



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بنواری - نقد ایدئولوژی

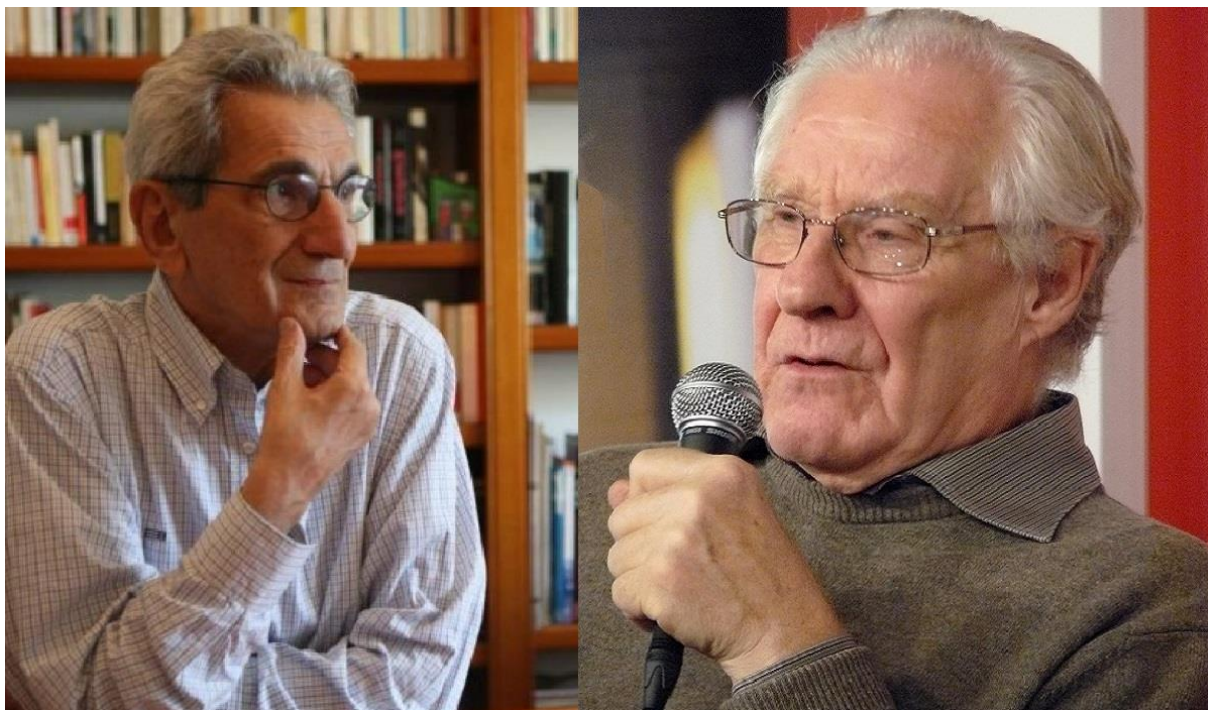
<https://naghd.com>

جنبش‌ها یا رخدادها؟

مقایسه‌ی دیدگاه‌های آنتونیو نگری و آلن بدیو درباره‌ی سیاست

گریستین لاتس

ترجمه‌ی: تارا بهروزیان



مهر ۱۴۰۰

نگویند جنبش اجتماعی جنبش سیاسی را کنار
می‌گذارد. جنبش سیاسی‌ای نیست که هم‌زمان
جنبشی اجتماعی نباشد.

کارل مارکس، فقر فلسفه

قدرت سازنده جامعه را می‌سازد و امر اجتماعی
و امر سیاسی را در پیوندی هستی‌شناختی
تعریف می‌کند.

آنتونیو نگری، شورش‌ها: قدرت سازنده و دولت مدرن

مقدمه. این مقاله هنگامی به نگارش درآمد که رهبران کشورهای گروه ۲۰ (G20) برای بحث درباره‌ی خط‌مشی‌های سیاسی و اقتصادی آینده در اجلاس بین‌المللی در هامبورگ آلمان گرد هم آمده بودند (اجلاس که بدون هیچ نتیجه‌ی مشخصی جز تعیین خط‌مشی‌هایی درباره‌ی «جنگ علیه تروریسم» به پایان رسید).

گرچه رهبران به نام دموکراسی، بحث عمومی و عدالت جهانی در شهر هامبورگ تشکیل جلسه داده بودند، این رخداد یکی از حفاظت‌شده‌ترین نشست‌های سیاسی تا آن زمان بود. بیش از بیست‌هزار افسر پلیس به کنترل و حفاظت از دو ناحیه‌ی کوچک شهر گماشته شده بودند. آنان می‌کوشیدند معترضان ضدجهانی‌سازی و ضدسرمایه‌داری را کنترل کنند، معترضانی که هامبورگ را به مکانی برای عیان‌شدن تمام‌عیار خطوط کشمکش سیاسی جهان امروز بدل کردند. برپایی چادر در فضای باز برای خوابیدن و غذاخوردن، یعنی همان اموری که بر اساس حقوق بشر ضروریات اولیه‌ی بازتولید زندگی به حساب می‌آیند، از همان ابتدا توسط پلیس آلمان که مصمم بود اجازه ندهد معترضان در بیرون از خانه‌ها بمانند و شب را در خیابان سپری کنند ممنوع شد، تصمیمی که قاعدتاً می‌بایست در دادگاه قانون اساسی آلمان بررسی می‌شد. در برابر راهپیمایی‌های معترضان، که جمعیت آن در یک مورد به بیش از ۷۰ هزار نفر می‌رسید، مانع گذاشتند و معترضان با کمک روش‌های خشونت‌آمیزی که امروزه نیروی پلیس در اختیار دارد به محاصره درآمدند. هلی‌کوپترها صحنه را از هوا کنترل می‌کردند. سیاست‌مداران در خصوص بروز «خشونت‌های بالقوه» از سوی چند صد نفر «معترض رادیکال» هشدار می‌دادند، و پس از پایان ماجرا هم این دست هشدارها به یک قبیل‌وقال عمومی ضدچپ بدل شد.

اما پلیس و مقامات احزاب به ندرت به خشونت آشکار اما گسترده‌ای اشاره کردند که دولت در قالب نیروی پلیس آغازگر آن بود و از همان روز نخست استراتژی تشدید درگیری و مقابله علیه معترضان را دنبال می‌کرد. سیاستمداران شبه‌فئودالی چون پوتین، ترامپ و اردوغان که در مجلل‌ترین مکان‌ها اقامت داشتند و نمایندگان و تصمیم‌گیرندگان مخرب‌ترین سیاست‌های اقتصادی و زیست‌محیطی جهانی در دنیای امروز به شمار می‌آیند، یک طبقه‌ی ثروتمند جهانی را نمایندگی می‌کنند که اگر از منظر کنش‌گران معترض بنگریم دشمن نظم جهانی آزاد و برابر است. در واقع تمایز و اختلاف عمیق میان دولت، کنشگران و تماشاگرانی که در برابر صفحه‌ی تلویزیون‌هایشان نشسته‌اند، هرگز نمی‌توانست آشکارتر از آنچه در «رخداد» هامبورگ مشاهده‌پذیر شد، عیان شود.

سرشت‌نشان دموکراسی، آن‌گونه که امروز در اغلب کشورهای که رهبران جی ۲۰ نمایندگی می‌کنند وجود دارد، همان شکاف عمیقی است که دغدغه‌ی مارکس در ۱۵۰ سال پیش بود، یعنی شکاف میان نظام سیاسی و جامعه‌ی مدنی‌ای که از آن جدا شده و توسط سرمایه ساختار یافته است. این شکاف باعث سیاست‌زدایی از جامعه می‌شود زیرا گرایش دارد مانعی تام میان نظام سیاسی و قدرت سازنده‌ی آن، یعنی مردم، قرار دهد. در نتیجه مشارکت‌کنندگان دموکراتیک به تماشاچی بدل می‌شوند. راهپیمایی‌های اعتراضی و مقاومت مردمی پیامد این خط جداکننده‌ی جوامع ما هستند. طنز ماجرا آن‌جاست که باید از کسانی که مدعی دفاع از دموکراسی هستند در برابر دموکراسی محافظت کرد.

هم‌زمان، مطبوعات ملی آلمان، از جمله *اتسپیگل* و *دی‌تسایت*، از این‌که معترضان نماد «فرهنگ دموکراتیک» نبودند ابراز تأسف کردند. حتی اگر این استدلال انتزاعی که منفی‌نگری تخریب‌گر تاکتیک «بلوک سیاه» [۱] (که منطقه‌ی شانسن‌فیرتل [Schanzenviertel] [محل‌ای در شهر] هامبورگ را به منطقه‌ای جنگی بدل کرد) راه به جایی نبرد، درست باشد چیزهایی که هدف خشم رادیکال‌ترین معترضان قرار گرفت، مانند اموال خصوصی، نگرش ریاکارانه‌ی اغلب شهروندان، تقسیم جهانی ثروت و دولت نظامی، به ندرت مورد اشاره و تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. در عوض، معترضان به سبب «خشونت» شان سرزنش شدند بدون درک این نکته‌ی واضح که رهبران جی ۲۰ نماینده‌ی امپریالیسم نظامی جهان هستند، یعنی یک سیستم امنیت و کنترل، و مکانیسمی جهانی برای انباشت ثروت که شامل برخی از خشن‌ترین تمهیدات تاکنون موجود است؛ مسئله‌ی اصلی این است، حتی اگر همیشه در صفحات رسانه‌ها قابل مشاهده نباشد. در عوض رسانه‌های مرکزگرا، اتاق فکرها، و سخن‌گویان روابط عمومی مایل‌اند وانمود کنند که مشکل اصلی خشونت معترضان است، حتی پس از آن‌که بسیاری از گزارش‌های دست اول نشان داد که این نیروی پلیس بود که با تمدید و گسترش بیش از حد اقدامات امنیتی و محدودسازی حقوق شهروندی مندرج در قانون اساسی آلمان و دیگر کشورها باعث تحریک خشونت شده است.

