‌کند. در برابر کسانی که در پی جان رولز و هابرماس پیشنهاد می‌کنند که با حرکت از مقولات قرارداد مرکزی و قرارداد بین افراد و اصل انجمنیت (associativité) باید تئوری مارکس را از نو ساخت، کسانی قرار می‌گیرند

که از روابط قدرت قرائتی نومکیاولی و اسپینوزایی دارند.

بنا بر این، شگفتی آور نیست که ساختار دانش و معرفت (savoir) مارکسی مورد مجادله ای چنین حاد باشد. تفسیر دیالکتیکی *Kritik* (نقد) نه تنها در قرائت های ساختاری که میراث تئوریک مآخذ هگلی را نفی می کنند (این مآخذ هنوز هم در فرانسه شوم تلقی می شود)، مورد مخالفت قرار می گیرد، بلکه قرائت های مزبور بین خود تقسیماتی پیدا می کنند چه بر این اساس که کارکردگرایی شناخت شناسانه مفروض مارکس را که غایت شناسانه داوری شده در جهت فردگرایی روش شناسانه اصلاح می کنند، یا بر این اساس که می خواهند چیزی از سنت کلی گرایی ارگانیک را که مارکس گویا در آن جای دارد همچنان حفظ کنند. همه این تجدید نظرها بالاخره در زمینه ای رشد می یابد که ناشی از کشف کمبودها و خلأهای مهم اندیشه مارکسی ست. به این تشخیص قدیمی که نظریه پردازی های مارکسی در امر سیاسی، امر حقوقی و امر مذهبی دچار کمبودهایی ست و بیش از حد مهر اقتصادگرایی و تقلیل روابط هژمونیک معنایی به روابط مکانیکی زور را بر پیشانی دارد، انتقادهای دیگری اضافه می شود از: انفصال (hypostase) تولید و کار گرفته تا نفهمیدن عمل به عنوان عمل اول شخص، فراموشی ساختارهای نمادین، و بالاخره پنهان کردن چشم انداز تأویلی، تنها به سود بُعد انتقادی.

ظاهر امر چنین است که گویا انواع نومارکسیسم و پسامارکسیسم بر پایه دو قطب متضاد تحلیلی و تخیلی (اتوپیک) سازمان یافته اند.

از یک طرف، قطبی که به آن مارکسیسم آنگلساکسون یا تحلیلی می گویند به ساخت شکنی مجموعه متون مارکسی به نحوی درونی پرداخته و استدلال های خود را از نظر فردگرایی روش شناسانه به آزمایش می گذارد، یعنی از روش مؤسس خرد (micro-fondatrice) و از تئوری گزینش های عقلانی، ابزارهای بازسازی منسجم تری برای تئوری پدیده های اقتصادی و اجتماعی می سازد. این بازسازی باید بتواند در معرض بحث مستدل مجمعی علمی قرار گیرد که نخستین دغدغه اش دقت وسواس گونه است. این بازسازی نظری انسجام تئوری مارکسی را به آزمایش می گذارد، طرق استدلال آن، نقاط تاریک و کمال آن را فردی و اندیویدوالیزه می کند. این نظریه هر

گزینش ایدئولوژیک پیشینی (a priori) را که به گزینش یک موضع طبقاتی یا حزبی برگردد رد می‌کند و چیزی را که در آثار مارکس به زبانی نظری (spéculatif) و دیالکتیکی بیان می‌شود به زبانی عادی، اما از نظر شناخت‌شناسی کنترل شده دوباره ترجمه می‌کند. این نظریه می‌کوشد مفاهیم پایه‌ای را برای رسیدن به تعاریفی روشن و وضوح بخشد و راه را برای رودرویی مستمر با علوم اجتماعی بگشاید. این نظریه تردیدی به خود راه نمی‌دهد که برخی تحلیل‌ها را اصلاح کند، برخی تئوری‌ها را برای همیشه کنار بگذارد، برخی چشم‌اندازها را که مبهم، غیر قابل‌ایجاد و اتویک‌دوری شده نپذیرد. این نظریه ضرورت بازار و ضرورت دولت را حفظ می‌کند و تئوری ارزش را غیر مفید دانسته کنار می‌گذارد. این نظریه، بدین نحو، از آراء مارکس آنچه را که معتبر است از آنچه در تجربه صحتش روشن نشده یا از نظر منطقی غیر منسجم است جدا می‌کند و قطعاتی تئوریک را که به عنوان کمبود دآوری شده مانند تئوری‌های هنجاری علم اخلاق (اتیک) و حقوق اضافه می‌کند. به هر حال، این ساخت‌شکنی تحلیلی به نوعی فاصله گرفتن از مجموعه متون مارکسی و مارکسیستی می‌انجامد.

