

حیوانات سیاسی

جفری بنینگتن | سروش سیدی

در این مقاله، چنان که از عنوانش برمی آید، قصد دارم بار دیگر به بند مشهوری در آغازسیاست ارسطو نگاهی بکنم (که در واقع یکی از مشهورترین بندها در کل فلسفه غرب است)، که می گوید انسان برحسب طبیعت حیوانی سیاسی است و در نتیجه، بیش از دیگر حیوانات سیاسی سیاسی است، زیرا انسان، و فقط انسان، حیوانی است که از لوگوس بهره دارد. به طور خاص، می خواهم در پرتو برخی از خوانش های کم و بیش اخیری که (به خصوص) لیوتارو (تا حدی) دریدا از این بند کرده اند، به آن پردازم. در حاشیه همچنین نگاهی خواهم کرد به متنی که چندان به صراحت خوانشی از این بند نیست، در فصل «در باب دولت» هابز، که آغاز بخش دوم لویاتان است. و در پایان به تفسیرهای دیگر از این بند ارسطو اشاره خواهم کرد، که اخیراً ترجمه ی انگلیسی آن منتشر شده، یعنی درسگفتار 1924 با عنوان مفاهیم بنیادین فلسفه ی ارسطویی [1].

بستر این خوانش ها (دست کم نزد لیوتارو دریدا) تلاشی است برای بازاندیشی مفهوم حیوانیت، یا یگانگی مفروض امر انسانی در برابر امر حیوانی، که (به خصوص) به زعم دریدا نقطه ی اوج «متافیزیک حضور» و لوگوس محوری فلسفه ی غربی است، و اگر بخواهیم مشخص تر سخن بگوییم، مفهومی که بخشی از انگاره ی پیچیده ی حاکمیت است. این نگاه به حیوانیت، چه در مورد دریدا و چه لیوتارو، پیامدهایی سیاسی داشته (یا باید داشته باشد)، یا دست کم پیامدهایی داشته برای نگاه ما به سیاست.

1.

در مورد دریدا این جنبه ی سیاسی به شکل معقولی سراسر است و مستقیم است، آن هم به این سبب که نگاه کوتاه او به این بند در نوشته ی ارسطو در بستر واپسین دوره درسگفتارهای او، با عنوان سبع و حاکم، آمده است. خوانش او از این بند در کتاب ارسطو (که شاید بیشتر نوعی خوانش مخالف و انتقادی باشد تا یک خوانش تام و تمام: کل جلسه پایانی متن پیاده شده ی جلسه ای است که تا حد زیادی حالت بداهه داشت) تا حدی معطوف به زیر سوال بردن اعتماد کامل آگامبن به امکان ایجاد تمایزی دقیق بین دو واژه ی یونانی است که هر دو معنای زندگی می دهند: یعنی بیوس در که هست یا داتان. (Zoe) زوئه و (bios) هوموساکر، آگامبن می خواهد ادعا کند که زوئه متناظر است با مفهوم «حیات برهنه»، و بیوس همواره صورت یا وجهی از زندگی است [یا زندگی متعین و خاص]، مثلاً در عبارت politikos bios [زندگی سیاسی]. دریدا هیچ از این تلاش آگامبن برای حفظ این تمایز استقبال نمی کند، به خصوص اینکه آگامبن کوشیده آن را در پرتو خوانشی از صفحات نخستین کتاب سیاست ارسطو توجیه کند. یکی از اهداف اصلی او در این جلسه پایانی این است که بگوید، برخلاف تصور آگامبن و تا حد کمتری برخلاف تصور فوکو، باید ریشه ی آنچه را فسمعریا «مدرنیته» خاص را آن توان نمی نتیجه درو، کشاند ارسطو تا کم دست گرفته نام zoopolitics یا biopolitics آن دانست. در هر صورت این پایان درسگفتار است.

«تمایزی را که آگامبن می‌خواست بین تعریف zoon politikon در مقام صفت ذاتی یا تفاوت نوعی ایجاد کند به یاد دارید. اما دقیق‌تر، آنچه ارسطو می‌گوید (و اینجاست که این تمایز بین دو انتساب کار نمی‌کند) این است که انسان آن موجود زنده‌ای است که توسط سیاست دربرگرفته می‌شود؛ او موجود زنده‌ی سیاسی است، آن هم به شکلی ذاتی. به عبارت دیگر، او حیوانی-سیاسی zoo-political است، تعریف ذاتی او این است، این است آنچه به او تعلق دارد، idion؛ آنچه خاص و مناسب انسان است سیاست است؛ آنچه خاص این موجود زنده است که همان انسان باشد، سیاست است، و در نتیجه انسان بی‌واسطه و درکنه زندگی خود zoo-political [حیوانی-سیاسی] است، و تمایز بین زیست‌سیاست و حیوان-سیاست اینجا اصلاً کار نمی‌کند- وانگهی، نه **هایدگر** و نه **فوکو** این تمایز را حفظ نمی‌کنند، و روشن است که پیشاپیش نزد ارسطو به چیزی پرداخته شده که امروز «حیوان‌سیاست» [2] یا «زیست‌سیاست» می‌نامیم. که البته (همانطور که جلسه قبل گفتم و حالا تاکید می‌کنم) بدین معنا نیست که ارسطو پیشاپیش تمام فیگورهای حیوان‌سیاست یا زیست‌سیاست امروزین را پیش‌بینی کرده، اندیشیده، فهمیده یا تحلیل کرده بود؛ این که حرف مهمی است. اما ساختار امر زیست‌سیاسی یا حیوان‌سیاسی را ارسطو مطرح کرده بود، این ساختار نزد او یافت می‌شود، و بحث در واقع آنجاست که آغاز می‌شود.» [سبع و حاکم، 49-348]

دریدا، در جریان نقد آگامبن، در جلسه‌ی ماقبل‌آخر همین درسگفتار، در مورد خوانش هایدگر از ekhon logon zoon ارسطویی بحث کرده بود، و به خصوص این نکته که هایدگر در درآمد بر متافیزیک و سپس «نامه در باب اومانیسیم» مطرح کرد، یعنی اینکه «تعاریف» ارسطویی انسان از سویی زیاده عقل‌گرا هستند (پیشاپیش نزد ارسطو شاهد کشاندن معنای اولیه‌ی لوگوس به جانب معنای نادرست لاتینی و مدرن ratio و عقلانیت هستیم)، و از سوی دیگر زیاده بیولوژیستی یا جانورشناختی، یعنی جستجوی ذات انسان بر مبنای حیوانیت animalitas او و در نتیجه غفلت از بدانها واپسین سمینارهای این درو دارد علاقه بدان دریدا که چیزهایی از یکی. انسان حقیقی انسانیت یا humanitas می‌پردازد این مسئله است که هایدگر هم سرآغاز و اساسی تضاد متافیزیکی عظیم بین انسان و حیوان است، و هم در عین حال برخی از ژست‌های متافیزیکی و کلاسیک را از این منظر تثبیت و تحکیم می‌کند. کمی بعد خواهیم کوشید نگاهی مختصر به سمینار قدیمی‌تر هایدگر پردازیم (که گمان می‌کنم دریدا ندیده بود)، آنجا که هایدگر ظاهراً نگاهی زبانی‌تر به این بند ارسطو می‌کند آن هم با درنگ بیشتر.

در مورد **لیوتار**، سیاست شاید کمتر از دریدا برجسته باشد، شاید به این سبب که یکی از روایات رایج و نافذ از تفکر متأخر لیوتار، نوشته‌ی فیلسوف و مفسر برجسته‌ی لیوتار، ژرالد اسفز، کلی در مورد نوعی «کسوف» امر سیاسی در واپسین دهه‌ی کار لیوتار گزاره‌گویی می‌کند.