در نتیجه، یکی از اعضای حزب دست‌راستی AFD (آلترناتیو برای آلمان)، که خود نماینده‌ی پارلمان ایالتی بود، خواستار شلیک به فعالان رادیکال چپ شد و اتحادیه‌ی پلیس در توئیتر اعلام کرد که محدودسازی حقوق قانون اساسی مقوم دموکراسی است. به‌علاوه، پلیس لیست سیاه محرمانه‌ای از روزنامه‌نگاران تهیه کرد و بیش از ۳۰ نفر اعتبارنامه‌ی روزنامه‌نگاری خود را از دست دادند؛ همان روشی که در کشورهای چون روسیه و ترکیه شاهد آن بوده‌ایم. این «نفرت از دموکراسی» [۲] (رانسیر) و این واکنش‌های اقتدارگرایانه، باعث بروز نارضایتی‌هایی در رسانه‌های آلمان شد، اما روی هم‌رفته، به‌جای آن که به پیوند میان سرمایه، قدرت، و خشونت پلیس توجه شود، به آن عده‌ی اندکی دقت شد که با تکه‌آجرهای پیاده‌رو به این پیوند حمله می‌کردند. [۳]

با در نظر گرفتن همه‌ی این شرایط، آیا باید این «رخدادها» را نشانه‌ای از این امید تلقی کنیم که چپ روشنفکر «پسامارکسیست» در مواجهه با شکست‌های قرن بیستم هم‌چنان در تلاش برای بازتعریف خود است، یا باید آن را نشانه‌ای از شکست و ناکامی بیش‌تر بدانیم؟

دیدگاه‌های پسامارکسیستی معاصر، از فوکو تا لاکلائو/ موفه تا باتلر و ژیژک، تا حد زیادی ریشه در تجربه‌های اجتماعی و سیاسی پس از ۱۹۴۵ و ۱۹۶۸ در اروپا، مانند شکست احزاب کمونیست ایتالیا و فرانسه، زوال پروژه‌ی سوسیالیستی اروپای شرقی، سقوط اتحاد جماهیر شوروی و جمهوری دموکراتیک آلمان شرقی، توسعه‌ی دولت‌های رفاه، تثبیت دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی در اروپا، شکل‌گیری اتحادیه اروپا و نیز رویدادهای مجارستان، پراگ و می ۱۹۶۸ پاریس دارد. به‌علاوه، اندیشه‌ی چپ معاصر در تحولات عصر نئولیبرال نیز ریشه دارد که با دولت‌های تاجر و ریگان در بریتانیای کبیر و ایالات متحده آغاز شد و سپس با دولت‌های سوسیال دموکرات تحت مدیریت تونی بلر، گرهارد شرودر، و بیل کلینتون ادامه یافت. این‌ها به نوبه‌ی خود منجر به نابودی تشکل‌های سنتی کارگری از طریق جذب در سرمایه‌ی جهانی، و تسریع ورود به ساختارهای اجتماعی پسا صنعتی در اروپا و ایالات متحده شدند. در مواجهه با این شکست‌ها و در تطابق با چرخش کلی به میانه‌روی و لیبرال دموکراسی در بیش‌تر کشورهای غربی، پسامارکسیست‌هایی، مانند اکسل هونت و شانتل موفه، تسلیم این ایده شدند که جامعه‌ی کاملاً آزاد هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. در نتیجه برای بسیاری از پسامارکسیست‌ها اندیشیدن درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی در بافتاری پلورالیستی و «ستیزآمیز»، اهمیت بیش‌تری از اندیشیدن درباره‌ی ممکن بودن ایجاد جهانی متفاوت پیدا کرد.

اما دو استثنا در این وضعیت فکری عمومی وجود دارد، یعنی آنتونیو نگری و آلن بدیو: حتی اگر اندیشه‌های آنان نشان‌دهنده‌ی دو موضع متضاد در طیف سیاسی چپ باشد، هیچ‌یک از این دو، ایده‌ی کمونیسم و رویای

نیرومند جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری را کنار نگذاشتند. از یک‌سو، اندیشه‌های مائوئیستی معاصر بدیو را داریم و از سوی دیگر نسخه‌ی «پسامدرن» هارت و نگری را که موضوعات مربوط به سرمایه‌داری شناختی، زیست‌سیاست و امپراطوری را به هم پیوند می‌دهند.

گرچه معمولاً هارت و نگری را ارائه‌دهنده‌ی نسخه‌ای «غیردگماتیک» از پسامارکسیسم می‌دانند، مواضع آنان را می‌توان تلاش برای عرضه‌ی دیدگاهی معاصر از اندیشه‌ی مارکسیستی دانست که دست‌کم تا حدی به هسته‌ی خود، یعنی پیوند میان نظریه‌ی اجتماعی مارکسیستی و فلسفه‌ی سیاسی، وفادار مانده است. بر این اساس، از نظر هارت و نگری اندیشه‌ی سیاسی را فقط می‌توان در پیوند با نظریه‌ی سوپراکتیویته و کار مرتبط با تحولات اخیر در سرمایه‌داری جهانی تعریف کرد.

بدیو در نقطه‌ی مقابل این دیدگاه و در ارتباط با مسئله‌ی چگونگی درآمیختن نظریه‌ی اجتماعی، اقتصاد سیاسی، و اندیشه‌ی سیاسی، کاملاً از بنیان مارکسی (در معنای وسیع آن) فاصله می‌گیرد تا آن‌جا که یکی از ادعاهای اصلی او این است که سیاست را باید در مقام سیاست «راستین» مورد بازاندیشی قرار داد، که به گمان او مستقل از مسئله‌ی شکل سیاسی و ساختار اقتصادی - اجتماعی است. از این منظر، بدیو نماینده‌ی آن اندیشه‌ی سیاسی است که در برابر مارکس قرار می‌گیرد زیرا هرگونه رابطه‌ی دیالکتیکی میان امر اجتماعی - اقتصادی و امر سیاسی را رد می‌کند.

برعکس، اندیشه‌ی نگری در خوانشی دقیق‌تر یکی از معدود استثناها در اندیشه‌ی پسامارکسیستی معاصر است، چرا که او، به‌رغم آن‌که ممکن است این حرف برای برخی خوانندگان مایه‌ی تعجب باشد، همچنان سخت در تلاش است که امر اجتماعی و امر سیاسی را به مثابه‌ی موضوعاتی با بنیان مشترک درک کند. در نتیجه، فرض این مقاله متفاوت با موضع مفسرانی است که در نقدهای متأخرشان به هارت و نگری معتقدند این دو تسلیم «این اصل نسبی‌گرایانه چپ لیبرال شده‌اند که حقیقت دارای تنوع و معانی و تفسیرهای متفاوت است. از نظر ما، در واقع هارت و نگری نماینده‌ی آن دست از متفکرین چپ لیبرال هستند که به باور ما حقیقت سرمایه‌داری را انکار می‌کنند.» [۴] شاید این حرف درست باشد که نگری و هارت موفق به درک درست سرمایه‌داری معاصر نمی‌شوند؛ اما اندیشه‌های سیاسی آنان را نمی‌توان از تفکرات‌شان درباره‌ی شکل‌های معاصر کار و بارآوری جدا کرد. به همین دلیل معتقدم در مقایسه با دیدگاه‌های مائوئیستی منسوخ بدیو در شکل «همه یا هیچ» که، به‌ویژه وقتی جنبه‌های مشخص ایده‌های او را درک کنیم، نه فقط به ایده‌آلیسم بلکه به آن‌چه آدورنو «رمانتیسیسم واپس‌گرا» می‌نامد درمی‌غلطد، هارت و نگری موضعی بسیار سرترا دارند.

تفاوت‌های میان نگری و بدیو را به صورت شماتیک می‌توان به شکل زیر نشان داد:

بدیو	نگری	
سربازان مبارز/ توده‌ها	کارورزان خلاق/ انبوهه	عاملیت سیاسی
تقدم امر سیاسی	رابطه‌ی دیالکتیکی	رابطه‌ی امر اقتصادی-اجتماعی و امر سیاسی
پراکسیس	نظریه و پراکسیس	مارکسیسم
رخدادها و گسست‌ها	جنبش‌ها و گذارها	شکل انقلاب
برابری خواهی مطلق	بازتصاحب امر مشترک	کمونیسم
انضباط	شادی	باورها و منش‌ها

در ادامه، من در جبهه‌ی دیدگاه نگری قرار می‌گیرم و نشان می‌دهم که اندیشه‌ی سیاسی بدیو به دلیل انتزاعاتش می‌بایست رد شود، و درواقع، باید از مدل اندیشه‌ی نگری که امر سیاسی را در پیوند با امر اجتماعی قرار می‌دهد دفاع کرد. دیدگاه‌های بدیو هم‌چنان در امتداد این ادعاهای قدیمی مائوئیستی (و سارتری)[۵] است که امر سیاسی را می‌توان به مثابه‌ی امری خارج از ساختار اجتماعی و شکل اجتماعی درک کرد. همان‌طور که بالیبار می‌گوید: «مقوله‌ی ماتریالیستی اصلی برای بدیو مناسبات اجتماعی، یا حتی تولید نیست، بلکه، همانند سنت مائوئیستی، توده‌ها است.» [۶] دانش، تکنولوژی، آموزش، حمل و نقل، ارتباطات، ارتش و پلیس، شرایط جغرافیایی، شرایط زیست‌محیطی، جنسیت و مناسبات نژادی همگی برای بدیو اموری ثانوی هستند. حتی اگر با تجزیه و تحلیل نگری (و هارت) از شکل‌های معاصر کار و سوژکتیویته مخالف باشیم، [۷] درک آنان از مفهوم امر سیاسی در پیوند با امر اجتماعی بسیار سرآمدتر از انگاره‌ی بدیو است، چرا که امر اجتماعی را سازنده‌ی امر سیاسی به شمار می‌آورند و به این نتیجه نمی‌رسند که باید منتظر رخداد- حقیقت مشخصی باشیم که تنها می‌تواند در عطف به گذشته تعریف شود. همان‌طور که نگری نشان می‌دهد به نظر می‌رسد انتظار کشیدن برای فرارسیدن لحظه‌ی انقلابی در معنایی که مدنظر بدیو است امتداد برداشت نسبتاً غیرسیاسی هایدگر از تساهل است. [۸]

نگری: جامعه وجود دارد

درک موضع اصلی نگری درباره‌ی این پرسش که چگونه باید به سیاست چپ، انقلاب و مبارزه‌ی اجتماعی نگریت چندان دشوار نیست. گرچه نگری دیگر از واژه‌های مستقیماً برگرفته از مارکس استفاده نمی‌کند، هم‌چنان معتقد است که تجزیه و تحلیل درست گشایش‌های سیاسی و مقاومت سیاسی در یک نظام مفروض باید بر بررسی تمام‌وکمال موقعیت اقتصادی و سیاسی عامی که در آن قرار داریم استوار باشد. در نتیجه بر این مبنا، ضروری است «تغییراتی را که در هستی‌شناسی زمان حال رخ می‌دهد» واکاوی کنیم. [۹] منظور

نگری از «هستی‌شناسی زمان حال» اساساً این چهار مورد است: ۱- تغییرات در بارآوری کار تحت شرایطی که «سرمایه‌داری شناختی» نامیده می‌شود؛ ۲- ظهور «سوبژکتیویته‌های» جدید که با شکل‌های جدید کار و بارآوری مرتبط هستند؛ ۳- سلطه و کنترل خاصی که سرمایه در حال حاضر بر ما اعمال می‌کند؛ و ۴- ساختارهای جهانی مرتبط با دولت و نظام سازوکار مادی آن. همان‌طور که نگری می‌گوید: «ماتریالیسم امروزه به معنای بافتار زیست‌سیاست است.» [۱۰] نگری می‌نویسد یکی از هدف‌های او برای فلسفه‌ورزی عبارت است از:

«درک این مسئله که چگونه یک تجزیه و تحلیل ماتریالیستی جدید، با کاربرستی سیاسی در معنای طبقاتی، می‌تواند طرحی پیشنهادی برای مبارزات اجتماعی علیه استیلای سرمایه‌داری — و برای چگونه اثربخش بودن نقد — ارائه کند؛ نه از طریق تحمیل (گاه قهرمانانه؛ و اغلب بیهوده‌ی) گذشته به حال که به واسطه‌ی اصلاحات و دگردیسی‌هایی که تحت کنترل و در چارچوب استثمار سرمایه‌دارانه رخ می‌دهد اینک به تمامی تغییر شکل یافته است، بلکه از طریق به لرزه درآوردن این حال، و شکستن آن از درون، و ممکن‌ساختن بیان و تجلی سوبژکتیویته‌هایی که در آن به وجود آمده و در آن محصور شده‌اند، به سبک و سیاقی ناسوده و برسازنده.» [۱۱]

فرضیه‌ی پایه‌ای درباره‌ی ارتباط میان امر اجتماعی - اقتصادی و امر سیاسی در نقل قول فوق به وضوح بیان شده است تا آن‌جا که نگری خاطر نشان می‌کند که امکان مبارزه **علیه** سرمایه را تنها می‌توان از طریق شکل‌های **ویژه‌ای** که رابطه‌ی کار - سرمایه در عصر ما به خود گرفته است تعریف و ساختارمند کرد. بار دیگر این نکته را تکرار می‌کنیم: حتی اگر با همه‌ی جنبه‌های «هستی‌شناسی زمان حال» مدنظر نگری و هارت موافق نباشیم، ادعای بنیادین آنان درباره‌ی درهم‌تنیدگی امر اجتماعی و امر سیاسی هم‌چنان معتبر است، و از این نظر نگری از بسیاری از فیلسوفان «پسامارکسیست» (مانند بدیو) که امر سیاسی را مقدم بر امر اجتماعی می‌دانند و نهایت به هستی‌شناسی‌های کاملاً متفاوتی می‌رسند، متمایز است.

