

## یک مانیفست: به رغم همه چیز

سید سجاد هاشمی نژاد

به گفته‌ی یکی از بنیان‌گذاران کالکتیو «به رغم همه چیز»، یعنی میگل بن‌اسایق، فیلسوف و روانکاو، این کالکتیو در سال ۱۹۸۸ با هدف ایجاد فضایی مرکزیت‌زدوده برای بیان و تبادل ایده‌ها و تجارب سیاسی بنیان‌گذارده شده است. کالکتیو، ضمن تصدیق نیاز به بحث درباره‌ی بحران مدرنیته، کوشیده تا از یک سو خود را از مغلق‌اندیشی زمین‌گیرکننده‌ی فیلسوفان پست‌مدرن، و از سوی دیگر از تفکر و عمل فریبنده‌ی چپ پراگماتیست، که «به رغم همه چیز» آن را بابت سرسپردگی تمام‌عیارش به اعمال نفوذ در سیاست‌گذاری دولتی تباه‌شده می‌داند، دور بدارد. برخی از پروژه‌های کالکتیو در این سال‌ها، شامل کار با مهاجران بی‌مدرک در فرانسه، کار با جنبش‌های اجتماعی در آرژانتین، و با مراکز اجتماعی در ایتالیا بوده است. در زمان نوشتن مانیفست، کالکتیو «به رغم همه چیز» شامل اشخاصی از قبیل آلن بدیو، اتی‌ین بالیبار، میشل لووی و میگل بن‌اسایق (در مقام تسهیل‌گر) بوده است.

\*\*\*

این ترجمه، از متن نسخه‌ی انگلیسی مانیفست به انجام رسیده و در موارد لزوم با نسخه‌ی اصلی مانیفست، که به زبان فرانسوی است، مقابله شده است. مترجمان انگلیسی، پابلو مندز و سباستیان توزا هستند که با اجازه‌ی میگل بن‌اسایق، تسهیل‌گر کالکتیو، این مانیفست را در سال ۲۰۰۷ برای پروژه‌ی خودمختاری زاپاتیستی ترجمه کرده‌اند. این مانیفست نخستین بار در سال ۱۹۹۵ به زبان فرانسوی منتشر گردیده است.

\*\*\*

### ۱- پایان تاریخ

می‌گویندمان، دوران سیاست‌ورزی انقلابی به پایان رسیده، چرا که زمان موعودباورانه<sup>۱</sup> دیگر مُرده است. واقعیت اما، درست بر خلاف آن است: امروز، یک سیاست‌ورزی رهایی‌بخش، تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که خود را از چنگ زمان موعودباورانه برهاند. آدمی دیگر در پی برآمدن پایان تاریخ یا چیرگی آشکار آزادی نیست، به این دلیل ساده که آزادی وضعی نیست که به آن برسند، بلکه آزادی یک کنش است؛ کنشی که جسمانیت بخشیدن به آن واجد ضرورت است. بنابراین، زمانی یک کوشش حقیقتاً سیاسی است، که این آزادی باشد که عمل می‌کند. و از همین روست که کنش‌های آزاد چنین دشواریاب‌اند و وعده‌های آزادی چنین پرشمار. یک سیاست‌ورزی ضدسلطه<sup>۲</sup>، علاوه بر زمان

<sup>1</sup> Messianic time

<sup>2</sup> Non-domination

موعودباورانه، باید خود را از چنگ آن اربابان رهایی‌بخشی نیز برهاند که به بهایِ بردگیِ امروز، وعده‌ی آزادی فردا را می‌دهند. مدرنیته، زمان موعودباورانه را در پس چهره‌ی اسطوره‌ای «پیشرفت‌باوری»<sup>۳</sup> می‌فهمید؛ اسطوره‌ای دال بر آن که به لطف پیشرفت در انواع حوزه‌های حیات - حوزه‌ی تکنولوژیک، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی - آدمی هر روز بیش از دیروز آزاد خواهد شد. و چنین بود، زیرا که - آن چنان که مارکسیسم می‌اندیشید - این حیاتِ مادی جماعت بود که خودآگاهی اعضای آن را تعیین می‌کرد. البته که این حق است که خودآگاهی توسط عناصری ورای خودش تعیین می‌گردد، مسأله اما این جاست که این خودآگاهی تعیین‌شده، خود را با «آزادی» بازشناسی نمی‌کند. اسپارتاکوس، در موقعیت خودش، کمتر از چه‌گوارا آزادانه عمل نکرد.

با بنا نهادن اشکال تازه‌ی زیستن نیست که ما هر روز آزادتر می‌شویم، بلکه به‌خلاف: با اقدامِ آزادانه است که می‌توانیم گونه‌های تازه‌ای از حیات را ابداع کنیم. همین را می‌توان درباره‌ی عقل و عدالت نیز به زبان آورد. هدف آن نیست که، در پایان تاریخ، به دنیایی عادلانه‌تر و عاقلانه‌تر برسیم. عقل و عدالت غایات شورش نیستند، بلکه علت‌های آن‌اند. اگر شورش‌گری ما به‌حق باشد، از آن روست که عقلانیتی، حقیقتی یا عدالتی در شورش‌گری ماست.

به هر روی، ما نباید از خود پرسیم که چه باید بکنیم تا انسانیت روزی آزاد شود، بلکه به جای آن، [باید پرسید]<sup>۴</sup> چه باید بکنیم تا در اینجا و اکنون، آزاد باشیم. به همین دلیل است که ما ترجیح می‌دهیم از «کنشِ کران‌مند»<sup>۵</sup> سخن بگوییم. کنشِ کران‌مند، می‌کوشد تا از آن نگاه دیالکتیکی که بر مبنای آن، شورشِ امروز بر اساس تحول دنیا در آینده، در تمامیتِ جهانی خود، تأیید و توجیه می‌شود، پیوند بگسلد. آن چه در هم شکسته، سیاست‌ورزیِ رهایی‌بخش نیست؛ بلکه آن روایتِ حماسی است که طی آن نیروهای پیشرو، بر نیروهای مرتجع غلبه می‌کنند و یک بار برای همیشه کمبود، استثمار، وحشی‌گری و رنج را از میان می‌برند. تاریخ هنوز پایان نیافته، به این دلیل ساده که تاریخ هرگز پایان نمی‌یابد. اما اگر سخنی از پایان باید گفت، آن چه پایان یافته دقیقاً زمان موعودباورانه است؛ یعنی آن تاریخ که پایانی دارد.

## ۲- کنش کران‌مند

کنشِ کران‌مند یعنی فعالیتِ سیاسی بدون وعده‌ی موعود. این عمل، عملی است در موقعیت؛ قماری<sup>۶</sup> است بدون تضمینِ آن که بتواند وضع موجود را واشکافد. فقدان تضمین، چیزی است که این‌گونه کنش را از هر نوع «پیش‌آهنگ»<sup>۷</sup> نمایی جدا می‌کند.

نقش نظامی پیشاهنگ، که همیشه به الگوی پیشرفت‌گرا وابسته بوده، این بود که نشان دهد به کجای یک موقعیت باید حمله کرد تا، از طریق ویرانی آن، هدفِ سیاسی یک «وضع موجود» تازه، که به تمامی متفاوت از وضع پیشین

<sup>3</sup> Progressivism

<sup>۴</sup> تمام گروه‌های متن‌افزوده‌ی مترجم‌اند

<sup>5</sup> Restricted action

<sup>6</sup> Wager

<sup>7</sup> vanguardism

است و بناست بهتر از آن باشد، محقق گردد. بدین ترتیب، پیشاهنگ در یک ایدئولوژی جبرگرایانه<sup>۸</sup> محبوس شده بود که مطابق آن، زمانی که نسبت متقابل نیروهای لحظه‌ی اکنون دانسته شوند، آینده از منظر تحلیلی پیش‌بینی‌پذیر می‌شود. از این رو، پیش‌آهنگ می‌توانست از موقعیت بیرون بپرد تا به تاریخ همچون وا گشوده شدن پیش‌رونده‌ی یک طرح نهفته بنگرد: در این نگاه، آینده همان قدر ضروری به نظر می‌رسید که گذشته؛ و انقلاب تنها نوعی شتاب بخشیدن به زمان تاریخی بود. در عوض، این رویکرد، به بهای تقلیل آزادی در اینجا و اکنون عمل می‌کرد: تقلیل تصمیم انقلابی، ابداع‌گری آن و نویی آن، به یک ضرورت‌گریزناپذیر؛ [ضرورتی] همان قدر پیش‌بینی‌پذیر که خیانت یهودا برای خداوند. ایده‌ی پیش‌بینی‌پذیر بودن آن وضعی از امور که متعاقب موقعیت جاری است، این را پیش‌فرض گرفته که قوانین پیشرفت تاریخ دانستی‌اند. نتیجتاً، دو امکان به دنبال می‌آیند: یا هر رخداد تازه‌ای به یک «فکت» تقلیل می‌یابد که می‌توان آن را مبتنی بر پارامترهای یک الگو شرح داد و بازنمایی کرد؛ یا، اگر این رخداد توسط الگو ملحوظ نشده باشد، پس وجود ندارد.

