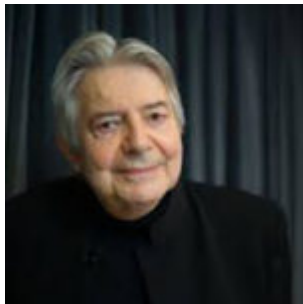


# گفت و گو با آبنسور، نانسی و رانسیر در باره «دموکراسی»، «مردم» و...



گفت و گو فصلنامه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی Vacarme

با سه فیلسوف فرانسوی

ژاک رانسیر، ژان لوک نانسی و میگوئل آبنسور

در باره مفاهیم «دموکراسی»، «مردم» و...

(2009)

به زبان فرانسه

مفهوم «دموکراسی» (*Démocratos*) و مفهوم «مردم» (*Peuple* – *People*) در کانون مصاحبه‌ای قرار دارند که سه فیلسوف معاصر فرانسوی: میگوئل آبنسور Miguel Abensour (وی در سال پیش درگذشت)، ژان لوک نانسی Jean-Luc Nancy و ژاک رانسیر Jacques Rancière را گرد هم می‌آورد. این سه اندیشمند، با شهرتی جهانی، از چهره‌های مهم فلسفه‌ای هستند. از سال‌های 1960 به بعد فلسفه‌ای که به گفتمانی آلن بدیو Alain Badiou با فلسفه‌ای مشخص می‌شود.

پرسش دموکراسی چیست؟ از زمان سقراطیان یونان تا کنون یکی از مسائل و بغرنج‌های اصلی فلسفه سیاسی را تشکیل داده است. امروزه

دو جبهه، همان طور که در ابتدای مصاحبه مطرح می‌شود، رو به روی هم قرار دارند: آن‌هایی که مدافع «دموکراسی نمایندگی» ( با دولت État State – بر رأس آن) هستند و معتقدند که این رژیم بهترین و مناسب‌ترین سیستم ممکن است و آن‌هایی که دموکراسی امروزی در دموکراسی‌های واقع موجود کنونی را «دموکراسی صوری (فرمال)» می‌نامند و به کل آن را به نام به اصطلاح «مبارزه طبقاتی» یا «سوسیالیسم» نفی و رد می‌کنند. در مقابل این دو جبهه، موضع دیگر و سومی قرار می‌گیرد که سه فیلسوف نامبرده از آن صحت می‌کنند: دموکراسی با توصیف رادیکال، رهایی‌خواه، شورشی، دموکراسی چون دخالت‌گری، در همین جا و از هم اکنون، برای رهایی از سلطه‌های گوناگون، به‌ویژه از سلطه‌ی دولت (État – State) . به بیانی دیگر ۰۰۰۰۰۰ ۰۰۰۰ ۰۰۰۰، به گفته‌ی آبنسور.

در ورای مسأله‌ی دموکراسی، که به معنای قدرت Kratos دِمُوس Dèmos (مردم) است، دومین پروبلماتیک را مفهوم بغرنج «مردم» تشکیل می‌دهد، که به همان اندازه‌ی دموکراسی مسأله‌انگیز می‌باشد. «مردم» امروزه ، در زمانی‌که (دیگر) از «طبقه تاریخی و نجات بخش» یا «سوژه تاریخی»... سخن نمی‌رانیم، به چه معناست؟ مردم «یکی» است یا چندگانه و بسیارگونه Multitude ؟ در حالتی که «یک» نباشد، پس «مردم» نداریم بلکه «مردم»‌ها داریم یا تضادها، همسویی‌ها و هم‌ستیزی‌های‌شان. انسان‌هایی منفرد اما اجتماعی که در لحظه‌ای، برهه‌ای و مقطعی مشخص از زمان و تاریخ ، که همیشه وجود ندارد، و در جریان رخداد مبارزاتی، انقلابی مجتمع و متحد می‌شوند و خود را «مردم» اعلام می‌دارند و به نام «مردم» سخن می‌رانند.

در همین راستا، مقوله «حاکمیت» (Sovereignty – Souveraineté) طرح و به زیر پرسش اساسی برده می‌شود. حاکمیت بخشی از مردم بر بخش دیگر؟ که در این صورت اصل سلطه که نافی رهایی است دوباره به صورتی دیگر و این بار به نام «مردم» واهی وارد صحنه می‌گردد.

در یک کلام، آن چیست که «دموکراسی»، «مردم» و «حاکمیت» می‌نامند؟ سه مفهومی (concepts) که امروزه همگی مورد پرسش جدی فلسفه‌ی سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی واقع شده‌اند و در گفت و گویی که می‌خوانید موضوع بحث آبنسور، نانسی و رانسیر می‌باشند.

فلسفه‌ی سیاسی‌ای که فرا می‌رسد، اگر به خواهد شایسته‌ی زمانه‌ی خود باشد، موظف است که به پرسش‌های بالا پاسخ‌هایی دیگر، نو و درخور دهد.

# ملاحظاتِ نابهنگام بر یک "بهنگامی دوباره فعال" از دانیل بن سعید



ملاحظاتِ نابهنگام بر "بهنگامی دوباره فعال"

ما نیفت کمونیست

به مناسبت سالگرد ما نیفت کمونیست (1848 – 2018)

نوشته‌ای منتشر نشده از آرشیو شخصی

فیلسوف فرانسوی

دانیل بن سعید

(1946 – 2010)

به زبان فرانسه

Considérations inactuelles sur " l'actuel "  
encore actif

du Manifeste communiste

Daniel Bensaïd

# بازاندیشی سیاست در پرتو خوانشی از فلسفه سیاسی آگامبن از شیدان و ثیق

به جوانان رهایی‌خواه 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، مبارزه برای رهایی‌خواهان 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 نیروی برین، دسته‌ای، حزبی، طبقه‌ای، آوانگاردی... تعیین شده باشند پیروی نمی‌کند. این مبارزه‌ای است برای رهایی امروز. برای زندگی

خوب و کافی امروز، در برابری و مشارکت آزاد انسان‌ها در بسیاری و چندانگی 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 بی‌برنامه، بی‌رهبر و بی‌خطیب، اما خودجوش، رادیکال و بی‌هراس. از قهر و سرکوب، مرگ و زندان. جنبشی در جست و جوی شیوه‌های نوین مبارزه و مقاومت، شکل‌های نوین مداخله‌گری و هماهنگی، ایده‌های نوین سیاسی و اجتماعی.

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

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

---

**جورجو آگامبن<sup>1</sup>**، فیلسوف معاصر و مبارز ایتالیایی، نظریه‌پرداز  
فلسفه و جامعه‌شناسی، در کتابچه‌ای زیر دو عنوان: «سیاست و  
فلسفه» و «آگامبن و فلسفه»<sup>2</sup>، در کتابچه‌ای زیر دو عنوان: «سیاست و  
فلسفه» و «آگامبن و فلسفه»<sup>3</sup>، تذهایی را درباره‌ی «سیاستی»  
که باید در خطوط اساسی فرموله می‌کند. هنگام نگارش این  
تورها در سال 1992، آگامبن هنوز مفهوم فلسفی-سیاسی «سیاست»  
را تبیین نکرده بود، اما بنیادهای این تئوری در همین  
او به چشم می‌خورند. من در پایان این جستار بر این

نظریه تأکید خواهیم کرد.

پروبلماتیک ناظر بر «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup>، 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»<sup>4</sup> 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 «فلسوف ما بی‌درنگ تأکید می‌ورزد که موضوع «سیاست رهایی‌خواهی» همانا «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup> است. به واقع امروزه، اندیشه‌ی سیاسی دوران برزخ یا به گفته‌ی آگامبن خود را می‌گذراند، زیرا که از رویارویی با چالشهای ناشی از تغییرات بزرگ عصر ما، که مقوله‌ها و مفهومی‌های<sup>5</sup> 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 حتی حقوق برخوردار است، در نتیجه باید از چنین وضعیتی برون آید. تأمل سیاسی آگامبن جزئی از این شرط‌بندی به شمار می‌رود.

«سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup> چند سال قبل از انتشار آثار اصلی آگامبن به رشته تحریر درمی‌آیند. برخی از آن‌ها عبارتند از: «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>6</sup>، «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>7</sup>، «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>8</sup>، «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>9</sup> و غیره. با مطالعه این‌ها، متوجه می‌شویم که در «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup>، آگامبن به طرح ایده‌ها و دریافتهای اصلی و ویژه‌اش از سیاست، آن گونه که ما فهمیده‌ایم، می‌پردازد، یعنی مبارزه برای یک «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup> «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup> غیر «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup>.<sup>10</sup>

بدین‌سان، از همان زمان نگارش «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup>، ایده‌های اصلی، حداقل به‌طور بخشی و در خطوط عمده، به قول آگامبن در «سیاست رهایی‌خواهی»<sup>4</sup> 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 پروبلماتیک رهایی‌خواهی، مورد توجه و تأمل قرار می‌دهم:

1- رهایی از توتالیتاریسم و دموکراسی سرمایه‌داری دولت‌گرا.

2- کنارگذاشتن مفاهیم کلاسیک فلسفه سیاسی.

3- همزمان اندیشیدن به پایان دولت<sup>11</sup> و پایان تاریخ.

4- نقدِ «نظریهٔ پیش‌درآمدی بر نظریهٔ» (چون پیش‌درآمدی بر نظریهٔ «نظریهٔ» است).

(توجه: در همه جا، جملات با حروف «نظریهٔ» 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 دموکراسی سرمایه‌داری دولت‌گرا.

فلسفه سیاسی امروز، به گفته آگامبن در آغاز «نظریهٔ» «نظریهٔ» از دو مانع ایدئولوژیکی، بزرگ و اصلی، که بازدارنده‌ی نوسازی‌اش شده بودند، رهایی یافته است: یکی استالینیسم و دیگری ترقی‌خواهی دولت‌گرا در شکل دموکراسی سرمایه‌داری. این دو ایدئولوژی، در سده‌ی بیستم، پیشرفت هر گونه «نظریهٔ» آزاد و مستقل فلسفه سیاسی متناسب با چالش‌های زمانه را ناممکن می‌ساخت.

مانع نخست، می‌دانیم که به واقع درست صد سال پیش با انقلاب اکتبر روسیه ظاهر می‌شود. در شکل نظریه‌ی عملی، ایدئولوژی یا نظامی که خود را «کمونیستی» در «گست» از سرمایه‌داری و سوسیال‌دموکراسی اعلام می‌کند. حال اکنون آشکار شده است که نظام جدید «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 توتالیتار، «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 ایدئولوژیکی بزرگ دوم، که در غرب شکل می‌گیرد، محصول «نظریهٔ» بودن واقعیت دولت دموکراتیک مدرن یعنی دموکراسی نمایندگی دولت‌گرا و سرمایه‌دارانه است. سلطه‌ی این سیستم، مدت زمانی دراز،

از سوی ایدئولوژی **سوسیالیسم**، که مدافع برتری آن نسبت به نظام‌های خودکامه و توتالیتراست، پنهان و مستور شده بود. این سلطه، که امروزه به گونه‌ای کامل و روشن تحقق پذیرفته 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 **سوسیالیسم** 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 **سوسیالیسم** **واقعی** 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<sup>12</sup>، 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 **سوسیالیسم**) 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 دین‌سالاری اسلامی 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 توتالیتار 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 جهانی دولت‌گرایی دمکراتیک 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 جدید سزاوار اوضاع جدید را ابداع کند.

## 2- کنارگذاشتن 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 کلاسیک 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 مفاهیم با آن واقعیتی ندارد که در ابتدا و در اصل این مفاهیم تبیین می‌کردند. این ها مقوله‌هایی را در بر می‌گیرند چون «حاکمیت»<sup>13</sup>، «ملت»<sup>14</sup>، «مردم»<sup>15</sup>، «دموکراسی»، «اراده عمومی»<sup>16</sup> و غیره. بر این‌ها، من فکر می‌کنم که می‌توان مفهوم‌های دیگری نیز افزود، مانند: «جمهوری»، «نمایندگی»<sup>17</sup>، «سوسیالیسم»، «انقلاب»... آگامبن تأکید می‌کند که امروزه دیگر نمی‌توان از برخی مفاهیم که در مفاهیم نام می‌برد، که ما پاره‌ای از آن‌ها را در بالا نام بردیم، استفاده کرد بدون زیر سؤال بردن آن‌ها، بدون بازاندیشی آن‌ها مفاهیم.

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 سلطه 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 توتالیتار 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 ایدئولوژی‌های بزرگ «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، در عمل حذف واقعی از طریق جذب صوری و به زور (حذف ادغامی)، در اقدام تأسیس 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:

«...»

...»

...»<sup>18</sup>

در این جا، به گفته آگامبن، می‌توان استدلال کرد که این تعریف از حاکمیت، در حقیقت، حاکمیت «ملی»، «مردمی»، «طبقه‌ای» و غیره چیزی جز یکسان‌گشتن یا هم‌سویی قهر (خشونت) و حقوق (قانون) نیست. و این تعریف از «حاکمیت» همانی است که هانا آرنست در کتاب خود به نام On Revolution توضیح می‌دهد و آگامبن نیز به آن اشاره دارد: ...»

...»<sup>21</sup>



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 «نماینده‌گری»، دموکراسی نمایندگی 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 **مکانیسم 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 «نماینده‌گری» یا حکومت کردن عده‌ای است صورت می‌پذیرد، و با کنار راندن آنانی انجام می‌گیرد که، بنا به فرمول پرآوازه ژاک رانسیِر، **مکانیسمی** 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، حکومت «بی مردم» است. دموکراسی‌ای که امروزه در برابر خود داریم چیزی است که توسط ساز و کار ریشخندآمیز نمایندگی به دست آورده‌ایم، مکانیسمی که «بی‌مردمی» را دستگیر و در مرکز خود قرار داده است.»<sup>23</sup>

### 3- همزمان اندیشیدن به پایان دولت و پایان تاریخ.

یکی دیگر از تزه‌های سیاسی تأمل‌برانگیز آگامبن، این است که باید **همزمان** درباره‌ی دو مقوله 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 خود آگامبن) باندیشد.

در حقیقت **مکانیسمی** 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 باندیشد: پایان تاریخ و پایان دولت. البته در این جا، آگامبن، همان‌طور که خود اذعان می‌کند، در یک بحث دیررس‌هایدگری قرار دارد،

یعنی در موضوع «رخدادی» که از آن خود می‌کنیم، «آغازی دیگر» و Ereignis. اما حرف آخر آگامبن در این جا، که به نظر ما با اندیشه رهایی‌خواهانه ضد دولتی- سرمایه‌داری هم‌ساز است، این است که امروزه دیگر نمی‌توان ادعای مبارزه برای تحقق تاریخ، ساده‌تر گوئیم، کمونیسم را کرد و در عین حال برای پایان دولت و امحای آن، یعنی بازهم ساده‌تر گوئیم برای جامعه‌ی *unvollständige* *gesellschaft*، این فرمول داهیانیه 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 سیاست 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 *unvollständige* *gesellschaft* *gegenüber* *der* *gesellschaft* - *unvollständige* *gesellschaft*.