بنابراین واضح است که از نظر نگری هر مبارزه‌ی سیاسی را تنها می‌توان از نظر چگونگی ارتباط این مبارزات با سرمایه تعریف کرد، درحالی‌که موضع بدیو امر سیاسی را از سرمایه جدا می‌کند. نگری می‌نویسد: «اگر وضعیت این است، منطقی و ضروری آن است که گسست — هر گسستی — باید در این چارچوب دیده شود.» [۱۲] به بیان دیگر، امکان گسست و **شکلی** که این گسست به خود می‌گیرد به وضعیت اجتماعی - اقتصادی بستگی دارد، که بر مبنای نظر نگری، در خلال قرن‌های بیستم و بیست‌ویکم مشخصاً تغییر کرده است. بدیو دقیقاً برعکس این ادعا را مطرح می‌کند، یعنی: وضعیت سرمایه‌داری حتی ذره‌ای تغییر نکرده است. در نتیجه از نظر نگری مبارزه برای غلبه بر جامعه‌ای که به واسطه‌ی سرمایه تعین یافته است فقط از درون جامعه‌ای نشأت می‌گیرد که سرمایه آن را سازمان‌ده کرده و باید بر مبنای گشایش‌هایی بنا شود که

دیالکتیک نیروی کار و استثمار مهیا می‌کند. برعکس، بدیو معتقد است که هر گونه تلاش برای اندیشیدن درباره‌ی امر سیاسی از درون نظام در خودفرمانده و بی‌معناست، چرا که صرفاً دینامیک خود سرمایه را بازتولید می‌کند. در نتیجه به نظر می‌رسد که بدیو موضع مارکس را که برای نگری واجد اهمیت است چندان جدی نمی‌گیرد؛ یعنی این ایده که سرمایه‌گرایی به «اجتماعی کردن» خود دارد.

مارکس از جلد سوم **سرمایه** دریافت که با رشد سرشت عمومی سرمایه (از طریق سرمایه‌گذاری‌های عمومی، بازار سهام، سهامداران عام و...) سرمایه‌امکانی را می‌گشاید که مارکس در نامه‌ای به انگلس آن را «کمونیسم سرمایه» می‌خواند، ایده‌ای که برای نگری بسیار تعیین‌کننده است. [۱۳] اگر بخواهیم با واژه‌های خود نگری بگوییم: «سرمایه تحت این شرایط، با قرارگرفتن در معرض چنین پویه‌ای، خود را از هرگونه «فردیت» خلاص می‌کند؛ سرمایه به سرمایه‌ی اجتماعی بدل می‌شود. اما نکته مهم‌تر این حقیقت است که «نیروهای مولد» بلافاصله «اجتماعی» می‌شوند. [۱۴]

از نظر نگری با توجه به این شکل‌های اجتماعی خاص سرمایه و کار، دیگر نمی‌توان مبارزه‌ی سیاسی را بدون درک دقیق سوژه‌های سیاسی (انبوهه) و ظرفیت‌های مولدی (کار شناختی و عاطفی) که این سوژه‌ها را تعیین و مشخص می‌کنند درک کرد. به بیان دیگر، براساس دیدگاه نگری، مبارزه سیاسی شکلی اجتماعی دارد، درحالی‌که از نظر بدیو مبارزه‌ی سیاسی به لحاظ اجتماعی فاقد شکل است. در عوض، آن‌گونه که بدیو استدلال می‌کند، سوژه‌ی سیاسی توسط یک «ایده» ساخته می‌شود (در بخش بعد به این موضوع باز خواهیم گشت). در نتیجه، همه‌ی میانجی‌های اجتماعی - اقتصادی، مانند کار، ارتباطات، حمل و نقل، مبادله، تکنولوژی، و غیره از نظر بدیو اهمیتی ندارند. [۱۵]

تا همین‌جا هم می‌توان دید که موضع بدیو دست‌آخر تا چه حد انتزاعی می‌ماند، او برای این توصیه‌ی مارکس در مقدمه‌ی **گروندریسه** مبنی بر این که یک «ملت بورس‌باز» را نمی‌توان همانند «ملتی از چوپانان» غارت کرد چرا که سطح روابط تولید و توزیع تعیین‌کننده است، اهمیتی قائل نیست. اگر بخواهیم به زبان معاصر بگوییم: نمی‌توان با پرتاب تکه‌سنگ‌های کف خیابان و بطری‌های آبجو، یک دولت نظامی تا دندان مسلح را که بر پیشرفت تکنولوژی‌های دیجیتال و نیروی کار با تحصیلات عالی متکی است شکست داد. به این ترتیب، کل دیدگاه بدیو بر توده‌سازی [۱۶] جمعیت و «جنگ مردمی» استوار است.

برعکس، نگری قرابت خود با مفهوم تجربه‌ی اجتماعی را حفظ می‌کند؛ فلسفه او بازی‌گوشانه‌تر، بازتر، مثبت‌تر، امیدوارانه‌تر و در همبستگی با مردم ستم‌دیده است. ایمان به زندگی و شادی زیستن «به معنای قدرت فزاینده‌ی سوژه‌ی اجتماعی فراگیر» در دیدگاه نگری محوری است: [۱۷] «نه، انسان تک‌بعدی نیست، و مفاهیمی که تا این‌جا درباره‌شان صحبت کردیم - مفاهیمی که چپ به شیوه‌ای اخلاق‌مدارانه و با

خوش بینی آن‌ها را متعلق به خود می‌داند - می‌بایست قاطعانه رد شوند. نخست به این علت که این مفاهیم درست نیستند؛ دوم به این علت که باعث ناتوانی اخلاقی و شکست و بدبینی سیاسی می‌شوند.» [۱۸] بدیو در محدوده‌ی امن سیاسی باقی می‌ماند و تنها محدودیت‌ها را می‌بیند، در حالی که نگرانی‌ها و ظرفیت‌ها را می‌بیند. قدرت سازنده «همیشه به آینده اشاره دارد.» [۱۹]

مفاهیمی چون سیاست جنبشی و اصلاحات برای نگرانی بسیار مهم‌ترند تا برای بدیو. همان‌طور که نگرانی با شوخ‌طبعی می‌گوید: «اطمینان از به رسمیت شناختن این حقوق مشترک تنها راه صحیح برای بیرون رفتن از بحران است. آخرین لطیفه درباره‌ی این موضوع از این قرار است: در آینده کسانی هستند (رانسیر، ژیک و بدیو هم در این باره حرف‌های زیادی زده‌اند) که «اصلاحات» را کاملاً بی‌فایده می‌دانند، در واقع آن را برای کارگران مخرب می‌دانند - بسیار خوب، چرا امتحانش نکنیم؟ چرا این اصلاحات مخرب را به وال استریت پیشنهاد نکنیم؟» [۲۰] آنچه نگرانی «سازوکارهای خروج» {dispositifs of exodus} [۲۱] می‌نامد به گشایش‌های انقلابی اشاره دارد، زیرا تحولات معاصر کار شناختی به وضعیتی منجر شده است که کار به تمامی تحت تبعیت سرمایه قرار گرفته است. بنابراین، دست کم اگر فرض‌های نگرانی را درباره‌ی سوژه‌ی مولد معاصر بپذیریم، سوژه بیرون از انباشت سرمایه باقی می‌ماند زیرا کار شناختی و عاطفی، در شکل چیزی که مارکس آن را «عقل عمومی» می‌خواند، شکل‌های تجلی‌ای را به وجود می‌آورد که تسلط و به تبعیت درآوردن آن‌ها توسط سرمایه دشوار است: «وقتی کار را به مثابه‌ی کار غیرمادی، بسیار علمی، عاطفی و همیارانه درک کنیم (به عبارت دیگر هنگامی که روابط آن با وجود و شکل‌های زندگی آشکار شد و هنگامی که آن را به مثابه‌ی کارکرد اجتماعی مجتمع انسانی تعریف کردیم)، آنگاه می‌توانیم آن را از منظر فرایندهای کار (از پی گسترش شبکه‌ی ارزش افزایی اجتماعی) و تولید سوژه‌ی کتیوخته‌های بدیل مشاهده کنیم.» [۲۲]

عقلانی‌گری فرایند کار به شکل‌های متفاوتی از مبارزه‌ی طبقاتی به منزله‌ی «بازآرایی سیاسی تخصص» می‌انجامد؛ به علاوه، تمایز قدیمی مارکسیستی میان کار فکری و کار یدی دیگر وجود ندارد، چرا که از نظر نگرانی امروزه در سرمایه‌داری شناختی تقریباً تمامی کارها کار فکری هستند. [۲۳] «امروزه امر فکری را می‌توان یک امر فردی مشترک تلقی کرد.» [۲۴] خطوط درگیری معاصر که زیست‌دزدی [۲۵]، حق ثبت اختراع، و مالکیت معنوی را دربرمی‌گیرد احتمالاً نمونه‌ی خوبی برای درک مقصود نگرانی است: سرمایه قادر به انضباط بخشی و کنترل کارگران فکری و خلاق، مادام که به مثابه‌ی «شبکه‌های همیاری» عمل می‌کنند، نیست [۲۶] و سوژه‌های کارکننده با مدارج تحصیلی بالا تنها در صورتی می‌توانند خلاقیت خود را بروز دهند که تماماً تحت کنترل و فرمان سرمایه نباشند: «کار غیرمادی نیاز به فرماندهی ندارد.» [۲۷] تنها کاری که سرمایه می‌تواند انجام دهد ایجاد محدودیت‌های قانونی و تصاحب انگلی ارزش اضافی از یک نظام کاری است که خود فی‌نفسه بدون سرمایه نیز می‌تواند وجود داشته باشد. برای نمونه می‌توان شرکت‌های

