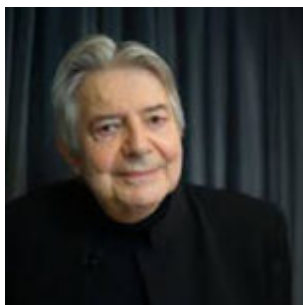


گفت و گو با آبنسور، نانسی و رانسیر در باره «دموکراسی»، «مردم» و...



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» (Démokratia) 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 فلسفه‌ی 1960 سال‌های پس از جنگ هستند. فلسفه‌ای که به گفته‌ی آلن بدیو (Alain Badiou) با فلسفه‌ی هگل و هابز مشخص می‌شود.

برسش دمکراسی چیست؟ از زمان سفسطائیان یونان تا کنون یکی از مسائل و بغرنج‌های اصلی فلسفه‌ی 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 □□□□ □□□□ □□□□، به گفته‌ی آبنسور.

در ورای مسأله‌ی دموکراسی، که به معنای قدرت *Kratos* دموس *Demos* (مردم) است، دومین بروبلماتیک 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 «سوژه‌ی تاریخی»... سخن نمی‌رانیم، به چه معناست؟ مردم «یکی» است یا چندگانه و بسیارگونه *Multitude*؟ در حالی 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 پاسخی دیگری، 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، مبارزه‌های رهایی‌خواهانه می‌رود که به واقعیتی انکارناپذیر تبدیل شود. مبارزه برای حیاتی و جهانی دیگر، بدون ستم و سلطه‌ی خودکامگی، سرمایه‌داری، دولت‌سالاری، دین‌سالاری، مردسالاری...

این مبارزه، که ناگزیر در دوران کنونی، خصلتی ملی - جهانی دارد، برای آینده‌ای دور و موهوم نیست. مبارزه‌ای است در اینجا و از حالا. این مبارزه مرحله پذیر نیست. برنامه‌ریزی‌شده از پیش نیست. این مبارزه از تاکتیک‌ها و استراتژی‌های کلاسیک و منسوخ، که توسط نیرویی برین، دسته‌ای، حزبی، طبقه‌ای، آوانگاردی... تعیین شده باشند پیروی نمی‌کند. این مبارزه‌ای است برای رهایی امروز. برای زندگی

خوب و کافی امروز، در برابری و مشارکت آزاد انسان‌ها در بسیاری و چندگانگی آن‌ها. این مبارزه اکنون در همه جا در حال برآمدن و شکل‌گیری است، اما همچنان نا استوار، متزلزل و آسیب‌پذیر است.

جنبش‌های میدانی سال‌های گذشته در سراسر جهان و از جمله خیزش جوانان و تهیدستان ایران در دی‌ماه 96 را می‌توان در پرتو نگاهی رهایی‌خواهانه، که نگاه من است، مورد تأمل قرار داد. جوانان زن و مرد، دانشجو، زحمتکش یا بیکار، طی چند روز و شب، در بسیاری از شهرهای بزرگ و کوچک ایران، با افشای فقر و فلاکت، فساد و تبهکاری حاکمان، دست به مقابله با ستم و سلطه‌ی دین‌سالاری، خودکامگی و بی‌عدالتی برای کسب آزادی و زندگی بهتر زدند. جنبشی اجتماعی و در عین حال سیاسی، هم در اعتراض به فشار اقتصادی و هم در نفی سلطه‌ی دین و صاحبان زر و زور. جنبشی 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 آگامبن¹، فیلسوف معاصر و مبارز ایتالیایی، نظریه پرداز

«سیاست» در کتابچه‌ای زیر دو عنوان: «سیاست»

و «سیاست»²، تزیینی را درباره‌ی «سیاستی»

که باید در خطوط اساسی فرموله می‌کند. هنگام نگارش این

تزیینها در سال 1992، آگامبن هنوز مفهوم فلسفی-سیاسی

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

در پیشگفتار نوشتار با عنوان «سیاست»، فیلسوف ما بی‌درنگ تأکید می‌ورزد که موضوع «سیاست» همانا «سیاست» است. به واقع امروزه، اندیشه‌ی سیاسی دوران برزخ یا به گفته‌ی آگامبن خود را می‌گذرانند، زیرا که از رویارویی با چالش‌های ناشی از تغییرات بزرگ عصر ما، که مقوله‌ها و مفهوم‌های⁵ فلسفه سیاسی را به تدریج از درون تهی کرده‌اند، سر باز می‌زنند. 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» چند سال قبل از انتشار آثار اصلی آگامبن به رشته تحریر درمی‌آیند. برخی از آن‌ها عبارتند از: «سیاست»⁶، «سیاست»⁷، «سیاست»⁸، «سیاست»⁹ و غیره. با مطالعه این‌ها، متوجه می‌شویم که در «سیاست»، آگامبن به طرح ایده‌ها و دریافتهای اصلی و ویژه‌اش از سیاست، آن گونه که ما فهمیده‌ایم، می‌پردازد، یعنی مبارزه برای یک «سیاست»¹⁰ غیر «سیاست».

بدین‌سان، از همان زمان نگارش «سیاست»، ایده‌های اصلی، حداقل به‌طور بخشی و در خطوط عمده، به قول آگامبن در «سیاست»¹⁰ 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 توتالیتریزم و دموکراسی سرمایه‌داری دولت‌گرا.

2- کنارگذاشتن مفاهیم کلاسیک فلسفه سیاسی.

3- همزمان اندیشیدن به پایان دولت¹¹ و پایان تاریخ.

