



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

نقد در قرن بیست و یکم: هم‌چنان اقتصاد سیاسی، و مجدداً دین

اتین بالیبار

ترجمه‌ی: احمد رضا میرناصری



اسفند ۱۴۰۳

بار دیگر گرد هم آمده‌ایم تا به پرسش «نقد» بپردازیم [۱]؛ و این کار را فقط از پی کانت، مارکس، نیچه و اخلافشان انجام نمی‌دهیم بلکه نوآوری‌های مکتب فرانکفورت (که با تاخیر در فرانسه مورد توجه جدی قرار گرفت) را نیز در دسترس داریم، و نیز نقد بنیان‌های روان‌شناسی (با وام‌گرفتن از عنوان کتاب ژرژ پولیتسر)، نقدی که هر چند با برخی جرح و تعدیل‌ها و تغییر جهت‌هایی همراه بوده، در سراسر سنت معرفت‌شناختی فرانسه چه در «مرحله‌ی ساختارگرایانه» و چه پس از آن امتداد یافته. [۲] گفتن ندارد که ماجرا را از چشم‌اندازی بی‌زمان یا انتزاعی واری نمی‌کنیم، بلکه خودمان درون بزنگاهی (conjunction) هستیم که سعی در فهمیدنش داریم. گرایش‌ها و محل‌های منازعه این بزنگاه چیست؟ چه بدیل‌هایی ارائه می‌کند؟ بر آنیم تا در متن همین موقعیتی که در آن قرار داریم، مشخصه‌های همین بزنگاه — **علائم همین دوران** — را واری کنیم تا معنا و عرصه‌های نقد را از نو تقریر و فرمول‌بندی و احیاناً از نو پی‌ریزی کنیم. ما، «مدرن‌هایی» که سرموضع مدرن‌مان ایستاده‌ایم، باور داریم که نقد هم‌چنان شاخص‌ترین ژست و حرکت فلسفه است و بیش از قبل در پی درک این موضوع هستیم که وضعیت کنونی چگونه باید خود نقد را دگرگون کند، نقد به معنای واکاوی «آن چه هستیم»، چنان که فوکو می‌گفت. چنین تلقی‌ای از نقد به‌واقع به این معناست که با واکاوی ببینیم در مسیر صیوروت و تبدیل شدن به چه چیز قرار داریم، واکاوی‌ای که از پیش نمی‌توان نتیجه‌ی نهایی‌اش را تعیین کرد. از ره‌گذر یک حرکت اساساً دوری باید نقد را از نو قالب‌ریزی کنیم تا بتوانیم تشخیصی از اکنون ارائه دهیم. اما تعیین افق و جهت این قالب‌ریزی مجدد فقط با دنبال کردن مسیرهایی میسر و ممکن است که برگرفته از تشخیص از پیش موجود و پیش‌فرض گرفته اکنون است — اگر نگوئیم برگرفته از پیش‌داوری در تصدیق این تشخیص.

بحران و نقد

در تکمیل این نکات کلی عنوان مشهور کتاب راینهولد کوزلک در ۱۹۵۹ را با عنوان **بحران و نقد** وام می‌گیرم (که به نحو نامناسبی در ترجمه فرانسوی به **حکومت نقد** (*Le Règne de la critique*) برگردانده شده است). از مضامین مطرح در کتاب که بگذریم (که خواندنش برای هر بحثی در خصوص خاستگاه‌های برنامه‌ی روشن‌گری واجب است)، عنوان کتاب کوزلک بر پایه‌ی این ایده است که نقد ذاتاً با بحران، یا، از ره‌گذر نشانه‌های معینی، با تجلی‌های یک زمانه به‌مثابه‌ی زمانه‌ی بحران مرتبط است. بحران باعث می‌شود تضادها مشهود شوند و بدین‌سان ساختار درونی جهان (به‌ویژه جهان سیاسی، جهان اجتماعی) را، که باید موضوع نقد قرار گیرد، در معرض دید می‌آورد. یا برعکس: بحران نقد را **فرامی‌خواند** تا ابزار و عناصر فهم‌پذیری را ایجاد کند و بدین‌سان واکاوی و تصمیم‌گیری میسر شود. و اتفاقاً در همین لحظه و در همین مکان انبوه نشانه‌های بحران و تفسیرهای مربوط به سرشت آن احاطه‌مان کرده‌اند،

تفسیرهایی که از شیوه‌های نام‌گذاری آن آغاز می‌شوند. شاید به همین دلیل باید مراقب و محتاط باشیم، زیرا جفت هم‌بسته‌ی بحران - نقد بیش از حد روان کار می‌کند. اما چگونه می‌توان از آن گریخت؟

مایلم دو نکته را درباره‌ی این مطلب مطرح کنم. اول اینکه، جفت بحران - نقد از آغاز قرن نوزدهم تا به امروز برنامه‌ی علوم اجتماعی را تعیین کرده است. به‌طور کلی‌تر، برنامه‌ی «فلسفه‌های اجتماعی» (که مارکسیسم نیز در زمره‌ی آن‌هاست) را تعیین کرده است، فلسفه‌هایی که دنبال تعریف هدف‌ها و کارکردهای عملی این علوم بوده‌اند، زیرا نقد، از یک‌سو، در نمود پدیده‌هایی از قبیل تعارض و کشمکش، تضاد، بیگانگی، ناهنجاری و آسیب و مرض ریشه دارد (همه‌ی این‌ها وجه وارون یا سرکوب‌شده‌ی نظم روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهند و از این‌رو، حاوی حقیقت پنهان آن نظم هستند)؛ و از سوی دیگر در نمود پدیده‌های اختلال و وقفه (موقت یا دائمی) در نظم‌بخشی یا بازتولید آن روابط ریشه دارد، پدیده‌هایی که ترکیب پیشامد و ضرورت را - در یک کلام، تاریخت - که «جوامع» و «صورت‌بندی‌های اجتماعی» بر آن استوارند، انتقال می‌دهند. مزیتی که ایده‌ی انقلاب دارد، از همین‌جا می‌آید، ولو به شکل انقلاب ناتمام یا انقلاب سرکوب‌شده. [۳] این دیالکتیک را می‌توان با استفاده از اصطلاح تضاد (آنتی‌تزی) صورت‌بندی‌ها و وهله‌های ارگانیک با صورت‌بندی‌ها و وهله‌های انتقادبرانگیز (یعنی وهله‌های بحرانی) بیان کرد. تصور غالب - که پیروان سن سیمون در ابتدای قرن نوزدهم آن را بسط دادند و گرامشی در اواسط قرن بیستم آن را بازکشف کرد - این صورت‌بندی‌ها و وهله‌های مذکور متناوباً جای‌گزین یک‌دیگر می‌شوند، هر چند می‌توان آن‌ها را «مقاطع» (instances) که نیمه‌هم‌پوشان، هم‌چون فلس‌ها، روی هم چیده شده‌اند (imbricated) که گاه مقطع بحران تفوق و چیرگی نسبی دارد و گاه مقطع و وهله‌ی ارگانیک، [۴] فکری که پشت این تصور است این است که نقد، به عنوان شیوه‌ی اندیشه‌ای که از پدیده‌های بحرانی و نقدبرانگیز برانگیخته می‌شود، اگر می‌خواهد پدیده‌ها را روشن سازد یا دگرگون‌شان کند، باید نهایتاً به خود این پدیده‌ها بازگشت کند.

نکته‌ی دیگری را هم باید خاطر نشان کنم. این احساس که ما، این‌جا و اکنون، در اروپا یا سایر نقاط جهان، تا زانو در «فاز بحرانی و قابل نقد»، یعنی در فازی که پاتولوژی‌های (= عوارض و آسیب‌های) زندگی اجتماعی، پاتولوژی‌های نحوه‌ی توسعه اقتصادی و پاتولوژی‌های هویت‌های جمعی همگی بیرون می‌زنند و رو می‌آیند، فرو رفته‌ایم، احساسی فراگیر در همه جا است و موضوع مطالعه و بررسی پر تب و تاب جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، مفسران سیاسی است. اما در تعیین چندعاملی احکامی از این دست، رگه‌ی مضامین مربوط به محشر کبرا (eschatological) بیش از پیش دارای عاملیتی برجسته و تعیین‌کننده می‌شود. این را به‌ویژه حین اصرار بر انگاره‌ی «جهان» می‌بینیم که در توضیح منشا و مقر بحران به جهانی‌سازی ارجاع داده می‌شود، ولی بررسی جهان اجتماعی در تمامیت تعین‌ها و ابعاد گسترده‌اش با عبور

دادنش از فیلتر بسترهایی صورت می‌گیرد که تداعی‌های برآمده از آن را غربال‌گری می‌کنند و تحت عناوینی از جمله «نظام جهانی» (به تعبیر امانوئل والرشتاین) و «تمدن» (به تعبیر ژان لوک نانسی) ثبت می‌کنند. [۵] آن‌چه در بحران است خود «جهان در ابعاد جهانی» (یا در ابعاد سیاره‌ای) است. گره زدن بحران و جهان به یک‌دیگر مسئله‌ای را پدید می‌آورد که جریان فرمول‌بندی وظایف و هدف‌های ما در کار نقادی را سراپا تحت تاثیر قرار می‌دهد و آن را به ترازوی جدید می‌کشد. دیگر به هیچ‌وجه معلوم و مسلم نیست که [چارچوب تئوریک مبتنی بر] آنتی‌تز — از قبیل آنتی‌تز (تضاد) امر ارگانیک با امر بحرانی و نقدبرانگیز، امر نرمال (عادی و بهنجار) با امر پاتولوژیک (ناهنجار و دچار عارضه)، امر به قاعده با وضعیت استثنایی، قوام‌گرفتن و تاسیس با انحلال — بتواند به‌عنوان ابزاری [تئوریک] برای تفحص و تحقیق در زمینه‌ی «بحران جهانی» یا — با تعریض به تعبیر مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* — «تمامیت تکامل یافته» هم‌چنان کاربرد داشته باشد. اصلاً چه بسا باید [انگاره‌ی] آنتی‌تز دو مرحله و دو فاز با یک‌دیگر را مورد تامل و بازاندیشی نقادانه یا، اگر خوش‌تر دارید بگوییم، مورد واسازی قرار داد، انگاره‌ای که چون نیک بنگریم باعث و بانی ایده و انگاره‌ی **جامعه یا رابطه‌ی اجتماعی** است. آنچه زیر پای نقادی را خالی و آنرا بی‌قلمرو می‌کند خود همین انگاره‌ی آنتی‌تز است، که نقادی را محروم می‌کند از این امکان که خود را در موضع نگرستن از چشم‌انداز نرمال و عادی و بهنجار برنهد (تا استنهاها و پاتولوژی‌ها را شناسایی کند)، یا با نگرستن از چشم‌انداز ناظر به وجه‌های پاتولوژیک بتواند ارزش هنجارها و نیز درجه‌ی سازمان‌یافتگی ارگانیک فرم‌های اجتماعی را مورد بحث قرار دهد. لذا برخورداری نقد از وجاهت و مقبولیت و جهت‌یابی افق‌مند ناشی از فلان آنتی‌تز بنیادین نخواهد بود، بلکه ناشی از صرف به اجرا در آمدن نقادی خواهد بود و بس، و ناشی از این‌که چگونه از خود انتقاد می‌کند. همین جاست که چالش پیش پای نقد قرار می‌گیرد.

با همه‌ی این حرف‌ها اما قصد دارم امروز هم‌چنان به آن شاکله‌ی فکری قدیمی بپردازم و طوری فرمول‌بندیش کنم که شاید دغدغه‌های خیلی از ما شرکت‌کنندگان در این سمینار را منعکس کند. به نظر من این‌همه فراخوان به از سرگیری و حتا جابه‌جایی محل نقادی از این واقعیت بر می‌خیزد که بحران اصلاً خود **امکان سیاست** را در جای جای جهان تحت تاثیر قرار می‌دهد؛ سیاست به‌عنوان فعالیت دست‌جمعی و لذا به‌عنوان فرم ممتاز مفصل‌بندی میان نهادها و نحوه‌های تبدیل شدن به سوژه. به یمن همین شیوه‌های سوژه شدن است که اجتماعات انسانی قادر می‌شوند خود را به صورت عاملان تاریخ‌شان بازنمایند. برای نامیدن این فرم خودآگاهی چند عنوان ساخته و پرداخته شده و عمومیتی جهان‌شمول پیدا کرده، دست‌کم از سوی غربی‌ها: مهم‌ترین این نام‌ها **شهروندی** است، خواه تحت امتیاز دولت-ملت، و خواه به شکل‌های گوناگون اعتراض‌پیوسته به دولت-ملت. شهروندی، در شرایطی که عرصه بر آن تنگ شده

و به ناتوانی افتاده، ارزش و اعتبارش را از دست داده و از معنا تهی شده است، چنان که مقولاتی از قبیل کشمکش، نمایندگی، فعالیت پیکارگرانه و هم‌چنین مشارکت در امور همگانی و عمومی که پیوند تنگاتنگ با آن دارند نیز به همین سرنوشت دچار شده‌اند. این مشکل به‌ویژه در این واقعیت که نهادهای دموکراتیک دچار زوال و تهی از محتوا شده‌اند بروز حاد پیدا می‌کند، آن هم درست در آن بخش از جهان که در مقام نهادهایی واجد ارزش مسلط قد برافراشته بودند، و در عین حال در دیگر بخش‌های جهان غیاب‌شان هم‌چنان توی چشم می‌زند و در بهترین حالت وصله‌ای وارداتی و تصنعی‌فرنگی به نظر می‌رسند و در بدترین حالت به‌عنوان صورت مبدل و نقاب‌پوش سلطه و از خود بیگانگی در واگذاری [استقلال و اختیار] خود به غیر. [۶]

البته خوش‌بختانه گزاره‌ی مزبور استثنائاتی هم دارد. اما دوام نهادهای دموکراتیک و سازگاری دوطرفه میان آنها و جامعه هنوز باید اثبات شود. یک فرضیه — در راستای نوعی منطق مارکسیستی و اما برخلاف برخی پیش‌فرض‌های آن در باب فلسفه تاریخ — این است که ما **تازه در حال حاضر** به مرحله‌ی **جامعه‌ی سرمایه‌داری** وارد شده‌ایم، و مثل همیشه فقط وقتی متوجه ماجرا می‌شویم که دیر شده است، چه بسا خیلی دیر. یا شاید به گوش‌تان خوش‌تر بیاید که بگویم که تازه الان بالاخره وارد مرحله‌ی سرمایه‌داری «نابی» شده‌ایم که دیگر مجبور نیست با نیروهای اجتماعی ناهم‌گون و نامتجانس دائماً سر و کله بزند تا بلکه در خود ادغام و جذب‌شان کند، یا با سرکوب‌شان آن‌ها را عقب براند، یا به یک جور مصالحه با آن‌ها مبادرت کند. سرمایه‌داری «ناب»، فارغ‌البال و آزاد از این دغدغه‌ها، تنها با پیامدها و اثرات منطق انباشت‌گرانه‌اش و با امور و چیزهای ضروری برای بازتولیدش سر و کار دارد. [۷]

شاید بتوان گفت که — صرف نظر از آن‌چه مارکس فکر می‌کرد — فرم‌های مدرن سیاست خصلت‌نماها و مشخصه‌های مرحله‌ی **گذار به سرمایه‌داری** اند و نه وضع مستقر سرمایه‌داری؛ به‌خصوص فرم‌های «سیاست بزرگ» که محل منازعه‌شان را در تضاد (آنتی‌تز) و ترکیب‌های گوناگون در رابطه با ملت (و از این‌رو دولت و ملحقاتش از جمله قانون و سوژه‌های حقوقی و **لائسیسته** و آموزش و جنگ) قرار داده‌اند؛ و همین‌طور در رابطه با طبقه و اختلاف‌های طبقاتی (و ملحقاتش از جمله نابرابری‌های اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و نیز اصلاحات و انقلاب). با این فرض که آغازگاه‌های گذار به سرمایه‌داری را مرکانتیلیسم، مانوفاکتور، «کشف» جهان برای استعمارشان، پرولتر شدن دهقانان و ظهور حکومت‌های مشروطه، که [حق اعمال] خشونت مشروع و قوه‌ی قضائیه را در انحصار خود دارند، بدانیم، این گذار مسلماً بسیار طول کشیده و تازه حالا می‌فهمیم که چهار قرن آزرگار زمان لازم داشته تا سیر حرکتش را طی کند. راینهارد کوزلک وقایع دوره‌ی مذکور را به‌عنوان خاستگاه تاریخی مفصل‌بندی بحران و نقد به یک‌دیگر

قرار می‌دهد. اما «مقصد و سرانجام» این فرآیند دقیقاً کجاست؟ تعین‌هایش چیست و مشخصاً با این فرآیند چه چیزی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد و مسلط می‌شود (سلطه به معنای مارکسی کلمه، در عباراتی چون «طبقه‌ی مسلط» (herrschende Klasse) و «ایدئولوژی مسلط» (herrschende Ideologie))؟ این پرسش‌ها همان قدر که جنبه و اهمیت شناختی دارند جنبه‌ی سیاسی نیز دارند و در زمره‌ی فوری‌ترین مشغله‌هایی هستند که پیش‌روی ما در کوشش‌مان برای احیا و نوسازی یا شالوده‌ریزی مجدد نقد قرار دارند. [۸]

اقتصاد و الاهیات: تلاقیگاه زور (خشونت)

بحث را یک گام جلوتر ببریم. حرف من این است که خصلت‌نما و مشخصه‌ی بحران در ابعاد جهانی‌اش — بحرانی که توأمآً منطقه‌ای و جهانی است و در گفتار و ذهن ما عاری از رنگ و بوی فرجام‌شناسانه (معطوف به آخرالزمان) (eschatological) نیست — این است که دو «پدیده» که در نگاه اول ناهم‌گون و از دو قماش متفاوت به نظر می‌رسند، در هم تداخل و نشت کرده‌اند و با این‌همه می‌توان آن دو را در یک شاکله‌ی شبه‌تحلیلی یا با ظاهر کاذب تحلیلی به یک‌دیگر مربوط ساخت. پدیده‌ی نخست عبارت است از **ظهور اقتصاد قهر و زور تعمیم‌یافته** که مرزها را در می‌نوردد و جنگ‌های محلی را با شکل‌های دیگر خشونت به‌فناهنده ترکیب می‌کند، یعنی با خشونت حذف‌کننده که مستلزم مرگ به معنای دقیق کلمه نیست، هر چند که موارد متعدد مرگ نیز در آن و به وجه‌های مختلف اتفاق می‌افتد. [۹] از جمله مصادیق این خشونت حذفی طرد و بیرون‌راندن است، یا با وام‌گرفتن از تعبیری که ساسکیا ساسن اخیراً به کار برد و گستره و نفوذ چشمگیری دارد، می‌توان از وادار کردن افراد و گروه‌ها به ترک محل زندگی و رانده شدن از مکان‌شان، در هر کجای جهان، سخن گفت. [۱۰] شکی نیست که خشونت از دیرباز وجود داشته و هزار شکل و هزار علت دارد و یکی از خصایل و سرشت‌نماهای آدمیزاد، از حیث انسان‌شناختی، است. اما خشونت‌ی که از قرار معلوم قادر است همه‌ی مرزها را در بنوردد و در واقع از خود مرزها به‌عنوان وسیله و دستاویز اعمال فراگیری بهره‌برد، پدیده‌ای جدید است و از آن‌رو تازگی دارد که هر شخصی بالقوه ممکن است زمانی در معرض آن قرار گیرد. [۱۱] پدیده‌ی دوم عبارت است از تداخل و روی‌هم‌افتادگی، یا به عبارت بهتر **تقاطع و تلاقی‌گاه (chassé-croisé) اقتصاد سیاسی و الاهیات سیاسی یا امر الاهیاتی سیاسی**. تازه داریم می‌رسیم به سوالی که باید پرسید. برای این که بخواهم نقطه نظر رایج کنونی را برسانم قضیه را این‌طور فرمول‌بندی می‌کنم که **دیگر مثل قبل به اندازه کافی با اقتصاد سیاسی (یا سیاست در اقتصاد) مواجه نیستیم، ولی در عوض بیش از اندازه با الاهیات سیاسی (یا بیش از اندازه الاهیات در سیاست) مواجهیم**. به گمانم رواج

این نقطه نظر تنها در فرانسه نیست، هر چند بی شک بخش عمده‌ای از بداهت کنونیش را وام‌دار طرز تفکر فرانسوی است که قائل به خودآیینی سیاست است.

در آن چه معمولاً «بازگشت امر دینی» می‌نامیم، برخی شیوه‌های تأکید یا تحمیل **لائسیسته** را نیز می‌گنجانم، زیرا این شیوه‌ها خود شکل‌های عمیقاً دینی واکنش به چیزی‌اند که به منزله‌ی «الاهیاتی‌شدن دوباره» ی کشمکش‌های اجتماعی یا وجه‌های ظهور آن‌ها در خودآگاهی انگاشته می‌شود. (اصلاً مگر می‌شود کشمکش‌های اجتماعی را از خودآگاهی مربوط به آنها تفکیک کرد، آن هم وقتی که خودآگاهی دقیقاً نخستین عاملی است که باعث می‌شود جامعه آغشته به رنگ و بوی کشمکش شود؟) نیاز نیست سرتاسر پهنه‌ی شکل‌های بنیادگرایی را در این مقال پی‌جویی و واریسی کنیم و یک به یک بر بشماریم: بنیادگرایی اسلامی، هندویی، یهودی و مسیحی (به‌ویژه مسیحی، در شمار قابل‌توجهی از کشورهای غرب و جنوب). در نقطه‌ی مقابل این‌ها و دارای وزن و نفوذی هم‌اندازه با این‌ها، باید به مشی‌های غیرخسونت‌آمیز یا ضدخسونت‌ی نیز پرداخت که منبع الهام‌شان، زبان‌شان و الگوهای رفتاری‌شان را، که پیش می‌کشند و با دیگران در میان می‌گذارند، از سنت‌های دینی، از خلال بازتفسیر محدود یا گسترده، می‌گیرند. دریدا پرسشی مطرح می‌کند که در درجه‌ی اول به خاورمیانه نظر دارد:

«جنگ‌ها و "مداخلات نظامی‌ای" که جبهه‌ی مسیحی - یهودی غربی، به نام بهترین اهداف و مزین به قشنگترین دلایل، به راه انداخت ... آیا از جهتی جنگ‌های مذهبی نیز نبودند؟ برای تعریف و تعیین یک جنگ مذهبی به‌عنوان جنگی واجد ماهیت دقیقاً مذهبی باید بتوانیم با قطعیت امر مذهبی را تحدید [و حدود و ارکانش را مشخص] کنیم. باید بتوانیم با اطمینان محمول‌ها و صفات امر مذهبی را تشخیص دهیم.» [۱۲]

به نوبه‌ی خودم بگویم که معیار و سنگ محک پدیده‌شناسانه‌ای که در تحلیل‌های حاضر برقرار است، این است که امر مذهبی در آن جا سر برمی‌آورد که اقتصاد دیگر مثل سابق به صورت یک نهاد **سیاسی**، یعنی با حفظ تسمیه‌ی قدیمیش تحت عنوان **اقتصاد سیاسی**، به عرصه‌ی اندیشه و عمل در نمی‌آید، و [نگرش به امور از] منظر اقتصاد سیاسی به تدریج مهجور شد، چرا که به نظر می‌رسید قدرت دولت‌ها روز به روز بیشتر راه خود را از خودآیین و مستقل‌شدن بازارها و بخصوص بازارهای مالی جدا کرد. به عبارت دیگر، تلاقی‌گاه یا تقاطع اقتصاد و سیاست نقداً و همواره پیشاپیش در هر یک از این دو پدیده حضور دارد و هیچ یک از این دو مستقل و ناوابسته به آن یکی نیست.

دو پرسش، نه مجزا از هم بلکه تنگاتنگ به هم پیوسته، که ذهن معاصران ما را به خود مشغول کرده‌اند، از این قرارند: چگونه از نو به امر الاهیاتی - سیاسی بیندیشیم؟ و میزان فاصله‌ی ممکن بین اقتصاد و

شیوه‌های تنظیم سیاسیش را چگونه برآورد کنیم؟ اصطلاح «حکمرانی»، که در دهه‌ی ۱۹۹۰ توسط بانک جهانی مضمون‌پردازی شد و حالا دیگر ورد زبان‌ها شده، دوپهلویی و ابهام‌فرآیند دوم [یعنی برآورد کردن فاصله‌ی اقتصاد از شیوه‌های سیاسی تنظیمش] را برجسته می‌کند، چرا که می‌تواند دلالت داشته باشد بر [روند] **عقب‌نشینی سیاست**، که کارکرد و نقشش این است که انطباق‌یابی جامعه با خودتنظیمی بازار را مدیریت و پشتیبانی کند، یا برعکس می‌تواند دلالت داشته باشد بر ظهور یا اصلاً مطالبه‌ی **کردار و عمل سیاسی تازه‌ای**، تدارک دیده شده برای بازی‌گران و کنش‌گران جدیدی که مقبولیت فراملی‌شان دیگر مثل سابق وابسته به مهر تایید دولتی نیست. [۱۳] پرسش اول، مربوط به معنای تافته‌ی درهم‌پیچیده‌ی الاهیات-سیاست، هم‌چنان در مداری می‌گردد که دو نفر، دو مبدع فرمول‌های مسئله، جداگانه و با سه قرن فاصله، در دو سر مدرنیته، برایش مقرر کردند: اسپینوزا و کارل اشمیت. [۱۴] این تافته‌ی درهم‌پیچیده در یک سو دال بر این تلقی می‌شود که رژیم الاهیاتی یا خداسالار (تئوکراتیک) رژیم سیاسی ویژه‌ای است (یا دقیق‌تر عبارت است از **گرایش** به این که از قدرت حریمی قدسی ساخته شود و به همین‌سان هرگونه ضدقدرت که در رژیم‌های سیاسی در کار است نیز مقدس جلوه داده شود)؛ و در سوی دیگر، دال بر اینکه مدل‌های سکولار اقتدار و مرجعیت سیاسی (به خصوص مدل‌های مبتنی بر **قانون** که همانا حکم تبعیت استثنا از قاعده و هنجار را دارد) معنا و قدرت نمادین‌شان مشتق از مدل‌های دینی است. اگر چرخه‌ی این مدار [الاهیاتی-سیاسی] دوباره به راه افتاده است، آیا علتش این نیست که ارجاع امر سیاسی (و کنش سیاسی) به دولت — چه به عنوان چارچوبی ضروری و چه به مثابه‌ی نظام قدرتی که امر سیاسی درصدد سرریز کردن از آن یا خلاص کردن خود از آن بود (و بدین‌قرار خطر همیشگی و ابدی وابستگی به آن را به جان می‌خرد) — اکنون دیگر چندان واقعیت استواری نیست و پابرجایی سابق را ندارد و دولت به‌عنوان مرجع استناد امر سیاسی به هر روی کم‌تر از قبل مستقل و خودآیین است؟

در مواجهه با پرسش دریدا درباره‌ی «محمول‌ها و صفات امر مذهبی» صرفاً می‌توانیم دو پرسش دیگر را درباره‌ی محمول‌ها و صفات امر سیاسی و امر اقتصادی اضافه کنیم. اقتصاد زور و خشونت عمومیت یافته دو پدیده را عیان می‌کند: اولاً **عقب‌نشینی سیاست به اقتصاد** و دوماً **آونگ زدن الاهیات سیاسی** میان سیاسی‌شدن الاهیات و الاهیاتی‌شدن سیاست. عقب‌نشینی سیاست معادل است با از میان رفتن سیاست به کام اقتصاد و جذب امر سیاسی توسط منطق اقتصادی «ناب» که می‌توان آن را یک‌جور **سیاست جدید** دانست که سیاسی بودن خود را انکار می‌کند. به هر روی، اقتصاد زور تعمیم یافته و فراگیر را می‌توان بحرانی دوگانه توصیف کرد: بحران دامن‌گیر **تعلق و عضویت** تاریخی افراد (که به معنای سلسله‌مراتبی کردن این عضویت‌ها به نفع یک نظم سیاسی حاکم است)، و بحران در روال‌ها و

شیوه‌های مستقر و تدریجاً نهادینه شده‌ی به جریان افتادن **کشمکش** اجتماعی، یا به بیان احتمالاً مانوس‌تر، بحران در «مبارزات» میان احزاب. [۱۵]

مبارزه‌ی طبقاتی در بستر این وضع آمیخته با کشمکش و تعارض، طی دو قرن [اخیر]، هم در اروپا و هم در جاهای دیگر، نماینده‌ی فرم محدود یا فرمی برای رادیکال‌سازی کشمکش بوده است که خود را بر کرانه‌های سیاست (بقول رانسیر) یا به عبارت دقیق‌تر بر مرز متغیر و جابه‌جاشونده‌ای نشانده است که روال‌ها و شیوه‌های **متمدنانه‌ی** «نبرد اجتماعی» (یا به عبارتی وارون‌گویانه «جنگ داخلی») را مجزا و مفصل‌بندی می‌کند. مبارزه‌ی طبقاتی در عین حال باب امکان‌هایی را افتتاح می‌کند برای عضویت و تعلق فراگذرنده از جماعت‌ها و به‌خصوص ملت‌ها به گونه‌ای که وقتی نسبت به جماعت‌های سیاسی نهادینه شده و مستقر در خطه و قلمرو مقایسه شود می‌توان آن‌ها را «کوچ‌گردانه» (nomadic) نامید.

موضعی که برآئیم به آن برسیم حالا دیگر روشن شده است. از یک سو باید این فرضیه را جدی بگیریم که «بازگشت امر مذهبی» پیامد افول روندهای ایجاد سوژه‌گی جمعی است که در مراحل و شکل‌های اولیه‌ی کشمکش سیاسی یا مدنی به بار آمدند. «بازگشت امر مذهبی» به شکل تایید و تثبیت فزاینده‌ی هویت‌های جمعی از جنس هویت‌های دینی، با انواع و اقسام هدف‌های متقابلاً متضاد، ظاهر می‌شود، هویت‌هایی دینی که طی رقابت با و تسخیر هویت‌های تعریف‌شده و به رسمیت‌شناخته از سوی دولت، آن‌ها را می‌فرسایند و تخریب می‌کنند. (رانسیر این نکته را در یکی از مصاحبه‌های اخیرش خاطر نشان کرده است). [۱۶] از سوی دیگر، این فرضیه چیزی بیش از یک نقطه‌ی شروع، یک فرمول تدارکاتی و اولیه، نیست؛ زیرا هنوز در جایگاهی نیستیم که ادعا کنیم امر دینی در عود کردن و بازگشت کنونی‌اش واقعاً **همانی** است که از بین ما «رخت بر بسته بود»، طوری که گویی امر سرکوب‌شده اکنون بازگشته است. این‌طور بگویم که ما اطلاع عمیقی نداریم از این که **امر دینی چیست و آیا اصلاً چنین امری وجود دارد**، و در چارچوب چه چشم‌اندازی می‌توان دید تطبیقی و یکپارچه‌ای به آن داشت؟ به همین سان، نمی‌دانیم مدیریت و سیاست‌گذاری اقتصادی — که دولت‌ها را تابع اوامر و اقتضائات بازار می‌سازد و آدم وسوسه می‌شود این روند را در چارچوب مقوله‌ی ورود به «سرمایه‌داری ناب» توضیح دهد — چگونه با آن چه هویت مذهبی ایجاد می‌کند، مفصل‌بندی می‌شود تا میدان جدیدی خلق کند که جوامع در آن با زور و قهر بی‌بدیل مواجه می‌شوند. [۱۷]

گریزی به مارکس

در این جا گریزی بزنم به مارکس، یا دست کم به برخی دقایق و جنبه‌های تفکر او، زیرا امروزه زیاد می‌شنویم که مارکس چه سان دست داشت در این که اهمیت مسئله‌ی الاهیاتی-سیاسی و کلاً مسئله‌ی تاثیر و

نقش مذهب در تاریخ را در پرده‌ی ابهام فرو ببرد، زیرا توجهش را منحصرأً به بررسی علت‌های اجتماعی و تضادهای اقتصادی سرمایه‌داری معطوف کرده بود، با این استدلال که «در وهله‌ی نهایی» این دو موضوع عوامل تعیین‌کننده‌ی فرایندهای تاریخی اند که تجلی‌شان را در اکنون خود می‌یابیم. [۱۸] این حرف هم درست است هم غلط. ولی آنچه در این جا مهم‌تر است و کمک می‌کند معنای تز او را معین کنیم سمت و سو و جهت تز مارکس است و نه چندان کلیت آن.

می‌شود مجدداً به سراغ فرمول‌بندی مشهور مارکس در آغاز مقدمه بر متنش با عنوان «ادای سهمی به نقد فلسفه حق هگل» رفت که در نشریه‌ی *سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی* در ۱۸۴۴ منتشر شد:

«نقد دین اساساً کامل و تمام شده است؛ و نقد دین پیش‌شرط لازم برای همه‌ی نقدها است... مبنای نقد غیردینی این است: **انسان دین را می‌سازد**، دین انسان را نمی‌سازد ... اما **انسان** موجودی انتزاعی نیست که بند و بساطش را به بیرون از جهان برده و گوشه‌ای با خودش اتراق کرده باشد. انسان همانا **جهان انسان** است - [یعنی] دولت و جامعه و ... پس، نقد دین **مرحله‌ی جنینی نقد این جهنم‌دره‌ی رنج‌آوری** است که مذهب **هاله‌ی مقدس** آن است... همین که شکل مقدس از خودبیگانگی انسان افشا شد، وظیفه‌ی فلسفه افشای از خودبیگانگی در شکل‌های غیرمقدس آن است. بدین ترتیب، نقد مقدسات آسمانی به نقد امور زمینی، **نقد دین به نقد قوانین حقوقی**، و **نقد الاهیات به نقد سیاست** تبدیل می‌شود.» [۱۹] بعید می‌دانم مارکس این صورت از تقریر و فرمول‌بندی موضوع را بعداً هیچ‌وقت بازبینی کرده باشد، و اگرچه خاطر نشان ساختن فرق نقد قوانین حقوقی و نقد اقتصاد سیاسی - خواه آن را «گسست» تعبیر شود [به تعبیر آلتوسر] و خواه هر چیز دیگر - دستاورد مهمی است، این تصور که کار نقد دین **کامل و تمام** شده است پیش‌فرض سرتاسر کارستان نقادیش باقی می‌ماند. و آن‌گاه که نقد «جهنم‌دره‌ی رنج‌آور» نوک پیکانش را به سمت «امورات زمینی» می‌گیرد یا دست‌کم مقیدتر می‌شود به بررسی شرایط تولید و نیز بازتولید شرایط مادی وجود و زندگی در جوامع بشری، دیگر تصور مذکور در قامت صرف پیش‌فرض [در نظر مارکس] نمی‌گنجد و به چیزی بیش از آن و ورای آن تبدیل می‌شود.

وقتی این متن را بازخوانی می‌کنیم، بی‌درنگ به نظرمان می‌رسد که چه پیوند ناگسستنی‌ای دارد با پافشاری مارکس بر طرح مسئله از دیدگاه انسان‌شناختی. انسان‌شناسی ماتریالیستی در مقابل انسان‌شناسی «روح‌باور و ذهن‌گرا». [بنا به متن] اولاً، هستی اجتماعی انسان «ساخته شده» توسط دین نیست بلکه خود انسان در هستی اجتماعی دین را می‌سازد. به کلام دیگر، از طریق خود انسان‌شناسی است که روال‌های برساخته شدن و قوام یافتن مخیله‌ی دین‌مدار و کارکردهای آن در تاریخ مشخص و معین می‌شوند، خواه

کارکرد و نقشش^{۲۰} تحکیم شیوه‌ها و نحوه‌های سلطه باشد خواه «اعتراض» علیه آن‌ها. ثانیاً، این انسان‌شناسی رابطه و پیوند است و نه انسان‌شناسی ذات یا «نوع». [۲۰] به نظرم در این متن (و بقیه‌ی متن‌های این مرحله از تفکر مارکس، به خصوص «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» که آن را کامل می‌کنند) می‌توانیم ببینیم که بنیان **انسان‌شناسی فلسفی** مارکسی پی‌ریزی می‌شود. [۲۱] این تز که «انسان دین را می‌سازد»، بنا به تعریف تزی است انسان‌محور و در بستر کارستان انتقادی کسی هم‌چون مارکس، چه بسا به اعلی درجه انسان‌محور است. ولی زیر سوال بردن تز انسان‌محوذ مذکور با اتخاذ رهیافتی ماتریالیستی به این پرسش که «جهان انسانی» دقیقاً چیست، باز هم باعث نمی‌شود اصل مسئله‌ی انسان‌شناختی منتفی شود؛ کاملاً برعکس، رهیافت ماتریالیستی طریقه‌ای است برای فرمول‌بندی مجدد این مسئله و جهت‌دهی‌اش در افقی متفاوت.

این نکته واضح می‌شود اگر دقت‌مان را متمرکز کنیم بر اینکه ببینیم که دو حرکت که مارکس در راستای فروکاستن و تحویل در پیش می‌گیرد تا تفسیری از «جهان انسانی» ارائه کند، چطور به هم متصلند. در گام اول، هستی یا ذات انسان به «مجموعه‌ای از روابط و نسبت‌های اجتماعی» فروکاسته و تحویل می‌شود. مایلم این را مشی فروکاستن و تحویل **موسع** (expansive reduction) بنامم، و این اصطلاح چنانکه پیداست متناقض می‌نماید، زیرا عمومیت‌یافتگی روابط فی‌مابین سوژه‌ها (generalized intersubjectivity) یا ترافردیت (ساحت فراتر از افراد) (transindividuality) را روشن می‌کند، روند عمومیت‌یافته‌ای که ساخته‌شدن جماعت‌های مذهبی و هم‌چنین ساخته‌شدن «جوامع مدنی» و جماعت‌های مبتنی بر خیال و تصور جزء آن هستند. در گام دوم، مجموعه‌ی روابط و نسبت‌های اجتماعی فروکاسته و تحویل می‌شوند به فرم کار یا جایگاه محصول کار که در تحلیل نهایی از خود فعالیت تولیدی یا بازتولیدی، اعم از فعالیت «فکری» و فعالیت «یدی»، سرچشمه می‌گیرد (ر. ک به **ایدئولوژی آلمانی**). نباید غافل بود از این که آنچه انسان‌ها «می‌سازند»، چیزی است که می‌توان «دگرگونش کرد» و جور دیگری «بازسازیش کرد». خلاصه نباید غافل شد از این که واقعیت ساخته‌شده به دست انسان‌ها واقعیتی قابل دگرگونی است. [۲۲] به همین دلیل مارکس بعدها می‌نویسد آدمیان «فقط موقعی برای خود وظیفه‌ای را مقرر می‌کنند که امکان انجامش مهیا شده باشد». [۲۳] در این جا یک بار دیگر شاهد شقاق هستیم، ولی نه شقاق بین انسان‌شناسی (انسان‌محور) و هستی‌شناسی (ماتریالیستی)، بلکه شقاق و شکافی درون خود انسان‌شناسی، هر چند انسان‌شناسی نیز خودش مستلزم و متضمن یک‌جور هستی‌شناسی است.

از این ملاحظات، که به نحوی در حکم نقد بر مارکس یا به عبارتی به کارگیری مضاعف ابزار انتقادی بر خود مارکس است، چه نتایجی باید گرفت؟ باید در اینجا آهسته و با درنگ و مجهز به قوه‌ی تمییز و تشخیص گام برداریم. از سویی می‌شود گفت که مارکس با این تز و گزاره که حرکت تاریخ عصر مدرن

حرکت تدریجی **سکولارشدن** و پرداختن به مسائل زمینی و دنیوی است اشتراک نظر دارد، هرچند این گزاره را به صورت بدیع و ابتکاری خودش فرمول بندی می کند. نزد مارکس اصل و مبنای دگرگونی جامعه، مرئی شدن یا سر برآوردن مجدد علیت مادی است که کلیه شیوه ها و روال های «ساختن» یا «تولید» روابط اجتماعی و همچنین **شکل پدیداری** (Erscheinungsform) ظاهر شدنشان بر سوژه ها یا حاملان این روابط از همین «سرچشمه» نشئت گرفته اند. این گزاره ملازم و هم رکن است با فرگشت باوری بنیادینی که نه حاصل ابتکار شخص مارکس بلکه در قرن نوزدهم رایج بود، هر چند نسخه ای که مارکس از آن ارائه کرد دست پخت اصیل خود او و تناقض آمیزتر بود و به همین اندازه کم تر از دیگر نسخه های فرگشت باوری ثابت سر جای خود بند می شد. از سوی دیگر، تز مارکس آنجایی **رادیکال** می شود که می گوید منشا بیگانگی دینی را باید تنها در عملکرد انسان شناختی کار، و نیز در مناسبات تولید جست که به این عملکرد رخساره ی تاریخی می دهند؛ و همین تز است که مسیر تفکر را به روی واکاوی اقتصاد به عنوان «ضد دین»، یا به عبارتی به روی واکاوی **بازنمودهای اقتصادی** از «جهان» آن گونه که توسط اقتصاد در عصر سرمایه داری ساخته شد، می گشاید. البته مارکس در کتاب **کاپیتال** نشان می دهد که بدون «بازنمودها» یا «نمودهایی» که «قوانین اقتصاد» خود را اجرایی می کنند اقتصاد **در کار نخواهد بود**. وقتی از اقتصاد به منزله ی «ضد دین» سخن می گویم، عمداً از پیشوند «ضد» به هر دو معنای منطقی آن استفاده می کنم: اولاً ضد دین یعنی چیزی که خود را در مقابل دین قرار می دهد تا آن را ویران و از آن «قدسیت زدایی» کند (ر.ک به **مانیفست کمونیست**)، و دوماً بدین معنا که هم چون آینه مقابل دین قرار می گیرد و عملکرد دین به عنوان تصویری تخیلی را بازآفرینی و تقلید می کند، بخصوص باور معتقدانه و انقیاد مطیعانه را که تاثیرات و پیامدهای دین اند. لذا بازاندیشی و بازخوانی آثار مارکس منافاتی با کار آن دسته از اندیشمندان نقاد ندارد که در صدند پای مسئله ی الاهیاتی - سیاسی را به عنوان مسئله ای اساساً سیاسی از نو به میان آورند، یعنی به عنوان پرسشی که متعاقب پرسش در باب اقتصاد سیاسی پیش کشیده می شود و در دل آن و همواره درهم تافته با آن است. اصلاً بازاندیشی و بازخوانی آثار مارکس یکی از شروط امکان طرح مجدد مسئله ی الاهیاتی - سیاسی است.

آن چه از مارکس در این باره باید توشه برگرفت، این است که در جوامع سکولار شده نیز، به سبب قبضه ی تمامیت گرایانه و فزاینده ی جامعه توسط اقتصاد، چیزی الاهیاتی، مثلاً در قالب پول، و حتا می توان گفت چیزی دینی همچنان پابرجا می ماند، آن هم در قالبها و شکل های مناسک و آیین های مرسوم در زندگی روزمره که بیرون از فضای سنتی دین به معنای تاریخی کلمه، یعنی بیرون از دین به عنوان حیطة ی نهادینه و مستقر برخوردار از صیانت بوسیله ضمانت قانونی و سیاسی، به وقوع می پیوندند. منظوم آیین های مرسوم روزمره ای است که فetišیسم ارزش مبادله و ادراک وهم آلود پیکره ی کالا با پنداشت آن به عنوان

پیکریافتگی یا «جسمانیت‌یافتگی» و تجسد ارزش گرداننده‌ی آن‌هاست. اگر اقتصاد را به‌عنوان ضدّ دین به معنای مذکور در نظر نگیریم، کل مسئله‌ی **دگردیسی‌های** امر دینی در عصر سرمایه‌داری (و از جمله مسئله‌ی «بازگشت‌ها و عودکردن‌های امر دینی» در بحران‌های سرمایه‌داری)، چه بسا یک‌سره از دیدرس تحلیل انتقادی دور بماند. به هر حال نباید از پی‌گیری این پرسش که مفروض مارکس دائر بر «کامل‌شدن نقد دین» چه پیامدهای گمراه‌کننده‌ای در سرتاسر نوشته‌ی او در بر دارد خسته شویم، به‌ویژه آن‌جا که تز انسان‌شناختی‌اش را پیش می‌کشد و ذات هستی بشر را فرومی‌کاهد و تحویل می‌دهد به مقوله‌ی **تولیدکننده** (که حاوی دلالت ضمنی به **آفریننده** است)، تزی در قالب **انکار مداوم** و توأمآ تصدیق (denegation) این‌که که عبارات لامذهبی و ضد‌دینی او همواره می‌توانند بدل از عبارات دینی در نظر گرفته شوند.

رژیم منتظم‌ساختن بدن‌ها

نیازی نیست بیش از حد بر این موضوع تاکید کنیم که چگونه در انتهای همان متن ۱۸۴۴ («ادای سهمی به نقد **فلسفه حقی** هگل: مقدمه» چهره‌ی مسیحایی پرولتاریا به منزله‌ی منجی انسان‌ها ظاهر می‌شود. [در این متن] مالکیت تولیدکننده بر آن‌چه می‌آفریند از بیخ و بن از او سلب شده است؛ چهره‌ای که در عبارت «سلب مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان» [نوشته‌ی مارکس] و سپس در نحوه‌ای که این مسیانیسم با نسخه‌های «سوسیالیسم واقعاً موجود»، یعنی همانا نسخه‌های سکولارِ باور مذهبی به سوسیالیسم تاریخی، معمول شد، برجسته‌تر هم می‌شود و دیگر آنقدر شناخته‌شده هست که لازم نباشد وقت صرف بحث در موردش کنیم. [۲۴] در عوض بهتر است **نقطه‌ی حساسی** را شناسایی کنیم که نقد اقتصاد سیاسی — در راستای بسط و تعمیق و در عین حال تصحیح کار مارکس در این زمینه — می‌تواند با نقد دین چفت و بست و مفصل‌بندی شود؛ به معنایی دوگانه: اولاً به‌منظور فهم دلالت و معنای نقد اقتصاد سیاسی و ثانیاً به‌منظور ایستادگی و مقاومت در برابر ادعاهای دین به اینکه انحصارِ برخورداری از کلیت جهان‌شمول را در دست دارد. مایلم درباره‌ی نقطه‌ی مفصل‌بندی مذکور عبارت «نقطه‌ی بدعت» را — با گوشه‌چشمی به ریشه‌شناسی این عبارت به معنای گزینش یا دوشاخگی تئوریک — به کار ببرم. البته در این مقال، منظور از شناسایی نقطه‌ی بدعت شرح و توصیف حرکت واگرایانه از زمینه‌ی معرفتی متداول — چنانکه فوکو در **باستان‌شناسی دانش** انجام داد — نیست، بلکه رسیدن به نقطه‌ی هم‌گرایی بالقوه و نهفته [ی خطوط نقد اقتصاد سیاسی و نقد مذهب] است که به هر روی در واقعیت با یک‌دیگر باز به وحدت نخواهند رسید. [۲۵] به نظرم نقطه‌ی بدعت را می‌توان در مسیری شناسایی کرد که نقد اقتصاد سیاسی و نقد نظریه‌ی سیاسی (یا نظریه در باب دین) باید با کارکرد و جایگاه و موقعیت بدن‌ها سروکار پیدا کنند و

متعاقباً به شرح و توصیف آن جنبه از تفاوت‌های انسان‌شناختی بپردازند که از نحوه‌ی کاربرد بدن‌ها توسط انسان‌ها جدایی‌ناپذیرند. به گفته‌ی آگامبن، **کاربرد بدن‌ها** (L'uso dei corpi). نحوه‌های کاربرد بدن‌ها جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از نحوه‌هایی‌اند که «جوامع انسانی» به خود وجهه‌ی انسانی می‌بخشند (و از سوی دیگر وجهه‌ی انسانی خود را می‌زدایند)، با تجویز اینکه افراد تشکیل‌دهنده‌شان تفاوت‌های مربوط به بدن — به خصوص تفاوت میان وجوه فکری و یدی کار، و تفاوت جنسی — را به چه نحو به کار ببرند. و این البته که راه را برای شکل‌های مختلف مقاومت و رهایی‌جویی «و پیکرمند» می‌گشاید. [۲۶]

مایلم بحث را با پیش کشیدن دو فرضیه جلو ببرم، دو فرضیه که سر جدایی از گفتارهای اخیراً رواج‌یافته در باب «زیست‌سیاست» دارند و با این حال در نقاط عدیده‌ای با این گفتارها تلاقی می‌کنند.

اولین فرضیه مربوط است به این ایده که نقطه‌ای که کردارهای فرهنگی جمعی و عمارت ساخته شده از نمادهای مذهبی در آن مفصل‌بندی می‌شوند، عبارت است از تجویزهایی در خصوص بدن و به‌ویژه در خصوص جلوه‌گر شدن تفاوت بدن‌ها از حیث جنسیت‌یافتگی‌شان (تفاوت دو جنس مذکر و مونث یا چیزی افزون بر آن). [۲۷] می‌دانیم که کردارهای فرهنگی چقدر گوناگون و متناقض با یک‌دیگر می‌توانند باشند، نه فقط به این علت که طی زمان‌های طولانی و در بسترها و تمدن‌های مختلف رشد و نمو یافته‌اند، بلکه هم‌چنین به این علت که فرم‌های مختلف ابداع و احترام و رعایت سنت را ترکیب می‌کنند، آن‌هم توأم با گرایش‌های ضد و نقیضی که درباره‌ی چگونگی تطبیق یافتن با مدرنیزاسیون و کالایی شدن، یا مقاومت در برابر این دو، دارند. در گفتمان‌های دینی (به‌ویژه ادیان وحیانی و توحیدی) مناسک و اعتقادات به یک‌دیگر آویخته و در هم تنیده‌اند. و به همین سان، امید به نجات، امید به خلاصی از شر شیطان، امید به ایمن ماندن، و استناد به اسم الهی (خدا) و شریعت، که رشته‌ی پیوند میان جماعت مومنان و معتقدان (خواه پیوند مبتنی بر امور ایده‌آل و خواه پیوند نهادی) را می‌بافد، نیز به یک‌دیگر در آویخته و در هم تنیده‌اند. نکته‌ی اخیر را دریدا طی بیان ایده‌ش از «دو سرچشمه‌ی دین» خاطر نشان کرده است. این اسم [خدا] ممکن است چندپهلوی و دارای معانی گوناگون باشد و اگرچه ممکن است مورد استفاده‌ی ابزاری نیروها و قدرت‌ها و ایدئولوژی‌ها قرار گیرد، به هر روی باید پیش از هر چیز در شکلی از قدسیت یا ممنوعیت و تحذیر **نقر و حک شود**. این است آن چیزی که باعث و بانی تفاوت امر مذهبی، به معنای اکید و سفت و سخت کلمه، با دین به‌عنوان چیزی فرهنگی و بس، می‌شود، یعنی [دین قرار گرفته] ذیل فرهنگ که تعیین‌کننده‌ی آن چیزی است در دین که **مازاد و فزون** بر امر فرهنگی است، و با این‌همه نهایتاً باز می‌آید تا نشان و نقشش را بر امر فرهنگی بزند و آن را راهبری کند. پس، **اختلاف گفتارهای دینی و نقطه‌ی گیر و گور افتادن در انتقال حرف‌هایشان به یک‌دیگر (= نقطه‌ی ترجمه‌ناپذیری**

متقابل) را نه در تفاوت جزئیات اعتقادی شان، یا روایت‌های متفاوت‌شان در باب خاستگاه بلکه در اختلاف رژیم‌ها و انتظام‌هایشان در باب بدن‌ها باید یافت، رژیم‌ها و انتظام‌هایی ناهم‌خوان که در باب کاربرد بدن‌ها تجویزها و منع‌هایی می‌کنند یا میزان دست‌رس‌پذیر بودن و قابل‌رویت بودن بدن‌ها را مستقر می‌کنند. ناگفته نماند که حتا جزئیات اعتقادی و روایت‌های متفاوت مذاهب در باب خاستگاه نیز به استقرار نهادینه‌ی تفاوت‌های مردم‌شناختی وابستگی تنگاتنگی دارند. [۲۸] پس، گفتارهای دینی، این کلیت‌های انضمامی، یا این کلیت‌های جهان‌شمول، به‌ویژه گفتارهای ادیان «وحنانی، تا آن‌جا که حقایق عام و اعتقادات مربوط به نجات و فلاح و نیز تجویزهایی در باب اخلاقیات مدنظرشان — که بنا به پیش‌بینی‌شان بر کل عالم شمول خواهد یافت — را اعلام و ابلاغ می‌کنند با یک‌دیگر به تضاد و کشمکش دچار نمی‌شوند. تا این‌جای ماجرا حرکت به سمت وحدت و «گفت‌وگو میان ادیان»، دست‌کم بالقوه امکان‌پذیر است. تضاد و تناقض و دعوی مذاهب بر سر این موضوع در می‌گیرد که بدن جنسیت‌یافته تا چه حد باید به‌عنوان مقر و محل ظهور نشانه‌های مطهر بودن و پاکی، برگزیدگی، اطاعت، ایثار و از خودگذشتگی در راه مقدسات، ریاضت و وفاق در نظر گرفته شود.

بی‌تردید به همین دلیل است که هرگونه مطالعه درباره‌ی خصلت دینی بشر باید بصورت تطبیقی و با مقایسه‌ی ادیان مختلف انجام گیرد. با این حال، چنین مقایسه‌ای فاقد نقطه‌نظری است که از بیرون به موضوع بنگرد، زیرا هیچ منظر بشری‌ای به قدر کافی از بدن فاصله نمی‌گیرد تا از بیرون ببیند که تفاوت‌های مندرج در بدن انسان چه نوع تفاوتی دارند. [۲۹] حدت و خروش کشمکش‌هایی که این‌جا و آن‌جا حول مسئله‌ی برقع و حجاب اسلامی بالا گرفته از همین موضوع ناشی می‌شود، با توجه به اینکه برقع و حجاب رژیم و انتظام معطوف به مستور شدن فاحش را بر تفاوت جنسیت [یعنی بر زنان] تحمیل می‌کند. اصلاً و ابداً انکار نمی‌کنم که حجاب و برقع اسلامی دست‌اندرکار بازتولید نسبت سلسله‌مراتبی بین دو جنس است، که به هر حال جا دارد به شیوه‌های گوناگون مورد مذاکره و چانه‌زنی و تعدیل قرار گیرد (یا چنان‌که جویدیت باتلر می‌گوید، مورد «دلالت مجدد» واقع شود). اما در واکنش‌های هراس‌زده و فویایی‌ای که حجاب در فضای لائیسیت‌های هم‌چون فرانسه برمی‌انگیزد — و به‌خصوص در شرایطی که این واکنش‌ها به صورت قاعده‌ی مقرر برای عملکرد سازمان‌های عمومی نهادینه و تجویز شده اند — ظهور کشمکش دینی را خیلی واضح مشاهده می‌کنیم؛ کشمکش دعوی‌های کلی و جهان‌شمول دینی با یک‌دیگر بر سر رژیم و انتظام تکین و ویژه‌ای که از سوی هر کدام‌شان برای بدن‌ها مقرر می‌شود و جایگاهی محوری در هر یک از ادیان دارد. به هر روی، این پرسش که آیا این جور کشمکش‌ها، مثلاً

کشمکش میان دو دین توحیدیِ نهادینه در غرب [یهودیت و مسیحیت] (شخصاً شک دارم که چنین باشد) سابقه‌ای **کهن** دارد یا جدید است، یا دست کم نسبتاً جدید، پرونده‌اش گشوده می‌ماند و پای تعبیر و تفسیر و نیز تکرار کهن‌الگوهای الاهیاتی را به یک‌سان به میان می‌کشد. در این جا واکنش در قبال حدت و خشونت تعارضات و کشمکش‌های دیگر اجتماعی است که این بار به شیوه‌ی کشمکش دینی بروز کرده است، به‌ویژه از آن رو که در این جا تعارضات اجتماعی در قالب کلاسیک دولت، و در نظام اجتماعی هژمونیک یا ارگانیک حاصل از آن، تنظیم و قاعده‌مند نشده‌اند، یا کنترل‌شان را امیدها و جنبش‌های انقلابی به دست نگرفته‌اند. پرسش مذکور را گشوده و بدون جواب قطعی می‌گذارم.

فرضیه دوم را به قصد هم‌گرایی با فرضیه اول، بدون متصل کردنش به آن، مطرح می‌کنم، یا به عبارتی نزدیک به دلوز، به قصد این که با فرضیه اولم ماشین تئوریک منفصلی [اصطلاح دلوز: سنتز منفصل] شکل دهد، به طوریکه خوانش برخی ابعاد خشونت و زور عمومیت‌یافته‌ای که مشخصه‌ی بحران کنونی است را برایمان مقدور کند. وقت آن است که به سپهر نقد اقتصاد سیاسی برگردم. انتقاد مارکس از نظریه‌پردازان اقتصاد کلاسیک پیامدهای متناقضی داشت. از طرفی تعارض تقلیل‌ناپذیری که در قلب تعریف سرمایه نهفته بود را برملا کرد، از این حیث که سرمایه «کار مرده‌ی» انباشت‌شده را هم‌چون قانون و معیار (و زورچپان) بر «کار زنده» تحمیل می‌کند. از طرف دیگر اما انتقادهای مارکس اجازه داد تا برخی بن‌انگاره‌ها و مفروضات ایدئولوژیک نظریه‌های کلاسیک اقتصادی در پرده‌ی ابهام و از چشم دور بمانند، به خصوص بن‌انگاره‌های مربوط به تعریف «جوهر ارزش» بصورت کار (کار در وجه انتزاعی یا عامش) و بن‌انگاره‌ها و مفروضاتی که گرایش داشتند به اینکه بحران‌های سرمایه‌داری (به خصوص بحران‌های مالی) را تابع غایت و هماهنگی از پیش‌مقرر از سوی جامعه و مبتنی بر توزیع نیروی کار (و در تحلیل نهایی، توزیع **بدن‌های مولد**) در دسترس جامعه به شمار آورند، هماهنگی نهایی بر اثر نیازهایی که جامعه باید برای تداوم خود برآورده کند، یا همان هماهنگی نهایی ناشی از «دست پنهان». کل مطلب را می‌توان در این ایده خلاصه کرد که **اقتصاد سیاسی کار، که هم‌چنین اقتصاد سیاسی کارگران (و جنبش سیاسی سازمان‌یافته‌ی آن‌هاست) به‌عنوان مولفه‌ی درونی و وارون سوی اقتصاد سیاسی سرمایه و تجلی مبنای پنهان‌مانده‌ی آن، علیه و در مقابل آن می‌ایستد.** [۳۰]

هیچ یک از جوانب این مطلب ساده نیست. بهترین مفسران مارکس، هر چند به طرق مختلف، نشان‌مان داده‌اند که او مفهومی را از اقتصادهای کلاسیک از آن خود نمی‌کرده مگر با دگرگون ساختن آن مفهوم. این گفته به‌ویژه در مورد مفهوم «کار» یا «کار اجتماعی» صادق است که مارکس وحدت جدایی‌ناپذیرش را با **کار اضافی**، که **مولد ارزش اضافی** است، برقرار می‌کند: آن چه مهم است و سنگ بنای نقادی

است، نه چندان توانایی احضار انتزاعی کار به منزله «مقیاس» برای توضیح هم‌سنجی‌پذیری کالاها در بازار، بلکه این واقعیت است که کار باید ساده‌سازی، زمان‌بندی، طولانی و تشدید شود تا امکان **افزودن آن به خودش** از طریق ایجاد تمایز در انباشت فراهم گردد. مارکس فرض مسلّم می‌گیرد که مفصل‌بندی **ارزش اضافی با کار اضافی** (و متعاقباً آنتاگونیسم و تعارضشان) را باید توأم هم در سطح جامعه به‌عنوان یک کل (یعنی در سطح مجموعه‌ی نظام سرمایه که به طور ارگانیکی متشکل است از رابطه و نسبت خاصی میان کار مرده و کار زنده) به اندیشه در آورد و هم در سطح کوچک‌ترین واحد استثمار یعنی با لحاظ کردن یکایک شئون و ابعاد زندگی کارگر از این حیث که زندگی آن کسی است که در تولید مورد استثمار قرار می‌گیرد یا عبارتی زندگی از خودیگانه‌شده‌ی تولیدکننده است. احتجاج و استدلال نقادانه‌ی او سراسر بر مسلّم گرفتن همین مفروض مبتنی است و تحلیل و واکاوی او از مقولات عینی بهم‌راه پدیدارشناسی‌اش از تجربه‌ی زیسته بر پایه‌ی همین مفروض با هم ترکیب و تکمیل می‌شوند. اما طی این جهد و اجرای وظیفه‌ی نقادی گسترده، که آنتاگونیسم و استثمار را به عنوان کانون تضادهای اقتصاد [سرمایه‌داری] برجسته و برملا می‌کند، برخی ایده‌های بنیادین اقتصادسیاسی را **غیرنقدانه** برمی‌گیرد و به اتکای این ایده‌ها به خود اجازه می‌دهد هم جامعه و هم اقتصاد را به‌مثابه‌ی دو «ماشین» و دو «روند» متوازن و خودتنظیم‌گر و خودآفرین بازنمایی کند، هر چند هم که چنین عملکردی به بهای پاره‌ای نابرابری‌ها و نبردهای طبقاتی و بحران‌هایی به جریان بیفتد که دست‌کم تا وقتی سرمایه‌داری به «سرحد تاریخی» خود نرسیده باشد ادامه دارند. اساسی‌ترین ایده از میان این ایده‌های اقتصادسیاسی همانا ایده‌ی **بازتولید** است، به عنوان دقیقه و پویه‌ای مجزا از تولید اما ضروری برای تداومش، که بدون آن نه جامعه وجود خواهد داشت و نه انباشت سرمایه. طبعاً بجاست به یاد داشته باشیم که انگاره‌ی بازتولید همینکه پیش کشیده می‌شد شکاف‌هایی درون مارکسیسم می‌انداخت؛ معروفترین آن‌ها شکافی است که یک سمتش تفسیر لنین از بازتولید بود و سمت مقابلش تفسیر روزا لوکزامبورگ؛ و این شکاف‌ها در زمانه‌ی ما هم حی و حاضراند. وانگهی، با توجه به معنای دوگانه‌ی بازتولید — معنای اقتصادی و معنای بیولوژیکی — خواه ناخواه بازی با کلمات در بحث‌های پیرامون این انگاره نیز دخیل است. [۳۱]

البته این نکته نباید نافی تحسین ما در قبال مارکس شود که در جلد دوم **کاپیتال** «شاکله‌های بازتولید» را طوری ترسیم و تعبیر می‌کند که به قرائت‌های متعددی راه می‌دهد؛ بلکه باید ما را سوق دهد به سمت برملا کردن پیش‌فرض‌های نهان حاکمی از تفکیک مهم «کار مولد» از «کار غیرمولد»، کار غیرمولدی که «خدمات» گوناگون لازم جهت مصرف کارگران را شامل می‌شود، به‌ویژه خدمات اجتماعی و آموزشی و خدمات انجام‌شده توسط زنان [کار زنان در خانه]. به این باور رسیده‌ام که در پشت مسئله‌ی سردرگم‌کننده و غامض بازتولید نه تنها پیش‌داوری‌های جنسیتی و ناتوانی از دیدن استثمار در جاها و لحظه‌هایی کمین

کرده، که چنان که مجموعه‌ی متون فمینیستی نشان داده‌اند، استثمار حتا خشن‌تر و شدیدتر است، بلکه به علاوه شرایط سیاسی‌ای نیز دست‌اندرکار است که ربط دارد به فرضیه‌ای که درباره‌ی گذار به سرمایه‌داری «ناب» (یا به عبارتی کلیدخوردن رژیم «سرمایه‌ی مطلق») و دگرگونی‌هایی مطرح کردم که آن گذار بر شرایط مقاومت تحمیل می‌کند و نفس امکان مبارزه طبقاتی را تحت‌تاثیر قرار می‌دهد. زیرا این مقاومت — از دوره‌ی انقلاب صنعتی، و عمدتاً از نخستین قانون‌گذاری‌های اجتماعی تا قانون‌گذاری‌های مربوط به دوره‌ی دولت رفاه و قوانین حامی «جامعه‌ی حقوق‌بگیر» به قول رابرت کاستل — از آن‌رو امکان‌پذیر بود که زندگی تولیدکنندگان به سبب یک گسست یا تفاوت انسان‌شناختی عمده میان پویه و سویه‌ی کار و پویه و سویه‌ی بازتولید [یعنی تجدیدقوا پس از کار]، به **دو پویه و دو سویه** تقسیم شده بود که شکل‌های اجتماعی شدن متفاوتی را ایجاد می‌کردند. [۳۲] اما حالا و در سرمایه‌داری ناب، این وضع، یا دست‌کم گرایش به این وضع، از بین رفته است، زیرا اکنون گرایش به این است که با دگرگونی مصرف، سلامت، فراغت و آموزش و تبدیل آن‌ها به حوزه‌های سرمایه‌گذاری (و به اصطلاح دقیق‌تر حوزه‌های «سرمایه‌ی انسانی»)، بازتولید کاملاً در تولید ادغام شود. [۳۳] چنین تحولی هم‌چنین به معنای این است که، دست‌کم از نظر گرایش عام سرمایه، تفاوت جنسیت‌ها دیگر «کارکردی» لازم برای سرمایه نیست (البته نه اینکه تفاوت دو جنس کلاً و حتا در سطح جایگاه اجتماعی هم از بین رفته باشد، زیرا کارکردها و شالوده‌های تاریخی دیگری دارد). حتا این هم جای سوال دارد که آیا «تفاوت فکری» میان کارگران آموزش‌دیده و آموزش‌ندیده هنوز همان نقش و محتوای سابق را دارد؟ زیرا گمان می‌کنم اصطلاح «فکرورزانه شدن کار» آغشته به رازآمیزی فراتر از حد معمولی است. [۳۴] تقسیم‌بندی عمده‌ای که باید در نظر داشت تقسیم‌بندی بین شاغلان بی‌ثبات کار و بی‌شغل‌مانده‌های دارای وضعیت بی‌ثبات (بی‌ثبات‌زی) است، تقسیم‌بندی‌ای که اساساً سیال و در حال جابه‌جایی است و در آن‌چه مارکس «ارتش یا فوج ذخیره برای صنایع» می‌نامید جلوه‌گر شده است. می‌دانیم که تعیین‌کنندگی عوامل دیگر مربوط به نابرابری در سطح جهانی، بالقوه موجب می‌شود که تفاوت و فرق این دو قشر رو به اضمحلال برود. [۳۵] سرمایه‌داری ناب رژیم جدید تولید، توزیع و کاربرد بدن‌هاست و قوای «یدی» و «فکری» را به یک‌سان تحت‌تاثیر خود قرار می‌دهد، آن‌هم در شرایطی که هر دوی این‌ها توسط تکنولوژی اطلاعات (آی‌تی) و سازماندهی پساتیلوری کار از بیخ و بن پراکنده و سپس از نو به ترکیب آورده شده‌اند.

ملاحظه می‌کنید که نکاتی که کوشیدم خاطر نشان کنم به ساختن و پرداختن نظریه، هم‌چون نظریه‌ی شی‌وارگی، انسان‌تک‌ساختی، قلمروگذاری - قلمروزدایی، یا حتا به مسئله‌پردازی نقادانه هم‌چون مسئله‌پردازی زیست‌سیاست توسط متفکران متأثر از فوکو منجر نشدند، و با این حال سعی داشتم برخی از

پرسش‌های مندرج در این نظریه‌ها و مسئله‌پردازی‌ها را از آن خود کنم. سعی‌ام بر این بود که «محل و مکانی» را ترسیم و طرح کنم، محل و مکانی که به خودی خود انتزاعی است تا اثرات و پیامدهای هم‌پوشان تعین‌های مذهبی و تعین‌های اقتصادی بحران غیرمتعارف و به واقع استثنایی‌ای که درگیرش هستیم را روی آن تحلیل و واکاوی کنم، بحرانی با این مشخصه که دامنه‌اش جهانی است و اعمال خشونت‌آمیز در آن به طرز مهلکی در حال تشدید هستند (که ناگفته پیداست این امر هزار و یک علت دارد). این محل و مکان عبارتست از «بدن» که به‌واسطه‌ی تنش میان دو بُعد، که هم متمایز و هم در عین حال لاینفک هستند، باز دستخوش شکاف می‌شود: بعد مربوط به «بدن نمادین (یا دلالت‌مند)» و بعد مربوط به «بدن تولیدکننده (یا فایده‌مند)». وحدت و یکپارچگی این دو بعد همانا معمای پیش‌روی گفتار انسان‌شناختی است. فصل جدیدی از نقد اقتصادسیاسی پسامارکسی و نقد دین که کار خود را «تمام شده» قلمداد نمی‌کند — در عطف نظر به این دو بعد بدن به سمت تلاقی و هم‌گرایی می‌روند، البته بی آنکه با یک‌دیگر خلط شوند. [۳۶]

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Critique in the 21st century: Political economy still, and religion again* از Étienne Balibar که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. این مقاله نسخه‌ی تکمیل‌شده‌ی نوشته‌ای است که به کنفرانس «فقر نقد» در اکول نورمال سوپریور در فوریه ۲۰۱۶ ارائه کردم. این کنفرانس به عنوان بخشی از پروژه‌ی پژوهشی «فعلیت نقد، نظریه‌ی اجتماعی و جامعه‌شناسی انتقادی در فرانسه و آلمان» به مدیریت ژرار روله از طرف دانشگاه سوربن و آکسل هونت از دانشگاه گوته فرانکفورت برگزار شد.

[2]. Georges Politzer, *Critique of the Foundations of Psychology: The Psychology of Psychoanalysis* (1928), trans. Maurice Apprey, Duquesne University Press, Pittsburgh PA, 1994.

[۳]. کوزلک در مجموعه‌ی مقالاتی که در ۱۹۷۹ با عنوان «آینده‌ی سپری‌شده: درباره‌ی معاشناسی زمان تاریخی» منتشر کرد، مقاله‌ی مهمی را به بررسی مفهوم مدرن انقلاب اختصاص می‌دهد و ایده‌ی انقلاب را مظهر «آینده‌ی سپری‌شده» می‌داند.

[۴]. پیروان سن سیمون بودند که این دو مقوله را متمایز از هم برشمردند. ن. ک:

Exposition de la doctrine saint-simonienne. Première année, by A. Bazard and O. Rodrigues, a critical edition of which, by Maurice Halbwachs and Marcel Rivière, appeared in Paris in 1924.

آنتونیو گرامشی مقوله‌ی بحران ارگانیک را مقوله‌ی مرکزی تحلیل خود از هژمونی در *دفت‌های زندان* خود ساخت. از آن پس دیگر این مقوله در کل سنت جامعه‌شناختی متداول شده است. ن. ک:

Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966

[5]. Immanuel Wallerstein, 'Structural Crisis, or Why Capitalists May No Longer Find Capitalism Rewarding?', in Immanuel Wallerstein et al., *Does Capitalism Have a Future*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2013; Jean-Luc Nancy and Jean Manuel Garrido, 'Phraser la mutation: entretien avec Jean-Luc Nancy', <https://blogs.mediapart.fr/juan-manuel-garrido-wainer/blog/131015/phraser-la-mutation-entretien-avec-jean-luc-nancy>.

[6]. See Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, MIT Press, Cambridge MA, 2015.

[۷]. هم‌چنان اصطلاح «سرمایه‌داری ناب» را با توجه به بهم‌پیوستگی‌اش با جهانی‌شدن و روند مالی‌شدن سراسری اقتصاد بکار می‌برم، هرچند فکر می‌کنم به کار بردن عبارت «سرمایه‌داری مطلق» — آن‌گونه که ژاک رانسیر و فرانکو بیفو براردی به کار می‌برند — مرجح‌تر یا لااقل به‌دردبخورتر است، زیرا دلالت واضح‌تری دارد بر خصلت خودارجاع سیستم [سرمایه‌داری] که بقول پیرو سرافا قاعده‌ی «تولید کالا به‌وسیله‌ی کالا» در آن استثنا نمی‌شناسد و می‌تواند با عبارت «سرمایه‌داری تاریخی» رقابت کند. «سرمایه‌داری مطلق» یعنی همان سیستمی که نه تنها دگرگونی بزرگ در حد فاصل انباشت اولیه و برچیده شدن بساط «دولت اجتماعی» و در حد فاصل دوره‌ی استعماری و دوره‌ی استعمارزدایی را به انجام رساند بلکه چارچوب شکل‌گیری مبارزه‌ی طبقاتی و کشمکش بین ملت‌ها را نیز خودش مهیا کرد.

[۸]. والرش‌تاین به‌طرز تحسین‌برانگیزی این مشغله را در عنوان کتابش «ناندیشیدن به علوم اجتماعی: محدوده‌های پارادیم‌های قرن نوزدهمی» ترسیم می‌کند.

[۹]. برای مثال، می‌توان دو «منطقه مرگ» ویران‌گر را با یک‌دیگر مقایسه کرد: سوریه و خاورمیانه به‌طور کلی پس از حملات ۱۱ سپتامبر و مداخلات آمریکا، و غرب آفریقا (گینه، لیبیا، سیرالئون) که به ویروس ابولا آلوده شد و عملاً از سوی سازمان جهانی بهداشت به حال خود رها گشت.

[10]. See Saskia Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 2014.

[11]. See Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, trans. James Swenson, Princeton University Press, Princeton NJ, 2003

[12]. Jacques Derrida, 'Faith and Knowledge: Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone' (1996), in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, Routledge, London, 2002, p. 63.

[13]. See the account on 'Governance' forthcoming in *Parolechiave* 56, 2016.

[۱۴]. درباره‌ی تاریخچه و فراز و فرودهای مفهوم «الاهیاتی - سیاسی» ن.ک :

Introduction to Jan Assmann's *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hansel Verlag, Munich, 2000.

[۱۵]. درباره‌ی دچار بحران شدن فرم حزبی [سیاست] که آتش بحرانی که دامن‌گیر نظام پارلمانی شده از گور آن بلند می‌شود، ن.ک:

Marco Revelli, *Finale di partito Einaudi*, Turin, 2013.

[16]. Jacques Rancière, ‘Comment sortir de la haine? Grand entretien avec Jacques Rancière’, *Le Nouvel Observateur*, 7 February 2016.

[17]. On the question of inconvertible violence, see my *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, trans. G.M. Goshgarian, Columbia University Press, New York and Chichester, 2015.

[18]. See, for example, Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Éditions du Seuil, Paris, 2016.

[19]. Karl Marx, ‘A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction’, in Marx: Early Political Writings, ed. and trans. Joseph O’Malley, with Richard A. Davis, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 57–8.

[۲۰]. از این منظر، سنت جامعه‌شناسی، چنانکه نزد امیل دورکیم به بیان کامل خود می‌رسد، و سنت مارکسیستی از بیخ و بن با یک‌دیگر ناسازگارند. نزد دورکیم دین سرچشمه‌ی آن چیزی است که آلتوسر «اثر جامعه» می‌نامد، یعنی کارکردی که به نوبه‌ی خود آنرا تعریف می‌کند. ن.ک:

Bruno Karsenti, *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006.

[۲۱]. در این زمینه، موضع من در تقابل با آمیزه‌ای قرار می‌گیرد که در مکتب خوانش و تفسیر مارکس، که خود از آن برخاسته‌ام و در برپایی آن زیر نظر آلتوسر نقش داشته‌ام، رواج داشت: درهم‌آمیختگی مواضع فلسفی «اومانیستی» با پرسش انسان‌شناختی به‌طور کلی. برای بررسی بیشتر بنگرید به

‘Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation? Que faire de la Sixième Thèse sur Feuerbach?’ [‘Philosophical Anthropology or Relational Ontology? What to Do with the Sixth Thesis on Feuerbach?'], in *La philosophie de Marx*, new and enlarged edn, La Découverte, Paris, 2014.

[۲۲]. این دلالت چیزی است که ارنست بلاخ در تفسیر سترگ خود بر «تزهایی درباره فویرباخ» (۱۹۵۳) بر آن تأکید ویژه‌ای می‌گذارد؛ تفسیری که بعدها در جلد نخست *اصل/امید* گنجانده شد:

Ernst Bloch. Volume 1 of *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice et al., MIT Press, Cambridge MA, 1986, ch. 19, ‘Changing the World or Marx’s Eleven Theses on Feuerbach’.

[۲۳]. این فرمول‌بندی در مقدمه‌ی «ادای سهمی به نقد اقتصاد سیاسی» آمده است؛ متنی که یک قرن و نیم پیش اصول *ماتریالیسم تاریخی* را تقریر کرد. من گهگاه و به مناسبت‌هایی گفته‌ام که آن‌چه در آثار مارکس برای ما منسوخ و از اعتبار ساقط شده دقیقاً مربوط به مفاد همین اصول است. البته پیش از من نیز اشاراتی به کُنه این مطلب، هرچند به شیوه‌های متفاوت، شده بود، از سوی بنیامین در «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» و نیز آلتوسر در تاملاتش در باب «ماتریالیسم تصادفی» که بعد از مرگش منتشر شد. آن دسته از خوانندگان مارکس که ملتفت هستند که آثار او اساساً

ناتمام و مدام دستخوش پی‌ریزی مجدد بودند، می‌دانند که او چندان در بند باور به نظریه‌ی تطور و فرگشت، به رغم این که از فرمول‌بندی مذکور استشمام می‌شود، نبود.

[ترجمه‌ی کامل گفته‌ی مارکس، بمنظور درک بهتر نکته‌ی مدنظر بالیبار: «همان‌طور که نمی‌توان یک نفر را بر حسب اینکه در مورد خود چه فکری می‌کند قضاوت کرد، مرحله‌ی معینی از دگرگونی را نیز نمی‌توان بر مبنای آگاهی آن مرحله قضاوت کرد بلکه برعکس، آگاهی را باید بر پایه‌ی تناقضات حیات مادی و بر پایه‌ی نیروهای اجتماعی تولید و روابط اجتماعی تولید توضیح و تبیین کرد. هیچ نظم و سامان اجتماعی‌ای از بین نرفته است مگر اینکه قبلش همه‌ی نیروهای مولد درخور آن به تکامل رسیده باشند، و روابط جدید حکمفرما بر تولید هرگز پیش از آنکه شرایط مادی وجودشان در دل جامعه‌ی کهنه مهیا و فرارسیده باشد جانشین روابط کهنه تولید نخواهند شد. آدمیان فقط موقعی برای خود وظیفه‌ای را مقرر می‌کنند که امکان انجامش مهیا شده باشد، زیرا بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که هر مسئله‌ای فقط موقعی سر برمی‌آورد که شرایط مادی حل آن مهیا یا لااقل در حال شکل‌گیری باشد.» — «ادای سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»]

[۲۴]. گمان می‌کنم یکی از اولین، اگر نگویم اولین، کسانی هستم که متوجه شده‌ام فرمول‌بندی معروفی که در پایان‌بندی جلد یک *کاپیتال* می‌آید — و البته دقیق‌ترش، آن را ناتمام می‌گذارد — و عنوانش «سلب‌مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان است — علاوه بر آشکارا تداعی کردن انقلاب فرانسه، ارجاعی موعودباورانه نیز دارد که از فرمول و بیان کتاب مقدس برگرفته شده است: «آنان سرکوب‌کنندگان را سرکوب خواهند کرد» (کتاب اشعیا). درباره‌ی پویه و دقیقه‌ی موعودباوری در آثار ۱۸۴۴ مارکس، ن.ک به اثرم

Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology, trans. Steven Miller, Fordham University Press, New York, forthcoming 2016

[25]. See my study 'Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the Transdisciplinary Function of the Episteme', *Theory, Culture & Society*, vol. 32, nos 5–6, September–November 2015, a special double issue on *Transdisciplinary Problematics*, eds P. Osborne, S. Sandford and E. Alliez, pp. 45–77. I also apply this category at length in *Citizen Subject*.

[26]. Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford CA, 2014.

[۲۷]. این نکته بعد از شدت گرفتن جنجال‌ها پیرامون سازگاری یا ناسازگاری اسلام با «ارزش‌ها» یا «هنجارهای» رفتار در حوزه‌ی خصوصی و همگانی در جوامع غربی به ذهنم آمد. هنجارها و ارزش‌هایی که در جوامع غربی سکولار دارای پیشینه‌ی مسیحی کمابیش مقدس قلمداد می‌شوند. ن.ک :

Étienne Balibar, *Saeculum. Religion, culture, idéologie*, Galilée, Paris, 2012.

[۲۸]. این مطلب به خودی خود بدیهی نیست و نمی‌توان آنرا مسلّم گرفت. جویدیت باتلر در مقدمه‌ی کتاب *جداشدن راه‌ها از یک‌دیگر: یهودیت و نقد صهیونیسم* مرا مواخذه می‌کند بابت اینکه ترجمه‌ناپذیری برخی گفتمان‌ها به یک‌دیگر را مفروض و مسلّم گرفته‌ام و مرزهای جداکننده‌ی گفتمان‌ها را همانا مرزهای جداکننده‌ی «دین‌ها و امور دینی» می‌انگارم، مرزبندی‌ای [بر مبنای هویت مذهبی] که خود بصورت مانعی در خواهد آمد بر سر راه کنش سیاسی همگانی و مشترک کسانی که دم از آن می‌زنند و یا برچسب آن به ایشان زده می‌شود. این مسئله را بعداً باید بررسی کرد. منظورم از «ترجمه‌ناپذیری»، طبق طنین دریدایی اصطلاح، عدم امکان برقراری ارتباط و هم‌رسانی نیست بلکه [سنگ خارا] امتناع تاریخی‌ای است که در مقابل جد و جهد بی‌کراں برای دگرگونی یا جابه‌جایی و تغییر مرزها قرار

دارد. به هر حال، آنچه مرا به اتخاذ موضعی که پیش می‌کشم برانگیخته است، ناهم‌گونی و عدم تجانس دین و فرهنگ، در عین درهم‌تنیدگی‌شان یا تاثیر علیّ متقابل و متداخل‌شان در تعیین چندجانبه است.

[۲۹]. درباره‌ی مسئله‌ی تفاوت‌های انسان‌شناختی و ضوابط دینی متفاوت جمعیت‌های مختلف انسانی به سراغ گفته‌ی کانت در کتابش «انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک» درباره‌ی «سرشت انواع» می‌روم، آن‌جا که می‌گوید که برای تعریف وجه تمایز نوع، یعنی تفاوتی که نوع [انسان] را تعریف می‌کند، لازم است از «چشم‌اندازی غیرزمینی» به بشر نظر کنیم. این معمای لاینحل به انبوه بی‌شمار تفسیرهای متعارض دامن زده است. ن.ک:

Peter Szendy, *Kant in the Land of Extraterrestrials: Cosmopolitical Philosophical Fictions*, trans. Will Bishop, Fordham University Press, New York, 2013.

«برای نشان دادن مشخصه‌ی نوع موجودی خاص لازم است که با دیگر نوع‌های شناخته شده مقایسه شود و ذیل یک مفهوم مشترک درک شود. به علاوه، باید خاصه یا صفت مشخصه‌ای ذکر شود که انواع مورد مقایسه را از یک‌دیگر متمایز می‌کند و به منزله‌ی مبنایی برای تمییز آن‌ها به کار می‌رود. مفهوم برترین نوع که همان مفهوم انسان است چه بسا عبارت از مفهوم موجود عاقل زمینی باشد، ولی با این حال ما نمی‌توانیم مشخصه‌ی این نوع را نام ببریم زیرا هیچ شناختی از موجودات عاقل غیرزمینی نداریم که بتوانیم پس از نشان دادن صفت مشخصه‌ی آنها، یعنی عقل، موجود عاقل زمینی را ذیل مجموعه‌ی کلی موجودات عاقل مشخص کنیم... چگونه می‌توان انتظار داشت که مشخصه‌ی گونه یا نوعی که می‌شناسیم مشخص شود، آن‌هم وقتی که باید با موجودی از گونه‌ی دیگر که برای ما ناشناخته است مقایسه شود، یعنی حد وسط و مشترک مقایسه مفقود است؟ چنین می‌نماید که مسئله‌ی نشان دادن مشخصه‌ی نوع انسان مطلقاً لاینحل است زیرا راه‌حلش در گرو مقایسه‌ی تجربی دو نوع از موجودات عاقل است. ولی تجربه غیر از یک نوع از این موجودات را به ما ارائه نمی‌دهد.» — افزوده‌ی مترجم فارسی، از کتاب *انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک* نوشته‌ی کانت [

[۳۰]. ایده‌ی «نقد اقتصاد سیاسی» به منزله‌ی «نقد اقتصاد سیاسی کار» در نقطه‌ی مقابل «اقتصاد سیاسی سرمایه» را خود مارکس باب کرد، به‌ویژه وقتی که می‌خواست تبیین کند که چرا بعد از اضمحلال مکتب کلاسیک اقتصاد، که آثار ریکاردو در راستاش بود، دیگر هیچ نظریه‌ی اقتصادی بورژوازی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر نظریات «عامیانه» یا «دفاعیات توجیه‌تراشانه». تضاد مطلق سنت ایتالیایی اوپرائیسمو، که از همان زمان انتشار کتاب «کارگران و سرمایه» نوشته‌ی تروتسکی تاکنون دائماً یک‌سان و معادل انگاشتن کار را با «جوهر» ارزش و سرمایه رادیکالیزه کرده است، با موضع مورد حمایت مکتب آلمانی **نقد ارزش** از همینجا می‌آید (به‌ویژه بنگرید به Robert Kurz, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*, Horlemann Verlag, Berlin, 2012)، یا به طریق دیگر موشه پوستون در کتاب «زمان، کار، سلطه‌ی اجتماعی» استدلال می‌کند که فروکاستن و تقلیل و احاله‌ی مقوله‌ی سرمایه به مقوله‌ی کار، با توجه به این که کار مقوله‌ای نوعاً بورژوازی است، ساخت و پاختی است که مارکس به نفع وجه قابل فهم برای همگان خود با چشم‌داشت به جنبش‌های حول محور کار در روزگار خودش ترتیب داد، جنبش‌هایی که دغدغه‌شان مطالبات مربوط به دستمزد بود. ن.ک:

Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*. Le Faire et l'agir, PUF, Paris, 1987

[31]. See Alys Eve Weinbaum, *Wayward Reproductions: Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought*, Duke University Press, Durham NC and London, 2004; Étienne Balibar, 'Exploitation', in *Political Concepts: A Critical Lexicon*, available at: www.politicalconcepts.org/balibar-exploitation.

[32]. Robert Castel, *From Manual Workers to Wage Labourers: Transformation of the Social Question* (1995), trans. and ed. Richard Boyd, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2003.

[۳۳]. درباره‌ی «تبعیت واقعی» حوزه‌ی سلامت ذیل عملیات و حساب و کتاب‌های سرمایه‌ی مالی نگاه کنید به :
Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Duke University Press, Durham NC and London, 2006.

درباره‌ی ساخته و پرداخته شدن مقوله‌ی «سرمایه‌ی انسانی» توسط گری بکر و تفسیر فوکو از آن، نگاه کنید به شرح انتقادی وندی براون در کتاب

Undoing the Demos

[۳۴]. در سال‌های اخیر آنتونی نگری، مایکل هارت، مولیه بوتن و دیگران انرژی‌شان را وقف بحث و استدلال درباره‌ی کم‌رنگ شدن نقش کار یدی بنفع پررنگ شدن نقش کار فکری، و سربرآوردن سرمایه‌داری شناختی کرده‌اند. من منکر جالب بودن تحلیل‌های ایشان نیستم، ولی می‌پرسم که آیا — مطابق با پروگرس‌یوایسم مارکس یا حتا فوتوریسم او — یک جنبه از تقسیم کار در اقتصاد کنونی را به اشتباه به جای درک [همه جانبه‌ی] آینده‌ی تحول اجتماعی در نظر نگرفته‌اند؟

[35]. I refer the reader once again to Saskia Sassen's *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, as well as to the work of more 'orthodox' economists, like Pierre-Noël Giraud, *L'homme inutile*, Odile Jacob, Paris, 2015

[36]. See, for example, Danièle Linhart, *La Comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la surhumanisation managériale*, Èrès, Paris, 2015.