

تاملی بر عدم اجماع: سیاست و استتیک

ژاک رانسیر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

این که به سیاست و استتیک تحت مفهوم عدم اجماع (dissensus) بیان‌دیشیم، به چه معنی است؟ بی شک عدم اجماع مفهومی نیست که صرفاً به چیستی سیاست و استتیک (aesthetics) بپردازد. این مفهوم صحنه‌ای نظری را نیز مهیا می‌سازد که بر آن می‌توان به خودِ سیاست و استتیک و نوع رابطه‌ای که ابژه‌های آنها را بهم پیوند می‌زند اندیشید. در انتزاعی‌ترین سطح، عدم اجماع به معنای تفاوتی میان حس و حس (sense) است: تفاوتی میان امر یکسان، یکسانی امر متضاد. اگر فرض کنیم که سیاست شکلی از عدم اجماع است، این امر بدان معناست که نمی‌توان آن را از ذات هیچ‌گونه اجتماعی استنتاج کرد. چه این کار را به طرز ایجابی و از طریق بکارگیری یک دارایی عمومی همچون زبان ارتباطی (ارسطو) انجام دهید، و چه به طرز سلبی و بر حسب واکنشی

به غریزه ای مخرب که یک انسان را رودرروی انسان دیگر قرار می دهد (هابز). سیاست از آن رو وجود دارد که امر مشترک به تفکیک در آمده است. این جدایی و تفکیک حاکی از تفاوت سطوح نیست. تقابل میان حس و حس تقابل میان امر محسوس و امر فهم پذیر نیست. عدم اجماع سیاسی نمود یا شکلی نیست که جلوه ای از یک فرایند اجتماعی یا اقتصادی پنهان باشد. بنابر مفهوم پردازی مارکسیستی، نبرد طبقاتی واقعیت بالفعل سیاست است، نه علت پنهان آن.

بیائید از صفر شروع کنیم. من در کتاب *اختلاف (Disagreement)* تعریف قدیمی ارسطویی از حیوان سیاسی به مثابه حیوانی ناطق را مورد بازبینی قرار دادم. برخی منتقدان آن را به منزله «بازگشت به دوران کلاسیک» تلقی کردند، که نزد آنها به معنای بازگشت به نظرگاهی کهنه از زبان و نظریه ای قدیمی در مورد سوژه بود که شالوده شکنی دریدا یا *اختلاف (differend)* لیوتار را نادیده گرفته است. اما این قضاوتی گمراه کننده است. شروع کردن از «حیوان ناطق» ارسطو به معنای بازگشت به تعریفی انسان گونه انگار (anthropological) در قبال زندگی سیاسی نیست، بازگشت به این انگاره که سیاست را مبتنی بر قابلیت سخن گفتن و بحث کردن انسان می داند، و ارسطو آن را در تضاد با قابلیت صرفاً حیوانی صدور صوت قرار می دهد که بیان کننده ی لذت یا درد است. بر خلاف، من نشان دادم که این «قابلیت مشترک» از همان ابتدا شکاف برداشته است. ارسطو به ما می گوید بردگان زبان را می فهمند اما مالک آن نیستند، این همان معنای عدم اجماع است. سیاست وجود دارد به این خاطر که سخن گفتن با سخن گفتن یکسان نیست، به این خاطر که حتی پیرامون چیستی معنای حس نیز اتفاق نظری وجود ندارد. عدم اجماع سیاسی مباحثه ای میان مردمان ناطق که منافع و ارزش هایشان در یک مواجهه قرار گیرد نیست. بل ستیزه ای است در این باب که چه کسی سخن می گوید و چه کسی سخن نمی گوید، چه چیز باید به عنوان صدای درد شنیده شود و چه چیز به عنوان مباحثه ای بر سر عدالت. و این در عین حال به معنای «نبرد طبقاتی» نیز هست: نه ستیزه میان گروه هایی که منافع اقتصادی متضادی دارند، بل ستیز بر سر این که «منفعت» چیست، مبارزه میان آنها که خود را در مقام اداره کنندگان منافع اجتماعی مطرح ساخته اند و آنها که مقدر گشته تا صرفاً زندگی شان را بازتولید کنند.

من از فیلسوفانی آغاز کردم که سیاست را در حکم تحققِ نظمی بشری در جامعه تعریف نموده اند، تا نشان دهم که نمی توان به چنین نتیجه ای دست یافت. و بر این نکته تاکید کنم که این کیفیت حسی «مشترک» پیشاپیش عرصه ی یک اختلاف و عدم اجماع است. این مساله من را به ملاحظه ای روش شناختی رهنمون ساخت: در نظریه پردازی من، اختلاف صرفاً موضوع نظریه پردازی نبوده، بل روش آن نیز هست. اشاره به یک مولف یا مفهومی خاص برای من نخست به معنای فراهم آوردن صحنه ی اختلاف است، آزمودنِ عاملی از تفاوت. این در ضمن بدین معنا نیز هست که عملیات نظریه پردازی من همواره به سمت قاب بندی دوباره ی پیکربندی یک مسئله سوق دارد. همان منتقدینی که به من انگ «بازگشت» به دوران کلاسیک را می زنند، می پندارند به این خاطر در اختلاف و ده تر... میان سیاست و پلیس تمایز گذاشته شده که جستجویی برای خلوص سیاسی در کار بوده است. مارکسیست ها آن را یادآور تقابل «پوپولیستی» میان خودبخودی و سازمان یابی می دانند، و شالوده شکنان آن را بازگشتی غیر انتقادی به متافیزیکی کهنه از هویت تلقی می کنند. ولی هر دوی اینها زمینه ی جدلی بحث من را گم کرده اند. تحلیل من از معنای «سیاست» کاملاً در جهت به چالش کشیدن و واژگون کردن یک تصوّر معمول از آن خلوص قرار دارد. این پاسخی بود به آن باصطلاح «بازگشت امر سیاسی» یا «بازگشت به سیاست» کذایی که در فرانسه ی دهه ی ۸۰ ما را در خود غرق کرده بود. در آن زمان همه جا می شد این شعار را شنید: ما اکنون از تبعیت امر سیاسی از امر اجتماعی و منافع اجتماعی و نبردهای اجتماعی و اتوپیاها ی اجتماعی گسسته ایم. و از این رو به کنش در عرصه ی عمومی، نمود «باهم بودن»، جستجوی خیری مشترک و غیره که معنای صحیح سیاست است، بازگشته ایم. مبنای فلسفی چنین بازگشتی در اصل از دو فیلسوف اخذ شده بود، لئو اشتراوس و هانا آرنست، که هر کدام به طریقی میراث فلسفه یونان را برای عملکرد حکومت های مدرن به ارمغان آوردند. هر دوی این نظریه پردازان، بر تقابل حوزه ی سیاسی کنش و گفتار عمومی با قلمرو ضرورت اقتصادی و اجتماعی تاکید نمودند. مباحث آنان بسیار رونق گرفت، چنانکه می توانست جایگزین تقابل مارکسیستی سنتی میان «اقتصادباوری» و «خودبخودی گرایی» در عمل انقلابی حقیقی گردد.