آگامبن از دو شکل زندگی متضاد و در برابر هم نام می‌برد. یکی، «زندگی مصرف‌گرایی»<sup>24</sup> در روابط کالائی و سرمایه‌داری جهانی شده و دیگری، «زندگی بسنده»<sup>25</sup> که اصل هر سیاست 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 کهنه قومی، مذهبی، تاریک‌اندیشی و غیره می‌شوند. از نظر آگامبن، همه‌ی این‌ها اما هنوز، حداقل تاکنون، نشانه‌ای حتا مبهم از برآمدن شکل نوینی از زندگی در اشتراک، برابری و آزادی (فرمول



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

[illegible]

اما پرسشی که موضوع مورد توجه ما در این جا را تشکیل می‌دهد، رابطه‌ی **فردی** **فردیت** با **فردیت** **فردیت** یا حاکمیت است. در این جا **فردیت** **فردیت** چون مقوله‌ای متمایز هم از قدرت **فردیت** و هم از **فردیت** **فردیت** مطرح می‌شود. در این رابطه، آگامبن به والتر بنیامین رجوع می‌کند. بنیامین، در فردای جنگ جهانی اول، مناسبیت **فردیت** **فردیت** با **فردیت** **فردیت** را چون مناسبیت 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 دگربودگیش از قدرت نهادینه‌شده را توجیه کند. در نتیجه میان این دو قدرت رابطه‌ای مبهم و اجتناب‌ناپذیر وجود دارد.

تر مشهور امانوئل ژوزف سیس 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 پارادوکس حاکمیت نمایان می‌شود. قدرت حاکمه به یک قدرت مؤسسان و یک قدرت نهادینه‌شده تقسیم می‌شود و با قرار دادن خود در نقطه □ 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 شوراها را خودجوش را کردند، 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.<sup>29</sup> (تأکید با خط درشت و کروش از من است.)

پس بدین ترتیب، پرسش تمایز میان قدرت مؤسسان و قدرت حاکمه (حاکمیت) یک مسأله □ی اساسی در نگهداری و یا کنارگذاشتن 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 **مؤسسان** آزاد است یعنی پدیداری که حرکت و فرایندش هرگز پایان نمی‌پذیرد، با این وجود اما این ها همه **مؤسسان** **مؤسسان** **مؤسسان** **مؤسسان** **مؤسسان** **مؤسسان** (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 نمی‌زنند. باز هم در توضیح این بحث بفرنج، با این نقل از آگامبن، به این بخش از گفتارمان خاتمه می‌دهیم:

«تنها مفصل‌بندی 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 حل‌نشدنی حاکمیت خلاص شده باشد، وجود نخواهد داشت.»<sup>30</sup> (توضیح در کروش 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 توتالیتَر و دیگری، دموکراتیسمِ دولتیِ سرمایه‌دارانه. این دو، طی مدت زمانی دراز، مانع بزرگی در راهِ درکِ تغییراتِ جدیدِ 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، مفهومی 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 رهايش و امر پايان 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 استرانیکیِ 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 نمرود: یکی، سلطه دولتی- حقوقی- سرمایه‌داری و دیگری، سلطه تئوکراسی و توتالیتاریسم. این را آگامبن در □□□□□□□□ به این صورت بیان می‌کند:

«توتالیتیر» 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 توتالیتیر انجام می‌پذیرد، «خاص» مدعی 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.<sup>31</sup>

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

«تنها زمانی مقوله‌های جدید اندیشه سیاسی... خواهند توانست شکلی نوین به وظیفه‌ای که بر عهده‌ی ماست دهند که قادر شویم چفت و بست بین مکان، شیوه‌ها و معنای آزمونِ رخدادی که «کاربرد آزاد امر اشتراک» است به وجود آوریم.»<sup>32</sup>

---

فلسفیدن، در تاریخ فلسفه، در عین حال همواره به معنای «موضع‌گیری» در امور انسان‌ها و جهان بوده و هست. از این رو، بازاندیشی سیاست، اندیشه‌ورزی در پرتو تزه‌های 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 تزه‌های 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<sup>23</sup> 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 فلسفی پس از جنگ جهانی دوم، به‌ویژه در دهه 1980 در اروپا: آرنت، بنیامین، دریدا، فوکو، رانسیر، بَدیو، نانسی، نِگری، آگامبن و غیره... این بینش «سیاست» را «امر مشترک» تعریف میکند، چون دخالت‌گریِ برابرا نه، 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 سلطه 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 «نافکرشده‌های» سیاست را تشکیل می‌دهند و تا کنون بدون پاسخ باقی مانده‌اند. تنها تأملی فلسفی و رها شده از دموکراتیسم سرمایه‌دارانه و ایدئولوژی‌های توتالیتار و دینی، با وام‌گیری از آگامبن، می‌تواند پروبلما تیک‌های رهایی‌خواهانه را به راستی پیش کشاند. این‌ها، در شرایط امروزی 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 پروبلما تیکِ نفی قدرت و حاکمیت در سیاست.

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

- سوم، آوانگاردیسم، پیشاهنگی و مسیحا باوری 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 بنشانند.

- 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 پروبلما تیک‌ها فکر و عمل کنیم.

---

## یادداشت‌ها

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

2: توانایی برکنارکننده : Puissance destituante

3: Moyens sans fins – Notes sur la politique : رجوع کنید (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: فلسفه و تئوری. ص. 124.

11: دولت در هر جای این نوشته، معادل État (فرانسوی)، State (انگلیسی) و Staat (آلمانی) است، که سه قوای اجرایی، قضایی و مقننه را در بر می‌گیرد. حکومت در نتیجه برگردان فارسی 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: Vers une théorie de la puissance destituante : ر.ک. به  
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: هما نجا صفحات 53 – 54

31: یادداشت‌ها. ص. 129 – 130

32: هما نجا.

کتاب‌نامه

1. *Moyens sans fins – Notes sur la politique.* GIORGIO AGAMBEN. Rivages Poche. 1995

2. *Vers une théorie de la puissance destituante. Séminaire* :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](mailto:cvassigh@wanadoo.fr)

تارنما : [www.chidan-vassigh.com](http://www.chidan-vassigh.com)

# دخالت‌گری و سازماندهی، سیاست و آینده پیشین از آلن بدیو

## دخالت‌گری و سازماندهی

## سیاست و آینده پیشین

فصل هفتم از کتاب: **سیاست و آینده پیشین**

من پیرو مفهومی از سیاست هستم که در آن، تناسب قوا به حساب نمی‌آیند بلکه فرایندهای عملی اندیشه هستند که اهمیت پیدا می‌کنند. توجه کنیم که تا چه اندازه امروزه سیاست کهن از هر سو مفاهیم خود را نظامی کرده است: استراتژی، تاکتیک، بسیج، دستور جلسه، تهاجم و دفاع، تسخیر قدرت، ستاد فرماندهی، ائتلاف، مدل جنگ همه جا حاضر است. آن چه که حداقل از زبان سیاسی درک می‌شود، اصل بنیادین (1) کلازویتز (2) به گونه‌ای وارونه است. این که، گویی با همان واژه‌ها، سیاست ادامه‌ی جنگ است [و نه بر عکس].

آیا مارکس، در این نظامی‌شدن چهره‌ی سیاست، با کشاندن طبقات تاریخی در مبارزه‌ای بی‌امان، مسئولیتی دارد؟ من بیشتر مساله را بدین سان بیان خواهم کرد که او همان درک غالب کهن از سیاست را تایید می‌کند. یعنی سیاست چون ستیز برای قدرت و قهر چون چکیده‌ی معنایی این ستیز.

نوآوری مارکسیستی اما، به گفته‌ی خود مارکس در نامه به ویدمایر (3)، کشف طبقات و مبارزه طبقاتی نیست. ابتکار جدید او در ارائه فرضیه راه‌بردی کمونیسم است. فرضیه‌ای که لغو سیاست چون سلطه و اعمال قهر به گرد آن را طرح می‌کند. ولی ابهامی که نزد مارکس وجود دارد این است که او همان برداشت کهن از سیاست چون ستیز برای تصرف قدرت را نگه‌میدارد و تحقق شکل‌های نوآورانه‌ی آگاهی سیاسی را به آینده‌ای تحویل می‌دهد که پایان سیاست تصور می‌کند. پس بی‌تردید می‌توان گفت که مارکس بیشتر مضمون ممکن سیاست دگر را نشان می‌دهد

تا این که از شکل پذیرفته شده سیاستِ امروزی بگسلد. به بیانی دیگر، مارکس بر ایده عمومی سیاست نشان زوال ممکن آن را می‌افزاید، ولی در عین حال تصور می‌کند که این زوال می‌تواند با وسایل همان سیاست کهنه، به مجرد قرار گرفتن آن‌ها در دست سوژه‌ی انقلابی یعنی کارگران، انجام پذیرد.

امروزه، به جای پیشگویی رسولانه، باید به استقلال سیاست نسبت به قهر دولتی فعلیت بخشید، با این که می توان راه چنین فرضیه [فرضیه قهر] را به طور خاص برای رخدادهای کارگری و مردمی حفظ نگهداشت. این پاسداری به طور ویژه نسبت دارد با آن چه که امروزه در لهستان رخ می دهد. آن جا که سیاست به هر حال درگیر با نگرش تغییر یافته ای از زمان می باشد. آن جا که پایداری و قوام سیاست کارگری بر توانایی اقدام تهاجمی آن سرانجام چیره می شود.

این که در ساحت خود، سیاست باید بتواند دولت و جنگ، زور و شورش را مهار کند، کمترین شکی در آن نیست. اما این که آنتاگونیسم [قهری برای تصرف قدرت] به مفهوم مرکزی سیاست درآید، موضوعی است که در باره ی آن باید امروز تردید کرد. [چند سال بعد در سال 1991 در کتابی تحت عنوان: «فصل - دوم» (جلد 1)، وی در پاسخ به پرسشی در مورد نظرش نسبت به قهر موضع خود را چنین توضیح می دهد :

«... من هیچگاه نمی توانم تصور کنم که یک کشور یا یک منطقه از جهان بتواند بدون اینکه با دیگران درگیر شود، به طور کامل مستقل بماند. حتی اگر فرض کنیم که یک کشور یا منطقه از جهان بتواند به طور موقتاً مستقل بماند، این استقلال همواره موقتی خواهد بود. در نهایت، هر کشور یا منطقه ای که نتواند با دیگران درگیر شود، در نهایت شکست خواهد خورد.»

[4]. فصل دوم.

امروز بیش از همه باید از خود پرسش کرد: چیست آن سیاستِ رادیکال که به ریشه و بُن می‌رود، مدیریتِ ضرورت را رد می‌کند، به فرجام‌ها می‌اندیشد، عدالت و برابری را پاس می‌دارد و به کار می‌برد، مسئولیت خود را در زمان صلح بر دوش می‌گیرد و در انتظار پوچ رسیدن فاجعه به سر نمی‌برد؟ چیست آن رادیکالیسمی که هم‌زمان تکلیفی بی‌پایان است؟ زیرا، چون روانکاوی نزد فروید، اگر صفت انقلابی سیاست را حفظ کنیم، باید سیاست انقلابی را امری اساساً بی‌پایان‌ناپذیر تلقی کنیم. این در حالی است که قانون تضاد آشتی

ناپذیر کهن زمان دیگری جز زمان پایان دادن هر چه فوری به وضعیت کنونی نمی‌شناسد و قانون پارلمان‌تاریسم نیز، در بی‌تفاوتی نسبت به فرجام‌ها، دور تر از زمان حال راکدش که چیزی جز یک حساب‌داری در نوسان بین دو انتخابات نیست، نمی‌بیند.

در این جا، من طرح می‌کنم که هسته‌ی سیاست [سیاستِ دگر در گسست از دو سیاستِ بالا]، دخالت‌گری در شرط بندی با ارجاع به رخداد(5) با این فرضیه است که تحتِ «همان»، «دیگر» نهان می‌باشد و «دو» را به لحاظ ساختاری «یک» به حساب آورده‌اند. این دخالت‌گری اما ممکن نیست مگر تحتِ فرضیه‌ی فرضیه‌ها یا یک اصل بنیادین آغازین. این اصل که می‌توان به رخدادهایی که بیان‌گر گونه‌گونی و ناانسجامی‌اند قوام و تداوم بخشید، که سیاست توسط اقتصاد نابود نشده است، که عدالت بخش‌گهرین سوژه است و می‌توان در آن جا که گسست از دولت روی می‌دهد و پیوند اجتماعی در بین فردیت‌های ایجابی گسترش می‌یابد، نتیجه و اثر رخدادهای رديابی و دریافت کرد.

دخالت‌گری در شرط بندی یک وضعیت پیشا - سیاسی را با تفسیری که از آن به دست می‌دهد سیاسی می‌کند. رخداد در این جاست که خود را می‌سازد. این دخالت‌گری، در برابر ساختار «یک»، «دو» را قرار می‌دهد [«یک به دو تقسیم می‌شود»]. پس چیزی خلاف دخالت‌گری فاضلانه و برنامه‌ای است. این دخالت‌گری در باره‌ی چه باید کرد اظهار نظر نمی‌کند بلکه در باره‌ی آن چه که تصور شده است نظر می‌دهد. این آینده پیشین سازنده و تشکیل‌دهنده است زیرا در عمل پس روی است که اندیشه خود را آشکار می‌سازد یا نمی‌سازد، هم در مورد فرضیه‌ی دخالت‌گر و هم در مورد بازی گران مستقیم در اوضاع و احوال مشخص.

این اندیشه وجود داشته است چون آنی که از دست محاسبه فرار کرده باشد، زیرا که صحبت کردن در باره‌ی آن، به اندیشه، در پاسخی که اندیشه را تایید می‌کند، موجودیت خواهد بخشید.

زمان آن چه که توتالیتاریسم می‌نامند زمان گذشته است. مشروعیت آن، یا افسانه‌ای است یا نژادی. زمان پارلمان‌تاریسم، پوچی کنونی در موجودی حساب‌داری است. زمان انقلابی کلاسیک، زمان آینده است.

اما زمان سیاسی واقعی [منظور زمان سیاستِ دگر متفاوت از سه زمان بالا] زمان آینده پیشین (یا پیش‌تاخته) است [وقتی چنین شد... چنان خواهد شد] (6).

در این بُعد دوگانه‌ی پیشین و آینده است که زمان سیاستِ واقعی امر

سازماندهی را به میان می‌کشد.

به طور معمول، سازماندهی در تنش میان کارکرد بیان‌گری و کارکرد ابزاری اندیشیده شده است. کارکرد بیان‌گری به معنای نمایندگی کردن است. در مارکسیسم، نمایندگی از طبقاتی است که توانایی سیاسی دارند. در لیبرالیسم، نمایندگی از گرایش‌های سیاسی است. کارکرد ابزاری به معنای سازماندهی منافع و آگاهی‌ها با میانجی‌گری برنامه است. بدین سان، در این سازماندهی، بحث بر سر این است که مواضع قدرت به تصرف آیند و در نتیجه برنامه‌ای به اجرا درآید که پاسخ‌گوی آن بیان‌گری باشد.

به باور من، این هستی‌شناسی سازماندهی یا تحزب مدرن که نظریه آگاهی سیاسی طبق برنامه را دیالکتیکی می‌کند، به طور مطلق در همه‌ی گرایش‌های سیاسی مشترک است. مارکسیسم عامیانه یا مارکسیسم کهن در این زمینه دست به هیچ گسست گویایی نمی‌زند. برنامه، پیوندگاه امر بیان‌گری و امر ابزاری، آگاهی و پراتیک دولتی، به نوبه‌ی خود تحت فرمان واقعیت‌های عمومی قرار می‌گیرد و در نتیجه، آن چه که مفروض است نمایندگی شود دیگر خوانا نیست. زیرا دولت، در بینش برنامه‌ای، می‌بایست ابزاری برای ابزار- حزب (حزب ابزاری) باشد، در حالی که به طور برگشت‌ناپذیری صاحب آن است، دولتی که بیان‌گر هیچ چیز نیست جز این که خود را جدا می‌سازد. وظایف عمومی دولت الزاماتی را به اراده تحمیل می‌کنند که در بستر آن‌ها حفظ پیوند با دولت، حتا به قیمت ترور، بر اصل قطع پیوند با دولت ناگزیر چیره می‌شود. ایده‌ای که من از سیاست دارم ریشه در این قطع پیوند با دولت دارد.

