

جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، دوره ۱۴، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱

ادبیات پسااستعماری، مادیت و غیاب رادیکال (جستاری درباره فرودست‌سازی اشیا)

کوشا گرجی صفت^۱

چکیده

این مقاله مفهوم/اشیای فرودست را در تقاطع مادیت و غیاب بسط می‌دهد. برای انجام این کار، نقد ادبی متناسب به دریدا در ادبیات پسااستعماری در جهت بازخوانی انتقادی انسان‌شناسی استعماری و بالاخص کار ای.بی.تیلور به‌کار گرفته شده است. در این بازخوانی نشان داده می‌شود چگونه جنبه‌های خاصی از زیست‌بوم به‌دلیل ناتوانی در ارائه ردی از گذشته خود فرودست‌سازی می‌شود و از کنش به‌مثابه عامل زمانمندسازی منع می‌شود. فرایند فرودست‌سازی زیست‌بوم مبتنی بر اشیای فناورانه و رابطه پیش‌رونده این اشیا با گذشته خود است که ساختار زمانی خطی مدرن ما را می‌سازد؛ یعنی حرکت از معدود اشیای فناورانه ساده به انبوهی فزاینده از اشیای فناورانه پیچیده که پیشرفت به‌مثابه تاریخ را تولید می‌کند. مطالعه پیش‌رو با تأکید بر مفهوم غیاب رادیکال به‌عنوان نقطه عزیمت یک سیاست-حیات رهایی‌بخش به پایان می‌رسد و می‌پرسد: چه نوع همکاری با اشیای فرودست (زیست‌بوم) می‌تواند ایده آلترناتیو «پیشرفت-توسعه» و ساختار زمانی خطی مدرن مرتبط با آن را ممکن کند؟

واژه‌های کلیدی: ادبیات پسااستعماری، زمانمندی، غیاب رادیکال، فرودست‌سازی اشیا، مادیت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۸

^۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران، kushasefat@gmail.com

مقدمه

چگونه می‌توان بین غیاب و مادیت ارتباط برقرار کرد؟ و ساختار زمانی چگونه بخشی از این رابطه است؟ دو شیوه مرسوم مفهوم‌پردازی غیاب در علوم انسانی و اجتماعی را در نظر بگیرید. اولی، غیابی است که به تفکر فلسفی مرجح یعنی هگلیانیسم تعلق دارد. غیابی (منفی‌ای) که بیانگر حضور (مثبت) است. مقبولیت این غیاب به‌خاطر آن است که این نوع غیاب همواره مقدمه حضور و شدن است. مردم‌شناسی غیاب (خصوصاً مراجعه کنید به: Hastrup, 2010; Renshaw, 2010; Fowles, 2010; Miller, 2005) غالباً تحلیل خود از مادیت را بر این نوع غیاب بنا می‌کند، یعنی «ناسب»^۱ یا «ناتبری»^۲ که همکار در نظام‌های فکری هستند که حاضرند. آن‌طور که میلر (۲۰۰۵) و فاولز (۲۰۱۰) می‌اندیشند، «غیاب همواره یک پای در حضور دارد». در یک کلام، این نوع غیاب در ساختاری زمانمند و خطی، یا پیش‌درآمد حضور است یا پیامد آن، آنچنان که بتواند شدن را میسر کند (مثل تحولات، نوآوری، انقلاب، آخرالزمان، ویرانشهر). علاوه بر این، این غیاب مرجح از خود ردپایی بر جای می‌گذارد و کارکردی ساختاریبخش در زبان می‌یابد؛ چرا که تعلیق (یا تأخیر معنا) به‌واسطه اقدام دال حاضر برای برگرفتن ردپای دال غایب محقق می‌شود، ردپایی که حرکت می‌زاید و این‌گونه شرط اصلی برای زمانمندی زبان را میسر می‌کند (Derrida, 1981; Stengers, 1997). این غیاب قابل‌ردیابی، دارای هویت (ناسب) و ارزش (هزینه-فرصت ناسب) است و از این‌رو، ضرورتی دیالکتیکی نیز می‌یابد، اما برای اینکه دیالکتیک محقق شود، هگلیانیسم می‌باید ابتدا خود را از نوع دیگر غیاب منزّه سازد؛ غیاب رادیکال که هگل آن را به‌عنوان انتزاعیت شناسایی کرد و به نفع متافیزیک کنار نهاد (Hegel, 1997; Bataille, 1990).

حال، به سراغ نوع دوم غیاب برویم که در اصطلاح دریدا «دیگر نمی‌توان آن را منفی انگاشت؛ چرا که لایه زیرین معکوسی برای آن متصور نیست؛ به این دلیل که دیگر مجاز نیست خود را مثبت کند؛ زیرا دیگر نمی‌تواند در زنجیره متداوم اتصال معنا، زمان و حقیقت در گفتمان

۱. Non-horse؛ فقدان یا غیبت اسب، اصطلاحی است که در نقد ادبی و فلسفه به‌کار رفته است. غیبتی است که ارزش دارد، اما ارزش آن به اسب‌بودن و ناسب‌بودن وابسته است.

۲. Non-ax؛ فقدان یا غیبت تبر

مداخله کند» (Derrida, 1981: 329). در اینجا از غیابی سخن می‌گوییم که هویت‌زدایی شده و بنابراین رد پای بر جا نمی‌گذارد؛ غیابی که نه می‌تواند تعلیق (تأخیر معنا) ایجاد کند و نه حرکت. در نتیجه کارکرد زمانمندسازی ندارد. در نبود هویت و امضای زمان، این غیاب چنان معامله‌ی برگشت‌ناپذیری است که از ورود به زنجیره‌ی دلالت و دیالکتیک بازمی‌ماند. عنوان غیاب رادیکال از همین جا می‌آید.

با مطالعات پسااستعماری تاریخ‌نگاری در هند (مراجعه کنید به: Spivak, 1981; Guha, 1988; Prakash, 1995; Chakrabarty, 2000)، امروزه می‌دانیم غیاب رادیکال مشخصاً عرصه‌ی فرودست است؛ فضایی که چیزی بر آن ردی از گذشته نهناده و با چیزهایی پر شده که هم هستند و هم نیستند. دیپش چاکرابارتی (۲۰۰۰) در ولایتی‌کردن اروپا: اندیشه‌ی پسااستعماری و تفاوت تاریخی، با تکیه بر ایده‌ی گایاتری اسپیواک درباره‌ی محدودیت ما در بازنمایی فرودست صحبت می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این دسته‌بندی‌های هستی‌شناختی ماست که معین می‌کند کدام کنشگر در پژوهش علمی-اجتماعی اولویت پیدا کند و بازنمایی شود (Watson, 2011).

برای توضیح این موضوع، پاسخ چاکرابارتی به تحلیل راناجیت گوها (۲۰۰۲) از نقش ماوراءالطبیعه در روایت‌های موجود از شورش ۱۸۵۵ سانتال علیه انگلیسی‌ها و هندی‌های غیرمحلی را در نظر بگیرید. مقاله‌ی گوها به روایت رهبران سانتال از شورش می‌پردازد که در آن ادعا می‌کنند اعمالشان ملهم از خدای سانتال یعنی تاکور انجام گرفته است. چاکرابارتی به خوبی نشان می‌دهد که فراخواندن تاکور (خدا) به میانه‌ی میدان، مستلزم نوعی واگذاری یا ارجاع عاملیت از سوی سوژه‌های فرودست به تاکور است. از نظر چاکرابارتی، گوها از ادراک صدای شورشگران بازمانده و البته نتوانسته است بپذیرد که تاکور مسئول شورش است. به عبارت دیگر، انواع تاریخ‌نگاری لیبرال یا مارکسیستی نمی‌تواند گذشته‌ی فرودست را بدون تقلیل کنش‌های اثرگذار خدایان غیرانسانی به باورهای اجتماعی روایت کند (برای مطالعه‌ی بیشتر رجوع کنید به: Watson, 2011).

این مسئله‌ی انسان و خدایان فرودست است، اما در مورد اشیای فرودست چطور؟ اگرچه جهش از فرودست در قامت انسانی و الهی به فرودست در قالب اشیا غامض و پیچیده به نظر می‌رسد، برای اینکه بدانیم رابطه‌ی ساختار زمانی خطی مدرن با جهان اشیا یا غیاب رادیکال آن‌ها چگونه است، ناچاریم به این پرسش بپردازیم. مسئله‌ی فرودستی که گرامشی آن را «در حاشیه‌ی»

تاریخ‌ها، گفتمان‌ها و اشکال اجتماعی هژمونیک قرار داد و پروژه «مطالعات فرودست» بار دیگر در دهه ۱۹۸۰ به سراغ آن رفت و آن را در مطالعات هند پسااستعماری پی گرفت، ناظر بر دهقانان، گروه‌های دینی، زنان، نژادهای مختلف، مستعمره و مواردی از این دست است. این‌ها همان پوپولانی^۱ها (مردم عادی) یا پوپولو^۲ (مردم) هستند. محوریت مردم در اینجا هم‌زمان مستلزم هستی‌شناسی‌هایی است که بر تفکیک میان سوژه و ابژه و قراردادن آن‌ها در دسته‌بندی‌های مجزا استوار است؛ هرچند که این دسته‌بندی‌ها به شکل منفی ایجاد شده باشند (به‌خصوص نگاه کنید به: Adorno, 2015). یکی از دستاوردهای ارزشمند مطالعات علم و فناوری^۳ این بود که نشان داد وقتی به صرافت عمل پیچیده‌جانمایی سوژه در «سایبورگ»^۴ می‌افزیم، یقین اطمینان‌بخش این هستی‌شناسی‌ها بیشتر متزلزل می‌شود.

بوآونتورا د سوزا سانتوز (۲۰۰۱؛ ۲۰۰۶) به‌درستی اشاره می‌کند که مطالعات پسااستعماری به‌طورکلی و پروژه «مطالعات فرودست» به‌طور خاص، فرایندهایی از دیگری‌سازی را نشان می‌دهند که گاه فعالانه اشیا را به رده فرودست تنزل می‌دهند و مانع صدامندشدن آن‌ها به‌عنوان نیازها یا آرزوها می‌شوند؛ برای نمونه، مفهوم فرودست به‌مثابه تفاوت^۵ اسپیواک به تعبیر هگلی به‌طردهای ضمنی‌ای اشاره می‌کند که بر سازنده روایت‌های هژمونیک است و شیوه‌هایی را نشان می‌دهد که شرق به‌مثابه دیگری، غرب را به‌مثابه سوژه برمی‌سازد (Santos, 2006).

بسیاری از اکولوژیست‌ها و فمینیست‌های سیاسی نیز به شکلی مشابه -البته با مضامین کمتر هگلی- تلاش کرده‌اند برساخت مفهوم مدرن «طبیعت» را بررسی کنند. در همین راستا، پیشینه موضوع حاکی از وجود دو پروژه بازپردازی معرفت‌شناختی است به‌مثابه دو جزء ناشناخته درون دستگاه دویخشی که بخشی از آن در اروپا و بخشی دیگر در کشورهای استعماری فعالیت می‌کند و حاصل فعالیت آن، برساخت «طبیعت» به‌مثابه صفحه‌ای خالی و بی‌جان و نسبت آن با ابزار فناوریانه سلطه (استعماری) است.

1. popolani

2. popolo

3. Science and Technology Studies (STS)

4. Cyborg؛ سایبورگ اصطلاحی است درباره موجودی دارای هردو جزء مکانیکی و ارگانیکی، ملهم از ارتباط و

تعامل میان انسان و کامپیوتر.

