

سیاستی دیگر یا امتناع امر سیاسی؟

مواجهه‌ای با مفروضات بینادین کتاب *سیاستی دیگر*: خلق
جهان مشترک ایرانی

تقریر اقتصاد سیاسی

حسین مصباحیان

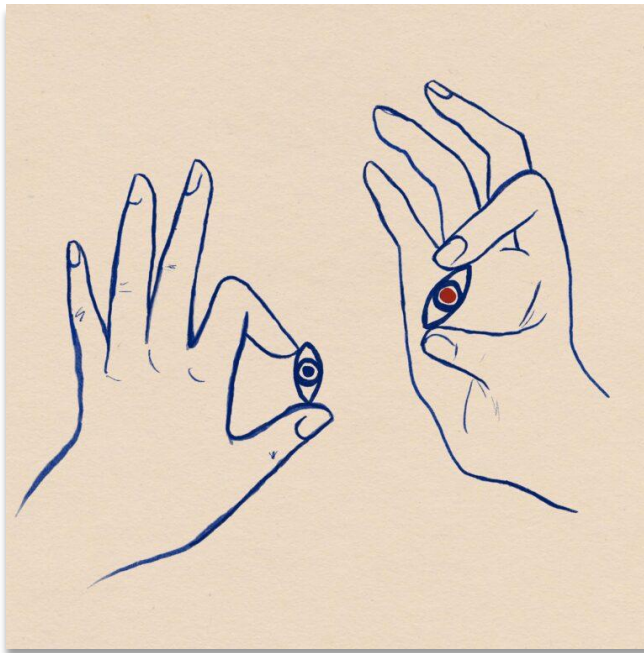


Illustration by Natalia Podpora

درآمد

دوست اندیشمند و دردآگاهم محمدجواد غلامرضا کاشی در کتاب *سیاستی دیگر: خلق جهان مشترک/ ایرانی* می‌کوشد نقطه‌ی عزیمت سیاست را جابه‌جا کند: از سیاست به‌مثابه‌ی نزاع مدعیان قدرت و تصرف رأس هرم، به سیاست به‌مثابه‌ی آشکارکردن و تقویت امکان‌های باهم‌زیستن در متن زندگی روزمره. پرسش بنیادینی که در برابر این چرخش نظری قرار می‌گیرد این است که: آیا انتقال کانون سیاست به مناسبات هم‌عرض و زندگی روزمره واقعاً به خلق «سیاستی دیگر» می‌انجامد، یا با خنثی کردن خصلت آنتاگونیستی سیاست، ناخواسته به امتناع امر سیاسی راه می‌برد؟ مرکز ثقل صریح کتاب البته نه صورت‌بندی نظریه‌ای مستقل درباره‌ی امر سیاسی، بلکه فهم حیات سیاسی و چگونگی تأسیس اجتماع سیاسی از متن زندگی روزمره است. این تمایز، اما، کتاب را نسبت به پرسش از امر سیاسی بی‌نیاز نمی‌کند. کاشی خود از بنا کردن امر سیاسی و نسبت ترسِ وجودی با آن سخن می‌گوید (کاشی، ۱۴۰۴: ۵۷). مهم‌تر آن که هر نظریه‌ای درباره‌ی تأسیس اجتماع سیاسی ناگزیر پیشاپیش مفروضاتی درباره‌ی شرایط سیاسی‌شدن دارد: چه چیزی یک تجربه را سیاسی می‌کند و چه نسبتی میان زندگی، منازعه، قدرت و نهاد برقرار است؟ از این‌رو، امر سیاسی در این مقاله نام سطح ضمنی و پیشینی استدلال کاشی است، نه انتساب دستگاهی مفهومی که او خود صریحاً بنا کرده باشد.

جهت جابه‌جایی در نقطه‌ی عزیمت امر سیاسی از همان آغاز کتاب روشن است. کاشی در نقد سیاست نخبه‌محور می‌نویسد «ادبیاتی حاکمانه یا ایدئولوژیک است که به تنازعات سیاسی در رأس هرم قدرت خیره مانده و از سیاست چیزی جز منازعه‌ی میان صاحبان و مدعیان قدرت نداند» (همان: ۹). در برابر چنین نگاهی، میان سویه‌های افقی و عمودی حیات سیاسی تمایز می‌گذارد و تصریح می‌کند: «جوهر حیات سیاسی در نسبت‌های هم‌عرضی من و تو شکل می‌گیرد و سویه‌های عمودی همواره وجه ثانوی دارند»؛ و اندکی بعد می‌افزاید «اگر جوهر سیاست قدرت است، قدرت در همان شبکه‌ی روابط هم‌عرضی متولد می‌شود» (همان: ۱۰). این دو گزاره شالوده‌ی حرکت نظری کتاب را آشکار می‌کنند: دولت، ایدئولوژی و نهاد از میان نمی‌روند، اما دیگر سرچشمه‌ی

نخستین سیاست نیستند؛ تقدم به روابطی داده می‌شود که انسان‌ها در متن زیستن، ترسیدن، نیازمند دیگری بودن، عشق، دوستی، مسئولیت، ایمان، تعلق‌های کوچک و مقاومت در برابر تعرض می‌سازند. استعاره‌ی «احداث خانه» نیز در همین چهارچوب و در تقابل با سودای بازگشت به وحدتی ازدست‌رفته معنا می‌یابد: «سیاست به‌مثابه‌ی احداث خانه از نقطه‌ی عزیمت درد بی‌خانمانی آغاز می‌کند تا به یک فراخوان جمعی برای ساختن خانه بیانجامد» (همان: ۲۳).

قوت پروژه نیز در همین امتناع از بازگرداندن جامعه به تمامیتی ازپیش‌موجود نهفته است. کاشی می‌نویسد «جامعه‌ی مدرن تمامیتی ندارد تا بتواند متولی آن شود. تمامیت یک خواست است نه واقعیت» (همان: ۱۴۹). به همین قیاس، حکومت نمی‌تواند منابع معنابخش زندگی را خلق کند و سپس از بالا در جامعه تزریق نماید؛ «ساختار اقتدار سیاسی، تغذیه‌کننده و نه خلق‌کننده‌ی مؤلفه‌های معنابخش است» (همان: ۱۵۱). حتی تأسیس اجتماع سیاسی نیز از بنیاد نهایی برخوردار نیست: «هیچ اصل مسلمی در کار نیست؛ هرچه هست در میدان آزمون و خطای چندباره روی می‌دهد» (همان: ۱۸۸). اگر این گزاره تا انتها دنبال شود، نتایجی به دنبال می‌آورد که یکی از آن‌ها مواجهه‌ساختن خودِ نظریه‌ی سیاستی دیگر با مبانی ناآزموده‌ی آن است. پرسش این مقاله هم دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود: آیا مفاهیمی که برای رهایی سیاست از بنیادهای متصلب به میدان آمده‌اند، خود به بنیادهایی تازه و ناآزموده بدل نمی‌شوند؟

روش مواجهه‌ی این مقاله با کتاب کاشی، نقد درون‌ماندگار است. مقصود نه سنجیدن کتاب با دستگاهی بیرونی و ازپیش‌انتخاب‌شده، بلکه استخراج تعهدات مفهومی خود آن و آزمودن نسبت میان این تعهدات، مقدمات و نتایج آن‌هاست. نقد درون‌ماندگار در پی رد جهان مشترک نیست، بلکه می‌پرسد آیا می‌توان امر مشترک را چنان اندیشید که نه نیازمند همسانی باشد، نه زندگی را به بنیاد مقدس تازه‌ای بدل کند، نه اختلاف را نقصان هم‌زیستی بداند، و نه در واکنش به حقیقت‌های استعلایی، «مردم»، «زندگی»، «اجماع» یا «مقدورات» را از پرسش مصون سازد. «مفروض» هم در این مقاله به معنای هر مفهوم مهم یا هر دعوی مورد اختلاف نیست، بلکه گزاره‌ای بنیادی است که بخشی از معماری استدلال بر آن استوار می‌شود، بی‌آن که خود آن

گزاره مورد پرسش قرار گیرد. برای نمونه، زندگی روزمره یک مفهوم است، اما تقدم تکوینی یا مرجعیت هنجاری آن نسبت به نهاد سیاسی یک مفروض نظری است؛ همچنان که تکثر اجتماعی یک واقعیت ممکن است، اما گذار از آن به امکان جهان مشترک نیازمند استدلالی مستقل است.

بر این اساس، مقاله در پنج بخش به هم پیوسته سامان یافته و یازده مفروض را در پنج سطح نظری می‌آزماید. بخش نخست با عنوان «هستی‌شناسی امر سیاسی؛ پرسش از چیستی و شرایط سیاسی‌شدن»، به دو مفروض بی‌خانمانی و احداث خانه، و سیاسی‌بودگی زندگی روزمره می‌پردازد. مسئله در اینجا این است که آیا اهمیت وجودی ترس، غربت و سکونت برای اعطای منزلتی بنیادین به آن‌ها در فهم امر سیاسی کافی است؟ و می‌تواند آستانه‌ی یک تجربه‌ی اجتماعی را به امر سیاسی منتقل کند؟ اگر هر کنش روزمره به صرف قرار گرفتن در شبکه‌ی قدرت، سیاسی باشد، تمایز امر سیاسی و اجتماعی کم‌رنگ می‌شود؛ و اگر منازعه، مقاومت یا مداخله در قواعد مشترک شرط سیاسی‌شدن باشد، باید منطق این گذار توضیح داده شود.

بخش دوم، «معرفت‌شناسی امر سیاسی و میانجی‌گری زبان»، به این پرسش می‌پردازد که واقعیت سیاسی از خلال چه نظام‌های مفهومی و نمادینی فهم‌پذیر می‌شود. دو مفروض این بخش، ایدئولوژی به مثابه‌ی دستگاهی کلیت‌ساز و حاکمانه و تقدم ساحت پیش‌زبانی زندگی بر زبان‌اند. تمایز این سطح با بخش نخست در تفاوت میان «چه چیزی سیاسی می‌شود؟» و «چگونه چیزی برای ما به مثابه‌ی سیاست ظهور می‌کند؟» نهفته است. هستی‌شناسی امر سیاسی ناظر به شرایط تکوین و مرزبندی آن است؛ معرفت‌شناسی ناظر به میانجی‌هایی است که از خلال آن‌ها تجربه به نام‌هایی چون سلطه، آزادی، تحقیر یا جهان مشترک درمی‌آید. این دو سطح البته از یکدیگر مستقل نیستند، زیرا شیوه‌ی نامیدن واقعیت، خود در نحوه‌ی ظهور و سازمان‌یافتن آن مداخله می‌کند. از همین رو، دوگانه‌ی ساده‌ی انتولوژی سیاست/انتیک سیاست نمی‌تواند مسئله، درهم‌تنیدگی وجود سیاست و صورت‌های فهم آن را توضیح دهد.

بخش سوم، «پویایی‌شناسی قدرت و دولت؛ جامعه چگونه سازمان می‌یابد؟»، سه مفروض را می‌آزماید: تقدم و مرجعیت مؤلفه‌های معنابخش زندگی روزمره، تقدم تکوینی مناسبات هم‌عرض در زایش قدرت، و حکومت به مثابه‌ی ماشین حقوقی محدود

به کارویژه‌های غیررستگاری‌بخش. محور این بخش تمایز میان منشأ و اعتبار است. این که رابطه‌ای از پایین یا از متن زندگی زاده می‌شود، هنوز دلیلی بر عادلانه یا رهایی‌بخش بودن آن نیست؛ هم‌چنان که دولت را نیز نمی‌توان به مجری خنثای قواعد فروکاست، زیرا خود در تولید، تفسیر و توزیع قدرت مشارکت می‌کند.

بخش چهارم، «انسان‌شناسی فلسفی سوژه‌ی سیاسی و اخلاق رابطه»، به دو مفروض ترس و ظرفیت جهان‌ساز عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان می‌پردازد. پرسش این است که آیا آسیب‌پذیری و عواطف می‌توانند بی‌واسطه به اصول سیاسی تبدیل شوند؟ ترس همان قدر که می‌تواند نیاز به پناه را آشکار کند، می‌تواند میل به حصار و اطاعت را نیز برانگیزد؛ دوستی و مسئولیت نیز تا زمانی که نسبت‌شان با غریبه، شخص ثالث، عدالت و قواعد عمومی روشن نشده باشد، از اخلاق نزدیکی به سیاست کثرت گذر نکرده‌اند.

سرانجام، بخش پنجم، «پراکسیس سیاسی، تاریخ‌مندی و جامعه‌ی ایران»، دو مفروض مقدورات تاریخی و اجماع دورانی، و جامعه‌ی ایرانی به‌مثابه‌ی تکثری از جهان‌های کوچک را بررسی می‌کند. در اینجا پرسش اصلی این است که آیا می‌توان از محدودیت‌های یک وضعیت، که خود ممکن است محصول قدرت باشند، معیار کنش انتقادی استخراج کرد؟ و آیا تکثر جهان‌های اجتماعی بدون تحلیل نامتقارنی منابع و ظرفیت‌های آنان برای حضور و اثرگذاری، برای تأسیس «جهان جهان‌های مشترک» کفایت می‌کند؟

این منطق پنج بخشی، سیر استدلال را از کلی‌ترین شروط نظری آغاز می‌کند و تا انضمامی‌ترین پیامدهای سیاسی آن بسط می‌دهد: از چیستی امر سیاسی آغاز می‌کند، به شرایط فهم‌پذیری آن، سپس به سازمان قدرت، تصور سوژه و در نهایت به پراکسیس تاریخی می‌رسد. این توالی صرفاً نظم عرضه‌ی مطالب نیست؛ آزمونی است برای سنجش این که آیا جابه‌جایی نقطه‌ی عزیمت سیاست از بالا به پایین، از دولت به زندگی و از حقیقت واحد به تکثر، در تمام سطوح نظری خود پیامدهای این جابه‌جایی را تاب می‌آورد یا نه. پرسش راهنمای مقاله از ابتدا تا انتها همین است: آیا سیاستی دیگر تنها مکان ظهور سیاست را تغییر می‌دهد، یا قادر است خود شرایط امکان سیاست را نیز به نحوی رادیکال بازاندیشی کند؟

برای روشن شدن افق نظری این مقاله، ایضاح مفهومی امتناع امر سیاسی در همین نقطه‌ی آغازین ضروری است. امتناع امر سیاسی به معنای پایان یافتن رقابت‌های روزمره یا تعطیلی نهادها نیست؛ بلکه ناظر به وضعیتی است که در آن تمایز هستی‌شناختی میان سیاست و امر سیاسی نادیده گرفته می‌شود. در حالی که سیاست به مدیریت امور، نهادها و توزیع منابع اشاره دارد، امر سیاسی ساحت بر سازنده و تخصیص‌آلودی است که مرزهای هویت جمعی و امکان گسست در نظم موجود را فراهم می‌کند. هنگامی که امر سیاسی به تنظیم مناسبات افقی، پناه‌آوری متقابل و اجماع تقلیل می‌یابد، جامعه در وضعیتی پساسیاسی گرفتار می‌شود. در این وضعیت، منطق اجماع و اداره‌ی امور، امکان بروز هرگونه اختلاف‌نظر رادیکال و بر ساختن سوژه‌هایی با ادعاهایی ناظر بر تغییر را مسدود می‌کند و امر سیاسی را به امری ممتنع بدل می‌سازد. از این منظر، نقد درون‌ماندگار مفروضات کتاب کاشی نشان خواهد داد که چگونه فراروی از بنیادگرایی، ناخواسته به استیلای منطق زندگی روزمره و در نتیجه به انسداد امکان‌های رهایی‌بخش می‌انجامد.

بخش اول: هستی‌شناسی امر سیاسی؛ پرسش از چیستی و شرایط

سیاسی‌شدن

مراد از «هستی‌شناسی امر سیاسی» در این جا انتساب دستگاهی هستی‌شناختی و صریح به کاشی نیست، بلکه بازسازی سطحی از استدلال اوست که پیش از هر داوری درباره‌ی سیاست باید روشن سازد چه چیزی یک رابطه، تجربه یا کنش را سیاسی می‌کند و امر سیاسی از چه مناسباتی تکوین می‌یابد. سیاستی دیگر می‌کوشد تقدم نظری را از دولت، نخبگان و منازعات رسمی به روابط هم‌عرض، تجربه‌ی زیسته و زندگی روزمره منتقل کند؛ بی‌آن که صورت‌های عمودی قدرت را انکار کند. پرسش این بخش نیز مخالفت با سیاسی‌بودن زندگی روزمره نیست، بلکه تعیین آستانه‌ی سیاسی‌شدن است: آیا رنج، ترس، کثرت و هم‌زیستی به صرف وقوع‌شان سیاسی‌اند، یا سیاسی‌شدن هنگامی رخ می‌دهد که نحوه‌ی توزیع قدرت، برابری، رؤیت‌پذیری، منابع یا قواعدِ باهم‌زیستن به مسئله بدل شود؟ دو مفروض نخست این بخش در همین نقطه

به یکدیگر می‌رسند: نخست، اعطای منزلتی بنیادین به بی‌خانمانی و احداث خانه؛ و دوم، گسترش حضور سیاسی تا اعماق زندگی روزمره. مسئله‌ی مشترک آن دو این است که چگونه از تجربه‌ی اجتماعی به کیفیت مشخصاً سیاسی تجربه گذر می‌کنیم. تقلیل امر سیاسی به جریان زندگی روزمره و تقلا برای احداث خانه، در غایی‌ترین شکل خود، همان امتناع امر سیاسی را رقم می‌زند. هنگامی که آستانه‌ی سیاسی‌شدن تا حد کردارهای عادی و ترس‌های وجودی پایین می‌آید، توان امر سیاسی برای ایجاد گسست در نظم مستقر خنثی می‌شود. سیاست در این چهارچوب، دیگر میدانی برای ظهور برابری‌خواهانه‌ی به حساب‌نیامدگان و برهم‌زدن چهارچوب توزیع امر محسوس نخواهد بود، بلکه به ابزاری برای قابل‌تحمل کردن همان چهارچوب بدل می‌گردد. در این فرایند، غیبت یک نظریه‌ی دقیق درباره‌ی لحظه‌ی مسئله‌مند شدن نظم، امر سیاسی را در شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی امر اجتماعی منحل می‌کند و با سلب امکان تخاصم بنیادین، راه را بر هرگونه تغییر رادیکال می‌بندد.

