

Download from: aghalibrary.com



نام‌های سیاست

اگزینش و ویرایش:
امراد فرهادپور، بارانه عمادیان، آرش ویسی

اگزیده‌ی مقالات:

/ لویی آلتوسر / انتین بالیبار / ارنستو لاکلائو / پائولو ویرینو /
/ جودیت باتلر / ژاک رانسیر / کلود لوفور / ... /

چاپ دوم

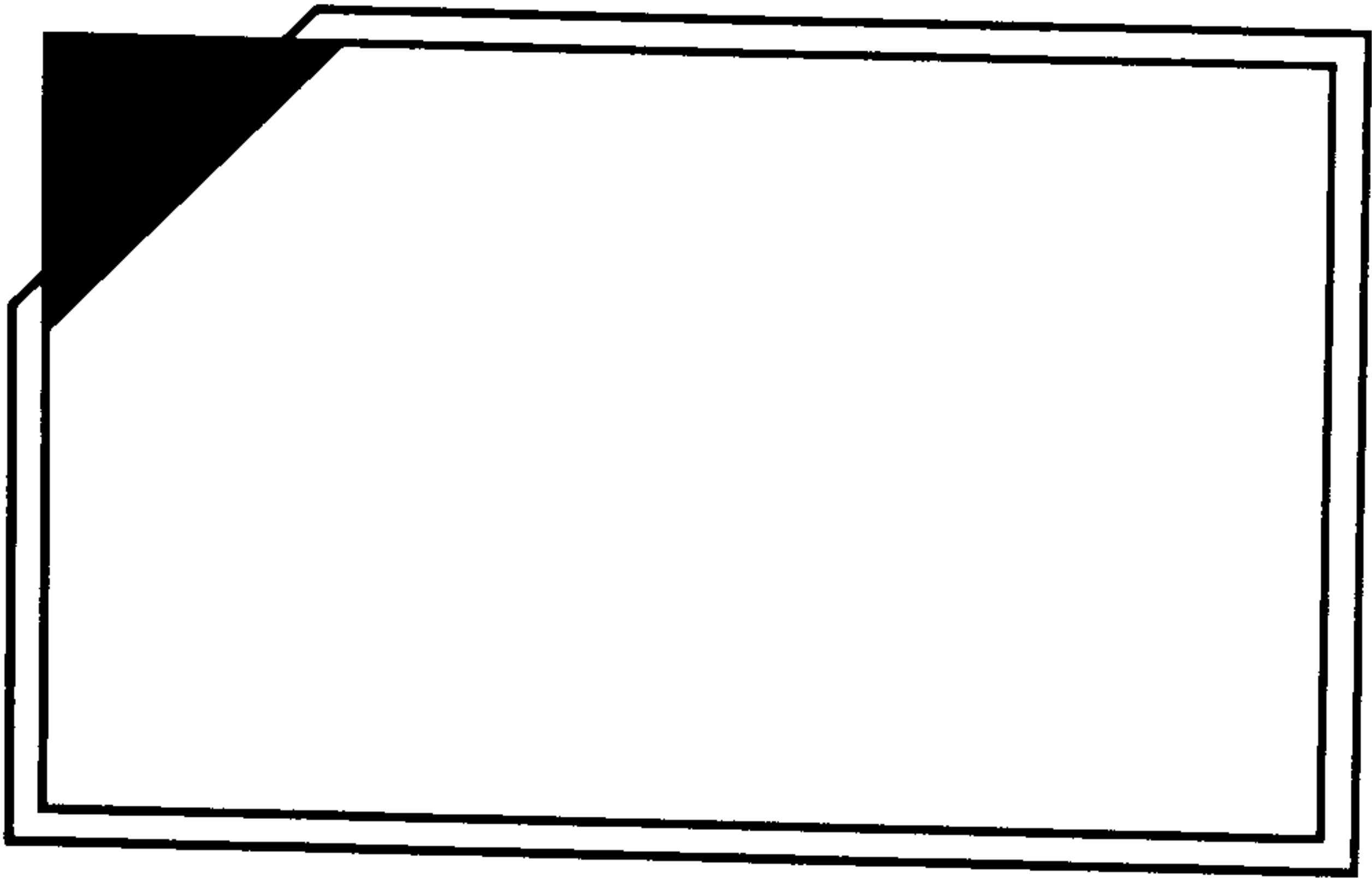


| نويسندگان ايڻ مجلد :

ٺان بودريار
ميشل فوكو
جورجو آكامبن
ٺيل دلوز
هاننا آرنٺ
آنتوني نكري
هانري لوفور
جوديت بانلر
ارنستولا كلانو
اتين باليبار
ٺاك رانسير
كلود لوفور
پائولو ويرنو
لويي آلتوسر

| تصوير جلد :

The Fourth Estate
Giuseppe Pellizza da Volpedo
1901



سرشناسه: فرهادپور، مراد، ۱۳۳۷، گردآورنده
عنوان و نام پدیدآور: نام‌های سیاست‌گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، بارانه عمادیان، آرشی ویسی.
مشخصات نشر: تهران: بیدگل، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری: ۳۵۳ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۹۳-۷۳-۲
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: علوم سیاسی - مقاله‌ها و خطابه‌ها
شناسه افزوده: عمادیان، بارانه، ۱۳۵۲، گردآورنده
شناسه افزوده: ویسی آرشی، ۱۳۵۷، گردآورنده
رده بندی کنگره: ۱۳۹۱ ۴ف۳/۴۶۹J
رده بندی دیویی: ۳۲۰/۰۸
شماره کتابشناسی ملی: ۲۸۴۰۲۲۶



نام‌های سیاست

| گزینش و ویرایش :
| مراد فرهادپور ، باران‌ه عبادیان ، آرش ویسی |

| گزیده‌ی مقالات :

/ لویی آلتوسر / اتین بالیبار / ارنستو لاکلائو / پائولو ویرنو /
/ جودیت باتلر / ژاک رانسیر / کلود لوفور / و... /

نام‌های سیاست |

گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، بارانه عمادیان، آرش ویسی |

ویراستار: محسن کاس‌نژاد |

مدیر هنری و طراح گرافیک: سیاوش تصاعدیان |

تنظیم صفحات: آلا شویز |

مدیر تولید: مصطفی شریفی | چاپ: دالاهو | صحافی: کیمیا |

چاپ دوم | ۱۳۹۲ تهران | ۱۱۰۰ نسخه |

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۹۳-۷۳-۲ |

Bidgol Publishing co. |  | نشر بینکل |

فروشگاه | تهران | خیابان انقلاب | بین فروردین و فخر رازی | پلاک ۱۲۷۴ |

تلفن فروشگاه: ۶۶۹۶۳۶۱۷، ۶۶۴۶۳۵۴۵ | تلفکس: ۶۶۹۶۳۶۱۶ |

www.bidgol.ir |

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است. |

فهرست مطالب |

آغازهای مفهومی

آغاز سیاست / ژاک رانسیر / امیر کیانپور و ارسلان ریحانزاده / ۹
سه مفهوم سیاست / اتین بالیبار / مراد فرهادپور و بارانه عمادیان / ۳۳
عقل پوپولیستی: ملاحظات پایانی / ارنستو لاکلائو / جواد گنجی / ۷۹

پیچ و خم‌ها

جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه / لویی آلتوسر / صالح نجفی و آرش ویسی / ۱۱۹
تبخر و انقلاب: نظریه‌ی سیاسی خروج / پائولو ویرنو / علی عباس بیگی و آرش ویسی / ۱۷۱
جمهوری بر سازنده / آنتونی نگری / ارسلان ریحانزاده و امیر احمدی آریان / ۲۰۵
یادداشت‌هایی مقدماتی در باب مفهوم دموکراسی / جورجو آگامبن / حسین نمکین / ۲۲۱
سیاست و حقوق بشر / کلود لوفور / رحمان بوذری / ۲۲۷

مواجهات

سوژه شدن، مقاومت، دلالت مجدد:
میان فروید و فوکو / جودیت باتلر / بارانه عمادیان و آریا ثابتیان / ۲۷۷
آلن بدیو و اخلاق مبارزه / ارنستو لاکلائو / صالح نجفی و جواد گنجی / ۳۰۳
قدرت‌ها و راهبردها / مصاحبه‌ی ژاک رانسیر با میشل فوکو / امیر کیانپور و نادر فتوره‌چی / ۳۴۱

میان برها

سیاست و تعصب / هانا آرنه / نادر فتوره‌چی / ۳۶۱
چندین سیاست / ژیل دلوز / امیر احمدی آریان / ۳۸۱
ذوب شدن یخ‌ها در شرق / ژان بودریار / مراد فرهادپور / ۴۱۱
معضلات نظری خودگردانی کارگری / هانری لوفور / امیر هوشنگ افتخاری راد / ۴۱۹
نمایه‌ی نام‌ها / ۴۴۳



| آغاز سیاست |

| ژاک رانسیر |

ترجمه: امیر کیان پور و ارسلان ریحان زاده

بیایید با آغاز، آغاز کنیم، با آن عبارت مشهوری که در کتاب نخست سیاست ارسطو معرفّ خصلت به‌غایت سیاسی حیوان بشری است، عباراتی که در عین حال شهر را بنیان می‌گذارد.

«از میان جانداران فقط انسان است که توانایی نطق دارد. راست آن است که صورت محض نمودار درد یا خوشی باشد و از این‌رو جانداران دیگر نیز قادر به تولید آن‌اند، زیرا طبیعت آن‌ها فقط تا جایی رشد کرده که بتوانند درد و خوشی را احساس کنند و این احساس را به‌هم نشان دهند. اما نطق به‌کار باز نمایاندن سود و زیان درست و نادرست نیز می‌آید. زیرا آن خصیصه‌ی آدمی که او را از جانداران دیگر متمایز می‌کند توانایی او به شناخت نیکی و بدی و درست و نادرست و صفات دیگری از این‌گونه است و اشتراک در شناخت این چیزهاست که خانواده و شهر را پدید می‌آورد.»*

* برای برگردان این سطور از ترجمه‌ی حمید عنایت استفاده کرده‌ایم. سیاست ارسطو، چاپ هفتم، ص ۶-۷ م.

از این روی، ایده‌ی ماهیت سیاسی بشر در هیأت این کلمات خلاصه می‌شود: خیالی خوش در ذهن مردمان عهد باستان، البته به‌زعم هابز، همو که قصد داشت این خیال را با نوعی علم دقیق توصیف نیروهای برانگیزاننده‌ی طبیعت بشری جایگزین کند؛ یا، برعکس، اصل جاودان نوعی سیاست مبتنی بر خیر مشترک و آموزش شهروندی، که لئو اشتروس آن را نقطه‌ی مقابل بزرگ کردن مطالبات اجتماع به سبک سودگرایی مدرن می‌داند. اما پیش از به‌چالش کشیدن یا در بوق و کرنا کردن چنین تصویری از طبیعت بشر، بایسته است که در مسیر منحصر به فرد استنتاج این تصور کمی به عقب بازگردیم. تقدیر به‌غایت سیاسی بشر با یک نشانه تصدیق می‌شود: برخورداری از لوگوس، یعنی برخورداری از گفتار، که بیان می‌کند، در حالی که صدا صرفاً نشان می‌دهد. آنچه گفتار بیان می‌کند، آنچه برای اجتماعی از سوژه‌هایی که آن را می‌فهمند آشکار می‌سازد، امر مفید و امر مضر و، در نتیجه، امر عادلانه و امر ناعادلانه است. برخورداری از این ابزار بیان، تفکیک میان دو نوع حیوان، یعنی تفاوت میان دو شیوه‌ی مشارکت در امر محسوس، را برجسته می‌سازد: تجربه‌ی حسی درد و لذت، مشترک میان تمامی حیواناتی که از صدا برخوردارند، و تجربه‌ی حسی خیر و شر، که فقط خاص آدمیان است و پیشاپیش در ادراک امر مفید و امر مضر حضور دارد. آنچه بر این پایه مستقر می‌شود، نه انحصاری بودن کشش آدمی به سیاست‌ورزی، بلکه سیاست‌ورزی‌ای از نوع برتر است که در خانه و شهر به‌دست می‌آید.

در این برهان روشن برخی نکات مبهم باقی می‌ماند. بی‌شک هر یک از خوانندگان افلاطون متوجه می‌شود که عینیت خیر از نسبت امر لذت‌بخش جداست. لیکن تفکیک ادراک حسی (*aisthêsis*) این دو، چندان واضح نیست: خط تمایز میان احساس ناخرسندی از دریافت یک ضربه‌ی مشت و احساس تحمل «جراحت» ناشی از همان ضربه دقیقاً کجا باید ترسیم شود؟ می‌توان گفت که این تفاوت دقیقاً در لوگوسی برجسته می‌شود که بیان گفتاری یک شکایت را از بیان صوتی ناله جدا می‌کند. علاوه بر این،

تفاوت میان ناخرسندی و جراحت بایستی حس شود، آن هم به منزله‌ی امری انتقال‌پذیر و معرف قلمرو اجتماعی خیر و شر. نشانه‌ی برخورداری از این ابزار — زبان فصیح — یک چیز است و شیوه‌ای که این ابزار با آن کار می‌کند، چیزی دیگر، همان شیوه‌ای که با آن زبان یک ادراک حسی (*aisthêsis*) مشترک و تسهیم‌شده را بیان می‌کند. استدلال غایت‌شناختی حاکی از آن است که غایت خیر مشترک نسبت به احساس و بیان، درون ماندگار است دقیقاً مثل احساس و بیان «جراحت» دردی که به وسیله‌ی شخصی دیگر وارد آمده. اما دقیقاً چگونه باید پیوند منطقی میان «امر مفید» و «امر مضر»ی که این گونه بیان شده با نظم اکیداً سیاسی عدالت را بفهمیم؟ در نگاه اول، حتا یک سودگرای خجالتی هم می‌تواند به هوادار اصیل «متفکران کلاسیک» خاطر نشان سازد که این گذر از امر مفید و امر مضر به عدالت اجتماعی چندان دور از استنباط خود سودگرایان از سود مشترک نیست؛ سود مشترکی که از طریق بهینه‌سازی سودهای شخصی و کاهش زیان‌مندی‌ها ایجاد می‌شود. بدین سان ترسیم خط تمایز میان اجتماع خیر و قرارداد اجتماعی سودگرایانه دشوار به نظر می‌رسد.

با این همه، بیایید با پیروان کلاسیک‌ها همین قدر موافق باشیم که: این خط می‌تواند و بایستی کشیده شود. اما این خط به ناچار از بسیاری پیچ‌وخم‌ها و تنگه‌ها می‌گذرد، و این مسیری است که هر کسی می‌تواند در آن راه خود را گم کند، نه فقط آن به اصطلاح سودگرایانی که از سوی لئو اشتروس محکوم می‌شوند، بلکه هم‌چنین، شخصی که هم اشتراوس و هم سودگرایان در تفکر خود به او نظر دارند: هر کسی که لوگوس (یا کلام و منطق) مبین امر حق و عادلانه را در آن برنامه و تدبیری حل کند که به واسطه‌ی آن جزئیات فردی ذیل کلیت دولت گنجانده می‌شود. در این جا، مسأله بر سر اصالت بخشی به تصدیق امر مفید نیست، آن هم به قصد بالا کشیدن و هم‌تراز ساختن آن با خصلت آرمانی امر عادلانه‌ای که هدف آن است، بلکه مسأله توانایی فهم گذر از امر مفید به امر عادلانه است که جز به میانجی متضادهای این دو روی نمی‌دهد. قلب این مسأله‌ی سیاسی، مسأله‌ای که سیاست پیش

روی تفکر فلسفی درباره‌ی اجتماع می‌گذارد، در بازی این متضاده‌ها، در رابطه‌ی مبهم «امر مضر» و امر ناعادلانه نهفته است. در واقع دو ناهمگنی مانع پیوند منطقی میان امر مفید و امر عادلانه‌اند. نخستین ناهمگنی همانی است که «امر مفید» و «امر مضر» را از هم جدا می‌کند، اصطلاحاتی که به نادرست متضاد هم فرض شده‌اند. زیرا یونانیان هیچ تقابل روشن این‌چنینی میان اصطلاحات ارسطویی *sumpheron* و *blaberon* اعمال نمی‌کنند. در واقع، *blaberon* دو معنای مرسوم دارد: به یک معنا، این اصطلاح قسمت و بخت ناخوشایندی است که به هر دلیلی روی فرد آوار می‌شود، یا از طریق فاجعه‌ای طبیعی یا به‌واسطه‌ی عملی انسانی، و در معنایی دیگر، این اصطلاح مبتنی پیامد منفی‌ای است که یک فرد به‌عنوان نتیجه‌ی عمل خود یا، اغلب، نتیجه‌ی عمل فرد دیگر متحمل می‌شود. بنابراین، *blabè* معمولاً به خسارت در معنای حقوقی این اصطلاح اشاره دارد، بدی و خطایی که به‌طور عینی تشخیص‌پذیر است و از سوی یک فرد بر فرد دیگر اعمال می‌شود. از این‌روی، این مفهوم معمولاً متضمن ایده‌ی رابطه میان دو فرد است. در سوی دیگر، *sumpheron* اساساً قسمی رابطه با خود را مشخص می‌کند، منفعتی که یک فرد یا یک گروه از عملی به‌دست می‌آورد یا امیدوار است که به‌دست آورد. بنابراین، *sumpheron* به رابطه با دیگری اشاره ندارد، در نتیجه؛ این دو اصطلاح متضادهایی کاذب‌اند. عموماً آن‌چه یونانیان به‌طور معمول در تقابل با *blaberon* به‌معنای خطای متحمل‌شده به‌کار می‌برند، *ôphelimo* است، یعنی کمکی که کسی دریافت می‌کند. در اخلاق نیکوماخوس، آن‌چه خود ارسطو در برابر *blaberon* به‌معنای قسمت و بخت بد می‌گذارد *aireton* است، یعنی قسمت و بخت خوبی که حاصل می‌شود. اما منفعتی که یک فرد دریافت می‌کند، *sumpheron* به‌هیچ وجه هم‌بسته با همان‌قدر ضرر فرد دیگر نیست. این همان نتیجه‌گیری غلط تراسیماخوس در کتاب نخست جمهوری است، آن هنگام که فرمول معماگونه و چندمعنای خود را بر حسب سود و زیان طرح می‌کند: عدالت منفعت فرادستان است (*to sumpheron tou kreittonos*) [به‌زعم تراسیماخوس، سود چوپان زیان گوسفند است،

منفعتِ حاکمان ضررِ کسانی است که بر آنان حکومت می‌شود، و جز آن مترجمِ انگلیسی.۱ می‌توان در حاشیه اضافه کرد که ترجمه‌ی این عبارت به «منفعتِ قوی‌ترین»، معادلِ گیر افتادنِ بی‌واسطه در جایگاهی است که افلاطون تراسیماخوس را در آن گیر می‌اندازد؛ و این خود یعنی ایجادِ اخلاق در تمامیتِ برهان افلاطون، برهانی که با چندمعنایی این فرمول بازی می‌کند تا انفصالی مضاعف [میان سود یک فرد و زیان فرد دیگر] به راه اندازد. [بنا به رأی افلاطون] نه فقط «سود» یک شخص «زیان» کسی دیگر نیست، بلکه، علاوه بر آن، فرادستی به‌معنای دقیق کلمه، همواره فقط یک ذی‌نفع دارد: «زیردست» که فرادستی بر او اعمال می‌شود. در این برهان، یک عنصر ناپدید می‌شود، همان خطا یا بدی. آن چه ردیه‌ی افلاطون بر تراسیماخوس به آن اشاره دارد شهری است بدون خطا، شهری که در آن فرادستی اعمال شده در تطابق با نظم طبیعی، موجبِ رابطه‌ی خدماتِ متقابل میان محافظانِ نگهبان و پیشه‌ورانی است که خوراک ایشان را فراهم می‌آورند.

دومین مسأله و دومین ناهمگنی نیز از همین جا ناشی می‌شود. از دید افلاطون، هم‌چنین از منظر ارسطو، که در این مورد به استاد خود وفادار است، اساساً شهرِ عادلانه وضعیتی است که در آن *sumpheron* با *blaberon* به‌هیچ‌وجه هم‌بسته نیستند. توزیع شایسته‌ی «مزایا» از پیش مستلزم حذفِ یک خطا و یک رژیم خطاست. بنا به رساله‌ی تیئتوس، وکیل مدافع خبره در معاملات و محکمه‌ها این‌گونه صحبت می‌کند: «چه بدی‌ای به من کرده‌ای، چه بدی‌ای به تو کرده‌ام؟» به بیان دیگر، در مقام شخصی مطلقاً بی‌توجه به عدالتی که بنیان شهر است. چنین عدالتی فقط هر کجا که توزیع سودمندی‌ها توقف یابد آغاز می‌شود، هر کجا که موازنه‌ی سودها و زیان‌ها متوقف شود. [از دید متفکران کلاسیک]، عدالت در مقام اصل اجتماع محلی از اعراب ندارد، زیرا هنوز مسأله‌ی اصلی آن است که چگونه باید افرادی را که باهم زندگی می‌کنند از انجام خطاها و بدی‌های متقابل بازداریم و توازن سودها و زیان‌ها را دوباره تثبیت کنیم. [از دید آنان]، عدالت فقط زمانی آغاز می‌شود که بحث بر سر چیزی است که در میان شهروندان مشترک است، یا بر سر شیوه‌ی توزیع

و تقسیم شکل‌های به‌کارگیری و نظارت بر به‌کارگیری این امر مشترک. در یک سو، عدالت به‌مثابه‌ی ویرتو*، صرفاً در حکم موازنه‌ی منافع افراد یا جبران خسارتی که برخی علیه دیگران مرتکب شده‌اند نیست. بلکه عدالت دقیقاً معادل انتخاب معیار سنجشی است که بنا به آن هر بخش تنها سهمی را که شایسته‌ی آن است نصیب می‌برد. در سوی دیگر، عدالت سیاسی صرفاً نظامی نیست که مجموعه‌ی روابط سنجیده‌شده‌ی میان افراد و سود و زیان‌ها را دربر بگیرد. این تصور از عدالت، نظامی است که توزیع و تقسیم امر مشترک را مشخص می‌سازد. حال، در این نظم، امر عادلانه نمی‌تواند از امر مفید استنتاج شود، یعنی به‌همان شکلی که در نظم اجتماعی افراد ممکن است. از دید افراد اجتماع، مسأله‌ی گذر از نظم امر مفید به امر عادلانه می‌تواند به‌آسانی حل شود. کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس راه‌حلی برای مسأله‌ی ما ارائه می‌دهد: عدالت عبارت از این است که نسبت به سهم‌مان، بیشتر از دارایی‌های مفید یا کمتر از دارایی‌های مضر، عایدمان نشود. به شرط تقلیل دادن *blaberon* به امر «مضر» و یکی کردن *sumpheron* با این دارایی‌های «مفید»، ارائه‌ی تعریفی دقیق برای گذر از نظم امر مفید به امر عادلانه ممکن است: امر مفید و امر مضر همان موضوعی‌اند که ویرتوی عدالت بر پایه‌ی آن‌ها اعمال می‌شود، این عدالت عبارت است از ارائه‌ی سهمی متناسب، سهمی متوسط برای هر یک و دیگری. لیکن آشکارا، مسأله این است که [این تصور از عدالت] هیچ تعریفی از نظم سیاسی ارائه نمی‌دهد. سیاست دقیقاً آن‌جایی آغاز می‌شود که از موازنه‌ی سودها و زیان‌ها دست بکشیم و در عوض، نگران توزیع امور مشترک و متوازن ساختن سهم افراد از امور جمعی و تعیین ذی‌حق بودن آنان باشیم، یعنی همان *axiai* یا عناوینی که به‌مدد آن‌ها فرد حق

* ویرتو (virtue)، از ریشه‌ی *virtus* در لاتینی، به‌معنای دلیری، ارجمندی، شایستگی و کمال اخلاقی است. برخی از مترجمان، از جمله داریوش اشوری و عزت‌الله فولادوند، معادل فارسی «هنر» را برای آن پیش نهاده‌اند. به‌رغم این که معادل پیشنهادی ایشان مناسب‌تر از معادل‌های قبلی، هم‌چون «فضیلت»، بوده است، ترجیح دادیم که در ترجمه‌ی متن حاضر ضبط اصلی کلمه استفاده شود. م.

حضور در اجتماع را کسب می‌کند. برای این که اجتماع سیاسی چیزی بیش از قراردادی میان مبادله‌کنندگان کالا و خدمات باشد، ضروری است برابری‌ای که بر اجتماع سیاسی حکم‌فرماست به‌طور ریشه‌ای از برابری حاکم بر مبادله کالاها و جبران خطاها، متفاوت باشد. اما در این جا خوشحالی هواداران «متفکران کلاسیک» در اثبات برتری خیر مشترک، خیر مشترکی که غایت آن در طبیعت آدمی است، نسبت به دادوستد منافع شخصی، عجولانه است. ریشه‌ی این مسأله در این جاست: از دید پایه‌گذاران «فلسفه‌ی سیاسی» [افلاطون و ارسطو]، این تبعیت منطق مبادله از خیر مشترک به‌شیوه‌ای کاملاً مشخص بیان شده است: به‌مثابه‌ی تبعیت برابری حسابی، که بر مبادلات تجاری و احکام حقوقی حاکم است، از آن برابری هندسی‌ای که عهده‌دار تناسب و توازن مشترک است، تبعیت سهم دریافت شده از امر مشترک از سهمی که افراد به خیر مشترک می‌دهند. اما این گذر از حساب عوامانه به هندسه‌ی ایدئال، خود حاکمی از سازشی عجیب با تجربی‌گری (empiricité) است، با قسمی شمارش منحصر به فرد «بخش‌ها»ی اجتماع. برای این که شهر در تطابق با امر خیر سامان یابد، سهم‌های اجتماعی باید اکیداً در تناسب با *axia* یا عنوان هر بخش از اجتماع باشند: در تناسب با ارزشی که آن بخش برای اجتماع به‌بار می‌آورد و در تناسب با حق ناشی از این ارزش که سهمی از قدرت مشترک را ارزانی آن بخش می‌کند. پرسش اساسی سیاست در پس تقابل میان *sumpheron* و *blaberon* قرار دارد. برای این که فلسفه‌ی سیاسی وجود داشته باشد، ضروری است نظم مقولات سیاسی با نوعی ترکیب‌بندی «بخش‌ها»ی شهر پیوند یابد، با شمارشی که پیچیدگی‌هایش ممکن است قسمی کژشماری بنیادین را بی‌پوشاند، کژشماری‌ای که به خوبی می‌تواند همان *blaberon* باشد، همان خطایی که خود بر سازنده‌ی سیاست است. آن چه «کلاسیک‌ها» به ما می‌آموزند در درجه‌ی اول این است که موضوع سیاست پیوندهای میان افراد یا روابط میان افراد و اجتماع نیست. سیاست از قسمی شمارش «بخش‌ها»ی اجتماع سر برمی‌آورد، که همواره شمارشی

اشتباه، شمارشی مضاعف، یا نوعی کژشماری است. بیایید به این *axiai*، این عناوین اجتماعی، نگاه دقیق‌تری داشته باشیم. ارسطو سه *axia* را برمی‌شمارد: ثروت عده‌ای قلیل (*oligoi*)، ویرتو یا فضیلت (*arété*) که بهترین افراد (*aristoi*) نام‌شان را از آن اخذ می‌کنند، و آزادی (*eleutheria*) که به مردم (*démos*) تعلق دارد. هر یک از این عناوین، بدون در نظر گرفتن عناوین دیگر، یک رژیم خاص به دست می‌دهد که با فتنه‌انگیزی عناوین دیگر تهدید می‌شود. این رژیم‌های خاص عبارت‌اند از: الیگارشی ثروتمندان، آریستوکراسی عالی‌مقامان، یا دموکراسی مردم. در مقابل، ترکیب دقیق عناوین اجتماعی این سه رژیم خیر مشترک را به ارمغان می‌آورد. با این همه، عدم توازن مخفی در این تصویر زیبا از خیر مشترک اخلاقی ایجاد می‌کند. بی‌شک، می‌توان سهم هر یک از این رژیم‌های الیگارشیکی و آریستوکراتیک و نظارت مردمی در جست‌وجو برای رسیدن به خیر مشترک را تعیین کرد. کتاب سوم سیاست تلاش دارد این ارزیابی را انضمامی سازد و معیاری برای تقسیم ظرفیت و توانایی سیاسی میان اقلیت مردمان «شایسته» و اکثریت مردمان عادی به دست دهد. استعاره‌ی آمیزش به ارسطو اجازه می‌دهد اجتماعی را مجسم کند که با جمع متناسب هر یک از این کیفیت‌ها و شایستگی‌ها تغذیه می‌شود، آن‌هم، بنا به گفته‌ی او، «به‌همان شیوه‌ای که آمیزش خوراک خالص با ناخالص، کل آن را از مقدار اندک خوراک اولیه مغذی‌تر می‌کند.» [۲] امر خالص و امر ناخالص قادر به آمیختن تأثیرگذاری‌های خود هستند. اما آن‌ها چگونه می‌توانند در اصول‌شان با یک‌دیگر سنجیده شوند؟ عنوان یا کیفیت لحاظ شده برای هر یک از این سه بخش دقیقاً چیست؟ در متن توازن زیبای *axiai* یا این عناوین، صرفاً یک عنوان به‌راحتی قابل تشخیص است: ثروت الیگارشی‌ها. با این همه، ثروت هم‌چنین عنوانی است که صرفاً از حساب و دودوتاچهارتای مبادلات مشتق می‌شود. حال، در مقابل، آزادی مردم چه چیزی برای اجتماع به بار می‌آورد؟ و این آزادی بنا به چه کیفیتی خاص ایشان است؟ این همان

جایی است که کژشماری بنیادین سر برمی آورد. نخست، آزادیِ دموس به هیچ‌روی قسمی خصیصه‌ی تعین‌پذیر نیست، بلکه یک ابداع ناب است: در پس اسطوره «بومی‌بودن» (autochthony)، که به ادعای اصل‌ونسب از سوی مردم آتن بازمی‌گردد، واقعیت بی‌رحمی نهفته است که دموکراسی را به موضوعی ننگ‌آور برای تفکر بدل می‌سازد: اکنون هر یک از این بدن‌های سخن‌گویی محکوم به گمنامی کار و بازتولید، بدن‌های سخن‌گویی که ارزش بیشتری نسبت به بردگان ندارند. حتا کم ارزش‌تراند، زیرا، به‌گفته‌ی ارسطو، برده و یرتوی خود را از ویرتوی اربابش کسب می‌کند. یا به‌عبارت دیگر، هر پیشه‌ور یا فروشنده‌ای، صرفاً به‌خاطر تولد در یک شهر خاص، و به‌طور ویژه در شهر آتن جزئی از کلیت موسوم به مردم و مشارکتی در مسایل اجتماعی شمرده می‌شود، به ویژه، پس از لغو بردگی به دلیل بدهکار بودن. صرف این که الیگارش‌ها دیگر نمی‌توانستند بدهکاران‌شان را به بردگی تقلیل دهند، به ظهور نوعی آزادی انجامید که به خصیصه‌ی ایجابی مردم در مقام بخشی از اجتماع بدل شد.

هستند کسانی که این دفاع از مردم و آزادی‌شان را به حکمتِ قانون‌گذاری درست‌کار نسبت می‌دهند، قانون‌گذاری که سولن الگوی نخستین آن است. دیگران اشاره به «عوام‌فریبی» برخی از اشراف‌زادگانی می‌کنند که از توده‌ی مردم (populace) علیه رقیبان‌شان سپری ساختند. هر کدام از این توضیحات پیشاپیش ایده‌ی مشخصی از سیاست را فرض می‌گیرد. از این‌روی، فارغ از انتخاب این یا آن، بهتر است بر آنچه در پس هر کدام از آن‌ها قرار دارد درنگ کنیم: بر گره آغازین واقعیت و قانون و رابطه‌ی تکینی که این گره میان دو اصطلاح کلیدی سیاست برقرار می‌کند، یعنی اصطلاحات برابری و آزادی. حکمت «لیبرال» خودبینانه به ما از اثرات انحرافی قسمی برابری ساختگی می‌گوید که پدیدار شد تا مانع آزادی طبیعی کسب‌وکار و مبادله شود. اما متفکران کلاسیک، با پدیده‌ای در آغازهای سیاست

مواجه می‌شوند که عمق کاملاً متفاوتی دارد: و آن آزادی است، در مقام یک ویژگی تهی، که پدیدار می‌شود تا بر محاسبات برابری تجاری و اثرات قانون ساده‌ی بدهکاری و بستانکاری محدودیتی اعمال کند. به‌طور خلاصه، آزادی پدیدار می‌شود تا در الیگارشی شکاف اندازد، و مانع حکمرانی آن از طریق بازی حساب سودها و بدهی‌ها شود. در واقع، قانون الیگارشی از این قرار است که برابری «حسابی» باید بدون مانع فرمان براند، و ثروت بی‌واسطه باید با سلطه این‌همان شود. می‌توان گفت فقیران آتنی بیشتر تحت انقیاد قدرت اشراف بودند تا قدرت کالاها و تجار، لیکن نکته این‌جاست که آزادی مردم آتن سلطه‌ی طبیعی اشرافیت را، که بر تبار ممتازشان استوار بود، به سلطه‌ی صرف همین طبقه در مقام ثروتمندان مالک و محترمان دارایی‌های مشترک، تقلیل داد. این آزادی اشرافیت را به شرط‌اش، یعنی شرط ثروتمند بودن، تقلیل داد و اختیار نامحدودش را که حال به قدرت ثروتمندان تقلیل یافته بود، به هیأت قسمی *axia* یا عنوان مشخص درآورد.

لیکن کژشماری در این‌جا متوقف نمی‌شود. آزادی به‌مثابه‌ی آن‌چه «خاص» دُموس است نه فقط تعیین یافتن با هیچ‌خصلت‌ایجابی را بر نمی‌تابد، بلکه آزادی تعیین‌یافته با خصلتی‌ایجابی اصلاً خاص و مناسب دُموس نیست. مردم چیزی بیش از توده‌ی تفکیک‌ناپذیری نیست که عنوان‌ایجابی ندارد - نه ثروتی، نه ویرتویی - در عین حال، کسی است که سزاوار همان آزادی‌ای شمرده می‌شود که ثروتمندان و عالی‌مقامان از آن برخوردارند. در واقع، مردمانی که مردم را می‌سازند به‌همان سادگی‌ای آزادند که دیگران. حال، صرف این‌همانی مردم با کسانی که از جهاتی دیگر در همه چیز فرادست مردم است، به مردم‌عنوانی ویژه می‌بخشد. دُموس برابری‌ای را که به تمامی شهروندان تعلق دارد به‌مثابه‌ی سهم خاص خود به خویش منتسب می‌کند. و با این کار این بخشی که بخش نیست ویژگی نامناسب‌اش را با اصل انحصاری اجتماع این‌همان ساخته و نام خود را - نام توده‌ی تمیزناپذیر مردمان بدون ویژگی - را با نام اجتماع یکی می‌کند. زیرا آزادی که صرفاً ویژگی کسانی است که مطلقاً هیچ ویژگی دیگر، - هیچ لیاقتی، هیچ ثروتی -

ندارند، به همین دلیل، ویرتوی مشترک همگان محسوب می‌شود. آزادی به دموس — یعنی به تجمع واقعی مردمان بدون ویژگی، مردمانی که ارسطو به ما می‌گوید، «سهمی در هیچ چیز ندارند» [۳] — اجازه می‌دهد خود را با کل اجتماع از طریق هم‌نامی یکی کند. این همان خطای بنیادین است، گره‌گاه آغازین *blaberon* و *adikon*، که «تجلی» اش هر نوع نتیجه‌گیری امر عادلانه از امر مفید را بی‌معنا می‌سازد: مردم ویژگی مشترک را به‌مثابه‌ی ویژگی خاص و مناسب خود به خویش تخصیص می‌دهد. آن‌چه مردم برای اجتماع به‌بار می‌آورد به‌معنای دقیق کلمه جدال است؛ که باید در یک معنای دوگانه فهمیده شود: عنوانی که مردم برای اجتماع به‌بار می‌آورد خصیصه‌ای جدلی است زیرا این خصیصه منحصرأ به مردم تعلق ندارد، بلکه این ویژگی جدلی به‌معنای دقیق کلمه چیزی جزء بنا نهادن کُمون آمیخته به جدال نیست. توده‌ی مردمان بدون خصیصه تحت نام خطا یا ظلم خود را با اجتماع یکی می‌کند، ظلمی که بی‌وقفه از سوی کسانی بر آنان اعمال می‌شود که با تکیه بر موقعیت یا خصایص‌شان به‌طور طبیعی آنانی را که «در هیچ چیزی سهمی ندارند» به‌ورطه‌ی نیستی می‌رانند. تحت نام ظلم اعمال شده از سوی دیگر دسته‌هاست که مردم با کل اجتماع یکی می‌شود. هر کسی که سهمی ندارد — فقیران دوره‌ی باستان، طبقه‌ی سوم یا پرولتاریای مدرن — در واقع نمی‌تواند سهمی جز همه یا هیچ داشته باشد. علاوه بر این، به واسطه‌ی وجود همین بخش بدون سهم، این هیچ برابر با همه، است که اجتماع به‌مثابه‌ی اجتماعی سیاسی هستی می‌یابد، یعنی در مقام اجتماعی که به‌واسطه‌ی جدالی بنیادین دوپاره شده، به‌واسطه‌ی جدال بر سر شمردن بخش‌های اجتماع و نه چندان بر سر «حقوق»‌شان. مردم یک طبقه در میان دیگر طبقات نیست. مردم طبقه‌ی خطایی است که به اجتماع آسیب می‌رساند و آن را به‌مثابه‌ی قسمی «اجتماع» مرکب از عادلان و ناعادلان بنیاد می‌نهد. بدین ترتیب است که با دهن کجی به عالی‌مقامان، این دموس، این گله‌ی بی‌چیزان، به مردم بدل می‌شود، یعنی اجتماع سیاسی آتلیان آزاد، اجتماعی که سخن می‌گوید، شمرده می‌شود، در مجمع تصمیم می‌گیرد و

باعث می‌شود تا اصحاب قلم چنین بنویسند: «این موجب خوشنودی مردم است، این رأی مردم است» (ΞΕΟΔ'Ε Τῶ ὨήμΔ). از دید افلاطون، همو که فلسفه‌ی سیاسی را برای ما بنیان گذاشت، این فرمول به‌راحتی بدل به هم‌ارزی دو اصطلاح می‌شود: دِموس و دُکسا؛ این فرمول خوشایند کسانی است که فقط با آن امور نسبی و موهومی آشنا هستند که لذت و درد نامیده می‌شوند؛ آن‌چه بر مردم «ظاهر» می‌شود و ظاهر شدن خود مردم، این بود عقیده و دُکسای رایج. مردم یعنی صرف صورت ظاهر ناشی از دستکاری احساس لذت و درد به‌وسیله‌ی سخن‌وران و سوفیست‌ها و به قصد نوازش کردن یا ترساندن این حیوان بزرگ، یعنی توده‌ی تفکیک‌ناپذیر مردمانی که هیچ چیز ندارند و در مجمع گرد هم آمده‌اند.

بیاید بی‌پرده سخن بگوییم: افلاطون به‌رغم نفرت سرسختانه‌اش از دموکراسی، از درک دقیق‌تر و منصفانه‌تری از بنیادهای سیاست و دموکراسی به‌دست می‌دهد تا در قیاس با آن مدیحه‌سرایان خسته‌ای که با عشقی بی‌حرارت به ما اطمینان می‌دهند علاقه‌ی «عاقلانه» و «معتدلانه» به دموکراسی مقرون به‌صرفه است. در واقع، افلاطون چیزی را می‌بیند که آنان از آن غافل بوده‌اند: کژشماری دموکراسی که دست‌آخر همان کژشماری‌ای است که سیاست را بنیان می‌گذارد. سیاست در کار است — سیاست و نه سلطه — چون بخش‌های کل بد شمرده شده‌اند. این معادله‌ی ناممکن در فرمولی که هرُدوتوس از اتانس پارسی (Perse Otanès) وام گرفته، چنین خلاصه می‌شود: «*νέ τῶ πολλῶνιῒ τὰ πάντα*»: کل در بسیار (multiple) است.» [۴] دِموس همان بسیاری است که با کل برابر است: بسیار در مقام یکی، بخش در هیأت کل. عدم وجود تفاوت کیفی در برخورداری از آزادی، این معادله‌ی ناممکن را ایجاد می‌کند که فهم آن نه در چارچوب توزیع و تقسیم برابری حسابی ممکن است که خود مستلزم موازنه‌ی سودها و زیان‌هاست و نه در چارچوب برابری هندسی است (که باید شایستگی‌ها و کیفیت‌ها را به رتبه‌ها پیوند زند). براساس همین معادله، مردم همواره بیشتر یا کمتر از خویش‌اند. از این‌روست که نجیب‌زادگان مرفه می‌توانند

به تمامی نشانه‌های آن چیزی بخندند، یا بگریند که به‌زعم ایشان معادل تقلب و غصب است: دِموس یعنی اکثریت و نه مجمع، مجمع و نه اجتماع، یعنی فقرایی که به نام شهر سخن می‌گویند، با دست زدن اعلام موافقت می‌کنند، و به عوضِ تصمیم‌گیریِ سنگ‌ریزه‌ها را می‌شمارند. لیکن، همه‌ی این تجلیات نابرابری مردم با خود، جز گوشه‌ی ناچیزی از این کژشماری بنیادین نیست: همان برابری ناممکنِ بسیار و کل که محصول تخصیص آزادی هم‌چون امری مختصِ مردم است. این برابری ناممکن به‌طور زنجیره‌وار استنتاج دسته‌ها و عناوینی را که برسازنده‌ی شهراند، یک‌سر برهم می‌زند. در پی این خصیصه‌ی تکینِ دِموس است، که ویرتو، یعنی خصیصه‌ی *aristoi* یا بهترین افراد، هم‌چون فضای مبهم عجیبی پدیدار می‌شود. این مردمانِ عالی‌مقام چه کسانی هستند، این برجستگانی که ویرتو را در این دیگِ مشترک می‌ریزند، درست هم‌چنان که مردم آزادی‌ای را که به ایشان تعلق ندارد، خرج این دیگ می‌کنند؟ اگر آن‌ها خواب‌وخیال فیلسوف نیستند، یعنی مابه‌ازای شمرده شده‌ی رؤیای او در باب تناسب که به بخشی از کل تعبیر شده، احتمالاً چیزی نمی‌توانند باشند جز نام دیگری برای *oligoi*، یا به‌عبارت دیگر و خیلی ساده، همان ثروتمندان. حتی ارسطو هم که در اخلاق نیکوماخوس یا در کتاب سوم سیاست می‌کوشد تا به سه دسته یا سه عنوان یادشده انسجام ببخشد، به‌صراحت در کتاب چهارم و یا در اصول حکومت آتن تصدیق می‌کند که شهر، در حقیقت، صرفاً دو دسته دارد: ثروتمندان و فقرا. «به‌نظر می‌رسد تقریباً همه‌جا مرفه‌ان با والاتباران یکی شده‌اند.» [۵] از این‌روی، تنظیماتی که قوا و نمودهای قدرت را فقط میان این دو دسته‌ی صرف، این دو بخشِ تقلیل‌ناپذیر شهر، توزیع و تقسیم می‌کنند، برای تحقق این *arète* یا ویرتوی اجتماعی ضروری‌اند، فضیلتی که *aristoi* (بهترین افراد) همواره فاقد آن خواهد بود.

آیا از این امر باید به‌سادگی چنین فهم کرد که شمارش‌های حکیمانه‌ی تناسب هندسی صرفاً بر ساخت‌های ایدئالی هستند که در اصل، به‌واسطه‌ی آن‌ها اراده‌ی نیکِ فلسفی در پی اصلاحِ واقعیتِ بنیادین و گریزناپذیر

مبارزه‌ی طبقاتی است؟ به این سؤال تنها در دو مرحله می‌توان پاسخ گفت. نخست باید تأکید شود: این مردمان در عهد باستان بودند که بسیار بیشتر از مدرن‌ها، مبارزه‌ی ثروتمندان و فقرا را به‌عنوان قاعده‌ی کلی سیاست به رسمیت شناخته‌اند. لیکن، آنچه آنان تصدیق کردند، واقعیتی اکیداً سیاسی بود — ولو آنکه چنین تصدیقی به‌منزله‌ی تلاش در جهت غلبه بر این واقعیت بود. ستیز فقیر و ثروتمند، واقعیتی اجتماعی نیست که سیاست باید بدان پردازد، بلکه همین ستیز است که سیاست را برمی‌نهد. سیاست وقتی در کار است که بخش بدون سهم‌ها، بخش یا دسته‌ی فقرا، وجود داشته باشد. سیاست تنها از آن‌روی که فقرا به مصاف ثروتمندان می‌روند، روی نمی‌دهد. درست‌تر آن است که بگوییم این سیاست — به‌عبارت دیگر، گسست در صرف پیامدهای سلطه‌ی ثروتمندان — است که موجب می‌شود فقرا در مقام موجود هستی بیابند. این ادعای گزاف که دموس کل اجتماع است، چیزی نیست جز تحقق و برآوردن شرط سیاست به شیوه‌ی خود — یعنی شیوه‌ی یک دسته. سیاست آن هنگام وجود دارد که نظم طبیعی سلطه به‌واسطه‌ی نهاد بخش بدون سهم‌ها دچار گسست شود. این نهاد، کل سیاست به‌مثابه‌ی فرم ویژه‌ای از اتصال است که امر مشترک را اجتماع سیاسی معنا می‌کند، یعنی اجتماعی دوپاره، و مبتنی بر ظلم یا خطایی که در حساب مبادلات و اصلاحات نمی‌گنجد. ورای چنین نهادی، سیاستی در کار نیست. و چیزی وجود ندارد مگر نظم مبتنی بر سلطه یا بی‌نظمی ناشی از طغیان.

هردوتوس این دوره‌ای ساده را در حکایتی که فرمی تمثیلی دارد طرح می‌کند. این حکایت — تمثیل عبرت‌انگیز به شورش بردگان سکایی می‌پردازد. هردوتوس می‌گوید میان سکایی‌ها مرسوم بود چشم کسانی را که به بردگی تنزل یافته بودند دریاورند تا آن‌ها را نسبت به وظیفه‌ی بردگی‌شان، یعنی دوشیدن چهارپایان، مقید سازند. این نظم هنجاری امور، با لشکرکشی‌های عظیم آنان دچار آشفتگی شد. جنگجویان سکایی برای تسخیر سرزمین مادها تا عمق آسیا پیش‌روی کردند و به‌مدت یک

نسل آن‌جا ماندند. در طول همین زمان، نسلی از پسران آن بردگان متولد و با چشم‌های باز بزرگ شدند، در جهان نگریستند و به این نتیجه رسیدند که هیچ دلیل ویژه‌ای برای برده‌بودن‌شان وجود ندارد، آن‌ها به همان طریق و با خصوصیتی مشابه اربابانِ دورازخانه‌شان، به دنیا آمده بودند. زنانی که در خانه مانده بودند، بار مسئولیت تصدیق این همانندی طبیعی را بر دوش کشیدند و از آن‌روی بردگان تصمیم گرفتند تا وقتی خلاف آن ثابت نشده با جنگجویان برابر باشند. در نتیجه، دور آن سرزمین خندقی بزرگ کشیدند، خود را مسلح کردند و با عزمی راسخ بازگشت جنگجویان را به‌انتظار نشستند. وقتی جنگجویان بازگشتند، گمان بردند که می‌توانند با نیزه‌ها و کمان‌های خویش به سادگی بر شورش چوپانان فائق آیند. لیکن حمله به شکست انجامید. آن‌گاه یکی از جنگجویان زیرک‌تر اوضاع را دریافت و آن را برای برادران جنگجوی خویش چنین خلاصه کرد:

«رأی من بر آن است که نیزه‌ها و کمان‌های خویش را کنار بگذاریم و نزد آنان برویم با شلاق‌هایی که بر پشت اسب‌هایمان فرود می‌آوریم. تا این دم آنان ما را با سلاح دیده‌اند و خیال کرده‌اند که با ما در شجاعت یکسان‌اند و با ما برابر به‌دنیا آمده‌اند. لیکن وقتی به‌جای سلاح ما را با شلاق ببینند، خواهند فهمید که بردگان ما هستند و با فهم آن تسلیم خواهند شد.» [۶]

و همین‌طور شد، بسیار موفقیت‌آمیز: بردگان، متأثر از چنین نمایشی بدون مبارزه گریختند.

حکایت هردوتوس به ما در فهم این مطلب کمک می‌کند که چگونه پارادایم «جنگ بردگان» و «برده‌ی شورشی» می‌تواند در حکم تصویر منفی هر تجلی‌ای از مبارزه‌ی «فقرا» علیه «ثروتمندان» باشد. پارادایم جنگ بردگان، گویای حصول برابری میان حاکم و محکوم به میانجی

صرف جنگیدن است. بردگان سکایی قلمرو بردگی پیشین‌شان را به شکل اردوگاهی سنگربندی شده درآوردند و با اسلحه به مصاف اسلحه رفتند. این نمایش قدرتِ برابری جویانه، بیش از هر چیز کسانی را تکان می‌دهد که خود را اربابان طبیعی بردگان می‌دانستند. لیکن، هنگامی که آنان نشان‌های تفاوت طبیعی خود را از نو به نمایش می‌گذارند، شورشیان دیگر پاسخی ندارند. آنچه آنان قادر به انجامش نیستند، تبدیل برابری در جنگ به آزادی سیاسی است. این برابری که عملاً بر چهره‌ی قلمرو حک شده و با اسلحه از آن دفاع شده است، اجتماعی دوپاره نمی‌آفریند و قادر نیست به شکل آن خصیصه‌ی بی‌تناسب، یعنی همان آزادی‌ای درآید که دموکراسی را به عنوان بخشی از اجتماع و هم‌زمان به عنوان کل آن بنیاد می‌نهد. اما سیاست در کار نیست، مگر به واسطه‌ی گسست و پیچ‌خوردگی مقدماتی‌ای که آن را هم‌چون عرصه‌ی به‌صحنه آوردن یک خطا یا جدالی بنیادین، مستقر می‌سازد. این پیچ‌خوردگی همان خطا یا ظلم است، همان *blaberon* بنیادینی که نظریه‌پردازِ فلسفی درباره‌ی اجتماع با آن سرشاخ می‌شود. بنا بر یکی از ریشه‌شناسی‌های ابداعی کراتیلوس [۷]، واژه‌ی *blaberon* یعنی «آنچه امر جاری را متوقف می‌سازد.» و البته این نخستین بار نیست که چنین ریشه‌شناسی‌های ابداعی با یکی از گره‌های اساسی در تفکر تلاقی می‌کنند. *blaberon* یعنی جریان منقطع، پیچ‌خوردگی مقدماتی‌ای که در منطق طبیعی «خصیصه‌ها» انسداد ایجاد می‌کند. چنین گسستی، اندیشیدن به تناسب، به تمثیل پیکر و بدنه‌ی اجتماعی، را ضروری می‌سازد، اگرچه پیشاپیش رؤیای چنین تناسبی را نیز برهم می‌زند.

زیرا، خطا یا ظلم فقط مبارزه‌ی طبقاتی نیست، یعنی تعارضی درونی که بتوان آن را با اعمال وحدت بر شهر یا با بنای شهر بر پایه‌ی آرخه* (*arkhê*)

* ارسطو در متافیزیک، آرخه را در معناهای مختلفی، از جمله آغاز، منشاء، فرمان راندن، بنیاد، علت پیشینی به کار می‌برد. توجه رانسیر در استفاده از این کلمه بیشتر معطوف به بنیاد، منشاء، و آغاز است. م.

اجتماع حل و فصل کرد. خطا یا ظلم معادلِ نفسِ امکان‌ناپذیری آر‌خه است. کار خیلی راحت می‌شد اگر مشکل تنها ستیز فقرا و ثروتمندان بود. راه حل این مشکل را به سرعت می‌شد پیدا کرد. کافی بود تا علتِ اختلاف، یعنی نابرابری در ثروت، با تخصیص سهمی برابر برای هر کس رفع شود. مشکل اما عمیق‌تر است. درست به همان ترتیب که مردم در حقیقت مردم نیستند بلکه فقرایند، خود فقرا نیز در حقیقت فقرا نیستند. آنان صرفاً در حکم سلطه‌ی نوعی فقدان جایگاه‌اند، در حکم کارآیی آن انفصال اولیه‌ای که نام تهی آزادی را حمل می‌کند، نام خصیصه‌ای بی‌تناسب یا عنوانی برای جدل. آنان خود پیشاپیش پیوستگی‌ای پیچ‌خورده‌اند میان امر خاص و مناسبی که در حقیقت برای ایشان مناسب نیست و امر مشترکی که در حقیقت مشترک نیست. آنان صرفاً خطا یا پیچ‌خوردگی بر سازنده‌ی نفس سیاست‌اند. دسته‌ی فقرا تجسم و تحقق هیچ چیزی جز خود سیاست در مقام استقرار به بخش آنانی که بخشی ندارند، نیست. به قرینه، دسته‌ی ثروتمندان صرفاً تجسم ضدسیاست است. از آتن قرن پنجم پیش از میلاد تا حکومت‌های امروز ما، دسته‌ی ثروتمندان هرگز جز یک حرف — که دقیقاً حاکی از نفی سیاست است — چیز دیگری نگفته است: بدون بخش یا بدون سهم وجود ندارد.

بی‌شک، این گزاره‌ی بنیادین می‌تواند، بنابر آن چه تکامل ذهنیت‌ها و اخلاقیات می‌نامیم، به شیوه‌های گوناگون صرف شود. شیوه‌ی باستانی بیان سراسر آن، که از زبان «لیبرال‌ها»ی قرن نوزدهم نیز به گوش می‌رسد، چنین است: تنها فرادست و فرودست وجود دارد، مردمان عالی‌مقام و مردمانی که هیچ‌اند، نخبگان و توده‌ی عوام، متخصصان و نادانان. شکل و شمایل موقرانه‌ی معاصرانش، این عبارت به شکل دیگری بیان می‌شود: فقط دسته‌ها یا بخش‌های جامعه وجود دارند: اکثریت‌ها و اقلیت‌های اجتماعی، مقوله‌های شغلی — اجتماعی، گروه‌های منفعتی، اجتماعات و مانند آن. پس منحصرأ با دسته‌هایی سروکار داریم که باید آن‌ها را به همدست‌ها یا شرکا بدل ساخت. لیکن این عبارت بنیادین تحت اشکال پلیسی‌شده‌ی جامعه‌ی قراردادی و حکومت مشورتی (هم‌چون در صور عریان ایجاد تبعیض یا نابرابری مثبت)

دست‌نخورده باقی می‌ماند: بخش بدون سهم‌ها وجود ندارد. تنها بخش‌هایی از دسته‌ها وجود دارند. به عبارت دیگر: سیاستی در کار نیست و نباید در کار باشد. بدین ترتیب، جنگ فقرا و ثروتمندان، جنگ بر سر وجود خود سیاست نیز هست. جدال برای به حساب آوردن فقرا در مقام مردم و مردم در مقام اجتماع، جدالی است بر سر وجود سیاست، که به میانجی آن سیاست رخ می‌دهد. سیاست قلمرو فعالیت یک کمون است که نمی‌تواند محل جدال نباشد، رابطه‌ی میان بخش‌هایی است که منحصراً دسته‌ها و عنوان‌هایی‌اند که مجموع‌شان هرگز با کل برابر نیست. این است رسوایی سیاست در بدو امر که واقعیت‌های عملی دموکراسی، فلسفه را به تعمق در آن فرا می‌خواند. پروژه‌ی هسته‌ای فلسفه، آن‌طور که نزد افلاطون خلاصه شده، جایگزینی نظم حسابی، نظم جمع و تفریق به عنوان معیار و میزانی برای مبادله‌ی کالاها، فاسدشدنی و مرارت‌های انسانی، با نظم الهی تناسب هندسی است که به عنوان معیار و میزان خیر حقیقی عمل می‌کند، همان خیر مشترکی که به‌طور بالقوه فایده‌ی هر کس در آن است بی‌آنکه به شخصی ضرری برسد. برای این منظور یک علم، علم ریاضی، الگویی به دست داده است، الگویی برای نظامی از شماره‌گذاری‌ایی که دقت بسیارش از این واقعیت ناشی می‌شود که تابع معیار عام و مشترک نیست. مسیر خیر عبارت است از نشانیدن نوعی ریاضیات امور سنجش‌ناپذیر [که مقایسه‌ی اندازه‌ها در آن ممکن نیست] به جای حساب و کتاب مغازه‌دارها و دلال‌ها. مشکل آن جاست که دست‌کم یک قلمرو وجود دارد که در آن نظم ساده‌ی جمع و تفریق به حال تعلیق درآمده و با نظمی مشخص، با تناسبی ویژه، جایگزین شده است. این قلمرو، سیاست نامیده می‌شود. سیاست وجود دارد، چون اندازه و میزانی در کار است که در قالب سنجه‌های معمولی نمی‌گنجد، یعنی همان بخش بدون سهم‌ها که هیچ‌چیز و همه‌چیز است. این اندازه و میزان پارادوکسیکال از پیش «جریان» اندازه‌های بازار را متوقف ساخته و آثار حساب بر پیکره‌ی

اجتماعی را به تعلیق درآورده است. فلسفه، آن چنان که در علم سطح‌ها، حجم‌ها و ستارگان اتفاق می‌افتد، در صدد جایگزینی برابری حسابی با برابری هندسی در شهر و در نفس است. اما آن چه آزادی تهی باستانیان، پیش روی فلسفه می‌نهد، پیامد و تأثیر نوع دیگری از برابری است که حساب ساده را به تعلیق در می‌آورد، بی‌آنکه هیچ نوع هندسه‌ای را وضع کند. این برابری به سادگی برابری هر کس با همگان است، به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی، همان غیاب آرخه و حدوث محض هر نظم اجتماعی. نویسنده‌ی گرگیاس، با طعنه و تمسخر بسیار می‌کوشد ثابت کند که این برابری هیچ چیز دیگری جز برابری حسابی الیگارشی‌ها نیست، به دیگر بیان، همان نابرابری میل و اشتها‌ی بی‌اندازه‌ای که نفس‌های عامیانه را در دور باطل لذتی که به طرزی بی‌پایان همراه با رنج است و رژیم‌ها را در دور جهنمی الیگارشی، دموکراسی و استبداد گرفتار می‌کند. «برابری» ای که رهبران حزب مردمی به مردم آتن ارزانی داشته‌اند، برای آنان هیچ چیزی نیست جز طلب بی‌پایان سهم همواره بیشتر: همواره بندرها و کشتی‌هایی بیشتر، همواره کالاهای تجاری و مستعمرات، استحکامات و زرآدخانه‌های بیشتر. لیکن افلاطون به خوبی می‌داند که مشکل عمیق‌تر است. مشکل این اشتیاق سیری‌ناپذیر برای کشتی‌ها و استحکامات نیست، بلکه آن است که در مجمع مردم، هر کفاش یا آهنگری می‌تواند برخیزد و در مورد چگونگی هدایت کشتی‌ها یا ساخت استحکامات و از آن مهم‌تر، درباره‌ی شیوه‌ی استفاده‌ی درست یا نادرست آن‌ها برای خیر مشترک نظر دهد. مشکل نه سهم همیشه بیشتر، بلکه اکیداً هر کسی است؛ مشکل افشای بی‌رحمانه‌ی آنارشی غایی‌ای است که هر سلسله‌مراتبی متکی به آن است. بحث در مورد اولویت طبیعت در مقابل قرارداد که به میدان هم‌آوردی سقراط با پروتاگوراس یا کالیکلس بدل می‌شود، هنوز شیوه‌ی تضمین‌شده‌ای برای معرفی این رسوایی است. حقیقتاً، بنیاد سیاست نه قرارداد است و نه طبیعت؛ بلکه غیاب بنیاد و حدوث محض هر نظم اجتماعی است. سیاست وجود دارد، تنها بدین دلیل که هیچ نظم اجتماعی بر پایه‌ی طبیعت بنا نمی‌شود

و هیچ قانون الهی‌ای جوامع انسانی را سامان نمی‌بخشد. این درسی است که خود افلاطون در اسطوره‌ی بزرگ سیاست ارائه می‌دهد. بیهوده است اگر در عصر کرونوس و در خیال‌های واهی پادشاهان چوپان، دنبال الگویی بگردیم. در فاصله‌ی میان عصر کرونوس و دوران ما، برش یا شکاف ناشی از خطا و ظلم همواره از پیش‌روی داده است. یعنی، هرگاه کسی به فکر استقرار قواعد نظری حاکم بر بخش‌ها و نسبت‌های یک شهر افتاده، این بدان معنی است دموکراسی پیش‌تر آن جا بوده است. جهان ما «بر مداری معکوس» می‌چرخد در پیش‌گرفته و هر کسی که بخواهد ناخوشی‌های سیاست را درمان کند، صرفاً جز یک راه‌حل پیش‌روی ندارد: ساختن دروغی که به قصد تدارک یک آر‌خه برای اجتماع نوعی طبیعت اجتماعی می‌آفریند.

سیاست از آن‌روی یا وقتی روی می‌دهد که نظم طبیعی پادشاهان چوپان، اربابان جنگ یا مالکان، با آزادی‌ای دچار گسست می‌شود که می‌آید و آن برابری غایی‌ای را محقق می‌سازد که هر نظم اجتماعی بر آن تکیه دارد. مقدم بر لوگوسی که درباره‌ی امر مفید و امر مضر بحث می‌کند، لوگوسی درکار است که فرمان می‌راند و حق فرمان دادن را تنفیض می‌کند. اما این لوگوس مقدماتی گرفتار تناقضی مقدماتی نیز هست. در جامعه نظم وجود دارد، زیرا، برخی دستور می‌دهند و برخی دیگر اطاعت می‌کنند. لیکن، برای اطاعت از یک فرمان دست‌کم دو چیز ضروری است: باید فرمان را فهمید و باید ضرورت اطاعت از آن را فهمید. و برای آنکه چنین چیزی صورت پذیرد پیشاپیش باید با کسی که دستور می‌دهد برابر بود. این همان برابری‌ای است که هر نظم طبیعی‌ای را می‌خورد و می‌فرساید. شکی نیست که فرودستان در اکثر موارد اطاعت می‌کنند؛ آن‌چه باقی می‌ماند این واقعیت است که از این طریق نظم اجتماعی با حدوث غایی خود، روبه‌رو می‌شود. در وهله‌ی نهایی، نابرابری ممکن نیست مگر به واسطه‌ی برابری. سیاست وقتی وجود دارد که بر منطبق طبیعی فرض‌شده‌ی سلطه، در اثر این برابری، خط بطلان کشیده شود. این بدان معناست که همیشه سیاست درکار نیست، بلکه سیاست نادر و اندک روی می‌دهد. آن‌چه معمولاً به حساب

تاریخ سیاسی یا علم سیاسی می‌نویسیم، در واقع، اغلب از مکانیسم‌های دیگری ناشی می‌شود که همبسته‌ی اعمال قدرت سروری، ولایت الوهی، فرماندهی نظامی و مدیریتِ منافع‌اند. سیاست وجود ندارد مگر آن هنگام که این مکانیسم‌ها در نتیجه‌ی پیش‌فرضی متوقف شوند که یک‌سر برای آن‌ها بیگانه است، و با این حال، بدون آن هیچ یک از آن‌ها نهایتاً نمی‌توانند عمل کنند: پیش‌فرض برابری هر کس با همگان یا دست‌آخر تحقق و کارآیی پارادوکسیکالِ حدوثِ محضِ هر نظامی.

این رازِ غاییِ سیاست را یک متفکر «مدرن»، یعنی تامس هابز بیان کرده است، همو که در جهت تحقق اهداف آرمان خویش دست به خطر زد و این راز را تحت نام «جنگ همه علیه همه» مجدداً غسل تعمید داد. «کلاسیک»‌ها اما همواره گرد این برابری می‌چرخیدند ولی از بیان آن طفره می‌رفتند. زیرا که آزادی برای آن‌ها در نسبت با متضادی کاملاً مشخص یعنی بردگی تعریف می‌شد. و برده دقیقاً کسی بود که توانایی فهم لوگوس را داشت بی‌آنکه توانایی آفرینش و تملک سخن یا لوگوس را دارا باشد. همین گذرِ مشخص از حیوانیت به انسانیت است که ارسطو با دقت بسیار بالای آن را تعریف می‌کند: «ὁ κοινωυῶν λόγου»: *ποσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν* «برده کسی است که شکل مشارکت او در اجتماع زبانی منحصراً فهم (*aisthêsis*) است و نه تملک (*hexis*)». [۸] پس میان طبیعی بودنِ حادثِ آزادی انسانی که از آن مردم است و طبیعی بودنِ بردگی می‌توان بدون ارجاع به حادثی بودنِ برابری تمایز قائل شد. این، هم‌چنین بدان معناست که می‌توان آن برابری را طوری فرض گرفت که به‌چیزی مثل سیاست مربوط نبوده و اثری بر آن نداشته باشد. این همان برهانی است که افلاطون قبلاً ارائه کرده بود آن هم با واداشتنِ برده‌ی منون به کشفِ قاعده‌ی گرفتنِ جذر. این که یک برده‌ی ناچیز بتواند به‌خوبی سقراط به عملیات ریاضی‌ای برسد که نظم هندسی را از نظم حسابی متمایز می‌کند، این که برده هم همان هوش را داشته باشد، به‌معنای هیچ شکلی از ادغام اجتماعی برای او نیست.

از این‌روی، «کلاسیک»‌ها این برابری آغازین در لوگوس را دریافته بودند، بی‌آنکه نامی بر آن نهاده باشند. در عوض آن‌چه آنان به‌شیوه‌ای تعریف کرده‌اند که برای متفکران مدرن قرارداد اجتماعی یا وضع طبیعی فهم ناپذیر مانده، پیچ‌خوردگی‌ای است برخاسته از اصلی که به واقع اصل و مبنا نیست؛ این پیچش زمانی رخ می‌دهد که این اصل در مقام «آزادی» مردمانی که هیچ‌اند محقق می‌گردد. سیاست وقتی وجود دارد که حدوٲ برابری جویانه به‌منزله‌ی آزادی مردم در نظم طبیعی سلطهٲ گسست ایجاد کند. یعنی هنگامی که این گسست نوعی سامانه‌ی مشخص را برپا می‌سازد: تقسیم جامعه به بخش‌هایی که بخش‌های «حقیقی» نیستند، و بنیاد نهادن بخشی که با کل برابر است به نام «خصیصه»‌ای که اصلاً خاص و مناسب آن نیست و بنیاد نهادن یک «کمون» به مثابه‌ی اجتماعی مبتنی بر جدال. دست‌آخر، این همان خطا یا ظلمی است که از میان امر مفید و امر مضر می‌گذرد و از هر شکل استنتاج یکی از دیگری ممانعت می‌کند. نهاد سیاست همان نهاد مبارزه‌ی طبقاتی است. مبارزه‌ی طبقاتی موتور مخفی سیاست یا حقیقت پنهان در پس ظواهر آن نیست، بلکه خود سیاست است، سیاست به‌گونه‌ای که همواره از پیش، آن‌جا، روبه‌روی کسانی قرار دارد که می‌خواهند اجتماع را بر پایه‌ی آرخه‌اش بنا نهند. به‌هیچ‌وجه نباید از این گفته چنین استنباط کرد که سیاست از آن‌روی وجود دارد که گروه‌های اجتماعی به‌سبب منافع واگراشان وارد ستیز شده‌اند. پیچ‌خوردگی‌ای که سیاست به‌واسطه‌ی آن رخ می‌دهد، همان پیچ‌خوردگی‌ای است که طبقات را هم‌چون چیزی متفاوت از خود بنیاد می‌نهد. پرولتاریا نه یک طبقه، بلکه محو و فروپاشی تمام طبقات است و کلی‌بودن آن نیز بنابر نظر مارکس در همین است. باید این گزاره را در عام‌ترین شکل آن فهمید. سیاست نهاد جدال میان طبقاتی است که به‌راستی طبقه نیستند. طبقات «حقیقی»، بخش‌های واقعی جامعه و مقوله‌های متناظر با کارکرد آن بخش‌ها هستند یا باید باشند. اما در مورد دموس آتنی که با کل اجتماع یکی می‌شود و نیز پرولتاریای مارکسیستی که خود را استثنای رادیکال اجتماع معرفی می‌کند، مسأله فرق می‌کند. هر

دوی آن‌ها به نام بخشی از جامعه، ذیل صرف عنوان برابری هر کس با همگان که به واسطه‌اش تمام طبقات از هم جدا می‌شوند و سیاست پدید می‌آید، در کنار هم قرار می‌گیرند. کلی بودن سیاست، در حکم کلی بودن تفاوت هر بخش با خودش و همچنین اختلاف نظر (*différend*) به عنوان [ساختار] خود اجتماع است. خطا و ظلمی که سیاست را بنیاد می‌نهد اساساً نه نوعی اختلاف عقیده‌ی میان طبقات، که تفاوت هر طبقه با خویش است، که متعاقباً بر تقسیم پیکر اجتماعی، قانون آمیزش را تحمیل می‌کند، یعنی این قانون، که هر کسی هر کاری می‌تواند انجام دهد. افلاطون واژه‌ای برای آن دارد: *polupragmosunè*، یعنی «زیاده» روی کردن، «بیش از اندازه» انجام دادن، یا انجام هر کار توسط هر کس. اگر گرگیاس اثباتی طولانی در این باره است که برابری دموکراتیک همان نابرابری استبدادی است، جمهوری به نحوی این بی‌پایان *polupragmosunè* را پی می‌گیرد، یعنی این آشفتگی فعالیت‌ها که مناسب ویران کردن همه‌ی کارکردهای تخصصی دولت و محو جایگاه و ویژگی خاص هر طبقه است. کتاب چهارم جمهوری، آن جا که عدالت را تعریف می‌کند — عدالت حقیقی، عدالتی که بدون ظلم و خطاست — رسماً هشدار می‌دهد که این آشفتگی «بزرگترین خطا در حق دولت است و به درستی بر آن عنوان جنایت اعظم را گذارده‌اند.» [۹]

سیاست با یک خطا و ظلم عمده آغاز می‌شود: شکاف میان نظم حسابی و نظم هندسی که محصول آزادی تهی مردمان است. سودمندی مشترک همان قدر از تأسیس اجتماع سیاسی عاجزست که درگیری یا تضاد و منافع. خطایی که به واسطه‌ی آن سیاست رخ می‌دهد، نه اشتباهی نیازمند تصحیح، بلکه معرفی امری سنجش‌ناپذیر در قلب توزیع بدن‌های سخنگوست. این امر سنجش‌ناپذیر نه فقط برابری سودها و زیان‌ها را برهم می‌زند، بلکه از پیش طرح ساختن شهری به نظم درآمدی بر اساس الگوی تناسب کیهانی (*kosmos*) و مبتنی بر آرخه‌ی اجتماع را بر باد می‌دهد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

- “Le commencement de la politique” dans Jacques Rancière, *La Méésentente: Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995, pp. 17–40.
- “The Beginning of Politics” in Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*. tr. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, pp. 1–19.

پی‌نوشت‌ها:

1. Aristote, *Politique*, I, 1253 a 9-18.
2. Aristote, *Politique*, III, 1281 b 36.
3. Aristote, *Constitution d’Athènes*, II, 3.
4. Hérodote, *Histoire*, III, 80, 30.
5. Aristote, *Politique*, IV, 1294 a 17-19.
6. Hérodote, *Histoires*, IV, 3.
7. Platon, *Cratyle*, 417 d/e.
8. Aristote, *Politique*, I, 1254 b 22.
9. Platon, *République*, IV, 433 c.

سه مفهوم سیاست: رهایی، دگرگونی، مدنیت |

| اتین بالیبار |

ترجمه: مراد فرهادپور و بارانه عمادیان

وقتی زمان تفکر درباره‌ی سیاست فرا می‌رسد (و چگونه می‌توان بدون تفکر درباره‌ی سیاست، دست به کنش سیاسی زد؟)، به گمانم، نمی‌توان کاری از پیش برد مگر با توسل به دست کم سه مفهوم متمایز که به شیوه‌ای مسأله‌دار به یکدیگر مرتبط اند. این دیالکتیک (و این بی‌شک یک دیالکتیک است، حتی اگر واجد هیچ‌گونه سنتز نهایی نباشد) تنها نمونه‌ی قابل تصور نیست. نام‌ها و نگاره‌هایی که این دیالکتیک بدان‌ها ارجاع می‌دهد می‌توانند به شکلی متفاوت نیز مطرح شوند. این مفاهیم مقدماتی‌اند، و غالباً فقط برخی تفاوت‌های خاص را مشخص می‌سازند. اما به نظر من خود این اصل گریزناپذیر است.

تلاش خواهیم کرد این مفاهیم را از منظری منطقی و هم‌چنین اخلاقی مشخص سازم، و در مناسبت‌های گوناگون به صورت‌بندی‌های نمونه‌وار اشاره کرده، و طرح کلی برخی از مسائل برخاسته از دل این مفاهیم را ترسیم کنم. نخستین مفهوم را خودآیینی سیاست خواهیم نامید، و آن را به فیگور یا نگاره‌ی اخلاقی رهایی وصل خواهیم کرد. در مقابل، دومین مفهوم را دگرآیینی سیاست، یا سیاست مرتبط به شرایط ساختاری و

مقطعی، نام خواهم نهاد، و آن را به نگاره‌های دگرگونی متصل خواهم ساخت (و چنان که خواهیم دید، این نگاره‌ها خود متکثراند). در ادامه‌ی کار ضروری خواهد بود تا — بر اساس برخی معضلات (aporia) مربوط به مفهوم دوم، هم‌چنین، به‌مثابه‌ی نگاره‌ای به سهم خود جدید — مفهومی را معرفی کنیم که آن را دگرآیینی دگرآیینی خواهم نامید، زیرا نشان خواهم داد که شرایطی که هر نوع سیاست خاصی بدان معطوف است، هیچ‌گاه نوعی وهله‌ی آخر نخواهد بود: درست بر عکس، آن‌چه آن را تعیین‌کننده می‌سازد، شیوه‌ای است که سوژه‌ها توسط این شرایط حمل می‌شوند و به نوبه‌ی خود آن را حمل می‌کنند. البته، سوژه‌ها همواره بر طبق هویتی که بر آنان تحمیل شده و یا هویتی که برای خود می‌آفرینند، عمل می‌کنند. پس آن ساحت خیالی که در متن‌اش هویت‌ها قوام می‌یابند و انواع حس تعلق داشتن شکل می‌گیرند و منحل می‌شوند، همان شرط پیشین [ظهور] شرایط است؛ این ساحت به‌عبارتی همان «صحنه‌ی دیگری» است که آثار خودآیینی و دگرآیینی سیاست در آن ساخته و پرداخته می‌شود. و در کنار این امر، نوع دیگری از سیاست نیز وجود دارد که آن را نمی‌توان نه به رهایی و نه به دگرگونی فرو کاست، سیاستی که من افق اخلاقی آن را تحت عنوان مدنیت (civility) مشخص خواهم ساخت.

خودآیینی سیاست: رهایی

خودآیینی سیاست همان خودآیینی امر سیاسی (the political) نیست. مسأله نه بر سر مجزا ساختن حوزه‌ی قدرت و نهادهاست، و نه بر سر جابازکردن برای ذات اجتماع در قلمرو ملکوتی ایده‌ها. مسأله‌ی اصلی، اساساً، درک این نکته است که سیاست چگونه خود را به‌هنگام رجوع به کلیتی قانونی (universality de jure) تعریف می‌کند، کلیتی که می‌توان آن را فشرده یا درون‌گستر نامید، زیرا مبتین این اصل اعلام‌شده یا اعلام‌نشده است که اجتماع («مردم»، «ملت»، «جامعه»، «دولت»، و هم‌چنین

«جامعه‌ی جهانی» یا «بشریت» نمی‌تواند در مقام اجتماع وجود داشته باشد یا خود را اداره کند، به‌ویژه، تا وقتی که پایه و مبنایش انقیادِ اعضای آن به اقتداری طبیعی یا متعالی، و استقرار قیدوبند و تبعیض باشد.

من در جایی دیگر، با رجوع به متنی که آشکارا یگانه شکل بیان این درک از سیاست نیست، لیکن مسلماً یکی از مهم‌ترین آن‌هاست (یعنی اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند (۱۷۸۹))، عنوان «پیشنهادی برابر/آزادی (equaliberty)» را برای نامیدن آن صورت‌بندی ژنریکی معرفی کردم که در آن، دو سوی — عملاً جدایی‌ناپذیر — این اعلام خودآیینی با هم ترکیب می‌شوند: هیچ برابری بدون آزادی، هیچ آزادی بدون برابری. بی‌شک آن انقلاب‌هایی که بورژوا نامیده شدند (هر چند در لحظه‌ی قیام علیه خودکامگی و امتیازهای اجتماعی به هیچ وجه بورژوا نبودند، یعنی همان لحظه‌ای که نگری آن را «برسازنده» می‌نامد) [۱] با پیوند زدن این اعلام به نوعی ایدئولوژی بازگشت به سرچشمه‌های طبیعی و عقلانی، نیرویی بس خاص را بدان بخشیدند. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم این اعلام منحصرأ به انقلاب‌های بورژوایی تعلق دارد، و یا آن که رژیم‌ها یا دولت‌هایی که از دل آن اعلامیه برخاسته‌اند و اصول آن را در قوانین اساسی خود ثبت کرده‌اند، همان‌هایی‌اند که به بهترین وجه کارآمدی نمادین و عملی این اعلامیه را حفظ می‌کنند.

چرا باید بپذیریم که در این مورد با نوعی صورت‌بندی نمونه‌وار از خودآیینی سیاست سروکار داریم — صورت‌بندی‌ای که امروزه هنوز باید حقیقت آن را تصدیق کنیم و در همان حال به ارزیابی مشکلات همراه با آن پردازیم؟ به نظرم، باید به دو دلیل، که متقابلاً مؤید یکدیگرند، چنین کنیم. پیشنهاد آزادی برابر، آن‌گونه که به زبان انقلاب بیان می‌شود، واجد شکل منطقی شگرفی است که از زمان یونانیان باستان نوعی *elegkhos* نامیده شده است، یا به عبارت دیگر، نوعی خودابطالی نقیض حکم. این شکل گویای این واقعیت است که دفاع از ایده‌ی آزادی مدنی کامل مبتنی بر تبعیض، امتیاز، و شرایط نابرابر، آن هم تا نهایت منطقی‌اش،

بدون برخورد با تناقض ناممکن است (و البته، به طریق اولی، نهادینه ساختن چنین آزادی‌ای نیز محال است)، درست همان قدر که درک و نهادینه ساختن ایده‌ی برابری آدمیان بر مبنای استبداد (حتی استبداد «منور») یا بر پایه‌ی انحصار قدرت ناممکن است. بنابراین، آزادی برابر نامشروط است. این امر در قالب دو پی‌آمد زیر بیانی انضمامی‌تر می‌یابد. نخستین پی‌آمد آن است که سیاست یعنی تعیین سرنوشت مردم (demos) به دست خویش (البته، اگر این نام ژنریک را بر بدنه‌ی شهروندان «آزاد و برخوردار از حقوق برابر» اطلاق کنیم)، همان مردمی که با استقرار حقوق خویش و به‌میانجی آن خود را برمی‌سازد. صرف‌نظر از هرگونه شرایط حاکم بر افراد، جماعات، یا گروه‌هایی که می‌توانند یکدیگر را به‌منزله‌ی سوژه‌های سیاسی بازشناسند، و صرف‌نظر از هرگونه دلیلی برای محدود ساختن آزادی و برابری، این گونه محدودیت‌ها فی‌نفسه نامشروع‌اند، یعنی می‌توان بلافاصله خواستار لغو آن‌ها شد. بر اساس ژرف‌ترین تفسیر از چنین وضعیتی، مسأله‌ی اصلی نه کنارزدن یک قدرت بیرونی ستمگر، بلکه بیشتر سرکوب آن چیزی است که مردم را از خودش (از خودآیینی خودش) جدا می‌کند. این تکوین یا تکوین دوباره‌ی مردم، دست‌کم، پیش‌شرط «حصول دموکراسی» در تقابل با هر شکلی از سلطه است. از این‌رو، مسئولیت این امر، همان‌طور که کانت در متنی م‌لهم از پلِ قدیس بیان کرد، بر دوش خود مردم است. [۲] آن قرابت نزدیکی که، در طول تاریخ (یا دست‌کم تاریخ غرب)، سیاست خودآیینی را با اصول فلسفی **حق طبیعی** وحدت می‌بخشد، از همین امر ناشی می‌شود.

با این حال، شکل نامشروط این گزاره متضمن پی‌آمد ضروری دیگری نیز هست، که می‌توان آن را بند رابطه‌ی متقابل (reciprocity clause) نامید. من این نکته را این‌گونه صورت‌بندی می‌کنم که چنین گزاره‌ای متضمن **حق کلی** و همگانی نسبت به سیاست است. هیچ کس را نمی‌توان به میانجی تصمیمی خارجی و یک طرفه، یا به لطف فیضی آسمانی آزاد ساخت و به مرتبه‌ای برابر ارتقاء بخشید-یا به عبارتی، او

را به رهایی رساند. دستیابی به این امر فقط از طریق رابطه‌ای متقابل و به واسطه‌ی شناسایی دوطرفه ممکن است. آن حقوقی که محتوای آزادی و برابری را شکل می‌دهند و بدان هیئت مادی می‌بخشند، بنا به تعریف، حقوقی فردی، یعنی حقوق اشخاص‌اند. اما این حقوق، از آن جا که نمی‌توانند اعطا شوند، باید ستانده شوند، و ستاندن آن‌ها هم فقط به صورت جمعی میسر است. آن‌ها به طور ذاتی حقوقی‌اند که افراد به یکدیگر اعطا می‌کنند و ضامن آن‌ها در قبال یکدیگراند. بدین شیوه است که ما از تعیین سرنوشت مردم به دست خویش به سوی خودآیینی خود سیاست حرکت می‌کنیم. خودآیینی سیاست (تا آنجا که باز نمود فرآیندی است که خاستگاه و غایت‌اش صرفاً در خودش، یا در آن چه شهروندی نامیده خواهد شد، نهفته است) بدون خودآیینی سوژه‌ی سیاست غیرقابل درک است، و این نیز به نوبه‌ی خود برای مردم گویای هیچ چیز نیست مگر این واقعیت که مردم خود را «می‌سازد»، هم زمان با فرآیندی که طی آن افراد تشکیل دهنده‌ی مردم، متقابلاً حقوقی اساسی را به یکدیگر اعطا می‌کنند. خودآیینی سیاست فقط تا آن حد وجود دارد که سوژه‌ها منبع و مرجع غایی رهایی برای یکدیگر باشند.

سوژه‌های سیاست در این مفهوم خاص، بنا به تعریف، حاملان امر کلی‌اند، و خود نیز در آن دخیل‌اند. این امر، پیش از هرچیز، بدان معنی است که آنان حاملان طرح خواست تحقق امر کلی در این جا و اکنون‌اند: در لحظه‌ی حال (که، چنان که دیده‌ایم، یعنی هر لحظه — یا به بیان دیگر، زمان طرح خواست رهایی برای خود و دیگران همیشه — از — قبل فرارسیده است) و به نحوی مؤثر، در قالب نظامی از نهادهای مدنی و کنش‌های شهروندی که معرف هیچ چیز نیستند مگر وقار و حیثیت به‌دست آمده‌ی تک تک آدمیان. برای شهروند بودن، صرف انسان بودن کافی است. بنابراین، سوژه‌های سیاست در عین حال سخن‌گویان امر کلی نیز هستند، یعنی تا آنجا که «خود را نمایندگی می‌کنند» (که البته نافی هیچ نوع رویه‌ی قانونی برای تفویض قدرت نیست، به شرط آن که چنین رویه‌ای قابل بررسی و نظارت، و ابطال‌پذیر باشد).

با این حال، باید بدین نکته آگاه باشیم که این گزاره‌ها یا احکام، هر چند به اندازه‌ی همه‌ی جنبش‌های رهایی‌بخشی که در طول تاریخ رخ داده‌اند و خواهند داد، عملی و مؤثراند، لیکن تناقضات و دوراها‌های بسیاری را در خود نهفته دارند. این امر، به‌ویژه، در مورد ایده‌ی نماینده‌ی خود بودن و خود را سخن‌گوی امر کلی ساختن صادق است، البته، با توجه به این واقعیت که سخن نیز نوعی رابطه‌ی قدرت است، و این که توزیع نابرابر مهارت‌های کلامی را نمی‌توان صرفاً با تصدیق حق همگان به شهروندی تصحیح کرد. اما مثال‌های دیگری هم وجود دارد. از این رو، باید شمایی از آن دیالکتیکی ترسیم کنیم که نسبت به امر رهایی‌درونی است.

ژاک رانسیر در کتاب خویش به نام *La Mesentente* (کزفهمی) مسأله‌ای را به تفصیل بررسی کرده است که به اعتقاد من مشکلی واقعی و یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این دیالکتیک است (مشکلی که رانسیر خود آن را یک «رسوایی تفکر» می‌نامد). [۳] او نشان می‌دهد که سیاست راستین—سیاستی که منطق تساوی‌طلبی را در برابر منطق پلیس قرار می‌دهد (و از این طریق خود را از ضد سیاست، که عکس این عمل می‌کند، متمایز می‌سازد)—معادل شکل‌گیری توافقی کلی در متن *demos* نیست، بلکه در حکم تاسیس «آن بخشی است که بخش نیست» فقیران در دولت‌شهر عهد باستان؛ و در جایی دیگر، کارگران، مهاجران یا زنان، اما این اصطلاح به یک مکان یا جایگاه اشاره دارد، و نمی‌توان آن را به هیچ نوع وضعیت جامعه‌شناختی خاص محدود کرد، بخشی که وجودش نشانه‌ی حضور تقلیل‌ناپذیر یک مبارزه یا ناممکن بودن بر ساختن *demos* به‌مثابه‌ی نوعی تمامیت است، تمامیتی مبتنی بر توزیع ساده یا پیوند متقابل بخش‌ها.

با این حال، به نظر من، این امر می‌تواند از این واقعیت ناشی شود که بدون چنین مبارزه یا دعوایی (*litige*) هیچ نوع سیاست دموکراتیکی در کار نیست؛ که در واقع، اساساً هیچ سیاست دموکراتیکی در کار نیست، زیرا «ندارها» (یا اشخاص فاقد مالکیت—کسانی که به عام‌ترین معنای کلمه «سلب مالکیت شده‌اند») نه می‌توانند سوژه‌ها یا فاعلان سیاست باشند—که پیش‌فرض‌اش،

برای مثال، توانایی ایشان در سازماندهی خویش در راستای کسب برابری، یا درک خویش به مثابه‌ی کلیت بالقوه‌ی همه‌ی انسان — شهروندان است — و نه می‌توانند سوژه‌ها یا موضوعات متعلق به سیاست باشند، که پیش‌فرض‌اش، برای مثال، توانایی ایشان در گشودن راه خویش به درون نهادهاست، آن هم به قصد رسا کردن صدای خویش در محکوم ساختن بیدادی که بر ایشان رفته، و در نتیجه ایجاد عرصه‌ای عمومی که به‌رغم حذف کردن ایشان وجودش بدون آنان ممکن نیست. بدین‌سان، «ندارها»، برحسب این تعریف افراطی، نه می‌توانند یک کل باشند و نه یک بخش؛ وجود ایشان، که شرط امکان سیاست است، در عین حال شرط عدم امکان آن نیز هست.

اما در عین حال، می‌توانیم بپرسیم این مسأله یا دوراها به لحاظ تاریخی چگونه بسط می‌یابد. پاسخ آن است که جابه‌جا می‌شود، یعنی در جهت آن چیزی حرکت می‌کند که رانسیر آن را با لحنی تحریک‌آمیز و حتی اندکی جدلی، «شور و شوق قربانی کلی» می‌نامد. [۴] همان چیزی که بی‌تردید، به نحوی دیالکتیکی، فرآیندی را شکل می‌بخشد که خودآیینی فقط به میانجی آن به نوعی سیاست رهایی‌بخش موثر بدل می‌گردد. اما این سیاست رهایی‌بخش، پیش از آن که در اعلام یا بیان اولیه‌ی واقعیت حقوقی عدم حذف ریشه داشته باشد، محصول تاثیر رو به عقب نهفته در این بیان است — تاثیری که از طریق نفی‌ای اضافی ایجاد می‌شود. خودآیینی زمانی نوعی سیاست می‌شود که معلوم شود «بخشی» از جامعه (و در نتیجه از بشریت) به نحوی قانونی یا جز آن از حق کلی و همگانی به مشارکت در سیاست حذف شده است (حتی اگر این حذف فقط در شکل تقابلی صرف میان شهروندان «فعال» و «منفعل»، یا به عبارتی دیگر، میان شهروندان بالغ و مسئول و «صغار» تحقق پذیرد). این بخش (که ضرورتاً به یک حزب بدل می‌گردد: حزب امر کلی، یا حزب الغای طبقات و هویت‌های جزئی) خود را نه فقط به مثابه‌ی فعال‌ترین سخن‌گوی شهروندان، بلکه به مثابه‌ی پاره‌ای از جامعه معرفی می‌کند که می‌تواند رهایی خویش را به منزله‌ی معیار رهایی همگانی عرضه کند (یا به منزله‌ی آن پاره‌ای که، با باقی ماندن

در بردگی و بیگانگی، ضرورتاً متضمن اسارت همگان است). همان‌طور که می‌دانیم، این امری است که به صورتی متوالی یا هم‌زمان در کنش و گفتار سیاسی پرولترها، زنان، مردمان مستعمرات و بردگان رنگین پوست، اقلیت‌های جنسی، و غیره و غیره مطرح شده است. و این گونه مثال‌ها نشان‌گر آن‌اند که، در واقعیت، کل تاریخ‌رهایی بیش از آن‌که معادل تاریخ مطالبه‌ی حقوق ناشناخته باشد، در حکم مبارزه‌ی واقعی برای برخورداری از حقوقی است که پیشتر اعلام شده‌اند. اگر وضع به‌راستی چنین باشد، آن‌گاه، نبرد علیه نفی و انکار شهروندی به واقع همان قلب تپنده‌ی سیاست‌رهایی‌بخش است. اما این ایده بی‌تردید بری از پیچیدگی‌های خاص خود نیست، و در نهایت، معنا و دلالت‌اش واجد ابهامی عمیق است.

این ابهامی است از ناحیه‌ی کسانی که تحت سلطه‌اند و به لحاظ سیاسی حذف شده‌اند، کسانی که رهایی خاص خویش را به‌مثابه‌ی شرط و اثبات رهایی همگان مطالبه می‌کنند، بر حقیقت نهفته در گزاره‌ی آزادی برابر پای می‌فشارند و، با همین کار، عملی و مؤثر بودن آن‌را تصدیق می‌کنند. برای تحقق این امر، آنان باید خود را به‌مثابه‌ی مردم مردم معرفی کنند و یا آن‌که — با به‌کارگیری واژگانی که زمانی مارکس به‌کار برد — خود را طبقه‌ی کلی بنامند: طبقه‌ای که در عین حال یک غیرطبقه است، طبقه‌ای که تمامی وجودش در از خود بیگانگی‌اش نهفته است. این بیگانگی، معکوس روابط دوجانبه (معکوس «تعامل آزاد همگان» یا «اجتماع برابران») است و در نتیجه، خود در حکم خواست بی‌قید و شرط آن است. به بیانی سراسر است، از آن‌جا که خودآیینی سیاست نخست خود را به‌مثابه‌ی نوعی نفی عرضه می‌کند، پس، سیاست خودآیینی نیز به نوبه‌ی خویش باید خود را به‌مثابه‌ی نوعی نفی در نفی، و در نتیجه به‌مثابه‌ی نوعی امر مطلق معرفی کند. ایدئال‌سازی سیاست و سوژه‌هایش پی‌آمد آن سرشت ایدئالی است که مبنایی برایشان فراهم می‌آورد و بدان‌ها واقعیت عملی می‌بخشد. این ایدئال‌سازی ضرورتاً خود را در نام‌گذاری‌ها و خلق شعارهایی تحقق می‌بخشد که واجد قدرتی عظیم در تسخیر تخیل آدمی‌اند زیرا خود در آغاز

مبتین نفی‌ای ریشه‌ای و طرد بازنمودهای جوهری از «قابلیت سیاسی» اند. نام مردم روزگاری چنین واژه‌ای بود، همان‌طور که پرولتاریا نیز (که بی‌شک برجسته‌ترین شکل ظهور «مردم مردم» در تاریخ مدرن است) چنین بود. زن و خارجی هم ممکن است روزی به چنین واژه‌هایی بدل شوند.

اما این ابهام وجهی دیگر نیز دارد، وجهی متعلق به جناح حاکم یا مسلط. برای درک بهتر این نکته می‌توانیم نیچه را به‌عنوان راهنمای خویش برگزینیم، همراه با این استدلال معروف وی که هرگونه سیاست دموکراتیک بیانگر نوعی «اخلاق بردگان» است. در این جا مهم‌ترین نکته نه تهمت‌های ضد انقلابی علیه سیاستی معطوف به و متکی بر مردم است، و نه آرمانی ساختن افراد استثنایی، بلکه نکته‌ی مهم، دست‌یازیدن به تبارشناسی و ارائه‌ی تجزیه و تحلیلی است که مکانیزم‌های ساخته‌شدن هژمونی و مهندسی وفاق اجتماعی را برملا می‌کند. من به خود اجازه می‌دهم تفسیر ذیل را طرح کنم: همان‌طور که مارکس پس از هگل استدلال کرد، سلطه‌ی اعمال شده از سوی یک نظام مستقر، به واقع، متکی بر کلی ساختن ایدئولوژیکی اصول این نظام است. اما، برخلاف تصور مارکس، «ایده‌های مسلط» نمی‌توانند ایده‌های متعلق به «طبقه‌ی مسلط» باشند. آن‌ها باید ایده‌های متعلق به «مردمان تحت سلطه» باشند، ایده‌هایی که حق نظری آنان به بازشناسی و قابلیت برابر را بیان می‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، گفتار هژمونیک سلطه باید گفتاری باشد که در آن بتوان در تقابل با یک تبعیض واقعی (de facto) یک برابری قانونی (de juri) را طلب کرد. آن هم به شکلی که نه فقط موجب تضعیف اصول نشوند، بلکه به استقرار مجدد آن‌ها انجامیده و مطلق بودن شان را اثبات کند، زیرا برای مقابله با شکست در اجرای این اصول فقط به خود آن‌ها می‌توان توسل جست. بدین سان، هرگونه اعتراضی می‌تواند به مشروعیت بخشیدن بدل گردد، زیرا، در تقابل با بی‌عدالتی نهفته در نظم مستقر، معترضان نه به چیزی ناهمگون با این نظم، بلکه به همان اصول واحد متوسل می‌شوند. و این امر نهایتاً ناممکن می‌بود اگر، همان‌طور که نیچه می‌گوید، این اصول کلی بیانگر حقوق مردمان تحت سلطه نبودند (که از دید نیچه در حکم نقصی فلج

کننده بود) و معیاری برای رهایی مردمان تحت سلطه محسوب نمی‌شدند. به همین سبب است که تعریف سیاست به‌مثابه‌ی «حق حذف شدگان» برای نهادی شدن آن تقریباً کافی است، و همین امر نیز به خودی خود امکانی برای توجیه وفاق یا نظم مستقر فراهم می‌آورد. این ابهام نیز، هم‌چون مورد پیشین، تا هر زمان که شهروندی و رهایی بشری معنا و مفهوم سیاست باشند، ناپدید نخواهد شد. به بیان دیگر، چنین ابهامی هرگز نمی‌تواند ناپدید گردد. البته تردیدی نیست که می‌توان بر اساس دیدگاهی دیگر سیاست را دقیقاً معادل همان کنشی دانست که با چنین ابهاماتی رودررو می‌شود. ولی در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که آیا خودآیینی هنوز هم همان مفهومی است که سیاست را به‌درستی تعریف می‌کند.

دگرآیینی سیاست: دگرگونی

آدمیان تاریخ خویش را می‌سازند، اما نه به دل خواه خویش، در شرایطی که خود برگزیده‌اند، بلکه در شرایطی که همیشه از قبل داده شده و از گذشته به ارث رسیده است. [۵]

این نقل قول از کتاب هجدهم برومر لویی بناپارت، که سارتر آن را معادل عصاره‌ی ذات دیالکتیک تاریخی (و مسأله‌ای که این دیالکتیک پیش‌روی فیلسوف می‌نهد) می‌دانست، به ما اجازه می‌دهد تا از همین ابتدای کار تفاوت میان مفهومی از خودآیینی و مفهومی از دگرآیینی سیاست را (که همان‌طور که بعداً روشن خواهد شد می‌توان آن را سیاست "Diesselts" یا پراگماتیسم نامید) مشخص سازیم.

تردیدی نیست که مارکس خود به هیچ وجه این دو مفهوم را ناسازگار تلقی نمی‌کرد. حتی می‌توان گفت که بخش اعظم تفکر سیاسی او در تلاش برای جذب و ادغام این دو در یک سناریوی واحد خلاصه می‌شود. او نیز هم‌چون انقلابیونی که سعی داشت نظریه‌پردازشان باشد، تا حد زیادی یک ژاکوبن بود. در نظر او، «دموکراسی راه حل معمای هرگونه قانون اساسی»، [۶] و پرولتاریا نیز همان «طبقه‌ی کلی» بود که رهایی‌اش ملاک

و معیار اصلی آزادی کل بشریت بود. اما آن چه در این جا پیش از هر چیز برای ما اهمیت دارد آن است که مارکس مفروضات ژاکوبنیسم را سراپا واژگون ساخت، درک و برداشتی ریشه‌ای از دگرآیینی سیاست را مطرح ساخت، و آن برداشت را بر تمامی دوره‌ای که هنوز هم عصر و زمانه‌ی ماست، تحمیل کرد. برای مثال، از نظر مارکس هیچ نوع سیاستی (هیچ نوع «تاریخ ساختنی») در کار نیست، مگر در (یا تحت) شرایط معین، شرایطی که افراد و گروه‌ها بدان «پا می‌نهند» زیرا همواره از قبل در آن جای گرفته‌اند. این شرایط نه فقط سیاست را الغا نمی‌کند، بلکه آن را به‌طور ذاتی تعریف کرده و بدان واقعیت می‌بخشد. مایلم تا در این جا، با رجوع به نظریه‌ی مارکس در مقام مثالی کلیدی، که برخی از گذارهای مشهور آن را متذکر خواهم شد، طرحی کلی از مشخصات چنین مفهومی ارائه دهم. اما، چنان که خواهیم دید، جذابیت چنین بحثی در عین حال از این واقعیت ناشی می‌شود که برای دگرآیینی سیاست یا سیاست-تحت-شرایط داده شده نه یک الگوی واحد بلکه چندین الگوی متقابلاً ناسازگار وجود دارد که محور اصلی تقابل‌شان شکل خاصی از ارتداد است. البته، نکته‌ای که در این جا مد نظر دارم آن قدرها این واقعیت نیست که می‌توان چندین روایت متفاوت از این ایده ارائه داد که سیاست توسط شرایط مادی تعیین می‌شود، و یا این که می‌توان نتایج عملی متضادی از این روایت‌ها بیرون کشید (کاری که مارکس خود پیشتر با واژگون ساختن شکل خاصی از اکونومیسم که پیش از شروع کار او رواج بسیار داشت، انجام داده بود). مسأله‌ی مورد نظرم حتی این واقعیت نیز نیست که می‌توان، در توصیف مقوله مناسبات یا شرایط اجتماعی، هم‌چون دیگر گرایش‌های جامعه‌شناسی انتقادی، اولویت را همان قدر به ساختارهای نمادین یا فرهنگی نسبت داد که به ساختارهای تولید و مبادله. بلکه نکته‌ی مورد نظرم بیشتر این واقعیت است که نفس مقوله‌ی شرایط می‌تواند بدون محو شدن ایده‌ی یک سیاست اساساً دگرآیین، استحاله یافته و دگرگون گردد. در واقع، وضع کاملاً عکس این است. مضامینی

که توسط فوکو ساخته و پرداخته شده‌اند، از «جامعه‌ی نظارتی» گرفته تا ایده‌ی کلی «میکروفیزیک قدرت» و مطالعه‌ی «حکومت‌پذیری»، همگی مثال‌هایی از همین امرند و البته، اگر شیوه‌ی درک ما از شرایط برساننده‌ی سیاست تغییر کند، آن‌گاه، شیوه‌ی وجود خود سیاست نیز دگرگون می‌شود. این تفاوت به‌درستی امری هستی‌شناختی است؛ و با فردیت سروکار دارد (در حالی که تفاوت هر دو نکته‌ی فوق با مفهوم خودآیینی، نخست و بیش از هر چیز، تفاوتی منطقی و اخلاقی بود— تفاوتی میان ایدئالیسم و رئالیسم یا ماتریالیسم).

از این روی، قصد دارم تا در چند پاراگراف (هر چند این کار حقیقتاً نیازمند چند صفحه است)، نه پوسته‌ی بیرونی مشترک میان این دو برداشت از سیاست، بلکه نقطه‌ی واگرایی آن‌ها را مشخص سازم، زیرا گره اصلی مسأله در همین جاست. اجازه دهید بحث را با مارکس شروع کنیم، آن هم با برنهادن دو فرض مقدماتی اولیه، که به واقع، کاملاً به یکدیگر متصل‌اند. از نظر مارکس، حقیقت سیاست را نباید در خودآگاهی سیاست یا فعالیت برساننده‌اش، بلکه باید در رابطه‌ای جست‌وجو کرد که سیاست با شرایط و ابژه‌های خاص برقرار می‌سازد، یعنی همان ابژه‌هایی که «ماده» سیاست را شکل می‌بخشند و آن‌را به‌مثابه‌ی یک کنش مادی فی‌نفسه بر می‌سازند. اما این موضع هیچ ربطی به الغای خودآیینی سوژه‌های سیاست (یعنی همان «مردم») ندارد. حتی می‌توان گفت که عکس این سخن صادق است: سیاست مارکس، درست به میزان سیاست رهایی‌بخش، هدف تثبیت خودآیینی سوژه‌هایش را دنبال می‌کند، اما به این خودآیینی نه به‌مثابه‌ی فرضی پیشین، بلکه به‌مثابه‌ی محصول حرکت خویش می‌نگرد. چشم انداز سیاست مارکس همان ضروری‌شدن آزادی است. در حالی که گزاره‌ی آزادی برابر، کلی، و همگانی بودن حقوق را پیش‌فرض می‌گیرد و همواره این حقوق را به خاستگاهی استعلایی و همیشه در دسترس ارجاع می‌دهد، کنش سیاسی مارکسی در حکم نوعی دگرگونی درونی شرایط است که نیاز به آزادی و خودآیینی مردم (یا

همان پرولتاریا) را به مثابه‌ی نتیجه و محصول خویش تولید می‌کند (و از آن جا که این تولید در عمل، یعنی در «حین مبارزه» صورت می‌پذیرد، پس باید آن را تولید به مفهوم سراسر است و غیر مجازی کلمه دانست).

در همین جا باید متذکر شویم که طبق نظر مارکس، شرایط سیاست عبارتند از نوعی «زیربنا» یا ساختار اقتصادی تاریخ. بدون چنین تعینی ما به روشنی دیگر نمی‌توانیم خود را در چارچوب مارکسیسم به معنای درست کلمه حاضر بدانیم، بلکه باید میان وجهی عام و وجهی خاص تمایز قائل شویم. این رخدادی خاص و ویژه است که مارکس، با «بازاندیشی» فعالانه در مورد فرآیند تاریخی پیش‌روی خویش، و با تصدیق درگیری خویش در مبارزه‌ی رشدیابنده در بطن آن فرآیند، بر آن می‌شود تا از زیربنای اقتصادی تاریخ و، به دنبال‌اش، از نوعی انسان‌شناسی تعریفی کلی ارائه دهد که آدمی را پیش و بیش از هر چیز موجودی کارگر تلقی می‌کند. آن اقتصادی که این‌گونه فهمیده شود، بیش از هر چیز در حکم دیگری سیاست است، یعنی در حکم فضای مطلقاً بیرونی آن که شرایط ساختاری رفع‌ناپذیری را بر سیاست تحمیل می‌کند. بدین ترتیب، برای اندیشیدن به سیاست ایجاد اتصالی یا مداری کوتاه میان سیاست و دیگری‌اش ضروری است (آن هم به یاری نقدی دو لایه: نقد خودآیین‌شدن سیاست و نقد شیء‌واره شدن اقتصاد). اثبات این نکته ضروری است که این واقعیت، در مقام سیاست انقلابی، هیچ چیز نیست مگر بسط و تحوّل تناقضات اقتصاد. برای تخطی کردن از مرزهای رسمیت‌یافته — و به طرزی مصنوعی جدا شده‌ی حوزه‌ی سیاسی، که همواره صرفاً همان مرزهای نظام مستقراند، سیاست باید به سراغ شرایط «غیر سیاسی» آن نهاد بازگردد (شرایطی که در نهایت اساساً سیاسی‌اند).

به بیان دیگر، سیاست باید به سراغ تناقضات اقتصادی بازگشته و این تناقضات را از درون به سود خویش به کار گیرد.

این انگاره قابل‌تعمیم است و به واقع نیز تعمیم یافته است، درست همان‌طور که — با الگو قرار دادن مارکسیسم — رابطه‌ی میان سیاست

و دگرگونی «شرایط» یا «ساختارهایی» متفاوت با نهاد اقتصاد (که به اندازه‌ی همین نهاد تعیین‌کننده و نسبت به حوزه‌ی سیاسی بیرونی‌اند) نظریه‌پردازی شده است: به ویژه، آن ساختارهای مربوط به خانواده یا نهاد پدرسالاری— به بیان دیگر روابط مربوط به سلطه‌ی جنسیتی— و ساختارهای مربوط به «سرمایه‌ی نمادین» یا همان روابط سلطه‌ی فکری و فرهنگی. با نگاه به عقب، این اتصالی و مدار کوتاه مارکسی به‌منزله‌ی الگویی برای طرحی کلی‌تر نمایان خواهد شد: الگوی ارجاع به شرایط مادی سیاست، که به نوبه‌ی خود برای ایجاد دگرگونی سیاسی در درون این شرایط ضروری است.

پس، حال رخصت دهید به شرح و بیان مواردی بپردازیم که می‌توانیم آن‌ها را قضایای مارکس تلقی کنیم. بر اساس نخستین مورد از این قضایا شرایط به واقع همان روابط اجتماعی‌اند، یا به بیان دقیق‌تر آلتوسر، همان روابط طبیعی/اجتماعی. این امر بدان معنی است که شرایط عبارتند از مجموعه‌ی عینی کنش‌های فرافردی نظیر تولید، مصرف، مبادله، قانون، فرهنگ یا کنش‌های ایدئولوژیک (مجموعه‌ای که به طور منظم به قیمت تحقق تناقضات درونی‌اش بازتولید می‌شود؛ به عبارتی دیگر، شرایط را نمی‌توان معادل نوعی انباشت «اشیاء» بی‌جان و یا برعکس معادل نوعی نفرین متعالی دانست که گریبان وضعیت بشری را گرفته است. پی‌آمد این امر آن است که سیاست خود نوعی کنش متعین محسوب می‌شود و نه یوتوپایی در باب اداره‌ی کارآمد اشیاء و امور یا امیدی آخرالزمانی به عدالت جو شدن بشریت.

دومین قضیه، چنان که دیدیم، مبین آن است که روابط اجتماعی همان روابط اقتصادی‌اند. اما روابط اقتصادی خود مناسباتی اجتماعی‌اند. این معادله‌ی جدیدی است که شرح و بسط آن تشکیل‌دهنده‌ی بطن نقد مارکسی است. در این جا صرفاً به جنبه‌ی زیر اشاره خواهیم کرد: هر تحلیلی از شرایط اجتماعی سیاست می‌بایست هم علّیت ساختاردهنده‌ای را آشکار سازد که از ناحیه‌ی این شرایط اعمال می‌شود و هم آن اثراتی که محصول

این شرایطاند و آلتوسر آن‌ها را اثر-جامعه (society-effect) می‌نامد. در مورد مارکس، این ساختار علی با «فرآیند تولید و بازتولید سرمایه» و پویایی خاص آن یکی شمرده می‌شود. مالکیت خصوصی بر وسایل تولید تابعی از همین فرآیند است، تابعی که در کل مرتبط با نوع خاصی از سازماندهی اجتماعات است که سرمایه، دقیقاً، در متن آن سلطه‌اش را اعمال می‌کند. آرزوی بزرگ مارکس نشان دادن این نکته بود که همین ساختار ابتدایی واحد-یعنی ساختار فرآیند استثمار نیروی کار مزدی-«زیربنای» لازم را هم برای شکلی از «اجتماع اقتصادی» (در این مورد، بازار یا اجتماع کارگزاران تولید و مبادله) و هم برای شکلی از دولت (یا همان حاکمیت و تبعیت سازنده‌ی نوعی «اجتماع سیاسی»)، و در نتیجه، برای درون پیوستگی این دو، در طول تاریخ، بر می‌سازد. [۷]

در نتیجه، کنش سیاسی مشروط به این واقعیت است - و این سومین قضیه‌ی مارکس است - که روابط (شرایط) اجتماعی تاریخ خاص خود را دارند، و معنای این امر نیز دقیقاً با رجوع به پویایی روند اقتصادی تبیین می‌شود. این بدان معنا نیست که نتایج کنش سیاسی از قبل تعیین شده است. درست برعکس. اما مسلماً واجد این معنا هست که فرآیند سیاسی از درون (بر مبنای نیروهای خود که به‌مثابه‌ی «نیروهای تولیدی» و هم‌چنین به‌مثابه‌ی «آگاهی اجتماعی» توصیف شده‌اند) در جریان دگرگونی و تغییری دخالت می‌کند که همیشه از قبل آغاز گشته است. ساختار سرمایه‌دارانه‌ی جامعه، به لطف محدودیت‌های خودش، ناچار از تغییر است. سیاست در صرف تغییر دادن شرایط خلاصه نمی‌شود، توگویی می‌توان اجزای این شرایط را مجزاً ساخت و با فاصله‌گیری و انتزاع از آن‌ها به تجزیه و تحلیل آن‌ها پرداخت. سیاست تغییری درون تغییر است، یا همان تفکیک و تفاوت‌گذاری در تغییر، و معنای این امر نیز آن است که معنای تاریخ فقط در زمان حال مشخص و تثبیت می‌شود. [۸]

پس - به رغم گسترده بودن‌اش - هیچ چیزی سخیف‌تر و بیهوده‌تر از این ایده نیست که گمان بریم چنین سیاستی «فاقد سوژه» است. این

تاریخ است که هیچ سوژه‌ای ندارد. من، بر عکس، چنین استدلال می‌کنم که هر مفهومی از سیاست متضمن مفهومی از سوژه است، که در هر مورد سوژه‌ای خاص است. حال باید دید که دشواری‌های مفهومی از سوژه که مرتبط با دگرآیینی سیاست است در کجا نهفته است. در مورد مارکس — و می‌دانیم که در این نکته او وارث مستقیم هگل است — این مفهوم یا برداشت از سوژه‌ی سیاسی به شکلی بی‌واسطه با ایده تناقض مرتبط است. سوژه شدن همان فرآیند فرد شدن همگانی است که محل وقوع‌اش همان نقطه‌ای است که در آن تغییر تغییر می‌کند، جایی که «اشیا و امور رفته رفته به شکلی متفاوت تغییر می‌کنند» — به بیانی دیگر، هر جا که یک گرایش درون‌ماندگار نظام شرایط تاریخی از عملکرد یک ضد گرایش (counter-tendency) تاثیر می‌پذیرد که به همان اندازه درون‌ماندگار است. این پرسش که کدام یک از این دو نخست رخ می‌دهد، به واقع چندان بامعنا نیست: شکل‌گیری ضد گرایش عینی یا حرکت سوژه‌شدن، فعالیت تاریخی سوژه‌هایی که همگی با هم سوژه‌ی سیاسی را شکل می‌بخشند، زیرا این دو در واقعیت یکی هستند. مارکس به روشنی تمام نشان داد که چگونه قدرت سرمایه (باروری همواره فزاینده‌اش و مخرب بودن ظاهراً بی‌حد و حصرش) فقط از حد و اندازه‌ی همان مقاومتی تغذیه می‌کند که خود بدان دامن می‌زند. [۹] فرآیند مستمر تناقض، که در آن گرایش و ضد گرایش با هم می‌جنگند یا یکدیگر را نفی می‌کنند، به واقع مارپیچی بی‌انتهاست. از نقطه نظر سیاست، این امر بدان معناست که سیاست پیوسته از خلال دوره‌هایی از سوژه‌سازی و سوژه‌زدایی گذر می‌کند. این بدان معناست که پیکار طبقاتی معادل شکل‌گیری قدرت‌ها و قدرت‌های مخالف، یا سرمایه‌گذاری نیروهای آنتاگونیستی در قدرت‌های موجود و قدرت‌های مخالف و متضاد آنهاست. در یک کلام، این پیکار نوعی فرآیند بردن و بازپس‌گیری مواضع قدرتی است که از سوی طبقه‌ی مخالف اشغال شده است.

اما جوهر اصلی دیالکتیک گرایش‌های متضاد، بردن و کسب قدرت

نیست (که بدون آن ما سریعاً به طرح یا شمایی از خودآیین شدن سیاست بازمی‌گردیم که به شیوه‌ای صرفاً صوری از طریق ارجاع به پیکار طبقاتی، به سادگی توسعه و بهبود یافته است). آن چه طی فرآیند انباشت سرمایه رخ می‌دهد جدا شدن (dissociation) شیوه‌های اجتماعی شدن آنتاگونیستی است، فرآیندی که در آن این شیوه‌ها در تقابل با یکدیگر بسط می‌یابند: در یک سو، به بیان مارکس، «جذب و ادغام واقعی» افراد و نیروی کار آنان تحت سلطه‌ی روابط سرمایه‌دارانه («ارزشی که خود ارزش می‌آفرینند»)؛ از سوی دیگر، چیزی که مارکس آن را همکاری (association) آزادانه مولدان نامید. ویژگی اصلی این رابطه دقیقاً آن است که این رابطه نوعی جدا شدن است — به بیان دیگر، در این فرآیند، اجزا و عناصر متقابل به‌مثابه‌ی پدیده‌هایی دیده نمی‌شوند که نسبت به هم بیرونی‌اند و افراد باید به شکلی صریح و روشن به یکی از آن‌ها تعلق داشته باشند، بلکه به‌مثابه‌ی شیوه‌هایی از وجود نمایان می‌گردند که با هم ناسازگارند و می‌توانند تا حد زیادی بر افرادی واحد تاثیر گذارده یا آنان را تشویق به انتخاب گزینه‌ای خلاف میل خویش سازند. بدین ترتیب، باز به همان پیوند میان دگرآیینی سیاست و خود آیین شدن مردم بازمی‌گردیم.

بدین ترتیب، ما، در عمل با یک پدیدارشناسی تمام‌عیار هستی اجتماعی روبه‌رو می‌شویم که عرصه، مسائل، و نفس جوهر سیاست را فراهم می‌آورد. شکل عام پیکار طبقاتی به‌واقع برای پوشش دادن به این هستی کافی و رسا نیست — مگر آن که ما تمامی وجوه هستی را در همین مفهوم پیکار طبقاتی ادغام کنیم، یعنی همه‌ی آن وجوهی که عباراتی چون فردیت، توده، و هم‌چنین خود طبقه، بدان‌ها ارجاع می‌دهند. در نهایت، سیاست آن‌گونه که توسط مارکس تعریف شده است، نوعی سلوک یا سفر سوژه‌شدن است که همه این وجوه متفاوت عمل اجتماعی را به یکدیگر گره می‌زند، آن هم با آشکار ساختن تغییرپذیری آثار و نتایج مجموعه‌ای از شرایط ساختاری. و درست در همین جاست که باید جذاب‌ترین نظریه‌پردازی‌ها در باب سیاست را جست‌وجو کنیم که جملگی تباری مارکسی دارند.

اکنون، همان‌طور که وعده داده بودم، هرگونه مقایسه میان درک مارکسیستی از سیاست و سایر برداشت‌های مبتنی بر رجوع به تناقضات درونی و ساختاری شرایط از پیش داده شده را کنار می‌گذارم؛ و در عوض می‌کوشم تا به پارادوکسیکال‌ترین و در عین حال، آموزنده‌ترین جدال‌ها میان این دو درک متفاوت بپردازم — یعنی به برخی از نظریه‌پردازی‌های فوکو. فوکو، در قطعه‌ای نوشته شده در ۱۹۸۲، خطاب به مخاطبان آمریکایی‌اش چنین می‌گوید:

این امر به معنی نفی اهمیت نهادها در استقرار روابط قدرت نیست. بر عکس، پیشنهاد من آن است که باید نهادها را از دیدگاه روابط قدرت تجزیه و تحلیل کرد، نه بر عکس، و این که تکیه‌گاه بنیادین این روابط و مناسبات را، حتی اگر در غالب یک نهاد تجسم و تبلور یافته باشند، باید خارج از آن نهاد جست... بنابراین، آنچه مناسب و درخور یک رابطه‌ی قدرت است آن است که این رابطه شیوه‌ای از اعمال کنش بر کنش‌ها باشد. به عبارت دیگر، روابط قدرت ریشه در اعماق پیوند اجتماعی دارند، و چنین نیست که «بر فراز» جامعه به مثابه‌ی نوعی ساختار مکمل از نو شکل یافته باشند، ساختاری که آدمی می‌تواند رویای نابودی و محور ریشه‌ای‌اش را در سر بیرواراند. در هر حال، زندگی کردن در جامعه یعنی زیستن به شکلی که اعمال کنش بر کنش‌های دیگر ممکن، و به واقع در حال تحقق باشد. جامعه‌ی فاقد روابط قدرت فقط می‌تواند مفهومی انتزاعی باشد. و در همین جا باید متذکر شد که این امر، تحلیل روابط قدرت در جامعه‌ای مفروض را به لحاظ سیاسی بیش از پیش ضروری می‌سازد: تحلیل شکل‌گیری تاریخی این روابط، منشاء نیرو یا ضعف آن‌ها، و شرایط لازم و ضروری برای دگرگون ساختن برخی از این روابط یا لغو برخی دیگر. زیرا این بیان که وجود جامعه‌ای فاقد روابط قدرت ناممکن، است نه به معنای ضروری بودن روابطی است که هم‌اینک برقرارند، و نه به معنای آن که قدرت تشکیل‌دهنده‌ی فاجعه‌ای مهلک در دل

همه‌ی جوامع است، آن‌هم به‌نحوی که خلاصی از آن ممکن نیست. بر عکس، باید بگوییم که تحلیل، تدقیق، و به پرسش کشیدن روابط قدرت، و «جدال» (agonism) میان روابط قدرت و پایداری آزادی خود یک رسالت سیاسی دائمی است که جزء ضروری هرگونه هستی اجتماعی محسوب می‌شود. [۱۰]

همان‌طور که روشن خواهد شد، این متن به واژگانی چون «شرایط» و «دگرگونی» جایگاهی مرکزی اعطا می‌کند. اما این کار را به یاری نوعی معکوس‌ساختن هستی‌شناسی مارکسیستی به انجام می‌رساند، و این معکوس‌ساختن هم بازنمایی روابط و مناسبات و هم رابطه‌ی میان عمل، ضرورت، و حدوث را شامل می‌شود. آن‌چه در نظریه‌پردازی فوکو به‌ویژه جالب توجه است— و در تحلیل‌های انضمامی او از «مراقبت و تنبیه» تا سخنرانی‌های مربوط به «قدرت زیستی» و «سیاست زیستی» در College de France به کار گرفته شده است— این واقعیت است که فاصله‌ی میان شرایط و دگرگونی به حداقل فروکاسته شده است: در واقع، این دو معاصر یا هم‌زمان می‌شوند (در متن حال حاضری که در آن واحد هستی‌شناختی، اخلاقی، و سیاسی است، و تجزیه و تحلیل آن هدف اصلی همان تفکر انتقادی‌ای است که فوکو کوشید تا از طریق ترکیب تعالیم نیچه و کانت تعریفی دوباره از آن ارائه دهد). اما این واقعیت که فاصله‌ی عملی میان این دو ناپدید می‌شود—یعنی این واقعیت که شرایط هستی دگرگون‌شونده و خود عمل دگرگون‌ساختن هر دو از یک جنس‌اند؛ هر دو به مرتبه‌ی «عمل کردن بر عمل» تعلق دارند و بخشی از شبکه‌ی نامتناهی «روابط نامتقارن» میان قدرت‌های گوناگون، میان سلطه‌ها و مقاومت‌ها را شکل می‌بخشند— به هیچ وجه دال بر آن نیست که این تفاوت مفهومی غیرواقعی است.

به همین سبب است که فوکو بیش از هر زمان دیگر به سخن گفتن درباره‌ی تاریخ و جامعه به‌مثابه‌ی افق‌های سیاست ادامه می‌دهد، آن‌هم درست در زمانی که می‌کوشد انحصارگرایی نهادها، پدیده‌های بزرگ و لشکرهای غول‌آسا (دولت‌ها، طبقات، احزاب...) را از آن‌ها سلب کند، تا

بدین ترتیب در هر لحظه‌ای سیاست را برای افراد یا انجمن‌هایی از افراد دسترسی‌پذیر سازد. میان نقطه نظر جامعه و نقطه نظر افراد رابطه‌ی متقابل تام وجود دارد. جامعه عبارت است از مجموعه‌ی پیچیده‌ی کنش‌هایی که یکدیگر را مشروط یا دگرگون می‌سازند. در واقع، هیچ کنشی تاکنون در دگرگون ساختن کنشی دیگر—چه در عرصه‌ی تولید، آموزش، مجازات، و انضباط، و چه در حیطه‌ی رهایی یا محدودسازی سیاسی موفق نبوده است، مگر با خلق شرایط جدیدی برای تحقق آن کنش. به همین ترتیب، هیچ کنشی قادر به مشروط ساختن کنشی دیگر نیست مگر با دگرگون ساختن آن، یا، به بیان فوکو، با دگرگون ساختن آزادی حاملان آن کنش. اما همان‌طور که دلوز به درستی در شرح خود بر سیاست فوکو می‌گوید، افراد همواره تکینه‌هایی متعلق به این مجموعه‌ی پیچیده‌اند (یا به بیان دقیق‌تر، افراد بدن‌هایی مرتبط با این تکینه‌هایند). آنچه در این میان مطلقاً بی‌مورد می‌شود، ایده‌ی نوعی دیالکتیک «میانجی‌ها» است که از طریق آن می‌توان پیوند میان شرایط و عمل دگرگون‌ساز را درک کرد، دیالکتیکی مبتنی بر برخوردهای «انتقادی» میان شرایط عینی و ذهنی، ستیزهای طبقاتی و جنبش‌های توده‌ای، نیروها و آگاهی‌ها، و از این قبیل. زیرا ستیز و تعارض تاریخی همواره از قبل در بطن مناسبات قدرت نهفته است و همواره در نهادینه‌شدن این مناسبات نقشی فعال ایفا می‌کند، یا دست کم باید بکند.

بنابراین، شیوه‌ی کار فوکو در شکل بخشیدن به سیاست، به‌رغم آن‌چه از فردگرایی روش‌شناختی او برمی‌آید، هیچ ربطی به برساختن دوباره‌ی خوآیینی سیاست ندارد. رابطه‌ی قدرت به واقع برسازنده است، در حالی که صور اجتماعی کم‌وبیش تثبیت‌شده و هنجارهای رفتاری، جملگی برساخته‌اند. اما رابطه‌ی قدرت هیچ‌گاه به‌مثابه‌ی یک اراده یا برخورد اراده‌ها، چه آگاه و چه ناآگاه، درک نمی‌شود. این امر مشخصاً با ارجاع به بدن به‌مثابه‌ی مرجع غایی فردیت و شیوه استفاده فوکو از این ارجاع مرتبط است؛ و در نتیجه، با شیوه‌ی تفسیر روابط قدرت و

انقیاد، نه بر حسب سلطه و بندگی، بلکه به مثابه‌ی تکنولوژی‌های مادی و معنوی؛ همان تکنولوژی‌هایی که بدن‌ها را «آموزش» می‌دهند و آن‌ها را برای انجام برخی اعمال خاص آماده می‌کنند. این تکنولوژی‌ها می‌توانند یکدیگر را خنثی یا تشدید کنند.

بدین ترتیب، می‌بینیم که کنش سیاسی باید بر حسب استراتژی‌ها اندیشیده شود. اما معنای این واژه، که فوکو به دقت از کاربرد آن به صیغه‌ی مفرد پرهیز می‌کند، به‌واقع چیست؟ می‌توانیم بگوییم منظور از استراتژی طرحی عام یا تعمیم‌پذیر برای پیش‌بینی و مهار واکنش‌های فردیت متخاصم است؛ یا، به بیان بهتر، طرحی برای دگرگون ساختن خلق و خو و گرایش بدنی افراد به شیوه‌ای که واکنش‌های ایشان پیش‌بینی‌پذیر و مهارپذیر شود. چنین طرحی می‌تواند از سوی نهادها، گروه‌ها، و در تحلیل نهایی، از سوی افراد پیاده گردد. این طرح می‌تواند هم در درازمدت در یک ساختار اجتماعی وسیع ادغام گردد و یا برعکس، جزیی از یک پیکربندی محلی و گذرا محسوب شود، ولی در هر حال، کارایی‌اش همواره مبتنی بر «سیاست خرد» (micro-politics) است، زیرا کارایی آن در گرو این امر است که تکنولوژی‌های قدرت «از بالا تا ظریف‌ترین تاروپودها و جزیی‌ترین شبکه‌های جامعه» [۱۱] چگونه به کار گرفته می‌شوند.

با توجه به شرح موجز فوق، این تصور می‌تواند ایجاد شود که برای فوکو سیاست به عقب برگشته است، آن هم اگر نه به درون محدوده یا حوزه‌ی صاحبان سلطه، دست‌کم به درون محدوده صاحبان قدرت (یا آنان که «در قدرت‌اند»). او خود این نیاز را حس کرد که باید این اتهام را رد کند، کاری که به تعبیری عملاً غیرضروری بود (زیرا انتساب این امر به او محصول نوعی سوءقرائت بود)، با این حال، این امر به شکل خاصی اشاره دارد که مایلم بررسی خود از کار فوکو را با پرداختن بدان پایان دهم. در این جا مهم‌ترین مقوله همان مقاومت است. این واقعیت که هر شکلی از قدرت نوعی از مقاومت را پیش‌فرض می‌گیرد، و در نتیجه، مبتنی بر عدم اطمینان در باب مرزهای محدوده‌ی خویش است، هیچ تجویز روشنی

به‌بار نمی‌آورد که رهایی و آزادی باید چه شکلی به خود گیرد، به‌ویژه، هنگامی که رابطه‌ی قدرت در عین حال نوعی رابطه‌ی سلطه نیز است. پرسشی که در این‌جا مطرح شده است صرفاً بُعدی پراگماتیک ندارد، بلکه اساساً پرسشی متافیزیکی است. درست همان‌طور که در آثار مارکس (در دنباله‌ی سنت اسپینوزا و هگل) با معضله‌ی ضروری‌شدن آزادی روبه‌رو بودیم، در آثار فوکو نیز باید (به شیوه‌ای متفاوت از نوشته‌های دلوز در باب «تاخوردگی‌های» تحلیل‌های نظری) نوعی تولید حدوث را مشاهده کنیم، امری که من اصطلاح حادث شدن مقاومت را برایش پیشنهاد می‌کنم. ولی آیا این همان نقطه‌ای نیست که فوکو نسبت بدان مردّد ماند، آن هم در حالی که همین پرسش جهات ممکن گوناگونی را به‌رویش گشود، جهاتی که سیاست فوکو (اگر نه اخلاق) او را پاره‌پاره کردند؟

ممکن است چنین به نظر برسد که تجزیه و تحلیل روابط قدرت در آثار فوکو نهایتاً به مرزی برمی‌خورد که خود به واسطه‌ی پرسش عدم‌تقارن این روابط شکل گرفته است. یا به بیان دقیق‌تر، به واسطه‌ی عدم‌تقارنی که «بازگشت‌پذیر» نیست و حتی می‌توان آن را مطلق دانست. پیش از هر چیز، مسأله‌ی وضعیت‌های غایی مطرح است که در آن‌ها قدرت در مقام فردشدن سوژه‌ها (که به‌طور مشترک و تک‌تک هدف‌هایی برای اعمال حکمرانی محسوب می‌شوند) راه را نه فقط برای نوعی آنتاگونیسم عام، بلکه برای زور عریان باز می‌کند، زوری که در عرصه‌ی تخریب و مرگ به سبب مرگ اعمال می‌گردد. فقط زندگی است که می‌تواند «اداره یا حکمرانی» شود؛ فقط یک موجود زنده می‌تواند به شیوه‌ای منضبط گردد که به موجودی مولد بدل گردد. پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود، پرسش کنش‌های معطوف به قلع و قمع است. این کنش‌ها به صورت‌های گوناگونی تحقق می‌یابند که برخی از آن‌ها، بیش از هر زمان دیگر، معاصر مایند. اما پرسش دیگری نیز در کل مطرح است، پرسش ساختارهای ریشه‌دار سلطه:

تحلیل‌هایی که سعی در انجام‌شان داشته‌ام اساساً مربوط به روابط قدرتمند. منظورم از این روابط چیزی متفاوت از حالات سلطه

است... هنگامی که یک فرد یا گروه اجتماعی موفق می‌شود یک میدان روابط قدرت را مسدود سازد، و این روابط را تثبیت و بی حرکت ساخته و مانع هر گونه بازگشت پذیری شود... در این جا با چیزی مواجه‌ایم که می‌توان آن را یک حالت یا وضعیت سلطه نامید. مسلم است که در چنین وضعیتی کنش‌هایی ناموجود است، یا فقط به شکلی یک‌جانبه وجود دارد، و یا به‌غایت محدود و محصور است. من با شما موافقم که رهایی گاهی اوقات شرط سیاسی یا تاریخی ظهور کنشی معطوف به رهایی است... رهایی در را به‌سوی شکل نوینی از روابط قدرت می‌گشاید که باید از طریق کنش‌های معطوف به رهایی مهار گردد. [۱۲]

امکان مقاومت ضرورتاً در بطن روابط قدرت وجود دارد، زیرا اگر هیچ‌امکانی برای مقاومت نبود — امکانی برای مقاومت خشونت‌آمیز، برای فرار، برای نیرنگ، برای استراتژی‌هایی که وضعیت را معکوس می‌سازند، هیچ‌گونه روابط قدرتی نیز در کار نمی‌بود... اگر روابط قدرت در سرتاسر هر حوزه‌ی اجتماعی حضور دارند، دلیل‌اش آن است که آزادی در همه جا حضور دارد. باری، حالات یا وضعیت‌های سلطه عملاً وجود دارند. در بسیاری از موارد، روابط قدرت به چنان شکلی تثبیت می‌شوند که مستمراً نامتقارن باشند و در این موارد عرصه یا حاشیه‌ی رهایی نیز به‌غایت محدود است... در این گونه از موارد سلطه — سلطه‌ی اقتصادی، اجتماعی، نهادی یا جنسی — مسأله‌ی اصلی به‌واقع کشف آن است که مقاومت در کجا سازمان خواهد یافت. [۱۳]

می‌توانیم ببینیم که فوکو در این جا مجبور شده است تا محدوده‌ی زمانی زمان حال استراتژیک را گسترش بخشد، محدوده‌ای که در متن آن پیش از این عدم‌تقارن روابط قدرت همواره به امکان فوری بروز نوعی واژگونی یا جابه‌جایی منجر می‌شد: ساختارهایی ظاهر گشته‌اند (متعلق به

مرتبه‌ی قانون، هنجار، و اجبار) که سوژه‌ها به نحوی از آن‌ها جدا می‌شوند. ساختارهایی که روابط قدرت را در بطن صمیمیت بدن‌ها «تعبیه» می‌کنند، آن‌هم به شیوه‌ای که سوژه‌ها هیچ کنترلی بر آن ندارند. فوکو فقط می‌تواند با روش کلاسیک توسل به «جنبش‌های اجتماعی» به مسأله‌ای پاسخ گوید که از سوی این ساختارها طرح می‌شود، و یگانه نکته‌ی اصیل و تازه‌ای که فوکو پیش می‌کشد، این حکم است که گستره‌ی طیف جنبش‌های اجتماعی همان گستره‌ی طیف تمامی روابط سلطه‌ای است که ممکن است در جامعه شکل گیرد، و این که به همین سبب این جنبش‌ها فاقد هرگونه شکل سازمان‌دهی از پیش تعیین شده‌اند.

اما این نکته که کنش‌های معطوف به آزادی بیش از آن که پیش‌شرطی برای رهایی باشند ضرورتی‌اند که پس از رخداد ظاهر می‌شود، ما را به جهتی دیگر سوق می‌دهد. این همان جهتی است که، در پایان، به طرزی فزاینده توجه فوکو را به انحصار خود در می‌آورد: تجزیه و تحلیل «تکنولوژی‌های نفس». این جهت‌گیری فکری هنوز با دشواری‌های فراوانی روبه‌روست، زیرا اکنون ایده‌ی مقاومت به این پرسش دامن می‌زند که افراد چگونه می‌توانند روابط خود با نفوس خویش را بسط دهند، و چنین رابطه‌ای خود چگونه می‌تواند تغییر شکل یابد. پس این خطر هست که ما دچار نوعی تسلسل بی‌پایان شویم. فوکو می‌خواهد تا این مشکل نهایی را به یک فضیلت بدل سازد: به عبارت دیگر، او قصد دارد تا به عوض قدرت، «نفس» فرد و شیوه‌ی تولید یا آفرینش آن (یعنی همان «زیباشناسی» نفس) را تحلیل کند. این حرکت به لحاظ منشاء الهام، رواقی است، با این فرق که در این جا مسأله بر سر آن نیست که چگونه آن‌چه وابسته به ماست را از آن‌چه نیست جدا سازیم، بلکه مسأله اصلی عیان ساختن این نکته است که شدت و حدت آن‌چه به ما وابسته نیست (برای مثال، سلطه) هنوز هم توسط آن‌چه به ما وابسته است تعیین می‌گردد. در این معنا، مطالعه‌ی تکنیک‌های نفس بیش از آن که نوعی طفره‌رفتن از پرسش طرح‌شده از سوی ساختارهای عظیم سلطه باشد، در حکم جست‌وجو برای کشف سطح عمیق‌تری از تعیین است—یعنی جست‌وجو

برای نقطه‌ای که از آن بتوان دست به ساختن یا واسازی سیاست زد. در این جا، چنین استدلال خواهیم کرد که این حرکت، در تحلیل نهایی، نه فقط ناکامل و در نتیجه هنوز باز است، بلکه به لحاظ فلسفی، حرکتی مسأله‌دار است. مسأله‌ی مورد نظر نیز دقیقاً یا به مقولات نفی یا فردیت مربوط می‌شود. روشن است که فوکو به هیچ وجه این مقولات را به شیوه‌ای انتقادی تدقیق نکرده است (دلوز کوشید تا این کار را برای او انجام دهد)؛ او صرفاً این مقولات را به شکلی تجربی و التقاطی، یعنی همان‌طور که آن‌ها را یافته است به کار گرفته است. اما نکته‌ای که در این جا جالب توجه است، قرار دادن معضل فوکو در کنار و در راستای معضل مارکس است. همان‌طور که می‌توان انتظار داشت این دو معضل با دو مفهوم متقابل مرتبط‌اند، اما هر دوی آن‌ها جزیی از ایده‌ی مرکزی دگرگونی‌اند. مارکس با تبدیل «روابط اجتماعی تولید» — یعنی سرمایه و فرآیند گسترش نامحدود آن — هم به شرایط بیرونی کنش سیاسی و هم به بستری که نفی درونی این کنش در آن بسط می‌یابد، آن‌چه را خود دگرگونی جهان می‌نامید، به‌مثابه‌ی افق غایی هرگونه دگرگونی معرفی کرد، البته، این دگرگونی جهان متکی بر ظهور (در جایی جز تخیل ما) نوعی سیاست جهانی و نوعی سوژه‌ی سیاست است که خود فی‌نفسه سراسری (global) است. این مقوله به‌روشنی دیالکتیکی است، آن هم نه به مفهوم بسط تاریخی تناقضات، بلکه به مفهوم نقد کانتی آنتی‌نومی‌های عقل (یا حداقل عقل عملی). این مقوله به‌سادگی ما را درگیر نوعی پس‌روی بی‌انتهای می‌سازد، فرآیندی که اجزای آن از زمانی که جهان عملاً «جهانی» شده است کاملاً قابل رویت‌اند.

به همین ترتیب، فوکو اگرچه خود را از پیش در برابر شکل‌های کلاسیک پارالوجیسم شخصیت مجهز می‌سازد، آن هم با انتقال پرسش «نفس» و برساختن‌اش از عرصه‌ی آگاهی و جوهر به عرصه‌ی جسمانیت (البته، قدرت حقیقی فوکو در این تبیین ریشه دارد که تولید حوزه‌ی درونی به مقامی در عرصه‌ی «بیرون» صورت می‌پذیرد و برساختن سوژه یا ذهنیت نیز در

عرصه‌ی عینیت)، ولی به احتمال قوی، او هنوز نتوانسته است از شرّ باز تولید آن پارالوجیسم در شکلی نوین خلاص شود، زیرا او «کار نفس بر روی نفس» را هم با سویه‌ی منفعل آن تولید (تاریخ‌مندی و جوهر سوژه‌شدن) و هم با سویه‌ی فعال آن (یعنی تولید، یا شکل بخشیدن، به سبک زندگی و تفکر خویش) برابر می‌سازد. بنابراین، «کار نفس بر روی نفس» هم شکل عادی و نرمال یک فرهنگ را به وجود می‌آورد و هم راه را به روی ریسک بدل شدن به چیزی متفاوت از آن چه آدمی بوده است می‌گشاید. این وضعیتِ دوسویه به هیچ‌وجه کمتر از وضعیتِ قبلی دیالکتیکی (به مفهوم کانتی کلمه) نیست. و همین امر نیز سرچشمه‌ی نوسانی ضمنی است میان نوعی قدرگرایی (که گاه انکار شده) و نوعی اراده‌گرایی عملاً موجود؛ و البته ارجاع به نیچه به واقع تصحیحی برای این نوسان فراهم نمی‌آورد.

البته، نمی‌توان از همه‌ی نکات فوق چنین نتیجه گرفت که ایده‌ی سیاست در مقام دگرگونی نهایتاً به شکست می‌انجامد. درست همان‌طور که معضلات مربوط به رهایی پیوسته انگیزه و تقاضایی جدید برای صورت‌بندی دوباره‌ی مفهوم رهایی فراهم می‌آورند، این واقعیت نیز که صورت‌بندی رادیکال ایده دگرگونی در نهایت یا با معضل «دگرگونی جهان» و یا با معضل «تولید نفس» رودررو می‌شود— یعنی دو معضلی که همراه با هم مرزهای حوزه‌ی مسائل مرتبط با این مقوله را مشخص می‌سازند— به هیچ وجه این ایده را بی‌اعتبار نمی‌سازد. برعکس، این ایده معادل سرچشمه‌ای برای خلق و ابداع دائمی است. برای آن که چنین برداشتی حقیقتاً با امر محال رودررو گردد، باید به مرحله یا صحنه‌ای دیگر گذر کنیم.

دگرآیینی دگرآیینی: مسأله‌ی مدنیت

میشل فوکو در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۸۳ از مسائلی سخن راند که «از ناحیه‌ای غیرمنتظره به قلمرو سیاست وارد می‌شوند.» این مسائل، به تعبیری، فوری‌ترین مسائل اند. آن مسائلی که اینک می‌خواهم درباره‌شان سخن بگویم از طریق خشونت (و بی‌رحمی)، از طریق هویت (و سیاست هویتی)، و از

طریق «آثار منحرف» عقلانیت و کلیت به قلمرو سیاست پا می‌نهند. می‌توانیم بحث را با دو متنی آغاز کنیم که حال و هوایی بس متمایز دارند. متن نخست نوشته‌ی روان کاوی به نام فتحی بنسلا ما است که می‌کوشد «رد شدن از مرزی جدید در عرصه‌ی تخریب و نابودگری بشری» را مورد تامل قرار دهد، یعنی همان پدیده‌ای که تلاش‌های اخیر در جهت «پاکسازی قومی» گویای آن‌اند:

فرد بیگانه مورد نظر نه چیزی را برقرار می‌سازد و نه مرزی می‌کشد، نه می‌تواند دیالکتیکی شود و نه می‌تواند مغلوب گردد، نه از قداست کمترین نشانی دارد و نه از درمان، نه مطلق است و نه قادر به مطلق ساختن... بیگانگی‌اش ناشی از این واقعیت نیست که او دیگری است یا از جایی دیگر می‌آید. بر عکس، او کسی (یا یک گروه یا مجموعه‌ای از افراد) است بس نزدیک، بس آشنا، که در مقام بخشی جدانشدنی از آدمی که از نزدیک با آدمی درمی‌آمیزد. همه ویرانی‌های مربوط به مسائل هویتی دقیقاً از دل همین وضعیت برمی‌خیزند، وضعیتی که در متن آن بیگانگی از درون جوهر هویت جمعی سر برمی‌آورد، آن هم به لطف بالاترین حد ممکن از در آمیختگی تصاویر، تاثرات، زبان‌ها و ارجاعات. پس زمانی که نیاز سلطه‌جو تا حد مصادره‌ی مجدد امر «مناسب» (reappropriate the proper) – که شعار اصلی هر گونه پاکسازی است – گسترش می‌یابد، خشم پالوده‌گر و انتقام‌جو نه در جهت شکست دشمن یا بیرون راندن او، بلکه در جهت مثله کردن و انقراض او به راه می‌افتد، تو گویی مسأله بر سر ریشه کن کردن بدن بیگانه و پاک کردن بدن از آن بیگانه‌ای است که به بازنمایی بدن آدمی متصل شده است... این شکافی است در بطن «ما» که جبران یا حذف آن دیگر ممکن نیست... این امر در حکم بی‌نظمی ناشی از بی‌هویت شدن نفسی است که دیگر نمی‌تواند برای خود بازنمایی شود، نفسی که همواره در ترس از غرابتی می‌زید که از ژرفای وجود خودش سر برمی‌آورد. آثار

و پی‌آمدهای چنین وضعیتی را می‌توان به شکلی سیاسی مهار کرد، و این فقط حوزه‌ی سیاسی است که قادر به مهار آن‌هاست. ولی اگر نهاد سیاسی شکست بخورد یا فرو پاشد... آن‌گاه، شاهد بازگشت اضطرابی نابودکننده و افسارگسیختگی نیروهای پالوده‌گری خواهیم بود که از طریق مثله‌کردن دیگری و خود به پیش می‌روند، زیرا خود و دیگری تا بدین پایه در هم تنیده‌اند.

