

اتوپای پایا

تقدیر انصاری

میگل ابنسور



ترجمه‌ی مریم وحدتی



Utopia by René Magritte

برای کودکان و معلمان «ایزیو»، که ۶ آوریل ۱۹۴۴ دستگیر، رانده و کشته شدند.^۱

اتوپای پایا اتوپای جاودانه نیست. تا هوای تازه‌ای بیاوریم و قدری فاصله بباندازیم، بیایید به واژه‌های بپردازیم که در اثر توماس مور به سال ۱۵۱۶ با عنوان در باب بهترین وضعیت جمهور و جزیره‌ی نوین/توپیا^۲ به کار رفته است. این واژه که مور، دوست اراسموس، از زبان یونانی ابداع کرده تا جزیره‌ای را ترسیم کند که بهترین نوع جامعه‌ی سیاسی در آن یافت می‌شود، قسمی بازی با کلمات است و از همان ابتدا به ابهام آمیخته است. توپیا (Topia) به معنای مکان، از واژه‌ی یونانی τοπος (تُپِس) آمده است، اما U را چه‌گونه تعبیر کنیم؟ آیا به معنای یونانی ευ (خوب) اشاره دارد؟ در این صورت، اتوپیا (Utopia) یا اتوپیا (Eutopia) معنای مکانی را می‌دهد که در آن همه چیز جملگی نیک و پسندیده است، جامعه‌ای تام و کامل یا جامعه‌ای که یکسره به‌سوی کمال میل می‌کند. این معنا را خود مور در تحشیه‌ای پیوست‌شده به اثر اصلی به کار می‌برد؛ در سست^۳ (یا غزل) منتسب به شاعر انیمولیوس (به معنای حراف)^۴، خواهرزاده‌ی فیلسوف دریانورد:

اتوپیا نام من بود، زمانی دور؛

لیکن اکنون با آرمان‌شهر افلاطون می‌توانم سنجیده شوم،

شاید از او^۵ پیشی گیرم (زیرا آنچه او تنها با واژه‌های خالی رسم کرد

من از نو در آدمیان و کردارها، توأم با قوانین باشکوه، زنده کرده‌ام):

باید مرا اتوپیا بنامند، با دلیلی موجه.^۶

یا حرف U در «اتوپیا» به قید یونانی ou اشاره دارد، که در مقابل تک‌واژه‌ی (τοπος) قسمی منفی منحصر به فرد را شکل می‌دهد، و سرانجام اتوپوس -Ou- topos به مکان نداشتن معنا می‌شود؟ در این صورت، اتوپیا معنای ناکجا می‌دهد، چرا که منزوی و از جهان جداافتاده است. این تفسیر را، برای نمونه، آرمان‌گرای برجسته‌ی انگلیسی اواخر قرن نوزدهم، ویلیام موریس، ارائه کرده است که در سال ۱۸۹۰ اتوپای خود را نوشته و/خبر ناکجا نامش نهاده تا بگوید توصیف جامعه‌ای کامل

را نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد آنچه متفاوت است – در رابطه با جامعه‌ی موجود، آنچه دیگری است – هنوز آغاز نشده (آدورنو) و لذا جایی ندارد. بدین روی، اتوپیا نامی بازیگوشانه است، ثمره‌ی نبوغ آرایه‌ای مور، که مستمر میان eu و ou، بین مکانی که همه چیز در آن نیک و به‌قاعده است، مکان شادکامی (اتوپیا)، و مکان ناکجا (او-توپیا)، نوسان می‌کند.

این بازی که از همان ابتدا در اصطلاح رسوخ کرده، امری بنیادین است. توجه‌مان را به نوشتار غیرخطی مور جلب می‌کند، که به لطف خمیدگی و ابهام، با ممنوعیت‌های نظم موجود بازی می‌کند و با باریک‌بینی از حمله‌ی مستقیم بدان می‌پرهیزد. در همان حین، مانع از خوانش‌های جزمی، خواه کاتولیک یا مارکسیستی (کائوتسکی)، می‌شود. در حقیقت، این بازی بین eu و ou که واژه‌ی اتوپیا را شکل می‌دهد، هدفش پروراندن گرایشی تازه در خواننده است، نوعی حس ششم که کمکش کند تا در مسائل اتوپایی چیزها را چندان تحت‌اللفظی نبیند، و خنده را به چیزی که به نظر می‌رسد اوج جدیت است، یعنی طلب بهترین جامعه‌ی سیاسی، وارد کند. گویی اتوپیا به خواننده می‌گوید: موضوع بس جدی است، لیکن نه آن قدر جدی که می‌پنداری.

پایایی اتوپیا به معنای «اتوپای ابدی» نیست. «اتوپای ابدی» درون مایه‌ای محافظه‌کارانه دارد که احتمالاً با سرکوب خونین انقلاب ژوئن ۱۸۴۸ زاده شده است. طبق گفته‌ی تبلیغات چپان ضدانقلابی که آن را به کار برده‌اند، از افلاطون تا فوریه^۷ از گذرگاه مور، «اتوپایی ابدی» وجود دارد که بر نویسندگان نامعلوم، همواره یکسان و عیناً همان است، به تاریخ نفوذناپذیر و همواره مبتلا به همان کاستی‌ها. متن اتوپایی ابدی به ناگزیر جامعه‌ای بسته، ایستا و اقتدارگرا پدید می‌آورد که زمان‌مندی را نفی می‌کند و بر تکرار و تکنیکی فردی خشونت می‌ورزد. چنانچه این مضمون را به دوران خود بازگردانیم، می‌توانیم حد کوری ایدئولوژیک کسانی که از تغییرناپذیری اتوپایی سخن می‌گویند را بسنجیم، زیرا اگر تنها به پیرامون خود نظر می‌انداختند، کشمکش‌های شدید میان مکاتب مختلف اتوپایی آن روزگار، سن‌سیمون، فوریه و اوون^۸ را می‌دیدند – که خود گواهی است بر این که متن اتوپایی از بازگشت به یکسانی می‌گریزد. حقیقت امر این است که هیچ اتوپای ابدی وجود ندارد، لیکن نگوئیم اتوپیا، نفرت ابدی از اتوپیا چرا، گویی مدافعان نظم‌های موجود مختلف طی زمان دست

به دست هم داده‌اند تا اشکال مختلف دیگربودگی را که میل به آزادی توأم با عدالت در طول تاریخ زاییده، محکوم کنند.

به‌عکس، عبارت «پایایی اتوپیا» تکانه‌ی سرسختانه‌ای به سوی آزادی و عدالت را برملا می‌کند - پایان سلطه، روابط بندگی و مناسبات استثمار. به‌رغم تمام ناکامی‌ها، انکارها و شکست‌هایش، این تکانه در تاریخ باز زاده می‌شود، باز ظاهر می‌شود، خود را در سیاه‌ترین فاجعه می‌نمایاند، مقاومت می‌کند، گویی که خود فاجعه برآیندهای جدید را فرا می‌خواند. نام‌های پایایی اتوپیا اندک اهمیتی دارند؛ آنچه بها دارد، جهت‌گیری به سوی چیزی متفاوت، آرزوی ظهور دیگربودگی رادیکالی در این‌جا و اکنون است. هیچ‌کس این اتوپیای پایدار، این تاب‌آوری اتوپیا به منزله‌ی سرچشمه‌ی خیزشی همواره نو را بهتر از ویلیام موریس نشکافته است. در متنی که کم‌وبیش با مسئله‌ی منجی‌گرایی سروکار دارد، *رؤیای جان بال*، موریس می‌نویسد: «مردمان می‌جنگند و نبرد را می‌بازند، و چیزی که برایش مضاف کردند به‌رغم شکست‌شان روی می‌دهد، و آن‌گاه که به وقوع پیوندد معلوم می‌شود آن چیزی نیست که منظور داشتند، و مردمان دیگری باید برای آنچه منظور داشتند تحت نامی دیگر بجنگند...»^۹ تاریخ آن‌گاه صحنه‌ی نبرد دائمی خواهد بود همزاد شکست و تحقق متناوب؛ یا بهتر بگوییم توأم با عدم‌تحقق، چرا که عدم انطباق میان آنچه پیش‌بینی شده بود و آنچه به وقوع پیوسته است ما را به مبارزه‌ی نویی برای دیگربودگی می‌کشاند. این راه دیگری، همراه با والتر بنیامین، برای تأیید پیمانی پنهان میان نسل‌های گذشته و نسل ماست. پایایی اتوپیا، چنان که می‌بینیم، بیشتر به حرکت همواره تجدیدشونده به سوی چیزی نامعین مربوط است تا پیگیری مکرر مضمونی معین. می‌تواند نام‌های زیادی به خود گیرد، لیکن نشان فضیلتش آن که مردم را بیدار کند، تا از پذیرش نظمی که تا دم بیداری بدیهی می‌پندارند دورشان سازد. با طرح پایایی اتوپیا دو پرسش ما را درگیر خواهد کرد:

الف. مکان پایایی اتوپیا کدام است، یا بهتر بگویم، کدام‌اند؟ من میان دو مکان تمایز می‌گذارم:

۱. مکانی هستی‌شناختی که بر مفهوم یا اندیشه‌ای خاص از وجود استوار است، همراه با ارنست بلوخ، که زندگانی خود را یکسره وقف نوشتن و پافشاری بر نوشتن درباره‌ی اتوپیا کرد؛

۲. محلی انسانی که در رویارویی یا روابط با مردمان تجلی می‌یابد، که به گفته‌ی امانوئل لویناس، «میدان تحقیقی را توصیف می‌کند که به‌سختی به چشم آمده است».^{۱۰} لویناس ما را فرامی‌خواند تا پایایی اتوپیا را بر اساس آنچه او «انسان اتوپایی» می‌نامد، در نظر بگیریم.

ب. اشکال پایایی اتوپای امروز کدام است؟ من به سه نمود آن خواهیم پرداخت:

۱. کار همواره نوشونده بر مفهوم اتوپیا؛

۲. آنچه من «روح اتوپایی نو» می‌نامم و این که چه‌گونه در دیالکتیک‌های انسجام فلسفی و تاریخی می‌یابد؛

۳. روابط ممکن میان اتوپیا و دموکراسی. آیا تکاپو برای مفهومی خاص از دموکراسی یکی از نشانه‌های پایایی اتوپیا نیست؟

ساحت‌های پایایی اتوپیا

پایایی اتوپیا پرسشی را شکل می‌دهد. نه به معنای مشکلی که باید حل شود و بدین سیاق با یک یا چند راه‌حل مشخص برطرف گردد، بلکه بدین معنا که در اقتصاد وضعیت انسانی مشاهده می‌کنیم اتوپیا، که به سوی دیگربودگی اجتماعی، اجتماع کاملاً دیگرگون، هدایت می‌شود، بی‌وقفه باز زاده می‌شود و به‌رغم تمامی ضرباتی که خورده، دوباره ظهور می‌کند. گویی مقاومت انسان در اتوپیا پناه گرفته است.

