



دیالکتیک غیر سلبی: از منطق تا انسان‌شناسی

آلن بدیو، ترجمه: صالح نجفی

مسئله بنیادی در میدان فلسفه امروز یافتن چیزی نظیر منطقی جدید است. نمی‌توانیم از بعضی ملاحظات درباره سیاست و زندگی و آفرینش یا کنش آغاز کنیم. اول باید منطقی جدید وصف کنیم یا دقیق‌تر بگوییم دیالکتیکی جدید. این همان راهی است که افلاطون پیمود اما از هر چه بگذریم در ضمن این راهی است که کارل مارکس پیشنهاد می‌کند. کار مارکس در وهله اول نگاهی تازه به تاریخ یا نظریه‌ای تازه درباره مبارزه طبقاتی و نظایر اینها نیست بلکه از همان آغاز یک منطق عام جدید است به تبعیت از دیالکتیک هگلی. مارکس شاید پس از افلاطون نخستین کسی بود که نسبتی صریح میان سیاست انقلابی و یک چارچوب دیالکتیکی جدید خلق کرد. امروز با همین مسئله دست به گریبانیم. بی‌گمان، باید پس از دو قرن تجربه موفقیت‌ها و شکست‌ها در سیاست انقلابی و بالاخص پس از شکست صورت‌مدار سوسیالیسم چیزی را تصحیح کنیم. ولی در عین حال باید منطقی جدید بیابیم، یک پیشنهاد فلسفی جدید که درخور همه صورت‌های ابداع و خلاقیت باشد. بدین‌قرار، مسئله نسبت‌های دیالکتیکی و غیردیالکتیکی مسئله‌ای فوری و فوتی است. اگر اینطور می‌پسندید، می‌توان گفت مسئله ما مسئله منفیت است.

وقتی چارچوب منطقی کنش سیاسی از نوع دیالکتیکی کلاسیک است، آنچه بنیادی است همان نفی است. رشد مبارزه سیاسی اساساً چیزی نظیر «شورش علیه»، «مخالفت با»، «نفی فلان و بهمان» خواهد بود و نوآوری - آفریدن دولت جدید یا خلق قانون جدید - همواره نتیجه فرایند نفی است. این چارچوب هگلی است؛ نسبتی دارید میان اثبات و نفی یا ایجاب و سلب، نسبتی میان ساختن و نفی کردن - در این نسبت، اصل واقعی حرکت و اصل واقعی آفریدن چیزی جز نفی نیست. و بدین‌سان خودِ تعریف طبقه انقلابی عبارت است از ضدیت با دولت حاضر یا قانون حاضر دقیقاً به همان معنا که آگاهی انقلابی، به تعبیر ولادیمیر لنین، اساساً آگاهی از این است که آدم نسبتی مثبتی بر نفی با نظم موجود دارد.

این نگاه را چنانکه هست امروز نمی‌توان ادامه داد. ما درگیر نوعی بحران اعتماد به قدرت منفیت‌ایم، و با دو شکل این بحران آشنا می‌شویم. تئودور آدورنو فکر می‌کند دیالکتیک کلاسیک هگلی زیاد از حد ایجابی بود، زیاد از حد تسلیم

قدرت تمامیت و واحد مطلق بود. او نوعی بیش‌منفیت پیشنهاد می‌کند که نامش «دیالکتیک منفی» است. امروزه می‌دانیم که از این طریق به هیچ چیز جز نوعی اخلاق شفقت‌گرا نمی‌رسیم، به دیدگاهی که در آن قهرمان آگاهی ما جسم رنجبر انسان است، قربانی محض، و نیز می‌دانیم اخلاق‌گرایی کاملاً با سلطه سرمایه‌داری پشت نقاب دموکراسی سازگار است. از طرف دیگر، آنتونیو نگری، و البته لوئی آلتوسر، گمان می‌کنند دیالکتیک هگل زیاده از حد منفی و سلبی بود، زیاده از حد سوژه‌مدار بود و زیاده از حد بی‌اعتنا به قدرت مطلق طبیعت و حیات و حرکت تاریخ. اینان در کار اسپینوزا الگوی فلسفه‌ای را می‌یابند که سرآخر عاری از نفی است. امروزه می‌دانیم که از این طریق به پذیرفتن نظم مسلط می‌رسیم، به واسطه این عقیده که این نظم سرشار از تازگی و آفرینندگی است و اینکه سرآخر سرمایه‌داری مدرن قدرت بلاواسطه‌ای است که ورای امپراتوری [سرمایه]، در راستای نوعی کمونیسیم عمل می‌کند.

من در همه کارهایم می‌کوشم چارچوب دیالکتیکی جدیدی پیشنهاد کنم که بازگشت به کارل مارکس جوان یا هگل نیست اما نه دیالکتیک منفی آدورنوست که شبیه زیباشناسی حقوق بشر است نه ساخت‌وساز ایجابی نگری است که همه صورت‌های دیالکتیکی را نابود می‌کند و شبیه «دانش طربناک» نیچه‌ای تاریخ است. من فکر می‌کنم مسئله ما امروز یافتن راهی است برای وارونه‌ساختن منطق دیالکتیکی کلاسیک در درون خودش به نحوی که ایجاب یا پیشنهاد ایجابی نه در پی نفی بلکه پیش از نفی بیاید. به یک معنی، تلاش من یافتن چارچوبی دیالکتیکی است که در آن چیزی یا آینده مقدم بر حال حاضر منفی باشد. پیشنهاد من سرکوب نسبت میان ایجاب و نفی نیست - شک نیست که شورش و مبارزه طبقاتی همچنان اساسی‌اند - و منظورم حرکت در مسیر صلح‌طلبی نیست یا هیچ چیزی از این دست. سؤال این نیست که به مبارزه یا مخالفت با نظم موجود نیاز داریم یا نه، مسئله به بیان دقیق‌تر بر سر نسبت میان نفی و ایجاب است. پس وقتی می‌گویم چیزی غیردیالکتیکی در کار است، خواه در نامه‌های پل رسول خواه در میدان تحلیل انضمامی سیاست، به لحاظ صوری همین فکر را مطرح می‌کنم. باید بکوشیم درک کنیم دقیقاً به چه شرط همچنان می‌توان از چیزی نظیر امکان نفی انضمامی سخن گفت. به گمان من، این امکان فقط در میدان ایجاب ابتدایی تحقق واقعی می‌پذیرد، یعنی از طریق چیزی که در وهله اول ایجابی است نه سلبی. در قاموس من، مسئله بر سر رخداد و سوژه است.

در نهایت می‌خواهم حرف بسیار ساده‌ای بزنم. می‌خواهم بگویم برای ایجاد یک وضعیت جدید، یک امکان جدید، باید چیزی نظیر خلاقیت جدید زمان و خلاقیت جدید وضعیت داشته باشیم، چیزی که واقعا یک گشایش باشد. من این گشایش را «رخداد» می‌نامم. رخداد چیست؟ رخداد صرفاً چیزی نیست که در روند قانون وقفه می‌اندازد، در روند

قواعد و ساختار وضعیت، و امکانی جدید خلق می‌کند. پس رخداد در وهله اول آفریدن وضعیتی جدید نیست. آفریدن امکانی جدید است که با آفریدن وضعیتی جدید یکی نیست. در واقع رخداد در وضعیتی روی می‌دهد که عین قبل می‌ماند اما همین وضعیتی که مثل قبل است درون امکان جدید جای دارد. برای مثال، از نظر پل رسول رخداد همان رستاخیز مسیح است، و این رخداد مستقیماً چیزی را در امپراتوری روم تغییر نمی‌دهد. پس وضعیت عمومی که همان امپراتوری روم است عین قبل می‌ماند اما درون وضعیت به لطف رخداد با گشایش امکانی جدید رویارویم. در میدان سیاست هم چنین است. مثلاً در مه ۶۸ پاریس هیچ تغییر واقعی در وضعیت عمومی دولت نمی‌بینیم: شارل دوگل در قدرت ماند و دولت کماکان با پلیس و تشکیلاتش کارآمد بود، ولی گشایش امکان جدیدی در کار بود، و این است آنچه من رخداد می‌نامم. پس از آن، امکان تحقق مادی پیامدهای این امکان جدید در کار است، و تدقیق این پیامدها به معنای آفریدن یک پیکر سوپرکتیو جدید است. یک پیکر سوپرکتیو جدید عبارت است از تحقق امکانی که رخداد در قالبی انضمامی ایجاد کرده است: این پیکر جدید بعضی پیامدهای آن امکان جدید را منکشف می‌کند. بالطبع، در میان این پیامدها صورت‌های گوناگونی از نفی هست - مبارزه، شورش، امکان جدیدی برای ضدیت با چیزی، تخریب جزئی از قانون و غیره - اما این صورت‌های نفی پیامدهای تولد سوژگی جدیدند و نه برعکس؛ سوژگی جدید پیامد نفی نیست. پس چیزی واقعا غیردیالکتیکی در این منطق در کار است - غیردیالکتیکی به معنای موردنظر مارکس و هگل - زیرا ما از خلاقیت خود نفی فی‌نفسه آغاز نمی‌کنیم، گیرم که عرصه منفیت یقیناً در پیامدهای چیزی که ایجابی است گنجانده می‌شود.

در اینجا می‌توانم سال‌ها به عقب برگردم، به کتابم درباره پل رسول. این کتاب در نهایت به قصد پیشنهاد مثال واضحی از این منطق جدید تحریر شد، یعنی منطق جدیدی برای تمام رویه‌های حقیقت و بنابراین برای آن رویه‌هایی نیز که در میدان سیاست جاری‌اند. پل مثال بسیار واضحی به دست می‌دهد از چگونگی فکرکردن به نسبت میان یک رخداد و یک سوژگی جدید - این هدف اصلی من بود. پل منظر جدید و بسیار نافذی به دست می‌دهد برای نظرکردن به اینکه چگونه این منطق در میدان قانون عمل می‌کند، و مشخصاً در نسبت سوژه جدید با قانون قدیم. پل، به شیوه‌ای بس صریح، توضیح می‌دهد که وقتی رخدادی دارید که واقعا آفریدن یک امکان جدید در وضعیت است، اول باید پیکری جدید خلق کنید و قبل از هرگونه نفی و پیامدهای منفی یک سوژگی جدید را تأیید کنید. اول باید آن سوژگی جدید را خلق و تأیید کرد. اما در همان آغاز سوژگی جدید و پیکر سوپرکتیو جدید چه داریم؟ گروه آدم‌هایی که تأیید می‌کنند درواقع امکانی جدید در کار است - آنها تأیید یا ایجاب می‌کنند. در مورد مسیحیت، آنها رستاخیز را تأیید می‌کنند. پس از آن با خیل عظیمی از پیامدهای عملی و نمادین در تمامی وضعیت‌ها مواجه می‌شویم. اما چیزی که در مثال پل رسول جالب توجه است این است که خود آغاز

چیزی نو همیشه چیزی نظیر تأیید یا ایجاب محض خود امکان جدید است. رستاخیزی در کار است؛ باید آن را تأیید کنید! و وقتی رستاخیز را تأیید می‌کنید؛ و آن نوع ایجاب را تأیید می‌کنید - آخر ایجاب همراه با دیگران و در راستای دیگران است - چیزی کاملاً نو خلق می‌کنید، نه در قالب نفی چیزی که وجود دارد بلکه در قالب نوبودنی درون آنچه وجود دارد. و بدین‌سان دیگر تقابل نفی و ایجاب در کار نیست. بلکه ایجاب و مرزکشی هست یا آفریدنی که مبنای استقلال‌یابی سوژه جدید از سوژه قدیم است، استقلالی که از درون وضعیت شکل می‌گیرد. این جهت‌گیری عام این منطق جدید است.

در این جهت‌گیری، می‌توانیم راه جدیدی پیش نهم برای بررسی تمام جهان‌های قدیمی در یک میدان معرفت با عمل. جهت تمرین، پیشنهاد می‌کنم درباره کلمه «دموکراسی» بحث کنیم. امروزه، دموکراسی در واقع اصطلاح عامی است برای اشاره به تمام ترتیبات ایدئولوژیکی دولت‌های امپریالیست و راستش تقریباً تمام دولت‌های ارتجاعی. بنابراین باید بگوییم مشی ایدئولوژیکی آنها را نمی‌پذیریم و بدین‌سان گسستی اولیه را اعلام کنیم زیرا مشی آنها در نهایت به این نظر ختم می‌شود که آدم نمی‌تواند با «دموکراسی» آنها مخالفت کند و تروریست یا متحد استبداد و نظایر اینها نباشد. ولی این یعنی ما در وضعیتی هستیم که در آن باید برای خود چیزهایی را وضوح بخشیم، نه فقط محتوای این مفهوم را بلکه همچنین این موضوع را که آیا می‌خواهیم از این کلمه استفاده کنیم. آیا امروزه امکانی برای استفاده مطلوب از کلمه «دموکراسی» هست؟ این سؤال مشخص من است. دقیقاً سؤالی نظری نیست. چرا؟ چون من همیشه می‌توانم چیزی دیگر را «دموکراسی» بنامم. امروزه هر دو امکان وجود دارد: هم استفاده مطلوب از کلمه دموکراسی هم استفاده نامطلوب. و احتمالاً چیزی واقعاً گیج‌کننده در استفاده از خود این کلمه وجود دارد زیرا، عموماً، این کلمه را بلافاصله برحسب معنای کنونی‌اش می‌فهمند که اساساً همان معنایی است که همه نیروهای ارتجاعی دنیای امروز به آن داده‌اند.

من در نهایت تصمیم گرفته‌ام کلمه «دموکراسی» را کنار نگذارم. عموماً نگاه داشتن این کلمه کار خوبی است اما این گفته چپ‌گرایان مسئله‌دار است که «من هیچ علاقه‌ای به «دموکراسی» ندارم زیرا عملاً بی‌معنا شده است» ولی این هم حقیقت دارد که وقتی درباره دموکراسی صحبت می‌کنید همواره در قلمرو ایدئولوژی مشترک مشارکت می‌کنید. وضعیت دشوار است زیرا از طرفی باید به یک معنی «دموکراسی‌های» بالفعل را نقد کنیم و به معنایی متفاوت مجبوریم هو و جنجال سیاسی‌ای را نقد کنیم که امروزه درباره اصطلاح «دموکراسی» به راه انداخته‌اند. اگر این کار را نکنیم فلج می‌شویم. در این صورت، می‌توانیم بگوییم، «بله، ما در نظامی دموکراتیک زندگی می‌کنیم ولی دموکراسی کار دیگری هم می‌تواند بکند» و در نهایت در موضعی دفاعی قرار می‌گیریم. و این نقطه مقابل برداشت

من است، زیرا موضع من شروع کردن از ایجاب است و نه به هیچ‌وجه از موضعی دفاعی. پس اگر کلمه دموکراسی را حفظ کنیم، باید به شیوه‌ای کلاسیک معنای آن را تقسیم کنیم و فرق بگذاریم بین دموکراسی خوب و دموکراسی بد، بین معنی ارتجاعی دموکراسی و معنی مترقی دموکراسی.

اما این تقسیم چه مبنایی دارد؟ در مارکسیسم کلاسیک، مبنای واضحی وجود دارد برای تقسیم همه چیز و ما مطابق با تمایز یا اختلاف طبقاتی تقسیم می‌کنیم. می‌توانیم فرق بگذاریم بین دموکراسی خلقی (مردمی) و دموکراسی بورژوازی، یا شاید اگر معاصرتر باشیم بین دموکراسی خلقی و دموکراسی نوکیسه‌ها و خرپول‌ها (Yuppie). امکان آن نوع تقسیم در عین حال امکان فکرکردن به دموکراسی به عنوان چیزی غیر از صورتی از دولت است. این تقسیم نه فقط میان دموکراسی مردم و دموکراسی یاپی‌ها بلکه میان دموکراسی و دموکراسی به مثابه صورتی از دولت، صورتی از دولت ستمگر، دولتی طبقاتی، است. البته این دوگانگی اکید در چارچوب یک تفکر دیالکتیکی جدید مجاب‌کننده نیست؛ خیلی راحت می‌توان دموکراسی خلقی را به صورت سلبی هر آن چیزی تعریف کرد که دموکراسی دولتی نیست.

برای گریز از بازی نفی و نفی در نفی، حال می‌خواهم سه تلقی از دموکراسی عرضه کنم - نه تقسیم بر دو، بلکه تقسیم بر سه. این ترفند همیشه من است. وقتی با تقسیم بر دو به مشکل می‌خورم، تقسیم بر سه‌ای خلق می‌کنم و برای همین است که (آگامبن اولین کسی بود که به این نکته اشاره کرد) عموماً من سرآخر برای هر مسئله‌ای چهار حد دارم. هگل سه حد دارد زیرا پس از نفی و نفی در نفی، او کل فرایند را در مشت دارد، یعنی صیوروتِ معرفت مطلق را به صورت یک حد سوم. اما برای من، پس از دو ایجاب متفاوت، یعنی ایجاب محافظه‌کار و ایجاب امکان جدید، دو نفی متفاوت در کار است. چراکه نفی محافظه‌کار نوآوری، نفی‌ای که ارتجاع صورت می‌دهد، فرق می‌کند با جزء سلبی ایجاب جدید، علیه موضع محافظه‌کاران.

من در مسئله دموکراسی سه حد ابتدایی مطرح می‌کنم. اول دموکراسی به عنوان صورتی از دولت، در واقع دموکراسی در معنای عادی و مألوفش - یعنی، دموکراسی نمایندگی یا ایدئولوژی پارلمانی. دوم، دموکراسی در مقام جنبش یا نوعی «دموکراسی مکان‌ها»، که مستقیماً دموکراسی به معنای سیاسی نیست بلکه شاید بیشتر دموکراسی به معنای تاریخی است. بنابراین وقتی دموکراسی روی می‌دهد، با دموکراسی در قالب یک رخداد مواجهیم. این معنای دموکراسی در کار متفکری چون ژاک رانسیر است. برای رانسیر، همچنان که برای من، دموکراسی یعنی فعال کردن اصل برابری. وقتی اصل برابری واقعا فعال است با نسخه‌ای از برداشت ما از دموکراسی سروکار داریم:

یعنی دموکراسی در مقام فوران برابری جمعی در قالبی انضمامی که ممکن است اعتراض باشد یا قیام یا مجمع خلقی یا هر قالب دیگری که برابری در آن به طور مؤثر فعال است.

پس خود این برداشت صورت‌های متعددی دارد اما می‌توان به طور کامل ماهیت دقیق این صورت از دموکراسی را فهمید و این در واقع صورت مکرری از دموکراسی انقلابی است. با این حال، این صورت از دموکراسی بیشتر شکلی از ظهوری ناگهانی در تاریخ و در نهایت رخداد است و کمتر در قالب پیامدهای یک رخداد یا خلق یک پیکر سیاسی جدید. در این مرتبه حتی اگر لحظه گسست انقلابی یکی از معانی حقیقی دموکراسی باشد، دقیقاً مفهوم سیاسی آن معنا نیست. به گمان من این بیشتر مفهومی تاریخی از دموکراسی است، یعنی مفهومی که با رخداد نسبت دارد و بنابراین ما باید معنای سومی برای دموکراسی بیابیم که به معنای اخص کلمه دموکراسی مبتنی بر تعیین یک سوژه سیاسی جدید است. این برداشت نهایی من است. دموکراسی برای من نام دیگر فرایند بسط پیامدهای کنش جمعی و تعیین سوژه سیاسی جدید است.

و سرآخر چهار حد داریم:

(۱) «دموکراسی نمایندگی کلاسیک» که صورتی از قدرت دولتی است؛

(۲) «دموکراسی توده‌ای» که ماهیتی تاریخی دارد؛

(۳) «دموکراسی در مقام سوژه‌ای سیاسی»؛

(۴) و سرانجام فرایند محو تدریجی دولت، فرایندی که همان اندراج تاریخی و سلبی سیاست در تاریخ است، اندراج آن تحت نام کمونیسم.

بدین‌سان می‌کوشیم تقابل کلاسیک روشن میان دموکراسی دروغین مسلط و دموکراسی راستین خلقی را جایگزین کل پیچیده‌ای مرکب از سه موقع و سه فرایند سازیم: دولت، رخداد انقلابی، سیاست؛ تأیید دسترس مردمان به سیاست برون از مرزهای دولت، نفی این دسترس از جانب دولت، و پیروزی سازماندهی سیاسی مردم. کمونیسم حدی است که می‌تواند کل این تمامیت پیچیده را درنوردد و این نتایجی مشخص در پی دارد، نتایجی مؤید ضعف دولت و در نهایت مؤید امکان محوکردن دولت.

نمونه دیگر دقیقاً رابطه میان سیاست و قدرت است. در روایت کلاسیک، هدف کنش سیاسی تسخیر قدرت و نابودکردن ماشین دولتی دشمنان است. نام همه اینها یکی از نام‌های اعظم کل کلاسیسیسم سیاسی است: انقلاب. امروزه، در آغاز فرایند تأسیس (constitution)، در آغاز تشکیل یک پیکر سوژکتیو جدید، امکان ماندن درون دولت یا به بیان کلی‌تر هدف‌گرفتن قدرت نیست. کلمه «انقلاب» نمی‌تواند اسم اعظم ما باشد، پس باید کاملاً بیرون قدرت دولتی باشیم، گرچه دولت همواره در میدان سؤال‌های سیاسی می‌ماند و در فضای عمل. اگر سوژگی سیاسی درون دولت نیست، اگر برعکس بیرون آن است، با این حال دولت در میدان عمل ماست. یک مثال انضمامی از تجربه مستقیم خودم بزنم: اگر ما باید کاری برای کارگرانی کنیم که اوراق هویت ندارند، مثلاً مهاجران آفریقایی، و اگر می‌خواهیم امور را در این میدان سازماندهی کنیم و تغییر دهیم، خیلی زود در خواهیم یافت که دولت در فضای [کنش] ما حضور دارد. مجبور خواهیم بود با قانون‌ها و تصمیم‌های دولت سرشاخ شویم، و مجبور خواهیم بود چیزی خلق کنیم که رودرروی دولت خواهد بود - نه درون دولت، بلکه رودرروی دولت. پس ما «بحثی» با دولت خواهیم داشت، یا صورت‌های گوناگون اخلال (disruption). به هر تقدیر، مجبور خواهیم بود از بیرون چیزی درباره دولت تجویز کنیم. مجبور خواهیم بود چیزی تجویز کنیم که رابطه‌ای با دولت برقرار می‌کند. و تفاوت بزرگ این است: حفظ امکان بیرون بودن و در عین حال تجویز چیزی که مربوط به درون می‌شود. پس نوعی مشکل توپولوژیکی در بسط سیاست وجود دارد، یعنی رابطه میان بیرون و درون، زیرا دولت همیشه شما را دعوت به درون می‌کند و از شما می‌خواهد بیرون نباشید.

من تجربه‌های بسیار ملموسی در این زمینه داشته‌ام. برای مثال، با گروهی از کارگران همراه می‌شوم تا به اتفاق با فلان وزیر کابینه بحث کنیم زیرا دولت از «قانونی‌کردن» ایشان خودداری می‌کند، و همواره نماینده دولت خواهد پرسید، «شما کی هستید؟» و ما همیشه جواب می‌دهیم، «ما سازمانی سیاسی همراه مردم هستیم»، و جواب دولت همیشه این است، «بسیار خوب، اما کی هستید؟» مسئله ساده است: کسی بودن یعنی درون دولت بودن، و گرنه صدایتان اصلاً شنیده نمی‌شود. پس دو نتیجه ممکن. یا سرانجام بحثی هست و نتایجی سیاسی یا، وگرنه، جایی برای بحث نیست زیرا ما لاجرم، هیچکس ایم. و باز دقیقاً مسئله بر سر ایجاب است: چگونه می‌توانیم کسی باشیم بی‌آنکه درون باشیم؟ باید هستی خود را ایجاب کنیم، اصول خود را، کنش‌مان را، و همواره از بیرون.

می‌دانم که بعضی منتقدان تفکر من که در عین حال می‌خواهند نماینده امکان‌های تغییر کامل وضعیت ما باشند ایراد می‌گیرند که من نیز «بیرون» این فرایند ایستاده‌ام و در نهایت می‌خواهم نقش یک‌جور «پیامبر» بازی کنم و نه به‌واقع بازیگری فعال در درون جهان انضمامی. من این نوع ایراد را اصلاً قبول ندارم زیرا اینان در تحلیل نظری

جامعه جهانی منطق واقعی تجویز و در نهایت ضرورت برداشتی تازه از دیالکتیک ایجابی را فراموش می‌کنند. بدون انقلاب فرانسه، بدون شورش عظیم کارگران در فرانسه، بدون جنبش واقعی و انضمامی پرولتاریای پاریس، مارکس یقیناً هرگز در این مفهوم پرولتاریا غور نمی‌کرد. جنبش از مفهوم پرولتاریا به جنبش پرولتری ختم نمی‌شود. ضرورت واقعی از شورش کارگران برمی‌آید و به پیشنهاد جدید می‌رسد. پس در نهایت، بحث حقیقی به هیچ وجه در مورد تحلیل انضمامی جامعه جهانی نیست بلکه در واقع درباره نسبت ما با دولت است. سؤال واقعی این است: بیرون دولت باشیم یا درون آن؟ فکر بنیادین این است: برای در چارچوب دیالکتیک ایجابی جدید بودن، می‌باید بیرون دولت باشید زیرا درون دولت شما دقیقاً در کالبد سلبی تقابل جای می‌گیرید. و بنابراین بار دیگر، منفیت، ظهور رهیافت سلبی، اولویت می‌یابد.

وانگهی، می‌خواهم تأکید کنم چارچوب منطقی جدید فقط نگاهی به سیاست یا حتی نگاهی تازه به بعضی روال‌های خاص عمل نیست. در سطحی بسیار عام‌تر، یک‌جور انسان‌شناسی تجویز می‌کند. اولاً، من فکر می‌کنم ما حیوانیم، من از حیوان‌هایی بشری و جسم‌هایی زنده سخن می‌گویم، و برخلاف کل انسان‌گرایی کلاسیک در تعریف خود از حیوان‌ها یک خروار چیز می‌گنجانم. در نهایت، این تعریف کل هستی انضمامی ما را دربر می‌گیرد، بدون هیچ چیز دیگر و بدون هیچ مکملی، و من به راستی فکر می‌کنم انسان‌شناسی سرمایه‌سالار برابر با این اعتقاد است که انسان، اساساً، هیچ نیست مگر حیوانی سودجو و اسیر منفعت شخصی. این نکته بسیار مهم است. فکر می‌کنم در این زمینه باید کار تبلیغاتی بکنیم. سرمایه‌داری مدرن همواره درباره حقوق بشر، دموکراسی، آزادی و غیره سخن می‌گوید اما در واقع به عینه می‌بینیم که تحت همه این نام‌ها هیچ چیز جز حیوان‌های بشری و منافع شخصی‌شان نمی‌یابیم، حیوان‌هایی که باید با تملک محصولات بشری احساس سعادت کنند: به چشم سرمایه‌داری مدرن سوژه چیزی شبیه حیوان‌هایی در جلو بازار است. این به راستی تعریف انسان است. سلسله‌مراتبی داریم که در قعرش فقیران قرار دارند، فقیرانی که جلو بازار ایستاده‌اند اما وسیله‌ای برای خرید ندارند، و در بالای آن ثروتمندان قرار دارند. آنها هم جلو بازار ایستاده‌اند اما وسایل بسیار بیشتری دارند و وسیله حفظ این همه به واقع چیزی جز انسان‌شناسی سرمایه‌سالار نیست. امکان چیزی غیر از حیوان‌ها بودن در این معنی به واقع یعنی سوژه‌شدن یک حیوان بشری؛ با جزئی از یک پیکر جدید شدن (یعنی چیزی غیر از در جلو بازار بودن) است که می‌توانید چیزی نظیر یک سوژه شوید. «نامتناهی» نام دیگر این فرایند است زیرا در این نوع پیکریابی ایجاب یک امکان جدید با پیامدهایی نامتناهی است. این امکان جدید پیامدهای نامتناهی دارد؛ همیشه همینطور است. پس می‌توان گفت حقوق بشر، حقوقی که حقوق سوژه‌اند، در واقع حقوق امر نامتناهی‌اند. این فرمول را اولین بار ژان فرانسوا لیوتار در مهم‌ترین کتابش «دیفیران» نوشت و من این نکته را قبول دارم.^۱

اما در نهایت مسئله انسان‌شناسی چیست؟ پیشنهاد من این است: دقیقا چه چیز نوع بشر، آدم‌ها، را تکین می‌کند؟ می‌دانیم که امروزه نوعی از حیوانات بشری وجود دارد که به واسطه ادغام در بازار جهانی تعریف می‌شوند، و برعکس، می‌توانیم «انسان‌بودن» را ظرفیت سوژه یک رخداد شدن بنامیم، تابع چیزی شدن که اتفاق می‌افتد. ظرفیت پذیرفتن امکان جزئی از یک پیکره سوژکتیو جدید شدن؛ ظرفیت استخراج پیامدهای عملی آن در وضعیت پیکریابی که خود همان صیورورت سوژه جدید است. در صیورورت سوژه، ورای حمایت هر آنچه یکی از حیوانات بشری است، چیزی نامتناهی وجود دارد، آفرینش جدید چیزی نامتناهی، و نام این نامتناهی برای من حقیقت است. پس می‌توان گفت پیکریابی سوژه همان ملحق‌شدن بعضی حیوانات بشری به چیزی چون فرایند حقیقت است. و این است میدان جهانگستر آن چیزی که، در چارچوب دیالکتیک ایجابی، نوع بشر یا ابنای بشر می‌نامیم. من در نهایت بر سر یک نکته با مارکس جوان همداستانم: «فقط در آفرینش پی در پی صورت‌های جدیدی از سوژه‌ها چیزی چون بشریتی کلی یا ژنریک وجود می‌تواند داشت، زیرا بشریت کلی بشریتی نامتناهی است. این دو یکی‌اند. و حیوان بشری در پیشگاه بازار به هیچ‌رو کلی نیست، کاملا جزئی است.»^۲

همه اینها به فرضیه‌ای نو درباره سوژه می‌ماند، و در ضمن فرضیه‌ای نو درباره حیات بشر است، درباره معنای زیستن برای انسان‌ها. من در کتاب «منطق‌های جهان‌ها» برای تبیین تقابل معنای عادی حقوق بشر و حقوق امر نامتناهی از تقابل «ماتریالیسم دموکراتیک» دنیای امروز و پروژه «ماتریالیسم دیالکتیکی» سخن گفته‌ام که نام ممکن دیگری برای دیالکتیک غیرسلبی است. آنچه مایه تضاد این دو صورت ماتریالیسم می‌شود برداشت متفاوت‌شان از معنای زندگی بشر است: یا چیزی به جز زبان‌ها و جسم‌ها در کار نیست یا حد سومی هم وجود دارد، چیزی چون تولید «حقیقت‌هایی» که سیطره هستی حیوانی ما را برهم می‌زنند. عنوان بخش پایانی کتاب «منطق‌های جهان‌ها» این است: «زیستن چیست؟» و روشن است که این سؤال نهایی انسان‌شناسی است. در واقع، دو برداشت سراپا متفاوت از زندگی بشر داریم. برداشت اول زندگی بشر را در حیات مشترک حیوانی خلاصه می‌کند: ارضای همه خواست‌های طبیعی، شادکامی، امنیت، و غیره. برداشت دوم برداشتی است که در اینجا از آن سخن می‌گوییم: زندگی انسانی مساوی است با ملحق‌شدن به پیکر یک حقیقت، پیکریابی در فرایند حقیقت. پس انسان فقط زمانی به معنای حقیقی «می‌زید» که عامل فرایند‌گذاری باشد از جزئیت به کلیت، از فرایندی محلی به فرایندی عام، از جهانی منفرد به حقیقتی ابدی.

همه این گذارها تحت ایده‌ای نو تحقق می‌پذیرند. و این ایده، برای یک فرد واقعی، در حکم واسطی است میان وجود منفرد عملی او و رابطه مشترک یا عام با حقیقتی کلی. برای مثال، در سیاست، نام این ایده واسط میان وضعیت

انضمامی عمل سیاسی و صورتی از حقیقتی ابدی کمونیسم است. این تصور بفهمی نفهمی قهرمان پرور می‌نماید. نه؟ و می‌دانیم بسیاری از فیلسوفان تأکید می‌کنند که زمانه قهرمان پروری به سر رسیده است اما شاید حق با آلتوسر بود که می‌گفت فلسفه تاریخ ندارد. اینکه ایده‌ای از مداخله است، برای فیلسوف، نقطه ضعفی برای آن ایده به شمار نمی‌آید. و به هر تقدیر، حتی اگر این تصور بوی قهرمان پروری می‌دهد، همین‌جا در برابر شما اذعان می‌کنم: من چنین تصویری دارم و بی‌شک پیرتر از آنم که بتوانم این برداشت خودم را تغییر دهم.

منبع:

Alain Badiou, "Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology", The International Journal of Badiou Studies. Volume Two, Number One (2013)

^۱ لیوتار این کتاب را که اولین بار در ۱۹۸۳ منتشر شد مهم‌ترین و فلسفی‌ترین کتابش می‌دانست. در این کتاب لیوتار می‌کوشد نشان دهد که چگونه بی‌عدالتی‌ها در قلمرو زبان روی می‌دهند. دیفران در قاموس او به نزاع طرفینی اطلاق می‌شود که به علت فقدان قاعده‌ای برای داوری که در مورد هر دوشان کاربرد داشته باشد نمی‌توانند به طرزی منصفانه اختلاف‌شان را رفع کنند. دیفران نقطه مقابل اقامه دعواست - نزاعی که امکان حل منصفانه‌اش وجود دارد زیرا طرفین درگیر می‌توانند بر سر قاعده داوری به توافق برسند. لیوتار بین قربانی (مظلوم) و شاک (خواهان در مصطلحات حقوقی) فرق می‌گذارد. شاک در جریان یک دادخواهی طرف جفادیده است و قربانی طرف مظلوم در یک دیفران است. در دیفران، امکان ارائه ظلمی که به قربانی شده وجود ندارد. قربانی در نظر لیوتار صرفاً به کسی نمی‌گویند که ستم دیده است بلکه به کسی اطلاق می‌شود که ضمناً قدرت بیان یا نمایش این ستم را از کف داده است. - م

^۲ برابری خواهی مارکسی نه تنها سیاسی و اقتصادی («به هر کس بر اساس نیازهایش») بلکه انسان شناختی است. سوژه در جامعه کمونیستی فرد نیست، انسان کلی (ژنریک) است. متن مشهور مارکس بدین قرار است: «وقتی فرد واقعی انسان دگر بار شهروند انتزاعی را به تصرف خود درآورد، وقتی فرد واقعی در حیات تجربی‌اش، در کار فردی‌اش، و در مناسبات فردی‌اش به موجودی کلی (ژنریک) تبدیل شود؛ وقتی انسان توان خود را در مقام توان جامعه بازشناسد، فقط آنوقت است که نوع بشر به رهایی خواهد رسید.» - م