



در عصرِ معاصر، در میانِ جوامعِ لیبرال‌سرمایه‌داری، تمسک به حقوق بشر، در کُل، بر سه پیش‌فرض استوار است. یکم، تمسک به آن برای ضدیت با شیوه‌های بنیادگرایانه‌ای که خصایصِ ناضرور<sup>۱</sup> [ممکن‌الصدق] و از لحاظ تاریخی شرطی را سرشته‌ی یا ذاتی می‌کنند. دوم، دو حق بنیادین آزادی انتخاب و وقفِ زندگی در راه لذت‌جویی (به جای قربانی کردن آن به دلایل ایدئولوژیکی والاتر). و سوم، توسل به حقوق بشر که ممکن است دست‌مایه‌ی ایستادگی در برابر «مازادِ قدرت» شود. با بنیادگرایی آغاز کنیم. اینجا، شر (با تاویلِ هگل) اغلب در نگاهی ماوا می‌گزیند که پذیرای آن باشد. نواحی بالکان در دهه‌ی ۱۹۹۰ را در نظر بگیریم، جایی که نقضِ حقوق بشر در آن بیداد می‌کند. از چه زمانی، با نظرداشتِ همه‌ی مرزبندی‌های خیالی ایدئولوژیکی اکنون اروپا، نواحی بالکان — منطقه‌ای جغرافیایی در جنوب شرقی اروپا — تبدیل به «بالکان» شد؟ پاسخ این است: میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، درست زمانی که نواحی بالکان یکسره دست‌خوش مدرنیزاسیون

<sup>۱</sup>.contingent

اروپایی بود. شکافِ بینِ ادراکاتِ اروپای غربیِ متقدم با تصویرِ «مدرن» نظرگیر است. پیشتر، در سده‌ی شانزدهم، ناتورتالیستی فرانسوی، پیر بلون<sup>۱</sup>، به این امر وقوف یافت که «تُرک‌ها احدی را وانمی‌دارند که هم‌چون یک ترک بزید.» پس، چندان شگفت‌آور نیست که، در سال ۱۴۹۲، یهودیانِ بیشماری، پس از رانده‌شدن از اسپانیا از سوی فردیناند<sup>۲</sup> و ایسابل<sup>۳</sup>، توانستند در ترکیه و دیگر کشورهای مسلمان به سرپناه و آزادیِ مذهبی دست‌یابند — و البته، از آن پس، روزگار و زمانه چنان برگشت که این مسافرانِ غربی بودند که از دستِ یهودیانِ مقیمِ شهرهای بزرگ ترکیه روز خوش نداشتند. یک نمونه، از میانِ بیشمار نمونه‌های دیگر، گزارشی است تقریر شده از فردی ایتالیایی به نام بیسانی<sup>۴</sup> که در سال ۱۷۸۸ از استانبول دیدن کرد.

*بیگانه‌ای که شاهدِ نارواداریِ لندن و پاریس بوده است اینجا با دیدنِ کلیسایی مابینِ مسجد و کنیسه، و هم‌نشینیِ در اویشِ دینِ محمد و مسیح، انگشتِ حیرت به دهان می‌گزد. بر من پوشیده است که از چه روی و چگونه این دستگاهِ دیوانی قادر است مذاهبی سخت مخالفِ مذهبِ خود را پذیرا باشد. می‌بایست به سببِ کج‌رویِ دینِ محمد باشد که این تقابلِ مسرت‌بخش می‌تواند رخ دهد. آن چه حیرت‌انگیزتر می‌نماید این است که بدانی روحِ این تسامح در میانِ عمومِ مردم جاری و ساری است؛ می‌شود تُرک، یهودی، کاتولیک، ارمنی، یونانی، و پروتستان را دید که چنان با یک‌دگر یک‌دل و صمیمی در آمدوشد و دادوستد هستند که گویی از یک میهن و مذهب هستند.*<sup>(۱)</sup>

ویژگی که غرب امروز آن را به نشانه‌ی برتریِ فرهنگیِ خود در بوق می‌کند — روح و عملِ رواداریِ چندفرهنگی — عینا همانی است که آن را به نامِ «کج‌روی» اسلامی نهی می‌کرد. سرنوشتِ عجیبِ راهب‌های تراپی<sup>۵</sup> اِتوال ماری<sup>۶</sup> بیانگر همین مسئله است. آن‌ها پس از بیرون‌رانده‌شدن از جانبِ رژیمِ ناپئونیِ فرانسه، در آلمان مقیم شدند، اما در سال ۱۸۶۸ از آن‌جا هم

<sup>۱</sup>. Pierre Belon

<sup>۲</sup>. Ferdinand

<sup>۳</sup>. Isabella

<sup>۴</sup>. Bisani

<sup>۵</sup>. Trappist: نام فرقه‌ای در مذهب کاتولیک

<sup>۶</sup>. Etoile Marie

کوچانده شدند. از آنجایی که هیچ دولت مسیحی دیگری آن‌ها را نپذیرفت، به اذن سلطان عثمانی زمینی در بانیا لوکا<sup>۱</sup>، جایی در بخش صرب‌نشین بوسنی امروزی، خریداری کردند و از آن پس در آسایش در آن‌جا زندگی کردند — تا این‌که گرفتار تنازعات بین مسیحیان بالکان شدند.

پس، ویژگی‌های بنیادگرایی — نارواداری مذهبی، خشونت قومی، وابستگی عاطفی<sup>۲</sup> به ترومای تاریخی — که اکنون غرب آن را به «بالکان» نسبت می‌دهد، از کجا نشأت گرفت؟ واضح است که از خود غرب. در نمونه‌ای مناسب «تعیین بازتابنده»<sup>۳</sup> ی هگل، آن‌چه را که اروپای غربی شاهدش است و محکومش می‌کند همان چیزی است خود بانی آن بود؛ آن‌چه را که اروپایی‌های غربی با آن سر ناسازگاری دارند میراث تاریخی خود آن‌ها است که افسار گسیخته است. از یاد نبریم که دو جنایت قومی بزرگ قرن بیستم که به ترک‌ها نسبت داده می‌شود — نسل‌کشی ارمنه، سرکوب کردها — نه به دست نیروهای سیاسی مسلمان سنت‌گرا که توسط نیروهای نظامی مدعی مدرنیسم صورت پذیرفت که در پی رهاندن ترکیه از جهان قدیم ثبات‌دهنده‌اش به سوی نظام دولت-ملت اروپایی بودند. مطایبه‌ی قدیمی ملادن دولا<sup>۴</sup>، بر مبنای خوانش دقیق ارجاعات فروید به منطقه، که می‌گوید ناخودآگاه اروپایی هم‌چون نواحی بالکان ساخته می‌شود حقیقتاً درست از آب درمی‌آید: اروپا، در لفافه‌ی غیریت<sup>۵</sup> «بالکان»، «بیگانه‌ی فی‌نفسه» را مد نظر قرار می‌دهد، خود سرکوب‌شده‌اش را.

اما باید به کنکاش روش‌هایی پرداخت که مبین آن است که خود ضروری کردن «بنیادگرایانه»<sup>۶</sup>ی خصایص نا‌ضرور و ویژگی دموکراسی لیبرال-سرمایه‌داری است. این غروند دیگر برای خودش مُد شده است که به سبب قابلیت رسانه در پرده‌افکنی از خصوصی‌ترین جزئیات فردی در برابر همگان، زندگی خصوصی دارد تهدید می‌شود یا حتی از میان می‌رود. خوب، وضعیت را سرورته کنیم: آن‌چه در واقع امر از میان می‌رود خود زندگی همگانی است، حوزه‌ی همگانی به معنای دقیق کلمه، که شخص در آن به مثابه‌ی عاملی نمادین عمل می‌کند که نمی‌شود آن را به ویژگی خصوصی، دسته‌ای از خصلت‌ها، امیال، تروماها، و ویژه‌داشته‌های<sup>۶</sup> شخصی فروکاست. تعبیر دم‌دستی «جامعه‌ی ریسکی» — که، بر طبق آن، فرد معاصر خود را،

<sup>۱</sup>.Banja Luka

<sup>۲</sup>.fixation

<sup>۳</sup>.reflexive determination

<sup>۴</sup>.Mladen Dolar

<sup>۵</sup>.Otherness

<sup>۶</sup>.idiosyncrasies

حتی «سرشتی»ترین خصایصش را، از هویت فردی گرفته تا ترجیح سکسی، یکسره «سرشت‌زوده»<sup>۱</sup> و به گونه‌ای انتخابی و از نظر تاریخی اکتسابی و ناضرور تجربه‌می‌کند — از بیخ‌وبن گول‌زننده است. آنچه امروز شاهدش هستیم فرآیندی مخالف است: بازسرشتی‌کردن بی‌پیشینه. تمام «مسائل همگانی» کلان، اکنون، بر حسب قاعده‌ی ویژه‌داشت‌های «سرشتی» و «شخصی» تعبیر می‌شوند.