این اتصال در جریان اعتصابات ۱۹۹۵ فرانسه عیان شد. نکوهش مارکسیسم سنتی از «اتحادیه گرای» و نقد آرنتی ها بر خلط میان امر سیاسی و اجتماعی توانست در گفتمانی متحد و یکدست در حمایت از «شجاعت سیاسی» دولت ادغام گردد، دولتی که در برابر خواسته های کهنه ی مورد مطالبه ی اعتصاب کنندگان، مسئولیت تامین خیر عمومی و آینده ی جامعه را بر عهده داشت. به این ترتیب مشخص شد که بازگشت به «خلوص» امر سیاسی یعنی اینهمان شدن امر سیاسی با نهادهای دولتی و کردار حکومت. در نتیجه، تلاش من برای تعریف خاص بودگی سیاست در درجه ی اول کوششی بود در جهت به چالش کشیدن تصوّر رایج از بازگشت به سیاست ناب.

هیچ سیاست «نابی» وجود ندارد. من «ده تز درباره ی سیاست» (۵:۳, Theory & Event ۲۰۰۱) را پیش از هر چیز به این خاطر نگاشتم تا ایده ی آرنتی ها پیرامون یک حوزه ی سیاسی خاص و شیوه ای سیاسی از زندگی را به نقد بکشم. این تزها در پی اثبات این نکته هستند که تعریف او از سیاست نوعی دور تسلسل است: ایده ی او سیاست را با شیوه ی خاصی از زندگی یکی می گیرد. که این در نهایت به معنای یکی گرفتن آن با شیوه ی زندگی کسانی است که نوع زندگی شان پیش تر کار سیاست را برای آنها مقدر کرده است. این به نظر همان چرخه ی آرخه است، مقرر کردن فعل قدرت در نوعی «قدرت آغازیدن»، در اختیار یا اجازه ی فعلیت بخشیدن به آن. هسته ی این مسئله به نظر در همین ایده ی «اختیار» یا «تقدیر» نهفته است. در ایده ی تضاد میان حیات سیاسی و غیرسیاسی یا «حیات برهنه». این توزیع صریحاً به منزله ی پیش فرض قرار دادن آن چیزی است که من پلیس می نامم: پیکربندی اجتماع سیاسی در قالب پیکره ای جمعی که جایگاه ها و عملکردهایش بر طبق توانایی هایی که مختص گروه ها و افراد است، توزیع شده اند. سیاست وقتی هست که این پیش فرض از میان برداشته شده باشد با تصریح این نکته که قدرت متعلق به کسانی است که شایستگی و مهارتی برای حکمرانی ندارند - که این معادل با این است که بگوئیم هیچ پایه ای برای فعل قدرت وجود ندارد. سیاست زمانی وجود دارد که مرز جداکننده میان آنها که زاده شده اند برای سیاست ورزیدن و آنها که برای حیات «برهنه» ی ضرورت اقتصادی و اجتماعی زاده شده اند به چالش کشیده شود.

این یعنی زندگی سیاسی وجود ندارد، بل صحنه ای سیاسی وجود دارد. کنش سیاسی عبارت از این است که نشان دهیم آنچه به عنوان امری «اجتماعی»، «اقتصادی»، و یا «داخلی» نشان داده شده در واقع امری سیاسی است. [کنش سیاسی] عبارت از محو کردن مرزهاست. همان چیزی است که وقتی رخ می دهد که عوامل «داخلی» - فی المثل کارگران یا زنان - منازعه ی خود را به عنوان منازعه ای درگیر با امر مشترک پیکربندی دوباره می کنند، یعنی درگیر با این نکته که این جایگاه متعلق به چه کسی هست و متعلق به چه کسی نیست و چه کسی قادر یا ناتوان است در گفتن ها (enunciations) و به اثبات در آوردن امر مشترک. بنابراین باید مبرهن باشد که هر زمان بر سر چیستی سیاست عدم اجماع وجود دارد، سیاست همانجاست؛ وقتی که مرز جداسازنده میان امر سیاسی و امر اجتماعی، یا امر عمومی و امر داخلی، به پرسش کشیده می شود. سیاست شیوه ای است از تفکیک دوباره ی امر سیاسی از امر غیر سیاسی. به همین خاطر است که عموماً بیجا و نابهنگام اتفاق می افتد، درست در جایی که به نظر سیاسی نمی رسد.

اجازه دهید برخی نتایج این تحلیل را ارائه دهیم. نخست، این بدان معنا نیست که نظرگاه سیاسی من دارای یک ارزش گذاری بی طرف و خنثی باشد. یقیناً نظریه ی من از اینکه سیاست را بر مبنای یک ایده ی اخلاقی از امر مشترک پایه ریزی کند اجتناب می کند. به بیان دقیق تر، (نظریه من) این ایده را به پرسش می کشد که سیاست به عنوان مجموعه ای از کردارها، بایست توسط اخلاق به عنوان وهله ای که بیان کننده ی ارزش ها و اصول کنش به طور عام است تنظیم و تعدیل گردد. ازین نظرگاه، فجایع و دهشت ها وقتی رخ می دهد که شما فراموش کرده باشید سیاست را بر مبنای اخلاق پایه ریزی کنید. من می خواهم این مسائل را از راه یکسر جداگانه ای بررسی کنم. در عصر جرج بوش و اسامه بن لادن، دیگر مبرهن گشته است که نبرد اخلاقی بسیار خشونت آمیزتر، و بسیار تندروانه تر از نبرد سیاسی است. بنابراین سیاست می تواند به عنوان کردار ویژه ی آنتاگونیسم درک شود که مستعد آرام کردن خشونت نبرد اخلاقی است.

با این حال در جایی که «مضمون» نا مربوط باشد، من در پی آن نیستم تا سیاست را به الگویی صرفاً آنتاگونیستی تقلیل دهم. من با صوری سازی اشمیتی آنتاگونیسم بسیار فاصله دارم. من اینطور استدلال می کنم که سیاست امر کلی و مقیاس خودش را دارد که همانا برابری است. این

مقیاس هرگز بطور مستقیم بکار بسته نمی شود، بل تنها از طریق تصویب یک خطا (wrong) اعمال می شود. با اینحال هر خطایی لزوماً سیاسی نیست. علیه تزه‌های من اینطور استدلال شده که در میان ستمدیدگان هم اعتراضات ضد دموکراتیک وجود دارد، که تعصب مذهبی و طرفداران یکی سازی و تعصب نژادی بدان شکل می دهند. ارنستو لاکلائو این را به عنوان نقطه کور مفهوم پردازی من از عدم اجماع مطرح می کند. ولی روشن است که در نظرگاه من یک خطا وقتی سیاسی است که پایه ی کنش سیاسی را وضع کند، که منحصراً مشروط به برابری است، که مشخصاً با جنبش های عوام پسندی که دغدغه ی اصالت خانوادگی، قدرت مذهب و از این قبیل را در سر دارند، سنخیتی ندارد. اما گذشته از این، من با این گرایش رایج که به هر شکلی از اعتراض انگ «پوپولیسم» می زند، مخالفم. مفهوم «پوپولیسم» آش شله قلمکاری است که از مارکسیستهای کهنه کار گرفته تا لیبرال های جوان، با استناد به آن به خود اجازه می دهند تا تمام تلاش ها برای ایجاد و حفظ نظام رفاهی و شورش های قومی و مذهبی را به یک چوب برانند. «مردم» نامی است برای دو امر متضاد: دموس (demos) یا قوم (ethnos). قوم عبارت از مردمی است که بدن های شان خاستگاه مشترکی دارند، در یک سرزمین متولد شده اند یا خدایی واحد را می پرسند. این مفهومی از مردم است به عنوان یک بدن مفروض در برابر بدن های دیگری از همین گونه. قوم مردمانی اند که در قالب پیکره ای مفروض با دیگر پیکره هایی از این دست در تقابل اند. دموس عبارت از مردمی است که به عنوان ضمیمه ای بر اجزاء اجتماع فهمیده می شود- آنچه من شمردن امر شمرده نشده و به حساب نیامده می نامم. اصطلاح دموس که با هر نوع «صلاحیتی» برای حکمرانی مخالف است، عنوانی است برای امکان محض زاده شدن در هر جایی، و از طریق فرایند تائید آن برابری، و ساخت اشکال متفاوت عدم اجماع، خود را به منصفه ظهور می رساند. اکنون روشن می گردد که تفاوت تنها یکبار و برای همیشه پدید نیامده است. حیات دموس عبارت از فرایند مداوم افتراق از قوم است.