متن دوم و قدیمی‌تر به دلوز و گتاری تعلق دارد:

چرا فرآیندهای شدن یا صیوروت در ارتباط با انسان چنین بی‌شمارند اما هیچ انسان—شدنی در کار نیست؟ نخست، از آن‌رو که انسان یک حداکثرگرایی تمام‌عیار است، در حالی که فرآیندهای شدن یا صیوروت حداقل‌گرایند: هر شدنی نوعی حداقل‌گرا—شدن است. وقتی می‌گوییم اکثریت منظورمان نه اشاره به کمیتی نسبتاً بزرگتر، بلکه اشاره به تعیین وضعیت یا معیاری است که در نسبت با آن می‌توان کمیت‌های بزرگ‌تر، و هم‌چنین کوچک‌ترین کمیت، را حداقل‌گرا محسوب کرد: انسان سفیدپوست، فرد مذکر بالغ، و غیره. اکثریت متضمن نوعی وضعیت سلطه است، نه بر عکس... شاید وضعیت خاص زنان در نسبت با معیار—انسان است که می‌تواند این واقعیت را توضیح دهد که شدن‌ها، از آن‌رو که حداقل‌گرای‌اند، همواره از خلال نوعی زن—شدن گذر می‌کنند. مهم آن است که «حداقل‌گرا»، در مقام نوعی شدن یا فرآیند، با «اقلیت» به‌مثابه‌ی یک مجموعه یا یک وضعیت خلط نشود. یهودیان، کولی‌ها، و غیره ممکن است تحت شرایطی خاص اقلیت‌هایی را تشکیل دهند، ولی این امر به خودی خود آنان را به شدن‌ها بدل نمی‌سازد. می‌توان در متن یک اقلیت به‌مثابه‌ی نوعی وضعیت، دست به قلمرویابی مجدد زد یا خود را تابع آن ساخت؛ اما در متن شدن آدمی قلمروزدایی می‌گردد. حتی سیاه‌پوستان نیز، همان‌طور که گروه

پلنگ‌های سیاه تاکید می‌کرد، باید سیاه—شوند. حتی زنان نیز باید زن—شوند. حتی یهودیان نیز باید یهودی—شوند... ولی اگر وضع چنین است، آن‌گاه یهودی شدن ضرورتاً بر غیر یهودیان همان قدر تاثیر می‌گذارد که بر یهودیان. زن—شدن ضرورتاً بر مردان همان قدر تاثیر می‌گذارد که بر زنان. به تعبیری، در هر شدنی سوژه همواره «مرد» است، ولی فقط هنگامی که او به عرصه‌ی نوعی اقلیت‌گرا—شدن پا گذارد که وی را از هویت اصلی‌اش جدا می‌سازد... این امر نقطه‌ی مقابل کلان سیاست، و حتی تاریخ است که در آن پرسش بر سر درک چگونگی بردن یا کسب اکثریت است. همان‌طور که فالکنر زمانی گفت، برای پرهیز از آن که آدمی در نهایت یک فاشیست از آب درآید گزینه‌ای غیر از سیاه‌شدن وجود نداشت. [۱۴]

من باید، به طرق گوناگون، سومین مفهومی را که در این نوشته طرح می‌کنم، به‌مثابه‌ی بحثی میان (و با) بنسلاما و دلوز—گتاری بسط دهم، آن هم از طریق ارزیابی آن‌چه موجب وحدت و جدایی آنان است. لیکن، برای این کار فضای کافی در اختیار ندارم. از این‌رو، کار را با مشخص کردن اجزا و عناصر معمایی شروع خواهم کرد که خود محصول امتزاج مسأله‌ی خشونت با مسأله‌ی هویت است، البته، پس از اتخاذ این تصمیم که نباید بدیهی بودن رابطه‌ی میان این دو مسأله را به‌سادگی پذیرفت. این وحدت، که نه ضروری است (چنان‌که گویی پیوند خشونت و هویت بخشی از ذات این مفاهیم است) و نه حادث (چنان‌که گویی تصادفاً رخ داده است)، ما را به همان امری بازمی‌گرداند که مایلم آن را به صورتی انتزاعی، و با ارجاع دادن به مطالب فوق‌الذکر، نوعی دگرآیینی دگرآیینی سیاست بنامم. در ادامه‌ی کار، مفهوم مدنیت را به‌مثابه‌ی شکلی از مشخص ساختن آن نوع سیاستی بررسی خواهم کرد که «موضوع» اش چیزی نیست مگر نفس خشونت نهفته در هویت‌ها.

اجازه دهید نخست خشونت را در شکل‌های افراطی‌اش مورد بررسی

قرار دهیم— یعنی آن‌چه در جایی دیگر می‌توان بی‌رحمی نامیدش، آن هم با تاکید نهادن بر نوسان دائمی‌اش میان شدیداً طبیعی‌گرا، شدیداً عینی، و شدیداً ذهنی، یا همان تشنج‌های قصدیت (از جمله در مواردی که این قصدیت به خود معطوف گشته و در نتیجه، نه فقط «مهلک»، بلکه «انتحاری» می‌شود). برتراند اگیلیوی به تازگی همین مسأله‌ی الگوهای جدید و مشخصاً مدرن خشونت را بررسی کرده است، الگوهایی که در آن‌ها مرز میان امر طبیعی و امر اجتماعی هر چه بیشتر رنگ می‌بازد. او همه‌ی این موارد از خشونت را تحت عنوانی خوفناک که از زبان اسپانیایی آمریکای لاتین وام گرفته شده، گرد می‌آورد: «ظهور انسان دور انداختنی (disposable Man)». [۱۵]

مثال‌های او دربرگیرنده‌ی همه آن شکل‌هایی از «قلع و قمع غیرمستقیم و سفارشی» است که ماهیت‌شان در «به حال خود واگذاردن» جمعیت‌های مازاد در بازار جهانی خلاصه می‌شود (حال یا سرنوشتی متشکل از فجایع «طبیعی»، بیماری‌های همه‌گیر، نسل‌کشی‌های دوجانبه یا، به شکلی رایج‌تر، پاک‌سازی‌های مقطعی نظیر قتل عام کودکان در زاغه‌های برزیل— یعنی در همان مرز مبهمی که اقدامات جنایت‌کارانه را با فعالیت‌های انتظامی پلیس در هم می‌آمیزد. اما او در عین حال به این نکته نیز اشاره می‌کند که در حواشی این امور همواره عملیاتی در حال اجراست که پوششی انسان‌دوستانه برای همه‌ی این فجایع فراهم می‌آورد. به همین ترتیب، شکل‌هایی از تجارت نیز وجود دارد که هدف‌شان پول درآوردن از فرآیند حذف به یاری استثمار مواد انسانی است (نظیر تجارت اعضای بدن، قاچاق کودکان، و غیره). شکی نیست که این «فشار شگفتی‌آور برای رسیدن به یک سوپزکتیویته» ما را تا حد ممکن از هرگونه رابطه‌ی قدرت از آن نوعی که فوکو برای نظریه‌پردازی پیش می‌نهاد، دور می‌کند. ما هم‌چنین در جایگاهی هستیم که هرگونه دعوی به داشتن حق کنش سیاسی به امری مضحک بدل گشته است: نه از آن‌رو که جهان‌شمولی و کلیت وضعیت بشری محل نزاع نخواهد بود، و یا آن‌که صرفاً تجلی نوعی عقلانیت سلطه‌گر

خواهد بود، بلکه از آن رو که در عمل هیچ امکانی برای قربانیان در کار نیست تا بتوانند خود را شخصاً به مثابه‌ی سوژه‌های سیاسی مشاهده و عرضه کنند، سوژه‌هایی که می‌توانند با رها ساختن خویش بشریت را رها سازند. آیا ممکن است این امر ناشی از آن باشد که برخی شرایط تاریخی خاص تحقق نیافته‌اند، یا هنوز تحقق نیافته‌اند؟ و هم‌چنین این پرسش کلی مطرح است که درباره‌ی رابطه‌ی میان این گونه کنش‌های معطوف به حذف و ایده‌ی خشونت ساختاری چه رابطه‌ای وجود دارد.

نظر من آن است که نهایتاً، این دو یک چیز نیستند یا، به بیان دقیق‌تر، این گونه کنش‌ها بازنمایی آن ایده را در هم می‌شکنند. منظور ما از خشونت ساختاری عموماً نوعی ستم نهفته در روابط اجتماعی است که (با هر وسیله‌ای از چشم‌گیرترین تا نامرئی‌ترین، از اقتصادی‌ترین تا پرهزینه‌ترین وسایل به لحاظ تلفات انسانی، و از روزمره‌ترین وسائل تا استثنایی‌ترین آن‌ها) در نهایت هرگونه مقاومتی را که با بازتولید سیستم ناسازگار است، در هم می‌شکند. در این معنا، این خشونت بخش ذاتی حیات سیستم است، و یا آن که هم‌چون سایه‌ای همه جا آن را همراهی می‌کند. آن کارکردهایی که وجه مشخصه‌ی این خشونت‌اند ممکن است تماماً غیر عقلانی باشند؛ این کارکردها به خوبی می‌توانند فقط پس از وقوع حادثه و به مثابه‌ی نوعی «دست نامرئی» ظاهر شوند. اما مشاهده‌ی این کارکردهای خشونت امری ضروری است اگر که بخواهیم منافع، جایگاه‌های قدرت، و شکل‌های سلطه‌ی اجتماعی متناظر با آن (برده‌داری، پدرسالاری، یا سرمایه) را مشخص سازیم و مسأله‌ی واژگونی آن‌ها را طرح کنیم. اما حذف تماماً غیر کارکردی میلیون‌ها نفر از آدمیان دورانداختنی — حذفی که با این حال در طرح‌ها و برنامه‌های اقتصاد جهانی با ارقام کاملاً مشخص نمایان می‌شود (و حتی ممکن است مبتنی نوعی ناتوانی از استثمار باشد که رشد فعلی سرمایه را «متوقف می‌کند»؛ به بیان دیگر، نوعی ناتوانی از کنار آمدن با هزینه‌های مالی، امنیتی، ایدئولوژیکی، و نهایتاً سیاسی یک فرآیند حقیقتاً جهانی شده‌ی انباشت سرمایه) — به واقع گویای آن است که ما حدومرز این خشونت ساختاری را پشت سر نهاده‌ایم. به عبارت دیگر، ما

به جهانی پا نهاده‌ایم که در آن شقاوت عینی امری پیش پا افتاده و ملال‌آور است، جهانی که از هر گونه بازتولید صرف ساختارها فراتر می‌رود.

با این حال، اگرچه در این جا نمی‌توانیم نوعی رابطه‌ی علی بدون ابهام را بر نهیم، اما این گونه شکل‌ها سراپا عینی خشونت خواه‌ناخواه در کنار شکل‌های دیگری از خشونت که نوعاً مخالف‌اند حضور دارند، و یا بر اساس شرایط زمانی و مکانی بدان‌ها افزوده می‌شود. البته، موضوع سخن ما در این جا صرفاً گسترش «خشونت کور» نیست، یعنی آن نوع خشونتی که عموماً به‌مثابه‌ی رفتار حقیر و توهین‌آمیز طبقه‌بندی می‌شود، خشونتی که هدف‌اش دستیابی به هیچ‌گونه تغییر و تحولی نیست، بلکه صرفاً مبتنی بر عصیان از سر استیصال و نفرت از نوعی نظام اجتماعی است که خود را به‌مثابه‌ی امری سراپا «طبیعی» معرفی می‌کند. موضوع مورد نظر ما در این جا، بیش از هر چیز، آن صوری از خشونت است که ناچاریم آن‌ها را خشونتِ سراپا ذهنی بنامیم. به ویژه، آن اشکالی از واژگونگی خواست قدرت به نوعی «خواست تجزیه و پراکندگی بدنه‌ی اجتماعی»، به نوعی بریدن اجباری از دیگری و از خود— نه فقط بریدن از تعلق به اجتماع و واحد سیاسی، بلکه بریدن از خودِ وضعیت بشری، یعنی همان چیزی که بنسلا ما در ارتباط با پاکسازی قومی در بوسنی بدان اشاره می‌کند: قتل عام شاگردان به دست معلمان، تجاوزهای جمعی که هدف‌شان تولید کودکان دشمن در رحم زنان متعلق به جناح مقابل است، هم‌زمان با انهدام کامل همه‌ی یادبودهای تاریخ تکثر فرهنگی. همین صور خشونت است که او را وادار به طرح این پرسش می‌کند که شاید امروزه نیاز ضروری ما نه فقط نظریه‌پردازی «در ورای اصل لذت»، بلکه نظریه‌پردازی «در ورای رانه‌ی مرگ» است!

در این جا سروکار ما نه با شکل‌های عادی فاشیسم (که باید نقش آن‌را در مقام عاملی دائمی در تاسیس و انهدام دولت‌ها و نبرد میان نظام‌های اجتماعی قرن بیستم تصدیق کرد) بلکه با تکثر آرمانی کردن نفرت است، که اگرچه می‌تواند در هر جا و در بطن هر فرهنگی تحقق یابد، لیکن، پس از شکست نازیسم عجولانه اعلام شد که این امر پدیده‌ای یکتا و تکرارناشدنی

است. من آن را خشونت سراپا ذهنی می‌نامم زیرا چنین اعمالی بی‌شک از سرِ قصد و واجد هدفی معین‌اند. این اعمال چهره‌ای نیز دارند — چهره‌ی ستمگرانی که بیش از حد انسانی، ترسو و بی‌رحم، و احمق و حيله‌گرند — اما اراده‌ای که بدان‌ها دامن می‌زند را فقط می‌توان (با استفاده از اصطلاحی فرویدی که لا‌کان نیز بدان علاقه دارد) به‌مثابه‌ی تجلی یک «چیز» توصیف کرد که سوژه صرفاً ابزار آن است: تجلی آن هویتی که (به «باور» سوژه) در اوست، هویتی که هر هویت دیگری را تماماً طرد می‌کند و با سرسختی خواهان تحقق خویش به میانجی حذف هر گونه ردپایی از غیریت در «ما» و در «خود» است. این هویتی است که «ترجیح» می‌دهد بمیرد تا آن که به قول خودش با خطر مهلک آمیزش با دیگری رودررو گردد.

در هریک از این شکل‌ها یا پیکربندی‌های افراطی باید حضور واقعیتی تقلیل‌ناپذیر را مشاهده کنیم، واقعیتی که به‌سادگی در «شر یا اهریمنی بودن» خشونت خلاصه نمی‌شود بلکه به تبدیل‌ناپذیری (یا غیردیالکتیکی بودن) آن اشاره دارد. به بیان دقیق‌تر، مسأله بر سر اثبات وجود شکل خاصی از خشونت است که نه می‌تواند سرکوب گردد، و نه می‌تواند به لحاظ سیاسی به ابزاری برای «ساختن تاریخ» بدل گردد: یعنی با ترکیب خشونت‌های منفرد در قالب یک خشونت جمعی و کاربرد عمدی یا غیرعمدی این خشونت به‌مثابه‌ی ابزاری برای کسب قدرت و تحکیم آن از طریق مرتبط ساختن‌اش با هژمونی‌های ایدئولوژیک، و یا به‌مثابه‌ی ابزاری برای رهایی و دگرگونی. چنین خشونتی خمیرمایه‌ی سیاست و تاریخ است. این خشونت تمایل دارد تا به شرط دائمی انکشاف سیاست و تاریخ بدل گردد (دست‌کم به این مفهوم که دیگر هیچ‌امکانی برای کنار نهادن خشونت از آن‌ها وجود ندارد)، با این حال، این خشونت مرز کنش‌های متقابل را مشخص می‌سازد: کنش گذر از سیاست به درون حوزه‌ی تاریخ‌مندی، و گذر از شرایط تاریخی به درون قلمرو سیاست. به همین سبب، مایلم تا در این جا، به عوض و در ورای دگرآیینی سیاست، از نوعی دگرآیینی دگرآیینی سخن بگویم که ایده برساخته‌شدن سیاست چه به‌مثابه‌ی

دگرگونی و چه به‌مثابه‌ی رهایی را زیر سوال می‌برد. با این همه، (به لحاظ منطقی یا اخلاقی) در این جا هنوز هم باید سیاستی در کار باشد، سیاستی درگیر با وضعیتِ سوژه‌هایی که جمعاً با مرزهای قدرت خویش روبه‌رو گشته‌اند. و یا دست‌کم، ما باید پرسش وجود چنین چیزی را طرح کنیم. برای این کار، بی‌تردید باید دو اصطلاحی را که هم‌اینک به کار بردیم مورد بازبینی قرار دهیم: شکل‌های «افراطی یا نهایی» و «حدود یا مرزها». اما منظورمان از شکل‌های نهایی چیست و در کجا باید حدود یا مرزها را مشخص سازیم؟ ما باید این ایده را بپذیریم که این مرزها ثابت و معین نیستند، زیرا خصلت سراپا عینی خشونت همواره، دست‌کم به صورت ضمنی، در بطن طبیعی‌سازی روابط سلطه (یا به قول مارکس و فوکو، در بطن طبیعی‌سازی روابط نامتقارن قدرت) حضور دارد؛ و خصلت سراپا ذهنی خشونت نیز جزئی از انقیاد افراد به حاکمیت اقتداری معنوی است، اقتداری که به اندازه‌ی کافی درنده‌خوی و درک‌ناشدنی است که «چیزی بیش از مرگ را طلب کند». پس در واقع، این مرزها آستانه‌هایی متوالی‌اند که هم به حوزه‌ی خصوصی و هم به حوزه عمومی تعلق دارند. مرزهایی که به صورت نهادی یا در جریان هستی‌های فردی، و در برخی موارد به هر دو شکل، مورد تخطی قرار می‌گیرند. با توجه به این امر (و بی‌آن که این کار عملاً موجب حل معمای این مرزها شود)، می‌توانیم دریابیم که تاریخ این مرزها هیچ‌گاه از شیوه‌ی تثبیت یا دگرگونی هویت‌ها جدایی‌پذیر نیست. در این جا، به عوض شروع بحثی طولانی در باب این نکته، سه تز را مطرح می‌کنم و برای دستیابی به توجیهی کامل‌تر از استدلال خویش خواننده را به متنی دیگر ارجاع می‌دهم. [۱۶]

نخستین تز آن است که هرگونه هویتی در اساس فرافردی است. این بدان معناست که هویت نه (تماماً) فردی است و نه (تماماً) جمعی. آن چه به‌مثابه‌ی «نفس» شناخته می‌شود می‌تواند (در بهترین حالت) به‌مثابه‌ی امری مطلقاً تکین تجربه شود، یعنی به‌مثابه‌ی محتوای شخصی یک هستی که نمی‌توان آن را به هیچ‌الگو یا نقشی، چه تحمیلی و چه انتخابی، تقلیل

داد. با این حال، این نفس (حتی از قبل از تولد) توسط نظامی از روابط اجتماعی واقعی و نمادین ساخته می‌شود. از جهت دیگر، یک هویت جمعی – یا به بیان دیگر، برساخته شدن یک رابطه تعلق یا یک «ما» (ما به اجتماع تعلق داریم، برای مثال، وطنی که در اختیارش هستیم یا خانواده‌ای که محتاج حمایت ماست؛ و این گونه اجتماعات نیز به ما تعلق دارند و این بدان معناست که نباید از آن‌ها محروم شویم) – همواره معادل برساختن پیوندی است که اعتبار آن به واقع در گرو تخیل‌های فردی است. اما این دامنه‌ی تخیلی برای حیات افراد همان قدر ضروری است که هوایی که تنفس می‌کنند. به همین سبب است که، اگرچه «ملت‌ها به دست طبیعت ساخته نمی‌شوند» (اسپینوزا)، اما هیچ فردی نمی‌تواند (مگر دقیقاً در خیال خویش) در بطن آن «وضعیت نخستین که مقدم بر ملت‌ها (یا هم‌تراز آن‌ها) است جایگاهی برای خود اختیار کنند.

این امر ما را به تز دوم می‌رساند. به‌عوض سخن گفتن از هویت‌ها، باید از هویت یابی‌ها و فرآیندهای کسب هویت سخن بگوییم، زیرا هیچ هویتی یک بار و برای همیشه داده یا کسب نمی‌شود (البته، این هویت می‌تواند تثبیت شده باشد، اما این مسأله‌ی دیگری است). هویت محصول فرآیندی همواره ناموزون و ناتمام است، محصول برساختن‌های پرخطری که همواره به میزانی کمتر یا بیشتر محتاج تضمین‌های نمادین‌اند. هویت از دیگران دریافت می‌شود، و همواره نیز وابسته به آنان باقی می‌ماند. حلقه‌های متعدد هویت بدین سان بر یکدیگر حک شده و موجب تقویت یا تضعیف یکدیگر می‌شوند؛ در متن استقرار این حلقه‌هاست که شرایط مادی بیشترین اثر خود را بر جای می‌گذارند و خود را به امکانات – و عدم امکانات – هم‌رسانی و دسترسی به هر نوع «اجناس عمومی» بدل می‌سازند. اما شرط غایی به‌واسطه‌ی هستی نهادها برساخته می‌شود، نهادهایی که امکان ایفای نقش‌های نمادین و شکل‌گیری یا قطع پیوندها، در گرو آن‌هاست. این امر در مورد همه‌ی نهادها صادق است، حال، می‌خواهد آن‌ها بسیار قدیمی باشند یا بسیار جدید، نهادهای رسمی و مسلط باشند (نظیر آن‌هایی که آلتوسر «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت»

می‌نامد) یا نهادهای مخالف و «ضد سیستم».

این امر ما را به سومین تزمان می‌رساند: هر هویتی مبهم است. می‌توانیم این نکته را از نقطه نظر سوژه دریابیم: هیچ فردی (مگر در وضعیت‌های مرزی-نکته‌ای که بدان باز خواهیم گشت)، صرف‌نظر از آن‌چه می‌گوید یا باور دارد، واجد یک هویت واحد نیست، هویتی که متضمن برخورداری از یک حس واحد تعلق است. هر فردی چندین هویت را با هم ترکیب می‌کند، هویت‌هایی که به لحاظ معنا و اهمیت و به لحاظ درگیری و ستیز ناموزون‌اند. با این حال، جذاب‌تر خواهد بود اگر به این امر از دیدگاه خود هویت بنگریم. یک هویت از هر نوع که باشد (جنسیتی، شغلی، دینی، ملی، زبانی، زیباشناختی...) همواره واجد تعینی چند وجهی است. هر هویتی همواره در آن واحد چندین کارکرد گوناگون را تحقق می‌بخشد (آدمی فقط برای درس دادن به شاگردانش «معلم» نیست، و هدف از شاگرد بودن نیز فقط درس خواندن نیست). هر هویتی همواره در حال گذر میان چندین مرجع نمادین است (برای مثال، وقایع جاری ما را وامی‌دارد تا بار دیگر و بدون امکان حل‌وفصل مسأله، این پرسش را مطرح سازیم که امروزه اسلام معرف چه هویتی است: دینی، ملی-فرهنگی یا ضد‌امپریالیستی). به همین معناست که می‌توان گفت تیر هویت همواره به خطا می‌رود. هویت همواره در معرض این خطر است که خود را اشتباه گرفته یا به اشتباه گرفته شود. هویت همواره باید خود را به شکلی متوالی از طریق تعهدهای متفاوت بیان کند.

به اعتقاد من، این تزاها ما را قادر می‌سازند تا دست کم پرسش چگونگی پیوند خشونت با هویت‌ها را مطرح کنیم (چه اتفاقی رخ می‌دهد زمانی که نزاع هویتی به تخریب یا تخریب نفس می‌انجامد؟ چه رخ می‌دهد زمانی که خشونت موجود، صرف‌نظر از ماهیت ساختاری یا موقتی‌اش، به گرد دعاوی هویتی و شیوه‌های تحمیل هویت تبلور می‌یابد؟) اگر از زاویه پرسش هویت به مسأله بنگریم، می‌توانیم این نظر را مطرح سازیم که دو وضعیت افراطی یا نهایی در کار است که هر دو به یک میزان ناممکن‌اند. آن‌ها بدین معنا ناممکن‌اند که وضعیت‌هایی غیر قابل زیست‌اند، وضعیت‌هایی برخوردار از

پایین‌ترین درجه‌ی خودآیینی، آن هم تا حدی که هر نوع هستی‌عادی یا ارتباط عادی نابود می‌گردد. اما این امر بدان معنا نیست که این وضعیت‌ها هیچ‌گاه از سوی نهادها و شرایط تاریخی طلب، تولید، یا تحمیل نمی‌شوند. شاید به همین سبب است که خشونت بدل‌ناپذیر وجود دارد. یکی از این وضعیت‌ها همانی است که در آن فردیت می‌تواند به یک هویت غیرمبهم تکین «توده‌ای» و «انحصاری» تقلیل یابد (برای مثال یک زن، یا یک مرد، یا یک کودک بودن— به بیان دیگر، یک ابژه‌ی جنسی بودن؛ این که آدمی فقط یک معلم یا یک کارگر باشد، یک رئیس شرکت، یک مدیر کل، یک فعال سیاسی، یک شاگرد خوب یا یک مومن وفادار، کسی که به تمامی با نقش خویش یکی شده است؛ و این یعنی جذب بی‌واسطه‌ی هرگونه نقش دیگر بدرون کارکرد یا رسالت حرفه‌ای خویش...). وضعیت دیگر همانی است که در آن— در تطابق با نوعی یوتوپیای «پست مدرن»، و هم‌چنین در تطابق با سیالیت ناشی از گسترش روابط بازار— هویت می‌تواند آزادانه در میان همه نقش‌ها و همه هویت‌یابی‌های هرروزه، لذت‌بخش یا سودآور شناور باشد. بر اساس این دو وضعیت آدمی می‌تواند مطلقاً یک چیز باشد، و یا بر عکس، هیچ چیز نباشد. و شاید بتوانیم این فرضیه را مطرح کنیم که برخی وضعیت‌های خشونت‌آمیز که امروزه با آن‌ها روبه‌رو هستیم، فقط زمانی رخ نمی‌دهند که افراد یا گروه‌ها به سمت یکی از این دو وضعیت افراطی رانده می‌شوند، بلکه این وضعیت‌ها زمانی تحقق می‌یابند که این دو امر ناممکن به هم می‌رسند، زمانی که افراد یا گروه‌ها سعی می‌کنند تا از دل نوسانی خشونت‌آمیز میان این دو قطب راه فراری بجویند.

پس، باید چنین فرض کنیم که نقش نهادها دقیقاً کاهش—امانه سرکوب—تکثر، پیچیدگی، و ستیزه‌گری مرتبط با هویت‌یابی‌ها و انواع حس تعلق است، حتی اگر شده به یاری کاربرد خشونتی پیش‌گیرانه یا شکلی از خشونت سازمان یافته‌ی نمادین و مادی در جهت عکس. به همین سبب است که وجود هیچ جامعه‌ای (هیچ جامعه‌ی زنده و قابل زیستنی) بدون نهادها و ضد نهادها (و ستمگرایی‌های مشروعیت‌یافته و عصیان‌های تحریک شده توسط

آن‌ها) ممکن نیست. اما وجود نهادهای در حکم وجود نوعی سیاست نیست. آن‌ها حداکثر می‌توانند ابزارها یا محصولات یک سیاست باشند.

من آن سیاستی را که نزاع بر سر انواع هویت‌یابی‌ها در محدوده‌ی مرزهای ناممکن (اما بسیار واقعی) یک هویت‌یابی تام و شناور را تنظیم می‌کند، «مدنیت» می‌نامم. البته مدنیت در این مفهوم به هیچ وجه معادل سیاستی نیست که هر شکلی از خشونت را سرکوب می‌کند؛ ولی مدنیت بی‌شک صور افراطی خشونت را حذف می‌کند تا از این طریق فضایی (عمومی، خصوصی) برای سیاست (رهایی، دگرگونی) خلق کند، و خود خشونت را قادر سازد تا به امری تاریخی بدل گردد. آن‌چه در این جا مدّ نظر من است، نه تعیین ویژگی‌های این مدنیت، بلکه تلاش برای ترسیم خطوط کلی برخی از مشکلات نهفته در آن است.

نخستین مسأله‌ی اصلی تعیین این نکته است که آیا هرگونه سیاستی، در مقام مدنیت، ضرورتاً «از بالا به پایین» شکل می‌یابد یا به بیان دیگر، از طریق کنش و اقتدار یک «ارباب» (حتی اربابی صرفاً درونی، و یا آن‌که این سیاست هم‌چنین می‌تواند «از پایین» به یاری تلاش افراد و جماعاتی دنبال شود که نیرو و زور خود را به کار می‌گیرند. ممکن است چنین به نظر رسد که این پرسش از پیش حل‌وفصل شده است، زیرا فلسفه‌ی سیاسی (و هم‌چنین سنت‌های دینی و جامعه‌شناختی) همواره به ما آموخته‌اند که انبوهه‌ی خلق ذاتاً خشن است، و همواره نیاز به آموزش را به وجود یک نظام قضایی و یک نظم اجتماعی گره زده‌اند، نظامی که حتی اگر فاقد سلسله مراتب باشد، وجود یک حکومت و شکل‌هایی از قدرت — یعنی وجود نوعی هژمونی — را مفروض می‌گیرد. به‌علاوه، یک حکومت فقط در مقام آفریننده‌ی مدنیت است که می‌تواند مشروع جلوه کند. اما قدرت مستقر همواره نظریه‌ای در باب شوروشوق انبوهه‌ی خلق را بسط می‌دهد و این شوروشوق را به‌مثابه‌ی مخزنی تهدیدکننده و پایان‌ناپذیر از عدم مدنیت معرفی می‌کند تا بدین وسیله، به‌مثابه‌ی یگانه آفریننده‌ی قابل‌تصور مدنیت ظاهر گردد.

با این حال، جذاب‌ترین شکل پرداختن به این پرسش، بر عکس، همان تلاش برای آشتی دادن ایده مدنیّت با ایده‌ی خودآیینی انبوهه‌ی خلق است — یعنی با شکل‌های دموکراتیک حیات اجتماعی. حتی ممکن است وسوسه شوم تا چنین استدلال کنم که مدنیّت هر بار که در طول تاریخ خود را به مثابه‌ی رشد یا تکمیل اصل دموکراتیک معرفی کند، عملاً به سیاست به مفهوم اکید کلمه بدل می‌شود — یعنی به امری مجزا از آموزش و انضباط مدنی یا حتی نوعی اجتماعی شدن. و از این نقطه نظر، پیچیده‌ترین شکل تدقیق فلسفی این امر از سوی هگل عرضه شده است (به ویژه، در کتاب فلسفه‌ی حق). به منظور آن که در ارتباط با این نکته کمی به پیش رویم شماری از مضامین کلی را از هگل وام می‌گیرم.

ایده‌ی مدنیّت نزد هگل هم‌تا و متناظر با این اعتقاد دیالکتیکی اوست که، در تاریخ، خشونت استحاله‌پذیر است («امر واقعی عقلانی است»)، به شرط آن که به صورتی پیش‌گیرانه توسط دولتی فراوری شود که خود نوعی دولت حقوقی است — به بیان دیگر، دولتی که خود را با هدف رهاسازی افراد برمی‌سازد. و هسته‌ی اصلی این امر نیز آشکار ساختن نوعی فرآیند وساطت دو طرفه میان امر خاص و امر کلی است که به فرد اجازه می‌دهد به «جماعات» متکثر (خانواده و اجتماعات محلی، دینی، صنفی، سیاسی...) تعلق داشته باشد، و بدین طریق، هویت‌هایی انضمامی و «شان و حیثیت» وابسته به آن‌ها را حفظ کند؛ و در همان حال (از طریق قانون، آموزش، و شهروندی اجتماعی) یک هویت انتزاعی کلی یا کلی‌ساز را به دست آورد که خود را بر همه‌ی آن هویت‌های قبلی تحمیل کرده و به شرط امکان آن‌ها بدل می‌گردد. به بیان دقیق‌تر، ایده‌ی هگل آن است که هویت‌های اصلی و اولیه و انواع حس تعلق باید عملاً نابود گردند تا از این طریق به سادگی حذف نشوند، بلکه به مثابه‌ی تجلیات خاص و سویه‌های جزئی یک هویت سیاسی جمعی، یا شکلی از تعلق به یک دولت، بازسازی شوند. این امر به روشنی مبتنی بر شکل دیگری از برخورد با هویت‌های اولیه است، نوعی گزینش از میان آن‌ها و نوعی تعیین سلسله مراتب اهمیت

آن‌ها بر حسب منافع و علایق دولت که به تصدیق آن هویت‌ها منجر گردد. چنین برخوردی در همه‌ی موارد گویای نوعی سرشت زدایی از این هویت‌ها است. با استفاده از واژگانی دیگر می‌توانیم بگوییم که نوعی حرکت دوجانبه و همزمان هویت‌زدایی و هویت‌یابی در کار است، اما این حرکت از پیش توسط دولت یا اجتماع «فراتر» کنترل می‌شود، تا از این طریق نتیجه‌ی نهایی تضمین گردد، زیرا این نتیجه از مدّت‌ها پیش به لطف شاکله‌های اخلاقی جامعه‌ی مدنی تهیه و تدارک دیده شده است. این حرکت به‌روشنی نتایجی کلی‌گرایانه در بر دارد و به‌واقع موجد شکلی از کلی‌سازی شدید و فشرده است، زیرا فرد را از حصار «طبیعی» خویش و اسارت در یک اجتماع واحد (که الگوی اصلی‌اش همان خانواده است) خارج می‌سازد، آن هم با گشودن فضایی برای حرکت و بازی آزاد فرد که طی آن او - گاه به صورت هم‌زمان و گاه به شکلی متوالی - چندین نقش یا شخصیت را اجرا می‌کند. در کل، این حرکت به هر سوژه‌ای اجازه می‌دهد تا از «عضو بودن» به «پیوستن» گذر کند، پیوستنی که همواره متکی بر حدّ معینی از امکان انتخاب است، حتی اگر این انتخاب ضرورتاً از درون یک چارچوب اجتماعی از پیش موجود صورت پذیرد.

ما نیز می‌توانیم به پیروی از هگل این تفسیر را مطرح سازیم که حرکت دوجانبه‌ی هویت‌زدایی/هویت‌یابی همان هسته یا بطن مفهوم مدنیت است. در عین حال، می‌توانیم این فرآیند را نوعی کسب مالکیت/سلب مالکیت به‌نامیم. لیکن، آن‌چه ما را از دنباله‌روی از هگل‌گرایی بازمی‌دارد، وجود نوعی تناقض سه‌وجهی در بطن دستگانه نظری هگل است که دیالکتیکی کردن‌اش نیز ناممکن می‌نماید. اولاً، هگل از این نکته بی‌خبر است یا چنین وانمود می‌کند که واسازی هویت‌های اولیه، حتی به‌مثابه‌ی قیمتی که باید برای رهایی پرداخت شود، فرآیندی است که خود فی‌نفسه به غایت خشن است. این فرآیند نوعی «بدن‌زدایی» یا «مثله و پاره‌پاره‌شدن» (dismembering) فرد و هم‌چنین حس تعلق اوست که مقام و منزلت او به‌مثابه‌ی یک عضو (member) را ایجاد می‌کند. هگل پرسش هزینه و عوارض بعدی این

آزادی به لحاظ ستیزه‌جویی درونی یا بیرونی را مطرح نمی‌کند. ثانیاً، هگل از این نکته آگاه نیست، یا باز چنین وانمود می‌کند که آن اجتماع کلی‌گرا (یعنی دولت)، هر قدر هم که جمهوری خواه و سکولار باشد، باید در عین حال یک اجتماع باشد. چنین اجتماعی در عصر جدید، در عمل، یک اجتماع ملی یا شبه ملی است، که سوژه‌ها یا اعضایش در عین حال باید تعلق عام و همگانی خویش را به تصور درآورند، و در سطحی ژرف‌تر، «جوهر» هویت سیاسی خویش را که به صورتی همگانی کسب شده است، در ساحت امر خیالی قوام بخشند. من در جایی دیگر، این پدیده‌ی شبه تبارشناختی را قومیت خیالی نامیده‌ام، قومیتی شکل گرفته از درون پیوندها و قیود خانوادگی، زبان‌شناختی، دینی، و پوشیده در جامه‌ی اسطوره‌ها و عرصه‌های خاطره‌ی تاریخی. چیزی که در این جا با آن مواجه‌ایم، نوعی هویت‌یابی هویت‌زدایی است. این امر همان واسطه یا عامل ضروری برای به راه انداختن توحش در بیرون از مرزهای خویش، و انتساب آن به «دیگران» است، حرکتی همبسته با لذت بردن از صلح و تمدن در چارچوب مرزهای کشور خویش. و آن زمان که جهانی‌سازی ظهور کند (یا به عبارت بهتر، به مرحله‌ای جدید برسد)، همراه با دیگر اشکال هویت‌یابی تمامیت‌بخش، راه را برای بازتولید نزاع بر سر آن چه باید یا نباید ادغام گردد، در مقیاسی گسترده، بازمی‌کند. اینک در این فضای جهانی‌شده، که در آن مرزها هم در حال نوسان‌اند و هم آمیخته به جنون. فضایی که در آن دم‌ودستگاه فراملی ارتباطات، نظارت امنیتی و اعتبار مالی به درون خانه‌های همه‌ی افراد نفوذ می‌کند، دیگر هیچ چیزی معادل دولت و قلمرو اخلاقی آن، یا هیچ نوع «بلندی‌های تمدن‌ساز» وجود ندارد. اینک یگانه بلندی‌های موجود، ظاهراً، همان‌هایی‌اند که توسط تلویزیون و ماهواره‌های اطلاعاتی اشغال شده‌اند.

این امر ما را به سومین تناقض می‌رساند. در این مورد نمی‌توانیم از انکار و بی‌خبری هگل سخن بگوییم، بلکه می‌توانیم چنین استدلال کنیم که او در مورد بسط و تحول این حرکت بر خطا بود. در ارتباط با اطلاق نام «جامعه‌ی مدنی» به نظام روابط بازار، تحت تسلط دستور تحقق ارزش،

و در ارتباط با توصیف فردی شدن سوژه‌ها به میانجی انحلال پیوندهای سنتی و گسترش روابط قراردادی به مثابه‌ی کارکرد اساسی جامعه مدنی، هگل به خوبی می‌داند که دولت (یا سیاست) کلیت خویش را فقط با جذب قدرت مخرب نهفته در دیگری خویش، یعنی همان فرآیند اقتصادی، ایجاد می‌کند. ولی آیا او بدین نکته آگاه بود که این فرآیند، بس به دور از محدود شدن به ایفای نقش فرعی خدمت به امر کلی اخلاقی و نهاد سیاست، نهایتاً توانایی درهم شکستن هرگونه قدرتی را داشت که از آن کار انتزاعی نبود؟ در این جاست که با نکته‌ای مبهم در نظریه‌پردازی هگل روبه‌رو می‌شویم، زیرا او از یک سو به روشنی توضیح می‌دهد که حرکت خودآیین مالکیت خصوصی به شکلی قاطع تقابلی قطبی میان ثروت و فقر ایجاد می‌کند (آن هم ثروتی فزون‌تر از همه‌ی نیازها و فقری بس پایین‌تر از صرف بقا)، اما از سوی دیگر، این قطبی شدن طبقات را، که نابودگر نفس شرایط تحقق مدنیت است، به مثابه‌ی پدیده‌ای حاشیه‌ای معرفی می‌کند. این به‌عهدی مارکس بود تا نشان دهد آن چه هگل حاشیه‌ای‌اش می‌پنداشت، در واقع امر مرکزی بود.

پس بدین‌سان، می‌توان چشم‌انداز را معکوس کرد و به‌عوض طرح این پرسش که آیا دولت هرگز هیچ نقشی در برساختن نوعی مدنیت ایفا می‌کند یا نه، این سوال را طرح کرد که دولت تحت چه شرایطی و در چه محدوده‌ای قادر به انجام چنین کاری است. آیا نباید به صورتی جدی در این نکته شک کنیم که دولت، به خودی خود، به واقع عامل و کارگزار مدنیت است؟ پیشنهاد مارکس این بود که باید چنین کنیم، آن هم هنگامی که — به گفته‌ی خود — مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا — در تقابل با برنامه‌های سوسیالیست‌ها برای آموزش مردمی ملی، این خود دولت بود که به «آموزشی سردستی توسط مردم» نیاز داشت. [۱۷] با نگاه به تاریخ قرن بیستم، به‌درستی می‌توانیم این دیدگاه را اتخاذ کنیم که آن چه رخ داد، دقیقاً همین امر بود، هر چند به شیوه‌ای تماماً محلی و مقدماتی: این که «انبوه‌ی خلق» — شهروندان عادی، طبقات، احزاب توده‌ای — گرد هم جمع شده‌اند تا دولت را وادار به تصدیق و

بازشناسی شأن و حیثیت خویش سازند، و هنجارهای مدنیت را به حوزه‌ی خدمات عمومی یا عرصه‌ی عمومی سرایت دهند. آنان دقیقاً تا آن جا موفق به انجام چنین کاری شده‌اند که از دولت و نهادهایش (مدارس، نظام‌های حقوقی و سیاسی) برای متمدن ساختن خویش سود جستند — آن هم بیش از هر چیز با بازنمایی جهان به خویشتن به‌مثابه‌ی فضایی مشترک که آنان نیز در آن جا و مقام خود را دارند. بار دیگر می‌توانیم از خود پرسیم آیا این امر همان عملی شدن «اخلاق بردگان» بود؟ ولی برعکس، به نظر می‌رسد که چنین ابتکاری هرگز یک قدم هم به پیش نمی‌رفت مگر به لطف برخورداری «انبوهه‌ی خلق» از حدّ مناسبی از خوآیینی و بدون انواع کنش‌های خودآیین معطوف به ساختن نفس که می‌بایست بی‌وقفه از سوی تشکیلات دهندگان آن انبوهه ابداع گردند.

به همین سبب است که باید بار دیگر به سراغ همان پرسشی رویم که در آغاز این بخش ما را به سوی کتاب دلوز و گتاری راند. چه چیزی در «عمق» این مدنیت نهفته است؟ یا، به بیان دیگر، انبوهه‌ی خلق چیست؟ از دیدگاه دلوز، انبوهه‌ی خلق همان اقلیت‌هاست؛ یا بهتر بگوییم (با توجه به توضیح بسیار روشن دلوز که اقلیت‌ها کارکردهای دولت یا کارکردهای مبتنی بر قلمرواند) انبوهه‌ی خلق همان فرآیندهای اقلیت‌گرا شدن است که به طرزی ریشه‌ای هویت‌زدایی را بر هرگونه هویت‌یابی، یا بر هرگونه تصدیق نفس جمعی در متن الگویی هنجاری ترجیح می‌دهد. در این جا به این پرسش نخواهیم پرداخت که آیا مثال‌های مورد نظر دلوز (سیاه پوستان، زنان، یهودیان) قابل قبول‌اند یا نه، و یا این که اصولاً هیچ مثالی در این زمینه قابل قبول است یا نه (دلوز احتمالاً در پاسخ خواهد گفت که این یک دایره است؛ مسأله بر سر هویت سیاه یا یهودی داده شده نیست، بلکه نکته‌ی اصلی، وجود نشانه‌ای است دال بر امکانی خاص در متن مقطع یا بزنگاهی خاص است. بر عکس، ما این پرسش را مطرح خواهیم کرد که آیا همین شیوه از دیالکتیکی کردن (اصطلاحی که من بدان وفادار می‌مانم) نباید به شکلی متقارن بر مفهوم اکثریت نیز اعمال گردد.

تفکر دلوز و گتاری به تمامی مبتنی بر نوعی منظر ضد فاشیستی و در نتیجه—حتی اگر خودشان این اصطلاح را به کار نبرند—مبتنی بر نوعی سیاست مدنیت است. نکته‌ی اصلی تعیین این امر است که استحاله‌ی فردیت باید تا چه حد عمیق باشد تا فاشیست شدن توده‌ها—یعنی ظهور میلی که به «سرکوب خود» میل می‌ورزد—ناممکن گردد. [۱۸] ولی آیا نمی‌توانیم در این جا بار دیگر این نکته را طرح کنیم که بر فضای میان ضد فاشیسم انبوهه‌های اکثریتی و ضد فاشیسم انبوهه‌های اقلیتی نوعی آنتی‌نومی عقل عملی حاکم است؟ در واقع، هر نقطه نظری از رد و ابطال قطب مقابل خود تغذیه می‌کند. برای یک میکروسیاستِ میل، سازمان‌دهی جنبش‌های توده‌ای با هدف کنترل دولت، تسخیر آن از درون، و کسب تصدیق دولت یا دگرگون ساختن آن به شکلی انقلابی، همواره متصل به یک پروژه‌ی هرژمونیک است، پروژه‌ای همراه با برساختن یک ایدئولوژی «تام» اگر نه به واقع تام‌گرا، و همراه با بازنمایی جامعه به مثابه‌ی کلی تقسیم‌شده به بخش‌های آنتوگونوستک که همواره با خطر «آرمانی کردن نفرت» روبه‌روست. برای یک ماکروسیاستِ مبتنی بر شهروندی اجتماعی «سر هم کردن ماشینی میل» که هدف‌اش قلمروزدایی از هرگونه شکل‌گیری و فروپاشی گروه‌هاست همواره این خطر وجود دارد که ناخواسته یا به‌صورتی حادث با گرایش‌هایی همراه شود که در جهت طبیعی ساختن «اتصال اجتماعی» و فردیت‌زدایی ریشه‌ای عمل می‌کنند، گرایش‌هایی که صرفاً روی دیگر ماشین اعظم ارتباطات، مصرف، و کنترل‌اند. جسم‌زدایی (dis-incorporation) شمشیری دولبه است. بدین‌سان، فرضیه‌ی سیاسی ظهور نوعی مدنیت «از پایین» نمی‌تواند میان استراتژی (یا زبان) اکثریت‌گراشدن مقاومت یا اقلیت‌گراشدن آن دست به انتخاب زند، زیرا خود را هم به مثابه‌ی بدیلی برای خشونت نهفته در ذات دولت تعریف می‌کند، و هم به مثابه‌ی درمانی برای سترونی دولت در ارتباط با چهره‌های دوگانه‌ی بنی‌رحمی. اگر این یک انتخاب نظری نیست، پس پرسشی برآمده از برهه یا مقطعی خاص است، پرسشی مربوط به هنر سیاست—و شاید پرسشی صرفاً مربوط به هنر، زیرا یگانه وسائل و ابزارهایی که مدنیت در اختیار دارد گفته‌ها، نشانه‌ها، و نقش‌هایند.

در خاتمه باید به دو نکته اشاره کنم. من در سراسر این نوشته، اصطلاح معضله (aporia) را در ارتباط با هر یک از سه مفهوم سیاست به کار برده‌ام، و در عین حال کوشیده‌ام تا از خلط این مقوله با مقوله‌ی بن‌بست پرهیز کنم. می‌توانیم این نکته را به صورت زیر از نو صورت‌بندی کنیم: هیچ مفهومی از سیاست کامل نیست. هر یک از آن‌ها مفاهیم دیگر را در متن فضا و زمان تاریخی «زندگی» پیش‌فرض می‌گیرد. بدون دگرگونی یا مدنیت هیچ رهایی‌ای در کار نیست؛ و بدون رهایی یا دگرگونی، مدنیتی وجود نخواهد داشت، و به همین ترتیب. اما هیچ دایلی وجود ندارد تا بکشیم این پیش‌فرض‌های پیچیده را به یک سیستم بدل سازیم، یا آن‌ها را بر حسب نظمی تغییرناپذیر مرتب سازیم. اگر چنین کنیم، صرفاً نمونه‌ی دیگری از فلسفه‌ی سیاسی را به دست خواهیم آورد، طرحی برای استحاله‌ی مسائل سیاسی به نوعی بازنمایی امر سیاسی. مفاهیمی که مورد بحث قرار دادیم، تا آن جا که به سیاست مربوط می‌شوند، فقط می‌توانند در مسیرهای منفرد (یا به عبارت دقیق‌تر، در نقطه‌ی تلاقی مسیرهای منفرد) پیکربندی شوند. چنین مسیرهایی، هم‌چون خود حقیقت ضرورتاً منحصر به فرداند؛ و در نتیجه، هیچ الگویی برای آن‌ها وجود ندارد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Etienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, London, Verso, 2002, pp.1-40.

پی نوشت ها:

1. Negri, Antonio. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. University of Minnesota Press, 1999.
2. Kant, Immanuel. *Political Writings*. Cambridge University Press, Second Edition, 1991, P. 54.
3. Ranciere, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press, 1998.
4. Ibid. P.63.
5. Marx, Karl. *Surveys from Exile*. Penguin, 1973, P.146.
6. Marx, Karl. "Critique of Hegel's Doctrine of the State" In *Early Writings*. Penguin Books, 1975. P.87.
7. Marx, Karl. *Capital*. Vol.III. Penguin Books, 1991, P. 927.
8. Balibar, Etienne. *The Philosophy of Marx*. Verso, 1995. PP. 80-112.
9. Marx, Karl. *Capital*. Vol.I. Penguin Books. PP. 427-639.
10. Foucault, Michel. "The Subject and Power" In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Press, 1982, PP. 222-3.
11. Foucault, Michel. *Dits et Ecrits*. IV. PP. 636 ff.
12. Foucault, Michel. *Philosophy and Social Criticism*. XIII,2-3, 1984, P. 114.
13. Ibid. P. 123.
14. Deleuze, Gilles And Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Athlone Press, 1988, PP.291-2.
15. Ogilvie, Bertrand. "Violence et Representation" In *Lignes*. 26. October 1995.
16. Balibar, Etienne. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso, 1991.
17. Marx, Karl. "Critique of the Gotha Program" *The First International and After*. Penguin Books, 1974, P. 357.
18. Deleuze, Gilles And Guattari, Felix. *A Thousand Plateaus*. P. 215.

ا عقل پوپولیستی: ملاحظات پایانی |

| ارنستو لاکلاو |

ترجمه: جواد گنجی

حال، بیاییم نتایج عمده‌ی تحلیل‌مان را بیرون بکشیم. اندیشیدن به «مردم» به‌مثابه‌ی مقوله‌ای اجتماعی به یک‌سری تصمیمات نظری نیاز دارد که ما در جریان کاوش‌مان اتخاذ کرده‌ایم. چه‌بسا، حیاتی‌ترین آن‌ها نقش برسازنده‌ای (*constitutive*) است که به [مفهوم] ناهمگونی (*heterogene-ity*) اجتماعی محول کرده‌ایم. اگر این نقش را به امر ناهمگون نسبت ندهیم، به‌واسطه‌ی ابهام و پیچیدگی‌اش، ممکن است صرفاً به‌عنوان شکل ظاهری هسته‌ای نهایی درک شود، که فی‌نفسه، تماماً همگون و قابل‌فهم خواهد بود. به تعبیری، زمینی خواهد بود که بر خاک‌اش فلسفه‌های تاریخ می‌رویند. بالعکس، اگر ناهمگونی اولیه و تقلیل‌ناپذیر باشد، در وهله‌ی اول، خود را در هیأت یک مازاد نشان خواهد داد. با هیچ‌نوع ترفندی نمی‌توان این مازاد را مهار کرد، چه با نوعی وارونگی دیالکتیکی چه با هر نوع وسیله‌ی دیگر. اما، ناهمگونی را نباید به معنای تکثر (*plurality*) یا کثرت (*multiplicity*) ناب گرفت، زیرا مفهومی چون کثرت ناب مطابقت دارد با وجه مثبت تام و تمام عناصر بر هم انباشته‌اش. یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ی ناهمگونی، به معنایی که من آن را درک می‌کنم، بُعدی است به اسم هستی معیوب

(deficient being) یا وحدتِ ازدست‌رفته. اگر ناهمگونی از یک‌سو، در نهایت غیرقابل تقلیل به نوعی همگونی ژرف‌تر باشد، از سوی دیگر، امری صرفاً غایب نیست، بلکه در مقام امری که غیبت دارد حاضر است. وحدتِ خود را درست از طریق غیاب‌اش نشان می‌دهد. نتیجه‌ی این حضور/غیاب آن است که عناصر گوناگون این مجموعه‌ی ناهمگون به شکل افتراقی نیروگذاری می‌شوند یا تعیین چندعاملی می‌یابند. گرچه، ما با ابژه‌های ناقص و ناتمامی سروکار داریم که دقیقاً از طریق ناتمامیت‌شان تمامیتی روبه‌کاهش و در حال تقلیل را تجسم می‌بخشند. از آن‌جا که این تمامیت از سرشت ایجابی و موجود (ontic) [اشاره دارد به محتوای انضمامی و تاریخی ابژه‌ها] خود ابژه‌ها سرچشمه نمی‌گیرد، نیازمند گونه‌ای روندِ ساختِ اجتماعیِ حادث است. این همان چیزی است که ما مفصل‌بندی و هرژمونی نامیده‌ایم. ما در این روندِ ساخت — که ابدأ نباید آن را یک عملیات فکری محض دانست — نقطه‌شروع ظهور «مردم» را می‌یابیم. اجازه دهید شرایط عمده‌ی این ظهور را خلاصه‌وار بیان کنم. اول، مجموعه تصمیم‌های نظری لازم برای قابل‌فهم‌شدن چیزی چون «مردم» را برخواهم شمرد، سپس شرایط تاریخی‌ای که ظهور مردم را ممکن می‌کنند.

۱. اولین تصمیم نظری عبارت است از درک «مردم» به منزله‌ی یک مقوله‌ی سیاسی، و نه یکی از داده‌های ساختار اجتماعی. این مقوله نه یک گروه از پیش موجود، بلکه نوعی عمل نهاد یا برنهادن (instituition) را مشخص می‌کند که پدیدآورنده‌ی عاملیتی جدید از دل کثرتِ عناصری ناهمگون است. به همین دلیل، از همان ابتدا تأکید کرده‌ام که واحد حذاقلی تحلیل، به‌عنوان یک نقطه‌ی ارجاع، نه گروه بلکه مطالبه‌ی اجتماعی-سیاسی است. همین امر توضیح می‌دهد که چرا پرسش‌هایی از این قبیل که «این مطالبات بیان و تجلی کدام گروه اجتماعی‌اند؟» در تحلیل من محلی از اعراب ندارند، آن هم با این فرض که، از نگاه من، وحدت گروه نتیجه‌ی صرف انباشتگی مطالبات اجتماعی است — که صدالبته، می‌تواند در عمل‌های اجتماعی رسوب‌یافته تبلور یابد. این انباشتگی متضمن یک‌نوع عدم‌تقارن ذاتی بین اجتماع در مقام یک کل

(یعنی پوپولاس) و ضعفا (*plebs*) است. هم‌چنین توضیح داده‌ام چرا مفهوم آخری [پلِبز یا همان عوام‌الناس] همواره جزئیتی است که خود را با اجتماع به‌طور عام یکی می‌کند.

۲. خصلت غریب «مردم» در مقام یک عامل تاریخی را نیز باید در همین فرایند خدشه یا لکه‌دار شدن کلیت پوپولاس (یا همان اجتماع) توسط جزئیت پلِبز (یا همان عوام‌الناس و محرومان) جست. منطق ساخته‌شدن‌اش را هم «عقل پوپولیستی» نامیده‌ام. از دو زاویه می‌توانیم به سراغ این خصلت ویژه رویم: کلیت امر جزئی و جزئیت امر کلی. بیایید به ترتیب به آن‌ها بپردازیم. امر جزئی به چه معنا کلی است؟ هم اینک ما همه‌ی عناصر لازم برای به‌دست‌دادن پاسخی درخور به این پرسش را در دست داریم. ناگفته پیداست، در این جا جزئیت تقریباً به منزله‌ی نوعی تناقض در عبارت به کار می‌رود: جزئیت معنای صرفاً جزئی‌اش (*partitive*) را از دست داده و به یکی از نام‌های تمامیت بدل شده است. مطالبه‌ی مردمی یا پوپولار مطالبه‌ای است که توپری غایب اجتماع را از طریق زنجیره‌ای از هم‌ارزهای (*chain of equivalences*) بالقوه بی‌انتهای، تجسم می‌بخشد. برای همین است که عقل پوپولیستی — که به عقل سیاسی تمام‌عیار می‌انجامد — با دو شکل از عقلانیتی پیوند می‌گسلد که مبشر پایان سیاست‌اند: رخداد انقلابی تام و تمامی که، آشتی‌جویی کامل جامعه را با خود به همراه می‌آورد، و سویه‌ی سیاسی را زائد می‌سازد، یا عمل سیاسی گام‌به‌گام محضی که سیاست را به تدبیر و اداره‌ی امور تقلیل می‌دهد. بیهوده نبود که مارکسیسم برای توصیف وضعیت یک جامعه‌ی بی‌طبقه در دوران آینده، شعار سن سیمونی متمایل به سیاست گام‌به‌گام را برگزیده: «از حکومت انسان‌ها به اداره‌ی اشیاء». اما ابژه‌ی جزئی، درعین حال می‌تواند واجد معنایی غیرجزئی باشد: نه جزئی از یک کل، بل جزئی که خود یک کل است. به مجرد این که این وارونگی رابطه‌ی جزء/کل تحقق یافت — وارونگی‌ای که ذاتی ابژه‌ی *a* کوچک (*objet petit a*) لاکانی و ذاتی رابطه‌ی هژمونیک است — رابطه‌ی پوپولاس

پلنز به مکان تنشی نازدودنی تبدیل می‌شود که در آن هریک از طرفین رابطه هم‌زمان دیگری را جذب و طرد می‌کند. این تنش ایجادشده‌ی به لحاظ تاریخی نامعلوم (*sine die*) همان چیزی است که خصلت سیاسی جامعه را تضمین می‌کند، کثرت تجسم‌های پوپولاس که به هیچ شکلی از مصالحه‌ی (یعنی، هم‌پوشانی) نهایی میان این دو قطب [پوپولاس/پلنز] منجر نمی‌شود. از همین روست که هیچ نوع جزئیتی نمی‌توان یافت که در بطن خود ردپایی از امر کلی را بر جا نگذارد.

۳. حال، به سراغ زاویه‌ی دید دوم می‌رویم: جزئیت امر کلی. در این جا است که باید در پی حق انتخاب و اختیار انتولوژیک (یا هستی‌شناسی) راستینی باشیم که شالوده‌ی تحلیل ما را تشکیل می‌دهد. تصمیم‌گیری ما در یک سرمایه‌گذاری انتولوژیک منجر به گزینش و ارجح شمردن هر محتوای آنتیکی هم که شود، محال است بتوانیم رد پاهای آن سرمایه‌گذاری را تماماً پنهان کنیم. جزئیتی که بدان اولویت می‌دهیم، درعین حال محلی خواهد بود که کلیت ضرورتاً در آن به سر می‌برد. پرسش کلیدی این است: آیا این «به‌سربردن» خصلت ویژه‌ی امر خاص را از بین می‌برد، به‌نحوی که کلیت رسانه‌ی حقیقی نوعی وساطت منطقی نامحدود شود، و امر خاص عرصه‌ی صرفاً ظاهری وساطت بیانی؟ یا، بالعکس: آیا این آخری [عرصه‌ی ظاهری وساطت بیانی] نوعی رسانه‌ی فهم‌ناپذیر را در تقابل قرار می‌دهد با نوعی تجربه‌ی فهم‌پذیر، به‌نحوی که یک سویه‌ی (غیر-)بازنمایی‌کننده‌ی مبهم ساده‌نشده‌ی واجد نقشی برسازنده می‌شود؟ اگر این بدیل آخری را برگزینیم، فوراً می‌بینیم که «مردم» (نظر به این که به واسطه‌ی نوعی انتصاب یا نامگذاری برساخته می‌شود که به لحاظ مفهومی مردم ذیل آن نمی‌گنجد، نه گونه‌ای از جلوه‌های «روبنایی» یک منطق زیربنایی بنیادین، بلکه قلمرویی اولیه در جهت ساخت ذهنیت و سوژه‌ای سیاسی است.

برخی اثرات اصلی خدشه‌دار شدن متقابل امر کلی و امر جزئی را در همین جا باید یافت. امر جزئی محض خاطر کلیتی متعالی (*tran-scendent*) نفس جزئیت‌اش را دگرگون کرده است. برای همین است

که کارکرد هستی‌شناختی آن را هیچ‌گاه نمی‌توان به محتوای موجود یا آنتیک‌اش تقلیل داد. اما از آن‌جا که این کارکرد هستی‌شناختی فقط به شرطی می‌تواند حاضر باشد که به یک محتوای موجود سنجاق شود، این محتوا به افقی تبدیل می‌شود برای هرآن‌چه هست — نقطه‌ای که در آن امر آنتیک و امر آنتولوژیک در قالب وحدتی حادث اما تجزیه‌نشده به هم می‌آمیزند. به یک مثال رجوع می‌کنیم: بعضی مواقع، نمادهای جنبش همبستگی لهستان یا سولیدارنوش (*Solidarnosc*) به نمادهای توپری غایب جامعه تبدیل می‌شدند. از آن‌جا که جامعه به‌مثابه‌ی توپری ورای محتواهای موجودی که بدان تجسم می‌بخشند هیچ معنای خاص و مشخصی ندارد، آن محتواها، برای سوژه‌هایی که به آن دلبستگی دارند، همه‌ی داروندارشان است. از این‌رو، آن‌ها را نباید در قیاس با ابره‌ای چون توپری غایب دست نیافتنی (که بی‌هوده چشم انتظار آن‌ایم) در حکم نوعی انتخاب دوم از میان ابره‌های قابل دستیابی در نظر گرفت. این همان منطق هژمونی است. این سوژه‌ی امتزاج میان ابره‌ی ناتمام و تمامیت، در یک لحظه‌ی زمانی، افق تاریخی غایی را بازنمایی می‌کند، که نمی‌توان آن را به دو بُعدش، یعنی کلی و جزئی، تجزیه کرد. بنابراین، تاریخ را نمی‌توان به‌مثابه‌ی پیشرفتی بی‌انتهای سوی هدفی غایی درک کرد. بالعکس، تاریخ نوعی توالی ناپیوسته و منقطع صورت‌بندی‌های هژمونیک است که ممکن نیست با متنی (*script*)، که از تاریخمندی حادث‌شان فراتر می‌رود، نظم و نسق یابند. «مردم‌ها» صورت‌بندی‌های اجتماعی واقعی‌اند، ولی از حکم‌و‌ثبت‌شدن در هر شکلی از غایت‌شناسی هگلی سر باز می‌زنند. برای همین، کوپژک مطلقاً محق است که بر تمایز لا‌کانی بین میل (*desire*) و رانه (*drive*) تأکید کند: درحالی‌که اولی [میل] هیچ ابره‌ای ندارد و نمی‌تواند برآورده شود، دومی [رانه] متضمن نوعی سرمایه‌گذاری ریشه‌ای در یک ابره‌ی ناتمام است و با خود ارضاء (*satisfaction*) را به همراه می‌آورد. این امر در عین حال، چنان‌که بعداً خواهیم دید، نشان می‌دهد که چرا تحلیل‌های سیاسی‌ای که می‌کوشند سیاست را بر اساس بدیل

میان انقلاب تام و اصلاح‌طلبی گام‌به‌گام قطب‌بندی کنند، نکته‌ی اصلی را نمی‌فهمند: چیزی که آنان در نمی‌یابند و از دست‌شان می‌لغزد، منطق بدیل ابره‌ی *a* کوچک است – یعنی، این امکان که یک جزئیت می‌تواند به نام یک تمامیت ناممکن بدل شود (به تعبیری، منطق هرژمونی).

۴. در این جا برای وضوح بیشتر باید سه نکته‌ی مختصر را اضافه کرد. اولی این است که رابطه‌ی بین نامگذاری و حدوث اکنون تماماً قابل‌فهم می‌شود. اگر وحدت کنش‌گران اجتماعی نتیجه‌ی پیوندی منطقی می‌بود که موضع‌های گوناگون سوژه را ذیل یک مقوله‌ی مفهومی یگانه می‌گنجاند، «نامگذاری» صرفاً شامل انتخاب برجسبی دلبخواهی برای ابره‌ای می‌شد که وحدت‌اش به واسطه‌ی وسایلی کاملاً پیشینی ضمانت می‌یافت. اما، اگر وحدت عامل اجتماعی نتیجه‌ی تکثری از مطالبات اجتماعی باشد که از طریق روابط هم‌ارز (مجاز مرسل) مبتنی بر مجاورت گرد هم آمده‌اند، آن‌گاه، سویه‌ی حادث نامگذاری نقشی مطلقاً محوری و برسازنده دارد. مقوله‌ی روانکاوانه‌ی تعیین چندعاملی (overdetermination) نیز ناظر به همین معنا است. از این حیث، نامگذاری سویه‌ی کلیدی برساخته‌شدن هر نوع «مردم» است، که مرزها و مولفه‌های هم‌ارز آن دائماً در نوسان‌اند. برای نمونه، این که ملی‌گرایی در ساخته‌شدن هویت‌های مردمی یا پوپولار به یک دال محوری بدل می‌شود یا نه، متکی است به تاریخی حادث که تعیین آن با وسایل پیشینی ناممکن است. همان‌طور که در مورد وضعیت حال حاضر عراق تأکید شده است، «حس ملی‌گرایی، خیلی خوشبین که باشیم، جزئی و ناچیز است و می‌تواند به‌سادگی جای خود را به دیگر شکل‌های بیعت یا وفاداری جمعی بدهد. غلیان اخیر احساسات قومی و خویشاوندی میان شیعه‌ها و سنی‌ها عملاً نشان‌گر انعطاف‌پذیری هویت خود است. ایده‌ی وجود یک ملت – و تعلق داشتن آدمی بدان – جزء مفاهیمی است که پیوسته تغییر جهت می‌یابند.» [۱] همین نویسنده به نقل از پروفیسور استفن کراسنر از دانشگاه استنفورد می‌نویسد: «افراد همیشه حق انتخاب دارند چراکه از هویت‌های متکثری برخوردارند: شیعه، عراقی، مسلمان، عرب. این که آن‌ها از بین این

مخزن هویت‌ها کدام را انتخاب می‌کنند متکی است به شرایط، و به محاسن و مضراتِ توسل‌جستن به یک هویت خاص. [۲] مساله فقط این نیست که «ملی‌گرایی» در نقش یک دال تهی ممکن است جایش را به دیگر اصطلاحات بدهد، بلکه مساله درعین حال این است که معنای خاص خودش هم، بسته به زنجیره‌ی هم‌ارزی‌های متصل بدان، تغییر خواهد کرد.

نکته‌ی دوم برمی‌گردد به نقش عاطفه یا تأثر (affect) در برساخته‌شدن هویت‌های مردمی. هرآن‌جا که بُعد ترکیبی/نمادین زبان کمتر حالت خودکار داشته باشد، پیوند عاطفی نقش محوری‌تری می‌یابد. از این منظر، عاطفه یا تأثر در تبیین عملیاتِ قطب‌جایگزینی/الگوواره‌ای (-substitu-tive/paradigmatic) زبان واجد اهمیتی مطلقاً حیاتی است، که عملکردش تداعی آزادانه‌تری دارد (و از این‌رو، به روی کاوش روانکاوانه گشوده‌تر است). منطق هم‌ارزی در شکل‌گیری هویت‌های مردمی نقشی تعیین‌کننده دارد، و در این عملیات‌های جایگزینی/هم‌ارزی، روی هم‌قرارگرفتن دلالت و تأثر به کامل‌ترین نحو عیان است. این همان بُعدی است که نظریه‌پردازان اولیه‌ی جامعه‌ی توده‌ای آن را از همه مساله‌دارتر و مستلزم تهدیدی عمده علیه جامعه‌ی عقلانی می‌دانستند. و در بازسازی‌های عقلانیت‌گرای علوم اجتماعی دوره‌ی معاصر، از ساختارگرایی گرفته تا نظریه‌ی انتخاب عقلانی، این درعین حال همان قطبی است که به قیمت قطب‌ترکیبی/نمادین به طور سیستماتیک تنزل مرتبه می‌یابد، قطبی که برای محاسبه‌ای «گراماتیک و دستوری» یا «منطقی» جا باز می‌کند.

آخرین نکته را باید همین‌جا مطرح کرد (این‌جا جای طرح آخرین نکته است). گذار از یک صورت‌بندی هژمونیک، یا پیکربندی مردمی، به یک صورت‌بندی یا پیکربندی دیگر همواره گسستی ریشه‌ای، نوعی خلق از عدم (*creatio ex nihilo*)، را دربرخواهد داشت. این‌طور نیست که همه‌ی عناصر یک پیکربندی نوظهور باید یکسر جدید باشند، بلکه مساله این است که نقطه‌ی مفصل‌بندی‌کننده، یا ابژه‌ی ناتمامی که صورت‌بندی هژمونیک در مقام تمامیتی جدید پیرامون آن بازسازی می‌شود، نقش محوری‌اش

را از هیچ منطقی نمی‌گیرد که پیشتر در وضعیتِ قبلی فعال بوده است. در این جا ما به مفهوم اقدام به عمل (*passage a l'acte*) لا کان نزدیک‌ایم، که در مباحث اخیر در خصوص اخلاق امر واقعی (*the ethics of the Real*) اهمیتی مرکزی داشته است. [۳] بنا به دعوی النکا زوپانچیچ، «*Aktus den Freiheit*، «عمل آزادی»، عمل اخلاقی راستین، همواره مخرب است، این عمل هیچ‌گاه حاصل نوعی «بهبود» یا «اصلاح» نیست». [۴]

از آن جا که سویی هم‌ارزی/مفصل‌بندی از هیچ‌نوع نیاز منطقی هر مطالبه برای حرکت به سمت مطالبات دیگر منبعت نمی‌شود، آن‌چه برای ظهور «مردم» در مقام یک بازیگر تاریخی جدید اهمیتی حیاتی دارد این است که وحدت‌یافتن کثرتی از مطالبات در قالب یک پیکربندی جدید بر سازنده است و نه برآمده یا مشتق شده. به بیان دیگر، این سویی نوعی عمل (*act*) به معنای دقیق کلمه را برمی‌سازد، زیرا منبع آن در هیچ چیزی بیرون از خودش نیست. از این رو، ظهور «مردم» در مقام یک بازیگر تاریخی در رابطه با وضعیت پیش از آن همواره تخطی‌گرانه و فرارونده (*transgressive*) است. این تخطی یا فرارفتن همانا ظهور یک نظم جدید است. مطابق دعوی زوپانچیچ راجع به اودیپوس: «عمل اودیپوس، بیان یک واژه از سوی او، صرفاً نشان خشمی شدید، یا واژه‌ای برای فراخواندن دیگری (*the Other*) به مبارزه نیست، بلکه در عین حال نوعی عمل آفرینش دیگری (یک دیگری متفاوت) است. اودیپوس بیش از آن که یک «خاطی» باشد «بنیانگذار» نظم جدید است». [۵]

در حالی که عمدتاً با توصیف زوپانچیچ از عمل حقیقی هم‌عقیده‌ام، در خصوص وضعیتیتی که از آن تخطی شده دیدگاهم از آرای او فاصله می‌گیرد. از آن جا که تأکید اصلی او بر ریشه‌ای بودن گسستی است که عمل آن را پدید می‌آورد، او مایل است بر کارکرد تخطی‌گرانه‌ی عمل، به همراه نوبودگی (*newness*) آن چه تأسیس می‌کند، تأکید بگذارد. اما از نظر من، این امر سبب می‌شود تا او وضعیت پیش از اقدام به عمل را بسته‌تر و یکپارچه‌تر از آن چه واقعاً هست نشان دهد. اگر وضعیت

از درون ازجادرفته باشد و عمل ابداً نظمی جدید را جایگزین نظمی قدیمی نکند، بلکه نظم را بیاورد به جایی که، دست کم به طور ناکامل، هرج و مرج بر آن حاکم است، چه؟ در این مورد نظم ایجاد شده هنوز هم نظمی جدید، اما هم چنین تجسم نظم tout court خواهد بود، به عنوان چیزی که از دست رفته بود. این برای یک نکته‌ی کلیدی در تحلیل زوپانچیچ مهم است: دعوی او مبنی بر این که در یک عمل حقیقی هیچ نوع سوژه‌ی شکاف خورده‌ای وجود ندارد: «اگر شکاف اراده یا شکاف سوژه نشانه‌ی آزادی باشد، ولی، نمی‌تواند نشانه‌ی عمل باشد. در یک عمل، هیچ سوژه‌ی شکاف خورده‌ای وجود ندارد. آنتیگونه در لحظه‌ی عمل‌اش کل (whole) یا «همه» (all) است؛ او «شکاف خورده» یا «خط خورده» (barred) نیست. این به معنای آن است که او به‌تمامی به جانب ابژه گذر می‌کند، و مکان اراده‌ای که خواهان این ابژه است «تهی می‌ماند».

[۶] مخالفت من با این صورت‌بندی برنمی‌گردد به این دعوی که در عمل سوژه به‌تمامی به جانب ابژه گذر می‌کند. می‌شود با آن موافقت کرد. مشکل من آن است که — بنا به دلایلی که همین الان ارائه کردم — من خود ابژه را شکاف خورده می‌دانم. از آن جاکه عمل، از یک سو، یک نظم جدید (انتیک) را پدید می‌آورد، ولی، از سوی دیگر، واجد نوعی کارکرد نظم‌دهی (انتولوژیک) است، مکان (locus) یک بازی پیچیده است که به واسطه‌ی آن یک محتوای انضمامی، درست از طریق همان انضمامیت‌اش، چیزی را به فعلیت در می‌آورد که تماماً متفاوت از خودش است: چیزی که من توپری غایب جامعه نامیده‌ام. ساده است ببینیم که چرا، بدون نفس پیچیدگی این بازی، هیچ نوع هژمونی و هیچ نوع هویت مردمی یا پوپولاری در کار نخواهد بود.

۵. اکنون به بحث درباره‌ی شرایط تاریخی‌ای خواهم پرداخت که ظهور و گسترش هویت‌های مردمی و پوپولار را ممکن می‌سازند. شرطی ساختاری که ما از قبل می‌دانیم: تکثیر مطالبات اجتماعی، ناهمگونی‌ای که می‌تواند، فقط از طریق مفصل‌بندی‌های سیاسی هم‌ارز، به شکلی از وحدت

درآید. بنابراین، پرسش مربوط به شرایط تاریخی باید چنین باشد: آیا ما در جوامعی زندگی می‌کنیم که گرایش دارند تا همگونی اجتماعی را از طریق مکانیزم‌های زیربنایی درونماندگار افزایش دهند یا، بالعکس، در حیطه‌ای تاریخی به سر می‌بریم که در آن ازدیاد نقطه‌گسست‌های ناهمگون و آنتاگونیسم‌ها بیش‌ازپیش نیازمند شکل‌های سیاسی انباشتگی‌های مجدد اجتماعی‌اند — به عبارت دیگر، این شکل‌های سیاسی به جای آن که به منطق‌های اجتماعی زیربنایی متکی باشند به عمل‌ها، به همان معنایی که توصیف کرده‌ام، متکی‌اند. این پرسش اصلاً نیازی به پاسخ ندارد. اما، آن‌چه شایسته‌ی قدری تأمل است شرایطی‌اند که تعادل را هرچه بیشتر به نفع ناهمگونی بر هم می‌زنند. چندین شرط به‌هم‌پیوسته هست، اما اگر بنا بود آن‌ها را ذیل یک عنوان بگنجانم، نام‌اش می‌شد: سرمایه‌داری جهانی‌شده. البته، دیگر نباید درک‌مان از سرمایه‌داری تمامیتی فروبسته و محصور درخود باشد که تحت تأثیر حرکات ناشی از تناقضات کالا به مثابه‌ی فرمی ابتدایی قرار دارد. دیگر نمی‌توانیم سرمایه‌داری را به منزله‌ی واقعیتی کاملاً اقتصادی درک کنیم، بلکه باید آن را به منزله‌ی مجموعه‌ای درک کنیم که در آن تعینات اقتصادی، سیاسی، نظامی، تکنولوژیکی و دیگر تعینات — که هریک از منطق خاص خود و خودآینی معینی بهره‌مند است — در تعین حرکت کل (whole) سهمی ادا می‌کنند. به بیان دیگر، ناهمگونی جزء ذات سرمایه‌داری است، که ثبات‌یافتن‌های ناتمام آن ماهیتی هرژمونیک دارند.

نمی‌توانم در این جا بحث مسائل پیش‌گفته را باز کنم، چرا که خود این بحث به‌تنهایی به یک کتاب مستقل نیاز دارد. فقط به‌اجمال — تقریباً به طور تلگرافی — آن جنبه‌هایی را ذکر می‌کنم که هر نوع تأملی در باب پوپولیسم در جوامع معاصر نمی‌تواند آن‌ها را نادیده بگیرد. اولاً، سروکار ما با مساله‌ی توازن ناپایدار میان مفهوم و نام است، که در جای‌جای بحث من مطرح شده. در جوامعی که مواضع سوژه‌ای متفاوت و ناهمخوان بازیگران اجتماعی دارای طیف محدودی از نوسانات افقی‌اند، ممکن است این مواضع

بیانگر هویتِ بازیگران اجتماعی واحد تلقی شوند. فی‌المثل، کارگرانی که در محله‌ای معین زندگی می‌کنند، شغل‌هایی مشابه و قابل‌قیاس دارند، و کالاهای مصرفی، فرهنگ، تفریح و سرگرمی و بقیه‌ی امور به‌یکسان در دسترس‌شان است، چه‌بسا در این توهم به سر می‌برند که علیرغم ناهمگونی‌شان، همه‌ی مطالبات آن‌ها از یک گروه واحد نشأت می‌گیرد، و پیوندی طبیعی یا ضروری بین آن‌ها حاکم است. وقتی این مطالبات در تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ناهمگون‌تر می‌شوند، این وحدت آن‌ها پیرامون یک گروه «مفروض-گرفته-شده» است که زیر سوال می‌رود. در این مرحله، منطق‌های سازنده‌ی «مردم» به مثابه‌ی پدیده‌ای حادث شکلی مستقل‌تر و خودآیین‌تر از درونماندگاری اجتماعی می‌یابند اما، درست به همین دلیل، به لحاظ جلوه‌ها یا اثرات‌شان بر سازنده‌تر می‌شوند. این همان نقطه‌ای است که در آن نام، به‌عنوان محلّ تجدید قوای شدیداً نیروگذاری‌شده، بیان‌گر وحدت گروه نیست، بلکه به زمینه و مبنای آن بدل می‌شود.

درثانی، مساله‌ی ما ساختِ گفتاریِ تقسیم اجتماعی است. من تبیینی ساختاری از شکل‌گیری هویتِ پوپولار ارائه کرده‌ام که در آن مرزهای آنتاگونیستی بر مبنای منطق‌های هم‌ارزی شکل می‌گیرند. مرزها شرط ضروری (*sine qua non*) ظهورِ «مردم» اند: بدون آن‌ها، کلّ دیالکتیک جزئیت/کلّیت به‌سادگی فرو خواهد ریخت. اما زنجیره‌ی هم‌ارزی هرچه گسترده‌تر باشد، مفصل‌بندی بین حلقه‌های آن هرچه غیر «طبیعی»‌تر، و هویت دشمن (که در سوی دیگر مرز قرار گرفته) هرچه بی‌ثبات‌تر خواهد بود. این همان چیزی است که در مراحل مختلف تحلیل‌ام به آن برخوردیم. در مورد مطالبه‌ی خاصی که در یک بافت مشخص (*localized*) صورت‌بندی شده، تعیین این که چه کسی هم‌اورد یا مخالف است نسبتاً ساده است؛ اما، اگر بین کثرتی از مطالبات ناهمگون نوعی هم‌ارزی در کار باشد، تعیین این که هدف‌تان چیست و علیه چه کسی می‌جنگید، دشوارتر می‌شود. در این مرحله، «عقل پوپولیستی» تماماً فعال می‌شود. این امر تبیین می‌کند چرا آن چه من «سرمایه‌داری جهانی‌شده» نامیده‌ام نشانگر مرحله‌ای کیفی‌تاً

جدید در تاریخ سرمایه‌داری است، و منجر می‌شود به ژرف‌شدن منطق‌های شکل‌گیری هویت. ما شاهد کثرتی از اثرات اخلاص‌گر و ازجابه‌درکننده و تکثیر آنتاگونیسم‌های جدید بوده‌ایم، و برای همین است که جنبش ضد-جهانی‌شدن باید به‌شیوه‌ای یکسر جدید عمل کند؛ این جنبش باید از خلق پیوندهای هم‌ارزی بین مطالبات اجتماعی عمیقاً ناهمگون دفاع کند حال آن‌که، در آن واحد، زبانی مشترک را تدقیق کند و تدارک ببیند. انترناسیونالیسمی جدید در حال ظهور است که، در عین حال، شکل‌های نهادی‌شده‌ی سنتی و ساطتِ سیاسی را مه‌جور و منسوخ می‌سازد. برای مثال، کلیتِ شکلِ «حزب» به‌طور ریشه‌ای زیر سوال رفته است.

در نهایت، سروکار ما با مساله‌ی منزلت امر سیاسی است. از دیدگاه من، امر سیاسی پیوند دارد با چیزی که می‌توان آن را مفصل‌بندی حادث نامید — نامی دیگر برای دیالکتیک میان منطق تفاوت [افتراقی] و هم‌ارزی. بدین معنا، هر آنتاگونیسمی ذاتاً سیاسی است. هرچند، در این مورد، امر سیاسی با نوع موضعی و محلی تضاد که فی‌المثل، متفاوت است از تضاد اقتصادی، پیوند ندارد. چرا؟ به دو دلیل عمده. اول این‌که مطالباتی که وضعیت امور را به چالش می‌کشند به‌خودی‌خود از دل منطق وضعیت سبز نمی‌شوند، بلکه از گسست با وضعیت امور شکل می‌گیرند. مطالبه برای دستمزد بالاتر از منطق روابط سرمایه‌داری نشأت نمی‌گیرد، بلکه آن منطق را بر اساس شرایط بیگانه با چنین منطقی دچار وقفه می‌کند — فی‌المثل، شرایط گفتار مرتبط با عدالت. بدین ترتیب، هر مطالبه‌ای یک‌نوع ناهمگونی را پیش‌فرض می‌گیرد — این یک رخداد است که رابطه‌اش را از منطق یک وضعیت می‌گسلد. این همان چیزی است که چنین مطالبه‌ای را به یک مطالبه‌ی سیاسی تبدیل می‌کند. گرچه، در وهله‌ی دوم، این ناهمگونی مطالبه در مقایسه با وضعیت موجود به‌ندرت به یک محتوای خاص منحصر خواهد شد؛ بلکه، از همان بدو امر، شدیداً تعینی چندعاملی خواهد یافت. تقاضا برای دستیابی به سطح بالاتری از دستمزدها برحسب عدالت در معنایی وسیع‌تر از عدالت ریشه خواهد دواند که با انواع و اقسام وضعیت‌های دیگر

پیوند دارد. به عبارت دیگر، هیچ‌نوع سوژه‌ی نابی برای ایجاد تغییر در کار نیست؛ سوژه‌های تغییر همواره از طریق منطق هم‌ارزی تعینی چندعاملی می‌یابند. این بدان معناست که سوژه‌های سیاسی همواره، به نحوی از انحاء، سوژه‌هایی مردمی‌اند. و در شرایط سرمایه‌داری جهانی‌شده، فضای این تعین چندعاملی به‌وضوح بسط می‌یابد.

اکنون، ویژگی‌های اصلی برداشت‌ام از منطقی که شکل‌گیری هویت‌های مردمی را تعیین می‌کند ارائه کرده‌ام. اما، می‌توان وضوح بیشتری به خصلت ویژه‌ی نگرش من بخشید، اگر آن را با نگرش‌های بدیلی مقایسه کنم که در سال‌های اخیر مطرح شده‌اند. اول، دو نگرشی را به بحث می‌گذارم که اساساً با آن‌ها اختلاف نظر دارم — نگرش‌های مطرح‌شده توسط اسلاوی ژیزک، و مایکل هارت و آنتونیو نگری — سپس به سراغ نگرشی می‌روم که به دیدگاه مطرح‌شده در این کتاب نزدیک‌تر است: دیدگاه ژاک رانسیر.

ژیزک: در انتظار مریخی‌ها

اولین نگرش به مسأله‌ی وحدت سوژه‌های مردمی را باید در روایت‌های جدید مارکسیسم سنتی جست: وحدت مردمی و پوپولار به وحدت طبقاتی تقلیل می‌یابد. من آثار ژیزک را شاهد مثالی از این موضع در نظر خواهم گرفت. [۷] او دیدگاه‌های خود درباره‌ی سوژه را در جریان نقد آثار من مطرح می‌کند. نکات عمده‌ی او بدین شرح‌اند: (۱) در پس موضع من نوعی کانت‌گرایی نهفته است که فقط کمی تغییرظاهر داده:

بعد کانتی اصلی لاکلائو در جایی نهفته است که او شکاف پُرناشدنی میان شوروشوق در راستای هدف ناممکن نوعی التزام سیاسی و محتوای عادی‌تر قابل تحقق آن را می‌پذیرد ... دعوی من این است که اگر چنین شکافی را به‌مثابه افق غایی التزام سیاسی بپذیریم، آیا در برابر چنین التزامی با یک حق انتخاب مواجه نمی‌شویم: یا باید چشم خود را به روی شکست نهایی ضروری تلاش‌مان ببندیم — به مرتبه‌ی ساده‌لوحی پسرفت کنیم، و خود را غرق

شوروشوق سازیم — یا باید موضعی مبتنی بر فاصله‌ی کلبی مسلکانه اتخاذ کنیم، یعنی شرکت جستن در بازی اما در عین آگاهی کامل از نومیدکننده بودن نتیجه‌اش؟ (ص ۶۱۳-۷۱۳)

(۲) بعد از این که ژیزک به خطا موضع من را با موضع سیاست هویتی چندفرهنگی شبیه‌سازی می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد: «اما، این ردّ موجه توپری جامعه‌ی مابعد-انقلابی توجیه‌کننده‌ی این نتیجه‌گیری نیست که ما باید از هر نوع پروژه‌ی تغییر اجتماعی جهانی صرف‌نظر کنیم، و خود را به حلّ مسائل جزئی محدود سازیم: جهش از نوعی نقد «متافیزیک حضور» به سیاست «اصلاح‌طلبی» گام‌به‌گام ضدّ-یوتوپایی یک اتّصالی کوتاه ناموجه است» (ص ۱۰۱) (۳) بنا به استدلال ژیزک، در پس روایت تاریخی تجزیه و فروپاشی فزاینده‌ی مارکسیسم ذات‌گرای (essentialist) کلاسیک و ظهور تکثری از بازیگران تاریخی مردمی جدید، نوعی «کناره‌گیری» (resignation) معین نهفته است، نوعی «پذیرش سرمایه‌داری به مثابه‌ی «اصلی‌ترین و مهم‌ترین مسأله‌ی موجود»، دست کشیدن از هر نوع تلاش واقعی برای غلبه بر رژیم سرمایه‌داری لیبرال موجود» (ص ۹۵). (۴) «علیه مبلغان و مدافعان نقد سرمایه‌داری جهانی، و نقد «منطق سرمایه»، لاکلائو استدلال می‌کند که سرمایه‌داری ترکیبی است نامنسجم از ویژگی‌های ناهمگونی که در نتیجه‌ی یک منظومه‌ی تاریخی حادث بایکدیگر ترکیب شده‌اند، نه در نتیجه‌ی تمامیت همگونی که تابع نوعی منطق بنیادی مشترک است» (ص ۲۲۵). (۵) و، در نهایت، می‌رسیم به هسته‌ی استدلال ژیزک، که مبنای برداشت‌های متفاوت ما از هویت‌های اجتماعی را شکل می‌دهد: «محلّ نزاع من با لاکلائو در این جا این است که نمی‌توانم قبول کنم همه‌ی عناصری که به مبارزه‌ی هژمونیک وارد می‌شوند در اصل برابرند: در مجموعه‌ی مبارزات (اقتصادی، سیاسی، فمینیستی، اکولوژیکی، قومی، و هکذا) همواره یک مبارزه [مبارزه‌ی طبقاتی] هست که، در همان حالی که جزئی از زنجیره را شکل می‌دهد، مخفیانه اساساً خودِ افقِ این زنجیره را تعیین چندعاملی می‌بخشد. این خدشه‌دار شدن امر

کلی توسط امر جزئی نیرومندتر از مبارزه برای هژمونی است ... این امر پیشاپیش دقیقاً همان حیطة‌ای را ساختار می‌بخشد که بر آن انبوهی از محتواهای جزئی برای رسیدن به هژمونی می‌جنگند» (ص ۳۲۰)

بیاید در این تلبار تحریف‌ها و تعاریف غلط کندوکاوی کنیم. در وهله‌ی اول باید گفت، خواننده‌ی این کتاب هیچ مشکلی در تشخیص سوءتعبیر اساسی ریژک از آثار من نخواهد یافت. او در توصیف نگرش من، «تغییر اجتماعی جهانی» را در تقابل قرار می‌دهد با تغییرات جزئی، و این آخری را با سیاست اصلاح‌طلبی گام‌به‌گام همانند می‌سازد. این تقابل هیچ با عقل جور در نمی‌آید، و آن همانندسازی یک ابداع کاملاً دلبخواهی است. من هیچ‌وقت اسمی از «سیاست گام‌به‌گام» (gradualism) نیاورده‌ام — اصطلاحی که، در نگرش نظری من، فقط می‌تواند به معنای نوعی منطق تفاوت باشد که هیچ شکلی از زنجیره‌ی هم‌ارزی مانع آن نیست یا: دنیایی از مطالبات جزئی و معین که به هیچ نوعی از مفصل‌بندی مردمی راه نخواهند گشود. هویت‌های پوپولار، به معنای مورد نظر من، همواره تمامیت‌ها را برمی‌سازند. راست است که من از مبارزات و مطالبات جزئی و ناتمام سخن گفته‌ام، اما این جزئیت یا ناتمامیت هیچ دخلی به سیاست اصلاح‌طلبی گام‌به‌گام ندارد: همان‌طور که این کتاب به حد کافی روشن می‌سازد، انگاره‌ی من از ناتمامیت همگرایی دارد با آن‌چه در روانکاوی «ابژه‌ی ناقص یا ناتمام» نامیده می‌شود — یعنی، ناتمامیتی که به مثابه نوعی تمامیت عمل می‌کند. بنابراین، آن‌چه ریژک نادیده می‌انگارد کل منطق ابژه‌ی *a* کوچک است، که، مطابق استدلال فوق، با منطق هژمونی یکسان است. این نکته که ابژه «به شأن و منزلت شیء ارتقاء می‌یابد» همان چیزی است که ریژک ظاهراً آن را به عنوان امکانی سیاسی بیرون می‌گذارد. بدیلی که او ارائه می‌کند این است: یا ما به خود شیء بی‌طور فی‌نفسه دسترسی داریم، یا با هویت‌های نابی مواجه‌ایم که هیچ نوع اثر کلی‌سازی نمی‌تواند میان آن‌ها پیوند برقرار سازد. به‌گمان‌ام، لا‌کان‌گرایی چون ریژک باید بیش از این‌ها حواسش را جمع کند.

به همین دلیل، ناتمامیت یک افق هژمونیک مستلزم هیچ نوع کناره‌گیری نیست. استدلال کوپژک در خصوص توانایی ابژه‌ی رانه در برآورده کردن خواسته کاملاً در این جا موضوعیت دارد. برای سوژه‌ای که در درون یک پیکربندی هژمونیک قرار دارد، هرآن چه هست و نیست همان پیکربندی است؛ نباید آن را سویه یا لحظه‌ای دانست در نوعی تقرّب بی‌پایان به یک ایده‌آل. به همین دلیل، ارجاعات ژیزک به کانت تماماً بی‌مورداند. از نظر کانت، نقش تنظیمی ایده از نوعی تقرّب بی‌پایان به جهان نومنال ناشی می‌شود، اما در مورد هویت‌یابی هژمونیک اساساً چیزی از این دست رخ نمی‌دهد. تقرّب بی‌پایان به چه چیز؟ بدیلی که ژیزک ارائه می‌کند — یعنی یا توقعات یا موضعی کلبی مسلکانه — به محض نوعی سرمایه‌گذاری ریشه‌ای بر روی یک ابژه‌ی ناقص و ناتمام فرومی‌پاشد (به محض آن که ابژه «به شأن و منزلت شیء ارتقاء یافت»). و این ابژه، گرچه همواره ناقص و ناتمام است، می‌تواند تغییر ریشه‌ای یا دگرگونی اجتماعی جهانی را دربرداشته باشد، اما حتی وقتی اوضاع بدین منوال است، سویه‌ی سرمایه‌گذاری ریشه‌ای [بر روی یک ابژه‌ی ناقص] ضرورتاً حضور خواهد داشت. در هیچ مرحله‌ای نمی‌توان با شیء به‌طور فی‌نفسه مستقیماً، بدون بازنمایی‌اش از طریق یک ابژه، ارتباط پیدا کرد. در واقع، «شیء» چیزی جز یک فرض معطوف‌به‌پس نیست. ولی این نقص و ناتمامیت ابژه متضمن هیچ نوع کناره‌گیری یا انکارِ نفس نیست.

اما، ریشه‌ی حقیقی این اختلاف عقیده‌ی نظری چیست؟ به‌گمان‌ام ریشه‌اش در این واقعیت نهفته است که تحلیل ژیزک تماماً التقاطی است، زیرا بر مبنای دو هستی‌شناسی ناسازگار استوار شده: یکی پیوند دارد با روانکاوی و کشف فرویدی ناخودآگاه، دیگری با فلسفه‌ی تاریخ هگلی/مارکسی. ژیزک هر نوع آکروبات‌بازی ناممکنی را اجرا می‌کند تا این دو را به هم پیوند دهد، اما به‌وضوح در این راه ناموفق است. روش موردعلاقه‌ی او تلاش در جهت برقراری قیاس‌های سطحی و بی‌پایه است. برای مثال، او در جایی می‌گوید که سرمایه‌داری امر واقعی — به معنای لاکانی کلمه

— جامعه‌ی معاصر است، زیرا همان چیزی است که همواره بازمی‌گردد. اما اگر تکرار بی‌پایان یگانه ویژگی ذاتی امر واقعی بود، به همان نسبت می‌توانستیم بگوییم که سرما امر واقعی جامعه‌ی سرمایه‌داری است چراکه هر زمستان بازمی‌گردد. یک قیاس استعاری حقیقی — قیاسی که ارزشی معرفت‌شناختی دارد — باید نشان دهد که سرمایه‌داری ورای نمادینه‌شدن اجتماعی است: چیزی که ژیزک اثبات آن را ناممکن خواهد یافت.

به‌زعم ژیزک، من معتقدم که سرمایه‌داری ترکیب هم‌آیند و نامنسجم کثرتی از ویژگی‌های ناهمگون است. بدیهی است که من هرگز چنین حرف احمقانه‌ای نزده‌ام. آن چه حقیقتاً گفته‌ام — و این بالکل چیز دیگری است — این است که انسجام و پیوستگی سرمایه‌داری در مقام یک فرماسیون اجتماعی را نمی‌توان از تحلیل منطقی محض تناقض‌های مضمّر در فرم کالایی اخذ کرد یا نتیجه گرفت، زیرا اثرگذاری و کارآمدی اجتماعی سرمایه‌داری متکی است به رابطه‌اش با یک فضای بیرونی ناهمگون که نمی‌تواند آن را از طریق روابط ناپایدار قدرت کنترل کند، اما انسجام سرمایه‌داری را از منطبق درون‌زاد خاص خودش هم نمی‌توان نتیجه گرفت و اخذ کرد. به عبارت دیگر، سلطه‌ی سرمایه‌داری واجد خصلتی خود-تعیین‌بخش، و قابل‌اخذ از فرم خاص خودش نیست، بلکه نتیجه‌ی ساختی هرژمونیک است، به نحوی که محوریت آن، هم‌چون هر چیز دیگری در جامعه، از یک‌نوع تعین‌چندعاملی عناصر ناهمگون نشأت می‌گیرد. به همین دلیل، وجود چیزی چون روابط نیروها در جامعه میسر می‌شود — نوعی «جنگ موضعی» (war of position) به معنای مورد نظر گرامشی. اگر می‌توانستیم سلطه‌ی سرمایه‌داری را از تحلیل فرم محض آن نتیجه بگیریم — اگر با منطقی همگون و خود-منکشف مواجه بودیم — هر نوع مقاومتی به کلی بیهوده می‌بود، دست‌کم تا وقتی که آن منطق تناقض‌های درونی‌اش را بسط می‌داد و منکشف می‌کرد (نتیجه‌ای که مارکسیسم بین‌الملل دوم با آن می‌لاسید، و ژیزک نیز به‌واقع چندان فاصله‌ای از آن ندارد).

ژیزک می‌گوید اختلاف‌نظر او با من ناشی از این واقعیت است که، از

دید او، عناصری که به مبارزه‌ی هژمونیک راه می‌یابند با هم برابر نیستند؛ همواره عنصری هست که، درحالی که «بخشی از زنجیره را شکل می‌دهد، اساساً خودِ افقِ این زنجیره را تعیین‌چندعاملی می‌بخشد». به زعم او، این بدان معناست که چیزی بنیادی‌تر از مبارزه برای هژمونی در کار است، چیزی که حیطه‌ای را ساختار می‌بخشد که مبارزه برای هژمونی در آن روی می‌دهد. این دعوی که نوعی ناموزونی ذاتی بر عناصرِ دخیل در مبارزه هژمونیک حاکم است همان چیزی است که بی‌شک می‌توانم با آن هم‌عقیده باشم — نظریه‌ی هژمونی دقیقاً نظریه‌ی همین ناموزونی است. با این همه، ژیزک نه یک استدلال تاریخی، که استدلالی استعلایی به دست می‌دهد. از نظر او، در هر جامعه‌ی ممکن‌ی این نقش تعیین‌کننده ضرورتاً متناظر است با اقتصاد (در این مرحله، به نظر می‌رسد برمی‌گردیم به همان تمایزهای ساده‌انگارانه در دهه ۱۹۶۰ میان «تعیین در وهله‌ی نهایی»، «نقش مسلط»، «خودآیینی نسبی»، و قس‌علی‌هذا). اولین چیزی که می‌توانم درباره ژست توخالی ژیزک نسبت به مارکسیسم کلاسیک بگویم این است که از مقوله‌ی تعیین‌چندعاملی فرویدی سوءاستفاده می‌کند. از نظر فروید، موردی که باعث ایجاد تعیین‌چندعاملی می‌شود تماماً وابسته است به گذشته‌ی شخصی [هر فرد] — هیچ عنصری وجود ندارد که در و برای خود منجر به تعیین‌چندعاملی شود. اما، حال اگر ژیزک به ما بگوید که برخی عناصر به‌طور پیشینی تاریخی‌اند، و از ابتدا واجد خصلت تعیین‌چندعاملی‌اند، دیگر هیچ‌جایی در اردوگاه فرویدی ندارد — در حقیقت، او به یونگ نزدیک‌تر است. در تقلایش برای دفاع از «تعیین در وهله‌ی نهایی توسط اقتصاد»، ژیزک گه‌گاه از بازتشکیک نهایی در ناتورالیسمی سخن می‌گوید که باید حفظ شود. چنین چیزی عملی نیست. نمی‌توان دو هستی‌شناسی ناسازگار را با یکدیگر جمع بست. یا تعیین‌چندعاملی در جلوه‌ها و اثرات‌اش کلی است — که در این مورد، همان‌طور که کپژک اخیراً نوشته است، نظریه‌ی رانه‌ها فضای هستی‌شناسی کلاسیک را به اشغال خود درمی‌آورد — یا مقوله‌ای محدود است که حیطه‌ای از تعیین

تام آن را در برگرفته، که [در این صورت] به عرصه‌ی نوعی هستی‌شناسی بنیادین بدل می‌شود، و در همان حال، مرزهایی را وضع می‌کند که در آن‌ها تعیین چندعاملی توان عمل کردن می‌یابد.

طنز ماجرا این است که ژیزک برای نشان دادنِ محوریتِ فرایندهای اقتصادی در جوامع سرمایه‌داری نیازی به این گفتار (discourse) التقاطی ناشیانه نداشت. هیچ‌کسی به‌طور جدی منکر این محوریت نیست. مشکلات از وقتی شروع می‌شود که او «اقتصاد» را به قالب نمونه‌ی همگون خود-معرف درمی‌آورد که در مقام مبنای جامعه عمل می‌کند - یعنی، وقتی او آن را به یک الگوی تبیینی یا بیانگر هگلی تقلیل می‌دهد. حقیقت این است که اقتصاد، هم‌چون هر چیز دیگری در جامعه، مکان و محل نوعی تعیین چندعاملی منطق‌های اجماعی است، و محوریت آن نتیجه‌ی این واقعیت روشن است که بازتولید مادی جامعه تبعات بیشتری برای فرایندهای اجتماعی دربردارد تا موارد دیگر. این به معنای آن نیست که بازتولید سرمایه‌داری را می‌توان به مکانیزمی واحد و خود-معرف فروکاست. در این جا به هسته‌ی اصلی مشکلات رهیافت ژیزک می‌رسیم. از یک سو، او ملتزم است به نظریه‌ای در باب عمل انقلابی تام که محض خاطر خودش عمل می‌کند، بی‌آن که در هیچ ابژه‌ای بیرون از خودش سرمایه‌گذاری شود. از سوی دیگر، نظام سرمایه‌داری، به‌عنوان مکانیزم مسلط و زیربنایی واقعیتی است که عمل‌رهایی‌بخش باید خود را از آن بگسلد. نتیجه‌ی حاصل از این دو اصل مقدماتی این است که هیچ‌نوع مبارزه‌ی رهایی‌بخش معتبر و ارزشمندی وجود ندارد، مگر مبارزه‌ای که تماماً و مستقیماً ضد سرمایه‌داری است. به قول او: «من به نقش ساختاربخش محوری مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری معتقدم.» [۸] اما، مشکل این است: او هیچ نشانه و سرنخی نمی‌دهد که یک مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری چه نوع مبارزه‌ای است. او بلافاصله مبارزات چندفرهنگی، ضد-تبعیض جنسی (anti-sexist)، و ضد نژادپرستانه را به‌عنوان مبارزاتی که مستقیماً ضد سرمایه‌داری نیستند کنار می‌گذارد. او حتی اهداف سنتی چپ را، که به نحوی مستقیم‌تر با اقتصاد

پیوند دارند، نیز تأیید نمی‌کند: مطالبات برای دستمزدهای بالاتر، برای دموکراسی صنعتی، برای کنترل یافتن بر فرایند کار، برای توزیع روبه‌افزایش درآمد، نیز به‌عنوان مطالباتی ضد سرمایه‌داری مطرح نمی‌شوند. آیا تصور او این است که پیشنهاد لودیت مبنی بر ازبین‌بردن همه‌ی دستگاه‌ها و ماشین‌ها مهر پایانی خواهد بود بر سرمایه‌داری؟ حتی یک سطر در آثار ریژک نمی‌توان یافت که یک نمونه از آنچه از نظر او مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری است به دست دهد. آدم درمی‌ماند که آیا او در انتظار هجوم موجودات سیارات دیگر است، یا آن‌طور که خود او زمانی اشاره کرد، در انتظار نوعی فاجعه‌ی زیست‌محیطی است که جهان را تغییر نخواهد داد بلکه باعث فروپاشی‌اش خواهد شد.

پس کجای کار کل این استدلال می‌لنگد؟ درست در همان اصول و مبادی‌اش. از آن‌جا که ریژک از به‌کار بستن منطق هرژمونیک در مورد تفکر استراتژیک-سیاسی امتناع می‌ورزد، در یک بن‌بست گرفتار می‌شود. او باید به همه‌ی مبارزات «جزئی و ناتمام» دست‌زد بزند و آن‌ها را کنار بگذارد زیرا نسبت به «سیستم» (هر معنایی که می‌خواهد داشته باشد) درونی‌اند؛ و از آن‌جا که «چیز» (Thing) قابل‌حصول نیست، مبارزه‌ی ضد سرمایه‌داری او هیچ‌بازیگر تاریخی انضمامی‌ای نخواهد داشت. نتیجه می‌گیریم: ریژک نمی‌تواند هیچ نظریه‌ای در باب سوژه‌ی رهایی‌بخش ارائه کند. در عین حال، به دلیل این که تمامیت نظام‌مند او، که حکم یک مبنا را دارد، منحصرأ توسط قوانین درونی خاص خودش تنظیم می‌شود، یگانه امکان این است که منتظر بمانیم تا این قوانین تمامیت جلوه‌ها و اثرات‌اش را ظاهر سازد. لذا مواجه می‌شویم با: نیهیلیسم سیاسی.

اما، اگر هر دو اصل مقدماتی ریژک را به پرسش بگیریم، سناریویی ساخته‌ایم که در آن جای بیشتری برای امید هست. اولاً، اجازه دهید به موضوع نقص یا ناتمامیت مبارزات پردازیم. هیچ مبارزه یا مطالبه‌ای بدون وجود زمینه‌ای از روشنگری (irradiation) هم‌ارز در کار نیست. ریژک بر خطا است که مبارزات دوران حاضر چون مبارزات چندفرهنگی را به‌عنوان مبارزاتی

فرعی و تماماً قابل ادغام در سیستم موجود مطرح می‌کند. مطرح کردن این مساله به‌عنوان پرسشی در این خصوص که کدام شرط [مبارزه یا مطالبه] بنیادی‌تر است کاملاً نابجا است. چنان‌که پیشتر دیدیم، محوریت همواره پیوند دارد با صورت‌بندی هویت‌های مردمی که چیزی جز تعیین چندعاملی مطالبات دموکراتیک نیستند. بنابراین، محوریت هر یک از آن‌ها نه به مکان آن در هندسه‌ی انتزاعی اثرات اجتماعی، بلکه متکی است به مفصل‌بندی انضمامی آن با مطالبات دیگر در یک مجموعه یا تشکل پوپولار. روشن است که این امر خصلت «روبه‌توسعه» آن کل را ضمانت نمی‌کند، ولی حیطه‌ای را خلق می‌کند که در آن ممکن است کوشش‌های هژمونیک مختلف رخ دهند. در ثانی، به‌وضوح می‌توان دید چرا به‌طور فی‌نفسه (per se) چیزی به اسم مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری وجود ندارد، بلکه آن‌چه هست جلوه‌های ضدسرمایه‌داری است که می‌توانند، در یک نقطه‌گسست معین، از مفصل‌بندی تکثری از مبارزات نشأت بگیرند. اگر بخواهیم فقط از جنبش‌های انقلابی ذکری به میان آوریم، هیچ‌یک از خیزش‌های اصلی قرن گذشته — نه انقلاب‌های روسیه، چین، کوبا، یا ویتنام — خود را اساساً ضد سرمایه‌داری اعلام نکردند. آن‌چه من در استدلال روانکاوانه‌ام درباره «ارزش پستانی» شیر گفته‌ام می‌تواند در این جا به‌عنوان ارزش «ضدسرمایه‌داری» یک نوع سرمایه‌گذاری سیاسی مورد ارجاع قرار گیرد. اما، یک مشکل هم‌چنان پابرجا است: محتوای معناشناختی «ضدسرمایه‌داری» چیست؟ آیا ضدسرمایه‌داری نوعی دال تهی است — یکی از نام‌های فقدان، که در بالا ذکر شد — که در آن صورت «سرمایه‌داری» عبارت خواهد بود از ساخته‌شدن جنبش ضدسرمایه‌داری، یعنی «سوی دیگر» مرزی که وحدت اردوی هم‌ارزهای ضدسرمایه‌داری را برمی‌سازد؟ یا نه، سرمایه‌داری منطق زیربنایی کل سیستم است، که در آن صورت ضدسرمایه‌داری چیزی نخواهد بود جز جلوه‌ای درونی از همان منطق خودسرمایه‌داری؟ در این جا می‌توان دریافت دقیقاً چه چیزی مرا از ژیتزک جدا می‌کند. او در عرصه‌ی درونماندگاری تام باقی می‌ماند. که، به بیان هگلی، فقط می‌تواند یک درونماندگاری منطقی باشد. در حالی که،

در نظر من، سوییچی نفی یا منفیت (سرمایه‌گذاری ریشه‌ای، ابهام‌بازنمایی، شکاف ابژه) تقلیل‌ناپذیر است. برای همین است که، به نظر من، بازیگر تاریخی محوری — که در برخی مراحل ممکن است به نحو تجربی، یک «طبقه» باشد — همواره به نحوی از انحاء «مردم» خواهد بود، حال آن‌که به زعم ژیتک، این بازیگر تاریخی همواره یک طبقه تمام‌عیار است. گرچه از این حیث او به هگل نزدیک‌تر است تا به لاکان، اما به گمان‌ام، من به لاکان نزدیک‌ترم تا به هگل.

هارت و نگری: توکل به خدا

در حالی که ژیتک می‌کوشد هویت بازیگران اجتماعی را بر مبنای امر «پیشینی تاریخی» تعیین در وهله‌ی نهایی استوار کند، هارت و نگری از هر نوع نسبت‌دادن امتیاز هستی‌شناختی استعلایی اجتناب می‌ورزند. [۹] از نظر آن‌ها، همه‌ی مبارزات اجتماعی، هرچه قدر هم که بی‌ارتباط باشند، در برساختن سوژه‌ی رهایی‌بخشی که آن‌ها «انبوه خلق» می‌نامند به هم می‌پیوندند و یکی می‌شوند. وانگهی، ظاهراً می‌توان بین مفهوم «انبوه خلق» آن‌ها و آنچه من در سرتاسر این کتاب «مردم» نامیده‌ام نوعی قیاس برقرار کرد، ولی این قیاس کاملاً سطحی است. بیایید اجمالاً ویژگی‌های عمده‌ی نگرش آن‌ها را، تا جایی که به موضوع پژوهش ما مرتبط است بسنجیم. نقطه‌شروع آن‌ها انگاره‌ی دلوزی/نیچه‌ای درونماندگاری است که هارت و نگری آن را با فرایند عرفی‌ساز دوران مدرن مرتبط می‌سازند. اما، هر نوع درونماندگارگرایی به عملیات یک مکانیزم کلی و، گه‌گاه، به ظهور یک بازیگر تاریخی کلی نیازمند است. با این‌همه، همه‌چیز وابسته به شیوه‌ی درک این کلیت است: خواه به‌عنوان کلیتی جزئی و ناتمام که به‌طور سیاسی ساخته می‌شود، یا به‌عنوان کلیتی زیربنایی و خودزا. بدیهی است که درونماندگارگرایی ریشه‌ای فقط با موضع دومی موضع مبتنی بر کلیت زیربنایی و خودزا [سازگار است، و هارت و نگری قاطعانه آن را برمی‌گزینند. موضع اولی — که موضع من است — مستلزم منفیتی است که مبنای اجتماعی را تکه‌پاره می‌کند و غیرقابل‌تقلیل به درونماندگاری ناب است.

از نظر هارت و نگری، درونماندگاری ناب همراه با شکل‌گیری امپراتوری، موجودیتی بی‌مرز — در تقابل با امپریالیسم قدیم — و بی‌مرکز، به بالاترین میزان مرئی‌بودن خود می‌رسد. ویژگی‌های این کلیت بی‌شکل اما خود-معرف انتقال می‌یابند به انبوه خلق در مقام گورکن امپراتوری — به شیوه‌ای که یادآور توصیف مارکس از فرایند کلی‌شدنی (universalization) است که سرمایه‌داری، به‌عنوان پیش‌درآمدی بر ظهور پرولتاریا در مقام طبقه‌ی کلی، آن را پدید می‌آورد. حاکمیت در دوران مدرن برای انبوه خلق نوعی شکست تاریخی بوده، چراکه استقرار مجدد قدرت مطلقه‌ی پادشاهان را دربرداشته، و نیز مکانیزم‌های بازنمایی‌ای را که محدود کرده‌اند همگرایی خودانگیخته و خودزایی را که یگانه‌سازی ایجاد وحدت انبوه خلق است. این مکانیزم وحدت‌بخش چگونه عمل می‌کند؟ مطابق با تحلیل‌های کتاب امپراتوری، این مکانیزم دربرگیرنده‌ی هیچ‌نوع میانجی سیاسی نیست. زیرا به زعم مؤلفان، کاملاً طبیعی است که شورش ستمدیدگان، و وحدت آن‌ها به‌سادگی بیان و تجلی نوعی گرایش خودانگیخته در راستای همگرایی باشد. وحدت، چونان موهبتی الهی، همان مکانی را در نظریه‌ی آن‌ها اشغال می‌کند که ما به [مفهوم] مفصل‌بندی هژمونیک نسبت می‌دهیم. از آن‌جا که مبارزاتی که به طور عمودی از هم جدا هستند نیازی نیست تا به‌طور افقی به هم پیوند بیابند، هر نوع ساخت سیاسی محو می‌شود و از بین می‌رود. یگانه اصلی که اتحاد انبوه خلق را پیرامون هدفی مشترک ضمانت می‌کند همان چیزی است که هارت و نگری آن را «بودن علیه» (being against) می‌خوانند: مساله برمی‌گردد به بودن علیه هر چیزی، در هر جایی. هدف همانا ترک کردن است. این فرایند هم‌اینک از طریق حرکت‌ها و جنبش‌های بیابان‌گرد (nomadic)، و ریزوماتیک مردمان در طول مرزها در حال رخ‌دادن است.

در مورد این توالی نظری چه به ذهن‌مان خطور می‌کند؟ نمی‌توان از مواجهه با خصلت سطحی کل این تحلیل اجتناب کرد. به‌عوض اشاره کردن به نقاط ضعف بیش‌ازحد آشکار این تحلیل، اجازه دهید پرده از منشاء آن‌ها برداریم، زیرا آن‌ها را صرفاً نباید اشتباهاتی ساده شمرد، بلکه آن‌ها

را باید نتایج شیوه‌های گمراه‌کننده‌ی پرداختن به مسائل واقعی و مهم دانست. ابتدا بیایید به سراغ مقوله‌ی «بودن علیه» برویم. بنا به ارزش اسمی، این مقوله هیچ معنایی ندارد: مردم علیه هر چیزی، در هر جایی نیستند. اما، اگر بکشیم — به تعبیر مارکس — «هسته‌ی عقلانی را از قشر اسرارآمیز استخراج کنیم»، خواهیم دید که مسأله‌ای مهم در پس این فرمول‌بندی ناشیانه نهفته است: مسأله‌ای که، در این کتاب، کوشیده‌ام بر اساس [مفهوم] «ناهمگونی اجتماعی» سر وقت آن بروم. در حالی که مارکس وحدتِ سوژه‌ی انقلابی — پرولتاریا — را تجلیِ نوعی همگونی ذاتی حاصل از ساده‌سازیِ ساختار اجتماعی در سرمایه‌داری می‌دانست، انبوه خلق هارت و نگری ناهمگونیِ بازیگران اجتماعی را نفی نمی‌کند، و وحدت را نیز، به سبک ژیزک، بر مبنای اولویتِ از حیث‌استعلایی تثبیت‌شده‌ی یک مبارزه بر دیگر مبارزات استوار نمی‌سازد. من در عین حال، در مفهوم «مردم» در نظریه‌ام، ناهمگونیِ بنیادیِ مطالبات اجتماعی، و همگرایی‌شان در قالب موجودیت‌های جمعی را تصدیق کرده‌ام، که تجلیِ هیچ‌نوع مکانیزم زیربنایی جدا از شکل‌های مفصل‌بندی‌شان نیستند. حتی مفهوم «بودن علیه»، بدون وجود موارد مراجعه‌ی انضمامی، به نحوی محو و کم‌فروغ، چیزی را که «دال‌های تهی» می‌نامم به یاد می‌آورد. در آن صورت، تفاوت در کجاست؟ خُب معلوم است، در نگرش‌های متفاوت ما به مسأله‌ی مفصل‌بندی سیاسی. به نظر من، برآمدنِ وحدت از دل ناهمگونی مستلزم برپاییِ منطق‌های هم‌ارزی و تولید دال‌های تهی است. در کتابِ امپراتوری، وحدت از گرایش طبیعی افراد به مبارزه علیه ستم و سرکوب نشأت می‌گیرد. هیچ اهمیتی ندارد که این گرایش را موهبتی الهی بنامیم یا پیامد درونماندگاری. آن چه اهمیت دارد این است که نگرش هارت و نگری به این مسأله موجب می‌شود تا آن‌ها فرایند سیاسی را زیاده ساده بیانگارند. اگر سروکار ما با گرایشی طبیعی به شورش باشد، هیچ نیازی به [عمل] ساخت سیاسی سوژه‌ی شورش نیست. اما جامعه بسیار پیچیده‌تر از آنی است که این صورت‌بندی ساده‌انگارانه امکان درک

آن را فراهم سازد. مردم هیچ‌گاه فقط در موضع «علیه» نیستند، بلکه علیه برخی چیزهای خاص و جزئی‌اند و هم‌سو با چیزهایی دیگراند، و ساخته‌شدنِ یک‌نوع «علیه» وسیع‌تر و دامنه‌دارتر – یک هویتِ مردمیِ جهانی‌تر – فقط می‌تواند نتیجه‌ی نوعی جنگِ موضعیِ سیاسیِ طولانی باشد (که، صدالبته، ممکن است به شکست بیانجامد). و اما تصویر یک تمامیتِ امپراتوریِ بی‌مرکز – یک جور ابدیتِ اسپینوزایی – که قطب‌های درونیِ قدرت از آن ناپدید شده‌اند، نیز هیچ راهگشا نیست. فقط کافی است به وقایع پیش‌آمده در صحنه‌ی بین‌المللی پس از ۱۱ سپتامبر نگاهی بیندازیم.

در مورد جنبه‌ی دیگری از استدلال هارت و نگری هم چیزی شبیه به همین را می‌توان گفت. در این جنبه، تاکتیک مطلقاً بر استراتژی ارجحیت می‌یابد. بازهم تکرار می‌کنم، در اینجا چیزی هست که می‌توانم با آن هم‌عقیده باشم. سنت سوسیالیستی پشیمان تبعیت تام تاکتیک از استراتژی بوده، آن‌هم در نتیجه‌ی نظرگاه‌اش به تاریخ که مبتنی است بر عملکرد قوانین ضروری‌ای که پیش‌بینی‌های دراز-مدت را میسر ساخته‌اند و نیز در نتیجه‌ی برداشت‌اش از عاملان اجتماعی‌ای که پیرامون موضع‌های طبقاتی صلب و سخت بر ساخته شده‌اند. اما، به سبب این که امروزه آینده چنان امری گشوده به روی نوسانات و تغییرات درک می‌شود، و ناهمگونی بازیگران اجتماعی هرچه بیشتر تصدیق می‌گردد، رابطه‌ی استراتژی و تاکتیک وارونه می‌شود: استراتژی‌ها، ضرورتاً کوتاه‌مدت‌تراند، و خودآیینی مداخلات تاکتیکی فزونی یافته است. این امر، اما، هارت و نگری را به یک نتیجه‌گیری افراطی – و، به عقیده‌ی من، گمراه‌کننده – کشانیده است: استراتژی به‌تمامی محو و ناپدید می‌گردد، حال آن‌که مداخلات تاکتیکی منفصل‌ازهم یگانه بازی شهر است. دوباره همان حکایت: فقط مبارزات عمودی ریز و جزئی دقیق به‌عنوان ابژه‌های درگیری و التزام مبارزه‌جویانه تصدیق می‌شوند، در حالی که مفصل‌بندی آن‌ها به خدا (یا به طبیعت) واگذار می‌شود. به عبارت دیگر، ما کسوفِ کامل سیاست را به

چشم می‌بینیم. نگرش هارت و نگری بدترین نقطه‌ضعف‌های اپرایسموی (operaismo) ایتالیایی دهه‌ی ۱۹۶۰ را ظاهر می‌سازد.

حال، اگر رهیافت ژیزک را با رهیافت هارت و نگری مقایسه کنیم، می‌بینیم، در هر دو مورد، بن‌بست‌های نظری و سیاسی آن‌ها از آب‌شخور نظری واحدی ناشی می‌شود: وابستگی نهایی [غایی] ایشان به این یا آن شکل از درونماندگاری – نوعی درونماندگاری که، قدر مسلم، در هر دو مورد متفاوت است. در مورد ژیزک، چنان‌که پیشتر اشاره کرده‌ام، ما با درونماندگاری منطقی از نوع هگلی سروکار داریم. این مساله در تلاش او برای انتقال ناموزونی اجتماعی به سطح استعلایی نوعی امر پیشینی اجتماعی بازتاب می‌یابد. حقیقت امر آن است که، تفکر ژیزک کوتاه می‌آید و همه‌ی وعده‌های نویدبخش آثار اولیه‌اش را پس می‌گیرد. نگاه هوشمندانه و حاکی از بصیرت او به مساله‌ی نام‌گذاری، به محض این که نام‌گذاری در یک‌نوع برساخته‌شدن قبلی استعلایی ابژه با مرزها و محدودیت‌های مفهومی مواجه می‌شود اکثر مزیت‌اش را از دست می‌دهد – مرزهایی که هیچ نوع نام‌گذاری نمی‌تواند از آن‌ها پا فراتر نهد. قادر به پشتیبانی از نقش بنیادین تأثر یا عاطفه هم نیست. در یک ابژه‌ی *a* کوچک نمی‌توان سرمایه‌گذاری ریشه‌ای داشت، اگر چارچوب پیشینی تعیین کند چه موجودیت‌هایی ابژه‌های چنین سرمایه‌گذاری‌ای خواهند بود. در نهایت، ژیزک تا جایی که به منفیت مربوط است دیدگاه خود را تغییر داده. او مشتاقانه از تحلیل من از منفیت تقلیل‌ناپذیر آنتاگونیسم استقبال کرده بود، که او آن را در حیطه‌ی نظریه‌ی اجتماعی به‌منزله‌ی ظهور دوباره‌ی امر واقعی لاکانی تلقی می‌کرد. حال علیه من جبهه‌گیری می‌کند (حال بر ضد من حرف می‌زند، و می‌گوید تعیین سوژه‌های آنتاگونیسم به میانجی نوعی ریخت‌شناسی پیشینی تاریخ تحمیل می‌شود. این مساوی است با این حرف که امر نمادین چارچوب نهایی برپاکننده‌ی مرزهایی است که امر واقعی در درون آن‌ها امکان عمل می‌یابد. این حرفی به‌غایت غیر-لاکانی است. پروژه‌ی ژیزک درهم‌می‌ریزد و شکل نوعی التقاطی‌گری را

به خود می‌گیرد که سیل معمول جُک‌ها، جناس‌ها و همیافت‌های (cross-references) او ابدأ نمی‌تواند آن را لاپوشانی کند. درونماندگاری‌ای که هارت و نگری از آن بهره می‌برند هگلی نیست، بلکه اسپینوزایی-دلوزی است. آن‌ها سهمی در تردیدهای لاکانی ژیزک ندارند، بنابراین، موفق می‌شوند منسجم‌تر و غیر-التقاطی‌تر باشند. اما دقیقاً به همین دلیل، نقطه‌ضعف‌های یک رهیافت کاملاً درونماندگار گرا با وضوح بیشتری در آثار آن‌ها بروز می‌یابد تا در آثار ژیزک. بنا به نکات فوق‌الذکر، مؤلفان امپراتوری هیچ تبیین منسجمی از منشأ آنتاگونیسم‌های اجتماعی در دست ندارند. بیشترین کاری که از دست آن‌ها برمی‌آید پیش‌فرض گرفتن، به‌عنوان نوعی کوناتوس اسپینوزایی، میل و کشش طبیعی و قابل‌ملاحظه‌ی مردم به شورش است. اما ارائه‌ی این پیش‌فرض به‌عنوان یک حکم (fiat) بی‌مبنا چندین پیامد جدی برای نظریه‌ی آن‌ها دارد، که پیشتر به برخی از آن‌ها اشاره کرده‌ام. اول این‌که، آن‌ها تمایل دارند تا گرایش‌های فعال در درون انبوه خلق به سمت وحدت را بیش از حد ساده‌سازی کنند. آن‌ها دیدی نسبتاً ظفرمندانه و به‌طرز مبالغه‌آمیزی خوش‌بینانه به این گرایش‌ها دارند، گواين که بر مبنای تحلیل و تفسیر آن‌ها نمی‌توان تعیین کرد که این گرایش‌ها مجازی‌اند یا واقعی. ثانیاً، و درست به همان دلیل، بدشان نمی‌آید از اهمیت رویارویی‌هایی که در درون امپراتوری روی می‌دهد بکاهند. اما ثالثاً، و مهم‌تر از همه این‌که، آن‌ها عاجزند از این‌که شرح و تحلیل منسجمی به دست دهند درباره‌ی سرشت گسستی که از امپراتوری به قدرت انبوه خلق منتهی خواهد شد. البته، حرف من درباره‌ی توصیفی آینده‌شناختی از گسست انقلابی نیست، بلکه درباره‌ی چیزی اساسی‌تر است: یک گسست انقلابی متشکل از چیست؟ استدلال من این است که این شکست تبیینی — که پیامدهایی جدی برای تحلیل اجتماعی-سیاسی دارد — مختص امپراتوری نیست، بلکه ذاتی هر نوع رویکرد رادیکال و درونماندگارگرایی است که تبیین‌های اش همواره به طرز بی‌ثبات در حیطه‌ای نامعین میان گسست و تداوم به حال تعلیق درآمده‌اند. دیالکتیک هگل تلاشی شکست‌خورده بود

برای فراهم آوردن ترکیبی که قادر به ادغام مجدد این دو سویه‌ی قطبی در قالب یک نوع وحدت باشد. غالب مشکلاتی را که در تحلیل ژیتک می‌بینیم نیز می‌توان با این مساله مرتبط دانست.

این مشکلات را نمی‌توان در حیطه‌ی درونماندگاری ریشه‌ای حل و فصل کرد. آن‌چه بدان نیاز داریم تغییر حیطه است. این تغییر، اما، نمی‌تواند متشکل باشد از نوعی استعلای تام و تمام. از نظر من، حیطه‌ی اجتماعی نه به نحوی تماماً درونماندگار ساختار یافته و نه نتیجه‌ی نوعی ساختار استعلایی است، بلکه از طریق چیزی ساختار یافته است که می‌توان آن را استعلای از دست‌رفته یا ناقص نامید. در درون امر اجتماعی استعلا به مثابه‌ی حضور یک غیاب ظاهر می‌شود. امر اجتماعی پیرامون یک فقدان برساننده است که سامان می‌یابد. ساده است دریابیم چگونه می‌توان از این‌جا به سراغ مقولات عمده‌ای رفت که تحلیل ما را شکل داده‌اند: توپری غایب، سرمایه‌گذاری ریشه‌ای، ابژه‌ی *a* کوچک، هژمونی و الی آخر. این محل (مرحله) نهایی‌ای است که در آن انبوه خلق و مردم در مقام مقولات نظری از هم جدا می‌شوند. اینک، سر وقت یکی دیگر از کوشش‌های معاصر — از نظر من، یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها — برای اندیشیدن به خصلت ویژه‌ی «مردم» خواهم رفت.

رانسیر: بازکشف مردم

رانسیر چگونه مفهوم خویش از «مردم» را می‌سازد؟ نقطه‌شروع او اشاره به اختلاف‌نظری حیاتی و مهم میان فلسفه‌ی سیاسی و سیاست است: اولی [فلسفه‌ی سیاسی] مبحثی نظری پیرامون دومی [سیاست] نیست، بلکه کوششی است برای خنثاسازی اثرات اجتماعی برهم‌زننده و اخلال‌گر آن. آن اختلاف‌نظر در کجا نهفته است؟ اساساً، در این واقعیت که، در حالی که ایده‌ی اجتماعی نیک و به‌سامان متکی است به به‌انقیاد در آوردن اجزای این اجتماع به یک کل — متکی به شمارش آن‌ها به‌عنوان اجزاء — ولی جزئی پارادوکسیکال در این شمارش هست، جزئی که، بی‌آن‌که جزء بودن اش

را از دست بدهد، خود را به مثابه‌ی کل نمایش می‌دهد. چگونه این امر رخ می‌دهد؟ رانسیر تحلیل خویش را با تأمل درباره‌ی مفهوم اجتماع در فلسفه‌ی کلاسیک یونان آغاز می‌کند. او در آن‌جا نوعی تقابل را می‌یابد میان روابط بین افراد مبتنی بر مفهوم برابری ریاضیاتی — که حاکم است بر مبادلات تجاری و تعیین مجازات‌ها در حقوق جزا — و روابط بین افراد مبتنی بر مفهوم هارمونی هندسی — که در اقتصاد کل کارکردی ویژه را به هر جزء نسبت می‌دهد. یک اجتماع نیک و به‌سامان اجتماعی خواهد بود که در آن اصل هندسی نقش نهایی حاکم را ایفا می‌کند. این امکان، این توزیع — یا شمارش — عامل‌ها بر طبق کارکردها، به سبب نوعی بی‌قاعدگی و نابهنجاری دچار اختلال می‌شود: ظهور چیزی که از اساس شمارش‌ناپذیر است و در ضمن، در این مقام (به‌طور کلی)، اساساً چیزی به نام اصل شمارش را مخدوش می‌کند (تغییر شکل می‌دهد). این است ظهور دِموس (demos) — «مردم» — که، در حالی که یک جزء محسوب می‌شود، مدّعی کل بودن است. ارسطو در کتاب سیاست، می‌کوشد سه اصل بنیادین (axiai) اجتماع را تعیین کند: ثروت عده‌ای معدود (اقلیت حاکم [oligoi])، فضیلت و هنر یا برتری اشراف، و آزادی که متعلق به همگان است. همان‌طور که رانسیر خاطر نشان می‌کند، در این‌جا مشکل این است که سه اصل مذکور مقولاتی موقعیت‌مند و مشخص در متن یک طبقه‌بندی هستی‌شناختی منسجم نیستند. در حالی که ثروت مقوله‌ای عیناً قابل‌تعیّن است، فضیلت و هنر کمتر این حالت را دارد، و وقتی به مفهوم آزادی «مردم» می‌رسیم به قلمرویی پا می‌گذاریم که دیگر موقعیت قابل‌تعیّن مشخصی ندارد. آزادی، به‌عنوان یک اصل ارزش‌شناختی (axiological)، در آن واحد صفتی برای اعضای اجتماع به‌طور عام و یگانه ویژگی تعریف‌کننده — تنها کارکرد جماعت‌گرایانه — گروه خاصی از مردم است. بنابراین، ما با جزئیتی سروکار داریم، که نقش‌اش تجسم‌بخشیدن به کلیت است. این امر کل‌الگوی هندسی اجتماع نیک را برهم می‌زند. ابهامی که ما بین مردم به هر دو معنای «پوپولاس» و «پلِبز» توصیف کرده‌ایم زمینه را برای درک آن‌چه

رانسیر از آن سخن می‌گوید هموار کرده است. همین که به این مرحله برسیم، می‌توانیم تماماً تمایز مورد نظر او میان پولیس و سیاست را فراچنگ آوریم و درک کنیم: درحالی که پولیس متضمن تلاش برای تقلیل همه‌ی تفاوت‌ها به دل‌بستگی‌ها و تعلق‌خاطر‌ها در درون کل اجتماعی است — تلقی هر نوع تفاوتی به مثابه‌ی جزئیتی محض، و ارجاع‌دادن سویه‌ی کلیت به یک مورد مخدوش نشده (شاه-فیلسوف در افلاطون، بوروکراسی دولتی در هگل، پرولتاریا در مارکس) — سیاست مستلزم نوعی پیچش و اعوجاج از بین‌نرفتنی است، جزئی که در عین حال به مثابه‌ی کل عمل می‌کند. درحالی که رسالت فلسفه‌ی سیاسی سنتاً تقلیل سیاست به پولیس بوده، تفکر و عمل حقیقتاً سیاسی عبارت است از رهاسازی سویه‌ی سیاسی از جذب‌شدن‌اش در چارچوب‌های پولیسی‌شده‌ی جامعه.

دو جنبه در تحلیل رانسیر هست که بسیار به تحلیل من شبیه است. اولاً، تأکید بر جزئی که به مثابه‌ی یک کل عمل می‌کند: آن چه ما به عنوان ناموزونی ذاتی و درونی عملیات هرژمونیک توصیف کرده‌ایم از سوی رانسیر به عنوان امری شمارش‌ناپذیر مفهوم‌پردازی می‌شود که دقیقاً خود اصل شمارش را مختل می‌کند و، بدین شکل، ظهور امر سیاسی به مثابه‌ی مجموعه عملیات‌های روی‌داده پیرامون آن عدم‌امکان بر سازنده را ممکن می‌سازد. ثانیاً، انگاره‌ی رانسیر از طبقه‌ای که یک طبقه نیست، که تعیین خاص‌اش چیزی است با ماهیت یک نوع طرد کلی — با ماهیت اصل طرد به‌طور کلی — با آن چه من «تهی‌بودن» نامیده‌ام تفاوت چندانی ندارد. او کارکرد کلی مبارزات جزئی را وقتی با معنایی نمادین سرمایه‌گذاری می‌شوند که از جزئیت خودشان فراتر می‌رود، با نازک‌بینی بسیار درک می‌کند. برای مثال، او به نمونه‌ی جین دروین اشاره می‌کند که، در تلاش برای رأی‌دادن در انتخابات قوه‌ی مقننه در ۱۸۴۹، از طریق کنش خویش تناقض میان حق رأی عمومی و حذف جنسیتی خودش از دایره‌ی امر کلی را برملا کرد. به همین نحو، کارگران مهاجر غیرقانونی، محروم‌گشته از هویت‌شان در مقام کارگران و تقلیل‌یافته به هویتی سراپا قومی، از آن شکل‌های سوبرژکتیویته یا ذهنیت سیاسی که می‌توانست

آن‌ها را جزئی از شمارش‌شدگان (the counted) کند، محروم می‌شوند. گرچه تحلیل من از بسیاری جهات به تحلیل رانسیر شبیه است، در دو مورد این دو تحلیل با هم فرق می‌کنند. اولاً، شیوه‌ی مفهوم‌پردازی «تهی‌بودن»: رانسیر به‌حق استدلال می‌کند که تضاد سیاسی متفاوت است از هر نوع تضاد «منافع»، تاجایی که تضاد منافع همواره تحت سلطه‌ی تعلق‌خاطر یا جانبداری آن چیزی قرار دارد که شمارش‌پذیر است، حال آن‌که، آن‌چه در تضاد سیاسی محل‌نزاع است همانا اصل شمارش‌پذیری به‌طور کلی است. من استدلال او را تا این مرحله تماماً تأیید می‌کنم. اما این بدان معنی است که هیچ‌نوع ضمانت‌پیشینی وجود ندارد که «مردم» در مقام بازیگری تاریخی پیرامون هویتی پیشرو و مترقی (از دیدگاه چپ) برساخته خواهد شد. دقیقاً به علت این که آن‌چه زیر سوال می‌رود نه محتوای آنتیک یا موجود آن‌چه شمارش می‌شود بلکه اصل هستی‌شناختی شمارش‌پذیری به‌طور کلی است، شکل‌های گفتاری‌ای که این زیرسوال رفتن به خود خواهد گرفت عمدتاً نامتعیّن‌اند. به باور من، رانسیر امکان سیاست را زیاده‌ازحد با امکان سیاستی رهایی‌بخش یکی می‌گیرد، بی‌آن‌که بدیل‌های دیگر را در نظر داشته باشد — فی‌المثل، این که شمارش‌ناشدگان ممکن است شمارش‌ناپذیری‌شان را به طرّقی بسازند که از حیث ایدئولوژیک با آن‌چه رانسیر یا من به‌لحاظ سیاسی مدافع آن‌ایم ناسازگار باشد (برای نمونه، در راستایی فاشیستی). به‌لحاظ تاریخی و نظری خطا خواهد بود اگر فکر کنیم که بدیلی فاشیستی تماماً در قلمرو امر شمارش‌پذیر جا دارد. برای کاوش سیستم بدل‌ها، ما به یک گام دیگر نیاز داریم که رانسیر هنوز آن را برنداشته است: یعنی، یک‌جور بررسی شکل‌های بازنمایی که شمارش‌ناپذیری ممکن است باعث آن‌ها شود. ابژه‌هایی که ناممکن اما ضروری‌اند همواره شیوه‌هایی برای دستیابی — بی‌شک، به شیوه‌ای مخدوش — به حوزه‌ی بازنمایی می‌یابند. دومین موردی که در آن دیدگاه‌های من کمی با دیدگاه‌های رانسیر فرق می‌کند مفهوم‌پردازی «مردم» است. او تأکید می‌کند:

این به سبب جور و بی‌عدالتی رواداشته بر آن‌ها به دست دیگر گروه‌ها

است که مردم با کل اجتماع یکی می‌شوند. هر آن کس که هیچ بخشی ندارد — فقرای عهد باستان، بورژوازی (the third estate)، پرولتاریای مدرن — فی الواقع نمی‌تواند جز همه یا هیچ از هیچ بخش دیگری برخوردار باشد. علاوه بر این، از طریق وجود این بخش از آن دسته افرادی که هیچ بخشی ندارند، از این هیچی که برابر است با همه، است که اجتماع در مقام یک اجتماع سیاسی وجود می‌یابد — یعنی، اجتماعی که توسط نزاعی بنیادین دویاره شده، توسط نزاعی که به شمارش بخش‌های اجتماع حتی بیش از «حقوق» آن‌ها مربوط است. مردم یک طبقه در میان دیگر طبقات نیستند. آن‌ها طبقه‌ی نامطلوبان‌اند که به اجتماع آسیب می‌زنند و آن را به‌عنوان اجتماع عادلان و ناعادلان مستقر می‌کنند. [۱۰]

تا جایی که به صورت‌بندی سوپراکتیویته یا ذهنیت سیاسی مربوط است می‌توانم بر این تحلیل صحه بگذارم. شیوه‌ی رانسیر در برشمردن چهره‌های «مردم» بیش از همه گویاست: واضح است که ما با توصیفی جامعه‌شناختی، با بازیگرانی اجتماعی که مکان و موقعیتی خاص دارند، مواجه نیستیم دقیقاً بدین خاطر که حضور «مردم» هر نوع تفکیک هندسی کارکرد و مکان را از بین می‌برد. یک منطق هم‌ارزی می‌تواند از میان گروه‌های مختلف گذر کند و با آن‌ها تلاقی داشته باشد، مادامی که آن‌ها همه در یک طرف مرز آنتاگونیستی قرار گرفته باشند. انگاره‌ی پرولتاریا با توصیفی که رانسیر از آن به دست می‌دهد بر سرشت غیر-جامعه‌شناختی هویت «مردم» تأکید می‌ورزد. از این رو:

پرولتاریا نه کارگران یدی‌اند و نه طبقات کارگر. آن‌ها طبقه‌ی شمارش‌ناشدگانی‌اند که فقط در خود همان اظهاری وجود دارد که آن‌ها در آن به‌عنوان افرادی فاقد قدر و اعتبار شمرده می‌شوند. نام پرولتاریا نه معرّف مجموعه ویژگی‌هایی (کار یدی، کاری صنعتی، فقر، و غیره) است که انبوهی از افراد به یکسان در آن سهیم‌اند و نه بدنه‌ای جمعی، که تجسم‌بخش اصلی است که آن افراد اعضای آن محسوب می‌شوند ...

سوژه‌شدن «پرولتاریا» سوژه‌ی ظلم و بی‌عدالتی را بازمی‌نماید. (ص ۸۳)

اما، در آرای رانسیر ابهامی هست که پیامدهای نظری مهمی را که می‌توان از تحلیل او استنتاج کرد محدود می‌کند. پس از آن که او با ظرافت تمام هر نوع پیوندی را میان انگاره‌ی مورد نظرش از پرولتاریا و توصیف جامعه‌شناختی از یک گروه قطع می‌کند، ناگهان شروع می‌کند به برخی سازش‌های جامعه‌شناختی. برای مثال، او نهاد سیاست را با نهاد مبارزه‌ی طبقاتی یکسان می‌انگارد. البته، او بلافاصله این جمله را تعدیل می‌کند: «پرولتاریا به‌عنوان انحلال همه‌ی طبقه‌ها آن قدرها هم یک طبقه نیست؛ چنان که مارکس می‌گوید، این همان چیزی است که کلیت آن را شکل می‌دهد. . . . سیاست برپا کردن نوعی نزاع میان طبقاتی است که واقعاً طبقه نیستند. طبقات «حقیقی» بخش‌های واقعی جامعه‌اند، یا باید باشند، همان مقولاتی که با کارکردها متناظرند» (ص ۱۸). اما این فرمول‌بندی کاری از پیش نخواهد برد. ارجاع به مارکس که اصلاً دردی را دوا نمی‌کند، زیرا در نظر مارکس محوریت پرولتاریا و کارکردش به‌عنوان نماد انحلال همه‌ی طبقات نتیجه‌ی فرایندی بود که با اصطلاحات جامعه‌شناختی بسیار دقیق توصیف می‌شود: ساده‌سازی ساختار اجتماعی در سرمایه‌داری. رابطه‌ی بین کارگران واقعی و پرولتاریا بسی نزدیک‌تر از آنی است که در نظر رانسیر مشاهده می‌کنیم. و، البته، درحالی که از نظر رانسیر مبارزه‌ی طبقاتی و سیاست را نمی‌توان از هم تفکیک کرد، برای مارکس محو سیاست و از بین رفتن دولت با استقرار جامعه‌ای بی‌طبقه هم‌گوه‌راند. از نظر مارکس، افزایش همگونی اجتماعی پیش‌شرط پیروزی پرولتاریا است، حال آن‌که از نظر رانسیر نوعی ناهمگونی تقلیل‌ناپذیر دقیقاً شرط مبارزات مردمی است.

از این تأملات چه نتایجی می‌توان گرفت؟ خیلی ساده این‌که، لازم است ورای انگاره‌ی «مبارزه‌ی طبقاتی» و ترکیب التقاطی آن از منطق سیاسی و توصیف جامعه‌شناختی برویم. اصلاً برایم قابل درک نیست که بحث درباره‌ی مبارزه‌ی طبقاتی چه فایده‌ای دارد، جز این‌که باید اضافه کنم

که مبارزه‌ی طبقاتی مبارزه میان طبقاتی است که اصلاً طبقه نیستند. [در این جا] حرکت از «طبقات» به «اراده‌های جمعی» را، در گرامشی، که مراحل آغازین خود را طی می‌کند باید تکمیل کرد. فقط آن وقت است که می‌توان پیامدهای بالقوه‌ی تحلیل پُربار رانسیر را تماماً بیرون کشید. وقت نتیجه‌گیری است. مقایسه‌ی پروژه‌ی من با سه رهیافتی که پیرامون‌شان بحث کردم، سرشت و ابعاد ویژه‌ی آن را عیان‌تر می‌سازد. برخلاف ژیزک، من بر این باورم که سرشت تعین چندعاملی یافته‌ی همه‌ی هویت‌های سیاسی به نحو پیشینی در افقی استعلایی تثبیت نمی‌شود، بلکه همواره نتیجه‌ی فرایندها و عمل‌های انضمامی است. این همان چیزی است که نقش برسازنده‌ی نام‌گذاری و عاطفه را بدان‌ها عطا می‌کند. در تقابل با مولفین کتاب امپراتوری، من فرض را بر این می‌گذارم که سویه‌ی مفصل‌بندی، گواهی که یقیناً پیچیده‌تر از فرمول‌های ساده‌ای — هم‌چون میانجی حزبی — است که در گذشته از آن‌ها دفاع می‌شده، به هیچ‌وجه موضوعیت و محوریت خود را از دست نداده است. وقتی به رانسیر می‌رسیم، پاسخ پیچیده‌تر است، چراکه برخی پیش‌فرض‌های محوری رهیافت او و من مشترک است. از نظر او و هم‌چنین من، «مردم» شخصیت اصلی و مرکزی سیاست است، و سیاست همان چیزی است که نمی‌گذارد تا امر اجتماعی در جامعه‌ای تمام‌وکمال تبلور پیدا کند، یعنی پدیده‌ای که حدودش را تمایزها و کارکردهای روشن و شسته‌رفته‌ی خاص خودش مشخص می‌کنند. برای همین است که، در دیدگاه من، مفهوم‌پردازی آنتاگونیسم‌های اجتماعی و هویت‌های جمعی چنین مهم، و نیاز به فراتر رفتن از فرمول‌های کلیشه‌ای و تقریباً بی‌معنایی چون «مبارزه‌ی طبقاتی» چنین اضطراری است.

در کارهای فکری نوعی وظیفه و اجبار اخلاقی هست، که لئوناردو آن را «سختگیری و دقت لجوجانه» می‌نامد. این اصطلاح، به لحاظ عملی — و خاصه وقتی آدمی درگیر موضوعات سیاسی می‌شود، که همواره شدیداً آکنده از بار عاطفی‌اند — به معنای آن است که باید در برابر چندین وسوسه

مقاومت کرد. آن‌ها را می‌توان در یک فرمول واحد خلاصه کرد: هرگز مقهور تروریسم واژه‌ها مشو. چنان‌که فروید نوشته است، باید از تسلیم‌شدن در برابر ترس و بزدلی حذر کرد: «هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که آن مسیر ما را به کجا می‌برد؛ آدم ابتدا تسلیم واژه‌ها می‌شود، و بعدازآن هم رفته‌رفته خود را تسلیم گوهر و ذات می‌سازد.» [۱۱] یکی از شکل‌های اصلی این ترس و بزدلی در دوران ما صدور حکم‌های اخلاقی به جای تحلیل است. برخی موضوعات، نظیر فاشیسم یا هولوکاست، مشخصاً مستعد این شکل از عمل‌اند. البته، محکوم کردن هولوکاست هیچ ایرادی ندارد. مشکل جایی آغاز می‌شود که محکومیت جای تبیین را می‌گیرد، و این اتفاق وقتی می‌افتد که برخی پدیده‌ها به‌عنوان نابهنجاری‌ها و اختلالاتی بی‌بهره از هر نوع علت قابل درک عقلانی فهم شوند. ما فقط به شرطی می‌توانیم شروع به درک فاشیسم کنیم که آن را به منزله‌ی یکی از امکان‌های درونی و ذاتی جوامع معاصر بفهمیم، نه به منزله‌ی چیزی ورای هر نوع تبیین عقلانی. همین امر شامل حال اصطلاحاتی می‌شود که واجد دلالت‌های ضمنی عاطفی مثبت‌اند. در [گفتار] چپ، اصطلاحاتی چون «مبارزه‌ی طبقاتی»، «تعین در وهله‌ی نهایی توسط اقتصاد» یا «مرکزیت طبقه‌ی کارگر» به‌سان فیتیش‌ها و بت‌های مالا مال از عواطف عمل می‌کنند — یا تا همین اواخر عمل می‌کردند، که هر دم از وضوح معانی‌شان کاسته می‌شد، گواهی‌کننده‌ی جاذبه‌ی گفتاری آن‌ها را نمی‌توان دست‌کم گرفت.

