
ده تزدرباب سياست

با دو پيوست

ژاک رانسیر

ترجمه امید مهرگان



۱۲

• کتاب‌های کوچک •

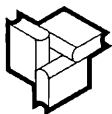
ده تزدرباب سياست بادو پيوست

ژاک رانسیر

ترجمه
امید مهرگان

کتاب‌های کوچک

- ۱۲ -



رخداد نو



سرشناسه:	رانسیر، ژاک ۱۹۴۰ - م، <i>Ranciere, Jacques</i>
عنوان و نام پدیدآور:	ده تز در باب سیاست با دو پیوست/ ژاک رانسیر؛ ترجمه امید مهرگان
مشخصات نشر:	تهران: رخداد نو، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری:	۱۱۰ ص؛ ۱۷×۱۱ س م
فروست:	کتاب‌های کوچک
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۹۱۱۵۵-۷-۰
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا
یادداشت:	کتاب حاضر ترجمه دو مقاله تحت عنوان: "Dix theses sur la plitique" و Thn theses on Politics
	از ژاک رانسیر است.
موضوع:	رانسیر، ژاک، ۱۹۴۰ - م. مصاحبه‌ها.
موضوع:	علوم سیاسی
شناسه افزوده:	مهرگان، امید، مترجم
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۸ ۹۱۳/۲ JAV
رده‌بندی دیویی:	۰۹۲/۳۲۰
شماره کتابشناسی ملی:	۱۶۶۶۶۸۶

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، ساختمان فروزنده، واحد ۵۱۲.

کد پستی ۱۳۱۴۷۴۴۱۷۸، تلفن: ۶۶۴۹۸۲۹۳، نمابر: ۶۶۴۹۸۲۹۴

• ناشر رخداد نو

ژاک رانسیر
ده تز در باب سیاست
Jacques Rancière
Dix thèses sur La politique

ترجمه امید مهرگان

• چاپ دوم ۱۳۹۲ تهران
• شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
• قیمت ۳۰۰۰ تومان
• لیتوگرافی خدمات فرهنگی صبا
• چاپ تصویر
• صحافی نبوت

• طرح روی جلد حسن کریمزاده

شابک ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۱۵۵-۷-۰ ISBN 978-600-91155-7-0

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed in Iran

از جمله، تقدیم به

احسان نوروزی

نیما ملک محمدی

فهرست

یادداشت دبیر مجموعه	۹
یادداشت مترجم	۱۳
ده تز در باب سیاست	۱۷
پیوست I: از سیاست به استتیک؟	۵۳
پیوست II: سیاست همیشه ممکن است / گفتگوی پیترو هالوارد	
با ژاک رانسیر	۷۹
منابع	۱۱۱

یادداشت دبیر مجموعه

اگر فرهنگ را عرصه‌ی نوعی پیکار بدانیم، آنگاه انتشار مجموعه‌ی کتاب‌های کوچک بناست معرف تغییر استراتژی باشد و نه صرفاً تغییر تاکتیک. این مجموعه صراحتاً قصد دارد استراتژی «آشنایی قدم‌به‌قدم» و «غور در مبانی» و دیگر عناوین پرطمطراقی را که جملگی گرفتار وسوسه‌ی «تصاحب تمامی خزائن معرفت» اند، کنار گذارد. استراتژی رایج، که همواره گوشه‌چشمی به بازار و خیل جوانان مشتاق فلسفه داشته است (بازاری که در کشورهای حاشیه‌ای همواره پررونق است)، انواع تاکتیک‌های هنری و تجاری و گرافیکی و محتوایی را به کار می‌گیرد تا دوباره و دوباره «مجموعه‌ی» بازم دیگری از «آشنایی با فیلسوفان» یا «نسل قلم» یا «بنیانگذاران فرهنگ امروز» و ... را بر تل مجموعه‌های قبلی تلبار کند. و تمام این تلاش‌ها نیز بر این تلقی اسطوره‌ای استوار است که گویی می‌توان تفکر را نیز همچون مهندسی ساختمان یا فنون مدیریت یا طرز کار با ویندوز XP، با روش‌های مهندسی فکر و تکنیک‌های گام‌به‌گام آموزش داد. وجدان معذب نهفته در پس تمام این تلاش‌ها نیز چیزی

نیست مگر تجربه‌ی شکست در آکادمی، زیرا در کشور ما باری را که دانشگاه نتوانسته است حمل کند روشنفکران و مترجمان و مدرسان آزاد بر دوش کشیده‌اند.

اما مجموعه‌ی کتاب‌های کوچک که بناست ترجمه و تألیف، هر دو، را دربرگیرد، این توهم را کنار گذاشته است که می‌تواند «جای خالی» چیزی را پر کند، از «جای خالی» نظریه‌پردازی به اصطلاح بومی و «تولید علم» گرفته تا «ضرورت» ترجمه‌ی مجموعه آثار کلاسیک و دست اول. برعکس، کتاب‌های کوچک می‌خواهند جاهای خالی را خالی نگه دارند. دخالت‌های نظری این مجموعه در حکم تک‌ها و پاتک‌های گاه‌وبیگاه به توپخانه و استحکامات عرصه‌ی نمادین است، نه افزودن به غنائم و انباشتنِ خزانه‌های آن.

این مجموعه، دست‌کم تا آنجا که به تألیف مقالات مربوط می‌شود، قصد دارد در سراسر عرصه‌ی نمادین یا همان روح عینی دست به دخالت نظری زند و حتی‌المقدور به همه‌ی گوشه‌وکنارهای آن سرک کشد: از زندگی روزمره و سینما و فوتبال و تجربه‌ی خیابان گرفته تا دولت و جامعه‌ی مدنی و رفتارهای اقتصادی.... این دخالت‌های نظری به‌هیچ‌رو هراسی از ورود «غیرکارشناسانه» به قلمروهای «تخصصی» ندارند، زیرا به‌واقع هر چیز و هر پدیده‌ای می‌تواند دستمایه و موضوع تأمل فلسفی و نقد ریشه‌ای شود. عصر ما و بالاخص جامعه‌ی ما از

این حیث حقیقتاً موردی جذاب است. باری، می‌توان این عبارات و التری بنیامین از کتاب *پروژه‌ی پاساژها* را بر پیشانی این مجموعه نوشت: «شکافتن و به‌پیش‌رفتن با تبرِ تیزشده‌ی عقل بدون نگاه‌کردن به چپ و راست برای پرهیز از وادادن به دهشتی که سوسوزنان از ژرفای جنگل‌های ماقبل‌تاریخی، ما را به خود می‌خواند.»

تا آنجا که به ترجمه مربوط می‌شود، کتاب‌های کوچک دربرگیرنده‌ی رسالات، مقالات و قطعات برجسته و مهم متفکران و هنرمندان مغرب زمین، اعم از چهره‌های مشهور و حاشیه‌ای، اند. انتخاب این متون بر اساس اختصار، شور و شوق و توانِ نظریِ آن‌ها، و نیز اهمیت تاریخی و فلسفی و سیاسیِ موضوعی است که بدان می‌پردازند. دامنه‌ی مضامین و موضوعات نیز لاجرم از فلسفه و سیاست تا ادبیات و الاهیات و هنر را شامل می‌شود. همه‌ی این کتاب‌های کوچک، به تعبیری، نوعی «حلقه‌ی مفقوده» اند؛ بدین معنا که هر یک از آن‌ها می‌تواند، با توجه به نیازهای خواننده‌ی ایرانی، در حکم جرعه‌ای باشد که خواندن یک کتاب کوچک ۷۰ صفحه‌ای را به اندازه‌ی قرائت یک کتاب ۷۰۰ صفحه‌ای مفید و مؤثر سازد. اما وجه مشترک همه‌ی این نوشته‌ها کمابیش تعلق‌شان به سنت تفکر انتقادی، به وسیع‌ترین معنای کلمه، و خاستگاه‌های آن است. این مجموعه نمی‌خواهد صرفاً جُنگ یا بایگانی‌ای از «متون کلاسیک و مدرن» باشد، بلکه قصد اصلی از آن

همانا تجهیز هرچه بیشتر ابزار نقد مشخص و ریشه‌ای، یا به عبارت دیگر، تمرین دادن و حساس کردن تفکر انتقادی است. سعی بر آن است تا کتاب‌های کوچک در فواصل نسبتاً کوتاه و به نحوی پیگیر، در قالب ترجمه و تألیف، منتشر شوند. هر یک از کتاب‌های این مجموعه در صورت لزوم حاوی مقدمه‌ای متناسب با موضوع آن خواهد بود. کتاب‌های کوچک به همت مترجمان و نویسندگان مختلفی منتشر خواهند شد. در اینجا باید از احمد خالقی، برای فراهم کردن فرصت این کار و مراد فرهادپور، برای همراهی‌اش در انتخاب مقالات و تدقیق طرح کلی این مجموعه، سپاسگزاری کنم.

در انتها، برخلاف معمول، باید گفت امید است تا این مجموعه بتواند، بیش از هر چیز، حفره‌ها و شکاف‌ها را نشان دهد و خلأهایی را که به طرزی کاذب پُر و انباشته شده‌اند، آشکار سازد و از این طریق فضایی باز و بادخیز برای تفکر و نفس کشیدن عقل بگشاید.

امید مهرگان

یادداشت مترجم

کتاب حاضر دو مقاله از ژاک رانسیر و یک گفتگو با او را دربر می‌گیرد. اولی، «ده تز درباب سیاست»، در اوایل دههٔ نود نوشته شده است و بیشتر خصلتی مانیفستی دارد. تا آنجا که به سیاست مربوط می‌شود، این متن کوتاه کم‌وبیش حاوی همهٔ مضامین و صورت‌بندی‌های اصلیِ نظریهٔ رانسیر درباب سیاست است. و درست به همین دلیل متنی فشرده و دشوار است. این دشواری را مقالهٔ پیوست اول، «از سیاست به استتیک؟»، تا حد زیادی جبران می‌کند. در این دومی، که مستقیماً به انگلیسی نوشته شده است، رانسیر به‌شیوه‌ای روشن، تاریخچه‌ای مختصر از تحول مفاهیم و رویکردهایش در چند دههٔ پیش، در زمینهٔ سیاست و ادبیات و استتیک، به‌دست می‌دهد. این مقاله خطوط کلیِ تفکر و پراکسیس فکری - فلسفیِ رانسیر را با اشاره به آثار مربوط به هر دوره روشن می‌سازد. در پیوست دوم نیز گفتگوی پتر هالوارد (که خود از مترجمان و شارحان آلن بدیو و برخی دیگر از متفکران فرانسوی معاصر به انگلیسی است) با ژاک رانسیر آمده است که حدود سال ۲۰۰۳ انجام شده است. این گفتگو عمدتاً به همان

مضامین دو مقاله قبلی، البته با طرح ایده‌هایی نسبتاً روشن‌تر و توضیحاتی بعضاً جذاب‌تر، می‌پردازد. (آن بخش‌های کوچکی از این گفتگو که حذف شده‌اند در واقع اکثراً تکرار مواردی از پیوست اول بوده‌اند). بنابراین در این کتاب، که به‌واقع چهره اصلی‌اش مردم است، دو دغدغه اصلی و عمیقاً به‌هم پیوسته تفکر رانسیر، یعنی سیاست و استتیک، که به واقع به مضامین و مصادیق کم‌وبیش واحدی می‌پردازند، مطرح می‌شود. با این همه، کتاب حاضر را نه کتابی در معرفی «آثار و آرای رانسیر»، بلکه تأملاتی کوتاه در باب سیاست رادیکال در زمانه حاضر باید تلقی کرد. ظاهراً برخی نوشته‌های اصلی رانسیر در دست ترجمه‌اند که در صورت انتشار، خود بهترین مدخل برای آشنایی با و قضاوت درباره تفکر اوست. در اینجا فقط باید به این نکته اشاره کرد که سنت فکری‌ای که رانسیر از دل آن برآمده است مارکسیسم، و مشخصاً روایت آلتوسری آن، است. رانسیر نیز، همچون آلن بدیو و اتین بالیار، معاصران فرانسوی او، از شاگردان آلتوسر بود که بعدها تا حد زیادی از او برید و راه مستقلی را پیش گرفت.^۱

۱. برای آشنایی بیشتر با رانسیر می‌توانید به مقاله اسلاوی ژیزک با عنوان «ژاک رانسیر و سیاست رادیکال» (که در اصل مؤخره‌ای است بر ترجمه انگلیسی کتاب سیاست/استتیک: توزیع امر محسوس او، با عنوان «درس رانسیر») در منبع زیر مراجعه کنید: کتاب رخداد: اسلاوی ژیزک: سیاست نظریه، دین، گزیده مقالات، گزینش و ویرایش: م. فرهادپور، م. اسلامی، مهرگان، نشر گام نو، ۱۳۸۵.

ترجمه فارسی «ده تز درباب سیاست» از روی ترجمه انگلیسی و مطابقت کامل با اصل فرانسوی آن انجام شد (منابع در آخر کتاب آمده است). با این حال، انوشیروان گنجی‌پور زحمت مقابله دوباره و دقیق با متن اصلی فرانسه را کشید و موارد بسیاری را تصحیح کرد. بدون همکاری او ترجمه این تزا ممکن نمی‌بود. به واقع فقط بی‌میلی و عدم موافقت او بود که مانع از ذکر نام‌اش به‌عنوان مترجم شد. به هر حال و بی‌اندازه از او متشکرم.

نکته دیگری که باید بدان اشاره کرد، درمورد اصطلاح «استتیک» [*aesthetic*] است. همان‌طور که در مقاله پیوست خواهید دید، این مفهوم به زیباشناسی ترجمه نشده است. دلیل اصلی این امر، گذشته از بی‌ربطی کلی برگردان «زیباشناسی»، به این برمی‌گردد که رانسیر این مفهوم را عمدتاً در معنای نقد اول کانت، یعنی نقد عقل محض، و نه چندان در معنای نقد سوم، نقد قوه حکم، به کار می‌برد. و همان‌طور که می‌دانیم، در نقد اول، استتیک چیزی جز صور یا شکل‌های پیشینی حساسیت یا ادراک حسی، یعنی زمان و مکان، نیستند و هیچ سروکاری با زیباشناسی و هنر ندارند. در این معنا، تجربه و پراکسیس هنری نیز در ذیل تجربه استتیکی قرار می‌گیرد. رانسیر سیاست را توزیع یا تقسیم امور محسوس یا محسوسات

می‌داند، یعنی تعیین اینکه چه چیزی دیدنی، شنیدنی، گفتنی است و چه چیزی نیست. تقسیمی که اصولاً بر زمان و اِعمال می‌شود. از طرف دیگر، حسّ و امر محسوس در ریشه یونانی *aesthetic* بارز است. بدین ترتیب، استتیک به‌شیوه‌ای درونماندگار با سیاست، به‌معنای تقسیم زمان و مکان، پیوند می‌خورد. این ایده یکی از مهم‌ترین مضامین و صورت‌بندی‌های کل تفکر رانسیر است. به همین دلیل، استتیک را احتمالاً می‌توان، بر وزن الاهیات، ریاضیات و...، به حسّیات یا حسّانیات ترجمه کرد. ولی برای پرهیز از درافتادن به پارادوکس بازی‌های «واژه‌سازانه» مرسوم، ترجیح داده شد فرم لاتین این مفهوم حفظ شود.

این کتاب اکنون در زمانی به چاپ می‌رسد که بار دیگر قدم به نیمروز سیاست گذاشته‌ایم. بنابراین ترجمه آن به احترام کسانی انجام شده است که حتی اگر دین ندارند، دسنت کم آزاده‌اند.

امید مهرگان

تابستان ۱۳۸۸

ده تزدرباب سیاست

تز ۱:

سیاستِ اِعمالِ قدرت نیست. سیاست^۱ را باید برحسب خودش تعریف کرد، به منزله شیوه مشخصی از کنش که توسط نوع خاصی از سوژه تحقق می‌یابد و مرتبط با نوع خاصی از عقلانیت است. این رابطه سیاسی است که به ما رخصت می‌دهد تا به یک سوژه سیاسی [*le sujet politique*] فکر کنیم، نه برعکس.

یکی ساختنِ سیاست با اِعمالِ قدرت و مبارزه برای تصاحب قدرت به معنای کنار گذاشتن سیاست است. ولی اگر اندیشه معطوف به سیاست را نیز صرفاً نظریه‌ای درباب قدرت یا پژوهشی درباره بنیان مشروعیت آن تلقی کنیم، این نوع اندیشه را تعطیل کرده‌ایم. اگر سیاست

۱. همین‌جا باید به تمایز ظریفی اشاره کرد که در زبان‌های اروپایی، بالاخص اخیراً به میانجی نظریه کسانی چون شانتال موف و دیگران، وجود دارد: سیاست و امرسیاسی، یا: the Politics، یا در این متن: La Politique Le Politique. در این متن بعضاً این تمایز در ترجمه لحاظ شده است. م

چیزی‌ست خاص، و نه فقط شیوه‌ای پرظرفیت‌تر برای تشکیل گروه یا شکلی از قدرت که مشخصه آن نحوه [کسب] مشروعیت‌اش است، از آن‌رو است که سیاست درگیر سوژه‌ای مختص خویش است، و دغدغه و درگیری‌اش در قالب آن شیوه‌ای از رابطه تحقق می‌یابد که اصلاً تعریف‌کننده‌ی سیاست در معنای اخص کلمه است. ارسطو نیز همین نکته را مدنظر دارد وقتی، در کتاب اول سیاست، حکمرانی سیاسی (به‌منزله حکمرانی انسان‌های برابر) را از دیگر انواع حکمرانی متمایز می‌سازد؛ یا وقتی، در کتاب سوم، شهروند را به‌منزله کسی تعریف می‌کند که در امر حکمرانی و امر تحت‌حکمرانی‌بودن، سهم است. همه چیز سیاست در دل همین رابطه خاص نهفته است، همین «سهم بودن» [avoir-part: سهم یا بخش داشتن]، که باید معنا و شرایط امکان‌اش را بررسی کرد.

این بررسی در مورد آنچه «خاص» سیاست است باید به دقت از گزاره‌های رایج و فراگیر درخصوص 'بازگشت امر سیاسی' متمایز گردد. در چندین سال گذشته، و در پس‌زمینه نوعی اجماع یا سازش [بر سر موجودیت] دولتی، شاهد شکوفایی تأییدگری‌هایی بوده‌ایم که پایان توهم امر اجتماعی و بازگشت به نوعی شکل 'ناب' سیاست را بشارت می‌دهند. این تأییدگری‌ها عمدتاً، به میانجی تفسیرهای آرنست اشتراوس، بر همان متون ارسطویی‌ای متمرکز می‌شوند که در فوق بدان اشاره شد. این قرائت‌ها عموماً نظم سیاسی 'راستین' را با نظم *eu zen* —

یعنی، زیستن معطوف به خیر — در تقابل با zen — به منزله نوعی نظم زیستنِ صرف — یکی می‌سازند. بر این اساس، مرز میان امر خانگی/اندرونی و امر سیاسی به مرز میان امر اجتماعی و امر سیاسی بدل می‌شود؛ و در تقابل با آرمان دولتشهر، که به واسطه خیر خاص خود تعریف می‌شود، واقعیت غم‌انگیز دموکراسی مدرن در مقام سروری و حکمرانی [règne] توده‌ها و نیازها قرار می‌گیرد. در عمل، این ستایش از سیاست ناب؛ فضیلتِ امر 'به‌لحاظ سیاسی خیر' را به الیگارشی [اقلیت حاکم] های حکومتی واگذار می‌کند که خود منور از روشنگری‌های 'کارشناسان' اند؛ و این بدین معناست که ناب و پالوده ساختنِ کذایی امر سیاسی، رها از ضرورت خانگی/اندرونی و اجتماعی، به تقلیل صرف و محض امر سیاسی به امر دولتی می‌انجامد.

در پس لودگی‌های رایج درباره 'بازگشت‌های' سیاست (که 'بازگشت فلسفه سیاسی' را نیز شامل می‌شود)، تشخیص آن دور باطلی که مشخصه فلسفه سیاسی است اهمیت دارد؛ دور باطلی که در تفسیر پیوند میان رابطه سیاسی و سوژه سیاسی نهفته است. این رابطه شیوه‌ای از زندگی را برمی‌نهد که 'خاص' هستی و موجودیت سیاسی [l'existence politique] است. رابطه سیاسی متعاقباً از ویژگی‌های این جهان زیسته‌ی خاص استنتاج می‌شود. در برابر جهان خصوصی یا اندرونی نیازها و منافع، این جهان زیسته را بر مبنای هستی شخصیتی تبیین می‌کنند که مولفه و عنصر ممتازش همانا برخورداری از خیر و

کلیت است. به سخن کوتاه، سیاست به منزله تحقق شیوه‌ای از حیات تبیین می‌شود که درخور آن کسانی است که برای آن شیوه حیات مقدر شده‌اند. این بخش‌بندی یا تقسیم [partage] — که عملاً موضوع سیاست است — به منزله مبنای سیاست بر نهاده می‌شود.

بدین‌سان آنچه خاص سیاست است از همان بدو امر از دست می‌رود اگر که سیاست به منزله نوعی جهان زیسته خاص اندیشیده شود. سیاست را نمی‌توان بر مبنای هیچ نوع سوژه از پیش موجود تعریف کرد. آن 'تفاوت' سیاسی‌ای که اندیشیدن به سوژه سیاست را ممکن می‌سازد باید در شکل رابطه سیاسی جستجو شود. اگر به تعریف ارسطویی شهروند بازگردیم، نامی وجود دارد برای سوژه (politès) که به میانجی سهیم بودن [metexis] در نوعی شیوه‌ی کنش (arkhein - حکمرانی) و در متن نوعی متحمل شدن که متناظر با این کنش (archesthai - تحت حکمرانی بودن) است تعریف می‌شود. اگر چیزی مختص سیاست وجود داشته باشد، به تعامی عبارت از همین رابطه است که خود رابطه‌ای نه میان سوژه‌ها بلکه میان دو حد متضاد است که به میانجی آن یک سوژه تعریف می‌شود. سیاست آن دم محو می‌گردد که گره میان یک سوژه و یک رابطه را باز کنیم. این همان اتفاقی است که در همه آن افسانه [fiction] هایی می‌افتد که، چه نظرورزان باشند و چه تجربه‌گرا، خاستگاه رابطه سیاسی را در ویژگی‌های سوژه‌هایش و در شرایط گردهم آمدن‌شان می‌جویند. این پرسش سستی که آدمیان بنا به چه دلایلی

در قالب اجتماعات سیاسی گرد هم می‌آیند؟ خود همواره از قبل در حکم یک پاسخ است، آن هم پاسخی که موجب محور موضوعی می‌گردد که پرسش فوق مدعی تبیین یا وضع آن است — یعنی، شکل یا فرم سهیم‌بودن سیاسی، شکلی که به این‌ترتیب در بازی عناصر یا اتم‌های جامعه‌پذیری محور می‌شود.

نثر ۲:

آنچه خاص سیاست است وجود سوزده‌ای است که به میانجی مشارکت‌اش در قطب‌های متضاد تعریف می‌شود. سیاست نوع متناقضی [Paradoxal] از کنش است.

صورت‌بندی‌هایی که بر طبق آنها سیاست حکمرانی بر برابران است، و شهروند کسی است که در حکم‌راندن و تحت حکمرانی بودن سهیم است، گویای پارادوکسی‌اند که باید موشکافانه در آن تأمل کرد. برای درک آنچه در صورت‌بندی ارسطویی بدیع است، بازنمایی‌های مبتذل دوکسا یا عقیده رایج نظام‌های پارلمانی را که به رابطه متقابل حقوق و وظایف توسل می‌جویند، باید کنار گذاشت. این صورت‌بندی با ما از موجودی سخن می‌گوید که در آن واحد هم عامل یک کنش است و هم کسی که کنش بر او اعمال می‌شود. صورت‌بندی ارسطویی در تضاد با الگوی رایج 'علت و معلول' برای کنش است که مطابق آن،

یک عامل بهره‌مند از قابلیت خاصی اثری [*effect*: معلول] را بر ماده یا ابژه‌ای اعمال می‌کند که مشخصه آن [ابژه]، به‌نوبه خود، آمادگی برای پذیرش آن اثر، و نه هیچ اثر دیگری است.

مسئله به هیچ‌رو با رجعت به تقابل کلاسیک میان دو شیوه کنش حل و فصل نمی‌شود: از یک سو، پوئیسس [*poiesis*]، تحت سیطره الگوی جعل کردن و ساختن که به ماده فرم می‌دهد؛ از سوی دیگر، پراکسیس [*praxis*] که *inter-being* یا درون - بودن^۱ یا همان نفع آدمیانی را که در معرض سیاست‌اند از این رابطه بیرون می‌گذارد. چنانکه می‌دانیم، این تقابل - با گرفتن جای تقابل *zen* و *eu zen* - تداوم بخش برداشتی از نابی یا خلوص سیاسی است. فی‌المثل، در کار آرنست، نظم پراکسیس همان نظم آدمیان برابر بهره‌مند از قدرت *archein* به‌منزله قدرت آغاز کردن، است: او در سیاست چیست؟ چنین توضیح می‌دهد: 'کلمه *arkhein* به معنی آغاز کردن و فرمان دادن است، و بنابراین به معنی آزادبودن.' به‌محض آنکه آرنست هم شیوه و هم جهان درخور کنش را تعریف می‌کند، راه میان‌بر سرگیجه‌آوری شکل می‌گیرد که به آدم اجازه می‌دهد رشته‌ای از معادلات را میان 'آغاز کردن'، 'حکم‌راندن'، 'آزادبودن'، و زیستن در یک دولت‌شهر

۱. در اصل: *l'inter-êtré* رانسیر در اینجا با واژه *interest* به معنای نفع بازی می‌کند: *inter-est* که تحت‌اللفظ آن به فرانسه درون - است است (*est* شکل سوم شخص مفرد فعل *être* یا *being* به معنای بودن است).

برقرار کند (در همان متن آمده: آزاد بودن و زیستن در یک پولیس [دولت‌شهر] یکی‌اند). هم‌ارز این رشته از معادلات را در آن جنبشی می‌توان یافت که برابری مدنی را از دل اجتماع قهرمانان هومری به‌وجود می‌آورد؛ یعنی برابر از حیث مشارکت‌شان در قوه یا توانِ آرچه [arche].

لیکن اولین شاهد علیه این روستامنشی [idyllic] هومری خودِ هومر است. در برابر ترسیتسِ پرچانه — مردی که یک خطیب عمومی تواناست به‌رغم آنکه 'صلاحیت' ایراد خطابه را ندارد — ادوستوس این واقعیت را متذکر می‌شود که سپاه یونان فقط و فقط یک سرکرده دارد: آگاممنون. او ما را به یاد معنای *archein* می‌اندازد: گام‌برداشتن در صدر یا جلو. و، اگر یک نفر باشد که در صدر گام برمی‌دارد، دیگران ضرورتاً باید در پشت سر گام بردارند. خط میان قدرتِ *archein* آزادی، و پولیس، نه مستقیم بلکه شکسته است. برای درک این نکته، کافی است ببینیم ارسطو چگونه سه طبقه تشکیل‌دهنده حکمرانی در درون یک دولت‌شهر را، هر کدام واجد عنوانی خاص، مشخص می‌کند: 'فضیلت' برای *aristoi* [اشراف]، 'ثروت' برای *oligoi* [اقلیت خاص]، و 'آزادی' برای *demos* [مردم]. در این تقسیم‌بندی یا سهم‌دهی، 'آزادی' به منزله بخش یا سهم متناقض‌نمای دموس‌ای ظاهر می‌شود که قهرمان هومری درباره آن مشخصاً به ما می‌گوید که فقط یک کار را باید انجام دهد: خاموش بودن و تعظیم کردن.

مختصر اینکه، تقابل میان پراکسیس و پوئسیس به هیچ‌رو تعریف متناقض‌نمای پولیتس [سوژه سیاسی] را حل و فصل نمی‌کند. تا آنجا که به آرخه، و هر چیز دیگری، مربوط می‌شود، منطق رایج بر این فرض استوار است که نوعی خوی یا استعداد [disposition] خاص برای دست‌زدن به کنش وجود دارد که بر نوعی خوی یا استعداد خاص برای 'مورد کنش قرار گرفتن' یا 'محتمل‌شدن' اعمال می‌شود. بدین‌سان پیش‌فرض منطق آرخه تحمیل یا اعمالِ فرادستی‌ای معین بر فرودستی‌ای به همان اندازه معین است. برای آنکه یک سوژه سیاسی در کار باشد، و لاجرم برای آنکه سیاست وجود داشته باشد، باید گسستی در این منطق رخ دهد.

تن ۳:

سیاست گسستی خاص در منطق آرخه است. زیرا سیاست نه فقط گسست در توزیع 'عادی' مواضع بین آن کسی که قوه‌ای [puissance] را اعمال می‌کند و آن کسی که قوه بر او اعمال می‌شود، بلکه همچنین گسست در این ایده را پیش‌فرض می‌گیرد که باید خوی‌ها یا استعدادهای [disposition] خاصی وجود داشته باشند تا کسی را در خور این مواضع سازند.

در کتاب سوم قوانین، افلاطون هم خود را صرفاً برشمردن نظام‌مند عناوین یا صلاحیت‌های (axiomata) حکمرانی می‌کند، و به موازات

آن، برخی صلاحیت‌های همبسته آنها برای تحت حکمرانی بودن. به اعتقاد او، از میان هفت مورد، چهار تا صلاحیت‌های سستی اقتدارند که استوار بر تفاوتی ذاتی و طبیعی‌اند، مثلاً تفاوت در تولد. آنانی که صلاحیت حکمراندن دارند کسانی‌اند که 'پیشتر یا به‌طرزی متفاوت متولد شده‌اند'. این همان بنیان قدرت والدین بر فرزندان، پیران بر جوانان، اربابان بر بردگان، و اشراف بر رعایاست. صلاحیت پنجم به‌منزله اصل‌الاصولی معرفی می‌شود که خلاصه همه تفاوت‌های طبیعی است: قدرت آنانی که دارای طبیعتی برتراند، یعنی همان قدرت قویان بر ضعیفان، قدرتی مطلقاً نامعین، نکته‌ای که در گورگیاس مفصلاً از آن بحث شده است. صلاحیت ششم معرف یگانه تفاوتی است که افلاطون بدان اهمیت می‌دهد، یعنی قدرت آنانی که می‌دانند بر آنانی که نمی‌دانند. بنابراین چهار جفت صلاحیت سستی داریم، و دو جفت نظری که مدعی جایگزینی آنهایند: یعنی، فرادستی 'طبیعی' و فرمانروایی 'علم' این فهرست می‌بایست همین‌جا تمام می‌شد. اما صلاحیت هفتمی هم در کار است: 'انتخاب خدا'، به عبارت دیگر استفاده از نوعی قرعه‌کشی برای تعیین اینکه چه کسی آرنخه را اعمال کند. افلاطون وارد این بحث نمی‌شود. اما این نوع انتخاب که به‌کنایه به خدا نسبت داده شده، آشکارا به رژیم‌ی اشاره دارد که خود افلاطون در جای دیگری می‌گوید نجات آن فقط کار یک خداست. و این رژیم همان دموکراسی است. بدین‌سان مشخصه دموکراسی قرعه‌کشی یا غیبت کامل صلاحیت‌های حکومت

کردن است. دموکراسی همان وضعیت استثنایی است که در آن هیچ زوج متقابلی قادر به عمل کردن نیست، آنجا که هیچ اصل از پیش تعیین شده‌ای برای تخصیص نقش‌ها وجود ندارد. در این صورت 'سهیم بودن در حکم‌راندن و تحت حکمرانی بودن' یکسر متفاوت از رابطه متقابل [reciprocity] است. بر عکس، آنچه ماهیت استثنایی این رابطه را برمی‌سازد نوعی غیبت رابطه متقابل است. و این غیبت رابطه متقابل استوار بر پارادوکس وجود صلاحیتی است که همان غیبت صلاحیت است. دموکراسی نهاد خاصی است که در آن غیبت صلاحیت، خود، به صلاحیت اعمال آرخه بدل می‌شود. آنچه از این طریق نابود می‌شود کیفیت خاص آرخه، یعنی مضاعف شدن‌اش، است، که باعث می‌شود آرخه در درون دایره‌ای متشکل از استعداد و اعمال خودش، همواره قبل بعد از خودش قرار گیرد. اما این وضعیت استثنایی دقیقاً همان شرط نوعی خاص بودگی کل سیاست است.

تن ۴:

دموکراسی یک رژیم سیاسی نیست. دموکراسی نوعی گسست در منطق آرخه است؛ به بیان دیگر، گسست در استقبال از حکمرانی بنا بر استعداد ویژه‌ای که می‌طلبد — از این نظر، دموکراسی خود رژیم سیاست است اگر که سیاست را شکلی از رابطه بدانیم که سوزهای خاص را تعیین می‌بخشد.

آنچه متاکسیس یا مشارکت داشتنِ خاص سیاست را ممکن می‌سازد گسست از همه آن منطق‌هایی است که معطوف به توزیع سهم‌ها در اعمال آرخه‌اند. محتوای واقعی 'آزادی' مردم که بر سازنده آکسیوم یا اصل موضوعه دموکراسی است، گسست از پیش‌فرض ضروری سلطه است: یعنی، گسستن از این اعتقاد که قابلیت حکمراندن و قابلیت تحت حکمرانی بودن همبسته یکدیگرند. به شهروندی که در 'حکم‌راندن و تحت حکمرانی بودن' سهم است فقط در صورتی می‌توان اندیشید که دُموس یا مردم به منزله سیمای گسست باشد، گسست در نسبت و تناظر میان قابلیت‌های همبسته.

بنابراین دموکراسی به هیچ‌رو یک رژیم سیاسی در معنای نوعی قانون اساسی خاص نیست، یعنی یکی از طرق مختلفِ گردهم آوردن مردم تحت لوای یک مرجعیت مشترک. دموکراسی عینِ نهاد سیاست است، نهاد سوژه سیاست و شکل رابطه سیاست.

همان‌طور که می‌دانیم، دموکراسی اصطلاحی است ابداع‌شده به دست مخالفان‌اش، به‌دست همه آن کسانی که 'صلاحیت' حکومت‌کردن را داشتند: آن هم به سبب برتری سنی، ولادت، ثروت، فضیلت، و دانش. آنها، با به‌کار بردن این اصطلاح به‌قصد استهزاء، از این نوع واژگونی بی‌سابقه نظم امور خبر می‌دهند: 'قدرت دُموس' در این واقعیت نهفته است که اختصاصاً آنهایی حکم می‌رانند که تنها خصیصه مشترکشان این است که جملگی هیچ صلاحیتی برای حکومت کردن ندارند. دُموس،

پیش از آنکه نام یک جماعت باشد، نام بخشی از یک جماعت است: یعنی، فقرا. لیکن 'فقرا' معرف آن بخش به لحاظ اقتصادی آسیب‌پذیر و محروم یک جمعیت نیست؛ 'فقرا' صرفاً معرف طبقه‌ای از مردمان است که به حساب نمی‌آیند، آنانی که هیچ صلاحیتی برای اعمال قدرت/آرنه ندارند، هیچ صلاحیتی برای به حساب آمدن.

این دقیقاً همان چیزی است که هومر در قطعه فوق‌الذکر درمورد ترسیتس می‌گوید، آنانی که می‌خواهند حرف بزنند، هرچند به دموس تعلق دارند، هرچند به جمع تفکیک نشده 'به شمار نیامدگان' [l'hors-compte: خارج حساب] (anarithmoi) تعلق دارند، عصای پادشاهی ادوسئوس در پشت‌شان فرو می‌رود. این نه یک استنتاج بلکه یک تعریف است: آن کسی که 'به شمار نیامده' است، آن کسی که کلامی برای شنیده شدن ندارد، جزو دموس است. قطعه‌ای قابل‌ملاحظه از سرود دوازدهم/ایلیاد این نکته را شرح می‌دهد: پولیداماس شکایت می‌کند که هکتور عقیده او را به چیزی نگرفته است. می‌گوید: 'با تو آدمی حق سخن گفتن ندارد اگر جزو دموس باشد'. تازه، پولیداماس همچون ترسیتس بدسگال نیست؛ او برادر هکتور است. دموس معرف طبقه‌ای به لحاظ اجتماعی فرودست نیست: کسی که سخن می‌گوید وقتی قرار نیست و حق ندارد سخن بگوید، کسی که در آن چیزی سهم می‌شود که سهمی در آن ندارد — آن شخص متعلق به دموس است.

نز ۵:

‘مردم’ که همان سوژه دموکراسی — و از اینرو سوژه اصولی سیاست — است، مجموعهٔ اعضاء یک جماعت یا طبقهٔ زحمتکش جمعیت نیست. مردم همان بخشی است که، بخش‌های جمعیت را هر جور که حساب کنیم، باز نسبت به آنها حکم متمم را دارد؛ همان بخشی که به اعتبار آن می‌شود حساب و شمارش به حساب نیامده‌ها را با کل جماعت یکی گرفت.

مردم (دموس) فقط به منزلهٔ گسست در منطق آرخه، گسست در منطق آغاز/حکمرانی [*commencement / commandement*] موجودیت دارد. آن را نباید با نژاد آنانی که خود را افرادی واجد آغازی یکسان، ولادتی خاص، می‌دانند، یا با بخشی از یک جمعیت، یا حتی با مجموع بخش‌های آن یکسان گرفت. ‘مردم’ همان متممی است که جمعیت را از خود آن منفصل می‌سازد، آن هم با تعلیق منطق‌های مختلف سلطهٔ مشروع. این انفصال مشخصاً در آن اصلاحات اساسی‌ای عیان می‌گردد که به دموکراسی آتنی منزلتی خاص می‌بخشند؛ یعنی همان اصلاحاتی که به دست کله‌ایستنس [*cleisthenes*] صورت گرفت هنگامی که او توزیع دموس یا همان بخش‌ها و کمون‌ها را در قلمرو [دولت] شهر از نو سامان داد. کله‌ایستنس، با تشکیل هر قبیله از طریق افزودن سه ناحیهٔ مجزا — یکی در شهر، یکی در کنارهٔ دریا، و یکی بیرون از شهر و نواحی

روستایی — از اصل کهن بُرید، اصلی که قبایل را تحت حکمرانی ایل‌خانی‌های اشرافی محلی‌ای نگه می‌داشت که محتوای واقعی قدرت‌شان نیروی اقتصادی زمین‌داران بود؛ و البته این قدرت به لطف ولادت افسانه‌ای مشروعیت می‌یافت. مختصر اینکه 'مردم' ترفندی است که سد راه منطقی می‌گردد که اصل ثروت را به منزله وارث اصل ولادت پیش می‌نهد. مردم متممی انتزاعی است در نسبت با هرگونه شمارش (و به حساب آوردن)^۱ بالفعل بخش‌های جمعیت، شمارش صلاحیت‌هاشان برای سهم شدن در جماعت، و شمارش سهم‌های مشترک مقرر برای ایشان به نسبت این صلاحیت‌ها. 'مردم' آن هستی متممی است که حساب به حساب نیامده‌ها یا 'سهم آنانی که هیچ سهمی ندارند' را حکوئیت می‌کند؛ یعنی نهایتاً برابری موجودات ناطقی را ثبت می‌کند که بدون آنها به خود نابرابری هم نمی‌شود فکر کرد. این عبارات را نه در معنای پوپولیستی‌شان بلکه به معنایی ساختاری باید فهمید. آن کسی که به میانه می‌آید تا قلمرو کنش سیاسی را اشغال کند و نام‌اش را با نام اجتماع یکی سازد، عوام‌الناس [*populace*] زحمت‌کش و رنجبر نیست. آنچه توسط دموکراسی با کلیت جماعت یکی می‌شود جزء یا بخشی تهی، و متمم، است که جماعت را از مجموع بخش‌های بدنه اجتماعی جدا می‌سازد. این جداسازی اولیه سیاست را به منزله کنش سوزدهای

۱. (ac)count. در فرانسه، واژه *compte* این هر دو معنا را در خود دارد.

متممی بنیان می‌نهد که در نسبت با هرگونه شمارش (و به شمار آوردن) بخش‌های جامعه، در حکم یک مازادند.

از اینرو هسته‌ی مسئله‌ی سیاست در تفسیر این خلأ نهفته است. نقادی‌هایی که درصدد بودند تا دموکراسی را بی‌اعتبار کنند، آن 'هیچ'ی را که بر سازنده‌ی مردم سیاسی است مدام به سرریزی توده‌های جاهل و عوام‌الناس حریص احاله می‌دادند. تفسیری که کلود لوفور از دموکراسی پیش نهاد، خصلت ساختاری این خلأ دموکراتیک را عیان کرد.^۱ اما نظریه خلأ ساختاری را می‌توان به دو شیوه متمایز تفسیر کرد: بنا به اولی، حفره ساختاری به آنارخی [*an-archy*: فقدان بنیان، آشوب]، به غیت هر نوع مشروعیت برای حکمراندن ارجاع می‌دهد که اصلاً بر سازنده فضای سیاسی است؛ بر اساس دومی، خلأ معلول بیرون گذاشتن یا تلاشی [*dis-incorporation*]^۲ بدن دوگانه‌ی پادشاه است — بدن جسمانی و بدن الوهی. بر اساس این دیدگاه اخیر، دموکراسی با قتل پادشاه آغاز می‌شود؛ به عبارت دیگر، با فروپاشی امر نمادین که از طریق آن نوعی حضور اجتماعی متلاشی شده ایجاد می‌گردد. و این پیوند آغازین در مقام

1. See *Democracy and Political Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) especially Part IV: "On the Irreducible Element"

۲. این واژه جغلی که، لفظ پیکر یا بدن (*corp*) را در خود دارد، در اصل به معنای حذف آن چیزی است که بخشی از جسم و پیکره شده است. پیشوند *dis* فعل را معکوس یا ختنی می‌کند. فعل *incorporate* به معنای ادغام کردن و به بخشی از پیکره بدل ساختن است.

هم‌ارزِ وسوسه‌ای آغازین پیش نهاده می‌شود، همان وسوسهٔ بازسازی تخیلی 'بدنِ باشکوه مردم' که وارثِ بدنِ متعالی و نامیرای پادشاه و بنیانِ هر نوع توتالیترایسم است. در تقابل با این تفاسیر، بیاید این‌طور بگوییم که بدنِ دوگانهٔ مردم نه پیامدِ مدرنِ قربانی کردنِ حاکم، بلکه برعکس، امری داده شده است که بر سازندهٔ سیاست است. در بدو امر این مردم، و نه پادشاه، است که واجدِ بدنیِ دوگانه است و این دوگانگی چیزی نیست مگر همان متممِ تهی که سیاست به میانجی آن موجودیت دارد: متممی بر همهٔ شمارش‌ها یا محاسبه‌های اجتماعی، و استثنایی بر همهٔ منطق‌های سلطه.

هفتمین عنوان یا صلاحیت، به‌گفتهٔ افلاطون، 'سهم خدا' است. به گمان ما این بخش یا سهمِ متعلق به خدا — این صلاحیتِ کسی که هیچ صلاحیتی ندارد — در بطنِ خویش حاوی هر آن چیزی است که در سیاست 'الاهیاتی' است. تأکید کنونی بر مضمونِ امر 'الاهیاتی - سیاسی' پرسشِ سیاست را در قالبِ پرسشِ قدرت و پرسشِ مربوط به وضعیت آغازینی انحلال می‌دهد که قدرت را بنیان می‌نهد. این تأکید افسانهٔ لیبرالِ قرارداد [اجتماعی] از طریق بازنمایی یک قربانی آغازین را مضاعف می‌سازد. اما تقسیمِ آرخه، که سیاست و دموکراسی را به هم پیوند می‌دهد، نوعی قربانی شالوده‌ساز نیست، بلکه برعکس، در حکم نوعی خنثی کردنِ هرگونه بدنِ قربانی شده است. حکایت بی‌کم‌وکاست این خنثی کردن را می‌توان در پایانِ ادیپوس در کلونوس یافت: به بهای

محوگشتنِ بدنِ قربانی‌شده، به بهای نجُستنِ بدنِ ادیپوس، است که دموکراسی آتنی از موهبتِ ناشی از دفنِ آن برخوردار می‌شود. خواستِ از زیر خاک درآوردنِ جنازه صرفاً به معنای ربط‌دادنِ شکلِ دموکراتیک به نوعی سناریوی گناه و لعنت نیست. به بیانی ریشه‌ای‌تر، این عمل در حکم رجعت‌دادنِ منطقِ سیاست به پرسش از نوعی صحنهٔ آغازینِ قدرت است؛ به عبارت دیگر، رجعت‌دادنِ امرِ سیاسی به امرِ دولتی. با تفسیرِ بخشِ تهی برحسبِ روان‌پیشی، نمایشی‌کردنِ فاجعهٔ نمادینِ آغازینِ استثنایِ سیاسی را به یک علامتِ قربانی [*sacrificial symptom*] برای دموکراسی استحاله می‌دهد: و از این طریق، دادخواهیِ خاصِ سیاست را ذیلِ یکی از روایاتِ بی‌شمارِ نوعیِ خطا یا 'قتل' آغازین می‌گنجاند.

نثر ۶:

اگر سیاستِ ردپایِ تفاوتی باشد که به واسطه‌ی توزیعِ بخش‌ها و سهم‌های اجتماعی در حال محو شدن است، نتیجه این می‌شود که وجودِ سیاست به هیچ‌وجه ضروری نیست، بلکه سیاست به مثابه نوعی حادثهٔ همواره گذرا در تاریخِ شکل‌های سلطه رخ می‌دهد. به همین ترتیب نتیجه می‌شود که موضوعِ اساسیِ دادخواهیِ سیاسیِ نفسِ وجودِ سیاست است.

سیاست را ابداً نمی‌توان از ضرورت‌های گردهم آوردن انسان‌ها در قالب جماعت‌ها استنتاج کرد. سیاست در حکم استثنایی است بر آن اصولی که این گردهم آمدن بر طبق آن‌ها صورت می‌گیرد. نظم 'عادی' چیزها آن است که اجتماعات بشری تحت حکمرانی آنانی که صلاحیت حکمراندن دارند گردهم می‌آیند — کسانی که صلاحیت‌هاشان به واسطه این واقعیت مشروعیت می‌یابد که آنها در حال حکمراندن اند. صلاحیت‌های مختلف حکومتی را نهایتاً می‌توان در دو صلاحیت عمده خلاصه کرد: اولی جامعه را به نظم مبتنی بر رابطهٔ فرزندى، چه انسانی چه الهی، ارجاع می‌دهد. این همان قدرت ناشی از ولادت است. دومی جامعه را به اصل حیاتی [vital] فعالیت‌هایش ارجاع می‌دهد. این همان قدرت ناشی از ثروت است. بدین‌سان، تحول 'عادی' جوامع عبارت است از پیشروی از حکومتی مبتنی بر ولادت به حکومتی مبتنی بر ثروت. سیاست در مقام انحرافی از این تحول عادی چیزها موجودیت دارد. درست همین بی‌هنجاری [anomaly] است که در سرشت سوژه‌های سیاسی تجلّی می‌یابد، سوژه‌هایی که در حکم گروه‌های اجتماعی نیستند بلکه برعکس، شکل‌های ثبت حساب به حساب نیامدگان‌اند.

سیاست مادامی وجود دارد که 'مردم' با نژاد یا یک جمعیت یکی نشده باشد، تا جایی که فقرا مساوی با بخش محروم جمعیت گرفته نشده باشند، و تا زمانی که پرولتاریا گروهی از کارگران صنعتی نباشند،

وقس علی هذا.... به بیان بهتر، تا جایی سیاست هست که 'مردم' معرف و ارجاع دهنده به سوژه‌هایی باشد که جلوه‌ی خاصی از حساب به حساب نیامده‌ها یا سهم بی‌سهم‌ها را، به منزله‌ی متممی بر هر نوع حساب بخش‌های جامعه، به ثبت می‌رسانند. اینکه این سهم وجود دارد یا نه همان مسأله‌ی سیاست است و موضوع دادخواهی سیاسی. نزاع سیاسی نزاعی میان گروه‌هایی با منافع متفاوت نیست؛ بلکه تقابلی است میان منطق‌هایی که بخش‌ها و سهم‌های اجتماع را به شیوه‌های مختلف می‌شمارند [و به حساب می‌آورند]. فی‌المثل، ستیز میان 'غنی' و 'فقیر' ستیزی است بر سر نفس امکان تجزیه شدن این واژه‌ها، نفس این امکان که آنها قادر به تثبیت مقولاتی برای شکل دیگری از شمارش یا حساب در جماعت باشند. دادخواهی سیاسی ناظر بر موجودیت مناقشه‌انگیز امر خاص سیاست است، همان که در اجتماع بخش‌ها و فضاها را از هم تفکیک می‌کند. دو شیوه برای حساب کردن بخش‌های اجتماع وجود دارد: اولی فقط بخش‌های واقعی و عینی را حساب می‌کند - گروه‌های بالفعلی که به میانجی تفاوت‌هاشان در تولد، به میانجی کارکردها، جایگاه‌ها، و منافع متفاوت‌شان که بر سازنده‌ی بدنه اجتماعی است تعریف می‌شوند - و هر متممی را بیرون می‌گذارد. دومی، 'اضافه بر آن'، یک سهم هم برای بی‌سهم‌ها حساب می‌کند. ما اولی را پلیس [police] خواهیم نامید و دومی را سیاست [politics].

تیز ۷:

سیاست مشخصاً در تقابل با پلیس است. پلیس نوعی تقسیم امر محسوس [*partage du sensible*] است که اصل اساسی آن فقدانِ خلأ و فقدانِ متمم است.

پلیس نه یک کارکرد اجتماعی بلکه نوعی برساختنِ نمادینِ امر اجتماعی است. ذات پلیس نه سرکوب است و نه حتی نظارت بر زندگان. ذات آن شیوه معینی از تقسیم امر محسوس است. منظور ما از تقسیم امر محسوس، یک جور قانونِ کلاً آشکار و مشهود است که شکل‌های سهمی بودن را تعریف می‌کند، آن هم نخست با تعریف شیوه‌های ادراک [حسی]ی که این شکل‌ها در متن آنها ثبت می‌شوند. تقسیم امر محسوس در حکم تکه‌تکه کردن جهان و ساختن جهان‌های مستقل در آن است؛ همان *nemein* [به یونانی: بخش کردن یا توزیع] که *nomoi* [قوانین، جمعِ نوموس] متعلق به اجتماع بر مبنای آن استوار است. این تقسیم را باید در هر دو معنای کلمه فهمید: از یک سو، آن چیزی که جدا و حذف می‌کند؛ از سوی دیگر، آن چیزی که اجازه مشارکت می‌دهد. تقسیم امر محسوس به روشنی بدین معناست که از طریق آن، در خود امر محسوس، رابطه‌ی میان یک 'امر مشترک' تقسیم‌شده و تخصیص سهم‌های انحصاری تعیین می‌گردد. خود این تخصیص به سبب بداهت محسوسِ خویش زمینه تخصیص سهم‌ها و

بخش‌ها را فراهم می‌آورد. مضافاً اینکه به خودی خود نیز نوعی تقسیم را پیش‌فرض می‌گیرد، تقسیم میان آنچه قابل‌رؤیت است و آنچه نیست، جداسازی آنچه می‌توان شنید از آنچه شنیدنی نیست.

ذات پلیس بناست نوعی بخش‌بندی یا تقسیم امر محسوس باشد که مشخصه‌اش فقدان یک خلاً یا متمم است: بر این اساس، جامعه متشکل است از گروهای موقوف به شیوه‌های مشخص فعالیت، از مکان‌هایی که این مشغولیت‌ها عملی می‌شوند، و از شیوه‌هایی از بودن که متناظر با این مشغولیت‌ها و این مکان‌هاست. در این تناسب کارکردها، مکان‌ها، و شیوه‌های بودن، جایی برای هیچ خلأیی نیست. و همین حذفِ آنچه 'نیست' است که اصلِ پلیسی نهفته در دلِ کردارهای دولتی است. ذات سیاست برهم زدنِ این ترتیب و آرایش با ضمیمه کردن متممی بدان است، یعنی ضمیمه کردنِ همان سهم بی‌سهم‌ها که با جماعت درمقام یک کلِ یکی شده است. دادخواهی سیاسی همان چیزی است که سیاست را با جداکردن‌اش از پلیس به عرصه وجود می‌آورد، پلیسی که، به‌نوبه خود، همواره در تلاش برای محوکردن سیاست است، حال چه با انکارِ سراسر است و مطلق آن و چه با یکی‌کردنِ منطقِ آن با منطقِ خویش. سیاست، پیش از هر چیز، مداخله‌ای در مورد امور قابل‌رؤیت و قابل‌بیان است.

تاز ۸:

کار اصلی سیاست^۱ پیکربندی فضای خاص خویش است. کار اصلی‌اش این است که جهان سوژه‌هایش و عملیات خاص خود را منکشف سازد. ذات سیاست همان تجلی تفرقه یا اختلاف [dissensus] است، آن‌هم چونان حضور دو جهان در جهانی واحد.

بیاید با یک داده تجربی آغاز کنیم: مداخله پلیس در مکان‌های عمومی در وهله اول عبارت از استیضاح تظاهرکنندگان نیست، بلکه برهم زدن نظاهرات‌ها است. پلیس آن قانونی نیست که فرد را خطاب قرار می‌دهد و استیضاح می‌کند (نظیر نمونه آلتوسری^۲ 'هی، با شما هستم!') مگر اینکه آن را با فرمانبرداری دینی خلط کنیم^۳. پلیس، پیش از هر چیز، یک یادآوری است، یادآوری آشکاربودن آنچه هست. یا به بیان بهتر، آنچه نیست: 'رد شوید! اینجا چیزی برای دیدن نیست!' پلیس می‌گوید که در خیابان چیزی برای دیدن، و کاری برای انجام دادن نیست جز رد شدن و رفتن. پلیس می‌گوید فضای تردد چیزی جز فضای تردد [circulation] نیست. در مقابل، سیاست عبارت است از استحاله دادن این فضای تردد

۱. در اینجا اشاره رانسیر به مقاله مشهور آلتوسر، 'ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت' است:

Althusser's "Ideology and Ideological State Apparatuses" (see *Lenin and Philosophy*, New York: Monthly Review Press, 1971)

به فضایی برای ظهورِ یک سوژه: یعنی، مردم، کارگران، شهروندان: سیاست عبارت است از شکل‌دهی دوباره به فضا، آنچه بناست در درون آن انجام|شود، و آنچه بناست در درون آن دیده یا نامیده شود. سیاست دادخواستِ مستمر دربارهٔ تقسیم امر محسوس است، دربارهٔ آن توزیعی [nemein] که هر نوع ناموسِ [nomos] خاصِ اجتماع را بنیان می‌نهد.

این تقسیم که برسانندهٔ سیاست است هرگز در شکل نوعی سهمیه، یا در شکل نوعی خصیصه که برای سیاست در نظر گرفته شده یا بدان تحمیل شده، موجود نیست. این خصیصه‌ها چه در جامعیت‌شان و چه در گسترش‌شان دادخواهانه‌اند. این نکته در مورد خصایصی که، نزد ارسطو، قابلیت سیاسی یا گزینش برای 'حیاتی مبتنی بر خیر' (که از حیات صرف تفکیک شده) را تعریف می‌کنند، به کمال صادق است. ظاهراً هیچ چیز نمی‌تواند روشن‌تر از استنتاج ارسطو در کتاب اول سیاست باشد: نشانهٔ سرشتِ سیاسی آدمیان همانا تملک‌شان بر لوگوس [عقل/کلام] است، مناسب برای متجلی ساختن یا بیانِ یک اجتماع در قالبِ ادراکِ حسیِ [aisthesis] امر عادلانه و امر ناعادلانه، در تقابل با فون [phone] یا صدای حیوانی، که صرفاً مناسبِ بیانِ تأثرات ناشی از لذت و عدم لذت است. اگر شما در حضور حیوانی باشید که از زبانی گویا و قدرتِ بیانی ناشی از آن بهره می‌برد، لاجرم می‌دانید که با حیوانی از جنس انسان و بنابراین سیاسی سروکار دارید. یگانه مشکل عملی زمانی سر می‌زند که بخواهیم بدانیم برای تشخیصِ این نشانه به چه

نشانه‌ای نیازمندیم؛ یعنی، چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم سروصدایی که از دهان حیوان انسانی پیش‌روی ما درمی‌آید واقعاً ادای نوعی گفتار است یا صرفاً بیان یک حالت؟ اگر کسی باشد که شما نخواهید او را در مقام موجودی سیاسی قبول داشته باشید، اولین کاری که می‌کنید این است که او را حامل نشانه‌های سیاسی بودن نمی‌دانید، آنچه را که می‌گوید نمی‌فهمید، و انگار نه انگار که آنچه از دهانش خارج می‌شود یک گفتار است. و همین نکته در مورد تقابل میان حیات ظلمانی اندرونی یا خصوصی، و حیات تابناک عمومی انسان‌های برابر صادق است، همان تقابلی که بی‌درنگ و مشتاقانه بدان توسل می‌جویند. برای امتناع از اطلاق عنوان سوژه‌های سیاسی به کسانی که ذیل یک مقوله قرار می‌گیرند — مثلاً کارگران یا زنان — ستاً کافی بوده اعلام بشود که آنها [کارگران، زنان...] به فضایی 'اندرونی'، فضایی مجزا از حیات سیاسی، تعلق دارند؛ فضایی که از درون آن فقط صدای آه‌وناله و شیون حاکی از رنج، گرسنگی، یا خشم برمی‌خیزد، و نه گفتارهایی که مبین نوعی *aisthesis* [ادراک حسی] مشترک‌اند. و سیاست این مقولات همواره عبارت بوده است از صلاحیت‌بخشی دوباره به این مکان‌ها، نشان دادن‌شان به منزله مکان خاص یک جماعت، به‌فرض هم که این جماعت صرفاً برای دادخواهی باشد؛ فضاهایی که در آن، ایشان [کارگران، زنان و ...] کاری می‌کنند تا در مقام سوژه‌های سخنگو دیده و شنیده شوند که در یک ایستسیس مشترک مشارکت دارند. این سیاست

عبارت است از نشان دادن آنچه دیده نمی‌شد؛ عبارت است از بدل ساختن آنچه فقط به عنوان سروصدا قابل شنیدن بود به آنچه به عنوان کلام شنیده می‌شود، و آنچه را که صرفاً نوعی بیان لذت و دردی موردی و خاص می‌نمود، به عنوان ابراز کردن احساسی حاکی از 'خیر' یا 'شر' مشترک.

ذاتِ سیاست / اختلاف است. اختلافِ رویارویی منافع یا عقاید نیست. اختلافِ تجلی امر محسوس [*the sensible*] در خودش است. تجلی و بیان سیاسی آن چیزی را که هیچ دلیلی برای دیده شدن ندارد قابل دیدن می‌سازد، یک جهان را درون جهانی دیگر جا می‌دهد (فی‌المثل، جهانی را که در آن کارخانه مکانی عمومی است در درون جهانی جای می‌دهد که در آن کارخانه مکانی خصوصی است، جهانی را که در آن کارگران حرف می‌زنند، حرف از جماعت می‌زنند، درون جهانی جای می‌دهد که در آن صداهای کارگران صرفاً فریادهای حاکی از درد است). دقیقاً از همین‌روست که سیاست را نمی‌توان با مدل کنش ارتباطی یکی ساخت زیرا پیش‌فرض این مدل آن است که طرفین این کنش از قبل در این مقام و به این عنوان تثبیت شده‌اند، و نیز اینکه صورِ گفتاریِ مبادله متضمن نوعی اشتراک در گفتار است، گفتاری که محدودیت را آن همواره عیان است. برعکس، ویژگی خاص اختلاف سیاسی این است که طرفین بر ساخته شده نیستند؛ درست همچون موضوع یا خودِ صحنه مباحثه. کسی که نشان می‌دهد به جهان مشترکی تعلق دارد — جهانی که دیگری آن را نمی‌بیند — نمی‌تواند از منطق

نهفته در هیچ‌گونه عمل معطوف به ارتباط سود ببرد. کارگری که در مورد سرشت عمومی یک موضوع 'داخلی' (نظیر مناقشه بر سر دستمزد) استدلال می‌کند، باید جهانی را در معرض دید بگذارد که در آن، استدلال وی یک استدلال به‌شمار می‌آید؛ او باید این جهان را در معرض دید کسی بگذارد که یک چنین جهانی در قالب و قالب پیش چشمش دیده نمی‌شود. بحث سیاسی در آن واحد عیان‌کردن و در معرض دید گذاشتن جهانی است که این بحث در آن نوعی استدلال به‌شمار می‌آید، استدلالی اقامه‌شده از سوی سوژه‌ای واجد صلاحیت استدلال کردن، در باب موضوعی شناخته شده، و خطاب به مخاطبی که موظف است موضوع را ببیند و استدلال را بشنود، مخاطبی که در حالت عادی، هیچ دلیلی برای دیدن یا شنیدن ندارد. بحث سیاسی ساختن نوعی جهان متناقض است که جهان‌های جداگانه را با هم مرتبط می‌کند. بدین‌سان سیاست نه مکان 'خاصی' دارد نه واجد سوژه‌هایی طبیعی است. یک تظاهرات [demonstration] در معرض دید گذاشتن یا نشان دادن] از آن‌رو سیاسی نیست که در مکانی مشخص رخ می‌دهد و با ابژه‌ای خاص مرتبط است، بلکه بدین خاطر سیاسی است که شکل آن همانا شکل نوعی رویارویی میان دو نوع تقسیم امر محسوس است. یک سوژه سیاسی در حکم گروهی از منافع یا ایده‌ها نیست: سوژه سیاسی عامل شیوه خاصی از سوژکتیوکردن دادخواست است، دادخواستی که سیاست اصلاً به میانجی آن وجود دارد. تفاوت سیاسی همواره بر لبه

نابودی و محو خویش قرار دارد: مردم عن‌قرب در پوپولیس‌م یا نژاد فرو می‌غلطند، پرولتاریا در مرز خلط شدن با کارگرانی است که از منافع‌شان دفاع می‌کنند، فضای یک تظاهرات عمومی مردمی همواره در معرض این خطر است که با مکاره‌ی تجار اشتباه گرفته شود، و قس‌علی‌هذا.

به این‌ترتیب، استتاج سیاست از یک جهان خاص متشکل از انسان‌های برابر یا آزاد، که در تقابل با جهانی مبتنی بر ضرورت است، موضوع دادخواست سیاست را دقیقاً همان بنیان سیاست قرار می‌دهد. بنابراین، یک چنین استتاجی خود را متعهد می‌داند به نایبانی‌آنها‌یی که آنچه را قرار نیست دیده شود، «نمی‌بینند». از این لحاظ، قطعه‌ای از در باب / انقلاب آرت مثال زدنی است، که توصیف می‌کند چگونه جان آدامز فلاکت فقرا را با واقعیت 'دیده نشدن'شان یکی می‌کند.^۱ بنا به تفسیر آرت، این قسم یکی کردن فقط می‌تواند از سوی مردی صادر شود که متعلق به اجتماعی ممتاز از انسان‌های برابر است. و، بر همین اساس، مردمی که طبقات مربوطه [فقرا] را تشکیل می‌دهند نمی‌توانند این یکی‌سازی را بفهمند. ناشنوائی شگفت‌انگیز این نوع تأییدگری در قبال کثرت گفتارها، و ابراز و تظاهرهای 'فقرا' می‌تواند موجب حیرت ما

1 See Arendt's chapter entitled "The Social Question" in *On Revolution*; especially pages 68-71 (New York: Penguin Books, 1990).

[این کتاب، تحت عنوان / انقلاب با ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، به فارسی ترجمه شده است. اشاره رانسیر به صفحه ۹۵ ترجمه فارسی، نقل قول از جان آدامز، است. م.]

گردد، گفتارها و تظاهراتی که دقیقاً راجع به شیوه مشاهده‌پذیری ایشان است. اما این ناشنوایی اصلاً تصادفی نیست، بلکه با «پذیرش» به مثابه تقسیم آغازین (تقسیمی که بنیان‌گذار سیاست است) آنچه مشخصاً موضوع دائمی دادخواست است (دادخواستی که بر سازنده سیاست است) چرخه‌ای تشکیل می‌دهد. این ناشنوایی با تعریف انسان کارگر [*homo laborans*] به منزله نوعی تقسیم شیوه‌های حیات، چرخه‌ای تشکیل می‌دهد. این چرخه چرخه یک نظریه پرداز خاص، آرنست، نیست؛ بلکه چرخه خود فلسفه سیاسی است.

تن ۹:

تا آنجا که بنانهاد کنش سیاسی در شیوه خاصی از بودن خاصیت 'فلسفه سیاسی' است، امحای آن دادخواستی که بر سازنده سیاست است نیز جزو خاصیت آن است. فلسفه، دقیقاً در نفس توصیفی که از جهان سیاست به دست می‌دهد، این امحا را عملی می‌کند. به علاوه، تأثیر آن یکسره تا توصیفات غیر - فلسفی یا ضد - فلسفی از این جهان تداوم می‌یابد.

اینکه خاصیت سیاست وجود سوژه‌ای است که دقیقاً به میانجی این واقعیت 'حکم می‌راند' که واجد هیچ صلاحیتی برای حکمرانی نیست؛ اینکه از این بابت، اصل آغاز کردن/حکمرانی به نحو اعاده‌ناپذیری

تقسیم می‌شود، و اینکه اجتماع سیاسی مشخصاً جماعتِ دادخواهی است — این همان رمز سیاست است که فلسفه با آن مواجه می‌شود. اگر ما می‌توانیم از امتیاز 'باستانیان' نسبت به 'مدرن‌ها' حرف بزنیم، به این خاطر است که نخست ایشان این 'رمز' را دریافته‌اند و نه اینکه ایشان اولین کسانی بوده‌اند که جماعتِ 'امر خیر' را در تقابل با جماعتِ 'امر سودمند' قرار داده‌اند. زیر اصطلاح بی‌خاصیتِ 'فلسفه سیاسی'، برخورد خشونت‌بار میان فلسفه و استثنای سیاسی در مورد قانونِ آرخه و تلاش فلسفه برای جای دادن مجددِ سیاست در سایه حمایتِ این قانون، پنهان شده است. گورگیاس، جمهوری، سیاست، قوانین، همه این متون همان تلاش واحد برای محو پارادوکس یا رسوایی 'صلاحیت هفتم' را عیان می‌سازند — تلاش برای بدل ساختن دموکراسی به صرف گونه‌ای از اصلِ تعیین‌ناپذیرِ 'حکومتِ قوی‌ترین'، زیرا فقط از این لحظه به بعد و در تقابل با این حکومت است که می‌توان حکومتِ یگانه‌ی فرزندگان را قرار داد. این متون جملگی تلاش واحدی را عیان می‌سازند، تلاش برای جای دادنِ اجتماع تحت سیطره یک قانون واحد برای تقسیم و بیرون‌راندنِ بخش یا سهمِ دموس از بدنه جماعت.

اما این طرد صرفاً به شکل تقابل میان رژیمِ 'خوب' اجتماع که هم واحد است و هم مطابق با اصلِ وحدتِ سلسله‌مراتبی شده است، و رژیمِ 'بد' استوار بر تجزیه و اغتشاش رخ نمی‌دهد. این طرد دقیقاً در

بطن همان پیش فرضی رخ می دهد که یک شکل سیاسی را با شیوه ای از حیات یکی می کند؛ و این پیش فرض از قبل در متن رویه های موجود برای توصیف رژیم های 'بد'، به طور خاص دموکراسی، دست اندکار است. کلیت سیاست، چنانکه گفتیم، در تفسیر 'آناشسی' [فقدان آرخبه] دموکراتیک وارد معرکه می شود. افلاطون با یکی ساختن شکل سیاست با تشتت امیال انسان دموکراتیک، این شکل را به شیوه ای از وجود استحاله می دهد و، به این ترتیب، خلأ را به 'پُر پُر' [trop-plein]. افلاطون پیش از آنکه نظریه پرداز 'دولت شهر آرمانی [امر مثالی] یا دولت شهر 'محصور' باشد، بنیانگذار تلقی انسان شناختی از امر سیاسی است، تلقی ای که سیاست را با کار بست خصوصیات گونه ای از انسان یا شیوه ای از حیات یکی می سازد. این نوع از 'انسان'، این 'شیوه از بودن'، این شکل از دولت شهر: اینها از قبل حضور دارند، پیش از هر نوع گفتار در باب قوانین یا روش های تربیتی دولت شهر ایده آل، حتی پیش از تقسیم طبقات اجتماع ژ، یعنی همان تقسیم امر محسوس که یکه بودگی سیاسی را منتفی می سازد.

بدین سان ژست اولیه فلسفه سیاسی واجد پیامدی دوگانه است: از یک سو، افلاطون اجتماعی را بنیان می نهد که در حکم تحقق نوعی اصل نامنقسم است — اجتماعی که اکیداً به منزله یک بدنه مشترک به همراه جایگاه ها و کارکردهایش، و نیز به همراه شکل های خاص اش برای داخلی ساختن [interiorisation] امر مشترک،

تعریف شده است. او یک کهنِ سیاست [archi-politics] یا سیاستِ آغازین بنا می‌نهد که استوار بر نوعی قانون وحدت میان ' مشغولیاتِ دولت‌شهر، 'اتوس یا خلیقات' آن (به عبارت دیگر، آداب دولت‌شهر برای سکنی‌گزیدن در یک سکونت‌گاه) و ناموس‌اش [nomos] است، ناموس نه فقط به منزلهٔ قانون، بلکه همچنین به منزلهٔ 'لحن' خاصی که این آداب بر طبقِ آن خود را آشکار می‌کند. این اتولوژی [ethology یا آداب‌شناسی] اجتماع یک بار دیگر سیاست و پلیس را از هم تمیزناپذیر می‌سازد. و فلسفهٔ سیاسی، تا آنجا که می‌خواهد بنیانی واحد به اجتماع ببخشد، محکوم به یکی‌ساختنِ مجددِ سیاست و پلیس، و فسخِ سیاست به‌میانجی همان رُستی است که سیاست را بنیان می‌نهد.

اما افلاطون همچنین شیوه‌ای 'انضمامی' برای وصفِ تولیدِ شکل‌های سیاسی ابداع می‌کند. در یک کلام، او دقیقاً همان شکل‌های امتناع از 'دولت‌شهر ایده‌آل' را ابداع می‌کند، شکل‌های جافتادهٔ تقابل میان 'پیشینی‌گرایی' [a-priorism] فلسفی و تحلیل‌های انضمامی جامعه‌شناختی یا سیاسی - علمی از شکل‌های سیاست در مقام تجلیاتِ شیوه‌های حیات. این میراثِ دوم عمیق‌تر و دیرپاتر از میراثِ اول است. جامعه‌شناسیِ امر سیاسی دومین منبع فلسفهٔ سیاسی است که (گاهی اوقات «علیه» فلسفهٔ سیاسی) پروژهٔ بنیادین آن را محقق می‌کند: بنیان نهادنِ اجتماع بر پایهٔ نوعی تقسیم

تک‌آوا و یکنواختی امر محسوس. به‌طور خاص، تحلیل توکویلی از دموکراسی، که شق‌های بی‌شمار و مشابه آن به گفتارهای موجود درباب دموکراسی مدرن، عصر توده‌ها، فرد توده‌ای و غیره، خوراک می‌دهند، در متن پیوستگی همان ژست تئوریکی جای می‌گیرد که یک‌بودگی ساختاری 'صلاحیت بی‌صلاحیتی' و 'سهم بی‌سهم‌ها' را فسخ می‌کند، چیزی که از رهگذر توصیف مجدد دموکراسی به منزله پدیده‌ای اجتماعی، و به منزله تحقق جمعی خصوصیات یک گونه از انسان صورت می‌پذیرد.

برعکس، دعاوی برای خلوص *bio politikos* [حیوان سیاسی] (خلوص قانون اساسی جمهوری‌خواهانه یک اجتماع در برابر فرد یا توده دموکراتیک، و تقابل میان امر سیاسی و امر اجتماعی) در اثربخشی همان گره واحد میان پیشینی‌گرایی بنیان‌نهی مجدد و 'جمهوری‌خواهانه' و توصیف جامعه‌شناختی از دموکراسی سهیم‌اند. صرف‌نظر از اینکه کدام طرف ایستاده‌ایم، تقابل میان امر 'سیاسی' و امر 'اجتماعی' موضوعی است که سراسر در چارچوب 'فلسفه سیاسی' تعریف می‌گردد؛ به بیان دیگر، این موضوعی است که در بطن سرکوب فلسفی سیاست قرار گرفته است. نمونه‌های فعلی اعلام 'بازگشت' به سیاست و فلسفه سیاسی تقلیدی‌اند از ژست آغازین فلسفه سیاسی، البته بدون اینکه عملاً اصول و نتایج نهفته در آن را درک کنند. در این معنا، این درحکم فراموشی عمیق سیاست و فراموشی رابطه بغرنج فلسفه با سیاست است. مضمون

جامعه‌شناختی 'پایان سیاست' در جامعه پست‌مدرن و مضمون سیاست‌گرانه [politiste] 'بازگشت سیاست'، هر دو، از همان رُستِ مضاعفِ ابتدایی 'فلسفه سیاسی' نشأت می‌گیرند و هر دو در جهتِ واحدِ فراموشیِ سیاست حرکت می‌کنند.

تنز ۱۰:

پایان سیاست و بازگشت سیاست دو شیوه مکملِ فسخ و ختنی‌سازیِ سیاست در رابطه صرف میان نوعی وضعیت اجتماعی و وضعیتی مبتنی بر دستگاه دولتی‌اند. اجماع همان نام مبتذلِ این فسخ است.

ذات سیاست در شیوه‌های سوژه‌شدنِ اختلاف‌آمیز [dissensual] نهفته است که تفاوت جامعه با خودش را عیان می‌کنند. ذاتِ اجماع، مباحثه صلح‌آمیز و توافق معقول نیست که در تقابل با نزاع و خشونت قرار می‌گیرد. ذاتِ اجماع فسخِ اختلاف در مقام جدایی امر محسوس از خودش است، فسخ سوژه‌های اضافی، تقلیلِ مردم به مجموعِ بخش‌های بدنه اجتماعی، و تقلیلِ اجتماع سیاسی به روابط منافع و مطامع این بخش‌های متفاوت. اجماع یا سازش همان تقلیل سیاست به پلیس است. اجماع در حکم 'پایان سیاست' است، نه از این نظر که تحققِ غایات آن باشد بلکه بدان روی که صرفاً بازگشت به حالت عادی

چیزهاست که همان وضعیتِ عدم وجودِ سیاست است. 'پایان سیاست' همان مرز یا لبهٔ همیشه-حاضرِ سیاست [*le bord de la politique*] است که، به نوبهٔ خود، فعالیتِ همواره موضعی و موقتی است. بازگشتِ سیاست و پایانِ سیاست دو تفسیرِ متقارن‌اند که موجد نتیجه‌ای واحداند: محورِ خودِ مفهومِ سیاست، و محورِ تزلزل که یکی از عناصر ذاتی آن است. با اعلامِ پایانِ غصب‌های امر اجتماعی و بازگشت به سیاست ناب. تن 'بازگشت سیاست' صرفاً این واقعیت را پنهان می‌سازد که امر اجتماعی به هیچ‌رو ساحتِ نوعی وجودِ خاص نیست بلکه، برعکس، ابژهٔ پُرچون‌وچرای سیاست است. به همین ترتیب، پایانِ امر اجتماعی، که این تن متعاقباً آن را اعلام می‌کند، صرفاً همان پایانِ دادخواهی سیاسی در خصوص تقسیم جهان‌هاست. بدین‌سان بازگشتِ سیاست در حکم تأییدِ این نکته است که مکانِ مشخصی برای سیاست وجود دارد. این مکانِ مشخص، که بدین شیوه مجزا گشته، چیز دیگری نیست مگر مکانِ دولت و، به واقع، نظریه‌پردازانِ بازگشتِ سیاست نهایتاً تصدیق می‌کنند که سیاست منسوخ و از رواج افتاده است. آنها سیاست را با کردار دولتی، که اصلِ اصیل‌اش سرکوبِ سیاست است، یکی می‌کنند.

تن جامعه‌شناختی 'پایان سیاست' به نحوی متقارن وجودِ وضعیتی از امر اجتماعی را برمی‌نهد، به طوری که سیاست در این وضعیت دیگر هیچ دلیلِ وجودی [*raison-d'être*] ضروری‌ای ندارد؛ حال

چه به این خاطر که سیاست غایاتِ خود را با به وجود آوردن دقیقاً همین وضعیت تحقق بخشیده باشد (یعنی، روایتِ متداول و آمریکایی هگلی - فوکویامایی)، و چه از آن روی که شکل‌هایش دیگر سازگار با سیالیت و تصنعِ مناسباتِ اقتصادی و اجتماعی فعلی نباشد (یعنی، روایتِ اروپایی و باطنی هایدگری - وضعیت‌گرایانه [سیتوآسیونیستی]). بدین ترتیب این تنز معادلِ تأکید بر این نکته است که غایتِ منطقی سرمایه‌داری باعث می‌شود تا سیاست از پیش‌تھی و ورافتاده گردد. و سپس یا با سوگواری سیاست در برابر پیروزی لویاتان غیرمادی‌شده خاتمه می‌یابد، یا با استحالهٔ سیاست به شکل‌هایی از هم‌پاشیده، تقطیع‌شده، سایبرنتیک، بازی‌گونه و غیره... — شکل‌هایی سازگار با آن دسته از شکل‌های امر اجتماعی که ناظر به مرحلهٔ اعلای سرمایه‌داری‌اند. از اینرو این تنز از تشخیص این نکته باز می‌ماند که از قضا دلیل وجودی سیاست به هیچ‌حالتی از امر اجتماعی بستگی ندارد، و اینکه تناقضِ این دو منطق واقعیتی تغییرناپذیر است که تعیین‌گرِ حدوث [contingency] و متزلزل‌بودن مختصُّ سیاست است. این بدین معناست که، با گذر از یک راه انحرافی مارکسیستی، تنز 'پایان سیاست'، به روش خاص خویش، هم بر تنز فلسفهٔ سیاسی، که سیاست را در شیوهٔ خاصی از حیات بنیان می‌نهد، صحنه می‌گذارد و هم بر تنز اجماع‌گرایانه‌ای که جماعت سیاسی را با بدنهٔ اجتماعی و، در نتیجه، کردار سیاسی را با کردار

دولتی یکی می‌گیرد. بدین‌سان مناقشه میان فیلسوفان 'بازگشت سیاست' و جامعه‌شناسان 'پایان سیاست' مناقشه‌ای سرراست درخصوص آن نظم و ترتیبی است که به اعتبار آن باید برای تفسیر کردار اجماع‌گرایانه معطوف به فسخ و امحای سیاست، از پیش‌فرض‌های فلسفه سیاسی بهره‌جست.

پیوست I

از سیاست به استتیک؟^۱

قصد دارم سرنخ‌هایی به دست دهم برای فهم آنچه گهگاه آن را چرخش یا تغییر جهت «استتیک» من توصیف کرده‌اند. من کاملاً نسبت به خصلت ساده‌سازانه و واپس‌نگر [*retrospective*] شرح و بسط‌های زیر آگاه‌ام. با این وجود، امید دارم که این شرح و بسط‌ها بتوانند نه فقط به فهم کار من — که مهم‌ترین موضوع نیست — بلکه به کار بست آن به منزله وسیله‌ای در خدمت آنچه مهم‌تر و بارب‌تر است کمک کنند: یعنی کوشش برای چارچوب‌بندی مجدد مقولاتی که به میانجی‌شان وضعیت سیاست و وضعیت هنر را درمی‌یابیم و تبارشناسی این دو را درک می‌کنیم.

من در دو بخش پیش می‌روم. در بخش اول می‌کوشم نشان دهم که رهیافت کنونی‌ام به «استتیک» محصول الزامات کارهای «تاریخی» قبلی‌ام

۱. رانسیر این مقاله را در اصل به انگلیسی نوشته است. غرابت اکثر جمله‌بندی‌های این متن، گذشته از ترجمه، به غرابت انگلیسی تقریباً ناجور رانسیر برمی‌گردد. پانویس‌ها همه از ویراستار انگلیسی مقاله است مگر مواردی که با م. مشخص شده باشند که در این صورت متعلق به مترجم است. شماره‌گذاری مطابق با متن اصلی انجام گرفته است. م

اند. در بخش دوم، به تشریح مبحث مشترک و عامی خواهم پرداخت که در حال حاضر، از منظر سیاسی و استیکی، هر دو، درگیر آن‌ام.

۱. ۱. دغدغه بنیادین من، در سراسر تحقیقات «تاریخی» و «سیاسی»^۱، اشاره به بُعد استیکی تجربه سیاسی بود. در اینجا منظور من از استتیک نزدیک به ایده کانتی «صُور پیشینی حسّاسیت» [*a priori forms of sensibility*] اند: استتیک، در این معنا، امری مربوط به هنر و ذوق نیست؛ بلکه، پیش از هر چیز، امری مربوط به زمان و مکان است. اما تحقیق من به زمان و مکان نه به منزله صور یا شکل‌های عرضه ابژه‌های شناخت، بلکه به منزله شکل‌های پیکربندی «مکان»^۲ مان در جامعه، صور توزیع امر مشترک و امر خصوصی، و تخصیص سهم [یا قسمت یا بخش، *part*] خاص هرکس به او، می‌پردازد.

این دغدغه همان موقع نیز در کانون رساله دکترایم، که تحت عنوان شبِ پرولترها^۳ منتشر شد، حضور داشت. در آن اثر، من تولد به اصطلاح «جنبش کارگران» را به منزله جنبشی استیکی از نو

1. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives de rêve ouvrier* (Paris, Fayard, 1981), second edition (Paris, Hachette-Pluriel, 1997); *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, translated by John Drury (Philadelphia, Temple University Press, 1989).

به صحنه بردم: کوششی برای پیکربندی مجددِ تقسیم‌بندی [partition] های زمان و مکان که پراکسیسِ کار در چارچوب آن تحقق می‌یافت، و در آن واحد مجموعهٔ کاملی از روابط را چارچوب می‌گرفت. یعنی، روابط میان پراکسیس یا عمل کارگران — جای داده شده در مکانی خصوصی و در قالب نوعی جایگزینی یا تناوبِ زمانیِ معینِ کار و استراحت — و شکلی از مرئی‌بودن که با نامرئی‌بودنِ عمومی‌شان برابری می‌کرد؛ روابط میان عمل آنها و پیش‌فرض گرفتنِ نوع خاصی از بدن، نوع خاصی از توانایی‌ها و ناتوانی‌های این بدن — که اولین موردِ آن عبارت است از ناتوانیِ ایشان در بیان‌کردن یا صدابخشیدن به تجربهٔ خویش به منزلهٔ تجربه‌ای مشترک در زبانِ جهان‌شمولِ مناظرهٔ عمومی.

من نشان دادم که در هستهٔ رهاسازیِ کارگرانِ نوعی انقلابِ استیکی نهفته بود. و هستهٔ این انقلاب همانا مسألهٔ زمان بود. این حکم افلاطونی که مدعی است کارگران وقت آن را ندارند که همزمان دو کار را انجام دهند، می‌بایست به منزلهٔ تعریفی از کارگران برحسب توزیعِ امور محسوس تلقی می‌شد: کارگر کسی است که وقت ندارد هیچ کاری غیر از کار خودش انجام دهد.^۱ نتیجتاً قلب «انقلاب»

۱. این عبارت در کتاب دوم جمهور افلاطون آمده است، و نقطهٔ شروع کتاب رانسیر، فلسفه و فقیران/اش، است:

تقسیم‌بندیِ زمان بود. به‌منظور چارچوب‌بندیِ مجددِ مکان - زمان «اشتغال» خویش، کارگران می‌بایست رایج‌ترین تقسیم‌بندیِ زمان را بی‌اعتبار می‌کردند: تقسیمی که مطابق آن، کارگران در طی روز کار می‌کردند و در طی شب می‌خوابیدند. انقلاب عبارت بود از فتح شب برای انجام کاری غیر از خوابیدن. این قسم واژگونیِ بنیادینِ مستلزم پیکربندیِ مجدد و تمام‌عیارِ تقسیم‌بندیِ تجربه بود، مستلزم نوعی فرآیندِ ضدهمانندسازی یا هویت‌زدایی [*dis-identification*]. مستلزم رابطه‌ی دیگری با کلام، مرئی بودن، و غیره.

در کتاب اختلاف، کوشیدم استتیک‌بودگی [*aestheticity*] سیاست در کل را مفهوم‌پردازی کنم.^۱ در شبِ پروتورها، هیچ نوع مفهوم‌پردازی وجود نداشت. فقط نوعی پوئتیک یا بوطیقا در کار بود. این پوئتیک به‌طور آزمایشی سنسوریوم یا نظام حسی [*sensorium*] خاصی را، نوع خاصی از زمان و مکان را، دربرمی‌گرفت، تا بدین‌ترتیب تجربه‌ی جدیدِ کلام و مرئی‌بودن را ادراک‌پذیر سازد، و آن

Ranciere, *Le Philosophe et ses pauvres* (Paris, Fayard, 1983); *The Philosopher and His Poor*, edited by Andrew Parker, translated by John Drury, Corinne Oster and Andrew Parker (Durham, Duke University Press, 2004).

1. Ranciere, *La Mesentente: Politique et philosophie* (Paris, Galilee, 1995); *Disagreement: Politics and Philosophy*, translated by Julie Rose (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999).

را از پیوندهای معمول میان وضعیت‌های اجتماعی و به اصطلاح تجلیات یا صور آگاهی‌شان بیرون آورد. اکنون، با نگاه به عقب، می‌توانم بگویم که این کتاب کوششی بود برای بیرون آوردن و دور کردن امور اجتماعی از طرح یا پیرنگ بازنمودی، از پیوند بازنمودی علت‌ها و معلول‌ها، و ریختن مجدد آنها در قالب طرحی «استتیک»، امری مربوط به تنوع ادراک‌ها، حدت‌ها، و سرعت‌ها، درست همان‌طور که رمان‌نویسان، از فلور تا ویرجینیا وولف، این کار را برای داستان‌های مربوط به زندگی و عشق می‌کردند.

۲. ۱. این بدین معناست که امکان برقراری رابطه‌ای خاص میان انقلاب «استتیک»ی که کارگران «من» به میانجی آن ادراک‌شان از خود یا ادراک‌شان از جهان را از نو چارچوب‌بندی کردند، و یک «انقلاب استتیک» گسترده‌تر وجود داشت: انقلابی که رژیم بازنمودی [representational regime] هنرها را، از طریق نفی، اولاً، سلسله مراتب موضوعات و ژانرهای والا و پست، دوماً، تفوق ارسطویی ماجر یا آکسیون بر زندگی، و، سوماً، شاکله سستی عقلانیت بر حسب اهداف و وسایل، علت‌ها و معلول‌ها، سرنگون کرد.

این انقلاب استتیک، که در قرن نوزدهم تحقق یافت، نه صرفاً ارزش‌های پوئتیک، بلکه تقسیم‌بندی ساحت‌های تجربه را نیز تغییر داد. زمانی که من رهیافت‌ام را در تقابل با دو رهیافت مسلط به امور

اجتماعی قرار دادم، بر دو جنبه اصلی این پیوند تأکید گذاشتم. این رهیافت‌ها همچنین در حکم دو شیوه مسلط برای پیوند زدن استتیک و سیاست بودند، و اجمالاً معرف دو رویکرد عمده علوم اجتماعی‌اند.

۱. ۲. ۱. نخست مواجهه با تحلیل پیر بوردیو از تمایز [Distinction] بود. بوردیو در کتاب خود صریحاً «استتیک» را به عنوان «تمایز اجتماعی» ای معرفی کرد که خود را در زیر حجاب «بی‌علاقگی» [disinterestment] کانتی حکم مبتنی بر ذوق پنهان می‌سازد.^۱ او کل موضوع را به عنوان امری مربوط به تبدل جامه یا استتار ترتیب داد. او ایده مدرن خودآیینی ساحت استتیکی را به منزله انکار حکم‌های اجتماعی به هم آمیخته و یکپارچه تلقی کرد، چیزی که سرمایه اقتصادی و

۱. بنگرید به:

Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice (London, Routledge and Kegan Paul, 1984).

در میان تفسیرهای متعدد از بوردیو، بالاخص بنگرید به:

'Ranciere's 'The Sociologist King' in The Philosopher and His Poor', 165-202, and 'L'ethique de la sociologie', reprinted in *Les Scenes du peuple* (Les Revoltes logiques, 1975/1985) (Lyon, Horheu, 2003), 353-76 {The Scenes of the People

اجتماعی را به سرمایه فرهنگی بدل ساخت. بدین سان تفاوت استتیک^۱ نوعی والایش و پوشاندن صرف تفاوت اجتماعی از کار درآمد.

من استدلال کردم که تجربه کارگران بر رابطه‌ای بسیار دیالکتیکی تر میان امر اجتماعی، امر استتیک، و امر سیاسی گواه می‌داد. «سیاسی شدن» تجربه کارگران همپای آگاهی از تملک مشترک و همگانی قوای زبان و به همان اندازه مناظر طبیعت یا آداب‌دانی [*decorum*] شهری پیش رفت، همپای توانایی مصادره کنش یا رویه زبان پوئتیک و نگاه «بی‌علاقه» به امر مرئی. از آن هم اساسی‌تر، این روند با ایده بسط‌یافته توسط کانت و شلینگ خوانا بود که مطابق آن تجربه استتیک در حکم ساحت خاصی از تجربه است که سلسله مراتب معمول ادغام شده در تجربه حسی روزمره را از اعتبار می‌اندازد. بدین ترتیب معلوم شد که ادعای کانتی در مورد سنسوریومی خاص که سلسله‌مراتب فرم و ماده یا فهم و حساسیت را بی‌اعتبار می‌سازد، و مفهوم‌پردازی شلینگی در مورد حالت استتیک، بسیار نزدیک‌تر به تجربه اجتماعی‌رهایی است تا تحلیل بوردیویی برحسب توهم استتیک. برعکس، این تحلیل برحسب خودفریبی نشان داد که در راستای فرمان افلاطونی کهن است که می‌گوید هرکس باید در جایگاه خودش بماند. یعنی، نشان داد که در هم‌خوانی با تقلیل افلاطونی امور استتیک به «امور اخلاقی»، یا همان امور مربوط به اتوس [*ethos*] منش‌ها یا آداب جمعی و فردی، است.

این مواجهه با بورديو و به طور عام تر با جامعه شناسي فرهنگ به من کمک کرد تا پیوند متناقض نما میان «جدا بودگی» تجربه استیکی و تحقق نوعی سوژه شدن سیاسی را درک کنم.

۲. ۱. دومین شکل پیوند میان این دو «انقلاب» در بحثام از نوشتن تاریخ حضور داشت. مورخان مصادره بی رحمانه زبان والا به دست مردم عادی را که، در عصر مدرن، پارادایم تاریخی را دچار آشفته گی ساخت، به پرسش گرفتند، پارادایمی که حقیقت فرآیندهای مادی را در تقابل با گفتار شاهزادگان و خطیبان قرار می داد. در مقابل، من این مصادره را به عنوان دسترسی پذیری گسترده نوشتار تلقی کردم که دقیقاً معرف شرط ساختن تاریخ بود: امکان اینکه هرکس برای خودش اتوسی غیر از اتوس مناسب با شرایط خویش مصادره کند. در قلب رهایی بخشی اجتماعی، نوعی فرآیند مصادره بود، مصادره زبانی توسط کارگران که زبان ایشان نبود بلکه زبان «دیگران» بود، زبان ادبیات «والا».

این فرآیند صرفاً به «نفوذ و رواج» گسترده تر مواد چاپی ربط نداشت. آنچه محل نزاع بود، منزلت نوشتن به مثابه شکلی از تقسیم بندی امور ادراک پذیر و محسوس بود. تصادفی نبود که افلاطون آن شکلی از بی نظمی و اغتشاش را که ناشی از گردش نوشته ها بود، شدیداً توبیخ می کرد: حروف «خاموش»، در گردش

تصادفی‌شان، با هر کسی حرف می‌زدند. هرکسی می‌توانست آن را برای خودش مصادره کند و از آن نظمی بگسلد که اقتدار صدا و توزیع بدن‌ها در جامعه را در قالب هماهنگی تام در می‌آورد.

در نام‌های تاریخ، به‌طور آزمایشی مفهومی از ادبیت [literariness یا literarity] را به منزله قدرتی تدقیق کردم که بدن‌ها را از مقصد طبیعی‌شان برمی‌کند.^۱ بدین شیوه، به نظر می‌رسید «انقلاب استتیک» کارگران» در راستای «انقلاب استتیک» گسترده‌تری پیش می‌رود که مشخصه آن رواج گسترده نوشتار و کنارگذاشتن سلسله مراتب کهن میان موضوعات و کاراکترهای والا و پست بود.

اما به زودی معلوم شد که این موضوع کمی پیچیده‌تر است. انقلاب استتیک فقط — چنانکه در شعر مشهور ویکتور هوگو — حکم «bonnet rouge» [سرپوش سرخ]ی را نداشت که بر روی لغت‌نامه قدیمی گذاشته شد، و به معنای قدرت‌بخشیدن مجدد به مردم عادی بود.^۲ این انقلاب «برابری» و «مردم» خاص خودش را

1. Ranciere, *Les Noms de l'histoire. Essai de poetique du savoir* (Paris, Le Seuil, 1992). First issued in an edition entitled *Les Mots de l'histoire*; *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, translated by Hassan Meiehy (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994).

۲. اشاره به شعری از ویکتور هوگو، (پاسخ به یک کنش اتهام)، مربوط به ۱۸۵۶ در مجلد عمقات. برای متون فرانسوی و انگلیسی شعر بنگرید به:

داشت. من در نام‌های تاریخ به سراغ این موضوع رفتم. نشان دادم که ادبیات^۱ [literature] نوشتارِ استوار بر «صدای مردم» خودش را در تقابل با پخشِ تصادفیِ کلمات، متن‌ها، و بلاغت قرار داد. من تجلی نمونه‌وار این واقعیت را در روایت میشله [Michelet] از فستیوال فدراسیون^۱ یافتم. این روایت به واقع یک صدا را جایگزین صدای دیگر کرد؛ به جای رتوریک یا بلاغت وام‌گرفته خطیبان انقلابی روستایی، صدایی از آن خاک، صدای زمینِ مادرانه و پرورنده و صدای نسل‌های مرده را نشان داد. در آن کتاب نشان دادم که روش علمی مورخان «ذهنیت‌ها»، که صدای خاموشِ «شاهدان خاموش» زندگی توده‌ها را بر وراجی‌های دربارها و خیابان‌ها اولویت می‌بخشید، وارثِ آن به‌اصطلاح نوشتار «رمانتیک» میشله بود. اکنون باید دو نتیجه از تحلیل‌ام می‌گرفتم.

۱. ۳. ۱. نتیجه اول «روش‌شناختی» بود، و با جمع‌بندی‌های تحلیل انتقادی‌ام از بوردیو تطابق داشت. علم اجتماعی وانمود می‌کرد دارد حقیقت را درباره توهّمات ادبیات و استتیک می‌گوید. اما رویه‌هایی

Hugo, *Selected Poetry*, translated by Steven Monte (Manchester, Carcanet, 2001), 104-13 (106-7).

۱. اشاره به تاریخ انقلاب فرانسه ژول میشله (Jules Michelet). این موضوع در فصل چهارم نام‌های تاریخی بحث شده است.

که به یاری‌شان در کار راززدایی از ادبیات و استتیک تعمق می‌کرد دقیقاً به میانجی خود ادبیات شکل گرفته بودند؛ آنها بخشی از انقلاب استتیکی هنر نوشتن بودند. بازگرفتنِ قدرت سخن‌گفتن از سخنگویان برای پس‌دادن آن به چیزهای خاموش و بی‌صدا، ترک‌کردنِ صحنهٔ تئاتریِ قدیمیِ ستیزهای اهداف و وسایل به‌منظور پرده‌برداشتن از اعماق پنهانِ نفس و جامعه، خواندنِ معنای رمزپردازی‌شدهٔ یک عصر، یک تاریخ یا یک جامعه بر بدنِ ابژه‌های خاموش — همهٔ این‌ها ابداع ادبیات بود. علم اجتماعی، نقادی اجتماعی، و علم ناخودآگاه مجبور بودند از ادبیات خام و ساده‌دلانه، سلاح‌هایی را وام بگیرند که پرده‌برداشتن از خامی و ساده‌دلیِ این ادبیات را نشانه رفته بودند.

این بدین معنا بود که علم اجتماعی، خود، محصول انقلابی پوئتیک بود. نتیجتاً معلوم می‌شود که نوعی پوئتیک یا بوطیقای شناخت احتمالاً در فهم رویه‌های نظری و الزامات سیاسیِ علم اجتماعی سودمندتر است تا علم اجتماعی در فهم رویه‌های ادبیات‌ها و الزامات اجتماعیِ هنر. به بیانی عام‌تر، این بدین معنا بود که «انقلاب استتیکی» مستلزم چیزی بیش از دیدگاهی جدید به روال‌های هنری و آثار هنری بود، مستلزم ایدهٔ جدیدی از خودِ تفکر: ایدهٔ قدرت تفکر در بیرون از خودش، نوعی قدرت تفکر در نقطهٔ مقابل خود.

۲. ۳. ۱. اکنون این چرخش روش‌شناختی کمک می‌کند تا پیچیدگی و تضادِ خودِ انقلاب استتیک را درک کنیم. این انقلاب، از یک سو، متضمن مشروعیت‌زدایی از سلسله‌مراتب‌های قدیمی بود، همراه با رویه‌های سوژه‌شدن دموکراتیک. حتی «غیرسیاسی‌گرایی» آن دسته نویسندگانی که کیش ادبیات را در تضاد با هر شکلی از تعهد سیاسی یا اجتماعی می‌دیدند، خود بخشی از «برابری» بود، بخشی از دسترسی‌پذیری برابر هر آنچه بر صفحهٔ مکتوب می‌آید، برای هر کس. تفسیر آنها از برابری به منزلهٔ «برابری بی‌تفاوتی» [*equality of indifference*] بخشی از همان «جذابودگی» استتیک‌ای بود که، از سوی دیگر، قابلیت و دستمایه‌های لازم برای نوعی پیکربندی مجددِ سیاسیِ تقسیمِ امور محسوس را به بار آورد. اما، در آن واحد، «شیوهٔ استتیکِ نوشتن» سیاست خاص خود را دربرداشت. این سیاست در ستیز با فرآیند تصادفی ادبیّت قرار گرفت. در همان حال که پرولترها باقیمانده‌های پوئتیک و رتوریکِ والای ازمدافتاده را برای خود مصادره می‌کردند، این سیاست به پوئتیک جدیدی شکل داد که به یک «صدای از پایین»، صدای شیوای خاموشان، تجسد می‌بخشید. این سیاست قصد داشت نشانه‌های نوشته‌شده بر چهره‌ها، دیوارها، لباس‌ها، و غیره را رمزگشایی کند، به زیر صحنهٔ مرئی سفر کند و پرده از اسرار نهفتهٔ زیرزمینی بردارد. او به چیزی شکل داد که بعدها علم اجتماعی و نقادی اجتماعی تصدیق‌اش

کرد: نوعی هرمنوتیکِ حقیقت اجتماعی، آن هم در تقابل با دروغ‌ها یا وراجی سیاسی. تصادفی نبود که طرح یا پیرنگِ نمونه‌وارِ رمان مدرن همانا کودکی متعلق به طبقهٔ عوام بود که با خواندنِ یک رمان، با ورود به جهان نوشتار، کارش به فلاکت، جنایت، یا خودکشی می‌کشید.

این امر به عقاید یا استراتژی‌های شخصی ربطی نداشت. ادبیاتِ سیاست خودش را داشت. این سیاست بخشی از سیاست — یا فراسیاستِ [metapolitics] — گسترده‌ترِ استیک بود: فراسیاستی استوار بر اجتماعِ حسی [sensory community]، با هدفِ دست‌یابی به آنچه در انقلابِ «صرفاً سیاسی» از قلم افتاده بود — آزادی و برابریِ ادغام شده در رویکردهای زنده، در هارمونی‌ای جدید میان توزیعِ بدن‌ها و توزیعِ کلمات، میان مکان‌ها، اشتغال‌ها و شیوه‌های بودن و سخن‌گفتن. به‌جای ابداعاتِ سیاسیِ استوار بر عدم اجماع یا [dissensus]، استیک وعدهٔ نوعی شکل‌بخشیدنِ غیرجدلی و اجماع‌محورِ جهان مشترک را داد. ایدهٔ جدیدِ تفکر، که رژیمِ استیکیِ هنر مستلزم آن است — تفکری منفصل از خواست، تفکری حاضر در آنچه فاقد تفکر است، ادغام‌شده در جسمِ موجودات خاموش — بخشی از ابداعِ همان چیزی است که در کتابِ /اختلاف آن را به منزلهٔ فراسیاستِ مدرن تحلیل کردم. آن‌طور که من می‌فهمم، فراسیاستِ امور «سیاسی» را به دیدهٔ ظواهر یا نمودهایی می‌نگرد که مکانیسم‌های واقعیِ حیات اجتماعی و صورِ حقیقیِ اجتماع [community] را

می‌پوشاند؛ بنابراین پیشنهاد می‌کند از صحنه نمودها و ستیزها بر سر نمود به صحنه «حقیقی» ای تغییر جهت دهیم که در آن، شکل‌های حیات جمعی تولید می‌شوند و می‌توانند دگرگون شوند.

تصویری ساده‌سازانه و واپس‌نگر از نحوه بسط الزامات تحقیقات تاریخی - سیاسی‌ام توسط آثار به اصطلاح استیکی‌ام چیزی نظیر این خواهد بود. در بخش دوم این نوشته قصد دارم خط استدلال متفاوتی را دنبال کنم، آن هم با نشان‌دادن اینکه به واقع هر دو، از راه‌های موازی، به موضوعات واحدی می‌پردازند.

۱. ۲. نکته اول این است که من همان‌قدر یک فیلسوف سیاست‌ام که یک فیلسوف هنر، نه بیشتر. نوشتن درباره سیاست فی‌نفسه نسبتاً دیر در روند کارم شروع شد، درست همان‌طور که، پیش از آن، نوشتن درباره استیکی فی‌نفسه. در هر دو مورد، چنین تمرکزی نخست در پی درخواست‌های بیرونی دست داد. «بیرون» به معنای دو چیز است. اول بدین معناست که من به برخی درخواست‌های طرح شده از سوی اشخاصی پاسخ دادم که فکر می‌کردند، از درون حیطه نامشخص تحقیقات‌ام و شیوه ارائه آن، چیزی را در معنای معمول نظریه سیاسی یا استیکی می‌توان بازیابی کرد. شش فصل/اختلاف صورت‌بندی‌های متفاوتی را خلاصه می‌کنند که از پی چنین درخواست‌هایی در آغاز دهه نود ارائه کردم. من داشتم روی

«سیاست نوشتار» کار می‌کردم که دوستی از من خواست تا در شماره ویژه‌ای از نشریه‌ای فرانسوی مقاله‌ای دربارهٔ مضمون / جماع [consensus] بنویسم. این مقاله هستهٔ همان چیزی بود که در اختلاف بسط یافت. پنج سال بعد، از من خواسته شد مقاله‌ای برای کاتالوگِ نمایشگاه *Face à l'histoire* در مرکز ژرژ پومپیدو بنویسم، و در مصاحبه‌ای دربارهٔ تاریخ سینما (به مناسبت صدمین سالگرد سینما) شرکت کنم، به اضافهٔ دو نوشته دربارهٔ «هنر و تاریخ» که به نوبهٔ خود موجب درخواست‌های جدید از سوی نشریه‌های هنری یا نهادهای هنری شد.^۱

هنگام پاسخ به این درخواست‌ها به شباهت میان آنچه همزمان در حوزه‌های به اصطلاح سیاسی و استتیکِ رخ می‌دهد، پی‌بردم. آنچه رخ می‌داد، در آن موقع به منزلهٔ بسترِ یک نوع تاریخ یا بستر یک نوع پارادایمِ تاریخ‌مندی توصیف می‌شد: پایانِ یوتوپیاها، اجتماعی، بازگشت به امر سیاسی، یا پایانِ تاریخ از طرف سیاست؛ شکست

۱. بنگرید به:

'Sens et figures de l'histoire', in *Face à l'histoire. Catalogue de l'exposition du Centre Georges Pompidou* (Paris, Flammarion, 1996), 20-7; 'Les mots de rhistoire du cinema' (interview with Antoine de Baecque), *Cahiers du cinema* 496 (1995), 48-54; 'Jacques Ranciere: History and the Art System' (interview with Yan Ciret), *Art Press* 258 (2000), 18-23.

پارادایم مدرنیستی ازطرف هنر. هردو پایان را می‌شد برحسب «پایان روایت‌های کلان» جمع‌بندی کرد.

۲.۲. رایج‌ترین دغدغه در مداخله‌هایم درمورد سیاست یا استتیک پرداختن به همین بحث «پایان»، و به پرسش گرفتن پارادایم تاریخی‌کردن سیاست و هنر بود که بنیانی برای این‌گونه تشخیص‌های استوار بر «پایان» فراهم می‌آورد. معلوم شد که بار دیگر مسأله «زمان» در هسته کل موضوع قرار دارد. این فرض را که زمانه سیاست‌رهایی‌بخش به سر آمده است، به همراه کلان‌روایت «قربانی جهان‌شمول»، می‌شد روی دیگر استدلال افلاطونی کهن درمورد «فقدان یا کمبود زمان» دانست که از قرار معلوم کارگران را از انجام هر کاری مگر کار خودشان باز می‌داشت. هدف از بحث من درباره سیاست درهم شکستن به اصطلاح همبستگی میان سیاست‌رهایی‌بخش و هر نوع جهت یک‌طرفه تاریخ یا هر نوع «روایت کلان» بود. هدف آن نشان‌دادن این نکته بود که هیچ نوع «پایان» سیاست در کار نیست، اینکه سیاست یک فعالیت مازاد یا اضافی [surplus] متزلزل است، و هنوز بر لبه فروپاشی است.

بر همین اساس، هدف از کار من درباره استتیک شکل‌دادن مجدد به مقولاتی بود که کنش‌های هنری مدرن و معاصر عموماً به میانجی آنها درک می‌شوند. هنر معاصر معمولاً تشخیص نوعی

عدم همانندی یا هویت‌زدایی [*disidentification*] را از سر می‌گذارند. ممکن است این عدم‌همانندی به‌منزلهٔ فروپاشیِ مدرنیته تبویخ شود. یا ممکن است به‌عنوان تجلیِ شادمانهٔ یک عصر پست‌مدرن مورد ستایش قرار گیرد، چیزی که سادگی زاهدانهٔ پارادایم مدرنیستی را کنار می‌گذارد و بطالت مقولات آن را عیان می‌سازد. اما مدرنیسم و پست‌مدرنیسم درخصوص شکل واحد هویت‌یابیِ مدرنیتهٔ هنری متفق‌القول‌اند.

هر دو درمورد این ایده متفق‌القول‌اند که مدرنیته به معنای خودآیینیِ هنر بود؛ و خودآیینیِ هنر بدین معنا بود که هر هنری پیرو منطقِ درونیِ خودش، پیرو قانونِ رسانهٔ خودش، است؛ اینکه این خودآیینیِ زمانی به پیروزی رسید که شعر با مالارمه «ناگذرا [*intransitive*، فعل لازم و نه متعدی]» شد، زمانی که نقاشی با کاندینسکی و مالویچ وظیفهٔ فیگوراسیون یا ریخت‌پردازی را کنار گذاشت، والی آخر. هر دو، به واقع، درمورد ایده‌ای بسیار ساده‌انگارانه در مورد گسستِ مدرن از سنتِ بازنمودی هم عقیده‌اند، و تکیه‌شان بر این ایده است که بازنمایی به‌معنای شباهت و ریخت‌پردازی است. همهٔ کارهای استتیک‌ی من را می‌توان اقدامی نظام‌مند برای به پرسش گرفتنِ این پارادایم تاریخیِ مسلط دانست، زیرا ما را هم از فهمِ دگرگونی‌های هنر مدرن و معاصر هم از رابطهٔ میان هنر و سیاست باز می‌دارد.

۱. ۲. ۲. در مآلارمه: سیاستِ سیرن، تصویر استاندارد نویسنده ناگذرا را به پرسش گرفتم.^۱ بر این نکته تأکید کردم که آن به اصطلاح «تنهایی» نوشتار، برعکس، جستجوی یک پارادایم جدید برای نوشتار است، پیوند دادن شعر با رقص، پانتومیم، موسیقی و نیز با چاپ‌نگاری و طراحی. تأکید کردم که این جستجو برای نوشتار جدید بخشی از سیاستی بود که وارث یکی از رایج‌ترین دغدغه‌های قرن نوزدهم بود، یعنی ابداع شکل‌های «دین»ی جدید که بتواند جایگزین دین‌های روبه‌زوال شود، و دموکراسی جوان را، با اعطای یک اجتماع ایده‌ای و حسی جدید بدان، تقدیس کند.

در کلام خاموش، این تحلیل را تعمیم دادم، آن هم با نشان دادن اینکه ایده ادبیات ناب و ایده ادبیات به مثابه بیان یک حیات اجتماعی معین دو روی یک سکه‌اند.^۲ همچنین اینهمان‌سازیِ مدرنیستیِ بازنمایی و رئالیسم را از این طریق به پرسش گرفتم که نشان دادم رمان به اصطلاح «رئالیستی» نه نقطه اوج «هنر بازنمودی» بلکه در حکم نخستین گسست از آن است. رمان رئالیستی، با نفی سلسله‌مراتب بازنمودی میان موضوعات والا و پست، و نیز رجحان بازنمودیِ کنش بر توصیف و شکل‌های برقراری پیوند میان امر مرئی

1. Ranciere, *Mallarmi: La Politique de la sirene* (Paris, Hachette, 1996

2. Ranciere, *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la litterature* (Paris, Hachette, 1998).

و امر گفتنی، شکل‌هایی از مرئی‌بودن را پیش کشید که توانست «هنر انتزاعی» را مرئی سازد.

۲.۲.۲. مقاله اخیرم درباره «انقلاب استتیک و پیامدهای آن» موقتاً به کنه امر برمی‌گردد: آن به اصطلاح خودآیینی هنر که بنا بود پارادایم هنر مدرن باشد.^۱ کوشیدم، اولاً، نشان دهم که خودآیینی تجربه استتیک همان خودآیینی هنر نیست؛ دوماً اینکه خودِ خودآیینی همچنان روی دیگر نوعی دگرآیینی [heteronomy] است. از همان بدو امر، خودآیینی تجربه استتیک به منزله اصل حاکم بر شکل جدیدی از حیات جمعی تلقی می‌شد، دقیقاً زیرا مکانی بود که در آن، سلسله‌مراتب معمولی شکل‌دهنده به حیات روزمره پس‌زده می‌شد. و گسست از میمسیس [محاکات]، که این خودآیینی متضمن آن بود، در عین حال بدین معنا بود که دیگر هیچ اصل متمایزکننده‌ای میان آنچه متعلق به هنر است و آنچه متعلق به زندگی روزمره است، وجود ندارد. پس ابژه یا موضوع دنیوی توانست وارد قلمرو استتیک شود. بر همین اساس، هر نوع تولید هنری توانست به بخشی از شکل دادن به یک حیات جمعی جدید بدل گردد.

1. Ranciere, 'The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy', *New Left Review* 14 (2002), 133-51.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد تفکیک «مدرنیستی» ساحت هنری در حکم تفسیری یک‌سویه از همبستگی خودآیینی و دگرآیینی است که بر سازندهٔ رژیم استتیکِ هنر به‌طور فی‌نفسه و «سیاست» آن است. این بدین معناست که پارادایم «پست‌مدرن» نیز تفسیری یک‌سویه است. کدر ساختن مرزهای میان هنر والا و پست — و نهایتاً میان هنر و غیرهنر — خصلت انحصاری عصر ما نیست. این به معنای پایان «مدرنیته» نیست. برعکس، این امر در راستای فرآیند عبور از مرز است که با کل رشد و تحول رژیم استتیکِ هنر خوانا بود.

از این رو می‌توانم بگویم که من در «سیاست» و در «استتیک» به موضوع واحدی پرداختم، آن هم با تلاش برای ساختن نوعی پارادایم «تاریخ‌مندی» [historicity] که به یکسان در تقابل با روایت‌های متقارن یک‌طرفهٔ پیشرفت و انحطاط، هر دو، است. این پارادایم تنش درونی یک رژیم هنر، تنش درونی تفکر و کثرت خطوط یا مسیرهای زمان‌مندی‌اش را به حساب می‌آورد. من این تضاد و چند - زمان‌مندی را در تقابل با یک‌سویگی مقولهٔ مدرنیته قرار دادم.

قصد دارم آنچه را در نقد انگارهٔ مدرنیته محل نزاع است، تشریح کنم، زیرا اساس کل تحقیق‌ام را تشکیل می‌دهد. «مدرنیته» استوار بر فرض وجود پیوندی ساده میان یک فرآیند تاریخیِ رهایی‌بخشیِ سیاسی و یک فرآیند تاریخیِ خودآیین‌سازیِ کنش‌های هنری بود. با این کار، سرشت پرتضاد رژیم استتیکِ هنر و سیاست آن را پنهان

ساخت. وقتی تضاد بیش از حد آشکار شد، فقط برحسب نوعی «فروپاشی» مدرنیته می‌شد تفسیرش کرد. از یک سو، می‌توانم بگویم که این «فروپاشی» فقط فروپاشی پارادایم بود. اما، از سوی دیگر، این «فروپاشی» خود شکلی از رادیکالیزه شدن و معکوس شدن «سیاست استتیک» بود. و خود این معکوس شدن واجد اثرات سیاسی است.

۳. ۲. نظریه امر والا [the sublime] ی لیوتار هدف اصلی بحث من بوده است، نه فقط به خاطر اهمیت‌اش در بافت وزمینه فرانسه، بلکه همچنین بدین خاطر که گویاترین نمونه معکوس شدن پارادایم مدرنیستی و الزامات سیاسی این معکوس شدن است.^۱ نقطه شروع استتیک امر والای او با روایت «سخت» از مدرنیسم همسو است، یعنی همان روایت آدورنوی که پتانسیل‌های سیاسی اثر هنری را با جدایی رادیکال آن از حیات اجتماعی و با تضادهای درونی‌اش مرتبط می‌سازد.^۲ برای لیوتار، همچنان که برای آدورنو، جریان

۱. بنگرید به:

Jean-Francois Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, translated by Elizabeth Rottenberg (Stanford, Stanford University Press, 1994).

۲. برای مثال بنگرید به:

Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, edited by J. M. Bernstein (London, Routledge, 1991).

آوانگارد به‌طور نامعینی خطِ فارقِ هنر مدرن از فرهنگ کالایی را کشید. اما لیوتار این «رسالت» را تا حدّ معکوس‌شدنِ آن پیش می‌راند. در تفسیر آدورنو، جدایی بیرونی و تضادهای درونی اثر هنری همچنان واجد وعدهٔ شیلریِ رهایی‌بخشی، وعدهٔ زندگی‌ای از خودبیگانه‌نشده است.^۱ در روایت لیوتار، این جدایی و تضادها دقیقاً بر نقطهٔ مقابلِ آن گواهی می‌دهند: کشیدن خطِ فارقِ گواهی است بر وابستگیِ دیرینِ تفکر بشر به قدرتِ دیگری، وابستگی‌ای که هر نوع وعدهٔ رهایی‌بخشی را به یک فریب بدل می‌سازد.

این «سیاست استتیک» به جایی می‌رسد که در آن، کارکرد هنرِ شهادت‌دادن بر یک فاجعه است.^۲ این سیاست مجبور است بر «فاجعهٔ آغازینِ روح، بر وابستگیِ دیرینِ ذهن بشری به قانونِ دیرینِ دیگری نهفته در درون او شهادت دهد. سپس باید بر فاجعه‌ای شهادت دهد که

۱. اشاره به:

Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters*, edited and translated by Elizabeth M. Wilkinson and L.A. Willoughby (Oxford, Clarendon Press, 1982), 106-9.

رانسیر در آغاز «انقلاب استتیک و پیامدهای آن» دربارهٔ این قطعه بحث می‌کند.

۲. بنگرید به:

Le Partage du sensible: Esthétique et politique (Paris, La Fabrique, 2000); *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, translated by Gabriel Rockhill (London, Continuum, 2004).

ناشی از فراموش کردن این فاجعه است: فاجعه وعده رهایی بخشی، وعده سروری بشری که فقط به منزله بربریت صریح نازی، یا توتالیتاریسم شوروی، و یا توتالیتاریسم نرم فرهنگ کالایی تحقق می‌یابد. بدین سان هنر، در دقیق‌ترین معنا، به سوگواری سیاست بدل می‌شود. این منزلت هنر همپای جایگزینی هر نوع خواست دگرگونی سیاسی با توبه و خاطره پیش می‌رود.

تمرکز بر این معکوس شدن پارادایم مدرنیستی در هنر به معنای انتقال از سیاست به استتیک نیست. آنچه امروزه در بحث از هنر و استتیک محل نزاع است، همان فرآیندی است که در حیطه سیاست رخ داد، فرآیندی که در آن، اعلام پایان یوتوپیاهاى اجتماعى و «بازگشت» به سیاست ناب، در واقع، به معنای فروپاشی کنش سیاسى به مدیریت «اجماع محور» منافع اقتصادى و اجتماعى است — مدیریت اجماع محوری که به زودی معلوم شد در تسخیر قطب مخالف خویش است: خشونت «باستانی» صریح شکل‌های جدید بنیادگرایی، نژادپرستی، و بیگانه هراسی. چیزی به نام سیاست ناب وجود ندارد، درست همان‌طور که چیزی به نام هنر یا استتیک ناب وجود ندارد. دعوی به ناب بودن و خلوص نهایتاً به عکس آن بدل می‌شود: خلط هنر و سیاست، هر دو، در قالب تمیزناپذیری اخلاقى. در اینجا لازم است چند کلمه‌ای برای روشن ساختن این مسأله «اخلاقى» گفته شود. ما امروز دعاوى بسیارى به یک‌جور «بازگشت»

اخلاق یا به اخلاق می‌شنویم. از نظر من، این بازگشت به اخلاق چندان طنین بهتری از «بازگشت به سیاست» پیشین ندارد. اخلاق را اغلب دیدگاه هنجارینی تلقی می‌کنند که ارزش‌ها و کنش‌های دیگر ساحت‌ها (هنر، سیاست، و غیره) بر اساس آن مورد قضاوت قرار می‌گیرد. من فکر می‌کنم این اصلاً آن چیزی نیست که امروزه با آن روبه‌روایم. آنچه با آن روبه‌روایم بیشتر خلط تمایزات سیاسی و استتیک‌ی از دیدگاهی به یکسان نامتمایز است. این همان چیزی است که اخلاق نام دارد. قانون / توسر قدرت قانون یا امر جهان‌شمول نیست، بلکه خلط قانون و فاکت یا امر واقع است. در استتیک امر والا، رسالت تاریخی جریان آوانگارد حکوئیت *[inscribe]* ضربه آستتون *[aistheton]* است، یعنی اطاعت از قانونی که همانا قدرت تجربی امر ناخودآگاه یا به همان اندازه قانون موسی است. به بیانی کمتر پیچیده، این همان هم‌ارزی قانون و فاکت است که زمانی حاکم می‌شود که مسایل مربوط به امنیت آمریکا با عدالت نامتناهی تحمیل شده از سوی نیروهای خیر علیه نیروهای شر خلط می‌شوند — نوعی مبارزه خیر علیه شر که به‌نوبه خود تا فاکت‌بودگی *[factuality]* صرف «برخورد تمدن‌ها» تنزل می‌یابد.

آنچه امروزه در استتیک و سیاست محل نزاع است، فرآیند واحد معکوس شدن است. رادیکالیتۀ پیشین رهایی‌بخشی سیاسی در قالب فکرکردن به شر رادیکال وارونه شده است. به همین ترتیب،

رادیکالیته مدرنیسم هنری در قالب شکلی از فکر کردن به هنر وارونه شده است که هنر را سراپا وقفِ شهادت دادن بر فاجعه و بر ثبتِ امر بازنمایی ناپذیر می‌سازد. در هر دو مورد، آنچه وارونه می‌شود، الاهیات زمان است، یعنی آن نگرشی به رخداد تاریخی که تاریخ را درمی‌نوردد، و زمان را به قبل و بعد تفکیک می‌کند. برای مدتی دراز، این رخداد همان انقلاب قریب‌الوقوع بوده است. در چرخش اخلاقی، این جهت‌گیریِ زمان‌ها معکوس شد. تاریخ را دیگر وعده یک انقلاب، که پیش‌روی ماست، قطع نمی‌کند؛ تاریخ با رخداد قلع و قمع [یهودیان به دست نازی‌ها]، که پشتِ سر ماست، قطع می‌شود، رخدادی که معرف فاجعه بی‌پایان است، و راه هر نوع فرآیند رهایی‌بخشی را از پیش سد می‌کند.

زمان به عنوان شکلی از توزیع امر ممکن و امر ناممکن: بررسی این مبحث «استیکی» در هسته کل تحقیقات من قرار داشته است، از تأکیدم بر «شبِ کارگران» — به معنای گسست‌شان از نوع خاصی از توزیع زمان که بر اساس آن نمی‌توانستید «دو کار را در یک زمان» انجام دهید — تا جدل‌ام علیه پارادایم مدرنیستی در هنر، پارادایمی که در عین حال گمان می‌برد نوعی ذاتِ «عصر تاریخی» وجود دارد که تعیین می‌کند چه کاری می‌توانید یا نمی‌توانید در هنر انجام دهید. جایگزین کردنِ نظمِ زمان، که امر ناممکن را تجویز می‌کند، با نوعی توپوگرافی یا مکان‌نگاریِ توزیعِ مجددِ امر ممکن و کثرتِ خطوطِ

زمان‌مندی، رشته سرخی در فرآیند تحقیقات‌ام بوده است. من هرگز از سیاست به استتیک تغییرجهت نداده‌ام. من همواره کوشیده‌ام توزیع و تقسیم امر محسوس را بررسی کنم، فرآیندی که به ما اجازه می‌دهد آنچه را سیاست می‌نامیم آنچه را استتیک، شناسایی کنیم.

پیوست II

سیاست همیشه ممکن است گفتگوی پتر هالوارد با ژاک رانسیر

پتر هالوارد: یکی از دغدغه‌های مداوم شما تحلیل و محکومیت هر نوع ظاهر یا موضع استادی [*mastery*]، بالاخص استادیِ تئوریک، تربیتی، «آکادمیک»، بوده است. پس می‌توانم پرسم چرا شروع به درس‌دادن کردید؟ ابتدا چگونه درگیر آموزش شدید؟

ژاک رانسیر: من تقریباً ناخواسته درگیر شدم، این به زمانی برمی‌گردد که اکول نرمال سوپریور (ان.س.) را تمام کردم، چون این موسسه برای تربیت معلم تشکیل شده بود. من، در وهلهٔ اول، یک دانشجو ام. من یکی از آن آدم‌هایی ام که دانشجویِ همیشگی‌اند و تقدیر حرفه‌ای‌شان، نتیجتاً، درس‌دادن به دیگران است. «درس‌دادن» مسلماً متضمن نوعی موضعِ استادی است، «محقق» به‌نحوی متضمن موضعِ معرفت است، و «مدرس - محقق» متضمن ایدهٔ مدرسی است که موضعِ استادیِ نهادی را با موضعِ استادیِ استوار بر معرفت انطباق می‌دهد.

در آغاز کار، من غرق در محیطی آلتوسری بودم، نتیجتاً وجه مشخصه‌ام تصور این محیط از شکل‌های اقتداری بود که مشخصاً با معرفت پیوند داشت. اما در عین حال درگیر فضای ۱۹۶۸ هم بودم، دوره‌ای که رابطه میان مواضع استادی و معرفت را به پرسش گرفت. من همه اینها را با ذهنیت یک محقق از سر گذراندم: خودم را، بیش از هر چیز، کسی می‌دانستم که دارد تحقیق می‌کند و تحقیق‌اش را به دیگران نشان می‌دهد. و این خود بدین معناست که، برای مثال، به‌عنوان یک معلم همواره در برابر تقسیم‌بندی‌ها میان رتبه‌ها یا مراحل (پیشرفته، متوسط، و غیره) مقاومت می‌کردم. در دانشگاه پاریس VIII، که بیشترِ دورهٔ کاری‌ام را به تدریس در آنجا گذراندم، هیچ نوع رتبه‌بندی در دانشکدهٔ فلسفه وجود نداشت و من همیشه سخت در تلاش بودم این فقدان تقسیم‌بندی رتبه‌ها را حفظ کنم. من در کلاس‌هایم اغلب آدم‌هایی در رتبه‌ای دارم، آن هم با باور به اینکه هر دانشجویی هر کاری بتواند بکند و بخواهد بکند، با آنچه می‌گویم می‌کند.

پ.ه: تصور می‌کنم احتمالاً تصمیم اولیه‌تان برای افتادن به مسیر تدریس و تحقیق را حدوداً در سن پانزده یا شانزده سالگی گرفته باشید: آیا در محیطی رشد کردید که مشوق چنین اعتقادی بود؟

ژ.ر: در کودکی می‌خواستیم به ا.ن.س. بروم زیرا می‌خواستیم باستان‌شناس شوم. ولی وقتی به ا.ن.س. رفتم، این حس نسبت به حرفه را از دست داده بودم. این را نیز باید گفت که این دورانی بود که، برای آدم‌هایی مثل من، جای واقعاً زیادی برای انتخاب نبود: شما یا در زمینه هنرها خوب بودید یا در علوم. اگر در هنرها خوب بودید، به سراغ چیزی می‌رفتید که بهترین گزینه در این حوزه بود، یعنی ا.ن.س. این، بیشتر از هر نوع رسالت تدریس، باعث شد من از آنجا سر درآورم.

پ.ه: و همکاری اولیه شما با آلتوسر، آیا این یک گروشِ راستین [به مارکسیسم] بود یا نتیجه یک علاقه نظری؟ در آن برهه چه اتفاقی افتاد؟

ژ.ر: اتفاقات متعددی افتاد. پیش از همه، علاقه‌ام به مارکسیسم بود، که به هیچ‌رو بخشی از دنیایی نبود که در آن بزرگ شده بودم. برای آدم‌هایی مثل من، علاقه‌مان به مارکسیسم پیش از آلتوسر مجبور بود به برخی مسیرهای نسبتاً غیرارتدوکس برود. کسانی که کتاب‌هایی درباره مارکسیسم نوشته بودند، و در آن زمان درمورد مارکس مرجعیت و اقتدار داشتند، کشیش‌هایی نظیر پدر کالوز بودند که کتابی سنگین درباره تفکر مارکس نوشته بود، یا آدم‌هایی مثل سارتر. پس زمانی به مارکسیسم رسیدم که مجموعه‌ای مارکسی وجود داشت که متعلق به

هیچ فردی از سنت کمونیستی نبود، اما امکان دسترسی به مارکس را در دوره‌ای فراهم ساخت که او حضوری دانشگاهی نداشت، زمانی که در درون حزب کمونیست فرانسه نیز هیچ نظریه‌ای بسط و گسترش نیافته بود.

در ارتباط با همه این‌ها، آلتوسر معرف یک گسست بود. وقتی برای اولین بار وارد ام.س شدم، افراد درباره او با من حرف می‌زدند: می‌گفتند او درخشان است. او واقعاً راهی برای گسستن از محیط اومانیستیِ مارکسیستی که ما در آن زمان تحت تأثیر آن با مارکس آشنا می‌شدیم، ارائه کرد. بنابراین مسلماً من شور و شوق داشتم، زیرا آلتوسر اغواکننده بود، و من به یک معنا داشتم علیه خودم کار می‌کردم، زیرا پیروی از تفکر آلتوسر به معنای بریدن از آن نوع مارکسیسمی بود که من شناخته بودم و داشتم می‌شناختم، بریدن از همه شکل‌های تفکری که هیچ وجه اشتراکی با این نوع تعهد نظری نداشت.

پ.ه: آیا زیادی ساده‌انگارانه است اگر بگوییم آلتوسر یک معلم بود حال آن‌که سارتر چیز دیگری بود — نه یک محقق یا معلم، بلکه یک نویسنده یا روشنفکر؟

..

ژ.ر: نمی‌دانم می‌شود گفت «معلم» یا نه. اواخر، آلتوسر نسبتاً کم درس می‌داد. کلمات او ما را اغوا می‌کردند، اما این کلمات، به اندازه

هر چیز شفاهی دیگری، متعلق به متون مکتوب بودند. او مثل کشیش یک‌جور دین همراه با سختگیری مارکسیستی بود، یا یک‌جور بازگشت به متن. آنچه این همه جاذبه داشت، به واقع نه سختگیری او در تدریس، بلکه شور و شوق برای بشارت او در این باره بود که زمین بکری هست که باید به سراغ‌اش رفت. پروژه او در مورد سرمایه تا اندازه‌ای شبیه همین بود: این تصور کاملاً ساده‌دلانه که ما در این کار پیشگام‌ایم، و هیچ‌کس پیش از این واقعاً مارکس را نخوانده است و ما قصد داریم شروع کنیم به خواندن او.

پس رابطه ما با آلتوسر دو وجه داشت. اول از همه، احساس می‌کردیم داریم به یک ماجراجویی می‌رویم: برای سمینار سرمایه قرار بود من حرف بزنم، به مردم درباره عقلانیت سرمایه توضیح بدهم، آن هم وقتی هنوز کتاب را نخوانده بودم. پس به جنب‌وجوش افتادم، به سرعت شروع کردم به خواندن جلد‌های مختلف سرمایه تا بتوانم درباره‌شان برای دیگران سخنرانی کنم. چنین احساس ماجراجویانه‌ای وجود داشت، اما چیز دیگری هم بود: نقش ما به عنوان پیشگام به ما یک‌جور موضع اقتدار داد، اقتدار کسانی که می‌دانند، یک نوع اقتدار در نظریه، اقتدار کسانی که واجد معرفت‌اند، آن هم در بحبوحه التقاط‌گری سیاسی. بنابراین همه این‌ها وجهی ماجراجویانه و وجهی دگماتیک داشت، و این دو به هم پیوستند: ماجراجویی در نظریه در آن واحد دگماتیسم در نظریه بود.

پ.ه: این همان نقش پیشگام است که شما به آن چسبیده بودید. گسست‌تان از آلتوسر طی وقایع مه ۶۸ رخ داد؟ دقیقاً چه اتفاقی افتاد؟

ژ.ر: برای من لحظه تعیین‌کننده نه وقایع مه ۶۸ — که به آن از فاصله‌ای معین نگاه می‌کردم — بلکه بیشتر ایجاد پاریس VIII بود. با ایجاد یک دانشکده فلسفه، که پر از آلتوسری‌ها بود، باید تصمیم می‌گرفتیم که می‌خواهیم چه کار کنیم. همان موقع بود که فهمیدم آلتوسر معرف یک‌جور قدرت ناشی از پروفیسور بودن بود، پروفیسور مارکسیسم، چهره‌ای که چنان از آنچه در جنبش‌های دانشجویی و دیگر جنبش‌های اجتماعی رخ داده بود فاصله داشت که تقریباً خنده‌دار بود. در آن زمان، چیزی که مرا واقعاً به واکنش واداشت برنامه‌ای بود که اتین بالیبار برای دانشکده ترتیب داده بود، برنامه‌ای که کار و رویه نظری را آن‌طور که باید، به افراد می‌آموخت. من کمابیش برافروخته علیه این برنامه درآمد، و از آن لحظه به بعد بود که رفته‌رفته نوعی تأمل و بازاندیشی واپس‌نگر درمورد دگماتیسم نظریه و آن جایگاه استوار بر معرفت فاضلانه و آکادمیکی که ما اتخاذ کرده بودیم به‌وجود آمد.

همه چیز کم‌وبیش این‌طور برای من شروع شد، نه با شوک ۶۸، بلکه با یک شوک بعدی. به عبارت دیگر، با ایجاد یک نهاد، نهادی که ما

در آن، به یک معنای واحد، استاد بودیم. مسأله این بود که بدانیم قرار است با این نهاد چه کنیم، قرار است این استادی نهادی را چگونه مدیریت کنیم، اینکه آیا می‌خواهیم آن را با انتقال دانش یکی بگیریم یا نه.

پ.ه: عملکرد این نهاد در پاریس VIII چه‌طور بود؟ وجه نسبتاً آنارشیکی تدریسِ برابری‌طلبانه را چگونه با ضرورتِ نهادی اعطای درجات، و تصدیق صلاحیت‌ها، و غیره یکجا جمع کردید؟

ژ.ر: در آن زمان من خیلی کم به یک رویهٔ تربیتیِ بدیل فکر می‌کردم. من کم‌وبیش فلسفه، تدریس فلسفه، و کار آکادمیک را وانهاده بودم. آنچه مهم به نظر می‌رسید کار سیاسیِ مستقیم بود، پس برای مدتی دست کشیدم از تأمل در این باره و فکرکردن به اینکه دارم یک رویهٔ تربیتیِ نو یا نوع جدیدی از معرفت ایجاد می‌کنم. این برمی‌گشت به این واقعیت که دیپلم فلسفه در پاریس VIII به سرعت از اعتبار افتاد. ما دیگر هیچ نوع دیپلم ملی نمی‌دادیم، پس دیگر مقید به معیارهای لازم برای اعضای آنها نبودیم. برای مدتی دراز، من مطلقاً هیچ علاقه‌ای به بازانندیشیِ تربیت و آموزش نداشتم: اول به پراکسیس مبارزه‌جو یا نه فکر می‌کردم و سپس، وقتی این پراکسیس

زیر سؤال رفت، به پراکسیس خودم در مقام یک محقق. برای سال‌ها فعالیت اصلی من کنکاش در آرشیوها و رفتن به بیبلیوتک ناسیونال [کتابخانه ملی] بود. سرمایه‌گذاری‌ام در کار تدریس کاملاً محدود بود.

پ.ه: آیا دوره‌های درسی‌تان کم‌وبیش به‌طور معمول، یعنی در قالب درسگفتارها، ادامه داشت؟

ژ.ر: نه کاملاً. فرق داشت: درسگفتارهایی بود، ولی دوره‌هایی هم بود که شکل مکالمه و مداخله به خود می‌گرفت.

پ.ه: درس *آلتوسر* [۱۹۷۴] بر اضطراب زمان پامی‌فشارد، زمانی آکنده از امکان‌ها، هنگامی که هنوز امکان مواجهه ساختن مارکسیسم به‌منزله شیوه‌ای برای تفکر با پیروزی قریب‌الوقوع وجود داشت. وقتی شروع کردید به کار روی قرن نوزدهم و تفکر پرولتری در دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰، آیا این تا اندازه‌ای بنا بود شکست فلسفی در زمان حال را جبران کند؟

ژ.ر: این‌طور فکر نمی‌کنم. در آغاز، رهیافت من کاملاً خام و ساده‌دلانه بود: تلاش برای فهم اینکه کلماتی نظیر «جنبش کارگران»، «آگاهی

طبقاتی»، «تفکر کارگران»، و غیره، چه معنایی می‌دهند و چه چیزی را می‌پوشانند. در اساس پیدا بود مارکسیسمی که ما در مدرسه آموخته بودیم و نحوه به اجرا درآمدن‌اش را به دست سازمان‌های مارکسیستی دیده بودیم فاصله زیادی با واقعیت شکل‌های مبارزه و شکل‌های آگاهی داشت. من قصد داشتم نوعی تبارشناسی برای این تفاوت بسازم.

پ.ه: تفاوتی که در لحظه دقیقاً پیش از مارکس شروع می‌شود؟

ژ.ر: کاری که می‌خواستم بکنم، با عزیمت از اکنون، از ۱۹۶۸ (و از آنچه نه تنها آلتوسریسم و حزب کمونیست، بلکه همچنین جنبش‌های چپ در شکل عام‌تر نامناسب‌بودن‌اش را نشان داده بودند)، بازنگاری تبارشناسی یک قرن و نیم گذشته بود. به‌طور خاص، می‌خواستم به لحظه تولد مارکسیسم برگردم تا بگویم تفاوت میان مارکسیسم و آنچه را می‌توانست یک سنت کارگری بدیل باشد، برجسته کنم. البته این پروژه خیلی زود تغییر جهت داد.

در ابتدا مسأله بر سر جستجو برای شکل‌های راستین تفکر کارگران، نوعی جنبش راستین کارگران، بود. سپس، در ارتباط با مارکسیسم، منظریه من منظری نسبتاً هویت‌گرا شد. اما هرچه بیشتر کار می‌کردم بیشتر درمی‌یافتم که آنچه مهم است دقیقاً شکلی از جنبش است که از نفس ایده یک جنبش هویت‌گرا بریده است. «کارگر» بودن در وهله اول شرطی

نبود که در شکل‌های آگاهی یا کنش بازتاب یافته باشد؛ بلکه شکلی از نمادینه‌ساختن بود، ترتیب‌دادن مجموعه معینی از عبارت‌ها و گفته‌ها. من به بازسازی جهانی علاقه‌مند شدم که این گفته‌ها [énonciations] را ممکن می‌ساخت.

پ.ه: بسیاری از همعصران شما مارکسیسم را نسبتاً به سرعت کنار گذاشتند، و به این نتیجه رسیدند که معلوم بود پرولتاریا — در مقام سوژه جهان‌شمول یک تاریخ نهائماً یکه یا تکین [singular]، طبقه‌ای که انحلال هر نوع طبقه را تجسد می‌بخشد — کم‌ویش مستقیماً به گولاگ می‌انجامد. شما، از یک‌سو، به تأمل در باب پرولتاریا در تکین‌بودگی آن ادامه دادید، اما از طریق استقرار مجدد آن در توالی‌ای تاریخی که به نظر می‌رسید بهتر می‌تواند به استقبال مخاطرات دگماتیسم و دیکتاتوری برود. مسأله هنوز نوعی تکین‌بودگی جهان‌شمول بود، اما تکین‌بودگی‌ای که به معنایی از خود غایب است، نوعی تکین‌بودگی تأخیر یافته، افتراق یافته.

ژ.ر: نهائماً چیزی که مورد علاقه من بود، جنبشی دوگانه بود، جنبش تکین‌سازی و نقطه مقابل آن. از یک‌سو، جنبشی وجود داشت که به دور از خصوصیتی بود که وجه مشخصه هستی کارگر و آن شکل‌هایی از گفتن یا بیان است که بنا بود در راستای شرط فوق

پیش روند. از سوی دیگر، خود این امتناع به وجودآورنده شکل‌های جهان‌شمول‌سازی، شکل‌های نمادینه‌سازی، بود که در عین حال وجوب یا جنبهٔ ایجابی [*positivity*] یک فیگور یا چهره را برمی‌ساختند. آنچه همیشه مورد علاقهٔ من بود، همین بازی میان سلبی‌سازی [*negativation*] و ایجابی‌سازی [*positivation*] بود. من به تعمق در آن به‌عنوان نوعی هویت‌سازی یا اینهمان‌سازی ناممکن علاقه داشتم، زیرا انقلابِ فکریِ موردنظر در اینجا، در وهلهٔ اول، محصول هویت‌زدایی یا ناینهمان‌سازی بود. پروت‌های دههٔ ۱۸۳۰ آدم‌هایی بودند که می‌کوشیدند خود را به سبک خودشان به‌عنوان موجودات سخنگو، به‌عنوان موجودات متفکر، برسانند. اما این تلاش برای درهم‌شکستنِ سد میان آنانی که فکر می‌کنند و آنانی که نمی‌کنند، به برساختن نوعی نظام نمادینِ مشترک انجامید، نظامی که برای همیشه از سوی ایجابی‌سازی‌های جدید تهدید می‌شد. در نتیجه، دیگر نمی‌توانستید بگویید که یک جنبش کارگری اصیل در جایی وجود دارد، جنبشی که توانسته باشد از همهٔ اشکالِ ایجابی‌سازی و سلبی‌سازی بگریزد.

می‌خواستم نشان دهم که این شکل‌های سوژه‌شدن یا هویت‌زدایی همواره با خطر سقوط به ورطهٔ نوعی ایجابی‌سازیِ هویت‌گرا روبه‌رو بودند، حال چه برداشتی مشارکتی از طبقه در کار باشد و چه بدنهٔ باشکوه جماعتی از تولیدکنندگان. مسأله بر سر قراردادن یک

پرولتاریای حقیقی در تقابل با نوعی انحطاط شرکت‌گرایانه [corporatist] یا در تقابل با پرولتاریای مارکسیست‌ها نبود؛ برعکس، می‌خواستیم نشان دهیم چگونه سیمای سوژه‌شدن خود دائماً ناپایدار بود، دائماً گرفتار میان کار ادغام‌زدایی [disincorporation] نمادین و برساختن بدنه‌های جدید بود.

پ.ه: گاهی اوقات شما کنش سیاسی را نوعی ابداع از هیچ [ex nihilo] معرفی می‌کنید، تقریباً شبیه برساختن یک جهان جدید، حتی اگر جهان مذکور به‌غایت شکننده، غیرقطعی، و حاشیه‌ای باشد. آیا لازم نمی‌بینید ابداع سیاسی را در کنار بسط شرایط امکان آن در نظر بگیرید؟ منظورم، برای مثال، جنبه سیاسی چیزهاست، نقشی که نهادهای مدنی و سازمان‌های دولتی بازی می‌کنند، فضای عمومی‌ای که، در آن، در فرائض، به واسطه ابداع نهادهای دموکراتیک گشوده می‌شود (یعنی، آن نوع عواملی که شما عموماً آنها را به ساحت پلیس، در تقابل با ساحت سیاست، واگذار می‌کنید). و جنبه زبان‌شناختی چیزها، اشاره‌ام به نوعی برابری ابتدایی صلاحیت‌هاست، نوعی تسهیم بنیادین عرصه نمادین. اعتراض کسی که در سنت هابرماسی کار می‌کند چنین چیزی می‌تواند باشد. در یک کلام، کدام اول می‌آید: مردم یا شهروند؟

ژ.ر: نمی‌دانم آیا می‌توانید بگویید که یکی از آنها قبل از دیگری می‌آید یا نه، زیرا بسیاری از این چیزها به شیوه‌ای معطوف به ماسبق [retroactively] عمل می‌کنند. چیزی به نام حک و ثبت [inscription] شهروند بودن وجود دارد، زیرا جنبشی هست که این ثبت را تحمیل می‌کند، اما این جنبش تحمیل حک و ثبت تقریباً همیشه به یک نوع پیش - ثبت [pre-inscription] رجوع می‌کند. انسان‌هایی که در حقوق‌شان آزاد و برابراند همواره قرار است از قبل وجود داشتند باشند تا وجودشان را بتوان اعلام کرد و ثبت قانونی‌شان را به اجرا درآورد. با این حال باید بگویم که این برابری یا آزادی قانونی فی‌نفسه هیچ چیزی ایجاد نمی‌کند. این برابری صرفاً مادامی وجود دارد که یک امکان را تعریف کند، مادامی که جنبشی اثرگذار در کار باشد تا بتواند این امکان را به چنگ آورد و آن را به شیوه‌ای معطوف به ماسبق تحقق بخشد.

برای من، پرسش بازگشت به خاستگاه‌ها بیهوده است. اگر دموکراسی مدرن را در نظر بگیریم، پیداست که این دموکراسی با توسل به نوعی ثبت اولیه عمل می‌کند. همواره ثبت اولیه‌ای در کار است، چه ۱۷۸۹ [انقلاب فرانسه] باشد، چه انقلاب آمریکا یا انگلیس، مسیحیت، یا دولت‌شهر باستان؛ در نتیجه، پرسش خاستگاه‌ها واقعاً محلی برای طرح شدن ندارد. تا جایی که به خاستگاه خاستگاه‌ها مربوط می‌شود، می‌توانید آن را به شیوه‌های متفاوتی تلقی کنید: این خاستگاه می‌تواند

نوعی انسان‌شناسی آغازینِ امر سیاسی باشد، ولی می‌دانم ابزار لازم برای فکرکردن به آن به این شیوه را ندارم. می‌تواند یک شرط استعلایی باشد، اما، برای من، این شرط استعلایی فقط می‌تواند به‌عنوان نوعی فرآیند اثباتِ روبه‌عقب [*retroactive*] عمل کند. من جوابی در خصوص خاستگاه‌های واقعی و بالفعل ندارم، و فکر نمی‌کنم بتوانید چیزی نظیر شرطی استعلایی برای موجودیتِ مردم درکل ترتیب دهید.

پ.ه: با این وجود، شما بر برابری‌ای پامی‌فشارید که درست زمانی وجود دارد که مردم حرف می‌زنند، درست زمانی که آنها به خودشان می‌گویند که ما در مقامِ مردمی که حرف می‌زنیم برابر ایم. ولی آیا/ین برابری دقیقاً هم‌زمان شرایطِ یک نابرابری را میان مردمی که بهتر یا بدتر حرف می‌زنند ایجاد نمی‌کند؟ همواره نوعی برابریِ انتزاعی میان بازیکنانی که در یک بازی واحد شرکت می‌کنند و پیرو قواعد واحدی‌اند، وجود دارد، اما این مانع از وجودِ برندگان و بازندگان نمی‌شود. آیا مسأله بر سر یک برابری واقعی است یا نوعی ادغام که پیش‌فرضِ شرکت در بازی است (که خود، نهایتاً، مسأله‌ای بیشتر مربوط به شباهتِ صوری است تا برابری)؟

ژو: این یک شباهت صوری نیست. بلکه، ضرورتِ برابریِ حداقلیِ صلاحیت است آن‌هم برای اینکه بازی قابل‌بازی باشد. همان‌طور که هنگام رجوع دوباره به ژوزف ژاکوتو [که مفصلاً در آموزگار نادان (۱۹۸۷) به بحث گذاشته شد] در اختلاف (۱۹۹۵) گفتم: برای آنکه یک نظم یا نظام انتقال داده شود و به اجرا درآید، باید حداقلی از برابریِ زبانی وجود داشته باشد. این همان مسأله‌ای است که ارسطو را دچار دردسر می‌کند: بردگان لازم است آنچه را به ایشان گفته می‌شود بفهمند. ارسطو با گفتن اینکه مشارکت برده در زبان از طریق فهمیدن زبان است و نه از طریق تملک آن، مسأله را دور می‌زند. او نوعی هسته سخت را در دل تملک زبان تشخیص می‌دهد که آن را در تقابل با استعمال ساده آن قرار می‌دهد. ولی این تملک، این هکسیس *Hexis* که او آن را در تقابل با واقعیتِ ساده فهم قرار می‌دهد، چیست؟ او هرگز آن را روشن نمی‌کند.

من درک مسالمت‌آمیزی از زبان به‌عنوان میراثی مشترک، که به هرکس اجازه بدهد برابر باشد، ندارم فقط می‌گویم که بازی‌های زبانی، و بالاخص بازی‌های زبانی‌ای که شکل‌های وابستگی را نهادینه می‌سازند، حداقلی از برابری در صلاحیت را مسلم می‌گیرند تا بدین ترتیب خودِ نابرابری بتواند عمل کند. این همه چیزی است که سعی می‌کنم بگویم. و این را نمی‌گویم تا برابری را مستدل سازم، بلکه نشان دهم چگونه این برابری فقط به شیوه‌ای جدلی عمل

می‌کند. اگر این یک مقوله استعلایی است، آنگاه یگانه جوهر آن در اعمالی نهفته است که کارایی و اثربخشی آن را عیان می‌سازند.

پ.ه: آیا این ایده شما که کنشگر سیاسی، کنشگر جهانشمول، را همواره نزد آنانی می‌توان یافت که در سازماندهی جامعه به حساب نمی‌آیند، حنبه‌ای شبه‌استعلایی یا دست‌کم فراتاریخی ندارد؟ سیاست به آن معنایی که شما می‌فهمید همواره به بسیج کردن آنانی می‌پردازد که در تمامیت اجتماعی ادغام نشده‌اند، کسانی که آن بخشی از جامعه را تشکیل می‌دهند که اعضایش متعلق به هیچ بخش اجتماعی هویت‌پذیری نیستند (یا کسانی که هیچ سهم [part] یا بخش] خاصی از جامعه ندارند) و لاجرم بدین‌سان خود را در مقام تجسدِ نفعِ جهان‌شمول تثبیت می‌کنند. پس آیا نمونه‌هایی که شما می‌آورید (دموکراسی آتنی، ۱۷۸۹، تکین‌بودگیِ پرولتری، و غیره) نمونه‌های یک قاعده عام‌تراند: اینکه سیاست فقط زمانی رخ می‌دهد که حذف‌شدگان قادر می‌شوند خود را به شیوه‌ای جهانشمول تصدیق و عرض وجود کنند؟ چه چیزی شما را به این باور می‌رساند که این قاعده همچنان همان قاعده حاکم بر ستیزهای سیاسی امروز و فرداست؟ تصور برداشتی راستین از امر جهانشمول در، مثلاً، ایالات متحده امروز خیلی دشوار است، جایی که مردم

تماماً در ستیز میان قدرت انتزاعی بازار و جنبش‌های مختلف جماعت‌گرا و هویت‌گرا گرفتار شده‌اند.

ژ.ر: مسأله بیشتر تعریف امر سیاسی است تا باور. مسلماً انواع و اقسام حکومت و شیوه‌های بسیار متفاوت سلطه و مدیریت در کار است. اگر «سیاست» معنایی داشته باشد، معنایی که به هر آنچه می‌کوشیم آن را به‌عنوان امری مشخصاً سیاسی تدقیق کنیم اطلاق شود، آنگاه برای من معنای آن فقط این است: یک کل [a whole] وجود دارد که خودش را به شیوه‌ای غیر از مجموعه‌ای از بخش‌های موجود برمی‌سازد. برای من، این یگانه شرطی است که تحت آن می‌توانیم از سیاست حرف بزنیم. چیزی که مانع از وجود دولت‌ها، اجتماع‌ها، و جماعت‌هایی نمی‌شود که همگی مطابق با منطق‌های متفاوت خودشان عمل می‌کنند. ولی ما باید خود این شکل مشخص را — که در آن قابلیت قدرت به آنانی نسبت داده می‌شود که هیچ قابلیت خاصی برای اعمال آن ندارند، جایی که شمارش کل از هر نوع برداشت ارگانیک جداست — از عمومیت شکل‌های مجلس، حکومت و سلطه، متمایز کنیم.

من فکر می‌کنم ایالات متحده به‌واقع یک اجتماع سیاسی نیست. این بدین معنا نیست که در آنجا ستیز وجود ندارد. بلکه، نظام ساختاریافته‌ی کاملی از باهم‌بودن وجود دارد که نه فقط برحسب تعلق

یا عضویت (شاید هم استوار بر زیر عضویت)، بر حسب خصوصیات و حقوق منسوب به عضویت‌ها، و غیره اندیشیده می‌شود بلکه وسیعاً بر همین اساس نیز کار می‌کند. برای من، همه این‌ها معرف برداشتی بیشتر اخلاقی از اجتماع است تا برداشتی سیاسی. این برداشت ضرورتاً پیامدهای مصیبت‌بار ندارد، حتی اگر امروزه در ایالات متحده چنین به نظر رسد. من این را مسأله‌ای مربوط به نوع تعریف می‌دانم: یک اجتماع زمانی سیاسی است که شکل‌های سوژه‌شدن را برای شمرده‌نشدگان، به حساب‌نیامدگان، روا دارد. لازم نیست این متضمن مقوله‌ای مرئی باشد که خود را به منزله «حذف‌شدگان» معرفی کند و بخواهد اجتماع را با خودش یکی سازد — در این صورت باز هم برمی‌گشتیم به اخلاق. من فقط می‌خواهم بگویم که وقتی نوعی نمادینه‌سازی به‌راستی سیاسی اجتماع در کار باشد، آنگاه این اجتماع، در مرحله نهایی، سر جای خودش است. نابرابری، نخست، در هیأت نوعی سوء‌شمارش یا غلط به حساب آوردن تحقق می‌یابد، نوعی نابرابری اجتماع نسبت به خودش.

اکنون در پاسخ به این پرسش که: آیا امروز سیاست هنوز ممکن است؟ خواهم گفت که سیاست همیشه ممکن است، هیچ دلیلی ندارد که ناممکن باشد. ولی آیا سیاست هم اکنون و به‌نقد قریب‌الوقوع است؟ مسلماً در اینجا در اندوه شما، اگر نه بدبینی‌تان، درباره وضعیت کنونی مسایل عمومی، شریک‌ام.

پ.ه: اغلب، برای مثال، در پیکارهای ضداستعماری، در پیکارها برای حقوق مدنی در ایالات متحده، لحظه یا سویه [*moment*] ای کلی‌گرایانه، در معنای مورد نظر شما، وجود دارد. لیکن این لحظه چندان نمی‌باید، و بسیاری از آمریکایی‌ها ممکن است بگویند که تحت آن شرایط دلایل خوبی وجود داشت برای جایگزین کردن مارتین لوتر کینگ با مالکولم ایکس — خلاصه اینکه در واقعیت پیکار می‌بایست دست به انتخاب زد: اتخاذ نوعی خاص‌گرایی [*particularism*] یا پذیرش پایان قطعی پیکار.

ژ.و: من مدعی توصیه دادن به جنبش‌های سیاسی آمریکایی نیستم، بالاخص جنبش‌هایی که در گذشته رخ دادند. فکر می‌کنم ما همواره جایگاهی مبهم داریم، و با این خطر دائم روبه‌روایم که درجای‌مان می‌خکوب شویم. شما یا درگیر امر کلی‌ای می‌شوید که متعلق به کس دیگری است، یعنی، به یک نوع ایده‌شهروندی و برابری اعتماد می‌کنید، ایده‌ای که در جامعه‌ای عمل می‌کند که به‌واقع شما را از این چیزها محروم می‌سازد، و یا احساس می‌کنید باید به شیوه‌ای رادیکال شکاف میان ایده و فاکت را، معمولاً با توسل به منطقی هویت‌گرا، محکوم کنید. هرچند در این نقطه، هر آنچه بتوانید به دست‌اش آورید به دست می‌آید، زیرا شما خود را متعلق به این هویت نشان می‌دهید. این خیلی دشوار است، اما فکر می‌کنم سیاست عبارت

است از ردکردن این دوراهه و قراردادن امر کلی و جهان‌شمول تحت فشار. سیاست مستلزم آن است که هم امر کلی دیگران و هم خاص‌بودن خویش را تا آن نقطه‌ای پیش برانیم که هر یک در تضاد با دیگری قرار گیرد. این امر امکان مرتبط‌ساختنِ خشونتِ نمادینِ حاصل از یک جداسازی با دعوی مجدد به کلیت را فراهم می‌آورد. مخاطره دوگانه آنچه نام لیبرالیسم را بر خود دارد همچنان باقی می‌ماند: از یک‌سو، تن‌دادن به امر کلی، صورت‌بندی‌شده به دست آنانی که سلطه می‌ورزند؛ از سوی دیگر، محدود ماندن در چارچوب یک منظر هویت‌گرا در آن مواردی که عملکرد این امر کلی دچار وقفه می‌شود. هیچ جنبشی واقعاً نتوانسته است به‌تمامی از این دو مخاطره دوری کند.

پ.ه: آیا ایده شما درباره دموکراسی بر پیش‌فرض همان دموکراسی‌ای استوار است که بنا به فرض چندین قرن وجود داشته است، یعنی، آنجا که مکان قدرت اصولاً خالی است، طوری که، دست‌کم گاه‌وبی‌گاه، چهره‌های استثنایی معرفِ منافعِ کلی و جهان‌شمول می‌توانند اشغال‌اش کنند؟

ژ.ر: من فکر نمی‌کنم مکان قدرت خالی است. برخلاف کلود لُفور Claude Lefort، من دموکراسی را به مضمون مکان خالی قدرت

گره نمی‌زنم. دموکراسی پیش از هرچیز نه شکلی از قدرت است، نه شکلی از خالی‌بودن قدرت، یعنی شکلی از قدرت سیاسی نمادینه‌ساز. برای من، دموکراسی نه شکلی از قدرت بلکه نفس تجربه امر سیاسی است (مادامی که سیاست از دانستن اینکه چه کسی حق تصاحب قدرت را دارد یا قدرت چگونه باید تصاحب شود، متمایز است)، دقیقاً زیرا قدرتی متناقض‌نما را تعریف می‌کند — قدرتی که به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد به‌نحوی مشروع، بر پایه صلاحیت‌هایش، مدعی یک جایگاه یا مکان شود. دموکراسی، پیش از هر چیز، یک عمل یا رویه [practice] است، و این بدین معناست که از قضا مجموعه‌ای واحد از نهادهای قدرت ممکن است با زندگی‌ای دموکراتیک همراه شوند یا نشوند. شکل‌های واحدی از قوای پارلمان‌تاریستی، چارچوب‌های نهادی واحدی، یا می‌توانند به زندگی‌ای دموکراتیک راه دهند — نوعی سوپراکتیو کردن شکاف میان دو شیوه شمارش یا به‌حساب‌آوردن اجتماع — یا هم می‌توانند صرفاً به‌عنوان ابزارهایی برای بازتولید یک قدرت الیگارشیکی [اقلیت‌سالار] عمل کنند.

پ.ه: آیا این پیش از هر چیز مسأله‌ای مربوط به قدرت نیست؟ این همان اعتراض اسلاوی ژیتک است وقتی در کتاب‌اش، سوژه حساس [یا سوژه قفل‌لکی، ۱۹۹۹]، به قرائت (اجمالی) شما

می‌پردازد: اینکه شما شرایط غیر رئالیستی و آرمانی ناممکنی برای عمل سیاسی می‌گذارید، و نتیجتاً کارتان فقط به تمیز نگه داشتن دست‌هایتان می‌کشد. ما چگونه می‌توانیم یک بسج مردمی واقعی را بدون توسل به قدرت، حزب، اقتدار، و غیره سازماندهی کنیم؟

ژ.ر: من نمی‌گویم که شما مطلقاً احتیاج به هیچ قدرتی ندارید. من مبلغ خودانگیختگی در تقابل با سازماندهی نیستم. شکل‌های سازماندهی و روابط اقتدار همیشه ترتیب داده می‌شوند. این واقعیت که من اهمیت چندانی به رویه‌های قدرت و آن شکل‌هایی از تفکر که محصول این رویه‌ها نیست، دغدغه‌ای ثانوی و شخصی است. مسأله مرکزی مسأله‌ای نظری است. سیاست به راحتی ممکن است با قدرت‌ها و شیوه‌های عملکردشان سروکار داشته باشد، ولی این بدین معنا نیست که سیاست و قدرت باهم یکی‌اند. نکته اساسی این است که سیاست را نمی‌توان صرفاً به مثابه سازماندهی یک اجتماع تعریف کرد. همچنین نمی‌توان آن را به منزله اشغال مکان یا جایگاه حکومت تعریف کرد، که به این معنی هم نیست که این مکان وجود ندارد یا نباید اشغال شود. خلط این امور همانا گرایش اختصاصی آن چیزی است که من پلیس می‌نامم. سیاست همواره بدیلی است برای هر نوع نظم پلیسی، صرف نظر از، هم، شکل‌های قدرتی که اولی باید بسط دهد و، هم، سازماندهی، شکل، یا ارزشِ دومی.

پ.ه: اما، اگر مشغله حکومت را کنار بگذاریم، بناست چگونه به سازماندهی اقتدار سیاسی در این معنا بیاندهشیم؟ چه انواعی از سازماندهی موجب قیام حذفشدگان یا بسیج مبارزهجویانه منفعت جهانشمول می‌شود؟ واضح است که شما یک متفکر حزبی نیستید. ولی ما بناست چگونه سیاستی بدون حزب را دنبال کنیم که، با این وجود، سیاستی مبارزهجو باقی بماند؟ آیا این چیزی است که باید در چارچوب هر برهه سیاسی از نو ابداع شود؟

ژ.ر: فکر نمی‌کنم قواعدی برای سازماندهی مبارزهجویانه خوب وجود داشته باشد. اگر وجود می‌داشت، قبلاً به کارشان بسته بودیم و مطمئناً جلوتر از آنی بودیم که در حال حاضر هستیم. همه آنچه من می‌توانم تعریف کنیم شکل‌های ادراک [*perception*]، شکل‌های گفتن [*utterance*] اند. اینکه این‌ها چگونه توسط سازمان‌ها به کار گرفته می‌شوند، باید اعتراف کنم که هیچ‌وقت قادر نبوده‌ام هیچ کدام‌شان را برای مدتی دراز تحمل کنم، ولی می‌دانم که چیز بهتری برای پیشنهاد ندارم.

پ.ه: در اواخر کتاب اختلاف، فکر می‌کنم، شما می‌گویید یک جنبش سیاسی راستین در فرانسه در زمان جنگ الجزایر وجود داشت، جنبشی براندازانه که به وضوح متفاوت از جنبش‌های

«همدلی» تعمیم یافته‌ای بود که در اطراف نزاع‌های اخیر در بوسنی، روآندا، و تی‌مور رشد کردند. آیا می‌توانید سرآغازهای جنبش جدیدی از این نوع، برضد متجاوزان، را در برخی جریان‌های تفکر ضدآمریکایی و ضدجهانی‌سازی ببینید؟

ژ.ر: امروزه تعیین چنین چیزی دشوار است. به راحتی می‌توان دید که مردم از رویای جنبشی سیاسی که خود را در تقابل با استیلای سرمایه‌داری بین‌المللی تعریف می‌کند، الهام می‌گیرند. با این حال در واقعیت، هنوز هیچ جنبش سیاسی‌ای خود را در تقابل با سرمایه تعریف نکرده است. تا این لحظه، آنها در محدودهٔ چارچوب‌های ملی، یا به‌عنوان روابط میان مردمی متمایز و دولت‌های ملی‌شان، یا در صورت امکان به‌عنوان روابط راه‌سومی، نظیر نمونهٔ الجزایر و عام‌تر از آن، پیکارهای ضدامپریالیستی، تعریف شده‌اند. در چنین مواردی، صحنهٔ ملی بر صحنهٔ بین‌المللی شکاف خورد و به به‌شمارنیامدگان اجازه داد به حساب بیایند. این بازی راه سوم، این آرمان سیاسیِ مربوط به دیگری، امروزه ناممکن می‌نماید. جنبش‌های ضدجهانی‌سازی می‌خواهند با سرمایه مستقیماً همچون حکومت جهانی روبه‌رو شوند. اما سرمایه دقیقاً حکومتی است که حکومت نیست: سرمایه یک دولت نیست، و هیچ «مردم»ی را داخل یا خارج از خودش باز نمی‌شناسد، مردمی که به‌عنوان نقطهٔ ارجاع عمل کنند یا

خود را به سوژه‌شدن بسپارند. ایدهٔ انبوهه یا مولتیتود [multitude] در تقابل با مردم یا *people*] که نگرانی و هارت پیشنهاد می‌کنند، پاسخی مستقیم به همین غیبتِ نقاطی است که سوژه شدن سیاسی بتواند به آنها درآویزد. در نهایت، ایدهٔ آنها استوار بر جابه‌جایی یک شاکلهٔ اقتصادیِ مارکسی است که بر اساس آن، نیروهای تولیدِ چارچوب بیرونیِ روابط تولید را درمی‌نوردند. سرمایه از هر نوع دستاویز یا پناهگاه سیاسی می‌گریزد. تظاهرات‌های گستردهٔ سال‌های اخیر، به‌واقع، در پی آن بوده‌اند که سرمایه را از طریق ابزارهای نهادی یا سیاسی‌ای که به میانجی‌شان عمل می‌کند، به صحنهٔ سیاسی برانند.

ایدهٔ رابطه‌ای مستقیم میان انبوهه و امپراطوری به نظر من مسألهٔ برساختن یک صحنهٔ سیاسیِ جهانی را دور می‌زند. من مطمئن نیستم که هیچ وقت به یک فرم یا شکل مستقیماً سیاسی از پیکار ضدکاپیتالیستی دست یابیم. فکر نمی‌کنم سیاستی ضدامپریالیستی بتواند وجود داشته باشد که به میانجی روابط با دولت‌ها تحقق نیافته باشد، سیاستی که نوعی درون و بیرون را در کار آورد. درک مشکلاتی که جنبش‌های ضدسرمایه‌داری و نظریه‌پردازان‌شان در مواجهه با شکل‌های فعلیِ امپریالیسم دارند، ساده است — مثلاً مشکل سیاست آمریکایی بعد از یازده سپتامبر. پیداست که قواعد بازی امروزه با هم قاطی شده است. در زمان جنبش‌های ضدامپریالیستی بزرگ علیه جنگ ویتنام، برای مثال، ما درک روشنی داشتیم از اینکه چه کسی متجاوز

بود و چه کسی زیر هجوم؛ می‌توانستیم از تضاد آشکار میان گفتار دموکراتیک داخلی و تجاوز امپریالیستی خارجی سود جوییم. به علاوه، وقتی ایالات متحده از فلان و بهمان دیکتاتوری به نام پیکار علیه کمونیسم حمایت می‌کرد، ما می‌توانستیم ناهمخوانی میان پیکار اعلام شده به سود دموکراسی و واقعیت دیکتاتوری‌های حامی را نشان دهیم. لیکن مشخصه کل دوره بعد از یازده سپتامبر زدودن این نوع نشانه‌های تضاد بوده است. جنگ در افغانستان مستقیماً به عنوان جنگ خیر علیه شر معرفی شد. تضادهای میان درون و بیرون، نظیر تضادهای میان کلمات و اعمال، به نفع نوعی موعظه‌گری و تفسیر اخلاقی عام از حیات سیاسی محو شده‌اند. سیطره جهانی اقتصاد همراه شده است با نوعی سیطره جهانی اخلاقیّت، که در آن یافتن محل‌های نزاع برای کنش سیاسی به مراتب سخت‌تر از پیش شده است.

پ.ه: پس، برای شما، وساطت [mediation] ملی در این لحظه همچنان اساسی‌تر و مؤثرتر است؟

ژ.ر: فکر می‌کنم وساطت ملی مؤثرتر باقی می‌ماند، بله، زیرا در آنجاست که رابطه میان ساختار ادغام و آنچه این ساختار آن را حذف می‌کند، خود را عیان می‌سازد. اگر اتفاقات زیادی دارد حول و حوش آن دسته از «بدون»ها [Sans] می‌افتد — بالاخص حول

مهاجران «بدون اوراق» [*sans-papiers*] — به این خاطر است که نمونه آنانی که اوراق شناسایی و کار ندارند، معرف تضاد گردش آزادانه تأییدگرانه در یک جهان بدون مرز است با رویه‌های تحت نظارت — قرارداددن مرزها و تعریف آن گروه‌هایی از مردمان که نمی‌توانند از این مرزها بگذرند. پس من فکر می‌کنم صحنه‌های مشخصی از تضاد در فرآیند محدودساختن عده‌ای از مردم و در همان حال به دیگران اجازه گردش آزادانه دادن در کار است، اما نه یک حرکت کوچ‌گرانه بزرگ انبوهه علیه امپراطوری یا یک رابطه کانونی میان سیستم و پیرامون‌های آن.

پ.ه: یک پرسش نهایی درباره سیاست. شما می‌گویید که «کار اساسی سیاست همانا پیکربندی فضای خاص خودش است. سیاست بناست جهان سوژه‌هایش و عملیات‌های ایشان را مرئی سازد.» [از «ده تز درباب سیاست»] شما می‌خواهید هر نوع کنش سیاسی را — هر نوع نمونه اختلاف را — از آنچه قلمرو پلیس، قلمرو هماهنگی، حکومت و غیره، می‌نامید، متمایز کنید. ولی آیا ما نباید به سیاست در ارتباط با همه آن شیوه‌های گوناگونی بیاندهشیم که طی آنها نابرابری اجتماعی ساخت می‌یابد، مثلاً، در ارتباط با آموزش، سازمان‌دهی حیات شهری، شرایط استخدام، قدرت اقتصادی، و غیره؟

ژ: اینجا شما دارید ایده‌ای را به من نسبت می‌دهید که نه مال من، بلکه مال بدیوست. فکر می‌کنم به واقع امکان تعریف آنچه مختص به سیاست است وجود دارد، و آن هم به‌شیوه‌ای که کنش یا رویه سیاسی و ایده‌های اجتماع سیاسی را از همه شکل‌های مذاکره بین منافع گروه‌های اجتماعی جدا کند. به همین خاطر است که می‌گویم امر سیاسی امر اجتماعی نیست. ولی در عین حال می‌خواهم بگویم که امر «اجتماعی» به‌عنوان پیکربندی‌ای تاریخی یک‌جور ماگما یا تفتال [خمیر مواد معدنی] تجربی شرم‌آور نیست — ماده‌ای وضعیتی، تحت نظارت دولت، و از این دست نسبتاً آن‌طور که بدیو مدتظر دارد. — که کنش سیاسی بخواهد از آن بگریزد. برعکس، من فکر می‌کنم امر اجتماعی یک قلمرو پیچیده و هم‌تافته است، اینکه آنچه ما امر اجتماعی می‌نامیم یک‌جور آمیزه است که در آن، منطق‌های پلیسی که تعیین می‌کنند چیزها چگونه میان گروه‌های اجتماعی توزیع و تسهیم شوند، با طرق گوناگون پیکربندی فضای مشترکی مواجه می‌شوند که دقیقاً خود همین توزیع‌ها را به پرسش می‌گیرد. آنچه ما «مزایای اجتماعی» می‌نامیم صرفاً شکل‌های توزیع مجدد درآمد ملی نیستند؛ آنها همواره در عین حال شیوه‌های پیکربندی مجدد آن چیزی‌اند که مشترک و همگانی است. در نهایت، هرچیزی در سیاست به توزیع مکان‌ها برمی‌گردد. این مکان‌ها چیستند؟ کارکردشان چگونه است؟ چرا وجود دارند؟ چه کسی می‌تواند اشغال‌شان کند؟ برای من، کنش سیاسی

همواره بر بستر امر اجتماعی به منزله توزیع دادخواهانه مکان‌ها و نقش‌ها تحقق می‌یابد. سیاست همواره مسأله‌ای مربوط به دانستن این است که چه کسی صلاحیت دارید بگوید یک مکان خاص چیست و چه کاری در آن انجام می‌شود.

پس من فکر می‌کنم سیاست بی‌وقفه از دل پرسش‌هایی برمی‌خیزد که سنتاً اجتماعی تلقی می‌شوند؛ سیاست از دل جنبش‌های کاری و اعتصابات عبور می‌کند، و به همان اندازه به حول‌وحوش پرسش‌های مربوط به آموزش می‌گردد. می‌توانید بگویید که جنبش‌های سیاسی بزرگ در فرانسه در بیست سال گذشته با پرسش‌های اجتماعی مرتبط بوده‌اند، مسایل مدرسه و دانشگاه، منزلت کارکنان، کارگران فاقد اوراق یا بی‌کاران — همه پرسش‌هایی که اساساً می‌توانیم آنها را اجتماعی بنامیم. ولی اجتماعی یعنی چه؟ یعنی آنچه در مسایل نهادی مربوط به مدرسه یا ملیت، یا در مسایل برخاسته از حول‌وحوش توزیع کار و ثروت (استخدام یا مزایای اجتماعی)، محل نزاع است، درواقع پیکربندی آن چیزی است که مشترک و همگانی است. برای مثال، به یاد جنبش‌هایی در فرانسه می‌افتم که حول گزینش دانشگاه در ۱۹۸۶، یا حول حقوق بازنشستگی و مزایای اجتماعی در پاییز ۱۹۹۵ رشد کردند. نبرد بر سر گزینش به یادمان می‌آورد که نظام مدرسه‌ای و دانشگاهی صرفاً ابزاری برای «تمرین» یا «بازتولید» نیست؛ این نظام در عین حال

نهادی است که یک جامعه به میانجی آن معنای اجتماع یا جماعتی را که تأسیس‌کننده آن است برای خود روشن می‌کند. به همین ترتیب، پرسش‌های مربوط به حقوق بازنشستگی، سلامت، و امنیت اجتماعی نه فقط به آن چیزی می‌پردازند که امتیازات و حقوق کارکنان خوانده می‌شود، بلکه همچنین درگیر ایده پیکربندی ساحت مشترک می‌شوند. اینکه آیا حفظ سلامت و حقوق بازنشستگی از طریق یک نظام باز توزیع و همبستگی عمل می‌کند یا از طریق بیمه خصوصی فردی، صرفاً مسأله‌ای مربوط به امتیازاتی نیست که کارکنان ممکن است در هر لحظه تاریخی به‌دست آورده باشند: این مسأله با پیکربندی ساحت مشترک تماس پیدا می‌کند. در متن هر به اصطلاح مذاکره اجتماعی همواره مذاکره‌ای در این باره وجود دارد که اجتماع چه چیزی را مشترک می‌داند.

پ.ه: شما جایگاه خود را در ارتباط با هم‌معصران‌تان چگونه مشخص می‌کنید؟ علاقه شما به نوشتار و تأخیر یقینات شما را، تا حدی، با دریدا در یک تراز قرار می‌دهد؛ از سوی دیگر، علاقه‌تان به برابری آکسیوماتیک و پیکربندی‌های استثنایی کلیت یا جهان‌شمولیت مرا به یاد بدیو می‌اندازد. ولی تصور دو برداشت از تفکر که تا این حد با هم متفاوت باشند دشوار است!

ژ.ر: اینها دقیقاً آن شاخصه‌هایی نیستند که بخواهم خودم را با آنها تعریف کنم. من دریدا را با علاقه خوانده‌ام، اما از فاصله‌ای معین. (اگر من هم، به نوبه خودم، کوشیده‌ام فائدروس [افلاطون] را بازخوانی کنم، برای این بوده است که، نه فارماکون [دارو/زهر] یا پاشیدگی، بلکه آن نوع تسهیم شیوه‌های گفتار را در این متن دست‌اندرکار بیابم که همانند تسهیم تقدیرهای جان‌ها و بدن‌هاست — در یک کلام، یک جور سیاست نوشتار). اگر، در میان متفکران نسل من، کسی بود که در آن نقطه کاملاً به او نزدیک بودم، فوکو بود. چیزی از پروژه باستان‌شناختی فوکو — اراده به فکر کردن به شرایط امکان فلان و بهمان شکل بیان یا فلان و بهمان شکل برساختن یک ابژه — با من باقی مانده است. در مورد بدیو، بی‌شک همانندی‌های معینی وجود دارد: وفاداری‌ای مشترک به تاریخی مشترک، شیوه مشابهی برای فکر کردن به سیاست از طریق جدا ساختن آن از کردار دولتی، پرسش قدرت، و سنت فلسفه سیاسی. اما در عین حال در بدیو نوعی موضع تأییدگرانه نسبت به ابدیت هست که من مطلقاً نمی‌توانم خودم را با آن همانند سازم. ایده او در مورد انفصال یا عدم رابطه مطلق، ایده او در مورد رخدادی که آشکارا در تقابل با وضعیت سربرمی‌آورد، ایده نیروی شبه معجزه‌گونه گزاره رخدادی [evental statement] — این‌ها ایده‌هایی‌اند که مطلقاً اشتراکی با آنها ندارم.

پ.ه: در خاتمه، فعلاً روی چه چیزی کار می‌کنید؟ نقشه‌های تان برای آینده چیستند؟

ژ.ر: هیچ پروژه عظیمی ندارم. هنوز مشغول کار روی پرسش‌هایی حول وحوش رژیم استتیکِ هنرام، رابطه بین استتیک و سیاست، چیزی که می‌توانید نام‌اش را سیاست ادبیات بگذارید. فعلاً انبوهی از مواد خام درباره این موضوع جمع کرده‌ام که دقیقاً نمی‌دانم باید با آنها چه کنم. مواد کافی برای یک مجموعه پنج جلدی درباره رژیم استتیکِ هنر دارم، ولی میلی به نوشتن‌اش ندارم. پس دارم می‌کوشم فرم‌هایی از نوشتن پیدا کنم که به من اجازه دهند نکاتی را درباره آنچه در فکر کردن به رژیم استتیکِ هنر محل نزاع است بیاورم — فرم‌هایی که، به میانجی ابژه‌ها و زاویه‌های مهم، به من اجازه می‌دهند بیشترین حرف ممکن را در کمترین فضای ممکن بزنم. گمان می‌کنم ایده‌ام درباره تحقق از ابداع شیوه‌ای برای نوشتن تفکیک‌ناپذیر است.

منابع

ده تزدرباب سیاست:

متن اصلی فرانسوی

Jacques Rancière , «Dix thèses sur la politique», In *Aux bords du politique*, La Fabrique, 1998. Réédition Folio ennain, Gallimard, 2004, p. 252.

ترجمه انگلیسی

Jacques Rancière, "Ten Theses on Politics", In: *Theory & Event* 313, Translated by Rachel Bowlby & Davide Panagia, Edited with an Introduction by Davide Panagia.

پیوست I: از سیاست به استتیک؟

Jacques Rancière, "From politics to aesthetics?", *Paragraph*, 24 (1), Summer 2005, p 23.

پیوست II: سیاست همیشه ممکن است / گلتگوی پتر

هالوارد با ژاک رانسیر:

"Politics and Aethetics: an interview with Jacques Rancière", Peter Hallward, Translated by forbes morlock, in: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol.8, Nr.2, August 2003.

کتاب حاضر دربرگیرنده دو مقاله و یک گفت‌وگو از ژاک رانسییر، فیلسوف و نظریه‌پرداز معاصر فرانسوی، است. اولی، «به تو درباب سیاست»، در اوایل دههٔ نود نوشته شده است و بیشتر حاصلی مانیفستی دارد. تا آنجاکه به سیاست مربوط می‌شود، این متن کوتاه کم‌وبیش حاوی همهٔ مضامین و صورت‌بندی‌های اصلی تلقی رانسییر از سیاست است و درست به همین دلیل متنی زیاده‌فشارده و دشوار است. این دشواری را مقالهٔ پیوسته لول، «از سیاست به استتیک؟»، تا حد زیادی جبران می‌کند. در این دومی، رانسییر به‌مشوای روشن، تاریخی مختصر از تحول مفاهیم و رویکردهایش در چند دههٔ پیش، در زمینهٔ سیاست و ادبیات و استتیک، به‌دست می‌دهد. در پیوست دوم نیز بخشی از گفتگوی پیر هالوارد با ژاک رانسییر آمده است که حدود سال ۲۰۰۳ انجام شده است. بنابراین در این کتاب کوچک، دو دغدغهٔ اصلی و عمیقاً به‌هم‌پیوستهٔ تفکر رانسییر، یعنی سیاست و استتیک، که به‌واقع به مضامین و مصادیق کم‌وبیش واحدی می‌پردازند، مطرح می‌شوند. با این همه، کتاب حاضر را نه کتابی در معرفی «انار» و آرای رانسییر، بلکه تأملاتی کوتاه درباب سیاست در زمانه و وضعیت حاضر باید تلقی کرد.

از این مجموعه چاپ شده است:

تفکر نوگانی: حقیقت، مسئلهٔ نظریهٔ انتقادی • مکتب فرانکفورت
جامعه‌شناسی معرفت • فلسفهٔ ایتالیسم • کنورژ، سوکاج در انقلاب
مخارستان • در باب گفتار • الاهیات ترجمهٔ حبیب‌الله جویباری
آمریکا • اخلاق و نامتناهی • از شعر مدرن • سیاست و ماشینک • نور و سیم
و زندگی روزمره

ISBN 978-600-96133-7-0



9 786009 613370