

پیش راست سوژه‌های چپ!

نکاتی در باب سوژه‌های سیاست، رهایی، حقیقت و الباقی

نویسنده: آساره آسا

به عنوان مقدمه: از دلایل ورود به بحث سوژه:

شاید اگر به انتشار حجم چشمگیر متونی نظر بیافکنیم که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به مسأله سوژه و سوژگی پرداخته‌اند، انتشار یک مطلب دیگر در این مورد، هر چند کسالت‌آور، اما چندان غریب و غیرمنتظره نباشد. این نوشته از سوژه و سوژگی می‌گوید اما به قصد نقد آن. از نظر نگارنده ضرورت بررسی عمیق مفهوم «سوژه» دوچندان است؛ «سوژه» در چند سال اخیر چنان گرد و غباری به پا کرده که دیگر نمی‌توان به سادگی و به‌طور شفاف چپ و راست را از هم تشخیص داد. ضمن آنکه مباحثی که حول یا با استناد به سوژه طرح می‌شوند چون سرابی تشنگان «حقیقت» فراوانی را به سمت خود کشیده‌اند. بر کسی که با پای سر به امید آبی زلال تا این سراب دویده اما ناامید و تشنه‌لب برگشته، لازم است که دیگران را اگر نه قانع به بازگشت، لاقلاً از دروغین بودن وعده آب آگاه کند.

برای اینکه خاستگاه سوژه را بیابیم و بفهمیم از کی و سر کدام پیچ تاریخی وارد گفتار چپ شد، لازم نیست سر کلاس درس تاریخ فلسفه غرب بنشینیم، و تقابل دیرینه «ایده‌آلیسم» و «ماتریالیسم» را دوره کنیم. کمترین آشنایی با فلسفه کافی است که بدانیم این مفهوم، هسته مرکزی تفکر ایده‌آلیستی است. تاریخ فلسفه غرب به نوعی تاریخ سوژه بوده است. هر فیلسوفی به نوبه خود، به نوعی تلاش داشته حد و حدود سوژه را مشخص و رابطه‌اش را با ابژه تبیین کند. در فلسفه ایده‌آلیستی، سوژه

فاعل شناخت و مجزا از ابژه شناخت است، اما برای این امر باید خود بیرون از تجربه باشد. بیرون از تجربه بودن به معنای مقدم بر جهان بودن است. معنای کاریکاتورگونه آن همان حکم «اولیت ذهن بر عین» معروف است. در رادیکال‌ترین نوع این بینش، «من» نه تنها به مثابه مرکز ثقل جهان تعبیر می‌شود، بلکه همه چیز جهان از «من» شروع می‌شود؛ چراکه اول بار این «من» است که همه چیز را گرداگرد خود می‌بیند، او همه جهان را از زاویه چشم خود می‌بیند الی خودش را. نقطه شروع جهان «من» و حدود جهان حد دید اوست.¹ او اینگونه خود را بیرون و در عین حال مسلط بر جهان پیرامونش می‌یابد.

سطحی و مبتذل‌ترین نگاهی که از این درک برمی‌آید همان «من روانشناسانه‌ای» است که بنا به حالش حال جهان تغییر می‌کند: اگر خوب و خرم باشد، جهان به رویش می‌خندد، اگر هم خلقتش تنگ باشد، عرصه جهان بر او تنگ می‌شود. کافی است که به توصیف مشفقانه شاعری که می‌گوید «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید» عمل کند تا همه چیز از بیخ و بن زیبا شود. این نگاه به کنار، نگاهی بر جوامع طبقاتی حاکم است (به این دلیل که نگاه طبقه حاکم است) که روابط اجتماعی را روابط «من‌ها» با هم می‌داند و جهان را از زاویه «من ژنریک» می‌بیند. به کرات از رجاله‌های همه‌چیزدان متوسط‌القامه شنیده‌ایم که «آقا جان! اگر سطح فرهنگ بالا برود، اگر این اخلاق و آداب مردم درست بشود، اگر مردم یاد بگیرند که حقوق یکدیگر را رعایت کنند، اگر دموکرات بشوند، اگر کارفرما مهربان و بخشنده و منصف باشد و کارگر شریف و مطیع و قانع، جهان گلستان می‌شود...» از همان اراجیفی که دکان‌های حقوق بشری و خیریه‌های شیک و باکلاس و کلاس‌های اخلاق مدیتیشن، نان خوبی از قبل‌شان می‌خورند. خوشبختانه که این قماش نام خود را با افتخار به یدک می‌کشند: «فعالین حقوق بشر و حیوانات و نباتات»، پس نیازی نیست در رد نظریات‌شان اصرار کنیم.

چه باک وقتی که طرف بحث روشنفکران جیره‌خوار دولت‌ها و قلم‌فروشان وابسته به نهادهای بورژوایی باشند؟ می‌دانیم که آنها مضامینی عرضه می‌کند که فلسفه ایده‌آلیستی در اختیارشان قرار داده برای طبیعی جلوه دادن برتری طبقاتی‌شان. اما با «روشنفکران چپ» یا کسانی که شهامت بیشتری دارند و خود را صراحتاً «مارکسیست» می‌نامند اما در دفاع از مضامین فلسفه ایده‌آلیستی حتی از «هماوردان روشنفکر لیبرال» خود گوی سبقت ربوده‌اند، چه باید کرد؟ به خیل تراوشات فکری و نظری این «مارکسیست‌های دموکرات» نگاه بیاندازید، بیانیه‌هایشان را بخوانید، مواضع‌شان را دنبال کنید، خواهید دید که کشف این هم سویی‌شان با متفکرین لیبرال آنقدرها هم سخت نیست: تبلیغ و ترویج کنش‌های حقوق بشری، مدح کنش‌های انسان‌گرایانه در چارچوب دموکراسی و حمایت از جامعه مدنی، که همگی مبتنی بر مفهوم آزادی انسان‌اند، عین هم-سایه بودن و هم-راه بودن آنها با لیبرال‌هاست. اما به راستی جای سؤال و تعجب دارد که چرا و چطور این نوع درک تحت لوای ایدئولوژی مارکسیستی، دفاع از «حقوق دموکراتیک»، «شأن انسانی»، «آزادی انسان» و مفاهیمی از این قبیل در دستور کار «روشنفکران چپ و

¹ این مسأله را حبیب ساعی در مقاله درخشانی با عنوان «من، سوژه فلسفی» به خوبی نشان داده است. رجوع شود به:

<http://idoun.org/من-سوژه-فلسفی-من-دروغین-سوژه-خ/>

کمونیست» قرار گرفته است؟ چرا روشنفکران متمایل به چپ، گفتار جامعه مدنی را اتخاذ کرده‌اند؟ اینکه امروز چپ ما چنین تمایلات دموکراتیک از خود نشان می‌دهد را صرفاً باید انحرافات فلسفی دوستان دانست یا آن را در رابطه با مختصات عام مبارزه طبقاتی در ایران درک کرد؟ هر چند آنچه از این شباهت ظاهری نتیجه می‌شود دلیل واقعی این انحراف نیست، اما اگر این شباهت گفتاری را یک داده مبارزه طبقاتی در نظر گرفت باید فهمید چه چیزی این همسویی را ممکن می‌کند؟ به هر حال ما این دست مارکسیست‌هایی که به تازگی دموکراسی را کشف کرده‌اند به حال خود می‌گذاریم و به سراغ کمونیست‌هایی که به تازگی نقد دموکراسی را کشف کرده‌اند می‌رویم؛ به مفهومی که در سال‌های اخیر متاع پرفروشی در عرصه تئوری بوده است نگاه بیاندازید: «سوژه سیاست»، «سوژه تغییر»، «سوژه رهایی». گزاف نیست بگوییم که این مفاهیم در این چند ساله اخیر به عنوان یکی از محورهای نظری اصلی مبارزه علیه نظم موجود در نظر گرفته می‌شود.

سوژه فلسفی شناخت بنا به تعریف نه محصول شرایط و زاده روابط مشخص که عنصری بیرون از دنیای واقعی است. روشنفکران چپ وفادار به ماتریالیسم اما باهوش‌تر از آن هستند که تناقض عیان سوژه خارج از واقعیات را درنیابند. سوژه‌ای که ایشان سنگش را به سینه می‌زنند، سوژه‌ای است که در همین اوضاع و احوال زندگی می‌کند، نه سوژه استعلایی است و نه فاعل شناسا. بلکه کسی است که از دل واقعیت بیرون می‌آید و دست به عمل می‌زند، و با عمل خود جهان پیرامونش را تغییر می‌دهد. فلسفه معاصر او را به نام «سوژه سیاست» می‌خواند. آیا اینجا صحبت از دگردیسی «سوژه» است؟ اگر آری، این دگردیسی از کی رخ داده؟ اگر نه و ما با یک پدیده کاملاً جدید روبه‌رو هستیم، پس اصرار بر کاربرد اصطلاحاتی از قبیل «سوژه»، «فرایند سوژگی» «سوژه شدن» در چیست؟ از آنجا که ما ملانقطی‌ها این تشابهات را صرفاً نشانه سهل‌انگاری نمی‌دانیم، کمی جسارت می‌کنیم و پاورچین پاورچین به سمت این سوژه جدید می‌رویم تا ناغافل پرده از رویش برداریم و مطمئن شویم پشت این سوژه همانی نیست که ادعای شناخت جهان را داشت و خود را منفک از دنیای واقعی می‌پنداشت.

از آنجا که این دست سوژه‌های بی‌ادعا، در آشپزخانه روشنفکران چپ به فراوانی پخته شده، و ما و شما هم وقت و اشتباهی چشیدن همه را نداریم، بی‌توضیح بیشتر به سراغ نظریه‌پردازانی می‌رویم که در سال‌های اخیر دست‌پختشان بیش از سایرین باب طبع چپ ما افتاده و خوراک نظری-عملی لذیذی برای «فعالین چپ و کمونیست» تهیه کرده‌اند. ابتدا مختصری در مورد سوژه طبخ‌شده توسط رانسیر می‌گوییم و سپس سری به مطبخ بدیو می‌زنیم، بعد پایه‌هایی که سوژه‌های آنان روی آن ایستاده‌اند را می‌یابیم. مختصری از دلایل ظهور سوژه در این برهه از تاریخ خواهیم گفت، و دست آخر نشان خواهیم داد که راه «رهایی»‌ای که سوژه چپ می‌پیماید به سمت راست است و هرگز نمی‌تواند به محو جامعه طبقاتی و روابط مبتنی بر استثمار منتهی شود! امید ما این است که بتوانیم نشان دهیم چطور سوژه شناخت متفکران ایده‌آلیست خود را تحت نام «سوژه سیاست» در تئوری‌های اندیشمندان چپ بازمی‌یابد، و در نهایت بفهمیم چرا تاریخ هیچ سوژه‌ای ندارد، و تنها در صورتی می‌توان برای تاریخ سوژه قائل شد که پیشتر، نگاه‌مان را با بینش ایده‌آلیستی تطبیق داده باشیم.

«سوژه‌رهایی» رانسیر کیست؟

بر خلاف فلسفه ایده‌آلیستی، که قائل به سوژه‌ای است که آزادانه و از روی میل و اختیار و با آگاهی دست به کنش می‌زند و وجودی پیشینی نسبت به تاریخ دارد، سوژه رانسیری تنها در عرصه آنتاگونیک «سیاست» ظاهر می‌شود؛ در واقع او سوژه شدن را حاصل برخورد دو پروسه می‌داند: یکی از این دو پروسه، «پلیس» نام دارد که «پروسه حکومت le processus du gouvernement است و مبتنی است بر نظم دادن به گردآمدن انسان‌ها به صورت جماعت و تنظیم کردن توافقات آنها، و بر توزیع سلسله‌مراتبی جایگاه‌ها و کارکردهای افراد در جامعه استوار است». دیگری «سیاست» است که نام «فرآیند برابری» یا «فرایند رهایی» است. این پروسه «در بازی کنش‌های هدایت‌شده توسط پیشفرض برابری همگان با هم و دغدغه به بررسی گذاشتن vérifier آن شکل می‌گیرد». از برخورد این دو پروسه ناهمگن و نامتجانس با یکدیگر «امر سیاسی» Le politique پدید می‌آید (درکناره‌های/امر سیاسی، ژک رانسیر، ص. ۱۱۲-۱۱۳). در واقع تنها بعد از امر سیاسی است که سوژه به وجود می‌آید، پس بر خلاف اندیشه ایده‌آلیستی، اینجا با یک سوژه حاضر و آماده که سازنده تاریخ است روبه‌رو نیستیم، بلکه صحبت از سوژه در فرایند شدن است.

رانسیر تأکید می‌کند که به واسطه سیاست است که افراد به سوژه تبدیل می‌شود. از نظر او سیاست به عنوان گسست در نظم اجتماعی به افراد اجازه می‌دهد که از نام دقیق، هویت و جایگاه‌های اجتماعی‌ای که توسط آنها حاکم ایشان را بازمی‌شناسد سر باز زنند. به عبارت دیگر، با برساختن یک «هویت غیرممکن» که امکان ثبت شدن در نظم اجتماعی را ندارد است که می‌توان از سوژه شدن افراد صحبت کرد. یا به عبارت بهتر، بی‌نامان هستند که سوژه‌های سیاست می‌شوند، کسانی که از حساب دولت بیرون گذاشته شده، سهمی از «توزیع امر محسوس» نبرده‌اند و به حاشیه وضعیت رانده شده‌اند. در سیستم فکری رانسیر، یک کارگر، یک فرد بی‌اوراق هویت، یک زن، یک رنگین‌پوست، و در کل هر کسی که در «وضعیت صغارت» l'état de minorité اجتماعی قرار دارد، همگی امکان سوژه شدن دارند، به شرط آنکه بپذیرند که از «نام دقیقی» که حاکم بر آنها گذاشته تن بزنند؛ «صغیرهای اجتماعی» گرچه ابتدا به ساکن هیچکدام سوژه نیستند، اما به خاطر رابطه حذفی‌ای که پلیس با آنها دارد، قادرند فرآیند سوژگی را طی کنند و به سوژه‌های سیاست بدل شوند. رانسیر جایی از سوژه‌های سیاست حرف می‌زند که پای انتخاب «کنشگری» علیه یک سیستم و نظام سیاسی و شرایط اجتماعی مطرح است. جاری شدن سیاست در یک فضا-زمان خاص، کمترین ارتباطی به هویت سوژه‌ها ندارد. در واقع، سوژه زمانی ظاهر می‌شود که هویت فعلی او به حالت تعلیق در می‌آید. در نتیجه رهایی‌ای که رانسیر از آن حرف می‌زند، مبارزه بر سر "خود" یا برای «بازشناسی به عنوان "فلان و بهمان" نیست»، بلکه «رهایی خروج از یک صغارت است» (همان. ص. ۹۰). این دقیقاً هم جهت است با نگاه ضد سلسله‌مراتبی رانسیر که در تمام نظریاتش جاری است.

در اولین نگاه به نظر می‌رسد برخلاف نظریات ایده‌آلیستی که بر خواست و اراده *volonté* سوژه‌های انسانی شکل گرفته‌اند، در مفهوم سوژه رانسیری نوعی "نخواهنگی" مستتر است، و سوژه حول این "نخواهنگی" شکل می‌گیرد. در "نه" گفتن به ادامه یک وضعیت و در گسست از یک وضعیت است که سوژه سربرمی‌آورد: دو نیروی همیشه نابرابر در صحنه سیاست رودرروی یکدیگر هستند، یکی به قصد حفظ وضعیت و دیگری به قصد برهم زدن آن. به عبارت دیگر، سوژه شدن هر کس منوط است به اینکه نخواهد با آن نام دقیق که حاکم او را خطاب می‌کند، بازشناسی شود. اما این نخواستن هم خود نوعی خواستن است، یا به عبارت بهتر، برای نخواستن باید خواست. در ادامه خواهیم دید که چطور «خواست و اراده» از فرایند سوژگی جداشدنی نیست. تا به اینجا سوژه رانسیری فرد حاشیه‌ای جامعه، فراموش‌شده در محاسبات حاکم است که هیچ صمنی با انسان به عنوان سوژه شناخت، انسان آزاد و فاعل سازنده تاریخ ندارد. سوژه سیاست حتی یک سوژه فردی نیست، به این معنی که فرایند سوژگی تنها می‌تواند به صورت جمعی صورت بپذیرد. پس رانسیر در صدد این نیست که انسان را از گور فلسفه ایده‌آلیستی بیرون بکشد، و به او نقشی را بدهد که پیشتر مارکس از او گرفته بود. علاوه بر این تعبیر رانسیر از سوژه و سوژگی بسیار جذاب می‌نمایاند؛ مخصوصاً برای کسی که کمترین اعتمادی به مبارزه علیه وضع موجود از طریق اشکال رسمی، یعنی تحزب و مبارزات سندیکایی و صندوق رأی و از این دست ندارد، امکانی می‌دهد که در قالب «سوژه» به چگونگی تغییر شرایط فکر کند. وانگهی، به نظر می‌رسد که رانسیر با گفتن اینکه کسانی که در وضعیت صغارت به سر می‌برند به دنبال شناساندن خود به عنوانی که امروز با آن توسط حاکم شناخته می‌شوند («زن»، «کارگر»، «فرد بی‌اراق هویت» و غیره)، نیستند، مبارزه برای رهایی را از مبارزات برای حقوق دموکراتیک - که در آنها هر دسته اجتماعی می‌کوشد خود را به همین عنوان اثبات کند - متمایز کرده است.

