



گفت‌وگو با ژاک رانسیر، فیلسوف فرانسوی، درباره پرولتاریا، سیاست و فلسفه

دموکراسی یعنی برابری

ترجمه: فرید دبیرمقدم

ژاک رانسیر در سال‌های اخیر به یکی از بحث‌انگیزترین فیلسوفان فرانسه و یکی از تاثیرگذارترین متفکران زنده دنیا بدل شده است. رانسیر اولین بار با انتشار مقاله‌ای با عنوان «مفهوم نقد و نقد اقتصاد سیاسی» [ترجمه امیر شیخان، نشر خرد سرخ] در کتاب «قرائت مارکس» (1965)، به گردآوری آلتوسر، به شهرت رسید. با این حال، خیلی زود از مکتب آلتوسر برید و با نگارش کتاب «درس آلتوسر» (1974) تبدیل به چهره‌ای برجسته در مائوئیسم فرانسوی شد. این کتاب سیاسی و نظری، به تعبیر خود رانسیر، متمرکز بود بر «مناسبات تاریخی و فلسفی میان دانش و توده‌ها». رانسیر از بطن نقد خود به نظریه ایدئولوژی آلتوسر، به مجموعه تاملاتی در باب ساخت اجتماعی و تاریخی دانش‌ها پرداخت و این تاملات را در این کتاب‌ها بسط داد: «شب‌های پرولتری» (1981)، «فیلسوف و فقرایش» (1983) و «استاد نادان» (1987) [ترجمه آرام قریب، نشر شیرازه]. از سال 1989، رانسیر تحقیقات خود را معطوف به ساخت امر سیاسی درون سنت غرب و بوطیقای دانش تاریخی کرد (برای نمونه، در کتاب «بر کرانه‌های سیاست» (1990)). آثار سیاسی او اصل برابری را پیش‌فرض می‌گیرند و بسیار شناخته‌شده‌اند. در دهه گذشته کار فکری او بیشتر متمرکز بر زیباشناسی بوده. او در کتاب آخرش با عنوان «استسیس: صحنه‌هایی از رژیم زیباشناسی هنر» بحث درباره نظریه زیباشناختی خود را بسط می‌دهد. آنچه در ادامه می‌آید ترجمه متن گفت‌وگوی مجله «رادیکال فیلاسوفی» (Radical Philosophy) با اوست که در سال 1997 منتشر شده است.

- شما بیش از بیست سال است که مسیر فلسفی کم‌وبیش نامعمولی را دنبال می‌کنید. واضح است که کارتان هیچ اشتراکی با کار آکادمیک سنتی ندارد. اکثر کتاب‌های شما تفکر فلسفی را در بسترهایی دور از انتظار یا در بسترهایی که به شکلی خلاف قاعده از نو صورت‌بندی شده‌اند آشکار می‌کنند.

با توجه به بزنگاه تاریخی و سیاسی دهه 1970، که من مسلماً پیش‌بینی نکرده بودم، می‌خواستم نگاهی دوباره به برخی مفاهیم و منطق‌های مفهومی خاص بیندازم که مارکسیسم در آن زمان به واسطه آنها کارکردهای امر اجتماعی و امر سیاسی را تشریح می‌کرد. برای من این خواسته به صورت یک تصمیم درآمد، تصمیمی که می‌توان آن را کاملاً تجربی نامید، تا تناقض

میان امر اجتماعی و امر سیاسی را درون سنت طبقه کارگر بررسی کنم. اگر به طور کلی بخواهم بگویم، دلم می‌خواست بدانم مارکسیسم چگونه با آن سنت مرتبط بود. می‌خواستم هم نشان دهم که آن سنت کارگری چیست و هم بررسی کنم که مارکسیسم چگونه آن را تفسیر و تحریف می‌کرد. سال‌های زیادی بود که دیگر چندان علاقه‌ای به فلسفه نداشتم. دقیق‌تر اگر بگویم، به آنچه می‌توان نظریه‌های سیاست نامید پشت کردم و به جز مطالب آرشویی هیچ چیز دیگری نمی‌خواندم. وجود یک گفتمان مشخصاً کارگری را اصل قرار دادم. رفته‌رفته احساس کردم که زمانی یک سوسیالیسمی وجود داشته که از بطن یک فرهنگ یا منش (ethos) مشخصاً کارگری زاده شده بود. به اختصار بخواهم بگویم، سال‌ها کار و تحقیق روی آرشوهای طبقه کارگر به من آموخت که «پرولتاریای کارگری» در اصل یک نام یا مجموعه‌ای از نام‌هاست تا شکلی از تجربه و این نام‌ها آگاهی از یک وضعیت را نشان نمی‌دهند. کارکرد اصلی آنها ساختن رابطه غیریت (alterity) است.

پس این شد نقطه شروع. سپس رفته‌رفته به طرح سوال‌هایی در مورد چند مفهوم خاص درون سنت فلسفی پرداختم. چارچوب اصلی کاری را که از آن زمان مشغول آنم نوشته‌های نجاری به نام گُنی (Gauny) در اختیارم گذاشت. این نوشته‌ها شکلی از آزمایش و تجربه‌ورزی است در آنچه می‌توان نامش را «فلسفه درهم‌برهم» گذاشت. بخش قابل توجهی از نوشته‌های گُنی به رابطه او با زمان و گفتار می‌پردازند. این چه معنایی داشت؟ من روی این متون کار کرده بودم و وقتی دوباره نگاهی به چند متن در سنت فلسفی انداختم، به ویژه کتاب «جمهوری» افلاطون، متوجه شدم که این نجار خودآموخته قرن نوزدهمی همان شور مفهومی افلاطون را به فلسفه بخشیده بود. به عبارتی کارگر در اصل یک کارکرد یا نقش اجتماعی نیست، بلکه رابطه‌ای خاص با لوگوس است و در نسبت با مقولات زمانی خاص قرار دارد.