مفروض نخست: بی‌خانمانی، احداث خانه و مسئله‌ی گذار از تجربه به معیار سیاسی

یکی از مفروضات سازمان‌دهنده‌ی سیاستی دیگر این است که فهم حیات سیاسی مدرن، و به‌ویژه مدرنیته‌ی ایرانی، باید از بی‌خانمانی، غربت و ضرورت سکونت آغاز شود. «خانه» در اینجا نام بازگشت به تمامیتی ازدست‌رفته نیست؛ نام تأسیس صورتی تازه از باهم‌بودن در جهانی است که دیگر مأوایی پیشینی و تضمین‌شده در اختیار انسان نمی‌گذارد. از همین رو کاشی می‌نویسد «مسأله‌ی اساسی لزوم توجه به مقوله‌ی سکونت و خانه در ادبیات سیاسی است» و نتیجه می‌گیرد که «امروز باید از ضرورت "احداث خانه" سخن گفت» (همان: ۱۳). این چرخش با جابه‌جایی سرچشمه‌ی حیات سیاسی همراه است: «جوهر حیات سیاسی در نسبت‌های هم‌عرضی من و تو شکل می‌گیرد و سویه‌های عمودی همواره وجه ثانوی دارند» (همان: ۱۰). بنابراین مسئله دیگر صرفاً تحدید یا تصرف قدرت نیست؛ پرسش از امکان تأسیس باهم‌بودنی است که از متن روابط انسانی سربرمی‌آورد.

این صورت‌بندی بر تشخیصی وجودی از سوژه‌ی مدرن استوار می‌شود. کاشی می‌خواهد پرسش «ما کیستیم؟» را از کانون بناکردن امر سیاسی کنار بگذارد و کاستن از آلام زندگی روزمره را جایگزین آن کند؛ از این‌رو تصریح می‌کند که «ترس را به‌مثابه‌ی نقطه‌ی آغاز فهم حیات سیاسی در میان نهاده است» و روایت هابزی را «با بی‌خانمانی و بیگانگی درآمیخته‌ایم» (همان: ۵۷). در خوانش مدرنیته‌ی ایرانی نیز می‌نویسد «بیاییم مدرنیته‌ی سیاسی در ایران را از زاویه‌ی یک مسأله‌ی عینی در متن زندگی روزمره‌ی مردم فهم کنیم، و آن غربت‌زدایی از فضای زندگی است» (همان: ۱۱۶). اهمیت نظری این انتقال هنگامی آشکار می‌شود که احداث خانه از یکی از مطلوب‌های سیاست فراتر می‌رود و به افقی برای داوری درباره‌ی مفاهیم دیگر بدل می‌شود: «ادبیات سیاسی باید به این مسأله توجه کند و آن را در کانون توجه خود قرار دهد» و «مقولاتی مانند آزادی و عدالت و ملیت و اسلام، در پرتو نسبیتی که با این فرایند احداث دارند ارزیابی می‌شوند» (همان: ۱۳).

مسئله، ولی، درست در همین ارتقای منزلت رخ می‌دهد. استدلال از یک تشخیص تاریخی درباره‌ی فرسایش صورت‌های پیشین تعلق، به توصیفی پدیدارشناختی از غربت و ترس، و از آن‌جا به دعوی‌ای هستی‌شناختی درباره‌ی سرچشمه‌ی حیات سیاسی و سپس به حکمی هنجاری درباره‌ی معیار ارزیابی آزادی و عدالت حرکت می‌کند. اما عمق وجودی یک تجربه، فراگیری تاریخی آن و اعتبار هنجاری‌اش سه مرتبه‌ی متفاوت‌اند. از این که انسان مدرن بی‌خانمانی را تجربه می‌کند، هنوز نتیجه نمی‌شود که بی‌خانمانی امر سیاسی را قوام می‌بخشد؛ و از این دعوی نیز هنوز نمی‌توان استنتاج کرد که «احداث خانه» باید معیار داوری درباره‌ی عدالت و آزادی باشد. میان تجربه، تکوین و اعتبار شکافی وجود دارد که بدون اصل میانجی، بی‌خانمانی را به‌نحوی خاموش از موضوع سیاست به بنیاد آن ارتقا می‌دهد.

همین شکاف در استعاره‌ی خانه آشکارتر می‌شود. هر خانه، در همان حال که سکونت و تعلق می‌آفریند، میان درون و بیرون، عضو و ناعضو، مأوا و تبعید مرز می‌کشد. از این‌رو، خانه نمی‌تواند فی‌نفسه معیار هنجاری باشد. پرسش این نیست که آیا انسان به خانه نیاز دارد، بلکه این است که کدام صورت از سکونت، امکان اعتراض به مرزهای خود را حفظ می‌کند و نمی‌گذارد امنیت گروهی بر بی‌خانمانی دیگر بنا شود.

افزون بر این، خود میل به امنیت و سکونت، بیرون از مناسبات قدرت شکل نمی‌گیرد. اگر قدرت در تکوین خواست‌ها، ترس‌ها و افق ممکنات سوژه دخالت داشته باشد، ارجاع به «منطق زندگی» به‌تنهایی نمی‌تواند معیار رهایی را فراهم کند؛ زیرا آنچه به نام خواست درون‌ماندگار زندگی ظاهر می‌شود ممکن است خود رسوب همان نظمی باشد که باید مورد پرسش قرار گیرد.

در نتیجه، مسئله سیاسی بودن یا نبودن بی‌خانمانی نیست، بلکه تعیین شرایطی است که در آن‌ها بی‌خانمانی از حالت وجودی یا اجتماعی به مسئله‌ای سیاسی تبدیل می‌شود. این گذار هنگامی رخ می‌دهد که شرایط تولید و توزیع ناامنی، طرد و بی‌صدایی و نیز حق تعیین قواعد این توزیع به موضوع منازعه بدل شوند. اگر «احداث خانه» نیز قرار است مفهومی واقعاً سیاسی باشد، باید نه فقط امکان سکونت، بلکه امکان مناقشه بر سر خود معماری سکونت را تضمین کند: چه کسی مرزها را تعیین می‌کند، چه کسی درون یا بیرون قرار می‌گیرد و چه کسی حق دارد قواعد عضویت را تغییر دهد؟ بدون این سطح از بازاندیشی، «احداث خانه» میان دو امکان معلق می‌ماند: می‌تواند استعاره‌ای برای تأسیس رهایی‌بخش جهان مشترک باشد، اما می‌تواند به همان اندازه به هنر قابل تحمل کردن نظمی بدل شود که معماری بنیادی قدرت در آن دست‌نخورده باقی مانده است.

مفروض دوم: سیاسی‌شدن زندگی روزمره و مسئله‌ای آستانه‌ای امر سیاسی

کاشی در پی جابه‌جا کردن مرزهای رؤیت‌پذیری سیاست است تا عاملیتی را آشکار کند که نظریه‌ی نخبه‌محور از دیدن آن عاجز می‌ماند: «مردم تماشاگرانی منفعل نیستند. آن‌ها در متن زندگی روزمره‌شان سیاسی‌اند. با بگو مگو در خانه یا میداین شهر، الگوهای توجه یا بی‌اعتنایی‌شان، لباس‌هایی که می‌پوشند، الگوهای خرید و اماکنی که بازدید می‌کنند، در عرصه‌ی سیاست حاضرند» (همان: ۱۵۵-۱۵۶). اما کاشی زندگی روزمره را با تمامیت سیاست یکی نمی‌گیرد؛ «عرصه‌ی سیاست» را شامل قلمرو مادی منازعه، قلمرو اظهاری و زبان‌مند و قلمرو مبتنی بر زندگی روزمره می‌داند و تأکید

می‌کند که این سه «غیرقابل تفکیک‌اند»، هرچند هریک «منطق بالنسبه مستقل درونی» دارند (همان: ۱۵۶).

دشواری مفهومی هنگامی پدیدار می‌شود که از «حضور در سیاست» به «سیاسی‌شدن» گذر می‌کنیم. خود کاشی معیار محدودکننده‌تری پیش می‌کشد: «سیاسی‌شدن زندگی روزمره هم شامل فرایند ادغامی در قلمرو منازعه‌آمیز سیاسی است و هم فرایند مقاومت در مقابل گسترش قلمرو سیاست به متن زندگی روزمره» (همان: ۱۷۱). اکنون دیگر صرف خرید، پوشش یا بی‌اعتنایی برای سیاسی‌شدن کفایت نمی‌کند؛ کردار روزمره باید در نسبتی با منازعه، مقاومت یا تعیین حدود مداخله‌ی قدرت قرار گیرد. تفاوت میان این دو صورت‌بندی بنیادی است: در اولی، امر سیاسی همچون کیفیتی منتشر در زندگی حضور دارد؛ در دومی، سیاسی‌شدن کیفیتی رابطه‌ای و وابسته به زمینه است.

در تعریف سوژه‌ی سیاسی، معیار سومی نیز وارد می‌شود: «سیاسی‌شدن سوژه به واسطه‌ی دفاع اخلاقی از انتخاب طرحی برای زندگی است» (همان: ۱۹۰). در اینجا، ترجیح شخصی زمانی سیاسی می‌شود که بتواند از خصوصیت خود فراتر رود و حامل ادعایی درباره‌ی نحوه‌ی باهم‌زیستن باشد. متن، در نتیجه، سه سطح را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد: حضور کردار روزمره در شبکه‌ی آثار سیاسی، ورود آن به میدان منازعه و مقاومت، و تبدیل یک صورت زندگی به ادعایی قابل تعمیم درباره‌ی نظم مشترک. این سه سطح الزاماً ناسازگار نیستند، اما نسبت منطقی آن‌ها صورت‌بندی نشده است و مشکلاتی پدید آورده است.

اگر هر کرداری به دلیل داشتن پیامد در شبکه‌ی قدرت سیاسی باشد، سیاست تقریباً با اجتماع هم‌گستره می‌شود. اگر منازعه معیار باشد، باید توضیح داد چه چیزی تعارض سیاسی را از اختلاف خانوادگی، اقتصادی یا اخلاقی متمایز می‌کند. و اگر قابلیت تعمیم، معیار است، باید روشن شود چه چیزی یک تصور عام از زندگی خوب را به دعوی مشخصاً سیاسی درباره‌ی قواعد مشترک تبدیل می‌کند. آنچه نظریه در اینجا بدان نیاز دارد، نه فهرستی گسترده‌تر از امور سیاسی، بلکه دستورزبان سیاسی‌شدن است: توضیح تحولی که طی آن یک تجربه یا کردار از بازتولید نظم موجود فراتر می‌رود و خود قواعد آن نظم را مخاطب قرار می‌دهد.

صورت‌بندی رانسیری در اینجا می‌تواند به مثابه‌ی آزمونی انتقادی به کار آید: کیفیت سیاسی هنگامی پدیدار می‌شود که توزیع جایگاه‌ها، سهم‌ها و حق سخن گفتن به منازعه کشیده شود. مزیت این منظر در حفظ فاصله‌ی میان جریان عادی زندگی و لحظه‌ی مسئله‌مند شدن نظم آن است. پوشش، مصرف، کار، سکوت یا رنج ممکن است مدت‌ها عناصر عادی زندگی باقی بمانند؛ اما هنگامی که به ادعایی درباره‌ی برابری، رؤیت‌پذیری، حق مشارکت یا حدود اقتدار تبدیل شوند، نحوه‌ی نسبت‌شان با جهان مشترک دگرگون می‌شود. امر سیاسی در این معنا نه در ذات موضوع، بلکه در چگونگی مسئله‌مند شدن نسبت آن با نظم مشترک رخ می‌دهد.

از این رو، کاستی مفروض دوم در گشودن سیاست به روی زندگی روزمره نیست؛ در ناتمام‌ماندن نظریه‌ی گذار از اجتماعی‌بودن به سیاسی‌شدن است. زندگی نه ذاتاً سیاسی است و نه ذاتاً غیرسیاسی؛ حامل امکان سیاسی‌شدن است. آستانه‌ی امر سیاسی را شاید بتوان آنجا جست که یک تجربه یا کردار، دیگر صرفاً درون قواعد موجود عمل نمی‌کند، بلکه خود قواعد توزیع قدرت، امکان حضور و صورت باهم‌زیستن را مورد سنجش قرار می‌دهد. در چنین صورتی، بصیرت اصلی کاشی حفظ می‌شود، بی‌آن که امر سیاسی در امر اجتماعی منحل گردد. انحلال امر سیاسی در شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی امر اجتماعی، دقیقاً همان نقطه‌ی آغازی است که به امتناع امر سیاسی می‌انجامد. سیاستی که نام همه‌ی رخدادهای زندگی روزمره باشد، در نهایت نام هیچ چیز نخواهد بود؛ زیرا با از دست دادن آستانه‌ی تخصیص و ناتوانی در برهم زدن چهارچوب توزیع قدرت، امکان هرگونه ادعای تغییر را از سوژه‌ها سلب می‌کند و در میدان نوعی روزمرگی پساسیاسی گرفتار می‌شود.

بخش دوم: معرفت‌شناسی امر سیاسی و میانجی‌گری زبان

اگر پرسش بخش پیشین این بود که چه چیزی یک تجربه، رابطه یا کنش را سیاسی می‌کند، این بخش به سطح دیگری از مسئله می‌رسد: واقعیت سیاسی چگونه برای ما فهم‌پذیر می‌شود و از خلال چه میانجی‌های مفهومی و نمادینی چیزی «سلطه»، «آزادی»، «تحقیر»، «بی‌عدالتی» یا «جهان مشترک» نامیده می‌شود؟ مراد از

معرفت‌شناسی در اینجا، بررسی شرایطی است که تجربه‌ی سیاسی در آن‌ها قابل ادراک، نام‌گذاری و انتقال می‌شود. دو مفروض این بخش دو مرتبه‌ی متفاوت از همین مسئله را آشکار می‌کنند. مفروض سوم به دامنه‌ی مفهوم ایدئولوژی و امکان خروج از آن مربوط است؛ مفروض چهارم پرسشی بنیادی‌تر پیش می‌کشد: آیا زندگی پیش از زبان دارای معنایی حاضر و متعین است که زبان فقط آن را آشکار می‌کند، یا خودِ معنای اجتماعی و سیاسی تجربه در میانجی‌گری زبانی تکوین می‌یابد؟ بنابراین مسئله‌ی این بخش نه تقدم مطلق زبان بر واقعیت است و نه انکار مادیت زندگی؛ مسئلهٔ امکان اندیشیدن به نسبتی است که در آن مادیت و معنا، بدون فروکاستن یکی به دیگری، در صورت‌بندی جهان سیاسی مشارکت می‌کنند.

مفروض سوم: ایدئولوژی به‌مثابه‌ی دستگاه کلیت‌ساز و مسئله‌ی

امکان عبور از ایدئولوژی

نقد ایدئولوژی یکی از ستون‌های نظری سیاستی دیگر است. کاشی در همان آغاز می‌نویسد «جوهر این رساله‌ی کوتاه، بازاندیشی پیرامون "سیاست به‌مثابه‌ی میدان دفاع از عقاید ایدئولوژیک" است» و تجربه‌ی نیم‌قرن گذشته را ظهور ایده‌هایی می‌داند که «برآمدند، خوش درخشیدند و پس از چندی جای خود را به ایده‌های تازه‌تر سپردند» (همان: ۷). در فصل نخست نیز می‌گوید «ایدئولوژی‌ها جایگزین دین در دوران مدرن شدند»؛ وعده‌ی رفاه، عدالت، آزادی و صلح تمام‌عیار دادند، «جمع مؤمنان» ساختند و برای خود «مناسک و آموزه‌هایی» فراهم آوردند (همان: ۴۱). در این معنا، ایدئولوژی از متن متغیر زندگی فاصله می‌گیرد، تصویری کلی از جامعه و تاریخ می‌سازد و سپس زندگی را به ماده‌ی تحقق آن تصویر بدل می‌کند.

پیوند ایدئولوژی و زبان در کتاب نیز صریح است. ایدئولوژی‌ها «مقتضیات ناشی از واژگان و گزاره‌ها و احکام را بر منطق زندگی روزمره اولویت بخشیدند» و از زندگی خواستند «فرمیابی دوباره بر مبنای مقتضیات زبان‌شناختی را گردن نهد» (همان: ۸۵). همین منطق در سیاست ایرانی نیز تکرار شده است؛ حاکمان و مخالفان، با همه‌ی اختلاف‌ها، در این امر مشترک بودند که «مردم موضوع و ماده‌ی تغییر بودند و به خودی

خود فاعلیتی نداشتند» (همان: ۱۵۳). بنابراین نقد ایدئولوژی نزد کاشی صرفاً اعتراض به خطای معرفتی نیست؛ اعتراض به صورتی از سیاست است که حقیقت را پیش از زندگی تعیین می‌کند و صاحب حقیقت را در موضع فرم‌بخش قرار می‌دهد.

از همین منظر است که می‌نویسد «ایدئولوژی‌ها مصداق عینی و اصلی زبان بیگانه با تجربه‌های زندگی بودند. آن‌ها با ساختاری عقلانی، علمی، فلسفی و یا دینی ذهنیت جمعی را به‌طور موقت دل‌مشغول سوداهای خود کردند» (همان: ۳۱-۳۲)، و سپس تشخیص تاریخی خود را تا این حکم پیش می‌برد که «ما اینک در دوران مابعد ایدئولوژی‌ها به سر می‌بریم و هر آن‌چه در خیال ما و در قلم و گفتار و کردار ما می‌گذرد واکنشی است به سنگینی جهان ایدئولوژی‌ها» (همان: ۳۴). با این‌همه، کاشی همه‌ی صورت‌های اندیشه‌ی سیاسی را یکسان ایدئولوژیک نمی‌نامد. در بحث مارکسیسم از «ایدئولوژی مدنظر ما» سخن می‌گوید و «مصداق تام و تمام» آن را صورت‌هایی می‌داند که پیچیدگی واقعیت را ساده می‌کنند، تصویری کل‌گرایانه می‌سازند، تاریخ را دارای ضرورتی موعودگرایانه می‌فهمند و انتظار گسست‌های عظیم را می‌پروانند؛ از همین رو میان این صورت‌ها و گرایش‌های اصلاح‌طلبانه‌تر و دموکراتیک‌تر تمایز می‌گذارد (همان: ۳۲-۳۳).

دشواری فلسفی دقیقاً در نسبت میان این تعریف محدود و حکم عام پدید می‌آید. اگر «ایدئولوژی مدنظر ما» اصطلاحی برای نوع خاصی از دستگاه‌های کلیت‌ساز، دترمینیستی و حاکمانه باشد، نقد آن موجه است؛ اما از نقد یک نوع تاریخی نمی‌توان بی‌واسطه به «پایان ایدئولوژی» بماهو ایدئولوژی گذر کرد. در این‌جا تفاوتی بنیادین میان تعریف قراردادی یک موضوع نقد و دعوی درباره‌ی ماهیت یک مفهوم وجود دارد. نخستین پرسش نقد، بنابراین، این نیست که آیا دستگاه‌های تمامیت‌خواه زیان‌باراند، بلکه این است که با چه استدلالی ویژگی‌های یک صورت خاص به قلمرو گسترده‌تر ایدئولوژی تعمیم داده می‌شوند.