بی‌شک می‌توانیم این پایایی اتوپیا را با میل مهارناپذیر به آزادی و مبارزه‌ی چندصدساله علیه نابرابری پیوند دهیم. ماکس هورکهایمر در *ماتریالیسم و اخلاق* می‌نویسد:

«در این تاریخ بشر، که نابرابری^{۱۱} خصلتی بنیادی را شکل می‌دهد، واکنش انسانی معینی بارها و بارها آشکار شده است، چه به مثابه روی دیگر نابرابری یا به مثابه اثر آن. لغو نابرابری در زمان‌ها و مکان‌های مختلف خواسته شده است. ... برابری‌ای که قرار بود برقرار شود، ... به شیوه‌های مختلفی درک شده است. ... تمام‌شان به این نکته اشاره دارند که به‌روزی ... نباید به دست عوامل بخت‌آمیز و دل‌به‌خواهی بیرون از فرد تعیین شود - به بیان دیگر، میزان نابرابری شرایط زندگی افراد آ باید به حداقل ممکن کاهش یابد. این مضمون جهانی مفهوم عدالت

است؛ طبق آن، نابرابری اجتماعی حاکم در هر زمان معین نیاز به مبنایی عقلانی دارد. دیگر به مثابه خیر در نظر گرفته نمی‌شود و به چیزی بدل می‌گردد که باید بر آن فائق آمد.^{۱۱}

اگر بخواهیم تحلیل را محدود سازیم، باید تفاوتی را مشخص کنیم، همان‌طور که ارنست بلوخ در کتاب حق طبیعی و کرامت/انسانی ما را به انجامش فرا می‌خواند، بین دو سنت رهایی‌بخش، دو تکانه: از سویی، تکانه‌ی اتوپیا به خرسندی رو می‌کند؛ و از سوی دیگر، تکانه‌ی حق طبیعی در جست‌وجوی کرامت انسانی است – حتی اگر این دو در تاریخ به هم برسند و تلاقی کنند. بلوخ می‌نویسد:

«به همان اندازه ضروری است که... مسئله‌ی میراث حقوق طبیعی کلاسیک را مطرح کنیم، که بر سر میراث اتوپیای اجتماعی سخن بگوییم. اتوپیای اجتماعی و حقوق طبیعی نسبت به فضای انسانی مشترکی دغدغه‌های مکمل یکدیگر داشتند... هرچند در موضوعی سرنوشت‌ساز، یعنی جامعه‌ای انسانی‌تر، هم‌داستان بودند، با این حال، تفاوت‌های مهمی میان‌شان مدیدی وجود داشته است. این تفاوت‌ها را می‌توان، به اختصار، بدین صورت درآورد: اتوپیای اجتماعی به بهروزی انسانی و حق طبیعی به کرامت انسانی معطوف بود. اتوپیاهاى اجتماعى مناسباتى را به تصویر مى‌کشیدند که در آنها زحمت و مشقت پایان مى‌یابد، و حقوق طبیعی مناسباتی را می‌ساختند که در آن‌ها خفت و خواری بازمی‌ایستد.^{۱۲}

ورای این عناصر فراتاریخی که در سطح جامعه‌شناختی ظاهر می‌شوند، پایایی اتوپیا از اقامه‌ی یک پرسش بازنمی‌ماند. دو اندیشه که مسیرهای ناهمتایی را طی می‌کنند می‌توانند به ما در پاسخ‌گویی مدد رسانند: ارنست بلوخ از سویی و امانوئل لویناس از سویی دیگر.

۱. بر اساس گفته‌های ارنست بلوخ، نویسنده‌ی کتاب‌های روح/اتوپیا (۱۹۲۳-۱۹۲۱) و اصل/امید (نوشته‌شده در ایالات متحده ۱۹۳۸-۱۹۴۸، بازنگری‌شده در ۱۹۵۳ و ۱۹۵۸، منتشرشده در ۱۹۵۹)، پایایی اتوپیا در طول زمان از ساحتی هستی‌شناسانه نشأت می‌گیرد، به بیان دیگر، ساحتی که با وجود سروکار دارد. به همان اندازه که وجود در آن واحد به منزله‌ی فرآیند و ناتمامی به اندیشه درمی‌آید، اتوپیا و پایایی‌اش در اقتصاد وجود حک شده‌اند. بگذارید به اجمال رویکرد بلوخ در اصل/امید را خلاصه کنم:

- بلوخ از مقوله‌ی هستی‌شناسانه‌ی «نه»^{۱۳} می‌آغازد، که برای نمونه در عبارت «هنوز نه» یافت می‌شود. «نه» خاستگاه است. در آغاز است، خود آغاز است: «نه‌ای که با آن هر چیز آغاز می‌شود و پدید می‌آید، حول محور آن هر چیز همچنان بنا می‌شود.»^{۱۴} حرکت دوگانه‌ای را در «نه» می‌توان رؤیت کرد: فقدان و هم‌زمان گریز از این فقدان. اگر «نه» قسمی خلاء است، هم‌زمان فشاری برای گریز از این خلاء است. «نه» فقدان چیزی است و نیز گریز از این فقدان؛ بدین ترتیب، حرکت به سمت مفقود است.»^{۱۵}

- به همین دلیل، «نه» هستنده‌ها را در ظرف رانه،^{۱۶} نیاز، و تنش به حرکت درمی‌آورد. بلوخ عنایت خاصی به «نداشتن» دارد: گرسنگی. باید این‌جا «نه» به‌دقت از «هیچ» متمایز شود: عمل «نه» حرکت پدید می‌آورد؛ عمل «هیچ» عدم است. در گرسنگی، محرومیت خلاء به‌عنوان وحشت از خلاء^{۱۷} آشکار می‌شود، بی‌زاری «نه» از «هیچ». گرسنگی که قسمی «نداشتن» است، در عین حال حرکتی به فراسوی این «بی‌بهرگی»، فراسوی این حرمان است، حرکتی به سوی داشتن، به سوی تولید داشتن. این تفاوت اساسی بلوخ با هایدگر است. لوپناس به سیاقی عمیقاً انتقادی می‌گوید که دازاین هایدگر هرگز گرسنه نیست، یعنی گرسنگی را تجربه نمی‌کند. به‌عکس، طبق نگاه بلوخ، بودن - آنجا در وهله‌ی نخست بودنی است در چنگال گرسنگی. امتیاز اعطاشده به گرسنگی نشان می‌دهد چه‌گونه مقولات بلوخ بر اساس حواس تدوین شده و به آنچه او «علم احساسات» می‌نامد، مرتبط است، که به مفاهیم و تأثرات اجازه می‌دهد تا به‌طور متقابل یکدیگر را توضیح دهند.

بلوخ گام دیگری برمی‌دارد هنگامی که از «نه» به «هنوز نه» پیش می‌رود. «هنوز نه» بیانگر «گرایش در فرآیند مادی» است؛ یعنی گرایشی از مبدأ (به‌مثابه کمبود و فشاری برای خروج از کمبود) در پی برون رفتن، گرایشی «به‌سوی پدیدارسازی محتوای خود». در گرسنگی، محرومیت به وحشت از خلاء برگردان می‌شود. این وحشت از خلاء همان عامل تعیین‌کننده است که تکانه‌ی آغازین را راه می‌اندازد، «عامل تحقق‌بخش فشرده‌ای که جهان را به حرکت و ادامه‌ی حرکت وا می‌دارد.»^{۱۸} تکاپوی

گرسنگی برای ترک حالت محرومیت^{۱۸} ابداع است، ساخت وسایل تولید. در این حرکت به سوی برون‌رفت، «هنوز نه» تجربه‌ای است - نوعی تکرار خاستگاه - از ناتمامی وجود. - بدین روی، در نادستیایی به وجود، در «هنوز نه» است که اتوپیا سرچشمه‌ی خاموش‌نشدنی خود، راز پایایی و موثق‌ترین اصل خود، را می‌یابد. گویی اتوپیا، تکانه‌ی اتوپایی، با هدف قرار دادن «مازاد، ضروری»، وظیفه‌ی تحقق و تکمیل وجود را برای خود تعیین می‌کند. چنین است که اتوپیا، به مدد این تنش هستی‌شناختی برمی‌خیزد و برافراشته می‌شود، بی‌وقفه باز زاده می‌شود - کوتاه سخن، تداوم می‌یابد. بلوخ می‌نویسد: «نه به‌مثابه هنوز نه، سرراست از میان شدن می‌گذرد و فراسوی آن می‌رود؛ گرسنگی به نیروی تولیدی تبدیل می‌شود در جبهه‌ای که پیوسته در حال انفجار جهان ناتمام است».^{۱۹} و مهم‌تر برای تعیین ساحت پایایی اتوپیا: «بدین ترتیب، نه به‌مثابه فرایند هنوز نه، اتوپیا را به وضعیت واقعی ناتمام‌بودگی تبدیل می‌کند، وضعیت تنها وجود ذاتی پراکنده در تمام ابژه‌ها».^{۲۰} بدین روی، اتوپیا برون‌رفت و گریز از وجود است، نه به‌منزله‌ی وجود، بلکه تنها از حیث صیورت وجود و ناتمام ماندن صیورت. این در عدم تحقق وجود، در شکاف آن نسبت به ذات است که پایایی اتوپیا جای دارد، موتور نوزایی رازآلود را ایجاد می‌کند که تمام محافظه‌کاران جهان با احضار اتوپایی ابدی سعی در پنهان کردنش دارند. شایان ذکر است که طبق نظر بلوخ، تحقق وجود با پایان حقیقی اتوپیا مصادف خواهد شد، یا بهتر بگوییم، ضرورتاً آن را به پایان می‌رساند، چرا که نیرویش از ناتمام بودن می‌آید. با تحقق وجود، اصل امید خشک و پژمرده می‌شود. بلوخ می‌نویسد:

«تنها اگر موجودی همچو خود اتوپیا (و متعاقباً آن نوع واقعیت همچنان سراسر برجسته و ممتاز: تحقق کامل) بتواند مضمون محرک «اینجا و اکنون» را به چنگ آورد، حالت بنیادین ذهنی این محرک، یعنی امید، نیز به‌تمامی در تحقق کامل امر واقعی جای خواهد گرفت».^{۲۱}

این فرضیه بی‌تردید تصویرپذیر است، اما آیا در زیر ظاهر دلپذیر خود، سرشار از فرضیات هراس‌انگیز حول هم‌آیندی کامل خود با خویشستن نیست؟ در انتظار این بازگشت به خود، این بازگشت به خانه - مفهومی که هنوز باید واریسی کنیم - اتوپیا مقاومت می‌کند و استقامت می‌ورزد. و برای بلوخ (یا پاره‌ای از بلوخ) این «انتظار» است

که ضرورت دارد، زیرا تا زمانی که شکاف میان قصد اتوپایی و تحقق آن باقی بماند، اتوپیا ضرورتاً پابرجاست. پس از بررسی این فرضیه‌ی مسئله‌زا، او همان‌دم می‌افزاید: «تا تحقق ممکن این مقصود، جهان خواب-بیداری در جریان است؛ هیچ پاره‌پرداختی نمی‌گذارد به فراموشی سپرده شود. هیچ مطلق‌سازی از پیش‌آگاهی صرف نمی‌تواند ما را از یادآوری این مقصود بازدارد. ... [هیچ] تحقق‌یافتگی تاکنون مطلق نشده است مگر این‌که پاره‌ای نهایی از رؤیا-بیداری‌اش باقی مانده، و بدین لحاظ ورای آن‌چه نائل شده، به سوی امکان وجود هنوز بهتر خود پیش رفته باشد. ... در هر صورت، استمرار و چشم‌نپوشیدن از تصویر امید، ریشه در مسئله‌ی دیرپا، یعنی تحقق و در دلایل همین مسئله دارند.»^{۲۲}

شاید بتوانیم اینجا، میان فرضیه‌ی تحقق و امکان چیزی هنوز بهتر، شمایل بلوخی از ابهام اتوپیا را دریابیم.