در آن هنگام اتفاقی با قطعه مشهوری از کتاب دوم «جمهوری» مواجه شدم که در آن افلاطون در مورد کارگرانی سخن می‌گوید که به جز کار وقتی برای انجام هیچ چیز دیگری ندارند و قطعه‌ای در کتاب ششم که به انتقاد از «آهنگر کل و

کوتاه‌قد» و کسانی می‌پردازد که بی‌بهره از «توانایی جسمی و روحی» به «حریم فلسفه روی می‌آورند»^۱. متوجه شدم که ساختار مشابهی در کار است. این یک ساختار عمدتاً تجربی بود در ارتباط با زمان‌مندی فعالیت کارگران. شباهت نزدیکی وجود داشت میان آن ساختار و ساختار نمادین گسترده‌ای که دسترسی به لوگوس کلی (universal) و در نتیجه امر سیاسی را از کارگر دریغ می‌کرد. این را سعی کردم در کتاب «فیلسوف و فقرايش»ⁱ (1983) مفهوم‌پردازی کنم، ولی این موضوع سرمشق‌های اصلی برای تحقیقات بعدی‌ام را نیز در اختیارم گذاشت، یعنی تحقیق در مورد اینکه چگونه اسناد یا نسبت دادن هر نوع رابطه‌ای به زبان اسناد نوعی از وجود نیز هست.

* اهمیت یونانیان

- می‌توان گفت در کتاب‌های بعدی‌تان کم‌وبیش به شکلی نظام‌مند بر اهمیت یونانیان تاکید می‌کنید. آیا

یونانیان و به خصوص افلاطون و ارسطو مناسبت ویژه‌ای برای شما دارند؟

بله. من به افلاطون و ارسطو رجوع می‌کنم چون آنها به راستی مدرن‌ترین نظریه‌پردازان امر سیاسی‌اند. در چارچوب امر سیاسی، آنها متفکران اصلی‌اند و از این‌رو مدرن‌ترین متفکران. گردش دال‌های سیاست، به تعبیری، پیش‌شرط سیاست است. دال‌هایی که اساساً یونانی و رومی هستند در کلیسای قرون وسطی و دوران رنسانس گردش کردند و سپس دوباره در دوران انقلاب مطرح شدند. برخی دال‌های سیاست، برای مثال مفهوم فراغت، نقشی بسیار مهم در قرن نوزدهم ایفا کردند و این دال‌ها مستقیماً از فلسفه باستان سرچشمه می‌گیرند. می‌خواستم این تبار را برجسته کنم. از قضا تنها متون فلسفی که مستقیماً به موضوع مطرح‌شده در متون قرن نوزدهمی مد نظر من می‌پردازند نوشته‌های افلاطون و ارسطو هستند. در مقام مقایسه، نوشته‌های کانت یا هگل در این زمینه چیزی به جز تقلیدی نازل نیستند، هر چند که هگل به راستی در ایده جهان و نیاز بازنگری می‌کند. هگل یک عالم اقتصاد سیاسی مدرن است. از این نظر، او به جهانی که متون کارگری مد نظر من را تولید

کرد نزدیک است. در عین حال، به نظرم آنچه هگل در مورد این موضوع می‌گوید ما را برمی‌گرداند به ساختار نمادینی که از سوی افلاطون و ارسطو ثبت یا نوشته شده بود، همان ساختار نمادینی که با سیسرون‌گراییⁱⁱⁱ عامیانه تداوم یافت. از این حیث یکی از ساختارهای اساسی هر نظریه‌ای در باب امر سیاسی است.

- بنابراین آیا یک تبار یا پیوستگی در ارتباط با مسئله امر سیاسی وجود دارد؟

باید از نظر تفاوت‌ها به این مسئله فکر کنیم چرا که اگر از نظر پیوستگی به آن بیندیشیم، ناگزیر ابژه‌مان بدل به چیزی پیش‌پافتاده می‌شود. امر آشنا را بر حسب امر آشنا توضیح می‌دهیم و نهایتاً در اثبات هر گونه تفاوت میان امر آشنا و امر بالکل ناآشنا ناکام می‌مانیم. برای نمونه، زمانی بود که هر اعتصاب یا هر متن کارگری را بر حسب مناسبات فراگیر نظام امپریالیسم جهانی تبیین می‌کردیم. همان‌گویی (tautology) جامعه‌شناختی را هم داریم که اعلام می‌کند یک امر واقع را می‌توان بر حسب شرایط به وجود آمدنش تبیین کرد. شاید این کار کاملاً صحیح باشد، اما چندان جذاب نیست. اگر می‌خواهیم تکین‌بودن یک تجربه را بفهمیم، باید تفاوت‌هایی ایجاد کنیم. در مورد موضوع بحث‌مان، وقتی من به افلاطون و ارسطو رجوع می‌کنم، دارم بزرگترین تفاوت ممکن را ایجاد می‌کنم. از طرف دیگر، مسلماً رگه‌ای از پیوستگی هم در کار است، رشته بسیار باریکی که در پهنه وسیع سکوت امتداد می‌یابد. وقتی برای مثال سرنوشت واژه‌ای همچون «proletarius» را بررسی می‌کردم، این چیزی بود که سعی در تحلیل آن داشتم. هنگامی که کتاب «شب‌های آتنی» آولوس گلیوس را می‌خواندم، بدیهی است که از این موضوع تعجب کردم که در قرن دوم بعد از میلاد دیگر هیچ کس نمی‌دانست معنای این واژه چیست. بنابراین متفکران آن زمان به کتاب‌های مرجع روی آوردند تا بفهمند معنای چنین واژه‌ای چه می‌تواند باشد. از قضا پاسخ کتاب‌های مرجع دقیقاً مطابقت دارد با معنای این واژه درون تجربه زیسته و تاریخی پرولترهای قرن نوزدهم.