در برداشت غالب لیبرالی یا مارکسیست‌نما و حتا فاشیستی، سیاست در حقیقت از بین رفته است. نه ایده طبقاتی و نه ایده افکار عمومی جایی در آن نمی‌توانند داشته باشند. این ترکیب مرکب دولت و اقتصاد است که تمامیت آن چه که آشکار است را اشغال کرده است. احزاب مدرن، چه در نظام‌های تک حزبی و چه پلورالیستی، صلاحیت واقعی خود را تنها از دولت کسب می‌کنند. دولت، با این که عنصر اصلی ساحت سیاسی است، اما در خود، غیر- سیاسی (7) است. در این جا در حقیقت بحث بر سر تضاد هگلی دولت و جامعه مدنی نیست. بحث بر سر نامیدن مکانی است که در آن جا سیاست بازسازی می‌شود. شانس عملی شدن این بازسازی نیز تنها در استقلال سیاست نسبت به دولت است. نه به این دلیل که دولت عامل مخالف یا متضاد است بلکه بدین سبب که غیر- سیاسی است. از این جا به شکل دهی دخالت‌گری مستمر و پر خطر و

متکی بر کارگران می‌رسیم که تنها هدف آن این است که در هر لحظه خصلت رخدادی ذاتی (8) سیاست را پاس دارد.

بدین ترتیب، اگر از سازماندهی چنین درکی را داشته باشیم، تصمیم به ایجاد آن امری ضروری می‌شود. این تصمیم نه بر داده‌ای ساختاری از نوع طبقاتی استوار است و نه بر داده‌ای منفعل از نوع عقیده عمومی [چون ضرورت تحزب برای تسخیر قدرت]. سازماندهی، به سادگی یعنی سازماندهی سیاست [مستقل و جدا از دولت‌گرایی] یا سازماندهی آینده‌پیشین.

### یادداشت‌ها

(1) اصل بنیادین یا اکسیوم : Axiome

(2) Auschwitz

(3) Weydemeyer

(4) Badiou – Entretiens (1) Ed. Nous, p.116

(5) رخ داد : Evénement

(6) آینده‌پیشین یا پیش‌تاخته : Futur antérieur

(7) غیر-سیاسی : a-politique

(8) ذاتی : Immanent

---

# دموکراسی‌ها علیه دموکراسی از ژاک را‌نسیر

گفت و گو

گفت و گوی زیر با ژاک رانسییر Jacques Rancière در سال 2009 از طرف اریک هازان Eric Hazan انجام گرفته و در کتای تحت عنوان : دموکراسی در فرانسه انتشار یافته است:

Démocratie dans quel état ? – La fabrique éditions -2009

برگردان به فارسی از شیدان وثیق

این کتاب یکی از بهترین و جامع‌ترین کتاب‌ها در مورد دموکراسی است. در این کتاب، رانسییر به بررسی دموکراسی در فرانسه می‌پردازد و به این سوال می‌پردازد که دموکراسی در فرانسه چگونه شکل گرفته است و چگونه می‌تواند بهبود یابد. این کتاب برای کسانی که به دموکراسی علاقه دارند، بسیار مفید خواهد بود.

بله من مدافع این نظر هستم که دموکراسی را نمی‌توان به شکلی از حکومت و یا شیوه ای از زندگی اجتماعی تقلیل داد. حتی اگر «دموکراسی» را به معنای عادی آن تلقی کنیم، باز هم من به هیچ رو باور ندارم که در مورد دموکراسی به لحاظ ارزشی اتفاق نظر وجود دارد. نسبت به دوران جنگ سرد که دموکراسی و توتالیتاریسم آشکارا در برابر هم قرار داشتند، امروزه برعکس، پس از فروپاشی دیوار، شاهد گونه ای بدگمانی، تمسخر نهان یا آشکار نسبت به دموکراسی در کشورهایی هستیم که خود را «دموکراتیک» می‌نامند. در کتاب دموکراسی در فرانسه من سعی کردم نشان دهم که بخش بزرگی از دموکراسی مسلط به اشکال مختلف بر ضد دموکراسی است. به طور نمونه، رفراندوم قانون اساسی اروپا در فرانسه را در نظر بگیریم و بحث هایی که به این مناسبت انجام گرفتند. چه حرف هایی که علیه دموکراسی بر زبان رانده نمی‌شوند: از مصیبت دموکراتیک صحبت می‌کنند، از انسات های غیر مسئول و مصرف کنندگان خرده پایی که امر گزینش های بزرگ ملی را با انتخاب یک مارک عطر یا چیزی دیگر اشتباه می‌گیرند. نتیجه آن که سرانجام قانون اساسی را برای بار دوم به رای مردم نمی‌گذارند. پس در این جا شاهد یک بدگمانی بزرگ نسبت به رای مردم هستیم. با این که در این کشورها مراجعه به آرای عمومی بخشی از تعریف رسمی دموکراسی را تشکیل می‌دهد.

... اما این کتاب به ما می‌گوید که دموکراسی در فرانسه چگونه شکل گرفته است و چگونه می‌تواند بهبود یابد.

به هیچ رو چنین نیست! گفته می‌شود: دموکراسی ها، اما دولت هایی خاص مورد نظر هستند و تبیین می‌شوند. دموکراسی ها یعنی

به واقع کشورهای ثروت مند که امروزه توسط دموکراسی تهدید می شوند. توسط آن دموکراسی ای که به معنای فعالیت خارج از کنترل هر آن کس یا دموکراتی است که تلاش می کند در امور کشور و جامعه دخالت کند.

امروز شاهد روندی هستیم که می خواهد به سرچشمه واژه [دموکراسی] باز گردد. از زمانی که این مقوله وجود دارد، اگر «اتفاق نظری» بر سر آن وجود داشته باشد، بر سر این است که «دموکراسی» چیزهای متفاوت و متضادی را معنا می دهد. واژه با افلاطون آغاز می شود که می گوید دموکراسی شکلی از حکومت نیست بلکه هوس رانی انسان هایی است که دوست دارند به میل خود عمل کنند. سپس با ارسطو ادامه پیدا می کند که می گوید دموکراسی خوب است اما به شرطی که مانع به کار گرفتن آن از سوی دموکرات ها شویم. سرانجام به عصر مدرن می رسیم و فرمول بارها تکرار شده چرچیل را داریم که گفته است دموکراسی بدترین رژیم به استثنای سایر رژیم هاست. بنابراین من به اجماع بر سر دموکراسی باور ندارم به جز اتفاق نظری که این مفهوم را [به چیزهای مختلف و متضاد] تقسیم می کند.

در سال 1825 میلادی، جیمز مِلل در کتاب «دولت» خود، دموکراسی را به معنای «حکومت مردم» تعریف کرد. او معتقد بود که دموکراسی یک سیستم است که در آن قدرت در میان شهروندان توزیع شده است. او همچنین اشاره کرد که دموکراسی یک سیستم است که در آن شهروندان می توانند به طور مستقیم یا غیرمستقیم در تصمیمات دولتی شرکت کنند. او همچنین اشاره کرد که دموکراسی یک سیستم است که در آن شهروندان می توانند به طور مستقیم یا غیرمستقیم در تصمیمات دولتی شرکت کنند. او همچنین اشاره کرد که دموکراسی یک سیستم است که در آن شهروندان می توانند به طور مستقیم یا غیرمستقیم در تصمیمات دولتی شرکت کنند.

من فکر می کنم که ویژگی خاص مفهوم ها یا مقوله های سیاسی در کم یا بیش چندمعنایی آن ها نیست بلکه در این است که آن ها موضوع و میدان مبارزه قرار می گیرند. مبارزه ی سیاسی در عین حال مبارزه برای تصاحب [معنای] واژه هاست. رویایی قدیمی در فلسفه وجود دارد که امروزه آرزوی فلسفه ی تحلیلی(1) است که می خواهد به طور کامل معنای واژه ها را تبیین کند به گونه ای که مبرا از هر ابهام، چندمعنایی و غیره باشد. اما من فکر می کنم که مبارزه بر سر واژه ها مهم است. به نظر من بسیار عادی است که دموکراسی بنا به شرایط دارای معانی مختلفی باشد. نزد روشنفکر متوسط فرانسوی، دموکراسی یعنی فرمان روایی مشتری سوپرمارکتِ ولو شده جلوی

تلویزیون. اما من از کشور کره که دیکتاتوری اش تنها بیست سال پیش برافتاده است بر می گردم. در این جا ایده وجود قدرتی جمعی (مجموعه) جدا و مستقل از دستگاه دولتی دارای معنایی است که ترجمان آن را در اشکال چشم گیر اشغال خیابان توسط مردم مشاهده می کنیم. من می پذیرم که این واژه، در آن جا که دموکراسی اختراع شده است یعنی در غرب، با گونه ای فرسودگی رو به رو می باشد اما اگر به همه ی آن چه که امروزه به عنوان نمونه در آسیا می گذرد بنگریم، آنکه می بینیم که واژه دموکراسی هم چنان معنا دارد. اگر واژه ی بهتری به جای دموکراسی پیدا کردید من آن را اختیار می کنم. اما کدام واژه ؟ برابری خواهی؟ این که به طور دقیق همان معنی را نمی دهد. «دموکراسی» یعنی اعلام برابری هم اکنون در قلب نابرابری. تازه چه واژه ای را می شناسید که تا کنون آلوده نشده باشد؟ وانگهی باید دانست که وقتی مقوله ای را مطرح و تبلیغ می کنیم، چه نیرویی را مسلح یا خلع سلاح می کنیم. این است مساله ای که برای من اهمیت دارد.

آنچه در اینجا می بینیم اینست که دموکراسی در آسیا به گونه ای ظهور کرده که در غرب به ندرت دیده می شود. این امر به دلیل تفاوت در فرهنگ و ساختار اجتماعی است. در آسیا، دموکراسی اغلب به معنای مشارکت مردم در تصمیم گیری است، نه به معنای رأی داری. این امر به دلیل تفاوت در ساختار اجتماعی و فرهنگی است. در آسیا، دموکراسی اغلب به معنای مشارکت مردم در تصمیم گیری است، نه به معنای رأی داری.

خیر، دموکراسی آرمان (ایدهال) نیست زیرا من همواره از این اصل (مبدأ) (2) حرکت می کنم که برابری یک پیش شرط است و نه هدفی که باید به آن رسید. آن چه که سعی می کنم بگویم این است که دموکراسی به معنای قدرت مردم، قدرت آن ها که هیچ اسم و رسمی برای اعمال آن ندارند همان پایه و اساس چیزی است که سیاست را قابل اندیشیدن می کند. اگر حکومت در دست افرادی افتد که بیشترین دانش، قدرت یا ثروت را دارند، در این صورت دیگر در سیاست نیستیم. این استدلال روسو است که می گوید: حکومت کسی که قدرتش بیشتر است نیازی به توضیح حقوقی ندارد. کسی که زورش بیشتر است خود را تحمیل می کند و قصه تمام. نیاز به هیچ مشروعیتی دیگر ندارد. به نظر من دموکراسی پیش شرطی برابری خواهانه است که هر رژیم الیگارشیک چون رژیم ما باید مشروعیت خود را کمابیش از آن کسب کند. آری، دموکراسی کارکردی انتقادی دارد. دموکراسی زمانی است که گوشه برابری، هم به طور عینی و هم ذهنی، بر پیکر سلطه فرو می رود. این همان چیزی است که از تبدیل شدن ساده [مشارکت شهروندی] به [نیروی انتظامی] جلوگیری می کند.

آنچه در اینجا می بینیم اینست که دموکراسی در آسیا به گونه ای ظهور کرده که در غرب به ندرت دیده می شود. این امر به دلیل تفاوت در فرهنگ و ساختار اجتماعی است. در آسیا، دموکراسی اغلب به معنای مشارکت مردم در تصمیم گیری است، نه به معنای رأی داری.

[illegible]

من فکر نمی‌کنم که هرگز از ظهور ناگهانی، کوتاه و بی‌فردا صحبت کرده باشم. من بینشی را مطرح نمی‌کنم که نزد آن، پدیدارها به صورت ناگهانی ظهور می‌کنند و پس از زمانی کوتاه همه چیز به حالت پست خود باز می‌گردد. در متنی که نام بردید، من فقط سعی کرده‌ام بگویم که برابری به صورت جمع پراتیک‌هایی وجود دارد که ترسیم‌کننده این وضعیت است؛ این که واقعیت برابری تنها در برابری واقعی وجود دارد. من نمی‌خواستم بگویم که برابری تنها روی باریکادها وجود دارد و هرگاه که باریکادها فرو می‌ریزند، همه چیز تمام و راکد می‌شود. من، نه متفکر رخداد و ظهور، بلکه بیشتر رهایش Emancipation هستم. رهایش چون امری که سنتی دارد و تاریخی که تنها از اقدام‌های بزرگ و درخشان تشکیل نشده بلکه حاصل تکاپو برای ایجاد شکل‌های امر جمعی متفاوت از اشکال دولتی و اجماع است. البته به طور مسلم رخدادهایی وجود دارند که بانگ برمی‌آورند و زمان بندی می‌کنند. به عنوان نمونه سه روز ژوئیه 1830 (3) فضایی را می‌گشایند که در آن انجمن‌های کارگری، شورش‌های 1848 و کمون می‌توانند به وجود آیند.

برابری به باور من از این طریق وجود دارد یعنی در فعلیت آن و نه چون آرمانی که تنها به پشتوانه ی استراتژی خوب، رهبری خوب یا دانش خوب... دست یافتنی است. رک و راست بگویم، من نمی فهمم چرا چنین برخوردی بدبیانه تر از سایر برخوردهاست. نگاه کنید به این همه استراتژیهای بزرگ انقلابی که امروزه در عرصه ی سیاست وجود دارند. روزی باید از این افراد که می گویند کلید آینده را در دست دارند، که استراتژی اعلای سیاسی را تبیین کرده اند، حساب پس گرفته شود. حساب آن چه را که بر سر ما آمده است. شگفتا که اینان خوش بین هستند و من بدبین، اینان واقع بین هستند و من خیال پرداز...

آنچه در فلسفه رانسیر (1770-1840) مورد توجه قرار می‌دهد، به روش خاصی در آموزش که به روش ژاکوتو معروف است، ژاک رانسیر در کتاب «روش‌های رایج مدرن مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد».

