



یوتوپیا،

سیاست

یوسف ابازی

۱. مردم ایران بعد از انقلاب همیشه زای داده‌اند. هر بار که انتظار می‌رفته است آنان به سبب نارضایتی سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژیک از انتخاب کردن سرباز زنده به پای صنلوق‌ها رفته‌اند و رای داده‌اند و ناظران سیاسی و مهم‌تر از همه، خودشان را دستپاچه کرده‌اند. اما دوم خرداد از سایر انتخابات‌ها متمایز است، زیرا بعد از انقلاب به یگانه موردی بود که کامیونیتی در انتخابات شرکت کرد؛ موقرانه و خاموش و آرام و شاد ساعت‌ها در صف ایستاد و رای داد. عبارت کلیشه‌ای شرکت پیر و جوان و زن و مرد و سالم و مریض در این انتخابات تحقق یافت و به امری غیرکلیشه‌ای بدل شد. دوم خرداد به واقعه‌ای تبدیل شد که می‌توان انقلاب ۵۷ و وقایع بعدی را با آن سنجید. بعد از پیروزی انقلاب ۵۷، خشونت‌هایی بروز کرد که اکنون با معیار دوم خرداد، می‌توان گفت همه در بروز آن سهیم بودند و به همین سبب همه نیازمند طلب بخشایش از رفتگان و ماندگان هستند. بعد از دوم خرداد نیز خشونت‌هایی رخ داد که اگر نیک بنگریم، در خواهیم یافت چقدر زائد به نظر می‌رسند.

۲. سیاست ایران بعد از صفویه را دو جزو مسیانیسم و سیاست سوررنال شکل داده‌اند، اما هرگز به شیوه‌ای جدی، بگنارید بگویم به شیوه والتر بنیامین، به این دو جزو توجه نشده است. بعد از مشروطیت در جریان مواجهه با آنچه غرب نامیده می‌شد، شکوه و جلال، قطارها و راه‌ها،

علم و فناوری، ارزش قدرتمند و فرماندهان کاردان، فرهنگ و تمدن، خانم‌ها و آقایان خوش پوش و مودب و میسایب ادب، به قول ایرج میرزا فاکولته و دکلتنه آن ستوده شد. در این فضا ایرج میرزا شاید به حق دموکراسی را از فاکولته و دکلتنه استنتاج کرد. آنچه فراموش شد، جزو مسیانیسم بود. بعد از انقلاب، نسل جوان انقلابیون مسلمان که به سوی لیبرالیسم روان شدند مسیانیسم را به فراموشی مطلق سپردند و در منطق آنان آرام آرام واژه‌های دموکراسی و استراتژی و تاکتیک و گفتمان و نهاد و جز آن، به قول ریچارد رورتی به واژگان غایی بدل شد و فراموش شد که کسان دیگری نیز در غرب بودند و هستند که در میان ویرانه‌های جنگ با بیش از ۷۰ میلیون کشته فقط در جنگ جهانی دوم و ویرانه‌های زندگی روزمره، هرگز ایبه‌های یوتوپایی را از سر بیرون نراندند.

۳. بعد از جنگ‌های ایران و روس، جنگ تحمیلی بزرگ‌ترین جنگی بود که ایرانیان در آن شرکت کردند. گمان می‌رفت که سبب شکست ایرانیان در جنگ با روسیه نداشتن تکنولوژی جنگی و سرداران مدیر آشنا به فنون جنگی مدرن بوده است. می‌گویند عباس میرزا از فردی غربی پرسیده بود که به من بگو راز کامیابی کشور

شما و ناکامی کشور من در چیست. هواداران این نظر فراموش می‌کنند که در جنگ تحمیلی، مردم با ابزار و ادواتی محقرانه‌تر از آن جنگ اما با مسیانیسمی در دل، به قول مهندس مهدی بازرگان به پیروزی دیرینه ایرانیان خاتمه دادند. ۴. والتر بنیامین در مقاله نقد خشونت گفته است خشونت الهی، خشونت مسیانیسم، خشونتی فاقد خونریزی است. ۵. در انقلاب ۵۷ مردم خونی نریختند، اعلی حضرت ریخت. در دوم خرداد مردم خواستند که دیگر هرگز خونی ریخته نشود. ۶. می‌گویند و حتی اصلاح‌طلبان نیز با این گفته موافقت می‌کنند که مردم در دوم خرداد به سبب رویگردانی از طرف مقابل به سیدمحمد خاتمی رای دادند و نمی‌بینند که علی‌اکبر ناطق نوری در عقلانیت و کشورداری از کسی چیزی کم ندارد. مردم آن زمان این امر را می‌دانستند و اکنون نیز می‌دانند. مردم از کسی رویگردان نشدند، آنان به سیدمحمد خاتمی رای دادند. ۷. وفاداری به "طرح تحقیقاتی" رکن تحلیل صداقت‌هاست و برای من که از حیث

معرفت‌شناختی" به این امر باور کامل دارم، نوشته فعلی چیزی جز خطر کردن نیست. می‌دانم اگر مقوله‌ای را از کسی به وام بگیرم تا با نظریه‌ی کسی دیگر در آمیزم، باید میانجی‌های لازم را برقرار سازم. سعی می‌کنم این کار را انجام دهم، اما در موفقیت خود تردید دارم. می‌دانم که در روش ساختن "منظومه" والتس بنیامین که در آن تکه‌هایی بدون میانجی در کنار تکه‌های دیگر قرار داده می‌شود تا truth content آن‌ها نمایان شود، حقیقتی وجود دارد، اما به انتقاد تئودور آدورنو از بنیامین که فراموش کردن میانجی‌ها، خرد و خراب کردن دیالکتیک است نیز باور دارم. با این همه امیدوارم اگر در برقراری این میانجی‌ها شکست خوردم، در مونتاژهای من، truth content چیزها آشکار شود. نوشته حاضر، نوشته دوره اضطراب است. گویی ما ایرانی‌ها به جز در مواقع خطیر نمی‌توانیم بیندیشیم. و اندیشه دوره اضطراب هم چون خود این دوره، آمیخته با تضادها و ناپیوستگی‌هاست. من بعد از این از واژگان و مفاهیم فیلسوفانی سخن خواهم گفت

که برخی از آن‌ها را به وام گرفته‌ام، این واژه‌ها برای من ابزارهای راهنما هستند و بس. شاید متهم شوم که نامتسجم سخن می‌گویم، اما قصد من توضیح فلسفه کسی نیست، قصد من توضیح واقعه‌ای واحد است با ابعادی پیچیده و متناقض. یگانه کتابی که در زبان فارسی می‌تواند به روشن شدن برخی از ابعاد بحث من کمک کند، کتاب زیر است: قانون و خشونت، ۱۳۸۷، رخ داد نو.

۸. نه انقلاب ۵۷ حاصل فعالیت مستمر روشنگرانه و ساختن بنیادهای ضروری برای رسیدن به هدف از پیش تعیین شده عقلانی بود، نه نوم خرداد؛ نه کنش ارتباطی هابرماس در بروز این‌ها تاثیری داشته نه رقابت آگاهانه هژمونیک گرامشی. نوم خرداد از جایی دیگر رویید. آنچه این رویداد را رقم زد، کنش مداخله‌گرایی مردمی برابر بود. اگر فلسفه سیاسی در پی آفریدن وضعیت‌هایی باشد که دست آخر به برابری خواهند انجامید نوم خرداد پشت پا زدن به این‌گونه فلسفه‌ها بود، زیرا برابری از همان آغاز وجود داشت و این واقعه را خلق کرد.

۹. در دنیای انگلیسی-آمریکایی، جان رالز را بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم به شمار می‌آورند. وی در فلسفه قاره‌ای نیز محترم شمرده می‌شود. یورگن هابرماس او را چنان ستوده است که گویی جان رالز بسی نافذتر از مارکس و استاد خود هابرماس، تئودور آدورنو در امر عدالت مذاقه کرده است. آدورنویی که عمر خود را وقف تجزیه و تحلیل ناپیدترین زوایای زندگی زخمی کرد؛ زندگی‌ای که آزادی و عدالت از آن رخت برپسته است. کتاب اخلاق صغیر آدورنو وصفی بصیرانه از زندگی‌ای است که زیسته نمی‌شود؛ زندگی‌ای که در دام شیء‌وارگی، یعنی نآزادی و بی‌عدالتی گرفتار است. آدورنو از طلاق و مهاجرت و روشنفکران اموری در زندگی روزمره، از قبیل دروغ گفتن سخن گفته است تا نشان دهد زندگی در غیاب عدالت و آزادی و حضور خشونت چه زخم‌های عمیقی بر تن دارد.

۱۰. فرزندم به من قول بده؛ غیراخلاقی بودن دروغ‌گویی ناشی از هتک حرمت حقیقت مقدس نیست، خواست حقیقت حق انحصاری

داده است. هیچ کس حرف‌های کس دیگر را باور نمی‌کند همه بحرالعلومند. دروغ‌ها فقط برای این گفته می‌شوند که به طرف بفهمانند که او اهمیتی ندارد و به او نیازی نیست و علی‌السویه است که او درباره چه چیزی چه فکر می‌کند. دروغ که زمانی ابزاری لیبرال برای ارتباط بود، امروزه به یکی از تکنیک‌های گستاخی بدل شده است که هر فرد را قادر می‌سازد جوی بیخ‌زده در اطراف خود بسازد تا در پناه آن بتواند کامیاب شود (آدورنو/ اخلاق صغیر / شماره ۹).

۱۱. گفته می‌شود رالز لیبرالیسم را از دام فایده‌گرایی رها کرد و مردمان تهی‌دست و فقیر را که پس‌مانده نظام هستند، مشمول عدالت قرار داد. گذار رالز از فلسفه سیاسی کلاسیک انگلیسی هابز / لاک و روی آوردن به کانت که هر انسانی را نه ابزار، بلکه غایت به شمار می‌آورد، ابعادی انسانی به لیبرالیسم بخشید. رالز مفهوم قدیمی عدالت توزیعی را با مقولاتی کانتی از نو تفسیر کرد. برخی مانند یورگن هابرماس معتقدند رالز رابطه لیبرالیسم با



جامعه‌ای نیست که اعضایش را وامی‌دارد هر چه بهتر اعتراف کنند تا آن‌ها را گیر بیندازد. پافشاری بر حقیقت خاص جامعه بدقواره‌ای است بر تن حقیقت کلی، در حالی که بلافاصله آن را به ضد خود بدل می‌کند. با وجود این چیزی نفرت‌انگیز در دروغ وجود دارد؛ و آگاهی از این امر هر چند با تازیانه سنت ملکه ذهن شده باشد، پرتوی بر زندان‌بانان می‌افکند. اشتباه در صداقت بیش از حد نهفته است. کسی که دروغ می‌گوید شرمگین است، چرا که هر دروغ تباهی جهانی را به او می‌آموزد که در حالی که او را برای زیستن به دروغ‌گویی وامی‌دارد، بی‌درنگ سرود ستایش از وفاداری و راستگویی سر می‌دهد. این شرم دروغ‌گویی انسان‌هایی را که سرشت ظریف‌تری دارند، متزلزل می‌کند. آن‌ها این کار را ناشیانه انجام می‌دهند و این امر خود به تنهایی حقیقتا دروغ را به توهینی اخلاقی به دیگری بدل می‌کند. این دروغ‌گویی دال بر بلاهت دیگری است و همین امر سبب می‌شود که دروغ اهانت به دیگری تلقی شود. در میان اهل فن خیره، دروغ مدت‌هاست که کارکرد صادقانه‌کژباژ نمودن واقعیت را از دست



بورژوازی را گسسته و جان تازه‌ای به آن بخشیده و آن را به جانب سیاست دموکراتیک کشانده است. اما برخی دیگر که گرایش‌های رادیکال‌تر و شبه‌آنارشستی‌تر دارند و برابری را هم اکنون و همین‌جا می‌خواهند، از آراء رالز انتقاد کرده‌اند. واژه لیبرالیسم در فلسفه سیاسی معاصر با ابهام روبروست. گروهی هستند که می‌خواهند ارتباط اولیه لیبرالیسم را با بورژوازی حفظ و تحکیم کنند، اما گروهی از جمله هابرماس و رالز تلاش کرده‌اند تا این ارتباط را بگسلند و بر جنبه‌های دموکراتیک لیبرالیسم بیشتر تاکید کنند.

۱۲. ایریس مریون یانگ از جمله این ناقدان است. او معتقد است نظریه‌های توزیعی عدالت تاکید بسیاری بر کالاهای مادی می‌گذارند و نیازها را بی‌تغییر و ثابت می‌انگارند. می‌توان به گفته‌های یانگ افزود که اساسا نیاز در زمانه حاضر چیست؟ معیار آن کدام است؟ چه چیزی مرز حائل میان نیاز و آرزوست؟ یک خانه؟ یک ازدواج؟ یک جهیزیه متشکل از یک یخچال، یک اجاق گاز و...؟ در زمانه‌ای که نفس پیوریتن زیر آماج حملات "به میل عمل کن" قرار دارد

و جامعه مصرفی هر هفته کالایی را به بازار می‌فرستد که کالای هفته‌پیش را به زیاده‌دانی که این هفته خریداری شده است، می‌افکند، چگونه می‌توان از نیاز سخن گفت؟ دولت‌هایی هستند که بر مبنای برآوردن نیاز برنامه‌ریزی می‌کنند، خاصه دولت‌های نفتی. این گونه دولت‌ها زمانی که خزانه پر از پول نفت شد آن را توزیع می‌کنند تا نیازها را برطرف کنند، اما نمی‌دانند چه خطایی مرتکب می‌شوند. آنان گمان می‌کنند مردم نیازمندند و نمی‌دانند مردم آرزومندند و آرزو در زمانه ما پایانی ندارد. باز می‌توان به گفته‌های یانگ افزود که تفاوت کالای "مادی" با کالای "فی‌المثل" معنوی چیست؟ آیا یخچال کالای "مادی" است و آموزش "یا کتاب" کالای معنوی؟ در زمانه‌ای که تهیهٔ جهیزیه به شرف و حیثیت انسان‌ها بستگی تام می‌یابد، یخچال به چیزی معنوی‌تر از ابره‌های عرفانی بدل می‌شود. آنان که معنویت عرفانی را در برابر جیفهٔ دنیوی یا حتی نیازهای مادی روزمره علم می‌کنند و بین آن‌ها خط فاصلی می‌کشند، اعم از آن که مبتنی بر عقل

وی این نوع سیاست منفعل امری رایج است. منظور او سیاست فعال است؛ سیاستی که امر برابری همگان و همه‌کس را مد نظر دارد. رانسیر معتقد است برابری منفعل که مبتنی بر عدالت توزیعی است، سیاست نیست، انتظامی‌گری policing است: آنچه تحت عنوان سیاست اتفاق می‌افتد مجموعه‌ای از رویه‌هاست که از طریق آن‌ها رضایت‌آحاد مختلف مردم حاصل می‌شود؛ قدرت‌ها سازمان می‌یابند و جایگاه‌ها و نقش‌ها توزیع می‌شوند و نظام‌های مشروع‌سازی این توزیع استقرار می‌یابند. واژه انتظامی‌گری را نخستین بار، میشل فوکو به کار برده و تاکید کرده است که منظور او اشاره به امر نظامی نیست، بلکه مجموعه‌ای از کنش‌هاست که به عنوان ویژگی سیاسی دولت از قرن هفدهم به بعد معمول و رایج شده است. اما رانسیر این واژه را به کل فلسفه سیاسی اطلاق می‌کند که به گمان او از افلاطون شروع می‌شود و تا حال حاضر ادامه دارد.

۱۴. رانسیر انتظامی‌گری یا سیاستی که امر سیاسی را نفی می‌کند، به سبب دسته تقسیم

در جایی دیگر، یعنی اقتصاد جست‌وجو کرد. اسلاوی ژبژک در مقاله‌ای که درباره ژاک رانسیر نوشته است، برای تکمیل تقسیم‌بندی او نوع چهارمی را نیز معرفی کرده و آن را **ultra politics** / فراسیاست یا سیاست افراطی نامیده است. از نظر وی این نوع سیاست با راندن سیاست به افراط از طریق نظامی کردن آن، در صدد است مواجههٔ سیاسی را غیرسیاسی کند. این نوع سیاست می‌خواهد بن‌بست برخورد سیاسی را با رادیکالیزه کردن آن حل کند و جنگ میان "ما" و "آن‌ها" یا دشمنان را دستمایه سیاست‌زدایی قرار دهد. شاید بتوان نوع پنجمی نیز به این تقسیم‌بندی افزود و آن را **multi politics** / سیاست کثرت نامید. این نوع سیاست با ازدیاد احزاب و گروه‌ها و دسته‌های سیاسی، عملاً راه را بر امر سیاسی می‌بندد و امر سیاسی آن قدر تقسیم می‌شود که به بازی یا جنگ زرگری میان گروه‌های ذی‌نفع بدل می‌گردد. بسیار محتمل است که این نوع سیاست به سیاست افراطی درگلتد. سیاست دوران وایمار را می‌توان از این جمله دانست. سیاست ایتالیا

سلیم باشد یا معرفت‌شناسانه، از تبدیل مادیت ناچیز به معنویت کامل بی‌خبرند.

۱۳. مهم‌ترین فیلسوف سیاسی که در حال حاضر به عدالت توزیعی حمله‌های موثری کرده است، ژاک رانسیر است. ژاک رانسیر جزو فلاسفه‌ای است که میان **politics** و امر سیاسی **the political** تمیز می‌گذارد؛ این تمایز از فلسفه‌های هانا آرنت و پل ریکور شروع شده است و هم‌اکنون فیلسوفانی همچون ژاک لوک نانسو و کلود لوفور و جورجو آگامبن-هایدگری‌های چپ- و آن‌دیدیو و ارنستو لاکلاو، هر یک این سنت را به نوعی ادامه می‌دهند. ژاک رانسیر با تفاوت گذاشتن میان برابری منفعل و برابری فعال و پی‌گرفتن این تفاوت از ارسطو تا یورگن هابرماس، سعی کرده است خطای فیلسوفان سیاسی را نشان دهد و حتی اعلام کند که اساساً فلسفهٔ سیاسی در عصر حاضر دوران خود را سپری کرده است. از نظر رانسیر "سیاست همیشه اتفاق نمی‌افتد، شاید به ندرت اتفاق می‌افتد". منظور رانسیر از این گفته، آن نیست که راه‌های معمول سیاست‌ورزی از قبیل رای دادن و شرکت در تظاهرات اموری نادرند. از نظر

می‌کند: الف) **archi politics** / کهن‌سیاست: الگویی که افلاطون آن را ارائه کرد. الگوی جامعهٔ بسته و سنتی و آرگائیک و همگنی که در آن هر کسی باید در جایی که تعیین شده است، قرار گیرد. امر سیاسی در این جامعه راهی ندارد، زیرا هیچ راهی برای بروز برابری وجود ندارد. انتظامی‌گری به عنوان پروژه فلسفهٔ سیاسی جای امر سیاسی را اشغال می‌کند. ب) **para politics** / شبه‌سیاست: الگویی که ریشه آن در تفکرات ارسطوست. ارسطو سعی می‌کند بیش از افلاطون به برابری اهمیت دهد اما هم‌چنان بیشترین اهمیت را برای شایستگی‌گرا قائل است. بنابراین برابری‌ای که مد نظر ارسطوست، برابری‌ای منفعل است. نظام نمایندگی انکار نمی‌شود، اما نمایندگی به شایستگی‌گان اختصاص می‌یابد. شاید نظام اخلاقی راز و سایر طرفداران عدالت توزیعی، آخرین نمایندگان این نوع سیاست باشند. ج) **meta politics** / مابعد سیاست: الگویی که مارکس آن را کشف کرده است. در این الگو سیاست فقط تأکیدی است بر بی‌عدالتی. از این حیث سیاست امری است که حقیقت را باید مخدوش می‌کند، زیرا حقیقت سیاست را باید

و ترکیه بعد از جنگ جهانی دوم نیز که سرنوشته دیگری یافتند، می‌توانند مثال‌هایی از این نوع سیاست باشند.

۱۵. آنچه آرای ژاک رانسیر را جذاب می‌سازد، تاکید او بر برابری در آغاز جنبش سیاسی است. وی فلسفهٔ سیاسی را متهم می‌کند که وعده برابری را در انتهای کار می‌دهد و مانع بروز تمایلات فعالیتانه برابری خواهانه مردمی می‌شود که در تصمیم‌گیری نقشی ندارند. از نظر رانسیر مردم **demos** "بخشی هستند که بخشی ندارند". هدف فلسفهٔ سیاسی آن است که با توسل به انتظامی‌گری این واحد را از بین ببرد و بخشی از آن را بر بخش‌های دیگر مسلط گرداند؛ نخبگان و نمایندگان و پرولتاریا از زمره این بخش‌ها هستند. مردم واحدند؛ و سیاست دموکراتیک آن است که آنان از همان نخست در مداخله‌ای که همگان در آن برابرنده سیاست دموکراتیک را خلق کنند. برابری در آغاز کار شرط مطلق امر سیاسی و گسستن از سنت سیاسی است. از نظر رانسیر سیاست آن قدرها به اندیشه ربط ندارد که به کنش؛ کنشی که رویه‌های مرسوم سیاسی را بر هم می‌زند و موقعیتی خلق می‌کند

که برابری از همان نخست مورد تأکید قرار گیرد. از این حیث رویه‌های مرسوم سیاسی در غرب از قبیل رای دادن و شرکت در جلسات حزبی و جز آن، امر سیاسی را مخلوش می‌کنند. اما چه می‌شود اگر رای دادن جزو رویه‌های مرسوم نباشد یا یک انتخابات از جهاتی از دیگر انتخابات‌ها متمایز شود؟ دوم خرداد اگر چه رای‌گیری و انتخابات بود اما در کلیت انضمامی خود مداخله و کنشی بود غیر مرسوم در ایران؛ در دوم خرداد مردم از همان آغاز به عنوان انسان‌های برابر دست به کنش سیاسی زدند.

