

## نیازمند یک انضباط خلقی هستیم

گفت‌گو با آلن بدیو: سیاست در جهان معاصر و بحران نفی

مترجم: رحمان بوذری

حالا که داعش و خشونت بنیادگرایی، فکر و ذکر جهان و رسانه‌ها و دولت‌ها و سازمان‌های غیردولتی و نهادهای بین‌المللی و بشردوستان سرتاسر عالم را به خود مشغول کرده، حالا که هر کانال تلویزیونی و سایت خبری و روزنامه‌ای از وحشت‌آفرینی‌های داعش و اقمارش می‌گوید، حالا که ۱۲ هزار نفر سیاه‌پوش سازمان‌یافته با پرچم‌های سیاه قاره چند میلیاردی اروپا، آمریکا و بخش‌هایی از خاورمیانه را به ریشه انداخته، حالا که جلسات سران کشورها از پی هم موضوع مشترکی ندارد جز داعش، حالا که دولت‌های اروپایی چپ می‌روند راست می‌آیند از ارباب داعش می‌گویند بی‌آن‌که اشاره‌ای کنند به نحوه‌ی شکل‌گیری و حمایت و تسلیح و عضوگیری آن از سرتاسر اروپا، حالا که تنها نماد مقاومت در برابر داعش کانتون مردمی کوبانی است با ابتدایی‌ترین و پیش‌پاافتاده‌ترین تجهیزات موجود، آن‌هم در شرایطی که همه‌ی ابرقدرت‌های جهان از مقابله با این فرانکنشتاین دست‌ساخته عاجزند، باری، درست همین حالا باید از غیاب یک سیاست پیکارجوی چپ در جهان معاصر سخن گفت؛ سیاستی که غیاب آن را یک‌روز القاعده و النصره پر می‌کنند و روز دیگر داعش و «جوانان خشن مسلمان در اروپا»، و عالماً عامداً گفتار عمومی «صلح‌طلبی» و «گفت‌وگوی تمدن‌ها» را بر می‌کشند. جهانی که در آن چپ‌گرایی و فاشیسم یکسان تلقی می‌شود، نتیجه‌ای ندارد جز حمایت پنهان و آشکار از گروهی خودخوانده و آن‌گاه محکومیت و مقابله با آن تحت‌لوای حقوق‌بشر. جهانی که ۱۲ هزار نفر (بله، تنها ۱۲ هزار نفر) نیروی سازمان‌یافته به لرزه‌اش می‌اندازد و هیچ‌کس جلودار آن نیست، ولی کافی است نامی از چپ به میان بیاید تا جهان و جهانیان به تکاپو بیفتند و آن را در نطفه خفه کنند. درست در چنین جهانی هم‌چنان و تا همیشه باید از سازماندهی چپ‌گرایانه سخن گفت.

گفت‌گوی زیر را باید در پس‌زمینه چنین جهانی خواند. این گفتگو با آلن بدیو در سال ۲۰۰۸ در مجله *Critical Inquiry*, No. 645 منتشر شده است و در جای‌جای آن اشاراتی به وقایع آن زمان هم‌چون همه‌پرسی قانون اساسی اتحادیه اروپا در فرانسه یا شورش‌های ۲۰۰۵ در حومه‌های پاریس و جنگ ۳۳ روزه اسرائیل و حزب‌الله و نظایر آن به چشم می‌خورد. مع‌الوصف، این اشارات نه تنها از اهمیت بحث‌های بدیو در این مصاحبه نمی‌کاهد بلکه در اوضاع و احوال کنونی بر معنای آن می‌افزاید. مسأله اصلی بدیو در این‌جا، چنان‌که در سراسر عمر فکری خود و چنان‌که مسأله چپ در جهان معاصر، مسأله «سازماندهی» است — یافتن فرمی از سازماندهی که دیگر در قالب الگوی دولت تک‌حزبی نمی‌گنجد. فرمی که او صورت‌بندی نظری‌اش را در قالب «سیاست منهای دولت» عرضه می‌کند و استقلال و خودآیینی سیاست را پیش‌فرض هرگونه فعالیت سیاسی می‌داند. از این‌رو، بدیو از نوعی انضباط خلقی و مردمی سخن می‌گوید، چرا که «آن‌ها که هیچ ندارند تنها انضباط خاص خودشان را دارند».

مایلم با این پرسشی آغاز کنم که نسبت میان فلسفه و سیاست را روشن سازید. وقتی برای مثال از یک «فلسفه مبارز»

سخن می‌گویید منظورتان چیست؟

فلسفه و امر سیاسی از همان آغاز رابطه‌ای اساسی با هم داشته‌اند. این چیزی نیست که مدرنیته ابداع کرده باشد. اثر محوری افلاطون جمهوری نامیده شده و کل کتاب به پرسش‌های مربوط به «شهر» یا پولیس می‌پردازد. این پیوند در کل تاریخ فلسفه اساسی بوده است. ولی به‌گمانم دو شیوه پایه‌ای برای ساختار دادن به این رابطه وجود دارد.

شیوه اول، مسئولیت یافتن شالوده امر سیاسی را بر دوش فلسفه می‌گذارد. فلسفه فراخوانده می‌شود تا امر سیاسی را بر مبنای این شالوده بازسازی کند. این جریان بحث می‌کند که پیداکردن یک هنجار اخلاقی برای هر سیاستی امکان‌پذیر است، و فلسفه ابتدا باید این هنجار را بازسازی یا نام‌گذاری کند و آن‌گاه به داوری رابطه میان این هنجار و کثیری از فعالیت‌های سیاسی بنشیند. بنابراین در این صورت، آنچه رابطه میان فلسفه و سیاست را می‌گشاید هم ایده‌ی یک شالوده است و هم مفهومی اخلاقی از امر سیاسی. اما جهت‌گیری دیگری هست که کاملاً متفاوت است. این جریان معتقد است که به‌معنای مشخصی اولویت با سیاست است، و امر سیاسی بدون، پیش از و متفاوت از فلسفه هستی دارد. امر سیاسی همان چیزی خواهد بود که من «شرط» فلسفه می‌نامم. در این صورت، رابطه‌ی میان فلسفه و سیاست، به یک معنا، «ققاتر» است. یعنی رابطه‌ای است که در آن فلسفه خود را درون نزاع‌های سیاسی جای می‌دهد تا آن‌ها را روشن سازد. امروزه در وضعیت بی‌اندازه تیره‌وتاری که همان نظام عام سیاست معاصر است، فلسفه می‌تواند بکوشد وضعیت را بدون هرگونه تظاهر به «خلق» وضعیت‌ها روشن سازد. اکنون شرط و افق فلسفه وضعیت ملموس فعالیت‌های سیاسی مختلف است، و فلسفه خواهد کوشید درون این وضعیت‌ها ابزارهایی برای روشن‌سازی، مشروعیت‌بخشی و نظایر آن بیابد. جریان مذکور این فکر را جدی می‌گیرد که خود سیاست خودآینی تفکر است، و سیاست فعالیت‌ی جمعی است با فراست مخصوص به خود.

واضح است که امروزه این پرسش علی‌الخصوص دشوار است، زیرا ما دیگر در وضعیتی نیستیم که در آن هم‌چون قرن بیستم تمایز واضحی میان دو گرایش سیاسی متضاد باشد. درست است که همگان در مورد ماهیت دقیق این دو سیاست متضاد توافق نظر نداشتند ولی همه

متفق القول بودند که تقابلی میان سیاست بورژوا دموکراتیک کلاسیک و سیاست انقلابی در کار است. ما در میان انقلابی‌ها با شور و هیجان و حتی با خشونت در این باره مناقشه می‌کردیم که «راه درست» دقیقاً کدام است ولی درباره‌ی اصل وجود این تقابل جهانی بحثی نبود. امروزه، هیچ توافقی در خصوص وجود تقابل بنیادینی از این دست وجود ندارد، و در نتیجه، پیوند میان فلسفه و سیاست پیچیده‌تر و تیره‌وتارتر شده است. ولی اساساً تکلیف همان است که بود: فلسفه می‌کوشد به وضعیت‌های متکثر سیاست انضمامی وضوح، و به انتخاب‌هایی که در این فضا صورت می‌گیرد مشروعیت بخشد.