5. subaltern-as-difference

حال، دلیل برقراری این نسبت چیست؟ ابزار فناورانه چگونه طبیعت را بی‌جان می‌کند؟ در اینجا قصد دارم نشان دهم که پروژه‌ی بازپردازی معرفت‌شناختی یا فرودست‌سازی اجزای طبیعت چگونه از طریق غیرزمانمند کردن طبیعت در کنار تبدیل اشیای فناورانه، نه تنها به‌عنوان کنشگران اولیه، بلکه به‌عنوان سازندگان اصلی زمانندسازی برای تعیین موقعیت انسان درون پیشرفت به‌مثابه‌ی تاریخ^۱ نضج یافت؛ بنابراین، چیزی که در ادامه می‌آید تاریخ طبیعت نیست که هنوز هم ناقص و تحقق‌نیافته باقی مانده (اگر اساساً امکان تحقق داشته باشد)، بلکه من تلاش می‌کنم از طریق یک نمونه‌ی موردی نشان بدهم که چگونه غیرزمانندسازی و بنابراین، فرودست‌سازی زیست‌بوم در پروژه‌ی مردم‌شناس برجسته‌ی استعماری محقق می‌شود؛ پروژه‌ای که نه تنها به حذف برخی اشکال مادیت از مرفقی‌ترین طرح‌های سیاسی امروز منجر شده، بلکه همان‌طور که فاولز (۲۰۱۰) خاطر نشان می‌کند، مدرنیته را با حضور و پیشامد رنیتته را با غیاب برابر می‌سازد. با این مقدمه، به سراغ ای بی‌تیلور و اثر ماندگارش فرهنگ بدوی (۱۸۷۳: ۱۱) می‌رویم.

تیلور و غیرزمانمند کردن زیست‌بوم

اگرچه تیلور بیشتر با «علمی‌سازی»^۲ مفهوم فرهنگ شناخته می‌شود (Thompson 1990:128)، کار او را می‌توان به‌عنوان نمونه‌ای از فرودست‌سازی زیست‌بوم هم فهم کرد؛ حرکتی که مستلزم تاریخ قلمداد کردن پیشرفت (حرکت از اشیای فناورانه کم به زیاد) است. این گزاره‌ی تیلور را در نظر آورید که «سیر اصلی فرهنگ از دوران ابتدایی تا مدرن از بربریت به مدنیت بوده است» (Tylor, 1876: 37). تقویم و ساختار روز، ماه، و سال – البته جغرافیا – در چارچوب فکری تیلور، حاشیه‌ای و فرعی قلمداد می‌شوند. او می‌گوید «اهمیت کمتری به زمان و مکان در تقویم و نقشه باید داد» (همان: ۲۱). دلیل این تأکید این است که «انسان بدوی حاشیه‌ی رودخانه‌های سوئیس را می‌توان کنار آرتک قرون وسطی، و اوجیبوای شمال آمریکا را می‌توان در کنار زولوی آفریقای جنوبی قرار داد» (همان: ۲۱) با این مفروض که «یک دسته بربر هیچ فرقی با دسته دیگر ندارد» (همان: ۲۲)؛ یعنی نه تقویم و نه نقشه جغرافیایی را نمی‌توان عرصه‌ی پیشرفت از بربریت به مدنیت دانست. این اشیای فناورانه‌اند که سازنده‌ی پیشرفت هستند.

1. progress-as-history

2. scientization

تیلور بر این باور است که «گام اول در مطالعه تمدن، تقسیم آن به اجزا و رده‌بندی این اجزا در گروه‌های متناسب هریک است» (همان: ۳۵)؛ بنابراین در مطالعه سلاح‌ها می‌توان گفت قابل‌دسته‌بندی به «نیزه، چماق، زنجیر، تیر و کمان و... هستند و از جمله هنرهای نساجی می‌توان به حصیربافی، توربافی، و چندین نوع بافندگی و نخ‌ریسی اشاره کرد» (همان: ۳۵). او می‌گوید کافی است به موزه قوم‌شناسی سری بزنید تا «ابزارهای نوک‌تیز و برنده را در مجموعه مربوطه ببینید. نوآوری‌ها عبارت هستند از: تبر، چاقو، اره، سوهان، مغار، سوزن، نیزه، تیروکمان و...» (همان: ۳۶). این‌ها چیزهایی هستند در تناظر با «فعالیت‌های روزمره بربرها: بریدن چوب، ماهیگیری با تور و قلاب، تیراندازی و نیزه‌پرانی»؛ چیزهایی که از نظر تیلور «با شباهت غریبی در قفسه‌های موزه که مخصوص نمایش حیات نژادهای پست است، خودنمایی می‌کنند» (همان: ۳۶). اینکه رده‌بندی تیلور از اشیاء کمتر گیاهان و حیوانات را دربرمی‌گیرد، اصلاً از روی حواس‌پرتی نیست. او تقسیم‌کار دقیقی بین «قوم‌شناس» و «طبیعی‌دان» برقرار می‌کند و می‌گوید «چیستی این کار [رده‌بندی اشیاء فناورانه] از طریق مقایسه این جزئیات فرهنگ با گونه‌های گیاهی و حیوانی که مورد مطالعه طبیعی‌دانان است، قابل‌مشاهده است» (همان: ۲۳). حاصل کار تیلور در ایجاد این تقسیم‌کار بین مردم‌شناس و طبیعی‌دان تکان‌دهنده است: مطالعه فرهنگ علم متقن‌تری تلقی می‌شود. متن مربوطه این است:

در میان طبیعی‌دان‌ها، این سؤال هنوز بی‌پاسخ مانده که آیا نظریه توسعه از گونه‌ای به گونه دیگر درباره‌ی اتفاقی است که واقعاً رخ داده یا طرح ایدئالی است که فقط به کار رده‌بندی گونه‌ها با سرمنشأهای مستقل از هم می‌آید. اما در میان قوم‌شناس‌ها، چنین سؤالی درباره‌ی امکان توسعه گونه‌های معنایی، عادات، و باورها از یکدیگر وجود ندارد (همان: ۳۰).

تیلور برای ترسیم تحولی که قوم‌شناس‌ها دنبال می‌کنند، اشاره می‌کند: در تاریخچه سلاح گرم، قفل چرخ منجر به اختراع مفیدتری به نام تفنگ فتیله‌ای شد. تفنگ فتیله‌ای به تدریج با تغییراتی به اختراع ماشه انجامید، و ماشه نیز امروزه در حال تغییر از شکل قدیمی تفنگ سرپر به تفنگ گلوله‌ای است تا به‌زودی وارد مرحله بعدی پیشرفت شود (همان: ۳۰-۳۱).