سارتر چنین رویکردی را درباره‌ی تحلیلی که مارکسیست‌ها از شورش ۱۹۵۶ مجارستان ارائه می‌کردند، به جا آورده بود: پیش از انجام هرگونه تحقیقی، پیش از اقدام به اندیشیدن به اتفاقی که آنجا رخ داده، این رخداد خود به خود در چارچوب احتمالاتی که الگوی رسمی ترسیم کرده بود جای می‌گرفت. برای برخی، این یک واکنش ضدانقلابی در زمینه‌ی جنگ سرد بود که الزاماً می‌بایست توسط سرمایه‌داری غربی حمایت شده باشد؛ و برای برخی دیگر، تروتسکیست‌ها، شورشی از سوی طبقه‌ی کارگر بود بر علیه بوروکراسی استالینی. در هر دو صورت اما، هیچ اتفاق تازه‌ای در کار نبود: یک فکت پیش‌بینی‌پذیر بود، چرا که الگوهای تحلیل را دست‌نخورده باقی گذارد. امروزه، روندی مشابه درباره‌ی شروح ارائه شده در قبال شورش زاپاتیستی در چیپاس، در جریان است.

قمار کردن بدون تضمین و اشکافتن موقعیت، همزمان شرط بستن روی بخت هم هست، روی امر تعیین‌ناپذیر یا پیش‌بینی‌ناپذیر. در الگوهای [کنونی] ما، امری به گونه‌ای تار و مات بیان شده: این تنها قدرتمندانند که می‌توانند سودای سلطه، پیش‌بینی و تعیین همه‌ی آنچه که هست را داشته باشند. و ما، ما فقط می‌توانیم آن رخدادی را که از دانش و الگوی قدرتمندان تمامیت‌زدایی می‌کند، آرزو ببریم.

هدف اما این نیست که سودایی غیرعقلانی در پیش بگیریم: بلکه آن است که این اتحاد قدیمی میان عقلانیت و تقدیرگرایی را از میان برچینیم. در حقیقت، هیچ دلیلی نیست که شورشیان تاریخی را با «پیش‌آهنگان» و یا با نیروهای پیشروی قدرتمند بازشناسی کنیم. وقتی انقلابیون دست به عمل و اندیشه زدند، از خودشان پرسیدند چه اقدامی می‌توانند در تاریخ انجام دهند که آزادانه و ریشه‌ای باشد. اما فوراً، سر و کله‌ی یک ارباب‌رهایی‌بخش پیدا می‌شود که اعلام کند: «ما داریم تاریخ‌سازی می‌کنیم! ما داریم انسانیت را به سوی رستگاری می‌بریم!». و جریان چپ، به سبب آن که یک چشم به اکنون داشته و چشم دیگرش به آینده بوده، چشمانش لوچ شده است... هم از این روست که ما به تمامی ارج می‌نهیم آن سخن فرمانده مارکوس را، زمانی که شورش خود را با نوشتن یک شعر مقایسه می‌کند: این

<sup>8</sup> deterministic

بیان، که از شکاکیت و دودلی‌های مبتذل به غایت دور است، او را از منطق علت و معلولی جدا می‌کند. [به همین منوال،] البته که مالارمه یک انقلاب در زبان شاعرانه ایجاد کرد، اما تنها چیزی که او در پی‌اش بود آن بود که در شعر کاری تماماً انقلابی انجام دهد. وعده‌ی دنیایی بهتر دیگر نمی‌تواند مشروعیت‌بخش عمل سیاسی باشد. یا، به بیانی متفاوت، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. ما نمی‌توانیم کماکان آدم‌خواران را بخوریم تا به آدم‌خواری پایان دهیم. دقیقاً از لحظه‌ای که کنش کران‌مند به کنش جهانی تبدیل می‌شود، لاجرم در الگوی «ارتش نیکی» خواهد اندیشید و به تبع آن، در الگوی وحشی‌گری نیک.

از این رو، طی سال‌های جنگ سرد، بسیاری بر این باور بودند که حمایت از شوروی، «وطن جهانی سوسیالیسم»، به‌رغم جنایت‌های استالین، ضروری است. چه اهمیتی داشت اگر میلیون‌ها نفر مرده بودند؟ دنیا سرانجام به سعادت می‌رسید! این [نقد] اما به این معنا نیست که باید با حقوق‌مداری بورژوازی-دموکراتیک حقوق بشری و شعار واپس‌گرای «نجات بدن‌ها» به مقابله با بنیان‌های انقلابی‌گری قدیم رفت، یعنی همان چیزی که انسان‌گراها پیشنهاد می‌کنند تا موقعیت‌ها را سیاست‌زدایی کنند به گونه‌ای که دیگر سوژه‌ای وجود نداشته باشد، بلکه تنها بدن-بژه‌هایی وجود داشته باشند که باید آن‌ها را نجات داد. (اساساً کنش کران‌مند خشونت را به کلی کنار نمی‌گذارد، بلکه قدرت مسلح یا سلطه‌ی مسلح را کنار می‌نهد). در واقع، مدلی که امروزه به ما ارائه می‌شود، از این که یک بازگونه‌ی کاریکاتوری از مدل پیشین باشد خرسند است: اکنون موعود با آخرالزمان جایگزین شده. چنان است که گویی تنها پیام‌های وحشی‌گرانه و تهدیدآمیز از آینده به سوی ما می‌آیند. و این بهانه‌ای است برای اینکه چیزها را به حال خودشان واگذاریم و هر کنش سیاسی را به یک دفاع بورژوازی دموکراتیک از حقوق بشر، از امر حقوقی نهادمند، و اجماع اکثریت‌محور تقلیل دهیم. در چشم‌انداز پست‌مدرن از پایان تاریخ، این بهترین همه‌ی جهان‌های ممکن است، چرا که هر جهان دیگری تنها می‌تواند وحشی‌گری عظیم را برای ما به ارمغان آورد. به این ترتیب، دیگر کنش سیاسی توسط یک خیر آتی توجیه نمی‌شود، بلکه توسط شری توجیه می‌شود که همیشه آماده‌ی بازگشتن است. و در همین معنا، چنین کنشی واجد ابتکار عمل نیست: کنش سیاسی تبدیل شده به واکنشی خالص در برابر احتمال وقوع بدترین واقعه. این، آن تله‌ای است که بسیاری از گروه‌های «ضد»<sup>۹</sup> [ضد این و ضد آن] شوربختانه در آن می‌افتند.

### ۳- دنیا به‌مثابه‌ی موضوع تماشا<sup>۱۰</sup>

بدین ترتیب، مردمان در جایگاه داور-تماشاچی<sup>۱۱</sup> یا در جایگاه/فکار عمومی<sup>۱۲</sup> قرار می‌گیرند که رفتار دیگران، یعنی کنشگران واقعی عرصه‌ی عمومی را، محکوم یا تأیید می‌کنند. آنان دیگر مردان و زنانی نیستند که آزادانه حیاتی دیگر برمی‌سازند؛ بلکه «عموم» اند؛ که یک نظرسنجی آنان را بازنمایی می‌کند، یک گراف، مجموعه‌ای از ارقام. هدف چالش ایجاد کردن برای وجدان‌ها نیست، بلکه جلب حمایت یا ایجاد اجماع است؛ نه برانگیختن تفکر، بلکه به هیجان آوردن

<sup>9</sup> anti

<sup>10</sup> The World of the Spectacle

<sup>11</sup> jurors-spectators

<sup>12</sup> public opinion

فهم رایج<sup>۱۳</sup> یا نظراتِ مرسوم. به همین دلیل است که فرد-تماشاچی<sup>۱۴</sup> دیگر خود را غرقه در یک موقعیت نمی‌یابد؛ او نه کارگر است، نه زن است، نه مهاجر است، نه معلول؛ بلکه یک خودآگاهی وهمی غیرتاریخی و غیرموقعیت‌مند است. با این که داوری او از آن چه رخ می‌دهد پیوندی ناگسستنی با فهم رایج یا هنجار مورد اجماع یک دوران تاریخی معین دارد، این داوری به عنوان چیزی صرفاً «انسانی» زیسته می‌شود.