این امر می‌تواند، در سطحی کلی‌تر، شرحی باشد بر این پرسش که چرا درگیری‌های قومی‌مذهبی شبه‌سرشتی‌شده قالبی را شکل می‌دهد که به بهترین نحو به قامت سرمایه‌داری جهانی می‌برازد. در عصر «پساسیاست»<sup>۲</sup> آن‌گاه که سیاست به معنای واقعی کلمه به طرز فزاینده‌ای جای‌اش را به رتق‌و‌فتق کارشناسانه‌ی امور اجتماعی می‌دهد، تنها خاستگاه‌های مشروع نزاع کشمکش‌های فرهنگی (مذهبی) یا طبیعی (قومی) هستند. و «ارزش‌گذاری»<sup>۳</sup> دقیقاً قاعده‌ی ترقی اجتماعی می‌باشد که منطبق با این بازسرشتی‌کردن است. می‌شود گفت زمان بر آن است تا دست به تکرار منطبق‌منحرفی بزند که مارکس به نحو مطابیه‌آمیزی، در پایان فصل یکم سرمایه، شرح بت‌وارگی کالا، با آوردن نقل قولی از دوگبری<sup>۴</sup> در توصیه به سیکول<sup>۵</sup>، به مثابه‌ی حقیقت ارزش‌گذاری، به آن ارجاع می‌دهد: «خوش‌بر و رو بودن بخت بلند می‌خواهد، اما سواد خواندن و نوشتن در خون آدم [فطری] است.» متخصص کامپیوتر یا مدیر موفق بودن بسته به بخت‌واقبال است، اما تودل‌برو بودن لب و چشم واقعیتی فرهنگی است.

## ناآزادی انتخاب

در مورد آزادی انتخاب: من جای دیگری در مورد شبه‌انتخابی نوشته‌ام که پیش روی نوجوانان جوامع آمیش<sup>۶</sup>، آن هم پس از سخت‌گیرانه‌ترین نوع تربیت، گذاشته می‌شود: در سن هفده سالگی دعوت می‌شوند تا خود را غرق در هر غایتی از فرهنگ سرمایه‌داری بکنند — چرخ‌زدن با ماشین‌های پرسرعت، سکس‌خشن، مواد مخدر، و غیره.<sup>(۲)</sup> پس از چند سال، آن‌ها مٌخیر هستند که به روش آمیش بازگردند. از آن‌جا که آن‌ها در جهل بالقوه‌ی جامعه‌ی آمریکا پرورش یافته‌اند، در برابر

<sup>۱</sup>.denaturalized

<sup>۲</sup>.post-politics

<sup>۳</sup>.evaluation

<sup>۴</sup>.Dogberry

<sup>۵</sup>.Seacoal

<sup>۶</sup>.Amish: نام گروهی تک‌افتاده، بیشتر ساکن در آمریکا و کانادا، که سنتی زندگی می‌کنند

این آزادگذاری بی‌دست‌وپاترین هستند و در شرایطی قرار می‌گیرند که در بیشتر مواقع سبب تشویش خاطر تحمل‌ناپذیری در آنها می‌شود. اکثر غریب به اتفاق رای‌شان بر بازگشت به جوامع تک‌افتاده‌ی خود است. این یک نمونه‌ی تمام‌عیار ازدشواری‌هایی است که همواره با «آزادی انتخاب» همگام است: گرچه به شکل صوری به بچه‌های آمیخ حق انتخاب داده می‌شود، شرایطی که در آن بچه‌ها باید دست به انتخاب بزنند انتخاب را نآزاد می‌کند.

مسئله‌ی شبه‌انتخاب، هم‌چنین، گواهی است بر محدودیت‌های نگرش معیار لیبرالی نسبت به زنان روبنده‌پوش مسلمان: مادامی مورد پذیرش است که انتخاب آزاد خودشان باشد نه آن‌که از جانب شوهر یا خانواده تحمیل شده باشد. با وجود این، لحظه‌ای که زن روبنده را در نتیجه‌ی انتخاب شخصی به صورت می‌زند، معنای اش یکسره عوض می‌شود: دیگر نشانه‌ای از آن جامعه‌ی مسلمان نیست بلکه بیانی است از فردیت یگانه. به عبارت دیگر، انتخاب همیشه یک فراانتخاب<sup>۱</sup> است، یک انتخاب از وجهیت\*<sup>۲</sup> خود انتخاب: فقط زنی که پوشیدن روبنده را انتخاب نمی‌کند در واقع امر گزینه‌ای را انتخاب کرده‌است. به این دلیل است که در دموکراسی‌های سکولار لیبرال مردمی که بخواهند مومن به ایمانی باطنی و راستین باقی بمانند در موقعیتی تابع قرار می‌گیرند: مادامی می‌توان در برابر ایمان آن‌ها «روادار» بود که انتخاب شخصی‌شان باشد، اما لحظه‌ای که آن را هم‌چون چیزی از آن خود — یک تعلق باطنی — همگانی کنند آن‌ها به «بنیادگرایی» متهم می‌شوند. واضح است که «سوژه‌ی انتخاب آزاد»، در مفهوم چندفرهنگی «روادار»، تنها در نتیجه‌ی فرآیند به غایت خشن ریشه‌کن شدن از زیست-جهان<sup>۳</sup> خاص فرد بروز پیدا می‌کند.

نیروی تجسم‌یافته‌ی مفهوم ایدئولوژیکی «انتخاب آزاد» در درون دموکراسی سرمایه‌داری به خوبی در سرنوشت برنامه‌ی اصلاح بهداشت تهی‌دستان دولت کلینتون خود را نشان داد. لابی پزشکی (دوچندان قدرتمندتر از لابی دفاعی) با کامیابی این نظر را به مردم حُفته کرد که نظام درمان همگانی تهدیدی است برای آزادی انتخاب در آن حوزه. ریز تمامی «واقعیات مُتَن» در برابر این قدرت اقناع بی‌اثر بودند. ما این‌جا درست در هسته‌ی اصلی ایدئولوژی لیبرالی قرار داریم: آزادی انتخاب، استوار بر پایه‌ی سوژه‌ی «روانشناختی»، از امیالی بهره‌مند است که مرد و زن در تقلا هستند تا برآورده‌شان سازند. و این امر به ویژه امروز در عصر «جامعه‌ی ریسکی» نمود دارد که در آن ایدئولوژی مسلط در تلاش است تا هر گونه تشویش و

<sup>۱</sup>. meta-choice

<sup>۲</sup>. modality

<sup>۳</sup>. life-world

بی‌ثباتی برآمده از برچیده‌شدن بساط دولت رفاه را در حکم فرصتی برای آزادی نو به ما حواله کند. اگر موقت‌سازی کار به معنای تغییر شغل هر ساله است، چرا نشود آن را رهایی از قیدوبند کار دائمی و فرصتی برای بازآفرینی خود و شکوفا کردن توان پنهان شخصیت دانست؟ اگر کسری بیمه‌ی درمان معمول به معنای جستجو برای بیمه‌ی اضافی است، چرا نشود آن را فرصتی مضاعف برای انتخاب دانست؟ اگر این مخمصه شما را مشوش می‌کند، ایدئولوگ «مدرنیته‌ی دوم» تشخیص می‌دهد که شما تمایل به «رهایی از آزادی»، از صور هنوز قوام‌نیافته به اشکال مستحکم قدیمی، دارید. به بیانی بهتر، وقتی بر ایدئولوژی سوژه مهر و ویژگی «روانشناختی» می‌خورد که مالا مال از توانمندی‌های طبیعی است، خودبه‌خود همه‌ی این دگرگونی‌ها برآمده از شخصیت تعبیر می‌شوند نه نتیجه‌ی سرگستگی حاصل از نیروهای بازار.