(جالب است که «کسوف» کلمه‌ای است که آگامبن نیز در هموموساگر به کار برده، آنجا که می‌گوید «کسوف» فعلی سیاست ناشی از این است که سیاست نتوانسته «رخداد تعیین‌کننده‌ی مدرنیته» را بررسی کند، یعنی همان سیاسی‌سازی حیات برهنه بماهو: دریدا در سبع و حاکم در برابر این تلقی می‌گوید که تنها خوانش معقول از متن ارسطو همانا سیاسی‌سازی زندگی بماهو است [و ارسطو می‌گوید اساساً انسان یعنی همین]، و در نتیجه این نمی‌تواند رخداد بنیادین «مدرنیته» باشد، بگذریم از اینکه معلوم نیست معنای این کلمه اصلاً چیست. بحث در مورد این فیگور کسوف زیاد است، و اینکه چه بر سر این فیگور می‌آید اگر آن را رخدادی تاریخی یا حتی زمانمند تلقی نکنیم، بلکه آن را امری نخستینی یا برساننده بدانیم: شاید سیاست نسبت نزدیک‌تری با کسوف داشته باشد، شاید آنچه ما

بی‌درنگ «سیاست» می‌نامیم همواره متضمن کسوف چیزی باشد که گاه «امر سیاسی» می‌خوانیم. یا چنان که در واشنگتن می‌گویند، شاید سیاست [یا امر سیاسی] همواره پیشاپیش توسط «بازی سیاست» به محاق و کسوف می‌رود، همان که فرانسوی‌ها *politicienne politique* می‌نامند. چه می‌شود اگر چیزی همچون سیاست‌بماهو [در هم-خاستگاهی‌اش با «زندگی برهنه»، دست‌کم در مورد حیوانات انسانی] همواره متضمن یا موجد این «کسوف» باشد؟ و چه می‌شود اگر این ساختار مضاعف‌ساز، که من گاهی «سیاست سیاست» می‌نامم، یعنی ساختاری که در آن سیاست همواره خود را در قالب نوعی نقیضه یا تکرار خود به کسوف می‌برد، تنها به سبب خود لوگوسی‌حادث شود که اساساً امکان سیاست را رقم می‌زند؟ شاید این نشان نوعی حد درونی و ذاتی هر نظرگاه عقل‌گرا [کانتی، هگلی، راولزی یا حتی مارکسیستی] از سیاست بماهو باشد. کمی بعد در بحث از هابز به این نکته خواهیم پرداخت، و به نظرم همین است آنچه سیاست را دچار نوعی معضل یا ممانعت درونی گذرناپذیر می‌کند که به «سیاست منفی» می‌انجامد که درونمایه‌ی این بحث است، و مقاومت مستمر سیاست در برابر درک فلسفی را تبیین می‌کند. اما نباید عجله کنیم: بیایید به ادعای اسفز در مورد لیوتار برگردیم.)

مثلاً لیوتار در 1983 در تفارق نوعی تعریف از سیاست (یا شاید «امر سیاسی») عرضه می‌کند: «سیاست یعنی زبان نه یک زبان بلکه مجموعه‌ی عبارات است، یا هستی هستی نیست، بلکه مجموعه‌ی هست‌ها سیاست اما... است [des Il y a] تهدیدِ تفارق است. سیاست.... بهترین شکل پرسش اتصال است» [بند 190]. در جای دیگر لیوتار تفارقی را توصیف می‌کند (که خود امکان‌ش معریف سیاست است) به مثابه «وضعیت متزلزل و وهله‌ی زبان که در آن آنچه باید در قالب عبارات نهاده شود هنوز نمی‌تواند در این قالب نهاده شود» و سپس می‌گوید: «آنچه در ادبیات، در فلسفه و شاید در سیاست تعیین‌کننده است این است که شاهد تفارق‌ها باشیم از این طریق که اصطلاحاتی برای آنها بیابیم.» [بند 22] اسفز می‌گوید اما ببینید که چگونه سیاست پنج سال بعد در صورت‌بندی موازی‌ای در درآمد کتاب‌ناتسانی لیوتار (1988) دیگر مورد بحث نیست: «وظیفه‌ی نوشتار، فکر، ادبیات، هنرها این است که... شهادت دهند». [7]. آنچه حالا بدان شهادت می‌دهیم نه تفارق بماهو، بلکه چیزی است که لیوتار «وامی به کودکی» می‌خواند [7]، و این شهادت‌دادن دیگر ظاهراً متضمن سیاست نیست: اسفز در کتابش راجع به لیوتار حتی می‌گوید که چنان است که گویی دیگر با «امتناع بیان سیاسی تفارق» روبرو هستیم. اسفز، به شکلی قابل انتظار، لیوتار را از سیاست دور می‌کند تا به نوشتار، *écriture*، نزدیک شود، که تصور می‌شود بهتر از سیاست می‌تواند شهادی بر کودکی و نوزادی و تأثر باشد.

هرچند استدلال اسفز در بادی امر قابل‌پذیرش است، اما مرا کاملاً متقاعد نمی‌کند. نخست، جایگاه سیاست در تفارق ساده نیست: این که بگوییم «همه چیز سیاسی است» اگر به شرطی که، سیاست را همچون امکان تفارق در موضع کمترین اتصال (یا عبارت) تعریف کنیم، گزاره‌ای است چنان‌عام که هم موجب می‌شود لیوتار تعهد سنگینی داشته باشد و هم اینکه هیچ تعهدی نداشته باشد (زیرا هیچکس هرگز سیاست را به این معنا تعریف نکرده است)، و فهرستی که آغازش وظیفه‌ی شهادت بر تفارق در ادبیات و فلسفه است نه با «سیاست» بلکه با «سیاست‌شاید» پایان می‌گیرد. پس سیاستی که بالفرض تنها پس از تفارق به محاق می‌رود و دچار کسوف می‌شود شاید پیش از وقوع کسوف اسفز آنقدرها هم درخشان نبوده باشد. و مهم‌تر، بند بعدی‌ناتسانی فقط چند سطر فاصله دارد با بندی که در آن لیوتار، پس از تبیین آنچه او «متافیزیک بسط» می‌نامد (مقصودش ظاهراً کاپیتالیزم فراملی است، یا آنچه ما امروز «جهانی‌سازی» می‌نامیم) و آن را نوعی روند ناتسانی پیچیده‌سازی می‌داند که غایتی ندارد جز خود این پیچیده‌سازی، و نمی‌توان به زعم او با آن مقابله کرد، می‌گوید که سیاستی که ما از سنت انقلابی به ارث برده‌ایم بی‌حاصل شده، و

می‌افزاید: «پرسشی که اینجا مطرح می‌کنم خیلی ساده است: چه چیزی از «سیاست» باقی مانده، مگر مقاومت در برابر این امر نانسانی؟ و چه چیز دیگری مانده که با آن مقاومت کنیم مگر بدهی‌ای که هر کس دارد، با عدم تعیین شقاوت بارو ستایش برانگیزی که با آن زاده شده و زاده می‌شود؟-یعنی، با امر نانسانی دیگر؟» [7]