فرد-تماشاچی یکی از ابداعات مشخصاً مؤثر دوران رسانه‌های جمعی است. در واقع، یک رسانه یا مکانیزم ارتباطاتی با برساختن سه «مکان» شناخته می‌شود: خطیب، مخاطب، و امر مورد ارجاع یا «واقعیت»ی که منتقل می‌شود. در رسانه‌های جمعی، خطیب عمدتاً ناشناس است. چه کسی سناریوی رادیو یا اخبار را می‌نویسد؟ «لنز» دوربین کیست؟ در مقابل، مخاطب، نظرگاه اکثریت است؛ بنابراین، کارگر، زن، مهاجر یا معلول، آن‌گاه که جای مخاطب پیغام را اشغال می‌کنند به افراد-تماشاچیان تبدیل می‌شوند. اشغال این جایگاه، به منزله‌ی پذیرش تمام آن پیش‌فرض‌های گفتمانی است که بدون آن پیش‌فرض‌ها نمی‌شود پیغام ارسالی را رمزگشایی کرد: به عبارت دیگر، [مستلزم] پذیرش تمامیت یک فهم رایج [است]. برای مخاطب شدن، ضروری است تا در موقعیت بودن را رها کنیم و به یک «شخص عامه» بدل شویم، «شخصی در خیابان»، نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر از نگاه مسلط یا نگاه اکثریت. در نهایت، امر مورد ارجاع یا «واقعیت»، آن‌گونه که توسط رسانه‌ها ساخته می‌شود، وضعیت انضمامی کارگر، زن، مهاجر یا معلول نیست، بلکه «دنیا»ست. «دنیا» مجموعه‌ای است از «فکت»ها: جنگ‌ها، نسل‌کشی‌ها، قحطی‌ها، جرائم خُرد، بحران دلار، فجایع زیست‌محیطی، گزارش‌های هواشناسی، مسابقات فوتبال یا خبر اکران فیلم‌های تازه که بدون هیچ ایده‌ی پیونددهنده و هیچ‌گونه زمینه‌مند کردن تاریخی یا موقعیت‌مدار، عرضه می‌شوند. «دنیا» هر آن چیزی است که موضوعی برای اظهار نظر را می‌سازد و بخشی از ارتباطات و مراودات روزمره است.

این‌گونه است که بسیاری از مردمان پیشرو از خود می‌پرسند: درباره‌ی آن چه در دنیا رخ می‌دهد چه می‌توانیم بکنیم؟ چه می‌توانیم در برابر رخدادهایی چون قتل عام رواندا، سوراخ لایه‌ی اوزون، یا دخالت‌های نظامی آمریکا انجام دهیم؟ ممکن است پاسخ نومیدکننده به نظر برسد: هیچ. چون این مجموعه فکت‌هایی که «دنیا» می‌نامندش برساخته‌ای است که به سوی فرد-تماشاچی هدف گرفته شده، نه شخصی که در موقعیت است. به عبارت دیگر، دنیا، خارج از آن پیش‌فرض‌های گفتمانی که آن را برمی‌سازند، وجود ندارد. بنابراین ما نمی‌توانیم چنین دنیایی را بپذیریم، بدون این که همزمان پیش‌فرض‌های آن را نیز پذیرفته باشیم؛ یعنی بدون آن که جایگاه پیغام‌گیر یا فرد-تماشاچی را اشغال کنیم. انتخاب ضروری است: یا دنیا، یا موقعیت. چرا که این دو واقعیت، غیرقابل جمع‌اند، همان‌گونه که فرد و سوژه‌ی سیاسی را نمی‌توان با هم جمع کرد. آیا این سخن، به معنای به‌رسمیت شناختن سترونی<sup>۱۵</sup> عمل کران‌مند و موقعیت‌مند در برابر دنیاست؟ درست به خلاف: این «دنیا»ست که هر کنش سیاسی را تا پایه‌ی سترونی تقلیل می‌دهد، چرا که آن را از عمل انضمامی تهی می‌کند. و این بدان معناست که دل مشغولی رسانه‌های جمعی با دنیا نه تنها ما را در موقعیت

<sup>13</sup> common sense

<sup>14</sup> Individual-spectator

<sup>15</sup> impotence

سترونی در برابر امر تماشایی‌اش قرار می‌دهد، بلکه ما را بی‌حس ساخته، و مانع عمل کردن ما درست در همان جایی می‌شود که در آن به راستی قادر به عمل کردنییم، یعنی در موقعیت‌مان.

بنابراین، عمل کران‌مند، مخالف هر سودای بیهوده برای کسب قدرت، و مخالف هر موعودگرایی همه‌چیزتوان است که، از موضعی شبه‌هذیانی، به دنیا چنان که هست می‌نگرد و چگونه باید بود آن را دیکته می‌کند. اگر عمل کران‌مند پراکسیسی در و برای موقعیت است، از آن روست که محدوده‌ها<sup>۱۶</sup> و تبیین‌های آن، معادل اطلاعاتی که توسط رسانه‌های جمعی عرضه می‌شود نیست. آن‌چه به عنوان موقعیت عرضه می‌شود، باید هم‌زمان حاصل کندوکاو، اندیشه و پراکسیسی باشد که به ما امکان می‌دهد بگوییم: اگر این است ساختارِ موقعیتِ موردبحث، پس قمار ما بر فلان [کنش] خواهد بود. وقتی این‌چنین باشد، حتی خطاها هم بخشی از دقیقه‌ی بازآفرینی پراکسیس آزادی خواهند بود. از این منظر، لازم است تصریح کنیم: «دنیا» به مثابه‌ی کلیتی از فکت‌ها توهمی رسانه‌ایست. آن‌چه وجود دارد، تنها کثرتی از موقعیت‌هاست، که هر کدام به یک مسأله، به یک امر فراگیر انضمامی مرتبطانند، که اساساً خود را از «دنیا» به مثابه‌ی یک تمامیت جعلی<sup>۱۷</sup>، متمایز می‌کند.

#### ۴- دنیای سرمایه

وسوسه‌ی دیگری که نظریه و پراکسیس کنش سیاسی را از آن خود کرده، این [وسوسه] است که [باور کنیم] موقعیتی وجود دارد که همه‌ی دیگر موقعیت‌ها را در خود حل می‌کند. از این منظر، سرکوب جنسی، تبعیض نژادی، انقیادِ فالوس‌مدار زنان، نگهداری نهادیِ مجانین، عادی ساختنِ به حاشیه رانده شدگان، و تمام منازعات سیاسی دیگر ذیل یک نبرد بنیادین قرار می‌گیرند: یعنی نبرد طبقاتی. یا، به بیان دیگر، تمام موقعیت‌ها، در مقایسه با موقعیت بنیادی ساختاری، یعنی سرمایه‌داری و جهانی‌شدنش، موقعیت‌هایی روساختی‌اند. البته که، مقصود ما در اینجا انکار استثمار سرمایه‌دارانه، استبداد سرمایه، و پرستش کالای مبادله‌ای نیست. از نگاه ما، خطا این است که باور داشته باشیم پزشکی‌شدن سوژه، تبعیض نژادی، حقوقی‌سازی نهاد خانواده، تکنولوژیک شدن حیات و دیگر واقعیت‌های زمانه‌ی ما همه از تبعات یک شیوه‌ی تولیدند. امروز بسیاری از کندوکاوهای تاریخی به ما امکان می‌دهند تا تصدیق کنیم که این انواع بودن، عمل کردن، دانستن، و حتی عشق ورزیدن، از گسست‌های تاریخی‌ای سر بر آورده‌اند که سابقه‌شان به زمانی پیش از ظهور و نهادینه‌شدن سرمایه‌داری به عنوان شیوه‌ی تولید و مبادله‌ی کالاها بازمی‌گردد. بدین ترتیب، امروز سخن گفتن از یک دوره‌ی «سرمایه‌دارانه» خطا نخواهد بود، دوره‌ای که در آن موقعیت‌هایی متعدد به هم می‌پیوندند و با هم متصل می‌شوند. بنابراین موقعیت طبقه‌ی کارگر یک موقعیت فراگیر انضمامی است که نگاه خاصی در جریان چپ آن را به یک امر تجریدی بدل کرده و بدین ترتیب به مبارزات کارگران و دیگر مبارزات لطمه زده است. به همین دلیل، نمی‌شود یک موقعیت بدیل جهانی به نام «سوسیالیسم» را در برابر سرمایه‌داری نهاد. چنان که خود مارکس به ما آموخت، این سرمایه‌داری بود که، با جهانی‌سازی مبادله‌ی بازاری، چیزی را ساخت که ما امروزه «دنیا» می‌نامیمش.

<sup>16</sup> Delimitation

<sup>17</sup> Arbitrary totality.

