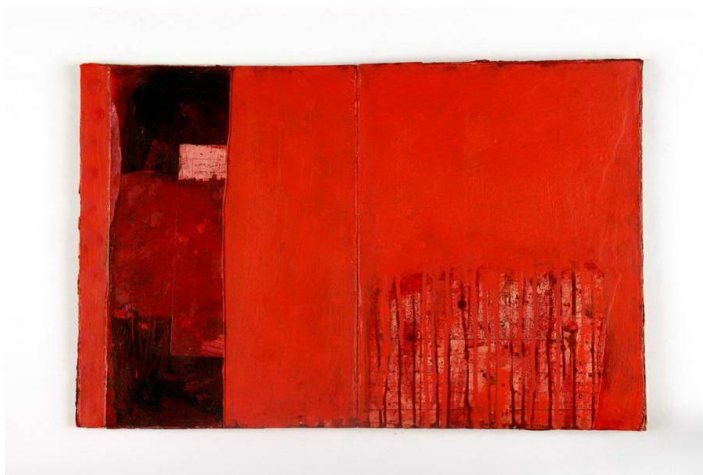


کلمات یک کلمه

غزه در مورد خشونت، مقاومت، سیاست و
«همبستگی انسانی» چه می‌گوید، چه می‌تواند
بگوید؟

تقدیر انسانی

محمد حاجی‌نیا



اثر همت محمدعلی، نقاش عراقی

«اکنون در تبعید، آری...! در خانه»... جایی در جنوبِ شمال جهان، از خلال خطوط تنبل و تصاویر مجازیِ جنایات واقعی به تاریخ و خاطره می‌اندیشم.

«اکنون، در تبعید، آری...! در خانه» به شاعر تبعیدی‌ای می‌اندیشم، متولد سرزمینی که سرریز خون از مرزهایش پایان نمی‌یابد؛ سرزمینی که به‌رغم وسعتش کوچکتر از حجم خون فرزاندنش است و سرزمینی که به‌رغم «دعای مادران» اش، «شن‌های سواحل» اش، به‌رغم «آمدو شد بهار»، «بوی نان تازه‌ی سپیده‌دم»، به‌رغم «متون آیسخیلوس»، به‌رغم «آغازِ عشق»، و به‌رغم «هراس غاصبان از خاطراتش»، از آن «خون... خون... و خون...» سرریز می‌شود: خون در سپیده‌دم، خون در شامگاه و خون در کلام. شاعری که آن‌قدر از غاصبان تاریخ‌اش غضب داشت که چشم در چشم‌شان دوخت و غریو برآورد: «بنویس، من عرب هستم» و در برابر فرمان تبعید استوار گفت «وطنم چمدان نیست و من مسافر نیستم»؛ همان شاعری که، اما، آن‌قدر شیفته‌ی قصیده و قهوه و کلمه بود که «وطنش چمدان [اش] [شد]»؛ چمدانی پر از کلام؛ و مرزهای این وطن، همان چمدان، آن‌قدر وسیع بود که برای هر آن‌کس که وسوسه‌ی رهایی داشت، کلامی در آن جا داد و شد خالق کلماتی که خوانندگان را جاودانه کرد- به توصیه‌ی «دوست صاحب‌فضل یونانی‌اش» که او هم شاعر بود: ریتسوس. دوستی که به او سفارش کرده بود استانبول را از چشم ناظم (حکمت) ببیند و پترزبورگ را از چشم ولادیمیر (مایاکوفسکی). یا شاید ایلچ؟ یحتمل هر دو! دوستی که در زندان‌های آتن به فکر پاهای خسته و گرده‌های سوخته‌ی آفریقا بود و آن‌قدر فضیلت داشت که زردهای سرخ را از یاد نبرد. (یحتمل او نیز درست مانند شاعر یوش، درست مانند تمام پابرهنگان بی‌پاپوش، می‌دانست که «زرد‌ها بی‌خود قرمز نشدند») شاعر تبعیدی که آن‌قدر فضیلت داشت که دوستی چنین «صاحب‌فضل» داشته باشد. شاعری که خواست «حتمیتِ مفاک» را تغییر دهد و به «ناممکن‌ها» وصیت می‌کرد- این بار به به سفارش هموطن همراهش: سعید. همان شاعری که مرزهای وطنش را فراموش نکرد اما تعین هویتش را حدود هیچ مرزی تعیین نکرد: هر بار وطنش شد «قصیده‌ی جدید»ی که می‌سرود و خودش شد زبانش. شاید به این خاطر که از هموطن همراهش آموخته بود که «هویت، در انتها، صنع صاحبش است و نه میراث گذشتگان».

همان شاعری که در تبعید پشت شیشه‌ی کافه‌ای در پاریس بی‌آن‌که دیده شود به «عابرین شتاب‌زده»ی پاریس می‌نگریست و می‌دانست که «یکی از علائم ناپدید بودن، دیدن و دیده نشدن است» با این همه، هیچ‌گاه از خاطره‌ی خون و تاریخ ظلمت، هویت مظلوم نساخت؛ شاعری که بر زندگان واجب دانست به «ارث بردن آرامش باد» را، تا بیاموزند «گشودن دریچه‌های گذشته» را؛ تا وقتی به آوار گذشته می‌نگرند، خود را به شاخه‌ی زیتون ابدی نیاویزند، تسلیم وسوسه و هیاهوی هویت نشوند، قربانی هویت قربانی نشوند و اگر خواستند اشکی بریزند آرام بگیرند: «مبادا دشمنان صدای درهم‌شکستن سفال‌های درونشان را بشنوند».

«کنون در تبعید، آری...! در خانه» در بی‌وزنی کرانه‌های مدیترانه، در جغرافیای بی‌مرز تبعید، یعنی جایی که لاجرم «ناپدید می‌شوی»؛ جایی که «نه دوستی به خاطرات خیره می‌شود، و نه دشمنی»، به سبکی تاریخ می‌اندیشم و به حجم خاطره و به سنگینی شکست (خاصه وقتی بی‌نبرد سررسیده باشد)؛ که کلمه‌ای مرا به ثقل جهان پرتاب می‌کند؛ به خاورمیانه.

این کلمه در یادداشتی از رامی ابوجاموس،^۱ روزنامه‌نگار هموطن درویش، ساکن نوار غزه، در ذهنم منفجر می‌شود. ابوجاموس در یادداشت‌هایش از امیدها و ادب‌های ساکنان غزه می‌نویسد، از مقاومت و استیصال آن‌ها، از جنایت دولت‌ها و خاموشی صداها و نهایتاً از اشک‌ها و لبخندهای کودک‌کش ولید و همسرش صباح. برخی جملات، عبارات و کلمات هستند که ذهن خواننده را منفجر و متعاقباً خوانش متن را متوقف می‌کنند. خواننده پیش از پی‌گرفتن مجدد کلمات و به نظم درآوردن ذهن باید عملیات آواربرداری را در ذهنش صورت دهد. فاصله‌ی زمانی میان انفجار و پی‌گیری متن به مجموعه‌ای از علل عمدتاً تصادفی وابسته است، با این همه، حجم و ابعاد انفجار نقشی تعیین‌کننده در این میان ایفا می‌کند. آنچه عملیات آواربرداری را دشوار و پیچیده می‌کند این است که ترکش و آوارهای حاصل از انفجار، گاه، به عصب‌هایی از ذهن اصابت کرده‌اند که خاطرات، تصاویر، انگاره‌ها و پرسش‌هایی را بیدار می‌کند که قصد مواجهه با آن‌ها را نداشتی، بالاتر از آن زمانی دراز صرف کتمان و در مواردی تسکین موقتی آن‌ها کرده بودی. چرا که تصور می‌کردی توان لازم برای مواجهه با آن‌ها را نداری. در چنین عملیات آواربرداری، الزاماً دشوارترین قطعات و آوارها جهت جابه‌جایی،

بزرگ‌ترین آن‌ها نیستند، گاهی سنگین‌ترین آوارها خردترین خرابه‌های منفجر شده‌اند؛ (این را فلسطینیان خوب می‌دانند: «سنگین‌ترین تابوت‌ها کوچکترین آن‌هایند») آن‌چه وزن این خرابه‌ها را در ذهن سنگین می‌کند، تماس‌شان با عصب‌هایی است که درد ناشی از برخورد، توان را طاق می‌کند و تاب را می‌سوزاند.

دوراس در نوشتن می‌نویسد: «نوشتن، سخن نگفتن است. خاموش ماندن است. نوشتن، نعره‌ای است بی‌صدا» کلمات که در ادامه می‌آید، سخن گفتنی درباره‌ی درد و ادبار نیست، بلکه نوشتنی است ناگزیر، نعره‌ای است برخاسته از درد – پس لاجرم قطعه‌قطعه، به‌رغم نظمی حداقلی، به‌ناگزیر، نظم‌ی بی‌«نظام»- نعره‌ی برخاسته از درد

انفجار یک کلمه در ذهن: «غزه‌ستروفیک»* (gazastrophique)

۲

می‌دانیم که کلمات اشیا نیستند و همیشه فاصله‌ی پرناشدنی میان واقعیت کلمات و واقعیت موجود وجود دارد. (اسپینوزا: دایره یک چیز است و تصور دایره یک چیز دیگر؛ آلتوسر: مفهوم سگ، پارس نمی‌کند) واقعیت کلمات همان واقعیت اشیا، نیست، اولی بازنمای آینه‌ای دومی نیست، اولی به دومی اضافه می‌شود تا به آن اشاره کند، آن را به نحوی «نشان دهد»، در مواردی آن را کژدیسه کند و در مواردی هم آن را فهم‌پذیر (مفاهیم). بنابراین، کلمات فروکاست‌پذیر به وسایلی خنثی نیستند، علی‌الاصول معصوم نیستند، جهت‌گیری دارند و می‌توانند تاریخ یا بزنگاهی را در اشارات‌شان فشرده کنند. نبردهای تاریخی بشر از نبرد بر سر کلمات جدا نبوده است. بار دیگر، کلمات نه خود اشیا هستند و نه منطبق بر اشیا، با این حال، هستی کلمات بی‌ارتباط با هستی اشیا نیست. گاه برخی «اختلافات جزئی» بر سر برخی کلمات سرنوشت «نظم اشیا» را تعیین می‌کنند. لنین در ۱۹۲۰ پیش از انشعاب‌های بزرگ جنبش کمونیستی در دهه‌ی دوم قرن بیستم به «کوته‌بینان» هشدار داد که سرنوشت آتی سوسیال‌دموکراسی روسیه در گرو جهت‌گیری بر سر «اختلافات جزئی» و کلمات جزئی است. نبرد بر سر نوع

* غزه‌ستروفیک و غزه‌ستروف چنان‌که از ریخت کلمه پیدا است، حاصل امتزاج غزه و کتستروف (فاجعه) است: معادل شدن و آمیختن متراکم‌ترین منطقه‌ی جهان، به لحاظ جمعیتی، با فاجعه.

مداخله‌گری در واقعیت و حفظ یا تغییر نظم آن، به شکل نبرد بر سر کلمات ظهور می‌یابد.

واقعیات جدید، یا فهم جدید واقعیات کهن نیاز جعل کلمات جدید را پیش می‌کشد. کلماتی که به واقعیات کهن اشاره داشتند، عمدتاً در اشاره به واقعیات جدید ناتوان‌اند. در چنین شرایطی است که بایستی بر «جهان زبان خشونت اعمال کرد»، تا چیزی بگوید که پیش از این گفته نمی‌شده، خواسته نمی‌شده گفته شود یا این که توانسته نمی‌شده گفته شود. تاریخ‌تئوری پر از تلاش برای جعل، برگرفتن یا رها کردن چنین کلماتی است.^۲

به غزه برگردیم: بعد از گذراندن گنجی اولیه‌ی پس از انفجار، در وهله‌ی اول، بحتم، آنچه بیش از هر چیز نظر ما را به خود جلب می‌کند، بزرگ‌ترین پرسش‌ها (آوارها) باشد: چگونه ممکن است، نام یک منطقه (غزه) با فاجعه (کتستروف) بیامیزد؟ شروط امکان (تاریخی و نه استعلایی) ضرب چنین کلمه‌ای چیست؟ خشونت تا چه حد باید مرزهای خود را وسعت بخشد تا نام یک منطقه به همراه ساکنانش چنان با فاجعه درهم‌آمیزد که تفکیک آن‌ها ناممکن شود؟ هم‌آمیزی غزه‌ی فلسطین و فاجعه، چه دلالت‌های سیاسی درباره‌ی مقاومت، تاریخ و آینده دارد؟ چرا همبستگی پرفرازو فرود – با گذر زمان، بیشتر پر فرود تا پرفراز – توده‌های جهان و جنبش حمایت از فلسطین آن قدر زور نداشته تا بتواند جلو جعل این کلمه‌ی هولناک را بگیرد و به جای اینکه نام غزه به فاجعه درآمیزد، اگر نه با رهایی، دست‌کم با جنایات نظام امپریالیستی و آوارهای تاریخی این نظم مخرب گره بخورد؟ این کلمه چه چیزی در مورد گرایش‌های مسلط بر مقاومت‌های مردمی در دفاع از آرمان فلسطین می‌گوید، و فراتر از آن چه چیزی در مورد گرایش‌های مسلط بر جنبش‌های توده‌ای حال حاضر می‌تواند بگوید؟ اما پیش از همه‌ی این‌ها بگذارید به این پرسش بپردازیم: اگر مفروض بگیریم که «غزه‌سترو فیک» به واقعیاتی اشاره دارد، در نسل‌کشی فلسطینیان توسط دولت اسرائیل که در کنف حمایت دولت‌های امپریالیستی سراسر جهان روی می‌دهد، چه عناصری (جدیدی) خودنمایی کرد، که به ضرب این کلمه‌ی جدید انجامید؟

برای پرداختن به پرسش اخیر، بی‌آن که قصد انجام قیاسی تاریخی داشته باشیم، به تاریخ مهمی در ابتدای هزاره‌ی سوم برمی‌گردیم: ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱. به خوبی آگاهیم که آنچه در یازده سپتامبر در منتهن نیویورک روی داد با آنچه امروز، بیش از یک سال و نیم، در غزه در حال روی دادن است، ماهیتاً متفاوت است. با این حال، برخی تأملاتی که در مورد ویژگی‌های یازده سپتامبر صورت گرفته، می‌توانند، ولو به طور سلبی، پرتوهایی بر مشخصه‌های نسل‌کشی غزه بیافکنند.

تنها چند ماه پس از ۱۱ سپتامبر، جیووانا بُرادوری در مصاحبه‌های جداگانه با دریدا و هابرماس تلاش کرد اهمیت تاریخی و «مفهومی» یازده سپتامبر را مورد کنکاش قرار دهد. هابرماس (در ادامه به مناسبت دیگری به او بازمی‌گردیم) در رابطه با وجوه جدید تروریسم تجسّد یافته در حمله‌ی یازده سپتامبر به سه عامل اشاره می‌کند: ۱. «قدرت نمادین اهدافی که به آن‌ها حمله شده بود... به عنوان تجسد قدرت اقتصادی و تصویرسازی از آینده» (برج‌های دوقلو منهتن) ۲. «حضور دوربین‌ها و رسانه‌ها یک رویداد محلی را تبدیل به رویدادی جهانی کرد- جمعیت سراسر جهان بدل به شاهدان عینی و بهت‌زده‌ی این رویداد شدند» ۳. نامشخص بودن دشمن و هدف سیاسی آن: «دقیقاً نمی‌دانیم دشمن کیست.» به این معنا که مشخص نیست مطالبه و هدف چنین عملیاتی چیست؛ این گونه عملیات برای پس گرفتن بخش یا منطقه‌ای صورت نمی‌گیرد، بنابراین منطقه‌ی هدف این عملیات را هم نمی‌توان تعیین کرد. امری که موجب گیجی سرویس‌های امنیتی شده و نهایتاً به نظارت نامحدود دستگاه‌های امنیتی ختم می‌شود.^۴

در ۱۱ سپتامبر ما با یک عملیات تروریستی روبه‌رو بودیم و امروز با یک نسل‌کشی دولتی روبه‌رو هستیم. شاید فهم و بررسی بسیاری از ابعاد و آثار این نسل‌کشی نیازمند گذر زمان باشد، اما تلاش می‌کنیم، بدون درافتادن به گمانه‌زنی، به سه وجه از بارزترین وجوه این نسل‌کشی اشاره کنیم: ۱. آنچه در غزه گذشته (و همچنان در جریان است) نسل‌کشی بوده/ است. با این حال، دولت اسرائیل غیر از ارائه‌ی برخی توجیهات نخبه‌ها، چندان تلاشی برای پنهان کردن جنایاتش صورت نداده است. این نخستین بار است که جنایت نسل‌کشی در جلو دیدگان جهانیان رخ می‌داد. همگی ما شاهد عینی و گهگاه لحظه به لحظه‌ی نسل‌کشی بوده و هستیم. برخلاف تمامی نسل‌کشی‌های پیشین در تاریخ هیچ یک از ما نمی‌تواند ادعا کند از این نسل‌کشی بی‌اطلاع بوده ۲. در

نسل‌کشی غزه، قدرت‌های آتلانتیک و دولت‌های امپریالیستی، به‌رغم تفاوت لحن و اتخاذ برخی ویراژهای دیپلماتیک، زبان واحدی داشتند: حمایت تقریباً تام و تمام از نسل‌کشی ۳. غزه تبدیل به لابراتواری شده که به صورت فشرده انواع تکنیک‌های روانی، نظامی و سیاسی دولتی جهت نسل‌کشی، بی‌جاسازی و نابودی مقاومت یک ملت در آنجا به آزمایش درآمده است.^۴

ترکیب این سه عامل نتایج متناقضی را به بار آورده که در ادامه توضیح خواهیم داد. اما آنچه مسلم است این است که نتایج این آزمایش جنایت، بسی فراتر از غزه، فلسطین و خاورمیانه تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر روند آتی جنبش‌های توده‌ای در سراسر جهان خواهد داشت. به عبارت دیگر، جنایت «محلی» و منطقه‌ای که مشخصاً در غزه فشرده شده است، خواه ناخواه، «رویدادی جهانی» است؛ شاخص طرح و رویکردی جدید برای مقابله با «مقاومت‌های توده‌ای» در سراسر جهان. چرا و چگونه؟

