

کدام کمونیسم بعد از کمونیسم؟

اتی‌ین بالیبار

Etienne Balibar*

من این موضوع را به سه دلیل که تنگ درهم تنیده اند، برگزیده‌ام:

۱- نخست آنکه احساس من همواره این است که بازخوانی‌هایی که از آثار مارکس به ما پیشنهاد می‌شود، البته به جز چند استثناء، بیش از آن که در باره «کمونیسم» باشد به «سوسیالیسم» مربوط می‌شود، گویی مارکس مانیفست حزب سوسیالیست را نوشته، نه مانیفست حزب کمونیست را! بنا بر این، دشواری اصلی مفصلبندی بین این دو مفهوم است که هم منطقی است و هم تاریخی، و توضیح و روشن ساختن آن مهم است.

۲- دوم آنکه چون قرار است به سالگردی هم اشاره داشته باشیم (می‌شود در اینجا سلسله‌ای از تاریخ‌ها را در نظر گرفت، از ۱۹۱۸ که تولد مارکس بود تا ۱۸۴۸ تاریخ نخستین چاپ مانیفست و ۱۸۹۸ نخستین بحران بزرگ «مارکسیسم» در فردای مرگ انگلس، و نیز ۱۹۱۸، ۱۹۴۸، ۱۹۶۸ و بالاخره ۱۹۸۹-۱۹۸۸ آغاز بحران نهائی سیستم شوروی در اروپای شرقی... و غیره)، لازم است یادآوری کنم که دقیقاً بیست سال پیش، مجله ایتالیائی/ایلمانیستو در شهر ونیز نشستی را سازمان داده بود که انعکاس‌هایی هم داشت. موضوع بحث عبارت بود از «قدرت و اپوزیسیون در جامعه‌های پساانقلابی» (۱). کنفرانس از این ایده منشأ می‌گرفت که ما در برابر امری انجام شده قرار داشتیم که می‌بایست از آن درس گرفت. اما به نظر نمی‌رسید که این ایده با فرضیه تجدید حیات مارکسیسم ناهمخوان باشد، البته به شرط اینکه مارکسیسم نشان دهد که توانائی ژرف نگریستن به علت‌ها و چگونگی بحران خود را دارا است (به ویژه آلتوسر این ایده یا آرزو را تا حد زیادی برجسته کرده بود) (۲).

۳- با وجود این، بحران مارکسیسم (که در واقع، بحرانی جدید یا آخرین بحرانی است که ما می‌شناسیم) به دو امر مسلم و بدیهی راه می‌برد که امروز باید پیامدهای آن را به طور کامل بپذیریم: از سویی هر ایده‌ای در باره «آلترناتیو سرمایه‌داری» باید در

عین حال، تدوین *آلترناتیوی برای آن آلترناتیو* (که خود را کمونیسم سوسیالیستی و مارکسیستی معرفی کرده است) به عنوان پیش فرض در خود داشته باشد؛ از سوی دیگر، هیچ نوع پسا مارکسیسم یا نو مارکسیسمی را بدون نقد ناتوانی ساختاری مارکسیسم در تبیین «منطق» تاریخ، که خود و بحرانش محصول آن بوده اند، نمی توان تصور کرد. در يك کلام، بدون نقد فاجعه مارکسیسم، از هیچ پسا مارکسیسمی (که از تکرار یا انکار آن متمایز است) نمی توان سخن گفت. این است شرط مطلق هرگونه به کار بستن تحلیل ها و تزه های مانیفست حزب کمونیست، یکصد و پنجاه سال پس از انتشار آن.