از طرف دیگر، قطب تخیلی، و بهتر بگوییم، قطب فرجام‌شناسانه و رستاخیزی می‌کوشد در سطحی ابطال‌ناپذیر قرار گیرد که از دسترس ساخت‌شکنی تحلیلی دور است. نظریه تحلیلی به بُعد امید که در فریاد مغلوبان و استثمارشدگان نقش بسته بی‌اعتناست، تنها چیزی که می‌شناسد رفتار عقلانی‌ای است که بر اساس قضیه‌های فایده‌گرایی شکل گرفته است و از دیدن مسأله تاریخی - جهانی سلطه عاجز است. تنها افقی که می‌تواند ببیند افق عقلانی‌کردنی است که همچون امری بدیهی پذیرفته شده است و نمی‌توان آن را به یک معضل (پروبلما تیک) تبدیل کرد. این نظریه، بُعد امکان را عموماً کنار می‌نهد و به طور خاص، گسست را از تک‌خطی بودن زمان‌ها خارج می‌کند. [حال آنکه] مارکس دانست که چگونه دانش و معرفت را (هرچند مقتضای دانش و معرفت، تصحیح خویش است) با خاطره زنده فداکاری مغلوبان متحد کند. این پیوند رستاخیزی - که ژاک دریدا در این اواخر پس از والتر بنیامین بر آن تأکید کرده - در عصر جهانی شدن سرمایه دارانه روشن می‌شود که چقدر به جا و شایسته است. نتیجه شناخت‌شناسی، پنهان کردن روح اندیشه‌ای است که درخور چالش مدرنیت بوده و

هست زیرا این اندیشه [اندیشه مارکس] تاوانی را که بابت تشکیل اقتصاد جهانی شده (économie-monde) پرداخت می شود و مدام تحمل ناپذیرتر می گردد، از دیده ها پوشیده نمی دارد. انواع نومارکسیسم و پسامارکسیسم در جهت تسامح بی مرز حرکت نمی کنند. آزادی نوینی که پژوهش از آن برخوردار است نه به هم آوایی و همخوانی، بلکه به بدآوایی و ناهمخوانی می انجامد. آنچه بدان نیاز داریم ارزیابی یا ترازنامه است، حال آنکه آنچه در دست داریم فهرستی بیش نیست، اما فعلاً این مهم را به بعد وا می گذاریم. در این نقطه که از فشردگی انواع مختلف سنتی مارکسیستی حد اکثر فاصله داریم، خود را کماکان «مارکسیست» خواندن به چه معناست؟ این مجموعه آواهای ناهمخوان را کدام وحدت مفهومی به یکدیگر پیوند می دهد؟ در هر کدام از مدونات نظری، بین آنچه از اندیشه مارکس بر می خیزد و مثمر ثمر است و آنچه باید از آن دوری جست مرزبندی کجا است؟ آیا می توان در چارچوب عدم توافق های موجود پیشنهادهایی را طرح کرد که از اجماع حد اقلی برخوردار باشند؟ برای یافتن پاسخ می توان دو تزا را از یکدیگر تمیز داد که خود پایه ای باشند برای آنکه بتوان همچنان از نومارکسیسم، پسامارکسیسم یا به طور خلاصه از مارکسیسم سخن گفت.

تزا اول، تزی ست از سنخ معرفت. این تزا بر امکان و فوریت نقد سرمایه داری تاریخی که به جهان بدل شده و اشکالی که به خود گرفته تأکید می ورزد، نقدی که با تنوری انقیاد واقعی کار توسط سرمایه در پیوندی مفصلی قرار دارد. چشم انداز این تزا ارزیابی انتقادی ای ست متکی بر تداوم غیر قابل توجیه مادی و معنوی اشکال کهن و جدید ناهمسانیت (inhumanité) تاریخی.

تزا دوم، تزی ست از سنخ غایتمندی عملی و امید معقول و مستدل. این تزا امید را بر پایه امکان از بین بردن این امر ناهمسانی (چه از خود بیگانگی نام داشته باشد و چه سلطه، استثمار، انقیاد یا طرد) در نظر می گیرد. این تزا رهایی قدرت تکثر و بنای واقعی اشکال اجتماعی متعین که این قدرت را نهادینه می کنند در چشم انداز خویش دارد.

از جانب فلسفه

با وجود این، باید تصدیق کرد که این پژوهش ها توجه جریان های مسلط فلسفی

کنونی را جلب نمی‌کنند، به استثنای مارکسیسم تحلیلی که موفق شده است خود را جزء لاینفک بحثی کند که مربوط است به عدالت، و باز به استثنای برخی از قرائت‌های زیبایی‌شناسانه یا نزدیک به زیبایی‌شناسی از مارکسیسم آرمانشهری - رستاخیزی (Utopico-apocaliptique). امروز از سال‌هایی که سمت‌گیری‌های اساسی فلسفه نمی‌توانستند خود را از پرسشی که از انواع مارکسیسم ناشی شده بود و به معنا و مفهوم خودشان مربوط می‌شد، رها سازند بسیار دوریم. اگر نمونه‌فرانسه را در نظر بگیریم شاهد نوعی بی‌علاقگی فلسفه نسبت به مارکس و هزار مارکسیسم کنونی هستیم. ضدیت تند و تیز با مارکسیسم که در سالهای ۱۹۹۰-۱۹۷۵ رایج بود جای خود را به یک غیر مارکسیسم مؤدبانه داده است. آخرین مداخله «مارکسیستی» در فلسفه که توانست گونه‌ای به حساب آوردن خود را به فلسفه «خالص» تحمیل کند، مداخله لویی آلتوسر و همکاران او بود. اما این مداخله مسیری خاص پیمود که از پیشنهاد بازسازی اندیشه مارکس به مثابه علم ساختاری‌قاره تاریخ (گسست شناخت‌شناسانه فقید) آغاز شد و سرانجام با تناقضی عمومیت یافته مواجه گشت و به تدریج (tendanciellement) به پروژه‌های پسا‌متافیزیک و پسا‌هایدگری ساخت‌شکنی عقلانیت غربی نزدیک شد. قدرت و ظرفیت آن برای طرح سؤالات جدی الهام بخش تحقیقات بدیعی گشت، اما ناگزیر به انشعاب و از بین رفتن «مکتب» انجامید. مارکس را به درستی به عنوان یک کلاسیک می‌شناسند، اما هیچ جریان اندیشه‌ای این کریتیک (نقد) را به نحوی ارگانیک جذب نکرده تا خود را امروز با آن تعریف کرده و بسط دهد. به رسمیت شناختن این اندیشه پرداز که مدرنیت اقتصادی جهانی شده را به نقد کشیده به معنی یک برخورد متقابل و مولد نیست. مارکس، این پرسشگر فلسفی، که مرلو پونتی، سارتر، ریمون آرون، اریک ویل و تا حدی کمتر، فوکو و دولوز را وادار کرده بود موضع خود را نسبت به وی تعیین کنند، دیگر حتی مورد مراجعه قرار نمی‌گیرد، بلکه به مطالعه پراکنده مفسران آثارش رها شده است.

