بازاندیشی سیاست در پرتو خوانشی از فلسفه سیاسی آگامبن از شیدان وثیق

به جوانان رهایی‌خواهِ خیزش مردمی دیماه 96 در ایران

در دنیای امروز ما، که با تحولات بزرگ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، در سطح ملی و بین‌المللی، رو به رو شده است، مبارزه‌ی رهایی‌خواهانه می‌رود که به واقعیتی انکارناپذیر تبدیل شود. مبارزه برای حیاتی و جهانی دیگر، بدون ستم و سلطه‌ی خودکامگی، سرمایه‌داری، دولت‌سالاری، دین‌سالاری، مردسالاری…

این مبارزه، که ناگزیر در دوران کنونی، خصلتی ملی – جهانی دارد، برای آینده‌ای دور و موهوم نیست. مبارزه‌ای است در این‌جا و از حالا. این مبارزه مرحله پذیر نیست. برنامه‌ریزی‌شده از پیش نیست. این مبارزه از تاکتیک‌ها و استراتژی‌های کلاسیک و منسوخ، که توسط نیرویی برین، دسته‌ای، حزبی، طبقه‌ای، □□□□□، آوانگاردی… تعیین شده باشند پیروی نمی‌کند. این مبارزه‌ای است برای رهایشِ امروز. برای زندگیِ خوب و کافیِ امروز، در برابری و مشارکتِ آزادِ انسان‌ها در بسیاری و چندگانگی آن‌ها. این مبارزه اکنون در همه جا در حال برآمدن و شکل‌گیری است، اما هم‌چنان نا استوار، متزلزل و آسیب‌پذیر است.

جنبش‌های میدانی سال‌های گذشته در سراسر جهان و از جمله خیزش جوانان و تهیدستان ایران در دی‌ماه 96 را می‌توان در پرتو نگاهی رهایی‌خواهانه، که نگاه من است، مورد تأمل قرار داد. جوانان زن و مرد، دانشجو، زحمتکش یا بیکار، طی چند روز و شب، در بسیاری از شهرهای بزرگ و کوچک ایران، با افشای فقر و فلاکت، فساد و تبهکاری حاکمان، دست به مقابله با ستم و سلطه‌ی دین‌سالاری، خودکامگی و بی‌عدالتی برای کسب آزادی و زندگی بهتر زدند. جنبشی اجتماعی و در عین حال سیاسی، هم در اعتراض به فشار اقتصادی و هم در نفی سلطه‌ی دین و صاحبان زر و زور. جنبشی بی برنامه، بی رهبر و بی خطیب، اما خودجوش، رادیکال و بی هراس… از قهر و سرکوب، مرگ و زندان. جنبشی در جست و جوی شیوه‌های نوینِ مبارزه و مقاومت، شکل‌های نوینِ

مداخله‌گری و هماهنگی، ایده‌های نوینِ سیاسی و اجتماعی.

این جنبش‌های نوینِ زمانه‌ی ما بسیاری از داده‌ها و شیوه‌های «سیاستِ» سنتی و کلاسیک را به زیر پرسش می‌برند و یا به کل به دور می‌اندازند. این جنبش‌های نوینِ زمانه‌ی ما، با طرح بغرنج‌هایی نظری و عملی، وظیفه‌ای عاجل و خطیر بر دوش فلسفه سیاسی قرار می‌دهند : بازاندیشی «سیاست» در راستای نظریه و عملِ رهایی‌خواهی.

سیاستِ رهایش، که از برای تغییر جهانِ ما باید فرا رسد، تنها با ابداع مفاهیم جدید و کنار گذاشتن مفاهیم منسوخ گذشته امکان‌پذیر می‌شود.

جورجو آگامبن[1]، فیلسوف معاصر و مبارزِ ایتالیایی، نظریه‌پرداز [illegible][2]، در کتابچه‌ای زیر دو عنوان: [illegible] و [illegible][3]، تزهایی را درباره‌ی «سیاستی» که باید [illegible]، در خطوط اساسی فرموله می‌کند. هنگام نگارش این تزها در سال 1992، آگامبن هنوز مفهوم فلسفی- سیاسیِ [illegible] را تبیین نکرده بود، اما بنیادهای این تئوری در همین [illegible] او به چشم می‌خورند. من در پایان این جستار بر این نظریه تأکید خواهم کرد.

پروبلماتیک ناظر بر [illegible]، که در عین حال می‌تواند مشغله‌ی فکری، فلسفی و سیاسیِ فعالان رهایی‌خواه جهان و از جمله ایران را تشکیل دهد، پدیداری است که ما «سیاست رهایی‌خواهی[4]» می‌نامیم. من در این جا و در پرتو خوانشی که با نگاه خود از فلسفه سیاسی آگامبن به دست می‌دهم، اصول و بنیادهای چنین سیاستی را، در زمانه‌ای که با تغییر و تحولات بزرگ آن می‌زییم، مورد تأمل قرار می‌دهم.

در پیشگفتار نوشتار با عنوان [illegible]، فیلسوف ما بی‌درنگ تأکید می‌ورزد که موضوع [illegible] او همانا [illegible] [illegible]. به واقع امروزه، اندیشه‌ی سیاسی دوران برزخ یا به گفته‌ی آگامبن [illegible] خود را می‌گذراند، زیرا که از رویارویی با

چالش‌های ناشی از تغییرات بزرگ عصر ما، که مقوله‌ها و مفهوم‌های[5] فلسفه سیاسی را به تدریج از درون تهی کرده‌اند، سر باز می‌زند. پس فلسفه سیاسی باید به تقابل با چالش‌های شرایط جدید رود و این مهم را وظیفه‌ی بزرگ و اصلی خود بداند. فلسفه سیاسی امروز از موقعیتی فرودست نسبت به مذهب، اقتصاد و حتا حقوق برخوردار است، در نتیجه باید از چنین وضعیتی برون آید. تأمل سیاسی آگامبن جزئی از این شرط‌بندی به شمار می‌رود.

[redacted] چند سال قبل از انتشار آثار اصلی آگامبن به رشته تحریر درمی‌آیند. برخی از آن‌ها عبارتند از: [redacted][6]، [redacted][7]، [redacted] [redacted][8]، [redacted][9] و غیره. با مطالعه این‌ها، متوجه می‌شویم که در [redacted]، آگامبن به طرح ایده‌ها و دریافت‌های اصلی و ویژه‌اش از سیاست، آن گونه که ما فهمیده‌ایم، می‌پردازد، یعنی مبارزه برای یک [redacted] غیر[redacted].[10]

بدین‌سان، از همان زمان نگارش [redacted]، ایده‌های اصلی، حداقل به‌طور بخشی و در خطوط عمده، به قول آگامبن در [redacted]، وجود دارند. در این میان، من چهار محور اساسی را بر گزیده‌ام و آن‌ها را، بنا بر دریافت خود از فلسفه سیاسی آگامبن و در راستای پروبلماتیکِ رهایی‌خواهی، مورد توجه و تأمل قرار می‌دهم:

1- رهایی از توتالیتاریسم و دموکراسیِ سرمایه‌داریِ دولت‌گرا.

