

عدم توافق

ژاک واتسیر
برگردان: رضا اسکندری



سرشناسه: رانسیرو، ژاک، ۱۹۴۰ - م. Ranciere, Jacques

عنوان و نام پدیدآور: عدم توافق / ژاک رانسیرو؛ برگردان رضا اسکندری.

مشخصات نشر: تهران: گهرشید، ۱۳۹۳.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۴۴۸-۰۶-۹

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: متن کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان «Disagreement : politics

and philosophy» به فارسی ترجمه شده است.

یادداشت: عنوان اصلی: Mesentante, c1999

موضوع: علوم سیاسی — فلسفه

شناسه افزوده: اسکندری، رضا، ۱۳۶۴ - مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ع۴ / ۷۱JA

رده‌بندی دیویی: ۳۲۰/۰۱۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۷۱۹۵۷۲

انتشارات گهرشید

عدم توافق

چاپ اول: ۱۳۹۴ تهران شابک ISBN 978-600-7448-06-9

All Rights Reserved.

تمامی حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

مدیر هنری: کمال کجونیان
ویراستار: شروین طاهری
تیراژ: پانصد نسخه

فهرست مطالب

۹	پیشگفتار
۱۹	آغاز سیاست
۴۵	خطا: سیاست و پلیس
۷۵	عقلانیتِ عدم‌توافق
۹۹	از کهن‌سیاست به فراسیاست
۱۴۱	دموکراسی یا اجماع
۱۷۵	سیاست در دوران نهیلیستی‌اش

پیشگفتار

سوالی که می‌باید در ذهن داشته باشیم این است که برابری یا نابرابری در کدام گونه از چیزها؟ زیرا مسئله این است، و این مسئله‌ای است که برای آن به فلسفه سیاسی نیازمندیم.

ارسطو، سیاست

آیا چیزی به‌عنوان فلسفه سیاسی^۱ وجود دارد؟ چنین پرسشی به دو دلیل نامتجانس به نظر می‌رسد. نخست آن که نظریه‌پردازی پیرامون اجتماع و فواید آن، پیرامون قانون و بنیادهایش، از ابتدای سنت اندیشه فلسفی ما آغاز شده و تاکنون هیچ‌گاه نقش حیاتی خود را از دست نداده است. دوم آن که مدتی است فلسفه سیاسی بازگشت خود را با قراردادهای نوین زندگی فریاد می‌کند. به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی که مدت‌ها توسط مارکسیسم که امر سیاسی را به بیانی یا نقابی از روابط اجتماعی و تحت تجاوز امر اجتماعی و جامعه‌شناختی مبدل می‌ساخت به محاق رفته بود، امروز و با فروپاشی مارکسیسم دولتی و پایان آرمان‌شهرها خلوص فکری خود را به‌واسطه اصول و صور آن امر سیاسی باز می‌یابد که بر اثر پا پس کشیدن امر

اجتماعی و بلندپروازی‌هایش، اصالت خود را باز یافته است.

اما به هر روی، این بازگشت مشکلاتی چند را نیز ایجاد می‌کند. این فلسفه سیاسی که جوانی خود را باز یافته است، با اظهار نظرهایی نامحدود، پیرامون متونی خاص، شناخته شده یا گمنام، و بی توجه به تاریخ آن، خود را به فراتر رفتن از طبقه بندی‌های مرسوم مباحثی که دولت‌ها برای اندیشیدن در باب دموکراسی و قانون، حقوق و دولت مشروع تجویز می‌کنند، بسیار بی‌علاقه نشان می‌دهد. به بیانی ساده‌تر، به نظر می‌رسد هدف اساسی از این فلسفه سیاسی، کسب اطمینان از برقراری ارتباط میان دگرترین‌های کلاسیک و بزرگ و صور معمول مشروعیت بخشی به دولت‌هایی است که ما آن‌ها را با نام لیبرال دموکراسی می‌شناسیم. اما شواهد چندانی از هم‌زمانی بازگشت فلسفه سیاسی، با بازگشت موضوع آن، سیاست، در دست نیست. حتی آن زمان که توسط امر سیاسی، جنبش‌های سیاسی و علوم اجتماعی به چالش کشیده می‌شد، امر سیاسی هنوز در چندگانگی تنظیمات و مکان‌ها، از خیابان تا کارخانه تا دانشگاه، تجلی می‌یافت. رستاخیز امر سیاسی، امروز خود را در امحاء این تنظیمات و فقدان مکان‌ها نشان می‌دهد. ممکن است کسی در مقام اعتراض بیان کند که تمام مسئله چیزی نیست مگر آن که سیاست بالوده شده، در شوراهای بحث و تقنین، در حوزه‌هایی از دولت که تصمیمات اتخاذ می‌شوند، و در دادگاه‌های عالی که تطابق بررسی‌ها و تصمیمات را با قوانین آن جامعه کنترل می‌کنند، دیگر بار مجال مناسبی را برای بررسی و تصمیم‌گیری بر اساس خیر عمومی یافته است. اما مشکل اینجاست که این‌ها درست همان جاهایی هستند که این نظر افسوس‌زدایی شده دامن گسترده است که چیز زیادی برای بررسی وجود ندارد و تصمیمات خودشان گرفته می‌شوند، بنابراین برای سیاست همین کافی است که سازگاری مناسبی را در تقاضای بازار جهانی به کار بندد، و نیز توزیعی عادلانه را در منافع و هزینه‌های مترتب بر این سازگاری. بدین ترتیب، رستاخیز فلسفه سیاسی هم‌زمان خود را به صورت تهی ساختن

