

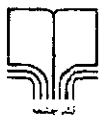
ژرژ باتای

فقه فقهی

فقه فقهی

مجله فقهی درباری سیاست

ترجمه‌ی محدثه زارع،
پویا غامی و ایمان گنجی



سرشناسه: زارع، محدثه، ۱۳۶۵، گردآورنده، مترجم
عنوان و نام پدیدآورندگان و مترجمان: قهقهه‌ی شهریار: مقالات ژرژ باتای و سیاست / گردآورندگان و
مترجمان محدثه زارع، پویا غلامی، ایمان گنجی
مشخصات نشر: تهران، نشر چشمه، ۱۳۹۳
مشخصات ظاهری: ۱۴۰ ص.
شابک: 978-600-229-304-6

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
ادداشت: عنوان اصلی: Georges Bataille, 2007
عنوان دیگر: ژرژ باتای درباره‌ی سیاست
موضوع: باتای، ژرژ، ۱۹۶۲-۱۸۹۷ م.
موضوع: باتای، ژرژ، ۱۹۶۲-۱۸۹۷ م. -- تأثیر
موضوع: فلسفه، فرانسوی -- سرگذشت‌نامه
سبک: فلسفه، غلامی، پویا، ۱۳۶۲، مترجم
اسم برده: گنجی، ایمان، ۱۳۶۵، مترجم
رده‌بندی کتبی: ۳۹۰ ی ۱۶ الف / PQ ۲۶۰۶
رده‌بندی: ۴۱ / ۰۲
شماره کتابخانه ملی: ۲۶۰۵

قهقهه‌ی شهریار

مفاهیمی درباره‌ی سیاست

ژرژ باتای

ترجمه‌ی محدثه زارع، پویا غلامی و ایمان گنجی
مدیر هنری: مجید عباسی

لیتوگرافی: یاختر

چاپ: دالاهو

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ اول: تابستان ۱۳۹۳، تهران

۷۵۰۰ تومان

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

هرگونه اقتباس از این اثر بدون اجازه‌ی کتبی ناشر ممنوع است.

www.cheshmeh.ir

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۲۹-۳۰۴-۶

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: خیابان انقلاب، خیابان ابوریحان، خیابان وحید نظری، شماره‌ی ۳۵.

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴ / دورنگار: ۶۶۴۶۱۴۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم خان زند، نیش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷. تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

فهرست

مقدمه	۷
بخش اول / ژرف‌بینی: لایات و قطعه‌ها	۲۳
پیش به سوی انقلاب واقعی	۲۵
توطئه‌ی مقدس	۴۰
ضدحمله: دعوت به عمل	۴۵
برنامه‌ی آسفال	۴۸
واپسین متن آسفال: یازده بورش	۵۰
ساختار روان‌شناختی فاشیسم	۵۲
درباره‌ی شهرسازی	۸۸
بخش دوم / درباره‌ی باتای	
شهریاری ناممکن: میان اراده‌ی قدرت و اراده‌ی پیش‌آمد	۹
هزینه‌گری غیرتولیدی و بنیان فضایی زمین	۴
واژه‌نامه	۱۳۹

مقدمه

۱. کتاب پیش رو، مجموعه‌ای است از مقاله‌های «سیاسی» ژرژ باتای، یا متن‌هایی که در آن‌ها مستقیماً به موضوع «سیاست» می‌پردازد. باتای نقطه‌ای به‌غایت حساس و مرزی در تاریخ اندیشه است. خطی از او از درهم‌آمیزی مرزهای ساد، اسپینوزا، ترزای مقدس آویلی، هگل، نیچه، رکنس، مور و دورکهم شکل می‌گیرند و از مرزهای کلو سوفسکی، فوکو، بلانشو، لکان، کریستوا، دلوز و گتاری، نانسی، آکر و آگامبن می‌گذرند.

متون حاضر مهم‌ترین مقاله‌های سیاسی او محسوب می‌شوند و به دوره‌های متفاوت تفکر باتای، و فعالیت‌های سیاسی‌اش، تعلق دارند. این دوره‌ها واپسین دوره از زندگی فکری‌اش به‌کلی از سیاست رویگردان می‌شود. باتای معتقد بود که «کار سیاسی باید با امید همراه باشد.» او — که خودش را انسانی نومید می‌دانست — با کنش سیاسی معرفی می‌کند — کار سیاسی را کنشی معطوف به آینده، ابره، غایت و سیاست می‌داند. او در مصاحبه‌ای می‌گوید: «من خیلی آدم امیدواری نیستم. هرگز سهمیه‌ای به‌چگونه کسی می‌تواند بابت فقدان امید خودش را بکشد. آدم می‌تواند نومید باشد و حتی یک لحظه هم به فکر کشتن خودش نیفتد. امید تنها ارضای ممکن نیست.» به عبارت دیگر، به زعم باتای کار سیاسی با «امید معطوف به آینده» گره می‌خورد و ضرورتاً بنا بر هستی‌شناسی ویژه‌اش به امر متعالی پیوند می‌یابد. گرچه باتای — در کنار

دیگر متفکران اسپنوزایی و امداد نیچه — هر آینه با درون‌ماندگاری حیات و فرایندهایش همراه است، اما نمی‌تواند «امید درون‌ماندگار در اکنون» — یا آن‌چه «بازگشت به آینده» می‌خوانیم — را دریابد و در نتیجه به کلی از امر سیاسی جدا می‌شود و تنها با سیاست پیوند می‌خورد. با تمام آن‌چه درباره‌ی رویکرد دوره‌ی واپسین او گفتیم، متون حاضر به دربره‌های فعالیت‌های سیاسی باتای — و سازمان‌دهی گروه‌های مختلف سیاسی — ملق دارند، متونی که رادیکالیسم، روشن‌بینی سیاسی، و انقلابی، و امید درون‌ماندگار اکنون در آن‌ها زنده هستند.

