

جستاری در سیاست فاجعه‌بار

علی معظمی



نشرکرگدن

فهرست

۱	-----	پیش‌گفتار
۱۳	-----	فصل نخست: اندیشیدن به سیاست و مرزهای آن
۱۳	-----	کالبد، جهان پدیداری و شکنندگی زندگی
۱۳	-----	پدیداری کالبد
۱۶	-----	پدیدار رنج و پدیدار مرگ
۲۰	-----	ایمنی جستن و وابستگی ضروری آدمیان
۲۳	-----	زیست جمعی و فعالیت‌های زیستی؛ زبان، ساختن و مبادله
۲۳	-----	زبان، اندیشیدن و دوکسا
۲۹	-----	ساختن و مبادله
۳۳	-----	پدیدار کثرت آدمیان و سیاست
۳۳	-----	کثرت و ضرورت
۳۹	-----	درباره «انسانی» بودن «روابط انسانی»
۴۳	-----	فصل دوم: از آرمانِ دوستی تا دشمنی ابدی: معرفی مفهوم فاجعه
۴۳	-----	انسانی و غیرانسانی: مورد ارسطو
۵۲	-----	انسانی و غیرانسانی: مورد مارکس

۵۸	سیاست «انسانی» در میان «انسان‌ها»: نفی ابزاری‌نگری
۶۵	«انسانیت» همچون «ابزار»: کارل اشمیت
۷۲	معرفی مفهوم فاجعه
فصل سوم: وضعیت مشترک، آگاهی‌های مشترک و روابط قدرت	
۸۱	روابط ضروری میان انسان‌ها؛ از کالبد تا تصور
۸۲	تصور
۸۳	نیازی که از تصور برمند آید؟
۸۵	مفهوم‌های مثبت و منفی
۸۸	قدرت، روابط قدرت و تصمیم
۹۴	قدرت به مثابه امری جمعی
۹۷	اجبار و ترس به مثابه امکانات قدرت
۹۹	قدرت به مثابه رابطه‌ای خالی از اجبار؟
۱۰۱	قدرت بیگانه‌شده و سلطه
۱۰۳	قدرت و قدرت بر دیگری، در تصور دیگری
۱۰۸	زبان، آگاهی‌های مشترک و فعالیت بشری
۱۱۰	مفهومات مثبت و منفی و شکل‌گیری جمع‌های انسانی
فصل چهارم: مقولات و سازمان‌دهی‌های قدرت	
۱۱۹	مفهومات مثبت و منفی و شکل‌گیری سازمان
۱۲۲	«پاسخ» به مقولات مثبت و منفی
۱۲۴	منحصر به فرد بودن مقوله مرگ و تعیین‌کننده بودنش
۱۲۸	پاسخ به مرگ؛ مرگ به مثابه تصوری سیاسی
۱۳۰	اقسام پاسخ به مرگ
۱۳۴	پاسخ تصوری به مرگ از نوع تئولوژیک
	سازمان‌دهی نظامی: ملاحظه مرگ دیگری به مثابه امکانی برای
۱۴۲	کنش جمعی
۱۴۸	مفهوم «منافع» نظامی