اما در پس این سه نکته نکات دیگری نهفته است که برداشت اولیه ما را وارونه می‌کند، سعی می‌کنیم در طول بحث به آنها بپردازیم. ابتدا از نکته آخر شروع کنیم (رهایی به معنای خروج از وضعیت صغارت و ارتباط آن با حقوق دموکراتیک): رانسیر از قضا با گفتن اینکه «رهایی، خروج از صغارت است» به‌طور ضمنی از شجره‌نامه فکری-فلسفی خود پرده برمی‌دارد. کسی که از بکارگیری فهم خود به تنهایی و بدون هدایت فرد دیگری ناتوان است صغیر است و همیشه نیاز به یک قیم دارد؛ این را رانسیر نمی‌گوید، کانت می‌گوید! کانت، این بزرگ‌ترین فیلسوف ایده‌آلیست عصر روشنگری در ۱۷۸۴ «خروج انسان از وضعیت صغارت ² die Unmündigkeit که او خود مسئول آن است» را «روشنگری» نام نهاده بود (روشنگری چیست؟ ص. ۴۳)، و رانسیر

² در این بین یک نکته جالب وجود دارد و آن خویشاوندی بسیار نزدیک کانت با آموزش جهانشمول «ژاکوتو» است. کانت وضعیت صغارت را وضعیتی می‌داند که حاصل «تنبلی و بزدلی» انسان است؛ پایین‌تر خواهیم دید که ژاکوتو هم نیاز به توضیح آموزگار را نتیجه تنبلی و کم‌کاری دانش‌آموز می‌داند. از این هم جالب‌تر، خود واژه صغارت در زبان آلمانی است: *unmündig* معادل *mineur* به معنی صغیر، در ترجمه تحت الفظی به معنی دهان‌بسته است. کسی که نمی‌تواند سخن بگوید و بدین ترتیب از ورود به جامعه انسانی محروم است. مقایسه کنید با آنچه در ادامه در مورد نقش و اهمیت سخن گفتن در اثبات برابری ذهنی انسان‌ها با هم نزد ژاکوتو و به تبع آن نزد رانسیر خواهیم گفت.

در ۱۹۹۰ آن را «رهایی» می‌نامد (راستی چرا رهایی و اصلاً رهایی از چه چیزی؟). هیچ چیز تصادفی‌ای در شباهت این دو ایده با هم نیست؛ سرمنشأ هر دو جایی است که از شرایط عینی و ذهنی‌ای که یکی را قیّم می‌کند و یکی را صغیر، یکی را در جایگاه فرادست قرار می‌دهد و یکی را فرودست، برای یکی امکان رشد مادی و معنوی به ارمغان می‌آورد و از یکی ارضای اساسی‌ترین نیازها را دریغ می‌کند، انتزاع شده؛ گویی می‌شود انسان بود و فارغ از مناسبات طبقاتی و ساختارهای سلسله‌مراتبی خود را با دیگری برابر خواند یا می‌شود بی‌تفاوت به شرایط و اوضاع و احوال مادی و معنوی و به‌رغم آن، همچون بارون مونشهوژن Münchhausen که خود و اسبش را با کشیدن موهایش از دریای شن‌های روان خارج کرد، با یک اراده قوی و عزم جزم خود را از روابط نابرابر و نابرابری‌ساز بیرون آورد! خروج از وضعیت صغارت، جز آزادی و برابری، هیچ پیش‌شرط مادی و معنوی‌ای نمی‌خواهد: کانت بر آزادی انگشت می‌گذارد (برای این روشننگری چیزی جز آزادی لازم نیست [...]). استفاده در عموم از خرد که همیشه باید آزاد باشد، این تنها چیز است که روشننگری را به میان انسان‌ها می‌آورد» (همان. ص. ۴۵) و رانسیر بر برابری پای می‌فشارد «پروسة رهایی، آزمودن برابری هر هستی سخنوری است با هر هستی دیگری.» (کناره‌های / امر سیاسی. ص. ۱۱۵).

با این حال، آنچه در این بین رانسیر را قابل نقد و نکوهش می‌کند، این است که او می‌خواهد آرمانی را که انقلاب بورژوایی در تحقق آن شکست خورد، یعنی برابری انسان‌ها با هم، در دستور قرار دهد، اما این‌بار نه به عنوان آرمان یا چیزی که در انتهای مبارزه باید به آن رسید، بلکه به عنوان راهی که پایانش نابود شدن جامعه سلسله‌مراتبی است. دریغ که اثبات برابری (ذهنی) کارفرما و کارگر، اولی را قانع نمی‌کند که دست از سرمایه‌اش بکشد و دومی را نیز بی‌نیاز از استثمار شدن نمی‌سازد! اینجاست که می‌گوییم که تن زدن «محدوفین» از وضعیت صغارت خویش، یا به عبارت دیگر، اینکه در پی بازشناسی خود به این یا آن عنوان نباشند، چیزی غیر از پر کردن برابری صوری در مناسبات سرمایه‌دارانه با محتوای آرمان انسان‌گرایانه بورژوایی نیست: آرمانی که تحقق‌اش منجر به مناسبات سلسله‌مراتبی گشته و اتفاقاً خود این مناسبات موجب صوری بودن آنهاست.

اما داستان به همین‌جا ختم نمی‌شود، چنانچه از همین‌جا هم شروع نشده است. برای شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر سوژه رانسیری باید به عقب برگشت و سرگذشت او را در کتاب دیگری از رانسیر، با عنوان «معلم نادان» جست.

رانسیر در این کتاب از تجربه شخصی به اسم «ژاکوتو» یاد می‌کند. ژاکوتو یک معلم فرانسوی است که سعی می‌کند به دانش‌آموزان هلندی، زبان فرانسه یاد بدهد در حالی که خود کلمه‌ای هلندی نمی‌داند. در انتهای کار در کمال ناباوری می‌بیند که نتیجه کار مثبت است و دانش‌آموزان برخلاف انتظار او، فرانسه را به درستی آموخته‌اند. او بعداً این تجربه را در اشکال دیگر و نزد افراد دیگر تکرار می‌کند و به آموزش دروسی می‌پردازد که خود چیزی از آنها نمی‌داند و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که بدون وجود توضیح معلم، دانش‌آموزان قادر به آموختن هستند، حتی آموختن آنچه معلم بر آن نادان است. بر مبنای این تجارب، ژاکوتو شیوه «آموزش جهانشمول» را پایه‌ریزی می‌کند.

شیوه آموزش جهانشمول نقطه متقابل شیوه آموزش سنتی است؛ شیوه‌ای که در آن آموزش و آموختن بیش از هر چیز به «توضیحات معلم» نیازمند است. ژاکوتو بر این تصور سنتی خط بطلان می‌کشد که در غیاب توضیحات معلمی دانا، دانش‌آموزان قادر به یادگرفتن نیستند. او به این نتیجه می‌رسد که سرانجام شیوه آموزش کهنه یا قدیمی، در نهایت چیزی جز خنگ کردن دانش‌آموزان نیست؛ چراکه این شیوه رایج، با شروع از این نقطه که متن کتاب و خواننده، یا به عبارت بهتر، ذهن نویسنده و ذهن دانش‌آموز در دو سطح نابرابر قرار گرفته‌اند و فاصله بین این دو سطح فقط با توضیحات معلم پرخواهد شد، معلم را در مقام دانای کل فراتر از دانش‌آموز می‌نشانند و هرگونه ابتکار و خودانگیختگی‌ای را از او می‌ستانند. به این معنی، توضیحات معلم دانش‌مکتوب را به ذهن دانش‌آموز سرازیر می‌کند: بدون توضیح معلم، متن کتاب همچون رازی سر بسته برای دانش‌آموز می‌ماند و ذهن او به تنهایی قادر به کشف رموز کتاب نیست. برعکس، این تنها شیوه آموزش جهانشمول است که راه را برای «رهایی ذهنی» دانش‌آموز می‌گشاید. رهایی ذهنی بنابراین مستلزم پذیرش این پیشفرض است که «تمام انسان‌ها از هوشی برابر برخوردارند»، یا «افراد انسانی از لحاظ ظرفیت ذهنی هم برابر هستند»، یا «توان ذهنی انسان‌ها یکسان است»؛ بنابراین ژاکوتو قاطعانه ضرورت وجود سلسله‌مراتب را در امر آموزش رد می‌کند. اما پذیرش این پیشفرض و رد سلسله‌مراتب به معنی عدم نیاز به معلم نیست. در اینجا معلم به جای اینکه نقش دانای کل را بازی کند که هم از مراحل یادگیری و هم از هدف آگاه است، نقش یک راهنما را دارد که حتی از راهی هم که دانش‌آموز باید بپیماید بی‌خبر است. دانش‌آموز بدون اجبار، تنها بنا به نیاز و خواست خود حرکت می‌کند و هر آنچه را لازم باشد، یا بهتر بگوییم، نیاز داشته باشد، می‌آموزد. و معلم به جای اینکه نگران نتیجه کار دانش‌آموز باشد، مراقب است که او در پژوهش خود تنبلی نکند، دقت لازم را به کار گیرد، و شش‌دنگ حواسش را معطوف به یادگرفتن کند. بنابراین، معلم اینجا نیست که نتیجه پژوهش او را بسنجد و قضاوت کند. در واقع با برداشتن توضیح شفاهی، نقش میانجی یعنی معلم توضیح‌دهنده برداشته می‌شود و دانش‌آموز بدون فیلتر ذهن معلم با متن ارتباط برقرار می‌کند. دیگر بین فهمیدن و یادگرفتن فاصله‌ای نیست. و دانش‌آموز می‌تواند خود متن کتاب را بفهمد و یادبگیرد.

در واقع کاری که ژاکوتو می‌کند این است که تمایزی را که آموزش کهنه بین یادگیری و فهمیدن قائل است، برمی‌دارد و اینگونه مسیر یادگیری و فهمیدن یکی می‌شود؛ با برداشتن توضیحات معلم، در واقع، فاصله ذهن نویسنده کتاب و دانش‌آموز را به صفر می‌رساند. با این حال این پرسش به ذهن می‌رسد، بر چه مبنایی دانش‌آموز می‌تواند بدون توضیح معلم متن را بفهمد؟ ژاکوتو پاسخ می‌دهد که چون دانش‌آموز یک انسان است، و متن پیش چشمان او نیز اثر و نوشته یک انسان است. او می‌گوید این کار ممکن است چراکه: «سخن انسانی به آنها [دانش‌آموزان] خطاب شده، که آنها می‌خواهند آن را بازشناسند و می‌خواهند به آن پاسخ بدهند، نه به عنوان دانش‌آموز یا آموزگار، بلکه به عنوان انسان» (معلم نادان، ژک رانسیر، ص. ۲۲). و رابطه معلم رهایی‌بخش با دانش‌آموز نه رابطه یک معلم دانا با یک دانش‌آموز نادان، بلکه رابطه دو انسان است با یکدیگر. از آنجا که هر دو سر این رابطه هم‌ارز هستند، این رابطه رابطه‌ای است برابر. تنها به مدد قرار گرفتن در چنین رابطه‌ای است که امکان رهایی

ذهنی برای دانش‌آموز فراهم می‌شود. در این رابطه خبری از جبر استاد و زور نیست، دانش‌آموز بنا به میل و خواست خود و بنا به نیازش یاد می‌گیرد. همانطور که همگان بدون توضیح احدی، زبان مادری خود را تنها به مدد تقلید و تکرار یادگرفته‌اند، هر چیز دیگری را هم با این روش یادخواهند گرفت، تنها کافی است که بخواهند، و باور داشته باشند که محتوای آنچه می‌خواهند یادگیرند، حاصل کار یک انسان همچون اوست، و درست به همین خاطر می‌شود آن را یادگرفت؛ چراکه او هم مانند خالق اثر، یک انسان است و هوش یا ذهن انسان‌ها به هوش برتر و هوش پست‌تر تقسیم‌پذیر نیست. این تقسیم‌ناپذیری ذهن انسان جزء تعریف انسان است، ذاتی اوست.

در واقع می‌شود دو نکته پایه‌ای از ایده‌های ژاکوتو بیرون کشید دو نکته‌ای که رانسیر بر مبنای آنها سوژه خود را آماده می‌کند: ۱. قدرت ذهنی انسان تقسیم‌ناپذیر است؛ بدین ترتیب ذهن برتر و ذهن کمتر وجود ندارد و همه اذهان انسانی با هم برابر هستند. ۲. سخن گفتن عنصر برساننده انسان است. انسان با استفاده از سخن گفتن قدرت ذهنی برابر خود با همگان را به نمایش می‌گذارد و بدین ترتیب نشان می‌دهد که به جماعت انسان‌ها تعلق دارد.

در سال ۱۸۴۱ تقریباً بیست سال بعد از اینکه ژاکوتو اولین تجربه آموزش جهانشمول را با موفقیت پشت‌سر گذاشت، در خارج مرزهای فرانسه، فوئر باخ فیلسوف آلمانی مقاله‌اش، «جوهر مسیحیت» را به رشته تحریر درآورد. او در این مقاله در مورد تفاوت انسان و حیوان می‌گوید که انسان به عنوان یک هستی ذی‌شعور می‌تواند همزمان دو ابژه داشته باشد: ابتدا خودش (احساس از خود) و «گونه خاص خودش» که او را از حیوان متمایز می‌سازد. از این رو، انسان برعکس حیوان یک زندگی دوگانه دارد او «یک زندگی درونی دارد و یک زندگی بیرونی. زندگی درونی انسان زندگی‌اش در رابطه‌اش با گونه‌اش، با جوهرش می‌باشد.» تفکر از نظر او اثبات این زندگی درونی است: «زمانی که انسان می‌اندیشد، با خود رابطه برقرار می‌کند و با خود حرف می‌زند.» (مانیفست فلسفی، گردآوری و ترجمه از آلتوسر، ص. ۶۱). فوئر باخ می‌گوید که اندیشه و سخن کارکردهای نوعی هستند که انسان بدون نیاز به نفر دیگری از آنها استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، انسان از آنجایی که فکر می‌کند و سخن می‌گوید است که مانند حیوان فردیت *Individuation* محض نیست، بلکه یک هستی عام *être générique* نیز هست. و به همین خاطر است که می‌تواند خود را به جای انسان‌های دیگر بگذارد و هم‌زمان «من» و «تو» باشد. نزد فوئر باخ تفکر و سخن تمایزدهنده میان انسان و حیوان‌اند؛ این دو کارکردهای نوعی انسان هستند؛ چراکه در نوع بشر مشترک‌اند، هر انسانی حتی در غیاب تمام انسان‌ها می‌تواند فکر کند و حرف بزند. می‌بینیم که این نگاه انسان‌شناسانه فوئر باخ به نوع دیگر توسط ژاکوتو تکرار شده است، و رانسیر در این نگاه غیر تاریخی به انسان با فوئر باخ همداستان است.

با این حال، اگر زمینه‌های شکلگیری فوئر باخ و ژاکوتو را لحاظ کنیم از همسانی و همانندی نظریات این دو متفکر همسایه شگفت زده نخواهیم شد. باید به خاطر داشت که آموزه‌های ژاکوتو درست مانند اندیشه فوئر باخ حاکی از روح زمانه بوده؛ درست در زمانی که جامعه بورژوازی در صحنه جنگ اجتماعی است برای رشد خود و بنیان نهادن پایه‌های ایدئولوژیکش، مفهوم انسان

یکی از داوهای اصلی مبارزه برای گسستن از دنیای کهن و پی‌ریزی پایه‌های جامعه جدید مبتنی بر روابط "آزاد و برابر" است. به بیان دیگر، درک نظرات ژاکوتو، در بستر تاریخی‌اش ممکن می‌شود. آنچه ما را حیرت‌زده می‌کند، وام‌گیری سهل‌انگارانهٔ رانسیر از مفاهیمی است که تقریباً ۲۰۰ سال پیش تدوین شده و حامل باری تاریخی ویژه‌ای هستند و بکار بستن‌شان برای انداختن طرحی "نو"!

همانطور که گفتیم رانسیر دو پای سوژهٔ سیاسی خود را روی دو مبنای آموزش جهانشمول ژاکوتو، اصل سخن گفتن و تقسیم‌ناپذیری ذهن انسان، قرار می‌دهد. برای مثال در مورد رهایی کارگران (به عنوان یک کاتگوری اجتماعی در وضعیت صغارت) می‌گوید: «نقطهٔ اتصال انسان و شهروند، اتصال فردی که زندگی‌اش را محاسبه می‌کند و عضوی از جماعت، این است که انسان ابتدا یک هستی سخنور *un être de parole* است: این به مثابه هستی سخنور که خود را با همگان برابر بیابد بنیادین است.» (در *کناره‌های امر سیاسی*. ص. ۹۴، ۹۵). از نظر رانسیر کارگران با خطاب قرار دادن کارفرما به آنها گوشزد می‌کنند که آنها هم همانند او انسان هستند و از همان توان ذهنی‌ای برخوردارند که او و بنابراین باید آنها را همانند عضوی از جامعهٔ انسانی در نظر گرفت. اگر فرض را بر این بگذاریم که هر انسانی دارای هوشی برابر با هوش دیگران است، او باید بتواند این برابری ذهنی را نشان دهد. عمل سخن گفتن راه اثبات این برابری است: «انسان پیش از هر چیز یک هستی سخنور است». پس عمل سخن گفتن نه تنها نشان می‌دهد که با یک انسان روبه‌رو هستیم بلکه این عمل انسان را در جماعت انسان‌ها داخل می‌کند؛ چراکه «انسان دموکراتیک یک انسان سخنور است». سخن گفتن وسیله‌ای است که کارگر یا فرد محذوف به واسطهٔ آن با دیگر اعضای جامعه ارتباط برقرار می‌کند و بنابراین شرط یک رابطهٔ برابر است، رابطه‌ای که به رهایی ختم می‌شود: «قلب این ایدهٔ جدید رهایی، طرح برابری هوش‌هاست به مثابه شرط مشترک قابلیت فهم *intelligibilité* و همبود *communauté*، به مثابه پیشفرضی که هر کس باید تلاش کند به سهم خود آن را تحقیق کند» (همان. ص. ۹۵). بدین ترتیب پیوند بین رهایی فردی و جمعی مورد نظر رانسیر امکان‌پذیر می‌شود.

