

«منطقِ جانیشینی» در رویکرد ژاک دریدا و ژاک رانسیر به مبادی فلسفه‌ی سیاسی: نوشتار و سیاست

* محمدرضا تاجیک

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۵

** محمود ایرانی فرد

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۶/۳۱

چکیده

افلاتون در همپرسه‌ی فایدروس با تأکید بر گفتارِ لوگوس‌محور، نوشتار را درحاشیه قرار داده و آن را چونان جانیشینی خطرناک برای گفتارِ زنده که حامل معنا و حقیقت است، معرفی می‌کند. ژاک دریدا با اشاره به «منطقِ جانیشینی»، فرودستیِ نوشتار در سنت افلاتونی را توجیه‌ناپذیر دانسته و بواسطه‌ی منطقِ دیفرانس، معنا را امری به تعویق افتاده و همواره متفاوت می‌داند. منطقِ جانیشینی که از ادبیات ژان ژاک روسو وام گرفته شده، در اندیشه‌ی ژاک رانسیر نیز هویدا شده است. «سیاست»، برخلاف بداهت طبیعی و ضرورتی که در فلسفه‌ی سیاسی باستان داشت، برای رانسیر موضوعی است «ممکن» و مترادف دموکراسی که بواسطه‌ی آشکارگیِ دِموس (demos) قابلیت وجود می‌یابد. در این بازنگری، تحققِ سیاست/دموکراسی منوط به گذر از پلیس (police) به مثابه دغدغه‌ی فلسفه‌ی سیاسی کهن است. در جستار حاضر این سؤال مطرح است که «کار بستِ منطقِ جانیشینی در کار دریدا و رانسیر به چه نحو بوده و کدام نکات، مشترک یا متفاوت هستند؟». بعنوان نتیجه‌ی بحث می‌توان بیان نمود «جانیشینی برای هر دو متفکر، بازنگرش در ابعادی مهم از فلسفه‌ی سیاسی را ممکن می‌سازد. درعین حال، درحالی که نزد دریدا، ابتدا تشریح‌کننده‌ی فرودستیِ نوشتار است و سپس بواسطه‌ی عملکرد دیفرانس و بازی، بی‌معنا می‌نماید، نزد رانسیر، به‌مثابه فضایی تهی، منشِ خلاقه داشته و شرطی تاریخی برای ساختِ سیاست/دموکراسی است.»

واژگان کلیدی: افلاتون، ارستو، دریدا، رانسیر، روسو، جانیشینی، نوشتار،

سیاست.

* دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی.

M_tajik@sbu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

M.iranfard@yahoo.com

مقدمه

کمر متفکر و پژوهنده‌ای خواهد توانست اهمیت کار فکری اصحاب فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک یعنی کسانی چون افلاتون و ارسطو را در حاشیه‌ی گفتمان‌های فلسفی-سیاسی امروز قرار دهد. اما این به معنای لزوماً پذیرش آرا و اندیشه‌های ایشان نیست. این امتناع از پذیرش، خود تا حد بسیار مهمی، پیامد ویژگی مفاهیم فلسفی-سیاسی است. آنچه که ما می‌خواهیم به «دیگران» منتقل کنیم در قالب مفاهیم نمایان می‌شود. اما مفاهیم هیچ‌گاه استلزامات فراتاریخی و استعلایی را به‌سادگی نپذیرفته‌اند و با جهش‌ها و تحولات زمان و مکان دستخوش دگرگونی شده‌اند. اما پدیداری این چشم‌انداز نیز خود مرهون مختصات تاریخی زمانه‌ی ما است. به‌عبارتی، در زمانه‌ای که قالب‌های جزم‌بینانه هدف واکاوی و ساخت‌شکنی^۱ قرار گرفته و اجزاء ازلی و ابدی جای خود را به دقایق زمینه‌مند و گفتمانی و نهفته در خوانش متن می‌دهند. در این وضعیت است که می‌توان گفت «مفاهیم، درست مثل ادراکات ما، مبهم و وابسته به معرفت قبلی ما هستند. محتوای یک مفهوم، در پرتو نحوه‌ی ارتباط آن با ادراک متعین می‌شود و بدین ترتیب مفاهیم و ادراکات ما نوعی ارتباط متقابل و دوری با یکدیگر دارند. درعین حال، یک مفهوم را بطور کامل نخواهیم شناخت زیرا برای شناخت اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن، همواره برخی از عناصر خود آن را به کار خواهیم گرفت» (تاجیک، ۱۳۸۷: الف: ۱۵-۱۴).

در این وضعیت متفکرین رادیکال/پساساختارگرا در ساحت نظریه سیاسی، در راستای قلب مفاهیم و تحول کارویژه‌های زبانی و فرازبانی آنها، خود را ناگزیر از مواجهه با متفکرین متقدم یافته‌اند. این میل به نقد و بازبینی متون و اندیشه‌ها، از جمله در کار فکری و سیاسی کسانی چون ژاک دریدا و ژاک رانسیر قابل مشاهده است که در این جستار به گوشه‌ای از آن خواهیم پرداخت. ایشان نیز در مسیر کار فکری یا خط‌مشی استراتژیک خود از متقدمین بهره برده و به آنها توجه داشته‌اند.

ژان ژاک روسو^۲ (۱۷۷۸-۱۷۱۲) در متن اعترافات، برای بازنمایی «امکان» به حاشیه رفتن واقعیتی طبیعی از طریقی غیرطبیعی و خیالین، از واژه‌ی «سوپلمان»^۳ (به معنای جانشین، مکمل، اضافی) بهره‌گرفت. روسو تحت همین بینش، نوشتار را نیز مکمل و جانشین گفتار دانست. ژاک دریدا^۴ (۲۰۰۴-۱۹۳۰) برای مواجهه‌ی بنیادین با اندیشه‌ای افلاتونی که در کل تاریخ اندیشه‌ی فلسفی غرب بسط یافته‌است، از این مفهوم بهره بُرد.

- 1 deconstruction
- 2 Jean Jacques Rousseau
- 3 supplement
- 4 Jacques Derrida

هرچند دریدا در کاربست این مفهوم -- و آنچنان که در بخشی از کتاب مهم درباره‌ی گراماتولوژی^۵ درخصوص آراء روسو بحث کرده‌است -- وام‌دار کار فکری روسو بود؛ اما، همین مفهوم را به شکلی دیگر (و شاید مهم‌تر) تحت عملکرد یا منطق «جانشینی»^۶ به کار می‌گیرد تا مباحثه‌ای را در مقابل افلاتون شکل دهد. افلاتون تلاش کرد با تأکید بر جدایش کنش زنده از تصویر، نوشتار را همچون تصویر، گفتار جسمیت یافته و نا-زنده بشمارد، و این چنین بر اولویت گفتار زنده بر نوشتار حکم کند. دریدا هم خود را بر افشای نابجایی این رویکرد افلاتونی قرار داده است.

دیگر متفکر معاصر فرانسه، یعنی ژاک رانسیر^۷ (-۱۹۴۰) نیز می‌کوشد با بازشناسی کنه باستانی فلسفه‌ی سیاسی و شناسایی قسم‌های مختلف آن در تمایز با سیاست، مفصل‌بندی مناقشه‌برانگیزی از این دانش/پراتیک نشان دهد. رانسیر در تنظیم پروژه‌های فکری خود، که از جمله حول محور نسبت سیاست و استتیک^۸ قرار می‌گیرند، خود را ناگزیر از مواجهه با سنت فلسفی-سیاسی غرب و صدرهای آن یعنی افلاتون و ارسطو دیده‌است. در ادبیات رانسیر نیز «جانشینی» دیده می‌شود لیکن عملکرد این مفهوم یا منطق نزد رانسیر و دریدا، تفاوت‌هایی مهم و مؤثر دارد.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که «جانشینی و عملکرد آن در ادبیات دریدا و رانسیر به واسطه‌ی کدام مؤلفه‌ها قابل بازنمایی بوده و در تطبیق با یکدیگر دارای چه وجوه مشترک و متفاوتی هستند؟» فرضیه‌ی اولیه می‌تواند اشاره بدین نکته باشد که «جانشینی برای هردو متفکر حکم منطقی است که بازنگرش در فلسفه‌ی سیاسی را ممکن می‌سازد. اما درحالی‌که نزد دریدا، منطق جانشینی واسطه‌ی بازنمایی پردشدگی نوشتار است، برای رانسیر منش ایجابی داشته و بازنمای امکان سیاست است.» سازمان مقاله شامل مروری بر چارچوب نظری، بررسی اندیشه‌های افلاتون و روسو، حدود و کارویژه‌ی مفهوم سوپلمان/جانشینی در اندیشه‌ی دریدا و رانسیر، مقایسه و تطبیق کیفیت کاربست این مفهوم در آراء این دو و نتیجه‌گیری خواهد بود.

۱. چهارچوب نظری

۱-۱. همنشینی فلسفه و سیاست

استوانه‌ی نظری بحث حاضر این است که فلسفه و سیاست دارای نسبت تاریخی قابل توجه با یکدیگر بوده‌اند. زادگاه فلسفه -- به مثابه یک نام -- پولیس^۹ آتن است. پیش از سقرات، توجه به چیستی و چگونگی جهان اطراف و انسان به مثابه موجودی همبسته

5 De La Grammatologie

6 Supplementary

7 Jacques Ranciere

8 Aestatics

9 Polis

با طبیعت مورد توجه بود. پس از سقرات، بشر به خود شناخت و معرفت توجه نشان داد. با این وجود، این امر بی توجه به جایگاه مشخصاً سیاسی فلسفه و فیلسوف در آن زمان و مکان چندان دقیق نیست. از جمله، در خصوص افلاتون می توان گفت که وی «به شکلی برجسته یک متفکر سیاسی بود و فقط بواسطه‌ی سیاست و برای سیاست به فلسفه وارد شد. فلسفه در مبادی اش برای افلاتون، چیزی نیست جز کنش به تأخیر افتاده. افلاتون آشکارا از جمع فیلسوف و سیاست مدار در یک فرد (فیلسوف شاه) و نیز جمع فلسفه و هنر و سیاست در یک روش (دیالکتیک) حمایت می کند» (Bocancea, 2009:156).

قرباب و به عبارتی، همنشینی فلسفه و سیاست واقعاً موجود از آنجا نمود بیشتری می یابد، که توجه نماییم که در اندیشه‌های متأخر و بویژه در سنت رادیکال، هرگاه متفکری خواستار بیان مسائل سیاسی و اجتماعی باشد خود را ناگزیر می بیند حدی از توجه به آراء کلاسیک‌هایی چون افلاتون یا ارسطو را در دستور کار خود قرار دهد. این امر در مورد رویکردها و اندیشه‌های سیاسی ژاک دریدا و ژاک رانسیر نیز محسوس خواهد بود.