در ثانی، این بدان معنی نیست که من سیاست را به لحظات استثنایی و پر آشوب قیام تقلیل دهم. به ندرت می توان تصویری واضح و یکپارچه از اصل سیاسی ارائه داد، بل سیاست در بسیاری از مسائل و ستیزه های «مغشوش» حضور دارد، و به سوی یک حافظه، یک تاریخ در حرکت است. در

اینجا پویایی تاریخی سیاست را شاهدیم: تاریخی از رویدادهایی که مسیر «عادی» زمان، تاریخ رویدادها، اشکال سوژگانی شدن، پیمان ها، خاطرات، ... را بر هم می زند.^۱ دلیلی ندارد که استثنا را در تضاد با فرایند قرار دهیم. مناقشه بر سر مفهوم پردازی فرایند است. تاریخ سیاست، چنانکه من آن را می بینم، فرایندی پیوسته نیست، که همجهت با پیشرفت اقتصادی و اجتماعی حرکت کند. همچنانکه فرایند گشوده شدن یک طرح «مقدر شده» هم نیست.

سوماً، تقابل میان سیاست و پلیس همراه با این گزاره می آید که سیاست موضوع «خاصی» ندارد، تمامی موضوعات آن با موضوعات پلیس ادغام شده اند. من در یکی از نوشته های قبلی ام پیشنهاد کردم که نام «امر سیاسی» را به عرصه ی مواجهه - و «آشفتگی» - میان فرایند سیاست و فرایند پلیس بدهیم.^۲ برای من روشن است که امکان های یک مداخله سیاسی که موقعیتی را دوباره قاب بندی کند باید از یک زمینه ی سیاسی معین جدا گردد و اینچنین فهمیده شود. به همین خاطر است که من برخلاف تقابل مارکسیستی میان دموکراسی واقعی و دموکراسی صوری، تاکید خود را بر نقشی گذاشتم که توسط تمامی نوشته های فرایند دموکراسی در متن قانون اساسی ها، نهادهای دولتی، ساز و برگهای افکار عمومی، و اشکال اصلی گفتن، الخ بازی شده است. این آن نقطه ای است که من را از آن دسته متفکرین سیاسی رادیکالی که می خواهند رادیکال بودگی سیاست را از هر گونه آشفتگی میان بازی نهادهای دولتی بگسلند، متمایز می کند. آلن بدیو که دموکراسی را صرفاً فرم دولت و طریقه ی زندگی جوامع غربی خود ما می داند در من به خاطر پایبندی بیش از حد به نوعی دید مبتنی بر اتفاق نظر به دیده ی تردید می نگرد. اسلاوی ژیزک خطر «عمل رادیکال سیاسی» را در مقابل «منطق قانون گرای التزام استعلایی» قرار می دهد که مشروط به قانون دموکراتیک اکثریت است.^۳ اما من هیچگاه فرایند دموکراسی را با عملکرد دولت

^۱ - See my response to Mick Dillon in the discussion about the 'Ten Theses', *Theory & Event*, ۶:۴, ۲۰۰۳.

^۲ - Jacques Rancière (۱۹۹۵), 'Politics, Identification and Subjectivization', in John Rajchman (ed), *The Identity in Question*, London and New York: Routledge, pp. ۶۳-۷۲.

^۳ - Alain Badiou makes this point against me in his *Abrégé de métapolitique*, Paris: Seuil, ۱۹۹۸. Žižek's criticism of the 'democratic trap' has been most clearly coined in the essay 'From politics to biopolitics ...and back', *South*

های خودمان و یا با «بیمه‌ی فرصت طلبانه» (ژیتک) که توسط قانون اکثریت تدارک دیده می‌شود یکی فرض نکرده‌ام. من دموکراسی را با هم‌آوری سیاسی که این عملکرد را با قدرت همه کس در تضایف قرار می‌دهد یکی می‌دانم، قدرتی که دموکراسی را به قیمت نابودی آن بنا می‌نهد. نظم نابرابر نمی‌تواند بدون پیش‌فرض تساوی طلبانه‌ی خود کار کند. بطور معکوس مبارزه‌ی تساوی طلبانه خودش معمولاً از حربه‌های تعریف پلیسی از امر مشترک بهره می‌گیرد. اجازه دهید برای نمونه به نقشی که استانداردهای پزشکی، اخلاقی و آموزشی در نبرد فمینیست‌ها و یا نقشی که ارجاع به "مالکیت" کار در مبارزات کارگران ایفا می‌کند، نگاهی بیاندازیم. برابری‌واژگان یا دستور زبان خاص خودش را ندارد، بل تنها یک بوطیقا (poetics) دارد.

سیاست از محلی بیرون از پلیس نشات نمی‌گیرد. من در این نکته با برخی از منتقدان خودم موافقم.^۱ هیچ مکانی خارج از پلیس وجود ندارد. اما شیوه‌های متخالفی از درگیر شدن با «محل‌هایی» که [پلیس] تخصیص می‌دهد و تعیین می‌کند وجود دارند: [شیوه‌های] جابجا کردن، تغییر شکل دادن، و مضاعف ساختن آنها. همانطور که در ده‌تر متذکر شده‌ام، فضای دموکراسی در یونان با چنین جابجایی‌ای گشوده شد - وقتی که *demos* که نخست به معنای «منطقه» بود، به نامی برای سوژه‌ی سیاست بدل شد. می‌دانیم این اتفاق زمانی رخ داد که کلاسیستیس با ادغام سه «بخش» (*deme*) که در موقعیت‌های جغرافیای متفاوتی واقع شده بودند، به اقوام ساکن آن آرایشی تازه بخشید؛ مقیاسی که دو چیز را در یک زمان موجب شد: خودآئینی فضای سیاسی را بوجود آورد، و اشرافیت را از قدرت بومی-محور خود محروم کرد.

این مساله این فرصت را به من می‌دهد تا درباره‌ی بهره‌گیری‌ام از مقولات یا استعاره‌های مکانی که مورد توجه مفسرین مختلفی قرار گرفته، توضیحات بیشتری ارائه کنم.^۲ صحبت از «مکان» دموکراسی صرفاً یک استعاره نیست. تعیین حدود دموس مسئله‌ای مادی و در عین حال نمادین است. به بیان دقیق‌تر، فرمی تازه از اتصال (یا انفصال) میان امر مادی و امر نمادین است.

Atlantic Quarterly ۱۰۳ (۲-۳), Spring/Summer ۲۰۰۴, pp. ۵۰۱-۵۲۱.

^۱ - See in this volume Alex Thompson.