دنیا به مثابه‌ی یک امر جهانی<sup>18</sup> بدون صاف و یکدست کردن تمام موقعیت‌های انضمامی وجود ندارد؛ موقعیت‌هایی که کیفیتاً از خشونتِ کمی [تفکر مبتنی بر] کالای مبادله‌ای متفاوت‌اند. استدلالی که به «پیچیدگی» دنیای امروز متوسل می‌شود، که هر اقدامی برای دگرگون کردن آن را بیهوده می‌داند، از نتایج شکستی است که از عمل کردن در مقیاس جهان‌گستر یا سیستم‌های جهانی حاصل شده. این وهمی است حاصل از تقلیل تکثر موقعیت‌ها به یک اصل شارح‌واحد. از جمله مؤلفه‌های اصلی فهم رایج کنونی، که دلهره‌ی مردمان را برمی‌انگیزد و همزمان سترونی آنان را تقویت می‌کند و ساخت می‌دهد، می‌توان از چنین کلیشه‌هایی یاد کرد: «دنیا هر روز داره کوچیک‌تر میشه» یا «هرچی به پایان قرن نزدیک می‌شیم، همه‌چیز سریع‌تر میشه» یا حتی این که «زمان مثل برق می‌گذره». این‌ها همه درون‌مایه‌هایی است که تجربه‌ی دردناکی را که سوژگی معاصرین ما را ساختار داده، بیان می‌کند. اگر دنیا هر روز کوچک‌تر می‌شود، اگر جایی نمی‌شود رفت چرا که «آسمان همه‌جا همین رنگ است»، پس حصارهای ساختاری که مانع هر کنش آزادانه‌ای می‌شوند آشکار می‌گردند. اما وقتی به این حصارها سرعتِ سرگیجه‌آور زمان را هم بیفزاییم، این تله دیگر به تمامی بسته و محصور می‌شود. این تعابیر، که در تناسب با جامعه‌ی تماشایی‌اند، با منطق کالای مبادله‌ای کاملاً هم‌خوان‌اند: این‌ها اظهاراتی‌اند از دنیایی بنا شده بر جستجوی سود و بازدهی. به‌راستی که اگر به دنیا از خلال مسأله‌ی تولیدِ اضافه‌ی کالاهایی نگاه کنیم که فروششان ناممکن است، دنیا جایی کوچک و بلکه بسیار ریز است. آن شوخی درباره‌ی «فروختن یخچال به اسکیموها» واقعیتِ دنیای کالاهای مبادله‌ای است، که همواره در حال تنگ‌تر و تنگ‌تر شدن است. به همین دلیل است که یخچال، همچون هر کالای مبادله‌ای دیگر، باید خراب‌شدنی باشد، چرا که، پیش از آن که حتی اسکیمو قسط دوم یخچالش را پرداخته باشد، مدلی جدید از سوی کارخانه‌ها عرضه خواهد شد. چنین است که زمان سرگیجه‌آور می‌شود، و زمان از زمان بودنش باز نمی‌ایستد: چنین است وحشی‌گری جامعه‌ای ساخت‌یافته حول اصلِ تولیدِ کالاهای مبادله‌ای.

این دنیا در ایدئولوژیِ جوامع تماشایی بازنمایی می‌شود: معاصرین ما خودشان را به عنوان «واحد‌های مولد» ادراک می‌کنند، نه فقط در سپهر اقتصادی، بلکه همچنین در سپهر عاطفی، جسمانی، اجتماعی و... بدین ترتیب، خود را در این منظرِ آزادی‌گش می‌یابند که ایشان را از موقعیت‌های انضمامی‌شان جدا می‌کند. این‌چنین، دنیا، بر مبنای نوعی داروینیسیم به‌راستی سوپرمارکت‌مدار، به‌نظر، به دو گروه تقسیم شده است: در یک سو، انبوه عظیم مردمانِ خالی شده است (به بیانی موجز، شتاب‌گرفتن زمان و تحلیل رفتن فضا، تجربه‌ی افسردگی را برمی‌سازند)، و در سوی دیگر افرادِ نیرومند، پربازده و مولد هستند که بر دنیا سلطه دارند، اما این سلطه را در دلهره‌ی مداوم از فروافتادن در میان مردمانِ دسته‌ی نخست تجربه می‌کنند. تعجبی ندارد که ملاحظات انضمامی مردم در موقعیت، در این چشم‌انداز تماشامحور جای نمی‌گیرند؛ بنا به این حقیقت که ویژگی مشترک تمام ایدئولوژی‌های اجماعی مسلط این است که چنین ملاحظاتی را ناپدید می‌کنند. این بیان که «دنیا یکی است و آن هم هر روز کوچک‌تر می‌شود» عبارتی است تمامیت‌خواه که رو به سوی آن دارد که نامتناهی بودن واقعیت در ابعاد و امکان‌هایش را پنهان کند.

گفتن این که همه چیز به هم شبیه است و همه چیز کوچک است، نوعی اظهار ایمان ارتجاعی است که تأثیرات آن بر واقعیت بسیار خطیرند. این که زمان، به خاطر شتاب گرفتن چشم‌گیر آن در پایان قرن بیستم، از دست ما می‌گریزد، یک گواه‌آوری دروغین اجتماعی-تاریخی است که می‌کوشد تا این حقیقت را که هر روز می‌تواند ابدیت را در خود داشته باشد، پنهان کند. حقیقت این است که در یک ماه شورش‌گری، در چند سال تجربه‌ی اداره‌ی خودگردان، یا در تمام آن رخدادهایی که در آن سوژه‌ی آزاد دست به کنش می‌زند، این گمان دیرپایه که ابدیت در میان دو علامت دقیقه‌ی ساعت جای دارد، تصدیق می‌گردد.

## ۵- فراگیر انضمامی<sup>۱۹</sup>

می‌خواهیم آن چه را که از تعبیر «فراگیر انضمامی» می‌فهمیم تعریف کنیم. به بیان ما، «فراگیر انضمامی» آن عمل سیاسی کران‌مند است که، بر مبنای یک موقعیت انضمامی، به سوی [ایجاد] گسستی فراگیر در کیفیت و ساختار موقعیت پیش می‌رود. می‌گوییم فراگیر چرا که، برخلاف الگویی از دنیا که خاص‌بودگی‌های عناصر موقعیت را نادیده می‌گیرد، [این الگو] هسته‌ی بنیان‌گذار موقعیت را به پرسش می‌کشد. از این رو، خطا خواهد بود اگر، چنان که تا لحظاتی دیگر خواهیم دید، عمل کران‌مند را با ادعایی جزئی، کم‌دامنه یا قبيله‌ای اشتباه بگیریم. در این جا مسأله، دیالکتیک میان اصلاح‌طلبی و انقلابی‌گری نیست: آن نظرگاه جهانی و تمامیت‌خواه از جامعه تنها به مفاهیم مدرن از انقلاب تعلق ندارد، بلکه درباره‌ی اصلاح‌طلبی نیز همین‌گونه است. بیایید ابتدا به مثالی کلاسیک بپردازیم: مثال طبقه‌ی کارگر. چنان که نام این طبقه اشاره دارد، این طبقه بخش یا زیرمجموعه‌ای از یک موقعیت است: یعنی نظام سرمایه‌دارانه‌ی تولید. در همین معنا، این طبقه می‌تواند مدعایی جزئی یا معطوف به منفعت خویش داشته باشد. چنین مطالبه‌ای در چارچوب موقعیت کاملاً «قابل مذاکره» است، و از لحظه‌ای که طبقه واجد اتحادیه شود، حتی ممکن است بتواند از سیستم قضایی معمول نیز حکمی مطبوع را حاصل کند. اما، چنان که مارکسیست‌ها به سرزنش اتحادیه‌گراها می‌پرداختند، هر کنشی به این معنا، حتی کنشی مشتمل بر خشونت، می‌تواند [کنشی] اجتماعی باشد، اما اگر ساختار موقعیت را به پرسش نکشد، سیاسی نیست. در این مورد، عدالت در ارائه‌ی دستمزدهای بیشتر یا کمتر به کارگران نیست، بلکه در نابود کردن نظامی است که زمان کار ایشان را بیگانه‌سازی می‌کند.