غرض اینجا زیر سؤال بردن آموزش جهانشمول ژاکوتو نیست؛ چه بسا این نوع آموزش در محدودهٔ زندگی فردی جواب هم بدهد و فرد بتواند بدون توضیحات یک معلم دانا چیزی یاد بگیرد، مشکل از آنجایی آغاز می‌شود که رانسیر از این آموزش وام می‌گیرد تا راه رهایی را در عرصهٔ زندگی اجتماعی ترسیم کند. ژاکوتو متذکر می‌شود که تجربهٔ «رهایی ذهنی» را نمی‌توان در مقیاس بزرگ‌تر و در سطح جامعه به آزمایش گذاشت؛ چراکه جامعه از قانون نابرابری میان افراد پیروی می‌کند و بر همین مبنا هم استوار شده، درحالی‌که همانطور که گفتیم، نقطهٔ شروع حرکت آموزش جهانشمول، پیشفرض برابری ذهنی انسان‌هاست. در واقع این دو، دو پروسهٔ قیاس‌ناپذیر *incommensurable* هستند که هر کدام از قوانین خاص خود تبعیت می‌کنند، پس به هیچ عنوان، نمی‌توانند در یکجا جمع شوند. شیوهٔ آموزش جهانشمول جایی به اجرا درمی‌آید که قانون جامعه به حالت تعلیق درآمده باشد. رانسیر در کتاب «در کناره‌های امر سیاسی»، با یادآوری تجربهٔ ژاکوتو، به دنبال راهی است که بر این مشکل فائق

بیاید. او تنها به تجربه‌ی رهایی ذهنی آن هم در یک رابطه‌ی فردی بسنده نمی‌کند و برآن است که تجربه‌ی ژاکوتو را بسط دهد و از لحاظ نظری چاره‌ای بیاندیشد که این تجربه در سطح جامعه قابل اجرا شدن باشد. اما چطور می‌شود مشکل اصلی، یعنی قیاس‌ناپذیری دو پروسه‌ی یادشده، را از میان برداشت؟ رانسیر پاسخ می‌دهد: با ایجاد تغییر کوچکی در فرمول ژاکوتو. به پیشنهاد رانسیر به جای اینکه بگوییم که جامعه از قانون نابرابری پیروی می‌کند، باید بگوییم که «پلیس برابری را معیوب کرده *faire tort*»، (همان، ص. ۱۱۳). به این ترتیب پیشفرض برابری میان همگان را حفظ کرده‌ایم و هم‌زمان به وجود نابرابری که جامعه بر مبنای آن شکل گرفته و عمل می‌کند، اذعان داریم. اما با این نوع بیان، به‌طور ضمنی می‌گوییم که: می‌شود این عیب را «درمان» کرد، می‌شود این عیب را رفع کرد. اما چگونه؟ با به بررسی گذاشتن پیشفرض اولیه که همان برابری میان همگان است. به بررسی گذاشتن این برابری همان کاری است که برای رهایی باید کرد. او با پیشفرض گرفتن برابری میان همگان با هم، صورت مسأله و در نتیجه راه حل را عوض می‌کند. مسأله دیگر این نیست که چطور باید برابری را در جامعه پیاده کرد یا چطور باید بر نابرابری ساختاری جامعه فائق آمد. ایجاد برابری وضعیتی که در آینده ایجاد خواهد شد نیست، یا هدفی که باید برای تحقق آن تلاش کرد، بلکه برعکس باید نشان داد که این نابرابری است که وضعیتی تحمیل‌شده و غیرطبیعی است.

رانسیر به این صورت پایه‌ی تئوری سوژه را روی مفهوم آنتروپولوژیک از انسان بنا می‌گذارد؛ کارگر برای مثال از نظر او انسان مجردی است که نه جایگاه او در روابط اجتماعی و مناسبات اقتصادی که برابری نادیده‌گرفته‌شده‌اش او را به قاعده‌ی هرم جامعه‌ی سرمایه‌داری سوق داده، پس برای برهم زدن این نظم تحمیلی، او کافی است این برابری را یادآوری کند و اینچنین رهایی را برای خود به ارمغان آورد.

اما برای اینکه از نتیجه‌گیری خود اطمینان حاصل کنیم، دوباره به عقب بازمی‌گردیم، به زمانی که رانسیر در گسست از خط سیر آلتوسری خود، در کتابی با عنوان «درس آلتوسر» ایده‌های استاد سابق خود را به نقد می‌کشد. در واقع رانسیر در این کتاب تلاش می‌کند نشان دهد که خصومت آلتوسر با "انسان" به عنوان عنصر پیش‌برنده‌ی تاریخ نه تنها بی‌مورد بلکه خلاف و حتی به ضرر مبارزه‌ی کارگران است. در همین کتاب می‌نویسد: «نقد سوژه به چه دردی می‌خورد در حالی که تنها در فضای دانشگاهی و آکادمیک است که از سوژه سخن به میان می‌آید. و چرا باید به نقد انسان‌گرایی پرداخت، زمانی که فقط کارگران هستند که از آن حرف می‌زنند؟»^۳ سپس مثال‌های متعددی از مبارزات کارگران ارائه می‌کند که در آنجا کارگران برای دفاع از منافع و حقوق خود، تشدید را بر انسان بودن و صاحب حق بودن خود گذاشته‌اند.

مثال‌های رانسیر از مبارزات کارگران در دو زمان حال و گذشته سرگردانند، برخی به مبارزات دهه‌ی ۷۰ قرن بیستم برمی‌گردند، برخی به دهه‌ی ۳۰ قرن نوزدهم. انتخاب آناکرونیک مثال‌های رانسیر حاکی از دید غیرتاریخی اوست که البته اتفاقی

^۳ طنز ماجرا اینجاست که رانسیر خود چندی بعد به جمع این دانشگاهیان می‌پیوندد که کلمه‌ی سوژه از دهان‌شان نمی‌افتد.

هم نیست. در واقع دید منجمد و لایتغیر او نسبت به تاریخ به ما می‌گوید که تمام این مبارزات خارج از ظرف مکان و زمانی خاصی صورت پذیرفته و شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی بر آنها بی‌تأثیر بوده است. می‌توان رانسیری دید و بی‌تفاوت به شرایط ساختاری مبارزه و آنچه شکل و محتوای مبارزه را به وجود آورده است گفت که تمام مبارزات کارگران در ادوار مختلف تاریخ حول محور «انسان» بوده است. تنها در این صورت است که از نگاه تاریخی به مبارزه طبقاتی بی‌نیاز می‌شویم. تاریخ بی‌هیچ تعارفی غیرلازم می‌شود وقتی که نقطه حرکت، انسان (و نه روابط بین انسان‌ها) مفروض شود. در واقع، ذکر این مثال‌ها به عنوان واقعیاتی ثابت و لایتغیر از مبارزه طبقه کارگر، بیش از هر چیز حاکی از نگاه آنتروپولوژیک (انسان‌شناسانه) او به «انسان» است. رانسیر با پای کوفتن بر اینکه این انسان است که کارگران در مبارزه خود علیه تعدی سرمایه‌داران به آن متوسل می‌شوند، بنا دارد نشان دهد که تا چه اندازه نظرات آلتوسر از واقعیت مبارزه کارگران به دور است، و در نتیجه باید کل دستگاه فکری آلتوسری را به دور انداخت. از نظر او انسان برای کارگران به مثابه سلاح علیه کارفرما عمل می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «پس انسانی که آلتوسر نزد جان لوئیس افشا می‌کند هیچ ربطی به انسانی که بورژوا و پروولترها در مبارزه روزمره خود به آن ارجاع می‌دهند ندارد.» و سپس آلتوسر را به مبارزه می‌طلبد: «فلسفه آلتوسری باید برای مثال توضیح دهد چرا در مبارزه بین کارفرماها و کارگران، انسان در کنار کارفرماهاست.» (درس آلتوسر، ژک رانسیر، ص. ۱۵۳). آلتوسر اما پیشتر جواب این سؤال اخیر را در کتابش «پاسخ به جان لوئیس» اینگونه داده است: «یک چیز قطعی است: نمی‌توان از انسان عزیمت کرد، برای اینکه این عزیمت از یک ایده بورژوایی انسان است، و ایده عزیمت از انسان، به عبارت دیگر ایده یک نقطه عزیمت مطلق (= یک جوهر) به فلسفه بورژوایی تعلق دارد. این ایده انسان، که باید از آن «عزیمت» کرد همچون یک نقطه عزیمت مطلق مبنای تمام ایدئولوژی بورژوایی است، این ایده روح خود اقتصاد سیاسی کلاسیک عظیم است.» (ص. ۳۳). آیا این سخن آلتوسر چندان غامض است که رانسیر فیلسوف قادر به درک آن نیست؟ در این صورت، ما به زبان غیرفلسفی می‌گوییم: به این دلیل ساده که استثمار سرمایه‌داری بر اساس حقوق انسانی انجام می‌شود و بدون وجود چنین حقوقی جدایی کار از شرایط کار ناممکن بود. شرط وجود سرمایه‌داری وجود انسان از دو سو آزاد در بازار است؛ آزادی و برابری یعنی اصول حقوق انسانی پایه نظام سرمایه‌داری هستند.

بررسی برخورد رانسیر با استاد سابقش آلتوسر برای ما لطف دوچندانی دارد، زیرا باعث می‌شود که محض تأیید حرف‌های رانسیر هم که شده، خودمان سری به آلتوسر بزنیم و این حرف‌ها را از زبان خود او بشنویم. در کتاب مورد نقد رانسیر، پاسخ به جان لوئیس، آلتوسر بنا دارد درک انسان‌گرایانه از مارکسیسم و تقلیل مبارزه طبقاتی به مبارزات دموکراتیک را به نقد بکشد. در نتیجه انسان به مثابه سوژه تاریخ را هدف قرار داده و می‌گوید تزه‌های مارکسیسم-لنینیسم برخلاف نظر مارکسیسم-اومانیزم به «انسان» به عنوان فاعل تاریخ جای بازی نمی‌دهند. نه تنها انسان سوژه تاریخ نیست، بلکه توده‌های مرکب از انسان‌ها نیز سوژه تاریخ نیستند؛ تاریخ فرآیندی بدون سوژه است. در واقع قائل شدن به سوژه برای تاریخ مبتنی بر درک ایده‌آلیستی نسبت به

تاریخ است، که همواره به دنبال سرمنشاء و دلیل و خاستگاه یک فرایند است. سر دیگر این نگاه به دنبال هدف و غایت است، حال آنکه تاریخ را نه سرآغازی است و نه سرانجامی: تاریخ فرایندی است بدون سوژه و بدون غایت.^۴

مبارزه طبقاتی: تاریخی بدون سوژه، بدون غایت:

کمتر کسی جرأت شک کردن به این تز به ظاهر درست را دارد: «انسان‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند». این عبارت از قضا جمله‌ای است از «هژدهم برومر» مارکس؛ عبارتی دم بریده که سرمنشاء پیوند نامبارک مارکسیست‌ها با اندیشمندان لیبرال است. این جمله شاه‌بیت غزل انسان‌خواهی و انسان‌گرایی است. اما جملاتی که بعد از آن می‌آیند، آبی می‌شوند بر آتش گدازان انسان‌گرایان: «انسان‌ها تاریخ خاص خودشان را می‌سازند، اما آنها آن را بر اساس عناصری که آزادانه انتخاب کرده‌اند، در اوضاع و احوالی که توسط آنها انتخاب شده باشد، نمی‌سازند- بلکه در اوضاع و احوالی که به‌طور بی‌واسطه در مقابل خود می‌بینند، اوضاع و احوالی که داده شده و از گذشته [به آنها] به ارث رسیده.» (تأکید از ماست). انسان‌هایی که مارکس از آنها یاد می‌کند، هیچ چیزی را آزادانه انتخاب نمی‌کنند، (همگی موافقیم که انتخابی که آزادانه نباشد دیگر انتخاب نیست!) چه رسد به اینکه بخواهند تاریخ را بر اساس انتخاب خود بسازند! آنها عمل می‌کنند، آن هم نه به دلخواه خود بلکه درون شرایط تاریخی‌ای که در آن قرار گرفته‌اند، شرایطی که پیش از آنها موجود بوده و تغییرش به تصمیم یک فرد و یا حتی تصمیم مجموعه‌ای از افراد بستگی ندارد.

اما مراد از حذف سوژه انسانی تاریخ این نیست که انسان‌ها در حرکت تاریخ وجود ندارند و یا اینکه اعمال و افعال‌شان بر حرکت تاریخ بی‌تأثیر است. در اینکه انسان‌ها در تاریخ هستند و عاملین تاریخی هستند کمترین شکی نیست. حتی آلتوسر آنتی-اومانیزم هم بحثی ندارد که «افراد عامل-سوژه درون تاریخ و کنشگر درون تاریخ تحت تعیین اشکال موجود روابط تولید و بازتولید باشند» (همان، ص. ۹۵)، بلکه پیکان نقد او رو به انسانی است که سوژه تاریخ دانسته می‌شود، نقد او متوجه بینشی است

^۴ آلتوسر در جای دیگری در پاسخ به این پرسش که «چه ویژگی‌های دیگری قادرند ایده‌آلیسم را به مثابه قطب مخالف و ضروری ماتریالیسم خصلت‌بندی کنند؟» می‌گوید: «می‌توان ایده‌آلیسم را بر اساس مسئله واحدی که آن را دربرگرفته بازشناخت، یعنی مسئله اصل عقل که به دو بخش منشاء و غایت تقسیم می‌گردد. وانگهی، خود مسئله منشاء، به‌طور طبیعی به غایت اشاره می‌کند. می‌توان فراتر از این رفت: مسئله منشاء، بر اساس مسئله غایت طرح می‌شود. غایت (جهت جهان و جهت تاریخ آن، غایت جهان و تاریخ) با پیشنگری خود در درون و در مورد مسئله منشاء، انعکاس می‌یابد. هیچگاه مسئله «منشاء رادیکال چیزها» (لایبنیتز) بدون ارتباط با ایده مقصد غائی، غایت آنها، طرح نمی‌شود: حال این غایت می‌خواهد غایات مشیت الهی باشد، یا غایات یک آرمانشهر». او ادامه می‌دهد فلسفه‌هایی ماتریالیستی هستند که بخواهند از این جفت ایده‌آلیسم-ماتریالیسم بگریزند، و آنها را در فاصله‌ای که از ایده منشاء و غایت می‌گیرند می‌توان شناخت: «این فلسفه‌ها به این ترتیب از هر فلسفه مربوط به دیگر منشاء (Origine) چه می‌خواهد فلسفه وجود و سوژه باشد، چه فلسفه جهت (Sens) یا غایت (Telos) متمایز می‌گردند، چراکه از زاویه آنها چنین موضوع‌هایی مختص دین و اخلاق است و نه فلسفه.» (فلسفه و مارکسیسم، ص. ۴۰ و ۴۱).

که بنا بر فلسفه‌های ایده‌آلیستی به سوژه (با اس بزرگ) می‌اندیشد. از نظر او که خود را مجهز به بینش ماتریالیسم دیالکتیکی می‌داند، موضوع روشن است؛ «نمی‌توان تاریخ واقعی (تولید و بازتولید و انقلاب شکل‌بندی‌های اجتماعی) را درک کرد یعنی این تاریخ را به اندیشه درآورد، به طوری که این تاریخ واقعی بتواند به یک خاستگاه، یک جوهر، یا یک علت (که آن علت انسان باشد) که از آن سوژه (با اس بزرگ) برآید، تقلیل یابد.» (همانجا). اگر هنوز برای کسانی که به قدرت انسان برای تغییر ایمان دارند کاملاً روشن نیست که چرا هیچ ذهن برتر و فراتاریخی‌ای وجود ندارد که بنا به اراده و کنش او مسیر تاریخ تغییر کند، نقل قول معروف مارکس را یادآوری می‌کنیم: مارکس علیه ایدئولوژی هوگو و پرودن که علاقه داشتند فرد ناپلئون سوم را به عنوان علت «مسئول» کودتا به جای «مبارزه طبقاتی» بقبولانند، اعتراض می‌کند و می‌گوید: «من برعکس نشان می‌دهم که چطور مبارزه طبقاتی در فرانسه اوضاع و احوال و روابطی خلق کرده است که به یک شخصیت [بخوانید یک سوژه] حقیر و خراشیده اجازه داده است، نقش یک قهرمان را بازی بکند.» (همان، ص ۹۷ و ۹۸). یکبار دیگر باید گفت تاریخ روایت اعمال شاهان یا انسان‌های بزرگ نیست، تاریخ محصول کنش یک فرد یا مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه محصول دگرگونی مناسبات و روابط واقعی میان انسان‌هاست؛ تاریخی که درون آن، انسان‌ها (سوژه‌ها) در کنش و واکنش با عوامل عینی در اوضاع و احوال مشخص، در حرکت و جنبش هستند، و از همین کنش‌های پی‌درپی، بی‌وقفه و متقابل درون تاریخ است که اوضاع و احوال تغییر می‌کند و روابط جدید سربرمی‌آورند.