۲-۱. خوانش متن - زمینه

شیوه‌ی استدلال مقاله‌ی حاضر در بخش‌های بسیاری مبتنی بر اجزاء متن مؤلفان است. این امر، به‌ویژه به‌واسطه‌ی آنکه رویکرد فلسفی دریدا و رانسیر به فلسفه‌ی سیاسی، ابتدای عمده را بر متن نهاده امری ناگزیر بوده است. در عین حال برای نشان دادن وضعیت تاریخی و شرایط سیاسی حاکم بر دوره‌ی افلاتون، برخی مؤلفه‌های زمینه‌ای نیز مدنظر خواهند بود. اهمیت این شیوه با عنایت به برداشت کاترین زوکرت^۱ که «به بحرانی در اندیشه‌ی فلسفی معاصر اشاره داشته و مدعی آن است که اکثر فلاسفه‌ی معاصر در برخورد با این بحران، ناگزیر به خاستگاه فلسفه در نوشته‌های افلاتون بازگشته و از ویژگی فلسفه در مبدأ خود، یعنی دوران افلاتون پرسیده‌اند» (نقل در ضمیران، ۱۳۹۰:۲۳۲)، بیشتر مشخص می‌شود. اساساً از آنجا که فلسفه‌ی افلاتون به‌غایت سیاسی است، نمی‌توان جز با در نظر داشتن شرایط غالب سیاسی آن زمان، به کیفیت اثر و متن وی دست یافت. در این خصوص دموکراسی و سیاست در آتن و نیز کیفیت فعالیت سوفیست‌ها در زمان افلاتون مورد توجه خواهند بود.

۳-۱. منطق جانیشینی

آنچه که در این جستار حائز اهمیت بوده است، نه صرفاً وجود واژه‌ی سوپلمان/ supplement در کار هردو متفکر بل عملکردی است که بواسطه‌ی دال مزبور تشریح و در واقع افشا می‌شود. جانشین بودگی اشاره‌ای ساده به خاصیت فی نفسه و طبیعی شیء در کاربردش برای اشیاء دیگر نیست. این مفهوم نوعی پایگان متافیزیکی

میان دو امر؛ فرودست/فرا دست (آنجا که پیگیر کار دریدا هستیم) و نیز نوعی فضای تهی غیر متعین (آنجا که کار رانسیر را دنبال می‌کنیم) را متجلی می‌نماید. بدین نحو سوپلمان به مثابه نوعی عملکرد و منطق بیرونی ظاهر می‌شود که می‌توان از طریق آن به مباحث مهمی از دو متفکر دست یافت. در اینجا «(منطق) جانیشینی» همچون عملکردی معرفت‌شناختی (برای دریدا) و عملکردی تاریخی (برای رانسیر) مطرح خواهد بود. در عین حال این منطق نزد هر دو متفکر وجوه مشترک و متفاوتی دارد که به موقع خود، بیان و تفسیر می‌شوند.

۲. نوشتار و سیاست در فلسفه‌ی سیاسی افلاتون

تلاش‌های فلسفی-سیاسی در استراتژی‌های ژاک دریدا و ژاک رانسیر در وهله‌ی نخست در مقابل کوشش‌های فلسفی-سیاسی افلاتون قرار دارند. در مسیری که دریدا می‌خواهد از طریق افشای ماهیت نسبت دوتایی‌ها: دال/مدلول، بیرون/داخل، زن/مرد . . . و نهایتاً نوشتار/گفتار، به ساخت‌شکنی^{۱۱} متافیزیکی حضور^{۱۲} در فلسفه‌ی غرب و فرض بنیادین در مورد بداهت معنای حاضر و پُر در گفتار پردازد، لبه‌ی تیز حملات وی پیش از هرکس متوجه افلاتون است. همچنین توجه رانسیر به افلاتون -- و در عین حال به ارستو -- در این سطح شدت می‌یابد که در خوانش رانسیر، افلاتون و ارستو از فرض مجاورت فلسفه و سیاست به این دلالت رسیده‌اند که سیاست تشریح‌شده در فلسفه‌ی سیاسی چونان امری طبیعی و دارای بداهت است. در حالی که رانسیر، منطق موجود در فلسفه‌ی سیاسی را مانعی برای تحقق خود سیاست دانسته است.

افلاتون به‌ویژه در همپرسه‌ی فایدروس^{۱۳}، با تأکید بر اینکه فلسفه نمی‌بایست به افسانه‌ای راکد، منجمد و مکتوب تبدیل شود، بل باید همچون گفتار، زنده و پاسخگو باشد، -- خودآگاه یا ناخودآگاه -- جایگاه نوشتن و نوشتار را ذیل گفتن و گفتار می‌نمایاند. نوشتار نزد افلاتون، در مجاورت یاد گذشته و نیز در تقابل با حقیقت قرار دارد.

۱-۲. نوشتار و یاد

در همپرسه‌ی فایدروس، می‌بینیم که سقرات در گفتگو با فایدروس مواردی را نقل می‌کند که می‌توانند به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت در شناخت نگرش دریدا به متن مزبور مطرح شده و راهگشا باشند. از جمله این روایت که:

در شهر نوکراتیس، یکی از شهرهای مصر،
خدائی دیرین و نامدار بود که توث^{۱۴} خوانده

11 deconstruction

12 metaphysics of presence

13 Phaedrus

14 Thouth

می‌شد . . . اختراع بزرگ او فنّ نوشتن بود . . . توث هنرهائی را بر [تاموس، پادشاه مصر] عرضه کرد. . . وقتی به هنر نوشتن رسیدند توث به تاموس گفت: ای پادشاه این است هنری که مصریان را خردمندتر خواهد ساخت و به حافظه‌ی آنان کمک خواهد کرد. این هنر برای بهبود حافظه و پرورش عقل بسیار سودمند است.

(افلاتون، ۱۳۶۲: ۱۹۵-۱۹۴)

پادشاه مصر تأکید می‌کند که توث چون پدر نوشتار است، از درک کنه کارکرد نوشتار عاجز است. هنر نوشتار «فراموشی را بر جان مردمان مستولی می‌کند. چه، وقتی مردمان به آنچه نوشته‌اند پشت‌گرم شوند، یاد خود را به‌کار نخواهند برد و جان‌شان دچار فراموش‌کاری خواهد گردید...» (افلاتون، ۱۳۶۲: ۱۹۶)

در ادامه‌ی گفتگو، سقرات و فایدروس به دونکته‌ی مهم اشاره دارند: نخست آن‌که، نویسندگی با نقاشی مقایسه می‌شود. «نقش نقاش به موجود جاندار شبیه است ولی اگر از او سؤالی کنی در جواب تو خاموش می‌ماند. به کتاب هم همین ایراد را می‌توان گرفت» (افلاتون، ۱۳۶۲: ۱۹۷). و دوم آن‌که، مقولات، گفته‌ی زنده و نوشته‌ی سایه‌وار را در مقابل هم بکار می‌برند. سخن زنده و خردمندانه «در جان سخنور جای دارد و می‌تواند از خود دفاع کند» ولی «سخن نوشته، سایه‌ی کمرنگی از آن بیش نیست» (افلاتون، ۱۳۶۲: ۱۹۸).

در همپرسه‌ی فایدروس، به فرودستی نوشتار در قیاس با گفتار توجه شده و از زبان سقرات بیان می‌شود که نوشتار همانا گفتار مکتوب و مؤخر بر آن است. نوشتار به سبب قرارگیری پس از گفتار، در واقع امر، نتیجه و ماحصل گفتار و برساخته‌ی آن است. اما این ترتب نه صرفاً روشی، بل معرفت‌شناختی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا حقیقت^{۱۵} در نظر افلاتون از طریق نوشتار قابل انتقال نیست. در رویکرد گفتارمدار و آوامحور افلاتونی «آوا تبدیل به استعاره‌ای از حقیقت و اعتبار می‌شود، یعنی منبعی از گفتار «زنده»ی خودنمود و متضاد با نوشتار فرودست و بی‌روح. نوشتار به طریقی نظام‌مند تنزل داده‌شده و به‌مثابه تهدیدی نسبت به دیدگاه سنتی که حقیقت را با حضور درونی پیوند می‌دهد، در نظر [می‌آید]» (تاجیک، ۱۳۸۷: ۹۲).

۲-۲. نوشتار و سهم‌بندی حقیقت

درحالی‌که افلاتون دغدغه‌های شناختی خود را طرح نموده و مورد مباحثه قرار می‌دهد، از پیامدهای هستی‌شناختی و سیاسی آن‌ها غافل نیست. در نگاه افلاتون، آن فضیلتی که بنیان حقیقی شهر و حیات سیاسی است، در تعارض با اهداف دموکراسی سیاسی قرار می‌گرفت. باید توجه داشت که «تصوّر افلاتون از دموکراسی در موازات تصوّرش از هنر است: وضعیت بی‌اساس و ویژگی صرفاً تقلیدی^{۱۶} هرودی آنها از ناشایستگی سیاسی‌شان محافظت می‌کند. دموکراسی برای افلاتون، ناآرمانشهری^{۱۷} در [قلب] قانون‌اساسی^{۱۸} است، قانون اساسی‌ای در یک دولتِ رو به زوال و در واقع در یک آنومی و آشفتگی» (Balke, 2005:74).

از یک‌سو، دموکراسی شهروندمدارِ آتن نقطه‌ی مقابل مراتبِ اشرافیت و اخلاقیات منطبق با آن بود، و از سوی دیگر، سوفیسم یک رقیب جدی برای اهل فلسفه به شمار می‌آمد. به عبارتی وضعیت سیاسی در بردارنده گفتمانی رقیب بود که خواهان برهم‌زدن مناسبات اجتماعی و سلسله‌مراتب آن بود. سوفیست‌ها با تأکید بر ناکارآمدی اندیشه‌های سقراتی، زمینه را برای کسب جایگاه اجتماعی مناسب می‌دیدند. (اگر به زعم سوفیست‌ها، دیالکتیک به معنای امکان سخن‌گویی کلی در باب همه‌چیز بود، افلاتون معتقد بود که می‌تواند فراتر رود. افلاتون به‌واسطه‌ی دیالکتیک، نه عمومیت را نادیده می‌گیرد و نه دقت را. [ولی] در عین حال، مؤلفه‌ی بلاغت را حفظ می‌کند» (Bocancea, 2009:165). کلام و سخن زنده نزد افلاتون و هم‌عصران وی حاوی و حامل حقیقت^{۱۹} است. در زبان یونانی، از واژه‌ی aletheia برای بازنمایی حقیقت استفاده می‌شود. aletheia در عین حال با logos -- که در زمینه‌ی فلسفی کلاسیک از آن به عقل/کلام تعبیر می‌شود و نوعی ارجاع به مرکز را در پی دارد -- نسبتی وثیق دارد. پس منطقی است که سوفیسم که بهره‌ی بسیاری از کلام و خطاب^{۲۰} دارد توجه و حساسیت افلاتون در دفاع از گفتارِ لوگوس‌محور^{۲۱}، به‌مثابه چیزی که اساساً و منحصرراً نزد فیلسوف حاضر است، را برانگیزد. خصیصه‌ی نطق انسانی در تمایز با آوای حیوانی، ابتدای اولی بر لوگوس است. ولی در خود کلام-حقیقت یک کلام حقیقی وجود دارد که به نوبه‌ی خود در تمایز با جدل خاصّ سوفیست‌ها مطرح می‌شود که هدفشان صرفاً کسب برتری و طرد موضع مخالف است. به‌عبارتی این کلام فیلسوف است که حامل حقیقت ناب و مثالی است.

