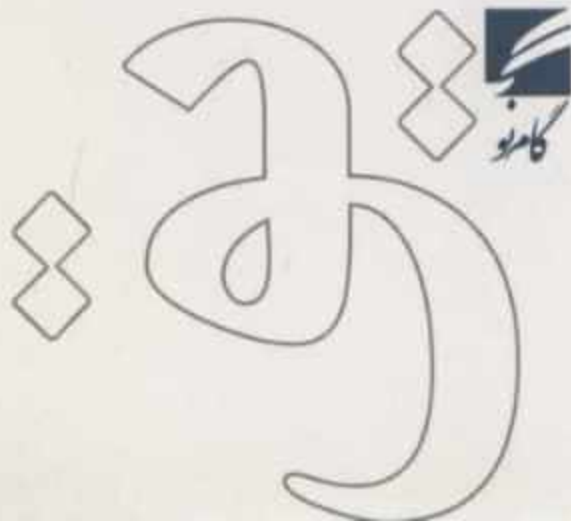


مبارزه مقاومت زندگانی

آن دو فورمانتیل / مترجم: حمید نوحی



میشل بن سایق

مبارزه، مقاومت و زندگی

آن دو فورمانتیل / حمید نوحی

انتشارات کامنو
تهران ۱۳۹۷

این کتاب ترجمه‌ای است از:

MIGUEL BENASAYAG

Parcours

Engagement et résistance, une vie

édition Calmann-Lévy, Paris 2001



تهران، خیابان شریعتی، خیابان نیرو، شماره ۷/۱، واحد ۱۲

تلفن: ۷۷۶۲۴۳۷۹

میشل بن ساییق

مبارزه، مقاومت و زندگی

آن دو فورمانتیل / مترجم: حمید نوحی

● چاپ دوم ۱۳۹۷ تهران ● شمارگان ۵۰۰ نسخه

● حروف چینی و صفحه‌آرایی: خدمات فرهنگی صبا ● چاپ و صحافی: پردیس دانش

● قیمت: ۲۲۰۰۰ تومان

● طراح جلد: مریم خوانساری

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۸۷-۱۹۴-۹ ISBN: 978-964-7387-19-4

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed In Iran

فهرست مطالب

- ۷ پیشگفتار مترجم
- ۱۱ پیش درآمد
- ۱۷ ۱. پیکار
- ۴۱ ۲. آرژانتین
- ۸۵ ۳. شکنجه
- ۱۳۷ ۴. بازگشت
- ۱۵۹ ۵. دورانی شفاف
- ۱۹۷ ۶. سرمایه‌داری و جهانی شدن
- ۲۲۳ ۷. پایان سخن
- ۲۲۷ نمایه

سرگلسه	۱. بوسلیا، میشل، ۱۹۵۰ - م. مختلفه‌شونده
عنوان و نام پدیدآور	۲. میشل بن ساییق، مبارزه، مقاومت و زندگی / آن دو فورمانتیل، ترجمه حمید نوحی
وضعیت ویراست	۳. [ویراست ۲۲]
مشخصات نشر	۴. تهران، کام نو، ۱۳۹۷
مشخصات ناشری	۵. ۲۴۰ ص، ۱۵/۵×۲۱/۵، ۳۱/۵×۲۱/۵، ۳۱/۵×۲۱/۵
شابک	۶. 978-964-7387-19-4
وضعیت فهرست نویسی	۷. فیرا
پانده‌کده	۸. عنوان اصلی: Parcours : engagement et résistance, une vie, c2001
پانده‌کده	۹. شابک دوم
موضوع	۱۰. بوسلیا، میشل، ۱۹۵۰ - م. -- مصاحبه‌ها / Benassyag, Miguel -- Interviews
موضوع	۱۱. زندگینامه سیاسی -- آرژانتین -- مصاحبه‌ها
موضوع	۱۲. -- Argentina -- Interviews Political prisoners
موضوع	۱۳. مقاومت مدنی -- آرژانتین -- تاریخ -- قرن ۲۰
موضوع	۱۴. Government, Resistance to -- Argentins -- History -- 20th century
موضوع	۱۵. پانده‌کده سیاسی -- فرانسه -- مصاحبه‌ها
موضوع	۱۶. Political refugees -- France -- Interviews
شناسه افزوده	۱۷. دو فورمانتیل آن، مصاحبه‌ها / Dufourmantelle, Atmou
شناسه افزوده	۱۸. نوحی، حمید، ۱۳۲۳ - مترجم
رده بندی کنگره	۱۹. JC3/3743 ۱۳۹۳/۹م۹/
رده بندی دیویی	۲۰. ۹۲/۹۸۲ -۶۴
شماره کتابشناسی ملی	۲۱. ۵۰۶۳۹۷

پیشگفتار مترجم

رزمنده‌ی جنبش پارتیزانی چه گوارایی در دهه هفتاد میلادی در آرژانتین
میشل بن سایق، اکنون به صورت یک تبعیدی در پاریس به سر می‌برد. این
فیلسوف و روانکار در گفتگوی حاضر ضمن شرح و تحلیل مبارزات خود و
همزمانش در آمریکای لاتین و فرانسه تصویرگر چهره‌ای است کاملاً نقطه
مقابل چهره‌ی «رزمنده غم‌زده» و خشک و خشن «جبر زندگی».

انگاره‌ی مسئولیت‌شادان، و مقاومت و خلاقیت، در جریان تجربه و زندگی
روزمه؛ این است راهی که در این کتاب به نمایش گذاشته شده است.

به‌رغم تحمل فشارهای طاقت‌فرسای جسمی و روحی در شکنجه‌گاه،
شهادت همسر مبارز، دزدیده شدن فرزند نوزادش توسط شکنجه‌گر - که خود
ماجرایی شورانگیز و در عین حال بسیار متاثرکننده است - بن‌سایق؛ هم خود را
وقف پیشبرد آرمان‌های انسانی کرده و لحظه‌ای از پاننشسته است.

نظریه‌پرداز فلسفه آزادی و «موقعیت» با توشه‌ای پر بار از تجربیات مبارزاتی
به بازخوانی و نقد تجربیات دوران مدرن پرداخته، به امید بازسازی جنبش‌های
اجتماعی فراگیر در سطح جهان در برابر هجوم دهه‌های اخیر نظام جهانی
سرمایه‌داری، تلاش می‌کند با موشکافی فلسفی و تعریف مجدد از پدیده‌های
اجتماعی نظیر: قدرت، دولت، فاشیسم، سرمایه، سلطه، فرهنگ و... به
راهبردهایی عملی برای برون‌رفت از انسداد دو دهه اخیر مبارزات اجتماعی
دست یابد و امیدوار است شور و شوق و روح تازه‌ای در فراگرد تحکیم آزادی
و دمکراسی پدید آید.

در مدت بیست و سه سال گذشته، بن‌سابق که جبراً از آرژانتین رانده شده و در فرانسه پناه یافته است به طور پیگیری زندگی خود را وقف کسب دانش‌های پایه‌ای و جمع‌بندی و تحلیل شرایط نوین جهانی کرده است.

اصل کتاب نه دارای واژگان اختصاصی است و نه فهرست اسامی خاص. در ترجمه حاضر، واژگان اختصاصی فرانسه و فارسی و همچنین فهرست اسامی خاص با شماره صفحات به آن افزوده شده است. به طوری که ملاحظه می‌شود کوشش شده است تا در حد امکان از معادل‌های محدودی برای هر واژه در تمامی متن استفاده شود، تا در تهیه واژگان و استفاده از آن برای خوانندگان مشکلی پیش نیاید. با این حال حاصل کار بدون پاره‌ای نواقص و اشتباهات نیست که امید می‌رود با دقت در متن و امعان‌نظر خوانندگان ارجمند جبران شده، از راهنمایی‌های خردمندانه و ذکر نقاط ضعف به اینجانب دریغ نفرمایند. لازم می‌دانم از رفیق ارجمند فرانسه‌زبان خود آقای عبدالنور کسایی که بی‌دریغ قبول زحمت فرموده و با اختصاص چند روز از وقت پرارزش خود برای بازخوانی بخش‌های مشکل کتاب به یاریم شتافت و همچنین از آقایان دکتر عبدالکریم رشیدیان و افشین جهان‌دیده که به درخواست ناشر زحمت مقابله بعضی از فصول کتاب با متن فرانسه را به خود هموار کردند و از تذکرات سودمند دریغ نفرمودند قدردانی و سپاسگزای نمایم.

همکاری و همفکری دوستان عزیزم آقای دکتر احمد خالقی و دکتر علیرضا رجایی در نشر گام‌نو نیز شایسته تشکر و درخور قدردانی است. در پایان مایلم ترجمه این کتاب را به روان پاک رزمندگان تاریخ مبارزات سیاسی ایران به ویژه رزمندگان دهه پنجاه (هفتاد میلادی) تقدیم کنم.

حمید نوحی پائیز ۱۳۸۱

h-nouhi@yahoo.fr

«گریه مکن، آلیکوس. چرا مویه می‌کنی؟»

- برای این که من همه چیز را ساختم. من به آدم‌ها اعتماد کردم، من همه چیز را از دست دادم. گمان کردم که حقیقت، آزادی و عدالت جایی در روح انسان‌ها دارد. من همه چیز را از دست دادم. گمان می‌کردم که آنها می‌فهمند. اگر انسان‌ها نفهمند، اگر این همه برای آنها بهایی نداشته باشد، رنج بردن چه سودی دارد؟ من ساختم.

- حرف نزن، آلیکوس، دیگر سخن مگو!

- من نباید سلولم را ترک می‌کردم. همان موقع که مرا آزاد کردند، باید فوراً به آنجا باز می‌گشتم. برای همیشه باید آنجا می‌ماندم. این طوری آنها می‌فهمیدند. اگر در سلول بودم آن وقت می‌فهمیدند. تا وقتی در زندان هستی، آنها درک می‌کنند. بعد از آن، تا وقتی نمرده‌ای آنها چیزی نمی‌فهمند. برای آن که مرا درک کنند، باید هم اکنون مرگم فرارسد.

اورینانا فالاجی (یک انسان)

پیش درآمد

زمان درازی، نتوانستم نه درباره زندگی، نه درباره دوستانم نه حتی درباره پاتریسیا هم‌زمم، که پس از وضع حمل در زندان به قتل رسید، صحبتی بکنم. از خود می‌پرسیدم: پس برای چه چیزی زندگی کرده‌ام؟ مردم وقتی از من سؤال می‌کنند، از پاسخ‌های من چه می‌فهمند؟ از این همه سال‌های مبارزه مخفی، زندان، و شکنجه چه چیزی می‌توانند درک کنند؟ غالباً احساس می‌کنم وقتی در پاسخ به پرسشی به طور تصادفی و ناخودآگاه از زندگی خود صحبت می‌کنم، تقریباً به طور ناگهانی با سکوت سرد آنها مواجه می‌شوم. در این حال گویی یا خودم صحبت می‌کنم. هیچکس واقعاً نمی‌تواند آرزومند شنیدن پاسخ‌های من باشد، هیچکس هم جرأت نمی‌کند سخنان مرا قطع کند. با این حال، هر چه بیشتر مورد پرسش واقع می‌شوم، در حالی که متحیرم که این فرار است یا رهایی؟ جز شرم احساس دیگری ندارم.

اگر شما یک بار در درون دستگاہی گیر افتاده باشید که همچون چرخ گوشت انسان و انسانیت در آن له و لورده می‌شود اما به طور تصادفی از آن رهایی یافته باشید. پس از گذشت سال‌ها، همواره از خود می‌پرسید چگونه می‌توان در این منجلاب که زندگی نام دارد به حیات ادامه داد؟ این تجربه‌ایست که شما را به ماورای آن چیزی که آدم‌ها می‌توانند فکر یا باور

کنند هدایت می‌کند. در این لحظه در وجود من یک چیزی از آن رابطه‌ی ابتدایی که ما را با دیگران متحد می‌کند، فروریخته است. چیزی که هرگز به طور واقعی باز برقرار نشده است. هیچ چیز «همچون گذشته» نیست، حتی اگر به رغم همه چیز به حیات و آرزوهایم ادامه دهم.

هنگامی که از زندان آزاد شدم و به فرانسه آمدم، از مشاهده تعداد اندک انسان‌های آزاده به حیرت افتادم. با مردان و زنانی برخورد کردم که مبارزات خود را رها کرده، برای کسب ثروت تلاش می‌کردند و به ویژه می‌خواستند بگذاریم راحت یا به زعم من «در فراموشی» زندگی کنند. در این هنگام متوجه شدیم که آزادی ربطی به درون و بیرون حصارها ندارد بلکه ناشی از انجام وظایفی است که در برابر خود داریم یا به عبارت بهتر، چگونگی روبرو شدن با تقدیرمان است. بنابراین باید با خودمان صریح و صادق باشیم. و من هنوز در حیرتم که: آزاد بودن غالباً در بیرون از زندان مشکل‌تر از درون زندان است. محروم شدن از عدالت، از حقوق فردی مدنی و همچنین محروم شدن از حرکت و جنبش، هیچکس را از امکان دستیابی به آزادی و همچنین از امکان درگیر شدن در اقدامات واقعی برای کسب آزادی و رشد شخصیت باز نمی‌دارد. با این حال زندان نقش اجتماعی فریبکارانه‌ای دارد و آن این است که این باور را در بازیگران نقش «و فعالین اجتماعی» تقویت نماید که همین قدر که در پشت میله‌های زندان قرار ندارند، پس آزاد هستند.

آزادی انسان در این نیست که بتواند پزشک یا نویسنده شود. انسان به همان‌سان که از اشیاء، اتومبیل و یا خانه بهره‌مند می‌شود، مالک آزادی نمی‌شود. انسان آزاد نمی‌شود مگر آنگاه که به طور مستمر از ابتلائاتی عبور کند که در جهت کسب آزادی است، خواه در بیرون حصار و خواه در بیرون حصار. آزادی من از هنگامی شروع می‌شود که در مورد هم سرنوشت بودن و رنج بردن به خاطر انسان‌های بی‌پناه (آوارگان یا

پناهندگان) که با خشونت از مرزها رانده شده و تحت شرایط بدی از بین می‌روند، تردید به خود راه ندهم. من نمی‌توانم از خود بپرسم آیا این واقعیت تلخ که بچه‌های نواحی نوزدهم و بیستم پاریس همچنان به خاطر مسمومیت با سرب هوای آلوده و فقدان بهداشت محکوم به مرگ هستند، به من نیز مربوط می‌شود. من هرگز از خود نمی‌پرسم، چرا و به چه علت با این همه همبسته‌ام. همین قدر می‌دانم که وابسته‌ام. آزاد بودن، دقیقاً همین است که به طور مشخص به فقر و به آلودگی، که به بهانه‌ی رشد اقتصادی همه روزه انسان‌ها را به قتلگاه می‌برد، و به مهجور شدن معلولین یا سالخورده‌گان در آن هنگام که دیگر بهره اقتصادی ندارند، نه بگوئیم. به این معنی «آزادی» چیز موجودی نیست. بلکه پریشی است از چگونه شدن انسان در فرایند درگیری در معرکه‌ها و آزمون‌های متنوع رهایی.

ما اکنون در ابتدای قرن بیست و یکم در زمانی زندگی می‌کنیم که بعد از سال‌ها خواب‌آلودگی جنبش‌های مردمی مجدداً شروع به حرکت کرده‌اند. با یادآوری سخن الفلاطون در داستان «فدرا» من غالباً از خود می‌پرسم که این «خارش بال» فرشتگان که آدم‌ها را به یاد فرشته بودن و مسئولیت خود می‌اندازد از کجاست؟ افلاطون می‌گوید که انسان‌ها فرشته‌هایی هستند که به جز آنهایی که هنوز خارش بال‌های خود را احساس می‌کنند، در بحر فراموشی غرق شده‌اند. چرا که مسئولیت انسان بودن در حقیقت همان چیزی است که در نظری عبارتست از فراموش نکردن خارش بال‌ها. نیاز یا خواست آزادی چیزی نیست که برخی انسان‌های برتر آن را حس کنند و برخی دیگر نه. همه آن‌را احساس می‌کنند، اما اکثراً یا آن‌را فراموش می‌کنند، یا همه‌ی توان خود را برای فراموش کردنش به کار می‌گیرند. فرآیند آزادی خواهی کنونی در جهان نسبت به گذشته این مزیت را دارد که به جای این که ناشی از اراده

قهرمانان باشد، ناشی از بالندگی جنبش‌های تاریخی است. تاریخ را برگزیدگان رقم نمی‌زنند. مفهوم فرد به مثابه سوژه در اندیشه مدرن به خوبی ساخته شدن آهسته و پیوسته‌ی زندگی، عدالت، و آزادی، از طرف توده را به روشنی بیان نمی‌کند.

«پی‌یر اوپنک» در باب دنیای یونانی می‌نویسد: «پیدایش انسان گواه بر ناتمام بودن جهان است» در حقیقت در یک لحظه معین تاریخی، در پرتو نور درخشان آگاهی و زندگی، این فرضیه در جهان ظهور کرد که جهان ناتمام است. غرب و فرضیه نظری و عملی جهانی که باید به دست فرد و برای انسان در تاریخ ساخته شود، از این اعتقاد به جهان ناتمام زائیده شد. با این حال این که غرب محصول این اسطوره است به معنای این نیست که غرب صرفاً نظریه‌پردازی خواهد کرد. غرب در عمل نیز مولد است. مولد رفتارها و کنش‌هایی - که به نوعی - در رابطه با این «خارش» کذایی هستی‌شناختی «بال‌ها» هستند.

تکاپوی آزادی و اندیشه نه به خاطر استقلال فرد است، و نه کمکی به انکشاف فردانیت ما در برابر جهان می‌کند. بلکه ناشی از کنش غریزی به سوی هماهنگی با نیروی اصیل‌تر و ریشه‌دارتر از اراده فرد است؛ ما نیز همچون پرنندگان مهاجر که برای مهاجرت باید در لحظه‌ای معین با جسارت و در طی کیلومترها خود را به آغوش باد بسپارند، در هنگامه نبرد برای آزادی، در یک هماهنگی با آن نیروی اصیل به سر می‌بریم. نبرد برای شکوفایی به معنای این نیست که رابطه خود را با تمام چیزهایی که به آنها وابسته‌ایم بگسلیم... از این منظر، دو اصل وجود ندارد، که یکی اصل فردانیت باشد و دیگری اصل هستی، یا جهان، یا حتی جامعه به مثابه چیزی خارج از ما و در برابر ما؛ تنها یک اصل وجود دارد: هرچه بیشتر برای آزادی نبرد می‌کنیم به همان نسبت بیشتر با جهان رابطه برقرار می‌کنیم، و بیشتر در این وحدت به سر می‌بریم. نفس التزام عملی به این

«آزاد شدن» نه تنها مانع تسلیم شدن ما به شیوه‌های اصالت‌فایده در نظام سرمایه‌داری است، بلکه بیش از پیش یادآور عدم فایده در هماهنگی یا هستی به معنای سرمایه‌داری آن است.

به این معنی، زندگی از نگاه بوم‌شناسی سیاسی رادیکال، به مفهوم رایج در مکتب اصالت سود عمیقاً غیرمفید است. یانگ تسه می‌گوید: «تمام جهانیان فایده‌ی چیز مفید را می‌شناسند، در حالی که تعداد بسیار کمی از مردم فایده‌ی چیز غیرمفید را درک می‌کنند». در مفهوم سرمایه‌داری زندگی عمیقاً غیرمفید است. اما همین زندگی غیرمفید چیزهای مفیدی برای زندگی به وجود می‌آورد. بوم‌شناسی سیاسی بنیادی، که من هوادار آن هستم، به ما می‌آموزد که مرام اصالت‌فایده نه تنها تولیدکننده چیزهای بی‌فایده برای زندگی، بلکه تولیدکننده چیزهای بسیار خطرناک نیز هست. امروزه این خارش بال‌ها، این فراشد آزادی و پویایی زندگی، از نبرد بر علیه فایده‌گرایی سرمایه‌داری و نو-لیبرالیستی عبور می‌کند. باید به صرافت بیفتیم که خط جبهه‌ای وجود دارد، یک مرز واقعی. آدم راحت‌طلب گمان می‌کند که راحتی معادل خوشبختی است. درحالی‌که خوشبختی آسان یک خوشبختی کاذب یک خوشبختی است که ما را به بردگی می‌کشد. برده یک ارزشیابی غیرواقعی. زیرا آسایش جز خوشی‌های کاذبی را که با گردش پولی و از طریق قانون سود به دست می‌آید فراهم نمی‌کند. نوعی فضا سازی سرمایه‌داری ابزارگرا وجود دارد که با طور دائمی اشیاء «مفید» به لحاظ اقتصادی، اما «غیرمفید» برای زندگی تولید می‌کند. در حالی که پذیرش «عدم‌فایده» هستی‌شناختی و عمیق زندگی، به معنای این است که بتوان چیزهایی تولید کرد که برای زندگی «مفید» باشند. در این جا است که مرز فرار دارد. «غیرمفید» از منظر اصالت سود در نظام سرمایه‌داری علاوه بر چیزهای دیگر عبارتست از خلاقیت، همبستگی، مهرورزی، مهرورویی... و بالاخره نفس زندگی.

۱ پیکار

آن دو فورمانتیل:

داستان زندگی شما در دو کشور پدید آمده؛ آرژانتین جایی که پیش از دستگیری در جنگ پارتیزانی شرکت کردید، و پس از آن در فرانسه، جایی که به اجبار پناهنده شدید. فرانسه باعث نجات شما شد، زیرا موجبات آزادی شما را فراهم آورد. در آرژانتین شما یک مجاهد نبود پارتیزانی بودید. در حالی که در فرانسه در ابتدا به مثابه یک قربانی تلقی شدید. چگونه این دوران انتقالی را طی کردید؟

میشل بن ساییق:

هنگامی که انسان برای شروع زندگی دوباره، به کشور دیگری وارد می شود، همواره می تواند سرگذشتش، زندگی اش، و حتی آندوه غربتش را بیان کند. اما غم غربت دیگری هم وجود دارد که غیرقابل روایت است و غم غربت اولی را تشدید می کند. من مایلیم از چیزی بسیار رازآمیز و عمیقاً پنهانی حرف بزنم. قبل از این برایش مشکل بود که حتی در تحلیل هایم اینجا در فرانسه از آن سخن بگویم. به طوری که اگر گاهی از آن صحبت کرده ام همواره به صورت اشاره و کنایه بوده و نه به صورت

بی‌پرده و صریح. این موضوع در کتاب‌هایم به صورت ضمنی بیان شده. در حالی که احساسی است که مرا رها نکرده و همواره در درون من همراه من است. کسی که رنج زیادی برده احساس حقارت می‌کند.

فهم این مطلب در جامعه یهودی - مسیحی ما در جایی که این اعتقاد وجود دارد که آن که رنج می‌برد قدرت دارد، آسان نیست. کفایت به سخن کسانی گوش دهیم که از نیازها و از بدبختی‌های خود روایتی مذهبی دارند. بعضی اوقات، این بیانات نوعی فرافکنی‌های رنج و درد یا حکایت‌های دروغینی است که نهایتاً به نوعی بدآموزی می‌انجامد. با این حال آن کس که رنج را واقعاً احساس کرده، دارای نفوذ کلام است. و آن کس که دو هزار سال به صلیب کشیده می‌شود در مقام خدایی می‌نشیند. با این حال آرمانی کردن رنج، جز یک روی سکه نیست. روی دیگر سکه، که هرگز درباره آن صحبت نمی‌شود، شرم است. شرم ناشی از آن همه رنج بردن. خود را همچون یک عنصر پست، گرفتار دردهایی که قادر به تحمل آن نیستیم، احساس می‌کنیم. این درد از نظر من همان رنج مورد شکنجه واقع شدن است؛ زندانی بودن در آن همه سال، از دست دادن کسی که مثل برادر شما یا کسی که همسر شما بوده. شرم از این که تنها یا تقریباً تنها فردی هستی که از گروه رفقا و مقاومت باقی مانده‌ای. غالباً مرا متهم کرده‌اند به اینکه مسائل شخصی خود را به کسی نگفته‌ام. همیشه در حکایتی که بعضی‌ها از مبارزه و شکنجه‌های خود بیان کرده‌اند نوعی خجالت‌زدگی احساس کرده‌ام... و در همان حال این حقیقت رنج نمایان می‌شود که پایان‌ناپذیر است. همواره نجات یافتگانی وجود دارند که وحشتشان پابرجا و بازگشت‌ناپذیر است.

احساسی که من داشتم و غالباً در من بیدار می‌شود عبارت از رسیدن به محل جشن در یک باغی است که مردم در آنجا به آرامی تفریح می‌کنند و سرشار از روشنائی، پیراهن‌های سفید، زیبایی و شادمانی و سرزندگی

است. هر کس می‌خواهد در آنجا و در این شادی آرام‌بخش سهیم گردد، حتی پناهندگان جایی برای خود دارند: فرانسه یک استثنا در میان کشورهای اروپایی است. یکی از کشورهای نادری که در آن ترتیبات واقعی برای پذیرش پناهندگان وجود دارد. بخش عمده‌ای از مردم فرانسه خارجی‌ان را نه همچون نماینده «تمامی فقر جهان» بلکه نماینده «تمامی ثروت جهان» تلقی می‌کند.

در این جشن کذابی من خود را همچون وصله ناجوری احساس می‌کنم. مثل آدمی سوخته در آتش، یک مجروح، معلول از یک دست یا یک پا که ناگهان باعث قطع موسیقی و شادی عمومی می‌شود، تا در همان حال نه تنها آسیب‌پذیری، بلکه ضعف، خون، فریاد و رنج را خاطر نشان سازد. در حالی که همه این آدم‌ها پیش از این نیز می‌دانستند که تمامی این چیزها وجود داشته. اما تفاوت زیادی هست ما بین وقتی که مردم با آدمی روبرو می‌شوند که شخصاً تجسم تمامی این دردهاست، با وقتی که با کسی روبرو می‌شوند که خبرهایی از این دردهای جسمی و روحی می‌آورد. آخر وقتی من به فرانسه رسیدم هنوز آثار شکنجه‌هایی که تحمل کرده بودم به شدت در سرو وضعم مشهود بود. در این وضعیت با عین درد و آن بدبختی‌ها و مصائب غیرقابل جبران رودررو و چشم در چشم می‌شوند. در این حالت اگر من سرگذشت خود را روایت کنم، چنان است که این جشن و سرور آرام‌بخش را ضایع کرده‌ام. در حقیقت مثل این است که دیگری را با خود به قعر چاه ببرم. من نمی‌توانم به آنها بگویم که: «می‌دانید؟ همسرم، کسی را که دوست می‌داشتم، پاتریسیا را، پس از آن که وضع حمل کرد، بلافاصله به شکنجه‌گاه بردند، سپس از هواپیما به رودخانه پرتابش کردند تا یک افسر نیروی دریایی که مسئول گرفتن جسد او از آب و اجرای آخرین پرده تراژدی بود جسد او را نزد کشیشی ببرد که در انتظار قربانی به سر می‌برد تا برایش طلب مغفرت کند. من نمی‌توانم

این همه را بازگو کنم. من نمی‌توانم چگونگی شکنجه شدنم و عذاب تمامی سالیان زندان را شرح دهم... زیرا چنانچه واقعاً تمامی آنچه را بر سرم آمده شرح دهم، بلافاصله شادی محو و مصیبت بر فضا حاکم می‌شود.

من می‌خواهم از این غم تنهایی مضاعف صحبت کنم. زیرا این غمی است که هرگز محو نخواهد شد. حتی هنگام بازگشت به وطنم در آرژانتین باقی خواهد ماند. حتی (و شاید به‌ویژه) در آرژانتین نیز مردم نمی‌خواهند که با این مصیبت‌ها دچار آشفتگی شوند. آنها خیلی خوب شما را می‌شناسند. با این حال ترجیح می‌دهند از سیاست صحبت کنند. خوب، پس بهتر است ما نیز اینگونه عمل کنیم.

غالباً از احساس گناه نجات‌یافتگان (نظیر شما) به مثابه یک احساس غیرقابل جبران، یک جراحت غیرقابل مدارا صحبت می‌شود. این غم تنهایی که شما از آن صحبت می‌کنید و احساس شرم‌زدگی ناشی از انتقال آن به دیگران، از درون شما را می‌خورد، آیا در این تنهایی غیرقابل بیان کسی که آن را تجربه کرده، همچنان برقرار نمی‌ماند؟

در ابتدا هنگامی که به فرانسه رسیدم، هیچ چیز حاکی از زنده ماندنم نبود. هنگامی که نظامیان آرژانتین در ۱۹۷۸ به جستجوی ما به زندان آمدند، ما چهار نفر فرانسوی بودیم: من و یک رفیق هم‌رزم عضو پارتیزان‌های مکتب چه‌گوارا، یعنی «ارتش انقلابی خلق» بودیم. در حالی که دو نفر دیگر عضو مونتوروها یعنی جنبش سیاسی و مسلحانه چپ پیرو مکتب پرون بودند، که در آن هنگام در صف مبارزه با حاکمان نظامی

اکثریت داشتند. من شخصاً هیچ کشور دیگری به جز آرژانتین را نمی‌شناختم و زبانی جز اسپانیولی بلد نبودم. در حالی که مادر فرانسوی‌الاصلم ملیت فرانسوی‌اش را حفظ کرده و در هنگام تولدم نام مرا در کنسولگری ثبت کرده بود. این تقریباً تنها ارتباطی بود که با این کشور داشتم.

ابتدا، بدون آنکه بدانیم چه چیزی در انتظار ماست، نظامیان آرژانتینی دو روز ما را در محلی که مرا شکنجه کرده بودند نگهداشتند، و من از این وضعیتی که در آن قرار داده شدم به سرحد جنون رسیدم. سپس ما را با هواپیما روانه فرانسه کردند. در فرودگاه، نمایندگان مجلس، سناتورها و تعداد زیادی افسر فرانسوی به استقبال ما آمده بودند.

همه این عملیات را موريس پاپون هدایت می‌کرد، تا شاید سرپوشی بر مرگ دو شخصیت مذهبی فرانسوی گذاشته شده و در این میان بتوان به فروش اسلحه به نظامیان آرژانتینی ادامه داد. هنگامی که در پاریس به خود آمدم، در یک وضعیت روحی کاملاً مایوس‌کننده قرار داشتم. وضعیتی که بدون تردید اولین باری بود که دچار آن می‌شدم. پیش از آن جز در دوران پس از شکنجه و در لحظات انهدام کامل قوای بدنی‌ام اینقدر غم‌زده نشده بودم. تا هنگامی که در زندان در وضعیت بلا تکلیف به سر می‌بردم مردگان برایم مرده نبودند، آنها زنده بودند، در حالی که حالا باید با حقیقت روبرو می‌شدم: این حقیقت که من باقی مانده‌ام، خود را نجات داده‌ام، و دیگران واقعاً مرده‌اند. از گروه من، از میان نزدیک‌ترین کسانی که دیگر کسی باقی نمانده بود. در پاریس هم به مانند لحظات پس از شکنجه، وضعیت بدی داشتم؛ مشابه هنگامی که در زیرزمین‌های کاخ دادگستری بوننوس آیرس مرا پنهان کرده و در لحظاتی که می‌رفتم تا در برابر قاضی حاضر شوم.

و حالا، در اینجا، به صرافت افتاده بودم که شکنجه پایان یافته است.

اما بلافاصله، با روپرو شدن با روش فعال و حتی هیجان‌انگیز ارتش انقلابی خلق در پاریس، دوباره فراموش کردم از خود بپرسم که آیا نجات یافته‌ام یا نه؟ نجات یافته بودن یک وضعیت حقوقی یا مقام اجتماعی نیست. عملیات ادامه داشت و از خاک فرانسه هدایت می‌شد، در حالی که هیچ معلوم نبود که من دوباره درگیر آن خواهم شد یا نه. به هر صورت من نجات یافته بودم. بنابراین همواره و هنوز، این احساس بسیار دردناک به فراموشی سپرده شدن، وجود دارد، که گاهی به سراغم می‌آید. با خود فکر می‌کنم: آنها، رفقایم، مرا در دنیای زندگان به جا گذاشته‌اند، مرا تنهای تنها رها کرده‌اند... بعضی وقتها پاتریسیا هم‌رمز خود را و برادرم رفی را که با یکدیگر یک هسته عملیاتی را تشکیل داده بودیم، در خانه مادر هم‌رمز مشاهده می‌کنم، در حالی که به من می‌گویند: «ولی تو مرده‌ای» و من پاسخ می‌دهم: «آری، مرده‌ام» و آنها ادامه می‌دهند: «باشه، قبول، ما خیلی به هم نزدیک بودیم، این درست است، ولی حالا برگرد» و من از آنها می‌پرسم: «برای چه؟ برای اینکه تو باید پیر شوی، ما همینطوری که هستیم می‌مانیم، هر دو» و در این هنگام با گریه از خواب بیدار می‌شوم.

با این حال شرمساری که شما از آن صحبت می‌کنید، واقعاً ناشی از این نیست که انسان نجات یافته است.

نه به این معنی که نجات‌یافته شاهد «زنده»‌ای از مردن دیگران است. نه احساس من کاملاً این نیست. برای من همه چیز همچون شعر آتانوالپا یوپانکی احساس می‌شود: «مردگان ما در وجود ما باقی‌اند تا هیچکس در صف عقب تنها نباشد».

این به این معنی است که مردگان من در من زنده‌اند... طرحی که ما را به یکدیگر پیوند می‌داد هنوز جریان دارد، و در آرزوی تحقق آن

غیرممکن است که به طور واقعی آنچه آنها انجام دادند، از آنچه من خواهم کرد، جدا شود. ما با هم کار مشترکی را شروع کردیم. مسئولیت و نبرد آنها همچنان و در هر لحظه محرک من است؛ به این دلیل است که نه آنها کاملاً مرده‌اند و نه من کاملاً زنده‌ام.

شرمساری من بنابراین از این نیست که باقی مانده‌ام، نه آن شرمساری که من همواره احساس می‌کنم از این بابت است که این ناپاکی را به فرزندانم و به نزدیکانم منتقل کنم. به این معنی، من به این خاطر که هدف دوگانه‌ای را دنبال کرده‌ام موفق نشده‌ام؛ از یک طرف تلاش کرده‌ام شادی و هیجان قیام و پیکار برای آزادی را به آنها بچشانم، و از طرف دیگر - و البته بیهوده - سعی کرده‌ام آنها را از شر قساوت تاریخ حفظ کنم. آتش درهم و برهمی شد. گرچه نتوانستم از آنها محافظت کنم، امیدوارم دست کم، کمی از این شادی را به آنها منتقل کرده باشم. به من خواهید گفت «خوب، زندگی همین است... درست، به هر صورت من از اندیشیدن به آن غصه می‌خورم».

اولین سال‌های پناهندگی شما چگونه گذشت؟

برای اکثر مردم زندگی کردن یعنی داشتن یک طرح و مقصد شخصی. من با این مفهوم پیش پافتاده از زندگی فقط مدت بسیار کمی سرکردم. من هرگز این طوری زندگی نکردم. زیرا هنگامی که بسیار جوان بودم - از حدود شانزده سالگی مبارزه کرده و در نبرد پارتیزانی شرکت داشتم، بعد هم که زندانی شدم. این دنیای منضبط توأم با نوعی درستکاری و سخت‌گیری، بسیار مرا ارضا می‌کرد و تحت تأثیر قرار می‌داد. در اولین سال‌های پناهندگی عمیقاً و کاملاً همانند دوران زندان یا دوران مقاومت عمل می‌کردم.

مدت مدیدی ساعت ۵ صبح از خواب بیدار می‌شدم تا برای کار به

بیمارستان‌ها بروم. هنوز هم روزی یک ساعت نرمش می‌کنم. زندگی زاهدانه بسیار منظمی دارم. مدت زیادی وقتی از کار باز می‌گشتم نمی‌توانستم چکمه‌هایم را در بیاورم و لخت شوم. نمی‌توانستم چیزی را مالک شوم. به طور دائم پلک می‌زدم. به عنوان مثال همواره با تصویر رفقای هم‌زرم به سر می‌بردم؛ هم‌زمانی که بر پاهای برهنه به سوی جوخه اعدام رفته بودند. هم‌زمان شهیدم همواره پابرنه بودند. تصور این مناظر ذهن مرا مشوش می‌کرد. به طوری که نمی‌توانستم چکمه‌هایم را در بیاورم. یا مثلاً به هنگام دوش گرفتن غصه‌دار می‌شدم. زیرا در خاطر من تصاویر لحظه‌ای که به سراغم آمدند حضور داشت. تصور این که لخت مادرزاد گرفتار شوم برایم وحشت‌آور بود. باید همواره آماده و با لباس می‌بودم.

به محض رسیدن به پاریس، شغلی در بخش روانکاوای کودکان در یک بیمارستان حومه پیدا کردم. در حالی که هیچ نگران تغییر شرایط نبودم. خودم را در حالت انتقالی می‌دیدم. نمی‌توانستم دارای یک طرح مشخص شغلی باشم. با زندگی واقعی فاصله داشتم. حتی تمایلی به رفتن به مرخصی، تفریح شبانه یا کوشش برای ایجاد یک زندگی اجتماعی نداشتم. هنگامی که به شام دعوت می‌کردند، برایم عذاب‌آور بود. فهرست مفصلی از چیزهایی که به نظرم می‌آمد برای گفت‌وگو کردن با کسانی که به دیدنشان می‌رفتم مهم است؛ تهیه می‌کردم و شتاب داشتم که هر چه زودتر برای کار و مطالعه به خانه برگردم.

با این همه شما دارای تجربه شخصی از مقاومت، شکنجه شدن و انسانی متفکر هستید. آیا گمان نمی‌کنید که انتقال این تجربیات به جامعه بسیار مهم باشد.

زمان درازی گمان می‌کردم که تجربیات شخصی نباید مورد توجه واقع

شود. برای نمونه می‌گفتم آنچه را انجام داده یا نداده‌ایم چندان اهمیتی ندارد و باید سعی کنیم فقط با عقلمان فکر کنیم... در مهاجرت متوجه شدم نمی‌توانم با دیگران وارد گفت‌وگو شوم. زیرا تجربیات شخصی‌ام آنقدر سنگین است که دیگران نمی‌توانند مثل من فکر کنند. بنابراین با خود می‌گفتم: تجربه ارزش چندانی ندارد. آنچه واجد اهمیت است نظریات هستند. پس به صرافت افتادم که در عین حال نظریات نیروی خود را از تجربه و از جهان واقعی دریافت می‌کنند.

تفاوت زیادی مابین بیان وقایع آنچنان که شما شخصاً آنها را تجربه کرده‌اید با سخنان ناشی از بیداری ناگهانی وجدان وجود دارد.

دقیقاً، تفاوت در این است که هوشیاری ناگهانی وجدان همواره تحت تأثیر افسون خواب پایدار وجدان قرار می‌گیرد. در حالی که تجربه‌ای که من از سرگذرانیده‌ام، دارای یک بار هستی‌شناختی بی‌بدیل است، به همین ترتیب آنچه را که با بومیان آمریکای لاتین و رفقای رزمنده در نبردی مشخص و روزمره تجربه کرده‌ام، و اطمینان به اینکه سلب آزادی به معنای در زندان بودن نیست، این چیزها مربوط به عقیده نیست و با تلاش فکری حاصل نمی‌شود، بلکه چیزهای غیرقابل بازگشتی هستند. با این حال سال‌ها بعد بود که به این واقعیت پی‌بردم. به هر صورت، یک زمان برای این که بیش از این از مردم جدا نباشم و هم برای آزمایش ارتباط گسترده‌تر با اینان تصمیم گرفتم هر طور شده کوشش کنم از خاطرات خود صحبت کنم. در فرانسه همواره جایی برای پارتیزان‌های قدیمی وجود دارد. جایی برای روایت‌های هولناک که لرزه بر اندام بعضی شنوندگان می‌اندازد. در حالی که هیچ جایی برای کسی که انتظار دارد تمامی تجربیاتش فقط به عنوان بخشی از آنچه مسئولیت ادامه آن‌را بر

عهده دارد تلقی شود، وجود ندارد.

در جریان اولین سال‌های مهاجرت، زبان فرانسه را مثل یک کار اجباری با جدیت تمام می‌آموختم. به خاطر می‌آورم که نقش یک «میشل» را بازی می‌کردم که کاملاً در فرانسه حل شده است. یک بار با جوانان در کنار ساحل دریا در روان بودم. در حقیقت زمان یک استراحت موقت بود، که به خاطر آن کمی از جمع مهاجرین نظیر خودم که همیشه با آنان به سر می‌بردم دور شده بودم. یکی از این جوانان هنرپیشه کم‌دی بود و داشت توضیح می‌داد که به نظر او زندگی کردن به خصوص برای یک بازیگر کم‌دی یعنی عقب‌نشینی کردن و امتیاز دادن. در غیر این صورت هیچکس نقشی به شما واگذار نمی‌کند. من می‌گفتم نه، گمان نمی‌کنم. او در برابر اشاره به آثار شکنجه روی بدنم گفت: «چرا در غیر این صورت ببین چه بهایی باید پردازی!» پس از اندکی تأمل گفتم: «گمان می‌کنم بهایی را که باید پرداخت درک می‌کنم، خوب فکر کن چرا من به اینجا آمده‌ام و اضافه کردم: «گمان می‌کنم حسابی به پرداخت بهایش می‌ارزد». در حالی که این سخنان باعث فوران خشم بر علیه من شد، مرا متهم کردند که می‌خواهم به دیگران درس بدهم. به طور صریح به من گفتند: ما را به حال خود بگذار. اگر می‌خواستم سرمیز شام حکایت شکنجه‌های خود را بازگو کنم، شاید قابل اغماض می‌بود. اما اگر به دیگری می‌خواستم درس زندگی بدهم و یا به او بگویم: «بهترین کار برای تو این است که مثل من رفتار کنی» غیرقابل پذیرش بود. بنابراین به هر قیمت بود سعی کردم از مردم جدا نباشم. نظریه‌ای ساخته و پرداخته کردم که براساس آن باید تجربه را به فراموشی سپرد و باور داشت آنچه که مهم است فرضیه است. از اسپینوزا بسیار آموختم. اسپینوزا با کوچک‌ترین سلول‌های بدنش به مواضع فلسفی‌اش حیات بخشید. او نه فقط از جامعه خود طرد شد، بلکه طردشدگی‌ها او معنی یافت. او کسی است که هرگز به مقام استادی

نرمسید. او کسی است که در هنگام مرگ جز نقدینه‌ای برای پرداخت آخرین اجاره‌بها هیچ چیز از خود باقی است. احتجاجات او احتجاجات جسم است. زیرا از نظر او خاستگاه اخلاق در جسم است. او آن را در سر قرار نمی‌دهد. آنجا که می‌گوید: «هرگز نمی‌توان توانایی جسم را شناخت»، ضد دکارت است. او همچون دکارت نمی‌گوید: «هرگز نمی‌توان به آنچه که مغز کوچک ما می‌تواند بیاندیشد آشنا شد.» فلسفه اخلاقی اسپینوزا فلسفه‌ای جسمانی است.

به این ترتیب در حال حاضر من به طور کامل به پاک کردن تجربه رسیده‌ام. من جدایی از گذشته را در حد معینی پذیرفته‌ام. زندگی گذشته‌ام با دیگران متعلق به همان زمان و مکان است.

به این ترتیب چگونه تجربیات شخصی و مفهوم تعهد را توضیح می‌دهید؟

اغلب، مردم از من می‌پرسند، چرا کسانی خود را درگیر مسئولیت می‌کنند، و کسانی دیگر چنین نمی‌کنند. در مغز آنها همه چیز چنان جریان دارد که گویا ما همه «تماشاگران دقیقی» برای شکار شعارهای خوب و ارزش‌های خوب هستیم. برای آنها مقاومت کردن ظرفیت مشترک تمامی انسان‌هاست، چنانکه گویا هویت انسانی موجودی چندمنظوره است که می‌تواند بر حسب تصادف بدون تفاوت به این یا آن فعالیت بپردازد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ تعهد اجتماعی فعالیتی از میان سایر فعالیت‌ها نیست که ما بر حسب میلمان انتخاب کنیم. انتخاب میان «بیر یا دیر» نیست. این مقوله از نوع و سطح دیگری است: زندگی جریان دارد و در همان حال ما قدم به قدم از خلال تعهدات، مبارزات و فعالیت‌هایی که مجموعاً هویت ما را رقم می‌زنند خود را باز می‌شناسیم. با این حال و در حقیقت هویت ما هرگز مقوله‌ای جدا از سایر شرایط مادی زیست

نیست. برخلاف، در عمق وجود ما، زمانه است که موج می‌زند.

برخلاف آنچه کامو در «افسانه سیزیف» می‌نویسد، این برخوردهای متفاوت، ناشی از تصادف محض و هوسبازانه نیست. این صحنه‌های فعالیت و درگیری‌های پی‌درپی با یکدیگر رابطه تأثیر و تأثر متقابل داشته و پیرامون هسته‌های اصلی موجودیت ما در هر موقعیت و فرصت تار و پود هستی منحصر به فرد ما را می‌بافند. هرگز در تاریخ زندگی خود در لحظه‌ای قرار نخواهیم گرفت، که ناگهان با نگاه به گذشته بتوان با شادی فریاد برآورد؛ این است آنچه که من انجام دادم، و به این ترتیب فرض را بر این گذاشت که با «خود» آنقدر یگانه هستیم که می‌توانیم با شگفتی و از بیرون از خود فعالیت‌های «خود» را تفسیر کنیم. تمامی چیزی که می‌توان گفت، این است: بفرمایید، من این هستم.

وجود بر ماهیت مقدم است. بله، و هیچ ماهیت انسانی یا همواره باقی ماندن بر سر جای خویش موقعیت‌های مختلف را تجربه نمی‌کند.

به این ترتیب، من قبول می‌کنم که پرسش از خود در مورد مسئولیت و تعهد هرگز معصومانه صورت نمی‌پذیرد. من متوجه اضطرابی هستم که در درون این پرسش وجود دارد. مردم از خود می‌پرسند: «چگونه او توانست مقاومت کند. و به این راه ادامه دهد؟» چنانکه گویا از کسی بپرسند چگونه می‌توان آن بار سنگین را حمل کرد. پس، برای آن که همه چیز را گفته باشم باید بگویم من خود آن بار سنگین هستم. میشل یا پیر یا پل نامی وجود ندارد که فوت و فنی را بدانند که برای انجام تعهدات او را به جلو برانند. این یک تصویری بیش نیست که ما انسان‌های «خالص» و مخلصی هستیم که آماده‌ایم تا این یا آن سرنوشت را برای خود انتخاب کنیم. آنچه می‌توان گفت حداکثر این است که، چگونه با سرنوشت خود روبرو شویم. اگر چنین نکنیم جبر سرنوشت به هنگام فرار از آن به سراغمان خواهد آمد. بنابراین، سرنوشت چیزی نیست جز یک «هدیه»

خداداد یا یک «مانده آسمانی»: آنچه ما هستیم؛ یک استعداد متنوع که در ترکیب با سلسله‌ای از استعدادهای متنوع دیگر موقعیت‌ها را بوجود می‌آورند.

سمت دیگر آینه چیزی وجود ندارد. هر کس به طور کاملاً مشابهی کم و بیش - با نوعی آگاهی بی‌بدیل هستی‌شناسانه‌ی عمیق - می‌داند در موقعیت‌های گوناگون باید به چه سمتی برود و چگونه فکر و عمل کند. حال این که بر حسب آن آگاهی عمل کند یا نه؟ به خود او مربوط است. اگر عمل کند، چه بهتر برای همه. زیرا آزادی و نشاط از طریق ترکیب منحصر به فردها با یکدیگر پدید می‌آید. و اگر عمل نکند، بدا به حال همه، و از همه بدتر بدا به حال خود شخص. زیرا زندگی کسی که مقاومت نمی‌کند (به این مفهوم که مقاومت برابر خلاقیت است) همچون یک قیف (بدون ته) ابلهانه است.

من نه یک نماینده سیاسی‌ام نه یک استاد اندیشه که بخواهم نکته‌سنجی کنم. متأسفانه در زندگی، چیزها به نهایت ساده‌اند. آوازی از ژان - ژاک گولدمن هست که می‌گوید: «آیا در آلمان نازی - من شهامت ایستادگی می‌داشتم»، و دنباله‌اش چنین است: «ما می‌میریم بدون آن که بدانیم چه چیزی در درون خود داریم». ولی من به این سخن اعتمادی ندارم.

مردم با حالتی نه چندان بدون تظاهر می‌خواهند بدانند که از نظر من آنها در هنگام خطر کردن مقاومت می‌کرده‌اند یا خیانت. هنوز هیچ نشده خود را مزین به نشان لژیون دونور یا یک کلاه بره باسک کج شده به طرف چپ، یک دستمال گردن گره خورده، و یک چشم عقاب در مرکز عملیات تصور می‌کنند. با این حال می‌گویند: نه! هرگز به چنین جایی نخواهند رسید... آری لیبرالیسم جدید این چنین به تدریج اما با اطمینان مردم و ظرفیت‌های زندگی را نابود می‌کند. در حالی که فقر، درد و رنج بر همه جا

حاکم است، مردم - به استثنای چند قهرمان - تکان نمی‌خورند. در این حال معضل با تمامی وزن خود ظاهر می‌شود.

در حقیقت، وقتی شروع کردم به از خود بیرون آمدن و به دیدن مردم رفتن، متوجه یک چیز حیرت‌انگیز و در عین حال دردناک شدم و آن این‌که: حتی مردم «عادی» دچار ترس هستند. من موقعیتی را ترک گفته بودم که در آن شب و روز با رفقای زندگی کرده بودم که دچار ترس بودند؛ ترس واقعی، ترس از شکنجه، از مرگ و از خیرچینان و جاسوسان. در آن موقعیت، باید به خود می‌قبولاندم که نگذاریم وحشت سراپایمان را فرا بگیرد. من حتی تبدیل به یک کارشناس ترس شده بودم، به طوری که عادت داشتم کوچک‌ترین نمود آن را شناسایی کنم. آهسته، آهسته، در اینجا و حتی نزد کسانی که در شرایطی عاری از تهدید زندگی می‌کردند - همکاران و همسایه‌ها - نیز این بیماری را که در آرژانتین وجود داشت مشاهده کردم.

می‌توان باور کرد که مردم وقتی چیزی برای از دست دادن دارند، یا در برابر خطری قطعی، بیشتر با ترسیدن خود کرده باشند. در حالی که در حقیقت شما معتقدید که این پس‌دیده یک امر ذهنی (خیالی) است که به طور حیرت‌انگیزی رابطه بسیار ناچیزی با واقعیت خارجی دارد. به طوری که کسی که حتی «هیچ چیز واقعی برای از دست دادن» ندارد دچار ترس‌های وحشتناک می‌شود، و کسی که بسیاری چیزها برای از دست دادن دارد، می‌تواند دچار ترس نشود....

تا جایی که به من مربوط است. من همیشه دچار ترس بوده‌ام. من کسی نیستم که ترس را نشناخته باشد، برخلاف! من بعضی اوقات بر آن فایق

شده‌ام، اما آن را به خوبی می‌شناسم. به طوری که احساس می‌کنم فاصله‌ای را ایجاد کرده که اکنون برای من غیرقابل جبران است. وقتی پس از گذشت زمانی طولانی به «دنیای معمولی» پا گذاشتم، کسانی را مشاهده کردم که در اینجا نیز همانگونه که من قبلاً در شکنجه‌گاه‌ها، و در جنگ زندگی می‌کردم، زندگی می‌کنند. در زندان، تنهایی و وحشتناکی حاکم بود. باید خود را سرپا نگه می‌داشتم. در سلولی بودیم که می‌دانستیم هر لحظه ممکن است نگرهبانی برای بردن یکی از ما به شکنجه‌گاه وارد سلول شود. هر گاه می‌توانستیم با یکدیگر صحبت می‌کردیم، پا این حال هر کس با ترس خود تنها بود.

انتظار نداشتم همان تنهایی را، همان ترس از زیستن، از آغاز کردن، از صحبت کردن، از ادای وظیفه را، در زندگی روزمره اطراف خود در اینجا نیز ببینم. درک نمی‌کردم که در فرانسه نیز، این سالخوردگان محترم! پس از ورود به جلسات ساده اداری و استقرار کامل در جای خود، باز این گونه از بیان کوچک‌ترین مطالبه‌ای عاجز باشند. به طوری که حتی دفاع از یک موضع اصولی، برای آنها خیلی سخت بود. این مشاهده قبل از آن که اهمیتی اخلاقی داشته باشد، دارای اهمیتی پژوهشی است: کسانی هستند که به طور روزمره با ترس زندگی می‌کنند، بدون آن که هیچگونه خطر واقعی و جدی در برابرشان وجود داشته باشد.

آیا فکر نمی‌کنید که وقایع استثنایی که شما در گذشته خود داشته‌اید دید شما را از این لحاظ خدشه‌دار کند. زیرا اغلب مردم با این مسائل روبرو نشده و از این جهت شاید هرگز ندانند چگونه جسارت برخورد با مشکلاتی را که ذاتی این گونه سرنوشت‌هاست، کسب کنند؟

وقتی به گذشته‌ام نگاه می‌کنم، خنده‌ام می‌گیرد. به صرافت می‌افتم که

این یک کاریکاتور است، یک داستان، نه یک زندگی. اما اگر خارج از زندگی روزمره به آن توجه کنیم، واژه استثناء در این مورد بی‌معناست. در حالی که «استثناء» خود به معنی شناخت داشتن از امر متعارف و با دید متعارف است.

آنچه که من از مبارزه پارتیزانی یا زندان حکایت می‌کنم، محیرالعقول است. من به این مسأله کاملاً آگاهم، اما تجربه فداکاری و گذشت از خود، بسیار بیشتر از آنچه ماگمان می‌کنیم، در زندگی روزمره و عادی، به‌عنوان نمونه در خلاقیت هنری، عشق یک زوج یا فرزندان به یکدیگر، و در فعالیت‌های همبستگی وجود دارد. اگر مردم با یکدیگر رابطه‌ای از عشق یا دوستی برقرار کنند، به طور عینی و مشخص یک زندگی توأم با گذشت را پی ریخته‌اند. هیچ نیازی به این نیست که خود را با تجربیات محیرالعقول ارزیابی کنیم. در مقاطع مشخصی از روابط، مواضع سیاسی خود به خود اتخاذ می‌شود. انسان‌هایی که یکدیگر را دوست دارند، حتی غیباً با یکدیگر حضور و انس دارند و در چیزهایی که با هم رد و بدل کرده‌اند به تنهایی راه خود را ادامه می‌دهند. وقتی من مطلبی را می‌خوانم، نمی‌دانم مؤلف زنده است یا مرده، اغلب مرده‌اند. با این حال با او گفت‌وگو می‌کنم و وحدت برقرار می‌شود. اینها تجربیاتی اساسی هستند. یک فراتر از ما وجود دارد که ما در حوزه آن قرار داریم.

به نظر می‌رسد، این نشاط، برای شما، به‌طور غیرقابل تفکیکی وابسته به انجام مسئولیت‌های انسانی است...
آیا می‌توانید از هنگامی صحبت کنید که این مهم برای شما شروع به رخ نمودن کرد. از چه هنگامی این اعتقاد به مسئولیت اخلاقی به‌طور بنیادی در اندیشه شما ریشه دوآید؟

به این ترتیبی که گفت‌وگوی ما به مسئولیت اخلاقی رسیده، این خطر هست که امروزه و به ویژه در فرانسه غیرقابل درک باشد. در نگاه سرخ‌پوست دورگه‌ای مثل من نوعی شگفتی در برابر این فردگرایی فرانسویان، دقیقاً در برابر وارستگی دلبذیر فرانسوی‌ها وجود دارد. به نظر می‌آید نوعی فاصله با مفاهیم تراژیک به صورت فردی و جمعی در این جامعه ارج نهاده می‌شود. فرانسه، آلمان نیست، که با مفاهیم متافیزیکی خو گرفته باشد. در اینجا می‌توان اندیشید و ناگهان تغییر عقیده داد؛ به طوری که به عدم ثبات حتی بها داده می‌شود، و این ناشی از ظرفیت برانداز کردن پدیده‌ها با نوعی طنز و سبکبالی است. این فاصله گرفتن حتی ایده‌آل است. جدا بودن از موقعیت‌ها در فرهنگ فرانسوی یک ارزش متعالی است. در سینمای فرانسه به خوبی دیده می‌شود که غالباً قهرمان تبدیل به «ضد قهرمان» می‌شود. او کسی است که نهایتاً برای هیچ و پوچ خطر نمی‌کند، یا حتی اگر چیزی به سبک گیتزبورگ او را غارت کند، ظرفیت شوخی کردن یا زندگی، از یک دیدگاه ویژه و تا حدودی ابلهانه را برای خود محفوظ می‌دارد. استاندال در داستان «دیر شهر پارم» تصویری عالی از این ضدقهرمان را در آنجا نشان می‌دهد که «لوسین» شکست‌خورده و فاقد نیرو از دور جریان غیرقابل بازگشت نبرد و اتولو را مشاهده می‌کند. از طرف دیگر در فرانسه بدبینی زیادی نسبت به عشق تراژیک لاتینی‌ها و گرایش ما نسبت به همه اشکال انقلاب وجود دارد. و به درستی، آمریکای لاتین که من در کودکی شناختم قاره‌ایست که تمام مردم آن اکنون در حالتی به سر می‌برند که گویا سحرگاه است و از خواب شبانه بیدار شده‌اند.

در سال‌های دهه شصت میلادی آرژانتین دچار یک طوفان آزادیخواهی شد اما نه منحصرأ آزادیخواهی! با این که در آن هنگام کودکی بیش نبودم، خاطره روشنی از درگیری‌ها دارم: در گوشه‌ای از یکی

از چهارراههای شهر به تماشای صف تانک‌هایی ایستاده بودم که در حال حرکت به سمتی بودند زیرا کودتایی در شرف تکوین بود. ناگهان همان تانک‌ها را دیدم که راه خود را کج کرده و برگشتند. گویا از وقوع کودتا مطلع شده بودند. یا مثلاً صبح که رادیو را روشن کردیم موزیک نظامی پخش می‌کرد و به این ترتیب می‌فهمیدیم که ترس همه مردم را فراخواهد گرفت. کیف‌های مدارک و کتاب‌هایی را به خاطر می‌آورم که رزمندگان از ترس هجوم نظامیان در منازل مخفی کرده بودند. با این حال اختناق هنوز چندان شدید نبود. حتی احساس می‌کردیم در یک وضعیت نادر تاریخی به سر می‌بریم. کاملاً واقف بودیم که رژیم نظامیان و حامیان آنها خیلی خطرناک‌اند، اما انتظار حرکات خوب هم از آنها داشتیم. در بطن این ترس چیزی را به خود وعده می‌دادیم که همچون ماده‌ای اثیری همه جا نفوذ می‌کرد. نمی‌شد مانع خیالات خوش شویم. آمریکای لاتین به پا خواسته بود! در خواب و بیدار رؤیاهایمان همواره «عمومی‌ی حمایتگری که از «جزیره» آمده بود وجود داشت که، «چه» را دیده بود و با ما از کوبا سخن می‌گفت. احساس می‌کردیم که تقریباً از ابتدا در آن چیزی که امروزه به سختی باور کردنی است شرکت داشته‌ایم: یعنی لحظه‌ای تاریخی که پیش از دو سوم مردم جهان به قول دیوید کوپز آن را به مثابه اوج لذت اجتماعی باور کرده‌اند.

تا اعماق وجود خود بر این باور بودیم که «بی‌تردیده» وارد دوره پایانی یک عصر روبه اضمحلال و طلوع عصر جدیدی شده‌ایم. فاصله‌ای میان ما و آنچه که از راه می‌رسید وجود نداشت.

من غالباً از آن احساسی که با آن وقایع ماه مه سال ۱۹۶۸ فرانسه را حکایت می‌کنند غافلگیر می‌شوم. به نظر می‌رسد همچون کسی که با حیرتی نخوت‌آلود از جلوی باریک‌دها عبور می‌کند به این بیچاره‌ها که آن چیزها را جدی پنداشته‌اند پوزخند می‌زنند. بار دیگر چهره ضدقهرمان

ظاهر شده و بدون هیچگونه تأثر نقش خود را در بی‌خیالی و سرخوشی که ماه مه را فرامی‌گیرد، داوطلبانه ایفا می‌کند. در حالی که حوادثی که ما در میهن خود در آن سهیم بودیم هیچ فاصله‌ای میان آن حوادث و زندگی ما باقی نمی‌گذاشت:

شما از «سرخوشی» چنان صحبت می‌کنید که پاسکال از «شوریدگی» صحبت می‌کرد. به نظر می‌آید در این مقوله برای شما یک چیز بسیار مهمی وجود دارد. آیا «سرخوشی» در این معنی تقریباً به معنای غفلت از وجود خود و زندگی نیست؟ چیزی که پیامد آن تحریف مفاهیم زندگی، از جمله مفهوم مسئولیت است.

بله، در این مقوله، از نظر من یک محور اساسی وجود دارد که به‌طور مسلم با ویژگی فرهنگی فرانسوی که از آن صحبت می‌کردیم فاصله زیادی دارد. عموم مردم گرایش دارند با این «سرخوشی» در بی‌خیالی به مفهومی که هایدگر از آن به‌عنوان «بیرون راندن اضطراب» صحبت می‌کند، زندگی کنند. ما همواره و بدون وقفه با مسائل فنی یا اقتصادی، در نوعی محاصره دائمی به سر می‌بریم که ما را از هرگونه پرسشی نسبت به معنای اصلی زندگی باز می‌دارد. این به هیچ روی یک امر جزئی و بی‌اهمیت نیست. زیرا از طریق این راهکارها، میلیون‌ها انسان به وضعیت بخور و نمیر خود رضایت می‌دهند.

در این مورد من به انقلابی‌های اولیه نیز اشاره می‌کنم. زیرا کسانی را می‌شناسم که حتی در درون زندان نیز به زندگی شادمانه ادامه داده‌اند. کسانی هم هستند که موفق نمی‌شوند... به‌ویژه پس از سرگذراندن حوادث بسیار ناگوار. البته این واقعیت باعث پیدایش یک فاصله می‌شود. این فاصله ناشی از تحقیر کسانی نیست که با بی‌خیالی و بدون نگرانی

زندگی می‌کنند. چنین نیست. عدم امکان اینکه من هم سرخوش باشم - چیزی که به هر صورت به دلیل افراطی بودن دردناک است - و اینکه آن را در برابر تعهد و مسئولیت قرار می‌دهم، قطعاً مربوط به حوادث زندگی من است. در حالی که هر بار که توانسته‌ام لحظاتی بدون نگرانی و یا شادمانی زندگی کنم، احساس رضایت کرده‌ام. این که با سرخوشی به زندگی ادامه نمی‌دهم از باب مخالفت با بی‌خیالی نیست. و در عین حال لزوماً مانع غوطه‌ور شدن زندگی در یک غم پایدار نمی‌شود. موضوع عبارتست از طرح این پرسش به ترتیبی بنیادی: «چرا ما در این وضعیت قرار داریم؟»

آیا این سرخوشی، دقیقاً در این احساس نهفته نیست که فقط مرگ می‌تواند ما را به مقصود برساند یا به زندگی معنی دهد؟ شما به‌طور مشخص زندگی خود را برای مقاومت به خطر انداخته‌اید. معنای به خطر انداختن زندگی چیست؟ آیا، حقیقت و عمق یک تعهد این‌گونه ارزیابی می‌شود؟

در هنگامی که گروه ما بسیار فراوان بود، بسیاری از مردم تلاش می‌کردند تا با ما تماس بگیرند. اما هر بار که یک تازه وارد به ما معرفی می‌شد، ترس ما را فرا می‌گرفت. گرچه خطر واقعی افتادن در دام یک خبیثین بود. با این حال خطر بزرگ‌تر متوجه آن کس بود که می‌خواست در لحظه‌ای معین با ما وارد تماس شود، زیرا آن شخص زندگی خود را بر سر دست گرفته بود (و ما این را می‌دانستیم). بسیار اتفاق افتاده بود که این اشخاص بلافاصله پس از تماس با ما به دام نظامی‌ها افتاده بودند. این خطر یک و سوسه واقعی بود، با این حال امروزه که این خطر وجود ندارد، مردم کم‌تر جرأت سرکشی و قیام دارند. این واقعیت همواره مرا حیرت زده می‌کند. در حالی که نظام سیاسی کنونی همانقدر آزادی‌کش

است.

چیزی که پایداری مبارزه کنونی را تضمین می‌کند عبارتست از ابداع یک الگوی جدید برای زندگی و افزایش توان رهایی از خودبیگانگی. بدون هیچگونه افراطی باید بگویم این مبارزه بسیار وحشتناک‌تر از آن نوع مبارزه است که ما طی آن زندگی خود را به خطر می‌انداختیم. کسانی که آن حوادث را از سر گذرانیده و امروز قادر نیستند اهمیت مبارزه کنونی را درک کنند، در حقیقت قبلاً جا خالی کرده‌اند.

معمولاً این‌گونه تصور می‌شود که به پیشواز خطر مرگ رفتن عالی‌ترین مرحله مسئولیت و ایثار است و نسبت به کسی که درگیر مبارزاتی است که جان خود را به خطر نمی‌اندازد برتری دارد و لهدذا باعث برقراری رابطه فوری و عمیق‌تر فرد در نهضت‌ها می‌شود. این تصور درست نیست، مگر در شرایطی که وفای به تعهدات مستلزم به خطر انداختن زندگی باشد. به استقبال مرگ رفتن به خودی خود هیچ فایده‌ای در بر ندارد. زیرا مسئولیت و تعهدپذیری در رویارویی با خطرات و تهدیدها پدید نمی‌آید، بلکه همواره ناشی از مقابله با زیاده‌روی و زیاده‌خواهی در زندگی است. مسئولیت به این معنی یک آرمان نیست. آرمان خود یکی از ابواب زندگی است. به این معنی آنچه در سالیان دهه ۱۹۶۰ رخ داد (و آنچه که هم اکنون در جنبش‌های اجتماعی برای توسعه و بالندگی رخ می‌دهد)، رشد واقعی حیات و انقلابی شادمانه، با بازتاب‌هایی در عرصه‌های سیاسی، فلسفی، و حتی عشقی است.

لذا برخلاف آنچه متفکرانی نظیر دریدا می‌گویند، من گمان می‌کنم که ارزش و معنای اعمال و تعهدات ما فقط در چیزهایی نیست که با پایان زندگی بیولوژیک بتوان به «درک» آن نائل شد. من این باور را از آن جهت خیال‌پردازانه می‌دانم که در زندگی واقعی صمیمیت با خویشتن خویش، به خودی خود باید با نظر فلوپتین در «انداها» دائر بر این‌که: «هیچکس

نمی‌تواند بگوید: وجود من تا اینجا است.» هم‌خوانی داشته باشد. آن «خویشتنی» که ما می‌خواهیم جداً با آن صمیمی بمانیم، در همان حال شامل جهان، واقعیت وجودی ما و زمانه ما نیز می‌شود. به این معنی صمیمیت به خودی خود چیزی است که در هر لحظه از زندگی می‌تواند بدون آن‌که در انتظار این «مصیبت شخصی» یعنی مرگ بیولوژیک باشیم، قابل مشاهده و اندازه‌گیری باشد.

برای درک این نکته که نشئه‌ای که در آن به سر می‌بریم زندگی «واقعی» است، نیازی نیست به یک تراژدی کاذب از مرگ متوسل شویم. من معتقدم که در هر موقعیت، ما خود از این امر آگاهیم که آیا صمیمانه در آرزوی آزادی و اندیشه‌ای هستیم که ما را به حرکت می‌آورد یا به خاطر پرهیز از مقابله تغافل می‌کنیم.

من با پیروی از لایب‌نیتزگمان می‌کنم انسان آنچنان که سزار در عبور از رودخانه روبیکون به عنوان تمثیلی از عبور از مرز شجاعت به معنای ادبی کلمه تصور می‌شود، هرگز از رودخانه روبیکون عبور نمی‌کند. زیرا هم سزار و هم رود روبیکون اجزاء یک جهان واحد و غیرقابل تفکیک ناشی از نامتناهی بودن حرکت‌ها و عهد و پیمان‌هایی هستند که به یک «سزار عبورکننده از رود روبیکون» ختم می‌شود، بدون آن‌که بتوان لحظه‌ای تصور کرد که دامستان عبارتست از یک فرد به نام سزار، در برابر یک رود به نام روبیکون که می‌تواند بین عبور یا توقف یکی را انتخاب کند. سرنوشت سزار در برابر رودخانه روبیکون قبل از آن لحظه موعود رقم خورده است. نظریه‌پردازی‌ها، تصمیم‌نهایی، تردید در لبه‌ی پرتگاه، همه و همه تصاویر ساختگی پس از وقوع حادثه و ناشی از بازسازی مشاهدات بعد از اتفاقاتی هستند که جریان تولید روزمره‌ی درگیری، در آن مقطع آنها را به‌طور ساده ضروری نموده بوده است.

به عبارت دیگر فراکنش آزادی، عدالت و عشق، اعمالی به نهایت

ریزپردازی شده و مستمر هستند که همچون انتخابی در «برابر پرتگاه» ناگهانی حاصل نمی‌شوند. من گمان می‌کنم پرتاب نیزه مالارمه همچون هرگونه ساختار فروتنانه و تدریجی به طوری قابل درک است که ما را در لحظه‌ای معین به نقطه‌ای می‌رساند که مجبور شویم در زندگی به استقبال خطر واقعی برویم. نمی‌خواهم بگویم که ما هرگز در موقعیتی قرار نمی‌گیریم که مجبور شویم بین خطر کردن یا خطر نکردن یکی را انتخاب کنیم. بلکه می‌خواهم بگویم که به‌طور تصادفی در این موقعیت قرار نمی‌گیریم.

نباید تصور کرد، که در جریان زندگی‌های آرام و محافظه‌کارانه در یک روز آفتابی، بادبان کشتی زندگی خسته از کار یکنواخت روزمره، ناگهان برای قرار دادن آدم‌ها در برابر یک پرتگاه سرگیجه‌آور پاره‌پاره شود تا مسافران ناچار شوند یکی از دو راه را انتخاب کنند؛ پرت کردن خود در دریا یا باقی ماندن در کشتی؟ می‌بینید! این یک کمی مسخره است. مثل این می‌ماند که یک کارمند جزء مثلاً نظافتچی مترو، ناگهان یک روز بایستد و با حیرت از خود بپرسد: «بودن یا نبودن». در موارد مشابه بهتر است به او گفته شود: باش، مارسل، همین که هستی باش»

برخلاف این، باید در برابر این افسانه انتخاب و تصمیم قهرمانانه، یک آرمان مشارکت روزمره در کار و صمیمیت را قرار داد که نهایتاً ما را به انتخاب راه‌های صعب‌العبور و نامطمئن پر از درد و رنج هدایت می‌کند. سارتو می‌گوید: ما همواره در راه‌های ناشناخته گام برمی‌داریم. این درست است. اما برای رسیدن به این نقطه از تعهد و مسئولیت که در شکل شرط‌بندی از نوع پاسکال تعریف می‌شود، کار مطالعاتی سخت‌کوشی عظیمی لازم است. مثالی برای شما بزنم. یک روز، لویی بیتزوانزه که یک روانکاو پدیدارشناس است، در حال معاینه بیمارانش به مردی برمی‌خورد که به‌خاطر مشکل تنفسی در حال خفه شدن است.

فرصت خیلی کمی وجود دارد. بنابراین بینزوانثره در برابر چشمان حیرت زده همگان خودش را روی مرد می اندازد و سعی می کند او را خفه کند. در حالی که فضا بسیار ملتهب است هیچکس جرأت نمی کند پا پیش گذارد و مانع او شود. پس از یک لحظه بینزوانثره مردک را که از شدت خفگی بنفش شده است رها می کند تا به زمین بیافتد. بلافاصله مردک به طور طبیعی شروع به نفس کشیدن می کند. بله بینزوانثره در اینجا بدون اطمینان کامل روی نتیجه مثبت کار خود شرط بندی می کند، و خطر را می پذیرد. او با جرأت نیزه را پرتاب می کند. اما کسی او به این سطح از خطر پذیری می رسد؟ او پس از سی و پنج سال نظریه پردازی و تجربه در روانکاوی پدیدارشناسانه به این مرحله از آمادگی نائل می شود. اینجا با یک عمل سر و کار داریم. اما همه چیز - که اسباب آن در گذشته زندگی وی فراهم آمده - بینزوانثره را به سوی این عمل جسارت آمیز در این لحظه هدایت می کند. عصر فردگرایی و اصالت اراده کنونی می خواهد با فراموش کردن سی و پنج سال تلاش روزمره که ما را به اینجا رهنمون می شود، از این عمل به عنوان یک عمل قهرمانانه ستایش کند.

مسئله حتی پیش از این یک امر ریزپرداخت و روزمره است. دوباره در پرستی که مطرح کردم دقت کنیم: «چرا ما در وضعیت کنونی قرار داریم؟» مسئولیت و تعهد در این پرست نهفته است... ولی پرستی هول انگیز نیست، زیرا به امور روزمره و بسیار عادی مربوط می شود که باعث نازل شدن ناگهانی آن چیزی است که در عشق، در ادراک یک مفهوم، در مشارکت در یک قیام، و بالاخره در خلق یک اثر یا کشف یک پدیده به آن «الهام یا وحی» گفته می شود. لحظاتی در زندگی روزمره هست که ناگهان برای وارد گود شدن یقین حاصل می شود، ولی مقدمات و اسباب و علل آن قبلاً در تمامی طول زندگی به دست خودمان فراهم آمده است.

۲

آرژانتین

میشل بن ساییق، چگونه انسان قیام می کند؟

بنا به عادت، ما خیلی در خانواده با یکدیگر صحبت می کردیم. یک شاخه از شجره. خاندان ما همچون بسیاری از آرژانتینی ها با بومیان پاراگوئه به هم آمیخته است. جد پدری من یک یهودی عرب است که از طنجه در مراکش آمده است. مادر من یک یهودی فرانسوی است، که به هنگام اشغال فرانسه توسط نازی ها از فرانسه گریخت. در حالی که فقط هشت سال داشت با سایر اعضای خانواده اش سوار کشتی شد و به بوئنوس آیرس آمد. سال ها بعد، هنگامی که به نوبه خود از طرف نظام دیکتاتوری آرژانتین زندانی و مورد تهدید واقع شدم، به اجبار به موطن مادری خود پاریس، پناهنده شدم. در واقع به برکت ملیت فرانسوی مادرم بود که با رهایی از زندان توانستم جان سالم به در برم و به اینجا برسم.

در هنگام طفولیت در بوئنوس آیرس در محله ای پست زندگی می کردیم که علاوه بر سایر مردم پناهندگان یهودی جنگ دوم جهانی نظیر مادرم که از شر هیتلر فرار کرده بودند، در آنجا ساکن بودند. می دانستم که مادر او در اطاق های گاز هیتلر جان باخته و با خانواده اش از طریق ایتالیا و اسپانیا به فرانسه فرار کرده بودند. از همه جالب تر این که در این محله، نازی ها و حتی افسرانی هم زندگی می کردند که پس از پیروزی متفقین،

برای نجات جان خود، در آنجا مخفی شده بودند. این آمیختگی قطب‌های متضاد بر زندگی روزمره ما اثر می‌گذاشت.

دستگیری آیشمن ژنرال معروف نازی که نقش عمده‌ای در کشتار یهودیان داشت و در آرژانتین مخفی شده بود، جامعه نونازی‌های محله ما را به شدت به خشم آورد. به طوری که به علامت انتقام یک زن جوان یهودی کمونیست را به قتل رسانیدند. روی سینه‌اش نقش صلیب شکسته نازی‌ها را با تیغ ریش‌تراشی حک کرده بودند. در آن هنگام به دبستان می‌رفتم و آن حادثه را به خوبی به خاطر می‌آورم. خیلی درباره آن صحبت می‌شد. با یک قطعه گچ از منزل خارج شدم و صلیب شکسته آویزان به چوبه دار را روی دیوارها نقش زدم. همه روزه شعارها و رهنمودهایی روی دیوارها به چشم می‌خورد که شب هنگام اعضای جبهه مقاومت روی دیوارها نوشته بودند، و من که نمی‌توانستم مفهوم آنها را بفهمم گمان می‌کردم این آن کاری است که باید انجام شود. در حالی که این تصاویر را نقاشی کرده بودم، هیچ گمان نمی‌بردم کسی بداند کار من است.

فردای آن روز، با پدرم سر یک چهارراه ایستاده بودیم که ناگهان سرو کله یکی از نونازی‌ها (که از لباس‌های بسیار شیکشان قابل شناسایی بودند) پیدا شد. به ما نزدیک شد و صلیب شکسته به دار زده شده‌ای را که روی دیوار نقاشی کرده بودم پاک کرد. در حالی که از نزدیک شدن او دچار وحشت بودم گمان می‌کردم پدرم سیلی محکمی به گوش او خواهد نواخت و مرا در پناه خود خواهد گرفت. اما تا پدرم رو به من کرد که بپرسد: «آیا این کار تو است؟» نزدیک بود وسط خیابان از ترس غش کنم. پاسخ دادم، از کجا معلوم است؟ در واقع همه کس از این راز خیر داشت جز میگیلیتوی کوچک که من باشم... پدرم خطاب به من گفت: «باشه، برو دوباره پیکش!» نونازی که تازه نقش را از روی دیوار پاک کرده بود، هنوز آنجا بود. در حالی که به شدت ترسیده بودم، با خود اندیشیدم: «او

می‌داند چه می‌گوید...» به هر صورت این طوری بود که بعدها تبدیل به یک افسر تمام عیار جنگ چریکی شدم. زیرا اگر کاری باید انجام شود، من آنرا انجام می‌دهم. پس به سمت دیوار رفتم و دوباره صلیب شکسته‌ی آویزان را نقاشی کردم. نونازی آنرا دوباره پاک کرد و به سمت ما آمد. به خود گفتم: «آها الان پدرم ترتیبش را می‌دهد و له و لورده‌اش خواهد کرد.» اما پدرم له و لورده‌اش نکرد و هیچ چیز نگفت. این تجربه باعث نشد که جرأت‌م را از دست بدهم. لذا به کار خود ادامه دادم. با این حال بیشتر دوست می‌داشتم «فرمانده» من در آن زمان که پدرم بود و دستور عملیات را صادر کرده بود، همانگونه که من نقش خود را ایفا کرده بودم، او هم سهم خود را ادا می‌کرد.

برای انیساط خاطر و به‌عنوان یک روانکاو، باید اقرار کنم که نه تنها یک بار بلکه بیش از ده‌ها بار فقط به این علت توانستم گلیم خود را از آب کشیده و شهرت یابم که برایم مقدور نبوده در برابر ترس زانو بزنم؛ برایم ممکن نبود که این صحنه دوباره تکرار شود. این یک توضیح روانکاوانه است ولی گمان می‌کنم تا حدودی درست است. بعدها بارها برایم اتفاق افتاد که در لحظاتی از نبرد که انسان آرزو می‌کند زمین دهان باز کند تا در آن فرو برود، واکنشی کاملاً برعکس داشته باشم. من سرپا ایستاده و در حال پیشرفت بودم. این واکنش، یعنی ترس، عاملی بود که مرا به جلو هل می‌داد.

این نوع نگاه به مسأله هیچ چیز را به‌لحاظ سیاسی توضیح نمی‌دهد، اما حقیقت این است که من شایسته این نیستم که در اعمالم به‌طور مطلق آزاد تلقی شوم، زیرا نفس این واقعیت که من نادان‌تر از آن بودم که برای رفتن به نبرد قیام کنم، حاکی از حضور یک عامل فوق‌اراده بشری در زندگی است.

آرژانتین در آن زمان چه حال و هوایی داشت؟ شما غالباً بر نشاطی که جزء تفکیک‌ناپذیر قیام است تأکید می‌ورزید. گویا نشاط برای بسط قدرت همچون یکی از محرک‌هایی که همه قیام‌ها را به حرکت می‌آورد، ضروری است؟

از نظر ما و هم‌زمانمان، این‌گونه پاسخ برای واقعیتی که هر روز بیش از پیش زیبا می‌نمود، یک امر بدیهی محسوب می‌شد. ما قبل از آنکه نظریه‌ای داشته باشیم چیزی را کشف می‌کردیم. ما به این کشف نائل شدیم که برای تغییر جامعه آرژانتین پیرانگیخته نشده‌ایم. از خود نمی‌پرسیم ارزش اضافی اقتصادی چگونه در جامعه توزیع می‌شود، یا چگونه اقدام به اصلاحات ارضی خواهیم کرد. مسأله ما هر روزه به‌طور مشخص خود به خود رخ می‌نمود. به این معنی که برخلاف تصور، مبارزه در جبهه مقاومت با آگاهی و یا نوعی «الگو سازی برای جهان» که می‌باید به آن برسیم، آغاز نشد.

در آنجا به یاری چند هزار رزمنده و همفکر شکل تازه‌ای از زندگی، در هر محله، در هر کارخانه، و در هر دانشگاه برپا کردیم. شور آزادی و انقلاب که ما را در بر گرفته بود، بدون وقفه بین ما و واقعیت رابطه‌های تازه‌ای برقرار می‌کرد. به هر آنچه جریان داشت عشق می‌ورزیدم و می‌خواستم در آن‌ها شرکت کنم.

تئاترهای خلقی و کمیته‌های محله تأسیس شد. مدرسه به‌خاطر این‌که معلم‌ها می‌خواستند جور دیگری تدریس کنند پرچاذه شده بود. همین‌طور سینما، روابط دوستانه یا حتی عاشقانه. اگر کنجکاو بودی، دست‌کم در یک جنبش تئاتر پیشرو شرکت می‌کردی. و از آنجا که من بسیار کنجکاو بودم، همه این کارها را تجربه کردم. در سال ۱۹۶۷ یا یک گروه غیرمخفی پارتیزانی تماس برقرار کردم. گروه غیرمخفی به گروهی

گفته می‌شد که به فعالیت‌های غیررسمی (پشت جبهه) مشغول بود. مهم‌تر از همه چیز توسعه قدرت یعنی آرزوی تغییر زندگی هم اکنون و در همین جا بود. بنابراین مقوله‌هایی نظیر: ضدروانکاوی رسمی، تئاتر نو، هنر، و هر چیز دیگر جایی برای خود باز می‌کرد. با توافق از یک فعالیت به فعالیت دیگر پرداختم. برای تجربه کردن حریص، و سرمست زندگی بودم. کم‌کم با افراد جنبش مسلحانه در همان محل‌ها و همان محافل آشنا شدم. مدت زیادی درست تا روزی که رسماً با سلاح آشنا شدم، از در دست گرفتن خودداری می‌کردم.

اولین باری که به اراده خود با یک گروه مسلحانه تماس گرفتم. از طریق افراد بسیار نزدیک به یک جریان ضدفرهنگ حاکم بود. خیلی جوان بودم. جوانان وابسته به جنبش‌های محله‌ای، بومی، یا دانشجویی، از چهارده سالگی سر از کلاتری یا زندان در می‌آوردند و یا دستگیر و آزاد می‌شدند. اما من ناگهان خود را در ارتباط مستقیم با یک جنبش پارتیزانی مسلحانه یافتم. به خوبی آن روز را به‌خاطر می‌آورم. به جلسه یک گروه متشکل از پنج دختر دعوت شده بودم. تنها چیزی که می‌دانستم این بود که آنها از علاقمندان تئاتر نو بودند. یک روز که به‌خاطر می‌آورم عصر یکشنبه بود. دو نفر از آنها به من گفتند که می‌توانیم به‌طور «جدی» گفتگو کنیم. چهره جدی آنها را به هنگام گفتن این موضوع به‌خاطر می‌آورم. جواب دادم البته بسیار مایلیم. هنگامی که به جلسه رسیدیم، پنج دختر که یکی از آنها مسن‌تر از من اما خیلی جوان بود حضور داشتند. می‌دانستم که موضوع مهمی در پیش است. به محض رسیدن به سر قرار مرا در جریان گذاشتند...

لحظه‌کذایی اخذ تصمیم افسانه‌ای بیش نیست. ما به تدریج و آهسته آهسته، آنچه می‌شویم که هستیم. از طرف دیگر، وقتی این پنج دختر به آن زیبایی را به‌خاطر می‌آورم، از تصور کسانی که به این مراحل

تصمیم‌گیری همچون یک سرگیجه در کنار پرتگاه می‌نگرند، خنده‌ام می‌گیرد. نه چنین است. در واقع ما همیشه با قدم‌های کوچک سر و کار داریم. فقط پس از گذشت ماجراهاست که احتمالاً می‌توان چند لحظه متمایز را تشخیص داد.

بنابراین به خوبی به خاطر می‌آورم که در آن روز کذایی با دختران گروه تئاتر نو چگونه با این انتخاب مواجه شدم که یا موضوع را فراموش و آنها را ترک کنم و یا بمانم. اما من گفتم: «باشه، موافقم.» از آن روزی که اولین ماشه را کشیدم، سال‌های زیادی سپری شده و من همچنان دقیقاً به همان نوع زندگی در مسیر ضدفرهنگ حاکم ادامه می‌دهم...

چیزی که باید دانست، این است که! فرد مظلوم جدای از نظام و همچنین آدم‌های قابل ترحم بی‌اراده‌ای که از ستم کشیدن در عذاب باشند، و دیگران باید آنها را آزاد کنند وجود ندارد. به عبارت دیگر، پس پرده‌ی ظاهر چیز دیگری پنهان نیست. آزاد شدن یک مسیر است و عبارتست از ایجاد امکانات نوین و این خود دلیلی است بر این که در هیچ لحظه‌ای، ما خود را گیر افتاده در «لبه پرتگاه»، در هنگامه‌ای که ناچار باشیم تصمیم غیرقابل بازگشتی بگیریم، نمی‌یابیم. در فرانسه کسانی که مقاومت کردند کاتولیک‌های مرفقی‌ای بودند که پیش از آن به لئون بلوم مؤسس جبهه خلق و نخست‌وزیر سوسیالیست رأی داده بودند. مقاومت اسپانیا را مهاجرینی سازمان دادند که سال‌های زیادی بر علیه فاشیسم مبارزه کرده بودند و از سراسر جهان کسانی به آنها پیوستند که پیش از پیوستن به آنها آمده‌اند و لحظه به لحظه راه آزادی خود را باز کرده بودند. هیچکس در خواب نیست که ناگهان بیدار و دگرگون شود. مردم به نظام‌ها نمی‌پیوندند، بلکه خود بخشی از نظام‌ها هستند، به‌ویژه هنگامی که از چیزی رنج می‌برند. این واقعاً یک امر ناگهانی، یک ضربه روحی و از این جور چیزها آن طور که لُبوسی در «بردگی دلخواه» می‌گوید نیست....

بالاخره چهره‌های قهرمانی در لحظات تاریخی که شما در آمریکای لاتین از سرگذرانیده‌اید، حضور داشته‌اند. نظیر چه‌گوآرا یا دیوید کوپر^{۱۱} در روانکاوی. آیا ما همواره برای مقاومت کردن نیازمند قهرمان هستیم؟

من، چه را نمی‌شناختم، فقط یک بار او را ملاقات کردم. با برادر چه در زندان با هم بودیم. نیروی مقاومتی که من عضو آن بودم توسط چه تأسیس شده بود. او به ما بسیار نزدیک بود. روابط ما با او کسب آمادگی برای توانمند شدن بود و نه رابطه اعضایی از یک سازمان با رهبری شناخته شده با هویت مشترک. یک بار یک جوان آمریکایی نحوه خودکشی کردن خود را تشریح کرد. می‌گفت: «مسیحی بودن هدف من نیست، بلکه می‌خواهم همچون مسیح باشم.» رزمنده واقعی بودن کسی که هویت خود را در چه جستجو می‌کند مورد تردید است. کسانی که از چهره چه برای خود هویتی می‌ساختند. در واقع به تقدیس یک تصور می‌پرداختند. در حالی که کسانی که در جنبش انقلابی مشارکت می‌جستند، میانه‌ای با شمایل‌سازی شی‌پرستانه از شخصیت چه نداشتند. برای من به‌طور بسیار مشخص شخصیت چه دلالت بر چند چیز دارد: قبل از هر چیز مبین یک دوره از زندگی متفکری است که بر فاصله میان حرف و عمل چیره می‌شود. یک آرژانتینی کم و بیش مهربان، یک رزمنده، یک انسان جالب توجه. در حالی که نام «چه» آن چنان که شهرت یافته، در واقع تصویر خیالی سلسله ناشناخته‌ای از مردان و زنان، و نام آدم‌هایی است که غم را طرد می‌کنند، و در جهانی که کمتر اسیر غل و زنجیر سرمایه‌داری است شادی می‌آفرینند.

و اما نام دیوید کوپر با اولین مرحله پیدایش نظریه ضد روان‌درمانی رسمی در علوم پزشکی قرین است؛ در آن هنگام وقتی دیوید کوپر به

آرژانتین آمد ما با وی در ارتباط بودیم. پاتریسیا، هم‌زیم به دیدار او رفت. علاقه زیادی به او داشتیم و مورد احترام ما بود. زیرا به ما اجازه می‌داد درباره چیزهایی فکر کنیم که پیش از آن ناممکن می‌نمود. او با دیگران رابطه‌ی رفیقانه‌ی بسیار نزدیکی، توأم با دوستی و اعتماد برقرار می‌کرد.

این‌که مرد یا زنی که مورد علاقه ماست و به او احترام می‌گذاریم، زنده است یا مرده، تأثیری در عمق رابطه ما ندارد؛ در مراسم خاکسپاری مردگانمان نیز لحظاتی وجود دارد که به چیزی بالاتر از درک دیگری به مثابه یک فرد نائل می‌شویم. مرگ نیز مقوله‌ای بسیار نسبی است. در صورت پذیرش تکثر و تنوع وجودی، تأثیر مرگ جسمانی نسبی است؛ حرکتی که توسط انسان آغاز می‌شود، تا ابد ادامه می‌یابد. دیوید کوپر در آن هنگام زنده بود. او به آرژانتین آمده بود و چیزهایی که به ما گفته بود بسیار شورانگیزانه بود؛ ما که در آن زمان در معالجات روانی شرکت می‌کردیم، پیرو جنبش ضدروانکاوی فرویدی بودیم و می‌خواستیم به روانکاوی از زاویه دیگری نگاه کنیم. رابطه‌ای که با او برقرار کرده بودیم موجب عشق و احترام زیادی بود. با توجه به از خودبیگانگی که نوعاً رابطه مرید و مرادی در بردارد، آیا این رابطه را می‌توان از نوع رابطه یک رهبر با پیروان و یا مقلدینش دانست؟ من گمان نمی‌کنم. البته، مسلم است که آدم‌هایی وجود دارند که چه، کوپر و یا دیگران را به‌عنوان یک قهرمان ستایش و تقدیس می‌کنند. این‌ها تصاویر، تصورات و اسامی خاصی هستند که همچون کلمه رمز مارکوس - که تبدیل به نمادی همگانی شده - همه جا حضور دارند. غیر از بعضی محلات خرده بورژوازی، غیرقابل تصور بود که شما وارد یک محله بومی‌ها شوید که چه برای آنها یک رهبر باشد؛ برخلاف، او مانند یکی از پسران آنها بود که درس حقوق خوانده و با طرح این پرسش که «آیا می‌دانی که از لحاظ حقوقی، ما حق داریم قیام کنیم» به اعمال آنها جنبه قانونی می‌دهند. بعضی اوقات مشروعیت عملی

مبارزات بسیار مهم است. اکنون ما می‌دانیم که بومیان سرخ‌پوست هزارها کیلومتر مربع از سرزمین در شمال‌غربی برزیل را در اختیار دارند و موجودیت و مبارزه آنها، به فعالیت‌های پیراندازانه ما انگیزه می‌دهد. اما از نظر این بومی‌ها، منشور مشترکی که ما تحت عنوان «به‌رغم همه چیز» تدوین کردیم، از آن جهت مورد قبول آنها واقع شد که با سادگی تمام با خود گفتند: چنانچه روشنفکران گوارائیسست و پارتیزانهای سابق، آن‌را نوشته‌اند، معنی‌اش این است که ما حق مبارزه داریم!

مبنای انقلاب در آمریکای لاتین چه بود؟

سیاست به معنای رایج آن هدف ما نبود. سیاست، زندگی بود. از میان صدها رفیقی که شناختم، حتی یک نفر را ندیدم که خود را در آینده به‌صورت یک شهردار یا یک نماینده تصور نماید. تمام ما، افسران، رزمندگان، هواداران، همه و همه فکر می‌کردیم بعدها هر یک به تنهایی با دوری از سیاست به زندگی خود ادامه خواهیم داد. برای من پزشکی جذابیت داشت. می‌خواستم روانکار و به خصوص فیلسوف باشم. رؤیایی که عاقبت امروز به حقیقت پیوست. بر این باور نبودیم که مبارزه سیاسی یک شغل است. احساس می‌کردیم وابسته به سنت مبارزاتی هارتین یا بولیوار هستیم که عقیده داشتند کاری را انجام می‌دهند که باید از جهت شأن انسانی خود به‌عنوان مردان و زنان آزاد انجام دهند، نه انسان‌هایی که وارد عالم سیاست می‌شوند.

انقلاب در آمریکای لاتین بسیار پیش از آن‌که اختناق در کشور حاکم شود، و نظامی‌ها موفق شوند پارتیزان‌ها را با منطق شهادت‌طلبی درگیر کنند، از آن رو شکست خورد که نظریه و استراتژی ضدسلطه را که اساسی‌ترین بخش تجربه ما بود و هم اکنون درباره آن صحبت کردیم با این تصور که امری فرعی است کنار گذاشتیم و در نتیجه به تدریج در

سراشیبی لغزنده‌ای قرار گرفتیم که در منطق آن حاکمیت تبدیل به هدف عمده ما شد.

در آن زمان در تمامی اجتماعات این پرسش مطرح بود که: آیا باید رسیدن به حاکمیت را هدف نهایی تلقی کرد یا نه؟ این خیلی پیچیده است. همه چیز حاکی از این بود که گویا در سایه این هدف کلی، یک زندگی نو پدید آمده است. در حالی که این وجه از مسأله در ذهن بسیاری از خود پارتیزان‌ها، فرعی تلقی می‌شد به‌عنوان شاهد دو رهبر بسیار محبوب جبهه انقلابی خلق برخاسته از حلیه آبادی که در آنجا کار کرده بودند را به‌خاطر می‌آورم که برای یک عملیات بسیار بزرگ فراخوانده شدند. هر دو رهبر مزبور در جریان این عملیات جان باختند. اما در واقع خسارات وارده بسیار بیشتر از دست دادن این دو رزمنده بود: دستاورد سال‌ها فعالیت سازمان خلقی این حلیه آباد با یک ضریب نابود شد. این اتفاق در جاهای دیگر هم تکرار شد. گرچه رهبری ملی پارتیزان‌ها واقعاً به مرزبندی دو نیرو (اجتماعی و پارتیزانی) احترام می‌گذاشت، در عین حال در عمل طوری رفتار می‌کرد که گویا هدف اساسی فعالیت‌های پایه‌ای خلقی در محلات شهری عبارتست از تأمین نیرو برای جبهه‌ها.

شبی را به‌خاطر می‌آورم که نخواستیم و انتقاد مفصلی از این گرایش نظامی‌گری به‌عمل آوردم که پاتریسیا آنرا نوشت. در این انتقاد تشریح کرده بودم که گرچه این خشونت ناشی از مردم است اما در معرض این خطر است که با عملیات زودرس از مردم جدا شود.

این سند انتقادی در ساعت شش صبح آماده شد. فوراً آنرا به مسئول خود رد کردم. اما فردای آن روز مجبور بودم در یک عملیات نظامی شرکت کنم. این تنها راهی بود که بتوانم به‌وسیله آن انتقاد خود را قابل پذیرش کنم. باید تلاش می‌کردم با شرکت در عملیات نظامی خود را در سطح فداکارترین کادرها قرار دهم. در غیر این صورت هیچ سند انتقادی

در سطح رهبری جبهه خلق که گرایش غالب آن نظامی‌گری بود، مطرح نمی‌شد.

با این حال چه پیروز شویم و چه شکست بخوریم، چنانچه بخواهیم از دید نظامی به مطلب نگاه کنیم، به محض آن‌که سیاست کسب قدرت به‌عنوان هدف اصلی انتخاب شود، شکست قطعی است. از لحظه‌ای که در میدان چنین بازی قدرتی قرار گیریم همواره بازنده‌ایم. وقتی وارد یک جنگ تسلیحاتی می‌شویم، که دولت را در برابر انقلاب قرار می‌دهد، اولین چیزی که قربانی می‌شود، رشد و شکوفایی است. شکست واقعی جنبش‌های انقلابی سال‌های شصت و هفتاد نه ناشی از شکست نظریه انقلابی بلکه ناشی از سوق دادن قدرت اجتماع متکثر به سوی راه‌های تصرف حاکمیت است. به هر صورت من شخصاً هر دو راه را تجربه کرده‌ام.

در آرژانتین هنگامی که جبهه خلق منطق کسب حاکمیت و لهذا درگیری را پذیرفت، از همان لحظه به استقبال شکست نظامی رفتیم.

در نیکاراگوئه وضعیت برعکس را تجربه کردیم. در جنگ پیروز شدیم، با این حال نتیجه نهایی عقب‌نشینی بود. در سال ۱۹۸۰ ساندنسیست‌ها که قصد داشتند کار را با دیکتاتوری سوموزا، یکسره کنند، جبهه خلق را به کمک طلبیدند. پارتیزان‌های آرژانتین، پناهگاه سوموزا را که به پاراگوئه فرار کرد، تصرف کردند. و هنگامی که تلاش کرد از مقر خود در پاراگوئه، مزدوران کنترا را سازماندهی کند، همان پارتیزان‌ها او را ترور کردند. در نیکاراگوئه ما وارد بازی جنگ تصرف حکومت شدیم: با این حال اگر پیروزی نظامی در سقوط حکومت نصیبمان شد، پایان بازی را باختیم. فرماندهی پیروزمند نتوانست با برقراری یک نظام عادلانه این پیروزی را بادوام کند. نه از این جهت که از لحاظ انسانی بدتر از دیگران بودند، و یا خط سیاسی نادرستی داشتند، خیر: به این دلیل که حکومت

منشاء ناتوانی است.

ما به خوبی می‌دانستیم که در نیکاراگوئه، آمریکائی‌ها واقعاً بودجه‌ای معادل میلیون‌ها دلار برای حمله به این کشور جوان تازه آزاده شده پیش‌بینی کرده‌اند. هزارها نفر بی‌هیچ پای‌بندی به عقیده یا قانون از طرف سیا استخدام و از همه طرف به ما حمله‌ور شدند. این حقیقت را من انکار نمی‌کنم. قدرت «ژاندارم جهانی» را دست‌کم نمی‌گیرم. جبهه خلق نیز این قدرت را دست‌کم نگرفت. چه اگر بهای لازم را به آن نداده بود مجبور نمی‌شد سوموزا را اعدام کند. این مشکل فقط ناشی از نظم هرمی (سلسله مراتبی) است. بخش بسیار وسیعی از مردم از این نیروی انقلابی حمایت می‌کردند. رهبری انقلابی از آگاهی و دانش حکیمانانه‌ای که لازمه مشروعیت‌اش بود برخوردار بود. اما با تسخیر حکومت، ناگهان این همه فروریخت. می‌خواهم بگویم هر چه بیشتر حکومت مرکزی را هدف بگیریم، بیشتر درگیر شیخ قدرت می‌شویم. عاقبت یک روزی باید از این تجربه‌ای که در سراسر جهان چندین بار تکرار شد، درس بگیریم.

از فرانسوا میتران نخست‌وزیر سوسیالیست فرانسه شاهد بیاوریم. وی با یک انتخابات مسالمت‌آمیز حاکمیت را تصرف کرد. شایسته‌ترین روشنفکران فرانسوی از او حمایت می‌کردند. همان اتفاقی که برای ساندنیت‌ها افتاد برای او تکرار شد. فقط پس از شش ماه وادار به اعتراف شد که نمی‌تواند برنامه خود را ادامه دهد. بنابراین اگر مسند حکومت مهبط ناتوانی نیست، چگونه می‌توان این همه را توضیح داد و تحلیل کرد. در غیر این صورت می‌دانید چه اتفاقی می‌افتد؟ در چاه ویل تحلیل‌های شخصی، اتهامات بی‌سرانجام، و البته مضحک گرفتار خواهیم شد. به‌عنوان نمونه هنگامی که بین الملل دوم حکومت را در بعضی جاها تصرف کرد؛ طرفداران کمونیست بین‌الملل سوم، ادعا کردند، چون رهبری به دست بین‌الملل دوم افتاده است هیچ چیز سر و سامان نخواهد

یافت. وقتی بین‌الملل سوم به قدرت رسید، چهارمی‌ها به انتقاد از او پرداختند. آیا می‌توانید تصور کنید که حتی ما به این فکر افتاده‌ایم که یک بین‌الملل پنجم تأسیس کنیم که البته نطفه‌های آن هم وجود دارد. بالاخره باید یک روزی به این داستان خاتمه بدهیم.

امروزه جریان وسیعی از هم‌زمان دغدغه‌شان این است که برای پرهیز از افتادن در دام سیاست رسمی که محور آن کسب حکومت است، تأسیس حکومت را در ضدسلطه فراهم کنند. مردم، ما بین آنچه که صرفاً به‌عنوان یک شعار مطرح می‌شود و آنچه که در واقعیت زندگی جاریست تفاوت زیادی می‌گذارند. حتی در آرژانتین، که برای یک عضو برجسته نبرد پارتیزانی، احترام زیادی قائل هستند، همواره در اجتماعات یک نفر پیدا می‌شود که با بدبینی از من بپرسد: آیا تو واقعاً قصد تأسیس حزبی، برنامه‌ای، چیزی در سر نداری؟

زندگی همواره در جستجوی محورهای توسعه است. امروزه یک نیاز حیاتی برای توسعه به سوی تکثر وجود دارد. در واقع، جنبش‌های بزرگ اجتماعی، گرایش‌های بزرگ تاریخی و انسان‌شناختی، همچون رشته‌ای از فرایندهای بدون سوژه عمل می‌کنند. زیرا سوژه توهم سرمایه‌داری است. تاریخ فرآیند قبض (انقطاع) و بسط‌های بی‌دری رویدادهایی است که به اراده هیچکس نیست. اندیشه نمادین نیز خود بخشی از این تجلی‌ها است، درک این نکته حائز بسی اهمیت است که نه کادرهای پیش‌آهنگ، نه شعوری خارج از دستگاه آفرینش و نه اشخاصی کم و بیش شبیه یک مهندس برای برنامه‌ریزی و عمل وجود ندارد.

ریشه‌های تاریخی این گرایش ضدسلطه چیست؟

پیش از این در سال ۱۹۲۰ رزا لوکزامبورگ ادراک مبهمی شبیه مکاشفه داشت که بر اساس آن قدرت واقعی انقلاب عبارتست از تکثر و

گسترش‌پذیری. او در نامه‌ای به لنین چنین می‌نگارد: «نباید بگذاریم تشکیل دولت ما را وسوسه کند.» این بانوی انقلابی این سخن را با همان ایمانی بر زبان می‌آورد که حضرت لوط در هنگام نجات دادن هفت نفر عادل بازمانده در شهر بر زبان آورد. اما هنگامی که رزاکزامبورگ می‌گوید رها کردن حکومت بهتر از قربانی کردن کمونیسم است؛ نمی‌گوید باید انقلاب را متوقف کرد؛ آن چنان که احزاب کمونیست و سوسیال‌دمکرات‌های حاکم تفسیر کردند. برخلاف این، تأکید می‌کند که: اخلاق نیکو در شیفته قدرت بودن نیست. نمی‌گوید: آرمان‌های کمونیستی را رها کنیم، بلکه برخلاف، برعلیه وسوسه حکومت که تکثر موجود در شوراهای اولیه را نقض می‌کرد و با حضور منشویک‌ها در رأس حکومت، با توسعه صنعت و آموزش و پرورش، می‌رفت تا سرنوشت دیگری برای انقلاب رقم بزند، هشدار داد. لوکزامبورگ در هیچ موردی عقب‌نشینی نکرد و برخلاف ادعای استالینست‌ها هواداران خود یعنی «طرفداران شوراها و شوراهای کارگری» را به ترک شوراها فرا نخواند. او فقط از نوعی روشن‌بینی غریزی برخوردار بود که هشدار می‌داد: به هوش باشید، هدف کسب قدرت اقتدار، رسیدن به حکومت نیست. این فقط می‌تواند یک لحظه از قدرت باشد. ولی این فرضیه آنقدر در اقلیت قرار داشت که گروه‌های انقلابی عملاً به دنبال فرضیه‌های سهل و ساده‌تری رفتند. از طرفی به خوبی می‌توان دید که چگونه لنین از کنار این مسأله گذشت، چگونه شوراها را به مسلخ برد و بالاخره چگونه اتحادیه‌ها تبدیل به سکوی پرش حزب شد و صرف حکومت راندن با این منطق که مصلحت نظام از اوجب واجبات است، تبدیل به دغدغه اصلی او شد. به نام همین منطق بود که قرارداد اتحاد آلمان و شوروی به امضاء رسید.

به این ترتیب این فرضیه اکنون در جریان عمل اعتبار خود را از دست داده و به نظر می‌آید تنها امکان‌هایی از بن‌بست کنونی تکثر و تنوع است.

تکثر به معنای نفی دولت، یا حکومت (به‌عنوان نماد قدرت) نیست. بلکه عبارتست از نفی برتری غیرقابل نقض دولت و حکومت. تفاوت بین نماد و شیء همانند تفاوت میان تب و ابزار اندازه‌گیری تب است. سیاست تسخیر حکومت مثل آن است که بخواهیم تب را با تغییر تب‌گیر معالجه کنیم. در عین حال باید تصریح کنم، از نظر من وجود حکومت به‌عنوان نماینده قدرت با تکثر واقعی مخالفتی ندارد، بلکه حکومت خود بخشی از قدرت متکثر است که گرایش به تملک «همه» قدرت دارد، گرچه ما ملزم نیستیم که آن را بپذیریم. حاکمیت نا‌آنجا که با جدایی از منشاء قدرت به نفی تکثر نمی‌پردازد، نه موجودی حقیقی است و نه کاملاً توهمی.

من شخصاً همواره فکر کرده‌ام نباید از این سطح عبور کنیم. وحدت گروه در آن هنگام نیز در گرو باور به این عقیده بود. در سندی که با پاتریسیا، هم‌رمز شهیدم نوشته بودیم، موضع گروه کوچک ما بدون آن‌که بخواهیم حکومتی تأسیس کنیم، موافق فرضیه ضدسلطه (وزنه مقابل حکومت رسمی) بود. البته این خود دلیلی بود بر این‌که در نهضت مقاومت آمریکای لاتین ما در اقلیت قرار گیریم. به طوری که در جبهه خلق آرژانتین حتی به‌عنوان یک گرایش در درون جنبش به حساب نمی‌آمدیم.

بعضی از مواضع خودمان نسبت به مقاومت در حاشیه‌نشین‌ها و حلبی‌آبادهای شهری را به‌خاطر می‌آورم. ما می‌گفتیم باید برای گسترش و توسعه توانایی‌ها و عمل خلاقه کار کنیم. به محله نباید به‌عنوان مخزن باز تولید رزمنده توجه کرد. البته رزمندگان در محلات بودند. اما تفاوت در این بود که از نظر ما توسعه پایه، بهانه‌ای یا پوششی برای هدف نهایی واقعی که می‌توانست نبرد مسلحانه و تصرف تمامی حاکمیت باشد، نبود. درک موضوع تا حدودی مشکل است. به این معنی که آنچه که در این محلات جریان داشت، عبارت بود از «آنچه که باید می‌شد»، کارهای به

غایت کوچکی که به ظهور شکل جدید جامعه‌پذیری و تأسیس جامعه مدنی راه می‌برد. پرسش از سودآوری یا هزینه-فایده‌ی مبارزه، یک نگاه سرمایه‌داری به مسأله است. آن زندگی که از درون ما به مبارزه برمی‌خیزد، و از درون ما رشد می‌کند، همواره برنده است. در این معنی باخت وجود ندارد. فقط کفایت به سطحی از رابطه در حیات شخصی خویش نائل شویم که انگار متعلق به شخص ما نیست. حیات ما در حقیقت عبارت از وجوهی از زندگی اجتماعی است که در آن مشارکت داریم. در یک عمل آزاد، هدف، آرمان، و وسیله، همه با هم به طور جدایی‌ناپذیری ادغام شده است.

به این ترتیب شما را متهم خواهند کرد که قرائت متعصبانه‌ای از اندیشه مارکسیستی دارید.

پاسخ من این است که مارکس هرگز یک «الگوی قابل تعمیم» ارائه نکرده است. و اگر منظور شما نظام‌های تمامیت‌طلبی است که ادعای مارکسیستی بودن دارند، اکنون وقت آن است که به این نوع سانسور روشنفکرآبانه پایان دهیم. این حرف مثل این می‌ماند که به کسی حق ندهیم به دلیل وجود دادگاه تفتیش عقاید و تفتیشگران منفری نظیر تورکومادا در تاریخ مسیحیت، یا رباخواری بی‌رحمانه‌ی صرافخانه‌ی آمبروزیانو به نام امبرواز مقدس، خود را مسیحی بدانند. در حالی که در میان اشخاصی که من بیشترین علاقه را به آنها دارم، دوستان مسیحی من قرار دارند که پیرو مکتب دینی آزادیبخش هستند. به همان صورت طبیعی است که من ضمن رد تروریسم شاخه پل پوت که به نام مارکسیسم هزاران نفر را در کامبوج به قتل رساند، خود را در حوزه اندیشه مارکسیستی قرار

دهم.

سخن عمده مارکس عبارتست از بسط تکثر و توانمندی. او نمی‌گوید

که موضوع اساسی عبارتست از تشکیل حزب و حکومت کردن... مارکس مخالف این نظریه است، زیرا در نظر او سرمایه‌داری حتی نیازمند طبقه سرمایه‌دار نیست. مارکس، از این لحاظ سائقه اسپینوزایی شدیدی دارد. بنا بر عادت این گرایش وجود دارد که فهم مارکس را با بازخوانی هگل آغاز کنند، در حالی که مارکس گرایش عمیقی به اسپینوزا دارد. مارکس حرفی از پیش‌آهنگ تکثر نمی‌زند و اعتقادی به آن ندارد. من یکا مارکسیست دوآتشه نیستم، گرچه بسیاری از متون مارکسیستی را خوانده و اطمینان دارم که در نوشته‌های مارکس به هیچ شکل مفهومی از پیش‌آهنگ وجود ندارد؛ و این درست همان انتقادی است که لنین به مارکس وارد کرده است. لنین در «دولت و انقلاب» این انتقاد را در رابطه با جنگ داخلی فرانسه در سال ۱۸۷۱ (کمون پاریس) به مارکس وارد می‌کند و می‌گوید: مارکس عنصر پیش‌آهنگ و حزب و گروه «مهندسی تاریخ» را که مردم را وادار به پیروی از مسیر تاریخ کنند به فراموشی سپرده است. برخلاف، می‌توانیم مارکس را با اندیشه فرابازی و نیروهای فراباز بهتر قرائت و درک کنیم، و ببینیم چگونه مارکس انکشاف نوعی الگوی تولید را که ربطی به نیروهای مولد ندارد، تحلیل کرده است. مارکس هرگز این تحولات را ناشی از نیروی پیش‌آهنگ که بر «لبه پرتگاه تاریخ» تصمیم به عمل و حرکت می‌گیرد، نمی‌داند. مارکس براساس آنچه که در عرصه‌های گوناگون از مبارزه کارگران مشاهده کرده سخن می‌گوید. در حالی که نزد او چیزهایی که لنین و بعدها استالین در ربط با این مقوله اظهار کردند وجود ندارد.

آنچه که ما اکنون در پرتو روشنائی تاریخ می‌دانیم این است که؛ بر فرض چنانچه کمون از مرکزیت فرماندهی برخوردار بود، راحت‌تر شکست می‌خورد. نمی‌خواهم بگویم: باید از درگیری پرهیز کرد. چه خود در زندگی کاری جز این نداشته‌ام! اما مابین مشارکت در درگیری و

افتادن در دام منطق درگیری تفاوت هست. هنگامی که پس از ورود به تبعیدگاه در پاریس با سارتر ملاقات کردم، این جنبه از جنبش انقلابی خیلی کم مورد توجه او بود. او به چیزی جز جنگ پارتیزانی علاقمند نبود. از این بابت همیشه تاسف می‌خورم، زیرا مایل بودم با سارتر درباره این گونه چیزها بیشتر صحبت کنم.

در این رابطه، دقیقاً مذاکرات شما با سارتر، فیلسوف مسئولیت و نظریه موقعیت، چه بود؟

هنگامی که در پاریس مستقر شدم، چند مقاله در باب بسط اقتدار عامه به مثابه عنصر ضدسلطه‌ی حاکمیت بدون توجه به جنبه کلاسیک‌تر مبارزه پارتیزانی، در مجله‌ی زمان نو نوشتم. در حالی که در این هنگام سارتر معتقد بود که شخصیت فرد تنها از طریق ذوب در یک گروه انقلابی می‌تواند شکوفا شود. در حالی که من با این اندیشه موافق نبودم. اگر سارتر توانسته بود شور انقلابی را در عمل تجربه کند، بهتر می‌توانست مشکل تناقض حاصل از تأسیس فلسفه موقعیت در فضایی خارج از موقعیت را درک کند. در درون موقعیت (میدان عمل) مسائل جور دیگری درک می‌شود.

به نظر سارتر، من دیدگاهی بسیار خوشبینانه داشتم. در حالی که او جامعه را با نگاه دکارتی (و بدبینی هابز) که بر حسب آن، فرد جدا از دیگران، معیار اصلی محسوب می‌شود، تحلیل می‌کرد. بنابراین نظر سارتر این افراد پراکنده، نمی‌توانند جز در لحظات مبارزه‌ی جمعی شدید - در یک مرحله‌ی گذار، که طی آن افراد به ظرفیت خود دایره بر تشکیل یک عینیت متکثر آگاه می‌شوند - متحد شوند. در این هنگام آن چیزی ظاهر می‌شود که سارتر در «نقد منطق دیالکتیک» از آن به‌عنوان «گذارش گروهی» نام می‌برد. از نظر سارتر این «گروه در حال گذار»، نه همچون یک جنبش خود تأکیدی ناشی از هستی موجود زنده، بلکه همچون یک

جنبش عَرَضی (تبعی) با تکیه بر تضاد برادری - وحشت در درون گروه عمل می‌کند. بدبینی عمیق او در این نظریه نهفته است.

او عقیده داشت که این مرحله‌ی «گذارش گروهی» جنبشی در ساختار عملاً بی‌جان به وجود می‌آورد. اما به محض حدوث دگرگونی، هر کس به‌عنوان یک فرد مجزای از دیگران به جای اول و پایدار خود باز می‌گردد. از نظر او این تصویر وجود، غیرقابل عبور است. همین عدم پذیرش مسئولیت است که سارتر را به حمایت از اتحاد شوروی رهنمون شد. با این حال هم او بود که به یاری دیوید وایل دادگاه ضداستالینی را تأسیس و اولین کسی بود که به افشای بازداشتگاه‌های سیاسی کار اجباری (گولاگ) در شوروی پرداخت. با تمام این احوال چون به لحاظ فلسفی بدبین بود، نظرش این بود که باید با واقعیت موجود - گر چه تلخ - کنار آمد، زیرا در واقع به حرکت خودتأکیدی انسان باور نداشت.

دقیقاً به همین دلیل است که من همراه سارتر به پدیده‌ها نگاه می‌کنم اما نه همچون سارتر. به نظر من آن ترکیب «گذارش گروهی» امری هستی‌شناختی است که مرزهای افراد مشابه و جدا از یکدیگر را در می‌نوردد. قطع نظر از اتفاقات خوب و بد، این مشیت کاری جز ترکیب کردن و جدا کردن ندارد. این حرکت را می‌توان در نظام سرمایه‌داری همچون مشابه‌سازی سلسله‌واری پنداشت که هم می‌تواند باعث ناتوانی و اندوه شود و هم باگسترش آن در یک جهت مثبت، به سوی همبستگی و محبت ممنوع سیر نماید.

اما توجه کنید: من گمان می‌کنم یک ناهمخوانی بنیادی و اساسی بین ترکیب و تجزیه بین بافتن و باز کردن، یعنی میان نفرت و عشق، میان خود پرستی و همبستگی وجود دارد. اگر چنین نبود، اگر تخریب و ساخت برابر بودند، نه جامعه‌ای، نه فرهنگی و نه زندگی‌ای باقی نمی‌ماند. اهمیت قضیه در این است که درک کنیم وجود وابسته به تضادهاست.

حرف ما این است که: کمونیسم به عنوان یک امت (و نه به عنوان یک حزب، و کمتر از آن، متمثل در جمهوری شوروی) عبارت است از یک موضوع هستی‌شناختی. در یک جامعه، هرگونه روابط و مناسبات انسانی برای بقای خود لزوماً دارای حداقلی از «کمونیسم»، گذشت، و حداقلی از عشق و عدالت است. این فرض به طور متناقض در مورد «شیاطین» نیز صادق است. این همان چیزی است که آگوستین مقدس در «شهر خدا» مطرح می‌کند؛ هنگامی که از آنها صحبت می‌کند می‌گوید: میان شیاطین نیز باید حداقلی از جوانمردی وجود داشته باشد، در غیر این صورت دیگر وجود نمی‌داشتند و ما تاکنون از شر آنها خلاص می‌بودیم. می‌دانیم که شیاطین نیز به منظور بقای خود این قوانین «جوانمردی» را بازتولید می‌کنند.

شما واقعاً خیلی شبیه اسپینوزا فکر می‌کنید...

از آن لحظه‌ای که فکر می‌کنم تنها چیزی که وجود دارد، نیکی و توانایی است، البته اسپینوزایی هستم. حرکت‌هایی وجود دارد که به سوی کاهش این‌ها (سرمایه‌داری) پیش می‌رود، و در عین حال یک نیروی خیر وجود دارد که در جستجوی بسط خویشتن است. از نظر ما، جنبش همبستگی که از نظر سارتر صرفاً در گدازش گروهی به وجود می‌آید، نه یک استثناء بلکه قاعده است. برخلاف نظر سارتر، برای آن‌که چنین جنبشی بوجود آید، نیازی به درگیری نیست. عناصر مؤثر در هر موقعیت، با استفاده از یک دائرةالمعارف یا دفترچه راهنما به سادگی قابل شناسایی نیست. در واقع پیوند میان آدم‌ها، میان آدم‌ها و جهان، میان زنده‌ها و مرده‌ها، میان مرده‌ها و آنها که هنوز به دنیا نیامده‌اند، تمامی اینها بسیار مهمتر از آن چیزی است که هر نظریه «گداخت گروهی» می‌تواند به ما بیاموزد. این، موقعیت است و نه فقط یک هسته کوچک که در لحظه‌ای

معین قیام می‌کند.

منظور ما از این همه این است که از یک موجود سخن بگوییم که دانماً در حال شدن و داشتن است، اما شدن همواره برحسب مشیت خلقت بر داشتن چیره می‌شود.

فرض اسپینوزا این است که در شاکله وجود یک خواست درونی (نوعی موتور محرک) موج می‌زند. در واقع جوهر، به تمام و کمال، به مثابه اراده حفظ و بسط خویشتن در درون او وجود دارد. در غرب فکر کردن به دگرگونی یا به «شدن»، که برای شرقی‌ها چیزهایی طبیعی هستند، مشکل است، در حالی که برای شرقی‌ها تصور موجود ثابت و پایدار، رها شده به حال خود بسیار دشوار است. تاریخ غرب جستجوی دائمی آن موجود پایدار، عشق به چیز غیرقابل تغییر است، و از آنجا که تنها چیزی که واقعاً به نظر ما غیرقابل تغییر می‌رسد مرگ است، مرگ را در مرکز زندگی قرار می‌دهد.

در اینجا شما یک فرضیه هستی‌شناختی را مطرح می‌کنید

و نه یک فرضیه سیاسی...

بله، نکته اساسی یک فرضیه هستی‌شناختی است. چیزی جهانی جز در قلب موقعیت (عمل) وجود ندارد. اگر در این مورد قاطع باشیم، در درون موقعیت قرار خواهیم گرفت، و راهی را خواهیم یافت که به ایجاد ضدسلطه می‌انجامد. به این دلیل است که من واقعاً گمان می‌کنم، که امروزه برای درک مسأله موقعیت به مثابه فرضیه‌ای فراگیر و واقعی، پدیده عشق از هر چیز دیگر راهگشا تر است. اگر احمقانه است که تصور کنیم عشق عبارتست از جمع تمام عاشق، پس تمامی عشق به تنهایی در هر دامستان عشقی منحصر به فرد نهفته است. همچنان که پرگسون این معنی را به طرز خیلی صریح‌تری گفته: «رنگ قرمز مجموع تمام چیزهای قرمز

روی زمین نیست.» با این حال انسان‌ها به این تصور ادامه می‌دهند که برای پیروزی بر سرمایه‌داری، باید به تمامیت آن و موجودیت فراگیر آن حمله برد. این تصور به این دلیل اشتباه است که سرمایه‌داری جز از راه باور داشت ما به فراگیری و تمامیت پایدار نیست. بهترین راه مقابله و مقاومت در برابر آن این است که این باور را که سرمایه‌داری یک سقف بتنی ماورای موقعیت است کنار بگذاریم. به این دلیل است که جز با تکیه بر تنوع و افزایش موقعیت‌ها نمی‌توان بر سرمایه‌داری فائق آمد.

در عین حال بدن نیست بدانیم در لحظه‌ای معین از توسعه همبستگی و فرآیند تجربه‌ی عدالت اجتماعی، به طور اجتناب‌ناپذیری در برابر خشونت و تجاوز مدافعین نظام سرمایه قرار خواهیم گرفت. به این دلیل است که بلید برای روبرو شدن با این درگیری در تمام اشکال آن و حتی شکلی که ما با آن روبرو بودیم یعنی تجاوز و وحشیگری آماده بود.

با برداشتن اسلحه، خود به خود این ایده را پذیرفته‌ایم که امروز یا فردا می‌توان به سوی کسی شلیک کرد...

حرف ما این است که نظام‌های فاشیستی، هم کم و بیش مسئولیت قتل عام بومی‌ها را به عهده دارند. بومی‌هایی که اکنون زمین‌ها، جوانان و کارگزارانشان در اختیار اینها قرار گرفته است. آن نظامی‌ها برادران دوقلوی نازی‌هایی بودند که یهودیان را در اطاق‌های گاز خفه می‌کردند. و ما می‌گوییم بله، شلیک کردن به سوی آنان کار بسیار خوبی بود. من همواره چنین فکر کرده‌ام، و به این اندیشه ادامه خواهم داد.

در وطن ما دو جور آرژانتینی کاملاً مجزا وجود دارد. دو آمریکای لاتینی مجزا؛ یک طرف اعقاب سرخپوستان که خونشان با مهاجران به واسطه آمیزش درهم آمیخته و در طرف دیگر خانواده‌های طبقه ممتاز از اعقاب کسانی که بومی‌ها را قتل عام و زمین‌های آنها را غصب نمودند.

اینها خانواده‌هایی هستند که در ارتش اکثریت دارند، در ابتدا متحد امپریالیسم انگلیس بودند و سپس به آمریکا متصل شدند. فعالیت این‌ها غالباً مترادف با مرگ، وحشت و اندوه است. من گمان می‌کنم حتی یک آمریکای لاتینی شرافتمند وجود ندارد که بتواند عمیقاً از بابت مرگ یکی از این افراد اظهار تأسف نماید.

آیا می‌شود ترجیحاً از یک موضوع مسالمت‌آمیز، نظیر گانندی حمایت کرد...

البته به شرطی که پوشیده نماند که استراتژی مسالمت‌آمیز او نیز موجب خشونت جدی می‌شد. گانندی این را هم می‌گفت که: «میان همکاری و اسلحه باید اسلحه را برگزید.» او به سکنه انگلیسی‌تبار (کلنی‌ها) هشدار داده بود که: اگر موضوع را به طور مسالمت‌آمیز با من حل نکنید، گردان‌های ارتش انقلابی از همه جا خواهد رویید. نباید یک تصور بیش از حد ساده‌پندارانه نسبت به مسالمت‌جویی هندی‌ها داشته باشیم! چنانچه در کنار و پشت سر گانندی میلیون‌ها بی‌سرنامی وجود نداشت که هیچ چیز برای از دست دادن در اختیار نداشتند، استراتژی مسالمت‌آمیز او چنین ابعادی پیدا نمی‌کرد. او تنها کسی بود که می‌توانست مانع از این شود که انگلیسی‌ها خام‌خام خورده شوند. وقتی با من صحبت از استراتژی گانندی می‌شود، مایل‌م لبخند بزنم. مسلم است که این انتخاب ترجیحاً موافق میل همگان است! این روش این است که بگویند: اگر عقب‌نشینی نکنی، البته تو را خواهیم کشت.

با این حال حقیقت این است که در این روش، نه ساختارها بلکه انسان‌ها مورد تهاجم واقع می‌شوند. وقتی شلیک می‌شود، کسی که در برابر ما بر زمین می‌افتد کسی نیست که بومی‌ها را قتل عام کرده، بلکه یک انسان است. اما اگر پرسش این است که: آیا ورود در مبارزه پارتیزانی به

این دلیل مشکل است که امکان دارد انسان به استقبال حذف یکی از این شکنجه‌گران برود؟ در این هنگام اگر بگویم نه، نسبت به این تصور هیچ‌گونه دغدغه‌ای ندارم، کاملاً صادقانه است.

چه چیزی به انسان، هر کسی می‌خواهد باشد، این توانایی را می‌دهد که به سوی دیگری شلیک کند؟ آیا این خود جز یک بحث در مقوله «موقعیت» چیز دیگری نیست؟

من به خوبی پرسش شما را متوجه نمی‌شوم؛ احساس می‌کنم این پرسش خیلی زیاد مرا درگیر دیدگاهی نمایشی از پدیده‌ها می‌کند. به‌عنوان نمونه، به این بسازویفروش‌های بزرگ ساختمانی نگاه کنید که چگونه در جامعه ما به خوبی به آنها توجه می‌شود، و تحت عنوان سود مشروع، در بعضی مناطق تمام مردم را زیر پای خود له و لورده می‌کنند. این مردم و شبیه اینها، زندگی را مورد هجوم و غارت قرار می‌دهند، اما همه‌گرفتار این توهم هستند که دست‌های پاکی دارند. نه کسی به این فکر می‌افتد که از آنها بپرسد «این اختیار کشتن دیگران» را از کجا آورده‌اند و نه این که انگیزه‌شان در این همه خشونت برای جلوگیری از چه خشونتی است.

من گفتم هنگامی که انسان وارد مبارزه پارتیزانی می‌شود، تصور شلیک کردن را هم دارد. این پاسخ را باید با چیزهای دیگر به طور همزمان ارزیابی کرد: و آن این واقعیت است که منطبق با اکثریت عددی انقلابی‌های آن دوره، منطبق اسلحه نبود. یکی از ده نفر یا یکی از صد نفری که وارد مبارزه می‌شد، درگیر با احتمال کشتن بود و به آنها مجاهد گفته می‌شد. در حالی که اکثریت هواداران مبارزه پارتیزانی اساساً وارد نبرد مسلحانه نمی‌شدند. سازندگی از طریق خودباوری اصلی‌ترین و

مهم‌ترین بخش جنبش توده‌ای در آن دوره و خیلی تأثیرگذارتر از ترویج و تبلیغ مرام منطبق جنگ خلقی بود، که رهبری پارتیزانی از آن دفاع می‌کرد. ما با واژگان «دشمن» فکر نمی‌کردیم. ما آنجا نبودیم برای اینکه دشمن شکن باشیم. مفهوم عملیات ما از دشمن اخذ نمی‌شد و عَرَضی او نبودیم. دلیل وجودی و انگیزه انقلابی ما زندگی مثبت و مبارزه بود و نه نفی موجودی به نام دشمن.

وقتی در آرژانتین من از پاتریسیا صحبت می‌کنم، می‌خواهم از این بعد مسأله که برای ما آن همه اهمیت داشت سخن به میان آورم. تاریخ هم در نهایت حق را به ما داد. در حالی که مردم سرنوشت ژنرال‌های شکنجه‌گر را با تشبیه به آشغال مسخره می‌کردند، آرزوی ما ایجاد یک دنیای بهتر بود، و در زندگی روزمره به آن می‌پرداختم.

هنگامی که امروزه مردم برای دیدن «این پیرمرد» نزد من می‌آیند و خواب حذف این و آن را در سر می‌پرورانند، به آنها می‌گویم که اشتباه می‌کنند، انقلاب به طور مشخص چنین چیزی نیست.

آنچه برای ایده انقلاب اهمیت دارد عبارتست از بسط حاکمیت دوگانه و بازتولید ضدسلطه. ما وحشت به راه نمی‌انداختیم و کسی را ترور نمی‌کردیم. بسبب نمی‌ساختیم، بلکه با حمله به سرپا‌زخانه‌ها به جمع‌آوری اسلحه می‌پرداختیم، عوامل امنیتی را دستگیر و شکنجه‌گران را اعدام می‌کردیم. از نظر ما، هدف همین بود، و نه چیز دیگری به مثابه تأسیس یک دنیای خیالی در آینده. سلاح ابزاری بود که به ما در راه بسط و تثبیت اهداف روزمره کمک می‌کرد.

از این منظر هیچگونه اشتراک و یا هم‌گرایی با «دشمن» امکان تحقق ندارد. به عبارت دیگر، اگر چه، ما به‌عنوان یک گروه مقاومت، از نظر انصراف دستگاه شکنجه در هر سطحی، هدف محوری بودیم، عکس این صحت نداشت. ما آنها را هدف محوری تلقی نمی‌کردیم. این کارشناسان

حرفه‌ای از منظر جنبش سازندگی عدالت و همبستگی جز عارضه‌ای بیش نیستند.

حکومت قادر نیست جهان را دگرگون کند. می‌تواند اداره کند، و شرایط موجود را سرپا نگهدارد. به ویژه، برخلاف اقتدار، یعنی جنبشی که همواره در پایین‌ترین سطوح جامعه بالنده می‌شود، سلطه‌ی حکومتی همواره روی دیگران اعمال می‌شود. البته حکومت سَر نیست. اما همواره با امکان اعمال نوعی زور و در نتیجه با نوعی سَر همراه است. می‌دانید، این موضوع کمی شبیه آن چیزی است که شکسپیر در یکی از نمایشنامه‌های خود می‌نویسد: «صاحبان کائنات کسانی‌اند، که می‌توانند آن را خراب کنند اما چنین نمی‌کنند.»

یک تفاوت دیگر این است که اقتدار همواره ناشی از خود - تأکیدی وجود است. برخلاف این، حکومت نمی‌تواند بدون قدرتی که بر روی آن بنا می‌شود بقا داشته باشد. به طور خلاصه، جهانی با اختناق کمتر، قابل ایجاد هست. همانگونه که جهانی بدون متفکران، بدون هنرمندان، یا بدون دانشمندی که در جستجوی چیزهایی فراتر از بهره اقتصادی باشند، قابل تصور است، در حالی که جهانی بدون عشق غیرممکن است. حرفه‌ای‌های ایجاد خفقان و سانسور از ساختارهای اقتدار مردمی بهره می‌جویند. به این دلیل است که شدیداً ناتوان و وابسته به ما هستند. در حالی که ما نباید در جستجوهای خویش، خود را به آنها وابسته کنیم. در این صورت بازی را خواهیم باخت.

به این دلیل است که برخلاف دیدگاه براندازی، که بیشتر خریدار دارد و براساس آن نیکی با بدی درگیر می‌شود، در دیدگاه ما باید از اصلی دفاع شود که براساس آن مقاومت کردن عبارتست از خلق کردن. بدها یا «شیاطین» خود را در برابر تحولات مقاوم می‌کنند، حاشیه می‌روند و دفع‌الوقت می‌کنند. با این حال از برکت تأسیس اقتدار، به خصوص در

هنگامی که رویارویی غیرقابل اجتناب باشد، این رویارویی در دو طرف دارای یک ماهیت نیست. برای آنان که سرکوب می‌کنند، این وظیفه زندگیشان را به تمامی اشغال می‌کند. برای ما، با همه مشکلات، درگیری با آنها حادثه‌ای ینا عارضه‌ای بیش نیست. ضرورتی که باید به آن بپردازیم... و نه چیز دیگر. همین، نه کمتر و نه بیشتر.

پس آن دیگری، که روبرو قرار دارد و دشمن تلقی می‌شود کیست؟

تا هنگامی که جرأت مبارزه در ما به وجود نیاید، دشمن بر ما غلبه دارد. برخلاف، هنگامی که مبارزه می‌کنیم، به صرافت می‌افتیم که دشمن، یک شخص نیست. حداکثر کاری که یک فاشیست می‌تواند بکند، این است که شما را یا فردی را که دوست می‌دارید، به قتل برساند. اما برعلیه توسعه و بسط زندگی، همبستگی و اندیشه، هیچ اقدامی نمی‌توانند بکنند. تنها کسانی که می‌توانند موجب تخریب باشند و خطری به حساب آیند، خود ما هستیم، در آن هنگام که از فکر کردن، عشق ورزیدن و کار کردن دست برداریم. همانگونه که ضرب‌المثلی معروف می‌گوید: تنها نبردی را می‌بازیم که رهاش می‌کنیم. جوهر مکتب چه‌گوارا این است: جز بر خود بر هیچکس هجوم مبر. و آزادی خویشتن خویش را باور کن. زیرا هرگز دشمن هر چقدر نیرومند، نمی‌تواند مانع توانا شدن شود. به این معنی چه‌گوارا خیلی شبیه سارتر است و سارتر خیلی شبیه چه‌گوارا. یا شاید حقیقت را به گونه‌ای کنایه‌آمیز بتوان به این صورت بیان کرد که به اندیشه «بدخواهی» باز گردیم. این حرف که قدرت قوی است خالی از مفهوم است. قدرت نه ضعیف است نه قوی. به این معنی که خواه ابزار شکاف انداختن در اردوی مقابل و متزلزل کردن آن، و بسط زندگی را در اختیار داشته باشیم، و خواه همه چیز را رها کنیم، قدرت همان است که

هست. برخلاف، وقتی در مهلکه «بدخواهی» بیافتیم نمی‌توان آن را (قدرت را) نادیده گرفت.

یکی از اشکال «بدخواهی» چنانکه دانستیم، منطق خصومت است. در منطق خصومت نمی‌توان فهمید که بازی را باخته‌ایم در حالی که تنها چیزی که بر ایمان باقی می‌ماند، عبارتست از تبلور نهایی شکست. به همین دلیل است که من ماناگوا، بوئنوس آیرس یا مونتویدئو را با هم تشبیه می‌کنم. تکرار می‌کنم: دشمن واقعی ما این است که در دام خصومت بیافتیم. نتیجه درگیری در درجه دوم اهمیت قرار دارد. من این عقیده را نه از روی کتاب‌ها بلکه با تجربه زندگی‌ام دریافته‌ام.

جهان انسانی، تا آنجا که جهانی بااندیشه است، نمی‌تواند از این وسوسه پیشرفت که به تدریج آن را به سوی تسلط بر واقعیت‌های بیشتری سوق می‌دهد رها شود. اما به این معنی، اندیشه، خود نوعی تبعید هم هست.

تبعید یا جدایی انسان از اندیشه چیست؟ جدایی از اندیشه عبارتست از بی‌رحمی انسان به واسطه اندیشه، ناشی از این واقعیت که خود حامل اندیشه است. انسان قالب اندیشه است، اما قالب ناپدید شونده‌ای نیست. ما یک امپراطوری در امپراطوری دیگر نیستیم، (امپراطوری جان، امپراطوری اندیشه). همچنانکه اسپینوزا می‌گوید. هر آنچه که بر سر انسان می‌آید جدای از قوانین طبیعت نیست. پرندگان که دچار طوفان شده‌اند، لانه خود را از نو می‌سازند. در میان حیواناتی که پس از یک فاجعه نظیر زلزله، زندگی خود را بازسازی می‌کنند، بعضی‌ها بیشتر خود را احیا می‌کنند. شیوه‌های خاصی که ما به کار می‌بریم تا تحولات را درک نکنیم، نظیر همان مفتون بدی‌ها شدن و غافلگیر شدن بوسیله طوفان است. طوفان چیزی جز باد نیست. جنبش‌های بزرگ آزادبخواهی،

تظاهرات اعتراضی که قرن معاصر را به شدت ایدئولوژیک کرد، ناشی از این واقعیت بود که اکثریت ما انسان‌ها تحت تأثیر عملکرد دفاعی خودباوری به حرکت آمده بودیم.

چرا شما از وسوسه بدی سخن می‌گویید؟

از نظر من هیچ پریشی درباره بدی وجود ندارد، تنها پریشی که مطرح است پریش از نیکی است. نیکی چیزی نیست که در جسد انسان حلول کند، بلکه کنش‌های مشترک آرمانی است.

در پریش از بدی، همواره وسوسه می‌شویم تا این تذکر و سوگندی را که برای هزارها بار با لحنی جادویی بیان شده باز هم تکرار کنیم که «دیگر این کار را نخواهم کرده، در حالی که اگر تأکید می‌کنیم که بدی به خودی خود، وجود ندارد و قائم به ذات نیست، بلکه عبارتست از فقدان خوب یا عرض و سایه آن، دیگر نمی‌توانیم به دیدگاه مسیحایی توبه تعلق داشته باشیم. با این دیدگاه پایان بدی پایان جهان است. هر جامعه و هر فرهنگ موظف به بسط نیکی و زندگی است و از این زاویه باید در برابر بدی قرار گیرد. سایه نباید چیره شود، این است مسأله. ما نمی‌توانیم در آرزوی آن «دیگر هرگز» باشیم، مگر بخواهیم به طور پیش‌پا افتاده‌ای وجدان خود را فریب دهیم. برخلاف، ما خلق شده‌ایم که سدی در برابر بدی بسازیم. یا به عبارت بهتر که با نظریات من سازگاری بیشتری دارد، باید مقاومت کنیم، یعنی خلق کنیم. یک نکته دیگر هم هست: هر بار که انسان می‌گوید «دیگر هرگز تکرار نمی‌شود» موقعی است که دیگر خیلی دیر شده است. به این دلیل ساده که این عبارت بیانگر آن است که این «آن» که نباید تکرار شود هنوز در جایی لانه دارد و در حال فعالیت است.

مفهوم بد، از این لحاظ که در هر گونه آسیب‌شناسی مسئولیت‌پذیری دخالت دارد مهم است. از لحظه‌ای که به «بدی» به عنوان چیزی که مستقلاً

وجود دارد و دارای استراتژی است اعتقاد پیدا کنیم متقابلاً با ایمان به «نیک» به عنوان چیزی که در برابر «بد» وجود دارد و از آن دفع شر می‌کند، وارد منطق رویارویی در جهان دوگانه‌ی خیر - شر می‌شویم. به این ترتیب به راحتی در سراسیمی منطقی که با اندیشه مدرنیته و فرامدرنیته فراهم آمده، و مبتنی بر «مبارزه بر علیه» چیزی است قرار می‌گیریم. در این حال نفس «مبارزه بر علیه» چیزهاست که به زندگی معنا می‌دهد. در حالی که این خود شکلی از اندیشه متناسب با سرمایه‌داری است. این چنین است که توسعه و نفوذ سرمایه به عنوان ذات سرمایه‌داری، علت وجودی خود را در نوعی تأکید بر قدرت خویشتن باز می‌یابد. جهان سرمایه علت وجودی خود را در این واقعیت باز می‌یابد که همواره یک چیزی برای تسلط وجود داشته باشد. این حقیقت در منطق استراتژی‌های پیمانکاری و انحصارات به خوبی قابل مشاهده است. و به این ترتیب - گرچه با ناباوری - می‌توان درک کرد که چگونه آدم‌های اینقدر جدی و این همه تحصیلکرده، واقعاً علاقمند باشند علاوه بر یک کارخانه مواد شوینده صاحب کارخانه کائوچو نیز باشند. دلیل تعایل به تملک این همه چیز بیانگر منطق تصرف یا پیروزی بر چیز است. البته من می‌دانم که ریشه تفکر مانوایی ناشی از جهان‌بینی دوگانه مبتنی بر جنگ دائمی میان دو نیروی خیر و شر، در سرمایه‌داری قرار ندارد، اما از نگاه مکتب دلوز رابطه‌ای خزنده میان این دو وجود دارد که باعث تقویت متقابل آنها می‌شود. حتی در مکتب کلاسیک مانوایی، به عنوان نمونه نزد فرقه‌های جنوب غربی فرانسه استشعار نسبت به بدی و موجودیت آن نیست که فعالیت مؤمنان را جهت می‌دهد، بلکه احیای «خوب» موجد و انگیزه آنان است.

گرچه منطق نزع در مانویت ریشه دارد، اما بسیار از آن فراتر می‌رود. در مانویت نیکی درونزا، و بالنده و پایدار است، در حالی که بدی چیز

مغضوب میرانی است که برای مدت معینی آزاد گذاشته شده است. در حالی که در منطق نزع، «بد» شرطی بنیانی، و عبارتست از یک دیگری در خارج از وجود ما که همواره بلید برای نابودی آن تلاش کرد. شرکت‌های سرمایه‌داری نیز با آن اشتهای سیری‌ناپذیر به فتح و ظفر دقیقاً دارای همین کارکرد هستند. این منطق هیچ کمبودی ندارد و عبارتست از کدگذاری و نشانه‌روی از هر طریق. منطق نزع ذات سرمایه‌داری است که علت وجودی خود را در وجود و حضور یک «دشمن» پیدا می‌کند. در تولید بعضی محصولات لوکس، یک هسته ماقبل سرمایه‌داری (چیزهای زیبایی که به ظرافت و هنرمندی درست شده) وجود دارد، که در سرمایه‌داری به مفهوم امروزی و «واقعی» ادامه می‌یابد. آنچه به آن جنون می‌گویند و در کسانی وجود دارد که به محیط زیست و به فضای پیرامون کارخانه خود اهمیت نمی‌دهند و با تولیدات خود بدون آنکه درک کنند خودشان قربانی آن هستند، محیط را آلوده می‌کنند، ناشی از همان سرمایه‌داریست. در این میان حتی یک جنبش خودباوری نیز وجود ندارد که بگوید: «من یک انسان زنده‌ام.» زیرا آنها که با منطق سرمایه‌داری توسعه‌طلب نفس می‌کشند، قادر به باور خود نیستند. هر چه بزرگ‌تر شوند بر تولید انبوه می‌افزایند. ما نیک آگاهیم که تصمیمات چگونه در سیاستگذاری ارتباطی شرکت‌ها اتخاذ می‌شود. تولیدکننده کوچکی که به کار خود علاقمند است باید در این منطق ذوب شود. سرمایه‌داری بزرگ یک امپراطوری به تمام معنی مجازی است. زیرا هیچگونه خودباوری در آن وجود ندارد. گرایش اصلی سرمایه‌داری تولید «هیچ» یعنی تولید مجازی است که حد اعلای آن تولید اشیایی است که هر چه سریع‌تر محو شوند. هر سیاستی بر علیه آن، چنانچه بر محور منطق نزع ترسیم شود، محکوم به شکست است. منطق نزع - این راه بدون بازگشت که در ایمان به بد و به وجود دشمن فرضی برای شکست دادن معنا می‌یابد - فی‌نفسه

به مفهوم مبارزه مثبت و سازنده نیست. مبارزه سازنده یعنی تعهدپذیری.

شما تصور می‌کنید که بد به لحاظ هستی‌شناختی وجود ندارد...

یک چیزی در زندگی روزمره وجود دارد که گمان می‌کنم در رابطه با تجربه زندگی‌ام هست و به یک عبارت بعضی محدودیت‌ها و گرایش‌هایی را که روش زندگی و تفکر مرا معین می‌کنند، تعریف می‌کند. مثلاً نوعی قناعت‌ورزی و پرهیز از تجمل و آسایش بیش از حد. زیرا اگر زیاد به این راحت‌طلبی تن دهم دچار توهمات غیرقابل درمان می‌شوم... تصویری که از خود دارم متناسب با توانایی آرزو نکردن تمام چیزهاییست که دشمن مالک آنهاست، آنها که قدرت دارند و شرارت می‌کنند. من گمان نمی‌کنم که بد به معنای هستی‌شناختی آن وجود داشته باشد، گرچه کارشناسان بدی، سیاه، ک.گ.ب (در دوره‌ی سلطه خود)، تبلیغات‌چی‌ها که گرگ‌های بدجنس بزرگی هستند، و صاحبان صنایع بزرگ که جنگ‌ها، منازعات و گرسنگی را برنامه‌ریزی کرده و آلودگی محیط زیست را بر مبنای هزینه و درآمد داوری می‌کنند، همه وجود دارند. بی‌وجدانی و مسئولیت‌ناشناسی رهبران شرکت‌ها، همواره مرا به حیرت می‌اندازد، که چگونه همواره به تفکر سوداگرانه خود فراتر از هرگونه ملاحظات انسانی یا زیست‌محیطی ادامه می‌دهند. از خود می‌پرسم: این آدم‌ها چگونه فکر می‌کنند؟ در واقع به معنای عمیق کلمه به معنای هایدگری آن صاحب هیچگونه اندیشه‌ای نیستند.

کمی پیش به خانم جوانی برخوردیم که می‌گفت در یک گروه تجاری کار می‌کند. وقتی اطلاعات بیشتری در این مورد خواستم، با یک لیخند طولانی بسیار حرفه‌ای گفت که کارش این است که از منافع یک گروه که بر علیه قانون محدودیت توسعه تجاری شرکت‌ها در اروپا فعالیت می‌کند،

حمایت کند. خانم جذابی بود که هیچگونه اطلاعی از ابعاد کاری که انجام می‌داد نداشت.

به عنوان یک انسان، برایم یقین حاصل شده که بد چیزی جز فقدان خوب نیست. گرچه مأمورانی وجود دارند که در خدمت بدی هستند اما یک مأمور از چیزی جز خواسته‌های دیگری پیروی نمی‌کند. او به تدریج به نیازهای حیاتی زندگی پشت می‌کند. گمان می‌کنم، به طور ساده موضوع عبارتست از وجود یک محرک برای فراموش کردن وجود. دست‌کم این امر به ما اجازه می‌دهد تا حدودی سازوکاری را بشناسیم که از طریق آن موجود می‌تواند باور کند که به منافع متفاوت یا حتی برتر از بقای حیات دست یابد.

به این ترتیب چگونه یک انسان تبدیل به شکنجه‌گر می‌شود؟

یک صاحب صنعت بزرگ که قادر به برنامه‌ریزی برای نگاهداشتن قیمت‌های بالای بعضی داروها به منظور ممانعت از فروش یک واکسن به بهای یک فرانک در آفریقا هست، باور دارد که هیچ خلأی مرتکب نشده. در حالی که مسئولیت ممانعت از تولید داروهای ارزان متوجه اوست. این همان سیاستی است که امروزه صنایع داروسازی در مورد بعضی داروها، نظیر «تری‌تراپی» که تولید آن بر حسب این سیاست‌ها باید گران تمام شود، اعمال می‌کنند. اکنون ما ملکول‌های ساده شده‌ای در اختیار داریم که اغلب بیماری‌ها را معالجه می‌کنند. انسان‌هایی وجود دارند که رأساً تصمیم می‌گیرند برای حوزه‌های اقتصادی سودآور با استفاده از همه روش‌های غیراخلاقی به نفع خود، سدها و موانعی برپا دارند: این انسان‌ها چگونه به اینجا رسیده‌اند؟ با قرار گرفتن در یک سراسیمگی آرام ولی لغزنده، که احساس می‌کنند نمی‌توانند جهان را دگرگون کنند. در

چنین فضایی روی هم انباشته شدن عواملی هرچند کوچک موجب از جا کنده شدن انسان می شود.

من گمان نمی کنم که این انسان ها هرگز تصمیم گرفته باشند که چنین بشوند. بدی و پلیدی محصول اراده و تصمیم نیست. بلکه فقدان مقاومت در برابر غلطیدن است.

وقتی خیلی جوان بودم، در زندان و تحت شکنجه به همه چیزهایی که می گفتند گوش می کردم. بسیاری از آن چیزها در ذهن من حک شده باقی مانده اند. متوجه شده بودم که تمام چیزی را که کثیف ترین این آدم ها توان انجام آن را دارند عبارتست از به انجام رسانیدن، ملاحظه کردن و ادعا کردن هر آنچه که بودند به شکلی خودپرستانه: آری، من تجاوز می کنم، می کشم، شکنجه می کنم. در این حال باید این توانایی در آنها باشد که مردی را ببینند که لخت مادرزاد با ریسمانی از سقف آویزان شده و آهن داغی روی سینه هایش روی اندام تناسلی اش گذاشته و سوزانده شود.

آنها در مواقع مشخصی می گویند: آری، من یک نامرد هستم. اما این حقیقت ندارد. اینان در لحظه ای به زبان آوردن این سخنان، در جریان عمل و خیلی پیش از آن روی سراسیمگی ای نامتناهی قرار گرفته اند که این هم که بگویند: من یک نامرد هستم، فقط یکی از فرازهای آن است. اما این اقرار بی نتیجه است. دیگر کار از کار گذشته است. کسی وجود ندارد که بگوید: بله، من دوست می دارم شکنجه بدهم. نه، چنین چیزی وجود ندارد. خودم شنیده ام شکنجه گرانی که چنین می گویند. اما این یک بازسازی پس از وقوع حادثه و مربوط به هنگامی است که شکنجه گران (یا کسانی که کارهای شنیعی انجام داده اند) خود را همچون اسطوره ای ضد ضربه، به منظور توجیه اعمال خود و آن شخصیتی که تدریجاً و بدون هیچگونه مقاومتی پیدا کرده اند، بازسازی می کنند.

اینان حادثه ای را که موجب سقوطشان شده، و پس از آن دیگر هیچ

چیزی همچون قبل ادامه نیافته به لحظه ای معین نسبت می دهند. همیشه قضیه همین است... همچون نزد تبهکاران، همواره یک تاریخ مهمی وجود دارد که ظاهراً در آن لحظه طاقشان را از دست داده اند. به نظر اینان تاریخ همچون یک مسابقه یا کنکوری است که براساس تصادف و شانس بنا شده و پس از آن لحظه دیگر اینان صاحب اختیار خود نبوده اند... اگر زندگی این افراد را به دقت بررسی کنیم، همواره یک روحیه باذا باد و تسلیم در برابر لذت های دیگر آزارنده، نزد آنان مشاهده می کنیم. تصویر یک پدر خوب خانواده که حتی با حیوانات مهربان است و ناگهان در یک روز در حال شکنجه کردن فرزندانش مشاهده می شود، توهمی بیش نیست؟ این اندیشه فقط ناشی از یک اسطوره است.

این انسانی که ما از آن صحبت می کنیم، همچون کسی است که ظاهراً دروغ نمی گوید، اما حقیقت را هم نمی گوید. او باید داستانی بسازد که چگونه روزی بود و مشروب و دختری زیبا، و در حالی که دختر به او بدویراه گفت و او را تحقیر کرد، در این حال مجبور شد به دختر تجاوز کند. پس از آن ناگهان متوجه شد که به آن طرف پرتاب شده است. این گونه روایت ها همواره نسبت دادن فرآیند روز به روز و زمان بر سقوط، به یک حادثه موهوم ساختگی لحظه ایست. این شخص حتی اگر دروغ هم نگوید، از این لحاظ که او خود داستانی را بازسازی می کند، دست کم همه استعداد دفاعی خود را برای خلق حادثه و توجیه خود به کار می اندازد.

وقتی پای صحبت زندانیان سیاسی در زندان می نشینیم، درمی یابیم چگونه این اتفاق می افتد. در آرژانتین وضع معکوس بود: در زندان، کارگران، دانشجویان، هنرمندان و نویسندگان، روشنفکران و... به عبارتی همه نخبگان حضور داشتند، و ما بیست و چهار ساعت شبانه روز برای تجزیه و تحلیل زندانیان و مشاهده دقیق احوال این باند وحشی وقت می گذاشتیم؛ بقای ما به همان وضع وابسته بود. معنای این حرف این

است که: شناخت افکار آنان و حرکاتشان فایده‌ای عملی داشت، اما در عین حال یک کار مردم‌شناختی جالب نیز بود. در حالی که آنها آگاهی از این موضوع نداشتند، همانگونه که نسبت به احوال ما نیز کاملاً در جهل بودند. می‌توانستند به زور از ما اطلاعاتی کسب کنند، اما ابعدادی از موضوع وجود داشت که راه ورود به آن کاملاً بر آنها بسته بود و حتی برعکس، این ما بودیم که روی آن ابعاد مطالعه می‌کردیم.

می‌دانید، این موضوع تا حدودی شبیه شود خطوط تلفنی و این‌گونه امور است. سیاستمداران گمان می‌کنند از این طریق خیلی اطلاعات به دست می‌آورند. اما اطلاعات و دانشی که از این طریق به دست آنها می‌رسد محدود به برنامه‌ریزی خاص اطلاعاتی آنان است. نهایت کار آنان این است که خودشان خودشان را مسموم می‌کنند. استاد اعظم ناپیناست، و دوربین‌های نظاره‌گر هرگز چیزی را عوض نمی‌کنند.

شکنج‌گران همواره محتاج این هستند که برای خودشان هم که شده، داستان‌هایی برای توضیح و توجیه تجاوزات، قتل‌ها، و شکنج‌ها به هم بیافند. اگر از این همه لذت هم برده باشند، بهانه‌سازی و دلیل‌تراشی با این گونه روایت‌ها مشکل‌تر خواهد شد؛ مثلاً توجیه تجاوز به دختر جوانی که به طور معمول حتی سلام هم به او نمی‌کرده‌اند. در این گونه موارد همیشه ادعا می‌کنند که این اتفاق بدون مقدمه نبوده است. در حالی که ما به خوبی می‌دانیم که این آدم‌های شرور و بیمار در طول زندگی خود به تدریج و به پای خویش به سوی لذت‌های کامیابی‌های کاذب روی آورده‌اند. من هم، مثل قدیمی‌ها بر این باورم که شرور تشبیه نشده وجود ندارد. اما این تشبیهات لازم نیست به صورت کاریکاتورسازی از شرور بدبخت بازسازی شود. او خود بخشی از وجود شیطان است. به این معنی که هذم یک زندگی را که به کاهش کل زندگی می‌انجامد پذیرفته است. به طور اجمالی، تشبیه شدن در خود نفس شیطان یا شرور بودن نهفته است. تشبیه

به طور اجتناب‌ناپذیری عبارتست از محروم کردن خویشتن از ابعاد زیباتر زندگی. در کتابم تحت عنوان «اسطوره فرد» از این فرضیه فلسفی دفاع کرده‌ام که برحسب آن شیطان تشبیه نشده وجود ندارد.

منظور شما این است که نوع روابطی که ما خود ایجاد کرده و در آن غوطه‌وریم، فضایی را برای ما خلق می‌کند که موجب سلب آزادی، یا کسب آزادی می‌شود.

انسانی که با یک حیوان فرض کنید یک گربه یا خرگوش بازی می‌کند می‌تواند به این حیوان به مثابه یک پوست مخمل زیبا نگاه کند و یا ابعدادی از وجود حیوان را درک کند و ناگهان وارد فضای حسی مشترکی با او شود که کیفیتی بوجود آید، مبین حیرتی واقعی در برابر زندگی این حیوان، در برابر آنچه که زندگی این حیوان در تماس با انسان، مبین آن، در جستجوی آن، و معرف آن است. هنگامی که رمز و راز ناب عالم حیوانی ظاهر می‌شود، چنانچه با دقت نظر کنیم و حوصله به خرج دهیم، می‌توانیم به درکی از آن حیوان نه چندان متفاوت با خود قائل آییم. در استمرار سلسله‌ی حیوانی و جهان آدمی فاصله‌ای وجود دارد، فاصله‌ای که در میان خود انسان‌ها ناشی از نگاه ابزاری است.

توسعه اقتدار متناسب با فاصله گرفتن از ابزارهای سلطه است. اقتدار و سلطه دو الگوی زندگی متفاوت است. چه کسی آماده پذیرش این نوع زندگی است؟ چه کسی آماده است تا با حیوان رابطه‌ای نه به‌عنوان یک شیء حامی، بلکه با هدف جستجوی همدلی برقرار کند؟ دیگر پرسش از این که چه کسی آماده است تا این خویشتن ابزارگرا را رها کند تا بتواند - به‌عنوان مثال - آن آدم بی‌سرنهایی را که کنار منزلش در خیابان مأوا گزیده، نه گدا بلکه به نام مشخص خودش مثلاً ماری یا پل بنامد، جای خود دارد. چه کسی آمده است واقعیت جهان‌بینی خارج از ذهن را که ورای

ذهینت‌های تقسیم طبقاتی انسان‌هاست بپذیرد؟

عبارت «بی‌سرنه» بخود فی‌نفسه به منزله پذیرش فاصله است. تقسیم جامعه به طبقات جامعه‌شناسی مفید است، زیرا اجازه می‌دهد از صحنه غایب شویم. این سخن بیکت در نمایشنامه «در انتظار گودو» است: «انسانیت در اینجا یعنی من و تو». در تصمیم من دایره بر یگانه و متحد شدن با انسانیت خود در مخفی‌گاهی به سر نمی‌برم که مرا همچون قابیل از چشم انسانیت محفوظ دارد. چشم انسانیت در این حال نگاه من برتر والدینی و از مقوله اخلاق نیست: مادر، پدر، نماینده مجلس یا یک دوست. باید بپذیریم در هر وضعیتی قرار داریم دارای ابعاد متنوع است. ما همین جا و در همین لحظه مسئولیت داریم و متعهدیم. در حقیقت این پی‌یر است که بیرون خانه کنار پیاده‌رو در سرما خوابیده. حقایقی وجود دارد که من نمی‌توانم به بهانه‌های منطقی کلی با تصورات انتزاعی از جهان، روی آن پا بگذارم.

بد چیزی غیر از این نیست که به واقعیت پشت کنیم و خود را برهانیم. بد چیزی نیست غیر از راهی نامتناهی که طی آن انسان می‌تواند همواره خود را در شکلی بدتر تصور کند. اما همواره پس از عبور از وضعیت است که خود را در شکل بدتر خواهیم یافت: این همان اقرار شکنجه‌گر پس از حدوث واقعه است که می‌گوید: «من به او تجاوز کردم...» در حالی که هیچ چیز عوض نخواهد شد. آن کس که نوزاد پاتریسیا را ربود، چگونه این عمل را تصور می‌کند؟ آن کس که رودولف کوچک را از میان بازوان پاتریسیا به زور بیرون کشید چگونه توانست چنین کند؟ تصور می‌کنم که این مرد در آن هنگام در برابر دو انتخاب قرار داشته... از دو حال خارج نیست: یا این عمل در امتداد شرارت هر روزه او تنها با این دغدغه انجام شده که بچه کوچک او نیفورم نظامی‌اش را کثیف نکند، یا پس از واقعه به خود گفته که در این روز بود که من یک انسان پست شدم: این همان چیزی

است که ما با اقتباس از هانا آرنت به آن «بد کوچک» می‌گوییم، که کم‌کم و بدون تفکر پدید می‌آید. انسان‌هایی وجود دارند که با روشی اشراف مآبانه به طور غیرمستقیم، از رنج دیگران بهره می‌برند، اما آنها نیز به گونه‌ای خود فریفته هستند، زیرا به خوبی می‌دانند بد چیست؟

در زندگی من مشکلی وجود دارد. حقیقت این است که به زعم تمامی افتخارات، گاهی اوقات از یادآوری خاطرات گذشته احساس شرم به انسان دست می‌دهد، زیرا این گذشته آنقدر دردناک است که برای انسان‌هایی که دوست می‌داریم نیز دردناک می‌شود. اما از آنجا که من به مقاومت ادامه می‌دهم به خود می‌گویم تمامی این مصائب نهایتاً دستاوردهایی خواهد داشت. خاطرات ما به معنای حقیقی واقعی وحشتناک است. تصور کنید کسی وارد سیاه‌چال می‌شود، زنی را روی زمین می‌بیند که تازه بچه‌ای زائیده و او را مجبور کرده‌اند که در همان حال زمین را پاک کند. در همان حالی که وی مشغول پاک کردن است به وی فحاشی می‌کنند، نوزادش گریه می‌کند، بندناف بچه را به خشونت پاره کرده‌اند. تازه‌وارد با زنی مواجه می‌شود که در حال جان‌کندن است. می‌داند حداکثر تا چند روز دیگر بچه را از او خواهند گرفت. آیا این مرد می‌تواند بگوید: «در لحظه‌ای که بچه را گرفتم. تازه متوجه شدم که کار نادرستی دارم انجام می‌دهم...؟» نه، این روایت حقیقت ندارد... این روایت، یک بازسازی غیرحقیقی پس از حدوث رویداد است. من انکار نمی‌کنم که احتمالاً او در این گفتار صادق است. اما این یک بازسازی تحریف شده است. آن مرد به طور تصادفی از آسمان به آنجا نیافتاده است.

بازسازی منشاء بدی همواره تخیلی است. با این حال به درستی لحظه‌ای حساس وجود دارد که طی آن، سرنوشت

به سمت کشتاری توافق شده می‌غلطد. بنابراین مشکل است که بتوان باور کرد اراده بد وجود نداشته است.

یک افسر ارتش آرژانتین را می‌شناسم که وظیفه‌اش این بوده که رفقای ما را از دریچه یک هواپیمای کوچک به رودخانه پرتاب کند. از آنجا که ناپدید کردن سی هزار نفر کار آسانی نیست، برای انجام این کار هر روز پروازهایی روی منطقه ریودوپلاتا انجام می‌شده، آیا می‌توان این عمل را درک کرد؟ بدی به عنوان یک بیماری روحی نوعی فقدان احساس است که پرسش از چگونگی دچار شدن به آن در یک لحظه ممکن نیست پاسخ داده شود: آیا می‌توان فهمید که چرا اول لباس قربانیان خود را درمی‌آورده و هنگامی که کاملاً لخت می‌شدند، پس از تزریق پتونال یا داروی مشابه از داخل انبار زیرکشتی آنها را در حالیکه زنده بوده‌اند، به بیرون پرتاب می‌کرده‌اند. این مردان و زنان تخدیر شده با داروی تزریقی اما زنده و کم و بیش خواب‌آلود، درواقع قبل از پرتاب شدن «تبدیل به یک کیسه گوشت» می‌شوند و آنگاه دریچه زیر هواپیما را باز کرده و هلشان می‌دادند. حال پرسش این است که چرا قبلاً آنها را نمی‌کشته‌اند؟ آن مرد تعریف می‌کند که خلبان «س» از نیروی دریایی این زنان و مردان با بدن‌های شکنجه شده و از حال رفته را با تمام قوت دستان خود از موها و پاهایشان می‌گرفته و به بیرون پرتاب می‌کرده است. روزی زنی که کمتر از دیگران دارو در او اثر کرده بوده، قوزک پای این افسر را می‌گیرد و در حالی که به او می‌گفته: دست‌کم تو هم باید با من بیایی، او را رها نمی‌کند. در حالی که دختر از هواپیما آویزان بوده، نزدیک بوده که او را هم با خود به پایین بکشد. بالاخره زن که بر اثر شکنجه نیروی چندانی نداشته، شکار را رها می‌کند. از آن روز به بعد این افسر دچار یک کابوس قهقراپی شده است. می‌گوید یک اتفاقی افتاده. چه اتفاقی؟ خیلی ساده است، او نزدیک بوده بیافتد. شاید در آن روز او به صرافت افتاده که آنچه پرتاب می‌کرده

فقط یک قطعه گوشت نبوده... اما اگر این مرد بگوید که در آن روز تازه متوجه شده که یک انسان پست است، خواهم گفت این ادعا حقیقت ندارد. این نوعی جادوگری و تشویش اذهان است. مردم از بدی می‌پرسند، می‌خواهند بدانند چرا؟ در حالی که نمی‌دانند با این پرسش جایگاه و ابعاد بدی برای قائل می‌شوند که فاقد آن است. چرا؟ چگونه؟ بیچاره عناصر شرور و بدکاره پاسخی ندارند. نمی‌توانند به بد بیندیشند. زیرا ما همواره و فقط از یک جایگاه هستی‌شناختی می‌توانیم فکر کنیم. باید این تشویش ذهنی در مورد بد را که نتیجه‌ای جز تبدیل یک رشته کارهای وحشیانه‌ی بی‌خاصیت، به موضوع درجه اول خبرهای روز ندارد، کنار بگذاریم.

یعنی بدی‌ها را ببخشیم؟

شکنجه‌گر، تصویر بدترین بدی‌ها در ذهن مردم است. با این حال من تصور نمی‌کنم شکنجه‌گر موجودی با ماهیتی کاملاً مستقل از «دیگران» باشد. روزی، در جریان یک برنامه تلویزیونی از من سؤال شد آیا می‌توانم شکنجه‌گرانم را عفو کنم؟ پاسخ من این است: نه من آنها را نمی‌بخشم، اما رابطه‌ی مشخصی هم با این گونه افراد ندارم، خود را در شرایطی نمی‌بینم که آنها را عفو کنم یا نکنم. مایل نیستم شبیه آنها باشم، ضمن اینکه خود را به عنوان یک فرد برتر از آنها احساس نمی‌کنم. موضوع فقط این است که پدیده‌ها را در این سطح از برخورد شخصی قرار نمی‌دهم. زندگی به‌طور عمیق و واقعی، چیزی شخصی نیست. شکنجه‌گر هم یک انسان است. نباید در این دام بیفتیم که او را به سطح حیوانی تنزل داده یا او را موجودی پایین‌تر یا پست‌تر تلقی کنیم، چه رسد به این که با او رفتاری «حیوانی» در پیش بگیریم!

گرچه برایم هیچ مشکل نبود که روی دشمن شلیک کنم، اما این عمل

را بدون نفرت انجام می‌دادم. وقتی به هم‌زمانی برخورد می‌کردیم که می‌دیدیم از روی نفرت شلیک می‌کنند، آنها را از گروه کماندوهای عملیاتی کنار می‌گذاشتیم. من همواره مایل بوده‌ام که دیگری - آن طرف مقابل - این را بفهمد که: از او می‌ترسیم و... مرا به این متهم می‌کنند که برای مجاب کردن طرف مقابل زیاد انرژی مصرف می‌کنم. هنگامی که در شکنجه‌گاه بودم، دغدغه‌ام این بود که: برای پرهیز از خیانت چگونه عمل کنیم؟ آیا کسی می‌تواند از این جا خلاص شود؟ و پس از چند روز تحمل شکنجه به این پرسش رسیدم که: چه کنم تا این شکنجه‌ها پایان یابد؟ می‌خواستم مرا بکشند. زیرا دیگر طاقتم تمام شده بود. تنها احساسی که نداشتم نفرت بود. خشم و نفرت مال کسانی است که ناتوانی را پذیرفته و قیام نمی‌کنند. وقتی قیام می‌کنیم در مسیر آزادی خود حرکت کرده، و در نتیجه نسبت به دیگری احساس نفرت نداریم. اکثریت رزمندگان از کسی نفرت نداشتند، در حالی که در اکثر کسانی که در مبارزه شرکت نداشتند، آثار نفرت را می‌دیدم. همچنانکه در پاریس در زمان (بالارفتن آرای ژان ماری لوپن (نامزد فاشیست‌ها در دهه پیش) نفرت شدید احمقانه‌ای در فضا موج می‌زد. حماقتی بسیار خطرناک، در حالی که برای عبور از این بحران نژادپرستانه، تشدید «نفرت از لوپن» فایده‌ای در برندا داشت، بلکه باید کارهایی انجام می‌شد هزاران برابر مشکل‌تر از دامن زدن به خشم عمومی؛ یعنی تلاش برای ایجاد فرانسه متحد و باعزت و سربلند.

مشارکت در قیام شعور همه‌جانبه انسان را نسبت به عدم وجود هستی شناختی بد بالا می‌برد. مشکل اصلی، آن «دیگری» نیست. پرسش اصلی این است که چگونه و از چه راهی می‌توانیم واقعیت بهتری خلق کنیم، جهانی که کمتر غم‌انگیز باشد. جهانی با نیرو، شادی و سرزندگی بیشتر.

در این اواخر، عدم محاکمه و تنبیه پینوشه خیلی روح

مردم را آزوده کرد...

همین طور است. مردم هرچه بیشتر و به‌طور واقعی درگیر انقلاب باشند، کم‌تر خواهان تنبیه پینوشه به معنای انتقام‌گیری هستند. در حالی که نوعی تنبیه نمادین که دارای اثر پیشگیرانه از تکرار این وحشی‌گری‌ها باشد البته موضوع قابل قبولی است... در این مورد نیز انتقام گرفتن آرزوی کسانی است که قیام نکرده‌اند، در حالی که استقرار عدالت به معنای انتقام‌جویی نیست. می‌توانیم به‌خاطر آینده شیلی خواهان محاکمه و زندانی شدن او شویم، ولی نه با انگیزه‌ای شخصی. بر اساس همین تفکر، موريس پاپون اگر تحت نظر باشد، بهتر از این است که در زندان به سربرد. این‌گونه اشخاص هیچ خاصیتی ندارند. پینوشه آدم ساده‌ای است با یک زندگی محقر و اندیشه‌ای بی‌مایه، و همچنین خشونت و ضعف روحی عمیق. این آدم نمی‌تواند مورد توجه من باشد. او نمی‌تواند به هیچ وجه در مرکز افکار من برای تحقق یک شیلی مستقل و عدالت‌گستر قرار گیرد. اگر آرزومند تحقق عدالت هستیم، لازم است هرچیز در تاریخ شیلی در سر جای شایسته خود قرار گیرد. برای این مقصود باید تنبیهی نمادین در مورد این آدم‌ها اعمال شود. اگر چنین نشود دست کم باید شکنجه‌گران که دست‌پرورده اینها هستند افشا شوند.

چگونه به دام افتادید؟

قبلاً نیز دوبار به دام آنها افتاده بودم. دو مرتبه دستگیر شده و دو مرتبه نیز موفق به فرار شدم. اولین بار زمانی بود که تازه به دوران بلوغ پا گذاشته بودم و در بیمارستان ارتش دستگیرم کردند. نگهبانان نمی دانستند با من چه کنند. بلافاصله پلیس فدرال مرا تحویل گرفت، و لحظات خیلی بدی بر من گذشت. با این حال توانستم پس از دو ساعت بازجویی رها شوم. بلبشوی عجیب و غریبی بود. با آن اطلاعات طبقه بندی درهم و برهم، خودشان همدیگر را خنثی می کردند. سال ۱۹۷۴ بود، در آن هنگام، هنوز سابقه ای نداشتم، و از من چیزی کشف نکردند. آنقدر روی شکنجه حساب می کردند که دچار اشتباهات وحشتناکی می شدند. بار سوم وقتی با حساب و کتاب دستگیرم کردند، برای کسب اطلاعات و به ویژه برای آنکه بدانند آیا شناسنامه ام جعلی است یا نه شکنجه ام دادند. نمی خواستم به پرسش هایشان پاسخ دهم، زیرا نمی گذاشتند دریا بم به دست چه نیرویی گرفتار شده ام؛ ارتش، نیروی انتظامی، یا لباس شخصی ها و غیره. می خواستم به این احماق ها بگویم: بروید در اداره اطلاعات خودتان جست و جو کنید! با اوراق هویت واقعی ام به دام افتاده بودم!

آخرین باری که دستگیر شدم، شرایط تا حدودی ویژه بود. من مسئول منطقه‌ای شهری با حدود صد هزار سکنه بودم که نیمی از آن حلبی آباد و نیمی دیگر فقیرنشین و دارای سازماندهی دوگانه بود. از یک طرف کمیته‌های همسایگی محله‌ای وجود داشت که اعضای گروه‌های پارتیزانی نیز در آن عضویت داشتند و رئیس خود را با رأی مستقیم برمی‌گزیدند. از طرف دیگر و به‌طور موازی شبکه ارتباطات انقلابی زیرزمینی وجود داشت که انتخابی نبود ولی نیمی از اعضای آن از اعضای کمیته‌های همسایگی بودند. در این منطقه جبهه انقلابی خلق همواره حضوری قوی در کمیته‌های همسایگی داشت و به این ترتیب بود که من مسئول تشکیلات زیرزمینی شدم. این یک فعالیت ضدسلطه بسیار جالب بود که ایجاد مدارس، شیرخوارگاه‌ها و کارگاه‌های تولیدی موازی با نهادهای دولتی را سازماندهی و رهبری می‌کرد. ما در آنجا خود زندگیمان را سامان می‌دادیم. زندگی‌ای کاملاً از نوع دیگر. گرچه منطقه‌ای آزاد شده نبود، اما نظام سیاسی کمترین نفوذ را در آنجا داشت. نیروی انتظامی نیز وارد آنجا نمی‌شد.

روزی نیروی انتظامی برای خارج کردن ما از پناهگاه‌هایمان دست به تحریکات وسیعی زد. به ما نزدیک شدند و مستقیماً به سوی اطاقکی رفتند که یک زوج جوان چپ‌افراطی طرفدار پرون در آن زندگی می‌کردند. آن زوج را شکنجه داده و وادار کردند روی قطعات شیشه راه بروند. سپس بازگشتند. معنا و پیام این حمله ناگهانی به قلب منطقه آن هم در روز روشن را در نمی‌یافتیم. پس از این حرکت، عملیات بزرگی با ابعاد مردمی و نظامی به‌منظور در دست گرفتن ابتکار عمل سازمان دادیم. ولی این یک کمین بود. پلیس منطقه را به محاصره درآورد. کمیته‌های همسایگی و تمامی کسانی که دارای تشکیلات محکم و منضبطی برای مخفی شدن بودند، مخفی شدند. نیروی مردمی مسلح از جمله ما باید تلاش می‌کردیم

محل را ترک کنیم. هیچکس غافلگیر نشد. من در رأس ستونی قرار داشتم که کوشش می‌کرد در ارتش محاصره‌کننده رخنه کند. نیروهای سلطه‌گر دو حلقه محاصره بوجود آورده بودند، یکی کوچک و دیگری بزرگ‌تر. شب شده بود و در حال فرار بودیم. به‌خاطر می‌آورم در کنار یک دریاچه کوچک به رنگ سبز لاجوردی ولی به صورت مرداب و گنداب حرکت می‌کردیم. از طرف دیگر، از بلندی‌های مشرف به مرداب به سوی ما شلیک می‌شد. در تاریکی شیخ‌هایی را دیدیم که در حال حرکت بودند. خطر در کمین «کمیته‌های همسایگی بود»، ولی آنها می‌دانستند چگونه مخفی شوند.

به دیوار انسان‌ها می‌خوردیم و خیلی سریع جابجا می‌شدیم. در یک لحظه با ارتشی‌ها رودرو شدیم و مبادله آتش شروع شد. معمولاً بعد از هر رویارویی با دشمن خود را عقب می‌کشیدیم. اما این بار تصادفاً چند ثانیه توقف کردیم. چند ثانیه‌ای که معلوم شد خیلی ارزشمند بوده، زیرا در این فرصت متوجه شدم هیچ نیرویی در برابرمان نیست. موضوع از این قرار بود که آنها هم تاکتیک ما را پیش گرفته و برای عقب‌نشینی از سنگرهای خود خارج شده بودند. به این ترتیب توانستیم اولین خط محاصره را بشکنیم. به‌جای آن که سعی کنیم دومین خط محاصره را نیز بشکنیم، در یک منزل مخفی شدیم. تمام شب سعی کردند ما را پیدا کنند. سروصدای بازرسی‌ها و بازرسی‌ها را تمام اطراف خود می‌شنیدیم. فردای آن شب موفق شدیم دو به‌دو و بدون اسلحه محل را ترک کنیم. متأسفانه یکی از رفقا گیر افتاد. تمام روز شکنجه شده و اطلاعات مهمی به آنها داده بود. پلیس سر حلقه زنجیر را گرفت تا به من رسید. همان شب در حالی که از منزل یک وکیل دادگستری عضو مقاومت بیرون می‌آمدم، و همراه خانمی بودم با کودک یکساله‌اش، دستگیر شدیم... کودک را نبردند زیرا در آن زمان هنوز بچه‌ها را به بازداشتگاه نمی‌بردند. بعدها بود که

دست به این اعمال فجیع زدند. به طوری که حتی بلافاصله پس از زایمان نیز اطفال را می‌ربودند، مادرانشان را می‌کشتند و بچه‌ها را به آرژانتینی‌هایی که فاقد شرایط پذیرش فرزند خوانده بودند، و یا خیلی راحت، به شکنجه‌گران والدین همان بچه‌ها می‌سپردند. به این ترتیب در وسط شهر بوئنوس آیرس در حالی که تصورش را به خود راه نمی‌دادیم، بازداشت شدیم. شرح ماجرای دستگیری از این قرار بود:

مردی به من نزدیک شد که گمان کردم از من کبریت می‌خواهد. این جور نزدیک شدن‌ها که به معنی تمایل به برقراری رابطه دوستانه میان مردم است همواره در آرژانتین وجود داشته و به هر بهانه‌ای ممکن است اتفاق بیافتد. به هرصورت خطر را حس نکردم، فقط مردی را دیدم که دارد به ما نزدیک می‌شود. رویرویم که فرار گرفتم، فریاد زد: «پلیس فدرال! حرکت نکنید.» دست‌هایم در جیبم بود. چگونه می‌توانستم به او توضیح دهم که مسلح نیستم. در این لحظه تنها چیزی که اهمیت داشت این بود که چگونه دست‌هایم را از جیب‌هایم درآورم بدون آن که آنها تحریک به شلیک شوند و زندگی آن زن جوان و فرزند کوچکش را به خطر نیندازم. چیزهای دیگر همه محو شدند، پیتزافروشی گوشه خیابان با آدم‌های داخل آن که ما را می‌پائیدند... احساسی که پیدا کردم از اینکه ناگهان یک شخص «ناپدید شده» به حساب آیم به‌طور تناقض‌آمیزی مثل این بود که جهان متوقف شده، گویا این جهان است که ناپدید می‌شود. مثل این بود که ناگهان در قلب پایتخت در میان پیتزافروشی، دکه روزنامه‌فروشی و آدم‌هایی که در پیاده‌رو بودند آب شدیم و به زمین فرو رفتیم. این یک صحنه‌سازی نیست. در آن هنگام واقعاً عین این احساس را داشتم. بازداشت برایمان مثل یک حادثه تقدیری بود. می‌دانستیم که یک روز خواهد آمد. ولی درواقع به آن فکر نمی‌کردیم. گرچه نمی‌توانم از طرف هزارها رفیق هم‌مرزم خود سخن بگویم، اما دست‌کم من و نزدیکانم

خود را برای آن لحظه آماده نکرده بودیم. از یک گوش کم و بیش با دقت حکایت دیگران را می‌شنیدیم و از گوش دیگر در می‌کردیم... تا نوبت خودمان می‌رسید. شما را می‌برند و چشم‌هایتان را می‌بندند: حالا دیگر، به سمت دیگر دنیا افتاده‌اید... یک ناپدید شده به حساب می‌آئید.

از نظر آنها، مهم این است که به شما بفهمانند که که از این به بعد جز یک اسباب‌بازی در دست آنها نیستید، و می‌توانند هر کاری بخواهند با شما بکنند. هیچ پناهگاهی وجود ندارد، شما محو شده‌اید. وارد دنیای دیگری می‌شوید که نه مادری وجود دارد، نه پدری و نه رفیقی. کسی وجود ندارد که به او شکایت کنید. کسی که به او بگویید: «غل و زنجیرم را بردارید می‌خواهم راه بروم». در این زمان بیست و یک سالم بود و پنج سال سابقه مبارزه داشتم.

آیا شما فوراً به وخامت اوضاع پی بردید؟

بله، در آن هنگام در موقعیتی قرار داشتم که می‌دانستم باید با تمام وجود مقاومت کنم، اما نه همچون در میدان جنگ. در میدان جنگ، همواره یک عدم اطمینان وجود دارد به این که: چه کسی پیروز خواهد شد، چه کسی بازنده است؟ در حالی که در آنجا هیچ تردیدی وجود ندارد، بلکه اندوه بر همه لحظات غالب است. در این لحظات هرکسی تجربه خاصی دارد: برای من همه چیز به طور کامل اندوهناک بود. در حالی که به کف اتومبیلی پرتمان کردند و کودک یکساله کنار پنجره فریاد می‌کشید، به مرکز شکنجه‌ی مراقبت‌های ویژه امنیت ملی بردندمان. کسی که در شرف مرگ است امیدوار است که شاید سحری دیگر در پی باشد. اما تقریباً هیچگاه در زندگی موقعیتی وجود ندارد که بدانیم هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیزی وجود ندارد که باعث خروج شما از آن وضعیت شود. این همان حالت و احساسی است که آنها می‌خواهند شما را در آن

قرار دهند. اگر این را بپذیرید، باخته‌اید.

قصه، پس از مدتی سرگردانی چشم‌هایمان را بستند و از یکدیگر جدایمان کردند. مدت زیادی در این حالت شما را نگه می‌دارند تا خوب همه فریادها را بشنوید. در این هنگام واقعاً یک چیزی شبیه معجزه برایم رخ داد: به خودم لاف می‌زدم، از شدت ترس قالب تهی کرده بودم، سراسر وجودم را ترس فرا گرفته بود. حالتی که خیلی خطرناک است، زیرا در این حالت امکان خیانت کردن زیاد می‌شود، و این کابوس ما بود. شکنجه بازی شیر یا خط نیست؛ برد یا باخت، سکوت کردن یا حرف زدن. زیرا در حالت باخت این احساس بوجود می‌آید که بدتر از کسی هستی که هرگز مبارزه‌ای با نظام سیاسی جبار نکرده است. بسیار اتفاق می‌افتاد کسانی را که زیر شکنجه حرف زده بودند با اتومبیل در بوئنوس آیرس به گشت برده بودند تا آشنایان خود را معرفی کنند. در این گیرودار که به تمام معنی دچار غم و غصه بودم، یک حالت کاملاً حیرت‌انگیز برایم پیدا شد. فریادهای وحشتناک و صداهای غیرقابل تشخیص مثل صداهای الکتریسته در تماس با بدن به گوشم می‌رسید. سعی می‌کردم تمام این صداها را شناسایی کنم. مغزم تلاش می‌کرد با تمامی سرعت از حوادث جلو بیافتد و وضعیتم را پیش بینی کند. ناگهان خرناسه‌ای شبیه صدای بم نفس موجودی در حال خفه شدن به گوشم رسید، که موفق به شناسایی آن نشدم. می‌خواستم این صدا را بشناسم و حتی می‌توانم گفت به نوعی وسوسه شده بودم. بنابراین از میان همه صداهای دیگر، فریادها و گریه‌ها، روی این یکی متمرکز شدم. این را هم بگویم که یکی از ویژگی‌های شخصی من که هنوز هم البته ادامه دارد عبارت است از اراده و خواست فهمیدن همه چیز، از تئوری‌ها گرفته تا تاریخ تمدن، برای اینکه بدانم در هر گوشه چه چیزی جریان دارد. در این حال صدای آهسته‌ای در گوشم طنین انداخت که: «خوب دیگه میشل

کوچولو نگران نباش: این یک دفعه، مطمئن باش... نجات خواهی یافت». بالاخره دیر یا زود، می‌فهمیدیم، من نیز باید بالاخره به اطاق شکنجه می‌رفتم. ناگهان خنده‌ام گرفت. یک قهقهه واقعی زودگذر که خوشبختانه کسی آن را نشنید. نمی‌دانم در آن حال که شکنجه قطعی بود، دیدن فردی که مسخره‌بازی درمی‌آورد، چه حالی به آنان دست می‌دادا ناگهان همین خنده مرا از فرورفتن در وحشت نجات داد، این شوخی مسخره که با خودم انجام دادم مرا نجات داد. اهمیت نده... نجات خواهی یافت.

خوب، دیگر کاری به جزئیات شکنجه نداشته باشیم... هرکسی هرچو بتواند عمل می‌کند. مردن در آنجا، آرزوی همیشگی همه است. با این حال مردن هم در آنجا به این سادگی نیست. مثلاً رفیقی در حال خارج شدن از اطاق شکنجه می‌گفت: «خیلی خوب آدم‌ها را در خیابان به شما نشان خواهم داد.» و در همین حال به امید این که به او شلیک شود پا به فرار گذاشت. اما نه، این یک خیال خام است. گرفتند و مجدداً شکنجه‌اش کردند... نه مردن، خیلی سخت‌تر از این حرف‌هاست. به طوری که همواره ادای اعدام کردن را درمی‌آوردند. اما این حربه با من کارآمد نبود من به آنها می‌گفتم: «یالاً، یالاً! شلیک کن! البته این عکس‌العمل ربطی به شجاعت ندارد. بیخ‌زدگی که در این لحظات انسان در وجود خود احساس می‌کند، چیز غریبی است... شکنجه‌گری را به خاطر آوردم که با هفت تیری در سمت راست من ایستاده بود. در کنار او مبارز دیگری مرده بود. گمان می‌کردم مرا خواهد کشت. هفت تیرش را در دست گرفته و می‌گفت: «سر» و سر را نشانه می‌گرفت. فکر کردم: خوب، سریعاً راحت خواهم شد. سپس گفت: «قلب»، فکر کردم این یکی زیاد خوب نیست، اگر بد نشانه برود، مرگم طولانی خواهد شد. سپس گفت: «شکم» و من فکر کردم: آه، چندین روز است که چیزی نخورده‌ام، مرگم سه چهار ساعت طول خواهد کشید. بعداً گفت: «پا» و من به پاهایم فکر کردم، و من این

همه را واقعاً باور می‌کردم... اما شکنجه‌گر گمان می‌کند که شما می‌ترسید، در حالی که شما به محاسبات مطلقاً توهم‌آمیز پناه می‌برید. صادقانه و بدون هیچ اغراقی بگویم، هر بار که فشار اسلحه را بر بدنم احساس می‌کردم، «با خود می‌گفتم: دوست من، زندگی هیچ ارزشی ندارد، می‌توانی آن را به تخت بگیری». از این قرار بود که احساس کردم مردک شکنجه‌گر از این که فکر می‌کند در مقابل او آدمی قرار دارد که از دست زندگی بسیار نفرت دارد و آن را به هیچ وجه یک امتیاز بزرگی نمی‌داند که به ادامه‌اش بیارزد، مأله‌دار شده.

در واقع گرچه شکنجه‌گران قادر به نظریه‌پردازی و درک نظریات عمیق نیستند، با این حال می‌دانند که نمی‌توانند بر شما پیروز شوند مگر آن که موفق شوند این احساس را در شما پرورش دهند که شما جسدی بیش نیستید که می‌خواهد به زندگی ادامه دهد. بنابراین مقاومت در برابر آنان بسیار پیچیده‌است، هیچکس نمی‌تواند خود را از پیش آماده کند. حتی هیچکس نمی‌تواند درباره دیگری داوری کند. زیرا حتی اگر شما یک، دو، یا سه بار نیز مقاومت کرده باشید نمی‌توانید مطمئن باشید که بار چهارم سخن نخواهید گفت. در آن دوران زندانی‌ها به دو گروه قابل دسته‌بندی شدن بودند. در جریان اولین مراحل قیام، نیروی مسلح مردمی خیلی قوی بود. علاوه بر آن سندی‌ها نیز حضور داشتند. در این دوره اگر کسی شانس می‌آورد و از مراحل بازجویی زنده بیرون می‌آمد، در برابر قاضی ظاهر می‌شد. در هر حال به عنوان یک زندانی قانونی به رسمیت شناخته می‌شد. در حالی که در جریان دومین مرحله قیام، هنگامی که نبرد مسلحانه بسیار ضعیف شده بود، بازداشت‌شدگان به صورت نامحدود شکنجه شده و سپس آنها را ناپدید می‌کردند. از این زمان بود که دیگر زندانی جدیدی وارد زندان نشد، و دانستیم که اوضاع وخیم است.

آیا در این مواقع می‌توان به جایی شکایت کرد و پناه برد؟
هیچگونه امکان دفاع از خود وجود ندارد. هر کس هر کار می‌تواند باید برای خودش انجام دهد. در مورد من، خوشبختانه توانستم سازوکاری را به جریان بیندازم که مؤثر واقع شد، اما گمان نمی‌کنم بتوانیم این روش را به صورت برنامه‌ریزی شده برای همه اعمال کنیم. هیچگونه کارآموزی امکان اجرا ندارد. بعضی اوقات در هنگامی که کمتر از همیشه انتظار داریم بترسیم، ترس به سراغمان می‌آید... یک اجتماع مهم سیاسی در آرژانتین را که زمان زیادی از آن نمی‌گذرد به خاطر می‌آورم. پس از آن که با دو دوستم در گوشه یک خیابان خداحافظی کردم، متوجه شدم اتومبیلی ما را تعقیب می‌کند، در حالی که نمی‌توانستم به آنها بگویم کمی دیگر صبر کنند. محل زندگی من در خیابان خلوتی قرار داشت، بدون تردید هدف اتومبیل از تعقیب ما این بود که بترساندمان. با خود گفتم: «اگر الان دوباره به دام بیافتیم چه خواهد شد...» نمی‌دانستم، آیا دوباره می‌توانم مقاومت کنم یا نه؟ هیچکس نمی‌داند. روشی برای آن وجود ندارد.

اقرار تحت شکنجه چه معنایی دارد، آیا می‌توان بعداً آن را جبران کرد؟

خیر، اگر شما زیر شکنجه سخنی بگویید، یک پدیده‌ی غریب غیرقابل بازگشت است: در این حال فکر و مقصود شما هیچ ارزشی ندارد. مشکل است که این را توضیح بدهم، اما این اتفاقاً یکی از موضوع‌هایی است که در این چند ساله بیش از هر چیز ذهن مرا به خود مشغول داشته. به عنوان مثال اگر امروز من دندان درد بگیرم، در فاصله بین امروز و روزی که درد متوقف می‌شود، من همواره همان میشل هستم، دقیقاً همان فرد. اما تجربه شکنجه، برخلاف این، یک حادثه

غیرقابل بازگشت است. پس از اقرار دیگر وضعیت با گذشته یکسان نیست.

غیرقابل بازگشت از جهت رابطه بین جسم و روح. همه چیز وابسته به این است که این فرآیند چگونه شکل بگیرد. پس از پایان شکنجه انسان دیگر همان انسان قبلی نیست. کسی که به خاطر عدالت قیام کرده اگر در زیر شکنجه مقاومت نکند - امری که هرگز به معنای «خیانت» نیست - چنانچه به هر دلیل در این لحظه سقوط کند و بشکند، این زن یا مرد دیگر نمی‌تواند همچون گذشته بیندیشد.

در این هنگام، در جهان مجرد خود که گمان می‌کنیم به طور عمده اندیشه مسلط است، در آنجا که گمان می‌کنیم چیزی جز وجدان وجود ندارد، در این لحظه، جسم است که به اندیشه فرمان می‌دهد.

در زندان، با این تجربه دوگانه با آنها که سخن گفته و آنها

که لب فرو بسته‌اند چگونه برخورد می‌شود؟

در زندان گروه‌های مختلف انقلابی در برابر هم‌زمان فرو شکسته، به انحاء گوناگون عمل می‌کنند. به عنوان نمونه مونتونروئیست‌ها آنها را محکوم به اعدام یا اخراج از تشکیلات می‌کنند. ما روشی برخلاف این انتخاب کرده بودیم، از آنها حمایت و مراقبت می‌کردیم تا چنانچه مایل باشند مجدداً وارد سازمان شوند. یک بار، یک گروه کماندوویی ارتش برای کشتن مونتونروئیست‌های زندانی به زندان آمد. متوجه شدم دو نفر از اینها که قبلاً زیر شکنجه به سخن آمده بودند، به تنهایی جدای از دیگران در گوشه‌ای نشسته‌اند. هیچکس با آنها حرف نمی‌زد. آنها را رها کرده بودند تا بدون خداحافظی به سوی مرگ بروند، بدون آن که در آغوشان بگیرند و یا دستی به آنها بدهند. در این هنگام من و یاران ج.ا.خ. دور آنها را گرفته و به احترام آنها بانگ برآوردیم: درود بر

مونتونروها!

من شخصاً، از طرف ج.ا.خ. در زندان به عنوان مسئول کمک به این رفقای شکست خورده تعیین شده بودم تا از آنها اعاده حیثیت شده و مجدداً روحیه خود را به دست آورند. من میان کسی که لو داده و کسی که شکسته و خرد شده بسیار تفاوت قائلم. «خرد شدن» به این معنی است که موجود واقعاً در خود فرو ریخته و دیگر انسان قبلی نیست، کسی است که دیگر در آنجا حضور ندارد، و خود را کاملاً شکست خورده می‌پندارد. در این حال اگر از چنین شخصی سؤال شود: «نظرت در مورد مقاومت چیست؟»، هیچ نظری نمی‌تواند ابراز کند. ممکن است بتواند همان حرف‌های قدیمی را تکرار کند، اما شما لحن گفتار متفاوت و حتی لغزش بیانش را احساس خواهید کرد. یک چیزی باعث می‌شود که این انسان دیگر با حرف‌هایش رابطه زنده نداشته باشد، زیرا جسم او او را رها کرده است.

بنابراین این مسئولیت را پذیرفتم که به بازسازی هم‌زمان شکست خورده از لحاظ روانی و سیاسی بپردازم. آنها خیلی خرد شده بودند. هرگونه آگاهی آنها از وضعیت سازمان زیرزمینی ما در بازداشتگاه‌ها، می‌توانست به انهدام کامل آنها منتهی شود. زیرا می‌دانستند که در آن زمان نمی‌توانند در برابر شکنجه مقاومت کنند. نباید بار دیگری بر دوش آنها می‌گذاشتیم. حکایت درد و رنج آنها تا سرحد آنچه در این موقعیت بر سر خودم آمده بود، امتداد می‌یافت. یکی از راه‌های استمرار مقاومت این بود که همواره سعی می‌شد دفع‌الوقت شود؛ مثلاً به این صورت که به خود بگوییم: بار دیگر صحبت خواهم کرد. یا از اشتباهات کوچکی که گاه گاه زندانبانان مرتکب می‌شدند استفاده کنیم؛ مثلاً وقتی می‌شنیدیم که «دیگری صحبت نکرده است» به خود می‌گفتیم: «اگر آن رفیق صحبت نکرده، من هم یک کمی صبر خواهم کرد...»

من در دست دشمن اسیر بودم. می دانستم که می توانند هر موقعی که بخواهند شکنجه را از سر بگیرند، حتی می توانستند بدون تحمل هیچگونه عقوبتی، مرا بکشند.

می دانیم در منطقه‌ای که رزمندگان زیادی محصورند، خیلی چیزها برای مخفی کردن وجود دارد. زندان هم مثل یک اسفنج یا سنگ پا دیوارهایش پر از سوراخ‌هاییست که در آن چیزهای مختلف از اسناد و مدارک گرفته تا کتاب‌های ممنوعه که روی کاغذ سیگار نوشته شده، جاسازی و پنهان شده است. در واقع اینها همه متعلق به سازمان زیرزمینی و مخفی است. زندان باعث نمی‌شود که رزمندگان جا خالی کنند. مخصوصاً در زندان مبارزه رها نمی‌شود، ادامه می‌یابد... در دومین مرحله نظام سیاسی، که پیش از این اشاره کردم، ما در خارج از زندان آشکارا دچار شکست شده بودیم. شرایط ما بسیار سخت و طاقت‌فرسا شده بود؛ دیگر حتی در انتظار محاکمه شدن هم نبودیم. در آن هنگام تنها مسئولیتی که داشتیم این بود که اعضايمان دچار جنون نشده و خودسازی را ادامه بدهند.

به هیچ وجه نمی‌گذاشتند هیچ‌گونه رابطه‌ای بین خودمان برقرار کنیم. با این حال ما موفق می‌شدیم به هر وسیله‌ای مثل زبان کر و لاله، موریس یا در خلال لحظات نادری که می‌توانستیم از کنار یکدیگر عبور کنیم یا یکدیگر را ببینیم، با هم رابطه برقرار و اطلاعاتی مبادله کنیم.

وقتی در زندان هستیم، می‌دانیم همواره حوادثی بروز می‌کند که ما را در مقابل کار انجام شده قرار می‌دهد. به عنوان نمونه یک روز در یک سیاهچال با یک برگ کاغذ گرفتار شدم؛ بدترین حادثه‌ای بود که می‌توانست اتفاق بیفتد، زیرا مطالب آن فوق‌العاده خطرناک و مربوط به آموزش نظامی بود که روی کاغذ سیگار به عجله نوشته شده بود. منتظر بودم بیایند ببرند، چه کسی می‌داند اگر دوباره شکنجه‌ام می‌کردند چه

می‌شد... آشکارا می‌دیدم چگونه دیگران به صورت انسانی از خود بیگانه و مسخ شده از آنجا برمی‌گردند. اکنون بر سر خودم دوباره چه می‌آمد؟ گرچه تا به حال پیروز شده بودم ولی نوبت بعدی چه؟ کسی که از آن دخمه وحشت‌آور بیرون می‌آید این بار «چه کسی» است؟ در واقع اگر در زیر شکنجه نمرده باشی یا مقاومت کرده و پیروز شده باشی این خودت هستی که برمی‌گردد. در غیر این صورت دیگر خودت نیستی. وقتی کسی به آنجا می‌رود یک رزمنده یا یک مجاهد است. ولی آن که برمی‌گردد معلوم نیست کیست؟ کسی که همه چیز در او به تعادل رسیده است. این یک مشاهده صرف واقعیت بیرونی است و نه یک داوری اخلاقی. در این لحظات برای خروج از وضعیت فقط می‌توان آنقدر سر خود را به دیوار کوبید تا دیوانه شد.

کابوسی که در دوره چهار ساله زندان بارها در نظرم خطور کرده و هنوز هم با وجود آن که خطر گذشته بازگامی به سراغم می‌آید، این تصور است که امکان دارد ناگهان به سوی اطاق شکنجه بروم و کسی که از آنجا باز می‌گردد (اگر هرگز بیرون بیاید) دیگر خود «من» نباشد. بالاترین درد در آنجا این است که دیگر خودتان نباشید. در حالی که چیزی از وجود خود شما این بار کثیف بیگانه را به طور جدائی‌ناپذیری با خود حمل می‌کنند. این کابوس همزاد من شده بود. اگر بخواهم صادقانه حرف بزنم باید بگویم وحشتم از این موضوع بیشتر از وحشت ناشی از افشا شدن اسرار سازمانی داخل زندان بود: نهایت چیزی که از این اسرار می‌توانستم لو بدهم این بود که دستگاه رادیو را کجا جاسازی کرده بودیم. یا حتی سازماندهی موجود چگونه توسط رفقایم انجام شده بود. در حالی که مسئولان نظامی زندان تقریباً به طور کلی این چیزها را می‌دانستند. ولی از این اتفاقات هر بار به عنوان بهانه‌ای برای شکنجه مجدد و خرد کردن ما بهره‌برداری می‌کردند.

بله، این کابوس بزرگ‌ترین همشین من بود: من که میشل هستم شاید یک ماه دیگر نامم همان میشل فرزند پدر و مادرم باشد با همان خاطرات، و در عین حال به هیچ‌وجه خودم نباشم. اگر مرا منکوب کنند، دیگر خودم نخواهم بود.

فرو پاشیدن انسان زیر شکنجه، آنچنان که توضیح دادم به این نیست که او را وادار به افشای یک یا چند مورد از اسرار و مذاکره در آن باب کنند. بلکه عبارت از این است که وادار شود تمام ساختار فکری، تمام آمال و واقعیت وجودی خود را انکار کند.

با این حال، این اطمینان وجود دارد که نمی‌توان هر کاری انجام داد، زیرا هیچکس تنها نیست. منظور من خدا یا ایمان به هر موجود ماورایی دیگر نیست. بلکه منظورم باور به این حقیقت ساده است که ما هیچیک برای چیزی شخصی وارد ماجرا نشده‌ایم. همین اطمینان است که ما را نگاه می‌دارد. باید مقاومت کرد، زیرا هیچکس از شما نمی‌پرسد چرا به اینجا آمده‌اید، زیرا شما بنا بر یک دلیل شخصی به اینجا نیامده‌اید. کسی که فرو ریخته، این اطمینان را از دست داده است. او هیچگونه اعتمادی به خودش ندارد؛ خطر در همین جاست. او وارد فضایی شده که به دلایل ضد امنیتی حداکثر آسیب‌پذیری را داراست. همواره اطلاعات ذیقیمتی از نظر دشمن در شبکه تشکیلاتی وجود دارد، در حالی که او دیگر برای خودش ارزشی قائل نیست، و اگر او را آزاد کنند، به خیانت ادامه خواهد داد. او کسی است که برای این فضا و برای خودش بالقوه خطرناک است، زیرا دشمنی او را ساخته است. با این حال ما به هیچ‌وجه نمی‌پذیریم که شخص او را به عنوان دشمن تلقی کنیم. در عین حال نمی‌توانیم او را مجدداً وارد تشکیلات داخلی کنیم. زیرا این کار به منزله این است که تشکیلات مخفی زندان را در معرض یک خطر جدی قرار دهیم. راه حل مسأله این بود که من شخصاً مسئولیت این اشخاص را در درون زندان به

عهده بگیرم.

آیا شما موردی را به خاطر می‌آورید که خود شخصاً در فرایند بازسازی واقعی و اعاده‌ی حیثیت انسانی کسی که خیانت کرده، حضور داشته‌اید؟

بله، فرایندی را به خاطر می‌آورم که سه سال به درازا کشید. آن مورد مزبوط به یک پزشک بود که زیر شکنجه و در حضور دوست خود صحبت کرده و کارهایی را به او نسبت داده بود. حتی پذیرفته بود که برای نشان دادن اعضای دیگر مقاومت، با اتومبیل به اتفاق آنان به گردش برود. او تبدیل به قالبی میان تهی شده بود که همواره و از همه کس می‌ترسید. روش کار من چنین بود: موضع یک آدم عوضی را به خود می‌گرفتم و به او نزدیک می‌شدم، مثل کسی که او را بی‌جهت گرفته باشند. که البته گاهی اتفاق می‌افتد. این یک صحنه‌ای بود که قبلاً آن را پیاده و تمرین کرده بودیم. موضع یک آدم احمقی را برای خود برگزیده بودم که به دلیل عشق به یک زن رزمنده تصادفاً به زندان افتاده. این نقش را چنان بازی می‌کردم که گویا آدم منزوی‌ای هستم که به این دلیل که مرا به جای یکی از این «مجاهدین بی‌عرضه» عوضی گرفته‌اند، از یاران زندانی او نفرت دارم. چنین شخصیت منزوی به آن رفیق شکست خورده امکان می‌دهد که بتواند با او وارد گفتگو شود. او باید مرا یک آدم احمقی (که اجازه داده او را عوضی بگیرند) یا حتی بدتر از این، یک آدم پلیدی می‌دانست که یک زن رزمنده را فریب داده است، اما دست کم این خاصیت را دارد که او را محاکمه نخواهند کرد. این رابطه اجازه می‌داد که از لحاظ مادی از صابون گرفته تا پاره‌ای خبرها و خدمات مورد نیاز برای بقا در زندان، او را یاری کنیم. دریافت اطلاعات در زندان امری حیاتی است.

خیلی با این پزشک صحبت می‌کردم، و هر بار یک کار واقعی

بازسازی از سرگرفته می‌شد. از پیش کشیدن موضوع‌های خیلی سیاسی پرهیز می‌کردم، به طوری که آهسته آهسته به من اعتماد می‌کرد. از کودکی‌اش، والدینش و دختران خیلی با من جرف می‌زد. به عنوان یک روشنفکر من هم با او هم زیان می‌شدم، ولی بیش از همه از دخترها صحبت می‌شد. عاقبت روزی فرارسید که این قضیه شروع به دگرگون شدن کرد و سخن از حادثه‌ای به میان آمد که او از آن به عنوان یک شکست مهم یاد کرد، اما نه واقعیت منحصر به فردی که منجر به محکومیت تمام زندگی او باشد. از این لحظه دوره دیگری آغاز شد که درباره سیاست صحبت می‌کردیم. نکته خیلی جالب این است که به جایی رسیدیم که او آهسته آهسته به خاطر این که من خیلی غیرسیاسی هستم، شروع به انتقاد از من کرد! بنابر نظر او من باید سعی می‌کردم دست‌کم این واقعیت را درک کنم که اگر در آن دخمه به سر می‌بردم علتش وجود این نظام جبار است، و دیگر نباید نفرت از رزمندگان را، حتی اگر خود یک مجاهد نیستم، در سر بپرورانم. مضحک بود. ماه‌های آخر دیگر طاقت فرسا شده بود و مرا آزار می‌داد، می‌گفت: «تو آدم‌ها را می‌شناسی، اینجا، تو نمی‌توانی خودت را از شناخت ساختار سیاسی که در نهایت مسئولیت زندانی شدن همه ما را به عهده دارد، معاف بدانی، من می‌خواهم با آنها (رزمندگان) وارد مذاکره شوم.» ولی من همواره او را از هرگونه تماس با رزمندگان پارتیزانی برحذر می‌داشتم. تا این که روزی با یک حالت نمایشی به او گفتم: «گوش کن، اوضاع رو به راه است، آنها موافقت، دفعه بعد یک افسر ج. آ. خ. با تو تماس خواهد گرفت.» روز موعود، به او نزدیک شدم در حالی که به من گفت: «خوب، حالا این افسر کجاست؟» و از این که تصور کرد پیام او را نرسانیده‌ام عصبانی شد. او موضوع را نفهمیده بود. پس به او گفتم: «من یک افسر ج. آ. خ. هستم و هم‌اکنون در حال مذاکره با تو هستم.» لحظه‌ای بسیار شورانگیز بود. به او

گفتم در واقع از دو سال و نیم پیش از این در ارتباط با ج. آ. خ. بوده، اما لازم بود کمی دقت به خرج دهیم. برای او خیلی مشکل بود این دو شخصیت را از هم تمیز و بلکه با هم آشتی دهد. از یک طرف، آن آدم احمقی که یک بانوی رزمنده را فریب داده بود، آن روشنفکر قلبی که تصادفاً به دام افتاده بود، و از طرف دیگر این مسئول سازمانی که به او می‌گفت ج. آ. خ. هرگز او را به حال خود تنها رها نکرده است.

پس از چند لحظه، قادر شد سرگذشت خود را به خاطر آورد. آهسته آهسته توانست شکست خود را هضم کند؛ همچنانکه یک شکست نظامی را که به معنی شکست تمام عیار در تمامی جبهه‌ها نیست هضم می‌کنیم. به آنجا رسید که بگوید: «بدجوری رفتار کردم، با این حال زنده‌ام و همچون گذشته می‌اندیشم.»

حالا خوب دانسته می‌شود که منظور اسپوزا از این که «هیچکس نمی‌داند جسم چه توانایی‌ای دارد»، بیان جمله‌ای روشنفکرانه نیست؛ در آن حالت، آن رفیق گمان می‌کرد که حدود مرز طاقت جسم را می‌شناسد، کار من فقط این بود که دوباره این نیروی هستی‌شناختی و اخلاقی جبران‌کننده را در او بیدار کنم. به راستی که، نه! شما نمی‌دانید، هیچکس دیگر هم مرزهای توانایی جسم را نمی‌شناسد... برای افزایش این توانایی کفایت در بدترین شرایط به ساده‌پنداری پناه نبریم.

کار ما، به عنوان تحلیل‌گر البته، عبارت از این است که خود شیفتگی نسبت به شکست را برطرف کنیم. پیامی که من به او رسانیدم این بود که: «گوش کن احمق، چنانچه تو خود را خوب نگه داشته بودی، بدون شک دچار کبر و نخوت غیرقابل تحملی می‌شدی؛ زیرا اگر شکست را به خود نسبت دهی، پس پیروزی را نیز به خود نسبت خواهی داد.» سازوکار انتخابی من برای خروج از خود شیفتگی این‌گونه بود. از این بابت بسیار سرافراز بودم و همچنان خواهم بود.

مبتلایانی که به ملاقات ما می آیند، آنها نیز گمان می کنند «به اندازه کافی این مطلب را می دانند» در حالی که موضوع براساس نظریه بسیار تحول آفرین سقراط عبارتست از: «یک فراموشی بنیادی و عالمانه...» پس، باید دانش قبلی را پاک، مطلق را نسبی و آنچه را گمان می کردیم می دانیم به فراموشی سپرد، حتی آگاهی از احوال خویش را.

چنانچه موفق به نسبی کردن آنچه شویم که مطلق به نظر می آید، پس فرایند و درمان آغاز شده است. چنین نیست؟

بله، این کار بسیار خوشحال کننده بود. زیرا با همه محدودیت های زندان مشکل ترین کار جهان را انجام می دادیم. نه فقط این کار - که البته مشکل ترین آنها بود - بلکه کارهای باارزش دیگر نیز انجام می دادیم. به عنوان نمونه، روستاییانی که بی سواد وارد زندان می شدند و در هنگام خروج درباره فیزیک و ترمودینامیک بحث می کردند. همه دانش ها در آن جا آموخته می شد؛ در حالی که من هنوز نمی توانم در یک مزرعه کار کنم! چون تمرین نکرده ایم. همواره در اندیشه این پرسش بنیادی بوده ام: «چه باید کرد تا تبدیل به یک جسم بی جان نشویم»، «چگونه تبدیل به یک انبان خالی نشویم؟». این پرسش اساسی من بود، زیرا مسئولیت من همین بود. به چشم خود می دیدم که نیروهای انقلابی در هر گوشه در حال ذوب شدن هستند و هیچگونه امکان مقاومت وجود ندارد. فرماندهی نظامی حکومت از نظر سیاسی در حال تحکیم بود، و دیگر هیچکس وارد زندان نمی شد. تقریباً دیگر هیچ ارتباطی با خارج نداشتیم. در این وضعیت امید تبدیل به یأس می شود. حتی لحظاتی بود که من گمان می کردم کارمان تمام شده و پس از آن دیگر سؤالی برایم مطرح نبود، زیرا این یک مسأله عاطفی بود. دیگر فقط باید زنده می ماندیم. مثل همیشه، آیا چنین نیست؟

در زندان فهمیدم که آزادی وابسته به این نیست که در بیرون زندان باشیم یا خارج زندان. در زندان دانستم که آزادی وابسته به این است که در هر موقعیت وظایف متناسب با آن موقعیت را به انجام برسانیم.

حالا، می توانم بگویم در صورتی که در خط تکرر و پذیرش شرایط متنوع قرار گیریم، در زندان نیز آزادیم. وقتی گفته می شود کسی در میان چهار دیواری برای آزادی خود مبارزه می کند، و در داخل زندان به رشد اندیشه خود، کسب توانایی و همبستگی ادامه می دهد و همچنین اشکال متنوع زندگی را می آفریند، مطمئناً می توان گفت که آزادی ربطی به دیوارها ندارد. جشن یک شب عید نوتل را به خاطر می آورم که چیزهای کوچکی تدارک دیده بودیم. در حالی که یکی از رفقا غر می زد. به او نزدیک شدم و گفتم: کارهای بامزه ایست. آنچنان به من نگاه کرد که گویا از پشت کوه آمده ام. ولی من از ته دل به او گفتم اگر اکنون و هم اینجا نتوانیم از با هم بودن در لحظه ای چون حالا شاد و خوشحال باشیم، پس حقیقت شادی را حتی در هنگام خروج از اینجا نیز نخواهیم شناخت. دقیقاً محلی را که در آن هنگام با او بودم به خاطر می آورم. اما نمی دانم از کجا این اطمینان در من راه یافته بود. این یک نظریه نبود، بلکه یک امر بدیهی بود. منظور من آزادی ذهنی، آزادی که از مغز انسان تراوش کرده باشد نیست، بلکه آزادی در ساختن و مستحکم کردن روابط اجتماعی به مثابه یک تجربه سازنده است.

با این حال باید در اینجا تأکید کنم که در زندان تصور ما از بازداشتگاه با تصور تعداد زیادی از رفقا که عضو گروه های مبارزاتی کلاسیک بودند، خیلی تفاوت داشت. آنها در آنجا همواره با واژه «بعداً»، در آرزوی آنچه که بعد از آزادی انجام خواهند داد زندگی می کردند، و نه با آنچه که قادر بودند در همانجا انجام دهند. برخلاف اینها، تعداد زیادی از اعضای ج.آ.خ. و ما، توانستیم واقعیات موجود را به مثابه یک موقعیت واقعی که

باید به طور جدی زندگی خود را در همان حال با آن بسازیم، تلقی کنیم. در بسیاری از بندهای زندان، این نوع تلقی باعث فوران دگرگونی‌های درونی می‌شد. چیزی که تصور آن قبلاً ممکن نبود. به این ترتیب پایه‌های تغییر رهبری، ایجاد شد. زیرا سلسله مراتب گروه پارتیزانی مخفی در زندان (مثلاً گروه ج.آ.خ.) مشکل ایجاد کرده بود؛ در واقع چنانچه یک افسر نیروی مقاومت ده سال در زندان بود، در تمام این مدت فرماندهی هم‌زمان زندانی خود را به عهده داشت. در آن مقطع بعضی‌ها تصمیم گرفتند در کارآیی این سلسله مراتب که متناسب با سازمان مسلح بود ولی لزوماً متناسب با واقعیات زندان نبود، تردید کنند. موقعیت دچار دگرگونی و تحول شده بود.

درباره زندان به مثابه مکان برقراری تعادل قدرت با این تفاوت که این مکان ضد سلطه از آن جهت که ما محکوم به اقامت در آن بودیم، نباید تنها به یک کوشش فکری ختم شود، مجدداً بحث و طرح‌ریزی کردیم. امروز، مفهوم این اعتلای وضعیت برای ما این است که: کمونیسم چیزی جز قدم برداشتن در یک مسیر نیست. یک وضعیت نهایی که ناگهان ایجاد می‌شود نیست. کمونیسم عبارتست از دستاوردهای کمونیستی در هر فرصت و موقعیت. این دیدگاه باعث تفکیک جریان‌های اعتراضی متعلق به طراز موقعیت‌های گوناگون در سراسر جهان می‌شود. این نقد نظری عبارتست از نقد بینش انقلابی سیاسی همچون جانشینی پی‌درپی لحظات انتقالی ترسیم شده، با پشارتی مسیحایی.

یعنی: خواه کمونیسم به عنوان تأسیس یک جامعه عادلانه منطبق با یک الگو، مبنا قرار گیرد، خواه عدالت هدف و کمونیسم عَرَضِ آن باشد، در هر حال به قول سقراط آنچه اهمیت دارد عمل به عدل است. این آن چیزی است که ما با زندگی خود به کشف آن نائل آمدیم؛ آن چیزی که ما را به مقابله با مونتوروها که این بیش را قبول نداشتند کشاند، و همچنین

در برابر بسیاری از رفقای خود قرار داد که این عقیده را که میدان اصلی مبارزه همین‌جا و همین حال است، سخنی پرت‌وپلا می‌دانستند. من روی این نکته تأکید بیشتری خواهم کرد. زیرا تمام آنچه را که من پس از آن خواسته‌ام به عنوان یک فیلسوف «آزادی و موقعیت» تأسیس کنم، براساس این فرضیه قرار دارد که امر جهانی جز در موقعیت خاص و در جریان عمل یعنی در موقعیت‌های عینی در جهان وجود ندارد. در حقیقت نطفه این فرضیه قبل از آنکه تدوین و قابل بیان شود در نوع زندگی و اندیشه ما در زندان و بعدها در ادامه نهضت مقاومت، بسته شده بود. در حالی که مونتوروها، غالباً با واژه‌هایی انتزاعی سخن می‌گفتند، و بعضی از آنها - گرچه به عنوان یک فرد - تا جایی پیش رفتند که با این استدلال که «هدف وسیله را مشخص می‌کند» به استقبال از تأسیس دولتی یا همکاری دشمن شتافتند. اینان مدعی بودند که باید نیروهای خود را با توسل به هر روشی از اضمحلال نجات دهند، زیرا هدفشان چیزی بود برای «بعد از دیکتاتوری». آنها موضع خود را با این سخن توجیه می‌کردند که به این دلیل با یک جناح از ارتش همکاری می‌کنند که شکست خورده و ناچارند راهی برای تضمین شدن انقلاب نهایی در ده سال یا یک قرن آینده بیابند. کتابی وجود دارد که روشی همکاری بخشی از کادر رهبری مونتوروها با نظامی‌ها در مدرسه مکانیک ارتش را تشریح کرده است. در صورتی که این کادرها واقعاً باور نداشته‌اند که با نظامی‌ها همکاری می‌کنند. لهذا همچنان روی این نکته تأکید می‌کنند که: «نجات نیروها» یعنی پذیرش منطقی دوران گذار به هر صورت ممکن. واقعیت زمان جز در رابطه با یک موقعیت فرضی ذهنی مربوط به آینده برای آنان مطرح نیست. به ترتیبی که زمان حال عملاً به یک امر مجازی تبدیل می‌شود. در زندان، تصمیم گروه ما دایره بر این که وضعیت حاضر را به عنوان راهبردی اساسی انتخاب کند، ما را از هرگونه عمل انحصارطلبانه

(توتالیتیر) با توسل به توجیه وسیله از طریق هدف، نجات داد. در این جا آن چیزی که در بینش جدید رادیکال سیاسی، نظریه موقعیت نامیده می شود، قوام یافته است. همچنانکه منطق ستیزه گری که از آن صحبت کردیم یکی دیگر از پرتگاه های عمده ایست که جنبش های انقلابی در قرن حاضر آن را مبنای قرائت وضعیت حاضر براساس یک جهان انتزاعی قرار داده و هنوز هم به این قرائت ادامه می دهد. این به معنای آن است که آنچه در حال انجام آن هستیم به خودی خود هیچ اهمیتی ندارد. زیرا این اعمال و برای تحقق یک هدف آتی که هنوز پدید نیامده و وجود خارجی ندارد. این یک راه بدون بازگشت است که مردم را به طور دردناک و فاجعه باری در انتظار ظهور گودو نگه می دارد.

باید بدانیم «در انتظار گودو ماندن» نه تنها ما را در هیجان غم انگیزی که امید نام دارد نگه می دارد، بلکه تأثیر بلافصل آن تحکیم اختناق است. مثل این که بگویند: الآن اطاعت کنید، فردا آزاد خواهید بود. فردا، همیشه فردا...

آیا تمایز میان هدف و وسیله یکی از توجیحات سرمایه داری نیست که تحت عنوان بهره وری یا ارزش، به عنوان نمونه اخراج های دسته جمعی را به نام زندگی بهتر برای تعداد بیشتری از انسان ها، با این فرض که بهره را تبدیل به سرمایه آینده کنند، توجیه می کنند.

تمایز میان وسیله و هدف دقیقاً همان سازوکار دوگانه سرمایه داری است که می تواند وسیله را از هدف جدا سازد. گرچه این همه را به نام ضدیت با سرمایه داری انجام می دهد، سرمایه داری از این راه تغذیه می شود.

در حالی که برخلاف، ضدیت با سرمایه داری عبارتست از پذیرش

ریشه داری عمیق هدف در وسیله، و حتی شناخت هویت مشترک این دو. هدف همواره در وسیله قرار دارد. این امر به هیچ وجه مانع از حرکت و آماده سازی طرح های مرحله ای و موفقیت آمیز نیست. موضوع عبارتست از درک این مطلب که ساختن راه خود همان هدف است و چگونه «شدن» را نشان می دهد و نه ایستگاهی را که باید در آن از مَرکب پیاده شد. هدف با وسیله چنان در آمیخته است که با ماندن در حالت ناتوانی ناشی از انتظار، هر کس خواهد دانست که آنچه را که گمان می کرد وسیله است به طور اجتناب ناپذیری یک هدف بوده است: انتظار.

آنچه که ما «چه گوارانیست ها» در زندان تحقق دادیم، برای همه مان بسیار ذیقیمت بود و هنوز هم هست. از نظر من این فرآیند ایجاد شک و تردید سازنده بود. جوهر ضدحمله در این عقیده قرار دارد که اعتراض، قیام، و نبرد برای آزادی فقط در یک افق (چشم انداز) آینده برای جامعه ای عادلانه تر حرکت نمی کند، بلکه به نیازهای هم اکنون پاسخ می دهد؛ و در هر لحظه تحقق می یابد.

احتمالاً کار پژوهشی شما روی کودکان و بزرگسالان این اعتقادی را که شما در زندان به دست آوردید، تقویت کرده است. تجربه آزادی آنچنان که شما از آن صحبت می کنید تجربه ایست که به ندرت تا این حد به طور بنیادی مورد تأیید واقع می شود. در فقدان تجربه بازداشت و شکنجه چگونه می توان به اهمیت حیاتی این فرآیند آزادی در جریان عمل که نه وابسته به وقایع و حوادث بلکه حالتی از هستی است که جز در تجربه ای درونی و در زمان حاضر تعریف نمی شود، پی برد؟

بله، به عنوان یک پژوهشگر، و به عنوان یک انسان به طور خیلی

ساده، همان طور که گفتم برایم اثبات شد که آزادی پرسشی از درون یا بیرون بودن نیست. درون یا بیرون زندان بودن پرسش از عدالت و مسأله‌ای مربوط به آسایش است. داخل زندان بودن غیر عادلانه‌تر از بیرون بودن است. در حالی که آزادی و عدالت از یک مقوله نیستند. عدالت مقوله‌ایست که می‌توان آن را با دولت‌ها (به معنی فلسفی آن) و با اشکال مختلف تعریف کرد، در حالی که آزادی مقوله دیگریست، چیزی است که در همه احوال میدان مبارزه آن ظاهر می‌شود. از نظر بسیاری از رفقا، و البته از نظر خودم هم، باید بگویم که غالباً به هنگام خروج از زندان در شرایطی که بی‌عدالتی کمتری حکمفرماست، آزاد بودن برایمان سخت‌تر از زمانی بود که در زندان بودیم. بسیاری از مردم حذف بی‌عدالتی را با آزادی یکسان پنداشته‌اند، و دیگر همچون در درون زندان به جستجو، حرکت و اندیشه نپرداخته‌اند.

هنگامی که به فرانسه آمدید، این «مشکل آزاد بودن» در خارج از زندان و در جریان یک نبرد حیاتی نبودن، زمان زیادی شما را رنج می‌داد؟ آیا واقعیت شکنجه شدن و بازداشت بودن تحت شرایط سخت و شکننده باعث نشده که میان شما و دیگران فاصله‌ای بوجود آید که هرگز برطرف شدنی نباشد؟

در زندگی بسیاری از انسان‌ها، این واقعیت که نتوانسته‌اند رزمندگی شدن را تجربه کنند، بار سنگینی بر دوش آنهاست. به این معنی که اکثریت آدم‌ها دارای عقاید و آرمان‌هایی هستند که نتوانسته‌اند آن همه را عملی کنند؛ آنها هرگز احساس رضایت نمی‌کنند. قضیه داستان «سقوط آلبر کامو» است. شما را می‌ستایند و در همان حال به شما کینه می‌ورزند. تا جایی که به من مربوط است توضیح دادم که به محض رسیدن به

فرانسه، بینش صوفیانه‌ای برای خود برگزیده بودم که براساس آن تنها اندیشه بود که اصالت می‌داشت. بعداً به صرافت افتادم که با این کار می‌خواسته‌ام با حذف فاصله‌ای که شما از آن صحبت می‌کنید، خود را مورد پذیرش دیگران قرار دهم. اکنون آن را می‌پذیرم و به آن اعتقاد دارم. این فاصله وجود دارد، فقط همین و بس. این گذرگاه جسمانی، این تجربه که انکار امکان وجود دارد، امروزه بر نگاه من به موجودات مسلط است. به این دلیل است که من معنای واژه «هوسران» را نمی‌فهمیدم. در زندگی روشنفکرانه و رزمنده من، دم‌دمی مزاج و بوالهوس بودن غیرقابل تصور بود. این‌گونه از زندگی را درک نمی‌کردم. برخلاف، دن‌کیشوت را به خاطر دیوانگی بدون فاصله‌اش دوست داشتم. دن‌کیشوت گونه‌ای آدمی است که یک یا چند کتاب می‌خواند و می‌اندیشد که: «این خیلی خوب است»، و سپس برای تحقق آنچه خوانده حرکت یا دست‌کم کوشش می‌کند.

ما چه گوارانیست‌های نسل اول یا نسل دوم، آدم‌های بسیار مخصوصی بودیم؛ بیست و یک سال بعد بود که این موضوع را دانستم. حتی در زمان انتشار مجله «زمان نو» به اتفاق سارتر و پی‌یر گولدمن، هنگامی که پیشنهاد ادغام «زمان نو» با مجموعه «با این وجود» مطرح بود، از نظر من فاصله میان راه‌حل و عمل قابل توضیح نبود. ماجراها، به معنای چه گوارایی آن دقیقاً شهادت می‌دهند که ما نه به وجد و سرور آمده‌ایم و نه گرفتار اوهام شده‌ایم. این واقعاً تاریخ خلق‌های در حال جنبش بوده... من وقت خود را مثل یک آدم خرفت تلف می‌کردم. به شام دعوت می‌شدم، کسی ابراز شادمانی و هیجان می‌کرد و علاقه‌اش را برای شرکت در یک عملیات دسته‌جمعی ابراز می‌نمود. فردای آن روز او را فرا می‌خواندم و می‌گفتم: حالا که تو به این موضوع علاقه داری، بیا حرکت می‌کنیم. سخنان او را خیلی جدی می‌گرفتم. روی حرف‌های دیگران بیش

از آن چه که واقعیت داشت حساب می‌کردم. با مشاهده واقعیت اجتماعی یعنی این که حرف‌های مردم به ندرت عملی می‌شود، مایوس می‌شدم. از نظر من این چیزی در همین حد بود، این امر واقعاً زندگی روزمره را به عنوان یک پدر، یک دوست، یک اهل محبت، کسالت‌بار می‌سازد. زیرا برایمان غیرممکن است هم‌رنگ جماعت شده سیکس باشیم.

در زندگی چیزهایی هست که شرح آنها مشکل است. شما دارید سعی می‌کنید اینجا و در این کتاب آنها را شرح دهید، با این حال شرح ماجرای شکنجه - اگر بتوان آنرا چنین نامید - هنوز برای دیگران غیرقابل درک است.

چیزهایی وجود دارد که نمی‌توان نامی بر آن نهاد... این مشکل در رابطه با شکنجه ناشی از جایگاهی است که شکنجه در جامعه غربی ما دارد. با کمال تعجب هنوز احساس می‌کنم که برخورد آگاهانه و با وجدان بیدار به این مسأله نشان می‌دهد که در این میان چیزهایی وجود دارد که منشاء آن ریشه فرهنگی دارد. من روی این موضوع کار کرده و سعی کردم آنرا درک کنم. حتی کتابی تحت عنوان اتوپیا و آزادی نوشتم، که فرضیه محوری آن این است که به لحاظ مردم‌شناختی، در هر فرهنگی، از آن جهت که هر جامعه شبیه به پازلی ناهمگون است که عنصر محوری باید در درون آن قرار گیرد، موضعی غیرقابل دسترسی وجود دارد. این امر مربوط به امر مقدس است نه مقدس به معنای مذهبی آن، بلکه مربوط به آن شیب بالارونده لایزال که جامعه در آن می‌روید. غیرقابل دسترسی همواره چیزی است با جایگاهی اسطوره‌ای که از آن نقطه فرهنگ می‌روید. تجاوز کردن به این عنصر اساسی که می‌تواند بعضی حیوانات، یا بعضی کتاب‌ها در برخی تمدن‌ها باشد باعث خدشه‌دار کردن خودفرهنگ می‌شود. از لحاظ مردم‌شناختی البته این یک مشاهده

استثنایی و غیرعادی نیست.

فرهنگ ما اولین فرهنگی است که انسان را و جسم او را به جای آن عنصر غیرقابل دسترسی (مقدس) نشانیده است. به زبان اسطوره این محل غیرقابل دسترسی خود مخلوق انسان تلقی می‌شود. انسان باید غیرقابل دسترس باشد.

قطع نظر از جنبه نمایشی موضوع، پرسشی که من مطرح کرده‌ام، هم به خاطر این که دچار جنون نشوم و هم به خاطر درک آن، این بود: «باتمام این احوال من چه تجربه‌ای داشته‌ام؟» انسان‌هایی که دوست داشتم از یک منظر مردم‌شناختی بتوانند برای معاصران خود به طور بنیادی مخاطره‌آمیز و هشداردهنده باشند، چه تجربه‌ای بر جای گذاشته‌اند؟ چرا آن چیزی که در جامعه ما این همه تردیدبرانگیز و مورد نزاع است، در فرهنگ‌های دیگر پیش پا افتاده و بی‌اهمیت تلقی می‌شود؟ فوکو در کتاب «نظارت و تنبیه» جریان اجرای مراسم شکنجه دامی ین در سلاطین عام در میدان «گیرو» را گزارش کرده است. او در این کتاب گزارش خود را براساس متون نوشته و نگهداری شده توسط هم‌عصران دامی ین تدوین کرده و نشان داده که در این واقعه هیچ چیزی که بتواند شیرازه جامعه آنها را از هم بپاشد، مشاهده نکرده‌اند. به جرأت می‌توان گفت ما در تمدنی به سر می‌بریم که شکنجه یک تابوی مطلق و امری بسیار مذموم تلقی می‌شود. حتی شکنجه‌گران سرسخت همواره نگران دفاع از عمل خود هستند، به طوری که می‌گویند: «می‌کشیم ولی شکنجه نمی‌کنیم.» روس‌ها، همین چند وقت پیش، همه جنایات مرتکب شده در چچن را پذیرفتند، جز شکنجه را؛ قتل عام، تجاوز، تخریب شهرها به طور کامل، با خاک یکسان کردن مرکز چچن ولی به شکنجه کردن اقرار نکردند. بنابراین تابوی شکنجه در همه جهان به ویژه نزد شکنجه‌دیده حاکم است. از آنجا که در زندان کار من در رابطه با شکنجه و زندانیانی بود که

می‌خواستیم کمکشان کنیم تا روحیه خود را بازیابند، فرضیه محوری که به آن رسیدم این است که در میان تمدن‌هایی که قادر بودند در ملاء عام مردم را شکنجه کنند، و تمدن ما که همه چیز در آن مجاز است جز شکنجه، تفاوت اساسی در جایگاه آن عنصر غیرقابل تجاوز و دسترسی، یعنی خالق اسطوره‌ای فرهنگ وجود دارد.

شما نیز شخصاً به طور غیرقابل جبرانی مورد تجاوز واقع شده‌اید...

زندگی خیلی پیچیده است، برای بازسازی «بافت مجروح» در همه ابعاد و با تمام معانی، به خود می‌گویم با من، پدر و، ماریا، میشل و... چنین و چنان کردند. این کار یک ماه یا دو ماه به طول انجامید. چیزهایی باید احیاء و بازیافت شود که اگر با شخصی تلقی کرد نشان دچار اشتباه شویم، می‌تواند دارای همه مشخصات شرایط دوران نقاهت ناشی از تصادف یا عمل جراحی به نظر آید. در این صورت می‌توان آن را با یک رنج فردی جسمانی اشتباه گرفت و به استقبال جئون رفت. زیرا در این میان سیاهچالی وجود دارد که تمام زندگی ما در آن محو می‌شود، و فقط یک بهت‌زدگی غیرقابل توضیح از آن باقی می‌ماند. یک چیز غیرقابل بیان، حفره‌ای غیرقابل درک. این فرآیند هضم و جذب، مستلزم درک و مسئولیت‌پذیری نسبت به آن چیزی است که ما با تمام پیچیدگی‌های آن، که فراتر از ابعاد شخصی است، از سرگذرانیده‌ایم.

آیا «در انتظار گودو» را به خاطر می‌آورید، هنگامی که استراگون می‌گوید: «اما، انسانیت در اینجا و الآن، یعنی ما دو نفر.» آنچه بر سر من آمده، اگر به نام خودم از آن سخن بگویم، غیرقابل درک است. با این حال تحت شرایطی این همه بر سرم آمده که این چنین بوده. این تأکید برای آن کس که شکنجه را تحمل کرده این دارای اهمیت ویژه‌ایست؛ همان چیزی

که لایب‌نیتز در باره کائنات می‌گوید که: در هر جوهر بسیطی وجود دارد. به عبارتی برای ما یک واقعیت بود.

آنچه بر سر شما می‌آید، می‌آید. در ابتدای مبارزات زنان، این امر کاملاً مشهود بود. یک زن از طرف مردی مورد اهانت و بدرفتاری واقع می‌شد. این زن دارای این نقش افتخارآمیز بود که بگوید: «اگر این اهانت فقط متوجه من بود، اجازه می‌دادم این مرد هر چه می‌خواهد بگوید، اما من نماد چیزی هستم به نام زنانگی که حق ندارم از آن گذشت کنم.» به عبارت دیگر در میان او و خودش، یک مفهوم مجازی، چیزی انتزاعی، نیرویی بالقوه، حائل می‌شود که باعث غیرقابل تحمل شدن برخی کنش‌ها است. نه فقط به دلیل رنجی که برده، بلکه به نام شرافت، به دلیل آرمانی متعالی (قائم به ذات).

با این حال رنجی که آن زن برده با رنج درد و شکنجه قابل قیاس نیست

منظورم از این مقایسه بی‌اهمیت جلوه دادن شکنجه نیست. اما این تجربیات از نوعی است که همه کس می‌تواند به طور ارادی در زندگی خود تجربه کند. در حالی که شکنجه، انتخابی ارادی نیست. باید این سخن سوفوکل در «آنتیگون» را به خاطر آورد آنجا که در باب تراژدی می‌گوید جسم انسان مهبط یا صحنه‌ی تمام جهان می‌شود. در تجربه‌ی «آنچه بر سرم می‌آید، می‌آید»، مهم است که آن بخش پایانی را، «می‌آید» را، به گوش جان بشنویم. جهانشمول آن تجربه‌ایست که یک کارگر نیز، در برابر کارفرمایی که می‌خواهد او را تحقیر و با او همچون یک حیوان رفتار کند، با این پاسخ که: «من عضوی از یک «طبقه» هستم ایستادگی و جبران می‌کند». در این حالت «طبقه» به امری جهانشمول ارجاع می‌دهد. در شکنجه نیز در آن فضای مخوف همین حالت وجود دارد. فقط رنج نبرده‌ایم، با این حال آنچه درک کرده‌ایم جز در وضعیتی که

بتوانیم از خویشتن خویش خارج شویم قابل درک و قابل هضم نیست. این کار آسانی نیست، و یادآوری آن برای قربانیان قدیمی شکنجه خیلی دردناک است. وقتی چنین چیزی به سرمان آمده است، خواه در آرزوی این باشیم که روز انتقام به زودی فرا رسد، و خواه در آرزوی این باشیم که پنجره‌ها را ببندیم و خود را پنهان کنیم - آنچه که بعضی وقت‌ها من در زندگی انجام داده‌ام - در هر صورت آرزوی مشترکمان این است که در خودمان پنهان بنماییم. زیرا شکنجه در هر حال همچون لحظاتی بسیار تلخ به خاطر آورده می‌شود. بنابراین توجه به این بعد قضیه بسیار مهم است. زیرا قادر نیستیم آنچه را تحمل کرده‌ایم به صورت یک روایت دانستنی قابل تکرار تدوین و عرضه کنیم. زیرا رنج‌آور است که ببینیم آنچه بر سر کسی آمده، ادامه دارد. و اگر نتوانیم این دو سطح مسأله را خوب بیان کنیم، اصل موضوع محو می‌شود.

در کار خود به عنوان یک فیلسوف، به اندازه‌ای که پخته‌تر می‌شوم و بیشتر مطالعه و تحقیق می‌کنم شالوده‌شکنی فرد، عنصر مرکزی کار من می‌شود.

تجربه شکنجه تجربه‌ایست که دقیقاً در این مرکزیت واقع می‌شود. پیش از این احساس ترسی را که در زندان، از این که مجدداً مورد شکنجه واقع شوم داشتم، بیان کردم: رفقای را می‌دیدم که از شکنجه‌گاه باز می‌گردند، اما دیگر آن آدم قبلی نیستند. می‌خواستم در این کتاب درباره‌ی آن صحبت کنم. اما مشکل است چیزی را که برایم همچون تجربه‌ای مشخص و عینی از فترت کامل بود گزارش کنم: «پس چه چیزی استمرار دارد؟ چه چیزی باقی می‌ماند؟ چه چیزی روابط را می‌سازد؟»

دانستن این مسأله که چگونه انسان به طور قطعی فرو می‌ریزد یا چگونه می‌تواند احیاء شود، نه فقط یک

پرسش عملی بلکه پرسش فلسفی است. به این معنی که پرسش باز می‌گردد به این که: ذهن چیست، و از چه چیزی تشکیل شده است؟

به این دلیل است که ساده‌ترین راه حل، راه حل مونتونروها بود: محکوم کردن آنان (فرو ریخته‌ها یا بریده‌ها) یا حذف آنها. راه حل ما بسیار خطرناک‌تر بود، اما ما یعنی رفقای ج. آ. ب. اطمینان داشتیم که در این مسأله چیزی وجود دارد که از خود انقلاب مهم‌تر است. به عبارت دیگر این چیزهای مهم که «هم اینک و در همین جا» حضور دارند همان اصل انقلاب است! ما می‌دانستیم که پیدا کردن یک پاسخ عملی برای درک امکان و چگونگی وارفتن فرد همچون رشته کردن یک ژاکت کشاف، و کشف هسته اصلی‌ای که براساس آن بتوان یک انسان را دوباره احیا و بازسازی کرد پرسش بنیادی متفاوتی است. از نظر ما، این پرسش متفاوتی است آنقدر اساسی بود که برایمان دردناک بود که بعدها در فرانسه دریابیم اکثر مردمی که این پرسش را مطرح می‌کردند، به طور واقعی در باب آن پژوهش نمی‌کنند.

از نظر من این پرسش که «حقیقت ناب یک موجود انسانی چیست؟» مطمئناً پرسشی تراژیک است. و همچنین برای بسیاری از رفقای که در همین حال که مشغول نوشتن هستم تصویرشان در مغز من رژه می‌رود. به ویژه برای یکی از آنها، که هنگام افتادن به زندان فقط سیزده سال داشت و او را «گری» (به زبان بومیان پاراگوئه یعنی طفل) می‌نامیدیم... می‌دانستیم که از نظر بعضی از آنها این پرسش مهم‌تر از انقلاب در معنای اجتماعی و سیاسی بود. این پرسش فلسفی از جوهر هستی، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. به نظر من مونتونروها، که کسانی را که لب به سخن گشوده بودند محکوم به مرگ می‌کردند، از لحاظ مسأله هویت دچار بحران شده و در دام افتاده‌اند. از نظر آنها، رزمنده‌ای که زیر شکنجه حرف زده همان کسی

است که با آنها قبل از شکنجه هم بند بوده. از نظر آنها صرف سخن گفتن در زیر شکنجه حقیقت نهایی وجود یک انسان را مشخص می‌کند. فعل لودادن نمایانگر عام حقیقت زندگی رفیقی می‌شد که زیر ضربه قرار گرفته بود. دفعتاً همه چیز براساس این مقطع کوتاه، یعنی یک واقعه استثنایی در زندگی که بر رفیق آنها به زور تحمیل شده، به ترتیبی خودسرانه، خشن و قابل تعمیم، تبیین و تشریح می‌شود. در حالی که به نظر من هرگونه تشبث به تعریفی از شخصیت فرد بدون توجه به موقعیت و شرایط، چیزی جز بدی و خشونت پدید نمی‌آورد.

بد عبارتست از شناسایی کردن این ناموجود با یک شیء. با وجودی که در آن ایام همه خیلی جوان بودیم، به ویژه افسران و مسئولان، و در حالی که من طی سالیانتمادی نفردوم در بند خود بودم، کار بسیار جالب توجهی انجام دادیم که من هنوز هم نسبت به آن وفادار باقی مانده‌ام: حقیقتی که از دیدگاهی نارسبستی (خود شیفته) از لحاظ هویت شخص دردناک است و عبارتست از نائل شدن به درک عدم استمرار هویت «من». البته بدون آن که تا این حد پیش برویم که بگوییم سقراط در حالت نشسته همان سقراط در حالت ایستاده نیست، می‌گفتیم عقلانیت، هستی، و موجودیت جز در موقعیت وجود ندارد.

اسپینوزا عقیده داشت که اندیشه‌های واقعی اندیشه‌های بسنجیده (متقن) اند هستند. سنجیده با چه چیزی؟ اندیشه‌ها وقتی بسنجیده هستند که دلالت بر گستره (بعد و اندازه) کنند. هنگامی که فرضیه در حوزه اندیشه دلالت بر صیرورت بعد و اندازه نماید. اگر اندیشه تولیدگر زندگی باشد با علم بسنجیده سروکار داریم، و اگر سبب وهم، مرگ، و کاهش زندگی شود با علم ناسنجیده سروکار داریم. این موضوع می‌تواند یک شماره ویژه از مجله «اسپری» را به صورت یک تمرین شاد روشنفکری به خود اختصاص دهد، در حالی که ما این همه را تجربه کرده‌ایم.

این همه به معنای آن است که به استقبال نظریه‌ای رمانتیک از قهرمان برویم که براساس آن گویا قهرمان از ابتدای تولد برای قهرمان بودن آفریده شده، و روزی که می‌میرد، معلوم می‌شود که هرگز قهرمان نبوده است.

قهرمان به معنایی که باید به آن اهمیت داد عبارت از کارهاییست است که باید کم یا بیش به آنها همت گماشت. من به نوبه خود به جمله‌ای از «پرشت» به این مضمون اعتقاد دارم که: «کسی که یک روز مبارزه می‌کند، البته انسان خوبی است، کسی که یک ماه مبارزه می‌کند، عالی است، کسی که سه سال مبارزه کند بسیار کمیاب است، اما کسانی که تمام عمر در حال مبارزه‌اند، اینها را نمی‌توان نادیده انگاشت.»

در برابر ایدئولوژی متوسط‌الحال مطرح شده توسط پست مدرنیست‌ها، باید از این نظر دفاع کرد که امکان بروز رفتارهای متفاوت در یک موقعیت وجود دارد. کسانی هستند که بیش از دیگران کوشش می‌کنند، اما به معنایی که آئن بدیو تصادف را معنی می‌کند، امری کاملاً تصادفی است. در این حال فرضیه دیگری ساخته می‌شود که به شکل یک شرط‌بندی بروز می‌کند. در زندان میان ما و رفقای که با مرگ کسانی که اسرار را لو داده بودند موافقت داشتند، فاصله روشنی وجود داشت. آنها به ما می‌گفتند شما خیلی ایده‌الست و خیلی خوشبین هستید، در حالی که ما واقع‌بین هستیم.

بنابراین نظر شما این است که از منظر روانشناختی «من فرد» مستدام (باقی) نیست، بلکه این صرفاً یک توهم بقا است که باعث می‌شود به طور جاهلانه‌ای باور کنیم که همواره خودمان (همان کسی که قبلاً بوده‌ایم) هستیم.

فرانسسکو وارلآ از این توهم بقاء برای ارائه توضیحی متناسب با مذاق «غربی‌ها» در مورد مفهوم «کارما» استفاده کرده و می‌گوید: «نظور تاریخی خودکاری‌ها و گرایش‌ها در زندگی ما همان چیزی است که بودایی‌ها معمولاً با واژه «کارما» بیان می‌کنند: همین انباشت داده‌هاست که باعث بقای احساساتی این همه بدیهی و آشکار در زندگی معمولی غیرارادی (ناآگاهانه) یعنی «من» می‌شود».

در عوض، استمرار هستی شناختی و رای این «من» وجود دارد. از طرفی پرسش از هستی جز در موقعیت و شرایط خاص وجود ندارد، درست است که موقعیت‌ها نیز همچنان ناپایدارند، ولی هر یک از آنها فراخور حال خود دربردارنده‌ی (منطوقی) جهان است؛ چیزی شبیه «جوهر بسیط» نزد لایب‌نیتز. کسانی که تحت شرایط یا موقعیت خاصی به مقاومت پرداخته و یا قیام کرده‌اند، نافته جدا پافته‌ای نیستند که تحت تأثیر وحی یا الهامی قرار گرفته باشند. بلکه موجبات تکوین این امر یا این تحول، در همان «گرایش‌هایی» نهفته که وارلآ از آن صحبت می‌کند و از خلال فرصت‌ها و در عبور از یک موقعیت به موقعیتی دیگر، سرنوشت‌های منحصر به فرد را می‌آفرینند. (سرنوشتی که ناگهان رقم زده نمی‌شود بلکه همچون قالی یا بافتنی، رشته به رشته و لحظه به لحظه بافته می‌شود. سرنوشت شکل و رنگ نهایی این لحظات و موقعیت‌هاست.)

من گمان می‌کنم این لحظات و مراحل قرار و تلاقی هستند که به تدریج سوژه (انسان) را می‌سازند. این گونه نیست که فرد، «انسان بدون شایستگی» ناگهان در برابر هیأت متصفه‌ای برای انتخاب سرنوشت قرار گیرد که مجبور باشد در آن لحظه‌ی کوتاه سرنوشت‌ساز، راه خود را با پاسخ آری یا نه انتخاب کند. آنتوان ویتز این فرآیند را به نحو بسیار روشنی توضیح می‌دهد: «تن‌پروری اولین مرحله تمام دنانت‌هاست»، البته

نه آن تن‌آسانی ضدابزاری لآقارگ. بلکه آن تن‌پروری که باعث می‌شود با مهارت از کنار چیزها عبور کنیم. آن تن‌پروری که در نهایت ما را از شادی و نشاط محروم می‌سازد. آنچه که دلوز به درستی درباره آن می‌گوید: اندوه ماهیتاً ارتجاعی است.

بنابراین، مردم، رفته‌رفته، تسلیم جبر، تسلیم جاذبه‌ی «راحت‌ترین و در عین حال بدترین» حالات می‌شوند که یکی از مشخصه‌های دوران جهل و تاریکی است. تسلیم شدن به قضا و قدر به بهانه آزادی فردی، این عنصر خود معیار و مستند کذایی، و تن دادن به بیکاری، تن‌پروری و خودپرستی، انتخابی است که انسان‌های عصر ما با بی‌پروایی تمام آن را برگزیده‌اند.

دیدگاه شما تا حدودی نقطه مقابل نظریه فرویدی است: مطابق این دیدگاه زندگی‌ها نه براساس آسیب درونی بلکه براساس نشاط! تبیین می‌گردد. به نظر می‌رسد اسپینوزا در برابر فروید قرار گرفته است... با این نظریه شخصیت ما دیگر متأثر از عقده یا کمبود تلقی نخواهد شد. و بنا بر آن آرزو نه ناشی از فقدان چیزی ساختاری در وجود انسان، بلکه ناشی از پذیرش یا رد فراوانی است.

قطع نظر از هرگونه پیش‌متافیزیکی، موجودات و همین‌طور موقعیت‌ها همواره کامل‌اند: آرزو مولود زیاده‌طلبی، حتی خود زیاده‌طلبی است. بلکه البته باید چشم‌انداز را دگرگون کرد. به جای یک انتخاب بزرگ هرگز اعمال نشده (در لحظه‌ای تراژیک که معلوم نیست چه موقع فرا می‌رسد) آنچه در زندگی به حساب می‌آید، انتخاب‌های کوچک اما فراوان قرار دارد که همواره اعمال می‌شود. این دگرگونی چشم‌انداز در برابر فلسفه اخلاق مسیحی نیز قرار می‌گیرد. معراج در عقاید مسیحی که

مسیر زندگی را در مراحل گوناگون مشخص می‌کند مبتنی بر رنج است و نه مبتنی بر نشاط... در حالی که در این مسأله ما به طور خیلی ساده و روشن با اسپینوزا و نوافلاطونی‌ها موافقیم. تحقق این نشاط است که اهمیت دارد. بدی به طور صاف و ساده مشاهده نواقصی در نشاط است. همچنانکه سردی فقدان گرماست. سردی وجود ندارد سرما به خودی خود موجود نیست، سرما را نمی‌توان تعریف کرد، تنها پرسش معتبر این است که: چگونه می‌توان گرما به دست آورد؟

من گمان می‌کنم، لحظات دگرگونی بی‌شماری وجود دارد، لحظاتی که تحقق می‌یابند، سپس به عقب باز می‌گردند. سپس دوباره تجربه می‌شوند، گذرگاه‌ها و عابری بی‌شماری بر سر راه زندگی یک موجود انسانی قرار می‌گیرد و از خلال آن زندگی منحصر به فرد هر کس به تدریج ساخته و پرداخته (یافته) می‌شود. به طوری که هرگز به تنهایی عمل انتخاب تحقق نمی‌یابد. معراج در حقیقت آن چیزی است که به تنهایی و در خلوت پدیدار نمی‌شود. حتی وقتی به مثابه یک جسم، تنها در خلوت به سر می‌بریم، اگر به وظایفمان عمل کنیم، با تمام جهان پیوند برقرار می‌کنیم.

بدی «فی نفسه» شاید... اما هنگامی که رنج با جسم انسان همراه است مثل بچه‌های مجروح، معلول و ناقص الخلقه، هنگامی که این همه درد از همان ابتدای حیات وارد بدن می‌شود، احساس بی‌عدالتی و حشتناک است...

من مسأله معلولین را مطرح نمی‌کنم. این امتناع فقط از لحاظ مسأله واژه‌شناسی نیست، بلکه دلایل عمیقی همراه آن است... تجربه درمانی من حاکی از آن است که حتی هنگامی که بیماری بسیار شدید و یا وحشتناک است، حتی هنگامی که شخصیت کاملاً ویران شده، بنا بر

اصطلاح رایج هم با «معلول خوش‌قلب» سروکار داریم و هم با «معلول بدطینت». بدطینتی به این معنی است که بنا بر عقیده رایج هویتی وجود دارد که بر حسب آن وضعیت هر عنصر کاملاً از پیش تعریف و معین شده است. در حالی که الف هرگز «فقط» برابر الف نیست. اگر بیست سال تجربه کودک درمانی نداشتیم هرگز جرأت نداشتیم با این اطمینان سخن بگوییم. در این مدت کودکانی را دیده‌ام با تشخیص بیماری اوتیسم (درون‌گرایی موهوم) که با چیزهای کوچک، آدم‌ها، یک پنجره، یک شی، یک حیوان، شاد و خوشحال بودند و برخلاف در میان همین کودکان بیمار، بچه‌هایی بودند که حاضر به شادمانی با چنین چیزهای بی‌اهمیتی نبودند.

به عنوان پزشک معالج اطفال مبتلا به اوتیسم، لحظاتی را تجربه کرده‌ام که کودک از برخی چیزها به هیجان می‌آید و در برابر آنها تبدیل به انسانی چندبعدی نظیر خود ما می‌شود. در این حال بیمار شباهت چندانی با تعاریف رسمی حرفه‌ای از بیماری اوتیسم ندارد. سارتر به درستی درباره خدمتکار قهوه‌خانه‌ای در کتاب «هستی و نیستی» می‌گوید که یک اوتیست همواره فقط یک اوتیست نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد، که خصالت چندبعدی انسانی در «اوتیسم» شبیه همان هویتی باشد که در رده‌بندی بیمارستانی به عنوان «اوتیسم» تلقی می‌شود. واقعیت این است که ما به عنوان پزشک بیمارستان‌ها با این واقعیت پیچیده کودک رویرو هستیم، هر چند مطابق آموزه‌های درمانی نیست. غالباً توانسته‌ام حال بیماران اوتیست را در هنگام شنیدن موسیقی و نواختن ضربات پی‌درپی صوتی مشاهده کنم. برای درک پیچیدگی و تنوع وجودی بیمار باید قبلاً خود را بشناسیم. گرچه اغلب همکاران ما وقتی ده سال تحصیلات تا دوره دکتری و سپس پانزده سال تجربه را پشت سر گذاشته‌اند تا بتوانند روان - درمانگر بشوند، مایل نیستند از نردبانی که با این همه زحمت از آن

بالا رفته‌اند در عین باقی ماندن در کسوت سالخورده‌گان فهمیده، به منظور درک این پیچیدگی، به سادگی پایین بیایند و به وجود این بذر جنون که در همه جا پراکنده است اقرار کنند. اینان این واقعیت را فراموش و بلکه بدتر از فراموشی در حقیقت آن را انکار می‌کنند. این آن واقعیت تلخ روزمره کار درمانی ما است.

پس همچنانکه فوکو می‌نویسد، سرمایه‌داری نیازمند آن است که سلطه خود را بر روی اندام آدمیان نیز برقرار کند...

سرمایه‌داری نیازمند این است که به طور عینی و واقعی جسم انسان را مدیریت و طبقه‌بندی، و تعیین کند که کدام جسم عادی و کدام جسم غیرعادی است، و البته این که کاربرد جسم چگونه است و ما هر یک چگونه باید با جسم خود سر کنیم. تمامی اینها برحسب فایده‌ای که بر آنها مترتب است به نظم درآمده است: سلسله مراتبی انسانی مبتنی بر ظرفیت کاربری جسم، و نه مبتنی بر نژاد. به این دلیل است که فعالیت‌های ضدنژادپرستانه کاملاً پذیرفته شده است. برای این که بتوان این طبقه‌بندی را از پیش اعمال و تعیین نمود که کدام جسم قابل استفاده و کدام جسم قابل استفاده نیست، برای اولین بار در تاریخ بشریت، ردیفی برای جسم انسان تعریف شده که در هیچ فرهنگ دیگری وجود نداشته است: ردیف معلولین.

معلول ردیفی بسیار جالب توجه است. زیرا در حالی که مسبوق به سابقه در هیچ فرهنگی نیست، به تمامی و از سر تا پا اختراع شده است. سرمایه‌داری می‌خواهد این اعتقاد را چنان سامان دهد که با آن بتوان معلول را به ترتیبی که مایل است شناسایی کند، یعنی: کسی که از لحاظ روحی ناتوان، و دیوانه است، کسی که انگشت یا دست ندارد، پاهای خود

را نمی‌تواند به کار برد، خیلی سالخورده یا خیلی چاق است. و حتی اخیراً کسی که خیلی فقیر است نیز معلول اجتماعی تلقی می‌شود. برحسب این تعریف، معلول عبارتست از قوطی پیچ و مهره‌های اضافی که به هیچ کاری نمی‌آید. این جعبه خرت و پرت که معلول نامیده می‌شود با همه چیزهای خارج از رده و همه موجودات ناتوان از لحاظ «قانون جنگل» سرمایه‌داری یکسان است. هیچکس به سروانتس به عنوان یک معلول بی‌دست که در «کارگاه داستان‌نویسی» خود «دن‌کیشوت» را به رشته تحریر درآورده نگاه نمی‌کند. هیچکس به سالوادور دالی به عنوان یک نقاش دیوانه نگاه نمی‌کرد. با این حال دالی همانقدر دیوانه بود که سروانتس یک دست. به این ترتیب از اجزای واقعیت، دروغ‌های خیالی خواهیم ساخت. داستان تخیلی که به این ترتیب ساخته می‌شود، عبارتست از قالب‌گیری اشکال متنوع هستی انسان‌ها.

اما، ما خواهیم پرسید: چرا به صرافت نمی‌افتید که آقای دوپون هم یک دست ندارد؟ البته، اگر او (آقای دوپون) یک سرخ‌پوست از قبایل آمریکای جنوبی بود، شاید نداشتن دست نشانه قدرت او می‌شد، شاید دست خود را در نبردی یا شکاری از دست داده بود و هیچکس تصور این را به خود راه نمی‌داد که «دوپون سرخ‌پوست» را در همان کیسه خرت و پرتی قرار دهد که آدم احمق یا یک پیرمرد یا مست الکی خوش دهکده را قرار می‌دهد. مفهوم معلولیت ناشی از قالبی کردن چیزهاست و باعث می‌شود تا مردم را، آدم‌ها و ملت‌ها را به عنوان یک وسیله از جهت فایده‌ای که در بردارند طبقه‌بندی کنیم.

ادراک رده‌بندی شده قائم بر این است که از تنوع وجودی که در هر یک از ما وجود دارد، بخشی را که در ابتدا نماینده وجود متنوع است و سپس به تخریب آن وجود متنوع می‌پردازد، از آن جدا کنیم. به این ترتیب هر شخص با یک برچسب به عنوان نمایش ماهیت وجودی‌اش معرفی

می شود که نه تنها ناشی از موجودیت او نیست، بلکه تمام موجودیت فرد به نام این برچسب سازمان داده و رده بندی می شود.

این معلول کذایی، فقیر ناتوان، فرزند کارگر ساده، تقاعد بگیر، و هر یک از ما باید موجودیت چند بُعدی خود را زیر سلطه معادله ای که ماهیت وجود ما را با علامت و برچسب از پیش تعیین شده ای معین کرده است، قرار داده و مطابق نظم مقرر آن رفتار کنیم. به این دلیل است که در روش برخورد جامعه ما با معلولین کارکردی وجود دارد که به عنوان یک ذخیره آزمایشی بعدها در خدمت هر جامعه ای قرار می گیرد. در واقع ما همه معلول هستیم. نه به این دلیل که انسان های «خودبسنده» ای نیستیم، بلکه برخلاف این، به خاطر این که وابسته به آرمانی هستیم که «خودمختاری فردی» را در قالب های قابل اندازه گیری محصور می کند.

وقتی می شنوم به کارمندان سازمان های خدمات اجتماعی و در برخی از سیاستگذاری ها توصیه می شود که نباید اجازه داد میان اشخاص و حمایت ها وابستگی بوجود آید، باید به آنها کمک کرد تا بدون وابستگی به تنهایی مشکلاتشان را حل کنند... خنده ام می گیرد. البته خنده آور است زیرا بچه های هیچ خانواده ثروتمند یا نسبتاً مرفهی، به تنهایی مشکلاتشان را حل نمی کنند. برعکس، اینان کاملاً به میراث خود، به جریان های ذی نفوذ، تقسیم سرمایه، و بسیاری امکانات بالفعل و بالقوه دیگر وابسته اند؛ وابستگی هایی که این اشخاص بهنجار، تمامی عمر زیر چتر حمایتی آن قرار دارند. ارزش و اعتبار آرمان خودبستگی تنها در این است که با مجرم شناختن فقرا اجازه می دهد انسان ها در راه سخت و دردناک خود به تنهایی رها شوند.

آیا این یک بینش آرمانخواهی افراطی نیست؟

وقتی یک معلول، فرض کنید به نام ماری، با چرخ معلولین حرکت

می کند، ما این حرکت را به عنوان یک واقعیت مشاهده می کنیم... بله ولی هیچ ابزاری برای تشخیص امکانات ذاتی ماری در درون چرخ معلولین نداریم. و این که چرا باید این چرخ مبنای تعریف و رده بندی «ماهیت وجود» ماری قرار گیرد؟ این گونه تصور از معلول ناشی از مفهوم قالبی از موجودی است که قرار است به عنوان یک انسان به کار آید و بهره ای از آن حاصل شود؛ انسانی که به این ترتیب تمامی تنوع وجودی اش محو می شود تا فقط معلولیت برایش باقی بماند. این تصور به این دلیل قالبی است که وقتی من کسی را در چرخ معلولین مشاهده می کنم، یک معلول را می بینم. من چیزی را می بینم که ذهنم از پیش آماده شده تا فقط همان را مشاهده کند. ادراک قالبی و دستوری مضحک و حتی احمقانه است. زیرا هنگامی که گفته می شود تمامی سیاهان شبیه هم اند، برچسب سیاه آنقدر در اذهان قوی است که خلاقیت و تنوع وجود ایشان در آن محو، و تمامی معلولین شبیه هم خواهند شد، همچنانکه تمامی کرها و تمامی نایبناها.

حال، در این اندیشه باشید که هر یک از ما به نوبه خود قربانی این ذهنیت هستیم. از نظر من تمامی بورژواها شبیه هم اند. در واقع به سختی حتی تفاوت جنسیت در آنان مشاهده می کنم... اما در حقیقت آنچه که من مشاهده می کنم یک خطای فاحش و جدی است که باعث می شود این روش احمقانه برترانگاری که به آنها حق می دهد خود را مالک زندگی و بلکه تمامی جهان بپندارند، تشدید شود.

هدف این گرایش برای نابود کردن تکثر وجودی این است که مقام فرد با میزان بهره وری اجتماعی قالب گیری شود. از این نگاه، مبارزه بر علیه مرزها، عرصه های ویژه، و خطوط قرمز اجتماعی، نبردی عمیقاً عدالت طلبانه و حتی ضد سرمایه داری است. جامعه ما دیدگاه کسانی را که یک بار از پا درآمده و بار دیگر از جا بر نمی خیزند تحمل نمی کند. جامعه ما می خواهد عاشق خود باشد و با سمت دادن ما به سوی ایجاد

دیوارهایی که ضعف‌ها را پشت آن پنهان کنیم، به ما تلقین کند که قوی‌ترین‌ها هستیم. زمان زیادی مشخصاً روی مسأله پنهانکاری‌ها و نهانگاه‌های اجتماعی کار کردم. وقتی در برابر کسی که لکنت زبان یا لرزش اندام دارد، بخواهیم با دقت و حوصله رفتار کنیم می‌توان در نگاه ترحم‌آمیز دیگران مفهوم تحقیر را به خوبی درک کرد. در واقع آنچه‌ان به قضاوت درباره افراد برحسب ظاهر یعنی «معلولیت» و ضعف جسمانی‌شان خو کرده‌ایم، که از پی بردن به عمق معنای جهانی که در پشت ظاهر این موجود قرار دارد به حیرت می‌افتیم. به نظر من، مبارزه برای آزادی، از طریق راهکارهای عینی نظیر فعالیت‌هایی به ثمر می‌رسد که می‌توانیم به اتفاق به اصطلاح همین معلولین مثلاً در مبارزه بر علیه تبعیض اعمال کنیم. به عبارت بسیار مشخص این راهکار عبارتست از بازنگری آسیب‌پذیری زندگی، مخالفت با این جدایی‌سازی‌ها که باعث می‌شود بعضی انسان‌ها حامل و نماینده ضعف و ناتوانی به حساب آیند. دانشگاه خلقی که در حال تأسیس آن در شهرک چهارهزار نفری کورنو هستیم، بر این اساس پایه‌ریزی شده. تصویری که معمولاً مردم از این شهرک دارند تصویری است مملو از رنج و خشونت. در حالی که وقتی ما در این جا مشغول کار هستیم چیزهای کاملاً متفاوتی مشاهده می‌کنیم. وقتی زنی دارای مشخصات الگوشناختی زندگی حومه‌ایست (که در نظر ما پست می‌نماید) یا شناختی از وضعیت خود و جامعه خود ندارد، به این دلیل نیست که دارای حجاب است. مبارزه برای آزادی با به رسمیت شناختن تنوع وجودی (اشاره به ساکنین عرب و مسلمان این مناطق) انسان‌هایی شروع می‌شود که به غلط پیش از آنکه در مورد جامعه‌ای که به آن وابسته‌اند پرسش کرده و دانش کافی از آن به دست آورده باشیم آنها را طبقه‌بندی و نشانه‌گذاری کرده‌ایم.

دانشگاه خلقی شهرک چهار هزار، نمونه‌ی مکانی برای تولید و انتشار

آگاهی‌ها و خلاقیت‌هاست. دقیقاً مکانی تمثیلی که در آن توانمندان جز کوشش برای حل مشکلات به چیز دیگری نمی‌پردازند.

معلول و زندانی: آیا مسأله مشترک در هر دو مورد محرومیت از تسلط بر جسم نیست؟

اخیراً که یک روز کاری را، به مطالعه‌ی گروهی در این مورد اختصاص داده بودیم، دقیقاً من همین مطلب را مطرح کردم. پرسش مطرح شده از طرف گروه‌ها و اشخاص به اصطلاح «معلول» این بود که: وقتی من احتیاج دارم کسی مرا تروخشک کند، به رختخواب ببرد، تمیزم کند، یا حتی به هنگام عشق‌ورزی به من کمک کند، چگونه می‌توانم خودم باشم؟ من در پاسخ به ذکر نمونه‌ای پرداختم که ضمن مضحک بودن موضوع را کاملاً معکوس کرد:

موضوع حادثه‌ای بود که در زندان بر ما گذشت؛ زیرا همه از موضوع معلولیت همان‌طور صحبت می‌کردند که من از موضوع زندان. توضیح دادم که در اولین روزهای زندان و قبل از آن که برای چند سال از دیگران جدا شوم، سه چهار نفر یا حداکثر پنج نفر از رفقا با هم در یک سلول بودیم. در این سلول یک مستراح ایرانی مشترک وجود داشت. در ابتدا به خود گفتم ترجیح می‌دهم بمیرم و جلوی دیگران به قضای حاجت نپردازم، این است معنای آن برای خود بودن... زیرا اقتدار در این است که بتوان دیگران را تماشا کرد. وقتی کسی موضوع نگاه من (شی) است، من در موضع ذهن فعال (سوز) هستم - او شی است، در اینجا یک ارتباط قدرت وجود دارد که به خاطر این برای خود بودن برقرار می‌شود یا نمی‌شود؛ یعنی همان برای خود بودنی که بعضی‌ها از آن برخوردارند و بعضی‌ها نیستند. باری، تعریف کردم که چگونه با آن سلول تطابق پیدا کردم بدون آن که هیچیک از رفقا لزوماً و به اجبار بخواهد به سمت

دیگری نگاه کند، ولی در هر حال هیچ حالت ناراحت‌کننده‌ای از جانب آنها بروز نمی‌کرد. برخلاف این، چنانچه نگهبان وارد می‌شد و ما را نگاه می‌کرد، ناراحت می‌شدیم. از این تجربه درمی‌یابیم که چگونه تجاوز به خلوت فرد به مثابه اعمال قدرت روی او ناشی از ناتوانی یا آسیب‌پذیری خود او نیست. بلکه ناشی از این واقعیت است که شخصیت انسان تا آنجا کاهش یابد که صرفاً به شیء موضوع نگاه تبدیل شود؛ به این معنی که همه چیز وابسته به نوع نگاهی است که متوجه ما می‌شود.

نگاه رفقای من به آسیب‌پذیری‌ام که آسیب‌پذیری خود آنها نیز بود تحقیرآمیز نبود. زیرا آن‌را به خود نمی‌گرفتند، بهره‌برداری شیطنت‌آمیز از این وضعیت موضوعیت نداشت. به همین صورت می‌توان گفت برای همه ما پیش می‌آید که به اشخاص سالخورده‌ای که دوستشان داریم، به هنگام بیماری کمک کنیم، قطع نظر از فرزندانمان، و در عین حال رابطه‌ای بسیار صمیمانه با آنها داشته باشیم. نظیر هنگامی که در حال بیماری بالا می‌آوریم و هیچ لطمه‌ای به مؤانست ما با آنها نمی‌زند. زیرا مؤانست آن وضعیتی است که اجازه می‌دهد تنوع وجودی را ضمن قبول آسیب‌پذیری مشترک گسترش دهیم. من کسی را که دوست می‌دارم تر و خشک می‌کنم، زیرا من این توانایی را دارم. ضمناً به این دلیل که عشق و دوستی ما دارای ماهیتی است که باید به این مهم پردازد. وقتی نمی‌گذارم فرزندم از میان آغوشم بیفتد، احساس برتری فوق‌العاده‌ای نسبت به او ندارم. به طوری که اگر بیافتد من هم از ناراحتی می‌میرم. آسیب‌پذیری، وضعیتی است که سهیم شدن در آن اختیاری نیست. در گروه کاری مذکور، دادستان بدوی پوآتیه نیز حضور داشت، و چنین گفت: «آنچه شما می‌گویید موضوع پیش پا افتاده‌ایست، در فرانسه ما این مشکل آبریزگاه را همواره داشته‌ایم: آبریزگاه‌های در معرض دید عمومی؛ می‌بایست میان آنها دیوار می‌کشیدیم، ولی [البته، به خاطر جلوگیری از خودکشی]]

نمی‌شد کاملاً محصورشان کنیم، بنابراین لازم بود از جایی قابل رؤیت باشند؛ یا از جانب هم‌بندان خود و یا از جانب زندانبانان. در این میان راه حل دوم انتخاب شد. «معلولین حاضر در جمع به خوبی مفهوم این نوع خطابه‌ها را درک می‌کردند.

باید دانست مسأله‌ی حریم تنهایی یا برخلاف، بی‌پردگی، پرسش‌هایی به شدت سیاسی‌اند؛ در واقع در جامعه گروه زیادی از مردم به خاطر فقرشان که ناشی از غریبه بودن، یا بیماری یا زندانی بودن و محرومیت‌های دیگر است، از حق داشتن حریم شخصی نیز محروم‌اند. برای خود بودن یا برخورداری از حریم امتیازی است که سرزمین‌ها را مشخص و حکومت‌ها و ابزارهای سرکوب را تعریف می‌کند. کافی است نگاهی به فضاهای یک کارخانه ببینیم تا دریابیم چگونه قدرت و حریم همیارند: دفتر و حریم خلوت «رئیس» جای مقدسی است. کمی پایین‌تر در مرغدانی، با عرض معذرت، می‌خواستم بگویم، در سلسله مراتب پایین‌تر، کارگران باید در ملاه عام بودن را تحمل کنند، حتی باید موضوع نگاه‌های جستجوگر، آماربرداری و کنترل‌های نامرئی (دوربین مخفی) باشند. گستره زندگی «خصوصی» مستقیماً متناسب با میزان مالکیت خصوصی است که هر کس از آن برخوردار است.

آن کس که هیچ چیز ندارد یک شیء ساده برای دیگران است و باید خود را با این وضع تطبیق دهد. در صورت فقدان تطابق، چنین برداشت می‌شود که آن شخص فقیر یا معلولی است که نقش خود را نمی‌تواند بازی کند، و در این حالت متوسل به روانکاوی یا به سیاست یا به پلیس و بعضی وقت‌ها هم متوسل به هر سه نهاد می‌شویم.

از نظر من، سیاست همین است: هر بار که سلطه امکان حضور یابد و موجود انسانی تسلیم آن نشود، سیاست آغاز می‌شود. چه قهرمانی! حرکت بزرگ وجود ندارد، حرکاتی هست که به این دلیل آنها را بزرگ

می‌نامیم که تصادفاً با یک لحظه تاریخی که پس از آن چیزها دیگر هرگز همچون گذشته نیستند - مثلاً شبیه آخرین شلیک گلوله انقلاب - مصادف می‌شوند. حتی در این وضعیت حرکات کوچک‌اند، «حرکات بزرگ» وجود ندارند. من این داستان را برای این تعریف می‌کنم که گمان می‌کنم در تعداد پیشماری از کارها تجربیات در سطح قدرت خُرد مصادف دارد. ما نمی‌توانیم از سرمایه‌داری عبور کنیم مگر در تجربه عملی، عینی و ملموس در لحظه‌هایی که در آن قرار داریم، یعنی هم‌اکنون و همین‌جا.

بنابراین، شما مخالف گفتمانی هستید که هدف آن بازسازی عرفی معلولین در ساختار تولید است.

درست است! به عنوان نمونه در مسأله معلولین، بنیادگرایی ما علاوه بر چیزهای دیگر بر مخالفت با بهره‌برداری عمیق و فشرده از انسان، تأکید می‌کند. در حالی که گفتمان نولیبرالی تأکید می‌کند که: آنها می‌توانند با تمام احوال مفید فایده باشند و قابلیت حضور مجدد دارند.

ما گمان می‌کنیم باید نوعی همبستگی پدید آوریم که در آن نه فقط تلاش نکنیم تا معلولین در حوزه تولید قرار گیرند، بلکه بگوییم که جامعه ابزارگرا جهان را به مرزهای خود ویرانگری سوق داده است. بنابراین ما که در رده ضعفای جامعه طبقه‌بندی شده‌ایم، نه تنها به عنوان یک چیز بسیار شایان توجه خواهان افزایش بهره از این زندگی ابزارگرا نخواهیم بود، بلکه بر بی‌فایده‌گی عمیق انسان از دیدگاهی ابزارگرا تأکید خواهیم کرد. مبارزه برای کسب شرافت «معلولین» در فرانسه در عین حال مبارزه‌ای بر علیه فایده‌گرایی است.

لازم است مبارزه با اندیشه جهانی شدن را جدی تلقی کنیم. سیاست جز در موقعیت‌های خاص حقیقت ندارد - سیاست فراموقعیتی وجود ندارد. در آمریکای جنوبی، به عنوان نمونه، هزاران سرخ‌پوست در

هزاران کیلومتر مربع مساحت سرزمین متوطن هستند. موضوع در اینجا عبارتست از مبارزه‌ای مشخص: هر جا هستیم، همانجا زندگی می‌کنیم، بنابراین آن سرزمین متعلق به ما است. این گزاره ناشی از اندیشه موقعیت است. آیا معلولین جهان را دگرگون خواهند کرد؟ آیا سرخ‌پوستان بدون زمین جهان را دگرگون خواهند کرد؟ دگرگونی جهان چیزی جز این نیست که موقعیت خود را در رابطه با موقعیت‌های دیگر دگرگون کنیم. ضد سلطه از طریق برقراری ارتباط میان موقعیت‌هایی تأسیس می‌شود که با یکدیگر هماهنگ و ترکیب می‌شوند، در حالی که خود، خود نباید تبدیل به یک ساختار فراموقعیتی شود.

شما همواره تلاش کرده‌اید جهان و روابط انسان‌ها را ریاضی‌گونه و به عبارت دیگر در حوزه معرفت‌شناختی نیز درک کنید. آیا می‌توانید در این مورد کمی به ما توضیح دهید؟

در آن چیزهایی که ما سعی می‌کنیم درک کنیم، مقوله‌ای وجود دارد که با پرسش واقعی معرفت‌شناختی دوران ما بیگانه نیست؛ آن چیزی که امروزه آن را سطوح آشکارگی یا سطوح ظهور می‌نامند. تاریخی که دوران ما در حال بازسازی آن براساس یک روایت منحصر به فرد به معنای اسپینوزایی آن است که مفهوم منحصر به فرد در آن مخالفتی با جهانی شدن ندارد، ناشی از تحول همه جانبه‌ی جنبش فکری‌ای است که از عصر روشنایی تا دوران عدم قطعیت، و همچنین تا بازآفرینی مبنای جدید معرفت‌شناختی، ادامه دارد. این روایت مبتنی بر تجربیات و فرضیات بعضاً متناقض است.

از نظر شما این تناقض مبنایی معرفت‌شناختی پیشین که

اندیشه امروز بر آن بنا شده است چه هنگام پدید آمد؟

احتمالاً در حدود سال‌های ۱۹۰۰ در حوزه علوم محض و همچنین در حوزه علوم انسانی. در حالی که یک قرن طول کشید تا حوزه سیاست، اقتصاد و جامعه این تغییرات را بپذیرد، زمانی که دیگر تبدیل به واقعیت گریزناپذیری شده بود.

این فرایازی اجتماعی در بادی امر با دوره‌ای که دارای ویژگی شدید ایدئولوژیک به نام فرامدرنیته است مشخص می‌شود، که در آن همه چیز وابسته به پرسش از متن است؛ دوره‌ی سلطه‌ی نسبت امروز تحت تأثیر پیدایش معنای جدید معرفت‌شناختی در حال ورود به مرحله‌ی جدیدی است که مفهوم سطوح آشکارگی موضوع محوری آن است.

همه چیز چنان است که گویا مدرنیته گونه‌ای ایمان جبری مسلکانه را تأسیس کرده بود که به سوی چیزی راه می‌گشود که یک آشوب کامل به نظر می‌آمد. ما اکنون در دوراهی‌ای زندگی می‌کنیم که باور به آشوب خود نوعی جبر شده است. دورانی که واقعاً جز حرکتی نزولی و از دست رفتن سازمان زندگی، ماده، و جهان چیزی در بر ندارد، در حالی که برخلاف، از دست رفتن سازمان، شامل هسته‌های خود - سازمانده نیز هست. این یکی از عناصر محوری بازسازی اندیشه امروز است. آنچه که ما به آن سطح آشکارگی و به عبارت دیگر ظهور نظم یا بروز خودسازماندهی در عرصه آشوب می‌گوییم، بر اندیشه موقعیت و ناپوستگی تأکید دارد. سطوح آشکارگی در ربط با نظریه موقعیت است که بنا بر آن حتی در صورتی که هیچ اصل ارتباط شناختی میان موقعیت‌ها برقرار نباشد، موقعیت مفهومی درونزا تولید می‌کند، مفهوم آشکار شده جز در شرایط معین و برای موقعیت معین وجود ندارد.

معنا وابسته به موقعیت و در درون آن است، آنچنانکه موقعیت برای بسط خود، برای بقای تمامی هویت خود، باید معنایی را بپذیرد که مشابه

مخالف خود نباشد. اما این امر به هیچ وجه ما را بار دیگر در حیات باوری خود به خودی غوطه‌ور نمی‌کند. زیرا در این جا معنا یک امر رابطه‌شناختی است..

آیا به این ترتیب شما به استقبال این نمی‌روید که آنچه را که سطوح آشکارگی می‌نامید با نتایج اندیشه حکمت الهی یکسان پنداشته شود؟

چنانچه چیزی بتواند با حکمت الهی شباهتی برقرار کند، آنچنانکه پروکلوس یا داماسکیوس تصور می‌کنند، چیزی جز محصول موجودیت یک موقعیت نیست که به تثبیت خود می‌پردازد. وقتی که ما می‌گوییم یک سطح آشکارگی، خودسازماندهی ماده، یا یک موقعیت وجود دارد نفس واقعیت داشتن معنای آن است. برخی موقعیت‌ها باقی‌اند در حالی که برخی دیگر گذرا هستند؛ به درستی در این میان شدت جریانی وجود دارد... یک موقعیت برحسب این که عناصر (ساکتین در موقعیت) آن ترکیب یا تجزیه شوند در شبیه خود محو یا برخلاف مقتدرتر می‌شود. اسپینوزا می‌گوید گرایش نحوه‌ی وجود (موقعیت) دایره مدار حفظ خود و بالندگی در درون خود است. چند و چون کردن درباره این گرایش ما را به سوی منطبق بی‌سرانجام مابعدالطبیعه می‌کشاند.

اراده‌ی بودن و بودن هر دو یک چیزاند. هیچ اراده‌ای بر نفس وجود پیش نمی‌گیرد.

ما جز این چاره‌ای نداریم که مشابهت‌ها را ثبت کنیم. هنگامی که مردم می‌گویند طبیعت مخلوق یک «معمار بزرگ»، یک خداست، این سخن را غالباً با یک شگفتی در برابر سازمان حیات بیان می‌کنند. من گمان می‌کنم مضحک است که در برابر چیزی این همه شگفتی آور، این گرایش وجود داشته باشد که توضیحی این همه غیرشگفتی آور (پیش‌پا افتاده) ارائه

بدهیم که گویا شبیه صحنه عروسک خیمه شب بازی یک آدم بیکاره مشغول بازی با رشته‌هایی است که به اشیاء و پدیده‌ها وصل است. چیز شگفتی آور دقیقاً مشاهده این پدیده است که یک لایه سازمانی می‌تواند از یک لایه زیرین بدون هرگونه آگاهی از غایت خود پدید آید. زندگی خود را می‌جوید، و ادعایی جز خود ندارد. زندگی، زندگی را می‌خواهد، اما نه از دیدگاه فلسفه حیات باوری، زیرا وجود داشتن و خواستن یک چیز و همانند هم هستند. این را من در ربط با دوستان مذهبی و مؤمن خود می‌بینم: از آنجا که اینان این خود سازماندهی را همچون مثبت الهی تلقی می‌کنند، من چیز دیگری برای گفتن ندارم. چه اهمیتی دارد: این خدای مورد بحث جز در شکل حاضر خود و در موقعیت وجود ندارد. هستی دارای یک روزمره‌گی است که به نظر من اساسی است.

این روزمرگی موجود جز در موقعیت وجود ندارد. از نظر

شما یک موقعیت در واقع چیست؟ آیا این همان نظریه

اصالت موقعیت دهه‌های هفتاد نیست؟

موقعیت نظیر یک حیوان زنده است. باید آن را براساس آنچه که وایت هِد و منطقی‌ها می‌گویند تعریف کرد: یک موقعیت همواره با موقعیت‌های دیگر ادغام می‌شود، تا حدی که نه واقعاً قابل قانونگذاری است و نه قابل تجزیه روش طبقه‌بندی. پایان عملیاتی یک موقعیت - آنچنانکه کسانی از سطوح آشکارگی سخن می‌گویند - بنابر نظر وارلاً به این معنی است که یک هویت واکنشی صرف نیست: هویت بیشتر با تولد یک جهان قرین است. این موجودیت کذایی خود یک عملکرد است. یک موجود انسانی چیست؟ یک مرد، یک زن، به مثابه فرد؟ در یک هسته اتم و ملکول‌های مرکب از آن هیچ‌وجه انسانی وجود ندارد.

به این ترتیب عناصری که لایه‌های زیرین هر سطح از سلزمان ماده را

تشکیل می‌دهند، متعدد، متنوع، دگرگون‌شونده و دائماً در حال شدن هستند. ما هرگز نمی‌توانیم سطحی از آشکارگی (شدن شی) را با عناصر مشکله آن توضیح داده یا تعریف کنیم. به این دلیل است که یک موقعیت با فهرست کردن عناصر خود تشخیص داده نمی‌شود. بلکه همواره دارای یک عملکرد و یک گرایش است.

۴ بازگشت

شما در سال ۱۹۷۸ به پاریس رسیدید... جریان‌ها و

اقداماتی که منجر به آزادی شما شد، چه بود؟

من پس از یک چانه‌زنی سیاسی میان دولت‌های فرانسه و آرژانتین، از زندان «خارج» و به پاریس آورده شدم. منتهی بعد از رسیدن به اینجا، در تاریخ چهارم سپتامبر ۱۹۷۸ بود که دانستم «آزاد» (به معنای متداول آن) هستم. در حالی که در دوران زندان هرگز به فکر خودکشی نیافتاده بودم در اینجا، در پاریس، برای اولین بار به فکر خودکشی افتادم.

پیش از آن، چند سال در زندان به اصطلاح مقاومت در استان ال‌شاکو که دور از بوئنوس آیرس است زندانی بودم. در آن مدت به شدت تحت فشار بودم. فشارهایی که برای خرد کردن رزمندگان طراحی شده بود. ارتش تعدادی روانکاو و روانشناس به عنوان مشاور در این طرح استخدام کرده بود. به عنوان مثال برای ترسانیدن و دیوانه کردن ما در نیمه‌های شب ساعت‌ها افراد را شکنجه می‌کردند. اما مضحک است که کسی که پیش از همه از دیوانه شدن زندانیان وحشت داشت، خود زندانبانان بودند. به طور مشخص هنگامی را به یاد می‌آورم که یکی از رفقای ما عقل خود را از دست داد. افسر نگهبان را صدا کردم و به او دستور دادم هر بار که زندانی دیگری دچار بحران می‌شود، درب سلول مرا باز کنند. برای خود

من خیلی آسان نبود در وضعیتی قرار بگیرم که بتوانم به نظامی‌ها فرمان دهم. اما با کمال حیرت، از فرمان من اطاعت کرد.

مانند بسیاری اوقات دیگر، در زندگی بخت یارم بود که وقت پرداختن و یا فکر کردن به ترس و وحشت خود را نداشته باشم. زیرا مسئولیت کسانی که وضعیت بدتری داشتند به عهده من بود. نگهبانان همواره و بدون وقفه وضعیت ما را تغییر داده و دستورات متناقض صادر می‌کردند. به طور خلاصه برای از کوره به در کردن ما هرکاری از دستشان برمی‌آمد انجام می‌دادند. این سطح ظاهر قضیه بود. غم‌انگیزتر از همه برای ما آگاهی از این واقعیت بود که از چند سال پیش هیچ زندانی جدیدی وارد زندان نشده بود. و این به معنای آن بود که طرح سر به نیست کردن آغاز شده است. ناگهان برای بردن کسانی که در یکی از عملیات قبلی شرکت داشتند، به جستجو در سلول‌ها می‌آمدند. این افراد دیگر بر نمی‌گشتند. بنابراین وقتی برای بردن من به بوئنوس آیرس به دنبالم آمدند. اطمینانی از وضعیت خود نداشتم و نگران شدم. در حالی که دوائر اطلاعاتی خود ما، و به عبارت دقیق‌تر مونتوروها، اطلاع داشتند که من طی سه روز بعد می‌بایست به پاریس برده می‌شدم. نزد مسئول خود رفتم تا موضوع را به او بگویم. ظاهراً او خیلی تفریح کرد. خنده‌اش بند نمی‌آمد. بحران همیشه همینطور فرا می‌رسد. مرا نگاه کرد و گفت: «به همین خیال باشی، تو هرگز آزاد نخواهی شد.»

شش ساعت بعد، از آنجا خارج شدم. یک گروه نظامی مسلح تا بن دندان، شاید برای غلو کردن در خطرناک بودن من، دست‌ها و چشم‌هایم را بستند و به کف یک جیب ارتشی انداختند. یکی از آنها به من نزدیک شد و چیزی در گوشم گفت که هرگز فراموش نخواهم کرد: «نگران نباش؛ این مسافرت یک بده بستان است.» شنیدن این حرف ابتدا مرا کاملاً مأیوس کرد. به خود گفتم؛ مونتوروها فریب خورده‌اند. مرا برای شکنجه

به پادگان خواهند برد و برمی‌گردانند. در حالی که ظواهر امر متناسب با سوابق چنین چیزی نبود.

درواقع تمامی نشانه‌ها حاکی از این بود که این سفر شبیه آن سفرهائی نیست که تمامی زندانیان آن را یک «سفر بدون بازگشت» می‌دانستند.

بعدها دانستم که در فرانسه جنبش عظیمی بر علیه برگزاری مسابقات جهانی فوتبال سال ۱۹۷۸ در آرژانتین به راه افتاده است. در این میان سازمان "Coba" که به همت فرانسوا ژزو ژان ماری پروم تأسیس شده بود تظاهراتی با شرکت پنجاه هزار نفر برای بایکوت کردن مسابقه نهایی ترتیب داده بود. در یکی از اطلاعیه‌ها، آزادی هشت یا نه نفر از بازداشت شدگان فرانسوی - آرژانتینی درخواست شده بود. من، فرانسوا ژزو را در سال ۱۹۷۲ در بوئنوس آیرس ملاقات کرده بودم. در آن هنگام او مشغول نوشتن کتابی درباره آرژانتین بود. ما با هم دوست شده و هنوز هم هستیم. او نام مرا نیز که هرگز پایم به فرانسه نرسیده و حتی یک کلمه فرانسوی بلد نبودم، در فهرست درخواستی قرار داده بود.

در واقع، دولت فرانسه همواره دارای روابط تجاری، به ویژه تجارت اسلحه، با آرژانتین بوده است. با این حال برای آن که نشان دهد نسبت به حقوق بشر نیز بی‌تفاوت نیست، و حتی در برابر نظامیان کیودتاچی آرژانتینی نیز ادعاهایی دارد، کاخ الیزه خواهان آزادی دو شخصیت مذهبی فرانسوی شد که ناپدید شدنشان در بوئنوس آیرس سروصدای زیادی در فرانسه به راه انداخته بود. بدبختانه این تقاضا قابل برآورده شدن نبود؛ این دو زیر شکنجه شهید شده بودند. بنابراین فرانسه برای پایان دادن به غائله، متقاضی آزادی شخصیت‌های فرانسوی - آرژانتینی فهرست سازمان "Coba" شد. نظامیان جز با آزادی دو نفر به نام‌های روبرتو سانچز، که چندی پیش در حمله به یک پادگان به شهادت رسید، و من، با آزادی بقیه موافقت کردند. از نظر نظامیان آرژانتین ما خیلی

خطرناک تلقی می شدیم. عاقبت توافق به عمل آمد. مورس پاپون به عنوان سرپرست هیأت اعزامی برای مذاکره درباره تجارت و همچنین تحویل گرفتن «فرانسوی های آزاد شده» به بوئنوس آیرس آمد. به این ترتیب من به رغم اراده خودم وجه انسان دوستانه در پرونده یک معامله سیاسی - اقتصادی بودم.

هنگامی که در سال ۱۹۷۸ به پاریس رسیدم، یک برگ از تاریخ برگشته بود. هنوز الگوی زندگی سال شصت و هشت جریان داشت؛ با ذهنیت سال شصت و هشت ولی با منطق نو - لیبرال و فرامدرن. در صورت خوشبینی نسبت به ظواهر انسان می توانست به راحتی فریب بخورد. اشخاص زیادی سر در هوای انقلاب داشتند، در حالی که همچون یک پیمانکار فکر می کردند. محورها و فرضیات مربوط به رشد و شکوفایی که من برای آنها رنج برده بودم، به آن زودی غیرقابل درک شده بود. اولین مصاحبه ها را در زمان اوائل طرح ایدئولوژی «حق بشری» به خاطر می آورم که به مناسبت آن این اصل سیاسی مطرح شده بود که: «باید جسم ها، این شاهدان مظلوم قربانی شده را، نجات داد». وقتی با من از حقوق بشر صحبت می شد، و من برخلاف انتظار به جای شکوه از شکنجه شدنم می گفتم که در مجموع «لایق» چنین وضعی بوده ام، همه غافلگیر می شدند. برای اولین بار به این موضوع پی بردم که همه «ایسم» ها در این جهان دارای نطقه ای از برتری طلبی سیاسی (فاشیسم) هستند. به این معنی که خواست بهبود بخشیدن به زندگی، به سقوط در وضع بدتر ختم می شود. دنیایی که در آن تجارت بر هر چیز پیشی گرفته بود، جایگزین دنیای سلطه مفاهیم تاریخی بود. تجارت، و سود فوری و ناب بر همه چیز تسلط یافته بود. گرچه در آن هنگام این معنی در حال آشفتنگی به سر می برد و هنوز تبدیل به یک مرام نشده بود. ولی می رفت تا با پیروزی فرامدرنیته و متفکران کوچک و بزرگ خود تبدیل به یک

ایدئولوژی شود. و من در حالی که تازه از زندان رها شده و هنوز از جراحات وارده رنج می بردم با تشبیه شدن به فردی مظنون به این بهانه که بر روی نظامیان اسلحه کشیده ام، خود به خود رودرروی این نظریه قرار گرفتم، و به طور مضاعف خود را مهجور احساس می کردم: از یک طرف از جانب رفقای هم‌رزم خود که بدون ملاحظه این دگرگونی تاریخی همچنان به مبارزات خود ادامه می دادند، و از طرف دیگر از جانب روشنفکران که به این بحران می اندیشیدند ولی خواهان تغییرات متناسب با زمانه نبودند. برای اولین بار طی یک قرن و نیم اخیر پیش آهنگی سیاسی هم‌تراز با پیش آهنگی علمی نبود.

از آن هنگام تا امروز، موضع من روی این خط تنش میان عمل و نظریه ای درباره شکوفایی، ناشی از این دگرگونی، در حال حرکت است. به طوری که بعداً خواهیم دید، ضدحمله کنونی روی همین محور قرار دارد.

هنگامی که به فرانسه آمدید، عصر ایدئولوژی «حق بشری» به تعبیر شما، آغاز شده بود. این نظریه سپس تبدیل به استراتژی تشکلهای غیردولتی (N.G.O) بین المللی شد و حمایت افکار عمومی را به طور کامل به دست آورد. دیگر کسی نسبت به مبارزه در جبهه های چندگانه که مقاومت در آنها با شعار «حقوق بشر» تقویت می شد، بی تفاوت نبود. شما نسبت به این جنبش بسیار سخت گیر هستید، چرا؟

مسئله شکنجه بالاخره پس از وقوع تبدیل به موضوع اصلی «حق انسانیت» شده است. در مقیاس بیانیه حقوق بشر، شکنجه نشان حداکثر وحشیگری است. استدلال مدافعین حقوق بشر از آنجا که وضعیت

کنونی جهان را پیشاپیش به رسمیت می شناسد و خواهان عدم تغییر و رها کردن تلاش برای عدالت اجتماعی است، روایتی انحصارطلبانه است. آنها با قیافه‌ای جدی و حکیمانه می‌گویند: ما به همین راضی هستیم که شکنجه برافند و این‌گونه از حقوق بشر دفاع کنیم.

هنگامی که شما آزاد شدید، آیا با همین استدلال مواجه شدید؟

من در یک مقطع زمانی، در فاصله‌ای میان دوره انقلابیگری سال‌های هفتاد و شروع اوج‌گیری تجدیدنظرطلبی فرامردن آزاد شدم. در آغاز دوره‌ای که وعده «مبارزه بر علیه بدی» جدی گرفته شده بود. فرامردنیته با شعار پیچیدگی؛ بر این باور است که ما وظیفه‌ای جز مبارزه «بر علیه بدی و شیاطین» و رها کردن مبارزه بیهوده «به خاطر خوب‌ها» نداریم. بنابراین بهتر است بر خود مسلط بوده بر علیه بدی مبارزه کنیم... اما نه برای تحقق نیکی، زیرا این دیگر خیلی زیاده روی است!

عصر ما بر روی عدم امکان همه‌جانبه‌ای بنا شده که ما را دچار ناتوانی می‌کند: از ما خواسته می‌شود که امکانات و استعداد‌های متنوع و نسبی در حال حرکت و در حال شدن، یعنی نیکی‌ها را به خاطر حمله بر علیه بدی رها کنیم. در حالی که حمله‌ور شدن بر علیه بدی، عبارتست از حمله بر علیه مفروض مطلق که اساساً به خودی خود موجودیت ندارد. یعنی محکوم شدن مضاعف.

عصر ما که این همه ادعای روشن‌بینی دارد، چیزی را به عنوان عالی‌ترین هدف خود - نه کم‌تر و نه بیشتر - برگزیده که ماهیتاً غیرقابل تحقق است. عصری که آرمان و توهم تقریباً در آن جتایی ندارد، در چشم‌اندازی توهم‌آلود غرق شده؛ زیرا دیگر به خاطر عدالت اجتماعی و همبستگی مبارزه نمی‌کند. فقط می‌خواهد بدی محو شود. همان چیزی

که مبنای همه سیاست‌های مداخله‌جویانه قرار گرفته است: نه تنها می‌توان مردم بی‌دفاع را بمباران کرد، بلکه می‌توان به نام مبارزه بر علیه بدی همچنانکه سازمان ملل انجام می‌دهد مردم را قتل‌عام کرد، و حتی خیلی هم به آن مفتخر بود. در حالی که همه جهان نسبت به آمریکا موضعی انتقادی دارد، در همان حال با آمریکا موافق است، زیرا آمریکایی‌ها شعار مبارزه بر علیه بدی، کوزوو، بلغراد، عراق، افغانستان و سایر جاها را بمباران می‌کنند. باید این همه را افشا کرد، زیرا یکی از عوامل بسیار خطرناک ایدئولوژی مسلط کنونی است. اکنون برای توجیه هرگونه عملیات تهاجمی کافیت یک چیز بد را در هر جا که بخواهیم نشان دهیم. به این می‌ماند که برای پایان دادن به آدم‌خواری، آدم‌خواران را دریده و نوش جان کنیم! به این ترتیب بدی از طریق همان فرایند مبارزه بر علیه آن، گسترش می‌یابد.

موضع من در این مورد کاملاً فراساختارگرایانه است. بنابراین از هرگونه اعتقاد به یک شیطان بزرگ دوری می‌گزینم! با این حال دو راه بیشتر در برابر ما وجود ندارد: یا به استراتژی مسلط دوران بیپوندیم یا در برابر آن مقاومت کنیم. مسأله‌ای که اینجا در برابر ما قرار دارد مسأله‌ای برای فلسفه سوژه است، زیرا ساختارها و نظام‌های ادغامی هیچ نیازی به اندیشه کردن درباب انسان ندارند. به این معنی که وقتی دقیقاً درباره راهبردهای سرمایه‌داری صحبت می‌شود، درباره چیزی صحبت می‌شود که فی‌الجمله مخرب است. بلکه سرمایه‌داری مولد راهبردهایی فراخور حال خود است که مبنای آن فایده‌گرایی است. فایده‌گرایی خواسته‌ی بعضی انسان‌ها بر علیه برخی دیگر نیست. فایده‌گرایی راهبردی خود معیار است. باوجود آن که برخی انسان‌ها از آن بهره‌مند و برخی دیگر قربانی آن می‌شوند، از آنجا که همه انسان‌ها جزئی از عالم بشریت‌اند همه به یکسان از آن در رنج و عذابند. خیلی ساده‌لوحانه است که باور

کنیم چون یک نفر می‌تواند از مواهب مادی ناشی از سرکوب بهره‌مند شود، هزینه‌های آثار مخرب سیستم ظالمانه را نمی‌پردازد. بهره‌مندی ظالم از فواید اختناق به بهای محکوم شدن زندگی خودش به شرایط حداقلی ناشی از خودپرستی و عقیم شدن استعدادهايش، تمام می‌شود. این گونه است که بد هرگز بدون کیفر باقی نمی‌ماند، زیرا به خاطر وحشیگری‌اش عملاً از تمامی ابعاد وجودش که از همه بیشتر مستعد شادی‌بخشی به زندگی و از همه عمیق‌تر است محروم می‌شود. زندگی به نظام حساسی می‌ماند که تمامی عناصر آن لزوماً چنان با یکدیگر ادغام شده‌اند که با برتری یا پیشی گرفتن عنصری بر عنصر دیگر سامان نمی‌یابد.

سارتر می‌گوید: انسان (از نگاه مکتب فایده‌گرایی) یک سودای بی‌حاصل است. این تعریف یکی از روش‌های تبیین این آسیب‌پذیری انسانی است که در آن سبقت گرفتن، جستجوی آسایش، و شکارچی بودن نتیجه مستقیم و محصول نظام ادغامی سرمایه‌داری است، که قبل از آن که بر علیه انسان باشد، به طور عمده مستقل از انسان است.

بنابراین فرامدرنیته تحت عنوان پایان روایت‌های بزرگ، انحصارطلبانه‌ترین روایت‌ها را پیشنهاد می‌کند که عبارتست از: رها کردن هرگونه تغییر. به آن فرامدرن‌ها که نیازمند بودند بدی را صرفاً در شکنجه جستجو کنند، «به سادگی» پاسخ خواهیم داد که چنانچه می‌خواهند به هر قیمت از شکنجه جلوگیری شود، کافیت کسی قیام نکنند.

آنچه شباهتی میان روایت و جسم برقرار می‌کند، لحظه‌ی هذیانی ویرانگر شکنجه است، که طی آن به طور مؤثری به شما یادآوری می‌شود که شما دارای یک جسم هستید که با سر شما هماهنگ است. از طرف دیگر این همان چیزی است که شکنجه‌گر صریحاً به شما یادآوری می‌کند. او تلاش می‌کند شخصیت رزمنده را به حدی که جز یک بدن

دردناک چیز دیگری نباشد، کاهش دهد. او سعی می‌کند شما فقط یک جسم شوید، در حالی که یک جسم هرگز چیز تعریف‌پذیری نیست، بلکه بخشی از، یا وسیله‌ای برای، یا محصول طرح‌های مشخص است. شکنجه‌گر تلاش می‌کند شما را به موضع حفظ بقا، «نجات جسم» و فراموش کردن هرگونه ذهنیت آرمانی سوق دهد. می‌توانید تعجب مرا هنگامی که به فراتر رسیدم و با این اندیشه شکنجه‌گر متبهی این بار از زبان مدافعین ایدئولوژی «حق بشری» مواجه شدم، تصور کنید! شعار مشهور: «به نجات جسم‌ها برخیزیم» دارای همان محتوای کاهش دهنده‌ی انسان به جسم و فراموش کردن همه ابعاد نمادین و تاریخی اوست. با این تفاوت که این بار با شعار دفاع از حقوق بشر اعلام می‌شود.

جسم در اینجا به معنای گوشت و پوست است در حالی که جسم موجود زنده بسیار فراتر از گوشت و پوست است.

بله، مسأله در این است که نمی‌توان به نجات جسم بدون نجات یک اندیشه برخاست. زیرا جسم یک اندیشه است. به عبارت بهتر، وقتی کسی می‌گوید: باید جسم‌ها را نجات داد، چنین تداعی می‌شود که باید گوشت و پوست را نجات داد. باید جسم را رها کرد و گوشت و پوست را نجات داد. و این بازسازی، انتقام بزرگ از جسمی است که طرح‌های عملی برای شکوفایی هنری، زیست عاشقانه، عدالت و اندیشه در افکنده است. این جسم ناگهان باید به جای خود، یعنی گوشت و پوست بازگردانده شود. تمامی این فرایند حول تصویری مرکزی که همان تصویر انسان شکنجه شده است، تصویر کسی که فرض می‌شود واقعاً بدی را تجربه کرده است، بازسازی می‌شود.

می‌دانید؟ اگر اسپینوزا موضوع محوری اخلاق را این‌گونه بیان می‌کند

که: «اما حدود توانایی جسم را نمی‌شناسیم»، به درستی به این دلیل است که قدرت هرگز نخواهد توانست شکل موزون و پایدار یک جسم را محدود کند. حرف ما این است که یک جسم مهبط بسیاری از استعدادهاست، بنابراین در این شعار که باید جسم‌ها را نجات داد، به روشنی انسان حذف می‌شود. هگل به روشنی در جاهای مختلف به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: «چنانچه ذهنیت یک انسان را از او سلب کنیم، این عین وجود انسان است که محو می‌شود...»

بنابراین به محض این که به فرانسه رسیدید، خود را در میان آدم‌هایی دیدید که می‌خواستند از شما یک «شکنجه شده» بسازند و برای آنکه شما به این تبلیغات کمک کنید، حاضر بودند رسانه‌ها را در اختیار شما قرار دهند.

وقتی وارد فرانسه شدم، بلافاصله نفهمیدم چه چیزی از من می‌خواهند. من یک رزمنده بودم. اما به زودی حس کردم که یکی جای کار اشکال دارد: من نباید یک رزمنده می‌بودم، هیچکس طالب آن نبود این چیزی نبود که بتوان آن را نشان داد. همه ترجیح می‌دادند با کسی روبرو باشند که اسلحه در دست نداشته است. حتی اگر می‌توانستم خود را یک صلح‌طلب نیز معرفی کنم، چه بهتر... یک صلح‌طلب شکنجه شده دیگر در سر حد مطلوب می‌بود. در این صورت علی‌الاصول می‌بایست مرا به خاطر این که محل پنهان کردن قلم و دوات خود را لو دهم شکنجه کرده باشند. بدبختانه برای تحمل یک چنین «روش ویژه شکنجه» در آن زمان، زمانی که نیروی پارتیزانی در اوج نبرد بود می‌بایست مورد شکنجه از چنان اهمیتی برخوردار بود که حامل اطلاعات استراتژیک باشد و بتواند اطلاعات کاملاً محرمانه و مشخص را افشا کند. در صورت

بازداشت یک روزنامه‌نگار یا یک روشنفکر، فقط در صورتی شکنجه می‌شد که مظنون به عضویت در یک سازمان زیرزمینی باشد. شاید او را اعدام می‌کردند و در غیر این صورت به قتل می‌رساندندش. بعدها، استراتژی تغییر کرد. برای پراکندن تخم ترس و ناامیدی تمامی بازداشت‌شدگان به طور روشمند شکنجه می‌شدند.

به این ترتیب سازمان‌های فرانسوی یا بین‌المللی می‌خواستند از من یک «جسم شکنجه شده» بسازند. این یک تجربه احمقانه بود. این یک جریان مبهمی بود که از هنگام آمدنم به فرانسه بی‌وقفه با آن روبرو بودم. هر بار که عفو بین‌الملل یا سازمان دیگری مرا به کنفرانسی درباره تجاوز به حقوق بشر دعوت می‌کرد من در باره چیزهایی که برایم اهمیت داشت صحبت می‌کردم. مثلاً درباره مرگ کودکان در اثر سوء تغذیه. تجاوز به حقوق بشر، عبارتست از فقر، طرح‌های تولید مثل برنامه‌ریزی شده و عقیم کردن بومیان به رغم میل آنها. اینها طرح‌هایی هستند که در حال حاضر بنیاد جهانی پول (F.M.I.) برای این که کشوری «مطلوب» تلقی شود و بچه خوب این بنیاد باشد به جهانیان تحمیل می‌کند. تحقق این امر مستلزم این است که دولت‌ها سیاست‌های سخت‌گیرانه جدی ضد مردی اعمال کنند. از آنجا که انسان‌ها به ندرت با این طرح‌ها که بی‌سرپناه بودن، بی‌کار بودن، پزشک نداشتن، و خلاصه شرایط خفت‌آور زندگیشان را نادیده می‌گیرند، همراه می‌شوند، شورش می‌کنند. فقط به دلیل قیام بر علیه این تجاوزات است که انسان‌ها شکنجه می‌شوند. بنابراین تمامی این انجمن‌ها از شکنجه به عنوان نقطه‌ی عزیمت بهره‌برداری می‌کنند: برای آنها تخلف از حقوق بشر از این جا آغاز می‌شود. قبلاً گمان می‌کردم که اشتباه اینها فقط ناشی از زاویه نگاه نادرست به مسأله یا انتخاب اولویت‌هاست. سعی کردم نظر خود را برای آنها تشریح کنم. اما در واقع پشت این سروصدای ایدئولوژی «حق بشری» یک چیزهایی پنهان است.

با انتقاد از «زیاده‌روی‌های» یک نظام سیاسی می‌توان کل نظام را مطلوب تلقی نمود. این یک روش مُجرب است. نیست؟ درست است که بسیاری از زندانیان عادی غالباً قربانی رفتارهای وحشیانه و شکنجه بنا بر تعریف این سازمان‌ها هستند. اما من نمی‌توانم کشوری را پیدا کنم که انسان‌ها به ویژه مخالفین سیاسی بدون آنکه مقدمتاً اقدام به شورش کرده باشند به طور گسترده شکنجه شده باشند. در این چشم‌انداز است که من از شکنجه صحبت خواهم کرد.

تجربه بنیادی، آن طور که شما تعریف می‌کنید همواره در
رابط با جسم است...

یک انسان وقتی به لحظات پایان زندگی می‌رسد شبیه یک آمیب می‌شود - حتی غالباً نمی‌داند که آیا جسم او وجود دارد یا نه. لحظه‌ای وجود دارد که ابعاد متکثر یک موجود، آمیب‌گونه می‌شود. لحظه‌ای فرا می‌رسد که این جسم کذایی (مرده یا زنده) دیگر آن چیزی نیست که نشان از موجودیت یک موجود معین دارد.

خاطره جانگزای آن صبح تاریک و روشن در برابر شکنجه، که به آنجا رسیدم که به خود بگویم: اما من خودم نیستم، بسیار سهمگین است. موضوع این نیست که فراموش کنیم که ما همه یک جسم داریم، و نه این که جسم را فدای یک هدف عالی کنیم. برخلاف، موضوع عبارت از این است که بپذیریم بدن چیزی قابل تعریف و حتی تشبیه با گوشت و پوست نیست. بدن آن شاکله‌ایست که خودش توانسته خود را بسازد و توانسته در آن شاکله شرکت کند. وقتی می‌گویند: «بدن‌ها را نجات دهید» من به شرطی می‌توانم موافق باشم که بدن را با گوشت و پوست محک نزنند. در این صورت هیچ نیازی به این نیست که این تجربه همچون تجربه ما تجربه‌ای دردناک، همچون جراحی غیرقابل تکرار باشد تا به نجات آن

برخیزیم. بلکه موضوع عبارتست از تجربه‌ی شادی‌بخش در هر ابتکار خلاقه، تجربه‌ی یک عشق که موضوعش نه «لذت بردن از دیگری» در مکتب سودجویی، بلکه ناشی از این است که جسم یک پدیده در حال شدن، گشوده رو به سوی امکانات تازه است.

گابریل مارسل به این مضمون نوشته است: «من جسم
خود هستم»

جسم، جسم ناب، آن چیزی است که باعث پدید آمدن این توهم در ما می‌شود که «خودمان هستیم» - به آن معنا که در این حکمت سقراط نهفته است که: «خودت خود را بشناس»... مسأله به درستی در همین است که محدوده این «خود» را ما نمی‌توانیم از پیش تعیین کنیم. برای شناخت خویشتن خویش، باید از خود خارج شوم، باید آگاهی یابم، عشق ورزم؛ با موجودات دیگر، حیوانات، طبیعت، موقعیت‌ها و جز اینها ترکیب و یگانه شوم. این طیف خیلی وسیع است! این گذرگاهی که ما را به شناخت خویشتن می‌رساند پایان ندارد. به هر صورت به آن معنی نیست که به او بگویم: به امور روزمره خود، به منافع ناچیز خود بپرداز و بقیه را به فراموشی بسپار - برخلاف! به این دلیل است که شعارهای «باید بدن‌ها را نجات داد» یا «هر کس به خود بپردازد»، هیچ یک به این سادگی قابل طرح نیست. باید آنها را تحلیل و مسأله‌شناسی کرد. در جامعه ما، به ویژه در فرانسه و به گمان من در غرب به مفهوم گسترده آن، این شعارها حامل بار معنایی تنزل‌دهنده‌ای هستند که سرچشمه اندوه بوده و مولد ناتوانی اند.

هر کس از تفاوت خود با دیگران رنج می‌برد و در همان حال تنها چیزی که در دیگران توجه ما را به خود جلب می‌کند این است که بدانیم آیا دیگران به ما علاقه دارند یا خیر. علاقه هر کس به خود کوچکش، به معنای مشارکت در تولید شتابان زندگی تنزل یافته و تشدید فقر معنایی

است.

شما روی این مطلب تأکید می‌کنید که زندگی‌های ما عبارتست از داستان‌های منحصر به فرد صیوروت انسان... آنچه که در یک موقعیت وجود دارد، عبارتست از انواع الگوهای وجود که توسعه می‌یابد. این توسعه یا بندگی آنقدر غنی است، که زندگی به مثابه تکثر وجودی، از آن پدید می‌آید. با این حال هر موجود یک سرنوشت منحصر به فرد است و همچنان منحصر به فرد باقی می‌ماند.

موجود منحصر به فردی که قابل نامگذاری باشد وجود ندارد. زیرا از همان لحظه که نامگذاری‌اش می‌کنیم، دروغ آغاز می‌شود. جز این توانایی نداریم که شاهد صیوروت موجود منحصر به فرد باشیم. تحلیل پیشخدمت قهوه‌خانه (در داستان هستی و نیستی سارتر) فقط تحلیل یک پیشخدمت قهوه‌خانه نیست. زیرا از لحظه‌ای که یک انسان محدود به تعریفی شود، در یک الگو می‌گنجد و دروغ از همین جا آغاز شده است. به این دلیل است که منحصر به فرد بودن جز در صیوروت قابل مشاهده نیست. نمی‌توان از یک طبقه‌بندی برای امور منحصر به فرد برخوردار بود. می‌توان آنها را منحصر به فردها نامگذاری کرد. اما این نامگذاری خود بخشی از فردیت انحصاری است، مرجعی در ماورای «ما» وجود ندارد که این «ما» را از خارج از وجود ما نامگذاری کند.

شما به خوبی می‌دانید که ریشه‌ی همه بدی‌ها و پستی‌ها همین است. این انسان پشت پنجره که به آن بیگانه می‌گوید: «به من مربوط نیست که تو بمیری یا زنده باشی» این جا یک تمبر کسری دارد، من کارمندم و معذور، و وظیفه‌ام را انجام می‌دهم...»، آنچه مورس پاپون انجام داد و آنچه

شکنجه‌گران آرژانتینی انجام می‌دهند، همین است، نه کم و نه بیش. کاملاً با نقش خود یگانه شدن، پنهان شدن پشت شغل خود، با هر نتیجه‌ای که در برداشته باشد، همواره بسیار خطرناک است.

زمانه ما خالق ذهنیتی است که از منظر آن، وقایع کوچک هرگز ارتباطی با تاریخ اجتماعی و داستان تمدن ندارد؛ یا اگر هم داشته باشد، همچون حادثه‌ای تأسف‌بار تلقی می‌شود. جنگ هست و بحرانی اقتصادی. با این حال این واقعیت که پیرامون ما را فراگرفته و به ما شکل می‌دهد، در چشم‌اندازی قرار دارد که جهان در آن جز یک پرده‌ی کاذب بیش نیست. افراد وابسته به جهان سرمایه‌داری با تاریخ جز به عنوان یک حادثه تأسف‌بار رابطه برقرار نمی‌کنند. زندگی واقعی را سود و بانکداری تعیین می‌کند. حتی جنگ‌ها دیگر آنچنانکه کلاشوینتز می‌گفت، ادامه سیاست از طریق دیگر نیست، بلکه جنگ‌ها به نوبه خود سازمانده هستند. از دست رفتن مفهوم تراژیک باعث شد، که حتی در زمان جنگ، قربانیان در وضعیتی قرار گیرند که خود به تماشای رنج و درد خود مشغول شوند. به عنوان روان درمانگر همواره با مشکل فقدان تجربه درگیری در مناقشات جهانی روبرو شده‌ام. فقدان تجربه‌ای که از طریق آن در می‌یابیم که جدای از جهان نیستیم، و جهان آن چیزی نیست که دائماً مزاحم ما یا برخلاف، زمینی برای طعمه‌گذاری ما باشد، بلکه جهانی است به همین صورت که هست. گر چه جنگ‌ها به عنوان رویدادهایی خطیر تلقی می‌شوند، اما ابعاد تراژیک خود را از دست داده‌اند. هر بار که کسی استشعار پیدا می‌کند که نه یک فرد بلکه یک شخص است، ابعاد تراژیک معنی می‌یابد؛ همچون «آنتیگون» که منازعات جهانی برای او نه از باب این که تصادفاً امر جهانی در آن لحظه‌ی تراژیک وارد داستان می‌شود، بلکه از این جهت که جهان عینی در تمامی امور منحصر به فرد حضور دارد، مورد توجه قرار می‌گیرد.

از دست رفتن مفهوم تراژیک ناشی از چیست؟

این فقدان معنای تراژیک ناشی از ناتوانی از طرح این پرسش است که: «چه چیزی از من عبور کرده است». معاصران ما به سادگی خود را این‌گونه تعریف می‌کنند: می‌خورم، عشق می‌ورزم، مالک هستم. در حالی که به سختی می‌توانند بگویند: ابعاد دیگری از زندگی مرا فراگرفته است. انسان معاصر مدعی است که حبرهای محیطی و الزاماتی که او را احاطه کرده است، تأثیری و نفوذی در حال او ندارد.

برای بسط تجربه آزادی یا خودمختاری نوین، باید به درستی بر این انفعال و عدم سلطه‌ی بر خویش فائق آمد، و پذیرفت که جبرها بر ما مستولی شده است. این واقعیت را می‌توان در تحلیل‌های روزمره دریافت. ولی افشای آن، چنانکه گویی اراده است که محکوم می‌شود، جنجال‌برانگیز خواهد بود. در حالی که نه اراده کافی است، و نه حتی خیرخواهی.

عدم امکان تحقق عمل، خطر اصلی دوران ماست. لایب‌نتیز میان خواست و عمل تفاوت قائل است. او می‌گوید که این دو، دو فراکنش مستقل‌اند. کافی نیست طالب چیزی باشیم تا آن‌را انجام دهیم. من حتی می‌گویم: چنانچه خواستن با توانستن توأم شود، ناشی از تصادف است. در عصر کنونی، آنچنان ایدئولوژی فردیت را گسترش داده‌ایم که تمیز این دو مشکل شده است. همه چیز چنان جریان دارد که گویی دنیای خواست در سمت دیگر جهان قرار دارد؛ هیچکس نمی‌خواهد که کودکان از گرمسنگی بمیرند، هیچکس طالب آلودگی محیط نیست؛ در حالی که یک ابر سعی به وسعت قاره آمریکای شمالی بر فراز اقیانوس هند جولان می‌دهد، لایه ازن سوراخ شده و اقیانوس‌ها آلوده‌اند و... به خوبی می‌دانیم که یک فاجعه بزرگ زیست محیطی با ابعاد جهانی در شرف

وقوع است. با این همه می‌توانم ادعا کنم که هیچکس طالب این وضعیت نیست. از منظر قرانت کلاسیک از مبارزه طبقاتی می‌توانم بگویم: بورژواها طالب این وضعیت هستند. ولی هیچ چیز امروزه از این ادعا منززل‌تر نیست... در حالی که خواهان آسایش و قدرت هستیم، در همان حال به خوبی می‌توانیم ضدیت با نژادپرستی، ضدیت با جنسیت‌گرایی، دفاع از حقوق بشر و هر چیز دیگر را موافق اندیشه‌های بورژوازی بپنداریم.

لایب‌نتیز در سه قرن پیش از این گفت «خواست» نسبت به «عمل» از استقلال بنیادی برخوردار شده است. خواستن و عمل کردن دو فراکنش مستقل هستند. با این تفاوت که مفصل میان خواستن و عمل کردن در سطح دیگری، در سطح اندیشه‌ی آزادی قرار دارد. وقتی من بتوانم به عمل فکر کنم، می‌توانم عمل را در این یا آن عرصه گسترش دهم. بنابراین باید فهمید که خواستن فی‌نفسه تا هنگامی که منجر به عمل مشخص نشود هیچ معنایی ندارد.

تفاوت میان خواستن و انجام دادن را، ما به عنوان مداواگر، به طور عینی و تجربی در مسأله ترک اعتیاد مشاهده می‌کنیم. به عنوان نمونه معتادینی هستند که می‌خواهند رابطه‌ی خود را با ماده مخدر قطع کنند. در این‌گونه موارد روان‌درمانگران جوان و کم‌تجربه با تأکید بر روی خواست بیمار، به خطا می‌روند. زیرا بیمار نهایتاً می‌خواهد، ولی هیچ اقدامی به عمل نمی‌آورد. داروهایی نیز وارد بازار شده و در امر مداوا به کمک روان‌درمانگر آمده است. تا مدت‌ها گمان می‌کردیم که دارو می‌تواند به طور مؤثری به «خواست بهبودی» کمک کند. در حالی که این فقط یک توهم است، و با تأکید بر روی اراده از راه‌های تصنعی، بیمار را در معرض تهدید قرار می‌دهیم. زیرا خواست مقوله مجزایی نسبت به عمل است. در این صورت باید پرسید، عصر ما برای «عملی کردن»

خواست چه می‌کند؟ پاسخ عصر ما در این باره این است که: اعمال مستقل از هرگونه شعور، اندیشه و آزادی‌اند. در اینجا شاهد حرکت به سوی یک آزادی کنشی خطرناک هستیم. زیرا یک طرف تأکید می‌شود که فراکنش عمل مستقل از فراکنش اراده است و از طرف دیگر گفته می‌شود که مستقل از هر اندیشه، از هر تعهد و از هر کاری است. حقیقت ندارد. عصر ما خواستن و آزادی را در یک ظرف قرار می‌دهد: به عنوان نمونه آزادی مطبوعات را تصور کنیم که در آن می‌توان همه چیز نوشت... آنقدر به خاطر خواست به خود می‌بالیم که این خواست ناخواسته موجب رها کردن دنیای عمل می‌شود. از طرف دیگر گمان می‌کنیم که در حوزه عمل، لازم است هر طور شده اراده عمومی را جلب کنیم.

چرا این کارکرد وجود دارد؟ زیرا تفاوت میان خواستن و عمل کردن واقعی هستی‌شناختی است. در حالی که آنچه برای ما واجد اهمیت است این است که: آیا انجام دادن، از آن جهت که مستقل از اراده است، ناشی از جبریتی است که هیچ اندیشه، هیچ اقدام، هیچ حرکت و هیچ تعهدی نمی‌تواند بر آن تأثیر گذارد؟ اگر بخواهیم برای مصون کردن عصر خود، از این ابتلا، پادزهری برای ویروس این بیماری بیابیم، به درستی باید در همین جا به جستجو بپردازیم، آنجا که «واقعیت بخشی از دروغ است». همان‌گونه که فاجعه زیست‌محیطی، ناشی از عدم تسلط بر چیزهای بسیار کوچک (به زبان لایبنیتز) است؛ تعداد بی‌نهایت مورد از چیزهای فوق‌العاده کوچک فاجعه می‌آفریند. عصر ما خواهد گفت: «تو این آلودگی را نمی‌خواهی». اما دم خروس از آنجا معلوم است که مجموع کنش‌های اعمال شده هیچ ربطی به آزادی ما ندارد. عصر ما به هیچ روی نیاموخته که چگونه در کنار یا به نفع عمل کوشش کند.

هر روز صبح با «آزادی» تمام از طریق رسانه‌ها و سایر طرق به ما اطلاع داده می‌شود که فاجعه مسمومیت‌های تدریجی غذایی-همچنان

ادامه دارد، که شرکت‌های سرمایه‌داری هنوز به آلوده کردن جو ادامه می‌دهند و نظایر این اخبار. البته ما آزادیم اعتراض کنیم، می‌توانیم چیز دیگری بخواهیم، حتی آرزوی اعمال تغییرات بسیار تحسین می‌شود، اما نهایتاً هشدار، که هرگونه اقدام به عمل در جهت مقاومت فعال به شدت سرکوب خواهد شد. باید به درستی درک کرد که اگر چه خواستن چیزهای خوب، خوب است، حرکت به سمت آن بدون مجازات نمی‌ماند.

با این حال به خوبی قابل مشاهده است که همه جا، در سطح جهان، جنبش همبستگی و مقاومت به رغم تمامی مشکلات، در حال بسط و گسترش است. می‌بینیم که نوآوری‌ها و مناسبات نوینی در حال رشد و توسعه است. عمل همین است. زیرا می‌توانیم به این فعالیت‌ها فکر کنیم. همچنین می‌توانیم به فعالیت‌هایی بیاندیشیم که باعث نابودی زیست کره می‌شود و واکنش نشان دهیم. اما این واکنش‌ها مشابه خواستن یا به معنای رواقی واژه به معنای احاله دادن عمل به آینده‌ای که نخواهد آمد، یا به این معنی که «من آنچه را هستم می‌خواهم»، یا این معنا که ما نمی‌توانیم چیزی جز آنچه هم اکنون هستیم بخواهیم، نیست. این آن تصمیم معروف دکارتی است که: «من دیگر سیگار نمی‌کشم»، «دیگر تلویزیون تماشا نمی‌کنم» و از این قبیل که: «من تعهد می‌کنم»، آن لحظه همواره به بعد از این حواله داده می‌شود. زیرا به تمامی به معنای خواستن است. برخلاف آنچه ما قادریم انجام دهیم، و جامعه ما به فراموشی سپرده، کشف محل درگیری عملی ما در رویدادهایی است که اتفاق افتاده است. به عنوان نمونه می‌توانیم گواہ باشیم که به طور عملی در ترتیبات مقاومت شرکت داشته‌ایم و اگر به مقاومت ادامه دهیم، لازم است الزامات آن را نیز بپذیریم. به عنوان نمونه در حوادث عشقی هیچ کس پیشاپیش تصمیم نمی‌گیرد که: «من باید عاشق شوم» یا «به زودی عاشق خواهم شد»، بلکه

ناگهان متوجه می شود اتفاقی افتاده و واقعیتی وجود دارد که عشق نامیده می شود، این گواهی تنها لحظه ایست که لایب‌نیتز اعتقاد دارد یک خواست کامل است، خواست اجرا کردن این همان اندیشه‌ی متفن اسپینوزا است.

این مبنای همان جنبشی اجتماعی است که شما آنرا

«نوبنیادگرایی» می نامید.

آنچه که من آنرا «نوبنیادگرایی» می نامم، دقیقاً عبارتست از اعمال تحول اساسی در «بیش» یا زاویه دید. باید زاویه دید از موضع خواستن را (که موضوع آن همواره یک برنامه است: جامعه‌ای که می خواهیم، تعلیم و تربیتی که می خواهیم و...) کنار بگذاریم، تا بتوانم ضمن آگاهی از این که انجام دادن کار همواره ناشی از ابفای خلاقیت متنوع در عمل است به عمل پردازیم. به طور مشخص منظورم این است که برنامه‌ها و الگوها را به نفع انجام طرح‌ها رها کنیم. به این معنی، طرح شبیه آن چیزی است که آلن بدیو آنرا یک «الگوی بدیهی» می نامد؛ یعنی طرحی عملی که بر مبنای شیوه رایج قیاس‌گراییانه بنیاد گذاشته نشده باشد.

به عنوان نمونه می توان گفت زن‌باوری عبارتست از یک «سلسله کارها» یا طرح‌های عملی.

مسأله سقط جنین را در نظر بگیریم! هیچکس «خواهان» سقط جنین نیست. تقریباً تمامی مردم ترجیح می دهند اگر نه به هیچ دلیل دیگر دست کم به دلایل روانشناختی، مسلماً از آن پرهیز کنند. بنابراین دفاع از لایحه‌ای قانونی که آنرا مجاز اعلام کند، نه به منزله‌ی «خواستن» بلکه ناظر بر یک «فعل» است. موارد سقط جنین خواه ناخواه وجود دارد، و گرچه کسانی هستند که از آن پرهیز می کنند، ولی زنان جوان همچنان در ناراحتی و عذابند. بنابراین چنانچه این عمل به رسمیت شناخته شود، باعث می شود که دست‌کم زندگی، شرافت و حیثیت این زنان جوان.

تهدید نشود. به همین ترتیب فرض کنید خواهان این مجالس مقننه و دمکراسی نباشیم، اما حالا که وجود دارد و یک واقعیت است، بهتر است دست‌کم این دمکراسی به معنی نظم اجتماعی واقعاً دارای ترتیبات دمکراتیک باشد. یعنی نمایندگان تابع تحولات در پایه اجتماع باشند، زندگی پایه را شکوفا کنند، و همچون تقریباً تمامی موارد، تبدیل به عامل امتناع و گریز نباشند که با تلقین اطاعت و انتظام امور اجتماعی به بهانه این که فردا همیشه فردا! آنچه را می خواهند به دست خواهند آورد. در خدمت مجازی‌سازی فریبکارانه روزافزون عرصه‌های زندگی قرار گیرند. در اینجا تفاوت میان جنبش ضدفرهنگ رایج و ضدسلطه را که مولد کنش‌هایی است که آزادی سنگ زیرینای آن است، از یک طرف، و از طرف دیگر خواست آزاد بودن را که جنبه‌ی محض ایدئولوژیک دارد، به خوبی احساس می کنیم. زن جوانی که احساس می کند فقط به این دلیل که مایل است سخن بگوید و فکر کند، با این جمله که «هوس چیز مردانه دارد»، مورد تحقیر واقع می شود، چه باید بکند؟ واکنش او این است که یا همان ایدئولوژی دشمن را برمی‌گزیند و غرض او می شود و به این ترتیب می‌پذیرد که این تمایلات واقعاً ناشی از «عقد رجولیت» است، یا همان را چیزی که می خواهد انجام می دهد، و به این ترتیب قیام می کند. خواست آنچه که به آن عمل می کنیم یک امر پیش‌پا افتاده نیست، بلکه باعث تقویت نیروی بالقوه‌ی قیام می شود. اما این «خواست آن‌چه که به آن عمل می کنیم» به ایجاد خواستی متفاوت از خواست دیگری نمی‌انجامد، بلکه تجربه‌ای عینی برای شکوفایی است.

۵ دورانی شفاف

شما فرانسه سال ۱۹۶۸ و آرژانتین را در زمانی مثال آوردید که نهضت‌های مقاومت سازماندهی شده بودند. اطلاعات و آموزش‌های بسیاری آن دوران به ما انتقال داده شده است. اما گویا قوه تخیل، امواج مقاومت پی در پی را چنان سازمان داده بود؛ که در برابر «واقعیت» محو شود؛ در برابر واقعیت اقتصادی که امروزه در ابعاد تاریخی مطرح می‌شود.

در بینش کلاسیک سیاست، ابهام و حشتناکی وجود دارد که عبارتست از تشبیه کردن انقلابیون به آنچه که می‌توانیم آن را «اریابان مهربان آزادکننده» بنامیم. اریاب مهربان آزادکننده کسی است که به بهانه شکوفایی آینده، که نوعی مدعای نیروی پیش‌تاز است، خواهان فرمانبرداری دیگران است. این اریابان کوچک ترش‌روی، این وزمندگان ناکام، وقت خود را یا کمین کردن در برابر کوچک‌ترین حرکت زندگی که در افق دید ظاهر شود، تلف می‌کنند. به محض این که تحرکی، مثلاً به نفع بی‌سری‌ناهان پیدا شود یا کارگران بر علیه سرمایه‌داران بسیج شده، یا زنان در صحنه ظاهر شوند، این اریابان کوچک مترصدند تا شعارهایشان را جا بیندازند.

اریاب کوچک آزادکننده، در نهایت آن انسان کینه‌جوی نیچه‌ایست... انسانی که با بهره‌گرفتن از رابطه‌ی مبهم میان خود و مردم نقش خاص خود را ایفا می‌کند، و تصور می‌کند که تظاهرات به طور خود به خودی ایجاد نمی‌شوند، مگر برای دفاع از شعارهای او. تصویر سستی رهبر انقلابی، آنگونه که معمولاً تصور می‌شود، شبیه چارلی چاپلین در فیلم عصر جدید است که پرچم قرمزی را که تصادفاً از یک کامیون بر زمین افتاده بر می‌دارد و به دنبال کامیون می‌رود. در همین حال تصادفاً در سر یک چهارراه به تظاهرکنندگان هیجان‌زده‌ای برخورد می‌کند که بلافاصله به او «می‌پیوندند» و دنبال او راه می‌افتند. رزمندگان ناکام همواره مترصد تحرکی واقعی برای بهره‌برداری کردن از آن هستند. آنگاه سعی می‌کنند بر آن تشکیلات خودبه‌خودی مسلط شده و آن را سوی خود جلب کنند. در اینجا است که شک و تردید آغاز می‌شود. در بدو امر، مردم، خود بر علیه بی‌عدالتی در امور مشخص (مثلاً فرض کنید، اخراج سودجویانه کارگران یا بازگرداندن مهاجرین به سوی مرزها و...) به حرکت می‌آیند. در این حال اریابان کوچک آزادکننده گمان می‌کنند این قیام خود به خودی را می‌توان تبدیل به مبارزه بر علیه مظالم نظام سیاسی کرد و مبارزه‌ای سازمان‌یافته بر علیه ساختار سیستم موجود به راه انداخت. یا اگر بنابر اصل دلوز که عبارتست از: «مقاومت یعنی خلق»، گروه‌ها یا طیف گسترده مردم به طور مؤثر بر علیه نظام سیاسی وارد مبارزه شوند. این بار، اریابان کوچک آزادکننده نسبت به این جنبش‌ها بدبین می‌شوند. برای آنها موضوع اصلی عبارت از این است که جایگاه رهبری خود را حفظ کنند. این داستان همواره بدجوری ختم می‌شود. خواه به دلیل اختلاف افتادن میان انبوه متنوع مردم و اهداف رهبر ناکام، خواه به دلیل این که انبوه متنوع پیام رهبر ناکام را باور می‌کند، به او رأی می‌دهد، و تا روزی که به صرافت افتد که مورد سوءاستفاده واقع شده، به نفع او مبارزه می‌کند.

از این واقعیت از این هم دردناک‌تر می‌شود. زیرا در حالی که امواج قیام، انبوه متنوع را به سمت مطالبه عدالت در صور خیلی مشخص آن هدایت می‌کند، رهبر ما، او، همچون مضمون شعر پزوا، می‌خواهد: «ماشینی بسازد که مولد خوشبختی باشد». به درستی بر علیه همین تصویر از رزمندگی است که باید برپا خواست. ما نمی‌توانیم با کوشش برای تحمیل افکار خود، بر علیه ساختار سرمایه‌داری مبارزه کنیم. بلکه باید کوشش کنیم جایگاه‌ها و امکانات واقعی برای اشکال متنوع زندگی ایجاد کنیم. موضوع این نیست که توده‌ها را بیدار کنیم: توده‌ها جدا از ما وجود ندارند، بلکه انواع جمعیت‌هایی وجود دارند که ما خود جزئی از آنها هستیم. در این، انبوه متنوع تعهد، رزمندگی و مقاومت عبارتست از خلق اشکال یک زندگی نیرومند، خواستنی و زیبا، که با خلق واقعی اشکال نوین زندگی توسعه می‌یابد، و نه با آگهی‌های تبلیغاتی فرماندهی که می‌گوید: «به دنبال من بیایید، من خوشبختی شما را تضمین می‌کنم».

اگر می‌خواهیم جهان را دگرگون کنیم نه به این دلیل است که از آن نفرت داریم، بلکه برخلاف، به این دلیل است که به آن عشق می‌ورزیم و به تجربیات عمیقاً نشاط‌انگیز زندگی مشارکتی باور داریم. نفرت و کین‌توزی کمکی به محو ظلم نمی‌کند. میل به ایفای نقش، محصول آزادی و ابعاد نوین غنای اخلاقی و روحی است که از تجربیات عینی و اعتماد قابل گسترش در اشکال جدید و بهتر زندگی پدید می‌آید و اندوه موجود در جامعه را در می‌نوردد.

من همچون اسپینوزا فکر می‌کنم که آرزو هرگز از نیستی پدید نمی‌آید. آرزو یک زیاده‌طلبی صاف و ساده است، سرریز ناب زندگی، که خود را با تمامی ابعاد متکثر و غنایش، باز می‌جوید و طلب می‌کند. در حالی که با روایت تاریخ به زعم «اریابان کوچک آزادکننده» آنچه پدید می‌آید، فراموشی است. عصر ما مولد فراموشی است. تولید هیچ

چیز مشکل‌تر از تولید فراموشی نیست. ما گمان می‌کنیم که فراموشی عبارتست از محو شدن، همچنانکه یک شیار به تدریج از روی ماسه‌ها محو می‌شود. در حالی که برخلاف، فراموشی انرژی فوق‌العاده‌ای به منظور ایجاد سدی که هرگز مدت زمان زیادی نمی‌پاید، آزاد می‌کند. به عنوان تحلیل‌گر همواره با این پدیده سروکار داریم؛ تولید بردبارانه‌ی فراموشی.

منظور شما از «تولید فراموشی» چیست؟

تولید فراموشی عبارتست از منحصر کردن زمان حاضر فقط به یک بعد. سنت آگوستین در «اعترافات» توضیح می‌دهد که، زمان حاضر دست‌کم دارای سه بعد است. می‌گوید: زمان حاضر نسبت به گذشته، حافظه است. زمان حاضر نسبت به آینده، امکاناتی است که فعل را ضروری می‌سازد و زمان حاضر نسبت به حاضر کیفیت چندبعدی بودن یک زمان حاضر عمیق و متنوع است که در لحظه‌ی حاضر دست نیافتنی به پایان نمی‌رسد. زمان حاضر از نظر آگوستین، این اکنون نیست که به اندازه‌ی یک برگ کاغذ کالک حساس و شفاف باشد. آنقدر شکننده و شفاف که جز این از او کاری نیاید که عریان شود و ما را در ناتوانی رها سازد، بلکه زمانی است دربردارنده‌ی وجوه متنوع و گوناگون از هستی. ناتوانی انسان کنونی ویژگی انسانی است که به دلیل غرق شدن در سلسله‌ای از لحظه‌های گذرای پی در پی، تحت تأثیر دائمی انبوهی از چیزها که هرگز او را رها نمی‌کنند تا زندگی واقعی خود را دریابد و در آن تعمق کند، از واقعیت جدا افتاده است.

ساخت فراموشی مانع از این می‌شود که گذشته بعدی از زمان حاضر باشد. در حالی که گذشته از آنجا که آن چیزی است که به مثابه مرنوشت، داده‌های زمان حاضر را پی‌ریزی کرده، خود بعدی از زمان حاضر است.

حاضر گذشته (گذشته در زمان حاضر) اولین داده است که همواره به هنگام است و فعلیت دارد. حاضر در زمان حاضر فراز نهایی (صرف یا تبلور) این داده است. و آینده در زمان حاضر این واقعیت است که تبلور آن داده‌ها هرگز از ماهیتی شبیه خود برخوردار نیست. بلکه فرایندی تمایزطلب، تفاوت‌گذار و در حال شدن است.

در حالی که در فرامدرنیته، شاهد یک حرکت «بی‌هستی کردن» هستیم که بر شالوده‌شکنی گذشته تأکید می‌کند. با سخن گفتن از گذشته به گونه‌ای قابل بازگشت، آنچنان که گویا فقط در حوزه امکان وجود داشته است، گذشته اساساً مورد انکار واقع می‌شود. همه چیز چنان جریان دارد که گویا آنچه را که «تاریخ» می‌نامیم، چیزی جز یک ساختمان ساده متون نبوده، و علاوه بر آن، متونی است بدون «فرامتن» بدون هرگونه نقطه اتکا که بتواند یکی را نسبت به دیگری گواهی کند، یا مشروعیت و ترجیح دهد. در ایدئولوژی فرامدرن هدف عبارتست از دستیابی به تفسیری قراردادی، آنچنانکه پیش از این، سفسطه‌گران در برابر سقراط طلب می‌کردند. چه کسی می‌تواند به توده مردم بقبولاند که درباره پزشکی بیشتر از آنها می‌فهمد: آن کس که بر علم معانی و بیان مسلط است یا پزشک؟ سوفسطایی می‌گوید: مسلماً آن کس که از علم معانی و بیان بهره‌مند است. در حالی که سقراط می‌گوید، حقیقت باید برحسب نظام دیگری غیر از نظام عقاید اکثریت تعریف شود. به آنها که مدعی‌اند تاریخ عبارتست از پرسش از متون، باید پاسخ دهیم که همه چیز متن نیست.

با این احوال می‌توان گفت که ما هرگز این همه درباره گذشته، بایگانی، تفسیر و روایت نداشته‌ایم. حتی موزه‌ای برای خاطرات ساخته‌ایم. برای قربانیان محراب برپا کرده‌ایم. صدها سند را با چنان تقدیمی بایگانی

کرده‌ایم که در بعضی موارد همچون محل دفن اموات در زیرزمین کلیسا از ورود عموم مردم به آن ممانعت به عمل آورده‌ایم. به طوری که با این تمایل بیش از اندازه به بایگانی سازی تمام عیار خود را از حافظه محروم کرده‌ایم.

فرامدرنیته از گذشته یک متن ساخته است. به این ترتیب واقعیت تکیه‌گاه محکمی ندارد. آیا زن‌باوری فقط یک متن است؟ خیر، زن‌باوری این است که شما به عنوان یک زن تحصیل کنید، بتوانید اتومبیل برانید، درباره تحصیل فرزندان خود تصمیم بگیرید، بتوانید در رأی‌گیری مشارکت کنید؛ اینها پیشرفت‌های واقعی‌اند. شالوده‌شکنی گذشته به ایجاد فراموشی می‌انجامد. گذشته را فقط با این هدف به رسمیت می‌شناسیم که بتوانیم هر طور می‌خواهیم آن را تفسیر کنیم. در حالی که گذشته‌ای که بنابر تمایل شخصی و براساس متون قابل تغییر باشد، گذشته‌ایست خطی، یک طرفه، فاقد ابعاد متنوع مورد انتظار، و فاقد کنش‌هایی که موجب موجودیت آن شده‌اند.

به این ترتیب، ایجاد فراموشی فردی یا اجتماعی شکلی از اشکال ذهنیت است، نحوه‌ای از زندگی که هایدگر آن را «فراموشی هستی» به معنای طرد اضطراب وجودی می‌نامد.

ما به طور دائمی در اضطراب به سر می‌بریم، و با چیزهایی که مانع فکر کردن و تخطی کردن از این فراموشی است محاصره شده‌ایم. آری، ساختار فراموشی همان ساختار فراموشی هستی است. ایجاد فراموشی، همان بنا کردن پوچی است، اما از آنجا که به شدت خلاف طبیعت است، مستلزم بازسازی دائمی است. پوچ‌گرایی یک افت روحی ضعیفی است

که هرگز موفق به از بین بردن همه چیز نمی‌شود؛ لازم است به طور مستمر تقویت شود، زیرا خواهان پنهان‌سازی اضطراب وجود است. طالب این است که مردم با روزمرگی ایدئولوژیک که همان پول، تعهدات پرداختنی و بار اقساط دارائی‌ها است، خاموش بمانند... ما در آنچنان روزمرگی‌ای به سر می‌بریم که برای اغلب مردم رها شدن از اضطراب پنهان و منحرف و پنهان‌کننده‌ی بقا غیرممکن است. ما در عصر پیروزی کهنه‌پرستی در برابر هستی زندگی می‌کنیم. چاره‌ای جز این نداریم که به روشی متناقض‌نما و ضدیت‌پرور از هایدگر بر علیه هایدگر بهره‌جوییم. با وجود این که تمامی دوران حاکی از این نبرد فاجعه‌بار میان فراموشی و هستی است شاهد عصر پیروزی قاطع فراموشی هستیم. افکار عمومی نمی‌تواند فراموشی را نادیده انگارد. کافی نیست تا در برابر ایدئولوژی فراموشی، احکام مخالف آن را قرار دهیم. همانطور که دفاع از ارزش‌ها در برابر ارزش‌های دیگر کفایت نمی‌کند، آنچه می‌توانیم در برابر فراموشی قرار دهیم ارائه عملی‌گونه‌های دیگری از زیست است. این همان محتوی و مسأله مسئولیت است.

در برابر فراموشی نه متون بلکه عمل قرار دارد. این که گفته می‌شود عصر ما عصر بحران ارزش‌هاست، حقیقت ندارد؛ امروزه تمامی ارزش‌ها در کنار هم وجود دارند، به طوری که می‌توان همه را به بازار عرضه کرد... اما عمل به معنی این ارزش‌ها امکان‌پذیر نیست. ما در دنیایی به سر می‌بریم که فقط یک نوع زندگی در برابر تنوع ارزش‌ها امکان وقوع دارد. تولید فراموشی به گذشته ما و به انقلاب تا آنجا که فراکنشی نشاط‌آور بود حمله‌ور شده است. نشاطی که با آن واقعاً، عدم جدایی میان محرک‌های حیات و محرک‌های زندگی خودمان را تجربه کردیم. چگونه می‌توانم از دورانی که در آرژانتین، از بدو کودکیم شناختم، از آن فضای شورش‌های شادی‌بخش به زعم تمامی فشارها، قبل از آن که کشور در

گرداب و حشمت سقوط کند، یاد کنم. اکنون وقتی به آن اولین دوره‌ی مسئولیت‌پذیری و وقایعی که موجب تسریع در اتخاذ استراتژی نبرد مسلحانه شد فکر می‌کنم، احساس می‌کنم برای شناخت و درک آن تجربه باید به فراتر از نوسازی، یعنی فراتر از بازسازی آنچه‌ان که در کارگاه تولید فراموشکاری جهانی ساخته می‌شود اندیشید. کارگاهی که آنجا متونی قرائت می‌شود که امروزه در باب انقلاب اجتماعی به طور عام در همه جا پراکنده است. متونی که «تخیل انقلابی» را خاطر نشان ساخته با ما از کژراهه سخن می‌گویند و اعتقاد دارند که ما فریب خورده‌ایم. این داوری که با ادعای روشن‌بینی درباره‌ی کسانی انجام می‌شود که به زعم این‌گونه بازخوانی‌ها با پیروی از متفکران بزرگ به کژراهه رفته‌اند، نه تنها نادرست، بلکه به ویژه احمقانه است. باری حتی در این مورد، اگر چیز نادرستی نزد فروید وجود دارد، به درستی همان پای‌بندی او به گفتمان لنین فاشیست و نظریه ملال‌آور او درباره روانشناسی توده‌هاست. نظریه فروید مبتنی بر باور به این که توده‌ها متشکل از افراد مجزا هستند سخنی زائد و تکرار مکررات است: توده همواره مجموعه‌ای از افراد است، زیرا هر جا که فرد وجود دارد، توده وجود دارد. توده‌ی مورد نظر آنها، که کورکورانه از متفکران بزرگ پیروی می‌کند، محصول اندیشه‌ی افراد مجزایی است که تشکیل توده را داده‌اند. در حالی که جنبش‌های بزرگ آزادسازی، جنبش‌های انبوه متنوع انسان‌ها بود، و انبوه متنوع در برابر توده قرار دارد. در آن ایام جهش آزادکننده‌ی وجودی فراگیر بود. کلمات و نظریه‌ها به دنبال جنبش حرکت می‌کردند و سعی می‌کردند فاصله خود را با واقعیت زندگی که پیش از آن ظهور کرده بود، پر کنند.

چرا شما این همه به‌طور بنیادی توده و انبوه متنوع را در برابر هم قرار می‌دهید؟ در اسطوره فرد، شما میان توده

بی‌شکل افراد یکسان شده از یک طرف، و اشخاص چند بعدی - گونه‌ای انبوه متنوع در یک موجود به تنهایی - از طرف دیگر، تفاوت می‌گذارید؛ آیا این همان امتیازی است که برای جنبش‌های اجتماعی قائل می‌شوید؟

لازم است میان «توده‌ها» و «انبوه‌های متنوع» تفاوت قائل شویم. در مورد اول شاهد سازوکار از خودبیبگانگی و نظارت استصوابی بر مردم و خود شبیه‌سازی توده‌وار به یک رهبر و یک اصل جزئی خشک هستیم. بر خلاف، در مورد جنبش‌های موجد انبوه متنوع شاهد ظهور واقعی آن چیزی هستیم که در زبان مخصوص خود به آن «مصادیق متنوع» خواهیم گفت؛ انبوه متنوع و خلق‌هائی (به درستی برای پرهیز از کاربرد کلمه توده) که در پرواز کوهستان‌ها سرازیر می‌شدند، آنها که در حلبی آبادهای برزیل و آرژانتین قیام می‌کردند، کارگران، بومیان و معدنچیان که ابتدا حرکت می‌کردند - و سپس نظریه‌پردازی به دنبال آنان می‌آمد. همه چیز چنان جریان داشت که فوکو تشریح می‌کند، یعنی مزایایی که کشیده شدن نظریه به دنبال عمل در بر دارد. در این حال انواع نظریات انقلابی به مثابه «جعبه آچار» واقعی به کار می‌آمد. هر کس تجربه اصیل جنبش انقلابی را تجربه کرده باشد می‌داند که هرگز وقایع چنان روی نداده‌اند که گویا رهبران، توده افراد را به همان شکلی که یک آگهی تبلیغاتی فریبکارانه، دروغی را به خورد مردم بیچاره غفلت‌زده می‌دهد، بدون خودجوشی پیشینی به خدمت می‌گیرند. برای انسان‌های عصر ما امروزه بسیار مشکل است که تصور کنند نفس زندگی در شرایطی توانسته باشد با چنان نیرویی بروز کند.

اگر به همان روشی برگردیم که به نظر شما فراموشی را در فراموشی را تولید کرده، درباره این دروغ چه باید گفت؟

مثلاً این پرسش که آیا می‌توان از یک واقعیت تاریخی سخن گفت، و یا این پرسش که هر متن تاریخی، حداکثر، چیزی جز تعبیر نیست، و در این میان متن شما هم نهایتاً تعبیر دیگری است در جهت توجیه فقرِ خشونت‌بار دوران.

«تجدید نظر طلبی» نوعی نظریه تاریخی است که از نظر بعضی پژوهشگران بر بازبینی تاریخ به مفهوم بسیار جدی آن، برای افزایش بی‌وقفه آگاهی‌هایمان تأکید دارد. اما این واژه در عین حال یک معنای کلی‌تر و متفاوت را نیز در بر دارد، که عبارتست از بازسازی تاریخ نه به منظور درک اتفاقات از یک منظر علمی مبتنی بر واقعیات و داده‌های عینی، بلکه به منظور ایجاد یک تصور وهم‌آلود از تاریخ. منظور من از تصور وهم‌آلود آن چیزی است که در معرفت‌شناسی گفته می‌شود: «نتیجه به تجربه جهت می‌دهد».

تجدید نظر طلبی از آن جهت توهم است که تاریخ را با انتخاب برخی داده‌های مشخص به منظور انکار برخی داده‌های دیگر و گونه‌ای دیگر از ترتیبات، برای آن که چیزی را که در بدو امر بر آن تأکید می‌شود، به اثبات برساند، موزد بازبینی قرار می‌دهد. وقتی واژه‌ی «تجدید نظر طلبی» به تاریخ معاصر و فاشیسم ارجاع می‌دهد، و به‌ویژه و به‌طور مثال وقتی وجود اطاق‌های گاز را انکار می‌کند، به خوبی به ابعاد معانی مختلفی که این واژه ممکن است در برداشته باشد پی می‌بریم. ما آن را نه به این معنا بلکه برای تشخیص بیماری نظریه تاریخ به کار می‌بریم. از این نظر، تجدید نظر طلبی به معنی‌ای که ما از آن سخن می‌گوییم، عبارتست از بازسازی گذشته سالیان دهه شصت و هفتاد، به منظور اثبات این که آن دوران، دوره‌ای به شدت ایدئولوژیک بوده و در عین حال به منظور توجیه بهتر وقاحت و هزهری‌گری که از ویژگی‌های امروز دوران ماست.

هامون و رومن مؤلفین کتاب «نسل» که در زمان خود تبدیل به کتاب مقدس تجدید نظر طلبی شده بود، سعی کرده بودند جنبش اعتراضی در اروپا به‌ویژه در فرانسه را به مثابه حرکت‌های گروهی که با یک دروغ تبلیغاتی شتاب گرفته بود، معرفی کنند. هیچکس این تحلیل را باور نمی‌کند. اما تجدید نظر طلبی خندق بزرگی حفر کرد که آنقدر اهمیت داشت که موفق شد فهم تاریخ معاصر را کاملاً مغشوش و آن را تحریف کند. باید اعتراف کنم یکی از چیزهایی که مرا بسیار ناراحت می‌کند، این است که برای انتقال تجربیات گذشته ابتدا مجبورم این پیش فرض‌های تجدید نظر طلبانه را رد کنم. از همه فاجعه‌بارتر این که بسیاری از کسانی که آن تجربیات را از سر گذرانیده‌اند نیز نقطه نظر دشمن (اگر بتوان گفت) را پذیرفته‌اند. اینان به لحاظ ذهنی استعمارزده شده و به پای خود به استقبال تجدید نظر طلبی رفته‌اند. برای این که نمونه‌ای ارائه بدهم، چندی پیش دیدم که سرفرمانده نیروهای چریکی طرفدار پرون برای بیان گذشته خود با حیرت از خود پرسیده بود: «من چگونه توانستم چنین کنم؟» این شخص نمی‌داند که او در جنبشی شرکت داشته که او را رشد داده، بدون آنکه بداند که او خودش، فرمانده یا هر چیز دیگر، جز یک ذره ناچیز از آن موج آزادیبخش نبوده است.

این نمونه را از فرمانده ف ذکر کردم به این دلیل که او در رأس یک نیروی چریکی بزرگ از لحاظ کمی در آرژانتین و آمریکای لاتین، یعنی مونتونروها، که از لحاظ سیاسی مبهم‌تر از ما یعنی چریک‌های چه‌گوارائیت نبودند، قرار داشت. ذهن این رزمنده به نوبه خود مطلقاً با نوعی بیش‌فردگرایانه مسموم شده بود، و تلاش می‌کرد گذشته را به نوعی درک کند که او را برای همیشه از خود بیگانه می‌کرد. از کسی صحبت نمی‌کنم که در ماه مه سال ۱۹۶۸ تظاهراتی را از دور نظاره کرده است. او یک نیروی بسیار مهم در مبارزه مسلحانه بود که تقریباً تمامی

همرزمانش شهید شده و در عین حال دشمنان بسیار زیادی را نیز در این مبارزات به قتل رسانیده است. موضوع در این جا عبارت از چیزهایی است که غیرقابل برگشت‌اند، در حالی که او خود متمسک به اندیشه‌ای اساساً برگشت‌پذیر می‌شود.

منظور شما از «اندیشه اساساً برگشت‌پذیر» چیست؟ چون به خوبی می‌دانید که زبان به هیچ وجه اجازه برگشت به ما نمی‌دهد. چگونه می‌توان از توهم این متون ساختگی بعد از وقوع، از نظر نسل‌های آینده، که ما هم جزئی از آن هستیم رها شد.

هر چند بیشتر بخواهیم مالک افکار خود باشیم، بیشتر از ما فرار می‌کند. هر گونه یگانگی (و نه اختلاط) با گذشته‌ی خود به بهای پذیرش این نکته تمام می‌شود که: گذشته‌ی ما قابل تقلیل به خود ما نیست. همچون شئی‌ای که به هیچکس جز به حیات تعلق ندارد. محصول شخص ما نیست و به ما تعلق ندارد. به محض آن‌که ادعا کنیم گذشته‌ی خود را همچون یک ملک شخصی به یاد می‌آوریم، آن‌را از دست داده‌ایم.

اندیشه‌ی بازگشت‌پذیری ناب یکی از عناصر محوری فرامدرنیته و تجدیدنظرطلبی کنونی است. چرا این یک اندیشه‌ی بازگشت‌پذیر است؟ زیرا یکی از عناصری که مانع درک حوادث سالیان دهه شصت و هفتاد می‌شود فرضیه‌ی بازگشت‌پذیری فرامدرن است که به وسیله آن امروزه آن سال‌ها بازخوانی می‌شود. این فرضیه‌ی بازگشت‌پذیری مقرر می‌دارد که همه چیز پرسش از متن است، چنانکه گویا تاریخ هرگز جای پای ثابتی ندارد. به عبارت دیگر گویا هیچ زمینه‌ی محدودی وجود ندارد که شاهد حادثه‌ای بتواند روی آن ایستاده و بگوید: این گونه بود، و نه جور دیگری. همه چیز ممکن نیست، زیرا اگر هر چیز ممکن الوقوع باشد، هیچ چیز

واقعی نیست.

مورد فرمانده ف که یک شاهد و بلکه خود عامل عمده این وقایع است، در این معنی، نمونه‌ای شاخص است. با این حال چنانچه کسی هست که باید بداند که همه چیز موضوع پرسش از متن نیست، به درستی هم اوست! فقط چیزی که هست این است که تجدید نظرطلبی فرامدرن، و سوسیال دموکراسی کاری چنان کارستان برای قلع و قمع حافظه - و در جهت به فراموشی سپردن این تجربه دگرگون‌ساز - انجام داده که موفق شده در این دور نبرد، حتی رزمندگان خط مقدم را متقاعد و از میدان به در کند. هنگامی که این کتاب در آرژانتین منتشر شود، بدون تردید به من خواهند گفت که دارم تسویه حساب می‌کنم. پاسخ من این است که در جنبش ما جبهه آزادیبخش خلق، نیز همین اتفاق افتاده است.

من به این جهت از فرمانده ف مثال آوردم که روی این موضوع تأکید کنم که نه تنها نسل بعد از ما با تجدید نظرطلبی فرامدرن مسموم شده، بلکه نسل خود ما نیز ضربه‌های سخت دیده است. آمده‌اند ما را مجاب کنند که تجربیات ما هیچ است و رخ نداده. بلکه همه این حرف‌ها موضوع یک متن است. واژه کلیدی برای این کار «تأویل» (هرمنوتیک) است. البته انسان در همه نبردها پیروز نیست. امروزه یک نبرد واقعی بر علیه مسمومیت ایدئولوژیک فرامدرنیته جریان دارد، نبردی که احتمالاً سخت‌تر از نبرد چریکی گذشته ما است.

تألیف حزن‌انگیز دانیل کن بندیت به نام «چقدر عاشق انقلاب بودیم» را به خاطر می‌آورم. او برای نوشتن این کتاب به جستجوی رزمندگان قدیمی جنگ‌های چریکی رفت. تعداد زیادی را پیدا نکرد، اما برای آن‌که فراموشی تحقق یابد، لازم بود حتی کسانی که در مرکز خطرناک‌ترین حوادث زندگی کرده بودند، از همه پابرجاترها، خودشان مجاب شوند که همه چیز قابل برگشت است. اکنون با یک نبرد جدی «بازسازی»

ارتجاعی، از آن گونه که در دوره‌ی مشهوره «بازسازی سلطنت» پس از انقلاب کبیر فرانسه جریان یافت روبرو هستیم. امروزه موضوع مبارزه ما رویارویی با دیدگاهی در جهان سرمایه‌داریست که به ترتیبی کوبنده در برابر باور ما به آزادی قرار دارد.

در آرژانتین جایی که هر روزه زندگیمان به‌طور ملموس در معرض خطر قرار داشت، پیوند با جنبش‌های انقلابی و جریان‌های ضدحکومتی منتهی درجه سریع و نیرومند بود. در این رابطه از گزاره‌هایی سخن خواهم گفت که به‌نظر من فرامدرنیته عرضه کرده، اما قبل از آن می‌خواهم اگر چه به‌طور اجمالی، به این فراکنش تولید فراموشی، این اقدام به «بازسازی» گذشته که تقریباً موفق شده خود را به‌طور یک طرفه تحمیل نماید، بازگردم. به عبارت دیگر تولید فراموشی عبارتست از پذیرفتن این‌که یک خلق، یک جامعه، گروهی از مردم با حمله به یک پادگان، تصرف یک محله، و سازمان دادن یک جامعه زراعی یا کمک کشاورزان، تمامی این مردم، کلاً به‌طور صاف و ساده تحت سلطه‌ی متونی قرار داشته‌اند که تحت شرایط دیگر می‌توانسته قرائت‌های دیگر و بلکه کاملاً متضاد از آن به‌عمل آید. بنابراین اگر همه چیز عبارتست از متن - این عنصر مرکزی ایدئولوژی مسلط - این باور که همه چیز محتمل است غیرقابل اجتناب است.

به‌نظر می‌آید شما در اینجا نوعی ایدئولوژی صامت را مطرح می‌کنید که علی‌رغم ما، با اختلال در بینش تاریخی، به‌ویژه تاریخ اخیر که از همه مهم‌تر است به یک اقدام تخریبی مشغول است. و این همه به درجه‌ای از وسعت انجام می‌شود که دیگر نمی‌توان دریافت چه چیزهایی واقعی و چه چیزهایی تعبیر است. با این حال ما

در مکتب شک بار آمده‌ایم. با نسلی که دیگر برای آرمانشهرهایی همچون (فاشیسم، کمونیسم، آنارشیسم) که بن‌بست‌ها و جنایات آنها را به او نشان داده‌اند، اسلحه به‌دست نخواهد گرفت.

مذهب شک! آیا باور می‌کنید که هرگز چنین اطمینانی نظیر امروز را تجربه نکرده‌ایم! چیزی هست به‌لحاظ وجودی و عینی، که عصر ما تلاش می‌کند آنرا انکار نماید، انگار نه انگار که اتفاق افتاده است؛ دقیقاً با این ادعا که تحت سلطه‌ای ایدئولوژی‌های فریبکارانه قرار داشته‌ایم. در حالی که سالیان دهه هفتاد نسبت به وضعیت فعلی بسیار کمتر ایدئولوژیک بوده است! امروزه در آموزش تاریخ به دانشجویان می‌گویند: شما از عصر ایدئولوژی‌ها گریخته‌اید. در حالی که این خود عبارتی کاملاً ایدئولوژیک است! هرکس از این گزاره دفاع کند، غرق در ایدئولوژی است.

به خوبی به‌خاطر می‌آورم که در عصر به اصطلاح «ایدئولوژی‌ها»، شک در تمامی لحظه‌های زندگی ما حضور داشت. در حالی که هرگز به اندازه امروز شک و تردید ناچیز نبوده است. می‌خواهند به ما تفهیم کنند که در عصر ایدئولوژی‌ها اربابان اندیشه مسلط بوده‌اند، در حالی که امروزه ما خود آزاداندیشان روشن‌بینی شده‌ایم. ایدئولوژی مسلط هرگونه مسئولیت را نفی می‌کند، در حالی که هرگز این همه انسان را ندیده‌ام که تا این درجه «درگیر» بینش نسبت به جهان باشند، و در همان حال به هیچ وجه آگاه نیستند که طرفدار یک ایدئولوژی‌اند؛ چیزی که بسیار پیش‌پا افتاده است. زیرا ویژگی تمامی ایدئولوژی‌ها این است که به ایدئولوژیک بودن خود باور دارند. اما این ایدئولوژی موفق شده، در این دور بازی، بخش عمده‌ای از مردم جهان را با بینشی پیوند دهد که فرمان می‌دهد: «هشدار، که هیچ تعهدی را نپذیری، زیرا از لحظه‌ای که متعهد شدی آنچه تا آن هنگام واقعیت بوده تبدیل به دروغ خواهد شد». آنها که

خیال می‌کنند نسبت به گذشته روشن‌بین، آزاد و رها شده از تعصب‌اند، معمولاً فریب‌خوردگان بزرگی‌اند. به اتفاق فلورانس اوبناس در رساله تولید اطلاعات کوشش کرده‌ایم تأثیر مخرب این پدیده را در منطق اطلاع‌رسانی رسانه‌ها افشا نماییم. روزنامه‌ها به ما هشدار می‌دهند که حواسمان را جمع کنیم: تمامی اطلاعات در معرض این خطر قرار دارند که بعدها توسط اطلاعات جدیدتری مورد تکذیب واقع شوند و به این ترتیب شک و تردید را بر همه چیز حتی بر کسانی که خود در حوادث شرکت داشته‌اند حاکم می‌کنند. برای نمونه این همه را در جنگ‌های کوزوو، بوسنی و چچن مشاهده کردیم. به نظر می‌آید که این جنگ‌ها صحنه بازگشت‌پذیری دائمی‌اند؛ مرگ برای هیچ، قتل عام برای هیچ و پوچ، هر پرسشی می‌توانست قابل طرح باشد. این‌ها جنگ‌هایی هستند مصادره شده در متون ایدئولوژیک فرامردن. ولی مسلم است که این ادعاها حقیقت ندارد: مردگان واقعاً مرده‌اند، و جنگ حقیقت داشته است. با این حال می‌بینیم که چگونه یک ایدئولوژی موفق می‌شود، برای اولین بار دیدگاهی تاریخی خلق کند، که شاهدان مستقیم آن سنگر خود را رها کرده، و همچون دیگران دعوت شده‌اند تا در مراسم تولید فراموشی که برای نسل آینده چیزی جز متون احتمالی باقی نمی‌گذارد، مشارکت کنند. ایدئولوژی ما فراموشی را تولید کرده است. فراموشی، فراموش کردن صاف و ساده گذشته نیست. برخلاف، امروزه کوشش زیادی برای یادآوری و نمادین کردن گذشته، بایگانی کردن، باز زنده‌سازی و تفسیر آن می‌شود. نه، مسأله این نیست. فراموشی تولید شده بوسیله ایدئولوژی، پاک کردن نقاط اتکای هستی‌شناختی گذشته است. تولید کنونی فراموشی به درستی این‌گونه عمل می‌کند؛ به‌عنوان نمونه، همواره یاد چه‌گوارا با پردازش قهرمانی او در پوسترها، همراه با شی ساختن از او (با برجسب تصویر او روی پیراهن، کلاه و...) زنده داشته می‌شود. گرچه غم غربت مد

روز است... با این حال، فراموشکاری هرگز تا این اندازه مؤثر نبوده است. این پدیده نه تنها تناقض‌آمیز نیست، بلکه دو روی یک سکه است. همانطور که گمی دُبور می‌گوید: «حقیقت یک لحظه از دروغ است». با ما از این عصر سخن می‌گویند تا بهتر آثار وجودی آن‌را محو کنند. برای اینکه ماهیت هستی‌شناختی تجربیات آن‌را بهتر با سکوت برگزار کنند.

عصری که جلوی چشمان ما به‌عنوان «زمانه ایدئولوژی‌ها» بازسازی شده هرگز وجود نداشته است. برای ما عصری را بازسازی کرده‌اند که در آن هزارها نفر، از آن رو به اندیشه‌ها، نظریه‌ها، و جهان‌بینی‌ها پیوسته و به حرکت آمده‌اند که اعضای فرقه شاهدان روز پکشنه یهوه، یعنی مثلاً مارکیست‌ها، ملی‌گراها، آنارشیست‌ها به درب خانه‌ها آمده و با نواختن چکش در گفته‌اند: «حرکت کنید با ما بیایید!» به راستی باید رمز و راز این بازسازی را کشف کنیم. عصر ما وادار شد برای خود یک اسطوره آفرینش بسازد. و آن اسطوره آفرینش که عصر ما را توجیه می‌کند، اگر کمی با روحیه طنز به آن نگاه کنیم اسطوره‌ای است نهایتاً به اندازه کافی مضحک. در اغلب رسانه‌های اسطوره‌شناختی، زمان آفرینش زمان «مردان بزرگ»، غول‌ها، یا خدایان است. در حالی که اسطوره پیدایش که عصر دروغ‌پرداز ما بر شالوده آن بنا شده، برخلاف قبل، فرض کرده که ما همه احماق‌های بی‌فکری بوده‌ایم. این یک اسطوره خیلی خودپرستانه است زیرا فرض مصمم پنداشته که ما انسان‌های روشن‌بین و منطقی به خود اجازه نمی‌دهیم فریفته اولین ایدئولوگ‌های از راه رسیده شویم.

باید توانایی این را پیدا کنیم که پیوند خود را با این جوهر واقعی هستی‌شناختی که این دوره تاریخی با این همه جهش زندگی، این نشاط و این توانمندی، نظم و نسق داده، و زیانی را جست‌وجو کرده که بتواند به آن وسیله به بیان خود پردازد، مجدداً احیا کنیم. جهش انقلابی آنچنان از جانب احساسات حمایت می‌شد، که مناسبات انسانی می‌بایست دگرگون

می‌شد، آنچنان که ریاکاری بورژوازی در آتش می‌سوخت و لازم بود ساختمان دیگری برپا کند... عقیده رایج این بود که آنچه به آن آشفتگی گفته می‌شد کاملاً آشفتگی نبوده، بلکه نظام اجتماعی مرکزگرا مبتنی بر تبعیض اجتماعی بوده است. به شیوه‌ای بسیار رایج گفته می‌شد که زن بودن، سرکوب را توجیه نمی‌کند. در موسیقی، در پرمش از عشق، شعر، هنر و هنجارها، در هیچیک نمی‌توان پذیرفت که این آدم‌ها احق و فریب خورده بوده‌اند. در حالی که امروزه این «متن» است که مسلط است.

آیا یکی از آن اشتباهاتی که ما در جریان دائمی تحریف تاریخ مرتکب می‌شویم، و مربوط به امروز و دیروز نیست، ناشی از ادامه این توهم نیست که گویا فرد (سوژه) تاریخ را می‌سازد؟

تجدیدنظرطلبی در خدمت ایدئولوژی فردیت است؛ این را باید به خوبی درک کرد. به عنوان نمونه عصر انقلاب‌ها ویران می‌شود، چون بنا بر فرض ناشی از توده‌های بی‌شکل افراد بوده است. چنانچه به هر صحنه از انقلاب به مثابه یک فرد نگاه کنیم، نمی‌توان اقدامات، پیوندها و نوشتارهایش را درک کرد. در حالی که در واقع، فرد، در امواجی در طراز بسیار بالاتر و قدرتمندتر از خودش قرار داشته. این اهرم‌های تاریخی گاهی در اطراف یک شخص - که هرکسی می‌تواند باشد - انباشته می‌شود. با ذکر مثال‌هایی کاملاً مضحک از موسیقی پاپ، رولینگ استون‌ها، لیدزپلین و جز اینها، می‌توان آن‌را درک کرد. آنچه که آنها در آن هنگام انجام دادند، نمی‌تواند دوباره آن‌را تکرار کنند. خود نیز نمی‌دانند چگونه این همه انجام شد. همانطور که فرمانده ف نمی‌دانست، آنها از خود می‌پرسند: چرا دیگر موزیکشان آنچنان نمی‌شود، و مردم آنچنان نیستند؟ در واقع، آنها به مثابه افرادی مستقل از جامعه نیستند که توانستند به این

ترتیب بازی کنند، و موفق شدند. دوران است که آنها را با خود می‌برد. باید سعی کرد با واژه‌های «فراز آمدن» امواج، نظام کیفیت ظهور، و این جور چیزها فکر کرد. به عبارت دیگر باید فکر کرد که کسی که تکان می‌خورد، همچون یک آوازه‌خوان، یک انقلابی، یک هنرمند و غیره بخشی یا عنصری از اجتماع متکثر است؛ آن لایه زیرین که بر اساس آن و در واکنش نسبت به آن اشکال جدید می‌تواند بوجود آید. به این دلیل است که بازیگر تنها، ورای موقعیت که موجب فراهم آوردن شرایطی شده که بازیگر بتواند چیزی خلق کند، باز تولید ارادی این اشکال نوین فراز آمدن امواج است. بنابراین باید به فراز آمدن همچون محصول یک موقعیت اندیشید. بازیگر، تماشاچی، و خلاصه دوران همه و همه عناصری هستند که به این فراز آمدگی، این سطح جدید ساختاری، حیات می‌بخشند. یک فرد مجزای از جامعه هرگز نمی‌تواند همه‌ی چیزهایی را که یک بار خلق کرده، دوباره خلق کند. زیرا آنچه که او خلق کرده در واقع چیزی است که از خلال او خلق شده و او فقط واسطه‌ی تحقق آن بوده است.

این عدم فهم تمایز فرد امروزی از «شخص» (مفهوم شخص به مثابه انبوه متنوع در برابر مفهوم فرد قرار دارد) دیروزی امری کاملاً عادی است. زیرا شخص دیروزی در جنبشی مشارکت داشت که در آن، در بهترین حالت‌ها، او چیزی جز یک قطعه از این مجموعه نبوده است (اما قطعه‌ای منحصر به فرد). در رساله اسطوره فرد تصویر فرد را در برابر تصویر شخص قرار داده‌ام. فرد یک واحد مجزا و همسان دیگران است که گمان می‌کند «خواست‌های کوچک» او منشاء درونی دارد. در واقع فرد ماشینی شده (همسان دیگر افراد) که همچون تصویری که گوی‌دبور رسم کرده «به خاطر عدم توانایی در دست یافتن به آنچه آرزو می‌کند، به آرزو کردن آنچه موجود است رضایت می‌دهد.» در حالی که «شخص»

عبارتست از هر یک از ما به مثابه یک تنوع وجودی ترکیب شده با تنوع‌های وجودی دیگر. به این دلیل است که در عمق وجودمان، در انحصاری‌ترین و درونی‌ترین لایه‌ها، به دور از ماواگزیدن در فضای رازهای کوچک، جهان بزرگ هستی را در می‌یابیم، که نهایتاً آن چیزی است که دلوز می‌خواهد بگوید وقتی که می‌نویسد: «زندگی چیزی شخصی نیست...» جالب است که من این فرمول را نه فقط از نگاه یک فیلسوف و رزمنده، بلکه و به‌ویژه از نگاه یک روانکاو پذیرفته‌ام.

امروزه، تمامی رهبران کوچک سیاسی که در صحنه ظاهر می‌شوند، ابتدا به اوج محبوبیت فراخوانده شده، سپس تحلیل برده می‌شوند و عاقبت به دور افکنده خواهند شد. تنها چیزی که عصر ما توان انجام آن را دارد جدول‌سازی کردن از افرادی است که تبلور آن چیزی هستند که «وجود داشته». اما آنچه وجود داشته دیگر قابل بازگرداندن توسط افراد نیست، هرچند بسیار نابغه و پراستعداد باشند. به‌عنوان نمونه، دوستی را به‌خاطر می‌آورم که در یک عملیات محیرالعقول در آرژانتین شرکت کرده بود. در جریان عملیات، طوری می‌شود که یک رجل بسیار عالی‌مقام را به قتل می‌رساند. همسر و دوستانش نمی‌فهمیدند چگونه او که این همه وسواسی و محتاط بوده، توانسته چنین کاری بکند. او هنوز برای این پرسش پاسخی ندارد! زیرا گفت «من» بازیگر این واقعه نبودم: این واقعه از خلال وجود «من» تحقق یافت. و هنگامی که سعی می‌کنم بفهمم چگونه «من» توانستم چنین کنم، هم زمان در نظام مؤلف قرار گرفته‌ام. مؤلف ساز و کاری است که من در آن مالک تاریخ خود هستم. پیش از این تصویر «مؤلف» یا بازیگر را با طرح پرسشی دقیقاً آنگونه که فوکو مطرح می‌کند، ترسیم کردم.

این تمایل که تاریخ زندگی خود را به مثابه چیزی شخصی بفهمیم، ما را از تاریخ خود بیرون می‌راند. عصر ما به این دلیل که سعی می‌کند

گذشته را از خلال (نأویل) متون فردی قرائت کند، از گذشته جدا می‌شود. در حالی که این گذشته شبیه هر گذشته دیگری نیست. می‌توان گفت تولید فراموشی بوسیله ایدئولوژی نولیبرالی حاضر، شبیه ساخت سدی است بر علیه ماهیت گذشته‌ی آزادیبخش. سدی در برابر سرشاری زندگی.

اگر این فرضیه را جدی بگیریم، می‌توان از خود به مثابه فرد، سؤال کرد، آیا خواستن - هر چیزی می‌خواهد باشد - مشارکت در همان توهم نیست؟ و نهایتاً از خود پرسید: تمایل به قیام کردن و حرکت کردن به چه کار می‌آید؟

هیچ چیز خواستنی نیست. با خواستن چیزی، جز خیانت به آن چیزی که از آن دفاع می‌کنیم و خیانت به خود، کاری نمی‌توان کرد. هرگز به دیگری خیانت نمی‌کنیم، بلکه با خیانت کردن به خود آغاز می‌کنیم. با خواستن خود مورد خیانت واقع می‌شویم. چنانچه سعی کنیم از این اولین دوران تعهدپذیری سخن بگوییم، ابتدا باید دانست که موضوع به‌هیچ‌وجه «خواستن» نبوده. من، میشل کوچک، من هیچ چیزی از آنچه بر سرم آمد یا بدست آوردم، نمی‌خواستم.

ما با عینی‌ترین روش‌های ممکن آنچه را که اتفاق افتاد، به انجام رسانیدیم. نبرد وحشتناکی که در انتظار ماست نبردی است بر علیه ایدئولوژی مسلط و جهانی. کتاب کوچکی نظیر این، می‌تواند امیدوار باشد که به‌عنوان ابزاری بتواند با ابزارهای دیگر نظری و عملی تقویت شده، به نوبه خود هریک دیگری را تقویت نمایند.

به‌درستی تألیف کتاب یک خواست نیست. دانشگاهیان زیادی را می‌شناسم که رساله‌ای را تصادفاً شروع می‌کنند. سپس برای کسب وجاهت، ارتقای رتبه و مورد تحسین واقع شدن به تحقیقات خود ادامه می‌دهند و عاقبت روزی «کارشناس رشته‌ای تخصصی» می‌شوند. آنها

پاسداران مبعدی می‌شوند، محصور در دنیایی از اطلاعات که عین از خود بیگانگی است. اینان همواره در «آرزوی مؤلف شدن» به سر می‌برند و برای آن کوشش می‌کنند؛ این همه آنها را به سوی می‌راند که خود را همچون مالکین کوچک و حسود دانش حقیر خود احساس کنند. همه ما با این تحصیلکردگان پراطوار آشنا هستیم. برای اینان کتاب خواندن یعنی واریسی پی‌نوشت‌های متن اصلی، برای دانستن این‌که آیا نام ایشان در آنجا ذکر شده است یا نه. به این ترتیب با این آرزو که مالک دانش خود می‌باشند، آن‌را در اختیار «من» خود قرار می‌دهند. این شیوه در ربط با «دلبستگی‌های ملال‌انگیز» است. به این دلیل است که می‌گوییم ما هیچ چیز برای خواستن یا نخواستن نداریم. بهترین چیزی که در زندگی می‌تواند نصیب ما شود سهم شدن در آرزوهای ناشی از ویژگی‌های منحصر به فرد وجود متنوع است. مشارکت در اشکال متنوع ظهور زندگی، خلاقیت و همبستگی.

این حرف یادآور سخن نیچه است که: زندگی نمی‌کنیم جز آنگونه که خواسته‌ایم زندگی کنیم.

من به این «خواست» نیچه‌ای آرزو می‌گویم. آری تا آنجا که به من مربوط است، اقرار می‌کنم که آرزو داشته‌ام - حتی یک آرزوی بسیار شدید - که اهل مقاومت باشم؛ اگر نبود این آرزو، آنچه که هم‌اکنون هستم نمی‌بودم. وقتی زندگی خصوصی و شخصی می‌شود - برای پی‌گرفتن سخن دلوز - به این می‌ماند که در قیفی افتاده باشیم که یک سیلاب چنان آن‌را گلوگیر می‌کند که جز باریکه‌ای آب پس نمی‌دهد... اکنون وقت آن رسیده که فهم این مطلب را آغاز کنیم که چنانچه برای اغلب مردم، زندگی دیگر یک امر خصوصی «فلس تنگ کثیف محرمانه» نباشد، چه خواهد شد.

آیا این روشی برای پرهیز از امور غیرقابل تحمل نیست؟ وقتی به این صورت با مسائل برخورد شود، هیچ چیزی که انسان بخواهد آن‌را از معرض نابودی نجات دهد، یا افسوس آن‌را بخورد وجود نخواهد داشت. آنچه که شما از آن سخن می‌گویید شاید متن یا حکایتی است که شما به منظور تحمل سختی‌هایی که بر سرتان آمده، ساخته‌اید.

برخلاف... احراز اطمینان از این‌که زندگی چیزی شخصی نیست، واکنشی در برابر صدمات نیست، بلکه به حساب آوردن چیزی بسیار پربرکت است که بسیاری از ما در آن سهم هستیم. هنگامی که انسان‌ها خود را در معرض پیوند با یکدیگر و «ترکیب شدن» به مفهوم اسپینوزایی و شادی‌بخش این کلمه، قرار می‌دهند، زندگی بارآور و خلاق می‌شود. یا هنگامی که نامزدها به جای راضی شدن و اکتفا کردن به دوست داشتن یکدیگر در هنگام ازدواج و قبل از آنکه به ریاکاری بیافتند، تصور کنند: ما عشقمان را منحصر به خود نخواهیم خواست، سعی خواهیم کرد این عشق را آنچنانکه نوالیس می‌گوید هر جا که مردم نزد محبوب باشند زنده نگاه داریم - در این حالت این نوع اندیشه ناشی از بازسازی متن نیست. چنانچه آن دوره‌ای که من از آن سخن می‌گویم، و بسیاری از مردم زندگی خود را وقف عموم کرده‌اند، امروزه باز زنده سازی شود، این شکوفایی جمعی همچون تهدیدی بر علیه مقدس‌ترین چیزها یعنی حساب بانکی‌مان، تلقی می‌شود؛ من به این می‌گویم: زندگی محقر شخصی.

منظورم پاسخ به این پرسش است که: آیا این یک متنی است که پس از وقوع حادثه بازسازی شده تا بتوان به آن همه عذاب و دلهره زندگی معنی

داد؟ نه، آنچه من می‌گویم یک متن نیست. این در گوشت و پوست ما بود، کلمات و نظریه‌ها بود که از پی می‌آمد.

عصر «روشنایی» سال‌های دهه هشتاد عصری است که تصور می‌شود فاقد ایدئولوژی بود...

آری، می‌توان با یادآوری سخن آلتوسر که: ما هرگز به اندازه هنگامی که می‌گوییم و گمان می‌کنیم فاقد ایدئولوژی هستیم، ایدئولوژیک نیستیم، به این پرسش پردازیم... در خلال سال‌های دهه هشتاد، نماد و اعراض بر وجود متنوع مسلط می‌شود و قرانت ایدئولوژیک دنیای فرامردن تنها امکان، و قرانت مسلط بر جهان می‌شود. تمامی مردم متقاعد می‌شوند که تنها چیز ممکن، ثروت‌مند شدن است؛ تا شدن و بسته شدن به روی خود، پیله بستن به دور خود، و ایدئولوژی حاکم امری بدیهی تلقی می‌شود. به نسبت سال‌های دهه هفتاد، هنگامی که جریان‌های شکوفایی گوناگون وجود داشت و هیچ چیز بدیهی تلقی نمی‌شد، در خلال سال‌های دهه هشتاد، جهان همچون یک نظام غیرقابل تردید ظاهر می‌شود: در این حال معنای زندگی عبارت است از: آسایش، قدرت، پول و لذت‌پرستی. جهان همان است که هست. حقوق بشر می‌گوید: با توجه به ثبات جهان، تمام آنچه انجام آن مقدور است، دست‌کم محدود کردن بعضی خشونت‌هاست. تنها در هنگام انتخابات فرانسوا میتران، تا سال ۱۹۸۲ جست‌وجی‌های چندی وجود داشت. از بابت چیزهایی که مورد توجه ماست، آن سال‌ها خیلی بارآور بود. شکست کمونیسم دولتی را پس از قتل‌عام‌های دولتی شناختیم، در عین حال شکست سوسیال دمکراسی را که خیلی کم‌تر درباره آن صحبت می‌کنیم، نیز شناختیم. سوسیال دمکرات‌ها در تمامی اروپا و در تعدادی کشورهای آمریکای لاتین حاکم بودند. بنابراین می‌توان گفت این قرن به‌طور قطع نه تنها شکست

انترناسیونال سوم و چهارم بلکه در عین حال شکست انترناسیونال دوم نیز به حساب می‌آید! پس از آن، اندیشه خلاقیت و کنجکاوی از جستجوی عدالت جدا شد.

یک قرن و نیم یگانگی پیشاهنگ فرهنگی، هنری، علمی با پیشاهنگ سیاسی را تجربه کردیم. پیشاهنگان (به استثنای چند مورد قابل ذکر، نظیر هایدگر و سالوادور دالی که بعضی‌ها مرتجع به حساب می‌آوردندشان) منظومه واحدی را تشکیل می‌دادند. در این حال در دهه هشتاد جدایی میان پیشاهنگان علمی و کسانی که پیشاهنگ سیاسی باقی مانده بودند عینیت یافت. برای اولین بار، آنها که در اندیشه‌ی این بودند که جهان دیگر طالب آزادی نیست، دیگر به آن وقعی نمی‌نهادند. حتی قدمی فراتر گذاشته و گمان کردند آزادی چیزی بیش از خیال ناب نیست. و آنها که هنوز آرزوی عدالت و آزادی در سر داشتند محکوم بودند که دیگر به پیچیدگی جهان نیندیشند. این جدایی وحشتناکی بود، زیرا اندیشه‌های انقلابی در برابر پیچیدگی از کار افتاد. عبارات «چیزی نیست جز...» در برابر پیچیدگی واقعیت قرار گرفت. چاره‌ای نبود جز آن‌که به این پیچیدگی بها داده شود. فیلسوفان جدید چنین می‌گفتند. در برابر این پیچیدگی واقعیت، روانکاوان، فیلسوفان و مردم‌شناسان پاسخی نداشتند جز آن‌که در آرزوی آزادی پابرجا بمانند.

به نظر می‌آید که عدالت و آرزوی آن همواره از چیزی به غایت ساده پیروی می‌کند، در حالی که جهان پیچیده نمی‌تواند آرزوی عدالت را تحمل کند، مگر همچون بیان تخیلی احساسات پاک. گویا لازم بود تصمیمی گرفته شود دایره بر رها کردن آرزوی، بارآوری اندیشه و نقش‌آفرینی در جهان...

به این ترتیب من شروع به مطالعه منطق ریاضی، گریز از علیت، تمامیت و پایداری، و دستاوردهای لاکان در مکتب روانکاوی فروید

کردم. اما در میان پژوهشگران نه تنها باید گذشته خود را پنهان می‌کردم، بلکه لازم بود اعتقادات حال خود به مثابه یک مبارز اجتماعی و اهداف پژوهشی‌ام را نیز آشکار نمی‌کردم. اغلب با آنها که کار می‌کردم، به من می‌گفتند: اما تو هنوز یک مارکسیست هستی یا آزادیخواهی! حتی بعضی‌ها با مهربانی از من می‌پرسیدند: «با این وضعیت دنبال چه می‌گردی؟» و من پاسخ می‌دادم: «این یک کار پژوهشی است.» از لحاظ دستاوردهای نظری سال‌های بسیار مفیدی بود.

با این حال رزمندگان، آنها که همچنان در برابر پیشروی‌های وحشت‌بار سرمایه‌داری مقاومت می‌کنند، به یک پژوهشگر بدبین هستند. آنها بر این باورند که در برابر بدیهی بودن بی‌عدالتی، این «افراط در پژوهش» می‌تواند به انفعال بیانجامد - چنانکه گویا جستجوی عدالت شایسته مطالعات جدی نیست. منظور من از پژوهش، بازخوانی مذهبی متون «مقدس» نیست... من کوشش می‌کنم به این سادگی واقعی یا پایداری، یا به عبارت بهتر، به آرزوی عدالت بدون دچار شدن به توهم و تسلیم شدن به پیچیدگی، بیندیشیم. و نتایج خوبی به دست آورده‌ام. آنها که دائماً از پیچیدگی حرف می‌زنند، در حقیقت خیلی ساده‌پندار هستند. اینان ایدئولوگ‌های همکاری با نظام اجتماعی هستند و بدون آن‌که خود بدانند، به بسترسازی برای خلق عدم امکان دگرگونی کمک می‌کنند.

شالوده‌شکنی یکی از مفاهیم عمده‌ی این سال‌هاست.

شالوده‌شکنی یکی از مضامین مهم جدید بود. ولی به نظر من از آنجا که به لحاظ هستی‌شناختی از آرزوی آزادی بخشی، که، خود، موضوع شالوده‌شکنی نبود، حمایت می‌کرد، به هیچ انگاری بنیادی ختم نشد. در حالی که در طرف دیگر من همچنان به ملاقات رفقای قدیم خود می‌رفتم و مجبور بودم علاقمندی خود به پیچیدگی را پنهان کنم. چیزی که مرا دو

پاره می‌کرد. قلب من به سوی رزمندگی تمایل داشت، اما مغزم به سوی دیگری می‌رفت. لازمه ادامه زندگی رها کردن اندیشه پیچیدگی بود و لازمه اندیشیدن به پیچیدگی، ظاهراً رها کردن آرزوی آزادی‌خواهی بود. می‌دانید، این مطلب قبلاً توسط دیگران و از جمله گرامشی هنگام طرح نظریه مشهور خود دایر بر مفصل‌بندی فرسایش میان خوش بینی خواست و بدبینی عقل مورد توجه واقع شده است.

به این ترتیب بود که شما مجموعه انتشارات «به رغم همه چیز» را تأسیس کردید.

در آن سال‌ها، با افسران ارتش چریکی اروگوئه و آرژانتین و همچنین با روشنفکران فرانسوی همچون آلن بدیو، ژان کلود ماله‌وال، ژان ماری بروم، فرانسوا ژرژ، پی‌یر فای، و ریاضی‌دانان و مردم‌شناسان، یک گروه مختلط و غیرمتداول با روحیه‌ای واقعاً دوستانه و احترام متقابل تشکیل دادیم به نام «به رغم همه چیز» عبارتی که از نظر من نام رمز و شعار مناسبی بود... «به رغم همه چیز» به کار خود ادامه می‌دهد. هدف ما «همه چیز» نبود، «همه»‌ای که از منظر علم تاریخ شناخت غایبات به ما وعده می‌داد. «همه»‌ای که ما را محکوم به در انتظار کودتو ماندن می‌کرد. انتظار قطعیت کامل از چیزی نداشتیم، بلکه می‌گفتیم: «به رغم همه چیز»

با خود می‌گفتیم، می‌خواهیم به نظریه و عمل درباره آزادی در پرتو و در شرایط پیچیده فکر کنیم. بنابراین می‌خواستیم میان کسانی که واقعاً کار فکری می‌کردند و آرزویی، که به نظر ما نه آرزوی چند رزمنده پراکنده بلکه آرزوی آزادی و عدالت به مثابه واقعیتی هستی‌شناسانه بود پلی بزنیم، که بنابر آنچه پیش از این گفتیم، وجود نداشت. زیرا در میان آنها که کار فکری می‌کردند، این اندیشه، به لحاظ منطقی محکوم به شالوده‌شکنی هیچ انگارانه بود. زیرا «هستی» هر چند «ضایع شده» و

لت و پاره، چرکین و عاریه‌ای، در آن سو قرار داشت. دوستانی که من با آنها کار می‌کردم، این موضوع را نمی‌دانستند. نیرو ناشی از مشاهدات هستی‌شناسانه بود. پس به من گفته نشود عدالت و بی‌عدالتی یک چیز است ...

قبل از هر چیز، در جمع در مورد نظریه عدم تعامیت و پایان نظریه قطعیت کار زیاد فکری در جریان تجربیات عینی انجام دادیم. با جنبش‌های دیگر مقاومت، با افراد بسیار زیاد در تمامی جهان تعامس برقرار کردیم و خود در این میان تقریباً نقش دبیرخانه یا تأمین‌کننده خدمات را به عهده داشتیم، که برای ما بسیار ذی‌قیمت و حتی باورنکردنی بود. از جمله همان روابطی را که با جنبش چی‌پاس در مکزیک داشتیم با DAL، با کشورهای جنوب، فلسطین، با جنبش مصادره زمین‌های توپاماروها در اروگوئه و... نیز به خوبی برقرار کرده بودیم. هر بار که بخشی از راه را به اتفاق طی می‌کردیم از خود می‌پرسیدیم حال چه باید کرد؟ به شمای عملی و نظری، هر دو می‌اندیشیدیم... تجربه بسیار هیجان‌انگیز و در عین حال بسیار پرثمری بود، با این حال دست آخر تنها ماندیم. در آن موقعیت تصویری از «رزمند» جستجوگر «خلق کردیم. اندیشمندان تا آن زمان همچون طیبیان ناکارآمدی رفتار می‌کردند، که چون داروی درمان را نمی‌یافتند، نه تنها غلبه بیماری را می‌پذیرفتند، بلکه حتی به تشدید بیماری یاری می‌رسانیدند: با اقرار به اشتباه خود و عدم توانایی در پادزهریابی در برابر سرمایه‌داری، راه خود می‌گرفتند و می‌رفتند. به آنها می‌گفتیم: حق با شما است، بیماری وخیم‌تر از آن است که گمان می‌رفت، پس باید جداً جستجوی واقعی را ادامه دهیم، کار راه حل یابی، کاری جداً پژوهشی است که با جهش‌ها و جرعه‌های خودبه‌خودی به سامان نمی‌رسد.

بدون فراموش کردن روانکاوی نیز...

اغلب اوقات مردم با مشاهده آنچه کرده‌ام و آنچه به‌عنوان فیلسوف و رزمنده انجام می‌دهم، از این‌که روانکاو هستم تعجب می‌کنند. گویا تناقضی میان کار درمانی من و تعهدات اجتماعی‌ام وجود دارد. در حالی که به‌نظر خودم؛ تعهد، پژوهش و درمان، سه محور زندگی‌ام هستند. من تجربه درمانگاهی خود را با توجه با این‌که اخلاق همواره یک رفتار است، در چهارچوب هنجارهای اخلاقی آزادمنشانه قرار می‌دهم. هنگامی که کاری را آغاز می‌کنم، یا تعهدی در برابر یک شخص یا یک خانواده را می‌پذیرم، از نظر من یک تعهد و مسئولیت واقعی است که عبارتست از تأسیس یک ساخت جمعی، آنچنان که مجموعه‌ای دست در دست هم، بازی مشترکی را به پیش می‌برند که می‌توان آن را به شرح زیر بیان کرد: این زندگی با ارزش است، همواره راهی برای همکاری، توسعه و آزاد کردن نیرو وجود دارد.

وقتی به فرانسه رسیدم، تجربه بسیار بدی با کسانی که همکارشان شده بودم، پیدا کردم. همانطور که گفتم، احساس خیلی بدی داشتم. از فرانسوا ژر پرسیدم آیا روانکاوی می‌شناسد که بتواند به من کمک کند. آدرس یک روانکاو آرژانتینی را که خیلی خوب او را نمی‌شناخت به من داد. این روانکاو مرا در آپارتمان بزرگ خود در منطقه اعیان‌نشین شانزدهم پاریس به حضور پذیرفت. در حالی که فقط چند هفته بود که از زندان بیرون آمده بودم، تنها فکر و ذکر او اطمینان از این بود که آیا می‌توانم هزینه جلسات درمانی را پردازم یا خیر؟ زیرا مسلماً او نمی‌دانست در صورتی که من هزینه‌های خیلی گزاف را پردازم چگونه می‌تواند به کسی که رنج می‌برد کمک کند. وضع خیلی بد بود، با این حال شروع کردیم. پس از چند جلسه هنگامی که روابط خشک و رسمی او برایم ناگوار آمد، کار را رها کردم. کمی بعد خانم روانکاو آرژانتینی دیگری که برای یک

مرکز مداوای رایگان کار می‌کرد، معالجه مرا به عهده گرفت. او هرگز نخواست وارد موضوعاتی نظیر شکنجه و زندان شود. در عوض توضیح داد که بهتر است مرکز را رها کنم و در مطب شخصی او کار درمان را ادامه دهم. شاید این شوخی‌ها هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند. از نظر من این همه به معنای ناتوانی در پذیرش و مسئولیت‌پذیری است، که تعداد زیادی از همکاران ما به آن دچار هستند.

در تجربه روان‌درمانی و روانکاوی تحلیلی خود به این نتیجه رسیده‌ام که رنج و اندوه مردم حاکی از فقر روانی است که برای آن نیز باید چاره‌ای اندیشید. باری، گمان می‌کنم در برابر مسیر انحرافی عادی‌سازی، و بی‌توجهی نسبت به رنج باید بسیار مراقب و حساس باشیم.

می‌توان این گرایش به مسئولیت و آزادی‌خواهی با ارجاع به تجربه درمانگاهی من را عجیب و قابل نقد دانست. نیک می‌دانیم که ما باید بی‌طرفی مقدس خود را حفظ کنیم. ولی نمی‌فهمم پس از این‌که به خانه روانکاوی رفتیم و مشاهده کردیم آشکارا ثروت خود را به رخ ما می‌کشد که نشان می‌دهد در زندگی در کدام طرف قرار دارد، اگر بخواهیم بی‌طرفی خود را حفظ کنیم باید چه کنیم؟ اگر در کتاب‌هایم بنویسم که سرمایه‌داری توحش است البته بی‌طرف نیستم. قبول دارم که چنین باشد. اما آنان که دارایی‌های خود و همچنین هماهنگی و توافق‌های خود با نظام را به رخ ما می‌کشند، آنها نیز از یک طرف جانبداری کرده‌اند. گمان می‌کنم در زمان حاضر نیازمند فکر کردن و عمل کردن به اخلاق، حمایت کردن از دیگران و قبول مسئولیت خدمات رایگان هستیم.

من ترجیحاً برای پیدا کردن متحدینی به سوی امثال دولتو، ماد مانونی و بونوی رفتم. در تجربیات کارآموزی به شیوه‌ی لاکان نیز عناصر بنیادی مشاهده می‌شد که چنانچه بخواهیم به پیچیدگی واقعیت فکر کنیم، نمی‌توانیم آنها را انکار کنیم. در این سال‌ها پرسش از راهکارهای عملی

پژوهش و شناخت خیلی پیچیده بود... از نظر ما موضوع این بود که گفتگوهای مستمری با شخصیت‌هایی که دارای موقعیت‌های اجرایی بودند، داشته باشیم. سعی می‌کردیم شالوده‌های نوینی برای گونه‌ای دیگر از اندیشه بسازیم که بر اساس آن بتوان آزادی و قیام را طراحی کرد. موضوع جستجوی مکتب جایگزین را نه به مثابه یک خواست بلکه همچون یک پژوهش نظری و عملی واقعی مطرح می‌کردیم. حتی امروزه نیز وجود این مشکل را با برخی از دوستانم احساس می‌کنم؛ رفتار رزمنده بوالهوس این است که بگوید: ما دور یکدیگر جمع می‌شویم زیرا آزادی می‌خواهیم و می‌خواهیم بدانیم حالا چه باید کرد؟ ارائه تصویری از یک رزمنده پژوهشگر مشکل بود. زیرا خود به خود به معنای پذیرش این امر بود که هنوز حقیقت را نیافته و در پی یافتن آن می‌باشیم. سارتر می‌گوید: «همیشه دلایلی برای نافرمانی وجود دارد»...

مهم این است که بدانیم وقتی از آزادی صحبت می‌کنیم، پی‌آمدهایش چیست. آیا به معنای آزادی وجدان است؟ یا آزادی عبارت از تسلط بر طبیعت، تسلط بر هیجانان، بر جسم، پیر نشدن، بیمار نشدن و آسیب‌ناپذیر شدن است، یا ترجیحاً بیشتر آن چیزی است که شما به آن دفع آسیب‌پذیری می‌گویید؟ آیا آزادی همواره عبارت از انجام وظیفه در یک موقعیت و پذیرش آسیب‌پذیری‌هایمان نیست؟

از نظر من در واقع «موقعیت» و «آسیب‌پذیری» تقریباً مترادفند! زیرا «آسیب‌پذیری» حاکی از این است که ما دیگر نه با واژه‌های بیانگر ضعف یا حتی واژه‌های بیانگر قدرت (نهایتاً قدرت همواره دربردارنده کمی ضعف است)، بلکه با واژه‌های ساماندهی وجودهای متنوع فکر می‌کنیم.

آزادی عبارت است از مدارا کردن با سرنوشت، و از این منظر با آنچه از تجربه تحلیلی به دست می آید نه تنها متناقض نیست بلکه این بینش از آزادی کاملاً مورد تأیید تجربیات تحلیلی است.

با این حال می توانیم بگوییم در آنگونه روانکاوی تحلیلی که مورد نظر من است موضوع عبارت است از مشاهده سامان واقعیت و تعیین جایگاه خود نسبت به آن؛ و نه در پی آن باشیم که برای دنبال کردن خواست مشروع خود، خود را از قید جبر «آزاد» کنیم - خواست های مشروع، که غالباً تصاویری ناشی از خود همانندسازی با نظام مسلط هستند. روانکاوی در بهترین حالات، ما را قادر می سازد، خواست های ناشی از سلطه ی ناهنجاری های عصبی را رها کرده، و در نتیجه بتوانیم پرسش از میزان توانایی خود را، با واقعیت وجودی خود، با آنچه که هستیم، پاسخ دهیم. تضاد درونی در روانکاوی لا کان غالباً در مضمون هدف تحلیل قرار دارد، آنجا که وقتی تعامی خود همانندسازی های تحلیلی خواست بی اعتبار می شود. در این حال آنچه باقی می ماند در ظرف نبودن ها و از مقوله نیستی است؛ در حالی که از نظر من برخلاف، با رها شدن از همانندسازی های خیالی آنچه باقی می ماند عبارت است از امکان استشعار روشن نسبت به واقعیت موجود: رابطه ی عملی با آنچه یک «موجود» نامیده می شود، و جز با الزامات ناشی از ورود به هر موقعیت در موقعیت قرار ندارد.

از نظر من نه تنها روانکاوی انسان را «فاقد هستی» نمی کند و در نتیجه به خلق فردیت نمی پردازد، برخلاف، می تواند به انسان ها کمک کند تا در رها و رد موقعیت سهم شوند - به عنوان نمونه، بیماری داشتم که از برادر معتاد به الکل خود با من سخن می گفت؟ او مجموعاً حال خوبی داشت ولی این برادر سربار و مزاحم او بود. در برابر چنین وضعی می توانیم دو دیدگاه داشته باشیم: یا این مریض همه ی مواردی را که این برادر باعث

کسالت او می شود کشف می کند و قادر می شود روابط برادرانه را گسسته و با دستورالعمل روانکاو و احساس جرم را نیز از خود براند. دستورالعمل روانکاو در این حالت چنین است: «خواست کمک به او ناشی از سلطه ی من برتر مناسبات والدینی در شما و یک از خود بیگانگی مضاعف است. شما باید تکلیف خود را با او روشن کنید.» با دیدگاه دوم، بیمار آگاه می شود که رفتاری مسئولانه - ناشی از سلطه ی من برتر - با برادر خود دارد ولی با این روحیه و روش نه تنها نمی تواند به او کمک کند، بلکه اگر با این نوع روان نژندی به برادر خود کمک کند، به بهای رنج و بیماری وحشتناک خودش تمام خواهد شد. در حالی که هنگامی که سلطه ی این من برتر والدین شناخته شد، می توان به آگاهی هستی شناختی رسید و وظایف برادری را به جا آورد. این بیمار آن بیماری نیست که در آن حال بتواند درباره موقعیت تصمیم بگیرد. او کسی است که باید پیوند برادری را به جا آورد نه اما همچون روان نژند. زیرا روان نژند در حالی که برادر خود کمک می کند که از آن رنج می برد و با خود شکوه می کند که: می شد آیا اگر من برادری نمی داشتم، این بیمار به محض اینکه از سلطه شکوه های رنج آور رها شود، به خود خواهد گفت: من آن کسی هستم که در میان جبرها و ضرورت های زندگی و ویرانی هایی که بدون اختیار خویش به ارث برده ام، این برادر نیز قرار دارد که بدون برخورد غیرعصبی با این پیوند برادرانه نمی توانم آزادی درونی خود را به دست آورم. این عطیه ی هستی شناختی (قسمت) من است. به همین ترتیب، من سیاست را این گونه مطرح نمی کنم که از خود بپرسم: چگونه انسان تحت ستم می تواند به اندازه کافی قوی شود تا از شر سرنوشت خود رها شود. بلکه بر خلاف، می پذیرم که انسان جز به اندازه ای که بر سرنوشت خود مسلط شود و در درون آن نقش ایفا کند، آزاد نیست. در حالی که ایفای نقش در صحنه های اجتماعی به شیوه ای عصبی، تولیدگر همان رزمنده ی ناکام

است؛ رزمنده‌ای که «مجبور است» رزمنده باشد. ولی اگر به شیوه دوم رزمنده باشد، همراه با نشاط و سرشار از زندگی و آفرینش است.

شما تصویری از هستی دارید که امروزه بسیار نادر است، حتی با تکیه بر تجربیات تحلیلی و درمانی خود عقیده دارید این نگاه هستی‌شناسانه کاربرد نیز دارد...

خواست ساختارگرایی این بود که خود را از هستی رها کند. این تصور امروز دیگر چندان درست نیست... سخن هستی‌شناختی به درستی پرسش از چیست؟ پرسش هستی‌شناختی پرسش از شرایط منحصر به فردی است که مستقل از اراده انسان مبنای موجودیت او است، آنچه که به راستی موقعیت‌ها را شالوده ریزی کرده و ساخت می‌دهد. این به معنای آن است که هیچ چیز شبیه خودش نیست. لاکان می‌گفت: «اگر همه چیز ممکن باشد پس هیچ چیز واقعی نیست.» عبارتی متذکر هستی، که می‌خواهد بگوید: نه همه چیز ممکن است... لاکان در این باره می‌گوید باید خوشبینی گفتمان منشورم را رها کرد: نه هر چیز ممکن نیست. تأکید بر این واقعیت، فقط تأکید بر تکرار نیروی مرگ نیست، بلکه می‌خواهد همچون یک عامل در فرهنگ، عشق و تمدن تأکید نماید.

برای ما به مثابه فیلسوف، هستی، نیکی است. هیچ جدایی مابین نیکی و هستی وجود ندارد. در روانکاوی که ما همواره با کنش‌ها و واکنش‌های فردی و با شخصیت سر و کار داریم، این پرسش همواره مطرح می‌شود: «چه چیزی برای تو و چه چیزی برای من خوب است؟»، به عبارت دیگر پرسش از این عقیده که بر حسب آن نیکی می‌تواند نسبت به شخصیت درونی تعریف شود. برای ما فیلسوفان، نیکی و هستی با یکدیگر تلاقی می‌کنند، در حالی که پیروان مکتب فروید به این‌که خیر و برکت منشاء چیزها باشد اعتقادی ندارند. در اینجا یک تفاوت عمده وجود دارد. به

اعتقاد من اصالت با جنبه خودتأکیدی هستی است و نه فقدان بودن. نبود ممکن است در ارانه تصویری از یک موقعیت مشخص کاربرد داشته باشد، اما، به معنای دقیق کلمه هیچ کس هیچ چیز کم ندارد، آنچه اصالت دارد آرزوست. نایننا فاقد بینایی نیست. گرچه این گونه بیان موضوع کمی ابتدایی مطرح کردن نظریه اسپینوزا است ولی ضروری و صحیح است، مگر بینشی پیش‌پافتاده را بپذیریم که بر حسب آن هستی انسانی دارای چشم است. نایننا کسی است که جهانی متفاوت، نه غنی‌تر و نه فقیرتر، بلکه با بینایی متفاوت (برای خود) فراهم می‌آورد؛ فرهنگ نابینایی فرهنگی است مفهوم ساز، جهانی مبتنی بر واقعیت نابینایی. به طوری که می‌دانید با آن وین‌فلد درباره فرهنگ ناشنوایی کار کردیم و به این نتیجه رسیدیم که، هر ذهنیت ادراکی مترادف با یک ذهنیت مفهومی در خلق مفهوم و ابعادی فراخور آن ذهنیت ادراکی است.

روزی ناشنوایی به من توضیح داد که همان طور که شنونده عمیق وجود دارد «ناشنوای عمیق» نیز وجود دارد. یعنی «شنوندگانی» وجود دارند که آنقدر یک بعدی‌اند که هر چقدر هم تلاش کنند، موفق به برقراری ارتباط و مبادله فراکلمه‌ای نمی‌شوند، یا قادر به درک ابعادی از جهان که هر روزه شخص ناشنوا با آن سر و کار دارد، نمی‌شوند.

به این ترتیب هر نفسانیتی ذهنیتی مفهومی، ویژه خود خلق می‌کند، همچنانکه بومیان پاراگوئه از طیف وسیعی از واژه‌ها برای نامیدن پرندگان رودخانه بهره می‌جویند؛ به این دلیل است که هر ذهنیت ادراکی در جهان ویژه خود، یک ذهنیت سرشار مفهومی، فراخور آن خلق می‌کند.

در اینجا، به خوبی می‌بینم چگونه این جهان تک‌ساختی شده و نظم یافته‌ی سرمایه‌داری، با عادی‌سازی سلاقی و تمایلات، باعث خلق ادراکی قالبی می‌شود که در آن به یاری دستگاه‌های ایدئولوژیک، هرکس، قطع‌نظر از آنچه در دنیای واقعی جریان دارد، باید همان چیز را

در همان لحظه ادراک نماید.

اعجاز (فاجعه) مشهور به دهکده جهانی، یکسان کردن، و تک‌ساختی کردن زندگی است، نه چیزی بیشتر و نه کمتر. ورای هرگونه ملاحظات سیاسی، این در واقع نوعی فقیر کردن غیرقابل جبران جهان است. به این دلیل است که ما می‌گوییم همواره امر نیک - خودتأکیدی و ظهور ساخت‌های نوین - تقدم و اصالت دارد.

حال باید ببینیم بدی نسبت به چه چیز مقدم و اصیل است؟ قطع نظر از برداشت منتسب به دیدگاهی مانویایی (دائر بر اصالت جهان دوتایی، سفید و سیاه) و باور به این‌که جهان مخلوق فرشته‌ای ملعون است، من نمی‌توانم درک کنم که بد بتواند مقدم باشد. این موضع ایده‌آلیستی آلبر کامو در افسانه «سیزیف» است که با مشاهده او در حال هل دادن صخره می‌گوید: «باشد تا دست کم خوشبخت شود»، اما به کجا چشم دوخته است؟ من با این معراج کاذب مخالفم. به هر صورت، حتی از دیدگاه مانویایی نیک مقدم بر بد است.

بنابراین سعی در اینکه دیگران ما را فهم کنند و فهم رفتارهایی که به زندگی نظم می‌دهد به چه کار می‌آید؟
منظور من برخی دیدگاه‌ها در روانکاوی است...

منطق بی‌سرانجام همین است، بن بست برخی تجربیات روانکاوی. اگر می‌بینم خود - درمانی‌ها و دارودرمانی‌های شیمیایی به این شدت توسعه می‌یابد و به‌طور کلی و یکسان به افراد رنجور توصیه می‌شود، به این دلیل است که «فهمیدن» به هیچ کاری نمی‌آید. این عقیده که همین که یک‌بار چیزی را (مشکلات خود را، مشکلات نزدیکانم را، زندگی‌ام را، جامعه را و بالاخره مشکلات جهانی را) فهمیدم، صادقانه دانسته‌های خود را به کار خواهم بست و خود به خود همه مشکلات حل خواهد شد،

سرایی بیش نیست. فهمیدن به این معنی است که هنوز در حال تجربه آن چیزی هستیم که به فهم آن رسیده‌ایم. فهم ناب و منطقی، محصول شعور مبتنی بر اطلاعات نمی‌تواند به دگرگونی در عمل منتج شود. به هر جهت، گرچه در همه‌ی شرایط، اطلاعات عنصری ضروری است، اما کافی نیست. اطلاعات عمومی و کلی آن‌طور که در زبان خاص ما بیان می‌شود تأثیر حقیقی ندارد و موجودات فرد آگاه را تغییر نمی‌دهد.

این نظر در تجربیات تحلیلی درمانی نیز تأیید می‌شود. آگاهی از دلایل یک موقعیت یا حتی منشاء آن، هرگز شخصی را دگرگون نکرده است. تنها در پی واقعیت جا به جایی است که چیزی واقعاً در دیگری و در خود موقعیت تحلیل مؤثر واقع می‌شود.

فهم یک دگرگونی عمیق، فهم آن چیزی است که قبلاً تغییر آن آغاز شده است. مثلاً چنانچه کسی تصمیم بگیرد دیگر سیگار نکشد و این کار را انجام دهد، در واقع او این تصمیم را نگرفته مگر پس از این که واکنش‌های عملی جدایی از سیگار ظاهر شده است. موجودی با رفتار خود ویرانساز نمی‌تواند به فهم این مطلب نایل شود که مایل است زندگی کند، مگر پس از آن‌که انتخاب عمیق زندگی کردن (با کنش‌های ضروری آن) اعمال شده باشد. به این دلیل است که درمان نمی‌تواند همچون درمان واقعی ادامه یابد، مگر آنکه به‌لحاظ تاریخی از کاتارسیس (تصفیه‌روانی) جدا شود. درمان باید به ما نشان دهد تا بفهمیم چگونه واکنش‌ها آغاز می‌شود و اجازه دهد که در این فرایند از آگاهی بیشتری بهره‌گیریم.

درمان آن‌گونه که من فکر می‌کنم، درمانی است که در طول جلسات و از طریق رابطه‌ای که میان بیمار و پزشک برقرار می‌شود، موجب اعمال

رفتارها و پذیرش هنجارهایی شود که به نوبه خود سرآغاز پیدایش جنبش و دگرگونی گردد. از منظر سیاسی من هرگز سیاست برنامه‌ریزی شده نداشته و نخواهم داشت. سیاست چپ افراطی یا چپ متفکر که اعلام می‌کند: این است جهان آنچنان که باید باشد، و به دنبال آن عضوپذیری می‌کند، تأثیر چندانی در دگرگون کردن اوضاع ندارد. همانقدر کم تأثیر که گزاره‌هایی که به یک سیگاری با فرهنگ نشان می‌دهد چگونه سیگار باعث مرگ می‌شود. همه سیاست‌های اعتراضی برنامه‌ریزی شده از آن گونه که امروزه می‌شناسیم، روشی برای پادزهر زدن و تقویت سرمایه‌داری است.

۶

سرمایه‌داری و جهانی شدن

این بنیادگرایی جدید که شما از آن سخن می‌گویند، آیا مبارزه‌ای بر علیه جهانی شدن به مثابه یک فرایند است؟

واقعیت این است که از نظر من سرمایه‌داری واقعاً فراگیر و جهانی نیست. جهانی شدن و فراگیری جز یک توهم ایدئولوژیک نیست که سرمایه‌داری کوشش می‌کند واقعیت خود را که عبارتست از عدم استمرار مگر تحت روابط بی‌نهایت دقیق و دست به دست شدن سرمایه و تشکیل و افزایش آن در درون آن روابط، پشت آن پنهان کند. تصور این امر همچون یک نظام جهانی واحد مالکیت اقتصادی سرابی بیش نیست. با این حال، همین سراب محرک ما در مخالفت جدی روشمند با این هیولای غول‌آسای جهانی شدن است. ولی، هنگامی که به این هیولای سرمایه‌داری که یک پراکنش (تفرق) محض است (نمی‌گویم تنوع وجودی، زیرا یک نوافلاطونی هستم و نمی‌توانم تکثر را بدون واحد تصور کنم) حمله‌ور شویم، ماهیت اصلی آن از دستمان می‌گریزد. و این ایدئولوژی مرکزگرا در همان حال ما را به سوی نادیده پنداشتن چیزی می‌راند که در رفتارشناسی به آن «همانندسازی برای بقا» گفته می‌شود. به‌عنوان نمونه، وقتی پرنده پرواز می‌کند و ادای این را درمی‌آورد که در حال دفاع از شاخه‌ای است که در آن لانه دارد، در یک لحظه شاخه را رها

می‌کند تا حیوان شکارچی به آن حمله‌ور شود، در حالی که این شاخه آن شاخه نیست که او در آن آشیانه دارد. این فقط یک نیرنگ برای فریب دادن حیوان مهاجم است... سرمایه‌داری به همین ترتیب و شبیه آن پرنده بازی می‌کند، بدون آنکه کسی این بازی فریبکارانه را طراحی و برنامه‌ریزی کرده باشد. سرمایه‌داری شکل کاذب مه‌آلودی ایجاد می‌کند که واقعیت پراکنده او را می‌پوشاند و به‌صورت مرکزیت بزرگ از مکان‌ها و قدرت‌هایی به نمایش می‌گذارد که ما طی یک قرن و نیم همواره به آن حمله‌ور شده‌ایم تا بالاخره دریابیم که این مراکز قدرت مراکزی هستند که در آنها - به صورتی غیرقابل توضیح برای انقلابیون - فقط شاهد نمایش خیمه‌شب‌بازی‌ای هستیم که حتی نمی‌دانیم پشت صحنه‌ای که دست‌های بازیگران اصلی سرنخ‌ها را به دست دارند، کجاست. مردم این مراکز قدرت را تصرف می‌کنند و ناگهان به‌نظر می‌آید که گویا مسحور عملکردی بوده‌اند که مطلقاً بر آنها حاکم بوده و آنها هیچ اطلاعی از آن ندارند. بار دیگر رزا لوکزامبورگ را به‌خاطر می‌آورم که به‌لنین می‌گفت: چنانچه به این راه ادامه دهی، به دام خواهی افتاد. او حق داشت. نه تنها او خود را به دام انداخت، بلکه یک انقلاب به تمامی با او به دام افتاد! زیرا او بود که تصمیم گرفت: اینجا، و هم اکنون انقلاب فرا رسیده است. در حالی که خلق به‌خاطر انقلابیون وارد تاریخ بی‌پیشینه‌ای نمی‌شود. انقلاب فرآیند تدریجی و پیچیده در حال شدن است، نه آنکه امروز و دیروز با تجمع در اطراف شعار تصرف قدرت پدید آمده باشد. برخلاف، اشتباه گرفتن فرآیند با نفس تصرف قدرت آن را محکوم به شکست می‌کند. محکوم به تحمل فوری سرکوب فرآیند، شکل‌دهی به آن، و قالبی شدن. هنگامی که ساندریست‌ها در نیکاراگوئه قدرت را تصرف کردند، به‌سرعت شروع به انحراف از مسیر کردند. برای نمونه اتفاقی افتاد که در آمریکای لاتین باورکردنی نیست: منطق حفظ حاکمیت آنها را به آنجا

کشید که به بومیان مکزیکی‌الاصل مسلحانه حمله‌ور شده و آنها را به قتل برسانند. امروز، در آمریکای لاتین، هرکس به قتل عام بومیان پردازد؛ به هر دلیلی که باشد، بلافاصله در کنار کسانی قرار می‌گیرد که پانصدسال پیش از این اقوام بومی قاره را قتل‌عام کردند. در این حال هیچ مصلحت حاکمیت و به مراتب هیچ مصلحت دولت به اصطلاح انقلابی پذیرفته نیست! مردم ملاحظه کرده‌اند که زمانه عوض شده و دیگر نمی‌توان با همان منطق و به همان ترتیب که شوروی قتل‌عام‌ها را به نام انقلاب توجیه می‌کرد به همان ترتیب عمل کنند. همه مردم به این نتیجه رسیده بودند که ساندریست‌ها خیانت کرده‌اند. گرچه پذیرفتن آن برای رزمندگان، «این پدران مهربان خلق»، کسانی که می‌خواهند علی‌رغم میل خلق برای آنها شادی به ارمغان بیاورند و آنها را به بهشت ببرند، بسیار سخت و باورنکردنی بود. با این حال اینان نیز با تأخیر زمان بیشتری نسبت به غیررزمندگان، با این واقعیت روبرو می‌شدند، اینجا صحبت از همان «رزمندگان ناکام» است.

گاهی اوقات انقلابیون قدرت را تصرف می‌کنند، در حالی که متوجه می‌شوند در سفینه‌ای قرار گرفته‌اند که هیچ اختیاری در حرکت آن نداشته و حتی نمی‌توانند هشدار دهند که: «به هوش باشید در دام افتاده‌ایم» در همین حال انقلاب در جای دیگری جریان دارد. این داستان به نوع عینی، و تا حدودی، همان است که اکولوژیست‌ها در هنگامی که در مناصب حکومتی‌اند به رزمندگان می‌گویند. یا علی‌القاعده به زبان بی‌زیانی هم که شده باید چنین بگویند: «اگر می‌خواهید چیزی به دست آورید، باید جنب و جوش داشته باشید.» البته خوب است که پای هم در حکومت و در رهبری (مدیریت) داشته باشیم ولی اگر این چیز و آن چیز را می‌خواهید به جنبش آید، فقط از من چیزی نخواهید، من جز پیروی صادقانه - صد البته و به مراتب بیش از یک جمهوری خواه، طرفدار دمکراسی،

کمونیست یا سوسیالیست - از خواست‌ها، آرزوها و حرکات شما کاری نمی‌توانم انجام دهم، به هر صورت آنچه از من نمی‌آید این است که موتور محرک باشم، محرک شما باشید.

من دیده‌ام که وقتی اینان مقاماتی در رهبری (که به غلط مقام حکومتی نامیده می‌شود) را اشغال کرده‌اند، همفکران زن صاحب منصبشان غالباً چنین بیانی داشته‌اند: «موتور، شما نیستید، از ما جز برداشت آنچه شما کاشته‌اید، در حوزه‌ی رهبری و قوانین بر نمی‌آید.» این یک حقیقت مسلم و یک بنیادگرایی جدی است. این تا حدودی میراث مبارزات زن‌باورانه است که هرگز حکومت را به‌عنوان هدف خود برنگزید، و همواره آگاه بود که قدرت در نهادهای حکومتی وجود ندارد، که در بهترین حالت نهادهای رهبری / حکومتی، در خدمت همراهی با جنبش‌های واقعی اجتماعی‌اند، و از این قرار بهترین خدمتشان ممانعت از اشغال همان عرصه‌ها توسط مرتجعین است.

به راستی حکومت همان توهم و شمایل ذهنی مرکزیت است که به یاری آن پراکنش سرمایه‌داری طبیعت حقیقی خود را در پشت آن پنهان می‌کند. همه چیز آنچنان جریان دارد که گویی دُبور می‌نویسد: سرمایه‌داری چیزهای جداگانه را به مثابه چیزهایی مجزا گرد یکدیگر سامان می‌دهد. به این دلیل است که من به سرمایه‌داری احترام می‌گذارم، زیرا در پراکندگی به تمام معنای اشیاء، دانائی‌ها و حکومت‌ها، آنچنان بروز می‌کند، که نمی‌توان بدون آمادگی برای عمل مشخص، در موقعیت‌های مشخص بر علیه آن مبارزه کرد.

در اینجا با پرسش از حکومت مواجهیم. در دیدگاه شما رهبری دولتی چه جایگاهی دارد.

حکومت و قدرت، مدیریت و سیاست: رابطه‌ی میان این واژه‌ها

می‌تواند با آنچه که مثلاً واژه‌های عدالت و آزادی را به هم پیوند می‌دهد، قیاس شود. آزادی یک کنش ناب و غیرقابل تجزیه است. برخلاف، سطوح گوناگون عدالت وجود دارد؛ خواسته یا خواستنی، که هرگز از پرواز آزادی که علت وجودی‌اش بوده بی‌نیاز نیست. پیشرفت آزادی آشکال عدالت را تحقق‌پذیر می‌سازد، و به این جهت دستاورد آزادی نامیده می‌شود. به همان صورت سیاست و رهبری دو حرفه‌ی همبسته ولی متفاوت‌اند؛ مثلاً همچون نقاش و مدیر موزه. حرفه‌ی اولی بسط هنر خویش است، در حالی که دومی کوشش می‌کند تحولات اولی را مدیریت کند. همینطور رهبری متناسب با نیروئی که قدرت با آن وارد عمل می‌شود به سطحی کم و بیش دمکراتیک و مترقی می‌رسد.

پرسش از حکومت و پرسش از رهبری پرسش از چیزی به اضافه عمل و تجربه است. در برزیل، این حرکت (که در عین حال حرکت خود ما است: حرکت بومیان بی‌زمین، دانشجویان، کارگران، واحدهای محله‌ای و همسایگی که در شهرهای کوچک و بزرگ سازمان داده می‌شوند) جنبشی را به‌وجود می‌آورد که به‌لحاظ کمی بسیار گسترده است. بنابراین در برابر توسعه نیرویی به این پر قدرتی، برای بعضی بخش‌های این جنبش پرسش و امکان ایجاد حزب مطرح می‌شود. دو گرایش وجود دارد: گرایش اول می‌گوید وارد معرکه رهبری شدن به معنای افزایش یک بعد به ابعاد دیگر زندگی است و باید به همان شکل یا آن برخورد کرد. به عبارت دیگر: چرا بخشی از اهرم‌هایی را که عرصه‌های رهبری / دولت را در دست دارند اشغال نکنیم؛ البته با عطف توجه به این واقعیت که در هر حال «موتور» در پائین هرم جامعه قرار دارد، و آدم‌هایی که در عرصه رهبری مشغول می‌شوند با این نیت به آن می‌پردازند که از این جنبش حمایت کنند و نه برای آنکه «به آن شکل داده، و قاعده پذیرش کنند» تا ناتوان شود.

گرایش دوم، که برخورداردی منفی با این پرسش دارد، می‌گوید، جهش و شور خلقی که باعث پیدایش این جنبش‌ها و قدرت آنها شده (که ما با رها کردن مفهوم قدیمی که رهبری را با سیاست مخلوط می‌کند، آن را سیاست می‌نامیم) باید برای موتور سیاسی کلاسیک، نمادین و رزمنده در رهبری و حکومت و به‌خاطر آن جا باز کند، و نه خود شریک آن شود. سرمایه‌داری گرایش دارد که همه چیز حتی دشمنانش را فاگوسیده نماید یعنی کاری کند که به‌رغم میل خود با او هم‌دست و یک جهت و سرانجام همچو او شوند. ایدئولوگ‌ها تبدیل به مدیران پروژه‌ها می‌شوند، و تقریباً علی‌رغم میل خود استفاده از گفتمان ابزاری را با رسمی کردن و عادی‌سازی آن رواج می‌دهند. در این فرایند بنیادگرایی کاملاً از صحنه غایب است. ده سال بعد این مدیران و سیاستمداران را با گفتمان صلب و متحجر باز می‌شناسیم؛ در حالی که این آدم‌ها هرگز خود این احساس را ندارند که لباس دیگری به تن کرده‌اند!

همچون داستان سارتر، اولین چیزی که آنکس که به نام مردم حکومت می‌کند بر زبان می‌راند عبارتست از: «صبر، فعلاً صبر کنید، در حال حاضر نمی‌توانیم...». بنابراین، این که اکنون نمی‌توانیم، ولی امیدوار باشید، وصف حال کسانی است که به‌طور تناقض‌آمیزی خواهان حکومتند؛ حکومتی که به‌خاطر عدم توانایی آشکارش ترجیح می‌دهیم آن را «مدیریت» بنامیم.

در این حال به دو مطلب باید توجه کرد: یکی، بنیادی، که در مجموعه انتشارات «با این همه» آن را مطرح کرده‌ایم، و تاکنون کمک زیادی به جنبش بنیادگرایی نوین در آرژانتین کرده است. این نظریه کوشش می‌کند فاصله‌ای میان سیاست و مدیریت را با زبان عینی و قابل درکی بیان کند. مدیریت و عدالت همواره متناظر سطوحی از سازمان جامعه، نظیر آنچه امروز وجود دارد، می‌باشند. آزادی همچون سیاست (در معنای مورد

قبول ما) در کنار قدرتی قرار می‌گیرد که نمی‌تواند با هیچ عنصر متضمن ثبات هم هویت شود؛ این، یک شدن ناب است، یک «حرکت».

مدیریت، سازماندهی سطوح توسعه اجتماعی است. چنانچه به‌عنوان مثال جنبش شکوفایی زنان را در نظر آوریم، خواهیم دید که آنها قبل از هر چیزی، حق سخن گفتن، رأی داری، تحصیل کردن و این جور چیزها را مطالبه کردند. لحظه‌ای فرا می‌رسد که می‌توانیم شاهد نقطه‌ای باشیم که از طریق مبارزه زنان به آن رسیده‌ایم. و مدیریت واقعی در موقعیت، اجتناب‌ناپذیر می‌شود. به این معنی که قوانین دگرگون می‌شود، اصلاحات مشخص در ساختار و نهادها بروز می‌کند؛ در این صورت مدیر نیست که با تکیه بر «قدرت حاکمه» خود تصمیم می‌گیرد سخاوتمندانه، چیزی به زنان اعطا نماید، یا نه. آنچه مدیر توان انتخاب آن را دارد، چیزهایی است که با مبارزه سیاسی به‌دست می‌آید.

پس از این و در همان حال این پرسش پیش می‌آید که آیا جنبش سیاسی به‌عنوان جنبش اقتدار و آزادی استمرار می‌یابد یا خیر. گاهی ادامه می‌یابد، و سطح مدیریت پیشین بار دیگر مورد تردید واقع می‌شود تا بتوان بیشتر پیش رفت. و گاهی همچنانکه بعضی اوقات اتفاق می‌افتد، همه چیز در همان سطح متوقف یا دست کم برای مدتی متوقف می‌شود. رهبر، وضعیت موجود را که سیاست با مبارزه برای آزادی به‌دست آورده است، به نفع خود مصادره می‌کند. این یک سطح عدالت جدید است که امکان تأسیس خواهد داشت. آنچه دیروز در سطوح معینی از مدیریت و عدالت قابل تحمل بود، غیرقابل تحمل می‌شود، و هنگامی که اصلاحات سیاسی تحمل و پیروز می‌شود، تغییر ماهیت داده و مدیریت این تصمیمات را در اجرا و به واسطه قوانین از حیث امتناع ساقط می‌کند. مدیران می‌توانند در جهات گوناگون حرکت کنند. حاشیه‌ی انعطافی در مدیریت وجود دارد، که به آستانه تحمل می‌رسد (مثلاً در مورد قانون

استفاده از مواد و ابزار پیشگیری). این سطح از مدیریت که به آن دست یافته شده سپس با موضوع سقط جنین مورد پرسش مجدد واقع می شود، که به مثابه پرچم جدید مبارزه برای آزادی که نفس آن در این هنگام با هیچ شعاری و با هیچ پرچمی حمایت نمی شود، ظاهر می شود.

باری، همان افراد که می خواستند مبارزه زنان را هدایت کنند، اینک همان ها هستند که در برابر جنبش زنان قرار می گیرند و می گویند: ما روش های ضد بارداری را اجرا می کنیم، اما اگر متوسل به سقط جنین شوید خطر زندان را به جان خریده اید. و همچون همیشه در سطوح اجرایی هم مترقی ها حضور دارند و هم مرتجعین. اما سطح مدیریت اجرایی دارای حاشیه ای از تحمل است که با نقطه توقف سیاست مشخص شده و هنگامی که جنبش واقعی اجتماع ادامه می یابد، لحظه ای هست که این سطح از عدالت به خودی خود زیاده طلبی های عدالت را متوقف خواهد کرد. زنان نمی گفتند: «من می خواهم نطفه ام را بیاندازم» بلکه می گفتند: «ما می خواهیم که سقط جنین قانونی و مجانی باشد». سقط جنین دیگر یک هدف سیاسی آزادیخواهانه منفی نیست، بلکه موضوعی مربوط به عدالت اجتماعی و مدیریت اجرایی است.

اینها در سطح و دو بعد هستند که یکدیگر را تقویت می کنند: سیاست / اقتدار و مدیریت / حکومت، بدون آنکه در هیچ مورد یکی بتواند دیگری را نادیده گیرد و بدون آنکه هیچ یک از آن دو هدف دیگری باشد. در اینجا در برابر یک سطح از آستانه سازمان اجتماعی و مدیریت قرار داریم. سیاست آن چیزی است که هرگز در دستاوردها منجمد نمی شود. چنانچه از منظر حکومت به معنای عقب نشینی باشد، این دستاوردهای قانونی تبدیل به صحنه مبارزه سیاسی می شود. ما می توانیم هنگامی که این دستاوردها از طریق زمینه های اجتماعی، سیاسی مورد تردید واقع می شوند، نقاط اتکای مدیریت اجرایی را دوباره سیاسی کنیم.

امروزه می توان گفت قانون ضد نژادپرستی در فرانسه قانونی جداً سیاسی است، که هنوز از هیجان نیفتاده و «سرد» نشده؛ هنوز کاملاً وارد عرصه ی مدیریت اجرایی نشده است. این یک نقطه ی اتکای مدیریت اجرایی است، زیرا قانون پیشرفت حائز اهمیت است. در این عرصه کرده است. با این حال این قانون هنوز کاملاً وارد حیطه ی مدیریت اجرایی نشده، زیرا حملاتی که بر علیه آن می شود، او را آسیب پذیر می سازد. برای نمونه ده ها هزار محله، تعداد زیادی کارخانه، بسیاری مکان های عمومی وجود دارند که در آنها نوعی تبعیض نژادی یا «خلاف های عصبی ناشی از کینه نژادی» اعمال می شود. اگر بتوانیم به قصد درک جنبش های اجتماعی، بگوییم که میان مدیریت اجرایی (سرپرستی دستاوردهای جامعه) و سیاست (آرزویی که در هیچ دستاوردی متبلور نیست) فاصله ای کیفی موجود است، پس می توان گفت زمان ها و مکان هایی وجود دارد که این دستاوردها در آنجا همواره موضوع اختلاف و تعارض باقی می ماند.

نهایتاً، گمان می کنم در حال حاضر چیزی وجود دارد که می توانیم آن را یک «سوء تفاهم» بنامیم. آری هنگامی که ما از رها کردن اهداف حکومت بدون فراموش کردن این نکته که حکومت به مثابه قدرت مدیریت اجرایی و همچنین به مثابه قدرت سرکوب همواره وجود دارد، صحبت می کنیم، مردم گمان می برند ما جا خالی کرده و به نوعی بدبینی عمیق دچار شده ایم. در واقع این برداشت به هیچ وجه صحت ندارد حتی دقیقاً برعکس است، رها کردن «اهداف حکومت» نهایتاً عبارتست از رهایی از شر ناتوانی در امر مبارزه، عبارتست از تکیه کردن به اقتدار و صیرورت، رها کردن توهم و نه رها کردن قدرت. به این دلیل است که باید بفهمیم این دستگاه مدیریت / سیاست چگونه کار می کند، تا در معرض این داوری نادرست قرار نگیریم که مجبور باشیم یکی را بد بدانیم و از آن دو یکی را انتخاب کنیم؛ تا از ادامه روند اشتباهات و افتادن در دام ضعف و ناکارایی

پرهیز کنیم.

محکومیت مرگ در آمریکا تصویر نمادین وجود این تنش میان مدیریت و سیاست است. در دولت‌هایی که محکومیت مرگ القا شده، می‌توان گفت که قانون القاشده در حالی که وارد متن قانون شده قانونی سیاسی است، زیرا هنوز در معرض تناقض است، زیرا برای آن که مبارزه سیاسی وارد حوزه مدیریت اجرایی شود، در دست داشتن مصوبه قانونی کافی نیست.

یک چیز دیگر، در کتابی که در سال ۱۹۸۹ نوشتم و در آن ایدئولوژی انسان - حق‌باوری را در زمانه‌ای که نمی‌شد بگویی بالای چشم آن ابروست، نقد کردم، برای ادامه این اندیشه روی حمایت هیچکس جز فرانسوا ژر حساب نمی‌کردم. باری، در این نوشتار، این فرضیه را مطرح کردم که در جوامع با تراکم جمعیت زیاد و در این زمانه‌ای که عصر انسان نامیده می‌شود، دولت فقط و به‌طور ساده مجموع دستگاه‌های ایدئولوژیک یا سرکوب نیست، بلکه واقعا نقش یک سوم شخص نمادین را ایفا می‌کند. امروز چیز دیگری به آن می‌افزایم: دولت فقط عرصه‌ی مدیریت نیست، بلکه نقش دستگاه ثالث نمادینی را ایفا می‌کند که عبارتست از نگاه داشتن یک جای خالی، جایی برای قانون، نه قوانین مدنی بلکه قانون هستی‌شناختی. در واقع برای جوامع دولتی تعریف‌کننده‌ی حق، ضرورت دارد یک جای خالی مرکزی که نتواند بوسیله دیگری اشغال شود وجود داشته باشد. به این ترتیب آن «دیگران» یا انسان‌ها به نام قانون و به نام دولت حرکت می‌کنند، ولی برای اینکه دولت یک دولت حقه باقی بماند، هیچکس نباید تبلور این قانون‌گذاری باشد. این داستان پویایی بسیار حساسی دارد که ایجاب می‌کند، که انسان‌ها به‌منظور ایفای بعضی نقش‌ها، بتوانند از حال خویش خارج شوند. به هر صورت ما می‌توانیم این نقش را با نقش نمادین پدر و مادر

مقایسه کنیم. مرد خوب یا زن خوبی که در این مقام قرار دارد مجبور است بهره‌ای از نقش خود نبرده و خود را با آن نقش محک نزند. این فاصله و این عدم تشابه برای فرهنگ و جامعه ضروری است. ما؛ تو پسر من و من پدر تو، در همین جا قرار داریم. ما دو حیوان پستاندار هستیم، در حالی که بین ما شباهتی وجود ندارد، نه به‌خاطر این که من به لحاظ کیفی برتر هستم، نه، بلکه به‌خاطر این که روابط ما بر مبنای عدم تشابه سازمان‌یافته است. به این ترتیب درک این نکته که در درون دولت، مدیریت اجرایی نمی‌تواند تمام جایگاه‌ها را اشغال کند، حائز اهمیت است. بعضی اشخاص از مواضع من نسبت به دولت انتقاد می‌کنند. ولی من مایلم صریح و شفاف باشم؛ هنگامی که آنچه را هم اکنون در مورد دولت مطرح کردم، تعریف می‌کنم، برنامه‌ای را تعریف نمی‌کنم که از آن خوشم آمده است. این یک هوسبازی نیست، بلکه تحلیل عملکرد ساختار و ترتیبات اجتماعی در کشورهای ما است.

این گونه که شما، مفصل میان مدیریت اجرایی و سیاست
را تعریف می‌کنید، باعث می‌شود تصویر رزمنده‌ی امروز
از نو تعریف شود.

این برای ما یک مرحله جدی در تجربه شکوفایی خلق‌هاست. آزادی در یک سطح از عدالت متوقف نمی‌شود، عدالت در آن واحد در سطوح مختلف پیگیری می‌شود. آزادی یک جنبش است. می‌توان گفت آزادی یک خلق یا یک مستعمره و دستیابی به آن هدفی عادلانه است. در تمام دوران مدرنیته انقلابی، دستاوردهای انقلابی یا دستاوردهای ترقی‌خواهی را به مثابه تبلور موتور محرکی تلقی کردیم که خواهان آزادی است و برای تحقق آن به حرکت آمده است. در اتحاد شوروی، چین، و در کوبا، برای تاسیس نظام سیاسی و آزادی، مبارزه می‌شد. اما به محض

رسیدن به آن، رهبران جدید می‌گفتند: اینجا، این دولت، «دولت آزادی» است. بنابراین هر کس با آن مخالفت کند آزادی‌کش است.

«اریاب آزادی» می‌تواند بر علیه مخالفین هر کاری بکند و هر چه می‌خواهد بگوید، زیرا همانگونه که در گفتمان روان‌درمانی شوروی گفته شده است، مخالفین فقط می‌توانند «دیوانه» باشند، زیرا با یک حکومت «صالح» مخالفت می‌کنند. زیرا به زعم اینان «شیزوفرنی خطرناک» مشهور که یک نوع شیزوفرنی بدون علائم بالینی است، علامت مشخصه‌اش اعتراض بر علیه نظم اجتماعی شوروی بوده است... به این ترتیب به خوبی مشاهده می‌شود که وقتی گفتار مخالف از نوع یک گفتار مورد قبول نیست، به عبارت دیگر وقتی آزادی با دولت مشتبه شده و با آن محک زده می‌شود، چه اتفاقی می‌افتد.

کسی که به مصاف آزادی (که تصادفاً با دولت یکسان پنداشته شده) می‌رود، جز «بیمار» چیز دیگری نمی‌تواند باشد. حقه‌بازی در این است که اختناق و قتل عام به دست دولت‌هایی انجام شود که «کمونیست» یا «کارگری» نامیده شده و خشونت به خرج می‌دهند که هیچ حدی برای خود نمی‌شناسد. زیرا، اگر «من خود همان آزادی‌ام» و هر کس به من حمله‌ور شود به آزادی حمله کرده است، بنابراین همه چیز می‌تواند برایم مجاز باشد. همان کاری که تاکنون انجام شده است. از نظر ما این گزاره یکی از دلایل اصلی منشأ شکست بسیاری از جنبش‌های انقلابی است... به این ترتیب، این عملاً یک تجربه برای انسان‌هایی است که از اطراف جنبش انقلابی پراکنده می‌شوند. در این حال جنبش به مسیری مخالف کشیده می‌شود: اینجا «مزرعه حیوانات» جرج اورول (نویسنده مشهور انگلیسی) است.

اینها تعدادی از نقاطی است که ضدحمله خلقی، تقریباً در تمامی نقاط جهان، از آنجاها موجودیت و گسترش خود را آغاز می‌کند. همه چیز

چنان جریان دارد که گویا تجربیات انقلابی و خلقی از پیش در رؤیای خلق‌ها اندیشیده و طراحی شده بوده و امروز ما شاهد ظهور انواع نوین مبارزات، انواع نوینی سازماندهی مبارزه و اهداف آن هستیم.

بنابراین این ضدحمله که پس از سالیان دراز عقب‌نشینی و رنج فرامی‌رسد، بازگشت به مبارزه است، و نه واکنشی در برابر یک مصیبت پیش‌رو در دنیایی بسیار دردناک برای همه. نه به هیچ وجه چنین نیست.

به نظر من این نکته بسیار حائز اهمیت است که این ضدحمله صرفاً یک شورش کور نیست. مهم‌تر از آن این است که اشکال و فرضیات واقعاً نو هستند. به عنوان نمونه اصل تنوع وجودی، تکثر مقاومت‌ها، و موقعیت‌های مقاومت، از این نظر اساسی است که دیگر تصویر رزمنده‌ای که در هر موقعیت به دنبال نشانی از یک بیماری بود که به نام آن خود را در مقام «انتقام گیرنده» قرار دهد، وجود ندارد. آن رزمنده‌ای که من به آن «رزمنده ناکام» می‌گویم، رزم‌آور چیزی است که می‌تواند «انسجام مفرط» نامیده شود، زیرا آن مرد در همه موقعیت‌های مشخص همواره یک جهان انتزاعی مشاهده می‌کرد. به این ترتیب بود که وقتی در یک محله یک طرح آموزشی دسته‌جمعی توسعه می‌یافت، این رزمنده بلافاصله می‌خواست آن را با مبارزات دیگر با موقعیت‌های دیگر پیوند دهد، نه برای تقویت آن، بلکه از آن جهت که گمان می‌کرد برای برخورداری از انسجام، همه طرح‌ها باید با یک جهان انتزاعی مربوط باشد. با این روش مردم به درستی احساس می‌کردند از واقعیت خود جدا شده‌اند. این انسجام کاذب آن چیزی است که به عنوان نمونه به آنها گوشزد می‌کرد که اگر تو به خاطر داشتن یک مدرسه‌ی آزاد مبارزه می‌کنی در برابر نظام قرار داری. این البته درست است، ولی پس از این تو به عضویت آن در می‌آیی، در حالی که باید به مبارزه کارگری در این یا آن شرکت و به کشاورزان اینجا و آنجا پیوندی که همه اینها تحت رهبری پیش‌آهنگی است که به همه چیز

اشراف دارد و چون جز به کل به چیز دیگری نظر ندارد، احزاب متعدد را طرد می‌کند.

ماگمان می‌کنیم باید موقعیت‌های مقاومت را به ترتیبی توسعه داد که بتوانند به‌طور همزمان با موقعیت‌های دیگر ترکیب شوند. اما باید توجه داشت که ترکیب شدن مورد نظر ما در برابر پیوستن قرار دارد، زیرا ترکیب شدن جنبشی است ناشی از پایه واقعی، که پیوندها را تقویت، تجربیات را انباشته، و استعدادها را توسعه می‌دهد. در حالی که پیوستن، اجتماعی است که در رؤیای خود، پراکندگی را تصویر می‌کند. این مطلب و چیزهای دیگر ماهیت ضدحمله را تشکیل می‌دهد.

شما به تازگی کتابی منتشر کرده‌اید به نام «ضدقدرت» این کلمه‌ایست که خیلی به آن علاقه دارید. منظور شما از آن چیست؟

بنیادگرایی جدید که هم اکنون درباره آن صحبت کردیم، امروزه تقریباً در همه جا در حال گسترش است، و همچون همیشه مبتکرینی که در قلب ماجرا حضور دارند، برای نظریه‌پردازی از آنچه جریان دارد آماده نیستند. محورهای عمده ماجرا در سیاست قدرت قرار دارد که هدف اصلی آن دیگر، کسب حاکمیت، خواست دستیابی به مدیریت اجرایی یا رهبری نیست.

در ضمن می‌خواستم توضیح دهم که چرا من از یک ضدحمله صحبت می‌کنم. در سال‌های دهه هفتاد دفتر ماجرای طولانی شصت ساله مبارزه انقلابی متکی بر فرضیه‌ای نظری و عملی که هدف آن تصرف حکومت، یعنی رهبری بود بسته شد. پانزده سال بعد که به دوره فرامردن مشهور است، به انکار واقعیت گذشت. با این حال نتوانست مانع جهش زندگی و آزادی‌خواهی شود که به دنبال راه‌های جدید بود. با

نگاهی اندکی نمادین، من ابتدای این ضدحمله جهانی را در روز اول ژانویه ۱۹۹۴ قرار می‌دهم که زاپاتیست‌ها منطقه لاس‌کوزاس در چیپاس را تصرف کردند. جنبش‌های انقلابی سومیان بی‌زمین، بی‌سرپناه، بی‌شناسنامه، اما به خصوص یک ذهنیت ضدسرمایه‌داری بیش از پیش گسترش یافته، تقریباً در همه جای جهان ظاهر شد. مجموعه «با این همه»، شبکه‌ی مقاومت آلترناتیو (جایگزین)، گروه گوارائیت‌های ال مات در آرژانتین و جریان‌های دیگری که در این شبکه ادغام شدند، اعضای این گستره ضدحمله چند وجهی‌اند.

با این حال به نظر می‌رسد، شما به این ارزشی که سرمایه‌داری همه چیز را به پای آن قربانی می‌کند، یعنی کارآیی، بهای کمی می‌دهید. کارآیی یک ارزش غیرقابل تردید است که تصرف حکومت و خشن‌ترین کارها را توجیه می‌کنند.

سنجش چیزها در ترازوی نتیجه‌ای که از آن انتظار می‌رود، بهره‌ای که بر آن فرض است، این فایده‌گرایی لجام گسیخته، اندیشه‌ایست که خارج از دنیای سرمایه‌داری فاقد معنی است و کاملاً راه هرگونه تردید و مخالفتی را سد کرده است. فلوطین این اندیشه را در «انثادها» با این عبارت نقد کرده که: «کارآیی عمل در نفس خود عمل قرار دارد».

نتیجه‌ی یک زندگی چیست؟ نتیجه‌ی یک عشق؟ این لحظه‌ی بازسازی شالوده یک ضدحمله، که در آن قرار داریم، و من نه مؤلف آن هستم و نه موضوع آن، بلکه در آن مشارکت دارم، در آن چیزی ریشه دارد که در زندان درک کردیم، یعنی این‌که اندیشه فی‌نفسه و به معنای نتیجه، اندیشه‌ایست ناشی از فراموش کردن و دور شدن از معارضه‌ی اصلی. اگر نتیجه‌ی نهایی، آنگونه که لیوتار می‌نویسد، اطمینان حاصل کردن از این

است که خورشید چند میلیارد سال دیگر منفجر خواهد شد، چرا تسلیم وحشت از آینده شویم؟ این دوری جستن از جاودانگی که در میان ثانیه‌های ساعت قرار دارد، مبنای فراموشی است. این واقعیت که بدانیم به زودی خواهیم مرد، هیچ کمکی به ما نمی‌کند. پرسش این است: کی و چگونه زندگی در مدار یگانگی قرار می‌گیرد، و کی با جاودانگی مربوط خواهیم شد؟ این آن چیزی است که جامعه ما قادر به درک آن نیست.

آنچه در یک موقعیت وجود دارد، داستان‌های منحصر به فرد در حال شدن است؛ انواع هستی که توسعه می‌یابد. توسعه‌ای که هر چقدر با تنوع وجودی ترکیب شود، به همان میزان غنی‌تر است. امر منحصر به فرد قابل نامگذاری وجود ندارد، زیرا همان لحظه که نامیده شود از دست می‌رود. جز این نمی‌توان که شاهد صیوروت منحصر به فرد باشیم... پیشخدمت قهوه‌خانه فقط یک پیشخدمت قهوه‌خانه نیست؛ از لحظه‌ای که تعریف شود، از دست می‌رود... طبقه‌بندی امور منحصر به فرد مقدور نیست. فقط با این شرط می‌توان نامی برای آن قائل شد که بدانیم این کوشش برای تعریف، خود بخشی از منحصر به فرد بودن است.

آیا لازم است اتوپیی، به عبارت دیگر «ناکجا آباد» را به
مثابه فضای سیاسی مشترک، بازخوانی کرد؟ و به اتوپیا
در همین جا و هم اکنون اندیشید؟

نویسنده‌ی انقلابی آلمانی به نام لانداور که در سال ۱۹۱۷ تیرباران شد تنها یک کتاب نوشت به نام «انقلاب» که در آن می‌گوید: واژه‌ی «اتوپیی» (utopie) را باید به صورت دو بخش جداگانه‌ی نه - ممکن (u-topie) به معنی ناممکن، لامکان، بلا موضوع، لامکان، نفی مکان (قرائت کرد؛ همه مبارزات از یک نه - ممکن، از نفی وضع موجود (topos)، از نفی توقف، نفی جای فعلی، نفی جایگاه کنونی، به منظور رسیدن به یک وضع دیگر

که اتوپیی نیست آغاز می‌شود؛ زیرا اتوپیی آن جنبش همواره خواستن و همواره آزادی‌خواهی است که عملاً در آن، دیگر هیچ مکان (topos) ناممکن (اتوپیی utopie) نیست.

من به این واقعیت باز می‌گردم که ما به خوبی می‌دانیم که از نظر این جریان انقلابی، جریان لانداور یا رزا لوکزامبورگ - و حتی برای طیف وسیعی از هم‌زمان - مبارزه برای آزادی نمی‌تواند در یک قانون، در یک نظام، یا یک حکومت بگنجد. اتوپیی یک جنبش ایده‌آلیستی نیست، بنابراین باید دستاوردهایی بر مبنای تغییرات مؤثر داشته باشد، در حالی که هیچ تغییری پایان آزادی نیست. بنابراین این جریان انقلابی طی سالیان بسیار، یک گرایش اقلیت بود که در جنبش انقلابی مدرنیته معرفی نشده بود. ما می‌توانیم همین نگرش را در مورد عشق نیز به کار ببریم و بگوییم: «وضعیتی عاشقانه»، مدیریت در سکون، وجود ندارد. چیزی جز هنجار عشق وجود ندارد. عبارت عاشقانه‌ای از هلیوز (و نه لاکان) وجود دارد که می‌گوید: از تو می‌خواهم آنچه را به تو هدیه می‌کنم رد کنی زیرا «مقصود این نیست». با این حال نمی‌توانیم از همان که مقصود نیست قطع نظر کنیم... اگر من یک شاخه گل به تو هدیه کنم، این معرف عشق است ولی اگر به تو بگویم: این شاخه گل خودت است، چه چیزی اضافه بر این می‌خواهی؟ اگر من پیشاپیش احساس کنم که سند عقد ازدواجم، خانه‌ام و شاخه گل تبلور عشق هستند، عشق را کشته‌ام. رفتار عاشقانه وجود دارد، ولی حالت عاشقانه نه. این دقیقاً آن چیزی است که می‌توان گفت.

باید درک کنیم که سیاست و آزادی فراكشن‌های نابی هستند که رسالت آنها تولید دستاورد است. اما هرچقدر تغییرات ضروری باشند، شرایط لازم تلقی می‌شوند؛ ولی برای وصول به مقصود کافی نیستند. من روی دستاوردها خیلی تأکید می‌کنم. زیرا از طرفی از مارکسیسم کلاسیک فاصله می‌گیرم که این دستاوردها را با حکومت یکی می‌انگارد، و از

طرف دیگر با گرایش ایده‌آلیستی و رادیکال نیهلیستی که دستاوردها را همچون حوادث فرعی خارج از گود تلقی می‌کند، میانه‌ای ندارم.

از نظر فوکو، حاکمیت، عبارت است از مناسبات؛ یک فیزیک کلان حاکمیت وجود دارد و یک فیزیک خرد حاکمیت. بنابراین حاکمیت به‌طور مشخص عبارت است از نمایندگی این سطوح متفاوت مناسبات و نه نفس مناسبات.

من گمان می‌کنم فوکو متأسفانه همچون بسیاری از اروپایی‌ها، نه بر اساس امکانات واقعی حقیقت، بلکه بیش از حد بر مبنای تجربه‌های تصادفی‌ای سخن می‌گوید که باعث مشوش شدن نظریه‌هایش می‌شود. درست است که حکومت همواره در لحظه‌ای معین از قدرت پیشی می‌گیرد... این یک امر پایدار است، جزیره خوشبختی همان حرکت به سوی جزیره است... چنانچه فردا روزی برسد که در آرژانتین دیگر حتی یک کودک در خیابان نباشد که خودفروشی کند، خون خود را، اعضای بدنش، نخاع‌اش، شبکیه چشمانش و... را در معرض فروش نگذارد، وقتی قانونی وجود داشته باشد که بتواند نهادهای حمایت از کودکان را تأسیس کند و در نتیجه دیگر هیچ بچه‌ای در معرض این تهدیدات نباشد، آن وقت عملاً جنب و جوش بسیار پرجاذبه‌ی این سطح از مبارزه آزادیخواهانه محو خواهد شد، و دستاوردهایش که برای همه ما بسیار عالی است باقی خواهد ماند!

روابط اقتصادی اختناق‌آور، ارتش سرکوبگر، و نیروهای نظامی آمریکا، اینها همه، البته بسیار جدی هستند. ولی از نظر من، موقعیت غیرقابل پرهیز برخورد خشونت‌آمیز، جز یک موقعیت ضد سرمایه‌داری البته نه مهم‌ترین آن، نیست. برخلاف آنچه اساسی است، این است که

بدانیم چگونه در دام افتاده‌ایم.

آزادی داورپذیر نیست که نیازمند فصل‌الخطاب یا چیزی شبیه دادگاه عالی روحانیت به آن معنی که فردگرایان منظور نظر دارند و برایشان دولت همواره بالقوه آزادی‌کش است، باشد. پروکلوس، داماسکیوس، لایبنیتز و اسپینوزا هم با این عقیده موافقند که بنا بر آن آزادی عبارت از آزادی اراده و حق انتخاب فرد نیست. غالباً به من می‌گویند: تو اینگونه فکر می‌کنی، زیرا رزمنده‌ای آرژانتینی هستی. و من به شوخی پاسخ می‌دهم که البته من همچون «فرمانده پروکلوس» هستم که عقیده دارد اندیشه‌ی آزادی واژه‌ای بیش نیست، یا همچون ریموند لول عقیده دارم که آزادی در نهایت واژه‌ای بیش نیست و به این جهت خود «آزاد» نیست. آزادی عبارت است از پیوستن به جریان عمل و بسط گرایش‌هایی که به شکوفایی هستی می‌انجامد؛ ایفای رسالت مبارزاتی در هر موقعیت.

آزادی چیزی نیست که بتوان به‌طور فردی آن‌گونه که نوافلاطونیان می‌گویند از آن برخوردار و بهره‌مند شد. آزادی، حق انتخاب آزاد نیست. محدوده آزادی، آغاز آزادی دیگری نیست (آزادی فرد آنجا پایان نمی‌پذیرد که آزادی دیگری شروع می‌شود) بلکه با آزادی دیگری ترکیب و شکوفا می‌شود، حتی جز در این ترکیب و مجموعه وجود ندارد.

برای آن‌که با این اصل بورژوازی صریح باشیم، باید بگویم نه تنها آزادی در آنجا تمام نمی‌شود که آزادی دیگری شروع می‌شود، بلکه آزادی با آزادی دیگری آغاز می‌شود. آزادی جز نامی نیست که به یک مبارزه‌جویی اطلاق می‌شود. همچنانکه دلوز می‌نویسد هیچکس نمی‌تواند «آزاد باشد». فقط می‌توان در مسیر پیمودن آزادی در موقعیت سهیم شد، اما نمی‌توان «هستی آزاد» داشت.

بنابراین تا جایی که به ما مربوط است و بنا بر استراتژی سستی ضد حکومت و ضد فرهنگ رایج در نهایت می‌گوییم مبارزه برای

کمونیسم، همبستگی و عدالت، فی نفسه دارای مضمون ضد سرمایه‌داری نیست مگر در حالت مافوق تصور. آنچه برای ما اهمیت دارد دانستن این مطلب نیست که آیا برخی عملیات ضد سرمایه‌داری‌اند یا نه، بلکه دانستن این است که آیا در یک حرکت خود-باوری، این عملیات به سوی همبستگی بیشتر، کمونیسم، خلاقیت و عشق بالاتر میل می‌کند یا نه؟ برای افاده مقصود می‌توان مثالی از عوارض موسوم به مالیات توپین که سازمان‌های A.T.T.A.C از آن طرفداری می‌کنند، ذکر کرد. اعضای این جمعیت می‌گویند برای کمک واقعی به مردم باید فوراً عوارضی را برقرار کنیم که صرفاً اصلاح‌طلبانه نباشد، بلکه دارای هدفی انقلابی باشد که نشان دهد توزیع ثروت ناممکن نیست. به این ترتیب نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان توزیع ثروت‌ها را شروع کرد. این یک اقدام عینی است که به سوی تقویت همبستگی راه می‌برد. این اقدام می‌توانست بسیار بد باشد، و با این حال بسیار خوب تمام شد، زیرا مردم می‌توانند بگویند: نگاه کن ببین چه شاهکاری کرده‌اند، خودمان می‌توانستیم بهتر از این انجام دهیم. در این هنگام سر و کله تروتسکیست‌های فرانسوی، آرلت لگیه و کروین پیدا می‌شود که به دلایلی ایدئولوژیک مانع از تصویب عوارض توپین در پارلمان مجلس اروپا می‌شوند. آری باور کردنی نیست. ولی اینان رأی مخالف دادند! به درستی این یک نمونه از برخوردهای دنیای انتزاعی است؛ اینان ادعا می‌کنند عوارض توپین برای بازسازی سرمایه‌داری است، در حالی که ایشان خود را ضد سرمایه‌دارها می‌دانند. اکنون به طور مشخص و عینی می‌بینیم چگونه و در چه مواقع بنیادگرایی جدید موضع خود را از این نوع ایدئولوژی‌ها، که به بهانه‌ی دنیایی انتزاعی، مانع از تحقق یک جنبش واقعی منبعت از خود انسان‌ها می‌شوند، جدا می‌کند.

از لحظه‌ای که زندگی در جامعه برگشته‌ای ایده‌آل، مجازی سازی

می‌شود، با ارجاع دادن پاسخ پرسش‌ها به دنیای انتزاعی و گزاره‌های ایدئولوژیک... هیچ چیز نمی‌تواند به‌طور عینی جاری شود. به رغم کسانی که می‌خواستند «بدی» را نابود کنند؛ یکی می‌خواهد شکنجه را براندازد، و دیگری سرمایه‌داری را. آنچه من می‌خواستم بر آن تأکید کنم همین است که بنیادگرایی جدید، ضد سرمایه‌داری نیست مگر در نهایت امر. مشخصاً وقتی بخواهید به منظور خلق تجربه کمونیستی، شکوفایی و آزادی به‌سبب همبستگی پردازیم، در تجربه روزمره، ساختارهایی را خواهیم یافت که به شیوه سرمایه‌داری کار می‌کنند، و طبعاً درگیری بوجود خواهد آمد. ولی هدف قرارداد یک نظام به‌طور کلی در برابر نظام دیگری نیست. هدف عبارت است از قرار گرفتن در دل هر موقعیت به نفع بسط زندگی و همبستگی، و نه مخالفت با چیزی. ضدیت با سرمایه‌داری غیرقابل پرهیز است، چیزی است که در نهایت خود را تحمیل می‌کند. اما ما باید خود را همچون یک جنبش خودباوری با مضمون کمونیستی و در پیوند با زندگی تعریف کنیم.

آیا امروزه اعمال تجربیات ضدسلطه در فرانسه امکان دارد؟

به راستی گمان می‌کنم که در فرانسه امکان بسیار خوبی برای ضدحمله براساس این اندیشه وجود دارد که، سیاست و کنش‌های مبارزاتی بر یک الگوی از پیش حاضر، و آماده‌ی تحویل، تأکید نمی‌کند.

این پرسش که «جهان چگونه باید باشد» معنایی ندارد. سیاست و ایجاد یک دنیای آزاد و متحد، چیزهایی هستند که به خودی خود وجود دارند. ما چاره‌ای نداریم جز آنکه به آن پیوندیم و آن را توسعه دهیم. از این منظر، چیزی وجود دارد که در فرانسه یک مسأله جدی است: نحوه پیوند خوردن با جایگزین. بدیل‌سازی در فرانسه بدترین وجوه دوره

انقلابیون ترقی خواه، یعنی وجه برنامه‌ای را به ارث برده است.

زیرا تجربیات ضد سلطه قبلاً به صورت عمل زنده وجود داشته، اما آنچه از این دوران باقی مانده، تصویر آن انقلابی است که می‌گوید: جهان باید چنان باشد نه چنین. امروزه ذهنیت اعتراضی بسیار جدی‌ای مشاهده می‌شود که به تدریج به ماهیت آن تصویر بیشتر پی می‌برد. اخیراً مشاهده سالیان دهه هشتاد به مثابه سال‌های ایدئولوژی باوری، که به چیزهای غیرواقعی باور داشته‌ایم را آغاز کرده‌ایم. اکنون شاهد یک آشفتگی ایدئولوژیک در برابر سرمایه‌داری هستیم. مردم با چشمان خود می‌بینند که چگونه کارگران همچون یک شی از کارخانه بیرون انداخته می‌شوند، چگونه درها به روی معلولین بسته می‌شود، چگونه قاره‌ای همچون قاره آفریقا به تمامی له و لورده می‌شود، بالاخره چگونه از تولید داروهای ضروری و حیاتبخش به خاطر سودآور نبود نشان خودداری می‌شود... مشکل اصلی در این است که هرچه بیشتر نابسامانی‌ها مشاهده شود، (به خاطر عادی شدن وضعیت و از بین رفتن احساس قبح عمل) سرمایه‌داری بیشتر مقاوم و تقویت می‌شود. زیرا در همان حال مردم احساس می‌کنند در برابر این همه، ناتوان از نشان دادن مخالفت و واکنش هستند. زیرا الگوی موردنظر ذهنیت انتقادی جستجوی طرح خوب، اریاب خوب و حزب خوب است. و به این ترتیب می‌شنویم که می‌گویند: چنانچه مغری باشد می‌توانید روی من حساب کنید؛ معنی دیگر این سخن این است که: اگر امکان جایگزینی پیدا شد مرا در جریان بگذارید. اکنون و در این شرایط چگونه باید از ویرانی و از فاجعه اقتصادی نجات پیدا کرد؟ باید جهان دیگری با عمل ساخت - که در عین حال همان جهان باشد.

اکنون در فرانسه جریان‌های جایگزین بسیار جالب توجهی وجود دارد؛ بنابراین مسأله مبارزه اکنون این است که چگونه این امیدواری ایجاد

شده با بدیل احسن را پشت سر گذاریم. سنت ادبی انتقادی شدیدی بر علیه جامعه وجود دارد، اما این انتقادات فقط باعث می‌شود که برخی اشخاص خود را «بسیار متفاوت» از دیگران یا «بسیار مغبون» احساس کنند، همین و بس. موضوع اصلی این است که ببینیم امروزه چگونه می‌توانیم از ویژگی‌های جامعه فردگرا (فردیت) عبور کنیم، چگونه می‌توانیم تجربیات عینی و قابل لمس را به جریان بیان‌دازیم که احساس مصیبت‌زدگی جامعه کنونی را درنوردد. به زعم من این فرایند در فرانسه آغاز شده است. من به اتفاق اشخاص بسیار دیگری در تمام این ماجرا شرکت می‌کنم. گرچه این نیز واقعیت دارد که دیدن و احساس کردن این واقعیات به آسانی مقدور نیست. زیرا انجام کاری با این احساس که کاری کوچک است بسیار متفاوت است از این که به صرافت بیفتیم که آنچه مشغول انجام آن هستیم به درستی بخشی از فرایند پیدایش بنیادی راه‌های نوین مقاومت و خلاقیت در جامعه و پیوند به آن است.

جهان کنونی به ما می‌گوید: سرمایه‌داری در صورتی که به شما اجازه انتقاد ندهد، «ایدئولوژیک» خواهد شد. بنابراین در حرکتی متضاد، نقد بارور می‌شود و خود سیستم، به بسط انواع نقد شنیداری و دیداری از صحنه‌ی نمایش، (به زعم دُبور) می‌پردازد و از آن حمایت می‌کند.

به این ترتیب دگرگونی بسیار مشکل و تا حدودی غیرممکن به نظر می‌آید. زیرا در صورتی که سیستم سرمایه‌داری خود قادر به تولید نقد خود باشد، به این دلیل است که خود واقعاً غیرقابل قطع نظر کردن است. هدف تمامی نقدها و طنزهای نمایشی ارائه شده بر علیه سیستم، آگاهانه یا ناآگاهانه همین است: شریک شدن در قدرت نقد برای آسیب‌ناپذیر کردن سیستم. دیکتاتور در همان حال که دهان مطبوعات را می‌بندد اقرار می‌کند که تغییر ناممکن نیست، در حالی که سرمایه‌داری پیروزمندانه با اعطای بیشترین آزادی به مطبوعات، و سهم شدن در آن، پیام وحشتناکی

صادر می‌کند که در چند جمله خلاصه می‌شود: «البته که نقد کنید، ما همه مخالف بیماری هستیم، گرچه نقد هیچ فایده‌ای ندارد، زیرا بیماری غیرقابل علاج است.»

بنابراین در غرب مسأله برای ما این است: برای این که این ذهنیت اعتراضی، که مؤلّد آگاهی کسالت‌بار است، بتواند جای خود را به چیز دیگری بدهد، چه می‌توانیم بکنیم؟ پاسخ این است که راه حل در چیزی جز اقدامات متنوع نیست، زیرا جهان چیزی نیست مگر یک عنصر از موقعیت من، آنچه من آن را سرمایه‌داری می‌نامم، چیزی جز عناصر موقعیت من نیست.

ما شاهد تولید واقعی اندوه و مصیبت‌زدگی هستیم. در دوره‌ای تاریک و غم‌آلود به سر می‌بریم که انسان‌ها دارای اندیشه هستند، ولی تکیه‌گاه این اندیشه‌ها در زندگی‌های شخصی است که قادر نیست بر جداسازی‌های فردگرایانه فائق آید.

شما به نقل از ژیل دلوز گفته‌اید که زندگی چیزی شخصی

نیست. معنای این جمله چیست؟

مردان و زنان ناگهان در می‌یابند که بیش از پیش محکوم به اندیشیدن به روابط درون ذهنی هستند، و این که دنیایشان بسیار محدود می‌شود، و این تناقض آلود است زیرا اینترنت، روزنامه‌ها، صداها کانال تلویزیونی و... وجود دارد. آنچه پرنخی ایدئولوژی‌های فردیت نظیر میشل مافزولی به آن «قبیله‌گرایی جدید» می‌گویند، چیزی است که ما آن را فرد گسترش یافته می‌نامیم. فرد با جسم تعریف نمی‌شود، و نه حتی با شخص (این همان وجود کثیرالابعاد یا تنوع وجودی است). فرد در این ایدئولوژی‌های جدید با یک گروه مشخص می‌شود: به نام امت‌گرایی یا هر نام دیگر، در این ایدئولوژی‌ها نه تنها اندیشه‌ی طبقه‌بندی همچنان حفظ می‌شود، بلکه روش زندگی هسته‌ی مرکزی فرد را چنان تغییر می‌دهد که فرد دیگر به

تغییر جامعه نمی‌اندیشد، بلکه برای مبارزه بهتر بر علیه دیگران از آن بهره می‌جوید.

بنابراین وجود افراد مجزا از یکدیگر به این دلیل نیست که هر یک از ما یک فردگرا هستیم. بر خلاف، چیزی بالاتر از فرد برای توده‌ای کردن وجود ندارد. توده و فرد پشت و روی یک سکه‌اند. آنچه را که میشل مافزولی خوشبختی می‌پندارد، یعنی قبیله‌گرایی جدید، در واقع چیزی جز قطعه‌قطعه کردن آن چیزی نیست که من آن را فرد گسترش یافته می‌نامم؛ در آن هنگام که شخصیت انسانی از او سلب شود، و زندگی بیش از پیش فقیر و یک بعدی شود.

من شخص را در برابر فرد قرار می‌دهم. زندگی امری فردی نیست. در جامعه کنونی در می‌یابیم که مرزی از میان زندگی فردی و کثرت‌پذیری عبور می‌کنند... کسانی هستند که انجمن‌های فردی تأسیس می‌کنند. پرسش این نیست که «آیا من کاملاً تنها هستم یا با تعداد زیاد دیگری هستم»، بلکه این است که «آیا در کنار طیفی کثرت‌پذیر هستم یا در جمعیت‌هایی قرار دارم که به مثابه افراد مجزا و بدون پیوند هر کس برای آنکه در امر طبقه‌بندی بیشتر مفید واقع شود، گلیم خود را از آب بیرون می‌کشند... به این ترتیب تشابه کاذبی میان پیوندهای همبستگی که ایجاد می‌شود و جمعیت متشکل از افرادی که باز برای بهره‌وری بیشتر از اصل فایده‌گرایی دور یکدیگر جمع شده‌اند، وجود دارد؛ اینجاست که محدودیت واقعی نظریه قبیله‌گرایی کذایی معلوم می‌شود. بخشی از افسردگی جامعه ناشی از شخصی کردن زندگی و درگیری‌هایی است که مردم دچار آن هستند. کمی دقت کنیم و برای نمونه ببینیم مردم از تحلیل‌گران، از مذاهب، و فرقه‌ها چه می‌خواهند؟ مردم تقریباً همیشه تقاضاهای مشابهی دارند، و به شما می‌گویند: «من نمی‌توانم جهان را درک کنم اما دست‌کم در زندگی شخصی‌ام سعی می‌کنم خانواده‌ام،

همسرم و... را کاملاً درک کنم و در جریان مشکلاتشان باشم. نیت مردم خیر، اما غیرقابل تحقق است. زیرا، به درستی، جداسازی امور شخصی کم اهمیت از بقیه موقعیتی که در آن به سر می‌بریم، کمکی به روشن‌تر شدن و مؤثرتر بودنمان در راه‌حل‌ها نمی‌کند؛ حتی، برعکس، دنیای انتراسی و مجازی‌ای خلق می‌کند، که در آن هیچ‌کاری از دستمان نمی‌آید. تکرار می‌کنم که زندگی یک امر شخصی نیست! معنی این حرف این است که مثل تصویر هاله ستاره مویوس، خودمانی‌ترین و صمیمی‌ترین چیزهای وجود ما ترکیبی ساخته شده از خود جهان و امری همگانی است. برخلاف، مشی نادرست نوعی دانایی (حکمت) کاذب باعث می‌شود که انسان‌ها مشکلات جهان را به‌منظور پرداختن به مشکلات خویشتن رها کنند. اگر در جهان جایی هست که مسلم باشد انسان‌ها نمی‌توانند بر جبر زندگی فائق آیند، همان زندگی شخصی است. مردم در روابط عاطفی و درون ذهنی بیش از هر عرصه دیگر گرفتار عوامل متعدد هستند (که از حوزه اختیارشان خارج است). دخالت عوامل متعدد تقریباً تعیین‌کننده است. بنابراین عقیده به کنار کشیدن، مبارزه نکردن بر علیه فقر در جهان و یا به‌خاطر همبستگی میان انسان‌ها و به‌جای آن آب و جارو کردن جلوی درب منزل خود و اشراف پیدا کردن به روابط درون ذهنی دامی بیش نیست.

این همه به معنای ورود به دالان بی‌انتهایی است که هرچه جلوتر روید تاریک‌تر می‌شود. هنگامی که زندگی تبدیل به امری شخصی شود، غیرقابل هدایت و غیرقابل درک و کاملاً غیرشفاف شده، چیزی جز رنج و اندوه مضاعف به‌همراه نمی‌آورد. به این ترتیب شخص تلاش می‌کند به چرایی‌ها و چگونگی‌هایی که اساساً در حوزه‌ی تحلیل او راه ندارد، پی برد. این به نوعی کاریکاتوری از غار تاریک افلاطون است که در آن سعی می‌شود سایه‌ها اصلاح شود، در حالی که سرنخ سایه‌ها در جای دیگری است.

۷ پایان سخن

اسپینوزا در رساله «اخلاق» می‌نویسد: «روح می‌تواند اجسام خارجی را که بار اول جسم انسانی را به‌وجود آورده‌اند، حتی اگر دیگر وجود یا حضور ندارند آنچنان سیر و سیاحت کند که گویا حاضر هستند». آنچه ما می‌توانیم به نوبه خود تأیید کنیم، به راستی، این است که گذشته «شکلی از زمان حاضر» است. به عبارت دیگر زمان حاضر بسیار عمیق‌تر، گستره‌تر و چند ساحتی‌تر از آن «زمان حاضر یک لحظه‌ای» و تک ساحتی است که عصر ما تصور می‌کند.

به این ترتیب پس از برداشتن قدم‌ها در راهی منحصر به فرد که به معنای محدود آن راه من و در عین حال راه انسان‌های بسیار دیگری است، خود را در اینجا می‌یابم؛ پس فردا آماده عزیمت به سوی بوئنوس آیرس، این «جنوب»، جنوب من که «کعبه‌ی» من شده، به دنبال سرنوشت خود، هستم. در آن جا پسر پاتریسیا به تازگی پیدا شده است؛ مرد جوان هجده ساله‌ای که در محله‌ی سان میگوئل در کناره جاده کمربندی بوئنوس آیرس زندگی می‌کند.

یک ماه و نیم پیش بود که ماریانا و رفیق دیگری تقریباً با اطمینان کامل به من خبر دارند که این مرد جوان همان پسر ربوده شده من است؛ و سه هفته پیش نتیجه آزمایشات DNA این مطلب را تأیید کرد.

پایان خوش آیا؟ نه! داستان به این سادگی نیست. آن بچه‌ی شیرخواره چند ساعت پس از وضع حمل پاتریسیا در سال ۱۹۸۰ از آغوش پاتریسیا ریوده شد و یکی از شکنجه‌گران او را با خود برد. خیر داریم که آن مرد «تبهکار» تا آنجا پیش رفت که در آن زمان «رودلف کوچک ما را به بازدید محل کار» خود می‌برده است. به عبارت دیگر به مرکز شکنجه، جایی که مادر او و دیگران شکنجه شده و شاید هم مادرش در همانجا به قتل رسیده است....

داستان از این قرار است که این مرد زن خود و فرزند ریوده - خوانده شده‌اش را چنان کتک می‌زده که یک روز، همسرش، شریک جرم و در عین حال قربانی این مرد که از دست او رنج می‌کشید، تصمیم می‌گیرد با آن بچه که دابستانش را می‌دانسته به تنهایی زندگی کند.

اکنون باید با هم در محضر دادگاه حاضر شوند. و این برای رودولفو - که بعداً کیلرمو نامگذاری شده - و می‌خواسته از این زن نگهداری کند، دردناک است.

چگونه این داستان را تحمل کنم؟ با این همه درد چه کنم؟

این سفر در عین حال یک مسافرت مبارزاتی همچون دیگر سفرهاست؟ باید زمین‌ها را تصرف کرد، با دانشجویان و روشنفکران صحبت کرد، و به نواحی مختلف و به اجتماعات کارگری رفت. اما این بار، رودولفو نیز آنجا حاضر است.

روزی که تأیید آزمایش ADN را گرفتم، به پاتریسیا اندیشیدم، به غصه‌ای که برای سرنوشت پسرش در دل داشت و نامی نمی‌توان بر آن نهاد. می‌دانست که چند ساعت پس از به دنیا آوردنش کشته خواهد شد. او زیر شکنجه مرد. بدنش احتمالاً از درون هواپیما به رودخانه پرتاب شد، یا شاید خدا می‌داند چه چیز دیگری بر سرش آمد. ولی برای من و دخترش ماریانا پیامی گذاشت که به جستجوی پسر ریوده شده‌اش برویم.

اکنون با این مرگ ناتمام (همانگونه که زندگی ناتمام) و «روح اندوهبار» آیا می‌تواند به راحتی بیاساید؟

به این دلیل است که از آنروز، از همان لحظه، احساس کردم چیزی در حال دور شدن است، که پاتریسیا واقعاً مرا ترک می‌کند، و مرا بار دیگر با تردیدهایم، ترس‌ها و شادی‌هایم، در حالی ترک می‌کند که سعی دارم راهی را که با یکدیگر آغاز کردیم به تنهایی ادامه دهم.

نه این که احساس جرم کنم، احساس جرم یک دام است. همچنانکه می‌توان در روانکاوی دید، احساس مجرمیت نوعی روان پریشی است که از ناتوانی تغذیه می‌کند. مسأله در این است که مجرمیت و مسئولیت، عملکرد یکسانی دارند، اما با شالوده‌ها و نتایج متفاوت. مجرمیت پریشان می‌کند، اما بر خلاف، مسئولیت‌پذیری، ایفای نقش در موقعیت را مقدور می‌سازد.

معاصران ما گمان می‌کنند آزاد بودن، عبارت است از اعمال آزادی اراده در زندگی، که نهایتاً با رها شدن از قیود مجرمیت، در دم از هرگونه «اجبار» و هرگونه مسئولیت‌پذیری نیز رها می‌شود.

در واقع، آزاد بودن، عبارتست از ایفای سرنوشت با همه وزن آن - البته بدون این که آن را انتخاب کرده باشیم، مسئول سرنوشت خود هستیم. با این کتاب کوچک، من در عین حال خواسته‌ام نشاط ناشی از امکان به تصور آوردن و عملی شده برخی تجربیات را نشان دهم، که ما را به سوی فاتح آمدن بر این نظم اجتماعی مبتنی بر تصویر وحشتناک فردیت یکنواخت‌سازی شده، رهنمون می‌شود.

مسأله عبارتست از مبارزه کردن با روحیه مصیبت‌زده‌ای که همه‌ی عرصه‌ها را فتح کرده، و در عین حال مبارزه توأم با نشاط به نفع زندگی سرشار. مهم است که بدانیم در این مسیر همراهان زیادی داریم. سطور حاضر در زمانه‌ی پیچیده‌ای در حال رقم خوردن است. هفته‌ی پیش در

آرژانتین خدمات پزشکی را خصوصی کردند... اما در عین حال تعداد تجربیات ضدسلطه‌گری چون حوادث پورتو آلیگره در برزیل، در حال افزایش است. در فرانسه مردم مایلند تجربه میلو را به اشکال دیگری تقریباً در همه جا ادامه دهند. در این میان اتفاق بسیار مهمی در حال رخ دادن است. در بیست سال گذشته بانکداران و تجار که دستورالعمل‌ها و نظم اقتصادی خود را لازم‌الاجرا معرفی می‌کردند، از اهمیت و «هیبت» زیادی برخوردار بودند.

امروز وزنه در حال جابه‌جایی از عرصه‌ای به عرصه‌ی دیگر است. اکنون وحشت و بیزاری فقط از این عرصه برمی‌خیزد که پیش از این همچون عرصه‌ای غیرقابل گذار نشان داده می‌شد. از این پس تنها مسأله‌ی جدی و پراهمیت عبارتست از کوشش برای عبور از این عرصه بوسیله‌ی تنوع طرح‌های اجتماعی. انسان‌هایی که مورد تحسین و احترام من هستند و دوستشان دارم، در این نوآوری‌های زیبا و شاد در کنار من هستند. باری، این کار کوچک را با قدردانی از فلورانس اویناس که بدون محبت او این کتاب وجود نمی‌داشت، به پایان می‌برم.

نمایه اشخاص

آ	
BROHM, Jean-Marie	بروم، ژان‌ماری، ۱۸۵، ۱۳۹
BLUM, Leon	بلوم، لئون، ۴۶
BOLIVAR	بولیوار، ۴۹
BONNEUIL	بونوی، ۱۸۸
BINSWANGER, Louis	بینزوانژ، لویی، ۴۰، ۳۹
پ	
PAPON, Maurice	پاپون، موریس، ۲۱
PATRICIA	پاتریسیا، ۴۸، ۲۲، ۱۹، ۱۱، ۵۰، ۵۵، ۶۵، ۷۸، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵
PASCALE	پاسکال، ۳۹، ۳۵
PERON	پرون، ۱۶۹، ۸۶، ۲۰
PESSOA	پزوا، ۱۶۱
POL POT	پل پوت، ۵۶
PINOCHET	پینوشه، ۸۳، ۸۲
ت	
TORQUEMADA	تورکومادا، ۵۶
آ	
ALTHUSSER	آلتوسر، ۱۸۲
AMBROSIANO	آمبروزیانو، ۵۶
ANTIGONE	آنتیگون، ۱۵۱، ۱۱۳
EICHMHANN	آیشمن، ۴۲
ا	
SPINOZA	اسپینوزا، ۵۷، ۲۷، ۲۶، ۸، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۵
	۱۵۶، ۱۶۱، ۱۸۱، ۱۹۳، ۲۱۵، ۲۲۳
STALINE	استالین، ۵۷
STENDHAL	استاندال، ۲۳
PLATON	افلاطون، ۲۲۲، ۱۳
	اوبناس، فلورانس، ۲۲۶، ۱۷۴
AUBENAS, Florence	
AUBENQUE, Pierre	اوبنکه، پیر، ۱۴
ORWELL, George	اورول، جرج، ۲۰۸
ب	
BADIOU, Alain	بدیو، آلن، ۱۸۵، ۱۵۶، ۱۱۷
BERGSON, Henri	برگسون، هنری، ۶۱

MAFFESOLI, Michel	مافزیولی، میشل	گ	GANSBOURG	گنزیبورگ، ۳۳
	۲۲۱، ۲۲۰		GODOT	گودو، ۷۸، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۸۵
MALLARME	مالارمه، ۳۹	ل	LAFARGUE	لافارگ، ۱۱۹
	مالهوال، ژان کلود، ۱۸۵			لاکان، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲
MALEVAL, Jean-Claude			LACAN	۲۱۳
MANNONI, Maud	مانونی، مود، ۱۸۸		LUNDAUER	لانداور، ۲۱۲، ۲۱۳
	میتران، فرانسوا، ۱۸۲، ۵۲		LEIBNIZ	لایبنیتز، ۸، ۳۸، ۱۱۳، ۱۱۸
MITTERRAND, François				۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۱۵
			LEBON	لبن، ۱۶۶
NOVALIS	نوالیس، ۱۸۱		LA BOETIE	لیوتسی، ۴۶
NIEZCH	نیچه، ۱۶۰، ۱۸۰			لکیه، آرت، ۲۱۶
			LAGUILLER, Arlette	
WATERLOO	واترلو، ۳۳		LENINE	لنین، ۵۴، ۵۷، ۱۹۸
	وارلآ، فرانسیکو، ۱۱۸، ۱۳۴		LOT	لوط، ۵۴
VARELLA, Francisco				لوکزامبورگ، رزا، ۵۳، ۵۴، ۱۹۸، ۲۱۳
WHITEHEAD	ایت هد، ۱۳۴		LUXEMBURG, Rosa	
VITEZ, Antoine	ویتز، آنتوان، ۱۱۸		LULLE, Raymond	لول، ریموند، ۲۱۵
WEINFELD, Anne	وینفلد، ۱۹۳		LYOTARD	لیوتار، ۲۱۱
				م
Hamon	هامون، ۱۶۹		MARTIN	مارتین، ۴۹
HEIDEGGER	هایدگر، ۳۵، ۷۲، ۱۶۴			مارسل، گابریل، ۱۴۹
	۱۸۳، ۱۶۵		MARCEL, Gabriel	
HEGEL	هگل، ۵۷، ۱۴۶		MARX	مارکس، ۵۶، ۵۷
HELIOSE	هلیوز، ۲۱۳		MARCOS	مارکوس، ۴۸
			Mariana	ماریانا، ۲۲۳، ۲۲۴
TCHUANG - TSEU	یانگ تسه، ۱۵			

CERVANTES	سروانتس، ۱۲۳	ج	CHARLOT	چارلوت، چاپلین، ۱۶۰
CESAR	سزار، ۳۸		CHE GUEVARA	چه گوارا، ۲۰، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۶۷، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۶۹، ۱۷۴
SOCRATE	سقراط، ۱۰۲، ۱۰۴	د		
	۱۱۶، ۱۴۹، ۱۶۳		DALI, Salvador	دالی، سالوادور، ۱۸۳، ۱۲۳
SAINTAUGUSTIN	سنت آگوستین، ۱۶۲			دیور، گی، ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۰۰، ۲۱۹
SOPHOCLE	سوفوکل، ۱۱۳		DEBORD, Guy	
SOMOZA	سوموزا، ۵۱، ۵۲		DERRIDA, Jack	دیریدا، جک، ۳۷
C.I.A.	سیا، ۵۲، ۷۲	ف	DESCARTE	دکارته، ۲۷
			DELEUZE, Gille	دلوز، ژیل، ۸، ۷۰، ۱۱۹، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۱۵، ۲۲۰
FALLACI, Oriana	فالاجی، اوریانا، ۹			دویون، ۱۲۳
FAYE, Pierre	فای، پیر، ۱۸۵		DOLTO	دولتو، ۱۸۸
FREUD	فروید، ۴۸، ۱۱۹، ۱۶۶			ر
	۱۸۳، ۱۹۲		ROUSSEL, David	رابیل، دیوید، ۵۹
PLOTIN	پلوتین، ۳۷، ۲۱۱		Rafi	رفی، ۲۲
FOUCAULT, Michell	فوکو، میشل، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۱۴	ک	RUBICON	رویگون، ۳۸
			ROTMAN	روتمن، ۱۶۹
CAMUS, Albert	کامو، آلبرت، ۲۸			ز
	۱۰۸، ۱۹۴		GEZE, François	ژز، فرانسوا، ۱۳۹، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۰۶
KRIVINE	کروین، ۲۱۶			س
K.G.B	کا.گ.ب. (سازمان امنیت شوروی) ۷۲		SARTRE, J.Paul	سارتر، ژان پل، ۳۹، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۷، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۵۰
CLAUSEVITZ	کلاشوویتز، ۱۵۱			۲۰۲، ۱۸۹
	کن بندیت، دانیل، ۱۷۱			
COHN-BENDIT, Daniel				
CONTRA	کنترا، ۵۱			
COOPER, David	کوپر، دیوید، ۳۴			
	۴۸، ۴۷			

واژگان فارسی

ب		آ	
don	بخشش	idée	آگاهی
mal,e	بد (در حالت صفت)	donne ontologique	آگاهی هستی‌شناختی
mal	بدی (در حالت اسم)		
alternative	بدیل	utilitarisme	ابزارگرایی
fascisme	برتری‌طلبی سیاسی	perceptive	ادراکی
apologie	برهان	libre arbitre	اراده آزاد
radicalisme	بنیادگرایی	volonté	اراده
nouvelle radicalité	بنیادگرایی جدید	aliénation	از خود بیگانگی
radicale	بنیادین	big brother	استاد اعظم
		transcendantal	استعلایی
		utilitarisme	اصالت فایده
herméneutique	تأویل	puissance	اقتدار
revisionnisme	تجدیدنظرطلبی	intuition	الهام قلبی
praxis	تجربه سازنده	communautarisme	امت‌گرایی
multiplicité	تنوع وجودی	multitude	انبوه متنوع
puissance	توانایی		
masse	توده		
		A.T.T.A.C	انجمن برای عوارض پس معاملات مالی و حمایت از شهروندان
alternative	جایگزین	totalitaire	انحصارطلبانه
déterminisme	جبرگرایی	tristesse	اندوه

ت

ج

bien	خوبی	déterminisme	جبریت
auto-affirmation	خود - باوری	practico-inerte	جنبش عملی
auto-affirmation	خود - تأکیدی		جنبش همبستگی
narcissique	خود شیفته	mouvement de composition	
		substance	جوهر
intersubjectif	درون ذهنی	جوهر بسیط (جوهر نزه لایب‌نیتر)	
apologie	دفاعیه	monade	فروغی (فروغی)
aliénation	دگر دیسی	universelle	جهان شمول
apologie	دلیل	globalisation	جهانی شدن
état	دولت		
		pouvoir	حاکمیت
substance, essence	ذات	contre pouvoir	حاکمیت پایه
nature	ذات ذات‌ساخته (اسپینوزا)	mode	حالت
		apologie	حجت
		droit-de-l'hommeisme	حقوق بشری
		droits de l'homme	حقوق بشر
nature naturante		recit	حکایت
subjectivité	ذهنیت	providence	حکمت الهی
		pouvoir	حکومت
subjectivité contestataire	ذهنیت اعتراضی	vitalisme	حیات‌باوری
subjectivité critique	ذهنیت انتقادی		
nouvelle radicalité	رادیکالیته جدید	affrontement	خصومت
radicalisme	رادیکالیسم	attribut	خصیصه
militant triste	وزمنده مصیبت‌زده	vouloir	خواست (نزد لایب‌نیتر)
militant triste	وزمندهی ناکام	volonté pleine	خواست کامل
recit	روایت	vouloir	خواستن
don	رهاورد	bien	خوب

contre culture	خودفرهنگ	gestion	رهبری اجرایی
contre pouvoir	خودقدرت		
		féminisme	زن‌باوری
		pouvoir	زور
l'oubli de l'être	طره اضطراب هستی (نوه مایدگر)		
		affrontement	ستیزه
don	عطیه	destin	سرنوشت
donne ontologique	عطیه‌ی هستی	niveaux d'émergence	سطوح آشکارگی
rationalité	عقلانیت	niveaux d'émergence	سطوح ظهور
cause transitive	علت بیرونی (اسپینوزا)	niveaux d'émergence	سطوح فرایاری
		pouvoir	سلطه
cause immanente	علت درونی (اسپینوزا)	utilitarisme	سودجویی
idée adéquate	علم بنجیده (اسپینوزا)		
téléologie	علم شناخت غایبات	Joie	شادی
idée adéquate	علم متقن (اسپینوزا)	person	شخص
		subjectivité	شخصیت درونی
idée inadéquate	علم نابنجیده (اسپینوزا)	mal	شر (در حالت صفت)
idée inadéquate	علم نامتقن (اسپینوزا)	mal	شرارت (در حالت اسم)
		mode	شیوه رایج
téléologie	غایت‌شناختی	objet	شی
fascisme	فاشیسم	attribut	صفت
utilitarisme	فایده‌گرایی		
discontinuité	فترت	contre pouvoir	خودحکومت
poststructuraliste	فراساختارگرا	contre offensive	خودحمله
poststructuralisme	فراساختارگرایی	contre psychanalyse	خودروانکاوی
meta-récit	فرامتن	contre pouvoir	خودسلطه

	هـ		واجب الوجود (اسپینوزا)
		nature naturante	
téléologie	مدفداری	existence	وجود
l' être	مستی	multiple	وجود متنوع
entité	هویت	panthéisme	وحدت وجود
		état	وضعیت

intuition	مکاشفه	postmoderne	فرامردن
école alternative	مکتب آزاد	oubli	فراموشی
école alternative	مکتب جایگزین	l'oubli de l'être	فراموشی هستی
surmoi	من برتر	téléologie	فرجام‌شناختی
surmoïque	من برتر والدینی	individu	فرد
	منطق اضداد	individualisme	فردگرایی
logique de l'affrontement		idée	فکر
	منطق خصومت		
logique de l'affrontement		puissance	قدرت
	منطق درگیری	double pouvoir	قدرت موازی
logique de l'affrontement		déterminisme	قطعیت
	منطق ستیزه‌جویی		
logique de l'affrontement		catharsis	کاتارسیس
nature naturée	موجودات (اسپینوزا)		
existence	موجودیت	Groupe en fusion	گدازش گروهی
subjectivité	موضوعیت	Groupe en fusion	گروه در حال گداز
situation	موقعیت	étendue	گستره
discontinuité	ناپیوستگی	essence	ماهیت
utopie	ناکجا‌آباد	recit	متن
Joie	نشاط	école alternative	مدرسه آزاد
doctrine	نظریه سیاسی (آشوری)	modernité	مدرنیته
subjectivité	نفسانیت	gestion	مدیریت
nouvelle radicalité	نو‌بنیادگرایی	objet multiple	مصدائق متنوع
bien	نیک	épistémologie	معرفت‌شناختی
bien	نیک‌ی	rationalité	معتولیت
		conceptive	مفهومی

contre psychanalyse	شدروانکاوی (رسمی یا رایج)
désir	طلب، آرزو، تمنا، میل (عواض- نزد اسپینوزا، فروغی)
destin	سرنوشت
déterminisme	جبرگرایی، جبریت، قطعیت
discontinuité	ناپیوستگی، فترت
doctrine	نظریه سیاسی (آشوری)
don	عطیه، رهاورد، بخشش
donne ontologique	عطیه‌ی هستی، آگاهی هستی‌شناختی
double pouvoir	قدرت موازی (به معنای حکومت مردمی در پایه در برابر حکومت رسمی)
douleur	درد، ناخوشی
droit-de-4' hommeisme	حقوق بشری
droits de l'homme	حقوق بشر
école alternative	مدرسه آزاد، مکتب آزاد، مکتب جایگزین
engagement	مسئولیت، تعهد
entité	هویت
épistémologie	معرفت‌شناختی
essence	ماهیت، ذات
étendue	گستره (نزد اسپینوزا، فروغی؛ بُعد)
être	هستی
existence	موجودیت، وجود
fascisme	برتری‌طلبی سیاسی، فاشیسم
féminisme	زنان‌داری
gestion	مدیریت، رهبری اجرایی
globalisation	جهانی شدن
groupe en fusion	گروه در حال گداز، گدازش گروهی
herméneutique	تأویل

واژگان فرانسه

ATTAC	انجمن برای عوارض بر معاملات مالی و حمایت از شهروندان
affrontement	ستیزه، خصومت
aliénation	دگرپس، از خودبیگانگی
alternative	بدیل، جایگزین
apologie	دلیل، دفاعیه، حجت
attribut	صفت، خصیصه
auto-affirmation	خود - تأکیدی، خود - باوری
bien	نیک، نیک، خوب، خوبی
big brother	استاد اعظم
capitale	سرمایه
capitalisme	سرمایه‌داری
catharsis	کاتارسیس
cause immanente	علت درونی (نزد اسپینوزا، فروغی؛ علت لازم)
cause transitif	علت بیرونی (نزد اسپینوزا، فروغی؛ علت متعدی)
communautarisme	امت‌گرایی
conceptive	مفهومی
contre culture	شدرهنگ (رسمی و رایج)
contre offensive	شدرحمله
contre pouvoir	شدرسلطه، شدرقدرت، شدرحکومت، حاکمیت پایه (به معنای نیروی متعادل‌کننده در برابر حکومت)

idée	آگاهی، اندیشه، فکر (نزد اسپینوزا، فروغی؛ علم)
idée adéquate	علم متقن، علم مستجیده (نزد اسپینوزا، فروغی؛ علم تمام)
idée inadéquate	علم نامتقن، علم ناستجیده (نزد اسپینوزا، فروغی؛ علم ناسام)
incompletude	نقصان
individu	فرد (فرد مجزا از دیگران، در برابر شخص، نزد مؤلف)
individualisme	فردگرایی
inquisition	دازگاه، تفتیش عقاید
intersubjectif,ve	درون ذهنی
intuition	مکاشفه، الهام قلبی
joie	شادی، نشاط (نزد اسپینوزا)
libre arbitre	اراده آزاد
logique de l'affrontement	منطق ستیزه‌جویی، منطق خصومت
mal	بد، بدی، شر، شرارت
"malgré tout"	«با این همه» (مجموعه انتشارات)
manichéisme	مانویایی
masse	توده
meta-récit	فرامتن
militant triste	رزمنده‌ی (ناکام، مصیبت‌زده، پریشان، مغموم)
mode	شیوه رایج، حالت
modernité	مدرنیته
monade	جوهر بسیط (نزد لایبنیتز، فروغی؛ جوهر)
mouvement de composition	جنبش همبستگی
multiple	وجود متنوع (نزد مؤلف)
multiplicité	تنوع وجودی (نزد مؤلف)
multitude	انبوه متنوع (در برابر توده، masse نزد مؤلف)
narcissique	خودشیفته
nature naturante	ذات ذات‌سازنده (نزد اسپینوزا، فروغی؛ واجب‌الوجود)

nature naturée	ذات ذات‌ساخته (نزد اسپینوزا، فروغی؛ موجودات)
nietzcheen	نیچه‌ای
niveaux d'émergence	سطوح آشکارگی، سطوح ظهور، سطوح فرایاری (شدن شی)
nouvelle radicalité	نویسندگرای، بنیادگرایی جدید، رادیکالیت جدید
objet	شی، چیز، عین
oubli	فراموشی
oubli de l'être	فراموشی هستی، طرد اضطراب هستی (نزد هایدگر)
panthéisme	وحدت وجود
passion	رنج، مصیبت (نزد اسپینوزا، فروغی؛ انفعال)
pensée	اندیشه
perceptive	ادراکی
personne	شخص (در برابر فرد، individu، نزد مؤلف)
phagocyter	فانگوسیت
plaisir	لذت، خوشی
postmoderne	فرامردن
poststructuralisme	فراساختارگرایی
poststructuraliste	فراساختارگرا
pouvoir	حکومت، حاکمیت، زور، سلطه
practico-inerte	جنبش عملی
praxis	تجربه سازنده
providence	حکمت الهی
puissance	اقتدار، توانایی، قدرت
radicale	بنیادین
radicalisme	بنیادگرایی، رادیکالیسم
rationalité	عقلانیت، معقولیت
récit	حکایت، روایت، متن
revisionnisme	تجدیدنظرطلبی

situation	موقعیت
subjectivité	شخصیت درونی، نفسانیت، ذهنیت
subjectivité contestataire	ذهنیت اعتراضی
subjectivité critique	ذهنیت انتقادی
substance	جوهر، ذات
sujet multiple	مصداق متنوع (نزد مؤلف)
surmoi	من برتر
surmoïque	من برتر والدینی
totalitaire	انحصارطلبانه
transcendantal,e	استعلایی
tristesse	اندوه (اسپینوزا)
téléologie	علم شناخت غایات، غایت‌شناختی، فرجام‌شناختی
téléologique	هدفداری
universel,elle	جهان‌شمول
utilitarisme	سودجویی، ابزارگرایی، فایده‌گرایی، اصالت فایده
utopie	ناکجا آباد
vitalisme	حیات‌باوری
volonté	اراده (نزد اسپینوزا، فروغی)
volonté pleine	خواستن کامل
voloire	خواستن، طلب کردن، عواست (نزد لایبتیتز)

میشل بن ساین مبارز حرفه‌ای و دورگه‌ی فرانسوی-مراکش‌ای است که به شیوه‌ی «جنگ‌های پارتیزانی چه‌گوارایی» در دهه‌ی هفتاد میلادی با رژیم نظامی آرژانتین مبارزه می‌کرد. وی در عین حال یک اندیشمند برجسته است و به تأثیر از اسپینوزا، دلوز و لاکان تلاش می‌کند مبارزه را به یک مفهوم پرتکاپو از زندگی روزمره تبدیل کند و در مقابل احساس عجز، ناتوانی و سلطه‌ی نظام‌های اجتماعی، معنا و شادمانی مسئولیت را جایگزین سازد. میشل بن ساین از اعضای فعال جنبش‌های نوین اجتماعی-سیاسی در امریکای لاتین و اروپاست که در حال حاضر در پاریس زندگی می‌کند. وی افزون بر کتاب حاضر که حاصل گفتگوی او با آن دو فورماتیل است، کتاب‌های دیگری را نیز تألیف کرده است از جمله: اسطوره‌ی فرد، تولید اطلاعات، ضد قدرت و ...



ISBN: 978-964-7387-194



9 789647 387194