حال که انسان به مثابه سوژه تاریخ را از صحنه بیرون رانیدیم، چه کسی است که تاریخ را می‌سازد؟ یا به عبارت دیگر تاریخ را به پیش می‌راند؟ توده‌ها! جواب حاضر و آماده مارکسیست‌های ما. این توده می‌تواند توده کارگران، توده مردم، توده ستم‌دیدگان و محذوفین، بی‌نامان و بی‌سهمان و غیره باشد. اما اختلاف این تئوری‌ها هر چه باشد در یک چیز با یکدیگر اتفاق نظر دارند؛ توده «هرچه شما بخواهید» متشکل از «انسان‌ها» است. پس نه انسان (یعنی سوژه با اس بزرگ) بلکه انسان‌ها (سوژه‌ها و با اس کوچک)، سازندگان تاریخ هستند. اما این تر را نیز به سرعت رد خواهیم کرد (البته به لطف آلتوسرا).

بیاید این عبارت را دقیق‌تر بنگریم: «توده‌ها سازندگان تاریخ هستند»؛ اگر چنین باشد باز با همان مشکلی که در بالا داشتیم روبه‌رو خواهیم بود یعنی فاعل تاریخ. در واقع، آنچه ایجاد مشکل می‌کند فعل «ساختن تاریخ» است، و نه اینکه چه کسی آن را می‌سازد؛ به عبارت دیگر، مشکل از فعل است نه از فاعل! استفاده از چنین فعلی لاجرم نیاز به فاعلی دارد. بنابراین گفتن اینکه انسان‌ها تاریخ را می‌سازند، به هیچ عنوان منطقاً غلط نیست. به سؤال غلط نمی‌توان جواب درست داد؛ وقتی پرسیده می‌شود چه کسی تاریخ را می‌سازد؟ تقریباً همه پاسخ پیشاپیش داده شده است: تاریخ کار طبیعت لاشعور نیست، تنها موجود ذی‌شعور هم انسان است، پس تاریخ کار انسان یا انسان‌هاست! بنابراین این جواب‌ها به این سؤال چه انسان باشد، چه انسان‌ها نادرست نیستند، بلکه کلاً صورت سؤال است که غلط است.

پس تا اینجا دریافتیم که تاریخ سوژه ندارد، اما سوژه‌ها هم سازندگان تاریخ نیستند! سوژه‌ها درون تاریخ عمل می‌کنند. باور به این امر کلّ ماجرا را تغییر می‌دهد و ما را فرسنگ‌ها از ایدئولوژی بورژوازی، جایی که انسان محور تحلیل است، و انسانیت هدف و آمال حرکت، آزادی معیاری برای سنجش اعمال و کنش‌هاست، دور می‌کند. اما هنوز کارمان با انسان، نه در مقام سوژه تاریخ، بلکه در اشکال دیگر (سوژه انقلاب سابق یا سوژه سیاست حاضر) تمام نشده. نشان خواهیم داد که در پس مفهوم انسان، ایدئولوژی بورژوازی خوابیده است. اما پیش از آن به طرح یک پرسش منطقی حاصل از بحث بالا بپردازیم: حال که تر ساختن تاریخ که مستلزم پذیرش وجود سوژه تاریخ است رد شد، حرکت تاریخ چطور فهمید می‌شود؟

«تاریخ، تاریخ مبارزه طبقات است»؛ درک این جمله همانقدر موجب گشایش تحلیل و فهم واقعیت می‌شود که عدم درک صحیح آن موجب محدود شدن فهم ما از واقعیت. «مبارزه طبقاتی» اگر به درستی فهمیده نشود قفلی است بر فهم ما از تاریخ و اگر درست درک شود کلید آن.

اصلاً «مبارزه طبقاتی» یعنی چه؟ چه چیز مبارزه است و از آن مهمتر «طبقه» کدام است؟ مشکل فهم عبارت بالا بیش از آنکه به مبارزه برگردد به طبقات مربوط است. هر کسی حتی اگر خود در هیچ مبارزه‌ای شرکت نکرده باشد، اما به هر حال تصویری از مبارزه در ذهن دارد. اما در مورد طبقه چه می‌توان گفت؟ آیا کسی طبقه را لمس کرده است؟ یا شما کسی را سراغ دارید که طبقه را با چشمان خود دیده باشد؟ هرکس ادعا کرد که روزی رفته و جایی طبقه را ملاقات کرده، قبل از اینکه بخواهید ادعای او را با استدلال‌ات منطقی رد کنید، بهتر است به سلامت ذهنی‌اش شک کنید! طبقه مفهومی انتزاعی است که بناست تخاصم پیدا و پنهان در روابط اجتماعی را توضیح دهد، پس مطمئن باشید هرکس هم بخواهد واقعاً طبقه را بیابد، از علمای جامعه‌شناس و که بر سبیل علم پوزیتویستی قدم برمی‌دارند، جلوتر نخواهد زد! ایشان مجهز به علم دقیق خود، چنان معیارهای دقیق و ظریفی برای تخمین حد و حدود و چیستی و چگونگی طبقه به کار می‌برند که مو لای درزش نمی‌رود! شناسایی طبقات کار چندان پیچیده‌ای نیست؛ کافی است چند شاخص برای طبقه در نظر گرفت و گفت کسی که بیشترین شاخص فلان طبقه را دارد، در فلان طبقه است. شاخص‌های شناسایی طبقات هم بیرونی‌ترین و ظاهری‌ترین کیفیات زندگی اجتماعی هستند: از نوع آرایش بگیر تا خورد و خوراک و نوع حرف زدن و سرگرمی و غیره.⁵ این البته به‌ظاهر خیلی شسته و رفته و سر راست می‌نماید، اما

⁵ برای مثال در مقاله‌ای با عنوان «فهم طبقه: تلاش برای دستیابی به یک رویکرد تحلیلی یکپارچه» که در سایت «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر شده می‌خوانیم: «طبقات، هم از نظر جامعه‌شناسان و هم عموم مردم، اساساً مطابق با ویژگی‌ها و شرایط زندگی افراد درک می‌شود. ویژگی‌هایی همچون جنس، سن، نژاد، دین، هوشمندی، تحصیلات، موقعیت جغرافیایی و غیره، برای اموری که قصد تبیین‌شان را داریم، از وضعیت سلامت گرفته تا رفتار انتخاباتی و کنش‌های فرزندپروری، ویژگی‌هایی بااهمیت تلقی می‌شوند. برخی از این ویژگی‌ها در هنگام تولد و برخی دیگر بعدها در زندگی کسب می‌شوند؛ برخی ثبات دارند و برخی دیگر به وضعیت مشخص طبقاتی فرد وابسته‌اند و متعاقباً ممکن است در طول زمان تغییر کنند. در رویکرد قشربندی، می‌توان افراد را بر مبنای شرایط مادی‌ای نیز طبقه‌بندی کرد که در آن زندگی می‌کنند: آپارتمان‌های شلوغ و زنده، خانه‌های دلپذیر حومه شهر یا عمارت‌های واقع شده در شهرک‌های حفاظت شده [gated communities]، فقر مصیبت‌بار، درآمد مکفی یا ثروت گزاف و غیره. بنابراین، «طبقه» ناظر بر آن ویژگی‌های از لحاظ اقتصادی بااهمیتی است که در یک اقتصاد بازار به فرصت‌ها و انتخاب‌های افراد و از این رو، شرایط مادی آنها شکل می‌دهد. از این منظر، طبقه را نه می‌توان صرفاً با ویژگی‌های فردی

مشکل اینجاست که نگاه پوزیتویستی نگاهی است منجمد و خشک شده که جامعه را همچون ابژه‌ای ایستا و لایتغیر در نظر می‌آورد که برای شناختش کافی است آن را از معرض کنش و واکنش‌های جانبی جدا کرد و در شرایط آزمایشگاهی تصنعاً ایجاد شده به این یا آن وجهش پرداخت. جهان برای ایشان نه یک کلیت به هم بافته بلکه جسدی است مومیایی شده که می‌شود قطعه قطعه‌اش کرد و با نگاه موشکافانه علمی به تشریح روابط مکانیکی هر عضو با عضو دیگر پرداخت. بماند که این نگاه علم‌گرایانه به جامعه، در عرصه سیاسی چه نتایج رفرمیستی فاجعه‌باری تولید می‌کند. غرض اینجا نه نقد این نگاه، بلکه درک روشی است که بتوان به بر مبنای آن وجود طبقات را تصدیق کرد.

افراد و نه با شرایط مادی زندگی آنها تعریف کرد، بلکه طبقه راهی است برای سخن گفتن از هم‌پیوندی بین این دو. از منظر این رویکرد، ویژگی فردی اصلی در جوامع توسعه یافته از نظر اقتصادی تحصیلات است، هرچند برخی جامعه‌شناسان علاوه بر این، بعضی از ویژگی‌های گذراتر همچون منابع فرهنگی، ارتباطات اجتماعی و حتی انگیزه‌های فردی را نیز ملاحظه می‌کنند. هرگاه این ویژگی‌ها و شرایط متفاوت زندگی به شکلی گسترده در یک دسته [cluster] قرار گیرند، این دسته‌ها را می‌توان «طبقات» نامید. در این برداشت، «طبقه میانی» به کسانی اشاره دارد که به میزان کافی از تحصیلات و پول برخوردارند و می‌توانند تمام و کمال در یک شیوه زیست «رایج» که به شکلی مبهم تعریف شده (شیوه زیستی که ممکن است برای مثال شامل برخی الگوهای خاص مصرف شود)، سهمیم شوند. «طبقه فوقانی» به افرادی اشاره دارد که ثروت، درآمد بالا و ارتباطات اجتماعی‌شان به آنها این امکان را می‌دهد که مجزا از مردم «عادی» زندگی کنند؛ و «طبقه تحتانی» نیز اشاره به افرادی دارد که فاقد تحصیلات و منابع فرهنگی کافی برای برخورداری از یک زندگی امن و بالاتر از خط فقر هستند. دست آخر، «فردستان» [underclass] کسانی هستند که در فقر شدید زندگی می‌کنند و به واسطه فقدان تحصیلات و مهارت‌های ابتدایی لازم برای اشتغال باثبات، از جریان اصلی جامعه به حاشیه رانده شده‌اند. <https://wp.me/p9vUft-FR>

روشن است که در اینجا نه قصدی و نه فرصتی هست که به نقد نحوه پوزیتویستی فهم پدیده‌های اجتماعی یا مفاهیم تاریخی بپردازیم. اما ضرورت این کار بیش از پیش روشن می‌شود وقتی که در همین سایت (که مورد وثوق طیف وسیعی از چپ‌هاست)، چندین مقاله‌ای را که در مورد طبقه که منتشر شده ورق بزنیم؛ در اینجا با انبوهی از مقالات جامعه‌شناسانه‌ای روبه‌رو می‌شویم که در بهترین حالت نشان می‌دهند که چطور نگاهی که از همان ابتدای وجودش رسالت خود را صرفاً در توضیح چیرستی پدیده‌ها می‌داند و نه در چرایی آنها، نمی‌تواند به بازتولید مناسبات طبقاتی **نیانجامد**. برای مثال به نتیجه‌گیری مقاله‌ای با عنوان «کنش طبقاتی: بررسی دیدگاه‌های اریک اولین رایت» که در مورد نظرات جامعه‌شناسی به اسم رایت است و در همین سایت منتشر شده توجه کنیم: «برخی از سخنرانی‌ها و مقالات اخیرش [رایت]، موضع جدید خود را با مشخص کردن چهار رویکرد ضد سرمایه‌دارانه شرح می‌دهد. دو رویکرد «سیاست کلان» عبارت‌اند از رویکرد سنتی مارکسیستی «درهم شکستن سرمایه‌داری» و رویکرد سوسیال-دموکرات «مهار کردن سرمایه‌داری». دو «رویکرد سیاست خرد» که عبارت‌اند از نخست «گریز از سرمایه‌داری»، از طریق طیفی از کناره‌جویی‌های فردگرایانه از نظام [موجود] و دوم «فرساییدن سرمایه‌داری» که به نظر می‌رسد بازتاب گرایش فکری مارکسیستی اتونومیستی به خلق «فضاهای» رها از سلطه سرمایه‌دارانه است. از نظر رایت، شیوه مکفی ضد سرمایه‌داری بودن، مستلزم کنار گذاشتن «پندار درهم شکستن سرمایه‌داری» است: «سرمایه‌داری درهم شکستی نیست، دست کم اگر واقعاً خواهان ساختن آینده‌ای رهایی‌بخش باشید. ممکن است شخصاً بتوانید با کناره‌گیری و به حاشیه رفتن و نیز، با به حداقل رساندن مشارکت در اقتصاد پولی و بازار از سرمایه‌داری بگریزید، اما این برای اغلب مردم گزینه چندانی نیست... اگر زندگی دیگران برای تان مهم است، ناچارید به این یا آن روش، با ساختارها و نهادهای سرمایه‌دارانه سروکار داشته باشید. مهار کردن و فرساییدن سرمایه‌داری تنها گزینه‌های باقیمانده هستند. باید در جنبش‌های سیاسی برای مهار سرمایه‌داری از طریق سیاست‌گذاری‌های عمومی و نیز در پروژه‌های اجتماعی اقتصادی برای فرساییدن سرمایه‌داری از طریق گسترش شکل‌های رهایی‌بخش فعالیت اقتصادی، مشارکت کنید.» <https://wp.me/p9vUft-QZ>

اگر از این نتیجه‌گیری فاجعه‌بار حیرت کردید، آن ادعای «بی‌طرفی علمی» معروف را بیاد بیاورید: در جنگ طبقاتی بی‌طرفی یعنی در طرف نظم موجود بودن!

واقعیت این است که برخلاف ادعای جامعه‌شناسانهٔ روشنفکران تیغ به دست، هیچ کس هرگز با هیچ طبقه‌ای روبه‌رو نشده است. طبقه در هیچ کجا یافت نمی‌شود، اما انکار وجودش هم حتی برای روشنفکران لیبرال ناممکن است. در تمام تحلیل‌های مارکسیستی از برخورد طبقاتی، روابط طبقاتی و غیره صحبت می‌شود. حال که طبقه را نمی‌شود اندازه گرفت و برایش معیار تعیین کرد، چطور می‌توان وجود طبقات را درک کرد، یا حتی قائل به چنین وجودی شد؟

تنها شاید با توسل به یک چیز بتوان بر وجود طبقات صحه گذاشت؛ تنها راه شناخت طبقه چیزی است که طبقه را طبقه کرده است: و آن چیزی نیست جز *رابطهٔ تضاد*، رابطهٔ تضادی که استثمار است. «استثمار یک طبقه توسط طبقه‌ای دیگر است که جدایی طبقات را شکل می‌دهد. چراکه استثمار پیشتر مبارزهٔ طبقاتی است.» این نظر آلتوسر است. او در ادامه اضافه می‌کند: «مبارزهٔ طبقات، شکل تاریخی تضاد (درونی یک شیوهٔ تولیدی) است که طبقات را به طبقات تقسیم می‌کند. شیوهٔ تولید مبتنی بر کسب ارزش اضافه، شکل استثمار روابط تولید است که مبارزهٔ طبقاتی را شکل می‌دهد و صورت می‌بخشد.» و چنین ادامه می‌دهد: «باید مبارزهٔ طبقاتی را در درجهٔ اول قرار داد؛ یعنی پیش از خود طبقات. اینکه چنین فرمولی را بپذیریم، نیازمند این است که حرکت تاریخ را که نتیجهٔ تضاد است، تنها مرهون پراتیک طبقهٔ استثمارشونده ندانیم؛ به این معنی که آگاه باشیم که در زد و خورد دو طبقهٔ متخاصم است که یکی عملی انجام می‌دهد و دیگری برضد آن عمل دیگری. پس فهم طبقات در گروی فهم رابطه‌ای است که طبقات را شکل می‌دهد و این رابطه استثمار است.