صحنه فلسفی فرانسه، در واقع، به تدریج تحت سیطره رویارویی و تداخل پدیده‌شناسی و تأویل‌متن (هرمنوتیک) قرار گرفته که از این پس هر دو ناگزیرند با فلسفه تحلیلی که در اوج شکوفایی خود بسر می‌برد برخورد بیشتری داشته باشند و با آن

درآمیزند.

پدیده‌شناسی اهمیت زیادی برای میان‌ذهنیت (intersubjectivité) و شیوه‌زبانی بودن آن قائل است، ولی هرگز به تحلیل روابط اجتماعی اساسی ارتقاء نمی‌یابد. توجه او به نفس جسم است، حساسیت و زیبایی‌شناسی به طور کلی به جسمی بر می‌گردد که نه کار می‌کند و نه به مثابه شهروند از خود کنشی نشان می‌دهد، جسمی جوهری که هیچ‌فعالیتی ندارد جز اعمال حواس خود در چارچوب یک رابطه نامتعین با خود اشیاء. پدیده‌شناسی پیوند اجتماعی، که شوتس (Schutz) به وجود آورده بیشتر توجه جامعه‌شناسان پراگماتیست عمل را جلب می‌کند تا پدیده‌شناسان که غالباً مضمون تأسیس را با مضمون تئولوژی بخشش (donation) جایگزین می‌کنند. کتاب مهم میشل هانری: مارکس (جلد اول) فلسفه‌ای از واقعیت و (جلد دوم) فلسفه‌ای از اقتصاد (۱۹۷۶) (۱) ادامه نیافت.

هرمنوتیک (تأویل متن)، به نوبه خود، از این پس همان ورد رایج فلسفی ست که در چارچوب وحدت‌گرایی دایره‌پیش - فهم و فهم، کلیت‌گفتمان‌هایی را که به متن - ابژه‌هایی با حرمت برابر تبدیل شده اند اعتبار می‌بخشد. لبه‌تیز و برآی پرسش‌هایدگری یا نیچه‌ای در باره متافیزیک مدرن به نفع یک نسبیت‌گرایی جنت مکان‌گند شده است. عقب‌نشینی مضمون انتقادی در برابر مضمون هرمنوتیک، در بررسی ساخت عقل سلیم، عملاً به در نظر گرفتن سنت‌های زبانی و پیشداوری‌ها رجحان می‌دهد. حتی ایده‌نوعی مفصل‌بندی بین فلسفه و نقد اقتصاد سیاسی دیگر مورد نظر نیست، و این درست در حالی ست که جهانی شدن سرمایه دارانه فوریت جدیدی به این وظیفه بخشیده است. از این نقطه نظر، کافی ست به برداشت تقلیل‌گرایانه‌ای توجه کنیم که آثار هابرماس در فرانسه با آن مواجه شده است. رویارویی طولانی هابرماس را با مارکس و مارکسیسم غربی بدون هیچ جدلی می‌پذیرند و نتیجه آن را از آن خود می‌کنند یعنی مرگ دلخواه و آرامی که به مارکس در منطق کنش ارتباطی پیشنهاد می‌شود. از اینجاست که بعد انتقادی و نسبتاً ناچیزی که همچنان در تحلیل‌های هابرماس از استعمار دنیای امروز توسط این میانجی‌های غیر شخصی یعنی اقتصاد بازار و اداره سیاسی وجود دارد، نادیده گرفته می‌شود. به جای این بعد انتقادی، تأسیس نوعی اخلاق‌گفتمان را ترجیح

می‌دهند، اخلاقی جدا از توضیحات و دلایل تاریخی - جهانی اش.

فلسفه‌ء تحلیلی به تحلیل فنی زبان و دانش‌ها می‌پردازد. این فلسفه با علوم معرفتی بارور می‌شود و یک شناخت‌شناسی درون‌نگر (internaliste) علوم را بسط می‌دهد، اما به نحوی فاحش رهیافت‌های شناخت‌شناسی تاریخی فرانسه (کاواپس، باشلار، کانگیلهم، دوسانتی، داگونیه) را فراموش می‌کند که همواره دانسته است چگونه دیالکتیک شناخت را به عنوان مناسبات پراتیک تاریخی تحلیل نماید، بی‌آنکه از ثبت حقیقت در معضل تئوریک غافل بماند که همزمان در یک موقعیت (conjoncture) اجتماعاً متعین به نحوی غیر قابل انفصال، با امر ایدئولوژیک در پیوند است.