۲. ما تعیین ساحت دیگری، ساحت غیر هستی‌شناختی برای توضیح پایایی اتوپیا را به امانوئل لویناس مرهونیم. می‌دانیم که او در مقاله‌ی معروف ۱۹۵۱ با عنوان «آیا هستی‌شناسی بنیادین است؟»، با تأکید بر رابطه با دیگری فی‌نفسه، که در مقابل فهم وجود از هستی‌شناسی فرار می‌کند، تقدم کلاسیک هستی‌شناسی را زیر سؤال می‌برد. لویناس نیز ترجیح می‌دهد که خاستگاه اتوپیا را جایی غیر از وجود، در ناتمام‌ماندگی وجود، در هنوز نه وجود، لیکن در سمت روابط انسانی قرار دهد، که در کلیت و بی‌نهایت توضیح می‌دهد که این روابط انسانی حوزه‌ای از مطالعات است که نگاهی گذرا هم به آن نشده است. خاستگاه اتوپیا را می‌توان بیشتر به انسان نسبت داد، چرا که طبق نظر لویناس، انسان در نهاد خود اتوپایی است - یا بهتر بگوییم، خود اتوپیاست. او در پیش‌گفتار نسخه‌ی فرانسوی /توپیا و سوسیلیسم مارتین بوبر^{۲۳} می‌نویسد: «انسان اتوپایی»، یا به بیانی دیگر، «اتوپای انسانی».

- نخستین گام قاطع لویناس این است که ما را فرا می‌خواند تا به اتوپیا در سایه‌ی رویارویی و رابطه با دیگری، در یگانگی بی‌همتای آن بیندیشیم. برای لویناس، مواجهه با دیگری دارای خصلتی فروناکاستنی است. در «آیا هستی‌شناسی بنیادین است؟» او می‌کوشد تا آن را مشخص کند:

«انسان تنها موجودی است که نمی‌توانم با او رویارو شوم بی‌آن که خودِ این دیدار را به او ابراز کنم. این دقیقاً همان چیزی است که دیدار را از شناسایی متمایز می‌کند. در هر نگرشی نسبت به انسان، قسمی خوش‌آمدگویی وجود دارد – حتی اگر این خوش‌آمدگویی به شکل امتناع از آن باشد... این امکان‌ناپذیری قرابت به دیگری بی‌سخن گفتن بدین معناست که در این‌جا اندیشه از بیان جداشدنی نیست».^{۲۴}

باید درک کنیم که اندیشه از نهاد جامعه جداشدنی است، به‌واسطه‌ی و درون رابطه‌ای که نمی‌توان با ادراک یکی‌اش دانست. رابطه با دیگری از قلمروی هستی‌شناسی می‌گریزد. لویناس همچنین اتوپیا را از نظم دانش و تأثیرات قدرت آن بیرون می‌کشد تا به نظم اجتماعی، یا بهتر بگوییم، به مجاورت – واقعیت دیگری مجاور – واگذارش کند، تا اتوپیا یکسره تبدیل به چیزی شود که هست، به اندیشه یا شکلی از اندیشه که «غیر از شناسایی» است. این چه معنایی دارد؟ در شب بزرگداشت لویناس، ژان-فرانسوا لیوتار به سهم بی‌نظیر او در گسستن از سنت فلسفه‌ی غرب اشاره کرد:

«تمام اندیشه شناسایی نیست. پر واضح است. و فلسفه لزوماً، وانگهی منحصرأ، گونه‌ای از گفتار نیست که موضوع شناسایی باشد. ... تحسین من نسبت به اندیشه‌ی لویناس از اینجا سرچشمه می‌گیرد: این که او یکباره قلمرویی را کشف می‌کند که به تجربه یا تأمل تعلق دارد و موضوع شناخت نیست، لیکن درباره‌اش می‌توان سخن گفت، حتی اگر این سخن هرگز به شناخت تبدیل نشود».^{۲۵}

لویناس پاسخ می‌دهد:

«وقتی از امکان اندیشه‌ای سخن گفتم که شناخت نیست، می‌خواستم به امری معنوی^{۲۶} اشاره کنم که پیش از هر چیز-پیش از هر ایده‌ای-در واقعیت نزدیک بودن به کسی نهفته است. قرابت، خود اجتماعی، چیزی است «غیر» از شناختی که آن را بیان می‌کند. ... این اجتماعی، تجربه‌ای از دیگری نیست؛ بلکه نزدیکی به دیگری است».^{۲۷}

- لویناس با پایه‌گذاری این وضعیت اتوپیا، به بررسی گذار از اتوپیا به آنچه «واقعیت اخلاقی» می‌نامدش می‌پردازد: «رابطه‌ای که در آن من^{۲۸} با تو^{۲۹} روبه‌رو می‌شود، مکان و موقعیت اصلی ظهور^{۳۰} اخلاق است».^{۳۱} بدین روی، واقعیت دیدار، مشترک میان اتوپیا و اخلاق است. این امر به ضرورت

آزمودن نقشه‌ی تازه‌ای برای اتوپیا و رهنمونی آن به جانب مقصدی دیگر می‌انجامد: دیگر مسئله نه یافتن توافق بین وجود و انسان به میانجی اتوپیا ذیل نام امر ذاتی که انعکاس جوهر است، بلکه اندیشیدن و پرداختن به اتوپیا به مثابه نمود انسانی، همچون بیرون‌روی از وجود به مثابه وجود، به عنوان گریز (با وام‌گیری از اصطلاح او در متن عظیمش در سال ۱۹۳۵) از جوهر است. اتوپیا بی‌تفاوت به وجود یا ماسوای وجود خواهد بود. این ظهور انسان است، نه دیگر به شکل تسخیر خانه^{۳۲} یا بازگشت به خانه، بلکه همچون کشف نامکان (او-توپوس)^{۳۳} که هر مکانی را دوجندان می‌کند و از آن میعادگاه می‌سازد. در پایان کتاب *ماسوای وجود*، لویناس می‌نویسد: «این کتاب از ننگ اتوپیاگرایی می‌گریزد... با این یادآوری که آنچه به‌صورت انسانی وقوع یافته، هرگز نتوانسته است در جای خود محبوس بماند.»^{۳۴} انگار برای انسان، که فی‌نفسه اتوپیایی است، اثربخشی‌اش تنها در مکانی معین به‌مثابه رابطه‌ای ضمنی یا صریح با بیرون‌بودگی نمایان می‌شود؛ گویی معلوم شده اثربخشی، ورود به اثربخشی، از حرکتی برای گریز جدایی‌ناپذیر است.

- لویناس می‌پرسد: «آیا این برون‌رفت به سوی دیگری یک برون‌رفت است؟» زیرا این «گام به بیرون از انسان»، با وام‌گیری از تعبیر پل سلان،^{۳۵} این تعلیق جوهر، این بازایستادن کاناتوس (میل نهادی)^{۳۶} و حرکت که در بقای وجود هر هستنده‌ای نهفته است، به «سپهری معطوف به انسان - برون‌مرکز» باز می‌گردد.^{۳۷} این امر شبیه به قسمی تراززدایی^{۳۸} اتوپیایی است که ورای ایدئولوژی‌ها در جهشی به سوی دیگربودگی خود را هویدا می‌سازد. لویناس درباره‌ی ممکن بودن پیوند بین این تعلیق کوناتوس و پیش‌رانی به سوی جامعه‌ای که نسبت به عدالت بی‌تفاوت نیست، می‌پرسد: «آیا چهره‌ی مشهود این تعلیق - اپوخه - هستی‌شناختی با جنبش "برای جامعه‌ای بهتر" مصادف نمی‌شود؟»^{۳۹} برای توضیح این تراززدایی اتوپیایی متناسب با عرصه‌ی انسانی، لویناس فرضیه‌ای مطرح می‌کند: «گویی انسانیت نوعی^{۴۰} است که در فضای منطقی خود (مصادقش)^{۴۱} وقفه‌ی مطلق را مجاز می‌دارد؛

گویی در رفتن به سوی فرد دیگر، ما از انسان فراتر می‌رویم، به سوی اتوپیا.^{۴۲}

- اتوپیا، به‌جای آن که به‌منزله‌ی رؤیایی پوچ و بدون جهت‌گیری یا «بی‌نهایتی معیوب»^{۴۳} معرفی شود، به‌مثابه روشنی‌ای درک می‌شود که در آن انسان خود را آشکار می‌سازد، چرا که در واقع، روشنی اتوپیا برای انسان لازم است تا ورای شبی که در آن دست‌وپا می‌زند - شبِ «هستن»^{۴۴}، شبِ امر خنثی - خود را عیان سازد. در برابر نور فهم‌پذیری و هستی‌شناسی، شاعر، به نقل از فیلسوف، منبع دیگری از جهت‌گیری را مطرح می‌کند: وضوح اتوپیا. رابطه با دیگری هستی‌شناسانه نیست، اتوپیاست، ظهور اتوپیاست، حرکت به سوی فراسوی اتوپیا. این همان معنایی است که می‌توانیم بگوییم انسان حیوانی اتوپیایی است، یا حیوانی در پی اتوپیا.

مخالفت ارنست بلوخ با انسان و وجود، که همچو حرکت فکری برجسته‌ای در نظر لویناس تلقی می‌شود، بدین ترتیب، بدیلی برای اندیشیدن به پایایی اتوپیا می‌گشاید. اتوپیا یا در قلمروی وجود ناتمام و ناتکمیل تغذیه می‌شود یا از خود انسان زاده و باززاده می‌شود، از اهمیت دادن نسبت به دیگری و حرکتی که این اهمیت دادن ایجاد می‌کند. اما آیا ما واقعاً با قسمی بدیل مواجهیم؟ لویناس بیشتر تمایل دارد تا ابهام کار بلوخ را آشکار سازد، که اتوپیا را هم‌زمان در حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق قرار می‌دهد، به گونه‌ای که در زیر متن هستی‌شناسانه، متن دیگری در جریان است که بیشتر به جانب انسان گرایش دارد تا به جانب وجود.

اشکال کنونی پایایی اتوپیا

الف. نخستین نمود پایایی اتوپیا، کار همواره ضروری و همچنان در حال انجام بر روی مفهوم اتوپیاست. مفهوم اتوپیا صرفاً مفهومی بازیگوشانه نیست، چنان که در اثر توماس مور می‌بینیم. او که جزیره‌ی اتوپیا را وصف می‌کند، نامش رافائل (همچو فرشته‌ای که کور را شفا می‌دهد) هایلوده، قصه‌گوست.^{۴۵} لیکن همچنین مفهومی

جدلی است، بدین معنا که مفهوم اتوپیا، مضمونش، معنا و جهت‌گیری‌اش، موضوع مبارزه‌ای بی‌امان و به معنایی تمام‌ناشدنی است.