### سیاستِ کیف (jouissance)

در مورد حق بنیادین جستجوی لذت چه؟ سیاست امروز بیشتر از هر زمانی هم‌بسته با شیوه‌های طلب یا مهارِ کیف است. تقابل بین غرب لیبرال-رودار و اسلام بنیادگرا بیشتر مواقع فشرده‌ای است از بین، از یک سو، حق زن برای رفتار جنسی آزاد که شامل آزادی عرضه‌کردن یا خودنمایی و تحریک‌کردن یا آزاردادن مرد است؛ و، از سوی دیگر، کوشش‌های مذبحانه‌ی مرد برای سرکوب یا کنترل این تهدید. (اعلام ممنوعیت کفش پاشنه‌فلزی برای زنان از سوی طالبان با این استدلال که صدای تق‌تق به گوش‌رسیده از زیر چادر و برقع تمام‌پوش چه‌بسا خواهش نفسانی مردافکنی باشد).

هر دو سو، البته، از نظر ایدئولوژیکی و اخلاقی موضع خود را در لفافه می‌پیچند. در چشم غرب، حق زن در خودنمایی تحریک‌برانگیز برای میل مرد به نام حق او در لذت‌بردن از بدنش آن طور که دلخواهش است مشروع دانسته می‌شود. در چشم اسلام بنیادگرا، مهار رفتار جنسی زن به نام دفاع از شان زنان در برابر بدل‌شدن به ابژه‌ی استثمار مرد مشروع دانسته می‌شود.

از این رو، می‌شود مدعی شد که ممنوعیت پوشیدن روبنده برای دختران در مدرسه از سوی دولت فرانسه می‌تواند به آن‌ها این امکان را بدهد تا تن خود را به دلخواه بیارایند. اما می‌توان مدعی هم شد که مسئله‌ی اصلی و تروماتیک برای منتقدین «بنیادگرایی» اسلامی این است که زنانی هستند که در بازی ناز و عشوه برای وسوسه‌ی جنسی، یا جریان و مبادله‌ی اجتماعی نهفته در آن شرکت نمی‌کنند. به هر جهت، همه‌ی دیگر مسائل — ازدواج با هم‌جنس و هم‌جنس‌خواهی، سقط

جنین، طلاق — به این امر مربوط هستند. آنچه در هر دو قطب مشترک است یک نگرش انضباطی سرسختانه در دو سوی متفاوت است: «بنیادگراها» بر خودنمایی زن مہار می‌زنند تا مانع از تحریک جنسی شوند؛ لیبرال‌های فمینیست قاعده‌ی رفتاری نه‌کمتر سخت‌گیرانه‌ای را وضع می‌کنند که به شیوه‌های اذیت‌وآزار معطوف است.

نگرش‌های لیبرالی نسبت به دیگری توأمان با احترام و گشاده‌رویی و نیز یک ترس سرکوب‌شده از اذیت‌وآزار متبیین است. کوتاه‌سخن این که دیگری تا زمانی گرامی است که حضورش خار چشم نباشد، مادامی که دیگری، در واقع امر، دیگری نباشد. رواداری، از این رو، قرینه‌ی ضد خودش است. وظیفه‌ی من نسبت به رواداربودن در قبال دیگری در واقع به این معناست که من نباید زیاد به او نزدیک شوم، و حریم‌شکنی نکنم — خلاصه این که من باید به نارواداری‌اش نسبت به بیش‌نزدیکی‌ام<sup>۱</sup> احترام بگذارم. در سرمایه‌داری پیشرفته، این امر به طرز فزاینده‌ای به حق اساسی بشر بدل گشته‌است: حق مورد «آزار» واقع‌نشدن یعنی حفظ فاصله‌ی امن با دیگری. و این امر در مورد منطق نوپدید نظامی‌گری بشردوستانه یا مُصلحانه هم صادق است. جنگ مادامی پذیرفتنی است که در پی به‌ارمغان آوردن صلح، یا دموکراسی، یا شرایطی جهت توزیع کمک بشردوستانه باشد. و آیا این امر حتا در مورد خود دموکراسی و حقوق بشر بیشتر صادق نیست؟ حقوق بشر<sup>۲</sup> پسندیده است، اگر به جهت مشمول کردن شکنجه و وضعیت اضطراری دائمی<sup>۳</sup> «بازبینی» شود. دموکراسی خوشایند است، اگر از تندروری‌های پوپولیستی پالوده و به ملک طلق کاربلدان آن بدل شود.

با افتادن در دور باطل ضرورت **کیف**، وسوسه این است که در پی چیزی باشی که مخالف «طبیعی» خود را نمایان می‌کند — چشم‌پوشی قاطع از **کیف**. این می‌شود گفت رکن رکن همه‌ی به‌اصطلاح بنیادگرایی‌هاست — تکاپو برای مہار زدن بر (بنا بر تلقی آن‌ها) «لذت‌جویی خودشیفته‌وار» افراطی فرهنگ سکولار معاصر با بسیج کردن برای بازگرداندن روح ایثار. نگاه روانکاوانه ما را قادر می‌سازد تا ببینیم که چرا چنین تکاپویی راه به جایی نمی‌برد. خود ژست تن‌زدن از لذت — از عافیت‌طلبی مفسده‌انگیز روی‌برگیرید! براءت جویید و تزکیه پیشه کنید! — یک مازاد لذت‌ازخود را به بار می‌آورد. مگر نه این است که تمامی سپهرهای «تمامیت‌خواهی» که سوژه‌های خود را به جان‌فشانی خشونت‌بار مُقیدمی دارند در پی آنند که با یک **کیف** مرگ‌بار و مبتذل بوی ناخوشایندی از یک افسون‌گری را بپراکنند؟ در سوی مقابل، زندگی که گرم جُستن

<sup>۱</sup>.over-proximity

خوشی باشد، برای آن که به اوج خوشی برسد، مستلزم دسیپلینی خشک از «سبک زندگی» خواهد بود — پیاده‌روی، رژیم، آسودگی روانی. امر فرامن<sup>۱</sup> به لذت‌بردن با منطق ایثار<sup>۲</sup> درهم‌تنیده و جدایی‌ناپذیر است. دو شکل از یک دور باطل که غایت هر کدام مبین دیگری است. انتخاب هرگز به تنهایی بین انجام تکلیف یا تقلا برای خوشی و خرسندی نیست. این انتخاب اولیه همیشه به اتفاق یکی دیگر دوچندان می‌شود، یعنی بین زیادکردن تقلا تا سرحد تکلیفی والا، و انجام تکلیف نه به خاطر تکلیف بلکه برای خشنودی که به همراه می‌آورد. در مورد نخست، خوشی‌ها تکلیف من هستند و تقلا «بیمارگون»<sup>۲</sup> برای خوشی در فضای صوری تکلیف جای می‌گیرد. در مورد دوم، تکلیف خوشی من است و انجام تکلیف در فضای صوری خرسندی «بیمارگون» جای می‌گیرد.

### ایستادگی در برابر قدرت

اما چنانچه حقوق بشر به مثابه‌ی شق مقابل بنیادگرایی و به مثابه‌ی طلب خوشبختی ما را به تناقضات حل‌ناشدنی می‌کشاند، آیا نمی‌شود گفت که دست آخر وجود آن برای ایستادگی در برابر مازاد قدرت است؟ مارکس، در تحلیل‌های اش از [رویدادهای] سال ۱۸۴۸، منطق عجیب قدرت را، در عین سرشتش، «در مازاد» صورت‌بندی می‌کند. او، در **هجدهم برومر و مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه**، در یک روش دیالکتیکی بی‌نقص، منطق نمایندگی اجتماعی را «پیچیده‌می‌کند» (کنشگران سیاسی طبقات و نیروهای اقتصادی را نمایندگی می‌کنند). برای این امر، او پا را بسیار فراتر از حد معمول مفهوم این «پیچیدگی‌ها» می‌گذارد، به طوری که، طبق آن، نمایندگی سیاسی هرگز به طور مستقیم بازتابنده‌ی ساختار اجتماعی نیست — برای نمونه، یک کنشگر سیاسی واحد می‌تواند گروه‌های گوناگون اجتماعی را نمایندگی کند؛ یا یک طبقه می‌تواند از نمایندگی مستقیم خود صرف نظر کند و قیود سیاسی-حقوقی حیطه‌ی نفوذش را به مقام مصون‌دارنده‌ی دیگری واگذار کند، آن چنان که طبقه‌ی سرمایه‌داری انگلستان اعمال قدرت سیاسی را به [طبقه‌ی] اشراف واگذار کرد. تحلیل مارکس یادآور چیزی است که لا‌کان بیش از نیم‌قرن بعد با عنوان «منطق دال» از آن نام برد. مارکس در

<sup>۱</sup>.superego  
<sup>۲</sup>.pathological



خصوص **حزبِ نظم**<sup>۱</sup> که پس از شکستِ شورشِ ژوئن شکل گرفت، می‌نویسد که درست پس از پیروزی لویی ناپلئون در انتخابات ۱۰ دسامبر این امکان را یافت تا از جرگه‌ی جمهوری‌خواهان بورژوا «خلاص شود» و این امر کمک کرد تا