بنا به درک امروزی من رسالت سیاسی-فکری — آن‌چه کوشیده‌ام در این‌جا ناچیزترین سهم را در قبال‌اش ایفاء کنم — فراتر رفتن از افق برآمده از این ترس، در قالب تمجیدها و محکومیت‌هایش، است. بازگشت «مردم» در مقام مقوله‌ای سیاسی را می‌توان به‌عنوان نوعی مشارکت در این بسط و امتداد افق‌ها قلمداد کرد، زیرا کمک می‌کند تا مقولات دیگر — هم‌چون طبقه — را به همان شکلی که هستند نمایش دهیم: شکل‌های حادث و خاص مفصل‌بندی مطالبات، و نه نوعی هسته‌ی نهایی، که از آن می‌توان سرشت خود مطالبات را تبیین کرد. این وسعت‌بخشیدن به افق‌ها

پیش‌شرطی است برای اندیشیدن به شکل‌های التزام و تعهد سیاسی ما در دوره‌ای که آن را سرمایه‌داری جهانی شده نامیده‌ام. ازجابه‌درشدن‌ها و آشفتگی‌های درونی روابط اجتماعی در جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم عمیق‌تر از گذشته‌اند، بنابراین، مقولاتی که تجربه‌ی اجتماعی گذشته ترکیب می‌کنند هر دم مهجورتر می‌شوند. ضروری است خودآیینی مطالبات اجتماعی، منطق مفصل‌بندی آن‌ها، و سرشت پدیده‌های جمعی حاصل از آن‌ها را از نو مفهوم‌پردازی کنیم. این کوشش — که ضرورتاً جمعی است — همانا رسالت واقعی پیش‌روی ماست. بیایید امید ببندیم که در قبال این رسالت منزلتی برابر خواهیم داشت.

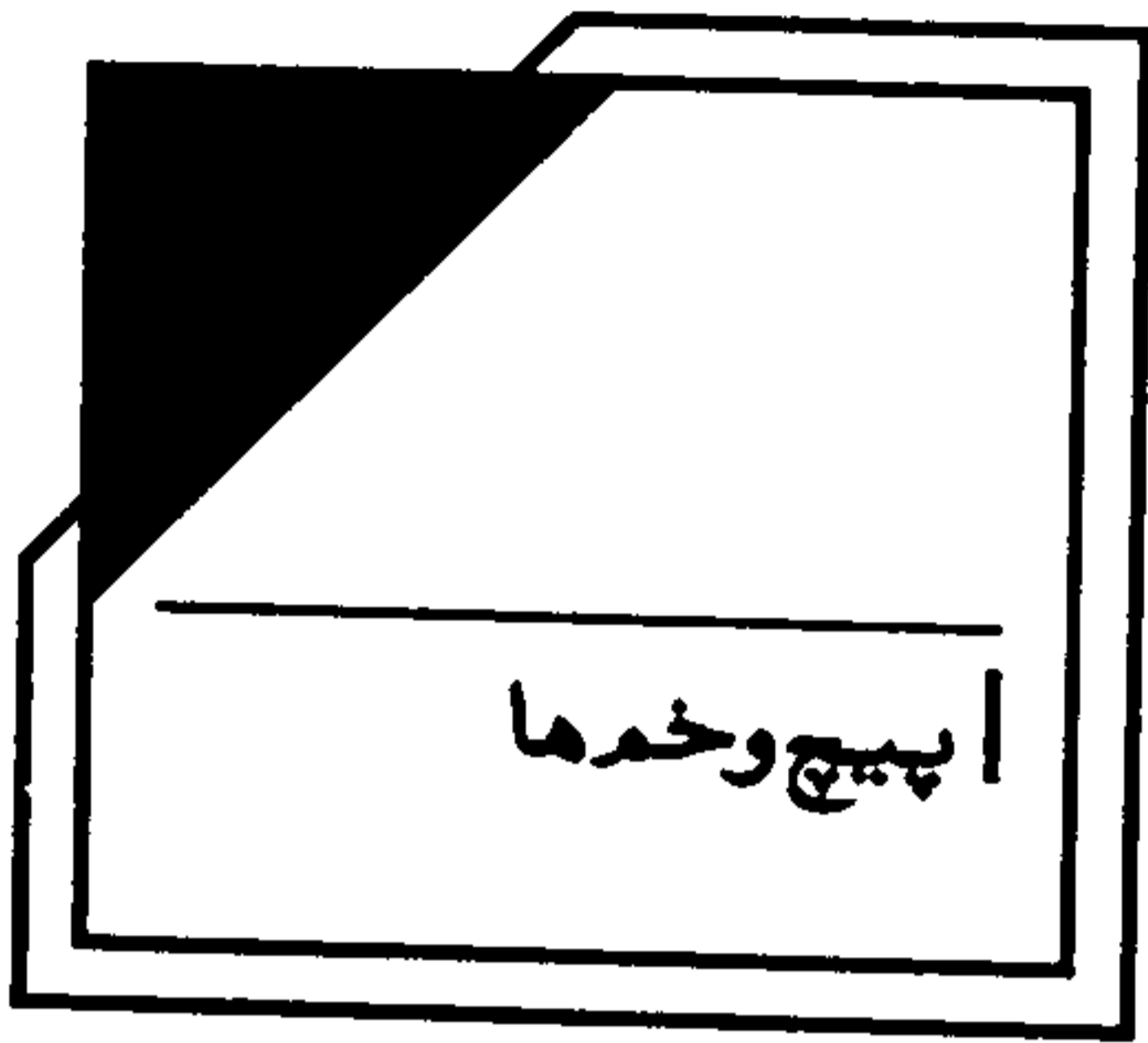
این مقاله ترجمه‌ای است از:

— Laclau, Ernesto. "On Populist Reason". 'Concluding Remarks'.
Verso, 2007. p 223 to 250.

پی نوشت ها:

1. Edward Wong, "Iraqi Nationalism Takes Root, Sort Of", New York Times, 25 April 2004, section 4, p. 1.
2. Ibid., p. 16.
3. Alenka Zupancic, Ethics of the Real: Kant, Lacan, London and New York, Verso, 2000.
4. Ibid., p. 11.
5. Ibid., p. 204.
6. Ibid., p. 255.
7. I will be referring mainly to Zizek's interventions in Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Zizek, Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left (London and New York, Verso, 2000).
8. Slavoj Zizek and Glyn Daly, Conversations with Zizek, Cambridge, Polity, 2004, p. 149.
9. Michael Hardt and Antonio Negri, Empire, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.
10. Jacques Ranciere, Disagreement: Politics and Philosophy, trans. Julie Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. Subsequent references will appear parenthetically within the text.
11. Sigmund Freud, Group Psychology and Analysis of the Ego, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, ed. And trans. James Strachey et al., London, Hogarth Press, 1953-- 1974, vol. 18, p. 91.







ا جریان زیرزمینی ماتریالیسمِ مواجهه ا

ا لویی آلتوسر ا

ترجمه: صالح نجفی و آرش ویسی

باران می بارد.

پس بگذارید این کتاب، پیش از هر چیز، کتابی باشد درباره‌ی باران‌های عادی. [۱]

مالبرانش از خود می پرسید، «چرا باران بر ساحل‌های شنی، بر بزرگراه‌ها و دریاها می بارد» [۲] آخر این آب آسمانی که در دیگر جاها زمین‌های زراعی را سیراب می کند (و چه خوب)، چیزی به آب دریا نمی افزاید، یا در جاده‌ها و ساحل‌ها هرز می رود.

سروکار ما با آن نوع باران، به موقع یا بی موقع، نخواهد بود. [۳] کاملاً برعکس: این کتاب در باب بارانی از نوع دیگر است، در باب درون‌مایه‌ای عمیق که در سرتاسر تاریخ فلسفه موج می زند، و همین که به بیان آمده مخالفت دیده و واپس زده شده: همان باران (لوکریوسی) اتم‌های اپیکورس که به موازات هم‌دیگر در خلاء فرو می آیند؛ «باران» توازی صفات نامتناهی در اسپینوزا و بسیاری باران‌های دیگر: ماکیاولی، هابز، روسو، مارکس، هم‌چنین هایدگر، و دریدا.

اگر بناست تز اصلی ام را از همین ابتدا فاش بگویم، این نخستین نکته‌ای

ا جریان زیرزمینی ماتریالیسمِ مواجهه ا

ا لویی آلتوسر ا

ترجمه: صالح نجفی و آرش ویسی

باران می بارد.

پس بگذارید این کتاب، پیش از هر چیز، کتابی باشد درباره‌ی باران‌های عادی. [۱]

مالبرانش از خود می پرسید، «چرا باران بر ساحل‌های شنی، بر بزرگراه‌ها و دریاها می بارد» [۲] آخر این آب آسمانی که در دیگر جاها زمین‌های زراعی را سیراب می کند (و چه خوب)، چیزی به آب دریا نمی افزاید، یا در جاده‌ها و ساحل‌ها هرز می رود.

سروکار ما با آن نوع باران، به موقع یا بی موقع، نخواهد بود. [۳] کاملاً برعکس: این کتاب در باب بارانی از نوع دیگر است، در باب درون‌مایه‌ای عمیق که در سرتاسر تاریخ فلسفه موج می زند، و همین که به بیان آمده مخالفت دیده و واپس زده شده: همان باران (لوکریوسی) اتم‌های اپیکورس که به موازات هم‌دیگر در خلاء فرو می آیند؛ «باران» توازی صفات نامتناهی در اسپینوزا و بسیاری باران‌های دیگر: ماکیاولی، هابز، روسو، مارکس، هم‌چنین هایدگر، و دریدا.

اگر بناست تز اصلی‌ام را از همین ابتدا فاش بگویم، این نخستین نکته‌ای

است که دلم می‌خواهد بشکافم: وجود سنتی ماتریالیستی در تاریخ فلسفه که تقریباً به‌طور کامل ناشناخته مانده است: (و چون باید کلمه‌ای داشته باشیم تا آن را به‌منزله‌ی گرایشی خاص متمایز سازیم، آن را چنین می‌نامیم) «ماتریالیسم باران، پیچ، مواجهه، برخورد [prise].» من همه‌ی این مفهوم‌ها را باز خواهم کرد. برای سهولت بیان، فعلاً بگوییم ماتریالیسم مواجهه، و بنابراین، ماتریالیسم تصادف و ماتریالیسم حدوث یا امکان خاص. این ماتریالیسم در مقام شیوه‌ی کاملاً متفاوتی از تفکر در تقابل با انواع و اقسام ماتریالیسم‌های ثبت‌شده قرار می‌گیرد، از جمله، با آن ماتریالیسمی که عموماً به مارکس، انگلس و لنین منتسب است، و هم‌چون هر ماتریالیسم دیگری در سنت فلسفی عقل‌گرا نوعی ماتریالیسم مبتنی بر ضرورت و غایت‌شناسی است، که چیزی نیست جز ایدئالیسمی استحاله‌یافته و در جامه‌ی مبدل.

این واقعیت که سنت فلسفی این ماتریالیسم مواجهه را واپس‌زده است بدین معنا نیست که از آن غافل بوده است: این ماتریالیسم بیش از حد برای آن سنت خطرآفرین بود. بدین قرار بود که از همان اوایل این ماتریالیسم به‌منزله‌ی نوعی ایدئالیسم آزادی تفسیر شد، واپس‌زده‌شد و تحریف گشت. اگر اتم‌های اپیکورس، که به موازات هم‌دیگر در خلاء فرو می‌بارند، بایکدیگر مواجه می‌شوند، برای آن است که وجود آزادی بشر را حتی در عالم ضرورت نیز وارد کنند، آن‌هم در هیأت پیچ یا تغییر مسیری که بر اثر انحراف از مسیر [یکی از اتم‌ها] روی می‌دهد. اقامه‌ی این تفسیر نادرست، که خالی از غرض هم نیست، آشکارا کفایت می‌کند تا هیچ تفسیر دیگری از آن سنت واپس‌زده‌ای که من آن را ماتریالیسم مواجهه می‌خوانم نتوان ارائه کرد. هرگاه که بنا بر این تفسیر نادرست بگذاریم، تفسیرهای ایدئالیستی دست‌بالا را خواهند گرفت، خواه محل نزاع فقط انحراف از مسیر اتم‌ها باشد و خواه همه‌ی فیلسوفانی که نام بردیم از لوکرسیوس گرفته تا ماکیاولی، اسپینوزا و هابز، روسوی دومین گفتار، مارکس و حتی هایدگر (تا بدان حد که هایدگر به این موضوع اشاره کرده است). آنچه در این تفسیرها استیلا می‌یابد تلقی خاصی از فلسفه و تاریخ فلسفه است که می‌توانیم به تاسی از هایدگر آن را

غربی بنامیم، زیرا از عهد یونانیان همین تلقی سرنوشت ما را رقم زده است؛ و هم‌چنین کلام‌محور، زیرا فلسفه را هر آینه تابعی از کلام (Logos) می‌شمارد که وظیفه‌اش اندیشیدن به اولویتِ معنا بر هر گونه واقعیت است.

رهانیدن ماتریالیسم مواجهه از این واپس‌زدگی؛ و در صورت امکان، کشف استلزام‌هایش هم برای فلسفه و هم برای ماتریالیسم؛ و عیان‌ساختن تأثیرهای پنهانش هر آن‌جا که خموشانه در کارند— چنین است رسالتی که در این‌جا بر دوش خود نهاده‌ام.

می‌توانیم از مقایسه‌ای غافل‌گیرکننده آغاز کنیم: میان اپیکورس و هایدگر. اپیکورس به ما می‌گوید، پیش از تکوین جهان، شماری نامتناهی از اتم‌ها به موازات هم‌دیگر در خلاء فرو می‌آمدند. و هنوز که هنوز است فرو می‌آیند. این گفته توأمان دو استلزام دارد: یکی آن‌که پیش از تکوین جهان، هیچ نبود؛ و دیگر آن‌که همه‌ی عنصرهای جهان از روز ازل، پیش از تشکیل هر جهانی، وجود داشتند. هم‌چنین، دال بر این است که، پیش از تکوین جهان، هیچ معنایی نبود، و نه هیچ علتی و نه هیچ غایتی و نه عقلی و نه ناعقلی. عدم تقدم معنا یکی از تزه‌های بنیادین اپیکورس است که به لطف آن او در مقابل افلاطون و هم‌چنین ارسطو می‌ایستد. آن‌گاه است که پای انحراف از مسیر به میان می‌آید. به اهل فن می‌سپارم که تعیین کنند چه کسی مفهوم انحراف از مسیر را نخستین بار مطرح کرد، مفهومی که در کار لوکرسیوس حضور دارد اما در قطعه‌های بازمانده از اپیکورس دیده نمی‌شود. همین که این مفهوم «مطرح» شد، نشان می‌دهد که این مفهوم، لااقل پس از بازاندیشی، برای «منطق» تزه‌های اپیکورس ضروری تشخیص داده شد. انحراف از مسیر یعنی پیچ یا تغییر مسیری بی‌نهایت کوچک، «تا حد امکان اندک»؛ «هیچ کس نمی‌داند کجا، یا کی، یا چگونه» این تغییر مسیر رخ می‌دهد، یا چه چیز موجب می‌شود یک اتم از مسیر سقوط عمودی‌اش در خلاء «بپیچد»، در یک نقطه به طرزی تقریباً نامحسوس قانون توازی را بشکند، ناگهان منحرف شود و مواجهه‌ای با اتم هم‌جوارش پدید آورد و سپس مواجهه‌ی بعدی، و آن‌گاه تصادفی زنجیره‌ای و تولد یک جهان— یعنی، تولد توده‌ی اتم‌هایی که، در

واکنشی زنجیره‌ای، بر اثر آن پیچ و مواجهه‌ی آغازین پدید می‌آید. این فکر که خاستگاه هر جهان، و بنابراین، خاستگاه هر واقعیت و هر معنا، ناشی از یک پیچ یا تغییر مسیر است، و این که آن پیچ و نه عقل یا علتِ اولی خاستگاه جهان است، نشان از تهوّر و جسارتِ تز اپیکورس دارد. در تاریخ فلسفه چه فلسفه‌ی دیگری می‌توان یافت که از این تز دفاع کرده باشد که پیچ خود خاستگاه است و از چیز دیگری منشأ نگرفته است؟ هنوز باید پیش‌تر رفت. برای این که پیچ مواجهه‌ای به وجود آورد که از دل آن جهانی بزاید، آن مواجهه باید بپاید؛ باید، «نه مواجهه‌ای کوتاه»، که مواجهه‌ای پایا باشد که سپس شالوده‌ی هر واقعیت، هر ضرورت، هر معنا و هر عقل گردد. اما مواجهه ممکن است نپاید؛ و آن‌گاه، جهانی در کار نخواهد بود. از این مهم‌تر، روشن است که مواجهه^۵ خالق هیچ جزئی از واقعیت جهان نیست، جهانی که خود چیزی به جز توده‌ای انباشته از اتم‌ها نیست، اما این هم روشن است که خود اتم‌ها واقعیت‌شان را از مواجهه دارند، و بدون پیچ و مواجهه هیچ نبودند مگر عنصرهایی انتزاعی، و فاقد هرگونه انسجام و هستی معینی. بدین ترتیب می‌توان گفت که خود هستی اتم‌ها ناشی از چیزی به جز پیچ و مواجهه نیست، و این پیچ (swerve) و مواجهه مقدم بر اتم‌ها موجودیتی موهوم بیش ندارند.

همه‌ی این‌ها را می‌توان طوری دیگر بیان کرد. جهان را می‌توان امر واقع تمام‌شده‌ای [fait accompli] نامید که در آن، همین که امر واقع تحقق یابد، سیطره‌ی عقل، معنا، ضرورت و غایت تثبیت می‌شود.* اما تمام‌شدگی امر واقع چیزی به جز معلول نابِ حدوث نیست، چرا که وابسته است به مواجهه‌ی تصادفی اتم‌ها بر اثر پیچ یا تغییر مسیر یک اتم. پیش از تمام‌شدگی امر واقع، پیش از جهان، فقط تمام‌ناشدگی امر واقع هست و بس، ناجهانی که چیزی

* این تعبیر در فارسی معمولاً به «عمل انجام‌شده» یا «واقعیت مسلم» ترجمه می‌شود، اما از آن‌جا که آلتوسر به معنای فنی فاکت و مناسبت آن با facticity نظر دارد، ترجیح دادیم این تعبیر را به صورت تحت‌اللفظی ترجمه کنیم. «امر واقع تمام‌شده» معنایی نظیر محصول تمام‌شده دارد و تمام‌شدگی در آن دلالت بر تحقق یافتن یا به انجام رسیدن می‌کند. (م)

غیر از هستی غیر واقعی و موهوم اتم‌ها نیست.

در این شرایط، چه بر سر فلسفه می‌آید؟ فلسفه دیگر حکمی راجع به عقل و خاستگاه چیزها نیست، بلکه نظریه‌ای است درباره‌ی حدوث آن‌ها و تأییدی است بر یک امر واقع - یعنی امر واقع حدوث و انقیاد ضرورت به حدوث، و امر واقع صورت‌ها، امر واقع یا فاکتی که معلول مواجهه را «شکل می‌دهد». اکنون فلسفه دیگر چیزی بیش از مشاهده و تصدیق نیست: مشاهده‌ی این که مواجهه‌ای در کار بوده است و هم‌چنین، مشاهده‌ی «تبلور یافتن» عنصرها در کنار یکدیگر (به همان معنا که یخ «شکل بلور به خود می‌گیرد»). هر پرسشی درباره‌ی خاستگاه کنار زده می‌شود، هم‌چنان که همه‌ی پرسش‌های معظم فلسفی: «چرا به جای آن که هیچ نباشد، چیزی هست؟ خاستگاه جهان چیست؟ علت وجودی یا هدف غایی جهان چیست؟ جایگاه انسان در غایات جهان چیست؟» و قس علی‌هذا. [۴] تکرار می‌کنم: در تاریخ فلسفه، چه فلسفه‌ی دیگری جسارت ورزیده تا در چنین تزهایی تأمل کند؟

دمی پیش از هایدگر یاد کردم. گرایشی شبیه این را دقیقاً در تفکر هایدگر می‌توان یافت، حال آن که روشن است که هایدگر نه فیلسوفی اپیکوری است و نه متفکری اتم‌گرا. همه می‌دانیم که او هر گونه پرسش مربوط به خاستگاه یا علت و غایت جهان را رد می‌کند. ولی در هایدگر رشته‌ای طولانی از بسط‌های مفهومی می‌بینیم که حول محور عبارت *es gibt* - «هست» یا «وجود دارد»، «این است آن‌چه داده شده است» - می‌گردند و با گرایش فکری اپیکورس هم‌گرایی دارند. «جهان هست و ماده نیز هست، آدمیان هستند...» فلسفه‌ی معطوف به *es gibt*، معطوف به «این است آن‌چه داده شده است»، کل پرسش‌های فلسفه‌ی کلاسیک درباره‌ی خاستگاه و نظایر آن را کنار می‌گذارد و دورنمایی «می‌گشاید» که احیاکننده‌ی نوعی حدوث استعلایی جهان است، جهانی که به درون آن «پرتاب» شده‌ایم، و حدوث استعلایی معنای جهان، که به نوبه‌ی خود اشاره دارد به گشایش وجود، تمنای آغازین وجود، «تعیین تقدیر» وجود، که فراسوی آن هیچ چیزی برای جست‌وجو یا تفکر وجود ندارد. بدین‌سان، جهان «هدیه‌ای» است که به ما داده شده است،

«واقع‌بودگی امر واقع‌ای» که ما انتخاب نکرده‌ایم، و در واقع‌بودگیِ حدوث‌اش پیش‌روی ما «گشوده» می‌شود، و حتی فراسوی این واقع‌بودگی، در آن‌چه صرفاً نه نوعی مشاهده بلکه «در-جهان-بودنی» است که بر هرگونه معنای ممکن حاکم است. «دازاین شبان وجود است». [۵] همه چیز وابسته است به دا، [da آنجا]. از فلسفه چه می‌ماند؟ و یک‌بار دیگر- اما این بار در وجه استعلایی- مشاهده‌ی *es gibt*، و پیش‌فرض‌هایش، یا به بیان بهتر، مشاهده‌ی تأثیراتش در «داده‌شدگی» عبورناپذیرشان.

آیا به این می‌توان گفت ماتریالیسم؟ این پرسش برای هایدگر معنای چندانی ندارد، چرا که او عمداً موضعی بیرون از تقسیم‌بندی‌های کلان و مصطلحات فلسفه‌ی غرب می‌گیرد. اما آن‌گاه آیا تزه‌های اپیکورس را می‌توان هم‌چنان ماتریالیستی خواند؟ بله، شاید، بی‌شک، اما به شرطی که این تصور از ماتریالیسم را کنار بگذاریم که، با شروع از پرسش‌ها و مفهومی‌هایی مشترک با ایدئالیسم، ماتریالیسم را بدل به واکنش به ایدئالیسم می‌کند. ما فقط برای سهولت کار است که هم‌چنان از نوعی ماتریالیسم مواجهه سخن می‌گوییم: باید به خاطر داشت که این ماتریالیسم مواجهه‌ی هایدگر را شامل می‌شود و از معیارهای سنتی همه‌ی انواع ماتریالیسم می‌پرهیزد، و البته، هر چه باشد، باید کلمه‌ای برای نامیدن این جریان پیدا کرد.

ماکیاولی در تاریخ این جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه دومین شاهد ما خواهد بود. پروژه‌ی او را همه می‌شناسند: او می‌خواهد به شرایط تأسیس یک دولت ملی ایتالیایی بیندیشد، آن‌هم در شرایط ایتالیایی قرن پانزدهم که تحقق چنین دولتی در آن محال است. همه‌ی شرایط مساعد برای گرت‌برداری از فرانسه یا اسپانیا وجود دارند، اما بدون خط‌وربط‌های لازم بین آن‌ها: مردمی دست‌خوش تفرقه و التهاب، تجزیه‌ی ایتالیا به دولت‌های منسوخ کوچکی که به حکم تاریخ از رده خارج شده‌اند، شورش سراسری اما نابه‌سامان کل یک جهان در مقابل اشغال و غارت قوای خارجی، آرزوی عمیق و پنهان مردم برای متحد شدن، آرزویی که همه‌ی آثار بزرگ آن دوره بر آن گواهی می‌دهند، از جمله، اثر سترگ دانته که هیچ از این همه سر در

نمی‌آورد اما چشم در راه ظهور آن «سگ تازی اعظم» بود. باری، کشوری تجزیه‌شده به اتم‌هایی مجزا، که در آن هر اتم سقوط آزاد می‌کرد بدون تصادم با اتم هم‌جوارش. اگر بنا بود وحدت ایتالیا «پا بگیرد»، می‌بایستی شرایط نوعی پیچ یا انحراف از مسیر خلق می‌شد، و بنابراین، قسمی مواجهه لازم بود. چگونه بایستی این کار انجام می‌گرفت؟ ماکیاولی باور نداشت که هیچ‌یک از دولت‌های موجود— و به‌ویژه، هیچ‌یک از دولت‌های پاپی که وضع‌شان از همه بدتر بود— بتواند نقش وحدت‌بخش را ایفا کند. در شهریار، او از این دولت‌ها یکی پس از دیگری یاد می‌کند، اما فقط برای آن که آن‌ها را خیل عظیم مؤلفه‌های در حال زوال شیوه‌ی تولید فئودالی سابق معرفی کند، و از آن جمله جمهوری‌هایی که توجیه‌گر و دربند این شیوه‌اند. و این مسأله را با دقت و وضوح تمام مطرح می‌کند.

ماکیاولی بعد از کنار گذاشتن همه‌ی دولت‌ها و شهریاران‌شان— یعنی همه‌ی مکان‌ها و مردم— با استفاده از مثال چزاره بورجا*، به این فکر می‌رسد که در صورتی می‌توان به ایتالیای متحد دست‌یافت که مردی بی‌نام‌ونشان به میدان آید که بخت و ویرتوی** کافی داشته باشد تا خود را جایی، در

* Cesare Borgia (۱۴۷۴-۱۵۰۷)، پسر نامشروع پاپ آلکساندر ششم که توسط وی به‌مقام دوک رومانی و چند ناحیه‌ی دیگر منسوب شد. او با مدد پدرش حکومتی قدرتمند بنا کرده بود که سودای فتح کل ایتالیا را در سر داشت. از این‌رو، مدتی ماکیاولی مأمور مذاکره با وی از جانب جمهوری فلورانس شد. در خلال این گفت‌وگوها، ماکیاولی به‌شدت تحت تأثیر «شجاعت» و «تیزهوشی» بورجا قرار گرفت تا جایی که او را نمونه‌ی اعلا‌ی ویرتو و پیوندش با بخت قلمداد کرد (بنگرید به فصل هفتم شهریار) و او را کسی دانست که توان متحد کردن ایتالیای تجزیه‌شده را دارد، کاری که سده‌ها بعد گاریبالدی به‌سرانجام رساند. پس از مرگ پاپ، بورجا به‌قول ماکیاولی بزرگ‌ترین اشتباه خود را مرتکب شد و از پاپ شدن دشمن خود یعنی یولیوس دوم حمایت کرد و در این اثنا پاپ جدید جلوی بلندپروازی‌های بورجا ایستاد و دستور دستگیری او را صادر کرد و بعد از فرار کردن از زندانش در اسپانیا او در یک درگیری جان باخت. (م)

** «ویرتو» (virtu) یا «ویرتوس» (virtus) در لاتین، که از واژه‌ی (vir) به‌معنای «مرد» اخذ شده است از اصطلاحات مهم تفکر ماکیاولی و کل سنت رنسانسی است، که دارای معانی گوناگون است. در فارسی آن را می‌توان به «لیاقت و استعداد»، «پاکدامنی»، «قدرت و توانایی»، «دلیری»، و حتی «جنگاوری» و «مردانگی»، برگرداند، لیکن آن‌سان که عزت‌اله فولادوند متذکر شده است، هیچ‌یک از این معادل‌ها قادر نیست که به‌تمامی معنای واژه‌ی ویرتو را انتقال دهد. بنابراین ترجمه‌ی این واژه نه‌تنها به فارسی بلکه به دیگر زبان‌ها نیز دشوار است. اگرچه داریوش آشوری در یادداشتی بر ویراست سوم ترجمه‌ی شهریار می‌گوید با توجه به مشورت با برخی مترجمان و سخن‌سنجان از جمله فولادوند، ←

گوشه‌ای بی‌نام‌ونشان از ایتالیا، اثبات کند و با آغاز از این نقطه‌ی اتم‌وار، به تدریج ایتالیایی‌ها را در قالب پروژه‌ی عظیم تأسیس یک دولت ملی گرد خویشتن جمع کند. این استدلالی است استوار بر تصادف محض که به‌انگیزه‌ی سیاسی هم نام عامل وحدت‌بخش (فدراتور) را خالی می‌گذارد و هم نام ناحیه‌ای که به‌عنوان نقطه‌ی شروع تأسیس این فدراسیون به کار خواهد رفت. بدین‌سان است که تاس‌ها به روی میز قمار ریخته می‌شوند، میزی که خود خالی است (اما از مردانی دلاور پر می‌گردد). [۶]

برای آن‌که این مواجهه میان یک مرد و یک ناحیه «پا بگیرد»، ابتدا باید رخ دهد. ماکیاولی از نظر سیاسی از ناتوانی دولت‌ها و شهریان موجود آگاه است، درباره‌ی این شهریان و این مکان هیچ نمی‌گوید. اما گول نخوریم. این سکوت از شروط سیاسی مواجهه است. آرزوی ماکیاولی صرفاً این است که، در ایتالیای تجزیه‌شده به اتم‌های مجزا، مواجهه حتماً رخ دهد، و خاطرش آشکارا مشغول به این چزاره است که از هیچ آغاز کرده و رمانیا را به‌صورت یک پادشاهی در آورده بود و بعد از فتح فلورانس می‌توانست کل شمال ایتالیا را متحد گرداند اگر چنان‌چه در لحظه‌ی سرنوشت‌ساز در باتلاق‌های راه‌نا (ایالتی در شمال فلورانس) دچار تب نمی‌شد، یعنی آن‌هنگام که به قصد خلع سلطنت از یولیوس دوم* به سوی خود رم می‌رفت. مردی برخاسته از هیچ که کارش را از هیچ آغاز کرده و از مکانی تعیین نکرده‌ی:

به‌نظر می‌رسد که واژه‌ی «هنر» مناسب‌ترین برگردان ترم ویرتو باشد، اما ما ترجیح دادیم عین خود ترم ایتالیایی آن را به کار ببریم. مضافاً ماکیاولی علی‌رغم تعریف نکردن دقیق ویرتو، اما تقریباً این واژه را همبسته با واژه‌ی بخت استعمال می‌کند و به‌قول اسکینر در کل مراد ماکیاولی صفتی است «که شهریان را قادر به تحمل ضربه‌های بخت و جلب عنایات آن ایزد بانو و، در نتیجه، رسیدن به اوج آوازه و کسب شرف و افتخار برای خویشتن و ایمنی برای دولت خود می‌کند.» (اسکینر، ص ۶۷) در این باب بنگرید به، ماکیاولی، نوشته‌ی کونتین اسکینر، ترجمه‌ی عزت‌اله فولادوند، انتشاراتی طرح نو، ۱۳۷۳ و هم‌چنین، شهریار، نوشته‌ی نیکولو ماکیاولی، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگاه، ۱۳۸۸. م

* کاردینال جولیانو دلا روبره معروف به یولیوس دوم، که بعد از مرگ پاپ پیوس سوم که ریاست وی بر کلیسا فقط یک ماه به‌طول انجامید با حمایت چزاره بورجا در سال ۱۵۰۳ به مقام پاپی رسید. او توانست با حمایت مستقیم اسپانیا، علاوه بر سرکوب دشمنان داخلی‌اش، دوکنشین میلان را از چنگ لویی دوازدهم پادشاه فرانسه درآورد و هم‌چنین، بعد از هجده سال دوباره حاکمیت فلورانس را به خاندان مدیچی برگرداند تا از این راه بتوان پایه‌های قدرت خود را محکم کند. (م)

این‌ها به‌زعم ماکیاولی شروط لازم برای تجدید حیات‌اند. اما برای آن‌که این مواجهه رخ دهد، مواجهه‌ای دیگر باید پیش آید: مواجهه‌ی بخت و ویرتو در شخص شهریار. شهریار در مواجهه‌ی با فورتونا [بانوی بخت] باید این ویرتو را داشته باشد که با او چنان‌که با یک زن رفتار کند، و به او روی خوش نشان دهد تا او را اغفال کند یا رفتاری خشن با او پیشه کند؛ خلاصه، تا از او برای محقق کردن سرنوشت خویش استفاده کند. به یمن این نکته‌سنجی، ما نظریه‌ی فلسفی تمام‌عیاری درباره‌ی مواجهه‌ی میان بخت و ویرتو را وام‌دار ماکیاولی هستیم. مواجهه ممکن است رخ دهد یا رخ ندهد. چه بسا لحظه‌ی دیدار از دست برود. مواجهه ممکن است کوتاه یا پایا باشد؛ او به مواجهه‌ای نیاز دارد که بیاید. شهریار برای آن‌که مواجهه را پایا گرداند باید بیاموزد تا با حکومت بر آدمیان بر بخت حکم راند. او باید به دولت خویش سروسامان بخشد و آن‌هم با تربیت اتباع‌اش با درهم‌آمیختن آنان در قالب ارتش (بنگرید به گرامشی)، و بالاتر از همه، با تدارک قانون‌هایی ثابت برای این دولت. او باید با یاری رساندن به اتباع خویش حمایت ایشان را به‌دست آورد و در عین حال باید بداند که چگونه فاصله‌اش را با آنان حفظ کند. این روش دوگانه زمینه‌ساز نظریه‌ی اغفال و نظریه‌ی ترس است، هم‌چنان‌که به نظریه‌ی مکر پروبال می‌دهد. فعلاً بحث درباره‌ی رد عوام‌فریبی حُب [۷] و این تصور که مخوف‌بودن بر محبوب‌بودن ترجیح دارد [۸] و نیز بحث درباره‌ی روش‌های خشونت‌آمیز به قصد القای ترس را کنار می‌گذارم تا یک‌راست سر وقت نظریه‌ی مکر بروم. آیا شهریار باید نیک باشد یا خبیث؟ او باید بیاموزد که خبیث باشد، اما در همه حال باید بداند که چگونه نیک در نظر آید، و چگونه مالک فضیلت‌های اخلاقی‌ای باشد که مایه‌ی حمایت مردم از او خواهند گشت، حتی اگر باعث نفرت زورمندان از او گردد، آنانی که او خوارشان می‌شمارد، زیرا از ایشان توقع چیزی جز این نمی‌توان داشت. نظریه‌ی ماکیاولی را همه می‌شناسند: شهریار باید «هم‌چون قنطورس [نیمه انسان و نیمه اسب] یونانیان باستان باشد، هم انسان و حیوان». اما چندان‌که باید به این نکته توجه نشده است

که در ماکیاوولی این جانور به دو بخش تقسیم می‌شود، یعنی هم شیر و هم روباه است و در نهایت روباه است که افسار همه چیز را به دست می‌گیرد. [۹] زیرا این روباه است که شهریار را ملزم می‌دارد تا یا بدکار بنماید یا نیکوکار بنماید - در یک کلام، تا تصویری عام‌پسند (ایدئولوژیک) از خویش جلع کند که منفعت خود و منفعت «انسان‌های حقیر» را یا برآورده کند یا نکند. [۱۰] در نتیجه، شهریار باطناً تابع انواع مختلف این دومین مواجهه‌ی تصادفی است، مواجهه‌ی میان روباه از یک طرف و شیر و انسان از طرف دیگر. این مواجهه ممکن است رخ ندهد، اما هم‌چنین ممکن است رخ دهد. و باید چندان بیاید که سیمای شهریار در میان مردم «پابگیرد» - «پابگیرد»، یعنی شکل بگیرد، به قسمی که، او بتواند به صورت نهادی شده ترس از خویشتن را به منزله‌ی امری نیک القا کند؛ و در صورت امکان، به قسمی که در نهایت بتواند نیک باشد، اما مطلقاً به این شرط که هرگز فراموش نکند که چگونه هرگاه ضرورت ایجاب کرد خبیث و بدکار باشد.

خواننده شاید ایراد بگیرد که این صرفاً فلسفه‌ی سیاسی است و در نظر نگیرد که در این جا به‌طور هم‌زمان پای فلسفه‌ای هم در میان است: آن هم فلسفه‌ای غریب، فلسفه‌ای که قسمی «فلسفه‌ی مواجهه» است که از راه سیاست اندیشیده می‌شود، و به‌طور کلی، هیچ چیز را مسلم یا بدیهی نمی‌گیرد. در خلاء سیاسی است که مواجهه باید پیش آید، و وحدت ملی باید «پا بگیرد». اما این خلاء سیاسی در وهله‌ی اول خلایق فلسفی است. هیچ علت اولی که مقدم بر معلول‌هایش باشد در آن یافت نمی‌شود، و نه هیچ اصل اولی اخلاق یا الهیات (آن‌چنان که در کل سنت سیاسی ارسطویی دیده می‌شود: صورت‌های خوب و بد حکومت، زوال و استحاله‌ی صورت‌های نیک به صورت‌های بد). آدمی در این جا نه بر حسب ضرورت امر واقع تمام‌شده یا عمل انجام‌شده، بلکه بر حسب حدوث یا امکان خاص امر واقع‌ای استدلال می‌کند که باید تمام شود یا انجام گیرد. هم‌چنان که در جهان اپیکوری، همه‌ی عنصرها هم این جا هستند و هم فراسوی این جا، تا که بعد فروبارند (بنگرید به وضعیت ایتالیا که وصف‌اش کردیم)، اما مادام که وحدت یک

جهان این عنصرها را در قالب مواجهه‌ای که به آن‌ها هستی خواهد بخشید متحد نکرده باشد، آن‌ها هستی ندارند، انتزاعی‌اند و بس.

باید گوش‌زد کنیم که در این فلسفه، نوعی انتخاب میان دو شق حکم‌فرماست: مواجهه ممکن است رخ ندهد، درست به همان‌گونه که ممکن است رخ دهد. هیچ چیزی، هیچ اصل اتخاذ تصمیمی، از پیش تکلیف این انتخاب را تعیین نمی‌کند؛ این انتخاب از مقوله‌ی قمار و ریختن تاس است «ریختن تاس هرگز بخت را از میان نخواهد بُرد». به‌راستی چنین است! یک مواجهه‌ی موفق، مواجهه‌ای نه کوتاه بلکه پایا، هرگز تضمین نمی‌کند که تا فردا خواهد پایید و ناتمام نخواهد ماند و به‌هدر نخواهد رفت. درست به‌همان‌گونه که ممکن است رخ‌نداده باشد، ممکن است دیگر هم رخ ندهد: بورجا به‌صراحت می‌گوید، «بخت می‌آید و برمی‌گردد» — بورجایی که تا پیش از ابتلا به تب در آن روز مشهور، در همه کارش موفق بود. به عبارت دیگر، هیچ چیز تضمین نمی‌کند که واقعیت امر واقع تمام‌شده همانا ضامن دوام آن باشد. کاملاً خلاف این صادق است: هر امر واقع تمام‌شده‌ای، حتی یک انتخاب، هم‌چون همه‌ی ضرورت و خط استدلالی که می‌توانیم از آن استنباط کنیم، چیزی به‌جز مواجهه‌ای موقت نیست، و از آن‌جایی که هر مواجهه‌ای حتی هنگامی که می‌پاید موقت است، هیچ ابدیتی در «قانون‌های» هیچ جهان یا هیچ دولتی در کار نیست. تاریخ در این‌جا هیچ نیست مگر فسخ دائمی یک امر واقع تمام‌شده به‌وسیله‌ی امر واقع رمزناگشودنی دیگری که باید آن را تمام کرد، بی‌آن‌که پیشاپیش بدانیم آیا یا کی یا چگونه رخدادی که آن را فسخ خواهد کرد، پیش خواهد آمد. خیلی ساده، یک روز باید بازی را از نو آغاز کرد و تاس را دگربار بر روی میز خالی پرتاب کرد.

بدین‌قرار، باید گوش‌زد کرد که این فلسفه، در مجموع، نوعی فلسفه‌ی خلاء است: نه فقط فلسفه‌ای که می‌گوید خلاء پیش از اتم‌هایی که در آن فرو می‌آیند وجود دارد، بلکه فلسفه‌ای که خلاء فلسفی را خلق می‌کند تا به خود هستی بخشد: فلسفه‌ای که به‌جای شروع از «مسائل فلسفی»

مشهور (چرا چیزی هست به جای آن که نباشد؟) [۱۱]، از خالی کردن عرصه از همه‌ی مسائل فلسفی آغاز می‌کند، و از این‌روی، از انتساب هرگونه «ابژه‌ای» به خود می‌پرهیزد («فلسفه هیچ ابژه‌ای ندارد») [۱۲] تا آن‌که از هیچ آغاز کند، و از امر بی‌نهایت کوچک که خود شکلی تصادفی از هیچ است که بر اثر انحراف از مسیر سقوط قوام می‌یابد. آیا نقدی رادیکال‌تر از این از کل فلسفه، با ادعایش به اظهار حقیقت درباره‌ی اشیاء، می‌توان یافت؟ آیا گیراتر از این می‌توان این حقیقت را بیان کرد که مثال اعلاّی «ابژه‌ی» فلسفه همانا هیچ، عدم، یا خلاء است؟ در سده‌ی هفدهم، پاسکال بارها و بارها به این فکر نزدیک شد، و به امکان معرفی خلاء به‌مثابه‌ی ابژه‌ی فلسفی. منتها پاسکال این کار را در چارچوب رقت‌انگیز نوعی مدافعه‌ی استدلالی از مسیحیت دنبال می‌کرد. در این‌جا هم فقط با هایدگر بود، آن‌هم پس از تعبیر گمراه‌کننده‌ی کسانی چون هگل («تقلای امر منفی») یا اشنیرنر («همه‌ی چیزها نزد من هیچ‌اند») [۱۳]، که خلاء دگربار همه‌ی معنا و اهمیت فلسفی تعیین‌کننده‌اش را بازیافت. مع‌هذا، همه‌ی این‌ها را نقداً در اپیکورس و ماکیاولی نیز می‌توان یافت: در ماکیاولی که عرصه را به‌کلی از همه‌ی مفهوم‌های فلسفی افلاطون و ارسطو خالی کرد تا به امکان تبدیل ایتالیا به یک دولت ملی بیندیشد. در این‌جا می‌توان وزن تأثیر فلسفه را - ارتجاعی باشد یا انقلابی - اندازه گرفت، آن‌هم به‌رغم ظواهر غالباً گیج‌کننده‌ای که باید با صبر و دقت از آن‌ها رمزگشایی کرد.

اگر ماکیاولی را بدین شیوه قرائت کنیم، چگونه می‌توان تصوّر کرد که کار او، در زیر لفافه‌ی سیاسی‌اش، چیزی به‌غیر از مجموعه‌ای از آثار فکری است که سرشت فلسفی دارند؟ [۱۴] و چگونه می‌توان تصوّر کرد جاذبه‌ی کم‌نظیر کار ماکیاولی صرفاً سیاسی بوده یا بر مدار این پرسش بی‌معنی گردیده است که آیا او سلطنت‌طلب بود یا جمهوری‌خواه، آن‌هم زمانی که پژواک‌های فلسفی کار او، که برای خودش هم ناشناخته بود یکی از ژرف‌ترین طنین‌هایی است که از این گذشته‌ی دردناک به ما رسیده‌اند؟ من دلم می‌خواهد این مسأله را جابه‌جا کنم تا نه تنها دو راهه‌ی

بی‌معنای سلطنت‌طلب/جمهوری‌خواه را به پرسش گیرم، بلکه هم‌چنین، این تز متداول را سُست کنم که می‌گوید ماکیاولی کاری جز تأسیس علم سیاست نکرد. می‌خواهم اذعان کنم که ماکیاولی اساساً به‌لطف «ماتریالیسم مواجهه»‌اش و نه چندان سیاست بوده که بر کسانی تأثیر گذاشته است که محل سگ هم به سیاست نمی‌گذارند، و حق هم‌همین بوده—هیچ کس ملزم به «درگیر شدن به کار سیاست» نیست؛ آنان، هم‌چون کروچه، در تلاش بیهوده برای تعیین دقیق سرچشمه‌ی گریزپای این جاذبه‌ی تا ابد درک‌ناکردنی، تا حدودی درباره‌ی او به‌خطا رفته‌اند.

کسی بود که کمتر از یک سده پس از مرگ ماکیاولی به رمز این جاذبه پی‌برد: نام‌اش اسپینوزا. اسپینوزا در رساله‌ی سیاسی‌اش، از ماکیاولی نام می‌برد و او را سخت می‌ستاید، رساله‌ای که موضوع‌اش باز سیاست می‌نماید و حال آن‌که به‌واقع فلسفه هم است. اما برای درک این فلسفه باید گامی به پس برداریم، چرا که استراتژی فلسفی اسپینوزا بنیان‌ستیز و بی‌نهایت پیچیده است؛ زیرا او در جهانی لبریز از دشمنانی پیکار می‌کرد که در کمین‌اش بودند و بر سر هر کلمه‌اش آماده‌ی یورش به او، دشمنانی که کل عرصه‌ی پیکار را به‌دست داشتند یا خود می‌پنداشتند به‌دست دارند. وانگهی، او می‌بایستی معضله‌ای دلپهره‌آور را می‌پروراند—آن‌هم از موضع بالادست که بر همه‌ی پی‌آمدها مسلط باشد.

در این‌جا از این تز دفاع خواهم کرد که، از نظر اسپینوزا، ابژه‌ی فلسفه همانا خلاء است. [۱۵] با در نظر گرفتن خیل عظیم مفهوم‌هایی که در کتاب اخلاق حلاجی شده‌اند، این تزی خارق‌اجماع است. با این‌همه فقط کافی است که ببینیم اسپینوزا از کجا آغاز می‌کند. او خود در نامه‌ای به‌صراحت تصدیق می‌کند که «گروهی از جهان آغاز می‌کنند و دیگران از ذهن انسان؛ من از خدا آغاز می‌کنم». [۱۶] دیگران: نخست، اصحاب فلسفه‌ی مدرسی، همانانی که از جهان آغاز می‌کنند و سپس منشاء اشیای جهان مخلوق را به خدا می‌رسانند. دیگران هم پیرو دکارت‌اند که از ذهن اندیشنده آغاز می‌کنند و سپس از راه *cogito* (می‌اندیشم)، منشاء اشیاء را به *dubito*

(شک می‌کنم) و نیز خدا می‌رسانند. همه‌ی ایشان مسیری را برمی‌گزینند که غیرمستقیم به خدا راه می‌برد. اسپینوزا از همه‌ی این راه‌های انحرافی می‌پرهیزد و آگاهانه موضع خویش را در خدا قرار می‌دهد. از این رو می‌توان گفت او، پیشاپیش، دژ مشترک یا همان ملجأ نهایی و آخرین مستمسک همه‌ی مخالفان‌اش را به اشغال خود درآورده است، چرا که او از این وجودی آغاز می‌کند که فراسوی آن هیچ نیست، وجودی که خود هیچ است، زیرا بدین‌قرار در ساحتِ مطلق^۵ هستی دارد، یعنی در غیاب هرگونه نسبتی. گفتن این که «کسی از خدا آغاز می‌کند»، یا از کل، یا از جوهر واحد، و این تعبیر از آن سخن که او «از هیچ آغاز می‌کند» اساساً، یک‌چیز است: آخر چه فرقی است بین کل و هیچ؟— چرا که بیرون از کل، هیچ چیزی هستی ندارد... و خودمانیم، اسپینوزا درباره‌ی خدا چه دارد که بگوید؟ این جاست که غرابتِ کار او آغاز می‌شود.

خدا هر آینه طبیعت است، خدا طبیعت است و بس. و این یعنی خدا هیچ چیز دیگر نیست: او طبیعت است و بس. اپیکورس، نیز، از طبیعت به‌مثابه‌ی آن چیزی که بیرون‌اش هیچ چیزی وجود ندارد آغاز می‌کند. پس چیست این خدای اسپینوزایی؟ جوهری نامتناهی، واحد، و مطلق با تعدادی نامتناهی از صفاتی نامتناهی. و این آشکارا بدین معناست که هر چیزی که می‌تواند وجود داشته باشد هرگز در هیچ جایی به‌جز در خدا هستی نمی‌تواند داشت، خواه این «هر چیز» را بشناسیم خواه نشناسیم. چرا که ما فقط دو صفتِ جوهر را می‌شناسیم، بُعد و فکر را، و حتی بعد از آن هم همه‌ی قوای جسم یا بدن را نمی‌شناسیم، [۱۷] درست همان‌گونه که وقتی پای فکر به‌میان می‌آید قدرتِ ناندیشیده‌ی میل یا خواهش را نمی‌شناسیم. دیگر صفات— که هم تعدادشان نامتناهی است و هم خودشان نامتناهی‌اند— می‌باید کل گستره‌ی امور ممکن و ناممکن را دربر بگیرد. این حقیقت که تعدادی نامتناهی از آن صفات وجود دارد، و این که آن‌ها برای ما ناشناخته‌اند، باب بحث درباره‌ی وجود آن‌ها و شکل‌های تصادفی‌شان را، کاملاً باز می‌گذارد. این واقعیت که آن‌ها با هم موازی‌اند، این که در این جا

همه چیز معلول این توازی است، یادآور باران اپیکورس است. صفات جوهر در فضای خالی تعین‌شان فرو می‌آیند، به سان قطره‌های بارانی که فقط در این توازی استثنایی ممکن است با هم تصادم کنند، این توازی عاری از مواجهه یا وحدت (میان جسم و جان...) که به مثابه‌ی انسان شناخته می‌شود. در این توازی قابل تشخیص اما بس ظریف فکر و جسم [۱۸]— که با این همه، چیزی به جز توازی نیست، زیرا در این جا هم چون در همه‌ی اشیاء، «نظم و اتصال تصورات درست همان نظم و اتصال اشیاء است» [۱۹] در یک کلام، یک توازی عاری از مواجهه، و با این حال توازی‌ای که، به لطف همان ساختار رابطه‌ی میان عنصرهای مختلف هر صفت، فی‌نفسه از پیش قسمی مواجهه است.

فقط زمانی می‌توان به ارزش این مطلب پی برد که آثار و نتایج فلسفی این استراتژی و این توازی را درک کرده باشیم. نتیجه‌ی این حقیقت که خدا هیچ چیز به جز طبیعت نیست و این که این طبیعت حاصل جمع نامتناهی تعدادی نامتناهی از صفاتی موازی است، فقط این نیست که هیچ حرفی برای گفتن درباره‌ی خدا نمی‌ماند، بلکه این هم هست که هیچ حرفی برای گفتن درباره‌ی مشکل بزرگی باقی نمی‌ماند که کل فلسفه‌ی غرب را— از ارسطو تا، بالاخص، دکارت— به خود مشغول داشته است: مسأله‌ی معرفت، و همبسته‌ی دوگانه‌ی آن، یعنی سوژه و ابژه یا عالم و معلوم. این مرافعه‌های بزرگ، که این همه بحث برانگیخته‌اند، به هیچ کاهش می‌یابند. هومو کوگیتات، «انسان فکر می‌کند»، [۲۰] همین و بس؛ این مشاهده‌ی یک واقع‌بودگی است، واقع‌بودگی «این همین است که هست»، واقع‌بودگی قسمی *es gibt* که پیش از هایدگر مطرح شده است و واقع‌بودگی اتم‌های فروآینده‌ی اپیکورس را به یاد می‌آورند. فکر چیزی نیست جز توالی حالات صفت «فکر»، و ما را نه به یک سوژه یا ذهن شناسنده، بلکه چونان که توازی خوب ایجاب می‌کند، به توالی حالات صفت «بعد» ارجاع می‌دهد.

نکته‌ی جالب توجه دیگر این است که فکر چگونه در انسان قوام می‌یابد. این مهم است که او ابتدا با فکر کردن به افکاری آشفته و مغشوش، و بر

اساس حرف مردم، آغاز به تفکر می‌کند، تا آن که سرانجام این عنصرها شکل «می‌گیرند»، به قسمی که او می‌تواند در قالب «مفهوم‌های مشترک» (com-mon notions) فکر کند (از مفهوم‌های نوع اول تا نوع دوم، و سپس نوع سوم: با تفکر در ذوات منفرد) [۲۱]، زیرا انسان کاملاً محتمل است که در تراز تعصبات و حرف مردم باقی بماند، و افکار نوع اول ممکن است در قالب افکار نوع دوم «شکل نگیرند». این است قرعه‌ای که به نام توده‌ی مردم می‌افتد، مردمی که در تراز نوع اول شناخت و تخیل می‌مانند—یعنی در تراز این توهم که دارند فکر می‌کنند، آن‌هم زمانی که فکر نمی‌کنند. اوضاع چنین است، همین و بس. انسان می‌تواند در تراز شناخت نوع اول بماند یا نماند. برخلاف تصور دکارت، ضرورتی داخلی در کار نیست که باعث شود ذهن از تفکر مغشوش به تفکر واضح و متمایز گذر کند. هیچ سوژه‌ای، هیچ کوگیتویی، و هیچ لحظه‌ی ضروری در تأمل وجود ندارد که این گذار را تضمین کند. این گذار ممکن است رخ دهد و ممکن است ندهد. و تجربه نشان می‌دهد که در اغلب موارد رخ نمی‌دهد، مگر در فلسفه‌ای که خود می‌داند که هیچ است.

از فلسفه چه می‌ماند هنگامی که هم خدا و هم نظریه‌ی معرفت (که قرار بود «ارزش‌های» برینی وضع کنند که معیار سنجش همه‌ی امور و اشیا واقع شوند) به هیچ کاهش یافته باشند؟ نه اثری از اخلاق به جا می‌ماند، و نه بالاتر از آن، اثری از دین. یا بهتر بگوییم: نظریه‌ای درباره‌ی اخلاق و دین که، بسی پیش از نیچه، آن دو را ویران می‌کند و شالوده‌های خیالی آن‌ها را تا حد «وارونه کردن‌شان» بر ملا می‌سازد—آن‌ها را «توهم‌های وارونه» می‌نامد (بنگرد به پیوست کتاب اول اخلاق). [۲۲] و غایتی هم به جا نمی‌ماند (چه روانی چه تاریخی). باری، خلائی می‌ماند که همانا خود فلسفه است. و تا آن جا که این نتیجه یک نتیجه است، فقط بعد از آن حاصل می‌آید که کار و تقلایی عظیم بر روی مفهوم‌ها انجام گرفته باشد (کار و تقلایی که جاذبه‌ی کتاب اخلاق به کلی مرهون آن است): کاری که معمولاً «تقلای انتقادی» نامیده می‌شود؛ یا آن‌طور که دریدا به تأسی از هایدگر می‌گوید، تقلایی در راه «واسازی». زیرا آن‌چه ویران می‌گردد هم‌زمان بازسازی می‌شود، اما روی

شالوده‌هایی دیگر و مطابق با نقشه‌ای سراپا متفاوت— نظاره کنید نظریه‌ی تمامی‌ناپذیر او را در باب تخیل یا صورت‌های خیالی، که نظریه‌ی معرفت، نظریه‌ی دین، نظریه‌ی تاریخ، و امثالهم را ویران می‌سازد و بازسازی می‌کند— منتها با لحاظ کارکردهای سیاسی بالفعل‌شان.

نظریه‌ای غریب، که مردم تمایل دارند آن را به صورت نظریه‌ای در باب معرفت عرضه کنند (نوع اول از انواع سه‌گانه‌ی شناخت)، و حال آن‌که تخیل به‌هیچ عنوان نه یک قوه، بلکه از بیخ و بن، چیزی نیست جز خود جهان در «داده‌شدگی» اش. با این لغزش، اسپینوزا نه فقط از جمیع نظریه‌های معرفت روی می‌گرداند، بلکه هم‌چنین راه را هموار می‌کند برای بازشناختن «جهان» به‌مثابه‌ی «آن‌چه فراسوی‌اش هیچ نیست»، و نه حتی نظریه‌ای در باب طبیعت— یعنی برای بازشناختن «جهان» به‌مثابه‌ی تمامیتی واحد که تمامیت نمی‌پذیرد بلکه در پراکندگی و انتشارش تجربه می‌شود، آن‌هم به‌مثابه‌ی امری «داده‌شده» ای که ما به درون آن «پرتاب» می‌شویم و بر پایه‌ی آن همه‌ی توهم‌های خویش را برمی‌سازیم. اساساً، این نظریه که شناخت نوع اول را نوعی «جهان» تلقی می‌کند به طرز مبهم اما بس دقیق تناظر دارد با این تز که خدا همان «طبیعت» است، زیرا طبیعت هیچ نیست مگر همان جهان که مطابق با مفهوم‌های عادی اندیشیده می‌شود، هر چند که پیش از آن‌ها داده می‌شود، به قسمی که مقدم بر آن هیچ چیزی وجود ندارد. بدین ترتیب، برای اسپینوزا، سیاست به وجه خیالی جهان و اسطوره‌های ضروری آن پیوند می‌خورد. بدین‌سان، اسپینوزا به لحاظ ژرف‌ترین نتیجه‌گیری‌هایش و ردّ همه‌ی پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی سنتی به ماکیاولی نزدیک می‌شود: خودآیینی امر سیاسی هیچ نیست مگر شکلی که ردّ هر گونه غایت، دین، و تعالی به خود می‌گیرد. اما نظریه‌ی تخیل به‌مثابه‌ی یک جهان به اسپینوزا امکان می‌دهد تا در «ذات منفرد» شناخت نوع سوم تفکر کند، ذاتی که به بارزترین وجه در سرگذشت یا تاریخ یک فرد یا یک قوم نمود می‌یابد، هم‌چون موسی یا قوم یهود. این حقیقت که این امر ضروری است فقط به این معناست که این امر انجام

گرفته و تحقق یافته است، اما همه چیز در آن می‌توانست در مسیری دیگر بیفتد، بسته به این که بین خدا و موسی مواجهه‌ای رخ می‌داد یا نمی‌داد، و یا این که انبیا سخن خدا را درمی‌یافتند یا نه. زیرا اگر انبیا سخن خدا را در نمی‌یافتند، مردم می‌بایستی برای ایشان معنای حرف‌هایی را توضیح می‌دادند که خود انبیا از گفت و گوهایشان با خدا گزارش کرده بودند! — و نتیجه‌اش همان «موقعیتِ مرزی یا حدّی» دانیالِ نبی یا همان موقعیتِ عدم: هر قدر که دل‌تان می‌خواست می‌توانستید برای او همه چیز را توضیح دهید، او هرگز چیزی نمی‌فهمید. [۲۳] برهانی بر پایه‌ی هیچ بودنِ نفسِ عدم، به منزله‌ی موقعیتی حدّی.

هابز، همان «بلیس» یا «هریمن»، به سبکِ خاصِ خودش، پل ارتباطیِ ما بین اسپینوزا و روسو خواهد بود. ترتیبِ زمانی در این مسیر اهمیتِ چندانی ندارد، زیرا هر یک از این پیکرهای فکری روی پای خود می‌بالد و به کمال می‌رسد، آن هم به رغم نقشِ میانجی‌گرانه‌ی مرسن^{**} و هم‌چنین، بدین علت که محلّ نزاع در این جا، بالاتر از همه، پژوهاک‌های سنتی است که مدفون گردیده و سپس باز زنده گشته است، طنین‌هایی که باید ثبت‌شان کرد. هابز می‌گوید بنیاد هر جامعه‌ای بر ترس استوار است، گواه این مدعا همین بس که هر کس برای خود کلیدهایی دارد. کلیدها به چه کارتان می‌آید؟ برای قفل کردنِ درهای‌تان از ترس حمله‌ی ناغافل کسی که خبر ندارید: ممکن است همسایه‌تان باشد یا بهترین دوست‌تان، که در غیاب شما و به شوقِ ثروتِ بیشتر استحاله یافته و «به گرگی برای انسان» بدل گشته است. [۲۴] هابز از دل همین گفته‌ی ساده — که به اندازه‌ی بهترین «تحلیل‌های ما از ذات» ارزش دارد — فلسفه‌ای تمام‌عیار بیرون می‌کشد: یعنی، این که در میان آدمیان نوعی «جنگ همه علیه همه» حکم‌فرماست، «مسابقه‌ای بی‌پایان» که همه می‌خواهند در آن برنده شوند، اما به‌زعم خود

* مارن مرسن (Marin Mersenne) فقیه، ریاضی‌دان، و فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم و صاحب کتاب حقیقت

علمی: در ردّ شکاکان. (م)

رقابت‌کنندگان تقریباً همه در آن بازنده‌اند (یعنی نظر به آن «خواهش‌های نفسانی» که او به سبک‌وسیاق آن دوران رساله‌ای [کذا] درباره‌اشان نگاشت تا در لفافه‌ی آن‌ها از سیاست بگوید) — رقابت‌کنندگانی که در مسابقه از هم جلو می‌زنند، عقب می‌افتند، یا شانه‌به‌شانه پیش می‌تازند. [۲۵] حالت جنگ همگانی از این‌جا نشأت می‌گیرد: نه آن جنگی که هم‌اینک میان دولت‌ها درمی‌گیرد (جنگی که روسو به‌طور منطقی از آن می‌گفت)، بلکه جنگ به همان معنا که در باب «تهدید شروع هوای بد» سخن می‌گوییم (هر ساعتی از روز یا شب، ممکن است باران شروع شود، بی‌آن‌که خبر دهد)؛ در یک کلام، به‌صورت خطری دائمی که زندگی و دارایی خود فرد را تهدید می‌کند، و خطر مرگی خشونت‌بار که هر لحظه و هر ساعت هر کس را فقط به این جهت که در جامعه زندگی می‌کند تهدید می‌کند. من خوب می‌دانم که هابز (بر خلاف تصویری که روزگاری حاکم بود) به چیزی بس متفاوت با رقابت ساده‌ی اقتصادی می‌اندیشد — او به شورش‌های عظیمی نظر دارد که خود شاهدشان بود (این وضع را کسی درک می‌کند که معاصر کرامول باشد و اعدام چارلز اول را به چشم دیده باشد)، او به چشم خود می‌دید که چگونه در این آشوب‌ها ترس کوچک و متعادل که آدمیان را به استفاده از «کلیدها» و می‌دارد به یکباره در برابر ترس عظیم شورش‌های خلقی و کشتارهای سیاسی رنگ می‌بازد. بدون شک، او به‌طور مشخص از همین ترس عظیم سخن می‌گوید، هنگامی که از ایام مصیبتی یاد می‌کند که در آن، بخشی از جامعه می‌تواند بخش دیگر را به منظور تسخیر قدرت قتل عام کند.

هابز ما، در مقام نظریه‌پرداز چیره‌دست قانون طبیعی، آشکارا خود را محدود به این نمودهای ظاهر نمی‌کند، گیرم این نمودها بس مهیب و مخوف باشند؛ او می‌خواهد با ره‌یافتن به علت‌ها با معلول‌ها کنار آید، و از همین‌رو، چندان پیش می‌رود تا نظریه‌ای در باب وضع طبیعی نیز به ما عرضه دارد. برای آن‌که وضع طبیعی را به‌عناصر تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه کنیم، باید روند تحلیل را تا تراز «اتم‌های جامعه» پی‌بگیریم، که خود متشکل است از افرادی به‌رمند از کوناتوس (کوشش برای صیانت نفس)،

یعنی بهرمنند از قدرت و اراده‌ی «پایدار ماندن در هستی خویش» و آفریدن خلاء یا فضایی خالی پیش‌روی خویش تا در آن گستره‌ی آزادی خویش را مشخص سازند. افرادی به‌صورت اتم درآمده، با خلای که شرط لازم برای حرکت‌شان است: این ما را به یاد چیزی می‌اندازد، نمی‌اندازد؟ هابز به‌راستی تصدیق می‌کند که آزادی—یعنی همان چیزی که وجود یک فرد کامل و نیروی هستی‌اش را تشکیل می‌دهد—در «خلاء» یا فضایی خالی از موانع جای دارد، در «غیاب موانع» [۲۶] در مسیر قدرت فاتحانه‌اش. فرد فقط به این جهت به جنگ همه علیه همه می‌پیوندد که آرزو دارد از هر مانعی بپرهیزد که او را از پیش‌تاختن باز می‌دارد (آدمی در این جا به‌یاد اتم‌هایی می‌افتد که به موازات یکدیگر در خلاء سقوط آزاد می‌کنند)؛ اساساً فرد خوشحال می‌شد اگر اصلاً با هیچ کس در جهان مواجه نمی‌شد، جهانی که در آن صورت به کلی خالی می‌بود.

اما دریغاً، این جهان پُر است—پُر از آدمیانی که هدفی واحد را دنبال می‌کنند، و از همین رو با هم برخورد می‌کنند تا راه را در برابر کوناتوس خویش بگشایند، اما هیچ وسیله‌ای برای دست‌یابی به هدف خویش نمی‌یابند، مگر «اعطای مرگ به» هر کسی که سد راه‌شان شود. نقش اساسی مرگ در تفکر هابز از این جا سرچشمه می‌گیرد، تفکری که معطوف به زندگی نامتناهی است، نه نقش مرگ تصادفی بلکه مرگ ضروری، مرگی که انسانی آن را عطا و انسانی دیگر آن را دریافت می‌کند؛ نقش کشتار اقتصادی و سیاسی، که به تنهایی قادر است این جامعه‌ی استوار بر حالت جنگ را در توازنی ناپایدار اما ضروری نگه دارد. اما این انسان‌های مخوف هم بالاخره انسان‌اند؛ فکر می‌کنند، یعنی «حساب و کتاب می‌کنند» و سودوزیان ماندن در وضعیت جنگی یا رفتن زیر بار قرارداد [۲۷] را می‌سنجند، قراردادی که به‌هرروی استوار است بر شالوده‌ی لاینفک هر جامعه‌ی انسانی: ترس یا ارعاب. آن‌گاه با خود استدلال می‌کنند و سرانجام نتیجه می‌گیرند که به نفع‌شان است که از عهد و میثاقی متقابل ببندند، پیمانی غریب و نامتقارن که به موجب آن ایشان (در مقام افرادی اتم‌وار یا جدا از هم) تعهد می‌کنند تا در برابر قدرت مطلق و تام کسی

مقاومت نوزند که حقوق (طبیعی) خویش را، به صورت یک طرفه و بلاعوض، به او تفویض می کنند: لویاتان — خواه فردی در نظام سلطنت مطلقه باشد، خواه مجمع قدر قدرت مردم یا نمایندگان آن باشد. در عقد این قرارداد، ایشان به صورت متقابل متعهد می شوند این تفویض قدرت را پاس بدارند و پا فراتر از آن نگذارند. و اگر آن را زیر پا نهاده اند، می باید تنبیه و مجازات هولناک لویاتان را به جان بخرند، هیولایی که، یادمان باشد، خودش به موجب هیچ قراردادی در قبال مردم مسئول و مکلف نیست؛ راست اش، او وحدت مردم را از طریق اعمال قدرت مطلق و تامی که همگان بالاتفاق به او تفویض کرده اند نگاه می دارد — با حکم فرما کردن ترس و ارعاب در مرزهای قانون، آن هم به یمن برخورداری از این حس (و چه معجزه ای که او از این حس بهر مند است!) که «وظیفه» اش نگاه داشتن مردم در حالت انقیاد و تابعیت است تا هول و هراس وضعیت جنگی را در دل ایشان زنده نگه دارد، هراسی بی نهایت بزرگ تر از ترسی که از خود او به دل دارند. [۲۸] شهریاری که هیچ تعهدی در قبال مردم اش ندارد الا وظیفه ی حراست از ایشان در برابر وضعیت جنگی، مردمی که هیچ تعهدی در قبال شهریار خود ندارند الا این قول و قرار — قولی که اگر رعایت نکنند، خدا رحم شان کند! — که در همه ی امور و شئون از او اطاعت کنند، حتی در قلمرو هم رنگی ایدئولوژیک با جماعت (هابز نخستین کسی است که به سلطه ی ایدئولوژیک و آثار و نتایج آن می اندیشد). در این جا باید سرچشمه ی همه ی نوآوری ها و هول انگیزی های این متفکر بنیادستیز را باز جست (نتیجه گیری های او صحیح بودند، اما به قول دکارت او متفکری کم مایه بود: نحوه ی استدلالش مغلوط بود)، او نظریه پردازی خارق العاده بود، که هیچ کس درکش نکرد اما همگان از او وحشت داشتند. او در همه حال فکر می کرد (این امتیاز ویژه ی فکر کردن، این که برای حرف مردم و حتی شهرت خودش پیشیزی ندهد؛ این که کسی حاضر باشد در انزوای مطلق — یا در توهم انزوای مطلق — به تعقل و استدلال ادامه بدهد). به او چه که مردم چه انگ هایی به او و افکارش می زنند (انگ هایی از آن دست که به اسپینوزا هم می زدند)، انگ هایی دایر بر این که او سفیر دوزخ است و

شیطانِ مجسم در میان آدمیان است و چه وجه؟ هابز فکر می‌کرد هر جنگی جنگی پیش‌گیرانه و بازدارنده است، فکر می‌کرد هیچ کس در مقابله با غیری که بالأخره ممکن است روزی رویاروی اش بایستد مستمسکی به‌غیر از «ترساندنش» ندارد. هابز فکر می‌کرد (و با چه جسارتی!) که قدرت همواره مطلق است، که مطلق بودن ذات قدرت است، و با هر آن‌چه اندکی از این قاعده تجاوز کند، چه از راست چه از چپ، می‌باید با سخت‌گیرانه‌ترین حالت ممکن مقابله کرد. او به هیچ روی خیال نداشت از این مقدمات برای توجیه یا برحق جلوه دادن پدیده‌ای استفاده کند که امروزه آن را — با استفاده از واژه‌ای که همه‌ی تمایزها را و لذا هر گونه معنا و تفکر را تیره و تار می‌نماید — «تمامیت‌خواهی» (توتالیتاریسم) یا «دولت‌پرستی» (اتاتیسم) می‌نامند؛ او به همه‌ی این‌ها محض خاطر رقابت آزاد اقتصادی و توسعه‌ی آزادانه‌ی تجارت و فرهنگ مردمان می‌اندیشید!

ولی، بازبینی دقیق‌تر معلوم می‌کند که دولتِ تمامیت‌خواه بدنام و بلندآوازه‌ی او تقریباً به‌نقد با دولت مارکس قابل مقایسه است، دولتی که باید از بین برود. از آن‌جا که همه‌ی جنگ‌ها، و در نتیجه همه‌ی ارباب‌ها پیش‌گیرانه و بازدارنده‌اند، برای این دولتِ مخوف کافی بود وجود داشته باشد تا، به تعبیری، آن‌چنان به‌واسطه‌ی نفسِ بودنش مستحیل گردد که مجبور نشود وجود داشته باشد. درباره‌ی ترس ژاندارم‌ها بسیار شنیده‌ایم، در این باره که ژاندارم باید «زور خود را به‌نمایش بگذارد تا مجبور نشود از آن استفاده کند» (لیوته*); امروزه ما در این باره سخن می‌گوییم که فرد زور (اتموار) خود را به‌نمایش نمی‌گذارد تا مجبور به استفاده از آن نشود. این یعنی زور (Force) اسطوره‌ای است که، فی‌حدّذاته، به‌نحو پیشگیرانه و بازدارنده روی قوه‌ی تخیلِ افراد و مردمان اثر می‌گذارد، آن‌هم در غیابِ

* Louis Hubert Gonzalve Lyautey (۱۸۵۴-۱۹۳۴)، سرلشکر فرانسوی، نخستین سرلشکر مقیم فرانسوی در مراکش از سال ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۵. او از سال ۱۹۱۲ فلید مارشال (فرمانده نیروهای زمینی) فرانسه بود. (م)

هرگونه توجیه عقلانی برای به کارگرفتن آن. حواسم هست که در این جا مشغول بسط استدلالی هستم که هرگز تا بدین حد تعمیم نیافته است، منتهای مراتب، پایم را از چارچوب منطقِ تفکرِ هابز بیرون نمی گذارم و حرف های خلاف آمد و خارق اجماع او را برحسب منطقی توضیح می دهم که منطق خود اوست و می ماند.

با این همه، مثل روز روشن است که هابز آن هیولایی نبود که از او در ذهن ها ساخته و پرداخته اند، و یگانه بلندپروازی و جاه طلبی او یاری رساندن به تأمین و تضمین شرایط لازم برای کارایی و شکوفایی جهانی بود که خود در آن می زیست، جهان رنسانس، تا سپس امکان کشف شکوهمند جهانی دیگر، جهان نوین، از دل همان جهان فراهم آید. بی گمان، «نفوذ» و «تأثیر» افرادِ اتم وار همان سرشت یا قدرتی را نداشت که در کار اپیکورس و ماکیاولی می بینیم؛ و صد افسوس که هابز مورخ نبود، هر چند که عمری بس طولانی [۹۱ سال] داشت (این ها استعدادهایی نیستند که کسی بتواند به حکم تقدیر یک جا کسب کند). مع هذا، او از راه خودش به همان نتیجه ای رسیده بود که آموزگاران اش در سنت ماتریالیسم مواجهه بدان رسیده بودند: قوام یافتن تصادفی جهان؛ و اگر این متفکر تأثیری چنین ژرف بر روسو و حتی مارکس نهاد، علت اش به روشنی این بود که او این سنت سرتی و زیرزمینی را احیا کرد، گیرم (و هیچ هم بعید نیست) که او خود از این امر آگاه نبوده باشد. هر چه باشد، ما می دانیم که، در این قبیل مسائل، آگاهی نقشی بیش از پشه ای که در حکایتی کهن مایه ی حرکت کالسکه شد ندارد؛ [۲۹] مهم این است که اسب ها قطار جهان را در دشت ها و جلگه ها چهارنعل پیش می برند و در سربالایی تپه ها و کوه ها با قدم هایی کند و سنگین. اگرچه، در دومین گفتار* روسو هیچ اشاره ای به اپیکورس یا ماکیاولی نمی شود، احیای دوباره ی «ماتریالیسم مواجهه» را مدیون نگارنده ی این گفتارهایم.

* منظور آلتوسر از «دومین گفتار»، گفتار در نابرابری است. از آن رو، این نوشته به دومین گفتار معروف است که روسو قبلاً به پیشنهاد دیدرو، رساله ی دیگری به نام گفتار در هنرها و علوم نوشته بود. م

چندان که باید به این حقیقت توجه نکرده‌اند که دومین گفتار روسو با توصیفی از وضع طبیعی آغاز می‌شود که با دیگر توصیف‌های مشابه این تفاوت را دارد که وضع طبیعی را دوپاره می‌کند: «وضع طبیعی ناب» ی داریم که منشأ اصلی و بنیادین همه چیز است، و «وضع طبیعی» دیگری هم داریم که به دنبال پاره‌ای تغییرها و تصرف‌های تحمیل شده بر وضع طبیعی ناب پدید می‌آید. در همه‌ی نمونه‌هایی که نگارندگان سنت قانون طبیعی برمی‌شمارند، واضع است که این وضع طبیعی دوم قسمی از وضع اجتماعی است - چه وضع جنگ همه علیه همه، چنان که در هابز می‌بینیم، چه وضع تجارت و صلح، که در جان لاک دیده می‌شود. این نگارندگان به راستی دست به همان کاری می‌زنند که روسو کمر به نقدش بسته است: ایشان وضع اجتماعی را به وضع طبیعی ناب فرامی‌افکنند. روسو یگانه متفکری است که به وضع طبیعی «ناب» می‌اندیشد و آن را وضعی عاری از جمیع مناسبات اجتماعی، مثبت باشند یا منفی، می‌انگارد. او از تصویر خیال پرور جنگل‌های ماقبل تاریخ سود می‌جوید تا آن وضع را بازنمایی کند، تصویری که آدمی را به یاد روسویی دیگر می‌اندازد، [یعنی هانری روسو، ملقب به «دوانیه» به معنای «گمرکچی»] که نقاشی‌هایش افرادی منزوی و تک‌افتاده را نشان می‌دهد که هیچ نسبت یا رابطه‌ای با همدیگر ندارند و همین‌طور بی‌هدف پرسه می‌زنند: افرادی محروم از مواجهه با همدیگر. البته ممکن است مرد و زنی به هم برخورد کنند، «مزهی دهن یکدیگر را بفهمند»، و حتی چندی با هم جور شوند، ولی فقط در قالب مواجهه‌ای کوتاه و گذرا بی‌آن که هویت یا ارج همدیگر را بشناسند: بعید است که آشنا و از حال هم آگاه شده باشند (و راست‌اش حتی آشنا هم نمی‌شوند: از بچه و فرزند که حرفی نیست که نیست، چنان که گویی جهان آدمیان، پیش از امیل، وجود فرزندان را بر طاق نسیان نهاده است و می‌تواند بدون آن‌ها سر کند - نه فرزندی و بنابراین نه پدر یا مادری: و خلاصه، نه خانواده‌ای) و بدین‌سان از هم جدا می‌شوند و هر یک به راه خود می‌رود، در خلاء بی‌انتهای جنگل. علی‌القاعده، وقتی دو تن با همدیگر مواجه می‌شوند، صرفاً با فاصله‌ای کم یا زیاد از کنار هم

می‌گذرند بی‌آن‌که به هم توجه کنند، و مواجهه حتی رخ هم نمی‌دهد. جنگلِ روسو بدین‌قرار معادلِ خلاءِ اپیکورسی است که در آن قطره‌های موازیِ بارانِ اتم‌ها فرو می‌بارد: این خلأئی شبه‌براونی (pseudo-Brownian) است که در آن افراد به هم برمی‌خورند، یعنی با هم مواجه نمی‌شوند مگر در هم-آیی‌ها یا بزنگاه‌هایی کوتاه که نمی‌پایند. بدین ترتیب، روسو در صدد است تا، به هزینه‌ای بس گزاف (غیبتِ فرزندان)، نوعی غیاب ریشه‌ای جامعه را باز نماید که مقدم بر هر جامعه‌ای است؛ و — شرط امکانِ هر جامعه‌ای — غیاب ریشه‌ای جامعه که ذات هر جامعه‌ی ممکن را قوام می‌بخشد. این که غیاب ریشه‌ای جامعه ذات همه‌ی جوامع را قوام می‌بخشد، تزی ته‌ورآمیز است که نه فقط هم‌روزگارانِ روسو، که بسیاری از منتقدانِ بعدی او نیز به سرشت بنیادینِ آن پی نبردند.

برای آن که جامعه‌ای وجود یابد، چه چیزی لازم است؟ وضعیتِ مواجهه باید بر مردم تحمیل شود؛ بی‌نهایتی و بی‌انتهاییِ جنگل، به منزله‌ی شرط امکانِ روی‌ندادنِ مواجهه، باید به مدد علت‌هایی خارجی به حال تناهی درآید؛ فاجعه‌های طبیعی باید آن جنگل را به فضاهایی محدود و محصور تقسیم کند، هم‌چون جزیره‌هایی که آدمیان در آن‌ها به زور مجبور می‌شوند با هم مواجه گردند، و ناگزیر به مواجهه‌هایی تن می‌دهند که می‌پایند: به زور نیرویی که مافوق ایشان است. فعلاً کاری نداریم به استادی و چیره‌دستیِ آن فاجعه‌های طبیعی که سطح زمین را دگرگون می‌سازند — که ساده‌ترین‌شان همانا انحرافِ نامحسوس و بی‌نهایت کوچکِ خط استوا از دایرة البروج است، حادثه‌ای بی‌علت نظیر «انحراف از مسیر» اتم‌ها در نظریه‌ی اپیکورس و لوکرسیوس] — و به بحث درباره‌ی معلول‌های این فاجعه‌ها بسنده می‌کنم. همین که آدمیان مجبور شوند مواجهه‌هایی با هم داشته باشند و هم‌گروهی‌هایی بنیان گذارند که در واقع می‌پایند و دوام می‌آورند، روابطی ساختگی [یا غیرطبیعی] در میان‌شان پامی‌گیرد، روابطی اجتماعی که در آغاز کیفیتی جنینی دارند. سپس به لطفِ تأثیرهای این مواجهه‌ها بر طبیعت بشری‌شان تنفیذ می‌شوند و قوام می‌پذیرند.

در این جا، دیالکتیکی کند و درازآهنگ به میان می‌آید که در آن، با انباشت زمان، میثاق‌هایی اجباری موجب تولید زبان، خواهش‌های نفسانی، و مراوده‌های عاشقانه یا پیکار میان آدمیان می‌گردد: پیکاری از این گونه، سرآخر به وضعیت جنگی راه می‌برد. جامعه متولد می‌شود، وضع طبیعی به دنیا می‌آید، و جنگ نیز هم. و همراه آن‌ها، فرآیند انباشت و تحوّل به راه می‌افتد که به معنای واقعی طبیعت اجتماعی شده‌ی بشر را می‌آفریند. حواس‌تان باشد که دوام این مواجهه در گرو دوام آن فشارها و اجبارهای خارجی است که آدمیان را علی‌رغم وسوسه‌ی از هم جدا شدن در وضعیت مواجهه نگه می‌دارند و قانون باهم ماندن را بر ایشان تحمیل می‌کنند، آن‌هم بدون پرسش از ایشان؛ جامعه‌ی ایشان بدین سان، به تعبیری، پشت سرشان حادث می‌شود و تاریخ ایشان به صورت ساختار ناخودآگاه و پشت زبانی (dorsal) این جامعه سربرمی‌آورد.

بی‌شک، آدمی در وضع طبیعی ناب، اگرچه جسم دارد و به عبارتی فاقد روح است، در اندرون خویش حاوی ظرفیتی متعالی است برای همه‌ی آنچه هست و همه‌ی آنچه برایش روی خواهد داد. یعنی همان کمال‌پذیری که عبارت است از قوه‌ی انتزاع و شرط استعلایی امکان هرگونه زمینه‌سازی برای هرگونه کمال و شکوفایی؛ و هم‌چنین، قوه‌ای که شاید مهم‌تر باشد: ترحم که، به مثابه‌ی قوه‌ی منفی [عدم] توانایی برای تحمل رنج هم‌نوع، همان جامعه به واسطه‌ی غیاب یا فقدانش و لذا جامعه‌ی نهفته است، جامعه‌ای منفی که به حال کمون در درون فرد منزوی نهفته است، فردی که در عمق انزوایش تشنه‌ی دیگری است. اما این همه، که از آغاز وضع طبیعی «ناب» برنهاده شده است، در آن جا فعال نیست، هیچ موجودیت یا معلولی ندارد، بلکه صرفاً چشم‌داشت آینده‌ای است که در انتظار آدمی است. درست به همان گونه که جامعه و تاریخی که جامعه در آن قوام می‌یابد پشت سر آدمیان به‌ظهور می‌رسند، بدون درگیری آگاهانه و فعالانه‌شان در روند ظهور آن‌ها، هم کمال‌پذیری و هم قوه‌ی ترحم صرفاً زمینه‌سازی منفی برای آینده‌اند، آینده‌ای که در آن انسان هیچ تعریفی ندارد.

درباره‌ی تبارشناسی این مفهوم‌ها مطالعاتی صورت گرفته است (کتاب انسان‌شناسی و سیاست نوشته‌ی ویکتور گلدشمیت در این زمینه راه‌گشا است)، اما چندان که باید مطالعه‌ای در باب تأثیرات این نظام به‌منزله‌ی یک کل انجام نشده است، کاری که در دومین گفتار روسو به‌لطف نظریه‌ی قرارداد نامشروع به‌خوبی پیش‌رفته است قراردادی مبنی بر زور که ضعیف را ملزم به اطاعت از تکبر اقویایی می‌کند که در ضمن «خیرالماکرین» اند. همین امر است که معنای حقیقی قرارداد اجتماعی را رقم می‌زند، قراردادی که فقط در سایه‌ی تهدید دائم سقوط در مفاک^۱ منعقد می‌شود و می‌پاید (روسو خود در اعترافات از این واژه‌ی abime [به‌معنای ورطه و پرتگاه] استفاده می‌کند)، تهدیدی که در سقوط دوباره [re-chute] در ورطه‌ی وضع طبیعی نمود می‌یابد، موجودی آلی و ارگانیک که فکر مرگی درونی مدام آزارش می‌دهد و باید خود را از شر آن خلاص کند: خلاصه، مواجهه‌ای که شکل گرفته و ضروری شده است، اما در متن قمارِ عدم مواجهه و شکل‌های گوناگون‌اش، که ممکن است قرارداد هر لحظه به درون آن‌ها پس‌نشیند. اگر این گفته، که نیاز به شرح و بسط دارد، اشتباه نباشد، معضل لاینحل کلاسیکی را که متداوماً قرارداد اجتماعی روسو را در مقابل گفتار دوم او قرار می‌دهد حل خواهد کرد، معضلی آکادمیک که یگانه‌همتایش در تاریخ فرهنگ غرب این پرسش یاوه است که ماکیاولی سلطنت‌طلب بود یا جمهوری‌خواه.

...به‌همین قیاس، منزلت متنی را روشن خواهد نمود که در آن روسو خطر می‌کند و برای مردمان مختلف (مردم جزیره‌ی گرس، لهستانی‌ها و غیره) با احیای تمام‌عیار مفهومی مسلط در نوشته‌های ماکیاولی دست به کار تقنین می‌شود— او به‌صراحت از واژه‌ی مورد نظر استفاده نمی‌کند، ولی این اهمیت چندان‌ی ندارد، چون اصل موضوع حاضر است: مفهوم بزنگاه اَبه معنای تصادف چند پیشامد یا دست‌به‌هم دادنِ اوضاع و احوال. برای وضع قانون برای آدمیان، باید چند و چون اوضاع و احوال را به‌طور کامل در نظر گرفت، شرایط پیرامون را، این که فلان چیز «این‌جا هست» و بهمان

چیز نه، همان‌طور که منتسکیو به طریقی تمثیل‌وار اقلیم و بسیاری دیگر از شرایط را به حساب می‌گیرد، این اوضاع و احوال و تاریخ‌شان را، به عبارت دیگر، «پیش‌آمدگی» شان را— در یک کلام، مواجهه‌هایی را که ممکن بود رخ نمی‌دادند (قیاس کنید با وضع طبیعی: «آن وضعی که ممکن بود هرگز سربر نیورد») و البته رخ داده‌اند و «داده‌شدگی» مسأله و حالت آن را شکل داده‌اند. این چه معنایی می‌تواند داشت، اگر تلاش نکنیم تا نه فقط به حدوث یا پیش‌آیندی ضرورت فکر کنیم، بلکه هم‌چنین، به ضرورتِ حدوث یا پیش‌آیندی در ریشه‌ی آن بیندیشیم؟ بدین‌سان، قرارداد اجتماعی دیگر به صورت نوعی مدینه‌ی فاضله (یوتوپیا) ظاهر نمی‌شود، بلکه به منزله‌ی قانون درونی هر جامعه‌ای، در قالب مشروع یا نامشروع‌اش، پدیدار می‌گردد و آن‌گاه مسأله‌ی واقعی این می‌شود: چگونه این اتفاق می‌افتد که کسی هرگز قالبی نامشروع (قالب مسلط و نافذ) را اصلاح نمی‌کند و آن را به قالبی مشروع بدل نمی‌سازد؟ در حد نهایی، قالب مشروع وجود ندارد، آدمی باید آن را پیش‌فرض بگیرد تا به قالب‌های انضمامی موجود بیندیشد: آن «ذوات منفرد» اسپینوزایی، خواه افراد باشند، خواه بزنگاه‌ها، دولت‌های واقعی یا مردمان‌شان— آدمی باید آن را چونان شرط استعلایی هر وضعیتی، یعنی هر تاریخی به‌عنوان اصل موضوع بپذیرد.

ژرف‌ترین نکته در روسو بی‌تردید در این‌جا از پرده برون می‌آید و باز در پرده می‌رود، در تلقی او از هر نظریه‌ی ممکنه راجع به تاریخ، که حدوثِ ضرورت را معلولِ ضرورتِ حدوث می‌انگارد، جُفتِ اضطراب‌آفرینِ مفهوم‌هایی که با این همه باید به حساب آید. این دو مفهوم در منتسکیو حضوری ملموس دارند و در روسو با صراحت مسلم گرفته می‌شوند، چونان شهودی قرن هجدهمی که پیشاپیش همه‌ی غایت‌شناسی‌های تاریخی را که وسوسه‌اش می‌کردند باطل می‌خواند، وسوسه‌ای که سائقه‌ی مقاومت‌سوز انقلاب فرانسه میدان پهناوری برای یکه‌تازی‌اش فراهم آورد. جدلی‌تر بگوییم: هنگامی که پرسش «پایان تاریخ» پیش کشیده می‌شود، اپیکورس و اسپینوزا، منتسکیو و روسو در اردوگاهی واحد صف‌آرایی

می‌کنند، با اتکای صریح یا تلویحی به یک ماتریالیسم مواجهه‌ی یا، به معنای کامل کلمه، به همان فکر بزنگاه. البته، مارکس را هم باید به این فهرست بیفزاییم—گو این که مارکس ناگزیر بود در درون افقی بیندیشد که بین تصادفی بودن مواجهه و ضروری بودن انقلاب دویاره شده بود.

دل به دریا بزنیم و یک حرف دیگر بزنیم: شاید تصادفی نباشد که این جفت شگفت‌انگیز مفهومی، بالاتر از همه، قاب دل متفکرانی را ربوده که، در دو مفهوم مواجهه و بزنگاه به دنبال وسیله‌ای می‌گشتند تا با آن نه فقط به واقعیت تاریخی، بلکه از آن مهم‌تر، به واقعیت سیاست بیندیشند؛ نه فقط به ذات واقعیت، بلکه از آن مهم‌تر، به ذات پراکتیک، و به پیوند میان این دو واقعیت در مواجهه‌شان: در پیکار (می‌گوییم پیکار) و، در حد نهایی، جنگ (هابز، روسو). این پیکار همان نبرد آرهای بی‌بخش در راه بازشناخته‌شدن [ارج خویش] است (هگل)، منتها و بسی بیش از هگل، همان پیکار همگانی است که به مثابه‌ی رقابت یا، هنگامی که به این قالب درمی‌آید، مبارزه‌ی طبقاتی (و «تناقض» آن) شناخته می‌شود. آیا نیازی به یادآوری هست که اسپینوزا به‌هنگام استناد به ماکیاولی به‌نمایندگی از چه کسی سخن می‌گوید و چرا؟ او می‌خواهد فقط به تفکر ماکیاولی بیندیشد و از آن جا که تفکر او تفکری عملی است، می‌خواهد از طریق آن تفکر به عمل بیندیشد. همه‌ی این اشارات تاریخی صرفاً پیش‌درآمدی هستند برای نکته‌ای که دلم می‌خواهد توجه خواننده را در مارکس بدان جلب کنم. این اشارات بی‌گمان اتفاقی نیستند، بلکه گواهی می‌دهند که، از اپیکورس تا مارکس، همواره جریانی در کار بوده است ناظر بر «کشف» سنتی عمیق که تکیه‌گاه ماتریالیستی خود را در نوعی فلسفه‌ی مواجهه می‌جسته است (و بنابراین، در فلسفه‌ای کمابیش اتم‌باور، اتمی که، در «سقوط» خویش، ساده‌ترین سیمای فردیت است)—گیرم که این جریان پوشانده شده باشد (آن هم به واسطه‌ی کشف شدن‌اش، از یاد رفتن‌اش، و بالاخص انکار و واپس‌زده شدن‌اش، در مواقعی که این سنت را محکوم به نابودی نکرده‌اند). از این‌روست که این سنت به همه‌ی فلسفه‌های مبتنی بر ذات (*Ousia, Essentia, Wesen*)

پشت می‌کند، یعنی بر همه‌ی فلسفه‌های مبتنی بر عقل (*Logos, Ratio*) و بنا بر این، فلسفه‌های خاستگاه و پایان — چراکه خاستگاه در این جا چیزی نیست جز پیش‌آگاهی از پایان در عقل یا نظم‌ی ازلی (به عبارت دیگر، پیش‌آگاهی از نظم، خواه عقلانی، اخلاقی، دینی باشد خواه زیباشناختی) — و به فلسفه‌ای روی می‌آورد که، با ردّ کل و هر گونه نظم، از کل و نظم روی می‌گرداند و به دفاع از پراکندگی (یا به تعبیرِ دریدا، «تفرّق») و بی‌نظمی برمی‌خیزد.

گفتن این که در آغاز عدم یا بی‌نظمی بود به معنای اتخاذ موضعی است مقدّم بر هر گونه شکل‌بخشیدن و نظم‌دادن، و دست‌شستن از فکر کردن به خاستگاه به منزله‌ی عقل یا پایان به منظور آن که خاستگاه را به منزله‌ی عدم در نظر گیریم. به این پرسشِ دیرینه که «خاستگاه جهان چیست؟»، این فلسفه‌ی ماتریالیستی پاسخ می‌دهد: «عدم»، «هیچ»، «من از هیچ آغاز می‌کنم»، «آغازی در کار نیست»، «زیرا پیش از هر چیزی همواره هیچ وجود داشته است»؛ بنابراین، «فلسفه هیچ آغازِ الزام‌آوری ندارد»، «فلسفه از آغازی آغاز نمی‌کند که خاستگاه‌اش باشد»؛ برعکس، فلسفه «خود را به قطاری در حال حرکت می‌رساند»، و با زور بازویش، «خود را به درون قطار می‌کشانند»، قطاری که از ازل تا به ابد جلوتر از فلسفه در حرکت بوده است، به سانِ رودخانه‌ی هراکلیتوس. از همین رو، هیچ پایانی در کار نیست، چه پایان جهان، چه پایان تاریخ، چه پایان فلسفه، چه پایان اخلاق، هنر یا سیاست، یا قس علی‌هذا. این درون‌مایه‌ها، که، از نیچه تا دلوز و دریدا، از تجربه‌گرایی انگلیسی (دلوز) تا (به مدد دریدا) هایدگر، هم‌اینک به مضامینی آشنا برای ما بدل شده‌اند، درون‌مایه‌هایی پُربارند، نه فقط برای فهمِ فلسفه، بلکه هم‌چنین برای درکِ همه‌ی ابژه‌های فرضی آن نیز (علم، فرهنگ، هنر، ادبیات، و هر جلوه‌ی دیگری از هستی انسان). این درون‌مایه‌ها برای این ماتریالیسیمِ مواجهه‌نقشی حیاتی دارند، گیرم که در جامه‌ی مبدل به قالب مفهومی‌های دیگر در آمده باشند. امروز توان آن را داریم که آن‌ها را به زبانی سراسرتر ترجمه کنیم.

ذکر این نکته ضروری است که ماتریالیسم مواجهه تنها به صورت موقت «ماتریالیسم» نامیده شده است، تا تقابل ریشه‌ای آن را با هر گونه ایدئالیسم آگاهی یا عقل، قطع نظر از مقصد آن، نشان دهد. هم‌چنین، باید گفت ماتریالیسم مواجهه حول محور تفسیری خاص از یک گزاره‌ی واحد— هست یا وجود دارد (همان *gibt es* در هایدگر) و بسط و توسعه یا استلزام‌های آن می‌گردد، یعنی: «هست» = «هیچ هست»؛ «هست» = «همواره— از پیش، هیچ در کار بوده است»، به عبارت دیگر، همان «چیزی»، یا «همواره— از پیشی که» من در جستارهایم تا به امروز استفاده‌ی فراوانی از آن کرده‌ام، اگرچه به این نکته همیشه توجه نشده است— چراکه همواره— از پیش همانا به معنای در چنگ گرفتن این تقدم هر چیز نسبت به خودش و لذا نسبت به هر نوع خاستگاه است (در چنگ گرفتن همان *Greifen* در آلمانی است که *Begriff* به معنای گیرش یا مفهوم از آن می‌آید). سپس باید گفت که ماتریالیسم مواجهه در دل تزهایی ذیل مستتر است: تز الویت اثبات بر نفی (دلوز)، تز الویت انحراف از مسیر بر راست بودن مسیر مستقیم (خاستگاه همانا انحرافی از آن است و نه علت آن)، تز الویت بی‌نظمی بر نظم (که آدمی را به یاد نظریه‌ی «هممه» می‌اندازد)، تز الویت «تفرق» بر این اصل مفروض که هر دالی معنایی دارد (دریدا)، و این تز که نظم از دل بی‌نظمی فوران می‌کند تا جهانی بی‌آفریند. هم‌چنین باید گفت ماتریالیسم مواجهه به تمامی در نفی پایان نیز مستتر است، در نفی هرگونه غایت‌شناسی، اعم از غایت عقلانی، دنیوی، اخلاقی، سیاسی یا زیباشناختی. سرانجام، باید بگوییم که ماتریالیسم مواجهه نه ماتریالیسمی سوژه‌محور (خواه این سوژه خدا باشد خواه پرولتاریا)، بلکه ماتریالیسمی فرآیندمحور است، فرآیندی که هیچ سوژه‌ای ندارد، و با این حال بر سوژه‌ها (اعم از افراد یا دیگر سوژه‌ها) چیزی را تحمیل می‌کند که بر نظم تحول و توسعه‌ی آن فرآیند حاکم است، آن هم بدون هیچ غایت معینی.

اگر بنا داشتیم این تزاها را پیش‌تر ببریم، ناگزیر از صورت‌بندی مفهوم‌هایی چند می‌شدیم که البته مفهوم‌هایی بی‌اثره می‌بودند، چراکه این مفهوم‌ها

مفهوم‌هایی از هیچ به‌شمار می‌آمدند؛ و از آن‌جا که فلسفه هیچ ابژه‌ای ندارد، مفهوم‌های فوق این هیچ را به صورت چیزی موجود درمی‌آوردند، تا جایی که هیچ را به صورت امری بازشناختنی یا بازشناختنی در دل آن موجود عرضه می‌کردند (و به همین علت است که، در تحلیل نهایی، درباره‌ی هیچ هم نوعی سوءتفاهم است و هم نوعی پیش‌آگاهی). برای روشن ساختن این تزاها، می‌توانیم به نخستین، یعنی ساده‌ترین و ناب‌ترین، شکلی که در تاریخ فلسفه به این تزاها خود گرفته‌اند رجوع کنیم، یعنی در فلسفه‌ی دموکریتوس و بالاخص اپیکورس. اجمالاً اشاره کنیم که تصادفی نبود نوشته‌های دموکریتوس و اپیکورس طعمه‌ی شعله‌های آتش شدند، چراکه این آتش‌زنه‌های سنت‌های معظم فلسفی تقاص گناهان خود را با سوختن خود پرداختند—و شعله‌های‌شان را، که بر اثر اصطکاک پدید آمده، می‌توان بر تارک بلندترین درختان دید، چراکه بلندند (لوکرسیوس)، یا بر تارک سنت‌های فلسفی (فلسفه‌های بزرگ). بدین ترتیب، در این تصویر (که در هر برهه از تاریخ فلسفه می‌باید از نو ترسیم گردد) نخستین صورت‌های ذیل را خواهیم داشت:

«جهان مجموعه‌ی تمام چیزهایی است که واقع شده است»
 (ویتگنشتاین): جهان هر آن چیزی است که [اتفاق] «می‌افتد»، هر چیزی که «پیش می‌آید»، «هر چیزی که واقع است (case)» — و اجازه دهید از واقع (case) معنای ریشه‌ی لاتینی‌اش را مراد کنیم، casus: هم پیش‌آمد و هم بخت، یعنی چیزی که در وجه امر پیش‌بینی‌ناکردنی و با این حال در وجه امری موجود روی می‌دهد.

بدین‌سان، تا بدان‌جا که می‌توانیم به عقب برگردیم، «هست» = «همیشه بوده است»، «همیشه-از پیش-بوده-است»، و «از پیش» ضرورت تام دارد برای نشان دادن این اولویت پیش‌آمد (Fall) بر همه‌ی صورت‌های آن، یعنی بر همه‌ی صورت‌های موجودات. این همان es gibt در هایدگر است، همان هبه‌ی [la donne] آغازین (و نه آن‌چه هبه شده است، بسته به این که بخواهیم وجه فعال یا معلوم را پُررنگ کنیم یا وجه منفعل یا مجهول را)؛ پیش‌آمد همواره تقدم دارد بر حضور خود. به عبارت دیگر، غیاب همواره تقدم دارد بر حضور

(دریدا)، نه به مثابه‌ی نوعی به باز-گشتن به سوی، بلکه به منزله‌ی افقی که مدام از راهپیما دور می‌شود، راهپیمایی که در دشت راه می‌پیماید اما هرگز چیزی نمی‌یابد مگر دشت دیگری که در برابرش دامن می‌گستراند (که زمین تا آسمان فرق می‌کند با آن راهپیمای دکارتی که فقط کافی است در جنگل به صراط مستقیم پیش‌رود تا از آن خارج شود، زیرا جهان چیزی نیست جز ترکیبی از جنگل‌هایی بکر و جنگل‌هایی که به منظور ساخت زمین‌های زراعی درخت‌های‌شان را قطع کرده‌اند: بدون Holzwege).

در این «جهان» عاری از وجود و تاریخ (چونان جنگل روسو)، چه روی می‌دهد؟ آخر، در آن جا پیش‌آمدهای هستند، به شرطی که این عبارت را در وجه معلوم/مجهول و غیرشخصی‌اش تعبیر کنیم. مواجهه‌ها. اتفاقی که در آن جا می‌افتد همان اتفاقی است که در باران عالم‌گیر اپیکورس روی می‌دهد، مقدم بر هر جهانی، مقدم بر هر وجود و هر عقلی و هم‌چنین هر علتی. آن چه روی می‌دهد این است که «مواجهه‌هایی هستند»؛ و به لسان هایدگر، این که «چیزهایی» در ساحت «تقدیر»ی ازلی «پرتاب می‌شوند». این اتفاق خواه به‌یمن معجزه‌ی انحراف از مسیری روی دهد خواه نه، کافی است بدانیم که این اتفاق می‌افتد، «بی‌آن که بدانیم کجا، بی‌آن که بدانیم کی»، و این که این اتفاق همانا «کوچک‌ترین انحراف ممکن» است، یعنی همان هیچ‌بودن قابل‌تعیین هر انحراف از مسیری. متن لوکرسیوس با وضوح تمام چیزی را نشان می‌دهد که هیچ چیزی در جهان قادر به نشان دادن‌اش نیست، هرچند که آن چیز منشأ و خاستگاه هر جهان ممکن است. در «هیچ» انحراف از مسیر، مواجهه‌ای میان یک اتم و اتمی دیگر رخ می‌دهد، و این رخداد به شرط موازی بودن اتم‌ها به ظهور یک جهان منجر می‌شود، زیرا همین توازی است که، همین که اتمی در موقعیتی از آن تخطی کند، موجب تصادف زنجیره‌ای انبوه اتم‌ها و به هم برخوردن-وصل شدن شمار بی‌نهایتی از آن‌ها می‌گردد که از بطن آن جهانی زاده می‌شود (یک جهان یا جهانی دیگر: و همین است سرچشمه‌ی تکثر جهان‌های ممکن، و از همین رو است که مفهوم امکان‌عام می‌تواند ریشه در مفهوم بی‌نظمی ازلی یا آغازین داشته باشد).

این است سرچشمه‌ی صورت نظم و صورت موجوداتی که تولدشان معلول همین تصادف زنجیره‌ای است، چرا که چند و چون موجودات را ساختار مواجهه تعیین می‌کند؛ و همین است که پس از روی دادن مواجهه (والبته نه پیش از آن)، باید از تقدّم ساختار بر عناصرش سخن گفت؛ و سرانجام این است سرچشمه‌ی آن چیزی که باید آن را نوعی قرابت و مکملیتِ عنصرهایی نامید که در مواجهه به میدان می‌آیند، عنصرهایی که «مستعد به هم خوردن - وصل شدن» هستند، به قسمی که این مواجهه می‌تواند «پا بگیرد»، یعنی «شکل بگیرد»، «صورت پذیرد» و سرآخر صورت‌ها و صورت‌هایی نو به وجود آورد - درست به همان ترتیب که در زبان‌های اروپایی می‌گویند آب در آستانه‌ی یخ‌بستن «پا می‌گیرد»، یا شیر به هنگام بردیدن «پا می‌گیرد» یا مایونز به هنگام امولسیون. و از این جا می‌آید تقدّم «هیج» بر هر «صورتی» (*form*)، و تقدّم ماتریالیسم تصادفی بر همه‌ی انواع فرمالیسم. به سخن دیگر، چونان نیست که هر چیزی بتواند هر چیزی تولید کند، فقط عنصرهایی که به حکم تقدیر با همدیگر مواجهه می‌شوند و، به لطفِ قرابت‌شان، به یکدیگر «گیر می‌کنند» می‌توانند جهانی به وجود آورند - به همین علت است که در دموکریتوس و حتی در اپیکورس، اتم‌ها «قلاب‌شکل» اند یا بدین گونه توصیف می‌شوند، یعنی این قابلیت را دارند که به هم دیگر چفت و بسط شوند، آن‌هم تا ابد، برای همیشه و به طرزی برگشت‌ناپذیر.

اتم‌ها همین که بدین گونه به هم «گیر کردند» یا «به هم خوردند» - «وصل شدن»، پای در قلمرو وجودی می‌گذارند که خود مبدأ و منشأ آن بوده‌اند: اتم‌ها به موجودات قوام می‌بخشند، موجوداتی معین، متمایز، و متمکنی که از فلان یا بهمان خاصه بهر مندند (بسته به زمان و مکان)؛ باری، در آن‌ها نوعی ساختار وجود یا ساختار جهانی حادث می‌شود که مکان، معنا و نقش هر یک از عنصرهایش را تعیین می‌کند یا، بهتر بگوییم، آن‌ها را در مقام «اتم‌های ...» استوار می‌سازد (اتم‌ها به مثابه‌ی عنصرهای اجسام، عنصرهای موجودات، عنصرهای جهان) آن‌هم به نحوی که اتم‌ها، بس به دور از آن که خاستگاه جهان باشند، صرفاً پی‌آمد ثانویِ تعین و ظهور آن هستند. اگر بنا باشد درباره‌ی

جهان واتم‌هایش بدین شیوه سخن بگوییم، لازم می‌آید که جهان وجود داشته باشد و، مقدم بر آن این که اتم‌ها وجود داشته باشند، وضعیتی که سخن گفتن درباره‌ی جهان را تا ابد در مرتبه‌ای ثانوی قرار می‌دهد، و هم‌چنین فلسفه‌ی وجود را (برخلاف نظر ارسطو) نیز در مرتبه‌ی دوم جا می‌دهد— و بدین قرار، هر گفتار مربوط به فلسفه‌ی اولی به‌عنوان امری ناممکن تا ابد قابل فهم می‌گرداند (و بنابراین قابل تبیین: بنگرید به «ذیل» کتاب اول اخلاق اسپینوزا که نقد اپیکورس و لوکرسیوس بر جمیع ادیان را تقریباً کلمه به کلمه تکرار می‌کند)، گیرم که گفتار مزبور ماتریالیستی باشد (و به همین علت است که اپیکورس، که از این حقیقت آگاه بود، هرگز بر ماتریالیسم «مکانیکی» دموکریتوس صحنه نگذاشت، چراکه این ماتریالیسم چیزی نبود مگر احیای ایدئالیسم مسلط در بطن نوعی فلسفه‌ی محتمل مواجهه، ایدئالیسمی که نظم را امری درون‌ماندگار در بی‌نظمی می‌داند).

هنگاهی که این اصول به‌طور روشن بیان شوند، باقی مطلب به‌طور طبیعی در پی می‌آید.

۱. برای آن که یک موجود (یک جسم، یک حیوان، یک انسان، دولت، یا شهریار) وجود داشته باشد، ابتدا باید مواجهه‌ای رخ داده باشد. اگر خود را به ماکیاولی محدود کنیم، مواجهه‌ای باید میان موجوداتی رخ داده باشد که با هم قرابت یا میل ترکیب با یکدیگر دارند؛ میان فلان فرد و فلان بزنگاه یا مثلاً بخت—خود بزنگاه نوعی اتصال، اقتران یا تقاطع، یا مواجهه‌ای است که مانند خون لخته‌شده (هر چند در حال تغییر)، زیرا مواجهه پیشتر رخ داده است و به‌نوبه‌ی خود اشاره دارد به شماری نامتناهی از علت‌های مقدم بر خویش، درست به‌همان‌گونه که (ضمناً) فردی متعین و مشخص (مثلاً بورجا) اشاره دارد به سلسله‌ای نامتناهی از علت‌های متقدمی که آن فرد نتیجه‌ی آنهاست.

۲. مواجهه‌ها فقط میان دنباله‌هایی از موجودات روی می‌دهند که خود نتیجه‌ی چندین دنباله از علت‌هایند— دست‌کم دو دنباله، اما این دو به‌سرعت تکثیر می‌شود، آن‌هم به‌لطف تأثیر توازی یا سرایت عمومی

(و به تعبیر ژرف آندره برتون، «فیل‌ها سرایت‌دهنده‌اند»).

۳. هر مواجهه‌ای تصادفی است، نه فقط از حیث خاستگاه‌هایش (هیچ چیز هرگز وقوع مواجهه را تضمین نمی‌کند)، بلکه از حیث معلول‌هایش نیز. به عبارت دیگر، هر مواجهه‌ای می‌توانست رخ ندهد، اگرچه رخ داده است؛ اما امکان نبودن مواجهه معنای تصادف بودنش را روشن‌تر می‌سازد. و هر مواجهه‌ای از حیث معلول‌هایش نیز تصادفی است، زیرا هیچ چیز در عنصرهای مواجهه، پیش از وقوع مواجهه در عالم واقع حدود و تعینات موجودی را که از دل مواجهه برخواهد آمد از پیش ترسیم نمی‌کند. پاپ یولیوس دوم نمی‌دانست که با پناه دادن به دشمنِ قسم‌خورده‌اش در رومانیا مار در آستین‌اش می‌پرورد، و نیز نمی‌دانست که این دشمنِ قسم‌خورده در کام مرگ فرو خواهد رفت و بدین‌سان، درست در لحظه‌ای که بخت به او روی خواهد آورد او خود را برون از تاریخ خواهد یافت، آن‌هم در زندانی گمنام در اسپانیا و سپس در پای دیوارهای قصری بی‌نام‌ونشان جان خواهد باخت. این یعنی هیچ یک از تعیناتِ موجودی که بر اثر «پاگرفتن» یک مواجهه سربر می‌آورد از پیش حتی به صورت کلی و مبهم در وجود عنصرهایی که به لطفِ مواجهه به هم می‌پیوندند ترسیم نمی‌شود. کاملاً برعکس: هیچ یک از تعیناتِ این عنصرها را نمی‌توان مشخص کرد مگر با حرکت معکوس از نتیجه به سمتِ فرآیند شکل‌گرفتن یا صیورورت‌اش، یعنی در عطف‌به‌ماسبق‌اش. بنابراین، اگر باید بگوییم که هیچ نتیجه‌ای بدون صیورورت‌اش نمی‌تواند وجود داشته باشد (هگل)، هم‌چنین باید تصریح کنیم که هیچ چیزی صیورورت نمی‌یابد مگر آن‌که به وسیله‌ی نتیجه‌ی این صیورورت — خود این عطف‌به‌ماسبق — تعین پیدا کند (کانگیلهم). و یعنی، به جای آن‌که حدوث را یکی از جهاتِ ضرورت یا استثنایی بر ضرورت انگاریم، باید ضرورت را به منزله‌ی ضروری شدنِ مواجهه‌ی پیش‌آمده‌ی حادث در نظر گیریم.

بدین‌سان، می‌بینیم که نه فقط عالم حیات (زیست‌شناسانی که قاعدتاً داروین خویش را شناخته‌اند به تازگی از این موضوع آگاهی یافته‌اند)، بلکه

عالم تاریخ نیز در لحظه‌های مناسب معینی شکل می‌گیرد، یعنی به‌لطفِ پاگرفتنِ عنصرهایی که بر اثر یک مواجهه با هم ترکیب می‌شوند—مواجهه‌ای که برای ترسیمِ فلان یا بهمان شکل مناسب است: فلان نوع، فلان فرد یا مردم. از این حیث است که ممکن است انسان‌ها یا «زندگی‌هایی» تصادفی حادث شوند، که خود مشروط‌اند به پیش‌آمد مرگی تصادفی، هم‌چنان که مشروط‌اند به «کارها»ی خودشان، و به شکل‌های عظیم جهانی که شکل و صورت خود را مدیون «پرتابِ تاس» آغازین امر تصادفی است: شکل‌های عظیمی که عالم تاریخ در متن آن‌ها «شکل گرفته» است (جهان باستان، قرون وسطی، رنسانس، روشنگری، و غیره). این امر کاملاً روشن می‌سازد که هر کس خیال کرده که باید این شکل‌ها، فردها، بزنگاه‌ها یا دولت‌های جهان را یا نتیجه‌ی ضروریِ مقدماتی مفروض انگارد یا پیش‌بینی موقتِ یک غایت پندارد به خطا خواهد رفت، زیرا از این امر واقع مسلم غافل خواهد بود که این نتایج موقتی از دو جهت موقت‌اند—نه فقط از این جهت که جای خود را به نتایج دیگر خواهند داد، بلکه هم‌چنین از این جهت که ممکن بود هرگز روی نمی‌دادند و یا ممکن بود به‌مثابه‌ی معلولِ یک «مواجهه‌ی کوتاه» روی می‌دادند، اگر چنان‌چه بر شالوده‌ی مساعدِ بختی نیک استوار نشده بودند، بخت نیکی که به آن عنصرهایی «شانس» «پایدن» بخشیده که تلاقی و اتصالشان دست بر قضا باید تابع این شکل باشد. این نشان می‌دهد که ما در عدم به‌سر نمی‌بریم و زندگی نمی‌کنیم، اما هرچند که تاریخ را هیچ معنایی نیست (هیچ غایتی که از حد تاریخ فراتر برود، از خاستگاه‌هایش گرفته تا نهایت‌اش)، معنا می‌تواند در تاریخ باشد، زیرا این معنا از بطنِ مواجهه‌ای سربر می‌آورد که واقعی و به‌راستی فرخنده بوده است—شاید هم فاجعه‌بار، که این هم خود یک معناست.

از این مقدمه پی‌آمدهای بسیار مهمی درباره‌ی معنایِ واژه‌ی «قانون» استنباط می‌شود. مسلم خواهیم گرفت که هیچ قانونی حاکم بر مواجهه‌ای نیست که چیزها در متن آن پا می‌گیرند. اما، این ایراد مطرح خواهد شد که هنگامی که مواجهه «پاگرفته» است—یعنی همین که شکل ثابت

جهان، یگانه جهان موجود (زیرا ظهور یک جهان داده شده آشکارا همه‌ی دیگر ترکیب‌های ممکن را نفی می‌کند)، قوام یافته باشد— آن‌گاه با جهان ثابتی سروکار داریم که در آن رخدادها، در توالی‌شان، از «قانون‌هایی» پی‌روی می‌کنند. از این‌رو، چندان مهم نیست که این جهان، یعنی ما (ما هیچ جهان دیگری را نمی‌شناسیم؛ و به تعبیر اسپینوزا از بی‌نهایت صفات ممکن آن، فقط دو صفت را می‌شناسیم، فاهمه و فضا: «Faktum»، بر اثر مواجهه‌ی اتم‌هایی حادث شده است که در باران اپیکورسی خلاء فرو می‌بارند، یا بر اثر «مه‌بانگ یا انفجار بزرگی» پدید آمده است که اختر-فیزیک‌دانان درباره‌اش فرضیه‌پردازی کرده‌اند. قدر مسلم این است که ما با این جهان سروکار داریم و نه با جهانی دیگر. قدر مسلم آن است که این جهان «با قاعده بازی می‌کند» (به همان معنا که می‌گوییم بازیکن شرافت‌مند قواعد بازی را رعایت می‌کند: آخر، این جهان بازی می‌کند و— شک نکنید که— با ما بازی می‌کند)، و راست آن است که جهان تابع قواعدی است و از قوانینی پیروی می‌کند. از همین‌روست که حتی آنانی که با طیب‌خاطر مقدمات این ماتریالیسم مواجهه را می‌پذیرند دچار این وسوسه می‌شوند که، هنگامی که مواجهه «پاگرفته» است، به مطالعه‌ی قانون‌هایی روی آورند که از این پاگرفتن صورت‌ها نشأت می‌گیرند، و این صورت‌ها را، از هر لحاظ، به مدتی نامعلوم تکرار کنند. چون این هم امری واقع و مسلم است که در این جهان نظمی هست، و شناخت این جهان از راه شناخت «قانون‌های» آن (نیوتن) و شرایط امکان شناخت این قانون‌ها و نه شرایط وجود آن‌ها به کف می‌آید. این بی‌گمان روشی است برای آن که پرسش دیرین مبدأ و منشأ جهان را دائماً به تعویق اندازیم (این کاری است که کانت می‌کند)، اما فقط بدین منظور که با قوت تمام مبدأ و منشأ مواجهه‌ی دوم را مبهم گردانیم، مواجهه‌ای که به ما امکان می‌دهد تا به شناخت نخستین مواجهه در این جهان (یعنی مواجهه‌ی میان مفهوم‌ها و چیزها) نائل آییم.

بسیار خوب، خیال داریم در برابر این وسوسه ایستادگی کنیم، آن‌هم با

دفاع از تزی که محبوب روسو بود، روسوی که معتقد بود قرارداد برپایه‌ی یک «مغاک» استوار است— و بنابراین، با دفاع از این فکر که ضرورتِ قانون‌های برآمده از قوام‌یافتنِ یک مواجهه، حتی در باثبات‌ترین شکل خود، همواره با تهدید یک بی‌ثباتی ریشه‌ای رویاروست، حقیقتی که ما را یاری می‌دهد تا واقعیتی بس دشوار را درک کنیم (واقعیتی که برخلاف درکِ حسیِ ما از آن چه «درست می‌نماید» رفتار می‌کند): این واقعیت که قانون‌ها می‌توانند تغییر کنند— نه این که ممکن است برای مدتی و نه تا ابد معتبر باشند (مارکس بر نقد خود بر اقتصاد سیاسی کلاسیک، همان‌طور که «منتقد روسی‌اش» به‌خوبی دریافته بود، تا بدان‌جا پیش رفت که اظهار داشت هر دوره‌ی تاریخی قانون‌های خود را دارد، هر چند، چنان که خواهیم دید از این پیشتر نرفت)، بلکه منظور این است که قانون‌ها ممکن است در یک چشم به‌هم زدن تغییر کنند و بدین‌سان از شالوده‌ی تصادفی نگه‌دارنده‌ی خود پرده بردارند، و ممکن است بی‌هیچ دلیلی، یعنی بدون غایتی قابل فهم، تغییر کنند. وجه غافل‌گیر کننده‌ی آن‌ها در همین نکته نهفته است (هیچ پاگرفتنی بدون غافل‌گیری روی نمی‌دهد). همین حقیقت است که در لحظه‌ی آغازِ رخدادهای بزرگ، چرخش‌ها یا تعلیق‌های تاریخ، هر کسی را با چنین قدرتی غافل‌گیر می‌کند— خواه واقعه‌ای فردی (چون جنون) باشد خواه واقعه‌ای عالم‌گیر، هنگامی که به‌تعبیری تاس‌ها را از سرِ نو در لحظه‌ای که هیچ کس انتظار ندارد به‌روی میز پرتاب می‌شوند، یا آن هنگامی که ورق‌ها را بی‌خبر از نو پخش می‌کنند، یا آن زمان که «عنصرها» در حمله‌ی ناگهانی جنونی زنجیر می‌گسلانند که آن‌ها را رها می‌کند تا به روش‌هایی تازه و غافلگیرکننده از نو پا بگیرند (نیچه، آرتو). هیچ کس شک نخواهد کرد که این یکی از ویژگی‌های بنیادینی سرگذشتِ افراد و تاریخ جهان است، تاریخ الهام‌های وحی‌گونه‌ای که فردی گمنام را متفکری بلندآوازه یا مجنونی عقل‌باخته یا توأمان هر دو می‌گرداند: هنگامی که هولدرلین‌ها، گوته‌ها و هگل‌ها به اتفاق هم پای در صحنه‌ی عالم می‌گذارند؛ هنگامی که طوفانِ انقلاب فرانسو درمی‌گیرد و سیطره

می‌یابد، تا قشون کشتی ناپلئون، همان روح زمانه (Zetgeist) در زیر پنجره‌ی خانه‌ی هگل در ینا؛ هنگامی که کمون پاریس به یک‌باره از دل خیانت و وطن‌فروشی برون می‌جهد؛ هنگامی که انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه می‌شکفت، یا، به‌طریق اولی هنگامی که «انقلاب فرهنگی» به شکوفایی می‌رسد، انقلاب که در آن به‌راستی تقریباً همه‌ی «عنصرها» در پهنه‌ی فضاها‌یی فراخ زنجیر گسلانیدن، اگرچه مواجهه‌ی پایداری از دل آن سربر نکرد—هم‌چون سیزدهم ماه مه، هنگامی که کارگران و دانشجویان، همانانی که بایستی «تشکیل ارتشی واحد» می‌دادند (چه نتایجی که از آن اتحاد برنمی‌خواست)، با چشم خود دیدند که راهپیمایی‌های موازی عظیم‌شان با هم تلاقی می‌کنند، اما بدون تشکیل ارتشی واحد و به هر قیمتی از به‌هم‌پیوستن و متحدشدن در واحدی که بی‌شک هم‌چنان بی‌نظیر است پرهیز کردند (این یعنی پرهیز از نتایجی که آن باران بی‌نظیر می‌توانست به‌بار آورد). برای به‌دست‌دادن شمه‌ای از جریان زیرزمینی ماتریالیسم مواجهه—که نقش بسیار مهمی در مارکس دارد—و از واپس‌زده‌شدنش به‌وسیله‌ی قسمی ماتریالیسم (فلسفی) ذات‌گرا، باید درباره‌ی شیوه‌ی تولید بحث کنیم. هیچ کس نمی‌تواند اهمیت این مفهوم را انکار کند، مفهومی که نه فقط برای اندیشیدن به هر «صورت‌بندی اجتماعی» به‌کار می‌آید، بلکه قادر است تاریخ صورت‌بندی‌های اجتماعی را دوره‌بندی کند و بدین اعتبار نظریه‌ای در باب تاریخ پی‌ریزد.

راست آن است که در مارکس دو برداشت از شیوه‌ی تولید می‌توان یافت که هیچ ربط و نسبتی با هم ندارند.

برداشت اول از کتاب وضع طبقه‌ی کارگر در انگلستان مایه می‌گیرد؛ مبتکر واقعی آن انگلس است. این برداشت به کرات در فصل مشهور کتاب درباره‌ی انباشت بدوی، ساعات کار روزانه، و امثالهم، مطرح می‌شود و هم‌چنین، در انبوه اشارات جزئی که اگر مقدر بود به آن‌ها بازخواهم گشت. در نظریه‌ی شیوه‌ی تولید آسیایی هم می‌توان ردپای آن را پیدا کرد. برداشت دوم در بندهای مبسوط کتاب سرمایه درباره‌ی ذات نظام

سرمایه‌داری به چشم می‌خورد، و هم‌چنین، در باب ذات شیوه‌ی تولید فئودالی و سوسیالیستی، و نیز درباره‌ی انقلاب؛ و به‌نحو اعم، در «نظریه‌ی» گذار یا شکل گذر از یک شیوه‌ی تولید به شیوه‌ای دیگر. چیزهایی که درباره‌ی «گذار» از سرمایه‌داری به کمونیسم طی دو دهه‌ی گذشته قلمی شده‌اند فراتر از حد تخیل و برون از حد شمارند!

مارکس در بسیاری از بندهای سرمایه — و این یقیناً تصادفی نیست — شرح می‌دهد که شیوه‌ی تولید سرمایه‌سالار از «مواجهه‌ی» میان «مالکان پول» و پرولترهایی سربرآورد که همه چیزشان را الا قدرت کارشان را از ایشان گرفته بودند.* «برحسب تصادف» این مواجهه رخ داد و «پاگرفت» و این یعنی آن مواجهه به محضی که پیش آمد ملغی نشد بلکه پایید و به امر واقعی تمام‌شده یا عملی انجام‌شده بدل گشت، امر واقع تمام‌شده‌ی این مواجهه که موجد روابطی پایدار و ضرورتی است که مطالعه‌اش «قانون‌هایی» به‌بار می‌آورد — و البته قانون‌هایی جهت‌دار: قانون‌های توسعه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری (قانون ارزش، قانون مبادله، قانون بحران‌های ادواری، قانون بحران و زوال شیوه‌ی تولید سرمایه‌سالار، قانون گذر به شیوه‌ی تولید سوسیالیستی تحت قانون مبارزه‌ی طبقاتی و قانون‌های دیگر). نکته‌ی مهم درباره‌ی این برداشت بیش از تدقیق قانون‌ها و لذا تدقیق قسمی ذات، هرآینه خصلت تصادفی «پاگرفتن» یک «مواجهه» است که سبب‌ساز پیدایش امر واقع تمام‌شده‌ای می‌شود که می‌توان قانون‌هایش را در قالب بیان ریخت.

این حرف را می‌توان جور دیگری هم گفت: کلی که محصول «پاگرفتن» یک «مواجهه» است نه مقدم بر «پاگرفتن» عنصرهای آن کل، بلکه مؤخر

* مارکس در فصل ۲۴ کتاب سرمایه، نقش انباشت بدوی در اقتصاد سیاسی را از جهاتی همانند نقش گناه نخستین در الاهیات می‌داند: آدم ابوالبشر از میوه‌ی ممنوعه می‌خورد و گناه‌اش دامن‌گیر نوع بشر می‌شود. فقر اکثریت مردم هم انگار از گناهی نخستین آغاز می‌شود. مارکس می‌گوید تبدیل پول و کالا به سرمایه فقط در اوضاع و احوالی معین می‌تواند رخ دهد — وقتی مالکان دو نوع کالای بسیار متفاوت با هم مواجه می‌شوند؛ از یک سو، مالکان پول، و از سوی دیگر، کارگرانی که نیروی کار خود را می‌فروشند. مناسبات سرمایه‌داری، جدایی کامل کارگران و مالکان را پیش شرط تحقق کار قرار می‌دهد. (م)

بر آن است؛ به همین سبب، این کل ممکن بود «پانگیرد» و به‌طریق اولی «مواجهه ممکن بود رخ ندهد». همه‌ی این‌ها— هر چند در قالب الفاظی سربسته و در لفافه— به‌صورت فرمولی گفته می‌شود که مارکس در بحث‌های مکررش درباره‌ی «مواجهه‌ی» میان نیروی کار خام و مالکان پول به‌کار می‌برد. می‌توان پا را از این هم فراتر نهاد و فرض کرد که این مواجهه چندین بار در طی تاریخ پیش از پاگرفتن و سیطره‌یافتن در غرب رخ داد اما به‌علت فقدان عنصر یا ترتیب مناسبی از عنصرهای موفق به «پاگرفتن» و «سیطره‌یافتن» نشد. نظر کنید به دولت‌شهرهای درّه‌ی پو (Po) در ایتالیا، سده‌ی سیزدهم و چهاردهم— در این شهرها بی‌گمان بودند مردانی که مالک مکتب و مال و فن‌آوری و انرژی (صنعت‌گران معطل و استخدام نشده) بودند، اما پدیده‌ی مورد بحث یعنی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری [«پانگرفت»]. چیزی که در این میان کم بود، بی‌تردید (و البته شاید این یک فرضیه باشد) چیزی بود که ماکیاولی از فرط استیصال در قالب جست‌وجوی نوعی دولت ملی به‌دنبالش می‌گشت: بازاری داخلی که قادر به جذب کامل آن‌چه می‌توانست تولید بشود باشد.

با کم‌ترین تأمل در باب پیش‌فرض‌های این برداشت می‌توان نشان داد که این برداشت مبتنی است بر نوع بسیار خاصی از رابطه‌ی میان ساختار و عنصرهایی که این ساختار قرار است به آن وحدت بخشد. آخر، شیوه‌ی تولید چیست؟ پاسخ این پرسش را به تأسی از مارکس این‌گونه می‌دهیم: ترکیب خاصی از عنصرهاست. این عنصرها عبارت‌اند از نوع انباشت پول (توسط «مالکان پول»)، انباشت وسایل فنی تولید (افزارها، ماشین‌ها، تجربه‌ورزی کارگران در عرصه‌ی تولید)، انباشت مواد خام تولید (طبیعت) و انباشت تولیدکنندگان (پرولترهایی محروم‌مانده از همه‌ی وسایل تولید). این عنصرها در تاریخ موجود نیستند چندان که شیوه‌ی تولیدی ممکن است هستی داشته باشد، آن‌ها در تاریخ در حالتی «شناور» و «سیال» مقدّم بر «انباشت» یا «ترکیب»شان حضور دارند— که هر یک محصول تاریخ خویش است و هیچ یک محصول فرجامینِ دیگر عنصرها یا تاریخ

آن‌ها نیست. وقتی مارکس و انگلس می‌گویند پرولتاریا «محصول صنایع عظیم» است، یاوه‌ای بس فاحش را بر زبان می‌آورند و بدین اعتبار، خود را در چارچوب منطق امر واقع تمام‌شده‌ی بازتولید پرولتاریا در مقیاسی وسعت‌یافته قرار می‌دهند، و نه در منطق تصادف‌مدار «مواجهه»‌ای که این توده‌ی عظیم انسان‌های خلع‌ید و فقیر را در هیأت پرولتاریا (نه بازتولید که) تولید می‌کند، آن‌هم به‌منزله‌ی یکی از عنصرهای تشکیل‌دهنده‌ی ترکیب شیوه‌ی تولید. مارکس و انگلس، در جریان کار، به‌تدریج از برداشت اول‌شان از شیوه‌ی تولید (برداشتی مبتنی بر تصادف‌های تاریخی) گذر کردند و به برداشت دومی رسیدند که ذات‌باورانه و فلسفی است.

دارم حرف‌هایم را تکرار می‌کنم ولی چاره‌ای ندارم: آن‌چه در باب برداشت اول، قطع‌نظر از ارائه‌ی نظریه‌ی مشخصی در باب مواجهه، آن‌چه جالب توجه است این فکر است که هر شیوه‌ی تولید ترکیبی است از عنصرهایی که از هم‌دیگر مستقل‌اند و هر یک از دل تاریخ ویژه‌ی خود سربر آورده، آن‌هم بدون هیچ رابطه‌ی ارگانیک و غایت‌محوری میان این تاریخ‌های گوناگون این برداشت به نظریه‌ی انباشت بدوی می‌انجامد که مارکس، با الهام از انگلس، از دل آن یکی از فصل‌های باشکوه کتاب سرمایه را بیرون می‌کشد، قلب راستین کتاب را. در این‌جا نظاره‌گر پیدایش پدیده‌ی تاریخی هستیم که نتیجه‌اش را می‌شناسیم— سلب مالکیت کل جمعیت روستاییان بریتانیای کبیر از وسایل تولید [یعنی ملک و زمین]— اما علل آن هیچ نسبتی با معلول‌ها و نتیجه‌ی آن ندارد. آیا هدف از این خلع‌ید، آفریدن قلمروهای درندشتی برای شکار بود؟ یا ایجاد مرتع‌های ناپیداکردنی برای چرای گوسفندان؟ نمی‌دانیم به‌راستی چه چیز علت اصلی این فرآیند سلب مالکیت خشونت‌بار بود (به احتمال قوی، قضیه‌ی گوسفندان بود) و، بالاخص، نمی‌دانیم علت اصلی خشونت‌باری‌اش چه بود؛ آن قدرها هم مهم نیست. حقیقت این است که این فرآیند رخ‌داد و به نتیجه‌ی منجر شد که «مالکان پول» — که به دنبال نیروی کار فقیر می‌گشتند— بلافاصله آن را از مسیر غایت مفروض و ممکن‌الوقوع‌اش منحرف کردند. این منحرف‌سازی

نشانه‌ی عدم غایت‌محوری فرآیند و ادغام یا گنجاندن نتیجه‌ی آن در فرآیندی است که هم آن را ممکن گردانید و هم بالکل با آن بیگانه بود. وانگهی، نباید گمان برد که این فرآیند مواجهه‌ی تصادفی به انگلستان سده‌ی چهاردهم محدود می‌شود. این فرآیند همیشه جریان داشته است و حتی امروز هم ادامه دارد. نه فقط در کشورهای جهان سوم، که نظرگیرترین نمونه‌های آن فرآیند در آن‌ها دیده می‌شود، بلکه در فرانسه نیز هم، از طریق سلب مالکیت تولیدکنندگان کشاورزی و استحاله‌شان به کارگرانی نیمه‌ماهر (سندوویل را در نظر آورید: کارگران اهل بریتانی که از ماشین‌ها نگهداری می‌کنند) - به منزله‌ی فرآیندی دائمی که امر تصادفی را رمز بقا و تنفیذ «شیوه‌ی تولید» سوسیالیستی خوانده می‌شود. در این جا صاحب‌نظران مارکسیست به نحوی خستگی‌ناپذیر فانتزی مارکس را مرور می‌کنند و تفکر در باب بازتولید پرولتاریا را به اشتباه تفکر در باب تولید آن می‌انگارند؛ و در چارچوب امر واقع یا عملی انجام‌شده می‌اندیشند و حال آن که خود خیال می‌کنند در حال تفکر در باب فرآیند انجام‌شدن آن‌اند.

راستش در مارکس قرائتی هست که ممکن است ما را به اشتباه اندازند، یعنی هر زمان که او به آن برداشت دیگر از شیوه‌ی تولید تن می‌دهد: برداشتی که تام‌گرا، غایت‌مدار و فلسفی است.

در این مورد، به وضوح با همه‌ی عنصرهایی سروکار داریم که از آن‌ها یاد کردیم، اما با چنان نظم و نسقی که انگار از عهد ازل مقدر بوده با هم ترکیب گردند، با یکدیگر هماهنگ شوند، و متقابلاً همدیگر را به صورت غایات، شرایط و/یا مکمل‌های خود تولید کنند. بر پایه‌ی این فرضیه، مارکس عمداً ماهیت تصادفی «مواجهه» و «پاگرفتن» آن را کنار می‌گذارد تا تنها و تنها در چارچوب عمل انجام‌شده‌ی «پاگرفتن» و، در نتیجه، حالت مقدر آن بیندیشد. بر پایه‌ی این فرضیه، هر عنصری، نه تاریخی مستقل، بلکه تاریخی دارد که غایتی مشخص را دنبال می‌کند - غایت سازگارشدن با تاریخ‌های دیگر، تاریخی مقوم یک کل که به طرزی بی‌پایان عنصرهای

ویژه‌ی خود را بازتولید می‌کند، چندان که با هم جفت‌وجور گردند. این توضیح می‌دهد که چرا مارکس و انگلس پرولتاریا را با «محصول صنایع عظیم»، «محصول استثمار یا بهره‌کشی سرمایه‌داری» قلمداد می‌کنند و بدین ترتیب تولید پرولتاریا را بازتولید کاپیتالیستی آن در مقیاسی وسعت‌یافته خلط می‌کنند، چنان که گویی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری پیش از یکی از عناصر اساسی‌اش، یعنی نیروی کار سلب مالکیت شده، وجود داشته است. در این جا تاریخ‌های خاص دیگر در بحر تاریخ شناور نیستند، هم چون سیل عظیم اتم‌ها در خلاء، به‌یمن «مواجهه»‌ای که ممکن بود رخ ندهد. همه چیز پیشاپیش انجام‌گرفته و تمام شده است؛ ساختار مقدم است بر عنصرهایش و آن‌ها را بازتولید می‌کند تا ساختار را بازتولید کنند. آن چه در مورد انباشت بدوی صدق می‌کند در مورد مالکان پول هم مصداق دارد. در نظر مارکس، آن‌ها از کجا ریشه می‌گیرند؟ نمی‌توانیم دقیقاً بگوییم از کجا. از سرمایه‌داری سوداگرانه (تجاری) — آن طور که مارکس می‌گوید؟ (این تعبیری به‌غایت اسرارآمیز است که باعث یک عالم حرف بی‌سروته درباره‌ی «شیوه‌ی تولید سوداگرانه» شده است.) از نزول خواری؟ از انباشت بدوی؟ از غارت و چپاول استعمارگرانه؟ در نهایت، این موضوع اهمیت چندانی برای مقصود ما از این بحث ندارد، گیرم که برای خود مارکس فوق‌العاده مهم بوده است. آن چه کمال اهمیت را دارد نتیجه است: این امر واقع که آن عنصرها وجود دارند. مارکس، اما، این تز را کنار می‌گذارد و می‌پردازد به تز «زوال» اسطوره‌وار شیوه‌ی تولید فئودالی و زادن بورژوازی از بطن این زوال، تزی که به‌نوبه‌ی خود رازآلودگی‌های تازه به‌بار می‌آورد. چه چیزی ثابت می‌کند شیوه‌ی تولید فئودالی سقوط می‌کند و زوال می‌یابد و سپس بالکل از میان می‌رود؟ تا پیش از فاصله‌ی ۱۸۵۰ تا ۱۸۷۰، سرمایه‌داری پایه‌های خود را در فرانسه استوار نکرد. از هر چه بگذریم، نظر به این که می‌گویند بورژوازی محصول شیوه‌ی تولید فئودالی است، چه چیز ثابت می‌کند که بورژوازی طبقه‌ای با شیوه‌ی تولید فئودالی نبود و نشانه‌ای دال بر نه زوال این شیوه، بلکه تحکیم و تنفیذ

آن؟ این رازآلودگی‌ها در سرمایه‌ی مارکس جملگی حول موضوعی واحد می‌چرخند: پول و سرمایه‌داری سوداگرانه از سویی و از سوی دیگر، ماهیت طبقه‌ی بورژوا، که پشتوانه‌ی آن نظام و سودبرنده‌ی از آن تلقی می‌شود. اگر، در تعریف سرمایه، هم‌چون مارکس قناعت کنیم به صحبت درباره‌ی انباشت پولی که مازاد تولید می‌کند - یک نوع سود پولی ($M'' = M + M^1$) - آن‌گاه می‌توان درباره‌ی پول و سرمایه‌داری سوداگرانه سخن گفت. ولی این‌ها سرمایه‌داری‌هایی بدون سرمایه‌دارن‌اند، سرمایه‌داری‌هایی بدون استثمار نیروی کار، سرمایه‌داری‌هایی که در آن‌ها مبادله کمابیش شکل وصول مالیاتی به‌خود می‌گیرد که نه تابع قانون ارزش بلکه تابع غارت‌گری و چپاول، مستقیم یا غیرمستقیم، است. در نتیجه، در این جاست که با پرسش دشوار بورژوازی مواجه می‌شویم.

راه حل مارکس ساده و قانع‌کننده است. بورژوازی به‌صورت طبقه‌ای ستیزه‌جو بر اثر زوال طبقه‌ی مسلط فئودال تولید می‌شود. در این‌جا باز به‌شاکله‌ی تولید دیالکتیکی برمی‌خوریم، ضدی که ضد خود را تولید می‌کند. هم‌چنین، به‌تَر دیالکتیکی نفی برمی‌خوریم، ضدی که بالطبع، به‌موجب ضرورتی مفهومی، لازم است تا جای ضدش را بگیرد و به‌نوبه‌ی خود مسلط گردد. ولی اگر وقایع بدین منوال روی نداده باشد، چه؟ اگر بورژوازی، نه فقط ثمره‌ی متضاد طبقه‌ی فئودال، بلکه نتیجه و به‌تعبیری نقطه‌ی اوج، بلندترین شکل و، به‌قولی، بالاترین حد کمال آن طبقه باشد، چه؟ این امر شاید به حل مسائل بسیاری کمک کند که هر یک بن‌بستی به‌شمار می‌رود، خاصه مسائل و مشکلات مربوط به انقلاب‌های بورژوایی، نظیر انقلاب فرانسه، که حتی اگر آسمان به زمین بیاید انقلاب‌هایی سرمایه‌دارانه قلمداد می‌شوند هرچند که چنین نیستند؛ و تعدادی از مسائل دیگر که هر یک رازی است: این طبقه‌ی غریب دیگر چیست؟ این طبقه‌ای که به‌نام بورژوازی می‌شناسیم - طبقه‌ای که به‌موجب آینده‌اش سرمایه‌دارانه است، اما بسی پیش از هر نوع صورت‌بندی سرمایه‌داری، در ذیل فئودالیسم شکل گرفته است.

مارکس، نظریه‌های رضایت‌بخش راجع به شیوه‌ی تولید مرسوم به سوداگرانه و به‌طریق اولی راجع به سرمایه‌دار سوداگر (و پولی) وجود ندارد، هیچ نظریه‌ی رضایت‌بخشی راجع به بورژوازی در مارکس به‌چشم نمی‌خورد. البته به استثنای رویه‌های که، با هدف پاک کردن صورت مسأله، به حد افراط از صفت «بورژوایی» استفاده می‌کند، چنان‌که توگویی یک صفت می‌تواند قائم‌مقام مفهوم «نفی محض» باشد. و اصلاً تصادفی نیست که نظریه‌ی بورژوازی به‌منزله‌ی شکلی از فروپاشی تخصص‌آمیز شیوه‌ی تولید فئودالی، نظریه‌ای است سازگار با برداشت فلسفی‌مآبانه از شیوه‌ی تولید. در این برداشت، بورژوازی در حقیقت چیزی نیست مگر عنصری که مقدر است همه‌ی دیگر عنصرهای شیوه‌ی تولید را وحدت بخشد، عنصری که آن شیوه‌ی تولید را به‌صورت ترکیبی دیگر در خواهد آورد، ترکیب شیوه‌ی تولید سرمایه‌سالار. همین جنبه‌ی کل و جنبه‌ی غایت‌شناسی است که نقش هر عنصر و جایگاه آن را در کل تعیین می‌کند و بقا و نقش هر عنصر را در آن کل بازتولید می‌کند.