امر سیاسی از نمایندگان رسمی‌اش باز می‌نمایاند.

چنین هم‌زمانی تعجب‌آوری ما را وامی‌دارد تا شاهد نخستین^۲ فلسفه سیاسی را پی‌گیریم. این که (تقریباً) همواره سیاست درون فلسفه وجود داشته است به هیچ‌روی ثابت‌کننده آن نیست که فلسفه سیاسی شاخه‌ای طبیعی از درخت فلسفه است. حتی نزد دکارت هم سیاست در میان شاخه‌های این درخت ذکر نشده، و به نظر می‌رسد پزشکی و اخلاق آن فضایی را پوشش می‌دهند که فلسفه‌های دیگر در آن با سیاست دست به گریبان‌اند. نخستین کس از سنت فکری ما که به سیاست می‌پردازد، افلاطون، این کار را صرفاً به صورتی از استثناء گذاری رادیکال انجام می‌دهد. سقراط، در مقام یک فیلسوف، هیچ‌گاه به تامل در باب سیاست آتن نمی‌پردازد. او تنها شهروند آتن است که «سیاست می‌ورزد»؛ درگیر شدن حقیقی در سیاست، در مخالفت با تمام آنچه در آتن به نام سیاست انجام شده است. نخستین رویارویی میان سیاست و فلسفه برای ارایه یک جایگزین است: خواه در سیاست سیاست‌مداران و خواه در سیاست فیلسوفان.

بدین ترتیب، زمختی تمایز افلاطونی، آن چه در رابطه مبهم میان مفروض داشتن فلسفه سیاسی و حزم‌اندیشی سیاست ما ظهور می‌کند را روشن می‌سازد. هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم فلسفه سیاسی را شاخه‌ای طبیعی از فلسفه بدانیم و سیاست را، هرچند با سویه‌ای انتقادی، با نظریات فلسفه همراه سازیم. نخست آن که نمی‌توان گفت چنین پیکربندی فلسفی همراه با نظریه یا به عرصه خواهد گذاشت یا از خلال آن بازتاب خواهد یافت یا به واسطه قانون‌مند ساختن صور اساسی فعالیت انسانی — علمی، هنری، سیاسی — یا در مسیری عکس، به دست خواهد آمد. فلسفه فاقد بخش‌هایی چنین است که خود را در اختیار معانی بنیادین فلسفه یا حوزه‌هایی

