

سیاست، پایدیا^۱ و دولت؛ امر سیاسی و بنیان بینادهنی آن

^۲ احمد خالقی دامغانی

^۳ حمید ملک زاده

(تاریخ دریافت ۹۴/۳/۶ - تاریخ تصویب: ۹۴/۶/۱۵)

چکیده

۱. یکی از مهم‌ترین مسائلی که در ارتباط با مفهوم دولت در طول قرن‌های متداری مورد بررسی فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاست بوده را باید در نسبت میان مسئله تربیت و سیاست جستجو کرد. مسئله‌ای که به یک عبارت، گره‌گاه اولیه نظریه‌پردازی درباره سیاست در یونان باستان بوده و هنوز اهمیت زیادی را در پرداختن به دولت و مسائل مربوط به آن به خود اختصاص می‌دهد؛ تا جایی که هر پرسشی از چیستی دولت، سیاست و مفاهیمی که این دو با خود ایجاد می‌کنند، پرسشی است درباره کیفیات مربوط به تربیت در یک جامعه سیاسی. یا به بیان روشن‌تر، هر شکلی از سلطه سیاسی نسبت مستقیمی با ادعاهای مربوط به دخالت‌گری دولت در فرآیندهای آموزشی موجود در یک جامعه دارد. ما مقاله‌ی خود را با توضیحی درباره چیستی سیاست و همچنین نسبتی که سیاست با هر کدام از ما به‌عنوان اصلی‌ترین موضوعات خودش برقرار می‌کند آغاز خواهیم کرد. بعد از آن سعی می‌کنیم تا توضیحاتی درباره چگونگی شکل گرفتن چیزی به‌نام جاعت در ورای دولت، به‌عنوان یک بستر متشکل از مردمانی که به‌نحوی خودانگیخته گرد هم آمده‌اند و ماجرای دخالت‌گری سیاست در جهت‌دار کردن این باهم بودگی خودانگیخته در راستای فراخوانی ویژه حاکمان ارائه دهیم. در بخش پایانی نشان می‌دهیم که چرا تربیت را باید مهم‌ترین عامل توجیه‌کننده اشکال مختلف اقتدار سیاسی و عاملی اساسی در ادعاهای دخالت‌گرانه‌ی دولت در زندگی روزمره مردم به‌حساب آورد. برای آغاز کار باید این مسئله

۱. پایدیا (به انگلیسی: Paideia یا Paideia) کلمه‌ای است یونانی به‌معنی پرورش کودک با تربیت و همان لفظی است که بخشی از کلمه Encyclopedia را می‌سازد. در آتن باستان پایدیا به نظام آموزشی اطلاق می‌شد که بر اساس آن دانش‌آموزان در معرض نوعی تربیت فرهنگی کامل قرار می‌گرفتند و موضوعاتی شامل فن بیان، دستور، ریاضی، موسیقی، فلسفه، جغرافیا، تاریخ طبیعی و ژئوماتیک به آنها آموخته می‌شد. پایدیا در واقع فرآیند تربیت انسان‌ها به‌سمت کمال و ماهیت اصلی و حقیقی انسان بود.

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران.

۳. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران (hmaleakzade@gmail.com)

۱۳۶ فصلنامه دولت پژوهی

را مورد تأکید مجدد قرار دهیم که از نظر نویسنده این نوشتار، نسبتی مشخص میان سیاست و تربیت وجود دارد که مطالعه در آن در واقع مطالعه‌ای درباب ریشه‌های شکل‌گیری مفهوم سیاست در یک جماعت خواهد بود.

کلید واژه‌ها: تربیت، سیاست، جماعت، دخالت‌گری، زیست جهان.



سیاست چیست و چه نسبتی میان سیاست و مسئله تربیت می‌توان برقرار کرد؟ سوال‌هایی از این دست به‌رغم ظاهرشان، با مسائلی پیچیده همراه هستند که به‌نظر می‌رسد هر بار پرداختن به آن‌ها پژوهش‌گر اندیشه و فلسفه سیاسی را به‌جایی فراتر از علم سیاسی، به‌معنای یک نظام آموزشی با مرزهای مشخص و ادعای یقینی تعیین شده سوق می‌دهد. جایی فراتر از مطالعات سیاسی صرف درباره نهادهای سیاسی یا بررسی‌های کیفی درباره رفتارهای از پیش سیاسی نامیده شده. این‌طور به‌نظر می‌رسد که پرسش از سیاست بیش از هر چیز، پرسش از چیستی جامعه، مطالعه‌ای در فرآیندهای شکل‌گیری آن و پژوهش درباره انسان، به‌عنوان نقطه آغازی برای مطالعه باشد. به‌عبارتی دقیق‌تر پرسش از چیستی سیاست، پرسش از مجموعه‌ای از روابط به‌هم تنیده است؛ که در کار شکل دادن به مناسباتی مربوط به، معنا بخشیدن به جهان هستند. به‌عبارت بهتر، کنش‌های سیاسی را باید در نظام‌هایی از معنا جستجو کرد که هر کدام به‌شکلی ادعای جهت‌بخشی به اشکال گوناگون، از در کنار هم بودن دارند. یا به‌عبارت دیگر پرسشی است از یک هستی اجتماعی و اشکال مختلف با هم بودن اعضای حاضر در آن. هرگاه این مسئله پذیرفته شود، مسئله تربیت در مرکز هر شکلی از مطالعه درباره سیاست و امر سیاسی باید قرار داده شود. در این نگاه، تربیت عبارت است از مجموعه‌ای از آموزش‌ها برای درونی کردن اشکالی از مواجهه با جهان، آن‌گونه شکل خاصی از مناسبات متناسب با روایت‌هایی از چیستی جهان را توجیه می‌کند. این روایت‌ها در نهایت فراخوانی‌های اجتماعی‌ای برای در جهان بودن اعضای یک با هم بودگی هستند. سیاست در معنای مورد نظر نویسنده، یک دعوت به عضویت است در یک افق معنایی ویژه، که از درون آن جهان به‌بستری، برای کنش کردن، براساس بایسته‌های یک الگوی معنابخش به جهان، که درون آن انسان و جهان به چیزهایی معنا بخش تبدیل می‌شوند.



با عنایت به این توضیح است که در این مقاله سعی خواهم کرد، تا نسبت مشخصی بین تعریفی از سیاست و فهمی از تربیت ارائه دهم؛ که بتواند این ادعاها را پوشش دهد. امیدوارم این تعاریف بتواند، در نهایت، نشان دهد، که چطور در یک زندگی سیاسی، چیزها به برای ما و برای دیگران تبدیل می‌شوند و این برای ما و برای دیگری بودن، چطور به جریان زندگی روزمره هرکدام از ما نفوذ می‌کند. برای این منظور مفاهیمی از هوسرل، فوکو، کارل اشمیت، لاکان و اندیشمندانی دیگر را به خدمت می‌گیرم تا شاید به اعتبار آن‌ها روایتی درباره اهمیت سیاست در تبدیل جهان به چیزی که هست ارائه بدهم.

چیستی سیاست و امر سیاسی

کارل اشمیت

«امر سیاسی» نوواژه^۱ ایست که توسط نظریه‌پردازان آکادمیک به خدمت گرفته شده است. واژه‌ای بسیار تخصصی که گرچه امروزه توسط شمار زیادی از نظریه‌های سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ حتی در جدیدترین ویرایش‌های لغت نامه انگلیسی آکسفورد نیز وجود ندارد. (Hauptmann, 2004) شاید اولین نمونه‌های استفاده از این واژه را بشود در کار کارل اشمیت فیلسوف و حقوق‌دان آلمانی مشاهده کرد؛ جایی که اشمیت سعی می‌کند تا به‌طور مشخص به تعیین کردن محدوده‌ی آن چیزی که فراتر از هر حوزه‌ی دیگری به دولت اختصاص دارد را، مشخص کند. به این اعتبار، امر سیاسی، مشخص‌کننده، حوزه اختصاصی سیاست و دولت را در بر می‌گیرد.

به‌عبارت خود اشمیت «مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۴۹). در واقع برای او «همه‌ی صورت‌بندی‌های ممکن از دولت (ماشین یا اورگانیزم، فرد یا نهاد، جامعه یا جماعت) تنها در پرتوی «امر سیاسی» معنا دارند و اگر جوهر این مفهوم به‌درستی فهمیده نشود غیرقابل فهم

خواهند شد (Giacomo, 2000).

اشمیت تلاش می‌کند تا براساس این فهم از امر سیاسی و برپایه‌ی ارائه‌ی یک بنیان هستی‌شناختی از رابطه «دوست - دشمن»، چیستی کیفیات مربوط به امری سیاسی را مشخص کند. هستی‌شناسی الهیاتی دوست - دشمن برای اشمیت، راهگشای فهمیدن استفاده خاص او از امر سیاسی در ارتباط با دولت بوده است. هستی‌شناسی‌ای که بر اساس آن اشمیت کلاً تأکید کرده است که «تمایز دوست - دشمن وجه‌میز امر سیاسی است. اما وی همواره بر این مسئله اصرار داشته است که چنین تمایزی باید به شکلی کاملاً سیاسی و نه بر بنیان‌های اقتصادی یا اخلاقی ترسیم شود» (Mufe, 1993).

نزد اشمیت با یک هستی‌شناسی مبتنی بر دوست - دشمن در سیاست مواجه‌ایم؛ این‌طور به‌نظر می‌رسد که برای اشمیت دولت، تنها درجایی امکان وجود دارد که یک برابر نهاد انضمامی دوست - دشمن وجود داشته باشد؛ که عده‌ای از مردم ساکن در یک محدوده‌ی جغرافیایی حاضر باشند با ایشان وارد نبردی براساس هویت سیاسی‌ای که تعلق‌شان به یک دولت ایجاد کرده است، مبارزه کنند.