**راز وجودی‌اش — ائتلافِ اورلئانیست‌ها<sup>۲</sup> و لژیتمیست‌ها<sup>۳</sup> در یک حزبِ واحد — بر ملا شود.**  
**طبقه‌ی بورژوا به دو دسته‌ی بزرگ تقسیم شد که هر یک به سهم خود انحصارِ قدرت را در**  
**قبضه‌ی خود نگه‌داشت — مالکیتِ بزرگِ ارضی زیر سلطه‌ی سلطنتِ احیاء شده و اشرافیتِ مالی و**  
**بورژوازیِ صنعتی زیر سلطه‌ی سلطنتِ ژوئیه.<sup>۴</sup> بوربون<sup>۵</sup> نام سلطنتی حوزه‌ی نفوذِ انحصاریِ منافع**  
**یک دسته، و اورلئان نام سلطنتی حوزه‌ی نفوذِ انحصاریِ منافعِ دسته‌ی دیگر بود — قلمروی**  
**بی‌نامِ جمهوری تنها حوزه‌ای بود که هر دو دسته توانستند نفعِ مشترکِ طبقاتی را، بی‌آن‌که رقابتِ**  
**دوسویه‌شان را کنار بگذارند، با قدرتِ برابر حفظ کنند.<sup>(۳)</sup>**

از این روی، این نخستین پیچیدگی است. زمانی که با دو یا بیشتر از دو گروه اجتماعی-اقتصادی مواجه هستیم، نفعِ مشترکِ آن‌ها تنها می‌تواند در قالبِ نفیِ امرِ مفروضی که بین آن‌ها مشترک است نمایندگی شود: مخرجِ مشترکِ هر دو دسته‌ی سلطنت‌طلبِ سلطنت‌طلبی نیست، بلکه جمهوری‌خواهی است. (درست مثل امروز که تنها کنشگری که پیوسته به معنای واقعی کلمه منافع سرمایه‌داری را، در شکلِ جهان‌شمولش، فراتر از دسته‌های خاص، نمایندگی می‌کند **روشِ سوم<sup>۶</sup>** «لیبرال سوسیال»<sup>۷</sup> است.) مارکس، سپس، در **هجدهم برومر**، بدنه‌ی **هیئت ۱۰ دسامبر**، اوباش‌تفنگ‌چی لویی ناپلئون، را چنین واکاوی می‌کند:

**از رَجاله‌های بی‌سروپایی که دشوار بشود دانست از کجا می‌خورند و از پشت‌وَتخم که‌اند تا**  
**از اصل‌افتادگانِ فتنه‌جوی بورژوازی، خانه‌به‌دوشان، از اجباری برگشته‌ها، از هُلُفدانی درآمده‌ها، خانه‌زاد و**

<sup>۱</sup>. Party of Order  
<sup>۲</sup>. Orléanists  
<sup>۳</sup>. Legitimists  
<sup>۴</sup>. July Monarchy  
<sup>۵</sup>. Bourbon  
<sup>۶</sup>. Third Way  
<sup>۷</sup>. social liberal

نوکران بی صاحب مانده، تیغ زن ها، گوش بُرها، آسمان جُلها، جیب بُرها، مَعرکه گیران و چاقو بُازان، قماربازها، پاندازها، نجیب خانه دارها، بارکش ها، میرزا قلم دان ها، مزغان چی ها، کهنه چین ها، چاقوتیزکن و چینی بندزن ها، آب حوضی و لکه گیرها، گداگشنه ها — خلاصه، انبوهی فروپاشیده، درمانده، و سرگردان که فرانسوی ها کولی<sup>۱</sup> خطاب شان می کنند در این هیئت به چشم می خورد؛ با این قماش بود که بناپارت هسته ی هیئت ۱۰ دسامبر را تشکیل داد... این بناپارت، کسی که خود را به سرکردگی لمپن پرولتاریا گماشته است، کسی که منافی که خود شخصا زیر سر دارد را فقط در ریاست بر خیل آدهای قله و متفرقه بازمی یابد، کسی که خود را به این پس مانده، قی شده، و نیم جویده ی همه ی طبقات پشت گرم می بیند، بناپارت واقعی است، بناپارت تمام عیار.<sup>۲ (۴)</sup>

منطق حزب نظم اینجا در تصمیم رادیکالش هویدا می شود. همان گونه که جمهوری خواهی تنها مخرج مشترک دسته جات سلطنت طلب است، نجاست، دورریز، و پس مانده ی تمامی طبقات تنها مخرج مشترک تمامی طبقات است. بر این قرار، تا آن جا که رهبر خود را در راس منافع طبقاتی می بیند، پایگاه طبقاتی بلافصل خودش فقط می تواند پس مانده ی نجاست همه ی طبقات باشد — بی طبقگی و ازدهی هر طبقه. و، همان طور که مارکس در فقره ی دیگری ابراز می دارد، این حمایت از جانب «موقعیت پست اجتماعی» است که بناپارت به اتکای آن قادر است، به فراخور، موضعش را تغییر دهد و، به نوبت، طبقه ای را بر علیه طبقات دیگر نمایندگی کند.

بناپارت، در جایگاه صاحب قدرت اجرایی که خود را مستقل ساخته است، گمان دارد که حکم بر آن است که از کیان «نظم بورژوازی» پاسداری کند. اما توان این نظم بورژوازی در طبقه ی متوسط قرار دارد. بر این قرار، او خود را نماینده ی طبقه ی متوسط جا می زند تا در این راستا او امر صادر کند. با وجود این، او در این امر تنها است زیرا خود او قدرت طبقه ی متوسط را درهم شکسته است و دم به

<sup>۱</sup>. la bohème  
<sup>۲</sup>. sans phrases

دم بر آن پای می‌فشارد. بنابراین، او خود را در موضع مخالف قدرت سیاسی و ادبی طبقه‌ی متوسط جا می‌زند.<sup>(۵)</sup>

اما این پایان کار نیست. برای آن که این نظم و نسق جواب بدهد — یعنی برای آن که رهبری که بر صدر طبقات قرار می‌گیرد به عنوان نماینده‌ی مستقیم هیچ طبقه‌ای عمل نکند — رهبر ناگزیر است به عنوان نماینده‌ی یک طبقه‌ی خاص عمل کند: طبقه‌ای که، در واقع امر، سازمان و بنیانش چنان به قوام نرسیده باشد که در مقام کنشگر یکپارچه‌ای عمل کند که نمایندگی فعال بطلبد. این طبقه از مردمانی که قادر نیستند خود را نمایندگی کنند و کسی باید نماینده‌شان بشود، البته، طبقه‌ی دهقانان خُرده‌مالک است که

انبوهی بیشمار را شکل می‌دهند و در شرایطی مشابه زندگی می‌کنند اما بی‌آن که مناسبات مختلفی با هم داشته‌باشند. شیوه‌ی تولید آن‌ها، به جای آن که بین آن‌ها تعامل و نشست و برخاست دوسویه برقرار کند، بین‌شان جدایی می‌اندازد... از این روی، از توان آن‌ها خارج است که، به نام خود، خواه از مجرای پارلمان یا مجمع، منافع طبقاتی خویش را مستحکم کنند. آن‌ها نمی‌توانند خود را نمایندگی کنند و باید کسی نماینده‌شان شود. نماینده‌ی آن‌ها در همان حال باید در قامت فرمانفرمای آن‌ها پدیدار شود، چونان قدر قدرتی بالای سرشان، چونان قدرت دیوانی که در برابر دیگر طبقات مایه‌ی پشت‌گرمی آن‌ها باشد و باران رحمت و پرتو زرین خورشید بر آن‌ها ارزانی بدارد. بنابراین، اوج خودنمایی نفوذ سیاسی دهقانان خُرده‌مالک در توان قوه‌ی اجرایی برای فرمان‌پذیر کردن جامعه به چشم می‌آید.<sup>(۶)</sup>

مجموع این سه ویژگی بر سازنده‌ی ساختار تناقض‌آمیز نمایندگی پوپولیستی بناپارتی است: ایستادن در راس همه‌ی طبقات، جابه‌جاشدن بین آن‌ها، پشت‌گرمی به ضایعات/پس‌مانده‌های همه‌ی طبقات، به همراه عزیمت نهایی به سوی طبقه‌ای از مردمان که قادر نیستند در مقام یک کنشگر جمعی عمل کنند که مستلزم نمایندگی سیاسی است. این تناقض در مازاد بنیادی نمایندگی بر نمایندگی‌شونده [موکل] ریشه دارد. در سطح قانون، قدرت حکومتی صرفاً منافع حکومت‌شوندگان را نمایندگی می‌کند؛ به آن‌ها خدمات می‌دهد، نسبت به آن‌ها مسئول است، و خودش تحت کنترل آن‌هاست. با وجود این، در

سطحِ فرامَن، پیامِ عمومیِ مسئولیت با پیامِ مبتذلِ عملِ بی‌قیدوشرطِ قدرت تکمیل می‌شود: «من واقعا التزامی به قوانین ندارم، هر بلایی که دلم بخواهد سرتان می‌آورم، اگر به صرافتش بیفتم می‌توانم مثل مجرم با شما تا کنم، می‌توانم هر آن هوس کنم نیست و نابودتان کنم.» این مازادِ مبتذلِ مولفه‌ی مُبرَمِ مفهومِ حاکمیت است. بی‌قرینگیِ حاضرِ امری ساختاری است: قانون تنها زمانی می‌تواند اقتدارش را حفظ کند که حکومت‌شوندگان [سوژه‌ها] پژواکِ ابرازِ وجودِ مبتذل و بی‌قیدوشرطِ قدرت را در آن بشنوند.