چرا. من فکر می‌کنم که سنت‌های رهایی‌خواهی وجود دارند. آن‌چه را که من در باره‌اش سعی می‌کنم کار کنم، اندیشیدن در باره‌ی سنتی دیگر و متفاوت از آن چیزی است که توسط بینش‌های استراتژیکی، لنینیستی و شرکا مصادره شده‌اند. من هیچ‌گاه از مبارزه علیه ایده ضرورت تاریخی دست برنداشته‌ام. کار در حوزه‌ی اسناد و آرشیو به من حد اقل یک چیز آموخت و آن این که تاریخ را انسان‌هایی می‌سازند که فقط یک بار زندگی می‌کنند. این بدین معناست که تاریخ هیچ کار نمی‌کند و هیچ چیز نمی‌گوید مگر آن‌چه که مردمان، با حرکت از زندگی‌های ویژه خود، آزمون‌های خاص خود و در زمانه‌ی خود، در هم تنیده‌اند. حکایت از تاریخ سوژه‌هایی بزرگ چون طبقه کارگر یا جنبش کارگری می‌کنند اما به واقع مشاهده می‌کنیم که گسست‌هایی در انتقال آگاهی وجود دارند. پیوندها با گذشته پاره می‌شوند و سپس دوباره بازسازی می‌شوند... نگاه کنید به جنبش می 68 و به آن‌چه که پس از آن رخ می‌دهد. پس از سال‌ها روی گردانی و حتا انزجار از آن، نسل جدید امروزه دوست‌دار شناخت این جنبش است. می‌خواهد دوباره مائوئیسم را کشف کند و غیره. نسل‌های جدید تلاش می‌کنند به برخی‌واژه‌ها، به برخی آرزوهای پیوسته به این واژه‌ها معنا بخشند. البته در بافت و شرایطی متفاوت، با شکل‌هایی نوین از انتقال آگاهی که آن‌ها نیز به همان اندازه متفاوت و تصادفی می‌باشند.

#### Philosophie analytique (1)

(2) ژوزف ژاکوتو (1770-1840): آموزگار فرانسوی و مبتکر روش خاصی در آموزش که به روش ژاکوتو معروف است. ژاک رانسیر در کتاب «روش‌های رایج مدرن مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد».

(3) روزهای تعیین‌کننده 27، 28 و 29 ژوئیه، معروف به «روزهای انقلاب 1830 فرانسه».

# اشباح مارکس - فصل سوم، فرسودگی‌ها از ژاک دریدا

ترجمه شیدان وثیق



ژاک دریدا  
اشباح مارکس  
فصل سوم  
فرسودگی‌ها  
(تصویر جهانی که سن ندارد)

« شاعر: مدتی مدید است که شما را ندیده‌ام، راستی، از اوضاع دنیا  
-چه خبر؟ نقاش: خراب است آقا، و هر چه پا به سن می‌گذارد، خراب  
تر می‌شود.»

« باید فریاد برآورد که در طول تاریخ، هرگز حسونت، نابرابری،  
محرومیت، قحطی و بنا براین ستم بر این همه از موجودات اعمال نشده  
است.»

« استمرار در الهام گرفتن از روحی از مارکس و وفاداری به آن چیزی خواهد بود که همواره از مارکسیسم در بنیان و از ابتدا يك نقد سازنده ساخته است، یعنی روشی که آمادگی انتقاد از خود را دارد. این نقد اصولاً و صریحاً در سه مرحله که راه تغییر و دگرگون سازی خود، راه ارزش یابی مجدد از خود و راه تفسیر دوباره ی خود را باز بگذارد.»

« مسئولیت در این جا بار دگر، مسئولیتِ وارث است. چه بخواهند، چه بدانند و یا ندانند، همه ی انسان های کره ی ارض، امروز به میزانی وارثان مارکس و مارکسیسم هستند، وارثان پروژه و یا نوید مطلقاً بی همانندی در شکل فلسفی و علمی اش. شکلی که اصولاً غیر مذهبی است، مذهب به معنای اثباتی آن، اسطوره ای نبوده، پس ملی نیز نمی باشد.»

## مقدمه ی کوتاه مترجم

اشباح مارکس، با عنوان دوم: وضع درین، امر سوگ و بین الملل جدید، یازده سال پیش، در سال 1993 (1372)، انتشار یافت.

در این اثر «سیاسی» خود، و به ویژه در فصل سوم آن که در زیر می خوانید، دریدا از دریچه ی فلسفه ی سیاسی نگاهی به «سیاست»، «اوضاع خراب دنیا»، « ده آفت نظم نوین جهانی» و «اشباحی» که در جهان کنونی ما « در گشت و گذارند» (هشت کلمه ی اول مانیفست) می اندازد.

دریدا، در سه فصل، در پی احیای اندیشه ی مارکس نیست. « بازگشت به مارکس » دیگری در کار نیست. خاصه، مارکسی همانند خود، ثابت و ابدی... زیرا که مارکس در این جا « در سه مرحله که راه تغییر و دگرگون سازی خود، راه ارزش یابی مجدد از خود و راه تفسیر دوباره ی خود را باز بگذارد.» اما اشباح مارکس به دو معناست: یکی، روح های خودِ مارکس هستند، روح های «متن» مارکسیسم که دریدا به دفع پاره ای و جذب نقادانه ی یکی از آن ها می پردازد. معنای دیگر، آن اشباحی اند که مارکس همواره در پی دفعشان بود و هم چنان امروز نیز در شکل های مختلف حضور دارند.

در برابر تمامی محافظه کاری ها و جزمیت های عصر ما، در برابر

نئو لیبرالیسم فاتح و مارکسیسم های مبتذل، که هر کدام به نوبه ی خود و به گونه ای مارکس و مارکسیسم را به خاک سپرده و هم چنان به خاک می سپارند... دریدا می خواهد در این جا، از روحی از میان روح های مختلف و گاه متضاد مارکس، خوانش دیگری را افتتاح کند. خوانشی نه صرفاً فلسفی و نه، البته، آئین پرستانه! بلکه انقلابی، ساختارشکنانه، نقادانه و خود نقادانه که انصراف از آن امکان پذیر نیست.

لیک، اشباح نابهنگام مارکس زمانی باز گشته اند که «...»  
... . ...  
... دریدا «ده آفت نظم نوین جهانی» را بر می  
شمرد و تحلیل می کند... و از الزام و ابرام مقاومت و مبارزه با  
آن ها سخن می راند... با رفتن به پیشواز «رویداد»، رویدادِ همواره  
پیش بینی نشده که بی موقع «فرا می رسد»، رویداد، چون نام دیگر  
«نابهنگامی»، چون «امر سوگ»، چون «ساختار شکنی»، چون «نوید»...  
چون «بین الملل جدید»...چون...

## چند تذکر:

ترجمه ی ادبیات دریدایی به زبان فارسی کار شاقی است اگر ممکن باشد. زیرا دریدا واژگان خاص خود را دارد به طوری که حتا در زبان فرانسه، که زبان اصلی کتاب هایش است، واژه سازی و مفهوم سازی های او را باید دوباره و چند باره «ترجمه» و تفهیم کرد. در این فصل از کتاب، با نمونه هایی از این واژگان بدیع رو به رو خواهیم شد که برگردان آن ها به فارسی بسی دشوار است. از این رو، ترجمه ای را که در زیر می خوانید، باید به حساب تلاشی اولیه گذاشت که خالی از نقص و ایراد و خطا و بد فهمی نیست.

باشد، به همت کوشندگان فارسی زبان در حوزه ی فلسفه (و فلسفه ی سیاسی)، فرا رسیدن آن «رویداد» ی که «نوید» بخش تکوین و توسعه ی هر چه بهتر و بیشتر و ژرف تر ادبیات فلسفی (و فلسفه سیاسی) به زبان فارسی باشد.

عنوان های این فصل، همه از من است. در متن اصلی عنوان گذاری نشده است.

همه ی کلمات با حروف ایتالیک از دریدا است.

یادداشت های دریدا با علامت ستاره \* مشخص شده اند: بطور مثال: (11\*).

یادداشت هایی که علامت ستاره ندارند از من است: بطور مثال: (21).

پارانتزها هر جا که با تأکید مترجم نیامده از دریدا است.

جمله های انگلیسی در متن از دریداست و ترجمه نشده اند (همان طور که به فرانسه نیز ترجمه نشده اند).

---

## فرسودگی ها

### (تصویر جهانی که سن ندارد)

« ...the time is out of joint ...»

است، اما فرسودگی آن به حساب نمی آید. کهولت یا جوانی، دیگر برای هیچ کس اهمیت ندارد. دنیا بیش از یک سن دارد. حساب میزان را از دست داده ایم. دیگر حساب و کتاب فرسودگی را نداریم. دیگر آن را به مثابه ی سنی واحد در پیش رفت تاریخ مورد توجه قرار نمی دهیم. نه بلوغ است، نه بحران و نه حتا احتضار. چیزی دیگر است. آن چه که رخ می دهد بر خود سن حادث می شود تا بر نظم فرجام شناسانه ی تاریخ ضربه فرود آورد. آن چه که می آید، آن جا که بی موقع ظاهر می شود، بر خود زمانه حادث می شود، لیکن به هنگام فرا نمی رسد. نابهنگام است *the time is out of joint*. این زبان نمایش نامه است. زبان هاملت در تماشاخانه ی جهان، تاریخ و سیاست. -زمانه از کوره در رفته است. همه چیز و بیش از همه خود زمانه بی قاعده، ناجور و وارفته می ماند. روزگار بسیار بدی است و دنیا به میزانی که سنش بالا رفته و می رود، فرسوده تر می شود، همان طور که نقاش نیز در آغاز نمایش *Timon d'Athènes* (که نمایش نامه ی مارکس نیز می تواند باشد، این طور نیست؟) بیان کرده است. زیرا این بار، گفته ی نقاش است و گویی در باره ی نمایشی صحبت می کند و یا در برابر تصویری قرار دارد:

*How grows the world? – It wears, sir, as it grows*

در ترجمه ی فرانسوا - ویکتور هوگو آمده است:

شاہ: اے میرے دوست! میں نے تجھے دیکھا ہے۔

- نقاش : معاني الكلمات في النص  
التي وردت في نص

این فرسودگی در هنگام بسط و توسعه، در حینِ خودِ رشد، یعنی در دوران جهانی شدن جهان، فرایندی نیست که به صورت عادی، به هنجار و با قاعده جریان داشته باشد. این فرسایش، مرحله ای از رشد و توسعه نیست، بحرانی مضاعف بر بحران‌های دیگر نیست، بحران رشد نیست چون که رشد چیزی بد است (*it wears, sir, as it grows*). این دیگر یک «پایان-عمر-ایدئولوژی‌ها» نیست، یکی دیگر از آخرین بحران‌های مارکسیسم و یا تازه ترین بحران سرمایه داری نیست.

اوضاع دنیا خراب است، تصویر آن تیره و تار و به تقریب گویی سیاه.

## ساختار جدیدی از واقعه و شبیح مندی آن

اکنون فرضیه ای طرح کنیم. فرض کنیم که مانند نقاش در **معماری** و به دلیل کمبود وقت (میدانیم که نمایشنامه یا پرده ی نقاشی همواره ناشی از «کمبود وقت» است)، تنها می توانیم طرحی برای نقاشی بریزیم. یعنی تصویری سیاه روی تخته ی سیاه بکشیم. می توان از علم رده بندی استفاده کرد و یا تصویر را متوقف کرد: در سر فصل می آید: **«the time is out of joint»** یا «آن چه که در دنیای امروز در وضعی بسیار بد به سر می برد». ما شکلی بی طرفانه به این سرفصل متعارف داده ایم تا از سخن گفتن در باره ی بحران که مفهومی است بسیار ناقص اجتناب ورزیم و هم چنین از انتخاب میان بدی به مثابه ی درد و رنج و بدی به معنای ستم و جنایت احتراز جوییم.

بر این سرفصل و برای تکمیل تصویر سیاه ممکن، تنها چندین عنوان جزیی اضافه خواهیم کرد. این عنوان‌ها کدامند؟

پرده‌ی **kojévien** از اوضاع جهان و ایالات متحده‌ی آمریکا پس از جنگ حتا در آن زمان تکان دهنده به شمار می‌رفت. خوشبختی ملون به گستاخی بود، جسورانه بود **ما** **ما** **ما** **ما** طرح این مطلب که : «تمام اعضای یک جامعه‌ی بدون طبقه از هم اکنون می‌توانند صاحب هر چیزی شوند که باب طبعشان است و در عین حال به اندازه‌ای کار کنند که

اما امروز چه باید فکر کرد در باره ی آن کوتاه نظری خدشه ناپذیر که سرود طفرنمون سرمایه داری یا لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و «جهانی شدن دموکراسی لیبرالی غربی به مثابه ی نقطه ی پایان حکومت بشری» و یا «پایان معضل طبقات اجتماعی» را می سراید؟ تنها وقاحت یک وجدان آسوده با افکاری مالیخولیایی می تواند بنویسد و یا بقبولاند که «هر آن چه که همیشه و در همه جا مانع به رسمیت شناختن متقابل شأن و کرامت انسان ها می شد، امروز توسط تاریخ مطرود و مدفون شده است.» (1\*)

برای تسهیل کار، موقتاً می پردازیم به تقابل سپری شده میان جنگ داخلی و جنگ بین المللی. تحت عنوان جنگ داخلی، آیا باید از نو به خاطر آورد که دموکراسی لیبرالی در شکل پارلمانی آن هیچ گاه تا این اندازه در اقلیت و انفراد نبوده است، هیچ گاه تا امروز و تا این حد دچار سوء کارکرد (dys-fonctionnerment - مترجم) در کشورهای موسوم به دموکراسی های لیبرالی نشده است؟ احراز نمایندگی توسط انتخابات با زندگی پارلمانی نه تنها به صورتی که همواره و تا کنون رایج بوده است توسط ساز و کارهای اجتماعی- اقتصادی منحرف شده است بلکه بیش از پیش در فضای عمومی عمیقاً دگرگون شده، به طرزی بد عمل می کند. فضای دگرگون شده توسط دستگاه های تکنیکی- رسانه ای- انتقالی از راه دور، توسط کثرت و تناوب اطلاعات و ارتباطات و توسط آرایش و سرعت نیروهای را که نمایندگی می کنند. همین طور نیز و نتیجتاً توسط شیوه های نوینی که این دستگاه ها در تصاحب امور به کار می گیرند، ساختاری جدید از واقعه و شبیح مندی -آن می کنند ( ) می کنند اختراع می کنند به دنیا می آورند، افتتاح می کنند و متجلی می کنند به وقوع می رسانند آشکار می سازند و این واقعه- شبیح سازی در صورت می گیرد که دستگاه های اطلاعات- ارتباطی می توانند در این فرایند نقش مهمی ایفا کنند. پس موضوع بحث در این جا مفهوم تولید در مناسباتش با شبیح است).

این دگرذیسی تنها شامل حال وقایع نیست بلکه خود مفهوم «واقعه»، مفهوم حادثه یا روی داد را نیز در بر می گیرد. مناسبات میان شور و تصمیم و یا به عبارتی کارکرد خود حکومت نیز تغییر کرده است. نه تنها در شرایط فنی این کارکرد، زمان آن، فضای آن و سرعت آن، بلکه بدون آن که حقیقتاً متوجه شویم، در خود مفهوم آن نیز تغییر به وجود آمده است. به یاد آوریم که دگرگونی های تکنیکی، علمی و

اقتصادی از همان دوره ی بعد از جنگ جهانی اول در اروپا ساختار توپولوژیکِ *respublica*، فضای عمومی و افکار عمومی را در هم ریخت. اما این دگردیسی ها تنها روی ساختار توپولوژیک تأثیر نمی گذاشتند. آن ها حتا راه پیش فرض توپولوژی را کم کم مسئله انگیز می ساختند. یعنی وجود □□□□□□ را و بنابراین پیکره ای قابل تشخیص و تثبیت توسط زبان، چیزی عمومی یا آرمانی اجتماعی را. آن ها به قول معروف با به بحران کشیدن دموکراسی لیبرالی، پارلمانی و سرمایه داری، راه را برای توتالیتاریسم هموار می سازند، سه توتالیتاریسمی که سپس با هم متحد می شوند، مبارزه می کنند و یا با هزار و یک شکل باهم ترکیب می شوند.