دوران زندگی باتای سرشار است از تلاش‌های مستمر او برای سازمان‌دهی گروه‌های مختلف سیاسی و عملی: حلقه‌ی کمونیست‌های دموکرات، جبهه‌ی مردمی، گروه ضد-بازگشت، و نه تنها آیفال، گروه جامعه‌شناسی فرانسه، مجله‌ی کریتیک، مجموعه‌ی اسناد و... در این زندگی باتای با سه جریان بسیار مهم و تأثیرگذار همراه است: سوررنالیسم، فاشیسم، و استالینیسم. باتای در جلد سوم از کتاب سهم ملعون بر استالینیسم می‌تازد، در کتاب سریه‌ی دین مقاله‌ی مهم «ساختار روان‌شناختی فاشیسم» به فاشیسم می‌پردازد و سرورنالیسم را مداخله‌اش در سطح تولیدی و اجتماعی را به بحث می‌گذارد و حتا به زعمی نسبت بین فاشیسم و سرمایه‌داری را تبیین می‌کند، و سرانجام — گرچه در آغاز با سوررنالیست‌ها همراه است — از سوررنالیسم پرشور فرانسوی نیز به کلی جدا می‌شود اما به موازات آن پیش از آنکه به مهم‌ترین مفهوم در پروژه‌ی سیاسی باتای «شهریاری [حاکمیت]» است؛ مفهوم که گرچه در تفکر بسیاری از متفکران مهم سیاسی کاربرد دارد، اما در کار باتای و بعضی کلی متفاوت به خود می‌گیرد و درست از همین روست که، علی‌رغم معادلی همیشگی «حاکمیت»، از معادلی «شهریاری» استفاده کرده‌ایم، زیرا باتای درحالی‌که این مفهوم را از خلال فراتر از کار نیچه، منطق هدیه در کار موس، جامعه‌شناسی خاص دورکهایم، خشونت و پست‌نمایی در تفکر ساد، و قربانی‌گری در کار هوبرت بیرون می‌کشد، اما در نهایت معنای ویژه‌ی خودش را از رهگذر هستی‌شناسی میتنی بر اقتصاد عام در کار خویش هم به هر یک از این مفاهیم و هم به مفهوم «حاکمیت» می‌بخشد (بدیهی

است که نباید شهریار در تفکر باتای را با پرنس یا شهریار در تفکر ماکیاولی یکی گرفت. شهریار / شهریاری برای باتای دو سویه دارد: فردی و جمعی (او هرگز مفهوم «تکینگی» را تدقیق نکرد). شهریار — در هر دو سویه — آفرینش گر است، به تعالی راه نمی برد، آری گو به حیات و فرائسان نیچه است. اگر جمعی باشد خواست تصرف برآی را ندارد. اگر نیرویی نظامی باشد مولد است و جنگ جو (نمی جنگد تا ابراهای را تحریب یا تسخیر کند، بل برای جنگیدن می جنگد؛ یا به بیان دقیق کلمه: جنگیدنش را می جنگد). آری گوست و پیش رونده، درون ماندگار است و خودپیش برنده، و نه منعالی و سلسله رانی. نه واجد منفیتی رو به بیرون که بر یک کل صحه بگذارد، و نه معظوف به تصرف در عضلانی است. لذت در شهریار میل را ارضا نمی کند اما جنگی درونی را، و او سبب می شود: جنگ و میلی پایان ناپذیر، بی انجام و فاقد ابره. شهریاری وای سودمندی ناپیدا است، مصرف نمی کند، و بی مصرف است؛ اگر مصرف کند مازاد تولید را به کار می برد. شهریاری در — لحظه است، گذشته را فراموش کرده و با آینده کاری ندارد. او به اثر آری می گوید و بدنش بدل به رخدادهای جهان می شود تا جهان بدل شود به صحنه ای آری گفتن های او به بدنش، و آن چه درخور شهریاری اوست: یعنی در آتش آسیدن هستی و جست و جوی نیستی اش: هزینه گری بی مرز و ارتباط با دیگری، دوست و دشمن آن هم بدون تلوس (هدف ابره، غایت). برای مثال، باتای پیرمرد داستان پیرمردی را نیست همینگوی را شهریار می نامد، زیرا کار او نه واجد از خودیگانگی است و نه اثر آری گر به کار او کاری بدوی است اما با مرگ چنان مواجه می شود که با قمار و خمر و باطلیه و پیش آمد، با نوعی خارج نابه هنگام، که سبب می شود شهریار خودیش را دست بدهد، و هر آینه با عدم تعیین بیشتری همراه شود. شهریار از آن رو خدا را می کشد که پیش تر خود را از دست داده است؛ پس شهریار دوست است و در دوستی و آری گوئی به دوستی آری گوست.

۳. فهم شهریاری به مثابه ی مهم ترین مفهوم سیاسی باتای با فهم او از درون ماندگاری گره خورده است. درون ماندگاری در تفکر باتای با «نیستی» پیوند دارد:

طبیعت و خدا، عاشق و معشوق، خود و دیگری تنها در بستر نیستی، در موقعیتی و رای هستی، به درون ماندگاری ناب و حقیقی دست می‌یابند. این فهم از درون ماندگاری با فهم اسپینوزا و نیز دلوژ قدری متفاوت است. برای اسپینوزا این هستی است که ساحتِ تحققِ درون ماندگاری است و برای دلوژ جایی است در میانه‌ی هستی و نیستی یا آن‌چه خوش «یک زندگی...» می‌نامد، قسمی زندگی که تکین است و نامتعیّن، که کثیر است و جمعی، که نه نیستی است و نه هستی، بل موقعیتی است بین این دو؛ درست همچون لحظه‌ای که داریم می‌میریم اما سپس به زندگی بازمی‌گردیم؛ لحظه‌ی بازگشت هم درون ماندگاری ناب یا «یک زندگی...» برای دلوژ است. به نوعی می‌توان گفت دلوژ با گذار از فهم اسپینوزایی از درون ماندگاری به فهم دلوژی از درون ماندگاری، دست‌های باتای درون ماندگاری تنها در مرگ یا لحظه‌های دوخته‌شده به مرگ از گذشته مرشود و این مرگ است که زندگی را به پیش می‌راند. اما مرگ یا دقیقه‌ی درون ماندگاری به هم باتای چگونه می‌تواند موتور مولد زندگی باشد؟ مرگ برای باتای صرفاً مرگی نیست، فایقی در هستی وجود دارد که دیگر «در» هستی نیست و سوژه‌ی حاضر در هستی که می‌خواهد سوبیه‌های هستی را بشناسد نمی‌تواند به فهم آن سوبیه‌ها راه‌برد؛ اندیشیدن به امر اندیشه‌نشدنی.