بحث در بارهء شخصیت برجستهء فلسفهء فرانسه، پل ریکور، و مقایسه‌ء وی با هابرماس از آنجا مهم است که نشان می‌دهد ارجاع به مارکس در اندیشهء فلسفی فرانسه تا چه حد خیالی ست. ریکور در تلاش خود، که چه از نظر وسعت اش و چه دانشی که در آن نهفته چشمگیر است، جهت‌آشتی دادن پدیده‌شناسی و هرمنوتیک، نقد و فهم، خود را غیر مارکسیست می‌داند. هرچند این فیلسوف مفاهیم ایدئولوژی و اتوپی را در مد نظر دارد، ولی مضمون پردازش آن‌ها همچنان عام باقی می‌ماند، به طوری که گویی از پرسش مارکسی در بارهء عدم خلوص سمبولیسم (نمادگرایی) ویژهء سرمایه‌داری منفصل است. فلسفهء سیاسی پل ریکور نمایانگر بازگشتی ست به کانت، و مادون تحلیل‌های نافذ خود هگل یا اریک ویل. با وجود این، در فلسفهء سیاسی ریکور، تاوان سنگینی پرداخت می‌شود؛ زیرا ساختارهای مؤثر دنیای اجتماعی ما و هستی‌شناسی واقعی آن همچنان از نظر فلسفی نیندیشیده باقی می‌مانند. کتاب *ارزندهء زمان و روایت* منابع روایت‌شناسی و تاریخ‌نگاری را به نحو نافذی به کار می‌گیرد، اما تاریخ‌ها و روایت‌ها که چنین مضمونی به آن‌ها داده شده باشد هرگز به سطح تاریخ جهانی در حال شکل‌گیری راه نمی‌یابند، به این بهانه که با خطر بازگشت تمامیت‌خواهی ذاتی روایت‌های بزرگ فلسفه‌های تاریخ مواجهیم. باید از این فراتر رفت. آثار پل ریکور، بدون آنکه فیلسوفان خود بدانند، به صورت مرجع مسلط در عرصهء علوم انسانی و تاریخی در فرانسه درآمده است. بدین ترتیب، پارادیم بازیگری که بهترین بازیگر اعمال خویش است، یعنی پارادیم عمل به مثابهء متن، به تدریج جایگزین چشم‌انداز انتقادی کسی

مانند پی یر بوردیو می شود که به خاطر حفظ نوعی پیوند با پروبلما تیک مارکس، از طریق تعمیم مفهوم سرمایه و تدوین تئوری پراتیک ها به مثابه عرصه های متفاوت روابط سلطه گری و مشروعیت، مورد ملامت قرار می گیرد. اما اغلب فیلسوفان فرانسه از آثار پی یر بوردیو به شدت غافل اند و او را از این جهت که فلسفه را به عنوان پراتیکی در نظر گرفته که سرنوشتش در دستگاه اجتماعی تعیین می شود، نمی بخشند.

این تصویر [پانورامای] سریعی که ارائه شد، مسلماً ناکامل خواهد ماند اگر خاطر نشان نکنیم که در تعقیب قرائت آثار هایدگر، و حتی نیچه، بنا به مناسبات هر دوره، برخی از اندیشمندان، در حاشیه و به شکلی ابتکاری، به سراغ مارکس می روند تا مدرنیت را به مثابه بحران تولید بی پایان - که خود چهره کنونی ذهنیتی ست که از اعمال سلطه خود ناتوان است زیر سؤال برند -، و به منظور آنکه مسأله فلسفه را دوباره در رابطه اش با یک سیاست کنترل (de maîtrise) (مانند ژ. گرانل، ژ. ل. نانسو و از یک نقطه نظر دیگر ژ. دریدا) مطرح سازند. همانطور که دیده ایم توضیح آنچه در جانب فلسفه می گذرد، تا آنجا که به مارکس و انواع مارکسیسم بر می گردد، به خصوص حالتی حاشیه ای دارد.

با وجود این، قضیه چندان هم ساده نیست: این گزارش وضعیت، در واقع، همزمان نشان می دهد که حد اقلی از نقطه نظر مارکسی - مارکسیستی، هرچند در حاشیه اما به نحوی معنادار همچنان به بقای خود ادامه می دهد و به نحوی غیر منتظره امکان به پرسش گذاردن فلسفه را در عمل کنونی اش از نو مطرح می کند، به این شرط که پرسش مارکسی - مارکسیستی بدانند که چگونه با جریان های فلسفه معاصر، - جریان هایی که با مسأله تاریخی - جهانی سرنوشت اندیشه به مثابه جست و جوی مفرط کنترل (maîtrise) روبرو شده اند - تلاقی کند. بدین ترتیب، از دل مشکلات ظاهراً لاینحل مارکسیستی و به طور پنهانی، پرسش مارکسی فلسفه و نقد آن از نو شکل می گیرد و سر بر می آورد.