فراگیر بودن سازمان نظامی با وجود ابداعی بودنش	۱۵۰
انضباط؛ سازمان «دهی» نظامی زیست مشترک	۱۵۵
فراگیر بودن سازمان تولید	۱۵۸
فراگیر بودن سه سازمان و محدود بودن شکل‌های قدرت جمعی	۱۶۲
تولید، اجبار، رضایت	۱۶۲
 فصل پنجم: سلطه و جامعه تصوری	۱۶۷
سلطه و جریان یک‌سویه تصمیم؛ دوگانه ذهن_کالبد	۱۶۷
تنازع تصمیم	۱۶۷
سلطه و دوگانه تصمیم_فعالیت	۱۷۰
سه روایت از سلطه در ارتباط با دوگانه ذهن_کالبد	۱۷۴
روایت نخست: پادشاهی کهن در آینه الاهیات سیاسی قرون میانه	۱۷۵
روایت دوم: هابز و کالبد میرای دولت	۱۷۹
مقایسه دو روایت	۱۸۶
روایت سوم: انباشت قدرت به مثابه فعالیت اصلی بشری	۱۹۰
نگاهی به سه روایت	۲۰۰
از جامعه تصوری تا خود تصوری	۲۰۵
 فصل ششم: فاجعه و آرمان آزادی	۲۱۱
اقتصاد سلطه	۲۱۱
فاجعه کجا رخ می‌دهد؟	۲۱۸
فاجعه چگونه رخ می‌دهد؟	۲۲۲
فاجعه آفرینان و نیندیشیدن	۲۲۶
سیاست تنها کردن	۲۲۹
از تنهایی تا همکاری	۲۳۳
اندیشیدن و آرمان آزادی خواهی، در برابر فاجعه	۲۳۶
 کتاب‌شناسی	۲۴۱

پیش‌گفتار

هوای مرگ را نفس می‌کشیم. نیازی نیست کسی این را به ما بگوید، همان‌گونه که رهبر سازمان زنان نازی در آبینگ، که روستای کشاورزی آرامی است، به تازگی به ما گفت، زمانی که این «پیشوای» ما را ستود چرا که «اگر جنگ به بدی به پایان رسد از سرنیک خواهی‌اش برای مردم آلمان مرگی آرام و آسان را با گاز تدارک دیده است». آه، داستان نمی‌سرایم. این بانوی دوست داشتنی آفریده خیال من نیست. با چشمان خودم دیدمش: چهل ساله‌ای گندمگون بود و مانند همه دیگرانی از این قماش دیدگانی جنون‌زده داشت؛ به یادتان آورم که پس از معلم مدرسه‌هایشان این ماده کفتاران در شمار متعصب‌ترین درویشان سماعزن هیتلری هستند.

و پاسخ چه بود؟ آیا کشاورزان باواریایی، این فرزندان پدرانی آزاداندیش که هر زمان آماده قیام بودند، نکردند که دست‌کم این بانوی شعله‌ور را که چنان پرسوز آماده مرگ بود، به دریاچه آبینگ فرو کنند؟

چنین اندیشه‌ای هرگز از خاطرشان نگذشت. خاموش به خانه بازگشتد، سرهایشان را با پریشانی تکان دادند و با یکدیگر نجوا کردند که: سوگمندانه کاری نمی‌توان کرد.

خاطرات فریدریش رکماله‌چون، ۱۶ اوت ۱۹۴۴

(Reck-Malleczewen, 2000, 211-212)

چرا برخی جوامع انسانی به انهدام خود اقدام می‌کنند؟ چه می‌شود که در دوره‌ای دست به اعمالی می‌زنند که در پس نگری می‌توان گفت زمینه‌چینی برای نابودی خودشان بوده است؟ مگر نه اینکه گرد هم بودن آدمیان در جوامع برای برآوردن انواع نیازهایشان و تمهید تداوم کل یا جزئی از آن جامعه است؟ یا دست‌کم برخی فیلسوفان و جامعه‌شناسان چنین می‌پندارند. چه می‌شود که زندگی جمعی به سویی می‌رود که می‌توان گفت برخلاف این مسیر است؟ پرسشی که این کتاب می‌خواهد به آن پردازد به یک معنی همین است.

زندگی جمعی با نزاع آمیخته است. نزاع بر سر منافع و عقاید وضعیت هر روزه اغلب جماعت‌هایی است که می‌بینیم یا درباره‌شان خوانده‌ایم. اما وجود نزاع به‌خودی خود نیست که پرسش بالا را پیش می‌آورد. تا وقتی جمعی دست به استثمار و حتی نابود کردن جمعی دیگر، برای هر منفعت قابل تصویری، می‌زند پرسش پیشین مجال طرح نمی‌یابد. ولی وقتی اقداماتی می‌کند که رفته‌رفته کار به نابودی خودش می‌کشد می‌توان گفت که انگار موجودیتی علیه سبب وجودی خود عمل کرده است.