پس به نظر می‌رسد هنوز اثری از نوعی سیاست باقی است، اگر نه سیاستی ضدیت‌بنیاد یا سیاستی که قرار است انقلابی باشد، «سیاست» در گیومه، و آن «سیاست» (که فکر نمی‌کنم اصلاً تفاوتی با آنچه لیوتار پنج سال قبل در تفارق پیش کشید داشته باشد) اینجا به چیزی «نانسانی» ارجاع دارد، که با نانسانی پیشرفت نانسانی پیش‌برد «توسعه» یا آنچه «جهانی‌سازی» می‌نامند مترادف نیست. آن نانسانی، یعنی نانسانی دوم، نانسانی دیگر درون ما، چیزی است که (در متن کوتاهی که بدان خواهم پرداخت) در واقع به نوزادی، کودکی یا تأثر ارجاع می‌یابد؛ اما نکته مهم‌تر برای من این است که این نانسانی به حیوانیت ارجاع داده شده، در بحثی در باب بند مشهوری از ارسطو که در آغاز بدان اشاره کردم (همانطور که اغلب در مورد لیوتار پیش می‌آید، تردید دارم که آن را به معنای دقیق یک خوانش بنامم). این متن مختصر متعلق به سال 1990 است (دو سال پس از نانسانی)، که تحت عنوان «اثر-عبارت» ترجمه شده. ترجمه از روی چاپ مجدد متن در مجلدی به زبان فرانسه انجام شده (که پس از مرگ لیوتار منتشر شد) با عنوان «La phrase-affect» (لیوتار خود نه اندنهاده متن بر ویراستاران را عنوان این) «phrase-affect» (نظر من) منتشر شد یعنی «L'inarticulé, le ou le meme differend»؛ «ناملفوظ، یا خود تفارق» (خود تفارق، تفارق حتی...). و در واقع این متن با اشاره به نکته‌ای اساسی در باب مفهوم (خود) تفارق آغاز می‌شود. اندیشه‌ی مطرح شده در متن بدین شکل پیش می‌رود: اگر یک تفارق عام، و خطایی [tort le] که تفارق شاهده‌ی بر آن است، بتواند همچون سکوت یا اسکات ظاهر شود (چنان که گویی: شاید ما پیشاپیش اینجا درون کسوف هستیم)، یعنی امتناع اجرای عدالت بین جهان‌های عبارات و ژانرهای گفتمانی مطرح شده در تفارق، در این صورت باید بتوانیم پیش‌تر برویم و نکته مشخص‌تری راجع به خودسکوت به مثابه نشانه‌ی خود تفارق بگوییم، یا شاید در مورد شکل یا نوع خاص سکوتی که اینجا مطرح است. برای اینکه بفهمیم لیوتار چگونه ظاهراً فراسوی کتاب موسوم به تفارق رفته بود (و من می‌خواستم در کتاب لیوتار: نوشتن رخداد که سال 1988 منتشر شد به عنوان نوعی اوج پیروزمندانه یا تلوس کل کار لیوتار مطرح کنم) در مقاله‌ی دیگری اشاره کردم که تمرکز بر سکوت به مثابه «خود» تفارق «بازی بازی-زبانی»‌ای را که در تفارق در دست اجراست تا سرحدش می‌راند، و راه را برای درگیری مجدد لیوتار با روانکاوی در آثار بعدی‌اش می‌گشاید، آثاری که قرار بود بدل به چیزی شود که خودش «مکملی» بر تفارق می‌نامید. در این کتاب قرار بود به طور کلی به بُعد تأثر ذاتی مفهوم تفارق پرداخته شود، که در خود کتاب بدان توجه نشده بود (اما در واقع به نظر من، که فکر کنم خود لیوتار قبول نداشته باشد، پیشاپیش در آثار اولیه‌ی لیوتار آماده‌سازی صورت گرفته بود، مثلاً در درآمدش بر دیسکور، فیگور که در 1971 منتشر شد [3]). آنچه لیوتار «اثر-عبارت» می‌نامد «خود» تاثر است که به مثابه عبارت یا جمله در نظر گرفته شده (و نه عبارت یا جمله‌ای که گزارش یا توصیفی از تاثر باشد)، و بازی بازی-زبانی را تا سرحدی می‌راند که در آن تاثر، به مثابه عبارت یا جمله، که ظاهراً در میان تمام عبارات یا جملات یگانه است، حتی جهانی را عرضه نمی‌کند (در حالی که به طور کلی، بر اساس تعاریف بنیادین تفارق، «یک عبارت دست‌کم یک جهان عرضه می‌کند» [70؛ بند 111])، زیرا صرفاً «اشاره می‌کند» به معنایی ظاهراً نامتعیین بدون اینکه معنا به مرجعی ارجاع یابد، و بدون اینکه هیچ‌گونه گوینده یا مخاطبی آن را بیان کند. این عدم تعیین اثر-عبارت (حتی بیان ناپذیری‌اش) همچنین بدین معناست که (بار دیگر برخلاف عبارات یا جملات دیگر) هیچ اتصال یا enchainement ژنریکی در نسبت با اثر-عبارت ممکن نباشد: در نتیجه هر اثر-عبارتی موجب صدمه یا آسیب به زبان اداشده بماهو می‌شود، و در عوض زبان مفصل‌بندی‌شده یا اداشده خطایی ایجاد می‌کند، tort، بر روی

اثر- عبارت در کل، زیرا به شکل خشونت باری امر بیان ناپذیر را بیان می‌کند. این فقط یک tort قدیمی نیست، بلکه چیزی است شبیه هستی-tort tort، خود tort، زیرا «اگر ادا کردن و اداناپذیری به هم فروکاست ناپذیر باشند، این tort را می‌توان رادیکال دانست». بازی بازی-زبانی ظاهراً در برابر حد خاصی قرار می‌گیرد و شاید خود نیازمند تقریر مجددی باشد اگر آن tort رادیکال را بخواهیم ببندیم.

از قضا اینجاست که به نظر من (اگر بپذیریم که یک تفارق به یک معنا نشان سیاسی بودن همه چیز است و اگر این متن کوتاه لیوتار هدفش الفاً امری ذاتی راجع به خود تفارق باشد) لیوتار به ارسطو بازمی‌گردد، در سرآغاز سیاست، هرچند برای آنکه نخست چیزی را از متن بیرون بکشد که ظاهراً تأیید فرضیه‌ی اسفز در باب روی‌گردانی از سیاست باشد. یادتان هست که ارسطو می‌گوید انسان بالطبع سیاسی است (بدین معنا که طبیعت هر شیئی تلوس [یا غایت] آن است و تلوس انسان هم این است که جزئی از پولیس باشد)، و دست‌کم از دیگر حیوانات سیاسی‌تر است (برخلاف آنچه معمولاً به خطا تصور می‌شود، انسان تنها حیوان سیاسی نیست، بلکه از حیوانات دیگر سیاسی‌تر است، و برخی از این حیوانات نیز سیاسی هستند) (6)، آن هم به این دلیل که دارای لوگوس است، در تقابل با فونه [یا آوای] حیوانات. در نظر لیوتار این بند تمایزی است که «نزد دستوریان کهن» بین «آوای مفصل‌بندی‌شده»ی انسان‌ها و «آوای مخلوط یا مغشوش» وجود داشت، یعنی آوایی که فرض می‌شد حیوانات دارند. [12; 107, Phrase-Affect] لوگوس، به معنای گفتار مفصل‌بندی‌شده (لیوتار می‌گوید که ارسطو آن را dialektos می‌نامد، که در این بند چنین نیست، هرچند ارسطو بی‌شک در جای دیگر از این کلمه استفاده می‌کند و ترجمه‌ی فرانسوی سیاست نیز حاوی یادداشتی است بدین مضمون: «در بند فوق، لوگوس کم‌وبیش مترادف با dialektos است»). صرفاً با فونه [آوا] تمایز ندارد، بلکه به شدت با آن متفاوت بلکه متضاد است. به گفته‌ی لیوتار:

«تمام حیوانات، از جمله انسان، واجد aisthesis لذت و الم هستند، و [فونه‌ای] phone که توسط آن این احساس را به دیگران منتقل می‌کنند [semainein allelois]. در واقع ارسطو در جای دیگر به وضوح می‌گوید که برخی حیوانات، مثلاً ماهیان، نوعاً واجد فونه یا آوا نیستند، اما فعلاً به این مطلب نمی‌پردازیم. -بنینگتون]. لوگوس، که خاص حیوانات انسانی است، و ارسطو آن را همچنین dialektos می‌نامد، با فونه ناهمگن است: لوگوس واجد توان «آشکار کردن امر مفید و امر مضراست، و در نتیجه عدل و ظلم، و دیگر امور مشابه» (1253 a 15). در نتیجه یک جامعه‌ی سیاسی به معنای دقیق، که در آن آنچه مطرح است نه فقط اشاره به لذت و الم بلکه همچنین مشورت و تصمیم‌گیری در باب امور مفید و عادلانه دارد، مستلزم این phone enarthos است، یعنی عبارت مفصل‌بندی‌شده، یا همان لوگوس.» [Affect-Phrase, 107; 12]

و به نظر می‌رسد این در توافق با فرضیه‌ی سفز باشد: حتی خود تفارق، تفارقت تفارق به اصطلاح، ظاهراً در این فونه یا آوای ناملفوظ، اثر-عبارت نیمه حیوانی، که لوگوس نیست، خلاصه می‌شود؛ و لوگوسی که این عبارت فاقد آن است، همان چیزی است که موجب می‌شود انسان حیوانی سیاسی باشد که به لحاظ درجه برتر از دیگر حیوانات است (مثلاً بنگرید به تاریخ حیوانات کم‌دست) لوگوس تنها زیرا، (کندمی استفاده politiketeron ی‌واژه از ارسطو که آنجا، 589a2، به این معنای کلمه) است که اجازه می‌دهد جملاتی مناسب برای سیاست تولید کنیم، یعنی عباراتی برای تعامل، عباراتی ناظر به مسائل مربوط به امر مفید و مضر، و در نتیجه عدالت و ستم. از این جهت که اثر-عبارت ادا نمی‌شود ظاهراً سیاسی نیست، و از این جهت که اثر-عبارت (که اصلاً عبارت نیست، بلکه آوایی‌سازی یا صوتی‌سازی است)

جایگاه خود تفارق است، ظاهراً نتیجه می‌شود که لیوتار حق داشت در جایی غیر از سیاست در پی ابزار تعبیر خود این تفارق ذاتی برود... حتی.

پس به نظر می‌رسد که گویی معنای ارسطویی سیاست (که متضمن بیان و مفصل‌بندی و گفتگو و استدلال است) از این جهت که بنیان در لوگوس دارد و نه در فونه، و از این جهت که فونه عبارت است از بیان بی‌واسطه و نامفهوم لذت یا الم، بیان تأثر، طارد نشان خود تفارق است، و حتی به نظر می‌رسد سیاست (به معنای ارسطویی) متکی بر طرد و حذف آوای حیوانی است که بدین ترتیب نزدیک است به سیاست «دیگر»، «سیاست شاید» یا «سیاست» (در گیومه) و نزدیک است به امکان مقاومت در برابر جهانی‌سازی، که سیاست مقاومت مشورتی ارسطویی (اگر چنین چیزی را در خیال آوریم) نشان داده قاصر از ایجاد آن است. لیوتار در واقع می‌گوید که فونه عملاً از زبان انسانی «تبعید» خواهد شد و به شکلی استعلایی (عبارت از لیوتار است) تبعید می‌شود، زیرا ناملفوظ و نامستدل است. پس طرد ارسطویی در واقع به ظاهر موجب بستاری لوگوس محور می‌شود (عبارت از لیوتار نیست) که هم‌سنخ با اومانیسمی است که معمولاً تصور می‌شود مسانخت دارد با مدعیاتی که به ارسطو نسبت می‌دهند، یعنی این که انسان حیوانی سیاسی است و انسان حیوانی است صاحب‌لوگوس.

2.

اجازه دهید لیوتار را رها کنیم و به خوانش دیگری از بند مزبور در سیاست ارسطو بپردازیم، در 1253a. من اصطلاح «خوانش» را شاید کمی به قصد تحریک به کار می‌برم، زیرا آنچه عرضه می‌کنم همچون خوانش مطرح نمی‌شود. در واقع نویسنده‌ی آن، یعنی تامس هابز، خود را تا حد ممکن (دست‌کم در آثار متأخر خود) ضد ارسطویی معرفی می‌کند-نه تنها به این جهت که ارسطوییان در زمره‌ی متهمان اصلی ایجاد چیزی هستند که هابز «ظلمت ناشی از غرور فلسفی» می‌نامد، و نه فقط بدان سبب که آنها دانشگاه را بدل به جایگاهی کردند که در آن فلسفه «جز ندیمه‌ی دین رومی» چیزی نیست، و در نتیجه پژوهش فلسفی بدل به پژوهشی شده که «دقیقاً فلسفی نیست» (که ماهیتش ربطی به مولفان ندارد بلکه متعلق به ارسطوگرایی است) [لویاتان، 462]-بلکه چون ارسطو خودش سخت در مورد بسیاری امور خطا می‌کند هابز می‌تواند بنویسد: «به نظرم یاوه‌تر از آنچه متافیزیک ارسطویی نامیده‌اند در فلسفه طبیعی نداریم؛ اکثر آنچه ارسطو در مورد دولت در سیاست گفته مشتی اباطیل است؛ و بخش اعظم اخلاق او هم آیتی است در نادانی و جهل.» [لویاتان 461-462،

«اکثر آنچه او گفته»؛ اما شاید نه تمام آن، و در واقع یکی از فصول لویاتان که آن را بخش محوری کتاب می‌دانند، یعنی فصل هفدهم، فصل آغازین بخش دوم («در باب دولت»)، به نام «در باب علل، تکوین و تعریف دولت»، در آغاز دست به بازخوانی (یا شاید بازنویسی) آغاز سیاست ارسطو می‌زند که اینجا راهنمای ماست. با کمک حواشی‌ای که هابز بر متن زده و نوعی نسخه‌ی خلاصه‌ی استدلال اوست، مسئله را مطرح خواهیم کرد. پس: «غایت دولت، به خصوص امنیت... که نباید ناشی از قانون طبیعی باشد... و نه از ائتلاف چند تن یا چند خاندان معدود... یا انبوهه‌ای عظیم، مگر آنکه تابع یک رأی واحد باشند... آن هم به صورت مستمر.» [19-117] این نیمه‌ی نخست فصل نوعی اشتقاق متضاد پولیس یا جمهور است از خاستگاهش، که بی‌شک دست‌کم گوشه‌چشمی به ارسطو دارد. هابز، با رسیدن به این نقطه، حالا آشکارا به ارسطو اشاره می‌کند، و پرسشی ممکن را راجع به حیوانات سیاسی پیش می‌کشد (در خلاصه‌ی حاشیه آمده:

«چرا برخی مخلوقات فاقد عقل، یا گفتار [یعنی لوگوس-بنینگتون]، در عین حال در جامعه زندگی می‌کنند، حال آنکه قدرتی ایشان را بدین کار مجبور نکرده است.» [119] هابز پرسش را در متن خود چنین مطرح می‌کند:

«درست است که برخی موجودات زنده، همچون زنبورها و مورچه‌ها، زندگی اجتماعی دارند، (و به همین دلیل هم ارسطو آنها را در زمره‌ی مخلوقات سیاسی آورده)؛ و در عین حال هیچ راهنمای دیگری هم ندارند مگر داوری‌های خاص و مشتتهیات خود؛ حتی از گفتار نیز بی‌بهره‌اند، و امکان ندارد که یکی به دیگری چیزی را نشان دهد، یا بگوید در نظرش چه چیز به سود جمع است؛ و بنابراین شاید کسی بخواهد بداند که چرا نوع انسان چنین نمی‌کند. پاسخ من این است...» [119]

پس مسئله این است: حیوانات سیاسی نا-انسانی‌ای هستند که ظاهراً به لحاظ سیاسی وضع‌شان خوب است، بدون اینکه آپاراتوس‌های پیچیده‌ی نهاد دولت را در اختیار داشته باشند، و نیز بدون اینکه حاکمیت و اجبار واحدی بر فراز سرشان باشد، و حتی زبان هم ندارند که از امور سردر بیاورند. پارادوکسی که در اینجا ظاهر می‌شود سپس به این ظن مرتبط می‌شود که شاید درست همان چیزی که موجب می‌شود انسان بیش از دیگر حیوانات سیاسی سیاسی باشد به نحوی از انحاء همزمان همراه با خود تقدیری کمتر (یا دست‌کم تقدیر سیاسی‌ای نه چندان موفق) برای نوع آدمی رقم می‌زند که (در نظر برخی) درک درست این امور برایش راحت‌تر است، زیرا واجد برتری لوگوس است، پس از زنبورو مورچه و دیگر حشرات موفق‌تر است.