^۲ - See in this volume the contributions of Mustapha Dikec and Michael Shapiro.

تاسیس دموکراسی به معنای ابداع یک مکان نگاری تازه است، خلق یک مکان متشکل از مکان های منفصل علیه مکان اشرافی که برتری مادی زمین داران را به قدرت نمادین سنت متصل می کرد. این انفصال در دل تقابل میان سیاست و پلیس قرار دارد. بنابراین موضوع مکان باید بر حسب توزیع فهمیده شود: توزیع مکان ها، حد مرز میان آنچه داخل و آنچه خارج است، میان آن چه مرکزی یا پیرامونی است، رؤیت پذیر یا رؤیت ناپذیر است. این مساله برمی گردد به آنچه من «توزیع امر محسوس» (distribution of the sensible) می نامم. منظور من از این عبارت، شیوه ای است که شکل های انتزاعی و تصادفی نمادینه شدن سلسله مراتب به عنوان داده هایی شهودی تجسم یافته اند، شیوه ای که در آن سرنوشتی اجتماعی بواسطه ی سندی از عالمی شهودی، شیوه ای از بودن، گفتن و دیدن پیش بینی می شود. این توزیع قاب بندی معینی از مکان و زمان است. بستر «مکانی» جمهور افلاطون، که میخواست هر کسی در جای خودش باشد، به یک اندازه تقسیم بندی زمانی آن نیز هست: پیشه وران در اصل به عنوان کسانی در نظر گرفته شده اند که زمان این را ندارند که در جایی به غیر از جای خودشان باشند. من کتابم درباره ی رهایی کارگران را شب پروتورها نامیدم تا بر این نکته تاکید کنم که هسته ی مرکزی رهایی تلاشی ست برای گسستن از همان تقسیم بندی زمان که تقویت کننده ی انقیاد اجتماعی است: همین تقسیم بندی بدیهی که کارگران باید در طول روز کار کنند و در طول شب بخوابند. ازینرو، غلبه بر شب، خود نخستین گام در جهت رهایی اجتماعی است، پایه ی مادی و نمادین یک بازپیکربندی حالت داده شده ی چیزها. آنها برای اظهار کردن خود به عنوان کسانی که در یک جهان مشترک سهیم اند و قادر به نامیدن ابژه ها و شرکت داشتن در یک جهان مشترک اند باید زندگی «فردی» خود را بازپیکربندی کنند، تقسیم بندی روز و شب برای تمامی افراد، که حد فاصل میان آنها که مقدر شده به امر مشترک بپردازند و آنها که مقدر شده تا در آن جایی نداشته باشند، را بازپیکربندی کنند. این مسئله چنان که مورخان ادعا می کنند مسئله ی «بازنمایی ها» نیست. این مسئله ی تجربه ی حسی، و شکلی از تقسیم بندی امر قابل درک است.

به دیگر سخن، اهمیت دادن من به «مکان» به مانند اهمیت دادن من به «استتیک» است. من تا کنون تلاش کرده ام توضیح دهم آن تغییر و چرخشی که برخی مفسرین، میان آثار من در زمینه ی تاریخ و سیاست و آثار من در حوزه ی استتیک قائل شده اند، چرخش از یک حوزه به حوزه ای دیگر نیست. کار من بر روی سیاست در واقع تلاشی بود برای نشان دادن سیاست به عنوان یک «ساز و کار استتیکی». منظور من از این اصطلاح ربطی به «زیباشناختی کردن سیاست» که بنیامین آن را در مقابل «سیاسی کردن هنر» قرار می دهد ندارد. منظور من این است که سیاست، به جای آنکه بکارگیری قدرت یا تلاش برای کسب قدرت باشد، پیکربندی یک جهان ویژه است، شکل خاصی از تجربه که در آن برخی چیزها به نظر ابژه هایی سیاسی می رسند، برخی پرسش ها به نظر موضوعات یا مباحثاتی سیاسی می رسند، و برخی عوامل به نظر سوژه هایی سیاسی می رسند من تلاش کردم تا این ماهیت «استتیکی» سیاست را نه به عنوان یک جهان ویژه ی مجرد، بل به عنوان یک جهان ناسازگار بازتعریف کنم: نه جهانی از رقابت منافع و ارزش ها بل جهانی متشکل از جهان های ناسازگار.

می خواهم بگویم اگر آن بخش از آثار من به استتیک سیاست می پرداخت، اثر بعدی من به سیاست استتیک می پردازد. با این اصطلاح من رابطه میان استتیک و سیاست را منظور ندارم. بل در پی وارد کردن پیکربندی یک حیطة ی خاص - حیطة ی استتیک - در توزیع سیاسی امر قابل درک هستم. تاکنون در آثار سیاسی ام تلاش کرده ام تا شدت در هم تنیدگی موجودیت امر سیاسی و موجودیت امر استتیکی را نشان دهم: محرومیت و طرد دموس از صحنه ی عمومی و طرد فرم تئاتری در جمهور افلاطون شدیداً در پیوند متقابل با یکدیگرند. این بدین معنا نیست که افلاطون، چنانکه اغلب عنوان می شود، هنر را به نفع سیاست نادیده گرفت. او هم سیاست را که ایده ی امکان حضور پیشه وران در «جایی به غیر از محل کارشان» را می پروراند نادیده گرفت، و هم هنر را که امکانی برای شاعران و بازیگران برای اجرای هویتی به جز هویت «خودشان» بود، طرد نمود.

من همچنین تلاش کردم تا نشان دهم که چگونه دموکراسی مدرن و انقلاب مدرن با این توزیع تازه‌ی امر محسوس که مکانی ویژه برای هنر ترسیم می‌کند در پیوند بوده‌اند، احساسی خاص که احساس استتیک نامیده شده است. این که موزه‌های هنری در عصر انقلاب فرانسه پدید آمدند، بر سبیل اتفاق و تصادف نیست؛ هم‌چنان که پیوند یافتن ایده‌ی شیلر پیرامون «حالت استتیک» خاص با ایده‌ی انقلاب حسی و جدید هولدرین و انقلاب مارکسیستی در تولید، صرفاً بر حسب تأثیری واقعی نبوده است. دموکراسی مدرن با ظهور امر استتیک، معاصر و هم‌زمان است. منظوم حیطه‌ی خاصی از تجربه است که فرمهای سلطه‌ای که بر حیطه‌های دیگر تجربه حاکم‌اند را به تعلیق در می‌آورد: سلسله مراتب شکل و ماده، فاهمه و احساس، تسلط مفروض در مورد تضاد دو گونه از انسانیت، که بر اساس ساختمان تجربه‌ی حسی‌شان از هم متمایز گشته‌اند. این تقسیم دوباره‌ی حیطه‌های تجربه از جمله‌ی آن امکان‌هایی است که به مساله‌ی مکان‌ها و نقش‌ها بصورت عام شکلی دوباره می‌بخشد. و همانطور که می‌دانیم، چنین کاری را به شیوه‌ای مبهم انجام می‌دهد: علتش نه دلایل اتفاقی بل استثنابودگی استتیک است، که برداشتی است از استثنابودگی متناقض‌نمای سیاست.