این مازادِ قدرت ما را بر آن می‌دارد که سفت‌وسخت در برابرِ دخالت‌های سیاسی «عظیم» که متوجه دگرگونیِ جهانی است بایستیم: تجربیاتِ سهمناکِ سده‌ی بیستم، سلسله‌ای از فجایع که باعثِ وقوعِ خشونتِ مصیبت‌بار در مقیاسی بی‌سابقه شد. سه گونه نظریه‌پردازیِ عمده در زمینه‌ی این فجایع وجود دارد. یکم، نگرشی که چکیده‌اش در آرای هابرماس است: روشنگری در ذاتِ خود فرآیندی سازنده و رهایی‌بخش است که هیچ امکانِ ذاتیِ «تمامیت‌خواهی» در آن وجود ندارد؛ فجایعی که رخ داده است صرفاً نشانگرِ آن است که پروژه [روشنگری] ناتمام مانده‌است و بر ماست که این پروژه را تکمیل کنیم. دوم، نگرشی که با **دیالکتیکِ روشنگری** آدورنو و هورکهایمر و، امروز، با آگامبن قرابت دارد. گرایشِ «تمامیت‌خواهی» روشنگریِ ذاتی و قطعی است، «جهانِ دولتی»<sup>۱</sup> پیامدِ واقعیِ آن است، و اردوگاه‌های کار اجباری و نسل‌کشی نوعی حدِ نهاییِ نفی‌نگرانه-غایت‌مندِ کلِ تاریخِ غرب است. سوم، نگرشی که در آثارِ اتین بالیبار، و دیگران، پرورده شده است: مدرنیتهٔ بسترسازِ آزادی‌های نو و، در عین حال، مخاطراتِ نو شد و هیچ ضمانتِ غایت‌شناختی تام‌وتمامی برای سرانجامِ آن وجود ندارد. چالشِ گشوده و بی‌سرانجامِ باقی می‌ماند.

آغازگاهِ بحثِ بالیبار در زمینه‌ی خشونتِ اشاره به نابسندگیِ مفهومِ معیارِ هگلی-مارکسی در خصوص «بدل‌شدن» خشونت به ابزارِ خردِ تاریخی است، نیرویی که سبب‌سازِ ساختارِ اجتماعیِ جدیدی است.<sup>(۷)</sup> از این روی، ددمنشیِ «خردگریز» خشونتِ *aufgehoben* می‌شود، [یعنی] در مفهومِ دقیقِ هگلی «رفع»<sup>۲</sup> می‌شود، به «لکه‌ای» جزئی<sup>۳</sup> [خاص] فرومی‌کاهد که یکسر به هم‌آهنگیِ پیشرفتِ تاریخی یاری خواهد رساند. فجایعی که در سده‌ی بیستم با آن‌ها مواجه شدیم — برخی در برابرِ نیروهای سیاسی مارکسیستی قدعلم‌کردند، پاره‌ای برآمده از خودِ پیکارِ مارکسیستی بودند — را نمی‌توان با این روش

<sup>۱</sup>.administered world  
<sup>۲</sup>.sublate  
<sup>۳</sup>.particular

«خردپذیر» کرد. نگاهِ ایزاری‌گری آن‌ها نسبت به اسبابِ **نیرنگِ خرد**<sup>۱</sup> نه تنها از جنبه‌ی اخلاقی ناپسند که از جنبه‌ی نظری هم برخفا است، و در افراطی‌ترین معنای ممکن ایدئولوژیکی است. با وجود این، بالیبار در خوانشِ دقیقش از مارکس به نوسانی بین این «نظریه‌ی تبدیلی»<sup>۲</sup> غایت‌مندِ خشونت و مفهوم بسیار جذاب‌تری از تاریخ پی‌می‌برد که به مثابه‌ی فرایندی پایان‌ناپذیر از تنازعاتِ آنتاگونیستی است که برآیندِ «ایجابی»<sup>۳</sup> پایانی‌اش متضمن هیچ ضرورتِ فراگیرِ تاریخی نیست.

بالیبار استدلال می‌کند که مارکسیسم، به دلایلِ ضرورتاً ساختاری، از اندیشیدن به مازادِ خشونت، که نمی‌تواند در روایتِ پیشرفتِ تاریخی ادغام شود، عاجز است. به طورِ اخص، قادر نیست برای فاشیسم و استالینیسم و برآیندِ «غایی»<sup>۴</sup>شان، **هولوکاست و گولاگ**، نظریه‌ای بسنده به دست دهد. بنابراین، وظیفه‌ی ما دوتایی می‌شود: نظریه‌ای در خصوصِ خشونتِ تاریخی ارائه دهیم که هیچ عاملِ سیاسی نتواند آن را ایزاری کند و به خودِ این عامل هشدار دهد که در یک دورِ باطلِ خودمُخرِبِ محصورش می‌کند؛ و اینکه این پرسش را پیش بکشد که چگونه می‌شود خودِ فرآیندِ انقلابی را به نیرویی تمدن‌آفرین مبدل کرد. به عنوانِ مثالِ نقض، فرآیندِ منجر به **کشتارِ روزِ قدیس بارتلمو**<sup>۵</sup> را در نظر آوریم. هدفِ کاترینا دُ مدیچی<sup>۶</sup> دقیق و سنجیده بود: توطئه‌ای ماکیاویلیستی به قصدِ کشتن دریا سالار دُ کولیگنیه<sup>۷</sup> — پروتستانی قدرتمند و از مدعیان جنگ با اسپانیا در هلند — و انداختن تقصیر به دوشِ خاندانِ کاتولیک و قدرقدرتِ دُ گویشه<sup>۸</sup>. کاترین در پی درانداختنِ طرحی بود تا دو خاندانِ سلطنتی را که تهدیدی برای یکپارچگی حکومت فرانسه بودند از میان بردارد. اما برگِ رو کردنِ کاترینا به قصدِ به جانِ هم انداختنِ دشمنانش برای مرگ و زندگی به محشری بدل شد که جوی خون راه انداخت و از کشته پشته ساخت. کاترینا به شوری که انسان‌ها را به ایمان‌شان مومن می‌کند اعتنایی نداشت.

<sup>۱</sup>.Cunning of Reason

<sup>۲</sup>.conversion-theory

<sup>۳</sup>.positive

<sup>۴</sup> St Bartholomew's Day Massacre. ۲۴ و ۲۵ آگوست سال ۱۵۷۲، به دسیسه‌ی کاترینا د مدیچی و به دست کاتولیک‌ها، شمار زیادی پروتستان در پاریس کشته شدند و این روز به این نام به یاد ماند.

<sup>۵</sup> Catherine de Medici (۱۵۱۹-۱۵۸۹) اشرافزاده‌ی ایتالیایی و ملکه‌ی فرانسه از سال ۱۵۴۷ تا سال ۱۵۵۹.

<sup>۶</sup> Admiral de Coligny (۱۵۱۹-۱۵۷۲) رهبر پروتستان‌ها در جنگ‌های مذهبی فرانسه.

<sup>۷</sup> de Guise خانوادگی اشرافی دخیل در جنگ‌های مذهبی فرانسه.

