

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۹۹-۱۲۰»  
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۳/۱  
پاییز و زمستان ۱۳۸۹، Knowledge, No.63/1.

## سیاست هویت

نیکو سرخوش\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۲۵

### چکیده

ارائه تعریفی از کنش سیاسی و سوژه سیاسی آن، برای سیاستی رهایی‌بخش، دغدغه بسیاری از اندیشمندان سیاسی بوده است. در این میان اندیشه چپ از این دغدغه بی‌بهره نمانده است، و حتی شاید بیش از بقیه نحلها بدان پرداخته است. در این مقاله کوشیده‌ایم تا بر اندیشه برخی از چهره‌های شاخص چپ نو، به‌ویژه آلن بدیو و ژاک رانسیر، تأمل کنیم، متفکرانی که با تفاوت‌هایی از آرای ژاک لاکان تأثیر پذیرفته‌اند. در این مسیر تلاش آنها را در صورت‌بندی تعریفی متفاوت، و بنابر ادعا، جهان‌شمول از کنش و کنش‌گر سیاسی دنبال کنیم. در این مقاله خواهیم دید که آیا این اندیشمندان در رسیدن به تعریفی نو، و بنابر تعریف، «رهایی‌بخش» از کنش و سوژه آن به توفیق رسیده‌اند و طرحی نو در اندیشه سیاسی در انداخته‌اند یا صرفاً با تکرار همان مضامین در هیئت به‌ظاهر متفاوت، همان نسخه‌های کلاسیک را از نو تجویز کرده‌اند.

کلید واژه‌ها: مارکسیست لاکانیست، عدم اجماع، امر نمادین، امر خیالی، امر واقع.

---

\* فارغ التحصیل دکتری در رشته علوم سیاسی از هندوستان (دانشگاه پونا)، مترجم آثار فوکو و مدرس دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.  
آدرس الکترونیک: nikoo\_sarkhosh@yahoo.com

«روابطی که باید با خود برقرار کنیم، روابطی مبتنی بر هویت نیست، بلکه باید روابطی باشد مبتنی بر تفاوت‌گذاری، ابداع و نوآوری. "همان‌بودن" ملالت‌بار است.»

میشل فوکو<sup>۱</sup>

### مقدمه:

کنش «راستین» سیاسی، تعیین سوژه این کنش، یا به عبارتی، تعیین آن هویت سیاسی‌یی که دست به کنش می‌زند، همواره مسئله‌اندیشه سیاسی به‌طور اخص و فلسفه به‌طور اعم بوده‌است. از یک‌سو، جنبش‌های راست (از بنیادگرایان مذهبی گرفته تا محافظه‌کاران و لیبرال‌ها) می‌کوشند تا این کنش را با پاسداری از قلمروهای موجود قانون یا تلاش برای بهینه‌کردن این قلمرو، خواه با توسل به زور و خواه با تمسک به عقلانیت، گفت‌وگو یا اندیشه کثرت‌گرا تعریف کنند؛ حدگذاری، از سوی دیگر، جریان‌های چپ (از مارکسیست‌های ارتدکس تا نومارکسیست‌ها، فرانکفورتی‌ها، مارکسیست-لاکائیس‌ها و مارکسیست-فمینیست‌ها) این کنش را مترادف دانسته‌اند با شکستن عقلانیت بورژوازی، شکستن عقلانیت سرمایه، عقلانیت ابزاری، عقلانیت مردسالار و شکستن قانون پدر؛ عقلانیتی که به حدگذاری، شماره‌گذاری و سرانجام اهلی و دست‌آموز کردن بشر در جهت استثمار هر چه بیشتر می‌انجامد. از همین‌رو در گفتمان چپ، کنش سیاسی یا مبتنی است بر صورت‌بندی انتقادی وضعیت موجود و تلاش برای ارتقای آگاهی سوژه‌های از خودبیگانه و دردمند و یا مبتنی است بر عملی‌رهایی‌بخش در جهت پاره‌کردن «زنجیرها» و زدودن سوژکتیو محدودده‌ها و هر آنچه بر آگاهی یا رهایی حد می‌گذارد؛ حدزدایی (و البته حدگذاری دوباره). در این معنا، حدزدایی در حکم ورود به قلمرو مرموز و ناشناخته «آزادی» خواهد بود.

بنابراین به نظر می‌رسد که هم حدگذاری راست و هم حدزدایی چپ دو فرایند آشنا و همیشگی کنش سیاسی کلاسیک بوده‌اند. دو فرایندی که به ناگزیر در چارچوب دوگانه‌انگاری‌های عقل/ابی‌عقلی، مصنوع/طبیعی، نظریه/عمل، پرولتاریا/بورژوازی، حاکم/ملت، زن/مرد، حوزه عمومی/حوزه خصوصی و ... صورت‌بندی می‌شود. در این میان و بنابر تعریف، متولیان راستین این کنش همواره همان

1. Foucault 1997: 166

کنش‌گران راستین عرصه سیاست خواهند بود. حال با تمرکز بر اندیشه مارکسیست-لاکانیست‌ها و به‌طور مشخص آلن بدیو و ژاک رانسیر، این پرسش را طرح می‌کنیم که آیا این اندیشه‌ها توانسته‌اند راه و امکانی را به روی اندیشه سیاسی بگشایند یا همچنان پای در سنتی قدیمی دارند.

### نظریه لاکان و شکل‌گیری هویت

لاکان در تبیین سوژه، سه عرصه را برمی‌شمرد: امر خیالی، امر نمادین و امر واقع. این سه عرصه تا پیش از سال ۱۹۵۳ سه عرصه جدا و جدا در تقابل با یکدیگر بودند. اما لاکان پس از این دوره و به‌ویژه پس از سمینار مشهورش در ۱۹۷۲ در مورد گره برومه<sup>۲</sup>، بر نسبت و رابطه میان این سه حلقه و ضرورت جدایی‌ناپذیری آن‌ها تأکید کرد. او معتقد بود که بر طبق این الگو می‌توان تمامی پدیده‌های روانی را توضیح داد.

امر خیالی یا مرحله آینه‌ای که تا شش ماهگی زندگی کودک روی می‌دهد، مرحله شکل‌گیری تصاویری است که کودک خود را با آن، این همان می‌کند؛ «این تصویری است همانندشده با سازوکاری از تمامیت سوژه ... تصویری که وحدت سوژه را تبیین می‌کند»<sup>۳</sup>. بر این اساس مرحله آینه‌ای شکل‌گیری «خود» (Ego) است که از طریق آن کودک خود را با تصویرش یکی می‌گیرد و آن را بازمی‌شناسد. لاکان معتقد است که کودک تا پیش از مرحله بازشناسایی خود به‌منزله یک کل، همواره به خود به‌منزله اجزایی پراکنده می‌نگرد؛ اجزایی همچون پا، دست، شکم. اما در پایان مرحله آینه‌ای، کودک مادر را بازمی‌شناسد و نیز خود را با دیگران، برای مثال کودکی دیگر، یا به‌عبارتی با دیگری کوچک

۲. Borromean knot؛ لاکان نخستین بار در سال ۱۹۷۲ از این اصطلاح استفاده کرد، اما در سمینار سال ۱۹۷۴ این مفهوم را بسط داد. به اعتقاد او، این مفهوم نشانگر ارتباط میان سه عرصه خیالی، نمادین و واقعی است. گره برومه ساختار توپولوژیک سه حلقه متداخل در هم، یعنی امر خیالی، امر نمادین و امر واقع را نشان می‌دهد، یا به‌عبارتی، نشانگر فضای مشترک میان این سه حلقه است، به‌نحوی که هر گونه شکاف در یکی از حلقه‌ها موجب ازهم‌پاشیدگی حلقه‌های دیگر می‌شود.