استثنایی بودگی سیاست مکان خاصی ندارد. سیاست در فضای پلیس «اتفاق می‌افتد»، با بازتعبیر و جابجا کردن موضوعات اجتماعی، مسائل پلیسی، و غیره. خودآئینی استتیک، بر خلاف، مکان‌های ویژه‌ای دارد. لیکن تعریف این مکان‌های خاص منوط به موازنه‌ی میان شکلی از هنر و شکلی از زندگی است. انفراد تجربه‌ی استتیک از همان ابتدا گره خورده بود با نوید جامعه‌ای در آینده که در آن دیگر هنر و سیاست به عنوان حیطه‌های تجربه‌ای جدا از هم وجود نخواهند داشت. این بدان معنی است که استتیک از همان ابتدا سیاست خودش را دارا بوده است - که این در واژگان من، یک ورا سیاست (metapolitics) است -، شیوه‌ای از «سیاست ورزیدن» متفاوت از شیوه‌ای که سیاست انجام می‌دهد. استتیک در برابر کردارهای اختلاف نظر سیاسی و مبادلات دولت-قدرت، پروژه‌ی ورا سیاسی اجتماع حسی را طرح می‌کند تا با این کار به آنچه همیشه در انقلاب‌های «صرفاً سیاسی» نادیده گرفته می‌شود، دست یابد: تا به آزادی و برابری که در

سبکهای زندگی، در ارتباط نوین میان اندیشه و جهان حسی، میان بدن ها و محیط شان بهم پیوند خورده اند، دست یابد.

این پروژه صورتهای متنوعی به خود گرفت و دستخوش تغییر و تحولات گوناگونی شد که عاقبت به نقیض آن منجر گشت: به تربیت استتیکِ شیلر، اسطوره شناسی تازه ای که هگل، شلینگ، و هولدرین رویای آن را در سر داشتند، انقلاب انسانیِ مارکس جوان، پروژه ی کنستراکتیویستی هنرمندان و معماران شوروی، و حتی تخریب گریِ سورئالیستی، دیالکتیک آدورنوی کار مدرن، ایده ی بلانشو از می ۶۸ به عنوان انقلابی «کنش پذیر» (passive)، «استنتاج» دُبور، یا استتیکِ امر والا از لیوتار.

در اینجا باید به موضوعِ بحثم در باب اثر متاخر لیوتار اشاره ای داشته باشم، نکته ای که در اختلاف مبهم باقی مانده و سعی کرده ام در برخی مقالات اخیرم آن را روشن کنم.^۱ آنچه در اینجا موضوع بحث است درک مفهوم اختلاف نظر است، مفهومی که لیوتار با استفاده از مقوله ی امر والا آن را به شکل نوینی از خطای مطلق مبدل ساخته است. آن مطلق سازی در اختلاف [لیوتار] چندان مشهود نیست اما در کتابهای بعدی او رفته رفته آشکار شد. در برداشت انگلیسی آمریکایی ها از لیوتار آن تغییر مذکور در پس مفاهیم پساساختارگرایی و پسامدرنیسم مبهم باقی مانده است. تامل لیوتار بر اختلاف و خطا به راحتی با نقد پساساختارگرایانه ی سوژه و ادراک پسامدرن از پایان کلان روایت ها یک کاسه شد و در نظرگاه نسبی گرایانه از کثرتِ زبان ها و فرهنگ ها به بار نشست. این تلقی [از کار لیوتار] موضوع بحث نظریه ی لیوتار و شیوه ی اندیشیدن به اختلاف نظر که در کتاب های متاخرش بر آن تاکید کرده است را پنهان می سازد اما همین تلقی برای آن چه من «چرخش اخلاقی» استتیک و سیاست می نامم بهترین توصیف را ارائه می دهد.

مطلق سازیِ خطا در واقع زمانی آغاز گردید که باصطلاح «پسامدرن ها» وجود گسستی میان مبدا تاریخ مدرن و عصر پست مدرن را اعلام نمودند، گسستی میان مبدایی تاریخی که پرولتاریا در

^۱ - See *Le destin des images*, Paris: La Fabrique, ۲۰۰۳, *Malaise dans l'esthétique*, Paris: Galilée, ۲۰۰۴ and 'The Sublime from Lyotard to Schiller: Two Readings of Kant and their Political Significance', *Radical Philosophy* ۱۲۶, ۲۰۰۴, pp. ۸-۱۵.

مقام قربانی جهانی و سوژه ی یک ابر روایت بود و عصری پست مدرن از روایت های محلی و خرد. این گسست گواه تاریخی ای ندارد. تمام پژوهش های تاریخی من در جهت ساخت زدایی از این پیش فرضیات بوده است، تا نشان دهد که تاریخ رهایی اجتماعی همواره خارج از روایت های کوچک، و کنش های گفتاری جزئی شکل گرفته است. بنابراین مباحثه بر سر گسست از عصر روایت های بزرگ و قربانی بودن، به نظر من نکته ای حاشیه ای می رسد. به بیان دقیق تر، این بحث در حاشیه ی مسئله بود مگر آنکه در روایت دیگری از یک خطای مطلق جای داده شده باشد. فرض من این است که این دقیقاً نکته ی اصلی بود. آنچه لیوتار انجام میداد گسست از کلان روایت های پرولتاریا در مقام قربانی نبود. آنچه لیوتار انجام می داد، باز آرایی آن کلان روایت به شکلی واپس گرایانه بود تا از آن به شکلی تازه بهره گیرد.

از این نقطه نظر، کتاب *هایدگر و یهودیت* را می توان بعنوان نقطه ی عطفی در نظر گرفت که به این استدلال باصطلاح پسامدرن معنایی را می بخشد که شاید از آن محروم بوده است، که بی شک این موضوع در ابتدا آشکار نبوده است. این معنا همان جایگزینی روایت و جایگزینی قربانی است. در این متن، یهودیت به سوژه ی روایت جدیدی از مدرنیته و روایت تازه ای از جهان غرب تبدیل شد. یهودیت دیگر روایت رهایی نبود، چنان که طرح تک بعدی به انجام رسیدن یک وعده باشد. بلکه به طرح یک طرفه ی دیگری بدل شد: روایت جنایت مطلق که به عنوان حقیقت کل دیالکتیک اندیشه ی غربی ظاهر می شود، نتیجه ی نهایی تلاش بزرگ برای به فراموشی سپردن دین اولیه ی اندیشه نسبت به دیگری، نسبت به امر رام نشدنی و مطالبه ناپذیر.

ایده ی این دین مطالبه ناپذیر، چنانکه می دانیم، خود آخرین مرحله ی دگردیسی / استحاله ی استثنایی بودگی حالت استتیک است. لیوتار استثنایی بودگی استتیک را از طریق مختصات امر والای کانتی تفسیر می کند: بعنوان تجربه ای از ناتوانی. استثنایی بودگی حالت استتیک به معنای اختلاف بنیادین حس و اندیشه است. ناتوانی کانتی تخیل در جهت عرضه ی ایده ی عقل به شکل قدرتی از امر محسوس (aistheton) بدل می شود که از قدرت تفکر می گریزد و بر «فاجعه» ی نخستین گواهی می دهد: وابستگی دیرینه ی ذهن، و «اسارت» آن در قانون

دیگربودگی. نام نخست این دیگر بودگی چیز (The Thing) است، همان شیء (Das Ding) فرویدی- لکانی، و نام دومش قانون.