به لطف مارکس می‌دانیم که انسانی از نوع رابینسون کروزوئه^۶ یعنی انسانی منتزع از شرایط و روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی وجود ندارد، به همین ترتیب جامعه هم جمع انسان‌های منفرد نیست. جامعه بافته‌ای است از مناسبات و روابطی که بی‌وقفه در حال بازتولید و در عین حال تغییر مداوم خود هستند. *این مناسبات طبقاتی هستند*. ما هرگز نه با یک طبقه یا طبقات بلکه با مناسبات طبقاتی روبه‌رو هستیم. و اگر طبقه را همچون یک پدیدهٔ ایستا و داده‌ای لایتغیر در نظر بگیریم (کاری که جامعه‌شناسی می‌کند) نخواهیم فهمید چرا فلان «ویژگی یا شاخص» طبقاتی خود به وجود آمده است. برای مرئی کردن طبقه هیچ راهی جز بررسی کردن *رابطه‌اش با سایر طبقات وجود ندارد*؛ این رابطه مبارزه میان آنهاست. برای فهم بهتر، به مثالی که آلتوسر در نقد دید رفرمیستی به مبارزهٔ طبقاتی مطرح می‌کند توجه کنیم: او می‌گوید رفرمیست‌ها، حتی وقتی خود را مارکسیست می‌نامند، از این فرض آغاز می‌کنند که دو طبقه وجود دارد و این دو طبقه هر کدام در شرایط مادی خود زندگی می‌گذرانند، بدون اینکه کمترین اصطکاک با هم داشته باشند. مثل دو گروه راگبی. اما یک روز بنا به میل و خواست خود، یا شاید هم از بد

^۶Robinsonnades اصطلاحی است که توسط مارکس در ۱۸۵۹ در مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی ابداع شده است. مارکس به رابینسوناد به عنوان بینشی که جامعه را به عنوان تجمع رفتارهای فردی مستقل درک می‌کند، می‌تازد و روی این اصرار می‌کند که افراد همیشه تحت «انقیاد» مناسبات اجتماعی معینی‌اند. رجوع شود به:

K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, p. 446-447. K. Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1976. p. 61-62.

روزگار، پریشان به پر هم گیر می کند و با هم گلاویز می شوند و این می شود مبارزه طبقاتی! در واقع خطای نگاهی که وجود طبقات را مقدم به وجود مبارزه می گیرد، قابل مقایسه است با خطای نگاهی که انسان را وجودی خارج از مناسباتش به تصور درمی آورد. این صغری و کبری چیدن برای آن بود که بگوییم که هر مبارزه ای دو سر دارد و چنانچه آلتوسر به درستی می گوید «نباید تنها به در نظر گرفتن آنچه که در سمت طبقات استثمار شده می گذرد بسنده کرد، باید همچنین و در عین حال آنچه را در سمت طبقات استثمارگر هم می گذرد در نظر داشت.» (همان، ص. ۳۰). یعنی تصور حرکت تاریخ فقط به واسطه مبارزه طبقه کارگر خطای محض است. بماند که خود واژه مبارزه گواه این است که ضرورتاً بیش از یک طبقه در کار است و صحبت کردن از جنبش طبقه کارگر بدون پرداختن به حرکت سرمایه به عنوان محرک جنبش آب به غریبال پیمودن است.

هنوز جمله مارکس را فراموش نکرده ایم؟ «تاریخ، تاریخ مبارزه طبقات است» یعنی اگر مبارزه طبقاتی ای در کار نبود، تاریخی هم نبود! به زبان دیگر یعنی «تاریخ را مبارزه طبقات است که به پیش می راند» و نه طبقه کارگر، توده ها یا سوژه ها!

خلاصه می کنیم: در ابتدا دو طبقه وجود ندارد که سپس این دو طبقه به جان همدیگر بیافتند. یا بدتر از آن! از ابتدا تا انتها فقط یک طبقه کارگر در کار باشد که حرکت تاریخ صرفاً منوط به کنش و خواست اوست. طبقات را جدا از مبارزه طبقاتی نمی شود به تصور درآورد. این مبارزه طبقاتی است که به ما امکان می دهد وجود طبقات را دریابیم.^۷ مبارزه طبقاتی است که در درجه اولی قرار دارد نه وجود طبقات. واضح است که این تر رد تر اول است که تری است که توده ها را سازندگان تاریخ می داند؛ به این معنی که تضاد است که طبقات را به وجود آورده و تاریخ چیزی نیست جز مبارزه طبقات با یکدیگر. پذیرش این تر در ضمن به معنی رد باوری است که ذاتی انقلابی برای پرولتاریا قائل است؛ چراکه با قبول اینکه طبقه کارگر ماهیت قائم به ذات ندارد بلکه توسط رابطه اش با دیگر طبقات و در مناسبات تولیدی معینی تعریف می شود، حرف زدن از خصلت ذاتی انقلابی پرولتاریا، یعنی پرولتاریا را به مثابه سوژه انقلاب یا طبقه کارگر به مثابه سوژه تاریخ در نظر گرفتن، خود به خود کان لم یکن می گردد. پذیرش این تر از لحاظ روانی برای کسانی که همچون وحی منزل به سخنان مارکس می نگرند و فارغ از زمینه تاریخی روزشان و نیز بی اعتنا به تحول فکری مارکس به آنها چنگ می زنند ساده نیست. پذیرش این تر اما برای کسانی که آن را مبنای کنش های سیاسی خود ساخته اند سخت تر است. چراکه یکی از پایه های سکویی را می شکند که رهبران بر روی آن رفته اند و خطاب به کارگران موعظه می کنند که برای انقلاب کردن کافی است «غریزه انقلابی خود را به آگاهی انقلابی ارتقا دهید البته تحت رهبری ما!» اما همین مارکس در ششمین تر از تزه های فوئرباخ که در واقع نقدی است به آگاهی پیشین خود به صراحت

^۷ در اینجا باید باید متذکر شد که مبارزه صرفاً محدود به لحظه بروز انقلاب یا شورش نیست، بلکه مبارزه از لحظه شروع استخراج ارزش اضافه مطرح می شود؛ انواع مبارزات اعم از خیابانی، پارلمانی، سندیکایی و... در یک کلام اشکال قابل رؤیت مبارزات تنها نوک کوه یخی است که از کل پروسه تولید و بازتولید مناسبات اجتماعی مبتنی بر استثمار می بینیم.

می‌نویسد: «جوهر انسان مجموعه روابط اجتماعی اوست». گفتن این حرف همانا و تیشه زدن به ریشه بینش ایده‌آلیستی که برای انسان ذاتی فراتاریخی و خارج از مناسبات اجتماعی قائل است همانا!

آنچه از پرولتاریا عنصری منطقاً انقلابی می‌سازد نه فقر و نداری او، نه ذات انسانی‌اش و نه آرمان‌های والایش برای برقراری جامعه‌ای بی‌طبقه، بلکه جایگاه منحصر به فردش در رابطه‌ای است که به صورت تاریخی سرمایه را شکل داده و او را به ذهنیت سرمایه تبدیل کرده است. اگر همچنان بر باور مرسوم که پرولتاریا را ذاتاً انقلابی می‌داند و نفعش در نابودی مناسبات سرمایه‌دارانه پافشاریم به هیچ عنوان در نخواهیم یافت که چرا در بزنگاه‌های تاریخی از بسیاری از پرولترها عمل انقلابی سر نزده است و کنش او را به ناچار و به‌طور مکانیکی به کمبود آگاهی‌اش یا نامناسب بودن شرایط منتسب می‌کنیم. پرولتاریا انقلابی نیست، بلکه صرفاً امکان انقلابی عمل کردن دارد؛ رابطه‌ای که او را مولد سرمایه می‌سازد، در عین حال به او امکان می‌دهد که این رابطه را از میان بردارد.

سوژه در فرآیند حقیقت:

برگردیم به موضوع خودمان سوژه سیاست. ظهور سوژه به چه زمانی برمی‌گردد؟ سوژه سیاست نه سوژه شناخت دکارت است، نه سوژه اخلاقی کانت، نه سوژه خداوند در قرون وسطی و نه حتی سوژه سیاسی روسو.^۸ در اینجا پیش از اینکه به تبارشناسی سوژه علاقمند باشیم به دلایل تاریخی ظهور «سوژه سیاست» علاقمند هستیم. اما ما که منتقد ذهنی‌گرایی هستیم باید بتوانیم دلایل ظهور یک مفهوم و بکارگیری وسیع آن را در دیسکور چپ از لحاظ تاریخی و با توجه به مناسبات کار و سرمایه توضیح بدهیم. اما پیش‌نیاز این کار معرفی سوژه دیگری است که امروز نقل و نبات نوشته‌جات نیمه‌فلسفی-نیمه‌شاعرانه است: «سوژه کمونیسم» بدیویی. هرچند سوژه رهایی رانسیر و سوژه رخداد بدیو بنا به نظر تئوریسین‌های آنها از دو مسیر متفاوت شکل می‌گیرند، اما با تعقیب همین مسیرها به زودی خویشاوندی آنها بر ما معلوم می‌شود. اگر سوژه برای رانسیر در پروسه برخورد سیاست با پلیس شکل می‌گیرد، بدیو اما مفهوم سوژگی را در پیوند با «پروسه حقیقت» (عشق، علم، هنر و سیاست) می‌جوید.

^۸ آلتوسر در مورد ظهور سوژه در دیسکورهای فلسفی در مصاحبه‌ای که در کتاب «فلسفه و مارکسیسم» منتشر شده می‌گوید: «بین سده‌های چهارده و هژده، برای توضیح شمار قابل ملاحظه‌ای از ایدئولوژی‌ها و پراتیک‌های مرتبط به آنها، به‌طور ویژه از مقوله "سوژه" استفاده می‌شود. این مقوله از ایدئولوژی حقوقی، از روابط کالایی سردمی‌آورد که در آن هر فردی، سوژه دارنده حق ظرفیت‌های حقوقی‌اش، به مثابه ملاک اموال، به شمار می‌رود و غیره. همین مقوله با دکارت (سوژه "من فکر می‌کنم") عرصه فلسفه و بعدتر عرصه ایدئولوژی اخلاقی نزد کانت (سوژه "آگاهی اخلاقی") را اشغال می‌کند. هم چنین زمان طولانی‌ای بود که همین مقوله عرصه سیاست را، با "سوژه سیاسی" قرارداد اجتماعی اشغال کرده بود. این امر نشانگر یکی از تزهایی است که ما از آن دفاع می‌کنیم: فلسفه مقوله‌هایی را "شکل می‌دهد" که قادرند برخورد ایدئولوژی‌ها و پراتیک‌های مربوط به آنها را یگانه سازند.» (ص. ۳۵ و ۳۶)

می‌توان ساعت‌ها و ساعت‌ها در فلسفه بدیو غور کرد؛ این فیلسوف را در تمام لحظات فعالیت رسانه‌ای‌اش، در صفحه برنامه‌های تلویزیونی مردم‌پسند و دفترهای مجله‌های رنگارنگ و پشت میکروفن سمینارهای مختلف و در کنفرانس‌های گوناگون تعقیب کرد؛ انبوه کتاب‌ها و جزوات او را یک به یک خواند و از کوچکترین و بی‌اهمیت‌ترین اظهار نظرهای او غافل نماند؛ می‌توان از ترواشتات ذهنی او حظ کرد یا سرگیجه گرفت... اما نمی‌توان منکر این شد که کتاب‌های اصلی او تئوری سوژه، هستی و رخداد و منطق جهان‌ها اساساً برای قشر دانشگاهی نوشته شده‌اند و به‌خاطر غامض بودن تئوری او راه نقد، ولو نقد دانشگاهی آنها هم بسیار باریک است و از عهده هر کسی بر نمی‌آید. ما هم در این بین نه ادعایی داریم و نه حتی علاقه‌ای، علی‌رغم اینکه این حق را کاملاً برای «بزرگترین فیلسوف چپ زنده» قائل هستیم که رزق خود را از این تئوری‌بافی‌های دانشگاهی درآورد. آنچه به ما انگیزه پرداختن به آراء بدیو را می‌دهد، بخشی از نظرات اوست که پشتوانه «دخالگری یا فعالیت یا مبارزه» افرادی است که دل در گروی «ایده کمونیسم» دارند و معتقدند که فعالیت‌شان معطوف به «افق کمونیسم» است.

بدیو در جایی در پاسخ به این پرسش که «پس شما همچنان کمونیسم را یک افق می‌دانید؟» می‌گوید: «بله، نه تنها این افق برای من گشوده است، بلکه به نظرم مدنظر داشتن این افق خیلی مهم است. چون اگر هیچ ایده راهبردی نباشد آن وقت جنبش‌هایی که متحمل شکست یا ادغام در وضع موجود می‌شوند تأثیرات سوژکتیو ویرانگر و سوژه‌هایی ناامید به بار می‌آورند. [...] ما باید بر این نظر باشیم که گرچه شکست‌های راهبردی می‌خوریم همچنان به‌رغم پیچ‌وخم‌های تاریخ به راه خود ادامه می‌دهیم. تاریخ نه در مسیری راست و هموار بلکه در راهی پرپیچ‌وخم پیش می‌رود؛ نباید خیال کنیم راهی شاهانه به رهایی وجود دارد. بدبباری‌ها هست، ناخوشایندی‌ها و جنبه‌های منفی هست، و به همین دلیل است که باید قطب‌نمایی داشته باشیم تا راه را نشانمان دهد. بدون قطب‌نما کارمان به پیری و سرخوردگی می‌کشد.»⁹ این «قطب‌نما»، این «ایده راهبردی»، «ایده کمونیسم» است.

بدیو «ایده» را به‌طور عام مجموعه‌ای کلی که انتزعی است از سه عنصر اولیه، «یک فرآیند حقیقت، یک تعلق تاریخی، و یک سوژه شدن» می‌داند. برای سوژه شدن همیشه وجود یک «رخداد» ضروری است. رخداد در تعریف بدیو یک امر پیش‌بینی‌ناپذیر و محاسبه‌ناپذیر است، به همین خاطر است که داشتن یک ایده «برای پیش انداختن آفرینش امکان‌های نوین، حداقل به صورت ایدئولوژیک یا فکری» اجتناب‌ناپذیر است، چراکه «یک ایده، همواره تصدیق این امر است که یک حقیقت نوین از لحاظ تاریخی ممکن است». هر رخداد یک «غافل‌گیری»، گشایش یک امکان نوین در وضعیت است، و «حقیقت سیاسی» تلاش برای تداوم و تحقق امکان گشوده شده در واقعیت. چیزی که «رخداد» را به «حقیقت» پیوند می‌دهد «سوژه» است: سوژه میانجی بین رخداد و حقیقت است. بدیو برای سرپا نگه داشتن تئوری‌اش ناچار است به یک مفهوم صدرصد اخلاقی توسل بجوید: «وفاداری به رخداد». مسلماً هواداران بدیو اعتراض می‌کنند که این یک مفهوم فلسفی است و نه اخلاقی! جدل با اصحاب

⁹ <http://www.madomeh.com/site/news/news/6001.htm>

یقین بی‌فایده است، در ضمن ما هم عجله‌ای نداریم، به زودی دم خروس ایده‌آلیست بودن این نظریه‌پرداز و هواداران جان‌برکفش بیرون می‌زند.

او در مورد کمونیسم می‌نویسد: «واژه کمونیسم جایگاه یک ایده را دارد، یعنی این واژه بر اساس یک الحاق، و بنابراین از درون یک سوژه‌مند شدن سیاسی، بر سنتزی از سیاست، تاریخ و ایدئولوژی دلالت می‌کند. از همین رو، بهتر آن است که این واژه را به مثابه یک عملیات درک کنیم تا یک مفهوم.» پس تا اینجا روشن است که کمونیسم مفهومی نیست که از درون مبارزات میان طبقات سربرآورده باشد، بلکه یک عملیات ذهنی است که فرد را به فرایند سیاسی ملحق می‌کند و از او سوژه می‌سازد. او در جای دیگری می‌نویسد: «فرضیه کمونیسم این است که یک سازمان جمعی متفاوت می‌تواند عملی شود، سازمان یا سامانی که در آن نابرابری ثروت و حتی تقسیم کار از میان خواهد رفت. تصاحب خصوصی ثروت‌های کلان و انتقال آنها توسط وراثت به پایان خواهد رسید. وجود یک دولت سرکوبگر، مجزا از جامعه مدنی، دیگر ضروری به نظر نخواهد رسید. در یک روند درازمدت از تجدید سازمان [اجتماعی و سیاسی]، بر اساس اتحاد و تعاون آزادانه تولیدکنندگان، دولت زوال پیدا خواهد کرد.» و ادامه می‌دهد: «"کمونیسم" به خودی خود فقط به همین احکام نظری بسیار کلی اطلاق می‌شود. همان چیزی که کانت به آن "ایده" می‌گوید، یعنی چیزی که حالت برنامه و طرح عملی ندارد، بلکه فقط کارکرد تنظیم‌کننده (regulatory) دارد. نادانی است اگر این اصول کمونیستی را اصولی یوتوپیایی یا آرمان‌گرایانه بخوانیم. آنطور که ما این اصول را اینجا تعریف کردیم، آنها فقط الگوهایی فکری هستند که اوقتی قرار شود عملی شوند! همیشه به شیوه‌های گوناگون به عمل در می‌آیند. به عنوان ایده محض برابری، فرضیه کمونیسم بدون شک از زمان پیدایش دولت وجود داشته است. به محض آنکه حرکت توده‌ای در برابر سرکوب دولتی و به نام عدالت و برابری طلبی قد علم کند، شکل‌های اولیه یا خرده‌ریزهای فرضیه کمونیسم آغاز به پیدا شدن می‌کنند. شورش‌های مردمی — شورش بردگان به رهبری اسپارتاکوس، و شورش روستاییان به رهبری توماس مونتر — را می‌توان نمونه‌های عملی این «امر ثابت کمونیستی» (communist invariable) تلقی کرد. در انقلاب کبیر فرانسه است که فرضیه کمونیسم، عصر مدرنیت سیاسی را افتتاح می‌کند.»