شاید مهم‌ترین گروه معارضی که استاد آلمانی فلسفه در مقابل دیدگاه‌های خود می‌دیده است، نظرگاه‌های لیبرالیستی درباره‌ی دولت بوده باشند؛ که دولت را به‌مفهوم فاقد جوهر و یک شرکت سهامی اقتصادی که برای حل‌کردن معضلات و مسائل موجود درون خود و در جهان بیرون از خود، از قواعد اقتصادی بازار تبعیت می‌کند تقلیل داده بودند. باعنایت به‌همین مسئله است که در همین بخش و پس از تبیین چیستی برابر نهاد دوست - دشمن، اشمیت سعی می‌کند تا موضع خود را با به‌چالش کشیدن نظریه‌های لیبرالیستی درباره‌ی دوست - دشمن و نزاع به‌معنای سیاسی آن مشخص کند. اشمیت مدعی است که «لیبرال‌ها بیش از حد، بر قانونی بودن تأکید کرده‌اند:

جستجوی آنها برای نظامی از قوانینی که به وضوح سازمان یافته باشند، تلاشی پیروده برای احتراز از تصمیم سیاسی بود. (یا) درحالی که برای او «دشمن صرفاً یک رقیب یا طرف درگیری در معنای عام نیست» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۶)؛ بلکه خصمی عمومی است که «امکان همیشه حاضر نبرد» به واسطه حضور او پدید می آید.

از اینجاست که مهم ترین مسئله در ارتباط با امر سیاسی در نظریه دولت اشمیت، خودش را نمایان می کند. مسئله ای که امروزه پیوند مشخصی با رئالیسم سیاسی در مطالعات و نظریه پردازی های درباری دولت برقرار کرده است؛ مسئله ای تصمیم گیری. «در مفهوم امر سیاسی، تنها دولت حقیقاً سیاسی می تواند فراهم کننده و وحدتو از این رو مشروعیت لازم برای اتخاذ تصمیمی که در درجه اول باید گرفته شود باشد» (Norris, 2005: 896).

مسئله ای تصمیم و اهمیت تصمیم گیری در اندیشه ای اشمیت مسئله ای با اهمیت بسیار است؛ تاجایی که در ابتدای رساله ای الهیات سیاسی اش به صراحت می نویسد «حاکم کسی است که درباب استثنا تصمیم می گیرد» (اشمیت، ۱۳۹۰: ۴۹). بدون اینکه بخواهیم درباره ای مفهوم استثنا نزد اشمیت مطالب بیشتری را بیان کنیم، می بینیم که پیوند مستقیمی بین دولت، استثنا و اصل تصمیم گیری نزد اشمیت وجود دارد. تا جایی که می توان گفت، تصمیم گیری واسطه ای است که هستی دولت و امر استثنا را بهم پیوسته است. من علاقمندم در این جا این ادعا را مطرح کنم که ذات دولت و امر سیاسی برای اشمیت در تصمیم گیری نهفته است؛ این ادعایی دور از واقعیت نخواهد بود؛ وقتی می بینیم که «در بحث از تصمیم سیاسی...، دولت در مقام نمونه ای از موجودی سیاسی که در شرایط نزاع امکان تصمیم گیری دارد معرفی شده است» (Norris, 2005: 896).

برابرنهاد دوست - دشمن و همچنین مطرح شدن مسئله ای «احتمال همیشه حاضر نبرد واقعی، علیه دشمنی واقعی» که در بخش چهارم رساله ای مفهوم امر



سیاسی، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ارتباط فکری و تأثیرپذیری مستقیم اشمیت از تامس هابز - فیلسوف انگلیسی - را نمایان می‌کند. «اشمیت به تبعیت از هابز نزاع و ستیزه^۱ را عنصر اصلی امر سیاسی می‌داند؛ جنگ، هدف، آغایت و حتی محتوای واقعی^۲ سیاست نیست. اما به عنوان امکانی همواره حاضر، پی‌فرض راهبريست^۳ که به شکلی اساسی عمل و اندیشه‌ی انسان را تعیین و بنابراین رفتاری منحصراً سیاسی را خلق می‌کند (W. Gray, 2007: 180).

بحث در باب تصمیم‌گیری نزد اشمیت، دقیقاً پس از مطرح شدن بحث‌هایی درباره‌ی برابریاد دوست - دشمن نزدوی مطرح می‌شود؛ به نظر او مشخص کردن دشمن، اختصاصاً برعهده‌ی دولت گذاشته می‌شود. اگرچه ممکن است گروه‌های مذهبی، اقتصادی، اخلاقی و فرهنگی منابعی برای انرژی دادن به تعیین این برابریاد باشند؛ اما این تنها دولت است که حق و مشروعیت تصمیم‌گیری درباره‌ی مسائل مربوط به تعیین دشمن را دارد. اشمیت تا جایی پیش می‌رود که ادعا کند، حتی اگر یک گروه مذهبی از این اقبال برخوردار شد، که به‌طور مستقیم در تعیین دشمن ایفای نقش کند هویت مذهبی‌اش را از دست داده و باید آن را پس از آن، گروهی سیاسی و عملی آن را نیز نه به عنوان عملی مذهبی یا اخلاقی، بلکه عملی سیاسی در نظر بگیریم.

اشمیتا هیتتصمیم‌گیری را با وضوح بیشتری برای مخاطبش روشن می‌کند؛ به بیان او «موجودیت سیاسی، اگر چنین موجودیتی وجود داشته باشد؛ همواره موجودیتی اساسی است و همواره حاکم است؛ به این مفهوم که تصمیم‌گیری درباره‌ی شرایط بحرانی، حتی اگر استثنائی باشد، باید همیشه در اختیار او باشد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۵). به بیان دقیق‌تر برای کارل اشمیت «مفهوم



دولت بر مفهوم امرسیاسی دلالت دارد. « (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۵). پرسش از چیستی امر سیاسی، پرسش از لحظه‌ی آغاز دولت است؛ پرسش درباره‌ی مرزهای دولت در مقام قدرت نهایی، تعیین‌کننده‌ی هویتی است که هرکدام از ما، به‌اعتبار تعلق داشتن به آن، به موجودی معنادار تبدیل می‌شویم. درواقع این تنها دولت است که به هرکدام از ما در مقام موجودی که می‌شود فهمی از آن داشت، امکان هستی را اعطا می‌کند. برای اشمیت «همه‌ی صورت‌بندی‌های ممکن از دولت (ماشین یا اورگانسیم، فرد یا نهاد، جامعه یا جماعت) تنها در پرتوی «امر سیاسی» معنا دارند و اگر جوهر این مفهوم به‌درستی فهمیده نشود غیرقابل فهم خواهند شد». (Giacomo, 200: 1577)

این‌طور به‌نظر می‌رسد که برای اشمیت، جوهره‌ی امر سیاسی بر یک آنتاگونیسم عینی میان «ما» و «آنها»ی غیر از ما، بنیان گذاشته شده است؛ آنتاگونیسمی که براساس آن، دولت تنها در جایی امکان وجود داشتن دارد، که یک برابر نهاد انضمامی دوست - دشمن وجود داشته باشد؛ جایی که عده‌ای از مردم ساکن در یک محدوده‌ی جغرافیایی، حاضر باشند با عده‌ای دیگر وارد نبردی برپایه‌ی هویت شوند؛ هویتی که به‌واسطه‌ی در دولت بودنشان برایشان فراهم شده است. در واقع، ذات امر سیاسی، و لحظه‌ی آغاز به‌هستی درآمدن چیزی به‌نام دولت، همراه با یک نام‌گذاری هویت‌بخش است. این نام‌گذاری، هرکدام از اعضای یک دولت را به چیزی فهم‌پذیر در یک مطالعه‌ی سیاسی تبدیل می‌کند. این تنها دولت است که حق مطالبه‌ی جان اعضای خودش را دارد و بدین‌ترتیب، دولت در مقام موجودی قرار می‌گیرد که به زندگی اعضایش معنا می‌دهد. درواقع این دولت است که با در اختیار قرار گرفتن حق مطالبه‌ی جان، به چیستی زندگی اعضایش معنایی مشخص می‌دهد. در چیزی که ممکن است به‌عنوان نظریه‌ی دولت اشمیت بنامیم، هر عضو، یا اگر علاقه‌مند باشید شهروند، یک سرباز وضعیت استثناست؛ سربازی که درمقابل فراخوانی دولت برای مطالبه‌ی جانش همه‌ی وفادارای‌های اجتماعی، مذهبی، اخلاقی و سیاسی‌اش را رها کرده و به مبارزه برای حفظ



«تمامیتی» می‌پردازد که معنای زندگیش را از او گرفته است. بدین ترتیب «تمایز ویژه‌ی سیاسی که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را بتوان به آن فروکاست، تمایز میان دوست و دشمن است؛ این یک تعریف در مقام معیار و نه یک تعریف جامع یا یک نشانگر محتوای بنیادین به‌دست ما می‌دهد» (اشمیت، ۱۳۹۲).

بنیان امرسیاسی و بن‌مایه‌ی هستی‌شناختی دولت برای اشمیت امکان همواره حاضر نزاعی است برای دفاع از هویتی که درون دولت بودن برای هر کدام از ما به‌وجود آورده است. بدین ترتیب درون یک دولت، ما با چیزی به اسم شهروند، مواجه نیستیم؛ این تنها مجموعه‌ای از دوستان هستند که درون یک دولت و در سایه‌ی نظمی که حاکم به‌وجود آورده است؛ در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. دولت اشمیتی در مقام خالق صلح، زمینه‌ای از زندگی اجتماعی را به‌وجود می‌آورد که به هستی هرکدام از اعضایش معنایی سیاسی می‌بخشد. در اینجا ما با انسان‌هایی صرفاً سیاسی مواجه‌ایم که به‌عنوان دوستان در یک «ما»ی فراگیر و در کنار یکدیگر، زندگی می‌کنند. هیچ شکلی از تعلقات هویت‌بخش، که بتواند رقیبی برای حق حاکم در تعیین چیستی اعضای این گروه دوستی باشد، در نظریه‌ی دولت اشمیتی پذیرفته نمی‌شود. گروه‌های دینی، اقتصادی، فرهنگی و هر گروه دیگری که ممکن است در یک جامعه فعال باشند، تنها تا جایی وجود دارند که خدشه‌ای به این حق اساسی حاکم در طلب جان یکی از دیگران، در دفاع از کلیتی که «ما» را تشکیل می‌دهد، نداشته باشد. «در اینجا حاکمیت مدافع صلح (Pacis Defensor)، صلحی برای بازگشت به‌سمت خدا، نیست بلکه خالق صلحی (Pacis Creator) زمینی است. طبق نظر هابز، قدرت دولت ویژگی الهی دارد، تا جایی که قدرقدرت خواهد بود (Hellenbroich, 2006). این قدرقدرتی برای خلق کردن نظم میان انسان‌ها به‌عنوان موجودات زیاده‌خواهی است که در سرشتشان شرور هستند.

در نهایت این تنها دولت است که حق تصمیم‌گیری درباره‌ی چیستی یا کیستی دشمن، در برابر نهاد دوست - دشمن را دارد؛ هم‌چنین این تنها دولت است که



می‌تواند طلبِ جانِ شهروندان برای وارد شدن به نبرد با دشمن، که نبردی واقعی و طبیعی است را داشته باشد. به این اعتبار، دولت حاکم است، چرا که حق تصمیم‌گیری دارد؛ تصمیم‌گیری به اعتبار نامی که پیش‌تر بر روی گروهی از موجودیت‌های سازمان‌یافته‌ی سیاسی به‌عنوان دشمن گذارده است. سیاست تنها تا جایی وجود دارد که دشمنانی در بیرون از دولت و درست مانند دولت، وجود داشته باشند که برای حفظ حق حاکمیت‌شان حاضر باشند وارد جنگی واقعی شوند. به این معنا حوزه‌ی سیاست حوزه‌ی روابط موجود میان کلیت‌های سازمان‌یافته‌ایست که از حاکمیت برخوردارند.

اشمیت سعی می‌کند تا نزاع‌های میان‌شخصی و مبارزات اقتصادی یا مذهبی را، تا جایی که از توان تعیین برابرنهاد دوست - دشمن برخوردار نیستند، از سیاست دور نگه دارد؛ اگرچه او امکان تأثیرگذاری این حوزه و حتی توفیق‌شان در رسیدن به مقامی که بتوانند در تعیین برابرنهاد دوست - دشمن بر دیگران برتری پیدا کنند، را ممکن می‌داند. البته با این توضیح که هر بار هر کدام از این گروه‌ها از اقبالی برای تعیین برابرنهاد دوست - دشمن برخوردار شد، از حالتی که پیش از آن به‌عنوان گروهی مذهبی، اقتصادی، فرهنگی یا گروه‌هایی از این دست داشت خارج شده و به یک گروه سیاسی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب و در ارتباط با سیاست، ما با شکلی از هستی‌شناسی دوست - دشمن مواجه‌ایم، که حیثیت امر سیاسی و هستی دولت به آن بستگی پیدا می‌کند.

در نهایت نزد اشمیت، جوهر امر سیاسی در بستر یک ستیزه‌گری - دشمنی - عینی نهفته است؛ یا به عبارت دیگر بنیان امر سیاسی برای اشمیت، تقسیم‌بندی آدم‌ها به دوست و دشمن است و دولت آن نهادی است که حق تصمیم‌گرفتن درباره‌ی چیستی این دشمن و اعلام جنگ احتمالی علیه آن را دارد. همین‌طور باید بگوییم که برای اشمیت، جنگ یک امکان واقعی همیشه حاضر است. این شاید آغازگر شکل‌گیری شکلی از الهیات سیاسی باشد که با سکولار کردن مفاهیم موجود در الهیات مسیحی، حاکمیتی مطلق و الهی را



برای دولت فراهم می‌کند؛ حاکمیتی که مشروعیتش را نه در آسان یا لابه‌لای تفاسیر ممکن از انجیل، بلکه از یک واقعیت انضمامی که در بیرون از «ما» قرار گرفته است می‌گیرد؛ از دشمن، که مجموعه‌ی «آنها»ی غیر از ما را در بر می‌گیرد؛ که حاضرند در یک نبرد واقعی، ما را از میان بردارند.

شاید براساس همین‌ها باشد که در دولت اشمیت، هیچ شکلی از مقاومت در برابر «دشمن داخلی» قابل قبول نیست. در نظر اشمیت «هر دولتی فرمولی برای اعلام یک دشمن داخلی فراهم می‌آورد؛.. خواه شدید، خواه ملایم، آشکارا یا تلویحی، خواه برون‌رانی (Ostracism)، اخراج (Expulsion)، خواه محکومیت، محرومیت که در هر قانون خاصی مشخص گشته است؛ هدف همواره یکی است، اعلام یک دشمن» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۱). در اینجا ما با مفهوم لیبرالی شهروند مواجه نمی‌شویم؛ در دموکراسی توده‌ای اشمیت، «دوستان» علیه «دشمنان داخلی یا خارجی» بسیج می‌شوند تا از تمامیتی که امنیت آنها در قبال تهاجم آنها ممکن است به‌خطر افتد، مبارزه کنند. دشمن یک مفهوم حاضر در داخل و خارج از مرزهای دولت است و چیزی به‌نام شهروند وجود ندارد.

تک‌ترگرایی در نظریه‌ی دولت اشمیت چیزی مربوط به سیاست خارجی است؛ واقعیت دارد که سیاست مجموعه‌ای از تکنیک‌های مبارزه، پیش از وقوع جنگو در میان سیاست‌مداران دولت‌های متخاصم است. در واقع، این در یک جهنم چندقطبی است که ممکن است چیزی به اسم سیاست، تا جایی که دولت‌هایی متخاصم وجود دارند، قابل تصور باشد. به‌بیان دقیق‌تر موجودیت سیاسی، وجود واقعی یک دشمن و از پس آن همزیستی با موجودیت سیاسی دیگر را پیش‌فرض می‌گیرد. تا زمانی که دولتی وجود دارد، بدین معنی است که همواره بیش از یک دولت در جهنم هست (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۷). در نهایت جامعه در نگاه اشمیت، وقف نبرد برای پیروز شدن بر دشمنان داخلی و خارجی‌اش و اگر ضرورت ایجاب کند، نابود کردن آن دشمنان شده است. برای این هدف است که نهاد دولت به‌وجود آمده است (Hellenbroich,)



اشمیت در بخش‌های زیادی از نوشته‌هایش، «نگرش‌های لیبرالی» را به نادیده انگاشتن و حذف امر سیاسی متهم می‌کند. انتقادات او از دموکراسی لیبرال، زمینه‌های نظری لازم برای پیدایش یک نظریه جدید از دموکراسی را در همان معاصر به‌وجود آورد است. نظریه‌ای که با نام شانتال موفه و همکار علمی‌اش ارنستو لاکلائو پیوند دارد. در بخش بعدی سعی می‌کنیم، تا مفهوم امر سیاسی و امکاناتی که این مفهوم در دموکراسی رادیکال شانتال موفه به‌وجود می‌آورد را، مورد بررسی قرار دهیم.

شانتال موفه

فهم اشمیتی از امرسیاسی در طول سال‌های متمادی مورد استفاده‌ی نظریه‌پردازان واقع‌گرا درباره سیاست و مخصوصاً نظریه‌پردازان رئالیسم سیاسی در روابط بین‌الملل قرار گرفته است، تا این‌که در نظریه‌پردازی خاص لاکلائو و موفه و برای توضیح دادن شکل تازه‌ای از امکانات موجود در دموکراسی پسا مارکسیستی مد نظر ایشان، به‌کار گرفته شد. بیشترین تمرکز موفه در آثار عمده‌ای که به‌تنباهی منتشر کرده و موضوع اصلی سمینارها و سخنرانی‌های متعدد او درباره‌ی دولت و سیاست، بر قرائتی نوین از امرسیاسی اشمیت پایه گذارده شده است؛ قرائتی که براساس آن شانتال موفه، ضرورت پرداختن به امر سیاسی را در پیوند با آینده‌ی دموکراسی می‌داند، به‌نظر او «رهیافت عقل‌گرایانه مسلط در نظریه‌ی دموکراتیک مانع از طرح سؤالاتی شده‌است که برای آینده‌ی سیاست دموکراتیک حیاتی هستند» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶).

برای رادیکال دموکراسی شانتال موفه، هرچور تلاش برای «سیاست‌زدایی»، که اهمیت واقعیت قوام‌بخش نزاع در تعریف امرسیاسی را نادیده می‌انگارد؛ زمینه‌ی فروپاشی دموکراسی‌های لیبرال، به‌شکلی که امروز هستند، را فراهم می‌کند. موفه برای حفظ کردن ارزش‌های برابری، آزادی و کثرت‌گرایی - که آن‌ها را روح دموکراسی‌های مدرن می‌داند- تلاش می‌کند تا در جریان

رادیکالیزه کردن دموکراسی‌های واقعاً موجود، شکل تازه‌ای از مناسبات سیاسی دموکراتیک را توضیح دهد.

در واقع موفه با تأکید بر ضرورت تخصیص و حفظ آن به‌عنوان یک اصل دموکراتیک و بازگرداندن آن به نظریه‌های لیبرال-دموکراتیک، این مسئله را در مرکز توجه قرار می‌دهد که «مسئله‌ی اساسی برای سیاست‌های دموکراتیک چگونگی دست یافتن به توافق عقلانی، توافقی که در برگزیده‌ی طرد کردن نباشد، نیست؛ توافقی که نیازمند برساختن «ما» بی‌بدون «آن»‌های در مقابلش می‌باشد، شاه‌کاری غیرممکن است؛ چراکه همان‌طور که دیدیم- شرط برساختن یک «ما» [ناگزیر از] برساختن «آنها»ست. در عوض مسئله‌ی اصلی برای سیاست دموکراتیک چگونگی دایر کردن این تمایز «ما»-«آنها» متناسب با کثرت‌گرایی است» (Barrett, 1991). برای توضیح دادن همین شکل از هویت‌های متخاصم سیاسی است که مفهوم شهروند برای شانتال موفه مطرح می‌شود. موفه برای ورود به مفهوم شهروند در دموکراسی رادیکال، ناگزیر از موضعی انتقادی به مفهوم شهروند در دموکراسی‌های لیبرال موجود و نظریه‌های مؤید یا منتقد این شکل از تصور شهروندی است. این انتقاد از موضعی فلسفی‌تر و با به چالش کشیدن سوژه‌ی یکپارچه و خردورز سیاسی موجود در این تئوری‌ها اتفاق می‌افتد.