**پس دخالت‌های فلسفی شما در این وضعیت جدیدی صورت می‌گیرد که شما آن را «پیچیده‌تر و تیره‌وتارتر» از تقابل کلاسیک بین دو گرایش سیاسی متضاد توصیف می‌کنید؟**

قطعاً. در نتیجه، من فلسفه‌ام را در مقام وارث جنبش‌های معارض و عظیم دهه شصت می‌بینم. در واقع، فلسفه من از دل این جنبش‌ها ظهور کرده است. فلسفه من فلسفه تعهد است، فلسفه درگیری، فلسفه وفاداری به سارتر، اگر این‌طور می‌پسندید، یا مارکسیسم: آنچه مهم است این است که روشنفکر درگیر سیاست شود و به مردم و کارگران متعهد شود یا جانب آن‌ها را بگیرد. من در زمین این سنت راه می‌روم. فلسفه من می‌کوشد تا جایی که می‌تواند (که همیشه هم ساده نیست) این فکر را زنده نگه دارد که جایگزینی واقعی برای سیاست مسلط وجود دارد و ما مجبور نیستیم دور اجماع مرسوم بگردیم که نهایتاً عبارت است از وحدت سرمایه‌داری جهانی و دولت مبتنی بر دموکراسی نمایندگی. پس کار من به تعبیری مشروط به وضعیت‌های بالفعل سیاسی است، با این هدف که در حیطه فلسفه ایده‌ی امکان یا گشودن فضا برای سیاستی را زنده نگه دارم که آن را سیاست رهایی‌بخش می‌نامم — اما می‌توان آن را سیاست رادیکال یا انقلابی هم نامید، اصطلاحاتی که امروزه محل تردیدند ولی در عین حال نمایان‌گر امکان سیاستی به غیر از سیاست مسلطاند.

**شما در این زمینه به سارتر اشاره کردید حال آن که انتظار می‌رفت به آلتوسر اشاره کنید. نسبت‌تان با سنت آلتوسری**

**چیست؟**

سنت آلتوسری بی‌اندازه مهم است، و من کتاب‌ها و متون چندی را به او اختصاص داده‌ام. اگر به سارتر اشاره می‌کنم به این خاطر است که فلسفه دوران جوانی‌ام، پیش از مواجهه با آلتوسر، سارتری بود. به‌گمانم، جریان آلتوسری به‌طور خاص جریان مهمی است زیرا، به‌وجهی کمتر ایده‌آلیستی، حیات و نیرویی جدید به رابطه میان فلسفه و سیاست می‌دهد — یعنی به فرمی که دیگر از فرم آگاهی نمی‌گذرد. البته در سارتر ما هم‌چنان با الگوی کلاسیک روشنفکر روبرویم که در وهله اول بر حسب آگاهی فهمیده می‌شود، روشنفکری که باید با مبارزه و سازمان‌های کارگری تماس داشته باشد، چه اتحادیه‌های کارگری باشد و چه احزاب کمونیستی. عظمت آلتوسری در این حقیقت دیده می‌شود که او طرح کلی جدیدی ارائه می‌کند که در آن رابطه میان فلسفه و سیاست دیگر (هم‌چون سارتر) از روانشناسی فرم آگاهی نمی‌گذرد. آلتوسر با این اعتقاد راسخ آغاز می‌کند که فلسفه در فضای فکری سیاست مداخله می‌کند. وقتی او این فرمول را پیش می‌نهد که «فلسفه سازماندهی مبارزه‌ی طبقاتی در نظریه است» مراد او چیست؟ این که مبارزه‌ی طبقاتی هست و این که فلسفه مسلماً آن را ابداع نکرده است. مبارزه‌ی طبقاتی هست و لاجرم بر انتخاب‌های فکری اثر می‌گذارد. فلسفه درون نزاع میان این انتخاب‌ها نقشی ویژه دارد؛ مداخله و از این‌رو نام‌گذاری، هنجارگذاری، دسته‌بندی و نهایتاً انتخاب در میدان مبارزه طبقاتی نظری یا فکری. سارتر و آلتوسر با هم بسیار متفاوت و حتی متضادند. ولی یک‌جا می‌توان میان آن‌ها آشتی برقرار کرد، این که فلسفه اگر به تعهد سیاسی گره نخورد هیچ است.

شما خود را یک «کمونیست به‌معنای اعم کلمه» خوانده‌اید. ولی در ضمن مدام بر ناتوانی نظریه کلاسیک مارکسیسم از تولید یک سیاست کمونیستی راستین تأکید می‌کنید. امروزه «کمونیسم یا مرام اشتراکی» چگونه می‌تواند «نام مشترکی» باشد برای گشودن آینده؟

به‌گمانم ضروری است میان مارکسیسم و کمونیسم تمایز بگذاریم. فکر نمی‌کنم مطلقاً لزومی داشته باشد واژه کمونیسم را حفظ کنیم ولی من این واژه را خیلی دوست دارم. دوستش دارم چون حاکی از ایده‌ی عام جامعه و جهانی‌ست که در آن اصل برابری غالب است، جهانی که دیگر با مناسبات اجتماعی کلاسیک تنظیم نمی‌شود — مناسبات ثروت، تقسیم کار، تبعیض نژادی، آزار و اذیت‌های دولتی، تفاوت جنسی و نظایر آن. این برای من «کمونیسم» است. کمونیسم در «معنای اعم کلمه»، خیلی ساده یعنی درون تکرر و تنوع کارکردهای اجتماعی هرکسی با دیگری برابر است. من هنوز که هنوز است قویاً بر این باورم که باید تقسیم کار را از ریشه به نقد کشید. به اعتقاد من، این کار هم عاقلانه است و هم

عدالانه. هیچ دلیلی ندارد دولت یک رفتگر را تحت تعقیب قرار دهد و حقوق بخور نمیری داشته باشد و در همان حال کارشناسان و نخبگان، لمیده در کتابخانه‌های‌شان، قدر ببینند و بر صدر نشینند و حقوق‌های آن‌چنانی بگیرند. مسخره است. آنچه من کمونیسم می‌نامم پایان این بی‌معنایی و مسخرگی است. کمونیسم فکر بکر جامعه‌ای است برپایه اصلی از هستی‌داشتن که سراسر از سنگینی کمرشکن مناسبات قدرت و ثروت «تفریق» شده، و از همین‌رو مبتنی‌ست بر توزیع دیگری از فعالیت‌های انسانی. به این معناست که من کمونیستم. و علیه همه لاف‌زنانی می‌جنگم که می‌گویند این امر محال است، که نابرابری در سرشت اشیاء و افراد است. سارتر جایی می‌گوید اگر این ایده‌ی کمونیستی در کار نبود، نوع بشر چیزی برتر از بوزینه‌ها نبود، نه حتی چیزی بهتر از انبوه مورچگان.