**فلسفه، ایدئولوژی، شکل گیری جهان،
در عصر جهانی شدن سرمایه دارانه**

فلسفه معاصر، در واقع، به نحو ساختاری بیش از آن که از تاریخت خود به عنوان یک رسالت (خدمت «سنتی» به آزادی، حقوق، ارتباط، علم، هستی و غیره) رویگردان باشد از به عهده گرفتن تعلق خود به دنیایی تاریخی- اجتماعی رویگردان است، و نیز از طرح رابطه خود با مناسبات اجتماعی بنیادین به عنوان یک پروبلما تیک، و بالاخره همچنین از پراتیک های مؤثری که بدین نحو سامان یافته است. فلسفه آزمونی را که عبارت است از سنجش خود با این دیگری، دیگری بودن آنچه غیر فلسفی ست (یعنی فرآیند تاریخی مشروط بودن ویژه اش) همراه با فضاهای تجربه و افق های انتظارش، به قول کوزلک (R. Kosellek)، به تعویق می اندازد. اندیشه مارکس و مارکسیست ها که واقعاً کار کرده اند، زمانی دوباره سربرآورده است که این اندیشه موفق شده است خود را مجدداً شکل دهد و با در نظر گرفتن تکذیب ها و شکست های تاریخی، خود را اصلاح کند و بنا بر عملکرد باز آفرینی اشکال نامشخص موقعیت ها خود را بازآفرینی نماید، موقعیت هایی که در آنها اندیشه مزبور به عنوان عامل اندیشه ورز ثبت شده، آنگاه که توانسته است در جریان زنده تغییرات تاریخی، تغییرات جهان کنونی را و تغییرات شیوه همین تغییر را تحلیل کند، آنگاه که خود سرانجام توانسته است بدون اینکه خویش را نفی کند متحول شود. این شیوه امروزین تغییر تغییر است که اندیشیدن بدان مهم است با توجه به شکست نخستین اقدام برای انقلاب کمونیستی و جهان- شدن (devenir - monde) سرمایه داری ای که خود نیز متحول شده است. به استثنای مواردی تقریباً نادر، فلسفه برای خود ناشایست می داند که به این تحول های تحول ها بیندیشد، بلکه این وظیفه را به علوم انسانی وا می گذارد بی آنکه به طور کلی، با علوم انسانی به رویارویی ناگزیر بپردازد. تمام مضامین ناخالصی که حول «مارکس و فلسفه» بسط یافته اند، هرگز نتوانسته اند «یک فلسفه مارکسیستی» را تعریف کنند، اما به نحوی خستگی ناپذیر، بازگشت تاریخ و مناسبات اجتماعی را در فلسفه تأمین کرده اند، بدین نحو که متنوع ترین و نسبتاً ناهمگون ترین اشکال را در چهارچوب وحدت موجود در پرسش شان به کار گرفته اند، یعنی اشکال دیالکتیک ماتریالیستی، ماتریالیسم (های) دیالکتیک، تئوری انتقادی، فلسفه پراکسیس، هستی شناسی هستی اجتماعی، هستی شناسی «نه-

هنوز - موجود»، و غیره. مارکس پرسش مربوط به ناخالصی غیرقابل امحاء فلسفه را همچنان برای پراتیک فلسفه مطرح می کند. این پرسش، تنها شکل «وحشی» ایدئولوژی را به خود نمی گیرد، زیرا این ایدئولوژی دورویه است و انواع مارکسیسم زمانی به حد کافی دراز به عنوان امری که به دولت - حزب مشروعیت می بخشیده عمل کرده اند که نتوانند مدعی سادگی و بیگناهی از دست رفته ای باشند.

با وجود این، پرسش مربوط به عملکرد ایدئولوژیک فلسفه برای آن که درستی و شایستگی خود را باز یابد، می تواند و باید قبل از هرچیز، در واژگان شکل گیری جهان، خود را از نو فرموله کند. وابستگی فلسفه به مناسبات اجتماعی تولید، در واقع، ایجاب می کند که به دگرسالاری [قائم به ذات نبودن] فلسفه و وابستگی آن به دنیای تاریخی - اجتماعی که می تواند به طور نسبی تشکیل دهد، به نحوی مثبت بنگریم. پرسش «مارکسیستی» که در برابر فلسفه قرار می گیرد، همان پرسش مؤثر بودن پراتیک تئوریک آن است، این پرسش پراتیک فلسفی را به حقیقت ذاتی اش باز می گرداند، به آزمون درک (saisie) مفهومی اش، به آزمون مفهومی که از جهان اش دارد، این پرسش، فلسفه را وا می دارد که با محدودیت های این جهان برخورد کند که همواره همان محدودیت های خود اندیشه هستند (محدودیت هایی که ممکن است کمی جا به جا شوند). پرسشی که مارکسیسم [برای جهان] مطرح می کند همان است که جهان به نحوی بی پایان از خویش می پرسد، پرسشی که مربوط است به ظرفیت آن برای اندیشیدن به محدودیت های شکل گیری این جهان متعین، برای اندیشیدن به محدودیت های این جهان. منظور پرسش کلاسیک مربوط به تاریخت یا مربوط به بازتاب داشتن (réflexivité) نیست که هگل آن را استادانه مطرح کرده و به صورت مطلق درآورده است. و یا ماکس وبر نیز همانقدر استادانه بدان پرداخته است، بلکه پرسش مربوط به تاریخت و بازتاب داشتن متعین و ویژه دنیای کنونی ما است، همچنین پرسش مربوط به تأمل خاص در فرآیند زندگی و مرگ اش، در آستانه یا حتی در حاشیه امکان رادیکالی که تاریخت ما را تعریف می کند، امکان فروپاشی آن به عنوان جهان انسانی تاریخی.