۳

درجه‌ی مقاومت فردی/جمعی و حتی خود اصل مقاومت در برابر هر شکلی از ستم، بیش از هر چیز در ارتباط با درجه‌ی حساسیت فردی/جمعی مربوط به آن ستم مشخص است. حال آن‌که، رژیم حساسیت (ولو فردی) ما در برابر امور گوناگون به نحو اجتماعی و از خلال تجربیات مجموعه‌ی مبارزات اجتماعی شکل می‌گیرد. به تعبیر ساده‌تر، تحول حساسیت ما محصول درون‌نگری فردی نیست، بلکه از منشور تحول روابط و مبارزات اجتماعی می‌گذرد. به‌عنوان نمونه خشونت واجد وجه عینی انکارناپذیری است، اما یک کنش، پدیده یا رفتار اجتماعی تنها زمانی به‌مثابه «خشونت» **ابژکتیو** تجربه می‌شود که **سوژکتیویته‌ی جمعی** آن را به‌عنوان خشونت بازشناسی کند. بسیاری از اموری که امروزه در روابط اجتماعی (روابط جنسیتی، روابط والدین و فرزند، معلم و دانش‌آموز) به‌عنوان مصادیق خشونت تجربه می‌شوند، بسته به تاریخ و فرایند تضادهای اجتماعی بخشی لایتجزایی از «فرهنگ»، «تعلیم» و «تربیت» مطلوب و حتی ضروری تلقی می‌شدند. برتراند اژیلوی، روان‌کاو و فیلسوف فرانسوی، در متنی در باب ابعاد و جوانب متکثر خشونت، تحلیلش را با بررسی رابطه‌ی تجربه‌ی سوژکتیو خشونت و

خشونت ابژکتیو آغاز می‌کند. او در این رابطه، به بررسی ژولین گرک، نویسنده‌ی فرانسوی ارجاع می‌دهد. گرک در پژوهشی، با مقایسه‌ی رمان‌ها و نویسندگان قرن هفدهم و هجدهم از سویی و رمان‌ها و نویسندگان قرن نوزدهم از سوی دیگر، نشان می‌دهد به گونه‌ای کیفیتاً متفاوت تجربه‌ی احساسی مواجهه با مرگ را تصویر می‌کنند. او اشاره می‌کند که نویسندگان قرن هفدهم و هجدهم که همچنان تحت سیطره‌ی خلیات مربوط به اشرافیت هستند، در مواجهه با مرگ، به‌عنوان امری طبیعی، بسیار خویش‌دارند؛ مرگ در رمان‌های این دو قرن به گونه‌ای توصیف می‌شود که هیچ حسی بر نمی‌انگیزد. مورد نمونه‌وار این نویسندگان، آبه (راهب) پروو (Abée Prévost) رمان‌نویس و تاریخ‌نگار قرن هجدهم است که هیچ شفقتی خرج توصیفات صحنه‌ی مرگ نمی‌کرد (این قرن یک استثنای بزرگ دارد: روسو). این در حالی است که قرن نوزدهم، دوران آموشد مہارنشدنی و بازگشت‌ناپذیر توده‌های مردم در صحن خیابان و صفحات ادبیات است. در این قرن با افول اشرافیت و رنگ باختن ارزش‌های آن، مواجهه با مرگ به گونه‌ای متفاوت ترسیم می‌شود. مرگ دیگر در قید و بند اخلاقیات اشرافی نیست؛ نه لزوماً امری طبیعی است که پس از گذران عمری طولانی فرا رسد و نه حتماً امری قهرمانانه (با توجه به سلسله‌مراتب اجتماعی بازم طبیعی) که در نبرد شوالیه‌ها یا در دوئل دو شخص شاخص رخ دهد (در هر دو حالت، مواجهه با مرگ باید در فاصله‌ی احساسی صورت می‌گرفت). در قرن نوزدهم، توده‌ها مرگ را به‌مثابه تراژدی‌ای تجربه می‌کردند که از رنج، ادبار، بخت و نبردهای زندگی‌شان برمی‌خاست. حضور همه‌جانبه‌ی توده‌های مردم در خیابان و تصویر آن در رمان، کیفیت حسی مواجهه با مرگ را دگرگون کرد. به شفقتی که صحنه‌های مرگ رمان‌های هوگو برمی‌انگیزند، بنگرید. (برای نمونه: آخرین روز یک محکوم) هوگو تنها نمونه نیست. فلوبر نیز که برخلاف هوگو و در قیاس با سایر نویسندگان عصر خود (به استثنای استاندال) در برانگیختن شفقت بیشترین خویش‌داری را خرج می‌کرد، صحنه‌ای از احتضارِ اما بوواری خلق کرد که خواننده را میخکوب می‌کند. گرک اشاره می‌کند که بی‌تردید ادیب و خواننده‌ی قرن هفدهم یا هجدهم اگر صفحات پایانی مربوط به احتضارِ اما بوواری را می‌خواند، از میزان احساس و شفقتی که فلوبر خرج توصیف رنج احتضار زنی لذت‌جو کرده، دست‌به‌دهان می‌ماند.^۵

حال، اگر بپذیریم که رژیم حساسیت ما از خلال تضادها، مبارزات و رویدادهای اجتماعی و تاریخی متعین می‌شوند، می‌توانیم بپرسیم نسل‌کشی غزه چه چیزی را در رژیم حساسیت جمعی ما تغییر داده است؟ به عبارت دیگر نسل‌کشی در غزه چه مرزهایی را در حساسیت جمعی جهان در برابر رنج و جنایت و بنابراین مقاومت در برابر آن جابه‌جا کرده است؟

اهمیت و دلالت‌های اجتماعی معین این پرسش، شاید با یک قیاس و نمونه‌ی تاریخی شناخته‌شده ملموس‌تر شود: نازیسم در آلمان و نسل‌کشی یهودیان. از انسان به نحو عام نمی‌توان سخن گفت، اما در تعبیر عام «انسان» پس از آشویتس همان «انسان» پیش از آن نبود. تجربه‌ی نسل‌کشی یهودیان بسیاری از ادراکات و حساسیت‌های انسان را متحول کرد. این «انسان» (بار دیگر در یک تعبیر عام) دیگر با احتیاط، مکث، لکنت و شرم از «پیشرفت» و «تمدن» سخن می‌گفت. حتی خود اصل سخن گفتنش نیز محل پرسش بود و در آن شکست می‌خورد (تلاش می‌کرد، تا بهتر شکست بخورد). مستعد شکار و شناخت خشونت، قدرت و سلطه در تمامی مناسبات و نهادها بود، حتی و یا شاید به‌ویژه در نهادهایی بود که بیشترین دعاوی پیشرفت، تمدن و عدالت را داشتند (آموزش، علوم، بیمارستان، زندان و...). ریشه‌های شر آشویتس را نه الزاماً در شرارت‌های بزرگ بلکه در ابتذال‌های خرد می‌یافت. نسل‌کشی یهودیان بشر را نسبت به جنایت حساس‌تر کرد. علاوه بر آن، در شرایط توازن نیروهای نظری و سیاسی آن زمان، بخش قابل توجهی از «این انسان»، وقتی از آشویتس سخن می‌گفت نگاهی را از هیروشیما و ناکازاکی نمی‌زدید؛ و می‌دانست و تلاش می‌کرد بفهماند—چنان‌که پولانزاس تأکید کرده بود—«کسی که از امپریالیسم سخنی نمی‌گوید، بایستی درباره‌ی فاشیسم سکوت کند». با این حال، تقابل نیروها در آن مقطع تاریخی (رویارویی «دول دموکراتیک» غرب در میان متفقین در برابر فاشیسم) این مسیر را بازگذاشته بود که کسانی که از تکرار تجربه‌ی فاشیسم در هراس بودند، راه‌حل را در تقویت نهادهای دموکراتیک ملی و بین‌المللی و تکیه بر «عقلانیت ارتباطی» بیابند—بدون تغییر بنیادی روابط سرمایه‌دارانه.

برای نزدیک شدن به پرسش، قیاسی کلی میان نسل‌کشی فلسطینیان در غزه (با توجه به مشخصه‌هایی که در بالا برشمردیم) با نسل‌کشی یهودیان صورت می‌دهیم:

حتی رایش سوم که آشکارا در تبلیغاتش یهودیان را به لحاظ تاریخی و حتی بیولوژیک عناصر نامطلوب و خطرناک برای تمدن آلمان قلمداد می‌کرد، تمهیداتی صورت داده بود که ابعاد جنایات پنهان باقی بماند. ارتش و دولت اسرائیل تلاش چندانی برای کتمان جنایت صورت ندادند؛ سربازان اسرائیلی هیچ ابایی از به اشتراک گذاشتن صحنه‌های ارتکاب جنایت نداشتند و آشکارا کشتار جمعی فلسطینیان را تبلیغ می‌کردند. مقامات رسمی و غیررسمی دولت اسرائیل بارها آشکارا و مستقیماً فلسطینیان را «حیوان»، «حیوان-انسان» و «حیوانات مادون انسان» خطاب کردند. ارتش اسرائیل بدون هیچ پروا و با تکرری که از شماره بیرون است بر مدارس، بیمارستان‌ها، مقر سازمان‌های مردم نهاد و حتی مناطق برپایی چادرهای ساکنانی که پیوسته کوچانده می‌شدند، بمب ریختند. در چنین بستری بود که شمار قابل توجهی از نمایندگان کنست در جلسات علنی، در برابر درز و عمومی شدن تصاویر تجاوز سربازان به زندانیان فلسطینی نه تنها جنایات آنان را توجیه و تبرئه بلکه ستایش و تقدیس کردند. حمایت بیش‌وکم متفق نهادها و دول دموکراتیک با بهانه‌ی باسمه‌ای «حق اسرائیل در دفاع از خود» و ارسال بی‌وقفه‌ی پیشرفته‌ترین ادوات نظامی نیز در همین بستر (نسل‌کشی آشکار در جریان) صورت می‌گیرد.

دول دموکراتیک از «یهودستیزی» ریسمانی ساخته‌اند که با توسل به آن هرگونه مخالف با کشتار و نسل‌کشی فلسطینیان را خفه می‌کنند. در اینجا، برخلاف نسل‌کشی یهودیان، عموم دول و دستگاه‌های ایدئولوژیک‌شان در مقابل نسل‌کشی قرار نگرفته، بلکه — ضمن تضادهای موجود در این نهادها — عموماً اما نه تماماً به‌عنوان بازوهای ایدئولوژیک و نظامی نسل‌کشی عمل می‌کنند.

با نگاه قفانگرا می‌توانیم بگوییم که نسل‌کشی و پروژه‌ی بی‌جاسازی‌ای که در جریان است، به رغم جنبش حمایت از فلسطین در سراسر جهان، بی‌زحمت زیاد و بدون مزاحمت جدی انجام یافت. (این واقعیت به خودی خود مسئله‌ی مهمی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت؛ چرا به‌رغم جنبش گسترده در سراسر جهان در حمایت از فلسطین نسل‌کشی بدون زحمت چندان صورت گرفت) و با توجه به این‌که این جنایت در برابر دیدگان جهان روی می‌دهد، می‌توانیم بگوییم ما دیگر همان انسان‌های سابق نیستیم. اگر نسل‌کشی یهودیان توسط نازیسم در آلمان، حساسیت عمومی را

نسبت به خشونت و جنایت افزایش داد، نسل‌کشی فلسطینیان توسط «دولت یهودی» و با حمایت و سکوت دول و نهادهای دموکراتیک، این حساسیت را به شکل فلج‌کننده‌ای تضعیف کرد. می‌دانیم که حساسیت‌های انسان‌ها بسته به موقعیت مادی، اجتماعی و ملی‌شان به موضوعات مختلف متفاوت است؛ اما به راحتی می‌توان گفت که جنایت جنبه‌ها و استانداردهای جدیدی را به ثبت رساند و متعاقب آن، چنانچه جنبش علیه نسل‌کشی نتواند اعتدالی کیفی یابد، حساسیت جهانی در برابر کشتار (دست‌کم «جنوب جهان») به درجات تعیین‌کننده‌ای سست‌تر از پیش خواهد شد. این موضوع نقش مهمی ایفا کرد در این که غزه برابر با فاجعه قلمداد شود و غزه بشود «غزه‌ستروف».

۴

با این حال، در سراسر جهان، جنبش گسترده‌ای علیه نسل‌کشی صورت گرفته، جنبشی که در مواردی تعرضی عمل کرده است. لازم است بپرسیم که چرا چنین جنبش گسترده‌ای نتوانسته -دست‌کم تا کنون- چندان مؤثر واقع شود؛ چرا چنین جنبش گسترده‌ای نه تنها نتوانسته مانع نسل‌کشی شود، بلکه حتی از پیوند زدن نام غزه به کل جنایات نظام امپریالیستی، در اذهان توده‌ی گسترده‌ی مردم نیز ناتوان مانده است؟ در این باره جاگیری تاریخی-بزنگاهی این جنایت سیاسی نقش مهمی ایفا کرده است: این نسل‌کشی از یک سو در بزنگاهی صورت گرفته و می‌گیرد که شاهد خیزش موج عظیم گرایش‌های فاشیستی در بسیاری از کشورهای دموکراتیک هستیم؛ گرایش‌هایی که سال‌ها پیش از هفتم اکتبر حملات خود را به بسیاری از قوانین، قواعد و نهادهای ملی و بین‌المللی که حول ضمانت حقوق افراد و گروه‌ها شکل گرفته بودند، آغاز کرده بودند. از سوی دیگر، نسل‌کشی در بستر تاریخی در حال اجرا شدن است که مشخصاً از دهه‌ی هشتاد میلادی به این سو، نیروهای چپ، چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ سازمانی در سراسر جهان فاقد حداقل‌های وحدت سازماندهی لازم هستند و در نتیجه نفوذ و اثرگذاری مؤثری در جنبش‌های توده‌ای بین‌المللی ندارند. در یک نگاه کلی، از دهه‌ی هشتاد میلادی به این سو، محور مطالبات برحق دموکراتیک و همبستگی انسانی در درون جنبش‌های مترقی توده‌ای جایگزین محور انقلاب و انترناسیونالیسم

انقلابی شد. این تغییر محور، طبعاً تحرک و جهت‌گیری جنبش‌های توده‌ای را نیز تغییر داد.

این واقعیات، اثرات متناقضی بر جنبش اخیر در حمایت از فلسطین داشت. (در ادامه برای بررسی پرسش فوق مشاهدات و شواهد را محدود به جنبش توده‌ای در حمایت از فلسطین در کشورهای سرمایه‌داری شمال جهان خواهیم کرد) از یک طرف، بال راست این جنبش مترقی، در برابر موج جدید جریان فاشیستی و حملات این جریان به نهادها و قوانین دموکراتیک تثبیت شده، خواستها و مطالباتشان را اساساً متکی و متمرکز بر اصول حقوقی و دفاع از آن کرد. این طیف در دالان‌های تنگ نهادهای «حقوق بشر»ی در پی احقاق حقوق فلسطینیان بود و با تکیه بر «حقوق بشر» از آنان حمایت می‌کرد. بال چپ این جنبش اما، دسته‌هایی را شامل می‌شد که همراهی فعال و منفعل عمده‌ی نهادها و ساختارهای دموکراتیک در نسل‌کشی را به چشم می‌دیدند و در نتیجه همین نهادها و قوانینی که در خدمت نسل‌کشی قرار گرفته بودند را به پرسش می‌کشیدند. این دو طیف به‌رغم نقاط تمرکز متفاوتی که در پیش‌برد جنبش داشتند (یکی به نهادهای حقوقی تکیه می‌کرد، دیگر همین نهادها را هدف حمله قرار می‌داد) و روش‌ها و ابتکارات متفاوتی که به کار می‌بستند، در یک نکته توافق نظر تام داشتند: افزایش فشار بر دولت‌ها جهت توقف نسل‌کشی فلسطینیان. جنبش علیه کشتار فلسطینیان با این دو بال تاکنون نتوانسته پرواز بلندی داشته باشد. اما، همین تقسیم‌بندی عمده در درون جنبش حمایت از فلسطین بود که موجب شد **بلوک قدرت** عمده‌ی این دول، (و نه تمام آن‌ها) به‌رغم تضادهای درونی‌شان، بیش‌وکم زبان واحدی در سرکوب فراقانونی جنبش حمایت از فلسطین اتخاذ کنند. نیروهای جناح‌های راست و راست‌افراطی این دول (که حملات خود به نهادها و قوانین دموکراتیک پیش از این‌ها آغاز کرده بودند) از یک‌سو، و جناح‌های میانه و چپ این دول (که حامی احیای اعتبار نهادهای دموکراتیک و تثبیت آن‌ها بودند) هر دو در جهت‌گیری‌های گوناگون و ناهمگن این جنبش، تهدیدات بالقوه‌ای را برای طرح‌های متفاوت طبقاتی خود شناسایی می‌کردند.

علاوه بر این، با نظر به *منازعات بین‌المللی*، در تقسیمات استراتژیکی که پس از جنگ دوم جهانی صورت گرفت؛ ثبیت و تقویت قدرت و نفوذ دولت اسرائیل در منطقه نقش استراتژیکی در تضمین منافع – متضاد و نه الزاماً همگن – دول امپریالیستی ایفا می‌کرد. به این ترتیب، پیش‌برد بی‌خطر و بی‌دردسر عملیات نسل‌کشی فلسطینیان و سرکوب جنبش ضد جنگ، هم به منافع کلان امپریالیستی دول دموکراتیک گره خورده بود و به‌طور همزمان، با پروژه‌های متضاد طبقاتی داخلی به منظور تحکیم و تثبیت دولت پیوند داشت. در همین راستا، نسل‌کشی در غزه با جابه‌جایی مرزهای جنایت، در بستر بحران امپریالیستی، تنها حاوی پیام برای کله‌سیاه‌های جنوب جهان نبود، بلکه برای سرکوب فراقانونی و خشن توده‌ها و روشنفکران کشورهای امپریالیستی نیز خطوط جدیدی ترسیم می‌کرد.

چنان‌که گفتیم جنبش علیه نسل‌کشی و در حمایت از فلسطین گسترده بود، اما هیچ کدام از طیف‌های مسلط بر جنبش نتوانستند جهت‌گیری و استراتژی ایجابی مؤثری طرح کنند. جناح راست جنبش که بر گفتمان «حقوقی» اتکا داشت به لحاظ سیاسی راه‌حل قضایی دو دولت را پیش‌پا می‌گذاشت. از سوی دیگر، اگرچه جناح چپ، به لحاظ ایدئولوژیک از گفتمان‌های حقوق بشری و قضایی فاصله گرفته بود، اما به لحاظ سیاسی طرح و درونمایه‌ی مشخصی نداشت و در غیاب نیروی مؤثر چپ در صحنه‌ی خاورمیانه، به تنها «نیروی واقعاً موجود در صحنه» که در برابر جنایت‌های اسرائیل قرار داشت، تکیه می‌کرد و به همین مناسبت حتی نقد نظری و سیاسی به «محور مقاومت» و مشخصاً حماس را در این «شرایط مشخص» برنمی‌تابید. این دو گرایش علی‌رغم تفاوت‌های عمده‌ای که در جهت‌گیری و پیش‌برد جنبش داشتند، در یک نقطه اشتراک نظر اساسی داشتند: مبنای نگاه سیاسی هر دو را نوعی از پراگماتیسم سیاسی شکل می‌داد، هر دو آن‌ها عرصه‌ی امکان‌ها را به آنچه پیشاپیش موجود بود، محدود کرده بودند. در اولی تنها امکان نهادهای حقوقی بین‌المللی و در دومی تنها امکان اتکا به نیروی سازمان‌یافته‌ای بود (کیفیت این سازمان‌یافتگی محل بحث نبود) که در مقابل اسرائیل قد افراشته بود. نتیجه‌ی نهایی این گرایش پراگماتیستی، رها

کردن بسیج جنبش بر مبنای تغییر مناسبات و تقلیل دادن حدود مبارزات به تعدیلاتی در درون همین مناسبات و در نتیجه فروکاستن سوژه‌ی تغییر به سوژه‌ی بقا بود. در پی ضربات نظامی پی‌درپی به حماس و نیروهای حامی او در منطقه، گرایش دوم رفته‌رفته به خاموشی گرایید و گرایش اول یعنی اتکا بر مناسبات حقوقی به جهت همبستگی با فلسطینیان بیش از پیش جلو صحنه‌ی جنبش را اشغال کرد. هرچه ابعاد جنایت دولت اسرائیل گسترش می‌یافت، این گرایش حقوقی فراگیرتر و همزمان سقف مطالباتش هم کوتاه‌تر می‌شد. در واقع افق مطالبات حقوقی این گرایش را میزان و درجه‌ی جنایت تعیین می‌کرد؛ تا جایی که این گزاره تبدیل به بخشی از پیش‌فرض جنبش شد: «مسئله‌ی فلسطین دیگر نه یک مسئله‌ی سیاسی بلکه مسئله‌ی انسانی است.» در نتیجه، مسئله‌ی فلسطین که مسئله‌ای به لحاظ تاریخی عمیقاً سیاسی بود و با سیاست‌های کلان امپریالیستی در منطقه گره خورده بود، به صرفاً مسئله‌ی انسانی فروکاسته شد.

در مورد فلسطین شاید بهتر از هر جای دیگر بتوان محدودیت‌ها و حتی خطرات سیاست حقوق بشر^۶ و همبستگی انسانی را مشاهده کرد. دولت اسرائیل دهه‌هاست به طرق گوناگون در پی سیاست‌زدایی از مسئله و آرمان فلسطین است، این بار از طریق نسل‌کشی آشکار این هدف را پی می‌گیرد. تقلیل مسئله‌ی فلسطین به همبستگی انسانی و سوژه‌ی بقا در این وهله با سیاست‌های فاشیستی منطقه‌ای و جهانی نه تماس بلکه تلاقی و انطباق دارد.^۷ برای مثال کابینه‌ی امنیتی دولت اسرائیل چندی پیش در ماه مارس تأسیس دفتری تحت نام «دفتر مهاجرت داوطلبانه» را به تصویب رساند. این دفتر برای تسهیل امور «برای آن دسته از ساکنان غزه است که قصد سکونت در کشور ثالث دارند». گفتنی است که این دفتر تحت نظارت وزارت دفاع اسرائیل است، یعنی دقیقاً همان کسانی که فرمان بمباران گورستان‌ها و در ماه‌های گذشته حتی ماشین‌های آواربرداری را صادر کرده‌اند؛ مبادا که ساکنان غزه به مردگان خود دسترسی داشته باشند. رابطه‌ای است میان جنایتی که هرشکلی از زیستن و حتی خاک‌شدن در غزه را ناممکن می‌کند، و فراهم کردن تسهیلات برای زیستن در هر آن کجایی که فلسطین نباشد؛ رابطه‌ای است میان محموله‌های سلاح سنگین دول امپریالیستی و بسته‌های غذایی بشردوستانه‌ی همان دول (مستقل از این‌که هر دو آن‌ها از آسمان بر سر

فلسطینیان پرتاب می‌شوند؛ القصه رابطه‌ای است میان ویرانگری صهیونیستی و بقای انسانی: در این مورد مشخص، برای این که گام دوم پروژه‌ی فاشیستی یعنی خالی کردن غزه از ساکنانش و تبدیل آن به دوبی دوم منطقه، باید فلسطینیان به سوژه‌ی بقا تقلیل بیابند.

می‌توان پرسید در میانه‌ی خشونت بی‌حسروحد نسل‌کشی، آیا اساساً امکانی برای مقاومت و سیاست‌رہایی‌بخش وجود دارد؟ در چنین شرایطی، غیر از «همبستگی انسانی»، انتظار رویش چه سیاستی را می‌توان داشت؟

۵

بالبیار یکی از مهم‌ترین متفکرانی است که به‌ویژه در آثارش از دهه‌ی ۹۰ میلادی به این سو به بررسی رابطه‌ی میان سیاست، خشونت و مقاومت می‌پردازد. او تنشی رفع‌ناپذیر را میان سیاست و خشونت تشخیص می‌دهد. در نگاه بالبیار «فرض محو خشونت یکی از عناصر مقوم تصور ما از سیاست است.»^۸ گویی قرار است خشونت مبارزات و تضاد نیروها در درون تنش میان نهادهای سیاسی محو شود. بر مبنای همین فرض است که تصور می‌کنیم سیاست و پراتیک سیاسی امکان نهادمند شدن دارد. فرض بر این است که چنین نهادهایی تضادها و مبارزات متکثر اجتماعی را به‌نجوی میانجی‌گری می‌کنند که خشونت آن‌ها در اشکالی غیر از اشکال خشونت عریان جریان یابند. در نتیجه «سیاست، امر سیاسی را به‌مثابه شرط امکان و غایت تمام پراتیک‌هایش در چشم‌انداز دارد.»^۹ اما نهادمندشدن سیاست و غایت حذف خشونت، خود از طریق انحصار و امتداد خشونت امکان‌پذیر می‌شود. (تنش میان سیاست و خشونت را در تمام نظریه‌های سیاسی به‌ویژه از زمان ماکیاولی و سپس هابز به این سو، می‌توانیم ردیابی کنیم.) پس، سیاست چه در اشکال نهادی آن و چه در تنازعات اجتماعی که امر سیاسی و نهادسازی را هدف خود قرار می‌دهند، مستقل و مجزا از خشونت شکل نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، از سیاست عاری از خشونت در معنای دقیق کلمه نمی‌توان سخن گفت. آنچه پیش از این به رابطه‌ی میان سیاست و خشونت می‌دهد این است که هرچند سیاست و مبارزه‌ی سیاسی خالی از خشونت نیست، اما زمانی که خشونت در عرصه‌ی

سیاست از آستانه‌هایی درمی‌گذرد و به خشونت مفرط (extrême violence) بدل می‌شود که بر مبنای «قساوت»ی (cruauté) سازمان می‌یابد، خود امکان سیاست و پراتیک سیاسی از میان خواهد رفت.

در این صورت، نخستین پرسشی که به ذهن خطور می‌کند این است که آن «آستانه‌ای» که عبور از آن خشونت را تبدیل به «خشونت مفرط» می‌کند کدام است و بر مبنای چه معیاری قابل تعیین است؟ بالیبار اشاره می‌کند که «مفرط» در ترکیب «خشونت مفرط» انگاره‌ای غامض و حتی پارادوکسیکال است. زیرا به‌رغم این که صفت «مفرط» در ظاهر آستانه و حدی را پیش‌فرض دارد که گویی قابل‌شناسایی است، با این حال این انگاره از هرگونه معیار مطلق و ارزیابی کمی می‌گریزد. برای خشونت مفرط می‌توان مصداق‌های به‌غایت متکثر جمعی یا فردی آورد: قتل عام، نسل‌کشی، بی‌جاسازی جمعی، فروکاستن افراد به موقعیت بردگی، تولید جمعی «انسان‌های دورریختنی»، گرسنگی همگانی، آسیب‌پذیری افراد در مقابل فجایع «طبیعی» از قبیل سیل، قحطی، بیماری‌های همه‌گیر...^{۱۰} اما با اتکا به این نمونه‌ها نمی‌توان یک آستانه‌ی کمی مشترک تعریف کرد که ادعا کنیم فراتر از آن آستانه، خشونت، بدل به خشونت مفرط می‌شود. بالیبار، با کنار گذاشتن معیار کمی، معتقد است که خط مرزی که خشونت مفرط را از خشونت جدا می‌کند، این واقعیت است که خشونت مفرط امکان‌های مقاومت در برابر آن و حتی امید به مقاومت را نابود می‌کند.

آنچه - به‌ویژه، اما نه صرفاً - بیش از یک سال و نیم گذشته تاکنون در غزه جریان دارد، پروژه‌ی سیستماتیک نابودی امکان و امید به مقاومت است. از میان رفتن امکان مقاومت معادل نابودی امکان سیاست (و گشایش و گسترش بازار: پروژه‌ی ساخت دوی دوم منطقه بر ویرانه‌های نسل‌کشی را فراموش نکنیم) است. زیرا، همین امکان مقاومت است که امکان شکل‌یابی سیاست جمعی و انقلابی را فراهم می‌کند. خشونت مفرط، با هدف قرار دادن امکان اول، همزمان امکان دوم را نیز به کمینه‌ترین حد ممکن فرومی‌کاهد.

در این راستا است که بالیبار در مورد پیوند امکان مقاومت و امکان سیاست می‌نویسد: «در جهان و تاریخی که به شکل علاج‌ناپذیری مشخصه‌اش وجود روابط

سلطه و خشونت است، امکان سیاست از اساس به پراتیک‌های مقاومت گره خورده است. پراتیک مقاومت نه تنها در معنای سلبی آن به مثابه اعتراض علیه نظم موجود، خواست عدالت و غیره، بلکه همچنین در معنای ایجابی آن به مثابه «مکانی» که در آن سوژکتیویته‌ی فعال و همبستگی جمعی صورت می‌پذیرد. حال آن‌که، مشخصه‌ی خشونت مفرط دقیقاً گرایش به نابودی چنین امکانی است، یعنی گرایش به فروکاست کامل افراد و گروه‌ها به **عجز و ناتوانی**.» (همان، ۳۹۹)

نمونه‌ای از نابودی مقاومت را ادواردو گالیانو در کتاب «شریان‌های باز آمریکای لاتین» روایت می‌کند؛ جایی که خشونت استعمار اسپانیا در جزایر کارائیب امکان پرداخت خراج را هم از جمعیت بومیان گرفته بود، چرا که بومیان در معادن طلا و در میان کار مرگبار کشاورزی و زیر ابزارآلات سنگینی که از اسپانیا آورده شده بود نابود می‌شدند. قساوت استعمار به حدی بود که آن‌ها پیش از نابودی تدریجی و رنج‌آور زیر فشار کار در معادن طلا و نقره و زمین‌های زیر کشت، دست به خودکشی می‌زدند. حتی بسیاری از آنان در برابر قساوت استعمار، بخت تیره‌ای را که در برابر فرزندانشان بود، پیش‌بینی کرده و برای این‌که فرزندانشان به همان محنت و رنجی که آن‌ها تجربه می‌کردند، دچار نشوند «فرزندانشان را به دست خود می‌کشتند و به صورت دسته‌جمعی اقدام به خودکشی می‌کردند». گالیانو در اینجا از فرناندز دِ اوویدو Fernández de Oviedo مورخ قرن شانزدهمی نقل می‌کند: «شمار کثیری از آن‌ها، به مثابه نوعی سرگرمی، سم می‌خوردند تا مجبور نباشند کار کنند و بسیاری دیگر با دستان خود، خود را حلق‌آویز می‌کردند.»^{۱۱}

با دقیق‌شدن در این نکته، بیش از پیش متوجه دلالت‌های متکثر حیوان خطاب کردن ساکنان غزه یا حیوان-انسان نامیدن فلسطینیان توسط مقامات اسرائیلی خواهیم شد. به لحاظ نظری، شاید مهم‌ترین سرخشی که حیوان خواندن فلسطینیان را به نسل‌کشی آنان مرتبط می‌کند، در تحلیل دریدا بیابیم. (تحلیلی که بالیبار در این مورد به آن رجوع می‌کند و به تأسی از او از فروکاست انسان به جایگاه «حیوانیت»، در تجربه‌ی قساوت و خشونت مفرط سخن می‌گوید) دریدا در اثرش با عنوان کنایه‌آمیز «حیوانی که پس من هستم»، قساوت اعمال‌شده علیه حیوانات را با قساوت نسل‌کشی

قیاس می‌کند؛ اما نکته‌ای که بر اساس آن دریدا جسارت چنین قیاس تحریک‌آمیزی را به خود می‌دهد، دقیقاً همین اشتراک شرایطی است که در آن امکان مقاومت ناپود می‌شود.^{۱۲} مشخصه‌ی قساوت و شقاوتی که انسان بر حیوانات در کشتارگاه‌های تماماً مکانیزه تحمیل می‌کند، ناتوانی و عدم امکان مقاومت حیوانات، در برابر خشونت اعمال‌شده است. در مقابل قساوت برنامه‌ریزی شده‌ی موجود در لابراتوارها و صنایع پرورش و کشتار حیوانات، هرگونه امکان مقاومت از حیوانات سلب شده، به گونه‌ای که آنان به وضعیت ناتوانی مطلق فروکاسته شده‌اند.

با این حال، مارکس وقتی از کلای‌شدن نیروی کار صحبت می‌کند، از نیروی کار به‌عنوان یک کلای ویژه یاد می‌کند. «ویژگی» این کالا در بستر بحث مارکس این است که، در جهان کالاها، این کالا تنها کلایبی است که می‌تواند ارزشی بالاتر از ارزش بازتولیدش «تولید کند». اما «ویژگی» دیگر این کالا این است که برخلاف سایر کالاها، پیش از آن که ارزش مصرف‌اش ته بکشد و بی‌مصرف شود امکان مقاومت دارد و می‌تواند علیه مناسبات ستم و استثمار که به‌طور گرایشی آن را به سطح شیء فرومی‌کاهند، بشورد. مالکان و ضابطان جهان کالاها - در رأس آن‌ها دولت‌ها - نمی‌توانند این واقعیت یعنی توان و نیروی مقاومت این کالاهای ویژه را از محاسبات‌شان کنار بگذارند. اما، مشخصه‌ی خشونت مفرط در اشکال گوناگون‌اش (در استثمار اقتصادی، ستم سیاسی، و انقیاد ایدئولوژیک) این است که همین توان و امکان (یعنی توان مقاومت و مبارزه علیه خشونت) را هدف می‌گیرد و آن را به کمینه‌ترین حدش کاهش می‌دهد.

مائو گفته بود که «هر جا ستم هست، مقاومت هم هست». اما به نظر می‌رسد خشونت ستم و مناسبات استثمار می‌تواند چنان گستره‌ای به خود بگیرد که خود امکان مقاومت (جمعی) شانه‌به‌شانه‌ی ناممکن بساید. اهمیت تعیین‌کننده‌ی این موضوع بیش‌ازپیش روشن می‌شود، اگر به این نکته توجه داشته باشیم که سنت نظری مارکسیسم، امکان مادی انقلاب را به همین امکان مقاومت جمعی گره می‌زند که از شکاف تضادها و ستم‌های جامعه‌ی طبقاتی سربرمی‌کند. حزب، سازمان، روشنفکر، تئوریسین و ... خود می‌توانند انقلابی باشند، اما نمی‌توانند خود انقلاب یا حتی محرک آغازین و برانگیزاننده‌ی انقلاب باشند. مبنای مادی انقلاب را مقاومت و مبارزه‌ی خودانگیخته‌ی توده‌های تحت ستم و استثمار شکل می‌دهد. نه لنین (به‌رغم تفسیرهای

شتاب‌زده‌ای مفسرانی که کلام اول و آخر بحث‌شان تکرار کسالت‌بار بلانکیسم است؛ تفسیرهایی که اساساً مبتنی بر صدهای گنگی است که از دور، بسیار دور -در میان مجادلات سیاسی آغاز قرن بیستم- به گوش‌شان خورده است) و نه هیچ یک از کلاسیک‌های مارکسیسم که رهبری مبارزات طبقاتی عصر بودند در اهمیت و جایگاه بنیادین مبارزات و مقاومت‌های خودانگیخته تردید نکردند. لنین در «چه باید کرد؟» می‌گوید «بدون تئوری انقلابی، جنبش انقلابی وجود ندارد»، اما به قدری ماتریالیست بود که بداند تئوری انقلابی، جنبش انقلابی را «خلق از عدم» نمی‌کند. بدون امکان و مادیت مقاومت‌های خودانگیخته‌ی توده‌ای، بدون وجود جنبش توده‌ای، واضح است که سخن گفتن از پیوند تئوری انقلابی با جنبش توده‌ای و شکل‌گیری جنبش انقلابی هیچ معنای متعینی نمی‌تواند داشته باشد.