ما در قطب مقابل برداشتی قرار داریم که از مواجهه‌های اساسی می‌گوید: «مواجهه میان بورژوازی» — عنصری که به‌اندازه‌ی سایر عنصرها «سیال» است — و دیگر عنصری شناور و سیال: مواجهه‌های که شیوه‌ی تولیدی بکر و تازه را به‌عرضه‌ی وجود می‌آورد، شیوه‌ی تولید سرمایه‌سالار را. در این‌جا مواجهه‌ای در کار نیست، زیرا وحدت مقدم است بر عنصرها، چرا که جای‌خلاء مقوم هر مواجهه‌ی تصادفی در این‌جا خالی است. اگرچه هم‌چنان مسأله‌ی تفکر به امر واقعی که باید انجام شود به‌قوت خود باقی است، مارکس عامداً خود را در چارچوب امر واقع انجام‌شده قرار می‌دهد و ما را دعوت می‌کند تا در متن قانون‌های ضرورت آن امر واقع از او پیروی کنیم. ما به‌تأسی از مارکس، شیوه‌ی تولید را ترکیبی مضاعف تعریف کردیم، ترکیب وسایل تولید و ترکیب مناسبات تولید. برای پی‌گیری این تحلیل، می‌باید عنصرهای خاصی را در آن متمایز سازیم، «تیروهای مولده، وسایل تولید، آنانی که مالکان وسایل تولیدند، تولیدکنندگانی با یا بی‌وسایل تولید،

طبیعت، آدمیان، و غیره.» پس آنچه شیوه‌ی تولید را تشکیل می‌دهد ترکیبی است که نیروهای مولد (وسایل تولید، تولیدکنندگان) تابع سلطه‌ی یک کل یا تمامیت می‌گرداند که در آن، مالکانِ وسایل تولیدند که سلطه دارند. این ترکیب از مقوله‌ی ذات است، یک بار برای همیشه قوام می‌یابد، و متناظر است با مرکزی که همه‌ی ارجاع‌ها بدان برمی‌گردند؛ بی‌گمان این ترکیب می‌تواند فروپاشد ولی در تجزیه‌اش نیز هم‌چنان ساختار اصلی‌اش را حفظ می‌کند. شیوه‌ی تولید یک ترکیب است زیرا ساختاری است که وحدتِ خود را بر سلسله‌ای از عناصرها تحمیل می‌کند. آنچه در یک شیوه‌ی تولید اهمیت دارد، آنچه آن را چنین و چنان می‌کند، همانا شیوه‌ی سلطه‌ی ساختار بر عنصرهای خویش است. بدین‌قرار، در شیوه‌ی تولید فئودالی، ساختار وابستگی است که دلالت و معنای عناصرها را بر آن‌ها تحمیل می‌کند؛ مالکیتِ مانور*، شامل سرف‌هایی که روی آن زمین کار می‌کنند، مالکیتِ ابزارآلاتِ جمعی (آسیاب، زمین زراعی، و غیره) توسط ارباب (خاوند)، نقش فرودست و تبعی پول، مگر زمانی که، بعدها، مناسباتِ پولی بر همگان تحمیل می‌شود. بدین‌سان، در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، ساختار استثمار است که بر همه‌ی عناصرها تحمیل می‌شود، بهره‌کشی از کارگرانی محروم‌شده از وسایل تولید، انحصار تولید در دستِ طبقه‌ی سرمایه‌دار، و قس علی‌هذا.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*, translated by G.M. Goshgarian, Verso 2006, pp.163-207.

* manor که از manere لاتینی ریشه می‌گیرد و معنای لغوی آن «سکونت داشتن» است، نوعی پیوند اقتصادی در محدوده‌ی یک ملک زراعی بوده که غالباً در میان اقشار پایین جامعه جاری و ساری بوده است. زمین مانوری دارای دو بخش ملک اختصاصی ارباب و حصه‌ی رعیتی بوده، که بر خلاف نمونه‌های دیگر ارباب و رعیتی مانند آلود و فیف، دهقان به‌جز بیگاری در ملک اختصاصی ارباب، می‌بایستی بهره‌ی مالکانه نیز در قبال استفاده از حصه‌ی خویش، به ارباب بدهد. قدمت این نوع پیوند حتی به ماقبل شکل گرفتن شیوه‌ی تولید فئودالی بر می‌گردد، اما گسترش آن در عصر امپراتوری فرانک‌ها صورت گرفت. (م)

پی‌نوشت‌ها:

۱. آلتوسر دست‌نوشته‌اش را بدون عنوان گذاشت؛ متن حاضر عنوان‌اش را از عبارتی گرفته که در میانه‌ی متن آمده است.

2. Nicolas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, trans. Morris Ginsburg, London, 1923, p.245.

۳. بنگرید به:

Nicolas Malebranche, *A Treatise of Nature and Grace*, trans. anon., London, 1695, p. 22,

(ترجمه با تصرف مترجم-انگلیسی): «من از مثال بی‌قاعده بودن باران‌های عادی استفاده می‌کنم تا روح را از بهر بارانی از نوع دگر مهیا گردانم، بارانی که اجر اعمال صالح مردمان نیست، درست به‌سان باران عادی که به یکسان بر زمین‌های زیر کشت و زمین‌های در حال آیش می‌بارد.»

4. Leibniz, 'Principles of Nature and Grace, Based on Reason', ss7, in idem, *philosophical Writings*, ed. G. H. R. Parkinson, trans. Parkinson and Mary Morris, London, 1973, p. 199.

5. Martin Heidegger, 'Letter on Humanism', trans. Frank A Capuzzi and J. Glenn Gray, in Heidegger, *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, London, 1993, p. 245; translation modified. [Trans.]

۶. در پیش‌نویس اولیه چنین آمده: «خودش خالی (و با این همه پُر)».

7. p 62-3 ('How to Avoin Hatred'). [Trans.]

8. Ibid., p. 38 ('Cruelty Prudently Used'). [Trans.]

9. Ibid., pp. 64-5 ('The Prince Must Fight as Both Animal and Man').
[Trans.]

10. Ibid., p. 66 ('The Prince Ready, in Necessity, to Abandon Conventional Ethics'). [Trans.]

۱۱. بنگرید به پی‌نوشت 11. [م.ا.]

12. 'LP' 193. [Trans.]

۱۳. این مصراع اول شعر گوته باعنوان 'Vanitas! Vanitatum vanitas' [«پوچی! پوچی پوچ»] است که ماکس اشتیرنر آن را در سرلوحه‌ی اگو و خودش آورده است. [م.ا.]

۱۴. در این‌جا، آلتوسر به MU نظر دارد، متنی استوار بر جلسات درس فراوان‌اش درباره‌ی ماکیاولی که در طول سالیان برگزار کرده بود. او در مناسبت‌های مختلف در نظر داشت آن را منتشر کند.

۱۵. هنگامی که آلتوسر این سطرها را می‌انگاشت، پی‌یر ماشری هم سرگرم دفاع از همین تز پارادوکسیکال در همایشی در اکتبر ۱۹۸۲ بود که در اوربینو به مناسبت سیصد و پنجاهمین زادروز اسپینوزا برگزار شده بود. مقاله‌ی او با عنوان «میان پاسکال و اسپینوزا: خلاء» (۱۹۸۲)، بعدها در کتاب ذیل به چاپ رسید:
Macherey, *Avec Spinoza*, Paris, 1992. (See especially pp.165 ff:)

اگر فراسوی فرمول‌بندی ظاهری پاسکال به معنایی نظر کنیم که او می‌کوشید به ما برساند، آیا حرف متفاوتی با اسپینوزا می‌زند؟ او در بیان «احساس» خویش درباره‌ی خلاء، به صراحت می‌خواهد نامتناهی را چنان اصل موضوع بپذیرد، یعنی، تقسیم‌ناپذیری گستره‌ی مصادیق، که فی‌نفسه قابل برگرداندن به هیچ مؤلفه‌ی فیزیکی طبیعی نیست، چندان که باید قادر باشیم در آن و درباره‌ی خود آن بیندیشیم، مستقل از حضور هر واقعیت مادی متناهی. این که این نامتناهی را پُر بخوانیم یا خالی، بالاتر از همه، صرفاً مسأله‌ی نامی است که برای خواندن آن انتخاب می‌کنیم و هیچ دخلی به محتوای استدلالی‌ای که آن نام را بدان داده‌ایم ندارد.

۱۶. این گفته که التوسر به اسپینوزا نسبت می‌دهد، در واقع یادداشتی است فوری به قلم لایبنیتس پس از بحثی میان اسپینوزا و چیرنهایوس افیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی که از اسپینوزا می‌پرسد «چرا بیش از دو صفت را نمی‌شناسیم؟».

17. E III, p 2, S. [Trans.]

۱۸. این بخش از متن چندان با غلط‌گیری‌های دست‌نویس پوشانده شده که رمزگشایی از آن به‌شدت دشوار است. در نسخه‌های اولیه می‌خوانیم: «صفات در فضای خالی عدم تعین‌شان فرو می‌بارند، نظیر قطره‌های بارانی که فقط در وجود آدمی با یکدیگر مواجه شده‌اند، در توازی معین اما نامحسوس اندیشه و جسم.»

19. E II, P 7. [Trans.]

20. E II, A 2. [Trans.]

21. E II, P 40, S 2. [Trans.]

۲۲. بنگرید به، E I, Appendix, p. 74 :

«این آموزه‌ی راجع به پایان، طبیعت را بالکل زیرورو می‌کند. زیرا آن‌چه را به‌واقع یک علت است یک معلول تلقی می‌کند و بالعکس.» در جاهای دیگر التوسر تعبیر *tota illa fabrica* را که در پیوست کتاب اول اخلاق اسپینوزا اندکی پیش از جمله‌ی منقول آمده است، این‌گونه ترجمه می‌کند، «یک دستگاه کامل»، و آن را به مفهوم خود از «دستگاه ایدئولوژیک دولت» تشبیه می‌کند. [م ۱]

23. TTP 78. [Trans.]

24. L 186.

25. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and politic*, ed. Ferdinand Tonnies, 2nd edn, London, 1969, p.47 (Part 1, ch. 9, ss21). [Trans.]

26. L 170. [Trans.]

27. A rester dans un etat de guerre ou a entrer dans un Etat de

contrat: etat, اتا یعنی «دولت» به معنای «دولت سیاسی»، «ملت-دولت»،

هنگامی که با حرف بزرگ شروع شود؛ و «state» به معنای «وضع» یا

«وضعیت» هنگامی که با حرف کوچک شروع شود. [م ۱]

28. L 170. [Trans.]

۲۹. تعبیر فرانسوی عامِ *la mouche du coche* از افسانه‌ی «مگس و درشکه» گرفته شده است (Fables, Book VII, fable 8). درشکه‌ای گیر می‌کند؛ اسب‌ها سرانجام موفق می‌شوند آن را از تپه بالا بکشند؛ مگس، که کمک کردن‌اش عبارت است از وزوز کردن و نیش‌زدن اسب‌ها، نتیجه می‌گیرد که اوست که «ماشین را به حرکت درآورده» و افتخار این کار بزرگ را از آن خویش می‌داند و شکوه می‌کند که مجبور بوده همه‌ی کارها را یک‌تنه انجام دهد. [م.ا.]

ا | تبخر* و انقلاب: نظریه‌ی سیاسی خروج ا

ا | پائولو ویرنو ا

ترجمه: علی عباس بیگی و آرش ویسی

کنش، کار، تعقل

امروزه هیچ چیز ظاهراً معماگونه‌تر از این پرسش نیست که معنای کنش چیست. این موضوع هم معماگونه به نظر می‌رسد و هم دور از دسترس — می‌توان گفت تا رسیدن به پاسخ فاصله‌ی زیادی داریم. اگر هیچ کس از من نپرسد که کنش سیاسی چیست، ظاهراً معنای آن را می‌دانم؛ ولی اگر مجبور باشم که آن را برای کسی توضیح دهم، این معرفتی که مسلم فرض می‌شد انسجام‌اش را از دست می‌دهد. و با این همه در گفتار روزمره‌ی آدمیان چه مفهومی آشنا‌تر است از مفهوم کنش؟ چرا امری واضح رازآلود شده است؟ چرا این قدر گیج‌کننده می‌شود؟ پاسخ را نباید در قلمرو آشنای جواب‌های دم‌دستی جست: موازنه‌ی قدرت نامطلوب کنونی، انعکاس مستمر شکست‌های گذشته، و تسلیم‌ورضایی که ایدئولوژی پست‌مدرن

* واژه‌ی *Virtuosity* به طور خاص به معنای تبخر یا چیره دستی در کارهای هنری و بالاخص در نوازندگی است. در زبان لاتین *Virtu* به معنای هنر دوستی یا عتیقه‌شناسی است و در زبان ایتالیایی *Virioso* به فرد هنرشناس یا عتیقه‌شناس و البته به نوازنده‌ی چیره دست اطلاق می‌شود؛ این واژه با *virtue* که در فارسی معمولاً به «فضیلت» ترجمه می‌شود، هم ریشه است. م.

به شکل پایان‌ناپذیری بدان دامن می‌زند. البته، همه‌ی این‌ها مهم‌اند، اما فی‌نفسه هیچ چیزی را توضیح نمی‌دهند. برعکس، باعث سردرگمی‌اند، زیرا آن‌ها این باور را می‌پرورانند که ما در دهلیزی تاریک پیش می‌رویم که در انتهای آن همه چیز به همان روال سابق باز خواهد گشت. چنین نیست. واقعیت این است که فلج شدن کنش، خود دقیقاً با همان جنبه‌های بنیادی تجربه‌ی معاصر مرتبط می‌شود. آن جاست که باید کندوکاو کنیم، آن‌هم با آگاهی از این امر که این جنبه‌ها نمایانگر نوعی انحراف شوم نیستند بلکه معرف پس‌زمینه‌ای اجتناب‌ناپذیرند. برای برداشتن این طلسم، باید مدلی از کنش را بسط دهیم که کنش را قادر خواهد ساخت تا دقیقاً از آن چیزی خوراک بگیرد که موجب انسداد کنونی‌اش است. خود این ممانعت باید به نوعی گذرنامه بدل گردد.

بر طبق یک سنت فکری دیرپا، قلمرو کنش سیاسی را می‌تواند دقیقاً از طریق دو مرز تعریف کرد. اولی با کار (labour) نسبت دارد، با خصلت ابزاری و گنگ آن، با آن خودکار بودن که آن را به فرآیندی تکراری و قابل‌پیش‌بینی بدل می‌سازد. دومی با تفکر ناب نسبت دارد، با کیفیت انفرادی و آشکارنشده‌ی فعالیت‌اش. کنش سیاسی، برخلاف کار، عرصه‌ی مداخله‌اش روابط اجتماعی است، نه مواد و مصالح طبیعی. کنش سیاسی زمینه‌ای را که در آن حک و ثبت می‌شود جرح و تعدیل می‌کند، و ابرخلاف کار [ابژه‌هایی نو را برای پُر کردن آن خلق نمی‌کند. برخلاف تأمل فکری و عقلانی، کنش امری عمومی است، با جنبه‌ی بیرونی بخشیدن، با حدوث و تصادفی بودن، با تکاپوی انبوه خلق (Multitude) پیوند دارد. این درسی است که آن سنت دیرپا به ما می‌دهد. لیکن ما دیگر نمی‌توانیم ضرورتاً با این تعریف پیش برویم. مرزهای مرسوم جداکننده‌ی تعقل (Intellect)، کار (Work)، کنش (یا، اگر ترجیح می‌دهید نظریه، پوئسیس، و پراکسیس) فرو ریخته‌اند، و ما همه جا نشانه‌های تاخت‌وتازها و تقاطع‌ها را می‌بینیم.

در ادامه، نخست بیان خواهیم کرد که کار (work) خصایص متمایز کنش سیاسی را در خود جذب کرده است و دوم این که این الحاق از طریق

درهم‌تنیدگی شکل‌های مدرن تولید و تعقلی که عمومی شده است. به عبارت دیگر، تعقلی که در جهان نموده‌ها فوران کرده — امکان‌پذیر شده است. سرانجام، آنچه کنش را به‌محاق برده است، دقیقاً هم‌زیستی کار با «تعقل عام» یا «معرفت اجتماعی عام» است که به‌زعم مارکس، شکل خود را بر خود «فرآیند حیات اجتماعی» حک می‌کند. فرآیند [۱] سپس دو فرضیه طرح خواهیم کرد. نخست این که خصلت عمومی و دنیوی nous فرآیند عقل — یا بالقوگی (potenza) مادی تعقل عام — باید نقطه‌ی شروع ما برای بازتعریف پراکسیس سیاسی و مسائل برجسته‌ی آن باشد: قدرت، حکومت، دموکراسی، خشونت، و غیره. به اختصار، ائتلاف میان کنش و تعقل در تقابل با ائتلاف میان اتحاد میان تعقل و کار قرار می‌گیرد. ثانیاً، در حالی که هم‌زیستی معرفت و تولید مشروعیتی مفرط، غیرعادی، و با این همه موفق و پررونق برای نوعی پیمان فرمان‌برداری از دولت ایجاد می‌کند، درهم‌تنیدگی میان تعقل عام و کنش سیاسی، ما را قادر خواهد ساخت تا بر امکان نوعی عرصه‌ی عمومی غیردولتی نظر کنیم.

فعالیت بدون کار

خط جداکننده‌ی کار و کنش، که همواره نامشخص بوده، اکنون تماماً ناپدید گشته است. به عقیده‌ی هانا آرنت — که در این جا در پی به چالش کشیدن مواضع‌اش هستیم — این آمیزش ناشی از این واقعیت است که پراکسیس سیاسی مدرن، مدل کار را درونی کرده است و به شکل فزاینده‌ای به نوعی فرآیند ساختن شبیه شده است (همراه با «محصولی» که می‌تواند به نوبت، تاریخ، دولت، حزب، و چیزهایی از این قبیل باشد). [۲] با این همه، این تشخیص، باید سروته شود و بر روی پایش قرار گیرد. نکته‌ی مهم این نیست که کنش سیاسی می‌تواند به‌مثابه‌ی یک شکل تولید تصور شود، بلکه این است که تولید کردن در دل خود، بسیاری از امتیازات ویژه‌ی کنش را دربر گرفته است. در دوران پسافوردی، ما با کاری روبه‌رویم که بسیاری از صفات کنش را پیدا کرده است: پیش‌بینی‌ناپذیری، توانایی برای شروع چیزی

نو، «اجراهای» زبان‌شناختی، و توانایی برای حرکت میان امکانات بدیل. یک پی‌آمد گریزناپذیر واحد برای همه‌ی این‌ها وجود دارد. در رابطه با نوعی کار که آکنده است از خصائل «کنش‌گرایانه»، گذار به کنش هم‌چون نوعی کم‌آوردن یا به هدف نرسیدن نگریسته می‌شود، یا در بهترین حالت، نوعی مضاعف‌شدن زائد. به نظر می‌رسد که این گذر عمدتاً به هدف نمی‌رسد: سیاست در متن ساختاریافته‌اش بر حسب نوعی منطق بدوی وسایل و اهداف، قسمی شبکه‌ی ارتباطی و محتوایی‌شناختی را به دست می‌دهد که ضعیف‌تر و کم‌مایه‌تر از شبکه و محتوایی‌ست که در فرآیند امروزین تولید یافت می‌شود. کنش ظاهراً به پیچیدگی کار نیست، یا زیادی شبیه آن است، و در هر دو حالت چندان مطلوب به نظر نمی‌رسد.

مارکس در «نتایج فرآیند بی‌واسطه‌ی تولید» (ولی هم‌چنین با عباراتی کمابیش یکسان، در نظریه‌های ارزش اضافی)، کار فکری را تحلیل می‌کند و دو نوع اصلی آن را متمایز می‌سازد. از یک سو، فعالیت غیرمادی وجود دارد که نتیجه‌اش «کالاهایی فرآینداست» که جدای از تولیدکنندگان‌شان موجودیت دارند... مثلاً، کتاب‌ها، نقاشی‌ها و همه‌ی محصولات هنری به تفکیک از دستاورد هنری هنرمند فعال. «از سوی دیگر، مارکس آن دسته از فعالیت‌ها را تعریف می‌کند که در آن‌ها «محصول از کنش تولید جدایی‌ناپذیر است» [۳] - به عبارت دیگر، فعالیت‌هایی که تحقق‌شان را در خودشان می‌یابند، بی‌آن‌که در نوعی کار تمام‌شده‌ی موجود در بیرون و ورای خود عینیت یابند. نمونه‌ی نوع دوم کار فکری را می‌توان در «هنرهای نمایشی یا اجرایی» پیدا کرد، نظیر کار پیانیست‌ها یا رقصنده‌ها؛ و لیکن هم‌چنین به‌نحو اعم انواع و اقسام کسانی که کارشان مستلزم تبخّر در اجراست، نظیر کار خطیبان، معلمان، پزشکان و کشیشان. به‌طور خلاصه، این نوع دوم کار فکری به بخش وسیعی از جامعه‌ی بشری ارجاع دارد، که از گلن گولد* تا پیشخدمت بی‌عیب و نقص رمان‌های کلاسیک انگلیسی را در بر می‌گیرد.

از دو مقوله‌ی کار فکری، برای مارکس ظاهراً تنها اولی به‌طور کامل با تعریف «کار مولد» جور در می‌آید (که در آن، کار مولد فقط به‌منزله‌ی کاری تعریف می‌شود که ارزش اضافی به بار می‌آورد، نه کاری که صرفاً سودمند یا صرفاً فرساینده است). نوازنده‌های متبخّر و چیره‌دستی که خود را به اجرای یک «پارتیتور»^{*} محدود می‌کنند و هیچ ردّپای ماندگاری از خود به جای نمی‌گذارند، از یک سو «در قیاس با انبوه تولید کاپیتالیستی، اهمیت ناچیز دارند» و از سوی دیگر باید «کارگران مزدبگیری تلقی شوند که با وجود این، کارگر نیستند.» [۴] اگرچه فهم اظهارات مارکس را در باب بی‌اهمیت بودن کار متبخّران به‌لحاظ کمی آسان است، با این همه، این گفته‌ی او که کار آن‌ها «غیرمولد» است خالی از پیچیدگی و ابهام نیست. در اصل، شکی نیست که یک رقصنده ارزش اضافی تولید نمی‌کند. اما، برای مارکس، غیاب کار تمام‌شده‌ای که ورای فعالیت اجرا به حیات خود ادامه دهد، تبخّر فکری مدرن را هم‌تراز با کنش‌های معطوف به ارائه‌ی خدمات شخصی قرار می‌دهد: خدمت‌هایی که غیرمولد به‌شمار می‌آیند، زیرا برای دست یافتن به آن‌ها باید از درآمد هزینه کرد نه از سرمایه. بدین‌سان، «هنرمند اجراگر» که مقامی فرودست و طفیلی یافته است، در برزخ کار خدماتی گرفتار می‌شود.

فعالیت‌هایی که در آن «محصول را نمی‌توان از عمل تولید جدا کرد» واجد منزلتی بی‌ثبات و ابهام‌آمیزاند که همواره و تماماً توسط نقد اقتصاد سیاسی درک نمی‌شوند. دلیل این مشکل ساده است. تبخّر قبل از این که در فرآیند تولید سرمایه‌داری محو و امحا شود، در حکم قاب درگاه اخلاق و سیاست بود. مضافاً این که، تبخّر همان خصوصیتی بود که کنش را از کار متمایز و در واقع نقطه‌ی مقابل آن می‌ساخت. ارسطو می‌نویسد که هدف تولید با خود تولید فرق می‌کند، و حال آن که هدف کنش نمی‌تواند متمایز از خود کنش باشد، چرا که کنش به معنای تبخّر در عمل غایتی

* پارتیتور یا در انگلیسی score به ورق نثی می‌گویند که تمام خط‌های اجرایی یک اثر هم‌نوازانه‌ی موسیقی بر آن نت‌نویسی شده‌اند و رهبر ارکستر آن را در اجرای اثر به کار گیرد. م.

فی‌نفسه است. [۵] فعالیتی که به‌صورت تبخیری در «اجرا» نمایان می‌شود و نیازی به تعقیب هدفی بیرون از خود ندارد، از آن‌جا که رابطه‌ای بی‌واسطه با جست‌وجوی «حیات نیک» دارد، دقیقاً بر پراکسیس سیاسی منطبق می‌شود. به زعم آرنست، هنرهای اجرایی، که به خلق هیچ کار تمام‌شده‌ای نمی‌انجامند، «در واقع، واجد قرابتی قوی با سیاست‌اند. هنرمندان اجرایی—رقاصان، بازیگران تئاتر، نوازندگان، و امثالهم—نیازمند مخاطبی هستند تا تبخیرشان را نشان دهند، درست همان‌طور که کنش‌گران به حضور دیگرانی نیاز دارند که در برابر آن‌ها بتوانند ظاهر شوند؛ و هر دو گروه برای کارشان نیازمند فضای عمومی سازمان‌یافته‌ای هستند، و هر دو گروه برای خود اجرا به دیگران وابسته‌اند.» [۶]

پیانونواز و رقصنده در نقطه عطفی که دو تقدیر متضاد را از یکدیگر جدا می‌کند، در تعادلی ناپایدار به سر می‌برند: از یک سو، آن‌ها می‌توانند نمونه‌هایی باشند از «کارگران مزدبگیری که با وجود این کارگر مولد نیستند»؛ از سوی دیگر، آن‌ها واجد کیفیتی هستند که یادآور کنش سیاسی است. طبیعت آن‌ها ذاتاً دو زیستی است. با این همه، تاکنون، هر کدام از تحوّل‌های بالقوه‌ی ذاتی در سیمای هنرمند اجرایی—پوئسیس یا پراکسیس، کار یا کنش—ظاهراً متضاد خود را طرد می‌کند. منزلت کارگر مزدی به سمتی می‌رود که مانع کار سیاسی شود، و بالعکس. ولی از نقطه‌ای معین به بعد، این دو راهی بین کار مزدی و کنش سیاسی بدل به نوعی تبانی یا مشارکت می‌شود—به بیان دیگر، حالت «یا این یا آن» جایش را به نوعی «هم این هم آن» پارادوکسیکال می‌دهد: شخص متبخر (که در واقع کارگری تمام‌عیار است) به معنای درست کلمه کار می‌کند نه به‌رغم این واقعیت، بلکه دقیقاً به علت این واقعیت که فعالیت او یادآور پراکسیس سیاسی است. در این‌جا تفکیک مجازی کار و کنش خاتمه می‌یابد، و در این وضعیت جدید، قطب‌بندی‌های مارکس و آرنست دردی از ما دوا نمی‌کند. در متن سازمان‌دهی پساوردی تولید، فعالیت بدون یک کار تمام‌شده دیگر نه موردی خاص و معضله‌دار، بلکه نمونه‌ی اصلی نوعی کار مزدی در

شکل عام آن محسوب می‌شود. وقتی کارگر وظایف نظارتی و هماهنگی را انجام می‌دهد، به عبارت دیگر، وقتی کارگر «به‌جای آن که فعال عمده یا عامل اصلی فرآیند تولید باشد به حاشیه‌ی فرآیند تولید رانده می‌شود» [۷] وظیفه‌ی او دیگر نه تحقق بخشیدن به یک هدف خاص، بلکه تنظیم (و نیز تغییر و تقویت) همکاری اجتماعی است، به عبارت دیگر، تنظیم آن مجموعه‌ی هماهنگ از روابط و پیوندهای نظام‌مندی که از این پس «بزرگ‌ترین سنگ‌بنای تولید و ثروت است» [۸] این تنظیم به‌میانجی خدماتی زبانی روی می‌دهد که، به‌هیچ وجه محصولی نهایی ایجاد نمی‌کنند، و تمام توان خود را صرف تعاملی ارتباطی می‌کنند که بر اثر «اجرای» خود آن‌ها پدید می‌آید.

فعالیت پساوردی، آن «قلمرو عمومی» (یعنی دقیقاً فضای همکاری) را پیش‌فرض می‌گیرد و بی‌وقفه باز می‌آفریند که به نظر آرنت پیش‌شرط ضروری کارِ رقااص و هم‌چنین، کنش سیاست‌مدار است. «حضور دیگران» هم ابزار و هم ابژه‌ی کار است؛ بنابراین، فرآیندهای تولید همواره واجد درجه‌ی معینی از تبخّر هستند، یا به عبارت دیگر، آن‌ها متضمن چیزی هستند که در واقع کنش‌های سیاسی‌اند. روشنفکری توده‌ای (واژه‌ای نه‌چندان مناسب که در قاموس من نه به قشر خاصی از مشاغل بلکه بیش از آن به کیفیت‌ی اشاره دارد که کل نیروی کار پساوردی از آن برخوردار است) برای اعمال هنرِ ممکن‌ها*، سروکار داشتن با امور پیش‌بینی‌ناشده، و بهره‌بردن از فرصت‌ها به کار می‌رود. اکنون که شعار نیروی کار تولیدکننده‌ی ارزش اضافی به نحو طعنه‌آمیزی «اول سیاست!» شده، سیاست در معنای محدود آن اعتبارش را از دست می‌دهد یا از کار می‌افتد.

در هر حال، شعار کاپیتالیستی «کیفیت تام» معنایی ندارد، مگر تلاش برای در کار آوردن همه‌ی آن سویه‌هایی که به شکل سنتی خارج از حیطه‌ی

* اشاره به سخن مشهور آتو فن بیسمارک که می‌گفت «سیاست هنر ممکن‌هاست و نه باید‌ها». م.

کار قرار گرفته‌اند. به عبارت دیگر، توانایی برای برقراری ارتباط و ذوق برای کنش. و چگونه ممکن است که در متن فرآیند تولید، کل تجربه‌ی فرد یگانه را دربر بگیریم، مگر با سپردن او به زنجیره‌ای از واریاسون‌ها* از یک تم واحد، اجراها، و بداهه‌پردازی‌ها؟ چنین زنجیره‌ای، در قالب نقیضه‌ای بر تحقق نفس، نقطه‌ی اوج انقیاد را بازنمایی می‌کند. هیچ‌کس به اندازه‌ی کسی فقیر نیست که ببیند توانایی‌اش برای برقراری رابطه با «حضور دیگران» یا برخورداری‌اش از زبان تا مرتبه‌ی کارمزدی تنزل یافته است.

تعقل عمومی، یا پارتیتور متبحران

کارگران پساوردی از لحظه‌ای که فراخوانده می‌شوند تا تبخر خود را ثابت کنند، باید پیوسته چه «پارتیتوری» را اجرا کنند؟ اگر پاسخ را به میانی اصلی خلاصه کنیم، چیزی مانند این است: «پارتیتوری» منحصر به فرد نیروی کار، همانا تعقل به‌مثابه تعقل عمومی است، تعقل عام، معرفت اجتماعی فراگیر، قابلیت زبانی مشترک. می‌توانستیم بگوییم که تولید مستلزم تبخر است و بدین‌سان، بسیاری از نشانه‌های مختص کنش سیاسی را از آن خود می‌کند، از آن خود می‌کند، دقیقاً و تنها از آن‌رو که تعقل به کانون، مقدمه و نیروی مولد اصلی هر پوئسیسی بدل شده است.

هانا آرننت بی‌درنگ خود ایده‌ی نوعی تعقل عمومی را رد می‌کند. در ارزیابی او، تأمل و تفکر (به عبارتی، «حیات ذهن») هیچ رابطه‌ایی با آن «اهتمام برای امور عمومی» ندارد، که مستلزم نمایش در برابر نگاه دیگران است. درج تعقل در جهان نموده‌ها نخست توسط مارکس در مفهوم «انتزاع واقعی» ترسیم می‌شود، و سپس مهم‌تر از آن، در مفهوم تعقل عام. در حالی که انتزاع واقعی، نوعی امر واقع تجربی (فی‌المثل، مبادله‌ی هم‌ارزها) است که واجد ساختار رقیق تفکر محض است، تعقل عام نشان‌گر مرحله‌ای

* واریاسیون در موسیقی فرمی است که اجازه‌ی تغییر دادن بعضی از عناصر یک تم یا ایده موسیقایی با حفظ دیگر ویژگی‌ها را می‌دهد. م.

است که در آن تفکر محض فی‌نفسه واجد ارزش و بروزی می‌شود که مختصّ امور واقع است (می‌توان گفت آن مرحله‌ای که در آن انتزاعات ذهنی به شکلی بی‌واسطه و فی‌نفسه، انتزاعات واقعی هستند).

با این‌همه، باید اضافه کنم که مارکس تعقل عام را به‌مثابه‌ی «نوعی قابلیت علمی» تصوّر می‌کند که در متن نظام ماشین‌ها عینیت می‌یابد، و بدین‌سان، مانند سرمایه‌ی ثابت است. او بدین وسیله کیفیت عمومی یا بیرونی تعقل را به کاربست تکنولوژیک علوم طبیعی بر فرآیند تولید فرومی‌کاهد. در عوض، گام تعیین‌کننده متضمن تأکید نهادن بر این نکته است که تعقل عام نه نوعی ماشین‌ها*، بلکه در نهایت، یکی از صفات بلاواسطه‌ی نیروی کار زنده، خزانه‌ی عظیمی از روشنفکران جورواجور، و نوعی «پارتیتور» است که علاقه‌ای مشترک میان اعضای یک انبوه خلق می‌آفریند. از این گذشته، تحلیل ما از تولید پساפורدی مستلزم قبول این موضع است: در این‌جا منظومه‌های مفهومی و شاکله‌های فکری نقشی تعیین‌کننده دارند که نمی‌توانند در متن سرمایه‌ی ثابت تجدید قوا کنند، چرا که آن‌ها در واقع از برهم‌کنش کثرتی از سوژه‌های زنده جدایی‌ناپذیرند. به قرار معلوم، آن‌چه در این‌جا موضوع پرسش است تبحر علمی یک کارگر خاص نیست. آن‌چه اهمیت می‌یابد — دست‌یازیدن به شأن یک منبع عمومی — فقط (اما این «فقط» همه چیز است) سویه‌های عام‌تر ذهن است: قوه‌ی زبان، قابلیت یادگیری، قابلیت انتزاع کردن و ربط دادن، و دست‌یازیدن به تأمل در نفس.

از تعقل عام باید در معنای تحت‌اللفظی آن تعقل در شکل عام را بفهمیم. اکنون واضح و مبرهن است که تعقل به‌طور عام فقط به وسیع‌ترین معنای کلمه نوعی «پارتیتور» است. تعقل عام، یقیناً نوعی اثر موسیقایی خاص

• machine machinarum یا ماشین بزرگ تعبیری است که توماس هابز در لویاتان برای توصیف دولت مطلقه به کار می‌برد. ماشینی برخوردار از قدرتی بی‌همتا برای تأمین و تضمین صلح و آرامش، چه در حوزه‌ی روابط و مناسبات درون جامعه و چه به هنگام اعلام جنگ در برابر نیروی خارجی. م.

(مثلاً واریاسیون‌های گلدبرگ باخ) نیست که نوازنده‌ای چیره‌دست (مثلاً گلن گولد) اجرایش می‌کند، بلکه قوه‌ای بسیط است— قوه‌ای که (گذشته از کل تجربه) کل ترکیب اثر را ممکن می‌سازد. اجرای متبحرانه، که هرگز به کاری تمام‌شده نمی‌انجامد، در این مورد، حتی نمی‌تواند آن را پیش‌فرض بگیرد. این امر به تعقل عام دقیقاً طنین نوعی نگرش می‌بخشد. یگانه «پارتیتور» آن به‌طور کلی شرط امکان همه‌ی «پارتیتورها» است. این تبخیر چیزی غیر معمول نیست، و نه مستلزم نوعی استعداد خاص. کافی است فرآیندی را در نظر بگیریم که طی آن فردی که سخن می‌گوید، از پتانسیل لایزال زبان (در تقابل با یک «کار» مشخص) استفاده می‌کند تا گفته یا سخنی خلق کند که تماماً خلق الساعه و تکرارناپذیر است.

تعقل زمانی عمومی می‌شود که با کار پیوند بخورد؛ با این همه، وقتی که با کار قرین می‌شود، خصیصه‌ی عمومی بودن‌اش نیز منع و تحریف می‌شود. از آن‌جا که تعقل همواره از نو فراخوانده می‌شود تا در هیأت نیرویی مولد عمل کند، همواره از نو در مقام حوزه‌ی عمومی، یعنی به‌عنوان ریشه‌ی امکان‌پذیر کنش سیاسی (به‌عنوان اصل تأسیس قانونی متفاوت)، سرکوب می‌شود.

تعقل عام شالوده‌ی نوعی همکاری اجتماعی است که از همکاری اجتماعی صرفاً مبتنی بر کار وسیع‌تر است— وسیع‌تر و در همان حال تماماً نامتجانس. در حالی که پیوندهای میان فرآیند تولید، مبتنی است بر نوعی تقسیم سلسله مراتبی و فنی کارکردها، کنش هماهنگی که لازمه‌ی تعقل عام است نقطه‌ی شروع‌اش را نوعی مشارکت همگانی در «حیات ذهن» می‌بیند، به عبارت دیگر، سهیم‌شدن در نگرش‌های شناختی و ارتباطی. ولی مشارکت بیش از حد تعقل نه تنها فشارهای تولید کاپیتالیستی را حذف نمی‌کند، بلکه به‌صورت چشم‌گیرترین منبع سرمایه ظاهر می‌شود. خصیصه‌ی نامتجانس آن نه صدایی دارد و نه مرئی است. از آن‌جا که بیرونی بودن تعقل— یعنی این واقعیت که تعقل در جهان خارج به ظهور می‌رسد— یکی از پیش‌شرط‌های فنی کار می‌شود، کنش هماهنگی که تعقل بیرون

از حوزه‌ی کار مولّد پدید می‌آورد به نوبه‌ی خود تابع انواع سلسله مراتب و معیارهایی می‌شود که سرشت‌نمای نظام کارخانه‌ای هستند.

پی‌آمدهای اصلی این وضعیت تناقض‌آمیز دوگانه‌اند. اولی مرتبط است با شکل و ماهیت قدرت سیاسی. کاری که تعقل را به منزله‌ی نیرویی مولّد تابع خود می‌خواهد، تعقل را از هر گونه ابراز خصلت عمومی و علنی مختص آن محروم می‌سازد. بدین ترتیب تعقل، عمومی بودن خود را به صورت غیرمستقیم در قلمرو دولت عیان می‌سازد، آن‌هم از طریق رشد بیش از حدّ دم و دستگاه‌های اداری و اجرایی. دستگاه اداری آمده است تا جایگزین نظام پارلمانی و سیاسی موجود در بطن دولت شود، ولی دقیقاً بدین سبب که دستگاه اداری مظهر تصلّب اقتدارگرایانه‌ی تعقل عمومی است، آن‌جا که معرفت و فرمان‌دادن با هم یکی می‌شوند، یعنی تصویر معکوس همکاری و مشارکت بیش از حد. شکی نیست که چندین دهه شاهد نشانه‌هایی مبنی بر اهمیت تعیین‌کننده و فزاینده‌ی بوروکراسی در متن «بدنه‌ی سیاسی» شهروندان بوده‌ایم، یعنی تفوق فرمان بر قانون. با این همه، اکنون ما با وضعیتی مواجه هستیم که به لحاظ کیفی جدید است. آن‌چه در این‌جا داریم دیگر، فرآیند آشنای عقلانی کردن دولت نیست، بلکه برعکس دولتی کردن تعقل است. عبارت قدیمی «مصلحت دولت» (*raison d'Etat*) برای اولین بار معنایی غیراستعاری می‌یابد. اگر هابز و دیگر نظریه‌پردازان بزرگ «وحدت سیاسی» اصل و منشأ مشروعیت قدرت مطلق را در انتقال حق طبیعی هر فرد واحد به شخص حاکم می‌دیدند، امروزه می‌توان از انتقال تعقل یا به بیان درست‌تر خصلت عمومی بی‌واسطه و تقلیل‌ناپذیر آن، به دستگاه اداری دولت سخن گفت.

پی‌آمد ثانوی مرتبط است با طبیعت مؤثر رژیم پساوردی. از آن‌جا که قلمرو عمومی گشوده‌شده به واسطه‌ی تعقل هر آینه از نو به مشارکت کار تقلیل می‌یابد، به عبارت دیگر، به شبکه‌ی یکپارچه و هم‌بسته‌ای از مناسبات سلسله‌مراتبی، آن کارکرد نهی‌کننده که به مدد «حضور دیگران» در همه‌ی عملیات‌های انضمامی تولید بروز می‌یابد، شکل وابستگی شخصی را به خود

می‌گیرد. به سخن دیگر، فعالیت متبخرانه به منزله‌ی کار برده‌وار همگانی ظاهر می‌شود. این واقعیت دور از انتظار که هر کار مزدی شباهت فراوانی به کار «هنرمند اجرایی» دارد، گواهی است بر قرابت میان کار نوازنده‌ی پیانو و پیشخدمت، قرابتی که مارکس بدان اشاره کرده است. وقتی «محصول از عمل تولید جدایی‌ناپذیر است» این عمل، شخص خود تولیدکننده و فراتر از آن رابطه‌ی میان آن شخص و شخص خود سفارش‌دهنده یا مصرف‌کننده را به پرسش می‌گیرد. به کار گرفتن آن چه مشترک است، به عبارت دیگر به کار گرفتن تعقل و زبان، اگرچه، از یک سوی تقسیم فنی غیرشخصی کار را موهوم می‌کند، از سوی دیگر، با فرض این که این وجه اشتراک به «حوزه‌ی عمومی» انتقال نمی‌یابد (یعنی به نوعی اجتماع سیاسی)، به شخصی شدن بی‌امان انقیاد منجر می‌شود.

خروج

کلید کنش سیاسی (یا بهتر بگوییم تنها امکان بیرون کشیدن آن از وضعیت سترونی کنونی) عبارت است از بسط خصلت عمومی تعقل، بیرون از حیطه‌ی کار، و در تضاد با آن. این مسأله دو نمای متمایز دارد، که با این همه دقیقاً مکمل هستند. از یک سوی، تعقل عام با امتناع از «انتقال» بالقوگی خاص خود به قدرت مطلق اداری می‌تواند خود را به منزله‌ی نوعی قلمرو عمومی خودآیین تأیید کند، مشروط بر آن که آن به هم پیوستگی را بگسلد که آن را به تولید کالاها و کار مزدی پیوند می‌زند. از سوی دیگر، واژگونی مناسبات کاپیتالیستی تولید از این پس تنها همراه با ایجاد یک حوزه‌ی عمومی غیردولتی بسط می‌یابد، یعنی با ایجاد یک اجتماع سیاسی که عقل عمومی مفصل آن است. ویژگی‌های برجسته‌ی تجربه‌ی پساوردی (تبخر در فرودستی، قیمت نهادن حتی بر قوه‌ی زبان، رابطه‌ی ضروری با «حضور دیگران» و غیره) صرفاً شکلی سراپا جدیدی از دموکراسی را به منزله‌ی پاسخ مبارزه‌جویانه عرضه می‌کنند.

من در این جا اصطلاح خروج را برای تعریف بُریدن (defection)

توده‌ها از دولت، پیوستگی میان تعقل عام و کنش سیاسی، و حرکت به سوی حوزه‌ی عمومی تعقل را به کار می‌گیرم. این اصطلاح به هیچ وجه به منزله‌ی نوعی استراتژی وجودی تدافعی نیست - این کار نه به معنای خارج شدن بر نوک پا از در عقب است و نه جست‌وجویی برای راه در روی مخفی. کاملاً برعکس: آنچه از خروج مراد می‌کنم گونه‌ای مدل تکامل یافته‌ی کنش است که قادر به رویارویی با چالش‌های سیاست مدرن است - به‌طور خلاصه، قادر به رویارویی با مضمون‌های مهم صورت‌بندی‌شده توسط هابز، روسو، لنین و اشمیت. (در این جا منظورم جفت‌های تعیین‌کننده‌ای از قبیل فرمان/ فرمان‌برداری، عمومی/ خصوصی، دوست/ دشمن، وفاق/ خشونت، و غیره است). امروزه، دقیقاً همان‌طور که در قرن هفدهم زیر فشار جنگ‌های داخلی اتفاق افتاد، باید نوعی قلمرو امور عمومی از پایه تعریف شود. چنین تعریفی باید موقعیت‌هایی برای رهایی مشخص سازد، موقعیت‌هایی که باید از طریق تسلط یافتن بر این درهم‌پیچیدگی میان کار، کنش، و تعقل - که تاکنون فقط تحمل‌اش کرده‌ایم - یافت شوند.

خروج بنیاد نوعی جمهوری است. با این همه، خود ایده‌ی «جمهوری» متضمن بدرد گفتن با عرصه‌ی قضایی-دولتی است: اگر جمهوری در کار باشد، آن‌گاه دیگر دولتی در کار نخواهد بود. بنابراین، کنش سیاسی خروج متضمن نوعی پاپس‌کشیدن درگیرانه است. تنها آنانی که راهی خروجی برای خود می‌گشایند می‌توانند عمل بنیادنهادن را به انجام رسانند؛ لیکن به بیانی مخالف، تنها آنانی که عمل بنیادنهادن را به انجام می‌رسانند در یافتن شکاف آب‌ها که به واسطه‌ی آن قادر خواهند بود خاک مصر را ترک کنند موفق خواهند شد. در ادامه‌ی این مقاله می‌کوشم تا جزئیات مضمون خروج را بررسی کنم - به سخنی دیگر، کنش به‌منزله‌ی پاپس‌کشیدن درگیرانه (یا بنیان‌گذاشتن وداع و هجرت) - به میانجی ملاحظه‌ی مجموعه‌ای از واژگان کلیدی: نافرمانی، افراط، انبوه خلق، شورا، مثال، حق مقاومت، و معجزه.

فضیلت افراط

امروزه «نافرمانی مدنی» شرط لازم و گریزناپذیر (sine qua non) کنش سیاسی است. اما تنها اگر به شکلی متفاوت و رها از اصطلاحات سنت لیبرالی‌ای فهمیده شود که کنش سیاسی غالباً در آن گیر می‌افتد. در این جا منظورم لغو قوانین جزئی نیست آن هم به علت نامسئج بودن یا نقض دیگر هنجارهای بنیادین، برای مثال، مواد قانون اساسی؛ در چنین حالتی، نافرمانی تنها معنی سرسپردگی ژرف‌تر به فرمان دولت است. کاملاً برعکس، به‌میانجی اسطوره‌هایی که می‌توانند تجلیات واحد آن باشند، نافرمانی رادیکال مورد نظر من باید خود قوه‌ی فرمان‌دادن دولت را به پرسش گیرد. به‌زعم هابز، همراه با ایجاد بدنه‌ی سیاسی، ما حتی پیش از آن که بدانیم اطاعت چیست، خود را موظف به اطاعت می‌کنیم: «الزام ما به فرمان‌برداری مدنی بنا بر این قابلیت (virtue) که قوانین مدنی معتبرانند، شرط لازم هر نوع قانون مدنی است.» [۹] از این‌روست که کسی هیچ قانون خاصی را نخواهد یافت که به صراحت بگوید نباید شورش کرد. اگر پذیرش نامشروط فرمان از قبل پیش‌فرض گرفته نشود، شرط‌های واقعی قانون (شامل این که کسی می‌گوید، «نباید شورش کرد») واجد هیچ اعتباری نخواهد بود. هابز باور دارد که الزام آغازین فرمان‌برداری از قانون طبیعی نشأت می‌گیرد، به عبارت دیگر، از علاقه‌ی مشترک به صیانت نفس و امنیت. مع‌هذا، او بلافاصله اضافه می‌کند که این قانون طبیعی یا ابر قانون که متضمن فرمان‌برداری از همه‌ی فرامین حاکم است تنها زمانی عملاً یک قانون می‌شود که کسی از وضع طبیعی بیرون بیاید یا به بیان دیگر، وقتی که دولت از قبل نهادینه گردد. آنچه در این جا داریم نوعی پارادوکس است: الزام به فرمان‌برداری توأمان علت و معلول وجود دولت است؛ این الزام با این واقعیت که خود نیز بنیاد است تثبیت می‌گردد؛ این الزام توأمان مقدم و پی‌آمد شکل‌گیری «قدرت برتر» است. کنش سیاسی، فرمان‌برداری مقدماتی و بدون محتوا را به مثابه‌ی هدف خود انتخاب می‌کند، فرمان‌برداری‌ای که مبنایی برای توسعه‌ی بعدی دیالکتیک

مصیبت‌بار موافقت و «سرپیچی» به دست می‌دهد. با تخطی از یک حکم خاص در باب لغو خدمات سلامت عمومی، یا در باب قدغن کردن مهاجرت، مستقیماً می‌توان به پس‌پیش فرض پنهان هر نوع تجویز امری (imperative prescription) رفت و نیروی آن تجویز را تحلیل برد. نافرمانی رادیکال هم‌چنین «پیش از هر نوع قانون مدنی» در کار است، زیرا نه فقط از قوانین تخطی می‌کند بلکه هم‌چنین نفس بنیاد اعتبارشان را به چالش می‌کشد. هابز اگر در پایان هزاره‌ی دوم می‌زیست برای توجیه وجوب پیشین التزام به فرمانبرداری به جای استناد به نوعی «قانون طبیعی» مجبور بود به عقلانی بودن فنی فرآیند تولید توسل جوید— به عبارت دیگر، به «تعقل عام» به مثابه‌ی سازمان‌دهی استبدادی کار مزدی. بدین سان، همان‌طور که در خصوص «قانون طبیعی» دیدیم، «قانون تعقل عام» نیز واجد ساختاری پارادوکسیکال است: این قانون اگرچه از طرفی به نظر می‌رسد با مطالبه‌ی احترام به هر تصمیمی که ممکن است اتخاذ شود مبنایی برای قدرت فرمان‌روایی دولت فراهم می‌سازد، ولی از طرف دیگر، فقط در صورتی هم‌چون قانونی واقعی ظاهر می‌شود که دستگاه دولت پیشاپیش حاکمیت مطلق خود را اعمال کرده باشد.

نافرمانی رادیکال چرخه‌ای را درهم می‌شکند که در آن تعقل عام توأمان هم به منزله‌ی مقدمه و هم به منزله‌ی نتیجه‌ی دولت ظاهر می‌شود. نافرمانی رادیکال این چرخه را با آن حرکت مضاعفی که پیش‌تر بدان اشاره کردم درهم می‌شکند. به شکل خاص‌تر، این نافرمانی آن سویه‌های تعقل عام را که با حیات مستمر کارمزدی در تضاد است ایجاباً مشخص می‌کند و بسط می‌دهد. بر این مبنای نافرمانی، بالقوگی عملی تعقل را در برابر قوه‌ی تصمیم‌گیری دستگاه دولت علم می‌کند. تعقل با گسست از تولید ارزش اضافی، دیگر خصلت «قانون طبیعی» سرمایه‌داری متأخر را ندارد، بلکه به ماتریس نوعی جمهوری مستقل از دولت بدل می‌شود.

زمینه‌ی پرورش نافرمانی عبارت است از آن تعارضات اجتماعی‌ای که خودشان را نه‌تنها و نه‌چندان به منزله‌ی اعتراض آشکار می‌کنند، بلکه

مشخصاً به منزله‌ی نوعی بُریدن از دولت عیان می‌کنند— یا بر حسب کلام آلبرت هیرشمن، نه به‌مثابه‌ی صدا بلکه خروج. [۱۰]

گریز کمتر از هر چیزی متضمن انفعال است. «خروج» در عوض این که تعارض را به‌منزله‌ی افقی غیرقابل تغییر پیش فرض گیرد شرط‌هایی را که در متن آن تعارض روی می‌دهد تعدیل می‌کند؛ «خروج» در عوض انتخاب یکی از راه‌حل‌های بدیل برای هر معضل، زمینه‌ای را که در متن آن این معضل نمایان می‌شود تغییر می‌دهد. به‌طور خلاصه، «خروج» می‌تواند به‌منزله‌ی نوعی قوه‌ی ابداع آزاداندیشی‌ای دیده شود که قواعد بازی را تغییر می‌دهد و دشمن را سرگردان می‌سازد. فقط کافی است مهاجرت توده‌ای از رژیم کارخانه را به‌یاد آوریم که کارگران آمریکای شمالی در نیمه‌ی قرن نوزدهم به راه انداختند، یعنی زمانی که برای مهاجرنشینی در زمین‌های کم‌هزینه‌تر به‌سوی سرحدات عازم شدند. هدف ایشان استفاده از آن فرصت استثنایی بود که به آنان اجازه می‌داد شرایط مهاجرت خویش را برگشت‌پذیر سازند. [۱۱]

چیزی نظیر همین در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ در ایتالیا روی داد، یعنی وقتی که نیروی کار جوان در تقابل با کلیه‌ی انتظارات تصمیم گرفت که کارهای موقتی و نیمه‌وقت را به کارهای منظم در کارخانه‌های بزرگ ترجیح دهد. تحرک حرفه‌ای که هر چند برای مدتی کوتاه، به‌مثابه‌ی منبعی سیاسی عمل کرد، و انضباط صنعتی را به‌محاق برد، و به حدّ معینی از تعیین سرنوشت اجازه‌ی بروز داد. در این مورد نیز نقش‌های از قبل تثبیت‌شده و انهداده شدند و «قلمرویی» ناشناخته در نقش‌های رسمی به کار گرفته شد.

بُریدن قطب مخالف این مفهوم ناامیدانه است: «به‌جز زنجیرهایتان چیزی برای از دست دادن ندارید». برعکس مبنای این بُریدن از دولت، ثروتی پنهان، نوعی وفور امکانات است— یا به‌طور خلاصه، همان اصل شق ثالث (tertium datur). اما چگونه در دوران پساوردی باید آن وفور مجازی‌ای را تعریف کنیم که از گزینه‌ی گریز به قیمت گزینه‌ی مقاومت جانب‌داری می‌کند؟ شکی نیست آن‌چه در این‌جا از آن صحبت می‌کنم نوعی «سرحدات» مکانی نیست بلکه برعکس، نوعی وفور معرفت و

ارتباط است، و هم‌چنین کنش هماهنگ بر گرفته از ویژگی عمومی تعقل عام. عمل تخیل جمعی که آن را «بُردن» می‌نامیم جلوه‌ای مستقل و بلندمرتبه برای این وفور ایجاد می‌کند، و بدین‌سان، از انتقال‌اش به قدرت دستگاه دولتی جلوگیری می‌کند.

بنابراین، نافرمانی رادیکال مستلزم مجموعه‌ی پیچیده‌ای از کنش‌های ایجابی است. این نافرمانی غفلتی کینه‌توزانه نیست، بلکه اقدامی متعهدانه است. زیرا هر چه باشد فکر و ذکر ما فقط درک این نکته است که چگونه باید پرسشی را طرح کنیم که قدرت حاکم آن را قدغن می‌کند.

باید در ذهن تمایز—تمایزی که نسبتاً در اخلاق عهد باستان آشکار بود ولی بعداً تقریباً همواره نادیده گرفته شد—میان «افراط» (intemper-ance) و «خویشتن‌داری» (incontinence) را در نظر داشته باشیم. عدم خویشتن‌داری همانا نوعی سرپیچی عامیانه و بی‌توجهی به قوانین است، نوعی تن‌سپردن به خواسته‌های آنی. افراط یعنی تقابل فهم عقلانی با معیارهای اخلاقی سیاسی رایج. چنین به نظر می‌رسد که افراط به‌مثابه‌ی نوعی اصل هادی کنش، به‌عوض مقدمه‌ای «عملی»، مقدمه‌ای «نظری» اتخاذ می‌کند، همراه با پی‌آمدهایی برای هماهنگی حیات اجتماعی که ممکن است خطرناک و منحرفانه نیز باشند. به‌زعم ارسطو، شخص افراطی فسادی در خود دارد زیرا دو نوع گفتار ذاتاً و اگر را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. [۱۲] شخص افراطی نادان به قانون نیست، و نیز در تضاد با آن قرار نمی‌گیرد؛ برعکس، شخص افراطی به‌شکلی جدی آن را بی‌اعتبار می‌کند، زیرا او راه‌کاری عمومی را از عقل محض بیرون می‌کشد که باید در متن قلمرو خاص خود عمل کند و نباید در امور پولیس فرآیندیا مدینه [دخالت داشته باشد. در افراط، خروج واجد تبحر و فضیلت اصلی‌اش می‌شود. الزام از قبل موجود فرمان‌برداری از دولت نادیده انگاشته می‌شود، ولی نه به دلیل عدم خویشتن‌داری، بلکه به نام پیوند نظام‌مند میان تعقل و کنش سیاسی. هر نوع بُردن سازنده بر مبنای واقعیت مرئی تعقل عام عمل می‌کند، و از دل این واقعیت آن پی‌آمدهای عملی بیرون می‌کشد که با «قوانین مدنی»

برخورد می‌کند. سرانجام آن‌که توسل جُستنِ افراط به تعقل عام امکان تبخّری غیر فرودستانه را ترسیم می‌کند.

انبوه خلق، تعقل عام، جمهوری

رودررویی سیاسی تعیین‌کننده چیزی است که انبوه خلق را در تضاد با مردم قرار می‌دهد. مفهوم «مردم» در نزد هابز (و نیز در بخش وسیعی از سنت سوسیال دموکراسی) همبستگی تنگاتنگی با هستی دولت دارد و در واقع طنین آن است: «مردم تا حدی یکی است، یعنی تا حدی که یک اراده دارد می‌توان یک کنش را بدان نسبت داد. هیچ کدام از این موارد را نمی‌توان به درستی به یک انبوه خلق نسبت داد. مردم در همه‌ی حکومت‌ها حکمرانی می‌کند»، و متقابلاً «شاه همان مردم است». [۱۳]

مفهوم مترقی «حکومت مردمی» دارای این‌همانی مردم با حاکم است یا به بیان دیگر، همان مردمی بودن شاه. از سوی دیگر، انبوه خلق از وحدت سیاسی می‌گریزد، بی‌میل به فرمان‌برداری‌ست، هرگز به شأن شخصیت قضایی دست نمی‌یابد، و بدین‌سان قادر نیست که قول بدهد، معاهده ببندد، یا به حقوقی دست‌یابد و آن‌ها را انتقال دهد. انبوه خلق ضد دولت است، ولی دقیقاً به همین دلیل، ضد مردمی نیز هست: شهروندان وقتی که علیه دولت طغیان می‌کنند، «انبوه خلق علیه مردم» هستند. [۱۴]

برای مدافعان قرن هفدهمی قدرت حاکم، «انبوه خلق» نوعی مفهوم تعیین‌کننده‌ی سلبی محض بود: شکلی از تکرار طوطی‌وار وضعیت طبیعی در متن جامعه‌ی مدنی، پس‌مانده‌ای مستمر اما تا حدی شکل‌نیافته، استعاره‌ای برای بحران ممکن. بنابراین، تفکر لیبرال ناآرامی برانگیخته‌شده توسط «بسیاران» را از طریق طرح دوگانگی میان عمومی و خصوصی رام کرد: انبوه خلق هم در معنای تحت‌اللفظی این اصطلاح «خصوصی است»، و محروم از چهره و صدا، و هم در معنای قضایی، زیرا نسبت به حوزه‌ی امور مشترک در بیرون قرار می‌گیرد. نظریه‌ی سوسیال دموکراسی هم به‌نوبه‌ی خود دوگانگی «جمع‌ی/فردی» را ایجاد کرد: از یک سو، خصلت جمع‌ی

«مولدان» (تجسد نهایی مردم) با دولت این‌همان می‌گردد، حال، چه این دولت ریگان باشد یا هانکر؛ از سوی دیگر، انبوه خلق توسط حصار تجربه‌ی «فردی» محصور می‌گردد — به سخنی دیگر، به سترونی محکوم می‌گردد. باید بگوییم این تقدیر حاشیه‌ای بودن اکنون به پایان رسیده است. انبوه خلق در عوضِ برساختنِ نوعی رویداد «طبیعی» از قبل، خود را به منزله‌ی نتیجه‌ای تاریخی ارائه می‌کند، نقطه‌ای جا افتاده برای هدف و مقصد آن تغییراتی است که در متن فرآیند تولیدی و شکل‌های زندگی رخ داده است. «بسیاران» بر صحنه پا می‌نهند، و آن‌جا در مقام قهرمان‌های مطلق می‌ایستند، در حالی که بحران جامعه‌ی کارگرداگردشان تحقق می‌یابد. مشارکت اجتماعی پساوردی، با حذفِ مرز میانِ زمان تولید و زمان شخصی، بگذریم از تمایز میان خصوصیات حرفه‌ای و استعدادهای سیاسی، یک گونه‌ی جدید ایجاد می‌کند، که سبب می‌گردد دوگانه‌های قدیمی «عمومی/خصوصی» و «جمعی/فردی» مضحک به نظر برسند. سوژه‌ی متبخّر و با فضیلت مدرن نه در رده‌ی «مولدان» و «شهروندان»، بلکه در نهایت، در رده‌ی انبوه خلق قرار می‌گیرد.

آن‌چه در این‌جا داریم، نوعی واقعیتِ بادوام و مستمر است، و نه نوعی نمایش کوتاه‌پُر سروصدا. انبوه خلقِ جدید ما نه یک گردابِ اتم‌ها که هنوز فاقد وحدت است بلکه نوعی شکل حیاتِ سیاسی است که نقطه‌ی شروع خود را نوعی یک در نظر می‌گیرد که به‌شکلی رادیکال با دولت ناهمگون است: تعقل عمومی. بسیاران اتحادها را ایجاد نمی‌کنند، و حقوق را به حاکم انتقال نمی‌دهند، زیرا از قبل واجد «پارتیتوری» مشترک‌اند؛ آن‌ها هرگز در هیأتِ نوعی «اراده‌ی عام» هم‌گرانی شوند زیرا از قبل در یک «تعقل عام» شریک‌اند. انبوه خلق مانع سازوکارهای بازنمایی و نمایندگی سیاسی می‌شود و آن‌ها را تجزیه می‌کند. انبوه خلق خود را در هیأتِ مجموعه‌ای از «اقلیت‌های فعال» متجلی می‌سازد، با این همه، هیچ کدام آن‌ها اشتیاق ندارد که خود را به یک اکثریت بدل کند. انبوه خلق قدرتی را بسط می‌دهد که اجازه نمی‌دهد به حکومت بدل شود.

واقعیت آن است که هر یک از «بسیاران» از «حضور دیگران» جدایی‌ناپذیر است، و بیرون از مشارکت زبانی یا «کنش هماهنگ» برخاسته از این حضور، تصورناپذیر است. با این همه، مشارکت برعکس زمان کار فردی یا حق فردی شهروندی، آن «جوهری» نیست که پیش‌بینی‌پذیر و قابل تغییر است. البته می‌تواند تابع گردد، ولی نمی‌تواند بازنمایی گردد یا به نماینده‌ای واگذار گردد. انبوه خلق که دارای نوعی شیوه‌ی انحصاری وجود به دلیل «کنش هماهنگ‌اش» است، قابل نفوذ توسط هر حاکم دست‌نشانده‌ای است، اما جانشین یا نماینده‌ای ندارد.

امروزه، دولت‌های غربی توسعه‌یافته توسط خصلت عدم‌بازنمایی سیاسی نیروی کار پساوردی - مشخص می‌شوند. به‌واقع، آن‌ها از این عدم‌بازنمایی نیرو می‌گیرند، و از طریق آن نوعی مشروعیت پارادوکسیکال را برای بازسازی اقتدارطلبانه‌ی خویش کسب می‌کنند. بحران برگشت‌ناپذیر و قابل لمس‌بازنمایی - فرصتی به آن‌ها می‌دهد تا هر نوع نمایش باقی‌مانده از «حوزه‌ی عمومی» را حذف کنند؛ و همان‌طور که قبلاً دیدیم، امتیازات ویژه‌ی مدیریت دولتی را به قیمت فرآیند پارلمانی - سیاسی به‌شکلی وسیع گسترش بخشند؛ و بدین‌سان، وضعیت اضطراری را به واقعیت هرروزه بدل کنند. اصلاحات نهادی به راه می‌افتند تا قواعد و رویه‌های لازم برای حکمرانی بر یک انبوه خلق را مهیا می‌سازند، انبوه خلقی که دیگر نمی‌توان سیمای آرام‌بخش و خلسه‌آور «مردم» را بر آن حک کرد. همان‌طور که دولت پساکینزی می‌گوید، تضعیف ساختاری دموکراسی مبتنی بر نمایندگی نهایتاً به‌مثابه‌ی گرایشی معطوف به محدود ساختن نفس دموکراسی دیده می‌شود. با این همه، شکی نیست که مخالفت با این جریان از رویدادها، اگر به‌نام ارزش‌های بازنمایی هدایت گردد، بیمارگونه و بی‌هدف است - همان‌قدر بی‌هدف که موعظه‌کردن در باب پاکدامنی برای گنجشک‌ها. امروزه دموکراسی باید برحسب ساخت و تجربه‌ی شکل‌های دموکراسی غیرپارلمانی و غیرنماینده‌گی شکل یابد. باقی حرف‌ها گفت‌وگویی بی‌حاصل است.

دموکراسی انبوه خلق این تشخیصِ کارل اشمیت را که کم‌وبیش به تلخی در اواخر عمرش ارائه کرده بود جدی می‌گیرد: «اکنون عصر دولت به پایان می‌رسد... دولت به منزله‌ی یک مدل وحدتِ سیاسی، دولت به منزله‌ی صاحبِ نامعمول‌ترین همه‌ی انحصارها، به عبارتِ دیگر، انحصارِ تصمیم‌گیریِ سیاسی، از عرصه بیرون رانده خواهد شد.» [۱۵] دموکراسی انبوه خلق یک نکته‌ی مهم دیگر را نیز خواهد افزود: انحصارِ تصمیم‌گیری تنها وقتی از دستِ دولت بیرون خواهد آمد که دولت یک‌بار و برای همیشه خصلت انحصارگرِ خود را از دست بدهد. حوزه‌ی عمومیِ تعقل، یا جمهوریِ «بسیاران»، نوعی نیروی گریز از مرکز است: به سخنی دیگر، نه تنها هستی پیوسته و مستمر را کنار می‌گذارد، بلکه هم‌چنین، «بدنه‌ی سیاسی» واحد را نیز حذف می‌کند. دسیسه‌ی جمهوری خواهانه برای استمرار بخشیدن به تکانه‌ی ضد انحصار، در آن بدنه‌های دموکراتیکی تجسم می‌یابد که، چون تابع منطق نمایندگی نیستند، دقیقاً از هر نوع طرح مجدد مضمون «وحدت سیاسی» جلوگیری می‌کنند.

آثار هابز واجد نوعی تحقیر نسبت به «نظام‌های سیاسی نامنظم» بود، دقیقاً از آن رو که آن‌ها حضور انبوه خلق در بطن مردم را بشارت می‌دادند: «نظام‌های نامنظم که ماهیتاً انجمن‌هایی بیش نیستند یا گاه تنها گردهمایی و تجمع مردم هستند، بدون آن که حول نقشه و هدف خاصی وحدت داشته باشند، مبتنی بر تعهدات متقابل اعضا نیستند، بلکه تنها محصول شباهت خواستها و تمایلات افرادند.» [۱۶] پس، جمهور «بسیاران» دقیقاً عبارت است از نهادهایی از این نوع: انجمن‌ها، کانون‌ها، و شوراها. هر چند برخلاف حکم بدخواهانه‌ی هابز، در این جا با نمودهای گذرایی سروکار نداریم که سرکشی آن‌ها حقوق حاکم را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. انجمن‌ها، کانون‌ها، و شوراها— به‌طور خلاصه ارگان‌های دموکراسی‌ای که واجد خصلت بازنمایی نیستند— برعکس، بیانی سیاسی برای «کنش هماهنگ» فراهم می‌آورند، کنشی که تعقلِ عام در مقام شبکه‌ی آن است. این کنش از قبل همواره واجد عمومیتی است که در

کل با آن چه در شخص حاکم متمرکز است تفاوت دارد. آن حوزه‌ی عمومی که مرزهایش توسط مشارکتی ترسیم می‌شود که خود از «تعهدات متقابل اعضا است»، تعیین‌کننده‌ی انزوای شه‌ریار است، به عبارت دیگر این حوزه ساختار دولت را به دارودسته‌ی حاشیه‌ای سرایا خصوصی‌ای فرو می‌کاهد، دارودسته‌ای که در عین حاشیه‌ای بودن بر همه چیز تسلط دارد.

شوراهای انبوه خلق به شکل ستیزه‌جویانه با دستگاه مدیریت دولت درگیر می‌شوند، تا امتیازات ویژه‌ی آن را از بین ببرند و کارکردهای آن را جذب خود سازند. به عبارت دیگر، آن‌ها پراکسیس جمهوری خواهانه، به اهتمام به امور مشترک ترجمه می‌کنند، آن منابع پایه‌ای که - معرفت، ارتباطات، رابطه با «حضور دیگران» - در تولید پسا‌فوردی در دستور کارند. شوراها همکاری متبخرانه را از پیوند کنونی‌اش با کار مزدی‌رهایی می‌بخشند، و با کنش‌های ایجابی نشان می‌دهند که چگونه اولی می‌تواند فراتر از دومی رود.

برای بازنمایی و نمایندگی شوراها نوعی سبک عملی را در تقابل با بازنمایی و نمایندگی قرار می‌دهند که بسیار پیچیده است و بر مثال و قابلیت بازتولید سیاسی متمرکز شده است. آن چه خصلت مثالی دارد، همانا ابتکاری عملی است که با عرضه در نوعی نمونه‌ی عملی اتحاد ممکن میان تعقل عام و جمهوری، خصلت اقتداری نمونه‌ی نوعی را دارد، اما فاقد خصلت هنجارین فرمان است. مسأله چه جست‌وجوی توزیع ثروت یا سازمان‌دهی مدارس باشد، و چه کارکرد رسانه یا عمل کردهای محلات قدیمی شهر، شوراها کنش‌هایی را بسط می‌دهند که سرمشق‌گونه‌اند و می‌توانند در قالب ترکیبات جدید معرفت، تمایلات، تکنولوژی‌ها، و میل‌ها شکوفا شوند. مثال کاربست تجربی یک مفهوم کلی نیست، بلکه واجد نوعی تکینه‌گی و تمامیت کیفی است که هر گاه ما به شکلی طبیعی راجع به «حیات ذهن» سخن می‌گوییم آن را به یک ایده نسبت می‌دهیم. به‌طور خلاصه، مثال نوعی ست متشکل از یک فرد واحد. از این حیث، مثال می‌تواند به لحاظ سیاسی بازتولید گردد ولی به یک «برنامه‌ی عمومی» همه‌کاره بدل نمی‌شود.

حق مقاومت

تحلیل رفتن کنش سیاسی این باور راسخ را در مقام نتیجه‌ی فرعی‌اش به همراه داشته است که دیگر یک «دشمن» در کار نیست، بلکه تنها مخاطبانی ناسازگار در کارند که در شبکه‌ای از ابهام گیر افتاده‌اند، و هنوز به صراحت و روشنی نرسیده‌اند. کنار گذاشتن مفهوم «خصومت»، مفهومی که بسیار خام و غالباً نامناسب قلمداد می‌شود، نوعی خوشبینی قابل توجه را افشا می‌کند: به عبارت دیگر مردم خودشان را به مثابه «شناگران در جهت جریان» تصور می‌کنند (این نکوهش والتر بنیامین علیه سوسیال دموکراسی آلمان در دهه‌ی ۱۹۳۰ بود). [۱۷] و البته این «جریان» بی‌خطر می‌تواند اسم‌هایی مختلف داشته باشد: پیشرفت، رشد نیروهای مولد، انتخاب یک شکل زندگی که اصیل به نظر آید، و تعقل عام. طبیعتاً باید امکان غرق شدن در این «شنا» را در نظر داشته باشیم، به عبارت دیگر، این امکان را که نتوانیم محتواهای دقیق یک سیاست مناسب برای دوران مان را بر حسب عباراتی صریح و متمایز تعریف کنیم. با این همه، این احتیاط باور بنیادین ذیل را لغو نمی‌کند بلکه آن را تأیید می‌کند: تا زمانی که آدمی «شناکردن» را یاد می‌گیرد، و بدین سان، تا زمانی که آدمی به امکان‌های رهایی امیدوار است، آن «جریان» او را به شکل مقاومت‌ناپذیری به جلو خواهد راند. مع‌هذا، در این جا ممانعتی که نهادها، منافع، و نیروهای مادی می‌توانند علیه یک شناگر خوب اعمال کنند، از قلم می‌افتد. آنچه نادیده گرفته می‌شود همانا فاجعه‌ای است که اغلب دقیقاً بر همان شخص رخ می‌دهد که امور را به نحوی درست دیده است. لیکن چیزی بدتر در کار است: وقتی کسی نمی‌تواند طبیعت خاص دشمن را تعریف کند، و نیز مکان‌هایی که قدرت دشمن در آن ریشه دارد و زنجیرهای مستحکمی که تحمیل می‌کند، آن‌گاه، او به‌راستی در موضعی نیست که انواع آن موارد مشخص را متذکر شود که می‌توانست برای آن بجنگد، یعنی همان شیوه‌های بدیل زیستنی که ارزش امید بستن دارند. نظریه‌ی خروج جامعیت مفهوم «خصومت» را احیا می‌کند، و در همان حال نشان‌های را برجسته می‌سازد که این مفهوم به محض «به‌پایان رسیدن

عصر دولت» به خود می‌گیرد. پرسش این است که، چگونه رابطه‌ی دوست و دشمن برای انبوه خلقِ پساوردی بیان می‌شود، انبوه‌ای که هر چند از یک سوی قدرت برتر را بلااستفاده می‌کند، و از سوی دیگر به‌هیچ وجه نمی‌خواهد به‌نوبه‌ی خود به‌دولت بدل شود؟

در وهله‌ی نخست، باید تغییری را در هندسه‌ی خصومت تصدیق کنیم. «دشمن» دیگر به‌منزله‌ی انعکاسی موازی یا تصویر آینه‌ای ظاهر نمی‌شود، تا بتواند به‌شکل جزء به جزء با سنگرها و استحکامات تحت اشغال «دوستان» مقابله کند؛ برعکس فرآیند دشمن‌آ به‌منزله‌ی قطعه‌ای ظاهر می‌شود که با خط سینوسی گریز، مکرراً قطع می‌شود — و این اصولاً به این دلیل است که «دوستان» سرگرم خالی کردنِ واضع پیش‌بینی‌پذیر هستند، و بدین‌سان، دنباله‌ای از بُریدن‌ها و فرارهای سازنده از جبهه را موجب می‌شوند. در بیان نظامی آن، «دشمن» معاصر به سپاه فرعون شبیه است: سپاه فرعون جمعیت در حال فرار را تعقیب می‌کند، کسانی را که در آخر صفاند کشتار می‌کند، منتها هرگز نمی‌تواند به این جمعیت برسد و با آن روبه‌رو شود. اکنون، همین واقعیت که خصومت نامتقارن می‌گردد، این امر را ضروری می‌سازد که نوعی خودآیینی به مفهوم «دوستی» بخشیم، و آن را از جایگاه انگل‌وار و تابعی که کارل اشمیت بدان منتسب می‌کرد برهانیم. مشخصه‌ی «دوست» صرفاً این نیست که با او «دشمنی» مشترک داشته باشیم؛ دوست توسط روابط برآمده از اتحادی تعریف می‌شود که در جریان گریز و مهاجرت تثبیت می‌یابد — یعنی از طریق ضرورت کار جمعی برای ابداع فرصت‌هایی که تا آن لحظه محاسبه نشده‌اند و هم‌چنین، از طریق واقعیت مشارکت مشترک‌شان در جمهوری. گستره‌ی دوستی همواره وسیع‌تر از آن جبهه‌ای است که فرعون در طول آن تهاجمات خویش را به راه می‌اندازد. مع‌هذا، این سرریز دوستی به هیچ وجه حاکی از نوعی بی‌تفاوتی نسبت به آنچه در خط آتش روی می‌دهد نیست. برعکس، این عدم تقارن به ما اجازه می‌دهد تا از پشت به دشمن حمله کنیم و هم‌زمان با رها ساختن خویش دشمن را کور و سردرگم سازیم.

در ثانی، امروزه باید در تعریف مرتبه یا درجه‌بندی خصومت محتاط باشیم. بر سبیل مقایسه سودمند است که تمایز مشهور اشمیت بین دشمنی نسبی و دشمنی مطلق را به‌خاطر بیاوریم.^{۱۸} جنگ‌های میان دولت‌های اروپایی در قرن هجدهم به‌واسطه‌ی معیارهای حاکم بر آن ستیزی تنظیم و تعدیل می‌شد که در آن هر کدام از طرفین دیگری را به‌عنوان صاحب حاکمیت و در نتیجه، به‌مثابه‌ی سوژه‌ای برخوردار از امتیازات برابر تصدیق می‌کرد. اشمیت به ما اطمینان می‌دهد که آن دوران دوران خوشی بود، که اکنون به تمامی در تاریخ گم شده است. در قرن ما انقلاب‌های پرولتاریایی موانع و ترمزهای پیش‌اروی خصومت را برداشته‌اند، آن‌ها جنگ داخلی را به مدل ضمنی هر نوع تعارضی ارتقا داده‌اند. وقتی محل نزاع قدرت دولت است — به‌سخنی دیگر، حاکمیت — دشمنی مطلق می‌گردد. ولی، آیا هنوز می‌توانیم از آن معیار اندازه‌گیری‌ای که اشمیت بسط داد حمایت کنیم؟ من شک دارم، زیرا این دیدگاه آن جابه‌جایی زیرزمینی حقیقتاً مهم را از قلم می‌اندازد: خصومتی که نمی‌خواهد انحصار تصمیم‌گیری سیاسی را به دست‌های دیگری واگذارد، بلکه برعکس، حذف آن را طلب می‌کند.

بدین‌سان، مدل دشمنی «مطلق» ناکارا تصور می‌شود — آن‌هم نه به این دلیل که افراطی است یا سفاکانه، بلکه به‌شکل پارادوکسیکالی، به‌این دلیل که به‌اندازه‌ی کافی رادیکال نیست. در این مدل، انبوه خلق جمهوری‌خواه عملاً می‌کوشد تا جایزه‌ی فرد برنده در این الگو را نابود سازد. جنگ داخلی فقط با نزاع‌های خونین قومی به بهترین وجه سازگار است، جنگ‌هایی که در آن‌ها مسأله هنوز این است که چه کسی حاکم خواهد بود، در صورتی که جنگ داخلی کاملاً برای تعارضات دیگری نامناسب است که نظام حقوقی — اقتصادی دولت کاپیتالیستی را تحلیل می‌برد و نفس حاکمیت را به چالش می‌کشد. «اقلیت‌های فعال» مختلف، مراکز غیردولتی تصمیم‌گیری سیاسی را تکثیر می‌کنند، ولی بی‌آن‌که فرماسیون نوعی اراده‌ی عام جدید را وضع نمایند (فی‌الواقع، شرایط امکان این فرماسیون را تحلیل خواهند برد). از این حیث، این امر

متضمن استمرارِ نوعی وضعیتِ بینابینی میان جنگ و صلح است. از یک سوی، نبرد برای «غیرعادی‌ترین انحصارها» مبتنی است بر ظفرمندی یا شکستِ تام؛ از سوی دیگر، آن سناریویِ رادیکال‌تر (که ضد سیاست انحصارگرایانه است) بین گفت‌وگو و طرد کامل در نوسان است، و نیز بین نوعی سرسختیِ سیاسی که هر نوع واسطه‌ای را حذف می‌کند، و آن مصالحه‌های ضروری برای ایجاد منطقه‌های آزاد و محیط‌های خنثی. این امر نه به مفهومِ قانونِ عمومی اروپا—که زمانی نزاع میان دولت‌های حاکم را تعدیل می‌کرد—خصلتی «نسبی» دارد و نه به شیوه‌ی جنگ‌های داخلی خصلتی «مطلق»؛ خصومت‌ورزیِ انبوه خلق را فقط می‌توان به مثابه‌ی عملی که به نحوی بی‌حد و حصر واکنشی‌ست تعریف کرد.

درجه‌بندی و هندسه‌ی جدید خصومت، بسی بیش از آن که استفاده از سلاح را منع کند، خواستار تعریفِ مجدد و دقیقِ نقشِ خشونت در کنش سیاسی است. از آن‌جا که خروج نوعی پاپس‌کشیدنِ متعهدانه است، توسل به قهرِ دیگر برحسب تسخیرِ قدرت دولتی در سرزمین فرعون‌ها اندازه‌گیری نمی‌شود، بلکه در رابطه با حفاظت از شکل‌های زندگی و روابط اجتماعی تجربه‌شده اندازه‌گیری می‌شود. آن‌چه سزاوار است که به هر قیمتی از آن دفاع شود، آثار «دوستی» است. خشونت وابسته به انواع خیالات در باب آینده‌ای فرضی نیست، بلکه به‌منظور تضمین حیاتِ مستمر و حسِ احترام نسبت به چیزهایی که در گذشته مشخص شده‌اند عمل می‌کند. خشونت دست به نوآوری نمی‌زند، بلکه کنش‌اش معطوف است به مدت‌دار کردن چیزهایی که از قبل موجودند: تجلیات خودآیین «کنش هماهنگ» که از دل تعقل عام برمی‌خیزند، ارگانیزم‌های دموکراسی غیرنمایندگی، شکل‌های حمایت و همکاری دوطرفه (به طور خلاصه، رفاه) که بیرون و در برابر قلمرو دستگاه دولت پدیدار شده‌اند. به عبارت دیگر، در این‌جا سروکار ما با خشونتی‌ست که حفظ می‌کند.

می‌توانیم این گزینه را انتخاب کنیم که تعارض‌های حاد کلان‌شهر پساوردی را با نوعی مقوله‌ی سیاسی پیشامدرن مشخص سازیم: قانون

مقاومت — حق مقاومت. در حقوق قرون وسطایی، مصداق این امر توانایی آشکار در دفاع از خود به هنگام حمله نبود. هم‌چنین؛ مصداق‌اش قیام عمومی علیه قدرت بر ساخته نبود: تمایزی آشکار بین این حق و مفهوم‌های شورش (seditio) و عصیان (rebelli) موجود است. برعکس، حق مقاومت واجد نوعی معنای بسیار دقیق و خاص است. این حق استفاده از خشونت را آن زمانی مشروع می‌کند که یک انجمن صنعت‌گر، یا یک اجتماع در مقام یک کل، یا حتی تک‌تک شهروندان، ببینند قدرت مرکزی برخی از امتیازات ایجابی‌اشان را تغییر داده است، یعنی آن امتیازهای ویژه‌ای که در عمل حاصل شده‌اند یا به واسطه‌ی سنت تحوّل یافته‌اند. بنابراین، نکته‌ی برجسته این است که این حق متضمن حفظ نوعی دگرگونی است که از قبل رخ داده است، نوعی تایید شیوه‌ی از قبل موجود و هستی و حیات همگانی. با توجه بدین واقعیت که حق مقاومت با نافرمانی رادیکال و فضیلت افراط نسبتی نزدیک دارد، این حق اگر بر حسب «قانونی» و «غیرقانونی» بودن سنجیده شود واجد حال و هوای مفهومی سراپا به روز است. فرآیند تاسیس جمهوری از دورنمای جنگ داخلی اجتناب می‌کند، ولی، نوعی حق مقاومت نامحدود را مسلم می‌انگارد.

انتظار برای امر غیرمترقبه

کار، کنش، تعقل: هانا آرنه با دنبال کردن خط سیر سنتی که به ارسطو باز می‌گردد — خط سیری که برای نسلی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ وارد سیاست می‌شد هنوز ذیل مقوله‌ی «فهم مشترک» یا «عقل سلیم» می‌گنجید — در پی آن بود تا این سه حوزه‌ی تجربه‌ی بشری را از هم جدا کند و قیاس‌ناپذیری دو طرفه‌ی آن‌ها را آشکار سازد. اگرچه، این سه قلمرو مجاورند و گاهی وقت‌ها هم‌پوشانی دارند با این همه آن‌ها اساساً با یکدیگر نامرتب‌اند. فی الواقع، آن‌ها خودشان را به نوبت بیرون می‌گذارند: وقتی که آدمی به سیاست می‌پردازد آدمی نه تولید می‌کند، و نه در نظرورزی عقلانی درگیر می‌گردد؛ وقتی که آدمی مشغول کار است، دیگری نه به

کنش سیاسی می‌پردازد و خودش را در حضور دیگران آشکار می‌کند، و نه در «حیات ذهن» مشارکت می‌جوید؛ و هر کسی که خود را به تأمل ناب و اسپارد موقتاً از حوزه‌ی نموده‌ها پاپس می‌کشد، و از این‌رو، نه دست به کنش می‌زند و نه چیزی تولید می‌کند. ظاهراً پیام آرنت در وضعیت بشری این است: «هر کس به کار خویش و هر فرد برای خودش». اگرچه آرنت مشتاقانه بر ارزش خاص کنش سیاسی پای می‌فشارد، و علیه به‌دام افتادن آن در جامعه‌ی توده‌ای می‌جنگد، ولی به اعتقاد او دو حوزه‌ی بنیادی دیگر، کار و تعقل، در ساختارهای کیفی‌شان دست‌نخورده باقی می‌مانند. مطمئناً، کار به شکل اعجاب‌آوری گسترش یافته است، و مطمئناً، تفکر ظاهراً ناتوان و عاجز می‌نماید؛ لیکن، اولی هنوز مبادله‌ای ارگانیک با طبیعت است، متابولیسمی اجتماعی، نوعی تولید ابره‌های جدید، و دومی هنوز فعالیتی تک‌افتاده است، که ماهیتاً نسبت به پرداختن به امور همگانی بیرونی است. مع‌هذا، همان‌طور که باید اکنون آشکار شده باشد آنچه در این‌جا استدلال می‌کنم به شکل ریشه‌ای در تضاد است با شاکله‌ی مفهومی پیشنهادی توسط آرنت و سنتی که از آن الهام گرفته است. بگذارید تا رئوس مطلب را بیان کنم. افول کنش سیاسی با فرض این‌که رابطه‌ای نزدیک بین حوزه‌ی کار و تعقل برقرار است از تغییرات کیفی‌ای نشأت می‌گیرد که در هر دوی این حوزه‌ها رخ داده است. در پیوند با کار، تعقل (در مقام یک استعداد یا «قوه»، نه به‌منزله مخزنی از فهم‌هایی خاص) عمومی می‌گردد. به سخن دیگر، آنچه برجسته می‌شود ماهیت آن است به‌منزله‌ی نوعی منبع و خیر مشترک. بر همین قیاس، وقتی پتانسیل تعقل عام ستون اصلی تولید اجتماعی می‌شود، کار نیز وجهه‌ی فعالیتی را به‌خود می‌گیرد که کاری تمام‌شده را در پی ندارد، و از هر لحاظ شبیه اجراهای متبخرانه‌ای می‌شود که بر رابطه‌ای با «حضور دیگران» استوارند. اما آیا چنین نیست که تبخیر خصلت مشخصه‌ی کنش سیاسی است؟ بنابراین، باید نتیجه گرفت که تولید پسا‌فوردی در خود شکل‌های نمونه‌وار کنش را جذب کرده است و دقیقاً با این کار در محاق رفتن آن را مقرر داشته است. طبیعتاً، این

استحاله هیچ ویژگی‌هایی بخشی ندارد: در متن قلمرو کار مزدی، رابطه‌ی متبخرانه با «حضور دیگران» به وابستگی شخصی بدل می‌شود؛ «فعالیت بدون کار تمام‌شده»، که با این حال از نزدیک قویاً یادآور کنش سیاسی است، به بندگی‌ای مدرن فروکاسته می‌شود.

پیش‌تر در این مقاله عنوان کردم که کنش سیاسی رستگاری خود را در نقطه‌ای می‌یابد که ائتلافی را با تعقل عام خلق کند (به عبارت دیگر، در آن نقطه‌ای که این تعقل از کار مزدی می‌گسلد، و نقد خود را با ظرافت و تیزی اسیدی خورنده بسط می‌دهد). در تحلیل نهایی کنش عبارت است از صورت‌بندی تعقل عام به‌منزله‌ی نوعی حوزه‌ی عمومی غیردولتی، به‌منزله‌ی قلمرو امور مشترک، به‌منزله‌ی جمهور. خروج، در مسیری که اتحاد جدیدی میان تعقل و کنش ایجاد می‌شود، در آسمان خود ستاره‌هایی ثابت دارد: نافرمانی رادیکال، افراط، انبوه خلق، شورا، مثال، حق مقاومت. این مقولات به نوعی نظریه‌ی سیاسی آینده اشاره دارند، نظریه‌ای که شاید بتواند با بحران‌های سیاسی اواخر قرن بیستم مواجه شود و راه‌حلی را طرح کند که به‌شکلی رادیکال ضد‌هابزی است. به‌زعم آرنت، کنش سیاسی، شروعی دوباره است که فرآیندهای خودکار را متوقف و نقض می‌کند، فرآیندهایی که در شکل واقعیت تحکیم یافته‌اند. بدین‌سان، کنش واجد چیزی از جنس معجزه است، با این فرض که کیفیت شگفت‌زده‌شدن و غیرمترقبه‌بودن معجزه را نیز دارد. [۱۹] اکنون، طرح این پرسش ارزنده است که آیا، حتی اگر نظریه‌ی خروج اساساً با رای آرنت آشتی‌ناپذیر باشد، احتمالاً می‌توان نوعی سودمندی در تصور آرنت از معجزه یافت.

البته، این‌جا، ما به‌نوعی مضمون تکرارشونده در تفکر سیاسی اصیل سروکار داریم، بالاخص در تفکر ارتجاعی. برای هابز این وظیفه‌ی حاکم است که تصمیم بگیرد چه رویدادهایی در رده‌ی معجزه‌ها قرار گیرند، یا از قانون عادی فراتر روند. در مقابل، معجزه‌ها به‌محض این که حاکم آن‌ها را منع کند از بین می‌روند. [۲۰] اشمیت نیز، تا آن‌جایی که هسته‌ی

قدرت را قابلیتِ اعلامِ وضعیت‌های استثنایی و تعلیقِ نظمِ مستقر می‌داند موضعی مشابه اتخاذ می‌کند: «استثنا در قوانین قابل قیاس است با معجزه در الهیات.» [۲۱] از سوی دیگر، رادیکالیسم دموکراتیک اسپینوزا ارزش سیاسی-الهياتي استثنای معجزه‌آسا را باطل می‌کند. با این همه، سویه‌ای دوپهلوی در شیوه‌ی بحث او وجود دارد. فی‌الواقع، به‌زعم اسپینوزا، یک معجزه، برعکس قوانین کلی طبیعت که با خدا یکی هستند، صرفاً مبتنی «قدرتی محدودند»؛ به سخن دیگر، معجزه چیزی مشخصاً انسانی است. معجزه برعکس تحکیم ایمان، ما را وا می‌دارد «که درباره‌ی خدا و همه چیز شک کنیم»، بدین‌سان، زمینه‌ای برای آتئیسم خلق می‌کند. [۲۲] ولی آیا همین عنصرها- قدرت صرفاً بشری، شک رادیکال در خصوص قدرت مستقر، و آتئیسم سیاسی- خود همان ویژگی‌هایی نیستند که کنش ضد دولتی انبوه خلق را تعریف می‌کنند؟

در مجموع، این واقعیت که هم در هابز و هم در اشمیت معجزه قلمرو خاص حاکم است به هیچ معنا در تقابل با پیوند میان کنش و معجزه نیست، برعکس، به یک معنا آن را تأیید می‌کند. برای این نویسندگان، تنها حاکم است که به‌نحوی سیاسی عمل می‌کند. بنابراین، هدف نه انکار اهمیت وضعیت استثنایی به‌نام نوعی نقد حاکمیت، بلکه برعکس بیش‌تر درک این نکته است که وقتی کنش سیاسی در دستان بسیاریان می‌افتد می‌تواند چه شکلی به خود گیرد. شورش‌ها، گریزها، ابداع ارگان‌های جدید دموکراسی، شیوه‌های اعمال اصل شق ثالث (tertium datur): این‌ها معجزه‌های انبوه خلق، این معجزه‌ها با منع حاکم از بین نمی‌روند. با این همه، برخلاف آن‌چه که در آرنه دیدیم، استثنای معجزه‌آسا نوعی «رویداد» توصیف‌نشده بی‌ریشه، و سراپا مرموز نیست. زیرا جزئی‌ست از آن میدان مغناطیسی‌ای که با روابط متغیر متقابل کار، کنش، و تعقل تعریف می‌شود، بلکه معجزه همان امر غیرمترقبه به انتظار نشسته است. همان‌طور که در هر نوع از استعمال کلمات متضاد روی می‌دهد، این دو اصطلاح در کششی دوطرفه‌اند، و با این همه، جدایی‌ناپذیرند. اگر آن‌چه در پی‌اش بودیم

صرفاً رستگاری حاصل از نوعی «غیرمترقبه‌بودن» بود، یا تنها «انتظار» طولانی‌مدت، آن‌گاه احتمالاً سروکارمان به ترتیب با بی‌اهمیت‌ترین مفهوم علیّت یا مبتذل‌ترین محاسبه‌ی میان وسایل و غایات می‌بود. برعکس همانا استثناست که بالاخص برای کسی که آن را انتظار می‌کشد شگفتی‌آور است. این امر بی‌قاعده‌گی‌ای چنان نیرومند است که قطب‌نمای مفهومی ما را از کار می‌اندازد، همان قطب‌نمایی که از قضا مکان برآمدن این امر را دقیقاً نشان داده بود. در این‌جا نوعی ناسازگاری بین علت و معلول داریم، که در بطن آن می‌توان همواره علت را درک کرد بی‌آن‌که معلول ابتکاری هیچ‌گاه نقصان یابد.

سرانجام، این دقیقاً ارجاع صریح به انتظاری غیرمترقبه یا نمایش ناتمامیتی ضروری است که نقطه‌ی ارزش‌مند هر نظریه‌ی سیاسی را برمی‌سازد؛ نکته‌ای که خیرخواهی حاکم را تحقیر می‌کند.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Paolo Virno, *Virtuosity and Revolution: The political Theory of Exodus*, trans. By: Ed Emory, in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, 2006, pp. 188-209.

پی‌نوشت‌ها:

۱. متن کامل چنین است: «رشد سرمایه‌ی ثابت نشان می‌دهد که معرفت اجتماعی عام تا چه حد سطحی به نیروی مستقیم تولید بدل شده است و از این‌رو، شرایط فرآیند خود زندگی اجتماعی تا چه سطحی تحت کنترل تعقل عام درآمده و در انطباق با آن دگرگون گشته است. نیروهای تولید اجتماعی تا چه سطحی تولید شده‌اند، نه صرفاً در شکل معرفت بلکه هم‌چنین در مقام ارگان‌های بی‌واسطه‌ی عمل اجتماعی، ارگان‌های بی‌واسطه‌ی فرآیند زندگی واقعی.»

Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (New York: Random House, 1973), 706.

2. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University Of Chicago Press, 1957), in particular "The Traditional Substitution of Making for Acting," 220-30.

3. Karl Marx, "Results of the Immediate Process of Production," in *Capital*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1977), 1048

4. *Ibid.*, 1044-45.

5. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book 6 (Indianapolis: Hackett, 1985), 1139b.

6. Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Viking, 1961), 154.

7. Marx, *Grundrisse*, 705.

8. *Ibid.*

9. Thomas Hobbes, *De Cive* (Oxford: Oxford University Press, 1983), chap. 14. sec. 21, 181.

10. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States* (Cambridge; Harvard University Press, 1970).

۱۱. مارکس در فصل نهایی جلد اول سرمایه با عنوان «نظریه‌ی مدرن استعمار» راجع به «سرحدّات» آمریکای شمالی و اهمیتِ سیاسی و اقتصادی آن بحث می‌کند. مارکس می‌نویسد: «سرحدّات شمارِ مطلقِ جمعیتِ بسیار وسیع‌تر از کشور مادر افزایش می‌یابد، زیرا بسیاری از کارگران به‌عنوان افراد بالغ حاضر و آماده به مستعمرات پا می‌گذارند، و با این حال، موجودی بازارِ کار همواره پایین است. قانون عرضه و تقاضای کار تماماً فرو می‌پاشد. از یک سوی، جهان قدیم پیوسته به مستعمرات سرمایه منتقل می‌کند، زیرا تشنه‌ی استثمار و «امساک» است، از سوی دیگر، بازتولید منظمِ نیروی کار مزدی در مقامِ کارگر مزد بگیر، در تقابل با موانعی بس مغرضانه که بعضاً غیرقابل رفع‌اند قرار می‌گیرد. چه بر سر تولید کارگران مزدی اضافی می‌آید، یعنی اضافی در نسبت به انباشت سرمایه؟ کارگر مزدی امروز همان دهقان یا صنعت‌گر مستقل فردا است که برای خود کار می‌کند. او از بازار کار ناپدید می‌شود— ولی نه به درون کارگاه. این دگرگونی پیوسته‌ی کارگران مزدی به مولدان مستقلی که برای خود کار می‌کنند نه برای سرمایه، و برای خود ثروت می‌اندوزند نه برای حضراتِ سرمایه‌دار، به نوبه‌ی خود اثری بس مخرب بر شرایط بازار کار می‌گذارد. نه فقط درجه‌ی استثمار کارگران مزدی به شکل زنده‌ای پایین باقی می‌ماند، کارگران مزدبگیر حتی، همواره با رابطه‌ی وابستگی، حس وابستگی به سرمایه‌ی ممسک و صرفه‌جو را از دست می‌دهد.»

.Capital, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1977), 935-36

12. Aristotle, 'Nicomachean Ethics, book 7, 1147a25-h20.

13. Hobbes, *De Cive*, 151.

14. *Ibid.*, 152.

15. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit ei-*

men Vorvo'lt und drei Corollarien (Berlin: Dunckerand Humblot, 1963), 10.

16. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 22, 163.
17. See Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations* (New York: Schocken, 1968), in particular thesis XI, 258-59.
18. See Schmitt, *Der Begnffdes Politischen*, 102-11.
19. See Arendt, *Between Past and Future*, 168-70.
20. See Hobbes, *Leviathan*, chap. 37.
21. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge: MIT Press, 1985), 36.
22. Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. 1, trans. R. Elwe-s (New York: Dover, 1951), 81-97.

ا | جمهوری بر سازنده |

ا | آنتونیو نگری |

ترجمه: ارسالان ریحان زاده و امیر احمدی آریان

هر نسلی قانون اساسی (Constitution) خود را دارد

زمانی که کُندرسه اعلام کرد هر نسلی بهتر است قانون اساسی سیاسی خود را تولید کند، از یک سو به وضعیت قانون مشروطه در پنسیلوانیا ارجاع می داد (آن جا که قانون مشروطه هم تراز قانون معمولی بود، و شیوه‌ای واحد برای خلق و تدوین اصول مشروطه و قانون جدید، هر دو، به دست می داد)، و از سوی دیگر، ماده‌ی بیست و هشتم قانون اساسی انقلاب فرانسه را در سال ۱۷۹۳ پیش‌بینی می کرد: «مردم همواره حق تجدیدنظر، اصلاح، و تغییر قانون اساسی خود را دارند. هیچ نسلی نباید نسل‌های آینده را تابع قوانین خویش سازد.»

کُندرسه، در آستانه‌ی عصر جدید تحولات دولت و جامعه، تحولاتی که مقدر بود محصول انقلاب، اختراعات علمی، و سرمایه‌داری باشد، به این نکته پی برد که هر گونه انسداد از پیش‌برساخته‌ی پویش تولید، و هر گونه‌ای از محدودیت برای آزادی که ورای مقتضیات زمان حال باشد، ضرورتاً به استبداد می‌انجامد. به بیان دیگر، کُندرسه پی برد به محض آن که لحظه‌ی بر سازنده بگذرد، ثبات قانونی بدل می‌شود به فاکت یا واقعیتی ارتجاعی، آن هم در

جامعه‌ای که بر رشد آزادی‌ها و رشد اقتصاد بنیان یافته است. بنابراین، بر پایه‌ی رسوم و رویه‌های عمل، یا شیوه‌های زندگی نیاکان‌مان، یا تصورات کلاسیک از نظم نیست که باید به یک قانون اساسی مشروعیت بخشید. برعکس، فقط زندگی در فرآیند بی‌وقفه‌ی نوشتن می‌تواند یک قانون اساسی را شکل دهد - به بیان دیگر، فقط در این صورت است که می‌تواند دائماً قانون را به آزمون گذارد، ارزیابی‌اش کند، و آن را به‌سوی تعدیل‌های ضروری سوق دهد. از این منظر، این توصیه‌ی کُندرسه را که «هر نسلی باید قانون اساسی خود را داشته باشد» می‌توان در کنار توصیه‌ی نیکولو ماکیاولی گذاشت که می‌گفت هر نسل (برای آن که بتواند از فساد قدرت و «روال یکنواخت» اداره‌ی امور مصون بماند) «باید به اصول دولت بازگردد» - «بازگشتی» که در حکم نوعی فرآیند ساختن و بنانهادن است، مجموعه‌ای از اصول است، نه میراثی از گذشتگان، بلکه چیزی است که از نو ریشه دوانده است.

آیا نسل ما نیز باید قانون اساسی جدیدی بسازد؟ وقتی بازمی‌گردیم و به دلایلی می‌نگریم که نخستین خالقان قوانین اساسی برای توضیح اضطرارِ نوسازی قانون اساسی ارائه کردند، می‌بینیم که در وضعیتِ امروز ما نیز همان دلایل به‌تمامی وجود دارند. فساد حیات سیاسی و اجرایی به‌ندرت تا این حد فرساینده بوده است، به‌ندرت چنین بحرانی در عرصه‌ی بازنمایی [یا نمایندگی] وجود داشته است، سرخوردگی و توهم‌زدودگی نسبت به دموکراسی هیچ‌گاه تا به این حد ریشه‌ای نبوده است. زمانی که مردم از «بحران سیاست» حرف می‌زنند، در واقع، به شکلی قانع‌کننده می‌گویند که دولت دموکراتیک دیگر جواب نمی‌دهد - و در واقع، این دولت در تمام اصول و بنیان‌ها و اندام‌هایش، به شکلی ترمیم‌ناپذیر فاسد شده است: تقسیم قدرت، اصول ضمانت، قدرت‌های فردی، قواعد بازنمایی، دینامیک وحدت‌بخش قدرت‌ها، و کارکردهای قانون‌مندی، کارآیی و مشروعیت [انهادهای] اجرایی. پیش از این صحبت از «پایان تاریخ» مطرح شده است، و اگر واقعاً چنین چیزی وجود داشته باشد، ما حتماً باید آن را در پایان دیالکتیک قانونی‌ای تشخیص دهیم که لیبرالیسم و دولت سرمایه‌داری متأخر ما را به آن گره زده‌اند. دقیق‌تر

بگوییم، از دهه‌ی ۱۹۳۰ به بعد، در کشورهای سرمایه‌داری غربی، نظامی قانونی تکوین یافت که آن را قانون «فوردیستی»، یا قانون مدافع کارگران در دولت رفاه می‌نامیم. این الگو امروزه دچار بحران شده است. زمانی که نگاهی بیندازیم به تغییرات رخ داده در سوژه‌هایی که توافق اصلی را حول اصول این قانون شکل داده بودند، دلایل این بحران واضح می‌شوند: از یک سو، بورژوازی ملی دست‌اندر کار بود و از سوی دیگر طبقه‌ی کارگر صنعتی، که هم در قالب اتحادیه‌های کارگری و هم در قالب احزاب سیاسی و کمونیستی، سازمان‌دهی شده بود. بنابراین، نظام لیبرال-دموکراتیک به شیوه‌ای کار می‌کرد که نیازهای تکوین و گسترش صنعتی را با سهم‌بندی درآمدهای جهانی بین این دو طبقه سازگار کند. قوانین شاید شکل‌های کمابیش متفاوتی داشته باشند، اما «قانون مادی» - قرارداد اولیه‌ای که توزیع قدرت‌ها و ضدقدرت‌ها، کار و درآمد، حقوق و آزادی‌ها را پوشش می‌دهد - کاملاً یک‌دست و همگن بود. بورژوازی‌های ملی فاشیسم را طرد کردند، و برای تضمین قوای استثمار خود نظامی از توزیع درآمد ملی تشکیل دادند که - با اتکا به رشد و توسعه‌ی مداوم - می‌توانستند نظامی برای گسترش رفاه طبقه‌ی کارگر ملی تأسیس کنند. در عوض، طبقه‌ی کارگر نیز به نوبه‌ی خود، انقلاب را طرد کرد.

در آن زمان که بحران دهه‌ی ۱۹۶۰ در وقایع نمادین سال ۱۹۶۸ تجلی یافت، دولتی که بر قانون فوردیستی بنا شده بود، دچار بحران شد: سوژه‌های آن توافق قانونی اولیه، تحت تأثیر این وقایع و ادار به تحمل تغییر شدند. از یک سو، بسیاری از احزاب بورژوازی بین‌المللی شدند و قدرت خود را بر استحاله‌ی مالی سرمایه بنا کردند و خود را به نمایندگان انتزاعی قدرت بدل ساختند، و از سوی دیگر، طبقه‌ی کارگر صنعتی (در سرآغاز تحولات رادیکال در شیوه‌ی تولید، مواردی مثل پیروزی اتوماسیون کار صنعتی و کامپیوتری شدن کار اجتماعی) هویت فرهنگی، اجتماعی و سیاسی خویش را دگرگون ساخت. بورژوازی مالی چندملیتی (که دلیلی نمی‌بیند بار نظام رفاه ملی را تحمل کند) با یک پرولتاریای روشن‌فکر اجتماعی شده سازگار شد - پرولتاریایی که از یک سو انبوهی از نیازهای جدید داشت و از سوی دیگر، ناتوان از استقرار

و تثبیت پیوستگی خود با صورت‌بندی‌های توافق فوردیستی بود. در کنار از پا درآمدن «سوسیالیسم واقعی» و حک و ثبت فاجعه‌ی آن در تاریخ جهان، در پایان سال ۱۹۸۹، حتی نمادهای استقلال پرولتاریایی درون سوسیالیسم - که پیش از این، اغلب نشانه‌ها و کلماتی مرده بودند - به کل ویران شدند.

نظام قضایی-حقوقی مبتنی بر اجماع فوردیستی، که توافقی بر سازنده بین بورژوازی ملی و طبقه‌ی کارگر صنعتی تقویت‌اش می‌کرد و به واسطه‌ی جدل بین دو ابرقدرت شوروی و ایالات متحد (بازنمایی نمادین دو حزب در حال جدال در هیأت این دو ملت) دچار تعین مازاد می‌گشت، به پایان خود رسیده است. دیگر جنگ طولانی بین دو بلوک قدرت در سطح بین‌المللی جریان ندارد تا بتوانند بر جنگ داخلی بین طبقات، با ابزار تن سپردن به قانون فوردیستی و/یا سازمان‌های دولت رفاه، سرپوش گذارند. در دل هر کشور، آن سوژه‌هایی که می‌توانستند این قانون را بسازند و به تجلیات و نمادهایش مشروعیت بخشند، دیگر وجود ندارند. اکنون سناریو به کل تغییر کرده است. پس آن قانون اساسی جدید که نسل ما باید بسازد، چیست؟

اسلحه و پول

ماکیاولی می‌گوید به منظور بر ساختن دولت، شهریار نیاز به «اسلحه و پول» دارد. اما برای ساختن یک قانون جدید، چه اسلحه و چه پولی لازم است؟ نزد ماکیاولی، باز نمود اسلحه در مردم (il popolo) است، به عبارت دیگر، در شهروندان مولد، که در دل دموکراسی کمون، بدل به مردم مسلح می‌شوند. پرسش این است که امروزه برای خلق قانون جدید، بر کدام «مردم» می‌شود تکیه کرد؟ آیا به نسلی دست یافته‌ایم که آغوش خود را به روی مصالحه‌ی نهادی تازه‌ای گشوده است که ورای دولت رفاه خواهد رفت؟ این نسل برای نیل به این هدف، در کدام معنا خود را سازمان‌دهی و «مسلح» خواهد کرد؟ مسأله‌ی «پول» چه می‌شود؟ آیا بورژوازی مالی چندملیتی به دنبال تنظیم یک توافق قانونی و تولیدی جدید است که ورای توافق فوردیستی می‌رود، و اگر چنین است، به کدام شیوه؟

در دل نظام اجتماعی پست‌فوردیسم، مفهوم «مردم» را می‌توان و می‌بایست از نو تعریف کرد. نه فقط مفهوم «مردم»، بلکه هم‌چنین، مفهوم «مردم مسلح» - به بیان دیگر، آن بخش از شهروندان که از طریق کار خود تولید ثروت می‌کند، و در نتیجه، بازتولید جامعه در مقام یک کل را ممکن می‌سازد. این همان گروهی است که می‌تواند ادعا کند هژمونی‌اش بر کار اجتماعی در قانون لحاظ شده است.

تا به امروز، رسالت سیاسی دست یافتن به تعریفی از پرولتاریای پست‌فوردیستی، به خوبی پیش رفته است. این پرولتاریا به بخشی کلیدی از طبقه‌ی کارگر جسمیت می‌بخشد که در دل فرایندهای تولید اتومات شده و تحت کنترل کامپیوتری مجدداً ساختار یافته‌اند - فرایندهایی که در اصل یک پرولتاریای فکری دائماً گسترش‌یابنده هدایت‌شان می‌کند، و روز به روز بیشتر و مستقیم‌تر درگیر کاری می‌شود که به کامپیوتر و ارتباطات ربط دارد، کاری که، به بیان وسیع‌تر، آموزشی یا سازنده (formative) است. پرولتاریای پست‌فوردیست، آن «مردم» که کارگر «اجتماعی» بازنمایی‌شان می‌کند، غرق است در کشمکش درونی درازدامنی بین فعالیت‌های تکنیکی - علمی و کار سخت تولید کالاها، از طریق کارآفرینی شبکه‌هایی که در آن‌ها این کنش متقابل سازمان‌دهی شده است، و هم‌چنین، از طریق ترکیب و اتصال و یکی شدن هر دم فزاینده‌ی زمان کار و زمان زندگی، و به واسطه‌ی همین کشمکش است که ساخته می‌شود. در این جا، صرفاً برای شروع، تعدادی از مؤلفه‌های ممکن برای نیل به تعریف جدیدی از پرولتاریا را داریم، و به واسطه‌ی همین عناصر واضح است که در تمام بخش‌هایی که این طبقه در آن‌ها شکل یافته است، همیشه کار فکری توده‌ای وجود دارد. به علاوه - و این نکته‌ی مهمی است - مؤلفه‌ی دیگری هم در کار است: با به‌کارگیری علمی کار مولد، در فضای رشد انتزاعی و اجتماعی شدن تولید، کار پست‌فوردیستی به شکل فزاینده‌ای مشارکتی، مستقل و خودمختار می‌گردد. این ترکیب خودمختاری و مشارکت بدین معناست که قدرت کارآفرینی کار تولیدی از این پس به‌طور کامل در دستان پرولتاریای

پست‌فوردیست خواهد بود. تکوین و تکامل تولیدگری دقیقاً همان چیزی است که استقلال عظیم پرولتاریا را، در مقام یک بنیان فکری و مشارکتی، و به مثابه‌ی طبقه‌ی کارآفرین اقتصادی، برمی‌سازد. مسأله این است، آیا این اتفاق، شراکت سیاسی به‌مثابه‌ی خودمختاری سیاسی را هم برمی‌سازد؟ تنها زمانی می‌توانیم برای پاسخ به این پرسش تلاش کنیم که از خود پرسیده باشیم در مسیر این تکوین تاریخی، دقیقاً از واژه‌ی «پول» چه منظوری داریم. به بیان دیگر، در جهان امروز، بر سر بورژوازی به‌مثابه‌ی یک طبقه، و بر سر کارکردهای تولیدی بورژوازی صنعتی، چه آمده است؟ خوب، اگر آن چه درباره‌ی تعریف جدید پرولتاریای پست‌فوردیستی گفته‌ایم درست باشد، در ادامه می‌توان گفت بورژوازی بین‌المللی امروز کارکردهای تولیدی‌اش را از دست داده است، و به شکل روزافزونی نقش اخلاک‌گر را ایفا می‌کند - نوعی کلیسای رومی سرمایه. بورژوازی بین‌المللی اکنون خود را فقط از طریق صدور فرمان مالی نشان می‌دهد، به بیان دیگر، از طریق فرمانی که به کل از مطالبات تولید آزاد است. در این جا، «پول» به معنای پساکلاسیک، پسامارکسی‌اش ایفای نقش می‌کند، «پول» به‌مثابه‌ی جهانی بیگانه و خصمانه، «پول» به‌مثابه‌ی مشکل‌گشای همه چیز - نقطه‌ی مقابل کار، هوش، و درون‌ماندگاری زندگی و میل. «پول» دیگر به‌عنوان واسطه‌ای بین کار و کالا عمل نمی‌کند، دیگر در حکم عقلانی‌سازی عددی رابطه‌ی ثروت و قدرت نیست، دیگر بیان کمی ثروت ملت نیست. «پول»، در مواجهه با خودمختاری کارآفرینی و شراکت پرولتاریا، که به لحاظ مادی نیروهای فکری تولید را نیز به خود جذب کرده است، بدل می‌شود به واقعیت جعلی فرمانی که مستبد، بیرونی، تهی، ظالمانه، و بوالهوسانه است.

این جاست که پتانسیل ظهور یک فاشیسم جدید آشکار می‌شود - فاشیسم پست‌مدرن، که ربط چندانی به اتحاد هواداران موسولینی ندارد، که فاشیسمی بود با برنامه‌ی غیرمنطقی نازیسم، یا با غرور بزدلانه‌ی پتنیسم. فاشیسم پست‌مدرن می‌خواهد خود را با واقعیت شرکت‌های کاری پست‌فوردیست تطابق دهد، و در همان حال، می‌خواهد بخشی از

جوهر خویش را در شکلی واژگونه بیان کند. به همان شیوه‌ای که فاشیسم قدیم از اشکال سازمان‌دهی توده‌ای سوسیالیسم تقلید کرد و کوشید تا حرکت پرولتاریا به سوی جمعی شدن را به ناسیونالیسم برگرداند (ناسیونال سوسیالیسم - یا همان قانون فوردیستی)، فاشیسم پست‌مدرن می‌خواهد نیازهای کمونیستی توده‌های پست‌فوردیست را کشف کند و به تدریج آن‌ها را به فرهنگ تفاوت‌ها، تشویق فردگرایی، و جست‌وجوی هویت دگرگون سازد. و این‌ها همه در دل پروژه‌ی خلق سلسله‌مراتب‌های استبدادی و جهت‌دهنده است که هدفشان تفاوت‌ها، هویت‌ها، و فردیت‌هایی ثابت، بی‌رحم و توخالی است که هر کدام علیه دیگری عمل می‌کند. آن‌جا که کمونیسم به هرگونه سنتزی از بکه‌ها احترام می‌گذارد، و در نتیجه محبوب همه‌ی کسانی است که صلاح را می‌پسندند، فاشیسم جدید (در مقام تجلی فرمان مالی سرمایه بین‌المللی) جنگ همه علیه همه را تولید می‌کند، و تعصب دینی و جنگ‌های دینی، ناسیونالیسم و جنگ ملت‌ها، افراد شرکتی و جنگ‌های اقتصادی می‌آفریند.

با این همه، باید مراقب باشیم تا فاشیسم واقعی را از آن‌چه فاشیسم نیست، تشخیص دهیم. به کمک فراخواندن دیگران، زودتر یا دیرتر از لحظه‌ی نیاز، ممکن است خطرناک باشد. به‌عنوان مثال، علی‌رغم تمام اعتراضات و بدگویی‌های پرشمار در ایتالیا و سراسر اروپا، سیلویو برلوسکونی فاشیست نیست - او یک رییس است. برلوسکونی چهره‌ی نوین سرمایه‌داری جمعی است، مظهر حکم‌فرمایی سرمایه‌داری به جامعه است: در وجود او، ارتباطات و تولید به یک چیز بدل می‌شوند. آن «انقلاب» ایتالیایی که او را به قدرت رساند نیز فاشیستی نیست، ارتجاعی است. تجدیدنظر در قانون اساسی سال ۱۹۴۷ و نظام لیبرال - نمایندگی را تحت انقیاد ماشین ریاست جمهوری درآوردن نیز فاشیستی نیست - صرفاً گلیسم است. تقویت خودمختاری مناطق گوناگون فاشیستی نیست - در بهترین حالت، نوعی خودپسندی است. به راه انداختن موجی از ارتجاع، به بهانه‌ی خواست اکثریت و از طریق نهادهای فشار، علیه آزادی کردارهای اجتماعی (علیه سقط جنین، هم‌جنس‌گرایی و نظایر آن)

فاشیستی نیست - حکومت کلیساست. دولت برلوسکونی همه‌ی این کارها را کرد، ولی این فاشیسم نیست. او تجسم اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسیِ راستِ مرتجع است. برلوسکونی یک اجتماع منفعل و ارتجاعی را تفسیر، بنا، نوسازی و تحسین می‌کند. او سرمایه‌داری پست‌مدرن و ارتباطی جدید را بسط می‌دهد و کامل می‌کند، به جامعه‌ی ایتالیا نشان می‌دهد که در بیست سال اخیر به چه چیزی بدل شده است: جامعه‌ای که در آن فساد عظیمی که تجار و سیاستمداران را در بر گرفته، قابل قیاس نیست با فساد که در آگاهی اخلاقی و فکری انبوه خلق نفوذ کرده است. پس، به این ترتیب، درست خواهد بود اگر بگوییم این «انقلاب» ارتجاعی زمینه را برای بروز فاشیسم پست‌مدرن آینده مهیا می‌کند.

حال، اجازه دهید به پرسش «اسلحه‌ی مردم» بازگردیم. پرسش ما این است، چیست این قانون اساسی که نسل جدید ما باید بنا نهد؟ این راه دیگری است برای طرح این پرسش که چیست آن موازنه‌های قدرت، آن مصالحه‌ها، که پرولتاریای جدید پست‌مدرن و طبقه‌ی جدید سرمایه‌داری چندملیتی باید، بر حسب واقعیت مادی، به منظور سازمان‌دهی چرخه‌ی مولد نبرد طبقاتی بعدی وضع کنند؟ اما اگر آن چه تاکنون گفته‌ایم درست باشد، آیا اصلاً این پرسش هنوز معنادار است؟ اکنون در موقعیتی که حجم عظیمی از مشارکت پرولتری در قطب مخالف حجم عظیمی از فرمان بیرونی و اخلاص قرار دارد که توسط سرمایه‌ی چندملیتی اعمال می‌شود، موقعیتی که در آن پول در تقابل با تولید است، آیا امکانی برای مصالحه‌ی قانونی وجود دارد؟

با توجه به این که دیالکتیک تولید دیگر حاصل آمیزش کارگران و سرمایه در مدیریت روابط مولد نیست، آیا هنوز پرسش از چگونگی سنجش حقوق و وظایف متقابل واجد معناست؟ احتمالاً همه‌ی ما در این که چنین پرسشی بی‌معناست هم‌نظریم. دیگر، شرایط چنان نیست که «اسلحه» و «پول» دست‌به‌دست هم دهند و همراه هم دولت بسازند. شاید دولت رفاه بازنمایی اپیزود پایانی این تاریخ هماهنگی و توافقات بین کسانی است که فرمان می‌رانند و آنان که فرمان می‌برند (تاریخی که -اگر با ماکیاولی

هم عقیده باشیم - با «دوگانگی قدرت» که تریبون‌های* رومی در نسبت با جمهوری بنیان گذاشتند زاده شد). امروزه، در قلمرو علم سیاسی و نظریه‌های قانون همه چیز در حال تغییر است: اگر واقعیت جاری این است که کسانی که سابقاً «تحت سلطه» بودند اکنون باهوش‌تر و «مسلح»‌تر از پادشاهان و طبقات حاکم هستند، از چه رو باید به دنبال میانجی‌هایی در اعضای این طبقات بگردند؟ [۱]

شکل‌های دولت: قدرت بر سازنده چه چیزی نیست

از زمان افلاطون تا ارسطو و، همراه با برخی جرح و تعدیل‌ها، تا عصر حاضر، نظریه‌ی «شکل‌های دولت» در هیأت نظریه‌ای به دست ما رسیده که به طرز اجتناب‌ناپذیری دیالکتیکی است. سلطنت خودکامه و استبدادی، آریستوکراسی و الیگارشی، دموکراسی و آنارشی، که همین‌طور در تاریخ دست به دست شده‌اند، نتیجتاً تنها بدیل‌هایی‌اند که در درون آن‌ها چرخه‌ی قدرت بسط و گسترش می‌یابد. در نقطه‌ای کلیدی از بسط این نظریه، پولوبیوس**، که بی‌شک در کی عمیق داشت، پیشنهاد کرد که این شکل‌ها را نه بدیل هم، بلکه مکمل یکدیگر باید تلقی کرد (در این جا وی به قانون امپراتوری روم اشاره داشت، تا نشان دهد در آن جا الگوهای در کار بود که طبق آن‌ها شکل‌های گوناگون دولت نه فقط در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گرفتند، بلکه حتی می‌توانستند در مقام کارکردهای مکمل حکومت

*. در روم باستان، تمامی شهروندان عضو یکی از سه قبیله‌ی the Ramnes، the Tities و the Luceres بودند. به رییس یا رهبر هر یک از این قبایل تریبون (tribunus) می‌گفتند که حتا آن زمان هم که قبایل روم باستان بالغ بر سی قبیله شد هنوز چنین عنوانی برای رییس هر قبیله به کار می‌رفت. در جمهوری روم، ده تریبون انتخابی از این قدرت برخوردار بودند که مجلس عوام (Plebeian Council) را تشکیل دهند و در مقام هیأت ریسه‌ی آن عمل کنند. این موقعیت تازه قدرت قانون‌گذاری قبل از خود آن قانون را به آن‌ها می‌بخشید.

** Polubias: مورخ یونانی که در قرن دوم پیش از میلاد می‌زیست و صاحب کتاب تواریخ که در آن از جمله برآمدن جمهوری روم و سیطره‌ی تدریجی آن بر یونان را توصیف می‌کند. پولوبیوس هم‌چنین به خاطر اندیشه‌هایش در باب تفکیک قوا در حکومت مشهور است که بعدها منتسکیو در «روح القوانین» از آن بهره گرفت و نویسندگان قانون اساسی آمریکا از آن الهام گرفتند.

در کنار هم کار کنند.) از این روست که نظریه پردازان قانون آمریکایی، در کنار نظریه پردازان قوانین مردمی-دموکراتیک استالینیسیم، با رضایت خاطر، همگی خود را در مقام نظریه پردازان پولیبیوسی تأیید کردند! قانون‌گرایی کلاسیک و معاصر، جایی که تمامی دفاعیه پردازان دولت دست‌راستی باخوشحالی در آن غوطه می‌خورند، چیزی جز قانون‌گرایی پولیبیوسی نیست! سلطنت خودکامه، آریستوکراسی، و دموکراسی، در کنار هم، بهترین نوع جمهوری را تشکیل می‌دهند!

با این همه، ارزش علمی ادعایی این دیالکتیک شکل‌های دولت چندان از دفاعیه‌پردازی‌های کلاسیک و مشهور مننیوس آگریپوس، که موضعش به اندازه‌ی هر موضع دیگر ارتجاعی بود، فراتر نمی‌رود، اگر بپذیریم که نظریه‌ی او به فهمی از قدرت اشاره داشت که اندام‌وار، ایستا، و غریزی بود (تا آن‌جا که کار کردن طبقات گوناگون اجتماعی را در کنار هم برای بر ساختن قسمی کارآمدی غریزی لازم می‌دانست.) در این صورت، آیا نباید دور این دیالکتیک را به مثابه‌ی چیزی فاقد ارزش خط بکشیم؟ شاید. با این همه، در همان حال، در شناختن این نظریه‌ها آن چنان که هستند ارزشی وجود دارد، به واسطه‌ی توان‌شان در گذر از فراز قرن‌ها، به خاطر تأثیراتی که در تاریخ داشته‌اند، و به واسطه‌ی تأثیر دائمی بی‌جنبشی که این نظریه‌ها بر جا گذاشتند، و در حکم یادآوری‌های مفیدی هستند از قدرت رازآمیزی. ایدئولوژی مارکسیسم انقلابی نیز، اگرچه نظریه‌ی شکل‌های دولت را واژگونه می‌کند، با این همه، به تصدیق اعتبار این نظریه می‌انجامد. نظریه‌ی «امحاء دولت» آن‌گونه که لنین پیش می‌کشد، مفهوم دولت را به همان شکلی که در نظریه‌ی بورژوایی وجود داشت فرض می‌گیرد، و در نتیجه، خود را به مثابه‌ی عملی که در تقابل غایی با آن واقعیت قرار دارد طرح می‌کند. به بیان دیگر، همه‌ی این مفاهیم - «گذار» به همان اندازه‌ی «امحاء»، «مسیر صلح‌آمیز» به همان اندازه‌ی «دموکراسی مردم»، «دیکتاتوری پرولتاریا» به همان اندازه‌ی «انقلاب فرهنگی» - همگی مفاهیمی حرام‌زاده‌اند، بدین خاطر که با تصویری از دولت، حق حاکمیت و

سلطه‌اش، اشباع شده‌اند، بدین خاطر که خود را در مقام وسایل ضروری و فرایندهای اجتناب‌ناپذیر برای نیل به قبضه‌ی قدرت و دگرگونی جامعه قلمداد می‌کنند. دیالکتیک رازآمیز نظریه‌ی شکل‌های دولت بدل به دیالکتیک منفی امحاء دولت می‌شود، اما هسته‌ی نظری‌اش باقی می‌ماند، که قدرت دولت در آن به شیوه‌ای نامحدود و ارتجاعی تصدیق می‌شود و به قول مارکس، «همان گند و کثافت همیشه».

وقت آن است که از این تبلور مواضع بی‌معنا [موضع تازه‌ای] سر برآورد. مواضعی که صرفاً به واسطه‌ی افراط‌گرایی‌شان واجد ارزشی از حقیقت بوده‌اند. وقت آن است که از خودمان بپرسیم آیا از منظری نظری و عملی، موضعی وجود ندارد که از غرق شدن در ماهیت تاریک و ترسناک دولت اجتناب کند. به بیان دیگر، باید از خودمان بپرسیم، آیا دیدگاهی وجود ندارد که قادر به حفظ ریسمان تبارشناسی و نیروی پراکسیس بر سازنده، با حفظ گستردگی و شدت آن باشد، نقطه‌نظری که از موضع کسانی که به‌طور مکانیکی قانون دولت را برمی‌سازند تبری جوید. این دیدگاه وجود دارد. و آن دیدگاه طغیان هرروزه، مقاومت پیوسته، و قدرت بر سازنده، است. نوعی بر هم‌زدن، سربلجی، تخیل، که تماماً به‌عنوان اساس علم سیاسی ایفای نقش می‌کند. امروزه، این دیدگاه تصدیق ناممکن بودن میانجی‌گری بین «پول» و «اسلحه»، «مردم مسلح» و بورژوازی، تولید و سرمایه‌ی چندملیتی است. همین که شروع می‌کنیم به عبور از تز ماکیاولیسم، بر این عقیده که ماکیاولی در جانب ما قرار گرفته است، مصر می‌شویم. ما در آغاز مسیر رسیدن به موقعیتی هستیم که در آن دیگر محکوم نیستیم به سیاست به‌مثابه‌ی سلطه فکر کنیم. بنابراین، خود شکل دیالکتیک آن چیزی است که مورد پرسش قرار گرفته است. دیالکتیکی که در مقام میانجی‌گیری محتوای سلطه در شکل‌های گوناگون و متفاوت‌اش عمل می‌کند. به‌زعم من، دیالکتیک به‌طور قاطع و روشن دچار بحران است. باید شیوه‌هایی از تفکر را پیدا کرد که به لحاظ سیاسی و رای نظریه‌ی «شکل‌های دولت» باشند. با طرح این مشکل در اصطلاحات ماکیاولیستی،

باید پرسید که آیا تصوّر ساختن یک جمهوری بر اساس اسلحه‌ی مردم و بدون پولِ شهریار، ممکن است؟ آیا سپردن آینده‌ی دولت صرفاً به «هنر»^{*} مردم، و نه صرفاً به «ثروت»، ممکن است؟

برساختن شوراهای کار فکری توده‌ای

در دوره‌ای که اکنون به آن گام نهاده‌ایم، دوره‌ای که در آن نیروی کار غیرمادی تمایل به کسب هژمونی دارد، و مشخصه‌ی توصیفی‌اش آنتاگونیسم‌هایی است که از طریق رابطه‌ی بین سازماندهی نیروهای تولید و فرمان سرمایه‌داری چندملیتی درمی‌گیرد، از منظر کار فکری توده‌ای، شکلی که در آن مسأله‌ی قانون خودش را معرفی می‌کند، شکلی است که چگونگی تثبیت امکان شوراهای پایه می‌ریزد. به‌منظور روشن ساختن این مسأله، اجازه دهید از برخی شروط که تاکنون فرض گرفته‌ایم آغاز کنیم. اولین شرط از هژمونی تمایلی نیروی کار غیرمادی، و نتیجتاً از مصادره‌ی مجدد تام و تمام و دم‌به‌دم فزاینده‌ی دانش تکنیکی-علمی توسط پرولتاریا مشتق می‌شود. بر این اساس، دانش تکنیکی-علمی دیگر نمی‌تواند به‌مثابه‌ی قسمی کارکرد رازآمیز فرمان، جدای از بدنه‌ی کار فکری توده‌ای، طرح شود.

شرط دوم از چیزی حاصل می‌آید که در بالا به آن به‌مثابه‌ی پایان هرگونه تمایز بین زندگی شغلی و زندگی اجتماعی، بین زندگی اجتماعی و زندگی فردی، بین تولید و شکل‌های زندگی، اشاره کردم. در این موقعیت، امر سیاسی و امر اقتصادی به دو روی یک سکه بدل می‌شوند. به‌نظر می‌رسد تمامی تمایزات قدیمی و رقت‌انگیز بوروکراتیک بین اتحادیه‌ی کارگری و حزب، بین پیشگامان و توده‌ی مردم، و نظایر آن، به‌طور قاطع و روشن محو می‌شوند. سیاست، علم، و زندگی کارکرد جمعی می‌یابند؛ در درون این چهارچوب است که امر واقعی، سوژکتیویته را تولید می‌کند.

*. داریوش آشوری برای مفهوم virtue در «شهریار» ماکیاوولی معادل «هنر» را برگزیده است. رجوع کنید به مقدمه‌ی ترجمه او از این کتاب، نشر آگه، ۱۳۸۸.

سومین نکته‌ای که بدان می‌پردازیم، از آن‌چه در بالا گفته شده است سر برمی‌آورد: در این ناحیه، بدیل قدرت موجود به‌شکلی ایجابی ساخته شده است: از طریق تجلی بالقوگی (potenza). براندازی دولت فقط از گذر مفهوم مصادره‌ی مجدد دستگاه اداری می‌تواند تصور شود— به تعبیر دیگر، از طریق نوعی مصادره‌ی مجدد جوهر اجتماعی تولید، یعنی ابزارهای فهم مشارکت و همکاری اجتماعی و مولد دستگاه اداری در حکم ثروت است، استوار و گوش‌به‌فرمان. مصادره‌ی مجدد آن برای ما امری بنیادین است، مصادره‌ی مجدد آن به کمک عمل نیروی کار فردی ارائه‌شده در چارچوب چشم‌انداز همبستگی و همکاری، به‌منظور اداره کردن کار اجتماعی، به‌منظور تضمین قسمی بازتولید نیروی کار غیر مادی انباشته که هر دم غنی‌تر شود.

به این ترتیب، این‌جا جایی است که شوراهای کار فکری توده‌ای زاده می‌شوند. و جالب است اشاره کنیم که چگونه شرایط عینی ظهور آنان در هماهنگی کامل با شرایط تاریخی رابطه‌ی طبقاتی آنتاگونیستی قرار دارد. همان‌طور که در بالا مطرح شد، در این ناحیه‌ی آخری دیگر هیچ‌گونه امکان مصالحه‌ی قانونی وجود ندارد. از این‌رو، شوراها از طریق این واقعیت تعریف خواهند شد که آن‌ها به شکلی بی‌واسطه بالقوگی، همکاری، و تولیدگری را نشان خواهند داد. شوراهای کار فکری توده‌ای به سازماندهی اجتماعی جدید کار عقلانیت خواهد بخشید، و امر کلی متناسب با آن را خواهند ساخت. تجلی بالقوگی این شوراها فارغ از قانون خواهد بود.

بنابراین، جمهوری بر سازنده‌ی شکل جدیدی از قانون نیست: نه افلاطونی است نه ارسطویی نه پولوبیوسی، و چه‌بسا حتی دیگر ماکیاولیستی هم نباشد. نوعی جمهوری است که در برابر دولت می‌آید، و بیرون از دولت ظاهر می‌شود. تناقض قانونی جمهوری بر سازنده شامل این واقعیت است که پروسه‌ی بر سازنده هیچ‌گاه بسته نمی‌شود، انقلاب به پایان نمی‌رسد، قانون اساسی و قانون عادی به یک خاستگاه واحد اشاره دارند و در وحدت با هم، درون یک رویه‌ی دموکراتیک واحد گسترش یافته‌اند.

سرانجام، در این‌جا درگیر مسأله‌ای هستیم که هرچیزی از آن آغاز

می‌شود و به‌سوی آن می‌گردد: وظیفه‌ی نابودسازی تفکیک، نابرابری، و قدرتی که تفکیک و نابرابری را بازتولید می‌کند. شوراهای کار فکری توده‌ای خودشان می‌توانند این وظیفه را به‌عهده بگیرند، از طریق برساختن سازوکاری خارج از مرزهای دولت، که در درون آن قسمی دموکراسی امر روزمره می‌تواند ارتباط فعال و همکاری متقابل شهروندان را سازماندهی، و در همان حال سوژه‌هایی بیش از پیش آزاد و پیچیده تولید کند.

تمامی آن‌چه در بالا گفته شد، تنها یک شروع است. آیا بیم آن می‌رود که کلی و انتزاعی هم باشد؟ قطعاً. اما اهمیت دارد که یک‌بار دیگر درباره‌ی کمونیسم—به این شکل—صحبت کنیم، به بیان دیگر، به‌مثابه‌ی برنامه‌ای که در همه‌ی جنبه‌هایش، از تقلیل دادن‌های رقت‌انگیزی که شاهد نمایش آن‌ها در تاریخ بوده‌ایم، فراتر می‌رود. و این واقعیت که آن‌چه گفته شد تنها یک شروع است، از رئالیستی بودن آن ذره‌ای نمی‌کاهد. نیروی کار فکری توده‌ای و پرولتاریای جدیدی که در نبرد علیه توسعه‌ی سرمایه‌داری، و از خلال تجلی و بیان بالقوگی برسازنده ساخته شده‌اند، در آغاز مسیر ظاهر شدن در مقام سوژه‌های تاریخی حقیقی هستند.

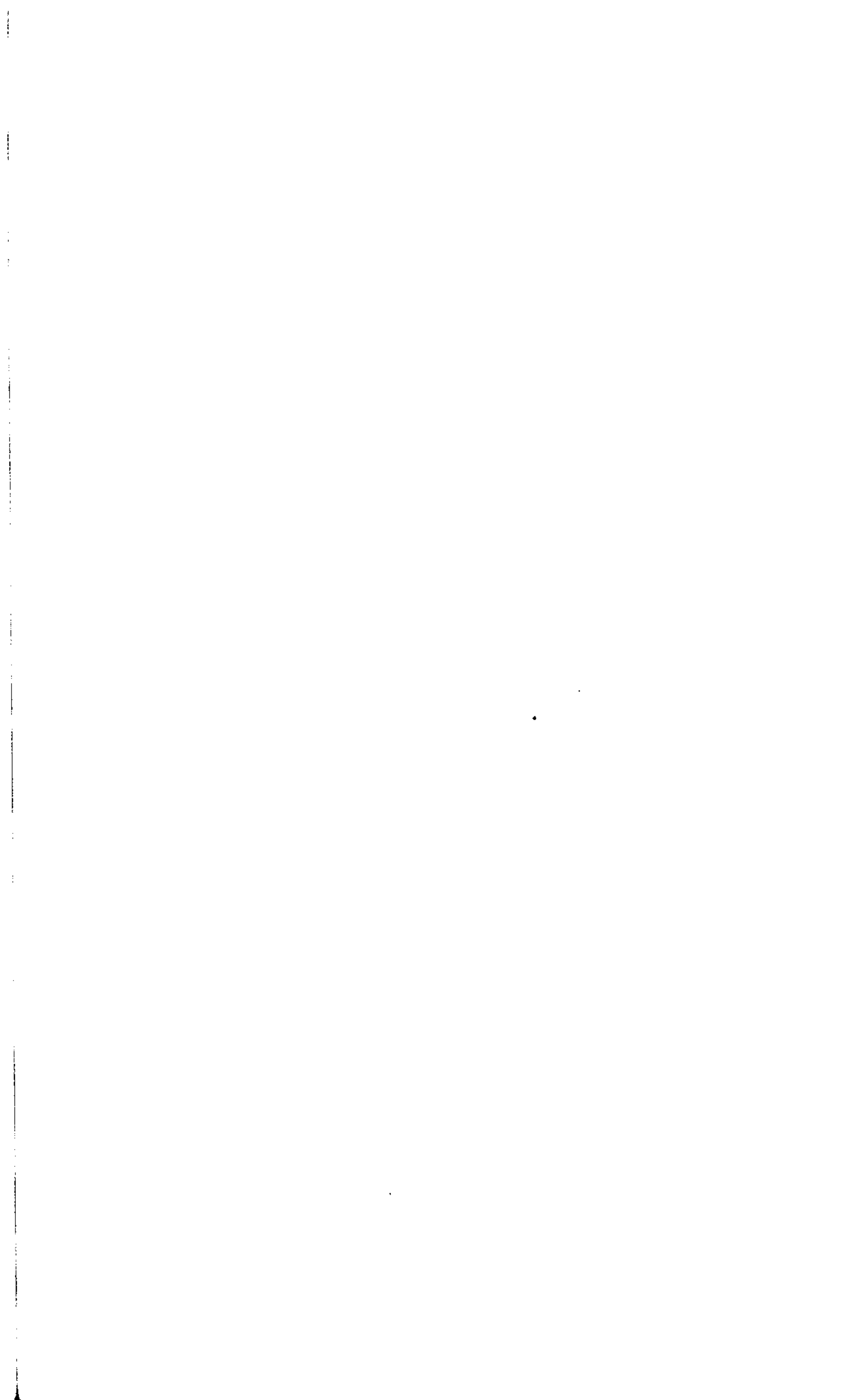
رخداد، امر نابهنگام، فرشته‌ی نو (Angelus novus) - زمانی که فرا برسند - ناگهان آشکار خواهند شد. در نتیجه، نسل ما می‌تواند یک قانون جدید بسازد. نکته این‌جاست که این قانون، قانون نخواهد بود. و شاید این رخداد پیشاپیش اتفاق افتاده باشد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Antonio Negri, *Constituent Republic*, in *Radical Thought in Italy: a potential politics*, Paolo Virno & Michael Hardt, University of Minnesota 1996, p.213

پی‌نوشت‌ها:

۱. اگر منطق‌های هست که در آن اسلحه و پول، تولید و فرمان، واقعاً باهم درگیر باشند. همانا منطق‌های ارتباطات است. اگر پرسش قانون جدید، در معنای مرسوم این کلمه، هنوز معنادار است، معنای آن در این تراز پایه‌ریزی می‌شود. اما به‌راستی در این ناحیه شخص خود را در وضعیتی پیدا می‌کند که چندان به وضعیتی که در آن او به حل یک مشکل جدید می‌پرداخت شبیه نیست، آن‌طور که در مصالحه‌های قبلی بهبود مشکلات پرولتاریا را، به‌تعبیری، مسکوت می‌گذاشت. به‌هرحال، مشکل ارتباط در معنای قانونی‌اش چگونه می‌تواند حل شود؟ مسأله‌ی ارتباط قسمی مسأله‌ی حقیقت است، و چگونه ممکن است که یک مصالحه بر حقیقت تأثیر بگذارد؟ چگونه ممکن است دو آگهی داشته باشیم که جملات‌شان در نسبت با یک موضوع هویتی در تضاد و تناقض هستند؟ چگونه ممکن است در حوزه‌ی خیالی و نمادین به مصالحه دست یابیم؟ ممکن است بعضی اعتراض کنند که مسأله‌ی قانونی ارتباط بر مسأله‌ی حقیقت فقط به‌طور غیرمستقیم و بر مسأله‌ی شیوه‌های تجلی و بیان به‌طور مستقیم اثر می‌گذارد — به‌طوری که هم روابط نیرو، و هم مصالحه، کاملاً ممکن است. با این وجود، این اعتراض فقط به‌طور نسبی معتبر است، یا تقریباً تا آن دقیقه‌ای اعتبار دارد که شخص هنوز وارد فاز جنگ داخلی نشده است و اگر بپذیریم که، در زمانه‌ی پست‌مدرن هرچیزی به‌سمت جنگ داخلی سوق می‌یابد، فهم این که در چه نقطه‌ای می‌توان بر سر ارتباط به یک مصالحه رسید مشکل است.



| یادداشت‌هایی مقدماتی در باب مفهوم دموکراسی |

| جورجو آگامبن |

ترجمه: حسین نمکین

این روزها واژه‌ی دموکراسی، وقتی درمیانه‌ی یک بحث به گوش مان می‌خورد، به یک نت فالش می‌ماند؛ این به‌دلیل نوعی ابهام مقدماتی و اساسی نهفته در آن است که هر تلاشی برای پنهان‌شدن پشت این مفهوم را پیشاپیش محکوم می‌کند. واقعاً وقتی از دموکراسی حرف می‌زنیم، از چه چیزی حرف می‌زنیم؟ منطق وجودی پس آن چیست؟ هر ناظر بیداری خیلی زود متوجه خواهد شد که هر وقت این واژه به گوش‌اش می‌خورد، قاعدتاً یکی از این دو معنا را دارد: یا شیوه‌ای برای برساختن (constituting) بدنه‌ی سیاسی (the body politic) است (که در این مورد بحث در باب قانون عمومی است)، یا نوعی تکنیک دولت‌داری است (که در این مورد افق ما افق رویه‌های اداره‌کردن است). به‌بیان دیگر، دموکراسی هم به فرم مشروعیت‌گرفتن قدرت اشاره دارد و هم به شیوه‌ی اعمال‌شدن قدرت. از آن‌جا که کاملاً بر همگان روشن است که در گفتارهای سیاسی معاصر معنای غالب واژه‌ی دموکراسی همین معنای دومی است، یعنی در غالب موارد کلمه‌ی دموکراسی را برای اشاره به یک تکنیک خاص دولت‌داری به‌کار می‌بریم (که البته، به‌خودی‌خود، چیز تضمین‌کننده‌ای نیست)،

به راحتی می‌توانیم بفهمیم که چرا آن دسته از افرادی که تلاش می‌کنند با حسن نیت تمام، واژه‌ی دموکراسی را در معنای اول آن به کار ببرند، احتمالاً از یک جور بیماری (malaise) رنج می‌برند. این دو حیطه‌ی مفهومی (یعنی حیطه‌ی حقوقی-سیاسی و حیطه‌ی اقتصادی-مدیریتی) از همان طلیعه‌ی سیاست، تفکر سیاسی و دموکراسی در پولیس یا دولت-شهر یونانی با یکدیگر هم‌پوشانی داشته‌اند، و همین مسأله است که جدا کردن این دو را سخت دشوار می‌کند. ذکر یک مثال منظورم را روشن‌تر خواهد کرد. واژه‌ی اساسی (politeia) را نمی‌توان بدون اشاره به اصل یونانی آن برای خوانندگان روشن کرد، اما ما آن را به صورت ترجمه‌شده و در قالب نام آشنای The Republic [جمهور] می‌شناسیم که عنوان مشهورترین دیالوگ افلاطون است. با این حال، واژه‌ی Republic گستره‌ی معنایی واژه‌ی اصلی را پوشش نمی‌دهد. در نویسنده‌های کلاسیک، هر وقت به واژه‌ی polit-eia برمی‌خوریم، معمولاً بلافاصله بعد از آن از انواع سه‌گانه‌ی politeia بحث می‌شود: مونارشی، الیگارشی و دموکراسی؛ البته اگر بخواهیم سه نوع انحرافی یا parekbaseis مرتبط با هر کدام از آن‌ها را هم حساب کنیم، باید بگوییم انواع شش‌گانه. اما کاری که مترجمان می‌کنند این است که گاهی politeia را به constitution برمی‌گردانند و گاهی به government. در The Constitution of Athens (فصل بیست‌وهفتم) ارسطو، شعار مشهور [دماگوژی] پریکلِس را به این صورت ذکر می‌کند: demotikoteran synebe genesthai ten politeian و یک ترجمه‌ی استاندارد شناخته‌شده‌ی این بند را به این صورت برمی‌گرداند the constitution became still more democratic. ارسطو این چنین ادامه می‌دهد که apasan ten politeian mallon agein eis hautous کرده است: brought all the government more into their hands. قاعدتاً اگر مترجم می‌خواست که ترجمه‌اش یک‌دست‌تر باشد، باید این بند دوم را به این صورت ترجمه می‌کرد: brought all the constitution more into their hands، که البته واضح است که چنین کاری دردسرساز می‌شد.