نظرات هانا آرنه اینجا صائب است که بر تفاوت بین قدرت سیاسی و عمل محض خشونت تاکید می‌ورزد. نهادهایی که با اقتدارِ بلافصلِ غیرسیاسی اداره می‌شوند — ارتش، کلیسا، مدرسه — نمونه‌هایی از خشونتِ (Gewalt) را بازمی‌نمایند که با قدرت سیاسی در معنای دقیق کلمه هم‌خوان نیست.<sup>(۸)</sup>

با وجود این، باید تفاوت بین قانون عمومی نمادین و زائده‌ی زنده‌ی آن را در نظر داشت. مفهوم دوگانه‌ی زائده‌ی زنده‌ی قدرت حاکی از آن است که قدرت بدون خشونت وجود ندارد. فضای سیاسی هرگز «تاب»<sup>۱</sup> نیست بلکه همیشه انواعی از اتکا به خشونت پیشاسیاسی را شامل می‌شود. البته، ارتباط بین قدرت سیاسی و خشونت پیشاسیاسی<sup>۲</sup> استلزامی دوسویه است. نه فقط خشونت زائده‌ی ضروری قدرت است، بلکه خود قدرت همواره و پیشاپیش در گنه هر ارتباط ظاهراً «غیرسیاسی» خشونت حضور دارد. خشونت مرسوم و ارتباط بلافصل تبعیت در درون ارتش، کلیسا، خانواده و دیگر اشکال اجتماعی «غیرسیاسی»<sup>۳</sup> فی‌نفسه شی‌انگاری یک منازعه‌ی مسلم اخلاقی سیاسی<sup>۴</sup> است. وظیفه‌ی تحلیل انتقادی فاش کردن فرآیند سیاسی پنهانی است که همه‌ی این ارتباطات «غیر» یا «پیشا» سیاسی<sup>۴</sup> را برقرار می‌دارد.

۱۴ اصل انسجام‌دهنده و بر سازنده در جامعه‌ی بشری امر سیاسی<sup>۵</sup> است، و بر این اساس خود اقدام به بی‌طرف‌گردانی برخی مضامین جزئی، تحت لوای «غیرسیاسی» بودن، به **طریق اولی** ژستی سیاسی است.

## اخلاص بشر دوستانه

<sup>۱</sup>.pure  
<sup>۲</sup>.non-political  
<sup>۳</sup>.ethicopolitical  
<sup>۴</sup>.pre-political

ما می‌توانیم برجسته‌ترین مسئله‌ی حقوق بشر را در این بافت بگنجانیم: حقوق آنانی که از خشونت مرگ‌بار در قحطی هستند یا در معرض آن هستند. رونی برومن،<sup>۱</sup> از سازمان‌دهندگان کمک‌رسانی به سارایوو، توضیح داده است که چگونه خودِ بازنمایی بحران آنجا تحت عنوان امر «بشردوستانه»، خودِ آراستنِ نبردی سیاسی نظامی با لباس اصطلاحاتِ بشردوستانه، از پشتیبانی یک انتخاب به شدت سیاسی برخوردار است — اساساً، جانب‌داری از صرب‌ها در نبرد. برومن اذعان می‌دارد که دست‌افشانی برای «دخالتِ بشردوستانه» در یوگوسلاوی جایگزین یک گفتمان سیاسی شد و، از این رو، تمامی مجادله‌های متعارض از پیش از اعتبار ساقط شدند.<sup>(۹)</sup>

از این دیدگاه خاص می‌شود، در سطحی کلی، سیاستِ ظاهراً غیرسیاسی‌شده‌ی حقوق بشر را به مثابه‌ی ایدئولوژیِ دخالت‌گریِ نظامی مسئله‌مند<sup>۲</sup> کرد<sup>۳</sup> که اهدافِ اقتصادی‌سیاسی ویژه‌ای را دنبال می‌کند. همان‌طور که وندی براون<sup>۳</sup> در مورد مایکل ایگناتیف<sup>۴</sup> ابراز می‌دارد، چنین بشردوستی

**خودش را در هیئتِ ضدِ سیاست نشان می‌دهد، پاسداریِ خالصانه از مظلوم و بی‌کس در برابر قدرت، پاسداریِ خالصانه از فرد در برابر ثنقاوتِ عظیم و بالقوه یا در برابر دم‌ودستگاهِ فرهنگ، حکومت، جنگ، نزاعِ قومی، قبیله‌گرایی، پدرسالاری، و دیگر تدارکات و نمونه‌های قدرتِ تجمعی در برابر افراد.<sup>(۱۰)</sup>**

با وجود این، پرسش این است: مداخله‌گرانِ مدعیِ حقوق بشر چه نوع سیاست‌سازی را بر علیه قدرت‌های مخالف به‌راه می‌اندازند؟ آیا آن‌ها در پی صورت‌بندیِ متفاوتی از عدالت هستند، یا که خود را در موضعِ مخالفِ طرح‌های عدالت جمعی قرار می‌دهند؟ برای نمونه، واضح است که انگیزه‌ی سرنگونیِ صدام حسین به رهبری ما، که به نام زدودنِ درد و رنج مردم عراق به آن مشروعیت داده می‌شود، فقط به منافعِ ملموسِ سیاسی-اقتصادی ختم نمی‌شد بلکه هم‌چنین متکی بود بر ایده‌ی متعینِ مبتنی بر شروطِ سیاسی و اقتصادی که در پوششِ آن به مردمِ عراق «آزادی» ارزانی می‌شد: سرمایه‌داریِ لیبرال دموکراسی، افزوده‌شدن به اقتصادِ جهانی بازار و غیره. از این رو، سیاستِ خالصانه‌ی بشردوستی و امرِ ضدِ سیاسی

<sup>۱</sup>. Rony Brauman

<sup>۲</sup>. problematize

<sup>۳</sup>. Wendy Brown

<sup>۴</sup>. Michael Ignatieff

زدودن صرف درد و رنج ممنوعیتی ضمنی بر گسترش طرح جمعی ایجابی مربوط به تحول اجتماعی و سیاسی به شمار می‌آید.

حتی در مرتبه‌ای به مراتب عام‌تر، می‌شود ضدیت بین حقوق بشر کلی (پیشاسیاسی) که «به معنای واقعی کلمه» هر انسانی از آن برخوردار است و حقوق سیاسی ویژه‌ی یک شهروند، یا عضوی از جماعت سیاسی خاص، را مسئله‌مند کرد. در این راستا، بالیبار «صورت عکس رابطه‌ی تاریخی و نظری بین 'انسان' و 'شهروند'» را بر مبنای «شرح چگونگی خلق انسان از حق شهروندی و نه پیدایش حق شهروندی از وجود انسان» به بحث می‌گذرد.<sup>(۱۱)</sup> بالیبار اینجا سربسته به نگرش آرنست در زمینه‌ی وضعیت پناهندگان اشاره می‌دارد:

**مفهوم کلی حقوق بشر که بر شالوده‌ی وجود مفروض یک بشر فی‌نفسه استوار بود درست همان دم در هم فروپاشید که آن‌ها که به آن دل می‌بستند نخستین بار با مردمانی روبرو می‌شدند که در عمل تمام دیگر کیفیات و روابط ویژه‌شان را از دست داده بودند جز آن که هنوز بشر بودند.<sup>(۱۲)</sup>**

۱۶

و البته این جریان تا مفهوم **هومو ساکر**<sup>۱</sup> آگامبن به پیش می‌آید، مفهومی مبنی بر فروکاست انسان به «حیات محض»<sup>۲</sup>. در شکل بی‌نقص دیالکتیک‌های هگلی کل و جزء، به مجردی که هویت اجتماعی سیاسی یک انسان از او ستانده‌شد، حق شهروندی متعین او دلیل وجودی پیدامی‌کند، همان حقی که او — در حرکتی هم‌زمان — در پی‌اش است تا به عنوان انسان شناخته یا با او رفتار شود.<sup>(۱۳)</sup> به گونه‌ای تناقض‌آمیز، درست همان دم که من به یک بشر «عام» فرومی‌کاهم، دستم از حقوق بشر کوتاه می‌شود و، از این روی، من دارنده‌ی بی‌کم‌وکاست آن «حقوق بشر کلی» هستم که فارغ از پیشه، جنسیت، حق شهروندی، مذهب، هویت قومی و غیره از آن من است.