واژه «پرولتر» در اصل به معنای «کارگر صنعتی» نیست، بلکه به معنای «کسی است که از هیچ اهمیتی در دولت‌شهر برخوردار نیست» چرا که تمام آنچه عرضه می‌کند نیروی مولد و بازتولیدی اوست. اساساً تفاوتی که با بررسی متون کلاسیک یونان و روم پیش کشیده می‌شود این امکان را برای ما مهیا می‌کند تا نگاهی اجمالی به تباری بسیار متفاوت بیندازیم. مثلاً کتاب «عدم توافق: سیاست و فلسفه»^{i v} (1995) را مد نظر قرار دهید. در این کتاب سعی داشتم عکس‌العملی نشان دهم به یک گرایش مدرن خاص که در آن به دموکراسی، سوسیالیسم و مارکسیسم از نظر یک پروبلماتیک غالب اندیشیده می‌شود. مقصودم همان به اصطلاح پروبلماتیک الهیاتی-سیاسی است که همه چیز را بر حسب مسیحیت، دو بدن پادشاه و جسمیت‌زدایی فاجعه‌بار از بدن پادشاه تبیین می‌کند. هدفم کنار گذاشتن این گفتمان معیار بود که دموکراسی و تمامیت‌خواهی را با اشاره به وحشت و هراس برخاسته از جسمیت‌زدایی از دو بدن پادشاه و اقدام انقلابی برای بازآفرینی آن بدن توضیح می‌دهد. می‌خواستم از این نوع استدلال تاریخی فاصله بگیرم و بگویم که می‌شود با در پراگت‌گذاشتن آن زنجیره به مقولات دموکراسی، سوسیالیسم و وضعیت سیاسی‌مان بیندیشیم. این یک زنجیره تبیینی پایه و اصلی نیست، بلکه صرفاً در یک دوره خاص بدل به زنجیره غالب شد و دلایل مفصلی وجود داشت که چرا این قضیه پیش آمد.

- کتاب «عدم توافق: سیاست و فلسفه» متمرکز بر مفهومی از مردم یعنی «دموس» است که به صورت

غیابی درون برداشت آماری از مردم تعریف می‌شود. این به چه معناست؟

یکی از نقاط شروع این کتاب مقاله‌ای بود که پنج سال پیش از من خواسته شد برای مجله «نوع بشر»، که در آن شماره به مسئله اجماع (CONSENSUS) می‌پرداخت، بنویسم. به نظرم آمد که ایده اجماع تلاشی بود برای یافتن تطابقی مستقیم و بی‌واسطه میان مفهوم «مردم» و مفهوم «جمعیت»، جمعیتی که به صورت ابژه‌ای تعریف می‌شود که می‌توان کاملاً آن را بخش‌بندی کرد و در دسته‌های تجربی مفروض جای داد. همچنین به نظرم رسید که فقر یا زوال امر سیاسی را که در حال حاضر شاهد آنیم می‌توان از نظر این یکی انگاشتن مردم با مقوله‌ای سیاسی و یکی انگاشتن جمعیت با مقوله‌ای جامعه‌شناختی

فهمید، که مورد دوم را می‌توان با استفاده از ابزارهای آماری مناسب تشریح کرد. بنابراین با بازگشت به مفاهیم مهم مردم - مفاهیم پراکنده و ناهمگون کارگران، پرولتاریا، شهروندان و مردم - شروع به کندوکاو در این ایده کردم که هر سوژه سیاسی نشانه یک تفاوت است و نه یک این‌همانی. از این رو، شروع به بازنگری در مفهوم دموکراسی در تفکر باستان کردم. به یک معنا، کتاب «عدم توافق» چیزی نیست بیش از شرحی مفصل بر سطرهای آغازین کتاب «قانون اساسی آتن» ارسطو. ارسطو وضعیت فقرا را بدین نحو توضیح می‌دهد که آنها هیچ سهمی در دولت‌شهر ندارند. به یک معنا می‌توان گفت سیاست زمانی آغاز می‌شود که آنانی که هیچ سهمی ندارند رفته‌رفته دارای سهم می‌شوند.