- 16 mimetic
- 17 Negative utopia
- 18 politeia
- 19 truth
- 20 rhetoric
- 21 logocentric

سوفیسم، دموکراسی و نوشتار زایل‌کننده‌ی حقیقتِ گفتار هستند. به نظر افلاتون «همانگونه که اساطیر شاعرانه‌ی هومر از نظر اخلاقی مخاطره‌انگیز هستند، نوشتار نیز دارای ماهیتی بس خطرناک است. درحقیقت، فلسفه [در قالب گفتار حامل حقیقت]، خنثی‌کننده^{۲۲} را در مقابل اساطیر قرار می‌دهد» (ضیمران، ۱۳۸۶: ۸۳). بدین ترتیب در فلسفه‌ی افلاتون سهم هرچیز و هرکس از حقیقت ناب مشخص و توزیع شده است.

به نظر می‌رسد سطور فایدروس، همچنین در حال مخفی نمودن زنانگی/نوشتار در مقابل مردانگی/گفتار است. فایدروس در ظاهر عمده دغدغه‌اش مسئله‌ی عشق، شرایط ابراز و انکار آن و نهایتاً معرفت به وجود خویش است لیکن حتی در آنجا که سخن از عشق در میان است به دوتایی سلسله‌مراتبی و اقتدارآمیز مرد/زن می‌پردازد

... عاشق نمی‌خواهد معشوق از ثروت
و مال چیزی داشته باشد چه، اگر معشوق
هنوز تسلیم عشق نشده است، بی‌نیازی او
بدست آمدنش را دشوارتر می‌کند و اگر به
عشق عاشق تن داده است حکومت عاشق
بر او وقتی از مال بهره‌مند باشد، دشوارتر
می‌شود (افلاتون، ۱۳۶۲: ۱۲۵).

قرینه‌ی عاشق/معشوق و مرد/زن را می‌توان گفتار/نوشتار دانست. بدین نحو، مرد اصل و زن فرع، عاشق اصل و معشوق فرع، گفتار اصل و نوشتار فرع و مکمل نمایانده خواهند شد. هرچند افلاتون در دوره‌ای می‌زیست که نگرش غالب نسبت به رابطه‌ی مرد/زن جز این نبود و نمی‌توان افلاتون را بدین سبب مورد بازخواست قرار داد، اما این نگرش در تعیین جایگاه نوشتار از سوی وی و سپس در سازوکاری که مبادی معرفت به امور کلی ضروری را تعیین می‌نماید، مؤثر است. نزد ارسطو و در تشریح انواع استعلایی قانون اساسی^{۲۳} نیز دو-انگاری قطعی (موناشرشی/تیرانی، آریستوکراسی/الیگارشسی، پولیتی/دموکراسی) به چشم می‌خورد.

۳. سوپلمان در اندیشه روسو

از آنجا که واژه‌ی سوپلمان^{۲۴} در نوشتار ژان ژاک روسو طرح شده و همچون یک مفهوم و منطق به تحلیل و اسازانه‌ی دریدا وارد شده و سپس به متون رادیکال‌هایی چون رانسییر نیز راه می‌یابد، شایسته است با ذکر جنبه‌هایی از اندیشه و متن روسو، امکان شکل‌گیری بحث را بیشتر سازیم.

22 alexi pharmakon

23 Politeia

24 supplement

مرکز ثقل هستی‌شناسی روسو طبیعت است. انسان اگر خواستار سعادت باشد ناگزیر از بازگشت به مرکز؛ به طبیعت است. اما این رویکرد به فواصل از گوهر طبیعی به عرض سیاسی نیل می‌کند. به باور روسو «طبیعت انسان را آزاد آفریده ولی جامعه او را بنده گردانیده است. نسبت اجتماع به عالم طبیعت مانند نسبت شر است به خیر» (روسو، ۱۳۹۱: ۲۵). به عبارتی امر طبیعی در مقابل امر سیاسی تعریف می‌شود. از جمله «روسو وجود نابرابری^{۲۵} مادی بین انسان‌ها را رد نمی‌کند، ولی نشان می‌دهد که این نابرابری در وضعیت طبیعی بی‌اهمیت است و نابرابری سیاسی هیچ اساس طبیعی‌ای ندارد. نابرابری سیاسی بستگی به نوعی عرف و توافق دارد و با رضایت انسان‌ها برقرار یا حداقل مجاز شده است» (شاراک، ۱۳۸۶: ۷۲).

در فحوای کلام روسو مسئله این است که طبیعت دست‌نخورده باقی نمی‌ماند. حتی استعدادهای طبیعی بشر اعم از توان‌های فیزیکی یا ظرفیت‌های ذوقی و خلقی نیز عاری از تأثیرات عوامل غیرطبیعی نیستند. از جمله، زمانی که قرار می‌شود روسو مجدداً به‌عنوان مستخدمی ساده به کار گماشته شود، وی معترضانه و با بینشی سیاسی اقرار می‌کند:

... [آیا] همیشه باید نوکر باشم؟ بارنجشی
گزنده از خود چنین پرسیدم، اما طولی
نکشید که اعتماد به نفسم این اندیشه را
محو کرد. به قدری مطمئن بودم که برای
این شغل ساخته نشده‌ام که هیچ ترسی
از اینکه مرا در آن نگاه دارند به خود راه
نمی‌دادم (روسو، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

پس، اگر نزد روسو، ذات بشر نیک و خوشبخت است، اما همواره امکان انحراف از راه درست و حیات طبیعی وجود دارد. روسو در بخشی از اعترافات اشاره می‌کند که چگونه در بازگشت از ایتالیا، با جان‌گرفتن احساسی شدید و درونی دچار وضعی نا-طبیعی شده است

... پاک و دست‌نخورده نیامده بودم اما
بکارتم را حفظ کرده بودم... سرشت
ناآرامم سرانجام بروز کرد و با نخستین
هجوم ناخواسته‌اش هراسی دربارهی
سلامتم در من پدید آورد که می‌توانست
بہتر از هر چیزی نمودار معصومیتی باشد
که تا آن زمان داشتم... به عمل [جانشین]/

خطرناکی^{۲۶} عادت کردم که طبع را می‌فریبد
و جوانانی با خلق و خوی مرا از بسیاری از
فسادها می‌رهاند اما به بهای سلامت‌شان.
. . من به ویران کردن بنیه‌ی سالمی
می‌کوشیدم که طبیعت به من بخشیده بود.
. . (روسو، ۱۳۸۸: ۱۳۷)

جانشین (supplement) برای روسو یادآوری خیالین برای امرحقیقی/طبیعی است. جانشین به مثابه نا-طبیعی، تنها می‌تواند تخیل و پنداره‌ای از حقیقت را بیافریند. سوپلمان بیش از هرچیز یک رویکرد و منطق است. این رویکرد بنا را بر قابلیت دردسترس بودن و نهایتاً عینی بودن حقیقت می‌نهد و در نتیجه، دور از ذهن نیست که امری ناحقیقی را نیز در نظر آورد. این ناحقیقی/ناطبیعی می‌تواند همان سیاسی باشد.

Supplement از ریشه‌ی supplementum لاتینی مشتق شده، هم به معنای تکمیل کردن و هم به معنای ضمیمه نمودن و جانشین کردن به کار می‌رود (ضمیران، ۱۳۸۶: ۹۱). جایگاه واژه‌ی مزبور نزد روسو از همان رویکرد دوگانه‌ی روسو نسبت به طبیعت و سیاست ناشی می‌شود. روسو «سوپلمان را بکار برده و در این معنا هم تکمیل و هم افزودن را مراد نموده است. [وی] می‌گوید آموزش، طبیعت را تکمیل می‌کند و یا بر آن می‌افزاید. درواقع [دراینجا] با دریافتی پیچیده از طبیعت روبرو هستیم زیرا طبیعت هم پدیده‌ای است به خودی خود کامل، که آموزش درمورد آن امری اضافی محسوب می‌شود، و هم پدیده‌ای است ناکامل که آموزش و تربیت آن را تکمیل می‌کند. منطق سوپلمان، طبیعت را بعنوان مفهومی پیشینی و مقدم مطرح می‌سازد» (روسو، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

۱-۳. نوشتار و سوپلمان

روسو در متن اعترافات و در خصوص نوشتار با بدبینی و سخت‌گیری خاصی بحث می‌کند و نوشتن را کاری اصیل و شاید طبیعی نمی‌یابد. روسو در یک اعتراف بیان می‌دارد که «به هیچ‌رو نمی‌توانم نامه‌ای حتی درباره‌ی بی‌اهمیت‌ترین موضوعات بنویسم که برایم به بهای ساعت‌ها خستگی تمام نشود.» وی این امر را به نوعی فارغ از داوری ارزشی و مترتب بر دغدغه‌ی حفظ انسجام ذهن دانسته و ادامه می‌دهد که «اگر بخواهم آنچه را به ذهنم می‌رسد آغاز کنم و نه به پایان برم، نامه‌ام لفاظی طولانی و مغشوشی است که هرکس آنرا بخواند به دشواری به مقصودم پی می‌برد» (روسو، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۴۳).

هرچند ساده‌گیرانه است اگر اهمیت زبان و حتی نوشتن نزد روسو را منتفی بدانیم، چنان‌که وی گاه‌ها حتی درباب برخی ظرافت‌های مربوط به نویسه‌های املائی جهد جدی نشان می‌دهد -- از جمله وقتی می‌خواهد به علاقه‌اش به یادگیری زبان فرانسه‌ی سره اشاره کند، می‌گوید واژه‌ی *parlat* (سخن می‌گفت) وی را شگفت‌زده کرد و به او آموخت که در پایان سوم‌شخص ماضی التزامی حتماً باید *t* بیاید، درحالی‌که پیش‌تر آن را مانند سوم‌شخص ماضی مطلق *parla* تلفظ می‌کرد و می‌نوشت (روسو، ۱۳۸۸: ۱۳۹-۱۳۹) اما با این وجود، نزد روسو «نوشتار چیزی نیست جز [تصویر و] بازنمایی گفتار، [و به‌زعم وی] عجیب است که کسی به شناخت تصویر، بیش از شناخت خود شیء توجه کند» (دریدا، ۱۳۹۰: ۶۸).

اندیشه‌ی روسو عمدتاً میانجی خوبی برای مواجهه‌ی دریدا و رانسیر با افلاتون است. دریدا بیش و پیش از هرچیز، درصدد است بواسطه‌ی مفهوم و منطق سوپلمان، جایگاه افلاتونی نوشتار را ساخت‌شکنی کند.