### سیاستمدار حرفه ای... ساختاراً بی کفایت

اما امروزه این دگرگونی ها به طرز غیر قابل تشخیص و در ابعادی وسیع گسترش یافته اند به طوری که چنین روندی را نمی توان با توسعه افزایی توضیح داد چنان چه تحت این نام رشدی منسجم و ممتد را در نظر داشته باشیم. آن چیزی را که دیگر نمی توانیم به سنجیم، -شکافی است که ما را از هم اکنون از قدرت های رسانه ای دور می سازد. قدرت هایی که در سال های 1920 یعنی پیش از پیدایش تلویزیون فضای عمومی را عمیقاً دگرگون می ساختند، اختیار و نمایندگی منتخبان را تضعیف می کردند، گستره ی گفت و گو ها و شور و تبادل و تصمیم گیری های پارلمانی را تقلیل می دادند. حتا می توان گفت که آن نیروها □□□□ □□□□، دموکراسی انتخاباتی و نقش نمایندگی سیاسی را □□ □□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□ زیر سوال می بردند. اگر در تمام دموکراسی های غربی، روند عمومی به سوی آن است که سیاستمدار حرفه ای و یا فرد حزبی را تحت این عنوان محترم بشمارند، علت آن، این کمبود شخصی و یا آن خطا کاری، این بی کفایتی و یا آن افتضاح سیاسی نیست، مواردی که ضمناً امروزه بهتر شناسایی می شوند و اخبار آن ها وسیعاً پخش می گردد و غالباً نیز نه از پیش ساخته و پرداخته بلکه محصول خود قدرتِ ارتباط جمعی می باشد. بلکه علت این است که سیاستمدار بیش از پیش و یا صرفاً به یک شخصیت نمایشی رسانه های عمومی تبدیل شده است، در زمانی که دگرگونی فضای عمومی دقیقاً به وسیله ی همین رسانه ها باعث از دست رفتن بخش اصلی قدرت و کردانی او شده است که پیش از آن از ساختارهای نمایندگی پارلمانی و دستگاه های حزبی مرتبط با آن به دست آورده بود. این توانایی و کردانی او هر اندازه باشد، سیاستمدار حرفه ای طرازکهن امروزه می رود به یک شخصیت □□□□□□□□ بی کفایت تبدیل شود. و این همان

نیروی رسانه ای است که این ناتوانی و بی کفایتی سیاستمدار سنتی را □□ □□ □□ هم محکوم می کند و هم تولید می کند و هم آن را توسعه می بخشد. از یک سو قدرتی مشروع را از او سلب می کند که از فضای سیاسی سابق (حزب، پارلمان و غیره) به دست آورده است و از سوی دیگر او را ناگزیر می سازد به سایه ای ساده، اگر نه به عروسکی، تبدیل شود در صحنه ی نمایش سخنپردازی های تلویزیونی. او را یک بازیگر سیاسی تصور می کردیم ولی بیم آن می رود و این چیزی آشناست برای ما، که او چیزی بیش از یک بازیگر تلویزیونی نباشد (2\*).

## اشباح فوج وار بازگشته اند...

به نام جنگ بین المللی یا داخلی- بین المللی همواره باید به خاطر آورد که امروزه جنگ های اقتصادی، جنگ های ملی، جنگ اقلیت ها، افسارگسیختگی نژادپرستی و بیگانه ستیزی، درگیری های قومی و کشمکش های فرهنگی و مذهبی، اروپای موسوم به دموکراتیک و کشورهای جهان را به جان هم می اندازند. اشیاح فوج وار بازگشته اند: ارتش-هایی از همه ی اعصار، نهفته در لباس های مبدل با نشانه های واپس گرایانه ی شبه نظامی و فوق تسلیحاتی پسا مدرن (انفرماتیک، نظارت تام بصری و ماهواره ای، تهدید اتمی و غیره). تسریع کنیم، فرای این دو نوع جنگ (داخلی و بین المللی) که حتا دیگر نمی توان مرز میان آنها را تشخیص داد، تصویر این فرسودگی فرای فرسایش را سیاه تر-کنیم. با ترسیم خطی، از احتمالی نام ببریم که شور و شغف سرمایه داری دموکرات یا سوسیال دموکرات را هم سانِ کورترین و هذیانی ترین توهمات و یا آشکارترین تزویر در لفاظی های صوری یا حقوقی در باره ی حقوق بشر، میسازد. موضوع تنها این نخواهد بود که به قول فوکویاما «شواهد تجربی» را جمع زنیم و کافی نخواهد بود که روی انبوه داده های انکارناپذیر انگشت گذاریم که این تصویر می تواند ترسیم یا افشا کند. طرح موجز مسئله حتا به معنای تحلیلی نخواهد بود که لازمه ی آن پرداختن به همه ی جهات آن باشد. بلکه به مفهوم □□□□ □□ می باشد یعنی خوانش هایی را این تصویر می طلبد که با هم در رقابت باشند و ما را به مشارکت در آنها ناگزیر کنند. اگر از ابتدا اجازه می داشتیم در یک پیام تلگرافی ده نکته ای آفت های ناشی از «نظم نوین جهانی» را نام ببریم احتمالاً امکان این می بود که نکته های زیر را برشمریم :

ده آفتِ «نظم نوین جهانی»

**1- بی کاری.** این بی نظمی کم و بیش حساب شده‌ی بازار جدید، تکنولوژی‌های جدید و جنگ رقابتی نوین جهانی، بدون تردید، همانند کار و تولید، شایسته‌ی نامی دیگر است. به ویژه آن که دورکاری (کار کردن از راه دور- مترجم) واقعیتی را تثبیت می‌کند که هم شیوه‌های سنتی و هم تقابل مفهومی میان کار و غیرکار، میان فعالیت و شغل و غیرآنها را مغشوش می‌سازد. این بی نظمی منظم هم تحت انقیاد می‌باشد، هم مورد محاسبه قرار می‌گیرد و هم «اجتماعی»-گردیده است یعنی غالباً مورد انکار قرار می‌گیرد و هم غیرقابل پیش‌بینی می‌باشد، همانند رنج، رنجی که باز هم بیش‌تر رنج می‌کشد زیرا سرمشق‌ها و زبان مأنوسش را از دست داده است، از لحظه‌ای که دیگر خویشتن را در نام کهنه شده‌ی بی کاری و در صحنه‌ای که از مدت‌ها پیش نام گذاری کرده است، نمی‌شناسد. نقش بی‌فعالیتی اجتماعی و بی کاری و یا زیر اشتغال وارد عصری نوین شده است. سیاستی دیگر را می‌طلبد و مفهومی دیگر را. «بی کاری نوین» در شکل‌های تجربی و چگونگی محاسبه‌اش به همان اندازه با بی کاری تشابه‌ی کم دارد که آن چه در فرانسه‌ی امروز فقر جدید می‌نامند می‌تواند با فقر تشابه داشته باشد.

**2- طرد انبوه شهروندان بی‌خانمان (homeless)** از هر گونه مشارکت در زندگی دموکراتیک کشورها، اخراج و یا تبعید آن همه پناهجوی از-وطن رانده و مهاجر به بیرون از سرزمین‌هایی که ملی نامیده می‌شوند، خبر از تجربه‌ای نوین از مرزها و هویت ملی و مدنی می‌دهند.

**3- جنگ اقتصادی** بی‌رحمانه‌ای میان کشورهای اتحادیه‌ی اروپا، میان آنها و کشورهای اروپای شرقی، میان اروپا و ایالت متحده آمریکا و میان اروپا، ایالات متحده و ژاپن درگیر است. این جنگ بر همه چیز و نخست بر سایر جنگ‌ها فرمان می‌راند زیرا حاکم بر تفسیر عملی و اجرای نا پی‌گیر و نابرابرانه‌ی حقوق بین‌المللی است. در این مورد می‌توان نمونه‌هایی فراوان در دهه‌ی گذشته پیدا کرد.

**4- ناتوانی در تسلط یافتن بر تضادها** در مفهوم، هنجارها و واقعیت بازار لیبرالی، (موانع ایجاد شده توسط سیاست‌های حمایتی و رقابت دولت‌های سرمایه داری در دخالت‌گری برای حمایت از اتباع ملی خود، از غربی‌ها و یا به طور کلی از اروپائیان در مقابل دستمزدی ارزان که غالباً از حمایت اجتماعی مشابه بر برخوردار نمی‌باشد)، چگونه می‌توان در بازار رقابت جهانی از منافع خاص خود دفاع کرد و در عین حال ادعای حراست از «دستاوردهای اجتماعی» خود را نمود و...؟

5- تشدید بدهی خارجی و سایر ساز و کارهای مشابه و مرتبط با آن بخشی عظیم از بشریت را به گرسنگی و یا درماندگی می رانند. به این ترتیب که سمت و سوی آن‌ها در جهت طرد هم زمان انسان‌ها از بازاری می‌باشد که چنین منطقی در پی گسترش آن است. این نوع تضادها محصول نوسان‌های سیاست‌های منطقه ای می باشند حتی اگر این سیاست‌ها همراه با گفتار در باره‌ی رشد دموکراسی (دموکراتیزاسیون - مترجم) و حقوق بشر باشند.

6- صنعت و تجارت تسلیحات (در حد «متعارف» آن و یا پیچیده ترین -تکنولوژی‌های از راه دور) نقش تنظیم کننده‌ی متعارف را در پژوهش‌های علمی، در اقتصاد و در اجتماعی شدن کار ایفا می‌کنند. مگر از طریق یک انقلاب تصورهاپذیر، نمی‌توان تولید و تجارت اسلحه را متوقف کرد و یا کاهش داد بدون آن که با خطرهای بزرگ و در وهله ی اول با تشدید بی کاری مورد بحث مواجه نشد. و اما قاچاق اسلحه تا میزانی (محدود) که بتوان تازه آن را از تجارت «متعارف» تمیز داد، مقام اول را پیش از قاچاق مواد مخدر که همیشه با آن دیگری بیگانه نیست، احراز می‌کند.

7- توسعه (Dissemination «بذرافشانی» - مترجم) تسلیحات اتمی در خود کشورهایی که می گویند خواهان محدود کردن آن هستند، همان طور که تا مدت‌ها به وسیله ی ساختارهای دولتی قابل کنترل بود، دیگر امکان پذیر نیست. رشد تسلیحاتی نه تنها از کنترل دولتی خارج شده بلکه بازار علنی اسلحه را نیز لبریز کرده است.

8- جنگ‌های قومی (آیا هرگز نوعی دیگر از جنگ وجود داشته است؟) که با وهم و مفاهیم □□□□ هدایت می شوند، رو به افزایش و تکثراند. وهمِ مفهومیِ *fantasme conceptuel* و بدوی نسبت به قومیت، دولت-ملت، حاکمیت ملی، مرزهای کشوری، خاک و خون، کهنه گرایی به خودی خود چیز بدی نیست و بدون تردید از نیروی ذخیره ای تقلیل ناپذیر برخوردار است. اما چگونه می توان منکر آن شد که وهم مفهومی بیش از هر زمان دیگر - اگر بشود گفت- به وسیله ی روند انفصالِ ناشی از تکنیک‌های از راه دور، و در خود زمینه ی هستی- موقعیت- شناسی مفروض، کهنه و نسخ شده است. منظور ما از □□□□ - □□□□□□ - □□□□□□ (ontopologie - مترجم)، اصلی اولیه است که ارزش هستی شناختی هستی حاضر (کس- on) را به صورتی انفکاک ناپذیر، با □□□□□□ □ □□□□□ آن و با مکانی (topos - مترجم) پیوند می دهد که به طرزی ثابت و قابل تعریف تعیین می‌شود. (Topos، به معنای سرزمین، خاک، شهر و پیکره به طور کلی است). روند انفصال چون به طرز نا متعارف و بیش از پیش

متمایز و پرشتاب توسعه می یابد (این همان شتابی است که فراسوی قواعد سرعت، فرهنگ بشری را تا کنون مطلع ساخته است)، به طریق اولی به اصل و ریشه ها بر می گردد یعنی به همان اندازه «کهنه» است که کهنه گرایی که از ابتدا بیرونش می راند. این در واقع شرط مساعد برای برقرار کردن ثباتی است که روند انفصال پیوسته به جریان می اندازد. هر استواری در یک مکان به معنای تثبیت و رسوب است. پس می بایست که *différance* (مترجم (1) ) محلی یا فاصله گذاری (2) ناشی از جا-به-جا شدن (3)، حرکتی آفریند، جاسازی کند و مکان دهد. هر ریشه دوانی ملی، به عنوان مثال، در -ابتدا در خاطره یا اضطراب مردمی ریشه می دواند که جا-به-جا شده اند و یا جا-به-جا پذیرند. «*out of joint*» تنها زمان نیست بلکه فضا نیز هست، فضایی در زمان، فاصله گذاری.

**9- قدرت فزاینده ی دولت-شبح ها.** چگونه می توان قدرت فزاینده و بی حد و حصر و بنا براین جهانی این دولت-شبح ها که فوق العاده مؤثر و خالصانه سرمایه داری هستند یعنی قدرت مافیا و شرکت عاملان مواد مخدر در تمام قاره ها و از جمله در کشورهای سابق اروپای شرقی به اصطلاح سوسیالیستی را نادیده گرفت؟ این دولت-شبح ها در همه جا نفوذ کرده و خود را عادی جلوه می دهند، تا حدی که دیگر نمی توان به دقت آن ها را از هم تمیز داد و یا حتا آشکارا آن ها را از فرایند های دموکراتی کردن تفکیک کرد. (به عنوان مثال صحنه ای را در نظر بگیریم که طرح ساده و تلگرافی آن عبارت است از تاریخ یک مافیای-سیسیلی-به ستوه آمده-توسط-فاشیسم-دولت-موسولینی-که-نتیجتاً-به طور-فشرده-و-سمبولیک-با-متفقین-اردوگاه-دموکراسی-در-دو طرف-اقیانوس-اطلس-متحد می شود-و همچنین-در-نوسازی-دولت-دموکرات-مسیحی-ایتالیایی-که-امروز-در-یک شکل بندی-نوین-از-سرمایه-وارد شده است-شرکت میکند و حداقلی که می توان در باره ی این شکل بندی نوین سرمایه گفت این است که بدون اهمیت دادن به تبارنامه ی آن، چیزی دستگیرمان نخواهد شد). تمام این رخنه کردن ها اصطلاحاً «بحرانی» را می گذرانند و بدون تردید به ما اجازه می دهند تا در باره ی آن ها صحبت و تحلیلی را آغاز کنیم. این دولت-شبح ها نه تنها بافت اجتماعی-اقتصادی و گردش عمومی سرمایه را بلکه همچنین نهادهای دولتی و بین المللی را نیز مورد تهاجم قرار داده اند.