۱۶. سید محمد خاتمی یگانه کسی بود که این برابری نخستین را باز شناخت و در تمام طول مدت ریاست جمهوری خود بر آن پای فشرد. برخی یاران او که آهسته‌آهسته در شبه‌سیاست بورژوا لیبرالی عصر حاضر فرو می‌رفتند و در نتیجه او را با ابزار تحلیلی این سیاست می‌سنجیدند، آرام‌آرام او را متهم کردند که نهاد نمی‌سازد، یا به عبارت رانسیری،

سیاست ایران بعد از صفویه را دو جزو مسیانیم و سیاست سوررنال شکل دادند، اما هرگز به شیوه‌ای جدی، بگذارید بگویم به شیوه والتز بنیامین، به این دو جزو توجه نشده است

انتظامی‌گری را رعایت نمی‌کند. آنان کمتر توانستند اهمیت این واقعه را بفهمند. حتی خود خاتمی در جایی که می‌خواست درک خود را از امر سیاسی فرموله کند، ناگزیر از واژگان عرفی سیاست استفاده می‌کرد، واژه‌هایی از قبیل شرکت "شایستگیان" در اداره امور و جز آن. بعد از دوم خرداد واژگان بورژوا لیبرالی یا تفسیر بورژوا لیبرالی چنان رواج یافت که تفسیر هر امر سیاسی از بعدی دیگر به محاق تعطیل رفت. اگر از دیدگاه رانسیر به این تفاسیر بنگریم، باید اذعان کنیم که آن‌ها به دوران سپهری شده تعلق داشتند. فرهیختگان جوان مسلمان که راویان چنان تفاسیری بودند، نفهمیدند که به قول رانسیر سیاست به ندرت اتفاق می‌افتد. وفاداری خاتمی به این برابری نخستین او را از دیگران جفا می‌سازد.

۱۷. از نظر رانسیر امر سیاسی، برابری را پیش‌فرض presupposition سیاست

می‌انگارد نه چیزی که سیاست باید آن را توزیع کند. اگر برابری از همان آغاز در کنش مردم تجلی یابد سیاست واقع شده است و گرنه انتظامی‌گری‌ای از این یا آن نوع حاکم خواهد بود. رانسیر سیاست را کنش می‌داند کنشی مخالفت‌جویانه؛ وی می‌گوید جوهر سیاست مخالفت‌جویی dissensus است. مخالفت‌جویی به معنای درگیر شدن با عقاید دیگر نیست بلکه درگیر شدن با انتظامی‌گری است که توزیع امر محسوس را بر عهده دارد. توزیع امر محسوس نظامی است که وجوه بودن و انجام دادن و ساختن و ارتباطات را تعریف می‌کند و مرزهای میان امر پیدایند، شنیدنی و ناشنیدنی، گفتنی و ناگفتنی را مشخص می‌سازد به گونه‌ای که وضعیت کلی احاد مردم را بر اساس محول ساختن جایگاه و نقش هر یک در ساختار اجتماعی تعیین می‌کند. سیاست کنش مردم طرد شده‌ای است که می‌خواهند برابری خود را به انتظامی‌گری اعلام کنند. رانسیر سیاست را از جنس مباحثه نمی‌داند بلکه آن را کنش یا مداخله تصور می‌کند؛ کنشی که برابری را از همان

آغاز اعلام می‌کند و منتظر باقی نمی‌ماند که عدالت توزیمی برابری را در آخر (آخر کجاست؟) به او اعطا کند. مردم فلسطین با تناقض خود که در جریان آن جواب سلاح‌های پیشرفته اسرائیلیان را با پاره‌سنگ دادند، همین برابری نخستین را اعلام کردند. اسرائیل در صدد برآمد تا در زمانی فرساینده این مداخله برابری طلبانه را به انتظامی‌گری توزیمی بدل کند. فلسطین برابری خود را با اسرائیل نه با خشونت چریکی و جز آن، بلکه با همین کنش برابری خواهانه هم به خود هم به اسرائیل، هم به جهانیان اثبات کرد. تلاش اسرائیل برای به راه انداختن انتظامی‌گری‌ای که در آن چیزهایی توزیع شود، هرگز قادر نخواهد بود اثر این کنش را زائل کند. وفاداری به این برابری طلبی همان سیاستی است که رانسیر مد نظر دارد.

۱۸. آرای رانسیر مثل همه فیلسوفان جدید در آنچه نفی می‌کند ناقد و درخشان است. مساله زمانی آغاز می‌شود که او در صدد برمی‌آید جنبه‌های

اثباتی فلسفه خود را مدلل سازد. آیا برابری آزادی خواهانه رانسیر امری تهی است؟ چه چیزی مقوم آن است؟ درست است که رانسیر کنش را بر اندیشه ترجیح می‌دهد اما مردمی که دست به این کنش می‌زنند چه اندیشه‌ای در سر دارند؟ و آیا این اندیشه آنان را از یکدیگر جفا نمی‌سازد؟ به هر تقدیر برخی از این مردم اندیشمندتر از دیگرانند. رانسیر پاسخی برای این پرسش دارد. این پاسخ از جنس اندیشه هانا آرنست است که گفت سقراط با پیش کشیدن منطقی و حقیقت‌محوراسی آنتنی را ناپسود کرد. قبل از سقراط هر کس هر چه می‌خواست می‌گفت و در بند آن نبود که آیا سخنان او به شیوه‌ای منطقی از قضایای درست استنتاج شده است و حقیقت دارد یا خیر. سقراط با طرح بحث حقیقت و اندیشه منطقی، دهان مردم را بسته بعد از سقراط فقط عاقلان جرات و توانایی سخن گفتن یافتند و اکثریت مردم خاموش شدند و این خاموشی تاکنون ادامه دارد. بی‌جهت نبود که نیچه و برانگر تفکر مبتنی بر حقیقت سقراط را لایق مرگ و فریبکار بزرگ نامید. در عصر ما اکثریت فلاسفه از پوپر در انگلستان گرفته تا دیرینا و دلوز و فوکو در فرانسه و رورتی در آمریکا، در معرفت‌شناسی ضد بنیان‌گرا antifoundationalist هستند؛ به عبارت دیگر قائلند که یا نمی‌توان بنیان‌های عقل را به شیوه‌ای عقلانی اثبات کرد یا عقل خود دچار جنون شده است. در چنین فضای طرح بحث عقلانیت و حقیقت با بیخ‌وخم‌های بسیاری روبروست. یگانه کسی که در برابر این موج ایستاده یورگن هابرماس است؛ موجی که در سیاست به تصمیم‌گرایی decisionism منجر می‌شود. هابرماس معتقد است باید هنجارها و نه بنیان‌های عقل را به شیوه‌ای عقلانی مستقل کرد. اما نظام فرمال هابرماس نیز با همه پیچیدگی‌اش دچار پارادوکسی است که می‌توان آن را چنین بیان کرد: اگر کنش ارتباطی عقلانی در جامعه‌ای برقرار نیست چون آن جامعه ضد عقل است پس نمی‌توان به کمک عقل آن را برقرار کرد و اگر هسته دیگر نیازی به آن نیست. به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی در عصر ما در آنچه نفی می‌کند توانسته اما زمانی که در صدد برمی‌آید چیزی اثباتی بگوید پایش در گل می‌ماند.

۱۹. رانسیر در کتاب معلم ناخان داستان یک انقلابی فرانسوی را نقل می‌کند که بعد از برقراری مجدد

سلطنت ناپلئون می شود از فرانسه فرار کند و به فلاندر برود جایی مشترک میان فرانسه و هلند که مردمانش به زبان هلندی سخن می گویند. این معلم انقلابی شغلی در مدرسه پیدا می کند و یگانه کتابی که در دست دارد نسخه دو زبانه تلماخوس است. او باید به کمک این کتاب به دانش آموزان خود درس بدهد. او هلندی نمی داند و دانش آموزانش فرانسوی نمی دانند. به هر تقدیر او درس می دهد و بعد از مدتی از دانش آموزانش می خواهد که به زبان فرانسوی چیزی درباره تلماخوس بنویسند و با کمال تعجب مشاهده می کند که مقالات آنان عالی است. رانسیر نتیجه می گیرد که "مردم به طور برابر دارای بصیرت Intelligence هستند" و "آنچه مردم را خفه می کند فقدان آموزش نیست بلکه باور به فروستنی بصیرتشان است". وظیفه معلم آموختن چیزی نیست که آنان نمی دانند بلکه برانگیختن آنان به کار کردن است تا بصیرت برابر آنان امکان بروز یابد. پیش فرض برابری که خود پیش فرض سیاست است اعتقاد به بصیرت برابر مردم است. برای فرانسویانی که عاشق کشند و سی سال به سی سال به خیابان می ریزند- مدتی است دیر کردند- شاید اعتقاد به بصیرت برابر مردم برای پیش بردن کنش مخالفت جویانه شان کافی باشد. فیلسوفان فرانسوی حتی مدتی است که معتقدند مردم بر اثر این کنش سوزهمند می شوند. اما برای آن هایی که مساله فرهنگ برایشان مساله ای دیرینه و غامض و مبهم است این بصیرت کافی نیست. نگاهی به صنعت فرهنگ آدورنو و مقوله شیء وارگی او و نقش تحمیق کننده فرهنگی که اکنون بر سراسر عالم حاکم است انکا به بصیرت برابر را متزلزل می کند. تلاش های رانسیر عصبانی بر ضد استاد او، آلتوسر و نیز فوکوست. آلتوسر با طرح ایدئولوژی عام که حاصل آن کژشناسایی یونیورسال است راه را به رغم خواست خود بر هر کنش سیاسی می بندد. ای بی تلمپسون مورخ انگلیسی در مقاله ای نافذ کل مقولات کلیشه ای آلتوسر را به سخره می گیرد و مهم تر از آن او را متهم می سازد که نظریاتش به هیچ کنش سیاسی منجر نخواهد شد. فوکو نیز با طرح ساختارهای سرکوب کننده ای که دم به دم بر تکنیک سرکوبی شان افزوده می شود یگانه راه گریز را در "پرورش نفس" یعنی کناره گیری و انزوای زیبایی شناسانه می داند. مقولات رانسیر یعنی برابری در آغاز کنش مخالفت جویانه و

بصیرت برابر مردم و تفاوت میان سیاست و انتظامی گری، از آن حیث مهمند که اعتقاد به مردم و کنش سیاسی آنان را احیا می کنند. پس از گذشت سالیان سیاه دیکتاتوری بازار و فروختن هر نوع عصبانی به ضد آن، بعد از سال های شصت رانسیر امید به "مردم" را زنده می کند. اما آنچه در جریان عصبان او از قلم می افتد تضادهایی است که خود این مردم دچار آند و سلطه تحمیق کننده صنعت فرهنگ هر لحظه بر شدت آن ها می افزاید. راه بسی دشوارتر از آن است که رانسیر می پندارد اما توجه به دو مقوله او می تواند راهنمای کنشگران سیاسی برای احیای اعتمادشان به "مردم" باشد همچنین به تحمیق گران هشدار دهد که بازی کردن با مردم و برانگیختن گروهی از آنان به ضد گروهی دیگر حدی دارد.

۲۰. هگل اولین فیلسوف مدرنی بود که مساله شناسایی recognition را به صراحت در فلسفه مدرن مطرح کرد. بعدها الکساندر کوژو، فیلسوف روسی ساکن فرانسه در درس های خود درباره هگل این مساله را به مقوله مهم شناسایی فلسفه هگل و نیز معضل بزرگ عصر حاضر، عصر شب جهان، بدل کرد. درس های کوژو تقریباً تمامی فلاسفه و متفکران بزرگ فرانسوی و آلمانی را به انحاء گوناگون تحت تاثیر قرار داد. هگل اولین بار در نوشته های دوره ینا با طرح مساله بین الازدهانیت به مقوله شناسایی پرداخت و بار دوم در پندارشناسی روح. فلسفه دوره ینای هگل، یکی از رگه های مهم فلسفه هابرماس است. هابرماس با تکیه بر بصیرت های هگل در این دوره است که فلسفه سوزه را رد می کند و بین الازدهانی بودن را نقطه شروع درست خردورزی می شمرد و بر مبنای همین مقوله است که آرای مهم ترین فیلسوفان توران معاصر را از جرج هربرت مید آمریکایی گرفته تا دریدا و فوکو می سنجد. از نظر هابرماس با وجود آن که این تو فیلسوف فرانسوی مطرح زمان حاضر، سوزه را مرکز دایمی می کنند، همچنان در حیطه فلسفه سوزه باقی می مانند. فلسفه سوزه دشمن اصلی فلسفه هابرماس است زیرا همین فلسفه است که به سلطه بر جهان و نفی ارتباط می انجامد. بنابراین بیهوده نیست که اکسل هونت، فیلسوف آلمانی که از فلسفه هابرماس متأثر است هنگامی که در سال ۱۹۹۲ کتاب مبارزه برای شناسایی را نوشته به سراغ فلسفه دوره ینای هگل رفته. هونت با

نوشتن این کتاب ابزاری در اختیار قربانیان فلسفه نومحافظه کار و خادمان آن، یعنی لیبرال های همچون فرانسیس فوکویاما نهاد؛ ابزاری که اهمیت آن با گذشت زمان روشن تر می شود. ۲۱. فوکویاما بورژوا لیبرال زیرکمی است او فصل سوم کتاب پایان تاریخ و آخرین انسان ها را به مساله مبارزه برای شناسایی اختصاص داده است. کتاب فوکویاما بر اساس سخنرانی های ۸۹-۱۹۸۸ او در دانشگاه شیکاگو نوشته شده و در واقع بسط و گسترش همان سخنرانی هاست. فوکویاما هر چند بحث خود را با هگل آغاز می کند اما آن را تا یونان، خاستگاه اندیشه غربی، پی می گیرد و دست آخر واژه یونانی thymos را به جای "خواست شناسایی" برمیگزیند. منظور فوکویاما از پایان تاریخ، اشاره به مقوله هگلی "پایان تاریخ" است. هگل دو جا به پایان تاریخ اشاره می کند؛ بار اول در سال ۱۸۰۶ در جنگ ینا که به پیروزی ناپلئون انجامید هگل پنداشت که تاریخ به پایان رسیده زیرا اندیشه برابری و عدالت در آن جنگ پیروز شد. فوکویاما در این جا بیش از پرداختن به خود هگل، به تفسیر الکساندر کوژو از آرای هگل می پردازد و از قول او می گوید که بعد از ۱۸۰۶ هیچ اتفاق مهمی در جهان رخ نداد. انقلاب های شوروی و چین و حتی دو جنگ جهانی و جنگ های بعدی، تلاش هایی برای تحقق یا عدم تحقق اندیشه هایی بودند که در سال ۱۸۰۶ به پایان رسیدند. اما فوکویاما خود بر آن است که تاریخ در سال ۱۹۸۹، سال فروپاشی شوروی و پیروزی لیبرالیسم، به پایان رسید با از میان رفتن توتالیترالیسم مارکسیستی، جامعه لیبرال آماده تحقق بخشیدن به اندیشه هایی است که در سال ۱۸۰۶ پیروز شدند اما تا سال ۱۹۸۹ به محاق تعطیل رفتند زیرا مارکسیسم با رجحیت بخشیدن به "اتصال" راه رسیدن به این اندیشه های والا را کژ کرده بود. فوکویاما برای اثبات حقایق گفته های خود ابایی ندارد که به قهرمانان اندیشه بورژوایی یعنی لاک و هابز که ستاینده مالکیت خصوصی بودند همان اتهامی را بزند که نیچه زده بود. منظور نیچه از آخرین انسان ها، بورژواها هستند؛ انسان هایی بدبو، غرق در مالکیت خصوصی، پنهان شده در حقارت نفع شخصی، فارغ از هر نوع روح والا، دفن شده در سودای سودی حقیق، گنبدیه. از نظر فوکویاما هیچ دلیلی ندارد انسان متأثر از لاک که به مالکیت خصوصی چسبیده است در جنگی شرکت کند که طالب

thymos اوست. thymos نیازمند شجاعت و دلیری و روح است؛ شجاعت برای جنگیدن برای امری والا، همچون دفاع از وطن. فوکویاما بدین سان رابطه بورژوازی با لیبرالیسم را قطع می‌کند. بورژواها هومو اکونومیکس هستند و همان قدر لاک فیلسوف آن‌هاست که مارکس. هگل بار دوم با اعلام وفاداری به دولت پروس پایان تاریخ را اعلام می‌کند؛ دولتی که در آن خانواده با وساطت جامعه مدنی با دولت به آشتی می‌رسد و روح عینیت یافته به هماهنگی دست می‌یابد و روح ذهنی از طریق فلسفه او با تکیه بر همین آشتی از خود آگاه می‌شود و به روح مطلق بدل می‌گردد. این هگل، همان هگلی است که هیچ کس طالبش نیست. مارکس در "نقد حقوق هگل" به همین هگل می‌تازد و کیر که گارد او را به سبب ستایش همین وفای مسخره می‌کند؛ و پوپر بدون این که اطلاع چندانی از فلسفه هگل داشته باشد به قول والتر کافمن با تکیه بر برگزیده آثار هگل که انتشارات scribners آن را چاپ کرده و پر از اغلاط فاحش ترجمه‌ای است، فلسفه هگل را به فاشیسم

بی‌رحمانه‌ای بود که در جهالت کامل به دست بوروکرات‌هایی اعمال می‌شد که نظرات شخصی خود را ملاک عمل می‌دانستند و دولت دست آن‌ها را در اعمال سلیقه‌های شخصی‌شان باز گذاشته بود. هدف این سانسور خفه کردن انتقاد عقلانی بود؛ همان انتقادی که دست آخر می‌توانست به نفع خود دولت تمام شود. مارکس در سال ۱۸۴۳ به روگه می‌نویسد که جهان فعلی جهان بازگونه‌ای است، جامعه سیاسی موجود، جامعه استبدادزده و ظالمانه‌ای است که در آن پادشاه که فقط تابع هوی و هوس خود است در صدر دولتی بر سریر نشسته که مردمان در آن تحقیر می‌شوند و شرف انسانی خود را از دست می‌دهند و سپس درباره مردم می‌نویسد و قار بشری باید در مردم زنده شود. فقط همین احساس-که از زمان یونانیان به بعد از جهان رخت بر بسته و از زمان مسیحیت به بعد به عالم دیگر هجرت کرده- قادر است جامعه را به کامیونیتی مردمانی بدل کند که می‌توانند به والاترین هدف دست یابند: دولتی دموکراتیک. مارکس در انتقاد خود از فلسفه حقوق هگل او را متهم می‌سازد

می‌کند. مارکس به سبب جایگاه خانواده و جامعه مدنی در اندیشه هگل، معتقد است که او برای کنش‌های واقعی بشری و نهادهای حقیقی آن موجودیتی "تمثیلی" قائل می‌شود. آن‌ها هستی‌هایی پدیداری هستند و مجسم‌کننده واقعیتی بیگانه و معنا و مقصود و مهم‌تر از همه شکلی از آن خود ندارند. هگل ایده را سوزده‌ای خلاق می‌داند و واقعیت‌های تجربی را مخلوق آن. بر اثر این رویه نظرورزان، واقعیت تجربی هاله‌ای رمزآلوده به خود می‌گیرد- تئودور آدورنو بعدها با استفاده از همین دیالکتیک به زبان زرگری فلسفه آگریستانسیالیستی حمله می‌کند- اگرچه واقعیت‌های تجربی از هر نوع معنا و ارزش درونی خالی می‌شوند، اما در عین حال معنایی پدیداری به آن‌ها محول می‌شود. آن‌ها به بازنمون رمزآلوده ایده بدل می‌شوند. این رویه نظم تجربی را دست نخورده باقی می‌گذارد اما به شکلی تمثیلی حالتی ایده‌آل به آن می‌بخشد. از نظر مارکس این صور یک چیزند و تصور آن‌ها به عنوان تحقق عینی ایده چیزی دیگر. در هر دو مورد از یک چیز سخن گفته می‌شود، اما تفاوتی میان این دو وجود دارد.