در اینجا با دو روند مواجهیم که با ساختار مدرن زمانمند ما در هم تنیده است. اول، زیست‌بوم نامتجانس که قادر نیست «تاریخ‌گذار» قطعی از یک مرحله تکامل به مرحله دیگر را

ارائه دهد. دوم، اشیای فناورانه که سازندگان و نشان‌دهندگان این پیشرفت هستند. همان‌طور که تیلور می‌گوید «پیشرفت فناورانه» را تحت عنوان تاریخ مستقیم^۱ می‌شناسیم» (همان: ۳۱) که یعنی حرکت از اشیای فناورانه کم و ساده به اشیای فناورانه پیچیده و فزاینده، همان تاریخ است. توجه داشته باشید که تیلور دانشمندی صادق است. این را زمانی بهتر متوجه می‌شویم که وی ناتوانی حیوانات و گیاهان در ارائه «تاریخ گذار» را به موضوع «نژاد» نیز بسط می‌دهد. او می‌گوید «برای این منظور، میسر و مطلوب است که ملاحظات تنوع ژنتیکی یا نژادهای انسانی را کنار بگذاریم و انسان را در طبیعت یکسان ببنداریم، اگرچه در رده‌های مختلف تمدن» (همان: ۱۹). می‌بینیم که طرح تیلور چیزی نیست که بتوان آن را نژادپرستانه تلقی کرد. برخلاف فرانتس فانون (۲۰۰۸) که از بیولوژیک‌شدن پوست سیاه سخن می‌گوید، تیلور تأکید می‌کند که «نژادهای دون» نباید ناامید باشند؛ چرا که «طبیعی‌دان» نمی‌تواند با هیچ درجه‌ای از اطمینان -آن‌طور که قوم‌شناس براساس اشیای فناورانه می‌تواند- گزارشی از تاریخ پیشرفت بیولوژی ارائه کند. شاید به همین دلیل است که تیلور را به‌عنوان یک انسان مترقی در آکسفورد کمبریج می‌شناختند.

به‌علاوه، تیلور مدعی است که «هیچ پدیداری بدون در نظر گرفتن تاریخ آن به ادراک در نمی‌آید» (۱۸۷۶: ۳۷). او می‌گوید «این پیچ امین‌الدوله آشوریان است. نماد گل زنبق آنجو، قرنیزی با طرح یونانی که دور سقف پیچیده... که جرح و تعدیل یافته؛ عناصری هنری که هنوز تاریخچه‌شان را همراه خود می‌کشند» (همان: ۳۶). اگر کسی مایل است «زندگی خود را به ادراک آورد» باید «جایگاه خود را در مراحل پیشرفت بدانند» (تحول اشیا)؛ چون در اشیا است که می‌توان «جایگاه مناسب خود در تاریخ را اعاده کرد» (همان: ۳۷). توجه داشته باشید این کاری است که زیست‌بوم نمی‌تواند انجام دهد. زیست‌بوم نمی‌تواند جایگاه انسان را در تاریخ نشان دهد؛ چرا که قادر نیست ردی از عناصر گذشته را بازیابی کند.

در نتیجه از آنجا که زیست‌بوم (شامل گیاهان و حیوانات) الزاماً به «تاریخ گذار» از مرحله‌ای به مرحله بعد اشاره ندارد، نه تنها از پیشرفت به‌مثابه تاریخ، که مهم‌تر از آن، از عمل به‌مثابه عامل زمانمندسازی و بنابراین از زنجیره دلالت‌ها کنار گذارده می‌شود؛ زیرا درست است که تعلیق^۲ یکی از منشأهای دلالت است، اما تنها در صورتی که هر عنصر حاضر حامل ردی از عناصر قبلی

1. direct history

2. différance

باشد (Derrida, 1981). چنانچه زیست‌بوم در نامتجانسی معهود خود ردی از گذشته نداشته باشد، نمی‌تواند به‌مثابه عامل زمانمندسازی در پیشرفت به‌مثابه تاریخ عمل کند و این‌گونه به جایگاه ماده فرودست تنزل می‌یابد که با تفاوت به‌عنوان منبع دلالت بیگانه است. «طبیعت» آن‌طور که دریدا احتمالاً می‌گفت به تعلیق معنا نمی‌انجامد و از این جهت منفرد و تماماً دیگری‌شده، مستقل از جامعه، سیاست و زمان است.

این فرایند خاص فرودست‌سازی، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که «طبیعت» یگانه‌ای در کار نیست و ما با چند طبیعت سروکار داریم. تنها با فرودست‌سازی طبیعت است که می‌توان به «قاعدۀ طبیعت» دست یافت؛ قانونی که عده‌ای از آن مفر می‌جویند و عده‌ای آن را در جامعه پیاده می‌کنند. در هر دو صورت، طبیعت محور سیاست است، هرچند به‌طور ضمنی. نکته اینجا است که «قانون طبیعی‌ای» در کار نیست؛ زیرا طبیعت یگانه‌ای وجود ندارد، بلکه طبیعت‌های بی‌پایانی مطرح است که با کمک آن‌ها قوانین بی‌پایانی را در فیزیک، موسیقی و فلسفه نهادینه می‌کنیم (Stengers, 1997; Latour, 1991; 1999; 2004; 2005; 2018).

در بخش اول نوشتار حاضر، چیزی که من از آن صحبت کردم، توصیف مختصری بود از اینکه چگونه تبیین و روایت طبیعت، یعنی حوزه طبیعی‌دان تحت سلطۀ امپراتوری بریتانیا در مردم‌شناسی قرن ۱۹ به‌عنوان ساحتی هنجاری پایه‌گذاری شد. توجه به این واقعیت یکی از سازوکارهایی را نشان می‌دهد که به‌واسطه آن زیست‌بوم‌ها بی‌جان، غیرزمانمند و بنابراین فرودست تلقی شدند. این به آن معنا نیست که عاملیت طبیعت‌ها زیر انباشت اشیای فناورانه مفقود می‌شوند. این عاملیت طی تجلی‌هایی از نابودی^۱ زمانمند-سیل، قحطی، خشکسالی، بیماری‌های همه‌گیر و مشابه آن- هرچه درخشان‌تر بر ما منکشف می‌شوند (درست مثل زمانمندی فرودست‌های انسانی که در هنگامه شورش متجلی می‌شوند). برآیند این تجلی‌ها، رد زمانی نامشخصی است که کمک می‌کند تفاوت سلطه به‌مثابه پیشرفت اشیای فناورانه و ربوبیت به‌مثابه غیاب رادیکال نمایان شود. در بخش دوم مقاله به سراغ آرای جودیت باتلر می‌رویم تا نشان دهیم نه‌تنها اشیای فرودست در نظریات متأخر نیز بلا تکلیف‌اند، بلکه چگونه این اشیا فرودست می‌توانند وارد زنجیره دلالت‌ها شوند و رد خود را روی «من» به‌جای بگذارند.