هابز به فهرست‌های شماره‌دار علاقه دارد، و پاسخ او به این اعتراض خیالی متشکل از شش نکته‌ی مجزاست. من از این میان بر چهارمین نکته تمرکز می‌کنم، که به نظرم نسبت به مابقی تقدمی دارد، از این جهت که دقیقاً به زبان می‌پردازد، که همانطور که دیدیم، مایه‌ی تفاوت خاص [انسان] با حیوانات است که هابز در طرح کلی مسئله بدان تکیه می‌کند. سپس، در مرحله چهارم، هابز (که دیگر به تصریح نامی از ارسطو نمی‌برد اما تقریباً نقل قولی مستقیم از او می‌آورد تا به اعتراض او پاسخ دهد) می‌نویسد: «چهارم، این که این مخلوقات، هرچند نوعی استفاده از آوا می‌کنند، تا امیال و دیگر عواطف خود را به دیگران منتقل کنند؛ اما نیازمند آن فن‌کلمات هستند...» [119]. آن فن‌کلمات (در پرتو عرضه‌ی عام مسئله توسط هابز و در جریان متن ارسطو که گفتیم هابز کم‌وبیش اینجا ترجمه‌اش کرد) که توسط آن می‌توانند امور مفید و نامفید، و نیز عدل و ظلم و باقی امور را به یکدیگر بگویند. آنچه از پی این بحث می‌آید مطلبی است که دنبال‌کردنش از عناصر قانون (1640)، تادرباب شهروند (1642) و لویاتان در آثار هابز جالب است: در هر سه مورد، مسئله‌ی واحدی در قالب شش نکته مطرح می‌شود، و در سه مورد، نکته‌ی چهارم ناظر به زبان است. به متن شهروند نگاه کنید:

«چهارم، هرچقدر هم که حیوانات بتوانند به خوبی از آوا‌ی خود در جهت انتقال عواطف خود به یکدیگر استفاده کنند، همچنان دارای فن‌کلمات چنان که لازمه‌ی ایجاد شورهاست نیستند، به خصوص نمی‌توانند نیک را بهتر و بد را بدتر از آنچه هست جلوه دهند. [پس مسئله ظاهراً در ذاتش ناظر است به اغراق: زبان انسانها را قادر می‌سازد راجع به خیر حرف بزنند، اما همچنین موجب می‌شود در مورد خیر یا ضد آن اغراق کنند. - بنینگتون]. اما زبان انسان شیپور جنگ و قیام است؛ و گفته می‌شود که پریکلس زمانی در خطابه‌هایش رعدوبرق می‌انگیخت و یونانیان را جملگی آشفته می‌ساخت.» [در باب شهروند، 71-72]

اوضاع به قدر کافی بد به نظر می‌رسد: همان چیزی که نزد ارسطو موجب تمایز انسان و دیگر حیوانات است، یعنی لوگوس در معنای زبان، همانقدر که در دست انسان به شکلی بسیار متمایز با آوا [فونهای] حیوانات به کار می‌رود (یعنی سخن از نیک و بد و در نتیجه، شاید به شکل طبیعی، خارج شدن از طبیعتی که هابز در جای دیگر آن را «سباع پرسروصدا» می‌نامد)، پیشاپیش او را به جانب براندازی و در نتیجه جنگ داخلی می‌راند، یعنی او را دوباره به درون طبیعت می‌کشد، طبیعتی بدتر از طبیعت حیواناتی که ظاهراً در سیاست خودشان بدون لوگوس (یا حاکمیت) هم وضعیتشان خوب است. (هابز، در عناصر قانون این نکته‌ی چهارم را خلاصه می‌کند و می‌گوید: «چهارم اینکه، آنها [یعنی دیگر حیوانات سیاسی] فاقد گفتار هستند، و در نتیجه قاصرند از این که با یکدیگر وارد جنگ شوند، ولی انسانها فاقد گفتار نیستند» [105]).

گفتم که خیلی بد است: اما این بد که ظاهراً مستقیماً برآمده از توان ادعای ایجاد تمایز نیک و بد است، و ظاهراً مستقیماً به بدترین چیز ختم می‌شود («جنگ داخلی»)، از آنچه در لویاتان آمده بدتر هم می‌شود، زیرا آنچه در شهروند تنها ناظر به تمایل به جانب اغراق است، تبدیل به امری سراسر شیرانه می‌شود:

«چهارم، این که این مخلوقات، هرچند از آوا استفاده می‌کنند، یعنی امیال و دیگر عواطف خود را به یکدیگر می‌گویند؛ اما فاقد آن هنر کلمات هستند، که توسط آن آدمیان می‌توانند آنچه خیر است را شو و آنچه شواست را خیر بنمایند؛ و عظمت ظاهری خیر و شر را کم و زیاد کنند؛ آدمیان را آزار دهند و محض خاطر لذت آرامش و صلح آنها را آشفته سازند.» [20-119]

که معضل اغراق در شهروند را به نوعی نقطه‌ی فاجعه‌بار می‌کشد: انسان واجد **لوگوس**، و نه صرفاً آوا، نه تنها از زبان برای اغراق در خیر و شر، بلکه همچنین برای واژگون کردن آنها و عرضه‌ی یکی به مثابه دیگری بهره می‌برد. می‌توان تصور کرد که پس به همین سبب است که آدمی، برخلاف حیوانات که چنین مشکلی ندارند، نیازمند اراده‌ی حاکمه‌ی وحدت‌بخش و جبار است تا تصمیم بگیرد و چیزی را که باید خیر و شرشمرده شود [بردیگران] تحمیل کند. بدین ترتیب حاکم از رایزنی میان مردمان واجد لوگوس استقلال می‌یابد، رایزنی‌هایی که همواره به شکل بالقوه گمراه‌کننده، براندازنده و تفرقه‌افکن هستند.

اگر تصور می‌کنید که این فقط یک جنبه از لوگوسی است که انسان را از دیگر حیوانات سیاسی متمایز می‌کند، یعنی قائل به وجود تمایلی اسفناک (که به آن برمی‌گردم) در زبان هستید که در قالب رتوریک از کنترل ما خارج می‌شود، و معتقدید که کرامت انسان را می‌توان با تکیه بر دیگر ترجمه‌ی رایج لوگوس، یعنی «عقل»، نجات داد (و هابز به درستی در لویاتان اشاره می‌کند که «یونانیان در برابر گفتار و عقل هر دو از واژه‌ی واحدی یعنی لوگوس استفاده می‌کنند؛ نه اینکه فکر کنند گفتار و عقل یکی است؛ بلکه معتقد بودند تعقل بدون گفتار ناممکن است» [29][4] - اگر چنین می‌اندیشید، در این صورت مایوس خواهید شد. به یاد داشته باشید پاسخی که بدان می‌پردازیم چهارمین پاسخ از شش مورد است: سومین پاسخی که هابز می‌دهد در واقع بر عقل تمرکز دارد، و در واقع وضع انسان در اینجا بدتر از مورد زبان است. در شهروند پاسخ سوم چنین مطرح شده:

«ثالثاً، حیوانات بدون عقل نه خللی در رتق و فتق امور مشترک خود می‌بینند و نه تصور می‌کنند که چنین چیزی وجود دارد؛ اما هر گروهی از آدمیان حاوی تعداد زیادی از افراد است که تصور می‌کنند از دیگران باهوش‌ترند، و تلاش

می‌کنند امور را تغییر دهند، و با هم اختلاف دارند و دست به کارهای مختلفی می‌زنند، و این همانا خصومت و جنگ داخلی است.» [71]

و در لویاتان:

«ثالثاً، این مخلوقات، که (برخلاف انسان) از عقل بی‌بهره هستند، در مدیریت امور مشترک خود خلی نمی‌بینند: در حالی که در میان آدمیان بسیاری هستند که خود را خردمندتر می‌دانند و معتقدند در حکمرانی بر عامه تواناترند، بهتر از بقیه هستند؛ و اینان می‌کوشند تا امور را اصلاح و نوسازی کنند، هریک به طریقی؛ و در نتیجه موجب اختلاف و جنگ داخلی می‌شوند. [119]»