ولی مارکسیسم چیز دیگری است، مخصوصاً وقتی پای پرسش فعالیت‌های مارکسیستی مثل سازماندهی و سیاست ملموس به میان می‌آید. این فعالیت‌ها نتایج حیرت‌انگیزی دارند، هم‌چون امکان قیام خلقی ظفرمندان در ۱۹۱۷ یا امکان سازماندهی سراسر نو میان کارگران و دهقانان در شکل ارتش خلق چین. اما اگر آنچه را لنین «الفبای کمونیسم» می‌نامد در نظر گیریم، یعنی این‌که توده‌ها به طبقات تقسیم می‌شوند، احزاب نماینده طبقات‌اند، و رهبران احزاب را هدایت می‌کنند — خب این هم‌چنان ایده‌ی درخشانی است ولی امروزه به هیچ کاری نمی‌آید. سازماندهی توده‌ها هم‌چنان مسأله‌ای اساسی است. ولی اگر توده‌های بی‌سامان سرمایه‌داری جهانی را نقطه شروع بگیریم این فرض منتفی است که توده‌ها به طبقات تقسیم می‌شوند.

شما از «سیاست منهای حزب» دفاع می‌کنید و از الگوی جدیدی از «سازماندهی». چرا و چگونه میان این دو تمایز

می‌گذارید؟ و امروزه چه نسبتی هست میان سیاست و دولت؟

مسأله سازماندهی هم‌چنان اهمیت بنیادین دارد، حتی برای آن‌ها که معتقدند سیاست اصلاً نباید سازماندهی یابد، مثل سنت عظیم آنارشیسم. عنوان «سازماندهی» حاکی از بُعد جمعی کنش سیاسی است. می‌دانیم که سازماندهی می‌تواند فرم «جنبش»، «حزب»، اتحادیه، یا هر چیز دیگری به خود بگیرد. این یک سنت عظیم است. ولی امروزه ما در وضعیتی هستیم که در آن الگوی غالباً مسلط حزب طبقاتی، الگوی حزب آوانگارد لنینیستی (در معنای زیباشناختی‌اش نیز) اشباع شده و به ته رسیده. ارزیابی من از حزب لنینیستی این است که این حزب الگویی بود که

کارکرد آن ممکن ساختن یک قیام ظفرمندانه بود. لنین دائماً به شکست‌های خونین قیام‌های کارگران در قرن نوزدهم و به‌ویژه کمون پاریس می‌اندیشید. به بیان لنین، کمون پاریس نخستین تجربه‌ی دیکتاتوری پرولتاریا بود و چیزی نبود مگر شکست خونبار. شکست خورد چون جنبش آنان عاری از انضباط، شقه‌شقه و بی‌قدرت بود. بدین ترتیب، لنین توصیه می‌کند که درجه‌ی بالایی از تمرکزگرایی قدرت کارگران در قالب یک حزب در کار باشد، حزبی که قادر خواهد بود طبقه را رهبری و سازماندهی کند. و او ثابت کرد، دست‌کم در مورد مسأله‌ی سازماندهی، که این طرح خوبی بود. انقلاب ۱۹۱۷ نخستین قیام پیروزمندانه در تاریخ بشریت بود. به این خاطر است که این انقلاب چنین اهمیت تاریخی بی‌حدوحصری دارد — گامی که برداشته شد. بعد از یک عالم شورش‌های کارگری قرن پیش که همه بلااستثنا با سببیتی خون‌بار و خارق‌العاده منکوب شده بودند، الگوی لنینیستی بالاخره امکان پیروزی به یک انقلاب داد.

ولی این الگو، بیش از این چیزی در چنته نداشت. در مورد پرسش دولت و قدرت، و استمرار قدرت دولتی، الگوی دولت تک‌حزبی با عیان کردن محدودیت‌های جدی خاتمه یافت، چه محدودیت‌هایی که تروتسکیست‌ها آن را گرایش به «بروکراتیزه کردن همه‌چیز» می‌نامند، و چه آنچه آنارشویست‌ها همان تروریسم دولتی یا مائوئیست‌ها تجدیدنظرطلبی تلقی می‌کنند. هیچ کدام از این‌ها این‌جا اهمیت ندارد. معلوم است که ماجرای دولت تک‌حزبی یک شکست بود. از منظر تسخیر قدرت، حزب پیروز بود. ولی نه از منظر اعمال قدرت. پس ما در برهه‌ای هستیم که از مسأله حزب به‌منزله الگویی از سازماندهی گذر کرده یا باید گذر کند. این الگو مشکلات قرن نوزدهم را حل کرد ولی ما باید مشکلات قرن بیستم را حل کنیم.

به نظر من، فرم سازماندهی امروزه باید غیرمستقیم‌تر به مسأله‌ی دولت و قدرت گره بخورد و بیان شود. الگوی حزب تمرکزگرا فرم جدیدی را از قدرت ممکن ساخت که کمتر از قدرت خود حزب نبود. ما اکنون در زمانه‌ای هستیم که من آن را زمانه «فاصله‌گیری از دولت» می‌نامم. دلیل آن اول از همه این است که مسأله‌ی قدرت دیگر مسأله‌ای «فوری و فوری» نیست: امروز دیگر هیچ کجا «تسخیر قدرت» از راه قیام خلقی ممکن به نظر نمی‌رسد. ما باید در جستجوی فرم جدیدی باشیم. من و دوستانم در «ارگانیزاسیون پولیتیک» این فرم را «سیاست منهای حزب» می‌نامیم. این عبارت کاملاً توصیفی، سلبی و معرف وضعیت است. معنای دم‌دستی‌اش می‌شود این که ما نمی‌خواهیم وارد فرمی از سازماندهی شویم که تمام و کمال به دولت گره بخورد. هم فرم شورشی حزب و هم فرم انتخاباتی کنونی با قدرت دولتی گره خورده‌اند. در هر دو مورد، حزب تابع

پرسش قدرت و دولت است. به گمانم باید این تبعیت را بر هم زنیم و در نهایت سازماندهی سیاسی (در هر فرمی) را درگیر آن فرایندهای سیاسی کنیم که مستقل از — یعنی «تفریق یا کسرشده» از — قدرت دولت‌اند. بر خلاف فرم شورشی حزب، این سیاست مبتنی بر تفریق دیگر بلافاصله ویرانگر، تخاصم‌جویانه یا مبارزه‌طلبانه نیست.

به گمانم حزب لنینیستی در کُنه خود الگویی نظامی بود. و به‌درستی این‌طور بود. این نقد این حزب نیست. یک سوال دست از سر لنین بر نمی‌داشت: چگونه در جنگ پیروز شویم؟ از این‌رو، مسأله‌ی سازماندهی در این‌جا، هم‌چنان که برای یک ارتش، اساسی است. نمی‌توان یک جنگ را برد اگر مردم هر کاری دلشان خواست انجام دهند و هیچ وحدتی نداشته باشند و قس علی‌هذا. ولی امروزه معضل سیاست رهایی‌بخش ابداع الگوی انضباط غیرنظامی است. ما نیاز داریم به یک انضباط خلقی. بارها گفته‌ام و باز هم می‌گویم «آن‌ها که هیچ ندارند تنها انضباط خاص خودشان را دارند». فقرا، آن‌ها که نه ابزار مالی و نه ابزار نظامی دارند، آن‌ها که قدرتی ندارند — همه‌ی آنچه دارند انضباطشان است، قابلیت‌شان برای کنش جمعی. این انضباط نقداً یک‌جور سازماندهی است. پرسش این است که آیا می‌توان هرگونه انضباطی را به الگوی نظامی فروکاست یا نه، الگویی که در اوایل قرن بیستم غالب بود. چگونه می‌توان یک انضباط غیرنظامی ابداع و اعمال کرد یا به محک آزمون گذاشت — از هر چه بگذریم، ما امروزه در عصر آزمان و خطا بسر می‌بریم.