۴. باتای این دقیق را با «فزونی» توصیف می‌کند. عناصری به‌غایت اقراطی و پُرشدت که در نتیجه‌ی استهلاک و کارکردهای بیش از اندازه‌ی ارگانسیم تولید می‌شوند، عناصری به‌زعم او غیرتولیدی – و به‌زعم دلوژ، بتاتر، ضدتولیدی – که دیگر جذبِ ارگانسیم‌ها نمی‌شوند و هر دم رو به فرسوده‌تر شدن و سبک‌تر شدن گشوده‌اند: قهقهه، اشک، خلسه، وجد، شعر و عشق مثال‌های همیشگی باتای هستند. در این نمونه‌ها آن‌چه می‌میرد و با مرگ مواجه می‌شود و به دایره‌ی سناخت سوژه در نمی‌آید و سطحِ صُلُبِ سوژکتیو را می‌زداید و به سوژکتیویته‌ای – در – فرایند منجر می‌شود، همان مرگِ خود [self] است؛ با مرگِ خود، که به واسطه‌ی مرگِ خدا ممکن شده است، دوستی نیز ممکن می‌شود. اما این مرگ هم متعلق به سوژه است و هم متعلق به او نیست. باتای نام «مرگِ جزئی» را بر این لحظه‌های مبتنی بر فزونی و

شدت می‌گذارد؛ به زعم او دوستی در شب رخ می‌دهد اما هر شب را شفقی در کار است و در شفقی روز است که مرگ متعلق به سوژه از سوژه دور می‌شود و سوژه از سطح درون ماندگاری بیرون برانده می‌شود. در نتیجه، تمام تلاش او این است که عناصر مبتنی بر فزونی را بیش از پیش به کار بگیرد، به راه اندازد، و نسبت‌های‌شان با نسیسم‌های اجتماعی را توصیف کند. از این رو، وقتی از شهرسازی سخن می‌گوییم، از نسبی فزونی نیز سخن به میان می‌آوریم و درون ماندگاری - در - نیستی را می‌جویم. در این وضعیت دیگر نمی‌توان گفت یکی نسبت به دیگری در نیستی درون ماندگار است بل گفت به یکی و دیگری نسبت به همدیگر در نیستی درون ماندگارند. برای باتای «نسب» همدیگر «محل بحث است: دوستی و عشق. در نتیجه، فهم سیاست و سرزمین‌های سیلان در کار باتای هم با شالوده‌ای پیوند می‌خورد که شهرسازی و درون ماندگاری - در - نیستی می‌نامیم و هم به دوستی و عشق فهمی هستی‌شناختی می‌بخشد. آن‌ها که می‌پار هستند، یعنی این سوژکتیویته‌های - در - فرایند، خودیت را از دست داده‌اند و نیستی - در - درون ماندگاری با دیگری قرار دارند، و در نتیجه رابطه‌ی تمایزگذار میان درون و بیرون را از دست داده‌اند. در این وضعیت سخن گفتن از درون ناممکن است. درون در دوستی، در عشق، یا در شهرسازی باتای وجود ندارد چرا که خارج در مقام پیش‌فرض تعیین ناب، بی‌وقفه بر سوژه واقع می‌شود و با راندن سوژه به سرحداتی را بیش از پیش از خود تهی می‌کند: مرگ من (Je / I).

۵. سیاست برای باتای محل برخورد دو نیرو است: اراده‌ی قدرت و اراده‌ی پیش‌آمد. اراده‌ی قدرت نیروی پیش‌برنده‌ی شهریار است و او را با سیلان‌های بی‌وقفه در پیوستگی قرار می‌دهد تا با جست‌وجوی نیستی‌اش به پیوستار هستی‌اش بازگردد. پیوستاری که تنها با از دست رفتن خود و عدم تعیین محض سوژه حاصل می‌شود. باتای باز هم از عشق، شعر، خلسه، از خود بی‌خودی، وجد، و سرخوشی مثال می‌آورد؛ نمونه‌هایی که تنها شهریار با آن‌ها سروکار دارد. شهریار بی‌وقفه موتور محرکه‌ی زندگی، یعنی مرگ جزئی، را به راه می‌اندازد؛ او بی‌وقفه در تلاش است تا