انتشاراتی دانشگاهی را در نظر گرفت: این شرکت‌ها کارگران‌شان را آموزش نمی‌دهند، آن‌ها کارگران‌شان را مجانی به کار می‌گیرند، این شرکت‌ها کنترل و فرماندهی سوژه‌های مولدشان را در اختیار ندارند؛ بلکه حق دسترسی را از نویسندگان دانشگاهی می‌دزدند، محصولات این نویسندگان را در قبال مبلغ هنگفتی پول می‌فروشند، ایدئولوژی‌های «جایگاه» و «سلسله‌مراتب» را ایجاد می‌کنند و به طور قانونی (از طریق هزینه‌های آنلاین و دسترسی کتابخانه‌ای) اقدام به محدودسازی دسترسی یا اجاره‌دادن محصولات دانشگاهی می‌کنند که - دست کم در تئوری - دیگر برای کار خود نیازی به صنعت نشر ندارند. نگرانی این بحث را این‌گونه خلاصه می‌کند: «آن‌چه در وب اتفاق می‌افتد، و نحوه‌ای که حقوق خصوصی و عمومی با فعالیت‌های مشترک دچار تعارض و تضاد می‌شوند امروزه دیگر پدیده‌ای روزمره است.» [۲۸] امور مشترک **می‌توانند** وجود داشته باشند (از طریق کتابخانه‌های آنلاین و رایگان و پلاتفرم‌های نشر همیارانه). به **واسطه‌ی** واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی معاصر، خروج انبوهه [۲۹] ممکن می‌شود که می‌تواند بستری مشترک فراهم آورد، خواست‌های سوژکتیو جدیدی به وجود آورد، و بر «ظرفیت بیانی سوژه‌ها» متکی باشد. [۳۰] کار به طور فزاینده از سرمایه مستقل می‌شود، و با پدیدارشدن «قدرت عقل عمومی» [۳۱] شاهد «شکل جدیدی از پتانسیل مشترک کار» [۳۲] به واسطه‌ی شبکه‌ها و سرشت همیارانه هستیم: «در عوض، سرمایه همیشه یک رابطه‌ی قدرت است، و خود ماشین‌آلات (که تابعی از سرمایه‌ی اجتماعی است) خود یک رابطه است. این رابطه را نمی‌توان به صورت جزم‌گرایانه تعریف کرد. این رابطه همانا مبارزه و درگیری است، یک مجموعه‌ی سرهم‌بندی‌شده‌ی تاریخی - و از این رو با پایانی باز - از پیروزی‌ها و شکست‌هاست: این‌جا جایی است که سیاست در آن زندگی می‌کند؛ و تغییرات، تأثیرات مبارزه، هستی بدن‌های کارگران «در درون آن و در ورای آن»، اموری متغیر و پویا هستند و به شکل هستی‌شناختی با گذر زمان تعریف می‌شوند.» [۳۳]

از آن‌جا که زندگی به تمامی به تبعیت انباشت سرمایه درآمده است، حتی اگر دیگر نتوان شکل‌های جدید مبارزه‌ی طبقاتی را بر مبنای کارخانه‌ها و کارگران کارخانه‌ای تنظیم کرد، زیست‌سیاست که اینک کل مردم را دربرمی‌گیرد میدان جدیدی برای مبارزه‌ی طبقاتی است. پس روشن است که از نظر نگرانی خطوط بالقوه‌ی مبارزه فقط از درون چارچوب سرمایه و کار قابل تعریف هستند. «کار زنده آن نیروی درونی است که پیوسته نه تنها فرایندهای سرمایه‌داری را دچار اختلال می‌کند بلکه دست به ساخت بدیل می‌زند.» [۳۴]

با توجه به عقلانی‌شدن کار، خود ارتباطات مولد می‌شود، [۳۵] و بنابراین این فرض کاملاً به‌جاست که سوژه‌های سیاسی به وسیله‌ی این ظرفیت‌های ارتباطاتی تعریف و معین می‌شود، ظرفیت‌هایی که خود نتیجه‌ی عقل عمومی، علم و تولید مشترک هستند. «اما ارتباطات همانا زندگی است. بنابراین در

سرمایه‌داری پیشرفته، درگیری، مبارزه و تنوع بر ارتباطات متمرکز شده است، در عین حال که سرمایه هم تلاش می‌کند به وسیله‌ی ارتباطات عوامل تعیین‌کننده‌ی زندگی را از پیش مشخص کند. [۳۶]

همان‌طور که در بخش بعد خواهیم دید، بدیو هیچ توجهی به آن‌چه از نقطه نظر مارکسیستی، پیوند **بنیادین** میان شکل‌های کار، شکل‌های سوژگی، و شکل‌های مبارزه‌ی سیاسی به شمار می‌آید، ندارد. اگر از این نقطه نظر بنگریم، بدیو یک متفکر ضدمارکسیست است چرا که مدعی است سوژه‌ی سیاسی «راستین»، **بیرون** از نظام تعریف می‌شود. در مقابل، نگری این‌گونه به موضوع می‌نگرد: «اما مسئله این نیست: با سرمایه‌داری باید هم **از درون** مبارزه کرد و هم **رو در رو**؛ «بیرون» جایی در این معادله ندارد، زیرا دشمن کار زنده صرفاً پیکری انتزاعی از استثمار نیست که در تداوم چرخه‌ی فرایند کار تغییر شکل یافته باشد، بلکه پیکری مشخص در قامت سرمایه‌دار است که کار اضافی را می‌مکد.» [۳۷]

بدیو: جامعه وجود ندارد

برخلاف نگری، هستی‌شناسی بدیو - که امر اجتماعی را به مثابه‌ی امری بی‌ربط به حقیقت از دایره خارج می‌کند - با مفهوم محوری «رخداد» مشخص می‌شود. رخدادها وقایعی مرتبط با حقیقت هستند که ساختار تمام واقعیت را از نو شکل می‌دهند. فرض بدیو این است که چهار رخداد وجود دارد که واقعیت را می‌سازند: سیاست، هنر، علم، و عشق. رخدادها را نمی‌توان به لحاظ استراتژیک پیش‌بینی کرد، و رخدادها باعث پیدایش یک «روند حقیقت» می‌شوند که حامل تجدید ساختار رادیکال هر چیز موجود در موقعیت‌های تاریخی است، و فی‌نفسه همیشه یکتا هستند. رخدادها را نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد یا به شکل ابزاری به‌وجود آورد؛ اما هنگامی که رخدادها به وقوع بپیوندند، واقعیت یک وضعیت یکتا، در مناسبات و شکل بیانی‌اش، و نیز از حیث اموری که خود این وضعیت یکتا را می‌سازند، دست‌خوش تغییر می‌شود. حقایق خود را به شیوه‌ای معطوف به گذشته وضع می‌کنند.

همان‌طور که تا این‌جا دیدیم، امر اجتماعی در فهرست رخدادهای مرتبط با حقیقت بدیو جایی ندارد؛ برعکس، با توجه به این‌که رخدادهای سیاسی مدنظر بدیو نهایتاً بیرون از چارچوب اجتماعی اقتصادی موجود ساخته می‌شوند، امر اجتماعی، به‌ویژه در ارتباط با سیاست، سپهری ثانوی تلقی می‌شود. به همین ترتیب، سیاست رخدادی است که به مثابه‌ی بستر نهایی امر اجتماعی، در واقع به عنوان چیزی بیرونی نسبت به امر اجتماعی، عمل می‌کند به گونه‌ای که سازمان اجتماعی همواره در (باز)سازماندهی‌های تاریخاً مرتبط واقعیت اجتماعی ریشه دارد که از طریق اندیشه‌ی «راستین» به مثابه‌ی سیاست ساخته می‌شوند. از این لحاظ رخدادها، و به‌ویژه رخدادهای سیاسی، با خصیصه‌ی و رای هر گذار تاریخی بودن‌شان مشخص می‌شوند. امر جدید با اصطلاحاتی مانند «گسست»، ظهور ناگهانی، یا «انفجار» توصیف می‌شود. [۳۸] این‌ها به وضوح

نشان‌گر تزی افراطی بدیو هستند مبنی بر این‌که سیاست را می‌توان بیرون از هر تعین اجتماعی و نسبت به آن خارجی تلقی کرد. [۳۹] می‌توان گفت به نظر می‌رسد رخداد حقیقت ناگهان از هیچ پدید می‌آید. بنابراین، احتمال حقیقت در سیاست یا یک سیاست راستین همواره امکان‌پذیر است، حتی اگر یک موقعیت معین باعث شود سازمان‌یابی مجدد چنین رخدادی غیرمحمتمل یا بعید باشد.

بنابراین جای تعجب ندارد که از نظر بدیو مارکسیسم نه فلسفه است و نه نظریه، بلکه فقط پراکسیس سیاسی‌ای است که از طریق «حقیقت» ساخته می‌شود. مارکسیسم یک سیاست است که به نام ایده‌ی برابری به تصور در می‌آید: «مارکسیسم اصیل که با مبارزه‌ی سیاسی عقلانی برای سازماندهی برابری خواهانه‌ی جامعه شناخته می‌شود، بدون شک از حدود ۱۸۴۸ آغاز شد.» [۴۰] موضع به شدت فروکاهنده‌ی بدیو به خوبی در فراز زیر مشخص است: «مارکسیسم ... نه شاخه‌ای از اقتصاد (نظریه‌ی مناسبات تولید) است، نه شاخه‌ای از جامعه‌شناسی (توصیف عینی «واقعیت اجتماعی»)، و نه فلسفه (مفهوم‌پردازی دیالکتیکی تضادها). بگذارید بار دیگر تاکید کنیم که مارکسیسم دانش سازمان‌یافته‌ی ابزارهای سیاسی مورد نیاز برای واژگون کردن جامعه و در نهایت تحقق یک شکل منطقی و برابری خواهانه از سازمان اشتراکی است که نام آن «کمونیسم» است.» [۴۱]

فارغ از این مسئله که در اظهارنظر فوق قرار است چه درکی از «سازمان اشتراکی» داشته باشیم، این نگاه افراطی به مارکسیسم به مثابه‌ی پراکسیس، حتی هنگامی که دیگر آن را در چارچوب پارادایم حزبی در نظر بگیریم، کل وجه نظری و علمی مارکسیسم را به پروژه‌ای سیاسی فرو می‌کاهد، به جای آن که آن را همان‌طور که مارکس معتقد بود به مثابه‌ی دیالکتیک پراکسیس و نظریه درک کند. [۴۲] در نتیجه، نقد اقتصاد سیاسی، کار، شکل‌های معاصر سرمایه‌داری، و غیره به کل از صفحه‌ی رادار بدیو محو می‌شوند. مختصر آن‌که، از نظر بدیو جامعه هیچ واقعیتی ندارد و به واقعیت متعلق نیست، زیرا جامعه، در همه‌ی وجوهش، نتیجه و پیامد سیاست است، که سازمان اجتماعی را به وجود می‌آورد. باید اضافه کنیم، در این نگاه جامعه فقط سازمان سیاسی است. در نتیجه، مارکسیسم را باید جنبشی تلقی کرد که — مستقل از همه‌ی عوامل اجتماعاً تعیین‌کننده — یا خواهد توانست کل واقعیت را از نو سازمان دهد یا به کل فاقد معناست.

نتیجتاً، این فروکاستن مارکسیسم به سیاست، با رد نظریه‌ی اجتماعی از سوی بدیو و نسخه‌ی غیرتاریخی و تقلیل‌یافته‌اش از سرمایه‌داری همراه است، که به ویژه در تقلیل سرمایه، سرمایه‌داری و دیگر مقولات جامعه به چیزی نامربوط به هستی‌شناختی، قابل مشاهده است. [۴۳] براساس دیدگاه بدیو، برای مثال، سرمایه‌داری «رژیمی از گانگسترهاست» که سود و طمع، هدایت‌گرشان است، و خصیصه‌ی معرف آن خصوصی‌سازی است. [۴۴] سرمایه را باید صرفاً اصلی «نیپیلیستی» تعریف کرد که از طریق آن بازار به شکل جهانی

گسترش می‌یابد، ارتباطات رسمیت پیدا می‌کند، و به هژمونی ایالات متحده منجر می‌شود. [۴۵] بدیو به‌جای آن که سرمایه‌داری را یک نظام سازمان‌دهی اجتماعی بداند که با مجموعه‌ی خاصی از مقولات اجتماعی - اقتصادی، و نیز با مقوله‌ی اصلی زندگی مشخص می‌شود، صرفاً کلیاتی پیش‌پاافتاده برای درک سرمایه‌داری ارائه می‌کند. در این میان تأمل درباره‌ی شکل‌های اجتماعی خاص بازتولید اجتماعی و سوژکتیویته‌هایی که به‌وجود می‌آورد، به کل غایب است، زیرا از نظر بدیو سوژه‌های سیاسی درون نظام ساخته نمی‌شوند بلکه از بیرون از آن نشأت می‌گیرند.