برای فهم بهتر این موضوع، بیایید با پیش‌پاافتاده‌ی بنیادینی بی‌اغازیم: بین درون‌مایه‌ی مفهوم اتوپیا و جایگاه فردی که آن را در جامعه‌ی موجود اعلام می‌کند، رابطه‌ای مشهود جریان دارد. به بیانی دیگر، مفهوم اتوپیا بسته به این‌که کاربر آن حامی یا مخالف نظم موجود است، معنای سراسر متفاوتی به خود می‌گیرد. موضع حامی نظم موجود مفهومی از اتوپیا می‌سازد که هم گشاد و هم موهن است؛ در این حالت، اتوپیا مترادف با پروژه‌های واهی، غیرعقلانی، «غیرواقعی»، غیرقابل اجرا و حتی ناممکن می‌شود، با گرایشی آشکار به اشتباه‌گرفتن ممتنع‌ات طبیعی — همچون قانون جاذبه — با ممتنع‌ات تاریخی، نظیر ساختار مالکیت خصوصی. کوتاه سخن، به نظر می‌رسد اینجا تلاشی برای تبدیل تاریخ به طبیعت وجود دارد تا از طریق این طبیعی‌سازیِ تاریخ^۵ نقشه‌ای جدید، صلب و سخت، و دست‌نیافتنی از ممتنع‌ات پنهان شود.

به‌عکس، موضعی انتقادی نسبت به نظم موجود وضعیت را سراسر دگرگون می‌سازد: در این حالت، می‌توان از طریق پردازش نظری یا فلسفی موضوع به مفهومی نوآورانه از اتوپیا دست یافت. این فرآیند^۶ مفهومی از اتوپیا را پدیدار می‌سازد که در عین مشخص و محدود بودن، امکان بازشناسی قوام و تکینگی‌اش را فراهم می‌آورد. در این حالت، مفهوم نوآورانه‌ی اتوپیا به‌مثابه نخستین سنگ بنای کاری است مبتنی بر بازاندیشی در اتوپیا، آشکارسازی کثرت سنت‌های سازنده‌ی آن، و پرسش‌گری و واری‌پروبلماتیک نویی از اتوپیا.

بدین روی، حول مفهوم اتوپیا جنگی زبانی به‌پاست. این موضوع را آگوست بلانکی، انقلابی قرن نوزدهم به‌خوبی فهمیده بود، که در سال ۱۸۷۱ اثری شگفت‌انگیز به نام *جاودانگی به مدد ستارگان*^۷ نوشت. در پاسخ به دادستان که مدافع نظم مستقر بود و در مه ۱۸۴۹ «اتوپیاگرایان محال‌پرور و مجرم» معترض به نهادهای اساسی جامعه‌ی بورژوازی — خانواده، مالکیت، ازدواج، کار و غیره — را محکوم می‌کرد، بلانکی به نوبه‌ی خود با محکوم کردن «توشه‌ی کهنه‌ی سرزنش و اخطارهای محافظه‌کارانه» و با اشاره به زبانی یکنواخت و شبه‌ناشناس در کیفرخواست‌ها واکنش نشان داد:

«اتوپیا! ناممکن! واژه‌هایی مهلک که دشمنان بر پیشانی‌مان داغ زده‌اند و معنایی جز جنایت ندارند. توسلی مرگبار به خودگرایی نسل زنده‌ی کنونی؛ نسلی که نمی‌پذیرد تا در اوج شکوفایی از شاخه به زمین افتد و مدفون شود تا نسل‌های آینده پرور شوند... این سلاحی هولناک است، و ما چیزی از آن می‌دانیم؛ لیکن سلاحی نابکار است. در برداشتی اغراق‌آمیز از این واژه، هیچ اندیشمند اتوپیاگرایی وجود ندارد؛ اندیشمندانی هستند که رؤیای جامعه‌ای برادرانه‌تر را در سر می‌پرورانند و سرزمین موعود خود را در مه ناپایدار افق دوردست می‌جویند... از میان این اندیشمندان، برخی همچون موسی، بی‌حرکت می‌مانند، خیره در مذاقه بر آن سرزمین دوردست... دیگرانی می‌گویند: پیش آیید، راه این‌جاست! آنان سرزمین‌های ناشناخته را می‌پیمایند. ما در پی آن‌ها مسیری تازه می‌گشاییم و از میان فرازوفرودهای زمین می‌گذریم، مسیرهای پریچ‌وخم زمین را دنبال می‌کنیم، در حالی که علی‌الاصول دیدگان‌مان به ستاره‌ای دوخته شده که راهنمای ماست... من یکی از این رهروانم؛ دیروز انقلابی، امروز سوسیالیست».^{۴۷}

مفهوم نوآورانه و خاصی را برای نمونه در کتاب *راه‌هایی به سوی اتوپیا* اثر مارتین بویر می‌یابیم که لویناس بر ترجمه‌ی فرانسوی آن مقدمه‌ای نوشته است. در برابر کسانی که نظم موجود را پاس می‌دارند، او می‌داندست چه‌گونه در اتوپیاها با بهره‌گیری از تمایز هگلی میان دولت و جامعه‌ی مدنی، روشی خاص برای تغییر جامعه را بیابد. برخلاف ژاکوبینسم و روش ژاکوبینی،^{۴۸} اتوپیا در پی دگرگونی جامعه یا انقلاب در آن، به تعبیر بودلر «خانه عوض کردن»^{۴۹} با درآویختن به دولت نیست. بلکه با ازدیاد اجتماعات کوچک، «پنهان از دولت» و در برابر دولت، جامعه‌ی ویران‌شده به دست سرمایه‌داری و دولت را بازسازی می‌کند، تا بافت اجتماعی را از نو بسازد و بدان شکل دهد و پیوند اجتماعی را احیا کند. به همین سیاق، کارل مانهایم نیز، که به بیانی بازتاب کم‌رنگی از ارنست بلوخ است، در کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* عامدانه به مفهوم رقیقی متوسل می‌شود- بهتر برای جلوگیری از دست‌کاری‌های محافظه‌کارانه. اتوپیا که ابتدا به عنوان «تحقق آرزوها» تعریف شد که نمی‌توان آن را به یک پروژه‌ی فضایی صرفاً مبتنی بر تمناها فروکاست، اکنون تعریف دقیق‌تری می‌یابد. طبق نظر مانهایم، آنچه شایسته‌ی نام اتوپیاست، «ایده‌های فراتجربی موقعیتی» است (و نه صرفاً تصاویر آرزویی).^{۵۰} بدین ترتیب، جامعه‌شناسی، جدای از نکوهش معمول محافظه‌کارانه‌اش، ذیل عنوان ناممکن

یا کاربست‌ناپذیری، در اتوپیا کارکردی خاص و فعال را شناسایی می‌کند: شکستن زنجیرهای نظم موجود. باید دید چه گونه گروه اجتماعی مشخصی این کارکرد اتوپایی را در یک برون‌نهی فردی می‌گنجاند. مانهایم در جست‌وجوی تکینگی اتوپیا، فضا را به زمان جابه‌جا می‌کند. او می‌نویسد: «این آرزو اصلی سامان‌دهنده است که حتی شکل تجربه‌ی ما از زمان را نیز قالب می‌بخشد.»^{۵۱} بر اساس این جهت‌گیری زمانی است که مانهایم میان پیکربندی‌های مختلف «ذهنیت اتوپایی» تمایز می‌گذارد: اتوپای هزاره‌گرایی خلسه‌وار آنا‌باپتیست‌ها،^{۵۲} ایده‌ی انسان‌دوستانه-لیبرالی، ایده‌ی محافظه‌کارانه، و ایده‌ی سوسیالیستی-کمونیستی اتوپیا.

جذبه‌ی این برداشت جای بحث دارد. آیا با تعریف اتوپیا همچون ذهنیتی بلافصل خصوصیت ویژه‌اش از میان نمی‌رود و قوامش فرونمی‌پاشد؟ هرچه باشد، زمانی که نویسنده‌ای به ارائه‌ی مفهومی نوآورانه از اتوپیا توفیق می‌یابد، به همان ترتیب، به ما امکان می‌دهد تا از رد و نفی مدافعان نظم موجود بگریزیم؛ و دقیق‌تر بگویم، از مواجهه با آن عفریت، چیز مبهم و کلی (اگر همچنان می‌توان از یک مفهوم سخن گفت) بگریزیم که تحت عنوان اتوپیا در پی بی‌اعتبارسازی هر آن چیزی است که تهدیدی برای بازتولید خود به همان شکل است. آنگاه ارزیابی مدخلیت و کیفیات تمایز مفهوم جدید به عهده‌ی خواننده است. به این پیش‌پاافتاده‌ی بنیادین، که اغلب نادیده گرفته می‌شود، چند تر تکمیلی نیز می‌افزایم:

تر نخست. چنین برمی‌آید که شکاف تمام‌عیاری وجود دارد میان نقدی که از منظر نظم مستقر بر اتوپیا وارد می‌شود — نقدی که صاف و ساده ردّ آن است — و نقد ارائه شده از جانب کسانی که با روندهای دگرگونی تاریخی سروکار دارند. نزد این دسته‌ی دوم، هرچند اتوپیا ممکن است گرفتار پاره‌ای کاستی و سستی‌ها باشد، باین‌حال کیفیاتی از خود عرضه می‌کند که می‌تواند با سرمایه‌گذاری بر حوزه‌های مشخصی از کلیت اجتماعی، در دگرگونی جهان یاری‌رسان باشد.

تر دوم. از منظر تاریخی، در سده‌ی نوزدهم، مفهوم اتوپیا دچار قسمی وارونگی ریشه‌ای بود. این مفهوم که در آغاز محصول اردوگاه محافظه‌کاران یا لیبرال‌ها بود، به کار نقدهای پیشرو یا انقلابی آمد و از کاربرد اصلی خود منحرف شد. نادیده گرفتن این وارونگی خطر افتادن به دام انواع ابهامات را به همراه دارد. در حالی که نقد محافظه‌کارانه

یا لیبرال به آنچه میشل فوکو تاریخ حدود می‌نامد تعلق دارد - با کار مضاعف تعیین هم ایجابیت و هم طرد یا بازخواستِ ناهمگنی-، نقد پیشرو یا انقلابی نه از منظر «واقعیت کاذبی» و حفظ آن، بلکه از چشم‌انداز دگرگونی‌اش سخن می‌گوید. پرسش تازه این است: ربط اتوپیا با دگرگونی اجتماعی-تاریخی چه می‌تواند باشد؟

تر سوم. نتیجه این که نظریه‌ی انقلابی قادر است روابط نوینی با اتوپیا بیافریند. با قرارگیری هر دو در سویی از حصار - یعنی براندازی نظم بورژوازی - اکنون امکان بررسی روابط متمایزکننده میان آن‌ها فراهم شده است؛ برای نمونه، میان پیش‌بینی ساختارشناسانه‌ی صورت بهتری از جامعه و اتوپیا. در مورد مارکس، ما با نقدی بسیار متمایز از اتوپیا روبه‌رویم. در حقیقت، مارکس تمایز می‌گذارد میان اتوپیهایی که به سبب نبود رادیکالیسم شکست می‌خورند و تنها سایه‌ای هستند که جامعه‌ی کنونی انداخته است (پروودن)، و اتوپیهایی که «چشم‌انداز و بیان خلاقانه‌ی دنیایی نو» را ارائه می‌دهند (فوریه، اوون) و به همین دلیل نقشی در فرآیند انقلابی ایفا می‌کنند.^{۵۳} اکنون چه رابطه‌ای باید میان اتوپیا و انقلاب در نظر گرفته شود؟ همچنین، باید اسطوره‌ی جدایی رادیکال میان مارکس و اتوپیاها را نقد کنیم. بدون ورود به پیچیدگی نقد مارکسی از اتوپیا، که در واقعیت به نجات اتوپیا به میانجی «انتقال» آن به قسمی دیالکتیک هستی‌شناسانه ختم می‌شود، به یاد آوریم فرمول آدورنو را که این پیچیدگی را به خوبی به ما گوشزد می‌کند: «مارکس و انگلس دشمنان اتوپیا بودند از برای [قابلیت] تحقق آن».^{۵۴}

تر چهارم. برای کسانی که مفهومی محدود، مبتکرانه و مشخص از اتوپیا را برمی‌گزینند، بررسی سنت‌های بزرگ اتوپیایی باروری‌ای را آشکار می‌کند که آن‌ها را به بازاندیشی در باب اتوپیا برمی‌انگیزاند. پیش‌نگری همدلانه‌ی سن‌سیمونی‌ها^{۵۵} در برابر پیش‌بینی علمی آگوست کنت، گسست مطلق فوریه، اندیشه‌ی هم‌بستگی در برابر سلطه و تجربه‌ی خلسه در آثار پیر لورو،^{۵۶} هر یک به‌نوعی فراخوانی‌اند برای اندیشیدن به اتوپیا از منظری دیگر.