### ممکن است کمی بیشتر راجع به «فاصله‌گیری از دولت» توضیح دهید، منظور تان چیست؟

«فاصله‌گیری از دولت» دلالت دارد بر نوعی از سیاست که ساختار یا موضع‌گیری‌هایش تابع دستور کار و زمان‌بندی دیکته‌شده از سوی دولت نیست. مثلاً زمان‌ها و اوقاتی که دولت تصمیم می‌گیرد مردم را به انتخابات فراخواند، یا در نزاع مشخصی مداخله کند، یا علیه دولتی دیگر اعلان جنگ کند. یا وقتی دولت اعلام می‌کند که یک بحران اقتصادی فلان یا بهمان برنامه را ناممکن کرده. این‌ها مثال‌هایی است از آنچه من «فراخوان‌های دولت» می‌نامم، جایی که دولت دستور کار را تعیین می‌کند و زمان‌بندی رویدادهای سیاسی را کنترل می‌کند. فاصله‌گیری از دولت یعنی عمل کردن بر اساس استقلال کافی از دولت، صرف‌نظر از این‌که دولت چه چیزی را مهم می‌داند و چه کسی را خطاب قرار می‌دهد. این فاصله‌گیری اجازه نمی‌دهد دولت فعالیت‌های سیاسی را جهت دهد، ساخت دهد و سمت‌وسوی‌شان را تعیین کند. مضافاً بر این، به همین دلیل

است که فکر نمی‌کنم شرکت در فرایند انتخابات چندان اهمیتی داشته باشد. این قضیه هیچ دخلی ندارد به آنچه لنین [در جریان انتخابات آلمان] «چپ‌روی کودکانه» می‌نامید. این فرایند اصلاً جذاب نیست. اول از همه چون انتخابات، لاقلاً الان دیگر، نمایان‌گر هیچ چشم‌انداز درستی از آینده نیست. در این چارچوب و با این ابزارها، هیچ راهی برای جرح و تعدیل جهت‌گیری‌های اساسی نیست. ولی از این مهم‌تر، این فرایند نوعی تغییر مسیر را به سوی دولت و تصمیمات آن سامان می‌دهد و مانع از استقلال سیاسی می‌شود. بنابراین فاصله‌گیری از دولت یعنی فرایند سیاسی و تصمیم‌های آن باید کاملاً مستقل از دولت، آنچه او مهم می‌شمارد و آنچه به‌عنوان چارچوب امر سیاسی به ما تحمیل می‌کند صورت پذیرد. منظورم از «دولت» در این جا معنای موسع آن است، شامل حکومت، رسانه‌ها و حتی آن‌ها که تصمیمات اقتصادی می‌گیرند. وقتی اجازه می‌دهید دولت بر فرایند امر سیاسی سیطره داشته باشد، شما بازی را از پیش باخت‌اید، زیرا شما پیشاپیش استقلال سیاسی‌تان را واگذار کرده‌اید.

**با این حال به نظر می‌رسد زمان‌بندی انتخاباتی نقش مشخصی در برداشت شما از سیاست دارد. هر چه نباشد شما**

**متنی نوشته‌اید مشخصاً درباره همه‌پرسی قانون اساسی اتحادیه اروپا که اخیراً در فرانسه برگزار شد. [۱]**

حق با شماست. موضع من دگماتیک نیست. ولی در کل افق انتخابات هیچ جذابیت واقعی ندارد. مخصوصاً مثالی که بدان اشاره کردید نیازمند توجه است. «نه» گفتن به این همه‌پرسی هیچ اهمیتی نداشت. اکثریت فرانسوی‌ها اعلام کردند که مخالف قانون اساسی‌اند. ولی چه اتفاقی افتاد؟ حکومت سقوط نکرد، رئیس‌جمهور استعفا نداد، سوسیالیست‌ها نهایتاً کاندیدایی را برگزیدند که مدافع «آری» گفتن به همه‌پرسی بود، و چیزهایی از این قبیل. اندک اندک تأثیر این رأی که از قرار معلوم این همه تماشایی بود هیچ اندر هیچ شد. چرا؟ چون دولت فراخوان همه‌پرسی را داده بود، دولت مردم را به رأی دادن دعوت کرده بود. سیاستمداران راست و چپ، هر دو از پیش به دلایل مختلف بر رأی «آری» توافق کرده بودند، آن‌هم به‌رغم اکثریت مخالفان (این مخالفان به نوبه خود دلایل متنوعی داشتند و از راست افراطی تا چپ افراطی گرد هم آمده بودند). این در واقع مثال خوبی است از آنچه من سرشت «نافعال» این نوع مداخله سیاسی می‌نامم، مداخله‌ای که چندان از مقوله امور «فاقد هستی» [۲] نیست. مع‌الوصف، مشارکت‌نکردن در انتخابات از نظر من یک اصل سیاسی مهم نیست. مهم‌تر این است که در ایجاد سازمانی مستقل از دولت

توفیق یابیم.



در کتاب تان با عنوان «قرن» به نظر می‌رسد شما بر ضرورت گذار از آنچه سیاست «تخریب» می‌نامید (یا همان به تعبیر

شما «خشونت برادرانه» و «نیپهیلیسم ارباب‌گر») به سیاست «کسر یا تفریق» اشاره دارید. می‌توانید سرشت این تمایز

را توضیح دهید؟

بار دیگر می‌گویم، مسأله در آن واحد فلسفی و سیاسی است، که دقیقاً در پیوند با مسأله‌ی نقد و نفی است. از منظری فلسفی، نماد همه این‌ها تا مدت‌ها رابطه هگل و مارکس بود. به‌زعم مارکس برداشت دیالکتیکی از نفی، رابطه فلسفه و سیاست را تعیین کرد — یعنی چیزی که معمولاً بدان گفته می‌شد مسأله ماتریالیسم دیالکتیکی. همان‌طور که حزب (که زمانی فرم پیروزمندانه‌ی قیام بود) امروزه منسوخ شده، نظریه دیالکتیکی نفی نیز سرنوشتی جز آن ندارد. این نظریه‌ی دیگر نمی‌تواند پیوندی زنده میان فلسفه و سیاست برقرار کند. در فرایند تلاش برای وضوح‌بخشی به وضعیت سیاسی باید در ضمن در جستجوی صورت‌بندی جدیدی از مسأله نقد و نفی نیز باشیم. به‌گمانم ضروری است، فراتر از همه در میدان کنش سیاسی، این برداشت از نفی را که صرفاً جنبه تخریبی و کاملاً سلبی آن مد نظر است پشت‌سر بگذاریم. بر خلاف هگل، که معتقد بود نفی نفی تولید یک ایجاب جدید است، به نظر من باید تصدیق کنیم که امروزه نفی، به بیان دقیق، هیچ چیز جدیدی خلق نمی‌کند. البته خلق قدیم را تخریب می‌کند ولی موجب خلق جدیدی نمی‌شود.

با این حال به نظر می‌رسد «دیگری بزرگ» دیالکتیک هگلی، وجودشناسی اسپینوزا است. چگونه در بافت این نقد منطقی

دیالکتیکی هگل، اسپینوزا را به کار می‌برید؟

تمایز نفی و ایجاب در گفتار من، به یک معنا می‌تواند به اسپینوزا برگردد. مواجهه با اسپینوزا به‌خاطر نیاز کنونی ما به تولید مقوله‌ای غیرهگلی از نفی رخ می‌دهد. ولی مشکل من با اسپینوزا با شالوده وجودشناختی تفکر اوست که در آن هم‌چنان توان مفرط امر واحد وجود دارد. او نویسنده‌ای است که من اغلب گزاره‌های باشکوه‌اش را نقل می‌کنم: مثلاً این که یک انسان آزاد جز به مرگ نمی‌اندیشد، یا این که فرزانه‌ترین مردمان آن است که بیش از همه دیگران را ارج می‌شناسد. این‌ها صورت‌بندی‌های باشکوهی‌اند. ولی در تراز بحث وجود — وجودشناسی اسپینوزا یکی از

بناهای عظیم غیرهگلی است — به نظرم در بازی میان امر کثیر و امر واحد کفه ترازو به طرف امر واحد سنگینی می‌کند. طرح کلی تکثر نامتناهی صفات و تجلی‌گری کثرتِ حالات، تا آن‌جا که به من مربوط می‌شود، برای توضیح و توجیه کثرت به مفهوم امروزی‌اش تکافو نمی‌کند.