به دلیلی مشابه، موضع دوم [که خواستار نابودی نظامی است که زمان کار کارگران را بیگانه‌سازی می‌کند] «قابل مذاکره» نیست، یا نمی‌توان با هنجاریت<sup>۲۰</sup> موقعیت به آن پاسخ داد، چرا که این موضع دال به نابودی موقعیت است. از این طریق است که کنش سیاسی از اینکه صرفاً مدعایی جزئی باشد باز می‌ایستد و به یک تکینگی<sup>۲۱</sup> بدل می‌شود: چیزی که توسط موقعیت پیش‌بینی‌ناپذیر است از آن رو که خود بنیان‌های موقعیت را به پرسش می‌کشد. در این دقیقه، کنش سیاسی دیگر مسأله‌ی یک طبقه نیست، بلکه مسأله‌ی یک سوژه‌ی سیاسی غیرقابل طبقه‌بندی و نابه‌نجار است. این سوژه است که از موقعیت برمی‌خیزد، اما بندی موقعیت نیست، چرا که موقعیت آن را پیش‌بینی

<sup>19</sup> Concrete universal

<sup>20</sup> normality

<sup>21</sup> singularity



نکرده است. در همان حال، این تکینگی فراگیر است چرا که به تمام ساکنینِ موقعیت (بورژوازی، خرده‌بورژوازی، روشنفکران، هنرمندان، پرولتاریا و...) مربوط می‌شود، [آنان] که اکنون باید تصمیم بگیرند که آیا می‌خواهند به این نبرد متعهد شوند؛ [نبردی] که نه تنها موقعیتی که در آن ساکن‌اند را به پرسش کشیده، که کیستی خودِ آنان را نیز زیر سؤال می‌برد.

از همین روست که تعهد به یک مبارزه کاملاً متفاوت از ابراز همبستگی از بیرون یا انسان‌گرایانه است. بیایید مثال دومی بزنیم: جمعیت سیاه‌پوست ایالات متحده. به عنوان زیرگروه یا جزئی از یک موقعیت، مردمان سیاه‌پوست برای حق به رسمیت شناخته شدن به عنوان افرادی برابر با سفیدپوستان مبارزه کرده‌اند. نه فقط از آن حیث که به حق رأی آنان مربوط می‌شود، بلکه همچنین از حیث کارکردهای آنان: یک سیاه‌پوست نباید به عنوان نامزد احراز یک شغل مورد تبعیض واقع شود، چرا که «او هم به اندازه‌ی سفیدپوست» برای آن توانمند است. که به این معناست که او تمام شرایط طلب شده توسط نظام را ادا می‌کند. به همین دلیل است که اولین گام به سوی رهایی از بردگی این بود که، در قرن پیشین، سیاه‌پوستان دین سفیدپوستان را به خود بگیرند: مسیحی بودن معادل «مثل سفیدپوستان آدم بودن» بود، البته که در نظرگاه سفیدپوستان از دنیا. در قرن بیستم، معادل این امر، همگون شدن بود: حل شدن در نظام و سبک زندگی مردمان سفید برای به چنگ آوردن حقوقی برابر. بدین ترتیب، بسیاری از سفیدپوستان می‌توانستند پند مدارا به هم‌میهنان نژادپرستان بدهند: «سیاه‌پوست‌ها ذاتاً شرور نیستن، بعضی‌هاشون خوبن: اونایی که مثل ما سفیدپوست‌ها زندگی می‌کنن، اونا که آمریکایی‌های خوبی هستن.» به عنوان پاداش، حتی این سیاه‌پوستان را به ویتنام فرستادند تا نشان دهند که میان آمریکاییان هیچ تبعیض نژادی‌ای در کار نیست.

اما در همان حال، برخی گروه‌های رادیکال سیاه‌پوستان شروع کردند به انتقاد از «دنیای سفیدپوستان». برخی از روشنفکران بد-نیت، از هر رنگ پوستی، این انتقاد را حمل بر نژادپرستی معکوس کردند: کین‌توزی نسبت به «مرد سفید» و تکریم کاکاسیا بودگی (که سیاه زیباست!). اما [مقصود رادیکال‌ها از] «مرد سفید» این یا آن عضو «نژاد سفید» نیست. مسأله اساساً استدلال‌های نژادپرستانه نیست، بلکه این است که «مرد سفید» الگوی رفتار یا شیوه‌ی بودن قرار گیرد: تصویری برای بازشناسی شدن، که هم سفیدها و هم سیاهان می‌توانند در آن تصویر حل شوند. آن‌چه اقلیتی از سیاهان بر آن تأکید داشتند – چنان‌که فمینیسم نیز – آن بود که «مرد سفید» نوعی معیار رفتاری و جهان‌بینی است که بر تمامی ساکنان یک موقعیت تحمیل می‌شود. بدین قرار، هرکس که به مبارزه‌ی سیاهان متعهد می‌شود این کار را همچون یک همبستگی ساده‌ی از بیرون یا انسان‌گرایانه انجام نمی‌دهد، بلکه به عنوان تعهدی راستین چنین می‌کند که دال بر به پرسش کشیدن موقعیتی است که به خود او نیز مربوط می‌شود. بنابراین، مبارزه انضمامی و فراگیر است، به همان دلیل که توسط هیچ مکانیزم مدیریتی یا حقوقی از پیش موجودی قابل مذاکره نیست.

## ۶- سوژه‌ی سیاسی

از این رو، می‌توانیم سوژه‌ی عمل کران‌مند را همچون یک «اقلیت» تعریف کنیم. اما پس زدنِ دو سوءبرداشتِ ممکن که می‌توانند از این مفهوم [=اقلیت] سر برآورند، ضروری است. نخست اینکه مفهوم اقلیت در اینجا به امر کمی اشاره

ندارد. از این رو، زنان «اقلیت»ی هستند که، اگر از حیث کمی بنگریم، در اکثریت‌اند. دوم این که تعبیر «اقلیت» توسط پست‌مدرنیست‌ها برای صحبت درباره‌ی «حق بر متفاوت بودن» استفاده شده، که چیزی نیست جز بازشناسی «حقوقی» یک واقعیت «مبتنی بر فکت»، یعنی تکثر فرهنگی. اما البته که، این ایدئولوژیست‌ها، در همان دقیقه‌ای که این حقوق را فرامی‌خوانند، چیزی جز کوچک‌ترین و سرگرم‌کننده‌ترین و نمایش‌گرانه‌ترین تفاوت‌ها را بازشناسی نمی‌کنند. وقتی کار به تفاوت‌هایی می‌رسد که بسیار برجسته‌اند، مثلاً دستکاری خشونت‌آمیز اندام جنسی یا ترورهای مستبدانه‌ای که در برخی رژیم‌های جهان سوم صورت می‌گیرد، این حق بر متفاوت بودن فرومی‌ریزد. آیا می‌توان از کشتار رواندا به عنوان یک پدیده‌ی ساده‌ی فرهنگی سخن گفت؟ آن‌چنان که ما [در این مانیفست] کلمه‌ی «اقلیت» را می‌فهمیم، «اقلیت» گروهی است که مورد هجمه‌ی تصویری متکی به اکثریت یا هنجار حاکم بر موقعیت قرار می‌گیرد. به همین دلیل، مسأله در این جا طرح دعاوی جزئی یا قبیله‌ای نیست که به هر ترتیب، در بهترین حالت، اعمال حقوق بشر را طلب می‌کند.

نبرد اقلیت از این حیث فراگیر است که به یک فهم رایج مسلط حمله می‌کند، یک هنجاریتِ موقعیت‌مند که به تمامی ساکنان موقعیت مرتبط است. از این حیث، نبرد اقلیت، چنان که می‌گفتیم، «قابل مذاکره» نیست و نمی‌تواند راه حلی از منظر مدیریتِ موقعیت بیابد. بنابراین هدف، اعلام همبستگی با یک اقلیت یا مداخله در جایی که [اقلیت] خود را آشکار می‌کند نیست، بلکه شجاعتِ تبدیل شدن به اقلیت یا خیانت به چیزی است که اکثریت، به عنوان هنجار، از ما انتظار دارد. اقلیت شدن یعنی پیش‌بینی‌ناپذیر شدن: یعنی ایجاد سوژه‌ای سیاسی که در برابر تمام امکان‌هایی که موقعیت پیش می‌گذارد واکنده<sup>۲۲</sup> شده است. این عمل آزادانه، تنها عمل مشروع است، و تنها بنیانی است که عمل سیاسی کران‌مند می‌تواند مدعی [تکیه بر] آن باشد.