با نظر به جدول تقابل‌ها (دو ساحت ممکن برای اتوپیا، بلوخ و لویناس) که اندکی پیش‌تر در رابطه با هستی‌شناسی یا انسان اتوپیایی پیش کشیدیم، می‌بینیم که هر بار موضوع تفصیل عمیق‌تر فلسفی است که مفهومی بدیع و نو از اتوپیا به ما ارائه می‌دهد؛

این که یا اتوپیا ریشه در تحقق نیافتگی وجود دارد و پاسخی به این تنش هستی شناختی است، یا واقعیتِ نزدیکی و رابطه با دیگری حرکت به سوی اتوپیا را نشان می دهد. در هر دو حالت، این ابداعات فاصله ی خود را دور نگه می دارند با از آن خودسازی های سخیف از مفهوم اتوپیا، و دست کاری های این اصطلاح در افکار عمومی که هدف شان احضار هر روح، هر روح جدید، به منظور درهم کوفتن هر آرزویی برای جامعه ای بهتر است.

ب. دومین نمود پایایی اتوپیا همان چیزی است که من «روح اتوپایی نو» می نامم، به مثابه پاسخی به دیالکتیک رهایی.

در جایی دیگر، من سه منظومه ی اتوپایی در مدرنیته را متمایز کرده ام:^{۵۷}

۱. سوسیالیسم اتوپایی «از بسیاری جهات انقلابی»،^{۵۸} که بیشتر با پیر لرو ارائه کردم تا انگلس، و ویژگی مشترکی را به سه گانه ی سن سیمون، فوریه و اوون نسبت دادم - یعنی جایگزینی سلطه، حاصل تقسیم بین سلطه جو و سلطه پذیر، با همبستگی؛

۲. نواتوپیاگرایی، خواه در میان پیروان یکی از سه بنیان گذار یا در پروژه ای التقاطی که هدفش زودن وقفه ی اتوپیا و تبدیل آن به برنامه ای سیاسی است؛

۳. روح اتوپایی نو پس از ۱۸۴۸ که بر نقدهای اتوپیا مداقه کرده است، نه برای پایان دادن به آن بلکه برای راه اندازی اش در مسیری تازه. این روح نو هم در میان اتوپایی ها (ژوزف دژاک، ویلیام موریس) و هم در میان اندیشمندان اتوپیا (ارنست بلوخ، مارتین بوبر، امانوئل لویناس، آندره برتون) نمود می یابد.

این روح اتوپایی نو را می توان به مثابه حضوری از جنبش بدگمانی نسبت به اتوپیا در درون فرهنگ اتوپایی توصیف کرد، چنان که گویی اتوپیا براهین دشمنان خود را در رویکرد خود درآمیخته است، بی آن که از هدفش چشم پوشیده یا به پایان اتوپیا تن داده باشد. آنچه اینجا در کار است، پروژه ای ادامه ی جنبش اتوپیاست؛ یا با خلق چهره های جدید یا با تبیین اشارات نظری تازه ای که بدان رخصت می دهند اتوپایی دیگری بیافریند و به شیوه ای دیگر درباره ی اتوپیا بباندد. روح این فراست نوی اتوپایی را می توان در این گزاره درک کرد: تنها اندیشه ای اتوپایی که به خود درشتی

روا می‌دارد و نقد اتوپیا را در خود جای می‌دهد، از صلابت لازم برای نابودی اسطوره‌های تباه‌کننده‌ی اتوپیا برخوردار می‌شود.

افزون بر این، روح اتوپایی نو معنا و انسجام فلسفی خود را از رابطه‌اش با دیالکتیک رهایی می‌گیرد؛ جنبش پارادوکسیکالی که در آن رهایی مدرن به ضد خود بدل می‌گردد. کارکرد روح اتوپایی نو متشکل از نوع تازه‌ای از مداخله در برابر این دیالکتیک رهایی است، با هدف شکستن چنبره‌ی تکرار آن. این مداخله را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

- پیش از هر چیز، دست‌رسی به قسمی آگاهی کم‌وبیش ژرف از این وارونگی رهایی، که بر اساس مدل دیالکتیک روشنگری فهمیده می‌شود؛

- آنگاه اراده برای شناسایی نقاط کور رهایی یا ساحت‌هایی که در آن‌ها این وارونگی رخ می‌دهد و تکرار آغاز می‌شود؛

- و سرانجام، سرمایه‌گذاری در این ساحت‌ها، که منجر به کاری از قسم‌سازی و نقد می‌شود، و بدین‌سان، با آشکارسازی آنچه آدورنو «خطوط گریز» می‌نامد گذار تازه‌ای برای اتوپیا می‌گشاید.

دیالکتیک رهایی باید بر اساس مدل دیالکتیک روشنگری هورکهایمر و آدورنو اندیشیده شود. پرسش نخستین که بین سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۴۴ مطرح شد، این بود: چرا بشر که به سمت رهایی گرایش دارد، به جای تعهد به شرایط راستین انسانی، به بربریت جدیدی بازمی‌گردد؟ چرا این وارونگی رهایی به خودویرانگری بشر می‌انجامد؟ یا به بیان دیگر، از چه فرآیند درونی‌ای عقل به خودویرانگری، از معبر وارونگی به اسطوره‌ی جدید می‌رسد؟ در واقع، این اسطوره‌ای که عقل را تباه می‌سازد و هیچ نسبتی با بقایای باستانی یا دست‌کاری‌های هماهنگ ندارد، از درون خود عقل پدیدار می‌شود. نظریه‌ی انتقادی، فارغ از این‌که به‌طور اطمینان‌بخشی عقل را از اسطوره جدا نگه می‌دارد، قرابت - بلکه بدتر از آن، هم‌پیوندی - آن‌ها را آشکار می‌سازد. نظریه‌ی انتقادی همچنین نسبت به پروبلماتیک رویکردی مخالف با روشنگری دارد که در آن عقل به‌عنوان دشمن قسم‌خورده در برابر اسطوره می‌ایستد. مطابق با دیدگاه هورکهایمر و آدورنو، به‌عکس، هم‌دستی پنهانی هست میان عقل و اسطوره، چرا که اسطوره جوهری عقلانی دارد و عقل نیز از جوهری اسطوره‌ای برخوردار است.

برای درک بهتر مکانیسم این وارونگی اجازه دهید بر جمله‌ی آغازین دیالکتیک روشننگری درنگ کنیم: «در عام‌ترین مفهوم اندیشه‌ی پیشرو، روشننگری همواره به‌دنبال رهایی آدمیان از ترس و برقراری حاکمیت آن‌ها بوده است.»^{۵۹} رابطه‌ی میان این دو گزاره عیناً دیالکتیک عقلانیت را تعریف می‌کند. پروژه‌ی مشروع رهایی انسان از ترس - ترس از خدایان، ترس از مرگ - وقتی تحت امضای حاکمیت نوشته می‌شود، به وارونگی منجر می‌شود. با این همسان‌انگاری رهایی از ترس با حاکمیت است که قرابت، هم‌دستی اسطوره و عقل، پدیدار می‌شود. چرا که با منحرف کردن رهایی از ترس به سوی حاکمیت، یعنی تسلط بر طبیعت و آدمیان، عقل به‌جای رهایی از ترس اسطوره‌ای، آن را درونی یا سرکوب می‌کند و به اراده‌ای برای سلطه‌ی حاکمیتی بدل می‌سازد. هورکهایمر و آدورنو می‌نویسند: «روشننگری با چیزها چنان رفتار می‌کند که دیکتاتور با آدمیان.»^{۶۰} در همان لحظه که نقادی یکی از ساحت‌های وارونگی، یعنی لیبیدو دومیناندی^{۶۱} (میل به سلطه) را نشان می‌کند، به چهره‌ی دیگری از عقل نیز اشاره دارد که در عین رهایی آدمیان از ترس، با انکار حاکمیت، پذیرای بیرون‌بودگی و دیگرگونگی می‌شود. بر پایه‌ی این مدل است که می‌توان دیالکتیک رهایی را در نظر آورد. برنامه‌ی به همان اندازه قابل نقد رهایی مدرن را می‌توان با این عبارات تعریف کرد: «هدف رهایی رها ساختن آدمیان از بندگی و نیز رنج، و تبدیل آنان به حاکم است.» مؤلفه‌های این دیالکتیک به‌راحتی قابل مشاهده‌اند: نخست، آشکارسازی علیتی درونی در طبیعت برای تشریح وارونگی رهایی مدرن به ضد خودش. قسمی «ناخالصی» در پروژه‌ی مدرن رهایی هست که نمی‌گذارد آن را به همان صورت بپذیریم یا به‌سادگی محقق سازیم. از این‌رو، خوداندیشی رهایی برای خودداری از ایجاد اثرات مشابه توسط علل مشابه ضرورت دارد. سخن از علیتی درونی به معنای جست‌وجوی ساحت‌هایی است که به‌رغم و بر خلاف اراده‌ی بازیگران تاریخی، وارونگی رهایی از آنجا رخ می‌دهد. با والتر بنیامین، که پیاپی به دنبال درک تازه‌ای در باب اتوپیا بود، با ژرف‌ترین اندیشه‌ی دیالکتیک رهایی مواجه می‌شویم. او در مقاله‌ی «درباره‌ی مفهوم تاریخ» (۱۹۳۹-۱۹۴۰)^{۶۲} با نهایت دقت و ظرافت، سازوکاری را تشریح می‌کند که در آن، اتوپیا در تقابل با دیالکتیک رهایی قرار می‌گیرد. بنیامین سه ساحت اصلی وارونگی رهایی را سوا می‌کند، که آنها را به عنوان اهدافی برای بسیار حملات به اتوپیا قرار

می‌دهد: ارزش‌افزایی کار، باور به پیشرفت مداوم، و جهت‌گیری به سوی سعادت نسل‌های آینده.