شما از استلزام‌های فلسفی تمایزگذاری میان تخریب و تفریق سخن گفتید. ولی این مفصل‌بندی‌ها چگونه در تراز

سیاسی، یعنی بر حسب فعالیت سیاسی عمل می‌کنند؟

از جنبه سیاسی، هر سیاست انقلابی یا رهایی‌بخش باید دو وجه مقوم نفی را با هم هماهنگ یا سازگار کند: وجه حقیقتاً سلبی نفی و وجه (به‌تعبیر من) «تفریقی» آن، تفریقی که دیگر وابسته به قوانین حاکم بر واقعیت سیاسی یک وضعیت نیست. ولی در ضمن نمی‌توان آن را به تخریب این قوانین فروکاهید. تفریق ممکن است دست به قوانین وضعیت نزند، ولی محققاً جایی برای خودآیینی باز می‌کند. نوعی نفی است ولی نمی‌توان آن را با وجه تخریبی نفی یکی کرد. در سرتاسر سنت انقلابی مارکسیستی و لنینیستی قرن بیستم این ایده غلبه داشته که تخریب به‌تنهایی قادر است تاریخ جدیدی را بگشاید، انسان نوینی را بنا گذارد و نظایر آن. خود مائو گفت: «بدون تخریب هیچ چیز نمی‌توان بنا کرد.» معضل امروز ما این است که بخش تخریبی نفی، به‌تنهایی و به‌خودی‌خود، دیگر قادر به تولید امر نو نیست. ما نیازمند «تفریقی آغازگر»یم که قادر به خلق فضایی جدید برای خودآیینی و استقلال از قوانین حاکم بر وضعیت باشد. بنابراین تفریق نه معلول نفس تخریب است و نه نتیجه آن. اگر بنا باشد مفصل‌بندی جدیدی میان نفی و تخریب ارائه کنیم، باید نوع جدیدی از نفی یا نقد را بسط دهیم، نوعی متفاوت از الگوی دیالکتیکی مبارزه طبقاتی با دلالت‌های تاریخی‌اش.

به‌گمانم امروزه می‌توان دردنشان‌های مهم این بحران نفی را مشاهده کرد. می‌توان آنچه را من نوعی «نفی ضعیف» می‌نامم — یعنی تقلیل سیاست به مخالفت دموکراتیک — در مقام نوعی تفریق درک کرد که به‌قدری از نفی تخریبی فاصله گرفته گویی دیگر فرقی ندارد با آنچه هابرماس «اجماع» می‌نامد. از سوی دیگر، شاهد تلاش مذبوحانه‌ای برای حفظ فرایند تخریب به‌منزله صورت ناب خلق و امر نو هستیم. این دردنشان اغلب دو جنبه دارد: مذهبی و نیهیلیستی. در واقع، انفصال درونی نفی — جداکردن تخریب از تفریق — نتیجه‌ای در برداشته جز یک

جنگ که در غرب با عنوان «جنگ علیه تروریسم» بدان ارجاع می‌دهند و، تروریست‌ها خودشان جنگ علیه غرب و «کفار» و امثالهم می‌خوانندش.

با این اوصاف که شما هیچ‌گونه جنبه‌های بخش برای سیاست تخریب‌قائل نیستید، پس چه جایی برای خشونت در

سیاست می‌ماند و جایگاه خشونت کجاست؟

باز هم در این‌جا به پیوند میان فلسفه و سیاست می‌رسیم. معتقدم امروزه باید مسأله‌ی خلق فضاهای مستقل به‌گونه‌ای طرح شود که خشونت حالتی تدافعی به خود بگیرد. به این معنا، همه فرم‌ها و تجربه‌های ممکن جذاب می‌شوند. فاز اولیه جنبش زاپاتیست‌ها مثال ملموسی از این جنبه «تدافعی» خشونت است. ولی مثال‌های زیاد دیگری هم هست. شاید نخستین سیمای آن در توالی اولیه جنبش ضد-شوروی (سولیدارنوش) در لهستان اوایل دهه ۱۹۸۰ یافت شود. جنبشی کارگری که راستش بدون خشونت هم نبود — مثلاً از اعتصاب هم‌چون سلاحی برای فشار آوردن به حکومت در مذاکرات استفاده می‌کردند. این در وضعیتی بود که کارگران کنترل کامل کارخانه‌ها را در دست داشتند. این فاز خیلی دوام نیاورد. تا حدودی به‌خاطر عوامل بیرونی هم‌چون نفوذ کلیسا و کودتای نظامی یاروزلسکی. ولی این برهه‌ای بود که در آن می‌شد نگاهی ولو اجمالی انداخت به دیالکتیک جدیدی میان ابزارهای کنش‌هایی که سنتاً سلبی یا منفی درک می‌شدند — اعتصاب، تظاهرات و امثالهم — و چیزی هم‌چون خلق یک فضای مبتنی بر خودآیینی در کارخانه‌ها. هدف نه تسخیر قدرت، نه نشاندن قدرتی تازه به‌جای قدرت موجود، بلکه مجبور کردن دولت بود به ابداع رابطه‌ای جدید با کارگران. این تجربه با آن‌که دولت مستعجل بود ولی خوش درخشید. خوش درخشید چون دنبال الگوی کلاسیک مواجهه خشن بین فعالان جنبش و دولت نرفت. این جنبش درصدد سازماندهی یک فضای تفکیک‌شده بود — درون‌ماندگار ولی تفکیک‌شده — آن‌هم با عطف نظر به بناکردن یک «عرصه» سیاسی که قاعده جمعی آن مبتنی بر تضارب آرای سیاسی بود نه تبعیت از مسائل و دستور کار قدرت دولتی.

پس محال است بتوان همه شکل‌های توسل به خشونت را کنار گذاشت. برای مثال به پدیده حزب‌الله و جنگ اخیر در لبنان نظر کنید [منظور جنگ ۳۳ روزه است]. مثل روز روشن بود که تجاوز اسرائیلی‌ها از سر بهانه‌جویی بود: آن‌ها می‌خواستند سرتاسر یک کشور را با خاک یکسان

کنند چون یک سرباز اسرائیلی به اسارت گرفته شده بود. حزب‌الله بدون این‌که بخواهد وارد جنگ مستقیم شود خوشبختانه توانست مقاومتی موثر و منسجم ارائه دهد و تجاوز اسرائیل را به شکستی مفتضحانه بدل کند. ولی آنچه در مورد این جنبش نظرگیر است رابطه دشوار آن با دولت است. در این‌جا به مسأله سازماندهی بر می‌گردیم. حزب‌الله برای تسخیر قدرت دولتی رقابت می‌کند، ولی با این‌همه الگویی برای مبارزه یا قیام مسلحانه بازتولید نمی‌کند. اعضای حزب‌الله به‌صورت یک شبه-پوزسیون می‌مانند و با دولت رابطه مبتنی بر اتحاد توأم با تعارض دارند. به هر حال، روشن است که هر شکلی از نفی، از جمله افراطی‌ترین و خشن‌ترین شکل‌های آن، را می‌توان در دفاع یا در حمایت از یک تکینگی جدید بسیج کرد. پس لازم است مفصل‌بندی جدیدی از دو وجه تخریبی و تفریقی نفی داشته باشیم، چندان که تخریب یا خشونت به شکل یک نیروی حمایتگر ظاهر شود، نیرویی که قادر است از چیزی دفاع کند که طی یک جنبش مبتنی بر تفریق خلق شده است. شاید این ایده پیشاپیش در هیئت «پایگاه اجتماعی» انقلاب در طول انقلاب چین حاضر بود. مائو درباره نقش ارتش چیزهایی از این دست می‌نوشت، با آن‌که در کنار آن راهبردی را بسط می‌داد که هم‌چنان رو به سوی تسخیر قدرت دولتی داشت. ولی نسبت میان نیروهای مسلح – نیروهای تخریب – و سازماندهی خلقی در همان مقطع نیز پیچیده بود، مقطعی که در آن ارتش افزون بر وظیفه حمایت از سازمان خلقی، وظایف سیاسی هم به عهده گرفته بود.