از بیان کسانی کمک می‌گیرم که بعزم من در این باره اندیشیده‌اند. به هانا آرنت ارجاع می‌دهم: در متن کتاب از او نقل خواهم کرد که چگونه چنین وضعیتی را حمله به وضعیت بشری، یعنی حمله به کثرت آدمیان، می‌خواند: «چنین حمله‌ای به تنوع بشری یعنی حمله به خصوصیتی از 'وضع بشری' که بدون آن کلماتی چون 'نوع بشر' یا 'انسانیت' از معنی خالی می‌شوند» (Arendt, 1963, 268-269).

آرنت در عصری می‌زیست که فاصله زیادی با دوران ما ندارد. او جنگ جهانی دوم را درک کرده بود. فجایع آن جنگ اما تنها نمونه چنین حمله‌ای به وضعیت بشری نبودند. دهه‌های پس از جنگی که با انفجار بمبهای اتمی امریکا در ژاپن به پایان رسید، سال‌های گسترش سلاح‌های هسته‌ای

بودند و نیز سال‌های جنبش‌های مقابله با این گسترش. در طیف فعالان این جنبش می‌توان متفکرانی را یافت که بلحاظ سیاسی با آرنت اختلافات جدی داشتند، ولی چیزی که در چشم‌انداز گسترش تسلیحات هسته‌ای می‌دیدند با آنچه آرنت حمله به وضع بشری می‌خواند قابل مقایسه است. نمونه‌ای که در ذهن دارم ادوارد پالمر تامپسون مورخ مارکسیست بریتانیایی و فعال جنبش خلع سلاح است. او در مقاله‌اش با عنوان «آخرین مرحله تمدن» از این می‌گوید که مردمان چگونه نسبت به امکان نابودی کلیت حیات بشری ناباورند. تامپسون این ناباوری را نتیجه توفیق نوعی فریب ایدئولوژیک می‌داند که برای مقابله با فعالیت علیه تهدید هسته‌ای ترتیب داده شده است. ایدئولوژی‌ای که می‌گوید: «... آدم‌ها هر کاری که می‌خواهند بکنند، تاریخ باید مراحل از پیش برنامه‌ریزی شده‌اش را طی کند، و ما با نوعی خوش‌بینی مذهبی از پذیرش آن گزینه شوم مارکس، 'نابودی هر دو طبقه پیکارگر'، سر باز می‌زنیم» (Thompson, 1982, 42).

اشارة تامپسون به بند اول فصل نخست مانیفست حزب کمونیست برمی‌گردد که می‌گوید: «تاریخ همه جوامع تا این زمان تاریخ مبارزه طبقاتی بوده است. آزاد و بردۀ، پاتریسین و پلبین، ملاک و سرف، استاد کارگاه و شاگرد و به یک سخن ستمگر و ستمکش با هم در تضاد دائم بوده و همواره علیه یکدیگر به پیکاری نهان و گاه عیان برخاسته‌اند و این پیکار همیشه یا به نوسازی انقلابی سراپای جامعه و یا به نابودی هر دو طبقه پیکارگر انجامیده است» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ۲۶).