اجازه دهید نخستین مورد را فرا بخوانیم، ارزش‌افزایی کار. این کسانی که احساس می‌کنند «با جریان حرکت می‌کنند» هستند که کار و توسعه‌ی تکنولوژیک را به شدت می‌ستایند. آیا نمی‌توانیم اینجا تکرار و احیای سکولار شده‌ی اخلاق کار پروتستانی دیرین را ببینیم؟ این تعالی‌بخشی کار، منجی زمانه‌ی جدید به‌ویژه برای دموکراسی اجتماعی، بر گسست کور میان پیشرفت در تسلط بر طبیعت و پس‌رفت اجتماعی استوار است. بدتر از آن، چنین برداشتی از رهایی وابستگی به مدلی از تولید را بر ملا می‌کند که بهره‌برداری از طبیعت را ارج می‌نهد، بی‌آن‌که دریابد که چنین «پیروزی»ی در خود امکان سلطه‌ی انسان بر انسان را به همراه دارد.

بنیامین در مواجهه با این وارونگی رهایی مدرن، به اتوپیهایی روی می‌آورد که درون و از خلال افراط‌گری‌هایشان، به دنبال رابطه‌ای دیگر با طبیعت‌اند که بتواند بالقوگی‌های آن را آزاد سازد. او همچنین اتوپییای فوریه را برمی‌گزیند، که برخلاف اتوپییای سن‌سیمونی‌ها، با آنچه بنیامین «تکنولوژی دوم» می‌نامد مرتبط است، که زادگاهش بازی و هدفش «هارمونی راستین میان طبیعت و انسانیت» است، نه چیرگی یکی بر دیگری. بنیامین می‌نویسد:

در مقایسه با این پنداشت پوزیتیویستی، خیال‌پردازی‌های فوریه، که اغلب دست انداخته شده‌اند، به طرز شگفت‌آوری مبرهن به نظر می‌رسند. بر اساس دیدگاه فوریه، به واسطه‌ی کارِ تعاونی پُربازده، چهار مهتاب شب‌های زمین را روشن خواهند کرد، یخ‌ها از قطب‌ها رخت خواهند بر بست، آب دریا دیگر طعم شوری نخواهد داشت و حیوانات درنده از انسان فرمان خواهند گرفت. این‌ها همه قسمی کار را به تصویر می‌کشند که در عوض استثمار طبیعت قادر است مخلوقاتی را به‌عنوان پتانسیل‌هایی نهفته در زهدان طبیعت آزاد کند.^{۶۳}

این‌جا می‌بینیم که رسالت نویی برای اتوپیا در برابر فاجعه‌ای که دیالکتیک رهایی می‌سازد، پدیدار می‌شود. به محض این که ساحات وارونگی رهایی‌شناسایی و مشخص شدند، به اتوپیا کارکرد سرمایه‌گذاری بر آنها و جهت‌دهی‌شان به طریق دیگر سپرده می‌شود، جدا از ایده‌ی پیشرفت، ارزش‌افزایی کار و اراده‌ی تسلط بر طبیعت. بر عهده‌ی

اتوپیاست که این وارونگی رهایی مدرن را با اعطای آزادی کامل به فراروی‌هایی که به همراه دارد، بی‌اثر سازد؛ فراروی‌هایی که ورای حدود نظم مستقر می‌رود، و به جست‌وجوی «خطوط گریز» جدیدی هم بدیع و هم خارق‌العاده می‌پردازند.

ج. تنها به‌اختصار به سومین نشانه از پایایی اتوپیا در زمان حاضر اشاره خواهیم کرد، یعنی رابطه‌ی اتوپیا و دموکراسی. برای نشان دادن وجود قسمی رابطه، مقایسه‌ی احتمالی، باید دو مانع نخستین را برچینیم:

- از یک سو، باید یک‌راست آن شناسایی ناعادلانه و حتی بدتر از ناعادلانه‌ای را پس بزنیم که اتوپیا را با توتالیتاریسم برابر می‌داند یا آن را مهد این شکل از سلطه می‌کند. چنان‌چه به‌عمد اتوپیا را در سمت رهایی، سمت جنبش چند صدساله‌ی رهایی که عدالت و آزادی را به هم پیوند می‌دهد، جای دهیم، می‌توانیم اتوپیا را از اشکال توتالیتاریستی سلطه جدا کنیم؛ تنها با یادآوری این نکته که توتالیتاریسم‌های قرن بیستم با نابودسازی هر چیزی که حتی اندک شباهتی به الهام یا تجربه‌ای اتوپیایی داشت، شکل گرفتند. به‌پیروی از روح زمانه، به‌جای آن‌که اتوپیا را با توتالیتاریسم‌ها ربط دهیم، باید آن‌ها را از هم سوا سازیم تا دریابیم چه‌گونه توتالیتاریسم در مقابل اتوپیا خود را شکل داده است.

- از سوی دیگر، اتوپیا و دموکراسی به دشواری تلاقی می‌کنند تا بدان حد که اهداف متفاوتی دارند. دموکراسی هم‌سنگِ فرم خاصی از نهاد سیاسی است، در حالی که اتوپیا، غیرسیاسی و حتی ضد سیاسی است، از این حیث که جست‌وجوی جامعه‌ای موزون و مسالمت‌جو تا حد خلاصی از امر سیاسی است. مطابق با دیدگاه رایج، در فرانسه، ۱۹۶۸ با دوره‌ی اتوپیا و ۱۹۸۱ با عصر دموکراسی یا دقیق‌تر با پیروزی دموکراسی بر اتوپیا مطابقت دارد.

اگر، چنان‌که باید، از پذیرش دیدگاه رایج طفره رویم، خلاف این به نظر می‌رسد؛ با در نظر گرفتن شکوفایی استثنایی اتوپیایی در قرن نوزدهم، درمی‌یابیم که برخوردهای اساسی میان اتوپیا و دموکراسی روی داده است. در واقع، هر دو پروژه‌های رهایی‌نزدیک به یکدیگر دارند: در سوی دموکراسی، تأسیس قدرتی جمعی، اجتماعی، سیاسی که ماهیتش پیکار پیوسته با سلطه‌گری قدرتمندان است؛ و در سوی اتوپیا، انتخاب مشارکت به‌جای جوامع ساخت‌یافته بر مبنای سلسله‌مراتب و مبتنی بر سلطه.

در پروژه‌ها و کاربست‌هایشان، اتوپیا و دموکراسی می‌کوشند- بی‌گمان از گذرگاه‌های متفاوت- شرایط یا وضعیت بدون سلطه را برپا کنند. این امر در مسیر پیر لورو (۱۸۷۱-۱۷۹۷) به‌وضوح مشهود است. خصلت لورو، که از قرار معلوم مبدع اصطلاح «سوسیالیسم» بوده، این است که موشکافانه در تقاطع این دو منبع الهام کار کرده است. او از سویی در راستای دموکراتیک کردن/توپیا، گسستن از اشکال ارتباطی اقتدارگرایانه‌ی اتوپیا، همچون موعظه‌های سن‌سیمونی، و به این ترتیب ادای حق الهام انتقادی دموکراسی و روح پرسش‌گری آزاد آن کوشیده است. از سوی دیگر، او کوشید تا دموکراسی را/توپیا بی‌کند، از فُرم میانه‌روی دموکراسی به سوی سبک توکویل یا فروکاستش به قسمی رژیم سیاسی روی گرداند، به سوی دموکراسی رادیکالی که نیروی اتوپیا^{۶۴} می‌تواند آن را از بازار، دولت قانون‌محور، و اشکال انحطاط اقتدارگرایانه‌ای که در کمین‌اش نشسته، جدا سازد. آیا به‌راستی نمی‌توان اتوپیا را نیروی فعالی دانست که به دموکراسی امکان می‌دهد در برابر فساد مقاومت کند که پیوسته تهدیدش می‌کند؟^{۶۵}

ماحصل

به پرسش پایایی اتوپیا بازگردیم. آیا نمی‌توانیم اتوپیا را در نظر آوریم که پایایی‌اش، خود بافت آن را تحت تأثیر قرار دهد؟ آیا یکی از ایده‌های نبوغ‌آمیز توماس مور این نبود که اتوپیا را تحت امضای پایایی اتوپیا تصور کرد؟ افزون بر دسترسی به جامعه‌ای بهتر، آیا فضیلت اتوپیا این نیست که در میان باشندگان اتوپیا و نیز در میان خوانندگان - و آیا فضای خواندن به نوبه‌ی خود قسمی جزیره نیست؟ - چیزی نزاید جز وضعی اتوپیا، حال و هوای عاطفی مناسب برای باشندگان اتوپیا؟ و شاید حتی بیش از این، تا آن حد که خوانندگان به خود روا می‌دارند تا با بازی اتوپیا همراه شوند، که نه بر اساس انتخاب چنین یا چنان «راه‌حلی» بلکه در توانایی بی‌پایان برای تصور اشکال نوینی از اجتماع سیاسی آزاد و عادلانه نهفته است. برخلاف جامعه‌ای بسته، در خودمحور و ایستا - به‌اختصار، متهم به جمیع گناهان از جانب افکار عمومی - اتوپیا گشوده به زمان، رخداد، ظهور امر نو و در یک کلمه به ماجراجویی خواهد بود.

این همان پایایی در پایایی است که مور توانست به نر می لیکن اثربخش بر اتوپیا نقش زند: «ذهان اتوپایی، همین که به میانجی یادگیری برانگیخته می شوند، با شتابی شگفت انگیز در به در جویای یافتن آن هنرهای گوناگونی می شوند که زندگی را دلپذیرتر و راحت تر می سازند.»^{۶۶} این جا رشادت ذهن مور آشکار می شود: نویسنده ی «کتاب طلایی» اتوپیا و کتاب ها را به هم پیوند می دهد، گویی رسالت کتاب ها، ورای مادیت شان، رساندن مژده ی امکان وجود جامعه ی دیگر در گذر زمان است. بدین روی، کتاب /توپیا به ما امکان می دهد تا «اتوپای کتاب ها» را درک کنیم. از این روست که اتوپایی ها از فیلسوف-سیاحان به گرمی استقبال می کنند.