وقتی یک مفهوم سیاسی واحد که تا این اندازه بنیادی است می‌تواند به‌شکلی ترجمه شود که یا معنای constitution بدهد، یا معنای govern-ment. آن‌گاه باید بگوییم که ما از عرصه‌ی ابهام فراتر رفته‌ایم و به ساحت بی‌خصیصه‌ی (featureless) آمفیبولوژی (amphibology) گام گذاشته‌ایم (واژه‌ای متعلق به حوزه‌ی گرامر و بلاغت که به عدم‌تعیین معنا اشاره دارد). اجازه بدهید نگاه‌مان را بچرخانیم به سمت دو اثر کلاسیک تفکر سیاسی غرب سیاست ارسطو و قرارداد اجتماعی روسو و دو قطعه در آن‌ها که ابهام موردنظر را به‌بهترین شکل نشان می‌دهند. ارسطو در کتاب سیاست قصد خود را فهرست کردن و تحلیل constitution‌های مختلف یا فرم‌های [مختلف] politeiai constitution اعلام می‌کند: «از آن‌جا که politeia و politeuma به یک چیز دلالت دارند، و از آن‌جا که politeuma همان والاترین قدرت (Kyrion) در شهر است، پس ضرورتاً چنین نتیجه می‌شود که بالاترین قدرت یا در دست یک فرد است، یا در دست عده‌ای معدود یا در دست عده‌ای بسیار*» (Politics, 1279a). ترجمه‌های امروزی کم‌وبیش چنین چیزی هستند: «از آن‌جا که constitution و government به یک چیز دلالت دارند و از آن‌جا که government همان بالاترین قدرت در مملکت (state) است...» یک ترجمه‌ی وفادارانه‌تر، قرابت واژه‌های politeia (فعالیت سیاسی) و politeuma (برون‌داد سیاسی‌ای که نتیجه‌ی آن است) را حفظ خواهد کرد، اما سوای این قضیه، روشن است که مسأله‌ی حیاتی [ما] با این متن این است که ارسطو تلاش کرده است تا با استفاده از واژه‌ی Kyrion از شر این آمفیبولوژی خلاص شود. با پیچ‌وتابی مختصر، می‌توان این قطعه را براساس ترمینولوژی مدرن به این شکل بازنویسی (paraphrase) کرد: قدرت بر سازنده (politeia) و قدرت بر ساخته (politeuma) خود را به یکدیگر و به هیئت یک

* در نسخه‌ی فارسی حمید عنایت این بند چنین ترجمه شده است: «تأخوددی که مملکت به‌همان معنای دولت باشد و نیز دولت برترین قدرت را در کشور اعمال کند، خواه به‌دست یک تن، خواه به‌دست گروهی از مردم یا اکثر مردم...»

قدرتِ حاکمه (kyrion) گره می‌زنند، [قدرت حاکم] به‌شکلِ عاملی ظاهر می‌شود که دو نیمه‌ی سیاست را در کنار هم نگه می‌دارد. اما چرا سیاست چنین شکافی دارد، شکافی که واژه‌ی kyrion هم آن را برجسته می‌کند و هم آن را رفع می‌کند؟

اما در مورد قرارداد اجتماعی، میشل فوکو در درس‌گفتار ۱۹۷۷-۱۹۷۸ کلژ دو فرانس نشان داد که هدفِ روسو دقیقاً آشتی‌دادنِ اصلاحاتِ قضایی و قانونی‌ای از قبیلِ قرارداد، اراده‌ی عمومی و حاکمیت با نوعی هنرِ دولت‌داری بوده است. از منظرِ نوشته‌ی ما، چیزی که اهمیت دارد همین تمایز میان حاکمیت و دولت-که تمایزی حیاتی در اندیشه‌ی روسو است- و شیوه‌های تعاملِ میانِ آنهاست. روسو در مقاله‌ی موسوم به «اقتصادِ سیاسی» که به‌درخواستِ ویراستارانِ دانش‌نامه نوشته است، می‌گوید: «از خوانندگانم خواهش می‌کنم که میانِ موضوعِ این مقاله که همان اقتصادِ سیاسی یا همان چیزی است که من دولت می‌نامم، با اقتدارِ برتر یا همان چیزی که من حاکمیت می‌نامم، به‌وضوح تمایز قائل شوند. این تمایز در این مسأله نهفته است: حاکمیت حقِ قانون‌گذاری (le droit legislative) دارد ... درحالی‌که دولت قدرتی صرفاً اجرایی دارد».

تمایز میانِ اراده‌ی عمومی و ظرفیتِ قانون‌گذاری از یک سو، و دولت و قدرتِ اجرایی از سویِ دیگر، در متنِ قرارداد اجتماعی نیز دوباره به‌میان می‌آید، اما این بار تقلايِ روسو برای جدا نشان دادنِ این دو مؤلفه است- دو مؤلفه‌ای که با این حال به‌هم پیوسته‌اند، به‌هم گره خورده‌اند و درهم تنیده‌اند. این مسأله همان چیزی است که روسو را وادار می‌کند که درست در همان لحظه‌ای که این تمایز را برقرار می‌کند، درست در همین لحظه امکانِ وجودِ هرگونه شقاقی در دلِ حاکمیت را قویاً انکار کند. مثلِ موردِ ارسطو، این‌جا نیز حاکمیت، همان [عنصری] که kyrion یا والاترین است، به‌طور هم‌زمان، هم یکی از واژه‌ها یا شرط‌هایی است که قرار است [از دیگری] تمیز داده شود، و هم پیوندِ حذف‌ناشدنی میانِ قانون (constitution) و دولت است. آن‌چه امروزه می‌بینیم، سیطره‌ی تام‌وتمامِ دولت و اقتصاد است بر

هر چیزی که می‌توان حاکمیتِ مردمی نامید - جمله‌ای که البته دیگر از هرگونه معنا تهی شده است. دموکراسی‌های غربی احتمالاً تاوانِ آن میراثِ فلسفی‌ای را پس می‌دهند که دیرزمانی است حتی به خود زحمت نداده‌اند نیم‌نگاهی به آن بیاندازند. اشتباه است که دولت را یک قدرتِ اجراییِ صرف بدانیم، این اشتباه یکی از پُر تاوان‌ترین اشتباهاتی است که تا به حال تاریخِ سیاستِ غربی به خود دیده است. به دلیل همین اشتباه است که تفکرِ سیاسیِ غرب خود را با انتزاعیاتِ توخالی‌ای مثلِ قانونِ (law)، اراده‌ی عمومی و حاکمیتِ مردمی سرگرم کرده است و تماماً ناتوان از این است که مسأله‌ی مرکزی یعنی دولت و نحوه‌ی شکل‌گیری (articulation) آن را، همان‌طور که روسو گفته است، به شخصِ حاکم و هسته‌ی مرکزی حاکمیت برگرداند. در یکی از کتاب‌های اخیرم، تلاش کردم نشان دهم که رازِ محوریِ سیاست، نه حاکمیت، که دولت است؛ نه خدا که فرشتگانِ او؛ نه شاه که وزیرِ او؛ و نه قانون بلکه پلیس است - یا به بیانِ بهتر، [رازِ سیاست] همان ماشینِ دولتیِ دوگانه‌ای است که [این دو نیمه باهم] شکل می‌دهند و به‌راه می‌اندازند.

نظامِ سیاسیِ غربی ما نتیجه‌ی جفت‌شدنِ دو مؤلفه‌ی ناهم‌گون است، جفت‌شدنِ یک عقلانیتِ سیاسی-قضائی با یک عقلانیتِ اقتصادی-دولتی، جفت‌شدنِ «فرمِ خاصی از قانون» با «فرمِ خاصی از دولت». هرچقدر هم که این دو جزء قیاس‌ناپذیر باشند، اما بازهم انسجامِ متقابلی را به یکدیگر اعطا می‌کنند. اما چرا *politeia* در چنین ابهامی گرفتار می‌شود؟ چیست که به حاکم، به *kyrion* این قدرت را می‌دهد که مشروعیتِ وحدتِ این دو را ضمانت و تضمین کند؟ اما اگر این ماجرا تنها یک قصه باشد، اگر تنها یک صحنه‌پردازی برای سرپوش‌نهادن بر این واقعیت باشد که در مرکز تنها یک خلأ نهفته است، که هیچ همسازی‌ای میان این دو مؤلفه، میان این دو عقلانیت ممکن نیست چه؟ رسالتِ ما برهم‌زدنِ هم‌سازیِ این دو است، رسالتِ ما این است که این «امرِ اداره‌ناپذیر» را به ساحتِ گشودگی بکشانیم، امری که هم‌زمان منشأ و هم‌مغاکِ نابودیِ هرگونه سیاستی است.

مادامی که تفکر از رویاروشدن با این گره کور و آمفیبولوژی برآمده از آن طفره می‌رود، هر بحثی در باب دموکراسی، حالا چه به‌منزله‌ی فرمی از قانون و چه به‌منزله‌ی نوعی تکنیک اداره کردن (a form of government)، هر لحظه می‌رود که به یک وراجی صرف تبدیل شود.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

'Introductory Note on the Concept of Democracy, in Democracy in What State? (New Directions in Critical Theory), Columbia University Press (January 10, 2011), pp.1-5.

ا سیاست و حقوق بشر ا

ا کلود لوفور ا

ترجمه: رحمان بوذری

چندی پیش* مجله‌ی اسپری همایشی ترتیب داد با عنوان «آیا حقوق بشر برساننده‌ی شکلی از سیاست است؟». جا دارد این مسأله را بررسی کنیم. اما اگر از من بپرسید، این پرسش به پرسش دیگری دامن می‌زند: آیا حقوق بشر به حوزه‌ی امر سیاسی تعلق دارد؟ به‌علاوه، آیا نباید هر دو پرسش را به پرسش سومی مرتبط کرد که از نظر منطقی بر آن‌ها مقدم است: آیا سخن گفتن از حقوق بشر موجه است، و منظور از این واژه چیست؟ اگر معتقدیم حقوقی در کارند که ذاتی طبیعت انسان‌اند، آیا می‌توان بدون تعریفی از آن چه مشخصاً انسان نام دارد پیش رفت؟ درست است که مواجهه‌ی مستقیم با این پرسش یا پرسش اول به‌نحوی بی‌احتیاطی به حساب می‌آید، نه فقط این خطر هست که در دام تأملی بیفتیم که قصد اولیّه‌مان را مبهم خواهد کرد، بلکه پاسخ نیز بی‌شک گنگ و پیچیده از کار در خواهد آمد. راستش یکی از دقیق‌ترین و نافذترین متفکران دوران ما، لئو اشتراوس، بدون هیچ نتیجه‌گیری مشخصی، شیوه‌ی پرداختن به چنین تأملاتی را روشن کرد.

* این مقاله اولین بار در سال ۱۹۸۰ منتشر شد.

می‌توان از کتاب او، حق طبیعی و تاریخ، آموخت که مسأله‌ی طبیعت انسانی به هیچ‌وجه به‌واسطه‌ی قطع تعلق از فرضیه‌های تفکر کلاسیک جانمی‌افتاد؛ فرضیه‌هایی که هنوز هم دست از سر تفکر مدرن برنمی‌دارند و در نتیجه‌ی تناقضات حاصله از علم پوزیتیو و تاریخی‌گری پیچیده‌تر می‌شوند. چنین نکاتی مسلماً بی‌اهمیت نیستند، اما چیز محصلی هم به دست نمی‌دهند. و با این همه، اگر بنا باشد به‌خاطر دشواری برخی مسائل، صورت‌مسأله را پاک کنیم، این خطر هست که دیگر هرگز سراغ این مسائل نرویم. در نتیجه، پرسشی که ذهن ما را به خود مشغول کرده، بی‌ارزش می‌شود؛ ما تنها در صورتی به طرح چنین مسائلی ادامه می‌دهیم که بتوانیم از ایده‌ی حقوق بشر، و مطالباتی که با این حقوق پدید می‌آیند سود ببریم، با گوشه‌چشمی به انرژی‌های جمعی و تبدیل آن‌ها به نیرویی که قادر باشد به ایستادگی در مقابل دیگر نیروها در حوزه‌ای که حوزه‌ی امر سیاسی نامیده می‌شود. لذا با این که به انگیزه‌ی شریف مقاومت در برابر ظلم‌وستم استناد می‌کنیم استدلال‌مان در چارچوب سود و فایده است.

بدین‌قرار، چگونه می‌توان بدون راه‌دادن به گنجی ناشی از شک فلسفی از درافتادن به پراگماتیسم احتراز کرد. به نظر می‌رسد بهترین راه برخورد با این مسأله شروع از پرسش دوم است. در واقع، این پرسش هم‌چون محوری برای دو پرسش دیگر عمل می‌کند. تا زمانی که بررسی نکرده‌ایم که آیا حقوق بشر معنای سیاسی درستی دارد یا نه هیچ چیز دقیقی نمی‌توان درباره‌ی سیاست حقوق بشری گفت؛ و هیچ چیزی هم نمی‌توان درباره‌ی سرشت امر سیاسی گفت که نوعی ایده‌ی هستی‌انسانی یا چیزی شبیه به آن هم‌چون ایده‌ی هم‌زیستی انسانی را در برنگیرد.

وانگهی، باید اشاره کرد که این پرسش در شرایط تاریخی مشخصی مطرح می‌شود که ما خود را در آن می‌یابیم؛ چنین پرسشی حاکی از حساسیت جدیدی به موضوعات سیاسی و حقوقی است. این پرسش پیش‌روی همه‌ی کسانی است که دیگر با تحلیلی در چارچوب روابط تولید و مالکیت قانع نمی‌شوند، و نیز آن‌ها که قطع تعلق‌شان از دورنمای کمونیسم به هیچ‌وجه

منجر به عقب‌نشینی به تصویری دینی یا اخلاقی از جهان نشده، بلکه بر عکس، به جست‌وجوی شیوه‌های جدید تفکر و کنش انجامیده است. گسترش مارکسیسم در سراسر چپ فرانسوی به‌طور کلی تا مدت‌ها همراه بوده است با ناچیز شمردن ارزش حقوق در کل و محکومیت و تحقیر شدید کنایی یا «علمی» مفهوم بورژوایی حقوق بشر. و ما باید پیش از رفتن به سراغ این نکته، به‌طور گذرا اشاره کنیم که استثنائاً در این مورد مارکسیسم به منبع الهام بنیانگذار خویش وفادار بوده است؛ نقد مشهور مارکس از «حق فرد» در مقاله‌ی درباره‌ی مسأله‌ی یهود، اگر چه محصول سال‌های جوانی اوست، نه با آثار متأخرترش تناقضی دارد و نه با نوشته‌های به‌جامانده از او. به‌تازگی مارکسیسم تغییر لحن داده؛ نوعی شیوه‌ی بیان لیبرال به خود گرفته است، در حالی که تعداد انگشت‌شماری از ایدئولوگ‌هایی که پیش از این خود را هم‌چون محافظان سرسخت آموزه‌های مارکسیسم می‌نمایاندند، خودشان به مخالفان آن آموزه‌ها بدل شدند. ما همه می‌دانیم که این شوک از کجا آمده است. کشف حد و حدود سیستم اردوگاه‌های کار اجباری در اتحاد شوروی از طریق انبوه اطلاعاتی که توسط قربانیان گولاگ، از جمله سولژنیتسین معروف، پخش شد، و با تلاش‌های مخالفان در سرتاسر دولت‌های سوسیالیستی پیگیری شد و به کار معاهده‌های هلسینکی* آمد تا به حقوق بشر احترام گذاشته شود، همه‌وهمه بدترین تأثیرات را روی اذهان اکثریت مردم گذاشت. حقوق بشر دیگر حقوقی صوری به نظر نمی‌رسید که قصد پوشاندن یک سیستم سلطه را دارد؛ اکنون دیگر به این حقوق در مقام حقوقی نگریسته می‌شد که تجسم‌بخش پیکاری واقعی با ظلم و ستم است. از حالا به بعد، آن‌ها که در کشورهای شرق سرکوب را محکوم یا رد می‌کردند مجبور می‌شدند این امر را به رسمیت بشناسند که این حقوق در این‌جا، در زمینه‌ی به‌اصطلاح دموکراسی بورژوایی ارزش خاصی دارد،

* معاهده‌ی هلسینکی اعلامیه‌ای است که در ۱۹۷۵ توسط ۳۵ دولت تنظیم شد. تأکید اعلامیه بر بهبود روابط میان حکومت‌های کمونیستی و غرب با هدف کاستن از تنش‌های جنگ سرد بود - م

و اعلام کنند که استقرار سوسیالیسم باید منجر به حفاظت از آن‌ها شود. با این‌همه، ما از اعلامیه‌های جدیدی که به نفع حقوق بشر صادر می‌شود چه می‌فهمیم؟ یا این که هم‌چون متمم ناگزیر یک رژیم خوب تعریف شده‌اند، متممی که هم‌چنان فاقد سوسیالیسم است اما بالاخره روزی اضافه خواهد شد، یا این که دلیلی بر استقلال ذهن یا قلب در برابر قیود و محدودیت‌های منحوس سیاست‌اند. در حالی که بعضی تنها رؤیای تغییر سوسیالیسم را در سر می‌پرورانند به گونه‌ای که «چهره‌ای انسانی» پیدا کند، برخی دیگر به استناد به انسانیت بشر قانع‌اند تا از آن در برابر تجاوز دولت - دولتی فاسد که مهم نیست سرشت‌اش چیست - دفاع کنند. اوضاع به گونه‌ای است که گویی، اگر از جنبه‌ی مارکسیستی به قضیه بنگریم، حقوق بشر کشف دوباره‌ی فضایل مربوط به «مکمل روح» را ممکن کرده است، و اگر از زاویه دید تخریب‌کنندگان بت‌های سوسیالیستی بدان بنگریم، حقوق بشر منجر به استقرار مجدد تقابل بین فرد و جامعه یا بین انسان باطنی و بشر اسیر و گرفتار شهر شده است. مسلماً، اقدام مخالفان موجب افزایش ارزش حقوق بشر شده، اما برای درک اهمیت آن تلاش‌های معدودی صورت گرفته است. حقیقت این است که اکثر مخالفان اعلام کردند که تمایلی برای «آلوده کردن خود به سیاست» نداشتند؛ این نکته قضیه را برای غربیانی که انتظار شنیدنش را نداشتند آسان‌تر می‌کند. اما این حرف آن‌ها چه معنایی داشت؟ این درست است که آن‌ها هیچ‌گونه هدف سیاسی نداشتند، به دنبال سرنگونی قدرت مستقر، ارائه‌ی برنامه جدیدی برای حکومت، تشکیل یک حزب اپوزیسیون، یا بسط و توسعه‌ی آموزه‌ی جدیدی در مخالفت با مارکسیسم نبودند. آن‌ها خواستار چیزی بیش از انبوهی از ضمانت‌های اجرایی در ملت‌های دموکراتیک نبودند؛ ضمانت‌هایی که بدون آن‌ها، نه آزادی در کار بود و نه امنیت شهروندی. با این‌همه، نیازی نیست در برخورد با ایشان نیات خود را مخفی کنیم تا معنای سیاسی اعمال‌شان را دریابیم. زیرا همین که حقوق مورد مطالبه‌ی آن‌ها با سیستم توتالیتار در تضاد افتد، آن‌ها به‌طور واضح درگیر سیاست شده‌اند.

حتی اگر هیچ هدف، برنامه یا مشی سیاسی هم نداشته باشند؛ و به همان اندازه روشن می‌شود این حقوق عملاً به‌گونه‌ای از کار درآمدند که مبتنی‌اند بر مفهوم عامی از جامعه - یا آن‌چه گاهی پولیس یا شهر نامیده می‌شود - که حکومت‌های توتالیتار مستقیماً آن را نفی می‌کنند. به نظر من، آن‌چه در سال‌های اخیر در اتحادیه‌ی شوروی و اروپای شرقی و همین‌طور چین جدید است این نیست که افراد به کنش خودسرانه‌ی پلیس اعتراض کرده، پیروی دادگاه‌ها از دولت را محکوم می‌کنند و خواستار آزادی‌های مشخص‌اند، بلکه این است که اکنون آن‌ها زیر علم دفاع از حقوق بشر سینه می‌زنند؛ و باز هم آن‌چه جدید است البته این نیست که آن‌ها به‌خاطر ابراز عقاید و نظرات‌شان مورد تعقیب قرار می‌گیرند و بدون این که قادر به دفاع از خود باشند محکوم می‌شوند، بلکه این است که حقوق بشر در میان آن‌ها به دشمن قدرت بدل شده است. بدین‌قرار، تقابلی بنیادین مابین مدلی تمامیت‌خواهانه از جامعه (هر گونه‌ای که می‌خواهد باشد، استالینیستی یا نئواستالینیستی، مائوئیستی یا نئومائوئیستی) و مدلی که حقوق را به رسمیت می‌شناسد در حال ظهور است - و رای اعمال زور بر افراد و گروه‌ها که سابقه‌ای طولانی دارد.

این تقابل همان تقابلی نیست که اذهان چپ فرانسه را به خود مشغول کرده است. حزب کمونیست، به مناسبت‌های مختلف، به‌ویژه زمان دبیر کلی ژرژ مارش (از ۱۹۷۲ تا ۱۹۹۴)، به دستگیری و زندانی کردن مخالفان اعتراض کرد. به خصوص، اظهارات اخیر او درباره‌ی محاکمه‌های پراگ*

* محاکمه‌های پراگ مجموعه‌ای از محاکمات استالینی و یهودستیزانه در چکسلواکی بود. محاکمه‌ی رودلف اسلانسکی، دادگاهی نمایشی علیه برخی از اعضای حزب کمونیست چکسلواکی (کی‌اس‌سی) بود که گمان می‌رفت روش رهبر یوگسلاوی ژوزف تیتو را در پیش گرفته‌اند. ۲۰ نوامبر ۱۹۵۲ در این دادگاه نمایشی رودلف اسلانسکی دبیر کل حزب کمونیست چکسلواکی به همراه ۱۳ نفر دیگر از رهبران حزب (که ۱۱ نفرشان یهودی بودند) به اتهام همکاری در یک توطئه‌ی صهیونیستی-تروتسکیستی-تیتویی محاکمه و محکوم شدند. ۱۱ نفر اعدام و ۳ نفر به حبس ابد محکوم شدند. این محاکمه در نتیجه‌ی شکاف در رهبری حزب کمونیست انجام شد و بخشی از پروژه تحت‌القای استالین برای تصفیه‌ی نیروهای «غیروفادار» در احزاب کمونیست کشورهای اروپای مرکزی و همین‌طور پاکسازی یهودیان از کادر رهبری احزاب کمونیست بود. کلمنت گوتوالد رئیس‌جمهور چکسلواکی و رهبر حزب کمونیست که نگران حذف‌شدن خود بود تصمیم گرفت اسلانسکی را قربانی کند. همکار قدیمی و دوست خود او که مقام دوم در حزب بود، بقیه‌ی ←

بسیار شدیدالحن بود. [این مقاله در سال ۱۹۸۰ نوشته شده است - م] اما زمانی که او اعلام می‌کرد افراد نباید به‌خاطر داشتن نظرات اشتباه تحت تعقیب قرار بگیرند چه کسی به خود زحمت داد بپرسد، اگر دفاع از حقوق بشر بیانگر یک نظر باشد، آن وقت چه؟ و زمانی که او ادعای وفاداری به این حقوق می‌کرد چه کسی جرأت کرد بپرسد استلزامات سیاسی چنین ادعایی چه می‌تواند باشد؟ پیش از فروپاشی اتحاد چپ در فرانسه، سوسیالیست‌ها خوشحال بودند که از اعتراضات حزب کمونیست به نفع استراتژی انتخاباتی خود سوءاستفاده کنند، و شادمان می‌شدند که قادر باشند هم‌پیمانی خود را به‌عنوان حزبی که بر آرمان دموکراسی غالب آمده عرضه کنند. اما آیا این فرصت‌طلبی محض بود؟ جا دارد این سؤال را بپرسیم. چرا که به اعتقاد من برخورد آن‌ها بیانگر ناتوانی‌شان از درک حقوق بشر است، درست به همان اندازه که نشان می‌دهد به غیر از حقوق افراد هر چیز دیگری برایشان قابل درک است. آن‌ها در این دریافت با اکثریت چپ‌های فرانسوی، خواه مارکسیست‌های واقعی، خواه کسانی که صرفاً نام مارکسیسم را یدک می‌کشند، مشترک‌اند. در واقع، اعضای غیر کمونیست چپ دوست دارند هم لیبرال باشند و هم سوسیالیست. آن‌ها در مقام افرادی لیبرال بی‌درنگ به اصول انقلاب ۱۷۸۹ استناد می‌کنند (که به احتمال زیاد، مانع از آن نمی‌شود که از روبسپیر ستایش کنند) و به تصور آمیزه‌ی فرخنده‌ای از

افراد به نحوی انتخاب شده بودند که به شکلی واضح تهدید را به گوش گروه‌های مختلف برساند. در این میان دو سادیست جنایتکار هم برای طبیعی‌تر به نظر آمدن نمایش انتخاب شدند. محاکمه و ارباب در پی آن، بنا به دستور مسکو توسط مشاوران شوروی برنامه‌ریزی و رهبری شد، یعنی همان کسانی که توسط خود گوتوالد و اسلاتسکی و با کمک پرسنل سازمان امنیت چکسلواکی و به دنبال محاکمه لازلو راتیک در بوداپست (سپتامبر ۱۹۴۹) به چکسلواکی دعوت شده بودند. همه‌ی کسانی که محاکمه شدند، تحت فشار شدید شکنجه، به تمامی اتهامات وارده اعتراف کردند و محکوم به مجازات شدند. مردم چکسلواکی دادخواستی را امضا کردند که خواستار مجازات مرگ برای خائنین بود. برخورد وحشیانه‌ای که با این افراد شد روشی برای نمایش این نکته بود که هیچ چیز جلودار حزب کمونیست نیست و معاندان انتظار کوچکترین شفقتی را نباید داشته باشند. پس از مرگ استالین در ۱۹۵۳ کم‌کم سببیت شکنجه‌ها کاهش پیدا کرد و قربانیان دادگاه از جمله افرادی که از محاکمه پراگ جان بدر برده بودند، یکی پس از دیگری عفو گرفتند. یکی از این افراد آرتور لاندن معاون وزیر امور خارجه بود که محکوم به حبس ابد شده بود. او کتابی به نام اعتراف نوشت که سال‌ها بعد دست‌مایه‌ی فیلمی بسیار دیدنی به همین نام از گوستا گاوراس شد. - م

سوسیالیسم و آزادی راضی و قانع‌اند. بی‌بصیرتی آن‌ها در خصوص نظام‌های توتالیتر در این‌جا توضیحی برای خود دست‌وپا می‌کند. وقتی آن‌ها انبوه شواهد و مدارک روزافزون را مطالعه می‌کنند مسلماً قادر به کشف همه‌ی نشانه‌های یک سیستم سلطه‌ی نوین هستند؛ اما از این نتیجه پیش‌تر نمی‌روند که قدرت بروکراتیک به‌نحو لاعلاجی خودسرانه و استبدادی است. و اگرچه آن‌ها فساد و نواقص این سیستم را محکوم می‌کنند اما باز هم رژیم‌های اتحاد شوروی، اروپای شرقی، چین یا ویتنام را سوسیالیست به‌شمار می‌آورند (تنها مورد کامبوج آن‌ها را گیج و سردرگم می‌کند)، پس پشت همه‌ی این قضاوت‌ها این ایده‌ی سفت و سخت نهفته که واقعیت باید در سطح روابط مالکیت و روابط قدرت تعریف شود؛ چنان‌که در مورد حقوق، وقتی بدان به‌عنوان چیزی بیش از عقلانی کردن این روابط نگریده می‌شود، یعنی در حریم مقدس اخلاقیات قرار داده شده است؛ حریمی که هر فردی از آن برخوردار است.

پس نباید از آسودگی و آرامشی شگفت‌زده شویم که به‌واسطه‌ی آن کمونیست‌ها انتقاد از محاکمه مخالفان شوروی را با دفاع از «رژیمی در مجموع مثبت» یکی می‌کنند. آن‌ها جا برای مانور دادن دارند، چراکه منطقی را قرض می‌گیرند که از آن خودشان نیست ولی به‌خوبی مصادره به‌مطلوب‌اش می‌کنند. اما این نکته هم‌چنان برای فهم این‌که چگونه این منطق بر تفکر چپ حکمفرماست ناکافی است؛ باید دقت کنیم این منطق بیرون از مرزهای خود چگونه عمل می‌کند. تفکر محافظه‌کار مدرن اگرچه مشتاق است از ارزش‌های دموکراسی ستایش و تمجید کند، تردیدی به خود راه نمی‌دهد که روابط مالکیت و روابط قدرت ذات سیاست را تشکیل می‌دهند. البته، این تفکر به آزادی‌های فردی و ضمانت‌هایی که با امنیت شهروندان به‌عنوان امری مقدس جور درمی‌آید، توجه می‌کند. تفکر مدرن با دقت تمام میان آن‌چه در محدوده‌ی اخلاق و آن‌چه در قلمرو سیاست قرار می‌گیرد تمایز قائل می‌شود، چرا که دومی به رقابت بر سر قدرت و ضرورت‌های حفظ وضع موجود یا مصلحت دولت (*raison d'état*) مربوط می‌شود.

از این‌رو، در خصوص تخطی از حقوق که چهره‌های سیاسی مرتکب آن می‌شوند بی‌تفاوتی عامی در کار است: استفاده از هر ابزاری برای دفاع از جایگاه سیاسیون مقبول است، درست همان‌طور که تعیین روابط میان دولت‌ها بر اساس منافع یا ضرورت‌های قدرت بی‌چون و چرا به نظر می‌رسد. این نکته، برای مثال، علت واکنش‌های کلبی‌مسلکانه‌ی بسیاری از مردم را نسبت به رسوایی چند سال پیش واترگیت در ایالات متحد روشن می‌کند. بدین‌قرار، حزب کمونیست از انتقادات عمیقاً گزنده در امان است. وقتی حزب روش‌های سرکوب استالینیستی یا آن‌چه از آن‌ها باقی مانده را نکوهش می‌کند، برخی از آن‌چه می‌شنوند شوکه می‌شوند؛ برخی دیگر بدان اعتراض می‌کنند که چرا این قدر دیر و بزدلانه و به ندرت زبان به گلایه باز کرده است. دشمنان حزب که بیانیه‌های آن را ریاکارانه تلقی می‌کنند، نگران تأثیر مثبت آن روی رأی‌دهندگان لیبرال هستند. اما هیچ‌کس نمی‌پرسد که آیا تخطی دولت‌های شوروی از حقوق نوعی تعرض به تن اجتماع محسوب می‌شود یا نه. این پرسش به میان نمی‌آید، زیرا متضمن این ایده است که حقوق برساننده‌ی سیاست‌اند. اما ممکن است به‌طور گذرا اشاره شود که بدون چنین ایده‌ای حتی نمی‌توان گفت که اساساً دفاع از آزادی‌های فردی با توجیه استالینیسم در تضاد است. آدم راضی می‌شود حقوق بشر را به حقوق افراد تقلیل دهد، تا ضمن حفظ فاصله از حقوق افراد، نظم واقعیتی خودویژه (*sui generis*) را آشکار سازد. از این به بعد، تنها مسأله‌ی مربوط به بحث این است که آیا در شرایط تاریخی خاص، حفاظت از دولت می‌توانست، یا می‌تواند در حال حاضر، خود را با اعمال چنین حقوقی وفق دهد، اگر بله، تا چه اندازه قادر به چنین کاری است. از این پس واقعیت‌ها هستند که تصمیم می‌گیرند چه چیزی درست است. به بیانی دیگر، این مسأله مرتبط است با بررسی این نکته که آیا روش‌های قهری مشخص حکومت از نیاز به حفظ یک نظام سیاسی - سوسیالیسم - ناشی شده، یا ناشی می‌شود، یا این که این روش‌ها فراتر از چنین نیازهایی بوده و هستند. در این زمینه ممکن است کمونیست‌ها تقریباً با اطمینان خاطر سخن مخاطبان لیبرال خود را بپذیرند

که باید دستگیری‌های خودسرانه، به خاطر داشتن دیدگاه‌های نادرست، راهم محکوم کرد، چه برسد به اردوگاه‌های کار اجباری، اما این سرزنش به دقت مطابق با معیار واقع‌گرایی است، و بر طبق کنوانسیون مورد وفاق هر دو طرف مبنی بر این که تخطی از حقوق بشر تخطی از حقوق فردی است، تخطی از حقوقی که سیاسی نیست. بدین ترتیب کمونیست‌ها قادرند تظاهر کنند که خطاهای حکومت، خطاهایی که به واسطه‌ی آن افراد (حتی اگر میلیون‌ها تن باشند) قربانی شده‌اند، به ما اجازه نمی‌دهد سرشت دولت را زیر سؤال ببریم، چرا که سرشت دولت متمایز از سرشت افراد است و نیز دولت از قوانین پیروی می‌کند و تابع مرزهای مشخص قانون است. کمونیست‌ها هم‌چنان می‌توانند اعلام کنند که تعریف استالینیسیم در مقام شکل تاریخی مشخصی از سوسیالیسم را نمی‌توان با بررسی آن چه «تندروی‌ها»ی آن نامیده می‌شود به پرسش کشید، چرا که این‌گونه تندروی‌ها صرفاً دستاوردهای جنبی تندروی آغازین قدرت سیاسی است، که خود غیرقابل بحث است، چرا که الزامات پیوستگی اجتماعی آن را ایجاب می‌کند. اما صرف‌نظر از چگونگی دفاع کمونیست‌ها از دیدگاه‌هایشان، دفاع آن‌ها همواره تأثیرگذار است، چرا که آن‌ها هم به همان زبانی سخن می‌گویند که هم‌قطاران غیر کمونیست‌شان یا دشمنان‌شان می‌گویند.

اکنون، کسانی که قاطعانه از رئالیسم سیاسی می‌برند و بی‌هیچ قید و شرطی دفاع از حقوق بشر را بر عهده می‌گیرند، خود را از این زبان رها نکرده‌اند، زیرا این قطع تعلق همراه است با امتناع خالص و ساده‌ای از تفکر درباره‌ی سیاست. آن‌ها نوعی دین مقاومت در برابر همه‌ی قدرت‌ها را بسط و ترویج می‌دهند و مخالفان را بدل به شهدای عصر مدرن می‌کنند. اما با تثبیت پایه‌های حقوق بشر در فرد از درک تفاوت میان توتالیتاریسم و دموکراسی عاجزند مگر بر حسب تفاوتی در حدّ ظلم‌وستم، و به همین منوال، اعتبار جدیدی به رویکرد مارکسیستی می‌دهند، رویکردی که در شکل نخستین خود به درستی افسانه‌ی «بشر انتزاعی» را تقبیح و کارکرد آن را در زمینه‌ی جامعه‌ی بورژوایی آشکار کرد.

اگر قرار است به مفهوم حقوق بشر معنای کامل آن را ببخشیم، باید خود را از چارچوب مارکسی خلاص کنیم. اما در عین حال، نباید از تفکر او عقب‌تر بمانیم؛ بر عکس، باید به نقد او از حقوق بشر، که به هیچ‌وجه بیجا و بیهوده نبود، بازگردیم تا بتوانیم خطا یا توهمی را آشکار کنیم که مبنای استدلال او را تشکیل داده و آن را در پیوند تنگاتنگ با مخالفان امروزین اش قرار می‌دهد.

نقد مارکس از حقوق بشر

همان‌طور که گفتم، در مقاله‌ی در باب مسأله یهود بود که مارکس درون‌مایه‌های محوری تفسیر خود را از حقوق بشر ارائه کرد؛ بنابراین، اجازه دهید این اثر را بررسی کنیم. تفسیر مارکس، از این اعتقادِ راسخ ناشی می‌شود که بازنمایی این حقوق در اواخر قرن هجدهم، ابتدا در ایالات متحد و سپس در فرانسه صرفاً پوششی برای گسستگی افراد در جامعه و تفکیکی میان این جامعه‌ی متمیزه با اجتماع سیاسی فراهم آورد. مارکس می‌پرسد: «منظور از بشر در مقامی متمایز از شهروند چیست؟ هیچ‌چیز مگر عضو جامعه‌ی مدنی. چرا عضو جامعه‌ی مدنی «بشر» نامیده شده، صرفاً بشر؟ چرا حقوق متعلق به او حقوق بشر نامیده شده؟ چگونه این واقعیت را باید توضیح داد؟ با شروع از ارتباط میان دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی، و از سرشتِ رهایی‌بخشی سیاسی.» و ادامه می‌دهد: «آن به اصطلاح حقوق بشر، (*droits de l'homme*) متمایز از حقوق شهروند (*droits du citoyen*) چیزی نیست مگر حقوق عضوی از اعضای جامعه‌ی مدنی، یعنی حقوق بشر خودخواه، بشری که از دیگر انسان‌ها و از اجتماع منفک شده است.» [۱]

مارکس از این گزاره‌ها مجموعه نتایجی در خصوص شأن و منزلت عقاید، به خصوص عقاید مذهبی، آزادی، برابری، مالکیت و امنیت می‌گیرد. او چه دارد که درباره‌ی عقیده و نظر بگوید؟ به‌طور خلاصه این که، در حال حاضر زمانی که به نظر می‌رسد عقیده‌ای به لحاظ معنوی هم‌ارز مالکیت خصوصی باشد، آن عقیده قانونی و مشروع محسوب می‌شود. درباره‌ی آزادی چه؟ این که آزادی را «حق فرد برای انجام هر کاری که به دیگران صدمه نزند»

دانسته‌اند، پیش‌فرض‌اش این است که هر فرد «یک موناَد* تک‌افتاده و در خود فرورفته است». درباره‌ی مالکیت؟ این که تعریف قانونی مالکیت به حق شهروندان برای «لذت‌بردن و خرج کردن دارایی، درآمد، محصول کار و صنعت‌شان آن‌گونه که دوست می‌دارند» موجب می‌شود هر شخصی دیگری را «نه مایه‌ی تحقق آزادی خود، بلکه مانعی در راه رسیدن به آن» قلمداد کند. درباره‌ی برابری؟ این که صرفاً نسخه جدیدی از نظریه‌ی موناَد است. و نهایتاً درباره‌ی امنیت؟ این که «بالاترین مفهوم اجتماعی جامعه‌ی مدنی مفهوم پلیس است، که نشان می‌دهد هدف از وجود کل جامعه تضمین حفاظت از نفس، حقوق و دارایی اعضای آن است». خلاصه، امنیت «تضمین خودپرستی اعضای جامعه» است. [۲]

اکنون، تجربه‌ی حکومت‌های توتالیتر ضعف‌های این تفسیر را در پرتو شناختی رعب‌آور بر ما عیان می‌کند. نظام‌های توتالیتر بر ویرانه‌های حقوق بشر بنا شده است. اما فرد در این رژیم‌ها به طرز بی‌سابقه از دیگر افراد و از کل جامعه منفک و جدا می‌شود. اما این جدایی و انفکاک بدین دلیل نیست که او باید فرد طبیعی باشد؛ نه، بلکه بدین سبب است که او باید کمونیست باشد، چرا که فردیت او باید در یک ملت خوب، هم‌چون مردم شوروی یا حزب، حل و هضم شود. این حل و هضم هم‌زمان و در آن واحد محو تفاوت میان فرد با فرد و فرد با جمع است. نه بدین دلیل که فرد به محدوده‌های زندگی خصوصی و جایگاه و شأن موناَد اختصاص دارد، و نه بدان سبب که او از حق داشتن عقاید و نظرات گوناگون، آزادی‌ها، مالکیت و امنیت لذت می‌برد، بلکه بدین دلیل که همین لذت‌بردن و تمتع ممنوع است. و در نهایت، نه از آن‌رو که جامعه‌ی مدنی باید از دولت منفک باشد، بلکه از آن جهت که دولت باید اصول همه‌ی اشکال گوناگون جامعه‌پذیری و همه‌ی گونه‌های مختلف فعالیت را رعایت کند.

راست‌اش، مارکس ادعا می‌کند با تفسیر خود علل وقوع یک رخداد بزرگ

تاریخی را نشان داده است، یعنی گذار از فئودالیسم به جامعه‌ی بورژوایی. فئودالیسم از نظر او مشخص‌کننده‌ی نوعی از جامعه است که در آن همه‌ی عناصر - اعم از مادی و معنوی - خصیصه‌ی سیاسی داشتند، و این عناصر در کل‌های ذاتاً به‌هم‌پیوسته‌ای هم‌چون قلمرو حکومت لردها، طبقات، بنگاه‌ها، اصناف ادغام شده‌اند. مارکس معتقد است برای خاتمه‌دادن به این سیستم، بدین‌سان، انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه‌ی مدنی را ملغای می‌کند. انقلاب جامعه‌ی مدنی را به مؤلفه‌های ساده‌ی تشکیل‌دهنده‌ی آن تجزیه می‌کند؛ از طرفی افراد، و از طرف دیگر عناصر مادی و معنوی بر سازنده‌ی حیات و موضع اجتماعی این افراد. انقلاب روح سیاسی را که می‌توان گفت در گذرگاه‌های نسنجیده‌ی گوناگون جامعه‌ی فئودالی تقسیم، تجزیه و متفرق شده بود رها می‌سازد. انقلاب بخش‌های پراکنده‌ازهم روح سیاسی را گرد هم آورد، آن را از امتزاج با زندگی مدنی رها ساخت، و نیز آن را در مقام حوزه‌ی اجتماع و دغدغه‌ی عام ملت، که به‌لحاظ آرمانی از عناصر خاص زندگی مدنی مستقل است، تثبیت کرد. [۳]

اما تحلیل تاریخی گذار از جهان فئودالی به جهان بورژوایی در چارچوب نظریه‌ای از رهایی انسانی صورت می‌پذیرد که معنای آن را تعیین می‌کند. کل اثر مورد بحث ما [مقاله‌ی در باب مسأله‌ی یهودا]، و به‌طور خاص، نتایج آن در این نقطه قابل درک است. مارکس از انقلاب بورژوایی آن چه را «رهایی سیاسی» می‌نامد نگه می‌دارد، یعنی، تعیین حدومرز حوزه‌ای از سیاست در مقام حوزه‌ای از امر جهان‌شمول، با فاصله‌ای از جامعه، در حالی که جامعه به مجموعه‌ای از منافع خاص و هستی‌های فردی تقلیل یافته و به مؤلفه‌های سازنده‌اش تجزیه شده است. او به این رهایی سیاسی هم‌چون یک فاز انتقالی و ضروری در فرآیند رهایی انسانی می‌نگرد. و از آن جا که بورژوازی این فاز را به‌مثابه‌ی خود تحقق رهایی انسانی در نظر می‌گیرد، مارکس آن را هم‌چون لحظه‌ی «توهم سیاسی» تمام‌وکمال می‌بیند. بدین معنا، از منظر او، «رهایی» سیاسی و «توهم» سیاسی جدایی‌ناپذیر از کار درآمدند. و از آن جا که هم‌زمان عناصر خاص جامعه‌ی مدنی به‌گونه‌ای از یکدیگر

تفکیک شده‌اند که گویی مستقل از هم بودند، از نظر مارکس، توهم سیاسی با توهم استقلال این عناصر یا با بازنمایی موهوم حقوق بشر که غایت آن حفظ همین حقوق است، منطبق می‌شود. به عبارت دیگر، سیاست و حقوق بشر دو روی یک سکه‌ی واحد همین توهم‌اند.

اگر ساختار نظری تحلیل انقلاب دموکراتیک بورژوازی این چنین باشد، شایسته است بپرسیم که آیا این ساختار می‌تواند از پس تحلیل انقلاب توتالیتری بر بیاید یا نه. حال، شاید ضروری باشد برای به دست دادن شرحی از انقلاب توتالیتری اکثر اصطلاحات را تغییر دهیم. در واقع، توتالیتریسم تمایل دارد همه‌ی نشانه‌های خودآیینی جامعه‌ی مدنی را از بین ببرد، و تعینات خاص سازنده‌ی آن را نفی کند. ظاهراً، روح سیاسی در سرتاسر حوزه‌ی اجتماعی پخش شده است. حزب در مقام بازنماینده‌ی روح سیاسی متعهد می‌شود تا اتحادی را میان دولت، که باید تجسم عموم مردم باشد، و همه‌ی نهادهای جامعه‌ی مدنی برقرار سازد. با این حال، هیچ کسی پیدا نمی‌شود که با حسن نیت مارکس خوانده باشد و سپس نتیجه بگیرد توتالیتریسم فرمولی به دست می‌دهد برای آن چه او «رهایی انسانی» می‌نامید. بگذارید تنها به یکی از دلایلی اشاره کنم که چنین نتیجه‌گیری‌ای را محال می‌کند: فرایند تخریب جامعه‌ی مدنی مستلزم نوعی توسعه‌ی چشمگیر حوزه‌ی سیاسی است، در حالی که مسلماً متضمن ناپدید شدن این حوزه نیست. به بیان دیگر، رواج و گسترش روح سیاسی پایه‌ی تقویت قدرتی پیش می‌رود که باید بازنماینده‌ی اجتماع باشد و درباره‌ی «دغدغه‌های عموم مردم» تصمیم‌گیری کند. با توجه به شرح مارکس، حکومت توتالیتر هم‌چون رژیم‌ی ظاهر می‌شود که در آن «توهم سیاسی» در اوج خود قرار دارد و این توهم در قالب دولتی متحقق شده که همه‌ی قدرت را در اختیار دارد (یا لاقلاً تلاش می‌کند در اختیار داشته باشد). در چنین وضعی، حقوق بشر از بین رفته؛ ارتباط میان «سیاست» و «حقوق بشر»، که مارکس آن‌ها را دو روی سکه‌ی یک توهم واحد می‌دانست، از میان می‌رود. از این رو، ما باید نخستین دریافت خود

را این‌گونه بیان کنیم: رخدادهای دوران ما چارچوب [نظری] مارکس را ضعیف کرده است. اما همین امر ما را به دریافت دیگری رهنمون می‌شود: نقد او از حقوق بشر، که در متن تحلیلی از انقلاب دموکراتیک بورژوازی قرار می‌گیرد، پیشاپیش سست‌بنیان است. این لزوماً به معنای ضعف کل نقد او نیست. جهش به چنین نتیجه‌ای نادیده گرفتن یک واقعیت قابل توجه است: مارکس بارها و بارها خود را محدود به شرح و حتی گاه تفسیر و تأویل بخش‌هایی از قانون اساسی آمریکا یا اعلامیه‌های ۱۷۹۱ یا ۱۷۹۳ کرد. بنابراین، ما باید موضع عیب‌جویان و منتقدان مارکس را به‌طور مشخص تعدیل کنیم؛ همان‌ها که مدعی دفاع از حقوق بشرند اما ترجیح می‌دهند ابهامات آن را نادیده بگیرند تا چیزی از صورت‌بندی‌هایی باقی نماند که به درد اعتراض می‌خوردند، و هنوز هم به درد می‌خورند، و اعتراض هم نه فقط از سوی مارکس یا مارکسیست‌ها، بلکه از سوی کسانی که قانع نمی‌شوند خودپرستی را به‌عنوان قاعده‌ی حاکم بر رفتار افراد در جامعه بپذیرند. بسیاری از این صورت‌بندی‌ها، در اعلامیه‌ی ۱۷۹۱، که هم‌چون الگویی در اروپا به کار می‌رود، مسلماً تصویر فرد حاکم را موجه می‌سازند؛ یعنی کسی که قدرت عمل، تصرف، تکلم یا نوشتن‌اش تنها با قدرت انجام همین امور توسط دیگر افراد محدود می‌شود. وانگهی، در نظر گرفتن حق مالکیت، که در ماده‌ی آخر بیان شده بود، به‌عنوان تنها حقی که می‌تواند هم‌چون امری مقدس و چونان حقی که بر پایه‌ی آن مابقی حقوق قرار گرفته‌اند توصیف شود، دلبخواهی نیست. مسأله بیش از آن که بر سر آن وجوهی از حقوق بشر باشد که مارکس نقدشان را لازم می‌داند، بر سر آن وجوهی از حقوق بشر است که او قادر به دیدن‌شان نیست. در واقع، مارکس در دامی می‌افتد و ما را هم به درون آن می‌کشد که در مواقع دیگر و با اهداف دیگری در عریان کردن آن تخصص داشت: دام ایدئولوژی. او به خود اجازه می‌دهد، بدون این که معنای عملی حقوق را بررسی کند و دریابد این حقوق چه تغییرات ژرفی در زندگی اجتماعی به‌وجود می‌آورند، در دام نسخه‌ی ایدئولوژیک حقوق بیفتد. و در نتیجه، چشمان او نسبت به آن چه،

در خود متنِ اعلامیه، بر کرانه‌های ایدئولوژی ظاهر می‌شود بسته است. حال بگذارید به این متن برگردیم. پاسخ مارکس به ماده‌ی مربوط به آزادی را در نظر بگیرید که تصریح می‌کند: «آزادی عبارت است از قادر بودن به انجام هر کاری که به دیگران صدمه نزند». توضیح مارکس این است که این حق انسان را به یک «موناد» بدل می‌کند و نه بر اساس پیوند و اتحاد انسان با انسان بلکه برعکس برپایه‌ی جدایی و افتراق انسان از انسان بنا نهاده شده است: «چنین حقی حق این جدایی، و حق فرد محدود و مقیدی است که در خود فرورفته.» [۴] بدین‌قرار، او به‌واسطه‌ی انقیادِ کارکردِ سلبی «صدمه‌نزدن» به کارکردِ ایجابی «قادر بودن به انجام هر کاری که ...» آن را تحدید می‌کند، آن‌هم بدون در نظر گرفتن این واقعیت که هر کنش انسانی در حوزه‌ی عمومی، هرچند ممکن است جامعه سازنده‌ی آن باشد، ضرورتاً ارتباط میان سوژه را با سوژه‌های دیگر برقرار می‌سازد. از آن‌جا که این ارتباط مفروض اولیه است، و هیچ ربطی به مکانیسم‌های خاص سیاسی یا نهادی ندارد (یا چیزی مشابه آن، چرا که انزوا و مونادباوری فرد کاملاً باورنکردنی است)، از آن‌جا که حتی زمانی که فرد در واقع از انسان‌های دیگر جدا شده، این جدایی و افتراق هم‌چنان وجهی از ارتباط او با دیگران است، تنها پرسش باقیمانده باید چنین باشد: در این یا آن جامعه، در این یا آن فرم‌اسیون اجتماعی، محدودیت‌هایی که بر اعمال اعضای آن اعمال می‌شود کدام‌اند؟ ممنوعیت‌هایی که در مورد محل زندگی افراد، تحرکات، توانایی اعضاء به دیدن مکان‌های مشخص، دنبال حرفه‌های مختلف رفتن، تغییر شرایط زندگی‌شان یا بر نحوه‌ی بیان و برقراری ارتباط آن‌ها با یکدیگر وضع می‌شود، کدام‌اند؟ مارکس به‌عوض طرح این پرسش، به طرز غریبی، نسبت به از میان برداشتنِ انبوه محدودیت‌هایی که بر شانه‌های کنش انسانی تحت رژیم کهن، پیش از انقلاب دموکراتیک، سنگینی می‌کند غافل است؛ او در حالی اهمیت عملی اعلامیه‌ی حقوق بشر را نادیده می‌گیرد که شیفته‌ی تصویر قدرتی است که موقعیت خود را به‌واسطه‌ی افراد تثبیت می‌کند و می‌توان آن را صرفاً تا جایی آزمود که با قدرت دیگران مواجه

می‌شود. البته او خود این تصویر را ابداع نکرده. درست است، این تصویر در ماده‌ی مربوط به آزادی پدیدار می‌شود؛ اما دیگر صحیح نیست که بگوییم این تصویر شیوه‌ی نوینی از دستیابی به حوزه‌ی عمومی را نهان می‌کند. اگر چه بی‌رغبتی مارکس به تحسین دو ماده‌ی مربوط به آزادی عقیده بسیار درخور اهمیت است، مع‌الوصف، ماده‌ی دوم با نهایت دقت نوشته شده است. فی‌الواقع، او حتی در متن مربوط به بررسی حقوق بشر نیز به این دو ماده نمی‌پردازد، و این‌گونه کنار گذاشتن موضوع به خودی‌خود شایان توجه است، چرا که پیش‌داوری او را می‌رساند. اما استدلال مقاله‌ی در باب مسأله‌ی یهود، در مخالفت با باوئر، ذاتاً می‌خواهد نشان دهد که حق ابراز عقاید مذهبی فرد - حتی عقاید یهودیان که گمان می‌کنند تافته‌ی جداافتاده‌اند و ظاهراً عقایدشان با عضویت در یک اجتماع سیاسی در تضاد است - [این حق] صرفاً گواه شکافی است که به واسطه‌ی حقوق بشر میان عنصر خصوصی، عنصر جزئی، و عنصر فردی (که از یک سو تشکیل‌دهنده‌ی جامعه‌ی مدنی و از سوی دیگر حیات دولت است)، میان عضو جامعه‌ی بورژوازی و شهروند، واقع شده و مدت‌هاست وجهه‌ی قانونی به خود گرفته است. مسلماً خطاست استدلال مارکس را به این تقلیل دهیم که او مخالف آزادی مذهبی است، یا حتی چنان که برخی افراد بی‌احتیاط و کودن معتقدند، سامی‌ستیز است. اما باید اذعان کرد برای مارکس آزادی از آگاهی صرفاً فصیح‌ترین داستان دموکراتیک است - داستانی که، بگذارید بار دیگر تکرار کنم، نشان‌گر فازی ضروری اما انتقالی از رهایی انسانی است.

حال ببینیم در ماده‌هایی که مارکس از کنار آن‌ها به سکوت می‌گذرد دقیقاً چه گفته شده؟ ماده‌ی ۱۰ اعلام می‌دارد: «احدی را نمی‌توان به خاطر حق داشتن عقاید، حتی عقاید مذهبی، مؤاخذه کرد مشروط بر این که ابراز آن عقاید به نظم عمومی برپاشده بر اساس قانون لطمه‌ای نزند.» ماده‌ی ۱۱ بیان می‌کند: «برقراری ارتباط آزاد افکار و عقاید ارزنده‌ترین حق بشر است، بنابراین، هر شهروندی می‌تواند سخن بگوید، بنویسد، و آزادانه به نشر افکار خود بپردازد مگر آن که عملش موجب سوءاستفاده از آزادی در موارد خاص

مصرح در قانون شود.» آیا طرح کلی مارکس از انقلاب بورژوایی این قدر ذهن او را به خود مشغول کرده بود که نمی‌توانست تشخیص دهد آزادی عقیده نوعی آزادی ارتباطات است، یا درست همان‌طور که در این مورد گفته شده نوعی آزادی برقراری ارتباط؟ البته مارکس در مابقی نوشته‌های دوران جوانی‌اش از آزادی مطبوعات دفاع می‌کند. اما قصد من در این‌جا بررسی دگرگونی و نوسان در افکار او نیست؛ مهم، انسجام خطی از استدلال است که در دوران ما هم چنان می‌توان تأثیراتش را در میان کسانی مشاهده کرد که مسلماً در آن‌ها خبری از نیات سخاوتمندانه‌ی مارکس نیست. خوب، موضوع نقد مارکس بازنمایی بورژوایی جامعه‌ای است که از افراد تشکیل شده؛ هدف نقد او بازنمایی عقیده به‌مثابه‌ی دارایی خصوصی فرد است که به‌منزله‌ی نظر شخصی فرد محسوب می‌شود. در حقیقت، می‌توان این بازنمایی را تشخیص داد؛ اما چندان مناسب درک دگرگونی خاصی که رخ داده نیست. حتی نمی‌توان آن را به زبان اعلامیه بیان کرد بدون آن‌که تناقضی پیش بیاید. حتی گیریم که ماده‌ی اول از دو ماده‌ی مذکور از استعاره‌ی مالکیت فراتر نرود، ماده‌ی دوم به‌وضوح بر این نکته دلالت دارد که این حق بشر است، یکی از ارزنده‌ترین حقوق بشر، که از لاک خود بیرون بیاید و از طریق سخن‌گفتن، نوشتن و تفکر با دیگران ارتباط برقرار کند. به‌علاوه، این ماده اشاره دارد به این‌که قانوناً نمی‌توان بشر را محدود به جهان خصوصی‌اش کرد، او نسبت به تفکر و گفتار عمومی حقی دارد. یا از این هم بالاتر، از آن‌جا که این فرمول‌های آخر در معرض خطر تقلیل برقراری ارتباط به عملکرد کارگزاران و افراد جامعه است که تک‌تک به‌عنوان مثال‌هایی از بشر فی‌نفسه در نظر گرفته شده‌اند، بگذارید بگوییم این ماده معتقد است که نوعی ارتباط و جریان تفکرات و عقاید، گفتار و نوشتار در کار است که اصولاً خارج از محدوده‌ی اقتدار قدرت سیاسی قرار می‌گیرد، مگر در موارد مشخص شده به موجب قانون. در دفاع از حقوق بشر، مسأله بر سر استقلال اندیشه و عقیده‌ها از قدرت و جدایی قدرت و معرفت است و نه صرفاً یا اساساً شکاف میان بورژوا و شهروند یا میان مالکیت

خصوصی و سیاست. چرا مارکس این حقیقت را نمی‌دید؟ چرا او دفاع از عقیده را صرفاً نشانه‌ی داستانی می‌دانست که بشر را به مونا د بدل می‌کند؟ چرا او هم‌چنان بر این عقیده پای فشرد در حالی که بهتر از هر کسی می‌دانست که، در واقعیت، جامعه قابل تقلیل به در کنار هم بودن افراد نیست و در نتیجه، بهتر از هر کسی قادر بود دریابد که حقوق منسوب به افراد در یک زمینه‌ی اجتماعی قرار دارد که گفتار بورژوازی نمی‌توانست چنان که می‌خواست از شر آن خلاص شود. بگذارید لحظاتی این پرسش را بی‌پاسخ بگذاریم تا مناقشه‌ی امروزی درباره‌ی آزادی عقیده را از سر بگیریم.

در دولت‌های سوسیالیستی، زمانی که مردم به واسطه‌ی داشتن عقاید اشتباه محکوم می‌شوند، این حقوق فردی نیست که زیر پا گذاشته می‌شود. و این موضوع ربطی ندارد به خطا یا اشتباه، یا نقض تصادفی قانون که با اعمال ناقص قدرت سرو کار دارد. چنین اتفاقاتی حاکی از نحوه‌ی خاصی از بر ساختن جامعه و ویژگی سیستم سیاسی آن است. چرا که آرزوی قدرت توتالیتر آن است که تفکر و گفتار عمومی را به قطب‌های (دو سر طیف) آن تقلیل دهد؛ تا حوزه‌ی عمومی را احاطه کند - هدفی که البته دستیابی بدان محال است و صرفاً خواهان حرکت به سمت آن است - تا بتواند آن را به حوزه‌ی خصوصی‌اش تبدیل کند، حوزه‌ای که از لحاظ آرمانی با «بدن» مردم شوروی منطبق می‌شود و کاملاً به قدرت توتالیتر تعلق دارد، در حالی که در آن واحد قانون سازماندهی آن را تعریف می‌کند. بدین قرار، می‌توان استدلال معمول را وارونه کرد: زمانی که استثنائاً مأموران دولتی شوروی مجوز نشر گزارش‌های زندانیان سابق گولاگ را صادر می‌کنند یا اجازه می‌دهند ساخاروف در مقابل روزنامه‌نگاران خارجی سخن بگوید، آن وقت است که تخطی از اصول، اصول توتالیتری، صورت گرفته و احتمالاً خطا یا اشتباهی سر زده، یا در هر حال مصالحه‌ی بی‌رحمانه‌ای با اصول واقعیت انجام پذیرفته است. اما وقتی حقوق بشر زیر پا گذاشته می‌شود، این زیر پا گذاشتن صرفاً از منظر قربانیان دیده می‌شود؛ دولت مطابق با سرشت رژیم عمل می‌کند. دولت تسلیم امر دلبخواهی نمی‌شود، زیر بار نوعی بازگشت به هیجان استالینیستی، و تأدیب

مخالفان نمی‌رود؛ این ناشی از ترسیدن از مردم نیست، چرا که [به‌عکس] این در ذات خود کامگان است که ترس در دل مردم بیندازند - نه، قضیه صرفاً این است که منطق سیستم آن را از پذیرفتن هر عقیده‌ای که ممکن است نشانه‌ای باشد بر این که زندگی اجتماعی نسبت به قدرت امری خارجی است و در حوزه‌ی اجتماعی غیریتی در کار است، باز می‌دارد.

اما برگردیم به مارکس - همو که تنها جامعه‌ی بورژوایی را پیش‌روی خود داشت، همو که همه‌ی انرژی خود را برای درک «رهایی انسانی» گذاشت و همو که حتی در مخیله‌ی من هم نمی‌گنجد که به حماقت و تزویر متهم‌اش کنم. چرا او تا بدین اندازه چشمان خود را نسبت به مسائل حقوق بشر بسته است؟ چرا او اسیر ایدئولوژی بورژوایی حقوق بشر شده است؟ بگذارید دقیق‌تر به این موضوع بنگریم. او به تعریض درباره‌ی امنیت نکاتی را بیان می‌کند، آن‌هم بر پایه‌ی ماده‌ای در قانون اساسی ۱۷۹۵: «امنیت عالی‌ترین مفهوم اجتماعی جامعه‌ی مدنی است، مفهوم پلیس، بیان‌گر این واقعیت است که کل جامعه تنها برای حفاظت از نفس، حقوق و دارایی هر یک از اعضای خود وجود دارد.» [۵] در واقع، شرح مارکس معنای متن را دگرگون می‌کند؛ چرا که جمله‌ی آخر تصریح می‌کند امنیت عبارت است از حمایت جامعه از حفاظت از نفس و مابقی چیزهای تک‌تک اعضای خود. بی‌اعتنایی به اعلامیه ۱۷۹۱ نیز به‌همان اندازه قابل توجه است؛ اعلامیه‌ای که ماده‌های آن بسیار دقیق‌تر است و او در موارد دیگر به‌وفور از آن بهره می‌برد. برای مثال، ماده‌ی ۷ می‌گوید: «کسی را نمی‌توان متهم، دستگیر یا بازداشت کرد، مگر در موارد مصرح در قانون و مطابق با اشکال تعیین‌شده. کسانی که مقررات دلبخواهی از خودشان در بیاورند، راه بیندازند، اجرا کنند یا اجرا کرده باشند باید مجازات شوند؛ لیکن هر شهروندی که به موجب قانون فراخوانده یا دستگیر شد باید بلافاصله اطاعت کند؛ مقاومت [در برابر این دستور] به معنای مجرم‌بودن است.» ماده‌ی ۸: «قانون باید تنها آن‌قسم مجازات‌هایی را مشخص کند که اکیداً و آشکاراً ضروری است؛ و هیچ‌کس پیش از آن که قانونی نوشته و رسماً اعلام شود، مقدم بر جرم و اعمال قانون،

مجازات نمی‌شود.» ماده‌ی ۹: «فرض بر بی‌گناهی اشخاص است مگر جرم کسی ثابت شود، اگر لاجرم می‌بایست کسی را دستگیر کرد، با هرگونه سختگیری که برای حفاظت از شخص مجرم ضروری نباشد به موجب قانون به شدت برخورد خواهد شد.»

امیدوارم مرا ببخشید که فرازهایی از چنین متن مشهوری را دوباره یادآوری کردم، ولی این کار برای مقایسه‌ی آن‌ها با تفسیر مارکس مفید است. دغدغه‌ی مارکس چندان این نیست که نشان دهد اصول بیان‌شده در عمل پا را فراتر می‌گذارند، یا حتی این که خود بیان کردن آن‌ها می‌تواند اجازه‌ی فراروی‌شان را بدهد - خلاصه، او میان فرم و محتوای آن‌ها تمایزی قائل نمی‌شود، همان‌طور که برای مثال در هجدهم برومر، در تحلیل قانون اساسی ۱۸۴۸، باید چنین تمایزی را در نظر می‌گرفت. او کارکرد مشخص قانون مدون را نادیده می‌گیرد، جایگاهی که این قانون در افتراق و جدایی خود از حوزه‌ی قدرت به دست می‌آورد، جایگاهی که قانون را از سوءاستفاده‌ی غیرمستقیم قانون‌گذاران تحت انقیاد فشار حکومت در امان می‌دارد، و اقتدار مورد نیاز قانون را بدان می‌بخشد تا حتی بر حکومت‌داران و کارگزاران ایشان اعمال شود. مارکس قانون را تا حدّ واقعیت تجربی پایین می‌آورد، این امر به‌عنوان واقعیت ارتباطات افراد فهمیده می‌شود، و بنابراین، قانون را به‌وسیله‌ای برای حفظ آن ارتباطات بدل می‌کند. اما گفته می‌شود، مارکس با تعریف فایده‌گرایانه از قانون، برپایه‌ی ایده‌ی فرد خودپرست، مخالف است. مسلماً همین‌طور است، اما در آن واحد از این تعریف استفاده، و نقد خود را بر ایده‌ی زندگی عام یا وجود ژنریک استوار می‌کند. او در عین حال که به‌هیچ‌وجه تفسیر بورژوایی از قانون را رد نمی‌کند، جنبه‌ی فی‌نفسه‌ی قانون را از بین می‌برد. قانون، که اعلامیه‌ی بدان ارجاع می‌دهد، برای مارکس هیچ معنای دیگری ندارد، مگر معنایی که او در بازنمایی بورژوایی خود آن را تعیین می‌کند. نیازی نیست به یاد بیاوریم که مارکس در صدد نیست از حق انحصاری قدرت دفاع کرده، آن را از تمام قیدوبندها آزاد کند و افراد را مایه‌ی خوش‌وقتی آن به شمار آورد؛ او جامعه‌ای را در

سر می‌پروراند که از یوغ ستم و استثمار انسان‌ها توسط یکدیگر رهانیده باشد. اما هیچ نهاد خاصی را درون این جامعه پیش‌بینی نمی‌کند و جایی را برای حقوق بشر در نظر نمی‌گیرد، چرا که به گمان او در آن جا افراد بی‌درنگ غرق در زندگی اجتماعی خود هستند، در یک زندگی کاملاً انسانی، یا شاید هم بدین خاطر که تصور می‌کند افراد در آن جامعه به یکسان هوای آزادی را تنفس می‌کنند. چنین دیدگاهی به مارکس اجازه نمی‌دهد، برای مثال، قاعده‌ی «اصل بر برائت افراد است تا آن که گناهکار تشخیص داده شوند...» را در نظر گیرد و آن را یکی از دستاوردهای بلامنازع اندیشه‌ی سیاسی قلمداد کند. او از کنار این فرمول می‌گذرد چرا که پیش‌فرض آن وجود افراد بی‌گناه و گناهکار و شقّ سومی است که می‌تواند به‌طور دیمی میان بی‌گناه و گناهکار سردرگم بماند یا در واقع قادر است به‌درستی آن‌ها را از هم تمیز دهد؛ او از کنار این فرمول به‌سادگی می‌گذرد، زیرا تمایزهایی را پیش‌فرض می‌گیرد که مربوط به نظم و سامان زندگی نیستند، بلکه نمادین‌اند. آن‌چه بیش از تضمینی که به بی‌گناهان می‌دهند برای مارکس تا سرحدّ ناباوری حیرت‌آور بود خود مفهوم «گناه» است، یعنی تصور موضعی که از آن حق و ناحق، عادلانه و غیرعادلانه، بیان می‌شود، موضعی که هم اتصال و هم انفصال دو مقوله‌ی قدرت و عدالت را آشکار می‌کند.

بنابراین، بگذارید با نقد جامعه‌ی بورژوایی به‌مثابه‌ی جامعه‌ای [مملو] از خودپرستی گمراه‌نشویم. درست است که نقد مارکس از حقوق بشر با ایده‌ی تجزیه‌ی جامعه به افراد پیش می‌رود، تجزیه‌ای که به نظر می‌رسد نتیجه‌ی آزادسازی منافع خصوصی باشد، نتیجه‌ی قطع پیوندهای وابستگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که کل‌های شبه‌ارگانیک شکل دادند. ولی مارکس در این ایده با بسیاری از فیلسوفان هم‌عصر خود مشترک است؛ این ایده در مرکز گفتار محافظه‌کار، ضد‌فردگرا و ضد‌بورژوا قرار دارد؛ حتی می‌توان ردّ آن را در نوشته‌های لیبرال‌ها گرفت. در نهایت، ما می‌دانیم این ایده در هگل تا کجا بسط و توسعه یافت، کسی که مارکس در مقاله‌ی در باب مسأله‌ی یهود صراحتاً به او ارجاع می‌دهد. یادآوری وجوه افتراق و اشتراک مارکس با ادموند

برک، لویی دو بونالد، ژوزف دو میستر، فرانسوا گیزو، هگل، یا دو توکویل در این جا چندان کمکی نمی‌کند. به نظر من، آن چه مخصوص به خود مارکس است - و آن چه، به نحوی متناقض‌نما، او را قادر می‌سازد واقعیتی را کشف کند که دیگران نادیده گرفتند یا صرفاً نگاهی اجمالی بدان کردند، یعنی روابط تولید و روابط طبقاتی - رویگردانی او از امر سیاسی است، که حتی پیش از آن که کاملاً عرصه‌ی تفسیر خود را مشخص کند بسیار بدیهی است. همین که بتوان درباره‌ی جامعه‌ای که در آن گستره‌ی قدرت، و همراه آن گستره‌های قانون و معرفت (به وسیع‌ترین معنای کلمه، شامل: عقاید، باورها و دانش علمی) برچیده می‌شوند نظریه‌ای را اتخاذ کرد نقد فرد متحقق می‌شود. چنین نظریه‌ای نمی‌گذارد معنای جهش تاریخی‌ای را به چنگ بیاوریم که در آن محدودیت‌هایی برای قدرت در نظر گرفته می‌شود و حق به‌طور کامل چیزی بیرون از قدرت است: در نظریه‌ی مذکور، این حرکت دوگانه مبهم و توهم محض تلقی می‌شود.

با این حال، این توهم درون جامعه‌ای که مارکس در آن به سر می‌برد وجود ندارد؛ بلکه در ذهن خود اوست و [همین توهم] او را مجبور می‌کند تا یک بازسازی خیالی از صورت‌بندی دولت مدرن به دست دهد. باید به یاد آورد که او بدین دولت به‌عنوان متمم جامعه‌ی بورژوازی می‌نگرد، و سیستم جدید را با سیستم فئودالیسم برابر هم می‌گذارد. حال، مسلماً این امتناع مارکس از تفکر سیاسی است که او را از بررسی توسعه‌ای که باید تحلیل شود باز می‌دارد - یعنی توسعه‌ی دولت سلطنتی، دولتی که از مدت‌ها پیش از انقلاب فرانسه هم به‌واسطه‌ی تخریب سازماندهی و هم تخریب روح فئودالیسم خود را مستقر کرده بود. اگر او این کار را کرده بود، هرگز نمی‌گفت که ظهور دولت دموکراتیک نشان‌دهنده‌ی لحظه‌ی تأسیس یک «اجتماع ایده‌آل» است. او مجبور بود موافقت کند که سیمای ملت، سیمای مردم، سیمای عاملیتی که به کار تضمین اتحاد آن می‌آید، در قرن چهاردهم ظاهر شد، و شکاف میان امر کلی و امر جزئی که او از آن صحبت می‌کند برای اولین بار در اروپا در نتیجه‌ی صورت‌بندی سلطنت و بر پایه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی حاکمیت رخ

داد و نه در نتیجه‌ی تکه‌تکه‌شدن منافع خصوصی. او ناگزیر بود بپذیرد که به احتمال قوی دولت بر اثر رهایی جامعه‌ی بورژوازی و آزاد شدن آن از قید جهان فئودالی به وجود نیامد بلکه تشکیل پادشاهی‌های محلی که به واسطه‌ی سرسپاری مشترک رعایا به شخص پادشاه متحد شدند و به تدریج به دست قدرت دولتی هم‌سطح گردیدند، شرایط لازم برای گسترش بورژوازی را فراهم ساخت؛ و او به این نتیجه می‌رسید که، به تبع هگل، نه تنها به بررسی چگونگی تفکیک طبقاتی و پیوند حق و قدرت، بلکه به پژوهش درباره‌ی چگونگی تفکیک دولت-جامعه بپردازد. واقعیت این است که به محض ورود به چنین پژوهشی، نخستین [جرقه‌ی] توسعه‌ی دولت دموکراتیک و استقرار حقوق بشر در پرتو جدیدی نمایان می‌شود. چرا که اگر این پژوهش‌ها بر نوعی دگرگونی و تغییر شکل امر سیاسی انگشت بگذارند، این تغییر شکل در مرزهای یک تاریخ منحصر به فرد رخ می‌دهد، تاریخ ظهور حکومتی که حق را متجسد می‌کند، حکومت قانون (*etat de droit*). ما چطور می‌توانیم فراموش کنیم که این دولت از سویی در نتیجه‌ی سکولاریزاسیون ارزش‌های مسیحی - و در وهله‌ی نخست، در نتیجه‌ی عبور از بازنمایی مسیح به عنوان واسطه‌ی میان خدا و بشر، به بازنمایی شاه به عنوان واسطه‌ی میان اجتماع سیاسی و اتباع آن - و از سوی دیگر در نتیجه‌ی بازنگری مذهبی میراث رومی، بازنویسی آن در قالب معضل تعالی، و در نتیجه‌ی وساطت ارزش‌های حقوقی-عقلانی، که نقداً تعریفی از حاکمیت مردم، شهروندان، تمایز میان حوزه‌ی عمومی و حوزه‌ی خصوصی را در خود دارد، به وجود آمد. با توجه به این تاریخچه، «انقلاب سیاسی» مدرن بر چه چیزی دلالت می‌کند؟ نه بر تفکیک میان قدرت و حق، چرا که چنین تفکیکی ذاتی دولت سلطنتی بود. بلکه بر پدیده‌ی عدم ادغام قدرت و عدم ادغام حق دلالت دارد، که همراه است با ناپدید شدن «تن حاکم» (که در آن اجتماع متحقق شده و عدالت نقش میانجی را بر عهده می‌گیرد)؛ و به همین منوال، بر پدیده‌ی عدم ادغام جامعه‌ای دلالت دارد که هویت آن، گرچه نقداً در سیمای ملت تصویر شده، هنوز از شخص سلطان نبریده است. به‌عوض بحث درباره‌ی «رهایی سیاسی» که گویی سویه‌ای از توهم

سیاسی است، بهتر است رخداد بی‌نظیری را بررسی کنیم که به واسطه‌ی تفکیک میان قدرت و حق به‌وجود آمده است - یا اگر بنا بود درک کامل و جامعی از مسائل مربوط به حق داشته باشیم، می‌بایست همزمان فرآیند جدایی اصل قدرت از اصل قانون و اصل معرفت را بررسی کنیم. منظور از تفکیک در این‌جا جدایی کامل نیست؛ یا اگر اصطلاح جدایی مناسب است، صرفاً به شرطی که این جدایی نحوه‌ی پیوندی را که به واسطه‌ی خود جدایی به‌وجود آمده از بین نبرد. قدرت با حق بیگانه نمی‌شود؛ به‌عکس، مشروعیت آن بیش از هر زمان دیگری تثبیت می‌شود، قدرت بیش از هر زمان دیگری به موضوع گفتار حقوقی بدل می‌گردد و به‌همین نحو، عقلانیت آن بیش از هر زمان دیگری به معرض آزمون گذاشته می‌شود. اما اکنون مفهوم حقوق بشر به حوزه‌ای اشاره می‌کند که قابل کنترل نیست؛ حق قصد بازنمایی چیزی را دارد که به‌طرز ماندگاری نسبت به قدرت موضع بیرونی دارد. بی‌شک، شاهزاده در دولت سلطنتی مسیحی باید به حقوق احترام بگذارد، به حقوق مشخصی که در طول قرن‌ها به‌دست آمده (هم‌چون حقوق روحانیون، نجیب‌زادگان، اهالی شهر، طبقات و انجمن‌ها)؛ این‌ها حقوقی بودند که ریشه در گذشته‌ای داشتند که خاطره‌ی آن را نمی‌توان از یاد برد، حقوقی که به نوعی پیمان تعلق دارند. اما آن حقوق و این پیمان باید خود سلطنت را تشکیل می‌دادند، به نحوی که شاهزاده صرفاً به این دلیل تابع حقوق باشد که آن را با سرشت خود سازگار می‌بیند، انگار که این اعمال آزادی خود اوست، انگار که او حقوق را درون خود حفر می‌کند، انگار که او با خود پیمان بسته باشد. قدرت شاهزاده گرچه محدود اما در واقع نامحدود بود تا بتواند حقی را گسترش دهد که به‌نظر می‌رسید با شخص او ماهیت واحدی داشته باشد. قدرت شاهزاده گرچه تابع حق بود، به این معنا که منشأ این حق باید در خدا یا در عدالت یافت می‌شد، اما همواره فراتر از همه‌ی محدودیت‌ها می‌رفت، تا جایی که او در رابطه‌ای که با اتباع خود شکل داده بود تنها با خودش سروکار داشت. از این‌رو، به‌محض این که حق از یک محور ثابت محروم می‌شود تقریباً نحوه‌ی متفاوتی از برون‌بودگی در رابطه با قدرت تثبیت می‌شود.

این عبارت آخر ممکن است تا حدودی افراطی به نظر بیاید. چرا که مطمئناً محور جدیدی تثبیت شده است: بشر. و به علاوه، این محور به موجب یک قانون مدون و مکتوب تثبیت شده است: حق صراحتاً در سرشت بشر تعبیه شده است، سرشتی که در هر فرد انسانی وجود دارد. اما این چگونه محور قابل اتکایی است؟ به محض پرسیدن این سؤال ما با یک پارادوکس سه گانه مواجه می شویم. اولین شکل این پارادوکس بدین صورت است: اکنون تصور ما از جامعه جامعه ای از افراد آزاد و برابر است، جامعه ای که به لحاظ آرمانی، به این معنا، تک و همگن است. با این همه، چنان که گفتیم، ورای اعلامیه ی حقوق طبیعی، و حتی در خود اعلامیه، یک تغییر شکل اساسی مشهود است، چرا که اکنون این جامعه بی حد و حصر از آب درآمده، آن هم به موجب این حقیقت که نمی تواند در همه ی عناصرش با خود مرتبط باشد و خود را هم چون یک تن واحد بازنمایی کند، همان طور که اکنون از وساطت یک قدرت متحد شده محروم گشته است. به عبارت دیگر، نحوه های گوناگون هستی، فعالیت و برقراری ارتباط که تأثیرات آن ها نامعین است و درست به همین دلیل از مدار قدرت خارج می شوند حالا دیگر شناخته شده اند. دومین شکل این پارادوکس بدین صورت است: حقوق بشر اعلام شده، و در مقام حقوقی اعلام شده که متعلق به بشر است؛ اما در همان حال، بشر از طریق نمایندگانش هم چون موجودی نمایان می شود که بنا به ذاتش خود باید حقوق خود را اعلام کند. تفکیک بیانیه از بیان محال است چرا که هیچ کس قادر نیست با فاصله ای از دیگران جایی را اشغال کند که از آن جا توانایی تصدیق یا تصویب حقوق را داشته باشد. بدین قرار، حقوق صرفاً موضوع یک اعلامیه نیستند، اعلام شدن در ذات آن ها است. سومین شکل این پارادوکس بدین صورت است: حقوق بشر در مقام حقوق افراد پدیدار می شود، افراد در مقام حاکمان مستقل بی اندازه کوچکی پدیدار می شوند، که هر یک بر جهان خصوصی خویش حکومت می کنند، هم چون موجودات بسیار ریزی که از کل اجتماعی کنده شده اند. اما این بازنمایی بازنمایی دیگری را از بین می برد: بازنمایی کلیتی که اجزای خود را تعالی می بخشد. این بازنمایی یک بُعد عرضی روابط اجتماعی

را آشکار می‌کند، روابطی که بر حسب آن‌ها افراد واژگانی بیش نیستند، اما در عین حال همان روابط به افراد هویت می‌بخشند، درست همان‌طور که خود آن روابط توسط افراد به وجود آمده‌اند. برای مثال، حق سخن گفتن، نوشتن، چاپ آزادانه‌ی سخنان یک فرد متضمن در نظر گرفتن حق شنیدن، خواندن، نگهداری و رساندن مواد چاپ‌شده به فرد دیگری است. به موجب تثبیت این روابط موقعیتی ساخته می‌شود که در آن به ابراز وجود و بیان نظرات میدان داده می‌شود، و به جای این که دوگانگی سخن گفتن و شنیدن در رابطه‌ی مبتنی بر اقتدار یخ بزند، یا محدود به فضاها‌ی دارای مصونیت ویژه شود، در حوزه‌ی عمومی تکثیر می‌شود. فقط باید ضمانت‌های مربوط به اصل امنیت را در نظر بگیریم تا نتوان کسی را تحت عنوان حمایت از افراد محدود کرد. بار دیگر باید گفت آن چه در این جا محل پرسش است مفهوم جامعه‌ای است که افراد را هم‌چون اعضای خود می‌پذیرد یا بهتر است بگوییم در بر می‌گیرد، و مفهوم نهادی که در مورد تحركات خود تصمیم می‌گیرد. این تصویری از بلعیدن امر جزئی درون فضای اجتماعی‌ای است که تخریب شده است. بگذارید به پیامدهای این پارادوکس‌ها بپردازیم. همین که حقوق بشر اعلام شدند، به تعبیری، داستان بشر نامتعیّن [= بشر انتزاعی] سر برمی‌آورد. کل نقد محافظه‌کارانه‌ی فکر مارکسیستی، به آن برج شکننده هجوم می‌برد و خراب‌اش می‌کند. از این‌رو، ژوزف دو میستر اعلام کرد: «من بشر ایتالیایی، روسی، اسپانیایی، انگلیسی، فرانسوی دیده‌ام، اما بشر ندیده‌ام»؛ و مارکس تصور کرد تنها افرادی که وجود دارند افراد انضمامی‌اند که از لحاظ تاریخی و اجتماعی تعین دارند و به واسطه‌ی موقعیت طبقاتی خود شکل گرفته‌اند. در میان معاصران ما نیز افرادی، با استعداد کمتر، اومانیزم انتزاعی را مسخره کرده‌اند. اکنون ایده‌ی بشر نامتعیّن را نمی‌توان از ایده‌ی امر تعین‌ناپذیر جدا کرد. حقوق بشر حق را به پایه‌ای تقلیل می‌دهد که بر خلاف نام‌اش بی‌شکل است، و نسبت به خود درونی است، و به همین دلیل از هر قدرتی که ادعای به‌دست‌گرفتن کنترل آن را داشته باشد اجتناب می‌کند خواه قدرت مذهبی، خواه اسطوره‌ای، خواه سلطنتی، یا مردمی. در

نتیجه، حقوق بشر فراتر از هر صورت‌بندی خاصی می‌رود که تاکنون ارائه شده، و این بدین معناست که صورت‌بندی این حقوق خواست صورت‌بندی مجدد آن را در بردارد، یا این که لزوماً از حقوق به‌دست‌آمده توقع حمایت از یک‌سری حقوق جدید نمی‌رود. نهایتاً این که به همین دلیل حقوق بشر را نمی‌توان به یک دوره‌ی زمانی خاص نسبت داد، آن‌گونه که گویی معنای آن به‌واسطه‌ی کارکرد تاریخی‌ای که باید در خدمت خیزش بورژوازی انجام می‌داد از دست رفته است، و حقوق بشر را نمی‌توان درون جامعه محدود کرد، چنان که گویی تأثیرات آن را می‌توان در یک نقطه متمرکز و کنترل کرد. همین که حقوق بشر مرجع غایی فرض شود، حق رسمی زیر سؤال می‌رود. قضیه بیشتر این‌گونه می‌شود که گویی اراده‌های جمعی، یا شاید کسی ترجیح دهد بگوید، کارگزاران اجتماعی حامل مطالبات جدید نیرویی را بسیج می‌کنند در تقابل با نیرویی که دربردارنده‌ی تأثیرات حقوق به رسمیت شناخته‌شده است. اکنون جایی که حق زیر سؤال است، جامعه -یعنی نظم مستقر- مورد تردید قرار می‌گیرد. با این که ممکن است یک طبقه وسایل مؤثری برای بهره‌برداری در جهت اهداف خود و نفی ضمانت‌های حقوق دیگران داشته باشد و با این که ممکن است قدرت از ابزارهای کارآمدی برای تسلط بر دم‌ودستگاه قضایی بهره برد، یا قوانین را تابع الزام سلطه کند، مع‌الوصف، این ابزارها بر حسب حق در معرض یک اپوزیسیون باقی می‌مانند، نوعی اپوزیسیون قانونی (*opposition de droit*). به نظر می‌رسد این اصطلاح باید به‌دقت ارزیابی شود. حکومت قانون (*etat de droit*) همواره متضمن امکان حضور اپوزیسیونی در برابر قدرت است که بر اساس حق شکل گرفته - اپوزیسیونی هم‌چون اعتراضاتی که به شاه می‌شود یا مخالفت‌هایی که با تبعیت از مالیات در شرایط ناموجه صورت می‌گیرد، یا حتی توسل به شورش علیه یک حکومت نامشروع. اما دولت دموکراتیک فراتر از محدودیت‌های سنتی حکومت قانون (*etat de droit*) می‌رود، و حقوقی را محک می‌زند که هنوز در آن ادغام نشده است. دولت دموکراتیک تئاتر نزاع و ستیزه‌ای است که موضوع آن را نمی‌توان به حفاظت

از یک پیمان رسمی تقلیل داد اما در مراکزی شکل می‌گیرد که قدرت نمی‌تواند کاملاً بر آن تسلط یابد. از به رسمیت شناختن قانونی اعتصابات یا اتحادیه‌های صنفی تا حقوقی که به کار یا امنیت اجتماعی مربوط می‌شود، بر مبنای حقوق بشر، تاریخی کامل شکل گرفته که از مرزهایی که در آن دولت مدعی تعریف خویش است عبور می‌کند، یک تاریخ ناتمام. امیدوارم روشن باشد که این ملاحظات قصد ندارند نقدهای درست و موجه به کاربرد فعلی حقوق بشر را زیر سؤال ببرند یا به‌طور کلی‌تر، نقدهایی که نسبت به صورت‌بندی فعلی قوانینی می‌شود که باید بر اساس حقوق بشر باشند، یا حتی نقدهایی که به بازنمایی حقوق بشر از اثبات آزادی یا برابری‌ای که برای همه، فراتر از پیشامدهای زندگی اجتماعی، معتبر است صورت می‌گیرد. این نقدها تا آن جا که مبتنی بر واقعیت باشند معتبرند، چه عیوب و نواقص قانونگذاری را در این یا آن جنبه تقبیح کرده، یا بی‌عدالتی‌های موجود در سیستم قضایی را محکوم کنند (آن هم از طریق حمله به منافع و تمایلاتی که اطراف این بی‌عدالتی‌ها شکل گرفته)، یا مکانیسم‌هایی را عیان سازند که از طریق آن عقاید دستکاری و جعل می‌شود، یا نشان دهند چگونه قداست بخشی به مالکیت به پوشاندن تضاد میان سرمایه و کار کمک می‌کند. هدف اصلی من در این جا این بود که جنبه‌ی نمادین حقوق بشر را بشکافم و نشان دهم این حقوق به عنصر بر سازنده‌ی جامعه سیاسی بدل شده است. به نظرم می‌رسد، اگر کسی این جنبه را نادیده گرفته، تنها به انقیاد عمل قضایی نسبت به حفاظت از یک سیستم سلطه و استثمار بسنده کرده، یا جنبه‌ی نمادین را با جنبه‌ی ایدئوژیک خلط کند، دیگر نمی‌تواند ضررهایی را در نظام‌های توتالیتر مشاهده کند که در نتیجه‌ی انکار اصل حقوق بشر به بافت اجتماعی وارد می‌شود.

حقوق بشر و سیاست دموکراتیک

اکنون، بار دیگر جسارتاً پرسشی را که با آن آغاز کردم در میان می‌گذارم. اما شاید معقول باشد از نو آن را به شکل محتاطانه‌تری صورت‌بندی کنم: آیا پیکار حقوق بشری نسبت جدیدی را با سیاست ممکن می‌کند؟ من ترجیح

می‌دهم آن را این‌گونه مطرح کنم تا بگویم که این مسأله صرفاً مسأله‌ای درباره‌ی ارزیابی شرایط یک تفکر یا کنش خاص سیاسی (که از ایدئولوژی گسسته است) نیست.

به نظر می‌رسد باید پاسخی مشخص به این سؤال داد و قاطعانه امکان طرح آن را در مورد جوامع دموکراتیکی که ما در آن‌ها به سر می‌بریم حفظ کرد. راست‌اش نمی‌توان فرایند استدلال را به مشاهده‌ی توتالیتریزم محدود کرد آن‌چنان که در بدو امر به نظر می‌رسید من دارم چنین کاری می‌کنم. صد درصد تحت سیطره‌ی حکومت‌های توتالیتر حقوق بشر زیر پا گذاشته شده و تلاش برای به رسمیت شناختن آن با حمله‌ی مخالفان به شالوده‌ی سیاسی نظام مواجه می‌شود. اما هم‌چنان گمراه‌کننده است که به سادگی ادعا کنیم: این‌جا، در جوامع ما، حقوق بشر وجود دارد. زیرا درست همان‌طور که دلایلی هست که بگوییم جوهر توتالیتریزم رد حقوق بشر است، باید از پذیرفتن این حقوق در جامعه‌ی خودمان به عنوان یک واقعیت پرهیز کنیم. حقوق بشر از جمله اصول مولد دموکراسی است. چنین اصولی هم‌چون نهادهای مشخص نیستند که بتوان عناصر واقعی آن‌ها را لیست کرد، گرچه، مسلماً درست است که حقوق بشر به نهادها جان تازه‌ای می‌دهند. کارایی این حقوق ناشی از سرسپاری بدان‌هاست، و این سرسپاری منوط به شیوه‌ای از بودن در جامعه است که نمی‌توان آن را با محافظت صرف از منافع حاصله اندازه‌گیری کرد. خلاصه بگویم، حقوق را نمی‌توان از آگاهی از حقوق جدا کرد: این اولین ملاحظه‌ای است که می‌خواستم بگویم. اما این هم دیگر درست نیست که بگوییم این آگاهی از حقوق هنگامی که بر آن تصریح می‌شود، آن‌گاه که قدرت ضمانت آن‌ها را به عهده می‌گیرد، وقتی به موجب قوانین آزادی‌ها نمایان می‌شوند، خیلی گسترده است. بنابراین، آگاهی از حق به‌طور مبهمی با نهادینه کردن حق در ارتباط است. از طرفی این نهادینه کردن به همراه بسط و توسعه‌ی مجموعه‌ای از قوانین و طبقه‌ای از کارشناسان، دربرگیرنده‌ی امکان اختفای مکانیسم‌هایی است که ناگزیر از اعمال واقعی حقوق توسط طرف‌های ذینفع‌اند، از سوی دیگر، حمایت‌های لازم برای آگاهی از حقوق

را فراهم می‌کند. به‌علاوه، حتی تحت سلطه‌ی حکومت توتالیتار، به‌ویژه در اتحاد شوروی، می‌توان دید با وجود عیوب و نواقص قوانین جافتاده‌ی قانون اساسی مخالفان توانسته‌اند چه استفاده‌ای از آن‌ها بکنند. جا دارد یک ارزیابی کلی نسبت به این تذکر داشته باشیم، چرا که نشان می‌دهد در جامعه‌ی مدرن، وقتی بنیان‌های دینی حق فرو بریزد ممکن است قدرت منکر حق شود اما نمی‌تواند خود را از ارجاع به قانون محروم کند. با این‌همه، از آن‌جا که ما از جامعه‌ی دموکراتیک حرف می‌زنیم، باید مشاهده شود که جنبه‌ی نمادین حق هم در تقلیل‌ناپذیری آگاهی از حق به همه‌ی انواع عینیت‌بخشی قانونی جلوه‌گر می‌شود، که حاکی از رکود و انجماد حق در کالبد [خشک] قوانین است، و هم در ایجاد یک دفتر ثبت عمومی که در آن نگارش قوانین - هم‌چون هر نوشته‌ی بدون نویسنده‌ای - هیچ سرمشقی ندارد جز ضرورت مدام کشف جامعه توسط خود جامعه.

از چنین منظری، و با نادیده‌گرفتن این جنبه‌ی نمادین، تقلیل مسأله‌ی حق در چارچوب نقد مارکسیستی، در تقابل قرار دادن فرم و محتوا، رد و تقبیح زبانی که ارتباطات بورژوایی و واقعیت اقتصادی را (که ارتباطات بورژوایی باید بدان متکی باشد) تغییر می‌دهد و جابه‌جا می‌کند، به معنای این است که شخص را از دستیابی به ابزارهای فهم معنای مطالباتی که هدف‌شان نگارش حقوق جدید است بازدارند، درست‌انگار که او را از تغییراتی محروم کنند که در جامعه در نتیجه‌ی اشاعه‌ی آن مطالبات، و دست‌کم، در بازنمایی اجتماعی تفاوت میان سبک‌های قانونی و مشروع زندگی رخ می‌دهد؛ در نهایت، این بدان معنا است که تصویر قدرت دولتی را، بی‌هیچ تغییری، در این اعتقاد سفت‌وسخت حفظ کنیم که تنها استیلا و غلبه‌ی آن امکان رشد و توسعه چیزی جدید را فراهم می‌کند. با در نظر گرفتن دگرگونی‌هایی که بر جامعه‌ی فرانسه اثر گذاشت یا اشکال گوناگون اعتراض که از زمان جنگ دوم و نیز بیش‌تر از ۱۹۶۸ به این طرف فرانسه به خود دیده است، ما نقداً می‌توانیم میزان این نادانی و بی‌بصیرتی، و هم‌چنین، حدود و ثغور وظایف یک سیاست حقوق بشری را ارزیابی کنیم.

ناتوانی از درک سیاسی این دگرگونی‌ها و اعتراضات (نتیجه‌ی ترس از این که حکومت فرصت یابد آن تحولات را به پای خود بنویسد نیست، بلکه این ترس سرپوشی است بر روی آن ناتوانی) نتایج عجیب و غریبی به همراه داشته است: خواه دگرگونی‌ها و اعتراضات مربوط به خانواده، زنان، کودکان و جنسیت باشد، یا در خصوص عدالت، عملکرد قضات و شرایط زندانیان، یا در ارتباط با استخدام، مدیریت کسب و کارها، جایگاه کشاورزان و دفاع از مالکیت دهقانی در مقابل تجاوز دولت، یا مربوط به محافظت از طبیعت، ما یا شاهد تغییراتی در قانون گذاری بودیم یا شاهد بروز و ظهور مطالبات جدیدی که، به رغم ناکامی‌شان، حاکی از نیازهای جمعی جدیدی‌اند، و بر اساس واکنش‌های مثبتی که دریافت کرده‌اند، گواه حساسیت اجتماعی جدیدی نسبت به این نیازها هستند. و با این همه، احزاب چپ یا گروه‌های کوچکی از چپ‌های پیشرو جز بهره‌برداری شتابزده از نشانه‌های این دگرگونی‌ها و این نیازها به سود استراتژی خود کاری نکرده‌اند، و آن دگرگونی‌ها را صرفاً اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی برنامه سنتی خویش تلقی کردند و هم‌چنان ادعا می‌کنند که سوسیالیسم به تنهایی قادر است زندگی را تغییر دهد. حال، آیا چنین نیست که به نام رعایت حقوق کارگران یا کارمندان، آن‌ها با حق مدیریتی مواجه می‌شوند که از کار محروم‌شان می‌کند، و آیا این گونه نیست که کارگران بر ادعاهای خود پافشاری می‌کنند تا آن‌جا که خود مدیریت خود را بر عهده گیرند، همان‌طور که در کارخانه‌ی لیپ* این اتفاق افتاد، و آیا چنین نیست که کارگران، این‌جا و آن‌جا، علیه شرایط کاری تحمیل‌شده دست به شورش می‌زنند، و خواستار اقدامات جدیدی

* لیپ (Lip factory) یکی از کمپانی‌های تولیدکننده ساعت در فرانسه بود که بی‌برنامگی و آشفتگی در آن منجر به درگیری‌هایی میان کارگران و مدیریت آن شد. کارخانه‌ی لیپ در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ با مشکلات مالی فراوانی روبه‌رو شد و مدیران تصمیم به تعطیلی آن گرفتند. اما بعد از یک سلسله اعتصابات در سال ۱۹۷۳ کارگران مدیریت کارخانه را به دست گرفته و تمامی کارمندی را که تعدیل یا اخراج شده بودند به سر کار باز گرداند. در عرض ۶ هفته کارگران نصف درآمد یک سال عادی کارخانه را تأمین کردند. شعار کارگران کارخانه لیپ در آن زمان این بود: «آری، ممکن است، ما ساعت‌ها را می‌سازیم، ما می‌فروشیم، ما به خودمان حقوق می‌دهیم» - م

برای امنیت شغلی خود هستند؟ آیا چنین نیست که دهقانان، هم‌چون دهقانان لارزاک^{*} برای احقاق حقوق حقه‌شان در مقابل سلب مالکیت آن‌ها از زمین‌هایشان مقاومت می‌کنند؛ امری که دولت آن را ضروری می‌شمرد؟ آیا باز هم چنین نیست که زنان، برای کسب حقوق خود تقاضای برابری با مردان را دارند، و همجنس‌خواهان در مقابل ممنوعیت‌ها و سرکوب‌هایی که بر آن‌ها اعمال شده قد علم کرده‌اند، و مصرف‌کنندگان گردهم آمده‌اند یا شهرنشینان و حومه‌نشینان در مقابل نابودی و تخریب محیط زیست طبیعی مخالفت می‌کنند؟ آیا این انواع گوناگون حقوق به موجب نوعی آگاهی از حق، بدون هیچ‌گونه ضمانت واقعی، و به همان اندازه با ارجاع به اصول عموماً شناخته‌شده‌ای تصدیق نشده‌اند که بخشی از آن در قالب قوانین آمده و نیز باید برای از بین بردن قیدوبندهای قانونی‌ای که آن اصول را محدود کرده آماده شوند؟ و نهایتاً، آیا نمی‌توان مشاهده کرد که زیر فشار این حقوق، شبکه‌ی تودرتوی جامعه‌ی سیاسی یا تمایل به تغییر دارد یا هر چه بیشتر و بیشتر خود را مستعد تغییر نشان می‌دهد؟

اگر می‌خواهیم به رابطه‌ی جدیدی با امر سیاسی برسیم، باید با درک این نکته آغاز کنیم که اولین قدم این راه شکل دادن این رابطه نزد خودمان است. بنابراین، نخستین وظیفه‌ی ما این نیست که دست به ابداع بزنیم؛ بلکه این است که شروع به تأویل و تفسیر کنیم، و به مرحله‌ی تأمل درباره‌ی عملی برسیم که البته خاموش نیست اما، در عین گنگی و ابهام، به‌طور گسترده از اهمیت و ارزش خود در جامعه بی‌خبر است، عملی که

* لارزاک منطقه‌ای واقع در جنوب فرانسه است که به زمین‌های کشاورزی برای پرورش دام و گوسفند اختصاص دارد. اکتبر ۱۹۷۰ وزیر دفاع ملی فرانسه، بدون اطلاع و مشورت با اهالی منطقه، تصمیم به استقرار یک اردوگاه نظامی در لارزاک گرفت. کشاورزان محلی به این امر اعتراض کرده، قرار گذاشتند تا از طریق تصرف زمین‌های خالی که توسط ارتش به منظور توسعه اردوگاه خریداری می‌شد در برابر این پروژه مقاومت کنند. فعال دهقانی و سندیکالیست فرانسوی ژوزه بوه (Jose Bove) نیز در این دوره برای حمایت از آن‌ها به این جریان پیوست. کارگران کارخانه لیپ هم در این جنبش مشارکت کردند و در حمایت از دهقانان و کشاورزان لارزاک درآمدند ده سال مقاومت مدنی و بدون خشونت آن‌ها بالاخره جواب داد. پس از انتخابات ریاست‌جمهوری در سال ۱۹۸۱ فرانسوا میتران رئیس‌جمهور منتخب این طرح را ملغی کرد. - م

نمی‌تواند صادقانه با صورت‌بندی‌های سیاسی جلوه‌گر شود، چرا که این صورت‌بندی‌ها صرفاً به این دلیل مورد توجه قرار می‌گیرند که از این اعمال نفع ببرند و، تا حدودی اما نه بدون هیچ موفقیتی، جلوی این اعمال را بگیرند. چه چیز جدیدی در سبک و سرشت این مطالبات هست؟ در وهله‌ی نخست، آن‌ها به دنبال راه حلی کلی برای پایان‌دادن به درگیری‌ها از طریق غلبه بر قدرت مستقر یا تخریب و نابودی آن نیستند. هدف غایی آن‌ها، آن قسم زیرورو کردن مشهور نیست که محکومان را به جایگاه حاکمان می‌رساند و راه را برای فروپاشی دولت باز می‌کند. منظورم این نیست که وجود قدرت دولتی نادیده گرفته شده است. اما به یک معنا، قطب مخالف این قدرت است که باید به رسمیت شناخته شود. برای مثال، نظر به تغییر مشی مبارزه علیه تعدیل کارگران در سال‌های اخیر، تلاش برای تقلیل این مبارزه به مفهوم اقتصادی آن اشتباه محض است؛ این مبارزه به حق اجتماعی کار توسل می‌جوید؛ مفهومی که عملاً متعلق به چیزی باستانی است، اما در تقابل با قدرت دولتی جان تازه‌ای می‌یابد. افراد هر قدر هم که قدرتمند باشند، دولت هرچه کمتر و کمتر قادر است حق تصمیم‌گیری افراد را بر مبنای برنامه‌ریزی آن‌ها، از روی اوضاع و احوال و ارتباطات قدرت، تماماً به خودشان واگذار کند. دولت مستقیماً به‌عنوان یک کارآفرین و غیرمستقیم به‌عنوان تنظیم‌کننده‌ی نظام اقتصادی و تثبیت‌کننده‌ی درگیری‌های اجتماعی بیش از اندازه درگیر مدیریت تولید ملی، و وابسته به همه نوع محدودیت‌هایی است که ناشی از درگیری‌هایش در جهان است. بنابراین، می‌توان صورت‌بندی قدرت اجتماعی را مشاهده کرد که در آن انبوهی از عناصر ظاهراً متمایز اما به لحاظ شکلی بیشتر و بیشتر وابسته به یکدیگر، حول و حوش قدرت سیاسی به هم می‌پیوندند.

همان‌طور که قدرت اجتماعی به‌روشنی در قالب مطالبات گوناگونی بیان شده است که از یک شاخه‌ی تولید، یک منطقه، یک موقعیت یا اقدامی برمی‌خیزد که برای خلاصی از کارگران مازاد صورت می‌گیرد، حال، همین قدرت اجتماعی است که با حق کار از هم پاشیده است. قانونی بودن اعمال

کارفرماها یا بوروکرات‌ها، همان‌ها که طبق تصور مرسوم دولت باید کردارشان را ضمانت کند، گویی که این کار فراتر از دغدغه‌های احزاب است، در ضدیت با ایده‌ی جدیدی است از آن‌چه به لحاظ اجتماعی مشروع تلقی می‌شود: ایده‌ی چنان نیرویی که، در عین برگزیدن نمادهای اقتدار به‌عنوان اهداف خود، گاهی به اعتراض خصلتی نزدیک به شورش می‌دهد (این امر در مورد تصرف فضای «مقدس» خدمات مدیریتی در یک کارخانه یا تأمین خواسته‌ی نمایندگان‌اش آشکار است). شیوه‌ای که در آن قانونی‌بودن در جریان تظاهرات با مشکل مواجه می‌شود نشانه‌ای از زیرسؤال رفتن مشروعیت رسمی است؛ این شیوه آن‌جا که قدرت اجتماعی مشخصاً غایب و نامرئی بوده، حضور آن را آشکار می‌سازد. و متقابلاً موضع حقی را وارد میدان می‌کند که از آن موضع قدرت تن به ریسک تفکیک و پراکندگی می‌دهد. بی‌تردید، دولت همواره به‌واسطه‌ی انحصار خشونت قانونی دست‌بالا را دارد و به ابزارهای فشار سنتی خود متوسل می‌شود. هر از گاهی دولت دست به این کار می‌زند آن‌گاه که به نظر می‌رسد خطر به اندازه‌ی کافی محدود شده است. اما توافقی‌هایی که توسط حکومت صورت می‌پذیرد قابل توجه است؛ چرا که به نظر می‌رسد وقتی دولت زیادی در جزئیات زندگی اجتماعی نفوذ می‌کند، بیش از همه شالوده‌ی قانونی، و بیش از آن، خطر به‌کارگیری خشونت تهدید می‌شود. خشونتی که صرفاً در مرز قانونی بودن (یا نبودن) اعمال شده بود شالوده‌های نظام را تضعیف خواهد کرد. این مثال به ما ایده‌هایی درباره‌ی وسعت تناقض‌هایی می‌دهد که در دموکراسی‌زمانه‌ی ما ذاتی است و اجازه می‌دهد فرصت‌های تغییری را که پیش روی ما می‌نهد سبک سنگین کنیم. نمی‌توان انکار کرد که تاکنون اصرار بر قیدوبندهایی بوده که از بالا بر فعالان و ارتباطات اجتماعی عادی اعمال شده است. اما در عین حال، مطالبات، به عبارتی، به‌طور عرضی، پخش می‌شوند، به‌گونه‌ای که صرفاً نشانه‌هایی از واقعیت موجود (دوفاکتو) مقاومت در برابر این قیدوبندها نیستند، ولی حاکی از حس مبهم عدالت و مقابله‌به‌مثل، یا بی‌عدالتی و فروریزی الزام اجتماعی است. بدین‌قرار، محرومیت از حوزه‌ی کار در نظر

افراد هم‌چون چیزی بیش از یک بی‌حرمتی، بسیار بیش از نشانه‌ی قدرت دلبخواهی کارفرمایان است: این محرومیت هم‌چون انکار حق، انکار یک حق اجتماعی است.

ممکن است کسی در میان پیکارهایی که فی‌المثل به واسطه‌ی بحران در صنعت فولادسازی - و پیش از آن، در صنایع ساعت‌سازی و نساجی - به وجود آمده بود جست‌وجوی بیهوده‌ای را برای یافتن اولین نشانه‌های یک وضعیت انقلابی یا حتی یک خیزش سیاسی آغاز کند که می‌تواند منجر به قدرت‌بخشیدن به احزاب با ادعای وفاداری و سرسپردگی به سوسیالیسم شود. اگرچه ممکن است این احزاب منافی هم از چنین پیکارهایی به دست آورند (و ما از مشاهده‌ی ناکامی اتحاد چپ دریافتیم خود این فرضیه چه قدر متزلزل و نامطمئن است)، دلایل زیادی وجود دارد تا باور کنیم که اگر این احزاب موفق هم بشوند با همان مشکلاتی روبه‌رو خواهند بود که حکومت‌های پیشین با آن روبه‌رو بودند، یا این که حتی، با امیدهای جدید، موجب طرح مطالبات حادث‌تری خواهند شد. چنین مطالباتی ریشه در آگاهی از حق دارند. هر قدر هم این مطالبات اساسی باشند، و هر اندازه هم به سیستم مدیریت مؤسسات و به همه‌ی حوزه‌های حکومت‌داری تغییراتی را بقبولانند، این قبیل مطالبات از آن دسته نیستند که بتوان با کنش قدرت دولتی برطرف‌شان کرد. این مطالبات ریشه در قلمرویی دارند که دولت نمی‌تواند آن را به تصرف خود درآورد. نیاز به بازشناسی اجتماعی خواست اقلیت‌ها یا بخش‌های خاصی از جمعیت پیوسته این مطالبات را بر می‌انگیزد. باید گفت این اقلیت‌ها ممکن است محصول شرایط باشند؛ خواه محصول کارگرانی که بی‌برو برگرد آن‌ها را مازاد اعلام کرده‌اند، اهالی یک منطقه که با نابودی یک صنعت منابع اصلی امرار معاش آن‌ها از دست می‌رود و بدین‌واسطه تهدید می‌شوند، کشاورزانی که دچار برداشت محصول فاجعه‌آمیزی می‌شوند، خواه صیادان و مغازه‌دارانی که یک لکه‌ی نفتی بر کسب‌وکار آن‌ها تاثیر می‌گذارد: ممکن است این اقلیت‌ها و اصناف هویت خود را بیابند، چه این هویت ناشی از یک نظم قومی باشد یا بر پایه‌ی

یک قرابت فرهنگی یا تشابه موقعیتی، چه این که آن‌ها حول یک پروژه‌ی عموماً مهم (هم‌چون حمایت از مصرف‌کنندگان، دفاع از محیط زیست، و غیره) گرد هم آیند. انگیزه‌ها و شیوه‌های صورت‌بندی این اقلیت‌ها و اصناف آن قدر متنوع است که در نگاه اول ممکن است کسی فکر کند آن‌ها هیچ نقطه مشترکی با هم ندارند. در یک سر طیف ما کسانی را داریم که به علل اخلاقی یا دلایل مذهبی از ورود به ارتش خودداری کرده، تقاضای معافیت از یک وظیفه‌ی ملی خاص و اعطای یک شأن و جایگاه ویژه را دارند یا همجنس‌خواهانی که چیزی نمی‌خواهند مگر برخورداری از شیوه‌ی خاصی از زندگی مورد احترام دیگران؛ آن‌چه میان این مثال‌ها ارتباط برقرار می‌کند این حقیقت است که آن‌ها از برخی جهات با هم تفاوت دارند. در سر دیگر این طیف، اعتراضات افرادی را می‌بینیم که ناگهان از ابزارهای معمول امرار معاش محروم شده‌اند؛ نگرانی آن‌ها به یک معنا این است که بار دیگر زندگی خود را همانند دیگران سامان دهند و دایر کنند. اگر به ناهمگنی اشکال اعتراض و مطالبه بنگرید، به سختی جرأت می‌کنید از یک طیف صحبت کنید. اما به‌رغم این تنوع و گوناگونی، ابتکارات اقلیت‌ها به موجب این حقیقت با یکدیگر مرتبط است که آن‌ها ایده‌ی مشروعیت و بازنمایی یک خصوصیت را، به نحوی متناقض‌نما، با هم ترکیب می‌کنند. این اتصال (انگیزه‌ها و شرایطی که موجب پیوند آن شده هرچه باشد) حاکی از تأثیر نمادین مفهوم حقوق است. دعاوی و درخواست‌هایی که بر پایه‌ی منفعت بنا نهاده شده‌اند مربوط به نظمی متفاوت هستند: این تقاضاها با یکدیگر ناسازگارند و با ابزارهای یک ارتباط قدرتی تنظیم شده‌اند. قدرت دولتی بر پایه‌ی منافع است؛ در حقیقت، قدرت دولتی با استثمار بخش‌های خود، با سودبردن از منافع حاصله و لطمات وارده، همواره هر بخش متناسب با بخش‌های دیگر، به‌منظور گسترده کردن میدان خودآیینی‌اش، خود را اثبات می‌کند. از سوی دیگر، قدرت دولتی در مواجهه با مطالبه‌ی یک حق یا دفاع از آن، باید بر طبق اصول خود و معیار انصاف و بی‌انصافی عمل کند و نه صرفاً بر اساس ملاک مجاز و ممنوع [که بگوید چه چیزی مجاز است

و چه چیز غیرمجاز! در غیاب چنین برخوردی، قانون در معرض این خطر است که به قیدوبندهایی دست‌وپاگیر تقلیل یابد؛ و در عین حال که تفوق خود را از دست می‌دهد، قدرتی که قرار است آن را اعمال کند در معرض خطر درافتادن به ابتذال است. بگذارید بار دیگر تأکید کنم حقی که در برابر ادعاهای قدرت دولتی مبنی بر تصمیم‌گیری بر طبق وظایف و گستره‌اش می‌ایستد نه مستقیماً، بلکه تلویحاً با آن مقابله می‌کند؛ به عبارتی با دور زدن آن نقطه‌ای مرکزی را می‌یابد که از آن‌جا به توجیه حق خود مبنی بر مطالبه‌ی سرسپاری و اطاعت نسبت به همگان می‌نشیند.

بنابراین، آن‌چه باید بررسی کنیم معنای تعارضی است که هم‌زمان دو چیز را پیش‌فرض می‌گیرند: امر قدرت و تلاش برای رعایت حقوق متفاوت. این تعارضات بیش از پیش به مشخصه‌ی جوامع دموکراتیک مدرن بدل می‌شود. عاملیت قدرت دولتی، و مداخله‌ی به مراتب گسترده‌تر آن، جنبه‌ی نازدودنی این جوامع است. ساده‌انگارانه یا ریاکارانه است اگر خیال کنیم براندازی قدرت امکان‌پذیر است، یا حتی می‌توان با عوض کردن مراجع اقتدار بر تمایل دم‌ودستگاه دولت به افزایش قدرت خود مهار زد. بر عکس، این وسوسه هست که گمان بریم تحت پوشش سوسیالیسم تمرکز وسایل تولید و اطلاع‌رسانی و تنظیم و کنترل فعالیت‌های اجتماعی، استفاده از همه ابزارهای موجود برای ایجاد وحدت میان مردم روزبه‌روز افزایش می‌یابد. اگر بتوان جریان مخالفی برای مقابله با پیشروی جریان تمرکز قدرت در نظر گرفت این جریان مطمئناً از جایگاه دولت سرچشمه نخواهد گرفت. همین‌که آن جایگاه به طور کامل تعیین شد، و خود را از آن «جایگاه دیگر»ی جدا کرد که ماوراء جامعه (meta-social) قرار دارد و روزگاری دین زبان اشاره و ارجاع به آن را تدارک می‌دید، امکان نوعی عینیت‌بخشی به فضای اجتماعی، و تعیین کامل روابط میان عناصر آن، به‌وجود می‌آید. به‌علاوه، این فرایند نتیجه‌ی تصرف قدرت به دست تشنگان حکومت استبدادی نبود: تعیین حدومرز یک فضای اجتماعی راستین، فضایی محسوس و قابل فهم برای ایشان، فضایی مقوم هویتی مشترک برای

گروه‌هایی که در آن فضا ساکن‌اند و با یکدیگر رابطه دارند، آن هم بدون هیچ پوشش ماوراءطبیعی، با فرآیند ارجاع به قدرتی همراه است که هم‌زمان از دل آن فضا برمی‌خیزد و گویی با فاصله‌ای ضامن آن می‌شود. بنابراین باید به همان اندازه تصدیق کرد که پروژه‌های که اکنون قدرت را آزار می‌دهد و قادر است از منابع تاکنون ناشناخته و غیرقابل تصور علم و فناوری بهره‌ی لازم را ببرد، دیگر نمی‌تواند به گروهی از افراد یا نوعی غریزه‌ی سلطه‌جویی نسبت داده شود. در واقع، این پروژه‌ها را بسیج می‌کند و نگرش کسانی را که قادر به اجرا و پیشبرد آن پروژه‌اند شکل می‌بخشد. به هر حال، این نتیجه‌گیری صرفاً بر این اعتقاد من صحه می‌گذارد که تنها در کانون جامعه مدنی و تحت عنوان نیاز مبهم به بازشناسی متقابل آزادی‌ها، و حمایت متقابل از توانایی اعمال آن‌ها است که می‌توان به دنبال جنبشی مخالف با سواثق و اغراض دولتی گشت.

این امر ما را به دومین ویژگی پیکارهایی رهنمون می‌شود که با توجه به مفهوم حقوق به‌وجود می‌آیند: این پیکارها که گاه در نتیجه‌ی درگیری‌های موقتی، در مراکز گوناگون ظاهر شده و بسط و توسعه می‌یابند، علاقه‌ی چندانی ندارند با هم جوش بخورند. قرابت‌ها و همگرایی‌های این پیکارها هرچه قدر هم که باشد، بر تصویر یک عامل تاریخی، نوعی مردم-به‌عنوان-یک کل واحد (People-as-One)، مسلط و غالب نیستند و این فرضیه را رد می‌کنند که حق در واقعیت به دست خواهد آمد. بنابراین، ما باید تصمیم بگیریم از ایده‌ی سیاستی دست برداریم که دستیابی به آرزوهای جمعی را منوط به ایجاد یک جامعه‌ی بدیل می‌کند، یا چیزی مشابه آن، هم‌چون ایده‌ی آن سیاستی که فراتر از جهانی می‌ایستد که ما در آن زندگی می‌کنیم و بدان اجازه می‌دهد دچار آذرخش‌های روز واپسین شود. بی‌تردید، سخت است که خود را راضی کنیم از چنین سیاستی دست بشویم، زیرا ایمان به آینده‌ای که زنجیرهای خود را از زمان حال گسسته، در اذهان آن‌ها که دریافته‌اند اصلاح‌طلبی حق‌های بیش نیست سخت ریشه دوانده. ولی ما باید این ایمان را بررسی کنیم و از خود بپرسیم که آیا انقلابی‌گری از

همان توهمات اصلاح‌طلبی تغذیه می‌کند یا خیر. چرا که هر دوی این‌ها، هر یک به طریقی، از مسأله‌ی تقسیم اجتماعی چنان‌که در جامعه‌ی مدرن مطرح شده است، خاستگاه دولت و کارکرد نمادین آن، سرشت تقابل میان سلطه‌گر و تحت سلطه، که در تمام وسعت و عمق حوزه‌ی اجتماعی حاضر است، طفره می‌روند. اصلاح‌طلبی عبارت است از این‌که دولت با فعالیت خود، یا در نتیجه‌ی رشد مطالبات عمومی (در هر دو مورد به لطف افزایش تولید، ثروت و آموزش) می‌تواند به عامل تغییر اجتماعی و پیش‌برنده‌ی نظامی بدل شود که روزبه‌روز برابری‌خواه‌تر می‌شود. انقلابی‌گری عبارت است از این‌که غلبه بر دم‌ودستگاه دولتی توسط گروه‌های تحت سلطه یا حزب خاصی که آن‌ها را راهنمایی می‌کند، و استفاده از منابع دولت در جهت منافع خود، شرایط را برای الغای سلطه فراهم می‌آورد. به نظر می‌رسد اصلاح‌طلبی و انقلابی‌گری، هر دو هم‌زمان، عاجز از درک و تصور دو جنبش جدایی‌ناپذیر از هم هستند: جنبشی که جامعه با آن حد‌گذاری می‌شود، گرد هم می‌آید، به موجب شکافی درونی که موضع قدرت را به‌عنوان موضع دست‌بالا قرار می‌دهد - موضعی کم‌وبیش منفک از کل - از نعمت یک هویت معین برخوردار می‌شود، و جنبش دیگری که به‌واسطه‌ی آن، با شروع از همین موضع دست‌بالا و در نتیجه‌ی این به‌ظاهر تفکیک، ابزار هر‌گونه سلطه‌ای (اعم از سلطه‌ی منابع مادی، مهارت‌ها، تصمیم‌گیری) در منافع آن‌ها که صاحب اقتدارند و در صدد مستحکم‌کردن موقعیت خود، انباشته می‌شود. اصلاح‌طلبان و انقلابی‌ها کارکرد نمادین قدرت را نمی‌بینند، نسبت بدان کورند، و ذهن خود را مشغول تصرف کارکرد واقعاً موجود آن می‌کنند، یعنی همان کنترل روی کارکرد سازمان‌دهی اجتماعی. این کوری و این مشغله‌ی ذهنی نه تنها دلایل یکسان، بلکه تأثیرات مشابهی نیز دارد: پیکارهایی که در زمینه‌های گوناگون جامعه‌ی مدنی بسط می‌یابند تنها در چارچوب فرصت‌هایی که در کوتاه‌مدت یا بلندمدت پیش می‌نهند، و در چارچوب اصلاح یا دگرگونی ارتباطات قدرت میان گروه‌های سیاسی و سازمان‌دهی دولت، ارزیابی می‌شوند. به اعتقاد

من، اکنون این پیکارها هستند که باید از زیر باری که احزاب بدان‌ها تحمیل کرده‌اند به‌در آیند؛ احزابی که آرزوی‌شان دستیابی به قدرت است و چه بسا ما این کار را با توضیح ایده‌ی دگرگونی جامعه با جنبش‌هایی که سخت معتقد به خودمختاری خود هستند انجام می‌دهیم.

البته، خودمختاری واژه‌ای پرطنین است، و اگر می‌خواهیم به دام افسانه‌هایی نیفتیم که در حال حاضر بیشتر انرژی‌ها را آرام می‌کنند تا این که بسیج کنند، باید منظورمان را از این واژه روشن کنیم. یک‌بار برای همیشه باید گفت، خودمختاری فقط می‌تواند نسبی باشد. اما باید اذعان کرد تثبیت یا محو محدودیت‌های خودمختاری در واقعیت تجربی نیز کاری عبث و بیهوده است. این دو وسوسه را می‌توان در مناقشه درباره‌ی خود-گردانی (self-management) کارگران مشاهده کرد، مفهومی که ارزشی برابر با ارزش خودمختاری ندارد، ولی در جامعه‌ای که تحت سلطه‌ی تولید، و حتی بیش از آن، تحت انقیاد سازمان‌دهی است، از حمایت قابل‌توجهی برخوردار شده است. از دو حال خارج نیست: یا ایده‌ی جامعه‌ای تماماً تابع اصل خود-گردانی را به‌عنوان تصویری متناقض رد می‌کنیم، یا هر گونه مقاومت یا انتقادی را که این ایده ممکن است برانگیزد بی‌محابا، ناشی از میل به حفظ ساختارهای کهنه‌ی سلطه قلمداد می‌کنیم. دلایلی که در این‌باره اقامه می‌شود به سرپوش گذاشتن بر پرسش از امر سیاسی می‌انجامد. دلایلی که تحت عنوان واقع‌بینی مطرح شده‌اند مشهورند؛ نیازی نیست بیشتر بسطشان دهیم. اقتضانات تولید و به‌طور اعم، اقتضانات سازمان‌دهی مدرن مشارکت همه‌ی افراد را در مسئولیت‌های عمومی ناممکن می‌کند؛ این اقتضانات طرح کلی تقسیم کاری را تحمیل می‌کنند که مجدداً سلسله‌مراتب مبتنی بر صلاحیت را تقویت خواهد کرد و بیش از پیش صلاحیت را مبنای اقتدار می‌داند. به‌علاوه، خود اندازه و ابعاد جوامع ما، پیچیدگی کارهای لازم برای بکار بستن منابع در راه صلاح و منفعت همگان، هماهنگی بخش‌های مختلف فعالیت، برآوردن انواع و اقسام نیازهای اجتماعی، حراست از نظم عمومی و دفاع ملی: این ملاحظات را

تنها از طریق فرایند تصمیم‌گیری مرکزی می‌توان در نظر گرفت؛ فرآیندی که در بهترین حالت با افزایش هیأت‌های نمایندگی همراه می‌شود اما اکیداً از توده‌ی بی‌ثبات رأی‌دهندگان‌شان بیرون نگه داشته می‌شود. اگر این ضرورت‌ها را به حساب بیاوریم، ایده‌ی خود-گردانی که درون مرزهای انبوه سلول‌های اجتماعی تحقق می‌یابد تا حدودی خیال‌پردازانه به نظر می‌رسد. چنین استدلال‌هایی، بر خلاف دیدگاهی که گاهی سهل‌انگارانه ابراز می‌شود، نه ضعیف‌اند و نه همواره نشانه‌ی ریاکاری. مسأله این است که این استدلال‌ها صرفاً از تحلیل ساختار اجتماعی موجود منتج می‌شوند و آن ساختار را چیزی طبیعی می‌انگارند. بدین سان، این استدلال‌ها مفاهیمی را با هم خلط می‌کنند که اگر می‌خواهیم از افق‌های محدود زندگی اجتماعی‌مان فراتر رویم باید از هم متمایز شوند. به‌خصوص، این استدلال‌ها اعمال قدرت را با اعمال صلاحیت خلط می‌کنند. هیچ دلیلی وجود ندارد این موضوع را انکار کنیم که صلاحیت موجد اقتدار است؛ اما این تصور که صلاحیت سرپوشی است بر قدرت، فقط در جامعه‌ای مصداق دارد که در آن دم‌ودستگاه عمومی قدرت موجودیتی متمایز یافته‌است، و از آن‌جا که در این جامعه قدرت از نوعی جایگاه معرفت یا کنترل کل جامعه برخوردار می‌شود، این امکان وجود دارد که افراد واجد صلاحیت و اقتدار، متعاقباً خود را در جایگاه قدرت بیابند (یعنی از منظر دم‌ودستگاه قدرت). این ایراد صرفاً صوری نیست؛ بلکه از حقیقتی پرده برمی‌دارد که غالباً استدلال واقع‌بینانه بر آن سرپوش می‌گذارد، یعنی این نکته که تفاوتی هست بین اعمال صلاحیت و اعمال قدرت. انگاره‌ی قدرت بدین سان، انگاره صلاحیت را در جهت مقاصد خود به کار می‌گیرد؛ و این کار را البته در زمانه‌ای انجام می‌دهد که پیشرفت‌های فناورانه و علمی اهمیت صلاحیت را افزایش می‌دهند. برای مثال، چگونه می‌توان گفت افرادی که آموزش فنی یا علمی دیده‌اند، یا مجموعه‌ای از مهارت‌ها دارند که هم‌چون سرمایه‌ای نمادین، ایشان را از اکثریت مردم متمایز می‌کند، به‌همان نسبت از درجه‌ای از آزادی و تصمیم‌گیری برخوردارند

که آن‌ها را در نظام قدرت سیاسی دخالت می‌دهد؟ باید گفت محتمل‌تر است که آن‌ها در نواحی ناپیدای سازمان‌ها دفن شوند. نکته‌ی درست اما کاملاً متفاوت این است که صلاحیت (واقعی یا ساختگی) معیاری برای سلسله‌مراتبی از پاداش‌ها به‌دست می‌دهد و این پشتوانه‌ای محکم برای حفظ ساختار اجتماعی-سیاسی فراهم می‌آورد. اما باید توجه کرد که آرایش این سلسله‌مراتب از اصل تمایز مبتنی بر صلاحیت منتج نمی‌شود؛ بلکه ریشه در تأویل و تفسیری دارد که، به وسیع‌ترین معنای کلمه، سیاسی است. نهایتاً، پیروی واقع‌بینانه از شرایط نظم موجود مانع تصور جامعه‌ای می‌شود که عملکرد آن زیر نفوذ دم‌ودستگاه به‌شدت تمرکز یافته‌ی دولتی نخواهد بود؛ این‌گونه پیروی تا حد زیادی فراموش می‌کند که علت‌ها خود معلول نیز هستند، و هم‌چنین یادش می‌رود که انتخاب تکنولوژی‌ها، منابع انرژی، اشکال مطلوب تولید، نظام‌های اطلاعاتی، شیوه‌های حمل‌ونقل، روش‌های توسعه‌ی گسترده‌ی صنعتی، برنامه‌های طراحی شهری و غیره، نیز نه تنها موجب به‌راه افتادن فرایندهای تمرکز اداری و تجمع قدرت، بلکه موجب فرایندهای اجتماعی جامعه‌ای توده‌ای می‌شود. به همین منوال، نقد آرمان خود-گردانی به نادیده گرفتن همه‌ی امکان‌های ذیل می‌انجامد: نه تنها امکان ایجاد کانال‌های جدید اطلاع‌رسانی که چارچوب مشارکت در تصمیم‌های عمومی را تغییر خواهند داد، بلکه هر گونه امکانی برای ایجاد ابتکار عمل جمعی در آن فضاهایی که ساکنان‌شان قادر به اداره‌شان هستند و هم‌چنین؛ امکان خلق الگوهای تازه برای نمایندگی سیاسی.

از طرف دیگر، همین که تئوری خود-گردانی مدعی پیاده‌کردن اهداف خود در واقعیت می‌شود آدم با دیدن فقر این تئوری انگشت‌به‌دهان می‌ماند. استدلال رقیب قد علم می‌کند، محدودیت‌های خودآیینی از بین می‌رود. گویی بدین‌گونه است که به محض از بین رفتن از خودبیگانگی‌ای که فرد تحت‌سلطه را به سلطه‌گر وصل می‌کند، ایده‌ی با هم بودن، با هم تولید کردن، با هم تصمیم‌گرفتن

و اطاعت کردن، ارتباط کامل برقرار کردن، ارضای نیازهای یکسان، چه این جا و آن جا و هر کجا به طور هم زمان، امکان پذیر می شود؛ گویی بدین گونه است که یک جور شرّ و بردگی همدست آن برای قرن ها یا هزار سال این حقیقت تقریباً ساده را از چشم مردم پنهان کرده که آن ها خود خالق نهادهای خود، و بیش از آن مستبب انتخاب جامعه‌ی خودشان بوده اند. اگر به این باور برسیم، هیچ احتیاجی به مواجهه با معضلاتی نداریم که در مرزهای تاریخی که ما از سر گذرانده ایم قرار دارند. به نحو تناقض آمیزی این ایده که هر نظام مستقری قادر است زیر سؤال برود از بین رفته و به این ادعاها بدل شده است: این که دیگر هیچ بار گذشته‌ای در کار نیست مگر بار واقعاً موجود، این که انسانیت همواره، و از جمله امروزه، خود را در مواجهه با امکان رادیکال می یابد - و این راهی است برای گفتن این که هیچ تاریخی در کار نیست. هم چنین، دیگر هیچ نگرانی مضاعفی برای بررسی مسأله‌ی برابری و نابرابری وجود ندارد. این ایده‌ی موجه که نابرابری در واقعیت تنها به بهای خسارت و تاوان مشخص اجتماعی و سیاسی متجلی می شود در قالب این ادعا درآمده که نابرابری صرفاً احساسی کاذب برای حفظ و نگهداری پروژهی سلطه جویی است.

در اطاعت از قدرت هیچ رمزورازی در کار نمی بود (آن چنان که در نهادهای انضمامی یا در وجود اشخاص حقیقی هم چون چیزی صرفاً خوشایند یا ناخوشایند تجسم می یابد) به شرطی که بلندپایگی دامی بیش نبود؛ به شرطی که بلندپایگی گواه بالارفتن یا پایین آمدن افراد و گروه ها در سلسله مراتب اجتماعی نبود، و به شرطی که بلندپایگی چیزی را از نهاد اجتماعی به عاریت نمی گرفت و در همان حال - به واسطه‌ی قوی تر و حجیم تر شدن نهاد اجتماعی، و در پاسخ به ضرورت تنظیم و تنسيق امر اجتماعی - مجبور به بازپس دادن آن نمی شد. به خصوص، اگر نشانه‌ی آن چیزی که از بالا می افتد ارتباطی با یک آرمان و آرزو نداشت، آن وارونگی شگفت انگیز آزادی به بردگی و معمای بردگی اختیاری (با وام

گرفتن عبارت نافذ لا بوئتی* در کار نمی‌بود؛ معمای بردگی‌ای که بدون آن که با آزادی بیگانه باشد نقطه‌ی مقابل میل به آزادی قرار می‌گیرد.

تفکر درباره‌ی محدودیت‌های خودآیینی بدین طریق به معنای طرح دوباره‌ی پرسش از امر سیاسی در چارچوب رابطه‌ی عام میان جامعه و قدرت نیست. من ایده‌ی یک قدرت مبهم را جایگزین ایده‌ی یک قدرت پلید یا خیرخواه نمی‌کنم. بلکه تلاش می‌کنم نگاهی اجمالی بر جنبه‌ای از فضای اجتماعی بیندازم که عموماً تاریک و مبهم است. و این ابهام، به نحو تناقض‌آمیزی، هیچ دلیلی ندارد مگر افسون خیال‌پردازانه‌ی امر واحد و یک وسوسه‌ی فریبنده برای معطوف کردن آن به واقع. هر آن که رؤیای الغای مخفیانه‌ی قدرت را در سر می‌پروراند به ارجاع به امر واحد (the One) و امر یکسان (the Same) پروبال می‌دهد: چنین شخصی جامعه‌ای را در نظر دارد که به‌طور خودانگیخته با خودش هماهنگی دارد، انبوهی از فعالیت‌ها که نسبت به یکدیگر واضح و روشن‌اند و در یک زمان و مکان همانند، شیوه‌ای از تولید، زندگی با یکدیگر، برقراری ارتباط، معاشرت، فکر کردن، احساس کردن، و تدریس را آشکار می‌کنند که یک شیوه‌ی واحد از بودن را نشان می‌دهد. حال، اگر منظری که در مورد همه‌چیز و همه‌کس دستیابی به جامعه‌ی خوب را دوست دارد هم‌ارز فانتزی قدرت مطلق نیست که اعمال بالفعل قدرت خواهان تولید آن است، پس این چه منظری است؟ اگر قلمرو خیالی خودآیینی، قلمرویی تحت کنترل یک تفکر مستبدانه نیست پس چگونه قلمرویی است؟ این آن چیزی است که

* اتین دو لا بوئتی (Étienne de La Boetie)، متفکر قرن شانزدهم فرانسه. لا بوئتی در رساله‌ی «بردگی اختیاری» ماهیت استبداد و چگونگی تشکیل، تثبیت و استمرار حکومت‌های استبدادی را بررسی کرده و با استناد به نمونه‌های تاریخی، علت دوام جباریت را در طی نسل‌های پیاپی بازگفته، و هم‌چنین راه‌های محو استبداد را تشریح کرده است. او کلید درک استبداد را در انتخاب داوطلبانه توده مردم می‌داند و آن را بردگی اختیاری می‌نامد و در سراسر رساله‌ی خود بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که «حکومت استبدادی» چیزی نیست جز قدرتی که توده‌های مردم با میل و رضایت خود به شخص حاکم تفویض کرده‌اند و «جبار» جز اطاعت و انقیاد داوطلبانه توده‌ها پایگاه دیگری ندارد. کتاب لا بوئتی در فارسی با عنوان «سیاست اطاعت: رساله درباره‌ی بردگی اختیاری» (ترجمه علی معنوی، نشر نی، ۱۳۷۸) منتشر شده است. - م

ما باید بدان بیندیشیم. این نکته ما را از مشاهده‌ی این امر باز نمی‌دارد که اصلاح‌طلبان عاقل، در عین پیش‌بینی ظهور یک قدرت منطقی که قادر است مرزهای تجربه‌های خودآیینی را درون محدوده‌های درست و به‌جا تعیین کند، تا به قولی اقتدار برنامه‌ریزی را با فضیلت‌های خود-گردانی درآمیزد، تصمیم گرفته‌اند ارزش ابتکارات جمعی را با معیار مطابقت‌شان با تصمیمات دولت بسنجند؛ آن‌ها بدشان نمی‌آید تنها شنیدن صدای آزادی را به مستأجرانِ عمارتِ سوسیالیستی واگذار کنند تا از دستورات صاحب‌خانه اطاعت کنند.

رهایی از انقلابی‌گری به معنای پیوستن به اصلاح‌طلبی نیست؛ من صرفاً می‌گویم با نادیده‌گرفتن جاذبه‌ی امر واحد، با انکار تمایز میان بلندمرتبگی و پستی اتفاقی نمی‌افتد. من می‌گویم بهتر است تلاش کنیم در برابر توهمِ قدرتی مقاومت کنیم که واقعاً با جایگاهی که بازنماینده‌ی آن است منطبق می‌شود؛ قدرتی که (درست هم‌چون توهم وحدتی که ملموس خواهد بود) در صدد اشغال واقع است و همه‌ی تفاوت‌های درون آن را محو می‌کند. به محض این که فرد به امر نمادین و امر واقعی اذعان کند به دام این توهم مضاعف می‌افتد، توهمی که پیامد آن، به نحوی از انحاء، مبهم‌کردنِ تکثر، تجزیه و ناهمگنی فرایند جامعه‌پذیری، و هم‌چنین توسعه‌ی عرضیِ اعمال و بازنمایی‌ها، و بازشناسی متقابل حقوق است. آنچه در مقابلِ تصوّر رئالیستی قرار می‌گیرد این حقیقت است که جامعه خود را بر حسب جست‌وجوی وحدت سازمان‌دهی می‌کند، این حقیقت که جامعه مبتن یک هویت مشترک پنهان است، این حقیقت که جامعه به میانجیِ قدرتی که فراتر از آن می‌رود با خود ارتباط برقرار می‌کند، و این که هم‌زمان اشکال مختلفی از جامعه‌پذیری وجود دارد، اشکالی که نه قابل تعیین‌اند و نه کلیت‌پذیر. من از چنین چیزی چندان شگفت‌زده نیستم؛ تصویری که نسبت بدان در زمانه‌ی ما چنین تقدیر پرسروصدایی به عمل می‌آید، به نظر من، عاجز از مواجهه‌ساختن ما با تناقض است، با تناقض حقیقی، با تناقضی که سرسختانه در برابر تجزیه و تحلیل خود مقاومت می‌کند، چرا که این تصوّر

قرینه‌ای است از به‌پرسش کشیدنی که درون نهاد اجتماعی نهفته است. و بگذارید به‌طور گذرا اشاره کنم که این تصوّر باید همواره به نشان آن‌چه سرکوب کرده خیانت کند: تصوّر **امر واحد**، به‌گونه‌ای پنهانی دربردارنده‌ی بازنمایی قدرت است (یعنی همان **دیگری** که به‌واسطه‌ی آن **امر واحد** نامیده شده است)، نشانه‌ای از اختلاف اجتماعی: تصوّر توسعه‌ی و شکوفایی آزادانه‌ی انرژی‌های جمعی در پرده دربردارنده‌ی بازنمایی **امر یکسان** است، نشانه‌ای از عدم اختلاف.

در تحلیل نهایی، آن‌چه از این تصوّر اجتناب می‌کند، گرچه منابع ناشناخته‌ای را در آن می‌یابد، دموکراسی است. ظهور دموکراسی، برای نخستین بار یا در یک پرتو روی‌هم‌رفته جدید، همراه شده بود با پیدایش دولت، جامعه، مردم، ملت. و آدم دوست دارد هر یک از این اشکال را منفرداً درک کند تا در مقابل خطر اختلاف و تفرقه از دموکراسی دفاع کند، تا با هر چیزی که آن را به‌عنوان علامت گنبدگی و نابودی خدشه‌دار می‌کند مخالفت کند و از آن‌جا که به نظر می‌رسد کار اختلاف و تفرقه در دموکراسی رهاشده باشد، آدم دوست دارد یا آن را سرکوب کند یا از شرش خلاص شود. اما دولت، جامعه، مردم و ملت در دموکراسی موجوداتی غیرقابل تعریف‌اند. این موجودات اثر ایده‌ای از موجود انسانی را با خود دارند که اعتقاد و باورشان را تضعیف می‌کند، ایده‌ای که در مواجهه با آنتاگونیسم‌هایی که جهان را تکه‌تکه می‌کنند مضحک به‌نظر می‌رسد، اما بدون آن دموکراسی از بین می‌رود؛ و این موجودات در وابستگی ابدی به تجلی و ابراز حقوقی باقی می‌مانند که در مقابل مصلحت دولت (*raison d'état*) و منفعت تقدس‌یافته‌ی جامعه، مردم و ملت مقاومت می‌کنند. پس ما نباید تصوّر کنیم میل به انقلاب، که به‌عنوان ظهور کمونیسم درک شده، و میل به یک جامعه‌ی خوب ما را از چهره‌های خیالینی که دست از سر دموکراسی برنمی‌دارند رها می‌سازد. چنین امیالی آن چهره‌ها را اصلاح می‌کند، اما آن‌ها در تراز فانتزی، باوری را تقویت می‌کنند که از آن تغذیه می‌کنند؛ آن‌ها به کیش وحدت خدمت می‌کنند، به کیش

هویتی که نهایتاً در امر تکین یافت می‌شود، و تصادفی نیست که این کیش ایده‌ی حق را از میان می‌برد، بلکه چنین امری در نتیجه‌ی منطق خود این کیش است. در عوض، ما باید بپذیریم درون افق‌های جهانی بیندیشیم و عمل کنیم که امکان‌رهایی از جاذبه‌ی قدرت و امر واحد را فراهم می‌آورد، جهانی که در آن نقد مداوم توهم و ابداع سیاسی در زمینه‌ی یک عدم تعین اجتماعی و تاریخی تحقق می‌یابد. بدین‌قرار یک سیاست حقوق بشری و یک سیاست دموکراتیک دو نحوه پاسخگویی به یک نیاز واحدند: یکی بهره‌برداری از منابع آزادی و خلاقیت که از تجربه‌ای کمک می‌گیرند که با تأثیرات اختلاف و تفرقه سازگار است؛ دیگری مقاومت در برابر وسوسه‌ی مبادله‌ی اکنون با آینده؛ تلاشی معکوس برای تشخیص نشانه‌های تغییر محتمل در حال حاضر که با دفاع از حقوق مورد نیاز و مطالبه‌ی حقوق جدید پیشنهاد شده، در عین آگاهی به تمایز این حقوق جدید از آن‌چه صرفاً ارضای منافع نام دارد. و وقتی به مردم شوروی، لهستان، مجارستان و چک بنگریم یا به چینی‌هایی که در حال انقلاب علیه توتالیتریسم هستند، دیگر چه کسی می‌تواند بگوید چنین سیاستی فاقد جسارت است: آن‌ها هستند که می‌توانند به ما یاد بدهند معنای عمل سیاسی را کشف کنیم.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

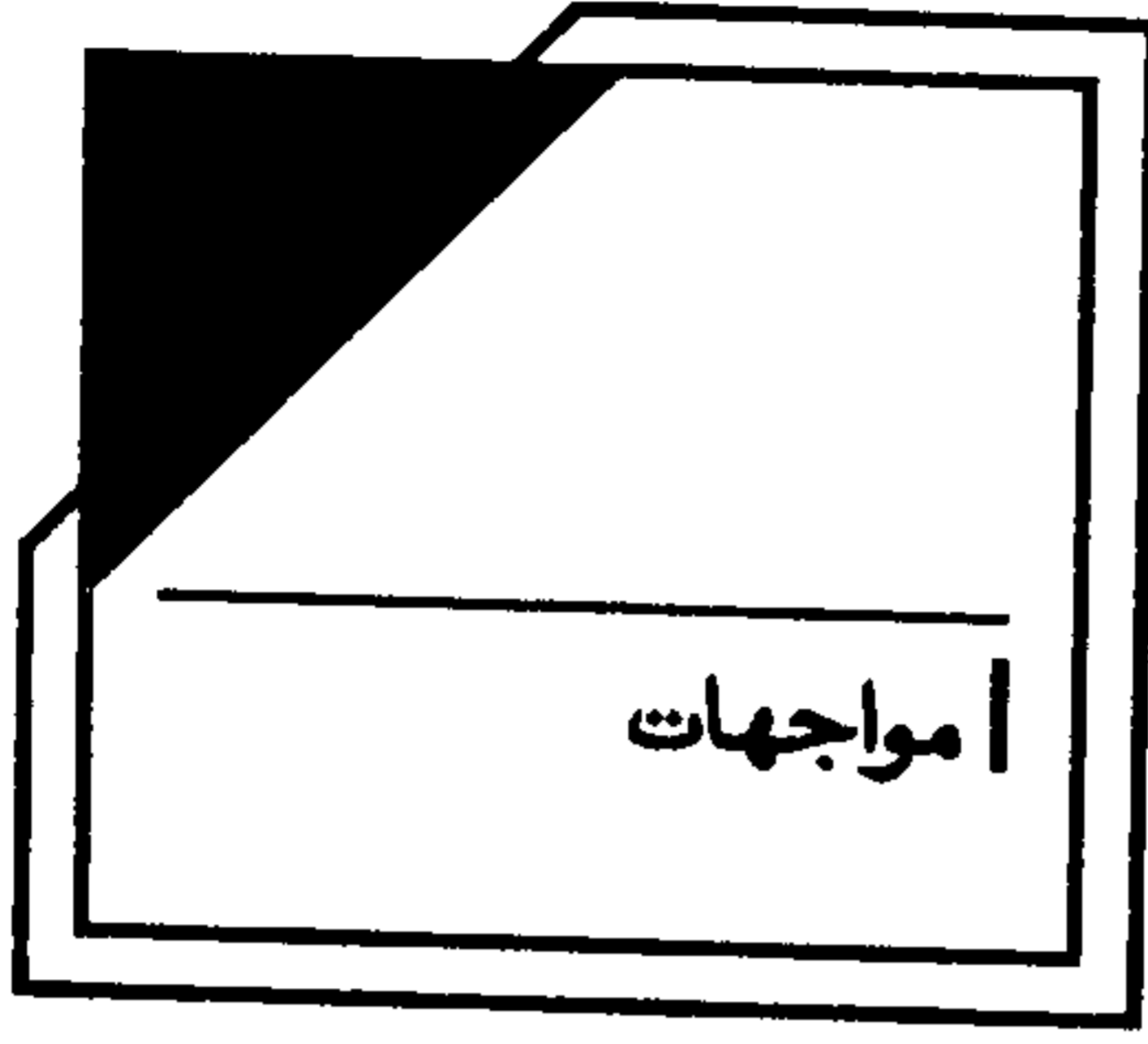
L'invention démocratique: les limites de la domination
totalitaire (Paris: Fayard, 1981).