خود را از دست بدهد و با تهی شدن از درون، بیش از پیش مستهلک شود. این فهم از اراده‌ی قدرت به فهم نیچه از همین مفهوم و نیز فهم دلوز و گتاری از مفهوم ماشین - میل ورزها بسیار نزدیک است: از یک سو، اراده‌ی قدرت نه سوژه‌ای در پس پشش حاضر است و نه ابژه‌ای در پیش رویش می‌بیند، اراده‌ی قدرت نه سوپرکتیو است و نه ابرکتیو، اراده‌ی قدرت خواستار ابژه‌ای نیست، تلوس ندارد، و فاعلی را به فعلش نمی‌افزاید، اراده‌ی قدرت نیروی پیش‌رونده و پیش‌برنده است که تنها اثر می‌گذارد و بی‌درنگ محو می‌شود؛ و از سوی دیگر، ماشین - میل ورزها نیز تنها در اتصال به و انفعال از یکدیگر معنا دارند، تمام مشخصه‌های اراده‌ی قدرت را می‌توان به این ماشین نسبت داد و در نهایت این که این ماشین‌ها با مستهلک شدن میل می‌ورزند و با میل ورزها مستهلک می‌شوند. در نتیجه، شهریار هم فرسوده است، هم ضدتولید، هم ضد مصرف است، هم فاقد خود؛ شهریار نه سوپرکتیو است نه ابرکتیو، نه تلوسی پیش رو دارد، نه به آینده می‌رساند. گذشته‌اش را فراموش کرده است، و به زعم باتای بی‌وقفه در فرایندهای تولید و مصرف مشغول می‌گردد. شهریار قهقهه‌ی مدام است. اما اراده‌ی پیش‌آمد همچون نوعی سرکشی متعین بر سوژه تا می‌شود، بر او واقع می‌شود، و اصطکاک بین این دو نیرو، این دو سلسله، این دو اراده، سوژه را بیش از پیش از خود تهی می‌کند. در نتیجه، شهریار در این سوژه، اراده‌ی پیش‌آمد علیه مفهوم توده یا حتا مردم است؛ توده در بهترین حالت با ما زنی سرور دارد. مازادها در نهایت جذب ارگان‌نیم‌های اجتماعی می‌شوند، در نهایت مصرف می‌شوند، به مناسبات تولید می‌آیند، عقلانی می‌شوند، و نمی‌توانند به موتور محرکه‌ی تغییرات تبدیل شوند. در نتیجه، پیش‌آمد است که با فرونی چفت می‌شود. پیش‌آمد هم قوی فرونی است که بدن شهریار را به شدت می‌رساند، مستهلک می‌کند، به احساس راسخ نیرو دچار می‌سازد، و در نهایت سبب می‌شود بدن شهریار به فرونی جهان بدن شود. به همین خاطر است که باتای اشک‌های نیچه در تورتیه را قهقهه می‌خواند، یعنی دانشی شادان که بر تولید فرونی مبتنی است، دانشی که هم نیروهای شادان و هم نیروهای ناشاد را در خود می‌پذیرد و در تجربه‌ای درونی، درون را از دست می‌دهد.

۶. رخداد اگر برای باتای معنایی داشته باشد همین برهم‌کنش میان اراده‌ی قدرت و اراده‌ی پیش‌آمد است. سوژه با از دست دادن خود و تولید فزونی به فزونی بدل می‌شود: جابه‌جایی میان دال و مدلول. بدین معنا، شهریار گرچه بی‌وقفه به تولید فزونی آری می‌گوید اما خودش با تولید فزونی به فزونی‌یی نو بدل می‌شود، به عبارت دیگر، آری‌آری‌گویی به رخداد خارجی، یعنی با آری‌گویی به اراده‌ی پیش‌آمد و حتا با آری‌گویی به آری‌گویی به اراده‌ی پیش‌آمد، اراده‌ی قدرت را از سوژکتیو بودن تهی می‌کند و خودش به رخداد جهان، به نامدلول، بدل می‌شود؛ و این درست همان دقیقه‌ای است که سطحاک بین اراده‌ی قدرت و اراده‌ی پیش‌آمد پدید می‌آید: سوژکتیویته در درون و بیرون و جمعی که تنها از خلال دیگری ممکن است، از خلال دوستی، از خلال عشق.

۷. باتای این فهم از جهان را دیگرمان‌شناسی می‌نامد. یعنی عناصری که سطوح همگون را مخدوش می‌کنند، و به چه اصل همین سطوح هستند اما نیروهای نابودگر سطوح همگون نیز هستند. سطوح همگون همان سطوح این‌همانی‌ها، هویت‌ها، خودها و درون‌هاست. سطوح همگون همواره در سرحدات کارکردشان عناصری را به بیرون دفع می‌کنند و به زعم باتای این عناصری که بر سازنده‌ی جهان و حتا خود سطح همگون‌اند. او این سطوح را دیگرگون‌کننده می‌نامد. سبایی خط سیر فزونی و نیروگذاری‌های مشترکش. به زعم باتای، این سطوح دیگرگون‌کننده واقعیت را تولید می‌کنند و تنها نیروهای بر سازنده‌ی جهان هستند. اگر تحلیل‌ها را تا انتهای پیش ببریم به این نکته می‌رسیم که اساساً سطح همگون وجود ندارد. سبایی دیگرگونگی (سیاست مبتنی بر فزونی، شهریاری، قهقهه، شعر، عشق، دوستی، سیاست بر تفکر باتای) قدرت بر سازنده است. در نهایت این‌که، این همه از خلال فهم باتای مفهومی خاص از اقتصاد می‌گذرد: اقتصاد عام؛ که نه شیوه‌ای از کنترل بازار، یا ثروت، یا شیوه‌ای از توزیع مادی، که نوعی چشم‌انداز است. چشم‌انداز اقتصاد عام جهان را تنها بر مبنای فزونی و شدت می‌بیند و نه کم‌یابی و ضرورت. این فهم از اقتصاد در مقابل فهم محصور از اقتصاد قرار می‌گیرد که در آن کم‌یابی کالاها و منابع

و ضرورت‌های اقتصادی مبتنی بر کم‌یابی بنیان مناسبات تولیدی را شکل می‌دهند و بهترین نمونه برای چنین اقتصادهای محصور، کاپیتالیسم و منطق مبادله‌اش است.