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

(توجه: در همه جا، جملات با حروف «توتالیتریزم» به نقل از آگامبن است، مگر آن که با شماره‌های همراه باشند که در این صورت به یادداشت‌ها و کتاب‌نامه در پایان این جستار ارجاع می‌دهند.)

1- رهایی از توتالیتریزم و دموکراسی سرمایه‌داری دولت‌گرا.

فلسفه سیاسی امروز، به گفته آگامبن در آغاز «توتالیتریزم» از دو مانع ایدئولوژیکی، بزرگ و اصلی، که بازدارنده‌ی نوسازی‌اش شده بودند، رهایی یافته است: یکی استالینیزم و دیگری ترقی‌خواهی دولت‌گرا در شکل دموکراسی سرمایه‌داری. این دو ایدئولوژی، در سده بیستم، پیشرفت هر گونه «توتالیتریزم» 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 روسیه 1917، دست به تجدید مناسبات سلطه و ستم در شکلی دیگر از طریق بازتولید آن‌ها هم در داخل کشور و هم در خارج می‌زند. ویژگی‌های این سیستم توتالیتر، «سوسیالیسم واقعاً موجود»، عبارتند از: تحکیم و تقویت هرچه بیشتر دولت، دیکتاتوری تام و تمام حزب - دولت، ترور پلیسی، لغو آزادی‌های فردی و جمعی، سرمایه‌داری دولتی، نظامی‌گری و سیادت‌طلبی منطقه‌ای و جهانی.

مانع ایدئولوژیکی بزرگ دوم، که در غرب شکل می‌گیرد، محصول «توتالیتریزم» 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** آگامین 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 آگامین **سوسیالیسم** 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-ملت‌ها¹²، 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 توتالیتر یعنی استالینسم، 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- کنارگذارن 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 □□□□ □□□□ با آن واقعیتی ندارد که در ابتدا و در اصل این مفاهیم تبیین می‌کردند. این‌ها مقوله‌هایی را در بر می‌گیرند چون «حاکمیت»¹³، «ملت»¹⁴، «مردم»¹⁵، «دموکراسی»، «اراده عمومی»¹⁶ و غیره. بر این‌ها، من فکر می‌کنم که می‌توان مفهوم‌های دیگری نیز افزود، مانند: «جمهوری»، «نمایندگی»¹⁷، «سوسیالیسم»، «انقلاب»... آگامبن تأکید می‌کند که امروزه دیگر نمی‌توان از برخی مفاهیم که در □□□□□□□□□□ نام می‌برد، که ما پاره‌ای از آن‌ها را در بالا نام بردیم، استفاده کرد بدون زیر سؤال بردن آن‌ها، بدون بازاندیشی آن‌ها □□□□□□ □□□□□□.

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

«...»

...»

...»¹⁸

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

...»²¹

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

مفهوم دوم، مردم، بیش از بیش ابهام‌براگیر است. زیرا چیزی به نام مردمِ واحد چون یگانه وجود ندارد و هرگز وجود نداشته است. به جز در گفتمان سیاسی و آن هم از برای پنهان ساختن تضادها، تعارضها و گوناگونی بسیاران multitude. فلسفه سیاسی، از افلاطون به این سو، همواره نسبت به مردم، Dèmos «مردم»، و افکار عمومی (Doxa، «گمان بدگمان بوده است. به واقع، در آن جا که اراده‌ای جمعی بسیاران برای رهایی و برابری همه بدون استثناء، حذف و یا تبعیض ابراز وجود کرده است، فلاسفه به طور غالب در جبهه‌ی راستین قرار نگرفته‌اند، موضعی راستین در لحظه‌ی مناسب اتخاذ نکرده‌اند. چه می‌گوید آگامبن درباره‌ی این «مردم» یافت نشدنی؟

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

مفهوم سوم، دموکراسی، نیز، امروزه ربطی با مفهوم اصیل «دموکراسی» چون «قدرت مردم» ندارد. هیچ مناسبتی با توانایی بسیاران، با

مداخله‌گری و مشارکت آزاد انسان‌ها در ادراهی امور خود، با عمل جمعی و مشترک مردان و زنان برای دگرگون‌ساختن جامعه ندارد. چنین برداشتی از «دموکراسی» چون «توانمندی بسیاران» را امروز از شهر بیرون رانده‌اند، به کناره‌گیری یا خاموشی سوق داده‌اند. و این در حالی است که شیوهی «نمایندگی»، دموکراسی 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 «حذف و اخراج و حذف» از سیاست نیست. و این در حالی است که سیاست، سیاست واقعاً موجود، امروزه توسط اشرافیتی مالی، صاحبان فن و دانش و آنانی که سهمی در قدرت - ثروت دارند پیش‌برده می‌شود. و این‌ها همه به نام «دموکراسی» که در حقیقت «نمایندگی» یا حکومت کردن عدیه‌ای است صورت می‌پذیرد، و با کنار راندن آنانی انجام می‌گیرد که، بنا به فرمول پرآوازه ژاک رانسییر، «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.»²³

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 «پایان دولت» 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 $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ ، این فرمول داهیانه مانیفست، مبارزه نکرد. و بر عکس، دیگر نمی‌توان از پایان دولت سخن راند و از تحقق تاریخ (در کمونیسم) صحبتی به میان نیاورد. نتیجه آن که، اندیشیدن در باره‌ی محو دولت بدون تحقق هدف نهایی تاریخی *télos*، به همان اندازه نا ممکن است که اندیشیدن درباره‌ی تحقق تاریخی که بخواهد حاکمیت در اشکال مختلف و به‌ویژه در شکل دولت را ادامه دهد.