ترجمه‌ی حاضر از برگردان انگلیسی جان تامپسون در مجموعه‌ای با عنوان «شکل‌های
سیاسی جامعه‌ی مدرن» صورت گرفته است:

The Political Forms of Modern Society (Cambridge: Polity Press, 1986)

پی‌نوشت‌ها:

1. Karl Marx, On the Jewish Question in K. Marx and F. Engels, Collected Works (London: Lawrence and Wishart, 1975), Vol 3 p.162.
2. Ibid., pp.162-4
3. Ibid., p.166
4. Ibid., pp.162-3
5. Ibid, p.163





| از فروید تا فوکو: |

| سوژه‌شدن، مقاومت، دلالت مجدد |

| جودیت باتلر |

ترجمه: بارانه عمادیان و آریا ثابتیان

مسأله‌ی من اساساً تبیین سیستم‌های پنهانی است که خود را در آن‌ها زندانی می‌یابیم؛ آن‌چه در پی فهم‌اش هستیم، سیستم محدودیت‌ها و طرفه‌هایی است که نادانسته به کار می‌بندیم؛ من می‌خواهم ناخودآگاه فرهنگی را آشکار سازم.
فوکو، «مناسکِ طرد»

در مراقبت و تنبیه، خصلتِ پارادوکسیکالِ آن‌چه را فوکو سوژه‌شدنِ (subjectivation) زندانی می‌خواند در نظر بگیرید. اصطلاح «سوژه‌شدن» خود حامل این پارادوکس است: assujetissement هم دال بر شدنِ سوژه است و هم دال بر فرآیندِ انقیاد (subjection) -آدمی فقط وقتی به مقام خودآیینی می‌رسد که منقادِ یک قدرت شود، انقیادی که متضمنِ یک وابستگیِ ریشه‌ای است. نزد فوکو، این فرآیند سوژه‌شدن اساساً از طریق بدن صورت می‌گیرد. در مراقبت و تنبیه، بدن زندانی نه تنها به‌مثابه‌ی نشانه‌ای برای گناه و تخطی ظاهر می‌شود، به‌مثابه‌ی تجسمِ عینیِ فرمان منع و جواز اجرای مناسکِ عادی‌سازی، بلکه از رهگذر ماتریسِ گفتاریِ یک سوژه‌ی حقوقی، قاب گرفته می‌شود و فرم می‌یابد. این دعوی که یک گفتار، بدن را

«فرم می دهد» به هیچ وجه دعوی ساده‌ای نیست، و از آغاز باید تشخیص دهیم که چگونه این «فرم‌دهی» چیزی است غیر از «به وجود آوردن» و «تعیین بخشیدن»، چه رسد به این تصور که گویی بدن‌ها به نحوی از گفتار ساخته شده‌اند و بس. [۱]

به گفته‌ی فوکو، زندانی از یک رابطه‌ی بیرونی قدرت نظم نمی‌پذیرد، یعنی به همان‌گونه که یک نهاد، فردی از پیش حاضر را هدف مقاصد سلطه‌گرایانه‌ی خود قرار می‌دهد. برعکس، فرد از رهگذر «هویت» اش در مقام زندانی، هویتی که به شکلی گفتاری بر ساخته می‌شود، فرم می‌گیرد، یا شاید بهتر باشد بگوییم، صورت‌بندی می‌شود. انقیاد (subjection)، در معنای صاف و ساده‌اش، همان ساختن یک سوژه است، همان اصل سامان‌بخشی که سوژه بر طبق آن صورت‌بندی یا تولید می‌شود. چنین انقیادی نوعی قدرت است که نه تنها به‌مثابه‌ی شکلی از سلطه‌ای یک‌جانبه بر این یا آن فرد اعمال می‌شود (acts on)، بلکه هم‌چنین سوژه را به کار می‌اندازد (activates) یا فرم می‌دهد. لذا، انقیاد نه به‌سادگی سلطه بر یک سوژه است و نه تولید آن، بلکه مبتنی نوع خاصی از محدودیت در تولید است، محدودیتی که بدون آن تولید سوژه امکان‌پذیر نیست، محدودیتی که از طریق اش این تولید به وقوع می‌پیوندد. علی‌رغم این که فوکو گاه می‌کوشد استدلال کند قدرت حقوقی قدرتی که بر سوژه‌های از پیش حاضر اعمال می‌شود و آن‌ها را منقاد می‌سازد - از لحاظ تاریخی بر قدرت مولد، یا توانایی قدرت در فرم‌دادن به سوژه‌ها مقدم است، [اما] در خصوص زندانی پیداست که سوژه‌ی تولیدشده و سوژه‌ی سامان‌پذیرفته یا منقادشده یکی هستند، و این که تولید اجباری خود همان شکل تنظیم یا سامان‌بخشی خویش است.

فوکو ما را از آنانی در سنت لیبرال که قصد دارند زندانی را از قیود سرکوب‌گر زندان برهانند بر حذر می‌دارد، زیرا انقیادی که نهاد بیرونی زندان بر آن دلالت دارد، مستقل از تسخیر و مدیریت کردن بدن زندانی عمل نمی‌کند: چیزی که فوکو آن را تصرف و تسخیر کامل بدن به وسیله‌ی

رویه‌های دلالت‌گر زندان، می‌نامد-یعنی، بازرسی، اقرار، سامان‌بخشی و عادی‌سازی حرکت و ژست بدنی، رژیم‌های انضباطی بدن که فمینیست‌ها را بر آن داشته است تا به منظور توصیف دقیق‌تر تولید انضباطی جنسیت از فوکو یاری بجویند. [۲] پس زندان بر بدن زندانی عمل می‌کند، اما این کار را با مجبور کردن زندانی به نزدیک شدن به یک ایده‌آل، یک هنجار رفتاری، یا مدل فرمان‌برداری، انجام می‌دهد. این‌گونه است که فردیت زندانی انسجام و تمامیت می‌یابد و به مایملک گفتاری و مفهومی زندان بدل می‌شود؛ این فرآیند، همان‌طور که فوکو تأکید می‌کند، راهی است که طی آن «زندانی به اصل و قاعده‌ی انقیاد خویش بدل می‌شود.» [۳] این ایده‌آل هنجاری که توگویی به زندانی تلقین شده است، نوعی هویت روانی، یا همان چیزی است که فوکو نام‌اش را «روح یا جان» خواهد گذاشت. از آن جایی که روح نقش یا اثری (effect) دربندکننده است، فوکو ادعا می‌کند که زندانی «به شیوه‌ای بنیادی‌تر» از اسارت مکانی، به انقیاد درمی‌آید. البته، در نقل‌قولی که در ادامه می‌آید، روح خود به‌مثابه‌ی نوعی اسارت مکانی، یا درواقع، به‌مثابه‌ی نوعی زندان، تصویر می‌شود که فرم بیرونی یا اصل سامان‌بخش بدن زندانی را ارائه می‌کند. این مسأله در این صورت‌بندی فوکو وضوح می‌یابد: «انسانی که برای ما توصیف شده است، همو که به رهانیدن‌اش تشویق می‌شویم، خود پیشاپیش اثر و معلول انقیادی است بسیار عمیق‌تر از خود او... روح، زندان، جسم است.»

با آن که فوکو در این‌جا قصد دارد سوژه شدن زندانی را تصریح کند، به نظر می‌رسد که در عین حال برای تئوریزه کردن سوژه شدن بدن، به استعاره‌ی زندان ارجحیت می‌بخشد. از دربند کردن و تسخیر به‌مثابه‌ی تمثیل‌های ویژه‌ای که فوکو به کار می‌گیرد چه چیزی دستگیرمان می‌شود، تمثیل‌هایی که فوکو به کار می‌گیرد تا فرآیند سوژه شدن، تولید گفتاری هویت‌ها را مفصل‌بندی کند؟ اگر گفتار، از طریق تأمین و اعمال یک اصل سامان‌بخش که فرد را سراپا تسخیر می‌کند، تمامیت می‌بخشد و

انسجام می‌دهد، هویت تولید می‌کند، پس به نظر می‌رسد که هر «هویت» تاجایی که تمامیت‌بخش است، دقیقاً به‌سان «روحی که بدن را زندانی می‌کند» عمل می‌کند. این روح در چه معنایی «بسیار عمیق‌تر» از خود زندانی است؟ آیا این بدین معنی است که روح پیش از بدنی که بدان جان می‌بخشد وجود دارد؟ چگونه می‌توانیم چنین دعوی‌ای را در بافتار نظریه‌ی قدرتِ فوکو بفهمیم؟

به جای آن که پاسخ مستقیمی بدین پرسش دهیم، می‌توانیم به منظور وضوح بخشیدن، «روح» را، که فوکو به‌مثابه‌ی یک قاب در بندکننده صورت‌بندی‌اش می‌کند، با روان در معنای روانکاوانه‌اش، در تقابل قرار دهیم. در روان، ایده‌آل سوژه متناظر است با من-ایدئال، که گفته می‌شود ابرمن به آن رجوع می‌کند تا، به عبارتی، من را ارزیابی کند. لاکان این ایده‌آل را از نو به‌مثابه‌ی «جایگاه» سوژه درون عرصه‌ی نمادین توصیف می‌کند، [یعنی] نر می که سوژه را درون زبان، و بنابراین، درون چارچوب‌های موجود فهم‌پذیری فرهنگی مستقر می‌سازد. این موجود کارآمد و فهم‌پذیر، این سوژه، همواره به بهایی تولید می‌شود، و هرآن‌چه در برابر مقتضیات هنجاری، که سوژه‌ها به‌موجب‌اش برنهاد می‌شوند، مقاومت کند ناخودآگاه باقی می‌ماند. لذا روان، که ناخودآگاه را شامل می‌شود، با سوژه بسیار تفاوت دارد: روان دقیقاً همان چیزی است که از آثار در بندکننده‌ی مقتضیات گفتاری مبنی بر جای گرفتن در قالب یک هویت منسجم و تبدیل شدن به یک سوژه‌ی منسجم تخطی می‌کند. روان چیزی است که در برابر سامان‌بخشی‌ای که فوکو به گفتارهای عادی ساز منتسب می‌کند، مقاومت می‌ورزد. گفته می‌شود که آن گفتارها، بدن را در روح به‌بند می‌کشند، تا بدن را در چارچوب آن قاب ایده‌آل جان بخشند و محصور کنند، و در همین راستا انگاره‌ی روان را به عملیات یک ایده‌آل که از بیرون قاب می‌گیرد و عادی‌سازی می‌کند، فروکاهند. به نظر می‌رسد این نگرش فوکویی با روان طوری برخورد می‌کند که گویی این روان، به‌صورتی یک‌طرفه دریافت‌کننده‌ی اثرات عرصه‌ی نمادین لاکانی است. تغییر منزلت (transposition)

روح به یک قاب بیرونی و دربندکننده برای بدن، به عبارتی درونیت بدن را خالی می کند، و آن را به سان سطحی اثرپذیر در معرض آثار یک سوپیهی قدرت انضباطی قرار می دهد.

من در این جا تا حدودی به سوی نقدی روانکاوانه از فوکو حرکت می کنم، چراکه فکر می کنم بدون توسل جستن به شرحی روانکاوانه از آثار فرم دهنده و زایندهی محدودیت یا ممنوعیت، نمی توان سوژه شدن و، بالأخص، تبدیل شدن آدمی به اصل و قاعدهی سوژه شدن خویش را توضیح داد. به علاوه، بدون توسل جستن به مجموعه ای از قیود بر سازنده که به طرزی غریب توان بخش نیز هستند، نمی توان شکل گیری سوژه را به طور کامل به اندیشه درآورد، اگر اصولاً چنین کاری ممکن باشد. اما هم زمان با تلاش من برای تدقیق این نقد، برخی برداشت های رومانیک از ناخودآگاه به مثابهی نوعی مقاومت ضروری، تحت بررسی دقیق انتقادی قرار خواهند گرفت، و این نقد، ظهور مجدد یک نگرش فوکویی در چارچوب روانکاوی را در پی خواهد داشت. پرسش از وجود نوعی روانکاوی فروخته در آثار فوکو - پرسشی که او خود با ارجاع به یک «ناخودآگاه فرهنگی»، در سرنوشتهی این فصل، به پیش می کشد - را می توان به طور دقیق تر به عنوان مسألهی مکان یابی یا یافتن توضیحی برای مقاومت طرح کرد. مقاومت در برابر یا درون شکل گیری انضباطی سوژه کجا رخ می دهد؟ آیا فروکاستن روان، که از منظر روانکاوی انگاره ای غنی است، به انگارهی روح دربندکننده، امکان مقاومت در برابر عادی سازی و شکل گیری سوژه را از بین می برد، مقاومتی که دقیقاً از ناهم سنگی میان روان و سوژه برمی خیزد؟ چگونه می توانیم چنین مقاومتی را بفهمیم، و آیا چنین فهمی در عین حال مستلزم بازاندیشی انتقادی روانکاوی است؟ در ادامه، پرسش هایی از دونوع متفاوت طرح خواهیم کرد، برخی از فوکو، و دیگری از روانکاوی (و روانکاوی را گاه به فروید و گاه به لاکان منتسب خواهیم کرد). اول، اگر فوکو روان را یک اثر دربندکننده می فهمد که در خدمت عادی سازی است، پس چطور می تواند مقاومت روانی در برابر عادی سازی را توجیه کند؟ دوم، وقتی

برخی هواداران روانکاوی اصرار می‌کنند که مقاومت در برابر عادی‌سازی یک کارکرد ناخودآگاه است، آیا این نوع تضمین وجود مقاومت روانی، صرفاً یک جور تردستی است؟ به‌طور دقیق‌تر، آیا مقاومتی که روانکاوی بر آن پافشاری می‌کند، به‌طور اجتماعی و گفتاری تولید می‌شود، یا برعکس باید آن را نوعی سست کردن یا مقاومت در برابر تولید اجتماعی و گفتاری در کل دانست؟ این دعوی را در نظر بگیرید که ناخودآگاه فقط و همواره در برابر عادی‌سازی مقاومت می‌کند، که باید برای هر نوع آیین تبعیت از دستورات تمدن بهایی پرداخت، و این که در نتیجه، این کار نوعی ته‌مانده‌ی رام‌نشده و اجتماعی‌نشده تولید می‌شود، که ظهور سوژه‌ی قانون-مدار را به چالش می‌کشد. این ته‌مانده‌ی روانی بر حد و حدود عادی‌سازی دلالت می‌کند. این موضع متضمن آن نیست که چنین مقاومتی قادر است ضوابط مقتضیات گفتاری را تغییر دهد یا آن‌ها را از نو صورت‌بندی کند، یعنی همان دستورات انضباطی‌ای که عادی‌سازی به موجب‌شان روی می‌دهد. خنثی کردن دستور به تولید یک بدن رام، با برچیدن دستور یا تغییر ضوابط برساخته‌شدن سوژه یکی نیست. اگر ناخودآگاه، یا به‌طور کلی‌تر روان، به‌عنوان مقاومت تعریف شده باشد، پس چگونه می‌توانیم تعلقات ناخودآگاه به انقیاد را توجیه کنیم، تعلقاتی حاکی از آن که ناخودآگاه همان قدر درقید گفتار عادی‌ساز است که سوژه؟ اگر ناخودآگاه از یک دستور هنجاری داده‌شده می‌گریزد، به کدام دستور دیگر وابسته می‌شود؟ چه چیزی باعث می‌شود فکر کنیم که ناخودآگاه کمتر از زبان سوژه، توسط روابط قدرت ساختار یافته است، روابط قدرتی که دال‌های فرهنگی را احاطه کرده است؟ اگر در سطح ناخودآگاه با نوعی تعلق یا وابستگی به انقیاد روبه‌رو شویم، چه شکلی از مقاومت از دل آن برمی‌آید؟

حتی اگر بپذیریم که مقاومت ناخودآگاه در برابر یک دستور عادی‌ساز، شکست آن دستور را در برساختن کامل سوژه‌اش تضمین می‌کند، آیا چنین مقاومتی اصلاً کاری می‌کند که موجب شود دستورات یا استیضاحات مسلط تشکیل سوژه، تغییر پیدا کنند یا توسعه یابند؟ چه چیزی از این

مقاومت دستگیرمان می‌شود، مقاومتی که تنها می‌تواند سست کند، اما به نظر هیچ قدرتی در مفصل‌بندی کردن مجدد ضوابط ندارد، همان ضوابط نمادینی - به بیان لاکانی - که سوژه‌ها براساس‌اش بر ساخته می‌شوند، که به موجب‌اش انقیاد در خود شکل‌گیری سوژه تعبیه می‌شود؟ این مقاومت اگرچه مؤید آن است که هر کوششی برای تولید سوژه به یاری ابزارهای انضباطی خصلتی ناتمام دارد، اما از مفصل‌بندی کردن مجدد ضوابط مسلط قدرت مولد عاجز می‌ماند.

پیش از آن که این به پرسش کشیدن روانکاوی را پی بگیریم، بگذارید به مسأله‌ی بدن‌ها در فوکو بازگردیم. مقاومت چرا و چطور از بدن‌هایی که از طریق رژیم‌های انضباطی تولید می‌شوند دریغ می‌شود؟ این انگاره‌ی تولید انضباطی چیست، و آیا آن قدرها که فوکو می‌گوید مؤثر یا کارگر هست؟ در آخرین فصل از اولین جلد تاریخ جنسیت، فوکو به ضرورت نگارش نوعی «تاریخ بدن‌ها» اشاره می‌کند که می‌بایست تحقیقی باشد در باب «شیوه‌ای که از طریق آن اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین چیزها در بدن‌ها تعبیه می‌شود». [۴] در این صورت‌بندی، او اشاره می‌کند که قدرت نه‌تنها بر بدن، بلکه هم‌چنین در بدن عمل می‌کند، این که قدرت نه‌تنها مرزهای یک سوژه را تولید می‌کند، بلکه هم‌چنین، به درونیت آن سوژه هم نفوذ می‌کند. در صورت‌بندی نهایی، به نظر می‌رسد که بدن واجد نوعی «درون» است که پیش از تسخیر [شدن‌اش توسط] قدرت وجود دارد. اما نظر به بیرونی بودن ریشه‌ای روح، چگونه باید «درونیت» را در فوکو بفهمیم؟ آن درونیت نه می‌تواند یک روح باشد، و نه یک روان، پس چه چیزی خواهد بود؟ آیا این درونیت، فضای شکل‌پذیری محض است، فضایی که توگویی آماده‌ی سازگارشدن با مقتضیات اجتماعی‌سازی است؟ یا شاید این به اصطلاح درونیت، همان بدن است؟ آیا قضیه به این نقطه‌ی پارادوکسیکال کشیده شده است که فوکو می‌خواهد ادعا کند روح، فرم بیرونی، و بدن، فضای درونی است؟

بالین که فوکو اغلب می‌خواهد امکان وجود بدنی که از رهگذر روابط قدرت ساخته نشده، را انکار کند، بعضاً توضیحات‌اش نیازمند آن است که

بدن مادّیتی را حفظ کند که از لحاظ هستی‌شناختی چیزی است متمایز از آن روابط قدرتی که از بدن به منزله‌ی پایگاهی برای سرمایه‌گذاری استفاده می‌کنند. [۵] البته، اصطلاح «پایگاه» به‌شکلی ظاهراً بی‌پایه در این عبارت ظاهر می‌شود، مگر رابطه‌ی میان بدن به‌مثابه‌ی پایگاه و نیروگذاری‌هایی که آن پایگاه بناست دریافت یا حمل کند چیست؟ آیا اصطلاح «پایگاه» بدن را در رابطه با آن نیروگذاری‌ها تثبیت می‌کند، آن هم درعین‌به‌کنار راندن پرسش از چگونگی بنانهادن، مرزکشی، و چند پاره‌کردن آن‌چه در آن عبارت به‌سادگی در [اصطلاح] «پایگاه» بدن خلاصه شده است (یعنی، آیا اصطلاح «پایگاه» پروژه‌ی «مرحله‌ی آینه‌ای» لاکان را کنار می‌زند)؟ چه چیزی یک «نیروگذاری» را برمی‌سازد، و قدرت بر سازنده‌ی آن چیست؟ آیا نیروگذاری واجد یک کارکرد تجسم‌بخش (visualizing) است، و آیا می‌توانیم تولیدِ اگوی بدنی در نظریه‌ی فروید را معادلِ فرا افکندن یا مکان‌مند شدنِ چنین نیروگذاری‌هایی بدانیم؟ [۶] به‌راستی، پایگاه بدن تا چه اندازه از طریق یک بی‌ثباتی برون‌فکنانه به ثبات می‌رسد، چیزی که فوکو چندان قادر به توضیح‌اش نیست و احتمالاً او را با معضله‌ی اگو به‌مثابه‌ی کارکردی خیالی درگیر می‌کند؟

مراقبت و تنبیه، پیکربندی متفاوتی از رابطه‌ی میان مادّیت و نیروگذاری ارائه می‌دهد. آن‌جا روح، یک ابزار قدرت انگاشته می‌شود که بدن از طریق‌اش پرورش می‌یابد و شکل می‌گیرد. به یک معنا، روح به‌منزله‌ی یک الگوی حاملِ قدرت عمل می‌کند که بدن را تولید می‌کند و فعلیت می‌بخشد. می‌توانیم ارجاعات فوکو به روح را در حکم یک بازسازیِ ضمنی صورت‌بندی ارسطویی بفهمیم که در آن روح، فرم و اصل حاکم بر ماده‌ی بدن پنداشته می‌شود. فوکو در مراقبت و تنبیه استدلال می‌کند که روح به یک ایده‌آل هنجاری و عادی‌ساز تبدیل می‌شود که بدن برطبق آن تعلیم می‌بیند، شکل می‌گیرد، پرورش می‌یابد، و نیروگذاری می‌شود؛ روح یک ایده‌آل خیالی (ideal speculatif) به لحاظ تاریخی معین است که بدن تحت آن مادّیت می‌یابد.

این «انقیاد» یا *assujettissement* نه فقط یک منقادسازی، بلکه نوعی حفظ کردن و مصونیت‌بخشی است، نوعی سوژه را سر جای خود قرار دادن، یا نوعی سوژه‌شدن. «روح [زندانی را] به وجود می‌آورد»؛ روح، به مثابه‌ی یک ابزار قدرت، شبیه به آن‌چه در ارسطو داریم، بدن را شکل می‌دهد و قاب می‌گیرد، بر آن مهر می‌زند، و با مهرزدن بر آن، آن را به هستی درمی‌آورد. در این صورت‌بندی، هیچ بدنی بیرون از قدرت وجود ندارد، چراکه مادیتِ بدن - در حقیقت، خود مادیت - توسط نیروگذاری قدرت و در رابطه‌ی مستقیم با آن تولید می‌شود. فوکو می‌نویسد، مادیتِ زندان، تا درجه‌ای استقرار می‌یابد که زندان یک بردار و ابزار قدرت باشد. پس زندان تا حدی مادیت می‌یابد که قدرت در آن نیروگذاری شود. برای دقت بیشتر از حیث دستوری باید گفت که، پیش از مادیت‌بخشی به زندان، هیچ زندانی وجود ندارد؛ مادیت‌یابی زندان با سرمایه‌گذاری روابط قدرت در آن همسان است؛ و مادیت، معلول و معیار این نیروگذاری است. زندان فقط درون حوزه‌ی روابط قدرت، هستی می‌یابد، به بیان دقیق‌تر، فقط تا حدی که مملو از چنین روابطی باشد و این امر خود، سازنده‌ی نفسِ هستیِ زندان است. در این جا بدن - زندانی و زندان - یک مادیت مستقل، یک سطح یا پایگاه ایستا نیست، یعنی چیزی نیست که یک نیروگذاری بعدی بر آن اعمال شود، بر آن دلالت کند، یا بدان نفوذ کند؛ بدن چیزی است که مادیت‌یابی و نیروگذاری‌اش یک محدوده‌ی واحد را تشکیل می‌دهند.

علی‌رغم این که در مراقبت و تنبیه، چنین پنداشته می‌شود که روح بدن را قاب می‌گیرد، فوکو اشاره می‌کند که تولید «سوژه» تا حدی از رهگذر منقادسازی و حتی تخریب بدن انجام می‌گیرد. فوکو در «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» خاطر نشان می‌کند که فقط از رهگذر تخریب بدن است که سوژه به مثابه‌ی یک «وحدت ناپیوسته» ظاهر می‌شود: «بدن سطح حکاکی‌شده‌ی رویدادهاست (که زبان بر آن نقش به جا می‌گذارد و ایده‌ها آن را پاک می‌کنند)، بدن، جایگاه یک خودِ ناپیوسته است (که دچار توهم یک وحدت ذاتی است)، و حجمی است که در حال فروپاشی مداوم است.» [۷] سوژه به

به‌های بدن ظاهر می‌شود، ظهوری که در رابطه‌ای معکوس، مشروط به امحای بدن است. سوژه نه تنها عملاً جای بدن را می‌گیرد بلکه در حکم روحی عمل می‌کند که بدن اسیر شده را قاب می‌گیرد و شکل می‌دهد. در این جا کارکرد روح بیرونی در شکل‌دادن و قاب‌گرفتن، علیه بدن عمل می‌کند؛ البته، این را می‌توان والایش بدن بر اثر جابه‌جایی و جایگزینی دانست.

من بدین ترتیب، با توصیف دوباره‌ی بدن در فوکو، آشکارا سر از واژگان روانکاوانه‌ی والایش درآورده‌ام. حال که این جاییم، بگذارید پرسشی مطرح کنم تا به مسأله‌ی انقیاد و مقاومت بازگردیم. اگر بدن با سربرآوردن خود ناپیوسته، منقاد و تا حدی تخریب می‌شود، و اگر بتوان آن سربرآوردن را در حکم والایش بدن، و خود را در حکم شکل روح وار بدن تعبیر کرد، در این صورت آیا جزئی از بدن که تحت والایش قرارنگرفته باشد وجود دارد، جزئی از بدن که والایش نشده باقی می‌ماند؟

این باقیمانده‌ی جسمانی، به‌زعم من، برای چنین سوژه‌ای، در قالب امری که پیشاپیش، اگر نه همیشه، نابودشده برجا می‌ماند، یعنی در قالب نوعی فقدان بر سازنده. بدن پایگاهی نیست که روی آن چیزی ساخته شود؛ بدن یک نابودی است که به‌موجب‌اش سوژه شکل می‌گیرد. شکل‌گیری این سوژه هم‌زمان قاب‌گیری، منقادسازی، و سامان‌بخشی بدن است، و هم‌چنین شیوه‌ای که براساس‌اش این نابودی در عادی‌سازی حفظ می‌شود (بدین معنا که تداوم می‌یابد و جاودانه می‌شود).

پس حال، اگر بدن را باید چیزی انگاشت که نه‌تنها سوژه را در وضعیت ناپیوسته و والایش‌یافته‌اش برمی‌سازد، بلکه هم‌چنین از هر کوششی برای والایش تخطی و در برابر آن مقاومت می‌کند، چطور می‌توانیم این بدنی را بفهمیم که توگویی نفی یا سرکوب شده تا سوژه زنده بماند؟ آدمی انتظار دارد که بدن با توحشی غیرقابل عادی‌سازی بازگردد، و البته دقایقی در فوکو وجود دارد که چنین چیزی روی می‌دهد. اما بیشتر اوقات در فوکو، امکان براندازی یا مقاومت به دو شکل ظاهر می‌شود (آ) در طی سوژه‌شدنی که از اهداف عادی‌ساز تخطی می‌کند، اهداف عادی‌سازی که سوژه‌شدن را

به حرکت درآورده‌اند، مثلاً در «گفتار-واژگونه» یا (ب) از رهگذر هم‌گرایی با دیگر رژیم‌های گفتاری، آن‌جا که پیچیدگی سهواً تولیدشده‌ی گفتاری، زیرا ب‌اهداف غایت‌مندانه‌ی عادی‌سازی رامی‌زند. [۸] پس، مقاومت در هیئت معلول قدرت ظاهر می‌شود، در هیئت بخشی از قدرت، یا همان خود-براندازی آن. در تئوریزه کردن مقاومت، مسأله‌ی خاصی سربرمی‌آورد که متوجه روانکاوی و، به‌طور ضمنی، حدود سوژه‌شدن است. نزد فوکو، سوژه‌ای که از رهگذر انقیاد تولید می‌شود، آن‌ا در تمامیت‌اش تولید نمی‌شود، بلکه در جریان فرآیند تولیدشده است. سوژه مکرراً تولید می‌شود (که باز نوتولید شدن دوباره و دوباره یکی نیست). این دقیقاً امکان یک تکرار است که مانع تثبیت شدن آن وحدت ناپیوسته، یعنی سوژه، می‌شود، بلکه عملاً اثراتی را تکثیر می‌کند که نیروی عادی‌سازی را تحلیل می‌برد. آن اصطلاحی که سوژه را نه تنها نام‌گذاری می‌کند، بلکه هم‌چنین آن را شکل می‌دهد و قاب می‌گیرد بیاید از مثال فوکو، یعنی «گرایش نامعمول در جنسیت» استفاده کنیم. گفتاری واژگونه را علیه خود رژیم عادی‌سازی که آن را ایجاد کرده، به‌راه می‌اندازد. این، البته، یک تقابل ناب نیست، چرا که همان اصطلاح «گرایش نامعمول در جنسیت» اولاً در خدمت عادی‌سازی دگرجنس‌گرایی قرار می‌گیرد و ثانیاً در خدمت مقابله با بیمارگونه پنداشتن خودش. این اصطلاح، حامل خطر معنای اول در دومی است، اما اشتباه است که فکر کنیم صرفاً با برزبان آوردن این اصطلاح، آدمی یا از عادی‌سازی دگرجنس‌گرایانه فراتر می‌رود یا به ابزار آن بدل می‌شود.

خطر عادی‌سازی مجدد پیوسته حاضر است: فردی را در نظر بگیرید که وقتی با «صراحت» (outness) غیرعادی گرایش نامعمول خویش را اعلان می‌کند صرفاً با این واکنش روبه‌رو می‌شود، «آه بله، پس تو این هستی، همین و بس.» هرچه بگویی در حکم شکلی از بروز پیدا کردن آشکار یا ضمنی این گرایش نامعمول ذاتی‌ات تعبیر می‌شود. (نباید دست‌کم گرفت که چه قدر کلافه‌کننده است که از آدمی انتظار برود همواره در این‌گونه گرایش‌هایش «رُک و صریح» [out] باشد، حال، چه موافقان این‌گونه

گرایش‌ها چنین انتظاری داشته باشند و چه مخالفان آن‌ها.) این جا فوکو به امکان دلالت مجدد اشاره می‌کند و آن را مورد بازبینی قرار می‌دهد، امکان بسیج کردن سیاسی آن چیزی که نیچه، در تبارشناسی اخلاق، «زنجیره‌ی نشانه» نامید. آن جا نیچه استدلال می‌کند که میان کاربردهای اولیه‌ی یک نشانه، و کاربردهایی که آن نشانه بعداً پیدا می‌کند «دنیایی فاصله» وجود دارد. این شکاف زمانی میان کاربردها، نوعی وارونه‌شدن دلالت را ممکن می‌سازد، و البته راه را برای گشایش امکانات دلالت‌گری باز می‌کند، امکاناتی فراتر از آنانی که اصطلاح پیشتر بدان‌ها محصور بود.

بدین ترتیب، سوژه‌ی فوکویی هرگز از طریق سوژه‌شدن/انقیاد، به‌طور تمام‌وکمال برساخته نمی‌شود؛ این سوژه مکرراً در سوژه‌شدن/انقیاد برساخته می‌شود، و ما می‌توانیم در امکان آن تکراری که علیه خاستگاه‌اش تکرار می‌شود، منشأ آن قدرت توان‌بخشی را ردیابی کنیم که سوژه‌شدن/انقیاد به‌طور اتفاقی کسب می‌کند. با این حال، از منظری روانکاوانه، احتمال دارد بپرسیم که آیا این امکان مقاومت در برابر یک قدرت برسازنده یا سوژه‌ساز (subjectivating) ناشی از چیزی است که «درون» گفتار است یا «محصول» آن. این که گفتارها از یک سو حوزه‌های امور بیان‌پذیر را برمی‌سازند، و از سوی دیگر خودشان نیز به‌موجب تولید یک بیرون برسازنده (امر بیان‌ناپذیر، امر دلالت‌ناپذیر) محصور شده‌اند چه معنایی دارد؟ از منظری لاکانی، احتمال دارد آدمی صراحتاً این پرسش را مطرح کند که آیا می‌توان گفت تأثیرات روان محدود به چیزی است که واجد دلالت است، یا که برعکس، فراتر و در برابر این بدن دلالت‌گر، حوزه‌ای از روان وجود دارد که غیرقابل خواندن است. اگر، بر طبق روانکاوی، سوژه با روانی که سوژه از آن برمی‌خیزد یکی نیست و اگر، نزد فوکو، سوژه با بدنی که سوژه از آن برمی‌خیزد یکی نیست، پس شاید در فوکو، بدن آمده تا جایگزین روان شود. یعنی، بدن به‌مثابه‌ی آن چیزی که از دستورات عادی‌سازی تخطی می‌کند و آن را درهم می‌ریزد. آیا این یک بدن صاف و ساده است، یا شاید «بدن» نماینده‌ی عملیات خاصی از روان است،

عملیاتی که اگر نگوییم با روح به‌مثابه‌ی یک تأثیر دربندکننده در تقابل قرار می‌گیرد، دست‌کم با آن تفاوتی بارز دارد؟ شاید خود فوکو معنایی روانی در بدن نهاده است که درچارچوب اصطلاحاتی که به‌کار می‌گیرد، قادر نیست آن را بسط دهد. اگر فرآیند سوژه‌سازی، تولید انضباطی سوژه، از کار می‌افتد، این از کارافتادن در نظریه‌ی فوکویی و هم‌چنین در نظریه‌ی روانکاوی چگونه رخ می‌دهد؟ این شکست از کجا سربرمی‌آورد، و پی‌آمدهای آن چیست؟

مفهوم آلتوسری استیضاح (interpellation) را در نظر بگیرید، استیضاحی که در آن سوژه با فراخوانده شدن، خطاب شدن، نامیده شدن، برساخته می‌شود. [۹] به نظر می‌رسد که آلتوسر عمدتاً معتقد بود این مطالبه‌ی اجتماعی که می‌توان آن را یک دستور نمادین نامید-واقعاً انواع سوژه‌هایی را که می‌نامید تولید می‌کرد. او پلیسی را مثال می‌زند که در خیابان فریاد می‌کشد «آهای تو!» و نتیجه می‌گیرد که این صدازدن اساساً کسی را که مخاطب قرار می‌دهد و متوقف می‌کند، برمی‌سازد. این صحنه آشکارا صحنه‌ای انضباطی است؛ ندای پلیس تلاشی است برای برای در صف قراردادن دوباره‌ی یک نفر. اما می‌توانیم آن را در چارچوب اصطلاحات لاکانی، به منزله‌ی ندای برساخته‌شدن نمادین بفهمیم. همان‌طور که خود آلتوسر تأکید می‌کند، این کوشش اجرایی (performative) به‌منظور نامیدن فقط می‌تواند سعی کند مخاطب‌اش را به هستی درآورد: همیشه خطر نوعی عدم‌شناسایی (misrecognition) درکار است. اگر آدمی آن تلاش برای تولید سوژه را سوءتعبیر کند، خود تولید اختلال پیدا می‌کند. ممکن است کسی که خطاب می‌شود درست نشنود، ندا را بد تعبیر کند، به سمت دیگری بچرخد، به نام دیگری پاسخ گوید، اصرار کند که آن‌گونه خطاب نشده است. البته، آلتوسر حدود عرصه‌ی خیالی را دقیقاً هم‌چون عرصه‌ای تعیین کرده است که سوءتفاهم را ممکن می‌سازد. نام صدا زده شده است، و من یقین دارم که نام من است، اما نیست. نام صدا زده شده است، و من

یقین دارم که یک نام صدا زده می‌شود، نام من، اما این نام جزیی از کلام فهم‌ناپذیر کسی است، یا بدتر، کسی است که سرفه می‌کند، یا بدتر، بخاری‌ای که صدایش یک لحظه شبیه صدای انسان می‌شود. یا من یقین دارم که هیچ‌کس از تخطی من بو نبرده است، و این نام من نیست که صدا زده می‌شود، بلکه تنها رهگذری است که سرفه می‌کند، صدای زیر دستگاه گرمایش است. اما این نام من است، و با این وجود، من خود را در آن سوژه‌ای بازمی‌شناسم که این نام، در این لحظه، برجا می‌نهد. نیروی این کنش دوطرفه میان استیضاح و عدم شناسایی را در نظر بگیرید، آن هم وقتی که نام، نه یک نام خاص، بلکه یک مقوله‌ی اجتماعی است، و بنابراین، دالی است که می‌تواند به چندین شیوه‌ی متغیر و مغایر تفسیر شود. [۱۰] فراخوانده شدن به‌عنوان یک «زن» یا «یهودی» یا «هم‌جنس‌گرا» یا «سیاه‌پوست» یا «چیکانا» می‌تواند به منزله‌ی نوعی تایید یا توهین شنیده یا تفسیر شود، آن هم بسته به پس‌زمینه‌ای که در آن این فراخواندن صورت می‌گیرد (در شرایطی که منظور از پس‌زمینه، تاریخ‌مندی و مکان‌مندی موثر و عملی نشانه است). اگر آن نام خوانده شود، در بیشتر اوقات تردیدی وجود دارد که آیا باید بدان پاسخ داد، یا چگونه باید پاسخ داد، زیرا پرسش اصلی آن است که آیا کلیت یافتن موقتی ناشی از این نام، از نظرگاه سیاسی توانایی بخش است یا فلج‌کننده، آیا طرد (foreclosure)؛^{۱۰} یا در واقع خشونت این فروکاستن هویت به شکلی تام که توسط آن فراخواندن خاص اجرا می‌شود، از نظر سیاسی راهبردی است یا واپس‌گرا، یا در صورت فلج‌کننده و واپس‌گرا بودن، به‌گونه‌ای توانایی بخش نیز هست.

* foreclosure. باتلر در این‌جا از تمایز انکار (disavowal) و طرد (foreclosure) استفاده می‌کند. این تمایز است که لاکان به روان‌کاوی فروید می‌افزاید. در کار فروید انکار به معنای سرکوب یا واپس‌زنی یک تعلق خاطر بیمارگون است که به روان‌رنجوری می‌انجامد اما طرد به معنای یک سازوکار دفاعی اولیه است، زیرا دالی که از پیش درون زنجیره دال‌ها ثبت شده است سرکوب نمی‌کند بلکه خود ثبت شدن آن را طرد می‌کند. foreclosure در اصل واژه‌ای حقوقی به معنای سلب مالکیت یا ضبط و توقیف یک ملک رهنی. م.

هسته‌ی مرکزی کاربرد آلتوسری لاکان همان کارکرد امر خیالی در مقام امکان دائمی سوءشناسایی است، یا همان قیاس‌ناپذیری میان مطالبه‌ی نمادین (نامی که خطاب می‌شود) و ناپایداری و پیش‌بینی‌ناپذیری تخصیص یا تصرف آن. چنان‌چه نام خطاب‌شده در جست‌وجوی تحقق بخشیدن به هویتی باشد که بدان اشاره می‌کند، در هیات فرآیندی اجرایی به راه می‌افتد که با این حال، در ساحت خیالی از مسیر خود خارج می‌گردد، زیرا ساحت خیالی بی‌شک، درگیر قانون است، توسط قانون ساختار می‌یابد، لیکن، بلافاصله از قانون تبعیت نمی‌کند. پس برای فرد پیرو لاکان، امر خیالی بر برساختن هویت به شکلی نمادین یا مبتنی بر گفتار دلالت می‌کند. هویت هیچ‌گاه نمی‌تواند توسط امر نمادین به‌طور کامل تمامیت یابد، زیرا آن‌چه توسط امر نمادین نظم نمی‌یابد در محدوده‌ی امر خیالی در هیات نوعی بی‌نظمی بروز می‌کند، در هیات مکانی که در آن هویت به مبارزه خوانده می‌شود. بدین سبب، ژاکلین رز، به شیوه‌ای لاکانی، ناخودآگاه را به مثابه‌ی چیزی صورت‌بندی می‌کند که مانع موفقیت هرگونه تلاش امر نمادین در جهت برساختن یک‌دست و کامل هویت جنسیتی است، ناخودآگاهی که به واسطه‌ی لغزش‌ها و گسست‌هایی آشکار می‌شود که وجه مشخصه‌ی کارکردهای امر خیالی در زبان‌اند. در این جاقطعه‌ای را نقل می‌کنم که برای بسیاری از ما که کوشیده‌ایم نوعی اصل مقاومت در برابر اشکال داده شده‌ی واقعیت اجتماعی را در بطن روانکاوی کشف کنیم، مفید واقع شده است:

ناخودآگاه پیوسته «شکست» هویت را آشکار می‌کند. از آن‌جا که هیچ تداومی در زندگی روانی وجود ندارد، پس هیچ ثباتی در هویت جنسی وجود ندارد، هیچ مقام یا جایگاه سهل‌الوصولی برای زنان (یا برای مردان). روانکاوی نیز این «شکست» را به منزله‌ی عجز و ناتوانی در یک مورد خاص یا نوعی انحراف فردی از هنجار تلقی نمی‌کند. «شکست» را نمی‌توان سویه‌ای از دست‌رفته در نوعی فرآیند سازگاری یا پیشرفت به‌سوی هنجارمندی دانست «شکست» چیزی است که لحظه‌به‌لحظه در سراسر تاریخچه‌های فردی ما به شکلی بی‌پایان تکرار و از

نو زیسته می‌شود. این شکست نه تنها در سمپتوم، که در رویاها، در لغزش‌های زبانی و در شکل‌هایی از لذت جنسی عیان می‌گردد که به حواشی هنجار رانده می‌شوند... نوعی مقاومت در برابر هویت در قلب زندگی روانی وجود دارد. [۱۱]

در مراقبت و تنبیه، فوکو کارایی مطالبه نمادین را مسلم فرض می‌کند، یعنی ظرفیت اجرایی آن برای برساختن سوژه‌ای که آن را می‌نامد. با این همه، در کتاب تاریخ جنسیت، جلد اول، هم وجود «یک مرکز واحد برای طغیان یا قیام» انکار می‌شود — یعنی مرکزی که قاعدتاً باید روان، امر خیالی، یا ناخودآگاه را در محدوده‌ی خویش در برگیرد — و هم امکانات متکثری برای مقاومت تایید می‌شود که جملگی محصول خود قدرت‌اند. برای فوکو، مقاومت نمی‌تواند بیرون از قانون باشد، یعنی در ساحتی دیگر (در ساحت خیالی) و یا در آن چه از قدرت برسازنده‌ی قانون می‌گریزد.

انکار بزرگ فاقد یک مرکز واحد است، فاقد هر گونه روح طغیان، یا سرچشمه‌ای واحد برای همه‌ی شورش‌ها، یا نوعی قانون ناب برای فرد انقلابی. در عوض، تکثری از مقاومت‌ها وجود دارند، که هر یک موردی است منحصر به فرد: مقاومت‌هایی که امکان‌پذیر، ضروری، یا غیر محتمل‌اند؛ و مقاومت‌های دیگری که خودانگیخته، وحشی، منزوی، دسته‌جمعی، فراگیر، یا خشونت‌بارند؛ حتی نمونه‌های دیگری که به سرعت به سازش می‌انجامند، مبتنی بر منفعت‌اند، یا مناسب برای قربانی شدن؛ بنا به تعریف، آن‌ها تنها می‌توانند در حوزه‌ی راهبردی روابط قدرت وجود داشته باشند. اما این بدان معنا نیست که آن‌ها صرفاً نوعی واکنش‌اند که در ارتباط با اصل نظام سلطه، سویه یا چهره‌ای مخفی و زیرین را شکل می‌دهند که در نهایت همواره منفعل می‌ماند، یا محکوم به شکست دائمی است. [۱۲]

این آخرین کاریکاتور قدرت، اگرچه به وضوح با گوشه‌ی چشمی به مارکوزه نوشته شده است، یادآور اثر قانون لاکانی است، که در سطح روان «شکست» خویش را تولید می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند توسط آن مقاومت

روانی جایگزین یا از نو صورت‌بندی شود. امر خیالی مانع کارایی قانون نمادین می‌گردد، اما نمی‌تواند با قانون درافتد و صورت‌بندی مجدد آن را طلب کند یا سبب شود. بدین معنا، مقاومتِ روانی مانع اثرات قانون می‌شود، اما قادر نیست قانون یا اثرات آن را از نو جهت بخشد. مقاومت بدین ترتیب در محدوده‌ای مستقر است که عملاً توان دگرگونی قانونی که با آن مخالف است را ندارد. بنابراین، مقاومتِ روانی تداوم قانون را در شکل بیرونی و نمادین‌اش مسلم می‌انگارد و، بدین معنا، وضعیت موجود آن را تداوم می‌بخشد. به نظر می‌رسد که از این دیدگاه مقاومت محکوم به شکستی ابدی است. اما برخلاف این دیدگاه، فوکو مقاومت را به منزله‌ی اثر یا معلول همان قدرتی صورت‌بندی می‌کند که قرار است در تقابل با آن باشد. این پافشاری بر امکان دوگانه‌ی برساخته‌شدن توسط قانون و در عین حال، معلول یا اثر مقاومت در مقابل قانون بودن، نشان‌گر خروج از چارچوب لاکانی است، زیرا بر خلاف لاکان که مفهوم قدرت اجتماعی را به ساحتِ نمادین محدود کرده، و مقاومت را به ساحتِ خیالی واگذار می‌کند، فوکو ساحتِ نمادین را در مقام روابط قدرت از نو تعریف می‌کند، و مقاومت را نوعی اثر قدرت محسوب می‌کند. برداشتِ فوکو آغازگر نوعی گذار است از گفتاری در بابِ قانون، که ماهیتی حقوقی دارد (و پیش‌فرضِ آن وجود یک سوژه‌ی تحت سلطه‌ی قدرت است)، به گفتاری در بابِ قدرت، که معرفِ حوزه‌ای است از روابطِ تولیدی، نظارتی، و مبارزه‌جویانه. به زعم فوکو، امر نمادین امکانِ شکل‌هایِ گوناگونِ واژگونی خویش را تولید می‌کند، و این واژگونی‌ها اثرات نامنتظره‌ی خطاب‌های نمادین هستند.

مفهوم «امر نمادین» به مسأله‌ی تکثر بردارهای قدرت که فوکو بر آن پافشاری می‌کند، نمی‌پردازد، زیرا قدرت برای فوکو نه تنها دستکاری و تعریفِ دوباره‌ی هنجارها یا مطالباتِ مبتنی بر استیضاح را شامل می‌شود، بلکه می‌تواند نیرویی سازنده یا مولد، انعطاف‌پذیر، متکثر، منتشر، و آمیخته به ستیز باشد. علاوه بر این، قانون خود در دلالت‌های مجددش به آن چیزی تحوّل می‌یابد که با اهداف اولیه‌ی خود به ضدیت برمی‌خیزد یا از آن‌ها فراتر

می رود. بدین معنا، برای فوکو، گفتار انضباطی به‌طور یک‌جانبه برسازنده‌ی سوژه نیست، و اگر هم هست، این گفتار به‌طور هم‌زمان شرط و اساختن (de-constitution) سوژه را نیز برمی‌سازد. آن‌چه به‌واسطه‌ی اثر اجرایی مطالبه‌ی استیضاحی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد، بس بیشتر از یک «سوژه» است، زیرا «سوژه»‌ای که بدین شکل آفریده شده ضرورتاً به همین دلیل ثابت و بی‌حرکت نیست: این سوژه مناسبتی می‌شود برای ساختن باز هم بیشتر. در واقع، می‌خواهم اضافه کنم، یک سوژه تنها به‌میانجی نوعی از سرگیری یا پیکربندی مجددِ خویش به‌عنوان یک سوژه، سوژه باقی می‌ماند، و این وابستگی سوژه به تکرار برای رسیدن به انسجام، ممکن است خود برسازنده‌ی عدم انسجام آن سوژه، یا خصلتِ ناکامل آن، باشد. بدین ترتیب، این تکرار یا، بهتر بگوییم، تکرارپذیری، به نامکانِ واژگونی و عصیان بدل می‌شود، یعنی به امکان نوعی تجسم‌بخشیدن دوباره به آن هنجار سوژه‌سازی که قادر است ماهیتِ هنجاریِ خود را از نو جهت بخشد.

برای مثال، در نظر گیرید که چگونه مفاهیم گوناگون از «زن» می‌توانند بسته به شیوه‌ی ظهور و نحوه‌ی خطابِ آن‌ها وارونه و جابه‌جا شوند، یا مفاهیم گوناگون از «همجنس‌گرا» بسته به شیوه‌های طرد و مخالفت یا بیمار پنداشتنِ آنان. آن‌چه هر دوی این مثال‌ها نشان می‌دهند، نه نوعی تقابل میان کاربرد ارتجاعی و مترقی، بلکه بیشتر نوعی کاربرد مترقی است که خود نیازمند و تکرارکننده‌ی کاربرد ارتجاعی است تا نوعی قلمرویابی مجدد (reterritorialization) انقلابی را سبب شود. پس به زعم فوکو، دستگاه انضباطی سوژه‌ها را تولید می‌کند، اما به‌منزله‌ی پیامد این تولید، شرایط سرنگونیِ خود این دستگاه را به موضوع گفتار بدل می‌سازد. به بیان دیگر، قانون علیه خود می‌شورد و نسخه‌هایی از خویش را تولید می‌کند که مقاصد آن را نفی و چندشاخه می‌کنند. بدین ترتیب، پرسش استراتژیک برای فوکو آن است که ما چگونه می‌توانیم بر روابط قدرتی که بر ما اثر می‌گذارند، اثر گذاریم، و در چه جهتی؟

در مصاحبه‌های بعدی‌اش، فوکو اظهار می‌کند که هویت‌ها در متن آرایش‌های سیاسی معاصر در رابطه با برخی الزامات دولت لیبرال شکل می‌گیرند، الزاماتی که چنین پیش‌فرض می‌گیرند که پافشاری بر حقوق و دعاوی تنها می‌تواند بر اساس یک هویت یکتا و آسیب‌دیده صورت گیرد. هر چه هویت‌ها خاص‌تر و معین‌تر می‌شوند، هر هویتی به میانجی همین خاص‌بودگی تمامیت بیشتری می‌یابد. در واقع، می‌توانیم این پدیده‌ی معاصر را به منزله‌ی روندی درک کنیم که به میانجی آن یک دستگاه حقوقی عرصه یا حوزه‌ی سوژه‌های سیاسی بالقوه را تولید می‌کند. از آن‌جا که برای فوکو دستگاه انضباطی دولت از طریق تولید تمامیت‌بخش افراد عمل می‌کند، و از آن‌جا که این تمامیت بخشیدن به فرد حوزه‌ی اختیارات قانونی دولت را بسط می‌دهد (یعنی از طریق مبدل ساختن افراد به سوژه‌های دولت)، فوکو خواستار نوعی بازسازی سوبرکتیویته در ورای قیدوبندهای قانون حقوقی است. بدین معنا، آن‌چه ما سیاست هویتی می‌نامیم، توسط دولتی تولید می‌شود که تنها می‌تواند حقوق و وجود سوژه‌هایی را به رسمیت شناسد که توسط یک امر خاص کلیت یافته‌اند، امر خاصی که مقام آنان را به‌عنوان مدعی یا شاکی شکل می‌بخشد. فراخوان فوکو برای سرنگونی چنین آرایشی، معادل فراخوانی برای آزادی یک سوبرکتیویته‌ی پنهان یا سرکوب‌شده نیست، بلکه درخواستی است برای نوعی ساخته‌شدن رادیکال سوبرکتیویته، که در متن هژمونی تاریخی سوژه‌ی حقوقی و نیز در تقابل با آن شکل می‌گیرد:

شاید این روزها هدف، کشف آن‌چه ما هستیم نیست، بلکه سرپیچی از آن‌چه هستیم است. ما باید آن‌چه را می‌توانیم باشیم تخیل کنیم و بسازیم، تا بتوانیم از این گونه «قید مضاعف» سیاسی که هم‌زمان در حکم فردیت‌سازی و تمامیت‌بخشی ساختارهای مدرن قدرت است، رها شویم... نتیجه این خواهد بود که معضل سیاسی، اخلاقی، اجتماعی، فلسفی زمانه‌ی ما تلاش برای آزادسازی ما هم از دولت و هم از نهادهای دولت نیست، بلکه آزادسازی ما از دولت و شکلی

از فردیت‌سازی است که به دولت گره خورده است. ما باید از طریق اجتناب از این نوع فردیت که برای چندین قرن بر ما تحمیل شده است، اشکال تازه‌ای از سوبرکتیویته را رواج دهیم. [۱۳]

از دل تحلیل فوق دو مجموعه از پرسش‌ها نشأت می‌گیرند. نخست، از چه روی فوکو می‌تواند در تاریخ جنسیت مقاومت را در رابطه با قدرت انضباطی جنسیت صورت‌بندی کند، در حالی که در مراقبت و تنبیه ظاهراً این قدرت انضباطی است که بدن‌های رام و مطیع ناتوان از مقاومت را تعیین می‌کند؟ آیا در رابطه‌ی جنسیت با قدرت چیزی وجود دارد که امکان مقاومت در متن اول و غیاب مشهود بررسی جنسیت از مبحث قدرت و بدن‌ها در متن دوم را موجب می‌شود؟ توجه داشته باشید که در تاریخ جنسیت کارکرد سرکوب‌گر قانون دقیقاً از این طریق متزلزل می‌گردد که خود این کارکرد ابژه‌ی سرمایه‌گذاری و تحریک اروتیک می‌شود. دستگاه انضباطی دقیقاً بدین جهت از سرکوب جنسیت باز می‌ماند که این دستگاه خود امری اروتیک می‌شود، و به مناسبتی برای تحریک و برانگیختن جنسیت تبدیل شده، و، بدین ترتیب، اهداف سرکوب‌گر خویش را باطل می‌کند. ثانیاً، با در نظر گرفتن این که سرمایه‌گذاری جنسی همواره قابل انتقال است، می‌توانیم بپرسیم شرایط تحقق سرپیچی مورد نظر فوکو چیست، یعنی سرپیچی از قبول آن شکلی از فردیت که با دستگاه انضباطی دولت مدرن همبسته است؟ و ما چگونه می‌توانیم دل‌بستگی به دقیقاً آن شکلی از فردیت دولت-محور را توضیح دهیم که به قانون حقوقی از نو استحکام می‌بخشد؟ تا چه اندازه آن دستگاه انضباطی که می‌کوشد هویت را تولید کرده، تمامیت بخشد، خود به یک ابژه‌ی ماندگار دل‌بستگی پرشور بدل می‌شود؟ ما نمی‌توانیم به سادگی هویت‌هایی را که به دست آورده‌ایم دور بیندازیم، و دعوت فوکو به «سرپیچی» از این هویت‌ها مطمئناً با مقاومت مواجه خواهد شد. اگر ما به لحاظ نظری این نکته را، چنان‌چه باید، رد کنیم که منشاء مقاومت در قلمرویی روانی نهفته است، که گفته می‌شود به امر اجتماعی مقدم است یا از آن فراتر می‌رود، آیا خواهیم توانست

مقاومت روانی را بر حسب امر اجتماعی از نو صورت‌بندی کنیم، بی آن که این صورت‌بندی مجدد به نوعی رام‌سازی یا هنجارمندسازی بدل شود؟ (آیا امر اجتماعی همواره باید با امر داده‌شده و هنجارپذیر مساوی فرض شود؟) خصوصاً، ما چگونه می‌توانیم، نه تنها تولید انضباطی سوژه، بلکه پرورش انضباطی نوعی دل‌بستگی به انقیاد/سوژه شدن (subjection) را درک کنیم؟ چنین فرضی ممکن است پرسش مازوخیسم را به میان آورد — در واقع، پرسش مازوخیسم در شکل‌گیری سوژه — اما به پرسش جایگاه «دل‌بستگی» یا «سرمایه‌گذاری» پاسخی نمی‌دهد. اما در این جا این معضل گرامری به میان می‌آید که به نظر می‌رسد دل‌بستگی بر سوژه‌ای که می‌تواند «واجد» آن به شمار آید، تقدم دارد. با این همه، ضروری است که الزامات معمول گرامری را به تعلیق درآوریم و نوعی سروته‌شدن مفاهیم را مد نظر قرار دهیم، به نحوی که برخی دل‌بستگی‌ها بر شکل‌گیری سوژه‌ها تقدم داشته و شرط آن‌ها محسوب شوند (بصری‌شدن لیبیدو در مرحله آینه‌ای، حفظ و تداوم زمانی آن تصویر فراقنده شده به منزله‌ی کارکرد گفتاری نام). بدین ترتیب، آیا این کار نوعی هستی‌شناسی لیبیدو یا سرمایه‌گذاری روانی است که به تعبیری باید آن را مقدم بر و جدایی‌پذیر از سوژه دانست، و یا آن که هر سرمایه‌گذاری این‌چنینی از ابتدا با نوعی حالت انعکاسی گره خورده است که به‌عنوان من یا اگو (در درون ساحت خیالی) تثبیت می‌شود؟ چنان‌چه «من» مرکب از مجموعه‌ای از هویت‌سازی‌ها باشد، و هویت‌سازی در حکم حل و فصل میل باشد، پس «من» همان پس‌مانده‌ی میل است، اثر ادغام‌ها و درهم‌آمیزی‌هایی که، طبق استدلال فروید در کتاب من و آن (*The Ego and the Id*)، خط سیر تباری از دل‌بستگی و خسران را دنبال می‌کنند.

به نظر فروید، شکل‌گیری وجدان نوعی دل‌بستگی به منع را ایجاد می‌کند که سوژه را با خصلت انعکاسی‌اش بنیان می‌نهد. تحت فشار قانون اخلاقی، سوژه‌ای پدید می‌آید که قادر به بازتابانیدن و تأمل در خویش است، یعنی، خودش را به‌مثابه‌ی ابژه برمی‌گزیند، و بدین طریق خودش

را به اشتباه می‌گیرد، زیرا او، به لطف آن منع اولیه و برسازنده، از منشاء و خاستگاه خود فاصله‌ای بی‌نهایت دارد. تنها به شرط وجود نوعی فاصله یا جدایی که به واسطه‌ی منع اعمال شده است، یک سوژه ظاهر می‌شود، سوژه‌ای که از طریق دل‌بستگی به منع (در پیروی از آن، اما هم‌چنین در اروتیک کردن آن) شکل گرفته است. و این منع، دقیقاً بدین دلیل که در چرخه‌ی خودشیفتگی محصور است، پذیرفتنی‌تر می‌شود، همان چرخه‌ای که مانع از انحلال سوژه در روان‌پریشی می‌شود.

برای فوکو، شکل‌گیری یک سوژه و سپس برخورداری آن از جنسیت، توسط یک رژیم قدرت صورت می‌پذیرد. با این حال، اگر خود فرآیند شکل‌گیری سوژه مستلزم نوعی ممانعت و پیشگیری از جنسیت باشد، یعنی یک منع برسازنده که میلی خاص را منع می‌کند اما خودش به کانونی برای میل تبدیل می‌شود، پس یک سوژه از طریق منع نوعی جنسیت، شکل می‌گیرد، منعی که در آن واحد برسازنده‌ی این جنسیت است. و هم‌چنین سوژه‌ای که قرار است حامل آن باشد. چنین دیدگاهی این مفهوم فوکویی را که روانکاوی بیرونی بودن قانون نسبت به میل را مسلم تلقی می‌کند، به مناقشه می‌کشاند، زیرا براساس این دیدگاه هیچ میلی در کار نیست مگر به واسطه‌ی قانونی که خود میلی را که منع می‌کند شکل می‌بخشد و حفظ می‌کند. در واقع، منع مبدل به شکل غریبی از محافظت می‌شود، شیوه‌ای برای اروتیک کردن قانونی که می‌توانست اروتیسم را نابود کند، اما اینک تنها به میانجی اجبار به اروتیک کردن عمل می‌کند. در این معنا، «هویت جنسی» نوعی تناقض در عبارت سازنده است، زیرا هویت از طریق منع کردن یکی از ابعاد همان جنسیتی شکل می‌گیرد که قرار است حامل آن باشد، و جنسیت، وقتی به هویت گره می‌خورد، همواره به یک معنا دست اندرکار ریشه‌کن کردن خویش است.

این الزام نوعی تناقض را کد و غیر پویا نیست، زیرا دال‌های هویت به‌طور ساختاری از پیش تعیین شده نیستند. اگر فوکو قادر بود استدلال کند که یک نشانه می‌تواند برگزیده شود، و برای اهدافی مغایر با آن چه برایش طرح

شده بود به کار گرفته شود، پس او بدین نکته واقف بود که حتی مهوع‌ترین عبارات یا نام‌ها نیز می‌توانند پذیرفته و تصاحب شوند، و حتی آسیب‌زننده‌ترین استیضاح‌ها می‌توانند در عین حال عرصه‌ای باشند برای شکلی ریشه‌ای از یک هویت‌یابی و دلالت جدید. اما چه چیز به ما این اجازه را می‌دهد که عرصه یا مکان نمادین آسیب را اشغال کنیم؟ این عرصه‌ی گفتاری و آسیب‌ناشی از آن چگونه به ما جان می‌بخشد و بسیج‌مان می‌کند، آن‌هم به طوری که نفس دل بستگی ما به این عرصه به شرطی برای اعطای دلالت و معنایی جدید بدان بدل می‌شود؟ من با نامی آسیب‌زا فراخوانده می‌شوم، به درون هستی اجتماعی پا می‌نهم، و از آن جا که دل بستگی اجتناب‌ناپذیری به هستی خویش دارم، و از آن جا که نوعی خودشیفتگی بر هر عبارتی که هستی می‌بخشد حاکم است، وادار می‌شوم به نام‌ها و عباراتی تن سپارم که به من آسیب می‌رسانند زیرا به لحاظ اجتماعی برسازنده‌ی من هستند. برخی اشکال سیاست هویتی از خود سود می‌جویند و خود را مستعمره‌ی خویش می‌کنند و این امر دقیقاً نشانه‌ی همین تن‌سپردن تناقض‌گونه به نام‌ها و عبارات آسیب‌زا است. من فقط با اشغال کردن و اشغال شدن توسط آن نام آسیب‌زا است که می‌توانم با آن مقابله کنم و در برابرش بایستم، و بدین‌سان قدرتی را که برسازنده‌ی من است را به هیأت قدرتی درآورم که با آن می‌جنگم؛ و این خود معرف یک تناقض یا پارادوکس دیگر است. بدین طریق است که همواره جایگاه خاصی برای روانکاوی محفوظ می‌ماند، زیرا هر نوع بسیج شدن علیه انقیاد/سوژه شدن، خود انقیاد/سوژه شدن را به عنوان سرمنشاء خود برمی‌گزینند، و دل بستگی به یک استیضاح آسیب‌زا، به واسطه‌ی یک خودشیفتگی الزاماً از خودبیگانه، به شرطی بدل می‌شود که تحت آن دلالت بخشیدن دوباره به آن استیضاح امکان‌پذیر می‌گردد. این امر تنها نوعی ناخودآگاه بیرون از قدرت نخواهد بود، بلکه چیزی نظیر ناخودآگاه خود قدرت خواهد بود، با تمامی آسیب‌زا بودن و تکرارپذیری سازنده‌اش. بدین ترتیب، اگر ما انواع خاصی از استیضاح‌ها را واجد قدرت هویت‌بخشی بدانیم، باید بگوییم که آن استیضاح‌های آسیب‌زا دقیقاً هویت ما را از طریق

زخم و آسیب برمی‌سازند. این بدان معنا نیست که چنین هویتی تا آن زمان که هنوز یک هویت است، همواره و تا ابد در این آسیب ریشه خواهد داشت، اما معنای ضمنی گفته‌ی فوق آن است که امکان دلالت و معنا بخشیدن دوباره همواره دلبستگی پرشور به انقیاد/سوژه‌شدن را متزلزل و دستکاری خواهد کرد، دلبستگی‌ای که بدون آن شکل‌گیری سوژه- و شکل‌گیری مجدد آن- هیچ‌گاه موفق نخواهد بود.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Judith Butler, "Subjection, Resistance, Resignification," in *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997, pp.83-105

پی نوشتها:

1. The following discussion borrows from and expands upon Chapter 1 of my *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), pp. 33-36.
2. See Sandra Bartky, *Femininity and Domination* (New York: Routledge, 1990).
3. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Random House, 1979), p. 203; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* Paris: Gallimard, 1975), p. 202.
4. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, tr. Robert Hurley (New York: Random House, 1978), p. 152; Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978), p. 200.
5. See my "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions," *Journal of Philosophy* 86, no. 11 (November 1989): 257-79.
6. See discussions of the bodily ego in Freud, "The Ego and the Id" *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 19: 26, and in Margaret Whitford, Luce Irigaray: *Philosophy in the Feminine* (London:

- Routledge, 1991), pp. 53~74-
7. See Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984).
 8. See Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano," in Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 57-79.
 9. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), pp. 170-77.
 10. See Slavoj Zizek on the social interpellation of the proper name in *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. 87-102.
 11. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1987), pp. 90-91.
 12. Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1, pp. 95-96.
 13. Foucault, "The Subject and Power," *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 212.

ا | آلن بدیو و اخلاق مبارزه |

ا | ارنستو لاکلائو |

ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی

من در میان تأملات بدیو بیش از همه با باریک‌اندیشی‌های او در زمینه‌ی اخلاق احساس همدلی می‌کنم. به‌طور مشخص سه جنبه از آن‌ها هست که آشکارا دل‌انگیز و نزدیک به رهیافت خود من‌اند. در وهله‌ی اول، تلاش او برای پیوند زدن اخلاق با پروژه‌های رهایی‌بخش. بر خلاف جریان مسلط در زمانه‌ی ما که اخلاق را مداخله‌ی صرفاً تدافعی می‌نمایاند—یعنی، عکس‌العمل یا واکنشی به نقض حقوق بشر—بدیو شالوده‌ی اخلاق خود را در گفتاری ذاتاً ایجابی و تأییدی می‌ریزد. در ثانی، شمول عام خطاب اخلاق، از نظر بدیو، در گرو کلیت فرضی جایگاه اظهار آن نیست: برعکس، اخلاق از بیخ‌وبن با وفاداری به رخدادی پیوند می‌خورد که همواره انضمامی و متصل به وضعیتی خاص است. و سرانجام، بدیو با وسواس تمام از این وسوسه می‌پرهیزد که مجموعه‌ی هنجارهای اخلاقی را از خود امر اخلاقی استنباط کند—چون آن مجموعه، از دید وی، تعلق دارد به آن‌چه در درون یک وضعیت خاص قابل‌محاسبه است و هیچ تجانس و سنخیتی با خود امر اخلاقی ندارد. رهیافت نظری خود من، از این منظر، حداقل با رهیافت بدیو قابل‌مقایسه است و این موضوع از انظار پوشیده نمانده است. محض نمونه، ژیرک می‌نویسد:

به‌رغم سلسله‌ای از تفاوت‌های آشکار، عمارت‌های نظری لاکلائو و بدیو را تجانسی عمیق با هم متحد می‌گرداند. برخلاف تلقی هگلی از «کلی انضمامی»، از آشتی میان **کلی و جزئی** (یا میان **وجود و رخداد**) که به‌وضوح در مارکس هم به چشم می‌خورد، لاکلائو و بدیو هر دو از صحنه‌گذاشتن بر روی شکافی اساسی و رفع‌ناکردنی آغاز می‌کنند که انسجام درخودبسته‌ی عمارت وجود را از پی‌ویران می‌کند: از نظر لاکلائو، این شکاف همان شکاف میان امر **جزئی و کلی** توخالی است که عملیات کسب هژمونی را لازم و ناگزیر می‌گرداند (یا همان شکاف میان ساختار افتراقی نظام محصل اجتماعی - منطق تفاوت‌ها - و آنتاگونیسم به معنای واقعی سیاسی آن که پای منطق هم‌ارزی را به میان می‌کشد)؛ از نظر بدیو، این شکاف میان **وجود و رخداد** است (میان **نظم وجود** - ساختار، دولت یا حالت وضعیت، معرفت - و **رخداد حقیقت**، حقیقت به‌منزله‌ی **رخداد**). در هر دو مورد، مسأله بر سر این است که چگونه از حیطه‌ی درخودبسته‌ی هستی‌شناسی به‌مثابه‌ی توصیفی از نظم محصل عالم بیرون آییم؛ در هر دو مورد، ساحتی که فروبستگی هستی‌شناسی را درهم می‌شکند خصلتی «اخلاقی» دارد - سروکارش با عمل حادث اتخاذ تصمیم در مقابل کثرت «تصمیم‌ناپذیر» **وجود** است؛ در نتیجه، هر دو متفکر می‌کوشند درباره‌ی شیوه‌ای تازه و مابعد دکارتی از فاعلیت (سوژه‌بودن) مفهوم‌پردازی کنند که پیوندهایش را با هستی‌شناسی می‌گسلاند و به عمل تصمیمی حادث درمی‌آویزد. [۱]

البته، با وجود این وجوه متعدد قرابت، چندین جنبه هم هستند که در آن‌ها رهیافت‌های ما از بیخ‌وبن از هم دور می‌شوند و در صفحه‌های پیش‌رو، من به همین جنبه‌ها خواهیم پرداخت. با این حال، همین نکته که رهیافت‌های ما به‌راستی قابل‌مقایسه باهم‌اند مزایایی دارد: تصمیم‌های نظری ضد هم را می‌توان به‌منزله‌ی راه‌های بدیلی عرضه کرد که به فاصله‌گرفتن‌شان از هم می‌توان در متن حیطه‌ای اندیشید که تا قبل از رسیدن به نقطه‌ی

جدایی‌شان حیطه‌ی نظری بالنسبه مشترکی بوده است. و اما آخرین حرف مقدماتی: در آن چه می‌خوانید من عمدتاً به اخلاق بدیو ارجاع خواهم داد، بدون هیچ بحث جامعی درباره‌ی هستی‌شناسی او، کار واجبی که امید دارم در آینده‌ای نه‌چندان دور سر وقت‌اش بروم.

اجازه دهید در ابتدا چکیده‌ای از برخی مقولات اساسی نظریه‌ی بدیو به دست دهیم. از نظرگاه او، تمایز اصلی را باید میان وضعیت و رخداد بازجست. وضعیت قلمرو نوعی کثرت است که متناظر است با آن چه می‌توان، به طور کلی، حیطه‌ی عینیت نامیدش. وجود واحد نیست — وحدت از نظر بدیو مقوله‌ای متعلق به الاهیات است — کثیر است. کثرت منسجم یا قابل عرضه (presentable) اساساً متناظر است با حیطه‌ی معرفت، حیطه‌ی امور قابل شمردن، حیطه‌ی امور متمایز. مجموعه تمایزهای عینی متناظر است با اصلی ساختاربخش که بدیو آن را دولت یا حالت وضعیت می‌نامد. آن چه ما معمولاً اخلاقیات — نظام هنجارگذار — می‌خوانیم جزئی از این دولت/حالت است و به‌وسیله‌ی این اصل ساختاری سازمان می‌یابد. در این جا باید تمایز گذاشت میان عرضه یا فرمانمود یک وضعیت که در آن، ساختاربندی — نظم — خود را چنان که هست نمایش می‌هد، و باز نمود، ساحتی که در آن نه ساختار بلکه [فرآیند] ساختاربندی مطرح می‌شود. رخداد بر آن چیزی استوار است که اساساً قابل باز نمودن در درون وضعیت نیست، چیزی که خلاً آن وضعیت را قوام می‌بخشد (به این مقوله بازخواهیم گشت). رخداد همانا اعلام بالفعل و عملی آن خلاً است، گسستی ریشه‌ای از وضعیت که چیزی را در معرض دید می‌آورد که خود وضعیت گریزی از پنهان کردنش ندارد. در حالی که معرفت عبارت است از ثبت و ضبط آن چه در چارچوب مقولات پیش‌داده‌ی عینی روی می‌دهد، حقیقت — یعنی سلسله‌ی استلزام‌هایی که متعاقب یک رخداد استمرار می‌یابند — امری تکین است: سرشت رخدادی آن را نمی‌توان در زیر هیچ قاعده‌ی از پیش‌موجودی گنجانید. بدین‌سان باید گفت هیچ قدر مشترکی میان رخداد و وضعیت نیست، راست آن است که گسست رخداد از وضعیت وجهی

تأسیسی و بنیان‌گذار دارد. اگر بکوشیم نسبت رخداد را با وضعیت تعریف کنیم فقط می‌توانیم بگوییم رخداد در حکم تفریق چیزی از وضعیت است. امر اخلاقی پیوند تنگاتنگی با تصور رخداد دارد. همین که رخداد به وقوع می‌پیوندد، در معرض دید آمدنی که به لطف وقوع آن ممکن می‌گردد در نسبت با راه‌های مواجهه با آن حیطه‌ای از عدم‌تعیّن می‌گشاید: یا از طریق آن چه بدیو وفاداری به رخداد می‌خواند می‌توانیم آن قابل‌رؤیت‌شدن را ادامه دهیم — رویه‌ای که لاجرم با دگرگون‌ساختن وضعیت از طریق قسمی تجدید ساختار همراه است که حقیقت اعلام‌شده را به مثابه‌ی نقطه‌آغاز خویش می‌گیرد — یا می‌توانیم خصلت از بیخ‌وبن رخدادی رخداد را نفی کنیم. این گزینه‌ی دوّم، هنگامی که با تحریف یا فساد یک حقیقت همراه می‌گردد، شرّ است. در تفسیر بدیو، شرّ می‌تواند به سه شکل ظاهر شود: خیانت (دست‌شستن از وفاداری به رخداد)، رخدادنما* (simulacrum) (از طریق نام‌گذاری، خلأ را از نو در ملأ یا پربودگی یک جماعت نهادن)، و تمامیت‌بخشیدن جزم‌اندیشانه به یک حقیقت.

در این جا باید سلسله‌ای از پرسش‌های از درون به هم‌پیوسته را پاسخ گفت. آیا یک رخداد — که خود را تنهاوتنها از طریق توانایی‌اش برای تفریق خود از یک وضعیت تعریف می‌کند — برای ریختن شالوده‌ی گزینشی اخلاقی تکافو می‌کند؟ آیا تمایز خلأ/ملأ معیار محکمی برای تشخیص رخداد از رخدادنما به شمار می‌آید؟ آیا تقابل وضعیت/رخداد چندان روشن و متقن هست که تمام مواد لازم برای فرمول‌بندی اصلی اخلاقی را به اردوگاه رخداد نسبت دهد؟ پاسخ من به این سه پرسش منفی خواهد بود. خوب است بررسی این سه پرسش را از ذکر نکاتی درباره سه شکل شرّ که بدیو مطرح می‌کند آغاز کنیم. پرسش اصلی این است: او تا چه

* واژه‌ی simulacrum معمولاً در فارسی به وانموده ترجمه می‌شود. این واژه در اصل از فعل simulation به معنای تظاهر یا شبیه‌سازی آمده است. در قاموس بدیو، این واژه به معنای رخدادنما به کار می‌رود، یعنی واقعهای که شبیه رخداد به نظر می‌رسد ولی به واقع رخداد نیست. م.

حد چیزی را که به شکل صوری در همان ابتدای استدلالش بیرون گذاشته است قاچاقی وارد استدلالش می‌کند؟ همان‌طور که گفتیم، تقابل هستی‌شناختی بنیادینی که او فرض می‌گیرد تقابل میان وضعیت و رخداد است، که شالوده‌ای جز مقوله‌ی «تفریق» (subtraction) ندارد. این مقوله هم‌چنین شاخص‌هایی به دست می‌دهد که در چارچوب‌شان می‌توان به آن تقابل اندیشید. باید همه‌چیز را درباره‌ی محتواهای مادی و موجود وضعیت به فراموشی بسپریم و وضعیت را در اصل سراپا صوری تعریف‌کننده‌اش خلاصه کنیم (سازمان‌یابی آن چه قابل‌شمردن است، یعنی خود امر افتراقی به‌طور کلی). در آن صورت، اما، یگانه محتوای ممکن رخداد به‌مثابه‌ی تفریق محض همانا عرضه یا اعلام وجه باز نمودپذیر وضعیت است. به عبارت دیگر، رخداد فقط می‌تواند محتوایی سراپا صوری داشته باشد. در نتیجه، وفاداری به رخداد (محتوای ویژه و بیرون‌گذار کنش اخلاقی) نیز باید یک حکم اخلاقی تماماً صوری باشد. در آن صورت، چگونه باید امر اخلاقی را از متشابه دروغین آن تمیز داد؟ همان‌طور که بدیو خود تصریح می‌کند، رخدادنما — به‌منزله‌ی یکی از سیماهای شرّ — فقط در قلمرو حقیقت می‌تواند ظاهر شود. پس اگر بدیو بر سر آن است تا به وعده‌های نظری خودش وفا کند، تمایز بین رخداد و رخدادنما نیز باید تمایزی صوری باشد — یعنی، باید از بطن «صورت» خود رخداد، مستقل از «محتوای» بالفعل آن، سربرآورد.

آیا بدیو در این باب به پیش‌فرض‌های نظری خودش وفادار می‌ماند؟ فکر نمی‌کنم. پاسخ او به پرسش معیاری که رخداد را از رخدادنما متمایز می‌کند این است که رخداد خلأ یک وضعیت را خطاب قرار می‌دهد. بدیو می‌نویسد: «آن چه امکان می‌دهد رخدادی راستین منشأ حقیقتی گردد — یگانه چیزی که می‌تواند برای همگان باشد، و می‌تواند تا ابد بپاید — دقیقاً این نکته است که آن رخداد فقط از منظر خلأ یک وضعیت سروقت جزئیت یا جدابودگی آن وضعیت می‌رود. خلأ — یعنی کثیری که از هیچ قوام یافته (multiple-of-nothing) — هیچ‌کس را از دامنه‌ی شمول خود بیرون نمی‌گذارد و احدی را در تنگنا نمی‌گذارد. این یعنی بی‌طرفی مطلق

وجود — چندان که وفاداری نشأت‌گرفته از یک رخداد، هرچند گسستی درون‌ماندگار در درون یک وضعیت تکین است، با این حال خطابی کلی و معطوف به همگان دارد» *Ethics.65*. رخدادنما — فی‌المثل، نازیسم — با وضعیت به منزله‌ی یک ملأ [پربودگی] یا جوهر مفروض رابطه برقرار می‌کند. برطبق منطق تظاهر، رخدادنما «قرار است، به‌عوض خلأ وضعیت قبل از رخداد، ملأ [یا فضای پر] آن را به وجود آورد و بنامد — نه کلیت یا همگانی بودن چیزی را که متکی به هیچ ویژگی خاص (کثیر خاصی) نیست مگر جزئیت یا خودجدابینی مطلق یک جماعت، جزئیتی که خود ریشه در ویژگی‌های خاک، خون، و نژاد آن جماعت دارد» *Ethics.64-5*.

این راه‌حل چه ایرادی دارد؟ چند ایراد دارد — که به آن‌ها اشاره خواهیم کرد — اما مشخصاً یک ایراد دارد که، تا حدودی، زمینه‌ساز دیگر ایرادهای آن است: تمایز حقیقت/رخدادنما را درنهایت نمی‌توان فرمول‌بندی کرد زیرا هیچ جایگاه قابل‌قبول اظهاری در درون عمارت نظری بدیو ندارد (لااقل در این مرحله از تدقیق نظریه‌ی او) [۲] در درون نظام بدیو فقط دو جایگاه اظهار هست: وضعیت و رخداد. اما وضعیت هیچ مکان ممکن برای گفتاری ندارد که تمایز بگذارد میان رخدادهای راستین و دروغین، میان فضای خالی و فضای پر، میان خلأ و ملأ، زیرا خلأ دقیقاً همان چیزی است که وضعیت نمی‌تواند درباره‌اش فکر کند. لیکن آن مکان اظهار را حول رخداد هم نمی‌توان بر ساخت. «حقیقتی» که، در گذر زمان، استلزام‌های رخداد را منکشف می‌سازد و بسط می‌دهد نمی‌تواند قابلیت را مدد برساند که میان رخدادهای راستین و دروغین تمایز بگذارد، زیرا خود رخداد قادر نیست این قابلیت را فراهم آورد. همه‌ی کاری که از دست سوژه‌های درگیر در یک رویه‌ی حقیقت برمی‌آید، همین که رخدادی را به‌منزله‌ی رخدادی راستین پذیرفتند، این است که در مورد چندوچون تحریف یک رخداد اطمینان حاصل کنند و صریح باشند — ولی این به‌خودی‌خود معیاری برای تشخیص حقیقت از رخدادنما به دست نمی‌دهد. تمایز حقیقت از رخدادنما را فقط با

توسل به گفتار سومی می‌توان حفظ کرد که خود به آسانی در پیکره‌ی نظام نظری بدیو جای نمی‌گیرد. تعجبی هم ندارد: اگر رخداد خود را از طریق تفریقی صاف‌وساده از یک وضعیت قوام می‌بخشد - وضعیتی که به منزله‌ی تجسم حادث مفروضی از اصلِ صوریِ شمردن فهمیده می‌شود (چندان که انضمامی بودنش را باید اکیداً نادیده گرفت) - هیچ راهی برای سوژه‌هایی که به آن رخداد آری می‌گویند وجود ندارد تا بین انواع و اقسام وقفه‌های ایجادشده در آن وضعیت تمایز بگذارند - چه رسد به این که به هر یک از آن‌ها ارزشی اخلاقی متفاوت با دیگر وقفه‌ها نسبت بدهند. واضح است که بر پایه‌ی مقدمات تصریح‌شده، نمی‌توانیم از حدّ تثبیت مؤلفه‌های صوریِ نوعی اخلاق مبارزه فراتر برویم، و نمی‌توانیم هیچ قانونی در خصوص محتوای آن اخلاق وضع کنیم - مگر آن که قاچاقی گفتاری سؤم (و هنوز نظریه‌پردازی نشده) را وارد استدلال کنیم. این توسل جستن به یک گفتار سؤم به منزله‌ی نوعی دست‌غیب فقط به کار بدیو محدود نمی‌شود. تحلیل ژیزک از نازیسم خطی مشابه را دنبال می‌کند. تحلیل او از صحنه‌گذاشتن بر تمایزی آغاز می‌شود که بدیو گذارده است: «در تقابل با این کنش اصیل که در خلأ اساسی وضعیت مداخله می‌کند، یعنی در نقطه‌ی شکست [بازنمایی] - یا آن چه آلن بدیو «پیچ‌خوردگی سمپتوم‌وار [یا خارق پرده‌ی نمادین]» منظومه‌ای داده‌شده نامیده است - کنش نااصیل خود را از طریق ارجاع به نقطه‌ی ملأ جوهری منظومه‌ای داده‌شده مشروع جلوه می‌دهد (در قلمرو سیاست: نژاد، دین حق، ملت ...): کنش بدلی دقیقاً در صدد حذف واپسین ردپاهای «پیچ‌خوردگی خارق» برمی‌آید که موازنه‌ی آن منظومه را برهم می‌زند.» [۳] تجزیه و تحلیل نازیسم که در پی این مقدمات می‌آید چندان غافلگیرکننده نیست:

آن به اصطلاح «انقلاب نازی‌ها» با انکار/جابه‌جاسازی آنتاگونیسم بنیادین اجتماعی (همان «مبارزه‌ی طبقاتی» که عمارت اجتماعی را از درون تقسیم می‌کند) - با فرافکنی/برون‌سازی علت اصلی آنتاگونیسم‌های

اجتماعی به سیمای یهودی، و متعاقب آن، تأیید دوباره‌ی تصور رسته‌باورانه از جامعه به منزله‌ی یک کلّ آلی یا اندام‌وار— آشکارا از مواجهه با آنتاگونیسم بنیادین اجتماعی می‌پرهیزد: «انقلاب‌نازی‌ها» همانا مورد نمونه‌نمای یک شبه‌دگرگونی است، فعالیتی جنون‌آمیز که در جریان آن خیلی چیزها دگرگون شد— «چیزی پیوسته در جریان بود» — تا آن‌که، دقیقاً، چیزی— چیزی که واقعاً مهم است — دگرگون نشود؛ تا آن‌که اوضاع اساساً «مثل سابق بماند» [و در بر همان پاشنه بچرخد]. [۴]

امتیاز صورت‌بندی‌های ژیزک در مقایسه با بدیو این است که با صراحت از آن گفتار خاموش سوّمی یاد می‌کند که در متن‌های بدیو فقط به میانجی تأثیرات نظری‌اش حضور دارد. ژیزک درباره‌ی ماهیت کار خویش تعارف سرش نمی‌شود: او با قاطعیت بر نظریه‌ای خام و تراش‌نخورده درباره‌ی «آگاهی کاذب» پای می‌فشارد که بدو امکان می‌دهد از آنتاگونیسم‌های بنیادین اجتماعی پرده بردارد، آن‌چه در جامعه «واقعاً مهم است» و این که چطور می‌توان امور را به گونه‌ای تغییر داد که هیچ تغییر بامعنایی روی ندهد. [۵] خب، چه ایرادی در این حرف‌ها هست؟ روشن است که محتوای انضمامی گفته‌های او عیبی ندارد — من با بیش‌تر آن موافق‌ام — اما نقشی که آن گفته‌ها در نظریه‌ی او و، به گونه‌ای بس ظریف‌تر، در نظریه‌ی بدیو بازی می‌کنند از نظر من مشکل دارد. زیرا این گفته‌ها مجموعه‌ای از اظهارات آنتیک و موجودنگرند (ontic) که جاه‌طلبانه قصد دارند تمایزهای میان مقولات وجودی یا هستی‌شناختی را به کرسی بنشانند. «وضعیت»، «رخداد»، «حقیقت»، «رویه‌ی عاری از محمول یا ژنریک» در گفتار بدیو شانی هستی‌شناختی دارند. [۶] به‌همین قیاس، «خلاً» و ضدّ آن، یعنی جزئیاتی توپُر که به‌مثابه‌ی جوهر یک وضعیت پیش کشیده می‌شود. پس، در آن صورت، چگونه باید خلاً راستین وضعیتی انضمامی را تعیین کنیم؟ دو امکان بیش نداریم: یا به سیاقی هگلی، ساحت «موجود» را از نو در ساحت «وجود» مستغرق سازیم — راه‌حلی که ژیزک با آن حال

می‌کند! اما بدیو با وسواس تمام می‌کوشد از آن بپرهیزد؛ یا خلأ را از طریق اصل موضوع گرفتگی بنامیم که ذاتی یک روّیه‌ی حقیقت است — که در آن صورت به نظر می‌رسد هیچ وسیله‌ی در دسترسی برای تمایز گذاشتن میان رخدادهای راستین و دروغین وجود ندارد، و بدین ترتیب، اصل تمایز میان رخداد و رخدادنما فرومی‌ریزد.

راه حلّ سوّمی هم قابل‌تصوّر است: این که بگوییم علایم یک رخداد راستین نقداً به وجهی هستی‌شناختی تعیین شده است (یا، به قولی، به وجهی استعلایی ازپیش قوام یافته است). از نظر بدیو، این علایم وجود دارند و در دوراهه‌ای طردگر [یعنی، نوعی «یا این یا آن»] مندرج‌اند: یا با وضعیتی خاص از منظر خلأ آن رابطه برقرار می‌کنیم یا «ملاً» فرضی وضعیتی مشخص را می‌نامیم. اگر می‌توانستیم ثابت کنیم که چنین دوراهه‌ای حقیقتاً طردگر است [یعنی شقّ ثالثی در کار نیست] و اساساً ذاتی هر وضعیتی انضمامی ممکن است، مشکل مان حل می‌شد.

ولی افسوس که اثبات این معنا محال است. بگذارید از دو قطب مقابل این دوراهه به موضوع نظر کنیم. نخست، از منظر خلأ. آن چه به صورت خلأ ظاهر می‌شود، از نظر بدیو، همواره خلأ یک وضعیتی است. هر آن چه خلأ، یا هیچ، به حساب می‌آید در سرتاسر یک وضعیتی پخش می‌شود و منتشر می‌گردد و بالضروره زیرمجموعه‌ی همه‌ی زیرمجموعه‌های یک وضعیتی می‌شود؛ از آن جا که «در» خلأ هیچ نیست که بتواند به کار تعیین هویت یا مکان آن بیاید، هرگونه عملیاتی از این دست ناممکن است. هر وضعیتی، اما، حاوی عنصری است که تعیین هویت آن کم‌تر از همه‌ی عناصر دیگر امکان‌پذیر است، گروه یا فردی که بر «لبه‌ی» هر آن چیزی جای دارد که برای وضعیتی هیچ شمرده می‌شود — عنصری که فقط «چیزی» تمیزندادنی و نامحسوس به حساب می‌آید، و هیچ ویژگی هویت‌بخش دیگری ندارد. این عنصر، از دید بدیو، هیچ عنصری از آن خود مشترک با وضعیتی ندارد، یعنی هیچ عنصری ندارد که خود وضعیتی بتواند آن را تشخیص یا تمیز بدهد. ساکنان این فضای آستانه‌ای را به

دو طریقِ بس متفاوت می‌توان فرامود؛ صورت‌بندی روشن آن دو برای بررسی پرسشی که درباره‌اش بحث می‌کنیم واجب است. اولاً، آنان را می‌توان به طریقی ارجاعی نامید: سن‌پایی‌ها [کارگرانی که فاقد اوراق هویت و جواز اقامت‌اند] در فرانسه‌ی امروز، طبقه‌ی کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری، مرگ مسیح در گفتار پُل رسول در تقابل‌اش با قانون شرع یهود و حکمت یونانی، و غیره. در وهله‌ی دوم، آن نام تهی می‌ماند زیرا آن چه به‌وسیله‌ی آن نام تعیین و از طریق رخداد اعلام می‌شود متناظر با هیچ‌چیزی نیست که در چارچوب [قانون] شمارش وضعیت قابل‌بازنمایی باشد — و اگر بخواهیم از مصطلحاتی متفاوت بهره‌گیریم، نام مذکور دالی بی‌مدلول خواهد بود.

مشکلی که بلافاصله سربرمی‌آورد این است که چگونه باید این دو جنبه را به هم پیوند بزنیم. اگر نام‌گذاری ارجاعی و عدم بازنمودپذیری در درون وضعیت با همدیگر همپوشی دقیقی داشتند، مشکلی در کار نبود: آن‌گاه لبه‌ی خلأ دقیقاً در عرصه‌ای قرار می‌گرفت که با چارچوبه‌ها و شاخص‌های وضعیت معین می‌گشت. ولی هیچ دلیل منطقی و تاریخی وجود ندارد که این فرض تسهیل‌کننده را تأیید کند. فرض کنید جامعه‌ای در حال تجربه‌ی بحرانی است که گرامشی بحران ارگانیک می‌نامید: در آن صورت نه با عرصه‌های خاصی که آن چه را در درون حیطه‌ی عام‌بازنمایی قابل‌بازنمایی نیست تعریف (و تحدید) می‌کنند بلکه با این واقعیت مواجه‌ایم که خودِ منطق‌بازنمایی توانایی‌های ساختاری‌اش را از کف داده است. این مهم نقش رخداد را دگرگون می‌سازد: رخداد نباید صرفاً مرکزیت یک استثناء را در مقابل وضعیتی به‌غایت ساختاریافته اعلام کند، بلکه باید خودِ اصلِ وضعیت‌مندی را حول هسته‌ای نو بازسازی کند.

این، به گمان من، رابطه‌ی خلأ/وضعیت را از بیخ‌وبن دگرگون می‌سازد. درست در همین جاست که راه من رفته‌رفته از رهیافت بدیو جدا می‌شود. در درون نظام بدیو، هیچ راهی وجود ندارد که بتوان هیچ محتوایی به خلأ داد، چرا که خلأ به موجب تعریف‌اش خالی است و تهی می‌ماند. از

طرف دیگر، «عرصه‌ی رخداده‌پذیر» همیشه محتوایی معین دارد. این است آن‌چه ما «نام‌گذاری ارجاعی» می‌خوانیم. این تمایز در چارچوب رهیافت نظریه‌ی مجموعه‌ها که حیطة‌ی فعالیت بدیو را رقم می‌زند کاملاً موجه است. اما امکانی که ما پیش کشیدیم — این که منطق بازنمایی ممکن است توانایی‌های ساختاربخشی‌اش را از کف بدهد — پرسش‌هایی پیش می‌کشد که در درون نظام بدیو نمی‌توان بدان‌ها پاسخ گفت. زیرا در آن صورت آن‌چه در دل یک وضعیت شمارش‌ناپذیر می‌شود همانا خود اصل شمارش‌پذیری است. بدین‌سان، رویه‌ی حقیقتی که سوژه‌ها خود را درگیرش می‌کنند، به لحاظ یکی از جنبه‌های اساسی‌اش، عبارت است از بازساختن وضعیت حول یک هسته‌ی تازه. نتیجه این است که دیگر هیچ پرسشی درباره‌ی توسعه و رشد خطی استلزام‌های رخداد به جای نمی‌ماند: رخداد می‌باید توانایی‌های خود را در مفصل‌بندی [وضعیت از نو] با فراتر رفتن از خودش نشان دهد، به نحوی که جدایی قاطع میان عرصه‌ی رخدادپذیر و خلأ بالضروره باید زیر سؤال برود. در نتیجه، نوعی پُر کردن خلأ — نوع خاصی از پُر کردن که باید آن را به طور نظری توصیف کرد — ضروری می‌شود. (نیاز به گفتن نیست که نفس تصور چنین پُر کردنی برای بدیو مطرود و کفرآمیز است: هرگونه پُر کردن خلأ، از دید وی، شتر است.)

این پُر کردن چگونه می‌تواند به پیش برود؟ به زعم بدیو، خلأ چون هیچ عضوی از آن خود ندارد (در وضعیتی که به وسیله‌ی نظریه‌ی مجموعه‌ها فرانموده می‌شود، خلأ به صورت مجموعه‌ی تهی ظاهر می‌گردد) به هیچ وضعیت خاصی تعلق ندارد — و این یعنی خلأ در همه‌ی وضعیت‌ها ادغام می‌شود [به عبارت دیگر، مجموعه‌ی تهی زیرمجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌هاست بی‌آن که عضو هیچ مجموعه‌ی خاصی باشد] — اما بدیو می‌اندیشد، تا بدان‌جا که پای وضعیت‌های بشری در میان است، سوژه‌های حقیقتی که به رخداد آری می‌گویند فقط به کلیت [universality] نظر دارند و بس. و این یعنی بشریت بی‌هیچ تمایز یا وجه‌امتیازی — به همان معنایی که مثلاً مارکس می‌گفت پرولتاریا چیزی به جز زنجیرهایش ندارد.

من فقط تا نیمه‌ی راه این استدلال پیش آمده‌ام. دو معضل بر طرف‌نکردنی هست. اول این که مقوله‌ی خلأ — مقوله‌ی مجموعه‌ی تهی \emptyset — فقط وقتی تهی است که در متن ریاضیات عمل کند. وقتی این مقوله به عرصه‌ی تحلیل اجتماعی انتقال داده می‌شود با محتواهایی معین پُر می‌گردد — فکر کردن، آزادی/آگاهی، «زنجیرها»، و غیرذلک — که به‌هیچ‌روی تهی نیستند. آن‌چه در این‌جا داریم فراگردی است از بدحادثه استعاری که تهی بودن را با کلی بودن مساوی می‌گیرد. بلافاصله می‌توان پی برد به این که محتوای کلی تهی نیست. صرفاً با تلاشی رویارویم برای دفاعی اخلاقی از کلیت، از طریق استنادی ناپذیرفتنی به نظریه‌ی مجموعه‌ها. این قدر بس برای بررسی مدعای بدیو که هرگونه پُر کردن خلأ شتر است. در وهله‌ی دوم، گاهی به این استدلال برمی‌خوریم که سوژه‌های یک حقیقت وسایلی برای تمایز گذاشتن میان حقیقت و تظاهر دارند — ملاک‌هایی چون برابری محض، کلیت یا شمول عام، بی‌اعتنایی به همه‌ی کیفیت‌ها و ارزش‌ها و نظایر این‌ها. ولی روشن است که اعتبار این ملاک‌ها یکسره در گرو آن است که از همان ابتدا تساوی میان خلأ و کلیت را بپذیریم. بدین‌قرار، استدلالی که پیش رو داریم کاملاً دؤری است.

رُک بگویم: ایراد من نه به خود کلیت فی‌حدّذاته بلکه به راه و روشی است که بدیو برای تعبیر نظری آن برگزیده است. به یک معنی درست است که گسستی ریشه‌ای در وضعیتی مفروض همه‌ی آدم‌ها [ای ساکن آن وضعیت] را قطع‌نظر و فراتر از خودجدابینی‌ها و تفاوت‌هاشان استیضاح می‌کند. هر گسست انقلابی، بدین لحاظ، تأثیرهایی کلیت‌بخش دارد. آدم‌ها لحظه‌ای با این توهم به سر می‌برند که، چون رژیم‌ی ظالم سرنگون گشته است، آن‌چه سرنگون گردیده همانا ظلم به‌طور کلی است. بدین معناست که خلأ به مفهومی که بدیو مراد دارد، چون هیچ محتوای تمایزآفرینی ندارد به چیزی می‌پردازد که فراسوی هر جزئیتی از آن حیث که جزئیت است جای دارد. ولی روی دیگر سکه، یعنی نام‌گذاری ارجاعی، هنوز به قوت خود باقی است و کار خود را می‌کند. زیرا — و بر سر این نکته است که

بی‌بروگر با بدیو مخالفام — من فکر نمی‌کنم جزئی‌گرایی ذاتی آن ارجاع موضعی به سادگی می‌تواند به‌عنوان عرصه‌ای که فقط روابطی مبتنی بر بیرونی بودن با خلأ دارد از کل تصویر حذف گردد. سن‌پاپی‌ها، به منزله‌ی عنصری تمیزندادنی در درون وضعیت‌شان، ممکن است روشنابخش موضعی باشند که در مورد همه‌ی اعضای آن وضعیت مصداق دارد (مثلاً، «هر که این جاست از این جاست»)، اما در ضمن، به‌میانجی سلسله‌ای از مطالبات خاص و جزئی به‌صورت سوژه‌های سیاسی قوام می‌پذیرند، مطالباتی که ممکن است از طریق هژمونی دامن‌گستر بر وضعیت موجود برآورده گردند و، از این حیث، فرد فرد سن‌پاپی‌ها می‌توانند به‌نوبه‌ی خود شمرده شوند، یعنی بدل به اعضای عادی و بهنجار وضعیت گردند.

نتیجه واضح است: مرزهای فارق آن چه شمردنی و آن چه نشمردنی است ذاتاً بی‌ثبات‌اند. ولی این یعنی هیچ ساحت و هیچ عرصه‌ای در درون وضعیت وجود ندارد که به‌نحوی ماتقدم ضمانت‌های کلیت را در درون خود جای داده باشد؛ به عبارت دیگر، خلأ هیچ نام طبیعی ندارد. بالعکس، هیچ نامی به‌نحو ماتقدم از نامیدن خلأ برکنار نیست. مثالی بزنیم. جنبش سولیدارنوش [لفظاً به معنای «همبستگی»] در قالب مجموعه‌ای از مطالبات جزئی و مشخص گروهی از کارگران در گدانسک آغاز شد. اما همین که آن مطالبات در فضایی فوق‌العاده سرکوب‌گر بیان شدند، به صورت نمادها و سطحی برای درنوشتن کثیری از دیگر مطالبات درآمدند که در درون وضعیت تابع حدود رژیم بوروکراتیک وقت قابل‌شمردن نبودند. به عبارت دیگر، از طریق مفصل‌بندی میان خود این مطالبات بود که این مطالبات، کلی‌گرایی معینی را بر ساختند که از حد همه‌ی جزئیات‌ها و خودجدابینی‌ها فراتر رفت. این مهم به‌طور مشخص در مورد نمادهای محوری سولیدارنوش مصداق دارد: پس‌مانده‌ی معینی از جزئی‌گرایی را نمی‌توان از آن‌ها حذف کرد، اما چون آن نمادها برای باز نمودن مجموعه‌ی وسیعی از مطالبه‌های دموکراتیک هم‌ارز به کار می‌رفتند، تجسم بارز خود کلیت شدند. از طریق رابطه‌ی هم‌ارزی/فراروی میان جزئیات‌هاست

که چیزی نظیر نام خلأ را می‌توان تعبیر کرد. این است آن‌چه من در کار خویش «هژمونی» خوانده‌ام: فرآیندی که در طی آن، یک امر جزئی بازنمایی کلّیتی را می‌پذیرد که ذاتاً فاقد قدرمشتیکی با آن است.

دو نتیجه‌ی عمده از این استدلال بر می‌آید: (۱) کلّیت هیچ عرصه‌ی ظهور ماتقدمی ندارد، کلّیت نتیجه‌ی جابه‌جاشدنِ مرز میان شمردنی‌ها و نشمردنی‌هاست — یعنی، نتیجه‌ی برساختن هژمونی یا قیادتی تعمیم‌پذیر؛ (۲) اگر مفصل‌بندی نقش محوریِ درخور خویش را بیابد، نامیدنِ خلأ اساساً با فرآیند پُر کردنِ اش‌گره می‌خورد، اما این پُر کردن فقط از راه برقراری توازنی بی‌قرار و ناپایدار میان کلّیت و جزئیت پیش می‌رود — توازنی که، به موجب تعریف‌اش، هرگز نمی‌تواند از طریق سلطه‌ی انحصاری هیچ‌یک از دو قطب مقابل شکسته شود. پُر کردنِ یک خلأ صرفاً این نیست که محتوایی جزئی به خلأ نسبت بدهیم، این است که آن محتوا را گره‌گاه کلّیتی هم‌ارز گردانیم که از حدّ آن فراتر می‌رود. حال از منظر مسأله‌ای که از آغاز بحث مطرح کردیم، یعنی تعیین چندوچون یک رخداد راستین (که پیش‌شرط‌اش نامیدن یک خلأ ناب است — همان کلّیتی که به شائبه‌ی هیچ جزئیتی آلوده نشده است)، این بدان معناست که کلّیتی ناب محال است. جایگاه آن را همیشه چیزی اشغال/مجسم می‌کند که از خودش کمتر است.

حال برویم سر وقت قطب دیگر. پُر کردن جزئی‌گرایانه‌ی خلأ به شیوه‌ای که نازیسم از نظر بدیو و ژیتزک انجام داد. اجازه دهید در چارچوب همین مثال بمانیم، مثالی که چون در زمره‌ی نهایت‌هاست بهترین قلمرو ممکن برای بدیو است تا از دعوی خود دفاع کند. نمی‌توان بدیو را متهم کرد که سعی دارد دعوی خویش را آسان بنماید. برعکس، او سرسختانه بر وجود توازی‌هایی ساختاری میان رخداد و رخدادنما پای می‌فشارد. او تصریح می‌کند که

«تظاهر» [یا رخدادنما] را در این جا باید به معنای اکیدش فهمید: همه‌ی

خصیصه‌های صوری یک حقیقت در تظاهر درکارند. نه فقط نام‌گذاری

کلی رخداد — نام گذاشتنی که قدرت گسستی بنیادین را برمی‌انگیزد — بلکه درعین حال «تعهدی» که وفاداری به بار می‌آورد، و ارتقاء شکلی از تظاهر سوژه، که — بدون وقوع هیچ نوع نامیرایی — ورای حیوانیت بشری دیگران برپا شده، ارتقاء کسانی که خودرأیانه متعلق به جوهر اجتماع (substance communitarian) اعلام می‌شوند، کسانی که رخدادنما برای تضمین ارتقاء و سلطه‌ی آن‌ها تعیین شده. (E.66)

بر مبنای این مبادی، چگونه بدیو میان رخداد و رخدادنما تمایز قائل می‌شود؟ تعجبی ندارد که این تمایز از طریق تقابلی بنیادی و قاطع میان خلاء و آنچه دال بر جوهر اجتماع است ایجاد می‌شود — دقیقاً همان تمایزی که ما کوشیدیم آن را زیر سؤال بریم. «وفاداری به تظاهر — برخلاف وفاداری به رخداد — گسست‌اش با وضعیت را نه فقط به واسطه‌ی کلیت خلاء، بلکه از طریق جزئیت بسته و محصور مجموعه‌ای انتزاعی («آلمان‌ها» یا «آریایی‌ها») سامان می‌دهد» (E.66). برای سنجش کارایی (viability) راه‌حل بدیو باید پرسش‌هایی از خود بپرسیم که عکس پرسش‌های مربوط به خلاء است: جزئی‌گرایی گفتار نازی‌ها تا چه حد ناسازگار است با هر نوع توصل به امر کلی (یا توصل به خلاء)؟ و آن مجموعه‌ی انتزاعی که گسست با وضعیت را سامان می‌بخشد («آلمان‌ها»، «آریایی‌ها»، و غیره) تا چه حد به منزله‌ی موردی جزئی‌گرایانه در گفتار نازی‌ها عمل می‌کند؟

اجازه دهید این دو پرسش را به ترتیب بررسی کنیم. در مورد پرسش اول جای هیچ شکی نمی‌ماند: خلاء به همان اندازه‌ای در گفتار نازی‌ها مورد توجه قرار گرفته که در هر نوع گفتار سوسیالیستی. یادمان نرود که در دیدگاه ما خلاء نه همان کلیت به معنای دقیق کلمه بلکه چیزی است که در وضعیتی موجود ناشمردنی است. چنان که پیشتر استدلال کردیم، و فکر می‌کنم بدیو هم با آن موافق باشد، خلاء واجد مکانی واحد و دقیق در یک وضعیت بحرانی نیست، آن هم وقتی درست خود اصول شمردن است که تهدید می‌شوند و بازسازی اجتماع در مقام یک کل پیرامون هسته‌ای

جدید به‌عنوان نوعی نیاز اجتماعی بنیادی مطرح می‌گردد. این دقیقاً همان وضعیتی بود که در بحران جمهوری وایمار حکم‌فرما شد. در آن زمان ما نه با برخوردی بین یک‌نوع حضور ناشمردنی و وضعیتی ساختارمند (بین رخدادی اعلام‌شده و حالت/دولت وضعیتی)، بلکه با ساختارزدایی بنیادی اجتماع مواجه بودیم که ایجاب می‌کرد رخداد نام‌گذاری شده، از همان بدو امر، به اصلی برای ساختاربندی دوباره بدل شود. مسأله بر سر جایگزین کردن یک وضعیت تام‌وتمام موجود با وضعیتی متفاوت ناشی از اصلی جدید که نافی وضع موجود است نبود، بلکه مسأله بر سر مبارزه‌ای هرژمونیک میان اصول رقیب، میان شیوه‌های مختلف نام‌گذاری امر ناشمردنی بود تا بتوان فهمید کدام‌یک بیش از همه قادر به مفصل‌بندی یک وضعیت علیه بدیلی چون بی‌هنجاری و هرج‌ومرج است. بدین معنا شکی نیست که خلاء به‌طور کلی به‌وضوح در گفتار نازی‌ها طرف توجه قرار گرفته است.

ولی، بدین‌سان تکلیف مجموعه‌ی خاصی (خون، نژاد، و غیره) که نازیسم به‌عنوان رخدادی که از وضعیت می‌گسلد فراخواند، چه می‌شود؟ آیا این جوهر اجتماعی خاص با کلیت خلاء (مجموعه‌ی تهی) ناسازگار نیست؟ باید این موضوع را با دقت هرچه تمام بسنجیم. ما در بحث خود راجع به نام‌گذاری خلاء بین مرزگذاری ارجاعی لبه‌ی خلاء و کلیت محتوایی که این مکان بدان تجسم می‌بخشد تمایز گذاشتیم. در ضمن استدلال کردیم که آن کلیت متکی خواهد بود به بسط و امتداد زنجیره‌ی هم‌ارزها که از طریق آن نام تجلی می‌یابد. این به معنای آن است که هر نامی که مرکزیت سیاسی معینی دارد هیچ‌گاه یک نقطه‌ی ارجاع (reference) خاص بی‌ابهام نخواهد داشت. اصطلاحاتی که به‌نحو صوری یک جزئیت را نام می‌نهند، از طریق زنجیره‌های هم‌ارزی، نقطه‌ارجاع بس کلی‌تری کسب می‌کنند حال آن‌که، بالعکس، دیگر اصطلاحاتی که دلالت‌شان به‌ظاهر کلی می‌نماید ممکن است، در مفصل‌بندی‌های گفتاری معین، بدل شوند به نامی برای معانی به‌غایت جزئی‌گرایانه. این یعنی این که: (۱) هیچ نامی برای کلیتی ناب و آلوده‌نشده [به جزئیت] (خلائی ناب) وجود ندارد؛ (۲) نامی کاملاً خاص و

جزئی نیز ناممکن است. [۷] آن چه پیشتر هرژمونی نامیدیم، دقیقاً، متشکل است از این بازی تصمیم‌ناپذیر میان کلیت و جزئیت. اما، در این صورت، تمایز میان رخداد حقیقی و رخدادنما از دست می‌رود: درک شرّ به منزله‌ی یکی از نتایج تشبّث‌جستن به جزئی‌گرایی در تقابل با کلیت حقیقت قطعاً ناممکن است. به همین دلیل، تا جایی که به جامعه مربوط است، تمایز قاطع میان مجموعه‌ی ژنریک و مجموعه‌ی ساختنی را هم نمی‌توان حفظ کرد. آیا این به معنای آن است که اساساً خود مفهوم شرّ را باید وانهاد، این که هر چیزی رواست و قضاوت اخلاقی درباره‌ی پدیده‌ای چون نازیسم ناممکن است؟ معلوم است که نه. تنها چیزی که از استدلال قبلی ما برمی‌آید این است که بنانهادن حق‌انتخاب‌ها یا اختیارات اخلاقی در سطح انتزاعی نظریه‌ای که دوگانگی وضعیت/رخداد بر آن حاکم است شدنی نیست، و این که این مقولات – قطع‌نظر از اعتبارشان در دیگر حوزه‌ها – ملاکی برای انتخاب اخلاقی به دست نمی‌دهند. این درعین حال بدان معناست که حیطة‌ای که در آن امکان ظهور این معیارها هست حیطة‌ای بس انضمامی‌تر خواهد بود. تا این حد را خود بدیو هم آماده است بپذیرد: حقیقت برای او همواره حقیقت یک وضعیت است. گواين که، در این صورت، آن چه من گفتارِ سوّم خاموشی خواندم که در رهیافت او مستتر است – گفتاری که عملاً موضع اظهار مشروعی برای گفتار وی درباب شرّ دست و پا خواهد کرد – باید به‌روشنی آشکار گردد و در دسترس قرار گیرد. با وجود این، این عملیات بدون ایجاد تغییراتی در دستگاه نظری بدیو ممکن نیست. این همان مسأله‌ای است که در قدم بعدی بدان خواهیم پرداخت.

II

اجازه دهید استدلال‌مان را تا این جای کار جمع‌بندی کنیم. بدیو، کاملاً به‌درستی، از بنانهادن اخلاق بر پایه‌ی هر نوع هنجارگرایی (normativism) پیشینی سر باز می‌زند – این آخری، بنا به تعریف، متعلق است به وضعیت در مقام یک داده‌شده‌ی (*given*) شمردنی. منشاء التزام اخلاقی را باید در

استلزام یا پیامدهای برآمده از رخدادی جُست که به‌عنوان تفریق یا کسر از آن وضعیت تلقی می‌شود. گواين که، در آن صورت، برقراری هرگونه تمایزی بین رخدادهاى حقیقی و دروغین بر مبنای آن چیزی که رخدادها عملاً اعلام می‌کنند ممکن نیست — اولاً، به علت این که این امر قاچاقی هنجارگرایی‌ای را وارد استدلال می‌کند که مطابق با اصل موضوعه بیرون گذاشته شده بود و، ثانیاً، به این دلیل که وجود سویه‌ای قضاوت‌گر ضرورت خواهد یافت که هم نسبت به وضعیت و هم رخداد بیرونی است (آن چه ما «گفتار سوم» نامیدیم). این آخری همان چیزی است که استدلال ژيژک را به طرز مایوس‌کننده‌ای التقاطی می‌سازد، و همانی است که بدیو می‌کوشد از آن اجتناب ورزد. با این اوضاع و احوال، یگانه راه گشوده پیش روی او تلاش برای بناگذاردن تمایز رخداد/رخدادنما درست بر پایه‌ی همان تفکیک‌های ساختاری‌ای است که هستی‌شناسی دوگانه‌انگار او پایه‌ریزی کرده. وی این مبنا را در دوگانه‌ی خلاء/ملاء می‌جوید. این امر مشکل گفتار سوم را به‌تمامی برطرف نمی‌کند، زیرا بدیو هنوز هم باید توضیح دهد که چرا بیان یا تجلی‌بخشیدن به خلاء خوب و به‌جاست ولی تجلی‌بخشیدن به ملاء بد است، اما دست‌کم گامی در مسیر درست برداشته شده است. از این رو، اساس این استدلال متکی است به صریح‌بودن تمایز خلاء/ملاء. اما، چنان‌که پیشتر دیدیم، تمایز مورد‌نظر بدیو غیرقابل‌دفاع است. اولاً، بدین علت که، چنان‌که پیشتر استدلال کردیم، خلاء — تا آن‌جا که این مقوله قابل‌کاربرد در مورد وضعیتى بشرى باشد — در نظر بدیو به‌واقع تهی نیست بلکه از قبل واجد محتوایی معین است — یعنی همان امر کلی. و، ثانیاً، به دلیل این که آرایش یا چینش عناصر وضعیت که سوژه آن را از دل عدم‌انسجام ژنریک برملاشده توسط رخداد ایجاد کرده — البته اگر مفهوم «آرایش و چینش» (arrangement) هیچ معنا و مفهومی داشته باشد — به یک‌نوع انسجام نیاز دارد که باید بین کلیت نمایش‌داده‌شده توسط رخداد و آرایش جدید حاصل از مداخله‌ی سوژه حاکم باشد. این «انسجام» متشکل از چیست؟ یک احتمال این است که انسجام مذکور

انسجامی منطقی باشد. اما بدیو — و نیز خود من — این احتمال را رد خواهیم کرد زیرا در آن صورت شکاف بین رخداد و وضعیت حذف خواهد شد و مقوله‌ی نوعی هستی‌شناسی بنانهاده‌شده بر پایه‌ی کثرت دیگر معنا و مفهوم خود را از دست خواهد داد. یگانه بدیل دیگر این است که انسجام بین رخداد و آرایش جدید از یک‌نوع ساختن حادث نشأت می‌گیرد — و لزوماً هم باید چنین باشد، با توجه به این که این فرآیند از حیطه‌ی یک عدم‌انسجام آغازین آغاز می‌شود. معنای ساده‌ی این حرف این است که انسجام آرایش جدید، سراپا، انسجامی ساخته‌شده خواهد بود. لذا «رویه‌ی حقیقت» و «ساختن حادث» اصطلاحاتی هم‌ارز و قابل‌معاوضه‌اند. وانگهی، اگر این پُرکردنِ خلاء نیست پس چیست؟ اگر استدلال من درست باشد، تمایز خلاء/ملاء کم‌رنگ می‌شود — یا لااقل بین دو قطب‌اش سیستمی از جابه‌جایی‌های متقابل برپا می‌کند که بس پیچیده‌تر از سیستمی است که دوگانگی صلب و قاطع بدیو آن را مجاز می‌داند.

آن‌چه اینک استدلال خود را با آن پی خواهیم گرفت این است که، به‌نحوی پارادوکسیکال، بن‌بستی که ما سرگرم بحث درباره‌ی آنیم با آن‌چه احتمالاً ارزشمندترین ویژگی اخلاق بدیوست بی‌ارتباط نیست: خودداری او از اصل قرارداددن یا پیش‌فرض گرفتنِ هر نوعی از هنجارگرایی پیشینی. هرچند، این خودداری ملازم بوده با ابراز برخی پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی که دقیقاً منشاء مشکلاتی‌اند که ما اینک با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کنیم. اجازه دهید پیش از شروع این بحث آخرین نکته را هم ذکر کنیم. از میان سه سیمای شری که بدیو بدان‌ها اشاره می‌کند، فقط اولین آن‌ها — تمایز میان حقیقت و رخدادنما — قصد دارد تا بین رخداد حقیقی و کذب فرق بگذارد. دومی، چنان که خود بدیو نیز تصدیق می‌کند، به منزله‌ی شر درک خواهد شد نه تنها از منظر رخداد حقیقی بلکه از منظر رخدادنما (یک فاشیست درست به اندازه‌ی یک انقلابی هر نوعی از تضعیف اراده‌ی انقلابی را شر می‌پندارد). و سیمای سوم شر نیز مشکلات خاص خود را ایجاد می‌کند که هم‌اینک آن‌ها را به بحث خواهیم گذاشت.

در ابتدا نیز گفتم که خیال ندارم در این مقاله هستی‌شناسی پیچیده - و از بسیاری جهات جذاب - بدیو را به تفصیل شرح دهم. اما بعضاً ارجاع بدان ضروری است، چرا که اخلاق او دقیقاً متکی است به تمایزهای هستی‌شناختی او. مهم‌ترین مقولاتی که به این تمایزهای هستی‌شناختی ساختار می‌بخشند به شرح زیرند. وضعیت و رخداد، خلاء و ملاء، که پیشتر آن‌ها را تبیین کرده‌ایم. باید این نکته را اضافه کرد که، [علاوه بر] وضعیت که از اساس متکثر و واجد کثرت است، مقوله‌ای جدید - «حالت/دولت وضعیت» - را باید وارد کرد که اصل ثبات‌بخشی درونی را برقرار کند - یعنی این امکان که منابع ساختاربخش وضعیت خود می‌توانند به منزله‌ی یک شمردن شوند. مرزهای میان وضعیت و خلاء آن بر حسب «لبه‌ها» (edges) درک می‌شوند، که «عرصه‌های رخدادپذیر» اند. این عرصه‌ها، باین که متعلق به وضعیت‌اند، تا حد معینی زیربنای رخدادی را که باید روی دهد فراهم می‌سازند - من آن را به معنایی کاملاً مکان‌شناختی زیربنا می‌خوانم بی‌آن که، آشکارا، هرگونه دلالت ضمنی علی را مد نظر داشته باشم.

من پیشاپیش در درون مقولات بدیو امکان برخی جابه‌جایی‌ها را پیش کشیدم که، به گمان‌ام، می‌توانند به نحوی از انحاء در راستای حل برخی مشکلاتی پیش روند که نظریه‌ی اخلاقی او در حال حاضر ایجاد می‌کند. حال، به ترتیب آن‌ها را مرور خواهم کرد: (۱) سرشت دقیق آن جابه‌جایی‌ها؛ (۲) میزان توان آن‌ها برای قراردادین استدلال اخلاقی در حیطه‌ی بهتر و مناسب؛ (۳) پیامدهای آن‌ها - اگر پذیرفته شوند - برای منظر هستی‌شناختی بدیو.

من اقدام به واسازی ابتدایی تقابل قاطع خلاء/ملاء کرده‌ام. نظر من این بوده که لبه‌ی خلاء مکانی دقیق در درون یک وضعیت کاملاً به‌سامان و منظم (شمردنی) نیست، بلکه چیزی است که نفس حضورش موجب می‌شود تا یک وضعیت نتواند آن را تماماً ساختار بخشد. (لبه‌ی خلاء شبیه امر واقعی لا‌کانی است، که چیزی موجود در کنار امر نمادین نیست، بلکه در درون امر نمادین قرار دارد به نحوی که نمی‌گذارد امر نمادین به‌تمامی

برساخته شود.) اما، در این صورت، باید تمایزی برقرار کرد میان وضعیت و آن چه ما می‌توانیم به کمک نوعی واژه‌سازی وضعیت بودن بنامیم، که اولی نظم واقعاً موجود است و دومی اصل هستی‌شناختی نظم‌دهی به‌طور کلی. این دو بُعد هیچ‌گاه به‌طور کامل با یکدیگر هم‌پوشانی و تطابق ندارند. اگر چنین باشد، رخداد — که پیش‌بینی‌ناپذیری آن در درون وضعیت را، طبق دعوی بدیو، تماماً قبول دارم — از همان بدو امر واجد دو نقش است که پیشتر آن‌ها را ذکر کردیم: از یک سو، برهم‌زدن دولت/حالت وضعیت موجود از طریق نام‌گذاری امر نام‌ناپذیر؛ از سوی دیگر، باید اضافه کرد، ساختاربخشی مجدد یک دولت/حالت جدید پیرامون یک هسته‌ی جدید. پیشروی طولانی مائو از آن‌رو موفق شد که فقط تخریب یک نظم قدیم نبود بلکه درعین حال بازسازی ملت پیرامون یک هسته‌ی جدید بود. و انگاره‌ی گرامشی درباره‌ی «دولت شدن» (becoming state) طبقه‌ی کارگر — در تقابل با هر نوع انگاره‌ی ساده‌انگارانه‌ی «تسخیر قدرت» — در همین جهت پیش می‌رود. گواين که، در این صورت، وضعیت و رخداد با یکدیگر ممزوج می‌شوند: آن‌ها مکان‌هایی مجزاً در متن نوعی مکان‌نگاری اجتماعی نیستند، بلکه ابعاد برسازنده‌ی هر نوع هویت اجتماعی‌اند. (یکی از پیامدهای محوری این دعوی، چنان‌که خواهیم دید، این است که رخداد، از برخی جهات، خصلت استثنائی‌اش را که بدیو بدان منتسب می‌کند از دست می‌دهد.)

همین امر شامل حال دوگانه‌ی رخداد/عرصه‌ی رخداد نیز می‌شود. (برای مثال، در گفتار مسیحی عرصه‌ی رخدادپذیر همانا فناپذیری مسیح است، حال آن‌که رخداد رستاخیز او خواهد بود.) از نظر بدیو، بین این دو نوعی برون‌بود (exteriority) ضروری حاکم است. فقط به این قیمت است که رخداد می‌تواند حقیقتاً کلی باشد — یعنی، رخداد می‌تواند خلایی را عیان سازد که به هیچ بخشی از وضعیت تعلق ندارد اما بالضروره در همه‌ی آن‌ها گنجانده شده است. در انگاره‌ی مسیحی تجسد (incarnation)، نیز، در بدن خاص مریم، هیچ‌نوع کیفیت فیزیکی پیش‌بینی نشده بود که او را مادر

خدا سازد. نمی‌توانم این منطق را بپذیرم. هم‌چون در مورد قبلی، رابطه‌ی بین رخداد و عرصه‌ی رخداد باید به‌منزله‌ی رابطه‌ی آلوده‌شدن یا امتزاج (contamination) متقابل درک شود. مطالبات سن‌پایی‌ها، در وهله‌ی اول، به‌وضوح جزئی‌اند و نه مطالباتی کلی. بدین ترتیب چگونه نوعی کلیت می‌تواند از دل آن‌ها سر بر آورد؟ فقط مادامی که مردم بیرون گذاشته‌شده از بسیاری دیگر از عرصه‌های درون یک وضعیت (که در متن این وضعیت نام‌ناپذیرند) به این درک برسند که سرشت مشترک‌شان بیرون گذاشته‌شده است و مبارزات خویش را — در جزئیت‌شان — به‌منزله‌ی جزئی از یک مبارزه‌ی رهایی‌بخش بزرگ‌تر بزنند و تجربه کنند. اما این بدان معنی است که هر رخداد دارای اهمیت کلی از کثرت عرصه‌هایی ساخته می‌شود که جزئیت‌اش مطابق با منطق هم‌ارزی مفصل‌بندی می‌شود اما یقیناً محو نمی‌گردد. همان‌طور که پیشتر کوشیدیم به کمک مثال سولیدارنوش نشان دهیم، یک عرصه‌ی خاص به‌عنوان مکان یک هم‌ارز کلی می‌تواند به موضوعیت و اهمیتی ویژه دست یابد، اما حتی در آن مکان نیز تنش میان کلیت و جزئیت برساننده‌ی مبارزه‌ی رهایی‌بخش است.

پیامد این قضیه روشن است: کلیت هژمونیک یگانه کلیتی است که جامعه می‌تواند بدان دست یابد. نامتناهی بودن رسالت رهایی‌بخش حضور بسیار سنگینی دارد — مسأله بر سر انکار آن تحت نام نوعی جزء‌گرایی ناب نیست — زیرا مبارزه علیه یک رژیم ستمگر می‌تواند، از طریق زنجیره‌ی هم‌ارزی، به‌عنوان مبارزه‌ای علیه ستمگری به‌طورعام ساخته شود، اما جزئی‌گرایی نیروی هژمونیک (هرچقدر هم که جزئیت آن کم‌رنگ باشد) هم‌چنان سر جای خود باقی‌ست و اثرات مرزگذار و محدودکننده‌اش را ایجاد می‌کند. این نیرو چیزی شبیه به طلا است، که کارکرد آن به‌عنوان هم‌ارز عام (به‌عنوان پول) نوسانات ذاتی آن در مقام یک کالای خاص و جزئی را برهم نمی‌زند. در تحلیل بدیو سویه‌ای هست که در آن او تقریباً به منطق هژمونیک-هم‌ارزی که در حال توصیف آن‌ایم نزدیک می‌شود: آن هم وقتی است که او به «پژوهش‌ها» (*enquêtes*) به‌عنوان تلاش‌های مبارزه‌جویانه

برای جلب حمایت عناصر وضعیت از رخداد اشاره می‌کند (E 334). اما تلاش او کمابیش محدود است: او این تلاش را نه به‌عنوان ساختن یک عرصه‌ی رخدادپذیر وسیع‌تر از طریق بسط و امتداد زنجیره‌های هم‌ارزی، بلکه به‌عنوان نوعی فرآیند تبدیل تام درک می‌کند که در آن یا «ارتباط» هست یا «قطع‌ارتباط» بی‌آن که بتوان حدّ وسطی برای آن متصور شد. گرچه حاصل این ساختن قطعه‌قطعه هم برای بدیو و هم برای من یک‌نوع توسعه‌ی عرصه‌ی رخدادپذیر است، در شرح و تحلیل او هیچ شکلی از ژرفابخشیدن به مکانیزم‌های زیربنایی عملیات‌های «ارتباط» و «قطع‌ارتباط» به چشم نمی‌خورد. در نهایت، فرآیند تبدیل — که ناب‌ترین حالت آن را در مورد مذهب می‌توان مشاهده کرد — برای بدیو، هم‌چنان پارادایم نمونه برای توصیف فرآیند جلب و حمایت باقی می‌ماند.

با این وصف، تا آن‌جا که به پرسش اخلاقی ما مربوط است، اگر این مجموعه‌جابه‌جایی‌ها در مقولات بدیو (ومن یقین دارم که بدیو آن‌ها را نخواهد پذیرفت) را بپذیریم، کارمان به کجا می‌کشد؟ اولاً، واضح است که هر مبنایی برای تمایز میان حقیقت و رخدادنما فرومی‌ریزد. آن مبنا — در گفتار بدیو — به‌واسطه‌ی امکان یک‌نوع تفکیک ریشه‌ای میان خلاء و ملاء به دست می‌آید. اما این دقیقاً همان تمایز است که، به محض آن که پُر کردن خلاء و نام‌گذاری آن از یکدیگر تمایزناپذیر شدند، پابرجا نمی‌ماند و از دست می‌رود. اما، دقیقاً همین فروریختن این تمایز راهی می‌گشاید برای دیگر امکان‌ها که دوگانه‌ی صلب‌وسخت بدیو آن را بسته بود. به‌همین دلیل لبه‌ی خلاء نه‌تنها هیچ مکان دقیقی ندارد (که اگر می‌داشت از یک اسم خاص (*proper*) و صریح برخوردار می‌بود) بلکه توپُرِ غایب وضعیت را نام می‌نهد — یا اگر مایل باشید، لبه‌ی خلاء حضور یک غیاب است، چیزی که می‌توان آن را نامید اما نمی‌توان شمرد (یعنی چیزی که نمی‌تواند به‌عنوان یک تفاوت عینی بازنمایی شود). اگر، علاوه بر این، قبول کنیم که خلاء به‌نحوی برسازنده در هر وضعیتی گنجانده شده — و این چیزی است که من، از یک منظر نظری متفاوت،

سخت با آن موافق‌ام — امکان نامیدن آن، که بدیو کاملاً به‌حق آن را یگانه امکان حک‌و‌ثبت (inscription) گفتاری می‌داند، عبارت خواهد بود از محوّل کردنِ نقشِ نام‌گذاریِ چیزی سرایا فاقد قدرمشتک با خودش — یعنی، توپُریِ غایبِ وضعیت — به یک تفاوت جزئی و خاص. [۸] در این صورت، نامیدنِ خلاء و نامیدنِ ملاء [توپُری] از یکدیگر تمیزناپذیر می‌شوند. یگانه امکان دیگر، یعنی این امکان که عرصه‌ی رخداد از حیث عرصه بودن به آن چیزی تعین می‌بخشد که رخداد می‌تواند آن را بنامد، قانوناً به واسطه‌ی استدلال بدیو بیرون گذاشته می‌شود — و، به هر روی، دوباره شبیح «گفتار سوم» را زنده می‌کند. در این صورت، اما، خون، نژاد، ملت، انقلاب پرولتاریایی یا کمونیسم، شیوه‌های بی‌تفاوت و بی‌تمیز نامیدنِ خلاء/ملاء‌اند. بیایید صراحت داشته باشیم: البته، از نقطه‌نظری سیاسی این که کدام دالِ خلاء را می‌نامد مسأله‌ی اصلی است. هرچند، مشکل این است که چگونه به‌لحاظ گفتاری چنین تفاوت‌گذاری یا تفکیک سیاسی را ایجاد کنیم. پاسخ ضمنی بدیو این خواهد بود که خلاء — علی‌رغم خودش — به‌طور بالقوه واجد محتوایی معین است: امر کلی. از نظر من — با نظر به این که در سطح هستی‌شناختی تمایز حقیقت/رخدادنما را برهم زده‌ام — این راه‌حل دردسترس نیست. در ذیل، طرحی کلی از آن چه، به نظر من، شیوه‌ی صحیح پرداختن به این مسأله است ارائه خواهم داد.

چگونه می‌توان از این بن‌بست گریخت؟ در دیدگاه من، پاسخ به این پرسش نیازمند برداشتنِ دو گام است. اولین گام شامل تصدیق کامل این نکته است که، زیر برچسب امر «اخلاقی»، دو چیز متفاوت با هم جمع شده‌اند که لزوماً با یکدیگر هم‌پوشانی ندارند — فی‌الواقع، معمولاً هم‌پوشانی ندارند. اولی جست‌وجو برای امر بی‌قیدوشرط است، یعنی چیزی که شکاف بین آن چه جامعه است و آن چه باید باشد را پُر می‌کند. دومی سنجش اخلاقی شیوه‌های گوناگون اجرای این نقش پُرکردن است — البته، مادامی که این عملیات پُرکردن به‌عنوان عملیاتی مشروع پذیرفته

شود (که در مورد بدیو چنین نیست). این دو رسالت متفاوت چگونه در تعامل با یکدیگرند؟ نخستین امکان این است که تمایز میان این دو انکار شود. جست‌وجوی افلاطون برای «جامعه‌ی نیک» در آن واحد توصیفی است از جامعه‌ای که هم بدون شکاف و سوراخ است و هم اخلاقاً نیک. اخلاق نیکوماخوس ارسطو نیز تقریباً همین اتصال (conjunction) حوزه‌ها را پی می‌گیرد. مشکل از آن جا آغاز می‌شود که گمان شود کارکرد پُر کردن می‌تواند از طریق پُرکننده‌های مختلف عمل کند و هیچ راهی برای تعیین این پُرکننده‌ها از طریق تحلیل منطقی محض کارکرد پُر کردن یافت نمی‌شود. باز می‌گردیم به اصطلاحات پیشین مان: خلاء اصل شمارش‌پذیری در جامعه (آن چه ما وضعیت بودن وضعیت خواندیم) را تحلیل می‌برد اما به ما نمی‌گوید که چگونه بین حالت/دولت‌های مختلف وضعیت دست به انتخاب بزنیم. در جامعه‌ای که بحرانی ارگانیک را تجربه می‌کند نیاز به یک جور نظم، چه محافظه‌کارانه و چه انقلابی، از نظم انضمامی برآورنده‌ی این نیاز مهم‌تر می‌شود. به بیان دیگر: جست‌وجو برای امر بی‌قید و شرط بر سنجش شیوه‌های دستیابی بدان غالب می‌گردد. حاکم‌ها بر مشروعیت‌اش را از این واقعیت می‌گرفت که می‌تواند نوعی نظم، قطع نظر از محتوای آن، در تقابل با هرج و مرج حاکم بر وضعیت طبیعی، پدید آورد. یا مجدداً می‌توان گفت: در آن موارد آن چه آماج سرمایه‌گذاری اخلاقی قرار می‌گیرد نه محتوای موجود یک نظم معین بلکه اصل نظم‌دهی به‌طور کلی است.

دشوار نیست تشخیص این واقعیت که اخلاق مبارزه‌جویانه‌ی رخداد، در تقابل با نظم هنجاری که وضعیتی تعیین‌شده دارد، باید این سویه‌ی گسست را ارجحیت دهد بر منشاء و منابع نظم‌ده به ساحت وضعیت. اما با توجه به منطق سازش‌ناپذیرش، این امر منجر می‌شود به یک‌نوع تردید و عدم قطعیت تام در مورد محتوای هنجاری عمل اخلاقی. کار ما به راحتی ممکن است ختم شود به ستایش ژیزک از شقاوت نهفته در قدرت و روحیه‌ی از خودگذشتگی و ایثار در مقام ارزش‌هایی درخود. [۹]

بدیو می‌کوشد از طریق برقراری تمایزی دقیق میان خلاء و ملاء دم به این

تله ندهد. اما همان‌طور که نشان دادیم این تمایز پذیرفتنی نیست. برای اجتناب از این بن‌بست باید ابتدا دست به عملیاتی زاهدانه بزنیم، و آن دو معنایی را که برچسب اخلاق در قالب یک هم‌زیستی (symbiosis) نامیمون در خود جا می‌دهد به‌دقت از هم جدا کنیم: «نظم‌دهی» به‌عنوان ارزشی مثبت و رای هر نوع تعین موجود و و رای نظام‌های انضمامی هنجارهای اخلاقی که ما از حیث اخلاقی بر آن‌ها مهر تأیید می‌زنیم. نظر من این است که باید اصطلاح «اخلاق» را به بُعد اول محدود کنیم. این به معنای آن است که، از نظر گاهی اخلاقی، فاشیسم و کمونیسم تمیزناپذیرند — ولی، صد البته، اخلاق دیگر هیچ ربطی به ارزش‌گذاری و سنجش اخلاقی ندارد. با این تفصیل، چگونه می‌توان از یک سطح به سطحی دیگر رفت؟

همین‌جاست که باید دوّمین گام را برداریم. ممکن نیست وجه‌مشخصه‌ی امر اخلاقی به‌طور کلی، هیچ‌نوع محتوای موجود تمایزگذار یا تفکیک‌گر باشد. معنای آن خلاصه می‌شود در اعلام/پُرکردن محض نوعی خلاء/ملاء. گرچه، این همان نقطه‌ای است که در آن می‌توان اثرات نظری و اساسی کردنِ دوگانه‌انگاری بدیو را به مرحله‌ی عمل درآورد. ما پیشتر الگوی این و اساسی را تبیین کرده‌ایم: آلوده‌شدن هر قطب دوگانگی‌ها به‌وسیله‌ی قطب دیگر. حال برویم به سراغ تمایز موجود/هستی‌شناختی که ما بین وضعیت و وضعیت‌بودن ایجاد کردیم. هیچ رخدادی نیست که، تا جایی که به معنای آن مربوط است، خلاصه شود در گسست ناباش از وضعیت — یعنی، هیچ رخدادی نمی‌توان سراغ گرفت که، درست در جریان و حرکت این گسست، خود را به‌عنوان حامل بالقوه‌ی نظمی نو، و حامل بالقوه‌ی خود وضعیت‌بودن نمایش ندهد. این تلویحاً یعنی این که معنای رخداد فی‌نفسه (*per se*) بین محتوای موجود و نقش هستی‌شناختی‌اش پادرها است یا، به تعبیری دیگر، یعنی هیچ چیزی نیست که بتواند به‌عنوان تفریق محض به‌پیش برود. سویه یا لحظه‌ی گسستِ نهفته در یک رخداد — در هیأت تصمیمی ریشه‌ای — هم‌چنان به قوت خود باقی‌ست، اما عرصه‌ی رخدادپذیر کاملاً منفعل نیست: با رجوع به پُل قدیس می‌توان گفت، بدون وجود مرگ هیچ رستاخیزی هم در کار نمی‌بود.

این قضیه، تا آن جا که به نظریه‌ی اخلاقی مربوط است، ما را به کجای می‌برد؟ به این جا: امر اخلاقی به‌طور کلی – طبق تعریفی که از آن به دست دادیم – هیچ‌نوع محتوای هنجاری ندارد، اما سوژه‌ای که خود را در خلال عملی اخلاقی برمی‌سازد نه سوژه‌ای ناب و تهی یا بی‌تعیین (unencumbered)، بلکه سوژه‌ای است که عرصه بر ساخته‌شدنش (و فقدان ذاتی آن) به‌موجب آن عمل اخلاقی (رخداد) از بین نمی‌رود. به عبارت دیگر، سوبیه‌ی امر اخلاقی دربرگیرنده‌ی نوعی سرمایه‌گذاری ریشه‌ای است، و دو طرف این فرمول باید وزن و اعتباری یکسان داشته باشند. ریشه‌ای بودن آن بدان معناست که عمل سرمایه‌گذاری بر مبنای ابژه‌اش تبیین نمی‌شود (تا جایی که به ابژه‌ی آن مربوط است، آن عمل حقیقتاً از عدم نشأت می‌گیرد). اما ابژه‌ی سرمایه‌گذاری هم یک رسانه‌ی کاملاً شفاف و واضح نیست: ابژه واجد ابهامی وضعیتی است که رخداد می‌تواند به آن دامن زند اما نمی‌تواند آن را محو و ریشه‌کن کند. اگر صورت‌بندی هایدگری را به کار ببریم، ما به نظم هنجاری پرتاب می‌شویم (به‌عنوان جزئی از وجودمان (being) که به جهان پرتاب می‌شود) به‌نحوی که سوژه‌ای که خود را از طریق نوعی سرمایه‌گذاری اخلاقی برمی‌سازد از قبل جزئی از وضعیت و فقدان ذاتی آن محسوب می‌شود. هر وضعیتی چارچوبی نمادین را به کار می‌گیرد که بدون آن حتی رخداد نیز معنایی نخواهد داشت؛ این فقدان حاکی از آن است که، از آن جا که نظم نمادین را هیچ‌گاه نمی‌توان پُر یا اشباع کرد از این رو نمی‌تواند رخداد را با توسل به منابع خاص خودش تبیین کند. «رخدادها» به معنای مورد نظر بدیو لحظاتی‌اند که در آن‌ها حالت/دولت وضعیت از بیخ و بن به چالش گرفته می‌شود: ولی خطاست اگر فکر کنیم که ما با دوره‌هایی کاملاً وضعیتی مواجه‌ایم که مداخلات کاملاً رخدادی آن‌ها را دچار وقفه می‌کنند: آلوده‌شدن و امتزاج میان امر رخدادی و امر وضعیتی دقیقاً همان بافت زندگی اجتماعی است.

بنابراین، پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان از امر اخلاقی به امر هنجاری، یا از دعوی بی‌قیدوشرط ذاتی هر رخداد به سطح انتخاب

و ارزش‌گذاری اخلاقی تغییرمسیر داد، این است که چنین ارزش‌گذاری و انتخابی عمدتاً از قبل پیش از وقوع رخداد و با توسل به منابع نمادین خود وضعیت صورت می‌گیرد. سوژه صرفاً به‌طور ناقص و ناتمام سوژه‌ی الهام‌گیرنده از رخداد است؛ نام‌گذاری امر بی‌سابقه که در آن رخداد شکل می‌گیرد مستلزم ارجاع به یک امر بی‌سابقه در متن یک وضعیت است و فقط می‌تواند از طریق جابه‌جایی عناصری صورت گیرد که از قبل در آن وضعیت حضور داشته‌اند. این همان چیزی است که ما آن را آلوده‌شدن یا امتزاج متقابل بین وضعیت و رخداد خواندیم. بدون این امتزاج به‌هیچ روی نمی‌توان عناصر وضعیت را با رخداد همراه کرد، مگر با نوعی واداشتن آن‌ها به تغییر آیین خویش (conversion) که کاری سراپا نامعقول است. به‌گمان‌ام، این پاسخ ابزارهایی فکری در اختیارمان می‌گذارد تا چیزی را حل کنیم که در غیر این صورت یک معضلی لاینحل (aporia) در تحلیل بدیو خواهد بود. اشاره‌ی من به مسائل مرتبط با آن چیزی است که از نظر او سومین شکل شر است — تلاش برای تمامیت‌بخشیدن به یک حقیقت، و زدودن همه‌ی عناصری از وضعیت که با استلزامات این حقیقت بیگانه‌اند. این واقعیت که این تلاش توتالیتز شر به شمار می‌آید چیزی است که کاملاً آماده‌ی پذیرش آنم. مشکل در آن جا نهفته است که، در سیستم بدیو، هیچ منبع نظری بسنده‌ای وجود ندارد برای پرداختن به این شکل از شر و، به‌ویژه، برای پرداختن به آرایش و چینش اجتماعی بدیلی که وضعیت و رخداد در آن با هم رابطه‌ی طرد متقابل ندارند. این دقیقاً به چه معناست که یک حقیقت نباید در جهت تمامیت‌یافتن و تام‌شدن بکوشد؟ بی‌شک، پاسخ ناقص و ناکامل بدیو بر اساس تصدیق ضروری حیوانیت بشر اصلاً متقاعدکننده نیست. زیرا آن چه یک حقیقت — که هنوز تام نشده است — با آن مواجه خواهد شد عقاید، دیدگاه‌ها، نظرات و مواردی از این قبیل خواهد بود، و اگر حقیقت دائماً غیر-تام (non-total) باشد باید این عنصر مواجهه را در شکل خودش ادغام کند — که دربرگیرنده‌ی تضارب آراء و تبادل نظر جمعی است. پیتر هالوارد، در مقدمه‌ای که بر

ویراست انگلیسی کتاب اخلاق بدیو نگاشته، به درستی خاطر نشان کرده که، با نظر به مقوله‌ی رخداد در نظریه‌ی بدیو، سخت بتوان فهمید که چطور می‌شود این عنصر تضارب آراء یا تبادل نظر را در چارچوب نظری وی ادغام کرد. [۱۰] من اضافه می‌کنم: سخت نیست، ناممکن است. زیرا اگر حقیقت اعلام شده مبنایی جز خود نداشته باشد، و اگر رابطه‌اش با وضعیت از جنس تفریق محض باشد، هیچ تبادل نظری شدنی نیست. یگانه بدیل‌های واقعی، تا آن جایی که به عناصر وضعیت مربوط می‌شود، رد کردن تام و تمام حقیقت (قطع ارتباط) یا چیزی است که آن را تغییر آیین یا گروه (ارتباط) نامیدیم که مکانیزم‌های معین و مشخصی ندارد. در این شرایط، این که حقیقت برای تام بودن و تمامیت یافتن نمی‌کوشد فقط به معنای آن است که تبادل نظر گفت‌وگویی بی‌توجه به طرف مقابل است که در آن حقیقت صرفاً خود را بازگو می‌کند با امید به این که، در نتیجه‌ی نوعی معجزه، تغییر آیینی ریشه‌ای به وقوع خواهد پیوست.