این شکل از تفکر در مورد اجماع باعث شد دریابیم که از همان بدو امر دموکراسی ابژه‌ای بسیار تکین بوده. دموکراسی بدل به نامی برای «اجتماع» شد، اما برای هر آتنی با اصل و نسبی معنای بسیار مشخصی داشت، یعنی فقرا، یعنی آنانی که هیچ چیز ندارند. پس نقطه شروع ابژه پارادکسیکالی بود که به عنوان اولین ابژه سیاست تحلیل کردم. سیاست با وجود یک ابژه پارادکسیکال آغاز می‌شود که همزمان یک جزء و یک کل است. این خود مستلزم وجود یک ابژه حتی پارادکسیکال‌تر است، زیرا جزئی که به عنوان یک کل شمرده می‌شود اساساً متشکل است از آنانی که هیچ سهمی در هیچ چیز ندارند. این موضوع از نظر مسائل بغرنج جهان معاصر نیز اهمیت دارد: آنچه به آن «طرد» می‌گوییم اشاره دارد به عنصری که نمی‌تواند در یک نظام دولتی شمرده شود، یعنی جایی که همه علی‌الظاهر می‌توانند در آن شمرده شوند و علی‌الظاهر تعیین هر عنصر در دولت‌شهر و تعیین نیازها و نظراتشان امکان‌پذیر است. اما باقیمانده‌ای وجود دارد که شمرده نشده و نمی‌تواند هم شمرده شود. به زعم من، سیاست زمانی آغاز می‌شود که نه تنها شمارش‌نشده‌گان شمرده می‌شوند، بلکه زمانی که شمردن شمارش‌نشده‌گان به منزله رکن اصلی سیاست قلمداد می‌شود. از این رو، تلاش کردم تا این منطق را بسط دهم.

در اینجا شاید بگویید که در حال انجام مقایسه‌ای شتابزده میان دموکراسی یونانی و پرولتاریای مدرن هستیم. ولی گمان می‌کنم این بحث ضروری است که سیاست تنها زمانی وجود دارد که سوژه‌هایی باشند که متفاوت تلقی می‌شوند و در نهایت تفاوتی که یک سوژه سیاسی را می‌سازد همیشه به شمردن شمارش‌نشدگان منتهی می‌شود، با تمام پارادکس‌هایی که ممکن است در پی داشته باشد. به بیان دیگر، سوژه همواره سوژه‌ای پروبلماتیک است، زیرا یا همچون مورد دموکراسی یونانی به ظاهر دو بار شمرده شده یا همچون مورد پرولتاریای مدرن اصلاً شمرده نشده است. این مازاد یا نقصان آماری به ماهیت غیراجتماعی سیاست مرتبط است. سیاست حول شرکایی نمی‌گردد که گروه‌های واقعی را نمایندگی می‌کنند. سیاست متمرکز است بر تصور آماری از سوژه‌ای که مازاد بر تمام آمارهای اجتماعی است. بنابراین سیاست متضمن فرایند سوژه‌شدن آنانی می‌شود که پشت تریبون می‌روند تا حرف بزنند و قدمی به جلو برمی‌دارند تا نام‌شان را اعلام کنند.

* سوژه شدن و حافظه

- بی‌خانمانان، بیکاران و کسانی که مسکن ثابتی ندارند هم در کارند. چرا آنها نمی‌توانند آنچه را پرولتاریا به جریان انداخت ایجاد کنند؟ چرا آنها همان فرایند سوژه شدن را از سر نمی‌گذرانند؟

فکر می‌کنم محرومیت مشخصه بارز بی‌خانمانان است. مشکل اینجاست که امکان سوژه شدن شمارش‌نشدگان مستلزم آن است که یک اجحاف بتواند به شکلی کلی شود (universalize). اما کسی که هیچ مسکن ثابتی ندارد نمی‌تواند اجحافی را که به او شده کلی سازد. مفهومی چون پرولتاریا مفهومی است مرتبط با شمارش نمادین اجتماع. در مقابل، کسی که مسکن ثابتی ندارد صرفاً یادآور این واقعیت است که مردمانی در اجتماع حضور دارند که فاقد چیزی‌اند. این فقدان هم می‌تواند جبران شود و هم می‌تواند نشود. و این حاکی از آن است که نمی‌تواند سوژه یک اجحاف کلی شود. پرولتاریا کلی شده است، حتی گاهی بر اساس یک برداشت غلط مانند موردی که در دهه اول قرن بیستم روی داد، یعنی هنگامی که به نظر رسید مولد بودن

لزوما به معنای بودن در کنار تمام ستمدیدگان است. به لحاظ تاریخی، این برداشت غلط تأثیر آور و غم‌انگیز از آب درآمد، اما این صرفاً روی دیگر توانایی سوژه پرولتر بود در کلی‌ساختن یک اجحاف به واسطه نمایندگی بخشی از جامعه که سهمی از جامعه ندارد. «پروولتر» نامی بود به معنای «شمارش‌نشده»، اما امکان شمرده‌شدن شکل‌های دیگر طرد را فراهم ساخت، حال آنکه «فاقد مسکن ثابت» یک نام نیست بلکه صرفاً توصیفی از یک وضعیت است. از این‌رو، میان شمایل انسان‌شناختی طرد و شمایل حقوقی کسی با حق و حقوق مشخص در نوسان است. در حال حاضر شاهد تلاشی هستیم برای جایگزینی سوژه شدن آماری شمارش‌نشده‌گان با یک سرشماری عظیم حقوق مشخص و گروه‌های خاصی که از این حقوق بهره‌مندند.