نیروی مارکس در دادن محتوایی به این تاریخت بوده و هنوز چنین است. این تاریخت به شیوه تولید سرمایه داری و رابطه اجتماعی که آن را تعریف می کند مربوط

می‌شود، یعنی رابطه اجتماعی سرمایه به مثابه قدرت به انقیاد درآوردن واقعی کار و کلیه فعالیت‌های انسانی. این تاریخت پای تداوم مقاومت در برابر این انقیاد را نیز به میان می‌کشد و در پی آن، تداوم چهره‌های این مقاومت، یعنی مبارزه طبقات که صرفاً مبارزه با بندگی نیست، بلکه مبارزه با شکل معکوس آن، یعنی تسلط و کنترل است. جهانشمول شدن رابطه اجتماعی سرمایه داری در سطح کل‌گروه زمین خود به درستی مسأله‌ای غیر فلسفی ست (و نامی غیر فلسفی) که فلسفه را فرا می‌خواند و آن را در دستور روز قرار می‌دهد و رؤیاهای استقلال محال و خلوص بیهوده‌اش را بر می‌آشوبد. ویژگی تاریخت ما - پایان کمونیسم تاریخی، جهان شدن اقتصاد و اقتصاد شدن جهان - در این است که این جهانشمولی سرمایه داری را دیگر نمی‌توان از پیش تعبیر و تفسیر کرد و شرط امکان (ولو معکوس) پشت سر گذاردن آن تلقی نمود. هیچ چیز ضامن این نیست که پیشرفت نیروهای مولده، زمانی که از قید مناسبات سرمایه داری رها شوند، به معنی پیشرفت آزادی باشد. جهانشمول شدن دیگر معادل اجتماعی آزادی، عقلانی شدن، انسانی شدن یا اخلاقی شدن نیست. جهانشمولی همچون جهان نوین‌نویسی بروز می‌کند (یعنی "brave new new world" - جهان نو نوین - که با طوفان‌های خود شکسپیر نوین‌اش را انتظار می‌کشد)، جهان نوینی که در آن علاوه بر انشقاق‌ها و تضادهایی که مارکس و زندیقان بزرگ مارکسیست قرن آن‌ها را تعریف کرده و شناسانده‌اند، با تغییر مکان‌شان، انشقاق‌ها و تضادهای دیگری، رخ می‌نماید، از آنکه مبتنی بر جنسیت است گرفته تا زیست محیطی، قومی - ملی یا فکری. اینجا ست، بدون شك، آن نقطه‌ای که لحاظ فلسفی تعیین‌کننده‌ای که هم به معنی بودن و هم به محدودده‌های عقل‌گرایی مترقیانه مربوط می‌شود، چیزی که مارکس و مارکسیست‌ها از زمره آن به شمار می‌آورند.

هژمونی کنونی و نامحدود تولید برای تولید و بی‌نهایت بودن آن عبارت است از هژمونی ذهنیتی که در هذیان کنترل گم شده است. این هژمونی تعیین‌کننده وضعیت حاضر ما ست و سرانجام نشان‌دهنده محدودیت‌ها و ناتوانی کمونیسم تاریخی ست که در آن واحد هم وسوسه بی‌پایانی تولید را دارد و هم از رقابت با سرمایه داری در عرصه خاص آن ناتوان است. این هژمونی محدودیت‌های نقد مارکسی را که بیش از

حد به جوش و خروش مدرن تولید برای تولید و عقلانیت آن وابسته است، و باز بیش از حد به قدرت علم اعتماد دارد آشکار می سازد، علمی که به نوبه خود به صورت جزئی از سرمایه فرض شده، در عین حال که مستعد آن است که از آن جدا و رها باشد. اینجاست که درک تاریخت زمانه ما، زمانه ورشکستگی کمونیسم تاریخی و ویرانی های تولید سرمایه داری به بررسی و تجدید نظر لازم عقلانیت مدرن و تأثیری که بر مارکس و مارکسیست ها اعمال می کند، منجر می شود. اینجاست که فلسفه فراخوانده می شود، اینجا ست که مواجهه مارکس و مارکسیست ها نه تنها با سنت اقتصاد سیاسی، سوسیال لیبرالیسم، یا اندیشه عقل گرا، خواه دیالکتیکی باشد یا نه، بلکه با فیلسوفان تاریخ هستی، به مثابه تاریخ نیهیلیسم امری بجا و شایسته است. بدین ترتیب، ویکو، روسو، نیچه، هایدگر و نزدیکتر به ما، ماکس ویر، به سبک خود شاهد و اندیشه پرداز صیوررت نیهیلیستی تاریخ و مدرنیت اقتصادی و سیاسی اند. عصر ما عصر افسارگسیختگی سرمایه است، سرمایه ای چیره و فاتح بر رقبای تاریخی که در هژمونی آن ذوب یا جذب شده اند، اما همچنان در کلیه جنبه ها در جنگ داخلی با انواع مقاومت ها بسر می برد، مقاومت هایی که علی رغم کلیه اوضاع نامساعد ادامه دارد، زیرا همان سرمایه است که آن مقاومت ها را بازتولید می کند. مسلم است که فرض تاریخ هستی به مثابه تاریخ صیوررت نیهیلیستی تولید برای تولید با ابهامات سنگینی همراه است و حتی حامل اساطیر جنایت آمیز است (چنانکه ابهام سیاسی هایدگر گواهی می دهد). اما این فرض شایستگی آن را دارد که پرسش دوگانه و مشابهی را که پیکربندی (configuration) «مارکس» در برابر فلسفه و خود قرار می دهد تصریح و مشخص کند: این سؤالی ست تاریخی - جهانی. از این به بعد است که به تقسیم نومارکسیست ها و پسامارکسیست ها (که تا اینجا بدون توضیح گذاشته ایم) می توان پرداخت.