۸. حال اگر چشم‌انداز باتای از اقتصاد را بپذیریم، یعنی به اقتصاد عام او آری

بگوییم، آن‌گاه با جهانی طرف می‌شویم که فقط با عناصر کنشی و فزون‌خواه سروکار دارد؛ نیروهایی که ارزش و نیرو در آن‌ها برهم منطبق‌اند. در این وضعیت فقط

سرحدات و شدت‌های ارگانیزم و از هم پاشیدن ارگانیزم در کار هستند و به سوی

استهلاک و فروپاشی، به سوی شب، به سوی نیروی کورکننده‌ی خورشید، به سوی

قرمسی گریزی درپی، به سوی فسخ منطق مبادله، به سوی عشق، به سوی

دیگرگون‌سازی‌ها، به سوی از دست دادن خود و نابودی درون، و ابطال هویت‌ها و

این‌همانی‌ها و انانیت‌ها باز هم اگر باتای را کمی به جلو هل دهیم درمی‌یابیم که

دیگر فقدان یا کمبود نیست، جهان و جان همواره در شدت است، نیروها

همواره رو به افزایش هستند و پس در درون ماندگاری مطلق خویش در نیستی، در

فسخ خود قرار دارد. سیاست نیست در همه دقیقه ممکن می‌شود: ذره‌هایی هر - جایی

و هر - جوره که شدت‌های هستی‌اندازی در درون ماندگاری مطلق در نیستی قرار

دارند و با پیوستار هستی یکی شده‌اند، که خود از دست داده‌اند و دیگر چیزی برای

از دست دادن ندارند، آن‌ها بی‌وقفه و بی‌بازگشت در پی می‌کنند، از دست می‌دهند، و

به دوستی و عشق، به دیگری، به خارج، به رخا می‌ریزند به اراده‌ی پیش‌آمد آری

می‌گویند، تا این چنین بدل به رخداد جهان شوند.

۹. با وجود چنین نیروگذاری‌های درخشان و بی‌همتایی در تئورهای جای مسائل

بسیاری خالی است: امر سیاسی در کار او جایی ندارد و تنها با سیاست سروکار داریم،

چگونه این نیروهای پراکنده به اجماع می‌رسند، آیا سازمان‌دهی‌یی در کار هست یا چگونه

می‌توان این نیروهای سیاسی را مفصل‌بندی کرد، و نمونه‌هایی از این دست. شاید

همان‌طور که باتای هگل را تا انتهای راهش سوق داد، و، به زعم دریدا، به هگلی‌یی

بی‌چون و چرا بدل شد، باید باتای را نیز تا انتهایش هل دهیم، نیروهای ایجابی‌اش را

بیرون بکشیم، و چشم‌انداز غریبش را در جایی دیگر به کار بیندیم.

۱۰. اشاره شد که باتای دقیقه‌ای جالب توجه در فلسفه‌ی غرب است و نیز تفکر او به قدری مرزی است که با غالب متفکران شناخته‌شده‌ی غربی نسبتی مشخص دارد، چه آن‌ها که آشکارا از او وام گرفته‌اند و چه آن‌ها که، بدون اشاره‌ای به او، غیر مستقیم با او نسبت دارند. گرچه مقاله‌های بخش دوم کتاب حاضر نسبت باتای با نیچه و روسوفسکی و نیز دلوز و گتاری را تدقیق می‌کنند، بد نیست به دیگر نسبت‌های میان باتای و برخی از متفکران مزبور اشاره‌ای کنیم و از رهگذر این کار مفهوم «شهریاری» [حاکمیت] - «دیگرگونگی» در تفکر او را بیش از پیش برجسته سازیم.

۱۱. بیات در مقاله‌ی «ساختار روان‌شناختی فاشیسم» تحلیل خود درباره‌ی همگونگی [دیگرگونگی] عناصر دیگرگون را مطرح می‌کند. به باور او، دو نوع عنصر دیگرگون وجود دارد: «حکم و ولتاریا. اگرچه باتای خود به تفاوت «ماهوی» این دو عنصر دیگرگون اشاره نمی‌کند، اما آن‌چه در کل پروژه‌ی باتای - به عنوان یک مارکسیست نیچه‌ای - احتمالاً حد و ابعاد، ارتباط پرولتاریا با اراده‌ی قدرت است و ارتباط حاکم با «خواست قدرت» همان تمایز تفریف‌شده از اراده‌ی قدرت توسط نازیسم. به همین خاطر است که حاکم شهریاری [متن «ساختار روان‌شناختی فاشیسم»]، یک حاکم فاشیست است (همچنین باتای طرح دقیقی از سوءفهم‌های فاشیسم از منون نیچه را نیز ارائه می‌دهد. در ضمن، تحلیل دقیق شیوه‌ی فهم فاشیستی از اراده‌ی قدرت به مثابه‌ی «خواست قدرت» را می‌توان در کتاب *فلسفه‌ی ژیل دلوز* جست‌وجو کرد). علاوه بر این، باتای دیگرگونگی را به شکل *مِنور* [حاکمیت] پیوند می‌زند و خود این شهریاری به زعم ژان - لوک نانسی دو نوع دارد: یکی آن‌ها شهریاری فردی است و دیگری شهریاری جمعی [collective]. در ادامه‌ی هر یک از این دو می‌توان ردپای دیگرگونگی را - که در دل وضعیت همگون سر برمی‌آورد - در کار و گتاری نیز دید: مفاهیم «مِنور / خرد» و «اقلیت» [minor, minority] به‌خصوص در کتاب *کاتاکتا: به سوی یک ادبیات خرد* آن‌ها، مشخصاً قابل مقایسه با دیگرگونگی باتای هستند؛ اما آن نوع از دیگرگونگی که در ارتباط با شهریاری جمعی قرار می‌گیرد: به عبارت دیگر، همان دیگرگونگی‌یی که باتای به پرولتاریا نسبت می‌دهد.