2- کنارگذاردن مفاهیم کلاسیک فلسفه سیاسی.

3- هم‌زمان اندیشیدن به پایان دولت[11] و پایان تاریخ.

4- نقدِ [redacted] (چون پیش‌درآمدی بر نظریه [redacted]).

(توجه: در همه جا، جملات با حروف [redacted] به نقل از آگامبن است، مگر آن که با شماره‌ای همراه باشند که در این صورت به یادداشت‌ها و کتاب‌نامه در پایان این جستار ارجاع می‌دهند.)

_____

1- رهایی از توتالیتاریسم و دموکراسیِ سرمایه‌داریِ دولت‌گرا.

فلسفه سیاسی امروز، به گفته آگامبن در آغاز □□□□□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□، از دو مانع ایدئولوژیکی، بزرگ و اصلی، که بازدارنده‌ی نوسازی□اش شده بودند، رهایی یافته است: یکی استالینیسم و دیگری ترقی‌خواهی دولت‌گرا در شکل دموکراسیِ سرمایه‌داری. این دو ایدئولوژی، در سده‌ی بیستم، پیشرفت هر گونه □□ □□ □□□□□ آزاد و مستقل فلسفه سیاسی متناسب با چالشهای زمانه را نا ممکن می‌ساخت.

مانع نخست، می‌دانیم که به واقع درست صد سال پیش با انقلاب اکتبر روسیه ظاهر می‌شود. در شکل نظریه□ی عملی، ایدئولوژی یا نظامی که خود را "کمونیستی" در "گسست" از سرمایه‌داری و سوسیال‌دموکراسی اعلام می‌کند. حال اکنون آشکار شده است که نظام جدیدِ "سوسیالیستی"، از همان بدو استقرار تحمیلی و به زور خود در روسیه‌ی 1917، دست به تجدید مناسبات سلطه و ستم در شکلی دیگر از طریق بازتولید آن‌ها هم در داخل کشور و هم در خارج می‌زند. ویژگی‌های این سیستم توتالیتر، «سوسیالیسم واقعاً موجود»، عبارتند از: تحکیم و تقویت هرچه بیشتر دولت، دیکتاتوری تام و تمام حزب – دولت، ترور پلیسی، لغو آزادی‌های فردی و جمعی، سرمایه‌داری دولتی، نظامی‌گری و سیادت‌طلبی منطقه‌ای و جهانی.

مانع ایدئلوژیکی بزرگ دوم، که در غرب شکل می‌گیرد، محصول □□□□□□ بودن واقعیت دولت دموکراتیک مدرن یعنی دموکراسی نمایندگیِ دولت‌گرا و سرمایه‌دارانه است. سلطه‌ی این سیستم، مدت زمانی دراز، از سوی ایدئولوژی □□□□□□□□□، که مدافع برتری آن نسبت به نظام‌های خودکامه و توتالیتر است، پنهان و مستور شده بود. این سلطه، که امروزه به گونه‌ای کامل و روشن تحقق‌پذیرفته است، دیگر مخفی و نهان نبوده بلکه آشکار و عریان است، مسلم است، برانگیزنده است، آزاردهنده است، ستمگرانه و همگانی در مقیاس جهانی است.

در این جا باید تأکید کنیم که از تاریخ نگارش □□□□□□□□□□ آگامبن بیش از دو دهه می‌گذرد. در این میان، وقایع مهمی از نظر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، ملی و بین‌المللی، شرایط عینی و ذهنی مبارزه‌ی انسان‌ها، مردان و زنان، برای رهایی را تغییر داده‌اند. اوضاع ملی و جهانی کنونی نسبت به سده‌ی گذشته (بیستم) سخت تغییر کرده است، این تغییرات ما را به بازاندیشی سیاست و فلسفه سیاسی در جهتی که به قول آگامبن □□□□□□ □□□□□□ □□ باشد فرا می‌خوانند. چند ویژگی وضعیت جدید از دیدگاه خود را در زیر برمی‌شماریم:

1- فرایند جهانی‌شدن، که امروزه خصلت سرمایه‌دارانه دارد، و هم‌چنین فرایند افول دولت- ملت‌ها [12]، که نتیجه مستقیم جهانی‌شدن است، تبدیل به پدیدارِ بازگشت‌ناپذیرِ عصر ما شده است.

2- پایان (یا افول) سوسیالیسم‌های سده‌ی بیستم در اندیشه و در عمل، یعنی «سوسیالیسم واقعاً موجود» و «سوسیال‌دموکراسی»، و هم‌چنین تحولات در سرمایه‌داری جهانی‌شده، این‌ها همه امروزه به گونه‌ای حیاتی و مبرم مسأله تجدید بنیاد اندیشه سیاسی یا فلسفه سیاسی نوین را مطرح می‌کنند: اندیشه - عمل (یا □□□□□□□) رهایی‌خواهانه در گسستی کامل و رادیکال از "سوسیالیسم‌های" قرن گذشته، هم در نظریه و هم در عمل.

3- بالاروی قدرت‌های ارتجاعی منطقه‌ای و محلی، از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب، که در سلطه، تاراج و ستم بر مردمان خود و جهان، دست به رقابت، ائتلاف و جنگ هم میان خود و هم با قدرت‌های بزرگ سنتی و سلطه‌گری چون آمریکا، اروپای غربی، روسیه و چین می‌زنند. این‌ها همه چهره‌ی جدید ژئوپولیتیک دنیای ما را می‌سازند، جهانی متفاوت از جهان دو ابرقدرت یا دو بلوک سده‌ی بیستم.

4- از ویژگی‌های دیگر اوضاع کنونی جهان، برآمدنِ دین، ناسیونالیسم، پوپولیسم و هویت‌گرایی، به‌ویژه بالارفتن و تهاجم تئوکراسی‌ها و بنیادگرایی‌های مذهبی در مناطق مختلف، در خاور میانه، در مغرب، در غرب و غیره است. یادآور شویم که در کنار عوامل دیگر، استقرار دین‌سالاریِ اسلامیِ شیعی در ایران، در پی انقلاب ضد سلطنتی 1357، نقش عمده برانگیزنده‌ای در پیدایش و رشد ارتجاع تاریک‌اندیش دینی در سراسر جهان ایفا کرد.

از این بخش خلاصه‌ای به دست دهیم. از یکسو، با سقوط سیستم توتالیتر یعنی استالینیسم، که به افول بازگشت‌ناپذیر احزاب کمونیست سنتی و به طور کلی سقوط «چپ» سنتی در سراسر جهان می‌انجامد و از سوی دیگر با سلطه‌گری تمام آشکار و جهانیِ دولت‌گراییِ دمکراتیکِ سرمایه داری، می‌توان امروزه به‌راستی اعلام کرد که فلسفه سیاسی سرانجام می‌تواند چشم‌بندهای ایدئولوژیک گذشته خود را پاره کند و به خود این وظیفه عاجل را دهد که در مورد دگرگونی‌های بزرگ زمانه‌ی ما بی‌اندیشد و مفاهیم جدیدِ سزاوار اوضاع جدید را ابداع کند.