حال اگر به منظر خودمان تغییر جهت دهیم، که مستلزم امتزاج میان وضعیت و رخداد است، مشکل برطرف می‌شود. اولاً، کنشگران اجتماعی، در سطح یک وضعیت، در ارزش‌ها، نظرات، عقاید، و چیزهای دیگری با هم سهیم‌اند که حقیقت — که تام نیست — به تمامی آن‌ها را زیر سوال نمی‌برد. از این رو، ممکن است نوعی فرآیند استدلال تحقق یابد که آرایش‌های دوباره‌ی وضعیتی را بر حسب آن جنبه‌هایی از وضعیت توجیه می‌کند که روتیه‌ی حقیقت آن‌ها را برهم نمی‌زند. در ثانی، از دیدگاه ما، خلاء نیازمند نوعی پرکردن است، اما پرکننده‌ی خلاء پرکننده‌ای ضروری نیست — برای همین است که رخداد را نمی‌توان به وضعیت تقلیل داد. در این صورت فرآیند ارتباط دیگر غیرعقلانی نخواهد بود مادامی که نوعی هویت‌یابی را پیش‌فرض گیرد که از دل فقدان بر سازنده نشأت می‌گیرد. این فرآیند از قبل تبادل نظر را دربرمی‌گیرد. اما، ثالثاً، چنان که پیشتر دیدیم، لبه‌های خلاء کثیرند، و رخداد فقط از طریق زنجیره‌های هم‌ارزهایی ساخته می‌شود که تکثری از عرصه‌ها را به هم پیوند می‌زنند.

این ضرورتاً مستلزم تبادل نظر است که به معنای وسیع‌اش درک شود (از جمله گروش‌های ناقص و ناتمام، گفت‌وگوها، مذاکره‌ها، مبارزه‌ها و مواردی از این دست). اگر رخداد فقط از طریق این فرآیند ساخته‌شدنِ جمعی رخ دهد، می‌فهمیم که تبادل نظر چیزی که از بیرون بدان اضافه گردد نیست بلکه چیزیست متعلق به سرشت ذاتی آن. اشتیاق به تام‌کردن و تمامیت‌بخشیدن به حقیقت تا آن جایی شراست که این فرآیند ساخته‌شدنِ مبتنی بر هم‌ارزی را دچار وقفه سازد و یک عرصه منفرد و تک را بدل کند به مکانی مطلق برای اظهار (enunciation) حقیقت.

می‌ماند آخرین نکته که باید با آن سروکله بزنیم. ما به سلسله‌جابه‌جایی‌هایی در مقولاتِ دخیل در تحلیل بدیو اشاره کردیم. آیا ممکن است این جابه‌جایی‌ها در چارچوب عام هستی‌شناسی بدیو روی دهند - یعنی در متن نقشی که او برای نظریه‌ی مجموعه‌ها در تأسیسِ گفتار مربوط به وجود به‌ماهو وجود قائل است؟ پاسخ به روشنی منفی است. بیایید پرسش‌مان را به شیوه‌ای استعلایی طرح کنیم: یک ابژه چگونه باید باشد تا آن نوع رابطه‌ای که ما زیر برچسب کلی «آلودن» گنجاندیم ممکن گردد؟ یا، پرسشی که به همان چیز می‌انجامد: شرایط امکانِ چنین رابطه‌ای چیستند؟ اجازه دهید صریح بگویم که سخن ما ربطی به هیچ‌نوع هستی‌شناسی موضعی یا ناحیه‌ای (regional) ندارد؛ اگر بناست اساساً چیزی چون «مفصل‌بندی»، یا نوعی «رابطه‌ی هم‌ارزی»، یا «ساخته‌شدن امر کلی از طریق تسخیر هژمونیک آن به دست امری جزئی» رخ دهد، خود این امکان باید در سطح یک‌نوع هستی‌شناسی داده شود که با وجود به‌ماهو وجود سر و کار دارد - خاصه اگر، همان‌طور که می‌دانیم، این عملیات‌ها نه تجلیاتِ روبناییِ نوعی واقعیتِ پنهان ژرف‌تر بلکه قلمروِ اولیه‌ی ساخته‌شدنِ ابژه‌ها باشند.

دیگر باید روشن شده باشد که نظریه‌ی مجموعه‌ها در پرداختن به چیزی چون رابطه‌ی مفصل‌بندی با مشکلاتی جدی روبه‌رو خواهد شد، به‌ویژه اگر بر مبنای پیش‌فرض هم‌گسترگی (extensionality) باشد. بدیهی است،

من از رجعت به هیچ‌نوع میناگذاری معنایی یا مفهومی (intensional) دفاع نمی‌کنم، تلاشی که به همه‌ی آن مشکلاتی منجر می‌شود که پس از پارادوکس راسل شناخته‌شدند.* تاجایی که به نظریه‌ی مجموعه‌ها مربوط است هم‌گسترگی ایرادی ندارد. آنچه من زیر سوال می‌برم این است که نظریه‌ی مجموعه‌ها می‌تواند نقش هستی‌شناسی بنیادینی را که بدیو بدان وامی‌گذارد ایفا کند. تصور من این است که نظریه‌ی مجموعه‌ها صرفاً یکی از راه‌های برساخته‌شدن پدیده‌ها در حوزه‌ی بس وسیع‌تر امکانات هستی‌شناختی است. برای مثال، اگر رابطه‌ی هم‌ارزی را در نظر بگیریم، مستلزم نوعی مفصل‌بندی میان کلیت و جزئیت است که فقط بر حسب قیاس (analogy) قابل درک است. اما در چارچوب هستی‌شناسی ریاضیاتی بدیو نمی‌توان به چنین رابطه‌ای به‌درستی اندیشید. همین امر در مورد مجموعه‌پدیده‌هایی مصداق دارد که در روانکاوی به «تعین چندعلتی» (overdetermination) معروف‌اند. و من سخت معتقدم که ممکن نیست بتوانیم این ناسازگاری را با نسبت‌دادنش به تراز انتزاعی که در آن کار می‌کنیم دور بزنیم [۱۱] (مثلاً با گفتن این که نظریه‌ی مجموعه‌ها در چنان تراز از انتزاع عمل می‌کند که در آن هیچ‌یک از تمایزهایی که رهیافت نظری ما بر آن‌ها مبتنی‌ست قابل طرح یا قابل‌بازنمایی نیستند). مسأله‌ی حقیقی این است که ظهور هر حوزه‌ی جدیدی از عینیت متضمن امکانات هستی‌شناسانه‌ای است که رسالت فلسفه پرده‌برداشتن از آن‌هاست.

آیا حوزه‌ای هست که ابتدایی‌تر از حوزه‌ی عیان‌شده توسط نظریه‌ی مجموعه‌ها باشد و به ما اجازه دهد تا به درستی توصیفی هستی‌شناختی از نوع روابط مورد کاوش‌مان به‌دست دهیم؟ فکر می‌کنم هست، و آن هم

* بر اساس اصل «هم‌گستری» دو مجموعه‌ای که اعضای‌شان یکی باشند، باهم برابرند. این اصل که نخستین اصل موضوعه‌ی نظریه‌ی مجموعه‌هاست، مجموعه‌ها یا به تعبیر بدیو همان «وجود» را به شکلی کمابیش فرمال و براساس رابطه‌ی بنیانی تعلیق یا عضویت می‌دهد، در حالی که دیدگاه‌های ناظر به مفهوم یا معنا (intensional)، هم‌چون همه‌ی شکل‌ها ساخت‌گرایی، می‌کوشند تا وجود را عمدتاً با رجوع به صفات و معانی، یعنی با کمک زبان، توضیح دهند و از این‌رو بیشتر به دسته‌بندی اجزا یا زیر مجموعه‌ها یا همان رابطه‌ی شمول (inclusion) توجه دارند. م.

حوزه‌ی زبان‌شناسی است. روابط قیاسی که ابیاشتگی‌های (aggregation) سازنده‌ی عرصه‌ی رخدادپذیر از طریق آن‌ها ایجاد می‌شوند روابط جایگزینی‌اند (substitution)، و روابط افتراقی بر سازنده‌ی قلمرو تمایزهای عینی (که با توجه به اصطلاحات بدیو، حدود «وضعیت» را مشخص می‌کنند) حوزه‌ی ترکیب‌ها (combinations) را تشکیل می‌دهند. وانگهی، جایگزینی‌ها و ترکیب‌ها یگانه شکل‌های ممکن عینیت در عالمی سوسوری‌اند، و اگر آن‌ها را از تکیه‌گاه و مامن‌شان در سخن (speech) و نوشتار بیرون بکشیم — یعنی، اگر جداکردن فرم از جوهر به شیوه‌ای پیگیرانه‌تر و ریشه‌ای‌تر از سوسور انجام شود — ما نه در حوزه‌ی یک هستی‌شناسی موضعی و ناحیه‌ای، بلکه در حوزه‌ی نوعی هستی‌شناسی عام یا بنیادین قرار داریم.

من حتا به این حد هم بسنده نمی‌کنم و نکته‌ای دیگر اضافه می‌کنم. این هستی‌شناسی نمی‌تواند در محدوده‌ی تنگ ساختارگرایی کلاسیک باقی بماند، همان مکتبی که قطب هم‌نشینی (sintagmatic) زبان را بر قطب جانشینی (paradigmatic) آن اولویت بخشید. بالعکس، به محض این که روابط هم‌ارزی به‌مثابه عامل بر سازنده‌ی عینیت شناخته شوند — یعنی، وقتی قطب جانشینی جایگزینی‌ها قدر و اهمیت راستین خود را در متن توصیف هستی‌شناختی به‌دست آورد — ما دیگر نه فقط در حیطه‌ی نوعی هستی‌شناسی زبان‌شناختی بلکه در عین حال در حیطه‌ی نوعی هستی‌شناسی بلاغی (rhetorical) قرار می‌گیریم. در مثال پیشین‌مان درباره‌ی سولیدارنوش «رخداد» از طریق انباشته‌شدن تکثری از «مکان‌ها»، به وقوع پیوست آن هم بر مبنای قیاس آن‌ها در تقابل مشترک‌شان با رژیم ستم‌گر. و آیا این جایگزینی از طریق قیاس چیزی جز نوعی انباشتگی استعاره‌ی است؟ استعاره، مجاز مرسل (metonymy)، مجاز جزء از کل (synecdoche) (و به‌ویژه «تابجایی» (catachresis) در مقام مخرج مشترک آن‌ها) مقولات توصیف‌کننده‌ی آرایه‌های زبانی، آن‌طور که فلسفه‌ی کلاسیک تلقی می‌کرد، نیستند بلکه مقولاتی هستی‌شناختی‌اند که بر ساخته‌شدن عینیت به‌طور کلی را توصیف می‌کنند. مهم است دریابیم که این

رای مستلزم هیچ‌نوع نیهیلیسم نظری یا ضد‌فلسفه [۱۲] نیست زیرا نتیجه‌ی نقدی است که نسبت به نفس رسانه‌ی تفکر مفهومی تماماً درونی است و، بدین معنا، اقدامی دقیقاً فلسفی است. اتخاذ این مسیر پیامدهای بسیاری دربردارد، از جمله توانایی توصیف آن چه امتزاج (تعیین چندعلتی احتمالاً اصطلاح بهتری باشد) میان امر رخدادی و امر وضعیتی نامیدیم، به یاری مفاهیمی دقیق‌تر. [۱۳] پرسش عظیمی که هم‌چنان پابرجاست بدین شرح است: آیا مجموعه روابطی که برای توصیف‌شان نام بلاغی را به کار بردم می‌توانند به‌عنوان موردی ویژه در متن مقولات وسیع‌تر نظریه‌ی مجموعه‌ها جذب و توصیف شوند، آن هم به‌نحوی که نظریه‌ی مجموعه‌ها اولویت هستی‌شناختی آن‌ها را حفظ کند؛ یا، به بیان بهتر، آیا خود نظریه‌ی مجموعه‌ها می‌تواند به منزله‌ی امکانی درونی—هر چند بی‌شک، امکانی بعید—نوعی بلاغت تعمیم‌یافته توصیف شود؟ مطمئن‌ام که پاسخ درست به این پرسش متضمن شق دوم است، اما اثبات این امر مجال دیگری می‌طلبد.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Hallward, Peter, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London. New York, Continuum, 2004, p. 120-137.

پی‌نوشت‌ها:

1. Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999), pp. 172-3.
۲. شنیده‌ام که بدیو در سلسه درس‌هایی در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ بعضاً به این ایراد اشاره کرده است و برای حل آن به دو موضع برای سوژه استناد کرده است: سوژه‌ی «ارتجاعی» و سوژه‌ی «مبهم». البته من فقط به کارهای منتشر شده‌ی او ارجاع می‌دهم.
3. Slavoj Zizek, "Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please", in Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000), p. 125.
4. Ibid., pp. 124-5.
۵. این واقعیت که ژیزک با صراحت بیشتری نسبت به بدیو درباره‌ی آنچه «گفتار سوم» نامیده‌ام سخن می‌گوید بدین معنا نیست که موضع نظری او واجد انسجام بیشتری است. او پیوسته بین دو موضع در نوسان است: از سویی می‌خواهد گزینش‌های اخلاقی-سیاسی خود را بر مبنای رهیافتی مارکسیستی استوار سازد (حتی مارکسیسمی «تنقیح نشده»، چنان‌که در سطرهایی که از او نقل کردم می‌توان دید) و از سوی دیگر از محاسن کاملاً صوری «ویوره

پریکلوسامنتو» [=در خطر زیستن یا دل به دریا زدن] داد سخن می‌دهد. و وقتی مسأله بر سر انتخاب شق دوم است — ضدیت با نظام به خاطر نفس ضدیت کردن — او می‌تواند به سادگی قیدوبندهای ایدئولوژیکی را نادیده بگیرد. مثلاً، ژیزک می‌گوید «یگانه دورنمای "واقع‌بینانه" این است که با انتخاب امر محال، نوعی کلیت سیاسی نوین را بنیان گذاریم، بر جایگاه استثناء تکیه بزنیم، بدون هیچ مانع و رداعی، بدون هنجار ماتقدمی («حقوق بشر»، «دموکراسی»)، که رعایت آن‌ها هم‌چنین مانع «دلالت‌گذاری مجدد» بر ارباب و ترور، اعمال سنگدلانه‌ی قدرت و روحیه‌ی ایثار و جانبازی می‌شود [...] اگر این انتخاب رادیکال به چشم برخی از لیبرال‌های دل‌نازک مصداق «فاشیسم دست‌چی» است، بگذار باشد، چه باک!» اندکی پرخاشگرانه است، مگر نه؟

۶. اصطلاح «هستی‌شناسی» در رهیافت نظری بدیو معنای خاصی دارد که از بعضی جهات با کاربرد فلسفی رایج فرق می‌کند. من آن را به مفهوم رایج به کار می‌برم. ۷. فرض اساسی من این است که اجزای محوری یک صورت‌بندی گفتاری، از طریق عمل کردن به‌مثابه‌ی گره‌گاہا (یا همان دال‌های مهتر یا اعظم‌لاکانی) در یک زنجیره‌ی هم‌ارزی، خود را کلی می‌سازند. پیش‌تر به‌مثال سولیدارنوش اشاره کردم، اما این کلی‌شدن از طریق هم‌ارزی همواره در کار است. کافی است شعار «صلح، نان و زمین» در انقلاب روسیه را به یاد آوریم که شمار کثیری از مطالبات دیگر را نیز در خود جمع می‌کرد، یا نقش بازار را در گفتار اروپای شرقی پس از ۱۹۸۹. استدلال من آن است که شکل‌گیری هژمونی نازی‌ها دقیقاً به‌همین شیوه روی داد و به همین دلیل نمادهای اصلی گفتار آن را — نمادهایی که خلاء را می‌نامیدند — نمی‌توان واجد نوعی ارجاع تماماً جزئی‌نگر دانست. بی‌گمان، کارکرد کلی این نام‌ها محتوای جزئی آن‌ها را تضعیف و نه حذف می‌کند. اما این امر در مورد همه‌ی گفتارهای هژمونیک رخ می‌دهد. امر کلی نمی‌تواند به شیوه‌ای سر راست، یعنی بدون میانجی‌گری نوعی امر جزئی، سخن بگوید.

۸. مفهوم «پر بودگی غایب» از آن من است و نه بدیو. رجوع کنید به مقاله‌ی «چرا دال‌های تهی برای سیاست مهم‌اند؟» در کتاب رهایی‌بخشی(ها)

[Emancipation(s)]

۹. البته این بدان معنا نیست که من رهیافت ژیزک به این پرسش‌ها را به این نوع از اظهارات تقلیل داده‌ام. ژیزک التقاط‌گری خاص خودش را دراد که مفید هم هست، از این‌رو در بسیاری مواقع تحلیل‌های سیاسی با اهمیتی بس بیشتر عرضه می‌کند. کل رهیافت او به عرضه‌ی سیاسی و ایدئولوژیکی بس پیچیده و از بسیاری جهات، بالقوه سودمند است. اما آن اظهارات هنوز هم در تحلیل‌های او حضور دارند، و به لحاظ نظری و سیاسی هم اثراتی مخرب دارند.

10. Hallward, "Translator's Introduction", in Badiou, *Ethics*, pp.

Xxxiii-xxxv.

۱۱. با توجه به این که امتزاج میان وضعیت و رخداد اساسی‌تر از تمایز آن‌هاست، پس حتی نمی‌توان تحلیل مبتنی بر نظریه‌ی مجموعه‌ها را به خود وضعیت محدود ساخت.

۱۲. از نظر من، کل تمایز میان فلسفه و ضد‌فلسفه نوعی نعل وارانه است. انکار نمی‌کنم که در بعضی موارد مفهوم ضد‌فلسفه به‌جاست — مثلاً مورد نیچه — و تعمیم این تمایز به کل سنت فلسفه‌ی غرب را کاری بس ساده‌لوحانه و عقیم می‌دانم. انگشت نهادن بر افلاطون به‌مثابه لمحهای که تفکر مفهومی را از «غیر» آن جدا می‌سازد صرفاً به‌معنای نادیده گرفتن این حقیقت است که خود دوگانه‌انگاری افلاطونی متکی بر انبوهی از استعاره‌هاست و همین امر نیز نظریه‌ی مُثُل را عمیقاً مبهم می‌سازد. به همین ترتیب، در زمانه‌ای نزدیک‌تر به ما، این ادعا که پژوهش‌های فلسفی یا کلام و پدیدارها کتاب‌هایی ضدفلسفی‌اند از نظر من بی‌معناست. نفی اعتبار تفکر مفهومی کار سختی نیست اما کار اساسی این است که از طریق نقد مفهومی نشان دهیم که تفکر مفهومی نمی‌تواند بدون توسل به چیزی غیر از خود مبنای خود را روشن سازد. فروکاستن شق دوم به شق اول در حکم دفاع از مفهوم نیست، بلکه صرفاً نوعی «قوم محوری» مفهومی است.

۱۳. چنان که بارها در این مقاله متذکر شدم، تعیین چندعلتی میان وضعیت و رخداد نشان می‌دهد که هیچ‌گاه نمی‌توان رخداد را صرفاً برابر با آن نوع

گسست استثنایی دانست که بدیو در نظر دارد. بی‌شک، این گونه گسست‌ها رخ می‌دهند و به واسطه‌ی آن‌هاست که دوگانگی میان حالت/دولت وضعیت و آن‌چه من «وضعیت بودن» می‌نامم آشکار می‌گردد، ولی نکته‌ی مهم آن است که اگر رخداد را معادل همان تصمیمی انگاریم که در متن یک وضعیت به تعین توسط امر شمردنی تن نمی‌دهد، آن‌گاه هر نوع کنش اجتماعی تماماً تابع تمایز وضعیت/رخداد خواهد شد. اشتباه محض است که اگر فکر کنیم که سواى گسست‌های انقلابی، حیات اجتماعی کلاً تابع منطق برنامه‌ریزی شده‌ی مبتنی بر امر شمردنی در وضعیت است. (نقد ویتگنشتاین بر مفهوم اعمال یک قاعده برای این بحث بسیار مفید است).

ا قدرت‌ها و راهبردها |

ا مصاحبه‌ی ژاک رانسیر با میشل فوکو |

ترجمه: امیر کیانپور و نادر فتوره‌چی

مصاحبه‌ی پیش رو در سال‌های پایانی دهه‌ی هفتاد صورت پذیرفته است، یک سال بعد از آن که میشل فوکو جلد نخست تاریخ جنسیت را منتشر کرده بود. ژاک رانسیر در آن سال‌ها پس از نوشتن کتاب درس آلتوسر، همراه با ژنویو فرز و آرت فارژ و غیره گروه شورش‌های منطقی را تشکیل داده بود و مصاحبه با فوکو نیز در راستای پروژه‌های همین گروه انجام شد. درحالی که فوکو در کتاب تاریخ جنون در عصر کلاسیک از ماهیت اقدام فیلیپ پینل پزشک فرانسوی در آزادسازی دیوانگان از قید زنجیر در قرن هجدهم پرده داشته بود و توهمات موجود و مستتر در آن اقدام را نشان داده بود، بسیاری اکنون خود را فوکو یک پینل جدید می‌دانستند که بانگ آزادی سرخوشانه‌ی ماشین میل را سر داده بود. در آن دوران، هم‌ارزی فوکو=پینل با معادله‌ی دیگری تکمیل می‌شد که عبارت بود از: مارکسیسم/گولاگ= (خردعصر کلاسیک)/حبس. همین مسائل بهانه‌ای بوده است برای طرح سؤالاتی چند از فوکو که درنهایت پاسخ به آن‌ها به فراوری از چارچوب موضوع اولیه می‌انجامد. فوکو در رابطه با پاسخ‌هایش توضیح می‌دهد که: «سؤالات به شکل مکتوب طرح شد و لاجرم پاسخ‌های من نیز مکتوب بود. با این حال جواب‌ها بداهه نگاشته شد و به‌ندرت تغییری در پیش‌نویس اولیه صورت گرفت. و البته این، نه از سر ایمان من به فضیلت‌های خودانگیخته نوشتن، بلکه بدین خاطر بود که

اظهارات و ادعاهای طرح شده خصیصه‌ی پروبلماتیک و عامدانه و نامطمئن و غیرقطعی خود را از دست ندهند. چیزهایی من در این جا گفته‌ام "چیزهایی که می‌اندیشم" نیست، بل آن چیزهایی که نمی‌دانم و برایم سؤال است آیا اصلاً می‌توان به آن‌ها فکر کرد یا نه»

رانسیر: آیا در این واقعیت که نقد حبس و بازداشت به مضمونی کلیدی برای نئولیبرالیسم و نئوپوپولیسم بدل شده است، با صورت واژگونه‌ای از مباحث تو مواجه نیستیم؟

فوکو: در واقع من از هر نوع کاربرد گولاگ-حبس که بخواهد این دو را به هم نزدیک سازد بیم دارم. کاربردی مبتنی بر این ادعا که: همه‌ی ما گولاگ خودمان را داریم: گولاگ همین جاست دم درهایمان، در شهرهایمان، در بیمارستان‌ها و در زندان‌های ما؛ همین جا در سرهایمان. می‌ترسم که به بهانه‌ی «نکوهش نظام‌مند» نوعی التقاط‌گرایی بی‌پایان برپا شود؛ که این خود پوششی خواهد بود برای بسیاری از مانورها و حرکات‌های مشکوک. ما، با خشم بسیار و با آهی بلند از جنس احساسات لامورت*، وجود شکنجه‌ی سیاسی را در تمام جهان تصدیق می‌کنیم، و بدین ترتیب اجازه می‌دهیم حزب کمونیست فرانسه (P. C. F.) در نشستی شرکت کند که قرار است پلیوشچ** در آن صحبت کند. خود این به حزب کمونیست اجازه می‌دهد تا سه گفتار را به جریان بیندازد:

(الف) در خطاب عمومی: این جا ما، ما و شما، همه در کنارهم، متأثر و متضرر هستیم. اتحاد جماهیر شوروی با همان مسائل و مشکلاتی سردرگریبان است که هر کشور دیگری، نه کمتر و نه بیشتر، و متقابلاً

* . اشاره به آدریان لامورت، چهره‌ای سیاسی در انقلاب فرانسه، و منظور از احساسات لامورت احساساتی برادارانه است که می‌خواهد بر به تفاوت‌ها و اختلافات پایان دهد.م.

** . ریاضی دان روس، یکی از مخالفان و معترضان سیاست‌های اتحاد جماهیر شوروی که در سال ۱۹۷۲ دستگیر شد و پس از یک سال بازداشت، نظر به حکم قاضی مبنی بر دیوانگی وی، به یک بیمارستان روانی فرستاده شد. جریان محاکمه و زندانی شدن وی اعتراضات زیادی را در سطح جهانی برانگیخت. در سال ۱۹۷۶ به وی اجازه داده شد شوروی را ترک کند. او هیچ‌گاه از عقاید کمونیستی‌اش عقب‌نشینی نکرد و دست‌نشد.م.

هم همین طور است. پس بیایید در مبارزات هم سهیم شویم، به عبارت دیگر، بیایید آن‌ها را تقسیم کنیم.

(ب) به شرکای انتخاباتی: ببینید ما چه قدر در خصوص شوروی آزاد اندیش هستیم و مستقل عمل می‌کنیم. ما هم مثل شما گولاگ را تقبیح می‌کنیم. پس بگذارید کارمان را بکنیم.

(ج) در درون حزب: ببیند چه قدر ما با طفره رفتن از مسأله‌ی گولاگ شوروی و گنجاندن آن ذیل مسأله‌ی غامض زندان سیاسی در تمام جهان زرنگی کردیم.

به نظرم، باید میان نهاد گولاگ و پرسش گولاگ تمایز قائل شد. مثل تمام تکنولوژی‌های سیاسی تاریخ، نهاد گولاگ دگرگونی‌ها و جابه‌جایی‌ها، کارکردها و تأثیرات خودش را دارد. و به احتمال بسیار زیاد، حبس و بازداشت سیاسی دوران کلاسیک بخشی از دیرینه‌شناسی آن را شکل می‌دهد. پرسش گولاگ اما نشان‌دهنده‌ی انتخابی سیاسی است. بعضی‌ها پرسش گولاگ را طرح می‌کنند و برخی نه. طرح این پرسش حاکی از چهار چیز است: (الف) امتناع از طرح مسأله‌ی گولاگ برپایه‌ی متون مارکس و لنین؛ به عبارت دیگر، امتناع از طرح این پرسش که کدام خطا، انحراف، عدم تشخیص، یا اعوجاج نظری یا عملی موجب شده تا نظریه‌ی مارکس و لنین تا این حد مورد خیانت قرار گیرد.

برعکس، پرسش گولاگ یعنی به پرسش کشیدن گفتارهای مارکس و لنین-خواه هرچه قدر این گفتارها قدیمی باشند. برپایه‌ی واقعیت گولاگ. به جای جست‌وجو در این متون برای یافتن چیزی که بتواند از پیش گولاگ را محکوم کند، مسأله طرح این پرسش است که در این متون چه چیزی گولاگ را ممکن ساخته، چه چیزی هنوز در پی توجیه آن است، چه چیزی امروز اجازه می‌دهد که هم‌چنان آن حقیقت غیرقابل تحمل را بپذیریم. مسأله‌ی گولاگ نه برحسب خطا یا اشتباه (که با نوعی تقلیل به سطح نظری همراه است) که باید بر پایه‌ی واقعیت طرح شود.

(ب) امتناع از محدود ساختن این پرسش صرفاً به سطح علت‌ها. اگر این سؤال را نقطه‌ی شروع خود قرار دهیم که: «علت» گولاگ چیست؟ (عقب‌افتادگی و دیر هنگامی توسعه‌ی روسیه، تغییر شکل حزب به بوروکراسی، مشکلات اقتصادی مختص اتحاد جماهیر شوروی)، گولاگ را تقلیل می‌دهیم به نوعی مرض-ورم چرکی، عفونت، پوسیدگی، یا عود کردن بیماری. بدین ترتیب، به گولاگ جز به طور منفی و سلبی فکر نکرده‌ایم؛ هم‌چون مانعی که باید برداشته شود، یا کژکارکردی که باید اصلاح گردد؛ ناخوشی زایمان کشوری که به شکل دردناکی سوسیالیسم را به دنیا آورده است.

پرسش گولاگ را باید به طور ایجابی طرح کرد. مسأله‌ی علت‌ها را نمی‌توان از مسأله‌ی کارکرد تفکیک نمود: گولاگ در خدمت چیست؟ ضامن چه کارکردی است؟ و ذیل کدام راهبردها جا می‌گیرد؟ گولاگ را باید هم‌چون عاملی اقتصادی-سیاسی در دولت سوسیالیستی تحلیل کرد. باید از هر نوع تقلیل تاریخی گرا اجتناب نمود. گولاگ، نه یک پس‌مانده یا پی‌آیند، بلکه حال حاضری تام و توپر است. (ج) امتناع از اتخاذ نوعی اصل و قانون فیلترینگ یا گزینش برای نقد گولاگ که در درون گفتارها یا رویاهای خاص ما عمل کند. منظورم کنار گذاردن سیاست گیومه است؛ اجتناب از قراردادن سوسیالیسم شوروی در گیومه‌های آبرونیک و ننگ‌آور برای در امان نگه داشتن و حفظ سوسیالیسم حقیقی و خوب. در واقع، تنها سوسیالیسمی که شایسته این گیومه‌های اهانت‌آمیز است همان سوسیالیسمی است که در کله‌ی ما رانه‌ی نوعی زندگی رویایی ایدئال بودگی است. ما باید برعکس چشم‌هایمان را بگشاییم به آن چه همین‌جا، نقداً سر صحنه، امکان مقاومت در برابر گولاگ را فراهم می‌آورد؛ به آن چه گولاگ را غیرقابل تحمل می‌سازد و می‌تواند به آدم‌های ضدگولاگ شجاعت برخاستن و مردن را برای آن که بتوانند کلمه یا شعری را بر زبان بیاورند بدهد. باید آن چیزی را فهمید که میخائیل استرن را وامی‌دارد

تا بگوید: «من تسلیم نخواهم شد»؛ و نیز این را که چگونه مردان و زنان «تقریباً عامی و بی‌سواد»ی که گردهم آمده بودند (علی‌رغم چه خطراتی؟) تا او را متهم کنند نیرو و توان تبرئه‌ی او را در ملأعام به دست آوردند. به جای آهنگ کوچولوی عاشقانه‌ی صدسالگی‌امان برای «سوسیالیسم» باید به این‌ها گوش داد. آن‌ها به چه چیز تکیه دارند، چه چیز به آن‌ها انرژی می‌دهد، مقاومت‌شان از کجا می‌آید؟ چه چیز آن‌ها را وا می‌دارد تا برخیزند؟ و به‌ویژه بیایید از آن‌ها نپرسیم که آیا هنوز و علی‌رغم همه‌چیز واقعاً «کمونیست» هستند، توگویی این شرط ماست تا رضایت دهیم به آن‌ها گوش بسپاریم. [۱] اهرم ما علیه گولاگ، نه در سرهایمان، که در بدن آن‌ها، در انرژی‌شان، و در کاری است که آن‌ها، با گفتن و فکر کردن، انجام می‌دهند.

(د) امتناع از حل و رفع کلی‌گرایانه و جهان‌شمول مسأله با «تقبیح» انواع ممکن حبس و بازداشت. گولاگ مسأله‌ای نیست که به طور یونیرفرم و یکسان برای تمام جوامع، فارغ از تفاوت‌هایشان، مطرح شود. بلکه باید آن را به‌طور خاص درنسبت با جوامع سوسیالیست طرح کرد، چراکه از سال ۱۹۱۷ هیچ کشوری سوسیالیستی نتوانسته و موفق نشده بدون نوعی نظام کم‌وبیش بسط یافته‌ی گولاگ کار کند. به طور خلاصه، به نظرم دربرابر هر نوع تقلیل نظری (که گولاگ را به اشتباهی قابل فهم و قرائت براساس متون [مارکس و لنین] فرومی‌کاهد)، هر شکل تقلیل تاریخی‌گرا (که گولاگ را به پیامد هم‌آیندی و اتصال قابل تفیک و جلوگیری چند علت فرو می‌کاهد)، هر نوع تفکیک یوتوپایی (که گولاگ را، در کنار «سوسیالیسم» کاذب، در تقابل با «خود» سوسیالیسم قرار می‌دهد)، و نیز دربرابر هر نوع حل و رفع کلیت‌بخش مسأله در فرم عام حبس، باید بر خاص‌بودگی پرسش گولاگ پای فشرد. نقش تمامی این عملکردهای تقلیل-که وجودشان همه برای انجام یک رسالت بسیار دشوار چیز زیادی نیست- یکسان است؛ رسالتی که عبارت است از حفظ رواج گفتاری چپ‌گرایانه، علیرغم گولاگ، میان ما که اصول سازمان‌بخش آن

تغییر نکرده باشد. به نظرم تحلیل گلوکسمان از دام تمام این تقلیل‌گرایی‌ها، که به سهولت و با کمال میل به کار برده می‌شوند، گریخته است. [۲]
مع الوصف، در رابطه با تمام آن‌چه درباره‌ی خاص‌بودگی مسأله‌ی گولاگ گفته شد، دو مشکل باقی است:

(الف) چگونه می‌توان به طور انضمامی، در تحلیل و در عمل، میان نقد تکنولوژی‌های هنجارمندسازی (normalisation) که به طور تاریخی مشتق از حبس کلاسیک‌اند، و مبارزه علیه گولاگ شوروی و تهدیدات آن، که به لحاظ تاریخی رو به افزایش است، پیوند ایجاد کرد؟ اولویت‌ها کدام است؟ چه پیوندهای ارگانیکی باید میان این دو مأموریت ایجاد کرد؟

(ب) مشکل دیگر، که به اولی مربوط می‌شود (پاسخ به اولی تا حدی مشروط به پاسخ به دومی است)، به وجود «عوام»، آماج همیشگی و دائماً خاموش سامانه‌های قدرت ارتباط می‌یابد. در حال حاضر به نظر من ارائه‌ی پاسخی قطعی و اختصاصی به سؤال پیشین ناممکن است. و باید کوشید آن را از طریق هم‌آیندی‌های سیاسی‌ای توضیح داد که ما هم‌اینک در حال گذر از آن‌ها هستیم. در مورد سؤال دوم، اما برعکس، به نظرم می‌توان دست کم طرحی کلی از یک پاسخ به دست داد. بی‌شک نباید «عوام» را به منزله‌ی بنیاد همیشگی تاریخ، هدف و مقصود نهایی تمامی انقیادها، و یا مجمر همواره روشن تمام شورش‌ها تصور نمود. و بدون شک، هیچ واقعیت جامعه‌شناختی‌ای به‌عنوان «عوام» وجود ندارد. با این وجود، همواره چیزی در کالبد اجتماعی، در طبقات، گروه‌ها، و در خود افراد وجود دارد که به طریقی از روابط قدرت می‌گریزد، چیزی که به هیچ وجه نه یک ماده‌ی اولی‌ه‌ی کم‌وبیش مطیع یا رام‌نشدنی، بلکه جنبشی مرکزگریز، انرژی‌ای معکوس، یا نوعی تخلیه است.

چیزی «به‌عنوان» عوام (La plèbe) بی‌شک در کار نیست، اما چیزی «از جنس» عوام (de la plèbe) وجود دارد. در درون بدن‌ها، در جان‌ها، در افراد، در پرولتاریا، در بورژوازی، چیزی یا جزئی از جنس عوام وجود

دارد، لیکن در امتداد و در شکل‌ها، انرژی‌ها و تحویل‌ناپذیری‌های گوناگون. این جزء بیش از آن که نسبت به روابط قدرت چیزی بیرونی باشد، حد این روابط، روی دیگر آن، یا نقطه مقابل آن است؛ چیزی است که هر پیشروی قدرت را با نوعی حرکت در جهت‌رهایی یا خروج از روابط قدرت پاسخ می‌دهد؛ از این‌رو، محرک و انگیزه‌ای خواهد بود برای هر نوع گسترش تازه‌ای در شبکه‌های قدرت. تقلیل عوام می‌تواند به سه طریق صورت پذیرد: با به انقیاد کشیدن آن به شکلی واقعی، یا با به کارگیری آن به‌عنوان عوام (مورد بزهکاری در قرن نوزدهم می‌تواند مثالی از آن باشد)، و یا حتی به واسطه‌ی تثبیت آن از طریق نوعی راهبرد مقاومت. عوام روی دیگر قدرت و حد آن است. چنین نگرشی به عوام برای تحلیل سامانه‌های آن ضروری است و می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای فهم کارکردها و شیوه‌های بسط و گسترش آن باشد. به باور من، به هیچ وجه نمی‌توان این رویکرد را با نئوپوپولیستی که قائل به جوهر برای عوام است یا نئولیبرالیسمی که دائم دم از حقوق بنیادی عامه می‌زند اشتباه کرد.

رانسیر: امروز به مسأله‌ی اعمال قدرت امروز با طیب خاطر بر حسب عشق (ارباب) و میل (توده‌ها به فاشیسم) نگریسته می‌شود. آیا می‌توان این نوع سوژه‌شدن (subjectivisation) را تبارشناسی کرد؟ و آیا می‌توان شکل‌های رضایت، و «دلایل اطاعتی» را مشخص ساخت که این شکل از سوژه‌شدن تصویر نادرستی از کارکردشان ارائه می‌دهد؟

امر جنسی نزد برخی قلمروی ایجاد واقعیت‌گریزناپذیر ارباب، و نزد برخی دیگر خبر از رادیکال‌ترین نوع سرنگونی می‌دهد. بدین ترتیب، قدرت هم‌چون نهی و ممنوعیت‌بازنمایی می‌شود، قانون به‌مثابه‌ی فرم ممنوعیت، و امر جنسی به‌عنوان ماده و موضوع آن. آیا این سامانه-که این دو گفتار متناقض مذکور را روا می‌دارد- به «اتفاق» تاریخی کشف فرویدی مربوط می‌شود یا به یک کارکرد مشخص جنسیت در اقتصاد قدرت باز می‌گردد؟

فوکو: به نظرم، به دو مفهوم عشق به ارباب و میل توده‌ها به فاشیسم نمی‌توان به یک شیوه پرداخت. در هر دو مورد، بی‌شک حدی از

«سوژه‌شدن» روابط قدرت را می‌توان یافت؛ لیکن بدون این که در آن دو به شیوه‌ی یکسانی ایجاد شده باشد.

موضوع آزاردهنده در تصدیق میل توده‌ها به فاشیسم عبارت است از آن که چنین تصدیقی بر فقدان یک تحلیل دقیق تاریخی سرپوش می‌گذارد. به‌ویژه در این جا من نوعی هم‌دستی عمومی را می‌بینم در امتناع از رمزگشایی واقعیت فاشیسم (امتناعی که خواه به‌واسطه‌ی تعمیم - فاشیسم همه جا و قبل از هر جا در سرهای خود ماست - و خواه در هیأت نوعی شماتیزه کردن مارکسیستی خود را نشان می‌دهد). یکی از واقعیت‌های سیاسی مهم سی سال گذشته همین عدم تحلیل فاشیسم بوده است. همین موجب شده فاشیسم به دالی شناور بدل شود که اساساً تنها به درد تقبیح و بدگویی می‌خورد: تمام فرایندهای شکل‌های قدرت مظنون به فاشیست بودن‌اند، درست همان‌طور که توده‌ها مظنون به گرفتار بودن در امیال‌شان. در پس تصدیق و تأیید میل توده‌ها به فاشیسم مشکلی تاریخی قرار دارد که هنوز وسایل حل و رفع آن در اختیار ما نیست.

مفهوم «عشق به ارباب» [۳] نیز، به باور من، مسائل دیگری را به‌وجود می‌آورد. و خود حاکی از شیوه‌ی خاصی از عدم طرح مسأله‌ی قدرت یا طرح آن به‌گونه‌ای است که نتوان آن را تحلیل کرد. به سبب سستی و عدم انسجام مفهوم ارباب، این مفهوم به فرمی توخالی بدل شده که صرفاً اشباح متفاوت و گوناگونی آن را تسخیر کرده‌اند: ارباب و برده‌اش، ارباب و شاگردش، ارباب و کارگرش، اربابی که قانون و حقیقت را می‌گوید، اربابی که سانسور می‌کند و ممنوع می‌سازد.

نکته آن‌جاست که این تقلیل قدرت به سیمای ارباب همراه با تقلیل دیگری است: تقلیل فرایندهای قدرت به قانون ممنوعیت. این تقلیل قدرت به قانون سه نقش اساسی را بازی می‌کند:

(الف) امکان تأکید بر الگویی از قدرت را می‌دهد که در هر سطح و در هر حیطة‌ای که واقع شود متجانس خواهد بود: خواه در سطح خانواده و خواه دولت، چه در محدوده‌ی روابط آموزش و چه در حوزه‌ی روابط تولید؛

(ب) اجازه‌ی فکر کردن به قدرت را جز در واژگان منفی نفی، محدودیت، مانع، یا سانسور نمی‌دهد. قدرت آن چیزی می‌شود که می‌گوید نه. و بدین ترتیب و با چنین درکی از قدرت، مواجهه با آن جز در هیأت تخطی نمی‌تواند صورت پذیرد؛

(ج) امکان فکر کردن به عملیات بنیادی قدرت را در قالب نوعی کنش گفتاری فراهم می‌آورد: بیان و اعلام قانون، گفتار ممنوعیت. و بدین ترتیب، قدرت در شکل ناب «تو نباید» ظاهر می‌شود.

چنین فهمی واجد برخی امتیازات معرفت‌شناختی است؛ چراکه امکان پیوند زدن آن با نوعی قوم‌شناسی متمرکز بر تحلیل ممنوعیت‌های عمده‌ی روابط خویشاوندی، و نیز با نوعی روانکاوی متمرکز بر مکانیسم‌های سرکوب را فراهم می‌آورد. بنابراین، یک «فرمول» واحد و یکسان از معنای قدرت (یعنی قدغن کردن) در تمامی شکل‌های اجتماعی و مراتب سوژه شدن به کار گرفته شده است. و این در حالی است که این نوع مواجهه با قدرت در مقام نمونه‌ای از نفی به «سوژه شدنی» دوچندان منجر می‌شود: از یک طرف، در بعدی که قدرت اعمال می‌شود، قدرت به‌عنوان سوژه‌ای مطلق و عظیم-واقعی، تخیلی یا کاملاً حقوقی بودن‌اش فرقی نمی‌کند. درک می‌شود که امور ممنوع را اعلام می‌کند: حاکمیت پدر، پادشاه و یا اراده‌ی عمومی. از طرف دیگر، در بعدی که افراد تحت انقیاد قدرت قرار می‌گیرند، به‌طور مشابه این گرایش وجود دارد که قدرت، با تعیین نقطه‌ای که امور ممنوع مورد پذیرش قرار می‌گیرد-یعنی، نقطه‌ای که فرد به قدرت «آری» یا «نه» می‌گوید- «سوژه‌مند» شود؛ بدین ترتیب، برای توضیح اعمال حاکمیت ضرورت می‌یابد تا چشم‌پوشی از حقوق طبیعی، یا قرارداد اجتماعی و یا عشق به ارباب پیش‌فرض گرفته شوند. به‌نظرم، از عمارت بنا شده توسط حقوقدانان کلاسیک تا مفهوم‌پردازی‌های جدید، مشکل همواره با واژگان و اصطلاحاتی مشابه طرح شده است: یک قدرت ذاتاً سلبی که از یک سو مستلزم حاکمیتی منع‌کننده و از سوی دیگر، نیازمند سوژه‌ای است که باید به‌طریقی به ممنوعیت‌های اعلام و اعمال شده آری بگوید. تحلیل‌های معاصر

از قدرت به‌مثابه‌ی لیبدو کماکان بر همین مفهوم حقوقی کهن استواراند. چرا تحلیل‌هایی از این دست برای قرن‌ها از نوعی امتیاز ویژه بهره‌مند بوده‌اند؟ چرا همواره قدرت به‌عنوان قانون ممنوعیت و کاملاً به شکلی سلبی تفسیر شده است؟ چرا قدرت به شکلی بی‌واسطه در قالب نوعی نظام حقوقی بازنمایی شده است؟ شکی نیست که در پاسخ گفته خواهد شد که قانون (droit) در جوامع غربی، همواره نقش حجاب قدرت را بازی کرده است؛ حال آن‌که به نظر می‌رسد این توضیح چندان بسنده نیست. قانون همواره در اروپا به‌عنوان ابزاری مؤثر برای تثبیت مشروعیت حقوقی قدرت پادشاهی به کار بسته شده، و تفکر سیاسی نیز طی قرن‌های متمادی تنها پیرامون مسأله‌ی حاکمیت و حقوق مترتب بر آن متمرکز بوده است. از سوی دیگر، قانون، به‌ویژه در قرن هجدهم، به‌عنوان سلاحی برای مبارزه با همین پادشاهی‌ای به کار رفته که از قانون برای تأیید و تحمیل خود استفاده کرده بود. در نهایت، قانون چیزی جز شکل و شیوه‌ای از بازنمایی قدرت نبوده است (منظور من از بازنمایی در این جا امری تخیلی و تصویری نیست، بلکه دقیقاً واجد سویه و حالتی عملی است).

قانون، نه حقیقت قدرت و نه سندی دال بر حقانیت‌اش، بلکه تنها ابزاری است که در آن واحد پیچیده و نابسنده است. باید فرم قانون و ممنوعیت‌های پیامد آن را در کنار دیگر انواع مکانیسم‌های غیرحقوقی و در دل آن‌ها قرار داد و ارزیابی کرد. به همین ترتیب، نظام کیفری نباید به شکلی مطلق و ساده‌انگارانه به‌عنوان دستگاه سرکوب و منع یک طبقه به‌دست طبقه دیگر و یا هم‌چون بهانه یا سرپوشی برای خشونت بی‌قانون طبقه‌ی حاکم تحلیل شود. نظام کیفری، با سوءاستفاده از تفاوت قانونی بودن و قانون‌گریزی، امکان نوعی مدیریت سیاسی و اقتصادی را فراهم می‌آورد. همین امر در مورد جنسیت نیز صادق است: قطعاً اعمال ممنوعیت شکل اصلی سرمایه‌گذاری قدرت بر جنسیت نیست.

رانسیر: تحلیل تکنیک‌های قدرت به نوعی در تقابل با گفتارهایی قرار دارد که از «عشق به ارباب» یا «میل به فاشیسم» سخن می‌گویند. اما

آیا درعین حال با مطلق‌سازی قدرت، و با چسبیدن به پیش‌فرض وجود سرسختانه‌ی همیشگی و پیشینی قدرت در برابر واقعیت سرسخت دیگری هم‌چون مبارزه‌ی چریکی توده‌ها، و با غفلت و طفره از این سؤال که قدرت در خدمت کی و چیست، فضا را برای گفتارهای فوق‌الذکر باز نمی‌کند و مجالی برای آن‌ها به دست نمی‌دهد؟ آیا در این جا و در سطح زیرین، نوعی رابطه‌ی دوگانه میان این شکل از آناتومی سیاسی و مارکسیسم وجود ندارد: مبارزه‌ی طبقاتی در دل روابط قدرت (به‌عنوان نسبت یا بخشی از اعمال قدرت) حل و رد می‌شود، حال آن‌که در واپسین تحلیل هم‌چنان به‌عنوان ضامنی برای معقول بودن فرایند اهلی کردن بدن‌ها و ذهن‌ها حفظ می‌گردد (یعنی تولید نیروی کار متناسب با وظایفی که استثمار سرمایه‌دارانه محول کرده است و غیره)؟

فوکو: بله، حقیقتاً به نظر من قدرت امری است که «همواره از پیش حضور دارد»؛ هرگز کسی «خارج» از آن نیست و برای آنانی که در تکاپوی خروج از سیستم آن هستند نیز هیچ «حاشیه»ی امنی وجود ندارد. لیکن، این بدین معنا نیست که ما مجبوریم ضرورتاً به شکلی اجتناب‌ناپذیر از سلطه تن دهیم یا امتیاز ویژه‌ی مطلق را برای قانون در نظر بگیریم. هم‌چنین، تأکید بر این امر که هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند «خارج» از قدرت قرار بگیرد بدین معنا نیست که بدون هرگونه امکان دفاع و مقاومتی به دام افتاده‌ایم. ترجیح می‌دهم فرضیه‌ام را (که خود نیاز به تحقیق و کاوش بیشتری دارد) چنین مطرح کنم:

(الف) قدرت با کالبد اجتماعی هم‌حدود و ثغور است؛ بدین معنی که هیچ‌گونه آزادی اولیه‌ای در میان روزنه‌های این شبکه وجود ندارد؛ (ب) روابط قدرت درآمیخته با انواع دیگر روابط است (روابط تولید، خویشاوندی، خانوادگی، جنسیتی)؛ و در آن واحد هم شرط این روابط است و هم مشروط به آن‌ها؛

(ج) روابط قدرت صرفاً از فرم یگانه‌ی ممنوعیت و تنبیه پیروی نمی‌کند، بلکه شکل‌های کثیری به خود می‌گیرد؛

(د) کشمکش‌ها و ارتباطات درونی این روابط خود شرایط کلی سلطه را ترسیم می‌کند، و بدین ترتیب، سلطه در قالب راهبردی کم‌وبیش واحد و منسجم سامان می‌یابد؛ فرایندهای پراکنده، ناهمگون و محلی قدرت به‌وسیله‌ی این راهبردهای جهانی دوباره تعدیل و تقویت شده و تغییر شکل می‌دهند. و تمامی این‌ها همراه با انبوهی از پدیده‌هایی خواهد بود از جنس اینرسی، وقفه و البته مقاومت. از این رو، پیش‌فرض ما نباید یک وضعیت سلطه‌ی اولیه و کلان باشد (یک ساختار دوقطبی که در یک سوی آن «سلطه‌گران» قرار دارند و در سوی دیگر «سلطه‌پذیران»؛ بلکه از قضا ما با شکل‌های گوناگون تولید روابط سلطه مواجه‌ایم که البته کم‌وبیش مستعد ادغام در استراتژی‌های کلی و کلان نیز هستند؛

(د) روابط قدرت در عین حال در «خدمت» چیزها یا کسانی نیز قرار می‌گیرد، اما هرگز نه بدین خاطر که از پیش «در خدمت» یک سری از منافع اقتصادی هستند، بل بدین خاطر که در قالب راهبردها می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند؛

(و) در هر جایی که روابط قدرت وجود داشته باشد، مقاومت نیز وجود دارد. و شکل‌های مقاومت، از قضا، بسیار واقعی‌تر و مؤثرتراند، چراکه آن‌ها دقیقاً در همان نقطه‌ی اعمال روابط قدرت برساخته می‌شوند؛ مقاومت در برابر قدرت برای آن که واقعی باشد لازم نیست از جای دیگری آمده باشد؛ هم‌چنین، نمی‌توان این‌طور نتیجه گرفت که مقاومت به‌واسطه‌ی هم‌نشینی با قدرت عقیم و سترون است. جایگاه مقاومت در واقع جایگاهی شبیه به خود قدرت است. از این رو، هم‌چون قدرت، چندشکلی است و می‌تواند در دل استراتژی‌های جهانی ادغام شود. بنابراین، این امکان وجود دارد که مبارزه‌ی طبقاتی «نسبتی از اعمال قدرت» نباشد و به آن فروکاسته نشود، ولی در عین حال، هم‌چنان «تضمینی برای معقول بودن» برخی راهبردهای کلان باشد.

رانسیر: آیا تحلیل مبارزاتِ چریکی توده علیه قدرت می‌تواند از

اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه‌ای پرهیز کند که شورش را صرفاً علامتی برای اعمال ضروری برخی تغییرات و سیاست‌های سازشکارانه از بالا می‌دانند، یا از آن دامی می‌سازند که ما را به سوی شکل جدیدی از سلطه سوق می‌دهد؟ آیا می‌توان به کنش‌های مبتنی بر امتناع و به سرپیچی، خارج از معضل یا بن بست «اصلاح طلبی» و «فرشته‌گرایی» (angélisme) [۴] فکر کرد؟ تو و دلوز [۵] در گفت‌وگویتان برای تئوری کارکرد نوعی جعبه ابزار را قائل شدید که می‌تواند مورد استفاده‌ی سوژه‌های سیاسی جدید قرار گیرد. ایده‌ای که مبتنی بر تجربه‌هایی هم‌چون تجربه‌ی گروه اطلاعات درباره‌ی زندان‌ها (GIP)* بود. اکنون که احزاب سیاسی سنتی هژمونی خود را بار دیگر بر نیروهای چپ به دست آورده و برقرار کرده‌اند چگونه می‌توان از این جعبه ابزار برای کاری جز کاوش در گذشته استفاده کرد؟

فوکو: در این جا ضروری است که بین نقد اصلاح طلبی به مثابه‌ی یک عمل سیاسی و نقد یک عمل سیاسی که گمان می‌رود به اصلاح منجر شود، تمایز قائل شویم. شکل دوم نقد را زیاد می‌توان از زبان گروه‌های چپ افراطی شنید و استفاده از آن بخشی از مکانیسم میکرو-تروریسمی است که اغلب از طرف آن‌ها به کار برده می‌شود. این نوع نقد چنین صورت‌بندی می‌شود: «مراقب باشید! هرچه قدر هم که نیت شما به شکل ایده‌آلی رادیکال باشد، حوزه‌ی عمل شما چنان محلی و محدود است و اهداف شما چنان از هم منفک‌اند که رقیب یا دشمن دقیقاً در همین نقطه‌ی به‌خصوص می‌تواند اوضاع را به کنترل خود درآورد، و یا اگر ضرورت داشته باشد، بدون تن دادن به هیچ سازشی در خصوص موقعیت و جایگاه کلی یا جهانی‌اش، تسلیم شود؛ حتی از این بهتر، بدین واسطه می‌تواند نقاطی را که نیازمند اصلاحات و تغییرات ضروری‌اند به خوبی موقعیت‌یابی کند؛ و این طوری شما به وضعیت عادی بازخواهید گشت.» بله، تکفیر صورت می‌پذیرد. لیکن، به نظر من نیز این نوع نقد از دو جنبه دچار خطاست:

* گروهی که در فوریه‌ی ۱۹۷۱، بعد به وسیله‌ی فوکو، پیرویدال ناکه و ژان-ماری دومناش بنیان گذارده شد و از جمله اهداف اصلی آن جمع‌آوری اطلاعات درباره‌ی وضعیت زندان‌های فرانسه بود.

(الف) به خاطر عدم تشخیص شکل راهبردی‌ای که فرایند مبارزه را به خود می‌گیرد. اگر بپذیریم که شکل عمومی و انضمامی مبارزه تناقض است، آن‌گاه، طبیعتاً، هرآن‌چه که امکان موقعیتی و محلی شدن مبارزه را ایجاد کند ترمز یا مانعی در برابر مبارزه خواهد بود. اما مسأله آن است که آیا به‌واقع، منطق تناقض می‌تواند هم‌چون اصل معقولیت و به‌عنوان قاعده‌ی عمل نقشی در مبارزه سیاسی ایفا کند و کاملاً به خدمت آن درآید؟ در این‌جا، ما با یک پرسش تاریخی قابل توجه مواجه‌ایم: چگونه است که از قرن نوزدهم دائماً این گرایش وجود داشته که همه مشکلات خاص مبارزه و استراتژی مبارزه در دل منطق ضعیفی به نام «تناقض» حل شوند؟ در این باره یک‌سری دلایل مفصل وجود دارد که باید یک روز به تحلیل آن‌ها بپردازیم. در هر حال، به مبارزه، شکل‌های، اهداف، وسایل و فرآیندهای آن باید در قالب منطقی‌عاری از محدودیت‌های عقیم‌کننده‌ی دیالکتیک فکر کرد. تفکر سیاسی «بورژاوی» قرن هجدهم، برای اندیشیدن درباره‌ی پیوندهای اجتماعی، فرم حقوقی قرارداد را ارائه کرده، و تفکر «انقلابی» قرن نوزدهم، برای اندیشیدن درباره‌ی مبارزه، فرم منطقی تناقض را به دست داده است. بی‌شک دومی به هیچ‌عنوان معتبرتر و مشروع‌تر از اولی نیست. برعکس و در مقام مقایسه باید گفت، دولت‌های بزرگ قرن نوزدهم وجهی راهبردی از تفکر را ارائه کردند، اما مبارزات انقلابی درحالی که همواره سعی کرده‌اند که راهبردهای خود را در ذیل افق تناقض جا دهند، به راهبردهای خویش صرفاً به شیوه‌ای کاملاً تصادفی و اقترانی اندیشه‌اند.

(ب) ترس اصلاح‌طلب حاضر جواب نزد رقیب با خطای دیگری نیز پیوند خورده است. و آن همانا امتیاز خاص چیزی است که رسماً به‌عنوان «نظریه»ی ضعیف‌ترین حلقه‌ی زنجیر نام‌گذاری شده است: یک حمله‌ی محلی تنها زمانی واجد معنا و مشروعیت است که متوجه و معطوف به عنصری باشد که شکستن آن موجب از هم گسیختن تمام حلقه‌های زنجیر گردد. بدین ترتیب و در چارچوب این «نظریه»، صرفاً آن کنش محلی‌ای معنادار و مشروع تلقی می‌شود که، به‌واسطه‌ی انتخاب مکان و موقعیت

انجام آن، به شکلی رادیکال بر همه چیز و در سطح کلان اثر بگذارد. در این جاست که باید دوباره این سؤال را از خود بپرسیم که چرا این تز در قرن بیستم به چنین موفقیتی دست یافته و اصلاً چرا شکل یک نظریه به خود گرفته است؟ بی شک، بدین دلیل که امکان تفکر به رخدادی را فراهم آورده که مارکسیسم از پیش‌بینی آن عاجز بوده است: انقلاب در روسیه. به‌طور کلی، باید توجه داشت و تشخیص داد که در این جا ما با یک تز، نه دیالکتیکی، که راهبردی -وانگهی، قویاً ابتدایی - سروکار داریم. تزی که به منزله‌ی یک راهبرد حداقلی قابل قبول برای تفکر در چارچوبی دیالکتیکی بوده و کاملاً نزدیک و تنیده در دیالکتیک باقی مانده است، چراکه مبتن این امکان برای یک وضعیت محلی و جزئی بوده که به‌عنوان تناقض کل برشمرده و لحاظ شود. دلیل ارتقاء رسمی درجه‌ی این تز «لنینیستی» - که حتی در سطح آموزش مقدماتی افسران رده پایین سپاه ذخیره نیست - به مقام «نظریه» همین است. و به نام همین تز است که هر اقدام و کنش محلی در چارچوب نوعی معضل یا بن بست دوسویه نظریه پردازی می‌شود، بدین قرار که: در حمله در سطح محلی، شما باید مطمئن باشید که به ضعیف‌ترین حلقه حمله کرده‌اید، یعنی حلقه‌ای که شکستن‌اش منجر به فروپاشی کل ساختار شود؛ اگر کلیت ساختار فرونپاشید، یعنی شما ضعیف‌ترین حلقه را مورد هدف قرار نداده‌اید، و در این شرایط کافی است که رقیب جبهه‌ی خود را دوباره سروسامان دهد، و حمله‌ی شما را در دل نوعی فرایند اصلاحات هضم و جذب کند. [ضعیف‌ترین حلقه، حلقه‌ای که به‌واسطه‌ی آن کل ساختار از هم می‌پاشد، اما به شکل دقیق و درست صرفاً پس از فروپاشی کل ساختار می‌توان فهمید ضعیف‌ترین حلقه کدام است؛ و بدین لحاظ و در چارچوب این استدلال، قبل از فروپاشی و به‌طور پیشینی چیزی به اسم ضعیف‌ترین حلقه وجود ندارد]

به نظر من، تمامی این وحشت‌ها از اصلاحات و ترسیم تصویر شیطانی از آن ناشی از فقدان یک تحلیل راهبردی مختص مبارزه‌ی سیاسی - مبارزه‌ای در زمین قدرت سیاسی - است. به نظر من، امروز نقش نظریه به‌طور دقیق نه

فرمول بندی یک نظام منطقی جهان شمول که هر چیز را سر جای خودش بگذارد، بلکه تحلیل خصلت‌های ویژه‌ی مکانیسم‌های قدرت، مکان‌یابی پیوندها و امتدادها، و البته ساختن آجر به آجر یک دانش راهبردی است. اگر «حزب سیاسی سنتی هژمونی خود را بار دیگر بر نیروهای چپ»، و بر شکل‌های متنوع مبارزه‌ای که پیش‌تر بر آن‌ها کنترل نداشته‌اند، به دست آورده و برقرار کرده‌اند، یکی از دلایل‌اش بی‌شک در میان ده‌ها دلیل دیگر، آن است که تنها یک مدل منطقی عمیقاً نابسنده در دسترس این مبارزات جهت تحلیل تحولات، گستردگی و تأثیرات‌شان بوده است.

تئوری به‌عنوان یک جعبه ابزار، یعنی:

(الف) مسأله نه ساختن یک نظام بلکه یک ابزار است: نوعی منطق که خاص و مناسب روابط قدرت و مبارزاتی باشد که پیرامون این روابط درمی‌گیرد.

(ب) این بررسی تنها به صورت گام‌به‌گام و بر مبنای نوعی بازاندیشی درباره‌ی وضعیت‌های مشخص و معین امکان‌پذیر خواهد بود. (چنین بازاندیشی‌ای ضرورتاً در برخی از ابعادش تاریخی خواهد بود)

این مقاله ترجمه‌ای است از :

-Michel Foucault, «Pouvoirs et stratégies» (entretien avec J. Rancière), *Les Révoltes logiques*, no 4, hiver 1977, pp. 89-97; *Dits et écrits III. 1976-1979*, texte 218, Paris : Gallimard, pp. 418-428

-«Power and Strategies» in *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Ed. Colin Gordon. Brighton: Harvester, 1980. 134-145.

پی‌نوشت‌ها:

۱. باید به‌خاطر داشت که در فرانسه هم‌چون دیگر کشورها خبری از انتشار منظم نوشته‌های ضد-فرهنگ شوروی نیست. درحالی‌که این نوشته‌ها باید بیشتر از متون مارکس ماده‌ی بازاندیشی ما باشند.

2. Glucksmann (A.), *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes, Essai sur les rapports entre t'État, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Combats», 1975.

۳. اشاره به:

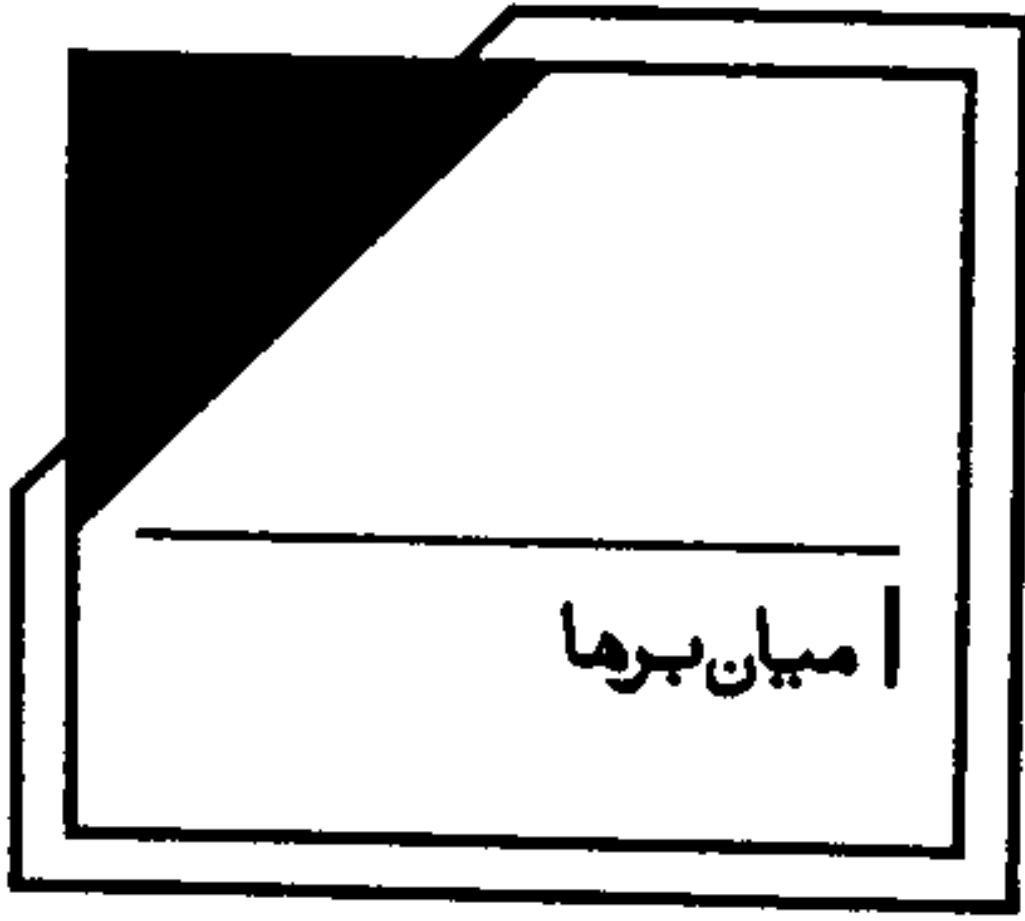
Pierre Legendre: *L'Amour du censeur, Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éd. du Seuil, 1974; *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

۴. نگاه کنید به:

G. Lardreau and C. Jambet, *L'Ange ('The Angel')* (Grasset, Paris, 1976)

یکی از متون حلقه‌ی *nouveaux philosophes* که از شکلی بدبینی متعالی و برین در مسائل سیاسی دفاع می‌کند. فرشته‌گرایی حاکی از رویکردی معنوی یا ایده‌آلیستی است که واقعیت‌های انسانی را در نظر نمی‌گیرد.

5. «*Les intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault et Gilles Deleuze*», *L'Arc*, no 49: Deleuze, 1972 (voir supra, no 106).



| سیاست چیست؟ |

| هانا آرنه |

ترجمه: نادر فتوره‌چی

۱

ریشه‌ی سیاست را می‌توان در واقعیت وجود تکثر در نوع انسان (human) دانست. خدا، آدمیان (man) را خلق کرد و آدم، انسان شد، مولودی زمینی و برساخته از ماده و طبیعت بشری. از همین روست که فلسفه و الاهیات همواره درباره‌ی آدمیان (man) سخن گفته‌اند و در صورتی که تنها یک یا دو بشر وجود می‌داشت، یا اگر همه آدمیان یکسان و همانند و فاقد هر گونه تفاوتی بودند، تمامی داعیه‌های‌شان درست می‌بود. به همین علت آن‌ها نتوانسته‌اند پاسخ فلسفی معتبری به پرسش «سیاست چیست؟» بدهند. با این حال، هنوز که هنوز است، در تمام تفکرات و نحله‌های علمی، بشر تنها به مثابه‌ی یک ارگانیسم زنده فرض می‌شود و صرفاً از منظری بیولوژیک و یا روان‌شناختی مورد پژوهش قرار می‌گیرد. در واقع، همان‌طور که در «جانورشناسی» فقط «یک شیر» موضوع بررسی است، در الاهیات و فلسفه نیز فقط «یک بشر» موضوعیت دارد و اگر به جای انسان، شیر می‌بود، دغدغه‌ی اصلی فلسفه شیرها می‌شد. در این باره، می‌توان به تفاوت فاحش عمق کارهای تمامی متفکران بزرگ درباره‌ی «فلسفه سیاسی»‌شان با دیگر کارهای آنان اشاره کرد. در واقع،

«فلسفه‌ی سیاسی» مه‌جورترین و ناپخته‌ترین بخش فعالیت‌های فکری تمامی فیلسوفان است و این قاعده شامل حال کسی چون افلاطون نیز می‌شود. مبحث سیاست در کارهای آنان هرگز عمقی برابر با دیگر نظریات‌شان ندارد. این فقدان عمق، به خودی خود، واجد اهمیت خاصی نیست اما در هر حال، نشان از ناتوانی درک عمق مفهومی است که سیاست نامیده می‌شود. مراد از سیاست، پرداختن به هم‌زیستی و ارتباط‌گونه‌های مختلف انسانی است. انسان‌ها خود را بر اساس پاره‌ای از مشترکات اساسی‌شان سازماندهی می‌کنند و یا در پراکنشی از بی‌نظمی مبتنی بر تفاوت‌های مطلق‌شان قرار می‌گیرند. مادامی که سیاست نهاد‌های سیاسی، بر اساس اشتراکات خویشاوندی است و یا تصویری از نوعی خویشاوندی را بازنمایی می‌کنند، دو اتفاق از یک سو تمامی فردیت‌ها و تفاوت‌ها در دل این خویشاوندی، که به‌مثابه‌ی قابلیت‌هایی برای اتحاد فرض می‌شوند روی می‌دهد؛ و از دیگر سو، عاملی هستند تا فرد از دیگر گروه‌های مشابه [انسانی] طرد شده و در تضاد منافع و هویت با آنان قرار گیرد.

در این شکل از سازماندهی، هر نوع تفاوتی به‌طور موثر [و کامل] ملغی می‌شود، به همان ترتیب که برابری ذاتی و اساسی همه انسان‌ها - تا جایی که ما با انسان‌ها سروکار داریم - نابود شده است؛ و سیاست نیز اگر خاستگاه نهاد‌های سیاسی، خارج از فرآیندهای خویشاوندی توسعه‌یابند، دچار زوال می‌شود. بدین ترتیب، ما در این‌جا با تصویری از «خانواده‌ی مقدس» در فضای نمادین مواجه‌ایم. به عبارت دیگر، می‌توان گفت، خداوند انسان را نیافرید، بلکه او خانواده را خلق کرد.

به میزانی که ما خانواده را چیزی بیش از یک نوع مشارکت انسانی - مشارکتی پویا و متکثر - مورد توجه قرار می‌دهیم - که البته در واقع هم چنین است - ما وارد بازی با خداوند شده‌ایم. یعنی عملاً از پذیرش و به رسمیت شناختن اصل وجود تفاوت بین انسان‌ها فرار کرده‌ایم و به‌جای آن که از گونه‌های متکثر نوع بشر حرف بزنیم، کوشیده‌ایم تا تصویر انسان را در دایره‌ی همسانی‌ها و مشابهت‌ها خلق کنیم.

اما در عمل و در موقعیت‌های سیاسی، دستاوردی به نام خانواده و اهمیت ریشه‌مندی آن در واقع به نحوه‌ی سازماندهی این جهان برمی‌گردد و ناشی از این واقعیت است که در این دنیا جایی برای «فرد» نیست، (و این پیامی است که از سوی جهان برای هر آن کس که متفاوت است، مخابره می‌شود). خانواده‌ها به‌مثابه پناهگاه و قلعه‌های پرهیبت و نیرومند در برابر نامهربانی‌های جهان تاسیس شده‌اند؛ جهانی بیگانه، ناشناخته و ترسناک، و این ما هستیم که در برابرش مفهوم «خویشاوندی» را معرفی می‌کنیم و این میل ما، منجر به انحرافی بنیادین در سیاست می‌شود، از آن‌رو که پایه‌های اساسی تکثرگرایی را از بین می‌برد و یا آن‌را با جا انداختن و معرفی مفهوم «خویشاوندی» نقض می‌کند.

انسان، آن‌چنان که فلسفه و الاهیات می‌شناسد، موجودی است که تنها از مجرای سیاست می‌تواند واجد حقوق برابر شناخته شود و این بدان معناست که این موجود سیاسی از موجودی که نمی‌تواند حقوق دیگری را رعایت کند، بسیار متفاوت است. این تضمین ارادی و مزیت ممتاز بشر که مدعی یک برابری حقوقی است، تکثر انسانی را به رسمیت می‌شناسد. اما از منظر الاهیات و فلسفه‌ی این قوه‌ی درک انسان‌ها یعنی این که آن‌ها می‌توانند و باید از خالق‌شان از بابت آفرینش و نیز تکثرشان ممنون باشند. در این جا می‌توان به دو استدلال محکم اشاره کرد که نشان می‌دهند چرا فلسفه هرگز نتوانسته است جایگاهی را برای تبیین مفهوم سیاست بیافریند. اولین استدلال معطوف به این فرض است که در ذات انسان، جوهری سیاسی وجود دارد. حال آن که در پاسخ می‌توان گفت که آن قدرها هم که این پیش فرض ساده‌انگاری کرده، نمی‌توان سیاست را به جوهری در انسان فروکاست، بلکه سیاست رخدادی است در میان انسان و هر آن‌چه بیرون از اوست. بنابراین، جوهری سیاسی در انسان وجود ندارد، بلکه سیاست در میان انسان‌ها ظهور کرده و در روابطشان قوام گرفته است. این همان نکته‌ای است که هابز دریافته بود.

دومین استدلال، در باب مفهوم وحدانیت است، که بر پایه‌ی پیش فرض وجود شباهت‌هایی در خداوند با مخلوق‌اش انسان بنا شده است. در این

تعریف، خداوند نیز خود به نوعی از حیثیت انسانی برخوردار است، و به این ترتیب، انسان نیز کم‌وبیش تکرارِ موفقِ خداوند تلقی می‌شود. بر اساس نگاه وحدانی، انسان هم‌چون خداوند واجد وجودی یکتاست و خلقت او نیز بر همین مبنا استوار شده است. در پاسخ، می‌توان به شیوه‌ای هابزی، این تکین‌بودگی را خواند و روایت کرد. هابز از مقوله‌ای به نام «وضعیتِ طبیعی» در انسان سخن می‌گوید و البته، انسان را گرگ انسان می‌داند. او از نزاع بی‌پایان «همه علیه همه» سخن می‌گوید؛ «همه» ای که مملو از انزجار ناشی از بی‌معنایی خود است، بی‌معنایی انسانی که تمام معنا را در یکتایی خداوند جست‌وجو می‌کند.

غرب برای فرار از بن‌بست سیاست، راه حلِ اسطوره را پیش کشید. و کوشید تا سیاست را هم‌چون پدیده‌ای تاریخی، و البته، تاریخ را هم‌چون سیاست قرائت کند. از منظر جهان تاریخی، تکثر بشری در فردیت انسانی ادغام می‌شود، همان چیزی که از آن به «بشریت» یاد می‌شود، و از قضا این همان سویی هیولالوش و غیرانسانی تاریخ است که نخست این جنبه‌ی ددمنشانه‌ی خود را در سیاست به کمال می‌رساند. تصور وجود ساحت و قلمرویی آزاد برای ما که یا خود آن را برساخته باشیم و یا وابسته به جهان موجود باشد، بسیار دشوار است. آزادی تنها در فضای بینابینی منحصر به فردی که سیاست می‌آفریند ممکن است. ما این آزادی را به ضرورت تاریخ فرا می‌فکنیم. یک فرافکنی پوچ و رنگ‌پریده و رسوا. حال آن‌که، این سیاست در مقام فضایی بین انسانی است که می‌تواند جهانی به همان شفافِی آفرینش خدا بنیان گذارد. از منظر الاهیاتِ یهودی- مسیحی، انسان- انسانی که در پرتو همانندی با خدا خلق شده- ، واجد نوعی قوه‌ی فراخلاقه است که می‌تواند به واسطه‌ی آن، جهان خود را هم‌چون جهان الهی برای نوع بشر ساماندهی کند. حال آن‌که این نوع نگاه و جهانی که از پی آن در ذهن تصور می‌شود، در عین حال می‌تواند فاقد معنا باشد و صرفاً به‌عنوان تلاش برای بازنمایی و توجیه قانون طبیعت قلمداد شود.

خلقت متکثر انسان از سوی خدا، در تفاوت‌ها و تمایزات مطلق انسانی که در قیاس با تفاوت‌های نسبی (جنسیتی، قومی و نژادی) بسیار برجسته‌تراند، تجسد می‌یابد. لیکن سیاست در دایره‌ی این تفاوت‌ها جایی ندارد. از همان آغاز، سیاست با نگاه به تمایزات و تفرقات نسبی انسان، نقش عنصری را داشته است که می‌کوشد انسان‌های به‌طور مطلق متفاوت را سازماندهی کند.

۲

تعصب علیه سیاست

در زمانه‌ی ما هرگونه بحث از سیاست همراه با تعصباتی است که همه‌ی ما (ما مردمی که به لحاظ کنش سیاسی، غیر حرفه‌ای محسوب می‌شویم) علیه سیاست داریم. به بیان دیگر، تعصبات ما خود، در وسیع‌ترین مفهوم کلمه، سیاسی هستند. آن‌ها نه از خاستگاه احساس تکبر ناشی از مطالعه و آموزش برآمده‌اند و نه نتیجه کلبی‌مسلمکی انانی هستند که بسیار زیاد دیده می‌شوند و بسیار کم حرف‌شان قابل درک است. تعصبات از دل تفکر سر برآورده‌اند و از آن‌جا که به واقعیت‌های غیرقابل انکار ارجاع می‌دهند و درعین حال، نتیجه‌ی همان واکنش‌های خام و صادقانه‌ی ما آدمیان غیرسیاسی به وضعیت موجودمان در سیاست هستند، به‌هیچ‌روی قادر به نادیده گرفتن‌شان نیستیم و نمی‌توانیم آن‌ها را با استدلال و توجیه از کار بیاندازیم. این تعصبات، در عین حال، از قضاوت‌ها جدا هستند. به‌واقع، وجود تعصبات بیانگر قرار داشتن در شرایطی است که نسبت به آن شرایط اشراف سیاسی وجود ندارد یا دست‌کم هنوز نمی‌توان درباره‌اش قضاوت کرد. اما خطری که در دوران جدید در کمین ما نشسته است، شرایطی است که در آن تعصبات جای تفکر را گرفته و از قضا، در کار محو و ناپدید کردن سیاست‌اند. به واقع، تعصبات می‌توانند صورت مسئله‌ای به نام «سیاست» و تمامی دستاوردهای بشری مترتب بر آن را بر باد دهند و آن را هم‌چون یک «فاجعه» بازنمایی کنند، گویی که سیاست فی‌نفسه فاجعه‌بار است و این سویه‌ی فاجعه‌بار بودن سیاست اجتناب‌ناپذیر است.

امروزه، در لایه‌هایی عمیق‌تر از لایه‌های سطحی نزاع تعصب بر ضد سیاست، بیم‌ها و امیدهایی وجود دارد: بیم آن است که بشریت خود را زیر دست‌وپای سیاست له کند و به یک معنا، در لایه‌های مفهومی قدرت منهدم شود. در کنار این بیم، این امید نیز وجود دارد که بشریت در مسیر معنا و مفهوم خود بر ببالد و جهان را نجات دهد، نه تنها نوع بشر را که سیاست را هم نجات دهد. این امید می‌تواند از مجرای یک حکومت جهانی تحقق یابد. حکومتی که دولت‌های ملی را در حد یک ماشین رتق و فتق امور تنزل دهد، نزاع‌های سیاسی را به شیوه‌ای بروکراتیک و مسالمت‌آمیز حل کند و نیروی پلیس را جایگزین ارتش‌ها سازد. اگر سیاست بر اساس تعریف سنتی‌اش، رابطه‌ای بین حاکم و محکوم است، هنوز امکان امید بستن به تحقق یوتوپیا وجود دارد. از منظری یوتوپیایی، ما به انهدام سیاست نمی‌رسیم، بلکه به یک حکومت مطلقه‌ی جهانی می‌رسیم که سیاست را در ابعاد وسیع تحقق می‌بخشد. آن‌هم در شرایطی که شکاف قانون و حکومت به حد یک دره عمیق شده و هر شکلی از جنبش، شورش و انقلاب دیگر ممکن نیست، چه برسد به هر شکلی از کنترل حاکمان به وسیله‌ی محکومان. در این میان یک واقعیت انکارناپذیر نیز وجود دارد و آن این است که ادغام‌شدن هویت فرد و هویت حاکم در هویت یک حکومت جهانی فی‌نفسه به هیچ وجه منجر به تغییر شخصیت مستبدانه نمی‌شود. همان‌طور که قوانین بروکراتیک-این قوانین ناشناخته بروکراتیک- نیز به شکلی گریزناپذیر میل به سوی استبداد دارند چرا که «هیچ کس» آن‌ها را اجرا نمی‌کند. بنابراین، در مقابل این یوتوپیا عناصر ترسناکی وجود دارد که از فرط دهشتناک بودن تصورشان، موجب می‌شود که حتی همین «هیچ کس» گریزان از بوروکراسی نیز حاضر به بحث درباره‌ی آن‌ها نباشد.

اگر ما سیاست را به مثابه‌ی یک سیطره‌ی جهانی یا جایی که در آن مردم به عنوان عناصر فعالی که با یکدیگر واجد تعاملی مداوم هستند ادراک کنیم، بی‌شک نام دیگری جز «کنش سیاسی» بر این تعاملات نمی‌توانیم بگذاریم و اساساً، کنش‌ها و واکنش‌های انسانی نمی‌تواند از

مسیری به جز سیاست عبور کند و به همین دلیل هم هست که در فقدان سیاست، کوچک‌ترین امیدی به تحقق یوتوپیا نیز ممکن نیست. در عین حال، با وجود آن که هرگز در مقیاس جهانی چنین مفهومی از «سیاست» تحقق نیافته است، مثال‌های تاریخی بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد همواره این امکان که مردم به‌مثابه‌ی عناصر فعال و کنش‌گر در کنار یکدیگر قرار گیرند وجود دارد، حال، چه در برابر حکومت استبدادی سنتی، که قدرت در انحصار یک فرد است و چه در شکل جدیداش، یعنی حکومت‌های توتالیتر. این درحالی است که حکومت‌های توتالیتر همواره مدعی دارا بودن پشتیبانی «نیروهای تاریخی» غیرشخصی و فرآیندهایی از بندرها شده هستند. ادعایی که در حال حاضر تنها به بردگی روز افزون نوع بشر برای خدمت به این حکومت‌ها منجر شده است. ذات و طبیعت این شکل از سلطه، که در معنای عمیق‌اش از قضا به‌غایت غیرسیاسی است، به شکلی بدیهی واجد پویایی هم هست و این پویایی منحصر به خود اوست. گونه‌ای منحصر به فرد از تحرک و پویایی که در آن همه چیز و همه کس «عظیم» و «بی‌بدیل» و ... بازنمایی می‌شوند. البته، اگر بتوان بر اساس خواست حکومت‌های توتالیتر گذشته را در برابر «عظمت» امروز به فراموشی سپرد. وضعیت حکومت‌های توتالیتر در عین حال تنها بخشی از دغدغه‌هایی است که ما را درباره‌ی تلاش در فهم‌شان دچار تکاپو می‌کنند. به عبارت دیگر، به میزانی که پوپولاس در دموکراسی‌های توده‌ای روبه گسترش است و البته در این گسترش یافتن از ابزار ترور و وحشت استفاده نمی‌کند، فرآیند مشابه‌ای به نام پروسه‌ی مصرف و فراموشی نیز به‌طور بی‌وقفه در حال ریشه دواندن است. بنابراین، حتی اگر آزادی تحقق یابد، در جهانی وحشت‌زده از ترور این آزادی تحقق می‌یابد. بماند که هنوز تمامی این مقولات تنها در تحلیل پدیده‌های اقتصادی و سیاسی (به معنای دقیق کلمه) محدود مانده است.

بازگردیم به مبحث تعصب علیه سیاست که می‌تواند به مراتب ویران‌گرتر از هر نوع اختراع دستگاه نابودکننده حیات روی کره‌ی زمین

باشد. در شرایط موجود، سیاست به دو ساحت داخلی و خارجی تقسیم شده است. «سیاست داخلی» همان ساختار برآمده از علایق، پدیده‌ای در سیطره‌ی ایدئولوژی‌ها و معجونی از دروغ‌ها و ریاکاری‌هاست. «سیاست خارجی» را نیز می‌توان ساختاری دانست که در میانه‌ی پروپاگاندا بی‌روح به نفع قدرت و یا دست‌یازیدن به استفاده‌ی خام از خود همان قدرت چونان پاندول دست‌وپا می‌زند. اگر بحث را به موضوع سیاست داخلی محدود کنیم، می‌توان گفت که قدمت تعصبات دست‌کم بسیار بیشتر از احزاب است، منظور از احزاب همان عناصر تشکیل‌دهنده‌ی حکومت‌های دموکراتیک است که قدمت برخی از آن‌ها به بیش از صد سال می‌رسد و برای اولین بار در تاریخ مدرن داعیه‌ی بازنمایی مردم را داشته‌اند، حال بماند که در برخی نمونه‌های تاریخی، مردم این ادعای احزاب را باور نداشته‌اند. درمورد سیاست خارجی نیز، شاید ما بتوانیم خاستگاه‌اش را در اولین دهه‌های بروز امپریالیسم جست‌وجو کنیم و دوران بلوغ‌اش را در قرن بیستم ببینیم. قریباً که دولت‌ملت‌ها نه در مسیر توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی ملی، بلکه تنها از منظر توسعه‌ی اقتصاد ملی شکل گرفتند و این توسعه‌ی اقتصادی منجر به گسترش سلطه‌ی اروپا در سراسر جهان شد.

امروزه وجود احساس ناتوانی بالقوه و فروماندن میل‌رهایی در ناتوانی مطلق از عمل، به قوام و گستردگی نیروی تعصبات علیه سیاست منجر شده است. این درحالی‌ست که در گذشته تعصبات از جمله خصلت‌های ویژه‌ی یک طبقه‌ی کوچک بود که مثلاً «لرد اکتون» آن‌را با این گفته که «قدرت به فساد می‌گردد و و قدرت مطلقه فساد مطلق می‌آورد» نشان می‌داد. در این‌جا باید به دیدگاه‌های نیچه نیز اشاره شود. شاید هیچ‌کس به اندازه‌ی نیچه به این نکته نپرداخته باشد. او در آن بخش از تلاش‌هایش برای اعاده‌ی حیثیت از قدرت می‌گوید دلیل آن که قدرت همواره از سوی مردم به‌عنوان پدیده‌ای مذموم محکوم می‌شود، به وضوح ناشی از تمایل توده‌ها به فرار از انضباط و پیکربندی جمعی است، هر چند که او به شدت در «روح

زمان» (The spirit of the times)، قدرت را با اعمال فشار بازمی‌شناسد - قدرتی که هیچ فردی به تنهایی واجد آن نیست و تنها در سایه‌ی مشارکت «مردم» است که معنا می‌یابد - و از آن به‌عنوان فرآیندی برای کنترل و انقیاد «فرد» یاد می‌کند.

تعصب و قضاوت

وجود تعصبات در نهاد تمامی ما به‌مثابه‌ی یک پدیده طبیعی مشترک است و خود را به‌نحو بارزی به مصنه‌ی ظهور رسانده است، تعصبات ما از میان گفتارهای روزمره‌مان بیرون می‌ریزند، بدون آن که ما احساس‌شان کنیم و یا بکوشیم تا به شکلی مستدل آن‌ها را بیان کنیم، این تعصبات به‌طور ناخواسته‌ای بُعدی سراپا سیاسی - در وسیع‌ترین مفهوم کلمه - دارند به‌طوری که این تعصبات به اجزای جدایی‌ناپذیر از مسائل نوع بشر تبدیل شده و به‌مثابه‌ی چارچوب‌هایی که زندگی روزمره ما را سامان می‌دهند، درآمده‌اند. در این جا باید تاکید کرد که این تعصبات تنها سویه‌های سیاسی زیست روزمره را در نمی‌نوردند بلکه به‌شکلی ریشه‌دار در تمامی شئون زندگی ما حضور دارند و بنابراین، از جمله مقولاتی نیستند که ما به‌صورتی غیرارادی نسبت به وجودشان ناله سر دهیم و یا در جهت تغییرشان تلاش کنیم. انسان بدون تعصب نمی‌تواند زندگی کند و نه تنها نمی‌تواند زندگی کند، بلکه باید تاکید کرد که دامنه‌ی آگاهی نوع بشر به‌تنهایی کفاف به‌وجود آوردن یک بستر و خاستگاه برای قدرت قضاوت/تشخیص درباره‌ی مقولاتی را که وی در طول حیات‌اش با آن‌ها مواجه می‌شود را نمی‌دهد. در فقدان تعصبات گویی ما به جنسی از آگاهی و هوش‌مندی فرا انسانی نیاز داریم و چون چنین آگاهی وجود ندارد، لاجرم این وظیفه سیاست است که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها با افکندن نور خود، طلسم تعصبات را باطل کند، و لازم به تاکید نیست که این وظیفه همانا آگاه کردن و آموزش مردم است که بکوشند فارغ از تعصب، قضاوت کنند. حتی در نگاهی حداقلی، وظیفه‌ی سیاست آن است که دست‌کم آنانی که در راه روشنگری مردم

تلاش می‌کنند را از تعصب فارغ سازد. مدارج هوش‌مندی و روشن‌اندیشی هر جامعه را که از آن می‌توان به‌عنوان یک آگاهی و فراستِ عمومی یاد کرد، میزان تعالی زیست‌سیاسی تعیین می‌بخشد. با این حال، در عصری که مردم برای تصمیم‌گیری و قضاوت درباره‌ی بزنگاه‌های حساس زندگی‌شان نمی‌توانستند به تعصبات‌شان اعتماد کنند، تصمیمات‌شان باورنکردنی بوده است. واضح است که این توجیه برای تعصب به‌عنوان استاندارد برای قضاوت‌ها در زندگی روزمره واجد محدودیت‌هایی است. این محدودیت در واقع معطوف به آن دسته تعصباتی است که ریشه در واقعیات دارند و از قضا، داعیه‌ی این که بستر قضاوت را فراهم می‌کنند، ندارند. این تعصبات که صفت «اصیل» را می‌توان برای تبیین‌شان به کار بست، به‌طور طبیعی و خودبه‌خودی از سوی همگان به رسمیت شناخته شده هستند و ما معمولاً آن‌ها را زمانی احساس می‌کنیم که به‌شکلی بی‌پروا خود را در عباراتی چون «همه می‌گویند» یا «این عقیده وجود دارد که» نشان می‌دهند و اقتدارشان را به رخ می‌کشند و پر واضح است که این تعصبات هرگز نیازی به بیان صریح و شفاف خود ندارند.

تعصبات اموری منحصر به فرد نیستند که نیازمند ادله‌ی اثباتی باشند بلکه همواره یک پای‌شان در تجربه‌ی شخصی و درون بستری از شهود و ادراک‌های حسی است. در عین حال، از منظری دیگر خارج از ساحت تجربه‌اند و قادر نیستند که شهود حسی را - حتی برای آن‌ها که سوژه و ابژه هستند - دست‌وپا می‌کنند. اما از سوی دیگر، به همان دلیل که به‌طور کامل به تجربه‌های شخصی گره نخورده‌اند، می‌توانند رضایت جمعی را در پشت خود داشته باشند، آن‌هم بدون آن که نیازی باشد تا برای جلب رضایت عمومی تلاشی صورت گیرد. به رغم آن که تعصب واجد تفاوت‌هایی با قضاوت است، اما در این امر که می‌تواند بر اعتماد عمومی و رضایت همگانی چیره شود، نقاط مشترکی میان این دو مقوله دیده می‌شود. بنابراین، هر آن کس که دچار تعصب است همواره می‌تواند بر دیگران تاثیرگذار باشد، اما خصلت منحصر به فرد تعصب آن است که به‌ندرت می‌تواند بر عرصه‌ی عمومی و یا

عرصه‌ی سیاست به گونه‌ای چیره شود که تحوّل بزرگ را در مناسبات سیاسی به بار بنشاند، بلکه این تاثیرگذاری غالباً عرصه‌ی خصوصی می‌تواند منشاء تحوّل باشد. در عین حال، نمی‌توان گفت که تعصب نقش پررنگی در عرصه‌ی اجتماعی ایفا نمی‌کند. در واقع، هیچ ساختار اجتماعی‌ای وجود ندارد که کم‌وبیش ریشه در تعصب نداشته باشد و خودی و غیر خودی‌سازی نکند. بنابراین، هر چه فرد از قید هر گونه تعصبی آزادتر باشد، کمتر برای ادغام در عرصه‌ی اجتماعی اما و اگر سازی می‌کند.

در زمان قضاوت، هیچ اشاره‌ای به ریشه‌ی تصمیم‌گیری بر پایه‌ی تعصبات نمی‌شود. به بیان دیگر، گویی تعصب هرگز داعیه‌ی تاثیرگذاری بر قضاوت‌ها نداشته است و از قضا، همین نقش پنهان تعصب است که خطر خیز است، بدین معنا که به شکلی مستتر، آن چه به نام قضاوت در عرصه‌ی سیاسی می‌نشیند، همان نام مستعار و روکش شده‌ی تعصبات باشد. لازم به تاکید نیست که عرصه‌ی سیاست به یک معنا عرصه‌ی تضارب قضاوت‌هاست، عرصه‌ای که بدون قضاوت فاقد کارکرد است و بی‌شک هر نوع اندیشه‌ی سیاسی اساساً بر پایه‌ی قضاوت استوار است.

از دیگر مصائب تعصب و البته نقاط قوت و پایداری‌اش آن است که همواره پس‌مانده‌ای از گذشته را در خود به‌صورتی مخفی و پنهان حمل می‌کند. در مذاقه‌ای بیشتر و در نگاهی نزدیک‌تر، این نکته را درمی‌یابیم که تعصبات اصیل همواره خود را در پشت قضاوت‌هایی که در سیر تاریخ بارها مشروعیت و مقبولیت‌شان تجربه‌شده و نتیجه‌ی مناسبی داده، پنهان می‌کنند. از همین‌روست که سیر تکامل و تکوین بستر تعصبات آغشته به درازنای تاریخ است و در این سیر کمتر مورد بازنگری و یا اصلاح قرار گرفته‌اند. همین تبار تاریخی، تعصب را از مفهوم ابراز نظر و بیان ساده متمایز می‌کند به گونه‌ای که اظهار نظرات معمول ممکن است در یک محاوره یا گفت‌وگوی عادی متولد شوند، بیان شوند و بمیرند و حتی عمرشان به انتهای همان محاوره نرسد و بارها دستخوش تغییر شوند. به بیان دیگر، تفاوت تعصبات از ابراز نظرهای معمول را می‌توان با مثال پایداری عناصر

در یک لوله‌ی آزمایش تشریح کرد. آن‌چه در لوله آزمایش تحت حرارت ته‌نشین می‌شود و یا تغییر شکل نمی‌دهد همان تعصبات است، حال آن‌که، بیان ساده‌ی نظرات هم‌چون ذرات معلق و ناهمگن پس از برخورد با یکدیگر و بر اثر حرارت از بین می‌روند. خطر خیز بودن جایگاه تعصب نیز در این نکته نهفته است که در «گذشته تاریخی» چنگ انداخته است. بنابراین، پدیده‌ای به غایت غیر معمول و خاص است و آن‌چنان این چنگ‌اندازی در گذشته عمیق است که نه تنها قضاوت را از پیش ناممکن کرده و خود را به‌عنوان مقوله‌ای متقدم بر قضاوت جا انداخته، بلکه هم‌چنین، قضاوت و هر نوع تجربه تکین در شرایط حاضر را نیز غیرممکن کرده است.

برای فائق آمدن بر تعصب، باید قضاوت‌های گذشته‌مان و یا به‌عبارتی، حقیقت نهفته در آن‌ها را بشکافیم و برملا کنیم. در غیر این صورت، تمام گردان و لشکر سخن‌وران و روشنفکران و کل فهرست بروشور کتاب‌های کتابخانه‌ها، دستاوردها، هیچ، و کل پروژه‌ها برای مقابله با تعصبات باستانی و تلنبار شده از گذشته - هم‌چون مسئله‌ی یهود یا مقوله‌ی سیاهان در آمریکا - حقیقتاً پروژه‌هایی بی‌ثمر خواهند بود.

از آن‌رو که تعصب به‌واسطه‌ی ریشه داشتن در گذشته‌ی بشری بر قضاوت تقدم دارد، برای توجیه، خود را به مبدا تاریخ پیوند می‌زند. مبدایی که بی‌شک فاقد هر نوع جوهر مدرن بوده و بافت سیاسی و اجتماعی‌اش به غایت فرسوده است. در گفتار عمومی، واژه «قضاوت» واجد دو معنای آشکارا متفاوت است که البته، هر گاه مورد استفاده قرار می‌گیرد، این دو معنا خلط شده و یا به اشتباه جعل می‌شوند. در یک روایت از معنای قضاوت، آن را می‌توان به‌معنای فرآیند سازماندهی و گنجاندن هر فرد و جزء در یک قاعده‌ی جهان‌شمول و کلی دانست که این سازماندهی از مجرای برساختن نظم و تعیین معیار و بر اساس آن‌چه که شرایط موجود ایجاب می‌کند به‌وجود می‌آید و به این ترتیب، قضاوت بر اساس همین معیارهایی که خود آنان را تعریف کرده، صورت می‌گیرد. در پس این مفهوم از قضاوت، همواره یک تعصب خفته است.

به این ترتیب، الگویی که بر اساس آن بتوان برای تمامی شرایط جواب قانع کننده‌ای داشت و یا بتوان با معیارهای منبعث از آن الگو در هر مورد جزئی یا فردی قضاوتی یکپارچه داشت وجود ندارد. در این جا باید بدین نکته نیز اشاره کرد که گاه حتی درباره‌ی خود معیارها نیز قضاوت صورت می‌گیرد و خود این قضاوت‌ها نیز به پایه‌ی تفسیری برای قضاوت‌های بعدی بدل می‌شوند.

در روایتی دیگر، قضاوت می‌تواند معنایی به غایت متفاوت از روایت اول داشته باشد و این معنای متفاوت معطوف به مواقعی است که ما با پدیده‌ای تجربه نشده و یا چیزی که تابه‌حال ندیده‌ایم و برای درک‌اش هیچ معیاری در اختیار نداریم و متصور نیستیم، مواجه‌ایم. این جنس از قضاوت اساساً فاقد هر نوع معیار پیشینی یا از پیش آماده است و با وجود آن که ممکن است شکل و شمایل یک صدور حکم را نداشته باشد اما از شواهداش پیداست که «قضاوت» است. قضاوتی که شرط لازم اش وجود «قوه‌ی حکم» است، و اساساً عملکرداش به نوعی با توانایی و قابلیت تمیز دادن و تشخیص در انسان آمیخته است و به مراتب از توانایی سازماندهی و استانداردسازی فاصله دارد. این جنس از قضاوت فاقد معیار، به‌شدت با مقوله‌ی حسانت و ذائقه‌های انسان همسانی دارد که به قول کانت، ما فاقد قدرت ستیز با آن هستیم و به یک معنا، تنها می‌توانیم له یا علیه‌اش باشیم، یا پذیرایش باشیم و یا رداش کنیم. ما با این نوع قضاوت در هر زمان و هر دم از زندگی روزمره‌مان مواجه‌ایم، چرا که شرایط از پیش تجربه نشده و ناشناخته ما را وادار می‌دارد که برای مثال بگوییم که این یا آن شخص درست یا غلط رفتار و یا قضاوت کرده است.

در بحران‌های تاریخی، تعصبات قبل از هر باوری شروع به فروریختن می‌کنند و دیگر نمی‌توان به آن‌ها اتکاء کرد. دقیقاً به آن دلیل که برآمده از یک بستر بی‌ریشه مثل «مردم می‌گویند» و یا «مردم فکر می‌کنند» هستند. خصلت تعصب محدوده‌ی کارآمدی آن است. تعصب تنها در دایره‌ای از پیش متعین به کار می‌آید و قابلیت توجیه‌کنندگی دارد و مادامی که خارج از محدوده

و معیاراش مورد استناد قرار گیرد با عدم پذیرش مواجه می‌شود. خصلت دیگر تعصب انعطاف‌پذیری آن است. گویی ما با موجوداتی نرم استخوان مواجه‌ایم که به راحتی در برابر تغییر شرایط خود را دقیقاً به آن‌چه نیستند تبدیل می‌کنند. این خصلت تعصب شباهت زیادی به شبه تئوری دارد. بدین معنا که بیش از آن‌که به تئوری نزدیک باشد، با جهان‌بینی و ایدئولوژی‌ها که همواره برای هر مقوله‌ای فقط یک شکل توضیح و توجیه دارند و با این حال، به‌گونه‌ای بازنمایی می‌شوند که گویی به تمامی واقعیت‌های سیاسی و تاریخی اشراف دارند و می‌توان برای یافتن راه‌حل برای هر بحرانی به آن‌ها رجوع کرد، همنشینی دارد. خصلت دیگر تعصب، دریغ ورزیدن امکان بازبودن افق ادراک فرد است، به شکلی که فرد در زمان قضاوت بی‌آن‌که به «قوه‌ی حکم» رجوع کند، بر اساس تعصب تصمیم می‌گیرد. بی‌شک، چنین فردی خود را در آغوش جهان‌بینی و ایدئولوژی مصون از مواجهه‌ی عینی با امر واقع می‌یابد. حال، اما وجه تمایز ایدئولوژی از تعصب شمول آن‌هاست. یعنی ایدئولوژی می‌تواند ما را نه تنها از تعصبات، بلکه از اتکاء بر قوه‌ی حکم نیز باز دارد. بدین معنا که ایدئولوژی به‌طور واضح بیان می‌کند که ما نمی‌توانیم بر تعصبات تکیه کنیم و حتی فراتر از آن، دیگر معیارهای قضاوت که خود واجد پایه‌های تعصبی هستند، فاقد اعتبارند. ناکامی معیارهای تعصبی در جهان مدرن به معنای ممتنع‌بودن قضاوت درباره‌ی پدیده‌های جدید در زندگی روزمره و وجود پدیده‌هایی که تعصب به‌واسطه‌ی بکر بودن و البته، جهان‌شمول بودن این پدیده‌ها فاقد کارایی و تجهیز قضاوت است. غالباً به نیهیلیسم جدایی‌ناپذیر از عصر مدرن، بی‌ارزش شدن ارزش‌ها، بودن و نبودن خدا و البته فاجعه در نگاه اخلاقی به جهان تعبیر می‌شوند. تمامی این تفسیرها و تاویل‌های جدید بر این باورند که انسان‌ها تنها در صورتی که واجد «معیار» باشند، توانایی قضاوت دارند که به این ترتیب قوه‌ی حکم نیز چیزی بیش از توانایی ایجاد تطابق بین موضوعات شخصی با اصول و معیارهای کلی نیست. اصول و معیارهایی که در هر شرایطی به کار می‌آیند و همگان درباره‌ی این اصول در تفاهم و موافقت هستند.

حال آن که ما می دانیم «قوه‌ی حکم» بر قضاوت بدون معیار پافشاری می کند و باید هم پافشاری کند. اما در قلمروهایی که قضاوت بر پایه‌ی «قوه‌ی حکم» صورت می گیرد،- تصمیم از همه نوع، چه فردی و چه جمعی، و چه آن جایی که ما آن را ذائقه و سلیقه می نامیم- چندان واجد جدیت تلقی نمی شوند. دلیل این واقعیت نیز آن است که چنین قضاوت‌هایی واجد طبیعتِ ایجابی نیستند، هرگز دیگران را برای همراه کردن با خود به عنوان یک منطق انکارناپذیر و نتیجه‌ی قطعی، تحت فشار نمی گذارند. به عبارت دیگر، قضاوت مبتنی بر قوه‌ی حکم تنها توانایی این متقاعد کردن است. علاوه بر این، همواره این عقیده وجود داشته است که در صورتی که قضاوت مبتنی بر قوه‌ی حکم بکوشد تا به اجبار برای خود مشروعیت دست و پا کند، تفاوتی با تعصبات و آن چه که «معیار» خوانده می شود، نخواهد داشت. مادامی که معیارها در موضع قدرت هستند، هیچ اجباری برای اثبات ذاتی خود ندارند. معیارها نیز چون پدیدارها هستند و ذات‌شان محدود به دامنه‌ی شواهد است، شواهد و قرائنی که همه‌ی ما درباره‌ی آن‌ها توافق داریم و به جدال و بحث در خصوص‌شان نمی پردازیم. تنها زمانی پای اجباری شدن اثبات پیش می آید که ما در پی مقوله‌بندی، اندازه‌گیری و به کارگیری معیارها و نتایج حاصله از آن‌ها برمی آییم به طوری که بسته به نوع نظم‌دهی به مقولات فردی و ملموس و نیز بسته به نحوه‌ی به کارگیری معیارهاست که معتبر بودن‌شان تعیین می شود. فرآیند مقوله‌بندی و نظم‌دهی نیز، که در آن هیچ چیز جز آن بخش‌اش که ما احساس می کنیم که باید راه درست را از نادرست نشان دهیم، تصمیم‌گرفتنی نیست. و این امر نیز بیش از آن که معطوف به فعل اندیشیدن در مقام عمل قضاوت باشد، بیشتر مربوط به فکر کردن به عنوان استدلال استقرایی است. از همین روست که ما معیارها را از دست می دهیم. البته معیارهایی که به جهان مدرن معنا و مفهوم می بخشند نمی توانند از مسیر بازگشت به «دوران خوب گذشته‌ی» ماقبل مدرن و یا به وسیله‌ی ارزش‌گذاری خودآئین و تولید معیارهای جدید، تبیین شوند. بنابراین، بروز

فاجعه در جهان اخلاقیات تنها در صورتی می‌تواند یکی از پیش‌فرض‌های ذهنی ما باشد که بر این باور باشیم که مردم ذاتاً فاقد قابلیت و توانایی قضاوت درباره‌ی مقولات هستند و این که قوه‌ی حکم آن‌ها برای تصمیم گرفتن و به‌دست دادن قضاوتی درست و اصیل نابسندده است و این که اغلب ما کماکان می‌خواهیم تا معیارهای قضاوت‌مان را از میان معیارهای آشنا که در حال حاضر موجود هستند برگزینیم.

اگر نوع بشر، این چنین که توصیف‌اش رفت، قادر بود تا بر اساس طبیعت وجودی‌اش قضاوت کند و یا برای قضاوت‌هایش معیارهای خشک و محکم و لایتغیری در اختیار داشت، آن گاه می‌توانستیم این پیش‌فرض را که معتقد است بحران جهان مدرن ناشی از جهانی است که انسان در خلق بحران‌های آن نقشی نداشته است، بپذیریم. این پیش‌فرض، پیش‌فرض غالب جستارهای سخت‌آکادمی‌های امروزی است و به‌وضوح آشکار است که می‌کوشد که در واقع برای مواجهه با اصول حاکم بر تاریخ و آنچه در طی تاریخ روی داده، تاریخ جهان را به‌مثابه‌ی یک رشته علمی مورد مطالعه و بعد آن را در جامعه‌شناسی و سپس در روان‌شناسی حل و ادغام کند. این امر بی‌تردید نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که بررسی جهان از منظر بررسی لایه‌های تسلسل سیر تاریخ به نفع خود بررسی، آن هم نخست مطالعه‌ی جامعه‌شناختی و سپس مطالعه‌ی ابعاد کنش‌های رفتاری شخصی، رها شده است. این در حالی است که گونه‌های رفتاری هرگز نمی‌توانند به صورت سیستماتیک موضوع و مورد تحقیق باشند، یا به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توانند موضوع و [خود] باشند که عاملیت انسان در بروز رخداد‌های جهان در این تحقیق حذف شده باشد و او را تا حد موجودی که صرفاً در مواجهه با شرایط متفاوت رفتارهای متفاوت از خود بروز می‌دهد تنزل دهد و به عبارت دیگر، انسان را به موضوعی قابل آزمایش تبدیل و یا در بهترین حالت آن را موجودی تحت کنترل کامل فرض کند. در محافل آکادمیک از این نوع نگاه به انسان نیز فراتر رفته‌اند به گونه‌ای که این موضوع خود به امری غیرآکادمیک بدل شده است و موضوع اصلی تحقیق را از جهان به سمت انسان انتقال داده، که از قضا می‌توان به نتیجه‌ی چنین تغییر

نگرشی در ایجاد چرخه‌ی باطل پرسش‌ها و مسائل اخیر در [آکادمی] اشاره کرد. پرسش آن‌ها این است که «چه مقوله‌ای بیش از هر چیز موجب نگرانی شماست؟» و پاسخ متفق‌القول، چیزی جز این عبارت نیست: «انسان». البته این پاسخ بدین معنا نیست که مثلاً نوع بشر به وسیله‌ی بمب اتمی در حال تهدید شدن است بلکه اشاره‌اش به طبیعت انسان است و البته چنین پرسش و پاسخ‌هایی مملو از این سوءتفاهم‌هاست. با این حال، حتی اگر هر دو پاسخ را مدّ نظر قرار دهیم - که البته می‌توان موارد دیگری را نیز بدان‌ها افزود - جای هیچ شکی نیست که از نگاه انسان‌ها، گویی نوع بشر تحمل‌اش را در مواجهه‌ی با جهان از دست داده و یا در معرض خطر از دست دادنِ تحمل‌اش قرار دارد و در نتیجه این که ما انسان‌ها نیاز به تغییر داریم.

صرف‌نظر از این که مردم چگونه به این سوال پاسخ دهند که آیا این بشر است یا جهان که در معرض خطر بحران مدرن قرار گرفته، یک نکته قطعی است: هرگونه پاسخی که انسان را در مرکز توجهات و نگرانی‌های موجود می‌نشانند و پیشنهاد می‌کند که این انسان است که حتی قبل از هر نوع رهایی باید تغییر کند، دلالت بر وجود نگاهی عمیقاً غیرسیاسی دارد. در کانون سیاست، اصلی‌ترین دغدغه معطوف به وضعیت جهان است و نه وضعیت انسان. دغدغه‌ای که در واقع جهانی که به هر حال تشکیل شده است را مدّ نظر دارد. جهانی که هم‌اکنون به مرحله‌ای رسیده است که حتی انسان‌های سیاسی دغدغه‌مند نیز نمی‌توانند معنای ارزش زیستن را در آن بیابند. به بیان دیگر، از منظر سیاست، ما قادر به تغییر جهان از طریق تغییر در انسان‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، نیستیم. حال، بماند که اساساً امکان عملی شدن چنین اقدامی ممتنع است. همان‌طور که نمی‌توانیم ماهیت یک سازمان یا یک کلّوپ را به وسیله‌ی تلاش برای نفوذ بر اعضایش تغییر دهیم. اگر تلاش ما بر آن است تا بنیادی را متحول کنیم، مثلاً یک سازمان را و یا برخی از ساختارهای جمعی موجود در جهان را، ما تنها می‌توانیم قوانین و احکام حاکم بر مناسبات همان بنیاد را اصلاح کنیم و امیدوار باشیم که با این اقدام همگان به تدریج خود را با تغییرات تطبیق

دهند و خودشان نیز تغییر کنند. پافشاری بر استدلال تغییر جهان و تقدّم آن بر تغییر انسان ناشی از این واقعیت است که هر جایی که نوع بشر دور هم جمع شده‌اند - چه در حوزه‌ی اجتماعی و چه حوزه‌ی خصوصی، و یا چه به شکل عمومی و چه به صورت سیاسی - گویی مداری آنان را احاطه کرده و هم‌زمان با جمع کردن آنان در درون خود، از دیگرانی که در این مجموعه نیستند، جدای‌شان می‌کند و هر مداری ساختارهای مخصوص به خود را دارد و به این ترتیب اعمال تغییرات بر آن نیز در بستری از زمان به اقتضای هر مجموعه رخ می‌دهد. مثلاً در حوزه‌ی خصوصی به شکل آداب و رسوم، در حوزه اجتماعی به شکل قرارداد اجتماعی، در عرصه‌ی عمومی به شکل قوانین، قوانین اساسی، احکام و مقولاتی نظیر این‌ها.

در هر جایی که مردم گرداگرد هم جمع می‌شوند، جهانی میان آنان رخنه می‌کند، جهانی بینابینی که در آن تمام توجهات نوع بشر به مقولات انسانی و امور بشر معطوف است. این فضای بین انسان‌ها، که بی‌شک نام و ماهیتی جز آن چه ما جهان می‌نامیم ندارد، مطمئناً نمی‌تواند بدون انسان‌ها وجود داشته باشد. جهان بدون انسان، یک تناقض جهان‌شمول خواهد بود. اما این بدان معنا نیست که جهان و فجایی که در آن رخ می‌دهد صرفاً به‌عنوان رخدادهایی سراپا بشری تلقی شوند، بلکه باید آن‌ها را به رخدادهایی که بر انسان و یا بر ذات انسان می‌گذرند تقلیل داد. درباره‌ی جهان و مقولات این جهان، آن چه که در این میان بر دوش امور بشری است، ناشی از طبیعت نوع بشر نیست که بر اساس آن بتوان ادعای خروج ذات بشر از مسیرش را اقامه کرد، بلکه در مقابل، نتیجه این واقعیت است انسان از قضا آن چه را نیست از خود باز می‌نماید - همان چیزی که از آن به‌عنوان قلمرو روان‌شناختی یا آگاهی یاد می‌شود و قابلیت تبدیل شدن به واقعیت‌هایی را دارد که مردم در قلمرو آن‌ها زندگی کنند - و از آن می‌توان به‌عنوان جهان مقولات یاد کرد. در این جهان مقولات است که انسان فعلیت می‌یابد و توانایی تغییر شرایطش را پیدا می‌کند و از قضا، این توانایی ناشی از این حقیقت است که ما محدود به تبعیت از قواعد همین شرایط هستیم،

و هر فاجعه‌ای که در درون این جهان رخ می‌دهد تبعات‌اش به خود انسان‌ها بازمی‌گردد. همان‌طور که یک فاجعه‌ی دهشتناک و ویران‌گر برای جهان می‌تواند بر توانایی‌های نوع بشر برای بازتولید آن‌ها در جهان مقولات منجر شود و یا آن‌چنان ویران‌گر باشد که انسان را از وضع موجوداش بی‌پناه‌تر سازد و به مرتبه‌ی حیوانی فروکاهد. تصور وقوع چنین فاجعه‌ای در گذشته‌ی پیشاتاریخی ما نیز امکان‌پذیر است. شاید فاجعه‌ای رخ داده است که انسان‌های نخستین را در چنان مرتبه‌ای از فلاکت فرو برده است؛ و یا مثلاً می‌توانیم وقوع یک جنگ هسته‌ای را در آینده در تصور آوریم. جنگی که در صورت وقوع، اگر بشری باقی بماند و جان سالم به‌در برد خود به عاملی تسریع‌کننده در تخریب کلیت جهان تبدیل شود. در واقع، علت این که انسان از پی وقوع فجایع در وضعی قرار می‌گیرد که برایش نیاز به توجه به «کرامت انسانی» احساس می‌شود، خود او نیست، بلکه جهان اوست. جهانی که به یک معنا انسان در درون‌اش در جایگاه «سروری» ننشسته و سرنوشت‌اش دستخوش فراز و فرودها و یا حرکت‌های پرتلاطم جهانی بینابینی است که در آن نیروهای خودانگیخته درونی هر فرآیند، به شکلی رها و مهارناپذیر به پیش می‌روند.

چنین فجایعی با وجود ضریب وقوع بالایی که دارند در کانون توجه انسان مدرن -بدین معنا که خود می‌تواند محرک وقوع‌شان باشد- قرار ندارند و نکته‌ی ترسناک در واقع همین است که انسان مدرن به‌جای این که دست‌کم نگران وقوع چنین فجایع و خطرات قطعا واقعی مترتب بر آن باشد، در پی فرار به نقطه‌ای است که در بهترین حالت فقط می‌تواند در مقام واکنش‌گر ظاهر شود و نه آن که خود کنشگر و یا عامل اصلی تغییر در وضعیت باشد. آسان‌ترین واکنش در قبال این وضعیت محکوم کردن آن از طریق نگاه به جهان از منظر نوعی تابع رفتارهای انسانی است. انسانی که فاجعه می‌زاید و این توان ویران‌گری از طبیعت‌اش نشأت می‌گیرد. اما در پاسخ باید گفت که اگر این توانایی‌ها موجد فاجعه‌اند، آیا نباید قبل از تفکر در باب تغییر انسان، ابتدا به فکر تغییر جهان افتاد؟ در پایان، باید افزود

که این نگاه توأم با سرزنش، در کانون خود واجد تباری باستانی است و ریشه‌هایش به افلاطون می‌رسد. افلاطونی که پریکلِس (Pericles) را عامل بدبختی آتنیان حتی پس از مرگ‌اش می‌دانست.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

THE PROMISE OF POLITICS", By Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Jerome Kohn, New York: Schocken Books 2005, pp.93-108"

۱ | چندین سیاست |

۱ | ژیل دلوز |

ترجمه: امیر احمدی آریان

۱
ما چه افراد باشیم چه گروه‌ها، از خطوط ساخته شده‌ایم، و این خطوط ماهیتاً بسیار متنوع‌اند. اولین نوع خط که ما را شکل می‌دهد خط منقطع است - نوعی انقطاع سفت‌وسخت (پیشاپیش خطوط بسیاری از این دست وجود دارند): خانواده - حرفه؛ شغل - تعطیلات؛ خانواده - و بعد مدرسه - و بعد ارتش - و بعد کارخانه - و بعد بازنشستگی. و هر بار، [در گذر] از هر قطعه‌ی این خط به قطعه‌ی دیگر، آن‌ها با ما حرف می‌زنند، می‌گویند: «تو دیگر بچه نیستی»؛ و در مدرسه: «تو دیگر در خانه نیستی» و در ارتش «تو دیگر در مدرسه نیستی»... خلاصه، تمام این بندهای خطوط، که به‌وضوح تعریف شده‌اند در تمامی جهات، که ما را به تمام معانی کلمه تکه‌تکه کرده‌اند، بسته‌هایی از خطوط منقطع‌اند. در عین حال، ما خطوط منقطعی داریم که بسیار منعطف‌تراند، گویی مولکولی* بوده‌اند. مسأله این نیست که این

*molecular: دلوز تحت تأثیر فلسفه و بیولوژی مبتنی بر مفهوم اتم که از زمان دموکریتوس و لوکریتیوس تا به حال به انحاء گوناگون بسط یافته، ابژه‌ها را هم‌چون مجموعه‌ای از بی‌نهایت تنش مولکولی می‌بیند. به‌زعم او هر ابژه‌ای، چه معدنی چه آلی، حیات درونی خاص خود را دارد، که این حیات خود محصول تنش ساختار کلی مولار با بخش‌ها و اجزای مولکولی است. او به واسطه‌ی این مفهوم، از نظام فلسفه‌ی دکارتی منفک می‌شود و به مدد لایبنیتس در جست‌وجوی ←

خطوط صمیمانه‌تر یا شخصی‌تراند - آنان از دل جوامع و گروه‌ها نیز، مثل افراد، رد می‌شوند. آنان تغییرات و اصلاحات کوچک را ردگیری می‌کنند، راه‌های انحرافی می‌سازند، فرازونشیب‌ها را طرح می‌زنند: اما علی‌رغم همه‌ی این‌ها، دقت‌شان کم‌تر [از خط منقطع] نیست، حتی می‌توانند فرایندهای بازگشت‌ناپذیر را جهت‌دهی کنند. اما آن‌ها به جای این که خطوط مولار* منقطع باشند، جریان‌هایی مولکولی هستند با آستانه‌ها یا واحدهای انرژی quanta خاص خودشان. آستانه یک تقاطع است، و ضرورتاً با قطعه‌ای از خطوط واضح‌تر برخورد نمی‌کند. بر این نوع دوم خط، اتفاقات زیادی ممکن است رخ دهد - شدن‌ها، خرده‌شدن‌ها، که حتی ضرباهنگ‌شان با ضرباهنگ «تاریخ» ما یکی نیست. به همین دلیل است که تواریخ خانوادگی، دفترهای ثبت، یادبودها، چنین آزارنده‌اند، چون تغییرات حقیقی ما جایی دیگر رخ می‌دهد - سیاستی دیگر، زمانی دیگر، فردیتی دیگر. هر حرفه قطعه‌خطی سفت و بی‌انعطاف است، اما در زیر این قطعه‌خط چه رخ می‌دهد، آیا در آن زیر ارتباطات، جاذبه‌ها و دافعه‌ها هستند که با خود آن قطعه‌خط تطابق ندارند، شکل‌های جنون که پنهان‌اند و با این وجود به مقامات رسمی عرصه‌ی عمومی مرتبط می‌شوند: به‌عنوان مثال، معلم بودن، قاضی بودن، وکیل بودن، حسابدار بودن، نظافتچی بودن؟ اما در عین حال، نوع سومی از خط نیز وجود دارد که از قبلی‌ها هم عجیب‌تر است: گویی که چیزی ما را با خود می‌برد، به آن سوی قطعه‌هامان، هم‌چنین آن سوی آستانه‌هامان، به مقصدی که ناشناخته، پیش‌بینی‌ناپذیر، و از پیش ناموجود است. این خط ساده، انتزاعی، و در عین حال پیچیده‌ترین و عذاب‌آورترین خطوط است: خط جاذبه یا سرعت

فلسفه‌ای است که به حیات درونی چیزها توجه داشته باشد، و به واسطه‌ی مفهوم امر مولکولی است که او فرایندهای ورای ادراک و شناخت را که به واسطه‌ی حس رخ می‌دهند، علی‌الخصوص در هنر و ادبیات، توضیح می‌دهد. م.

● Molar: صفت مولار به معنای شیمیایی آن، عطف توجه به انسجام درونی و کلیت مشخص و یک‌دست ماده، و بی‌توجهی به خواص مولکولی و تنش‌های درونی آن است. دلوژ مولار را در زمینه‌های گوناگون به کار می‌برد: در جغرافیا امر مولار آن چیزی است که به زمین به طور کلی تعلق دارد، در روان‌کاوی تقلیل ارگانسیم زنده است به یک رفتار و واکنش خاص، و بعدها در کتاب هزار فلات این مفهوم را در سیاست به کار می‌بندد: بدن مولار بدن متعلق به دولت است، بدنی به دقت تعریف‌شده که جذب یکی از اپاراتوس‌های دولت می‌شود، در تقابل با بدن مولکولی که عرصه‌ی تجلی خرده‌سیاست‌هاست. م.

است، خط گریز است و تندترین شیب را دارد («خطی که کانون جاذبه باید وصف‌اش کند بسیار ساده است، و آن گونه که او باور داشت، در اغلب موارد خطی صاف و مستقیم است... اما از زاویه‌ای دیگر، این خط چیزی بسیار رازآمیز در خود دارد، چرا که طبق گفته‌ی او، این خط چیزی نیست جز به‌پیش رفتن جان رقصنده...» [۲]) این خط گویی که برمی‌خیزد و بالا می‌رود تا از دو خط دیگر جدا گردد، اگر که واقعاً در مسیر منفک ساختن خود پیش برود. شاید بسیاری از مردم این خط را نداشته باشند، عده‌ای فقط دو خط دیگر را دارند، و عده‌ای فقط یکی دارند، فقط روی یک خط زندگی می‌کنند. با این حال، در معنایی دیگر، این خط همیشه آن‌جا بوده است، هر چند که درست نقطه‌ی مقابل سرنوشت باشد: لازم نیست این خط خود را از دو خط دیگر جدا کند، چرا که خط نخست خود اوست، و دیگران از دل آن بیرون می‌آیند. هر سه خط، در تمام موارد، درون‌ماندگاراند و هر یک در دیگری گرفتار شده است. به اندازه‌ی کف یک دست خطوط در هم پیچیده وجود دارد. پیچیدگی ما به شیوه‌ای متفاوت از یک دست رخ می‌دهد. آن‌چه برایش نام‌های گوناگون می‌یابیم - شیزوانالیز، خرده‌سیاست، عمل‌گرایی، نمودارگرایی، ریزومی، نقشه‌کشی - ابژه‌ی مطالعه‌اش چیزی جز بررسی و مطالعه‌ی این خطوط، در گروه‌ها و افراد نیست.

فیتزجرالد در داستان کوتاه فوق‌العاده‌ای شرح می‌دهد که چگونه یک زندگی با ریتم‌های مختلف و سرعت‌های مختلف جلو می‌رود. [۳] هرچند فیتزجرالد یک درام زنده است - اگر زندگی را فرایندی ویرانگر تعریف کنیم - متن او تیره‌وتار است، اما هر جمله‌اش به همان اندازه که تاریک است، الهام‌بخش عشق نیز هست. نبوغ او هرگز در آن حد نبود که خودش هنگام حرف زدن درباره‌ی هرز رفتن نبوغ خویش ادعا می‌کند. در ادامه، می‌گوید برای او ابتدا قطعه‌های بزرگ وجود داشت - غنا، فقر، جوانی-پیری، موفقیت-ناکامی، سلامتی-بیماری، عشق-شکست عشقی، خلاقیت-جمود - که به وقایع اجتماعی مرتبط بودند (بحران اقتصادی، ورشکستگی بازار بورس، ظهور سینما که جایگزین رمان شد، شکل‌گیری فاشیسم، همه‌ی چیزهایی که می‌شد گفت نامتجانس بودند، اما قطعه‌هاشان به یکدیگر پاسخ می‌دادند و یکدیگر را تحریک می‌کردند). فیتزجرالد این‌ها را «برش‌ها»

می‌نامد، هر قطعه نشانه‌ی یک برش است یا بر یک برش نشانه می‌زند. این نوعی خط است، خطی منقطع، که در زمانی مشخص و مکانی مشخص توجه ما را جلب می‌کند. چندان تفاوتی ندارد که این خط به سوی انحطاط می‌رود یا موفقیت (طبق این الگو زندگی موفق بهترین زندگی نیست، رویای امریکایی همان قدر که برای رفتگری که می‌خواهد مولتی‌میلیونر شود وجود دارد، برای یک مولتی‌میلیونر هم وجود دارد، او نقطه‌ی مقابل رفتگر، روی یک قطعه خط واحد است). اما در همین حین، فیتزجرالد چیز دیگری هم می‌گوید: خطوط ترک هم هستند، که بر خطوط برش‌های قطع‌کننده منطبق نمی‌شوند. این بار می‌توان گفت که بشقابی ترک برمی‌دارد. این بار درست زمانی که همه چیز خوب پیش می‌رود، یا همه چیز بر خط دیگر بهتر پیش می‌رود، در این خط جدید ترک رخ می‌دهد - راز، رازی ورای درک و فهم، بر آستانه‌ای از مقاومت کاهش یافته، یا بر ظهور آستانه‌ی ملزومات، نشان می‌زند: دیگر نمی‌توانی آن چه را پیش از این، حتی همین دیروز، دست‌وپا کرده بودی تحمل کنی؛ توزیع امیال مان دگرگون شده، روابط تندی و کندی مان تعدیل شده، دچار شکل جدیدی از اضطراب، و در عین حال، شکل جدیدی از آرامش شده‌ایم. جریان‌ها به راه افتاده‌اند، درست در زمانی که در بهترین شرایط سلامتی‌ات هستی، ثروت‌ات سرشار است، استعدادهایت شکوفا شده، ترکی کوچک رخ می‌دهد که مسیر خط را منحرف می‌کند. یا برعکس: وقتی همه چیز در خط دیگر ترک برمی‌دارد اوضاع برای تو بهتر می‌شود، آسایشی عظیم به دست می‌آید. ناتوانی در تحمل همه چیز می‌تواند نوعی پیشرفت باشد، اما در عین حال، می‌تواند ترس پیرمردی نیز باشد، یا تکوین و گسترش نوعی پارانویا. این ناتوانی می‌تواند یک تخمین سیاسی یا عاطفی کاملاً صحیح و بی‌نقص باشد. به این ترتیب، ما به شیوه‌ی سابق عوض نمی‌شویم، پیر نمی‌شویم - اگر از خطی به خط دیگر گذر کنیم. با این حال، خط منقطع شخصی‌ترین و صمیمی‌ترین خطوط نیست. ترک‌های ریز هم جمع‌اند، به همان میزان که برش‌های بزرگ فردی‌اند. بنابراین، فیتزجرالد نیز از آن خط دیگر می‌گوید، خط سوم، که خود گسست (rupture) می‌نامدش. ممکن است فکر کنیم هیچ چیز عوض نشده، و با این حال، همه چیز عوض شده باشد. مسلماً

قطعه‌های بزرگ، تغییرات یا حتی سفرهایی که بر آنان رخ می‌دهد، این خط را تولید نمی‌کنند، حتی مخفی‌ترین و رازآمیزترین جهش‌ها (-muta tions)، آستانه‌های متحرک و سیال هم مولد این خط نیستند، هر چند که این‌ها به خط مدّ نظر ما بسیار نزدیک‌تراند. بهتر است بگوییم آستانه‌ی «مطلق» به دست آمده است. دیگر رازی در بین نیست. شما مثل هر کس دیگر شده‌اید، اما در اصل شما خود [مفهوم] «هر کس» را به یک شدن بدل ساخته‌اید. شما درک‌ناپذیر و رسوا شده‌اید. شما سفری عجیب را از سر گذرانده‌اید، سفری فاقد حرکت. علی‌رغم تفاوت لحن، حرف ما کمی شبیه است به شیوه‌ای که کیرکگور برای وصف شوالیه‌ی ایمان به کار می‌بست، فقط جنبش‌ها توجه‌ام را جلب می‌کنند: [۴] شوالیه دیگر قطعه‌های انکار و انصراف را ندارد، اما انعطاف شاعر یا رقص را هم ندارد، او خود را مرئی نمی‌سازد، بیشتر به یک بورژوا شبیه است، به مأمور جمع‌آوری مالیات، به دلال، او با چنان دقتی می‌رقصد که آنان که می‌بینندش می‌گویند صرفاً راه می‌رود یا سر جایش ایستاده است، او در دیوار ادغام می‌شود اما دیوار زنده شده است، او بر خاکستری رنگِ خاکستری می‌زند، یا مثل پلنگ صورتی جهان را به رنگ خویش درآورده است، او چیزی شکننده به کف آورده، و می‌داند که با عشق، حتی با عشق و برای عشق، باید مستغنی بود و عشق و نفس را رها کرد... (عجیب است که دی اچ لارنس عین همین را نوشته است). پس این خط فقط خطی انتزاعی است، جنبشی است ناب که کشف آن دشوار است، این خط هرگز آغاز نمی‌کند، همیشه از وسط وارد می‌شود، او همیشه در وسط است - وسط دو خط دیگر؟ «فقط جنبش‌ها توجه‌ام را جلب می‌کنند».

دلینبی نوعی نقشه‌کشی را به ما پیشنهاد می‌دهد، وقتی مورد بچه‌های منزوی و خودمحور را بررسی می‌کند: خطوط تشریفات، و بعد خطوط منعطف، که کودک با آن‌ها دایره رسم می‌کند، چیزی پیدا می‌کند، دست‌ها را به هم می‌زند، با سوت آهنگی می‌نوازد، جای پای‌اش را دنبال می‌کند، و بعد «خطوط سرگشتگی» با دو خط دیگر ادغام می‌شوند. [۵] تمام این خطوط با هم درگیراند. دلینبی ژئوآنالیزی تولید می‌کند، تحلیلی از خطوط، که راه او را بسیار از روان‌کاوی دورتر و فراتر می‌برد و نه فقط به بچه‌های منزوی و

خودمحور، که به همه‌ی بچه‌ها، همه‌ی بزرگ‌ها (فردی را تصور کنید که در خیابان راه می‌رود، و ببینید ابداعاتی که در این مسیر با آن‌ها مواجه می‌شود تا چه حد اندک است، و اگر زیاده از حد در انقطاع خویش گرفتار نشده باشد، چه ابداعات اندکی می‌تواند از خود بر جا بگذارد.) ربط دارد، و نه فقط به راه رفتن‌شان، بلکه به ژست‌هاشان، عواطف‌شان، زبان‌شان، سبک‌شان. اما پیش از هر چیز، باید وضعیت دقیق‌تر هر کدام از این خطوط را مشخص کنیم. در مورد خطوط مولار منقطع سفت و سخت، می‌توانیم به چند مشخصه‌ی قطعی اشاره کنیم که نحوه‌ی سرهم‌بندی‌شان (assemblage) را توضیح می‌دهد، یا بهتر است بگوییم کارکرد آن‌ها را در سرهم‌بندی‌های آن چیزی که این خطوط بخشی از آن را شکل می‌دهند (و سرهم‌بندی‌ای وجود ندارد که این خطوط را در بر نگیرد.) بنابراین، می‌توان مشخصه‌های تخمینی خط نوع اول را مشخص کرد.

۱- قطعه‌ها به ماشین‌های صفر و یکی (binary machine) بسته‌اند که اگر لازم شد، می‌توانند بسیار متغیر باشند. ماشین‌های صفر و یک طبقات اجتماعی؛ جنسیت‌ها، زن-مرد؛ سنین، کودک-بزرگسال؛ نژادها، سیاه-سفید؛ حوزه‌ها، خصوصی-عمومی؛ انقیادها، ماجزما. این ماشین‌های صفر و یک زمانی پیچیده می‌شوند که با هم تقاطع کنند، و یا با هم یکی شوند، رودرروی هم شوند، در تمامی جهت‌ها ما را قطع کنند. آن‌ها به شکلی سفت و سخت دوگانه نیستند، بلکه بیشتر دو حالتی‌اند: آن‌ها می‌توانند به شیوه‌ی درزمانی عمل کنند (اگر نه a هستید و نه b، پس c هستید: دوگانگی منتقل شده است، و دیگر مرتبط با عناصری هم‌زمان نیست که باید بین‌شان یکی را انتخاب کنید، بلکه گزینه‌های متوالی هست؛ اگر نه سیاه هستید نه سفید، پس دورگه‌اید؛ اگر نه زن هستید نه مرد، پس دوجنسی هستید: هر بار ماشینی که از دو عنصر صفر و یک تشکیل شده، گزینه‌هایی دوتایی پیش می‌کشد بین عناصری که در تقاطع اول حضور ندارند).

۲- قطعه‌ها هم‌چنین مسیرها و ابزارهای قدرت را اعمال می‌کنند، که خود تنوع بسیار زیادی دارند، و هر کدام رمز و قلمرو قطعه‌ی مرتبط با خود را تثبیت می‌کنند. این ابزارها را فوکو عمیقاً تحلیل کرده است، کسی که نپذیرفت در آن‌ها صرفاً تجلیات یک دستگاه دولتی از پیش موجود را ببیند.

هر مسیر قدرتی یک گره‌گاه رمز - قلمرو است (به قلمرو من کاری نداشته باش، این جا من دستور می‌دهم...). آقای دوشارلو در مقابل مادمازل وردورن شکست می‌خورد [۶]، چون به قمار فرا رفتن از قلمرو خود دست زده است و در آن جا رمز او دیگر کار نمی‌کند. منقطع بودن دفترهای مجاور هم در آثار کافکا. فوکو با کشف این منقطع بودن و عدم تجانس قدرت‌های مدرن بود که توانست انتزاع‌پروری‌های توخالی در باب دولت و قانون «اساسی» را پشت سر گذارد و تمام مفروضات تحلیل سیاسی را از نو بسازد. مسأله این نیست که دستگاه دولت معنایی ندارد: این دستگاه تا زمانی که تمام قطعات را رمزگذاری مفرط می‌کند کارکرد بسیار خاصی دارد، هم آن قطعاتی که این دستگاه در یک لحظه‌ی خاص به خود نسبت می‌دهد، و هم آن قطعاتی که دستگاه بیرون از خود جا می‌گذارد. یا می‌توانیم بگوییم دستگاه دولت سرهم‌بندی‌ای انضمامی است که ماشین رمزگذاری مفرط یک جامعه را محقق می‌سازد. پس این ماشین به نوبه‌ی خود دیگر خود دولت نیست، ماشینی است انتزاعی که اعلان‌های (utterance) مسلط و نظم ثبات‌یافته جامعه، زبان‌ها و دانش مسلط، کنش‌ها و احساسات تابع و سازگار، قطعاتی که به قطعات دیگر اشاعه می‌یابند، را سازمان‌دهی می‌کند. ماشین انتزاعی رمزگذاری مفرط ضامن یک‌دست شدن قطعات متفاوت، قابلیت تبدیل‌پذیری‌شان به هم، قابلیت ترجمه‌پذیری‌شان به هم است، این ماشین گذر از بخش‌های مختلف به یکدیگر را تنظیم می‌کند، و نظم می‌بخشد به آن زور پخش‌شونده و شیوع‌یابنده‌ای که تحت آن، این گذر رخ می‌دهد. این ماشین به دولت وابسته نیست، اما مؤثر بودن‌اش به وجود دولت بسته است، دولت به‌مثابه‌ی سرهم‌بندی‌ای که امکان وجود این ماشین را در عرصه‌ی اجتماعی فراهم می‌کند. (به‌عنوان مثال، قطعات واحدهای پولی متفاوت، انواع مختلف پول که قواعد تبدیل‌پذیری بین خودشان و بین خود با کالاهای دیگر را دارند، به بانک مرکزی در مقام دستگاه دولت ارجاع می‌شوند). هندسه‌ی یونانی به‌مثابه‌ی ماشینی انتزاعی عمل کرد که فضای اجتماعی را سازمان می‌داد، البته تحت شرایط سرهم‌بندی انضمامی قدرت شهر. امروزه باید بپرسیم که ماشین‌های انتزاعی رمزگذاری مفرط کدام‌اند، و از این ماشین‌ها کدام در مقام نتیجه‌ی فرم‌های دولت مدرن عمل

می‌کند. حتی می‌توان از «فرم‌های دانش» سخن گفت، که خدمات‌شان را به ساحت دولت تقدیم می‌کنند، خود را برای تحقق دولت ارائه می‌کنند، و مدعی فراهم آوردن بهترین ماشین‌ها برای انجام وظایف یا اهداف دولت هستند: انفورماتیک امروز؟ و حتی علوم انسانی؟ علوم [متعلق به] دولت وجود ندارند، اما ماشین‌هایی انتزاعی موجوداند که رابطه‌شان با دولت از نوع وابستگی متقابل است. به همین دلیل است که بر خط انقطاع سفت‌وسخت، باید مسیرهای قدرت را که قطعات گوناگون را رمزگذاری می‌کند، از ماشین انتزاعی جدا کرد، که این قطعات را رمزگذاری مفراط، و روابط‌شان را تنظیم می‌کند، و هم‌چنین تنظیم‌کننده‌ی دستگاه دولت است، دستگاهی که ماشین انتزاعی را تحقق می‌بخشد.

۳- در نهایت، تمام انقطاع‌های سفت‌وسخت، تمام خطوط منقطع انعطاف‌ناپذیر، سطحی مشخص را در بر می‌گیرند که هم بر اشکال و هم بر سیر تکوین، بر سوژه‌ها و شکل‌گیری آن‌ها ناظر است. سطح سازمان‌دهی، که همیشه در لحظه‌ی عیان شدن خویش بُعدی مکمل (رمزگذاری مفراط) نیز همراه دارد. آموزش سوژه و هماهنگ ساختن فرم، بی‌وقفه فرهنگ ما را تسخیر کرده، منشأ انقطاع و مسطح‌سازی شده، منشأ ماشین‌های صفر و یکی که این خطوط را قطع می‌کنند، و ماشین‌هایی انتزاعی که این خطوط را مجدداً قطع می‌کنند. به قول پیرت فلوتیو، زمانی که یک سرخط (-out line) به لرزه می‌افتد، زمانی که یک قطعه متزلزل می‌شود، ما لونت [۷] مخوف را صدا می‌زنیم تا چیزها را قطع کند: اشعه‌ی لیزری که فرم‌ها را به نظم درمی‌آورد و سوژه‌ها را سر جای‌شان می‌گذارد. [۸]

جایگاه دیگر انواع خطوط سراپا متفاوت به نظر می‌رسد. در این جا قطعات مثل قبل نیستند، آستانه‌ها به پیش می‌رانندشان، شدن‌ها را برمی‌سازند، انسداد شدن‌ها را، پیوستارهای شدت [۹]، ترکیب جریان‌ها را مشخص می‌کنند. ماشین‌های انتزاعی نیز همان نیستند، جهش می‌کنند و رمزگذاری مفراط نمی‌کنند، اثر جهش‌های خود را بر هر آستانه و هر ترکیب حک می‌کنند. سطح نیز همان نیست، سطح پیوستگی یا درون‌ماندگاری، که گسسته است از شکل‌ها و ذراتی که بین آن‌ها فقط روابط سرعت و کندی وجود دارد، گسسته است از اثرات و سوژه‌هایی

که اینک فقط به واسطه «آنیت»^{*} فردیت‌ها را حفظ و حمل می‌کنند. ماشین‌های صفر و یک دیگر با این واقعیت سروکار ندارند، نه به این دلیل که قطعه‌ی مسلط (طبقه‌ای خاص، جنسیتی خاص) تغییر کرده، و هم‌چنین، نه به این خاطر که معجون‌هایی نظیر دوجنس‌خواهی و تلفیق طبقاتی تحمیل شده‌اند: برعکس، برای این که خطوط مولکولی جریان‌های قلمروزدایی را بین قطعات جاری می‌کنند، جریان‌هایی که نه به این قطعه تعلق دارند و نه به قطعه‌ی دیگر، بلکه بر سازنده‌ی شدنی نامتوازن بین دو قطعه هستند، جنسیتی مولکولی که دیگر از آن مرد یا زن نیست، توده‌های مولکولی که دیگر تحت سرفصل یک طبقه‌ی خاص نمی‌شوند، نژادهای مولکولی مثل خطوط کوچک، که دیگر به تقابل‌های عظیم مولار پاسخ نمی‌دهند. قطعاً مسأله بر سر سنتز دو چیز، سنتز یک با دو نیست، بحث بر سر آن چیز سوم است که از جایی دیگر می‌آید و رابطه‌ی صفر و یکی آن دو را به هم می‌ریزد، و بیش از آن که در تقابل آن‌ها دخالت کند، در مکمل‌شان داخل می‌شود. مسأله بر سر افزودن قطعه‌ای جدید به قطعات از پیش موجود این خط نیست (جنسیت سوم، طبقه‌ی سوم، سن سوم)، بلکه دنبال کردن خطی دیگر در میان خط منقطع است، خطی در میان قطعات، که بسته به سرعت یا کندی حرکت گریز یا جریان، بر این قطعات فائق می‌آید. به کارگیری اصطلاحات جغرافیایی را ادامه می‌دهیم: تصور کنید بین شرق و غرب یک قطعه خط مشخص قرار دارد، تقابلی در آن هست مبنی بر الگوی ماشین صفر و یکی، دستگاه‌های دولت آن را تنظیم کرده‌اند، و ماشینی انتزاعی مثل طرحی از نظم جهانی آن را رمزگذاری مفرط کرده است. پس در حرکت از شمال به جنوب است که ثبات‌زدایی رخ می‌دهد، و این همان حرفی است که ژیشار دستن به بیانی مبهم گفته است، این جریان است که راه را پاک می‌کند، حتی اگر جریانی ضعیف باشد، همین

* heccity: اصطلاحی است که دلوز از فلسفه‌ی مدرسی، از آثار دونس اسکوتوس برگرفته است. در آثار اسکوتوس این اصطلاح برای اشاره به فردیت موجودات به کار می‌رود. کاربرد دلوز از این اصطلاح خاص‌تر است. مقصود او از آنیت، آن نوع از فردیت است که به فرد یا ابره متعلق نیست، بلکه فردیت یک رخداد است. مترجمان انگلیسی معادل thisness را نیز برای این واژه به کار بسته‌اند و بر همین اساس معادل «آنیت» در فارسی برای آن برگزیده شد. م.

جریان است که همه را به بازی می‌گیرد و سطح سازمان‌دهی را دگرگون می‌سازد. این جا یک سیسیلی، جای دیگر یک فلسطینی، یک هواپیماربا، یک شورش قبیله‌ای، یک جنبش فمینیستی، یک زیست‌شناس سبز، یک مخالف سیاسی روس - از شمال تا جنوب، همیشه کسی هست که رو به جنوب قیام کند. یونانی‌ها و اهالی تروا را هم چون دو قطعه‌ی متقابل فرض کنیم که رودرروی هم ایستاده‌اند. اما نگاه کنید، در این بین آمازون‌ها* می‌رسند و تروایی‌ها را شکست می‌دهند، و یونانیان می‌گویند «آمازون‌ها با ما هستند»، اما آمازون‌ها از پشت با خشونت به یونانیان حمله می‌کنند. پنتسیلیای کلايست این طور شروع می‌شود. گسست‌های عظیم، تقابل‌های عظیم، همیشه قابل بحث‌اند، نه ترک‌های جزئی، نه آن گسست‌های درک‌ناپذیر که از جنوب می‌آیند. کلمه‌ی «جنوب» را به کار می‌برم بی آن که هیچ اهمیت ویژه‌ای برایش قائل باشم. ما از جنوب می‌گوییم تا جهتی را مشخص سازیم که با جهت خط منقطع متفاوت است. اما هر کسی جنوب خود را دارد - مهم نیست که این جنوب کجاست - و این جنوب، همان خط شیب‌دار یا خط گریز اوست. ملت‌ها، طبقات، جنسیت‌ها، جنوب خود را دارند. [اژان لوک] گذار: آن چه اهمیت دارد نه فقط حضور دو اردوگاه متخاصم بر یک خط عظیم است که با هم در تقابل‌اند، بلکه خود مرز نیز هست، مرزی که همه چیز از خلال آن می‌گذرد و پرتاب و تزریق می‌شود به یک خط مولکولی شکسته، که جهت متفاوتی دارد. مه ۱۹۶۸ انفجار چنین خط مولکولی‌ای بود، حمله‌ی آمازون‌ها، مرزی که خطی با جهت غیرمنتظره را پیش گرفت، و با خود قطعه‌هایی را پیش برد، قطعاتی هم‌چون بلوک‌های ازهم‌پاشیده که دیگر داشته‌های خود را نمی‌شناسند.