انواع پسا مارکسیسم، در واقع، آنجا از نومارکسیست ها متمایز می شوند که مصمم اند همراه با مارکس، در باره وی و برضد وی، کار کنند، بر اساس نقطه نظری انتقادی در باره عقلگرایی های ذهنیت مطلق بدین عنوان که این ها [عقل گرایی ها] در باره کنترل خویش و کنترل تولید - تخریب دچار توهم اند. شاید این سخن افراطی به نظر

آید، اما تولید همانا چهره‌ء تاریخ‌گونه‌ء (historiale) رابطه‌ء ما با جهان و هستی و چهره‌ء تاریخ‌گونه‌ء تعلق ما به هستی و به این جهان است. کنترل آن (sa maîtrise) که به معنی توانایی نیست، با جدا کردن کثرت از توانایی خود، همواره به وارونه‌ء خویش یعنی ناتوانی بیش از پیش، یعنی به نیروی غیرانسانی کردن فزاینده راه می‌برد. حاکمیت سرمایه - جهان عبارت است از حاکمیت ذهنیت - صاحب (maître) که در ذات خویش و غایت اعلام شده اش به مطلق می‌گراید و در تولید ثروتی که همزمان، تخریب نیز هست بی‌نهایت می‌شود. این وارونگی تولید و تخریب همان نیهیلیسم است (طبق نظر ژ. گرانل و ژ. ل. نانسی) (۲). پرسشی که پیکربندی «مارکس» با تشخیص بخشیدن اجتماعی - تاریخی (یعنی تشخیص بخشیدن به سرمایه به مثابه‌ء رابطه‌ء اجتماعی امپریالیستی)، به نظریه‌پردازی‌های اضطراب‌انگیز ساخت‌شکنان (déconstructeurs) در باره‌ء پایان ماوراء الطبیعه در برابر فلسفه مطرح می‌کند، دقیقاً پرسشی است درباره‌ء آینده‌ء تولید و دلیل آن. پسا مارکسیسم پرسش را به سبب شکایت از صیوروت جهانی نیهیلیسم سرمایه‌داری مطرح نمی‌کند، بلکه هدف آن کشف راه‌هایی است برای وصول به نیهیلیسمی شادمان که در آن تکنولوژی اجتماعی را مورد بررسی مجدد قرار دهند نه تنها به خاطر بن بست‌هایش، بلکه به خاطر محدودیت‌اش و پیکربندی مجددی که برای آن امکان دارد، و هدف آن است که در مقاومت ساخته‌شود. از این دیدگاه، معضل (پروبلماتیک) یک شالوده‌ریزی نوین، یک آغاز نوین، یک بازبینی آثار مارکس که مبتنی بر طرآننامه‌ای باشد آگاه از آنچه در این آثار مرده یا زنده است دیگر بجا بودن و شایستگی خود را از دست می‌دهد.

دیگر مسأله این نیست که به تعبیر خشک و خالی فردگرایی متدولوژیک، معمای نقد اقتصاد سیاسی را با مسکوت گذاشتن پیوند این فردگرایی با فردگرایی تملک‌گرایانه (possessif) به قطعاتی پاره‌پاره تقلیل دهیم. دیگر مسأله این نیست که قبل از هرچیز برای جبران کمبودها یک تئوری سیاسی مبتنی بر قراردادگرایی سوسیال لیبرالی، یک تئوری سمبولیستی مأخوذ از روانکاوی یا از انسان‌شناسی، یا یک تئوری عمل‌برخاسته از تقاطع افکار وبر و هابرماس، گادامر و ریکور را به مارکس و انواع مارکسیسم اضافه کنیم. توگویی جمع نامحتمل این اضافات می‌تواند جایگزین تصحیح منسجمی گردد و

سرانجام سیستم مطلوب را برای ما به ارمغان آورد. مسأله این است که فلسفه معاصر و علوم اجتماعی را، چه پیش، چه پس از نقطه عطف پراگماتیک، در باره تعلق آن‌ها به رابطه اجتماعی اقتصاد - جهان به پرسش بگیریم، بی آنکه فراموش کنیم که این رابطه چهره کنونی رابطه ما با جهان و هستی ست، و بدون آنکه انبوه تخریب‌ها و [اقدامات] غیر انسانی را که محصول غیرقابل توجیه تولید لگام گسیخته است از نظر دور داریم. مسأله بر سر این است که به رابطه ای دیگر با تولید و عقلانیت که در آن واحد فلسفی و غیرفلسفی باشد، بیندیشیم، و اینکه این رابطه بر مبنای عدم پذیرش آرزوی کنترل، بر پایه آزادی قوای کنش و بهره مندی مشترک، بر پایه کنشی زاده و زاینده تکثر بنا گردد.