این گرایش اتوپایی، گرایش به سوی اتوپیا، یعنی اتوپیا در دل اتوپیا، برای تغییر عنصر اساسی، یعنی «زندگی»، ما را فرامی خواند تا در خصوص حالت پایایی در پایایی غور کنیم. آیا رابطه ی آشکار میان اتوپیا و سفر بر برتری بخشی ایده ی جابه جایی استوار نیست؟ از این منظر، خواننده، به جای شتافتن به جانب «راه حل» ظاهراً پیشنهاد شده و پذیرش یا رد آن، باید خود را به سفری بسپارد، به ضرب آهنگش تن دهد و در این فرایند دریابد که آنچه اهمیت دارد، نه ماحصل بلکه مسیر رسیدن بدان است. آیا شایسته ی اتوپیا نیست راهی نوین پیشنهاد دهد برای پیش برد جابه جایی آنچه هست و آنچه تحت نام کوبنده ی «امر واقعی» به نظر بدیهی و مسلم می آید؟ جابه جایی امر واقعی: به بیان دیگر، کارکرد فرضیه ی اتوپایی آن است که وزن امر واقعی، حجم و چگالی اش را سبک کند تا آن را ناغافل مسئله زا سازد، تا به نام «افقی غیر قابل گذر» از قطعیت خود بی نصیبش کند و به ما رخصت دهد که از خلال منشور این مسئله زایی، بر قلب این گریز، به کثرت امکانات نیم نگاهی اندازیم. زیرا این جابه جایی یا گریز، اثراتی مهارناشدنی پدید می آورد: امر واقعی که بدین گونه شکننده و کنارزده شده است، خطوط گریز پیش تر نهفته یا ممنوعه اش را آشکار می کند. وانگهی، ما راه دیگری برای به کار انداختن جابه جایی را کشف می کنیم. در این نقطه، چنین می نماید که اتوپیا به قسمی دوراهی می رسد در قالب بدیلی بین «دیگرگونه بودن» و «ماسوای بودن» نمود پیدا می کند. ما در واقع دلیلی داریم تا دوباره به تقابل لویناسی اشاره شده در دربار می گریز بازگردیم؛ او تقابلی میان وجود متناهی، حدود وجود متناهی همان گونه که هست، و وجود به مثابه وجود، یعنی بودن آنچه هست، تفاوت قائل می شود.^{۶۷} هنگامی که این

تقابل جای خود را به اتوپیا می‌دهد، به تضادی میان امر واقعی اجتماعی و تاریخی تعیین‌شده، گرفتار در حدود خود، و امر واقعی فی‌نفسه، یعنی وجود امر واقعی، منجر می‌شود.

بار دیگر دو پاره‌ی نخستین خود را می‌یابیم: یا اتوپیا به عنوان گریزی در نظر گرفته می‌شود از هستی‌صیورت یافته (بلوخ)، یا به‌مثابه خروجی از «هستی» فی‌نفسه (لویناس). به‌اختصار، با استفاده از اصطلاحات گوستاو لاندوئر در کتاب *تغیاب*، آیا تاریخ بشر حرکتی است که مقدر شده تا همچو حرکتی باقی بماند، از یک اتوپیا به سوی اتوپایی نو و از آن اتوپیا به سوی بازخیز اتوپایی دیگر و همین ترتیب ادامه یابد؟^{۶۸} یا این‌که جابه‌جایی به معنای گسست و برون‌رفت خواهد بود؟ دیگر مسئله نه آغازیدن حرکتی به سوی امر واقعی تازه‌ای، اتوپایی نو، بلکه وجود به گونه‌ای دیگر است، پی‌گیری پرسش‌گری درباره‌ی خود امر واقعی و جهت‌گیری به سوی ماسوای وجود است. در این حالت، آن زمان که از جام جابه‌جایی اتوپایی نوشیدیم، هر گونه انسداد، هر گونه استقرار در یک مکان تصورش‌ناشدنی می‌شود.

شاید این‌جا معیاری متمایز برای دو شکل از اتوپیا به کف آوریم: آن‌هایی که جابه‌جایی نخستین را به سوی اتوپایی نو سرازیر می‌کنند و آن‌ها که به جابه‌جایی امر واقع تا جایی برتری می‌بخشند که نمونه‌ی برابر اصل اتوپیا می‌دانندش، و به طرز پارادوکسیکالی مکان ناکجا را بخشی از اقامتگاه آن می‌سازند، تا زمانی که از امر واقع فی‌نفسه خارج شود و در جست‌وجوی ماسوای امر واقع برآید، در غیاب چیزی بهتر، به نام انعطاف‌پذیری و سیالیت. گویی پایایی در پایایی اتوپیا در آن واحد دربردارنده‌ی جابه‌جایی محقق‌شده، ترک هر گونه تحجر، هر گونه انجماد به سوی امر واقع نویی است، و بر عنصری درنگ می‌کند که به میانجی انعطاف‌پذیری و سیالیت، بدان روا می‌دارد تا در برابر هر گونه فرایند شیء‌سازی، ساخت امر واقع نو، محصور شدن نو در امر واقع مقاومت کند. گویی برای اتوپیا، پایایی به معنای توجه به شکنندگی آن است، به خطوط گریز گذرا اما بی‌پایان که رخنه‌هایی می‌گشاید. آیا ویلیام موریس شاعر، که *خبر ناکجا* پیش در امتداد رودخانه‌ی تیمز واقع می‌شود، و تئودور آدورنوی فیلسوف با هم دیدار نمی‌کنند وقتی که خود را «بر آب»، مکان بی‌مکان اتوپیا، جای می‌دهند؟^{۶۹}

لیکن آیا این پایایی اتوپیا زیر ضرب بی‌رحمانه‌ی فجایع قرن بیستم نبوده است؟ چنان که بلوخ بارها نشان داده است، مرگُ خودُ ضداتوپیا است، بدین معنا که مرگ همان ناممکنی امکان است، به تعبیر لویناس. از این رو، پرسشی خود را اکنون و این جا بر ما تحمیل می‌کند: آیا اردوگاه‌های مرگ، اردوگاه‌های نسل‌کشی، هولوکاست در منحصربه‌فردی‌اش، و نسل‌کشی‌هایی که در پی آن آمدند، برای همیشه به اتوپیا، به پایایی‌اش، و حتی به خود ایده‌ی اتوپیا پایان ندادند؟

چنان‌چه به آثارِ اتی هیلسوم، لویناس و آدورنو روی آوریم، به نظر می‌آید که چنین نیست. ظاهراً اتفاقی یکسره برعکس رخ داده است. به جای آن که فاجعه پیوسته ایده‌ی اتوپیا و تداومش را ملغی کند، به‌طرزی پارادوکسیکال جان تازه‌ای بدان بخشیده است. چرا که از بطن خود فاجعه، فشرده‌ای نو از اتوپیا سربرمی‌آورد: «هرگز دوباره»‌ای، که بی‌واسطه، ورای ابتذال صورت‌بندی، اضطراب اتوپیا را بیان می‌کند، گویی که فاجعه برعکس، ضرورت اتوپیا را برملا کرده است. لیکن باید احتیاط کرد: موضوعِ اتوپایی پایا و پیروزمند نیست. به‌هیچ‌وجه. زمان تاریخیِ ماده‌ی همگن و تهی نیست؛ بلکه، به‌رغم فراموشی، زخم‌های گذشته و ردپای گسست‌ها را برای همیشه بر خود حک کرده است. این به معنای پذیرش آن است که جامعه‌ی رهایی‌یافته، اگر چنین جامعه‌ی رهایی‌یافته‌ای وجود داشته باشد - و باید وجود داشته باشد - به ناچار نشان زخم‌های نسل‌های گذشته، رد رنج‌های تحمیل‌شده و زندگی‌های فروپاشیده و نابودشده را با خود خواهد داشت. از این رو، شاید راهیابی به اتوپای پایا، تحت لوای بی‌حاکمیتی باشد.

شاید این فشرده‌ی اتوپایی که از دل فاجعه سربرآورده است، به ما به‌طور تا حد امکان ضروری پیشنهاد می‌کند که شکلی دیگر از زندگی را بجوییم؛ که در آن بتوان مردم را از ترس و سلطه رهایی بخشید، بی‌پرتاب کردن و به کار گرفتن آنان در جست‌وجوی مرگبار حاکمیتی تازه. اتوپای پایایی که در همان حرکتی که بر وجود خود پافشاری می‌کند، حاکمیت را از جای برمی‌دارد و خط بطلانی می‌کشد بر خود ایده‌ی حاکمیت. آیا یکی از تعریف‌های اتوپای پایدار آزادسازی آدمیان از ترس و از هر آنچه ترس در پی می‌آورد، نیست؟ به‌گونه‌ای که شرایطی زاید که در آن، با کنار زدن حاکمیت، با جدا کردن خود از حاکمیت و رهایی از چنگال آن، رهایی تصور شود، تجربه شود و جُسته شود؟

فشرده‌ی اتوپییای ای که، در فرط رنج، نه بنیان بلکه نیروی محرکه‌ی خاص تاریخی می‌یابد. در این حالت، ماندگاری اتوپیا بسته به آن چیزی است که هگل «آگاهی ناشاد» می‌نامد. آنچه آدورنو درباره‌ی فلسفه می‌نویسد، بر اتوپیا نیز صدق می‌کند: «تداوم بی‌وقفه‌ی رنج، ترس، و تهدید^{۷۰} دست نکشیدن از اندیشه‌ای که قابلیت تحقق ندارد را ایجاب می‌کند». دور از هرگونه تسلیم، به همان اندازه مهم است که اتوپیا را، علی‌رغم بسیار فراخوان‌ها به کنار گذاشتنش، رها نکنیم. آیا ما رهین منت آدورنو نیستیم که طرحی از شکل ممکن این فشرده‌ی اتوپییای نوین درانداخته است؟ آیا دقیقاً بدین دلیل نیست که آدورنو با اشاره به ارتباطی میان امکان چیزی دیگر (اکنون نافرجام) و اجتناب از فاجعه، تفسیری بیشینه از «هرگز دوباره» را برگزیده، که در مقاله‌ی «آموزش پس از آشویتس» با اتوپیا و نام فوریه شناسانده است؟^{۷۱} سردی روابط انسانی و دلایل اجتماعی وجود او به فاجعه مرتبط است. از این جاست که این فشرده به سردی پایان می‌دهد و گرمای جدیدی را در روابط انسانی می‌دمد:

چه بسا گرمای میان مردم، که همگان از سؤدای جان در تمنایش هستند، اصلاً و ابداً حضور نداشته است، مگر در دوره‌هایی کوتاه و در جرگه‌هایی بس خُرد... اتوپیاگرایانی که نقد ناعادلانه شده‌اند، این حقیقت را دریافته‌اند. بدین معنا، همان‌گونه که اتوپیاگرایان بارها مورد انتقاد قرار گرفته‌اند، این نکته را به‌خوبی درک کرده‌اند. شارل فوریه، بدین ترتیب، جذبه را چیزی تعریف کرد که نخست باید به میانجی نظم اجتماعی انسانی ایجاد شود؛ او همچنین به‌خوبی می‌دانست که این وضعیت تنها زمانی ممکن است که رانه‌های آدمیان دیگر نه سرکوب، بلکه برآورده و آزاد شوند.^{۷۲}

یادآور شده‌ام که اتوپیا محتوم به تجربه‌ی جهشی کیفی است: هر دگربودی که حاصل آید، اتوپیا ردی از رنج‌های گذشته را بر خود خواهد داشت. از طریق آزمون شکنندگی است که این نتیجه برمی‌آید، که اتوپیا به تمرین پایایی در پایایی متعهد می‌ماند، شاید به میانجی مواجهه با برخی از چهره‌هایی که کوشیده‌ام این‌جا به تصویر کشم.

(ترجمه از فرانسه: جیمز اینگرام)

این مقاله در اصل با عنوان «اتوپای پایا» در شماره‌ی ۱ مجله‌ی *Multitudes* (Spring 2006) منتشر شده است. اینجا با اجازه‌ی نویسنده بازنشر می‌شود. میگل ابنسور (۱۹۳۹-۲۰۱۷)، استاد بازنشسته‌ی فلسفه‌ی سیاسی در دانشگاه پاریس هفت (ژوسیو) بود. از جمله کتاب‌های او می‌توان به *هانا آرنه علیه فلسفه‌ی سیاسی* (۲۰۰۶)، *دموکراسی علیه دولت: مارکس و لحظه‌ی ماکیاولی* (چاپ دوم، ۲۰۰۴)، و *اتوپیا/از توماس مور تا والتر بنیامین* (۲۰۰۰) اشاره کرد.