- آیا مردمان فاقد مسکن ثابت و حتی پروولتاریا مقولاتی کاملاً جدید نیستند که نمی‌توانند متکی به تاریخ و حافظه‌ای تام و تمام باشند که زمانی تأثیری سیاسی داشت؟

بله. حافظه مفهومی دویپهلو و مبهم است. در دوره‌هایی تصور می‌شد حافظه خصلت بدنه جامعه است. دوره شکوهمند حافظه مردم یا حافظه طبقه کارگر را هم داشتیم. همچنین در دوره‌هایی تصور می‌شد که حافظه چیزی است که می‌توان آن را ایجاد کرد و بنابراین اگر بنا باشد مردم از هویت، گذشته و جایی که از آن آمده‌اند آگاهی داشته باشند، باید دارای تاریخی باشند. به باور من، حافظه چنین کارکردی ندارد. گمان می‌کنم درست همانطور که شکل‌های تکین سوژه شدن وجود دارد، عامل‌های تکین به خاطر سپردن نیز وجود دارند. اگر نسل خودمان را مد نظر قرار دهیم، به نظرم تمام کسانی که رویدادهای سال 1968 را از منظر جامعه‌شناختی تبیین می‌کنند در اشتباهند. 68 شورش و طغیان جوانان نبود. 68 ظهور شکل جدیدی از زندگی را بازنمایی نمی‌کرد. 68 رخدادی بود که در نوع خاصی از حافظه سیاسی ثبت شد و آن حافظه پیوند تنگاتنگی با استعمارزدایی داشت. اگر شکل خاصی از گنجاندن «دیگری» در کار نبود، تصور «یهودی آلمانی» در 1968 غیرممکن می‌شد و آن شکل از گنجاندن درون پیامدهای بسیج همگانی علیه جنگ الجزایر ثبت شد. این موضوع پیوند تنگاتنگی داشت با شیوه‌ای که در آن شمایل استعمارشدگان و جنگ‌شان برای دستیابی به آزادی جایگزین شمایل پروولتر شد، پروولتر در مقام فرم

یا صورتی که امکان کلی ساختن اجحاف را ایجاد می‌کرد و به عنوان شیوه‌ای از پشتیبانی از آرمان «دیگری». ایدئولوژی جهان‌سوم‌گرایی در دهه 1960 قدرت سلبی و کلی پرولتاریا را به شورش استعمارشدگان نسبت داد. جنبش‌های 1968 آن قدرت را مجدداً روی شمایل پرولتر متمرکز کردند و این موضوع به برداشت‌های غلط و بدفهمی‌های دیگری دامن زده است.

- اگر این ایده را بپذیریم که امر سیاسی مبتنی است بر کشمکش‌ها و نزاع‌های تقلیل‌ناپذیری که به انحای گوناگون می‌توانند شعله‌ور شوند، آنگاه با توجه به همه صحبت‌هایی که در مورد از بین رفتن دوگانه راست و چپ می‌شود، نشانه‌های معاصر این نزاع‌های مستمر و همیشگی چیست؟ نزاع‌های آینده در کجا روی خواهند داد؟ در کدام حیطة و کدام منطقه‌ای؟

من سعی می‌کنم مقولات و مفاهیمی را بررسی کنم که سیاست را ممکن می‌سازند. اینکه چگونه سیاست به صورت انضمامی امکان‌پذیر می‌شود مسئله دیگری است. در غیاب سوژه‌هایی که توانایی تحقق برابری - یعنی همان بنیاد غایی و غایب سیاست - را به صورت آزادی فعال و دارای کنش دارند، مسئله برابری عیان می‌شود. در حال حاضر چشم‌اندازهای سیاسی جسته‌گریخته‌ای در حال شکل‌گیری حول این مسئله است که آیا جامعه باید ساختاری مساوات‌طلبانه داشته باشد یا خیر.

تا زمان اعتصاب‌های پاییز 1995 در فرانسه^۷، سیاست معمولاً متمرکز بر معضلات جوانان و مدرسه و دانشگاه بود. در واقع نظام آموزشی در حال تبدیل به عرصه‌ای است که نظام اجتماعی‌مان آن را مهم‌ترین رشته پیوند و حلقه رابط خود قلمداد می‌کند، عرصه با خودهمانی (self-identity) خیالی جامعه. مدارس و دانشگاه‌ها بناست قادر به عرضه چیزی باشند که دنیای کار دیگر قادر به عرضه آن نیست: کانونی که به برکت «آموزش» این امکان را فراهم می‌کند تا توزیع مهارت‌ها در راستای توزیع مشاغل قرار بگیرد. بنابراین علی‌الظاهر به جامعه امکان می‌دهند تا مساوی خود باشد، تا پیکری باشد که در آن هر نقش و کارکردی جایگاه خود را داراست. مدارس و دانشگاه‌ها بیش از هر زمان دیگری استعاره‌ای برای خود جامعه‌اند، عرصه‌ای که معنای مساوات‌طلبانه یا غیرمساوات‌طلبانه جامعه می‌تواند در آن ابراز و مشخص شود و جایی که منطق اجماع

باید در هم شکسته شود. در نتیجه به نقطه‌ای رسیده‌ایم که حاکمان مان مجبور به «اعلام» نابرابری‌اند. در عین حال، به لطف آموزش و پرورش سکولار جوانان، دال مساوات‌طلبی می‌تواند فهمیده شود و وقتی که دال سیاسی بتواند به معنای دقیق کلمه فهمیده شود، امر سیاسی تا حدی وجود دارد.