هرچقدر هم که این خوانش هابز از ارسطو اکتیو و حتی اکتیویست باشد، ظاهراً نکته مهم و جذابی را از متن بیرون می‌کشد. لوگوس، که فرض می‌شود ملک اختصاصی انسان است، امکان سیاست را می‌گشاید، یعنی امکان پولیس، اما همزمان امکان سقوط سیاست به دل چیزی را فراهم می‌کند که هابز معمولاً آن را «جنگ داخلی» یا «وضع طبیعی» می‌نامد، یعنی طبیعتی که بسی خشن‌تر از هر طبیعت حیوانی دیگر است. دست‌کم نزد هابز این ساختاری است پارادوکسیکال زیرا به نظر می‌رسد که خیر و شوی که خلط یا واژگونی ممکن آنها را هابز به [کاربرد] زبان در قلمرو سیاسی منتسب می‌کند، در واقع بالقوه از همان آغاز مغشوش و واژگون هستند، به نحوی که سیاست بماهو همانقدر خوب است که بد، همانقدر خیر است که شوی همانقدر مصنوعی که طبیعی، و درست همان چیزی که آن را ممکن ساخت توان ویران‌کردنش را دارد. (به نظرم مقصود دریدا این است که سیاست نزد هابز خودایمن است [5]). این خلط تضادهای ظاهری در لحظات بسیاری نزد هابز ظاهر می‌شود: به نحوی که در این توالی شماره‌دارشش پاسخ به پرسش ما در باب این که چرا حیوانات سیاسی دیگر ظاهراً نیازمند حاکمی وحدت‌بخش و جبار ندارند چنان که در نظر هابز حیوانات انسانی نیازمند آن هستند، در پنجمین پاسخ، که شاید ناخودآگاه یادآور ابهام کلمه‌ی یونانی stasis باشد، هابز (بر مبنای تمایز بین آسیب و صدمه، که شاید بد نباشد در برابر تمایز لیوتاری بین tort و dommage آن را بخوانیم) می‌گوید: «انسان... وقتی در حد اعلا آرامش باشد بیش از همیشه در دسرساز است.» [لویاتان ، 120] (ارسطو هم به شکلی متفاوت در هراس از این نوع فرو-طبیعت، یا طبیعتی بدتر از طبیعت حیوانات است: و در واقع این ماتریس علاقه‌ی دریدا به همگرایی‌های پارادوکسیکال بین سبع و حاکم در سنت است، مثلاً وقتی ارسطو در بستر همین بند از سیاست می‌نویسد «انسان بالطبع حیوانی سیاسی است، و انسانی که بالطبع و نه برحسب تصادف خارج از شهرزیست کند یا مادون مقیاس انسانی است یا مافوق آن...»). و کمی بعد: «بنابراین روشن است که دولت نیز برحسب طبیعت مقدم بر فرد است... انسانی که قادر به ایجاد شراکت نباشد، یا خودبسنده باشد چندان که نیازی به این کار نبیند، عضوی از یک دولت نیست، به نحوی که یا باید حیوانی فرودست باشد یا خدا». و به شکلی عام‌تر نزد هابز (کافی است نگاهی به فصل چهارم لویاتان بکنید) زبان بماهو تا حد ممکن به «سوءاستفاده» از زبان نزدیک است، همواره در نقطه‌ی تبدیل به آنچه یحتمل باید آن رارتوریک نامید. اگر معلوم شود که لوگوس، که فرض می‌شود معرف انسان است، از رتوریک تفکیک‌ناپذیر باشد، (و به نظر من نزد هابز همین‌طور است هرچند خودش نپسندد)، این نکته بر تصور عام ما از سیاست تاثیر می‌گذارد. اینجا می‌توانستیم همچنین خوانشی از فصل 25 لویاتان ، «در باب شورا»، عرضه کنیم، که در آن حرکتی ظاهراً توقف‌ناپذیر از کاربست درست شورا به جانب کاربست نادرست و رتوریکی آن را شاهدیم، و همچنین می‌توانستیم نشان دهیم که این مسائل برای هابز در مورد دموکراسی به شکل شدیدتری مطرح هستند. در عناصر

قانون هابز دموکراسی را چیزی بیش از «آریستوکراسی خطبا» نمی‌داند. دموکراسی نزد هابز تمایل دارد به اینکه به جانب ویرانی سیاست برود، همچون لغزش رتوریک خود زبان.

3.

تفکیک‌ناپذیری ممکن لوگوس و سخنوری (به خصوص نزد ارسطو)، که به نظر من نزد هابز هم وجود دارد، و آن را به اختصار در پرتو یکی از درسگفتارهای اخیراً منتشرشده‌ی هایدگر بررسی خواهم کرد، همچنین در مقاله‌ای مطرح شده که لیوتار برخی از مدعیات خود راجع به ارسطو را بر آن متکی می‌کند (و از آنجا که در 1984 منتشر شده، ظاهراً مستقل از درسگفتارهای **هایدگر** بوده که نسخه آلمانی آن هم تا پیش از 2002 در دسترس نبود). این مقاله، نوشته ژان-لویی لاباریر، ناظر است به تفاوت بین تخیل انسانی و حیوانی نزد ارسطو، اما در نهایت تنها به مسائل زبان می‌پردازد. از منظر ارسطوی لاباریر، آنچه حیوانات نا-انسانی فاقد لوگوس از آن بی‌بهره‌اند، نه عقل است نه حتی زبان شکل‌یافته بماهو (زیرا حیوانات از خود عقلانیت بروز می‌دهند، و از آنجا که فونه یا آوای آنها کاملاً از برخی ارزشهای لوگوس تفکیک‌پذیر نیست، و از آنجا که لوگوس اینجا به dialektos نزدیک است، و برخی حیوانات به گفته‌ی ارسطو عملاً چیزی همچون dialektos از خود بروز می‌دهند، پس باید برخلاف لیوتار و در واقع برخلاف استفاده‌ای که او از این مقاله‌ی لاباریر می‌کند، نتیجه بگیریم که تمایز بین لوگوس و فونه آنقدرها که او می‌گوید **نزد ارسطو** مشخص و دقیق نیست). آنچه حیوانات ناانسانی به واسطه‌ی بی‌بهرگی از لوگوس فاقدش هستند نه عقل یا حتی زبان بماهو، بلکه دقیقاً رتوریک است در مقام فن-اقناع. حیوانات در واقع به لوگوس دسترسی دارند، اما به بُعد دوکسا یا عقیده دسترسی ندارند؛ و دوکسا بنیان رتوریک است. جنبه‌ی لوگوسی که حیوانات بدان دسترسی ندارند به گفته‌ی ارسطوی لاباریر دقیقاً بُعد رتوریک‌ای است که در آن عقاید در حوزه عمومی مطرح شده مورد بحث قرار می‌گیرند. این بُعد، که لاباریر می‌خواهد ادعا کند موجب برخورداری زندگی سیاسی انسانی از «ارزش افزوده‌ی اخلاقی» است در قیاس با عقلانیت صرفاً «اقتصادی» زندگی سیاسی حیوانات سیاسی ناانسانی، اساساً در گفتارهای خطیبان در برابر شورای شهروندان مشهود می‌شود، گفتارهایی که در آنها، برحسب نخستین تعریف سیاست، انسانها به بحث از امور مفید و مضر، عدل و ظلم، می‌پردازند. بدین ترتیب حاصل چیزی است که لاباریر آن را «پارادوکس» می‌نامد، پارادوکسی که برحسب آن خطیب (که از آن جنبه از لوگوس بهره می‌برد که موجب تمایز او از حیوانات ناانسانی است) می‌بیند که لوگوس (که سنت می‌خواست آن را به سود عقلانیت تصرف کند) به جانب سخنوری و رتوریک می‌غلند، به جانب فصاحت اقناعی و فریبنده، که توان تصرف تمام امکانات اغراق و کذب را دارد که اینقدرها بزرگ آزار می‌داد و موجب پریشانی او بود. لاباریر بی‌شک وضعیت را ساده می‌کند و آن را بُعد «استتیک» زبان می‌نامد و در نظرش این صرفاً یک «پارادوکس» است که افزوده‌ی مشخصاً اخلاقی و انسانی امر سیاسی باید بدین ترتیب «استتیک» دانسته شود. به نظر من این حرکت رتوریک نشان از معضلی عظیم‌تر دارد- معضلی که هابز واقعاً می‌خواست مشخص کند- معضلی در لوگوس و در نتیجه در سیاست بماهو. انسان بالطبع حیوانی سیاسی است از این جهت که واجد لوگوسی است که از منظری بسیار ذاتی یا نخستینی، جدلی یا رتوریک‌ی به نظر می‌رسد. اینجا اثری از «کسوف» سیاست نیست که بر درخششی ایدئال پرتو افکند، بلکه این تحقق سیاست است که همواره پیشاپیش توسط رتوریک به محاق می‌رود، که سپس هم بدل به شرط آن و هم مایه‌ی ویرانی آن می‌شود. رتوریک یعنی این که سیاست همواره به درون چیزی کشیده می‌شود که نامش را قبلاً سیاست سیاست گذاشتم، و سیاست سیاست، همانطور که همه می‌دانند و از آن شکوه دارند چنان که گویی می‌شود خیلی راحت کنارش گذاشت، مرگ سیاست است، تباهی امر سیاسی بماهو است، مرگ سیاست است که درست در قلب سیاست زندگی

می‌کند.

لاباربر که هدفش حفظ تقدم وهله‌ی اخلاقی است، حتی وقتی درمی‌یابد که باید بدین منظور از خلال این مسیر رتوریکی یا استتیک‌ی («پارادوکسیکال») عبور کند، به جانب چیزی کشانده می‌شود که به نظر من خوانشی بی‌حاصل از ریپتوریکا است. (1418a40) اینجا، در اواخر ریپتوریکا، ارسطو می‌گوید: «اگر استدلالی ندارید به گفتار اخلاقیاتی متوسل شوید: وانگهی، بهتر است انسان نیک خود را موجودی صادق نشان دهد تا یک استدلالی چیره‌دست.» به راحتی می‌توان خوانش دیگری را پیش کشید (که در وهله‌ی نخست ظاهراً به «بدینی») هابزی در باب حیوانات انسانی تن می‌دهد، که می‌گوید معنای متن ارسطو در واقع (فارغ از نیت ارسطو) این است که اخلاقیات یکی از امکانات مفید رتوریکی در دست سخنور یا خطیبی است که نمی‌تواند گفتاری اصیل و معقول عرضه کند، و بدین ترتیب گفتار اخلاقی در دام رتوریک به مثابه یکی از امکانات خود گرفتار می‌شود، یا حتی بهترین امکان خود، زیرا همواره می‌تواند خود را چنان جا بزند که گویی اصلاً رتوریکی نیست. در این خوانش «گفتار اخلاقیاتی» همواره می‌تواند یک ابزار رتوریکی دیگر باشد که بر حسب آن غیاب (ظاهری) رتوریک در صداقت اخلاقی (ظاهری) صرفاً یکی دیگر از چرخش‌های مکمل در رتوریک است. در این نوع خوانش، رتوریک خارجی ندارد، و لوگوس که انسان را بالطبع به حیوانی سیاسی بدل می‌کند نه ابزاری پارادوکسیکال برای تضمین ارزش افزوده‌ی اخلاقی سیاست و در نتیجه نجات کرامت انسان، که امکانی پیچیده‌تر و حتی شوم‌تر است که در واقع همخوان با آن معنایی است که گفتمان سیاسی معاصر بدان گرفتار شده آن هم درست توسط همین نوع حاد-اخلاقیات رتوریکی و در نتیجه خوانش هابز از ارسطو تأیید می‌شود.

یا شاید خوانش هایدگر؟ زیرا هرچند من خوانش‌هایی را که اینجا مطرح کردم پیش از خواندن سمینار سال 1924 هایدگر راجع به مفاهیم بنیادین فلسفه‌ی ارسطو بسط دادم، ظاهراً به نظر می‌رسد به نوعی نتیجه‌ی هایدگری رسیده‌ام (اگر چنین باشد خیلی افتخار می‌کنم به خودم)، زیرا هایدگر خود تصویری بسیار گسترده از رتوریک دارد (آنطور که در رساله‌ی ارسطو آمده) و آن را تحقق حقیقی معنای لوگوس می‌داند به مثابه آنچه به شکلی بنیادین به هستی («بالطبع») سیاسی انسان مرتبط است، و در واقع هم خاستگاه با آن است. هایدگر حتی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید رتوریک، دست‌کم در نظر یونانیان، همان «هرمنوتیک آنجا-هستن» است. [فلسفه ارسطویی، 75] اما می‌شود گفت که تصور هایدگر از این وضعیت نسبت به هابز چندان «کلبی مسلکانه» نیست (یا نسبت به آنچه من اینجا عرضه کردم). زیرا هایدگر، تا حدی در ضدیت با نص نوشته‌ی ارسطو، می‌خواهد ادعا کند که رتوریک نباید نوعی تخریب تلقی شود بلکه باید نوعی دونا میس [قوه] در نظرش بگیریم، نه صرفاً نوعی فن بلکه قوه یا توانی بنیادین. این تصمیم تفسیری از جانب هایدگر این فایده را دارد که رتوریک را در مسیری قرار می‌دهد که هم به جانب نوعی شرافت سیاسی و اخلاقی مبری از سفسطه می‌رود و هم، فراتر از آن، به جانب نوعی نسبت مناسب با خود حقیقت، که بر مبنای آن مفاهیم حقیقی را می‌توان ساخت. اینجا فرصت نیست که از خوانش هایدگر ایراد بگیرم، مثلاً از این جهت که به نظرم بیخودی تلاش می‌کند بگوید که نزد ارسطو «رتوریکه نوعی تخریب نیست هرچند تخریب‌کن است» و «آنچه رتوریک ناظر بدان است همان سخن-گفتند-با-یکدیگر-به-شکلی-مشورتی است که تخریب‌ای برای آن نداریم.» وانگهی، هایدگر خوانشی پرتوان اما به همین میزان مناقشه‌برانگیز از نسبت ارسطویی بین رتوریک و سوفیسم عرضه می‌کند، دست‌کم در پس لوای سیاسی، و از خود ریپتوریکا به پایان اخلاق نیکوماخوسی می‌رود (که خود واقعاً نوعی درآمد بر سیاست است و به سرعت ما را به بند «حیوان سیاسی») باز می‌گرداند که نقطه آغازمان بود) تا نشان دهد که ارسطو به سوفیست‌ها انتقاد می‌کند که سیاست را با رتوریک یکی می‌دانستند و حتی رتوریک را برتر از سیاست می‌نهادند، اما اشاره نمی‌کند به بندی