**10- حقوق بین المللی.** زیرا به ویژه و باز هم به ویژه باید وضع کنونی حقوق بین المللی و نهادهای آن را مورد تحلیل قرار داد. این

نهادهای بین‌المللی با وجود پیش‌رفت انکارناپذیرشان و با وجود این که به صورتی خوش اقبال کمال پذیر می‌باشند، حداقل از دو محدودیت رنج می‌برند. اولین و بنیادی‌ترین آنها ناشی از آن است که قواعد، اساسنامه و تعریف رسالت آنها وابسته به فرهنگ تاریخی معین است. آنها را نمی‌توان از پاره‌ای از مفاهیم فلسفی اروپایی تفکیک کرد و مشخصاً از مفهومی از حاکمیت دولتی یا ملی که تبارنامه‌ی آن هر چه مناسب‌تر و نه تنها در شکل نظری- حقوقی یا نظریه پردازانه بلکه به طور مشخص، عملی و عملاً روزمره، آشکارا در حال بسته شدن است. محدودیت دیگر پیوندی فشرده با اولی دارد؛ این حقوق بین‌المللی که در زمینه‌ی اجرایی مدعی جهان شمولی است، وسیعاً تحت سلطه‌ی تعدادی از دولت- ملت‌های مشخص قرار دارد. به تقریب، همواره قدرت تکنیکی- اقتصادی و نظامی این دولت‌ها است که تدارک می‌بیند و به مورد اجرا می‌گذارد و به عبارت دیگر «تعدد» و یا همان طور که به انگلیسی می‌گویند «تعدد» می‌کند. هزار و یک نمونه‌ی تازه یا کمتر تازه در مورد مشاوره‌ها و قطع نامه‌های سازمان ملل و یا در باره‌ی به اجرا درآوردن آنها («*enforcement*») این حقیقت را به فراخ ثابت می‌کند که نا انسجامی، نا پیگیری و نابرابری دولت‌ها در برابر قانون و سیادت طلبی متکی به قدرت نظامی بعضی دولت‌ها در خدمت به حقوق بین‌المللی، همان چیزی است که هر ساله و روزانه باید مورد توجه قرار گیرد (3\*).

این داده‌ها در بی‌اعتبار ساختن نهادهای بین‌المللی کفایت نمی‌دهند. عدالت بر عکس ایجاب می‌کند که به بعضی از کسانی که در جهت تکمیل و رهایی این نهادها همت می‌گمارند، احترام بگذاریم. نهادهایی که هرگز نباید چشم امید از آنها فرو بست. و این گونه نشانه‌ها هر چند ناچیز، ناسره و مبهم باشند، اما با این همه ایده‌ی حق مداخله جویی در زمان ما را باید تکریم کرد. مداخله جویی به نام چیزی که به طور مبهم و غالباً مزورانه «تعدد» می‌نامند ولی قادر است حاکمیت دولتی را در پاره‌ای از شرایط محدود سازد. این نشانه‌ها را به فال نیک می‌گیریم و در عین حال هوشیارانه مراقب اعمال نفوذ و دخل و -تصرف‌هایی می‌باشیم که در مورد همین نوآوری‌ها به کار گرفته می‌شوند.

### «بین‌الملل نوین» و یک «روح» مارکسیستی

اکنون هر چه نزدیک‌تر باز می‌گردیم به موضوع بحث‌مان، عنوان جزء گفتار من یعنی «بین‌الملل جدید» ارجاع به یک دگرگونی ژرف طی مدت -زمان طولانی در حقوق بین‌الملل، در مفاهیم و در گستره‌ی دخالت

جویانهی این حقوق می‌کند. همان طور که مفهوم حقوق بشر آرام آرام طی سده‌ها و در پس تکان‌های سیاسی- اجتماعی مشخص گردید (در مورد حق کار یا حقوق اقتصادی، حقوق زنان، کودکان و غیره) حقوق بین‌المللی نیز اگر دست کم پای بند عقیده‌ی دموکراسی و حقوق بشری باشد که اعلام می‌کند، باید حیطه‌ی عملکرد خود را تا در بر گرفتن گستره‌ی اقتصادی و اجتماعی جهانی و فرای حاکمیت دولت‌ها و دولت- شبح‌ها که در باره‌ی شان صحبت کردیم، توسعه دهد و متنوع سازد.

بر خلاف ظاهر آن، چیزی را که در این جا می‌گوییم صرفاً یک مطلب ضد دولتی نیست چون در شرایطی معین و محدود، آن ابر دولتی (4) که به شکل یک نهاد بین‌المللی درآید همواره قادر به تهدید اعمال تصرف جویانه و خشونت بار بعضی نیروهای اجتماعی- اقتصادی خصوصی خواهد بود. اما بی آن که الزاماً بر تمام گفتار سنت مارکسیستی (که در ضمن پیچیده، تکامل‌پذیر و نامنسجم است) در باره‌ی دولت و تصاحب آن توسط یک طبقه‌ی حاکم، در باره‌ی تمایز میان قدرت دولتی و دستگاه دولتی، در باره‌ی پایان نقش سیاست، «پایان سیاست» یا زوال دولت (4\*)، مهر تأیید زده باشیم و از سوی دیگر بی آن که نسبت به ایده‌ی مقوله‌ی حقوقی بدگمان باشیم، باز هم می‌توان از «روح» مارکسیستی الهام گرفت، جهت نقد به اصطلاح خودمختاری قوه‌ی قضایی و افشای بی وقفه‌ی اعمال فشار و نظارت بر مقامات بین‌المللی توسط دولت- ملت‌های مقتدر و توسط تراکم‌های سرمایه‌ی تکنیکی- علمی، سرمایه‌ی نمادین و سرمایه‌ی مالی، سرمایه‌ی دولتی و سرمایه‌ی های خصوصی.

یک «بین‌الملل نوین»، خود را از میان این بحران‌های حقوق بین‌الملل جست و جو می‌کند و از هم اکنون محدودیت‌های گفتاری در باره‌ی حقوق بشر را بر ملا می‌سازد. یعنی تا زمانی که قانون بازار، «بدهی خارجی»، نابرابری توسعه‌ی تکنیکی- علمی، نظامی- اقتصادی حافظ این نابرابری واقعی و هولناک باشد که امروزه بیش از هر زمان دیگر در تاریخ بشریت شاهد آن می‌باشیم، آن گفتار حقوق بشری نارسا باقی خواهد ماند، گاهی مزورانه و در هر حال صوری و ناپیگیر است. زیرا در زمانی که بعضی‌ها تبلیغ نئو- انجیلی (néo-évangiliser - مترجم) می‌کنند و با جسارت به ترویج آرمانی به نام دموکراسی لیبرالی می‌پردازند - دموکراسی‌ای که از دید آن‌ها به خویشتن خود یعنی به آرمان تاریخ بشری نایل آمده است - باید فریاد برآورد که در طول تاریخ زمین و بشر، هرگز خشونت، نابرابری، محرومیت، قحطی و بنابراین ستم اقتصادی بر این همه از موجودات اعمال نشده است. به

جای سرود خواندن برای ظهور آرمان دموکراسی لیبرالی و بازار سرمایه داری در شادمانی پایان تاریخ و به جای جشن گرفتن برای پایان «ایدئولوژی‌ها» و پایان بیانی‌های بزرگ رهایی‌بخش، هیچ گاه نباید این داده‌ی بدیهی و درشت بینانه‌ای را که از درد و رنج مشخص و بی‌شمار بر آمده است، براهمیت شمرد؛ هیچ پیش رفتی هرگز نمی تواند با حرکت از ارقام و آمار، به طور مطلق این حقیقت را نادیده انگارد که هرگز تا کنون این همه انسان روی زمین از زن و مرد تا کودک، تحت ستم و قحطی و نابودی قرار نگرفته‌اند. (و عجالتاً و متأسفانه باید مسئله‌ی سرنوشت زندگانی موسوم به «حیوانی»، زندگی و هستی «حیوانات» در تاریخ را که در ضمن از مسئله‌ی قبلی نیز تفکیک پذیر نمی‌باشد، کنار بگذاریم. این مسئله همواره بسیار مهم بوده است و مطرح شدن آن در آینده و در سطحی وسیع غیر قابل احتراز خواهد بود).

### پیوندی نابهنگام، بدون حزب، میهن، ملیت مشترک...

بین الملل نوین» صرفاً چیزی نیست که در پی این جنایت‌ها، در جست و جوی حق بین المللی جدیدی باشد. «بین الملل نوین» پیوندی در هم نوایی، هم دردی و امیدواری است. پیوندی است همواره محرمانه و به تقریب مخفیانه، همان گونه که حول 1848 به وجود آمد (5). پیوندی است که بیش از پیش آشکار می شود و نشانه های آشکار شدنش نیز □□□□ □□ □□ است. پیوندی است نابهنگام، بدون اساسنامه، بدون عنوان، بدون نام و به زحمت عمومی با این که مخفی نیست. پیوندی بدون قرارداد «*out of joint*»، بدون هماهنگی، بدون حزب، بدون میهن و ملیت مشترک است (بنابراین، قبل از هر گونه تعیین کنندگی ملی، در حین آن و فراسوی آن، پیوندی است بین المللی). پیوندی است بدون شهروندی مشترک و بدون تعلق به طبقه‌ای.

آن چه در این جا بین الملل جدید نامیده می شود، یاد آورنده‌ی دوستی در ائتلافی بدون نهاد است، در بین کسانی که اگر حتا به بین الملل سوسیالیستی - مارکسیستی، به دیکتاتوری پرولتاریا و نقش پیامبرانه و فرجام شناسانه‌ی اتحاد پرولتاریای سراسر جهان دیگر اعتقادی ندارند و یا هیچ گاه نداشته اند، اما با این همه، در الهام گرفتن از حداقل یکی از روح های مارکسیستی ادامه می دهند (چون اکنون می دانند که بیش از يك روح وجود دارد). با این هدف که تحت اسلوبي نو، معین و واقعی ائتلاف کنند حتا اگر این ائتلاف دیگر شکل حزبی و یا بین المللی کارگری به خود نمی گیرد. ائتلافی که در شکل تقابل یا توطئه به نقد (نظری و عملی) وضع حقوق بین المللی،



گیرنده ی مسایلی از این دست باشد: تحلیل اقتصادی از بازار، قوانین سرمایه و انواع سرمایه ها (مالی، نمادی یعنی بنابراین طیف های مختلف آن)، تحلیل از دموکراسی پارلمانی لیبرالی، از شیوه های نمایندگی و انتخابات، از مفهوم اصلی حقوق بشر، زن و کودک، از مفهوم های جاری برابری، آزادی و بویژه برادری (که بیش از همه سوال برانگیز است) و یا از مساله منزلت انسان و روابط میان انسان و شهروند. در عین حال، دامنه ی به زیر سوال کشیدن می تواند تقریباً تمامی مفهوم های ایده آل را در بر گیرد، حتی مفهوم انسان را (و بنابراین مفهوم آن چه که الهی و یا حیوانی است) و مفهوم معینی از دموکراسی را که پیش شرط آن است (و البته نمی گوئیم هر دموکراسی و یا باز هم دقیق تر دموکراسی ای که باید □□□ □□□ (7)). بدین سان، حتا با این فرضیه ی آخری، وفاداری به میراث يك □□□ مارکسیستی چون تکلیف باقی می ماند.

### من بر فضیلت سیاسی امر خلاف زمانه باور دارم

این ها دو دلیل متفاوت برای وفادار ماندن به روحی از مارکسیسم هستند. نباید آن ها را با هم جمع زد بلکه در هم تنید. آن ها، در جریان استراتژی پیچیده ای که بی وقفه باز سنجی می شود، باید خود را درگیر نمایند. سیاسی شدن مجددی در کار نخواهد بود. سیاستی از نوع دیگر به وجود نخواهد آمد. بدون این استراتژی، هر يك از این دو دلیل نامبرده می تواند به سخت ترین شرایط و حتی اگر بتوان گفت به بد تر از بد انجامد یعنی به نوعی ایدئالیسم تقدیر گرایانه و یا به فرجام شناسی انتزاعی و جزمی در برابر نابسامانی جهان.

پس این کدام روحی از مارکسیسم است؟ تصور این که چرا ما با تاکید بر روحی از □□□□□□□□□□، رضایت خاطر مارکسیست ها و حتا به نسبت بیشتری دیگران را فراهم نمی آوریم، ساده می باشد. بویژه اگر منظور خود را روشن کنیم و به گوش برسانیم که این منظور ناظر بر □□□ □□□ مارکس در کثرت شان می باشد، به معنای طیف ها، طیف های نابهنگام که نباید طرد شان کرد، بلکه آن ها را تمیز داد و برگزید، مورد نقد قرار داد، در پیش خود حفظ کرد و بازگشت شان را هموار نمود.

البته هیچ گاه نباید از دیده پنهان بماند که اصل گزینشی که در میان «اشباح» نقش راهنما و برقرار کردن سلسله مراتب را ایفا

می کند، به نوبه ی خود و ناگزیر دست به عمل طرد هم خواهد زد. او حتا نابود هم خواهد ساخت. در شب بیداری و در مراقبت از اجدادش تا از دیگران. بیشتر در این لحظه ی معین تا در زمانی دیگر. به دلیل فراموش کاری (و مهم نیست از روی گناه باشد و یا بی گناهی)، به علت سپری شدن موعد قانونی مجازات تجاوز به عنف و یا به دلیل قتل، این شب بیداری حتا می تواند اشباح نوینی بی آفریند، اما در وهله ی نخست با گزینش در میان اشباح موجود، در بین نزدیکان و خودی ها، پس با کشتن مردگانی. و این، قانون تناهی است، قانون تصمیم گیری و مسئولیت پذیری برای موجودات متناهی یعنی تنها برای زنده های میرنده ای که نزد آن ها تصمیم گرفتن، گزینش، مسئولیت پذیری، معنایی دارد، معنایی که باید از آزمون تصمیم ناپذیری (8) بگذرد.

بدین خاطر است که گفتار ما در این جا به دل کسی نمی نشیند. لیکن در کجا آمده است که انسان تنها برای خوشایند دیگری باید چیزی بگوید، بی اندیشد و یا بنویسد؟ و باید ما را خیلی بد فهمیده باشد آن کس که در این رفتار پر مخاطره ی ما در این جا گونه ای پیوستن - دیررس - به - مارکسیسم را تشخیص دهد. راست است که امروز، در این جا و در حال حاضر، دعوت به خلاف زمان و خلاف جریان در شکل پدیدار نابهنگامی که آشکار تر و عاجل تر از همیشه است، کمتر از هر زمان دیگری برای من نامحسوس می باشد. اما از هم اکنون می شنوم: « درود بر مارکس! حالا وقت آن است؟ » و یا از سوی دیگر « سر انجام وقتش رسید، اما چرا آن قدر دیر؟ ». من بر فضیلت سیاسی امر خلاف زمانه باور دارم. و اگر امر خلاف زمانه ای دارای اقبال کم و بیش حساب شده ای نباشد که سر وقت فرا رسد، در این صورت زودرس بودن يك استراتژی (سیاسی یا چیز دیگری) باز هم می تواند شهادت دهد و دقیقاً در باره ی عدالت، یا حداقل در مورد عدالتی که مطالعه می شود و ما در بالا گفتیم که باید به دگر سازی قاعده ی آن پرداخت، عدالتی که به حق و حقوق تقلیل نمی یابد.