در کتاب *منطق‌های جهان‌ها شما به‌گونه‌ای از «اسلام‌گرایی سیاسی» سخن می‌گویید که آن را به مقوله «فاشیسم» پیوند می‌زنید. این صورت‌بندی کاملاً کلاسیک است و می‌توان رد آن را در گفتار راست‌گرایان و چپ‌گرایان گرفت. ولی آیا می‌توان موفقیت‌های حزب‌الله و مقاومت مسلحانه عراقی‌ها را در چارچوب یک کشمکش صرفاً «محلی» درک کرد؟ در مورد حزب‌الله به‌طور خاص، آیا می‌توان شکل بدیعی از سازماندهی سیاسی را دید که تحت‌عنوان نوعی صورت‌بندی الاهیاتی از امر سیاسی تحقق می‌یابد ولی قابل تقلیل به آن نیست؟*

وقتی از «اسلام‌گرایی»، «تروریسم اسلام‌گرایانه»، «گروه‌های فاشیستی با خصلتی مذهبی» و نظایر آن صحبت می‌کنم، به سازمان‌های خلقی بزرگی هم‌چون حزب‌الله یا حماس اشاره ندارم، یا حتی گروه‌های زیادی که از دولت کنونی ایران حمایت می‌کنند. ما از جهان بی‌اندازه پیچیده‌ای

صحبت می‌کنیم که از چهره‌هایی تشکیل شده که در آن واحد ملی و خلقی‌اند. من القاعده را که تاحدودی ساخته خود غرب است این‌گونه تعریف نمی‌کنم. گروه‌هایی که به‌زعم من نمایان‌گر سیمای خالص و مجزایی از تخریب‌اند، تروریسم‌شان «بیرون از وضعیت‌های انضمامی» است یا «قابل وضعیت‌یابی» نیست، و در آن‌ها بارقه‌ای از هیچ وجه سازنده‌ای نمی‌توان یافت. برای مثال، حمله‌های یازده سپتامبر نه با هیچ گفتار سیاسی جهان‌شمول همراه بود و نه با هیچ اعلام جنگی — اعلام‌هایی از آن‌گونه که شرط لازم سیاست‌اند. در عوض آنچه داریم نوعی بی‌ثبات‌سازی خشونت‌بار است که مفهوم آن قابل درک نیست. تنها اعلام‌هایی که بعد از یازده سپتامبر داشتیم کاملاً ریشه در نوعی خودجدابینی دینی داشت که به اعتقاد من مبتنی بر نفی و حذف محض است. من برای این‌گونه فعالیت‌ها تره هم خرد نمی‌کنم.

من این پدیده را با خصلت الاهیاتی برخی سازماندهی‌های توده‌ای در خاورمیانه خلط نمی‌کنم. ولی قویاً معتقدم این واقعیت که فعال‌ترین و «مردمی‌ترین» سازمان‌ها سازمان‌هایی از این نوع‌اند بخشی از آن بحرانی است که من بحران نفی در جهان معاصر می‌خوانم. در این حالت، دین در مقام جایگزینی برای چیزی دیگر ظاهر می‌شود، چیزی که هنوز نیافته‌ایم، چیزی که باید قابل کلی‌شدن باشد و بتواند خود را از محدودیت‌های ناشی از خودجدابینی‌های دینی برهاند. به این دلیل است که به‌زعم من مارکس هم‌چنان حی‌وحاضر به‌نظر می‌رسد. بنا به نظر مارکس، کمونیسم به موجب ذاتش خصلتی بین‌المللی دارد. با جزمیت مذهبی، در این مورد خاص با اسلام شیعی، ما با نوعی منجی‌گرایی جمعی مواجهیم که من می‌دانم و تشخیص می‌دهم که واقعاً قدرتمند است ولی در نهایت محدودیت‌های ذاتی دارد. ما باید این پدیده‌ها را با معیارهای خودشان بررسی کنیم ولی محدودیت‌های آن‌ها را نیز بفهمیم. به‌گمانم این جنبش‌ها نمایان‌گر معبری‌اند که شاهدهی بس زنده است بر محدودیت‌های فکرکردن ما به مسائل نفی، نقد و سازماندهی سیاسی.

باید این معبر را بپذیریم، هم به توان و بنیه آن احترام بگذاریم (من خیلی خوشحالم که نیروی سازمان‌یافته و خلقی حزب‌الله توانست پیروزمندانه مقابل تجاوز اسرائیل بایستد) و هم درک کنیم که اگر این «راه‌حل‌ها» در مقیاس محلی موفق عمل کرده‌اند، ولی محدودیت‌های بنیادینی برای امکان کلی‌کردن این تجربه‌ها وجود دارد. این قضیه سخت ولی ضروری است. و من معتقدم وضعیت کنونی یکی از نتایج علی‌الاصول توقف یا شکست جنبش‌های انقلابی در دهه ۱۹۸۰، و فروپاشی اتحاد شوروی و غیاب هرگونه احیای مارکسیسم است. بدین ترتیب، نمونه‌های سازمان‌های خلقی که امروزه ما می‌شناسیم از دو حال خارج نیستند: یا بیش از حد محلی و مبتنی بر آزمون و خطا (همچون جنبش زاپاتیست‌ها)،

یا بیش از حد وابسته به سیاست الاهیاتی (همچون حزب‌الله). تنوع گرایش‌های معاصر، با همه فرقه‌گرایی و خودجدایی‌هایشان، در زمانه مارکس هم بود، در نیمه نخست قرن نوزدهم که به‌هیچ‌وجه هم دوره‌ای انقلابی نبود. و شاید این قضیه، سنخ‌نمای دوره‌هایی است که در آن‌ها، هم‌چون وضعیت خود ما، گشودن یک تاریخ نوین تبدیل به ضرورت می‌شود. بدین‌سان، باید همه این تجربه‌ها و آزمون و خطاها را در نظر گرفت. از جمله آن‌ها که ممکن است کمی «غریب» یا خارجی، قدرتمند ولی محدود، به نظر برسند.

شما بر خلاف بسیاری از همکاران‌تان، احساس ضرورت کردید تا در موضوع شورش حومه‌های پاریس در لوموند مداخله کنید. حکم شما این بود: «شما شورش‌هایی دارید که لیاقتش را دارید.» امروز در آستانه انتخابات فرانسه، وضعیت «پسا استعماری» حومه‌های فرانسه از چه قرار است؟ کلی‌تر بگوییم نسبت میان سیاست و خشونت در «جهان حومه‌ها» به نظر‌تان چگونه است — یعنی آنچه مایک دیویس «سیاره زاغه‌ها» نامیده است — که خود در قرن بیست‌ویکم در فرایند جهانی‌شدن است.