بر اساس نظر بدیو ضرورتی ندارد فرم‌اسیون اجتماعی آینده، یعنی جهان پسا سرمایه‌داری، را شکل متفاوتی از سازمان‌دهی اجتماعی کار و جامعه تصور کنیم؛ بلکه جهان پسا سرمایه‌داری خود را صرفاً در مفاهیمی سیاسی مبتنی بر «نیروی یک ایده» [۴۶]، یعنی کمونیسم، بازسازماندهی می‌کند. بر مبنای دیدگاه بدیو این ایده {کمونیسم} افراد را به مثابه‌ی سوژه‌های سیاسی برمی‌سازد و مطرح می‌کند، سوژه‌هایی که طرح ایده‌ی برابری‌خواهی را در تاریخ ناموجود درمی‌افکنند و از این طریق به شکل مبارزه‌جویانه، واقعیت را از نو سازمان می‌دهند. [۴۷] در واقع بر مبنای نظر بدیو، سوژه‌ی سیاسی «مبارزی است در راه این حقیقت» از طریق «ایجاد» ایده‌ی کمونیسم، [۴۸] ایمان و اعتقاد عناصر کلیدی هستند: آن‌گونه که بدیو می‌گوید «سیاست، اعتقادی فعال و سازمان‌یافته است، اندیشه‌ای در کنش که امکان‌های نادیده را نشان می‌دهد.» [۴۹] در حقیقت، «ایده‌ی کمونیسم»، آن طور که مدنظر بدیو است، «چیزی است که فرد را به سوژه‌ای سیاسی بدل می‌کند و همزمان طرح و برنامه‌ی این فرد را در تاریخ درمی‌افکند.» [۵۰] بر مبنای ایده‌آلیسم بدیو، این بدن‌ها به واسطه‌ی این غسل تعمید و تجدیدحیات بدن‌های «حیوانی» و مجزا از یک‌دیگر، اینک به نظمی جدید تعلق دارند. بدیو می‌گوید: «بدون این ایده، تنها انسانیت حیوانی باقی می‌ماند. از این رو، سرمایه‌داری حیوان‌سازی انسان هیولاست که دیگر فقط برای منافع‌اش و آنچه نفع خود می‌پندارد زندگی می‌کند. این حیوانی‌شدن بی‌نهایت خطرناک است زیرا عاری از ارزش‌ها و قوانین است.» [۵۱]

دیدگاه بدیو درباره‌ی سرمایه‌داری به مثابه‌ی «حیوانیت»، فروکاستن آن به یک نظام نیهیلیستی آخرالزمانی، و تعریف آن به مثابه‌ی زندگی بدون ایده، یادآور ملغمه‌ای از الهیات مسیحی، گونه‌گرایی افراطی، دیدگاه‌های هایدگری درباره‌ی مدرنیته، و ذات‌گرایی افلاطونی است. آن طور که بدیو در جای دیگری می‌گوید «ایده همان چیزی است که سبب می‌شود زندگی یک فرد، یک حیوان انسانی، بر مبنای حقیقت جهت‌گیری پیدا کند» و سرمایه‌داری به شکل نظامی به تصویر کشیده می‌شود که در آن مردم بدون این ایده (ی حقیقت) زندگی می‌کنند. [۵۲] در این‌جا مشخصه‌ی معرف سرمایه‌داری سقوط معنوی به قعر جسمانیت و زندگی بی‌معنای ماست. به‌علاوه، تبعیت از «ایده‌ی کمونیسم» در این‌جا به مثابه‌ی شکلی از «دارایی» معرفی می‌شود. آدریان جانستن این مفهوم نزد بدیو را به‌درستی شمایل فیض [۵۳] می‌خواند. [۵۴] تبعیت بدن از

یک ایده چیزی جز کنترل **کامل** بدن نیست. در واقعیت اما، حتی اگر وضعیتی را متصور شویم که در آن نظام سیاسی جاری بی‌ثبات شود، حکم‌فرما شدن ایده بر بدن آن قدر هم ساده نخواهد بود؛ برعکس لازم است شکل **اجتماعی** ایده را هم مدنظر قرار دهیم، یعنی رهبران، سطوح مختلف سازماندهی (ولو غیرحزبی)، تکنولوژی‌های سیاسی، رویه‌های نهفته، و تکنولوژی‌های ارتباطاتی (که به نوبه‌ی خود، نظام اجتماعی دانش، تولید دانش، نیروهای مولد در سطح تاریخی خاص، و غیره را پیش‌فرض می‌گیرد) که **میانجی** آن ایده هستند. به‌علاوه بدون نوعی دانش درباره‌ی چگونگی بازسازماندهی جهان **اجتماعی**، همه‌ی ایده‌های سیاسی هم‌چنان توخالی خواهند بود. [۵۵] حتی اگر می‌توانستیم برای برداشت انتزاعی بدیو از ایده‌ی کمونیستی «معینی» که به بدن‌ها تزریق می‌شود معنایی قائل شویم، هم‌چنان لازم بود این نکته را درنظر بگیریم که این ایده پیش از آن که بتواند وارد بدن‌ها شود و آن‌ها را به سوی سرزمین طلایی موعود هدایت کند، نیاز به نفوذ به کل نظام مناسبات تولید و مناسبات اجتماعی ملازم با آن دارد. پیامد برداشت ذهنی بدیو از سوژه این است که سوژه‌ی سیاسی او در بنیان خود، برخلاف سوژه‌ی مدنظر نگری، نه مولد است و نه خلاق.

بدیو از ما می‌خواهد به عنوان کمونیست از نو متولد شویم با این امید که ایده‌ی کمونیسم زندگی بی‌معنای ما را به سوژه‌هایی معنوی دگرگون خواهد کرد که با تبدیل‌شدن به مبارزان راه حقیقت، بر فردیت حیوانی خود غلبه می‌کنند. این تصویر «سربازان کلیسا» جایگاهی محوری در «نگرش» بدیو دارد تا آن‌جا که سربازان کمونیست بدیویی نه تنها ما را از پویه‌های سلطه‌ی سرمایه آزاد می‌کنند، بلکه ما را از سقوط تمدن نجات می‌دهند، ما را به لحاظ معنوی دگرگون می‌کنند و از «حیوانیت» مان رهایی می‌بخشند. نیازی به گفتن نیست که همه‌ی این مفاهیم توسط راست افراطی هم به کار گرفته می‌شود. به‌علاوه، تمامی مراحل اندیشه‌ی سیاسی بدیو به واسطه‌ی سلسله‌مراتب، ساختارمند می‌شود. همه چیز از بالا به پایین درک می‌شود: نخست ایده، سپس قواعد سیاسی، پس از آن دستورالعمل مشخص، سپس رویه‌ها، بعد نتایج، و غیره. همه‌ی این‌ها ما را بیش‌تر به یاد سیاست ماشین‌وار حزبی و انضباط کامل آن می‌اندازد، تا هستی و چیستی تشکل‌های اجتماعی معاصر در همه‌ی تجلی‌های تکثرگرایانه‌شان.

این لحن اقتدارگرایانه‌ی پنهان در نظریه‌پردازی بدیو بسیار آزاردهنده است. ارتباطات اجتماعی، شکل‌های جمعی مقاومت، و سازمان‌دهی غیرسلسله‌مراتبی جنبش‌های اجتماعی به کلی غایب است. بدیو به تازگی در مصاحبه‌ای گفته است: «انسان‌ها چیزی جز انضباط‌شان ندارند». [۵۶] شاید این دیدگاه برای فقیرترین مردمان روی زمین درست باشد، و شاید نتایجی هم در جنگ‌های ضداستعماری به‌دست آورده باشد، اما بسیار نامحتمل است که در جوامع تکنولوژیک پیشرفته، انقلاب مائوئیستی رخ دهد. برای حرکت به سمت

جامعه‌ی سوسیالیستی که شامل متخصصان فنی، افراد تحصیل کرده، و بینش‌های اخلاقی، و دانش است به چیزی بیش از «نظم و انضباط» سیاسی نیاز داریم. به بیان دیگر، به چیزی بیش از عاملیت‌های سیاسی انتزاعی و توخالی نیاز است؛ یعنی به افراد اجتماعی تاریخاً خاص نیاز است. در مجموع، دیدگاه جمع‌گرایانه بدیو درباره‌ی توده‌هایی که در پی یک ایده‌ی پیش‌تاز به حرکت درمی‌آیند، یعنی «زندگی جمعی زیر پرچم یک ایده» [۵۷]، با توجه به تجربه‌ی قرن بیستم حقیقتاً ترسناک است زیرا نمی‌دانیم بر سر آنان که شاید مایل نباشند به تبعیت ایده‌ی جمع‌گرایانه‌ی بدیو درآیند چه خواهد آمد. باید توجه داشت از سخنان بدیو درباره‌ی «حیوانی‌شدن» تا منطق پاک‌سازی سیاسی فقط یک گام کوچک فاصله است، زیرا کسانی را که نمی‌خواهند تابع ایده‌ی کمونیستی شوند، در نتیجه‌ی وضعیت‌شان به‌مثابه‌ی «حیوان» و «بدن‌های بدون حقیقت»، در یک آینده‌ی کمونیستی به سادگی می‌توان «آفت» و حشره نامید.

جنبه‌ی هولناک اندیشه‌ی بدیو با این ادعای او بیش‌تر آشکار می‌شود که کمونیسم «به تدریج همه‌ی انواع تفاوت‌های عمده در سازمان اجتماعی را کاهش می‌دهد: یعنی تفاوت میان شهر و روستا، فقیر و غنی، کاریدی و فکری، و زن و مرد.» [۵۸] به‌علاوه بدیو مدعی است که تقسیم کار [۵۹] محو خواهد شد. [۶۰] تصور جهانی بدون این تفاوت‌ها ناگزیر ما را به این نتیجه می‌رساند که این جهان از اجتماعات کوچک مذهبی (ارضی) الگوبرداری شده است که به واسطه‌ی کار متحد و ایمان مذهبی که معنویت این جماعت‌ها را شکل می‌دهد گرد هم آمده‌اند. مذهب (کمونیستی) باید تک‌بعدی باشد. از این نظر، این ایده که با غلبه بر تقسیم کار، تقسیم طبقاتی نیز از میان می‌رود جای تردید بسیار دارد، زیرا جوامع پیچیده‌ی کنونی نیازمند دست‌کم حداقلی از زمان کار اجتماعاً لازم هستند، که به باور من با حداعلاهی تقسیم کار (و زمان آزاد برای کار داوطلبانه) مشخص می‌شود. [۶۱] همان‌طور که آدورنو در ۱۹۶۸ گفته است، خواست محو تقسیم کار «رمانتیسیسمی واپس‌گرا» است. [۶۲] خواست بدیو برای لغو تقسیم کار یادآور تلاش‌های شوراهای اولیه برای از بین بردن همه‌ی تخصص‌ها به نفع اشتراکی‌گرایی است و من، معتقدم با توجه به سطح کنونی تقسیم کار و واکاوی جامعه‌شناسانه در جوامع معاصر خواستی بسیار خام و مخرب است. به‌علاوه خود مارکس در **نقد برنامه گوتا** استدلال می‌کند که تقسیم کار و توزیع نابرابر برای یک جامعه‌ی سوسیالیستی ضروری است.