حال، حقوق بشری که حقوق **هومو ساکر** است، حقوق جداافتادگان از جامعه‌ی سیاسی است، چه دورنمایی پیش رو دارد؟ به عبارت دیگر، وقتی آن حقوق بی‌فایده است، چون از آن کسانی است که بی‌گمان هیچ حقوقی ندارند و به چشم غیربشر نگریسته می‌شوند، چه دورنمایی پیش رو دارد؟ ژاک رانسیر یک بازگویی دیالکتیکی نظرگیر را مطرح می‌کند: «آن حقوق

<sup>۱</sup>. homo sacer  
<sup>۲</sup>. bare life



بی‌فایده همان قدر به کار می‌آید که لباس‌های کهنه برای بخشندگان. می‌شود به فقرا بخشیدش. آن حقوق بشری که در جای خود بی‌مصرف می‌نماید را می‌شود به همراه لباس و دارو برای مردمان خارج‌نشینی فرستاد که از دارو و پوشاک و حقوق محروم هستند.» با وجود این، آن حقوق خَلایی ایجاد نمی‌کند، چون «نام‌ها و مکان‌های سیاسی هرگز دچار خلا مطلق نمی‌شوند.» خلا را دیگر کسان یا چیزها پُر می‌کنند:

*اگر کسانی که به نحوی غیربشری سرکوب می‌شوند از استیفای حقوق بشر، چاره‌ی ناچار خود، دریمانند، کسان دیگری ناگزیر وارث حقوق آن‌ها می‌شوند تا برای شان حقوق وضع کنند. این همان چیزی است که «حق دخالت بشردوستانه» نامیده می‌شود — حقی که پاره‌ای ملت‌ها، اغلب در تضاد با نظر خود نهادهای بشردوستانه، برای نفعی خیالی در حق مردمان قربانی عهده‌دارش می‌شوند. «حق دخالت بشردوستانه» ممکن است قسمی «بازگشت به فرستنده» قلمداد شود: حقوق بلااستفاده‌ای که به جانب بی‌حقوق ماندگان فرستاده می‌شود به سوی فرستنده برگردانده می‌شود.<sup>(۱۴)</sup>*

از این رو، چنان‌چه بخواهیم به شیوه‌ی لنینی به این امر نظر کنیم: آن‌چه امروز، در گفتمان غالب، حقیقتاً به عنوان «حقوق بشر قربانیان جهان سوم» منظور نظر است حق خودِ قدرت‌های غربی است برای دخالت سیاسی، فرهنگی، و نظامی در کشورهای جهان سوم به انتخاب خودشان، در لفافه‌ی دفاع از حقوق بشر. ارجاع به فرمول ارتباط لاکان (فرستنده پیام خود را از سوی دریافت‌کننده — مخاطب به شکل وارونه، یعنی صحیح، بازمی‌جوید) اینجا بسیار به کار می‌آید. در گفتمان کنونی دخالت‌گری بشردوستانه، غرب پیشرفته در واقع امر پیام خود را در شکل صحیحش از سوی جهان سوم قربانی‌شده بازمی‌یابد. همان دم که از حقوق بشر سیاست‌زدایی می‌شود، گفتمان مرتبط با آن لاجرم تغییر می‌کند: تقابل پیشاسیاسی **خیر و شر** بالضرورة از نو برانگیخته می‌شود. «حوزه‌ی جدید اخلاق‌شناسی» امروز، به طور مشخص با استناد به اثر ایگناتیف، متکی است بر یک حالتِ خشونت‌بار از سیاست‌زدایی، بازداشتن دیگری قربانی‌شده از هر سوژه‌مندی<sup>۱</sup> سیاسی. و، آن‌گونه که رانسیر خاطر نشان می‌کند، بشردوستی لیبرال ایگناتیف در زمینه‌ی این سیاست‌زدایی ناخواسته با موضع

<sup>۱</sup>.subjectivization

«رادیکال» فوکو و آگامبن تلاقی پیدا می‌کند: مفهوم مد نظر آن‌ها از «زیست‌سیاست»<sup>۱</sup> به منزله‌ی غایت مقصود اندیشه‌ی غربی دست آخر در نوعی «دام هستی‌شناختی» گرفتار می‌آید که در آن اردوگاه‌های کار اجباری در هیئت سرنوشت هستی‌شناختی پدیدار می‌شود. «هر یک از ما پناهنده‌ای خواهد بود در اردوگاهی. هر ناهمسازی بین دموکراسی و تمامیت‌خواهی چشم‌پوشیدنی است و هر کنش سیاسی، به روشنی، پیشاپیش در دام‌چاله‌ی زیست‌سیاست فروافتاده است.»<sup>(۱۵)</sup>

بدین‌گونه، ما به یک موضع معیار «ضد ماهیت‌باور»<sup>۲</sup> سروکار داریم، نسخه‌ای سیاسی از مفهوم فوکو در باب جنسیت آن‌گاه که از انبوهی از اعمال سکسوالیته خلق شده باشد. «انسان»، حامل حقوق بشر، از رشته‌ای از اعمال سیاسی خلق شده است که سازمایه‌ی حق شهروندی هستند؛ «حقوق بشر»، درسرت خود، کلیتی ایدئولوژیکی و دروغین است که سیاست‌های امپریالیستی، دخالت‌های نظامی، و نواستعمارگرایی غربی را بنیان می‌نهد و به آن‌ها مشروعیت می‌بخشد. باری، کافی نیست؟

### بازگشت کلیت

خوانش دردنشانی<sup>۳</sup> مارکسیستی می‌تواند گواهی مقبول بر محتوایی باشد که چرخش ایدئولوژیکی خاص بورژوایی‌اش را به مفهوم حقوق بشر می‌دهد: حقوق بشر عام، در حقیقت امر، حق مرد مال‌دار سفیدپوست است برای مبادله‌ی آزادانه در بازار، حق استثمار کارگران و زنان، و حق اعمال سیادت سیاسی. اما این چپستی‌شناسی مضمون ویژه که هژمونی شکل عام را تحقق می‌بخشد فقط نیمی از ماجراست. آن نیم حیاتی دیگر پرسشی است بس غامض و تکمیلی [مکمل]: پرسش از پیدایش خود شکل کلیت. این کلیت انتزاعی چگونه — در چه شرایط خاص تاریخی — به «واقعیت حیات (اجتماعی)» بدل می‌گردد؟ افراد در چه شرایطی خود را در هیئت سوژه‌های حقوق بشر کلی تجربه می‌کنند؟ مقصود تحلیل مارکس از «شی‌وارگی کالا» در همین مقوله جای می‌گیرد: در جامعه‌ی زیر سیطره‌ی مبادله‌ی کالا، افراد خود را در امور روزانه‌شان، و در مواجهه با ابژه‌هایی که با آن سروکار دارند، به شکل تجسم ناضرور مفاهیم انتزاعی و کلی بازمی‌یابند. من، در پیش‌زمینه‌ی اجتماعی و فرهنگی انضمامی خودم، به نحو ناضرور تجربه می‌شوم، زیرا این توان کلی «انتزاعی» است که سرانجام حدود و

<sup>۱</sup>.biopolitics

<sup>۲</sup>.anti-essentialist

<sup>۳</sup>.symptomal

ثغورِ مرا برای اندیشیدن یا کارکردن مشخص می‌کند. بر این سیاق، هر ابژه‌ای که می‌تواند میلِ مرا ارضاء کند به نحوِ ناضرور تجربه می‌شود، زیرا میلِ من به شکلِ قابلیتِ صوری و «انتزاعی» تصور می‌شود، فارغ از انبوهی از ابژه‌های خاص که امکان دارد، اما نه هرگز تام‌وتمام، آن را ارضاء می‌کند.