تبار مفهوم، دشواری این تعمیم را آشکار می‌کند. ایدئولوژی از «علم ایده‌ها» نزد دستوت دوتراسی تا نظامی از ایده‌ها و ارزش‌های اجتماعی و در بازسازی انتقادی‌تر، تا رویکردی برای مسئله‌مند کردن ایده‌های مسلط، معانی متفاوتی یافته است. حتی در معنای دوم یعنی نظامی از ایده‌ها نیز دست‌کم سه کارکرد از یکدیگر متمایزاند: کژتابی

واقعیت (مارکس)، مشروعیت بخشی به قدرت (وُبر) و میانجی گری نمادین برای ایجاد معنا و انسجام (گیرتز). در این کارکرد سوم، انسان ها تنها در جهانی مادی زندگی نمی کنند؛ از طریق شبکه های نمادین جهان خود را تفسیر می کنند، موقعیت شان را می فهمند و کنش مشترک را ممکن می سازند.

این تمایزات، مستقیماً دوگانه ی «ایدئولوژی/زندگی» را مسئله مند می کند. زندگی روزمره پیش از ورود ایدئولوژی قلمروی شفاف و بی واسطه نیست. خانواده، جنسیت، اقتدار، موفقیت، وطن، دین، کار، بدن و حتی صورت های عشق ورزی از خلال نظام های تاریخی معنا فهمیده می شوند. از این رو، زندگی نه تنها نقطه ی مقابل ایدئولوژی نیست؛ بلکه یکی از مهم ترین مکان های رسوب و طبیعی شدن آن نیز هست. انتقال سیاست از «ایده» به «زندگی» به خودی خود خروج از سلطه نیست؛ چه بسا سلطه درست هنگامی دیرپا تر برای نقد شود که در صورت یک آموزه ی رسمی ظاهر نشود و به هیئت عقل سلیم، عادت و امر بدیهی درآید.

از این منظر، مسئله ی دیگری نیز رخ می نماید. خودِ سیاستی دیگر ناگزیر شبکه ای از مفاهیم، تشخیص های تاریخی و تمایزهای هنجاری می سازد: زندگی، مردم، رابطه، امر انضمامی و جهان مشترک در یک سوی دستگاه قرار می گیرند و کلیت سازی، حقیقت از بالا و فرم بخشی حاکمانه در سوی دیگر. این امر به خودی خود مسئله ساز نیست؛ هیچ نظریه ای بدون صورت بندی نمادین قادر به تفسیر واقعیت و پیشنهاد بدیل نیست. مسئله از جایی آغاز می شود که یک دستگاه تفسیری، صورت بندی های دیگر را ایدئولوژیک بنامد اما خود را با «زندگی» هم هویت کند و بدین سان خود را از همان پرسشی که متوجه دیگر دستگاه های معنا می کند معاف سازد.

اهمیت این نکته برای ایده ی جهان مشترک از همه بیشتر است. جهان مشترک تنها از مجاورت بدن ها یا اشتراک در رنج حاصل نمی شود؛ تجربه ها باید بتوانند در زبان، روایت و نماد ترجمه شوند تا نارضایتی های مبهم نام پیدا کنند، اهداف جمعی صورت بندی شوند و نوعی «ما» پدید آید. بنابراین یکی از امکانات مفهومی ای که کاشی با حکم عام عبور از ایدئولوژی تضعیف می کند، دقیقاً همان چیزی است که برای توضیح امکان جهان مشترک به آن نیاز دارد: ایدئولوژی به مثابه ی میانجی گری نمادین.

از این رو، پرسشی دقیق تر این نیست که چگونه باید از ایدئولوژی خارج شد، بلکه این است که کدام صورت‌های ایدئولوژیک امکان تجربه و نقد را می‌بندند و کدام صورت‌های نمادین می‌توانند خودبازاندیش، مناقشه‌پذیر و اصلاح‌پذیر بمانند. اگر بصیرت کاشی در نقد ایدئولوژی‌های کلیت‌ساز نتواند به نظریه‌ای درباره‌ی تکثر صورت‌های میانجی‌گری معنا گسترش یابد، شاید افق بدیل نه «مابعد ایدئولوژی»، بلکه بازسازی انتقادی خود میانجی‌های نمادین باشد؛ صورتی از معنا که جهان را قابل فهم می‌کند، بی آن که مدعی شود معنای نهایی آن را در اختیار دارد.

گزاره‌های کاشی چنان صورت‌بندی می‌شوند که گویی سوژه‌ی معاصر نه از خلال یک گسست نظری خودآگاه، بلکه به نحوی تاریخی به وضعیتی پرتاب شده است که افق ایدئولوژیک پیشین در آن فروپاشیده و آنچه باقی مانده، واکنش به «سنگینی جهان ایدئولوژی‌ها»ست. اما اگر این «مابعد» نه حاصل رفع شرایط تولید ایدئولوژی، بلکه صرفاً حاصل فرسودگی صورت‌های کلاسیک و کلیت‌ساز آن باشد، چه بسا با پایان ایدئولوژی مواجه نباشیم، بلکه با دگرگونی شیوه‌ی حضور آن روبه‌رو باشیم: ایدئولوژی دیگر ضرورتاً در قالب آموزه‌ای منسجم و موعودگرایانه ظاهر نمی‌شود، بلکه می‌تواند در عقل سلیم، سبک زندگی، زبان روزمره، منطق بازار و بادهای تثبیت‌شده‌ی امر ممکن رسوب کند. در این صورت، «پرتاب‌شدن» به عصر مابعد ایدئولوژی نه خروج از میانجی‌گری ایدئولوژیک، بلکه ورود به وضعیتی است که در آن ایدئولوژی کم‌تر خود را به نام ایدئولوژی آشکار می‌کند. از این رو، مسئله شاید نه اعلام پایان ایدئولوژی، بلکه تشخیص صورت‌های پساایدئولوژیک ایدئولوژی باشد؛ صورت‌هایی که درست به سبب ادعای بی‌واسطگی با «زندگی» و «واقعیت»، می‌توانند از نقد مصون تر بمانند.

مفروض چهارم: تقدم ساحت پیش‌زبانی زندگی و مسئله‌ی نقش تأسیسی زبان

مفروض چهارم از سطح تعریف ایدئولوژی فراتر می‌رود و به نسبت بنیادی‌تر زندگی و زبان می‌رسد. کاشی در برابر رویکردهایی که جهان اجتماعی را به زبان یا گفتمان فرومی‌کاهند، بر وجود ساحتی مادی، تنانه و رابطه‌ای تأکید می‌کند که پیش از تثبیت

در شبکه‌ی واژگان جریان دارد و هرگز نیز به‌تمامی در آن جذب نمی‌شود. در تفسیر او از هایدگر، تفاوتی میان «گفتار» و «زبان به‌مثابه‌ی شبکه‌ای از واژگان» وجود دارد. گفتار «آنچه پیشاپیش هست را تصاحب می‌کند و به‌مثابه‌ی جهان مشترک تثبیت می‌کند»؛ از این رو «همیشه ساحت زندگی روزمره، نسبت به شبکه‌ی امکان‌های شناخته‌شده‌ی گفتار، مازاد پنهان‌شده‌ای دارد» و «زبان، به‌مثابه‌ی منظومه‌ی واژگان و قواعد، در مرحله‌ی نهایی تثبیت می‌شود». نتیجه‌ی صریح آن است که «زبان بر فراز جامعه نیست تا مقتضیات خود را بر آن حمل کند» و «زبان، در نقطه‌ی نهایی، زایش زندگی در کردوکارهای متعارف زندگی روزمره است» (همان: ۸۵).

این تقدم درباره‌ی جهان مشترک نیز حفظ می‌شود: «جهان مشترک یک هستی پیش‌زبانی دارد، اما به‌واسطه‌ی گفتار و زبان، زبان‌مند می‌شود و در پرتو تابش نور قرار می‌گیرد و رؤیت‌پذیر می‌شود» (همان: ۸۵). در فصل سوم، همین دعوی صورت انضمامی‌تری می‌یابد: «زندگی ساحتی پیش‌زبانی و میان‌تانه دارد که همواره بیرون از زبان جاری است» و نوعی «ساحت ارتباطی پیش‌زبانی» وجود دارد (همان: ۱۶۹). ترس، اندوه، تعلق مکانی یا اضطراب ناشی از کم‌شدن آب می‌توانند پیش از تبدیل‌شدن به موضوع گفت‌وگو وجود داشته باشند. کاشی حتی می‌گوید «قلمرو میان‌تانی از قلمرو میان‌ذهنی قدرتمندتر است» و «بنیاد اولی و بیان‌ناپذیر حیات انسانی یا جهان‌های مشترک انسانی همین سویی‌ی میان‌تانه‌ی زندگی است» (همان: ۱۷۰).

اما این تقدم در صورت‌بندی کاشی به معنای تقلیل زبان به آینه‌ای منفعل نیست. در روایت لاتوری کتاب، «همه بازیگرند، زبان نیز به سهم خود بازیگر است» و زبان «فاعلیت دارد» (همان: ۱۱۳). مهم‌تر از آن، کاشی تصریح می‌کند: «هیچ اتفاقی بدون میانجی‌گری زبان روی نمی‌دهد. حتی قلمرو پیش‌زبانی زندگی روزمره به اعتبار زبان است که در صحنه‌ی زندگی سیاسی ظهور پیدا می‌کند»؛ زبان «میدانی فراخ» و دارای «حضور همه‌جایی» است (همان: ۱۷۲). بنابراین صورت دقیق موضع او نه «زندگی نخست و زبان سپس» به معنایی ساده، بلکه دو دعوی هم‌زمان است: تجربه و هم‌بودگی به زبان فروکاستنی نیستند؛ اما برای ورود به جهان سیاسی، زبان، میانجی ناگزیر آن‌هاست.

همین هم‌زمانی ولی، مسئله‌ساز می‌شود. می‌توان پذیرفت که درد، گرسنگی، ترس یا تعلق تنانه پیش از صورت‌بندی زبانی واقعیت دارند، بی‌آن که پذیرفت معنای اجتماعی و سیاسی آن‌ها نیز در همان سطح حاضر است. درد ممکن است پیش‌ازبانی باشد، اما «بی‌عدالتی»، «استثمار»، «تبعیض» یا «محرومیت» نامیدن آن صرفاً تاباندن نور بر واقعیتی کاملاً شکل‌گرفته نیست. این نام‌ها نسبت تجربه را با علت، مسئولیت، حق و امکان تغییر دگرگون می‌کنند. کسی ممکن است وضع خود را سال‌ها سرنوشت، وظیفه یا طبیعت تلقی کند؛ ولی ظهور مفاهیمی تازه می‌تواند همان وضعیت را به‌مثابه‌ی سلطه یا حقی پایمال‌شده بازتوصیف کند. واقعیت مادی الزاماً تغییر نکرده است، اما موضوع سیاسی دیگر همان موضوع پیشین نیست. از این‌رو باید میان «وجود پیش‌ازبانی تجربه» و «وجود پیش‌ازبانی معنای سیاسی تجربه» تمایز گذاشت. جهان مشترک به معنای تنانه و عملی ممکن است پیش از زبان وجود داشته باشد، اما جهان مشترک سیاسی مستلزم قابل‌اشتراک‌شدن تجربه‌ها، منازعه بر سر معنای آن‌ها، صورت‌بندی مطالبات و پرسش از قواعد باهم زیستن است. خود کاشی هنگامی که می‌گوید قلمرو پیش‌ازبانی «به اعتبار زبان» در صحنه‌ی سیاسی ظاهر می‌شود، عملاً به همین فاصله نزدیک می‌شود. اگر چنین باشد، زبان در لحظه‌ی سیاسی‌شدن نقشی بیش از بازنمایی دارد: در تکوین معنای سیاسی واقعیت مشارکت می‌کند.

تمایز هایدگری میان گفتار و زبان نیز این مسئله را منتفی نمی‌کند، بلکه آن را به سطح دیگری منتقل می‌سازد. اگر «گفتار» همان چیزی است که هم‌بودگی را مفصل‌بندی، آشکار و قابل‌اشتراک می‌کند، بخشی از آنچه عموماً کارکرد زبان نامیده می‌شود به قلمرو گفتار انتقال یافته است. در این صورت اختلاف اصلی دیگر میان «زندگی» و «زبان» نیست، بلکه میان زبان به‌مثابه‌ی دستگاه تثبیت‌شده‌ی واژگان و زبان در معنای وسیع‌تر مفصل‌بندی تجربه قرار دارد. در معنای نخست، تقدم زندگی قابل‌دفاع است؛ در معنای دوم، مرز پیش‌ازبانی و زبانی بسیار سیال‌تر می‌شود.

ارجاع کتاب به لاتور نیز بیشتر به هم‌تکوینی مادیت و معنا نزدیک است تا تقدم خطی زندگی بر زبان: زبان نه فرمانروای واقعیت است و نه عنصری خارجی، بلکه یکی از بازیگران شبکه‌ای است که همراه بدن، اشیا، طبیعت، نهاد و باور در تکوین وضعیت مشارکت می‌کند. در نتیجه، روایت هایدگری «امر پیشاپیش موجود که در گفتار آشکار

می‌شود» و روایت لاتوری «فاعل بودن زبان در شبکه» دو امکان نظری متفاوت را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد که نسبت‌شان هنوز روشن نیست.

اگر قرار باشد بصیرت کاشی در دفاع از مازاد تنانه و مادی زندگی حفظ شود، بی‌آن که زبان به ابزاری ثانوی تقلیل یابد، باید از تقدم یک‌سویه‌ی یکی بر دیگری فاصله گیرد و نسبت آن‌ها را در قالب هم‌تکوینی بدون فروکاست صورت‌بندی کند: تجربه هرگز سراسر محصول زبان نیست، اما معنای سیاسی آن نیز پیش از زبان به صورت کامل در انتظار کشف‌شدن قرار ندارد. زبان چیزی را از عدم خلق نمی‌کند، اما با نام‌گذاری، تمایزگذاری و قابل‌مناقشه‌کردن تجربه، در نحوه‌ی وجود اجتماعی مداخله می‌کند. از این رو، پرسش نهایی دیگر صرفاً این نیست که آیا چیزی پیش از زبان وجود دارد؛ پرسش دشوارتر این است که آیا «جهان مشترک سیاسی» می‌تواند پیش از صورت‌بندی و میانجی‌گری نمادین خود موجود باشد و آیا تقلیل سیاست به این ساحت ناب و پیش‌زبانی، خود به معنای دورزدن منازعه بر سر نام‌گذاری واقعیت نیست؟ هنگامی که تجربه‌ی زیسته، پیشاپیش و مستقل از مفصل‌بندی هژمونیک، حامل حقیقت فرض شود، زبان از خصلت سیاسی و برسازنده‌ی خود تهی می‌گردد. این تهی‌سازی، با مسدودکردن امکان بازتوصیف رادیکال جهان مشترک، گام بلندی به سوی امتناع امر سیاسی برمی‌دارد.

بخش سوم: پویایی‌شناسی قدرت و مسئله‌ی دولت؛ جامعه چگونه سازمان می‌یابد؟

اگر دو بخش پیشین به ترتیب از شرایط سیاسی‌شدن و شرایط فهم‌پذیری امر سیاسی پرسیدند، بخش سوم مسئله را به سطح سازمان‌یافتن قدرت منتقل می‌کند: جامعه نیروی قوام‌بخش خود را از کجا می‌گیرد، قدرت چگونه در آن تکوین و متراکم می‌شود، و دولت چه نسبتی با زندگی‌ای دارد که بناست مقدم بر ساختارهای رسمی باشد؟ سیاستی دیگر در هر سه سطح می‌کوشد سلسله‌مراتب متعارف «بالا/پایین» را وارونه کند: منابع معنابخش را در زندگی روزمره جست‌وجو کند، منشأ قدرت را در مناسبات هم‌عرض قرار دهد و حکومت را از مقام مؤسس جامعه به سازمانی محدود،

حقوقی و غیررستگاری بخش فروکاهد. در حالی که، تفکیک سه سطح بحث در این ساحت ضروری است: این که چیزی از زندگی برمی آید هنوز درباره‌ی اعتبار هنجاری آن داوری نمی‌کند؛ این که دولت تمام قدرت را تولید نمی‌کند هنوز نشان نمی‌دهد قدرت از حیث تکوینی نخست در روابط افقی زاده می‌شود؛ و محدودکردن دولت نیز سیاست را از قانون، تفسیر و تعیین غایت برکنار نگاه نمی‌دارد. سه مفروض این بخش دقیقاً در فاصله‌ی میان این سطوح آزموده می‌شوند.

مفروض پنجم: تقدم زندگی روزمره و مسئله‌ی گذار از تکوین به اعتبار هنجاری

کاشی از همان پیش‌گفتار پرسشی را طرح می‌کند که جایگاه زندگی روزمره را از یک موضوع تجربی فراتر می‌برد: «آیا می‌توان به صورتی از زندگی سیاسی اندیشید که حرمت زندگی روزمره به مثابه‌ی بنیادگذار حیات سیاسی در آن محترم شمرده شود و سایر جوانب زندگی اجتماعی نظیر نهادها، ایده‌ها، قوانین، میراث اجتماعی و تاریخی در موقعیت ثانوی و تبعیت‌کننده بنشینند؟» (همان: ۷). این پرسش در فصل دوم به صورت حکمی هنجاری تر درمی‌آید: «اولویت بخشیدن به مؤلفه‌های معنابخش زندگی روزمره نقطه‌ی عزیمت مطلوب برای توازن‌بخشی به زندگی سیاسی است» (همان: ۱۵۱)، و سرانجام با عبارتی صریح‌تر تثبیت می‌شود: «مؤلفه‌های معنابخش زندگی روزمره اولی است، راهبر است، و معیار داوری» (همان: ۱۵۲).

دقت موضع کاشی در این است که این تقدم را با تقدیس هر امر واقع در زندگی یکی نمی‌داند و می‌پذیرد که قابلیت‌های برآمده از زندگی «همیشه خیر و نیک نیستند، بلکه می‌توانند منشأ شر و ویرانی باشند» (همان: ۱۷۱) و برای اندیشه، هنر و جنبش‌های اجتماعی نقشی در کشف «مقدورات پنهان» قائل است (همان: ۱۷۳). بنابراین ادعای او این نیست که هر عادت و خواست موجود بالفعل معتبر است، بلکه این است که منابع معنابخش سیاست باید از متن زندگی استنتاج شوند و نه از حقیقتی که پیشاپیش و از بیرون بر زندگی تحمیل شده باشد.