کمی بر نکته‌ی اخیر مکث کنیم. این موضوع فراتر از غزه و فلسطین، اشارات مهمی در مورد سیاست در خاورمیانه و فراتر از آن سیاست در جنوب جهان به‌طور اعم در خود دارد. خشونت ساختاری‌ای که بر خاورمیانه به ویژه از دهه‌ی هفتاد میلادی به این سو آوار شده، تنها به مداخلات مستقیم نظامی محدود نمی‌شود، بلکه در دوره‌های گوناگون، رقابت‌ها و پروژه‌های سیاسی-اقتصادی امپریالیستی در خاورمیانه در مقاطع مختلف، بسیاری از مناسبات (اقتصادی- سیاسی و در همین راستا ایدئولوژیک) را بدون این‌که بسترهای آن فراهم باشد، متحول کرد. تغییرات سریع و ناگهانی در ترکیب‌بندی طبقاتی-اجتماعی که بر پایه‌ی رقابت‌ها و تقسیمات امپریالیستی صورت می‌گیرد، موجب گسیختگی ساختارهای اجتماعی و بحران بی‌پایان اقتصادی-سیاسی شده است؛ بحرانی که فضا را برای دوره‌های جنگ داخلی و منطقه‌ای مهیا می‌کند. در نهایت، نتیجه‌ی همه‌ی این فرایندها چنان‌که امروز شاهد هستیم، تولید میلیون‌ها آواره و «انسان دورریختنی» (L'Homme jetable)^{۱۳} است که افق‌های امکان مقاومت جمعی از آن‌ها گرفته شده است. در عوض، خشونت عریان و «توحش» حاصل از این شرایط، فضای عمل بسیاری در اختیار «مدیریت توحش» (ابوبکر ناجی) بنیادگرایانه قرار می‌دهد؛ یعنی نوعی از «سیاست» که از خشونت و رعب برآمده از وضعیت «توحش» جهت سازماندهی بهره می‌برد.

فراموش نکرده‌ایم که سیاست خالی از خشونت نیست، اما «سیاست خشونت» چنان که ابوبکر ناجی آن را صورت‌بندی می‌کند (کسی که بی‌تردید یکی از ماتریالیستی‌ترین تحلیل‌ها را در مورد پیوند بنیادگرایی امپریالیستی و سازماندهی بینادگرایی اسلامی ارائه داده است) از «به کارگیری خشونت»^{۱۴} به‌مثابه مهم‌ترین اصل سازمانده استفاده می‌کند. «سیاست خشونت» هرچه باشد سیاست (در معنای مشارکت، مقاومت و مبارزات توده‌ای) نیست؛ «مدیریت» است: «مدیریت توحش»؛ توحشی که بذره‌های آن در خاک مداخلات تاریخی-ساختاری روابط امپریالیستی مجال تکوین و رشد یافته است. شرط امکان و دوام این سیاست/مدیریت، وضعیت توحشی است که توسط «سیاست» بنیادگرایانه‌ی امپریالیستی و اسلامی (ضمن بازتولید متقابل یکدیگر) تولید و بازتولید می‌شود.

ابوبکر ناجی وقتی از اهداف «جنبش تجدید»^{۱۵} برای قدرت‌گیری اسلام سخن به میان می‌آورد، به‌روشنی رابطه‌ی سازماندهی جهادی مبتنی بر خشونت را با مداخلات خشونت‌آمیز امپریالیستی (در ژارگون اسلامی ناجی: آمریکا و رژیم‌های پشتیبان صهیون) نشان می‌دهد. او اشاره می‌کند که یکی از اهداف «جنبش تجدید»، پس از ضرباتی که از کشورهای غربی دریافت کرده، «جبران خسارت‌های انسانی» است. این امر از طریق «کمک‌های انسانی» ممکن می‌شود. اما ناجی به هیچ عنوان دل‌نگران جبران این خسارت نیست: آشکارا و با طیب خاطر اشاره می‌کند که «سرچشمه‌ی کمک‌ها به جنبش تجدید خشک نمی‌شود» و برای آن دو دلیل می‌آورد: «۱. شیفتگی نسبت به عملیات‌هایی که به‌منظور مقابله و مواجهه با آمریکا صورت می‌پذیرد. ۲. خشم نسبت به مداخله‌ی عربان و مستقیم آمریکا در عالم اسلامی؛ خشمی که بر خشم‌های پیشین نسبت به حمایت آمریکا از کیان صهیونیستی افزوده شده است. این خشم سرکوب‌شده نسبت به نظام‌های مرتد و ظالم به خشمی ایجابی بدل می‌شود.»^{۱۶}

خشونت مفروطی که در «جنگ علیه ترور» (war on terror) و «جهاد» تجلی یافته، از آن‌جایی که هریک خود را به‌مثابه بدیل و پاسخی به دیگری معرفی و موجه می‌کند و هریک با ارجاع به دیگری مشروعیت خود را تأمین می‌کند؛ در نهایت، در یک

هم‌افزایی متقابل هریک گرایش‌های ایدئولوژیک دیگری را تقویت می‌کند. این همزیستی تضادمند نابودگر و مخرب، چرخه‌ای را می‌سازد که امکانات شکل‌گیری سیاست در معنای مشارکت و مقاومت مردمی را نفی و امکانات آن را حداقل می‌کاهد. اما می‌توان پرسید که چرا «خشم» یا «خشم سرکوب‌شده» نسبت به خشونت مفرط وضعیت، توسط «سیاست خشونت» بسیج می‌شود و این «سیاست» بخت عظیمی برای تثبیت خود داشته و دارد. در نگاهی کلی می‌توان گفت که خشونت مفرط ساختاری حاکم بر وضعیت با تحدید بیشینه مقاومت، بخت سازماندهی جمعی توده‌ای را به کمینه‌ترین حدودش تقلیل می‌دهد. تقلیل امکان مقاومت و واقعیت مقاومت سرکوب‌شده اما خشم را از بین نمی‌برد. خشمی که نتوانسته قالب مقاومت را به خود گیرد، به طور گرایشی به سوی «سیاست خشونت» سوق می‌یابد.^{۱۷} مهم‌ترین شالوده‌ی سازماندهی «سیاست خشونت»، چنان‌که در تحلیل ناجی می‌بینیم، نه ایمان و اعتقاد پیشینی بلکه رعب («ترس از مرگ») و منفعت («تألیف قلوب از طریق مال») موجود در وضعیت است. در نتیجه، خشم این سوژه‌ها یا توسط رعب و منفعت منتج از خشونت شرایط توحش مهار و یا توسط رعب و منفعت منتج از خشونت «مدیریت توحش»، سازماندهی می‌شود.

تحت این شرایط، نه‌تنها مدیریت و سازماندهی بنیادگرایانه‌ی سوژه‌ها تقویت می‌شود، بلکه همچنین انتحار را به یکی از اشکال غالب بروز خشم تبدیل می‌کند. ستمی که می‌توانست سوژه‌ی انقلاب و تغییر تولید کند، چنان مرزهایش را توسعه می‌یابد و چنان امکان مقاومت جمعی را نابود می‌کند که سوژه‌ی انتحار و خودویرانگر پدید می‌آورد. بی‌دلیل نیست که عملیات انتحاری یکی از شکل‌های اصلی «سیاست‌ورزی خشونت» است. همان‌طور که بالیبار تأکید می‌کند، خشونت نهفته در عملیات انتحاری، برخلاف ظواهرش، نه برآمده از قدرت مطلق فرد یا گروهی که این‌گونه عملیات را صورت می‌دهد بلکه برخاسته از استیصال و عدم‌امکان مقاومت جمعی است. خشونت متقابل انتحاری (contre-violence suicidaire) برخاسته از شرایط ناتوانی و نابود شدن امکان مقاومت است.^{۱۸}

در چنین بستری است که می‌توانیم میلیتاریزه شدن ساختاری خاورمیانه، تحت سیاست‌های امپریالیستی را بهتر درک کنیم، جایی که به همان میزانی که بر میلیتاریزه

شدن و خشونت افراطی در عرصه‌ی سیاست افزوده می‌شود، فضا برای سیاست تنگ‌تر شده و باز به همان میزان فضای فراخ‌تری در اختیار تاخت‌وتاز ایدئولوژی‌های بشردوستانه و سیاست‌زدایی از مسائل عمیقاً سیاسی فراهم می‌شود. می‌گوییم «تاخت و تاز»، چرا که راست‌ترین سویه‌های این ایدئولوژی ارتش عباراتی را شکل دادند که پشتیبان جنایت‌کارانه‌ترین مداخلات اقتصادی-سیاسی-نظامی شدند (از کودتای شیلی گرفته تا جنایات جنگی در افغانستان و عراق)؛ این درحالی است که جهت‌گیری‌های چپ این ایدئولوژی نیز، تنها با ترجمه‌ی جنایات سیاسی و ویرانی‌های منتج از مداخلات بشردوستانه به زبان فجایع بشری به محکوم کردن اخلاقی این فجایع بسنده کردند. همان «حقوق بشری» که خروارخروار بمب بر افغانستان آوار می‌کرد و هزاران پا را ناقص کرد، ماهیتاً همان ایدئولوژی‌ای بود که از طریق نهادهای «خصوصی جامعه‌ی مدنی» پای مصنوعی پروتز به بدن‌های ناقص هدیه می‌داد و برای اثبات دستاوردهایش از کودکان قطع عضو شده‌ی افغان فیلم می‌گرفت که از شادی دیدن دوباره‌ی جهان به ارتفاع پرتز، پای مصنوعی بر زمینی می‌کوفتند که دیگر هیچ رؤیایی در آن نمی‌رویید. نهایت تلخی و تناقض این طرح جایی است که مشاهده می‌کنیم، همان هواپیماهای دول امپریالیستی که بمب در پایگاه‌های هوایی اسرائیل تخلیه می‌کنند؛ همان‌هایی هستند که کمک‌های بشردوستانه (با توافق دولت و ارتش اسرائیل) در قالب بسته‌های غذایی برای فلسطینیان پرتاب می‌کند.

در مقابل همبستگی توده‌های سراسر جهان، به‌ویژه پزشکان، پرستاران، مددکاران و فعالانی که برای یاری رساندن به فلسطینیان در فلسطین حضور یافتند، نمی‌توان کلاه از سر برداشت و برای ادای احترام تا کمر خم نشد. در عین حال، در مقابل تقلیل سرنوشت فلسطین و فلسطینیان - که با کلان‌ترین سیاست‌ها، منافع و جنایات دولت‌های منطقه و دولت‌های امپریالیستی گره خورده - به حق حیات و همبستگی انسانی، تقلیل تضادها و مبارزات سیاسی به جدل‌ها و جدال‌های حقوقی و نهایتاً تقدیس و تقدس جامعه‌ی مدنی و بازار به جهت محدود کردن «دولت‌های فاسد محلی» توسط «مترقی»‌ترین ان‌جی‌او‌ها از قبیل «پزشکان بدون مرز» و مؤسسات تحقیقاتی وابسته به آن «آزادی بدون مرز» و ایفای نقش جاده‌صاف‌کن پروژه‌های نولیبرالی دول امپریالیستی، نیز نمی‌توان از خشم دندان به هم نشد.^{۱۹}

سلطه‌ی نگاه «بشردوستانه» بر جنبش فلسطین به طور عمومی برندگی، ابتکار و تحرک را از این جنبش سلب کرده است. نگاهی که، به‌واقع، پیشاپیش پذیرفته بود که فلسطین نام دیگر فاجعه است. هیچ امکانی موجود نیست جز همبستگی انسانی و تلاش برای بقای حیات فاجعه‌نشینان. در این رابطه، لازم است تأکید کنیم که وقتی از آستانه و حدودی سخن گفتیم که خشونت را به خشونت مفرط بدل کرده و امکان مقاومت و در نتیجه سیاست را به‌غایت محدود می‌کند، یادآور شدیم که این آستانه به هیچ عنوان کمی و ازپیش تعیین‌شده نیست. به عبارت دیگر، آنچه درجه‌ی تأثیر خشونت در محدودکردن مقاومت و سیاست را تعیین می‌کند، خود خشونت به‌مثابه یک اصل تعیین‌کننده‌ی مطلق نیست، بلکه کیفیت و جهت‌گیری سیاست مسلط بر نیروها، مبارزات و مقاومت‌های مردمی نیز نقش ایفا می‌کند. برای مثال، جدای از تفاوت اساسی توازن نیروها در دو شرایط تاریخی متفاوت، آنچه برندگی، پیش‌روی و تأثیرگذاری جنبش ضدجنگ ویتنام و جنبش استقلال الجزایر را از درجازدن‌ها و استیصال حاکم جنبش ضدجنگ عراق (پس از جنگ دوم خلیج) و جنبش حمایت از فلسطین، جدا می‌کند، تفاوت درجه‌ی خشونت این جنگ‌های امپریالیستی نبود، حتی تفاوت کمی افراد مشارکت‌کننده در این جنبش‌ها هم نبودند (که افراد بسیج شده در جنبش ضدجنگ عراق کم‌تر از جنبش ضدجنگ ویتنام و الجزایر نبود) بلکه اساساً تفاوت کیفی گرایش حاکم بر این جنبش‌ها بود.

چه‌بسا، فلسطین هم‌نام فاجعه نمی‌شد و عبارت «غزه‌ستروفیک» جعل نمی‌شد اگر نوع نگاه سیاسی بر جنبش حمایت از فلسطین حاکم بود که به‌جای تقلیل جنایات سیاسی سازمان‌یافته، به نگاه «بشردوستانه»، و تأکید بر «همبستگی انسانی» این جنایات را به‌نام واقعی‌شان می‌خواند و آن‌ها را به دینامیسم‌های درونی نظام امپریالیستی (از جمله دستگاه‌های حقوقی‌اش) پیوند می‌زد. اما استیلای این نگاه نه تصادفی و نه محدود به جنبش حمایت از فلسطین است. شاهد سلطه‌ی ایدئولوژی حقوقی و تأکید بر بازشناسی حقوقی سوژه‌های تحت ستم در غالب جنبش‌های مترقی هستیم. سلطه‌ی این ایدئولوژی حاکی از توازن نیروی مادی معین است. ماتریالیست هستیم و فراموش نکرده‌ایم که ایده‌ها تاریخ را نمی‌سازند اما، ازقضا از آنجایی که ماتریالیست هستیم به خاطر سپرده‌ایم که نبرد ایده‌ها و مبارزات نظری نیز در تنظیم

توازن نیروهای مادی (نه بنا به اراده و دل‌به‌خواهانه) مداخله دارند. در کنار بحران مارکسیسم، نبرد طبقه‌ی مسلط به جهت غلبه بر سازمان‌دهی‌های توده‌ای و شکست جنبش‌های سوسیالیستی، بدون نبرد و مبارزه‌ی نظری، ایدئولوژی حقوقی نمی‌توانست خودبه‌خود جایگزین نگاه طبقاتی غالب بر جنبش‌های اجتماعی شود.

۶

جلوه‌ی خشونت مفرط اما صرفاً به جنوب جهان محدود نمی‌شود. تضادها و تناقض‌های این خشونت ساختاری خود کشورهای امپریالیستی را نیز دربر می‌گیرد. در یک نگاه کلی، آنچه محلات رهاشده‌ی دیترویت، محلات شمال ماری و سنت‌دنی در حاشیه‌ی پاریس را به فاوِلا‌ی ریودوژانیرو و زاغه‌های کلمبیا، مکزیک و ونزوئلا مرتبط می‌کند، (به‌رغم تفاوت‌های مشهود) حضور «انسان‌های دورریختنی‌ای» است که بیرون قانون و حقوق حیات می‌گذرانند. اگر دورپیمایی خشن سرمایه و سیاست‌های سرکوب / ادغام دولت سرمایه‌داری، میلیون‌ها ارتش ذخیره‌ای تولید می‌کرد که آن‌ها را از کارخانه به خیابان پرتاب و بار دیگر، بنا به اقتضائات اقتصادی-سیاسی، آن‌ها را از خیابان به کارخانه می‌کشاند، تحولات سرمایه به‌ویژه از نیمه‌ی دوم قرن بیستم، میلیون‌ها انسانی تولید کرده که (نه صرفاً بنا به منطق اقتصادی) سیستم موجود توان ادغام آن‌ها را ندارد و پیشاپیش بیرون از حقوق و قانون قرار می‌گیرند. این انسان‌ها ارتش ذخیره‌ای را شکل نمی‌دهند که قرار باشد روزی بالقوه جذب و ادغام شوند؛ این انسان‌ها به‌مثابه توده‌ای از زباله‌های انسانی در زاغه‌ها تلنبار شده‌اند. آن‌ها بیرون از حقوق‌اند: کانال‌های سیستم هیچ روزنه‌ای برای مطالبات آن‌ها تعبیه نکرده، در نتیجه آن‌ها طالب مطالباتی نیستند که از مسیرهای حقوقی پیگیری کنند. آن‌ها بیرون از قانون‌اند: تنها طریق برخورد با آن‌ها سرکوب آن‌هاست، خشونت سرکوب‌کننده‌ی آن‌ها در امتداد خشونت قانون قرار ندارد؛ در نتیجه سرکوب آن‌ها را هیچ پروتکلی حد نمی‌زند. شیخ حاکم بر این محلات در هیأت‌های متفاوت همان شب‌چی است که در بالا ذکر کردیم: ترس و نیاز (منفعت). ترکیب این عناصر است که موجب می‌شود، به‌رغم این‌که این انسان‌ها شدیدترین سرکوب‌های سیستماتیک را تجربه می‌کنند در سیاست

و جنبش‌های همراه و هم‌قدم جنبش‌های حقوقی مدنی نمی‌شوند. بالاتر از آن، جنبش‌های حقوقی/مدنی که در دفاع از همین انسان‌ها شکل می‌گیرد هم یک غایب بزرگ دارد: خودِ همین «انسان‌های دورریختنی». در واقع این افراد از سویی توسط سیستم دورریخته شده‌اند و از سوی دیگر سیاست «حقوقی» و همبستگی انسانی سیاست «مدنی» هم توان جذب آن‌ها را ندارد. تحت شرایط یأس و ترس زمینه برای سازماندهی آن‌ها در «سیاست/مدیریت خشونت» فراهم می‌شوند: باندهای قاچاق انسان، اسلحه و مواد مخدر.