بدین طریق، فرمانبرداری انسان یهودی از قانون با فرمانبرداری از تجربه ی نخستین فاجعه یا «بی اختیاری» ذهن یکی است. بدین ترتیب نابودی یهودیان اروپایی توسط نازی ها می تواند همچون حادثه ای تعبیر شود که از انکار فاجعه ی اولیه نشات می گیرد، تحقق نهایی پروژه ی خلاصی از شیء یا قانون، خلاصی از وابستگی دیرینه به دیگربودگی. این درست به معنای تفسیر تجربه ی استتیک به عنوان تجربه ای اخلاقی ست، که مانع از هرگونه فرایند رهاسازی می شود. در چنین طرحی، هرگونه فرایند رهاسازی به عنوان تلاشی مصیبت بار در جهت انکار حادثه ای تعبیر می شود که ذهن را اسیر دیگربودگی می کند. این اندیشیدن به گونه ی تازه ای از شر بنیادین در حال حاضر- دستکم در میان روشنفکران فرانسوی - به دو نوع رویکرد در ارتباط با سیاست منجر شده است: یکی مبتنی بر پرهیز و خودداری، و دیگری حمایت از شکلی دیگر از مطلق سازی امر خطا، پشتیبانی از اتحاد فعلی نیروهای خیر علیه محور شرارت.

ازینرو، آنچه در پژوهش های من در مورد سیاست موضوع بحث است و آن را با پژوهش در زمینه ی استتیک گره می زند تلاشی است برای آنکه خاص بودگی سیاست را در مقام اختلاف؛ و خاص بودگی ناهنجاری استتیک را در حکم خطا یا فاجعه بیانیشیم، ناهنجاری که از مطلق سازی عدم اجماع گسست می یابد. این تلاشی است تا به چنین شکلی از استثنا بودگی، ورای طرحی مبتنی بر خلوص بیانیشیم. آنچه در کار نهایی لیوتار موضوع بحث است مشخصاً تغییر شکل تفسیر آدورنویی از جدابودگی (separateness) استتیک است. در آدورنو، تجربه ی استتیک بایست مجزا شود تا خلوص وعده ی استتیک را حفظ کند. در لیوتار، خلوص استتیک اثر به جایگاه تصدیق صرف امر رام نشدنی تنزل می یابد.

به همین نحو، ایده ی آرنتی تفکیک میان حیات سیاسی و حیات برهنه در نظریه پردازی آگامبن در مورد «وضعیت استثنایی» معکوس شده است. این آخری هم چنان که به روایت کلان مدرنیته بدل می شود، به استنتاج حیات سیاسی در ذیل حیات برهنه نیز بدل می گردد. این استنتاج به

همان اندازه که درباره‌ی نظریه هابز صدق می‌کند، در مورد حقوق بشر، حاکمیت انقلابی مردم فرانسه یا نسل‌کشی نیز صادق است. ایده‌ی خلوص سیاست به عکس آن، به تهی کردن عرصه‌ی ابداع و ابتکار سیاسی با جدا نمودن و تافته‌ی جدا بافته کردنِ فعالینِ مبهمِ آن منجر می‌گردد. در نتیجه، سیاست رفته رفته با عملِ قدرتی یکی می‌شود که به عنوان یک تقدیر طاقت فرسای تاریخی-هستی‌شناختی ظاهر می‌شود: ما همه از همان ابتدا پناهندگانِ آواره‌ای در فضای همگن و فراگیرنده‌ی این اردوگاه هستیم که در اصلِ مکمل بودگیِ حیات برهنه و استثناء گیر افتاده ایم.^۱

اگر در سالهای آغازین دهه‌ی ۱۹۹۰ من به نظریه‌های رایج در مورد بازگشت امر سیاسی اشاره می‌کردم، بیشتر و بیشتر با بی‌کرانگی منطق استثنا بودگی و با این وارونگی مضاعفِ استثنا بودگی امر سیاسی و امر استتیک که ترکیب‌شان گرایش اخلاقی را می‌سازد، خود را درگیر می‌دیدم. من سعی کردم در برابر این امر شیوه‌ای از اندیشیدن به اختلافِ حسیتِ استتیک و سیاسی را صرف نظر از ایده‌ی خلوص پیش بکشم. استثنا بودگی سیاست، استثنا بودگی عملی است که عرصه‌ای برای اعمال خودش ندارد مگر آنکه صحنه‌ی خود را در عرصه‌ی پلیس بنا کند. و خودآئینی هنر، در رژیم استتیک، دگرآئینی نیز هست: هنر به عنوان حیطة‌ی خاصی فرض می‌شود که مشمول یک تجربه‌ی خاص است، اما هیچ مرزی موضوعات و رویه‌های آن را از موضوعات و رویه‌های متعلق به حیطة‌های دیگر تجربه جدا نمی‌کند.

منطق کلی کار من در جهت نشان دادن این نکته است که سیاست ناب و استتیک ناب هر دو محکوم به اضمحلال در رادیکال شدنِ خطای بی‌کران و شرّ بی‌کران هستند. من تلاش کردم به اختلاف به مثابه‌ی خطایی بیاندیشم که حل و فصل نمی‌شود لیکن به همان شکل می‌تواند پردازش گردد. این یعنی من تلاش دارم تا مفهوم پردازش استثنا، خطا یا امر مازاد را از گزند هر گونه هستی‌شناسی مصون بدارم. گرایش اخیر [به امر اخلاقی] مدعی است که شما نمی‌توانید به

^۱ - See Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, ۱۹۹۸, and my essay 'Who is the subject of the Rights of Man?', *South Atlantic Quarterly*, ۱۰۳ (۲-۳), Spring/Summer ۲۰۰۴, pp. ۲۹۷-۳۱۰.

سیاست بیان‌دیشید مگر آنکه رد پای اصول آن را در اصلی هستی‌شناسی بجوئید : تفاوت هایدگری، هستی بی‌کران اسپینوزایی به معنایی که نگری استفاده می‌کند، قطبیتِ هستی و رخداد در اندیشه ی بدیو، مفصل بندی دوباره ی رابطه میان قوه و عمل در نظریه ی آگامبن، و الخ. من بر این گمانم که به پشتوانه ی برخی فرایندهای مقدر تاریخی- هستی‌شناختی، چنین التزامی به انحلال سیاست منجر می‌گردد. این مساله ممکن است صورتهای متفاوتی به خود بگیرد. ممکن است سیاست در قانون هستی فسخ شود، همچون فرمی که با جلوه گر شدن محتوایش از هم گسیخته می‌شود. در *امپراتوری هارت و نگری*، انبوه خلق (Multitude) محتوای واقعی امپراتوری هستند که آن را منفجر خواهند کرد. کمونیسم پیروز خواهد شد چراکه چیزی جز قانونِ هستی نیست: هستی کمونیسم است. به طرز دیگر، تمامی خطاهای سیاسی می‌توانند به عنوان پیامدِ یک خطای اولیه قلمداد گردند، بطوریکه تنها یک خدا یا یک انقلاب هستی‌شناختی می‌تواند ما را نجات دهد.