۲ - ۱۰. در ادامه، نگری و هارت نیز در کتاب مدینه، یک زوج مفهومی ارائه می‌دهند: مدرنیته‌ی بدیل [alter-modernity] و ضد مدرنیته [anti-modernity]. هر دو این مفاهیم، به باور آن‌ها، نشان‌دهنده‌ی عناصرِ دیگرگونی هستند که در برابر همگونگی مدرنیته (مدرنیته‌ی مشخصاً غربی) ایستادگی می‌کنند. از یک سو، عنصر دی‌گون ضد مدرنیته همان حاکم نظریه‌ی اشمیتی است که تنها قدرت‌های نفی و تخریب را به راه می‌اندازد (و در بهترین حالت معادل «مقاومتِ محض» است) و عنصر دیگرگون مدرنیته‌ی بدیل همان مالتی‌تود فقر است که آفرینش‌گر است و بدیلی برای مدرنیته‌ی آفرینند. به راحتی می‌توان دید این زوج مفهومی با دو نوع دیگرگونی در بادی سابقه‌ی هند و از این رهگذر، متناظر با دو نوع شهریارِ در اندیشه‌ی او هستند. بنابراین، حتی اگر به مستقیماً و از خلال خود متن‌های باتای به دلالت‌ها و نسبت‌های سیاسی ایده‌ی شهر باری دست یافت، می‌توان با دنبال کردن خطوط ایده‌ها و مفاهیم متناظر با آن در فیلد فارمادی به چنین هدفی رسید.

۳ - ۱۰. جالب این‌جاست که می‌توان فهم باتای از شهریارِ [حاکمیت] براساس مبنای دیگرگون‌شناسی و شناساییِ روش‌ها و شیوه‌ها از دیگرگونی را در کارِ دِلوز و گتاری نیز — این بار به شیوه‌ای دیگر — ردیابی کرد. در کار باتای، دیگرگونی در کار است: دیگرگونی برساننده و جمعی (برای مثال، پرولتاریا) و دیگرگونی در سطح و فردی (برای مثال، هیتلر). سطحی همگون نیز وجود دارد: توده‌ها، دِلوز و گتاری به عنوان روان‌کاوی به کوگیتی دکارتی حمله می‌کنند و نشان می‌دهند که چگونه لکان واپسین روایتِ دکارتی است. آن‌ها برای این کار از سوژه‌ی شکافته‌شده‌ی لکانی / دکارتی استفاده می‌کنند. آن را به نقد می‌کشند: سوژه‌ی بیان [sujet de l'énonciation (fr) / subject of enunciation (en)] و سوژه‌ی گزاره [sujet de l'énoncé (fr) / subject of the statement (en)]. به نام این دو، سوژه با بیان «من می‌اندیشم پس هستم» به طور طبیعی خود را به دو سوژه‌ی مزبور می‌شکافد چرا که اگر حقیقت دارد سوژه‌ای فردی در کار است که هستی‌اش را از اندیشه کردنش نتیجه می‌گیرد آن‌گاه این سوژه باید به دو سوژه شکافته شود. برای مثال به جای «من می‌اندیشم» هیچ گزاره‌ی دیگری نمی‌توان گذاشت و متعاقباً از آن

نتیجه گرفت: «پس هستم.» گزاره‌هایی همچون «راه می‌روم پس هستم»، «غذا می‌خورم پس هستم»، «تخیل می‌کنم پس هستم» اساساً فاقد معنایند چون از «راه رفتن»، «غذا خوردن» و «تخیل کردن» نمی‌توان هستی بیانی سوژه را نتیجه گرفت. پس «من می‌اندیشم» تنها سوژه‌ی بیان ممکن است و سه حالت مزبور همراه با آن کرار حالت دیگر تمامی سوژه‌ی گزاره را شکل می‌دهند. سوژه‌ی گزاره (ادیپ) همراه می‌خواهد به جایگاه سوژه‌ی بیانی (دال اعظم) دست یابد (فرایند پارانویا)، اما سودای جنسی امری را با بیان فردی خویش می‌جوید (روان‌کاوی) و نه به صورت جمعی برای مثلاً کار توده‌ها؛ و از طرفی سوژه‌ی بیان فردی اعظمی در کار است که یک، به تنهایی و اجتناباً (برای مثال، کار هیتلر)، بدیل دلوز و گتاری برای این شکافته شدن سرچشمه نیست، مگر هستی‌شناسی مبتنی بر کثرت‌شان: «تنها عواملی جمعی بیان و سرهم‌بندی‌ها مانده وجود دارند.» اما کثرت هستی‌شناختی دلوز و گتاری با عناصر دیگرگون سروکار دارد با تفاوت‌ها و شدت‌ها، یا با آنچه باتای «دیگرگون‌شناسی» می‌نامد، و نه به طور این‌همه با هویت‌ها، خودها، و به عبارت دقیق کلمه، با «همگونگی‌ها». پس در کنار و گتاری نیز سطح مولد واقعیت، سطح پیش‌برنده و پیش‌رونده همان «عوامل دیگرگون» شیر و جمعی بیان هستند و نه سوژه‌ای فردی، یک و واحد. همین جا می‌توان یکی از سطوح اتصال میان باتای با دلوز و گتاری را ردیابی کرد: ۱. عوامل جمعی بیان در کار دلوز و گتاری معادل است با سطح دیگرگونگی بر سازنده و جمعی در کار باتای؛ ۲. سوژه‌ی اعظم فرایبی در کار دلوز و گتاری معادل است با سطح دیگرگونی مسلط و فردی در کار باتای؛ ۳. به شمار سوژه‌های گزاره در کار دلوز و گتاری معادل است با توده‌ها یا سطح همگرا در کار باتای.