بدین ترتیب «کمونیسم» در دید بدیویی فرو کاسته می‌شود به ایده برابری که اندیشه‌ای است بر فراز تاریخ. از شورش اسپارتاکیست‌ها در عهد برده‌داری تا قیام کنوها در شروع صنعتی شدن فرانسه، قیام سرکوب‌شده کمون، انقلاب فرهنگی چین تا انقلاب پیروزمند اکتبر، تا مه ۶۸ در سرمایه‌داری پیشرفته همگی کمونیستی بودند به یک دلیل ساده: این شورشیان و انقلابیون «فرض کردند که نوع دیگری از سازماندهی امر اجتماعی ممکن است!» خب در این صورت چرا چنین فرضیه‌ای باید نام کمونیسم را به یدک بکشد؟ بر اساس چه چیزی متفکر «ماتریالیست» ما فارغ از دغدغه بررسی مناسبات تولیدی که مفهوم کمونیسم را در خود پرورش دادند به خود اجازه می‌دهد که از یک مفهوم تاریخی شکل گرفته در بستر رشد سرمایه‌داری، استفاده‌ای فراتاریخی

کند؟ آیا برابری واقعاً برای بورژوازی انقلابی انقلاب کبیر فرانسه با برابری برای بردگان روم باستان یا برای پرولترهای انقلاب اکتبر به یک معنی بود؟

اما این تنها سرخ ما برای درک کنه ایده‌آلیستی نظرات بدیو نیست، سرخ مهمتر را خود او بی‌هیچ دردسری به دست ما می‌دهد و آن هم نقش غیرقابل انکاری است که فرد در سیستم فکری‌اش بازی می‌کند: «در موردی که ما به آن می‌پردازیم، خواهیم گفت که یک "ایده" امکانی است برای یک فرد که در باید مشارکت او در یک فرایند سیاسی تکین (یعنی ورود او به یک بدن حقیقت)، نوعی تصمیم تاریخی نیز هست. از طریق ایده است که فرد، به عنوان جزئی از سوژه جدید، تعلق خود را به حرکت تاریخ تحقق می‌بخشد.» (ایده کمونیسم). پس بدیو برخلاف ادعایش مبنی بر اینکه سوژه چیزی جدا از فرد است و فرد مبنای تحلیل جامعه‌شناسی لیبرالی است،¹⁰ خود لحظه‌ای از دست فرد خلاصی ندارد؛ او در تلاش است که فرد را با متقاعد کردن به اعتبار و صحت ایده کمونیسم به سوژه جمعی پیوند بزند. «با ایده، فرد به عنوان عنصر سوژه جدید تعلقش را به جنبش تاریخ تحقق می‌بخشد» یا «باید تن فرد را از تن دولت کسر کرد به تن حقیقت پیوند زد». از اینجا است که می‌شود به‌طور خلاصه گفت که علی‌رغم خواست خود، پروژه اندیشه‌ورزی بدیو هم حول فرد می‌چرخد: فرد، اینجا هم هدف و پایه نظریه‌پردازی «برجسته‌ترین فیلسوف زندهٔ چپ» عصر ماست.

در این «عملیات ایده کمونیسم» است که شکل‌گیری سوژه توضیح داده می‌شود. برای بدیو این عملیات مستلزم وجود سه جزء است: جزء سیاسی، جزء تاریخی، جزء سوژگی. برای فهم جزء سوژه شدن (یا سوژگی که می‌توان آن را فاعل شدن ترجمه کرد) لازم است به این پاراگراف نسبتاً بلند از نوشتهٔ او توجه کنیم: «بحث برسر امکان تصمیم‌گیری یک فرد _ که به مثابه حیوان سادهٔ انسانی تعریف می‌شود و آشکارا متمایز از هر سوژه‌ای است، _ برای بدل شدن به بخشی از یک فرایند حقیقت سیاسی است؛ به اختصار، تصمیم برای تبدیل شدن به یک مبارز این حقیقت است. من در منطق جهان‌ها و به شکلی ساده‌تر در مانیفست دوم برای فلسفه، این تصمیم را به مثابه عمل گنجاندن توصیف می‌کنم: بدن فردی و هر آنچه از اندیشه‌ها، عواطف، بالقوگی‌های عمل‌کننده، و غیره، با خودش موجب آن می‌شود، به عنصری از یک بدن دیگر بدل می‌شود، بدن حقیقت، وجودی مادی از حقیقتی در حال شدن، در یک جهان معین. این لحظه‌ایست که فرد اعلام می‌کند که می‌تواند از حدهای (خودخواهی، رقابت، تناهی...) عبور کند، حدهایی که به واسطهٔ فردیت (یا حیوانیت، هر دو یک چیز هستند) تحمیل شده‌اند. او بر این عبور کردن تواناست، تا جایی که در عین اینکه همان فردی که هست باقی می‌ماند، به واسطهٔ گنجاندن، به بخشی عملگر در سوژه‌ای جدید نیز تبدیل می‌شود. من این تصمیم، این اراده را «سوژگی» می‌نامم. به شیوه‌ای عمومی‌تر، یک سوژگی همواره جنبشی است که

¹⁰ چیزی که در مصاحبه‌اش با میشل اونفری فیلسوف لیبرال-لیبرتر مدعی می‌شود.

به واسطه آن یک فرد جایش را در یک حقیقت به نسبت وجود حیاتی خودش و جهانی که این وجود در آن گسترده می‌شود، تثبیت می‌کند.» (فرضیه کمونیستی، بخش ایده کمونیسم، صفحات ۱۸۴ و ۱۸۵، تأکیدها از ماست).

از نقل قول بالا روشن می‌شود که سوژه شدن منوط است به انتخاب، اراده و تصمیم فردی، چراکه «تاریخ یک حیات به خودی خود، بدون تصمیم و انتخاب، بخشی از تاریخ دولت است که میانجی‌های کلاسیک آن عبارت‌اند از: خانواده، کار، میهن، مالکیت، مذهب، رسوم و...». این سر باززدن از «تاریخ دولت» یک عمل «قهرمانانه» است که یک استثناء را برمی‌سازد و بازتاب آن «نیازمند آن است که با دیگران نیز به اشتراک گذاشته شود، نیازمند آن است که نه تنها به مثابه یک استثناء، بلکه به مثابه یک امکان از این پس مشترک برای همگان نیز نشان داده شود.» چگونه؟ با «متقاعد کردن افراد اطرافم، زن یا شوهر، همسایگان و دوستان و همکاران، به این امر که استثنای خارق‌العاده حقیقت‌های در حال شدن نیز وجود دارد، و ما محکوم به قالب‌بندی وجودهایمان با محدودیت‌های دولت نیستیم.»

باید تأکید کرد که اقدام به «متقاعد کردن» افراد، دعوت از فرد برای اخذ تصمیم به «ملحق شدن به فرآیند حقیقت»، روش‌هایی دلبخواهی یا پیشنهادی برای هموار کردن «راه‌هایی» نیستند! اینها/شکال ضروری پیاده شدن تفکر بدیویی‌اند. نمی‌توان مانند طرفداران بدیو امر مبارزه را در گرو فهم ایده کمونیسم دانست و برای آن تبلیغ نکرد. و این یعنی تلاش برای سوژه ساختن از افراد انسانی که اگر چنین نباشند، یعنی «مبارزی» که در تبلیغ و ترویج این ایده سهمی نداشته باشند، جز حیواناتی از نوع انسان با تمام تمنیات و منفعت‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها و حقارت‌هایشان نیستند. واضح است که در پس ایده کمونیسم بدیویی، ایده انسان‌رها از خصایص حیوانی آزادهنده و توحش‌آمیز نهفته است: انسانی شدن زندگی انسان، فرارفتن از جهان طبیعت و دست یافتن به کمال انسانیت! اخلاقی نشان دادن حرکت جوامع انسانی، از نقطه صفر حیوانیت به سمت نقطه اعلای کمونیسم، کنه آموزه‌های بدیو است. گرچه در ظاهر از مفاهیم بازگشت به انسانیت انسان و یافتن ذات راستین در آثار و آراء بدیو خبری نیست و حتی او خود را انسان‌گرا نمی‌داند و معتقد است انسان‌گرا بودن به معنی تعریف انسان است که لاجرم تعریف غیرانسان را در خود دارد، اما مفاهیم اخلاقی‌ای که به عنوان تمیزدهنده انسان از حیوان روی‌شان تأکید می‌کند پرده از بینش انسان‌گرایانه او برمی‌دارند. او به عنوان فیلسوف ماتریالیست هیچ مایل به یادآوری این حقیقت به خود نیست که تمام مظاهر اخلاقی و فرهنگ رقابت، خودخواهی و هرآنچه بد و زشت و «غیر انسانی» تعبیر می‌شود، برآمده از مناسباتی است که حیات انسانی ولو حیات موحشانه حیوان انسانی را ممکن ساخته است.

برای کسانی که دست‌شان در کار است چندان دشوار نیست که رد پای لنینیسم را در این نظریات اخلاقی‌گرایانه بدیو و متعاقب آن نحوه عملی شدن آنها تبلیغ و ترویج و اقناع کردن را بیابند. جالب اینجاست که از دلایل اقبال به نظریات بدیو نقد لنینیسم بود؛ نقدی که صرفاً در شکل باقی ماند و نه می‌خواهد و نه قابلیت این را دارد که دست به محتوا ببرد. این قرابت نظری بدیو و لنینیسم شاید از دیده برخی مریدان بدیو غافل مانده باشد، اما او خود این قرابت نظری را فاش می‌گوید و ظاهراً از گفته

خود دلشاد است! او در جزوهای در توضیح ایده کمونیسم می‌نویسد: «اساساً ایده کمونیسم برای سوژه‌هایی که حامل آن هستند بر این امر دلالت دارد که سیاست رهایی‌بخش اصولاً عاری از منفعت‌طلبی است. وقتی لنین در اثر مشهور خود چه باید کرد؟ آگاهی انقلابی، یعنی سیاست، را در مقابل آگاهی سندیکایی یا تردیونیونیستی قرار می‌دهد، دقیقاً همین را می‌گوید: منافع کارگران نمی‌توانند به خودی خود برساننده یک سیمای سیاسی برای آنها باشند، مگر اینکه وارد یک سوژکتیویته غیرمنفعت‌طلبانه شوند، سوژکتیویته‌ای که خطاب و مقصود آن جهان‌شول است.» سپس به کتاب چه باید کرد؟ لنین که در تقابل با اکونومیست‌هاست اشاره کرده^{۱۱} و ادامه می‌دهد: «این حرکتی است که ایده کمونیستی را تعریف می‌کند، حرکتی که به واسطه آن هر اپیزودی از نبرد طبقاتی می‌تواند به تکه‌ای از کل مبارزات رهایی‌بخش بدل شود. و این باز همان چیزی است که لنین در صدد بیان آن است، هنگامی که بر عدم تطابق آگاهی سیاسی با آگاهی «خودبه‌خودی» تأکید می‌ورزد. و این همان نکته اساسی است که می‌تواند بدین‌گونه نیز صورت‌بندی شود: فرد «به خودی خود» سوژه نیست.» اینجاست که می‌توان به درستی نتیجه گرفت که تفکر بدیویی شکلی از/شکال کج و معوج لنینیسم در دوران ماست.^{۱۲}

^{۱۱} «آگاهی طبقه کارگر نمی‌تواند یک آگاهی سیاسی حقیقی باشد اگر کارگران فرا نگرفته باشند که بر ضد تمام بی‌عدالتی‌ها، هرگونه نمود خودکامگی، ستم و خشونت، فارغ از اینکه چه طبقاتی قربانی آن هستند، وارد عمل شوند؛ عملی که تنها از یک منظر سوسیال-دموکرات [انقلابی] صورت بگیرد و نه از منظری دیگر. [...] هرآن‌کسی که توجه، روحیه مشاهده و آگاهی طبقه کارگر را منحصر، یا حتی به مثابه اولویت، به سوی خود طبقه کارگر معطوف کند سوسیال-دموکرات نیست. برای شناخت درست خود، طبقه کارگر باید شناخت دقیقی از روابط متقابل جامعه معاصر داشته باشد؛ نه تنها شناختی نظری، بلکه شناختی که بیشتر مبتنی بر تجربه حیات سیاسی باشد. [...] چرا هنوز نمود فعالیت انقلابی کارگر روس در برابر خشونت وحشیانه‌ای که پلیس بر ضد مردم اعمال می‌کند، در برابر آزار و اذیت فرقه‌ها، در برابر ضرب و شتم دهقانان، در برابر اعمال مفرط و ننگین سانسور، در برابر شکنجه سربازان، در برابر ستیز با بدیهی‌ترین ابتکارات فرهنگی، و در برابر سایر موارد [ستم] تا این اندازه کم است؟ [...] کارگر سوسیال-دموکرات، کارگر انقلابی (شمار این کارگران بی‌وقفه زیاد می‌شود) تمام این استدلالات ارتجاعی درباره مبارزه برای مطالبات «با وعده‌ی نتایج ملموس» و امثال آن را با خشم پس می‌زند، زیرا او خواهد فهمید که اینها چیزی نیستند جز شقوقی از قصه کهنه اضافه شدن یک کوپک به یک روبل!» (لنین، چه باید کرد؟)

^{۱۲} می‌گوییم معوج چراکه اگر قرار بود به صورت سراسر لنینیستی باشد باید به جای این همه بالا و پایین رفتن یگراست می‌رفت سراغ ساختن حزب به عنوان آگاهی طبقه کارگر. اما نمی‌شود! باید زور زد و به قیمت سیاه کردن هزاران صفحه و گرفتن ساعت‌ها وقت، با تزریق مفاهیم جدید، به تئوری لنینیستی پیشاهنگ آگاه رنگ و لعابی جدید بخشید به این امید که از گلولی زمانه ما پایین رود. چرا؟ نه فقط به این دلیل که تجربه حزب شکست خورده، بلکه به این دلیل تاریخی که دوره‌ای از رشد سرمایه‌داری که ضرورت حزب را ایجاد می‌کرد به اتمام رسیده است. مناسباتی که در آن طبقه کارگر به عنوان طبقه خود را نیروی عظیم و توانا در برابر سرمایه می‌دیدند تغییر کرده‌اند و متعاقب این تغییر نوع بودن طبقه کارگر و لاجرم نوع مبارزه طبقه کارگر تغییر کرده است. اما این را نه لنینیست‌های متقن می‌فهمند و نه «وفاداران به رخداد»؛ برای اولی‌ها ساختن یک حزب بولشویکی همچنان تنها چاره کار است. اما دومی‌ها خجولانه به دنبال زنده کردن سازماندهی طبقه هستند در شکل دیگری که حزبی نباشد، یعنی سلسله‌مراتبی نباشد، ضامن برابری باشد و به طور خلاصه از تمام عیوب حزب برحذر باشد اما در عین حال در عرصه سیاست، قدرت ابراز وجود حزب را داشته باشد. انگار می‌شود از یک چیز کیفیاتش را ستاند و همچنان آن چیز را داشت. خود لنین در جوابی به نقدهای صوری رزا لوکزامبورگ به حزب لنینی می‌نویسد: «برای مثال رفیق رزا لوکزامبورگ می‌گوید: درکی که در اینجا (یعنی در کتاب من) به شدیدترین و مؤثرترین نحو بیان شده است، شامل "مرکزیت‌گرایی سرسختانه" است. بنابراین رفیق رزا لوکزامبورگ چنین می‌پندارد که من از یک سیستم سازماندهی در مقابل سیستم دیگر دفاع می‌کنم. اما در واقع چنین نیست. در تمام کتاب از صفحه اول تا صفحه آخر من از مبانی اولیه تنها سیستم سازماندهی حزبی قابل‌تصور دفاع کرده‌ام. کتاب من نه به تفاوت میان این یا آن سیستم سازماندهی، بلکه به این سؤال پرداخته است که به چه طریق می‌باید یک سیستم را حفظ کرد، از آن انتقاد کرد و آن را تصحیح نمود بدون اینکه با مبانی حزب در تناقض بیافتد.»

باری! تمام هم و همنطور امید بدیو در این است که «پارتیکولیرها» یک صف و یک صدا شوند و برای «امر ژنریک» پا روی حوائج و منفعت‌های خودخواهانه خود بگذارند، از فردیت و حیوانیت خود به نفع «امر مشترک» بگذرند. اما مگر چنین چیزی جز در صومعه‌ها و خانقاه‌های تزکیه نفس ممکن است؟ در پس زبان نامأنوس و واژه‌های فنی فلسفی و توضیحات غامض بدیو یک پرسش ساده اما حیاتی گم می‌شود: چرا یک فرد باید از فردیت یا حیوانیتش بگذرد و تن به تن جمعی سوژه بسپارد؟ این پرسشی خطرناک برای فلسفه بدیو، دست کم در مورد پروسه حقیقت سیاست، است؛ چراکه هر جوابی لاجرم اخلاق گرایانه و ذهنی خواهد بود و در نهایت پرده از ادعای دروغین ماتریالیستی بودن نظریه او برخواهد داشت. هنگامی که فرد خارج از روابطی که فردیت او را شکل می‌دهد تصور شود و از پایه‌های مادی تصمیمی که او را از فرد حیوانی‌اش می‌گسلد سخنی به میان نیاید، هنگامی که این تصمیم‌گیری هیچ ارتباطی به وضعیت مشخص یک فرد نداشته باشد، همه چیز به سطح ذهنی سقوط می‌کند و مبارزه صرفاً جنبه‌ای انتزاعی و ذهنی پیدا می‌کند: ما دیگر با یک کارگر، یک زن، یک فرد با موقعیت خاص و انضمامی‌اش در روابط سرمایه‌داری مواجه نیستیم، بلکه با یک فرد منفک از همه چیز روبه‌رو هستیم که صرفاً برای خواست‌های متعالی اخلاقی دست به کنش می‌زند. کنش او پایه مادی ندارد و صرفاً از درک او از چهره کربه هیولای سرمایه‌داری برمی‌آید. آری! به خاطر همین نادیده گرفتن شرایط انضمامی است که همه چیز موکول به تصمیم و انتخاب فردی می‌شود. تأکید می‌کنیم که این برداشت ما از نظرات بدیو نیست، او خود در سمیناری کنشی را که برای ارضاء منافع فردی باشد کنشی مکانیکی می‌خواند و آن را تقبیح می‌کند؛ فرد باید نه برای منافع خود که برای یک آرمان دست به کنش بزند. بدین ترتیب، همه چیز با یک «باید اینگونه باشد» سرهم می‌آید، چراکه دستورات اخلاقی برای توجیه ضرورت خود نیاز به دلیل مادی خاصی ندارند. راستی این فرد کیست؟

من آگاهِ منتخبِ مصمم:

به نقش تعیین‌کننده و ناگزیر «انتخاب و تصمیم» اشاره کردیم که یکی دیگر از وجوه شباهت نظریه سوژگی بدیو و سوژه سیاست رانسیر است. اما این فرد انتخاب‌گر گرانقدر کی و کجا دست به انتخاب می‌زند، چه چیز داو تصمیم‌گیری اوست؟ اگر بدانیم که او کیست، از روی شواهد دانستن اینکه زمین بازی‌اش کدام است کار دشواری نخواهد بود.