شانتال موفه در انتقادات جدی‌اش به سنت‌های چپ‌گرا و لیبرالیستی موجود در جهان پساکمونیستی، از بستر وسیع‌تر فلسفی‌ای می‌آغازد که هر دوی این سنت‌ها در درون آن مشغول تعریف کردن سوژه می‌شوند؛ سنتی مدرنیستی که سوژه‌ی اجتماعی را تمامی برخوردار از یک جوهر ویژه قابل شناسایی در نظر می‌آورد. این دقیقاً همان بستر اولیه‌ای است که موفه معتقد است نظریه‌های مدرنیستی برای تعریف سوژه‌ی اجتماعی‌شان از آن استفاده می‌کنند. در نگاه او «شهروندی از منظر یک دیدگاه لیبرال، ظرفیت هر شخص در خلق تجدیدنظر و تعقیب عقلانی تعبیر خود از خیر عمومی است» (موفه، ۱۳۹۲). در واقع، تحلیل ویژه‌ی موفه از کیفیات مربوط به سوژه را باید برآمده از انتقادی



جدی نسبت به پارادایم‌های حقیقت نهفته در پس نظریه‌های سیاسی مارکسیستی و لیبرالیستی دانست؛ نظریاتی که سعی می‌کنند، تا در حوزه دانش به سطحی از بی‌طرفی در پژوهشگر یا نظریه‌پرداز برای «علمی‌تر» کردن پروژه‌های علمی‌شان دست یابند. این بی‌طرفی علمی که همراه با ادعای تسلط ذهن پژوهشگر بر جهان، به‌مثابه‌ی ابژه‌ی آگاهی یا علمی اوست؛ در مطالعات سیاسی خودش را به شکل مدل‌هایی بی‌طرفانه از «مدیریت» جامعه‌ی متشکل از سوژه‌های عقلانی تبدیل می‌شود. بدین ترتیب «لاکلانو و موفه، مفاهیم حقیقت تفهیمی و بی‌طرفی علمی موردنظر فلاسفه واقع‌گرا و گفتمان‌های دانش‌قدرت که شکل دهنده‌ی سوژه هستند را، طرد کرده و به‌روشنی دریدایی بر پتانسیل ویران‌گر نقد نظری تأکید می‌کنند» (Goldstein, 2005: 54) و به‌عنوان نتیجه‌ی به‌کار بردن این روش در مطالعه‌ی چپستی جامعه، این مسئله را اعلام می‌کنند که «ویژگی ناقص همه‌ی تمامیت‌ها، ما را و می‌دارد تا، به‌عنوان بستر تحلیل، فرض «جامعه» به‌مثابه‌ی تمامیتی خودتعریف‌گر را رهاکنیم» (Laklau & Mouffe, 1985).

موفه سعی می‌کند تا این مسئله را افشا کند که در یک جامعه‌ی شکل گرفته حول مفهوم خیر عمومی، به‌عنوان مشخصه‌ی اصلی جامعه‌ی سیاسی لیبرال در جهان جدید، شهروندان مجموعه‌ای از افراد آزاد، خردورز و مسئولی هستند که از مجرای راه‌های ویژه‌ی خودشان به‌دنبال تحقق خیر عمومی یا شخصی‌شان هستند. این تصور از شهروندی درون خود باور به فقهی از خیر عمومی به‌عنوان ذات یا جوهره‌ی یک جامعه‌ی سیاسی دارد، که شهروند عاقل و خردورز دولت دموکراسی لیبرال امکان شناسایی آن و حرکت در مسیری که تعیین کرده است را به‌دست می‌آورد.

موفه مجموعه‌ای از استدلالاتی پیچیده را با استفاده‌ی از اندیشه‌های مایکل اوکشات درباره‌ی هم‌بودگی سیاسی دنبال می‌کند تا براساس آن بتواند شکلی از هم‌بودگی سیاسی را توضیح دهد که فراتر از مفهوم ذات‌انگارانه‌ی جامعه در اندیشه‌های لیبرالی، امکان داشته باشد درون آن پیوند میان اخلاق و سیاست



را حفظ کرد. موفه با این مجموعه از استدلالات در نهایت شکلی از همبودگی سیاسی را استنتاج می‌کند که درون آن، مجموعه‌ای از بیگانگان، یا شهروندان، ذیل یک هژمونی مشخص مفصل‌بندی شده‌اند که همباشی‌های گوناگون هدفمندی دارند که «وفاداری‌شان به همبودگی‌های خاص، در تعارض با همباشی مدنی نیست» (موفه، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

برای موفه «کارگزار اجتماعی از قصدهای ایدئولوژیکی مختلفو نه تنها از یک قصد، برخوردار است؛ او به‌عنوان یکی از اعضای جنسی، خانواده، طبقه‌ی اجتماعی، ملت، نژاد، یا به‌عنوان تماشاچی ظریف، فراخوانده (استیضاح) می‌شود و در این فراخوانی‌ها، ذهنیت‌های مختلفی را که درون آن‌ها و به‌اعتبار دلالت‌های متقابلی که ساخته شده است، زندگی می‌کند. مسئله در تعیین کردن رابطه‌ای عینی، میان این اصول ذهنی یا عناصر ایدئولوژیکی است.» (Barrett, 1991).

به بیان بهتر، شهروند، کارگزاری اجتماعی است که در معرض فراخوانی‌های مختلف اجتماعی قرار دارد؛ که در کار شکل بخشیدن به هویت‌های سیاسی گوناگون است. مجموعه‌ای بدون جوهر که باید به‌عنوان یک مفصل‌بندی هژمونیک در نظر گرفته شود. بدین ترتیب شهروندی برای موفه، یک جریان مداوم از هویت‌یابی‌های سیاسی است که در ذیل روابط اجتماعی موجود در یک دموکراسی رادیکال در میان آن‌دسته از منابع هویت‌بخشی که اصل و اساس برابری، آزادی و ضرورت تک‌تگرایی را به‌رسمیت می‌شناسند، جریان دارد. این مفهوم از شهروندی برای رادیکال‌دموکراسی موفه، اهمیتی فوق‌العاده دارد. در نهایت موفه سعی می‌کند تا نشان دهد که شهروندان یک دموکراسی رادیکال، دشمنانی هستند که دوستانه نسبت به یکدیگر دشمنی می‌ورزند. دشمنانی که در نبردهای سیاسی موجود در میان هویت‌های اجتماعی گوناگون‌شان به‌دنبال هژمون کردن تفاسیرشان از اصول اصلی آزادی و برابری هستند.

در یک معنای موسع، هم‌هی کسانی که فرآیندهای دموکراتیک برای هژمون



شدن تفاسیرشان از اصول بنیادین دموکراسی را به رسمیت می‌شناسند را می‌توان مجموعه‌ای از شهروندان رادیکال دموکراسی مورد نظر موفه به حساب آورد؛ که به‌عنوان انسان‌هایی فاقد جوهر، به‌معنایی که نظریه‌پردازان مدرن برای سوژه‌ی سیاسی در نظر گرفته‌اند، در یک هم‌بودگی سیاسی بدون ذات و در جریان فرآیندهای دموکراتیک مشغول نبرد، برای هژمون شدن تفاسیرشان از اصول دموکراسی هستند. در این شکل غیرذات‌انگارانه از برخورد با هم‌بودگی سیاسی، جامعه عبارت می‌شود از یک گشودگی محض برای هژمون شدن گفتان‌های دموکراتیک مختلفی که برای مسلط شدن تفاسیری که از اصول مورد توافق برابری، آزادی و کثرت‌گرایی دارند، با یکدیگر وارد رقابت سیاسی می‌شوند. به‌بیان بهتر، برای موفه دموکراسی عبارت است از، بستری شکل گرفته حول ارزش‌های لیبرال دموکراسی سیاسی شده که مجموعه‌ای از گفتان‌های دموکراتیک درون آن برای هژمون شدن به مبارزه می‌پردازند. برای لاکلاو و موفه «گفتان»، مشخص‌کننده‌ی چیزی شبیه به بازی‌های زبانی ویتگنشتاین است، چیزی که او هم‌چنین «اشکال زندگی» می‌نامد. (Wenman, 2003: 586)

همین‌طور برای آنها «گفتان، مفصل‌بندی دقیق زبان‌شناختی و غیرزبان‌شناختی در وضعیت‌های متفاوت و نظام ساخت‌یافته از وضعیت‌هاست» (موفه، ۱۳۹۲: ۵۸۵).

بدین ترتیب و از مجرای مباحثی که در بالا مطرح شد، موفه عمده‌ی تمرکزش را در به‌چالش کشیدن هر شکلی از نظریه‌های سیاسی ذات‌گرایانه‌ای می‌گذارد که به‌نظر به‌دنبال سیاست‌زدایی کردن از سپهر زندگی اجتماعی و نادیده گرفتن بنیان آنتگونیستی هرچور جامعه و نظم در جوامع بشری هستند. وی سرانجام مدلی «آگونیستی» از دموکراسی را در مقابل مدل مسلط «تجمیعی»^۱ و مدل برجسته «مشورتی»^۲ پیشنهاد کرده‌است. دموکراسی آگونیستی بر اجتناب‌ناپذیری



1- Agonistic
2- Aggregative
3- Deliberative

کشمکش در زندگی سیاسی و ناممکنی یافتن راهی خنثی، عقلانی و نهایی برای فرآیندهای تصمیم‌گیری تأکید می‌کنند. این تأکید به‌خاطر حضور فراگیر قدرت و کثرت ارزش‌هاست. از طرف دیگر موفه آگونیسم را از «آنتاگونیسم» صرف، یا کشمکش ویرانگر متمایز می‌کند (Crowder, 2006: 1).

به‌عنوان نکته‌ی آخر من علاقمند هستم که توجه خواننده را به این مسئله معطوف کنم که مدل دموکراسی رادیکال موفه، گرچه افق‌های تازه‌ای از سیاست‌ورزی و امکانات نوینی در اندیشیدن درباره‌ی امر سیاسی را فراهم می‌آورد، اما آغشته با تناقض‌هایی در شکل مواجهه‌اش با مفهوم امرسیاسی در کارل اشمیت می‌باشد. این تناقضات از جایی شروع می‌شود که می‌بینیم، آنتاگونیسم اشمیتی نزاعی میان دشمنانی است که به‌دنبال نابودکردن یکدیگر هستند. درحالی‌که «آگونیسم» نزاعی بین «مخالفان»^۱ است که اگرچه با یکدیگر مخالف‌اند، اما یکدیگر را به‌عنوان چشم‌اندازهایی قانونی در نظر می‌آورند (موفه، ۱۳۹۲: ۵۸۵). در واقع استفاده موفه از آنتاگونیسم اشمیتی استفاده‌ای دلبخواهی است؛ دموکراسی آگونیستی موفه، یک‌جور وارونه‌سازی آن چیزی است که کارل اشمیت از مفهوم امر سیاسی افاده می‌کرده است. اگرچه ممکن است، موفه این مسئله را به ما یادآوری کند که قصد نداشته‌است از عین مفهوم اشمیت بهره‌برداری کند و اگرچه توضیح خواهد داد که او در پی «خنثی‌سازی» آنتاگونیسم اشمیتی، در چارچوب نزاعی آگونیستی، برای حفظ کردن ظرفیت‌های لیبرال دموکراسی و رادیکال کردن آن بوده‌است؛ اما نمی‌تواند این مسئله را نادیده بگیرد که این خنثی‌سازی و مدل دموکراتیک بیرون آمده از آن، هم‌چنان تنها شکل دیگری از لیبرال دموکراسی است که تمامی نقدهای اشمیتی به مدل‌های موجود در زمان خودش را می‌توان به آن وارد دانست. شایسته است به این مسئله نیز اشاره کنیم که پروژه‌ی شانتال موفه،

برخلاف ادعاهایی پست‌مدرنیستی‌اش، پروژه‌ای عمیقاً ذات‌باور است. این پروژه با پذیرفتن ارزش‌های لیبرال دموکراسی، به‌عنوان نتایج یک انقلاب تاریخی دموکراتیک، صراحتاً در مسیری قرار می‌گیرد که هویت‌های سیاسی-فرهنگی بیرون از گفتارهای دموکراتیک را به‌عنوان جهنم بیرونی لیبرال دموکراسی طرد کرده و ادعاهای آن‌ها را خارج از شمول ارزش‌های برابری، آزادی و کثرت‌گرایی مورد نظرش قرار می‌دهد. احساس می‌کنم این تناقض بنیادین در نظریه‌ی سیاسی شانتال موفه، مخاطب ریزین را دچار همان ترس شدیدی می‌کند که فیلسوف پسا‌مارکسیست مورد مطالعه‌ی ما در این نوشتار، آن‌را به‌عنوان انگیزه‌ی اصلی‌اش از احیای امرسیاسی در جهانی که آن‌را در دام سیاست‌زدایی می‌بیند به‌حساب آورده‌است.

لاکان و امر سیاسی

بحث در تعریفی روانکاوانه از امر سیاسی، برای پژوهش‌گری که به ذات‌زدایی از امر سیاسی علاقمند است، بحثی جذاب و راهگشاست. در نظریه‌پردازی‌های جدید ذات‌زدایی از سیاست به‌عنوان رهیافتی در نظر گرفته شده است که زمینه‌های توضیح‌شکلی از دموکراسی رادیکال را به‌وجود می‌آورد؛ مسئله‌ای که برای نوشته‌ی حاضر اهمیتی فرعی دارد. در این بخش سعی خواهیم کرد، تا نشان دهیم که براساس یک خوانش سیاسی از روانکاوی لاکانی می‌توان فهمی از امر سیاسی ارائه داد؛ خوانشی که شاید در نهایت به آنچه مقصود نهایی ما از نگاشتن این مقاله است، نزدیک‌تر باشد. ما این خوانش را به‌طور خاص در کتاب لاکان و امرسیاسی، که به قلم «استاوراکاکیس» نگاشته شده است؛ جستجو می‌کنیم.

برای استاوراکاکیس روانکاویو عموماً روانکاوی لاکانی، بر برداشتی «اجتماعی-سیاسی» از سوپزکتیویته‌ای که به ساحت فردی احاله نمی‌شود و درپچه تازه‌ای



به «فهم [ساحت] عینی» می‌گشاید (استاوراکایس، ۱۳۹۲: ۱۱) استوار است. در واقع این شکل خاص روانکاوی در مواجهه با سوژه و نسبت آن با جامعه‌ای که در آن قرار می‌گیرد است؛ که به ما امکان می‌دهد تا فهمی از چستی امر سیاسی براساس یک نظرگاه روانکاوانه ارائه دهیم. مخصوصاً در نمونه‌هایی از نوشته‌های فرویدی، تلاش‌هایی مشخص از سوی روانکاوان برای تبیین نظریه‌هایی اجتماعی براساس نظرگاه‌های روانکاوانه‌شان در دست است؛ که به‌عنوان نمونه‌هایی اصیل از مطالعه در سیاست و امرسیاسی می‌توانند راهگشای تبیین‌های روانکاوانه از سیاست باشند. چنان‌که می‌بینیم فروید در مقدمه کتاب روانشناسی گروهی می‌نویسد: «روان‌شناسی فردی... در عین حال روان‌شناسی اجتماعی است... در واقع می‌توان ادعا کرد تمام روابطی که تاکنون موضوع اصلی پژوهش‌های روانکاوی بوده‌اند، به‌نوعی پدیده‌های اجتماعی به‌شمار می‌آیند» (استاوراکایس، ۱۳۹۲: ۱۱).

به‌بیان بهتر و همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، ارتباط ویژه و تاثیر مشخصی که زمینه‌های اجتماعی در شکل‌گیری سوژه در روانکاوی‌های فرویدی-لاکانی دارند؛ امکان مطالعه روانکاوانه در باب زندگی سیاسی-اجتماعی و البته مطالعه در امر سیاسی را فراهم می‌آورند. به‌طور خلاصه، کار اصلی فروید این بود که نشان داد، ارتباط روان‌کاوانه هسته اصلی پیوند اجتماعی را بر می‌سازد؛ به‌همین دلیل است که اندیشه ما در قلمرو سیاسی را جایز می‌شمارد (Miller, 1992: 8).

استاوراکایس در مقدمه کتابش و جایی که سعی دارد برای آن شکل ویژه‌ای که از برخورد روانکاوانه با امرسیاسی توضیحاتی ارائه دهد؛ تأکید می‌کند که «تردیدی نیست که باید از احاله روانشناختی یا به‌عبارتی، درک پدیده‌های اجتماعی - سیاسی با ارجاع به‌نوعی شالوده‌ی روانشناسانه، ذات روان، اجتناب کرد» (استاوراکایس، ۱۳۹۲: ۷). وی توضیح می‌دهد که نظریه لاکانی

می‌تواند کاتالیزور «آزادسازی» های سیاسی و مؤسس مبنای اخلاقی شالوده‌ناپورانه‌ای جهت مفصل‌بندی^۱ این آزادی‌ها باشد (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۷). وی در طول کتاب به سمتی پیش می‌رود که بتواند این فرآیند آزادسازی را برای خواننده‌اش توضیح دهد. با «علم‌فرویدی، علی‌الاصول، فرهنگ و در نتیجه علمی سیاسی است»، زیرا در چارچوب کلی نظریه فروید «تقابل ساحت فردی و ساحت اجتماعی در محدوده‌های روانکاوی قرار دارد» (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997: 9).

سیاست‌ورزی را تنها می‌توان در چارچوب مکانی، به صورت مجموعه‌ای از اعمال و نهادها، در قالب یک دستگاه بازنمایی کرد. سیاست‌ورزی هم‌عرض واقعیت سیاسی است و واقعیت سیاسی، مانند تمام واقعیت‌ها، در وهله‌ی نخست، در ساحت نمادین ساخته می‌شود و پس از آن توسط فانتزی تأیید می‌شود (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۱۴۲). با این عبارت، استاوراکاکیس سعی می‌کند تا نشان دهد که چطور محال بودن بازنمایی امرواقع در لاکان، نظریه او درباره‌ی سوژه را داری حیثیتی سیاسی می‌کند. برای او طرح لاکان از حیات اجتماعی - سیاسی عبارت است از، بازی مدور پایان‌ناپذیر امکان و امتناع، ساختن و ویران کردن، بازنمایی و ناکامی در بازنمایی، مفصل‌بندی و درهم ریختگی، واقعیت و ساحت واقع و سیاست‌ورزی و امر سیاسی (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

درنگاه وی، سیاست‌ورزی مفهومی در ارتباط با جوهر بی‌جوهر امرواقع است؛ ساحتی که دستخوش گریزی مداوم از نمادینه شدن است. هر تلاشی برای به نظم درآوردن آن در یک تمامیت نمادین، باشکست مواجه می‌شود و ضرورت تازه‌ای برای نمادپردازی امرنمادپردازی نشده به وجود می‌آورد. بدین ترتیب می‌بینیم امر سیاسی را نمی‌توان به‌نوع خاصی از نهاد محدود ساخت؛ یا آن را سازنده ساحت یا مرتبه ویژه‌ای از اجتماع تجسم کرد. امر سیاسی را باید

بُعدی تصور کرد که ذاتی تمام جوامع بشری است و نفس وضع هستی‌شناختی ما را تعیین می‌کند (3: Muffe, 1993). به بیان بهتر امر سیاسی در قلب سیاست‌ورزی، اختلال در ژرفای مفصل‌بندی نظم اجتماعی - سیاسی جدید و نوعی رویارویی با مرحله‌ی واقعیا‌مرسیاسیدر عمق‌مقادیر داریم از واقعیت سیاسی قرارداد (استاوراککیس، ۱۳۹۲: ۱۴۷).

در نظام اندیشگانی استاوراککیس بخیه کردن سوژه با دیگری بزرگ، از طریق استفاده‌ای که از مفهوم نقطه‌ی کاپیتون می‌شود، اتفاق می‌افتد. در این معنا، مفهوم لاکانی نقطه‌ی کاپیتون، گره‌گاهی که معنا را تثبیت می‌کند، عمیقاً با نظریه سلطه مناسبت دارد (Laclau, 1988: 255). در واقع نقطه‌ی کاپیتون گره‌گاهی است که از طریق آن اتحاد بین سوژه و یک نظم نمادین - ایدئولوژی - برقرار می‌شود. استفاده‌ی ویژه‌ی استاوراککیس از مفهوم نقطه‌ی کاپیتون در تبیینی که از امر سیاسی دارد، شکافی در سوژه و دیگری بزرگ باقی می‌گذارد که امکانات تازه‌ای برای مقاومت سوژه در مقابله استیضاح نظم نمادین، برای سوژه متصور می‌شود. به بیان دیگر صورت‌بندی لاکان از آنچه می‌توان علیت دوری میان ساحت نمادین و ساحت واقع نام نهاد، این واقعیت را پیش می‌کشد که سوژه‌های فردی به دست گفتمان ساخته می‌شوند؛ اما با وجود این تا حدودی توان مقاومت دارند (1: Bracher, 1994). در نهایت نیز این مسئله را یادآوری می‌کند که اگر واقعیت سیاسی ساحتی نمادین باشد که از طریق فرآیندهای استعاری و کنایی ساخته و حول نقطه‌ی کاپیتون و دال‌های تهی‌مفصل‌بندی می‌شود، پس ساخت‌خودش را، مرهون فانتری است (استاوراککیس، ۱۳۹۲: ۱۵۷). در اینجا است که می‌بینیم، همان‌انگاری را فقط به صورت پیامد وجود فقدان در دیگری بزرگ اجتماعی می‌توان تصور کرد. ساحت ابرکتیو [یا عینی] به‌عنوان تمامیتی بسته، چیزی بیش از نمود نیست (استاوراککیس، ۱۳۹۲: ۸۵).



جمع‌بندی

تا اینجا سعی کردیم تا سه نمونه از برخوردهای متفاوت با مفهوم امر سیاسی را مورد بررسی قرار دهیم، اکنون لازم است تا به سمت فهمی که نویسنده‌ی مقاله از مفهوم سیاست و امر سیاسی دارد حرکت کنیم. سعی داریم تا با ارائه تعریفی از چیزی که آنرا سیاست می‌نامیم، مقدمات روایت خود را از رابطه بین سیاست و تربیت فراهم کنیم.

سیاست در همه وجوهش - برای نویسنده این مقاله از یک طرف نسبت مستقیمی با پروژه‌های مربوط به سوژه‌سازی دارد و از طرف دیگر در ارتباط با مسائل مربوط به «حکومت‌مندی» - آن‌چنان که مدنظر میشل فوکو بوده‌است - می‌باشد. در تعریفی که از سیاست ارائه می‌دهیم، آنرا مجموعه‌ای از فرآیندهای درونی کردن اشکال گوناگونی از مواجهه با جهان به حساب می‌آوریم که بنا دارند مکانیسم‌های خود کنترل‌گری سوژه را برای او درونی ساخته و از این طریق به اداری خود خواسته رابطه‌ی میان هرکدام از ما با دیگری دامن زنند. در این معنا، حکومت رابط بین اخلاق و سیاست است. انسان بر راهبری خود انسان حاکم است؛ در حالی که حکومت، راهبری دیگران را هدایت می‌کند؛ حکومت، راهبری کردن راهبری‌است (سایمونز، ۱۳۹۰: ۸۱).

از دید نویسنده، سیاست همراه است با یک‌جور دخالت‌گری در شکل مواجهه هرکدام از ما با خودمان و جهان - که دیگران را نیز در بر می‌گیرد - تحت هدایت قصدمندی ویژه‌ای که انگار امکان سربرگرداندن به‌سوی چیزهایی که اراده حاکم آن‌ها را نامناسب یا غیرلازم می‌داند را از هرکدام از ما سلب می‌کند. این تعریف از سیاست به اعتبار نسبتی که با مفهوم اخلاق پیدا می‌کند، در ارتباط با مسئله تربیت قرار خواهد گرفت. تا جایی که می‌دانیم در «مهم‌ترین مضمونی که اخلاق فکویی به آن می‌پردازد، خود اقیادی است؛ یعنی رابطه با خویشتن خود. خود اقیادی «نوعی رابطه است که شما باید با خود داشته باشید... رابطه با خود که معین می‌کند، چگونه افراد می‌پندارند خود را

به‌عنوان یک سوژه اخلاقی از کنش‌های شخصی خود بر می‌سازند» (سایمونز، ۱۳۹۰: ۷۶). واضح است که در این تعاریف، نسبت مشخصی بین چیستی اخلاق و سیاست برقرار شده است. بدین ترتیب که سیاست عبارت می‌شود از یک‌جور دخالت‌گری بیرونی، ذیل شکلی از فراخوانی قدسی، توسط حاکم برای نام‌گذاری و تعیین حدود امر اخلاقی. هم‌چنین می‌توانیم این طور ادعا کنیم که براساس چنین نگرشی، سیاست عبارت است از، تلاش برای تربیت سوژه‌هایی خود کنترل‌گر که برای هرچه بیشتر اخلاقی بودن- و این اخلاقی بودن را باید به‌معنای تحت انقیاد قرار گرفتن به‌حساب آوریم- در معرض دخالت‌گری ویژه دولت در جریان زندگی روزمره‌شان قرار می‌گیرند. به‌بیان فوکو، شکل دادن خویش‌تن خود، به‌عنوان یک سوژه اخلاقی نیازمند کردارهای نفس است. این کردارها به‌گونه‌ای «تکنولوژی‌های نفس» را برمی‌سازند که افراد به‌واسطه خودشان یا با کمک شمار معینی از عملکردها بر جسم و روحشان، افکار، رفتار و شیوه بودنشان تحت تاثیر قرار می‌گیرند. به‌نحوی که خود را به‌منظور کسب خوشبختی، خلوص، فرزانیگی، تکامل و یا جاودانگی دگرگون می‌کند. (سایمونز، ۱۳۹۰: ۷۶-۷۷)

اینجاست که در می‌یابیم سیاست در همه معانیش عبارتست از: اجرای هدفمند تکنولوژی‌های کنترل خود. این کنترل‌گری به‌طور مشخص از یک‌طرف و در ارتباط با سوژه‌های فردی و از طرف دیگر به اعتبار دخالت‌گری‌اش در آن چیزی که از آن به‌عنوان احساس ما بودن یاد می‌کنیم؛ قابل شناسایی و تحدید است. درواقع سیاست مجموعه‌ای از مکانیسم‌های خود کنترل‌گری فردی و اجتماعی است که به اعتبار دخالت‌گری ویژه‌ای در مواجهه هر کس با خودش و دیگران، نحوه مواجهه هرکس با ماجرای زندگی‌اش را جهت متناسب با خواسته‌های از پیش تعیین شده‌ای می‌دهد که سوژه‌های فردی را به کارگزاران شکل خاصی از مدیریت امور تبدیل می‌کند. به‌نظر من هر شکلی از سیاست‌ورزی ضرورتاً و ذاتاً از چنین خاصیتی برخوردار است. زمینه‌های نظری فراهم‌کننده چنین تعریفی از سیاست در مفهوم حکومت‌مندی فوکو قابل



مشاهده‌است. جایی‌که هنر حکومت با مفهوم اداره و مدیریت پیوند می‌خورد؛ در این معنا، تدبیر مملکت برای به‌وجود آوردن افراد مفید، تکیه بر پلیس دارد؛ هدف پلیس نیز رستگاری در این جهان است که خود را در قالب «بهداشت، بهزیستی، ... امنیت و محافظت در برابر حوادث» نشان می‌دهد (سایمونز، ۱۳۹۰: ۸۶) و من قصد دارم این مسئله را مورد بررسی قرار دهم که چطور سیاست-مخصوصاً در معنای مدرن خودش- عبارتست از یک‌جور فرآیند مدیریت نظام‌های معنابخشی که جریان خودانگیخته تقویم جهان توسط آگوهای تقویم‌گر را مدیریت می‌کند. مدیریتی که از طریق تکنولوژی‌های جدید اداره و از طریق دستگاه آموزش و پرورش اجرا می‌شوند. به‌عبارت بهتر هر شکلی از سیاست عبارتست از یک مجموعه از ادعاهای عینی‌ساز - به‌معنایی که ممکن است در پدیدارشناسی هوسرل ببینیم - که در کار معنابخشی به جهان است. دخالتی آشکار در ماجرای معنایی جهان، در باهم بودنی پیشینی که از آن به‌عنوان جماعت- بین‌الذهان‌های پیشینی که اعم از سیاست و جامعه سیاسی است، یاد می‌کنیم.

جماعت، جامعه و نقش سیاست در تشکیل جامعه

جماعت یک اصالت خودداده است؛ که در جریان با هم بودن مجموعه‌ای از آدم‌هایی که تجربه‌های افقی یکسانی از مواجهه با جهان دارند به‌وجود می‌آید. یک‌جور سیالیت انضمامی که در جریان معنابخشی مشترک آدم‌ها به جهانی که دارند تجربه می‌کنند به‌وجود می‌آید. این جماعت را نباید موجودی ثابت به‌حساب آورد که سوژه‌های فردی درون آن اسیر و ناتوان از فرارفتن از آن هستند. به‌نظر من یک باهم‌بودگی سیالیت مداومی است از جریان معنابخشی به جهانی که به‌صورت ابژه رویکردیو در جریان کنش‌های رویکردی هرکدام از اعضای آن تقویم شده‌است. مجموعه‌ای از معناهای انضمامی موجود در پیرامون هرکدام از ما، که به‌طور هم‌زمان برساخته‌ی عمل تقویمی ما و البته برساننده‌ی امکانات و افق‌های امکانی هرکدام از ماست. سوژکتیویته انضمامی و کاملاً



فرارونده، تمامی از یک اجتماع گشوده‌ی من‌ها است- یعنی تمامی که در درون سکنا می‌گیرند، به‌طور کاملاً فرارونده یگانه می‌شود و فقط به این طریق انضمامی است. بیناسوپژکتیویته فرارونده، امر مطلق و مبنای (Seinsboa) یگانه و بسنده اوتولوژیکی است و بدون هر چیز ایژکتیوی (یعنی مجموع موجودات واقعی عینی، حتی هرگونه جهان ایده‌آل ایژکتیو) مفهوم و اعتبارش را ترسیم می‌کند (ترجمه و تلخیص Hua, 9/344؛ زهاوی، ۱۳۹۲: ۲۲۴)

این اجتماعی بودن بیناسوپژکتیویته را باید منع هرگونه واقعت و حقیقت دانست؛ بیناسوپژکتیویته‌ای که در مقام یک باهم‌بودگی انضمامی از فرآیندهای معنابخشی تقویم جهان پیرامون، باید به‌عنوان امری پیشینی و مسئله‌ای پیشانظری فهمیده شود. در معنایی که من از جماعت به‌عنوان یک بنیان - سوپژکتیویته‌ی انضمامی در این نوشتار افاده می‌کنم «تجربه دیگری به‌مثابه سوژه متجسد، اولین گام به‌سوی تقویم یک جهان مشترک‌واژکتیو (به‌طور بیناسوپژکتیو معتبر) است (Husa, 14/110,15/18,15/485؛ زهاوی، ۱۳۹۲: ۲۳۳). در واقع یک باهم‌بودگی نیاندیشیده پیشینی که در جریان مواجهه هرکدام از ما با جهانی که در مقابلان قرار می‌گیرد و در جریان تقویم هم‌زمان جهان و آگو استعلایی از طریق مکانیسم‌های مبتنی بر همدلی ایجاد می‌شود. بنیان این باهم‌بودگی بر قسمی همدلی استوار است که من علاقمند آن را شبیه به چیزی به‌نام که در جایی دیگر از آن با عنوان مفهوم شناسایی یاد کرده‌ام. یک شناسایی نیاندیشیده که در جریان زندگی هرروزه‌ی هر کدام از ما آشکار می‌شود. یکی از مهم‌ترین وجوه همدلی، آن‌طور که مورد استفاده‌ی من قرار می‌گیرد، را باید در نسبت مستقیم آن با مفهوم بدن‌مندی در پدیدارشناسی هوسرلی جستجو کرد. بر این اساس، در تجربه‌ی بدن دیگری، فرد با یک همسازی میان تجربه‌ی خودش و تجربه‌ی دیگری مواجه است. این همسازی، به‌نظر هوسرل، بنیاد هر تجربه‌ی بعدی از ایژه‌های بیناسوپژکتیو



۱- درباره این فهم از شناسایی می‌توانید به‌طور مفصل در کتابی که با عنوان «من یک نه دیگران هستم: مطالعه‌ای در انضمامیت سوژه سیاسی» به فلنویسند و توسط انتشارات پژواک به‌چاپ رسیده است؛ مطالعه کنید.

است؛ یعنی ایزه‌هایی که توسط دیگران نیز تجربه می‌شوند (تجربه پذیراند) (زهاوی، ۱۳۹۲: ۲۳۳).

بنابر آنچه در بالا سعی کردم نشان دهم، جماعت باهم‌بودنی پیشینی است؛ که در مواجهه پیشانظری هرکدام از ما با جهان و با یکدیگر در فرآیندهای معنابخشی‌مان به جهان ایجاد می‌شود. این باهم‌بودن، به اقتضای هستی‌اش با هم‌بودنی بدنی است. یعنی محصول ارتباط همدلانه آگوهای بدنی است که ایزه‌هایی یکسان را تجربه کرده؛ یا می‌توانند تجربه کنند. به عبارت بهتر در چنین جماعتی، ما (از یک سو) در رابطه‌ای با جهان مشترک پیرامونی هستیم و (از سوی دیگر) در ارتباطی متقابل میان اشخاص قرار داریم و این دو رابطه به هم پیوسته‌اند. ما نمی‌توانیم اشخاصی برای دیگران باشیم؛ اگر جهان پیرامونی مشترکی برای ما به اشتراک و همراه با پیوند قصد زندگی‌های ما وجود نمی‌داشت. (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۴۴۸). اگر دقیق‌تر بگوییم «در یک جماعت، یکی ماهیتاً همراه با دیگری مقوم می‌شود. هر آگویی فقط به شرطی می‌تواند برای خودش و برای دیگران یک شخص به معنای متعارف کلمه، شخصی در پیوند میان اشخاص باشد که رابطه‌ای با یک جهان پیرامونی مشترک در آگاهی خطور کند...» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۴۴۹-۴۴۸). اگر چه هوسرل، این جهان مشترک پیرامونی را محصول اعمال **ایجابی متقابل اشخاص** می‌داند که **که بر پایه درک متقابل ایجاد می‌شود و صفات مشترکی با معنای جدید و سطح عالی‌تر کسب می‌کند**، من فکر می‌کنم که پیدایش این جهان پیرامونی مشترک را، باید محصول شکلی از عمل سلبی همدلانه، عملی که درون آن هر کدام از ما در مواجهه با **نخوستنی‌های دیگران** وضع و به رسمیت شناخته می‌شویم، به حساب بیاوریم. بدین ترتیب است که جماعت، به عنوان یک هم‌بودگی پیشانظری که در جریان مواجهه هرکدام از ما با جهان و دیگران و براساس شکلی از شناسایی نیاندیشیده‌ی آگویی دیگر به عنوان موجودی که امکان مواجهه یا فهم جهان، درست به شیوه‌ای که آگویی من از آن برخوردار است را می‌توان تصور شد. این هم‌بودگی درست در نقطه مقابل چیزی قرار می‌گیرد که احتمالاً می‌توانیم آن



را جامعه بنامیم. در مقابل جماعت، یک جامعه، متشکل از مجموعه‌ای از افراد است که تحت دخالت‌گری‌های بیرونی و براساس فراخوانی‌های ویژه‌ای شکل گرفته‌اند. به لحاظ عناصر هویت‌بخش به جوامع مختلف، با نمادها و نشانه‌هایی ایستا مواجه هستیم که جریان معنابخشی انگیزشی همان، چونان که ممکن است در یک جماعت مشاهده شود؛ را به نفع یک عامل بیرونی، شکلی از فراخوانی امر قدسی^۱ دچار اختلال می‌کند. خودخواهی‌ای که نیروی هرکدام از افرادی را که مدعی آن‌هاست برای ارضای خودخواهی خودش به خدمت می‌گیرد. این امر دخالت‌گر بیرونی، سرانجام مکانیسم‌های طردی را براساس فهمی از برابر نهاد دوست - دشمن ارائه می‌کند؛ تا زمینه‌های لازم برای پویایی خودش در مقابل هر نیروی جماعتی مخالف را فراهم آورد. درست در اینجاست که ما با ظهور چیزی بی اسم سیاست، در معنایی که در بخش اول نوشته حاضر اشاره کردیم، مواجه می‌شویم. در این معناست که من فکر می‌کنم، سیاست و جامعه - به اعتبار فهمی که از تربیت ارائه خواهم داد - با یکدیگر ارتباطی مستقیم پیدا خواهند کرد.

نتیجه‌گیری - تربیت و رابطه آن با سیاست

مطالعه در نسبت میان تربیت و سیاست به اولین تلاش‌های سیستماتیک ذهن انسانی برای تبیین مفهوم سیاست و اولین متون فلسفی درباره دولت باز می‌گردد. براساس محتوای اثر «ورنر یگر» با عنوان «پایدیا» می‌دانیم که تربیت مهم‌ترین مفهوم قوام‌بخش به زندگی انسان یونانی بوده است. اگر این ادعا را از استاد یونان‌شناس آلمانی بپذیریم؛ آنگاه خواهیم دید که تا حد زیادی همی زندگی انسان یونانی صرف پروراندن دستگاه‌ها و نظام‌های تربیتی گوناگونی شده است. نظام‌هایی که در دوره‌های مختلف تاریخ یونان درکار شکل بخشیدن به انسان مطلوب دستگاه حاکم بر شهرهای یونانی هستند. این



۱ - به معنایی که مدنظر ماکس اشتنر است و من مفصل آن را در «من - یک نه دیگران هستم» توضیح داده‌ام.

دستگاه‌های تربیتی به‌طور عام تحت کنترل و نظارت دولت - شهرهای یونانی به تولید و باز تولید آن هسته‌ی اجتماعی که از آن با عنوان شهروند یاد کرده‌اند قرار داشتند.

ذات دولت و اصل شکل‌گیری آن برای انسان یونانی مسئله‌ای در پیوند با امر تربیت است. تا جایی‌که در نوشته‌ی یگر می‌بینیم «آدمی که موجود جسمانی و روانی است؛ برای نگاهداری و انتقال صورت نوعی خویش شرایطی را به‌وجود می‌آورد و سازمان‌هایی برای پروردن تن و روح آماده می‌سازد که به محتوا و جوهر آن‌ها، به اصطلاح تربیت اطلاق می‌کنیم» (یگر، ۱۳۷۶: ۱۷). در واقع مجموعه‌ای از نهادها و سازمان‌های ساخته‌ی دست و اراده‌ی بشر در اینجا تصور شده‌اند که در حال شکل بخشیدن به نمونه‌ی انسان مطلوب اجتماعی و سیاسی در حال فعالیت می‌باشند؛ این سازمان‌ها در نهایت چیزی فراتر از نظام آموزشی صرف، چنان‌که امروزه در دنیای جدید شاهدشان هستیم، می‌باشند. این نهادهای در حال تربیت شهروندان هستند که در نگاه کلی چیزی به‌نام حکومت را به‌وجود آورده و امکان تفوق عده‌ای از شهروندان را به یک دستگاه تربیتی ارزشی خاص بر دیگران، فراهم می‌نمایند.

در نظام تربیتی یونان باستان «تربیت، کار فردی نیست؛ بلکه بر حسب ماهیتش وظیفه‌ی جامعه است» (یگر، ۱۳۷۶: ۱۸). وظیفه‌ای که دولت به‌نمایندگی از دیگران به‌عنوان برآیند نیروهای موجود در جامعه برعهده‌ی خودش می‌داند. به‌نظر می‌رسد با عنایت به این گفته‌ها بتوانیم ادعا کنیم که در یونان باستان، مشروعیت سیاسی عبارت است از حق شکل‌بخشی به ارواح و بدن‌های شهروندان توسط یک گروه که به‌عنوان نمایندگان جامعه به رسمیت شناخته شده‌اند. شاید به اعتبار همین مسئله است که می‌بینیم «یگر» به کرات در کتاب «پاییدا» بر این مسئله تأکید می‌کند که «انسانی که تصورش در آثار یونانیان بزرگ نمایان است انسان سیاسی است» (یگر، ۱۳۷۶: ۳۲). درست به همین اعتبار است که «آموزگاران سه‌گانه یونانی، شاعر، مرد سیاسی و حکیم، بلندمرتبه‌ترین رهبران قوم‌اند» (یگر، ۱۳۷۶: ۳۳). برای انسان یونانی



رهبران سیاسی و نظامی، بیشترین برخورداری را از اصل تربیت دارا می‌باشند و البته بیشترین وقت خود را باید صرف تربیت شهروندان دیگر بنمایند. در واقع می‌توان گفت که در یونان باستان مسئله‌ی سیاست همواره با اصل تربیت و تربیت‌پذیری پیوند داشته است. این مسئله را در بالاترین مرحله‌ی رشد عقل یونانی و در فلسفه‌ی سیاسی افلاطون به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد.

نزد افلاطون مسئله تربیت به‌شکلی آشکار در خدمت سیاست قرار می‌گیرد؛ نظام سیاسی افلاطون بیش از هر چیزی یک دستگاه عظیم آموزش و پرورش است؛ که از یک‌طرف حاکمانی با فضیلت حکومت‌داری تربیت می‌کند و از طرف دیگر مراقب است تا آن افق‌های ویژه‌ی معنایی که حکومت این نظام آموزشی را توجیه می‌کنند، از آسیب دور بمانند. نظام طبقاتی در دولت مورد نظر افلاطون، برپایه میزان برخورداری از تربیت تنظیم می‌شود؛ در جمهوری افلاطون نظم نوینی از طبقه‌بندی اجتماعی، به اعتبار مفهوم تربیت - در معنایی عام- در خدمت توضیح و تبیین اصل مشروعیت سیاسی به‌کار رفته است. نظمی که براساس آن «تمامی ساخت جامعه و دولت بر تربیت حقیقی مبتنی است، یا به‌سخن دقیق‌تر، با تربیت یکی است (یگر، ۱۳۷۶: ۸۹۰). در واقع برای افلاطون کسی حق حکومت کردن بر دیگران را دارد که از بیشترین میزان و بالاترین سطح از تربیت برخوردار بوده باشد و در درجه‌ی بعدی حاکم برای حفظ مشروعیت خود باید بیشترین زمان خود برای تربیت حاکمان جدید اختصاص دهد. تربیت در این معنای سیاسی‌اش آن امر اندیشیده‌پیرونی است که در کار شکل بخشیدن به افق‌های معنایی سیاسی خاصی برای تعیین کردن حدود امر معمول و غیر معمول است. این مسئله‌ای است که ما را مجبور می‌کند، تا ادعا کنیم که تربیت- تا جایی که صحبت از یک نظام آموزشی مشخص و همراه با دستورالعمل‌های همسان‌ساز در نظر گرفته‌شود- مسئله‌ای است در پیوند ماهوی با سیاست؛ تلاشی است برای دخالت‌گری در تجربه‌های روزمره و پیشینی انسان از جهان که تحت قصدمندی‌های ویژه‌ای که ساختار عمومی زیست جهان هرکدام از ما را



دستخوش اختلال می‌کند. به بیان دیگر، تربیت یک جور وساطت‌گری در مقابل امکان شهود بی‌واسطه همان است؛ که هرکدام از ما در مواجهه با چیزها ممکن است تجربه کنیم، برای پر کردن معانی‌ای که ممکن است یک شهود مستقیم با خودش به همراه داشته باشد.

سوژکتیویته‌ی تقویم‌کننده، رابطه‌ی کامل‌اش با خود و همان را فقط در رابطه با دیگری به دست می‌آورد؛ یعنی در بیناسوژکتیویته، بیناسوژکتیویته صرفاً در رابطه درونی و متقابل میان سوژه‌ها، که با همان در ارتباط هستند، وجود دارد و بسط می‌یابد و همان باید به منزله‌ی زمینه‌ی مشترک تجربه فهمیده شود (Cf. Hua, 8/505, 15/373, 13/480, Ms. C 17 33a)؛ زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۶۶) این بیناسوژکتیویته به مثابه جهانی پیشینی در جریان تجربه‌ی مشترک مجموعه‌ای از آدم‌ها از همان - و در جریان عمل تقویمی، معنابخش، همه آن‌ها در کنار یکدیگر - به وجود می‌آید و در مقام یک جماعت، محصول حضور هرکدام از آگوه‌ای تقویم‌کننده‌ی آن - آگوهایی که به اعتبار اشتراکشان در یک عملیات تقویمی هم‌چنین توسط این جماعت تقویم می‌شوند - است. تربیت، به عنوان عملی سیاسی، دخالت‌گری امری پسینی در شکل بخشیدن به معناهای شهوداً پر شده توسط مجموعه آگوه‌ای تقویم‌کننده یک بینادهنیت برای تولید و حفاظت از معانی‌ای است، که به روایت هگل، آجکتیو شده‌اند. تربیت در این معنا شکلی از اخلال در فرآیند تقویم، یا معنابخشی به همان است؛ در این معنا و با عنایت به آنچه در بخش اول از میشل فوکو نقل کردیم، تربیت مکانیسم درونی ساختن امر معمول به صورتی بیرونی برای آگوه‌ای تقویم‌کننده‌ای است که اشکال بیرونیته یافته‌ی معنا را تهدید می‌کنند. به بیان لاکانی، تلاشی است برای سرپوش گذاشتن بر شکافی که ادعاهای نظم‌نمادین برای پر کردن امرواقع را به چالش می‌کشند.



منابع

الف) فارسی

- استاورا آکاکیس، یانینس. (۱۳۹۲). لاکان و امر سیاسی. ترجمه محمد علی جعفری. تهران: ققنوس.
- اشمیت، کارل. (۱۳۹۲). مفهوم امر سیاسی. ترجمه سهیل صفاری. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل. (۱۳۹۰). الهیات سیاسی. ترجمه لیلا چمن‌خواه. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
- زه‌اوی، دان. (۱۳۹۲). مفهوم امر سیاسی در پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی. ویراستار علمی علی نجات‌غلامی. چاپ اول. تهران: نشر روزنمان.
- سایمونز، جان. (۱۳۹۰). فوکو و امرسیاسی. ترجمه کاوه حسین‌زاده. تهران: رخ داد نو.
- موفه، شانتال. (۱۳۹۱). درباره‌ی امر سیاسی. ترجمه منصور انصاری. تهران: رخ داد نو.
- موفه، شانتال. (۱۳۹۲). بازگشت به امر سیاسی. ترجمه عارف اقوامی مقدم. تهران: رخ داد نو.
- یکر، ورنر. (۱۳۷۶). پایدیا. محمد حسن لطفی. دوره ۳ اجلادی. تهران: خوارزمی.

ب) انگلیسی

- Schmitt, Carl / Gottfried, Paul Edward. (1992). *Politics and Theory*. New York: Greenwood Press. *The Review of Austrian Economics*. Vol. 6, No. 1. 117-120
- Anthony, Mark. (2003). *Laclau or Mouffe? Splitting the Difference*. Wenman Philosophy Social Criticism.
- Barrett, Michèle. (1991). *Ideology, Politics, and Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe*, *Michigan Quarterly Review*. 30, PP. 231-58.
- Bredenkamp, Horst. (1999). "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes". *Critical Inquiry*. Vol. 25. No. 2. *Angelus Novus: Perspectives on Walter Benjamin*. (Winter). PP. 247-266.
- Crowder, George. (2006). "Chantal Mouffe's Agonistic Democracy". *Refereed Paper Presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Newcastle 25-27 September*.



- Goldstein, Philip. (2005). *Post-Marxist Theory: An Introduction*. State University of New York.
- Hellenbroich, Anno / Elisabeth. (2006). "Carl Schmitt's Hobbesian State". *National EIR* February 10.
- Laclau/ Mouffe, Ernesto/ Chantal. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso.
- Marramao, *Giacomo*. (2000). "the Exile of the Nomos: For a Critical Profile of Carl Schmitt". *Cardozo Law Review*. Vol. 21. NO. 5-6: 1567-1588.
- Mufe, Cahntal. (1997). "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy". *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. Volume X, Nos. 1. (January).
- Norris, Andrew. (2005). "A Mine That Explodes Silently: Carl Schmitt in Weimar and After". *Political Theory*. Vol. 33, No. 6 (Dec). PP. 887-898.
- W. Gray, Phillip. (2007). "Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian". *Political Thought, Humanitas*. Volume XX, Nos. 1 and 2.