در این‌جا ما با مشکلی روبرویم که می‌توان، در سنت لنینیستی، مشکل توده‌ها نامید. یعنی این‌که چگونه امر سیاسی می‌تواند به‌واقع توده‌ها را سازماندهی کند یا در میان توده‌های عظیم این سیاره حاضر شود؟ مشکل بنیادین این است که چگونه می‌توانیم با این توده‌گول‌پیکر ارتباط برقرار کنیم، با جمعیتی که سازمان نیافته و درهم‌برهم، فقیر و محروم از همه‌چیز، و اغلب طعمه سازمان‌های جنایتکار، منجی‌گرایی‌های مذهبی و خشونت‌تخریبی لجام‌گسیخته است. این وظیفه و رسالت هر سیاست‌رهایی‌بخشی در جهان معاصر است. هر چه نباشد، ما از میلیاردها مردمی سخن می‌گوییم که از دو حال خارج نیست: یا آن‌ها را خطاب قرار می‌دهیم، یا افق دید ما هم‌چنان تنگ‌نظرانه باقی می‌ماند. در قرن نوزدهم، مسأله، به‌صحنه آمدن توده‌های پرولتری تازه در عرصه سیاست بود؛ در قرن بیستم مسأله، رهایی سیاسی مردمان استعمارزده. در مورد اول ما جنبش کارگری، کمون پاریس و نهایتاً انقلاب ۱۹۱۷ را داشتیم؛ در مورد دوم، جنگ‌های استقلال‌طلبانه، الجزایر، ویتنام، و جنگ خلقی چین را. ولی امروزه دیگر نه می‌توان از توده‌های کارگر، زیر ضرب انضباط و سخت‌گیری کارخانه، سخن گفت و نه از توده‌های دهقان که بر پایه‌ی مناسبات کشاورزی به‌صورت محلی سازمان یافته‌اند. سرمایه‌داری توده‌هایی را که از آن‌ها سخن می‌گوییم تا مغز استخوان اتمیزه و منفرد کرده

است. آن‌ها، قریب به اتفاق، در شرایط ناپایدار و هاویه‌گون هستی به حال خود رها شده‌اند. آن‌ها یک سیمای جمعی هستند که هنوز نامی ندارند. مقوله «اقتشار پایینی پرولتاریا» (subproletariat) در این مورد به کار نمی‌آید، چرا که این مقوله هم‌چنان وجود یک پرولتاریای سازمان‌یافته را پیش‌فرض می‌گیرد — که در این مورد وجود خارجی ندارد. این توده‌ها بنا به مقوله‌های سنتی طبقه سازمان نیافته‌اند، و بنابراین در حال حاضر آن‌ها کم‌وبیش به کل در نیهیلیسم سرمایه‌داری رها شده‌اند.

این‌جاست که پیوند با حومه‌های پاریس روشن می‌شود. تمایز میان جهان سوم و کشورهای توسعه‌یافته روزبه‌روز کم‌اهمیت‌تر می‌شود. ما در «درون» دولت‌های توسعه‌یافته، جهان سوم خودمان را داریم. به همین دلیل است که به‌اصطلاح پرسش مهاجرت برای ما تا این حد اهمیت می‌یابد. برای نمونه ایالات متحده، این ملت مهاجران، امروزه در کار ساخت یک دیوار و تحکیم امنیت مرزهای خود علیه مهاجران است، اقدامی که دموکرات‌ها عمدتاً با آن موافق بودند — نه لزوماً موافق دیوارکشی بلکه موافق لزوم افزایش قابل توجه نظارت بر مرزها. در فرانسه این قبیل لفاظی‌ها مدت‌هاست حیات سیاسی را مسموم کرده و به راست افراطی خوراک می‌دهد، ولی نهایتاً چپ‌گرایان همیشه خدا با این لفاظی‌ها همراه می‌شوند. این پدیده بسیار جذابی است چون نشان می‌دهد که این توده‌های بی‌شکل، فقیر و محروم از همه‌چیز، که در محیط شهری پرولتریزه‌نشده قرار دارند، یکی از اقل‌های اصلی سیاستی را برمی‌سازند که در راه است. بدین‌قرار، این توده‌ها عامل مهمی در پدیده جهانی‌شدن اند. امروزه جهانی‌شدن حقیقی را باید در سازماندهی این توده‌ها — اگر ممکن باشد در مقیاس جهانی — یافت، توده‌هایی که شرایط هستی‌شان اساساً فرقی با هم ندارد. هر که در حومه‌های باماکو [پایتخت مالی] یا شانگهای زندگی می‌کند اساساً تفاوتی ندارد با آن که در حومه‌های پاریس یا گتوهای شیکاگو زندگی می‌کند. ممکن است کسی که در حومه‌های باماکو یا شانگهای است فقیرتر و در شرایط بدتری باشد ولی آن‌ها «از اساس» فرقی با هم ندارند. ویژگی هستی سیاسی آن‌ها فاصله‌داشتن با دولت است، با دولت و ارباب رجوع آن، با طبقات حاکم و هم‌چنین طبقات متوسط، که همه می‌کوشند این فاصله دست نخورد. برای این مشکل سیاسی من فقط ایده‌های پراکنده‌ای دارم. این مسأله همان‌قدر دشوار است که مسأله سازماندهی کارگران در قرن نوزدهم. و معتقدم این مشکل بنیادین امروز ماست.

در این زمینه تجربیات سیاسی مهمی داشته‌ایم — برای مثال، کارگران فاقد اوراق و مدارک در فرانسه. ولی این صرفاً بخشی از مشکلی است که بس بزرگ‌تر از این حرف‌هاست. ما هیچ ارتباطی با جوانان شورشی در حومه‌ها نداریم. این هم باز جنبه دیگری از بحران نفی است. ما باید کاملاً

قادر باشیم به یک فرم «تفریقی»، ولو حداقلی، برای این مردمان بیندیشیم. مثلاً کارگران فاقد اوراق باید فرم مشخصی از سازماندهی حداقلی کارگری داشته باشند، زیرا اغلب در رستوران‌ها و بناهای ساختمانی مشغول به کارند. به همین دلیل است که پیشرفت‌هایی در این نزع ممکن است. راه دیگری که باز و مهم است مسأله جنسیت‌هاست، زنان حومه‌ها که مسئولیت‌های خیلی مشخصی در ساختارهای اجتماعی این محلات دارند. در این زمینه پیشرفت‌هایی حاصل شده است. ولی بخش اعظم مشکل هم‌چنان بسیار دشوار است. مثلاً تلاش‌های جنبش «دگرجهان‌گستری» [۳] بر پایه اجتماعی بی‌اندازه محدود و بسته‌ای اتفاق افتاده — آن‌ها هرگز به توده‌های گسترده خلق در سراسر جهان دست نیافتند. با این‌که من به فعالیت‌های آن‌ها احترام می‌گذارم ولی راستش این جنبش هم‌چنان جنبشی خرده‌بورژواست. ظرفیت سازماندهی آن در تراز بنیادین وضعیت جهانی خیلی خیلی محدود است.

**اگر در محدوده ایده‌ی «تفریق» و خصلت جهانی وضعیتی که بازنمایی می‌کند باقی بمانیم، آیا می‌توان ژست مهاجرت را به‌خودی خود در مقام ژستی سیاسی یا تفریقی فهمید، آن‌هم تا آن‌جا که مهاجرت حاکی از به‌خطر انداختن زندگی فرد است به‌منظور تخیل یا ساختن یک امکان جدید برای زندگی؟**

بله، بی‌شک ژستی تفریقی است. ولی من آن را «پیشا-سیاسی» تعریف می‌کنم. پیشاسیاسی بودن آن با مشکلاتی مشخص می‌شود که مهاجران برای بیان یک صدای سیاسی در کشورهایی دارند که بدان‌ها مهاجرت می‌کنند. بی‌تردید این ژست متضمن نوعی آمادگی و تمایل به سیاست است: عناصری از خطرپذیری، جابجایی و گسست را در خود دارد. این ژستی مشابه ژست کارگران قرن نوزدهم است که از گوشه و کنار روستاها به شمال و کارخانه‌های آن می‌آمدند، گیرم امروزه بیش‌تر از آفریقا مهاجرت می‌کنند تا از جنوب ایتالیا. بدین‌سان، این ژستی است مبتنی بر فرایند کندن و کسرشدن از شرایط فقر محلی ولی فقری که در مقیاس سیاره ما جریان دارد. آن‌ها که این نوع خطر را به جان می‌پذیرند قابلیت سیاسی‌شدن را دارند. آنچه متفاوت و حتی پیچیده‌تر است وضع نسل دوم مهاجران یعنی جوانانی است که در کشوری به‌دنیا آمده‌اند که والدین‌شان بدان مهاجرت کرده‌اند، برای مثال فرانسه. آن‌ها سوژه‌هایی دوپاره‌اند. از یک‌سو، از حیات سیاسی طرد شده‌اند، ولی از سوی دیگر، آن‌ها خودشان این «ژست» را (با همه مخاطراتی که در بر دارد) اختیار نکرده‌اند. بخشی از این جمعیت آماده است هر آنچه لازم است انجام دهد تا آن‌جا بماند، حتی اگر این به معنای انقیاد، فساد و نظایر آن باشد. بدین‌سان، شورش‌های نوامبر ۲۰۰۵ بسیار معنادار است ولی هیچ چیزی از آن



بیرون نمی‌آید. این شورش‌ها تجربه‌ای تلخ و سلبی باقی می‌مانند، تجربه رهاشدن: جوانان حومه‌ها به حال خود رها شده‌اند، بی‌هیچ گشودگی به هیچ‌کس دیگری. این تجربه نمی‌تواند سیاسی باشد. اگر به اسپینوزا بازگردیم، وضعیت بی‌شک وضعیتی است که در آن توده‌ها — یا انبوهی خلق — به قول او غرق در «اندوه» شده‌اند، وضعیتی که جنبه سلبی و منفی در آن غالب است. در عوض، امر سیاسی همواره مسیری است گشوده به سوی کسانی متفاوت. و این شرط اساسی امر سیاسی است: حرکت توأمان در هر دو جهت. بعد از مه ۶۸ من خود کوشیدم کارگران را در مرادده‌ای درگیر کنم که از هر دو گروه (روشنفکران و کارگران) می‌خواست تا این نوع حرکت به سوی کسی دیگر را در پیش گیرد. این نکته در میان جوانان حومه‌ها غایب است، جوانانی فروبسته در انزوای جمعی خویش. ممکن است اوضاع عوض شود ولی فعلاً به همین دلیل است که چیزی از این شورش‌ها بیرون نمی‌آید. هم‌الساعه تنها کاری که آن‌ها می‌توانند بکنند شورش است. تکرار این شورش‌ها — همان‌طور که در دهه ۱۹۶۰ در شهرهای بزرگ آمریکا دیدیم — نمی‌تواند سازنده هیچ نوع سیاستی باشد.

شما به حومه‌های باماکو، شانگهای و پاریس اشاره کردید. اما اکنون دو حومه دیگر هست که به دلایل گوناگون و با ویژگی‌های مشخصی شعله‌ور است: حومه‌های جنوبی بیروت در اختیار حزب‌الله و جنبش صدر در شرق بغداد. در هر دو مورد، ما با جمعیت توده‌ای شیعه‌ای روبرویم که اغلب از دل فرایند مهاجرت درونی از جنوب لبنان یا عراق به وجود آمده و نه تنها جنبه مشخصاً «مسلحانه» دارد بلکه شکل‌های جدیدی از سازماندهی سیاسی و اجتماعی را تجربه می‌کند. آیا می‌توان این دو حومه را در شمار آن پدیده جهانی آورد که از آن سخن می‌گویید؟

مسلماً. حتی می‌توان گفت جوانانی که در این حومه‌ها زندگی می‌کنند راه‌حلی برای خود یافته‌اند. ولی این‌ها جوانانی نیستند که به حال خود رها شده باشند. آن‌ها رهبرانی دارند. و به یک معنا، «شکلی» از راه‌حل را برای مشکلات فوق‌الذکر یافته‌اند. یعنی این‌ها چگونه جوانان و فقرا، آن‌ها که در حومه‌ها و گتوهای شهرهای بزرگ می‌زیند، به لحاظ سیاسی سازماندهی می‌شوند. برای این منظور، آن‌ها باید فضای گفتگو را باز کنند و سازمان‌های بعضی روشنفکران، بعضی «خردمندان»، را بپذیرند — هر چه نباشد، رهبران شیعی اندکی شبیه فیلسوف‌هایی‌اند که فعال سیاسی شده‌اند. ولی این جنبش‌ها محدودیتی درونی دارند، که همان محدود بودنشان به خودجدا بینی دینی است. این حتی ربطی به کلیت دین ندارد،

چرا که روبسپیر با همه این حرف‌ها مدافع خدای انتزاعی بود. مسأله، خودجدا بینی ایشان است. بازگردیم به سؤال شما؛ در اقصی نقاط جهان می‌توان وضعیت متداولی را تشخیص داد که در آن توده‌های گول‌پیکر انسان‌ها در حومه‌ها و گتوهای شهرهای بزرگ رها شده‌اند، جایی که اصول کهنه سازماندهی پرولتاریا دیگر جواب نمی‌دهد. همه‌ی این تجربیات را باید از نزدیک بررسی کرد، از تجربه حزب‌الله در جنوب بیروت یا تجربه مقتدا صدر در شرق بغداد. مسأله در هر مورد از این قرار است: رابطه این تجربیات با دولت چه خواهد بود؟ ما هنوز نمی‌دانیم آن‌ها در این زمینه چه تصمیم‌هایی خواهند گرفت.

### پی‌نوشت:

[۱]. مقصود همه‌پرسی قانون اساسی اتحادیه اروپاست که در ۲۹ مه ۲۰۰۵ در فرانسه برگزار شد و در آن قرار بود تصمیم گرفته شود آیا فرانسه باید قانون اساسی پیشنهادی اتحادیه اروپا را تصویب کند یا نه. نتیجه همه‌پرسی پیروزی مخالفان بود. ۶۹ درصد از مردم در این همه‌پرسی مشارکت کردند که ۵۵ درصد از مشارکت‌کنندگان به این طرح رأی «نه» دادند.

[۲]. رجوع کنید به مقاله «دریدا: ثبت نه‌ست» (ترجمه انوشیروان گنجی‌پور) در کتاب رخداد ۳: آلن بدیو

[۳]. alter-mondialisation یا alter-globalization اشاره دارد به جنبشی اجتماعی که خواستار عدالت جهان‌گستر است و از تعاون و تعامل جهانی دفاع می‌کند اما با آثار و عواقب منفی جهان‌گستر شدن اقتصاد مخالف است چون معتقد است اقتصاد سرمایه‌داری به قیمت زوال ارزش‌های انسانی نظیر حمایت از نیروی کار، حمایت از فرهنگ‌های بومی و حقوق بشر، صیانت از محیط زیست و اقلیم‌های طبیعی و نقض عدالت اقتصادی، جهانی شده است. نام این جنبش به طور تحت‌اللفظی «دگر جهان‌گستری» ترجمه می‌شود، چون شعارش این است که «جهانی دیگر امکان‌پذیر است».