این دومی‌ها، یا راحت‌تر بگوییم این شاگردان مخلص بدیو همچون خود او، در نقد صوری به سازمان و سازماندهی باقی مانده‌اند و چون به درد ذهنی‌گرایی گرفتارند، قادر به درک این مسأله نمی‌باشند که آنچه امکان ساختن حزب انقلابی را در دوره‌ای شدنی بلکه ضروری کرده بود، امروز آن را زائد بلکه ناشدنی کرده است: و آن تغییرات ساختاری در مناسبات میان کار و سرمایه است که به محو مفهوم هویت طبقه کارگر به عنوان مبنا و دینامیک مبارزات کارگران در اواخر قرن نوزدهم تا دهه ۷۰ میلادی قرن بیستم رویارویی کار و سرمایه را سازمان می‌داده. برای توضیحات بیشتر به این مقاله مراجعه کنید:

<http://idoun.org/ای-قوم-به-حج-رفته-بیایید-بیایید/>

از مقایسه نظرات حول سوژه چپ و راست فهمیدیم که هر دو حول اینکه این سوژه یک «فرد» است، (دست کم در ابتدا) اتحاد نظر دارند. آموزه‌های فلسفی لیبرالیسم به ما می‌گوید که این فرد همان است که عالم گرد او می‌چرخد، کائنات برای او خلق شده‌اند و او اگر بخواهد همه چیز تحت امرش درمی‌آید... اما این که نمی‌شود، هرچقدر که ایدئولوگ‌های بورژوا از جبروت و حشمت این فرد انسانی لاف بزنند، ما زیر بار نمی‌رویم که این فرد، این انسان، از جایی بیرون نیامده باشد، آخر او هم باید تن و بدنی داشته باشد و هم دهان و شکمی! باید دید هستی‌اش نتیجه چه رابطه‌ایست و شکمش از چه راهی سیر می‌شود.

کسی تصمیم می‌گیرد که می‌تواند تصمیم نگیرد، یعنی تصمیم دیگری بگیرد؛ بخش پنهان انتخاب کردن، منطقاً انتخاب نکردن است، به عبارتی انتخابی غیر از انتخاب مورد نظر داشته باشد. در دنیای واقعی چنین کسی کیست؟ واقعیت چنان سخت و خشن است که مجال واقعی ندیدن واقعیت را نمی‌دهد! از واقعیت زندگی کارگرانی صحبت می‌کنیم که در چین یا ایران و بنگلادش و... برای یک یا دو دلار دستمزد روزانه باید جان بکنند. لازم است برای تحلیل به اندازه همین واقعیت بی‌رحم باشیم! چه تصمیمی می‌تواند واقعیت این اجبار را محو یا حتی کمرنگ کند؟ هیچ! هیچ انتخابی برای کسی که انتخابی ندارد در کار نیست! پس هیچ تصمیمی هم جز آنچه ضرورتاً باید اتخاذ شود وجود ندارد! تنها کسانی «امکان» تصمیم بین گزینه‌های مختلف را دارند که واقعاً «گزینه‌های مختلفی» داشته باشند، چقدر چنین «تبلیغات اخلاقی به نفع ایده کمونیسم» از واقعیت زندگی زنان تن‌فروش سراسر دنیا، کشاورزان نابودشده هندی، کودکان کارگاه‌های آجرپزی در ایران، کارگران چینی و کره‌ای سامسونگ و اپل، کارگران معادن در آفریقا، کارگران اخراجی اروپایی، فرزندان خانواده‌های کارگر مهاجر محروم از همه چیز... بیگانه است. واقعاً مبلغین آموزه‌های بدیو در ایران لحظه‌ای از خود پرسیده‌اند با همه درستی و حقانیت نظریه‌ای که سنگش را بر سینه می‌زنند، چرا این محذوفین و محرومین و فراموش‌شدگان و بدبختان و فرودستان جهان نمی‌جنبند و همگی به «تن حقیقت» ملحق نمی‌شوند و تصمیم نمی‌گیرند که کمونیسم را محقق سازند؟

واقعیت این است که کسی که انتخابی داشته باشد، حتماً آن را عملی می‌کند، البته درست در دنبال کردن دلایل انتخابش است که می‌فهمیم که انتخاب دیگری هم نداشته است. **انتخاب او جزئی از بودن اوست.** هستی اجتماعی‌اش این انتخاب را پیش پای او می‌گذارد و ایدئولوژی حاکم بر جامعه آن را به صورت تصمیمی فردی و آگاهانه به او تحمیل می‌کند. تمام انتخاب‌ها از مجموعه‌ای از عوامل اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیک پیروی می‌کنند. این ایدئولوژی بورژوازی است که می‌خواهد به ما بقبولاند که انسان‌ها «آزادانه» دست به انتخاب می‌زنند و سرنوشت‌شان به تصمیماتی بسته است که در لحظات خاص می‌گیرند. چنین نظری از آنجا که ایدئولوژی طبقات فرادست و متوسط است برای این طبقات اصلاً تناقض‌آمیز و عجیب نیست. حال اینکه نگاه ماتریالیستی-تاریخی به ما می‌گوید که درست برعکس، انسان‌ها محصول اوضاع و احوالی هستند که در آن زاده شده و زندگی می‌کنند و همواره چیزی را «انتخاب» می‌کنند که برآمده از شیوه زندگی‌شان موافق با آن است. آنکه صرفاً بر انتخاب و تصمیم فردی پای می‌فشارد، *فرایندی که این انتخاب را پیش پای فرد قرار داده و اخذ آن را لازمی کرده است نادیده می‌گیرد.*

علمای سوژه‌شناس هم از آنجا که در ایدئولوژی بورژوازی تنفس می‌کنند بر این باورند که به یمن انتخاب و تصمیم‌گیری، هر فردی صرف نظر از جایگاهش در روابط تولید و بازتولید، قادر است سوژه شود و اراده‌گرایانه به نفع «تحقق رهایی» یا «امر جهانشمول» در وضعیت دخالت کند، گرچه این وضعیت کمترین ربطی به نوع و شرایط زندگی خودش نداشته باشد؛ گویی فرد می‌تواند خود را از مجموعه روابطش بیرون بکشد، و همچنان خودش باشد، و دست به کار تغییر دنیا بزند و در حال آماده کردن شرایط برای لحظه موعود باشد. در گذشته اگر از چنین وضعیتی صحبت می‌شد، بلافاصله ذهن به سمت تأسیس حزب و نقش پیشاهنگ انقلابی می‌رفت. اکنون اما که نه دلیلی عینی برای وجود حزب وجود دارد، نه اصلاً حزبی می‌تواند در کار باشد و انقلابی عمل کند^{۱۳}، ترجمه این اراده‌گرایی خفیف‌شده مفهوم حزب است: آکتیویسم.

آکتیویست‌ها با اینکه در روند امور دخالت می‌کنند (به قول دوستان «مداخله‌گری» می‌کند)، اما فعالیت *activité* انجام نمی‌دهد. چراکه فعالیت از هستی تفکیک شدنی نیست؛ یعنی نمی‌شود قسمتی از زندگی او را به عنوان فعالیت از سایر بخش‌ها جدا کرد. یک کارگر وقتی اعتصاب می‌کند، فعالیتش را انجام می‌دهد فعالیتی که در ادامه فعالیت پیشینش بوده، مثلاً کار کردن با فلان دستگاه. هدفی که او را به اعتصاب می‌کشانند جدا از هدفی نیست که او را به کار واداشته است؛ به عبارت دیگر، هدف از درون خود فرایند کار اوست که بیرون می‌آید. اما این امر در مورد یک «فعال حقوق کارگری» یا دانشجویی که در حمایت از اعتصابیون با آنها می‌پیوندند که قطعاً هدفی بیرون از فرایند شکل‌گیری اعتصاب دارد صادق نیست. آنها اگر در حمایت از کارگران اعتصابی کاری انجام دهند، اعتراضی را هماهنگ یا بیانیه‌ای را تدوین کنند، آکسیون *action* انجام داده‌اند. پس شاید آکسیون‌پسم (کنش‌گرایی) تعبیر بهتری از آکتیویسم برای تعریف این برخورد اراده‌گرایانه در روزگار ما باشد، برخوردی که ادامه منطقی «پیشاهنگی» در دوره افول سندیکاها و محو احزاب است. پیشاهنگ آگاه به عنوان عنصر آگاه طبقه وظیفه داشت که آگاهی غریزی کارگران را با آموزش تئوری‌های مارکسیستی به آنها به سطح آگاهی انقلابی ارتقاء دهد و به مبارزات اقتصادی کارگران سمت و سویی سیاسی ببخشد و در نهایت آنها را جذب حزب خود کند. آکتیویست امروز ما همین کار را می‌کند، منتها در غیاب حزب و اسم آن را می‌گذارد «تقویت سوژگی» کارگران یا زحمتکشان. باید توجه کرد که تفاوت اساسی در نام‌گذاری نیست که این دو را از یکدیگر متمایز می‌کند، بلکه تفاوت در دوران ظهور هر کدام است که یکی را پیشاهنگ کرده و یکی را آکتیویست. محتوای هر کدام در تطابق با شکل بروزشان است. در غیاب حزب و مبارزه کارگران به عنوان طبقه وجود پیشاهنگ طبقه بی‌معنی است و کنش افراد بیرون از طبقه لاجرم چیزی جز آکتیویسم نمی‌تواند باشد. واضح است که همانقدر که پیشاهنگ بیرون از عینت زندگی کارگران قرار داشت، آکتیویست هم بیرون از آن است؛ پس «کنش‌گری» لازماً بر بینشی استوار است که خطی میان ذهن و عین می‌کشد و سوژه را فراسوی فرایند شدن می‌نشانند.

¹³ این مسأله را پیشتر در مقاله‌ای با عنوان «از چه باید کرد؟ دیروز تا چه نباید کرد؟ امروز» توضیح داده‌ایم.

بدین صورت «کنش می‌کنم پس هستم» را می‌توان شعار نقش‌بسته روی پرچم این سوژگان سیاست و رهایی و حقیقت و غیره دانست. در ظاهر می‌شود دل خوش کرد که بله این موضع ماتریالیستی است، چراکه کنش و فعالیت را شرط بودن «من» اعلام می‌کند. اما این منطقاً با «می‌اندیشم پس هستم» دکارت فرقی ندارد، چرا که کنش هم اینجا تکیه گاهی است برای اعلام اصالت «من». پس باز در این ماتریالیسم قلبی بر همان پاشنه‌ای می‌چرخد که ایده‌آلیسم حقیقی. اما از سطح فلسفی بحث که بگذریم لازم است که بگوییم آنجا که نگاه به جزء (من) دوخته شود و نتواند از خلال آن، کل (مناسباتی که من را من کرده است) را دریابد، فارغ از اینکه فلیسوف و روشنفکر خود را ماتریالیست بدانند یا نه، نتیجه افتادن در دام ذهنیت‌گرایی است. واقعیت این است که هر که از در سوژگی وارد شود یا به انسان‌گرایی مبتذل می‌افتد یا به اکتیویسم کور که در نهایت تنها پاسخی است بر هیجانات درونی‌اش، امکانی است برای تصدیق من خودش، یعنی منیتش.

به یاد بیاوریم که رشادت‌های مبارزین کمون برای مثال، نه ناشی از چشم فروپوشیدن از نیازها و خواست خود، که دقیقاً به خاطر خود، به‌خاطر زندگی، هستی و منافع خودشان اتفاق افتاد. آنها نه به توصیه‌ی مشفقانه‌ی یک مصلح اجتماعی، نه بنا به نظریات یک متفکر انسان‌دوست و آرمانخواه و نه به‌خاطر رعایت کرامت انسانی، بلکه به‌خاطر منافع مادی و معنوی‌شان تا پای جان جنگیدند. این شیادی محض است که از کمونارها مبارزان حقیقت (!) بسازیم که محرکشان ایده‌ی کمونیسم (!) بوده است.

عرصه‌ی سیاست، صحنه‌ی هنرنمایی سوژه:

دیدیم که ظهور سوژه در دیسکور چپ، حاکی از نوعی دعوت به سیاست است. برای رانسیر سوژه بدون سیاست تعریف‌ناپذیر و برای بدیو هم سیاست یکی از عرصه‌های حقیقت است که سوژه‌های رهایی مبارزین آن هستند.^{۱۴}

یک سؤال: این نظریه‌ها چطور محو شدن سوژگی، یعنی مستقر شدن سوژه در دل وضعیت را بعد از فروکش کردن فضای آنتاگونیسم، توضیح می‌دهند. نمونه‌های فراوان تاریخی حمایت کارگران و زحمتکشان را از احزاب دست راستی و فاشیستی به

¹⁴ بدیو در مصاحبه‌ای می‌گوید: «... من فلسفه‌ام را در مقام وارث جنبش‌های معارض و عظیم دهه‌ی شصت می‌بینم. در واقع، فلسفه‌ی من از دل این جنبش‌ها ظهور کرده است. فلسفه‌ی من فلسفه‌ی تعهد است، فلسفه‌ی درگیری، فلسفه‌ی وفاداری به سارتر، اگر این طور می‌پسندید، یا مارکسیسم: آنچه مهم است این است که روشنفکر درگیر سیاست شود و به مردم و کارگران متعهد شود یا جانب آنها را بگیرد. من در زمین این سنت راه می‌روم. فلسفه‌ی من می‌کوشد تا جایی که می‌تواند (که همیشه هم ساده نیست) این فکر را زنده نگه دارد که جایگزینی واقعی برای سیاست مسلط وجود دارد و ما مجبور نیستیم دور اجماع مرسوم بگردیم که نهایتاً عبارت است از وحدت سرمایه‌داری جهانی و دولت مبتنی بر دموکراسی نمایندگی. پس کار من به تعبیری مشروط به وضعیت‌های بالفعل سیاسی است، با این هدف که در حیطه‌ی فلسفه ایده‌ی امکان یا گشودن فضا برای سیاستی را زنده نگه دارم که آن را سیاست رهایی‌بخش می‌نامم اما می‌توان آن را سیاست رادیکال یا انقلابی هم نامید، اصطلاحاتی که امروزه محل تردیدند ولی در عین حال نمایان‌گر امکان سیاستی به غیر از سیاست مسلط‌اند.»