این فاجعه پیش از هرچیز ما را وادار می کند که نقطه نظر تحول گرا را (که مارکس آن را عملاً با دیدگاه «علمی» [به اشتباه] یکی گرفته بود)، در باره ایده کمونیستی و نیروی تاریخی ویژه آن زیر سؤال بریم. در مرکز «مارکسیسم» قرن های ۱۹ و ۲۰ ما شاهد رابطه تنگاتنگ بین دو مفهوم سوسیالیسم و کمونیسم هستیم. درست است که مارکس مشخصاً با اعلام خود به عنوان «کمونیست» از «سوسیالیسم» زمان خود فاصله گرفت و این تصادفی نبود، اما این مفهوم [سوسیالیسم]، صرف نظر از تنوع مکاتب آن، به نحوی مقاومت ناپذیر وارد مارکسیسم شد و به بخش جدایی ناپذیری از آن بدل گشت. از این پس، سوسیالیسم، به مثابه کمونیسم بالقوه پدیدار آمد و در کنار آن، کمونیسم به مثابه سرانجام و کمال سوسیالیسم تلقی شد. این درجه بندی غایتگرانه (Scancion téléologique) (با دسته بندی ها و آلترناتیوهای مربوطه: «هدف نهائی»، «جنبش»، شکل ها و مرحله های میانی، تداوم، گسست و ...) از منظر کلاسیک مارکسیستی همان ایده بنیادی گذار تاریخی ست.

ژرف تر اگر بنگریم، این همان ایده ای ست که کمونیسم را هدف تاریخ می داند چون عبارت است از «شکل» درون ذاتی (immanent) آلترناتیو سوسیالیستی برای سرمایه داری و شیوه توسعه و قدرت تولید اجتماعی آن. و این متقابلاً به معنی آن است که گسترش و توسعه سرمایه داری شرط لازم پیدایش کمونیسم به مثابه يك «جنبش واقعی» و نه اتوپیک (تخیلی) در تاریخ است. در واقع، سرمایه داری - به معنی کامل و متمرکز بر قدرت تولید انسان زحمتکش - نیروهای مولده را اجتماعی می کند و بدین

ترتیب، به یک نقطه چرخش منجر می‌شود و یا بهتر بگوییم (در یک مفهوم دیالکتیکی تر) دائماً مبارزه‌گرایش‌ها را بر می‌انگیزد، از یک طرف بین اجتماعی شدن کاپیتالیستی که نیروی کار را به بردگی می‌کشد و از طرف دیگر اجتماعی شدن نوع دیگر، یعنی «سوسیالیستی» که آزاد کننده نیروی کار است. بدین ترتیب، کمونیسم می‌تواند به عنوان سازماندهی ضروری نیروهای مولده و قدرت تولید انسانی و به عنوان یک «شیوه تولید» مطرح شود که در اساس در برابر شیوه تولید سرمایه داری ست و قادر است تضاد درونی اش را حل کند و اجتماعی کردنی را که حامل آن است تا سطح یک شیوه زندگی مشترک افراد انسانی ارتقاء دهد (۳).

از همین ایده محوری ست که مسأله تصور کارگر «پرولتر شده» همچون سوژه و ابژه [فاعل و موضوع] روند «دوران گذار»، یعنی گذار از تاریخی که حاکم بر انسان بوده به تاریخی که بشریت بر آن حاکم است (در این باره بیان لوکاچ از صلابت بی‌همتایی برخوردار است) و به تبع آن تز رسالت تاریخی پرولتاریا مستقیماً اشتقاق یافته است. حال آنکه درست همین ایده است که ما باید به طرز بنیادی آن را نسبی در نظر بگیریم. به نظر ما این ساختار شکنی شرط منحصر به فرد نه تنها هر باز سازی نظری، بلکه حتی هر کاربرد نظری و سیاسی مارکسیسم از هر نوع آن است.

«نسبی در نظر گرفتن» در اینجا به چه معنا ست؟ به عقیده من این طور نیست که صاف و ساده بگوییم که این ایده «خطا» یا بی معنا بوده است. بلکه، قبل از هر چیز، بدین معنا ست که اشکال دیگر، برداشت‌هایی دیگر از کمونیسم وجود دارد یا داشته است. کمونیسم مارکسی («سوسیالیستی»، «پرولتاریایی») فقط یکی از آن‌ها ست. خود این شکل هم متناسب است با وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی معین. «هژمونی» این شکل در جنبشی که نظم مبتنی بر سلطه را نفی می‌کند، هر چند هنوز ریشه‌هایی دارد و تا به امروز حاضر است فقط در بخشی از قرن نوزدهم و بیستم معتبر است. و این پرسش واقعاً مطرح است که مارکسیسم در خارج از وضعیت آن دوره آیا محکوم به تجزیه شدن قطعی به عناصر مختلف ناهمگون نیست؟

به اعتقاد من، ما هیچ معیاری پیشینی (*a priori*)، فراتاریخی یا فراساختاری نداریم که بر اساس آن، شکل مارکسی کمونیسم را تنها حقیقت (یا حقیقت شکل‌های

پیشین، شکل نهائی آن) بدانیم، و نه اینکه به عکس، شکل های سابق را دارای «جوهر» ی بدانیم که گویا مارکسیسم آن را پوشیده نگه داشته یا آن را نشناخته است. باید اذعان کرد که ایده و حتی خود واژه «کمونیسم» به شدت چند پهلوست. اگر بپذیریم (بعداً به این نکته بازخواهم گشت) که این واژه واجد يك هستهء معنائی بارها تکرار شده است یا آنطور که چندی پیش کسانی پیشنهاد کردند، دارای يك «نامتغیر» است (۴)، بی درنگ باید پذیرفت که این نامتغیر خارج از تغییرات دائمی اش نمی تواند وجود داشته باشد؛ تغییراتی که می توانند تا وارونه کردن (renversement) مشخصه های اصلی سیاسی و انسان شناختی پیش بروند. کمونیسم که می توان از بازسازی مداوم و از سخت جانی اش در وضعیت های همیشه نوین سخن گفت، همچون واروی تاریخ رسمی، یعنی تاریخ سلطه گران و دولت ها (حال چه به سیاق والتر بنیامین Walter Benjamin آن را «تاریخ شکست خوردگان» بدانیم و چه به شیوهء آنتونی نگری Antony Negri آن را توان و نیروی «آلترناتیو» برای مدرنیت هر دوره)، به خودی خود دارای هیچ گونه محتوای مثبت که ثابت و قابل ثبت در شکلی یکتا باشد، نیست.

من پیش از این به مناسبت های مختلف، فرصت این را داشته ام که به چند نمونه از شکل های گوناگون این کمونیسم بی هویت اشاره کنم (۵):

۱- کمونیسم فراتیجلی ها، یا فرانسیسکانیسم رادیکال (۶) بنا شده بر پایهء تلاقی مفاهیم فقر (به عنوان ارزش مثبت، یا وارونه کردن نفی و تبدیل آن به امری مثبت) (۷) و برادری (که از محدوده های فردیت انسان در می گذرد یا به نحوه ای فراتر از «اومانیسم» و ناظر بر کل موجودات زنده است). هدف این کمونیسم، نه فرمول آشنای مارکس، یعنی «سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان»، فرمولی که همهء جنبه های انسان شناختی تملك طبیعت به دست انسان را (که از جان لاک و آدام اسمیت به ارث برده است) به عنوان پیش فرض در خود دارد، بلکه هدفش تملك زدایی از انسان است (یا آزادی انسان از منطق «اختصاص» و «مالکیت» و رسیدن به انسانی که از هرچه رنگ تعلق پذیرد، آزاد است). نشانه هایی از این فکر را ما در برخی از طرفداران محیط زیست، و یا فلسفی تر، در نظریه پردازان های J. L. Nancy (کتاب «جماعت بیکاره») (۸) و یا ژاک دریدا (نک. به شبح های مارکس) و به طور کلی مضمون «مسیحائی» تعلق

زدائی (exappropriation)، دیده می‌شود.

۲- کمونیسمی که می‌توان آن را «بورژوایی» نامید، بی‌آنکه جنبه منفی یا طعنه‌ای در نظر باشد، بورژوا به معنی شهروند آزاد شهرهای مدرن: یعنی کمونیسم جماعت شهروندان یا برابری فرصت‌ها و شرایط به عنوان پیش‌فرض و به عنوان غایت آزادی مدنی و «زندگی عمومی»، کمونیسم اومانستی که ایده آن از دوران مبارزات popolo minuto (۹) در شهرهای ایتالیا تا گودوین Godwin (۱۰)، بابوف Babeuf (۱۱) و بلانکی Blanqui (۱۲) و پیش از آن‌ها جنبش دیگرز Diggers (بیل زن‌ها) و لولرز Leveillers (صاف‌کن‌ها) در انقلاب انگلیس (۱۳ و ۱۴)، کمونیسمی که ریشه‌های عمیقاً سیاسی آن هنوز هم به آسانی در روسوگرایی رادیکال و برخی از نوشته‌های مارکس جوان می‌توان یافت که «انقلاب دائمی» را علیه دولت مبتنی بر نمایندگی تئوریزه می‌کرد (۱۵).

۳- کمونیسم سوسیالیستی یا «پرولتاریایی» که در جریان انقلاب صنعتی شکل می‌گیرد و مارکس آن را در مانیفست سال ۱۸۴۸ تئوریزه کرده است. ایده پایه‌ای این کمونیسم نوع جدید، همانطور که دیده ایم، این است: سرمایه‌داری که سلطه‌اش شکل - ارزش (forme-valeur) را تا جایی تعمیم می‌دهد که کاربرد و بازتولید نیروی کار نیز در آن می‌گنجد، [سرانجام] به سازماندهی کار اجتماعی چه در سطح مؤسسه اقتصادی و چه در سطح کل اقتصاد منجر می‌شود (که در فرایندی تمایلی جهانی ست و به این عنوان مارکس در شمار یکی از نخستین نظریه پردازان «جهانی شدن» قرار می‌گیرد). بدین ترتیب، سرمایه‌داری چارچوبی می‌شود تاریخی که در آن، تضاد میان از خودبیگانگی و تکامل با هم بودن (*l'être en commun / Gemeinwesen*)، تضاد میان ستم و رهایی متبلور می‌شود: در اینجا کمونیسم به معنای تملک مجدد محصول تولید و خودنیروهای مولد، بدیل اجتماعی کردن سوداگرانه تولید و گذار از سازماندهی ناآگاهانه به سازماندهی آگاهانه است.

۴- در اینجا ناگزیر این پرسش پیش می‌آید: آیا نمی‌شود به اشکال دیگری از کمونیسم اندیشید که شاید هم اکنون نیز در حول و حوش ما سر بر آورده اند، نه به عنوان کمونیسم‌های آینده، بلکه کمونیسم‌های در حال شدن، سر برآورده از جنبه‌های

«آلترناتیو»ی تاریخ که از نظر مارکس نیز پوشیده مانده بوده، چرا که شاید بدیع بودنشان هنوز محسوس نبوده است.

برای شناسایی این ها باید از ایده‌یک نام‌تغییری هویت حرکت کنیم، که «کمونیسم» مارکس تنها نوعی از میان دیگر انواع آن است. به نظر می‌رسد که هدف تمامی درک‌های تاریخی از کمونیسم، پشت سر گذاشتن تقابل میان فردگرایی و اجتماعی‌کردن است. یا اگر ژرف‌تر بنگریم، به نظر می‌رسد تلاشی ست برای از میان برداشتن تقابل فرد و جامعه، که فقط یک تجرید متافیزیکی نیست، بلکه یک واقعیت تاریخی نهادینه است.