نکته‌ای که بدیو در آن‌چه به عنوان تفسیری بدیبه‌ی از مارکسیسم به‌مثابه‌ی پروژه‌ای اساساً سیاسی مطرح می‌کند نادیده می‌گیرد، نقد مارکس، در **نقد برنامه‌ی گوتا**، به موضع مساوات‌طلبی ساده‌انگارانه و ایده‌ی سازمان اجتماعی کمونیستی به‌مثابه‌ی شکلی رادیکال از **فردگرایی** است که در آن فرد با گروه یکی پنداشته نمی‌شود. همان‌طور که نگری می‌گوید تجلی‌های سیاسی انبوهه می‌تواند متنوع و چندگانه باشد: «وحدت کنش انبوهه، کثرتی از تجلی‌هاست که قادر به بروز آن است.» [۶۳] در قیاس با بدیو موضع نگری به مارکس بسیار نزدیک‌تر است. برای نگری، برابری‌خواهی کامل از اهمیت کم‌تری برخوردار است؛

کمونیسم به مثابه‌ی «دموکراسی اقتصادی سیاسی رادیکال و جست‌وجوی آزادی» تعریف می‌شود. [۶۴] زیرا «کار به شکلی هستی‌شناختی به مثابه‌ی آزادی از طریق امور مشترک تعریف می‌شود: کار هنگامی مولد است که آزاد باشد، در غیر این صورت مرده است، و کار تنها هنگامی آزاد است که مشترک باشد.» [۶۵]

افزون بر این، بدیو مدعی است «که نیازی نیست جوامع انسانی بر مبنای اصل نفع خصوصی اداره شوند.» [۶۶] این مدعا نیز محل تردید است، زیرا فرض نهفته در آن این است که منافع فردی و منافع جمعی یکی و یکسان می‌شوند، و فرد به تمام توسط کل جذب می‌شود، و دیگر نیازی به حقوق نیست، و همه‌ی درگیری‌ها را می‌توان بدون دخالت قانون و نهادهایی که میان امر فرد و امر جمعی قرار می‌گیرند حل و فصل کرد. اگر این فرض را در نظر بگیریم که افراد خود را با امیال، خواست‌ها و منافع فردی ابراز می‌کنند، امر فردی دیگری محلی از اعراب ندارد. به نظر می‌رسد این ادعای بدیو که همه‌ی این‌ها در نهایت به یک جامعه «سالم» منتهی می‌شود از همان منطق خطرناک قلع و قمع پیروی می‌کند که در قرن بیستم حاکم بود، اما، همان‌طور که آندریاس آرنه خاطر نشان کرده است این موضع هیچ ربطی به مارکس ندارد. [۶۷]

حتی اگر نخواهیم بدیو را - همانند دیگر چپ‌گرایان رادیکال پیش از او - یک **نیهیلیست قانونی** به شمار آوریم، دست آخر او یک پوزیتیویست قانونی است، زیرا قانون را به ابزار **وضع موجود** و ابزار دولت تقلیل می‌دهد. [۶۸] و هر عنصر هنجارین و حق **فردی** که می‌تواند به **فرارفتن** از یک سازمان اجتماعی مفروض و به بیان آزادی منتهی شود به چیزی فروکاسته می‌شود که آلتوسر آن را دستگاه سرکوب‌گر دولت می‌خواند. برای مثال بدیو می‌گوید که وضع قوانین بین‌المللی شاید واجد «مزیت‌های قابل اثباتی» هم باشد، اما «از منظر ادراک سیاسی هیچ پیشرفتی را نشان نمی‌دهد.» [۶۹]

دیدگاه بدیو درباره‌ی نگرى و دیدگاه نگرى درباره‌ی بدیو

با توجه به طرح‌های سیاسی بدیو، می‌توان درک کرد که چرا و چگونه او در تمام سطوح تفکر درباره‌ی جامعه و امر سیاسی، با نگرى مخالف است. از نظر بدیو مسئله‌ی امر سیاسی مسئله‌ای مربوط به طبقات، جنبش‌ها، و دیگر عاملیت‌ها نیست؛ بلکه آن طور که او در استدلالش علیه نگرى مطرح می‌کند، مسئله‌ی چگونگی سازمان‌یابی توده‌ها تحت رهبری یک ایده است. برای نمونه، جنبش ضدجهانی‌سازی مردود است زیرا در درون نظام عمل می‌کند. بنابراین، بر مبنای این دیدگاه، تظاهرات علیه نشست جی ۲۰ هیچ معنایی ندارد زیرا مستلزم آن است که هم‌چنان به عملکردهای سرمایه بسیار نزدیک بمانیم. اگر این موضع را تا حد نهایی‌اش ادامه بدهیم آن‌گاه باید نتیجه بگیریم که هر تلاشی برای ایجاد بدیل‌های نظام اقتصادی موجود، مانند جنبش مه‌ارشد [۷۰]، اقتصاد دولتی پایدار، فناوری‌های جدید آب‌وهوایی، و غیره، همگی درون نظام باقی می‌مانند، و از این رو، بدیو این تلاش‌ها را **بی‌معنی**، یعنی فاقد روح، می‌داند، زیرا فقط بازپیکربندی همان وضعیت کنونی هستند: [۷۱] «ادبیات همدلانه و غیرقابل اجتناب دموکراسی جنبش‌گرا ما را نجات نخواهد داد.

{شعارهایی چون} «مرگ بر این یا مرگ بر آن»، «همه با هم پیروز می‌شویم»، «از خانه بیرون بیایید» «مقاومت کنید!»، «شورش حق ماست»... همه‌ی این‌ها قادر به فراخوانی لحظه‌ای عواطف جمعی هستند، و به لحاظ تاکتیکی، همگی بسیار مفیدند - اما مسئله‌ی داشتن یک استراتژی روشن را هم‌چنان لاینحل باقی می‌گذارند. این زبان برای بحثی پُرمایه درباره‌ی کنش‌های رهایی‌بخش آینده‌ی زبانی بسیار فقیر است.» [۷۲]

بدیو حتی قویاً می‌گوید: «سیاست کمونیسم راستین است، در همه‌ی شکل‌های آن. هر چه غیر از این، مسئله‌ای مربوط به دولت، مربوط به مدیریت امور است.» [۷۳]

«مسئله‌ی امروز این است - چه نوعی از سیاست واقعاً با آن چه سرمایه می‌طلبد ناسازگار است؟ سیاست برای ما در قلب امور است، در کارخانه‌هاست، در ارتباط مستقیم با کارفرمایان و با سرمایه است. اما هم‌چنان امری است مربوط به سیاست - یعنی امری است مربوط به اندیشه، بیانیه‌ها، و رویه‌ها. همه‌ی تلاش‌ها برای ساختن یک بدیل اقتصادی، به نظر من در بهترین حالت انتزاعاتی ناب و ساده هستند، حتی چه بسا بُردارِ ناخودآگاهِ بازسازمان‌یابیِ خودِ سرمایه، هدایت‌گر آن‌هاست. برای مثال می‌توان دید - و در آینده بیش‌تر و بیش‌تر از این موارد خواهیم دید - که چگونه بسیاری از مطالبات طرفداران محیط‌زیست صرفاً حوزه‌های جدید، چرخش‌های جدید، و آرایش‌های جدیدی را برای سرمایه مهیا می‌کند. چرا؟ زیرا هر پیشنهادی که مستقیماً به اقتصاد مربوط باشد می‌تواند توسط سرمایه هضم و جذب شود. ذاتاً این‌گونه است، زیرا پیکربندی کیفی امور برای سرمایه علی‌السویه است. تا زمانی که بتوان امور را بر حسب ارزش‌های بازار دگرديسه یا از خودبیگانه کرد، اوضاع بر وفق مراد سرمایه است. تنها استراتژی‌ای که سزاوار نام استراتژی است، مبارزه‌ی سیاسی است یعنی یک سوپراکتیویته‌ی فعال و تکین، یک پراکسیس - اندیشه.» [۷۴]

بنابراین جای تعجب نیست که بدیو موضع دیالکتیکی نگری را کاملاً رد می‌کند:

«از یک طرف تعریف دموکراسی به مثابه‌ی شکلی از دولت را داریم، و از طرف دیگر دموکراسی به مثابه‌ی تعین درون‌ماندگار جنبش اجتماعی. اما من معتقدم دیدگاه کلاسیک تقابل دولت و جنبش دیگر اشباع شده است. نمی‌توان به سادگی ستم دولتی یا یک نظام ستم‌گر را با خلاقیت و جنبش در تقابل قرار داد. این مفهومی قدیمی است، مفهوم جدیدی نیست. ما باید به برداشت جدیدی از دموکراسی برسیم، برداشتی متفاوت و بیرون از تقابل دموکراسی صوری (یعنی دموکراسی به مثابه‌ی یک شکل دولتی) و دموکراسی مشخص (یعنی دموکراسی به مثابه‌ی جنبش اجتماعی). نگری هم‌چنان درون این تقابل کلاسیک قرار داد، حتی اگر اسامی دیگری را به کار بگیرد: امپراتوری به‌جای دولت، انبوهه به‌جای جنبش. اما اسامی جدید به معنی چیزهای جدید نیست.» [۷۵]

از نظر نگری، هستی‌شناسی اجتماعی موضوع اصلی است، و در نتیجه، کمونیسم و امکان‌پذیر بودن آن را نمی‌توان بدون درک این نکته تصور کرد که این کمونیسم از کجا و در کدام شکل اجتماعی ممکن خواهد شد. [۷۶] کمونیسم یک پتانسیل است. درک بدیو از رخداد در تضاد با این ایده است که آینده باید بر بستر حال بنا نهاده شود، زیرا رخداد از هیچ نشأت می‌گیرد. با این حال، یک جامعه‌ی پایدار را به لحاظ اکولوژیک یا جامعه‌ای که امور مشترک را بدون مالکیت خصوصی سازمان می‌دهد، نمی‌توان آن‌گونه ظاهراً که بدیو می‌پندارد، به یک سازماندهی سیاسی صرف فروکاست، زیرا چنین جامعه‌ای مستلزم سوژه‌های کاملاً تحصیل‌کرده، نهادهای خاصی که آن را شکل دهند، نهادهای مدیریتی، و تشکل‌های ویژه‌ی کار و فناوری‌هایی است که صرفاً از طریق سیاست نمی‌توان آن‌ها را به‌وجود آورد. از آن‌جا که بدیو سوژه‌ی سیاسی را به یک ایده‌ی تجسدیافته تقلیل می‌دهد، همه‌ی جنبه‌های اجتماعی از آن گرفته می‌شود.

برعکس نگری استدلال می‌کند که «بدون هستی‌شناسی تاریخی هیچ کمونیسمی وجود نخواهد داشت.» [۷۷] نگری برخلاف بدیو معتقد است:

«از این رو، باید درک کنیم آیا و به چه میزان درون این طیف متنوع مواضع متفاوت، گاهی مواضعی پدیدار می‌شوند که، به نام جهان‌شمول‌بودن پروژه‌ی سیاسی پیشنهادی‌شان، با پراکسیس هستی‌شناختی مخالفت می‌کنند، برای مثال از طریق نفی تاریخت مقولاتی چون «نباشت بدوی» و در نتیجه با عرضه‌کردن فرضیه‌ی کمونیسم به مثابه‌ی بازسازی فوری و ناب امور مشترک؛ یا از طریق ارزش‌زدایی از دگرذیسی‌های مولدی که «ترکیب فنی» نیروی کار را (که همانا ایجاد حقیقی و واقعی سوژکتیویته‌ی ماتریالیستی در رابطه با مناسبات تولید و نیروی‌های تولید است) به شیوه‌های مختلف تنظیم و تعیین می‌کنند، و با این ادعا که ریشه‌ی اعتراض کمونیستی همانا سرشت انسان است (که به شکل ریاضی‌وار [۷۸]، همیشه ثابت است) – و غیره: این دیدگاه به وضوح همان ایده‌آلیسم در وجه استعلایی‌اش است، در یک بسته‌بندی جدید مبهم.» [۷۹]

نگری علیه تعاریف انتزاعی از برابری‌خواهی و کمونیسم استدلال می‌کند: «امر عام، انتزاعی از سوژه‌های مجزا از یک‌دیگر است، در حالی که امور مشترک همانا اموری است که هر سوژه می‌تواند بسازد؛ و تفاوت میان فرد و جمع می‌بایست حفظ شود.» [۸۰] «اساس دموکراسی (و اساس کمونیسم، بدون مغایرت با دموکراسی) نه توسعه‌ی برابری بلکه توسعه‌ی آزادی فرد، به مثابه‌ی یک کنش مثبت و همیارانه است.» [۸۱]

نتیجه‌گیری

اگر به رخدادی بازگردیم که در ابتدای این مقاله شرحش رفت، درمی‌یابیم که فلسفه‌ی نگری به ما اجازه می‌دهد که **بالقوه‌گی‌های** مثبت، نو و خلاقانه‌ی اعتراضات به نشست جی ۲۰ را ببینیم، اما در جهان بدیو، راه‌پیمایی اعتراضی چیزی نیست جز تأیید گمراهانه‌ی جهان سرمایه و بنابراین باید رد شود. [۸۲] با این وجود باید توجه کرد که بدیو شورش‌های تخریب‌گرانه‌ای را که در ارتباط با جی ۲۰ و بلوک سیاه رخ داد در طبقه‌بندی «شورش‌های آنی» می‌گنجد، یعنی، شورش‌هایی با حوزه‌ی مکانی محدود و بدون مفهوم (ایده). [۸۳] در مقابل، نگری معتقد است که «قدرت سازنده همین‌جاست: جایی که انبوهه در پی از نو ساختن خود از طریق سوژکتیویته است، و از این رو امر نمادین واقعی‌تر از امر واقعی خود را نشان می‌دهد. قدرت سازنده چیزی نیست که از پیش شکل گرفته باشد ... قدرت سازنده همانا اثربخشی مبارزه، اثربخشی مطالبات انبوهه، و **قدرت** جنبش‌های آن است - این همان چیزی است که واقعیت جدید را ابداع می‌کند و می‌سازد.» [۸۴] دیدگاه نگری در این‌جا به این ادعای معروف مارکس بسیار نزدیک است که «بشر ... به ناچار فقط وظایفی را برای خود تعیین می‌کند که قادر به انجام آن است، چرا که با بررسی دقیق‌تر همواره روشن می‌شود که خود مسئله فقط هنگامی پدید می‌آید که شرایط مادی برای حل آن مسئله به‌وجود آمده باشد یا دست‌کم در جریان شکل‌گیری باشد.» [۸۵] درحالی‌این دیدگاه ما را ملزم می‌کند که **بالقوه‌گی‌های** وضعیت موجود را ببینیم و آشکار کنیم؛ به عبارتی این نگاه مستلزم بازگشت به یک نظریه‌ی دیالکتیکی درباره‌ی واقعیت اجتماعی و یک نظریه دیالکتیکی درباره‌ی رابطه‌ی میان نظریه و پراکسیس است. و به این معناست که ما نیاز به درکی انتقادی از تکنولوژی، پساژد [۸۶]، پول، و چشم‌اندازهای اقتصاد پایدار داریم. فلسفه‌ی سیاسی بدیو در این زمینه بسیار دلسردکننده است. هم‌چنین، نیازی نیست منتظر گسست بزرگ بمانیم. کمونیسم، آن‌گونه که مارکس گفته است، بپذیریم یا نه، حرکت واقعی تاریخ است.

این مقاله ترجمه‌ای است از *Movements or Events? Antonio Negri versus Alain Badiou on Politics* از Christian Lotz که در لینک زیر یافت می‌شود:

https://www.academia.edu/45190619/Movement_or_Event_Negri_vs_Badiou_on_Politics_in_Open_Borders_Encounters_Between_Italian_Philosophy_and_Continental_Thought_ed_Antonio_Calcagno_and_Silvia_Benso_Albanys_SUNY_Press_2021_231_254

یادداشت‌ها:

[۱]. بلوک سیاه، Black bloc(k) تاکتیکی است که گروهی از معترضان با پوشش سیاه به‌کار می‌گیرند. آن‌ها از روسری، عینک آفتابی، ماسک اسکی، کلاه ایمنی موتورسیکلت یا وسایل دیگری که صورت را بپوشاند و محافظت کند

استفاده می‌کنند. این پوشش برای پنهان کردن هویت معترضان و جلوگیری از تعقیب قانونی‌شان از طریق مشکل‌تر کردن شناسایی شرکت‌کنندگان در اعتراض استفاده می‌شود. هم‌چنین گاهی برای محافظت از صورت و چشم‌ها در برابر اسپری فلفل‌مأموران و نیروهای قانونی در تظاهرات و ناآرامی‌های مدنی به کار می‌رود. این تاکتیک به گروه‌ها این امکان را می‌دهد تا به شکل یک جمعیت منسجم و یکپارچه بزرگ به نظر برسند - م.

[۲]. Hatred of democracy, اشاره به کتابی از ژاک رانسیر - م.

[۳]. یک هفته پس از این نشست، آلمان و فرانسه اعلام کردند با افزایش بودجه‌ی نظامی، جت جنگنده‌ی «اروپایی» جدیدی خواهند ساخت، و دولت آلمان فروش تکنولوژی نظامی مولتی میلیارد دلاری (قایق، کامیون، نفربر زرهی) به عربستان سعودی و عقد قرارداد زیردریایی با مصر را تصویب کرد. در همین زمان، دولت ترکیه - با کمک بیش از ۸۵۰۰ افسر پلیس - عملیات سرکوبگرانه‌ی شبانه‌ی دیگری را علیه حدود ۱۰۰۰ روزنامه‌نگار، آکادمیسین و هنرمند منتقد به اجرا گذاشت. تاکنون (تا زمان نگارش این مقاله) ترکیه بیش از ۴۰ هزار نفر را به زندان انداخته و ۱۲۰ هزار نفر را در پی کودتای نظامی علیه دولت ترکیه در جولای ۲۰۱۶، عمدتاً در دانشگاه‌ها و نظام قضایی از کار برکنار کرده است. در اغلب موارد این اقدامات بدون هرگونه حمایت قانونی از قربانیان انجام شده است.

[4]. Colin Cremin and John Michael Roberts, "Postmodern Left-Liberalism: Hardt and Negri and the Disavowal of Critique," *Critical Sociology* 37, 2 (2011): 180.

[۵]. برای آشنایی با موضوع کنارگذاشتن ملاحظات اجتماعی - اقتصادی از سوی سارتر و تمرکز او بر استراتژی سیاسی رجوع کنید به این مصاحبه‌ی بسیار روشنگر در:

Jean-Paul Sartre, *Between Existentialism and Marxism*, trans. John Mathews (New York: Pantheon Books, 1974), 118-140.

[۶]. به نقل از:

Quoted in Gavin Walker, "On Marxism's Field of Operations: Badiou and the Critique of Political Economy," *Historical Materialism* 20, 2 (2012): 46;

هم‌چنین نگاه کنید به:

Alain Badiou, *Metapolitics*, trans. J. Barker (London: Verso, 2006), 73.

[۷]. برای آگاهی بیش‌تر در این باره نک.

Christian Lotz, *The Capitalist Schema: Time, Money, and the Culture of Abstraction* (Lanham. MD: Lexington Books, 2014),

۹

"Marx contra Negri: Value, Abstract Labor, and Money," in *Contemporary Political Italian Philosophy*, ed. Antonio Calcagno (Albany: State University of New York Press, 2015).

این مقاله پیش‌تر با عنوان [مارکس علیه نگری](#) در سایت نقد ترجمه شده است.

[8]. Antonio Negri, *Marx and Foucault*, trans. Ed Emery (London: Polity Press, 2017), 32.

[9]. Negri, *Marx and Foucault*, 4.

[10]. Negri, *Marx and Foucault*, 37.

[11]. Negri, Marx and Foucault, 2.

[12]. Negri, Marx and Foucault, 30

[۱۳]. برای آگاهی بیش‌تر در این باره نک.

Christian Lotz, *Christian Lotz zu Karl Marx: Das Maschinenfragment* (Hamburg: Laika Verlag, 2014)

[14]. Negri, Marx and Foucault, 44.

[۱۵]. در مقابل، نگری می‌نویسد: «اگر می‌خواهیم گذار سیاسی‌ای را که در عصر تکنولوژی‌های ارتباطاتی و دانش اجتماعی‌شده، در عصر زیست‌سیاست پست‌مدرن، رخ می‌دهد توصیف کنیم، باید به یاد داشته باشیم که عنصر بنیادین این واقعیت همانا کار زنده‌ای است که هژمونی خود را بر کنش فکری، عاطفی، همیارانه و اضافی اعمال می‌کند.»

Antonio Negri, *Empire and Beyond*, trans. Ed Emery [London: Polity Press, 2010], 164

[۱۶]. Massification. در جامعه‌شناسی فرایندی که در آن تلاش می‌شود افراد جامعه هرچه بیش‌تر خصوصیات فردی خود را از طریق فرایندهای فروکاهنده از دست بدهند و به توده‌ای یک‌دست و یکسان تبدیل شوند - م.

[17]. Antonio Negri and Michael Hardt, *Labor of Dionysus: A Critique of the State Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 1; for this, see also Negri, *Insurgencies*, 323

[18]. Antonio Negri, *The Winter is Over: Writings on Transformation Denied, 1989–1995*, trans. Isabella Bertolotti, James Cascaito, and Andrea Casson, ed. Giuseppe Caccia (Los Angeles: Semiotexte, 2013), 137

[19]. Negri, *Insurgencies*, 11.

[20]. Negri, *Marx and Foucault*, 31.

[21]. Negri, *Marx and Foucault*, 39.

[22]. Negri and Hardt, *Labor of Dionysus*, 13.

[23]. Negri and Hardt, *Labor of Dionysus*, 21.

[24]. Negri, *The Winter Is Over*, 117.

به عنوان یک نکته‌ی حاشیه‌ای باید گفت که این موضع پیامدهایی نیز برای نظریه‌ی مارکسیستی دولت دارد زیرا دولت، آن‌گونه که برای مثال پولانزاس مدعی است، دیگر مرکز تمام‌عیار کار فکری نیست؛ بلکه به کل جامعه بسط می‌یابد. (نک. Negri, *The Winter Is Over*, 116)

[۲۵]. Biopiracy. زیست‌دزدی زمانی رخ می‌دهد که محققان یا سازمان‌های تحقیقاتی منابع بیولوژیک یک منطقه یا دانش بومی آن را به طور غیراخلاقی تصاحب و یا بدون پرداخت غرامت و حق امتیاز عادلانه مورد بهره‌برداری تجاری قرار می‌دهند. در این فرایند دانش بومیان و مردمان بخشی از جهان، بدون آگاهی و رضایت‌شان یا بدون نام‌بردن از آنان یا تنها با اشاره‌ای کوچک مورد بهره‌برداری سودجویانه قرار می‌گیرد. برای مثال زیست‌دزدان دانش بومی مردمان بخشی از جهان درباره‌ی ویژگی‌های درمانی گیاهان را می‌دزدند و پس از چندی شرکت‌های دارویی با بهره‌گیری از آن دانش دزدی و بدون آن‌که بگویند این دانش تازه نیست، و آن مردمان بومی را در سود به‌دست آمده از فروش دارو و دیگر بهره‌وری‌های آن شریک کنند، دارو را به نام خود به ثبت می‌رسانند - م.