## ۷- امر جدی و امر تراژیک

مدرنیته‌ی انقلابی، با بنا نهادن مبارزه بر [سودای] آینده‌ای که بنا بود بیاید، بر [سودای] دنیایی بهتر، عقلانی‌تر و عادلانه‌تر، بر مبنای الگویی «حماسی» عمل می‌کرد که در آن نیروهای پیشروی آزادی‌بخش بر ارتش‌های مرتجع سرکوب و وحشی‌گری چیره می‌شوند. پیروزی نهایی، [به‌معنای] برپایی دنیایی آزاد، عادلانه و عقلانی بود. در مقابل، «سیاست به‌مثابه‌ی مدیریت»، یعنی سیاست‌ورزیِ مسلطِ امروز، تنها در برابر امور «جدی» به کار می‌افتد. مواجهه با مسائل جدی، به مثابه‌ی اموری است که در کوتاه‌مدت یا بلندمدت، از درونِ هنجاریتِ موقعیت، «قابل حل» هستند؛ [آن‌هم] فارغ از اینکه مفهوم هنجاریتِ موقعیت چقدر وهم‌آلود باشد. در مواجهه با امور جدی، پیروزی‌ای در کار نیست، بلکه «درمان» در کار است. تمام مبارزاتی که جزئی‌بودنی «قابل مذاکره» را مدعای خود قرار می‌دهند، از آغاز در این تله، یعنی تله‌ی منطقِ اجرایی، مدیریتی یا حقوقیِ امور جدی قرار می‌گیرند. به همین دلیل مهم است که میزان تماشایی بودن یا خشونت یک عمل را با رادکالیته‌ی سیاسی آن اشتباه نگیریم. فعالیت زیرزمینی برای اینکه گروهی را به سوژه‌ی سیاسی بدل کند و آن را به شکل کارآمد بدل به یک «اقلیت» کند، کافی نیست.

بدین ترتیب در می‌یابیم که عمل کران‌مند بُعدی «تراژیک» از سوژه‌ی سیاسی را احیا می‌کند: چنین عملی بر مبنای آن تک نقطه‌ای که از حیث مدیریتی مذاکره‌ناپذیر است، عمل می‌کند؛ به تعبیر دیگر، بر اساس یک ممکن پیش‌بینی‌ناپذیر یا آنچه که از منظر هنجاریت وضع موجود «امر ناممکن» محسوب می‌شود، عمل می‌کند. چنین عملی دقیقاً بر بنیان این هنجاریت عمل می‌کند، بر نقطه‌ی هستی‌مندی موقعیت، یعنی آن جایی که وجود این موقعیت را ممکن کرده است. ما می‌گوییم چنین دقیقه‌ای از بودن، دقیقه‌ای ناسازوار<sup>۲۳</sup> است چرا که نمی‌شود آن را به وسیله‌ی بیان‌هایی که به هر موقعیت معنا و اعتبار ظاهری می‌بخشند، ملحوظ داشت. بدین ترتیب، امر ناسازوار، مهمل<sup>۲۴</sup> است. یک نامعنا<sup>۲۵</sup> است که ضرورتاً توسط سازواری<sup>۲۶</sup> موقعیت بر ملا می‌شود.

به همین دلیل، از منظر فهم رایج یا اجماع، این حقیقت ادراک‌پذیر نیست: موضوعی که در میان است، فکتی نیست که بتوان آن را نشان داد، بلکه واقعیتی است که باید به زور جایی برای خود بیابد. بنابراین، مثلاً در اروپای قرن نوزدهم، این امر که سرمایه‌داری صنعتی نابرابری‌های اجتماعی فاجعه‌باری را ایجاد می‌کرد مشاهده‌ای بود که هر کس می‌توانست آن را تصدیق کند. یک «مسأله‌ی جدی» بود، دل‌مشغولی‌ای که در تمام مطالعاتی که درباره‌ی آن اجتماع انجام می‌شد و همچنین در رمان‌های دیکنز و زولا قابل‌شناسایی بود. اما وقتی این چنین دیده می‌شد، تنها می‌توانست برانگیخته شدن اصلی انسان‌گرایانه برای یاری خصوصی یا دولتی را طلب کند. جای تعجب ندارد که این یاری، دقیقاً با منطق سیستم سر و کار داشت: دولت یا سازمان‌های خیریه‌ای، در ماه‌های افت تولید، در کار زنده نگه داشتن و سالم داشتن حجم عظیمی از نیروی کار بودند که می‌شد بعداً - هر زمان که مطلوب بود - مجدداً از آن بهره‌برداری کرد. در درون منطق سیستم، این شوربختی می‌توانست غیرانسانی باشد، ولی نه ماهیتاً ناعادلانه. خرید و فروش نیروی کار بر اساس قوانین بازار آزاد صورت می‌گرفت. این همان چیزی است مارکس در پاسخ به پرودون می‌گوید: استثمار سرمایه‌داری دزدی نیست، چرا که کاملاً با مبنایی‌ترین اصول نظام حقوقی مسلط دموکراسی بورژوازی هماهنگ است. سرمایه‌دار و کارگر «آزادانه» پول را با کار مبادله می‌کنند. با این حال، دقیقاً همین‌جاست که مارکس ایده‌ی «اجبارگری»<sup>۲۷</sup> را مطرح می‌کند: کار را نمی‌توان به عنوان کالای مبادله‌ای خرید یا فروخت؛ چرا که کار، چیزی است که تمام کالاهای مبادله‌ای را تولید می‌کند. به همین دلیل، این بی‌عدالتی ساختاری بازنمایی‌کننده‌ی یک ناکامی یا اختلال جزئی سرمایه‌داری نیست: به عکس، کاملاً با آن همساز است و اصلاً جایی برای سرزنش باقی نمی‌گذارد؛ از سوی دیگر، این بی‌عدالتی همان چیزی است که سرمایه‌داری را تأسیس یا ممکن می‌کند، این همان نقطه‌ی ناسازواری آن است، که بالضروره برای خود سرمایه‌داری نامرئی است.

بنابراین، قوانین آزاد، عادلانه و عقلانی بازار، قوانین عرضه و تقاضا، نطفه در یک بی‌عدالتی دارند، یک بیگانگی و یک مهمل‌بودگی<sup>۲۸</sup> که برای خود نظام قابل‌ادراک نیست، و نتیجتاً، کاملاً قانونی و مورد اجماع است؛ حتی به چشم بسیاری

<sup>23</sup> inconsistent

<sup>24</sup> absurd

<sup>25</sup> non-meaning

<sup>26</sup> consistency

<sup>27</sup> Forcing (forcage)

<sup>28</sup> absurdity

از کارگران و فعالان اتحادیه‌ها. به همین دلیل، مسأله چندان این چنین نیست که بی‌عدالتی جرقه‌ی شورش را شعله‌ور می‌کند، بلکه این است که شورش، بر ناسازواری نظام دست می‌گذارد: در پرتو پروژهِ سیاسی شورش است که نظام خود را همچون نظامی ناعادلانه آشکار می‌کند. زمانی که مبارز اقلیت سیاه‌پوست به این بیان می‌رسد که یک سیاه‌پوست می‌تواند مردی سفید باشد و یک مرد سفید الزاماً سفید نیست، بلکه می‌تواند سیاه‌پوست یا بخشی از اقلیت شود، او با موقعیت، در نقطه‌ای خاص، درگیر می‌شود که نه تنها از منطبق آن موقعیت فهمیدنی نیست و بی‌معناست، بلکه همچنین با موقعیت در سطح آن بنیانی درگیر می‌شود که هم تبعیض را توضیح می‌دهد (برخی سفیدها می‌گویند: «آن‌ها شبیه ما نیستند») و هم همگون‌شدگی را («ما شبیه آن‌هاییم»، برخی سیاهان چنین پاسخ می‌دهند).

## ۸- اخلاقیات فرد

از این نظرگاه، در یک موقعیت، هیچ صدای آژیری وجود ندارد که عموم شهروندان را به شورش علیه خود فرا بخواند: هر فرد، هستی‌ای موقعیت‌مند است و به رغم خویش، آکنده از پیش‌فرض‌هایی فراوان. از این منظر، او از سر تقدیر، نقش‌هایی را که توسط موقعیت به او عرضه می‌شود، بازی می‌کند. بدین ترتیب، فرد-تماشاچی در پیشگاه «دنیا» سترون باقی می‌ماند، چرا که او تنها می‌تواند از خودش پرسش‌هایی را بپرسد که توسط فهم رایج موقعیتش پاسخ می‌گیرند. اکراه یا وحشتی که او ممکن است، وقتی که با واقعیت فقر یا مثلاً تبعیض روبرو می‌شود حس کند، منجر به کنش سیاسی نمی‌شوند. آن فرد همیشه با موقعیت‌هایی «جدی» مواجه است که باعث می‌شود او به دانش اجرایی یا مداخله‌ی قاضی چنگ بزند. فرد از خودش می‌پرسد که اتفاقی به‌خصوص چگونه رخ داده، اما هرگز نمی‌پرسد چرا. پرسش «چرا»، راه به نقطه‌ی هستی موقعیت می‌برد، به بنیان موقعیت و شروط وجود آن، به آن نقطه‌ی کور و آن هسته‌ای که برای شخص، تیره و تاریک یا خارج از دسترس بوده. بنابراین تصادفی نیست که ایدئولوژی پست‌مدرن، در دفاع از اجماع و از نظم حقوقی موجود به عنوان چارچوب هرگونه سیاست‌ورزی، به شمایل فرد برتری می‌دهد. [تو گویی در جهان بینی پست‌مدرن] در برابر سیاست‌های توده‌ای قدیمی، فرد را به عنوان هسته‌ی عقلانیت و هشیاری می‌نگرند.