یا مثال «حرفه»<sup>۱</sup> را در نظر بگیریم: مفهومِ مدرنِ حرفه بر این دلالت دارد که من خود را در هیئتِ فردی تجربه می‌کنم که مستقیماً از نقشِ اجتماعی‌اش «زاده» نشده است. برهم‌کنشِ بینِ شرایطِ اجتماعیِ ناضرور و حقِ انتخابِ آزادِ منْ آبشخورِ جایگاهِ آینده‌ی من است. در این معنا، فردِ امروزی حرفه‌ای دارد، برای نمونه، برق‌کار، خدمت‌کار، یا مُدرس، در حالی که بی‌معنی است که ادعا کنیم حرفه‌ی سرفِ قرون<sup>۲</sup> و سطایی دهقانی بوده‌است. در شرایطِ اجتماعیِ ویژه‌ی مبادله‌ی کالا و اقتصادِ جهانیِ بازار، «انتزاع» به خصلتِ متحققِ زندگیِ اجتماعیِ بدل گشته‌است، همان شیوه‌ای که افرادِ انضمامی با سرنوشت و پیرامونِ اجتماعی‌شان برخورد می‌کنند و مرتبط هستند. در این وجه، مارکس نگرشِ هگل را بازتاب می‌دهد که کلیت تنها زمانی «برای خود»<sup>۳</sup> است که افرادِ اصلِ وجودی خود را دیگر تماماً به نسبتِ وضعیتِ خاصِ اجتماعیِ خود تعیین و تعریف نکنند؛ آن‌ها تا آن‌جا خود را تجربه می‌کنند که همواره با آن «بی‌چفت‌وبست»<sup>۴</sup> باشند. از این رو، وجودِ انضمامیِ کُلیتِ فردی است بدونِ مکانی مشخص در بنای اجتماعی. شیوه‌ی پیدایشِ کُلیت، ورودش به وجودِ متحقق، عملی بسیار خشونت‌بار از برهم‌زدنِ توازنِ اندام‌وارِ پیشین است. نمی‌شود تنها به این نقطه‌نظر کهنه‌ی مارکس اکتفا کرد که بر شکافِ بینِ ظهورِ ایدئولوژیکی صورتِ کلیِ حقوقی و منافعِ خاصی [جزئی] ادعان دارد که در واقع حافظِ آن است. در این سطح، جدلِ متقابل<sup>۵</sup> (برگرفته از کسانی از جمله چون لوفور و رانسیر)، که فرمِ هیچ‌گاه فرمِ «محض» نیست بلکه شامل پویایی خود نیز می‌شود و آثاری از خود در مادیتِ زندگیِ اجتماعی به جای می‌گذارد، بسیار باارزش است. این «آزادیِ صوری» بورژوازی بود که خودِ مطالباتِ سیاسی «اساسی» و کنش‌های فمینیسم یا اتحادیه‌گرایی را برانگیخت. تاکیدِ عمده‌ی رانسیر بر ابهامِ بنیادینی است که در مفهومِ مارکسیستی «شکاف» بینِ دموکراسیِ صوری — حقوقِ انسانی، آزادی‌های سیاسی — و واقعیتِ اقتصادیِ استثمار و استیلا وجود دارد. این شکاف را می‌توان به روشِ معیارِ دردناک واکاوید: دموکراسی

<sup>۱</sup>.profession  
<sup>۲</sup>.serf  
<sup>۳</sup>.for itself  
<sup>۴</sup>.out of joint  
<sup>۵</sup>.counterargument

صوری تجسمی ضروری اما موهوم از واقعیت انضمامی اجتماعی استثمار و استیلای طبقاتی است. اما می‌توان آن را، در معنایی شورشی‌تر، در کشمکش واکاوی که در آن «نمود»<sup>۱</sup> برابرآزادی<sup>۲</sup> «نمود صرف» نیست بلکه دربردارنده‌ی نوعی اثربخشی از آن خود است که به آن امکان را می‌دهد تا بستر ساز بازگویی نسبت‌های اجتماعی اقتصادی متحقق از طریق «سیاسی‌سازی» فزاینده‌ی خود آن‌ها باشد. چرا زنان نباید حق رای داشته‌باشند؟ چرا نباید شرایط محل کار هم دغدغه‌ای عمومی باشد؟ ما این امکان را داریم تا در اینجا از اصطلاح قدیمی لئو اشتراوس، «قابلیت نمادین»<sup>۳</sup> بهره بگیریم: نمود برابرآزادی داستانی نمادین است که، به خودی خود، از یک قابلیت متحقق از آن خود برخوردار است؛ وسوسه‌ی کاملاً کلی‌مسئله‌ای درصدد فروکاستن آن به وهمی مطلق است که یک تحقق‌یافتگی متفاوت که باید پابرجا بماند را در دستور می‌دارد. کافی نیست که صرفاً یک بیان اصیل از تجربه‌ای زیست‌جهانی مفروض گرفته شود که به دست صاحبان قدرت تجدید مصادره شده است تا منافع خاص خود را تامین کنند یا سوژه‌هایشان را به چرخ‌دنده‌هایی مطیع در ماشین اجتماعی بدل کنند. طرفه آن‌که در فرآیندی مخالف، چیزهایی که استعمارگران سنگ‌بنای یک ساختمان ایدئولوژیکی قرار دادند در چشم‌به‌هم‌زدنی به دست سوژه‌ها به زیر کشیده شد تا به اتکای آن دادخواهی‌های «اصیل» خود را بیان کنند. یک نمونه‌ی کلاسیک می‌تواند **باکره‌ی گوادالوپه**<sup>۴</sup> در مکزیک نومستعمره باشد: با ظهورش در میان بومیان بی‌نوا، مسیحیت — که تا آن زمان در حکم ایدئولوژی تحمیلی استعمارگران اسپانیایی عمل می‌کرد — به دست مردم بومی مصادره شد تا با بهره از آن مصائب خود را نمادسازی کنند.<sup>۵</sup> رانسیر راه‌حلی درخشان برای مسئله‌ی جدلی‌الطرفین مابین حقوق بشر، متعلق به «انسان در معنای دقیق کلمه»، و سیاسی‌سازی شهروندان ارائه می‌دهد. از آن‌جا که حقوق بشر نمی‌تواند در خصوص ساحت ناضرور منازعات سیاسی در قالب یک فراسوی<sup>۶</sup> «ماهیت‌باور» غیر تاریخی مفروض قرار گیرد، یعنی در قالب «حقوق طبیعی طبیعی انسان» به شکلی کلی که برکنار از تاریخ باشد، هیچ یک از آنها نباید خود را از بت‌وارگی شیء‌گشته، محصول فرآیندهای تاریخی انضمامی از سیاسی‌سازی شهروندان، مبرا بدانند. از این رو، شکاف بین کلیت حقوق بشر و حقوق سیاسی شهروندان شکافی بین کلیت انسان و حوزه‌ی ویژه‌ی سیاسی نیست. بلکه، این شکاف «کل جامع را از خود جدا

<sup>۱</sup>. appearance

<sup>۲</sup>. égaliberté

<sup>۳</sup>. symbolic efficiency

<sup>۴</sup>. Virgin of Guadalupe

<sup>۵</sup>. antinomy

<sup>۶</sup>. Beyond

می‌سازد.»<sup>(۱۶)</sup> «حقوق بشر کلی،» در نقطه‌ی مقابل پیشاسیاسی‌بودن، واقعی‌ترین فضای بی‌نقص سیاسی‌گری را تعیین می‌بخشد؛ آنچه از آن فهم می‌شود حق کلیت به معنای واقعی کلمه است — حق یک عامل سیاسی برای پافشاری بر عدم انطباق بنیادین با خودش (در هویت خاص خودش) تا خود را «آجل از احتساب»<sup>۱</sup> مفروض بگیرد، فردی با هیچ مکان مشخصی در بنای اجتماعی؛ و بنابراین، یک عامل کلیت مربوط به خود امر اجتماعی. بدین‌گونه، تناقض از نوع مشخص و تمام‌عیار آن است و قرینه‌ی تناقض حقوق بشر کلی به مثابه‌ی حقوق آن‌ها که به نابشری فروکاسته می‌شوند. به مجردی که به صرافت می‌افتیم حقوق سیاسی شهروندان را بدون ارجاع به حقوق بشر «فراسیاسی»<sup>۲</sup> کلی فهم کنیم، خود سیاست را از دست داده‌ایم؛ به عبارت دیگر، ما سیاست را به بازی «پساسیاسی» مذاکره بر سر منافع خاص فروکاسته‌ایم.

منبع:

AGAINST HUMAN RIGHTS, Žižek, new left review, ۳۴, july aug ۲۰۰۵

یادداشت‌ها:

۱ Quoted in Bozidar Jezernik, *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western*

*Travellers*, London ۲۰۰۴, p. ۲۳۳.

۲ 'The constitution is dead. Long live proper politics', *Guardian*, ۴ June ۲۰۰۵.

---

<sup>۱</sup>.supernumerary

³ Marx and Engels, *Selected Works*, vol. i, Moscow 1969, p. 83.

⁴ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. xi, Moscow 1975, p. 149.

⁵ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. xi, p. 194.

⁶ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. xi, pp. 187–8.

⁷ Etienne Balibar, 'Gewalt': entry for *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*,

vol. 5, ed. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 2002.

⁸ Hannah Arendt, *On Violence*, New York 1970.

⁹ Etienne Balibar, 'Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?', *South Atlantic*

*Quarterly*, vol. 103, no. 2–3, pp. 320–1.

¹⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1958, p. 297.

¹¹ See Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford 1998.

¹² Jacques Rancière, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *South Atlantic*

*Quarterly*, vol. 103, no. 2–3, pp. 307–9.

١٥ Rancière, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', p. ٣٠١.

١٦ Rancière, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', p. ٣٠٥.