اما درست همین احتیاط مسئله‌ای بنیادی ایجاد می‌کند. سه نوع تقدم را نمی‌توان بر هم منطبق ساخت. زندگی می‌تواند از حیث تکوینی مقدم باشد، زیرا هیچ نهاد سیاسی بدون انرژی، عاطفه، عادت و رابطه‌ی اجتماعی دوام نمی‌آورد؛ می‌تواند از حیث روش‌شناختی یا هستی‌شناختی نقطه‌ی عزیمت مناسب‌تری برای فهم سیاست باشد؛ اما از هیچ‌یک از این دو تقدم نمی‌توان بی‌واسطه به مرجعیت هنجاری رسید. منشأ و فرایند شکل‌گیری یک ارزش و اعتبار آن دو مقوله‌ی متفاوت‌اند. اگر قلمرو زندگی، هم دوستی و مسئولیت می‌آفریند و هم نفرت، طرد و «شر و ویرانی»، صرف برخاستن از زندگی نمی‌تواند دلیل انتخاب یکی و رد دیگری باشد. خود کتاب نشانه‌ای از این فاصله را در اختیار ما می‌گذارد. کاشی می‌نویسد «به اعتبار زبان است که می‌توان از متن واقعیت جاری فاصله گرفت و داوری کرد» و زبان را «نیروی داوری‌کننده‌ی عقل انسانی» می‌نامد (همان: ۱۷۳). اگر داوری دقیقاً مستلزم فاصله‌گرفتن از جریان بالفعل زندگی است، زندگی نمی‌تواند هم‌زمان بدون میانجی، موضوع داوری و معیار نهایی آن باشد. چیزی باید امکان تمایز میان قابلیت‌های گشاینده و ویرانگر، میان صورت‌های هم‌زیستی و صورت‌های سلطه را فراهم کند.

این «چیز» البته نباید ضرورتاً حقیقتی استعلایی باشد. مسئله بازگرداندن همان بنیانی نیست که کاشی می‌خواهد از آن عبور کند، بلکه صورت‌بندی نوعی هنجارمندی مرتبه‌ی دوم است: معیاری که از تجربه‌ی زیسته جدا نباشد، اما بتواند خود زندگی را نیز موضوع پرسش قرار دهد. عناصر چنین معیاری حتی در خود کتاب وجود دارند: جهان مشترک، عدم انحصار، امکان حضور دیگری و ناتمامی تأسیس. کاشی حتی در جایی هشدار می‌دهد که نمی‌توان میان سوبه‌ی درون‌باش و استعلایی تأسیس جامعه «با قاطعیت» داوری ارزشی کرد و یکی را به نفع دیگری حذف نمود (همان: ۱۵۴). همین احتیاط را می‌توان به نسبت زندگی و هنجار تعمیم داد.

مسئله، اما، در خود گذار از زندگی به هنجار پدیدار می‌شود. بازگرداندن سیاست به تجربه‌ی زیسته تنها آنگاه از حیث نظری معتبر است که بتوان توضیح داد چرا از میان امکان‌های متکثر و گاه متعارض زندگی، برخی باید تقویت و برخی باید مهار شوند. از این‌رو، نظریه نیازمند معیاری درون‌ماندگار اما بازاندیشانه است: معیاری که نه از بیرون بر زندگی فرمان براند و نه هر آنچه را از زندگی برمی‌خیزد به صرف منشأ آن

معتبر بشمارد، بلکه بتواند خودِ صورت‌های زندگی را نیز در معرض نقد قرار دهد. در این صورت، زندگی نه بنیاد نهایی اعتبار، بلکه نخستین میدان ظهور امکان‌ها و هم‌زمان نخستین موضوع داوری انتقادی است. کاستی مفروض پنجم، بنابراین، در اعطای تقدم به زندگی روزمره نیست؛ در فاصله‌ی نظری میان تکوین در زندگی و اعتبار برای سیاست است: از این که چیزی از زندگی برمی‌خیزد، هنوز نمی‌توان نتیجه گرفت که باید معیار داوری درباره‌ی سیاست نیز قرار گیرد.

مفروض ششم: زایش قدرت در مناسبات هم‌عرض و مسئله‌ی هم‌تکوینی افقی و عمودی

مفروض ششم درباره‌ی تکوین قدرت است. کاشی می‌خواهد قدرت را از انحصار دولت و نهاد رسمی خارج کند و سرچشمه‌ی آن را در روابطی بجوید که انسان‌ها پیش از سازمان‌یافتن در قالب سلسله‌مراتب رسمی با یکدیگر دارند. اما «ثانوی بودن» سویه‌ی عمودی نزد او به معنای بی‌اهمیتی حکومت نیست. تصریح می‌کند که «حیات سیاسی هم سویه‌ی افقی دارد و هم سویه‌ی عمودی»: نخستین سویه به هم‌زیستی کنش‌گرانه‌ی مردم و دومی به سازمان‌یابی، نظم و میانجی‌گری سیاسی مربوط است. نقد او متوجه لحظه‌ای است که سویه‌ی عمودی منشأ مشتق خود را فراموش می‌کند و مدعی صورت‌بخشی به تمامیت جامعه می‌شود. از همین رو، «ادبیات سیاسی حاکمانه» را «استیلاجویانه» می‌داند؛ وجه عمودی باید به‌جای تصاحب تمام حیات اجتماعی، به «صورت‌بندی حقوقی بخشیدن به زندگی سیاسی» محدود شود (همان: ۱۰-۱۱).

باز هم باید از ساده‌سازی موضع او پرهیز کرد. روابط هم‌عرض در کتاب ضرورتاً برابر یا عاری از قدرت نیستند؛ نیروهای حاضر در آن‌ها «ممکن است نامتوازن باشند». مهم‌تر آن که کاشی در تحلیل‌های بعدی رابطه‌ی زندگی و سازمان قدرت را رابطه‌ای می‌بیند که طرفین آن «قابل تفکیک نیستند» و «مدام درهم می‌آمیزند و ستیز و جدال می‌آفرینند» (همان: ۱۵۰). در بحث مقاومت نیز ساختار قدرت «در نتیجه‌ی این تبادل دوطرفه» تغییر می‌کند. بنابراین مسئله این نیست که کتاب مناسبات متقابل را نمی‌بیند؛ دشواری در هم‌نشینی دو صورت‌بندی است: زبان نظری «تولد قدرت» و

«ثانوی بودن» ساختار عمودی از یک سو، و توصیف رابطه‌ای دوسویه و درهم‌تنیده از سوی دیگر.

مفهوم «زایش» در اینجا نیازمند تبیین است. آیا مقصود آن است که هیچ قدرت سیاسی بدون همکاری، اطاعت، مشارکت یا مقاومت مردم دوام ندارد؟ یا این است که نهادها انرژی اجتماعی خود را از روابط روزمره می‌گیرند؟ و یا این است که روابط هم‌عرض از حیث علی و هستی‌شناختی پیش از ساختار عمودی قرار دارند؟ دو ادعای نخست قابل دفاع‌اند، اما لزوماً ادعای سوم را نتیجه نمی‌دهند. روابط روزمره خود در فضایی از پیش‌ساخته شکل می‌گیرند: مالکیت، تقسیم کار، قانون، آموزش، خانواده و توزیع منابع امکان‌های کنش افراد را پیشاپیش نامتقارن می‌کنند. رابطه‌ی کارگر و کارفرما یا مستأجر و مالک از حیث شکلی «هم‌عرض» و میان دو شخص است، اما صورت آن را نمی‌توان مستقل از ساختارهای حقوقی و اقتصادی توضیح داد.

از این‌رو تمایز افقی/عمودی را نمی‌توان به توالی زمانی یا تکوینی ساده فروکاست. آنچه در روابط خُرد جریان دارد آثار نهادهای کلان را حمل می‌کند، و ساختارهای کلان نیز بدون رفتارها، عادت‌ها، پذیرش‌ها و مقاومت‌های خُرد بازتولید نمی‌شوند. در این نقطه، بصیرت فوکویبی درباره‌ی قدرت اهمیت پیدا می‌کند: قدرت نه شیئی است که نخست در مکانی تولید و سپس منتقل شود، بلکه در روابط جاری است. به همین قیاس، تلقی رابطه‌ای پولانتزاس از دولت به‌مثابه‌ی تراکم نسبت نیروهای اجتماعی، از آن جهت رهگشا است که نشان می‌دهد جامعه و نهاد نه دو مرحله‌ی متوالی، بلکه دو سطح متقابلاً مؤثرند. ساختار، نسبت‌های اجتماعی را متراکم می‌کند و سپس همان ساختار شرایط عمل این نسبت‌ها را تغییر می‌دهد. تحلیل‌های انضمامی خودِ کاشی با چنین مدلی سازگارند. هرچه عبارت او مبنی بر این که زندگی و سازمان قدرت «مدام درهم می‌آمیزند» جدی‌تر گرفته شود، تعیین یک نقطه‌ی آغاز ناب دشوارتر می‌شود. در نتیجه، مسئله نه نفی نیروی زاینده‌ی مناسبات اجتماعی، بلکه تغییر صورت پرسش است: به‌جای آن که بپرسیم قدرت «کجا متولد می‌شود»، باید پرسید چگونه میان سطوح اجتماعی و نهادی گردش، تراکم و بازتولید می‌شود.

اگر قرار باشد بصیرت ضد دولت‌محور کاشی حفظ شود، بی‌آن که مناسبات افقی به منشأیی پیشینی و مستقل برای قدرت بدل شوند، باید نسبت سطح افقی و عمودی

را به صورت هم‌تکوینی و بازگشتی فهم کرد. در چنین الگویی، دولت و نهادهای رسمی همه‌ی قدرت را از بالا تولید نمی‌کنند؛ اما روابط روزمره نیز در خلأ شکل نمی‌گیرند، بلکه از پیش^۱ تحت تأثیر قانون، نهاد، تقسیم منابع و صورت‌های تثبیت‌شده‌ی اقتدار قرار دارند. در مقابل، همین روابط روزمره نیز با پذیرش، مقاومت، بازتفسیر و کنش جمعی، نهادها را بازتولید یا دگرگون می‌کنند. بنابراین قدرت نه از نقطه‌ای واحد «زاده» می‌شود و نه یک‌سویه از بالا به پایین یا از پایین به بالا جریان می‌یابد؛ در رفت‌وآمد میان این سطوح پیوسته صورت، شدت و محل تمرکز خود را تغییر می‌دهد. از این رو، مسئله‌ی اصلی نه تعیین یک خاستگاه نخستین برای قدرت، بلکه فهم سازوکارهایی است که این گردش را در برخی نقاط به تراکم سلطه و در برخی دیگر به امکان جابه‌جایی، مقاومت و بازآرایی نسبت‌های قدرت بدل می‌کند.

مفروض هفتم: حکومت به‌مثابه‌ی ماشین حقوقی و بازگشت امر سیاسی در قانون و غایت

کاشی نه‌تنها حکومت را حذف نمی‌کند، بلکه برعکس، هشدار می‌دهد که این مباحث نباید به «شیطان‌سازی قلمرو حکومت» بینجامد و تصریح می‌کند که «یک بُعد بنیادی اجتماع سیاسی^۲ حکومت و سازماندهی مقتدرانه‌ی حیات سیاسی است» (همان: ۱۹۷). امنیت، آموزش، خدمات اجتماعی، بودجه، رفاه، روابط خارجی و سازمان‌های نظامی و اطلاعاتی مستلزم سازمان سیاسی‌اند. مسئله زمانی پدید می‌آید که حکومت از این کارویژه‌ها فراتر رود و خود را حامل حقیقت، متولی فضیلت یا مؤسس تمامیت جامعه تصور کند. استعاره‌ی محوری کتاب برای محدود کردن این ادعا «ماشین» است: «خوب است حکومت را با استعاره‌ی "ماشین" توصیف کنیم. ماشینی که باید خوب و کارآمد کار کند و انتظارات اخلاقی از آن را باید به حداقل رساند. باید مدعاهای معطوف به آرمان‌های بلند را از آن گرفت» (همان: ۱۹۸). ماشین مقدس و خودبنیاد نیست؛ برای غایتی معین ساخته می‌شود، قابل تعمیر و تعویض است و مشروعیت خود را از رسالتی تاریخی نمی‌گیرد. کاشی می‌نویسد ضرورت دارد که قانون به اصل و بنیاد ساماندهی امور تبدیل شود و حتی می‌افزاید «در قلمرو سازماندهی سیاسی جامعه،

هیچ امر مقدسی جز قانون وجود ندارد». «تقلیل حکومت به یک سازمان حقوقی صرف» می‌تواند مردم را تا حدی از «اغوای اربابان قدرت و سخن» مصون کند (همان: ۱۹۸). دموکراسی هم باید بتواند «سازمان سیاسی به مثابه‌ی یک ماشین قدرتمند و دقیق» را سامان دهد و هم‌زمان مجالی برای ظهور قابلیت‌های زندگی فراهم آورد (همان: ۱۹۹). با این‌همه، ماشین کاشی فاقد هرگونه هنجار نیست. حکومت مطلوب، امنیت، رفاه، قانون‌مندی، تأثیرگذاری اراده‌ی عمومی و کارآمدی را دنبال می‌کند. هدف کاشی حذف غایت نیست؛ کاستن از غایات رستگاری‌بخش و فراگیر است. اما همین نکته، مرز استعاره‌ی ماشین را آشکار می‌کند. حکومت فقط وسیله‌ای نیست که اهداف آن پیشاپیش و بدون منازعه تعیین شده باشند. قانون خودتفسیرگر نیست؛ اجرای آن در وضعیت‌های انضمامی^۱ مستلزم تفسیر، اولویت‌بندی و گاه انتخاب میان حقوق متعارض است. نسبت امنیت و آزادی، مالکیت و عدالت یا برابری و تفاوت را نمی‌توان مکانیکی از متن قاعده استخراج کرد. از همین رو، عبارت «هیچ امر مقدسی جز قانون وجود ندارد» نیازمند احتیاطی مضاعف است. اگر مقصود زدودن تقدس از حاکم و ایدئولوژی باشد، کارکرد انتقادی آن روشن است؛ اما اگر قانون به صرف قانون بودنش از پرسش مصون شود، تقدس فقط از حکومت به قانون منتقل شده است. قانون نیز محصول تاریخ، منازعه و تصمیم است و می‌تواند تبعیض‌آمیز یا نیازمند اصلاح باشد. دولت حقوقی نیز زمانی بدیل دولت رستگاری‌بخش است که خودِ قانون قابل اعتراض و بازنگری باقی بماند.

محدودیت دوم از خودِ مفهوم کارآمدی برمی‌خیزد. کاشی می‌گوید ماشین خودبنیاد نیست و «غایت وجودش» را کسانی تعیین می‌کنند که آن را تأسیس کرده‌اند. اما همین گزاره مسئله‌ی سیاست را دوباره وارد قلب ماشین می‌کند: چه کسی غایت را تعیین می‌کند؟ کارآمدی فقط نسبت وسیله و هدف را می‌سنجد؛ درباره‌ی عادلانه‌بودن هدف چیزی نمی‌گوید. امنیت چه کسی، چه سطحی از رفاه، چه توزیعی از هزینه‌ها و کدام تقدم میان حقوق متعارض؟ این‌ها پرسش‌های فنی نیستند. حکومت می‌تواند در تحقق هدفی ناعادلانه بسیار کارآمد باشد و عقلانیت ابزاری می‌تواند قادر باشد بهترین وسیله را انتخاب کند، اما به مشروعیت غایت بی‌توجه باشد. از سوی دیگر، فنی‌شدن حکومت ضرورتاً به کم‌شدن قدرت نمی‌انجامد. دولت مدرن می‌تواند بدون هرگونه زبان

رستگاری، از رهگذر بودجه، آمار، آموزش، سلامت، شهرسازی، مدیریت ریسک و تنظیم جمعیت در اعماق زندگی مداخله کند. اهمیت مفهوم فوکویی حکومت‌مندی و زیست‌سیاست دقیقاً در آشکار کردن این شکل غیرحماسی قدرت است: سلطه همیشه با پرچم حقیقت بزرگ نمی‌آید؛ گاه در زبان کارشناسی و ضرورت فنی نامرئی‌تر می‌شود. از این‌رو مسئله فقط محدود کردن دامنه‌ی مداخله نیست، بلکه رؤیت‌پذیر و مناقشه‌پذیر نگه داشتن داورهای سیاسی نهفته در تصمیم‌های ظاهراً فنی است.

اگر بصیرت کاشی در سبک‌بار کردن حکومت از داعیه‌های رستگاری‌بخش بخواهد تا انتها حفظ شود، معماری نظری کتاب باید میان نفی غایت‌گذاری نهایی برای زندگی و نفی داورهای سیاسی تمایز بگذارد. حکومت می‌تواند از ادعای تعیین خیر نهایی و صورت مطلوب زیست جمعی دست بکشد، اما از داورهای میان حقوق، مطالبات و غایات متعارض نمی‌تواند کناره گیرد؛ همان‌گونه که قانون نیز قاعده‌ای خودتفسیرگر نیست و جز از خلال تصمیم و تفسیر عمل نمی‌کند. در این صورت، حکومت دیگر نه «ماشینی» خنثی، بلکه نهادی است که دقیقاً چون ناگزیر داور می‌کند، باید داورهایش را پیوسته توجیه‌پذیر، مناقشه‌پذیر و بازنگری‌پذیر سازد. بنابراین، محدود کردن حکومت مستلزم حذف امر سیاسی از آن نیست، بلکه مستلزم بازآرایی آن است: انتقال محدودیت از سطح فقدان غایت به سطح قانون‌مندی، توجیه عمومی، پاسخ‌گویی و امکان اعتراض به خود تصمیم. تنها در چنین صورتی می‌توان حکومت را از رسالت رستگاری‌بخش تهی کرد، بی‌آن که هم‌زمان سیاست را به اداره‌ی فنی نظامی از پیش داده‌شده فروکاست. زیرا تقلیل دولت به یک ماشین حقوقی صرف و جایگزین کردن سیاست با مدیریت اداری، دقیقاً همان کارویژه‌ی اصلی امتناع امر سیاسی در ساحت نهادی است. ماشینی که منحصرأ به کارآمدی و اجرای قانون می‌اندیشد، در واقع امکان تصمیم استثنایی و گسست در نظم موجود را ملغی می‌کند و افق حیات جمعی را در چهارچوب عقلانیت ابزاری محبوس می‌سازد.