2- کنارگذاردن مفاهیم کلاسیک فلسفه سیاسی.

با حرکت از فهرست فوق از وضعیت جهانی، که البته ناقص و ناتمام است، می‌توانیم با قطعیت تصریح کنیم که دنیای کنونی ما دستخوش چنان تغییر و تحولی شده است که مفهوم‌های اصلی کلاسیکِ فلسفه سیاسی (و هم چنین سیاست) امروزه از معنای اصیل خود، از حقیقت‌شان، تهی شده‌اند، منسوخ و سرانجام از کار افتاده‌اند. این مفاهیم، به گفته آگامبن، امروزه واقعیتی را در بر می‌گیرند که دیگر □□□ □□□□ با آن واقعیتی ندارد که در ابتدا و در اصل این مفاهیم تبیین می‌کردند. این ها مقوله‌هایی را در بر می‌گیرند چون «حاکمیت» [13]، «ملت» [14]، «مردم» [15]، «دموکراسی»، «اراده عمومی»[16] و غیره. بر این‌ها، من فکر می‌کنم که می‌توان مفهوم‌های دیگری نیز افزود، مانند : «جمهوری»، «نمایندگی» [17]، «سوسیالیسم»، «انقلاب»… آگامبن تأکید می‌کند که امروزه دیگر نمی‌توان از برخی مفاهیم که در □□□□□□□□ نام می‌بَرَد، که ما پاره‌ای از آن‌ها را در بالا نام بردیم، استفاده کرد بدون زیر سؤال بردن آن‌ها، بدون بازاندیشی آن‌ها □□ □□□□□□ □□□□□□□.

در هم‌فکری با آگامبن، به باور ما باید مفاهیم کلاسیک فوق را با میزان سیاست رهایی‌خواهی دوباره بازبینی کرد، بازاندیشید و حتا آن‌ها را اگر لازم باشد کنار گذارد و یا نسخ کرد. سیاستی که مفاهیم خاص خود را باید ابداع کند، برای یک احیای یک زندگی آزاد از هر گونه سلطهِ قدرتی یا نیرویی برین، زمینی یا استعلایی، از هر گونه اقتداری، فرمانروایی…

برای نمونه، سه مفهوم کلاسیک فلسفه سیاسی، که سه رکن اندیشه سیاسی مدرن را تشکیل می‌دهند، یعنی «حاکمیت»، «مردم» و «دموکراسی» را مورد توجه قرار می‌دهیم. دو نظامی که در سده بیستم فرمانروایی کردند یعنی سوسیالیسم توتالیتر و دموکراسی سرمایه‌داری، هر دو به طور گسترده‌ای این مفاهیم را برای توجیه نظام خود و یا متمایز کردن خود از دیگری به کار بسته‌اند، با این تفاوت که یکی، دموکراسی سرمایه‌داری، امروز، در شرایط فروپاشی دیگری، سوسیالیسم واقعاً موجود، بر کره زمین بدون هیچ رقیبی مسلط شده است.

مفهوم اول، **حاکمیت**، از ورای ایدئولوژی هابزیِ "جنگ همه علیه همه"، ماهیت خود را که حفظ وحدت جامعه بر اساس سلطه و قهر یگانه (لویاتان) باشد، پنهان می‌سازد. یگانه خود را در چه شکل و شمایلی نشان می‌دهد؟ در شکل دولت چون قدرتی جدا و حاکم، در اقتداری برین، در فرماندهی، درعملِ حذف واقعی از طریق جذب صوری و به زور (حذف

ادغامی)، در اقدام تأسیسِ همراه با حفظ قهر و خشونت (مشروع)، در وضعیت (یا دولت) استثنایی که به قاعده و حقوق تبدیل می‌شود.

آگامبن به نقل از شاعر برجسته یونانی، پیندار (520 ق.م.)، قطعه‌ای می‌آورد که در آن، «حاکمیت» با قانون، قهر و زور تعریف می‌شود:

«[illegible]…

[illegible].

[illegible].»[18]

در این حا، به گفته آگامبن، می‌توان [illegible]: [illegible][19] [illegible].[20] در حقیقت، حاکمیتِ «ملی»، «مردمی»، «طبقاتی» و غیره چیزی جز یکسان‌گشتن یا هم‌سویی قهر (خشونت) و حقوق (قانون) نیست. و این تعریف از «حاکمیت» همانی است که هانا آرنت در کتاب خود به نام On Revolution توضیح می‌دهد و آگامبن نیز به آن اشاره دارد: [illegible].[21]

به گفته‌ی آگامبن، [illegible]. وضعیت (یا دولت) استثنایی، فوق‌العاده، تکرار کنیم، تبدیل به قاعده (و قانون) می‌شود. امروزه ما همیشه در شرایط استثنایی به سر می‌بریم: خشونت‌ها، طرد انسان‌ها، جنگ‌ها، تجاوزها، ستم‌ها… همه‌ی این‌ها خود را با حقوق ملی و بین‌المللی توجیه می‌کنند، به نام حاکمیت ملی و… اگر امروزه یک نیروی توانای اجتماعی وجود دارد، بنا به تأکید آگامبن، این نیرو، در فرایند خود، باید تا به آخر رود یعنی [illegible]. این گونه توانایی، هیچ نهاد، سامانه و یا اساس دولتی و/یا حقوقی را نه تأسیس و نه حفظ می‌کند.

مفهوم دوم، **مردم**، بیش از بیش ابهام‌براگیز است. زیرا چیزی به نام مردمِ واحد چون یگانه وجود ندارد و هرگز وجود نداشته است. به جز

در گفتمان سیاسی و آن هم از برای پنهان ساختن تضادها، تعارض‌ها و گوناگونی بسیاران multitude. فلسفه سیاسی، از افلاطون به این سو، همواره نسبت به مردم، □□□□□ Dèmos، و افکار عمومی (□□□□□، Doxa)، بدگمان بوده است. به واقع، در آن جا که اراده‌ای جمعی بسیاران برای رهایی و برابریِ همه بدون استثنأ، حذف و یا تبعیض ابراز وجود کرده است، فلاسفه به طور غالب در جبهه‌ی راستین قرار نگرفته‌اند، موضعی راستین در لحظه‌ی مناسب اتخاذ نکرده‌اند. چه می‌گوید آگامبن درباره‌ی این «مردمِ» یافت‌نشدنی؟