دغدغه ی نخستِ من از همان ابتدا این بود که تمام تحلیل‌های سیاسی بر اساس معیاری متافیزیکی را کنار نهم. برای این منظور، لازم دانستم که راه خود را از هرگونه غایت‌شناسی زمانی، و هرگونه تعریف ابتدایی تفاوت، مازاد، یا اختلاف نظر جدا کنم. به همین خاطر است که من همواره سعی دارم شکل‌های خاص و محدودی از مازاد، تفاوت، یا عدم اجماع را تعریف کنم. من اساس عدم اجماع سیاسی را بر مبنای یک مازاد هستی که هرگونه فرض و حساب و کتابی را ناممکن کند، قرار نمی‌دهم. من آن را به یک غلط‌شماری خاص پیوند می‌دهم. دموس مجسم‌کننده ی مازاد هستی نیست. این اصولاً نامی توخالی است. از یک سو، نامی است برای یک شمارش که ضرورتی هم ندارد، و از سوی دیگر، این شمارش «خودسرانه» نمایش‌دهنده ی وضعیت «تساوی طلبانه» ای است که ذاتی قانونی شدنِ خودِ نابرابری است. در اینجا نه یک شکاف هستی‌شناختی بل پیچشی وجود دارد که احتمال وقوع برابری و احتمال وقوع نابرابری را به هم گره می‌زند. قدرت دموس نمایش‌دهنده ی هیچ مازاد اولیه ای از هستی نیست. بل نشان‌دهنده ی مازادی است که ذاتی هر گونه فرایند نام‌گذاری است: خودسرانه بودنِ رابطه ای که نامها و بدن

ها را به هم متصل می کند، مازادِ نامها که آنها را برای کسانی که «مقدّر نشده» بر امر مشترک نامی نهند و درباره آن سخن بگویند دسترس پذیر می کند. تفاوت برای من همواره به معنای یک رابطه ی خاص است، یک مقیاس ویژه برای امور مقایسه ناپذیر.

این آن چیزی است که من را در فاصله ی معینی نسبت به شبیح وارگی دریدا قرار می دهد، اگرچه من آشکارا با همان موضوعات مورد بحث او گلاویز شده ام. برای نمونه، مسئله ی غامض ارواح و شبیح وارگی دریدایی دو موضوع را به هم پیوند می زند که اتفاقاً گره گاه آنها برای من نیز تعیین کننده است، هویت زدایی و وضعیت نابهنگامی. یعنی به همان مسئله ای می پردازد که من با آن روبرو هستم: چگونه می توانیم به «وجود امر ناموجود» بیاندیشیم، چگونه می توانیم به «امر محسوس فوق محسوس» بیاندیشیم؟ با این حال به زعم من، دریدا به امر ناموجود، حضور و تجسّدی بیش از حد می بخشد. او در حین شالوده شکنی هویت، با اغراق و تاکید بیش از حد بر «هویتِ تغییرپذیری» یا حضور امر غایب همواره در شرف تثبیت دوباره ی آن هویت است. همانطور که او در *اشباح مارکس* اشاره کرده است، ما چیزی در مورد واقعیتِ روح نمی دانیم. فقط می دانیم که ناظر ماست، ما را می بیند و با ما سخن می گوید. ما از هویت آن خبر نداریم اما باید نگاه خیره اش را متحمل شویم و از حکم اش اطاعت کنیم.

من کاملاً از بارِ «دیگربودگی» که ما را از خودمان جدا می کند آگاهم. آنچه من نمی پذیرم این است که به آن یک نگاه خیره ببخشم و به صدایش قدرت یک حکم اخلاقی را بدهم. به بیان دقیق تر، نمی خواهم چندگانه بودگیِ فرمهای تغییرپذیری را از طریق شخصیت بخشی به دیگربودگی به یک جوهر تبدیل کنم، که معتقدم این سرانجام یک شکل از استعلا را دوباره برقرار می کند. همین در مورد مسئله ی انفصال موقتی نیز صادق است. همچنین من به موضوعاتی از قبیل نابهنگامی ها، تکرارها، و غیره نیز می پردازم، اما نمی پذیرم که آنها را در قالب ایده ی «زمان بی مفصل» یکی سازی کنم. در عوض بر حسب چندگانگی های فرمها و خطوط زمانی بدان می اندیشم. در منطق اختلاف، به نظر من، شما همیشه انفصال را به عنوان شکلی خاص از اتصال (و اتصال را به عنوان شکلی از انفصال) می بینید به جای آنکه یک هستی شناسی در باب انفصال بسازید.

من نسبت به نقطه ی مقابل این بحث آگاه هستم. اگر ساختار اولیه ای از «انفصال» زمانی وجود نداشته باشد، دشوار است که به تحقق افقی رهایی بخش بیاندیشیم. به بیان دیگر، اگر روحی در کار نباشد، مسیحی هم در کار نیست. اگر بخواهم این گزاره ی مسیحی را به عبارتی نثری برگردانم، سوال این می شود که: آیا ممکن است بتوانیم سیاست را بر اساس منطق خودش بنا کنیم؟ آیا به طرح یک زمانی بودگی خاص نیاز نداریم، زمانمندی «وجود ناموجود»، تا بتوانیم به فرایند سوژگانی شدن سیاسی معنایی بدهیم؟ مایلیم این بحث را با طرح این مسئله معکوس کنم که قاب بندی یک آینده به دنبال ابداع سیاسی اتفاق می افتد و نه با قرارگیری در وضعیت امکان آن. انقلابیون «مردم» را ابداع می کنند پیش از آنکه آینده ی آنان را ابداع کنند. ازین گذشته، در متن «اخلاقی کردن» امر سیاسی که ما سرگرم آنیم، به نظر من بایست در درجه اول بر خاص بودگی «استتیک سیاست» متمرکز شویم، خاص بودگی ابداع سیاسی.

بنابراین وقتی دریدا از اشباح صحبت می کند، و آنها را در تقابل با دوگانی گرویی «کارایی» و «ایدئال بودگی» قرار می دهد، من ترجیح می دهم از قصه ها (fictions) سخن به میان آورم - اصطلاحی که به نظر من همان نقش را ایفا می کند ولی در عین حال ما را از وجود خارجی بخشیدن به آن بخش از امر «ناموجود» حفظ می کند. امر ناموجود برای من بیش از هر چیز کلمات، متون، قصه ها، روایت ها، و شخصیت ها هستند - یک «حیات کاغذی» به جای زندگی ارواح یا جان (Geist). این مساله بیش از آن که پدیدارشناسی امر نامشهود باشد، قاب بندی بوطیقای از نموده های خاص است. بنابراین آنجا که دریدا پیشنهاد تنظیم یک «هانتولوژی» (hauntology) را می دهد که وسیع تر و نیرومندتر از یک هستی شناسی (ontology) باشد، من ترجیح می دهم بر حسب بوطیقا (poetics) صحبت کنم. آنتولوژی (هستی شناسی) یا «هانتولوژی» همانقدر ساختگی (fictitious) هستند که یک ابتکار سیاسی یا یک شعر. هستی شناسی مدعی است که برای سیاست، استتیک، اخلاق، و غیره بنیان و مبنایی فراهم می آورد، در حالیکه «هانتولوژی» به شالوده شکنی این ادعا کمک می کند. به نظر من [هانتولوژی] این کار را به بهای وجود خارجی بخشیدن به «دیگربودگی» ای انجام می دهد که این طرح مبناسازانه را

تحلیل می برد. حال به نظر من موجودیت خارجی بخشیدن به دیگربودگی در هسته ی مرکزی این اقدام «اخلاقی» قرار دارد. من کاملاً از حد فاصلی که دریدا را از مسیر گرایش اخلاقی غالب و سیاست آشکارا واکنشی آن جدا می سازد، کاملاً آگاهم؛ اما به نظرم اگر می خواهیم از این گرایش خلاصی پیدا کنیم باید دست به موجودیت زدایی و هستی زدایی از آن «دیگربودگی» بزنیم.