که فلسفه در آن‌ها به تامل پیرامون خود می‌پردازد یا قانون‌گذاری‌های آن قرار دهند. فلسفه موضوعات خاص خود را دارد، و گره‌های فکری که بار رویارویی با سیاست، هنر، علم، و هر فعالیت اندیشه‌ورزانه دیگر را بر دوش می‌کشند و هریک نشانی از یک پارادوکس، تعارض‌ها و شکوک^۲ را بر پیشانی دارد. ارسطو، در عبارتی که از نخستین هم‌نشینی‌های اسم فلسفه با صفت سیاسی است، به همین نکته اشاره می‌کند: «برابری یا نابرابری، به شکوک و فلسفه سیاسی باز می‌گردد». فلسفه زمانی سیاسی می‌شود که شک و تحیری در خور سیاست را به آغوش می‌کشد. سیاست نیز، آن‌گونه که خواهیم دید، آن فعالیت است که برابری را موضوع خود قرار می‌دهد و اصل عدالت به واسطه توزیع سهم اجتماع، به صورتی که در این شک تعریف شده است، تغییر شکل می‌یابد: برابری چه زمانی در [توزیع] «چیزها» و بین «چه کسانی» و «چه کسان دیگری» وجود دارد و چه زمانی وجود ندارد؟ این «چیزها» چه هستند و این «چه کسانی» چه کسانی؟ برابری چگونه می‌تواند برابر و نابرابری را در بر گیرد؟ این تشکیکی در خور سیاست است که به واسطه آن، سیاست به تشکیکی در خور فلسفه، به موضوعی برای فلسفه تبدیل می‌شود. نباید این [گزاره] را در قرائت زاهدانه‌ای معنا کنیم که در آن، فلسفه به نجات اندیشه‌ورزان سیاست، علم یا هنر می‌رود و موجبات تشکیک آنها را با تابانیدن نور بر اعمال‌شان از میان می‌برد. فلسفه به نجات هیچ‌کس نمی‌آید و هیچ‌کس نیز از آن چنین چیزی نمی‌طلبد، حتی اگر قواعد و آداب تقاضای اجتماعی، عادت‌ها را بر ساخته باشد که بر اساس آن، سیاست‌مداران، پزشکان، یا هر اجتماع دیگری که برای بازاندیشی گرد هم آمده‌اند، فیلسوفان را به عنوان متخصصین اندیشیدن به طور کلی منظور دارند. اگر قرار باشد چنین دعوتی ثمری اندیشه‌ورزانه داشته باشد، این تقابل می‌باید نقاط عدم توافق خود را بازشناسد.

باید عدم توافق را در معنای شکلی معین از موقعیت‌های کلامی منظور داریم: موقعیتی که در آن طرفین گفت‌وگو، آنچه را طرف مقابل می‌گوید هم‌زمان در می‌یابند و در نمی‌یابند. عدم توافق، برخوردی میان کسی که می‌گوید سفید و آن کس که می‌گوید سیاه، نیست. برخوردی است میان کسی که می‌گوید سفید و کس دیگری که او هم می‌گوید سفید، اما معنای یکسانی را از آن ادراک نمی‌کنند، یا در نمی‌یابند آنچه طرف مقابل می‌گوید، در مقام سفیدبودن چیزی مشابه آن چیزی است که خود می‌گویند. این واژه آن قدر دامنه معنایی گسترده‌ای دارد که به وضوح نیازمند تدقیق است و ما را وامی‌دارد تا تمایزات روشنی برقرار سازیم. عدم توافق، سوءتفاهم نیست. از مفهوم سوءتفاهم چنین بر می‌آید که یکی از طرفین بحث یا طرف دیگر یا هر دو طرف نمی‌داند خود یا دیگری چه می‌گوید؛ خواه به واسطه‌ی یک ناآگاهی ساده، یا یک دورویی آموخته‌شده یا یک توهم ذاتی. عدم توافق، شکلی از کژفهمی ناشی از طبیعت نادقیق و کژتاب واژگان نیز نیست. خرد رسیده از دوران باستان، که این روزها دوباره رواج بسیاری نیز یافته است، حالتی را که در آن افراد به دلیل ابهام واژگانی که بین‌شان رد و بدل می‌شود دچار کژفهمی می‌شوند به دیده‌ی تحقیر می‌نگرد و همواره ما را ملزم می‌سازد که در همه حال، یا دست‌کم در زمان‌هایی که بحث بر سر حقیقت، عدالت و خیر است، بکوشیم تا هر واژه را معنایی روشن و دقیق بخشیم، معنایی که آن را از هر واژه‌ی دیگر متمایز سازد، و در عین حال، واژگانی را که حایز خصلتی مشخص نیستند یا ناگزیر به ابهامی لغوی می‌انجامند کنار بگذاریم. گاه پیش می‌آید که این خرد، به نام فلسفه پیش می‌آید و می‌کوشد تا این قاعده‌ی اقتصاد زبان‌شناختی را، عمل اساسی فلسفه جا بزند. عکس این جریان هم اتفاق می‌افتد، زمانی که فلسفه محکوم می‌شود که خود آن چیزی است که واژگانی تهی و واژگان متجانس فروناکاستنی را بسط می‌دهد؛ این خرد چنین ادامه می‌دهد، که هر کنش بشری باید درون خود شفاف باشد و به پالایش واژگان

و بنیان‌های مفهومی از تراوشات فلسفی بپردازد.