«پس بدین‌سان به نظر می‌رسد که آن چه که ما «مردم» می‌نامیم، به واقع، شیئی (اُبژه‌ای) واحد نیست بلکه نواسانی دیالکتیکی بین دو متضاد است: از یکسو، مجموعه مردم چون پیکری سیاسی و کامل و از سوی دیگر زیرمجموعه مردم چون گوناگونیِ منقسم به پیکرهای انسان‌های نیازمند و طرد شده از جامعه… «مردم» همواره شکاف زیست سیاستِ (بیوپولیتیکِ) بنیادین را با خود به همراه دارد… و در نتیجه مسبب تضادها و پرسش‌انگیزهای بی‌پاسخی می‌شود، هر گاه که این واژه را طرح و در صحنه‌سیاسی وارد کنیم… زمانه‌ی‌ما، بدین‌ترتیب، دوران تلاشی سرسخت و روشمند برای پر کردن شکافی است که مردم را تقسیم و تجزیه می‌کند، تلاشی که از طریق حذف رادیکال حذف‌شدگان صورت می‌پذیرد.»[22]

مفهوم سوم، **دموکراسی**، نیز، امروزه ربطی با مفهوم اصیل «دموکراسی» چون «قدرت مردم» ندارد. هیچ مناسبتی با توانایی بسیاران، با مداخله‌گری و مشارکت آزاد انسان‌ها در ادراه‌ی امور خود، با عمل جمعی و مشترک مردان و زنان برای دگرگون‌ساختن جامعه ندارد. چنین برداشتی از «دموکراسی» چون «توانمندی بسیاران» را امروز از شهر بیرون رانده‌اند، به کناره‌گیری یا خاموشی سوق داده‌اند. و این در حالی است که شیوه‌ی «نمایندگی»، دموکراسی نمایندگیِ دولت‌گرا، امروزه بر شهر حکومت می‌کند. بنابراین واژه «دموکراسی» امروز، واقعیتی که این مفهوم در گذشته تبیین می‌کرد را با واقعیتی دیگر و به طور کامل متفاوت، می‌پوشاند. واقعیت امروزی «دموکراسی»، به قول آگامبن، چیزی جز □□□ □□□□□□□ اخراج و حذف □□□□□□ از سیاست نیست. و این در حالی است که سیاست، سیاست واقعاً موجود، امروزه توسط اشرافیتی مالی، صاحبان فن و دانش و آنانی که سهمی در قدرت – ثروت دارند پیش‌برده می‌شود. و این‌ها همه به نام «دموکراسی» که در حقیقت «نمایندگی» یا حکومت کردن عدیه‌ای است صورت می‌پذیرد، و با کنار راندن آنانی انجام می‌گیرد که، بنا به فرمول پرآوازه ژاک رانسیِر،

□□□□□□□□ جامعه را تشکیل می‌دهند. آگامبن در همین راستا چنین می‌گوید:

«حکومت ما که دموکراتیک خوانده می‌شود، در حقیقت حکومتی است که بر نبود مردم بنیاد شده است. به بیان دیگر حتا می‌توان گفت که دموکراسی، حکومتِ «بی مردم" است. دموکراسی‌ای که امروزه در برابر خود داریم چیزی است که توسط ساز و کارِ ریشخندآمیز نمایندگی به دست آورده‌ایم، مکانیسمی که «بی‌مردمی» را دستگیر و در مرکز خود قرار داده است.» [23]

3- هم‌زمان اندیشیدن به پایان دولت و پایان تاریخ.

یکی دیگر از تزهای سیاسیِ تأمل‌برانگیز آگامبن، این است که باید **هم‌زمان** درباره‌ی دو مقولهِ پایان دولت و پایان تاریخ فکر کرد. به باور او، تنها اندیشه‌ای شایسته‌ی وظیفه‌ای است که بر عهده‌ی ما قرار گرفته که بتواند هم‌زمان، هم به پایان تاریخ به معنای تحقق آن (در کمونیسم) و هم به پایان دولت به معنای نابودی آن (و یا «برکناری» آن، با استفاده از فرمول خودِ آگامبن) بی‌اندیشد.

در حقیقت □□□□□□□□ □□ □□□□□□□□ باید بتواند، دو مقوله را هم‌زمان و با هم، در ترکیب‌شان، در اتحادشان، و نه به صورت جداگانه در زمان و یا به گونه‌ی رویدادهایی در مراحل مختلف تاریخی، تصور کند و بی‌اندیشد: پایان تاریخ و پایان دولت. البته در این جا، آگامبن، همان‌طور که خود اذعان می‌کند، در یک بحث دیررس هایدگری قرار دارد، یعنی در موضوع «رخدادی» که از آنِ خود می‌کنیم، « آغازی دیگر» و Ereignis. اما حرف آخر آگامبن در این جا، که به نظر ما با اندیشه رهایی‌خواهانهِ ضد دولتی- سرمایه‌داری هم‌ساز است، این است که امروزه دیگر نمی‌توان ادعای مبارزه برای تحقق تاریخ، ساده‌تر گوییم، کمونیسم را کرد و در عین حال برای پایان دولت و امحای آن، یعنی بازهم ساده تر گوییم برای جامعه‌ی □□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□□، این فرمول داهیانه مانیفست، مبارزه نکرد. و بر عکس، دیگر نمی‌توان از پایان دولت سخن راند و از تحقق تاریخ (در کمونیسم) صحبتی به میان نیاورد. نتیجه آن که، اندیشیدن در باره‌ی محو دولت بدون تحقق هدف نهایی تاریخی télos، به همان اندازه نا ممکن است که اندیشیدن درباره‌ی تحقق تاریخی که بخواهد حاکمیت در اشکال مختلف و به‌ویژه در شکل دولت را ادامه دهد.

بنابراین ما باید از هم اکنون به زندگی خوب فکر کنیم، نه مانند

حیاتی که «در آینده خواهد رسید» بلکه چون امری در همین جا و هم اکنون: یک سیاستِ زندگی باهم، در اشتراک با هم، که در بینش رهایی‌خواهانه، چیزی نیست جز زندگی کردن در کناره گرفتن از هر سلطه : دولت، سرمایه، مالکیت…

بدین سان، تصاحب تاریخ، یعنی تاریخ را از آن خود کردن، نمی‌تواند شکل دولتی، فرماندهی و یا فرمانبری از قدرتی برین، چه سیاسی، چه اقتصادی، چه مذهبی و چه غیر به خود گیرد. تمامی این شکل‌های کنونی سلطه، چون نماد اقتدار تاریخی، که همواره کم و بیش پوشیده و پنهان باقی‌مانده‌اند، جای خود را باید □□ □□□□□ □ □□□□□□ □□ □□□□□ – □□ □□□□□ □□□□.