تغییر و تحولات مناسبات عینی شکاف‌ها و تضادهای اجتماعی جدیدی تولید کرده؛ شکاف‌هایی که میلیون‌ها انسان بر لبه‌های آن نفس می‌کشند، نفس نفس می‌زنند. بدون شناخت مکانیسم‌های مولد «انسان‌های دورریختنی»، بدون ترسیم سیاست مشخص با توجه به این تحولات و کفایت به افزایش درجه‌ی همبستگی نمی‌توان به مقابله با این تضادها پرداخت. این نکات می‌توانند سرنخ‌هایی را در تبیین و تحلیل دقیق‌تر و تفصیلی ناتوانی جنبش‌های مترقی مسلط در جذب شورش‌های توده‌ای حاشیه به دست دهند.

۷

در ادامه‌ی بحث بر نظریات دو فیلسوف و روشنفکر مطرح نیمه‌ی دوم قرن بیستم متمرکز خواهیم شد که تزه‌های مهمی در زمینه‌ی «همبستگی» طرح کرده‌اند. هدف ما در این بررسی، پرداختن به جزئیات یا واریسی نظری و جزء به جزء تئوری‌های آنان نیست، بلکه تلاش می‌کنیم از طریق ارائه‌ی طرحی اجمالی از تزهایی که به مباحث ما مربوط می‌شوند، جهت‌گیری طبقاتی و محدودیت‌های سیاسی ایدئولوژی «همبستگی انسانی» را آشکار سازیم. چنان‌که خواهیم دید، این تزه‌ها در گسست، تقابل و نبرد با نگاه طبقاتی به جامعه و مبارزات آن سازمان‌دهی شدند.

آرای هابرماس و رورتی، در بستر بحث کنونی ما، به‌ویژه از این رو اهمیت دارند که مسئله‌ی زبان را در نسبت با مسئله‌ی دیگری و همبستگی انسانی مورد بحث قرار می‌دهند. هر دو آن‌ها، به‌رغم تفاوت و حتی تضادهای بستر فکری که تزهایشان را بر مبنای آن سامان دادند (یکی پراگماتیسم آنگلوساکسون و دیگری فلسفه‌ی نقادی

آلمانی) به یک اندازه آن‌چه را که در تاریخ فلسفه و تفکر «چرخش زبانی» نامیده می‌شود، جدی گرفتند. روشن است که میان هابرماس که نظریاتش در امتداد پروژه‌ی عقلانیت مدرن و دفاع از نوعی جهان‌شمولی مبتنی بر عقلانیت انتقادی جاگذاری می‌شود و رورتی نوپراگماتیست که هر گونه دعوی عقلانیت عام، روایت کلان و جهان‌شمول را برای بشر مضر و خطرناک می‌شمرد، فواصل تئوریک پُرناشدنی وجود دارد. باین‌حال، هر دو آن‌ها، ساختار زبان را ساختاری در ارتباط و در گشودگی‌اش با دیگری فهم می‌کنند. هر دو معتقدند که «چرخش زبانی» با تغییر تمرکز از مسئله‌ی آگاهی به مسئله‌ی زبان امکان عبور از من‌آیینی (سولیسیسم) و تناقضات سوژه‌ی مدرن را که بر اساس «آگاهی» ساختار یافته بود، فراهم می‌کند و همزمان، راه را برای گشودگی به دیگری هموار می‌سازد. از نظر هابرماس، پیامد نظری «چرخش زبانی» این است که پارادایم شناخت ابژه‌ها و آگاهی، توسط پارادایم فهم و تفاهم میان سوژه‌های زبانمند جایگزین می‌شود. از سوی دیگر، برای رورتی نیز در صورت‌بندی خاص خود چرخش زبانی به این معنا است که «میل به همبستگی» جایگزین میل دیگری می‌شود که کلّ تاریخ فلسفه را به تسخیر خود درآورده بود و با توسل به آن بسیاری از سرکوب‌های تاریخی توجیه شده بود: «میل به عینیت». به عبارت دیگر، از دیدگاه نوپراگماتیستی رورتی، گفتارهایی که انسان‌ها تولید می‌کنند، بدون این‌که لازم باشد خود را بر مبنای «حقیقتی» عام یا «تطابق با واقعیت» مفروض استوار کنند، می‌توانند با ساختن روایت‌هایی نو پیوندهای جدیدی شکل دهند که دلالت‌های «ما»ی انسانی را هرچه وسیع‌تر کرده و به تقویت هرچه بیشتر همبستگی انسان‌ها یاری رسانند.^{۲۰}

هابرماس، از تقلیل حقیقت به شناخت تجربی-تحلیلی (چنان‌که علم‌گرایی پوزیتیویستی می‌خواست) احتراز می‌کند و متأثر از «چرخش زبانی» تأکید می‌کند که حقیقت امری است که از «وفاق» سرچشمه می‌گیرد و بنابراین در ارتباط با بیناذهانتی شکل می‌گیرد که بر مبنای زبان استوار است. بنابراین، هابرماس برخلاف رورتی، عقلانیت مدرن را کنار نمی‌گذارد و حقیقت را به نوعی از «بازی زبانی» تقلیل نمی‌دهد. در صورت‌بندی هابرماس، حقیقت الزاماً به نوعی از عقلانیت (ارتباطی) گره می‌خورد که از خلال گفت‌وگوی آزاد شکل می‌یابد و وفاق را ممکن می‌کند. در نتیجه، شایسته

و بایسته است که برای ممکن شدن وفاق، «اخلاقی» برای گفت‌وگو تعریف کنیم. هابرماس، خود این مسئولیت را متقبل می‌شود.^{۲۱}

اما، نکته‌ی مهمی که در این صورت‌بندی مسکوت باقی گذاشته می‌شود، ساختار خشن عینی و تضادهای آنتاگونیستی است که پیش و پس از گفت‌وگو، «واقعیت قائم‌به‌ذات خویش را بیرون از سرِ اندیشنده [واجد عقلانیت و کنش ارتباطی] حفظ می‌کند»^{۲۲} ساختارهای تاریخی ستم و استثمار نه بر مبنای «کنش و عقلانیت ارتباطی» شکل گرفته نه بر اساس کنش و عقلانیت ارتباطی قابل‌رفع‌اند. بالاتر از آن، خود مکان‌های تاریخی گفت‌وگو (پارلمان، اصناف، سندیکا و ...) حول تضادهای عینی، نه محصول گفت‌وگو بلکه دستاورد مبارزات طبقاتی در عرصه‌های گوناگون بوده است. بگذریم از این‌که خود این مکان بیش از آن‌که محل رفع و حل تضادها باشند، مکان کنترل تضادها جهت حفظ و بازتولید آن‌ها در شرایط جدید توازن نیروها هستند. از سوی دیگر، اگرچه واقعیت عینی و تضادهای آن واقعیت مستقل از سرِ اندیشنده‌ی عقلانیت ارتباطی، قائم‌به‌ذات موجود است، اما جهت‌گیری و مواضع متضادی که هریک از سرهای اندیشنده اتخاذ می‌کنند، مستقل از جایگیریشان در درون آن واقعیت تضادمند عینی نیست. تقابل مواضع گروه‌های اجتماعی از خلال تقابل عینی مبارزات اجتماعی و ساختارهای برخاسته از آن‌ها، تبارز می‌یابد و توسط همان عینیت حد می‌خورد. (این موضوع یکی از مهم‌ترین دلالت‌های تز مارکسیستی «وحدت تئوری و پراتیک»، ضمن «تقدم پراتیک» را شکل می‌دهد).

در نتیجه، اجماع و وفاق مبتنی بر عقلانیت ارتباطی میان مواضع آنتاگونیستی و درون مناسبات ستم و استثمار تنها زمانی میسر است که اساس این مناسبات دست‌نخورده باقی بماند، در غیر این‌صورت همان مکانیسم‌های مادی‌ای که ستم و استثمار بر مبنای آن قرار گرفته است، امکان وفاق در راستای فراروی از آن را ناممکن می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه وفاق و گفت‌وگو را ممتنع می‌کند، بی‌توجهی نمایندگان فکری یا سیاسی طبقات متخاصم به «اخلاق گفتمان» یا جهل آنان نیست، بلکه آنتاگونیسم‌های عینی است که بقای کل مناسبات یک نظم معین در گرو حفظ آن‌هاست.

شاید یکی از روشنگرترین نمونه‌های بن‌بست ساختاری عقلانیت ارتباطی تحت شرایط مواضع متضاد عینی را بشود در پرسش و پاسخ ریچارد کارلتون روزنامه‌نگار لیبرال استرالیایی (با همان منش، عقلانیت و موضع لیبرالی) و غسان کنفانی مبارز انقلابی «جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین» سراغ گرفت^{۲۴} (این مصاحبه در سال ۱۹۷۰، دو سال پیش از ترور کنفانی صورت گرفت، همزمان با هیاو و همهمه درباره‌ی «مذاکرات صلح»؛ سال‌هایی که به یمن امتداد مبارزات رهایی‌بخش، گفتارهای ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط نتوانسته بود آن قدر تسلط و گسترش یابد که تضاد، منافع و مبارزات عینی به نسیان سپرده شود و جای آن‌ها را تقدیس ایدئالیستی «صلح»، «دموکراسی» و «مذاکرات دموکراتیک صلح» بگیرد):

خبرنگار: چرا تشکیلات شما نمی‌خواهد مذاکرات صلح با اسرائیلی‌ها را آغاز کند؟

غ. کنفانی: منظور شما، «مذاکرات صلح» در معنای دقیق آن نیست. منظور شما تسلیم و سرسپردگی است.

خبرنگار: چرا نمی‌خواهید گفت‌وگو کنید؟

غ. کنفانی: با چه کسی گفت‌وگو کنیم؟

خبرنگار: با رهبران اسرائیلی

غ. کنفانی: منظور شما شکلی از گفت‌وگو میان «خنجر و گردن» است؟

خبرنگار: در اتفاقی که گفت‌وگو می‌کنید هیچ تفنگ و خنجر در میان نیست، شما می‌توانید مذاکره کنید.

غ. کنفانی: من هیچ‌گاه ندیدم گفت‌وگویی میان استعمارگر و فعال جنبش ملی مقاومت صورت پذیرد.

خبرنگار: اما... چرا گفت‌وگو نمی‌کنید؟

غ. کنفانی: درباره‌ی چه چیزی گفت‌وگو کنیم؟

خبرنگار: درباره‌ی امکان توقف جنگ.

غ. کنفانی: توقف جنگ به چه منظوری؟

خبرنگار: توقف نبرد به‌طور کلی، مهم نیست به چه منظوری.

غ. کنفانی: عموماً، انسان‌ها برای چیزی جنگ می‌کنند و برای یک چیزی هم دست از نبرد می‌کشند... شما حتی نمی‌توانید به من توضیح بدهید که چرا و به چه هدفی باید گفت‌وگو کنیم و چرا باید درباره‌ی توقف جنگ گفت‌وگو کنیم؟
خبرنگار: گفت‌وگو درباره‌ی توقف جنگ برای توقف مرگ، نگویند، ویرانی و رنج.

غ. کنفانی: نگویند بختی و ویرانی و رنج و مرگ چه کسانی؟
خبرنگار: فلسطینی‌ها، اسرائیلی‌ها، اعراب...
غ. کنفانی: منظور تان فلسطینی‌هایی است که از ریشه‌شان کنده شده‌اند، چادر نشین شده‌اند، بیست سال است که کشته می‌شوند و حتی نمی‌توانند از نام «فلسطینی» هم استفاده کنند؟

خبرنگار: با این حال، از مردن بهتر است!
این پرسش و پاسخ که چیزی بدهکار قطعه‌ی درخشان «بازجویی از نیکمرد»^{۲۴} برشت نیست، تقابل و تضاد دو موضع کاملاً متفاوت را به صحنه می‌آورد: تقابل موضع خبرنگار لیبرالی که مدافع انسان «به‌طور کلی»، گفت‌وگو «به‌طور کلی»، صلح «به‌طور کلی» است، چنان‌که مخالف «جنگ» «به‌طور کلی» است، و ناسیونالیست انقلابی‌ای که تلاش می‌کند، پای تمام این انگاره‌ها را بر زمین تضاد عینی و سیاسی موجود استوار کند («گفت‌وگو با چه کسی؟»، «توقف جنگ به چه منظوری؟»، «نگون‌بختی ویرانی، رنج و مرگ چه کسانی؟»). روندی که این پرسش و پاسخ ساده طی می‌کند، حاوی نکات به‌غایت مهمی است، اما شاید مهم‌ترین آن عریان شدن موضعی است که در طول مصاحبه پشت زیورهای «توقف جنگ» برای همه‌ی «فلسطینی‌ها، اسرائیلی‌ها و اعراب» و ارزش‌های عام «صلح» و «گفت‌وگو» پنهان شده بود: «با این حال، از مردن که بهتر است».

پاسخ خبرنگار استرالیایی به هیچ عنوان «اخلاق گفتمان» هابرماسی را نقض نمی‌کند، اما به‌طور عینی هیچ راهی را برای رهایی ستمدیدگان ممکن و متصور نمی‌داند. شکاف پرناسدنی میان «سوژه‌ی تغییر» و «سوژه‌ی بقا» میان موضع کنفانی و خبرنگار استرالیایی فاصله می‌اندازد. تنها زمانی می‌توان گفت «از مردن بهتر است» که بر موضعی ایستاده باشیم که بر مبنای آن پیشاپیش «سوژه‌ی مقاومت» را به

«سوژه‌ی بقا» تقلیل داده باشیم. با ذکر این متمم مهم که شرط امکان بنیادی اتخاذ و عمومیت‌یابی این موضع خود خشونت اعمال‌شده بر آن سوژه‌ها است. به عبارت دیگر، پشت گزاره‌های علی‌الظاهر معصوم «گفت‌وگو برای توقف جنگ و نگون‌بختی» و «از مردن که بهتر است»، زور و خشونت خروارها ستم و کشتار آپارتاید نهفته است که از قضا مقصد مطلوبش پاک کردن تمام تاریخ، مبارزات، آرمان‌ها و اهداف اجتماعی ستم‌دیدگان بوده تا آن‌ها را به صرف بقای حیات «انسانی» تقلیل دهد. در همین نهایت‌ها است که نقاط تلاقی‌های گفتار همبستگی «انسانی» با مانورهای «جنایات علیه بشریت» آشکار می‌شود.

نمونه‌ای دیگر، مورد موضع‌گیری خود واضع تئوری «عقلانیت ارتباطی» در مورد نسل‌کشی غزه است. هابرماس و سه روشنفکر هم‌تبارش در حالی که نسل‌کشی در جریان بود و پیکر زن و مرد و کودک فلسطینی زیر آتش ارتش اسرائیل تکه‌تکه می‌شد، در بیانیه‌ای با عنوان «اصول همبستگی» نگران این بودند که «با نسبت دادن نیت نسل‌کشی به شیوه‌ی عمل اسرائیل، معیارهای داوری کلاً از میان [برود]». البته، هابرماس و هم‌مسلكانش بلافاصله موقعیتی و موضعی که در آن و از آن سخن می‌گویند را روشن می‌کنند تا جای هیچ شبهه‌ای باقی نماند: یعنی از منظر «ادراک اخلاقی دموکراتیک جمهوری فدرال آلمان» یعنی همان منظری که «کرامت انسانی» را پاس می‌دارد، با این متمم مهم که در این «ادراک اخلاقی» و «کرامت انسانی» «زندگی یهودی و حق موجودیت اسرائیل» «با نظر به جنایات توده‌ای دوران نازی، شایسته‌ی حمایت ویژه است». از این نکته که هابرماس «زندگی یهودی» را به «حق موجودیت اسرائیل» پیوند می‌دهد می‌گذریم و از او می‌پرسیم: چرا حق موجودیت دولت اسرائیل شایسته‌ی حمایت ویژه است؟ او به روشنی و صداقت تمام پاسخ می‌دهد: «تعهد به این امر برای زندگی سیاسی ما بنیادی است». ترجمه‌ی ساده‌تر اظهار هابرماس این است: دولت اسرائیل برای حفظ سامان ایدئولوژیک («ادراک اخلاقی») و سیاسی جمهوری فدرال آلمان ضروری و «بنیادی» است. در این نکته، با هابرماس توافق نظر مطلق داریم.^{۲۵}

این اظهار هابرماس یک نظر شخصی نیست، بلکه بیان عینیت یک موضع در درون موقعیت عینی تضادمند میان اشغال‌گر و اشغال‌شده است. هابرماس نه «شجاعت

اخلاقی» اش ته کشیده بود که نیازمند نصایح «بنی آدم اعضای یک پیکرند» داشته باشد و نه درس‌هایش در مورد «اخلاق گفتمان» را به فراموشی سپرده بود که بخواهیم درسنامه‌هایمان را از کشو بیرون بیاوریم تا از «هابرماس علیه هابرماس» استفاده کنیم. او با «شجاعت» تمام از ارزش‌های دموکراتیک جمهوری فدرال آلمان دفاع می‌کند، با این تفاوت که بر خلاف ناصحان و منتقدانی که می‌خواهند با خود هابرماس به هابرماس پاسخ دهند، به‌خوبی آگاه است که حفظ ارزش‌های دموکراتیک آلمان به لحاظ عینی به «حق» موجودیت اسرائیل» پیوند خورده است.