این مساله مرا مجاب می سازد تا به برخی پرسش ها پیرامون معنای کار یا جایگاه گفتمان خودم پاسخ دهم. من به جای مبناسازی یا شالوده شکنی، همیشه در تلاش بوده ام تا مرزهای جداسازنده ی ژانرها و سطوح را محو سازم. در *نامهای تاریخ*، من مفهوم «بوطیقای دانش» (poetics of knowledge) را پیش کشیدم. بوطیقای دانش می تواند به عنوان نوعی «عمل شالوده شکنانه» بررسی شود، تا جایی که می کوشد ردهای یک دانش مستقر - تاریخ، علوم سیاسی، جامعه شناسی، و غیره - را در عملکردهای بوطیقای - توصیف، روایت، استعاره سازی، نمادسازی، و غیره - پیگیری کند که موضوعات آن را پدیدار ساخته و به گزاره های آن معنا و پیوستگی بخشد. آنچه برای من اهمیت دارد این است که این «تقلیل» گفتمان علمی به یک لحظه ی شعری و بوطیقای به معنای تقلیل آن به برابری هستی های ناطق است. این است معنای «برابری فهم» که من از ژاکوتو وام گرفته ام. این بدان معنی نیست که هر تجلی قوه ی فهم با دیگر تجلی ها برابر باشد، بیش از هر چیز، بدین معنی است که فهمی یکسان است که قصه های شعری، ابتکارات سیاسی، و تفاسیر تاریخی را بوجود می آورد، و بطور کلی فهمی یکسان است که احکام و جملات را می سازد و آنها را می فهمد. اندیشه ی سیاسی، تاریخ، جامعه شناسی و غیره قوای نوآوری زبانی مشترک را بکار می بندند تا موضوعات خود را رؤیت پذیر ساخته و آنها را بهم پیوند دهند. فلسفه هم به همین سیاق عمل می کند.

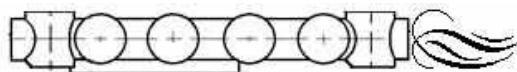
نزد من این بدان معنی است که فلسفه آن گفتمانی نیست که دیگر صورت های گفتمان یا حوزه های عقلانیت را پایه گذاری کند. بل گفتمانی است که مرزها را از میان برمی دارد، مرزهایی که در درون آنها تمام نظم ها اقتدار خود را بر انگاشت روش شناسی خاصی مبتنی می سازند که با خاص بودگی حوزه ی عینیت شان متناسب است. کردار فلسفه ی من به موازات ایده ی من در باب

سیاست عمل می کند. کردار فلسفی من را از آن لحاظ که خاستگاه های خاص بودگی نظم ها و توانش های گفتمانی را تا سطح تساوی طلبانه ی توانش زبانی و ابتکار بوطیقای دنبال می کند، می توان آشفته و بی قانون تلقی کرد. این عمل اشاره بر این نکته دارد که من فلسفه را به عنوان یک میدان نبرد خاص در نظر می گیرم، عرصه ای که در آن مجاهدت برای آشکار ساختن آرخه ی آرخه بسادگی به عکس آن منجر می شود، یعنی آشکار شدن امر تصادفی یا خصیصه ی شعری هر آرخه ای. اگر بسیاری از آثار من همچون خوانشی دوباره بر افلاطون کار شده اند، دلیلش این است که کارهای او صورت بسیار دقیقی از شرح این میدان نبرد را ارائه می دهند. جمهور به ما می گوید که نابرابری سرنوشت یک «دروغ اصیل» است و به ما این امکان را می دهد تا بفهمیم که «نبود زمان» که پیشه ور را از اینکه در جایی دیگر حضور داشته باشد منع می کند در واقع تخطئه ی خود این جای دیگر نیز هست. فایدروس پیوند میان تخطئه ی نوشتار و تخطئه ی دموکراسی را به ما نشان می دهد. بدین صورت که یک خط جداسازنده میان مکان-زمان جیرجیرکان-فیلسوفان و مکان-زمان کارگران ترسیم می کند، و مدعی ست که می خواهد حقیقت امر را در مورد حقیقت به ما بگوید. با این حال امر حقیقی پیرامون حقیقت را تنها می توان در قالب اسطوره بیان نمود. برابری قصه های پریان سلسله مراتب کلی گفتمان ها و جایگاه ها را پی ریزی می کند. اگر یک مزیت در فلسفه باشد، آن مزیت در صداقتی نهفته است که فلسفه به میانجی آن به ما می گوید که حقیقت امر در مورد حقیقت یک قصه است و همانطور که این سلسله مراتب را پدید می آورد، خود آن را باطل می کند.

کردار تساوی طلبانه ی فلسفه، چنانکه من آن را می فهمم، کرداری است که آپوریای شالوده و بنیاد را نمایش می دهد، که ضرورت یک عمل شعری است که می خواهد آرخه ای از آرخه، اقتداری از اقتدار را بسازد. می دانم که تنها کسی نیستم که عزم چنین کاری را داشته است. پس خاص بودگی نظریه ی من در چیست؟ این است که من از هستی شناختی کردن یک اصل از آپوریا اجتناب می ورزم. برخی متفکران آن را به منزله تفاوت بکار برده اند، و خطر از ذهن

گذراندنِ شبحِ استعلا را به جان خریده اند. برخی دیگر آن را با بیکرانگی یا چندگانگی هستی یکی گرفته اند. منظور ما/نبوه خلق هارت و نگری یا نظریه ی هستی همچون چندگانگی ناب بدیو است. هم نگری و هم بدیو می خواهند رها شدن از بندِ اقتدار را بر مبنای قانون هستی به منزله از بند رستن قرار دهند. اما از این نقطه به بعد این گونه به نظر من می رسد که آنها تنها به قیمت انجام چند تردستی می توانند قدرت رهایی بخش را در حوزه هایی خاص محقق گردانند، که به زعم من این تردستی ها اصل اقتدار را باز تثبیت می کنند. من ترجیح می دهم که نه اصلی از آپوریا، و نه قرار دادن برابری به عنوان یک آرچه، بل آن را تنها به عنوان پیش فرضی بگیرم که باید مستمراً بررسی گردد - واریسی یا تصویبی که سکوهایی خاصی از برابری را بگشاید این سکوها با درنوردیدن مرزها و به هم پیوند دادن فرمها و سطوح گفتمان و حیطة های تجربه بر پا می شوند.

من با بازسازی منطق تفکر در باب اختلاف یا عدم اجماع به دنبال این نبودم که بگویم چطور باید بیاندیشیم و عمل کنیم. تنها می خواستم توضیح دهم که چرا چنین راهی را رفته ام. من تصدیق می کنم که کردار فلسفه ی من خواندنِ آثارم را مشکل می کند. به همین خاطر از کسانی که بحث در مورد آن را تقبل کرده اند سپاسگزارم. اجازه دهید در خاتمه بر این نکته پافشاری کنم که مسئله ی اصلی فهمیدن آنچه من نوشته ام نیست. مسئله ی اصلی این است که در بحث پیرامون مسائلی که امروز با آنها مواجهیم، با هم به پیش برویم. برای آنان که می خواهند راهی جدید میان اندیشه ی توام با رواداری و مطلق سازی اخلاقی امر خطا باز کنند، هنوز مجال زیادی برای مباحثه هست.



www.mindmotor.info