بخش چهارم: انسان‌شناسی فلسفی سوژه‌ی سیاسی و اخلاق

رابطه؛ سوژه چگونه با دیگری پیوند می‌یابد؟

سه بخش پیشین به ترتیب از شرایط سیاسی‌شدن، میانجی‌های فهم امر سیاسی و نحوه‌ی سازمان‌یافتن قدرت پرسیدند. اکنون مسئله به سطح انسان‌شناختی می‌رسد: سوژه‌ای که حامل این حیات سیاسی است چگونه موجودی است و چه چیزی او را از انزوای خویش به رابطه با دیگری می‌کشاند؟ سیاستی دیگر در پاسخ، از تصویر سوژه‌ی خودپسنده و مقتدر فاصله می‌گیرد و انسان را موجودی آسیب‌پذیر، هراسان و رابطه‌مند می‌فهمد. دو مفروض این بخش دو سوی همین انسان‌شناسی‌اند. مفروض هشتم از وجه سلبی آغاز می‌کند: ترس و بی‌پناهی انسان را به جست‌وجوی مأوا و دیگری می‌کشاند. مفروض نهم سویی‌ی اجباری را می‌جوید: عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان امکاناتی‌اند که می‌توانند جهان‌های مشترک بسازند. پرسش مشترک، اما، از هر دو بنیادی‌تر است: آیا از آسیب‌پذیری و عواطف میان‌فردی می‌توان بی‌واسطه به صورت معینی از سیاست رسید، یا میان انسان‌شناسی رابطه‌مند و جهان سیاسی کثیر، حلقه‌ای از هنجار، عدالت و نهاد ضرورت دارد؟

مفروض هشتم: ترس به مثابه‌ی نابنیاد و تعیین‌ناپذیری سیاسی پناه

کاشی بازسازی خود از ترس را با هابز آغاز می‌کند، اما در پی تأسیس سیاست بر اصلی اجباری نیست. به تعبیر او، «ترس در اندیشه‌ی هابز یک نابنیاد است. بنیادی است که از حیات سیاسی بنیادزدایی می‌کند». ترس از سنخ کمال یا حقیقت نیست و از این رو «حامل حقیقتی نیست تا هنجار بسازد یا فرمی برای زندگی سیاسی در سطح عام عرضه کند» (همان: ۶۴). قوت مفهوم «نابنیاد» در همین سلبیت است: جامعه قرار نیست حقیقتی نهفته در ترس را متحقق کند؛ آنچه آشکار می‌شود آسیب‌پذیری موجوداتی است که نمی‌توانند امنیت و تداوم هستی خویش را به تنهایی تضمین کنند. اما کاشی هابز را صرفاً شرح نمی‌دهد. او تصریح می‌کند که با تعدیل و بازسازی ایده‌ی ترس، آن را با تجربه‌ی بی‌خانمانی و بیگانگی انسان مدرن درآمیخته است. آزادی و فردیت، هم‌زمان که قلمرو امکان را گسترش می‌دهند، پیوندهای ازپیش‌داده‌شده را

سست و رفتار دیگری را پیش‌بینی‌ناپذیرتر می‌کنند. سوژه‌ی آزاد، درست به سبب همین گشودگی، بیشتر در معرض بی‌پناهی قرار می‌گیرد و در جست‌وجوی مأوا برمی‌آید. «خانه» در این معنا پایان ترس نیست؛ صورت موقت مهار آسیب‌پذیری است، زیرا «هر پناهی» می‌تواند «موقعیت تازه‌ای برای یک ترس تازه» فراهم کند و بنابراین «پناه‌آوری تام» ناممکن است (همان: ۷۲).

چرخش مهم کاشی در نسبت با هابز زمانی رخ می‌دهد که پاسخ به ترس را از تأسیس اقتدار سیاسی فراتر می‌برد. «جانشین ترس در وضع طبیعی» می‌تواند «شکل‌دادن به جهان مشترک به مثابه‌ی نسخی از پناه‌آوری به یکدیگر» باشد و اجتماع سیاسی را می‌توان حاصل پناه آوردن آدمیان به یکدیگر «از سر ناچاری» نیز فهمید (همان: ۷۲-۷۳). با این حال، این پاسخ قرار نیست دولت را حذف کند؛ تجربه‌ی دولت-ملت مدرن از نظر او ترکیبی از سامان حقوقی-سیاسی و روابط مدنی است و «وجود این هر دو گریزناپذیر به نظر می‌رسد» (همان: ۷۳). اعتراض کتاب به دولت نیست، بلکه به تفوق یک‌جانبه‌ی پاسخ عمودی بر امکان پناه‌آوری متقابل است.

این بازسازی را نباید به خوش‌بینی درباره‌ی ترس فروکاست. کاشی خود می‌بیند که ترس می‌تواند انسان‌ها را به ایدئولوژی، کاریزما و حتی مشارکت در خلق «نظام‌های مستبدانه و توتالیتار» سوق دهد (همان: ۶۶-۶۷). درست همین اذعان است که عمیقاً مسئله‌ساز می‌شود. اگر ترس می‌تواند هم به همبستگی و هم به اطاعت، هم به پناه‌آوری و هم به حصارکشی، هم به جهان مشترک و هم به استبداد منتهی شود، از خودِ ترس هیچ جهت سیاسی معینی استنتاج نمی‌شود. «بنیاد» بودن ترس، قدرت بنیادزای آن را توضیح می‌دهد، اما درست به همین دلیل قادر نیست صورت مطلوب نظامی را که باید جای بنیادهای پیشین را بگیرد تعیین کند. فاصله‌ی میان ترس و پناه‌آوری متقابل از همین جا آشکار می‌شود. آسیب‌پذیری مشترک ممکن است دیگری را شریک احتمالی من در ایجاد امنیت نشان دهد، اما می‌تواند او را منشأ تهدید نیز جلوه دهد. حتی در هابز، ترس به تنهایی دولت را تولید نمی‌کند؛ محاسبه، پیمان، الزام و تأسیس، میان عاطفه و نظم سیاسی واسطه می‌شوند. در بازسازی کاشی نیز باید پرسید چه چیزی سوژه‌ی هراسان را وامی‌دارد دیگری را نه خطری که باید مهار شود، بلکه شریکی در

پناه مشترک بداند. اشتراک در آسیب‌پذیری شرطی مهم برای رابطه است، اما هنوز اصل متقابل‌بودن، گشودگی یا عدم‌سلطه را در خود ندارد.

استعاره‌ی پناهگاه این ابهام را تشدید می‌کند. اجتماعات بسته نیز می‌توانند برای اعضای خویش امنیت و تعلق تولید کنند، اما امنیت خود را از طریق مرزکشی، طرد و انتقال خطر به بیرون به دست آورند. بنابراین پرسش از «کاستن از ترس» ناگزیر باید صورت دقیق‌تری پیدا کند: کاستن از ترس چه کسی و به بهای افزایش ترس چه کسی؟ امنیتی که با خاموش کردن تفاوت حاصل می‌شود و امنیتی که امکان ظهور تفاوت را تضمین می‌کند، ممکن است هر دو اضطراب گروهی را کاهش دهند، اما از حیث سیاسی هم‌ارز نباشند. در نتیجه باید میان آسیب‌پذیری، واکنش به آسیب‌پذیری و صورت سیاسی این واکنش تمایز گذاشت. سطح نخست می‌تواند وجهی بنیادین از وضعیت انسانی باشد؛ سطح دوم مجموعه‌ای از پاسخ‌ها، از همبستگی و پناه‌آوری تا فرار، حمله، اطاعت و میل به اقتدار را دربرمی‌گیرد؛ تنها در سطح سوم است که مسئله‌ی هنجاری پدیدار می‌شود. ترس توضیح می‌دهد چرا انسان به پناه نیاز دارد، نه این که چه پناهی عادلانه است.

مباحث کاشی در بنیادزدایی از سیاست از طریق ترس زمانی راهگشا است که بتواند از صرف تبیین منشأ پناه به تبیین معیارهای هنجاری پناه گذر کند. ترس می‌تواند توضیح دهد چرا انسان در جست‌وجوی امنیت و هم‌زیستی برمی‌آید، اما به‌تنهایی نمی‌تواند تعیین کند کدام صورت از پناه از حیث سیاسی موجه است؛ زیرا پناه می‌تواند هم به جهان مشترک بینجامد و هم به طرد، انسداد و تثبیت مرزهای بسته. از این رو، نظریه باید میان نیاز به پناه و اعتبار سیاسی شکل خاصی از پناه تمایز بگذارد و دومی را با نحوه‌ی سازمان‌دادن رابطه با دیگری بسنجد: پناهی که امنیت خود را از حذف دیگری نگیرد و امکان اعتراض و خروج را مسدود نکند. تنها با این گذار است که نابینایی ترس می‌تواند به شرط گشودگی سیاست بدل شود، نه به ضامن خودکار آن. مسئله بنابراین، این نیست که چرا به پناه نیاز داریم؟ بلکه این است که چه نوع پناهی می‌تواند در جهانی متکثر، صورت موجهی از هم‌زیستی سیاسی فراهم آورد؟

مفروض نهم: عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان؛ از اخلاق مراقبت تا سیاست کثرت

اگر ترس نیاز به دیگری را از حیث سلبی آشکار می‌کند، مفروض نهم منابع ایجابی پیوند را در خود زندگی جست‌وجو می‌کند. کاشی می‌نویسد «مردم در مقابل سویه‌ی واساز و بی‌خانمان‌ساز مدرنیته سه امکان برای احداث خانه و تولید جهان مشترک دارند»: عشق/دوستی، مسئولیت و ایمان به‌مثابه‌ی بنیادهای جهان‌ساز زندگی روزمره (همان: ۱۲۰-۱۲۱). مراد از بنیاد در اینجا اصل متافیزیکی نیست؛ این مؤلفه‌ها در روابط خُرد و انضمامی پدید می‌آیند و جهان‌های مشترک «اولیه» را می‌سازند. جهان‌های ثانویه یعنی زبان، سنت، فرهنگ و نهاد نیز بدون اتصال به این منابع ممکن است سرد و بیگانه‌ساز شوند. منابع اولیه ولی برای تحقق به میانجی نیاز دارند؛ از همین رو کاشی تصریح می‌کند که «عشق و دوستی و ابراز حس مسئولیت و حتی ایمان بدون میانجی‌گری زبان ناممکن است» (همان: ۱۴۴).

عشق برای کاشی ارزش خود را دقیقاً از سطح انضمامی رابطه می‌گیرد. او با انتقال انرژی عشق به «خلق»، ملت یا آرمان کلی مخالفت می‌کند، زیرا چنین انتقالی رابطه‌ی زنده را به ماده‌ی بسیج سیاسی تبدیل می‌کند. با الهام از مارکوزه و هان، اهمیت عشق در امکان خروج سوژه از خودشیفتگی و مواجهه با دیگری است، نه در تأسیس «سیاست عاشقانه». دوستی نیز نزد او رابطه‌ای کامل و بسته نیست؛ بلکه با ارجاع به دریدا، فقدان و ناتمامی همان چیزی است که آن را برای باز شدن به دیگری مستعد می‌کند (همان: ۱۳۰-۱۳۲). در مسئولیت نیز دیگری از حدِ موضوعِ شفقت فراتر می‌رود. کاشی با رجوع به لویناس بر تقدم «رابطه‌ی نیکخواهانه با دیگری» و مسئولیتی تأکید می‌کند که پیش از محاسبه‌ی متقابل ظاهر می‌شود (همان: ۱۳۵-۱۳۷). ایمان نیز محدود به اعتقاد دینی نیست؛ نوعی «ایمان پیشادینی» است، اعتماد شکننده به امکان ادامه‌ی زندگی و رابطه در غیاب هر تضمین نهایی. با مک‌این‌تایر و جیلیان رز، این ایمان به توان حفظ و بازسازی روایت زندگی در وضعیت عدم قطعیت پیوند می‌خورد (همان: ۱۳۷-۱۴۰). از نظر کاشی، این‌ها صرفاً فضایل خصوصی نیستند: «عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان به‌اندازه‌ی مقوله‌ی آزادی پدیده‌هایی سیاسی‌اند» (همان: ۱۵۰). اما درست در

همین لحظه او حد سیاسی کردن آن‌ها را نیز تعیین می‌کند. «ساختار اقتدار سیاسی، تغذیه‌کننده است و نه خلق‌کننده‌ی مؤلفه‌های معنابخش»؛ این مؤلفه‌ها «از درون شکاف‌های اگزیستانسیل فردی و جمعی زاده می‌شوند» و «حیاتی پیش‌ازبانی و پیش‌سیاسی دارند» (همان: ۱۵۱). او حتی نسبت به «گرافه‌گویی» درباره‌ی ظرفیت آن‌ها هشدار می‌دهد، زیرا می‌تواند به «یک یوتوپای تازه» و خیال «تولید کارخانه‌ای و انبوه» بینجامد (همان: ۱۵۱). بنابراین نمی‌توان کاشی را متهم کرد که سیاست را ساده‌لوحانه به عاطفه فروکاسته است. دشواری از فاصله‌ی میان دو گزاره‌ی خود کتاب آغاز می‌شود. از یک سو، عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان «حیاتی پیش‌ازبانی و پیش‌سیاسی» دارند؛ از سوی دیگر، خود کاشی تصریح می‌کند که تحقق آن‌ها «بدون میانجی‌گری زبان ناممکن است». این دو گزاره لزوماً ناسازگار نیستند، مشروط به آن که «پیش‌ازبانی» صرفاً به خاستگاه تأثیری یا اگزیستانسیل این روابط اشاره کند، نه به وجودی مستقل از هر صورت‌بندی فرهنگی. اما اگر زبان، سنت، روایت و صورت‌های تاریخی در نحوه‌ی تجربه و تحقق عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان دخیل‌اند، دیگر نمی‌توان مرزی کاملاً روشن میان ذخیره‌ی اولیه و میانجی‌های ثانویه ترسیم کرد. جهان مشترک اولیه از آغاز در فرایند تحقق خود با جهان‌های مشترک ثانویه درآمیخته است. مسئله‌ی اصلی‌تر به وصف «پیش‌سیاسی» مربوط می‌شود. این که عشق یا مسئولیت در رابطه‌ی مستقیم میان اشخاص پدید می‌آیند یک چیز است و این که «به‌اندازه‌ی آزادی» اهمیت سیاسی پیدا کنند چیزی دیگر. برای عبور از اولی به دومی باید توضیح داد که چگونه یک تجربه‌ی خصوصی یا میان‌فردی به شیوه‌ای از مواجهه با افرادی تبدیل می‌شود که نه دوست ما هستند، نه موضوع عشق ما و چه‌بسا هیچ‌گاه آن‌ها را ملاقات نکنیم. سیاست دقیقاً در این فاصله با مسئله‌ی غریبه، شخص ثالث، کثرت منافع و تعارض مطالبات روبه‌رو می‌شود.

برای مثال، دوستی می‌تواند مرا از انزوای خود بیرون آورد و به دیگری حساس‌تر کند، اما از وجود یک دوست لزوماً تعهد من نسبت به فرد ناشناس نتیجه نمی‌شود. شبکه‌های دوستانه حتی می‌توانند، بدون آن که دوستی درون آن‌ها غیرواقعی باشد، نسبت به بیرونی‌ها بسته بمانند. بنابراین مسئله این است که چه چیزی کیفیت رابطه‌ای نزدیک را به اصلی قابل‌تعمیم در جهان عمومی تبدیل می‌کند. درست در این نقطه،

امکاناتی که دریدا در سیاست‌های دوستی می‌گشاید اهمیت پیدا می‌کند. اگر دوستی قرار است در برابر سیاست دوست/دشمن اشمیتی، افقی برای بازاندیشی سیاست فراهم آورد، نمی‌توان صرفاً «دوست» را جانشین «دشمن» کرد؛ زیرا خود مفهوم سنتی دوستی غالباً بر همانندی، خویشاوندی و برادری استوار بوده است و از همین طریق مرز میان «ما» و «آنها» را بازتولید کرده است. دریدا با ساخت‌گشایی این سنت، در پی «دوستی‌ای ورای اصل برادری» است: رابطه‌ای که دیگری برای ورود به آن مجبور نباشد هم‌خون، هم‌قوم، هم‌عقیده یا شبیه ما شود. عبارت منسوب به ارسطو، «ای دوستان من، هیچ دوستی وجود ندارد»، برای دریدا نام همین ناتمامی است. دوستی راستین نه رابطه‌ای کاملاً حاضر و تضمین‌شده، بلکه در افق «شاید» و آمدن دوستی قرار می‌گیرد که هنوز دوست شناخته نشده است. مفهوم «دموکراسی در راه» نیز صورت سیاسی همین ایده است: هیچ نظم دموکراتیکی نمی‌تواند خود را تحقق‌نهایی آزادی و برابری بداند، زیرا همواره کسانی بیرون از مرزهای بالفعل شمول باقی می‌مانند. بدین ترتیب، دریدا حلقه‌ای را روشن می‌کند که در نظریه‌ی کاشی نیازمند بسط است: دوستی تنها هنگامی می‌تواند از جهان مشترک اولیه به جهان سیاسی راه یابد که از حلقه‌ی دوستان بالفعل فراتر رود و نسبت خود را با غریبه و بیرون‌مانده بازتعریف کند. با این‌همه، دریدا نیز این گذار را کامل نمی‌کند. «گشودگی به دیگری» هنوز باید به زبان نهاد، حق، نمایندگی و عدالت ترجمه شود. تعمیق نظریه‌ی کاشی نیز دقیقاً در همین نقطه ممکن است: پیوندزدن دوستی رهاشده از منطق برادری و دشمنی با سازوکارهایی که حضور غریبه، برابری حقوقی و امکان مناقشه‌ی عمومی را تضمین کنند.

در مفهوم مسئولیت نیز همین مسئله روشن‌تر می‌شود. کاشی مسئولیت را این‌گونه توضیح می‌دهد که دیگری بخشی از نسبت من با خویشستن است و «بقای دیگری» با بقای من پیوند دارد. اما مسئولیت نزد لویناس دقیقاً از این منطق همبستگی وجودی یا منفعت متقابل فراتر می‌رود. دیگری به این دلیل مرا مسئول نمی‌کند که بخشی از هستی من است، بلکه از حیث همان غیریتی که به من تقلیل‌پذیر نیست بر من تقدم می‌یابد. چهره، نظام فهم و تملک من را مختل می‌کند و مسئولیت پیش از انتخاب و حتی پیش از تصمیم آگاهانه‌ی من آغاز شده است. از این‌رو، در تمامیت و نامتناهی و

به‌ویژه غیر از بودن یا فراتر از ذات، مسئولیت تا مفاهیمی چون «جانشینی»، «گروگان بودن» و «برای دیگری بودن» رادیکال می‌شود: سوژه فاعلی نیست که آزادانه مسئولیت را می‌پذیرد، بلکه اساساً در مسئولیت نسبت به دیگری سوژه می‌شود. کاشی به نامتناهی بودن مسئولیت اشاره می‌کند، اما این واژگونی عمیق در مفهوم سوژه را کم‌تر وارد دستگاه خود می‌سازد.

با این همه، حتی بازگشت دقیق‌تر به لویناس نیز مسئله‌ی سیاست را حل نمی‌کند. ورود «شخص ثالث» ضرورت عدالت را پدید می‌آورد: دیگری تنها نیست؛ دیگری‌های دیگری نیز وجود دارند و من باید میان مطالبات نامتناهی و ناهم‌سنخ آنان مقایسه و داوری کنم. از این رو، تعمیق نظریه‌ی کاشی مستلزم دو حرکت هم‌زمان است: نخست، بازگرداندن مسئولیت به معنای رادیکال لویناسی آن، یعنی مسئولیتی پیش از اختیار و فراتر از همدلی و همبستگی؛ و دوم، عبور از خود لویناس به سوی نظریه‌ای روشن‌تر از نهادهایی که بتوانند نامتناهی بودن مطالبه‌ی اخلاقی را بدون نابودکردن امکان عدالت عمومی به سیاست ترجمه کنند. مسئله فقط مسئول‌شدن در برابر دیگری نیست؛ مسئله این است که چگونه می‌توان این مسئولیت را در جهانی از دیگری‌های کثیر، متعارض و نابرابر، به صورت عدالت درآورد بی‌آن که چهره در قاعده گم شود.