¹. erasure

سیاست به مثابهٔ غیاب رادیکال

کلیت این مبحث ما را به موضوع سیاست طبیعت‌ها که من آن را سیاست غیاب رادیکال می‌نامم و نسبت آن با ایدهٔ اجراگری^۱ جودیت باتلر و پیشرفت^۲ به‌مثابهٔ تاریخ برمی‌گرداند. آیا خودتنظیمی زیست‌بوم نوعی اجراگری است که ارگانسیم‌ها و مجموعه‌ها را به‌وجود می‌آورد؟ به بیان دیگر، آیا لازمهٔ اجراگری وجود سوژه است؟ بحث باتلر (۲۰۰۰؛ ۲۰۱۱؛ ۲۰۲۲) این برداشت را ایجاد می‌کند که وجود سوژه لازمهٔ اجراگری است. او مارکس را به‌عنوان میانجی‌ای برمی‌گزیند تا به هژمونی و دموکراسی رادیکال و این پرسش بپردازد که چرا پرولتاریا نامی برای سوژهٔ جمعی^۳ است (به‌خصوص مراجعه شود به: Butler, 2022). پرولتاریا را چه گروهی از پیش موجود در نظر بگیریم و چه متشکل از یک گروه نماینده، آن‌ها در هم می‌آمیزند و سوژه‌ای می‌سازند که خود را به‌عنوان یک موجودیت واحد نمایندگی می‌کند. مهم‌تر آنکه اگر باتلر همچنان سنت هگلی را مفید می‌داند از آن جهت است که شکل‌گیری این سوژهٔ جمعی اساساً به‌واسطهٔ نفی میسر است. باتلر اشاره می‌کند:

اگر گروهی که پرولتاریا می‌خوانیم یا بر خود این اسم را نهادهٔ تجسم یک اصل است، صرفاً به این دلیل است که به لحاظ تاریخی کار این گروه ارزش‌زدایی، متلاشی و استثمار شده و شرایط کار آن‌ها به دستمزد مکفی یا زندگی توأم با کرامت منجر نشده است. پس از آنجا که نفی چنین سوژهٔ نسبی‌ای را شکل داده، سوژه نیروی خود را از قدرت نفی می‌گیرد (Butler, 2022).

باتلر محق است این‌طور پیشنهاد کند که قدرت نفی در سوژه، نفی‌ای را که سوژه را شکل می‌دهد می‌تواند به نفی شرایط جهان بدل کند. این یکی از فرایندهایی است که به‌واسطهٔ آن پرولتاریا می‌تواند به شکل اجراگریانه‌ای به سوژهٔ جمعی بدل شود و نام مردم را برگرد.

اما این فرمول هگلی چطور می‌تواند با زیست‌بوم عمیقاً نامتجانسی مرتبط باشد که به‌خودی‌خود نمی‌تواند قدرت نفی ایجاد کند؛ چون سوژه‌ای ابتدا به‌ساکن وجود ندارد؟ آیا قرار است با لاتور در این پندار هم‌رأی شویم که عمل اجراگری اعطای قدرت نفی به طبیعت‌ها - طبیعت‌هایی که «بر در جمعی می‌کوبند» (Latour, 2004:125) - باید به بازنمایی واگذار شود؛ بازنمایی چه در قالب «نیابت سخنگویی» در سیاست و چه در قالب «بازنمایی» در هنر و فلسفه؟

1. performative

2. progress

3. collective subject

آیا این تغییر نگرش چیزی شبیه نقد اسپواک (۱۹۸۵) را نوید نمی‌دهد؟ این نقد که در بازنمایی امر غیرزمانمند و فرودست -اینجا زیست‌بوم- کار انسان به نمایندگی نامرئی خود می‌کشد. آیا چنین اجراگری‌ای سلطه «فرهنگ» به‌عنوان بر «طبیعت» را باز نخواهد گرداند؟

در این صورت بهتر نخواهد بود اگر رابطه بین اجراگری و ابژه‌های فرودست را نه عملی با هدف ایجاد سوژه جمعی جدید که عملی بینگاریم که اصلاً معنای سوژکتیویته را تغییر می‌دهد؟ نه عملی به معنای یافتن وحدت دیالکتیکی یا نسبتی جدید بین سوژه و ابژه که نسخه پیشرفته‌تر میدان، شبکه یا تجمیع سیاسی باشد، بلکه چنان عملی که فرودست را که از کنش به‌مثابه عاملیت زمانمند و پیشرفت به‌مثابه تاریخ باز نگه داشته شده به زنجیره دلالت بازگرداند. اگر باتلر محق است که بگوید «قبل از آنکه اقدام به هیچ عملی کنم، قبل از آنکه خود را مصروف هیچ‌کس یا هیچ آرمانی کنم، این «من»^۱ به‌واسطه قرارگرفتن در چرخه دلالت مورد عمل واقع شده» (Butler, 2022:10)، زنجیره دلالت، خود، آن چیزی نیست که باید مقر ایجاد رابطه درونی بین سوژه و فرودست باشد؟ مقری که «من» در آن به‌گونه‌ای جانمایی می‌شود که بر خود رد مشهودی از فرودستی داشته باشد.