طی اعتصاب‌های پاییز 1995، محلی که دال مساوات‌طلبی در آن ظاهر شد به قطب «کارگری» بازگشت، آن هم به دلیل مسائل و معضلات مربوط به بخش دولتی، مستمری بازنشستگان و حتی مسئله چگونگی تقسیم «اطلاعات» درون بدنه جامعه. دال مساوات‌طلبی توانست بار دیگر فهمیده شود. اما مشکل اینجاست که این تنها چیزی بود که فهمیده شد. دال مساوات‌طلبی از خلال آزادی یا شهروندی عبور نکرد و منکسر نشد. سوال اینجاست که آیا این وضعیت‌های مبهم و گیج‌کننده به ما امکان تصویری از سیاست را می‌دهند که در آن اعلام برابری یا نابرابری بتواند همه چیز را قطبی کند. در حال حاضر پاسخی برای این سوال ندارم.

- اگر بپذیریم که فلسفه از همان زمان افلاطون و فیلسوفان باستان موضعی کم‌وبیش نخبه‌گرایانه داشته است، آیا نزاعی بالقوه میان دموکراسی و فلسفه وجود ندارد؟ نقش آن روشنفکری که می‌خواهد جانب دموکراسی و برابری را بگیرد چیست؟

روشنفکر دقیقاً یعنی چه؟ به زعم من، این واژه دو معنا دارد. اول به معنای کسی است که مستقل فکر می‌کند و این معنای اول هیچ تعریفی از یک گروه اجتماعی مشخص به دست نمی‌دهد. وقتی این واژه به یک دسته اجتماعی مشخص اطلاق می‌شود، آن دسته همیشه مبتنی است بر یک فقدان سیاسی یا محدودیت‌های سیاست. دقیق‌تر بگوییم، روشنفکر امروزی کسی است که در خلئی سیاسی سخن می‌گوید، کسی که بی‌پرده حرف می‌زند چون نیروهای سیاسی نمی‌توانند صدای خود را به گوش دیگران برسانند. از این‌رو، روشنفکر هم‌زمان چندین نقش را برعهده می‌گیرد. روشنفکر به دولتمردان می‌گوید که جامعه در چه وضعی قرار دارد و دولتمردان باید به چه گرایش‌ها و جریان‌های اجتماعی بپردازند. هنگامی که هیچ نوع سوژه شدن

سیاسی در کار نیست، روشنفکر مظهر اصول و مبانی برجسته و مهم است. به شخصه احساس نمی‌کنم که نقش یک روشنفکر را برعهده داشته باشم. هر نقشی که ممکن است بتوانم ایفا کنم مرتبط است به کارم در مقام محقق و معلم و نویسنده، البته نویسنده به وسیع‌ترین معنای آن: نویسنده کسی نیست که به خاطر داشتن صلاحیت و توانایی‌های خاص می‌نویسد. اینجاست که مسئله برابری مطرح می‌شود، ولی نه این مسئله که شخص از جانب نخبگان سخن می‌گوید یا از جانب عموم مردم. برای یک نویسنده، برابری یعنی سخن گفتن هم از جانب همگان و هم از جانب هیچ شخص خاصی.

به نظر خودم، نقش من به صحنه آوردن خطوط کلی نزاع‌هایی است که به واسطه تحلیل‌های مبتنی بر تقسیم مهارت‌ها میان «سیاستمداران» یا متخصصان در علوم مختلف یا بالکل پاک شده‌اند و یا مخدوش گشته‌اند. سیاست صحنه‌ای عمومی است که زمانی برپا می‌شود که هیچ عرصه‌ای وجود ندارد که بتواند به سلطه مشروعیت ببخشد و هیچ علمی وجود ندارد که بتواند به حیطه آن سامان دهد. علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی، دقیقاً به خاطر سرشت‌شان، وقت خود را صرف پوشاندن آن خطوط کلی می‌کنند که تعریف‌کننده وضعیت‌های سیاسی‌اند. کار و فعالیت مشخصی می‌طلبد پیکربندی مجدد عرصه‌های تاریخ، جامعه‌شناسی یا علوم سیاسی به منظور ترسیم دوباره آن خطوط کلی. این کار همزمان هم وظیفه فیلسوف است هم نیست. تا جایی وظیفه فیلسوف است که مرتبط باشد به دانش‌هایی که حیطه امر سیاسی را میان خود تقسیم می‌کنند و احکام فلسفی که این دانش‌ها را در مقام تفاسیر خاص و نفی سیاست برمی‌سازند. وظیفه فیلسوف نیست از این حیث که خود فلسفه به منزله یک کهن‌سیاست^{vi} یا فراسیاست (metapolitics) بر ساخته می‌شود. نقش من در مقام محقق و نویسنده ساختن صحنه نظری مشترکی است که بتواند به ما در فهم صحنه سیاسی مشترک یاری رساند. به عبارتی، به صحنه آوردن برابری و شرط‌هایی که آن را اثربخش و کارآمد می‌سازند و مرتبط ساختن تقسیم‌بندی دانش‌ها به حدوث (contingency) غایی‌شان.

در وهله آخر، تنها چیزهایی که ورای تقسیم‌بندی مهارت‌ها و تخصص‌ها میان فیلسوف و تاریخ‌نگار و غیره وجود دارند موجوداتی سخن‌گو و گزاره‌هایی در زبانی مشترک هستند.