همین فهم از دیگرگونی است که نگری و هارت را، آن‌طور که اشاره شد، در «ثروت مشترک» یاری می‌دهد تا فهم خویش از مفهوم «شهرداری [حاکمیت]» را از دیگر فیلسوف‌های سیاسی معاصر همچون آگامبن و بدیو تمیز دهند. پس شهریار بنا بر دیگرگون‌شناسی در تفکر باتای، علاوه بر تمامی مشخصه‌های یادشده، با سطح

دیگرگونگی برساننده و جمعی گره خورده است. برای مثال، پرولتاریا می‌تواند شهریار شود، زیرا هم برساننده است، هم کثیر، هم دیگرگون است، هم جمعی؛ هیتلر هر قدر هم دیگرگون باشد شهریار نیست، چرا که هم فردی است، هم مسلط، یعنی دالِ اعظمِ موقعیتِ سیاسی - تاریخی خویش است؛ و توده‌ها گرچه کثرتِ دیگرگونگی‌های بادیه هستند اما هنوز فرمی همگون دارند، و نیز به زعمی، قدرتِ جمعی، دیگرگون و برساننده‌ی بیان‌شان را شناخته‌اند.

۴-۱. آگامبن در کتاب *هوموساکر* خود، در زیرعنوان «آستانه»، مشخصاً به باتای اشاره می‌کند. به باور آگامبن، باتای به طورِ موقعیت‌آمیزی توانسته مفهوم «شهریار» (پاتر) را با آنچه خودِ آگامبن «حیاتِ برهنه» می‌خواند، پیوند بزند. حیاتِ برهنه برای آگامبن حیاتی است که به صرفِ حیات زیست‌شناختی (bios) فروکاسته شده و حیاتِ سیاسی - شهروندی آن (zoe) از بین رفته است؛ یا در تعریفی دقیق‌تر، حیاتِ برهنه حیاتِ بی‌مهر است و هوموساکر کسی است که «نمی‌تواند قربانی شود، اما همگان مجبوراً او را با شکر قربانی می‌کنند». باتای به شهادت نقل‌قولی که آگامبن از او می‌آورد، رابطه‌ی شهریار با حیاتِ برهنه را به خوبی دریافته است: «در قربانی‌گری، کسی که در حال قربانی شدن است با حیوانی همانند می‌شود که در حال دست‌وپنجه نرم کردن با مرگ است.» این قربانی شدن، با «حیوان»، با حیاتِ صرفاً بیولوژیک، با حیاتِ برهنه این‌همان می‌شود. در سوی دیگر، شهریار [حاکم] کسی است که قربانی‌گری می‌کند. بدین ترتیب شهریار باتای همان هوموساکرِ واجد حیاتِ برهنه‌ی آگامبن خواهد بود.

اما آگامبن معتقد است باتای دقیقاً به همین خاطر نمی‌تواند رابطه‌ی حیاتِ برهنه و ممنوعیتِ حاکم [شهریار] را بفهمد، زیرا مفهوم شهریار [حاکم] واجد نوعی دوپهلویی است: از سویی قربانی‌گری می‌کند، قربانی می‌شود و از سویی واجد حیاتِ برهنه است که نمی‌تواند قربانی شود. به زعم آگامبن، باتای در دور باطل امرِ قدسی گیر می‌افتد و نمی‌تواند دلالت‌های سیاسی رابطه‌ی بین حاکم [شهریار] و حیاتِ برهنه را درک کند زیرا حیاتِ برهنه یا هوموساکر نه در قلمرو قربانی‌گری و حتا

قدسی بودن، که در قلمرو «زیست‌سیاست» است. دلیل دیگر نیز به زعم آگامبن این است که باتای نه از منطق استثنا، که از منطق قربانی‌گری به سراغ شهریار [حاکم] می‌رود.

اما به نظر می‌رسد نقد آگامبن درون‌ماندگارِ اندیشه‌ی باتای نیست و از بیرون توانی‌های سیاسی آن را نشانه می‌رود. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، برای باتای دو نوع شهریار و دو نوع دیگرگونگی وجود دارد - حتی اگر خود او مستقیماً به این تمایز اشاره نکرده باشد. آگامبن جایگاه حاکم [شهریار] را پیرو اشمیت متعالی در نظر می‌گیرد (منطقی‌شناختی)، در صورتی که شهریار [حاکم] باتای، اساساً از هر تعالی طفره می‌رود و درون‌مانندِ فرا-هائی قربانی‌گری و قدسی شدن است. به یک معنا، آگامبن نمی‌تواند تمایز بین دو نوع قربانی‌گری در تفکر باتای را از هم تمیز دهد و با وجود فهم این دو پهلویی هر دو را تحت یک عنوان خواند که نسبتی با کارِ باتای ندارد. به‌واقع، فقط قربانی‌گری شهریار درون‌مانند (درین ماندار - در - نیستی) است، برای مثال ون‌گوگ و بریدن گوشش. هر آینه که درون‌مانندِ دیگرگونی و نسبتش با سطح همگونگی را از هم تمیز ندهیم، نمی‌تسیم به فهم دقیقی از پروژه‌ی شهریاری [حاکمیت]، و در نتیجه درون‌ماندگاری و قربانی‌گری و نسبتش به فهم دقیقی پروژه‌ی هستی‌شناختی باتای دست یابیم.

۵ - ۱۰. یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که بر فلسفه‌ی سیاسی ژاک باتای وارد می‌شود، به مفهوم «تخطی» (transgression) مربوط می‌شود. پارادوکس نهضت‌های مدرن و معاصر همچون ژیزک در مفهوم تخطی می‌یابد به دیالکتیک قانون و تخطی مربوط می‌شود و چنین فرمول‌بندی‌یی دارد: تخطی از قانون پیشاپیش در خود قانون لحاظ شده است. فرارفتن از مرز قانون یا قاعده، بخشی از خودِ قانون یا قاعده است. بدین ترتیب، از منظر این تفسیر ژیزکی، تلاش باتای برای فرارفتن از قانون با تخطی پیشاپیش محکوم به شکست و بدتر از آن، ارتجاعی است: ژیزک به همین خاطر باتای را «پیشا - کانتی» می‌خواند.

با این‌که باتای متفکر چندان روشنی نیست، اما می‌توان ادعا کرد آن‌چه وی از تخطی در سر دارد، ربطی به دیالکتیک قانون و تخطی پیدا نمی‌کند و میشل فوکو در «مقدمه‌ای بر تخطی» پیشاپیش پاسخ نقد ژیزک را داده است. برای فهمیدن تخطی در باتای و خوانش فوکو از آن باید ابتدا مفهوم «حد» (limit) را فهمید.