از له‌بون تا فروید و پس از او، انسان در میان توده‌ها کسی تصویر شده که همچون شخصی هیپنوتیزم‌شده یا یک زامبی، فردیت بازاندیشی‌کننده‌ی خود را ملغی می‌کند تا از فرامین حزب، پیشوا یا کلیسا اطاعت کند، و بدین ترتیب خود را قادر به انجام بدترین انواع وحشی‌گری می‌یابد. اما چرا باید چنین انگاشت که افراد وقتی گرد هم می‌آیند، دیگر فرد نیستند؟ چرا باید چنین انگاشت که فرد وقتی تنهاست می‌اندیشد و وقتی در گروه است، نه؟ باور بر این است که اگر کثرتی از افراد، همراه با یکدیگر، به شکلی هماهنگ عمل کنند، به آن علت است که هر فرد اراده‌ی «خودش» و انتخاب «خودش» را ترک گفته است تا خود را به تصمیم یک «دیگری» تسلیم کند. اغلب این «دیگری» یک «او»ی غیرشخصی است که فرد تفکر و قدرت عمل خود را به وی وکالت می‌دهد. اما در حقیقت، کار، معکوس این است: فرد به عنوان یک نهاد خودآیین، یعنی کسی که قوانین رفتار خود را تعیین می‌کند، وهم است. چیزی نمانده جز: «کسی می‌گوید»، «کسی می‌بیند»، «کسی انجام می‌دهد»: وقتی فرد سخن می‌گوید، صدای او گفتمان‌هایی را ساطع می‌کند که جای دیگری نوشته شده‌اند؛ اگر چشمان او می‌تواند ببیند، به واسطه‌ی بینایی کسی دیگر است؛ اگر عمل می‌کند، از آن روست که نقشی را تفسیر می‌کند که به وی واگذاشته شده. فرد، این چنین است که خود را بر می‌سازد: بر اساس

بازشناسی خود با یک الگوی مسلط. بنابراین، به خلاف آن چه که بسیاری از نویسندگان انگاشته‌اند، چیزی به نام فرد بیگانه‌نشده‌ی اصیل، که آزاد ورای نمایش‌های اجتماعی است، وجود ندارد. چیزی به نام یک هسته‌ی محوری در فرد وجود ندارد. به عکس: فرد با خودآیین و واحدی تفکیک‌ناپذیر دیدن خود، این واقعیت را که او هستی‌ای در یک موقعیت است را انکار می‌کند، و انکار می‌کند که او از زبان‌ها، ارزش‌ها، باورها و اسطوره‌هایی ساخته شده که نه آفریدگار آن‌هاست و نه بر آن‌ها مسلط است.

اگر بتوانیم موقعیت را همچون یک نمایشنامه‌ی تئاتر در نظر آوریم، فرد در آن همیشه نقشی بازی می‌کند. بنابراین، پندار نامرئی‌بودگی، و پیوستگی در بُعد زمان، بر می‌آید: [چنین می‌نماید که] او همواره فردی یکسان است چرا که در موقعیتی یکسان، نقشی یکسان را تکرار می‌کند. اما در واقعیت، او که همیشه در موقعیت است، هر بار که موقعیت تغییر می‌کند به کس دیگری بدل می‌شود؛ نوعی ناپیوستگی در زمان. ایدئولوگ‌های پست‌مدرنیته به فردیت برتری می‌دهند، و این کار را بر مبنای حق جابه‌جایی، حق حفظ باورهای دینی و سیاسی، حق خواندن و نوشتن هر چه دلخواه‌مان است، حق زیستن همانطور که می‌خواهیم و... انجام می‌دهند. به این ترتیب آن‌ها بر این گمان‌اند که دارند به انواع بنیادگرایی‌ها پاسخ می‌دهند، حالی که در واقع دارند همان حقوق قدیمی لیبرال را احیا می‌کنند. ولی این‌ها صرفاً حقوق صورتی‌اند: آن‌ها به یکپارچگی بنیادین فرد، به تقدیر او، نمی‌اندیشند؛ چرا که [در واقع] فرد برای بساختن خود به عنوان یک فردیت، باید نقشی از پیش ساخته شده را تفسیر کند. فرد، خارج از موقعیتی که او را برمی‌سازد وجود ندارد، و اگر این موقعیت را دگرگون نکنند، اگر این موقعیت را به پرسش نکشد، نمی‌تواند مدعی آزادی باشد. بنابراین، هیچ آزادی‌اندیشه‌ای وجود ندارد که به کردوکار دگرگون کردن وضع موجود پیوند نخورده باشد؛ و هیچ عمل رادیکالی نیست که به سراغ نقطه‌ی ناسازواری در دل موقعیت نرود. برتری دادن به مبارزه‌ی «اندیشه‌ی آزاد» در خودی خود، چنان که گویی آزادی بشری در آن جا قرار گرفته، از توهمات فردگرایانه‌ی «جان‌های زیبا»ست.

این نقادی از فرد، بی آن که هرگز حقوقی را که توسط مبارزات تاریخی حاصل شده به خطر اندازد، به ما امکان می‌دهد که از منظر حقوق مدنی اندیشه کنیم. اگر افراد می‌توانند بدون کران‌مندی [های معینی] عمل کنند و بیاندیشند، به لطف به چنگ آمدن این حقوق مدنی است. و این حقوق ابداعات پروژه‌هایی انقلابی بودند که به مفهومی از انسان که در دل تاریخ تعیین شده بود می‌پرداختند؛ برعکس، این حقوق حاصل پرده‌برداری از ذات «آزاد» فرد نبودند.

## ۹- سیاستی نادولت‌مدار<sup>۲۹</sup>

وقتی از سوژه سخن می‌گوییم، نباید این مفهوم را با ایده‌ی سوژکتیویته که به معنای هسته‌ی تجربیات فردی یا جمعی فهمیده می‌شود، اشتباه گرفت؛ هر چند که یک فرد یا جمع ممکن است دست آخر خود را به عنوان یک سوژه‌ی سیاسی بر بسازد (و نیز - چنان که آلن بدیوی فیلسوف مفهوم‌پردازی کرده است - به عنوان یک سوژه‌ی هنری، علمی یا عشق‌ورز). در حقیقت، یک فرد یا جمع زمانی خود را به عنوان سوژه برمی‌سازد که با حقیقتی از موقعیت، از طریق اندیشه یا عمل، نسبتی برقرار کند؛ یعنی با آن نقطه‌ی ناسازواری که موقعیت بر آن بنا شده، آن نقطه‌ای از وجود که

شرط امکان‌پذیری آن موقعیت است. بگذارید تکرار کنیم: این سوژه از آن‌جا می‌تواند عملی آزادانه را تجسم بخشد که عمل او توسط موقعیت قابل ملحوظ داشته شدن نیست، یا نمی‌توان آن را هماهنگ با ساخت حقوقی موقعیت به «مذاکره» گذاشت. بدین ترتیب، با ایده‌ی عمل کران‌مند، ما در تلاش برای تعریف نوعی سیاست‌ورزی هستیم که نمی‌توان آن را صرفاً با اداره‌ی حکومت یکی گرفت. در واقع، تعریف کلاسیک سیاست که آن را در هر لغت‌نامه‌ای می‌یابیم این مفهوم را با «هنر اداره‌ی جمهوری» بازشناسی می‌کند، که به معنای توانایی، دانش یا فن مدیریت امور عمومی یا مسائل عمومی است. به این ترتیب، ایده‌ی سیاست به شکل گریزناپذیری در پیوند با ایده‌ی حکومت باقی ماند. با این حال، نباید حکومت را به‌سادگی با یک نهاد یا سازمان اشتباه گرفت. در یک تعریف وسیع‌تر، ما باید حکومت را وضع معمول حاکم بر هر موقعیتی بدانیم. از این نظرگاه، هر عمل «قابل‌مذاکره»، هر مدعای اجتماعی جمعی یا جزئی که در یک نظام حقوقی جاافتاده قابل‌مدیریت یا قابل‌حل باشد، بخشی از تعریف حکومت‌مدار از سیاست است، هرچند که این اقدام شامل اقداماتی غیرقانونی برای حصول موضوع مطالبه باشد. به همین دلیل چالش بزرگ امروز فکر کردن به سیاست به گونه‌ای است که مقوله‌ی قدرت [حکومتی] را از جایگاه مرکزی‌ای که اکنون اشغال کرده، خارج کند.