در واقع، همین ایده است که مارکس از *ایدئولوژی آلمانی* تا *گروندریسه* و *کاپیتال*، به نظر می‌رسد مصرانه پی گرفته است و اینکه فرمول‌بندی‌های او در باره مشارکت تولیدکنندگان و ترکیب مجدد نیروی کاری که توسط تقسیم کار قطعه‌قطعه شده، و همه حاصل نقد اقتصاد و سوسیالیسم روزگار او هستند، آن [ایده] را هم بیان و هم پنهان می‌کنند. شاید به همین دلیل است که کمونیسم مارکس هرگز نتوانسته است به نحو ثابتی در عرصه سیاست مستقر شود. یعنی یا در این سوی آن، در جهت یک «انقلاب اجتماعی» گام برداشته که خود «پایان سیاست» خواهد بود، یا فراتر از آن رفته و به نوعی اخلاق (*éthique*) یا نوعی فراسیاست که «فرمانروائی آزادی» ست منجر می‌شود.

اینجا باید به عدم تقارنی که تشکیل دهنده مفهوم کمونیسم است برخورد کرد، عدم تقارنی که در خود این نام نهفته است، که ایده فرارفتن از برنهاد (آنتی‌تزی) بین فردیت و جماعت، به نوعی از پیش، به نفع «امر اجتماعی» و «امر مشترک» نفی شده است. از همین جا است که تفسیر کمونیسم به مثابه یکی از *ایدئولوژی‌های جماعت‌گرا* (*idéologies communautaires*) همواره تغذیه می‌کند، به ویژه در دوران مدرن، در سنت رمانتیسم ضد فردیت، و در واکنش به فردگرایی تملک‌خواه و سوداگر و نیز در واکنش به «تجرید فردیت» (۱۶). این تفسیر البته بی‌تأثیر نمانده است. ولی نباید موجب شود که فراموش کنیم جریان فکری ای که مشخصه آثار مارکس است برداشتن‌گامی ست دیگر، به طوری که در مرحله اثبات دوباره جماعت، عنصر با هم بودن یا عنصر

فرا- فردیتی (trans-individualité) که هیچ تقسیم کار و هیچ «فرایند تجرید» فردیت نمی تواند آن را کاملاً از بین ببرد، درجا نزنیم. فراسوی چنین نقدی از فردگرایی «انتزاعی»، مسأله همچنان عبارت است از رسیدن به بازسازی فردیت و تکامل ویژگی آن تا بی نهایت، که خود با هم بودن آن را ضروری می سازد. بنا بر این، نکته بسیار مهم این است که در نهایت، کمونیسم خود نوعی اندیدیدوالیسم نیز هست (به يك معنى ما ناچار از پذیرش يك مفهوم منفی هستیم: کمونیسمی که نه کمونیسم است، نه اندیویدوالیسم، این نام‌ها صرفاً تجرید و تقریب‌هایی هستند مربوط به وضعیتی مشخص) (۱۷).

پس، در این جا باید به بررسی دقیق تری برای فهمیدن چگونگی تحقق این «نامتغیر» بحث انگیز و تغییر شکل آن در چهره های گوناگون کمونیسم، که قبلاً اشاره کرده ام، پرداخت. بدون اینکه وارد مطلب شوم تکرار می کنم که ما هیچ دلیلی برای پذیرفتن اینکه یکی از این اشکال توانسته است مسأله را حل کند، در دست نداریم. چه درک فرانسویسکان از کمونیسم باشد که بر اساس سلب مالکیت استوار شده، چه درک انقلابی باشد که بر اساس آزادی - برابری رادیکال است و چه درک مارکسیستی باشد که مبتنی است بر تصاحب مجدد اجتماعی نیروی کار. اما دست کم همه این‌ها با تلاش مداوم برای ارائه تعاریف جدید از فرد و جمع، فضای بحث را باز نگه داشته اند. برای اینکه موقتاً نتیجه گیری کنم مایلیم چند سطری از استدلال‌هایم را برای تدقیق نوع دیگری از کمونیسم، پسا مارکسی و یا غیر مارکسی، مطرح کنم.