«گزینه شوم مارکس» در واقع در نظر گرفتن حالتی است که نزاع طبقاتی به جای اینکه به سرانجامی به سود یک طبقه بینجامد چیزی از کلیت جامعه‌ای که نزاع در آن در جریان است باقی نمی‌گذارد. به رغم توجه تامپسون به این امکان نظری که مارکس پیش نهاده است باید گفت سیاق کلی خود مانیفست، که مولود شرایط انقلابی سال ۱۸۴۸ است، جایی برای توجه بیشتر به این معنی باز نگذاشته است. مارکسیست‌ها نیز اغلب این گزینه را

چندان مد نظر نداشته‌اند؛ شاید به این دلیل که جهت‌گیری‌هایشان خالی از همان خوش‌بینی‌ای نبوده است که تامپسون به آن طعنه می‌زند. با این همه، موقعیت‌های تاریخی‌ای هستند که چنین امکان‌هایی را پیش چشم می‌آورند و حتی اگر نظریه‌شما حاوی خوش‌بینی‌هایی اکید به روند تاریخ باشد باز هم ممکن است چشم بازکنید و چنین امکان‌هایی مصیبت‌باری را ببینید.

همان‌طور که فریدریک جیمسون در پی آمد حملات یازده سپتامبر به این توجه کرد که چگونه عملیات نیروی مرتکبی چون پیروان اسامه بن‌لادن به موجی تازه از نظامی‌سازی دولت و تقویت دستگاه‌های امنیتی و مراقبتی در جهان انگیزه بخشید و چگونه خود این موضوع به گسترش تمایلات ضد غربی بیشتر انجامید. جیمسون از این روند نتیجه می‌گیرد: «حال در این دیالکتیک که هر طرف منازعه طرف دیگر را تقویت می‌کند قرار نیست به لحظه‌ای بررسیم که سنتزی رخ می‌دهد. خود مارکس از این صحبت می‌کند که چگونه منازعات تاریخی جهان «یا به نوسازی انقلابی سرپاپی جامعه و یا به نابودی هر دو طبقهٔ پیکارگر» می‌انجامد. این چشم‌انداز نابودی متقابل است که اکنون باید ما را از نگرانی بیاکند» (Jameson, 2002, 304).

چشم‌انداز نابودی متقابل همان چیزی بود که پرسش اولیه این نوشه حولش شکل گرفت. در هر موقعیت تاریخی‌ای که چنین امری رخ دهد بازماندگان احتمالی می‌توانند به کنکاش در این بپردازند که چه عواملی و با چه سابقه‌ای دست به دست هم دادند که چنین شد. چیزی که در این کتاب در پی فهم آن هستم آن است که چه چیزی امکان چنین امری را فراهم می‌کند. چه چیزهایی در جمعبندهای انسانی و در اسباب وجودیشان هست که این امکان را می‌دهد که به چنین سمت‌وسوبی بروند؟ این پرسش از قسم تاریخی و اجتماعی نیست: پرسش از امکان است و پرسشی فلسفی است.

لزوم چنین پرسشی از کجا می‌آید؟ از آنجا که می‌بینید موقعیت‌های تاریخی که مصدق منظور این پرسش هستند منحصر به فرد نبوده‌اند و به نظر می‌آید که نخواهند بود. در اینجا ادعا آن است که پرسشی در سطح کلی فلسفی درباره زندگی جمعی می‌تواند به پاسخ یا پاسخ‌هایی نزدیک شود که فایدهٔ معرفتی خاص خود را دارند: چنین پاسخ‌هایی به این کار می‌آیند که نشانمان دهنده باید نگران چه الگوهایی در زیست اجتماعی باشیم؛ به تعییری نشانمان دهنده که کدام عناصر معمولی در همین زندگی‌های در جریان، حاملان بالقوهٔ خودویرانگری هستند.

در این کتاب پس از مقدمه‌چینی‌های مفهومی به سراغ برخی از همان «عناصر معمولی» زندگی می‌روم و سعی می‌کنم ببینم این موجودیت‌های هر روزه چه ظرفیت ویرانگرانه‌ای در خود دارند. این عناصر معمولی، که در اینجا به تناسب مفهوم پردازی شده‌اند، مشخصاً انواعی پایه‌ای از سازمان‌دهی جمعی هستند. می‌توان گفت هر چیزی که در جهان واقع به عنوان «سیاست» می‌شناسیم با انواعی از سازمان‌دهی گره خورده است. پس اگر بتوانم ظرفیت‌های خودویرانگری را در عناصری نشان دهم که همواره در شکل‌های مختلف حیات سیاسی حاضر هستند، می‌توان گفت که به نوعی به پرسش مورد نظر پاسخ داده‌ام.