فلسفه صرفاً با درک وابستگی خود به جهان تولید ویرانگر، این چهره تاریخ گونه ظهور هستی، می تواند امکان یابد که موضعی انتقادی، شایسته عصر، اتخاذ کند. تحریک ناشی از اندیشه های بزرگ نیهیلیسم که باعث فاصله گرفتن از خردگرایی های کنترل می گردد می تواند رابطه دیگری را با سنت های خردگرایی امکان پذیر سازد و به نوبه خود از فاجعه گرایی نیهیلیسم فاصله بگیرد بدین طریق که از ادعای خود دائر بر محکوم کردن عمومی و بدون تمایز خردگرایی و تکنیک که با سرمایه مشتبه شده است دست بکشد. پرسش مارکسی - مارکسیستی فلسفه بدین ترتیب می تواند از طریق تصحیح چهره های پیشین اش و کشف سرزمین نوینی ورای خردگرایی ها و ساخت شکنی نیهیلیستی، نهایت کوشش را برای پیکربندی نوین خود بکار برد.

این پرسش، در نهایت، پس از بررسی مناسبات بین فلسفه و شکل گیری جهان امکان می دهد که به مسأله روابط بین فلسفه و ایدئولوژی بازگردیم. «ایدئولوژی از نظر فلسفه نام ماتریالیستی غایت خویش است» (اتی ین بالیبار در فلسفه مارکس - ۱۹۹۲). مسأله مارکس و مارکسیست ها، همانا مسأله حقیقت است، ولی حقیقتی که حول نقد افسانه های جهانشمول کننده و کارکرد (fonction) آن‌ها (علیرغم ممنوعیت نوین مارکسیسم تحلیلی از واژه کارکرد استفاده می کنیم) در استقرار تولید ویرانگر و نیهیلیسم می چرخد. این حقیقت در مفصل امر منطقی و امر سیاسی شکل می گیرد، و پیدایش خود را در اشکال گذشته و کنونی جدال (agon) تاریخ بر عهده می گیرد، و ساختمان منطقی - سیاسی خود را بسط می دهد.

در این حال، مبارزه با استثمار سرمایه‌داری - جهان نمی‌تواند مبارزه ساده‌سیاسی‌ای باشد که بایست با مبارزات دیگری که علیه اشکال دیگری از تضادها صورت می‌گیرد در پیوند قرار گیرد. این مبارزه بعدی تاریخ‌گونه به مثابه مبارزه با نیهیلیسم تولید که به تخریب بدل شده است دارد، مبارزه‌ای با نیهیلیسم و در درون آن. داو این مبارزه عبارت است از اینکه در چارچوب غایت‌مندی تاریخی رابطه دیگری با جهان، چهره دیگری از جهان تاریخی - اجتماعی ما بنا کند. این مبارزه مسأله جماعت و فراتر از آن جماعتگرایی و باز فراتر، پیوند اجتماعی تحمیل شده توسط جامعه سوداگر را به مثابه مسأله نهائی و نخستین، دوباره مطرح می‌کند و نیز مسأله رابطه ما با هستی به مثابه «با هم بودن» (être - en-commun). این مبارزه مسأله شیوه دیگری از تغییر را به مثابه مسأله‌ای هستی‌شناسانه دوباره مطرح می‌کند، یعنی مسأله انقلاب (که قابل فکر است) پس از انقلاب (از دست رفته)، پس از نفی و نابودی آن در تولید به خاطر تولید. این پرسش در مطالعات بسیاری رخ نموده است، هرچند بیشتر در عرصه علوم اجتماعی است تا در عرصه فلسفه. بحران نولیب‌الیسم آغاز شده است و باید سپاسگزار پی‌یر بوردیو (Pirre Bourdieu) و کسان دیگری (از جمله نومارکسیست‌ها و پسا مارکسیست‌ها) بود که مسأله نوع دیگری از تغییر را فرموله کرده و بدان شدت و نیروی زیادی بخشیده‌اند و همین باعث کینه و وحشیانه‌دستگاه دولتی لیبرال - سوسیال‌علیه او شد.

فرزانگانی در خود عرصه فلسفه مانند ژاک بوورس (J. Bouveresse) یا داگونی (Dagognet)، خواستار شکوفایی و گسترش ظرفیت‌های تحلیل و نقد اند و پرتو افکندن به جوانب تاریک و محدودیت‌های آن با روشنگری نوین. از درون معضلاتی که در اینجا مطرح شد تغییراتی در چشم‌اندازها می‌تواند پدید آید. فلسفه شاید نشان افراط‌های قرن را بیش از آن بر پیکر خویش داشته باشد که بتواند دست از بی‌اعتمادی موجه خود در قبال مسأله «مارکس» بردارد. ولی پرسش عصر ما پیرامون جهانی‌شدنی که آستن ویرانی آنچه انسانی است می‌باشد سرانجام در اصطلاحات دقیق خود توسط فلسفه، خویش را بازخواهد شناخت. شبی دی‌جور و بی سابقه جهان را فراخواهد گرفت تا پرنده‌مینروا به پرواز درآید.

ترجمهء حق شناس - ساعی

یادداشت ها:

* آندره توزل (André Tose) استاد فلسفه در دانشگاه نیس (فرانسه)، عضو
تحریریه اکتوئل مارکس.

۱ - (Marx, I. Une philosophie de la réalité. II. Une philosophie
de l'économie, 1976)

2 - G. Granel *Etude*, 1995. et J. L. Nancy, *Etre singulier
pluriel*, 1996.