بنابراین ما باید از هم اکنون به زندگی خوب فکر کنیم، نه مانند حیاتی که «در آینده خواهد رسید» بلکه چون امری در همین جا و هم اکنون: یک 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 $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ - $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$.

آگامبن از دو شکل زندگی متضاد و در برابر هم نام می‌برد. یکی، «زندگی مصرف‌گرایی»²⁴ در روابط کالائی و سرمایه‌داری جهانی شده و دیگری، «زندگی بسنده»²⁵ 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

«برابری آزادی» متعلق به اتین بالیبار²⁶ در این جا شاید مصداق پیدا کند) در مناسباتی غیر دولتی- غیر حقوقی، پیش روی ما قرار نمی‌دهند. در چند کلمه این بحث را با استناد به گفتار خود آگامبن خلاصه کنیم:

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

4- نقدِ پوتستاس (پیشدرآمدی بر نظریه پوتستاس).

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

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

مؤسس با قهر نگهدارنده معرفی می‌کند. و این ایده در پروبلماتیک مورد بحث ما نقش بارزی ایفا می‌کند. در این خصوص، از هومو ساکر پاراگرافی توضیح‌دهنده می‌آوریم:

«قدرت مؤسسان، چون قهر ایجادکننده قانون، به یقین والا تر از قدرت نهادینه‌شده، چون قهر نگهدارنده قانون، است. با این همه اما قدرت مؤسسان اسم و رسمی ندارد که بتواند دگربودگی‌اش از قدرت نهادینه‌شده را توجیه کند. در نتیجه میان این 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 مؤسسائی 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.²⁹ (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 $\square\square\square\square\square\square$ آزاد است یعنی پدیداری که حرکت و فرایندش هرگز پایان نمی‌پذیرد، با این وجود اما این ها همه $\square\square\square\square\square\square$ $\square\square\square\square$ $\square\square$ $\square\square$ (به نقل از متن). به بیانی دیگر، به معنای آن نیست که قدرت مؤسسان پدیداری دیگر و به طور کامل متفاوت از حاکمیت است. البته در یک چشم‌انداز نهایی می‌توان از مفهوم قدرت مؤسسان این برداشت را نیز به عمل آورد که در این جا ما با یک مقوله هستی‌شناسیک سر و کار داریم و در نتیجه مسأله قدرت مؤسسان می‌تواند تبدیل به مسأله «تأسیس توانایی» (ایجاد و تشکیل یک توانمندی) شود و همچنین تبدیل به مسأله دیالکتیکِ یک مفصل‌بندی در رابطه بین «توانایی» و «عمل»، که در این جا به ایده‌ی «یک توانایی» نزدیک می‌شویم. به بیانی دیگر، توانایی مؤسسانی که دست به عملِ تشکیل دهنده، ایجاد و تأسیس‌کننده قدرتی جدید به جای قدرت پیشین نمی‌زند. باز هم در توضیح این بحث بفرنج، با این نقل از آگامبن، به این بخش از گفتارمان خاتمه می‌دهیم:

«تنها مفصل‌بندیِ به طور کامل جدیدی بین امکان‌پذیری و واقعیت، بین رخدادپذیری [احتمال] و ضرورت، می‌تواند امکان بُریدنِ پیوندِ قدرت مؤسسان با حاکمیت را فراهم سازد. و تنها فقط زمانی‌که بتوانیم به گونه‌ای دیگر مناسبات توانایی و عمل را بی‌اندیشیم، بهتر گوئیم فراسوی آن رویم، در آن‌هنگام است که خواهیم توانست به قدرت مؤسسانی فکر کنیم که به طور کامل از حاکمیت رها شده باشد. تا زمانی‌که هستی‌شناسی نوینی از توانایی (فرا تر از تیرک‌های کارگذاشته از سوی اسپینوزا، شلینگ، نیچه، هایدگر و دولوز) جایگزین هستی‌شناسی بر بنیاد برتری عمل [منظور عملِ ایجادکننده نهاد قدرت و بنابراین سلطه است] و رابطه‌اش با توانایی نشود، امکان اندیشیدن به نظریه‌ای سیاسی که از پرسش‌انگیزهای حل‌نشده‌ی حاکمیت خلاص شده باشد، وجود نخواهد داشت.»³⁰ (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، سوسیالیسم توتالیترو و دیگری، دموکراتیسم دولتی سرمایه‌دارانه. این دو، طی مدت زمانی دراز، مانع بزرگی در راه درک تغییرات جدید سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ژئوپولیتیک در مقیاس ملی و بین‌المللی ایجاد کردند.

اندیشه‌های خواهانه باید پاره‌ای مفاهیم کلاسیک فلسفه سیاسی (و سیاست) را کنار گذارد و پاره‌ای دگر را با نگاهی به طور کامل انتقادی مورد توجه قرار دهد. امروزه، مفهوم‌هایی چون حاکمیت، مردم، ملت، دموکراسی، قدرت مؤسسان و غیره واقعیتی را در بر می‌گیرند که دیگر کمتر نزدیکی و ربطی با آن چه که آن‌ها در زمانی می‌توانستند تعیین و تبیین کنند ندارد. «قدرت مؤسسان» را باید به نفع مقوله «توانایی برکنارکننده» کنار زد. در واپسین نوشته‌های آگامبن، توانایی برکنارکننده هم‌زمان هم به معنای « $\square\square\square\square\square\square$ » و هم به معنای « $\square\square\square\square\square\square$ » کاری یا اقدامی طرح می‌شود.