(the small other) این همان می‌کند. امر خیالی یا همان مرحلهٔ آینه‌ای حوزهٔ توهم و خیال است که کودک بر این اساس از خود تمامیتی یکپارچه و نارسیسیستی تصویر می‌کند، حسی از سروری و شعف، تصویری خیالی، از خود بیگانه و کاذب که چندپارگی فرد را استتار می‌کند. از همین روست که لاکان می‌گوید:

«... و این تصویری است که به خودی ثابت و آرمانی بدل می‌شود... این خودی است با کارکردی از سروری... خودی که تزویرش را استتار می‌کند».<sup>۴</sup>

بنابراین، لاکان تمایزی قائل می‌شود میان دیگری کوچک و دیگری بزرگ. دیگری کوچک دیگری بی است که به‌واقع دیگری نیست، بلکه انعکاس یا فرافکنی «خود» است. بر اساس آن، فرد خود را در قالب شباهتی تصویری یا در قالب تصویر خود در آینه بازمی‌شناسد: خودی آرمانی و از همین رو غیرواقعی. بنابراین دیگری کوچک در عرصهٔ تصویری یا خیالی ثبت می‌شود. اما **دیگری** بزرگ عرصهٔ نمادین است، عرصهٔ زبان، قانون و فرهنگ؛ عرصهٔ «مشاهده و قضاوت خود».<sup>۵</sup>

برای لاکان، لحظهٔ گذار از عرصهٔ خیالی به عرصهٔ نمادین، آغاز نزاعی ادیبی است. به عبارتی، خود خیالی، منسجم و یکپارچهٔ کودک که در تعامل میان میل کودک به مادر ساخته شده، به ناگاه با ورود پدر آشفته می‌شود. لاکان این میل سرکوب‌شده را فقدان، حفره یا همان امر واقع می‌نامد. اما کودک می‌کوشد تا در عرصهٔ نمادین بر این فقدان چیره شود. بنابراین در راه حلی ادیبی، عشق به جنس مخالف را بر می‌گزیند. این رفع فقدان در عرصهٔ نمادین همان بازصورت‌بندی بی است که فروید تحت عنوان فر-دا (Fort-Da) توصیف می‌کند. تلاشی مهم از جانب کودک برای ایجاد یک شخصیت بهنجار. کودک اسباب بازی خود را که به نخی وصل شده به دور پرتاب می‌کند و در این حالت می‌گوید: «دور» (Fort) و از نو آن را به سمت خود می‌کشد و در این حالت می‌گوید: «نزدیک» (Da). این بازی استعاره‌ای است از فراگیری زبان و توانایی فرد در حاضر کردن چهره‌های غایب

4. Lacan 1989: 339-340

5. Zizek 2007:80

در زبان، و شادمانی از مهارت و استادی در انجام آن.<sup>۶</sup> بنابراین، با تأسی به لوی-استروس، عرصهٔ نمادین، عرصهٔ زبان و قانون است که سوژه پس از ادغام شدن در آن و فراگیری زبان و پذیرش نظام دال و مدلول، می‌تواند به‌گونه‌ای نمادین بر فقدان فائق آید. کودک با پذیرش غیاب ابژه گم‌شده (مادر) و به یاری نظام زبان یا همان نظام دال و مدلول، غیبت (امرواقع) را به حضور (امرنمادین) بدل می‌کند. بدین ترتیب کودک با بهره‌گیری از نمادپردازی زبانی و چیرگی در بازی دال و مدلول، بر رنج غیبت فائق می‌آید. در این معنا، زبان جایگزینی است نمادین برای آن ابژه واقعی گم‌شده که شاخص میل است. ابژه واقعی میل برای همیشه از دست رفته است و تلاش ما در حوزهٔ نمادین یافتن جانشینی برای آن است. لاکان این غیاب را که ضرورت ساختار روانی است، مازاد، حفره، درز یا سوراخ می‌نامد. امری ناممکن و دست‌نیافتنی که به زبان در نمی‌آید، در نظم نمادین ادغام نمی‌شود و در برابر هرگونه دال و نمادپردازی مقاومت می‌کند. همان «هیچ» و ناموجودی که میل را بر می‌انگیزد. میل هر بار برای ارضای خود به سمت ابژه‌های نمادین معطوف می‌شود و هر بار ناکام از غیر «واقعی» و نمادین بودن آن، به سمت ابژه‌ای دیگر میل می‌کند و این تسلسل در زنجیرهٔ دال‌ها تا به ابد ادامه می‌یابد. بدین ترتیب، جهان مثلی امر واقع که جهان نمادین به‌گونه‌ای مرموز بدان وابسته است، جهان دسترس‌ناپذیر، ناممکن و کلام‌ناپذیر می‌شود که تنها می‌توان با الهیات سلبی درک‌اش کرد. «هیچ-جهانی» که به‌مثابه مازاد قرار است «کل» را تعریف کند. اما از دید لاکان، در مقام روانکاو، سلامت فرد «بهنجار» در گرو حفظ زنجیره‌وار این سه حلقه است، هر گونه تَرَک در هر یک از حلقه‌ها به معنای فروپاشیدن ساختار برومه‌ای و در نتیجه فروپاشی فرد است. برون‌رفت مطلق از حوزهٔ نمادین یا دیگری بزرگ و ورود به حوزهٔ تروماتیک، اضطراب‌آور و ناممکن امر واقع مترادف است با مرگ نمادین یا همان «تفاله» شدن، «فضله» شدن، یا در معنای روانکاوانه آن، شیزوفرن شدن. از همین رو روانکاو در دسته‌بندی بیماری‌های روانی، از روان‌رنجوری تا شیزوفرنی (روان‌پریشی)، بر درجه ناتوانی فرد در ادغام در حوزه نمادین متکی است. فروید

6. Muller and Richardson 1982: 78

روان‌رنجور را به دلیل نسبت‌اش با زبان قابل درمان می‌داند، و شی‌زوفرن را به دلیل قطع ارتباط کامل با جهان خارج و بیرون‌افتادن از نظام زبان، عدم‌همکاری با روانکاو و مقاومت در برابر او، غیرقابل درمان می‌خواند:

«به این ترتیب درمی‌یابیم که می‌بایست از تلاش برای آزمودن برنامه‌مان برای درمان بیماران روان‌پریش دست برداریم. شاید هیچگاه نتوانیم این برنامه‌ی درمان را متحقق سازیم و شاید هم باید فعلاً و تا یافتن برنامه‌ای مناسبتر برای روان‌پریشان از آن صرف نظر کنیم.»<sup>۷</sup>

از همین‌رو دلوز به نقل از فروید می‌گوید:

«شی‌زوفرن‌ها واژه‌ها را به جای چیزها می‌گیرند، آنان بی‌تفاوت، خودشیفته، گسسته از واقعیت و ناتوان از انتقال‌اند...»<sup>۸</sup>

از همین‌رو نیز هست که آنتونن آرتو به دلیل زبان غیرنمادین‌اش که به او *اوراد جادویی می‌ماند* و ولگردی‌هایش، هشت سال و هشت ماه را در آسایشگاه‌های روانی و تحت انسولین‌تراپی گذراند و پنجاه و یک بار تحت شوک‌تراپی قرار گرفت، و سرانجام لاکان او را به‌گونه‌ای مزمن غیرقابل درمان خواند! پس وظیفهٔ روانکاو چیزی نخواهد بود جز حفظ توازن میان این سه حلقه، ارزیابی درجهٔ موفقیت فرد در این کار و یاری‌رساندن به او در رسیدن به توازن، سلامت و هنجارمندی در جهان نمادها؛ حکم لاکانی به *میل‌ات وفادار بمان* به معنای پذیرش و وفاداری سلبی به «هیچ»ی است که حلقه‌ها را به هم پیوند می‌دهد، البته همواره با حفظ فاصله مطمئن با آن. از همین‌رو لاکان در اعتراض به دانشجویان مرکز دانشگاهی و تئسن که می‌کوشیدند با ترکیب فرویدیسم و مارکسیسم نظام سیاسی جدیدی را سامان دهند، پاسخ می‌دهد شما به دنبال یک پیشوا هستید و این پیشوا را خواهید یافت، و این گفته از دید فوکو چیزی نیست جز «شانه‌خالی کردن بسیار تند از این تلاش برای ترکیب کردن [فرویدیسم و

۷. فروید ۱۳۸۲: ۳۶

۸. دلوز ۱۳۸۱: ۴۲۹

مارکسیسم]»<sup>۹</sup> و شاید از همین روست که ژیک معتقد است از دید بدیو «روانکاوای فی‌نفسه قادر نیست قلمروی ورای قانون ... در قالب یک مضمون نظری صورت‌بندی کند» و «لاجرم قادر به درک یک جمع مبارز انقلابی نیست».<sup>۱۰</sup>

اما مارکسیست-لاکانیست‌ها به رغم اعتراض لاکان، این بار کوشیدند تا خود لاکان را با مارکسیسم ترکیب کنند! و از همین‌رو، در استراتژی پیچیده‌ترشان کوشیدند لاکان را نه به گونه‌ای سلبی و سیاست‌زدایی‌شده، بلکه به گونه‌ای ایجابی و به یاری روایتی از دوگانه مارکسیستی روبنا/زیربنا در قالب صورت‌بندی جدید امر نمادین/ امر واقع، بازسازی کنند، دوگانه‌سازی‌یی که کماکان از همان درد مزمن مارکسیسم و ساختارگرایی لاکانی رنج می‌برد.

### بدیو و نظریه سوژه سیاسی: عارف

رخداد-حقیقت و سوژه حقیقت مفاهیمی کلیدی اندیشه آلن بدیو هستند. بدیو در کتاب خود تحت عنوان وجود و رخداد به این بحث می‌پردازد که چگونه حقیقت ورای «نظمی دایره‌المعارفی»، ورای دانشی نهادینه‌شده و ورای زبان وجود دارد. و از آنجا که این حقیقت به حوزه ناکرآمدی تعلق دارد، پس نام‌ناپذیر، نامعین و تمیزناپذیر باقی می‌ماند. بدیو معتقد است سوژه در محاصره دانشی نهادینه‌شده قرار دارد و این کران‌مندی سوژه است. در مقابل، حقیقت ناکرآن‌مند و جهان‌شمول است. از همین‌رو هیچ رابطه درون‌ماندگار و هم‌گستره‌ای میان سوژه و حقیقت وجود ندارد و تنها پیوند میان این دو ایمان وفادارانه سوژه به حقیقت-رخداد موعود است؛ بدیو می‌گوید:

«هر حقیقتی متعال از سوژه است[...]. یگانه رابطه سوژه با حقیقت که سوژه روال آن را دنبال می‌کند عبارت است از این که سوژه به این که حقیقتی وجود دارد باور دارد، و این باور در شکل دانش حادث می‌شود. من این باور معطوف به شناخت را ایمان می‌نامم.»<sup>۱۱</sup>

اما پرسش‌هایی بی‌درنگ به ذهن‌خطور می‌کند: چگونه می‌توان ناکرآن‌مندی

۹. فوکو ۱۳۷۹: ۱۱۰

۱۰. ژیک ۱۳۸۴: ۲۵۴

حقیقت را در کران‌مندی زبان دریافت کرد؟ چگونه می‌توان این حقیقت-رخداد متعالی را در نظم مستقر دانش نام‌گذاری کرد؟ و سرانجام ویژگی‌های آن سوژه‌ای که می‌تواند داوری کند که آیا رخدادی روی داده‌است یا نه، و این که حقیقت همان حقیقت موعود است، چیست؟

بدیو معتقد است که سوژه در محاصره وضعیت موجود قرار دارد. و بنابر قانون این وضعیت، سوژه قادر به درک «حقیقت پس از رخداد» است،<sup>۱۲</sup> و اینکه همین قانون به سوژه امکان نام‌گذاری رخداد را می‌دهد. اما این نام‌ها تهی و در تعلیق‌اند، یا به قول بدیو «دال‌هایی بدون مدلول»‌اند. این تهی‌بودن فقط با انکشاف حقیقت، پُر می‌شود: «این خلأ پُر خواهد شد اگر حقیقت به‌منزله وضعیت نوین پا به عرصه گذارد». <sup>۱۳</sup> درحقیقت، بدیو از محدودیت‌های سوژه کران‌مند در نام‌گذاری و تشخیص امر ناگران‌مند آگاه است. از همین‌رو، امری به اصطلاح نوین را تحت عنوان «ایمان» یا وفاداری سوژه وارد قلمروهای خودآگاهی و ناخودآگاهی می‌کند. او می‌گوید: «سوژه نه از حقیقت آگاه است و نه ناآگاه.... [بلکه] سوژه باور دارد که حقیقتی در کار است». اما پرسش در این است که در عرصه قانون، زبان، دانش یا روان‌انسانی، جایگاه اُنتولوژیک این «وفاداری» کجاست؟

بدیو برای آنکه بتواند به امر واقع لاکانی در جهان نمادها جنبه‌ای سیاسی بخشد، عنصر رخداد را وارد می‌کند. و به‌عبارت دیگر، به سه‌گانه لاکانی — «ارباب، فرد هیستریک، دانشگاه» — عنصر چهارمی را تحت عنوان «عارف» می‌افزاید.<sup>۱۴</sup> در الگوی لاکان، تحلیلگر یا روانکاو همان کسی است که قرار است در عرصه نمادین راه‌حلی روان‌کاوانه ارائه دهد. اما بدیو که از وضعیت موجود، از عرصه سرکوب‌گر قانون، یا همان عرصه نمادین، ناخشنود است می‌کوشد تا با واردکردن مفهوم مرموز عارف سیاسی از بن‌بست لاکانی بیرون آید. از همین رو به زعم ژیزک:

«عارف می‌خواهد رخداد را از شبکه پیامدهای نمادین آن سوا کند: او بر

12 . Ibid: 401

13 . Ibid: 339



وصف‌ناپذیری رخداد اصرار دارد، و پیامدهای آن را به چیزی نمی‌گیرد. آنچه برای عارف مهم است سعادت مستغرق شدن در رخداد است، سعادت‌ی که کل واقعیت نمادین را از ذهن می‌زداید.<sup>۱۵</sup>

در رویکرد بدیو، رخداد مترادف است با مواجهه تروماتیک با امر واقع، معجزه‌ای که سلبیت را به ایجابیت بدل می‌کند. از همین رو رخداد وصف‌ناپذیر و نام‌ناپذیر است و اثرات نمادین‌اش قابل تفکیک. برای بدیو، ارباب آن کسی است که رخداد را می‌نامد و آن را در عرصه نمادین صورت‌بندی می‌کند و کنش را به دالی اعظم بدل می‌کند:

«ارباب همان کسی است که رخداد را می‌نامد — همو که، با ایجاد یک نقطه آجیدن جدید، [یعنی دال اعظم جدید]، حوزه نمادین را از طریق رجوع به رخداد جدید، مجدداً پیکربندی می‌کند».<sup>۱۶</sup>

در مقابل فرد هیستریک کسی است که نامیدن رخداد را به چالش می‌گیرد، بر نام‌ناپذیری آن تأکید دارد و در کل تردید می‌ورزد به این که آیا رخداد نامیده‌شده خود رخداد است؛ فرد هیستریک ... هم‌زمان بر ضرورت و نیز ناممکن بودن (یا شکست نهایی) نمادینه‌ساختن آن پا می‌فشارد: رخدادی در کار است، اما هر نوع نمادینه‌ساختن رخداد پیشاپیش در حکم خیانت به ضربه تروماتیک راستین آن است. سرانجام در مورد گفتار دانشگاه، این گفتار فروکاستن رویداد است به مجموعه دانش نهادینه‌شده و به سیر عادی امور بدون ارجاع به معجزه رخداد. از همین رو گفتار دانشگاه در مواجهه با رخداد عشق خواهد گفت: «عشق؟ چیزی نیست مگر ماحصل مجموعه‌ای از فعل و انفعالات در شبکه نورن‌هایت!»<sup>۱۷</sup>

بنابراین، برای بدیو رخداد همچون امر واقع باید نام‌ناپذیر و وصف‌ناپذیر بماند و از شبکه پیامدهای نمادین آن جدا شود، اما نه یک جدایی شکاک و هیستریک، نه نمادین‌شده و نام‌گذاری‌شده در شکل اربابی، و نه بی‌قدر و فراموش‌شده در گفتار

---

۱۵. همان: ۲۶۰

۱۶. همان: ۲۵۸

۱۷. همان: ۲۵۹

دانشگاه. بلکه سوژه باید همچون عارف «رد پاهای رخداد» را دنبال کند و پیشاپیش درگیر و دست اندر کار حمایت از رخداد باشد تا بتواند پس از وقوع، شناسایی اش کند، بدان عشق ورزد و سرانجام در «سعادت آن مستغرق» شود. در اینجا رخداد زیربنایی است که «وفاداری» سوژه به آن می‌تواند ضامن بقای سیاسی اش در حوزه نمادین باشد.

از همین‌رو، بدیو در تقابل با نسبی‌باوری یا «شکاکیت پست‌مدرن» که می‌گوید «رخدادی در کار نیست»، می‌کوشد به‌گونه‌ای ایجابی، مدون و جهانشمول، رخداد-حقیقت، راه‌های رسیدن به آن و صفات و ویژگی‌های سوژه درگیر در آن را به‌دقت صورت‌بند کند. «معجزه حقیقت»، «معجزه تفکر کلی و جهانشمول» است و رد و نفی کلیت، همچون رد «کلیت زن»، تفکری «مبتذل و پیش‌پاافتاده» است. بنابراین بدیو در صورت‌بندی خود از رخداد و سوژه وفادار به آن، ترکیبی می‌سازد از لاکان، لوکاچ، آلتوسر و هوسرل، با این امید که این ترکیب جدید بتواند بر کاستی‌های هریک به‌تنهایی فائق آید، و راهی باشد منسجم و مدون برای نظریه نوین انقلاب و سوژه‌های درگیر در آن. سوژه انقلابی بدیو سوژه‌ای است مقدم بر کنش، و از همین‌رو مقدم بر رخداد: سوژه‌ای در میان هست که به رخداد وفاداری ورزد، سوژه‌ای که به گونه‌ای آلتوسری خود را در معرض خطاب رخداد قرار می‌دهد، به گونه‌ای لوکاچی به پیکار طبقاتی، حرکتی جمعی و آگاهی مقدم بر کنش می‌اندیشد و به‌گونه‌ای هوسرلی به سوی خود رخداد گشوده است تا سرانجام رستاخیز رخداد بر وی پدیدار شود.

گرچه بدیو همچون لاکان به نام‌ناپذیری رخداد تأکید دارد، اما قصد دارد تا امرواقع/رخداد لاکانی را در حوزه نمادین به روی پاهایش بگذارد. از این‌رو رخداد فقط و فقط می‌تواند از سوی سوژه‌های حقیقت-رخداد، یا به‌عبارتی، همان سوژه‌های درگیر در رخداد-حقیقت، و نه از سوی ناظر بیرونی، تعیین‌پذیر و رؤیت‌پذیر شود؛ چرا که هر ناظر بیرونی، همچون گفتار دانشگاه، از آنجا که فارغ از «عشق، امید و ایمان»، به تحلیل رخداد و پیامدهای آن می‌نشیند، فاقد شأن تشخیص رخداد است و لاجرم پای استدلال آن چوبین خواهد بود. پس صرفاً آن سوژه‌هایی می‌توانند رخداد-حقیقت را شناسایی کنند و هستی‌اش را تأیید کنند که

پیشاپیش «رد پاهای رخداد» را دنبال کرده، انتظارش را کشیده، و درگیر آن بوده‌اند و لاغیر. اما بدیو از آنجا که از خطر توده‌های فاشیست نیز به‌خوبی باخبر است، در تار نظری خود گرفتار می‌شود، چرا که مجبور می‌شود «رخداد اصیل» را براساس پیامدهای آن از «شبه‌رخداد» تمیز دهد و این پرسش را طرح کند که آیا رخداد توانسته است نظم موجود را تغییر دهد.<sup>۱۸</sup> بنابراین و به‌ناچار در نظریهٔ بدیو، ناظر-سوژه‌هایی همچون هایدگر پدید می‌آیند که فاشیسم را به‌جای حقیقت می‌گیرند، و ناظر-سوژه‌هایی همچون خود او که اصل را از بدل تشخیص می‌دهند! بر این اساس، بدیو انقلاب فرانسه را رخداد-حقیقت می‌نامد، اما از آنجا که سوژهٔ عاشق، امیدوار، و مؤمن به انقلاب فرانسه به‌ناگاه به سوژهٔ حکومت وحشت بدل می‌شود، مجبور می‌شود به موقتی‌بودن کنش، و نه البته جاودانه و جهانشمول بودن‌اش، متوسل شود: «رخداد-حقیقت اصیل ... یعنی همان شکافی که نظام موجود را موقتاً به حالت تعلیق درمی‌آورد».<sup>۱۹</sup> بی‌شک موقتی‌بودن رخداد شرایط پیچیده‌ای را برای تعیین کنش راستین از غیرراستین فراهم می‌کند. چرا که در فاشیستی‌ترین رویدادها، حقیقت یا به قول ژیرک «لمحه‌هایی از حقیقت» به‌گونه‌ای موقتی در قالب «متزلزل کردن نظم موجود»، به‌ویژه از سوی خود سوژه‌های درگیر و مؤمن رخداد، شناسایی می‌شود؛ هرچند که «پیامدهای» بعدی آن نزد ناظر بیرونی ممکن است مخاطره‌آمیز و فاشیستی به‌نظر رسد. از همین رو، حقیقت نزد بدیو گرچه قرار است که «جهانشمول و جاودانه» باشد، اما درعین حال «حقیقت همواره حقیقت یک وضعیت حادث خاص و چسبیده بدان است» و آیا «لاجرم ابدیت/جاودانگی، همواره ابدیت/جاودانگی متعلق به یک وضعیت یا شرایط داده‌شدهٔ متناهی و خاص نیست؟»<sup>۲۰</sup> روایتی دیگر از نسبی‌بودن حقیقت (در معنای پلورالیستی) که البته بدیو به شدت با آن سر ناسازگاری دارد!

از سوی دیگر، بدیو در فرار از سلبیت و ناممکن‌بودن لاکانی، می‌کوشد امکان کنشی انقلابی از سوی سوژهٔ مؤمن به رخداد-حقیقت را امکان‌پذیر کند، سوژه‌ای

۱۸. همان: ۲۱۶

۱۹. همان: ۲۵۵

۲۰. همان: ۲۷۸

که با عشق و وفاداری به رخداد، رخداد اصیل را در ساختاری جهانشمول و نمادین شناسایی می‌کند. به عبارت دیگر، رخداد گرچه بنا بر ادعا «وصف‌ناپذیر» و «نام‌ناپذیر» است، اما به ناگزیر برای دل سپردن به آن، انتظار کشیدن آن، امید بستن به آن و دنبال کردن رد پاهای آن، باید در حوزه نمادین صورت‌بندی شود. چه بسیارند رویدادهایی که در تاریخ روی داده‌اند، ولی از آنجا که در زبان گزاره‌پذیر نشده‌اند، روی نداده‌اند و از فهم و صورت‌بندی نمادین گریخته‌اند. پس تنها آن دسته از رویدادهایی در تاریخ و به دست تاریخ‌نگاران ثبت و جاودان شده‌اند که پیشاپیش در زبان انتظارشان را کشیده، به گونه‌ای جهان‌شمول رخداد خوانده، در معادلات قدرت تعریف‌شان کرده و حتا پیشاپیش نامی هم بر آن‌ها نهاده‌ایم: انقلاب، عشق و ... از همین رو بدیو در تلاش سخت کوشانه‌اش برای صورت‌بندی عارف در تقابل با گزینه‌های هیستریک، گفتار دانشگاه و ارباب، همچنان در محصمه ارباب می‌ماند. چرا که چاره‌ای ندارد جز تحلیل پیامدهای رخداد (در مقام ناظر) و ترجمه و نام‌گذاری رخداد در زبان به منظور «حفظ وفاداری به رخداد-حقیقت» در «چارچوب نمادین جهان‌شمول و کلی»، و از همین رو و برخلاف میل‌اش، بدل کردن آن به دال اعظمی جدید: **رخداد-حقیقت**.

### رانسیر و شکل‌گیری سوژه سیاسی: دموس

ژاک رانسیر ناخشنود از آموزه‌های کلود لوفور، سرخورده از نخبه‌گرایی آلتوسری و ناکامی مارکسیسم، و نیز مایوس از تمایز نا عادلانه هانا آرننت میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی، می‌کوشد تا با دوشقی‌های جدید دموس/اتنوس، دیده‌شده/دیده‌نشده، به حساب آمده/به حساب نیامده، جزء/کل و سرانجام عرصه نمادین-پلیس/سیاست-امر واقع، چاره‌ای برای این نقصان‌ها بیابد.

از دید رانسیر، اتنوس جماعتی است که صرفاً زندگی‌اش را بازتولید می‌کند. اتنوس با «اجماع» و هماهنگی میان منافع شخصی، گروهی، ارزشی، صنفی و اخلاقی شناخته می‌شود و مبارزه‌اش چیزی نیست جز مبارزه برای منافع شخصی یا اجتماعی‌اش. در مقابل، دموس همان به حساب نیامدگان جامعه یا همان کنش‌گران راستین عرصه سیاست دموکراتیک‌اند که به منافع کل می‌اندیشند و با

کل یکی می‌شوند. رانسیر معتقد است که «اتنوس مردمی‌اند که با کالبد زیستی کسانی یکسان انگاشته می‌شوند که با آنان خاستگاهی مشترک دارند»؛ درحالی‌که «دموس نام سوژه سیاسی است».<sup>۲۱</sup>

در فلسفه رانسیر، مطرودان یا «همان بخش بی‌سهم جامعه» یگانه سوژه سیاسی تلقی می‌شوند که به‌منزله یگانه نماینده جامعه، تجسم واقعی هویت سیاسی‌اند که از رهگذر فرایند «سیاسی‌شدن»، در یک کنش راستین و دموکراتیک شرکت می‌کنند، بر صحنه سیاسی گام می‌گذارند و بر آن حکومت می‌کنند. از همین‌رو ژیتک می‌کوشد تا رویکرد رانسیر به سیاست و سوژه سیاسی را چنین صورت‌بندی کند:

«این یکی ساختن آن جزء بدون سهم با کل، یعنی یکی ساختن آن بخش از جامعه که هیچ‌گونه مقام و موقع تعریف‌شده‌ای در جامعه ندارد (یا در برابر مقام فرودستی که بدو نسبت می‌دهند مقاومت می‌ورزد) با امر کلی، نخستین گام در راه پیشبرد روند سیاسی‌شدن است، تکاپویی که در همه رخدادهای عظیم دموکراتیک تاریخ به چشم می‌خورد».<sup>۲۲</sup>

بنابراین رانسیر در مفهوم‌پردازی سیاست دموکراتیک، از مفهوم عدم‌اجماع<sup>۲۳</sup> بهره می‌گیرد، مفهومی که دلالت دارد بر مبارزه برای برابری در نظم نابرابر پلیس (polis). براین اساس، سیاست با اختلاف یا عدم‌اجماع سوژه‌های سیاسی — دموس یا بی‌حقان جامعه — آغاز می‌شود، همان کسانی که نظم موجود نمادین را برهم می‌زنند و شکافی را در امور محسوس (the sensible order of things) ایجاد می‌کنند و بدین ترتیب نظم جدیدی را بر پلیس تحمیل می‌کنند. رانسیر می‌گوید:

«عدم‌اجماع سیاسی صرفاً مباحثه‌ای نیست میان افراد سخن‌گویی که بر سر ارزش‌ها

۲۱. در این‌جا بد نیست یادآور شویم شباهت اتنوس را با مفهوم «طبقه-در-خود» در مارکسیسم و مفاهیم «زحمت» و «کار» و سوژه متعلق به آن در آرنتم، و ازسوی دیگر، شباهت دموس با «طبقه-برای-خود» و نیز با «کنش» آرنتمی و سوژه درگیر در آن.

۲۲. ژیتک ۱۳۸۴: ۴۵۶

یا منافعشان در جنگ‌اند. بلکه این جنگی است بر سر آنکه سخن می‌گوید و آنکه سخن نمی‌گوید.<sup>۲۴</sup>

از این رو عدم‌اجماع فرایندی سیاسی و دموکراتیک، مربوط به توزیع امر محسوس است. به عبارتی، عدم‌اجماع مجموعه‌ای از حالت‌مندی‌ها را برای ساختن، عمل کردن، دیدن، شنیدن و اندیشیدن تولید می‌کند. در این معنا، عدم‌اجماع به حوزه زیبایی‌شناسی مربوط است، حوزه‌ای که امر دیداری و امر شنیداری را ایجاد می‌کند. زیبایی‌شناسی نیز در این معنا مترادف است با کنش راستین سیاسی: «بنابراین زیبایی‌شناسی در بطن سیاست است».<sup>۲۵</sup>

اما همان‌طور که اشاره شد، رانسیر از تعریف لوفور از دموکراسی که برگرفته از تعالیم لاکان است، ناخشنود است. نزد لاکان، امر نمادین که نظامی از دلالت‌هاست، مبتنی است بر زبان به‌منزله نظامی از تفاوت‌ها؛ و در این نظام دلالت‌گری، دال‌ها همواره به چیزی غایب یا همان امر واقع ارجاع می‌دهند. بر این مبنا، لوفور استدلال می‌آورد که جنبش‌های توتالیتار متکی‌اند بر این باور که قانون را می‌توان در مردم، رهبر یا حزب متجسد کرد. اما به زعم لوفور، دموکراسی فضایی تهی است که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را پُر یا اشغال کند. این فضای تهی یا همان امر واقع را نمی‌توان با هیچ ایدئولوژی، قانون یا نظم نمادینی پُر کرد. از همین رو ژیک می‌گوید:

«لوفور مفهوم دموکراسی را با صراحت بر پایه آرای لاکان صورت‌بندی می‌کند، به اعتقاد او بقایای فضای دموکراتیک در گرو حفظ شکاف میان عرصه نمادین و ساخت امر واقع است: در دموکراسی جایگاه قدرت به لحاظ ساختاری اساساً تهی است، هیچ‌کس برای اشغال آن حق «طبیعی» ندارد؛ آنانی که قدرت را به کار می‌بندند تنها به‌طور موقت مجاز به اعمال آن‌اند، کسی حق ندارد با آن جوش بخورد و تا همیشه در آن خانه کند».<sup>۲۶</sup>

24 . Ranciere 2004: 12

25 . Ibid: 13

اما رانسیر بر آن می‌شود تا با تخصیص حق طبیعی به کسانی که فضای دموکراسی را اشغال می‌کنند و بر صحنه سیاست گام می‌گذارند، این شکاف را پُر کند:

«دموکراسی قدرت کسانی است که هیچ صلاحیت ویژه‌ای، به‌جز عدم‌صلاحیت، برای حکمرانی ندارند. به اعتقاد من، دموس — یا سوژه‌ی سیاسی به معنای دقیق کلمه — باید با تمامیت کسانی که هیچ "صلاحیتی" ندارند یکی انگاشته شود. من آن را به حساب آوردن به حساب‌نیامدگان می‌نامم — یا بخشی از کسانی که هیچ سهمی ندارند.»<sup>۲۷</sup>

از این‌رو، رانسیر مصمم است تا با بازخوانی امر واقع لاکانی، بر انگاره متعالی لوفور از دموکراسی چیره شود و بدین ترتیب با دادن جایگاهی واقعی به بی‌سهمان جامعه، به «مازاد» آن جامعه، اتصالی کوتاه میان امر واقع و امر نمادین برقرار کند. در فلسفه رانسیر، امر واقع لاکانی همان حفره یا همان بخش بدون سهم جامعه است: مطرودان، فرودستان، «کارگران مازاد»<sup>۲۸</sup> یا به عبارتی «همان [هیچ]ی که در سامان جامعه اصلاً به حساب نمی‌آیند، اما نماینده کل»<sup>۲۹</sup> و «تجسم بی‌واسطه جامعه». در اینجا حرکتی وارونه صورت می‌گیرد: در رویکرد بدیویی، سوژه سیاسی در حوزه نمادین می‌ماند، اما در این ماندن رد پاهای حقیقت را می‌جوید و مکانیسم‌های درگیری و دست‌اندکاری در رستاخیز رویداد را پی می‌گیرد، آن هم با نیم‌نگاهی به حفره که امید می‌رود که رخداد از آن به درون حوزه نمادین فروافند و در آن تجسد یابد تا سرانجام عارف سیاسی در آن مستغرق شود. اما رانسیر حرکت را معکوس می‌کند: کنش راستین سیاسی باید از دل حفره، همان «هیچ» امر واقع صورت گیرد، آن هم در جهت حرکت به سمت حوزه نمادین، حوزه‌ای که قلیلی استعمارگر بر آن تسلط یافته‌اند و کثیری، دموس، که نماینده کل‌اند، از «مزایای» آن بی‌بهره مانده‌اند. از همین‌رو رانسیر از یک حرکت «پوپولیستی» — دموکراتیک»<sup>۳۰</sup> ایابی ندارد. در رویکرد رانسیر، امر واقع حوزه خصوصی می‌شود و

27. Ranciere 2010: 70

۲۸. رانسیر ۱۳۸۴: ۴۶۵

۲۹. همان: ۴۵۵

مسکن پرولتاریا؛ و امر نمادین همان حوزه عمومی، یا فضای سیاسی که باید «با برهم زدن نظم موجود» وارد آن شد و بورژواهای جدید یا همان «صاحبان قدرت»، «گروه سالاران» و «حاکمیت نخبگان» را از آن بیرون ریخت، و نظم خود را مستقر کرد. اما صورت‌بندی رانسیر بی‌درنگ پرسش‌هایی را طرح می‌کند.

چگونه آنانی که صلاحیتی برای حکومت کردن ندارند می‌توانند حکومت کنند؟ چگونه آن کس که قدرت و زبانی برای مبارزه ندارد، می‌تواند قدرت و حق به‌گوش‌رسیدن را به دست آورد؟ و در عرصه هنر چگونه یک متن ادبی به گوش می‌رسد و رؤیت می‌شود و متنی دیگر نه؟ آیا برای این به‌گوش‌رسیدن سازوکارهای دیگری به‌جز خود هنر در کار است؟ سازوکارهایی چون نیروی بازار، روابط، شانس و حتا سانسور. از همین‌رو فوکو معتقد است که یک داستان کوتاه اگر بتواند شبکه قدرت را درنوردد، می‌تواند جایگاهی در ادبیات بیابد، چه در غیر این صورت رؤیت‌ناپذیر باقی می‌ماند و در زیر خاک قرون، «بی‌صدا» مدفون می‌شود؛ پس «نباید فراموش کرد که این جایگاه منحصر به فرد ادبیات صرفاً نتیجه نظام معینی از سامانه قدرت است». <sup>۳۰</sup> در این معنا، زیبایی‌شناسی بدون بهره‌مندی از سازوکارهای قدرت نمی‌تواند به گوش رسد و به زبان درآید. از همین‌رو بی‌سهمان جامعه بدون بهره‌گیری سهمی از جامعه، هرگز به گوش نخواهند رسید. اما آیا با توجه به این سهم‌مندی، باز هم می‌توان آنان را آن جزء بی‌سهم، نماینده‌ی کل یا دموس خطاب کرد؟

رانسیر به‌خوبی از خطرات صورت‌بندی یک هویت متعالی برای کنش‌گران مبارزه و نیز تله‌های پیش‌رو برای ارائه مفهومی از سیاست ناب مطلع است، از همین‌رو می‌گوید: «سیاست نابی در کار نیست». <sup>۳۱</sup> با این‌همه رانسیر نمی‌تواند خود را از پس‌زمینه مارکسیستی‌اش رها کند؛ از همین‌رو کنش‌گران راستین عرصه سیاست همان دموس‌اند، همان مطرودان عرصه سیاست؛ و سیاست راستین رقم نمی‌خورد، مگر زمانی که این به‌حساب‌نیامدگان به حساب آیند. از همین‌رو او کنش‌گران عرصه سیاست را به سوژه‌هایی خاص با هویت‌هایی ویژه، و سیاست را

30 . Foucault 2000: 70

31 .Rancière 2003



به تعبیری معین از کنش فرو می‌کاهد. برای رانسیر سیاست راستین جاده‌ای است یک‌طرفه از به حساب‌نیامدگان تا به حساب‌آمدگان، از حاشیه به مرکز، از رؤیت-ناپذیری به رؤیت‌پذیری و .... اما در چنین برداشتی از سیاست به‌منزله کنشی زیبایی‌شناختی، آیا جایی برای هنر اقلیت (minoritarian) باقی می‌ماند، هنری که نمی‌خواهد در اکثریت ادغام شود، هنری که می‌خواهد در حاشیه ادبیات و زبان بماند، یا به تعبیری استعاری به زبان بیگانه نوشته شود؛ به روایت پروست: «شاهکارها [ی ادبی] به زبان بیگانه نوشته می‌شوند.»<sup>۳۲</sup> اما به‌زعم رانسیر، آن صداهایی که به گوش نرسند یا به زبانی بیگانه بیان شوند، تکینه‌گی‌هایی‌اند که به کل نمی‌پیوندند، و همواره در اندیشه رانسیر انگ غیرسیاسی بودن خواهند خورد. بنابراین رانسیر — برخلاف میلش — نمی‌تواند تنوع کنش سیاسی را در کنش اقلیت، کنش ایلیاتی، مهاجر و اسکیزوفرن درک کند: کنش سیاسی به‌منزله عملی اخلاقی، کنشی مبتنی بر نسبت خود با خود.

از سوی دیگر، بی‌سهمان جامعه که تنی واحد و ارگانیک به‌نظر می‌رسند، غالباً طیفی متنوع با تقاضاهای متفاوت و در اکثر موارد متعارض را تشکیل می‌دهند، البته صرف‌نظر از ترک‌خوردگی‌ها و شکاف‌های درون هر طیف خاص. از همین رو در برهه‌های سیاسی-تاریخی که به‌نظر می‌رسد این کل به‌ظاهر ارگانیک به‌گونه‌ای استراتژیک یا نمادین بر سر حقیقتی با یک‌دیگر هم‌پیمان شده‌اند، چنان بی‌درنگ از پس این هم‌پیمانی، پیمان‌شکنی‌هایی پدیدار می‌شود که دیگر نه اثری از آن حقیقت می‌ماند و نه اثری از آن کل؛ و نه تنها دیگر نسبت به تفاوت‌های یک‌دیگر بی‌تفاوت نمی‌مانند، بلکه از این پس دعوا بر سر انبوه منافع و ارزش‌ها خواهد بود. بنابراین در گذر تاریخ، چالش سیاسی همواره این بوده‌است که کدام یک نماینده کل‌اند و چه کسی صلاحیت تشخیص و شناسایی این کل و رهبری آن را دارد. و در مسیر پرمخاطره این شناسایی، یگانه‌گزینۀ کلاسیک پیش‌رو همواره بازگشت به اسطوره روشن‌فکر نخبه (گزینۀ آلتوسری) بوده‌است، که باید در نهایت سره را از ناسره تشخیص دهد و برای توده‌ها راه را از چاه بنمایاند.

بر مبنای این فانتزی سیاسی، آن جزء بی‌سهم نمایندگی کل را برعهده دارد و ظاهراً از هرگونه رانت سیاسی، اقتصادی و ... در حوزه عمومی بی‌بهره است، از همین رو گفتار و کردارش بری از هرگونه پایگان‌مندی نمادین، ایدئولوژیک و شأن‌گفتمانی و بنابراین صدق است. در این رویکرد، بی‌سهم‌بودن دال اعظم مبارزه و یگانه محک اصالت هرکنش رادیکال سیاسی خواهد بود. اما رانسیر نمی‌تواند انکار کند که کنش‌گران سیاسی در عرصه مبارزه از «سلاح‌های نظم پلیس» بهره می‌برند. پس به قول فوکو، مسئله دیگر مسئله کلاسیک داشتن / نداشتن قدرت نیست و این که چه کسی حکومت می‌کند و بر چه کسی حکومت می‌شود، بلکه پرسش حقیقی سیاست باید بر سر چگونگی استفاده از قدرت در شبکه قدرت باشد:

«اما شاید هنوز هم نمی‌دانیم که قدرت چیست. [...] اکنون مجهول اصلی این است که چه کسی قدرت را اعمال می‌کند؟ و قدرت را کجا اعمال می‌کند؟ اکنون تقریباً می‌دانیم که چه کسی استثمار می‌کند، سود آن به کجا می‌رود و به دست چه کسی می‌رسد و کجا دوباره سرمایه‌گذاری می‌شود، حال آن که قدرت ... به خوبی می‌دانیم که حکومت‌کنندگان قدرت را در دست ندارند.»<sup>33</sup>

وانگهی آیا بدون مصالحه با دیگری بزرگ، بدون آری گفتن به قانون و پذیرفتن قواعد آن و برخورداری از مناسبات سیاسی، اجتماعی یا حتا عاطفی آن، کسی می‌تواند — البته به جز آن پرسه‌گرد اسکیزوفرن که زبانش به اوراد جادویی می‌ماند — وارد نظم نمادین شود تا آن را برهم زند؟ از سوی دیگر بی‌سهم‌بودن، مطرودبودن، حاشیه‌نشین‌بودن و ... می‌تواند چنان لابی عظیم و ایدئولوژیکی در در دل دیگری بزرگ سازمان می‌دهد که گاهی کسی را یارای ایستادن در برابر آن نیست. در تحلیل نهایی، آن «بخش بی‌سهم جامعه» که به نظر می‌رسد به‌تمامی از امتیازها و رانت‌های حوزه عمومی یا امر نمادین بی‌بهره‌است، باید به‌سختی بکوشد تا در کنش سیاسی خود، در حوزه عمومی ادغام شود و وارد عرصه منع‌شده قانون، زبان یا به‌عبارتی دیگری بزرگ شود. کنشی پارادوکسیکال که اگر به وقوع بپیوندد، آن مطرودان، آن پرولتاریا، آن سوژه راستین سیاست را بی‌درنگ به توده‌هایی فاشیست، مرکز‌نشینان رانت‌خوار، «بورژواها»، «صاحبان قدرت» و ...

33. Foucault 2001: 1180-1181

بدل می‌کند، یعنی همو که میل‌اش با میل دیگری بزرگ همسو است.

### ملاحظات پایانی:

آنچه دیدیم تلاشی بود از سوی دو تن از اندیشمندان شاخص چپ نو که در این جا تحت عنوان «مارکسیست-لاکانیست» صورت‌بندی شدند؛ تلاشی در جهت ارائه تعریفی روشن و به اصطلاح منسجم از کنش سیاسی و جایگاه سوژه سیاسی در آن. بدیو سوژه سیاسی را در چهره عارف سیاسی دنبال می‌کند، عارفی که باید رد پای رخدادحقیقت را در جهان نمادها دنبال کند؛ و رانسیر آن را در چهره استعلایی دموس متجسم می‌کند، همان مطرودان به حساب نیامده. اما آنچه در نهایت به دست می‌آید، صورت‌بندی پارادوکسیکالی بود از جایگاه سوژه سیاسی و پراکسیس متعلق به آن، ادغام موجودیت‌های نه چندان ملموس و واقعی در عرصه سیاست و حذف پتانسیل‌های احتمالی کنش و کنشگر سیاسی از این عرصه. حذف و ادغامی پرمخاطره که تاریخ سیاسی آکنده از آن است و خاطرات دهشتناک و فاشیستی آن به‌سادگی از یادها نمی‌رود. وانگهی آنچه این اندیشمندان همواره و به‌طور سنتی انجام می‌دهند، صورت‌بندی اندیشه و کنش سیاسی براساس تقابل‌های دوتایی سنتی است که دیگر کارآمد نیست: آنان که «سرکوب شده‌اند» و آنان که «سرکوب می‌کنند»، آنان که «سخن می‌گویند» و «آنان که سخن نمی‌گویند»، و نهایتاً آنان که «استثمار می‌کنند» و آنان که «استثمار می‌شوند». به‌واقع اندیشه سیاسی قرن‌ها است که صرفاً به این مسئله پرداخته که چه کسی قدرت را در اختیار دارد و چه کسی در اختیار ندارد، مسئله‌ای که تشخیص آن از دید فوکو کاری سهل است. پس آن حلقه مفقوده اندیشه سیاسی نه داشتن/ نداشتن قدرت، بلکه بررسی چگونگی اعمال قدرت در شبکه قدرت و از سوی تمام کارگزاران این شبکه است، حلقه‌ای مغفول مانده از سوی اکثر نظریه‌پردازان و کنش‌گران سیاسی. از این رو شاید وقت آن رسیده باشد که به‌گونه‌ای دیگر بیندیشیم و مسئله را به گونه‌ای دیگر صورت‌بندی کنیم:

گفتمان‌هایی نظیر گفتمان زندانیان یا پزشکان زندان از آن رو مبارزه است که زندانیان یا پزشکان زندان دست‌کم برای یک لحظه قدرت سخن‌گفتن از زندان را

غصب می کنند، حال آنکه صرفاً مسئولان زندان و هم‌دستان اصلاح‌طلب‌شان قدرت سخن‌گفتن را در اختیار دارند. گفتمان مبارزه نه با ناخودآگاه، بلکه با راز مقابله. این مقابله به نظر بسی کم‌اهمیت‌تر می‌رسد. اما اگر اهمیت آن بسی بیش‌تر بود، چه؟ مجموعه‌ی کاملی از ابهام‌ها در مورد آنچه «مخفی»، «واپس‌زده» و «ناگفته» است، وجود دارد که امکان می‌دهد آنچه باید هدف مبارزه باشد، به‌گونه‌ای پیش‌پاافتاده «روان‌کاوی شود». افشای یک راز شاید بسی دشوارتر از برملاکردن ناخودآگاه باشد.

### منابع:

- ژیژک، اسلاوی، «ژاک رانسییر و سیاست رادیکال»، *اسلاوی ژژیژک*، ترجمه صالح نجفی، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.
- ژیژک، اسلاوی، «سیاست حقیقت: آلن بدیو و ژاک لاکان»، *اسلاوی ژژیژک*، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.
- ژیژک، اسلاوی، «شادی پس از یازده سپتامبر»، *اسلاوی ژژیژک*، مترجم نیکو سرخوش، انتشارات تهران، گام نو، ۱۳۸۴.
- ژیژک، دلوز، ژیل، «ضد ادیپ: کاپیتالیزم و شیذوفرنی»، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، لارنس کوهن، مترجم افشین جهان‌دیده، نیکو سرخوش، تهران، نشرنی ۱۳۸۱.
- فروید، زیگموند، «راهکار روان‌کاوی»، *ارغنون*، روان‌کاوی ۲ شماره ۲۲، ترجمه حسین پاینده، وزارت ارشاد، ۱۳۸۲.
- فوکو، میشل، *ایران روح یک جهان بی‌روح*: ۹ گفت‌وگو با میشل فوکو، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشرنی ۱۳۷۹.
- Badiou, A. *Being and Event*, trans. Oliver Feltham, New York: Continuum 2005.
- Deleuze, G. and Guattari, F. *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi, London & New York: Continuum 2004.
- Foucault, M. "Sex, Power, and the Politics of Identity", *Ethics: Subjectivity and Truth*, edited by Paul Rabinow, New York: The New Press 1997.
- Foucault, M. "Lives of Infamous Men", *Power*, edited by James

- D. Faubion, New York: The New York Press 2000.
- Foucault, M. "Intellectuels et Pouvoir", *Dite et Écrits*, Paris: Edition Gallimard 2001.
- Lacan, J. *The Seminar of Jacques Lacan*, Book I, Edited by Jacques-Alain Miller, trans. John Forrester, New York: Cambridge University Press 1998.
- Lacan, J. *Écrits*, trans. Alan Sheridan, London: Routledge 1989.
- Muller, J. P. and Richardson, W. J. *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*, United States of America: International University Press 1982.
- Rancière, J. *The Politics of Aesthetics*, trans. Gabriel Rockhill, London: Continuum 2004.
- Rancière, J. "Who is the Subject of the Rights of Man?", *Dissensus On Politics and Aesthetics*, edited and translated by Steven Corcoran New York: Continuum 2010.
- Zizek, S. *How to Read Lacan*, New York: W.W. Norton 2007 .

منبع اینترنتی:

- Rancière, J. "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics" / [http://arditi.googlepages.com/Ranciere\\_Response.pdf/](http://arditi.googlepages.com/Ranciere_Response.pdf/) The paper was presented at the conference 'Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political', organized by the Post-Structuralism and Radical Politics and Marxism specialist groups of the Political Studies Association of the UK in Goldsmith College, London, 16-17 September 2003.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی