

# ادای شهادت در پولیس: کریستوا، آرنٹ و فضای نمود

نوئل مک آفی



ترجمه‌ی سیما حسن دخت فیروز



فهم سیاسی مرسوم از گفتمان سیاسی<sup>۱</sup> تمایز آشکاری میان عمومی و خصوصی، فرهنگ و طبیعت، اندیشه و بدن می‌گذارد. اما این فهم مرسوم نمی‌تواند در شهادت‌دادن سیاسی که امروزه جریان دارد و در واقع، قدمتی به درازای یک قرن دارد معنایی بیابد. در زمانه‌ی درافتادن به دشواری، مردم در عرصه‌ی عمومی بر اعمال ناروا یا جنایت‌کارانه‌ای شهادت می‌دهند که تمام زندگی‌شان را، در ساحت عمومی و خصوصی، در ساحت روان (psyche) و تن (soma) رنجور ساخته است. پیدایی «کمسیون حقیقت و سازش»<sup>۱</sup> را به‌خاطر بیاورید، که در مناطقی در آفریقای جنوبی تا هائیتی شکل گرفت، جایی که سخن‌گویان بر اعمال بدی که در حق خود یا عزیزانشان شده بود شهادت می‌دادند.<sup>۲</sup> در واقع، در چنین گفتمان سیاسی‌ای مرز میان آنچه به‌درستی خصوصی است و آنچه عمومی است آرام‌آرام فروریخت.<sup>۳</sup> شهادت‌دادن‌های عمومی

---

<sup>۱</sup> کمسیون حقیقت و سازش یا کمسیون حقیقت و آشتی ( Truth and Reconciliation Commission) نوعی دادگاه بود که پس از دوران آپارتاید در سال ۱۹۹۶ با مجوز نلسون ماندلا و ریاست اسقف اعظم ادموند توتو پایه‌گذاری شد. اساس دادگاه بر «شهادت‌دادن» و «قرار کردن» در همان معنا و کارکرد مذهبی‌اش بود؛ یعنی بازماندگان و قربانیان خشونت و تجاوز آشکار حقوق بشری در جلسات متعدد بر جنایات و ستمی که بر آنان رفته بود شهادت می‌دادند. عاملان و متهمان این خشونت‌ها هم می‌توانستند حضور پیدا کنند، به آنچه مرتکب شده‌اند اعتراف نمایند، و تقاضای بخشش کنند. اگرچه کمسیون سهم قابل‌تأملی در التیام زخم‌های یک ملت داشت و تحسین بسیاری را برای عفو عمومی برانگیخت، اما شهروندان زیادی هم به دلیل آنچه سهل‌گیری در حق عاملان خشونت تلقی می‌کردند رضایتی از این روند نداشتند؛ روندی که به باور آنان منجر به ادامه‌ی زندگی عادی و برخوردار جنایت‌پیشگان می‌شد. در واقع، پرسش از مفهوم «عدالت» همچنان گشوده ماند؛ و نیز پرسش از اینکه «آشتی» چه ملزوماتی دارد و آیا کمسیون ظرفیت‌های برقراری آن را داشت یا صرفاً در پی نوعی «سازش» سیاسی فراگیر و استراتژیک، و البته فوری، در کشور بود - م.

<sup>۲</sup> برای مثال بنگرید به این دو اثر:

Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, eds. (۲۰۰۰)

Alex Boraine (۲۰۰۰)

<sup>۳</sup> کلمات خصوصی و عمومی سودمند و شایسته‌ی نگه‌داشتن‌اند. در واقع، من در این بخش معانی غنی‌ای از اصطلاح عمومی مراد خواهم کرد. مشکلی که می‌بینم تقابلی قطبی است که میان این اصطلاحات

نه تنها به بهبودی روان خود سخن گو کمک کرد، بلکه یاری‌رسان بهبودی یک ملت شد. این سخن‌گویان با سخن‌گفتن از جنایت‌های ویرانگری که، اغلب پنهانی، رخ داده و انسان‌بودن قربانیان را از آنان به تراج برده بود، آرام‌آرام روح خود و روح ملتشان، به‌ویژه فضای عمومی و هستی عمومی آن ملت را پس می‌گرفتند. می‌توانیم با حضور در این نوع گفت‌وگوی عمومی، از درون چارچوبی جدید، آن ذکر فمینیستی قدیمی را به یاد آوریم: شخصی، سیاسی می‌شود.

ژولیا کریستوا یکی از معدود فیلسوفان زمانه‌ی ما است که زبانی برای اندیشیدن در باب این‌که شخصی چگونه سیاسی می‌شود، یعنی نیروهای عاطفی و تنی چطور وارد زبان و فرهنگ می‌شوند، فراهم کرده است. اگرچه این حقیقت دارد که از زمان نیچه بدین‌سو غالب روایت‌های مارکسیستی، پراگماتیستی، و وینگنشتاینی از زبان به این موضوع پرداخته‌اند که نیروهای پنهانی چطور راهی به گفتمان عمومی بازمی‌کنند، اما این روایت‌ها عموماً به پویایی‌های میان مردم (برای مثال، پویایی‌های تاریخی، مولد، و فرهنگی) متمایل است تا به پویایی‌های درونی آن‌ها.<sup>۴</sup> کریستوا (که همیشه وام‌دار فروید، کلاین، و لکان بوده است) بر این امر متمرکز است که غوغاهای درونی چطور خود را در زبان و جهان مشترک رؤیت‌پذیر می‌کنند. تعامل اخیر کریستوا با هانا آرنت نشان می‌دهد که چطور نیروهای عاطفی می‌توانند وارد فضای سیاسی شوند و آن را دگرگون سازند.<sup>۵</sup> اگرچه کریستوا به‌شکل عجیبی درباره‌ی چگونگی الحاق تئوری زبانی خود و فلسفه‌ی آرنت در باب حوزه‌ی عمومی سکوت اختیار کرده است، تعامل‌اش احیاگر این ایده‌ی ارسطویی است که آنچه از نوع بشر، حیوانی سیاسی می‌سازد زبان

---

برقرار می‌شود، گویی که عمومی بر مستثناکردن آنچه خصوصی تلقی می‌شود بنا شده است. حتا ممکن است بر خواری امر خصوصی، تا بدان‌جا که خصوصی مساوی است با ضرورتی جسمانی، بنا شود.

<sup>۴</sup> بسیار سیاس‌گزار هاروی کرمپر برای توجه‌دادن من به این موضوع.

<sup>۵</sup> جلد اول *Le génie féminin* کریستوا (انتشارات Fayard در ۱۹۹۹) به آرنت اختصاص دارد و مقاله‌ای است که او در بهار ۱۹۹۹ تحت عنوان «زندگی یک روایت است» در *L'infini* منتشر کرد. در این مقاله ارجاعات من به هانا آرنت کریستوا مجلدی است که انتشارات دانشگاه کلمبیا (۲۰۰۱الف) چاپ کرده، نه به مجلد سخنرانی‌هایی با همین نام که انتشارات دانشگاه تورنتو (۲۰۰۱ب) منتشر کرده است.

است. همان گونه که ارسطو در سیاست می نویسد، «همان طور که می دانیم طبیعت هیچ چیز را بیهوده ایجاد نمی کند، و هیچ حیوانی غیر از بشر قوهی نطق ندارد... قوهی نطق به این کار می آید که روشن سازد چه چیزی مفید یا مضر است، و نیز به تبع آن، چه چیزی عادلانه یا ناعادلانه است. زیرا این خاص آدمیان به شکلی یکتا، در مقایسه با دیگر حیوانات، است که درکی از خوبی و بدی، عدالت یا بی عدالتی و مانند آن داشته باشند. و اجتماع اینها است که خانواده و دولت شهر می سازد» (۱۸-۷، ۱۲۵۳ الف). به عبارت دیگر، نوع بشر نه تنها مالک توانایی تمیز دادن، بلکه مالک توانایی سخن گفتن، توانایی به اشتراک گذاشتن جهان درونی اش در عرصه‌ی عمومی و از این رو، خلق یک فضای عمومی است؛ آنچه که آرنت «فضای نمود» می نامد. در رویکرد آرنت که سراسر ارسطویی است، اگر مردم در این فضای نمود شرکت نجویند، آن گاه بالقوه گی شان را برای اینکه موجوداتی سیاسی باشند بالفعل نکرده اند. آرنت، به تبعیت از ارسطو، مردم را برای ورود به این جهان متکثر فرامی خواند.

اما اگر از ورود مردم ممانعت شود - اگر نامشان به عنوان شهروند ابطال شود، آن هم نه صرفاً با سلب آشکار امتیازات یا حق رأی شان، بلکه با تروما و وحشت، با جرایم سیاسی شکنجه، تجاوز، و دیگر اشکال تحقیر، یا از طریق لحظات روزمره اما ناتوان کننده‌ی نژادپرستی، چه روی می دهد؟<sup>۶</sup> همان گونه که بشریت تاکنون بارها شاهد بوده است رژیم‌های وحشی به شکلی سیستماتیک احساس کرامت، انسانیت، و حس ارزشمندی عمومی قربانیان خود را ویران کرده اند، یعنی تمام آن ویژگی‌هایی که برای کارگزاری مؤثر در مقام یک شهروند ضروری است. آن‌ها هویت قربانیان به عنوان کارگزاری در یک جهان مشترک با دیگران را از آنان می ربایند. آن‌ها اغلب قربانیان را به یک وجود پیش‌نمادی و بی صدا پس می رانند. آن‌ها احساس کرامت و انسانیت را از مردم سلب می کنند و حس حق مشارکت در جهانی مشترک را از سوزدها دریغ می دارند. وقتی آنانی که بی صدا شده اند آغاز به سخن گفتن در حضور دیگران می کنند،

<sup>۶</sup> برای توصیف ژرف تر «نابود کردن جهان» از طریق شکنجه بنگرید به:

Elaine Scarry's *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (۱۹۸۵).

دست‌اندرکارِ بازآفرینی جهان ذهنی و عاطفی خود با جغرافیای خاص خودش می‌شوند که آنان را به دیگرانی که در آن جامعه‌اند معطوف می‌کند. در این بخش، از کارِ کریستوا بر آرت در مقامِ فرصتی برای کاوش در این امر بهره می‌گیرم که چطور ادای شهادت در فضای عمومی می‌تواند به دگرگونی جوامع سیاسی‌ای بینجامد که در تلاش‌اند از رژیم‌های وحشت‌رهایی یابند. متن‌وامی‌رسد که ایده‌ی کریستوا چطور می‌تواند برای فهم پویایی‌های سیاسی ادای شهادت در حوزه‌ی عمومی به کار گرفته شود.

وقتی می‌گویم شهادت، بر معناهایی که کلی اولیور از این اصطلاح در کتاب‌اش *شهادت‌دادن: فراتر از بازشناسی* (۲۰۰۱) به دست داده است، تکیه می‌کنم. اولیور میان شاهد عینی بودن، با تصاویرش از گواه و مدرک که از راه قوه‌ی بینایی به دست می‌آید، و ادای شهادت، که عموماً بر چیزی شهادت می‌دهد که دیدنی نیست، تمایز قائل می‌شود. او با اتکا به معنای دوم به بسط نوعی تئوری سوژه‌مندی می‌پردازد که از اساس با مدل هگلی بازشناسی - و نیز مدل اغلب تئوری‌های غربی از چگونگی برآمدن سوژه متفاوت است. الگوی هگلی معمول از سوژه‌مندی ناشی از بازشناسی بدیهی می‌انگارد که بازشناسی از شخصی به شخص دیگر اعطا می‌شود. این مدل فرض می‌گیرد که قلمرو اجتماعی سلسله‌مراتبی و آنتاگونیستی است. الیور خاطر نشان می‌کند که بسیاری از تئوری‌پردازان اجتماعی که حامی کسانی‌اند که به حاشیه رانده شده یا خوار داشته شده‌اند این الگوی بازشناسی را می‌پذیرند و تلاش می‌کنند بازشناسی را از چنگ آنان که در قدرت‌اند درآورند. الیور درعوض می‌خواهد کاری سراسر متفاوت انجام دهد: ارائه‌ی مدلی از سوژه‌مندی که از راه شهادت‌دادن می‌بالد. به باور او، سوژه‌مندی می‌تواند از راه شهادت‌دادن بر انسانیت خود، گاهی به واسطه‌ی بیان‌مندکردن دردی که در هر بار انکار سوژه‌مندی به او ضربه زده است، به دست آید. برای نمونه، یک قربانی شکنجه چیزی بیش از درد متحمل شده؛ او از این که کمتر از حیوان دانسته شده، رنج برده است. شکنجه‌گرس اغلب او را تحقیر می‌کند تا آن‌چنان زخم بردارد که نتواند از آنچه روی داده است صحبت کند. اگر این بازمانده از شرِ شکنجه‌گرس رهایی باید، باید کاری فراتر از مرهم‌گذاشتن بر زخم‌های بدنش انجام بدهد. او برای بازیابی انسانیتش نیاز خواهد داشت که شهادت بدهد بر مسیری که در آن به انسانیت و سوژه‌مندی‌اش بی‌حرمتی و تجاوز شده است. از این‌رو، درست در همان آنی که چگونگی

از دست رفتن شان را به بیان درمی آورد، کنش مندا نه در حال بازآفرینی سوژه مندی خویش است.

الیور با دو انگیزه این مفهوم از شهادت دادن را پی ریزی می کند: ۱. برای توجه دادن به نیازهای کسانی که سوژه مندی شان انکار شده است؛ و ۲. برای ارائه ی شق دیگری از اندیشیدن به قلمرو اجتماعی. اینجا من از آن برای هدف سومی استفاده می کنم: برای بازنگری در نقش ها و اهداف شهادت ها یا روایت های عرضه شده در حوزه ی عمومی، در آنچه که آرنه فضا ی حضور می نامد.

الیور برای پی ریزی تئوری اش از شهادت دادن به آرای کریستوا تکیه می کند. یک اصطلاح کلیدی در این جا ایده ی کریستوا از فضا ی روانی است. او در *داستان های عشق* (۱۹۸۷) این ایده را نوعی درون بودگی توصیف می کند، یک «فضای انزوای روانی» (۳۷۷). در *ناخوشی های جدید روح* (۱۹۹۵) استدلال می کند که بدون فضا ی روانی ما طعمه ی همه ی بی سامانی و تهی بودگی هایی هستیم که مردم را در جوامع مصرفی مدرن به ستوه آورده اند. وقتی مردم هیچ زندگی روانی معناداری نداشته باشند (همان چیزی که آرنه توانایی اندیشیدن می نامد)، معنا را در اغواهای جامعه ی مصرفی می جویند: مثل مواد، الکل، کالاهای مصرفی، تصاویر، و به طور خلاصه، به تعبیر گی دوبور، «جامعه ی نمایش». اما با بسط و پرورش توانش های تخیل مان - توانایی هایمان در آفرینش فضا ی روانی و معنا که در غیر این صورت هیچ کدام از آن ها وجود نمی داشت - می توانیم معنا را بیابیم و زندگی هایمان را دگرگون کنیم. الیور به اهمیتی اشاره می کند که کریستوا برای تخیل قائل است، که دسترسی مان را به بدن هایمان، خودمان، و مردمان دیگر فراهم و بازنمایی تجربه را برایمان ممکن می کند. الیور با بسط ایده ی کریستوا نشان می دهد که این تخیل «از راه روابط با دیگران است که به راه می افتد و تغذیه می شود» (۷۱، ۲۰۰۱).

این بدان معنا است که ما از نظر روانی به سبب روابطمان است زنده ایم. و بدون تصدیق وابستگی اخلاقی بنیادینمان به دیگری که از طریق آن خودمان می شویم، توانش های خلاقانه مان را از

دست خواهیم داد. بدون تخیل، آن فضای باشکوهی که میان مردم خلق می‌شود، توانایی‌مان را برای بازنمایی تجربیاتمان از دست می‌دهیم. توانایی‌مان را برای یافتن معنا در زندگی از دست می‌دهیم. (۷۲-۷۱)

الیور با فراتر رفتن از کریستوا ایده‌ی فضای روانی را از سوژگی به بیناسوژگی تغییر می‌دهد.

به باور الیور، شهادت‌دادن بر یک تروما به بازآفرینی این فضای روانی بیناسوژگی کمک می‌کند. او بر مسیری متمرکز است که ادای شهادت، داستان گفتن، و معناسازی می‌تواند در فضای بیناسوژگی، زندگی افراد را دگرگون سازد. او به رخ‌دادن این دگرگونی در سطح پولیس (polis) فکر نمی‌کند. اما تصور کنید که چنین چیزی روی دهد - تصور کنید که شهادت‌دادن‌های روایی بتوانند جوامع را تغییر دهند. من فکر می‌کنم چنین تصویری به معنای درک فضای روانی‌ای به مراتب بزرگ‌تر از جهان ذهنی و عاطفی، در جغرافیایی باشد که خود را معطوف به دیگران در جامعه می‌کند. در این دیدگاه، فضای روانی جایابی تخیلی من از خودم در جهانی از دیگران است. من فکر می‌کنم این دیدگاه بر شماری از گرایش‌های فردگرایانه در اندیشه‌ی کریستوا می‌چربد. اگرچه کریستوا استدلال می‌کند که سوژه‌مندی به شکلی پویا با فرایندهای ناهمگون ساخته می‌شود، اما به نظر می‌رسد که سوژه همیشه به خودش وانهاد شده است. او موجودی سخن‌گو است که خودش را می‌آفریند. کارهای اولیور سوژه‌ی کریستوایی را از مدار تقریباً درونی نفس‌گرا به فضایی برمی‌کشد که در آن هرکس وارد اجتماعی از دیگران می‌شود (یا خود را ترمیم می‌کند). هنگامی که شهادت‌دادن را یک امر خطیر و مهم سیاسی بدانیم، می‌توانیم پیش‌تر برویم و مسیری را بینیم که ادای شهادت در پولیس می‌تواند به دگرگونی جوامع سیاسی بینجامد.

شاید روی آوردن به ادای شهادت به‌عنوان دگرگونی تخیلی در محیط‌هایی مانند کمپسیون حقیقت و سازش، جایی که افراد به حکمرانی وانمود (mimesis) و دقت امیدوارند، خطا باشد. بگذارید اینجا یادآوری کنم که دگرگونی تخیلی، دگرگونی حقیقت نیست، بلکه گفتن حقیقتی است که می‌تواند جوامع را دگرگون سازد. برخی

به این حقایق «حقایق روایی»<sup>۷</sup> می‌گویند و آن را در برابر حقیقت «موشکافانه»<sup>۸</sup> یا «قضایی»<sup>۹</sup> (بورین ۲۰۰۰، ۱۵۲) قرار می‌دهند. آندره دوتوآ خاطر نشان می‌کند که در فرایند کمیته‌ی حقیقت و سازش «احساس وابسته به عدالت، که به‌شکلی بنیادین در پیوند با احساس وابسته به حقیقت در مقام تصدیق و اقرار است، عدالت در مقام بازشناسی است» (۱۳۶، ۲۰۰۰). این فرایند مستلزم محیط‌هایی است که در آن‌ها قربانیان داستان‌های خودشان را بگویند. «وقتی قربانیان قادر باشند "داستان‌های خودشان را بگویند" آنچه اهمیت دارد نه فقط اظهارات واقعی مشخص بلکه حق چارچوب‌بندی آن‌ها از منظر خودشان و به رسمیت شناخته شدن در مقام منابع مشروع حقیقت با ادعای حق و عدالت است» (دوتوآ ۲۰۰۰، ۱۳۶). تئوری پردازان کمیته‌ی حقیقت و سازش به تکرار یادآوری می‌کنند که این داستان‌گویی‌ها بخش جدایی‌ناپذیر فرایندی در مسیر سازش است. همان‌طور که مارتا مینو<sup>۱۰</sup> می‌نویسد:

شهادت‌دادن بر مرگ‌ها، ناتوانی‌ها، و امیدهای بر بادرفته‌شان؛ فکر کردن به آنچه می‌تواند به آنانی که بازمانده‌اند کمک کند تا به زندگی برگردند؛ و جبران کردن انسانیت‌زدایی‌ای که پس از خشونت‌های گسترده، هم پیش‌گویی‌کننده است و هم مداومت دارد؛ هر کدام از این آرمان‌ها نیازمند فرایندی است که بر صداها و زندگی‌های افراد واقعی متمرکز باشد. (۲۵۴، ۲۰۰۰)

درحالی‌که بسیاری از تئوری‌پردازان شهادت‌دادن را به دگرگونی اجتماعی می‌پیوندانند، توجه اندکی به این امر شده است که چطور این شهادت‌دادن‌های شخصی بر نیروهای عاطفی و تنانه تکیه می‌کند تا امر سیاسی را دگرگون سازد. مارتا مینو به

<sup>۷</sup> narrative truths

<sup>۸</sup> microscopic truths

<sup>۹</sup> forensic truths

<sup>۱۰</sup> Martha Minow



موضوع نزدیک می‌شود: «داستان تروما در مقام شهادت‌دادن از روایتی درباره‌ی شرم و تحقیر به ترسیم کرامت و فضیلت بدل می‌شود؛ بازماندگان با سخن‌گفتن از تروما جهان‌های گم‌شده و خودهای گم‌شده‌شان را دوباره به دست می‌آورند» (مینو ۲۰۰۰، ۲۴۳). کارهای کریستوا ما را به موضوع نزدیک‌تر می‌کند.

در معنایی وسیع، کریستوا و آرنِت، هر دو، دغدغه‌ی وضعیت انسان را دارند. آرنِت در کتابش با چنین عنوانی استدلال می‌کند که انسان‌ها همان‌گونه که ارسطو می‌اندیشید در درجه‌ی نخست موجوداتی سیاسی‌اند که به بهترین شکل در حوزه‌ی عمومی متحقق می‌شوند و به فعلیت درمی‌آیند، فضای حضوری که در آن کلمات و کنش‌هایشان از راه ثبت‌وضبطِ مردمان دیگر به یاد آورده می‌شود. انسان‌ها در حوزه‌ی خصوصیِ اویکوس (oikos) یا خانه در قلمرو ضروریات، در کارهای تکراری لازم برای تضمین بقای نوع گرفتارند. در خانه هیچ تاریخی، هیچ کنشِ شایسته‌ی به‌یادآوردنی، هیچ آزادی‌ای، و هیچ سیاستی وجود ندارد. وضع به همین منوال است تا مردم وارد قلمروی عمومی‌ای می‌شوند که می‌توانند نشان یا میراثی به جا بگذارند. اما نشانشان به هر شیوه‌ی غیرخصوصی‌ای، و یقیناً از راه شعر (poesis) نیست، بلکه از راه ساختن چیزها، از راه تولید است. آرنِت که مدعی تفاوتش با مارکس بود، اصرار داشت که انسان‌ها باید آرزویی فراتر از یک زندگی کاری بخواهند. نباید از انسانِ سازنده (homo faber) بودنمان، کسی که با آنچه می‌سازد و شاید می‌فروشد شناخته می‌شود، خشنود باشیم. و به تبع آن، آگورا (agora)، بازار، هم سرنوشت ما نیست:

انگیزه‌ای که سازنده را به بازار عمومی می‌کشاند میل به محصولات است، نه به مردم؛ و قدرتی که این بازار را هم‌بسته و موجود نگاه می‌دارد، توانشی نیست که ناگهان میان مردمی که برای کار و سخن‌گفتن گرد هم آمده‌اند، پدیدار می‌شود، بلکه یک «قدرت مبادله»ی ترکیبی است (آدام اسمیت) که هرکدام از این شرکت‌کنندگان در انزوا آن را به دست آورده‌اند. (۱۰-۲۰۹، ۱۹۵۸)

آرنت به چیزی کم‌تر از پولیس، شهر، یا آن‌گونه که خودش می‌گوید، فضای حضور، راضی نمی‌شود، جایی که در آن کنش درست می‌تواند رخ دهد و به یادگار بماند، و جایی که «آن "چه کسی"، آن هویت یگانه و متمایز کارگزار» می‌تواند آشکار شود (۱۸۰).

آرنت با این تمایزات طرح سه‌وجهی‌اش از شیوه‌های زندگی کردن را پیشنهاد می‌کند: زحمت (labor)، کار (work)، و کنش (action) که به ترتیب هم‌بسته‌ی اویکوس، آگورا، و پولیس‌اند. ما از طریق زحمت (به‌ندرت) خودمان را بازتولید می‌کنیم (به‌ویژه از طریق کار خانگی برای حفظ زندگی) و از طریق کار هم تلاش می‌کنیم چیزهایی تولید کنیم که واقعیتی عینی خواهند داشت. اما تنها از طریق کنش - از طریق کلمات و اعمال - است که قادریم «خودمان را وارد جهان انسانی کنیم» (آرنت ۱۹۵۸، ۱۷۶). کنش یعنی به‌ثمرنشدن امری نو. انسان‌ها وقتی خود را آزاد و پیشگام نشان می‌دهند که کاری نو، بی‌سابقه، و نامحتمل انجام دهند، یعنی وقتی دست به کنش بزنند (۷۸-۱۷۷).

آرنت برخلاف فمینیست‌های فرهنگی بیست سال اخیر ارزش زیادی برای خانه و منش مراقبت از آن قائل نیست. او همدلی اندکی با علائق ماتریالیست‌ها به تولید و به شرایط انسان‌سازنده و مکان آگورا نشان می‌دهد. او به آنچه در پولیس روی می‌دهد ارج می‌نهد، «سازمان مردمان آن‌هنگام که از کنش و سخن‌گفتن جمعی‌شان نمایان می‌شود» (۱۹۸، ۱۹۵۸). در فضای عمومی حضور، مردم حس مشترکی از واقعیت جهان عینی را می‌پروراندند: «تنها ویژگی جهان که می‌توان با آن واقعیتش را محک زد مشترک بودن آن برای همه‌ی ما است، و حس عام در سلسله‌مراتب کیفیت‌های سیاسی جایگاه بالایی دارد زیرا این همان حسی است که همه‌ی حواس پنج‌گانه‌ی کاملاً متمایزمان و داده‌های کاملاً متمایزی که آن‌ها ادراک می‌کنند را در واقعیت می‌گنجانند» (آرنت ۱۹۵۸، ۲۰۸). آرنت در ضدیت با فردگرایی لیبرال این حکم ارسطویی را در میان می‌گذارد که انسان‌ها موجوداتی سیاسی-اجتماعی‌اند. این حکم خود را در تفسیر او از پولیس در مقام عرصه‌ای نشان می‌دهد که در آن فرد همیشه در رابطه با دیگران دست به کنش می‌زند. او بر این باور است که کنش حقیقی مادامی‌که در اجتماع دیگران

انجام نشود و از سوی آنان ثبت‌و ضبط نگردد، بیهوده است. کافی نیست کنشی روی دهد؛ داستان رخ‌دادنش هم باید گفته شود. کنش معنایی ندارد مگر آن‌که یا روایتی همراهش باشد یا به‌دنبالش بیاید. روایت برای دیگرانی که در پولیس هستند مجرای است برای اندیشیدن در باب امر سیاسی، یعنی همان مجرای که ارسطو این‌گونه توصیف کرده بود: مجرای حکمت عملی (phronesis) (یعنی خردمندی یا عقل عملی).

این‌ها نکاتی است که کریستوا در روایتی که از وضع بشر (۱۹۵۸) هانا آرنت می‌گوید بر آن‌ها متمرکز است. در یک سطح، روایت کریستوا از وضع بشر کاملاً به آرنت وفادارانه است. کریستوا با دقت تمام آرنت را می‌خواند تا از متون او معانی و نیاتی را بیرون بکشد که آشکارا مشهود نیست. برای نمونه، کریستوا از متن آرنت - گمانم به‌درستی - گفت‌وگویی را می‌خواند که آرنت به‌شکلی ضمنی با مارتین هایدگر دارد. به باور کریستوا آرنت در عشق هایدگر به یونان با او اشتراک‌نظر دارد اما در باب آن نوع خردی که یونانی‌ها در زندگی عمومی به کار می‌بستند با او هم‌عقیده نیست. هایدگر معتقد بود که شیوه‌ی غالب اندیشیدن<sup>۱۱</sup> حکمت (sophia) یا خرد نظری است و باید باشد؛ خردی که اگر درست به کار گرفته شود می‌تواند با هستی هم‌آهنگ باشد. آرنت استدلال می‌کند که در زندگی عمومی، به‌ویژه در سخن‌گفتن‌هایی که با کنش همراه‌اند، حکمت عملی در کار است. بازیگران حوزه‌ی عمومی، به‌جای خرد نظری نیازمند خردِ چگونگی انجام کنش‌اند، یعنی حکمت یا عقل عملی. کریستوا می‌نویسد «نکته‌ی مهم آرنت اینجا این است که اگر اندیشیدن<sup>۱۲</sup> حکمت نظری است، با همراه‌شدن کنش سیاسی با آن به حکمتی عملی بدل می‌شود که می‌داند چطور باید در بس‌گانگی زیستن شرکت جست. این روایت، و نه خود زبان، است که سازوکاری برای اندیشیدن ماهیتاً سیاسی فراهم می‌آورد (هرچند زبان مسیری برای روایت است) (۸۶، ۲۰۰۱ الف).

کریستوا مسیری را برجسته می‌کند که در آن آرنت میان پراکسیس<sup>۱۱</sup> (کنش) و پوئیسس<sup>۱۲</sup> (تولید) فرق می‌گذارد (۷۰، ۲۰۰۱ الف). درحالی‌که پوئیسس مصنوعی را

<sup>۱۱</sup> praxis

<sup>۱۲</sup> poiesis

به جا می‌گذارد که ممکن است متلاشی شود و از بین برود، پراکسیس «ناظر به تمام فعالیت‌هایی است که هدفی را دنبال نمی‌کنند و کاری از خود به جا نمی‌گذارند جز آن که "کل معنایشان را در خود عمل به کمال می‌رسانند"» (۷۱). اگرچه معنای یک پراکسیس در خود رویداد به انجام می‌رسد، ضروری است که رها و گم نشود. اگر شرایط مقتضی باشد، این معنا بخشی از تاریخ می‌شود. شرط نخست آن است که کنش باید در-میان (inter-esse)، در بین مردم یک پولیس روی دهد، یعنی در «شبه‌کی روابطشان» (آرنت ۱۹۵۸، ۱۸۳). سپس، بر اساس خوانشی که کریستوا از دیدگاه آرنت می‌دهد، «ناظران آنانی‌اند که تاریخ را، به یاری اندیشه‌ای که به دنبال آن کنش می‌آید، "کامل می‌کنند"». ناظران «شهر را بدل به مکانی زایا برای سازمان‌دهی خاطره و/یا تاریخ و داستان‌ها می‌کنند» (۲۷، ۲۰۱ الف).

همان‌طور که آرنت می‌گوید پولیس دو کار را انجام می‌دهد: نخست، فرصتی فراهم می‌آورد که در آن مردم می‌توانند شهرتی جاودان به دست آورند (۱۹۷، ۱۹۵۸) و دوم، «چاره‌ای برای پوچی کنش و سخن» که به خودی‌خود اثری به جا نخواهند گذاشت، پیشنهاد می‌کند. آرنت، با اندیشیدن به مراسم تشییع جنازه پریکلس، به این باور رسید که حضور دیگران در پولیس تضمین می‌کند «که آنانی که هر دریا و خشکی را وادار ساخته‌اند صحنه‌ی شجاعتشان باشد بدون شاهد باقی نخواهند ماند، و نه به هومر نیاز خواهند داشت و نه به هیچ‌کس دیگری که بداند چطور کلمات را به تحسین‌گری‌شان بچرخاند» (۱۹۷). پولیس «نوعی یادآوری سازمان‌یافته است» (۱۹۸). اگرچه آرنت به تفاوت میان داستان اجراشده (رخدادها) و داستان بازگوشده (روایت) اشاره می‌کند، اما به هنر روایت توجه چندانی ندارد، یعنی به شیوه‌ای که در آن روایت یک ساخت یا پوئسیس است. روایتی که به دنبال رویدادی می‌آید نباید - یا در واقع نمی‌تواند - وانمایی محض آن رویداد باشد. روایت از طریق عناصر ساختاری‌اش، انتخاب گشایش، میانه، خاتمه، و پی‌رنگش به رخداد معنا می‌دهد. اگرچه آرنت در مقابل این ایده مقاومت می‌کند که روایت یک ساخت است، اما مشاهده‌اش بر این است که به نوعی به آنچه رخ داده است، شکل می‌بخشد. علاوه‌براین، رخداد هیچ‌گاه به واقع کامل نمی‌شود اگر مورد اندیشیدن قرار نگیرد و روایت نشود. روایت کاری انجام می‌دهد:

این نیست که صرفاً معنای کنش را برساند، بلکه کنش را کامل می‌کند. حتا در این معنا هم روایت نوعی تولید یا پوئیسس است. در صورت‌بندی آرنت این واقعیت ضمنی است، ضمنی اما تصدیق‌ناشده - زیرا آرنت از پوئیسس به‌عنوان ساختی صرف (که برای چیز دیگری ساخته می‌شود)، چیزهایی از جنس کار و تولید، نه پراکسیس یا کنشی حقیقی (که به‌خاطر خودش انجام می‌شود)، به بدنامی یاد می‌کند.

کریستوا به‌درستی به این تنش در تئوری آرنت اشاره می‌کند: آرنت اذعان دارد که روایت وانمایی محض نیست. داستان روایت‌شده رونوشتی دقیق از تجربه‌ی زیسته نیست، اما مستقل از تجربه هم عمل نمی‌کند. درواقع، روایت به فاش‌سازی آنچه رخ داده و آن‌کس که دست به کنش زده است کمک می‌کند و از این‌رو کنش را کامل می‌کند. کریستوا می‌نویسد «تاریخ، در حقیقت، وجود خود را مدیون انسان‌ها [در مقام ناظران] است، اما آنان، براساس دیدگاه‌های آرنت و افلاطون، تاریخ را نمی‌سازند. اگر بیش‌ازحد در انسجام پی‌رنگ غرق شویم، فراموش می‌کنیم که هدف اصلی آن فاش‌ساختن است» (۷۴، ۲۰۰۱الف). برای آرنت، هدف اصلی راوی آفریدن داستان نیست، بلکه بازشناسی «لحظه‌ی تحقق» و «شناسایی کارگزار» داستان است.

آرنت بر این باور است که این نقش فاش‌سازی روایت هنگامی به بهترین شکل صورت می‌پذیرد که روایت تا جای ممکن عاری از سبک باشد. او برای نمونه زبان فرانتس کافکا را به‌خاطر «خستِ افراطی» اش تحسین می‌کند. کریستوا خاطر نشان می‌کند که وقتی آرنت با فرم درگیر می‌شود، ترجیحش «کنارگذاشتن تکنیک به‌نفع فاش‌سازی مکانیسم‌های اجتماعی است» (۹۲-۹۱، ۲۰۰۱الف). برای آرنت «هنر روایت در قدرت فشرده‌کردن کنش در فضایی مثالی، در جاگن‌کردن آن از جریان کلی رخداده‌ها، و در توجه‌دادن به یک "چه کسی" هستی می‌یابد (کریستوا ۲۰۰۱الف، ۷۳). آرنت مایل است روایت را یک کنش بداند، نه محصول، اما در این‌جا مرز میان این دو نوع فعالیت ناروشن است، به‌ویژه اگر این واقعیت را در نظر داشته باشیم که گونه‌ی روایتی مورد علاقه‌ی آرنت گونه‌ی یادآوری‌کننده است و برای این‌که بر این سیاق باقی بماند باید ثبت و ضبط گردد: داستان به مصنوع بدل می‌شود. از این‌رو، دشوار است بدانیم که او چگونه می‌تواند از این واقعیت بگریزد که روایت یک ساخت است.

به نظر می‌رسد کریستوا با آرت هم‌سو است که می‌توانیم مسائل پیچیده‌تر روایت، آن دسته مسائل مرتبط با سبک، سوژه‌مندی، و عصیان را کنار بگذاریم. اما با در نظر گرفتنِ تئوری زبانی کریستوا خوب است بپرسیم آیا چنین ایده‌آلی ممکن یا حتی مطلوب است یا نه. آیا هرگز می‌توان پالایشی کافکاگون از سبک داستان‌های عمومی داشت، آن‌گونه که آرت می‌اندیشید که می‌توان داشت؟ در تجربه‌ی خواندن خودم از کافکا، مینی‌مالیسم آن را به‌خودی‌خود هراسناک دیده‌ام. آیا دلیلش می‌تواند این باشد که نثر تراش‌خورده‌ی او در کار زدودن آن نیروی نشانه‌شناسانه‌ای است که به رخدادها معنا می‌دهد؟ بسیاری از متون او درباره‌ی بی‌معنابودگی زندگی مدرن است. برای گفتن چنین داستانی، غیاب سبک ممکن است در واقع دال بر غیاب معنا در زندگی باشد. وقتی روایت‌ها درصددند چیزی فراتر از کمبود را نشان دهند آیا باید از سبک زدوده شوند؟ آیا مارتین لوتر کینگ جونیور راوی بهتر فلاکت‌های عمومی و اعمال آمریکایی‌های آفریقایی تبار نمی‌بود اگر زبان‌اش تراش‌خورده‌تر بود؟ آیا واتسلاو هاول می‌توانست رهبر بهتری باشد اگر هم‌زمان دگراندیش و نمایش‌نامه‌نویس نبود؟ این و دیگر شهادت‌های عمومی خوانشی دقیق‌تر می‌طلبند، زیرا یکی از حوزه‌های مهم پژوهش میزان آغشته‌شدن این شهادت‌های عمومی به محتوایی نشانه‌شناختی است در واقع برای شناسایی روشی که این محتوا به رویدادها معنا می‌دهد. اصطلاح کریستوا برای این پدیده دلالت است، آنچه مترجم کریستوا، لئون رودیز، از آن این‌گونه یاد می‌کند «کاری که در زبان (از راه بیان ناهمگون تمایلات نشانه‌شناختی و نمادین) انجام می‌شود تا بر آن چیزی دلالت کند که گفتار بازنمایی‌کننده و ارتباطی نمی‌گوید» (کریستوا ۱۹۸۰، ۱۸). اگر نشانه‌های آشکارساز کورای نشانه‌شناختی در شهادت‌های عمومی نبود - یعنی همان نشانه‌هایی که آرت از ما می‌خواست کنار بگذاریم - هیچ معنایی به رخدادها داده نمی‌شد.

دلیلی که می‌خواهم بر این نکته پای بفشارم این است: مادامی که روایت پوئسیس باشد، عملاً روایت شاهد از آنچه در واقع رخ داده است، نیست (همان‌طور که بازتولید وانمایی می‌تواند باشد). این شهادت است که به‌مدد تجربیات و روان‌راوی به رخدادها معنا می‌دهد. روایت‌ها حاملان شهادت‌اند. با این‌همه، روایتی که آرت توصیف می‌کند،

خواه یک ساخت باشد خواه یک کنش، نیازمند نوعی سرمایه‌گذاری روانی از سوی راوی است. ما بر توانش‌های هرمنوتیکی، بصیرت‌های سیاسی، و توانایی‌های بلاغی‌های راوی تکیه می‌کنیم، یعنی بر توانایی‌اش برای ادای شهادت بر چیزی حیاتی اما نادیدنی (تنها آنچه روی داده مهم نیست، چگونه روی‌دادنش مهم است). راوی مجرای است که از طریق آن رخدادها فاش می‌شوند. به نظر می‌رسد باور آرنت این بود که این راوی بی‌شبهه است؛ اما این امر که راوی بدن‌مند و میل‌ورز است، این‌که می‌تواند هر نوع تأثیر نشانه‌شناختی‌ای بگذارد - و ایده‌های مانند آن کاملاً از فهم آرنت غایب است. کریستوا، که دغدغه‌ی اصلی‌اش ارتباط‌پذیری است، به این نکته اشاره دارد که آرنت برتری هر نوع تأثیری (خشنودی یا ناخشنودی، اندوه یا میل) را به‌نفع ارتباط‌پذیری سرکوب‌گرانه انکار می‌کند (۲۸-۲۲۵، ۲۰۰۱ الف). آرنت تلاش می‌کند با سرکوب آنچه امری غیر از امر نمادین است - با سرکوب جنبه‌های نشانه‌شناختی زبان، جامعه‌ی سیاسی را بنا نهد. وقتی تحلیل کریستوا از موجود سخن‌گو را بر دیدگاه آرنت از روایت بار می‌کنیم، این تصور نیاز به دگرگونی خواهد داشت. تئوری کریستوا از سوژه‌ی سخن‌گو ناظر به دشواری‌های خواندن و برگردان روایت سیاسی به‌عنوان گزارشی سراسرت و وانمایی از معنای رخدادها است. در بافت شهادت‌دادن بر جنایات سیاسی، معنای روایی حاصل از شهادت می‌تواند بر درد و تنش و ترومایی متکی باشد که، در سکوت یا بدون حضور مخاطب، جایی دیگری نمی‌توان برایش متصور بود. به یاد داشته باشید که در یک جنایت سیاسی، قربانی‌ای که نجات می‌یابد نه‌فقط مورد وحشی‌گری قرار می‌گیرد و عنوانش یعنی شهروندی با کرامت از او سلب می‌شود، بلکه او را از اجتماع کمک‌کنندگان نیز محروم می‌کنند. او نمی‌تواند برای کمک دستش را به طرف جمع دراز کند زیرا از عضویت در آن منع شده است. او فقط می‌تواند در حوزه‌ی خصوصی، و از آن معدود دوستان و اعضای خانواده‌ای کمک بجوید که جرأت درددل کردن با آن‌ها را به خود می‌دهد. محیط کمیته حقیقت و سازش تلاش می‌کند این ترومای مضاعف را واژگونه سازد: دیگربار و هم‌زمان، هم به اعاده‌ی سوژگی‌اش و هم به عضویتش در اجتماع کمک می‌کند. علاوه‌براین، به بحثمان بازگردیم، معنایی که از مجرای چنین شهادت‌هایی برون می‌تراود معنایی خواهد بود که نتیجه‌ی مدیریت‌کردن و چیرگی