اندیشه‌های خواهانه سرانجام باید هم‌زمان امر رهايش و امر پایان دولت را با هم بی‌اندیشد. در این جا، امکان‌پذیری و نحوه «کاربرد آزاد امر مشترک» مطرح می‌شود، عبارتی که در $\square\square\square\square\square\square\square\square$ آگامبن غایب است اما امروز در کارهای اخیر او، به طور مرکزی، ویژگی اصلی فلسفه او را تشکیل می‌دهد. اگر امروزه سیاست رهای خواهانه دیگر چون هدفی از پیش برنامه‌ریزی شده مطرح نیست که نیست، اگر امروزه پرسش «چه باید کرد؟» دیگر چون برنامه‌ریزی استرانیکی جبریاورانه مطرح نیست که نیست، پس می‌ماند تنها پرسش «چگونه این جا و اکنون؟» یا «چگونگی کاربرد امر اشتراکی؟» در امروز. یعنی بنابراین پرسش «حیات اشتراکی این جا و هم‌اکنون»، که زیر دو گونه سلطه نمی‌رود: یکی، سلطه دولتی- حقوقی- سرمایه‌داری و دیگری، سلطه تئوکراسی و توتالیتاریسم. این را آگامبن در $\square\square\square\square\square\square$ به این صورت بیان می‌کند:

« $\square\square\square\square\square\square$ » و تأمل سیاسی امروزه به طور انحصاری در دل دیالکتیک «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 توتالیترو 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.³¹

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

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

فلسفیدن، در تاریخ فلسفه، در عین حال همواره به معنای «موضع‌گیری» در امور انسان‌ها و جهان بوده و هست. از این رو، بازاندیشیِ سیاست، اندیشه‌ورزی در پرتو 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، وظیفه □□ی «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 لحظه‌هایی²³ 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، بادیو، نانسی، نِگری، آگامبن و غیره... این بینش «سیاست» را «امر مشترک» تعریف می‌کند، چون دخالت‌گری برابرانه، مستقیم و آزاد همگان، که ناگزیر «دموکراسی مستقیم» می‌نامیم زیرا تا کنون نام جایگزین دیگری برایش پیدا نکرده‌ایم. «سیاست» چون مشارکت و مداخله بسیاران multitude و به‌ویژه آن‌هایی که از «امر عمومی»، از جامعه... حذف می‌شوند. «سیاست» چون حیاتِ مشترک و برون از 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 فلسفی و تئوری‌پرداز 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 : ر.ک. به کتابنامه.

10: : ر.ک. 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.

État-nation :12

Souveraineté, Sovereignty :13

Nation :14

Peuple :15

Volonté générale :16

Représentation :17

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

Point d'indifférence :19

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

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

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

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

Vie consumériste :24

Vie suffisante :25

Étienne Balibar – L'Égaliberté :26

27: یادداشت‌ها. ص. 127

Georges Burdeau – Traité de sciences politiques :28

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

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

تارنما : 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

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 را ردیابی 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 بازی‌گران 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 اَکسیوم : Axiome

(2) Auschwitz

(3) Weydemeyer

(4) Badiou – Entretien (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 را نسیر

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 کتابی تحت عنوان : **دموکراسی در چه وضعی انتشار یافته است:**

Démocratie dans quel état ? – La fabrique éditions -2009

برگردان به فارسی از شیدان وثیق

در این کتاب، رانسییر به بررسی مفهوم دموکراسی در قرن بیستم می‌پردازد. او استدلال می‌کند که دموکراسی به معنای رایج آن، یعنی رأی‌دهی در انتخابات، تنها یک شکل از دموکراسی است. او به دنبال تعریفی از دموکراسی است که فراتر از رأی‌دهی باشد و به معنای واقعی آن، یعنی توانایی هر کس برای بیان نظر و اعتراض باشد.

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 چه وضعی** من سعی کردم نشان دهم که بخش بزرگی از **دموکراسی** مسلط به اشکال مختلف بر ضد دموکراسی است. به طور نمونه، رفرااندوم 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.

... در این کتاب، رانسییر به بررسی مفهوم دموکراسی در قرن بیستم می‌پردازد.

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 این مقاله سعی می شود تا حد امکان به بررسی این واژه و مفاهیم مختلف آن بپردازیم. ابتدا به بررسی ریشه واژه دموکراسی می پردازیم. واژه دموکراسی از دو کلمه یونانی «دموس» به معنای مردم و «کراس» به معنای حکومت مشتق شده است. این واژه در سال 1825 توسط آنتوان کیسلیه در کتاب «دیموکراسی» به کار برده شد. در ابتدا این واژه به معنای حکومتی که در آن همه مردم در تصمیم گیری ها شرکت دارند به کار می رفت. اما در طول زمان این مفهوم گسترده تر شده و به معنای هر سیستمی که در آن مردم در تصمیم گیری ها مشارکت دارند به کار می رود. امروزه دموکراسی به معنای هر سیستمی که در آن مردم در تصمیم گیری ها مشارکت دارند و این مشارکت به صورتی است که به مردم اجازه می دهد تا بر روی مسائل و مشکلات جامعه خود تأثیر بگذارند به کار می رود.