مطالعه باتلر این حس را ایجاد می‌کند که زنجیره دلالت همچون سیستم یا ساحتی خودبسنده عمل می‌کند: چیزی شبیه تعبیر مکتب فرانسوی تحلیل ساختاری^۲ از زبان. باتلر تصریح می‌کند «زبان در اولیه‌ترین سطوح ادراک، رخداد، عمل و فرایند از جمله فرایندهای اقتصادی و در وهله تعیین هر نوع مادی‌گرایی، وارد عمل می‌شود» (همان: ۱۱). اینکه زبان باید وارد هر فرایندی بشود، دیدگاهی پروپلماتیک است؛ چرا که بین زبان و جهان رابطه‌ای بیرونی برقرار می‌کند. رابطه بیرونی بین زبان و جهان فهم این قضیه را مشکل می‌کند که اجراگری در به‌تحرك‌آداشتن نمادها با مستمرک‌قراردادن ایجاد حقیقت جدید، چه نسبتی با جهانی متشکل از دال‌های بی‌پایان که همگی نمی‌توانند نماد باشند، دارد. طبعاً از رده‌بندی سه‌گانه دال‌ها که چارلز پیرس (Peirce 1998) معرفی می‌کند -شمایل^۳، نمایه^۴ و نماد^۵- تنها رده سوم شاخصه‌ای

1. I

2. French School of Structural Analysis

3. icon

4. index

5. symbol

منحصراً انسانی است که بعضاً با الگوی تعلیق معنایی (دیفرانس) عمل می‌کند؛ مبنایی که شرط مهم اجراگری و بازدلالیت نیز هست.

به کمک پیشینهٔ موضوع استطاعت^۱ (Ingold, 1992; 2000; 2011; 2018; Keane, 2006) و مطالعهٔ قوم‌شناسانهٔ ادواردو کوهن دربارهٔ دال‌های غیرنمادی مردمان رونا^۲ در اکوادور، امروز نظریهٔ نحوی پیچیده‌ای از فهم محیطی داریم که نشان می‌دهد چطور حیوانات نیز قادر به تفهم شمایل‌ها (دال‌های شبیه‌ظرف‌هایی که بازنمایی می‌کنند) و نمایه‌ها (دال‌های مادی دارای روابط علی با ابژه‌ای که بازنمایی می‌کنند، مانند دلالت دود بر آتش) هستند. شمایل‌ها و نمایه‌ها مبتنی بر تعلیق عمل نمی‌کنند. آن‌ها به این دلیل که ردی از گذشته بر پیشانی دارند، به دلالت نمی‌رسند. آن‌ها قراردادی نیستند. آن‌ها پنجره‌هایی غیرمترقبه به روی جهان‌اند (Kohn, 2013). چیزهایی هستند که تشخیص‌ناپذیر بودن هستی‌شناسانهٔ رسانه و جهان را برملا می‌سازند (Sefat, 2019; 2020). آن‌ها، همان‌طور که پیرس (۱۹۹۲: ۳۰) می‌گوید، به «هر آنچه مستقل از چیزهای دیگر و ایجاباً متکی به خود است» اشاره دارند. حال، وقتی جهانی را مفهوم‌پردازی می‌کنیم که مقید به مرجع‌های نمادین نیست، چه اتفاقی برای سوژه می‌افتد؟

برای پاسخ به این پرسش، مطالعهٔ کوهن در قاب فکری اسپینوزا مفید خواهد بود. ما می‌توانیم تصور کنیم که فلسفهٔ مناقشه‌برانگیز اسپینوزا را کوهن به مرکز علوم انسانی و اجتماعی آورده و به شکلی تجربی اثبات کرده است و درنهایت این فرایند از سوژه محوریت‌زدایی می‌کند. تفکر بدیع اسپینوزا برحسب دوگانه‌های ارسطویی و به تبع آن هگلی بنا نشده است، بلکه اساس آن بر تقارن ماده و اندیشه است که دو خصیصهٔ طبیعت‌های مدنظر ما هستند. ماده با مادهٔ دیگر متصل می‌شود، درست همان‌طور که ایده با ایده تلفیق می‌شود؛ البته هر یک در تقارن مخصوص خود و در مداری بسته با دیگری (Spinoza, 2005; 2016).

کوهن به ما می‌گوید که هیلاریو -از اعضای رونا- با یک تبر متصل می‌شود تا موجودی جدید خلق کند که انسانی با تبر است؛ موجودی که از طریق قطع کردن وارد رابطه‌ای با درختی می‌شود که بعداً آن را آتش می‌زند تا دود تولید کند. برای میمون آن حوالی و دوست هیلاریو، مکسی، درکی از تناظر در رابطه با هیلاریو، تبر، انسان با تبر، درخت، درخت در حال سوختن،

^۱. affordances

^۲. Runa

آتش و دود و... وجود دارد؛ درحالی‌که مکسی به آتش نزدیک می‌شود، میمون از آتش فرار می‌کند؛ زیرا بین دو مفهوم متقارن *امتداد ماده* و *جانیشینی اندیشه* نه علیت، همبستگی آن هم صرفاً از نوعی وجود دارد که مکسی را جذب می‌کند و میمون را می‌هراساند. به زبان دیگر، هر ماده (از جمله بدن) بخشی از زنجیره‌ی علی بی‌پایانی از رخداد‌های مادی است و تنها به واسطه‌ی رابطه‌اش با اشیای بسیط دیگر تعیین می‌شود؛ فرایندی که در تقارن با هر ایده‌ی متناظر جریان می‌یابد که تنها از خصیصه‌ی اندیشگانی که خود بخشی از زنجیره‌ی بی‌پایان ایده‌های متعین در رابطه با دیگر ایده‌ها است، نشئت می‌گیرد.

پس اگر اسپینوزا نه از سوپژکتیویسم و نه از ابژکتیویسم بلکه از طبیعت‌ها شروع می‌کند، کوهن نیز نه از سوژه و نه از ابژه، بلکه از نشانگان^۱ عزیمت می‌کند. دلیلش این است که نشانگان مابین ذهن‌ها، حیوانات، چیزها و در طول آن‌ها مستقر است. با این تغییر نگرش، هم اسپینوزا و هم کوهن پرسش از دوگانه‌ها را طرح و حل می‌کنند. از آنجا که اندیشه چیزی نیست جز جانیشینی الگوهای صفاتی یا «افکار»، و ما را نه به سوژه، که بنا به ضرورت تقارن مورد اشاره به جانیشینی الگوهای «امتداد» خصایص ارجاع می‌دهد، دیگر با مسئله‌ی ذهن و بدن مواجه نیستیم (همچنین مراجعه کنید به: Althusser, 2006). در هر صورت، دیگر نه سوژه جمعی که اکولوژی جمعی داریم: طبیعتی از میان طبیعت‌ها. به این دلیل است که عنوان اثر کوهن «جنگل‌ها چگونه می‌اندیشند» است، نه «رونا چگونه درباره‌ی جنگل می‌اندیشد»^۲.