اما این انگیزه ی اصلی ما را در این جا تشکیل نمی دهد و سرانجام می بایست با ساده نگری این شعار ها قطع رابطه کرد. آن چه که مسلم است، این است که من مارکسیست نیستم، همان طور که مدت ها پیش، به خاطر آوریم، فردی این جمله را گفته بود و انگلس آن را از حافظه ی خود نقل کرد. آیا هنوز می بایست به مرجعیت مارکس توسل جویم تا بتوانیم بگوییم: «من مارکسیست نیستم»؟ با چه معیاری يك گفته ی مارکسیستی را می توان تشخیص داد؟ و چه کسی می تواند هنوز بگوید

که «من مارکسیست هستم»؟

## آن روح نقدِ رادیکال و خود دگرگون ساز

استمرار در الهام گرفتن از روحی از مارکس و وفاداری به آن چیزی خواهد بود که همواره از مارکسیسم در بنیان و از ابتدا يك نقد ساختہ است، یعنی روشی که آمادگی انتقاد از خود را دارد. این نقد اصولاً و صریحاً در برابر خود و برای خود و راه تغییر و دگرگون سازی خود، راه ارزش یابی مجدد از خود و راه تفسیر دوباره ی خود را باز بگذارد. این گونه « برای خود پذیرا شدن » روح انتقادی ضرورتاً ریشه خواهد دوانید در زمینی که هنوز انتقادی نیست و حتی ماقبل انتقادی نیز نمی باشد.

این نوع روح انتقادی فرا تر از يك سبك کار می رود اگر چه سبك کاری هم هست. این نوع روح انتقادی از روحی از «منوران» (9) که چشم از آنان نباید پوشید، ارث می برد. ما این روح را از دیگر روح هایی که در جسم يك آئین مارکسیستی پرچین می کنند، متمایز می سازیم: از به اصطلاح ادعایش به مثابه تمامیتی نظام یافته، متافیزیکی یا هستی شناسانه (خاصه در شکل « روش دیالکتیکی » و یا « دیالکتیک مارکسیستی ») تا آن چه که به مفاهیم اساسی یعنی مفهوم کار، شیوه ی تولید، طبقه ی اجتماعی و سرانجام به تمام تاریخ و دستگاه هایش برمی گردد. (دستگاه هایی که یا به صورت پروژه طرح شدند و یا واقعیت داشتند چون بین الملل های جنبش کارگری، دیکتاتوری پرولتاریا، حزب واحد، دولت و سرانجام هیولای توتالیتار).

زیرا اگر بخواهیم به عنوان يك «مارکسیست تمام عیار» صحبت کرده باشیم، باید بگوییم که ساختارشکنی هستی شناسی مارکسیستی تنها به لایه نظری- خیال پردازانه ی پیکره ی مارکسیستی برخورد نمی کند بلکه به هر چه که او را به عینی ترین تاریخ دستگاه ها و استراتژی های جنبش کارگری جهانی وصل می کند، می پردازد. و این ساختارشکنی در تحلیل نهایی فرایندی روش مندانه و نظری است. و این ساختارشکنی، در امکان پذیر بودنش و هم چنین در آزمون ناممکن بودنش که همواره جزیی از آن را تشکیل خواهد داد، هرگز با رویداد (10) یعنی به بیان ساده با آن چه که فرا می رسد، بیگانه نیست. چند سال پیش در مسکو، برخی از فیلسوف های شوروی به من گفتند که بهترین ترجمه ی پرس-ترویکا *perestroika* باز همان ساختارشکنی (Déconstruction - مترجم) است. این تجزیه به ظاهر شیمیایی از روحی از مارکسیسم که می بایست نسبت به آن وفادار ماند

از دیگر روح های آن که با تبسم می توان تشخیص داد که □□□□□□ □□ □□ را جمع می زنند، متفاوت است.

مشى هدایت کننده ی ما به راستی امروز، مسأله ی شبخ است. چگونه شخص مارکس به شبخ برخورد کرده است؟ به مفهوم شبخ، طیف و یا بازگشت روح؟ چگونه آن را متعین کرده است؟ و چگونه آن را در ورای آن همه تعلل، کشاکش ها و تضاد ها با يك هستی شناسی □□□□ داده است؟ و این چگونه پیوندی است؟ و رابطه ی این پیوند، این هستی شناسی با ماتریالیسم، با حزب، با دولت و با توتالیترا شدن دولت چه می تواند باشد؟

### آزمونی ضرورتاً نامشخص، انتزاعی، کویری و در انتظار رویداد

انتقاد کردن و دعوت به انتقاد از خودی پایان ناپذیر، بار دیگر بدین معناست که همه را از تقریباً همه تمیز دهیم. حال اگر روحی از مارکسیسم وجود دارد که من هرگز آماده برای انصراف از آن نخواهم شد، تنها مقوله ی نقد و یا حالت پرسش جویانه نخواهد بود (چه يك ساختارشکنی مصمم باید خود را در این حالت قرار دهد حتی اگر بداند که پرسش نه آخرین و نه اولین حرف است). بلکه این روح بیشتر نوعی گفته ی ایجابی رهایی بخش و □□□□□□ (11) و گونه ای آزمودن نویدی است که بر حسب آن می توان از جزم اندیشی و حتی از هر جبر گرایی متافیزیکی- مذهبی و از هر □□□□□□□□ خلاصی یافت. و يك رویداد باید قوی به وفای عهد باشد یعنی در سطح «نظری» و یا «انتزاعی» باقی نماند، بلکه رویدادی بی آفرینند، اشکال نوینی از فعالیت و عمل و سازماندهی و غیره را. گسست از «شکل حزبی» و یا از این یا آن نوع شکل دولتی یا بین المللی به معنای انصراف از هرگونه شکل سازماندهی عملی و موثر نیست.

با بیان این مطلب به مخالفت با دو گرایش غالب پرداخته ایم. □□ □□□□، مخالفت با هوشیارترین و متحد ترین بازنگری ها در مارکسیسم (بویژه توسط فرانسوی ها و حول آلتوسر) که بیشتر بر این باورند که مارکسیسم را باید از هر گونه فرجام شناسی اجتماعی و یا غایت شناسی پیامبرانه متمایز کرد (اما صحبت من دقیقاً تمیز دادن این یکی از آن دیگری است). □□ □□ □□□□، مخالفت با تفسیرهای ضد مارکسیستی که فرجام شناسی رهایی بخش خود را دارند و به مارکسیسم محتوای هستی- یزدان شناسانه ای می دهند که همواره قابل ساختارشکنی بوده اند. يك اندیشه ی ساختار شکنانه، آن طور که مورد نظر من است، همواره بر تقلیل ناپذیری گفته ی ایجابی و بنابراین

بر تقلیل ناپذیری نوید (12) و وعده تاکید می ورزد، همان طور که بر غیر قابل ساختار شکن بودن مفهومی از عدالت (که در این جا باید از حقوق تفکیک شود (5\*)) تاکید دارد.

چنین اندیشه ای نمی تواند بدون اصل انتقاد ریشه ای، پایان ناپذیر و بی نهایت (به لحاظ نظری و عملی، همان طور که گفتیم)، کارآیی داشته باشد. چنین نقدی تعلق به يك جنبش تجربی دارد، تجربه ای باز به روی آینده مطلق چیزی که فرا می رسد. آزمونی که ضرورتاً نامشخص، انتزاعی و کویری است، که خود را بر ملا می کند و به نمایش می گذارد، که در انتظار دیگری، در انتظار رویداد (14) است. در این آزمون، در شکل خالص صوری و در حالت نامعینی که دارد، همواره می توان قرابت های اساسی با نوعی از روح مسیحایی پیدا کرد. آن چه که ما در این جا و آن جا در باره ی **l'exappropriation** می گوئیم (یعنی آن تضاد ریشه ای که در هر سرمایه، هر مالکیت و یا در هر از آن خود کردنی (15) وجود دارد و هم چنین در مفهوم های وابسته به آن ها و در وهله ی نخست در مفهوم ذهنیت آزاد و بنابراین در مورد رهایی که بر بنیاد آن ها تنظیم می شود) نیاز به حلقه ی رابطی ندارد. اگر بتوان گفت، درست بر عکس است زیرا این انقیاد است که (خود) را به «از آن خود کردن» وصل می کند.

### مسئولیت وارثان مارکس

وفاداری به روحی از مارکسیسم، این است مسئولیتی که طبعاً به طور اصولی بر عهده ی هر کس قرار می گیرد. بین الملل نوین که به سختی سزاوار نام جامعه مشترک است، تنها به سرزمین گم نامی تعلق دارد. اما امروز بنظر می رسد که این مسئولیت، حداقل در محدوده ی روشنفکری و آکادمیک، **فکرهای مارکسیستی** و چون نمی خواهیم کسی را حذف کنیم می گوئیم **فکرهای مارکسیستی** و **فکرهای مارکسیستی**، بر عهده کسانی است که در دهه های گذشته توانسته اند در برابر سیادت جزم اندیشی و یا متافیزیک مارکسیستی در اشکال سیاسی و نظری آن، مقاومت کنند. و باز هم مشخص تر می گوئیم، این مسئولیت بر عهده ی آن کسانی است که این مقاومت را اندیشیده و به مورد اجرا گذاشته اند بدون آن که تسلیم وسوسه های ارتجاعی، محافظه کارانه و نومحافظه کارانه، ضد علمی و قهقرایی گردند. کسانی که بر عکس همواره از تلاش به شیوه ی نقد مفرط باز نایستاده اند و اگر جسارت آن را داشته باشیم، به شیوه ی ساختار شکنانه رفتار کرده اند. آن ها بی آن که دست از ایده آل خود در زمینه ی دمکراسی و رهایی بردارند، بیشتر کوشش می کنند تا آن ایده آل را به گونه ای دیگر اندیشیده و به مورد

اجرا گذارند.

## رویدادی بی سابقه در تمام تاریخ بشریت

مسئولیت در این جا بار دگر، مسئولیتِ وارث است. چه بخواهند، چه بدانند و یا ندانند، همه ی انسان های کره ی ارض، امروز به میزانی وارثان مارکس و مارکسیسم هستند. یعنی همان طور که لحظه ای پیش گفتیم، وارثان پروژه و یا نوید مطلقاً بی همانندی در شکل فلسفی و علمی اش. شکلی که اصولاً غیر مذهبی است، مذهب به معنای اثباتی آن، اسطوره ای نبوده، پس ملی نیز نمی باشد. زیرا، فرای میثاق با خلقی برگزیده، هیچ ملتی یا ناسیونالیسمی وجود ندارد که مذهبی یا اسطوره ای و یا به عبارت و سیع کلمه «عرفانی» (16) نباشد. شکل این نوید و یا پروژه کاملاً یگانه باقی مانده است. رخ دادن آن هم استثنایی، هم جامع و هم زایل ناپذیر است. زایل ناپذیر است به گونه ای دگر، از طریق انکار و در جریان امر سوگ (17) که تنها می تواند جا به جا نماید بدون آن که محو سازد در اثر ضربه ای تکان دهنده.

چنین رویدادی در تاریخ بی سابقه بوده است. در تمام تاریخ بشریت، در تمام تاریخ جهان و زمین، در تمام آن چیزی که می توان بطور عام تاریخ نامید، چنین رویدادی (و تکرار می کنم گفتمانی در شکل فلسفی - علمی که ادعای گسست از اسطوره، مذهب و «عرفان» ناسیونالیستی را دارد)، برای اولین بار و بطور انفکاک ناپذیری با شکل های جهانی سازماندهی اجتماعی پیوند برقرار می کند (حزبی با رسالت جهانی، جنبشی کارگری، اتحادیه ای از دولت ها و غیره). همه ی این ها همراه می شود با طرح مفهوم نوینی از انسان، جامعه، اقتصاد و ملت و چندین مفهوم دیگر از دولت و زوال آن.

هر چه می خواهند در باره ی این رویداد فکر کنند، در باره ی شکست آن که گاه دهشتناک تر از خود واقع است، هر چه می خواهند در باره ی مصیبت های فنی - اقتصادی و محیط زیستی که این رویداد به بار آورده و یا انحراف هایی که زمینه های توتالیتاریسم را فراهم کرده، تأمل کنند (در این مورد، کسانی از مدت ها پیش می گفتند که این ها دقیقاً انحراف های تصادفی یا ناشی از بیماری نبوده بلکه محصول گسترش ضروری يك منطق اساسی، يك قاعده شکنی بنیادین است که از بدو تولد حضور داشته است، که البته نظر ما در این مورد و بطور فشرده، بدون انکار فرضیه فوق، این است که این شکست معلول يك درمان □□□□□□□□ ی طیف مانندی شبح می باشد) و سرانجام هر چه

می خواهند در باره ی ضربه ی تکان دهنده ای که این رویداد در خاطره ی انسان ها پدید آورده فکر کنند، با این همه، باید اعتراف کرد که در پرتو این رویداد، تلاش یگانه ای به وقوع پیوست. حتا اگر در شکل اعلام شده اش اجرا نشد، حتی اگر به سوی يك محتوی هستی شناسانه در زمان حال شتافت، با این وجود، نویدی مسیحایی و طراز نوین توانست مهر یگانه و افتتاحی خود را بر تاریخ بکوبد. و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم و با هر اندازه شناخت از آن، نمی توانیم وارثان این رویداد نباشیم.

میراث بدون دعوت به مسئولیت پذیری وجود ندارد. ارث همواره تأکید مجدد بر دینی است، لیکن تأکیدی انتقادی، انتخابی که از صافی می گذرد. ما با نگارش عبارت دو پهلویی چون «وضعیت دین» (Etat de la dette) : در زبان فرانسه Etat هم به معنای «دولت» است و هم به معنای «وضعیت» - مترجم) در زیر عنوان این نوشته، می خواستیم چند موضوع احتراز ناپذیر را اعلام کنیم و بیش از هر چیز، موضوع دینی زایل نشدن و ادا نشدن نسبت به یکی از روح هایی که در تاریخ به نام های خاص مارکس و مارکسیسم نقش بسته است. حتا در آن جا که به رسمیت شناخته نشده است، حتا در آن جا که مورد توجه قرار نمی گیرد و یا انکار می شود، این دین به کار موثر خود ادامه می دهد، به ویژه در زمینه ی فلسفه سیاسی که بطور ضمنی ساختار دهنده ی تمام فلسفه و یا تمام اندیشه در باره ی فلسفه می باشد.

### ساختارشکنی یا قرار گرفتن در روحی از مارکسیسم

بحث خود را به دلیل کمبود وقت، محدود به طرح پاره ای از خطوط آن چیزی می کنم که به عنوان مثال، ساختارشکنی نامیده اند، در شکلی که از ابتدا در جریان دهه های گذشته به خود او تعلق داشت یعنی ساختارشکنی از متافیزیک ها، از کلام محوری (18)، از زبان شناسیسم (19)، از آوا شناسیسم (20)، یعنی راز زدایی (21) یا رسوب زدایی (22) از سلطه ی خود مختارانه ی زبان (یعنی آن گونه ساختارشکنی ای که در جریان آن، مفهوم دیگری ساخته و پرداخته می شود، مفهوم دیگری از متن و نشانه (23)، از فنی شدن بنیادین آن ها ...).