دو چشم‌انداز برای فهمیدن مفهوم «حد» وجود دارد. براساس نخستین چشم‌انداز، چشم‌انداز افلاطونی، حد چیزی نیست مگر یک خط فاصل مشخص‌کننده؛ خط فاصلی چون خط کناره‌نمای شکل‌های هندسی آغازین: دایره، مثلث، مربع. بدین معنا، مرز همواره محصور در مرزها و حدود اکید خویش است و درون و بیرون آن همزمان با این خط مرزی را مشخص می‌کنند، به واسطه‌ی این خط تبیین هم می‌شوند. بدین ترتیب، دیالکتیکی از بیرون و درون شکل می‌گیرد که با جابه‌جا شدن‌های این خط فاصل گره خورده است. بدین معنا، تخطی یعنی عبور از مرزی اکید به بیرون آن، که در اینجا به نظر نیست مگر گستراندن محدوده‌ی درون و شکست دوباره در برابر قدرت بیرون. براساس این چشم‌انداز، همواره دو این‌همانی (درون و بیرون) وجود دارد و مرز یا خط میان آن‌ها با عبور از این خط، از این‌همانی نخست به این‌همانی دوم عبور می‌کنیم و پیشاپیش در دام دیالکتیک گیر می‌افتیم. در ساحت سیاسی، این‌همانی معادل است با معنای دیگر: هویت. بنابراین، تخطی همواره کنشی در ساحت سیاست هویت تعریف می‌شود. برای مثال، تخطی از مرز اکید جنسی برای از دست دادن هویت دگرجنس‌گرا و پذیرش هویت همجنس‌گرا. و آن وقت، ازدواج قانونی و تشکیل خانواده‌ی هسته‌ای همجنس‌گرا. اما این تنها چشم‌اندازی کاذب نسبت به تخطی باتای است.

براساس چشم‌انداز دیگر – لایبنیتیسی، اسپینوزیستی – «حد» را نمی‌توان به سبب کناره‌نما در نظر گرفت. حد همواره چیزی است که به سوی آن میل می‌کنیم، و نه یک خط، بل یک منطقه یا ناحیه است. این چشم‌انداز که با تفاوت‌های بسیار خُرد یا دیفرانسیلی نیروها کار می‌کند، حد را منطقه‌ای در نظر می‌گیرد که نیروهای قدرت برساننده به تدریج از توان می‌افتند و پیش‌برندگی خود را از دست می‌دهند. قدرت

برسازنده که همواره در حدود و مرزها کار می‌کند و گستره‌های هستی را می‌شکافد — قدرت برسازنده، برسازنده‌ی هستی است — حد خویش را جایی می‌بیند که توان پیش‌روی و آری‌گویی به خویش را ندارد. بدین معنا، تخطی نه عبور کردن از یک مرز مشخص، که دست بر قضا کار کردن بر همان مرزهاست.

فوکو نظرگاه دوم درباره‌ی حد را اتخاذ می‌کند و به همین منوال تخطی را توضیح می‌دهد: تخطی ژستی است که مرز را از درون آن تغییر می‌دهد. تخطی باتای از مرز طی رد نمی‌شود تا هویت / این‌همانی نخستین را ترک گوید و هویت / این‌همانی دوم، در عوض برگردد. باتای پیشاپیش منطق این‌همانی را رد می‌کند؛ از سلب هر گونه هویتی سخن می‌گوید. یا عبور از مرز، با میل کردن در ساحت نیروهای منطقه‌ی حدی، این مرز را تغییر می‌دهد؛ و این یعنی آری‌گویی به نیروهای ایجابی و گستراندن نیروهای قدرت برسد. این چشم‌انداز از حد ایجاب می‌کند که درون چیزی نباشد جز تاخوردگی بیرون و بدین معنا، جسمی معروف فوکو معنا پیدا می‌کند که «درون داخلی‌ترین نقطه‌ی بیرون است» و «خارجی‌ترین نقطه‌ی درون». بنابراین، تخطی یعنی برقراری اتصال میان آن‌چه در تاخوردگی است با بیرون؛ یا به عبارت دیگر، تخطی همان تاگشایی است.

با این حال، ذیل همین چشم‌انداز، شیوه‌ی دیگری وجود دارد که با مرز نیز وجود دارد که دیالکتیکی نیست، اما منفی است. اگر در شیوه‌ی ایجابی، نسبت رابطه یا اتصال یا تاگشایی به صورت مثبت (با تابع «واو» ربط) صورت می‌گیرد، در شیوه‌ی دوم، هر اتصال یا رابطه‌ای به صورت منفی (با تابع «این یا آن») صورت می‌پذیرد. میان قطب منفی و مثبت در نوسان است، اما هرگز پیشا-کانتی نیست. شاید بتوان گفت نقد ریزک، نقدی است پیشا-لاینینیتی.

۱۱. کتاب از دو بخش تشکیل شده است: بخش نخست، متن‌های خود باتای است و بخش دوم، دو متن از آلن اس. وایس و ژولی ویلسون راجع به باتای. متن اول، مفهوم «شهریاری» در باتای را در سنت نیچه‌ای بسط می‌دهد و متن دوم به شباهت‌های مفهوم پردازانه‌ی پروژه‌های به‌ظاهر مجزای باتای و «دلوز و گتاری» اشاره دارد.

۱۲. این پروژه، از دسترسی به منابع و شکل‌گیری نخستین ایده‌های آن گرفته تا نوشتنِ متن مقدمه‌ی این کتاب، بدون کمک «دوست» عزیزمان پیمان غلامی میسر نمی‌شد. از او ممنون‌ایم.

مرداد ۱۳۹۰

www.ketab.ir