در همین تعیین عینی موضع است که هابرماس بار دیگر در میان بحران اقتصادی‌ای که بیشترین ضرباتش بر گرده‌ی تحتانی‌ترین لایه‌های جوامع غربی (به ویژه مهاجرین) می‌کوبد، از افزایش بودجه‌ی نظامی، «تقویت نظامی» و در یک کلام میلیتاریزه شدن فزاینده‌ی اتحادیه‌ی اروپا دفاع می‌کند.

۸

نظام‌ها و تزه‌ای فلسفی «در وهله‌ی نهایی مبارزات طبقاتی در عرصه‌ی نظریه‌اند» و در نهایت، نه به‌طور مستقیم و خطی، اما در مرزبندی درونی با سایر تزه‌ای فلسفی، موضعی از مواضع نبردی را نمایندگی می‌کنند که در بیرون از فلسفه روی می‌دهد. بنای عظیم و نظرگیر فلسفی هابرماس، مانند هر نظام فلسفی دیگری، بر زمین و زمینه‌ی مبارزات طبقاتی و صف بندی‌های تاریخی-جهانی آن مبارزات قرار دارد. نظام عقلانیت ارتباطی هابرماس در برابر مواضع نظری بورژوایی مبتنی بر عقلانیت ابزاری و تکنوکراتیک سرمایه‌دارانه می‌شورد. اما به هیچ عنوان پا آن سوی مرزهای روابط مسلط طبقاتی نمی‌گذارد. بگذارد خطر کنیم و بدون ورود به تحلیل دقیق مفهومی نظام فلسفی هابرماس این تز را طرح کنیم که هابرماس متأثر از چرخش زبانی فقط تا جایی سوژه‌ی فلسفه‌ی مدرن را که بر مبنای آگاهی سامان یافته بود، محدود می‌کند تا جای فضای برای نوعی از آگاهی بیناذهانی و کنش ارتباطی‌ای منتهی به وفاق فراهم سازد. این در حالی است که مبنای مادی این صورت‌بندی فلسفی را نزاع‌هایی شکل می‌دهد

که نظام حقوق «بین‌الملل» در پی حل‌ورفع آن بود؛ نظامی که شاخص گفتار ایدئولوژیک جهان سرمایه‌داری پس از جنگ جهانی دوم بود.

صحت از همبستگی، وفاق و حقوق عام بشر بدون در نظر گرفتن مرزهای عینی گوناگونی که انسان‌ها را در تقابل آنتاگونیستی با یکدیگر قرار می‌دهد، نه تنها به‌طور عینی به گسترش همبستگی و حقوق بنیادی کذایی نمی‌انجامد، بلکه نهایتاً با چشم‌پوشی از موانع و بنابراین، خواسته ناخواسته، پرده‌پوشی آن‌ها، در بازتولید شرایط ستم و استثمار مشارکت می‌کند.

تمایزها و جدایی‌های مواضع فکری در نسبت و رابطه‌ای پیچیده با تضادها و آنتاگونیسم‌های تاریخی مشخص قرار دارند. منطبق بر چه عقلانیتی، با چه گرامر تاریخی و بر اساس کدام «اخلاق گفتمان» با هابرماس از «غزستروفیک» سخن بگوییم که او بر اساس «ادراک اخلاقی جمهوری فدرال آلمان» از «درست بودن اصولی حمله‌ی متقابل اسرائیل» سخن نگوید؟

بگذارید «گفت‌وگوی» دیگری را به‌عنوان نمونه بیاوریم – گفت‌وگویی خیالی: محمود درویش در مرثیه‌اش برای ادوارد سعید، خوابی را از سعید روایت می‌کند. در این خواب سعید به خانه‌ی کودکی‌اش بازگشته – که به اشغال اشغالگران درآمده:

« چون گدایی بر درب خانه ایستادم
آیا باید بیگانگانی که بر تخت من خوابیده بودند
اجازه می‌گرفتم که
آیا پنج دقیقه می‌توانم خودم را ببینم
آیا باید به احترام آنان که
در رؤیای کودکی‌ام منزل گرفته بودند، کمر خم می‌کردم؟
آیا نمی‌پرسند
کیست این غریبه‌ی فضول که بر در می‌کوبد؟
آیا می‌توانم سخن بگویم از صلح و جنگ
بین قربانیان و قربانیان قربانیان
بدون حروف اضافه و بدون جمله‌ای معترضه؟
آیا به من نخواهند گفت:

در یک بستر جایی برای دو رؤیا نیست؟»

واقعیت این است که یک بستر وجود دارد، به نام فلسطین و دو رؤیا: اشغال و رهایی از اشغال. اشغال این بستر توسط دولتی آپارتاید، جزء جدایی ناپذیر منافع کلان دول امپریالیستی در منطقه شد. پروژه‌ی سیاسی اشغال، «ادراک اخلاقی» را دست‌آویز قرار داد که توسط آشوویتس مشوش شده بود. دستگاه‌های دولتی دول ذی‌نفع، اشغال و کشتار فلسطینیان را به‌مثابه ادراک اخلاقی و رؤیای بخشی از این ملل قرار داد. تحت این شرایط اگر از رؤیای رهایی فلسطین سخن بگوییم، از رؤیای رهایی فلسطین سخن بگوییم؛ هابرماس به ما نخواهد گفت «در یک بستر جایی برای دو رؤیا نیست؟»

۹

رورتی اما، مسیر متفاوتی در دفاع از ایدئولوژی همبستگی انسانی اتخاذ می‌کند. او بحث‌اش را این‌گونه آغاز می‌کند که بایستی از اسطوره‌ی ذهن به‌مثابه آینه‌ای که حقیقت جهان را بیان می‌کند، دست کشید. به این ترتیب، نه‌تنها تلاش و تقلا برای دستیابی به حقیقت، بلکه همراه با آن جست‌وجوی دستیابی به جهان‌شمولیت و عقلانیت را (که محورهای پروژه‌ی فلسفی هابرماس را شکل می‌داند) نیز باید رها کرد. به این ترتیب، بهتر آن است که «تئوری» جایش را به زبانی بسپارد که هر بار جهان را به گونه‌ای جدید تصویر و روایت می‌کند؛ ضمن آگاهی به این مسئله که قرار نیست این تصاویر و روایت‌ها با مرجعی منطبق باشند، بلکه کافی است که سودمند باشند؛ یعنی به همبستگی میان انسان‌ها خدمت کنند. در نتیجه، اساساً بنا نیست که واقعیت ساختارهایی که انسان‌ها را در مناسباتی تضادمند با یکدیگر قرار داده است، مورد پرسش قرار گیرد (فراتر از آن، این‌گونه پرسش‌ها مضرند) بلکه، در درون همین واقعیت، باید به روایت‌هایی (و نه کلان‌روایت‌ها) اندیشید که گستره‌ی «ما»ی انسانی و همبستگی «ما» را گسترش می‌دهند.

در این صورت، با مجموعه‌ای از روایت‌ها روبه‌رو هستیم که هیچ یک بر دیگری به لحاظ صدق برتری ندارند، تنها باید مفید به فایده‌ی گسترش همبستگی انسانی باشند.

از این رو، بر اساس این صورت‌بندی از همبستگی انسانی، اگر روایتی ارائه دهیم که دلالت بر این داشته باشد که هیچ همبستگی و گفت‌وگویی بین «استثمارگر و استثمارشونده»، «اشغال‌گر و تحت اشغال»، «ستم‌گر و ستم‌دیده» نمی‌تواند وجود داشته باشد، این روایت گستره‌ی «ما» را نه گسترش بلکه کاهش می‌دهد. نتیجه‌ی نهایی این صورت‌بندی، نه تنها خطرناک دانستن دعوی شناخت، بلکه همچنین مضر دانستن دعوی تغییر بنیادین است. در همین راستا وقتی انریک دوسل فیلسوف آرژانتینی و یکی از فلاسفه‌ی مهم جنبش آزادیبخش آمریکای لاتین، از رورتی می‌پرسد که آیا بین نظام سرمایه‌داری از یک سو و استثمار آمریکای لاتین و فقرای آمریکای شمالی از سوی دیگر، نسبت و ارتباطی وجود دارد؟ رورتی به راحتی پاسخ می‌دهد: «نمی‌دانم... سپس ادامه می‌دهد «آیا اساساً نظامی وجود دارد که در آن استثمار نباشد؟»^{۲۶}

به رغم نظرگاه‌های کاملاً متفاوت رورتی و هابرماس، آن‌ها یک اشتراک نظر اساسی دارند: ساختارها و مبناهای عینی و واقعی‌ای که تضاد و تقابل میان انسان‌ها را موجب می‌شوند به «عقلانیت ارتباطی» (هابرماس) و «میل به همبستگی» (رورتی)، معلق می‌شوند. اما تعلیق ساختارهای واقعی به این معنا نیست که «همبستگی» و «وفاق» مورد بحث هابرماس و رورتی بیرون از ساختارهای تضادمند عینی طبقاتی و در نسبتی خنثی با آن ساختارها قرار دارند. واقعیت این است که هر شکلی از به تعویق انداختن آنتاگونیسم‌های عینی ولو به سود همبستگی و وفاق، بازتولید واقعی آن‌ها را تسهیل می‌کند. نشانه‌های این واقعیت را در عینیت مواضع سیاسی جست‌وجو کنیم که با تکیه بر همین مفاهیم، در برابر شرایط بحران واکنش نشان دادند.

بالا تر به مواضع هابرماس در مورد نسل‌کشی غزه و بحران سیاسی اروپا اشاره کردیم. عمر رورتی به نسل‌کشی و بحران دموکراسی کنونی قد نداد، اما با قاطعیت و بدون هیچ لکنتی در واکنش به یازده سپتامبر موضع خود را بیان کرد. چیزی از حمله‌ی یازده سپتامبر به برج‌های دوقلو نگذشته بود که رورتی در مصاحبه‌ای به تاریخ ۳۰ نوامبر ۲۰۱۱ اعلام کرد «اگر جای رئیس‌جمهور آمریکا بودم، افغانستان را بمباران می‌کردم»^{۲۷} برخلاف آنچه هابرماس تصور می‌کرد این اظهارنظر برخاسته از نوعی «میهن‌پرستی» تحریک‌شده توسط خشم پس از رویداد تروریستی نبود. میان موضع طبقاتی-سیاسی

«جنگ علیه ترور» از یک سو و تزه‌های فلسفی-طبقه‌ای «اولویت دموکراسی بر فلسفه/حقیقت» و «تقدم آزادی بر حقیقت» نسبتی وجود دارد. اگر شناخت دینامیسم‌های دموکراسی‌ای که به لحاظ ساختاری موجب ازهم‌گسیختگی اجتماعی در جنوب جهان شده را به سود ترویج انتزاعی همبستگی انسانی نادیده بگیریم، پشتیبانی از «جنگ علیه ترور» به‌منظور «دفاع از دموکراسی» نباید موجب حیرت شود. بوش پسر برای کلید زدن «جنگ علیه ترور» و حمله به افغانستان و عراق منتظر «دفاعیات» رورتنی نبود، اما بی‌تردید جنگ و کشتار در افغانستان و عراق به این راحتی پیش‌برده نمی‌شد اگر دهه‌ها تقابل‌های ناب «دموکراسی» (صلح) و «ترور» (جنگ) تثبیت و جایگزین نبرد طبقه‌ای نشده بود، اگر افق‌های مقاومت جنبش ضد جنگ عراق و افغانستان از «همبستگی انسانی» پا فراتر گذاشته بود.

سلطه‌ی ایدئولوژی همبستگی انسانی بسیاری از مسائل و موانع جنبش‌های اجتماعی را ساده‌سازی کرد؛ چنان‌که گویی برای رفع محنت، ادبار و ستم روزمره‌ای که اکثریت توده‌ها به‌طور سیستماتیک و ساختاری از آن‌ها در رنج‌اند، کافی است میزانی بر درجه‌ی همدلی و همبستگی انسان‌ها افزوده شود. این موضوع رفته‌رفته، از دهه‌ی هشتاد میلادی به این سو، تبدیل به ایدئولوژی مسلط بر جنبش‌های اجتماعی شد، یعنی نوعی از ابراز همبستگی انسانی با مهاجران، آوارگان، جنگ‌زدگان، سیاهان، زنان، اقلیت‌های جنسی-جنسیتی و ...

اما واقعیت این است که استیلای این ایدئولوژی بر جنبش‌های توده‌ای خود محصول نبردی طبقه‌ای طبقه‌ی مسلط و مداخلات نظام‌مند دستگاه‌های دولت طبقه‌ای بود. هر آن‌جا که پیکان مبارزات توده‌ای، منافع طبقه‌ای‌ای را که نظام بر آن استوار بودند، نشانه می‌گرفتند، دول امپریالیستی، عمدتاً (در مواقع بحران) ضمن پیشبرد خشونت‌های فراقانونی به‌منظور سرکوب خشن جنبش، برای حل و ادغام این مبارزات از ایدئولوژی و گفتارهای حقوقی حول بشر به‌طور عام و انسان به‌طور عام بهره می‌جستند. مهم‌ترین کارکرد سیاسی این ایدئولوژی به‌رغم موانع و مزاحمت‌هایی که برای دولت‌های طبقه‌ای ایجاد می‌کرد، این بود که همزمان با ادغام مبارزات در چارچوب‌های منعطف اما تعریف‌شده‌ی خود، تصویر دولت نیز به‌مثابه دستگاه نمایندگی عام شهروندان بر اساس حقوق عام بشر را احیا و ترمیم کند.

یک نمونه‌ی نه چندان شناخته‌شده‌ی این نفوذ نظام‌مند، زمانی بود که در اوج مبارزات ضداستعماری و استقلال‌طلبانه‌ی ملی، وزارت امور خارجه‌ی ایالات متحده تعدادی از کشورهای آسیایی (پاکستان، فیلیپین، ژاپن و ...) شرکت‌کننده در کنفرانس باندونگ (۱۹۵۵) را بسیج کرد تا از جانب آمریکا صحبت کنند؛ و با نفوذ ایدئولوژیک در این کنفرانس، چوئن‌لای، وزیر امور خارجه‌ی وقت جمهوری خلق چین را به سازش و توافق بر سر حقوق بشر آن‌گونه که در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» تجسد یافته بود، وادار کنند.^{۲۸} در اینجا مسئله و داو اساسی، مهار و رام کردن جنبش‌های سرکش استقلال‌طلبانه (در آن برهه این جنبش‌ها عموماً با گرایش‌های سوسیالیستی گره خورده بودند) از طریق افسار «حقوق بشر» بود.

تسلط ایدئولوژی همبستگی انسانی بر جنبش‌های توده‌ای دو پیامد داشت: ۱. از یک‌سو، تحلیل مشخص از مسائل متکثر یک جنبش و **روند مبارزات مشخص** را به مسئله‌ی اتصال میان لایه‌های مختلف تحت ستم فروکاست؛ چنان‌که گویی کافی بود مشارکت‌کنندگان در جنبش‌های گوناگون به یک‌دیگر ببیوندند تا تمامی موانع پیش‌روی از میان برداشته شود. به عبارت دیگر، بی‌اعتنایی به پیچیدگی «تضادهای درون خلق» یعنی مکانیسم‌ها و خطوطی که به لحاظ عینی مانع «همبستگی» یا موجب افتراق توده‌ها و جنبش‌های گوناگون می‌شوند، تمام تلاش و تقلای جنبش را معطوف و متمرکز بر اتحادهای تاکتیکی به واسطه‌ی پیش‌پا گذاشتن مکرر «خواست‌های حداقلی» به‌منظور ایجاد اتصالات مقطعی کرده است. ۲. «همبستگی انسانی» چنان انگاره‌ی بی‌قاعده‌ای است که می‌تواند طیف وسیعی از سیاست‌های متضاد را پوشش بدهد. اساساً اتکا و بسنده کردن به این ایدئولوژی به‌طور گرایشی به سمت نفی چشم‌انداز و افق سیاسی معین حرکت می‌کند. در نتیجه افق سیاسی بدیل رهایی‌بخش در میان مه غلیظ مجموعه‌ای از مطالبات مشخص حقوقی (عمدتاً بازشناسی حقوقی) محو می‌شود. اما همین مسئله یعنی غیاب و حتی نفی افق رهایی در جنبش‌های اجتماعی، از سوی دیگر، موجب می‌شود که سطح همان مطالبات مشخص (بدون وجود برنامه و افق سیاسی مشخص) توسط میزان خشونت و خشونت مفرط و جنایات دولتی تعیین شود. به‌عنوان مثال، همبستگی انسانی و حق‌خواهی برای فلسطینیان، بنا به

«توازن نیرو» و یا بر اساس میزان خشونت و جنایات می‌تواند از دفاع از حق ملی آن‌ها و بیرون راندن اشغال‌گران به دفاع از تشکیل دولت در کنار دولت اشغال‌گر، سپس حد زدن بر شهرک‌سازی‌های اشغال‌گران، و سپس حق دسترسی به کمک‌های اولیه، و سپس حق حیات (در صحرای سینا و اردوگاه‌های اردن) تنزل یابد.

۱۰

رورتنی معتقد است بشر باید برای افزودن شادمانی و همبستگی میان انسان‌ها بکوشد و در مسیر این کوشش از تقلا برای شناخت عینی و دعوی حقیقت دست بکشد؛ تقلایی که در قالب کلان‌روایت‌ها و دعوی‌های حقیقت‌ثمره‌ای جز انباشت رنج بیشتر و جداسری بیشتر انسان‌ها نداشته است. بر خلاف تئوری‌ها و همچنین سیستم‌های فلسفی (رورتنی مانند پوپر، مارکسیسم را در کنار افلاطونیسم جای می‌دهد)، روایت‌هایی که دعوی ارائه‌ی حقیقت عینی ندارند و «نمایشی [هستند] از نظرگاه‌های گوناگون، مجموعه‌ای [هستند] از توصیفات چندگانه از وقایع مشابه» به همبستگی «ما»ی انسانی یاری می‌رسانند. در نتیجه رمان بر نظریه اولویت دارد، چنان که «دموکراسی بر حقیقت».

در «اتوپای دموکراتیک» رورتنی، انسان‌ها «تنها به شادمانی می‌اندیشند»، انسان در این اتوپیا در پی کشف حقیقت نیست، بلکه «از خود می‌پرسد برای **کنار آمدن با یکدیگر** چه می‌توانیم بکنیم، چگونه همه چیز را نظم بخشیم **تا باهم راحت‌تر** باشیم...؟»^{۲۹} اگر کمی بر این پرسش‌ها مکث کنیم، متوجه می‌شویم که یک پیش‌فرض این پرسش‌ها و به تبع آن، این اتوپیا را به تسخیر خود درآورده است: تلاش برای زیستن «راحت‌تر» در درون همین وضعیت چنان‌که هست بدون سودا و اندیشه‌ی تغییر وضعیت؛ به گونه‌ای که به‌رغم همه چیز بتوانیم «با یکدیگر کنار بیاییم». حال اگر به رورتنی بگوییم که بین این «اتوپای دموکراتیک» در شمال جهان و «دستوپای» جنوب جهان آیا نسبتی وجود دارد، آیا حلقه‌هایی وجود دارد که کار ۱۰ الی ۱۶ ساعته‌ی کودکان آفریقا و خاورمیانه را به حقوق سوسیال کارگر و کارمند اروپایی (روزبه‌روز در حال دود شدن است) به هم پیوند می‌زند؟ آیا نسبتی میان آزادی بیان

دموکراتیک در شمال (که آن‌هم رفته‌رفته در حال دود شدن است) با سرکوب خشن و خونین جنوب جهان موجود است؟ پاسخ رورتی را بالاتر شنیدیم: «من نمی‌دانم». بالاتر از آن اگر بگوییم که: اما ما مسلح به تئوری‌ای هستیم که می‌تواند پیوند میان آن اتوپیا و این دیستوپیا را نشان دهد و همچنین می‌تواند توضیح دهد که چرا اساساً حتی تصور جست‌وجوی «شادی و شادمانی» در درون این نظام برای اکثریت عظیم توده‌های مستاصل، ناتوان و دورریختنی ناممکن است و ...؛ رورتی ما را متهم به تلاش برای پردازش حقیقت و ارائه‌ی بهشتی می‌کند که - بنا به گفته‌ی سر کارل پوپر - به ساختن جهنم برای بشر انجامیده است.

در این‌جا آنچه برای ما اهمیت دارد، نقد و بررسی دقیق آرای رورتی نیست، بلکه پرتو افکندن بر رابطه‌ی میان تز بی‌فایده‌ی جست‌وجوی شناخت روابط اجتماعی (به هدف تغییر بنیادی آن) و گسترش گفتارهای مربوط به همبستگی انسانی است. در بحث‌های رورتی به‌وضوح مشاهده می‌کنیم که همان تزهایی که مسیر گفتار «همبستگی انسانی» را هموار می‌کند، دقیقاً همان وسایل نظری‌ای هستند که بر مسیر شناخت جامعه‌ی انسانی علامت ممنوع زده‌اند.

همان‌طور که بالاتر اشاره کردیم، تزه‌ای فلسفی بیرون از روابط و تضادهای طبقاتی - تاریخی صورت‌بندی نمی‌شوند. تزه‌ای فلسفی مواضعی هستند (تز در زبان یونانی، به معنای موضع است) که در برابر سایر تزه‌ها/مواضع جاگیری می‌کنند. تعین، پیشروی، عقب‌نشینی، تصرف یا تسلیم این یا آن موضع فلسفی در نسبت با (و نه تابع مطلق) نبردی است که در بیرون از میدان فلسفه روی می‌دهد، «بیرونی» که تزه‌ها و مواضع فلسفی نیز در آن نقش ایفا می‌کنند. به این معنا است که می‌گوییم تزه‌های فلسفی، «در وهله‌ی نهایی، نبرد طبقاتی هستند، در نظریه».

اگر پوپر، با تعیین اصل پیشینی ابطال‌پذیری (با فهم تجربه‌گرایانه از آن)، چنان‌که خودش تصریح کرده بود، با مارکسیسم به نبرد می‌پرداخت تا عدم‌اعتبار «علمی» آن را به اثبات برساند، رورتی با مواضعی کاملاً متفاوت (رها کردن عام هر اصل علمی در «علوم انسانی») به نبرد با مارکسیسم یا هرگونه صورت‌بندی نظری‌ای می‌پرداخت که حول هدف تغییر وضعیت صورت‌بندی می‌شد. مواضع پوپر و رورتی متفاوت است، اما خصم آن‌ها یکی است: مارکسیسم و مبارزاتی که به آن رجوع می‌کرد.

وقتی به لحاظ سیاسی تقابل مواضع فلسفی رورتنی را با مارکسیسم بهتر متوجه خواهیم شد که توجه کنیم که در سنت سیاسی-نظری کمونیستی تا آنجایی که متأثر از مارکسیسم بوده، تاکتیک‌های مبارزاتی به‌منظور رفع بن‌بست‌های سیاسی و پیشبرد بهینه‌ی مبارزات، همیشه در ارتباط با استراتژی، چشم‌انداز و خط سیاسی بوده است. مارکس به مبارزان مبارزات طبقاتی آموخته بود که به هیچ عنوان نباید منافع و اهداف بلندمدت مبارزات را قربانی منافع کوتاه‌مدت کرد. این امر یعنی قربانی کردن منافع کوتاه‌مدت (اکنون به نام مطالبات مشخص شناخته می‌شود) در پیشگاه منافع بلندمدت در سنت سیاسی-نظری مارکسیسم و توسط تمام رهبران بزرگ مبارزات طبقاتی (از مارکس و انگلس تا لینن و گرامشی و مائو) تحت عنوان اپورتونیسم دائماً با آن مبارزه شده است. برای نفی و تقبیح «کلان» و تأیید و تقدیس «کوچک» بایستی مبنای تئوری‌هایی مورد هدف و حمله قرار می‌گرفت که افق‌ها و چشم‌اندازهای تغییر بنیادین را فراهم می‌کردند. پوپر شناخته‌شده‌ترین فیلسوفی بود که در این راستا مبارزه کرد. رورتنی، اما، به‌جای هدف قرار دادن این یا آن تئوری مشخص، با بی‌فایده خواندن تئوری، کل شناخت تئوریک در مورد جامعه‌ی انسانی را به چالش کشید. پوپر و رورتنی به‌خوبی می‌دانستند که دعوی مارکسیسم مبتنی بر شناخت عینی جامعه به جهت تغییر آن، شالوده‌ی تمایزبخش این سنت از همان بدو بنیان‌گذاری‌اش (در نزاع‌اش با اتوپيست‌ها، آنارشيست‌ها و سوسیالیست‌های خرده‌بورژوا) شکل داده است. سنت مارکسیستی می‌آموخت که نبرد بر سر خردترین مطالبات و تاکتیک‌های مبارزاتی - ولو در بحرانی‌ترین شرایط و نامساعدترین وضعیت توازن قوا - بایستی در پیوند با استراتژی کلان انقلاب و تغییر صورت‌بندی شوند. از طرف دیگر، خود این استراتژی و خط سیاسی الزاماً باید بر اساس شناختی درست و عینی از دینامیسم‌ها و محرک‌های وضعیت بنا شده باشند. در میان بی‌نهایت قلمروهای پراتیک انسانی تنها، و تأکید می‌کنیم، تنها قلمرویی که امکان شناخت عینی از دینامیسم‌های سطوح مختلف واقعیت را مهیا می‌کند، قلمرو علم و پراتیک علمی است.

اکنون اهمیت و دلالت نبرد تئوریک-سیاسی در مورد امکان شناخت عینی مناسبات اجتماعی و دعوی علمی بودن مارکسیسم را بهتر درک می‌کنیم. (قدمت این نبرد به پوپر و رورتنی برنمی‌گردد. این نبرد از بدو بنیان‌گذاری مفاهیم بنیادی

ماتریالیسم تاریخی و طرح این دعوی توسط مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی آغاز شد و تاکنون ادامه یافته است. *خانواده‌ی مقدس، فقر فلسفه، مانیفست کمونیست، آنتی‌دورینگ* و... نخستین اپیزودهای این نبرد دائمی بودند. حمله‌ی همیشگی به این دعوی شناخت عینی از جانب مارکسیسم، به‌ویژه به این دلیل است که در نظام نظری، پرسش سیاسی «چه باید کرد؟» به طور درونی با مسئله‌ی تئوری و شناخت علمی گره خورده است. تصادفی نیست که گزاره‌ای که شاخص «چه باید کرد؟» لنین و سنت سیاسی مارکسیستی از این قرار است: «بدون تئوری علمی انقلابی، جنبش انقلابی وجود ندارد». و باز بی‌جهت نیست که لنین در همان «چه باید کرد؟» به نقل از انگلس در کنار مبارزه‌ی اقتصادی و سیاسی از مبارزه‌ی تئوریک نیز یاد می‌کند. تمام این اشارات - تا آن جایی که به مارکسیسم برمی‌گردد - بر اهمیت سیاسی، استراتژیک و انقلابی تئوری و مبارزات تئوریک دلالت دارد.

تاچر زمانی گفته بود «جامعه وجود ندارد، تنها فرد است که موجود است». طبعاً چیزی را که وجود ندارد، نمی‌توان شناخت. در نتیجه، علم شناخت فرماسیون اجتماعی نیز موجود نیست. رشته‌ای واحد مواضع رورتنی، پوپر و تاچر را به یکدیگر متصل می‌کند: نامطلوب بودن یا حتی ناممکن بودن شناخت مکانیسم‌های اجتماعی به هدف تغییر آن. چنان‌که گفتیم، نبرد علیه مواضع تئوریک مارکسیسم و علمی بودن شناخت‌های فراهم آمده توسط این تئوری، نبردی است که قدمتش به اندازه‌ی خود این تئوری است، اما این نبرد به‌ویژه از اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی - همزمان با بحران مارکسیسم - نقطه عطف جدیدی را تجربه کرد. عقب‌گرد از مسیر سوسیالیسم و آغاز چرخش به راه سرمایه‌داری در شوروی (۱۹۵۶) و در چین (۱۹۷۶)، افول و شکست جنبش‌های ملی‌گرایانه‌ی ضداستعماری و رشد جریان‌ها و جنبش‌های اسلام‌گرا همزمان با اشتباهات جنبش‌های سوسیالیستی و نقصان‌های تئوریک آن مارکسیسم را به لحاظ سیاسی در یکی از ضعیف‌ترین موقعیت‌هایش در طول قرن بیستم قرار داده بود. در این بستر بود که حمله به مواضع تئوریک و سنت تاریخی آن بیشترین درجه‌ی تأثیرگذاری را داشت؛ به‌حدی که بسیاری از روشنفکران و حتی جنبش‌های توده‌ای که خود را مترقی و در تقابل با سرمایه‌داری تعریف می‌کردند، رفته‌رفته بر سر یک نکته به اجماع رسیدند: علمی که قوانین مبارزات طبقاتی و تحلیل فرماسیون اجتماعی موجود نیست.

جان ماتیس در نوشته‌اش اشاره می‌کند، با رها کردن ایده‌ی شناخت علمی «ما خود را محکوم به مقابله‌ی ایدئولوژی در برابر ایدئولوژی، طبقه در برابر طبقه، هویت در برابر هویت می‌کنیم».^{۳۰} در همین راستا بود که تئوری تسلیم روایت شد و شناخت مغلوب هویت و «کلان» مغبون «کوچک».

اگر شبیح کمونیسمی که از نیمه‌ی قرن نوزدهم اروپا را به تسخیر خود درآورده بود و از اوایل قرن بیستم تا اواسط دهه‌ی هفتاد در جای‌جای جهان در رفت‌وآمد بود، این باور عمومی را تثبیت کرد که شناخت و تغییر روابط گوناگون اجتماعی مطلوب و ممکن است؛ از دهه‌ی هشتاد میلادی به این سو، رفته‌رفته، باور مسلط بر جنبش‌های اجتماعی متحول شد: جامعه متشکل از هویت‌های متکثر و مجزایی است که هیچ شناخت جامع و جهان‌شمولی از آن‌ها ممکن نیست؛ چرا که تنها طریق شناخت ستم تجربه‌ی رنج زیسته است. هر هویتی تجربه، روایت و بنابراین نظرگاه خاص خود را دارد، در نتیجه ارائه‌ی تئوری یا روایتی کلان برای جامعه یا چشم‌انداز آینده، سرکوبگرانه و نشان از گرایش به «توتالیتاریسم» دارد. از آن جایی که ما قادر به شناخت جامعه‌ی متشکل از هویت‌های متکثر نیستیم، نمی‌توانیم استراتژی برای تشکیل جامعه‌ی بدیل و رهایی داشته باشیم، در نتیجه تنها مسئولیت ما «فهم» گروه‌های تحت ستم از طریق نزدیک شدن به روایات‌شان و همدردی و همبستگی انسانی با آن‌هاست. این نوع نگاه که شبیح آن بر فراز کثرت عظیمی از جنبش‌های توده‌ای در سراسر جهان در حال رفت‌وآمد است، دقیقاً منطبق با فیگور آرمانی روشنفکری است که رورتی ترسیم می‌کند. رورتی مارکسیست‌هایی را که خواستار تغییر هستند رد می‌کند و در مقابل آن‌ها دیکنز را قرار می‌دهد، چرا که «دیکنز نمی‌خواست کسی را تغییر دهد جز از یک جنبه: او می‌خواست آن‌ها عابرین خیابان‌ها را ببینند و مقصودشان را بفهمند».^{۳۱}

در پرتو این تحلیل، رابطه‌ی میان نفی تئوری و تقدیس همبستگی در آرای رورتی، در پیوند با موضع تاریخی-طبقاتی، روشن‌تر می‌شود. گسترش همبستگی انسانی و جست‌وجوی شادمانی که رورتی از آن سخن می‌گوید و در ظاهر به‌عنوان موضعی ناب، خنثی و در راستای منافع تمامی انسان‌ها معرفی می‌شوند، در واقع موضعی هستند، حامل منافع طبقاتی معین در شرایط تاریخی مشخص.

«انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه آن‌گونه که خود می‌خواهند». تعیین مبارزات تاریخی کنونی نیز محصول تحولات و روندهای مبارزات طبقاتی مشخص است. به عبارت دیگر، محصول خشونت و خشونت مفرط مبارزات طبقه‌ی مسلطی است که نه تنها توانست به حقوقی که محصول مبارزات تاریخی و انقلابی توده‌ها بودند و گمان می‌رفت بخشی از حقوق تثبیت شده و بازگشت‌ناپذیر بشر باشند، دست‌درازی کند، بلکه همچنین توانست بسیاری از ایده‌های صحیح و مفاهیم درستی را که محصول مبارزات، گسست‌ها و انقلاب‌های تئوریک بودند و گمان می‌رفت جزئی از شناخت تاریخی تثبیت شده و بازگشت‌ناپذیر بشر باشند، نیز به خاک نفی و نسیان بسپارد. شکست جنبش‌های سوسیالیستی و هم‌زمان با آن «بحران مارکسیسم» (بحرانی که خروج از آن دهه‌ها به دیر انجامیده؛ شاید اکنون تعبیر احتضار به جای بحران مناسب‌تر باشد) تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر ایدئولوژی و ایده‌های مسلط مبارزاتی توده‌ها داشت. ایده‌ها و ایدئولوژی‌هایی که به‌رغم تضادهایی که با ایدئولوژی مسلط طبقه‌ی حاکم داشتند، در غیاب و نفی ایده‌هایی که مبانی طبقاتی وضعیت را نشانه می‌گرفت و افق‌اش ساخت «نوین جهان» و تغییر ریشه‌ای «کهنه‌جهان جور و بند»، در حال محو شدن در هاضمه‌ی ایدئولوژی مسلط‌اند.

با این همه، چنان‌که بار دیگر مارکس این بار در سهمی در نقد اقتصاد سیاسی ۱۸۵۹ اشاره می‌کند: انسان‌ها تحت «اشکال گوناگون ایدئولوژی» نسبت به تضادها و تعارضات آگاه می‌شوند و مبارزات‌شان را تا انتها به پیش می‌برند. ایدئولوژی همبستگی انسانی و حقوق بشر تضادها و تنش‌های درونی خود را دارد و بسته به بزنگاه‌های تاریخی و توازن نیروهای نظری و سیاسی مشخص، می‌تواند تأثیرات متناقضی بر جنبش‌های اجتماعی داشته باشد و در وهله‌هایی در درون مبارزات ناهمگن توده‌ای می‌توانند به‌عنوان سکوی پرشی برای فراروی از محدودیت‌های خود این ایدئولوژی باشند. مسئله محکومیت پیشینی این ایدئولوژی نیست. پیشاپیش مقدر نیست که این مبارزات تنها به محدوده‌های بازشناسی و بازنمایی حقوقی محدود شوند. اما چنانچه مرزهای

همبستگی انسانی صرفاً توسط محدوده‌های ایدئولوژی حقوقی تعیین شده باشد به این معنا است که خشم‌های خروش‌گرفته‌ی توده‌ها را درون روابط و مناسباتی کانالیزه می‌کند که پیشاپیش توسط خود نظام تعبیه شده‌اند. مبارزه علیه ستم برای بازشناسی حقوقی هم‌پیوند با مبارزه‌ی طبقاتی است؛ اما بازشناسی و برابری حقوقی مکانیسم‌های ستم را متوقف نمی‌کند. در این زمینه دقیق شدن در نکته‌ی مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا مبنی بر این که چارچوب‌های حقوقی نمی‌تواند از ساختارهای روابط مادی تولید فراروی کنند، اهمیت حیاتی دارد. دلالت سیاسی این نکته، نادیده گرفتن یا درجه‌دوم شمردن مطالبات و جنبش‌هایی نیست که حول بازنمایی حقوقی شکل می‌گیرند. به هیچ عنوان! بلکه نکته‌ی مرکزی این است که حرکت و پیش‌روی جنبش‌هایی که حول احقاق حقوق شکل می‌گیرند، اگر نتوانند با مناسبات مادی-طبقاتی‌ای که حقوق درون مرزهای آن تعیین می‌شود، تماس پیدا کنند، نهایتاً یا در درون آن مناسبات ادغام یا توسط همان مناسبات سرکوب خواهند شد. جدای از این واقعیت که، خود احقاق یا عدم احقاق حقوق به توازن نیرو در اشکال گوناگون مبارزات حقوقی بستگی دارد، گه‌گاه در دوره‌های بحران دولت‌ها می‌بینیم که دست‌یافتن به کوچک‌ترین مطالبات حقوقی خود وابسته به بزرگ‌ترین تغییرات بنیادین است.