موجود سخن گو بر آشوبی است که تجربه کرده است، نه نتیجه‌ی برون‌ریزی‌های او (در معنای فرویدی کلمه).

اگرچه کریستوا بر نشست‌های تحلیلی به‌عنوان صحنه‌ای برای این چیرگی متمرکز است، من مایل‌ام توجه‌مان را به محیط متناظر کمیته‌ی حقیقت و سازش جلب کنم. ممکن است تا جایی که این پیوند نزدیک درخور و مستعد باشد، رابطه‌ی انتقالی در شهادت‌های عمومی هم در کار باشد. شاهد، به‌مانند بیماری که تحت روانکاوای است، داستان خودش را برای آنکه در اختیار دیگران بگذارد تا تفسیر کنند، روایت می‌کند. برخلاف ادعای اولیور که شهادت‌دادن را از دریچه‌ی مدل بازشناسی می‌بیند، شاهد بی‌شک در جست‌وجوی نوعی تصدیق، اعتبار، و اعطای کرامت از سوی جامعه است. کریستوا این تصدیق را با پویایی‌های انتقال وارون مرتبط می‌داند. او می‌گوید «عشق وارون توانایی من در گذاشتن خودم به جای آن‌ها است؛ نگاه کردن، آرزو کردن، رنج‌بردن، انگار که من جای او هستم. آناتی‌گریزنده از شناسایی. ترکیبات موقت و درعین‌حال، مؤثر. بارقه‌های بارور فهم» (۱۱، ۱۹۸۷). این ادعا که کمیته‌های حقیقت و سازش دربردارنده‌ی انتقال وارون‌اند ممکن است خیالی به‌نظر برسد، اما تجربه‌ی آنانی که در جلسه استماع این کمیته‌ها بوده‌اند آن را تأیید می‌کند. اسقف اعظم دزموند توتو، یکی از اعضای آفریقای جنوبی کمیته، می‌نویسد که حتا پس از مراقبت‌های سلامت روانی‌ای که کارکنان، اعضا را برایش آماده می‌کردند تا بدانند شنیدن داستان‌ها تا چه میزان می‌تواند عذاب‌آور باشد، «ما از آنچه شنیده بودیم متلاشی شده بودیم و اغلب یا دچار فروپاشی شده بودیم یا در آستانه‌اش بودیم.»

زندگی مشترک یکی از اعضا از هم پاشید.... بسیاری گزارش دادند که خوابشان به‌هم ریخته است؛ برخی‌شان عمیقاً نگران شدند که تندخوتر شده‌اند، و سر هر چیز کوچکی به نامزدشان پرخاش می‌کنند، یا بیش از آنچه که ظرفیت‌شان است می‌نوشند. روزنامه‌نگارانی که مرتباً از کمیسیون گزارش می‌نوشتند هم متأثر شدند. برخی فروپاشی عصبی داشتند و بسیار سهل‌تر از آنچه از خودشان تصور داشتند به‌گریه می‌افتادند. (۲۸۶، ۱۹۹۹).



توتو بازگو می‌کند که چقدر این فرایند برای مترجم‌ها دشوار بود، زیرا آن‌ها مجبور بودند در جایگاه اول‌شخص حرف بزنند، گاهی به‌عنوان قربانی، گاهی به‌عنوان مجرم: «آن‌ها لُختم کردند؛ کشویی را باز کردند و سینه‌ام را در آن فروکردند و مرتباً آن را روی نوک پستانم می‌بستند، تا جایی که مایع سفیدی از آن بیرون زد." "ما او را دزدیدیم و به او قهوه‌ای با مواد مخدر دادیم، و بعد من به سرش شلیک کردم. بعد بدنش را سوزاندیم و درحالی‌که این اتفاق می‌افتاد، آن‌سوتر از کبابمان لذت می‌بردیم"» (۲۸۶). شکی نیست که مترجمان بازگوکردن کلمات هر کدام از این دو طرف را بسیار تروماتیک دیده‌اند. توتو خاطر نشان می‌کند حتا آنانی که بسیار دورند هم در مواجهه با این شهادت‌دادن‌ها خود را غرق اشک خواهند یافت.

در این تعاملات تکان‌دهنده و قدرتمند، آنانی که بخشی از کمیته حقیقت و سازش بودند، شامل آنانی که در جایگاه شاهد می‌ایستادند و آنانی که با گوش‌دادن به رادیو شاهد بودند، نمونه‌ای شدند از گشودگی به دیگری؛ گشودگی به شیوه‌ای که هویت در آن بی‌ثبات می‌شود («در جهت "صدا-میل" و نیز "حافظه-آگاهی"» [کریستوا ۱۹۸۷، ۱۵]) و با این حال، راهی به‌سوی نوشتن پیدا می‌کند. بارها و بارها ناظران قدرت تصفیه‌کننده‌ی شهادت بر تروما و اثر دگرگون‌کننده‌ی این فرایند بر جوامع سیاسی را یادآور شده‌اند. من معتقدم ما می‌توانیم این دستاوردها را هم با اتکا به توصیفات کریستوا از فرایند تحلیل و هم با توجه به مسیرهایی که در آن بدن‌های سیاسی (هم شهروندان و هم جوامع) از اعطای صدا به تروما سود می‌برند، توضیح دهیم.