^۱ این واقعه به حمله‌ی پلیس امنیتی آلمان نازی (SD) به پناهگاه یهودیان روستای ایزیو در جنوب شرقی فرانسه به تاریخ ۶ آوریل ۱۹۴۴ اشاره دارد. در این حمله، ۴۴ کودک و ۷ نفر از کادر آموزشی و پشتیبانی بازداشت و به اردوگاه‌های مرگ در آلمان و اتریش فرستاده و کشته شدند. م.

^۲ *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (On the Best State of a Commonwealth and on the New Island of Utopia)* سستت (Sestet) بخش شش‌سطری از شعر است و به شش خط آخر یک سونات ایتالیایی (پترارکان) اشاره دارد. م.

^۴ در متن اصلی، poet Anemolius (windbag) به شاعری با نام انیمولیوس اشاره دارد. واژه‌ی انیمولیوس به صورت ضمنی به معنای «پرحرف» یا «بادساز» است که با اصطلاح انگلیسی windbag) شخصی که گزاف و بیهوده سخن می‌گوید) ترجمه شده است. م.

^۵ ضمیر مونث her در اینجا به نحو استعاری برای شخصیت‌بخشی به ایده‌ی اتوپیا به کار رفته است. م.
^۶ توماس مور، «شش خط درباره‌ی جزیره‌ی اتوپیا نوشته شده توسط آنمولیوس، ملک‌الشعرا و خواهرزاده‌ی هایتلوده»، شعری لاتین که در برخی از نسخه‌های اولیه‌ی کتاب مور درج شده است. ترجمه‌شده در/اتوپیا به ویراستاری جورج ام. لوگان و رابرت ام. آدامز (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۸)، صفحه‌ی ۱۲۱ (ترجمه‌ی اصلاح شده) آمده است.

⁷ Charles Fourier

⁸ Saint-Simon, Fourier and Owen.

⁹ William Morris, *A Dream of John Ball* (London: ElecBook, 2001), 31.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, tr. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 79.

¹¹ Max Horkheimer, "Materialism and Morality", in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, intr. G. Frederick Hunter (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 39-40.

¹² Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), xxix (tr. mod.).

¹³ Nicht

¹⁴ Bloch, *The Principle of Hope*, Vol. I (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), 306.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Trieb

¹⁷ horror vacui

¹⁸ *Ibid.*, 307.

¹⁹ *Ibid.*, 308–9 (tr. mod.).

²⁰ *Ibid.*, 309 (tr. mod.).

²¹ *Ibid.*, 188 (tr. mod.).

²² *Ibid.*, 188–89 (tr. mod.).

²³ . Buber, *Utopie et socialisme* (Paris: Aubier, 1977); English ed.: *Paths in Utopia* (Boston: Beacon, 1966).

²⁴ Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* (New York: Columbia University Press, 1998), 7.

²⁵ Lyotard, in Levinas, *Autrement que Savoir* (Paris: Osiris, 1991), 19f.

²⁶ Un spirituel

²⁷ Levinas, in *ibid.*, 89.

²⁸ من (the I) نمایانگر فردیتی است که خود را در ارتباط با دیگران و درون جهان می‌بیند و تجربه می‌کند. م.

²⁹ تو (the You) به فرد دیگری اشاره دارد که در رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه با من (the I) قرار دارد. م.

³⁰ avènement

³¹ Levinas, “Dialogue,” *Of God Who Comes To Mind* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 147.

³² جایی امن (in the form of the conquest of an at-home)

³³ ou-topos

³⁴ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Marinus Hijhoff, 1981), 184 (tr. mod.).

³⁵ Paul Celan

³⁶ کوناتوس (conatus) اصطلاح فلسفی است که ریشه در فلسفه‌ی اسپینوزا دارد و به تلاش یا نیروی درونی هر موجودی برای حفظ و استمرار هستی خود اشاره دارد. این مفهوم بیانگر میل ذاتی و طبیعی هر موجود زنده به بقا و تلاش برای ادامه‌ی حیات و موجودیت خود است.

³⁷ Levinas, “Paul Celan: From Being to the Other,” in *Proper Names* (London: Athlone, 1996), 44, quoting Celan.

³⁸ denivellement

³⁹ Levinas, "Ideology and Idealism," Of God Who Comes To Mind, 9.

⁴⁰ genus

⁴¹ extention

⁴² Levinas, "Paul Celan: From Being to the Other," 44.

⁴³ *Ibid.*

^{۴۴} هستن (the there is) به حالتی اشاره دارد که در آن وجود به صورت گمنام و بی‌نام حضور دارد، بدون توجه به ماهیت یا موضوعی خاص. لویناس این مفهوم را برای توصیف شرایطی به کار می‌برد که در آن هستی به عنوان حضوری ناخوشایند و غیرشخصی تجربه می‌شود. م.

^{۴۵} در/توپای توماس مور، راوی با نام مستعار هایثلوده (Hythloday) معرفی می‌شود، که ترکیبی از دو نمادگرایی متفاوت است. نام «رافائل»، برگرفته از فرشته‌ای شفابخش در اساطیر، به نقش او در هدایت خوانندگان به سوی بینش جدید اشاره دارد، در حالی که «هایثلوده» به معنای «حکایت‌گر سخنان بی‌پایه» به تخیل و نقدهای انتقادی در روایت اشاره می‌کند، که تضاد این دو نام به پیچیدگی مفهوم اتوپیا می‌افزاید. م.

⁴⁶ Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes. L'Éternité par les astres [Eternity through the Stars]*, edited by Miguel Abensour and Valentin Pelosse (Paris: Sens & Tonka, 2000).

⁴⁷ Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes. L'Éternité par les astres*, edited by Miguel Abensour and Valentin Pelosse (Paris: Sens & Tonka, 2000), 181–183.

^{۴۸} به سبک و شیوه حکمرانی و سیاست‌ورزی رادیکالی اشاره دارد که توسط ژاکوبین‌ها در دوران انقلاب فرانسه (۱۷۸۹–۱۷۹۹) به کار گرفته شد. این روش مبتنی بر اصولی همچون تمرکز قدرت در دست دولت، استفاده از خشونت برای سرکوب مخالفان، و تعهد به برابری و فضیلت انقلابی بود. ژاکوبین‌ها به دلیل نقشی که در دوران ترور و سرکوب انقلابی بازی کردند، به نمادی از حکمرانی استبدادی و انقلابی تبدیل شده‌اند. م.

⁴⁹ déménager

⁵⁰ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, ed. Louis Wirth (New York: Harcourt, Brace & World, 1968), 185.

⁵¹ *Ibid.*, 188.

^{۵۲} این اصطلاح (The orgiastic chiliasm of the Anabaptists) به باور مذهبی خاصی اشاره دارد که در میان آناپتیست‌ها، یکی از جنبش‌های رادیکال مسیحیت در دوره‌ی اصلاحات، رایج بود. آنان باور داشتند که در آینده‌ای نزدیک، هزار سال حکومت مسیح بر زمین برپا خواهد شد و در پی‌اش، نجات و رستگاری نهایی مؤمنان فرا خواهد رسید. این باور اغلب با آیین‌های مذهبی شدید و خلسه‌وار همراه بود و به قسمی انتظار پرشور از پایان جهان و آغاز دوره‌ای جدید تعبیر می‌شد. م.

⁵³ Marx, Letter to Ludwig Kugelmann, October 9, 1866, in *Marx-Engels Collected Works* (New York: International, 1975–2005), vol. 42: 325.

⁵⁴ Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (New York: Continuum, 1995), 322.
⁵⁵ کلود آنری دو روووا، کنت دو سن‌سیمون (Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon) (1760-1825) یکی از اندیشمندان برجسته‌ی فرانسوی بود که به‌عنوان یکی از پیشگامان تفکر سوسیالیستی در قرن نوزدهم شناخته می‌شود. سن‌سیمون بر اهمیت علم و فناوری در پیشرفت جامعه تأکید می‌کرد و معتقد بود که جامعه باید بر اساس اصول صنعتی و علمی سامان یابد. او خواهان نظم اجتماعی نویی بود که در آن نخبگان علمی و صنعتی به جای اشرافیت قدیمی قدرت را در دست داشته باشند. افکار او تأثیر بسیار بر پیدایش سوسیالیسم تخیلی و همچنین جنبش‌های کارگری داشت و راه را برای اندیشمندان پسین همچون پرودون و مارکس هموار کرد. م.
⁵⁶ پیر لورو (Pierre Leroux, 1797–1871) فیلسوف، روزنامه‌نگار و یکی از اندیشمندان برجسته‌ی سوسیالیست فرانسوی در قرن نوزدهم بود. او به‌عنوان یکی از پیشگامان سوسیالیسم انسانی شناخته می‌شود و اصطلاح «سوسیالیسم» را به شکل مدرن آن معرفی کرد. لورو به اهمیت هم‌بستگی (association) در برابر سلطه و جدایی‌های اجتماعی و اقتصادی باور داشت و در آثارش به دنبال ایجاد جوامعی بود که بر پایه‌ی همکاری و مشارکت عمومی بنا شده‌اند. او همچنین نقش مهمی در گسترش ایده‌های سوسیالیستی و نقد سرمایه‌داری داشت و به خاطر آثارش درباره‌ی عدالت اجتماعی و برابری شناخته می‌شود. م.

⁵⁷ Abensour, “L’Histoire de l’Utopie et le Destin de sa critique”, *Textures* 6/7 (1973): 3–26 and 8/9 (1974): 55–81.

⁵⁸ Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, pt. 3 (“Critical-Utopian Socialism and Communism”).

⁵⁹ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, tr. John Cumming (Herder and Herder, 1972), 3.

⁶⁰ *Ibid.*, 9.

⁶¹ libido dominandi

⁶² “On the Concept of History”

⁶³ Walter Benjamin, “Theses on the Concept of History”, in *Illuminations* ed. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), Thesis 11.

⁶⁴ vis utopia

⁶⁵ For a fuller development of this, see Abensour, “Utopia et democratie,” in *L’Utopie en question*, ed. Michele Riot-Sarcey (Saint-Denis: PUV, 2001), 245–56.

⁶⁶ More, *Utopia*, 79.

⁶⁷ Levinas, *On Escape/De l’évasion* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

⁶⁸ Gustav Landauer, *Die Revolution* (Frankfurt/Main: Rutten & Loening, c. 1912).

⁶⁹ Adorno, *Minima Moralia* (London: Verso, 1972), “Sur l’eau” (§100).

⁷⁰ Adorno, “Why Still Philosophy,” *Critical Models* (New York: Columbia University Press, 2005),

^{۷۱} آدورنو، دیالکتیک منفی: «امروز، امکان عقیق‌مانده‌ی چیزی دیگر به جلوگیری از فاجعه به هر قیمتی تقلیل یافته است» (ص. ۳۲۳).

⁷² Adorno, “Education After Auschwitz”, *Critical Models*, 202 (tr. mod.).