ایمان نیز با مسئله‌ای مشابه مواجه است. اعتماد وجودی به جهان و توان ادامه‌دادن در شرایط عدم قطعیت می‌تواند شرط مهمی برای حیات اجتماعی باشد، اما تبدیل آن به منبعی برای جهان مشترک عمومی نیازمند حفظ کثرت روایت‌هاست. روایت‌هایی که به زندگی انسجام می‌دهند می‌توانند هم‌زمان مرزهایی نیز ایجاد کنند که تجربه‌های ناسازگار را بیرون بگذارند. نکته‌ی تعیین‌کننده، در نتیجه، نه وجود یا فقدان ایمان، بلکه نحوه‌ای است که اعتماد و انسجام شخصی می‌توانند بدون تبدیل‌شدن به مطالبه‌ی وحدت برای دیگران، با تکثر روایت‌های زندگی سازگار شوند. در اینجا نیز مراجعه‌ی کاشی به جیلیان رز امکان تعمیق بحث را فراهم می‌کند. ایمان نزد رز صرفاً «اطمینان به جهان» یا توان روان‌شناختی ادامه‌دادن در شرایط نامطمئن نیست؛ بلکه نحوه‌ای از زیستن و عمل کردن در فاصله‌ی میان قواعد تثبیت‌شده و پراکسیس اجتماعی است. کاشی این تلقی را تا حد زیادی در صورت‌بندی خود جذب می‌کند: قوانین اخلاقی و دینی همواره می‌کوشند زندگی را قاعده‌مند کنند، اما زندگی از آن‌ها سرریز می‌کند و

ایمان درست هنگامی رخ می‌نماید که فرد، در موقعیتی نامطمئن، خطر تخطی از قاعده را می‌پذیرد. ارجاع رز به ابراهیم کی‌یرگور نیز ناظر به همین لحظه است: کنش در فضایی که در آن هیچ تضمین قطعی برای درستی تصمیم وجود ندارد. ایمان از این حیث نه یقین، بلکه توان ماندن در عدم قطعیت و در عین حال پذیرفتن مسئولیت عمل است (همان: ۱۳۹-۱۴۱).

با این همه، قرار گرفتن این مفهوم در دستگاه کاشی سبب می‌شود وجه «اعتماد»، امید و معنابخشی آن برجسته‌تر از تنش بنیادی‌ای شود که نزد رز میان قانون، تخطی و بازسازی هنجار وجود دارد. ایمان در خوانش رز صرفاً نیرویی برای حفظ انسجام زندگی نیست؛ عملی مخاطره‌آمیز است که می‌تواند قواعد موجود را بشکند و در همان حال در آفرینش قواعد تازه مشارکت کند. خود کاشی نیز به نکته‌ای تعیین‌کننده اذعان دارد: این ایمان «الزاماً اخلاقی نیست» و حتی می‌تواند از مرز خیر و شر عبور کند. درست از همین‌جا مسئله‌ی سیاسی آغاز می‌شود. اگر ایمان توان تخطی از هنجار موجود و تأسیس هنجار تازه را دارد، چه چیزی تخطی جهانی‌گشا را از تخطی ویرانگر متمایز می‌کند؟

این مسئله در نسبت این مؤلفه‌ها با نهادها پیچیده‌تر می‌شود. کاشی تعبیر ظرفی به کار می‌برد: ساختار سیاسی باید «تغذیه‌کننده و نه خلق‌کننده‌ی» مؤلفه‌های معنابخش باشد. اما همین استعاره نیازمند توضیح است. اگر سیاست حق ندارد عشق و دوستی را تولید کند، آن‌ها را به آرمان عمومی تبدیل کند یا از آن‌ها برای بسیج جمعی بهره‌گیرد، چگونه باید از آن‌ها «تغذیه» کند؟ چه مسیری انرژی اخلاقی رابطه‌ی میان فردی را به کیفیت قانون، رفتار اداری، نهادهای عمومی یا شیوه‌ی مواجهه با شهروند ناشناس منتقل می‌کند، بی‌آن که در همین انتقال موضوع مصادره‌ی سیاسی قرار گیرد؟

بدین ترتیب، کاستی اصلی مفروض نهم در خوش‌بینی ساده به عواطف یا در نادیده‌گرفتن ضرورت نهادها نیست. خود کاشی از یوتوپیایی کردن این مؤلفه‌ها برحذر می‌دارد و به ضرورت وجود جهان‌های مشترک ثانویه واقف است. مسئله‌ی حل‌نشده، حلقه‌ی میانجی میان اخلاق نزدیکی و سیاست کثرت است. تجربه‌ی عشق می‌تواند فرد را از خودشیفتگی بیرون بیاورد، دوستی می‌تواند امکان زیستن با دیگری

را آشکار کند، مسئولیت می‌تواند تقدم آسیب‌پذیری دیگری را به یاد آورد و ایمان می‌تواند اعتماد لازم برای ادامه‌ی عمل در جهانی نامطمئن را فراهم کند؛ اما جهان سیاسی زمانی آغاز می‌شود که همین فرد با کسانی روبه‌رو می‌شود که دوست‌شان ندارد، روایت‌شان را به اشتراک نمی‌گذارد و مطالبات‌شان ممکن است با مطالبات نزدیک‌ترین دیگری او تعارض پیدا کند. بنابراین مسئله‌ی اصلی این نیست که آیا عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان برای حیات سیاسی اهمیت دارند؛ پرسش دشوارتر این است که چگونه می‌توان انرژی جهان‌ساز این روابط را به تعهد نسبت به غریبه، قواعد عمومی و نهادهای مشترک ترجمه کرد، بی‌آن که در همین ترجمه آن‌ها را به ایدئولوژی، اجبار یا ابزار قدرت تبدیل کرد. تا زمانی که این سازوکار میانجی روشن نشود، فاصله‌ای میان «جهان‌های مشترک اولیه» و «جهان مشترک سیاسی» باقی می‌ماند و صرف تأکید بر ذخایر معنابخش زندگی روزمره قادر به پرکردن آن نیست. بسنده کردن به اخلاق مراقبت و دوستی، بدون تأسیس نهادهایی که قادر به مداخله در شبکه‌ی قدرت باشند، در عمل به معنای رهاکردن سپهر عمومی به نفع حریم‌های خصوصی و امن است؛ عقب‌نشینی آشکاری که امتناع امر سیاسی را از رهگذر اخلاقی کردن مضاعف روابط رقم می‌زند.

بخش پنجم: پراکسیس سیاسی، تاریخ‌مندی و جامعه‌ی ایران؛ اینجا و اکنون چه باید کرد؟

بخش پنجم پرسش‌های نظری کتاب را به آزمون پراکسیس می‌گذارد. اگر در بخش‌های پیشین مسئله آن بود که امر سیاسی چگونه تکوین می‌یابد، از چه میانجی‌هایی فهم‌پذیر می‌شود، قدرت چگونه سازمان می‌یابد و سوژه از چه راهی با دیگری پیوند برقرار می‌کند، اکنون پرسش صورت انضمامی‌تری پیدا می‌کند: در یک وضعیت تاریخی معین، چه چیزی واقعاً امکان کنش دارد، بر چه مبنایی یک امکان باید بر امکان‌های دیگر ترجیح داده شود و کنش سیاسی تا چه حد قادر است خود مرزهای امر ممکن را جابه‌جا کند؟ دو مفروض پایانی کتاب دو وجه همین مسئله‌اند. مفروض دهم سیاست را به «مقدورات»، تجربه‌ی تاریخی، خرد مقتضی موقعیت و اجماع دورانی

مقید می‌کند؛ مفروض یازدهم جامعه‌ی ایران را همچون کثرتی از جهان‌های اجتماعی متمایز می‌فهمد که باید بدون بازگشت به وحدتی تمامیت‌خواه به سطحی از امر مشترک دست یابند. تنش محوری هر دو مفروض، نسبت میان واقعیت و امکان است: چگونه می‌توان وضعیت موجود را جدی گرفت بی‌آن که حدود ساخته‌شده در آن به حدود نهایی سیاست تبدیل شوند، و چگونه می‌توان تكثر واقعی جامعه را پذیرفت بی‌آن که نامتقارنی‌های قدرت در پس زبان تكثر ناپدید شوند؟

مفروض دهم: مقدورات تاریخی و مسئله‌ی نسبت میان امکان، اعتبار و دگرگونی

کاشی کنش سیاسی را از وضعیت تاریخی‌ای که در آن رخ می‌دهد جداشدنی نمی‌داند. نقد او متوجه سیاستی است که حقیقت یا آرزویی کلی را مستقل از قابلیت‌ها، حافظه و صورت زندگی جامعه تعیین کند و سپس انسان‌های موجود را ماده‌ی تحقق آن سازد. از همین رو می‌نویسد «آنچه به‌طور سیستماتیک بیرون از دایره‌ی مقدورات می‌ایستد تنها به تخریب منطق زندگی می‌انجامد و با ملاحظات بقا سازگاری ندارد» (همان: ۱۷۴). «بقا» در اینجا صرف حفظ وضع موجود نیست؛ حدی است که سیاست را از تبدیل کردن جامعه به ماده‌ی آزمایش یک حقیقت ازپیش‌معلوم باز می‌دارد. با این حال، «مقدور» نزد کاشی با بالفعل موجود یکی نیست. خود او هشدار می‌دهد که «نباید از مقوله‌ی مقدورات، فهمی تماماً محافظه‌کارانه به دست داد». زندگی همواره همه‌ی امکان‌های خود را نمی‌شناسد و اندیشه، هنر و جنبش اجتماعی می‌توانند «مقدورات پنهان» را آشکار کنند؛ حتی گاه «جنون در عرصه‌ی سیاست بیشتر از عقل متعارف به کشف مقدورات پنهان مدد می‌رساند» (همان: ۱۷۳). بدین ترتیب، مفروض دهم از همان آغاز میان دو مطالبه معلق است: وفاداری به حدود وضعیت و گشودگی به امکان‌هایی که خود وضعیت هنوز آن‌ها را به رسمیت نشناخته است.

برای تشخیص این قلمرو، کاشی سه عنصر را کنار هم می‌گذارد: «تجربه‌ی تاریخی، خرد مقتضی یک موقعیت و اجماع دورانی» (همان: ۱۷۵). تجربه‌ی تاریخی حافظه‌ی کامیابی‌ها، شکست‌ها و حساسیت‌های انباشته‌شده را در اختیار کنش‌گر می‌گذارد؛ خرد

موقعیتی به جای استخراج تصمیم از اصلی کلی، نشانه‌ها و امکان‌های همان وضعیت را می‌سنجد؛ و «اجماع دورانی» افقی را نشان می‌دهد که در زمانی معین می‌تواند نیروی اجتماعی پیدا کند. چنان که می‌نویسد: «آنچه مردم کم‌وبیش پیرامون آن اجماع نظر دارند بخشی از مقدرات حیات سیاسی است» (همان: ۱۷۷) و اجماعات دورانی «تا حد زیادی جهت‌گیری‌های ممکن را معین می‌کنند». در عین حال، کاشی خود می‌پذیرد که «القائات رسانه‌ای و اغواگری‌های زبان سیاست» نیز در ساخت این اجماع دخیل‌اند.

نمونه‌ی ایران این صورت‌بندی را انضمامی می‌کند. کاشی می‌نویسد «دموکراسی بی‌هیچ پیشوند و پسوندی اجماع دورانی ما است» (همان: ۱۸۱)، اما بلافاصله این نام را کافی نمی‌داند و می‌پرسد دموکراسی در حافظه و تجربه‌ی تاریخی ایرانیان دقیقاً به چه معناست. بنابراین «اجماع» نه یک داده‌ی حاضر و شفاف، بلکه چیزی است که باید تفسیر شود. همین نکته نخستین دشواری نظری را آشکار می‌کند: اجماع می‌تواند یکی از شرایط امکان‌پذیری یک کنش باشد، اما از امکان‌پذیری آن هنوز اعتبار هنجاری‌اش نتیجه نمی‌شود. این که خواستی در یک دوره شنیدنی و بسیج‌کننده است با این حکم که آن خواست عادلانه یا سزاوار تحقق است، دو پرسش متفاوت‌اند. اگر اجماع صرفاً «بخشی از مقدرات» باشد، نظریه هنوز باید توضیح دهد از میان چند امکان تاریخی کدام یک شایسته‌ی پیگیری است. اگر، برعکس، خود اجماع نقش هنجاری پیدا کند، باید روشن شود چرا توافق تاریخی حامل چنین اعتباری است؛ به‌ویژه آن که کاشی خود به تأثیر رسانه و زبان سیاست در تولید آن اذعان دارد. علاوه بر این، اگر اجماع نیازمند «فهم عمیق» و تفسیر تاریخی است، مسئله‌ی جایگاه مفسر بازمی‌گردد: چه کسی و بر اساس کدام شواهد تشخیص می‌دهد که صدایی خاص «اجماع دوران» است و نه صرفاً صدای رساتر، سازمان‌یافته‌تر یا موقت‌تر؟ نظریه‌ای که روشنفکر را از مقام هدایت مردم فرومی‌کشد، نباید او را از راه دیگری در مقام مفسر حقیقت اراده‌ی آنان بازگرداند.

مسئله‌ی دشوارتر در خود مفهوم «مقدور پنهان» نهفته است. این مفهوم گرچه می‌تواند واقع‌گرایی محافظه‌کارانه‌ی نظریه را تعدیل کند، اما قدرت تمایزگذاری آن را در معرض خطر قرار می‌دهد. اگر هر تحولی که بعداً کامیاب شد پس از وقوع «مقدور

پنهان» خوانده شود، مفهوم مقدورات دیگر پیش از کنش، راهنمایی چندانی فراهم نمی‌کند. و اگر مرز امر مقدور با تجربه‌ی گذشته و عقل متعارف از پیش تعیین شود، چه‌بسا امکان‌هایی حذف شوند که کنش سیاسی برای نخستین‌بار می‌تواند آن‌ها را ممکن سازد. تأکید خود کاشی بر متفکر، هنرمند، جنبش و حتی «جنون» سیاسی نشان می‌دهد که او مسئله را می‌بیند؛ اما پرسش همچنان باقی است: کنش‌گر در لحظه‌ی تصمیم، نه پس از معلوم‌شدن نتیجه، چگونه میان امکان پنهان و جهش ویرانگر تمایز می‌گذارد؟

«خرد مقتضی موقعیت» می‌تواند بخشی از پاسخ باشد، اما این خرد نیز از خطا مصون نیست. کنشی که امروز محتاطانه و عقلانی است ممکن است فردا فرصت ازدست‌رفته به نظر آید؛ همان‌گونه که کنشی که در لحظه نامعقول می‌نماید ممکن است افق امکان را دگرگون کند. سیاست از این حیث با نوعی عدم قطعیت ساختاری روبه‌روست. وظیفه‌ی نظریه شاید حذف این عدم قطعیت نباشد، بلکه فراهم کردن امکان داوری و مسئولیت‌پذیری درون آن باشد.

تمایز ریکوری میان کارکرد تثبیت‌کننده‌ی ایدئولوژی و ظرفیت انتقادی تخیل اتوپایی در اینجا راهگشاست. اهمیت اتوپیا نه در ارائه‌ی نقشه‌ای تمامیت‌خواه برای آینده، بلکه در ایجاد فاصله با آن چیزی است که وضع موجود را «طبیعی»، «واقعی» یا «ممکن» معرفی می‌کند. اگر مقدورات به حدود بالفعل یا اجماع حاضر فروکاسته شوند، این فاصله‌ی انتقادی از میان می‌رود؛ و اگر هر تصور نامقیدی «مقدور پنهان» خوانده شود، مفهوم مقدورات تهی می‌شود. مسئله یافتن نسبتی است میان ریشه‌داشتن در وضعیت و توانایی تغییر خود افق امکان. از این‌رو شاید لازم باشد سه سطح از یکدیگر تفکیک شوند: آنچه اکنون ممکن است؛ آنچه از میان امور ممکن موجه است؛ و آنچه کنش می‌تواند با تغییر شرایط، ممکن سازد. تجربه‌ی تاریخی، خرد موقعیتی و اجماع دورانی عمده‌تاً در شناخت سطح نخست یاری می‌رسانند؛ سطح دوم نیازمند داوری هنجاری است؛ و سطح سوم به خصلت تأسیسی پراکسیس مربوط می‌شود. کنش سیاسی فقط درون مجموعه‌ای ثابت از امکانات انتخاب نمی‌کند؛ گاه با سازمان‌دهی، نام‌گذاری، ائتلاف و مقاومت، خود میدان امکان را تغییر می‌دهد.

اگر بصیرت کاشی درباره‌ی ضرورت ریشه‌داشتن سیاست در تاریخ بخواهد بدون لغزیدن به محافظه‌کاری حفظ شود، آیا نباید مقدرات را نه فهرستی بسته از امور ممکن بلکه افقی گشوده بدانند؟ گشودگی در این معنا انکار محدودیت تاریخی نیست؛ امتناع از یکی گرفتن حدود شناخت کنونی ما با حدود نهایی امکان است. تجربه‌ی تاریخی باید راهنما باشد، نه قاضی آینده؛ اجماع باید شنیده شود، نه این که مقدس گردد؛ و واقع‌گرایی باید توان دیدن آن را داشته باشد که خود «واقعیت» نیز می‌تواند موضوع کنش قرار گیرد. در غیر این صورت، پراکسیس میان دو خطر معلق می‌ماند: یا امر ممکن به حد پیشینی تخیل سیاسی تبدیل می‌شود، یا با فراخ‌کردن نامحدود «امکان پنهان» هر مرزی میان تحول و ماجراجویی از میان می‌رود.