- [26]. Antonio Negri, *Reflections on Empire*, trans. Ed Emery (London: Polity Press, 2008), 107.
- [27]. Negri, *Reflections on Empire*, 106.
- [28]. Antonio Negri, *The Porcelain Workshop: For A New Grammar of Politics*, trans. Noura Wedell (Los Angeles: Semiotext € , 2008), 69.
- [29]. Negri, *Marx and Foucault*, 40.
- [30]. Negri, *Marx and Foucault*, 41.
- [31]. Negri, *Reflections on Empire*, 112.
- [32]. Negri, *Marx and Foucault*, 52.
- [33]. Negri, *Marx and Foucault*, 46.
- [34]. Negri and Hardt, *Labor of Dionysus*, 6.
- [35]. Negri, *The Winter Is Over*, 133.
- [36]. Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, trans. James Newell (London: Polity Press, 2005), 118.
- [37]. Negri, *Marx and Foucault*, 53.

[۳۸]. برای این موضوع نک.

Adrian Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2009), 6.

- [39]. Johnston, Badiou, *Žižek, and Political Transformations*, 7.
- [40]. Badiou, *The Rebirth of History*, trans. Gregory Elliott (London: Verso, 2012), 8.
- [41]. Badiou, *The Rebirth of History*, 8.

[۴۲]. بادیو این دیدگاه را که کمونیسم دیالکتیکی است رد می کند؛ نک.

Alain Badiou, *Philosophie und die Idee des Kommunismus*. Im Gespräch mit Peter Engelmann (Vienna: Passagen Verlag, 2014), 45.

در نتیجه او ایده های مطرح شده در **مانیفست** مارکس و انگلس را رد می کند.

- [43]. Badiou, *The Rebirth of History*, 12.
- [44]. Badiou, *The Rebirth of History*, 13.
- [45]. Alain Badiou, *Infinite Thought*, trans. Oliver Feltham and Justin Clemens (New York: Continuum, 2005), 120.
- [46]. Badiou, *The Rebirth of History*, 15.
- [47]. Alain Badiou, "The Idea of Communism," in *The Idea of Communism*, ed. Costas Douzinas and Slavoj Žižek (London: Verso, 2010), 3–5
- [48]. Badiou, "The Idea of Communism," 3.
- [49]. Alain Badiou, "Our Contemporary Impotence," *Radical Philosophy 181* (September–October 2013): 45.
- [50]. Badiou, "The Idea of Communism," 4.
- [51]. Alain Badiou, *Philosophy and the Event*, trans. Louise Burchill (London: Polity Press, 2013), 35.

[52]. Alain Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, trans. Louise Burchill (London: Polity Press, 2011), 105.

[۵۳]. اشاره به مفهوم «فیض» در مسیحیت که از صفات خداوند است. که بیش تر در نجات گناهکاران آشکار می‌شود. فیض همان لطف و رحمت الهی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد که پاسخگوی دعوت او برای تبدیل شدن به فرزندان خداوند و لایق زندگی در نزد پروردگار و زندگی ابدی شوند - م.

[54]. Johnston, Badiou, Žižek, and *Political Transformations*, 18.

[۵۵]. به‌رغم ژست تحقیرآمیز بدیو نسبت به آرنت (Alain Badiou, "The Saturated Generic Identity of the Working Class," 2006, chap. 1 (<http://interactivist.autonomeia.org/node/5400>), chap. 1) ایده‌های بدیو با اولیتی که آرنت برای امر سیاسی به مثابه‌ی قلمرو راستین آزادی بر امر اجتماعی به مثابه‌ی قلمرو ضروریات و بازتولید زندگی قائل است نزدیکی زیادی دارد. در مقابل، از نظر نگری آزادی باید بخشی از فرایند کار باشد (Negri, *Empire and Beyond*, 164–166).

[56]. Badiou, *Philosophie und die Idee des Kommunismus*, 82.

[57]. Alain Badiou, *Controversies: A Dialogue on the Politics and Philosophy of Our Time*, trans. Susan Spitzer (London: Polity Press, 2014), 12, 157.

[58]. Alain Badiou, *Confrontation: Alain Badiou Alain Finkielkraut*, trans. Susan Spitzer (London: Polity Press, 2014), 116.

[59]. Badiou, *Confrontation*, 97.

[۶۰]. به نظر می‌رسد بدیو در آثار اخیرش موضع خود را تغییر داده است. در اثر زیر او اظهار می‌دارد که ایده‌ی کمونیسم مبتنی است بر (۱) شکلی از سیاست که نمی‌تواند به دولت دگرديسه شود، (۲) ایده‌ای برابری خواهانه مبنی بر غلبه بر تقسیم کار، و (۳) مقاومت در برابر این دیدگاه که کل جهان باید با مالکیت خصوصی کنترل شود. همه این موارد به نظر منطقی‌تر از برخی از تعاریف پیشین او هستند. اما با وجود این تغییرات، هم می‌توانیم ببینیم که مفهوم «ایده» هم‌چنان جایگاهی خالی است که می‌تواند با چیزهای زیادی پر شود و بدیو هیچ‌کجا توضیح نمی‌دهد که چرا «این ایده باید ایده‌ی کمونیسم باشد و نه برای مثال یک ایده‌ی لیبرترین یا فاشیستی».

Ein Gespräch mit Gernot Kamecke, trans. Gernot Kamecke (Berlin: Merve, 2015), 126

[۶۱]. «کمونیسم» به معنای فرضیه‌ای تاریخی است که بر اساس آن نیازی نیست آزادی تحت حاکمیت مالکیت باشد، و جوامع انسانی توسط اشرافیتی از کارفرمایان قدرتمند و خدمتگزاران‌شان در حوزه‌ی سیاست، ارتش و رسانه هدایت شوند. جامعه‌ای در آن به گفته‌ی مارکس «انجمن‌های آزاد» مسلط باشد، جامعه‌ای که کار مولد در آن اشتراکی شده است، جامعه‌ای که تضادهای بزرگ نابرابر (میان کار فکری و یدی، میان شهر و روستا، میان زن و مرد، مدیر و کارگر و...) در حال ناپدید شدن است، و جامعه‌ای که در آن تصمیماتی که همگان را تحت تاثیر قرار می‌دهد به واقع مسئله‌ای مربوط به همگان است، چنین جامعه‌ای ممکن است. ما می‌بایست با این احتمال برابری طلبانه به مثابه‌ی یک اصل اندیشه و عمل برخورد کنیم و آن را رها نکنیم.» (Badiou, "Our Contemporary Impotence",)

(46)

[62]. Theodor W. Adorno, "Frankfurter Adorno Blätter VI," ed. Rolf Tiedemann (Frankfurt: Edition Text & Kritik, 2000), 146.

[63]. Negri, *The Porcelain Workshop*, 67.

[64]. Negri, *The Winter Is Over*, 199.

[65]. Negri, *Reflections on Empire*, 107; see also 166.

[66]. Badiou, *Confrontation*, 112.

[67]. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein: Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx* (Berlin: Eule der Minerva, 2015), 154.

[68]. Badiou, *Bedingungen und Unendlichkeit*, 75.

[69]. Badiou, *Controversies*, 55; تاکیدها از من است.

[۷۰]. جنبش مهار رشد (Degrowth) جنبشی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که بر ایده‌های اقتصاد اکولوژیک، ضد مصرف‌گرایی و ضد سرمایه‌داری استوار است - م.

[71]. Badiou, "Our Contemporary Impotence," 4.

[72]. Badiou, "Our Contemporary Impotence," 45.

[73]. Badiou 2014, *Controversies*, 23.

تاکیدات از من است. گاوین واکر در مقاله‌ی اخیرش به سابقه‌ی سیاسی و فکری بدیو در سیاست رادیکال فرانسه در دهه‌ی ۱۹۶۰، یعنی *Groupe Yenan-economie*، می‌پردازد: «امروز با چه معجزه‌ای تکنولوژی قادر است از طریق توسعه‌ی مناسبات اجتماعی در حوزه‌ی کار با سرشتی کاملاً متفاوت، با سرشتی سوسیالیستی، از سرمایه‌داری اجتناب کند؟ این معجزه تنها در ذهن رویونیست‌ها وجود دارد. امروزه اتوماسیون چیزی نیست جز تداوم گرایش‌های اساسی مورد مطالعه‌ی مارکس. و حاکی از هیچ گسست تعیین‌کننده‌ای نیست.» (به نقل از واکر «On Marxism's Field of Operations», 59).

[74]. Alain Badiou, *Ethics*, trans. Peter Hallward (London: Verso, 2002), 106.

[75]. Alain Badiou, "The Saturated Generic Identity of the Working Class."

[۷۶] در وهله‌ی نخست، توسل سیستماتیک به اصلاحات قانونی که در سطح اروپا پیشنهاد می‌شوند به طور قطع در این جا نقش مانع را دارند. در مقابل، این پرسش مورد علاقه‌ی جنبش‌هاست که کدام اقدامات سیاسی را می‌توان به نفع فرایندهای سوژه‌سازی‌ای به کار گرفت که با یک پروژه کمونیستی و براندازانه‌ی جدید سازگار باشند.

(Antonio Negri, "From the End of National Lefts to Subversive Movements for Europe," *Radical Philosophy* 181 [September–October 2013]: 31).

[77]. Negri, *Marx and Foucault*, 73.

[۷۸] به لاتین *sub forma arithmetica* - م.

[79]. Negri, *Marx and Foucault*, 75

[80]. Negri, *Marx and Foucault*, 73.

[81]. Negri, *The Winter Is Over*, 149.

[۸۲] نگرانی به روشنی این نکته را درک کرده است: «در واقع برای او [بدیو] هر جنبش توده‌ای نمایشی خرده‌بورژوازی است و هر مبارزه‌ی بلاواسطه، خواه مربوط به کار مادی باشد خواه کار شناختی، خواه طبقاتی خواه «کار اجتماعی» [lavoro sociale]، چیزی است که هرگز به جوهر قدرت نمی‌رسد - هر گونه بزرگ‌نمایی ظرفیت مولد جمعی

سوژگی پرولتاریا صرفاً بسط تبعیت آنان از منطق نظام است؛ بنابراین ابژه دست‌نیافتی است، سوژه غیرقابل دفاع است — مگر آن که نظریه آن را تولید کرده باشد، به آن انضباط بخشیده، آن را با حقیقت تطبیق داده، و آن را به سطح رخداد، به ورای عمل سیاسی، ورای تاریخ، برکشیده باشد.» (Negri, *Marx and Foucault*, 76)

[83]. Badiou, *The Rebirth of History*, 21.

[84]. Negri, *Reflections on Empire*, 110.

[85]. Marx and Engels, *Werke*, 13:9.

[۸۶] Post-growth، پسارشد، به دیدگاه و جنبش‌هایی اشاره دارد که به معضل محدودبودن رشد اقتصادی می‌پردازند و معتقدند به علت محدودیت منابع و مواد موجود در سیاره‌ی ما اقتصاد و جمعیت‌ها نمی‌توانند تا بی‌نهایت رشد کنند - م.