از خودریتوریکا که در آن ارسطو (در بررسی تمایز بین رتوریک و بدیل آشکار آن یعنی دیالکتیک) می‌گوید که می‌توان دیالکتیسین را از سوفیست تفکیک کرد زیرا براهین دیالکتیسین *dunamin ten kata* پیش می‌روند، در حالی که براهین سوفیست نه *dunamei te en* بلکه *proairesis te en* هستند. (ترجمه‌ی فریس کمی مبهم است: «نه قوه بلکه غایت اخلاقی» [15]: ظاهراً نکته این است که سوفیست پیشاپیش می‌داند که به چه نتیجه‌ای خواهد رسید و استدلال را چنان می‌پیچاند تا درست به همان نتیجه برسد- پیشاپیش داستانی را که تعریف می‌کند از براست-در حالی که دیالکتیسین خود استدلال را تا نتیجه‌ی حقیقی‌اش دنبال می‌کند). هایدگر به این نکته می‌پردازد که سوفیست «*en*» با بلکه (ارسطو همچون) دیالکتیک خاص فعلیت یا *dunamis* با نه را آن درنگ‌بی و کنده‌می عمل «*te proairesis*» رتوریک در تضاد می‌نهد، که به گفته‌ی او «به شکل بالفعل حفظ می‌شود». اما ارسطو در این بند در واقع وضعیت دیالکتیک (که در آن سوفیست را در واقع می‌توان از دیالکتیسین تمییز داد آن هم به واسطه‌ی تمایز نامیده خطیب هم کند می‌استدلال *proairesis* سراز که کسانی ان در که) رتوریک وضعیت با را (*dunamis/proairesis*) می‌شوند و از این جهت اصلاً همچون دیالکتیسین و سوفیست نمی‌توان تمییزشان داد) در تضاد می‌نهد. من تمایل دارم با هایدگر مخالفت کنم و بگویم که به طور کلی او نمی‌تواند تخته را به این آسانی کنار بگذارد (در واقع به نظر من او اینجا ترفندی به کار می‌برد تا تخته و امکان قریب‌الوقوع سفسطه را از بحث خارج کند)، و کاریست مجدد آن موجب می‌شود که همواره فریبندگی رتوریک بتواند برجسته شود، همانطور که نزد هابز به شکلی خشن و فاجعه‌آمیز برجسته می‌شود. اگر حرف من درست باشد، در این صورت «هرمنوتیک دازاین» در معرض تردیدی بنیادین در قبال منزلت خویش است، و امکان رتوریک-شدن بر سازنده‌ی سیاست دست کم به اندازه‌ی سیاسی-شدن (و در نتیجه اخلاقی و حتی معرفت‌شناختی شدن) رتوریک قابل فهم است (فارغ از تضمینات بلندمدت تری که برای فهم تمایز بین خودینه و ناخودینه در بحث متاخر [هایدگر](#) در مورد دازاین و هر روزگی و در واقع هم‌خاستگاه بودن حقیقت و ناحقیقت وجود دارد).

به عنوان نتیجه‌گیری باید بگویم که این تأکید مشکل‌ساز بر امر رتوریکی، در مقام ویژگی خاص لوگوس از این جهت که مایه‌ی تمایز میان حیوانات سیاسی است، به شکلی پارادوکسیکال نفس خاص بودگی‌ای را که می‌خواهد بنیان بگذارد دچار پیچیدگی می‌کند. از سویی، این رتوریک در لوگوس خود دقیقاً همان چیزی را به کار می‌بندد که وسوسه می‌شویم آن را فوننه‌ی باقیمانده بنامیم، نوعی حیوانیت پایدار زبان (شاید آنچه در بستر متفاوت «حیوانیت حرف») می‌خواند در مقام «ابهام نخستینی و نامتناهی دال»). اگر با طنز بیانش کنیم (هرچند مسئله خیلی جدی است و معنایش این نیست که مسخره و خنده‌دار است)، یکی از نتایج خوانش‌های ما این است که لوگوس همواره تا حدی آغشته به فوننه است، و سیاست همواره تا حدی حیوانی است، و حیوانیت تعریفی ذاتی ندارد، و مفهوم حاکمیت همواره دستاویز یا مستمسکی نافرجام و تهی است. سیاست، به نظر من، از همان آغاز (چه آغاز تاریخی و چه منطقی) همچون ویرانی یا مضحکه‌ی خویش مضاعف می‌شود، همچون فرسایش بی‌واسطه‌ی فضائلی که همواره از خود ترشح می‌کند، پراکندن آمالی که خود بیانشان می‌کند به چپ و راست. ولی این تنها فرصت سیاست است، درست خود وضعیت سیاست، درست همانجا که ما هستیم، حالا.

Basic Principles of Aristotelian Philosophy [1]

[2] یافتن معادلی برای zoopolitical در تفکر دریدا دشوار است. مهم تعریف آن است. حاکمیت در گُنه خود واجد تهدیدی است: می‌تواند بدل به نیرویی شود که خود را برتر از حیوانیت می‌داند، نیرویی که تنها با فاصله‌گرفتن از امر حیوانی به نام آنچه مناسب انسان است وجود دارد، یعنی حذف امر حیوانی از اجتماع زندگان. اما همزمان حاکمیت نیرویی خودایمنی دارد که سازوکارش را عفونی می‌کند، بیمار می‌کند، زیرا حاکمیت نمی‌تواند از اندیشیدن به خود همچون حیوانیت یا سبعت صرف‌نظر کند، چرا که وجودش در گرو این سبعت است. این وجه مضاعف و دوگانه‌ی حاکمیت (حذف حیوانیت به منظور استقرار سیاست و همزمان انحصار خشونت فیزیکی و نمادین بر تمام موجودات زنده یا اتباع؛ یعنی در واقع عمل‌کردن همچون سبعی وحشی)، این که حاکمیت به منظور وجودش باید زندگی موجودات زنده‌ی ناهسانی را تصرف کند، تعریف حیوان سیاست است. م.ف.

[3] شرح مفصل و جذابی از دیسکور-فیگور لیوتار را در این کتاب بیابید: ویلیامز، جیمز، فهم پسا ساختارگرایی، ترجمه سید محمد جواد سیدی؛ نشر نیماژ؛ تهران: 1397. بنگرید به فصل چهارم کتاب با این عنوان: "پسا ساختارگرایی به مثابه فلسفهٔ رخداد: دیسکور، فیگور ژان-فرانسوا لیوتار". م.ف.

[4] این تقدم گفتار بر عقل نزد هابز، که پیوسته به «نومینالیسم» اوست، معمولاً نشان «مدرن بودن» او تلقی می‌شود. بنگرید به اشتراوس، «در باب بنیان فلسفه‌ی سیاسی هابز» 174. در این مورد همچنین بنگرید به اشارات مختصر هایدگر در مفاهیم بنیادین متافیزیک، 9-328، و تحلیل مفصل‌تر و متقدم او از تفکر هابز در درسگفتار 1927: مسائل بنیادین پدیدارشناسی. 92-183،

[5] خودایمنی دریدایی بیان شگرفی از پیامدهای الاهیات سیاسی متکی بر تعالی است: تنزیه و تعالی، نهادن حاکم برتر از هر نظم قانونی، همچون آنچه اشمیت یا هابز بیان می‌کنند، همواره واجد پارادوکسی است: موجود متعال همواره در سیر به جانب تعالی مطلق باید از خود نیز تعالی یابد و این دور باطلی است که نیچه پارادوکس اخلاقیات کانتی را نیز در آن می‌یابد: شما هرچقدر بیشتر از قانون تبعیت کنید بیشتر گناهکار خواهید بود. این درست همانجایی است که حاکم و سبع به زعم دریدا به هم نزدیک می‌شوند: نوعی درنده‌خویی که چاره‌ای ندارد جز آنکه سرانجام خود را نیز از پای درآورد: همچون بدنی که در مسیر «پاکیزگی» و «پاکی» نژاد و «سلامتی» خود را نابود کند. آشویتس مصداق اعلا‌ی این میل به پاکیزگی و وحشت از بیماری است: آنجا که زندگی نه در بدنهای انضمامی، بلکه در جایگاهی متعال و منزّه، در پاکی نژاد آریایی، جستجو می‌شود. زندگی پاک در سرحدات خود چیزی جز مرگ نیست، چرا که زندگی بالفعل همواره سرهم‌بندی یا به قول اسپینوزا «ترکیبی» است ناخالص و ناپاک و **فاشیسم** دقیقاً نفرت از همین ناپاکی ضروری زندگی است. زندگی انضمامی هرگز امری پاک و خالص نمی‌تواند باشد و در نتیجه علاقه‌ی وسواسی به زندگی پاک و منزّه و متعال در واقع میل به مرگ است. م.ف.

[لینک مقاله اصلی](#)