مفروض یازدهم: کثرت جهان‌های اجتماعی و مسئله‌ی تأسیس «جهان جهان‌های مشترک»

آخرین مفروض کتاب را باید از زمان‌مندی پراکسیس به ساخت اجتماعی‌ای منتقل کرد که پراکسیس باید در آن رخ دهد. کاشی جامعه‌ی ایران را نه کلی همگن، بلکه مجموعه‌ای از صورت‌های متکثر زندگی می‌بیند که هر یک زبان، قواعد، تعلقات و خیرهای خاص خود را دارند. استعاره‌ی رادیکال او چنین است: «جامعه‌ی پلورال جامعه نیست، مجمع‌الجزایری است از قلمروهای محدود و کوچک. ملتزم به خانه است، اما نه خانه‌ی بزرگ» (همان: ۴۶). «خانه‌های کوچک» در اینجا جایگزین خانه‌ی کلانی می‌شوند که ایدئولوژی مدعی بود همه‌ی جامعه را درون خود جای می‌دهد. تصویر کاشی از تهران این تکثر را محسوس‌تر می‌کند: «تهران را و شاید کلیت کشور را تصور کنید با هزاران هزار دایره که در هر کدام یک فرم و موقعیت تجربی زیست جای گرفته و در هر کدام، زبانی و نظام معنایی خاصی متجلی شده است» (همان: ۴۸). در چنین جهانی، دیگر «برج عاجی» وجود ندارد که از فراز آن بتوان یک گفتار را به نام تمام جامعه روایت کرد. هیچ زبان واحدی قادر نیست تمام صورت‌های زندگی را در خود حل کند. کاشی این وضعیت را با حکمی صریح بیان می‌کند: «هیچ‌کدام از این پاره‌ها که کنار یکدیگر ایستاده‌اند قدرت تفوق بر دیگری ندارند» (همان: ۴۸). با این حال،

مجمع‌الجزایر، شکل نهایی اجتماع مطلوب کاشی نیست. او می‌گوید فرد «در مواقع متعدد به همین خانه‌های کوچک تعلق راضی نیست» و در برابر «نیازها و مصائب جمعی»، «حس نیاز به یک مای بزرگ‌تر» پدید می‌آید (همان: ۴۹). بنابراین مسئله‌ی کتاب صرف حفظ تفاوت نیست؛ یافتن سطحی از اشتراک است که بدون نابودکردن جهان‌های جزئی، آن‌ها را به یکدیگر مرتبط کند. رجوع به ارسطو نیز در همین راستاست: هر حرفه و حوزه‌ی زندگی خیر خاص خود را دارد، اما سیاست «صنف صنایع گوناگون» است و باید امکان نسبت‌یافتن خیرهای جزئی با خیر عمومی را فراهم سازد (همان: ۵۱-۵۲). این سطح در فصل سوم با مفهوم «جهان جهان‌های مشترک» صورت‌بندی روشن‌تری پیدا می‌کند. شهر می‌تواند قلمروی بسازد که «ضمن احترام به قلمروهای متمایز، امکان هم‌زیستی میان آن‌ها را فراهم می‌کند». کاشی انسان‌دوستی، عدالت، فردیت، آزادی، احترام به حریم خصوصی، قانون و عقل جمعی را عناصر چنین سطحی می‌داند و تصریح می‌کند که «هم‌زیستی» جهان‌های گوناگون در یک حیات سیاسی نیازمند تولید «جهان جهان‌های مشترک» است (همان: ۱۹۶-۱۹۷). بنابراین او از پلورالیسم جزیره‌ای دفاع نمی‌کند، از حرکت دوگانه‌ای سخن می‌گوید که در آن نفی کلّ تمامیت‌خواه به بازسازی جهانی مشترک بیانجامد که تفاوت‌ها را در خود منحل نکند.

مشکل ولی از آنجا پدید می‌آید که کثرت معنایی با زبان «عدم‌تفوق» توصیف می‌شود. اگر مقصود آن باشد که هیچ جهان معنایی نمی‌تواند همه‌ی جامعه را به‌طور کامل در یک زبان جذب کند، مدعا با منطق کتاب سازگار است. اما از عدم‌امکان هژمونی معنایی کامل نمی‌توان برابری قدرت را نتیجه گرفت. دو جهان ممکن است از لحاظ معنا به یکدیگر تقلیل‌ناپذیر باشند و در عین حال از حیث منابع، سازمان، امکان سخن گفتن و قدرت اثرگذاری در موقعیت‌هایی به‌شدت نامساوی قرار داشته باشند.

خود کاشی نیز این نامتقارنی را کاملاً نادیده نمی‌گیرد. او از «گروه‌های فوق‌العاده قدرتمند دینی» و گروه‌های اجتماعی و قومی برخوردار از قدرت سخن می‌گوید (همان: ۴۶) و دولت، صاحبان سخن ایدئولوژیک و «منطق بازار» را از نیروهای مداخله‌گر در تکوین جهان‌های مشترک می‌داند. بنابراین مسئله این نیست که کاشی وجود قدرت را

انکار می‌کند؛ مسئله این است که استعاره‌ی دایره‌های کنار هم، تفاوت بنیادی میان استقلال معنایی و قدرت مادی را به اندازه‌ی کافی در معماری خود وارد نمی‌کند. از همین‌جا توجه به چیزی شبیه اقتصاد سیاسی تفاوت ضرورت پیدا می‌کند؛ نه به معنای فروکاستن همه‌ی اختلافات به اقتصاد، بلکه به معنای پرسش از شرایط مادی امکان خودِ تکثر. هر جهان اجتماعی برای بقا و حضور عمومی به زمان، مکان، آموزش، منابع، امنیت، سازمان، امکان بیان و دسترسی به فرایند تصمیم‌گیری نیاز دارد. جهان‌هایی که از حیث فرهنگی به یک اندازه «معتبر» شناخته می‌شوند، ممکن است برای حضور در میدان عمومی امکاناتی به‌شدت نابرابر داشته باشند. بنابراین نظریه‌ی کثرت نباید بپرسد چه جهان‌هایی وجود دارند، بلکه باید بپرسد با چه قدرتی امکان موجود بودن و اثرگذاری یافته‌اند. اهمیت «جهان جهان‌های مشترک» درست در همین نقطه افزایش می‌یابد. اگر جهان‌ها با منابع نامتقارن وارد عرصه‌ی مشترک شوند، باز بودن حقوقی گفت‌وگو به‌تنهایی برابری سیاسی ایجاد نمی‌کند. یکی ممکن است توان تعیین دستور بحث، تداوم حضور، تولید دانش معتبر و تبدیل مطالبه به تصمیم را بسیار بیش از دیگری داشته باشد. در این صورت جهان مشترک باید نه فقط تفاوت‌ها، بلکه خود شرایط نابرابر ظهور آن‌ها را به موضوع سیاست بدل کند.

اما این پاسخ بلافاصله با خطر معکوسی مواجه می‌شود که کاشی به‌درستی از آن بر حذر می‌دارد. هرچه سطح مشترک برای اصلاح عدم‌تقارن‌ها قدرتمندتر شود، امکان آن بیشتر است که از جهان‌های جزئی استقلال پیدا کند و دوباره به حقیقتی بالادست تبدیل شود. خود کاشی هشدار می‌دهد که مشکل هنگامی آغاز می‌شود که نام‌هایی چون عدالت، آزادی یا ملیت از میدان خیرهای جزئی جدا شوند و مستقلاً فرمان دهند که هر صورت زندگی چه باید بخواند (همان: ۵۴-۵۵). از سوی دیگر، اگر جهان مشترک برای حفظ استقلال جهان‌های کوچک چنان ضعیف تعریف شود که نتواند نابرابری‌های قدرت را اصلاح کند، چیزی بیش از به‌رسمیت‌شناختن هم‌زیستی جزایر نخواهد بود. تنش اصلی دقیقاً همین‌جاست: امر مشترک باید به اندازه‌ای قوی باشد که شرایط نابرابر هم‌زیستی را دگرگون کند و به اندازه‌ای ناتمام باشد که خود به اصل فرمان‌دهنده‌ی تازه‌ای بدل نشود. از این‌رو خیر عمومی نمی‌تواند صرفاً مجموعه‌ای ثابت از ارزش‌های مشترک باشد. حتی آزادی، عدالت و برابری خود موضوع اختلاف‌اند و جهان‌های

اجتماعی می‌توانند تفسیرهای ناسازگاری از آن‌ها داشته باشند. آنچه باید مشترک باشد شاید نه پاسخ نهایی به معنای این مفاهیم، بلکه امکان مناقشهی برابر و بازنگری‌پذیر درباره‌ی همان معناها باشد. این صورت‌بندی نسبت «مای بزرگ‌تر» با جهان‌های کوچک را نیز تغییر می‌دهد. «ما» نمی‌تواند هویتی پیشینی باشد که پاره‌های جامعه باید در آن ادغام شوند؛ بلکه باید در خود فرایند مواجهه، اختلاف و بازتنظیم روابط میان آنان ساخته شود. امر مشترک در این معنا نه مالکیتی حاضر، بلکه کاری ناتمام است: چیزی که باید پیوسته تولید و بازتولید شود و هیچ گروهی نتواند خود را تجسد کامل آن معرفی کند.

اگر بصیرت کاشی در عبور از جامعه‌ی یکپارچه به «جهان جهان‌های مشترک» بخواهد به نظریه‌ای سیاسی نزدیک شود، آیا نباید حق تفاوت را با امکان برابر مشارکت در ساخت سطح مشترک پیوند دهد؟ مسئله فقط این نیست که هیچ جهانی حق ندارد دیگری را در خود حل کند؛ بلکه هیچ جهانی نیز نباید به سبب برتری منابع و سازمان، عملاً قدرت تعیین شرایط حضور دیگران را در اختیار گیرد. از سوی دیگر، نهادی که این عدم‌تقارن را تصحیح می‌کند باید خود دائماً در معرض مناقشه و بازنگری باقی بماند تا به جهان برتر دیگری تبدیل نشود. از این‌رو کاستی مفروض یازدهم نه در دفاع از کثرت است و نه در فقدان تصور خیر عمومی. مسئله در فاصله‌ی میان پلورالیسم معنایی و نامتقارنی واقعی قدرت قرار دارد. استعاره‌ی مجمع‌الجزایر به‌درستی ناممکن‌بودن فروکاست جامعه‌ی ایران به یک جهان واحد را نشان می‌دهد و «جهان جهان‌های مشترک» نیز ضرورت سطحی میانجی را باز می‌شناسد؛ اما پرسش تعیین‌کننده همچنان باقی است: چگونه می‌توان این سطح مشترک را از دل جهان‌هایی با قدرت‌های نابرابر ساخت، به‌گونه‌ای که هم‌قادر به اصلاح همان نابرابری‌ها باشد و هم خود به مرکز تازه‌ای برای اعمال سلطه تبدیل نشود؟ چگونه می‌توان از کثرت واقعی جامعه به امر مشترک رسید، بی‌آن که تفاوت را در وحدتی بالادست منحل کرد و بی‌آن که نامتقارنی مادی و سیاسی میان همان تفاوت‌ها را پشت زبان پلورالیسم پنهان ساخت؟

پاسخ به این پرسش تعیین خواهد کرد که «جهان جهان‌های مشترک» تا چه اندازه می‌تواند از استعاره‌ای امیدبخش فراتر رود و به الگویی نظری برای تأسیس جهان مشترک ایرانی بدل شود. در غیر این صورت، ناکامی در صورت‌بندی این گذار و مقید

کردن پراکسیس به مقدمات تاریخی و اجماع دورانی، حلقه‌ی محاصره‌ی امتناع امر سیاسی را کامل می‌کند. پناه‌بردن به اجماع و واقعیت‌های موجود، در غیاب مداخله‌ای برابری خواهانه، به معنای تسلیم شدن در برابر توزیع نابرابر قدرتی است که خود این اجماع را برساخته است. امر سیاسی منحصراً زمانی ممکن می‌شود که کنش‌گران بتوانند مرزهای امر مقدور را جابه‌جا کنند و چهارچوب‌های تثبیت شده را به چالش بکشند. بسنده کردن به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جهان‌های کوچک، بدون هدف‌گیری ساختارهای کلان قدرت، سیاست را از خصلت رهایی‌بخش خود تهی می‌کند. در این نقطه، امتناع امر سیاسی نه به شکل سرکوب مستقیم، بلکه در قالب پذیرش واقع‌گرایانه‌ی مرزهای وضع موجود متجلی می‌شود و امکان هرگونه ساخت‌گشایی رادیکال در معماری جهان مشترک را سلب می‌کند.

ملاحظات پایانی

پرسشی که در پی واکاوی یازده مفروض سر بر می‌آورد این است که آیا جابه‌جایی نقطه‌ی عزیمت از دولت، ایدئولوژی و حقیقت‌های استعلایی به زندگی روزمره، جهان‌های مشترک و مناسبات هم‌عرض، واقعاً منطق دیگری برای سیاست تأسیس می‌کند یا در نهایت به امتناع امر سیاسی منجر می‌گردد؟ «دیگر بودن» یک سیاست را نمی‌توان منحصراً از تفاوت موضوعات، زبان یا سوژه‌های آن استنتاج کرد. نظریه‌ای ممکن است از نهاد به زندگی، از حاکمیت به جامعه و از حقیقت به تکرر کوچ کند و با این حال، در سطح عمیق‌تر، با حذف امکان تخصم و گسست، همان نسبت‌های تثبیت شده میان واقعیت و امکان را بازتولید کند. بنابراین پروژه‌ی کاشی باید در توان آن برای گریز از این امتناع مورد آزمون قرار گیرد: آیا مفاهیم مرکزی آن قادرند شرایط امکان نظم موجود را نیز موضوع پرسش و ساخت‌گشایی قرار دهند، یا این که نهایتاً شیوه‌ی انسانی‌تر، منعطف‌تر و قابل تحمل‌تر برای سکونت در همان چهارچوبی فراهم می‌کنند که امر سیاسی را پیشاپیش ممتنع ساخته است؟ از این منظر، مسئله نه تقابل ساده‌ی نظریه‌ی خوب و نظریه‌ی ناقص، بلکه نسبت میان نقد بنیادها و امکان بازتولید خاموش آن‌ها در هیئت مفاهیمی چون زندگی، خانه، مقدمات و اجماع است.

این پرسش به سطح روش‌شناختی عمیق‌تری نیز راه می‌برد. کتاب با کنار گذاشتن بنیادهای متافیزیکی عملاً از مسئله‌ی بنیادگذاری خلاص نمی‌شود؛ زیرا هر نظریه‌ی سیاسی ناگزیر باید توضیح دهد چه چیزی را سیاسی می‌داند، چه چیزی را موجه می‌شمارد، چگونه میان قدرت و سلطه تمایز می‌گذارد و بر چه مبنایی یک امکان را بر امکان دیگر ترجیح می‌دهد. مسئله‌ی اصلی نقدهای یازده‌گانه در همین نقطه به هم می‌رسد: کتاب مکرراً از تکوین به اعتبار، از تجربه به معیار، از امکان به مطلوبیت و از واقعیت اجتماعی به دلالت سیاسی گذر می‌کند، بی‌آن که منطق این گذارها را مستقل از خود مفاهیمی که باید داوری شوند صورت‌بندی کند. از این‌رو، پنج بخش مقاله را می‌توان پنج صورت از یک پرسش واحد دانست: آیا می‌توان از بنیادگرایی عبور کرد بی‌آن که «آنچه هست» به‌طور خاموش جای «نقد آنچه هست» را بگیرد؟ و آیا نظریه‌ای که می‌خواهد سیاست را به زندگی بازگرداند، می‌تواند هم‌زمان خود زندگی، زبان، قدرت، عاطفه و واقعیت تاریخی را نیز در معرض نقد نگه دارد؟

در سطح هستی‌شناسی امر سیاسی، مسئله نه اهمیت بی‌خانمانی یا حضور زندگی روزمره در سیاست، بلکه منزلتی است که به آن‌ها داده می‌شود. ترس، غربت و نیاز به سکونت می‌توانند تجربه‌های وجودی تعیین‌کننده‌ای باشند، اما تجربه‌ی بنیادین الزاماً بنیاد امر سیاسی نیست. به همین قیاس، این که کردارهای روزمره واجد آثار قدرت‌اند، هنوز نشان نمی‌دهد هر جا زندگی اجتماعی جریان دارد امر سیاسی نیز بالفعل حاضر است. دو مفروض نخست در نتیجه با مسئله‌ای مشترک روبه‌رو می‌شوند: فقدان یک نظریه‌ی دقیق از آستانه‌ی سیاسی‌شدن. اگر امر سیاسی کیفیتی باشد که پیشاپیش در همه‌ی روابط توزیع شده است، تمایز آن از امر اجتماعی کمرنگ می‌شود؛ و اگر تنها در منازعه یا مقاومت ظهور کند، دیگر نمی‌توان صرف حضور در شبکه‌ی زندگی را برای سیاسی‌بودن کافی دانست. از سوی دیگر، «خانه» نیز تا هنگامی که نسبت آن با مرز، طرد، مالکیت و حق تعیین قواعد روشن نشده باشد، نمی‌تواند خودبه‌خود معیار سیاست مطلوب باشد. هر خانه هم امکان سکونت می‌آفریند و هم مرز می‌کشد؛ مسئله این است که چه کسی حق ترسیم و تغییر این مرز را دارد.

اگر بصیرت‌های کاشی در انتقال کانون سیاست از نهادهای رسمی به زندگی روزمره نتواند به‌تنهایی آستانه‌ی سیاسی‌شدن را تعیین کند، آیا می‌توان به‌جای جست‌وجوی

جوهری برای امر سیاسی، آن را در قالب رخداد مسئله‌مندشدن اندیشید: لحظه‌ای که آنچه تا پیش از آن طبیعی، خصوصی یا صرفاً اجتماعی می‌نمود، به پرسشی درباره‌ی قواعد باهم‌زیستن، توزیع سهم‌ها، امکان ظهور یا حق تعیین مرزها بدل شود؟ در این صورت، امر سیاسی نه صفت ثابت یک قلمرو است و نه خاصیت درونی یک کردار؛ کیفیتی است که در نسبت و گسست پدید می‌آید. چنین تصویری چه نسبتی با ایده‌ی «احداث خانه» خواهد داشت؟ آیا خانه‌ی سیاسی دقیقاً خانه‌ای نیست که معماری‌اش تمام‌شده نیست و ساکنانش حق دارند درباره‌ی خود دیوارها منازعه کنند؟ آیا امر مشترک را نباید نه به‌منزله‌ی مأوایی که اختلاف را پایان می‌دهد، بلکه فضایی دانست که اختلاف بر سر شکل مأوا را ممکن نگه می‌دارد؟ در این افق، شاید سیاست نه احداث خانه، بلکه حفظ قابلیت بازمعماری جهان مشترک باشد؛ یعنی جلوگیری از لحظه‌ای که صورت معینی از سکونت، خود را طبیعی و تغییرناپذیر اعلام می‌کند و امکان پرسش از شرایط تأسیس خود را ببندد.

در سطح معرفت‌شناسی امر سیاسی و میانجی‌گری زبان، مسئله به امکان دسترسی به «زندگی» پیش از میانجی‌های معنا مربوط می‌شود. دوگانه‌ی زندگی/ایدئولوژی تنها در صورتی می‌تواند بار نظری کتاب را حمل کند که بتوان نشان داد زندگی روزمره در نقطه‌ای پیش از رسوب شبکه‌های نمادین، روایت‌ها و مناسبات قدرت در دسترس ماست. اما اگر خانواده، بدن، وطن، موفقیت، منزلت، عشق و حتی رنج از خلال نظام‌های تاریخی معنا تجربه می‌شوند، زندگی نمی‌تواند بیرون ایدئولوژی به معنای وسیع میانجی‌گری نمادین قرار گیرد. مشکل مشابهی در تقدم ساحت پیش‌زبانی بر زبان نیز رخ می‌دهد. ممکن است رنج یا عاطفه مقدم بر صورت‌بندی گفتاری باشد، اما آنچه یک تجربه را به «بی‌عدالتی»، «تحقیر» یا «مطالبه» تبدیل می‌کند، در خود فرایند نام‌گذاری و تفسیر دگرگون می‌شود. بنابراین خطر این است که با نقد حقیقت‌های استعلایی، خود «زندگی» به حضور اصیلی بدل شود که گویی پیش از تفسیر وجود دارد و نظریه باید فقط آن را بازیابی کند. چنین اصالتی همان پرسش بنیادگرایانه را در صورتی تازه بازمی‌گرداند.