چنین بحثی از سوءتفاهم یا کژفهمی، نتیجتاً دو شکل درمان زبانی را به میان می‌کشد که هر دو متشابه‌ها در اکتشاف معنای زبان حضور دارند. مشاهده‌ی محدودیت‌های آنها نیز دشوار نیست. شکل نخست درمان باید مداوماً فرض را بر این بگذارد که سوءتفاهم جاهلانه، ناشی از، و سویه‌ی دیگری از، دانشی از پیش آموخته است. شکل دوم محدودیتی عقلایی را بر حوزه‌های بسیاری اعمال می‌کند. موقعیت‌های گفتاری خردورزانه‌ی متعددی را می‌توان درون یک ساختار معین از عدم توافق تصور کرد که نه ارتباطی با سوءتفاهمی دارد که نیازمند دانشی بیشتر باشد، و نه با آن کژفهمی که بازتعریف واژگان را طلب کند. عدم توافق در هر مجادله‌ای امکان بروز دارد که در آن، بحث پیرامون معنای گفته‌ها بر سازنده‌ی عقلانیت آن موقعیت کلامی باشد. هر دو طرف درگیر در گفت‌وگو، هم‌زمان از یک واژه، یک معنا را هم درمی‌یابند و هم در نمی‌یابند. دلایل متعددی وجود دارد که چرا [فرد] الف، [فرد] ب را هم درک می‌کند و هم درک نمی‌کند: در عین حال که الف مشخصاً می‌فهمد ب چه می‌گوید، اما نمی‌تواند آنچه را ب از آن سخن می‌گوید ببیند؛ یا در شکلی دیگر، الف می‌فهمد و ناگزیر از فهمیدن است، می‌بیند و می‌کوشد تا منظور دیگری را با استفاده از نام‌هایی مشابه مشهود سازد، با منطبق طرف مقابل در همان مباحثه. بدین ترتیب، در جمهور، «فلسفه‌ی سیاسی» در پی سلسله‌ای طولانی از عدم‌توافق‌ها، پیرامون بحثی که همه با آن موافق بودند خلق شد: این بحث که عدالت، تادیبه‌ی حقوق همگان است. بی‌تردید چنین تعریفی قابل پذیرش است اگر بگوییم در آنچه از عدالت درک می‌کند، فیلسوف واژگانی تماماً متفاوت از شاعر، بازرگان، خطیب، یا سیاست‌مدار را در دسترس خود دارد. خرد قدسی ظاهراً تمهیدات لازم را برای آن تدارک ندیده است، و آن که شیفته‌ی زبانی قاطع و درخور باشد، تنها می‌تواند زبان خود را به بهای تماماً نامفهوم شدن چنان بپیراید. آنجا که فلسفه

در برابر شعر، سیاست، و خرد بازرگانی صدیق، قد علم می‌کند، ناگزیر است واژگان دیگری را به عاریت بگیرد تا بگوید حرفی تماما متفاوت می‌زند. همینجاست که عدم توافق ریشه دارد، نه یک سوء تفاهم صرف که می‌توان آن را با توضیحی ساده از معنای جمله‌ی یک طرف که برای طرف دیگر نامفهوم است، برطرف‌اش کرد.

روشن است که عدم توافق صرفا با واژه‌ها سروکار ندارد؛ بلکه عموما با موقعیتی سروکار دارد که طرفین درگیر در گفت‌وگو خود را در آن می‌یابند. از این منظر، عدم توافق با آن چه ژان فرانسوا لیوتار با عنوان «تزع^۲» مفهوم پردازی می‌کند متفاوت می‌شود. عدم توافق با مسابلی چون عدم تجانس نظام جملات و حضور یا غیاب قاعده‌ای برای ارزیابی اشکال گونه‌گون گفتمان‌های نامتجانس کاری ندارد. بیشتر با آن چه موضوع بحث است سروکار دارد تا خود بحث؛ با حضور یا غیاب ابژه‌ای مشترک میان الف و ب. به ارائه محسوس این ابژه مشترک می‌پردازد؛ به اصل ظرفیت طرفین بحث در ارائه آن. شکلی حداکثری از عدم توافق آنجایی است که الف نتواند ابژه مشترکی را که ب ارائه می‌کند دریابد، زیرا الف نمی‌تواند بفهمد اصواتی که توسط ب ادا می‌شود واژگان و زنجیره‌های واژگانی می‌سازد مشابه واژگان خود الف. چنین موقعیت حدی -پیش از و بیش از هر چیز- در سیاست بروز می‌کند. آنجا که فلسفه به یک‌باره هم با سیاست و هم با شعر رویارو می‌شود، عدم توافق به این باز می‌گردد که «آن کسی» بودن که این واژه‌ها را در بحث به کار می‌گیرد، چه معنایی دارد. ساختارهای مساعد برای عدم توافق، آنهایی هستند که در آنها مجادله پیرامون یک بحث، به مشاجره‌ای بر سر موضوع بحث و ظرفیت آنانی که موضوع بحث را بر می‌سازند، فروکاسته می‌شود.