۴. ژاک دریدا: تفاوت و نوشتار

چرا برای دریدا، این نکته که افلاتون نوشتار را پست‌تر از گفتار می‌داند و یا اینکه روسو نیز به نوشتار بدبین است، می‌تواند مهم باشد؟ آیا وی درصدد شکل‌دهی چالشی جدلی برای دفاع از منزلت ادبی و صرفاً زبانی نوشتار است؟ به نظر نمی‌رسد این‌گونه باشد. هرچند دریدا تلاش می‌کند که همواره در مرز ادبیات و فلسفه باقی بماند، اما حداقل پس از دهه‌ی ۱۹۹۰، رویکرد سیاسی‌اش نشان‌داد که به‌سادگی نمی‌توان او را سیاست‌گریز توصیف نمود. در ادامه به برخی دقایق اصلی اندیشه و گفتمان دریدا اشاره نموده و سپس کیفیت عملکرد مفهوم سوپلمان به مثابه منطق جاننشینی نزد وی را بررسی می‌کنیم.

۴-۱. افشای متافیزیک حضور

دریدا در بازخوانی فلسفه‌ی غرب متوجه چیزی است که خود آن را متافیزیک حضور^{۲۷} معنا تعریف می‌کند. حقایق گفتار پی‌آمد این حضور است، زیرا در گفتار زنده میان دو گوینده، معنای مشخص، پُر و حاضر مفروض گرفته می‌شود، درحالی‌که نوشتار یا نویسنده‌اش نمی‌تواند به زبان آید و حقیقت امر را بر خواننده‌اش بنمایاند.

با عطف توجه به جدایش‌های دوانگارانه‌ی افلاتونی (مُثل/سایه‌ها)، دریدا می‌کوشد نشان‌دهد که متافیزیک حضور از رهگذر فرض وجود معنای پُر و حاضر در گفتار، شکل یافته و به تدریج تاریخ فلسفه‌ی غرب را فرا گرفته است. آن معنای پُر نیز نمی‌توانسته جز از رهگذر فرض یک پایگان زبانی به‌واسطه‌ی انتساب فرودستی به برخی واژگان و

در مقابل، فرادست خواندن دیگر واژگان متقابل‌شان فراهم‌آید. دریدا در متن درباره‌ی گراماتولوژی، شکل‌گیری متافیزیک‌حضور را به‌واسطه‌ی منطق لوگوس محوری توضیح می‌دهد. «لوگوس محوری»^{۲۸} یعنی همان متافیزیک حضور نوشتار آوایی (برای مثال، الفبا)، که در بن‌مایه‌اش چیزی جز قدرت‌مندترین قوم محوری نبوده، [و] امروزه در حال تحمیل خود بر جهان است. [لوگوس محوری] موارد زیر را توأمان تحت کنترل خود درمی‌آورد:

۱- مفهوم نوشتار، در جهانی که آوایی‌سازی^{۲۹} نوشتار باید تاریخ خود را در همان هنگام که تولید می‌شود، پنهان کند.

۲- تاریخ متافیزیک، که علی‌رغم تمام تفاوت‌ها، نه‌تنها از افلاتون تا هگل بل همچنین فراسوی این محدوده‌های آشکار، از پیشاسقراطیان تا هایدگر، همواره خاستگاه حقیقت را بطورکلی به لوگوس^{۳۰} نسبت داده‌است: تاریخ حقیقت، تاریخ حقیقت حقیقت، [که همراه با] خوار شمردن نوشتار و پس‌راندن آن به بیرون از گفتار «پُر» بوده‌است.

۳- مفهوم علم یا علمیت علم، که همواره به‌منزله‌ی منطقی بودن مشخص می‌شود. مفهومی که همیشه فلسفی بوده حتی اگر کاربست آن دائماً امپریالیسم لوگوس را به چالش کشیده باشد» (دریدا، ۱۳۹۰: ۱۱-۱۲).

افلاتون جز از طریق لوگوس محوری و باور به برتری آوا^{۳۱} نمی‌توانست فرودستی نوشتار و تحمیل آنچه که دریدا متافیزیک حضور می‌خواند را تثبیت نماید. بطور کلی «فلاسفه، وحدت و حضور (زمانی-مکانی) را از کثرت، غیاب و میابنت یا دگربودگی^{۳۲} برتر دانسته‌اند. در فلسفه‌ی غرب، هستی همواره به اعتبار حضور مدنظر بوده و آنچه در قلمرو غیاب بوده به دست فراموشی سپرده‌شده‌است» (ضمیمران، ۱۳۸۰: ۲۶۱).

بدین‌سان کلام مرکزی، لوگوس، در ارتباط مستقیم با گفتار زنده قرار دارد و از این رو گفتارزنده و نوشتار آوایی می‌توانند دربردارنده‌ی معنای همواره‌حاضر و از آن مهم‌تر حقیقت مورد نظر افلاتون باشد. اصرار افلاتون بر نگارش آواگونه و گفتاری نوشته‌هایش می‌تواند تا حد بسیار این امر را توصیف نماید.

28 logocentrism

29 La phonetisation

30 logos

31 phone

32 alterity

۲-۴. تصمیم‌ناپذیری^{۳۳}

دریدا به واسطه‌ی واژگانی خاص به چندگانگی^{۳۴} معنا در خود متون افلاتون اشاره می‌کند. این واژگان امکان عملکرد منطق سوپلمان را تقویت می‌نمایند. در اینجا، به جهت روشن شدن بحث به واژه‌ی فارماکُن^{۳۵} توجه می‌نماییم.

فارماکُن از جمله واژگان افلاتونی مناقشه‌برانگیز است که «ماهیتی جانیشینی^{۳۶} دارد و معنای آن به هیچ روی سراسر نیست» (ضیمران، ۱۳۸۶: ۶۸)، بلکه چندگانه و سیال است. نه می‌توان به واسطه‌اش تقابلی را ثابت نمود و نه می‌توان از امکان تقابل چشم پوشید. فارماکُن برای اشاره به چیزهایی متفاوت به کار رفته است. به بیان دریدا «فارماکُن با pharmakos به معنای حیوانی که به منظور ادای کفاره قربانی می‌شود پیوندی قریب دارد. از سوی دیگر با pharmakia به معنای ساختن معجون جادویی ارتباطی نزدیک دارد. در عین حال نیز می‌توان دوشیزه‌ای به نام فارماکیا را در فایدروس یافت» (ضیمران، ۱۳۸۶: ۶۸).

فارماکُن که «هم نوش داروست و هم انوش دارو، هم می‌کشد و هم زنده نگه می‌دارد، گنجینه‌ای است بی‌پایان [از معانی] که نمی‌توان برای آن موضوع و محلی [متعین] در نظر داشت» (ضیمران، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱). واژه‌هایی چون فارماکُن، نه یک دوگانه --مانند مرد/زن، درون/بیرون و...-- بل یک متکثر^{۳۷} است. در رویکرد افلاتونی گفتار متجسد و مرده یعنی نوشتار که بی‌اثکا به لوگوس است، در حکم فارماکُن است. نوشتار این امکان را به خواننده‌اش می‌دهد که تفسیرهای مختلف از حقیقت را جانشین خود حقیقت کند.

۳-۴. سوپلمان و نوشتار بی‌مرکز

دریدا به دنبال توضیح این مسئله است که چگونه نسبت وثیقی که به میانجی مفهوم لوگوس، میان حقیقت و گفتار زنده برقرار شده و در نتیجه تثبیت معنا در گفتار را بدیهی خواننده و موجب طرد نوشتار و یا عبارتی فرودستی طبیعی نمای آن گردیده، خود مشمول منش‌های زبانی و بعبارت بهتر مخدوش توسط بازی‌های زبانی است. به بیان دریدا:

هر چیزی می‌تواند از سوی پارادکس‌های
 دوگانه‌ی [منطق] جانیشینی به بازی
 گرفته‌شود: پارادکس چیزی که به امر

ساده و امر یکپارچه افزون می‌شود، جای‌گزینی‌شان را رقم می‌زند و آن‌ها را جعل می‌کند، هم [به‌صورت] همسان و هم ناهمسان؛ ناهمسان به این جهت که همسان است، همانند با و متفاوت با آن‌چیزی که مضاعفش^{۳۸} نموده بود (-Der rida, 1981: 191).

افلاتون می‌گوید باید مراقب بود تا نوشتار به‌مثابه امری اصیل و تثبیت‌یافته قلمداد نشود. عبارتی نوشتار (به‌مثابه گفتارِ مکتوب) بایستی صرفاً به عنوان مکمل و یدک گفتار در نظر آید. تا اینجا نمی‌توان افلاتون را به خصومت با نوشتار متهم نمود و به نظر نمی‌رسد منظور دریدا نیز این باشد. اما با توجه به استدلال دریدا در این باب که هرچیزی آستن منطق یا بازی جانشینی است، می‌توان گفت که گفتار نیز، نمی‌تواند مسئولیت خطیر و مطلوبِ افلاتونی یعنی حمل حقیقت را به انجام رساند.

به زعم دریدا «گفتار نیز مانند نوشتار وجهی از غیاب را داراست» (ضمیران، ۱۳۸۰: ۲۶۳). این غیاب همانا منش خود زبان است. جایگاه لوگوس ذیل منطق مرکز‌مندی، تنها می‌تواند به واسطه‌ی وجود پایگان اقتدارآمیز دال^{۳۹} و جدایش قطعی آن از مدلول^{۴۰}، درست باشد، درحالی‌که، به‌زعم دریدا زبان صرفاً نظامی مبتنی بر دیفرانس (تفاوت)^{۴۱} است. دیفرانس به مثابه دینامیک زبانی، زنجیره‌ای از دال‌ها را جایگزین نسبت‌های دوتایی دال/مدلول می‌کند.

دریدا بواسطه‌ی بازخوانی زبان‌شناسی ساختاری فردینان دُوسور^{۴۲} به بازسازی نسبت دال و مدلول پرداخته‌است. درحالی‌که در ساختارگرایی «دال و مدلول همانند دوسوی یک کاغذ در ارتباط‌اند» (تاجیک، ۱۳۸۷: ب: ۹۰) نزد دریدا «تمایزی پایدار بین دال‌ها و مدلول‌ها وجود ندارد. اگر کسی در حال پاسخ‌گویی به سؤال کودکی یا مراجعه به فرهنگ لغات باشد، بزودی درمی‌یابد که یک نشانه به نشانه‌ای دیگر و همین‌طور به نشانه‌هایی نامحدود دلالت می‌دهد. دال‌ها در هیئت مدلول‌ها دگرگون می‌شوند و بالعکس و هیچ‌گاه به یک دالّ نهایی که به تنهایی یک دال باشد نمی‌رسد» (همان: ۹۰). افلاتون تنها در صورتی می‌توانست به حقانیت گفتار و فرودستی نوشتار باور آورد که گفتار از منطقی متفاوت از نوشتار پیروی نماید؛ اما دریدا این را نمی‌پذیرد. گفتار و درعین حال، نظام افلاتونی زبان، مرکزیتی مبتنی بر لوگوس به‌مثابه دالّ نهایی دارد که نزد

38 duplicate

39 signifier

40 signified

41 difference

42 Ferdinand de Saussure

دریدا فاقد توجیه‌پذیری است.

دریدا به‌جای لوگوس اصطلاح دیفرانس و تعلق را به کارگرفت و مدعی شد که در برخورد با زبان باید حضور معنای واحد را در بوته‌ی تعلق قرارداد و امکان دگرسانی را منتفی ندانست. در همین راستا نوشتار به عنوان ابزاری برای تأکید بر دگرسانی مورد عنایت است (ضمیران، ۱۳۸۰: ۲۶۱). و این‌چنین از نظام نشانه‌های فضا‌مند--ونه مکان‌مند--مرکزیتِ مورد نظر افلاتون مورد انتظار نیست. در نتیجه «نوشتار «بازی آزاد» یا عامل عجز در تصمیم‌گیری، در هر نظام ارتباطی است؛ نوشتار در واقع پیش‌شرط زبان» (تاجیک، ۱۳۸۷ ب: ۹۲) و به‌مثابه سیر حرکت بی‌پایان در دالانی از دال/مدلول/دال/مدلول... است.

دریدا می‌پندارد که منش به‌تعویق افتادگی معنا در گفتار بوسیله‌ی جعل واژه/منطق تفاوت (difference) قابل بیان است. تزلزل ذاتی زبانی که از جمله بواسطه‌ی «تفاوت» قابل بررسی است، «نمی‌تواند در گفتار مشخص شود، بلکه فقط در نوشتار این امکان وجود دارد. (در گفتار، تفاوت] واژگان difference و difference غیرقابل تشخیص است). معنا به‌زعم دریدا همواره هم متفاوت^{۳۳} و هم به‌تعویق افتاده^{۳۴} است (Sim, 1999:33) و این به‌تعویق افتادگی معنا نه یک عارضه‌ی نوشتاری، که ذاتی زبان است.

اگرچه تقابلی اصلی دریدا با افلاتون است، اما خودِ روسو نیز در این تقابلی جای داشته است. دریدا در رویکرد روسو گونه‌ای تناقض می‌یابد. به‌زعم روسو «حتی در گفتار هم آن حضور محض و بی‌چون و چرا وجود ندارد. در گفتار نیز چون نوشتار، گونه‌ای دگربودگی و مغایرت حاکم است» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۱۳۴). هرچند که روسو طبیعت را اصیل و گوهری می‌شمارد اما آن را نیازمند فرهنگ معرفی می‌کند. به همین جهت او از سوپلمان به معنای کمال‌بخش و تکمیل‌کننده نام می‌برد. در اینجا است که دریدا با طرح نظریه‌ی سوپلمان پارادکسی را مطرح می‌سازد که به سادگی قابل حل نیست. سوپلمان چیزی است که هم بر فقدان حضور دلالت دارد و هم فقدان را با طرح تمایز و مغایرت جبران می‌سازد. بدیهی است فلسفه‌هایی که این سوپلمان را در تأملات خود در نظر نمی‌گیرند محکوم به تکرار ناسازه‌ی روسویی هستند (ضمیران، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

۵. ژاک رانسیر: دموس و سیاست

اگر عمق ادبی و فلسفی رویکرد دریدا به جایگاه نوشتار در اندیشه‌ی افلاتون، به‌واسطه‌ی مباحث زبانی آن مشهود بود-که به معنای بسندگی دریدا به فلسفه و پرهیز از سیاست نیست-در کار رانسیر عناصر و دقایق تئوریک سیاسی جایگاه بنیادین دارد.

درعین حال، این امر تحت تأثیر خوانش سیاست از سوی میشل فوکو^{۴۵} (۱۹۸۴-۱۹۲۶) و نیز تحت تأثیر سنت پسا ساختارگرایانه‌ای^{۴۶} بوده که از جمله اندیشه‌ی دریدا از مبادی آن محسوب می‌شود. برای دستیابی به منطق سوپلمان و جایگاه آن در کار رانسیر ابتدا می‌بایست با رویکرد وی به فلسفه‌سیاسی افلاتون و ارستو آشنا شویم.

۱-۵. از فلسفه‌ی سیاسی به سیاست و استتیک

ژاک رانسیر^{۴۷} (۱۹۴۰-) نیز برای بازنگری در مفاهیم مورد نظرش همچون مردم، سلطه، دموکراسی و سیاست، ناگزیر از مواجهه با افلاتون و ارستو بوده‌است. وی برای توصیف رهیافت افلاتون به سیاست، واژه‌ی کهن سیاست^{۴۸} را ابداع نمود. این مدلی از سیاست است که

به شکلی بنیادین پروژه‌ی جماعت بن‌نهاد
 بر عینیت‌یابی کامل آرچه را فاش می‌کند
 و مبتنی بر معرفت تام و تغییر پیکره‌بندی
 دموکراتیک سیاست است، به شکلی که
 دیگر چیزی از آن باقی‌نماند... برای حل
 پارادکس سهم^{۴۹} آنهاهی که هیچ سهمی
 ندارند، یک راه‌حل پیشنهاد می‌شود که
 نه تنها براساس تناسب^{۵۰} که از طریق
 تناسب معکوس کار می‌کند (Ranciere, 1999:65).

آرچه^{۵۱} به معنای «آغازیدن؛ در صدر گام برداشتن»، منطق حکم‌رانی در یونان باستان بوده و تبار آن به اشعار شعرائی چون هومر می‌رسد. این مفهوم در فلسفه‌ی سیاسی افلاتون و ارستو ادامه می‌یابد. اگر کسی در صدر باشد لاجرم دیگران باید پس از او قرار گیرند. به زعم رانسیر «ذیل اصطلاح فلسفه‌ی سیاسی، برخورد خشونت‌بار میان فلسفه و استثنای سیاسی در مورد قانون آرچه و تلاش فلسفه برای جای دادن مجدد سیاست در سایه‌ی حمایت این قانون، پنهان شده‌است» (رانسیر، ۱۳۹۲: ۴۵).

رانسیر این مطلب که در سیاست‌شناسی‌های باستانی، سیاست پیش از هرچیز یک پیش‌فرض بدیهی است، را به چالش می‌گیرد. در این پیش‌فرض کلاسیک، سوژگی

45 Michel Foucault

46 Post-Structuralism

47 Jacques Rancière

48 Archi Politics

49 part

50 proportionality

51 ἀρχή

سیاسی امری مداوم و بدیهی به نظر می‌رسد. در خوانش رانسیر، افلاتون توزیع جایگاه سیاست را در فلسفه‌اش پی‌گرفت و خود سیاست را به تعویق انداخت. وقتی «افلاتون می‌گوید در وضعیت آرمانی، فیلسوف شاه می‌شود، بدین معنا نیست که آن زمان فیلسوف دخالتی در سیاست نداشت یا سیاست امتیاز ویژه‌ی شاه بود. تمایز فلسفه و قدرت سیاسی نباید مترادف تضاد فلسفه و سیاست قلمداد شود. خود افلاتون فلسفه [اش] را نه در تقابل با سیاست بلکه روشی برای کار سیاسی در مقابل قدرت سیاسی زمانه‌اش می‌دید» (Bocancea, 2009:162-163)، اما رانسیر فلسفه‌ی سیاسی افلاتون را در تضاد با سیاست می‌یابد.

رانسیر با ارستو نیز تقابل دارد. «در تعبیر ارستویی، سوژه‌ی سیاسی به میانجی وجود دوحده متضاد (حکمران-تحت حکمرانی) تعریف‌پذیر است: سوژه کسی است که در نوعی شیوه‌ی کنش (حکمرانی) سهیم است» (رانسیر، ۲۰۱۳:۹۲). اما رانسیر معتقد است «سیاست را باید بر حسب خودش، به منزله‌ی شیوه‌ی مشخصی از کنش تعریف کرد که توسط نوع خاصی از سوژه تحقق می‌یابد و مرتبط با نوع خاصی از عقلانیت است. [بعبارتی] این رابطه‌ی سیاسی است که به ما رخصت می‌دهد تا به یک سوژه‌ی سیاسی^{۵۲} فکر کنیم نه برعکس.» (رانسیر، ۲۰۱۳:۹۲)

سیاست و هنر/استتیک به شکلی تنجیده اندیشه‌ی رانسیر را می‌سازند. پروژه‌ی اصلی وی، تشریح نسبت وثیق سیاست و استتیک است، چیزی که در عبارت «توزیع امر محسوس^{۵۳}» نهفته است. در سیاست استتیک، به این موضع افلاتون برمی‌خوریم که هرکس می‌بایست برای تحقق عدالت، در موضع متناسب خودش قرار داشته باشد اما یک تقلیدگر یا به عبارتی یک هنرورز کسی است که در این توزیع جایگاه اختلال ایجاد می‌کند. هنرورز می‌تواند «کارگری [باشد] که هم‌زمان دو-کار انجام می‌دهد؛ وی صحنه‌ای عمومی برای اصل خصوصی کار مهیا می‌کند» و باعث می‌شود آنچه که شخصی و فردی است، جنبه‌ی عام و همگانی بیابد. بعبارتی، آنچه تا بحال دیده نمی‌شد، رؤیت‌پذیر شود. «عمل هنری بیرون کار نیست بل شکل جابجاشده‌ی رؤیت‌پذیری [کار] است» (رانسیر، ۲۰۱۳:۸۵-۸۴). عمل‌های هنری، یک‌سری اعمال تعریف‌شده و معین یا «استثنایی بر دیگر اعمال نیستند، آنها [اعمالی هستند که] توزیع فعالیت‌ها را بازنمایی می‌کنند» (رانسیر، ۲۰۱۳:۸۹) و از این طریق موجب بازتوزیع امور محسوس می‌شوند. این بازتوزیع در فلسفه‌ی سیاسی به تعویق انداخته می‌شود و در نتیجه، خود سیاست به تعویق می‌افتد. رانسیر هنر را از امر صرفاً زیباشناسانه به عرصه‌ی استتیک خاصی می‌کشاند. در رویکرد رانسیر هیچ عملی به شکل ذاتی هنری یا سیاسی نیست. هم درون استتیک با سیاست مواجه می‌شویم و هم در درون سیاست با استتیک. همنشین استتیک و سیاست مسیری را نشان می‌دهد که طی آن، انکشاف

52 le sujet politique

53 le partage du sensible

امر محسوس در خودش ممکن می‌شود.

رانسیر در دورانی قویاً تحت تأثیر اندیشه‌ی ساختارگرایی لویی آلتوسر^{۵۴} بود و از شاگردان وی به‌شمار می‌آمد و جزء کسانی بود که در پروژه‌ی خوانش سرمایه‌آلتوسر را همراهی می‌کرد. هرچند پس از وقوع جنش‌های ۱۹۶۸ و تردید در خصوص استراتژی انفعالی حزب رسمی کمونیست فرانسه و افشای ماهیت نخبه‌باورانه‌ی آن از تفکر و روش آلتوسری گسست. اما نمی‌توان از اهمیت کار آلتوسر بسادگی گذشت -- بویژه آنکه چرخش نظری خود آلتوسر بسوی مارکسیسم اسپینوزایی نقش مهمی در قوام بیشتر سنت رادیکال داشته است. آلتوسر در نامه‌ای به آندره دیره در آوریل ۱۹۶۶ بیان داشت که «هنر وادارمان می‌کند ببینیم، دریابیم، و احساس کنیم، چیزی را که به واقعیت اشاره دارد. هنر ما را وادار به دیدن نتایج بدون مقدمات می‌کند.» (نقل در لیف‌شیتز، ۱۳۸۱:۲۰۰) رانسیر در تشخیص کارویژه‌ی نسبت استتیک و سیاست هرچند متأثر از آلتوسر است لیکن از او بسی فراتر می‌رود. وی مترصد آن است تا با ایجاد فاصله میان روش خود و دیگران، ناهمگونی ذاتی چیزها را به معرض دیدن ماقرار دهد. این ویژگی امکان انکشاف را برای چیزها فراهم می‌آورد. رانسیر شیوه‌ی خود را مشتمل بر «ایجاد تکانه و شوک در جهان‌ها می‌داند: جهانی‌هایی درون یک جهان.» در این جا با سه حرکت آشنا می‌شویم: «بازتوزیع^{۵۵}، بازترکیب^{۵۶} و باز-پیکره‌بندی^{۵۷} اجزاء» (Ranciere, 2010:212).

۲-۵. دموس و سیاست

در جمهوری افلاتون به دانشی اشاره شده که درعین سادگی، همه دیگردانش‌ها و فنون، بدان نیازمند خواهند بود: «علم حساب و شمارش. آگاممنون [سردار سپاهیان یونانی]، چون علم شمردن را کشف نمود موفق شد که در میدان جنگ ایلین، دسته‌های سپاهیان را منظم و کشتی‌ها و دیگر ادوات جنگی را بشمارد، چنانکه گویی این‌ها تا آروز شمردن نشده‌بودند... وقتی کسی [فن] شمارش را نداند، باید گفت چنین کسی انسان نیست» (افلاتون، ۱۳۶۲:۳۶۰-۳۵۹).

منطق آرخبه در کهن‌سیاست حکم می‌کرد که بخش‌های جماعت مشخص گشته و هرکس در جای درست قرارگیرد. این چنین بایستی سهم هرکس و هرطبقه از جمله مردم عادی و شهروندان بی‌نام و نشان بر اساس صلاحیت‌ها شمارش شده و مشخص می‌شد. در کهن‌سیاست هرچیزی مکان خود را داراست؛ حکومت هارمونی است.

54 Louis Althusser

55 Re-distribution

56 Re-composition

57 Re-configuration

در آنجا سیاست [آنطور که در نظر رانسیر است] وجود ندارد چون گواهی بر برابری وجود ندارد» (May, 2008:43).

در کتاب نخست سیاست ارستو پرسشی بر این مضمون طرح می‌شود که آیا تفاوتی میان آن‌کس که فرمان می‌راند و آن‌کس که فرمان می‌پذیرد وجود دارد؟ و آیا جایگاه هستی‌شناختی ایشان و کیفیت و کمیت فضیلت و صلاحیت نزد آنان متفاوت است؟ ارستو از یک سو تفاوت فرمانروا و فرمانبردار را نه کمی بل کیفی می‌بیند و از سوی دیگر بلندمنشی را طبع هردو می‌شمارد. زیرا هم برای راندن فرمان و هم برگردن نهادن آن به بلندمنشی حاجت است. وی برای مدعای خود اینگونه ادامه می‌دهد که

اما میان فضایل آن‌ها باید فرق باشد، همان
 فرقی که میان کسانی که برای فرمانبرداری
 زاده می‌شوند نمایان است. این فرق را به
 یک نظر می‌توان در چگونگی‌های روان
 آدمی آشکار دید. روان دو بخش دارد، یکی
 فرمان می‌دهد (بخشی که از خرد بهره‌دارد)
 و یکی فرمان می‌برد (بخشی که از خرد
 بی‌بهره است). . . برخلاف آنچه که سقراط
 می‌پنداشت، میانه‌روی و دلآوری و دادگری
 در مرد و زن یکی نیست، دلآوری یکی در
 فرمانروایی و دیگری در فرمانبرداری آشکار
 می‌شود (ارستو، ۱۳۹۰: ۴۶).

در اینجا می‌توان از یک سو دوگانگی و تقابل درونی روان و عملکرد آن و از سوی دیگر ایجاد همبستگی میان این دوگانگی طبیعی و رابطه‌ی طبیعی خدایگان-بندگی را مشاهده نمود. نکته‌ی مهم دیگر نیز فرادستی و فرودستی‌ای است که به شکلی طبیعی میان مرد و زن وجود دارد. نزد ارستو سیاست نیز با ابتنای بر همین نابرابری طبیعی تعریف می‌شود.

رانسیر با عطف توجه به چگونگی توجیه نابرابری نزد ارستو تأکید دارد که متن ارستو، در تقسیم عناوین میان طبقات تشکیل‌دهنده حکمرانی، «فضیلت را برای aristoi [اشراف]، ثروت را برای oligoi [اقلیت خاص] و آزادی را برای demos [مردم]» در نظر می‌گیرد. «در این تقسیم‌بندی یا سهم‌دهی، آزادی به منزله‌ی بخش یا سهم متناقض‌نمای دموس-ی ظاهر می‌شود که قهرمان هومری می‌گوید که فقط یک کار را باید انجام دهد: خاموش بودن و تعظیم کردن» (رانسیر، ۱۳۹۲: ۲۳).

مقصود رانسیر این است که از یک سو در فلسفه‌ی سیاسی یونان، دموس بی‌سهم و

فاقد صلاحیت قلمداد می‌شود و از سوی دیگر مهم‌ترین خواست سیاسی یعنی آزادی به آن اختصاص داده می‌شود. در کهن‌سیاست، دמוש «بخشی از جماعت است که هیچ صلاحیتی برای اعمال قدرت آرخه و هیچ صلاحیتی برای به حساب آمدن ندارد. دמוש معرف طبقه‌ای فرودست نیست [بلکه]: کسی که سخن می‌گوید وقتی قرار نیست و حق ندارد سخن بگوید، کسی که در آن چیزی سهیم می‌شود که سهمی در آن ندارد، او متعلق به دמוש است» (رانسیر، ۱۳۹۲: ۲۸). افلاتون شش ویژگی برای حکومت برمی‌شمارد، اما یک ویژگی هفتم نیز وجود دارد که «قرعه‌کشی»^{۵۸} یا دموکراسی نامیده می‌شود که به هیچ‌یک از ویژگی‌ها مربوط نیست. قرعه‌کشی معرف پارادکس «ویژگی بدون ویژگی» است. چیزی که غیاب آرخه را بازگو می‌کند (Ranciere, 2010: 51)؛ و رانسیر، ۱۳۹۲: ۲۵) درحالی‌که در نگاه افلاتون «مشخصه‌ی دموکراسی [که حکم‌رانی دמוש است، مترادف با] غیبت کامل صلاحیت حکومت کردن است، به عبارتی دموکراسی نهاد خاصی است که غیبت صلاحیت، خود به صلاحیت اعمال آرخه بدل می‌شود، [به زعم رانسیر] این وضعیت استثنایی دقیقاً همان شرط نوعی خاص بودگی کل سیاست است» (رانسیر، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۵).

در مباحث رانسیر همچنین می‌توان به مفهوم بی‌نام و نشان^{۵۹} برخورد که نقطه‌ی تماس استتیک رانسیری و آن چیزی است که نزد وی سیاست است. آنچه که بی‌نام‌نشان است، مستعد بدل شدن به موضوع هنر است و یک زیبایی خاص ساطع می‌کند. از جمله دیوید اکتاویو هیل، عکاسی را از طریق عکس ساده‌ای از یک زن ماهی‌گیر [بی‌نام‌نشان] از «نیوهای ون» به عرصه‌ی هنر کشاند و نه از طریق عکاسی مجلل صحنه‌آرایی شده. (رانسیر، ۱۳۹۲: ۶۸-۷۰).

رانسیر پیش هنری افلاتون را در نظر می‌گیرد. «به زعم افلاتون، نوشتار و نقاشی سطوح هم‌ارز نشانه‌های خاموش بودند. بی‌بهره از علامتی حیاتی که [بتوانند] گفتارزنده را حمل کنند» (رانسیر، ۱۳۹۲: ۴۳). نزد افلاتون صحنه و مکان نمایش فانتازی‌ها نیز «تقسیم‌بندی‌های هویتی، فعالیت‌ها و فضاها را برهم می‌زند. همین برای نوشتار [نیز] صادق است. افلاتون دو الگوی عمده، دو شکل عمده‌ی هستی و دو شکل اثربخش محسوس زبان -- نوشتار و تیاتر -- را جدا می‌کند» (رانسیر، ۱۳۹۲: ۳۹-۴۰). دמוש / مردم نیز به مثابه امری بی‌نام‌نشان و خاموش مطرح است. برخلاف نوشتار افلاتونی که به زعم دریدا غایب است و از سوی گفتار طرد شده، دמוש هست ولی دیده نمی‌شود، در متن است ولی خوانده نمی‌شود و بدین‌نحو صدای آن همچون قیل و قال شنیده می‌شود.

بدین‌نحو، یک نقطه‌ی اشتراک میان رانسیر و دریدا در مواجهه با افلاتون

شکل می‌گیرد. دریدا آن متافیزیکی را نزد افلاتون دنبال می‌کرد که او را تشویق می‌کرد نوشتار به مثابه فقدان حقیقت را طرد نماید. رانسیر نیز پیگیر آن صحنه و پیکره‌ای است که باید در دولت‌شهر افلاتونی ناشمردنی شود. رانسیر به پرسشی اساسی اشاره دارد که از کیفیت محاسبه و شمارش جایگاه نوشتار توسط افلاتون برآمده است. به زعم وی «واژه‌ی نوشتاری خاموش، آنچنان که افلاتون در نظر می‌آورد، چیزی است که صرف نظر از اینکه چه چیز باشد، در جنب‌وجوشی آزادانه است و خودش را در دسترس قرار می‌دهد، هم برای کسانی که مجاز به بهره‌مندی‌اش هستند، و هم برای آنها که این حق را ندارند» (Hewlett, 2007:99). در نگاه رانسیر، نگرانی افلاتون آن است که نوشتار بی‌آنکه شایستگی و استعداد معرفتی افراد را تشخیص دهد خود را به آنها عرضه می‌کند. بدین‌سان، این خطر وجود دارد که ناهلان نیز آن را به‌دست آورده و به‌واسطه‌ی انحراف ذاتی نوشتار، حقیقت به محاق برود. این چنین است که نوشتار یک جان‌شین خطرناک برای گفتارِ حامل حقیقت محسوب شد.