طبعاً کوهن ناچار بود به آمازون سفر کند تا بتواند هزاران شمایل و نمایه مانند تسوپو^۳ و تسوپوو^۴ (با تلفظ یکسان و به معنی انبوه فشرده‌ای از خرده‌چوب‌های شناور بر رودخانه)، تاتا^۵ یا تاتاتا^۶ (با تلفظ یکسان و به معنی قطع درختان)، و پو^۷ یا پو اوه^۸ (دارای تلفظ یکسان و دال بر درخت در حال افتادن) بیابد و نشان دهد که چطور اشکال محیطی رأساً زنجیره‌ی دلالت را

^۱ semios

^۲ ضمناً دیگر در چارچوب فکری اسپینوزا آن تضاد هگلی مابین سوژه و ابژه در آگاهی را هم نداریم؛ زیرا آگاهی خود می‌تواند تنها اثرات خدا/طبیعت را ثبت کند که آنگاه با علل ترکیب می‌شوند (دلوز، ۱۹۸۸: ۲۰-۲۱).

^۳ Tsupu

^۴ Tsu-puuu

^۵ ta ta

^۶ ta ta ta ta

^۷ pu oh

^۸ pu ohhhh

شکل می‌دهند. البته ما نیاز نداریم به چنین سفری برویم تا بتوانیم تصریح کنیم که اشیا ارجاعات نمادین را نیز به شکل همبسته‌ای خلق می‌کنند، حتی اگر چنین فرایندهایی به میانجی عاطفه^۱ صورت پذیرند. مردم‌شناسی به نام آلفرد گل نشان داد اشیا ی خاصی هستند که اندیشهٔ متقارن چگونگی شکل‌گیری خود را نفی می‌کنند و کار ما را برای احصایشان در فرایندهای فکری و زبانی مشکل می‌سازند؛ به‌گونه‌ای که تأثیرشان بر ما «جادویی» به‌نظر می‌رسد و در نتیجه احساس شادی، خشم، ترس و شهوت را در پی دارند (Gell, 1998). به بیان دیگر، گل توجه ما را به این موضوع جلب می‌کند که چگونه برخی اشیا ناشناخته در تقارن با افسون و سحر مرتبط با آن ناشناختگی، عاطفهٔ ما را برانگیخته می‌کنند.

مطالعهٔ من دربارهٔ انقلاب اسلامی (گرچی صفت، ۱۴۰۰؛ ۱۴۰۱)، به این موضوع اشاره دارد که چگونه حتی افسون‌های متقارن با اشیا شناخت‌ناپذیر در تهران متعاقباً واژگان و مفاهیم براندازانه‌ای را خلق کردند که در کنار هم گفتمان رادیکال انقلابی را در دورهٔ منتهی به انقلاب رقم زدند. این بدان معنا است که جهان اشیا هرکس، مستقیماً یا با واسطهٔ تقارن‌های دارای همبستگی، زنجیرهٔ دلالتی شمایل‌ها، نمایه‌ها و نمادهای عاطفی را شکل می‌دهد. به بیان دیگر، مادیت اشیا و مکان‌ها مرتبط است با آنچه به لحاظ سیاسی-اجتماعی قابل‌اندیشیدن است. بنابراین، مداخله در زنجیرهٔ دلالت به‌نجوی که رابطه‌ای درونی بین فرودست و «من» ایجاد کند، نیاز به کنش اجراگری در نسبت با اشیا فرودست-زیست‌بوم- در زندگی روزمره، در همین دنیایی که زیست می‌کنیم دارد. این به این معنا است که کنش اجراگری‌ای را انجام دهیم که نه از حضور و نه از شدن آغاز نمی‌کند، بلکه نقطهٔ عزیمت را غیاب رادیکال قرار می‌دهد. این یعنی ورود به همدستی نه‌تنها با اشیا خودبسنده و منفعل که لاتور و باتلر از آن سخن می‌گویند، بلکه با اشیا یی که در فرایند پیشرفت به‌مثابهٔ تاریخ غیرزمانمند شده و به‌عنوان ابژه/طبیعت‌های فرودست به عمق تاریکی پس‌رانده شده‌اند.

به‌سوی جایگزینی برای پیشرفت

این همان جایی است که اوضاع می‌تواند مناقشه‌برانگیز شود؛ چرا که سیاست اجراگری غیاب رادیکال به روش‌های مختلف رادیکال است؛ خصوصاً در تهران که من در آن زندگی می‌کنم و

¹. affect

دلیل کافی برای تحفظ به من می‌دهد؛ بنابراین به‌جای ایجاد مناقشه و ارائه‌ی مانیفست، این مقاله را با ارائه‌ی چند نکته درباره‌ی چیستی این مناقشات به پایان می‌رسانم و این کار را با طرح چند سؤال درباره‌ی سیاستی که مایل به پیشبرد آن هستیم، انجام می‌دهم.

بیشتر مایلیم با کدام اشیا در محیط خود تعامل کنیم؟ به بیان دیگر، چه نوع اکولوژی‌ای را می‌توان متصور شد که زنجیره‌ی دلالتی رهایی‌بخشی را خلق کند که بتواند ردی از فرودست بر «من» بگذارد؟ آیا در تمنای مال‌های چندمیلیون دلاری و آسمان‌خراش‌هایی هستیم که در تهران ساخته می‌شوند و هرچه بیشتر آن را شبیه شهر اشباح می‌کنند، چون بخش عظیمی از جمعیت فاقد منابع لازم برای ورود به آن هستند؟ آیا آرزوی بزرگراه‌های پهن و درحال‌گسترشی را داریم که تهران را دست‌کم در ۵ آوریل ۲۰۲۲ به آلوده‌ترین پایتخت جهان تبدیل کرده‌اند؟ آیا این مال‌ها، آسمان‌خراش‌ها و بزرگراه‌ها به درجاتی در تناظر با ایده‌ی پیشرفت و مفهوم همزاد آن یعنی «توسعه» که هردو چارچوب اندیشگانی محتوم سیاستمداران و سیاست‌گذاران اصول‌گرا و اصلاح‌طلب تلقی می‌شوند، نیستند؟ یا شاید لازم است به جای آن وارد مال‌ها، آسمان‌خراش‌ها و بزرگراه‌ها شویم و آن‌ها را تصرف کنیم و با جایگذاری همان چیزی که این سازه‌ها آن را متلاشی کرده‌اند یعنی طبیعت (از جمله درختان و حیوانات) بر فراز و درون این سازه‌ها، آن‌ها را مجدداً بدل به قلمرو کنیم؟ آیا می‌دانیم چه‌ها رخ خواهد داد اگر از این قلمرو و زندگی‌های غیرانسانی که میسر می‌کنند حفاظت کنیم؟ آیا این اکولوژی جدید به نوبه‌ی خود توان خلق ایده‌های متناظر را دارد اگر مواجهه‌ی ما با آن به طول بینجامد؟ در این صورت، شاید این همان اجراگری رادیکالی باشد که فضایی ایجاد می‌کند تا بتوان در آن ایده‌ی جایگزین «پیشرفت» و ساختار زمانی خطی مدرن مرتبط با آن به تصور درآورد. این شاید همان منظور لاتور است آن‌گاه که می‌گوید «به زمین برگردیم».