صفحات پیش رو می‌کوشد تا نشان‌گرهایی را برای درک عدم توافق تبیین کند،

آنجا که به شکوک سیاست در قامت موضوعی فلسفی پرداخته می‌شود. ما به آزمون فرضیه‌ی زیر خواهیم پرداخت: آنچه با عنوان «فلسفه‌ی سیاسی» شناخته می‌شود، می‌تواند مجموعه‌ای از عملیات واکنشی باشد که به واسطه‌ی آن، فلسفه می‌کوشد تا خود را از سیاست برهاند، تا ننگی در خور کنش سیاسی، اما در ساخت اندیشه را سرکوب کند. این فضاقت نظری، چیزی نیست مگر منطق عدم توافق. آنچه سیاست را به موضوع این ننگ مبدل می‌سازد آن است که سیاست کنشی است که منطق عدم توافق را اساس منطق خود می‌داند. بنابراین اساس منازعه فلسفه با سیاست تقلیل منطق عدم توافق است. از آنجا که فلسفه، به صورت خودکار عدم توافق را از خود می‌راند، این عمل با پروژه پرداختن «واقعی» به سیاست شناخته می‌شود، با پروژه فراچنگ آوردن جوهره آن چیزی که سیاست از آن سخن می‌گوید. فلسفه «سیاسی» نمی‌شود، زیرا سیاست آن قدر حیاتی است که فقط می‌شود در آن مداخله کرد. فلسفه سیاسی می‌شود زیرا تنظیم موقعیت عقلانی سیاست، موقعیتی برای تعریف [دامنه] آن چیزی است که به فلسفه تعلق دارد.

کتاب بر اساس آنچه در سطور زیر می‌آید سازمان‌دهی شده است. کتاب با بنیان‌های مفروض اندیشه می‌آغازد که در آنها، ارسطو، لوگوس شایسته برای سیاست را تعریف می‌کند. پس از آن می‌کوشد تا با برملا کردن آنچه برای سیاست شایسته است و آن چه فلسفه به دست افلاطون می‌راند و به دست ارسطو برمی‌گیرد، آن نقطه‌ای را مکشوف سازد که در تکوین این حیوان منطقی-سیاسی، لوگوس چندپاره می‌شود. با تکیه بر متون ارسطو (و آنچه در این متون ناگفته رها می‌شود)، خواهیم کوشید تا به این سوال پاسخ دهیم که «به چه چیز می‌توان به‌طور خاص در سیاست اندیشید؟» اندیشیدن به این خاص‌بودگی، ما را وامی‌دارد تا آن را از چیزی که عموماً به نام سیاست رخ می‌دهد و پیشنهاد می‌کنیم آن را / امر پلیسی^۵ بنامیم، ممیز سازیم.

بر اساس این تمایز، خواهیم کوشید تا نخست منطق عدم توافقی در خور عقلانیت سیاسی را تعریف کنیم، و پس از آن، مبانی و اشکال اساسی «فلسفه سیاسی» را در معنای شکلی خاص از پوشاندن این تمایز، آن‌گاه خواهیم کوشید تا به تأثیرات بازگشت «فلسفه سیاسی» به میدان عمل سیاسی بیندیشیم. این کار به ما اجازه خواهد داد تا نشان‌گرهایی را برای تأمل استخراج کنیم که روشن می‌سازد از واژه دموکراسی چه می‌توان دریافت و چگونه این معنا با اعمال و مشروعیت‌سازی‌های نظام رای‌گیری متفاوت است؛ اعمال و مشروعیت‌بخشی‌هایی بدان منظور تا آن چه را به نام پایان سیاست یا بازگشت آن گفته یا انجام شده، یا به نام انسانیت بدون مرز تمجید شده یا به نام سلطه غیرانسانی تقبیح شده، قدر بشناسیم.

در اینجا باید دین دوگانه خود را اعلام کنیم: نخست به آنانی که با دعوت سخاوتمندانه از من برای سخنرانی در باب سیاست، دموکراسی و عدالت، مرا تشویق کردند که چیز خاصی برای گفتن در این باب دارم؛ و همچنین آنانی که گفت‌وگوهای عمومی، خصوصی و بعضاً در سکوت با آنها، منبع الهام من برای تبیین این خاص‌بودگی شد. آنها می‌دانند حق‌شان در این سپاسگزاری بی‌نام چقدر است.