کریستوا سخاوتمندانه وضعیت بشر آرنٹ را مورد خوانش قرار می‌دهد و از کاربست دیدگاه‌های زبان‌شناختی و روان‌کاوانه‌ی خود بر ادراک آرنٹ از روایت چشم می‌پوشد. او اگرچه آرنٹ را پس‌نمی‌زند اما تقریباً به‌شکلی گذرا دغدغه‌هایی را مطرح می‌کند که به‌نظر می‌رسد آرای آرنٹ را رد می‌کند. کریستوا می‌نویسد،

ممکن است آرنٹ را سرزنش کنیم که نتوانست درک کند زبان  
شاعرانه‌ی یک راوی - کسی مثل پروست - شیوه‌ای برای پیوستن  
«گویی اندیشمند» و «خود آن‌گونه که در جهان پدیدار می‌شود و

حرکت می‌کند» است.... ممکن است ما از جامعه‌شناسی لوکاچ‌گونه‌ی آرنت ناراحت باشیم که به او اجازه می‌دهد که در [استایش] کافکا کمی بیش از حد عجولانه اعلام کند که «سبک در هر فرمی که باشد، به واسطه‌ی جادویش، راهی برای دوری از حقیقت است....» ممکن است بیش از این‌ها افسوس بخوریم از این که آرنت نیاز به عصیان را تشخیص نداد - نیازی هم درون‌روانی و هم تاریخی - که آوانگاردِ قرن را به ارزیابی دوباره و بی‌سابقه‌ی ساختارهای روایی، کلمات، و خود کشانید.... هنر، و مشخصاً هنر روایت، تاریخی دارد که مسائل گذشته *enjeux passés* و راه‌حل‌های کهنه را تکرار نمی‌کند. امروزه روایت بیشتر به پروتکلی بالینی مانند است تا داوری اخلاقی. بر عهده‌ی ما است که علل و سرنوشت این تاریخ را کشف کنیم، نه اینکه آن را خوار بداریم. (۹۳-۹۲، ۲۰۰۱ الف)

کریستوا می‌نویسد «بر عهده‌ی ما است»، اما ظاهراً هنوز نه، چرا که از همان لحظه‌ی بعدی خود را از این وظیفه معذور می‌دارد: «اما این چیزی نیست که واقعاً توجه آرنت را، که در جست‌وجوی راه‌حل مساعد برای "نااستواری امور بشری" است، جلب کند. هنر روایی، از مجرای این لنز سیاسی، تابع کنش مشروعی است که ممکن است روشن‌گر باشد یا نباشد» (۹۳). اما اگر تصمیم بگیریم هنر روایی را تابع نسازیم - و در عوض آن را راهی برای التیام و بازبایی جوامع پاره‌پاره‌شده ببینیم، چه؟ در روایت سیاسی، هنر نمی‌تواند تابع شود، چرا که خود معنای کنش سیاسی، که در نتیجه‌ی تصمیم ما درباره‌ی معنای آن کنش نزد ما است، هرگز نمی‌تواند جدا از هنر تفسیر و روایت محقق شود. آرنت اصرار دارد که روایت‌های سیاسی ممکن است در مورد موضوعاتی باشند که بر فرض از نظر عینی درست باشند اما هم‌زمان چیزی را آشکار می‌سازند که متغیر و نامعلوم است، «چه کسی»، هویت سخن‌گویان و روابطشان با

همتایانشان، یا به عبارت دیگر، «در-میان‌ها»<sup>۱۳</sup> (۱۸۲، ۱۹۸۵). «اغلب کنش‌ها و سخن‌ها دل‌مشغولی این در-میان‌هایند، که در مورد هر گروه انسانی متغیر است، به‌گونه‌ای که اغلب کلمات و اعمال، علاوه‌بر افشای کنش‌مندی و کارگزار سخن‌گو، درباره‌ی واقعیات عینی دنیوی است» (۱۸۲). اکنون، حتا اگر در مورد حقیقت عینی جهان اختلاف‌نظر داشته باشیم، می‌توانیم با آرنت موافق باشیم که روایت‌ها به‌شکل عمل‌گرایانه‌ای «چه کسی» و «در-میان» را می‌آفرینند و آشکار می‌سازند. یا شاید در مسیری که گادامر و کریستوا دارند پیش‌تر برویم و صراحتاً بگوییم سخن‌گفتن عمل‌کردِ کارگزار انسانی نیست، بلکه این خودِ سخن‌گفتن است که کاری برای انسان انجام می‌دهد.<sup>۱۴</sup> به همین شیوه، شهادت‌دادن‌ها در حوزه‌ی عمومی به زخم‌های پولیس توجه می‌کند، و به شهروندان لقب‌شان را به‌عنوان شهروند، و به سازمان سیاسی فضای سیاسی حضور را که مردم در آن گرد هم می‌آیند، بازمی‌گرداند.

#### مشخصات مأخذ

Noelle McAffee, Bearing Witness in the Polis: Kristeva, Arendt, and the Space of Appearance, in Tina Chanter & Ewa Plonowska Ziarek, *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis*, SUNY Press (۲۰۰۵).

#### کتاب‌نامه

Arendt, Hannah. ۱۹۵۸. *The human condition*. ۲nd Edition. Chicago: University of Chicago Press.  
Aristotle. ۱۹۹۸. *Politics*. Trans. C. D. C. Reeve. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.  
Boraine, Alex. ۲۰۰۰. *Truth and reconciliation in South Africa: The third way*. Rotberg and Thompson ۱۴۱-۵۷.

---

<sup>۱۳</sup> the in-between

<sup>۱۴</sup> سیاس‌ها از پل کریستوفر اسمیت برای توجه‌دادن من به این نکته در آثار گادامر (بنگرید به اسمیت ۱۹۹۸).

- du Toit, André. ۲۰۰۰. The moral foundations of the South African TRC: Truth as acknowledgment and justice as recognition. Rotberg and Thompson ۱۲۲-۴۰.
- Kristeva, Julia. ۱۹۸۰. *Desire in language*. Translated by Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon Roudiez and edited by Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.
- . ۱۹۸۷. *Tales of love*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- . ۱۹۹۵. *New maladies of the soul*. New York: Columbia University Press.
- . ۲۰۰۱a. *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press.
- . ۲۰۰۱b. *Hannah Arendt: Life is a narrative*. Trans. Frank Collins. Toronto: University of Toronto Press.
- Minow, Martha. ۲۰۰۰. The hope for healing: What can truth commissions do? Rotberg and Thompson ۲۳۵-۶۰.
- Oliver, Kelly. ۲۰۰۱. *Witnessing: Beyond recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rotberg, Robert I., and Dennis Thompson, eds. ۲۰۰۰. *Truth v. justice: The morality of truth commissions*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Scarry, Elaine. (۱۹۸۵). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press.
- Smith, P. Christopher. ۱۹۹۸. *The hermeneutics of original argument*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Tutu, Desmond Mpilo. ۱۹۹۹. *No future without forgiveness*. New York: Image Doubleday.