در نهایت، خطر مهلک گفتمان حقوقی وقتی که به‌مثابه منشور فهم روابط پیچیده‌ی نظام امپریالیستی قرار می‌گیرد، چنان‌که مشاهده کردیم، مشارکت در سیاست‌زدایی از مسائل و بحران‌های اساساً سیاسی است. در یک نگاه کلی، و با بازگشت به عبارت «غزه‌ستروفیک» شاید بتوان گفت که نسل‌کشی (Génocide) در شرایطی چنین آزادانه جولان می‌دهد که شانه به شانه‌ی سیاست‌کشی (politicide) مماس کرده است.

¹ Cf. Abou Jamous, Rami., « Les camps de réfugiés sont le symbole de la question palestinienne », *Orient XXI*, 18 Avril 2025, [en ligne]: <https://orientxxi.info/...> (consulté le 13 mai 2025).

² یک مورد نمونه‌وار از نبرد بر سر کلمات که به‌واقع تاریخ سوسیال دموکراسی روسیه، انقلاب روسیه و به تبع آن تاریخ قرن بیستم حول آن رقم خورد «اختلاف جزئی» میان دو تعریف بود- بر سر عضویت

حزب. تعریف اول: «هر کس برنامه‌ی حزب کارگر سوسیال‌دموکرات روسیه را قبول کند و برای عملی نمودن وظایف آن تحت نظارت و رهبری ارگان‌های حزب مجدانه کار کند به این حزب تعلق دارد.»

تعریف دوم: «هرکس که برنامه‌ی حزب را قبول کند و حزب را خواه با وسایل مادی و خواه با شرکت شخصی در یکی از سازمان‌های حزبی پشتیبانی نماید، عضو حزب شناخته می‌شود.» اختلاف کلمات میان این دو تعریف آن قدر «جزئی» است که از نظر هرخواننده‌ای که به تندخوانی عادت کرده، می‌گریزد. فاصله‌ی میان همین اختلاف جزئی کلمات فاصله‌ی میان مارتف و لنین است (کسانی که با تاریخ اولین انقلاب سوسیالیستی آشنایی دارند، ولو از دور؛ می‌دانند که چه فاصله‌ی عظیمی است، فاصله‌ی میان مارتف و لنین: بیراه نگفته‌ایم اگر ادعا کنیم تعریف اولی عصاره‌ی منشویسم و تعریف دومی عصاره‌ی بلشویسم است. اغراق نکرده‌ایم اگر بگوییم، اولی نطفه‌ی عصاره‌ی تباری طبقاتی و دومی نطفه‌ی نبرد طبقاتی انقلابی را در روسیه‌ی ابتدای قرن بیستم در خود دارد. تفاوت جزئی کلماتی که اگرچه در آغاز، در نظر بسیاری، جزئی و بی‌اهمیت می‌نمود، اما در فاصله‌ی فوریه تا اکتبر ۱۹۱۷، یعنی شرایط انقلابی‌ای که در آن هرچه خطوط و مرزبندی طبقاتی روشن‌تر می‌شد، اهمیت سرنوشت‌ساز این «اختلافات جزئی» نیز آشکارتر می‌شد. (رجوع شود به دو جزوه‌ی لنین: ولادیمیر ایلیچ، ۱۳۸۴، چه باید کرد؟ و یک گام به پیش، دو گام به پس. ترجمه‌ی محمد پورهرمزان. جلد ۱ از مجموعه آثار. تهران: نشر طوس) نمونه‌ی دیگر، هفت دهه پس از این «نبرد بر سر کلمات» روی داد؛ این بار نبرد نه بر سر یک تعریف، بلکه بر سر یک مفهوم بود: «دیکتاتوری پرولتاریا». برگرفتن یا رها کردن همین «یک کلمه» بود که برگرفتن یا رها کردن مارکسیسم انقلابی و به همراه آن انقلاب را در خود فشرده می‌کرد. رها کردن همین یک کلمه مشخصه‌ی احزاب و سازمان‌هایی شد که حول ایدئولوژی‌ای موسوم به یوروکمونیسم سازمان یافتند. همان یک کلمه‌ای که لنین بیش از نیم‌قرن پیش از آن هشدار داده بود که «چنین کلماتی را در هوا رها نمی‌کنیم» چرا که «بیانگر نبرد مرگبار دو طبقه، دو جهان و دو دوره‌ی تاریخی‌اند.» (نگاه کنید به: آلتوسر، لویی، ۱۴۰۲، درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا. ترجمه‌ی محمد حاجی‌نیا. رادیو زمانه. بازدید: ۲۰

خرداد ۱۴۰۴ از <https://www.radiozamaneh.com/760229/>

³ Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre* (Paris: Galilée, 2003), 57–60.

هابرماس بر نکات مهمی در مورد وجوه جدید تروریسم تجسد یافته در ۱۱ سپتامبر انگشت می‌گذارد؛ کمی بر سه نکته‌ی هابرماس توقف کنیم. ۱. تردیدی نیست که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های یازده سپتامبر حمله به مکان نمادینی بود که آماده‌سازی آن زمان برای یک گروه تروریستی زمان و هزینه‌ی زیادی برده بود. ۲. این درست است که «حضور دوربین‌ها و رسانه‌ها» رویداد محلی یازده سپتامبر را به یک رویداد جهانی تبدیل کرد؛ اما هابرماس فراموش می‌کند که چیزی حدود یازده سال پیش از ۱۱ سپتامبر، تصویر بمباران پایپ عراق با دوربین‌هایی ضبط و به سراسر جهان مخابره شد، تصاویری که تصاویر مونتاژشده‌ی فیلم‌های هالیوودی به آن‌ها غبطه می‌خوردند و بخشی از این «شاهدان عینی» در سراسر جهان نه با نگاهی نگران بلکه مشتاقانه به این عملیات جنگی خیره شده بودند. ۳. نکته‌ی سومی که

هابرماس در مورد یازده سپتامبر می‌گوید (نامشخص بودن اهداف سیاسی و خود دشمن) واجد اهمیت بسیاری است. ابوبکر ناجی این ابتکار را با نقد ایده‌ی «گروه پیشتاز» القاعده، و با به حداکثر رساندن انعطاف تاکتیکی، تا نهایت‌هایش سوق می‌دهد؛ به نحوی که دیگر تشخیص «دشمن»، «محل حمله» و «ابعاد خطر» تقریباً ناممکن می‌شود. در اینجا دیگر عملیاتی که به هدف برپایی دولت اسلامی خدمت می‌کند - چنانکه ناجی می‌گوید - می‌توانست «کوبیدن عصا بر سر فردی صلیبی» را نیز دربرگیرد. لازم به ذکر است که این انعطاف تاکتیکی بخش اول یک طرح استراتژیک سه مرحله‌ای («قدرت دشمنی و فرسودگی»، «مدیریت توحش»، «قدرت برپایی دولت») در جهت برپایی دولت اسلامی بود.

^۴ نسل‌کشی غزه بی‌تردید یکی از موحش‌ترین - اگر نه موحش‌ترین - آزمایش‌هایی است که در سطح گسترده و در وجوه متکثر برای نابودی یک ملت صورت گرفته. اما این اولین آزمایش نظامی-سیاسی نبوده؛ تاریخ جنایات امپریالیستی - از کودتا، مداخلات نظامی، و تلاش سقط کردن انقلابات توده‌ای گرفته تا پیاده کردن انواع طرح‌های اقتصادی - پر است از این گونه آزمایش‌هایی که در مقاطع و دوره‌های بعدی با جمع‌بندی از تجربه‌ی آن جنایات مجدداً برای سرکوب مبارزات و مقاومت توده‌ها و پیشبرد طرح‌های سیاسی-اقتصادی خود به کار بسته شده‌اند. تنها در یک نمونه در سال ۲۰۰۲ ارتش اسرائیل در حمله‌ای به جنین در کرانه‌ی غربی، تحت عنوان «نابودی زیرساخت‌های تروریسم» ده‌ها فلسطینی را کشت و بیش از ۸۰۰ خانه را با خاک یکسان کرد. دولت یوش از این کشتار با همان عنوانی دفاع کرد که تمامی کشورهای آتلانتیک اکنون از نسل‌کشی دفاع می‌کنند: «حق اسرائیل برای دفاع از خود». اما نکته‌ی مهم این است که علاوه بر ارسال تجهیزات پیشرفته از سوی آمریکا برای انجام این کشتار، دولت آمریکا بخشی از نیروی نظامی خود را به شمال اسرائیل فرستاد تا توسط افسران اسرائیلی آموزش جنگ شهری ببینند. تنها دو سال بعد «این تجربه‌ی اسرائیلی» در جریان اشغال عراق در فلوجه پیاده شد. در این مورد و شباهت جنایت جنین و فلوجه به این گزارش نگاه کنید:

Baroud, R. (2004, April 16). Fallujah: Disturbing parallel with Jenin. *Arab News*.

<https://www.arabnews.com/node/247723>

اکنون لحظه‌ای تصور کنید که آن‌چه در غزه رخ می‌دهد، تنها آزمایشی است فشرده از آنچه طرح و تصمیم دارند - با روزآمد کردن و تعدیلاتی بنا به شرایط - بر سر توده‌های سراسر جهان آوار کنند؛ اگر بخواهند مقاومت کنند. این تصور، اگرچه به نظر آخرالزمانی به نظر می‌رسد اما نه تصویری خیالی است و نه تردید و شکی دستوری یا محتاطانه.

^۵ Bertrand Ogilvie. *Le savoir et la violence de l'universel*. Lignes, 25(2), 2012, pp. 280-292.

^۶ وقتی از خطرات سیاست و ایدئولوژی حقوق بشر سخن می‌گوییم، اشاره‌مان به رویکردی است که تضادهای هولناک سیاسی را به سطح حقوقی تقلیل می‌دهد. این نکته به معنای کم‌اهمیت شمردن

تلاش‌های افرادی نیست که برای مستند کردن جنایات علیه بشر و آگاهی‌بخشی در مورد این جنایات مبارزه و تحقیق کرده‌اند. برای نمونه فرانچسکا آلبانزه Francesca Albanese محقق و وکیل بین‌المللی که به‌عنوان گزارشگر ویژه‌ی سازمان ملل بسیاری از جنایات اسرائیل را مستند کرده است. برای نمونه نگاه کنید به این گزارش:
سازمان ملل متحد. ۱ اکتبر ۲۰۲۴. نسل‌کشی به‌مثابه پاک‌سازی/استعماری قابل‌دسترس در:

<https://www.un.org/unispal/document/genocide-as-colonial-erasure-report-francesca-albanese-01oct24/>

با این همه، خود این نمونه نشان می‌دهد که ضامن دعوی‌ها و قراردادهای حقوقی هر قدر هم منسجم و مستند باشند، زور و نیروی دول طبقه‌ای است؛ و به این معنا تا زمانی که این دعوی‌ها با نیروی مبارزات توده‌ای در برابر دول طبقات مسلط پیوند نیابد تنها با یک وتو یا خارج شدن از قرارداد دود می‌شود و هوا می‌رود.

^۷ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی «سوژه‌ی بقا» رجوع کنید به:

نخعی، نیما، «جنگ و مرگ سوژه‌ی انقلابی»، سایت نقد اقتصاد سیاسی، <https://pecritique.com>,

۱۸ دی ۱۴۰۳

^۸ Étienne Balibar, *Violence et civilité (Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique)*, Paris, Galilée, 2010, p. 18.

^۹ Ibid.

^{۱۰} Ibid., p. 388

^{۱۱} Eduardo Galeano, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, traduit de l'espagnol par Claude Couffon, Paris, Éditions Plon, 1972 (édition originale: *Las venas abiertas de América Latina*, 1971), chap. 1: « La convoitise de l'or, la convoitise de l'argent », version électronique consultée.

^{۱۲} Balibar, Etienne, *Violence et civilité (Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique)*, Galilée, Paris, 2010, p. 393 / Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006, pp.46-47.

^{۱۳} Cf. Ogilvie, Bernard. *L'Homme jetable (Essai sur l'exterminisme et la violence extrême)*, Amsterdam, 2012

^{۱۴} ناجی، ابوبکر. ۱۳۹۵. مدیریت توحش. ترجمه لان احمدیان هروی و سوده منصوری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

^{۱۵} ناجی در کتاب «مدیریت توحش» از «جنبش تجدید معاصر» و تجربه‌ی «جنبش تجدید، طی سی سال گذشته» سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد منظور او انواع و اقسام حرکت‌ها و جنبش‌های اسلامی‌ای

است که در تقابل با دول غیردینی خواستار بازگشت به اسلام و احیای آن، برقراری قوانین و شریعت اسلام در تمام شئونات زندگی، و بنابراین تصرف قدرت سیاسی و تشکیل دولت اسلامی بودند.

^{۱۶} ناجی، ابوبکر. ۱۳۹۵. (همان)

^{۱۷} دستور العمل ناجی در مورد بسیج حداکثری این است که رویارویی به چنان مرحله‌ای برسد که «مردم – چه بخواهند، چه نخواهند- [به] میدان جنگ [کشیده شوند]» او ادامه می‌دهد: «بر ماست که [آتش] معرکه را شدید کنیم تا جایی که مرگ نزدیک‌ترین چیزها به مردم باشد...» او ادامه می‌دهد: «شکی نیست هرگاه آتش نبرد شعله‌ورتر شود و هرچه فشار بر جامعه و مردم هم‌سو با دشمن و نیز فشار بر مردم جامعه و مردم هواخواه ما شدت گیرد، عقل‌ها و قلب‌ها بیشتر به حرکت درآمده و حجت بر مردم تمام می‌شود.» (ناجی، ۱۳۹۸، فصل هفتم)

^{۱۸} Étienne Balibar, *Violence et civilité: Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (Paris: Galilée, 2010), 396.

^{۱۹} Jessica Whyte, *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism* (London: Verso, 2019), chap. 5.

^{۲۰} François Nault, "L'otage ou l'instance théologique du littéraire: En marge du débat Habermas, Rorty, Lyotard," *Revue des Sciences Religieuses* 78, no. 2 (2004): 257-58.

^{۲۱} یوسف ابادری، خرد جامعه‌شناسی (تهران: طرح نو ۱۳۷۷)، ۶۲-۷۸.

^{۲۲} کارل مارکس، گروندریسه: دست‌نوشته‌های اقتصادی ۱۸۵۸-۱۸۵۷، ترجمه‌ی کمال خسروی و حسن مرتضوی (تهران: لاهیتا، ۱۳۹۹)، ۵۶.

^{۲۳} Cf.: Bing Videos. "The Legacy of Ghassan Kanafani: Richard Carlton Report." 12:45. June 15, 2023.

<https://www.bing.com/videos/riverview/relatedvideo?q=richard+carlton+ghassan+kanfani&mid=059623DF5085050142B8059623DF5085050142B8&FORM=VIRE>.

^{۲۴} «گام پیش بگذار

شنیده‌ایم که نیکمردی

ترا نمی‌توان خرید ولی

برق آسمان را هم که به خانه‌ها می‌زند

نمی‌توان خرید.

تو پای‌بند گفته‌های خویشی

ولی چه گفته‌ای؟
صادقی و نظرت را می‌گویی.
چه نظری؟
شجاعی.
در برابر که؟
خردمندی.
به نفع که؟
تو چشم به سود شخصی خود نداری.
پس سود چه کسی را در نظر داری؟
دوست خوبی هستی.
آیا برای نیک‌مردمان هم دوست خوبی هستی؟
پس اکنون بشنو
از آن‌رو که می‌دانیم دشمن مایی
اکنون تو را در برابر دیواری می‌گذاریم.
ولی به خاطر ارزش‌ها و ویژگی‌های خوبی که داری
تو را در برابر دیوار خوبی می‌گذاریم
و با گلوله‌ی خوبی از تفنگی خوب
به تو شلیک می‌کنیم
و با بیل خوبی در زمینی خوب
دفنت می‌کنیم.»

(برشت، از کتاب پنج نگاه زیرچشمی به خشونت به قلم ژیک، ترجمه‌ی علی‌رضا پاکنهاد)

^{۲۵} رجوع کنید به: [موضع‌گیری هابرماس و سه روشنفکر دیگر آلمانی در قبال جنگ غزه](#)

^{۲۶} یوسف ابادری، خرد جامعه‌شناسی (تهران: گام نو، ۱۳۷۷)، ۷۷.

^{۲۷} Jacques Derrida et Jürgen Habermas, Le « concept » du 11 septembre, Paris, Galilée, 2003, 60.

^{۲۸} Cf.: Balibar, Etienne., « Althusser et Mao », revueperiode.net, 18 mai 2015, [en ligne]: [Althusser et Mao – Période](#), (consulté le 13 mai 2025)

^{۲۹} ریچارد رورتی، «هایدگر و کوندرا و دیکنز»، ترجمه‌ی هاله لاجوردی، در/رغنون (فرهنگ و تکنولوژی) (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳)، ص ۲۰۸.

^{۳۰} Jean Matthys, « Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple. Science et émancipation chez Althusser », Cahiers du GRM [En

ligne], 7 | 2015, mis en ligne le 5 juin 2015.

URL : <http://journals.openedition.org/grm/585>

^{۳۱} ریچارد رورتنی، «هایدگر و کوندرا و دیکنز»، ترجمه‌ی هاله لاجوردی، در/رغنون (فرهنگ و تکنولوژی) (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳)، ص. ۲۰۹.