کناری می‌گذاریم و صرفاً از واقعیت دیگری که معمولاً پوشیده می‌ماند سؤال می‌کنیم؛ تکلیف کارگران بدون اوراقی که در لحظه‌ای برای بهبود شرایط خاص خود رودرروی نظم حاکم می‌ایستند و پس از به دست آوردن مطالبه خود به زندگی مشتقت‌بار خود در دل وضعیت ادامه می‌دهند، چه می‌شود؟ آیا سوژگی‌شان از بین می‌رود؟ در اینجا صحبت از میزان امکان سوژه شدن و سوژه ماندن در مبارزات به اصطلاح «رفرمیستی» و بهبود شرایط به حاشیه رانده‌شدگان است، این مبارزات که غالباً در چارچوب حقوق دموکراتیک دنبال می‌شوند، تا کجا با این تعریف از سوژگی همخوان هستند، تا کجا این مفاهیم، مبارزات روزمره و همیشگی را پوشش می‌دهد؟ پاسخ رانسیر به این پرسش که آیا امروز سیاست هنوز ممکن است چنین است: «سیاست همیشه ممکن است، هیچ دلیلی ندارد که ناممکن باشد». اما این سؤال انحرافی است. سؤال درست باید این باشد: آیا امکان سیاست، یعنی تقابل پروسه برابری با پلیس، به معنی تقابل با سرمایه هم هست؟ یا بازهم دقیق‌تر، تا کجا جنبش‌های اجتماعی و سیاسی رودرروی سرمایه قرار می‌گیرند؟ کسانی که با نگاه رانسیری به جنبش‌های اجتماعی می‌نگرند، اصرار دارند که جنبش‌هایی نظیر جنبش پناهندگان و غیره، «میانجی‌هایی» برای مبارزه علیه سرمایه‌داری هستند. حال آنکه هر دسته از معترضین اجتماعی نه برای «امر کلی»، یا به زبان قابل فهم، برای مقابله با سرمایه بلکه برای «امر جزئی» یا منافع زندگی مادی خود دست به اعتراض می‌زنند، منافعی که شاید در بیشتر موارد با منافع دیگر دسته‌ها هم‌پوشانی نداشته باشد، حتی ضد آن هم باشد.¹⁵

آنچه آنها از توضیح آن بازمی‌مانند چرایی بروز یک جنبش در بستر تضاد سرمایه و کار و نسبتش با این تضاد است¹⁶، نه تنها به این دلیل ساده که تئوری‌های سوژگی از آنجا که کاملاً سوژکتیو و زاده ذهن چند فیلسوف و آکادمیسین هستند درکی

¹⁵ پیر هالوار (که گویا از مروجین بدیو است) در مصاحبه‌ای با رانسیر خطاب به او می‌گوید: «اغلب، برای مثال در پیکارهای ضداستعماری، در پیکارها برای حقوق مدنی در ایالات متحده، لحظه یا سوبیه [moment] ای کلی‌گرایانه، در معنای مورد نظر شما، وجود دارد. لیکن این لحظه چندان دیری نمی‌پاید [...] خلاصه اینکه در واقعیت پیکار می‌بایست دست به انتخاب زد: اتخاذ نوعی خاص‌گرایی [particularisme] یا پذیرش پایان قطعی کار». اگر رانسیر از پس توضیح این واقعی‌ترین مشکل برمی‌آمد، تمام نقدهای ما بر او بی‌جهت بود! اما او به رسم تمام فیلسوف‌ها بعد از کلی آب و تاب دادن به کلامش پاسخ می‌دهد: «سیاست مستلزم آن است که هم امر کلی دیگران و هم خاص بودن خویش را تا آن نقطه‌ای پیش برانیم که هر یک در تضاد با دیگری قرار گیرد. این امر امکان مرتبط ساختن خشونت نمادین 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، تن دادن 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 به تمامی از این دو مخاطره دوری کند.» (ده‌تر در باب سیاست، با دو پیوست. ژک رانسیر، مترجم امید مهرگان. رخداد نو، ص. ۹۷ و ۹۸) خب در این صورت این همه تئوری‌بافی برای توضیح یک امر لحظه‌ای اگر جز برای اشغال یک پست دانشگاهی و فروختن انبوهی از کتاب و نوشته‌جات تئوری‌پردازان‌شان و شاگردان آنها نباشد، چه درد دیگری از کسی دوا می‌کند؟

¹⁶ برای مثال نگاه کنید به یادداشتی از رانسیر در مورد جلیقه زردها. رانسیر ناتوان از یافتن دلیل بروز جنبش جلیقه زردها لاجرم می‌گوید: «شورش‌ها دلیل ندارند. به عکس، منطبق دارند. و این منطبق دقیقاً عبارتست از شکستن چهارچوب‌هایی که معمولاً در قالب آن‌ها دلایل نظم و بی‌نظمی و صلاحیت داوری درباره‌ی این دلایل ادراک می‌شوند. این چهارچوب‌ها پیش از هر چیز شیوه‌های کاربرد زمان و مکان هستند.» چرا فلان جنبش اکنون و اینجا ظهور کرده، چه چیز می‌خواهد، چرا خواسته‌اش را از این طریق دنبال می‌کند، و از این طریق درک اینکه جنبش چه طبقه‌ای است و چه تأثیری بر عینت سرمایه‌داری می‌گذارد و... ابدأ برای رانسیر محلی از اعراب ندارند. از همین روست که

از حرکت سرمایه و جنبش واقعی کارگری ندارند، بلکه بیشتر به این خاطر که بسط و کاربرد مفهوم سوژگی صرفاً به سطحی‌ترین وجه تضاد، به حوزه سیاست برمی‌گردد.

اما باز هم باید هشیار بود و حساب سرمایه را از حساب شکل‌های بروزش جدا نکرد. سرمایه چیزی جز روابط اجتماعی نیست. سرمایه مافوق وضعیت موجود نیست. دولت‌ها نه برای دفاع از شخص سرمایه‌داران و رویارویی با زحمتکشان بلکه برای تنظیم حرکت سرمایه اینجا هستند. مبارزه با دولت شکلی از اشکال تجلی مبارزه طبقاتی است. نه می‌توان آن را انکار کرد و نادیده گرفت و نه باید بی‌اعتنا به بستر تاریخی بروزش، آن را در راستای امر جهانشمول انتزاعی تصور کرد. یعنی در بررسی جنبش‌ها، صحبت از حقانیت‌شان نیست (آن کاری که تئورسین‌های ما می‌کنند)^{۱۷}، باید دید چرا در فلان لحظه خاص مبارزه طبقاتی اینچنین و به این شیوه متبلور شده است؟ کاری که از عهده نگاه سوبژکتیو سوژه‌گرا خارج است: برای ایده‌آلیست‌ها توضیح اینکه چرا فلان ایده در فلان لحظه تاریخی ظهور کرده، یا چنین جنبشی در چنین شکلی بروز یافته پرسشی نامفهوم است. تنها چیزی که او می‌فهمد این است که برای اینکه یک مبارزه پیروز شود باید از وجه خاص و جزئی خود جدا شده و به امر کلی و جهانشمول بپیوندد؛ غافل از اینکه چنین کاری تنها از پس یک سوژه استعلایی، یک سوژه فراتاریخی برمی‌آید!^{۱۸}

بی‌کمترین تردیدی اعلام می‌کند: «توضیح دلایل حرکت افراد با توضیح دلایل سکون آن‌ها یکی است». و تأسف از آن است که این بی‌تحلیلی فیلسوف خود برای ما می‌شود تحلیل! <https://wp.me/p9vUft-I8>

^{۱۷} در همین ارتباط باز هم به جنبش جلیقه زردها نگاه کنیم و برخورد آلن بدیو این «فیلسوف کمونیست» با آن. او به صراحت می‌گوید چیزی در این جنبش نمی‌بیند که او را «خطاب کند»، که برایش «جالب باشد» یا بتواند او را «برانگیزاند». گویی چیزی این وسط در جلیقه زردها هست که با محاسبات «فیلسوف کمونیست» ما جور در نمی‌آید و او را سرخورده کرده است و آن از این قرار است: «بیانیه‌هایشان، ناسازمانیافتگی خطرناکشان، اشکال کنش‌شان، فقدان پذیرفته‌اندیشه کلی و دیدی استراتژیک» که «خلاقیت سیاسی (البته خلاقیت مورد نظر جناب فیلسوف) را محدود کرده است». او به مارکس ارجاع می‌دهد و جنبش را با چوب «طبقه متوسط بودن» می‌زند. قطعاً مسأله اینجا برای ما نقد جنبش یا دفاع از آن نیست، بلکه برجسته کردن برخوردی است که فیلسوف مورد وثوق بسیاری از چپ‌های ما با شکل‌گیری یکی از عظیم‌ترین جنبش‌های دوران ما دارد. برخوردی که چون با نُرْم‌ها و خوشایندهای او همخوان نیست حتی اقبال یک نقد درست و حسابی را هم نمی‌یابد. جالب‌تر از برخورد «فیلسوف کمونیست» ما، برخورد رفقای است که به‌رغم داشتن «زاویه‌هایی جدی» با این نظرات بدیو، به جای نقد آن و ارائه تحلیل خود آن را اشاعه می‌دهند! <http://manjanigh.com/?p=3463>

^{۱۸} جالب اینجاست که رانسیر این سؤال پیر هالوار را که «آیا این ایده شما که کنشگر سیاسی، کنشگر جهانشمول را همواره نزد آنانی می‌توان یافت که در سازماندهی جامعه به حساب نمی‌آیند، جنبه‌ای شبه‌استعلایی یا دست‌کم فراتاریخی ندارد؟» بی‌جواب می‌گذارد. چرا؟ چون اگر بخواهد بگوید نه، باید توضیح دهد چرا و بر اساس چه چیزی مبارزات جزئی یا هویت‌گرا باید به مبارزات برای «امر مشترک» تبدیل شوند، و اگر نمی‌شوند اشکال کار از کجاست؟ و اگر بگوید آری، تمام پنبه‌های «فرایند سوژگی» را که ریسیده بود را خواهد زد!

به جای جمع‌بندی: پرورش سوژه‌های سیاست، یا خیز برای تصاحب قدرت؟

اگر سوژه‌های مد نظر روشنفکران و قلم به دستان چپ، همانی نباشد که آلتوسر می‌گوید¹⁹، یعنی کسانی باشند که توانسته‌اند از نقشی که حتی از پیش از تولدشان برایشان در نظر گرفته شده بجهند و با نظم موجود در بیافتاند، و آن کسی نباشد که دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی آنها را باز می‌شناسد، و وقتی صدا می‌زند، هی تو! او نیست که در جواب سربرمی‌گرداند، آن موقع باید پرسید معیار سوژگی‌شان در غیاب سوژه جمعی که شرط وجود سوژگی برای بدیو و رانسیر است چیست؟ اینجا برخلاف سوژه‌های جمعی با سوژه‌های منفرد روبه‌رو هستیم؟ آیا این تناقض است؟ این سوژگی –اگر برای آن فائل به سوژگی باشیم– چطور خود را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند؟

بالاخر در مورد نقش اساسی آگاهی در انتخاب و تصمیم‌گیری صحبت کردیم، تصمیم به مشارکت در امر جمعی، تصمیم به جدا شدن از تن حاکم، تصمیم به گسستن از نظم موجود و فکر کردن به امکان نظمی نوین و انسانی، و غیره، مستلزم به کار انداختن قوه ادراک و شناخت است. واقعیات باید تجزیه و تحلیل شوند، درست و نادرست قضایا تشکیک و کنکاش شود، و عواقب و نتایج یک عمل سنجیده شود، و تمام جوانب تا حد ممکن لحاظ شود تا در نهایت انتخابی مبتنی بر شناخت و آگاهی صورت پذیرد. این همه را چه کسی در اختیار دارد جز روشنفکری که حاضر و آماده اینجاست تا همین کار را انجام بدهد؟ نقشی که دانش و شناخت و اطلاعات و آنچه به‌طور کلی از آن به عنوان "آگاهی" یاد می‌کنیم در سوژه شدن افراد انکارناپذیر است. در این صورت هیچ کس زودتر از روشنفکران سوژه نمی‌شود! ولی این تنها نتیجه نیست، مهمتر این است که چنین درکی جای وسیعی باز می‌کند برای نیاز به جایگاه رهبر و رهبری توده‌ها، گیرم امروز به لطف شکست‌های چپ سنتی نه در قالب احزاب سنتی، اما سازمان‌ها و حلقه‌های فکری و معرفتی چپ.

¹⁹ آلتوسر می‌گوید: «منظورم از سوژه به مثابه نتیجه ساختارهای پیشینی، ساختارهای پایه گذار هستی سوژه، یعنی به مثابه فرد در انقیاد یا شکل گرفته توسط مناسبات اجتماعی ایدئولوژیک است... به بیان دیگر کارگر سوژه‌ای است که به‌طور ساختاری تحت انقیاد ایدئولوژی مسلط یا غیرمسلط، یعنی هنجارها و ارزش‌های هژمونیک یا تحتانی یک جامعه است... کارآیی این پذیرش [پذیرش نقش اجتماعی که ساختارها برای فرد تعیین می‌کند و فرد آن را به عنوان نقش متعلق به خود می‌پذیرد و نمی‌تواند هم از پذیرش چنین نقشی خودداری کند] توسط شیوه‌ای تضمین می‌گردد که بر اساس آن فرآیند شکل‌گیری سوژه به مثابه وجود اجتماعی صورت می‌گیرد. این وجود اجتماعی برای شکل گرفتن نیازمند همسان شمردن خود با "دیگری"، یعنی مشابه خود است، تا بتواند از این طریق با خویشتن خویش تعریف شود: سوژه خود را به مثابه موجود، از خلال هستی دیگری و تعریف خود با او، باز می‌شناسد. در دیگری (l'autre) عمل می‌کند. تصویری که از زاویه اجتماعی و خانوادگی مطابق چیزی است که جامعه-خانواده از هر فردی که به دنیا می‌آید، از همان دوره کودکی انتظار دارد. کودک همین تصویر از پیش ترسیم شده را به مثابه تنها امکان وجود، به عنوان سوژه اجتماعی، به عهده می‌گیرد. این همان چیزی است که به او فردیتش را می‌بخشد. فرد-سوژه مستلزم آن است که به مثابه فردیت، به مثابه واحد و به عنوان یک "کس"، به رسمیت شناخته شود. اما، همین "یک کس" (سوژه) باید توسط "دیگری" به رسمیت شناخته شود. برای آنکه سوژه خود را همچون چیزی موجود و صاحب هستی، به رسمیت بشناسد، یک ضرورت روانی-اجتماعی تعریف خود با "دیگری"، لازم است.»

در چنین حالتی، فرد بعد از آنکه دایره دانستی‌هایش، اطلاعات و سوادش و در مجموع آگاهی‌اش بیشتر شد، امکان بیشتری برای "کنشگری" و بدین ترتیب امکان سوژه شدن می‌یابد. یعنی بر اساس آگاهی‌ای که بدان مجهز خواهد شد، می‌تواند تصمیم بگیرد که دست به کاری بزند یا نه. اگر همین خط را بگیریم و جلو برویم خواهیم فهمید تلاش مضاعف این روشنفکران برای آگاهی‌رسانی به توده‌ها از کجا آب می‌خورد. در واقع، بحث "سوژه‌پروری" مطرح است و امکانی که این سوژه‌پروری برای آنها به ارمغان می‌آورد. روشنفکران انقلابی، این‌بار نه در مقام رهبران حزب و انقلابیون حرفه‌ای بلکه در مقام معلمین و شارحین اندیشه‌های جدید، جلوی صف ایستاده‌اند و امیدوارند که توده‌ها با شنیدن پیام آنها سوژه شوند، سوژگی خود را بازیابند، یا بدانند که می‌توانند انتخاب کنند که بشورند! چه آش در هم جوشی، چه خیال خامی! می‌بینیم در اینجا هم عامل بیرونی، مسلط بر شرایط و حقایق عالم، خارج از گود واقعیات، باید در کار باشد تا «افراد انسانی» قابلیت سوژگی خود را بازشناسند و در کنش درآیند. سوژه ایده‌آلیسم اگر خود را مبدأ جهان می‌دانست و همه چیز از او شروع می‌شد، سوژه‌ای که در فحوای حرف متفکرین چپ نهفته است، خود را مسلط بر اوضاع و احوال جهان می‌بیند: به این صورت باز هم همان خطای دوگانه دیدن و مجزا کردن سوژه و ابژه را تکرار می‌کند.

با چنین رویکرد نخبه‌گرایانه‌ای، به‌طور پنهانی و در حرکتی خزنده، میدان برای ابراز وجود نوع دیگری از عنصر پیشتاز باز شده است. سوژه‌های روشنفکر عزیز، این‌بار به مدد تئوری‌های فیلسوفان معاصر که در گسست با مارکسیسم سنتی سعی در عبور از دیسکور حزب‌محور و رهبرسالار داشته‌اند، جای خود را در صف اول تدارک انقلاب می‌بینند و چشم دارند به کرسی قدرتی که می‌آید!

پی‌نوشت:

قطعاً بررسی کردن تمام گوشه و زوایای نظریات دو فیلسوف یادشده، ژک رانسیر و آلن بدیو نه در ابعاد این مقاله بود و نه قصد نویسنده آن. غرض پیش از هر چیز نقد مضامینی در آراء این دو است که به دست بسیاری از روشنفکران «چپ» مسالِح نامناسب برای تفاسیر ماتریالیستی و تاریخی از جنبش‌های اجتماعی داده است. اما این نقد هنوز حرف آخر خود را نزده؛ چراکه به بررسی دلایل شکل‌گیری این دست تئوری‌ها در دوران ما نپرداخته، از این رو باید آن را ناتمام دانست. پرداختن به این مسأله نیازمند پرداختن به حرکت سرمایه و تغییر شکل رابطه استثماری و تبعات آن در عرصه مبارزه طبقات است.

آبان ۱۳۹۸

- Althusser Louis, *Réponse à John Lewis*, François Maspero, Paris 1973.
- Althusser Louis, *Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat*, publié dans la revue La Pensée, no 151, juin 1970. Paris : Les Éditions sociales, Paris, 1976.
- Rancière Jacques, *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 1998.
- Rancière Jacques, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris, 1987.
- Rancière Jacques, *La leçon d'Althusser*, Première édition : Gallimard, Paris, 1975.
- Feuerbach Ludwig, *Manifestes philosophiques ; textes choisis (1839-1945)*, traduit par Louis Althusser, Puf, 1960.
- Kant Emanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Flammarion, Paris, 1991.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *L'Idéologie allemande*, Les Éditions sociales, Paris, 1976.
- لویی آلتوسر، مارکسیسم و فلسفه، انتشارات اندیشه و پیکار.
- آلن بدیو، ایده کمونیسم، ترجمه بابک فرهانی <http://vahdatechap.com/?p=560>
- آلن بدیو، فرضیه کمونیسم، ترجمه صالح نجفی <http://www.thesis11.com/Article.aspx?Id=224>