منابع

۱. گرجی صفت، کوشا (۱۴۰۰). گفتمان انقلابی اشیاء: گذار از چرخش فرهنگی به چرخش مادی. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۷ (۶۲)، ۲۷۳-۳۰۸.
۲. گرجی صفت، کوشا (۱۴۰۱). سیاست اشیای جهانی در ایران پساجنگ. فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۱۱ (۴۲)، ۲۷۳-۳۰۳.
3. Adorno, T. (2015). *Negative Dialectics*. London: Routledge.
4. Althusser, L. (2006). *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*. Edited by Olver Corpet and Francois Matheron, Translated by G. M. Goshgarian, New York: Verso.
5. Bataille, G. (1990). Hegel, Death and Sacrifice. *Yale French Studies*, 78, 9-28.
6. Butler, J. E. Laclau and S. Zizek. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality*. London: Verso Press.
7. Butler, J. (2011). *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
8. Butler, J. (2022). Laclau, Marx, and the Performative Power of Negation. Verso. January 6, 2020. <https://www.versobooks.com/blogs/5238-judith-butler-laclau-marx-and-the-performative-power-ofnegation>
9. Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
10. Derrida, J. (1981). *Writing and Difference*. London: Routledge.
11. Fanon, F. (2008). *Black Skin White Masks*. Translated by C. L. Markmann, New York: Pluto Press.
12. Fowles, S. (2010). People without Things. In *An Anthropology of Absence: Materializations of Trancendence and Loss*, edited by Mikkel Bille, Frida Hastrup, Tim Flohr Sorensen, London: Springer 23-45.
13. Gell, A. (1998). *Art and Agency: A new Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
14. Guha, R. (1988). The Prose of Counter-insurgency, in R. Guha and G.C. Spivak (eds.) *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press. pp. 45-86.
16. Guha, R. (2002). *History at the Limit of World-History*. New York: Columbia University Press.
17. Hastrup, F. (2010). Materializations of Disaster: Recovering Lost Plats in a Tsunami-Affected Village in South India. In *An Anthropology of Absence: Materializations of Trancendence and Loss*, edited by Mikkel Bille, Frida Hastrup, Tim Flohr Sorensen, London: Springer 99-115.
18. Hegel, G. W. F. (1997). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy: An English Translation*. Translated by W. Cerf and H.S. Harris. New York: State University of New York Press.

19. Ingold, T. (1992). Culture and the Perception of the Environment. In Bush Base, Forest Farm: *Culture, Environment and Development*, edited by Elizabeth Croll and David Parkin, 39-56. London: Routledge.
20. Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
21. Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon, UK: Routledge.
22. Ingold, T. (2018). Back to the Future with the Theory of Affordances. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 39-44.
23. Jensen, A. (2010). A Sense of Absence: The Staging of Heroic Deaths and Ongoing Lives Among American Organ Donor Families. In *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*, edited by Mikkel Bille, Frida Hastrup, Tim Flohr Sorensen, London: Springer 63-83.
24. Keane, W. (2018). Perspectives on Affordances, Or the Anthropologically Real. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 27-38.
25. Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
26. Latour, B. (1991). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
27. Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
28. Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
29. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
30. Latour, B. (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. London: Wiley.
31. Miller, D. (2005). Materiality: An Introduction. In *Materiality*, edited by Daniel Miller, Durham: Duke University Press, 1-50.
32. Peirce, C. (1998). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Vol. 2 (1893-1913)*. Bloomington: Indiana University Press.
33. Peirce, C. (1992). *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Vol. 1*. Bloomington: Indian University Press.
34. Prakash, G. (ed.). (1995). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacement*. Princeton: Princeton University Press.
35. Renshaw, L. (2010). Missing Bodies Near-at-Hand: The Dissonant Memory and Dormant Graves of the Spanish Civil War. In *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*, edited by Mikkel Bille, Frida Hastrup, Tim Flohr Sorensen, London: Springer, 45-63.
36. Santos, B.S. (2001). Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution. *Theory, Culture and Society*, 18, 185-216.
37. Santos, B.S. (2006). Globalization. *Theory, Culture and Society*, 23, 393-399.
38. Sefat, K. (2019). The End of Romanticism in Tehran. *Michigan Quarterly Review*, 58(2), 1-16.

39. Sefat, K. 2020. Things and Terms: Relations Between Materiality, Language, and Politics in Post-Revolutionary Iran. *International Political Sociology*, 14(2), 175-195.
40. Spinoza, B. (2016). *A Political Treaties: Tractatus Politicus*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
41. Spinoza, B. (2005). *Ethics*. London: Penguin.
42. Spivak, G.C. (1985). Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice. *Wedge*, 7(8), 120-130.
43. Stengers, I. (1997). *Cosmopolitiques 7: Pour en finir avec la tolerance*. Paris: La decouverte, Les Empecheurs de Penser en Rond.
44. Thompson, J. B. (1990). *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford: Stanford University Press.
45. Tylor, E. B. ([1873] 2010). *Primitive Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
46. Watson, M.C. (2011). Cosmopolitics and the Subaltern: Problematizing Latour's Idea of the Commons. *Theory, Culture & Society*, 28(3), 55-79.