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 می‌گردم. در این جا ایده وجود قدرتی جمعی (مجموعه) جدا و مستقل از دستگاه دولتی دارای معنایی است که ترجمان آن را در اشکال چشم‌گیر اشغال‌خیزان توسط مردم مشاهده می‌کنیم. من می‌پذیرم که این واژه، در آن جا که دموکراسی اختراع شده است یعنی در غرب، با گونه‌ای فرسودگی رو به رو می‌باشد اما اگر به همه‌ی آن چه که امروزه به عنوان نمونه در آسیا می‌گذرد بنگریم، آنگه می‌بینیم که واژه دموکراسی هم‌چنان معنا دارد. اگر واژه‌ی بهتری به جای دموکراسی پیدا کردید من آن را اختیار می‌کنم. اما کدام واژه؟ برابری خواهی؟ این که به طور دقیق همان معنی را نمی‌دهد. «دموکراسی» یعنی اعلام برابری هم‌اکنون در قلب نابرابری. تازه چه واژه‌ای را می‌شناسید که تا کنون آلوده نشده باشد؟ وانگهی باید دانست که وقتی مقوله‌ای را مطرح و تبلیغ می‌کنیم، چه نیرویی را مسلح یا خلع سلاح می‌کنیم. این است مساله‌ای که برای من اهمیت دارد.

مجموعه‌ها در آسیا، به‌ویژه در چین، به‌طور فزاینده‌ای در حال ظهورند. این پدیده‌ها را می‌توان به‌عنوان «دموکراسی‌های جدید» نامید. این پدیده‌ها در آسیا، به‌ویژه در چین، به‌طور فزاینده‌ای در حال ظهورند. این پدیده‌ها را می‌توان به‌عنوان «دموکراسی‌های جدید» نامید.

خیر، دموکراسی آرمان (ایده‌آل) نیست زیرا من همواره از این اصل (مبدأ) حرکت می‌کنم که برابری یک پیش‌شرط است و نه هدفی که باید به آن رسید. آن چه که سعی می‌کنم بگویم این است که دموکراسی به معنای قدرت مردم، قدرت آن‌ها که هیچ اسم و رسمی برای اعمال آن ندارند همان پایه و اساس چیزی است که سیاست قابل‌اندیشیدن می‌کند. 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 می‌گوید: حکومت کسی که قدرتش بیشتر است نیازی به توضیح حقوقی ندارد. کسی که زورش بیشتر است خود را تحمیل می‌کند و قصه تمام. نیاز به هیچ مشروعیتی دیگر ندارد. به نظر من دموکراسی پیش‌شرطی برابری خواهانه است که هر رژیم الیگارشیکی چون رژیم ما باید مشروعیت خود را کمابیش از آن کسب کند. آری، دموکراسی کارکردی انتقادی دارد. دموکراسی زمانی است که گوشه برابری، هم به‌طور عینی و هم ذهنی، بر پیکر سلطه فرو می‌رود. این همان چیزی است که از تبدیل شدن ساده [مشارکت‌شهروندی] به [نیروی انتظامی] جلوگیری می‌کند.

مجموعه‌ها در آسیا، به‌ویژه در چین، به‌طور فزاینده‌ای در حال ظهورند. این پدیده‌ها را می‌توان به‌عنوان «دموکراسی‌های جدید» نامید.

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 واقعیتِ برابری تنها در برابری واقعی وجود دارد. من نمی‌خواستم بگویم که برابری تنها روی باریک‌ها وجود دارد و هر گاه که باریک‌ها فرو می‌ریزند، همه چیز تمام و راکد می‌شود. من، نه متفکر رخداد و ظهور، بلکه بیشتر رهايش Emancipation هستم. رهايش 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) فضای را می‌کشایند که در آن انجمن‌های کارگری، شورش‌های 1848 و کمون می‌توانند به وجود آیند.

برابری به باور من از این طریق وجود دارد یعنی در فعلیتِ آن و نه چون آرمانی که تنها به پشتوانه‌ی استراتژی خوب، رهبری خوب یا دانش خوب... دست یافتنی است. رک و راست بگویم، من نمی‌فهمم چرا چنین برخوردی بدبیانه‌تر از سایر برخوردهاست. نگاه کنید به این همه استراتژی‌های بزرگ انقلابی که امروزه در عرصه‌ی سیاست وجود دارند. روزی باید از این افراد که می‌گویند کلید آینده را در دست دارند، که استراتژی‌ی اعلای سیاسی را تبیین کرده‌اند، 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...
برابری به باور من از این طریق وجود دارد یعنی در فعلیتِ آن و نه چون آرمانی که تنها به پشتوانه‌ی استراتژی خوب، رهبری خوب یا دانش خوب... دست یافتنی است. رک و راست بگویم، من نمی‌فهمم چرا چنین برخوردی بدبیانه‌تر از سایر برخوردهاست. نگاه کنید به این همه استراتژی‌های بزرگ انقلابی که امروزه در عرصه‌ی سیاست وجود دارند. روزی باید از این افراد که می‌گویند کلید آینده را در دست دارند، که استراتژی‌ی اعلای سیاسی را تبیین کرده‌اند، 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...

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 واقعیتِ برابری تنها در برابری واقعی وجود دارد. من نمی‌خواستم بگویم که برابری تنها روی باریک‌ها وجود دارد و هر گاه که باریک‌ها فرو می‌ریزند، همه چیز تمام و راکد می‌شود. من، نه متفکر رخداد و ظهور، بلکه بیشتر رهايش Emancipation هستم. رهايش 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) فضای را می‌کشایند که در آن انجمن‌های کارگری، شورش‌های 1848 و کمون می‌توانند به وجود آیند.

آنچه در فلسفه رانسیر (1789-1840) به عنوان فلسفه آزادی و عدالت شناخته می‌شود، در واقع تلاشی برای شکستن ساختارهای اجتماعی و آموزشی است که در آن زمان حاکم بود. رانسیر معتقد بود که هر فردی باید بتواند به‌طور مستقل و بدون وابستگی به دیگران، به دنبال حقیقت و عدالت باشد.

چرا. من فکر می‌کنم که سنت‌های رهایی‌خواهی وجود دارند. آن‌چه را که من در باره اش سعی می‌کنم کار کنم، اندیشیدن در باره 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 برد نداشته‌ام. 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 برخی واژه‌ها، 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 (Joseph Jacotot 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» مقایسه با روش‌های رایج مدرن مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد.

(3) روزهای تعیین‌کننده 27، 28 و 29 ژوئیه، معروف به «روزهای انقلاب» در 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 حشونت، نابرابری،
محرومیت، قحطی و بنا بر این 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 ساختہ است، یعنی روشی که آمادگی انتقاد از خود را دارد. این نقد اصولاً و صریحاً در مارکس و انگلس 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 مارکس و انگلس، 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 مارکس و انگلس» است. اما اشباح مارکس به دو معناست: یکی، روح های خود 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*». اوضاع دنیا خراب است، فرسوده شده 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

باب میلشان باشد».

اما امروز چه باید فکر کرد در باره ی آن کوتاه نظریِ خدشه ناپذیر که سرود ظفرنمون 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 سزاید؟ 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-fonctionnement - 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 طرز 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 نیروهایی 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 () . 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 . 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 دگرذیسی 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 بنا براین 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 توتالیترایسم هموار می سازند، سه توتالیترایسمی 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 گوها 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 نشمارند، 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 طراز کهن 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 بین‌المللی یا داخلی- بین‌المللی همواره باید به خاطر آورد که امروزه جنگ‌های اقتصادی، جنگ‌های ملی، جنگ اقلیت‌ها، افسارگسیختگی نژادپرستی و بیگانه ستیزی، درگیری‌های قومی و کشمکش‌های فرهنگی و مذهبی، اروپای موسوم به دموکراتیک و کشورهای جهان را به جان هم می اندازند. اشباح فوج وار بازگشته اند: ارتش‌هایی از همه ی اعصار، نهفته در لباس‌های مبدل با نشانه‌های واپس‌گرایانه ی شبه نظامی و فوق‌تسلیحاتی پسا مدرن (انفرماتیک، نظارت تام بصری و ماهواره‌ای، تهدید اتمی و غیره). تسریع کنیم، فرای این دو نوع جنگ (داخلی و بین‌المللی) 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 بریم که شور و شغف سرمایه‌داری دموکرات یا سوسیال دموکرات را هم سانِ کورترین و هذیان‌ترین توهمات و یا آشکارترین تزویر در لفاظی‌های صوری یا حقوقی در باره‌ی حقوق بشر، می‌سازد. موضوع تنها این نخواهد بود که به قول فوکویاما «شواهد تجربی» را جمع کنیم و کافی نخواهد بود که روی انبوه داده‌هایی انکارناپذیر انگشت گذاریم که این تصویر می تواند ترسیم یا افشا کند. طرح موجز مسئله حتا به معنای تحلیلی نخواهد بود که لازمه‌ی آن پرداختن به همه‌ی جهات آن باشد. بلکه به مفهوم □□□□ □□ می‌باشد یعنی خوانش‌هایی را این تصویر می طلبد که با هم در رقابت باشند و ما را به مشارکت در آن‌ها ناگزیر کنند. اگر از ابتدا اجازه می‌داشتیم در یک پیام تلگرافی ده نکته ای آفت‌های ناشی از «نظم نوین جهانی» را نام ببریم احتمالاً امکان این می بود که نکته‌های زیر را برشمردیم :

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 مآنوسش 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 بی‌کاری و یا زیر اشتغال وارد عصری نوین شده است. سیاستی دیگر را می‌طلبد و مفهومی دیگر را. «بی‌کاری نوین» در شکل‌های تجربی و چگونگی محاسبه‌اش به همان اندازه با بی‌کاری 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 بی‌رحمانه‌ی 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 سرمایه‌داری 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 می باشد که چنین منطقی در پی گسترش آن است. این نوع تضادها محصول نوسان های سیاست های منطقه ای می باشند حتی اگر این سیاستها همراه با گفتار در باره ی رشد دموکراسی (دموکراتیزاسیون - مترجم) و حقوق بشر باشند.

6- صنعت و تجارت تسلیحات (در حد «متعارف» آن و یا پیچیده ترین -تکنولوژی های از راه دور) نقش تنظیم کننده ی متعارف را در پژوهش های علمی، در اقتصاد و در اجتماعی شدن کار ایفا می کنند. مگر از طریق یک انقلاب تصورناپذیر، نمی توان 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 می کند.

7- توسعه (*Dissémination* «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- جنگ های قومی (آیا هرگز نوعی دیگر از جنگ وجود داشته است؟) که با وهم و مفاهیم □□□□ هدایت می شوند، رو به افزایش و تکثراند. وهم مفهومی *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 انفصال ناشی از تکنیک های 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 می شود. (*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 ریشه‌ها بر می گردد یعنی به همان اندازه «کهنه» است که کهنه گرایای 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 آفرینند، 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- شبح‌ها. چگونه می‌توان قدرت فزاینده و بی حد و حصر و بنا براین جهانی این دولت- شبح‌ها که فوق‌العاده مؤثر و خالصانه سرمایه داری هستند یعنی قدرت مافیا و شرکت عاملان مواد مخدر در تمام قاره‌ها و از جمله در کشورهای سابق اروپای شرقی به اصطلاح سوسیالیستی را نادیده گرفت؟ این دولت- شبح‌ها در همه جا نفوذ کرده و خود را عادی جلوه می‌دهند، تا حدی که دیگر نمی‌توان به دقت آن‌ها را از هم تمیز داد و یا حتا آشکارا آن‌ها 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 می‌شود- و همچنین- در- نوسازی- دولت- دموکرات- مسیحی- ایتالیایی- که- امروز- در- یک شکل‌بندی- نوین- از- سرمایه- وارد شده است- شرکت میکند و حداقلی که می‌توان در باره‌ی این شکل‌بندی نوین سرمایه گفت این است که بدون اهمیت دادن به تبارنامه‌ی آن، چیزی دستگیرمان نخواهد شد). تمام این رخنه کردن‌ها اصطلاحاً «بحرانی» را می‌گذرانند و بدون تردید به ما اجازه می‌دهند تا در باره‌ی آن‌ها صحبت و تحلیلی را آغاز کنیم. این دولت- شبح‌ها نه تنها بافت اجتماعی- اقتصادی و گردش عمومی سرمایه را بلکه همچنین نهادهای دولتی و بین‌المللی را نیز مورد تهاجم قرار داده‌اند.

10- حقوق بین‌المللی. زیرا به ویژه و باز هم به ویژه باید وضع کنونی حقوق بین‌المللی 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 «توان» و «یا همان طور که به انگلیسی می‌گویند «توان» 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 ناانجامی، ناپیگیری 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 «توان» 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 حیطة ی عملکرد خود را تا در بر گرفتن گستره‌ی اقتصادی و اجتماعی جهانی و فرای حاکمیت دولت‌ها و دولت- شبح‌ها که در باره ی 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 طبقه ی حاکم، در باره‌ی تمایز میان قدرت دولتی و دستگاه دولتی، در باره ی پایان نقش سیاست، «پایان سیاست» یا زوال دولت (*4)، مهر تأیید زده باشیم و از سوی دیگر بی آن که نسبت به ایده‌ی مقوله ی حقوقی بدگمان باشیم، باز هم می‌توان از «روح» مارکسیستی الهام گرفت، جهت نقد به اصطلاح خودمختاری قوه‌ی قضایی و افشای بی وقفه ی 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 باره ی 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 - دموکراسی ای 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 بینانه‌ی را که از درد و رنج مشخص و بی‌شمار بر آمده است، بی‌اهمیت شمرد؛ هیچ پیش رفتی هرگز نمی‌تواند 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 می‌شود و نشانه‌های 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 می‌شود، 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 نداشته‌اند، اما با این همه، در الهام گرفتن از حداقل یکی از روح‌های مارکسیستی ادامه می‌دهند (چون اکنون می‌دانند که بیش از یک روح وجود دارد). با این هدف که تحت اسلوبی نو، معین و واقعی ائتلاف کنند حتا اگر این ائتلاف دیگر شکل حزبی و یا بین المللی کارگری به خود نمی‌گیرد. ائتلافی که در شکل تقابل یا توطئه به نقد (نظری و عملی) وضع حقوق بین المللی،

مفهوم های دولت و ملت می پردازد. به عبارت دیگر، با هدف نوسازی این نقد و به ویژه در جهت رادیکال کردن آن.

دو تفسیر از «تصویر سیاه»، ده آفت، امر سوگ و نوید ...

امروزه، در باره ی آن چه که «تصویر سیاه»، ده آفت، امر سوگ و نوید نامیده ایم، نویدی که آن تصویر سیاه، ظاهراً با توضیح و تشریح، در میان می گذارد، می توان دست کم، $\square\square\square\square\square\square\square\square$ ارایه داد. میان این دو تفسیر ناسازگار که در رقابت با هم اند، چگونه انتخاب کنیم؟ چرا نمی توانیم انتخاب کنیم؟ چرا نباید انتخاب کنیم؟ در هر دو مورد، سرنوشت وفاداری به $\square\square$ روح از روح های مارکسیسم در اینجا رقم می خورد؛ به یکی، به این و نه به آن.

1. $\square\square\square\square\square$ اولی که هم سنتی ترین و هم ناسازه ترین آن است، هم چنان در منطق $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$ فوکویاما باقی می ماند. اما برای استنتاج دیگری از آن موقتاً این فرضیه را بپذیریم که نابسامانی های دنیای کنونی ما چیزی جز میزان شکاف بین واقعیت تجربی از یکسو و ایده آل نظم دهنده از سوی دیگر نیست. چه این ایده آل را بسان فوکویاما تعریف کنیم و چه آن را دقیق تر کرده و مفهومش را تغییر دهیم، ارزش و بداهت این آرمان با نارسایی تاریخی واقعیت های تجربی به خطر نمی افتند. بدین سان، حتا با این فرض ایده آلیستی، برای افشای آن شکاف و یا تقلیل آن، برای تطبیق «واقعیت» با «ایده آل» در جریان فرایندی که ضرورتاً پایان ناپذیر است، توسل به $\square\square\square\square$ از نقد مارکسیستی امر عاجلی می باشد و باید بی نهایت ضروری باقی بماند. این نقد مارکسیستی، اگر چنان چه قادر باشیم آن را با شرایط جدید تطبیق دهیم، می تواند پویا باقی بماند، مثلاً در زمینه هایی چون شیوه های جدید تولید، از آن خود کردن (6). توانایی ها و دانش های اقتصادی و فنی-علمی، شکل های صوری قضایی، گفتار و کردار حقوق ملی و بین المللی و مسایل جدید در باره ی شهروندی، ملیت و...

2. $\square\square\square\square\square\square\square\square$ از تصویر سیاه تابع منطق دیگری است. فرای «واقعیت ها»، فرای به اصطلاح «شواهد تجربی» و فرای آن چه که با ایده آل ناسازگار می باشد، مساله این است که در پاره ای از گزاره های اساسی اش، خود مفهوم ایده آل را باید به زیر سوال برد. دامنه ی آن به عنوان مثال می تواند در بر

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 $\square\square\square\square$ (7)). بدین سان، حتا با این فرضیه ی آخری، وفاداری به میراث $\square\square\square\square$ 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 $\square\square\square\square\square\square\square\square$ ، 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 برسائیم که این منظور ناظر بر $\square\square\square\square$ 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 مجازاتِ 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 آزمونِ 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 وقتِ 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 خلافِ 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 شعارها 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 «*پس از*» روشی که 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 توتالیترا).

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 *perestoika* 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.

مشی هدایت کننده ی ما به راستی امروز، مسأله ی شبیح است. چگونه شخص مارکس به شبیح برخورد کرده است؟ به مفهوم شبیح، طیف و یا بازگشت روح؟ چگونه آن را متعین کرده است؟ و چگونه آن را در ورای آن همه تعلق، 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 قولی 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 خاص 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 یک 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'expropriation** 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، **ل'آکادمیک** و **ل'آکادمیک** و **ل'آکادمیک**، و چون نمی خواهیم کسی را حذف کنیم می گوئیم **ل'آکادمیک** و **ل'آکادمیک**، 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 خودِ واقعه 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. حتی 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 پهلوئی 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 نشدنی و ادا نشدنی نسبت به یکی از روح هایی که در تاریخ به نام های خاص مارکس و مارکسیسم نقش بسته است. حتی در آن جا که به رسمیت شناخته نشده است، حتی 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.

ساختار شکنی 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، ساختار شکنی نامیده اند، در شکلی که از ابتدا در جریان دهه های گذشته به خود او تعلق داشت یعنی ساختار شکنی 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 ساختار شکنی 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 ساختار شکنی در يك فضای ما قبل مارکسیستی غیر ممکن و غیر قابل تصور بود. ساختار شکنی، هیچ گاه، حداقل از نظر من، معنا و اهمیت دیگری جز رادیکال کردن ندارد که در عین حال، یعنی قرار

گرفتن در [] نوعی از مارکسیسم، قرار گرفتن در [] [] 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 یک 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 [] [] (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 (پربلماتیک - مترجم) درآورم و این [] [] 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 تراژنامه یا صورت جلسه ی جامعی در شکلی [] []، [] [] کرد. این گونه حساب رسی ها را در یک جدول نمی آورند. مسئولیت پذیری انسان در تعهد اوست، تعهدی که بر می گزینند، 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 چندگانه،

نامتجانس، متضاد و منقسم است و بنابراین به حکم میراثی که راز
خود را همواره حفظ کرده است. راز يك جنايت را. راز بانى آن جنايت
را. راز كسى كه به هاملت مى 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، دین 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، بیانیه 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 می‌گذراند. دولت‌های بزرگ، همگی دین خود را نمی‌پردازند. نتیجه‌ی آن، راه اندازی کارزار برای جلب حمایت سرمایه‌های خصوصی، تشکیل «*Councils*» یا شرکت‌های سهامی (متشکل از رؤسای صنایع، تجارت و امور مالی) به منظور پشتیبانی از سیاست سازمان مللی است که تحت شرایط بیان شده یا نشده‌ای، می‌تواند (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 بین‌المللی کنونی خود را با این منافع سازگار می‌کنند. چرا و چگونه و تا چه میزانی این کار را انجام می‌دهند و حد و مرز آن به چه معنایی است؟ این تنها پرسشی است که فعلاً در این جا می‌توانیم مطرح کنیم.

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

(5*) در باره‌ی تمایز میان «عدالت» و «حق»، من بار دیگر به خود اجازه می‌دهم که خواننده را به رساله‌ی «*Le droit et le pouvoir*» * ارجاع دهم. ضرورت این تمایز به هیچ وجه باعث سلب صلاحیت از «حق» و ویژگی آن و رویکرد های جدید نسبت به آن نمی‌شود. بر عکس، چنین تمایزی ضروری به نظر می‌رسد زیرا پیش شرط هر گونه بازبینی و بازسازی است. بطور مشخص ضرورت این تفکیک در آن جا هایی احساس می‌شود که به راحتی صحبت از پر کردن، بدون تجدید بنیان کامل چیزی می‌کنند که امروزه «خلاً قانونی» می‌نامند. بنا براین، تعجب آور نیست اگر بیشتر مورد ها مربوط به مساله‌ی «*Le droit et le pouvoir*»، میراث آن و نسل ها می‌شود (مسایل علمی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی در رابطه با آن چه که ژنوم بشر می‌نامند 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 باره‌ی قانون، قانونِ قانون، حق و عدالت فکر شود و یا این تصور که کافیس «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 Différance 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 متعادلی»

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: «شبهی در اروپا در گشت و گنار است - شبخ 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.

- Événement (10)
- (11) مسیحایی: messianique و مسیحا ئیسم: messianisme
- Promesse (12)
- Désertique (13)
- Événement (14)
- Appropriation (15)
- Mystique (16)
- (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.
- Linguistisme (19)
- Phonologisme (20)
- Démystification (21)
- Dé-sédimentation (22)
- Trace (23)
- Arraisonner (24)
- Etat de la dette (25)
- (26) هاملت، صحنه ی پنجم. شکسپیر. ترجمه ی م. فرزاد، ص. 53-54 ، بنگاه انتشارات نشر کتاب.
- (27) همانجا