امروزه، حکومت به عنوان جایگاه قدرت مؤثره‌ای که باید، با زور یا رأی، توسط یک حزب از حیث سیاسی انقلابی اشغال شود، به وهمی هراس‌انگیز بدل شده، به این دلیل ساده که آن نقطه‌ای که موقعیت بر آن بنا شده و در آن مشروعیت یافته، مبتنی بر [خود] حکومت نیست. یک حکومت، صرفاً واقعیت [از پیش موجود] را یک لایه کدگذاری می‌کند؛ واقعیتی که حکومت، بیشتر محصول آن است تا علت وجودی آن. این مسأله تا اندازه‌ای برای مارکسیست‌ها روشن بود، اما با این وجود آن‌ها پنداشتند که تغییری در لوایح قانونی و دم و دستگاه ایدئولوژیک حکومت به دگرگونی انقلابی اجتماع کمک خواهد کرد. (لنین اما، در اواخر عمر خویش، به این خطا آگاه شد: «ما [صرفاً] رنگ سرخ به حکومت تزاری پاشیده‌ایم»). بنابراین، در روسیه‌ی شوروی و دیگر حکومت‌ها، مجموعه‌ای از اقدامات حکومت بورژوازی نه تنها رنگ سرخ به خود گرفتند، بلکه به‌علی‌درجه‌ی وحشی‌گری رسیدند: پزشکی‌سازی سوپزکتیویته، بیگانگی حاصل از رسانه، عادی‌سازی، تبعیض نژادی و غارت کارگران. کافی بود صفت «انقلابی» به این وحشی‌گری اضافه شود تا قربانیان به نام خیری در آینده آن را بپذیرند. حتی وقتی بسیاری از این انقلابیون قدیمی امروزه از پروژه‌هایشان برای اجتماع فردا سخن می‌گویند، می‌توانیم آشکارا ببینیم که تا چه حد همچنان زندانی مفروضاتی‌اند که زیربنای موقعیت‌های اکنون‌اند. در پروژه‌های آن‌ها نیز یک فهم حکومت‌مدار و مدیریتی از سیاست‌ورزی وجود دارد (می‌خواهند برای آن روزی که چه بسا قدرت به دستشان بیفتد، آماده باشند). باز هم خاتمه‌ی ماجرا می‌شود نظم خوب امور، جامعه‌ی عقلانی، توزیع عادلانه و مناسبات حقیقتاً آزاد میان انسان‌ها. باز هم خاتمه‌ی ماجرا می‌شود وحشی‌گری نیک علیه وحشی‌گری بد، ایده‌ی پارادوکسیکال ارباب رهایی‌بخش و ضرورت تحقق جهان «آن‌گونه که باید باشد».

می‌توانیم بگوییم که عمل سیاسی کران‌مند و فلسفه‌ی موقعیت‌تواضعی رهایی‌بخش را فرامی‌خوانند: ما تنها می‌توانیم — و همین کار هم به قدر کافی دشوار است — که از موقعیتی که در آن زندگی می‌کنیم سخن بگوییم. اما مسأله فقط مسأله‌ی تواضع نیست، بلکه یک موضع حیاتی هم هست: هر دانشی درباره‌ی یک موقعیت فرادست که دستیابی به آن

ضروری است، چیزی جز حدس و گمان بیهوده نیست، چرا که هیچ دانشی نمی‌تواند مفروضات موقعیتی که در آن زاده شده را پس بزند. و به همین دلیل است که فلسفه‌ی شورش سودای هیچ دانشی را در سر ندارد. بلکه سودای یک حقیقت را در نظر دارد، سودای نسبتی با هستی موقعیت؛ [نسبتی] با این سوراخ، با این کدری پنهان در دانش جاافتاده؛ چرا که موقعیت، بیش از آن که کنش را تبدیل به چیزی محلی کند، ما را به اندیشه‌ی یک امر فراگیر انضمامی رهنمون می‌شود.

## ۱۰- جمع‌بندی

چالش زمانه‌ی ما، اندیشیدن به و ابداع یک پراکسیس‌های بخش تازه است. پراکسیسی که دال بر شکل‌گیری انبوهی از سازمان‌ها و تجربه‌های انضمامی اقلیت باشد؛ نه همچون ابزاری برای کسب جایگاه اکثریت در زمانی خاص در آینده، بلکه همچون راهی برای ابداع و آفریدن حیات و سیاستی مبتنی بر آزادی. واگذاشتن جایگاه اکثریت، سنج‌های حاکی از ناکامی یا سترونی نیست. از نظرگاه آزادی، اکثریت، که تصویر و ساختارهای مسلط را بازنمایی می‌کند، سترون‌ترین است. درک این موضوع حائز اهمیت است که قدرت-بر<sup>۳۰</sup> و قدرت انجام<sup>۳۱</sup> دو واقعیت غیرقابل جمع‌اند. هیچکس سترون‌تر از اربابی نیست که مالامال از قدرتی برای دستکاری حیات است. حزب، که برای کسب قدرت حکومتی چه از طریق خشونت و چه از راه انتخابات صورت‌بندی و ساختاریابی شده، دست آخر امروزه به خود تجلی این سترونی بدل گردیده است. قابل توجه است که این امر، مبتنی بر مفروضی است که نهاد حزب را برپا نگه می‌دارد، که چنان که دیدیم، این است که قدرت چیزی است که موقعیت را بنا می‌نهد، و این قدرت هم لابد در حکومت نهاده شده. حزب سازمانی است که به بهانه‌ی وحدت بخشیدن تکثر مبارزات اقلیت‌ها در یک استراتژی کلی، چه در مقیاس ملی و چه در مقیاس جهانی، اقلیت‌ها را از موقعیت‌هایشان جدا می‌کند تا آن‌ها را به یک اکثریت «آلترناتیو» تبدیل کند.

بنابراین، همراه با زمان موعودگرایانه، آن‌چه باید به پرسش کشیده شود حزب است، مدل‌های ارباب‌رهای بخش. همچنان‌که هر شخص مبارزی به عنوان بخشی از کردوکار روزمره‌ی خود دریافته، تمام کارها و تجربه‌های انضمامی گرد آمده توسط سازمان‌های مردم‌پایه، که خودشان برساخته در دل کثیری از ناکامی‌ها و خطاها هستند، توسط شعارهای «تجربیدی» حزب خط می‌خورند. و این تنها به این علت است که برای حزب، استراتژی کلی و اشغال جایگاه قدرت، بر کنش‌های انضمامی و کران‌مند اولویت می‌یابد؛ همیشه با این وهم که، آن‌گاه که قدرت حاصل شود، امور، در کلیت خودشان، تغییر خواهند کرد. با این حال، راه‌حلی همچون یک پیوستار، میان سیاست‌ورزی (اقلیت)، یعنی قدرت انجام، و مدیریت‌گری (اکثریت)، یعنی قدرت-بر، نمی‌تواند وجود داشته باشد. حتی اگر این دو، از حیث ساختاری محکوم به آن باشند که در کنار یکدیگر زندگی کنند، ما باید از این وهم رها شویم که برای دست زدن به سیاست‌ورزی اقلیت، کسب جایگاه اکثریت الزامی است. تکثری از گروه‌ها و جماعت‌های رهایی‌بخش که در هر مورد به یک امر فراگیر انضمامی پیوند خورده‌اند، تصویری از یک قدرت سیاسی رادیکال چندگانه را به دست می‌دهد. با این حال، هضم نشدن

<sup>30</sup> power-over

<sup>31</sup> Power-to-do

و تسلیم نشدن این کثرت در برابر قدرت سترون حزب، دال بر این نیست که مبادله‌ی تجارب بین این دو دسته نامطلوب یا حتی قابل چشم‌پوشی است.

در دقیقه‌ای دشوار هستیم؛ چالش پیش رو عظیم است؛ اما وفاداری به دو قرن مبارزه‌ی انقلابی به ما امکان می‌دهد تا آن تکانه و آن شوری که این مبارزات ملهم از آن بودند را حفظ کنیم. به جای گریستن بر ویرانه‌های بنیان‌های انقلابی قدیم، باید این را در نظر داشت که این تکه تکه شدن، این پراکندگی و ناکلیت‌مندی دقیقاً شرایط یک قدرت انقلابی تازه است که می‌خواهد تا خود را از اسطوره‌ی تمامیت‌خواهانه‌ی پیشرفت‌گرایی موعودباورانه آزاد کند.

سپتامبر ۱۹۹۵