شاید لازم باشد که باز هم برحسب احتیاط به چند نکته اشاره شود. سخن گفتن از انواع کمونیسم در حال شدن که هنوز از آن‌ها خبر نداریم، به معنای آن نیست که ما خود را بیرون از تناقض‌های وضعیت فعلی قرار می دهیم، یعنی خارج از روندهای مقاومت در برابر ستم و روند مبارزه ای که می توان آن را در پیوند با توسعه معاصر سرمایه داری دانست، بلکه به معنی آن است که ما در خود جریان‌چین شرح و وصفی همواره دو سؤال در برابر خود باز می گذاریم:

- از طرفی، تا چه اندازه می توان تضادهای مورد بحث را به مثابه تحولات شیوه تولید سرمایه داری که بر پایه بهره‌کشی از نیروی کار مزدی مبتنی است و همین طور

تحولات «شکل بندی اجتماعی» که شرایط بازتولید آن را فراهم می کند، در نظر گرفت؟ بر عکس، چگونه این تناقض ها ما را وادار می کنند که چیزی به عنوان «پسا سرمایه داری» (که طبعاً مکانیسم های اساسی اش را در خود دارد) در نظر بگیریم، مثل مرحله پسا سرمایه داری اقتصاد کالایی؟

- از طرف دیگر، ایده يك بدیل سوسیالیستی در برابر حاکمیت بازار که سرمایه داری آن را عمومیت بخشیده، تا چه اندازه برای گشودن چشم انداز يك جنبش کمونیستی و بیان مسائل آن در شرایط امروزی مناسب است؟

این پرسش ها ما را به تدقیق این امر رهنمون می شود که ببینیم منظور از «ابهام» در ایده کمونیسم چیست. هر مفهوم تاریخی، البته يك ابداع ویژه و مشخص است که نقطه اتصال های نوینی برای خود در تجربه بشری پیدا می کند (در تجربه های زندگی، در گفتار سیاسی، در کار و تولید ...)، اما نمی توان آنچه را که هر تجربه فکری و عملی «کمونیسم» به تجربه های بعدی اش انتقال می دهد تا بر حسب ضرورت در اشکالی به کلی از نوع دیگر ارائه شود، نادیده گرفت. مایلم این را با طرح دو نکته حاد نشان دهم: مسأله/انترناسیونالیسم و تفاوت های انسان شناختی.

می توان گفت که امروزه، در باب انترناسیونالیسم است که مسأله نوعی «کمونیسم پسامارکسی» به عاجل ترین شکلی مطرح می شود (۱۸). در واقع، به نظر می رسد که انترناسیونالیسم، توییک ترین (تخیلی ترین) جنبه آن چیزی بود که کمونیسم مارکسی می خواست باشد، یعنی يك «ضد اتویی»، مگر نه این است که تاریخ این انترناسیونالیسم را به سرعت متلاشی ساخت (با انحلال انترناسیونال اول، و سپس با ناتوانی انترناسیونال دوم در متحد کردن پرولتاریای اروپا علیه جنگ و بالاخره با پیروزی ناسیونالیسم تحت لوای «سوسیالیسم در يك کشور» و «دفاع از اردوگاه سوسیالیستی»). در پرتو این رویدادها ست که عبارت مشهور مانیفست، آنجا که از بی اعتنائی پرولترها به ایده میهن و همبستگی طبیعی آن ها از فراسوی مرزهای جغرافیایی سخن می گوید، در بهترین حالت، همچون يك ساده دلی و یا بهتر بگوییم گواهی ست بر عدم شناخت عمیق نیروهایی که در «صحنه» واقعی تاریخ عمل می کنند. در همین رابطه، تاریخ کمونیسم واقعاً موجود (réel) قرن بیستم نه تنها هیچ کاری

برای فراهم ساختن زمینه‌های مبارزه توده‌ای با ناسیونالیسم و راسیسم نکرد، بلکه از اشکال و خیم جنون هویت طلبانه و «تصفیه‌های قومی» سر درآورد. از این پس، باید علاوه بر بربریت سرمایه داری، استعماری و امپریالیستی، حساب بربریت سوسیالیسم را نیز داشته باشیم.