* خشونت‌ی نمادین

- مهم‌ترین جنبه دموکراسی چیست: برابری یا تکثرگرایی؟

فکر می‌کنم اصولاً برابری. تکثرگرایی کارآمد یعنی تکثرگرایی جدلی، یعنی آن تکثرگرایی که نمونه‌ها و مواردی از برابری می‌آفریند. گمان نمی‌کنم تکثرگرایی عبارت باشد از صدور این حکم که دسته‌های بسیاری درون جمعیت هست و همگی‌شان از حقوقی برخوردارند یا اینکه اشکال بسیاری از فرهنگ هست که باید یکدیگر را به رسمیت بشناسند. از نظر من، این استدلال نمایانگر وداع با سیاست دموکراتیک است. در حال حاضر پیشنهاد می‌شود که ما باید به طور کلی یک دولت الیگارشیک را جایگزین دموکراسی کنیم تا نماینده نظام جهانی سرمایه‌داری در سطح محلی باشد و همچنین نوعی تکثرگرایی را پر و بال دهیم که منطبق با نیازهای گروه‌های مختلف باشد. منطقی که این پیشنهاد پیش‌فرض می‌گیرد این است که گروه‌ها باید وجود خود را به معنای دقیق کلمه ابراز کنند، یعنی ابراز کنند که به دسته‌هایی تعلق دارند و در نتیجه دارای حقوقی هستند.

- چرا عنوان «عدم توافق» را برای این کتاب‌تان انتخاب کردید؟

مقصود از مفهوم عدم توافق به روشنی نقد نظریهٔ تباین^{vi i} لیوتار و نظریه کنش ارتباطی هابرماس است. من هم مثل هابرماس فکر می‌کنم بحث و جدل نقشی محوری در سیاست دارند. اما از طرف دیگر، فکر نمی‌کنم که گفت‌وگوی سیاسی با مدل عقلانیت ارتباطی مطابقت داشته باشد. پیش‌فرض عقلانیت ارتباطی این است که طرفین دارای موضعی از پیش تثبیت‌شده‌اند و اظهارات متعارض‌شان مصداقی مشترک دارد. به زعم من، ماهیت سیاست به گونه‌ای است که صحنه هنوز ساخته نشده

است، ابژه هنوز بازشناخته نشده است، و خود طرفین بحث هنوز مشروعیت نیافته‌اند. سیاست زمانی آغاز می‌شود که معلوم می‌شود بحث بر سر موضوعی است که پیش‌تر متوجه آن نشده‌ایم و شخصی که این را بر زبان می‌آورد موجود سخن‌گویی است که به معنای دقیق کلمه بازشناخته نشده است و در نهایت زمانی که خود جایگاه آن شخص در مقام موجودی سخن‌گو زیر سوال قرار دارد.

بنابراین تصور هابرماس مبنی بر اینکه گفت‌وگو می‌تواند به واسطه منطق تناقض سامان یابد و اداره شود نقش بر آب می‌شود. ساختار گفت‌وگو به واسطه سوء تفاهم شکل می‌گیرد. تناقض وارد میدان نمی‌شود، زیرا دست‌کم یکی از عناصر سازنده عرصه گفت‌وگو از سوی دیگری بازشناخته نمی‌شود و این دیگری باید مجبور شود آن عنصر را در روایت خود از وضعیت بگنجاند. در نتیجه صحنه سیاسی همواره به صورت نمادین خشن است. اما به باور من، بر خلاف نظر لیوتار، می‌توان این اجحاف را به بحث گذاشت. صحنه هرگز به صورت متقارن و در زبانی همگن یا فقط با یک منطق ارتباطی بر ساخته نمی‌شود. با این همه، صحنه می‌تواند بر ساخته شود و اثراتی نیز به دنبال دارد.

این واقعیت که بازی‌های زبانی ناهمگن وجود دارند سیاست یا دموکراسی را از بین نمی‌برد، بلکه برعکس، سیاست را برمی‌سازد. اجحاف را نمی‌توان تصحیح و جبران کرد، اما می‌توان آن را به بحث گذاشت و نظر به اینکه می‌توان آن را به بحث گذاشت، اجحاف نه ورای بحث است نه جبران‌ناپذیر. همچنین تلاش کردم هم منطق معطوف به صلح را رد کنم که می‌گوید ارتباط می‌تواند مشکلات را حل و فصل کند و هم منطق سیاست فاجعه‌بار را که مبتنی است بر «ناهمگنی رژیم‌های جملات». این منطق به نسخه‌های جدیدی از دوگانه اورشلیم/ آتن منتهی می‌شود: سیاست به خاطر نوعی غیریت یا بدهی آغازین ناممکن می‌شود، به خاطر بدهی یا دینی به قانون «دیگری مطلق» که هرگز نمی‌توان آن را بازپرداخت.

- آیا می‌توان گفت برداشت شما متضمن یک اخلاق بی‌قید و شرط سیاسی است؟ به گفته هانا آرنت،

سیاست یعنی کنار گذاشتن خشونت به عنوان کنشی سیاسی زیرا خشونت یعنی اعمال محدودیت بر

کنش و بهره‌برداری از دیگری. تعریف شما از سیاست چیست؟

می‌توان گفت سیاست یک جنگ صلح‌آمیز یا محدود شده است. یکی از فرمان‌های پایه‌گذار دموکراسی آتن، که به سولون

[دولتمرد یونانی] نسبت داده می‌شود، فرمان عجیبی است که شهروندان را موظف به شرکت در جنگ‌های داخلی می‌کند و

مقرر می‌کند کسانی که از انجام این وظیفه خودداری کنند، باید از حقوق مدنی خود محروم شوند. از سوی دیگر، «یادآوری

عداوت‌های گذشته» در آتن دوران باستان جرم قلمداد می‌شد و آدمی به یاد حیرت افلاطون می‌افتد وقتی که شنید مجرمان

محکوم می‌توانند آزادانه در خیابان‌ها قدم بزنند. سیاست شکل مفرطی از خشونت نمادین است، نزاعی اجتناب‌ناپذیر بر سر

اصول که امکان مهار خشونت را می‌دهد. از آنجایی که این یک خشونت نمادین مهار شده است و از آنجایی که یک اجحاف و

غیریت را نهادینه می‌سازد، سیاست جایگزینی برای جنگ است. در غیاب سیاست، به راستی شاهد بازگشت شمایل‌هایی از

غیریت هستیم که نمی‌توانند نمادین شوند و شاهد بازگشت جنگ تا سرحد مرگ یا جنایت همگانی.