می‌چسباند. فوکویاما متذکر می‌شود که مارکس از فلسفه حقوق هگل انتقاد کرده است و مطالبی درباره مارکسیسم می‌گوید که هر دماغ‌دوئی آن‌ها را از بر می‌داند و برای ختم مقال می‌گوید: "انتقاد مارکسیست‌ها از هگل و جامعه لیبرال اکنون آن قدر شناخته شده است که نیاز چندانی به ذکر آن نیست." اتفاقاً نقد مارکس از هگل که به باری دیالکتیک خود هگل صورت گرفته است و همچنین فصل اول سرمایه به نام "کالا" که جزو هگلی‌ترین نوشته‌های اوست، جزو گمنام‌ترین نوشته‌های مارکس هستند. مقصود مارکس از انتقاد از فلسفه حقوق هگل سه چیز بود: نقد بی‌رحمانه نظام سلطنتی قانونی پروس و نقد فلسفه سیاسی آلمانی که بهترین تجلی آن فلسفه حقوق هگل بود و دست آخر، نشان دادن قدرت دیالکتیک برای آشکار ساختن حقیقت. مارکس در فصل کالا با بکارگیری همین دیالکتیک است که تاریخی بودن و امکان از میان برداشتن چیزی به اسم اقتصاد را نشان می‌دهد. از نظر مارکس سیاست داخلی دولت پروس در دهه ۱۸۴۰ سانسور

که امر تجربی، امر متناهی را دقایقی از تحول امر نامتناهی متصور می‌شود. هگل در علم منطق می‌گوید: "فقط ایده مطلق هستی است، و زندگی‌ای نابودنشده، و حقیقتی خودشناسا و کل حقیقت." ایده مطلق، یگانه موضوع و محتوای فلسفه است. از آن جا که ایده مطلق در برگیرنده همه تعین‌هاست و در ماهیت آن مندرج است که از طریق تعین بخشیدن به خود یا خاص شدن به خود بازگردد، از مراحل متعددی گذار می‌کند. وظیفه فلسفه است که این مراحل را در آن بازشناسد. استنتاج و شناسایی این وجوه مشخص، دیگر وظیفه علوم فلسفی معین است. مارکس به همین "ایده" هگل حمله می‌کند. وی با نقد پاراگراف ۲۶۲ هگل می‌گوید که او بر طبق فلسفه نظرورزان speculative خود نهادهای جامعه سیاسی موجود را از "ایده واقعا موجود" یا به عبارت دیگر، دولت استنتاج می‌کند. دولت متحقق ذهن نامتناهی فعال است در حالی که خانواده و جامعه مدنی مراحل متناهی در تحقق یافتن آنند. ایده و تحقق تجربی آن یعنی دولت ذهن فعال است و بر طبق منطق درونی فرجام‌مند خود عمل

مارکس می‌گوید این تفاوت در محتوا نهفته نیست بلکه در "شکل" نهفته است. نکته درخشانی که مارکس به آن اشاره می‌کند یعنی دیالکتیک میان شکل و محتوا، در فصل کالای کتاب سرمایه نتایج مهمی به دنبال دارد. این دیالکتیک همان دیالکتیکی است که زیگموند فروید نیز هنگام تحلیل شکل رویا و محتوای آن به کار می‌گیرد و نکته جالب توجه آن است که هر دو تن معتقدند آنچه در این دیالکتیک اهمیت دارد همین "شکل" است. نفهمیدن همین شکل است که باعث می‌شود خیل عظیمی از متفکران گمان کنند مارکس به اقتصاد اهمیت می‌دهد. مارکس که قبلاً گفته بود هر کودکی می‌داند که اگر ملتی یک هفته کار نکند، از گرسنگی خواهد مرد و بدین ترتیب تأثیر کار بر زندگی بشری را به شیوه‌ای کودکانه نشان داده بود در واقع کاری نکرده بود به جز تکرار سخن اقتصاددانان سیاسی ماقبل خود آدم اسمیت خاصه دیوید ریکاردو. آن‌ها بودند که نظریه ارزش کار را کشف کردند. آنچه مارکس به کمک دیالکتیک هگل به کشف آن نائل شد "شکل" در اقتصاد بود. مارکس در فصل اول

سرمایه از کالا و پول صحبت نمی‌کند، بلکه از شکل کالا commodity-form و شکل پول money-form صحبت می‌کند. چرا شکل؟ مارکس در تعریف فنی‌شیمیسم کالایی می‌گوید: "روابط معین اجتماعی میان انسان‌ها که از نظرشان شکل خیالی روابط میان اشیا را به خود می‌گیرد." محصول کار انضمامی بشری ارزش مصرف‌آمیز است. این ارزش در کتاب و خانه. این ارزش در جامعه‌ای که محصول برای مبادله در بازار تولید می‌شود، به ارزش مبادله بدل می‌گردد. چگونه دو کالایی که هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند می‌توانند با یکدیگر مبادله شوند؟ قدر مشترک آن‌ها چیست؟ این قدر مشترک، زمان کار مصرف شده برای تولید آن‌هاست؛ زمانی که می‌تواند سنجیده و اندازه‌گیری شود. مبادله کالایی، زمان را به چیزی تهی و اندازه‌پذیر و هم‌شکل بدل می‌سازد. خیل متفکران قرن نوزدهم و بیستم از تولستوی گرفته تا برگسون که تهی شدن زندگی بشری از هر نوع معنا را محصول همین زمان می‌دانند آن را به غلط به چیزهایی از قبیل حیات یا ظهور علوم طبیعی جدید نسبت می‌دهند. گتورگ زیمل به

دو آزادند و مختار و آماده بستن قراردادی که فلسفه لاک زمینه آن را بی‌ریخته است. آنان آزادند که به بازار بروند و قرارداد ببندند. اما در پس این "شکل" تساوی بخش، مکانیسم مکتون تولید و بازتولید ارزش اضافه و نابرابری و بی‌عدالتی وجود دارد که موجد شناخت ایدئولوژیک می‌شود. مارکسین‌های هگلی مانند فوکویاما و امثال او بر مبنای همین شناخت ایدئولوژیک است که مارکس را اقتصاددان می‌پندارند و معتقدند او کل جهان را به اقتصاد فروگذاشته است. در واقع آنچه مارکس بر آن پای فشرده‌است همین مکانیسم رازآمیزی است که "اقتصاد" سرمایه‌داری در قالب آن عمل می‌کند. قضیه کاملاً بر عکس است، مارکس است که معتقد است اشکال رازآمیز برخاسته از اقتصاد بورژوازی به طبیعت ثانوی بدل می‌شوند، گویی قوانین اقتصادی قوانین طبیعی‌اند. مارکس خواستار برانداختن اقتصاد است. اگر تاریخ در سال ۱۸۰۶ پایان گرفته اقتصاد نیز با انتشار سرمایه پایان یافت. آنچه بعد از آن رخ داد و می‌دهد، سخت‌جانی بورژوازی برای حفظ اقتصاد یعنی

را در مواجهه با مارکس تعریف کند، بنابراین صاف و سلاسه، رابطه لیبرال‌ها با اقتصاد را منکر شد. اما اکنون در سال ۲۰۰۸ دیگر از آن سرمستی خبری نیست. اقتصاد پنجه در گامی لیبرالیسم افکنده است اما دیگر مارکسی در کار نیست تا آنان کاپوس جدید را به او نسبت دهند. در بخش‌های آینده که به گفته‌های تونی نگری خواهیم پرداخت نکات مهمی درباره بورژوازی لیبرالیسم و اقتصاد روشن خواهد شد. اما به راستی منظور فوکویاما از شناسایی در جامعه لیبرال بدون اقتصاد چیست؟ شجاعت؟ مردن در راه آزادی؟ در عراق؟ در افغانستان؟ ستایش تبلیغات‌چی‌های بازرگانی و سیاسی و عرفانی و... از مصرف‌کنندگان حتی با یاری گرفتن از موسیقی بتهوون و شعر ریلکه؟ در حال حاضر وضع بورژوازی لیبرال‌ها خراب‌تر از آن است که وقت خود را صرف شناسایی انسان‌ها کنند. آنان باید خود را از غرقاب وضعیت نابسامان اقتصادی و نفرت فزاینده کشورهای که به آن‌ها حمله کرده‌اند یا

قرار است بکنند پرهانند.

۲۲. قیلا درباره خطوط کلی تفکر رانسیر سخن گفتیم. در این جا

تبعیت از مارکس، کل علوم طبیعی و انسانی محاسبه‌پذیر و ریاضی شده و بیگانگی فرهنگی را از دل همین مبادله کالایی بیرون می‌کشد. زمان تهی شده‌ای که مارسل پروست برای فراموش کردن آن به قدرت رستگارکننده خاطره روی می‌آورد و والتر بنیامین به قدرت رستگارکننده منجی. بنا به نظر مارکس، کالا که فقط می‌تواند در جامعه سرمایه‌داری به وجود آید و با زوال آن از میان برود شکلی است که روابط اجتماعی میان انسان‌ها در این دوره به خود می‌گیرد. این شکل، روابط اجتماعی را فرو می‌پوشاند و چنین جلوه‌گر می‌شود که گویا اشیا هستند که در بازار به میانجی یکسان‌کننده عام یعنی شکل پول با یکدیگر مبادله می‌شوند. از نظر مارکس آنچه رازآمیز است تبلور کار آدمی در شکل کالا نیست - این مساله را قبل از او اسمیت و ریکاردو کشف کرده بودند - بلکه خود این شکل است، زیرا همین شکل است که رابطه میان خدایگان و بنده در سرمایه‌داری را مخفی می‌کند و رابطه نابرابر میان استثمارکننده و استثمارشونده در سرمایه‌داری را رابطه میان دو انسان آزاد جلوه می‌دهد. سرمایه‌دار و کارگر هر

نابرابری و نازآزادی و بی‌عدالتی است فوکویاما در سال ۱۹۹۲ که بورژوازی لیبرال سرمست از پیروزی بود، در صدد برآمد تا "لیبرالیسم" را غسل تمعید دهد؛ نخست مدعی شد که "هیچ توجیه اقتصادی برای دموکراسی وجود ندارد." هدف او آن بود که رابطه لیبرالیسم با بورژوازی را قطع کند. گویی بعد از فروپاشی شوروی، بورژوازی دیگر نیازی نداشت خود را بورژوازی بنامد؛ اکنون فقط آزادی خواهان هستند و غیر آزادی خواهان و جهانی که باید جهانی شود. سپس مدعی شد فقط در جامعه لیبرال است که انسان‌های برابر، مهبیای شناسایی یکدیگرند. اما زمانی که فوکویاما پیروزی بازار را جشن گرفته در واقع تمام "اقتصاد" را مخفیانه به لیبرالیسم قاچاق کرد. رابطه بورژوازی لیبرال‌ها با اقتصاد رابطه‌ای فریودی است. آنان اقتصاد را همچون کاپوسی می‌پندارند که رویای آزادی خواهی و برابری طلبی آن‌ها را بر می‌آشوبد. به همین سبب تا سال ۱۹۸۹ آن را به نظریات مارکس فرامی‌افکنند. فوکویاما به نمایندگی از آنان در سال ۱۹۹۲ فروپاشی شوروی را با مرگ نظریات مارکس یکی گرفت و دیگر نیازی ندید که لیبرالیسم

سعی می‌کنم آرای او درباره مساله شناسایی را مطرح سازم.

تفکر رانسیر در این باره شباهت بسیاری به دیالکتیک خدایگان و بنده در پدیدارشناسی روح هگل دارد. در مبارزه‌ای برای مرگ و زندگی، فردی پیروز می‌شود و به خدایگان بدل می‌گردد و فردی دیگر شکست می‌خورد و بنده می‌شود. اما خدایگان خواستار آن است که بنده او را به خدایگانی بپذیرد. برای این که این شناسایی نابرابری تحقق یابد خدایگان باید اساساً توانایی بنده برای شناسایی را بپذیرد. بنابراین در پس هر نوع سلسله مراتب اجتماعی، در پس هر نوع نابرابری، نوعی برابری هستی‌شناسانه شناختی وجود دارد. به همین سبب رانسیر معتقد است شرط امکان نابرابری، برابری است. برای مدلل ساختن همین برابری است که رانسیر فلسفه سیاسی به طور کلی را مردود می‌داند؛ فلسفه‌ای که از زمان افلاطون تاکنون بر اندیشه غربی حاکم بوده است. فلسفه سیاسی در صدد است جامعه سلسله‌مراتبی را به کمک عقل توجیه کند و مدلل سازد که برای بقای جامعه وجود نوعی نابرابری ضروری است. رانسیر این منطق را منطق

مغلوط logic of wrong = logic of tort

می‌خواند. منطق مغلوط نسبت میان امر یونیورسال و امر پارتیکولار را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که تحقق امر یونیورسال یعنی برابری تام به مداخله امر پارتیکولار که جایگاهی مشخص در نظام polis دارد، وابسته می‌شود. رانسیر معتقد است برای روشن ساختن نسبت میان انتظامی‌گری la police و فلسفه سیاسی la politique باید مقوله میانجی دیگری وارد کنیم، یعنی امر سیاسی. le politique بدون وارد کردن این میانجی مساله برابری حتی اگر به تحقق آن اذعان شود، در حد فلسفه سیاسی که در صدد مشروعیت بخشیدن به امر پارتیکولار است باقی خواهد ماند. le politique یا امر سیاسی با رد منطق مغلوط انتظامی‌گری و فلسفه سیاسی خواستار عدالت و یونیورسالیته برابری است. رانسیر منطق نمایندگی در سخن گفتن را نمی‌پذیرد، از این حیث اندیشه او شباهت بسیاری به اندیشه گایاتری چاکراورتی اسپیواک متفکر هندی دارد که هم‌اکنون جانشین ادوارد سعید در دانشگاه کلمبیا شده است. اسپواک در مقاله مشهور

آیا فرودستان می‌توانند سخن بگویند؟ معتقد است فرودستان قادر به سخن گفتنند. وی رمان‌های ماهاسواتادی، رمان‌نویس زن بنگالی را نمونه‌ای می‌داند از سخن گفتن فرودستان. از نظر اسپواک اغلب جنبش‌های فمینیستی، نمایندگان زنان طبقه متوسط هستند و خواست‌های خود را به عنوان خواست‌های یونیورسال زنان مطرح می‌کنند. اسپواک معتقد است باید به سخن فرودستان گوش داد. رانسیر نیز همچون اسپواک اغلب مبارزات قطعی برای آزادی را مبارزه برای کسب هویت خاص، هویت پارتیکولار می‌داند. رانسیر به شدت از مبارزاتی که برای حفظ یا کسب هویت انجام می‌گیرد، انتقاد می‌کند و آن‌ها را نوعی چانه‌زنی برای کسب جایگاه بهتر در انتظامی‌گری می‌داند. مبارزات آزادی‌بخش یونیورسال هستند و در صدد کسب برابری‌ای که در آغاز مبارزه اعلام شده است. بنابراین کسب مشروعیت برای فرهنگ‌های متفاوت، مبارزه‌ای سیاسی نیست، بلکه مبارزه‌ای اجتماعی است و تابع منطق مغلوط شناسایی، شناسایی، شناسایی کسی بر اثر داشتن

هویتی خاص نیست. مبارزه برای شناسایی، مبارزه‌ای سیاسی برای رسیدن به برابری تام و دموکراسی است. در جریان این مبارزه است که انسان‌ها به سوژه تبدیل می‌شوند. به همین سبب از نظر رانسیر اعتصابی گسترده که برای کسب نفع یا مشروعیت‌خواهی برای هویتی خاص انجام گیرد، مبارزه‌ای سیاسی نیست اما مبارزه زنان در خانه برای رسیدن به آزادی، مبارزه‌ای سیاسی است. هنگامی که رانسیر می‌گوید زبان ابزار مبارزه برای شناسایی و برابری است، به پروژه کنش ارتباطی هابرماس نزدیک می‌شود. اما تفاوت‌هایی میان آن دو وجود دارد که ذکر آن‌ها می‌تواند مسائل بسیاری را در مورد اخلاق شناسایی روشن کند: از نظر رانسیر مبارزه برای شناسایی یعنی ابراز مخالفت. از نظر هابرماس شناسایی یا اجماعی گنگ شروع می‌شود و از طریق مباحثه‌ای که در آن زبان خواه ناخواه مدعی حقیقتی است به اجماعی انضمامی ختم می‌شود. از نظر رانسیر هویت یکی نیست و هدف مبارزه سیاسی نیز هویت نیست. اصرار بر به رسمیت شناختن هویت مبارزه‌ای اجتماعی برای کسب جایگاه بهتر در

نظام polis است اما از نظر هابرماس هویت مشخص مباحثه‌کنندگان، شرط شروع و ادامه بحث است. از نظر رانسیر مبارزه سیاسی هدفی ندارد هر دستاوردی پایگاهی است برای مبارزه بعدی، رسیدن به آزادی و برابری مطلق پایانی ندارد. از نظر هابرماس هدف مبارزه سیاسی رسیدن به فهم یا مشخص شدن سوءتفاهم است. از نظر رانسیر مبارزه مبنایی پراگماتیک دارد، از نظر هابرماس بنیانی ترانساندانتال. از نظر رانسیر هدف هر مبارزه‌ای شروع مبارزه بعدی است. از نظر هابرماس هدف مبارزه رسیدن به آشتی reconciliation است. از نظر رانسیر سوژه در جریان مبارزه به وجود می‌آید و تحول پیدا می‌کند و مبارزه موجب سوژه‌مند شدن subjectivation است؛ از نظر هابرماس شرط گفت‌وگو پذیرش بین‌الذهانیت بر مبنای هنجارهای معین است. از نظر رانسیر مبارزه صبغه سیاسی دارد، از نظر هابرماس صبغه اجتماعی. امیلنورم این مقایسه هم‌تواند آرای دو متفکری را که برای امر شناسایی اهمیتی وافر قائلند، آشکار سازد و هم به طور کلی مساله شناسایی را برجسته

کند. مبارزه سیاسی از این دیدگاه جدایی میان اخلاق و سیاست را که قبلاً متذکر شدم، از میان می‌برد. مفهوم inscription رانسیر این پیوند را به روشنی نشان می‌دهد. از نظر رانسیر هر مبارزه‌ای برای رسیدن به دموکراسی و آزادی باید نهادی شود، اما نهادی شدن به معنای خشکیدن مبارزه نیز هست. بنابراین وظیفه اخلاقی مردم شروع مبارزه‌ای جدید است. فلسفه شناسایی رانسیر یوتوپایی و حتی آنارشیمیستی است اما به آدمیان مدرن گوشزد می‌کند که سلطه و استثمار می‌توانند در شکل‌های جدید ظاهر شوند و صدای آدمیان را خفه کنند. مبارزه برای شناسایی پایانی ندارد.

۲۳. اکسل هونت از دیدگاهی هگلی-مکتب فرانکفورتی، مساله شناسایی را بررسی کرده است. از نظر او هر نوع نظریه اجتماعی که مساله شناسایی را از قلم بیندازد شایسته نام خود نخواهد بود و هر جامعه‌ای که به کاربست آن از حیثه خصوصی گرفته تا حیثه عمومی التفاتی نکند، ناگزیر زوال خواهد یافت. وی کاملاً با این گفته چارلز تیلور موافق است که شناسایی تعارفی نیست

که ما مدیون دیگران باشیم، بلکه جزو ضروری حیات بشری است. هونت به شدت با سنت لاکی-هابزی که در پی مبارزه برای بقا هستند و به همین سبب دیدگاهی اتمیستی درباره فرد دارند مخالف است و از سنت هگلی دفاع می‌کند و مبارزه را شرط لازم ایجاد روابط مبتنی بر شناسایی متقابل می‌داند. هونت این مبارزه را بخشی از طرح تحقیقاتی مکتب فرانکفورت برای نقد نجات‌بخش تصور می‌شود؛ نقدی که هدف آن ایجاد جامعه‌ای است که آدمیانش در عین خودآیینی با دیگران رابطه‌ای بری از سلطه داشته باشند. هونت برای رسیدن به نظریه هنجارمند خود، فلسفه توره بنای هگل را با جامعه‌شناسی جرج هربرت مید تلفیق کرده و سه مقوله استنتاج کرده است که مکمل یکدیگرند و غیاب هر یک از آن‌ها خللی در روابط شخصی و اجتماعی و اخلاقی و حتی حقوقی به وجود می‌آورد. این سه مقوله عبارتند از: اعتماد به نفس confidence، احترام به نفس self-respect و تکریم نفس self-esteem. عشق و اعتماد در روابط کودک با والدین و اطرافیان

موجب اعتماد به نفس می‌شود. اعتماد به نفس مهم‌ترین خالق اعتماد است که وجود آن را جان رالز نیز برای بقای جامعه ضروری می‌داند. اگر اعتماد را از جامعه‌ای حذف کنیم، جامعه به کلی مسلکی در خواهد غلتید که نتایج دهشتناک آن را پتر سلاتردیک در نقد عقل کلی مسلک بر شمرده است. کلی مسلکی یکی از مهم‌ترین مقولات در نظریه ایدئولوژی اسلاوی ژیرک است. ژیرک با توجه به همین مقوله است که تفسیری نو از ایدئولوژی در متن جامعه نمایش گی دیور به دست داده است. اعتماد به نفس موجب می‌شود فرد بدون ترس از رها شدن و طرد شدن، احتیاجات، آرزوها و خواسته‌های خود را مطرح کند. در جامعه‌ای که ترس آشکار و پنهان حکم فرماست از اعتماد به نفس و در نتیجه از اعتماد هم خبری نیست. در این جامعه دروغ دیگر مسأله‌ای اخلاقی نیست بلکه مقوله‌ای متافیزیکی است که در ابتدای این مقاله به نظریات آدورنو درباره آن اشاره کردم. هونت احترام به نفس را وجه دوم رابطه با خود و با دیگری می‌داند که برای تحقق نفس ضروری است. احترام به نفس

کارهای ارزشمندی که ارائه کرده است، با ملاک‌هایی مشخص شناسایی شود. بنیان این ملاک‌ها همان ارزش‌هایی است که همبستگی **solidarity** را تشکیل می‌دهد. هونت در این جا تلاش بسیاری می‌کند تا یونیورسالیته این ارزش‌ها را اثبات کند و به دام نسبی‌گرایی نیفتد. بنابراین موضع او همان موضع هابرماس است: به رسمیت شناختن تکثر در متن باور به ارزش‌های عام. هونت به تاثیرات فقدان مقولات سه‌گانه خود نیز اشاره می‌کند. جامعه‌ای که این سه مقوله در آن راه نداشته باشند، جامعه‌ای است مبتنی بر تحقیر و بری از زندگی اخلاقی. سه رفتار طرد **exclusion** و توهین **insult** و تحقیر **degradation** رفتارهای مسلط در جامعه مبتنی بر تحقیر هستند. جامعه‌ای که در آن اخلاق در حیطه خصوصی به زوال می‌رود و در حیطه عمومی فریب و ریا و جابلوسی جای آن را می‌گیرد. هونت بر آن است که این سه نوع رابطه با نفس بر اثر مبارزه به وجود می‌آید؛ مبارزه‌ای که فرد هم در حیطه خصوصی و هم در حیطه عمومی باید درگیر آن شود. این مبارزه پنهانی ندارد

پیش فرض آن بود به سیلمحمد خاتمی رأی دادند. خاتمی این برابری را به رسمیت شناخت. بعدها این برابری در جریان اندیشیدن به برقراری یک نظام انتظامی‌گر بهتر فراموش شد، اما خاتمی آن را فراموش نکرد و به آن وفادار ماند. محتوای این کنش چه بود؟ مردم خواستار **bios** بودند و دیگر از **bare life** بودن به جان آمده بودند.

۲۵. کتاب نگری درباره نگری مصاحبه آن دو فرماتل با نگری درباره زندگی سیاسی و فکری اوست. در جایی، آن دو فرماتل از نگری درباره زندان می‌پرسد: «دو فرماتل: آیا زندان خاطرات فقر دهشتناکی را که در کودکی از سر گذرانده بودید، زنده نکرد؟ نگری: بله، اما در کودکی مادرم همواره مراقب من بود. مهر مادری از یک سو و کامیونیتی دوستان از سوی دیگر؛ غنای روابط عاطفی گرمابخش و کمک‌کننده است. مادرم زمانی که در زندان بودم، در گذشت. به من اجازه داده نشد که او را قبل از مرگ ببینم، حتی یک بار. حتی به من اجازه داده نشد در مراسم دفنش شرکت کنم. ایتالیا کشوری کاتولیک است»

را هونت از جنس مقولات کانتی می‌داند. احترام به نفس به معنای بازشناسایی وقار یونیورسال دیگران است. دیگرانی که به عنوان کنشگر می‌توانند بر مبنای خرد عمل کنند و بر مبنای همین خرد به عنوان سوژه در حیطه سیاست و اخلاق به‌طور موثر دخالت کنند. در صورت داشتن و به رسمیت شناختن احترام به نفس، کنشگر اجتماعی به کنشگری بدل می‌شود که از حیث اخلاقی مسئول است و مهم‌تر از همه می‌تواند یا توسل به خرد در حیطه عمومی به بحث و استدلال بپردازد، چیزی که هابرماس آن را «تشکیل اراده استدلالی» نام نهاده است. در حالی که احترام به نفس باعث می‌شود فرد خود را هم‌شان دیگران بداند، تکریم نفس ناظر به این معناست که او فردی خاص و منحصر به فرد و به قول هگل، پارتیکولار است. آنچه فرد را از دیگری جدا می‌سازد، باید چیزی ارزشمند باشد. اگر فرد چیزی برای عرضه کردن نداشته باشد، به معنای آن است که او فاقد نفس است. در این معناشناسایی به معنای آن نیست که هر کسی، کس دیگر را بستاند، بلکه به معنای آن است که فرد به سبب

و مکمل مبارزه برای رسیدن به برابری اقتصادی است. اجازه دهید در این جا برای روشن شدن بیشتر موضوع، افکار اکسل هونت را با افکار مصطفی ملکیان مقایسه کنم. ملکیان در ملاقات با اعضای «پویش دعوت از خاتمی» سه مقوله صداقت، تواضع و احسان را به عنوان اصول اخلاقی عام مطرح می‌کند. هر چند هونت مقولات سه‌گانه خود را بلاواسطه با اخلاق مرتبط نمی‌کند، بلکه آن‌ها را اساس رابطه با نفس و همبستگی می‌داند اما شباهت آرای این دو آشکار است. ملکیان با صراحتی که وجه ممیزه اوست، مقولات خود را تعریف می‌کند و بر مبنای آن دولت خاتمی و دولت فعلی را با یکدیگر می‌سنجد. می‌توان چنین کاری را با مقولات هونت نیز انجام داد نتیجه کار در محدوده‌ای که اکنون با آن سروکار داریم، یکی است. انتقادهای ملکیان را می‌توان با شواهد تجربی سنجد. او به‌گزارف سخن نمی‌گوید. کسانی که این مقاله را نخوانده‌اند، می‌توانند برای فهم بهتر مسأله شناسایی نیز به آن مراجعه کنند.

۳۴. در دوم خرداد مردم در کنشی سیاسی که برابری

بنابراین کشوری خشن و درنده و خبه البته کشوری ریاکار است.

با صدایی حاکی از حزن و اندوه

می‌گویند مادرت مرده است، اما فراموش می‌کنند که حتی یک نصف روز به شما مرخصی بدهند. زندان فقط دور ماندن از جامعه نیست، بلکه رنج کشیدن نیز هست. اگر کسی رنج نکشد، از خطاهایش توبه نمی‌کند. به یاد دارم که بهنا دچار دردهای دهشتناک رماتیسمی شدم. تمام بدنم به تب و تاب افتاد. تمامی این دردها در خاطره بدنم باقی ماند. سال، سال، سال ۱۹۸۲ بود.

دو فرماتل: آن سال‌ها می‌بایست خیلی سخت بوده باشند.

نگری: وضع کاملاً دیوانه‌وار بود خشونت دهشتناکی موج می‌زد و من به فکر کردن و نوشتن و کار کردن ادامه می‌دادم. نمی‌توانید تصورش را بکنید که جنبش اعتراضی در ده ۱۹۷۰ مبین چه چیزی بود. هر چه بود شادمانی و لذت بود. شادمانی و لذت از طریق مکانیسم تجربه و ادامه آن عمل می‌کند. جهان و خود انسان همواره می‌توانند عوض شوند. چیزی به اسم

شادمانی و لذت در تنهایی وجود ندارد. شادمانی در تنهایی شادمانی قدیس هاست و در میلان مردم قدیس نبودند. آنان جهان را با یکدیگر کشف می کردند. همه چیز به طور طبیعی در جریان بود: تجارب کسب می شدند، زیسته می شدند، خواسته می شدند. سهمین شدن در این تجارب به معنای آزادی بود. به معنای همه آن چیزهایی که یونانیان به آن blos می گویند، یعنی زندگی در تمامیتش. نه دستمزدها مهم تر از مبارزه اند، نه خانواده از کامیونیتی، نه زندگی فکری از مراقبت از تن. امر مطلقاً انقلابی همین است: خواست زیستن کلیت تجربه بشری.

۲۶. وقایع خونینی که در ایتالیا از اواخر ده ۶۰ شروع شد و دامنه آن تا اواخر ده ۷۰ کشید و عوارض آن تاکنون نیز ادامه یافته است، ضعف نظامی را که هم اکنون به عنوان حد پیشرفت بشر در حیطه سیاست نامیده می شود، آشکار می کند. جامعه بورژوازی برزیرال در صورت بروز بحران همان واکنشی را بروز می دهد که دشمنش جامعه توتالیتر. "در ۱۲ دسامبر ۱۹۶۹ در سالن اصلی بانک ملی کشاورزی در قلب میلان در

اویدیو بومپرسی و جورجو پیتروستفانی صورت گرفته است. شوی آبکی قضایی در پی این اعتراف برگزار شد. دادرسی چندین بار مورد تجدیدنظر قرار گرفت و نهایتاً دادگاه فرجام آن را لغو کرد. شواهد ادعا شده در جریان تحقیقات مقدماتی بر روی پرونده، نیست و نابود شد. شهادت های تناقض آمیز بررسی نشد. کارلو گینزبورگ مورخ جریان بازجویی ها را با شکار جادوگران مقایسه کرد. دست آخر سوفری و بومپرسی و پیتروستفانی به اتهام قتل افسر شهربانی، هر کدام به بیست و دو سال زندان محکوم شدند. آن ها دوره محکومیت خود را در فوریه ۱۹۹۷، بیست و پنج سال پس از مرگ افسر شهربانی آغاز کردند. مارینو، متهم کننده این سه تن به حکم قانون که تائبان را از گناهان میرا می کند، آزاد شد. سه نفری که محکوم شده بودند به حکم اعتراض و دعوی بی گناهی کردند. پیتروستفانی از آزادی موقت خود استفاده کرد و در جریان تجدیدنظر نهایی پرونده گریخت. سوفری و بومپرسی تصمیم گرفتند بمانند و علیه دادرسی شهر میلان ای که آنان را محکوم کرده

اصلا اهمیتی
نداشت که جرم
خود آنان چه
بوده است.
بعضی از تائبانی
که چند سوء
قصد انجام داده
بودند، بعد از
اعتراف فوراً آزاد
شدند. بسیاری
از آنان هر چه را
که دولت
می خواست،
گفتند

میدان فونتانا بمبی منفجر شد که موجب مرگ ۱۷ نفر و زخمی شدن ۸۸ نفر شد. آنارشیستی به نام جوزیه پینلی بلافاصله دستگیر شد. سه روز بعد پینلی در یکی از جلسات بازجویی از پنجره ای در طبقه پنجم سقوط کرد و درگذشت. تحقیقات بعدی در پیدا کردن کوچک ترین ارتباطی میان حمله میدان فونتانا و گروه های آنارشیستی ناکام ماند. در سال های بعد، چپ افراطی بویژه نشریه لوتاکونتنیوا، به طور مکرر نحوه بررسی پرونده را به باد انتقاد گرفت و آشکارا افسر شهربانی، لوییجی کالابری که مدیریت بازجویی را به عهده داشت، تهدید کرد. در ۱۹۷۲ جوخه کوماندویی سه نفره ای کالابری را به قتل رساند. تحقیقات بعدی مسئولیت میدان فونتانا را به راست افراطی و سازمان امنیت نسبت داد. در میانه ده ۱۹۷۰ لوتاکونتنیوا منحل شد. در ۱۹۸۶ لئوناردو مارینو، عضو سابق لوتاکونتنیوا، تحت شرایطی که امروزه نیز همچنان به شدت مبهم است، به پلیس گفت که ترور کالابری به دستور سوفری، یکی از رهبران لوتاکونتنیوا و به دست دو عضو دیگر گروه

بود، مبارزه کشید. حکم بومپرسی بعدها به سبب بیماری اش تعلیق شد. سوفری با وجود درخواست های بسیار زیاد برای آزادی اش، امروز همچنان در پیزا در زندان است. او همچنان مدعی بی گناهی است و حاضر به پذیرش حکم عفو نیست، چرا که عفو تنها به کسانی تعلق می گیرد که گناهکارند. مسیبان حمله به میدان فونتانا هرگز دستگیر نشدند. در ده ۱۹۷۰ مجموعه ای از حملات ناشناس صورت گرفته از جمله در میدان دلالوجیا در برشا در ماه مه ۱۹۷۴ هنگام اعتراضات کاری بمبی منفجر شد و ۸ نفر کشته و ۱۳ نفر زخمی شدند و نیز در آگوست همان سال بمبی در قطار ایتالیکوس منفجر شد و به مرگ ۱۲ نفر و زخمی شدن ۴۴ نفر منجر شد. این حملات آغازگر چیزی بود که استراتژی تنش خوانده شد. هر حمله جدید ظن همدستی گروه هایی از راست افراطی با اقلیت افراطی سیستم امنیتی را تقویت می کرد. در اوایل ده ۱۹۹۰ سری جدیدی از حملات خونین در رم و فلورانس و میلان این گمان را تقویت کرد و امکان رابطه تکان دهنده عوامل امنیتی و مافیا را افزایش داد.

این نوشته از یادداشت های آن دو فرمائیل در کتاب نگری درباره نگری برگرفته شده اند. نگری که استاد دانشگاه بود، به جرم عجیب و غریب ریاست بریگاد سرخ دستگیر شد و مدت ها محاکمه نشد. او به همین جرم های واهی از سال ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۳ به زندان رفت. در آن سال به نمایندگی مجلس انتخاب شد و مجلس اعتبارنامه او را تصویب نکرد. نگری به فرانسه گریخت و در دانشگاه سوربن به تدریس مشغول شد. وی در سال ۱۹۹۹ دلوطلبانه به ایتالیا بازگشته دوباره به زندان افتاد و تا سال ۲۰۰۳ در زندان ماند. ۲۷. نگری در همان کتاب در ادامه تحلیل خود از این جریان که از نظر او هم اکنون نیز ادامه دارد و گریبان او را تا سال ۲۰۰۳ رها نکرد، می گوید: حکومت و پلیس برای جلوگیری از تروریسم دو روش در پیش گرفتند: جنایتکار جلوه دادن روشنفکرانی که نقشی در مبارزه داشتند و تشویق آدم فروشان. نظام اعتماد به تائبان penitents دست تائبانی را که می خواستند اعتراف کنند، باز گذاشت. اصلا اهمیتی نداشت که جرم خود آنان

**سیدمحمد خاتمی،
در دوم خرداد بار
دیگر بر خواست
برابری مردم که
در انقلاب نیز
خواهان آن بودند،
تاکید نمود؛ وقایع
را از مردم پنهان
نکرد و تضادها را
مخفی نساخت و
کلیت منسجم
ظاهری ای از
وضعیت به
دست نداد**

یا خشمگین ساخته کم نبودند ایرانیانی که پیشان به ایتالیا باز شده است و با چشمان گشاده و دهان باز شیفته این جا و آن جای رم و ونیز شده‌اند و کم نبودند کسانی که آرزو کرده‌اند ای کاش صنعت توریسم ایران چیزی کی از صنعت توریسم ایتالیایی می‌آموخت همان صنعتی که فدریکو فلینی کثافت آن را در شانی از فیلم "رم" نشان داده است. زمانی که زیگولوی ایتالیایی با عشوه و طنازی به طرف زن آمریکایی خانه‌دار مستأصل جنسی می‌رود تا خنمتی بکند و پولی بگیرد تا اقتصاد ایتالیا را سروسامان بخشد. اما کمتر کسی بلور می‌کرد که خشونت و بی‌قانونی و دهشت و ریاکاری حاکم بر ایتالیای زیبارو در قلب اروپای بورژوا لیبرال از کشوری جهان سومی چیزی کم نداشته باشد. ۲۸ جنبشی که از ده ۱۹۶۰ آرام آرام شروع شد و در اوج خود در سال ۱۹۶۸ اروپا و حتی آمریکا را درنوردید عملاً بیش از یک سال در لوج نماند اما به مدت چند دهه ایتالیا را درگیر خود ساخت. این جنبش آثار اجتماعی انکارناپذیری بر این کشورها به جای گذاشته اما در ایتالیا بود که خواست‌های دموکراتیک آن با منافع دولت و گروه‌های

از کارخانه به جامعه کشیده شد و شدت یافت. این جنبش‌ها به طور فزاینده مبدل به شکل زندگی شدند و تمامی اشکال کنش متقابل اجتماعی را تحت تاثیر قرار دادند. کارگران و دانشجویان و بیکاران و سایر نیروهای اجتماعی و فرهنگی دست به خلق سازمان‌های سیاسی و اجتماعی با اشکال نو زدند که در آن‌ها سلسله مراتب وجود نداشت. جنبش زنان در این دوره تاثیر بسیاری بر جای گذاشت. آنان در صدد گرفتن حق طلاق و سقط جنین بودند. در همین دوره بود که گروه‌های تروریستی مثل بریگاد سرخ ظاهر شدند. دولت سعی کرد با مستمسک قرار دادن فعالیت‌های مسلحانه تمامی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی را سرکوب کند. تجارب فرهنگی و اجتماعی نو پایه‌ی فعالیت‌های خشونت‌آمیز و تخصصات سیاسی پیش می‌رفت. در این دوره نظریه‌پردازان فعال بر استقلال امر اجتماعی و خلاصی آن از سلطه دولت و سرمایه تاکید می‌ورزیدند. ارزش نهادن به نفس self مفهوم مهمی بود که در برابر تولید ارزش سرمایه‌دارانه مطرح شد. با تکیه بر همین مفهوم

چه بوده است. بعضی از نتایجی که چند سوء قصد انجام داده بودند بعد از اعتراف فوراً آزاد شدند. بسیاری از آنان هر چه را که دولت می‌خواست گفتند کسانی که به گونه‌های دیگر فکر می‌کردند، جنایتکار معرفی شدند و حاضر و آمله تثبیتی بودند که آنان را متهم کنند بنابراین زمانی که مبارز مجوسی با اسلحه‌های در دست دستگیر می‌شد پلیس به او می‌گفت: "خوست عزیز می‌توانی در زندان آب خنک بخوری و سرت را به باد بدهی یا می‌توانی صحبت کنی." بعضی‌ها حقیقت را گفتند که تراژیک بود زیرا به دستگیری‌های زیادی انجامید دیگران دروغ گفتند و انسان‌های بی‌گناه را به زندان فرستادند... امروز نیز وضع به همین منوال است. در همان سال که سال، سال ۱۹۸۲ (۱۳۶۱) بود تیم ملی ایتالیا برای سومین بار قهرمان جهان شد. هواداران ایرانی تیم ملی ایتالیا چهارمین پیروزی خود را بار دیگر در سال ۲۰۰۶ (۱۳۸۵) جشن گرفتند و در این میان بارها و بارها دست‌به‌دست شدن قهرمانی میان میلان و اینتر و یوونتوس (تیم مافیا) طرفداران ایرانی آن‌ها را به وجد آورد

دست‌راستی و مافیا در تضاد قرار گرفت. اولین مرحله مبارزات سیاسی از اوایل ۱۹۶۰ شروع شد و تا اوایل ۱۹۷۰ ادامه یافت. در این دوره کارگران کارخانه، کانون اصلی جنبش‌های سیاسی را تشکیل می‌دادند. توجه دانشجویان و روشنفکران به کارخانه‌ها معطوف شد و بخش اعظم کارگران مبارز به این نتیجه رسیدند که فقط از طریق سازمان‌های مستقل سیاسی می‌توانند به پیروزی برسند؛ سازمان‌هایی که خارج از احزاب رسمی و انقلابی‌های کارگری وابسته به آن‌ها باشند. در همین دوره بود که نظریه‌پردازی سیاسی به استقلال کارگران از روابط تولیدی سرمایه‌دارانه و استقلال بالقوه نیروهای اجتماعی از دولت معطوف شد. شعار مشهور "سرباز زدن از کار" در همین دوره مطرح شد که معنای آن صرف نظر کردن از کار خلاقانه یا تولیدی نبود، بلکه سرباز زدن از کار کردن در نهادهای مستقر سرمایه‌دارانه بود. هدف دانشجویان و کارگران مخالف با دولت و احزاب رسمی و اتحادیه‌های کارگری وابسته به آن‌ها بود. دومین دوره مبارزات از ۱۹۷۳ شروع شد و تا سال ۱۹۷۹ ادامه یافت. در این دوره مبارزات رادیکال

بود که گمان می‌رفت جامعه جدیدی خلق خواهد شد. از آغاز ده ۷۰، دولت ایتالیا موج عظیمی از سرکوب را آغاز کرد. دستگاه قضایی کل طیف جنبش‌های اجتماعی را با گروه‌های تروریستی در هم آمیخت و تحت تعقیب قرار داد. هزاران نفر دستگیر شدند و طبق قوانین شرایط فوق‌العاده که اجازه می‌داد افراد بدون محاکمه بازداشت شوند یا محاکمه آن‌ها مدام به تعویق افتد، به زندان انناخته شدند. به دادگاه‌ها قدرت گسترده‌ای داده شد تا بر پایه آشنایی صرف متهم با گروهی سیاسی که غیرقانونی اعلام شده بود، او را محکوم کنند. تعداد کثیری از فعالان سیاسی مخفی شدند و سپس به خارج از کشور فرار کردند. در اوایل سال‌های ۱۹۷۰ سازمان‌های جنبش‌های اجتماعی در هم کوبیده شد. شکست نهایی و نمایان در سال ۱۹۸۰ اتفاق افتاد؛ زمانی که کارخانه فیات واقع در تورین که چندین دهه مرکز قدرت جنبش کارگری بود موفق شد به سبب کامپیوتری کردن نظام تولید ده‌ها هزار کارگر را اخراج کند. هر چند اقتصاد ایتالیا در دهه ۱۹۸۰ به سبب در پیش گرفتن شیوه‌های

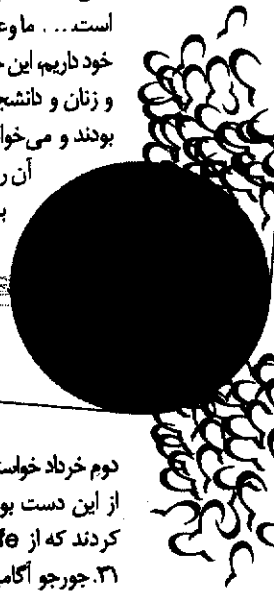
تولیدی نو شکوفا شده، اما فضای اجتماعی با سازشکاری و فرصت‌طلبی و کلی‌مسلكی آمیخته شد. شکوفایی فلسفه ایتالیای به دست کسانی همچون تونی نگری، جیانی وایتو، جورجو آگامبن، پائولو ویرنو و بسیاری دیگر در همین دوره آغاز شد. نگری در همان کتاب در پاسخ به پرسش دیگر دو فرمانتل می‌گوید: انتظار تغییر و کل ایده آینده در همین رابطه میان bios و کنش نهفته است... شادمانی نوعی پیوند با جهان است و از زندگی مشترک و طبیعی جلی‌ناپذیر. من به تمامی این‌ها bios می‌گویم: انتظار تغییر و انتظار آینده... ۱۹۶۸ دیگر هرگز تکرار نخواهد شد. این واقعه واقعاتی برگشت‌ناپذیر است. با این همه هیچ چیز همان‌گونه که هست باقی نخواهد ماند. در سی سال گذشته مفهوم تجربه زیسته کاملاً تغییر یافته است... ما وعده جامعه بدون ترس را پیش روی خود داریم، این حرف‌ها اسپینوزا زده‌است و کارگران و زنان و دانشجویان و تمامی کسانی که امیلوار بودند و می‌خواستند چیزی در ۱۹۶۸ تغییر کنند آن‌را از نو کشف کردند. چهارصد سال بعد از اسپینوزا چیزی تغییر کرد.

سعی می‌کند رد پای آن را در قوانین کهن رومی بیابد، کسی است که برخلاف قریاتیانی که نثار خدایان می‌شوند می‌تواند کشته شود بدون آن‌که قربانی محسوب شود، یا کسی است که کشتن او کیفری قانونی ندارد. از نظر آگامبن مرده‌های متحرکی که در اردوگاه‌های نازی‌ها ظاهر شدند نمونه مشخص هوموساکر هستند اما از نظر وی خطاست که گمان کنیم با از میان رفتن این اردوگاه‌ها هوموساکر نیز از میان رفته است. زندانیان ابوغریب و گوانتانامو و مهاجرانی نیز که کشور میزبان به شکل قانونی آنان را نپذیرفته است هوموساکر محسوب می‌شوند. از نظر آگامبن جمله جدید مندم بر شمار گروه‌هایی که می‌توان آن‌ها را هوموساکر محسوب کرد، می‌افزاید بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایف فلسفه مذاقه در زندگی برهنه است. آگامبن برای مدلل ساختن دعوی فلسفی خود از فلسفه یونان و فلسفه فوکو و فلسفه سیاسی کارل اشمیت و نوشته‌های الهیاتی والتر بنیامین کمک گرفته است. سعی می‌کنم خطوط کلی اندیشه وی را ترسیم کنم.

۳۲. از نظر آگامبن یونانیان دو واژه برای بیان

کشتار جمعی. بدین سان تحول و توسعه سرمایه‌داری بدون قدرت انضباطی که زیست-قدرت جدید می‌تواند ایجاد کند نامیسر است. فوکو در اواخر عمر خود دیدگاه سنتی به مساله قدرت را که متکی بر مدل قانونی-نهادی است رها کرد و به شیوه‌های مشخصی پرداخت که قدرت با توسل به آن‌ها در بدن‌ها و شکل‌های زندگی رخنه می‌کند.

۳۳. فوکو در بخش پنجم کتاب اراده به دانستن می‌نویسد: از دیرباز یکی از امتیازهای سرشت‌نمای قدرت حاکم، حق زندگی و مرگ بود. بی‌شک از لحاظ صوری، این حق از قدرت پدران قلمی مشتق شده بود که به پدر خانواده رمی حق را اختیار داشتن زندگی فرزندان را همچون زندگی بردگان می‌داد... حق زندگی و مرگ آن‌گونه که نظریه‌پردازان کلاسیک صورت‌بندی می‌کردند شکلی بسیار تخفیف یافته از آن حق بود. دیگر نمی‌شد تصور کرد که این حق از حاکم تا اتباعش به‌گونه‌ای مطلق و بی‌قید و شرط اعمال شود، بلکه صرفاً در مواردی اعمال می‌شد که حاکم زندگی‌اش را در معرض



۳۰. زمانی که گفتم مردم در دوم خرداد خواستار bios بودند منظورم چیزهایی از این دست بود اما مردم در عین حال اعلام کردند که از bare life بودن خسته شده‌اند.

۳۶. جورجو آگامبن، فیلسوف هایدگری چپ‌گرای ایتالیایی که در همان فضایی زندگی کرده بود که وصف آن گذشته کتبی به نام homo sacer نوشت که برای فهم مفهوم زندگی برهنه یا life bare باید به آن مراجعه کرد. آگامبن به شدت به سیاست‌های آمریکا در زندان ابوغریب و گوانتانامو حمله کرد و به سبب لزوم انگشت‌نگاری هنگام ورود به آمریکا دعوت دانشگاه نیویورک برای تدریس را رد کرد و در مقاله‌ای مفاهیم فلسفی کتاب خود را در مورد سیاست‌های آمریکا به کار بست. از نظر او سیاست آمریکایی‌ها و دولت‌های بورژوازی‌پرزال از حیث ماهوی تفاوتی با رژیم‌های توتالیتر ندارد، زیرا دست آخر مخلوق هر دو هوموساکر است. زندگی هوموساکر و زندگی برهنه موضوع کتاب آگامبن است. هوموساکر که آگامبن

مفهوم زندگی داشتند: zoe و bios. zoe زندگی‌ای است که موجودات زنده اعم از انسان و حیوان در آن شریکند. اما bios زندگی‌ای است خاص افراد و گروه‌های مختلف. ارسطو زندگی فیلسوف را theoretikos و bios و زندگی فکری یا سیاسی را politikos می‌نامد. زندگی سیاسی زندگی‌ای است که در مدینه زیسته می‌شود و جز آن، بنابراین در یونان هرگز به زندگی‌ای که وقف فضیلتی می‌شود، zoe گفته نمی‌شود. این مفهوم از یونانیان به بعد معطل باقی ماند تا این که میشل فوکو آن را در جلد اول تاریخ جنسیته ذیل مفهوم bio-politics یا زیست-سیاست پیش کشید. از نظر فوکو از قرن هفدهم به بعد دولت‌ها به طور فزاینده سعی می‌کنند در زندگی زیستی bios مردم در قالب کنترل و سلامت و تولد و مرگ و میر جمعیت دخالت کنند. بنابراین زندگی زیستی به موضوع استراتژی سیاسی بدل شده است. فوکو بر آن است که از این طریق هم امکان حمایت از زندگی فراهم می‌شود هم امکان

خطر می‌دید: نوعی حق پاسخگویی. اگر حاکم از سوی دشمنان بیرونی که می‌خواستند او را سرنگون کنند یا حقوقش را زیر سوال برند مورد تهدید قرار می‌گرفته قانوناً می‌توانست جنگ کند و از اتباعش بخواهد که در دفاع از کشور شرکت کنند. او بدون آن که مستقیماً مرگ آنان را بخواهد، قانوناً می‌توانست زندگی آنان را در معرض خطر قرار دهد. در این معنا، حاکم حق غیرمستقیم زندگی و مرگ را بر اتباعش اعمال می‌کرد. اما اگر یکی از اتباعش علیه او قد علم می‌کرد و قوانینش را زیر پا می‌گذاشته او می‌توانست قدرتی مستقیم بر زندگی او اعمال کند: حاکم تحت عنوان مجازات او را می‌کشت... حاکم حق خود بر زندگی را اعمال نمی‌کرد (تاکید از من است) مگر با اعمال حشش بر کشتن یا ممانعت از کشتن... در واقع [حق حاکم] حق به مرگ رساندن یا زنده گذاشتن بود... اما غرب از عصر کلاسیک به این سو، دگرگونی بسیار عمیقی را در این سازوکارهای قدرت از سر گذرانده است. دیگر حق برداشت کردن شکل اصلی سازوکارهای قدرت نیست، بلکه صرفاً قطعه‌ای

است در میان سلطنت دیگر که کارکردهایشان عبارت است از تحریک تهریه کنترل، مراقبت بهینه‌سازی و سازمان‌دهی نیروهایی که قدرت مطیعشان می‌کند. قدرتی که بیشتر برای تولید افزایش و ساماندهی نیروهاست و نه برای ممانعت از آن‌ها، به اطلاع و آداشتنشان یا نابودیشان. از همین رو حق مرگ جابجا شد یا دست‌کم بر اقتضاهای قدرت اداره‌کننده زندگی متکی شد و بر مبنای این اقتضاها سامان یافت. این مرگ که بر حق حاکم در دفاع از خود یا استمرار دفاع از او مبتنی بود، بعدها صرفاً به منزله وارونه حق کالبد اجتماعی در تضمین زندگی خود و حفظ یا بسط آن ظاهر شد. با این حال با در نظر گرفتن تمام نسبت‌ها، هیچ‌گاه جنگ‌ها به اندازه جنگ‌های سده نوزدهم به بعد خونبار نبوده‌اند و هیچ‌گاه رژیم‌ها تا به این اندازه مردمان خودشان را قتل عام نکرده‌اند. اما این قدرت مهیب مرگ - که شاید همان چیزی باشد که به قدرت بخشی از نیرویش و کلی مسلکی‌ای را می‌دهد که قدرت به‌کمک آن محدوده‌هایش را فراتر می‌برد - اکنون مکمل قدرتی است که به گونه‌ای ایجابی بر

بود که در فلسفه سیاسی رخ داده است. چرخشی که در ایران یا خوانده نمی‌شود یا در صورت خوانده شدن التفاتی به آن نمی‌شود. ۳۴. آگامین فوکو را می‌ستایند، زیرا که برای نخستین بار نشان می‌دهد که چگونه زندگی زیستی ZOE به قلمرو سیاست وارد می‌شود و دوران زیست-سیاست آغاز می‌شود. آگامین بر آن است که فقط در افق زیست-سیاست است که باید مقولاتی را که سیاست مدرن بر آن استوارند، واری می‌کند؛ مقولاتی از قبیل چپ/راست، امر خصوصی/ امر عمومی، استبداد/دموکراسی، و دریافت که آیا این سیاست نخ‌نما شده است یا خیر. از نظر او زمانی که نسبت حیات برهنه و سیاست را دریافتیم، قلمی در جهت فهم دنیای فعلی برداشته‌ایم؛ نسبتی که والتر بنیامین سال‌ها قبل و میشل فوکو کمی دیرتر به آن توجه کردند. از نظر آگامین، فوکو دیدگاه سنتی به مساله قدرت مبتنی بر الگوی حقوقی-نهادی را وانهاد و بنابراین مساله حاکمیت و نظریه دولت را رها کرد و در اواخر عمر دو

می‌زند تا به حیات برهنه‌ای برسد که فوکو بخشی از سرنوشت آن را در قطعه‌ای که نقل کردیم توضیح داده است. ۳۵. کارل اشمیت گفته است: حاکم است که تصمیم می‌گیرد حالت فوق‌العاده اعلام کند. از نظر آگامین این گفته به ظاهر ساده مبین بسیاری از معضلات فلسفه سیاسی در عصر حاضر است. اگر در وضعیت دوره وایمار که کارل اشمیت و والتر بنیامین در آن زندگی می‌کردند مذاقه کنیه این گفته و آرای بنیامین که بعداً به آن‌ها اشاره خواهد شد، بهتر فهمیده می‌شوند. بعد از شکست آلمان در جنگ، قیصر در نهم نوامبر ۱۹۱۸ از سلطنت کناره گرفت. در عرض ۲ ساعت دو جمهوری اعلام شد. سوسیالیست‌های آلمانی که حمایت از جنگ در ۱۹۱۴ آن‌ها را دو دسته کرده بود، وارد رقابتی آشکار و خشن برای تشکیل حکومت شدند. برای تضمین موفقیت حزب سوسیال‌دموکرات آلمان و جلوگیری از اعلام حکومت سلطنتی، فیلیپ شایمان

زندگی اعمال می‌شود و اقدام به مدیریت بهینه‌سازی و تکثیر این زندگی می‌کند و کنترل‌هایی دقیق و ساماندهی‌هایی فراگیر را بر آن اعمال می‌کند. دیگر جنگ‌ها نه به نام حاکمی که باید از او دفاع شود، بلکه به نام هستی همگان انجام می‌گیرد؛ همه مردم فراخوانده می‌شوند تا به نام ضرورت زندگی و زنده ماندن یکدیگر را بکشند. قتل عام‌ها حیاتی شده‌اند. رژیم‌ها در مقام مدیر زندگی و بقا و مدیر بدن‌ها و نژاد توانستند این همه جنگ به راه اندازند و انسان‌ها را به کشتن دهند... تصمیم برای شروع و پایان جنگ‌ها بیشتر بر مبنای مساله عریان بقا اتخاذ می‌شود. اصل کشتن برای زنده ماندن که شالوده تاکتیکی نبردهاست به اصلی برای استراتژی میان دولت‌ها بدل شده است. اما هستی مورد نظر، دیگر هستی حقوقی حاکمیت نیست بلکه هستی زیست‌شناختی جمعیت است... می‌توان گفت که حق قدیمی به مرگ رساندن یا زنده گذاشتن جای خود را داد به قدرت زنده نگه داشتن یا سوق دادن به سمت مرگ. (تاکید از من است) سبب این نقل قول طولانی نشان دادن چرخشی

نوع تحلیل را به پیش برد، بدون آن که پیوندی میان آن‌ها برقرار کند. فوکو بر آن است که جامعه مدرن از یک طرف فردیت را در ذهنی‌ترین شکل آن به نهایت برده است و در عین حال ساخت‌های قدرت را به شکلی عینی کلیت بخشیده و به نهایت برده است. از نظر آگامین این بن‌بست را می‌توان به این شکل خلاصه کرد: نقطه تلاقی میان بندگی ارادی افراد با قدرت عینی کجاست؟ آگامین در صداست تا با تحقیق در نقطه پنهان تلاقی مدل‌های حقوقی-نهادی با الگوهای زیست-قدرت این معضل را بشکافد. بنابراین آگامین نظر فوکو را در مورد از میان رفتن قدرت حاکمیت و جایگزینی نهادهای عینی نمی‌پذیرد و مساله خود را به این شکل فرموله می‌کند: می‌توان گفت که تولید جسم مبتنی بر زیست-قدرت فعالیت اصلی قدرت حاکم power sovereign است. آگامین بدین شکل زیست-قدرت را با حالت فوق‌العاده یکی می‌داند. حالت فوق‌العاده همان چیزی است که حاکم آن را اعلام می‌کند. این جاست که آگامین مذاقه فوکو را با نظریه‌های کارل اشمیت و والتر بنیامین پیوند

به ابتکار خود نخستین جمهوری را از بالکن ریاستگ

اعلام کرد. کارل لیکنشت هم از

بالکن قصر سلطنتی "جمهوری آزاد سوسیالیستی" اعلام کرد. در جریان شورش اسپارتاکیست که حزب کمونیست آلمان و حزب سوسیالیست مستقل از آن حمایت می‌کردند، کارگران ساختمان‌های دولتی را اشغال کردند و تظاهرات توده‌ای و اعتصاب عمومی شکل گرفت. این انقلاب بدون برنامه شکست خورد، چرا که از یک سو رهبران بر سر استفاده از خشونت با هم اختلاف داشتند و از سوی دیگر کارگران یارای مقابله با نیروهای نظامی را که برای در هم شکستن آن‌ها جمع‌آوری شده بودند نداشتند. حکومت سوسیال‌دموکرات نیروهای آزاد شخصی را که سران ارتش سابق فرا خوانده بودند، به حال امله‌باش درآورد تا شورش‌های چپی را سرکوب کند. این نیروها عمدتاً جزو نهادهای ضدجمهوری و شبه‌نظامی و لوپاش راست افراطی بودند؛ مردانی که به قول گورینگ نمی‌توانستند

پس از جنگ خشونت را کنار بگذارند. آن‌ها کار شبه‌نظامی خود را با هیجان و سمیت و بدون کنترل موثر سیاسی به پیش بردند و کارل لیبکنشت و رزا لوکزامبورگ را شکنجه کردند و به قتل رساندند. نیروهای آزاد همچنین در صدها قتل سیاسی که بدون ترس از قانون صورت گرفته دست داشتند. در مقابل نظامیان جناح چپ به دستور مقامات قضایی و نیز اوپاش جناح راست تحت تعقیب قرار گرفتند و به شدت مجازات شدند. دولت سوسیال‌دموکرات عهدنامه ورسای را امضا کرد و با این کار بار تقصیر شرایط شاق و تحقیرآمیز عهدنامه و نیز شکست آلمان را به عهده گرفت. محافظه‌کاران و نظامیانی که خود جنگ را آغاز کرده بودند و در آن شکست خورده بودند پذیرش عهدنامه را خنجر از پشت دانستند. حکومت توان انحلال نیروهای آزاد را که پیمان صلح خواهان آن بود نداشت و همچنان برای سرکوب جناح چپ از آن استفاده می‌کرد. در ۱۹۲۰ این نیروهای آزاد شخصی کودتا کردند ارتش از مناخله در آن سرباز

سربازان سرخورده جنگ، خرده‌بورژوازی و جنایتکاران بود بر صدر دولت نشاند. جنگ جهانی دوم حاصل این تحولات در آلمان بود. ۳۶. کارل اشمیت نظریه‌پرداز حقوقی است که نظرهای کاملاً متناقضی درباره او ابراز شده است. برخی او را فاشیست و دشمن دموکراسی و جمهوری خواهی به معنای جدید و فملی کلمه و خصم هر نوع برابری خواهی و برخی او را لیبرال می‌خوانند. به هر تقدیر راست‌ها از او خوششان می‌آید هر چند ریاکارانه او را فاشیست می‌نامند و چپ‌ها از همان روزهای نخست نظریه‌پردازی او، رابطه‌های پر از عشق و نفرت با او داشته‌اند. فرانتس نویمان و انوکرشهایمر، نظریه‌پردازان حقوقی مکتب فرانکفورت دین خود را به کارل اشمیت انکار نکرده‌اند. انتقاد اشمیت از دموکراسی پارلمانی و قانون وضعی و لیبرالیسم چنان هوشمندانه بوده است که نظریه‌پردازان چپ از زوایای دیگر از آرای او استفاده کرده‌اند و هم‌اکنون نیز گروهی از چپ‌گرایان آشکارا خود را اشمیستی می‌دانند. اشمیت نیز ارادت خود را به برخی آرای سیاسی لنین و مائو در مورد استراتژی سیاسی،

می‌روید تا فاجعه را دفع کند. از نظر بنیامین در نمایش سوگناک دولت برخلاف نظر نظام‌های عقلانی مدرن عامل آزادی آدمی نیست. خشونت حاکم است که در وضعیت فوق‌العاده روابط قدرت را تبیین می‌سازد. بنیامین در نامه‌ای به اشمیت دین خود را به او متذکر می‌شود اشمیت مقاله‌ای درباره نمایش دارد که بعد از جنگ ادعا کرد این مقاله را در پاسخ به بنیامین نوشته است. بسیاری ادعای اشمیت را ریاکاری محض و سوءاستفاده از بنیامین، قربانی فاشیسمی دانستند که او نظریه‌پرداز حقوقی‌اش بود. اگر نیک بنگریم، تفاوتی میان نظر این دو درباره نمایش و مهم‌تر از آن انطباق این نظر با جهان سیاست به چشم می‌خورد. از نظر اشمیت در نمایش دو شخصیت مهم وجود دارد: حاکم و قربانی. بنیامین معتقد به وجود سه شخصیت مهم در نمایش است: حاکم و قربانی و توطئه‌گر. (نگاه کنید به ص ۹۵ ترجمه انگلیسی نمایش سوگناک) هیتلر همچون خدایی دکارتی نبود که جریان تاریخ را در اختیار گیرد توطئه‌گر فرومایه‌ای بود که دشمنان و حتی دوستان خود را با توطئه نابود کرد.

زد و مردم با اعتصابی عمومی به آن پاسخ دادند. بریگاد اهرارت تحت رهبری لوتویتز که کودتا را شکل داده بود از برلین خارج شد و ردی از خون بر جای گذاشت. نیروهای آزاد شخصی همچنان به سرکوب فعالیت‌های جناح چپ ادامه دادند. گاه آن‌ها خود مبتکر این سرکوب‌ها بودند گاه دولت مشوق آن‌ها بود. بسیاری از سربازان سابق که اکنون جزو نیروهای آزاد شخصی بودند بعدها وارد اس. آی نازی شدند که در سال ۱۹۲۱ تشکیل شد. این وقایع خشن سیاسی بین ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۱ اتفاق افتاد زمانی که بنیامین نقد خشونت را نوشت. وجه مشخصه جمهوری وایمار عدم امنیت اقتصادی ناشی از تحریم‌ها و بیکاری و تورم دهشتناکی بود که طبقات پایین و متوسط را مستاصل کرد. در متن بحران مشروعیت نظام، خشونت سیاسی و جنایت افزایش بی‌سابقه‌ای یافت و تورم مردم آلمان را دچار فقر و گرسنگی کرد. جناح‌های افراطی چپ و راست به ستایش خشونت پرداختند که بری از سادیسیم و حتی خشونت‌های جنسی نبود. در سال ۱۹۲۳ هیتلر قدرت را به دست گرفت و جنبش نازی‌ها را که متشکل از

خاصه استراتژی‌های کسب قدرت اظهار کرده است. حتی می‌توان گفت درس‌های بسیاری از لنین فراگرفته است. زمانی که تامس مک‌کارتی در صدد برآمد تا آثار مهم اشمیت را در مجموعه تفکر فلسفی و سیاسی آلمان در MIT منتشر کند هابرماس انزجار خود را پنهان نکرد. تامس مک‌کارتی یکی از مهم‌ترین شارحان و طرفداران فلسفه هابرماس در آمریکا به شمار می‌رود. اما شباهت برخی از مقولات والتر بنیامین با مقولات کارل اشمیت تعجب‌برانگیز است هر چند با اندکی مذاقه می‌توان تفاوت بسیار آن‌ها از یکدیگر را تمیز داد. یک نمونه از این تفاوت‌ها را متذکر می‌شوم. والتر بنیامین در کتاب خود ریشه‌های نمایش سوگناک آلمانی، نظریه تصمیم حاکم کارل اشمیت را اخذ می‌کند؛ تصمیمی که نمی‌توان آن را به هیچ قانون یا هنجاری فروکاست زیرا این تصمیم، اگزستانسیالیست است. از نظر بنیامین حاکم، جریان تاریخ را همچون خدایی دکارتی در اختیار خود دارد. هنگامی که فاجعه رخ می‌دهد وظیفه حاکم است که آن را دفع کند. دور باطل امر سیاسی آن است که قدرت مطلق از متن فاجعه

۳۷. اشمیت که در دوره وایمار شاهد بحران همه‌جانبه بود یقین داشت قانون وضعی law positive که هانس کلسن Hans Kelsen، حقوقدان نوکانتی طرفدار آن بود، قادر نیست توصیفی حقوقی از این بحران‌ها به دست دهد. نظام حقوقی کلسن نظامی بود که از حیث علمی منسجم بود اما اعتنایی به وضعیت فوق‌العاده نداشت. تمام توجه اشمیت به ماده ۴۸ قانون اساسی وایمار بود که به رییس‌جمهور اجازه می‌داد در صورت بروز بحران حاکم قوانین عادی را لغو و وضعیت فوق‌العاده اعلام کند. از نظر اشمیت استفاده از این ماده ضروری به نظر می‌رسید زیرا به‌گمان او که در آن زمان سانتیست بود چپ و راست افراطی در صدد برانداختن جمهوری بودند و نظام پارلمانی نحیف دوره وایمار که به نمایش قدرت دسته‌ها و حزب‌های کثیر بدل شده بود، قادر نبود تمامیت جمهوری را حفظ کند. حمله اشمیت از جناح راست و والتر بنیامین از جناح چپ آثار شیبست به دموکراسی پارلمانی از انسدادی ناشی می‌شد که در آن پارلمان به محل چانه‌زنی بی‌پایان گروه‌های رقیب برای کسب امتیاز و قدرت بیشتر

و بی‌احتیایی به مردم بدل شده بود تلاش اشمیت برای یافتن راه‌های قانونی برای مقابله با بحران او را به بررسی دیکتاتوری راند. از نظر او دو نوع دیکتاتوری وجود دارد: کمیساریایی و مبتنی بر حاکمیت. دیکتاتوری کمیساریایی در صورت بروز بحران به وجود می‌آید به شرط آن که بعد از رفع بحران قوانین عادی سابق جاری شوند. از نظر اشمیت درم باستان به کرات از این نوع دیکتاتوری استفاده شد اما دیکتاتوری مبتنی بر حاکمیت در صورت بروز بحران قوانین فعلی را ملغی می‌کند و قوانین جدیدی به جای آن مستقر می‌سازد. صراحت اشمیت در مورد استفاده رئیس‌جمهور از ماده ۲۸ او را وادار کرد بگوید "حاکم است که تصمیم می‌گیرد حالت فوق‌العاده اعلام کند". نظریه دیکتاتوری اشمیت پیش‌زمینه چنین صراحتی بود. قصد من به هیچ‌وجه توصیف آرای کارل اشمیت نیست، بلکه زمینه‌سازی برای فهم استفاده هوشمندانه جورجو آگامبن از مقوله "وضعیت فوق‌العاده" است. آگامبن نظریه اشمیت را که بعدها به خادم فاشیسم بدل شد با نظریه بنیامین که قربانی فاشیسم گردیده تفریق می‌کند و نظریه

اشمیت از آن جا که نظم حقوقی مبتنی بر وجود قواعد است تصمیم حاکم هم قواعد عادی را مشخص می‌سازد هم وضعیت فوق‌العاده را. بنابراین حاکم "مفهومی مرزی" است که در یک طرف آن حالت عادی قرار دارد و در طرف دیگر آن وضعیت فوق‌العاده. آگامبن بر همین پارادوکس آشکار حاکمیت تاکید می‌کند یعنی وضعیتی که حاکم در عین حال درون و بیرون نظم حقوقی قرار دارد. حاکم در مرز میان نظم و وضعیت فوق‌العاده ایستاده است و حوزه قانون را مشخص می‌سازد. پس وضعیت فوق‌العاده آشوب نیست که قبل از برقراری نظم در گرفته باشد، قانون وضعی ناگزیر است این وضعیت را آشوب تصور کند. وضعیت فوق‌العاده شرط کارکرد قانون است و خود نیز خارج از قلمرو قانون نیست. هر چند در واقع از تعلیق قانون حاصل آمده است. می‌توان پرسید نسبت وضعیت فوق‌العاده با قواعد چیست؟ پاسخ آگامبن در این جا مهم است زیرا گفته‌های بعدی وی بر همین پاسخ استوارند. آگامبن می‌گوید وضعیت فوق‌العاده به گونه‌ای است که بر مبنای آن هر آنچه از حیطة قانون کنار گذاشته می‌شود،

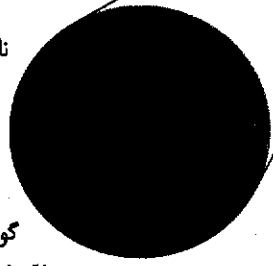
از ژان لوک نانسی این قابلیت را تحریم ban می‌نامد. تحریم عبارت از آن است که آنچه طرد می‌شود خارج از قانون گذاشته نمی‌شود، قانون به او بی‌اعتنا نمی‌شود، ربط خود را با او از دست نمی‌دهد، بلکه قانون او را رها abandon می‌کند. رها شدن به معنای آن است که فرد در معرض قدرت و وقفه‌ناپذیر قانون قرار می‌گیرد درست در همان حال که قانون دست از او شسته است. زندانیان گوانتانامو به همین معنا رها شده‌اند. آمریکایی‌ها نه آنان را اسیر جنگی می‌دانند نه اجازه می‌دهند که قانون کشور خودشان بر آنان اعمال شود نه اجازه می‌دهند قانون خود آمریکا شامل حال آن‌ها شود. اما در عین حال این زندانیان در معرض "قدرت و وقفه‌ناپذیر قانون" قرار دارند. آنان تحریم شده‌اند. آگامبن بدین طریق وضعیت فوق‌العاده را با تحریم مربوط می‌سازد: "وضعیت فوق‌العاده وضعیت تحریم است." درست همان‌گونه که وضعیت فوق‌العاده از طریق کنار گذاشته شدن گنجانه می‌شود، فرد تحریم شده نیز به سادگی از قلمرو قانون کنار گذاشته نمی‌شود، بیرون گذاشته نمی‌شود، به گونه‌ای که قانون کاری به کار او نداشته

بدیعی به دست می‌دهد که به برخی از تیره‌ترین زوایای وضعیت فعلی سیاسی رهنمون می‌شود. ۲۸. آگامبن با بهره‌گیری از این گفته اشمیت که "حاکم است که تصمیم می‌گیرد حالت فوق‌العاده اعلام کند" معتقد است برای فهم حاکمیت حقوقی و قدرت دولت، فهم وضعیت فوق‌العاده ضروری است. از نظر اشمیت حاکم با تصمیم خود دال بر اعلام وضعیت فوق‌العاده خود را هم در حیطة قانون قرار می‌دهد هم خارج از آن و به این ترتیب وضعیتی را خلق و تضمین می‌کند که بر اساس آن قانون اعتبار پیدا می‌کند. اشمیت بر آن است که قانونگذار هر اندازه دقیق و تیزبین باشد نخواهد توانست مشخص کند که وضعیت فوق‌العاده چه هنگام و چگونه پیش می‌آید. بنابراین تصمیمی اگر بی‌تئسیال لازم است که مشخص کند وضعیت فوق‌العاده چه هنگام و چگونه باید برقرار شود. وضعیت فوق‌العاده را نمی‌توان طبقه‌بندی کرد اما این وضعیت عنصر حقوقی خاصی را بر ملا می‌کند یعنی تصمیم‌گیری مطلق نایب حاکم را تصمیمی که ماهیت حاکمیت دولت در آن نهفته است. انحصار تصمیم‌گیری در ید حاکم است. از نظر

دقیقا به سبب تعلیق قواعد به رابطه خود با این قواعد ادامه می‌دهد یا به عبارت بهتر وضعیت فوق‌العاده دقیقا به سبب کنار گذاشته شدن یا جنا شدن از قانون در شمول این قانون قرار می‌گیرد. حاصل این گفته آن است که در واقع وضعیت فوق‌العاده با تبدیل شدن به چیزی غیر از مرجع به هنجار قواعد، قواعد را تایید می‌کند. آگامبن می‌گوید: "قواعد با شامل حال نشدن، یعنی با کنار گرفتن، شامل حال وضعیت فوق‌العاده می‌شوند." قواعد از وضعیت فوق‌العاده کناره می‌گیرند و با همین کناره گرفتن بر وضعیت فوق‌العاده اعمال می‌شوند. به نظر آگامبن "وضعیت فوق‌العاده خود را از قواعد تفریق نمی‌کند بلکه قواعدند که با تعلیق خود، وضعیت فوق‌العاده را باعث می‌شوند و با حفظ نسبت خود با وضعیت فوق‌العاده، خود را به عنوان قاعده برمی‌نهند." حال که آگامبن با راهنمایی اشمیت مدلل ساخت وضعیت فوق‌العاده است که قانون را به عنوان قانون برمی‌نهد نه برعکس، در صند برمی‌آید قابلیت قانون را که با شامل نشدن شامل می‌شود یا با به کار بسته نشدن به کار بسته می‌شود مشخص سازد. او به تبعیت

باشد بلکه به دست قانونی سپرده می‌شود که خود کناره گرفته است. آگامبن به تبعیت از بنیامین می‌گوید آنچه در تحریم حاکمانه تصرف می‌شود خود زندگی است. یکی شدن قانون

با زندگی مسالمانی است که بنیامین در بحث خود با گرشوم شولم درباره کافکا به آن اشاره کرد مسالمانی که آگامبن آن را مجددا مطرح ساخت تا امر زندگی برهنه را روشن سازد. ۳۹. مساله مسیاتیسم و مسایا و به تمویق افتادن آمدن مسایا در اندیشه عرفانی یهودی مقلی شامخ دارد. نویسندگان و متفکران یهودی قرن بیستم اعم از دینی و غیردینی وارث این اندیشه بوده‌اند و به شیوه‌های وسواس گونه آن را ادامه دادند. فاصله میان امر ایده‌آل و امر واقعی، امید و از دست رفتن امید و تحقیق درباره زمان، جانمایه اندیشه قدیمی و اندیشه جدید عرفان یهودی بوده است. در یکی از قصه‌های فولکلور ییدیش آمده است: "زمانی شایع شد که مسایا در شرف ظاهر شدن است. بنابراین ظلمت شهر خیالی شلم از ترس آن که مسایا



ناشناخته از این شهر عبور کند نگرهبانی را اجیر کرد تا در پی مهمان قدسی باشد و اگر به شهر آمد او را خوشامد گوید. نگرهبان پس از مدتی دریافت که حقوق هفتگی ده گلنن برای مراقبت از زن و فرزندانش کافی نیست بنابراین برای اضافه کردن حقوقش به سراغ خاخام رفته. خاخام تقاضای او را رد کرد و گفت: "درست است که ده گلنن حقوقی اندک است اما باید در نظر گرفت که این شغل، شغلی دائمی است." گفتار کنای خاخام شباهت بسیاری با این گفته کافکا دارد که "چه بسیار امید وجود دارد اما نه برای ما". والتر بنیامین در سال ۱۹۳۹ در نامه‌ای به شولم نوشت: "فکر می‌کنم کلید آثار کافکا در دست کسی است که بتواند ابعاد کمیک را از الهیت یهودی استنتاج کند." بیهوده نبود که کافکا قصه‌های خود را برای دوستانش به عنوان نوشته‌هایی کمیک می‌خواند و قاه قاه خنده آنان او را به وجد می‌آورد اما بعدها این قصه‌های کمیک

و مسیانسیم اخلاقی و آخرالزمان‌گرایی تاکید می‌کند و بنابراین بر تقلیل‌های میان امر آخرالزمانی/ امر بهنجار، عقل‌گرایی محافظه‌کار/ نیروهای حیاتی آنارشستی پای می‌فشارد. اما پلسخ بنیامین به مسیانسیم آنارشستی شولم بسیار پیچیده است. بنیامین که به نظر می‌رسد تحت تأثیر هر کسی است که در برهه‌ای با او ارتباط نزدیک دارد - کراکتر، آدورنو، برشت- دست آخر چنان گفته‌های آنان را می‌چرخاند که چیزی از این تأثیر بر جای نمی‌ماند. ماتریالیسم خام برشت نزد بنیامین معنای دیگری می‌یابد. همچنین است دیالکتیک آدورنوی که بنیامین با وجود گرسنه ماندن در پاریس زیر بار آن نرفته همچنین چیزهایی را که درباره بودلر نوشته با وجود اصرار آدورنو برای تحلیل دیالکتیکی بیشتر، غیردیالکتیکی باقی گذاشت و حتی خود دیالکتیک را نیز به توقف واداشت. از سال ۱۹۲۷ که بنیامین پس از خواندن محاکمه کافکا در صدد نوشتن مقاله‌ای برآمد تا مقوله "به تعویق افتادن آمدن مسایا" به عنوان بنیان یهودیت از نظر شولم را توضیح دهد بحث درباره کافکا به کانون اصلی مناقشات این دو بدل گشت.

بنیامین میان امر مسیانیک و امر دنیوی معترض شد و نوشت: "دنیای کافکا دنیای وحی است اما وحی‌ای که به نیستی خود واقف می‌شود... تحقق ناپذیری آنچه آشکار شده [وحی شده است] جایی است که الهیاتی که به درستی فهمیده شده با آنچه کلید آثار کافکا به شمار می‌رود، به هم می‌رسد... والتر عزیز مساله این است که [وحی] نمی‌تواند تحقق یابد." بنیامین در نامه دیگری اختلاف خود با شولم را برجسته‌تر می‌سازد: "من گمان می‌کنم اصرار کافکا بر شریعت/ قانون جایی است که کار او در آن جا متوقف می‌شود." این توقف تفسیر، آثار کافکا را به بن بست می‌کشاند. سپس بنیامین می‌افزاید: "تو نیستی وحی را نقطه عزیمت خود قرار دلدای، من امید کوچک و بی‌معنا و همچنین مخلوقاتی را که هدف این امیدند؛ این‌ها مخلوقاتی هستند که این امر پوچ [همان امید کوچک و بی‌معنا] در آن‌ها موثر واقع شده است." این اختلافات به طور عمده در این نکته خلاصه می‌شد که از نظر شولم آثار کافکا مبین نیستی وحی‌انده به عبارت دیگر قانون یا شریعت یهودی دیگر برای دنیای مدرن معنایی ندارد اما بنیامین

به سند سیمانترین و وحشیانه‌ترین کنش‌های قرن بیستم بدل شد. کافکا بسی زودتر از اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها و زنان ابوغریب و گوانتنامو و فلسطین معصوم سرنوشت آنان را نشان داده بود و بیهوده نبود که آگامین برای توضیح زندگی برهنه به مناقشات بنیامین و شولم درباره آثار کافکا روی آورد. بخش چهارم فصل اول هوموساکر که درخشان‌ترین فصل کتاب است و "تیروی قانون" نام دارد، به استنتاج زندگی برهنه از همین مناقشه اختصاص دارد.

۴۰. از نظر گرشوم شولم اندیشه مسایا و به تعویق افتادن آمدن او اساس عرفان یهودی را تشکیل می‌دهد. الهیت یهودی مثل اغلب الهیت‌ها دارای دو جزء شریعت/ قانون و عرفان است. شولم با مقوله "نیستی وحی" "of revelation of nothingness" تنش میل این دو جزء را نشان داد. آیا قانون سخنی می‌گوید که شنیده شود؟ اساس مناقشات بنیامین و شولم پیرامون این پرسش می‌گردد. شولم طرفدار آنارشسیم الهیاتی و مظلون به شریعت یهودی و خردگرایی روشنگری است. او بر تفاوت میان خاخام‌گرایی و مسیانسیم

مساله قانون/ شریعت و نیستی وحی و امید و سنت و رمزگشایی، مقولاتی بودند که طرفین را وامی‌داشت آرای خود را پس و پیش کنند. در سال ۱۹۳۱ بنیامین که قصد نقد "دیوار بزرگ چین" کافکا را داشته از شولم خواست نظر خود را به او اعلام کند. شولم در پاسخ به بنیامین توصیه کرد او کار خود درباره دنیای زبانی کافکا را با کتاب ایوب آغاز کند و سپس مساله داوری نهایی را مد نظر قرار دهد. شولم در آثار کافکا شباهتی با زبان داوری نهایی می‌یافت. وی به بنیامین نوشت: "برای من معمایی است که تو به عنوان منتقد بخواهی چیزی درباره دنیای کافکا بگویی، بدون این که شریعت/ قانون را در کانون آثار او بنشانی. من گمان می‌کنم این عمل شبیه تامل اخلاقی هالاکایستی است که تلاش می‌کند تا بفهمد تفسیر زبانی داوری نهایی چگونه می‌تواند باشد. در این جا [آثار کافکا] دنیایی ترسیم شده است که رستگاری را در آن نمی‌توان پیش‌بینی کرد." در سال ۱۹۳۴ بنیامین به مناسبت دهمین سالگرد مرگ کافکا مقاله‌ای درباره او نوشت که در کتاب اشراق‌ها چاپ شده است. شولم به تفکیک قاطع

در همین آثار امیدهای کوچکی را می‌دید که نشان از وابستگی او به مسیانسیم یهودی و همچنین مسیانسیم ماتریالیستی داشت. برشت به بنیامین گفته بود که یگانه نویسنده بلشویک حقیقی کافکا است. اما بنیامین و شولم هر دو در یک چیز با هم توافق داشتند: کافکا به سنت گوش داد و به جز صلاهای مبهم نشنید. بنیامین می‌نویسد: "هیچ دکترینی نیست که آدمی بتواند آن را بیاموزد و هیچ معرفتی نیست که آدمی بتواند آن را حفظ کند. چیزهایی که انسان دوست دارد هنگامی که آن‌ها به سرعت فرار می‌کنند به چنگ آردشان، دیگر برای هیچ گوشی معنایی ندارند... آثار کافکا مبین سنتی است که مریض شده است. حکمت را سویه حماسی حقیقت خوانند. چنان تعریفی حکمت را به داری سنت بدل می‌کند. این حقیقت حقیقتی است در حال انسجام آگادیک agadic. همین انسجام حقیقت است که گم شده است. کافکا نخستین کسی نیست که با این موقعیت روبرو شده است. بسیاری به حقیقت چسبیدند و منکر انتقال‌پذیری آن شدند نبوغ کافکا در این بود که همین چسبیدن به حقیقت را رها.

کرد و کاری بدیع انجام داد: او حقیقت را فدای انتقال پذیری یا عنصر آگادیک آن کرد. چگونه انتقال دادن بدون محتوا ممکن است؟ چه چیزی انتقال می‌یابد؟ این‌ها پرسش‌هایی است که نظریه بنیامین درباره ترجمه و نظریه شولم در مورد 'نیستی وحی' قبلاً به آن پرداخته‌اند. آیا زبان نابی که ترجمه باید به آن دست یابد معنایی انضمامی دارد یا چیزی است مفاکوار و تهی و خاموش، چیزی همچون شکلی ناب؟ چگونه این حقیقت بدون محتوا انتقال می‌یابد؟

پاسخ به این پرسش‌ها برای فهم عباراتی چند که آگامبن در فصل 'نیروی قانون' از بنیامین و شولم نقل کرده است و آن را جانمایه نظریه خود در مورد زندگی برهنه ساخته حیاتی است. ۴۱. مقوله‌ای که در بند قبل، بنیامین از آن نام برد یعنی آگالا *aggadah* به همراه مقوله هالاکا *halakah* دو جزء پراسازنده سنت یهودی است. معنای لفظی آگالا گفتن و نقل کردن است و معنای لفظی هالاکا طی طریق کردن و راه رفتن. آگالا محصول ضروری هالاکا و تحقق انضمامی آن است. بنا به سنت یهود اگر یکی از این دو نباشد

بگویند هنگامی که کافکا از این رویاها و تکه‌های گسسته سخن می‌گوید حقیقت را نمی‌گوید آن را انتقال می‌دهد. به همین سبب است که بنیامین می‌نویسد: 'دروازه عدالت فرهیختن و یاد گرفتن است. اما کافکا جرات نمی‌کند از این فرهیختن، امیدها و وعده‌هایی را استنتاج کند که تورات متذکر شده بود. دستیاران او [کافکا در زمان قصر] طلبه‌هایی هستند که خانه دعا را گم کرده‌اند، دانش‌آموزان او شاگردانی هستند که کلام مقدس را گم کرده‌اند. اکنون دیگر کسی نیست که 'سفر شاد بری از مائع آن‌ها را یاری دهد. در این جاست که شولم به بنیامین اعتراض می‌کند: 'شاگردان کسانی نیستند که کلام مقدس را گم کرده باشند... آنان نمی‌توانند آن را رمزگشایی کنند.' و بنیامین پاسخ می‌دهد: 'چه شاگردان کلام مقدس را گم کرده باشند چه نتوانند آن را رمزگشایی کنند، هر دو به یک جا می‌رسد.' شولم مخالفت می‌کند: 'آشتباه بزرگی است اگر بگوییم فرقی نمی‌کند شاگردان کلام مقدس را گم کرده‌اند یا نمی‌توانند آن را رمزگشایی کنند. این دو فرقی دارند و فرقیشان در این است که وحی نیرومند است معتبر است

وضعیتی انضمامی به‌کار بسته شود. آگامبن با یکی کردن نیستی وحی با وضعیت فوق‌العاده به نحوی درخشان این وضعیت را توصیف می‌کند. اما ربط وضعیت فوق‌العاده یا نیستی وحی با زندگی، زندگی فرد چیست؟ در این جاست که او پاسخ بنیامین به شولم را پاسخی سزاوار می‌داند. اکنون همه گفته بنیامین را که در بند قبل بخشی از آن را آوردم، نقل می‌کنم: 'چه شاگردان کلام مقدس را گم کرده باشند چه نتوانند آن را رمزگشایی کنند، هر دو به یک جا می‌رسد، زیرا کلام مقدس، بدون کلیدی که متعلق به آن باشد کلام مقدس نیست بلکه زندگی است. همان زندگی‌ای که در دهکده در پایین تپه‌ای که بر فراز آن قصر بنا شده است زیسته می‌شود. آگامبن شولم را متهم می‌کند که منظور بنیامین را نفهمیده است زیرا قانونی که به زندگی فروگاسته شود نمی‌تواند از طریق ادعای ترانساندانس بر زندگی به‌کار بسته شود. بر همین سیاق امکان تفسیر قانون از منظر زندگی ممکن نیست زیرا زندگی و قانون تمایز ناپذیر شلماوند. آگامبن معتقد است شباهتی ضروری میان زندگی در سایه قانونی که جاری است اما فاقد معناست

سنت به ضعف و فتور می‌گراید. از نظر بنیامین نسبت میان هالاکا با آگادا نسبت میان ترجمه با اصل است. بر مبنای نظریه بنیامین در مورد ترجمه می‌توان گفت از نظر او دنیای کافکا دنیای بیماری سنت است؛ هر نوع ساحت اقتدار و حقیقت از میان رفته است آنچه باقی مانده آگالایی متزوی است. روایتی است از جست‌وجو برای شریعت/ قانون، روایتی که آن قدر از چیزی که جست‌وجو می‌کند بیگانه است که جست‌وجو را با تخریب قانون یا به دست دادن افسانه‌ای از آن به پایان می‌برد. بنابراین رابطه میان زبان قدسی و بشری از هم گسیخته و وحی نیست شده است. دیگر دسترسی به امر قدسی ممکن نیست فقط صلهایی مبهم از تورات به گوش می‌رسد. زمانی که کافکا حقیقت را فدای انتقال‌پذیری می‌کند دیگر نمی‌توان از حکمت سخن گفته آنچه باقی مانده تکه‌هایی زوال‌یافته از آن است. علاقه‌مندی بنیامین در پروژه بازارچه‌ها به پس‌مانده تاریخ، در واقع وفاداری به همین تکه‌های زوال‌یافته است. بنابراین در این عصر فقط اینتولوگ‌های یهودی می‌توانند این دو جزء را به هم بچسباند و از چیزی منسجم سخن

اما بی‌معناست. "مقوله 'نیستی وحی' شولم می‌خواهد همین وضعیت را روشن سازد: 'وضعیتی که در آن وحی = آشکار شدن، آشکار می‌شود بدون آن که معنایی داشته باشند وضعیت که در آن وحی خود را موکد می‌سازد مدعی اعتبار می‌شود اما هیچ معنایی ندارد. وضعیت که در آن گنجینه معانی گم می‌شوند و آنچه در شرف آشکار شدن است (وحی چنان جریانی است)، ناآشکار باقی می‌ماند و به نقطه صفر محتوای خود فروگاسته می‌شود." ۴۲. اکنون به فصل 'نیروی قانون' آگامبن بازگردیم. آگامبن با آغوش باز تعریف گرشوم شولم از شریعت/ قانون را می‌پذیرد چیزی که قدرت دارد اما معنایی ندارد. از نظر آگامبن شولم با این مقوله جایگاه قانون در وضعیت فوق‌العاده را بیان کرده است. قانون دقیقاً به این سبب معتبر است که بر چیزی دلالت نمی‌کند و تحقق ناپذیر است. قانون با نیرومند بودن و در عین حال بی‌معنا بودن غایب نیست حاضر است اما از هر نوع محتوا و معنای مثبتی تهی شده و در کاربست خود به حال تعلیق درآمده است. این وضعیت را نمی‌توان بی‌قانونی دانست زیرا قانون حاضر است اما نمی‌تواند در

و زندگی‌ای که در تحریم حاکمانه زیسته می‌شود وجود دارد زیرا در هیچ‌کدام نمی‌توان زندگی را از قانون تمیز داد. اکنون می‌توان به تمایز ارسطو میان *zoe* و *bios* بازگشت. زندگی برهنه از درون همین تمایز به وجود می‌آید این زندگی نه *zoe* است نه *bios* بلکه شکل سیاسی شده زندگی طبیعی است؛ زندگی سیاسی شلهای که از شهر طرد می‌شود. این زندگی که حاکم آن را تحریم کرده به دست نیروی قانون رها شده است. آگامبن مدعی است زیست-قدرت نه پدیده‌ای مدرن، بلکه پدیده‌ای است که از آغاز متافیزیک غربی وجود داشته است. در ثانی زیست-قدرت خاصه در عصر ما، همان وضعیت فوق‌العاده است.

بدین سان می‌توان نتیجه گرفت زندگی همگان در عصر جدید زندگی برهنه است بنابراین قانون اتباع جهان را حداقل به شیوه‌ای بالقوه اگر نه عملاً رها کرده است و آنان

در معرض خشونت سیاسی قرار دارند؛ خشونتی که فوکو بخشی از آن را توصیف کرده است و ما هم اکنون به عیان می‌توانیم آن را مشاهده کنیم، زیرا قدرت سیاسی در حال حاضر، رفع تمایز میان bios و zoe و سیاسی کردن تام و تمام زندگی زیستی است. سیاست معاصر در حال تولید زندگی برهنه است. بنابراین زندگی برهنه در قلمرو وضعیت فوق‌العاده سیاسی جای دارد، به عنوان زندگی‌ای که از طریق کنار گذاشته شدن و طرد شدن وارد حیطه قانون می‌شود. دموکراسی‌های موجود بالقوه می‌توانند به رژیم‌های توتالیتر بدل شوند مگر این که سیاست جدیدی بروز کند که دیگر بر وضعیت فوق‌العاده و زندگی برهنه استوار نباشد. تلاش‌های تونی نگری و ژان لوک نانسو و خود آگامبن متوجه چنین سیاستی است. قریب به صد سال بعد از آن که گئورگ لوکاج در نظریه رمان نوشت که نارمان‌های تولستوی، خاصه داستایفسکی به دنیای جدیدی اشاره می‌کنند که به طور کلی با جهان مدرن متفاوت است بار دیگر فلاسفه در جست‌وجوی کامیونیتی جدیدی برآمده‌اند. جورجو آگامبن در کتاب هوموساکر با استفاده از مقاله "نقد خشونت"

گمان می‌کند مقولات اساسی او چنان تصمیم‌ناپذیرند که حتی می‌توانند خشونت نازی‌ها را توجیه کنند. اما به نظر من درینا شاید به سبب عدم اطلاع از سایر نوشته‌های بنیامین از درک منظور او ناتوان بوده‌است. گروهی دیگر از مفسران آثار بنیامین، این مقاله را یکی از محافظه‌کارترین آثار او می‌دانند اما نکته جالب توجه آن است که یورگن هلمراس چنین نظری ندارد. بیهوده نیست که او در مقاله "نقد فرهیختن آگاهی یا نقد نجات‌بخش" بیشتر جانب نقد نجات‌بخش را می‌گیرد که بنیامین نماینده آن است تا نقد فرهیختن آگاهی که هگلی‌ها نماینده آن به شمار می‌روند. بنیامین نه طرفدار خشونت است نه همچون صلح‌طلبان مطلق نفی خشونت هر چند وی در جنگ اول جهانی موضع صلح‌طلبان را اتخاذ کرد. مقاله بنیامین به شیوه‌ای کانتی نقد ترانساندانتال خشونت است بنیامین با صراحت می‌خواهد نشان دهد نمی‌توان خشونت را از قانون جدا کرد و به این ترتیب به کسانی پاسخ دهد که گمان می‌کنند

به دست نمی‌آید اما قانون چنین نیست؛ قانون ابزاری است برای رسیدن به آنچه "درست یا حق" است و به این سبب نمی‌توان آن را از خشونت جدا کرد. قانون در همه اشکال خود نیازمند خشونت است تا جاری باشد. خشونت نیز ابزار است بنابراین باید کاربرست آن را مشخص ساخت. از نظر بنیامین دو مکتب مهم قانونی، یعنی قانون وضعی و قانون طبیعی دو پاسخ متفاوت به این معضل می‌دهند. قانون طبیعی بر آن است که آنچه مهم است اهداف است ابزار رسیدن به اهداف می‌توانند خشونت‌آمیز باشند. در قانون طبیعی تلاشی برای اخلاقی جلوه دادن ابزار صورت نمی‌گیرد. بنیامین جوهر قانون طبیعی را داروپنیمس می‌داند. قانون طبیعی تلاش می‌کند با توسل به علل‌بده بودن اهداف به ابزار مشروعیت بخشد در حالی که قانون وضعی درصدد است با مشروعیت بخشیدن به ابزار، علل‌بده بودن اهداف را تضمین کند. از نظر بنیامین این دو مکتب در یک اصل شریکند اهداف علل‌بده می‌توانند با ابزار مشروع حاصل شوند و ابزار مشروعیت‌یافته برای اهداف علل‌بده به کار روند. اما اگر اجزای این اصل مشترک درست نباشند مساله لاینحل



بنیامین سعی کرد زندگی برهنه را نشان دهد اما او برای نشان دادن "زندگی شاد" در کامیونیتی آینده گوشه چشمی به گفته‌های بنیامین در "قطعه الهیاتی-سیاسی" دارد آن جا که بنیامین می‌گوید: "قطعه مسایا می‌تواند تاریخ را به پایان و کمال برساند." زندگی شاد نیوی می‌تواند که آگامبن در جست‌وجوی آن است زندگی‌ای است که بادرستگاری بسینتیک بر آن وزیده است.

۴۳. زبان والتر بنیامین دشوار است زیرا او به مقولات آشنا چنان پیچ‌وتاب می‌دهد که معانی کاملاً متفاوتی از آن‌ها استنتاج می‌کند. برای خواندن بنیامین که سخت به کاربرد لریطالی زبان ظنین است باید هوشیار و بینا بود. کلمات در نوشته‌های بنیامین معنایی دارند که باید در کلیت خود فهمیده شوند. این اخطار از آن جهت ضروری است که مقولات بنیامین خواننده ناآشنا را سخت به حیرت می‌انگیزد. مقاله "نقد خشونت" والتر بنیامین در نگاه اول، به نظر مقاله‌ای در ستایش خشونت می‌رسد. ژاک دریدا در مقاله "تیروی قانون" که درباره آرای بنیامین و ربط آن با قصه "در برابر قانون" کافکا نوشته است چنین نظری دارد. او

فقط با توسل به

قانون می‌توان

خشونت را گرفت. بنیامین در این مقاله تقابل‌هایی را مطرح می‌کند که ذکر آن‌ها به فهم این مقاله دشوار کمک می‌کند: خشونت قانون‌گزار / خشونت محافظ قانون، خشونت اسطوره‌ای / خشونت ایزدی، قانون طبیعی / قانون وضعی، اعتصاب سیاسی / اعتصاب پروولتاریایی و مساله کانتی ابزار / اهداف. مقاله بنیامین طبق روش منظوم‌سازی او با چینش مفاهیم حقوقی و سیاسی و الهیاتی کنار هم شروع می‌شود. واژه gewalt در آلمانی هم به معنای اتوریته است هم به معنای کاربرد خشونت. بنابراین ترجمه آن به violence یا خشونت ابهامی را که در آن نهفته است آشکار نمی‌کند. مقاله بنیامین در صدد پاسخ گفتن به این پرسش است که آیا می‌توان عدالت را علل‌بده برقرار کرد؟ در متن این پرسش است که بنیامین مساله قانون را مطرح می‌سازد. از نظر بنیامین تفاوت عدالت با قانون در آن است که عدالت تماماً به حیطه اهداف تعلق دارد و با کاربرست ابزار بشری

از آب در می‌آید؛ یعنی زمانی که ابزارهای مشروع و اهداف علل‌بده در تضادی آشنی ناپذیر درگیر شوند یا به عبارت دیگر، نتوان با ابزارهای مشروع به اهداف علل‌بده رسید یا برای رسیدن به اهداف علل‌بده استفاده از ابزارهای نامشروع ناگزیر باشد. قانون طبیعی تمایلی به نقد خشونت طبیعی ندارد اما قانون وضعی میان انواع متعدد خشونت تمایز قائل می‌شود و می‌تواند خشونت را جدای از کاربستش بسنجد به همین لحاظ این درجه‌بندی می‌تواند نقطه شروع انتقاد قرار گیرد. قانون وضعی، قانونی است که دولت آن را اعمال می‌کند، بنابراین از این حیث می‌توان خشونت را به خشونت تضمین‌شده و تضمین‌نشده تقسیم کرد. خشونت تضمین‌شده خشونت پلیس است خشونت تضمین‌نشده اعتصاب عمومی است. خشونت پلیس، خشونت حافظ قانون است. خشونت اعتصاب عمومی در صورت موفقیت می‌تواند قانون را تخریب کند و به خشونت قانون‌گزار بدل شود؛ یعنی حکومت را برانگازد و حکومتی دیگر بر سرکار آورد. بنابراین خشونت یا حافظ قانون است یا قانون‌گزار. در مورد نقش پلیس در حفاظت از قانون

سخن‌های بسیاری گفته شده اما تحلیل درینا در نیروی قانون یکی از بهترین تحلیل‌هاست و می‌توان به آن رجوع کرد. بنیامین در مورد خشونت قانون گزار به آرای ژان سورل توسل می‌جوید. از نظر او دو نوع اعتصاب وجود دارد: اعتصاب عمومی و اعتصاب پرولتاریایی. اعتصاب پرولتاریایی کنشی مسیائیک است زیرا در آن نه برنامه‌ای وجود دارد نه نفعی، نه هدفی در چارچوب وضع موجود. هدف این اعتصاب ایجاد جامعه‌ای جدید است. اما آنچه در این مقاله از نظر بنیامین مهم است و آنچه خشونت اسطوره‌ای- قانونی را در هم می‌شکند و طرحی نو درمی‌اندازد خشونت ایزدی است. این خشونت چگونه خشونت است؟ بنیامین می‌گوید این خشونت نابودکننده است اما خون‌ریز نیست. چگونه؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش به تذکار خود در اول همین بخش درباره زبان بنیامین بازمی‌گردم و بار دیگر خواننده را به شگرد بنیامین آگاه می‌کنم. بنیامین در مقاله دیگر خود به نام "حق استفاده از خشونت" این نظریه سیاسی را پیش می‌نهد که چگونه می‌توان خشونت را از حیطة اخلاقی و نهادهای بشری و جوامع و زندگی

بشری برای رسیدن به تفاهم و همبلی است. قانون یگانه مرجع اجرای عدالت نیست. باید با فرهنگ توراتی راه را برای مسایا باز کرد و به این نام نیفتاد: بدبینی در همه‌جا، مطلقا... بیش از همه عدم اعتماد عدم اعتماد و باز هم عدم اعتماد در میان طبقاته میان ملت‌ها، میان افراد در مورد رسیدن به تفاهم متقابل. اعتماد کنشی مسیائیک است و عدم اعتماد کنشی بر ضد آن. از آنچه رفته پیاداست که آرای بنیامین از دو جهت جالب توجه است: نقد جامع و مانع از قانون و طرد آن به عنوان یگانه راه رسیدن به عدالت و نشان دادن راه تفاهم؛ و اندیشه مسیائیک در قالب خشونت ایزدی که راه را بر کامیونیتی آینده می‌گشاید. هابرماس به وجه اول نظریه او چشم دوخته است آگامین به وجه دوم.

۴۴. رعنا فرنود از سال ۱۳۸۵ تا ۱۳۸۷ نقاش زندگی برهنه بوده است. تمامی نقاشی‌های او در این دوره وقف کلویش در زندگی برهنه شده است. فرنود شاید از کوش‌های فلسفی آگامین درباره زندگی برهنه بی‌اطلاع باشد اما آثاری خلق کرده است

بایند و تمامی فضای بیرون را نیز بیلند اما با این همه آدم‌های او کاملا محصور در قابند. بوم فرنود بوم طرد شده‌ای است که در عین حال از طریق همین طرد می‌تواند داخل فضای بیرونی شود. آنچه در نقاشی‌های این دوره اهمیت دارد رنگ است. خاصه رنگ قرمز که نشان زندگی برهنه است. اشکال- انسان‌های فرنود به دو معنا در این رنگ غوطه‌ورند: یا انگار از روزگاری باستانی مثله شده‌اند و رنگ قرمز به نشان زندگی سپری شده این جا و آن جا بر جسم آن‌ها ماسینه است یا چنان با دیگر اشکال قرمز در طیف‌های متفاوت آمیخته شده‌اند که انگار در آن‌ها دفن شده‌اند. در یک معنا آن‌ها مرده‌اند در معنای دیگر می‌دانند که مرده‌اند و در جهان غوطه‌ورند. آنان همچون زندگی برهنه و بوم طرد شده‌ای که در آن محصورند هم طرد شده‌اند و هم از طریق این طرد با دیگران درآمیخته‌اند. آگاهی یا ناآگاهی از مرگشان برای آن‌ها چیزی بی‌اهمیت است آن‌ها بی‌اعتنا هستند. در بعضی از تابلوها آن‌ها در

در دوم خرداد مردم از همان آغاز به عنوان انسان‌های برابر دست به کنش سیاسی زدند. سیدمحمد خاتمی یگانه کسی بود که این برابری نخستین را باز شناخت و در تمام طول مدت ریاست جمهوری خود بر آن پای فشرد

افراد زدود. او معتقد

است قدرت ایزدی چنین حقی را برای رسیدن به این وضعیت بشری تاصین و تضمین می‌کند زیرا هیچ نهاد بشری قادر به برابری با خشونت ایزدی نیست. بنیامین در این مقاله درباره اخلاق نظریه‌ورزی می‌کند اخلاقی که ناظر بر رفتار افراد و نهادهاست. بیهوده نیست که در این مقاله بنیامین به تورات روی می‌آورد و نوشته‌های احد هام Ahad Haam درباره فرهنگ دل را می‌پذیرد. در مقاله نقد خشونت بنیامین قطعاتی درباره روابط بری از خشونت وجود دارد که درینا آن‌ها را به حیطة روابط خصوصی میان افراد احاله می‌کند. اما در آن جا جمله‌ای وجود دارد که هابرماس در مقاله‌ای که ذکرش رفته آن را اساس نظریه اجتماعی مبتنی بر عدم خشونت می‌داند: از همین جا می‌توان به نوعی ساحت توافق بشری پی برد که تا آن حد بری از خشونت است که تماما به دور از دسترس خشونت قرار دارد؛ ساحت راستین تفاهم یعنی "زبان" عدالت راستین را بشر یکه و تنها نمی‌تواند برقرار کند فقط با رویکرد مسیائیک است که می‌توان به آن نزدیک شد و زبان، یگانه ابزار

پارچه‌ای همچون کفن پوشانده شده‌اند فقط عضوی پیدانسته اما این کفن-آدم‌ها جای ثابتی ندارند برخی مانند مردگان دراز کشیده‌اند اما در گوشه‌های دیگر دو چشم که بیننده اطمینان دارد متعلق به آن‌هاست با نگاهی خیره به بیننده خیره شده‌اند. برخی دیگر به حالت مایل یا عمودی در فضا رها شده‌اند. چشم‌های سرگردان در بوم در نقاط نامنتظر و از لابه‌لای طیف‌های متعدد رنگ قرمز خیره می‌نگرند. احساسی در آن‌ها وجود ندارد. آگامین در کتاب باقی مانده آشوتیس سعی بسیاری می‌کند تا به تجربه زنده این مردگان متحرک دست یابد اما شکست می‌خورد. آنچه او نقل می‌کند روایت شاهدانی است که این مرده‌های متحرک را با ترجم و انزجار مشاهده کرده‌اند. اما جایی که آگامین شکست خورده فرنود پیروز شده است این چشم‌ها که با هر نگاهی به بوم از حالتی به حالت دیگر درمی‌غلتنند شهادت خود این زومی‌هاست. در یک تابلو انسانی که ظاهرا زنی است افتاده است

که شباهتی خلوادگی با مقوله آگامین دارند. یکی از شگفتی‌های زمان آن است که ناگهان کسانی در چهارگوشه جهان به کشفیاتی نائل می‌شوند بدون آن که از کار یکدیگر باخبر باشند. هنرمندان قرن بیستم با خشونت بیگانه نبوده‌اند؛ پیکاسو در گوئر نیکا خشونت را در واقع‌ترین وجه آن ترسیم کرده است اما کسی که تاثیر خشونت بر تن و شاید روح آدمی را در این قرن ترسیم کرده فرانسویس بیکن است. بیکن نقاش آدم‌های وحشت‌زده و درهم پیچیده و مثله شده است. اما به قول ژیل دلوز، انسان‌های وحشت‌زده بیکن، آدم‌هایی هستند در موقعیت اضطراب و ناراحتی زندگی روزمره. مردی که ساعت‌ها روی چهارپایه‌ای نشسته است ناگزیر درهم می‌پیچد. اما انسان‌های فرنود انسان‌های روزمره نیستند. انسان‌های دوره وضعیت فوق‌العاده‌اند طرد شده. در مورد قاب و نقش جداکننده آن که بوم را از بیرون واقعی متفک می‌کند چیزهای درخشانی گفته‌اند. نقاشی‌های فرنود قاب ندارند رنگ‌های او می‌توانند گسترش

بدن او مرده است اما چشم‌هایش زنده‌اند خونی منجمد از شکلی در شکم او جاری است و در گوشه سمت راست نابلو، چیز کوچک در هم پیچیده‌ای که شباهت بسیاری به اشکال بیکن دارد به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد زنده است اما مثلشمنتر از آن است که زنده باشد. بیننده مطمئن است که این دو مادر و فرزند هستند و فاصله میان این دو را رنگ قرمز بی‌اعتنایی احاطه کرده است. در نقاشی‌های این دوره فرزند ممکن وجود ندارد آدم‌ها و اشیاء و اشکال در نامکان غوطه‌ورند. کانت برای اثبات پیشینی بودن مکان، گفته است می‌توانید تصور کنید که مکان وجود دارد اما در آن شیء یا اشیایی وجود ندارند اما نمی‌توانید اشیاء را در جایی به جز مکان تصور کنید.

آدم‌های فرزند در همین نامکان تصورناپذیر کانت غوطه‌ورند؛ در مکانی که مکان مطلق کانت آن را طرد کرده است. در تابلویی که اتفاقاً رنگ آن سیاه و خاکستری است انسانی در پایین بوم دراز کشیده است پوشیده در کفن، فقط صورت او پیداست با

می‌مرداند و یقیناً کسی دیگر به جای آن‌ها مرده است- بحثی درباره کانت و ساخت ذهنیت دارد. از نظر کانت آنچه مبین زمان به عنوان شکل حس درونی ماست عبارت از آن است که ما، خود و حالت درونی خود را به طور شهودی می‌فهمیم. قوه فهم این عمل را بر ذهن منفعل ما اعمال می‌کند بنابراین در زمان ما، خود را به عنوان چیزی می‌فهمیم که به شیوه‌ای درونی تحت تاثیر خود قرار گرفته است و به شیوه‌ای منفعل با خود روبرو شده است. اما منفعل بودن در برابر خود نیز نوعی فعال بودن است. در درون ذهن ما فعال بودن و منفعل بودن بر هم منطبق می‌شوند. هایدگر هنگام مذاکره بر این بصیرت کانت که آن را "تاثیر بر خود" نام گذاشته است زمان را "تاثیر بر خود ناب" می‌نامد زیرا زمان در عین حال به جلو رفتن و به پس نگریستن است. از نظر او فقط در این ایامی gesture پیچیده یعنی نگاه کردن به خود با فاصله گرفتن از خود است که چیزی به اسم نفس یا خود self می‌تواند بر ساخته شود. نگاه نیم‌خفته انسان نقاشی فرزند نه منفعل است نه فعال، زیرا خودی ندارد. این خود له شده است. آن صخره

فرزند چیزی روانشناسانه نیست. آدم‌های فرزند آدم‌هایی تحریم شده‌اند؛ آن‌ها این تحریم را پذیرفته‌اند. مقاومتی در این نقاشی‌ها به چشم نمی‌خورد اما خود این نقاشی‌ها به قول آگامبن زیبایی‌شناسی منفی انفعالند.

۴۵. بعد از صفویه امر مسیاتیکی به جزو مهم امر سیاسی ایران بدل شد اما ایرانیان چندان درباره امر مسیاتیکی تحقیق نکردند. مطالبی که درباره واتر بنیامین و گرشوم شولم گفته شد نشان می‌دهد که آنان چگونه ردپای مسایا در الهیات و فلسفه و ادبیات را پیدا کردند نسبت آن را با وضعیت مدرن سنجیدند و برای نقد وضعیت مبهم دنیای فعلی از آن سود جستند. اما ما ایرانیان که منتظریم حتی در مورد انتظار نیز چندان تحقیق نکرده‌ایم شتاب‌آورده و بی‌قرار و مضطربیم و آیین انتظار را نمی‌دانیم. به نظر من یگانه کسی که به شیوه‌ای عمیق درباره انتظار اندیشیده است ابراهیم حاتمی‌کیاست. سه فیلم درخشان او، از کرخه تا راین، "آژانس شیشه‌ای" و "بوی پیراهن یوسف"، هر یک مفهومی الهیاتی را به شیوه‌ای درخشان با زندگی روزمره پیوند می‌زنند. از کرخه تا راین



چشماتسی نیم‌خفته در بالای خطی که این مکان را از مکان عظیم بخش فوقانی تبلو جدا می‌کند صخره عظیمی در فضا غوطه‌ور است که یادآور صخره رنه مگریت است در نقاشی مگریت تخته سنگ با تمامی خلل و فرج خود هویداسته به نشانه جنگیدن سایان دراز با بلا و باران و افتابیه سنگ صیقل خورده و زیبا باقی مانده است ابدی شده است این سنگ ستایش اجزای زمین است سنگ شکوه‌مندی که قانون جلایه را زیر پا گذاشته است زیرا که نیرومند و تواناست و مغرورانه در آسمانی آبی ایستاده است. اما تخته سنگ فرزند به جز چیزی منور نیست هیچ نشانی ندارد یکسره خاکستری است و انگار به نامکانی خاکستری که در آن معلق است با چسبی شل چسبانده شده است. آن چشمان نیم‌خفته و این سنگ. آیا زومی‌ها خاطره‌ای دارند؟ آگامبن در فصل سوم باقی‌مانده‌های آشوتیس که به شرم اختصاص دارد شرم باقی‌ماندگان آشوتیس از زنده ماندن خود و احساس گناه همراه با آن - زیرا آن‌ها نیز باید

عظیم در بالا می‌تواند خاطرات کاملاً منفک شده او باشد که یکسره گنگ و خاکستری شده است با این همه با تمام حجم عظیم بی‌وزن خود بر بالای فضای گورمانند پایین آویزان شده است آن خط منفصل هر دو را در عین حال طرد و ادغام می‌کند. مردگان یا متلاشی‌شدگان فرزند همچون مردگان میشل فوکو و نوربرت الیاس فاقد وقارند. آگامبن می‌گوید احترام به وقار جسد به هیچ وجه مسائله‌ای اخلاقی نیست بلکه مسائله‌ای قانونی است. در این معنا این مردگان طردشده قانونند. دیگر کسی مثل آنتیگونه در صدد دفن کردن آن‌ها نیست گور از آن‌ها دریغ شده است. در تابلوی دیگر به نظر می‌رسد اشکالی که وجود دارند عریقی بخشی از تنی را نشان می‌دهند. در این نقاشی جنسیت معلوم نیست فرزند در این جا قواعد سنت کشیلن nude را در هم ریخته است خطوطی مستطیل شکل انانامی را که می‌توانست انام خاصی باشد اما اکنون در حال پوسیلن است محصور و مشخص کرده است. در این جا از bios خبری نیست. خشونت در این نقاشی‌ها از جایی نمی‌آید اما در همه جا هست. انفعال در نقاشی‌های

تحقیقی است درباره امتحان الهی. خوانوند زمانی که آدمی در کنار کرخه منتظر شهادت است او را نمی‌آزماید بلکه در کنار راین او را می‌آزماید. زمانی که چشم نپینای او بینا شده است زن گرفته است بجهدار شده است بعد از سال‌ها نزد خواهر خود بازگشته است و در پایان جنگی سخت سر بلند بیرون آمده است آن هنگام است که خلدوند ایمان را می‌آزماید. قهرمان فیلم از کرخه تا راین به رغم مقاومت اولیه این آزمون را می‌پذیرد و ایمان خود را نگه می‌دارد و به مرگی سخت می‌میرد. دیگران چگونه به این آزمون پاسخ دادند؟ حاتمی‌کیا راه را نشان داده است. در "آژانس شیشه‌ای" مساله اخوت در متن جمله‌ای که در اخلاق پولی غرق شده است مورد تحقیق قرار می‌گیرد. قهرمانان این فیلم درست مثل مردمی هستند که رانسیر آن‌ها را توصیف کرده است. آن‌ها بخشی هستند که بخشی ندارند. عصبان آن‌ها به ضد اخلاق پولی و تأیید اخوت تا به پایان ادامه می‌یابد. در پایان فیلم زمانی که حاجی در کنار عباس نشست است دوست قدیمی آن‌ها لویلی آب می‌آورد و به حاجی می‌گوید خبرنگاران در لندن منتظرند میادا چیزی بگویند

که به ضرر ملت تمام شود و او آرام پاسخ می‌دهد چیزی که من بگویم، به ضرر ملت تمام نمی‌شود. او آیین اخوت با مردم را می‌داند. حاتمی‌کیا در "بوی پیراهن یوسف"، در مورد امری مسیائیک یعنی انتظار تحقیق کرده است. همه معتقدند یوسف مرده است به جز پدر او که راننده تاکسی است. حاتمی‌کیا برای اولین بار چهره پتی‌بورژوازی را ترسیم می‌کند که دچار *Resentment* نیست دنیا را با کینه و خشم نمی‌نگرد، مهربان است. زمانی که دختر ثروتمند جوانی که برادرش اسیر است برای استقبال از او به ایران باز می‌گردد یا سوالات کینه‌توزانه که فی‌المثل زمانی که برادرت در جنگال دشمن اسیر بود در غرب چه می‌کردی؟ او را نمی‌آزارد. او را دور میدان آزادی می‌چرخاند تا او میدانی را ببیند که مردم برای رسیدن به آزادی بارها و بارها در آن تجمع کرده‌اند یا به خاک افتاده‌اند. در باز پس‌گیری خانه اشرفی‌اوی که مصادره شده است به او کمک می‌کند. به نامزد پسرش که از آمدن یوسف نومید شده کمک می‌کند یا مرد دلخواهش از دواج‌کننده خودش او را به فرودگاه می‌برد و در پاسخ گفته‌های کینه‌توزانه او برایش دعای خیر می‌کند. با دیگری که او را دیوانه می‌پندارند، مدارا می‌کند و منتظر می‌ماند. دختر جوان را در لحظات نومیدی امیلوار می‌کند و شیوه انتظار امر مسیائیک را به او می‌آموزد و مهربانانه او را به مرز می‌برد تا از اضطراب انتظار او بکاهد و بالاخره یوسف می‌آید با آستینی خالی که در باد تکان می‌خورد به نشانه دست بریده‌ای در راه خدا. حاتمی‌کیا از پتی‌بورژوازی معمولی، قهرمانی می‌سازد در ابعاد یونیورسال. هرگز کسی دیگر در این دیار در مورد ابعاد دیگر امر مسیائیک چنین ژرف‌نگریسته است، یا من نمی‌دانم. ۴۶. اکبر گنجی مضطربانه زیسته مضطربانه نوشته مضطربانه به زندان رفته مضطربانه دست رد به سینه خیرخواهانی زد که طالب آزادی او بودند و با آرامش به غرب رفت. او گمان می‌کرد در آن‌جا ایرانیان لیبرال آزادی‌دوست برابری طلب منتظرش هستند تا با کمک او، قدمی محکم در راه مبارزه با استبداد بردارند. او گمان می‌کرد آنان بنا بر اصلی لیبرالی، هر یک برای اعتقاد سیاسی دیگر احترام قائلند و در متن همین اختلاف می‌خواهند در راه "آزادی" مبارزه کنند. اما زودتر از آنچه فکرش را می‌کرده نومید شد به کسانی برخورد کرد که اعتقاد سیاسی، دکان آن‌هاست. این واقعیت گنجی را تکان داد و او را به نتایجی رساند از این قبیل: "روشنفکران ما همیشه تمام مسائل و

مشکلات را به دولت فروکاسته‌اند" (نقل از پاسخ گنجی به کاربران) و نخواست بلند که کسانی دیگر این حرف را با آرامش در داخل همین جامعه گفته‌اند و منظورشان آن بوده است که با تکرار چند واژه انتزاعی نمی‌توان مسائلی را حل کرد و برای رسیدن به عصر فرزانگی و یار شدن آدمی با آدمی، صبر ایوب کنار مردم مائین لازم است. گنجی که دست رد به سینه تمام متفکران و روشنفکرانی زد که خواهان کمک به او بودند اکنون دست خود را به سوی ثروتمندان ایرانی هشت صد میلیارد دلاری دراز کرده است تا پول تلویزیونی را بپردازد که او با آن مردم ایران را فرهیخته سازد. حالا دیگر حکایت گنجی، حکایت رژیم‌های استالینستی است که به قول ژیزک بدشان نمی‌آمد گاهی وقت‌ها ملت خود را براندازند و ملتی دیگر سرکار آورند. گنجی این سوال ساده را نمی‌پرسد که این ثروتمندان آن ثروت را از کجا آورده‌اند؟ گنجی این سؤال را نمی‌پرسد زیرا می‌ترسد نتواند لیبرالیسم را از بورژوازی جفا کند و نمی‌داند بورگن هابرماسی که سعی فراوان کرد در نوشته‌های این دو را با نیت خیر از یکدیگر جفا کند در نوشته‌های دیگر خود را نمی‌گذرد. گنجی نمی‌پرسد که چرا این ثروتمندان، حال که ملت ایران گرفتار محاصره غیرقانونی آمریکا است، ثروت خود را به داخل نمی‌آورند تا یار محنت ایران را کم کنند. گنجی می‌ترسد بگوید که آنان از کم شدن سود خود می‌ترسند زیرا اگر بگویند مجبور است اعتراف کند که از نظر یاران جدید او، ثروت بهتر از معرفت در مفهوم عرفی کلمه است و اگر روزی روزگاری اینان ثروت خود را به داخل منتقل کنند برای کسب سود بیشتر است تا یاری ملت ایران. گنجی هنوز نمی‌داند که مردم را با تکرار کلیشه نمی‌توان فرهیخته ساخت: دولت خوب خوب است عقیده خوب خوب است آزادی خوب خوب است آزادی بد بد است و جز آن. اما گنجی در آن‌جا با تجربه‌ای روبرو شد که ظاهراً برای او تکان‌دهنده بوده است. وی می‌نویسد: از نظر برخی از مخالفان این رژیم هر کس به دست این رژیم کشته شود آدم خوبی است. هر کس در سلول‌های انفرادی و بندهای این رژیم سال‌ها اسیر باشد تا در زندان استه آدم خوبی است. اما اگر از زندان آزاد شود حتماً مسلح‌کار استه عامل رژیم استه در زندان در حال خوشگلرانی بوده استه اصلاً رژیم برنامه‌ریزی کرده و او را سال‌ها به زندان انداخته تا دیگران را گول بزند و چهره شود. زندانی از زندان آزاد شده فقط یک راه برای اثبات عامل رژیم نبودن دارد: او فقط

با کشته شدن به وسیله رژیم می‌تواند اثبات کند که عامل رژیم نبوده است. گنجی نمی‌دانست آن مخالفانی که این‌گونه فکر می‌کنند مشق سیاسی خود را از سر خط جرج بوش نوشته‌اند او نمی‌دانست که آنان فقط با طرد او به سبب همان جبهه رفتن او، او را مضمول قانون سیاسی خود قرار داده‌اند. گنجی نمی‌دانست که آنان مرده او را می‌خواهند منظوم فقط عکس گنجی مرده است. گنجی نفهمید که زندگی برهنه‌ای بیش نیست. گنجی در سال ۱۳۸۴ انتخابات را تحریم کرد و دست رد به سینه ادامه اصلاحات زد و اکنون بعد از سال‌ها می‌خواهد ثروتمندان، تلویزیونی به او بدهند تا او مردم ایران را اصلاح کند و نمی‌داند قهرمان ادعایی او، گاندی و نلسون ماندلا با یاری ثروت ثروتمندان در کنار ملت خود نایستادند. کاش گنجی می‌دانست معلمی که در شهرستانی کوچک درس می‌دهد یا سربازی که خود را آماده روبرویی با حمله احتمالی غیرقانونی آمریکا می‌کند، بهتر از او و دوستان جدیدش در خدمت "مردم" اند زیرا که خود مردمند. ۴۷. فیلیپ منسار در مقاله "فلسفه سیاسی جورجیو آگامبن: ارزیابی انتقادی" نقدی جامع از کتاب هوموساکر و باقیمانده‌گان آشوتیس ارائه کرده است. او در این مقاله ادعاهای فلسفی آگامبن را رد کرده و شواهدی تجربی برای زد ادعاهای باقیمانده‌گان آشوتیس ارائه می‌کند: چیزی به نام هوموساکر در قانون رومی وجود نداشته است. این مقوله به قول ژیل دِلوز مقوله‌ای است نوعی *concept character*. آگامبن به پیروی از هایدگر، از تاریخ نوعی هستی‌شناسی تک‌علتی ساخته است که تاب غنای شواهد تجربی را ندارد. او درباره کمب و انواع آن و سلسله مراتب آن اطلاع چندانی نداشته است و جز آن. بنابراین ادعای آگامبن مبنی بر تعیین هستی‌شناسانه فلسفه سیاسی غرب بر مبنای مقوله زندگی برهنه خطاست. با این همه منسار مخالف استفاده از مقولات هوموساکر و زندگی برهنه به عنوان مقولاتی کشف‌کننده *heuristic* نیست. من هم در همین معنا از این مقولات سخن گفته‌ام. از نظر من آنچه مهم است پدیدارشناسی ذهنیت آدم‌هایی است که گمان می‌کنند زندگی برهنه‌اند. در این معنا مدعی هستم که این نوع ذهنیت بعد از حمله مغول به ایران شکل گرفت و به یکی از مهم‌ترین وجوه روانشناسی اجتماعی ایرانیان بدل شد. بر مبنای این منطق، بی‌شک است اگر بگویم حمله مغولان به فلات ایران بر مبنای ادعایی حقوقی انجام گرفت: کشتن فرستادگان

چنگیز. چنگیز گمان می کرد سلطان محمد به قول امروزی ها "قانون بین المللی" را زیر پا گذاشته است. هر چند نوشتن چنین عبارتی مسخره است با این همه در این حرف حقیقتی نهفته است زیرا جورج بوش با بهانه هایی مسخره تر از چنگیز به عراق حمله کرد. بهانه هایی که بعدا خود او و یارانش مجبور شدند به مسخرگی آن اعتراف کنند. مغولان تا زمن اصلاحات غازان خان که اسلام آورد و جاری شدن شریعت اسلام را پذیرفته در حدود ۱۹۰ سال می توانستند مردم ایران را بکشند بدون این که به کسی جوابی بدهند. مشهور است که مغولان ذبح گوسفند را حرام می دانستند آن ها گوسفند را خفه می کردند به همین سبب اگر قطرات خونی در جایی می یافتند که آن را به کشتن گوسفند نسبت می دادند تمام اهالی آن جا را قتل عام می کردند. ادعای من آن است که این ذهنیت در تمام طول این دوران دوام آورد. مشروطیت و حوادث بعد از آن را می توان با توجه به این مقوله از نو بررسی کرد. تلاش رضاخان برای نوشتن قانونی مدنی، مردم ایران را به دست آن قانون رها کرد. به همین سبب است که معتمد مردم در انقلاب و سپس در نوم خرداد اعلام کردند که دیگر نمی خواهند زندگی برهنه باشند. بزرگی و عظمت این دو واقعه در همین خواست جلوه گر است. ادعای من اگر بنا بر وفلاری به طرح آگمین باشد نیازمند بررسی های حقوقی و تجربی بسیاری است که اکنون مجال آن نیست اما اگر در ادعای من صحتی وجود داشته باشد مبنی بر سودمند بودن وصف پدیدارشناسانه ذهنیتی که می داند زندگی برهنه است و دیگر نمی خواهد باشد نوم خرداد را باید ارجی دیگر نهاد.

۴۸. انقلاب ۵۷ ایران در میانه انقلاب ها صلح آمیزترین انقلاب بوده همگی آنان خونین بودند از اولین آن ها، انقلاب آمریکا گرفته تا انقلاب ساندیست ها. این انقلاب به آنچه بنیامین انقلاب پرولتاری می نامید شباهتی داشت. با توجه به آنچه در مورد بنیامین گفته شد لفظ پرولتاریا نباید کسی را به اشتباه بیندازد. منظور بنیامین، اعتصاب عمومی مسیاتیکی است که آن را گروهی انقلابی حرفه ای طراحی نکرده اند، مردم همگی در آن شریکند و طالب خون ریزی نیستند بلکه تنها طالب تغییر بنیادی هستند. اما انقلاب ایران بعد از پیروزی تملی سنت های نهفته را بیدار کرد و صبغه دینی آن همگان را به حیرت واداشت. فوران این سنت ها و دهشتی که در میان دولت های مستقر به وجود آمد از انقلاب ایران واقعه ای ساخت واحد. این انقلاب با وجود

همه فراز و فرودها هرگز به دیکتاتوری درنگتید شاید انقلاب آمریکا از این جهت همانند انقلاب ایران باشد. جنگ دولت های قدرتمند با این انقلاب و سنت های متفاوتی که همگی با نیروی بسیار در درون آن آشکار شدند، فراز و فرودهای بسیاری را باعث شدند که شرح آن در این جا میسر نیست اما نکته شگفت انگیز این است که همه آن سنت ها هم اکنون نیز حضور دارند زیرا هر یک از آن ها به نحوی با مردم گره خورده اند، هر چند با قبض و بسط درونی و بیرونی بسیار. اما نقص بزرگ این واقعه نیز به حضور خود ادامه می دهد: تولید فقیر و غنی در عین حال. تهدید خارجی که همواره تا رام کردن هر انقلابی حضور دارد و تاکنون از رام کردن انقلاب ایران عاجز مانده این نقص را تشدید کرده است. باز نکته شگفت انگیز این انقلاب آن است که فقرا هرگز به این انقلاب پشت نکرده اند و ایدئولوژی انقلاب اسلامی در گرد آوردن آن ها توانایی بی مثالی دارد. ثروتمندان، ثروتمندتر می شوند و از ایران می روند و اخیرا حیاط خلوتی در دویبی و با فاصله بسیار در ترکیه و آسیای میانه ساخته اند. بورژوازی ایران قبادر شده است با انعطافی شگفت انگیز از این وضعیت سود بسیار ببرد. این بورژوازی، ترسو ترین و حيله گری ترین و ریاکارترین بورژوازی ای است که شاید نتوان همانند آن را در دیگر کشورهای جهان یافت. این بورژوازی، خواست های خود را با ریاکاری تمام، به گردن روشنفکران و دانشجویان انداخته است و خود غرق در پست ترین فرهنگ ها به زندگی انگل وار خود ادامه می دهد. هر اقدام عدالت خواهانه بهانه ای در دست آن ها است تا ثروت های رانتی خود را از ایران خارج کنند. وجود این گروه فقرای ایران را بیش از پیش به جانب ایدئولوژی مساوات طلبانه اسلامی می راند. ظاهرا به قول هگل در حال حاضر برای رفع این وضع، *aufhebung* یا سنتزی میسر نیست. ایدئولوژی اسلامی برخلاف آنچه غربیان و ایدئولوگ های بورژوازی ایران می گویند از آن دولت نیست و گروه عظیمی از مردم به آن وفادارند. از حیث فرهنگی، همان طور که ماکس وبر توضیح داده است ایدئولوژی دینی ناخواسته موجب ایجاد و تحکیم امواج پی درپی ایدئولوژی های مدرن می شود. بنابراین وضعیت فعلی، وضعیتیتی تناقض آمیز است. می توان از نظریه پیر بورديو، خاصه از دو مقوله او یعنی "میدان" و "جایگاه" در تحلیل جامعه معاصر ایران سود جست. از نظر او باید تجاسی یا هومولوژی ای میان جایگاه های اشغال

شده در میدان های اقتصاد و سیاست و فرهنگ به دست یک گروه یا یک فرد با سرمایه های متفاوت نمایان و فرهنگی و اقتصادی وجود داشته باشد اما در ایران می توان به شکل تجربی نشان داد که چنین نیست. وضعیت تناقض آمیز فعلی، برخلاف گفته های مبلغان غربی و پیروان کمپایه ایرانی آن ها، مبتنی بر صف آرایی دولت و ملت مقابل هم نیست. مردم که خاطره جنگی نابرابر در ذهن دارند، هرگز خواهان آن نیستند که دولت بار دیگر آن ها را دست خالی به میدان بفرستد. بدیهی است این وضعیت پیچیده بیش از هر جا در عرصه سیاست متجلی می شود. سید محمد خاتمی، در نوم خرداد بار دیگر بر خواست برابری مردم که در انقلاب نیز خواهان آن بودند تاکید نمود، وقایع را از مردم پنهان نکرد و تضادها را مخفی نساخت و کلیت منسجم ظاهری ای از وضعیت به دست نداد. او خواهان آن بود که مردم خود با نیروی خرد و اخلاق و عاطفه خود مشکلات را حل کنند. او بارها تاکید کرد که احدی است در میان آحاد مردم، او به سخت جانی سنت های استبدادی - چیزی که آن را استبدادزگی باستانی می نامید- اذعان کرد. او فضایی فراهم کرد برای کلر کردن و شناسایی کردن و شناسایی شدن، فضایی که دولت بعدی با وجود نفرتش از لیبرالیسم، با توسل به سیاست توزیع لیبرالی آن را به هم زد. اکنون در حالی که جهان امروز، فلاکت بازترین و دهشتناک ترین دوران خود را سپری می کند ایران با همه توانایی ها و ضعف هایش نیز مانند خاتمی است با همه توانایی ها و ضعف هایش. او همان طور که مصطفی ملکین گفته اخلاقاً بهتر است در انتخابات شرکت کند مردم ایران کافی است خود را به دست خرد و اخلاق و عاطفه شان بسپارند ختمی می تواند این بار با شکیبایی و آگاهی بیشتری کمک کند تا مردم ایران خود مشکلات خود را حل کنند. خاتمی هر چند سعی کرد از سیاست سوررئال دوری جوید اما هرگز به اندیشه یوتوپیایی پشت نکرد.

پانویس ها

۱. در این مقاله ترجمه ها تحت اللفظی نیستند اصطلاحات سرسری انتخاب شدند و منابع به جز دو سه جا ذکر نشدند
۲. اطمینان دارم کسان دیگر با این نحوه طرح مساله مخالف هستند. آنان محقند. این مساله را می توان با واژگانی دیگر مطرح کرد.
۳. معنای لفظی هوموساگر، انسان مقدس است. انسان مقدس کسی بود که او را قربانی خدایان می کردند. بعدها این مفهوم تغییر یافت و به آنچه آگامین می گوید بدل شد.
۴. نظرات یهودیان و مسیحیان درباره وحی تفاوت بسیاری با یکدیگر و همچنین با نظر اسلام دارد.