اما شاید نشان دادن چشم‌انداز توفیق در پاسخ به پرسش اصلی کتاب زود هنگام باشد خصوصاً که از همین ابتدا خواننده احتمالاً متوجه دشواری‌های مفهومی در طرح پرسش شده است: در صورت‌بندی آرنتی صحبت از حمله به کثرت بشری است و در صورت‌بندی مارکسی صحبت از نابودی هر دو طرف پیکارگر. آیا اینها یک چیز هستند؟ می‌توان به نوعی صورت‌بندی مارکسی را بر صورت‌بندی آرنتی قابل‌انطباق دانست، چون نابودی دو طرف پیکارگر به معنای از بین رفتن نوعی از کثرت بشری هم هست. اختلاف در این دو صورت‌بندی در جایی است که آرنت از «حمله» حرف

می‌زند و اصطلاح «حمله» ظاهراً عاملیت یک طرف را که حمله‌کننده است پررنگ‌تر می‌نماید. در حالی که در صورت بندی مارکسی میان عاملیت دو طرفی که پیکارگر شناخته شده‌اند تفاوتی گذاشته نشده است. اگرچه لزومی هم ندارد فکر کنیم که از نظر آرنت عاملیت داشتن در حمله به کثرت انسانی صرفاً منحصر به یک طرف است.

دشواری مهم‌تر از نظر من اما جای دیگری است: مفهوم خودویرانگری که در ابتدا آوردم مفهومی است جذاب اما در عین حال دردرساز. اصل مشکل به جزء مفهومی «خود» برمی‌گردد. مفهوم خود یا نفس که در فلسفه هم از ارسطو به بعد مفهومی بسیار جاافتاده بوده است از قضا مفهومی است بسیار قابل مناقشه. می‌توانیم به سابقهٔ دو هزار و پانصد ساله‌ای ارجاع دهیم که بودا در آن مفهوم آمن/نفس/خود را به پرسش گرفت یا به طرح متأخر پرسش از مسئلهٔ نفس توسط هیوم و بعد کانت اشاره کنیم.

حتی اگر مشکلات فلسفی‌ای را که مفهوم «خود» در سطح فردی دارد کنار بگذاریم، زمانی که به خودویرانگری به معنایی جمعی می‌رسیم ابعاد مشکل غیرقابل چشم‌پوشی می‌شود. چه وقت می‌توان گفت که جمع یا جامعه‌ای خودویرانگری کرده است؟ آیا می‌توان گفت وقتی جامعه‌ای در نزاع میان دو طبقهٔ پیکارگرش از میان می‌رود خودویرانگری کرده است؟ این «خود» در میانهٔ نزاع کجاست؟ وقتی دوپاره از جامعه‌ای که ما کل واحدی فرضش کرده‌ایم چنان با هم می‌جنگند که هر دو طرف نابود می‌شوند آیا هیچ مرجعی برای شناسایی چنین خود واحدی می‌توانیم داشته باشیم؟ آیا نازی‌ها و یهودیان آلمانی با هم خود آلمانی واحدی را شکل می‌دادند؟ فرض را بر پاسخ منفی بگذاریم؛ حال این پرسش پیش می‌آید که آیا نتیجهٔ جنگی را که نازی‌ها به راه انداختند و به نابودیشان انجامید می‌توان مصدق «خودویرانگری» دانست؟ آری و نه: آری، زیرا اگر پرسش را به همان صورتی مطرح کنیم که در ابتدا مطرح شد این نازی‌ها بودند که زمینهٔ چنین