گویی سیاست شکلی مهار شده از خشونت است که مانع بروز اشکال دیگر خشونت می‌شود. از این حیث است که چیزی به نام

اخلاق سیاست وجود دارد: شیوه‌ای مشخص برای اداره و مهار نزاع و کشمکش. وقتی دیگر سیاست وجود ندارد، بنا می‌کنیم به

جستجوی یک اخلاق صرف و سعی می‌کنیم سیاست را بر مبنای اخلاق استوار کنیم. به فرد اخلاقی متوسل می‌شویم که

علی‌الظاهر درون فرد سیاسی وجود دارد و از قرار معلوم بنیاد و محافظ اصلی و غایی اصول مهم است. اما چیزی به نام فرد

اخلاقی در کار نیست که اخلاقی‌تر از فرد سیاسی باشد. فرد اخلاقی همواره از «ارزش‌های اخلاقی خاصی» پیروی می‌کند. به

علاوه، انواع و اقسام ارزش‌های اخلاقی داریم. باور به اینکه باید «بی‌دینان» را بکشیم یا اینکه یهودیان انسان نیستند نیز

مسئله‌ای مربوط به ارزش‌های اخلاقی است. وقتی سیاست شکست می‌خورد، شاهد به میدان آمدن تمامی این «ارزش‌های

اخلاقی» هستیم. چیزی به نام اخلاق بی‌قید و شرط سیاسی وجود دارد و این شیوه‌ای خاص است برای اداره و مهار نزاع.

پی‌نوشت‌ها:

ⁱ «چون فرومایگان نوحاسته که در حرفه‌های حقیر خود مهارتی بیش از دیگران دارند میدان فلسفه را خالی می‌یابند، و می‌بینند که اگر بر جای فیلسوفان تکیه ززند حرمت و عنوان خواهند یافت، چون تبهکارانی که از زندان بگریزند و به پرستشگاه پناه آورند، حرفه خود را رها می‌کنند و به حریم فلسفه روی می‌آورند. زیرا فلسفه در آن حال محنت‌بار نیز شهرت و اعتباری که در برابر همه حرفه‌های دیگر دارد از دست نمی‌دهد. بدین جهت کسان بسیاری در طلب آن برمی‌آیند غافل از اینکه از یک سو از استعداد طبیعی که لازم آن است بی‌بهره‌اند و از سوی دیگر حرفه‌های کوچکی که تاکنون داشته‌اند توانایی جسمی و روحی برای آنان نگذاشته است» («جمهوری»، کتاب ششم 495، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، 1367). م

ⁱⁱ این کتاب با ترجمه آرام قریب و به همت انتشارات شیرازه در سال 1397 به فارسی منتشر شده است. م

ⁱⁱⁱ مقصود گرایشی در دوران رنسانس است به تقلید از زبان و محتوای فلسفی نوشته‌های سیسرون، خطیب و فیلسوف شهیر رومی. م

^{iv} این کتاب با ترجمه رضا اسکندری به فارسی منتشر شده است (نشر گهرشید، 1394). همچنین فصل اول این کتاب با ترجمه امیرکیان پور و ارسلان ریحان‌زاده در کتاب «نام‌های سیاست» چاپ شده است (گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، بارانه عمادیان و آرش ویسی، نشر بیدگل، 1391). م

^v در آن سال برنامه‌های اصلاح اقتصادی آلن ژوپه، نخست‌وزیر وقت فرانسه، منجر به اعتصاب‌های گسترده و شکل‌گیری بزرگترین جنبش اجتماعی در فرانسه از زمان مه 1968 شد. م

^{vi} Archipolitics: به یکی از گرایش‌ها در جهان معاصر برای انکار منطق سیاست راستین اطلاق می‌شود که بر مبنای آن طرفداران اجتماع‌گرایی (communitarianism) می‌کوشند یک فضای اجتماعی همگن با ساختاری ارگانیک تعریف کنند که هیچ نوع خلئی در آن نیست. م

^{vii} Differend: لیوتار این اصطلاح را به نزاعی میان دست‌کم دو طرف اطلاق می‌کند که نمی‌تواند به صورت منصفانه حل و فصل شود زیرا به کار بردن یک داوری واحد در مورد استدلال و دلایل طرفین موجب اجحاف در حق یکی از آنان می‌شود. از آنجایی که به باور او هیچ فرازبان (metalanguage) بی‌طرفانه‌ای در کار نیست، تباین حاکی از ناتوانی در اثبات است. به زعم لیوتار، تباین زمانی روی می‌دهد که یک بازی زبانی قواعد و ارزش‌های خود را بر دیگری تحمیل می‌کند و مانع استقلال دیگری در سخن گفتن می‌شود. از این‌رو، تباین در تفکر لیوتار محل تلاقی سیاست و فلسفه زبان است. م