بدین ترتیب در فلسفه‌ی سیاسی، پیش‌از آن که ما با سیاست مواجه باشیم، با تعیین فضاها و جایگاه‌ها و به‌ویژه با تعیین چیزی چون دموس (مردم) روبه‌رو هستیم. در رویکرد رانسیر، این شیوه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، همان چیزی را به امری محال تبدیل می‌نماید که داعیه‌ی طراحی و شناخت‌اش را نشان می‌دهد: سیاست.

۳-۵. جانشینی: از پلیس به سیاست

خوانش رانسیر از کهن‌سیاست افلاتونی تشریح آن است که «به‌مثابه‌ی پروژه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، پلیسی‌گری جای سیاست را می‌گیرد» (May, 2008:43) و آنچه به محاق می‌رود خود سیاست است.

پلیس^{۶۰} از جمله بواسطه‌ی آلتوسر و میشل فوکو تشریح شده بود. به تعبیر فوکو «هدف کسانی که در دولت پلیسی حکمرانی می‌کنند، علاوه بر به‌حساب آوردن و پایش فعالیت گروه‌ها و نظم‌ها، یا به‌عبارتی انواع مختلف افراد با شئون و جایگاه‌های خاص‌شان، پایش فعالیت در جزئی‌ترین و فردی‌ترین سطح است» (فوکو، ۱۳۹۲:۱۷). هرچند رانسیر اعلام می‌کند «در دیرینه‌شناسی، آنجا که فوکو طرح کلی ضرورت تاریخی را دنبال می‌کند از وی جدا شده» (رانسیر، ۱۳۹۳:۹۳)، ولی به‌ویژه در فهم کهن‌سیاست و رژیم پلیس متوجه کار فوکو است. در اشاره‌ی رانسیر به ناهمگونگی چیزها نیز، آوای فوکویی شنیده می‌شود--بی‌آنکه بخواهیم آن‌ها را به شکل دنباله‌ی تکاملی پیگیری کنیم. فوکو در خصوص مفصل‌بندی منطق حاکمیت در مجاورت پروبلماتیک اقتصادی دوران مدرن نشان می‌دهد که «از سده‌ی هیجدهم به بعد، جهان سیاسی-حقوقی و جهان اقتصادی، ناهمگون و ناسازگار به نظر می‌رسند.» در حالی که پیش از این تلاش می‌شد نشان داده شود که «چگونه با آغاز از سوژه‌های فردی برخوردار از حق طبیعی

می‌توان به سامان نوعی وحدت سیاسی تعریف شده نائل آمد» (فوکو، ۱۳۹۲:۳۷۹).

هم رانسیر آن است که میان پلیس و سیاست تمیز قائل شده و عملکردها و شرایط پیدایش و حیات‌شان را بازنمایی کند. در حالی که پلیس «چیزی نیست جز نظارت و کنترل، توصیف و مدیریت تمامی پدیده‌های زیستی‌ای که برای استحکام دولت حیاتی‌اند، قدرتی که به جای شرح‌دادن، می‌شمارد» (Balke, 2005:85). برای تحقق سیاست می‌بایست این اصل رانسیری مدنظر باشد که «دموکراسی یک رژیم سیاسی نیست. دموکراسی نوعی گسست در منطق آرخه است. . . دموکراسی خود رژیم سیاست است، اگر که سیاست را شکلی از رابطه بدانیم که سوژه‌ای خاص را تعیین می‌بخشد.» (رانسیر، ۱۳۹۲:۲۶) بدین ترتیب اولاً سیاست یک امکان‌نازور است و دوماً سیاست همانا خود دموکراسی است و بالعکس. این سیاست/دموکراسی اما تنها می‌تواند بواسطه‌ی سوژکتیویته‌اش یعنی *demos* (مردم) که سوژه‌ای تعیین‌یافته و ازپیش موجود نیست، محقق شود. اما این امر چگونه ممکن است؟

در وضعیتی که کهن‌سیاست تلاش دارد «فضای اجتماعی همگن با ساختاری اندام‌وار [را نمایان سازد] و هیچ‌خلاً یا فضایی تهی به جای نمی‌گذارد که در آن رخداد سیاسی امکان وقوع یابد» (تاجیک، ۱۳۹۲:۹۰)، به تعبیر رانسیر، «کار اصلی سیاست، پیکره‌بندی فضای خاص خویش است، اینکه جهان سوژه‌هایش را منکشف سازد. ذات سیاست همچون حضور دو جهان در جهانی واحد، تجلی *dissensus*^{۶۱} است» (رانسیر، ۱۳۹۲:۳۸). *dissensus* مواجهه‌ی منافع و عقاید نیست [بلکه]، آشکارگی فاصله‌ی امر محسوس از خودش است. در اندیشه‌ی رانسیر دو مردم وجود دارد که همواره یکی از آن‌ها که برساخته است در پی حذف دیگری است. به عبارتی همانگونه که نوشتار یک جانشین خطرناک برای گفتار است، مردم نیز همین نسبت را با مردم دارد. در اینجا می‌توان با اشاره به رخداد می ۱۹۶۸ مسئله را روشن‌تر ساخت. شعار معروف در آن رخداد «ما همگی یهودی آلمانی هستیم» بود. رانسیر بر منطق آوانگارد که همواره بخشی از کل را به جای کل کل می‌گیرد می‌تازد. به عبارتی همان قدر که تکنولوژی سلطه در پی آن است تا هر جمعیتی هرچقدر هم زیاد را کمتر از مردم بشمارد، یک گروه و یک بخش نیز نمی‌باید با مردم خواندن خود، انکشاف و تحقق مردم را به تعویق اندازد.

پلیس «توزیع امر محسوس» است که اصل‌اش مبتنی بر فقدان یک فضای تهی، یک سو پلمان^{۶۲} است» (May, 2008:47). سو پلمان، در اینجا از قضا میین فاصله‌ی پلیس از سیاست/دموکراسی است و به مثابه یک فقدان (به عبارت بهتر، فقدان فقدان) عمل می‌کند. این فقدان باید جانشین تقسیم قطعی و ازپیش مشخص سهم هر بخش

۶۱ در ترجمه‌ی این واژه از «تفرقه یا اختلاف و یا عدم توافق» نیز استفاده شده است. ولی به نظر می‌رسد مفهوم *dissensus* فراتر از این رود. نوعی بیرون‌زدگی امر محسوس از خودش یا به عبارتی انکشاف امر رؤیت‌ناپذیر در خودش. در اینجا برای پرهیز از احتمال تحریف معنا، ترجیحاً خود واژه بکار رفته است.

۶۲ تأکید از من است.

و هر فرد یا گروه باشد. عملکرد جانشینی در اینجا این‌گونه خواهد بود که سیاست/دموکراسی وضعیتی ممکن است و به‌واسطه‌ی یک فضای تهی امکان‌اش قابل تصور است. فقدان فضای تماماً تقسیم‌شده و توزیع‌شده مترادف است با وجود یک خلأ و فضا که می‌تواند جانشینی سیاست به جای پلیس را توضیح‌پذیر سازد. خود این سیاست نه امری موجود، درحاشیه و غایب، بل همچون امری است که خاموش است ولی معنایی درون‌ماندگار دارد. در شکلی قیاسی بهتر می‌توان عملکرد منطق جانشینی در تحلیل رانسیری از سیاست/دموکراسی را درک کرد.

۶. منطق جانشینی در رویکرد رانسیر با توجه به رویکرد دریدا

آنچه که در خصوص رانسیر و البته دریدا بیان‌شد را می‌توان بدین شکل کامل‌تر نمود:

- دریدا بواسطه‌ی تأکید بر منطق بازی که براساس آن ساخت زبان مبتنی بر حرکت از دالی به مدلول/دال/... دیگر به‌شکلی بی‌نهایت است، منطق و مفهوم جانشینی را واسازی نموده و به عبارتی بی‌معنا می‌نمایاند. اما به نظر می‌رسد تحقق سیاست/دموکراسی نزد رانسیر منوط به وجود این منطق است. چنانچه آشکارگی و تحقق مردم امکان دموکراسی و امکان خود سیاست را مطرح سازد، باید توجه‌داشت، مردم برای رانسیر فراتر از نامی عام است. رانسیر با تأکید بر تمایز دموس از people و یا Multitude اشاره دارد که «مفهوم مردم نزد وی، نام یک سوژه سیاسی است. یک جانشین (سوپلمان) در ارتباط با تمامی منطق‌های شمارش جمعیت، بخش‌های جمعیت و کلیت‌اش. سیاست [پلیس] همواره تضاد یک مردم با مردمی دیگر [در خود همان مردم] را دربرمی‌گیرد» (Ran- ciere, 2010:85). قصد رانسیر این است که نشان دهد، درست در همان لحظه‌ای که در رتوریک سیاسی، مردم به مثابه جمعیتی حاضر و یکدست ظاهر می‌شود، مردم در حال پنهان شدن است.

- منطق جانشینی برای دریدا واسطه می‌شود تا نشان دهد نوشتار توسط گفتار به حاشیه‌ی حیات رانده‌شده و از این رو آن منطق بایستی به‌واسطه‌ی استراتژی مداوم و بی‌پایان بازی برهم زده شود. جانشینی برای دریدا نماینده‌ی یک غیاب است. درحالی‌که جانشینی نزد رانسیر نماینده‌ی یک فضای تهی و خلأ است که پیش‌شرط آشکارگی دموس و تحقق سیاست/دموکراسی است. اگر این فضای تهی وجود نداشته نباشد سیاست به پلیس بدل می‌شود.

- سیاست دموکراتیک زمانی واقع است که آشکارگی [دموس] روی داده باشد. این به معنای آن نیست که آشکارگی همواره وجود دارد. از این نظر اندیشه‌ی رانسیر متفاوت از ساختار شالوده‌شکن بازی حضور و غیاب دریدا است. سیاست [مورد بحث رانسیر] به شکل دائم روی نمی‌دهد [بلکه] به ندرت اتفاق می‌افتد (May, 2008:49).

-جانیشینی در کسوت یک مفهوم و منطقی ناظر بر وجود خلاً، این امکان را برای رانسیر پررنگ‌تر می‌کند که دموکراسی در واژگان، خویش را در مقابل دموکراسی در تعابیر مختلف-نه فقط در برابر تعابیر کلاسیک که در برابر تعابیر رادیکال نیز-قرار دهد. منطق جانیشینی ناظر بر این است که دموکراسی نمی‌تواند صرفاً قسمی از حکومت یا نوعی از قانون اساسی^{۶۳} باشد. رانسیر ضمن نقد تیز باور دریدا به سیاست دوستی^{۶۴} و دموکراسی درراه، و با اعلام این‌که «خود را هوادار طرح‌های دریدا نمی‌داند» به این نکته اشاره دارد که آنچه در خود متن افلاتون درخصوص دموکراسی از دید ما پنهان مانده، این است که «دموکراسی می‌تواند به مثابه چیزی به جز یک نوع حکومت [مطرح] باشد. پرسش از معنای دموکراسی همان چیزی است که بهتر است پارادکس دموکراتیک نامیده شود و همین نیز زمینه‌ساز پژوهش دریدا است.» رانسیر از جمله با اشاره به تلاش برای پروژه‌های تحمیل دموکراسی به منطقه‌ی خاورمیانه از دو دموکراسی رایج سخن می‌گوید، «دموکراسی به مثابه یک فرم حکومت که از سوی دموکراسی به مثابه فرم حیات اجتماعی مورد تهدید است و درعین حال، اولی بایستی دومی را سرکوب کند» (Ranciere, 2010:45-47). رانسیر بیان می‌کند که هسته‌ی^{۶۵} مسئله این است که دموکراسی، نه یک شکل حکومت است و نه یک شکل از زیست اجتماعی. دموکراسی، نهاد سیاست، سیاستی به مثابه یک پارادکس است. پارادکس بدین سبب که این نهاد سیاست «درواقع پاسخی است به چالش افلاتونی که می‌گفت دموکراسی حکومت دموسی بی صلاحیت و درغیاب زمینه‌ی قدرت است. «دموکراسی پاسخی عجیب است: زمینه‌ی وجود قدرت حاکم [یعنی مردم] این است که: هیچ زمینه‌ای وجود ندارد» (Ranciere, 2010:50).

-هرچند دریدا مباحث جدی و مهمی را در حوزه‌ی سیاست طرح نمود (خاصه از ۱۹۹۰ به بعد) اما کار اصلی اش در مرز فلسفه و ادبیات قرار می‌گیرد T درحالی‌که رانسیر با واسطه‌ی پروژه‌اش، سیاست استتیک، مرکز ثقل کارش را سیاست قرارداده است.

-دریدا بیان می‌دارد که مسئله‌اش «هیچ‌گاه قراردادن مرکزی در برابر مرکزی دیگر نبوده و درباره‌ی گراماتولوژی نیز به معنای اعاده حیثیت از آنچه که همواره نوشتار نام‌گرفته نیست. درباره‌ی گراماتولوژی یک پرسمان است.» (دریدا، ۱۳۸۸:۲۸) در عین حال به نظر می‌رسد کار رانسیر تا حد بسیار، اعاده‌ی جایگاه سیاست و نیز دفاع از اعتبار دموس و امکان تحقق اش باشد.

63 politeia

64 politique de l'Amitié

65 core

نتیجه گیری

دریدا و رانسیر، هر دو می‌کوشند تا با بازنگری در آراء کلاسیک‌ها بویژه افلاتون و نیز ارسطو، خود فلسفه و سیاست را مورد بازنگری قرار دهند. دریدا معتقد است به‌واسطه‌ی پروژه‌ی فلسفی-سیاسی افلاتون، نوشتار متأخر بر گفتار لوگوس محور بوده و این در افق کلی فلسفه‌ی کلاسیک و مدرن تکرار شده و وجود متافیزیکی حضور معنا شاهد آن وضعیت است. از این رو دریدا ب‌واسطه‌ی بسط منطق دیفرانس (تفاوت) و بویژه جعل واژه‌ی differance (تفاوت)، آن پیش فرضی را مدنظر دارد که تنجیدگی حقیقت و گفتارزنده را ب‌واسطه‌ی حضور بدیهی معنا در گفتار، برای افلاتون به ارمغان می‌آورد. ادعای دریدا این است که اگر حقیقت به‌واسطه‌ی نوشتار قابل انتقال نباشد مسلماً گفتار نیز قابلیت مطلق انتقال آن را ندارد؛ چه، منطق حاکم بر «زبان»، منطق تفاوت و تعویق است. معنای تام و نهایی هیچگاه به چنگ نمی‌آید. در کار رانسیر نیز مواجهه با افلاتون و ارسطو وجود دارد. وی وام‌دار سنتی است که فوکو و دریدا مبادی‌اش را مهیا نمودند. رانسیر ب‌واسطه‌ی منطق جان‌شینی، فضایی تهی و توزیع نشده را دنبال می‌کند که پلیس را به سیاست/دموکراسی ممکن سوق می‌دهد. دموس رانسیر که در فلسفه‌ی سیاسی افلاتونی/ارسطویی بخش بی‌سهم جماعت-ونه لزوماً یک طبقه یا فرضاً فقرا-است، سوژکتیویته‌ای است که در انکشاف خودش ب‌واسطه‌ی وجود فضای تهی، سیاست/دموکراسی را محقق می‌کند.

بدین ترتیب جان‌شینی برای هر دو متفکر حکم منطقی است که بازنگرش در فلسفه‌ی سیاسی را ممکن می‌سازد، ولی درحالی‌که نزد دریدا نوشتار، تشریح‌کننده‌ی طردشدن است، برای رانسیر منش ایجابی داشته و گویای کیفیت ساخت خود سیاست/دموکراسی، نه همچون امری مداوم و ضروری، بل به شکلی نادر است. منطق جان‌شینی نزد دریدا متضمن غیاب (مشخصاً غیاب نوشتار) است ولی نزد رانسیر توأم با فقدان و وجود یک خلأ در نظم بدیهی اجتماع است. این خلأ، «امکان» انکشاف مردم (دموس) و آفرینش سیاست/دموکراسی را فراهم می‌نماید.

اما آنچه که می‌تواند در پس‌زمینه‌ی رویکردهایی شالوده‌شکن یا رادیکال به مبادی فلسفه‌ی سیاسی قابل توجه باشد، همانا زمینه‌ای است که این امکان را بوجود آورده است. در دهه‌های ربع پایانی سده‌ی بیستم و در پی شدت‌یابی منطق حاکمیت پسامدرن ذیل نفوذ عملکردهای شرکتی جهانی شده، لزوم بهره‌مندی از استراتژی‌های مقاومت و مواجهه در متون فلسفی-سیاسی قابلیت توجه یافت. گریز از منطق حاکمیت و اقتدار فراینده، که جز از رهگذر فرودست‌خوانی بخشی از زبان/جامعه ممکن نبوده، متفکرینی چون دریدا و رانسیر را دچار انگیزشی قوی و تاریخی کرده‌است. دریدا و رانسیر از این منظر در کنار پسا‌ساختارگرایان یا رادیکال‌های دیگر از جمله فوکو، دلوز، نگری و بالیار، در پی افشای ماهیت مفاهیم جاافتاده‌ی فلسفی-سیاسی بوده‌اند. هرچندکه لزوم توجه به وجود تفاوت‌های اساسی در کارهای ایشان قابل چشم‌پوشی نیست.

منابع

الف) منابع فارسی

- ارستو. (۱۳۹۰). سیاست، ترجمه‌ی حمیدعنایت، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاتون. (۱۳۶۲). چهاررساله: منون، فدروس، ته‌توس، هیپياس بزرگ، ترجمه‌ی محمودصناعی، چاپ سوم تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۷ الف). پسامدرنیسم و روش، فصلنامه حوزه و دانشگاه: روش‌شناس علوم انسانی، سال چهاردهم، شماره ۵۵، صص ۱۳۸-۱۱۳.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۷ ب). پسا ساخت‌گرایی، رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری، چاپ اول، تهران: نشر سمت.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۹۲). معلم‌های نادان، رؤیت‌پذیری و آگاه‌سازی امر تروماتیک، چاپ اول، تهران: نشر تیسرا.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۸). مواضع، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- دریدا، ژاک. (۱۳۹۰). درباره‌ی گراماتولوژی، ترجمه‌ی مهدی پارسا، چاپ اول، تهران: رخداده نو.
- رانسیر، ژاک. (۱۳۹۲). ده‌تزدرباب سیاست، ترجمه‌ی امیدمهرگان، چاپ دوم، تهران: رخداده نو.
- رانسیر، ژاک. (۱۳۹۳). سیاست زیباشناسی، ترجمه‌ی امیرهوشنگ افتخاری‌راد و بابک داورپناه، چاپ اول، تهران: نشر زاوش.
- روسو، ژان ژاک. (۱۳۸۸). اعترافات، ترجمه‌ی مهستی بحرینی، چاپ پنجم، تهران: نیلوفر.
- روسو، ژان ژاک. (۱۳۹۱). قرارداد اجتماعی، ترجمه‌ی غلامحسین زیرک‌زاده، چاپ اول، تهران: قاصدک صبا.
- شاراک، آندره. (۱۳۸۶). واژگان روسو، ترجمه‌ی یاسمن منو، چاپ اول، تهران: نی.
- ضیمران، محمد. (۱۳۸۰). نقدی بر بن‌فکنی دریدا، زیباشناخت، شماره‌ی پنجم، صص ۲۷۰-۲۵۷.

ضمیران، محمد. (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور، چاپ اول، تهران: هرمس.

ضمیران، محمد. (۱۳۹۰). افلاطون، پایدیا و مدرنیته، چاپ اول، تهران: نقش جهان مهر.

فوکو، میشل. (۱۳۹۲). تولد زیست سیاست، درس گفتارهای کِلژدو فرانس، ۱۹۷۸-۱۹۷۹، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، چاپ سوم، تهران: نی.

لیف‌شیتز، میخائیل الکساندروویچ. (۱۳۸۱). فلسفه هنر از دیدگاه مارکس، ترجمه‌ی مجید مددی، چاپ اول، تهران: آگاه.

ب) منابع انگلیسی

Balke, Friedrich. (2005). *Derrida and Foucault On Sovereignty*, translation: Bernard Herzogenrath, **German Law Journal**, Vol.6, No.1.

Bocancea, Sorin. (2009). *Plato: Philosophy as Politics*, Iasi: **Alexandru Ioan Cuza University Press**, Meta Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical philosophy, Vol I, Iss1, pp.155-180.

Derrida, Jacques. (1981). **Dissemination**, Translation & Introduction: Barbara Johnson, London: The Athlone Press.

Derrida, Jacques. (2005). **Writing and Difference**, Translation with an introduction and additional notes: Alan Bass, London and New York: Taylor & Francis e-Library.

Hewlett, Nick. (2007). **Badiou, Balibar, Ranciere: Rethinking Emancipation**, London: Continuum International Publishing Group.

May, Todd. (2008). **The Political Thought of Jacques Ranciere**, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rancière, Jacques. (1999). **Disagreement: politics and philosophy**, translation: Julie Rose, Minneapolis: University of Minnesota press.

Rancière, Jacques. (2010). **Dissensus: on Politics and Aesthetics**, edition and translation: Steven Corcoran, London: Continuum International Publishing Group.

Sim, Stuart. (1999). **Derrida and The End Of History**, Cambridge: Totem Books.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی