گفتار

مارکس: شاعر دیالکتیک

فرانسیس وین
ترجمه: مجتبا گل‌محمدی

«سرمایه» متون بی‌شماری را در تحلیل نظریه ارزش کار مارکس یا قانون صرف‌نظر از میزان سود تکثیر می‌کند، ولی فقط تعدادی انگشت‌شمار از منتقدان به بلندپروازی ادعایی خود مارکس – در نامه‌های بسیاری به انگلس– برای تولید اثری هنری توجهی جدی کرده‌اند.

یکی از موانع شاید این است که ساختار چندلایه «سرمایه» از طبقه‌بندی ساده می‌گریزد. این کتاب را می‌توان چونان رمانی گوتیک خواند که قهرمانان‌اش به‌دست هیولایی که خودشان آفریده‌اند اسیر می‌شوند و از پا درمی‌آیند («سرمایه‌ای که به دنیا می‌آید از سر تا پا خون‌آلود است و خون و لجن از هر سوراخ‌اش بیرون می‌زند»)، یا چونان ملودرامی ویکتوریایی؛ یا چونان شادی‌نامه‌ای سیاه (در هدایت «عینیت شبح گونه» کالا برای آشکارسازی تفاوت میان ظهور قهرمانانه و واقعیت شرم‌آور، مارکس از یکی از روش‌های کلاسیک کمدی استفاده می‌کند، زره شوالیه سلحشور را برمی‌دارد تا مرد چاق و کوتاه‌قدی با لباس زیر را آشکار کند)؛ یا چونان یک تراژدی یونانی (س. فرانکل در «مارکس و تفکر علمی امروز» می‌نویسد: «بازیگران نمایش مارکس از تاریخ بشر مثل ادیپ گرفتار جبری سفت و سخت‌اند که هرکاری هم که بکنند خودش را آشکار می‌کند.») یا چه بسا این آرمانشهری هجوگون مثل سرزمین هوینمز (Houyhnhnms) در سفرهای گالیور باشد، جایی که هر چشم‌اندازی خوشایند است و فقط آدمی فرومایه است: در روایت مارکس از جامعه سرمایه‌داری، مثل شبه‌بهشت جاناتان سوئیفت، عدن دروغین با فروکاستن انسان‌های عادی به جایگاه انسان‌نماهایی ناقص و از خودبیگانه آفریده می‌شود.

برای رعایت عدالت در حق منطق جنون‌آمیز سرمایه‌داری، متن مارکس با کنایه (irony) رنگ‌آمیزی شده است – کنایه‌ای که در ۱۴۰ سال گذشته از دست بیشتر دانشوران گریخته است. یک استثنای منتقد آمریکایی ادموند ویلسون (Edmund Wilson) است که در کتاب «به ایستگاه فینلند» (پژوهشی در نوشتن و عمل کردن تاریخ– ۱۹۴۰) از این بحث می‌کند که ارزش انتزاعات مارکس – رقص کالاها، زیگزاگ مسخره ارزش– اساساً ارزشی کنایی است، کنایه‌هایی که با صحنه‌هایی شوم و مستند از بدبختی و کثافتی که قوانین سرمایه‌دارانه عملاً می‌آفرینند همراه می‌شوند. ویلسون «سرمایه» را به‌عنوان نقیضه‌ای از اقتصاد کلاسیک بزرگ می‌دارد. به‌نظر او هیچ‌کس هرگز چنین بینش روانشناسانه‌ای به توانایی نامحدود سرشت بشر در بی‌اعتنا بودن به رنج‌هایی که وقتی بختی برای به دست آوردن چیزی از آنها داریم بر آنها تحمیل می‌کنیم نداشته است. «کارل مارکس در سروکله زدن با این مضمون به یکی از اساتید بزرگ هجو بدل می‌شود. مارکس بی‌شک بزرگ‌ترین کنایه‌ساز پس از سوئیفت است و نقاط اشتراک زیادی با او دارد.»

بنابراین چه رابطه‌ای میان گفتار ادبی و کنایه‌آمیز مارکس و برداشت «متافیزیکی» او از جامعه بورژوایی وجود دارد؟ اگر آرزوی او این بود که متن سرراستی از اقتصاد کلاسیک به‌دست دهد می‌توانست چنین کند – و به‌واقع چنین کرد. دو سخنرانی ایرادشده در ژوئن ۱۸۶۵، که بعدها تحت عنوان «ارزش، بها و سود» چاپ شدند، چکیده‌ای موجز و روشن از نظریه‌های او درباره کالاها و کار ارائه می‌کنند.

«مردی که متاعی برای مصرف فوری خودش می‌سازد، تا خودش از آن استفاده کند، یک محصول پدید می‌آورد اما نه یک کالا. . . کالا ارزش دارد، چون تبلور کار اجتماعی است. . . بها چیزی نیست مگر بیان پولی ارزش. . . آن‌چه کارگر می‌فروشد همان کارش نیست، بلکه قدرت کارش است، رد موقتی آن‌چه او را به سرمایه‌دار واگذار می‌کند. . . »

این متن در مقام تحلیلی اقتصادی هر شایستگی‌ای هم که داشته باشد، توسط هر کودک باهوشی فهمیدنی است: هیچ متافیزیک یا استعاره استادانه‌ای در کار نیست، هیچ انحراف معمایی یا گردشی فلسفی وجود ندارد، هیچ آرایه ادبی‌ای دیده نمی‌شود. پس چرا «سرمایه»، که همین زمین را می‌پوشاند، سبکی سراسر متفاوت دارد؟ آیا مارکس ناگهان موهبت ساده‌گویی را از دست می‌دهد؟ آشکارا نه: او توأمان که این سخنرانی‌ها را ایراد می‌کرد، روی جلد اول «سرمایه» کار می‌کرد. گواهی از این موضوع را در یکی از معدود تشبیه‌هایی که در «ارزش، بها و سود» به کار می‌برد می‌توان یافت، آنجا که این اعتقادش را توضیح می‌دهد که سود از فروش کالاها به ارزش «واقعی»شان برمی‌آید و نه، آن‌طور که شاید تصور کنیم، از اضافه کردن یک اضافه‌بها. او می‌نویسد: «این شاید مخالف مَشاهدات روزمره و پارادوکس باشد، این هم پارادوکس است که زمین به‌دور خورشید می‌گردد و آب حاوی دو گاز به شدت آتش‌زاست. حقیقت علمی همیشه پارادوکس است، اگر آن را با تجربه روزمره بسنجیم، که فقط سرشت فریبنده اشیا را به‌چنگ می‌آورد.»

کارکرد استعاره واداشتن ما به از نو نگریستن به یک چیز با انتقال ویژگی‌های آن به چیزی دیگر است، بدل‌کردن آشنا به بیگانه یا برعکس. لودویکو سیلوا (Ludovico Silva) منتقد مکزیکی مارکس به معنای ریشه‌شناختی «استعاره» به‌عنوان منتقل‌ساز بازمی‌گردد تا از این بحث کند که خود سرمایه‌داری یک استعاره است، فرآیندی بیگانه‌ساز که زندگی را از سوژه به ابژه، از ارزش مصرفی به ارزش تبادلی و از انسان به هیولا جابه‌جا می‌کند. او در خوانش‌اش، سبک ادبی مارکس در «سرمایه» را روکشی رنگارنگ بر تخته وگرنه ممنوع شرحی اقتصادی، مثل مربا بر نان سخت، نمی‌داند، این تنها زبان مناسبی است که در آن «سرشت فریبنده اشیا» را می‌توان بیان کرد، حوزه‌ای هستی‌شناختی که در مرزها و قراردادهای قالب موجودی مثل اقتصاد سیاسی، علم انسان‌شناسی یا تاریخ سازگار نمی‌شود. به بیان خلاصه، «سرمایه» تماماً بی‌همتاست. هیچ چیزی پیش از این ابداً شبیه آن نبوده و نیست – که شاید به همین خاطر است که این قدر نادیده گرفته شده یا بد فهمیده شده است. مارکس به‌واقع یکی از بزرگ‌ترین غول‌های معذّب بود.

بخش پایانی

مقاله‌ای از جورجو آگامبن

جنبش

ترجمه: صالح نجفی

معترض چینی در مونیخ در اعتراض به شکنجه در چین روزه سکوت گرفته است

مقاله زیر ترجمه درسگفتاری است که آگامبن اخیراً ایراد کرده است و به مفهوم «جنبش» (Movement) می‌پردازد. از جورجو آگامبن و درباره او پیشتر در همین صفحه نوشته‌هایی را خوانده‌اید. آگامبن فیلسوف سیاسی، زبان‌شناس و محقق صاحب‌نام ایتالیایی است که پروژه سه جلدی او با نام «هوموساکر» تاثیر عمیقی بر مباحثات اخیر در زمینه‌هایی چون مفهوم حاکمیت، حقوق بشر و سرشت قانون نهاده است.

...

تاملات من در اینجا نتیجه احساس مبهم کسالت و پرسش‌هایی است که چندی پیش در جریان سمیناری همراه با آنتونیو نگری و لوکا کاساریني[1] و دیگران در شهر ونیز از خود پرسیدم. در این سمینار یک کلمه بود که پی‌درپی مطرح می‌شد و شرکت‌کنندگان درباره‌اش بحث می‌کردند: جنبش (movement). جنبش کلمه‌ای است که در سنت ما پیشینه‌ای طولانی دارد و چنان می‌نماید که در بحث‌ها و مداخله‌های نگری دارای بیشترین بسامد است. در کتاب پرآوازه‌اش[2] نیز هرجا که ضرورت تعریف مفهوم «انبوهه» (multitude)[3] احساس می‌شود، بنا به تدابیر نظری سروکله واژه جنبش پیدا می‌شود، مثلاً هنگامی که باید حساب مفهوم «انبوهه» را از گزینش کاذب میان حاکمیت و وضعیت بی‌سروری [= آنارشی، یا وضع جامعه‌ای که در آن نشانی از دولت و قانون و دیگر سازمان‌های قدرت و زور نباشد] جدا کرد. احساس کسالت من از این واقعیت سرچشمه گرفت که برای اولین بار دریافتم آنانی که مدام از این کلمه استفاده می‌کنند هیچ‌گاه زحمت تعریف آن را به خود نمی‌دهند. در گذشته، من در کنش فکری خویش از قاعده‌ای ضمنی پیروی می‌کردم: این ضابطه که «وقتی می‌بینی جنبش در جایی هست وانمود کن آنجا نیست و وقتی آنجا نیست وانمود کن هست.» اما راست این بود که معنای این واژه بر من روشن نبود. جنبش جزء واژه‌هایی است که برحسب ظاهر همه آنها را می‌فهمند ولی هیچ‌کس نمی‌تواند تعریف‌شان کند. مثلاً می‌توان پرسید: این کلمه از کجا آمده است؟ چرا یک حرکت قاطع یا سرنوشت‌ساز سیاسی را جنبش می‌نامند؟ پرسش‌های من نتیجه تشخیص این مهم‌اند که دیگر نمی‌توان این مفهوم را تعریف‌ناشده به حال خود رها کرد، ما باید درباره «جنبش» فکر کنیم چرا که این مفهوم جزء عناصر نیندیشیده تفکر ما است، وانگهی مادام که این مفهوم را تعریف‌ناشده و نیندیشیده به کار بندیم با این خطر رودررو‌ییم که به گزینش‌ها و راهبردهایمان لطمه زند. این را صرفاً وسواسی فیلولوژیک [یعنی مربوط به حوزه زبان‌شناسی تاریخی] و ناشی از این واقعیت نپندارید که اصطلاح‌شناسی اساساً کنشی شعری است و بنابراین وجه مولد زاینده تفکر است، همچنین تنها بدین منظور خیال تعریف مفهوم جنبش را ندارم که تعریف مفاهیم کار من یا عادت من است. راستش را بخواهید، من فکر می‌کنم به کار گرفتن مفاهیم بدون نقادی آنها علت بسیاری شکست‌ها و ناکامی‌ها می‌تواند باشد. از این روی است که می‌خواهم نخستین گام‌های پژوهشی را بردارم که درصدد است این کلمه را تعریف کند، پس به ذکر چند نکته اساسی به قصد تعیین مسیر پژوهش در آینده بسنده خواهم کرد.

ابتدا، تعدادی اطلاعات نه چندان مهم تاریخی: مفهوم جنبش [یا همان حرکت]، که در علم و فلسفه تاریخی طولانی دارد، در سیاست تازه در قرن نوزده بود که معنایی دارای موضوعیت حقوقی و قانونی یافت. یکی از نخستین نمودهای آن در عرصه سیاست به انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰ فرانسه بازمی‌گردد که عاملان تحول خود را «هواخواهان جنبش» (partie du movement) و مخالفان خویش را «هواخواهان نظم [موجود]» (partie du L'order) نامیدند. تنها در کارهای لورنس فن‌شتاین[4]، متفکری که هم بر مارکس تاثیر نهاد هم بر اشمیت، این مفهوم دقت و صلابت بیشتری پیدا کرد و رفته‌رفته کاربردی استراتژیک یافت. فن‌شتاین در کتاب خود با عنوان «تاریخ جنبش اجتماعی در فرانسه» (۱۸۵۰) مفهوم جنبش را به صورت برابر نهاد دیالکتیکی مفهوم «دولت» به کار بست. دولت عنصر ایستا و حقوقی جامعه است و حال آنکه جنبش جلوه‌گاه نیروهای پویای جامعه است [جالب توجه است که دولت (state) از «status» لاتین ریشه گرفته است و آن از مصدر «sto» به معنای ایستادن و بدین‌ترتیب، در لفظ هم دولت و ایستایی با هم گره خورده‌اند. م]. پس جنبش همواره اجتماعی است و در مقام ستیز و مقابله با دولت جای دارد و بدین قرار جنبش نمایانگر تقدم پویای جامعه بر نهادهای قضایی و دولتی است. با این همه، فن‌شتاین تعریفی از جنبش به دست نمی‌دهد: او به جنبش خصلتی پویا نسبت می‌دهد و از کارکرد ویژه آن یاد می‌کند اما نه تعریفی از آن پیش می‌نهد و نه جایگاه آن را روشن می‌نماید.

سرنخ تاریخی جالب توجهی در تاریخ جنبش‌ها در کتاب آرنت راجع به رژیم‌های یکه‌تاز («سرچشمه‌های توتالیتاریسم») یافت می‌شود. او نیز جنبش را تعریف نمی‌کند اما نشان می‌دهد که بلافاصله قبل و بعد از جنگ اول جهانی جنبش‌ها در اروپا در تقابلی استراتژیک با حزب‌ها که پای در دوره‌ای بحرانی می‌گذاشتند، تحولی استثنایی و بی‌نظیر را از سر گذراندند.

در این دوره شاهد غلیان بی‌سابقه مفهوم و پدیده جنبش‌ایم، واژه‌ای که هم در سخن پراکنی‌های «راست»ها به کار می‌رود هم در گفتار «چپ»ها: فاشیسم و نازیسم همواره در وهله اول خود را به عنوان جنبش معرفی می‌کنند و تنها در گام‌های بعدی است که از حزب بودن خود دم می‌زنند.

از اینها گذشته، واژه جنبش مرزهای قلمرو سیاست را درمی‌نوردد و پای در حوزه‌های دگر می‌گذارد: وقتی فروید در ۱۹۱۴ [مقارن با آغاز جنگ اول جهانی] بر آن می‌شود تا کتابی در توصیف مواضع خویش بنگارد، از قسمی «جنبش روانکاوی» نام می‌برد. در اینجا هم اثری از هیچ‌گونه تعریف مفهوم به چشم نمی‌آید، اما در پاره‌ای لحظه‌ها و برهه‌های تاریخ پاره‌ای کلمات رمزی آشکارا خود را تحمیل می‌کنند و کسی را یارای ایستادگی در برابر آنها نیست و بدینسان است که افراد یا گروه‌هایی با آرا و عقاید متضاد آن کلمات را می‌پذیرند بی که نیازی به تعریف آنها احساس کنند. از سیر پژوهش من لحظه مشکل‌آفرین و دستپاچه‌کننده، لحظه‌ای که بی‌بصیرتی نسبت به این مفهوم از پرده برون می‌آید، لحظه‌ای بود که دریافتم یگانه کسی که در جهت تعریف مفهوم جنبش کوشیده و گام‌هایی برداشته حقوقدانی بوده که داغ عضویت در حزب نازی را برجبین دارد: کارل اشمیت.

در ۱۹۳۳ [مقارن با سقوط جمهوری وایمار و به قدرت رسیدن هیتلر] در جستاری با عنوان «دولت، جنبش، مردم» و با عنوان فرعی «ارکان سه‌گانه وحدت سیاسی»، اشمیت می‌کوشد کارکرد اساسی و سیاسی مفهوم جنبش را معین نماید. چیزی که خاطر ما را می‌آزارد و آدم را دستپاچه می‌کند این است که اشمیت در این مقاله سعی می‌کند ساختار قانونی و قانون‌سالار حکومت نازی‌ها را توضیح دهد. من فرضیه وی را به اختصار باز خواهم نمود، با این فرض که می‌دانم این رابطه بی‌قید و بند با متفکری عضو حزب نازی نیازمند توضیح است. بر وفق نظر اشمیت، وحدت سیاسی حکومت نازی‌ها استوار بر سه رکن یا عنصر اساسی است: دولت، جنبش و مردم. چفت و بست قانونی رایش سوم از پیوند و تمایز این سه عنصر مایه می‌گیرد. رکن اول دولت است که بعد ایستای سیاست است: دم و دستگاه ادارات و وزارات، از طرف دیگر، مردم را داریم که حواس‌تان باشد رکن غیر سیاسی‌ای است که در سایه و در ذیل حمایت جنبش می‌بالد.

جنبش عنصر سیاسی واقعی است، رکن سیاسی پویایی که در نسبت با حزب ناسیونال سوسیالیسم و سمت و سوی حزب قالب معین خود را پیدا می‌کند، اما از دید اشمیت، پیشوا (Fuhrer) تنها یکی از مظاهر مجسم جنبش است و نه چیزی بیش از آن. به عقیده اشمیت این ساخت سه‌پاره در دم و دستگاه قانونی دولت شوروی هم حضور دارد.

نخستین نکته‌ای که باید گوشزد کنم این است که اولویت مفهوم جنبش از نقش غیرسیاسی شدن مردم نشأت می‌گیرد (یادتان باشد که مردم آن عنصر یا رکن غیرسیاسی است که در سایه و در ذیل حمایت جنبش می‌بالد). پس هنگامی که مفهوم دموکراتیک مردم به منزله پیکره‌ای سیاسی در محاق می‌رود، «جنبش» به مفهوم تعیین‌کننده و محوری سیاست بدل می‌شود. جنبش‌ها هنگامی سر بر می‌آورند که دموکراسی به آخر خط می‌رسد. اصولاً هیچ جنبش دموکراتیکی در کار نیست (اگر مراد از دموکراسی چیزی باشد که بنا به سنت مردم را پیکره سیاسی مقوم دموکراسی می‌داند.) بر پایه این مقدمات سنت‌های انقلاب چپ با نازیسم و فاشیسم هم‌داستان‌اند. تصادفی نیست که آن دسته متفکران زمانه ما که می‌کوشند به پیکره‌های سیاسی تازه بیندیشند، کسانی چون تونی نگری را می‌گویم، از مردم فاصله می‌گیرند. از دید من این قضیه مهم و با معنا است که دوروبر عیسی هیچ‌گاه اثری از «لائوس» یا «دموس» (واژگان فنی برای مردم) دیده نمی‌شود. آنچه هست «اکلوس» (oclos) است و بس (توده، انبوهه، یا خلایق). مفهوم جنبش متضمن افول مفهوم کلی مردم در مقام پیکره سیاسی قوام‌بخش [= سازنده دموکراسی] است.

دومین دلالت ضمنی این مفهوم اشمیتی از جنبش آن است که مردم عنصری غیرسیاسی است که رشدش در گرو حمایت جنبش است، یعنی بدون جنبش قوام و دوام رشد مردم منتفی است [اشمیت از واژه wachsen استفاده می‌کند که در آلمانی دلالت بر رشد به مفهوم زیست‌شناختی کلمه دارد.] متناظر با این مردم غیرسیاسی باید از حوزه غیرسیاسی اداره امور سخن گفت، اشمیت در عین حال از دولت صنف‌گرای فاشیسم یاد می‌کند. امروز که در این مفهوم نظر می‌کنیم، نمی‌توانیم در این قسم غیرسیاسی انگاشتن مردم، ابتنای ضمنی و پنهان آن را بر خصلت زیست– سیاسی آن [گره خوردن سیاست با زندگی در مفهوم مردم] تشخیص دهیم، حقیقتی که اشمیت هرگز جرات تصریح به آن را ندارد. مردم اینک دیگر پیکره سیاسی سازنده دموکراسی نیست بلکه به «جمعیت» [محض] قلب ماهیت یافته: موجودیتی که در ذیل مقولات جمعیت‌نگاری و زیست‌شناسی جای می‌گیرد و فی‌نفسه غیرسیاسی است. موجودیتی که باید از آن حمایت کرد و زیر بالش گرفت و پرورشش داد. طی قرن ۱۹ آن هنگام که مردم موجودیت سیاسی خود را از کف داد و به جمعیت‌هایی بدل شد که تحت مقولات جمعیت‌شناسی و زیست‌شناسی قرار می‌گرفتند، جنبش به قالب یک ضرورت درآمد. این نکته‌ای است که باید از آن آگاه باشیم: ما در عصری زندگی می‌کنیم که استحاله یافتن مردم به جمعیت رخدادی مسلم است، ما در برابر تحولی ایستاده‌ایم که روی داده و به انجام رسیده است. مردم به معنایی که فوکو در نظر داشت موجودیتی زیست– سیاسی است و از همین روی مفهوم جنبش را ضروری می‌سازد. اگر می‌خواهیم همچون تونی (نگری) از منظری متفاوت به مفهوم زیست– سیاست فکر کنیم، اگر اینک به سیاسی شدن درونی حوزه زیست سیاسی می‌اندیشیم، حوزه‌ای که از پیش سر تا پا سیاسی شده و نیازی به سیاسی شدن از طریق جنبش ندارد، آنگاه باید در مفهوم جنبش نیز از نو بیندیشیم.

این کار دشوار تعریف ضرورت دارد زیرا اگر قرائت اشمیت را پی گیریم و ادامه دهیم به پرسش‌های سردرگم‌کننده مخاطره‌آمیزی برمی‌خوریم: تا جایی که رکن سیاسی تعیین‌کننده (یعنی عنصر خودآیین و مستقل) جنبش است و مردم عنصر غیرسیاسی است، جنبش تنها از این طریق وجود خود را می‌تواند سیاسی قلمداد کند که به پیکره غیرسیاسی مردم وقفه یا درنگی درونی نسبت دهد که امکان سیاسی شدن آن را فراهم سازد [آگامبن برای بیان این وقفه یا درنگ از کلمه caesura استفاده می‌کند که در اصل، اصطلاحی ادبی است به معنای «سکته ملیح» در میان مصراع شعر]. این وقفه یا درنگ در اشمیت آن چیزی است که او هویت یا وحدت نوع (species) یعنی نژادپرستی می‌خواند. در این نقطه است که اشمیت به اوج هم‌هویتی یا یگانگی با نژادپرستی و بالاترین حد هم‌سویی با نازیسم می‌رسد. در این حرفی نیست اما باید تصدیق کنیم که این انتخاب، مجبور شدن به شناسایی یک وقفه یا درنگ در پیکره غیرسیاسیِ مردم، جزء تبعات بلافصل تصور او از کارکرد ویژه جنبش است. اگر جنبش عنصر سیاسی و دارای موجودیت مستقل و خودآیین است، سیاست خود را از کجا می‌تواند بیرون بکشد؟ سیاست جنبش تنها می‌تواند بر پایه توانایی آن در شناسایی یک دشمن در درون مردم بنا گردد، و در مورد اشمیت این دشمن عنصری از جامعه است که از نژادی بیگانه است. جایی که جنبش هست همواره وقفه یا درنگی هست که در میان مردم شکاف می‌اندازد و مردم را تقسیم می‌کند و در این مورد هویت دشمن را تعیین می‌کند.

از این روی است که فکر می‌کنم باید در مفهوم جنبش و نسبت آن با مردم و «انبوهه» بازاندیشی کنیم.

در اشمیت می‌بینیم عناصری که از جنبش حذف و بیرون گذاشته می‌شوند به صورت چیزی که باید درباره‌اش تصمیم گرفت و تکلیفش را مشخص کرد بازمی‌گردند، یعنی عنصر سیاسی باید تکلیف عناصر غیرسیاسی را روشن کند. این عنصر غیرسیاسی ممکن است نژادی باشد ولی در عین حال ممکن است قسمی مدیریت حکومت بر جمعیت‌ها باشد، چنان که امروزه شاهدیم.

اما پرسش‌های من:

آیا امروز همچنان باید مفهوم جنبش را به کار بندیم؟ اگر جنبش معرف قسمی آستانه سیاسی شدن عنصر غیرسیاسی باشد، آیا ممکن است جنبشی به غیر از جنگ داخلی در کار باشد؟ یا به عبارت دیگر: از چه طریق می‌توانیم در مفهوم جنبش و نسبت به آن با زیست سیاست بازاندیشی کنیم؟

در این مقام، هیچ پاسخی برای این پرسش‌ها ارائه نخواهم کرد، این پروژه‌ای بلندمدت است با این حال پاره‌ای سرنخ‌ها را با شما در میان خواهم گذاشت:

مفهوم جنبش[= حرکت‌ها] در اندیشه ارسطو جایگاهی محوری دارد، ارسطو از کی‌نسیس (kinesis) [واژه یونانی به معنای حرکت و تغییر] برحسب رابطه میان قوه و فعل (act' potenza) یا بالقوه و بالفعل سخن می‌گوید. ارسطو حرکت یا جنبش را به مثابه فعل یک بالقوه از آن جهت که بالقوه است تعریف می‌کند و نه به مثابه گذر [از قوه] به فعل. ارسطو در کتاب «متافیزیک» تصریح می‌کند که «حرکت هنگامی هست که خود فعلیت موجود است، نه زودتر و نه دیرتر از آن، مثلاً مفرغ بالقوه مجسمه است ولی فعلیت مفرغ به عنوان مفرغ حرکت نیست بلکه فعلیت موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است، حرکت نامیده می‌شود. به تعبیر ارسطو، وقتی شیء ساخته شدنی (مثل مفرغ که قابل تبدیل به مجسمه است) از آن جهت که ما آن را ساخته شدنی می‌نامیم «بالفعل» موجود باشد در حال ساخته شدن است و این خود جریان ساخته شدن است که حرکت نامیده می‌شود. ابن سینا به تأسی از ارسطو حرکت را قسمی فعلیت یا به تعبیر خودش «کمال» می‌گیرد: «حرکت به خودی خود کمال و (act یا actuality) است یعنی بالفعل شدن، چه در برابر آن قوه‌ای است زیرا هرچیزی گاهی متحرک بالقوه است و گاهی متحرک بالفعل و به کمال و فعل و کمال (فعلیت) او همان حرکت است [نک: «فن سماع طبیعی» از کتاب «شفا» به تحریر محمدعلی فروغی، امیرکبیر، ص ۱۰۲. م].

در وهله دوم، ارسطو می‌گوید که حرکت یا جنبش همواره اته‌لس (ateles) است یعنی فعلی ناتمام و بدون پایان است. در اینجا به اعتقاد من جرح و تعدیلی در دیدگاه وی لازم است، و شاید تونی در این موضوع استثنائاً با من همداستان باشد: جنبش هر آینه ساختن یک بالقوه به مثابه بالقوه (یعنی از آن حیث که بالقوه است) می‌باشد.

اما اگر این درست باشد، نمی‌توانیم جنبش را چیزی خارج یا مستقل از «انبوهه» درنظر بگیریم. جنبش هرگز نمی‌تواند سوژه یا فاعل یک تصمیم، سازمان‌دهی و جهت‌دهی به مردم باشد یا رکن سیاسی کردن انبوهه یا مردم باشد.

یکی دیگر از ابعاد جالب توجه در ارسطو این است که حرکت یا جنبش فعلی ناتمام است، بدون غایت و پایان (telos) و این یعنی جنبش تا هست با قسمی حرمان و احتیاج با نبود غایت و پایان پیوندی ذاتی دارد. جنبش همواره به ذات خویش همان رابطه با فقدان خود، با بی‌غایتی خود، است، به عبارت دیگر جنبش یا حرکت همان نبود ارگون (ergon، واژه یونانی به معنی انرژی) یا تلوس (telos، واژه یونانی به معنی غایت و مقصد) و اپرا (opera، واژه لاتینی به معنی کار).

نکته‌ای که من بر سر آن همواره با تونی اختلاف دارم تاکیدی است که او بر مقوله «تولیدگری» (productivity) می‌گذارد. در اینجا باید غیبت «اپرا» (= کار یا عمل) را به‌عنوان مقوله‌ای محوری احیا کنیم. این موضوع بیانگر محال بودن یک غایت (telos) و انرژی یا کارویژه (ergon) برای سیاست است. جنبش همان نامعین بودن و ناکامل بودن هرگونه سیاست است. سیاست در همه حال با گنگی و ناتمامی همراه است. جنبش همواره پس‌مانده‌ای به‌جا می‌گذارد.

از این منظر شعاری را که من به‌عنوان قاعده‌ای برای خودم ذکر کردم می‌توان در دل هستی‌شناسی تازه‌ای از نو صورت‌بندی کرد: جنبش آن است که اگر هست چنان است که گویی نبوده است، جنبش خود را کم دارد (manca a se stesso) و اگر نیست، چنان است که گویی بوده است، جنبش از خود بیش است. جنبش یعنی آستانه گنگی و بی‌مرزی میان قسمی مازاد و قسمی نقصان که مرز هر سیاست را در ناتمامی سازنده و قوام‌بخش آن سیاست مشخص می‌کند.

Giorgio Agamben: Movement, published in "makewords" Spring 2005.

نکته

اولویت مفهوم جنبش از نقش غیرسیاسی شدن مردم نشأت می‌گیرد (یادتان باشد که مردم آن عنصر یا رکن غیرسیاسی است که در سایه و در ذیل حمایت جنبش می‌بالد). پس هنگامی که مفهوم دموکراتیک مردم به منزله پیکره‌ای سیاسی در محاق می‌رود، «جنبش» به مفهوم تعیین‌کننده و محوری سیاست بدل می‌شود. جنبش‌ها هنگامی سر بر می‌آورند که دموکراسی به آخر خط می‌رسد. اصولاً هیچ جنبش دموکراتیکی در کار نیست (اگر مراد از دموکراسی چیزی باشد که بنا به سنت مردم را پیکره سیاسی مقوم دموکراسی می‌داند.) بر پایه این مقدمات سنت‌های انقلاب چپ با نازیسم و فاشیسم هم‌داستان‌اند. تصادفی نیست که آن دسته متفکران زمانه ما که می‌کوشند به پیکره‌های سیاسی تازه بیندیشند، کسانی چون تونی نگری را می‌گویم، از مردم فاصله می‌گیرند. از دید من این قضیه مهم و با معنا است که دوروبر عیسی هیچ‌گاه اثری از «لائوس» یا «دموس» (واژگان فنی برای مردم) دیده نمی‌شود. آنچه هست «اکلوس» (oclos) است و بس (توده، انبوهه، یا خلایق). مفهوم جنبش متضمن افول مفهوم کلی مردم در مقام پیکره سیاسی قوام‌بخش [= سازنده دموکراسی] است.

۱- لوکا کاساریني (Luca Casarini) فعال سیاسی ایتالیایی و از هواداران سابق جنبش «توته بیانکه» (Tute Bianche) یا «سفیدجامگان» است. کاساریني در جنبش یاد کرده و در تحول و تکامل آن نقش چشمگیری داشت. «سفیدجامگان» جنبش اجتماعی پیکارجوی ایتالیایی بود که در ۱۹۹۴ بنیاد شد و ۷ سال مبارزه کرد. بنیاد کار جنبش بر نافرمانی مدنی و اجتماعی بود و اعضای جنبش روپوش‌هایی سرتاپا سفید بر تن می‌کردند و عملاً مانع و سدی سفید در برابر حملات پلیس می‌ساختند و به صورت بلوک‌هایی گویی ساخته از پنبه و پوشال تظاهرات برپا می‌کردند. ریشه این جنبش تظاهراتی بود که فعالان جنبش ضدجهانی‌سازی در ایتالیا به راه انداختند.

۲- آگامبن به کتاب مشهور و پرفروش «امپراتوری» نوشته آنتونیو نگری و مایکل هارت اشاره می‌کند. این دو در سال ۲۰۰۴ پروژه خود را با انتشار کتاب «انبوهه: جنگ و دموکراسی در عصر امپراتوری» تداوم بخشیدند.

۳- «انبوهه» را در ازای multitude آورده‌ام، انبوهه در فارسی به گروهی ناهمگون از مردم گویند که در یک جا گرد آمده باشند (نک: فرهنگ سخن). Multitude به معنای «فراوانی» و نیز «توده» یا «جمعیت» است. نگری و هارت این اصطلاح را از اسپینوزا برگرفتند و به نحو جدلی در تقابل با تعبیر «مردم» و مفاهیم متناظر آن مانند «طبقه» در مقام فاعلیت سیاسی به کار بردند. نگری و هارت و تنی چند از متفکران سیاسی ایتالیایی و فرانسوی با استعمال «انبوهه» به جای «مردم» می‌خواهند از ظهور پدیده تازه‌ای از جمعیت سخن بگویند در جهانی که دم به دم شبکه‌ای‌تر می‌شود؛ به عقیده این گروه، «انبوهه» به خودی خود پتانسیل براندازی امپراتوری و برقراری دموکراسی راستین را دارد.

۴- Lorenz von Stein (۱۸۹۰– ۱۸۱۵). متفکر آلمانی که کارهای پرشماری در زمینه «اداره امور عمومی» و «دستگاه دولت» در نیمه دوم قرن ۱۹ منتشر کرد. او از نخستین کسانی بود که دریافتند دولت مدرن در عمل نهادی اداری است. تلاش او در راه پی‌ریزی تحقیقی جامع درخصوص اداره امور عمومی و نهاد دولت مایه الهام متفکران بسیاری شد که پس از او این پروژه را پی گرفتند. او خطوط کلی تفسیری اقتصادی از تاریخ را ترسیم کرد که مفاهیم پرولتاریا (طبقه کارگران صنعتی) و مبارزه طبقاتی را دربرداشت. با وجود شباهتی که بین ایده‌های او و خطوط اصلی مارکسیسم به چشم می‌آید، نمی‌توان با قطعیت گفت مارکس به چه میزان از آرای او تاثیر پذیرفته است. لازم به ذکر است که فن‌شتاین تنها ۳ سال از مارکس بزرگ‌تر بود.

تأمل کوتاه

آن هنر بی‌زحمت

درباره ایدئولوژی «پشتکار»

امید مهرگان

احتمالاً اکنون دیگر همه‌مان خوب می‌دانیم که ضرب‌المثل «بی‌رنج گنج میسر نمی‌شود» چندان هم صادقانه و عاری از ساده‌لوحی نیست، زیرا می‌دانیم که اغلب حتی در صورت تحمل رنج فراوان نیز برای فرد هیچ گنجی میسر نخواهد شد (البته مگر این‌که این رنج را طبق معمول همان رنج دیدگان همیشگی متحمل شوند تا گنج به فاتحان برسد). آدم احساس می‌کند اکثر ضرب‌المثل‌هایی که این همه رواج دارند و در کتاب‌های درسی و مسابقات دست دهم تلویزیونی یک‌ریز تکرار می‌شوند، محصول توطئه‌هایی است که پشت پرده‌ها برای تحمیق توده‌ها صورت می‌گیرد. (همین جا باید اعتراف کرد که بعضی وقت‌ها نظریه توطئه نه تنها بد و عوامانه نیست، بلکه ازقضا بهتر از هر نظریه «علمی» و «بومی‌شده» دیگری قادر است آن به اصطلاح واقعیت را توضیح دهد: چرا که نه، واقعاً چیزهایی هست که برای همگان قابل رؤیت نیست.)

بله، نه تنها اغلب رنج به گنج نمی‌رسد، بلکه برعکس، این بخت و شانس و تصادف و بعضاً بلاهت است که انواع خاصی از گنج و شهرت و قدرت و موفقیت و مقام را به ارمغان می‌آورد. «پشتکار» حقیقتاً یکی از همان اسطوره‌هایی است که انگار هیچ وقت کهنه نمی‌شوند. به جرأت می‌توان گفت که تقریباً هر شخصی در زندگی‌اش، روزی، جایی، در محفلی، خطاب به جوان خامی، در بدگویی از دوستی، به این اسطوره متوسل شده است. چه کسی بود که برای اولین بار در گوش آدمیزاد زمزمه کرد که کار و تلاش و پشتکار می‌تواند مایه موفقیت و بهروزی او شود؟ مهم نیست چه کسی، مهم آن است که ایدئولوژی «پشتکار» واقعاً کار می‌کند و خیال آدم‌ها را هم راحت می‌سازد و به ایشان اطمینان می‌دهد که اگر خوشبخت نمی‌شوند دلیل‌اش این است که «پشتکار ندارند» و «زحمت نکشیده‌اند»، وگرنه وضعیت موجود که ایرادی ندارد و همه شرایط برای پیشرفت شغلی و موفقیت و، از همه مهم‌تر، ازدواج مهیاست. بنابراین، وقتی تأکید بر پشتکار و زحمت قرار می‌گیرد، کل میانجی‌گری جامعه و وضع موجود قیچی می‌شود و همه‌چیز به امری ذهنی و شخصی بدل می‌گردد. مهم‌ترین چیزی که در این بین توجیهی ارضاکننده می‌یابد همان شکست و ناکامی فرد است: کسی که در زندگی، حال به هر نحوی و در هر چیزی، شکست می‌خورد، حتماً به‌قدر کافی پشتکار به خرج نداده است. ایدئولوژی پشتکار ضرورتاً اخلاقیات خاص خود را هم از پی دارد: کسی که صبح زود بل