آگامبن از دو شکل زندگی متضاد و در برابر هم نام می‌برد. یکی، «زندگی مصرف‌گرایی»[24] در روابط کالائی و سرمایه‌داریِ جهانی شده و دیگری، «زندگی بسنده»[25] که اصل هر سیاستِ رهایی‌خواهی بر بنیاد پایان دولت چون ساختار ناب حاکمیت و در نتیجه سلطه را تشکیل می‌دهد. جهان مدرن کنونی، حداقل در غرب، نمونه‌ی جامعه‌ی مصرفی-تولیدی با تنها هدف بهزیستی را سرمشق خود قرار داده است. اما در دنیای امروز ما، این تنها مصرف‌کنندگان غربی نیستند که زندگی می‌کنند بلکه انبوه توده‌های زیر ستمی نیز وجود دارند که گرفتار توهمات کهنهِ قومی، مذهبی، تاریک‌اندیشی و غیره می‌شوند. از نظر آگامبن، همه‌ی این ها اما هنوز، حداقل تاکنون، نشانه‌ای حتا مبهم از برآمدنِ شکل نوینی از زندگی در اشتراک، برابری و آزادی (فرمول «برابرآزادی» متعلق به اتیِن بالیبار[26] در این جا شاید مصداق پیدا کند) در مناسباتی غیر دولتی- غیر حقوقی، پیش روی ما قرار نمی‌دهند. در چند کلمه این بحث را با استناد به گفتار خود آگامبن خلاصه کنیم:

«تعریف از مفهوم «زندگی بسنده» و **به طور مطلق نامقدس**، چون یکی از وظائف اساسی اندیشه‌ای که فرامی‌رسد، همچنان پایدار باقی مانده است. حیاتی که به حد کمالِ توانایی خاص و مراوده خاص خود می‌رسد، به گونه‌ای که حاکمیت و حقوق دیگر هیچ تصرفی بر آن ندارند.»[27] (تأکید با خط درشت از من است.)

4- نقدِ □□□□ □□□□□ (پیشدرآمدی بر نظریه □□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□).

نقـــدِ «□□□□ □□□□□□» Pouvoir constituant بـــا نظریـــه «□□□□□□□

□□□□□□□□□□□□» Puissance destituante، که آگامبن سال‌ها پس از □□□□□□□□□ تبیین می‌کند، پیوندی مستقیم دارد. با این که در این نوشتار، واژه «destituere» چون برکنار کردن، خلع و یا نسخ (و نه تخریب یا نابودی) به چشم نمی‌خورد، اما روح نظریه را می‌توان در آن مشاهده کرد. در آن جا که آگامبن دست به نقد حاکمیت و قدرت مؤسسان چون گونه‌ای دیگر از سلطه می‌زند. پرسش □□□□ □□□□□□ یا □□□□□□□ □□□□□□□□□□؟ موضوع مناقشه‌ای فلسفی- سیاسی در غرب در دهه گذشته، اگر نه بیشتر، بوده است. یادآوری کنیم که این جدل ادامه‌ی مشاجره‌ای دیگر زیر عنوان «هگل و/یا اسپینوزا » در سال‌های 1970 – 1980 در بین فلاسفه (به‌ویژه فرانسوی) است. این بار، مجادله، در یک کلام و درجوهر خود، رابطه‌ای تنگاتنگ با فرمولی دارد که ژیل دولوز در پیشگفتار خود بر کتاب آنتونیو نگری زیر عنوان □□□□□□□□□ □□□□ □□□□□□□ □ □□□□ □□□ □□□□□□□□، در تبیین فلسفه اسپینوزیست می‌گوید: فلسفه اسپینوزا، فلسفه «توانایی» potentia علیه «سلطه» potestas است.

□□□□□ یا □□□□□□ □□□□؟ پرسشی است که در آثار پسین آگامبن مورد بحث قرار می‌گیرد. از جمله در □□□□ □□□□ (جلد یک) : □□□□ □□□□ □ □□□□ □□□□□ – □□□□□□□ □ □□□□ (1995)، در کنفرانسی در سال 2013 زیر عنوان : پیاده □□□□□ □□□… (رجوع کنید به کتاب‌نامه). در این نوشته‌ها مشاهده می‌کنیم که مسأله‌ی زندگی کردن در شرایط «نه دولت – نه سلطه» به گونه‌ای مرکزی مطرح می‌شود. موضوعی که از دید ما در اندیشه و عمل رهایی‌خواهانه جایگاهی اساسی دارد.

آگامبن، به روشنی، در بررسی و نقد ابهامات □□□□ □□□□□□، نسبت به مسألهِ حاکمیت، از مقوله □□□□□□□ □□□□□□□□□□□ جانب‌داری می‌کند. مفهومی که خود را از هر مضمونِ حاکمیت متمایز می‌سازد، که هیچ نهاد حکومتی را تأسیس نمی‌کند: نه مجلس تدوین قانون اساسی (مجلس مؤسسان) و نه هیچ نهادی که سلطه اِعمال نماید، فرماندهی و یا خود را تحمیل کند، و این به هر ترتیبی، چه از طریق مشروعیت قانون و یا انتخاب نمایندگان.

در این میان، ما بر تمایز مقدماتی بین □□□□ □□□□□□ و □□□□ □□□□□□□□□□ Pouvoir constitué بازنمی‌گردیم. این تفاوت را آگامبن در □□□□ □□□□ (1995) به تفصیل مورد بحث قرار داده است. آنتونیو نگری نیز در □□□□ □□□□□□. □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□ □□ □□ □□□ *1992* □□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□□ *Il potere constituente* می‌نویسد، مسأله را به طور گسترده بررسی

کرده است. در فصل سوم □□□□ □□□□، □□□□□□□□ و □□□□، آگامبن برخوردی به نوشته‌ی نگری می‌کند و تفاوت دو مقوله بالا را در این نکته اساسی خلاصه می‌کند که □□□□□□□ نهادینه‌شده تنها **در دولت** وجود دارند و نیازمندِ یک چهارچوب دولتی می‌باشند، در حالی‌که □□□□ □□□□□□، برعکس، خود را در **خارج از دولت** قرار می‌دهد. و آگامبن، به نقل از ژرژ بوردو، نویسنده کتاب □□□□□ □□□□ □□□□□[28]، می‌گوید: « □□□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□□ □□□□ □□□□. □□□ □□□□ □□□□ □□□ □□□ □□ □□□□□□□□□□□ □□ □□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□ □□□□□□□□□□.»□[29] □□□□ □□□□□□، بدین‌ترتیب، خصلتی اولیه و کاهش‌ناپذیر دارد، بدین معنا که مشروط به قدرت دیگری نیست، ملزم به یک نظم حقوقی نیست و در نتیجه خارج از هر قدرت مستقر و تشکیل‌یافته قرار می‌گیرد و تقلیل‌پذیر نیست: نه به مجلس مؤسسان، نه به نهاد نگهبان قانون اساسی، نه به نهاد تجدید نظر در این قانون و نه به هر آن چه که در فلسفه‌ی سیاسیِ کلاسیک، از انقلاب فرانسه تا به امروز، گرداگرد «قانون اساسی‌گرایی» constitutionalisme تعریف و تبیین شده است.

اما پرسشی که موضوع مورد توجه ما در این جا را تشکیل می‌دهد، رابطه‌ی □□□□ □□□□□□ با □□□□ □□□□□ یا حاکمیت است. در این جا □□□□□□□ □□□□□□□□□□ چون مقوله‌ای متمایز هم از قدرت □□□□□□ و هم از □□□□ □□□□□□□□□ مطرح می‌شود. در این رابطه، آگامبن به والتر بنیامین رجوع می‌کند. بنیامین، در فردای جنگ جهانی اول، مناسبتِ □□□□ □□□□□□ با □□□□ □□□□□□□□□ را چون مناسبتِ قهر مؤسس با قهر نگهدارنده معرفی می‌کند. و این ایده در پروبلماتیک مورد بحث ما نقش بارزی ایفا می‌کند. در این خصوص، از هومو ساکر پاراگرافی توضیح‌دهنده می‌آوریم:

«قدرت مؤسسان، چون قهر ایجادکننده قانون، به یقین والا تر از قدرت نهادینه‌شده، چون قهر نگهدارنده قانون، است. با این همه اما قدرت مؤسسان اسم و رسمی ندارد که بتواند دگربودگی‌اش از قدرت نهادینه‌شده را توجیه کند. در نتیجه میان این دوقدرت رابطه‌ای مبهم و اجتناب‌ناپذیر وجود دارد.

تز مشهور امانوئل ژوزف سی‌یس که می‌گوید «قانون اساسی پیش از هر چیز مستلزم وجود یک قدرت مؤسسان است» را باید بیشتر به این معنا درک کرد که قانون اساسی از پیش خود را در قدرت مؤسسان مفروض می‌داند. در این جا پارادُکس حاکمیت نمایان می‌شود. قدرت حاکمه به

یک قدرت مؤسسان و یک قدرت نهادینه‌شده تقسیم می‌شود و با قرار دادن خود در نقطه‌ی نامعلومی این دو قدرت، رابطه‌اش را با هر یک از آن‌ها حفظ می‌کند…

مسأله اصلی، در برداشت از قدرت مؤسسانی نیست که هرگز به قدرت نهادینه‌شده‌ای تحلیل نمی‌رود، بلکه در این است که بتوان به روشنی قدرت مؤسسان را از قدرت حاکمه [حاکمیت] **تمیز داد.**

در دوران ما کم نیستند تلاش‌ها برای اندیشیدن به حفظ قدرت مؤسسان چون فرایندی که به قدرت نهادینه‌شده تبدیل نشود: «انقلاب مداوم»، «انقلاب بی‌وقفه»… در این چشم‌انداز، قدرت شوراها را می‌توان بازمانده قدرت مؤسسان در قدرت نهادینه‌شده تصور کرد. حزب لنینیستی و حزب نازی، دو جریان بزرگی که کلک شوراهای خودجوش را کندند، خود را به عنوان حافظ نهادی مؤسسان در کنار قدرت نهادینه‌شده معرفی کردند… با این همه، همچنان مسلم است که قدرت مؤسسان، در هر دو حالت، خود را چون قدرت حاکمه نشان می‌دهد و یا چون قدرتی که به سادگی از حاکمیت جدا نمی‌شود.»[29] (تأکید با خط درشت و کروشه از من است.)

پس بدین ترتیب، پرسشِ تمایز میان قدرت مؤسسان و قدرت حاکمه (حاکمیت) یک مسأله‌ی اساسی در نگهداری و یا کنارگذاردن این مقوله در سیاست رهایی‌خواهانه می‌شود. آگامبن در این راستا به ما می‌گوید که قدرت مؤسسان، با این که ناشی از قدرتی نهادینه‌شده نیست و وظیفه‌اش نیز محدود به ایجاد و نهادینه کردن قدرتی دیگر نیست – در نتیجه تکرار کنیم بحث بر سر مجلس مؤسسانِ قانون اساسی و یا ایجاد حاکمیتی جدید نیست – و با این که از سوی دیگر، قدرت مؤسسان [illegible] آزاد است یعنی پدیداری که حرکت و فرایندش هرگز پایان نمی‌پذیرد، با این وجود اما این ها همه [illegible] (به نقل از متن). به بیانی دیگر، به معنای آن نیست که قدرت مؤسسان پدیداری دیگر و به طور کامل متفاوت از حاکمیت است. البته در یک چشم‌انداز نهایی می‌توان از مفهوم قدرت مؤسسان این برداشت را نیز به عمل آورد که در این جا ما با یک مقوله هستی‌شناسیک سر و کار داریم و در نتیجه مسأله قدرت مؤسسان می‌تواند تبدیل به مسأله «تأسیس توانایی» (ایجاد و تشکیل یک توانمندی) شود و هم‌چنین تبدیل به مسأله دیالکتیکِ یک مفصل‌بندی در رابطه بین «توانایی» و «عمل»، که در این جا به ایده‌ی «یک توانایی» نزدیک می‌شویم. به بیانی دیگر، توانایی مؤسسانی که دست

به عملِ تشکیل دهنده، ایجاد و تأسیس‌کننده قدرتی جدید به جای قدرت پیشین نمی‌زند. باز هم در توضیح این بحث بغرنج، با این نقل از آگامبن، به این بخش از گفتارمان خاتمه می‌دهیم:

«تنها مفصل‌بندیِ به طور کامل جدیدی بین امکان‌پذیری و واقعیت، بین رخدادپذیری [احتمال] و ضرورت، می‌تواند امکان بُریدنِ پیوندِ قدرت مؤسسان با حاکمیت را فراهم سازد. و تنها فقط زمانی‌که بتوانیم به گونه‌ای دیگر مناسبات توانایی و عمل را بی‌اندیشیم، بهتر گوئیم فراسوی آن رویم، در آن‌هنگام است که خواهیم توانست به قدرت مؤسسانی فکر کنیم که به طور کامل از حاکمیت رها شده باشد. تا زمانی‌که هستی‌شناسی نوینی از توانایی (فرا تر از تیرک‌های کارگذاشته از سوی اسپینوزا، شلینگ، نیچه، هایدگر و دولوز) جایگزین هستی‌شناسی بر بنیاد برتری عمل [منظور عملِ ایجادکننده نهاد قدرت و بنابراین سلطه است] و رابطه‌اش با توانایی نشود، امکان اندیشیدن به نظریه‌ای سیاسی که از پرسش انگیزهای حل‌نشدنیِ حاکمیت خلاص شده باشد، وجود نخواهد داشت.» [30] (توضیح در کروشه از من است.)

ما اکنون، در بررسی یادداشت‌های سیاسی آگامبن، چهار شکل مفهومی اصلی را تمیز داده‌ایم. این ها، با این که کامل و جامع نیستند، اما می‌توانند طرح کلی سیاست رهایی‌خواهانه را دراندازند.

اندیشه رهایی‌خواهانه، برای این که بتواند پاسخ شایسته‌ای به وظایف نوین رویاروی خود دهد، باید در ابتدا و پیش از هر چیز دامن خود را از چنگال دو ایدئولوژی اصلی سده‌ی بیستم خلاص نماید: یکی، سوسیالیسمِ توتالیتر و دیگری، دموکراتیسمِ دولتیِ سرمایه‌دارانه. این دو، طی مدت زمانی دراز، مانع بزرگی در راهِ درکِ تغییرات جدید سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ژئوپولیتیک در مقیاس ملی و بین‌المللی ایجاد کردند.

اندیشه رهایی‌خواهانه باید پاره‌ای مفاهیم کلاسیک فلسفه سیاسی (و سیاست) را کنار گذارد و پاره‌ای دگر را با نگاهی به طور کامل انتقادی مورد توجه قرار دهد. امروزه، مفهوم‌هایی چون حاکمیت، مردم، ملت، دموکراسی… قدرت مؤسسان و غیره واقعیتی را در بر می‌گیرند که دیگر کمتر نزدیکی و ربطی با آن چه که آن‌ها در زمانی می‌توانستند تعیین و تبیین کنند ندارد. «قدرت مؤسسان» را باید به

نفع مقوله «توانایی برکنارکننده» کنار زد. در واپسین نوشته‌های آگامبن، توانایی برکنارکننده هم‌زمان هم به معنای «□□□□□□□ □□□□□» و هم به معنای «□□□□□□□ □□ □□□□□» کاری یا اقدامی… طرح می‌شود.

اندیشه رهایی‌خواهانه سرانجام باید هم‌زمان امر رهایش و امر پایان دولت را با هم بی‌اندیشد. در این جا، امکان‌پذیری و نحوه «کاربردِ آزادِ امر مشترک» مطرح می‌شود، عبارتی که در □□□□□□□□□ آگامبن غایب است اما امروز در کارهای اخیر او، به طور مرکزی، ویژگی اصلی فلسفه او را تشکیل می‌دهد. اگر امروزه سیاست رهایی‌خواهانه دیگر چون هدفی از پیش برنامه‌ریزی‌شده مطرح نیست که نیست، اگر امروزه پرسش «چه باید کرد؟» دیگر چون برنامه‌ریزیِ استرانزیکیِ جبرباورانه مطرح نیست که نیست، پس می‌ماند تنها پرسشِ «چگونه این جا و اکنون؟» یا «چگونگی کاربردِ امر اشتراک؟» **در امروز.** یعنی بنابراین پرسشِ «حیات اشتراکی این جا و هم‌اکنون»، که زیر دو گونه سلطه نمی‌رود: یکی، سلطه دولتی- حقوقی- سرمایه‌داری و دیگری، سلطه تئوکراسی و توتالیتاریسم. این را آگامبن در □□□□□□□□ به این صورت بیان می‌کند:

«□□□□□□ و تأمل سیاسی امروزه به طور انحصاری در دلِ دیالکتیکِ «خاص» و «غیرخاص» حرکت میکنند. در این دیالکتیک، یا «غیرخاص» (یعنی آن چه که در دموکراسی‌های صنعتی می‌گذرد) همه جا سلطه‌ی خود را با اراده‌ای افسارگسیخته و انباشته از جعل و مصرف‌گرایی تحمیل می‌کند و یا، به همان گونه که در دولت‌های انتگریست و یا توتالیتر انجام می‌پذیرد، «خاص» مدعیِ حذف هر گونه «غیرخاص» از خود می‌شود. اما اگر ما، در مقابل، نقطه‌ی نامعلومی بین «خاص» و «غیرخاص» را «اشتراک» بنامیم، یعنی آن چیزی که هرگز، نه با عباراتی چون تصرف، تصاحب، مالکیت یا سلب مالکیت، بلکه تنها با مفهومی چون □□□□□ دریافت می‌شود، در این صورت مسأله‌ی سیاسی اساسی تبدیل به پرسش"چگونه می‌توان امر اشتراک را به کاربرد؟" می‌گردد.»[31]

و آگامبن یادداشت‌ها در باره‌ی سیاست خود را با این جمله آخر، که فراخوانی است برای ابداع مقوله‌های جدید چون وظیفه‌ی سیاسی امروزی ما، به‌پایان می‌رساند:

«تنها زمانی مقوله‌های جدیدِ اندیشه سیاسی… خواهند توانست شکلی نوین به وظیفه‌ای که بر عهده‌ی ماست دهند که قادر شویم چفت و بستی بین مکان، شیوه‌ها و معنای آزمونِ رخدادی که «کاربرد آزاد امر

اشتراک» است به وجود آوریم.»[32]

فلسفیدن، در تاریخ فلسفه، در عین حال همواره به معنای «موضع‌گیری» در امور انسان‌ها و جهان بوده و هست. از این رو، بازاندیشیِ سیاست، اندیشه‌ورزی در پرتو تزهای فلسفه سیاسی، هم در تکمیل و هم در نقد آن‌ها و بنابراین در کوشش برای فراروی از آن‌ها، بخشی تفکیک‌ناپذیر از «موضع‌گیری» در فلسفه به شمار می‌رود. تلاش ما در این نوشته، بازاندیشی سیاست در پرتو خوانشی از تزهای سیاسی آگامبن، در چهارچوب چنین درکی از کار فلسفی، که یکی از درک‌ها از معنا و نقش فلسفه است، قرار می‌گیرد.

به واقع می‌توان گفت که در یک دسته‌بندی دوگانه که حقیقی و قابل دفاع است، دو گونه فلسفه سیاسی، در درازای تاریخ فلسفه، رویاروی هم قرار گرفته‌اند که به برآمدن دو بینش متضاد و سازش‌ناپذیر در «سیاست»، انجامیده‌اند.

یک بینش از جهان، که همواره از دوران افلاطون و ارسطو تا به امروز با گذر از هابز، کانت، هگل… تا سوسیالیست‌های سده بیستم غالب و حاکم بوده است، آنی است که در نهایت، «اداره‌ی امر عمومی» (Politeia, Res publica) را، در اساس، وظیفه‌ی «یک» یا «چند» می‌داند: امر ناجی، حاکم، رهبر، فیلسوف، خطیب… و یا امر خدا، رسول، طبقه، برگزیدگان، نمایندگان، آوانگارد، دولت یا حزب. در چنین دنیایی، «سیاست» نام دیگر حکومت، حاکمیت، دولت، قدرت، سلطه، رهبری و حقیقت برین چون ایدئولوژی، دین، مذهب… می‌شود. این همانی است که امروزه در همه جا «سیاستِ واقعاً موجود»، سیاست دولت‌ها، احزاب و غیره را تشکیل می‌دهد.

بینشی دیگر، که ما از آن دفاع میکنم، آنی است که همواره تا کنون در اقلیت بوده است. در لحظه‌هایی[23] خود را بروز داده و عمل کرده است. در لحظه‌ی سوفسطایی در یونان باستان، در لحظه‌های ماکیاولی، اسپینوزایی و مارکسی در سده 19 و در لحظه‌ی فلسفیِ پس از جنگ جهانی دوم، به‌ویژه در دهه 1980 در اروپا: آرنت، بنیامین، دِریدا، فوکو، رانسیِر، بَدیو، نانسی، نِگری، آگامبن و غیره.. این بینش «سیاست» را «امر مشترک» تعریف می‌کند، چون دخالت‌گریِ برابرانه، مستقیم و آزاد همگان، که ناگزیر «دموکراسی مستقیم» می‌نامیم زیرا تا کنون نام جایگزین دیگری برایش پیدا نکرده‌ایم. «سیاست» چون

مشارکت و مداخله بسیاران multitude و به‌ویژه آن‌هایی که از «امر عمومی»، از جامعه… حذف می‌شوند. «سیاست» چون حیاتِ مشترک و برون از سلطهِ انسان‌ها در آزادی‌های فردی و جمعی، در چندانی، چندگانگی، اختلاف‌ها و اتحادهای‌شان. در چنین دنیایی، در مقابل دنیای اولی، سیاست نام دیگر برابری، «مشارکت آزاد انسان‌ها» این جا و حالا می‌شود. در چنین دنیایی، سیاست یعنی جنبش مداوم و حی و حاضر تغییر، بدون مبدأ و بدون پایان، یعنی جنبش ضد سلطه مالکیت، سرمایه، دولت، حزب- دولت، مذهب و…

بی شک، بینش رهایی‌خواهانه از جهان بسی پرسش‌ها برمی‌انگیزد که «نافکرشده های» سیاست را تشکیل می‌دهند و تا کنون بدون پاسخ باقی مانده‌اند. تنها تأملی فلسفی و رها شده از دموکراتیسمِ سرمایه‌دارانه و ایدئولوژی‌های توتالیتر و دینی، با وام‌گیری از آگامبن، می‌تواند پروبلماتیک‌های رهایی‌خواهانه را به راستی پیش کشاند. این ها، در شرایط امروزیِ عمل مبارزاتی و جنبشی، در پیکار برای تغییر جهان کنونی، معضلاتی چند را در بر می‌گیرند. به پنج نمونه‌ی آن‌ها در زیر اشاره می‌کنیم:

– یکم، خودداری از تصرف قدرت، بنابراین پروبلماتیکِ نفی قدرت و حاکمیت در سیاست.

– دوم، امتناع از دولت‌گرایی، بنابراین مسأله نفی و پایان دولت در سیاست.

– سوم، آوانگاردیسم، پیشاهنگی و مسیحاباوری در امر سیاست و مبارزه. بنابراین نفی وجود «سوژه»ی انقلابی در جنبش رهایی‌خواهانه و در نتیجه نفی رهبری و راهبری.

– چهارم، مسائلِ ناظر بر «دموکراسی مستقیم»، «مشارکت آزاد» و «توانایی برکنارکننده » که نمی‌خواهد حاکمیت جدیدی را به جای حاکمیت پیشین بنشاند.

– پنجم، مسأله سازماندهیِ مشترک مقاومت به شکلی دیگر، با رد اشکال کلاسیک حزبی، حزبی- دولتی…

اندیشه‌ی فلسفی جورجو آگامبن می‌تواند به ما یاری رساند که در باره این پروبلماتیک‌ها فکر و عمل کنیم.

_____

یادداشت ها

1: جورجو آگامبن Giorgio Agamben فیاسوف معاصر ایتالیایی متولد 22 آوریل 1942در رم. نظریه‌پرداز □□□□□ □□□□□□□□ و تئوری □□□□□□□ □□□□□□□□□□. متفکر در اندیشه‌های والتر بنیامین، هایدگر و کارل اشمیت.

2: توانایی برکنارکننده : Puissance destituante

3: رجـــوع کنیـــد : Moyens sans fins – Notes sur la politique (ر.ک.) به کتابنامه.

4: Politique d’émancipation

5: Concepts

6: Homo Sacer : ر.ک. به کتابنامه.

7: État d’exception – Homo Sacer II, 1 : ر.ک. به کتابنامه.

8: La guerre civile – Pour une théorie politique de la stasis : ر.ک. به کتابنامه.

9: La communauté qui vient – Théorie de la singularité quelconque : ر.ک. به کتابنامه.

10: □□□□□□□□. ص. 124.

11: **دولت** در هر جای این نوشته، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است، که سه قوای اجرایی، قضایی و مقننـــه را در بـــر مـــی‌گیرد. **حکـــومت** در نتیجـــه برگـــردان فارســـی Gouvernement می‌شود. برخی صاحب نظران اما نظر عکس دارند و دولت را معادل Gouvernement و حکومت را معادل State می‌دانند.

12: État-nation

13: Souveraineté, Sovereignty

14: Nation

15: Peuple

16: Volonté générale

17: Représentation

18: Homo Sacer I. Chapitre 2 : Nomos basileus. Page 39

19: Point d’indifférence

20: Homo Sacer I. Chapitre 2 : Nomos basileus. Page 40

21: Homo Sacer I. Chapitre 3 : Puissance et droit. Page 51

22: Moyens sans fins – Qu’est-ce qu’un peuple ? Pages 41-44

23: ر.ک. بـــــه : Vers une théorie de la puissance destituante کتابنامه.

24: Vie consumériste

25: Vie suffisante

26: Étienne Balibar – L’Égaliberté

27: یادداشت‌ها. ص. 127

28: Georges Burdeau – Traité de sciences politiques

29: Homo Sacer I. Chapitre 3 : Puissance et droit. Pages 51-52

30: همانجا صفحات 53 – 54

31: یادداشت‌ها. ص. 129 – 130

32: همانجا.

کتابنامه

1. **GIORGIO** ***Moyens sans fins – Notes sur la politique***. **AGAMBEN.** Rivages Poche.1995.
2. **Séminaire** **Vers *une théorie de la puissance destituante*** **:sur le plateau de Millevaches intitulé**

Défaire l’Occident. Web: ***lundi.am***

3. ***Homo Sacer*. GIORGIO AGAMBEN. L'intégrale 1977.** Seuil 2015.
4. ***Qu'est-ce qu'un dispositif?* GIORGIO AGAMBEN.** Rivages Poche. 2006.
5. ***La Communauté qui vient?* GIORGIO AGAMBEN.** Éditions du Seuil. 1990.
6. ***État d'exception.* GIORGIO AGAMBEN.** Éditions du Seuil. 2003.
7. ***La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*. – GIORGIO AGAMBEN.** Éditions Points 2015.
8. ***Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité. ANTONIO NEGRI. Puf 1990*.**
9. ***Maintenant. Comité invisible.*** La fabrique éditions 2017.

شیدان وثیق

دی‌ماه 1396 – ژانویه 2018

ایمیل : cvassigh@wanadoo.fr

تارنما : www.chidan-vassigh.com