بدین ترتیب، اگر تلاش‌های کاشی در نقد ایدئولوژی و بازگرداندن نظریه به ساحت تجربه نتواند امکان دسترسی به زندگی بی‌واسطه و پیش از معنا را تضمین کند، آیا

بدیل را نمی‌توان در نظریه‌ای از هم‌تکوینی تجربه و معنا جست؟ نظریه‌ای که نه واقعیت را ساخته‌ی صرف زبان بداند و نه زبان را پوششی ثانوی بر واقعیتی کامل و ازپیش‌موجود. در این صورت، زندگی همواره بیش از صورت‌بندی‌های موجود است، اما هرگز مستقل از آن‌ها برای ما حاضر نمی‌شود. چنین موضعی امکان نقد ایدئولوژی را نیز تغییر می‌دهد: ایدئولوژی نه چیزی بیرون از زندگی، بلکه یکی از شیوه‌هایی است که زندگی در آن‌ها فهم‌پذیر، طبیعی و بدیهی می‌شود. پرسش آنگاه این نیست که چگونه از ایدئولوژی «خارج» شویم، بلکه این است که چگونه می‌توان میانجی‌های معنایی خود را بازاندیشید و آن‌ها را در معرض تجربه‌هایی قرار داد که قادر به جذب‌شان نیستند. شاید سیاست دقیقاً در همین شکاف میان تجربه و نام‌های تثبیت‌شده آغاز شود؛ جایی که زبانی تازه لازم می‌شود تا چیزی را که دستگاه موجود معنا رؤیت‌ناپذیر کرده است به صحنه آورد. چنین نظریه‌ای دیگر در پی زبان بی‌واسطه‌ی زندگی نیست؛ به امکان بازگشایی دائمی زبان در برابر آنچه هنوز نام ندارد می‌اندیشد.

در سطح پویایی‌شناسی قدرت و مسئله‌ی دولت نیز، ناتمامی دیگری آشکار می‌شود: چگونه از تقدم تکوینی زندگی به مرجعیت هنجاری آن می‌رسیم؟ اگر زندگی روزمره، خود هم قابلیت همبستگی و هم امکان طرد، خشونت و سلطه را تولید می‌کند، منشأ اجتماعی یک قابلیت دلیل اعتبار آن نیست. همین مشکل در تقدم روابط هم‌عرض بر صورت‌های عمودی قدرت نیز تکرار می‌شود. نهادها و مناسبات روزمره به‌جای آن که در توالی‌ای یک‌سویه قرار گیرند، یکدیگر را تولید و بازتولید می‌کنند؛ پس «ثانوی» دانستن قدرت عمودی نیازمند استدلالی بیش از تقدم زمانی یا تکوینی است. استعاره‌ی حکومت به‌مثابه‌ی ماشین نیز سیاست را از درون خود بازمی‌گرداند: ماشین نمی‌تواند تعیین کند چه هدفی عادلانه است، چه توزیعی مشروع است یا کدام حق باید بر حق دیگر تقدم یابد. قانون نیز فراتر از سیاست قرار ندارد؛ خود محصول منازعه و تفسیر است. خطر اصلی در اینجا نه صرفاً ساده‌سازی دولت، بلکه نامرئی‌شدن سیاست در پوشش امر حقوقی، فنی و کارآمد است.

بنابراین اگر بصیرت‌های کاشی در برجسته‌کردن مناسبات هم‌عرض و محدودکردن مدعاهای رستگاری‌بخش دولت نتواند رابطه‌ی بازگشتی میان زندگی، نهاد و قدرت را توضیح دهد، آیا به‌جای جست‌وجوی منشأ اصیل قدرت از بالا یا از پایین، نباید قدرت

را همچون رابطه‌ای بازگشتی و چندسطحی فهمید که در آن نهاد، زبان، اقتصاد و زندگی روزمره متقابلاً یکدیگر را شکل می‌دهند؟ در چنین نظریه‌ای، مسئله‌ی دولت نیز «خنثی کردن» آن نیست، بلکه ایجاد شرایطی است که داوری‌های سیاسی نهفته در تصمیم‌های ظاهراً فنی همواره رؤیت‌پذیر و مناقشه‌پذیر بمانند. آیا می‌توان نهادی را تصور کرد که هم ظرفیت الزام داشته باشد و هم شرایط اعتراض به خود را حفظ کند؟ آیا مشروعیت نهاد را نباید کم‌تر در بی‌طرفی و بیشتر در بازنگری‌پذیری ساختاری آن جست؟ قانون در این صورت نه حقیقتی بیرون از منازعه، بلکه تثبیت موقت پاسخ‌هایی است که جامعه به اختلافات خود داده است؛ تثبیتی ضروری، اما نه مقدس. افق ایجابی شاید به جای نفی ساختار عمودی، بر رابطه‌ای تمرکز کند که در آن هیچ تمرکز قدرتی نتواند شرایط امکان نقد، اصلاح و بازتأسیس خود را مسدود کند.

در سطح انسان‌شناسی فلسفی سوژه‌ی سیاسی و اخلاق رابطه نیز، ترس می‌تواند نیاز به پناه را توضیح دهد، اما نمی‌تواند کیفیت سیاسی پناهگاه را تعیین کند. همان آسیب‌پذیری که امکان همبستگی را می‌گشاید، می‌تواند میل به حصار، اطاعت و حذف امر بیگانه را نیز تقویت کند. سویی‌ی ایجابی نظریه نیز با مسئله‌ای مشابه روبه‌روست: عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان منابع مهمی برای خروج از خودبستگی‌اند، اما هیچ‌یک فی‌نفسه اصل سیاسی نیستند. دوستی می‌تواند بر مرز میان دوستان و نامحرمان استوار شود؛ مسئولیت نسبت به چهره‌ی منفرد در حضور «شخص ثالث» ناگزیر به مسئله‌ی عدالت و مقایسه تبدیل می‌شود؛ ایمان نیز می‌تواند هم امکان تحمل عدم قطعیت باشد و هم منبع انسداد. مسئله بنابراین توضیح‌گذار از اخلاق نزدیکی به عدالت میان غریبه‌ها است. جامعه‌ی سیاسی دقیقاً در جایی آغاز می‌شود که باید با کسانی قواعد مشترک وضع کنیم که نه دوست‌شان داریم، نه روایت‌شان را می‌پذیریم و نه خیر را همان‌گونه می‌فهمند که ما.

اگر بدین ترتیب، کاشی در آشکارکردن آسیب‌پذیری انسان و ظرفیت جهان‌ساز عشق، دوستی، مسئولیت و ایمان نتواند فاصله‌ی میان رابطه‌ی نزدیک و عدالت عمومی را به خودی خود پر کند، آیا می‌توان اخلاق دیگری را نه جایگزین سیاست، بلکه حدی انتقادی برای آن دانست؛ حدی که مانع از تبدیل مخالف به موجودی فاقد حق ظهور شود؟ چنین برداشتی شاید به نوعی همه‌شمولی سلبی راه برد: نه تعیین محتوای خیر

برای همه، بلکه پاسداری از شرایطی که هیچ‌کس نتواند به‌طور پیشینی از مقام صاحب ادعا ساقط شود. در این افق، مهمان‌نوازی نه گشودن بی‌قید همه‌ی مرزها، بلکه بازنگری‌پذیر نگه‌داشتن خود قواعد عضویت است؛ دوستی سیاسی نه گسترش صمیمیت، بلکه امتناع از تثبیت دیگری در مقام دشمنی است که حذف شرط وحدت ماست. شاید مهم‌ترین پرسش این باشد که چگونه می‌توان حساسیت اخلاقی به تکنیکی دیگری را با ضرورت قواعد عام جمع کرد، بی‌آن که اولی در انتزاع حقوقی محو یا دومی در مسئولیتی نامحدود ناممکن شود. سیاست در این معنا نه تحقق اخلاق، بلکه میدان دشوار ترجمه‌ی مسئولیت به عدالت است.

در سطح پراکسیس سیاسی، تاریخ‌مندی و جامعه‌ی ایران نیز، کاشی با نسبت میان واقعیت و امکان روبه‌رو می‌شود. «مقدورات»، خرد موقعیتی و اجماع دورانی می‌توانند به کنش‌گر درباره‌ی محدودیت‌های وضعیت هشدار دهند، اما آنچه ممکن است، الزاماً موجه نیست و آنچه اکنون ناممکن می‌نماید الزاماً بیرون از سیاست نیست. مفهوم «مقدورات پنهان» این مشکل را تشخیص می‌دهد، اما معیار پیشینی تمایز آن از آرزومندی بی‌پشتوانه روشن نمی‌شود. افزون بر این، اجماع می‌تواند خود حاصل توزیع نابرابر قدرت صورت‌بندی مسئله باشد. همین مسئله در تصویر «جهان‌های کوچک» نیز قابل ردیابی است: تکثر معنایی به معنای تقارن قدرت نیست. جهان‌هایی که از حیث هویت مستقل‌اند، ممکن است از حیث منابع، سازمان، زمان، دسترسی و امکان اثرگذاری به‌شدت نامتقارن باشند. اگر این نامتقارنی وارد نظریه‌ی جهان مشترک نشود، تکثر می‌تواند در سطح معنا به رسمیت شناخته شود و در سطح مادی سلطه دست‌نخورده باقی بماند. در اینجا خطر محافظه‌کاری نه از توجه به واقعیت، بلکه از تبدیل واقعیت به حد پیشینی تخیل سیاسی پدید می‌آید.

اگر کاشی در توجه به مقدورات تاریخی و محدودیت‌های وضعیت نتواند توضیح دهد که چگونه خودِ حدود امکان می‌توانند دگرگون شوند، آیا نباید پراکسیس را در نسبت پیچیده‌تری با امکان فهمید: نه فقط تشخیص آنچه ممکن است، بلکه گاه تولید شرایط امکان‌چیزی که هنوز ممکن نیست؟ آیا سیاست هنگامی رخ نمی‌دهد که کنش‌گران، خود مرز میان ممکن و ناممکن را به موضوع عمل تبدیل کنند؟ این پرسش البته نمی‌تواند به اراده‌گرایی منتهی شود؛ هر گسست تاریخی، درون محدودیت‌های

مادی رخ می‌دهد. اما نظریه باید میان امکان بالفعل، امکان نهفته و امکان تولیدشده در کنش تمایز بگذارد. در سطح جامعه‌ی ایران نیز شاید مسئله‌ی جهان مشترک را نتوان صرفاً با به‌رسمیت‌شناختن تکثر حل کرد؛ باید پرسید چه کسی توان ظهور، نام‌گذاری رنج، استمرار حضور و تبدیل مطالبه به تصمیم را دارد. از این منظر، عدالت سیاسی شاید افزون بر توزیع منابع، به توزیع ظرفیت مشارکت در ساخت امر مشترک مربوط باشد. جهانِ جهان‌های مشترک تنها آنگاه از استعاره‌ای تکثرگرا فراتر می‌رود که خود شرایط نابرابر حضور جهان‌ها را نیز موضوع دگرگونی قرار دهد.

در بازگشت به پرسش آغازین، بنابراین نمی‌توان «دیگربودن» سیاستی دیگر را صرفاً از حرکت آن از دولت به زندگی روزمره نتیجه گرفت. جابه‌جایی مکان سیاست، اگر با دگرگونی در منطق بنیادگذاری، معیار اعتبار، فهم قدرت، صورت نهاد و نسبت واقعیت با امکان همراه نشود، می‌تواند نهایتاً به بازتوصیف وضع موجود با واژگانی انسانی‌تر بینجامد. زندگی روزمره، پناه، اجماع، مقدرات و جهان مشترک همان‌قدر که می‌توانند منابع مقاومت باشند، می‌توانند به صورت‌هایی برای سازگاری، طبیعی‌سازی محدودیت و مدیریت رنج بدل شوند. از این حیث، می‌توان گفت که کتاب درست در نقطه‌ای متوقف می‌شود که باید از جابه‌جایی منبع سیاست به دگرگونی شرایط امکان سیاست گذر کند. شاید افق واقعی سیاستی دیگر از جایی آغاز شود که پرسش این نباشد که چگونه در جهان موجود خانه بسازیم، بلکه اجازه دهد خود معماری جهان، مرزهای امر ممکن و ناممکن و قواعد تعیین امر مشترک دائماً موضوع نزاع و بازتأسیس باقی بمانند. در غیر این صورت، سیاستی که می‌خواست «دیگر» باشد، ممکن است ناخواسته یا به ظریف‌ترین صورت تحکیم سیاست واقع بدل شود و یا حتی فراتر از آن به امتناع امر سیاسی بینجامد.

تمرکز کتاب کاشی بر «حیات سیاسی» و «اجتماع سیاسی»، آن را از مواجهه با امکان یا امتناع امر سیاسی بی‌نیاز نمی‌کند. زیرا هر نوع صورت‌بندی از حیات سیاسی، حتی اگر مدعی نظریه‌پردازی درباره‌ی امر سیاسی نباشد، ناگزیر پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی لحظه‌ای دارد که در آن یک رابطه، رنج، اختلاف یا مطالبه، سیاسی می‌شود. علاوه بر آن، مسئله وابسته به پذیرش تعریف واحدی از امر سیاسی نیز نیست. اگر امر سیاسی را تخصیص و مرزبندی سازنده‌ی هویت‌های جمعی بدانیم (اشمیت)، تقلیل

منازعه به پناه‌آوری و هم‌زیستی خطر خنثی کردن همان آنتاگونیسمی را دارد که امکان سیاست را پدید می‌آورد؛ اگر آن را ناتمامی جامعه و تهی‌بودن جایگاه قدرت بفهمیم (لوفور)، هر نوع تثبیت «زندگی»، «جهان مشترک» یا «اجماع» به‌مثابه‌ی مرجع پیشینی می‌تواند گشودگی رادیکالی را محدود کند که مانع تجسد نهایی امر مشترک در یک صورت خاص می‌شود؛ اگر امر سیاسی را لحظه‌ی هژمونیک تأسیس موقت نظم از خلال طرد و امکان دائمی بازفعال شدن تخصم بدانیم (موف)، تقدم مقدرات و اجماع این خطر را دارد که رسوب یک صورت‌بندی هژمونیک را با افق ممکنات خود جامعه یکی بگیرد و امکان به‌چالش کشیدن مرزهای آن را تضعیف کند؛ اگر سیاست را، با رانسیر، نه اداره‌ی نظم موجود بلکه اختلال در «توزیع امر محسوس» از سوی کسانی بدانیم که در شمارش موجود سهمی ندارند، آنگاه سیاست معطوف به تنظیم جهان‌های موجود ممکن است هر نوع رخداد گسست‌آمیز را ناممکن کند و به حساب‌نیامدگان را همچنان در حاشیه نگاه دارد؛ و سرانجام، اگر حتی با دریدا بر ناتمامی، تعلیق و عدم امکان بسته‌شدن نهایی تأسیس اجتماع تأکید کنیم، «جهان مشترک» تنها تا جایی سیاسی باقی می‌ماند که هیچ‌گاه به حضوری کامل و تصاحب‌شده بدل نشود و همواره برای دیگری، رخداد و امکانی که هنوز قابل محاسبه نیست، گشوده بماند. بدین ترتیب، با وجود تفاوت‌های بنیادی این سنت‌ها، همگی در یک نکته به هم نزدیک می‌شوند: امر سیاسی در جایی ظهور می‌کند که نه صرفاً محتوای نظم، بلکه خود حدود و قواعد تأسیس نظم مسئله‌مند شوند. از همین رو، خطر نظری سیاستی دیگر این است که با اولویت‌بخشیدن به زندگی، مقدرات، اجماع، روابط هم‌عرض و جهان مشترک، شرایطی فراهم شود که در آن سیاست بیش از آن که توان گسستن و بازتأسیس مرزهای امر مشترک را حفظ کند، به تنظیم و ترمیم مناسبات افقی از پیش موجود محدود شود. امتناع امر سیاسی دقیقاً نام این وضعیت است: نه فقدان حکومت، نهاد، مشارکت یا حتی منازعه، بلکه بسته شدن امکان لحظه‌ای که خود نظم تعیین‌کننده‌ی امر ممکن، مرئی، مشروع و مشترک بتواند موضوع گسست و تأسیسی دیگر قرار گیرد. در این معنا، گرفتاری نهایی کتاب دیگر فقط این نیست که آیا می‌توان از دل زندگی روزمره «سیاستی دیگر» ساخت؛ مسئله این است که آیا این سیاست می‌تواند امکان دیگرشدن خود جهان سیاسی را باز نگه دارد؟

منابع

کاشی، محمدجواد غلامرضا (۱۴۰۴). *سیاستی دیگر: خلق جهان مشترک ایرانی*. نشر اگر.

Aristotle. (1998). *Politics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing Company.

Derrida, J. (2005). *The politics of friendship* (G. Collins, Trans.). Verso.

Destutt de Tracy, A. L. C. (1817). *A treatise on political economy: To which is prefixed a supplement to a preceding work on the understanding, or Elements of ideology* (T. Jefferson, Trans. & Ed.). J. Milligan.

Foucault, M. (1990). *The history of sexuality: Vol. 1. An introduction* (R. Hurley, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1976).

Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978* (G. Burchell, Trans.; M. Senellart, Ed.). Palgrave Macmillan.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Han, B.-C. (2017). *The agony of Eros* (E. Butler, Trans.). MIT Press.

Heidegger, M. (2010). *Being and time* (J. Stambaugh, Trans.; D. J. Schmidt, Rev.). State University of New York Press.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.; Rev. student ed.). Cambridge University Press.

Kierkegaard, S. (2003). *Fear and trembling* (A. Hannay, Trans.). Penguin Classics.

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.

Lefort, C. (1988). *Democracy and political theory* (D. Macey, Trans.). University of Minnesota Press.

Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

Levinas, E. (1998). *Otherwise than being, or beyond essence* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

- Marcuse, H. (1974). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1998). *The German ideology: Including Theses on Feuerbach and introduction to The critique of political economy*. Prometheus Books.
- Mouffe, C. (2005). *On the political*. Routledge.
- Poulantzas, N. (2014). *State, power, socialism* (P. Camiller, Trans.). Verso. (Original work published 1978).
- Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and philosophy* (J. Rose, Trans.). University of Minnesota Press.
- Ricoeur, P. (1986). *Lectures on ideology and utopia* (G. H. Taylor, Ed.). Columbia University Press.
- Rose, G. (1992). *The broken middle: Out of our ancient society*. Blackwell.
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.; Expanded ed.). University of Chicago Press.
- Weber, M. (2013). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.