ممکن است ما را نقد کنند که هنوز از دوگانه‌گرایی خارج نشده‌ایم، هنوز دو خط داریم که یکدیگر را قطع می‌کنند، و فقط نحوه‌ی به سطح آمدن و ماشینی شدن‌شان متفاوت است. اما آن چه دوگانه‌گرایی را مشخص می‌کند

* در اساطیر یونانی، گروهی از جنگ‌جویان زن بودند که محل اقامت‌شان امروزه شمال آفریقا نام دارد. مشهورترین حکایات درباره‌ی آنان، جنگ‌های همیشگی‌شان با یونانیان و به خصوص مداخله‌شان در جنگ ترواست. م.

تعداد اصطلاحات نیست، همان طور که افزودن تعداد اصطلاحات ما را از دوگانه‌انگاری نمی‌رهاند. فقط در صورتی به شکلی مؤثر از دوگانه‌گرایی‌ها رها می‌شویم که دوتایی‌ها را مثل یک بار جابه‌جا کنیم، زمانی که بین اصطلاحات، چه دو تا باشند چه بیشتر، شکاف باریکی بیابیم که مثل مرز یا خط فاصل عمل می‌کند و مجموعه را به یک تکثر استحاله می‌دهد، فارغ از این که تعداد اجزاء چه قدر است. آن چه ما سرهم‌بندی می‌نامیم دقیقاً یک تکثر است. هر سرهم‌بندی‌ای ضرورتاً شامل خطوط سفت و سخت و انقطاع‌های صفر و یکی است، خطوطی که تعدادشان کمتر از خطوط مولکولی یا خطوط مرز یا شیب یا گریز نیست. ابزارهای قدرت برای ما دقیقاً برساننده‌ی سرهم‌بندی‌ها نیستند، بلکه به بخشی از این سرهم‌بندی‌ها در یک بعد شکل می‌دهند، بعدی که در آن کل سرهم‌بندی ممکن است فرو ریزد یا روی سیر خودش خراب شود. اما در واقع، تا وقتی که دوگانه‌گرایی‌ها به این بعد تعلق دارند، بعد دیگری از سرهم‌بندی هم هست که در کنار بعد قبل تشکیل یک دوگانگی یا یک دوتایی نمی‌دهد. به واسطه‌ی مجاورت ماشین‌های انتزاعی کدگذاری مفرط و ماشین‌های انتزاعی جهش، دوگانگی به وجود نمی‌آید: خطوط دومی خود را منقطع، سازمان‌دهی شده، و رمزگذاری شده توسط دیگران می‌یابند، و در عین حال، خود زیر پای همان دیگران را سست می‌کنند، و این‌ها با هم در قلب سرهم‌بندی کار می‌کنند. به همین ترتیب، بین دو سطح سازمان‌دهی متعالی و پیوستگی درون‌ماندگار، دوگانگی‌ای در کار نیست: در واقع از دل اشکال و سوژه‌های سطح نخست است که سطح دوم، بی‌وقفه اجزایی را منهدم می‌کند که بین‌شان دیگر روابط سرعت و کندی وجود ندارد، و هم‌چنین، بر سطح درون‌ماندگاری است که خط دیگر سربرمی‌آورد، در این سطح کار می‌کند تا راه جنبش‌ها را سد کند، اثرگذاری‌ها را ثبات بخشد، اشکال و سوژه‌ها را سازمان دهد. عقربه‌های نمایشگر سرعت همان شکل‌هایی را پیش‌فرض می‌گیرند که خود دست به محو و زوالش می‌زنند، به همان طریق نیز سازمان‌ها موادی را در ترکیب با هم فرض می‌گیرند که خود در پی نظم دادن به آن‌ها هستند. پس وقتی از دوگانه‌گرایی حرف می‌زنیم مقصودمان تقابل دو نوع «چیز» نیست، بلکه تکثری از ابعاد، خطوط و جهت‌ها را مد

نظر داریم که در قلب سرهم‌بندی قرار دارند. در پاسخ به پرسش «میل* چگونه می‌تواند به سرکوب خویش میل بورزد، چگونه میل، مایل به بردگی خویش است؟» جواب می‌دهیم قدرت‌هایی که میل را خرد می‌کنند یا تحت سلطه درمی‌آورند، خود پیشاپیش بخشی از سرهم‌بندی میل را شکل داده‌اند. برای میل کافی‌ست تا این خط خاص را پی بگیرد، کافی‌ست تا خود را اسیر ببیند، مثل قایقی که گرفتار بادی شده که در یک جهت خاص می‌وزد. میل برای انقلاب وجود ندارد، همان‌گونه که میل برای قدرت وجود ندارد، میل به سرکوب کردن و میل به سرکوب شدن وجود ندارد. انقلاب، سرکوب، قدرت، و غیره، همگی خطوط تشکیل‌دهنده‌ی واقعی یک سرهم‌بندی داده‌شده هستند. مسأله این نیست که این خطوط وجود پیشینی دارند؛ بلکه این خطوط دنبال می‌شوند، شکل می‌گیرند، در حالی که هر یک درون‌ماندگار دیگری‌ست، در هم ادغام می‌شوند درست در همان لحظه که سرهم‌بندی میل شکل می‌گیرد، با ماشین‌های این سرهم‌بندی که به هم گره می‌خورند و سطوح آن که از هم می‌گذرند. پیشاپیش نمی‌دانیم کدام یک خط شیب است، یا کدام خط به بن‌بست می‌انجامد. به‌عنوان مثال، این حقیقت یک سرهم‌بندی موسیقایی است: سرهم‌بندی‌ای با رمزها و قلمروهایش، با محدودیت‌ها و دستگاه‌های قدرت‌اش، با مقیاس‌های دو حالتی‌اش، با اشکال ملودیک و هارمونیک تکوین‌یافته‌اش، با سطح سازمان‌دهی متعالی‌اش، و هم‌چنین، با استحاله‌گرهای سرعت بین مولکول‌های صدا، با «زمان بی‌نبض»‌اش، با تکثیرها و زوال‌هایش، کودک - شدن‌هایش، زن - شدن‌هایش، حیوان - شدن‌هایش، سطح درون‌ماندگار پیوستگی‌اش. نقش طولانی مدت قدرت کلیسایی در سرهم‌بندی‌های

* Desire: دو برداشت از مفهوم میل در کار دلوز وجود دارد. یکی همان مفهوم روان‌کاوانه مبتنی بر فقدان است، فقدانی برساخته‌ی قانون ادیپی که سوژه هرگز در برطرف ساختن آن موفق نمی‌شود. دلوز منتقد سرسخت این برداشت روان‌کاوانه است. این میل روان‌کاوانه مولد است و عملگرا، و بعدها دلوز و گتاری در بحث‌هایشان پیرامون ظهور فاشیسم در سیاست نیز به این میل که مایل به سرکوب میل است اشاره می‌کنند. اما میل به آن معنا که دلوز مدنظر دارد و دفاع می‌کند، نوعی فرایند تجربه‌گری در سطح درون‌ماندگاری است، فرایندی که خود موجب گسست در انسجام درونی میل می‌شود. میل از نظر دلوز، آن فرایندی است که به هیچ یک از اقطاب دوگانگی کانتی خودانگیختگی / قانون تقلیل‌پذیر نباشد. م.

موسیقایی، و تمام آن چه موسیقی دانان پشت سر گذاشتند تا به این جا، به این میان، برسند. این حقیقت همه‌ی سرهم‌بندی‌هاست.

آن چه در هر مورد باید مقایسه شود، جنبش‌های قلمروزدایی و فرایندهای بازقلمروزایی* است که در دل یک سرهم‌بندی ظاهر می‌شود. اما این کلمات چه معنایی دارند، کلماتی که فلیکس [گتاری] ابداع کرد تا به شیوه‌های مختلف یکدیگر را کامل کنند؟ می‌توانیم به عرصه‌ی شایع و رایج تکامل انسانیت قدم بگذاریم: انسان، حیوان قلمروزدایی‌شده. وقتی به ما می‌گویند بشر پنجه‌هایش را برای راه رفتن بر زمین از دست داده، یا دست‌اش ابتدا در همه‌ی جهات حرکت نمی‌کرده و بعدا صاحب قدرت انجام کارهای ظریف شده، همه‌ی این‌ها آستانه‌ها و واحدهای انرژی (quanta) قلمروزدایی هستند، که البته هر بار با یک بازقلمروزایی مکمل همراه بوده‌اند: دست بی‌ظرافت، مثل پای پنجه‌دار، بر شاخه‌هایی مجدداً قلمروزایی می‌شده که این دست‌وپا می‌گرفتندشان تا از درختی به درخت دیگر بروند؛ و دست قادر به انجام کار ظریف، به‌مثابه‌ی زمختی قلمروزدایی‌شده بر عناصری بیرونی و قرض‌گرفته‌شده بازقلمروزایی می‌گردد که ابزارها نام دارند، و این دست آن‌ها را می‌چرخاند یا به جلو فشار می‌دهد. اما ابزار «محکم» نیز خود شاخه‌ای قلمروزدایی‌شده است، و ابداعات بزرگ انسان در حکم گذر به دشت است، دشت به‌مثابه‌ی جنگلی قلمروزدایی‌شده، و باز در همان حال، انسان در این دشت بازقلمروزایی می‌شود. سینه، غده‌ای است مادرانه که قامتی عمودی آن را قلمروزدایی می‌کند، و دهان، یک دهان حیوانی قلمروزدایی‌شده است که مایع درون عضو را بیرون می‌کشد؛ اما قلمروزایی

• deterritorialization/ reterritorialization: برای درک این دو مفهوم ابتدا باید بدانیم مقصود دلوز از «قلمرو» (territory) چیست. نزد دلوز، قلمرو به محدوده‌ای اطلاق می‌شود که در آن واحد سازمان‌یافته و نامتعین است، محدوده‌ای که نظمی در مرکزگی و تعیین آن نقش داشته و در عین حال، مدام در حال دگرگونی است. قلمرو مجموعه‌ای است از عناصر ناهمگن که در مقطع زمانی خاصی به دلایلی مشخص اما نامتعین گرد هم می‌آیند. قلمرو حامی هیچ نژاد، ملیت یا قومیتی نیست، مفهومی است تجربی که ابژه‌ی ثابت هم ندارد، موجودیتی مبهم که در برابر مقوله‌بندی آپاراتوس‌های دولتی مقاومت می‌ورزد. به این ترتیب، می‌توان گفت قلمروزدایی و بازقلمروزایی دو فرایندی هستند که دو سویه‌ی حیات متغیر قلمرو را برمی‌سازند: قلمروزدایی رها شدن پتانسیل تغییر در قلمرو، فعال شدن خطوط گریز و آزاد شدن قابلیت‌های خلاق سرهم‌بندی است. بازقلمروزایی حرکتی است در جهت عکس، تلاشی برای تثبیت دوباره مرزهای قلمرو و مفصل‌بندی عناصر درون آن. م.

دو طرفه و ملازم بر لب‌هایی که به سینه چفت می‌شوند و برعکس رخ می‌دهد، به این ترتیب بدن‌ها و محیط‌ها با سرعت‌هایی بسیار متفاوت از قلمروزدایی درنوردیده می‌شوند، با سرعت‌هایی افتراقی، که مکمل‌هاشان شکل‌دهنده‌ی پیوستارهای شدت‌اند، که در عین حال به فرایندهای بازقلمروزایی هم میدان می‌دهند. مرز ماجرا خود زمین است، زمین قلمروزدایی‌شده («بیابان‌ها گسترش می‌یابند...»)، و این انسان ایلیاتی است، انسان زمین، انسان قلمروزدایی - هر چند که او درست همان کسی است که تکان نمی‌خورد، کسی که به محیط متصل است، به بیابان یا به دشت.

۲

اما در حوزه‌های اجتماعی انضمامی، در لحظات خاص است که جنبش‌های تطبیقی قلمروزدایی، پیوستارهای شدت و ترکیبات جریان‌هایی که این پیوستارها راه می‌اندازند، باید مطالعه شود. چند مثال از حوالی قرن یازدهم انتخاب می‌کنیم: جنبش گریز توده‌های پولی، قلمروزدایی عظیم توده‌های فقیر تحت فشار آخرین حملات و مطالبات روزافزون اربابان، قلمروزدایی توده‌ها از نجابت، که شکل‌هایی به تنوع جنگ صلیبی، اقامت در شهرها، انواع جدید استثمار زمین (کارمزدی یا اجاره‌ای)، شکل‌های جدید شهرها که ساخت‌شان کم‌تر و کم‌تر قلمروبندی می‌شد، قلمروزدایی از کلیسا با درآوردن زمین‌ها از چنگ او، رد «رحمت الهی» کلیسا، محروم کردن او از سازمان‌دهی جنگ‌های صلیبی، قلمروزدایی از زن در مورد عشق شوالیه‌ای و پس از آن، عشق درباری. جنگ‌های صلیبی (که جنگ‌های صلیبی کودکان را هم شامل می‌شد) را می‌توان آستانه‌ای برای ترکیب همه‌ی این جنبش‌ها دانست. می‌توان با قطعیت گفت در هر جامعه آن چه در وهله‌ی نخست وجود دارد خطوط و جنبش‌های گریز است. چرا که این گریزها، نه گریز از امر اجتماعی هستند و نه به معنی آرمان‌شهرباوری یا حتی ایدئولوژیک بودن‌اند، این‌ها عرصه‌ی اجتماعی را برمی‌سازند و رده‌بندی‌ها و مرزهای آن را پی می‌گیرند، و هم‌چنین کل فرایند شدن آن را. یک مارکسیست را زمانی می‌شود به سرعت شناخت که می‌گوید جامعه با خود در تناقض است، باید آن را بر اساس تناقض تعریف کرد، به خصوص، بر اساس تناقض

طبقاتی. ما می‌گوییم در یک جامعه، همه چیز می‌گریزد و جامعه با خطوط گریزش تعریف می‌شود، خطوطی که بر همه‌ی توده‌ها از هر نوع تأثیرگذار است (این جا هم «توده» مفهومی مولکولی است). یک جامعه، هم‌چنین، یک سرهم‌بندی جمعی، ابتدا با نقاط قلمروزدایی خویش مشخص می‌شود، با جریان‌های قلمروزدایی. ماجراجویی‌های جغرافیایی بزرگ تاریخ خطوط گریز هستند، ماجراجویی‌هایی که شامل سفر اکتشافی طولانی با پای پیاده، سوار بر اسب یا با کشتی هستند: سفر عبری‌ها در بیابان، سفر جنسریک وندال [۱۰] generic the vandal در دریای مدیترانه، کوچ‌نشینان ساکن دشت‌ها، راه‌پیمایی طولانی چینی‌ها [۱۱] - همیشه بر یک خط گریز است که می‌توانیم خلق کنیم، نه به این خاطر که گمان می‌کنیم در حال رویابافی هستیم، بلکه برعکس، چون بر آن رد امر واقعی را دنبال می‌کنیم، و آن جا سطحی از پیوستگی می‌سازیم. سطحی برای گریختن، اما گریز به منظور یافتن سلاح.

این اولویتِ خطوطِ گریز را نباید به ترتیبی تقویمی درک کرد، یا در معنای یک عمومیتِ ابدی. این اولویت در اصل با فاکت و حق امر بی‌زمان است: زمانی که ضربان ندارد، آنتیتی هم‌چون بادی که می‌غرّد، یک نیم‌شب، یک نیم‌روز. چرا که بازقلمروزایی‌ها در همان آن رخ می‌دهد: واحدهای پولی بر مدار جدید، روستانشینان در شیوه‌های جدید استثمار، شهری‌ها با کارکردهای جدید، الی آخر. بسته به میزانی که انباشت همه‌ی بازقلمروزایی‌ها رخ می‌دهد، یک «طبقه» ظاهر می‌شود که از این فضای جدید سود می‌برد، می‌تواند آن را هم‌گن، و تمام قطعه‌هایش را رمزگذاری مفرط کند. در نهایت، متمایز ساختن انواع جنبش‌های توده‌ای ضروری است، تمایزی با در نظر داشتن سرعت‌های مؤثر بر هم در هر مورد، و تثبیت طبقات، با قطعاتی که در بازقلمروزایی کلیت توزیع می‌شوند - همان چیزی که به‌مثابه‌ی توده و طبقه عمل می‌کند، اما بر دو خط متفاوتی که همدیگر را قطع می‌کنند، با محدوده‌هایی که با هم تلاقی نمی‌کنند. یه این ترتیب، بهتر می‌توان فهمید که چرا گاه می‌گوییم حداقل سه خط متفاوت هست، گاه فقط دو خط، و گاه از یک خط که خود بسیار کج و معوج است حرف می‌زنیم. گاه از سه خط، چون خط گریز یا خط گسست تمام جنبش‌های قلمروزدایی را در خود جمع

و ادغام می‌کند و به واحدهای انرژی آنها سرعت می‌بخشد، از آنها ذرات سرعت‌یافته‌ای را منفک می‌کند که همه با یکدیگر در ارتباط‌اند، آنها را به سطح پیوستگی یا به ماشینی جهشی منتقل می‌کند، و در مرحله‌ی بعد خط دوم، خط مولکولی است که بر آن، قلمروزدایی صرفاً نسبی است، و همیشه بازقلمروزایی‌هایی که بر آنها اعمال می‌شود، قلمروزدایی را جبران می‌کند و حلقه‌ها و راه‌های فرعی تعادل و ثبات می‌سازد، و در نهایت، خط مولار با قطعات کاملاً مشخص و واضح، آن‌جا که بازقلمروزایی‌ها انباشت می‌شوند تا سطحی از سازمان‌دهی را شکل دهند و به مرتبه‌ی یک ماشین رمزگذاری مفرط ارتقا یابند. سه خط، که یکی‌شان مانند خط ایلیاتی است، دیگری خط مهاجر است و سومی خط ثابت (مهاجر به هیچ وجه با ایلیاتی یکی نیست). یا شاید باید گفت فقط دو خط وجود دارد، چرا که خط مولکولی فقط بین دو نقطه‌ی نهایی نوسان می‌کند، و گاه ترکیبی از جریان‌های قلمروزدایی را در خود دارد، گاه به انباشت بازقلمروزایی‌ها عقب‌نشینی می‌کند (مهاجر گاه با ایلیاتی یکی می‌شود، و گاهی متحد یا ستاینده‌ی یک امپراتوری است: استروگوت‌ها و ویزیگوت‌ها [۱۲]). یا این که فقط یک خط وجود دارد، خط اولیّه‌ی گریز، خط مرز یا جبهه، که در خط دوم غیرقطعی و نسبی می‌گردد و به خود اجازه می‌دهد در خط سوم متوقف شود یا قطع‌اش کند. اما شاید حتی در آن زمان نیز به راحتی می‌توانیم این یک خط را به‌عنوان محصول انفجار دو خط دیگر معرفی کنیم. هیچ چیز پیچیده‌تر از خط یا خطوط نیست - ملویل نیز همین را می‌گوید، قایق‌ها را در خط منقطع سازمان‌یافته‌ای مرتب می‌کند، و آن سو، کاپیتان اهب با مولکولی - حیوانی شدن‌اش، و نهنگ سفید با گریز دیوانه‌وارش. بد نیست به همان نظام نشانه‌ها بازگردیم که پیش از این حرف‌اش بود: چگونه نظامی استبدادی خط گریز را سد می‌کند و این خط تحت تأثیر نشانه‌ای منفی قرار می‌گیرد، چگونه این خط نزد نظام عبری‌ها ارزشی ایجابی اما نسبی می‌یابد و به فرایندهای پی‌درپی منقسم می‌گردد ... در این بین فقط دو مورد به اختصار ذکر شد، و بسیار موارد دیگر نیز موجود است: این خط، هر بار عنصر اصلی شکل‌دهنده‌ی سیاست است. سیاست همان تجربه‌گری فعال است، چرا که پیشاپیش هیچ یک از ما نمی‌دانیم که یک خط در کدام لحظه قرار است بپیچد. آن که سر از حساب درمی‌آورد،

می‌گوید خط را رسم کن: اما در واقع، فرد می‌تواند خط را همه جا بکشد. خطرات زیادی در کمین است: هر یک از سه خط خطرات خود را دارد. خطر خط انقطاع سفت و سخت یا خط برنده همه جا هست، چرا که این خط نه فقط به روابط ما با دولت شکل می‌دهد، بلکه با تمام مسیرهای قدرت که بر بدن‌های ما کار می‌کنند، با تمام ماشین‌های صفر و یک که به بریدن ما مشغول‌اند، با تمام ماشین‌های انتزاعی که ما را رمزگذاری مفرط می‌کنند، در ارتباط است: این خط نحوه‌ی ادراک، کنش‌گری، احساس، و نظم‌های نشانه‌های ما را مد نظر دارد. حقیقت آن است که دولت‌های ملی بین دو قطب در نوسان‌اند: وقتی دولت لیبرال است، بدل می‌شود به دستگاهی صرف که تحقق یافتن ماشین انتزاعی را محقق می‌سازد، و وقتی تمامیت‌خواه است، ماشین انتزاعی را به خود متصل می‌کند و نمی‌خواهد از آن تفکیک‌پذیر باشد. اما قطعاتی که از درون ما می‌گذرند و ما از درون‌شان گذر می‌کنیم، هر بار نشانه‌ی فقدان انعطافی بر خود دارند که خیال‌مان را راحت می‌کند، و در عین حال، ما را بدل می‌کنند به موجوداتی که هراسان‌ترین، و در عین حال، تلخ‌ترین و نفرت‌انگیزترین زندگان‌اند. خطر به قدری شایع است و آشکار، که بلافاصله باید از خود بپرسیم چرا علی‌رغم این تفصیل، انقطاع را می‌خواهیم. حتی اگر به قدرت منفجرکننده‌ی این خط دست یافته باشیم، آیا ممکن است چنین کنیم بی آن که خودمان ویران شویم، با توجه به این که این خط خود بخشی از شرایط زندگی است، و اندام‌های ما و حتی نفس عقل ما را هدف گرفته است؟ احتیاطی که باید در لحظه‌ی دست‌کاری این خط به کار گیریم، تدابیری که باید بیندیشیم تا این خط را نرم و معلق و معوج، و در نهایت متلاشی کنیم، نشان می‌دهد کاری طولانی در پیش است که هدف‌اش نه فقط دولت و قدرت‌های آن، که خودمان نیز هست. بادا که چنین باشد، چرا که خط دوم نیز خطرات خود را دارد. مسلماً به هیچ وجه دست یافتن به، یا دنبال کردن، خطی مولکولی، و همراه شدن با خطی منعطف، کافی نیست. در این‌جا نیز همه چیز درگیر می‌شود، ادراک ما، کنش‌ها و شور و اشتیاق ما، رژیم‌های نشانه‌ای ما. اما مسأله فقط این نیست که بر خط منعطف همان خطراتی را کشف می‌کنیم که بر خط سفت و سخت، خطراتی که فقط ظریف‌تر، پراکنده‌تر، یا بهتر است بگوییم مولکولی شده‌اند:

جماعت‌های ادیپی کوچک جایگزین ادیپ خانوادگی شده‌اند، روابط سیال زور مسیره‌های اعمال قدرت را تصرف کرده‌اند، ترک‌ها جای انقطاع‌ها را گرفته‌اند. چیز بدتری در انتظار است: مشکل بر سر خود خطوط منعطف است که خطرات‌شان را خود تولید می‌کنند یا با آن خطرات مواجه می‌شوند، آستانه با سرعتی بیش از حد درنور دیده می‌شود، آنتیت خطرناک می‌شود چون تسامح ممکن نیست. احتیاط کافی وجود ندارد. پدیده‌ی «سیاه‌چاله» همین است: خطی منعطف که با سرعت به درون حفره‌ای سیاه می‌رود که راه برون‌رفت از آن ندارد. گتاری در باب میکروفاشیسم‌هایی حرف می‌زند، که در عرصه‌ی اجتماعی حضور دارند بی آن که ضرورتاً در هیچ یک از دستگاه‌های مشخص دولت متمرکز گردند. ما سواحل انقطاع سفت‌وسخت را پشت سر گذاشته‌ایم، اما قدم به رژیم‌ی گذاشته‌ایم که درصد سازمان‌یافتگی‌اش کمتر نیست، رژیمی که در آن هر کس در سیاه‌چاله‌ی اختصاصی‌اش فرو می‌رود و در همین چاله خطرناک می‌شود، چرا که در این جا در باب مورد خود، وظیفه و مأموریت‌اش به یقین می‌رسد، یقینی که حتی از قطعیت‌های خط نخست نیز آزارنده‌تر است: استالین‌های گروه‌های کوچک، قانون‌گذاران محلی، میکروفاشیسم‌های دار و دسته‌ها... عده‌ای گفته‌اند ما فرد اسکیزوفرنیک را انقلابی حقیقی می‌دانیم. اما ما معتقدیم که اسکیزوفرنی، سقوط یک فرایند مولکولی در سیاه‌چاله است. حاشیه‌نشینان همواره موجب نگرانی، و گاه وحشت ما می‌شوند. آنان به اندازه‌ی کافی نامشروع نیستند.

(یادداشت: آنان در تمام موارد مرا می‌ترسانند. نوعی گفتار مولکولی جنون، یا گفتار معتاد یا خلاف‌کار کاملاً تنانه (in vivo) وجود دارد که به هیچ وجه معتبرتر از گفتارهای برون‌تنانه‌ی (in vitro) عظیم روان‌درمانی نیست. به همان اندازه که در اولی اعتماد به نفس وجود دارد، در دومی قطعیت هست. حاشیه‌نشینان نیستند که خطوط را می‌آفرینند، آنان بر این خطوط مستقر می‌شوند و خطوط را مایملک خود می‌سازند، و این تا زمانی خوب است که از آن تواضع غریب مردان خط‌نشین بهره‌مند باشند، از احتیاط تجربه‌گرایان. اما فاجعه آن زمان رخ می‌دهد که آنان به سیاه‌چال می‌لغزند و از آن جا دیگر چیزی نمی‌گویند جز کلام میکروفاشیستی در باب وابستگی‌ها و مصایب شخصی: «ما آوانگارد هستیم»، «ما حاشیه‌نشین هستیم». ژ.د.)

حتی بعضاً رخ می‌دهد که دو خط یکدیگر را تقویت می‌کنند و سازمان‌دهی نوعی انقطاع بسیار بسیار نامنعطف که در سطح کلیت‌های مولار عمل می‌کند، به همان مداری وارد می‌شود که مدار مدیریت هراس‌های کوچک و سیاه‌چال‌هاست، حفره‌هایی که هر کس در شبکه‌ی مولکولی، در آن‌ها سقوط می‌کند. پل ویریلیو وضعیت جهان را طوری وصف می‌کند انگار همین امروز وصف شده است: وضعیت صلح مطلق هنوز هراسناک‌تر از جنگ مطلق است، چرا که این وضعیت تحقق کامل خویش را در یکی شدن با ماشین انتزاعی می‌بیند، و در آن برابری و هم‌ارزی عرصه‌های تأثیر و برابری قطعه‌های بزرگ با یک شبکه‌ی «مویرگ‌های مخفی» ارتباطی درونی دارد - مویرگ‌هایی که در آن‌ها آن شهر نورباران و ازهم‌گسیخته، اینک جز سرپناهی برای شب غارنشینان نیست، غارنشینانی که هر یک در سیاه‌چال خود خزیده‌اند، یک «باطلاق اجتماعی» که دقیقاً مکملی است برای «جامعه‌ی آشکار و بسیار سازمان‌دهی شده» [۱۳].

و آخر سر، اشتباه است اگر گمان کنیم صرف استقرار بر خط گریز یا گسست کافی است. نخست، باید آن را ردیابی کرد و دانست که این ردیابی کجا و چگونه باید صورت گیرد. و بعد، این خط هم خطر خود را دارد، که شاید بدترین خطرات باشد. فقط مسأله این نیست که خطوط گریز، که بیشترین شیب را دارند، ناگهان سد شوند، منقطع گردند و به درون سیاه‌چاله‌ها بلغزند. خطر خاص دیگری هم وجود دارد: خطر بدل شدن به خطوط امحاء، خطوط ویرانی، نابودی خود و دیگران. شوق به امحاء. درست مثل موسیقی - چرا موسیقی همیشه ما را به سوی مرگ می‌راند؟ گریه‌وزاری مری، بیرون آمده از مسیر طولی و شناور بر سطح آب، و زاری لولو، که عمودی است و آسمانی. چگونه است که تمام نمونه‌های خطوط گریز، که حتی از نویسندگان محبوب‌مان می‌آوریم، به چنین سرانجام تلخی می‌رسند؟ خطوط گریز بدجور می‌چرخند، نه به این دلیل که خیالی‌اند، بل دقیقاً به این دلیل که واقعی‌اند و در واقعیت خویش جای دارند. چرخش بدی دارند نه فقط چون دو خط دیگر محدودشان می‌کنند، بلکه مسأله به خودشان برمی‌گردد، و نتیجه‌ی خطری است که این خطوط پنهان می‌کنند. کلايست و خودکشی‌اش، هولدرلین و جنون‌اش، فیتزجرالد و ویرانی‌اش، ویرجینیا وولف و ناپدید شدن‌اش. می‌توان

تصور کرد بعضی از این مرگ‌ها در آرامش و حتی در شادی بوده است، مرگ در حال و هوایی رخ داده که دیگر متعلق به فرد نیست، استخراج و بروز یک رخداد ناب است - در زمان خاص خودش، در سطح خاص خودش. اما، آیا سطح درون‌ماندگاری، سطح پیوستگی، می‌تواند برای مان مرگی همراه بیاورد که نسبتاً آبرومند و بدون تلخ‌کامی باشد؟ این سطح برای چنین منظوری خلق نشده است. حتی اگر تمام خلاقیت‌ها بر اثر محو این سطح به پایان برسند، یعنی همان چیزهایی که از آغاز آن را شکل داده بودند، حتی اگر تمام موسیقی‌ها ادامه‌ی سکوت باشند، باز هم نمی‌توان آن‌ها را مطابق با مقصد یا هدف فرضی‌شان سنجید، چرا که آنان در تمام ابعاد از این اهداف فراتر می‌روند. زمانی که این سطوح به مرگ ختم می‌شوند، با کارکردی از خطری مواجه می‌شوند که به آنان مربوط است، و این مسأله به مقصدشان ربطی ندارد. مسأله‌ی اصلی همین است: چرا بر خطوط گریز، که ذاتاً واقعی است، استعاره‌ی «جنگ» چنین مکرر تکرار می‌شود، حتی در فردیت‌ترین و شخصی‌ترین سطوح؟ هولدرلین و میدان جنگ: هیپریون. کلایست: در آثار او، همه جا ایده‌ی ماشین جنگی در برابر دستگاه‌های دولت دیده می‌شود، اما در زندگی شخصی‌اش نیز ایده‌ی جنگی که باید به پیروزی ختم شود وجود دارد، همان چیزی که باید او را به خودکشی هدایت می‌کرد. فیتزجرالد: «حس می‌کردم دم غروب بر میدان تیر متروکی ایستاده‌ام». نقادی و کلینیک: زندگی و کار یکی است، اگر هر دو بر خط گریزی استقرار یابند که آنان را به اجزای یک ماشین جنگی واحد بدل می‌کند. در چنین شرایطی، زندگی مدتهاست که دیگر شخصی نیست و کار دیگر ادبی یا متنی نیست.

جنگ به هیچ وجه استعاره نیست. من و فلیکس بر این باوریم که ماشین جنگی، ماهیت و سرچشمه‌ای به کل متفاوت از دستگاه دولت دارد. منشأ ماشین جنگی می‌تواند چوپان‌های ایلیاتی باشد، در مقابل مردمان سکونت‌طلب، این ماشین می‌تواند سازمان‌دهی عددی‌ای بسازد در فضایی گشوده که در آن انسان‌ها و حیوانات پخش شده‌اند، چیزی درست مقابل سازمان‌دهی هندسی دولت که فضایی بسته می‌سازد (حتی زمانی که ماشین جنگی به هندسه ربط پیدا می‌کند، هندسه‌اش از نوعی دیگر است، نوعی هندسه‌ی ارشمیدسی است، هندسه‌ی «مسائل»، نه مثل اقلیدس، هندسه‌ی

«قواعد»). اما بر خلاف آن، قدرت دولتی بر ماشین جنگی استوار نمی‌شود، این قدرت بر ماشین‌های صفر و یکی استوار است که از درون ما می‌گذرند، و ماشین‌هایی انتزاعی که ما را رمزگذاری مفرط می‌کنند: یک «پلیس» تمام‌عیار. اما از آن سو، ماشین جنگی از طریق زن - شدن‌ها، حیوان - شدن‌ها، درک‌ناپذیر - شدن‌های جنگ‌جوست که ادامه می‌یابد (مقایسه کنید با راز به‌مثابه‌ی ابداع ماشین جنگی، در تقابل با «عوامیت» فرد مستبد یا انسان دولتی). دومی بسیار بر این موضع نامتعارف جنگ‌جو در ارتباط با دولت تأکید کرده است. لوک دو اوش نشان می‌دهد که چگونه ماشین جنگی از جایی در بیرون می‌آید، و خود را بر دولتی از پیش تکوین‌یافته تحمیل می‌کند که این ماشین در آن جایی نداشت. [۱۴] پیر کلاستر در یکی از آخرین نوشته‌هایش توضیح می‌دهد که چگونه کارکرد جنگ در گروه‌های بدوی، دقیقاً مقاومت در برابر شکل یافتن هر یک از دستگاه‌های دولت بود. [۱۵] ممکن است بگویید ماشین جنگی و دستگاه دولت روی یک خط نیستند، و روی یک خط بنا نمی‌شوند: دستگاه‌های دولتی به خطوط سفت‌وسخت انقطاع تعلق دارند، و تا زمانی که کدگذاری مفرط این دستگاه‌ها توسط این خط شناخته شود، حتی می‌توانند در جهت حرکت آن تأثیرگذار باشند، حال آن‌که ماشین جنگی خطوط گریز را دنبال می‌کند و تندترین شیب را دارند، از دل دشت یا بیابان برمی‌خیزند و در دل امپراتوری فرود می‌آیند. چنگیز خان و امپراتور چین. سازمان‌دهی نظامی سازمان‌دهی گریز است - حتی آن نوع که موسی برای مردم‌اش اجرا کرد - نه فقط به این دلیل که در گریز از چیزی دیگر شکل می‌گیرد، یا حتی چون دشمن را وادار به گریز می‌کند، بلکه به این دلیل که این خط هر جا که خط گریز یا قلمروzdایی ببیند دنبال‌اش می‌کند، چرا که خط گریز با سیاست و استراتژی او یکی است. تحت این شرایط، یکی از بزرگ‌ترین مشکلات بر سر راه هر دولت، ادغام ماشین جنگی در ارتش نهادینه‌شده است، و یکی کردن این دو از طریق پلیس عمومی خود (تیمور لنگ شاید تأثیرگذارترین مثال از این ادغام باشد). ارتش هرگز چیزی جز مصالحه نیست. ممکن است ماشین جنگی مزدبگیر شود، یا به خود اجازه دهد که تحت مصادره‌ی دولت درآید، تا حدی که دولت به تصرف کامل آن قادر گردد. اما همواره تنشی باقی می‌ماند بین دستگاه دولت که نیاز به

صیانت نفس دارد، و ماشین جنگی که به ویرانی دولت اقدام می‌کند، ویرانی سوژه‌های دولت، و حتی ویرانی خود یا اضمحلال خود در طول خط گریز. اگر تاریخ هرگز از منظر ایلیاتیان نوشته نشده، هر چند که همه چیز از خلال آنان نیز عبور می‌کند تا حدی که می‌توان آنان را نومن‌ها یا امر شناخت‌ناپذیر تاریخ نامید، به این دلیل است که ایلیاتیان را نمی‌توان از رسالت محو منفک کرد، رسالتی که منجر به نابودی امپراتوری ایلیاتیان می‌گردد، چنان که گویی این نابودی به خواست خود آنان رخ داده است. در همین زمان است که ماشین جنگی یا ویران می‌شود یا به خدمت دولت درمی‌آید. خلاصه این که هر گاه ماشین جنگی بر خط گریز استقرار یابد، این خط بدل به خط نابودی می‌گردد، خط ویرانی دیگران و خود این ماشین. این خطری است خاص این نوع از خط، خطی که با خطرات پیشین درآمیخته، اما با آنان یکی نشده است. هر بار که هر خط گریزی بدل به خط مرگ گردد، ما به هیچ یک از تکانه‌های درونی «گریزه مرگ» میدان نمی‌دهیم، بلکه سرهم‌بندی دیگری از میل را حاضر می‌کنیم که ماشینی را به راه می‌اندازد و وارد بازی می‌کند که به لحاظ عینی یا بیرونی تعریف‌پذیر است. پس این حرف استعاره نیست که هر زمان کسی دیگران یا خویش را ویران می‌کند، ماشین جنگی شخصی خویش را بر خط گریز خویش ابداع کرده است: ماشین ازدواج استریندبرگ، ماشین الکل فیتزجرالد... همه‌ی آثار کلايست بر اساس این مشاهده شکل گرفته‌اند: ماشین جنگی در ابعاد عظیم، مثل ماشین جنگی آمازون‌ها، دیگر وجود ندارد، این ماشین جنگی چیزی نیست جز رویایی که محو می‌شود و جا را برای ارتش‌های ملی باز می‌کند (شاهزاده‌ای از هامبورگ) یا بدل می‌شود به این پرسش که چگونه می‌توان نوع جدیدی از ماشین جنگی را ابداع کرد (میشاییل کوله‌اوس)*، چگونه می‌توان خط گریز را دنبال کرد علی‌رغم این که می‌دانیم به نابودی‌مان می‌انجامد (خودکشی)؟ برای پرداخت مزد جنگ شخصی؟ در غیر این صورت، چگونه می‌توان از این دام آخر فرار کرد؟ تفاوت بین امر فردی و امر جمعی نیست، چرا که بین این دو نوع مسأله دوگانگی وجود ندارد: سوژه‌ی بیان وجود ندارد، هر نام خاصی جمعی است،

*. اشاره به دو داستان از کلايست . م.

هر سرهم‌بندی به شکل پیشینی جمعی است. تفاوت‌ها بین امر طبیعی و امر مصنوعی هم نیست، چرا که هر دو به ماشین تعلق دارند و در آن، با هم تبادل درونی دارند. بین امر خودانگیخته و امر سازمان‌یافته هم نیست، چرا که تنها سؤال قابل طرح، درباره‌ی شیوه‌های مختلف سازمان‌دهی است. بین امر منقطع و امر مرکز‌یافته هم نیست، چرا که مرکزیت چیزی نیست جز نوعی سازمان، که بر شکلی از انقطاع سفت‌وسخت بنیان یافته است. تفاوت‌های مؤثر از بین خطوط می‌گذرد، حتی اگر تمام خطوط درون‌ماندگار هم باشند، اگر همه‌ی خطوط یکدیگر را قطع کنند. بنابراین، پرسش اسکیزوکاوی یا پراگماتیسم، یا همان خرده‌سیاست، هرگز در تفسیر وارد نمی‌شود، بلکه تنها در این سؤال مطرح می‌شود که ای فرد یا گروه، خطوط تو چیست، و خطرات هر خط کدام است.

۱- انقطاع‌های سفت‌وسخت شما، ماشین‌های صفرویکی و رمزگذار مفرط شما چیستند؟ چرا که حتی این‌ها هم حاضر و آماده به شما تحویل داده نمی‌شوند، چنین نیست که به سادگی ماشین‌های صفرویکی طبقه، جنسیت یا سن از درون ما بگذرند: دیگرانی هستند که ما بی‌وقفه تغییرشان می‌دهیم، ابداع‌شان می‌کنیم بی‌آن که محقق‌شان سازیم. اگر این قطعه‌ها را با سرعت بیش از حد منهدم کنیم، چه خطراتی در کمین است؟ آیا این کار خود ارگانسیم را نمی‌کشد، ارگانیسمی که ماشین‌های صفر و یکی خود را دارد، حتی در اعصاب و در مغزش؟

۲- خطوط منعطف شما، جریان‌ها و آستانه‌های شما چیستند؟ مجموعه‌ی قلمروzdایی‌های نسبی و بازقلمروzdایی مرتبط با آن، نزد شما کدام است؟ توزیع سیاه‌چاله‌ها: سیاه‌چاله‌ی هر یک از ما کدام است، آن جایی که درنده‌ای کمین کرده، یا جذابیت‌های خرده‌فاشیسم؟

۳- خطوط گریز شما چیستند، آن‌جا که جریان‌ها به هم می‌پیوندند، آن‌جا که آستانه‌ها به نقطه‌ی مجاورت و گسست می‌رسند، کجاست؟ آیا این خطوط هنوز قابل تحسین‌اند، یا پیشاپیش در ماشین ویرانی و خودویرانگری، که خود یک فاشیسم مولار را بازسازی می‌کند، گرفتار شده‌اند؟ ممکن است چنین اتفاق بیفتد که یک سرهم‌بندی از میل و از بیان به سخت‌ترین و نامنعطف‌ترین خطوط‌اش، به مسیرهای قدرت‌اش تقلیل یابد. سرهم‌بندی‌هایی هست که

فقط از این دست خطوط تشکیل شده. اما خطرات دیگری نیز حول هر یک از این خطوط پرسه می‌زند، خطراتی نامحسوس‌تر و منعطف‌تر، که بر اثر آن‌ها قضاوت هر یک از ما، تا زمانی که فرصتی وجود داشته باشد، شکل می‌گیرد. این پرسش که «میل چگونه می‌تواند به سرکوب خویش میل بورزد؟» به هیچ وجه منجر به دشواری نظری واقعی نمی‌شود، بلکه هر بار دشواری‌های عملی بسیاری در پی دارد. تا زمانی که ماشین یا «بدن بدون اندام» وجود داشته باشد، میل هم وجود دارد. اما بدن‌های بدون اندامی هم‌چون بسته‌های خالی وجود دارد، چرا که اجزای ارگانیک آن‌ها سریع‌تر و شدیدتر از آن‌چه قابل تصور باشد منفجر شده است، یک «لوردوز». بدن‌های بدون اندامی هستند که سرطان‌زده و فاشیستی‌اند، و در سیاه‌چاله‌ها یا ماشین‌های امحاء جای دارند. میل چگونه می‌تواند این همه را دور بزند، آن هم از طریق مدیریت سطح درون‌ماندگاری و پیوستگی، که هر بار علیه این خطرات مقاومت می‌کند؟ یک نسخه‌ی کلی وجود دارد. تمام مفاهیم جهانی‌شده را باید کنار گذاشت. حتی مفاهیم نیز از جنس حال‌وهوا و رخداداند. آن‌چه در مورد مفاهیمی نظیر میل، ماشین یا سرهم‌بندی جذاب است، این است که تنها ارزش این‌ها در متغیرهاشان است، و در بیشترین تعداد متغیری که می‌توانند به خود بپذیرند. ما به مفاهیمی به بزرگی دندان‌های کرم‌خورده علاقه‌ای نداریم: قانون اعظم، ارباب اعظم، عصیانگر اعظم. این‌جا نیامده‌ایم تا پیرو مردگان و قربانیان تاریخ باشیم، بر طبل شهدای گولاگ بکوبیم و نتیجه بگیریم «انقلاب ناممکن است، اما ما متفکران باید به ناممکن فکر کنیم، چرا که ناممکن تنها از طریق افکار ما وجود دارد!» ما گمان می‌کنیم هرگز هیچ گولاگی پدید نمی‌آید، اگر قربانیان همان گفتاری را به کار می‌بستند که آنان که امروز به حال‌شان زاری می‌کنند، به کار می‌بندند. قربانیان، اگر بودند، فکر و زندگی‌شان به شیوه‌ای بسیار متفاوت‌تر از آن بود که خود را بدل به ابزاری کنند برای آنان که به نام این قربانیان می‌گریند، به نام‌شان فکر می‌کنند و به نام‌شان دیگران را درس می‌دهند. زور زندگی بود که قربانیان را به پیش راند نه تلخی آنان، هوشیاری‌شان بود نه جاه‌طلبی‌شان، بی‌اشتهایی‌شان بود نه اشتهای فراوان‌شان، آن‌گونه که زولا گمان می‌کرد. ما می‌خواهیم کتابی درباره‌ی زندگی بنویسیم نه کتاب توضیحات، نمی‌خواهیم تریبونی باشیم

که برایش علی‌السویه باشد صدای مردم را منتقل می‌کند یا صدای تفکر محض را. مسأله‌ی انقلاب، هرگز مسأله‌ی انگیزش آرمان‌شهرانه علیه سازمان دولتی نبوده است. زمانی که الگوی دستگاه دولتی یا سازمان‌دهی حزبی را، که به‌واسطه‌ی هجمه‌ی همان دستگاه دولتی ساخته شده است، به چالش می‌کشیم، به ورطه‌ی الترناتیوهای گروتسک سقوط نمی‌کنیم: دست‌آویختن به وضعیّت طبیعی، آویزان شدن به دینامیک خودانگیخته، یا بدل شدن به متفکر صاحب‌سبک یک انقلاب ناممکن، که نفس ناممکن بودن چنین انقلابی منبع لذت این متفکر است. مسأله همیشه بر سر سازمان بوده است، نه بر سر ایدئولوژی: آیا سازمان‌دهی‌ای که بر مبنای دستگاه دولتی، حتی دولتی که هنوز نیامده است، الگو نیافته باشد، ممکن است؟ شاید بگویید ماشین جنگی با خطوط گریزش. برای در تقابل قرار دادن ماشین جنگی با دستگاه دولتی در هر سرهم‌بندی - حتی سرهم‌بندی موسیقایی یا ادبی - ضروری است درجه‌ی تخمین در هر دو قطب را ارزیابی کنیم. اما یک ماشین جنگی، در هر عرصه‌ای که باشد، چگونه می‌تواند مدرن باشد و از شر خطرات فاشیستی‌اش در امان باشد در آن زمان که با خطرات تمامیت‌خواهی دولت مواجه می‌شود، چگونه از خطرات ویرانی خویش خلاص می‌شود وقتی با اراده‌ی دولت به بقا و صیانت نفس مواجه می‌شود؟ مسأله بسیار ساده است، این امر همه روزه اتفاق می‌افتد. اشتباه آن جاست که بگوییم: دولتی جهانی شده وجود دارد، دولتی که ارباب نقشه‌های خویش است و دام‌ها را پهن می‌کند، نیروی مقاومتی هست که شکل دولت به خود می‌گیرد حتا اگر مجبور شود خیانت به ما را هم در خود بگنجانند، یا نیروی مقاومتی که در نبردهای جزئی یا خودانگیخته صرف می‌شود، حتی اگر خود بداند که هر بار تحلیل می‌رود و ضربه می‌خورد. حتی مرکزیت‌یافته‌ترین و محدودترین دولت‌ها نیز هرگز طراح تمام نقشه‌های خویش نیست، بلکه تجربه‌گرایانی هستند که اعمال نفوذ می‌کنند، و همین است که پیش‌بینی آینده ناممکن است: اقتصاددانان دولتی مدعی‌اند که نمی‌توانند میزان افزایش حجم پول را پیش‌بینی کنند. سیاست امریکا از طریق تزریقات و تلقینات امپراتوری پیش می‌رود، نه با برنامه‌های خودبنیاد. چه بازی کثیف و غم‌انگیزی به راه انداخته‌اند آنان که از ارباب بزرگ حيله‌گر سخن می‌گویند تا تصویر خود را در مقام متفکرانی سرسخت، فسادناپذیر و

«بدبین» تثبیت کنند. بر روی خطوط گوناگون سرهم‌بندی‌های پیچیده است که قدرت‌ها تجارب خود را می‌آزمایند، اما در طول همین خطوط است که تجربه‌گرایی از نوع دیگر نیز ظهور می‌کنند، پیش‌بینی‌های بازدارنده، ردیابی خطوط فعال گریز، گشتن به دنبال ترکیبی از این خطوط، افزایش یا کاهش سرعت آن‌ها، ابداع تکه به تکه‌ی سطح پیوستگی به کمک ماشین جنگی‌ای که بار خطراتی را که در هر قدم ممکن است بروز کند، به دوش می‌کشد.

مشخصه‌ی موقعیت ما، بودن هم‌زمان ورای این وجه از دولت، و درون آن است. ورای دولت‌های ملی، تکوین یک بازار جهانی، تکوین قدرت کمپانی‌های چندملیتی، رأس یک سازمان «ستاره‌ای»، بسط سرمایه‌داری به کل بدنه‌ی اجتماعی، همگی به‌وضوح ماشین انتزاعی عظیمی ساخته است که جریان‌های پولی، صنعتی و تکنولوژیک را کدگذاری مفرط می‌کند. در همین حال، ابزارهای استثمار، کنترل و نظارت بیشتر و بیشتر ظریف و پیچیده، یا به معنای دقیق کلمه، مولکولی می‌شوند (کارگران کشورهای ثروتمند ضرورتاً در غارت جهان سوم همکاری می‌کنند، همه‌ی مردان در استثمار مفرط زنان دست دارند، ...). اما ماشین انتزاعی، با کژکار کردی‌هایش، پاک‌تر و خطاناپذیرتر از دولت‌های ملی نیست که نمی‌توانند این ماشین‌ها را در قلمرو خود، یا در فاصله‌ی قلمروی به قلمرو دیگر، تنظیم کنند. دولت، حتی در شرایط عادی نیز آن ابزارهای سیاسی، نهادی یا حتی مالی لازم را برای جلوگیری از اثرات اجتماعی ناخوشایند ماشین خود ندارد، و جای شک است که آیا دولت می‌تواند تا ابد بر فرم‌های کهنه‌ای هم‌چون پلیس، ارتش، بوروکراسی، حتی بوروکراسی اتحادیه‌های تجاری، منصوبات جمعی، مدارس، خانواده‌ها تکیه کند یا نه. رانش‌های زمینی عظیمی در این سوی دولت رخ می‌دهد، و دنبال کردن خطوط شیب‌دار یا خطوط گریز، این موارد را دگرگون می‌سازد:

- ۱- بیرون رفتن از قلمروها، ۲- مکانیزم‌های انقیاد اقتصادی (مشخصه‌های تازه بیکاری و تورم) ۳- چارچوب‌های تنظیمی پایه (بحران مدرسه، اتحادیه‌های تجاری، ارتش، زنان، ...)
 - ۴- ماهیت مطالباتی که به همان اندازه که کمی‌اند، کیفی نیز هستند («کیفیت زندگی» به جای «استاندارد زندگی»)
- همه‌ی این‌ها آن چیزی را برمی‌سازد که حق میل ورزیدن نام دارد.

عجیب نیست که تمام انواع پرسش‌های اقلیت - زبانی، قومی، منطقه‌ای، جنسی، جوانان - نه فقط به‌عنوان کهن‌گرایی، بلکه در شکل‌های انقلابی به روزی که به شیوه‌ای کاملاً درون‌ماندگار هم اقتصاد جهانی ماشین را به پرسش می‌کشند و هم سرهم‌بندی‌های دولت ملی را - از نو مطرح می‌شوند. چرا به جای قمار بر سر ناممکن بودن ابدی انقلاب و بازگشت فاشیستی ماشین جنگی، به این فکر نکنیم که نوع جدیدی از انقلاب در حال ممکن شدن است و تمام انواع جهش‌ها، ماشین‌های زنده‌ای که جنگ‌ها را پیش می‌برند، ترکیب شده‌اند و در حال ردیابی سطحی از پیوستگی هستند که سطح سازمان‌دهی جهانی و دولت‌ها را از پایه سست می‌کنند؟ [۱۶] بار دیگر، جهان و دولت‌هایش اربابان سطح خویش نیستند، و دیگر انقلابیون محکوم نیستند در برابر آنان، سطوح خود را از شکل بیندازند. همه چیز در بازی‌ای غیرقطعی به جریان افتاده است، بازی‌ای «از جلو به جلو، از عقب به عقب، از عقب به جلو...». پرسش از آینده‌ی انقلاب پرسش بدی است، چرا که تا وقتی این پرسش طرح شود، مردمان بسیاری هستند که انقلابی نمی‌شوند، و درست به همین دلیل است که مسأله‌ی انقلابی‌شدن مردم در تمام سطوح و تمام مکان‌ها، به مسأله‌ای چنین دشوار بدل گشته است.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Gilles Deleuze and Claire Parnet, "Many Politics" in *Dialogues* (Athlone contemporary European thinkers), Continuum International Publishing Group Ltd.; 2nd edition edition 2002, pp.124-148.

پی‌نوشت‌ها:

1. becoming: اغراق نیست اگر این مفهوم را محور اصلی کل پروژه‌ی فلسفی دلوز بدانیم. از ایده‌های اصلی دلوز در نقد سنت فلسفی غرب این است که این سنت بر ثابت‌هایی نظیر هویت و وجود استوار بوده است، و در برابر این منظر، دلوز بر تفاوت و شدن، یا «متفاوت - شدن» تأکید می‌گذارد. او این مفهوم را از نیچه وام می‌گیرد تا بتواند آن فرایند «تولید تفاوت» را که در دل رخدادها واقع می‌شود شرح دهد. شدن نوعی حرکت محض، یک جنبش ناب است که در فضای بین رخدادها منحصراً به فرد رخ می‌دهد. شدن نفس دینامیسم تغییر و دگرگونی است، پس معطوف به هدف خاصی نیست و ابزاری است برای درک آنچه در یک فضای بینابینی رخ می‌دهد.

2. Kleist, On the Marionette Theatre

3. F. Scott Fitzgerald, The crack-up with other pieces and stories, Penguin, 1965

4. S. Kierkegaard, Fear and Trembling, Princeton university, 1968

5. Fernand Deligny, "Cahiers de l'immuable", Recherches 18, Paris, 1975

۶. از شخصیت‌های رمان «در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته» مارسل پروست.

7. Lunette: در معماری فضاهاى نظامی به نوعی ساختار هلالی شکل اطلاق می‌شود که بیشترین امکان نظارت را به نگهبانان می‌دهد، چیزی شبیه به سراسربین جرمی بنتام.

8. Pierrette Fleutiauz, Histoire du gouffe et de la lunette, Paris, Julliard, 1976

9. intensity : شدت از مفاهیم کلیدی هستی‌شناسی دلوز است. هستی‌شناسی دلوز بر مفهوم «شدن» استوار است، او به جای پرداختن به خود چیزها و کیفیات آنها به استحاله و بسط چیزها می‌پردازد و نحوه‌ی تکوین و استحاله‌ی چیزها را به واسطه‌ی مفهوم «شدت» بررسی می‌کند. بنابراین، از عناصر کلیدی هستی‌شناسی او شدت‌هایی هستند که موجودات بسط‌یابنده را برمی‌سازند، پس شدت امری عینی است، می‌تواند ابژه‌ی تفکر و تخیل باشد. شدت‌ها از جنس موجودات نیستند، رخدادهایی هستند در آن واحد مجازی و واقعی، که خود را در «وضع امور» state of affairs محقق می‌سازند.

۱۰. پادشاه وندال‌ها در قرن پنجم میلادی، که قبیله‌ای کوچک را بدل به یکی از مهم‌ترین قدرت‌های حوزه مدیترانه کرد. مزاحمت‌های او از مهم‌ترین عوامل فروپاشی امپراتوری روم بود.

۱۱. اشاره به راه‌پیمایی طولانی ارتش سرخ حزب کمونیست چین، که مسافتی در حدود ۱۲۵۰۰ کیلومتر را در این کشور راه‌پیمایی کردند و حاصل کارشان وقوع انقلاب کمونیستی چین بود.

۱۲. دوشاخه از قبیله‌ی گوت‌ها، بخشی از سرزمین ژرمن‌ها در عصر امپراتوری روم، که در حال جنگ دائمی با رومی‌ها بودند و پس از زوال این امپراتوری مدتی نیز بر ایتالیا حکم می‌راندند. اصطلاح «گوتیک» از نام این قوم برگرفته شده است.

13. Paul Virilio, Essai sur l'insecurite du territoire, 1976

14. Georges Dumezil, Heur et Malheur du geurrier, 1969. Luc du Heuch, Le roi ivre ou l'origine de l'Etat, 1971

15. Pierre Clastres, "Le Guerre dand les societes", Libre no.1

16. Felix Guattari, "La Grand Illusion", Le Monde.

ا ذوب شدن یخ ها ا

ا ژان بودریار ا

ترجمه: مراد فرهادپور

هورا، تاریخ دوباره زنده شده است!
رخداد بزرگ پایان قرن به وقوع می پیوندد. همگان می توانند بار دیگر
نفس راحتی بکشند، آن هم به لطف این ایده که تاریخ، همان تاریخی که برای
مدتی در چنگال ایدئولوژی توتالیترا سیر و فلج شده بود، اینک با برطرف
شدن تحریم کشورهای اروپای شرقی جریان خود را با شوروشوقی احیا
شده از سر می گیرد. سرانجام، عرصه ی تاریخ بار دیگر به روی جنب و جوش
پیش بینی ناپذیر مردمان و عطش آنان برای آزادی گشوده می شود. معمولا
همه ی قرن ها همواره با اسطوره ای به پایان می رسند که موجد افسردگی
است، و لیکن گویا قرن حاضر قرن بیستم می رود تا با فوران جدید و
شکوه مند فرآیندی غایی به پایان رسد، و مبشر امیدهای نو و تجدید حیات
همه ی چالش های تاریخی باشد. همه ی آن پیش گویی های شیطانی درباره ی
پایان تاریخ را به دور بریزد. چگونه می توان در شور حیاتی و واقعیت تاریخ
شک کرد، آن هم در حالی که چنین وقایعی جلوی چشمان ما رخ می دهد؟
اما اگر از فاصله ای نزدیکتر بدان بنگریم، درمی یابیم این واقعه کمی
مرموزتر از آن است که گمان می کردیم، و می توان با دقتی بس بیشتر آن

را به منزله‌ی نوعی شیء «تاریخی» نامعلوم توصیف کرد. * آب‌شدن یخ‌های بلوک شرق، آب‌شدن یخ‌های آزادی، مسلماً نشانگر تغییر و تحوّل غیرعادی است. اما پس از رفع انجماد چه بر سر آزادی می‌آید؟ این بی‌شک عملیاتی پرخطر است و نتیجه‌ی آن غیرقطعی (حتی با صرف نظر کردن از این واقعیت که نمی‌توان چیزی را که از حالت انجماد خارج شده است، مجدداً منجمد کرد). اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق نه فقط به مثابه‌ی یخچال فریز منجمدکننده یا نوعی سردخانه برای آزادی عمل کرده‌اند؛ بلکه در عین حال محیطی برای تجربه و آزمایش فراهم آورده‌اند که در آن آزادی به صورتی خالص و مجزا از هر چیز دیگر تحت فشارهای بسیار بالا قرار گرفته است. غرب نیز، به نوبه‌ی خود، تقریباً چیزی بیشتر از یک انبار، یا دقیق‌تر بگوییم، یک محوطه‌ی دفن زباله، برای آزادی و حقوق بشر نیست. اگر وجه ممیزه - و علامت منفی - جهان شرق فوق - انجماد (Ultra-freezing) بوده است، خصلت فوق - سیال (Ultra-fluidity) جهان غربی ما از آن هم رسواتر و ناستوده‌تر است، زیرا، در نتیجه‌ی رها شدن (Liberation) و لیبرالیزه شدن رسوم، آداب و عقاید، طرح مسأله‌ی آزادی در اینجا دیگر عملاً ناممکن است. این مسأله عملاً تمام و کنار گذاشته شده است. در غرب، آزادی - ایده‌ی آزادی - به مرگی طبیعی در گذشته است؛ ما در تمام مراسم یادبود سال‌های اخیر شاهد این امر بوده‌ایم. در شرق ایده‌ی آزادی به قتل رسید، اما چیزی به نام جنایت کامل وجود ندارد. از این رو، از نقطه نظر تجربی، رؤیت سیمای آزادی به هنگام ظهور مجددش، بسیار جالب توجه خواهد بود، یعنی به هنگامی که آزادی، پس از آن که آثار و نشانه‌هایش زدوده گشته بود، دوباره زنده شود. ما با شکل و شمایل فرآیند احیاء مجدد یا اعاده‌ی حیثیت پس از مرگ آشنا خواهیم شد. شاید آزادی از یخ درآمده آن قدرها هم جذاب و خوش قیافه نباشد. و چه می‌شود اگر معلوم شود که این آزادی فقط جویای یک چیز

* به تقلید از «شیء پرنده‌ی نامعلوم» یا U.F.O که بیان‌گر نام اختصاری «بشقاب پرنده» یا سفینه‌های فضایی موجودات غیرزمینی است. م.

است و بس: به فروش گذاردن خود در موج سرمست‌کننده‌ای از ماشین‌ها و کالاهای الکتریکی، صرف‌نظر از پورنوگرافی و مواد توهم‌زا؛ یعنی، معامله‌ی سریع و فوری خویش در قبال دارایی‌های سیال غربی، و چرخش از سناریوی پایان تاریخ از طریق فوق‌انجماد به سناریوی پایان تاریخ از طریق گردش فوق-سیال کالا و سرمایه؟ زیرا برای درک جنبه‌ی جذاب و هوش‌ربای رخدادهای اروپای شرقی، نباید به آن‌ها به‌مثابه‌ی عواملی بنگریم که خاضعانه به کمک یک دموکراسی علیل آمده‌اند و برای آن انرژی‌های تازه (و بازارهای جدید) به ارمغان آورده‌اند، بلکه باید نقش آن‌ها را در درشت‌نمایی دو طرح یا الگوی خاص برای پایان تاریخ مد نظر قرار دهیم: در یک طرح، تاریخ به‌صورت فوق-منجمد در اردوگاه‌های کار اجباری به پایان می‌رسد، و در طرح دیگر، تاریخ با گسترش تام و مرکزگریز (Centrifugal) ارتباطات پایان می‌یابد. و این پایان، در هر دو حالت، نوعی راه حل‌نهایی* است. و شاید که آب‌شدن یخ حقوق بشر (در شرق)، معادل سوسیالیستی «کاهش فشار در غرب» است: صرفاً نوعی تخلیه‌ی انرژی‌هایی که برای نیم قرن در شرق محبوس شده بودند، به درون خلاء غرب.

تبوتابی که این رخدادها را احاطه کرده است، می‌تواند گمراه‌کننده باشد: اگر آرزو و میل کشورهای بلوک شرق صرفاً اشتیاق و میلی تند به رهایی از قید ایدئولوژی است، و چیزی نیست مگر عطشی حاد برای تقلید از کشورهای دارای بازار آزاد، جایی که کل آزادی از قبل با راحتی و رفاه مبتنی بر تکنولوژی مبادله گشته است، پس ما یک‌بار برای همیشه خواهیم دید که آزادی چه ارزشی دارد و در خواهیم یافت که بازیابی آن احتمالاً برای همیشه ناممکن است. تاریخ با هیچ کس تعارف ندارد و هیچ چیزی را برای بار دوم تعارف نمی‌کند. از سوی دیگر - و این همان بخشی است که برای ما، برای غرب، پیش‌بینی‌ناپذیر است (هر چه باشد، پس از سقوط امپراتوری شرق، خیر و نیکی نمی‌تواند دقیقاً همان‌طوری که قبلاً بود، باقی بماند!).

* Final Solution. نامی که نازی‌ها برای پروژه‌ی نسل‌کشی و نابودی کامل قوم یهود برگزیده بودند.

آب‌شدن یخ‌ها در شرق ممکن است در دراز مدت، درست به اندازه‌ی افزایش گازهای کربن در لایه‌های فوقانی اتمسفر، مضر باشد، و با ایجاد نوعی اثر گل‌خانه‌ای سیاسی و گرم کردن روابط و مناسبات انسانی در کره‌ی زمین، و ذوب توده‌های یخ اردوگاه کمونیسیم، سواحل غرب را به زیر آب فرو برد. و شگفت آن که ما، به‌رغم هراس از ذوب‌شدن توده‌های یخ واقعی و اشاره بدان به‌منزله‌ی یک فاجعه‌ی طبیعی بالقوه، در مقام افراد دمکرات، با همه‌ی نیرو و توان خویش، خواستار آب‌شدن یخ‌ها در جبهه‌ی سیاسی هستیم. در ادوار گذشته، اگر اتحاد شوروی تصمیم می‌گرفت کل موجودی طلای خویش را به بازار جهان سرازیر کند، آن بازار به‌طور کامل متزلزل و بی‌ثبات می‌شد. امروزه نیز اگر کشورهای بلوک شرق بر آن شوند تا آن موجودی عظیم آزادی را که به‌صورت منجمد حفظ کرده‌اند، به گردش اندازند، تزلزل و بی‌ثباتی مشابهی در متابولیسم به‌غایت شکننده‌ی ارزش‌های غربی ایجاد خواهد شد، متابولیسمی که دوام‌اش مستلزم آن است که آزادی خود را دیگر نه به‌مثابه‌ی کنش، بلکه به‌مثابه‌ی شکلی از تعامل یا میان‌کنش متجلی سازد که در عمل و بر اساس وفاق همگانی تحقق می‌پذیرد؛ (به عبارت دیگر، در غرب) آزادی باید در هیأت پيسکودرام (یا درام روان‌شناختی) جهان‌شمول لیبرالیسم ظاهر شود، نه به‌صورت درام. تزریق ناگهانی آزادی به‌منزله‌ی رابطه‌ای زیست‌شده و حی و حاضر- یعنی به‌منزله‌ی ایده، یا تعالی (transcendence) خشن، پویا و فعال- برای پروژه‌ی پالایش شده‌ی ما در جهت توزیع مجدد ارزش‌ها، از هر لحاظ فاجعه‌بار خواهد بود. مع‌هذا، این درست همان چیزی است که ما از مردمان شرق طلب می‌کنیم: ایده‌ی آزادی در ازای نشانه‌های مادی آزادی. معامله‌ای سراپا شیطانی که در آن یک طرف در معرض خطر از دست دادن روح خویش است، و طرف دیگر در معرض خطر از دست‌دادن راحتی و رفاه خویش. جوامع پوشیده در حجاب (جوامع کمونیستی) اینک بی‌حجاب گشته‌اند. آن‌ها چه چهره‌ای از خود ارائه می‌دهند؟ ما (غربی‌ها) مدت‌ها پیش نقاب‌ها و حجاب‌های خود را کنار گذاشتیم و اینک مدت‌هاست که نه حجابی داریم و نه چهره‌ای. ما هیچ

خاطره‌ای نیز نداریم. ما به نقطه‌ای رسیده‌ایم که نقش خاطره‌ای بی‌نشان را در آب جست‌وجو می‌کنیم، نقطه‌ی امید بستن به این که هنوز چیزی باقی است، به‌هنگامی که حتی آثار و نشانه‌های مولکولی نیز ناپدید شده‌اند. [۱] در مورد آزادی ما نیز، وضع به‌همین گونه است: به‌سختی می‌توانیم علامت یا نشانه‌ای از آن ارائه دهیم و به جایی رسیده‌ایم که باید هستی ناملموس، بی‌نهایت کوچک، و تشخیص‌ناپذیر آزادی را به‌عنوان فرضیه مطرح سازیم، آن‌هم در جوی چنان سرشار از ناخالصی (عملی و کاربردی) که اینک فقط شبیح آزادی است که هنوز بر فرازِ خاطرات‌مان می‌چرخد.

سرچشمه‌ی آزادی در غرب (به شهادت مراسم یادبود انقلاب کبیر فرانسه) چنان خشک شده است که ما باید همه امیدهای‌مان را به مخازن اروپای شرقی معطوف سازیم، مخازنی که سرانجام کشف و گشوده گشته‌اند. اما زمانی که موجودی آزادی نهفته در این مخازن رها شود (زیرا اکنون ایده‌ی آزادی هم به اندازه‌ی منابع طبیعی کمیاب شده است)، نتیجه‌ی کار، هم‌چون در هر بازار دیگر، چیزی نخواهد بود مگر رونق شدید و مصنوعی معاملات، و به‌دنبال آن، سقوط سریع انرژی‌های تفاضلی* و افت ارزش‌داری‌های ثابت.

معنای گلاسنوست چیست؟ (تلاش برای دستیابی به) شفافیت همه‌ی نشانه‌های مدرنیته از منظری عقب‌نگر (retrospective)، تلاشی دست‌دوم و تسریع‌شده (که تقریباً معادل نوعی دوباره‌سازی پست‌مدرن روایت اصلی خود ما از مدرنیته است) - شفافیت همه‌ی نشانه‌های مثبت و منفی همراه با هم: یعنی، نه فقط حقوق بشر، بلکه هم‌چنین جنایات، فجایع و تصادفات که ظاهراً، از زمان لیبرالیزه‌شدن رژیم، جملگی در اتحاد شوروی سابق خوش‌و‌خرم در حال افزایش‌اند. و هم‌چنین، کشف مجدد پورنوگرافی و موجودات فضایی، که سابقاً همگی سانسور می‌شدند، ولی اینک ظهور

• Differential energies. منظور آن است که فاصله و تفاوت نسبی انرژی‌ها به علت دادوستد و مبادله‌ی آن‌ها بدون هیچ تفاضلی در یک سطح قرار می‌گیرند. م.

دوباره‌ی خویش را در جوار سایر چیزها جشن می‌گیرند. این همان بُعد آزمایشی و تجربی فرآیند کلی آب شدن یخ‌هاست: اکنون می‌توانیم ببینیم که جنایات و فجایع، چه هسته‌ای و چه طبیعی، همراه با هر چیز دیگری که سرکوب شده است، جملگی بخشی از حقوق انسانی ما هستند (البته حوزه‌ی دین و قلمرو مد را نیز نباید از قلم انداخت- فی‌الواقع هیچ چیز ممنوع نیست). و این درس عملی خوبی برای دمکراسی است: زیرا ما در این‌جا (اروپای شرقی) ظهور مجدد اجزای وجود خویش را به چشم می‌بینیم، همه‌ی آن به‌اصطلاح علایم و آثار جهان‌شمول وجود بشری که، در متن شکل ایدئالی از توهم و بازگشت امر سرکوب‌شده، ظاهر می‌شوند، از جمله بدترین، مبتذل‌ترین و سخیف‌ترین عناصر «فرهنگ» غربی-عناصری که از این پس هیچ حدومرزی نمی‌شناسند. پس، این لحظه برای آن فرهنگ در حکم لحظه‌ی بروز حقیقت است، همان‌طور که مقابله با فرهنگ‌های بدوی کل جهان در ادوار قبلی چنین نقشی داشت، مقابله‌ای که حقیقتاً نمی‌توان گفت فرهنگ ما از آن سرافراز بیرون آمده است. طنز نهفته در وضعیت موجود آن است که احتمالاً ما همان کسی هستیم که روزی مجبور خواهد شد خاطره‌ی تاریخی استالینیسم را از محاق فراموشی نجات دهد، در حالی که کشورهای اروپای شرقی دیگر این پدیده را به یاد نخواهند داشت. به‌عده‌ی ما خواهد بود که خاطره‌ی این جبار را، که به نوبه‌ی خود حرکت تاریخ را منجمد نگه داشت، در یخ حفظ کنیم، زیرا آن عصر یخبندان (استالینیسم) نیز بخشی از میراث کلی ماست.

رخدادهای اروپای شرقی از نقطه نظر دیگری هم قابل توجه‌اند. آن‌ها ما را وا می‌دارند تا چرخشی را که هم‌اینک در مسیر تاریخ رخ می‌دهد، مورد بررسی قرار دهیم؛ تاریخی که به‌سوی پایان خویش به پیش نمی‌رود (مفهومی که خود بخشی از افسانه‌ی تاریخ تک خطی بود)، بلکه روبه‌عقب و در جهت محو منظم گذشته حرکت می‌کند. ما در حال پاک کردن و زدودن کل قرن بیستم هستیم، در حال محو همه‌ی نشانه‌های جنگ سرد، یکی پس از دیگری، و شاید حتی همه‌ی نشانه‌های جنگ جهانی دوم و

تمام انقلاب‌های سیاسی یا ایدئولوژیک قرن بیستم. وحدتِ مجددِ آلمان، هم‌چون بسیاری حوادث دیگر، اجتناب‌ناپذیر است، نه به این مفهوم که آن‌ها نشان‌گر جهشی به جلو در مسیر تاریخ‌اند، بلکه به منزله‌ی بازنویسی معکوس کل قرن بیستم، نوعی بازنویسی تاریخ که بخش بزرگی از ده سال آخر قرن را به خود اختصاص خواهد داد. با سرعت فعلی، خیلی زود به امپراتوری مقدس روم (قرون ۹ و ۱۰ میلادی) باز خواهد گشت. و شاید این همان حکمتی است که از این آخرالقرن (fin de siecle) ساطع می‌شود و معنای حقیقی فرمول بحث‌انگیز «پایان تاریخ» را آشکار می‌کند. واقعیت آن است که ما بر اساس نوعی سوگواری مشتاقانه، سرگرم ردیابی مجدد همه‌ی رخداد‌های پرمعنا و مهم این قرن، و ماست‌مالی کردن آن‌ها هستیم، توگویی هرآن‌چه وقوع یافته (همه‌ی انقلاب‌ها، تقسیم جهان، نسل‌کشی‌ها، تجاوز دولت‌ها، خطر حاد انفجار هسته‌ای) - یا در یک کلام، مرحله‌ی مدرن تاریخ - چیزی نبوده است مگر نوعی سردرگمی پیچیده یا سوءتفاهمی دردناک، و همگان عزم خود را جزم کرده‌اند تا این تاریخ را با همان شوروشوقی که صرف ساختن‌اش شد، از میان بردارند. تجدید حیات، اعاده‌ی حیثیت، احیای مرزهای قدیمی، تفاوت‌های قدیمی، خصوصیات محلی، ادیان - و حتی توبه و اقرار به گناه در حوزه‌ی اخلاق* . به نظر می‌رسد تمامی نشانه‌های آن آزادی و رهایی که طی یک قرن به دست آمد، رفته‌رفته محو می‌شوند و در پایان احتمالاً یک‌به‌یک ریشه کن خواهند شد. ما درگیر فرآیندی عظیم شده‌ایم، فرآیند تجدیدنظرطلبی یا رویزیونیسم - آن‌هم نه تجدیدنظر در ایدئولوژی، بلکه تجدیدنظر در خود تاریخ. به نظر می‌رسد ما عجله داریم تا قبل از پایان قرن، کار این تاریخ را تمام سازیم، با این امید پنهان که شاید بتوانیم در هزاره‌ی جدید کار را دوباره از پایه آغاز کنیم. اگر فقط می‌توانستیم همه چیز را به وضع اولیه‌اش بازگردانیم.

* در متن اصلی، همه‌ی اصطلاحات این جمله با پیشوند «re» که مبتنی تکرار، تجدید و بازگشت به عقب است.

اما کدام وضع اولیه؟ پیش از قرن بیستم؟ پیش از انقلاب کبیر؟ این جذب مجدد، این ردیابی مجدد مسیر طی شده، ما را تا به کجا خواهد برد؟ واقعیت آن است که این فرآیند می‌تواند سریع، خیلی سریع، به پیش رود (و رخدادهای اروپای شرقی نیز گواه همین امر است)، دقیقاً از آن رو که به عوض ساختن و بناکردن، مبتنی بر نوعی واسازی و تخریب (de-construction) گسترده‌ی تاریخ است، آن هم تخریبی که ماهیتی تقریباً ویروسی و مسری به خود گرفته است.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, Polity press, 1994, pp. 28-33.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای آشنایی با پس‌زمینه‌ی ماجرای «خاطره‌ی آب» رجوع کنید به:
Philippe Alfonsi, *Au nom de La science*

| معضلات نظری خودگردانی کارگری |

| هانری لوفور |

ترجمه: امیر هوشنگ افتخاری راد

توضیح مترجم انگلیسی: این مقاله قبل از نوشته‌های نظری لوفور در خصوص دولت طی دهه ۰۷۹۱، منتشر شده است، لیکن یکی از تقریرات اصلی او درباره‌ی مفهوم خودگردانی کارگران *notisegotua* (ترمی که چندان ترجمه‌پذیر نیست) و عموماً درباره‌ی دگرگونی سیاسی انقلابی را به نمایش می‌گذارد. لوفور، تحلیلی را پیرامون تقویت سرمایه‌داری صنعتی طی قرن نوزدهم و تلاش‌های نظریه‌پردازانی نظیر مارکس، لاسال و پرودون برای فراچنگ آوردن معانی ضمنی آن جهت بسیج سیاسی ضدسرمایه‌داری طرح‌ریزی می‌کند. لوفور، پیکارهای سرمشق‌وار چندی را، از کمون پاریس ۱۷۸۱ و انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تا مقاومت ضداستعماری الجزایر در دهه ۰۵۹۱، مورد بررسی قرار می‌دهد قبل از این که این سوال اساسی را طرح کند: چگونه نیروهای بنیادی خودگرانی کارگری، یا هدایت خود، تحت شرایط سرمایه‌داری مدرن شعله‌ور می‌شوند؟ لوفور در یک مقاله‌ی تشریحی فوق‌العاده، یکی از متمرکزترین بحث‌های نظری در این مورد را در اختیار می‌گذارد، و با مجموعه‌ای از چهار تز موجز در خصوص خصلت‌های اصلی، شرایط امکان‌پذیری، تضادها، و معنای ضمنی ممکن خودگردانی کارگری به

پایان می‌برد. در این جا او هم چنین وجه کلیدی مفهوم لنینیستی تحلیل رفتن تدریجی (withering away) دولت را از نو تصریح می‌کند. به زعم لوفور، این مفهوم نه به محور دولت به منزله‌ی دستگاهی نهادی، بلکه در ذیل خود تحت کنترل دموکراتیک مردمی در حکم «دولت خودگردان کارگری» اشاره دارد.*

دوباره‌ی وحدت جنبش انقلابی کارگران

چه کسی مسأله‌ی اساسی وحدت را، که باید گفت مسأله‌ی وحدت دوباره‌ی جنبش است، زیر سوال می‌برد؟ لازم نیست که هر از گاهی کلمه‌ی «کارگران» و «انقلابی» را به کلمه‌ی «جنبش» اضافه کنیم. به واقع،

* Autogestion یا خودگردانی کارگران Worker self-management (که ما در این جا معادل خودگردانی کارگری گذاشته‌ایم) گاهی کنترل توسط کارگران نامیده می‌شود، شکلی از تصمیم‌سازی است که در آن کارگران امور را در اختیار دارند (من جمله ملاحظه مصرف‌کننده، روش‌های کلی تولید، جدول‌بندی زمانی، تقسیم کار و غیره). به جای اینکه مالک یا یک سرپرست سنتی به کارگران بگوید چه کار کنند، چگونه انجام دهند و کجا انجام دهند. نمونه‌هایی از این خودگردانی در کمون پاریس، انقلاب اکتبر، انقلاب آلمان، انقلاب اسپانیا، یوگسلاوی تیتو، الجزایر احمد بن بلا بوده است. اما autogestion را صرفاً مختص کارگری نباید قرائت کرد زیرا علاوه بر کارخانه، به امورات عمومی نظیر سیستم تحصیل عمومی و از این دست برمی‌گردد.

چون نمی‌توان معادل دقیقی برای آن وضع کرد، برای همین در متن ترجمه‌ی فارسی، در برخی موارد خودگردانی کارگری، برخی خودگردانی، و autogestion/autogestion به کار رفته است.

نخستین بار پی‌یر-ژوزف پرودن این ترم را در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم به کار برد. سپس مورد استفاده‌ی اتحادیه کارگری و خاصه، سندیکالیسم انقلابی قرار گرفت که هر دو در اوایل دهه‌ی بیست فروپاشیدند. برخی منتقدان مانند ژیل دائو و ژاک کامه معتقد بودند که چون کاپیتالیسم چیزی بیشتر از مدیریت است، بنابراین، گرچه خودگردانی ارتجاعی نیست اما در بطن سرمایه‌داری پیشرفته، نمی‌تواند پیشرونده و مترقی باشد. به زعم آن‌ها کاپیتالیسم را باید کلیت اجتماعی تلقی کرد و بدین خاطر خودگردانی کارگری، به رغم فعالیت و محتوای رادیکال‌اش، نمی‌تواند آن را ریشه‌ای مورد چالش قرار دهد. به خاطر اینکه کاپیتالیسم یک کلیت اجتماعی است، به همین دلیل، خودگردانی کارگری در یوگسلاوی نتوانست از محدوده‌های اقتصاد انحصاری دولتی فراتر برود و بسیاری از کارگرانی که دارای تسهیلاتی شدند بعدها به سیستم مدیر و ذی‌حساب گرفتن بازگشتند. یعنی به نوعی همان بوروکراسی سرمایه‌دارانه را بازتولید کردند. در زمان جنگ داخلی اسپانیا و نیز در دهه‌ی هفتاد پس از فضای ۶۸، خودگردانی دوباره باب شد. و در فرانسه کارخانه‌ای به خودگردانی رو آورد. همان‌طور که در مقاله حاضر (۱۹۶۶) شاهد هستیم، هانری لوفور، گویی یک‌بار دیگر این ترم را می‌خواهد احیاء کند. اما طبعاً محدود به خودگردانی کارگری نمی‌شود. در این مقاله هم‌چنین به محدودیت‌های آن در کاپیتالیسم اشاره کرده است. اما همان‌طور که نظریه حیات روزمره‌اش را در زمینه‌ی سرمایه‌داری جست‌وجو می‌کند، در نظریات سیاسی‌اش هم تلاش می‌کند در همین زمینه و با سنت خود مارکس، چنین ترم‌هایی را رادیکالیزه کند.

بدون مداخله‌ی فعالانه‌ی طبقه‌ی کارگر انقلابی، هیچ جنبشی وجود ندارد. تجربه‌ی معاصر صرفاً به خوبی به ما نشان می‌دهد که بدون تکامل واقعی اجتماعی و بدون غنا بخشیدن به مناسبات اجتماعی، می‌تواند رشد اقتصادی و تکنولوژیکی وجود داشته باشد. در عمل اجتماعی، این مسأله‌ی تنها موجب یک حرکت اخته و معیوب می‌شود که اثرش را در ایستایی این بخش‌ها متعدد از واقعیت اجتماعی بر جای می‌گذارد: حیات سیاست، ایدئولوژی، فرهنگ، و زیبایی‌شناسی. رشد کمی تولید و ماشین‌آلات فنی، تا حدی، از تکامل کیفی جدا می‌شود. آیا شکاف این دو وجه از جنبش با یک دوره‌ی تاریخی نوین قابل پر شدن خواهد بود؟ می‌توان امید داشت. این پرسش‌گری، بخشی از «معضله» وحدت را شکل می‌دهد.

این معضل بنیادین عموماً توسط ارگان‌های رسمی و نظریه‌پردازان به طریقی ظریف که آن را لاینحل نشان می‌دهند، طرح می‌شود. در میان نهادها و دستگاه‌ها (apparatuses)، معضل وحدت به بهترین وجهی به منزله‌ی مذاکراتی تلقی می‌شود که به آشتی ختم می‌شوند یا تضادها را به سطح می‌آورند. متخصصان در ایدئولوژی که در قامت متخصصان در وحدت‌بخشی عرض اندام می‌کنند، همواره آماده مصادره‌ی آن هستند. آن‌ها در مقام حافظان بوروکراسی سیاسی، در کار رفع و رجوع آن هستند. آن‌ها در تحقیق و بررسی مسأله‌ی وحدت‌بخشی، شرایط، وضعیت‌ها، و موضوعات مرتبط با نوعی تقسیم‌بندی را وارد می‌کنند که اساساً نمی‌توانستند نقدی رادیکال را ارائه کنند.

این متخصصان تزی را تعمیم داده‌اند که بنا بر آن، جنبش کارگران به دو گرایش تقسیم‌بندی شده‌اند: یک جریان اصلاحی و یک جریان انقلابی. بیایید از تعریف دقیق کلمه «جریان» (current)، و هم‌چنین، مطالعه‌ی تاریخی این «تقسیم‌بندی» بگذریم. فی‌نفسه، این تز کذب و دارای گرایشی خاص است. این جنبش به سه شکل تقسیم‌بندی شده است: خودانگیختگی آنارشیستی، عمل‌گرایی ماهرانه و هوشمندانه‌ی آنان که از اصلاح ترس دارند، و اراده‌ی انقلابی.

بیایید آن‌ها را با دقت نظر بررسی کنیم. در سطح نظری، وقتی اختلافات و انشعابات آشکار شدند، در آن هنگامی که مارکس و لنین داشتند موقعیت‌های عقیدتی خودشان را تفصیل می‌کردند، اختلاف‌نظرها اساساً به دوره‌ی مشهور انتقال بستگی داشتند. برای مارکس و لنین، سه وجه لاینحل و اجتناب‌ناپذیر باید مشخص می‌شدند، یا به بیان دقیق‌تر، طی این دوره، موجد جنبش بودند. این سه وجه عبارت بودند از: تعمیم و تعمیق دموکراسی، تحلیل رفتن تدریجی دولت، و دیکتاتوری پرولتاریا. هدف مارکس، در تضاد با هدف آنارشیست‌ها نبود: پایان دادن به دولت، پایان دادن به سلسله‌مراتب و اقتدارهای سیاسی توأمان با لغو مالکیت خصوصی ابزار تولید. مع‌هذا، آنارشیست‌های باکونینی قصد داشتند که این دوره‌ی انتقالی را کوتاه کنند و حتی از روی آن بجهند. انقلابی‌ها متعاقباً با جدا کردن دیکتاتوری پرولتاریا از تعمیق دموکراسی و تحلیل رفتن تدریجی دولت، بر آن تاکید می‌کردند. رفرمیست‌ها نیز با کنار گذاشتن دیکتاتوری پرولتاریا و البته تحلیل رفتن تدریجی دولت، بر دموکراسی تاکید می‌کردند. رفرمیست‌ها و انقلابی‌ها، با در تضاد قرار دادن تکامل تدریجی پیوسته و گسست و انفصال، وارد درگیری بی‌پایان و بی‌رحمانه‌ای شدند. در یک توافق ناگفته بر سر عدم تحلیل رفتن دولت، رفرمیست‌ها از دوام دولت ساخته شده‌ی ملی تقدیر می‌کنند، انقلابی‌ها با تمام قدرت، تبدیل دولت بورژوازی به یک دولت به اصطلاح کارگری (یا به بیان بهتر، کارگری و دهقانی) را مورد تحسین قرار می‌دهند. تقسیم‌بندی سیاسی همراه است با ورشکستگی و وحدت نظری در تصور مارکس از جنبش.

رفرمیسم در مقام یک ایدئولوژی واقع‌گرا و یک استراتژی به اصطلاح واجد تکامل تدریجی علیه دگرگونی رادیکال مناسبات اجتماعی عرض اندام می‌کند. تردیدی نیست که این عرض اندام اشتباه بود. رفرمیسم به هیچ «اصلاح ساختاری» دست نیافت. فشاری را که در کشورهای بزرگ صنعتی از طریق سازمان‌دهی طبقه کارگر در اتحادیه‌ها وارد کرده، تنها به معیارهایی دست یافته است که سازگار با مناسبات کاپیتالیستی تولید و، هم‌چنین، با

مالکیت بورژوازی و مدیریت ابزار تولید است. رفرمیسمی بدون اصلاح، به ارزش اضافی نسبی مجال داده تا افزایش یابد، حتی زمانی که طبقه‌ی کارگر ندرتا از رشد در تولیدگری بهرمنند شده است.

و در عین حال، رفرمیسم سراسر اشتباه نبوده است. اگر هیچ معنایی نمی‌داشت، از بین می‌رفت. دوام‌اش نمی‌تواند بی‌اساس باشد. یک گسست تام و تمام، یک جهش از ضرورت به آزادی، یک انقلاب تام، و یک پایان همزمان با بیگانگی انسانی، دیگر نمی‌شود به این تصویر بدون تردید خام، اعتقاد داشت، گرچه به مدت زمان طولانی تصویر قدرتمندی بوده است. دگرگونی جامعه از ابتدا به صورت مجموعه‌ای از اصلاحات تعریف می‌شود، که از اصلاحات اراضی تا برنامه‌ریزی مبتنی بر کنترل سرمایه‌گذاری‌ها را دربرمی‌گیرد. لیکن، به رغم ضرورت‌شان، این مجموعه از اصلاحات کفایت نمی‌کند؛ چیزی اساسی باید اضافه شود. دگرگونی در جامعه، مجموعه‌ای از اصلاحات به‌علاوه‌ی حذف بورژوازی به‌منزله‌ی طبقه‌ای که ابزار تولید را مدیریت می‌کند (classe gestionnaire). آیا «جریان» انقلابی درستی بود؟ به بیان دقیق‌تر، آیا از رهگذر تاریخ صحت‌اش تصدیق شده است؟ بله. ضروری بود تا قدرت را با بهره‌داری از شکاف‌ها، خلاءها و حفره‌های موجود در سیستم امپریالیستی فراچنگ آورد. ضروری بود تا با تحریک بزرگترین گسست و انفصال ممکن هجومی را صورت دهد. گفته می‌شود، بسیار بدیهی است که دوره‌ی ما از پیامدهای یک شکست مسلّم ناشی از انقلاب جهانی رنج می‌برد. این انقلاب جهانی، کاپیتالیسم را تکان داد و حتی آن را همراه با تجلی سیاسی‌اش، امپریالیسم، به عقب راند. این انقلاب آن‌ها را منهدم و محو نکرد، و حتی بورژوازی را تحریک کرد، ضربه‌ای حیاتی به کاپیتالیسم وارد کرد. یک جنبش دیالکتیکی - تضاد دو «سیستم» و چالش متقابل‌شان که دلالت دارد بر پیامدهای چندگانه - خود را جانشین فرآیندی کرد که می‌توانست یکی از دو «سیستم» متصور فی‌نفسه را در دنبال داشته باشد. گسترش جنبش انقلابی به کشورهایی که دچار مسایل کشاورزی و مشکلات رشد صنعتی هستند، تنها می‌تواند به‌عنوان یک پیروزی نسبی انقلاب قلمداد شود. جنبشی که هدف‌اش تغییرات اجتماعی

است، خودش چنان تغییر ماهیت یافت که همیشه نمی‌شود گفت «مثبت» است. گرفتار تضادهایی (بین شوروی و چین) شده‌اند که معنای دقیق‌شان را هم چنان نمی‌توانیم در کنیم.

ما باید به شواهد و قرائن بازگردیم. مارکس، بین ۱۸۶۰ و تا زمان مرگ‌اش، علیه گرایش سوسیالیسم دولتی‌ای که لاسال بدان تجسم بخشیده بود، جنگید. نقد برنامه‌ی گوتا (۱۸۷۵)، متنی خاصه مهم و گویاست و که بد فهمیده شده است. این متن به یک ایدئولوژی خاص شکل داد که ندرتاً به معنای دقیق کلمه مورد مطالعه قرار گرفت: لاسالیسم. امروزه می‌توانیم تایید کنیم که، بعد از یک قرن پیکار سخت، لاسالیسم بر مارکسیسم ظفر یافته است. گرایش به اصطلاح انقلابی و گرایش موسوم به رفرمیسم، به‌واقع، چیزی نیستند جز گونه‌هایی از سوسیالیسم دولتی که به عبارتی لاسالیسم است.

جریان آنارشی نخستین جریانی بود که از مسیر انقلاب نفی، طرد، و انکار شد. به‌شدت مورد حمله قرار گرفت (تاریخ جنگ داخلی اسپانیا هنوز دور نیست!) این، جریانِ شورش خودانگیخته است. این خود انگیختگی، تصدیقی بر شورش است، مستلزم آن است، یکسره تا انتها با آن است. ذیل مستمسک خطاهای تاریخی و نظری، بر علیه خودانگیختگی جدال شد و مانع بر سر راه‌اش گذاشته شد. اکنون جای خالی‌اش به‌شدت احساس می‌شود. حتی اگر بتوان قبول کرد که کافی نیست، سویه‌ی آنارشیستی هم چنان ضروری است. اگر سرشتِ خودانگیختگی جنبش است که آن را کاملاً پیش‌بینی پذیر نمی‌سازد، و نمی‌توان آن را درون چارچوب تثبیت‌شده‌ای گنجاند، و بدان «ساختاری» داد، که نتوانیم پیشاپیش بگوییم کجا آغاز می‌شود و کجا پایان می‌یابد، به‌گونه‌ای که همیشه واجد سویه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیری باشد، آن‌گاه، راست است که جایی که خودانگیختگی نیست، هیچ چیز رخ نمی‌دهد. لنین که به جد خودانگیختگی را نقد می‌کرد، مع‌هذا، هستی یک «غریزه انقلابی» را تصدیق می‌کرد. او در خودانگیختگی، مداخله از نوع درجه یک توسط توده‌های تهییج‌شده، نیرویی برای جهت دادن، برای تن دادن به مطالبات معرفت سیاسی، لیکن بدون تخریب خودانگیختگی می‌دید. اتحاد جماهیر

شوروی، ابداعی از خوانگیختگی بود. هم‌چنین کمون پاریس. آیا امروزه نباید وظیفه‌ی نخستِ نظریه این باشد که به خودانگیختگی، قدرتی دوباره بخشد و آن را به جایگاه قبلی خود برگرداند؟ این احیای خودانگیختگی، بدون تحلیل عمیق نمی‌تواند پیش برود، تحلیلی که با چسبیدن تنگاتنگ به شرایط، نموده‌ها و مظاهرِ خودانگیختگی، بدون تردید، این مفهوم نارس و مغشوش را تغییر می‌دهد. اگر حقیقت دارد که جامعه‌شناسی، درکی از آزادی را در اختیار می‌گذارد، اینکه جامعه‌شناسی، قدرتِ خلاق جامعه را (همان چیزی که گورویچ مانند مارکس فکر می‌کرد، گرچه به نحوی متفاوت) در حکم هدف خود لحاظ می‌کند، آن‌گاه، این وظیفه (احیای خودانگیختگی) برعهده‌ی جامعه‌شناسی است.

جنبش عملی و نظری امروزه یک مفهوم وحدت‌بخش را فرامی‌خواند، این مفهوم وحدت‌بخش نه منتج از محدود کردن گرایش‌هایی توسط یک «گرایش» (tendency) نه فشار آن بر دیگر گرایش‌هاست. آیا بنیاد و سنگ زیربنای این وحدت از جریانی که سرکوب‌شده، سرکوب شده، و خوارشمرده شده نشات نخواهد گرفت؟

اینک، شکلی که امروزه خودانگیختگی انقلابی به خود گرفته، دیگر آنارشی - سندیکالیسم نیست، بلکه خودگردانی کارگری است.

ارکان جامعه‌شناسی خودگردانی کارگری

به‌سادگی می‌توان رد آن نظریه‌ی «مدیریت» را گرفت که به پرودون و پرودونیسم برمی‌گردد. فی‌الواقع، به زعم پرودون، یک جامعه اقتصادی به‌طور خودانگیخته ساخته می‌شود، و می‌تواند و باید به جامعه در مقام یک کل بدل شود. این جامعه‌ی اقتصادی، اساساً در تضاد با جامعه‌ی سیاسی، در تضاد با دولت، واجد «واقعیت متعلق به خود، فردیت خود، ماهیت خود، حیات خود، عقل ذاتی متعلق به خودش» است. تولیدکنندگان و کارگران در تضاد با حاکم هستند. دولت تنها نماینده‌ی انتزاعی مصرف‌کنندگان است، حال آن‌که، جامعه‌ی واقعی یک مجموعه انضمامی از کارگران و تولیدات است. فراسوی

دستگاه دولت، در سایه‌ی نهادهای سیاسی، جامعه‌بی‌سروصدا ارگانسیم خود، و ساخت اقتصادی یا به بیان دقیق‌تر ساخت اجتماعی-سیاسی خودش را تولید می‌کند. بنابراین، دو نوع ساخت موجودند که به‌طور ذاتی ناسازگار با یکدیگراند. ساخت اجتماعی-اقتصادی تمایل دارد که تابع سیستم سیاسی شود و آن را در خود جذب کند.

در این نقطه‌ی حساس، اندیشه‌ی پرودن نوسان می‌کند. ژرژ گوروچی، در دوره‌ی درسی‌اش درباره‌ی پرودن، این نوسان را روشن کرد: «دولت، هم‌چون مالکیت، در دگرذیسی کاملی است؛ دموکراسی صنعتی نه تنها دموکراسی سیاسی را حذف نمی‌کند بلکه آن را تکمیل و تقویت می‌کند.» دموکراسی صنعتی واجد، اتحادیه‌های کارگری و جایگاه‌های ساخت اجتماعی، به‌منزله‌ی ارکان برسازنده و نقاط مرجع است. این دموکراسی صنعتی، نقش کارفرمایان را در کارخانه‌ها و دولت از بین می‌برد. با استفاده از قدرت واگذاری به نمایندگان خود، کارگران را در مالکیت سهام می‌کند. مالکیت اشتراکی یا فدارتیو ابزار تولید را سازماندهی خواهد کرد. دموکراسی صنعتی، بنابراین، به‌منزله‌ی «شریک خاموش کار، از طریق کار یا اشتراک همگانی» آشکار می‌شود. بنابراین، بین دولت سیاسی و جامعه اقتصادی سازماندهی شده هماهنگی هست.

در حیطه‌ی اختیار ما نیست که بحث پرودن و پرودنیسم را دوباره از سر بگیریم. تنها چند سال پیش گوروچی و اخیرتر دانیل گورین، آن‌ها را به عدالت مجهز کردند. می‌توان تصدیق کرد که در پرودن، سه جهت‌گیری نسبتاً یکپارچه و غیرقابل تفکیک در کنار هم قرار دارند؛ بعدها ضرورتاً از هم متمایز می‌شوند و در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند. برخی از نوشته‌های پرودن، پیش از مارکس، جسارت انقلابی مارکس را دارند. برخی دیگر به سمت آن‌چه شکل رفرمیسم می‌گیرد، سرازیر می‌شوند. مسأله‌ی دولت، مسأله بنیادینی است. تزه‌ها در چارچوب موضع‌شان نسبت به دولت و معضله‌ی دولت متمایز می‌شوند. این معیار است. وقتی پرودن، ولو بدون مشخص کردن به معنای دقیق کلمه، تحلیل رفتن دولت را پیش‌بینی

می‌کند، به‌طور عجیبی به اندیشه‌ی مارکسیسم نزدیک می‌شود. مع‌هذا، یک خطای نظری و روشمندانانه برای طرح سوالاتِ پرودن است که تنها درون یک زمینه‌ی متأخر معنادار می‌شود. نسبی‌گرایی خاصِ او مانع این قضیه می‌شود. او می‌نویسد، ایده‌ها کاذب‌اند، «اگر آن‌ها را به‌عنوان چیزی که دارای معنایی انحصاری و مطلق‌اند، در نظر بگیریم، یا اگر به خود اجازه دهیم تا از این معنا ذوق‌زده شویم...» از یک نقطه نظر فلسفی، او قطع یقین بین جبر‌گرایی، پراگماتیسم و اراده‌گرایی در رفت‌وآمد است. نقدی که پرودن را متهم می‌کند در تناقض با خود است، به فقدان انسجامی استناد می‌کند که او دنبال‌اش نبود، و بنابراین در معرض خطر از دست دادن استغنائی استدلال‌ها پرودن و پیچیدگی فکری او است.

او بدون تردید فکر می‌کرد که انجمن‌های مدیریتی (associations gestionnaires)، در نقاط ممتاز، از این‌رو، در نقاط قوت جامعه موجود استقرار داده شده‌اند، در بخش‌های اقتصادی و اجتماعی که در جای مناسبی عطف به بازار و رقابت قرار داده شده‌اند. فی‌المثل، بانک. در این جا، تجربه یا به عبارت دیگر عمل اجتماعی دیدگاه‌های پرودن را تایید نمی‌کند. انجمن‌های مدیریتی که توسط کارگران تاسیس می‌شدند و به دنبال این بودند که خود را در «نقاط قوت» جامعه بورژوازی مستقر کنند، به طرز بدی منحرف شدند. خواه آن‌ها ورشکست شدند، خواه با استثنائات نادر (که هم‌چنان نیازمند مذاقه هستند)، در کاپیتالیسم جذب شدند؛ آن‌ها به منزله‌ی بنگاه‌های کاپیتالیستی تحت پوشش «اجتماع‌گرایان» یا برچسب «تعاونی» عمل کرده‌اند.

سرژ ماله اخیراً نظریه‌پردازی‌ای را پیشنهاد کرده که به همان فرضیه مربوط می‌شود، ولو (خواه به درست یا غلط) بی‌آن که آشکارا وابستگی‌اش به پرودن را ابراز کند.

سرژ ماله «طبقه‌ی نوین کارگر» را بسیار تیزبینانه مورد مطالعه قرار داده است، از صنایع فنی تا آوانگارد. او معتقد بود که بیرون کشیدن پیامدهای سیاسی از این مطالعه‌ی اجتماعی-اقتصادی امکان پذیر است. به زعم ماله، طبقه‌ی نوین کارگر، از «ایدئولوژی‌های قدیمی» که از بیان نیازهای تجربه‌شده توسط

کارگران عاجزند، روی برگردانند. او ظهور «نوع نوین و برتری از سیاست‌ورزی را که از تاکید خوش بینانه بر امکان‌پذیری طبقه‌ی کارگر نشأت گرفته» تشخیص داد. به قولی این از جنبشی سندیکالیستی سربیزون می‌آورد. «مادر این جابر پایه‌ی معضله‌ی مشارکت، معضله‌ی مسئولیت‌پذیری در خود‌مدیریت پیش می‌رویم، هر آن‌چه این مدیریت را شکل دهد باید مفروض شود.» از نقطه نظر کارگران، مسائل بحث شده فی‌مابین کارفرمایان و اتحادیه‌ها تمایل دارند به تمرکز «بر طرح کلی برای کنترل بر اداره امور و بر سازماندهی تولید». هنوز زود است این فرضیه را قاطعانه محکوم کنیم. مع‌هذا، می‌توانیم گمان کنیم که این دیدگاه‌ها در این اثناء مورد تایید قرار نگرفتند. آیا سرژ ماله تسلیم وسوسه‌ی نتیجه‌گیری‌های سیاسی و ایدئولوژیکی از تحلیل درخشان اجتماعی-اقتصادی‌اش نشده است؟

در این جا فرضیه‌ی ما سراسر متفاوت است. تجربه (عمل اجتماعی)، در دیدگاه ما، نشان می‌دهد که انجمن‌های مدیریتی در ساده‌ترین و جالب‌ترین شکل، یعنی autogestion در نقاط ضعف و شکننده‌ی جامعه موجود ظاهر می‌شوند. در هر جامعه‌ای، می‌توانیم نقاط قوت را، کل آن چیزی که چارچوب جامعه، یا اگر ترجیح می‌دهید، کل ساختارش را برمی‌سازد، مشاهده کنیم. می‌دانیم که کل اجتماعی واجد یک انسجام، یک پیوستگی است. پایه‌ی دولت موجود بر این نقاط قوت گذاشته می‌شود. دولتمردان با هر ابزار دم دست‌شان خود را سرگرم پر کردن ترک‌ها و شکاف‌ها می‌کنند. زمانی که آن‌ها تثبیت می‌شوند، حول و حوش این جاهای تقویت‌شده اتفاقی رخ نمی‌دهد. بین آن‌ها، نواحی شکنندگی و ضعف یا حتی شکاف‌ها یافت می‌شوند. این جایی است که اتفاقات رخ می‌دهند. ابتکار عمل و نیروهای اجتماعی در این شکاف‌ها عمل و مداخله می‌کنند. این شکاف‌ها را از آن خود می‌کنند و تبدیل‌شان می‌کنند به نقاط قوت، یا در مقابل، آن‌ها را بدل می‌کنند به «چیزی دیگر» جز آن‌چه واجد هستی پایدار است. نقاط ضعف، خلاءها، تنها در پراکسیس و عمل عیان می‌شوند، از طریق ابتکار عمل افرادی که قابلیت عمل دارند، یا از طریق تحقیق و

بررسی تصادفی گروه‌هایی که واجد قابلیت مداخله هستند. بنابراین، اگر نقاط ضعف در سرتا سر کل ساختار اجتماعی می‌توانند به نقاط قوت بدل شوند، به همان اندازه می‌توانند حاصل از یک فرسودگی یا فروپاشی یک کل (روند ویران شدن یک ساختار) باشند.

پاریس در سال ۱۸۷۰، نقطه ضعف امپراطوری بناپارتیسم است. در آغاز ۱۸۷۱، سرمایه، نقطه ضعف فرانسه. به خاطر صنعتی شدن و رشد پرولتاریا، به دلیل فعالیت سیاسی، مخالفت با بادینگوئه* به خاطر جنگ، شکست، اعلان جمهوری، محاصره، متارکه‌ی موقتی جنگ. قطع یقین. لیکن، هم‌چنین به خاطر تفکیک اجتماعی که هوسمان انجام داد، انتقال کارگران به مناطق حاشیه‌ای، نوسازی برای اسکان طبقه‌ی مرفه (-'embourgeoise ment) و از پی آمدن زوال در مرکز شهر. پس از هیجده مارس، مردم اداره‌ی امورات محله‌ی خود را به دست گرفتند، و هم‌چنین، سیتی هال (Hotel de Ville) را. تحت کمون، کارگران در پی این بودند که تحت پوشش کسب و کارهای خودگردانی درآیند که بورژوازی ورسای از این نوع خودگردانی شغلی غفلت کرده بود، پروژه‌ای که زمانی برای به ثمر نشستن نداشت. در پی تی، اداره‌ی پست و شبکه‌ی ارتباطات، تائیسز، خودگردانی کارگری یا اداره‌ی مشترک امور co-gestion، را که هنوز از یکدیگر قابل تمییز نبودند، پیش‌بینی کرد. بدبختانه، بورژوازی، دولت‌اش، و مناسبات تولیدی سرمایه‌داری، بیرون از پاریس، قدرتمند و قوی باقی ماندند. در ورسای، تائیرز به سرعت توانست دستگاه دولتی و ارتش تحت نگاه خیرخواهانه‌ی بیسمارک را بازسازی کند. در ۱۹۱۷، طی فروپاشی تزاریسیم، نقاط قوت سنتی چارچوب اجتماعی-سیاسی، آن یعنی ارتش و روستا، بدل به نقاط ضعف شدند. آن‌ها در این موقعیت توسط بنگاه‌های کاپیتالیستی که بورژوازی بی‌بنیه در تقویت و وحدت دادن ناکام مانده بود، به هم متصل شدند. بخش‌های ضعیف به یکدیگر پیوند خوردند. سربازان، دهقانان، و کارگران اتحاد جماهیر شوروی در جنبش عمیق

* لقب ناپلئون سوم که هنگام فرار لباس زن کارگری به همین نام را به تن کرد.

انقلابی متحد شدند. آیا ضرورت دارد خاطر نشان کنیم که لنین در اعلان این شعار - «با تمام قدرت پیش به سوی اتحاد جماهیر شوروی» - آن‌ها را نه به منزله‌ی پیکره‌های نماینده یا به منزله‌ی پیکره‌هایی که قصد داشتند نمایندگانی را انتخاب کنند، بلکه آن‌ها را به منزله‌ی گروه‌های کارگران متحد شده می‌دید، که آزادانه منافع خود را اداره و هدایت می‌کردند؟ یک اتحاد حیرت‌آور. هرگز تا پیش از این خودگردانی کارگری که عمومیت و کلیت یافته باشد، تا بدین پایه ممکن نشده است. بسیار دشوار است که یک‌بار دیگر تحقق یابد. امروزه ما به نحوی درک بهتری از علل و دلایل تاریخی برای این مسأله‌ی داریم. نمونه‌ی اخیر الجزیره، این تلاش را در تحلیل تصدیق می‌کند. خودگردانی کارگری کجا به وجود می‌آید؟ آن قلمروهایی که استعمارگران آنان را ترک کردند. خودگردانی، جامعه در مقام یک کل و دستگاه‌هایی را که میراث دوره‌ی استعماری بودند، یا در زمان استقلال تاسیس شدند زیر سوال می‌برد. مشاهده نقاط ضعف جامعه و دولت کنونی فرانسه، منفعت نظری و عملی بسیاری در بر خواهد داشت. آن نقاط ضعف کجای آن‌ها واقع می‌شوند؟ در دانشگاه‌ها، همراه با دانشجویان شان؟ در زندگی روستایی مناطق مستقر در جنوب لویر؟ در پروژه‌های اسکان نوین شهری؟ در بخش عمومی اقتصاد (تحت کنترل دولت)؟ چنین ادعاهایی تنها با احتیاط زیاد قابل بیان‌اند. لیکن یک تحلیل دوگانه ضروری‌ست: تحلیلی از تلاش برای خودگردانی کارگری که این جا و آن جا شکل می‌گیرد، و تحلیلی از جامعه‌ی فراسه در کلیت آن. معانی ضمنی نظری این تحلیل دوگانه چنین‌اند: هر جامعه‌ای واجد یک چارچوب یا ساختار، که باید گفت، یک انسجام و پیوستگی جهانی و کلی است. مع‌هذا، ناممکن است که خصلت قطعی و مشخصی به این پیوستگی بدهیم: خود را نه در یک سطح منفرد، تراز یکه نمایش می‌دهد نه بازنمایی می‌کند. یک بازنمایی وحدت‌بخش، وضعیت را از خصلت‌های تزلزل و تعادل‌های موقتی که ژرژ گورویچ موکداً و به حق بر آن‌ها تاکید می‌کرد، محروم می‌کند. بازنمایی وحدت‌دهنده مسلم فرض می‌کند که کار ادغام و یکپارچگی که نهادها برای انجام آن به خدمت گرفته می‌شوند، تحقق یافته و کامل است. در کنه این

ساختارها، نیروها و گرایش‌های تخریبگر موثر هستند. به موازات بخش‌های قوی، یا حتی در قلب این بخش‌های قوی، هر جامعه‌ای واجد شکست‌ها و نقص‌ها و شکاف‌های خودش است. جامعه بدون این، برای همیشه صلب باقی می‌ماند. دیگر نه مشکلاتی خواهد داشت، نه تاریخی. مناسبات حقوقی به مناسبات تولید شکل می‌دهند، اشکال‌هایشان را هشدار می‌دهند و تلاش می‌کنند که آن‌ها را رفع و رجوع کنند. هم‌چنین، نهادهای سیاسی، نقاط قوت را به منزله‌ی بخشی از استراتژی جهانی طبقه‌ی حاکم، یا آن خرده طبقاتی که در قدرت‌اند، تقویت می‌کنند. وضعیت ایدئولوژی‌ها نیز بدین منوال است. لیکن شرایط در ساختار مداخله می‌کنند، و ساختار می‌تواند به سمت سازماندهی مجدد متمایل شود، یا چیزی آن را به سمت سازماندهی متمایل کند. چگونه تلاش‌ها برای خودگردانی شکل می‌گیرند؟ آیا این مسأله‌ی همان‌طور که ژان پل سارتر می‌گوید، به مداخله‌ی آزادی خلاق مربوط می‌شود، یا به اعتقاد گورویچ، مربوط است به شور و شوق در آگاهی اجتماعی؟ یا مربوط به تلاش‌های انسانی است، جایی که به‌طور عینی ممکن است، تا سازماندهی حیات روزمره را مهار کند، تا زندگی اجتماعی واقعی خود را برای خودشان تخصیص دهند، با محو اختلاف بین کنترل صنعتی جهان بیرونی و رکود مناسبات عملی، اختلاف بین قدرت حاکم بر طبیعت مادی و فلاکت «شرایط انسانی»؟ ترمینولوژی در این‌جا از اهمیت کمی برخوردار است. زیرا یک ترمینولوژی که بسیار سازگار با واقعیت‌هاست و به پیش‌بینی این واقعیت‌ها مجال می‌دهد، به آن توجه نمی‌کند و نادیده‌اش می‌گیرد.

معضله‌ی خودگردانی کارگری

می‌دانیم که خودگردانی کارگری به‌طور خودانگیخته زاده شد، لیکن، درست هر جایی و به شکلی متولد نمی‌شود. برعکس. شاید ما در تعیین موضع این تولد، در تعریف برخی از شرایط‌اش موفق شده باشیم. خودگردانی کارگری، مستلزم مجموعه شرایط، و جای ممتازی است.

در عین حال، بسنده نیست که مسیر شکوه‌مندی را ترسیم کنیم، مسیر کشیده شده‌ای که پیشاپیش به خودگردانی، می‌رسد. در هر مکان و زمان که خودگردانی به‌طور خودانگیخته ظاهر می‌شود، امکان عمومیت و کلیت یافتن و رادیکالیزه شدنش را درون خود حمل می‌کند؛ لیکن در همان زمان، تضادهای جامعه را برملا و متبلور می‌سازد. زمانی که این چشم‌انداز مطلوب و حداکثر گشوده شد، موجب شکاف در جامعه در مقام یک کل، و دگردیسی در زندگی، می‌شود. لیکن برای اینکه خودگردانی، تعمیم یابد و تقویت شود، باید نقاط قوت یک ساختار اجتماعی را که پیوسته بر آن لگام بسته، اشغال کند. از یک بخش ممتاز، باید بدل به کل، جهانیت (globality)، یک «سیستم» شود. یک انتقال دشوار، در طی روند انتقال، دست‌برقضا، خودگردانی، می‌تواند در تضاد با خودش قرار بگیرد. برای مدیریت یک تقسیم‌بندی (در کار) یا مدیریت کار، یا حتی خیلی بیشتر مدیریت شاخه‌ای از صنعت، آیا نیازی به نظر کارشناس، متخصص، حسابدار و تکنسین نیست؟ بنابراین، درون خودگردانی، یک بوروکراسی هست که به فرمی تمایل دارد که این فرم اساساً نفی‌کننده‌ی خودگردانی کارگری است، و خودگردانی کارگری وقتی در معرض متزلزل شدن است، باید این بوروکراسی را در خود جذب کند.

تضاد اصلی که خودگردانی کارگری وارد می‌کند و برمی‌انگیزد، تضاد خودش با دولت است. اساساً، خودگردانی کارگری، دولت را به منزله‌ی یک نیروی محدودکننده‌ی برافراشته شده بر جامعه در مقام یک کل را زیر سوال می‌برد، در حالی که عقلانیتی را که درون مناسبات اجتماعی (درون عمل اجتماعی) است تسخیر و طلب می‌کند. این گیاه دون‌پایه سر از زمین بیرون می‌آورد، از یک شکاف، آن‌گاه، عمارت عظیم دولت را در معرض تهدید قرار می‌دهد. برای دولتمردان خوب شناخته شده است؛ خودگردانی کارگری تمایل دارد به سازمان‌دهی مجدد دولت به‌منزله‌ی عملکردی از رشد و تکوین‌اش، که باید گفت تمایل دارد که سبب تحلیل رفتن دولت شود. خودگردانی کارگری، هرگونه تضاد در قلب دولت را احیاء می‌کند، به‌طور چشمگیری بزرگترین تضاد را، که تنها در قالب عمومی،

فلسفی، بین خرد دولت و عقل انسانی، به عبارتی، آزادی قابل بیان است. خودگردانی کارگری، ضمن کلیت یافتن، ضمن بدل شدن به «سیستم» در مقیاسه با جامعه در مقام یک کل - واحدهای تولید، واحدهای منطقه‌ای، من جمله قدرت‌ها و سطوح علی‌الظاهر بالاتر و فراگیر - نمی‌تواند از تصادم با «سیستم دولتی-سیاسی» (systeme etato-politique)، اجتناب کند. مهم نیست که چه «سیستمی» باید باشد، و حتی از لحظه‌ای که یک دولت و سیستم سیاسی وجود دارد. خودگردانی کارگری نمی‌تواند از این ضرورت بی‌رحم بگریزد: بر ساختن خودش در مقام قدرتی که همانا دولت نیست.

خودگردانی کارگری با دولت که، حتی تضعیف شده، و متزلزل گشته، حتی تحلیل رفته در مفهومی که مارکس بیان می‌کرد، باید مواجه شود، دولتی که همواره قادر خواهد بود تا تلاش کند که دوباره قدرت خودش را به رخ کشد، و دستگاه خاص خودش را مستحکم سازد، و خودگردانی کارگری را به ایدئولوژی دولت بدل کند و بدین وسیله، در عمل آن را سرکوب کند. دولت، خواه بورژوازی خواه نه، اساساً یک اصل مرکزگرا را در مقابل با اصل مرکززدای خودگردانی کارگری که از قاعده به راس، از جزء به کلیت حرکت می‌کند، قرار می‌دهد. اساساً، اصل دولت تمایل دارد تا اصل خودگردانی کارگری را محدود کند، کاربردهایش را تقلیل دهد. آیا این یکی از تضادهای اصلی تاریخ ما نیست، یک سویه‌ی دیالکتیکی نوین و به زحمت آغاز شده؟

خودگردانی کارگری، باید با مشکلات سازمان‌دهی بازار مواجه شود و آن‌ها را حل کند. نه در تئوری، نه در عمل‌اش، قانون ارزش را انکار نمی‌کند. نمی‌توان تنها به میانجی نام ادعا کرد که از بازار، سوده‌هی تجارت، قوانین ارزش مبادله «فراتررفت». تنها دولت‌گرایی مرکزگرا این جاه‌طلبی زیاده‌از حد را داشته است. تنها در مفهوم محدود و محتوم‌اش است که خودگردانی کارگری تمایل دارد تا جامعه را به صورت واحدها، کمون‌ها، مشاغل، خدمات مجزا و مشخص محو کند. در مفهوم وسیع‌تر، حالت‌مندی‌های خودگردانی کارگری در تمام سطوح عمل اجتماعی، من جمله، عاملیت‌های هماهنگی، ممکن است عرضه و تحمیل شوند. اصل خودگردانی کارگری، تضاد بین ارزش مصرف و

ارزش مبادله را احیاء می‌کند. این اصل تمایل دارد تا برتری ارزش مصرف را از نو زنده کند. ارزش مصرف موجودات انسانی در مناسبات عملی‌شان «هست». برای آن‌ها در مقابل جهان کالا ارزش قائل است، هرچند، بدون انکار این که این جهان واجد قوانین است که باید بر آن‌ها حاکم شد و نه نادیده‌شان گرفت. محدود کردن جهان کالاها بدین معنا نیست که قصد داریم خود را از آن از طریق سحر و جادو، آزاد کنیم. این مسأله ما را قادر می‌کند تا به پروژه‌های برنامه‌ریزی دموکراتیک، اولویت‌بخشی به نیازهای اجتماعی که توسط کسانی که سهمی در آن‌ها دارند صورت‌بندی، کنترل و مدیریت می‌شوند، محتوا بخشیم.

سازمان‌دهی بازار و برنامه‌ریزی دموکراتیک بدون ریسک پیش نمی‌رود. اصل خودگردانی کارگری مستلزم رد مدیریت شراکتی (co-gestion) از طریق یک دستگاه اقتصادی، یک بوروکراسی برنامه‌ریز است. با رجعت به کاپیتالیسم که زمانی که کارگران سهمی به آن‌ها اعطا شده که به سرعت از آن‌ها مضایقه می‌شود، قابل قیاس نیست.

نتیجتاً، مفهوم خودگردانی کارگری، فی‌نفسه و به‌واسطه‌ی خودش، اهمیت انتقادی دارد. این اهمیت انتقادی، حیاتی و تعیین‌کننده است. زمانی که داریم خودگردانی کارگری را به تصور درمی‌آوریم، زمانی که داریم به کلیت‌بخشی‌اش فکر می‌کنیم، آن هنگام، نظم موجود را به‌طور ریشه‌ای، از جهان کالایی و قدرت پول گرفته تا قدرت دولت، زیر سوال می‌بریم.

خصلت حقیقی نهادها و هم‌چنین، خصلت جهان کالایی در این تامل عیان می‌شود. برعکس، وقتی نهادهای بوروکراسی و دولت، یا جهان کلیت‌یافته‌ی کالا را زیر سوال می‌بریم، چگونه می‌توانیم به جایگزین آن‌ها فکر نکنیم؟ زمانی که خودگردانی کارگری، به‌طور خودانگیخته پدیدار می‌شود، زمانی که به تصور درمی‌آید، اصل آن کل سیستم، یا سیستم‌های نظم مستقر را تضعیف می‌کند. لیکن این اصل، بی‌درنگ، خود زیر سوال می‌رود و همه چیز در پی ساقط کردن‌اش هستند. اینک اگر تلاش کنیم تا این تاملات را مدون کنیم، می‌توان قواعد زیر را پیشنهاد کرد:

۱) Autogestion، در قلب یک جامعه‌ی آکنده از تضاد، زاده می‌شود و تولّد دوباره می‌یابد، لیکن از رهگذر کنش‌های متعدّد (کنش‌های دولت، تکنولوژی‌ها، بوروکراسی‌ها و تکنوکراسی‌ها) به نوعی ادغام کردن جهانی و کلی و انسجام بسیار ساخت‌مند تمایل دارد. خودگردانی کارگری، تنها شکل جنبش تنها شکل اعتراض اثربخش، تنها شکل تکامل واقعی و موثر را در چنین جامعه‌ای مکرراً وارد می‌کند. بدون آن، تنها رشد بدون تکامل (انباشت کمی تولید، توقف کیفی عمل و مناسبات اجتماعی) وجود دارد. به تعبیری، ایده‌ی خودگردانی کارگری با ایده‌ی آزادی منطبق است. خودگردانی، ماهیت نظری آزادی است، امروزه چکیده‌ی یک مفهوم عملی و سیاسی است و با این مفهوم یکی و این همان می‌شود.

۲) Autogestion، از این تضادها زاده می‌شود، به منزله‌ی گرایش جهت حل و فصل، و غلبه بر این تضادها. به منزله‌ی شکل کنونی، کلی و همه‌شمول پیکار طبقاتی زاده می‌شود (گرچه به غیر از اشکال دیگر نیست). Autogestion به تناقضات جامعه می‌افزاید، جامعه‌ای که در آن تناقضی جدید-ماهوی، اصلی، بالاتر- با دستگاه دولت موجود زاده می‌شود، که این دستگاه دولت هم‌چنان به‌عنوان تنها سویه‌ی نهادی، تنها سویه‌ی عقلانی، و تنها سویه‌ی وحدت‌بخش جامعه عرض اندام می‌کند.

۳) Autogestion، بنابراین، تمایل دارد تا کلیت تضادهای متعدّد را با نفی* آنها، درون کلیتی نوین، حل و فصل کند، لیکن به‌وسیله‌ی یک طغیان نظری و عملی که در آن مجموع این تضادها به مرزها، به منتها الیه دیالکتیکی اش سوق داده می‌شود. این امر مستلزم یک لمحّه‌ی تاریخی، یک هم‌آیی و بزنگاه مطلوب است.

* احتمالاً در این جا لوفور به ترم *Aufhebung* هگل نظر دارد که هم معنای نفی می‌دهد هم تعالی یافتن که می‌توان معادل ترفیع را گذاشت، که هر دو معنا را دارد. شاید در ترجمه‌ی انگلیسی این نکته گم شده است و مترجم انگلیسی معادل *sublate* را گذاشته است در عین حال که می‌توانسته *sublime* را نیز بگذارد. اگر *Aufhebung* مدنظر بوده باشد باید گفت معادل آن همزمان *sublate* (نفی کردن) و *sublime* (تعالی بخشیدن) است-مترجم فارسی. م.

۴) Autogestion، باید به دو شیوه‌ی متفاوت مورد مطالعه قرار گیرد: به‌منزله‌ی ابزار پیکار که راه را باز می‌کند؛ و به‌منزله‌ی ابزاری برای از نوسازمانده‌ی کردن جامعه که آن را از پایین تا بالا، از حیات روزمره‌ی آدمی تا دولت تغییر می‌دهد.

اصل خودگردانی کارگری حاکی است از امتدادش به همه‌ی مراتب جامعه. دشواری‌ها و موانع برخلاف این فرآیند پیش خواهند رفت، هرچه اقتدارها در مراتب بالاتر جامعه زیر سوال روند، این دشواری‌ها و موانع بزرگ‌ترند.

ما هرگز نباید فراموش کنیم که جامعه برسازنده‌ی یک کل است و متشکل از مجموع واحدهای پایه‌ای نیست. حتی یک خودگردانی کارگری که رادیکالیزه و ریشه‌ای شده، و تنها خود را به صورت وحدت‌های نسبی سازماندهی می‌کند، بدون حصول به نوعی جهانیّت و کلیت (le global)، محتوم به شکست است. و در عین حال، امر جهانی و کلی، سطح تصمیمات استراتژیک، سطح سیاست، سطح احزاب سیاسی را در هم ادغام می‌کند.

دیدار مجدد مفهوم‌ها و تجربه‌های نمایندگی، انتخابات، تفویض قدرت‌ها، و کنترل «توده‌ی مردم» از طریق دموکراسی، در رابطه با رادیکالیزه کردن و کلیت بخشیدن به خودگردانی ارزش دارد.

با ناتوانی دولت برای همزیستی صلح آمیز در کنار خودگردانی رادیکال و کلیت‌یافته، خودگردانی باید دولت را تسلیم کنترل دموکراتیک «توده‌ی مردم» کند. دولت خودگردان، که باید گفت دولتی که در کنه‌اش، autogestion به قدرت می‌رسد، تنها می‌تواند دولتی باشد که در شرف تحلیل رفتن است. در نتیجه، حزب autogestion، تنها می‌تواند آن حزبی باشد که سیاست را به نقطه منتها الیه‌اش می‌رساند، به سمت پایان سیاست، فراسوی دموکراسی سیاسی.

نتایج (موقتی)

آیا اصل خودگردانی، یک ایده‌آل است که هسته و محتوای عقلانی آن سرانجام به وضوح از ایده‌آل دموکراتیک نشأت می‌گیرد؟ البته،

لیکن خودگردانی صرفاً یک ایده‌آل نیست. این که در هر لحظه، در هر فرصت مطلوب، وارد عمل می‌شود، یک تجربه‌ی بنیادین عصر ماست. آیا پروژه‌ی خودگردانی کلیت‌یافته یک ایدئولوژی است؟ ما در آن یک فهم نظری می‌بینیم، که تا جای ممکن از ایدئولوژی به دور است، گرچه، چنین «رهایی» تنها یک محدودیت است. ما باید در آن نوعی شکل رایج از علم آزادی را ببینیم.

آیا خودگردانی می‌تواند نوعی یوتوپیا باشد؟ نه، از این حیث که این ایده، تصویر انفجار خودانگیخته، نوعی جوشش که کل جامعه را شعله‌ور می‌کند در ذهن مجسم نمی‌کند، اما به همان اندازه، تصویر یک توالی طولانی و یک فرآیند بلند را در ذهن مجسم می‌کند. خودگردانی تنها می‌تواند سویه‌ای از یک استراتژی سیاسی باشد، لیکن عنصر اساسی خواهد بود که به مابقی عناصر و سویه‌ها ارزش می‌دهد، و بدون آن مابقی هیچ ارزشی ندارند. مفهوم خودگردانی کارگری، امروزه، گشودگی به روی امر ممکن است. هم راه رو به آینده است هم نقطه‌ی پایان، نیرویی که می‌تواند بار عظیم جامعه را تحمل کند، و می‌تواند بر آن فائق آید. راه عملی تغییر زندگی را نشان می‌دهد، و اسم رمز، هدف، و معنای انقلاب باقی می‌ماند.

تنها از طریق خودگردانی کارگری، اعضای یک اجتماع آزاد می‌توانند بر زندگی خود نظارت داشته باشند، به طریقی که کار و اثر (oeuvre) خودشان باشد. این، هم‌چنین تخصیص / مالکیت، بیگانگی‌زدایی، نامیده می‌شود. بنابراین، آیا نمونه‌ای خاص از آن چیزی است که هانری دروش* به صورت ظریفی «ucoopia» می‌نامد، که باید گفت نوعی سوسیالیزه کردن و عملی کردن یوتوپیا یا یوتوپیای عملی شده، است؟ در عین حال، آیا با این نام مقدس، منظور ما این است که تئوری و عمل، در هر لحظه‌ی خاص و در هر بزنگاه خاص، دست به امر ناممکن می‌زند تا از طریق کنش و اندیشه‌ی

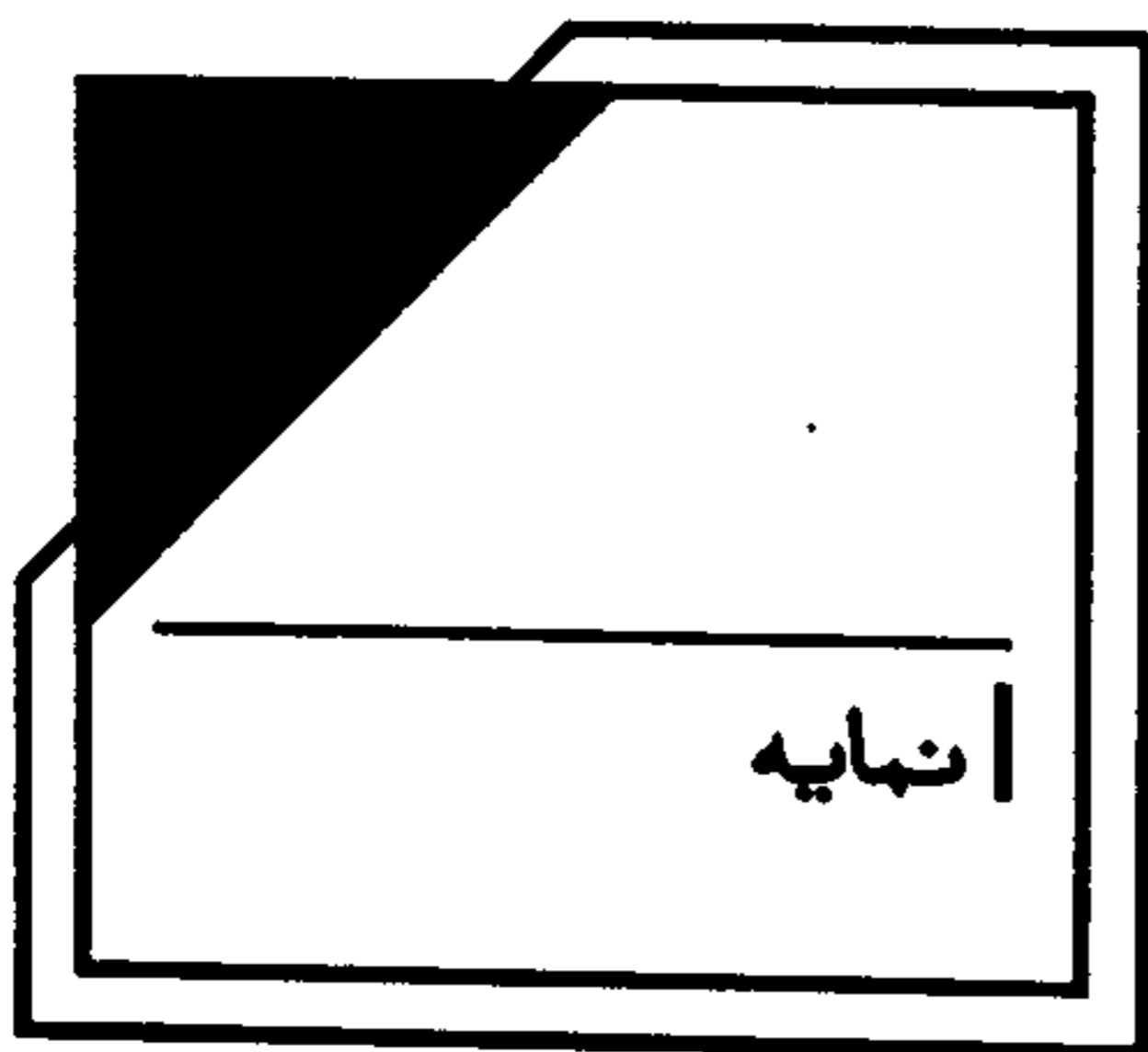
• Henri Desroche. جامعه شناس فرانسوی (۱۹۱۴-۱۹۹۴) که در حیطه‌ی جامعه‌شناسی دین کار می‌کردم.

دست جمعی، برای لحظه‌ی برآشوبیده و ازجادررفته و بزنگاهی آماده شود که این امر ناممکن را ممکن سازد. نه، آیا هانری دِسروچ با این ترم ابتکاری منظورش روایتی ساده و مدرن از یوتوپیا و یوکرونیا* (زمان و تاریخ آرمانی) است. از این گذشته، دِسروچ به‌طور جدی فراچنگ آورده است که چگونه چشم انداز سوسیالیستی و دیدگاه آینده‌گرایی‌اش، از رهگذر مفهوم خودگردانی کارگری رادیکالیزه شده و کلیت‌یافته به هم پیوند می‌خورند. در نتیجه‌ی مطالعه‌اش، علی‌رغم برخی ملاحظات، آیا به تعریف سوسیالیسم برنامه محور عطف به یک شبکه انبوهی از عاملیت‌های توده‌ی مردم به‌علاوه‌ی ابزارآلات الکترونیکی، بر نمی‌گردد و آن را نمی‌پذیرد؟ شبکه‌ی عاملیت‌های خودگردانی کارگری درون واحدهای تولید و درون واحدهای ارضی، نمود نیازهای اجتماعی و کنترل اجتماعی تولید را تضمین می‌کنند. بدون این شبکه، روش‌های الکترونیکی و سایبرنتیکی که در مدیریت اقتصادی به کار برده می‌شوند، قدرت را به تکنوکرات‌ها، برنامه‌ریزان ماشینی منتقل می‌کند، و از آن‌ها به‌عنوان ابزار دستکاری کردن مردم استفاده می‌کند. بدون ماشین‌ها، دموکراسی در معرض خطر خلط شدن با اخلاقی اقتصادی و اجتماعی است؛ دموکراسی در معرض خطر فراتر رفتن از دموکراسی سیاسی و متحقق نکردن امکان‌پذیری‌های خودگردانی کارگری است.

* این ترم حاکی‌ست از یک زمان خیالی و آرمانی در جهان ما. زمانی که رخ نداده اما به‌طور آرمانی آرزو داشتیم روزگارمان آن‌گونه باشد. به موزات یوتوپیا آرمانشهری و ناکجا آباد، یوکرونیا، زمان یا تاریخ آرمانی است. همان‌طور که یوتوپیا در یونانی ترکیبی از *topos* به معنای مکان است، یوکرونیا هم ترکیبی از *topos* (نه) و *chronos* (زمان) است. برخی داستان‌های تخیلی که زمانش در اریخ ما نیست مانند داستان‌های تالکین را از این دست می‌دانند.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Lefebvre, Henri. *State, Space, World*. Edited by Neil Brenner and Stuart Elden. Translated by Gerald Moore, Neil Brenner, and Stuart Elden. University of Minnesota Press Minneapolis , London. 2009. Pp. 138-152.



| نمایه‌ی نام‌ها |

انگلس ۱۲۰، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳	اپیکورس ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳
اودیپوس ۸۶	۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۳
آگامبن، جورجو ۲۲۱	۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
آگریپوس ۲۱۴	۱۵۶
آلتوسر، لوئی ۴۶، ۴۷، ۶۷، ۱۱۹، ۱۲۲	ارسطو ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۱
۱۴۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۸۹، ۲۹۱	۲۴، ۲۹، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۱۳
۳۴۱	۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۸۴، ۲۸۵
آنتیگونه ۸۷	۳۲۷
باتلر، جودیت ۲۷۷، ۲۹۰	اسپینوزا، باروخ ۵۴، ۶۷، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱
بالیبار، اتین ۳۳	۹، ۱۲۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹
بدیو، آلن ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷	۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۸، ۱۶۹
۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳	استالین، ژوزف ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۹۸
۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰	اسکوتوس، دونس ۳۸۹
۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶	اسلانسکی، رودلف ۲۳۱، ۲۳۲
۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲	اشتراوس، لئو ۱۱، ۲۲۷
۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹	اشمیت، کارل ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵
برک، ادموند ۲۴۸	۱۹۹، ۲۰۰
بنسلاما ۵۹، ۶۱، ۶۴	اشنیرنر ۱۳۰
بودریار، ژان ۴۱۱	افلاطون ۱۰، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۲۷، ۲۹، ۳۱
بیسمارک ۱۷۷	۱۲۱، ۱۳۰، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۲، ۳۲۷
پاپ آلکساندر ششم ۱۲۵	۳۳۸، ۳۶۲، ۳۸۰

روسو، هانری ۱۴۲
 زوپانچیچ، آلتکا ۸۶، ۸۷
 ژیزک، اسلاوی ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
 ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲،
 ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۳۶،
 ۳۳۷، ۳۳۸
 سارتر، ژان پل ۴۲، ۴۳۱
 سقراط ۲۷، ۲۹
 سولژنیتسین ۲۲۹
 فارژ، آرت ۳۴۱
 فرز، ژنویو ۳۴۱
 فروید، زیگموند ۶۵، ۹۴، ۹۶، ۱۱۳،
 ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۴۷
 فوکو، میشل ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴،
 ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۲۷۷،
 ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴،
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲،
 ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۴۱،
 ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۸۶، ۳۸۷
 فیتزجرالد ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲
 کانت، ایمانوئل ۳۶، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۱۵۶،
 ۳۷۳، ۳۹۲
 کانگیلهم ۱۵۴
 کپژک ۹۶
 کلاستر، پیر ۴۰۱
 کلايست ۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲
 کُندرسه ۲۰۵، ۲۰۶
 کیرکگور ۳۸۵
 گاریبالدی ۱۲۵
 گتاری، فلیکس ۶۰، ۶۱، ۷۵، ۷۶، ۳۹۲،
 ۳۹۳، ۳۹۸

پاپ پیوس سوم ۱۲۶
 پاسکال ۱۳۰، ۱۶۸
 پروتاگوراس ۲۷
 پرودون ۴۱۹، ۴۲۵
 پروست، مارسل ۴۰۸
 پریکلز ۳۸۰
 پلِ قدیس ۳۶
 پلیوشچ، لئونید ۳۴۲
 پولیبیوس ۲۱۴
 تیتو، ژوزف ۴۲۰
 تیمور لنگ ۴۰۱
 چارلز اول ۱۳۷
 چیرنهاوس ۱۶۹
 داروین، چارلز ۱۵۴
 دانتِه ۱۲۴
 دریدا، ژاک ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱
 دسروچ، هانری ۴۳۸
 دکارت ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۵۱، ۳۸۱
 دلوز، ژیل ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۷۵، ۷۶،
 ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۳۵۳، ۳۸۱
 ۳۸۲، ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۰۹
 دموکریتوس ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۳۸۱
 دو بونالد، لویی ۲۴۸
 دو لابوئتی، اتین ۲۷۰
 دو میستر، ژوزف ۲۴۸، ۲۵۲
 دی اچ لارنس ۳۸۵
 رانسیر، ژاک ۹۱
 روسو، ژان ژاک ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۳۷،
 ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶،
 ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۸۳، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵

مارن مرسن ۱۳۶	گرامشی ۹۵
ماری دومناش ۳۵۳	گلدشمیت، ویکتور ۱۴۵
ماکیاولی، نیکولو ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴،	گلوکسمان، آندره ۳۴۶
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱،	گوتوالد، کلمنت ۲۳۱، ۲۳۲
۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۸،	گورویچ، ژرژ ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۰
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷	گیزو، فرانسوا ۲۴۸
مالبران ۱۱۹	لاسال، فردیناند ۴۱۹، ۴۲۴
ماله، سرز ۴۲۷، ۴۲۸	لاکان، ژاک ۶۵، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۸۰،
منتسکیو ۱۴۶، ۲۱۳	۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰،
میتران، فرانسوا ۲۵۸	۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۲۲، ۳۳۷
ناپلئون ۱۵۸، ۴۲۹	لاکلانو، ارنستو ۳۰۳، ۳۰۴، ۷۹
ناکه، پیرویدال ۳۵۳	لامورت، آدریان ۳۴۲
نگری، آنتونیو ۹۱	لاندن، آرتور ۲۳۲
نیچه، فردریش ۴۱، ۵۱، ۵۸، ۱۰۰، ۱۳۴،	لایبنیتس ۱۶۹، ۳۸۱
۱۴۸، ۱۵۷، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۳۸، ۳۶۸	لنین ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۳۰
۴۰۸	لوفور، کلود ۲۲۷
وولف، ویرجینیا ۳۹۹	لوفور، هانری ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۵
ویتگنشتاین، لودویک ۱۵۰، ۳۳۹	مارشه، ژرژ ۲۳۱
ویرنو، پائولو ۱۷۱	مارکس، کارل ۳۰، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴،
ویریلیو، پل ۳۹۹	۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴،
هابز، تامس ۱۰، ۲۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۶،	۵۷، ۶۶، ۷۴، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸،
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،	۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷،
۱۴۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۱،	۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲،
۱۹۹، ۲۰۰، ۳۲۷، ۳۶۳، ۳۶۴	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۵،
هارت، مایکل ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲،	۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۱۰،
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵	۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵،
هالوارد، پیتر ۳۳۰	۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱،
هایدگر، مارتین ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳،	۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷،
۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۴۹،	۲۴۸، ۳۰۴، ۲۵۲، ۳۱۳، ۳۳۶، ۳۴۱،
۱۵۰، ۱۵۱، ۳۲۹	۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۷،
هراکلیتوس ۱۴۸	مارکوزه، هربرت ۲۹۲

هردوت ۲۰، ۲۲، ۲۳

هگل، فردریش ۴۱، ۴۸، ۵۴، ۷۱، ۷۲، ۷۳

۷۴، ۸۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵

۱۰۸، ۱۳۰، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸

۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۰۴، ۳۱۰، ۴۳۵

هولدرلین ۱۵۷، ۳۹۹، ۴۰۰

هیپریون ۴۰۰

هیرشمن، آبرت ۱۸۶

| مترجمان این مجلد :

جواد گنجی
نادر فتوره چی
صالح نجفی
ارسلان ریحان زاده
رحمان بوذری
امیر کیانپور
حسین نهکین
علی عباس بیگی
امیر هوشنگ افتخاری راد
امیر احمدی آریان
آریا ثابتیان
بارانه عمادیان
آرش ویسی
مراد فرهادپور

| نشر بیگل |



| Bidgol Publishing co. |

| ISBN: 978-600-5193-73-2 |

| قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان |

ISBN: 978-600-5193-73-2



9 786005 193732

| Printed in Tehran |

| 2013 |



امروزه پاسخ‌گویی به این پرسش که «سیاست چیست؟» نه فقط سرنوشت فردی و جمعی همه‌ی آدمیان را تعیین می‌کند، بلکه در عرصه‌ی فلسفه و علوم انسانی نیز از اساسی‌ترین پرسش‌هاست. به‌ویژه پس از به‌پایان رسیدن ماجرای رقت‌بار نئولیبرالیسم و نسبی‌گرایی و پست‌مدرنیسم، دست‌کم در عرصه‌ی نظریه. زایش مجدد تاریخ و سیاست و به‌دنبال‌اش زنده‌شدن تفکر نظری جدی، ضرورتاً ما را با سیاست و نام‌های گوناگون‌اش روبه‌رو می‌سازد. مقالات این مجلد قصد آن ندارد تا به‌پیروی از گفتارهای آکادمیک و به‌ویژه آن مجموعه‌ی درهم و برهم موسوم به «علوم سیاسی» و «حقوق و روابط بین‌الملل» سیاست را به‌منزله‌ی ابزاری برای مدیریت و حفظ وضع موجود تعریف کنند. آن سیاستی که با «رخداد» تغییر رادیکال عجین است، بیشتر به‌واسطه‌ی نام‌ها شناخته می‌شود تا تعاریف و مقولات آکادمیک: نام‌هایی چون، مارکس، باکونین، لنین، لوکزامبورگ، کمون پاریس، اکتبر، ۲۲ بهمن. در زمانه‌ی ما احیای کنش-تفکر رهایی‌بخش، بعضاً وام‌دار نویسندگان این مجلد است. و از این رو، بعید نیست در آینده اسامی برخی از ایشان نیز به یکی از نام‌های سیاست بدل شود.