این چنین ساختارشکنی در يك فضای ما قبل مارکسیستی غیر ممکن و غیر قابل تصور بود. ساختارشکنی، هیچ گاه، حداقل از نظر من، معنا و اهمیت دیگری جز رادیکال کردن ندارد که در عین حال، یعنی قرار

گرفتن در **expropriation** نوعی از مارکسیسم، قرار گرفتن در **expropriation** در گذشته، تلاشی در جهت رادیکال کردن مارکسیسم که ساختارشکنی نام دارد، صورت گرفت (که در آن جا، همان طور که بعضی ها مورد توجه قرار داده اند، نوعی مفهوم اقتصادی از اقتصاد متمایز **différance** و از **exappropriation** نقش سازمان دهنده ایفا می کنند، هم چنان که مفهوم کار در پیوندش با تمایز و با امر سوگ، به طور عام، بازی می کند). اگر این تلاش در استراتژی ارجاع به مارکس با احتیاط و با امساک عمل می کرد و در ضمن به ندرت از در مخالفت بر می آمد، بدین علت بود که هستی شناسی مارکسیستی، استناد به مارکس و مشروعیت گرفتن از او را قویاً توقیف (24) کرده بود. این ها ظاهراً با اُرتُدُکسی، با دستگاه ها و استراتژی های جوش خورده بودند، به طوری که کمترین خطای شان تنها این نبود که تحت این عنوان ها برای خود آینده ای باقی نمی گذاشتند، بلکه نسبت به آینده نیز بیگانه بودند. منظور از جوش خوردگی نیز آن چسبندگی ساختگی ولی استواری است که همانا حضورش تمام تاریخ يك سده و نیم گذشته جهان و بنابراین تمام تاریخ نسل ما را رقم زده است.

اما رادیکال کردن همواره مدیون آن چیزی است که رادیکال می شود (6\*). به همین خاطر است که من از یادمانه و از سنت مارکسیستی ساختارشکنی، از «روح» مارکسیستی آن صحبت کردم. البته این نه یگانه روح آن است و نه هر روحی از روح های مارکسیستی. نمونه های دیگری را باید طرح کنیم و مورد مذاقه بیشتری قرار دهیم که فرصت کوتاه است.

اگر عنوان دوم این کتاب، تاکید بر **état** (25) می کند، باز به این خاطر است که مفهوم **Etat** و وضعیت **état**، با حرف اول بزرگ یا بدون آن را به صورت بحث انگیزی (پرلماتیک - مترجم) درآورم و این **état** است:

### وضعیتِ دین به مارکس: بازگشت «جوجه تیغی بی قرار»

اولاً، در این باره ما به اندازه کافی تاکید کرده ایم. وضعیتِ دین، به عنوان نمونه به مارکس و مارکسیسم را نمی توان مانند ترازنامه یا صورت جلسه ی جامعی در شکلی **état**، **état**، **état** کرد. این گونه حساب رسی ها را در يك جدول نمی آورند. مسئولیت پذیری انسان در تعهد اوست، تعهدی که بر می گزیند، تفسیر می کند و رهنمون می سازد. به صورتی عملی و کمال پذیر، با تصمیمی که چنان مسئولیتی اتخاذ می شود و به حکمی که از ابتدا چندانگانه،

نامتجانس، متضاد و منقسم است و بنابراین به حکم میراثی که راز  
خود را همواره حفظ کرده است. راز يك جنايت را. راز بانی آن جنايت  
را. راز کسی که به هاملت می گوید:

,Ghost, I am thy Fathers Spirit

Doom'd for a ;certain term to walke the night  
And for the day ,confin'd to fast in Fiers  
Till the foule crimes done in my dayes of Nature  
Are burnt and purg'd away: But that I am; forbid  
To tell the ;secrets of my Prison-House  
I could a Tale ...vnfold

من روح پدر تو هستم،  
که برای برهه ای، شب ها  
محکوم به آوارگی شده ام  
و روزها را در بند  
شعله های سوزان به روزه بر سر می برم  
تا جنایات زشتی که در  
روزهای زندگانی جهانی ام  
روی داده اند به سوزد و  
پاك شود.  
ولی اگر از افشای رازهای  
زندان خود ممنوع نبودم

در این جا طاهراً هر روحی که باز می گردد، از زمین می آید و همواره از آن جا می آید، از جایی مانند مخفی گاهی در زیر خاک (خاک خاکستر، خاک برگ، گور و زندان زمینی) و به همان جاست که بر می گردد، یعنی به سوی فروتنی و فرومایگی. در این جا، ما نیز باید هر چه نزدیک به زمین، بازگشت موجودی را در سکوت بگذرانیم، موجودی نه با سیمای آن موش پیرِ خاکی (Well said, old Mole)، و نه به صورت خارپشت بلکه در شکل يك «جوجه تیغی بی قرار» که روح پدر می خواهد او را با سحر و جادو دور کند از فاش شدن «رازهای جاودانی» در «گوش های زندگان فنا پذیر» (27).

### دین خارجی: نقد بازار و منطق های متعدد سرمایه

دوماً، دینِ دیگر، تا زمانی که مشکل «بدهی خارجی» را به صورت مستقیم، مسئولانه، مصمم و در حد امکان منظم مورد توجه و بررسی قرار ندهیم، تمام پرسش های مربوط به دمکراسی، بیانیة ی جهانی حقوق بشر و یا آینده بشریت چیز هایی بیش از دو رویی، خوش باوری و دلایل موجه صوری نخواهند بود. تحت این عنوان یا تحت این تصویر نمادین، موضوع بر سر □□□ است و در ابتدا سود سرمایه بطور عام، سودی که در نظم جهانی امروزی یعنی در بازار جهانی، انبوهی از بشریت را زیر یوغ خود در شکل جدید برده داری نگاه داشته است. و این همواره در شکل های سازماندهی دولتی و یا میان دولت ها به وقوع می پیوندد و مجاز شمرده می شود. اما مسایل دین خارجی و هر آن چه که این مقوله می تواند مجازاً تفهیم کند، بدون حداقل روحی از نقد مارکسیستی، نقد بازار و منطق های متعدد سرمایه و نقد آن چیزی که دولت و حقوق بین المللی را با این بازار پیوند می دهد، امکان پذیر نخواهد بود.

### دگرگونی تعیین کننده با ارجاع به پرسش انگیز زوال دولت

سوماً و سرانجام، یک دگرگونی تعیین کننده با تکوین و تدوین مجدد، ژرف و انتقادی مفهوم دولت، دولت - ملت، حاکمیت ملی و شهروندی... رابطه دارد. و این امر بدون ارجاعی دقیق و منظم به يك مسأله انگیز مارکسیستی و اگر نه به استنتاج های مارکسیستی، ناممکن است. مسأله انگیز و یا استنتاج های مربوط به دولت، قدرت دولتی و دستگاه دولتی و توهمات که نسبت به خودمختاری حقوقی آن

ها در برابر نیروهای اجتماعی - اقتصادی وجود دارند و به همین ترتیب نیز در باره ی شکل های زوال و یا بهتر بگوییم نام گذاری مجدد و یا تعیین حد و مرزهای جدیدی برای دولت در فضایی که دیگر بر آن تسلط ندارد که در واقع هیچ گاه نیز کاملاً بر آن تسلط نداشته است.

---

## یادداشت های دریدا:

(1\*) گفته ی آلن بلوم **Allan Bloom**، به نقل از میشل سوریا **Michel Surya** در نشریه خطوط **Lignes**. در آن جا سوریا به درستی خاطر نشان می کند که بلوم «استاد و مداح» فوکویاما بوده است.

(2\*) دو نمونه ی تازه از میان سیل «اخبار»، به هنگام بازخوانی این صفحه ها. داستان دو «تخلف» کم و بیش حساب شده ای است که امکان بروز آنها بدون واسطه و سیستم کنونی خبری غیر قابل تصور می بود. 1- دو وزیر کابینه (به ابتکار یکی از همکارانشان) سعی در منعطف ساختن یک تصمیم دولتی می کنند که در حال اجرا بوده است و در مطبوعات (به خصوص رسانه های بصری) در باره ی نامه ی خصوصی (سری، «شخصی» و غیررسمی) که برای رئیس دولت نوشته بودند و به رغم میلشان به وسیله ی مطبوعات فاش شده بود، «اظهار تأسف» می کنند. با این وجود، رئیس دولت، با این که نارضایتی خود را از کار دو وزیر پنهان نمی کند، و در پی او کابینه ی دولت و مجلس ناگزیر از دنباله روی از این دو وزیر می شوند. 2- وزیری دیگر از همین دولت در یک بداهه سرایی در برنامه ی صبحگاهی رادیو- تلویزیونی، خبطی می کند. مطلبی نابهنگام از زبانش جاری می شود و بلافاصله با واکنش شدید بانک مرکزی و یک سلسله روند های سیاسی- دیپلماتیک مواجه می شود. همچنین می بایست به تحلیل از نقش عواملی چون سرعت و نیروی رسانه ها در قدرت این یا آن سوداگر فردی یا جهانی پرداخت. تماس های تلفنی این سوداگر و سخنان کوتاه تلویزیونی اش بیش از همه ی پارلمان های دنیا بر روی تصمیم گیری سیاسی دولت ها نقش بازی می کنند.

(3\*) بر این نکته باید عدم استقلال سازمان ملل متحد را اضافه کرد، چه در زمینه ی مداخله های سیاسی، اجتماعی، آموزشی، فرهنگی و نظامی آن و چه حتا در مورد چگونگی سازمان دهی و مدیریت تشکیلاتی.

- زیرا باید دانست که سازمان ملل متحد بحران مالی شدیدی را می گذراند. دولت های بزرگ، همگی دین خود را نمی پردازند. نتیجه ی آن، راه اندازی کارزار برای جلب حمایت سرمایه های خصوصی، تشکیل «*Councils*» یا شرکت های سهامی (متشکل از رؤسای صنایع، تجارت و امور مالی) به منظور پشتیبانی از سیاست سازمان مللی است که تحت شرایط بیان شده یا نشده ای، می تواند (غالباً در این جا و آن جا ولی بیشتر در این جا تا آن جا) در جهت منافع بازار گام بردارد. - در بیشتر موارد باید تأکید کرد که اصول راهنمای نهادهای بین المللی کنونی خود را با این منافع سازگار می کنند. چرا و چگونه و تا چه میزانی این کار را انجام می دهند و حد و مرز آن به چه معنایی است؟ این تنها پرسشی است که فعلاً در این جا می توانیم مطرح کنیم.

---

(4\*) در مورد این نکته ها رجوع کنید به اِتِن بالیبار *Etienne Balibar*، «پنج بررسی درباره ی ماتریالیسم تاریخی»، انتشارات ماسپرو *Maspero*، پاریس، 1974 (و به خصوص به فصلی از آن درباره ی «اصلاح سیستم های اقتصادی» و موضوعات مربوط به آن چون: «"پایان سیاست"، «تعریف جدیدی از دولت» و «یک پراتیک جدید سیاسی»، ص. 83 و ادامه.

(5\*) در باره ی تمایز میان «عدالت» و «حق»، من بار دیگر به خود اجازه می دهم که خواننده را به رساله ی «*Le droit à la différence*» \* ارجاع دهم. ضرورت این تمایز به هیچ وجه باعث سلب صلاحیت از «حق» و ویژگی آن و رویکرد های جدید نسبت به آن نمی شود. بر عکس، چنین تمایزی ضروری به نظر می رسد زیرا پیش شرط هر گونه بازبینی و بازسازی است. بطور مشخص ضرورت این تفکیک در آن جا هایی احساس می شود که به راحتی صحبت از پر کردن، بدون تجدید بنیان کامل چیزی می کنند که امروزه «خلاً قانونی» می نامند. بنا براین، تعجب آور نیست اگر بیشتر مورد ها مربوط به مساله ی «*Le droit à la différence*»، میراث آن و نسل ها می شود (مسایل علمی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی در رابطه با آن چه که ژنوم بشر می نامند یا درمان ژن، پیوند عضو، مادران حامل، جنین های یخ زده و غیره).

این تصور که مساله به سادگی بر سر پر کردن یک «خلاً قانونی» است، در حالی که باید در باره ی قانون، قانونِ قانون، حق و عدالت فکر شود و یا این تصور که کافیت «لوايح قانونی» جدیدی تصویب شوند تا



حکم مرگی که صادر می کند) رساله های فراوانی نوشته شده اند که امکان سرشماری آن ها در این جا نیست. به عنوان نمونه اسامی نویسندگان زیر را می آوریم:

J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, – 1  
A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski,  
.S. Weber

.Johns Hopkins, University Press, 1982 \*

.Gallimard, 1970 \*\*

---

یادداشت های مترجم:

(1) Différance : تمایز. این واژه، از کنفرانس 1968 به بعد، یکی از نماد های فلسفی دریدایی را تشکیل می دهد. از لحاظ تلفظ تفاوتی با کلمه فرانسوی Différence ندارد. اما از لحاظ نگارشی، به جای حرف e با حرف a ایتالیک نوشته می شود. بدین ترتیب، تمایز میان دو «تمایز» مشخص می شود.

«تمایز» دریدایی (که به پیش نهاد بابک احمدی، بهتر است بنویسیم «تمایوز» تا فرق آن با «تمایز» روشن شود \*)، دلالت به «عمل تمایز گذاری» می کند. بدین ترتیب، «تمایز» را به طور دینامیک و نه ایستا (استاتیک) مد نظر قرار می دهد. «تمایز» دریدایی، آن تمایزی است که در حال شدن می باشد و نه آن تمایزی که مستقر و تثبیت گردیده است. نزد دریدا، این «تفاوت» به ظاهر کوچک، از آن جا که فرایندی را مشخص می کند و نه چیزی را که تعریف شدنی، تعیین کردنی و فرا گرفتنی است، عمل «تمایز گذاری عقلانی» را بی اثر می کند. توسل به Différance امکان «بازی»، «انحراف» و «نا متعادل»

را در قلب دستگاه های تعقل گرای فلسفی وارد  
می نماید. \*\*

\* ساختار و تأویل متن - جلد 2 - شالوده شکنی و هرمنوتیک.  
بابك احمدی. ص 387.

\*\* برای مطالعات بیشتر رجوع کنید (به زبان فرانسه) به «واژگان  
دریدا»:

Le vocabulaire de Derrida,  
.Charles Ramond, ellipses, Paris 2001

Espacement (2)

Déplacement (3)

Super-Etat (4)

(5) منظور «اتحائیه کمونیست ها» است که یک سازمان «بین  
المللی» بود و در سال 1847 در لندن نخستین کنگره خود را تشکیل  
می دهد. مارکس و انگلس در این کنگره مأمور تدوین برنامه ی این  
سازمان می شوند. یک سال بعد، برنامه به نام «مانیفست حزب  
کمونیست» منتشر می شود. مانیفست کمونیست با این کلمات آغاز  
می شود: «شبحی در اروپا در گشت و گئار است - شبح کمونیسم.»

Appropriation (6)

à venir (7)

(8) Indécidable موضوعی که در باره آن نمی توان تصمیم گرفت.  
نزد دریدا، «تصمیم» واقعی زمانی است که انسان در برابر «تصمیم  
ناپئیری» قرار گیرد.

(9) Lumières منوران عصر روشنایی. در سرزمین زبان کانت،  
Aufklärung نام دارند.

- (10) Événement
- (11) مسیحایی: messianique و مسیحائیسیم: messianisme
- (12) Promesse
- (13) Désertique
- (14) Événement
- (15) Appropriation
- (16) Mystique
- (17) Travail de deuil: امر بازبینی، درس آموزی، تأمل و تعمق و نقد و حساب رسی... در سوگ دیگری. این گونه «سوگواری» که با سوگواری معمولی و رایج و سنتی متفاوت است می تواند به طول انجامد.
- (18) Logocentrisme یا کلام- خرد محوری، زیرا لوگوس یونانی به دو معنای کلام و خرد است.
- (19) Linguistisme
- (20) Phonologisme
- (21) Démystification
- (22) Dé-sédimentation
- (23) Trace
- (24) Arraisonner
- (25) Etat de la dette
- (26) هاملت، صحنه ی پنجم. شکسپیر. ترجمه ی م. فرزاد، ص. 53-54 ، بنگاه انتشارات نشر کتاب.
- (27) همانجا

---