اما از طرف دیگر، این انترناسیونالیسم، که از همان آغاز به شدت شکست خورد، کماکان مایه افتخار و قلب «وجدان انقلابی» بسیاری از مبارزان جنبش مارکسیستی است که به همین عنوان نقش قابل توجهی در نبردهای بزرگ این قرن بازی کرده است؛ از نهضت مقاومت ضد فاشیستی گرفته تا مبارزات ضد استعماری و تلاش‌های «انقلاب در انقلاب»، نقد تجربه سوسیالیستی از درون و سرانجام خلاف جریان «سوسیالیسم واقعاً موجود» (socialisme réel). من معتقدم که این نقش هنوز هم (از خلال تجربه‌های فردی مشخص) در نوعی ظرفیت ایجاد/رتباط بین انواع مقاومت‌ها و جنبش‌های رهایی بخش در جهان و یا پایه‌ریزی یک جهان‌گرایی پراتیک، که حلقه واسطی است بین درک گذشته و امروزی از کمونیسم، ادامه دارد. در رابطه با چنین فرضیه‌ای است که ما می‌توانیم مجدداً روی مسأله رابطه کمونیسم و سوسیالیسم درنگ کنیم.

امروز دیگر می‌دانیم که در برابر پرسش زیر هیچ پاسخ روشنی متصور نیست: و آن اینکه دورنمای سوسیالیستی در ترکیب مجدد مبارزه کار اجتماعی در مقابل قوانین بازار «آزاد» جهانی، آیا باید تأکید را بر دفاع از منافع ملی (یا عموماً محلی) بگذارد یا بر تلاش جهت دست‌یابی به نوعی «منشور نوین (New Deal) در مقیاس جهانی» (۱۹)، امری که خود به معنای ایجاد نهادهای عمومی تنظیم (رگولاسیون) و ضد قدرت‌هایی در سطح ماورای ملی (supra-national) است. هرگونه استراتژی برای مقاومت در برابر استثمار، ناامنی شغلی و نابودی شرایط زندگی، شاید برای زمانی طولانی، بسته به این بدیل ظاهراً لاینحل است. با وجود این، می‌توان به چند امر مسلم کلی اشاره کرد که چندان هم بی‌اهمیت نیستند:

اشکال افراطی توسعه نابرابر اقتصادی و شوکی که در واکنش به آن در اوضاع و شرایط زندگی «مرکز» اقتصاد جهانی وارد می‌شود، شکل‌هایی از خشونت فراگیر (از ناامنی در شهرها و جنگ‌های «داخلی» و «خارجی» گرفته تا راسیسمی که به کشتار

عام می انجامد) (۲۰) و بی پایان، اگر نگوییم بی تأثیر، به وجود می آورد. کمونیسمی که در اینجا به صورت سلبی تصویر می شود قبل از هرچیز نوعی ضد خشونت است (و نه «غیر خشونت» به مفهوم تاریخی آن، هرچند حامل بخشی از میراث آن نیز هست)؛ ضد خشونت علیه نوعی «میلیتاریسم» اندیشه انقلابی مارکسیستی که مربوط است به درکی که مبارزه طبقاتی را «جنگ داخلی» یا «جنگ اجتماعی» می داند. این کمونیسم نوعی همبستگی در مقاومت علیه خشونت است و ابداع اشکال نوین استقرار «صلح» و «تمدن» جامعه جهانی.

اما این همبستگی بدون تغییر شکل یا دگرپسندی حس تعلق، یا هویت جمعی به عنوان رابطه ای انحصاری (حال این هویت می خواهد ملی، فرهنگی، یا حتی طبقاتی باشد) قابل تصور نیست. با هم بودن (*L'être-en-commun*) که ایده «کمونیسم» آن را تداعی می کند، در اینجا به روشنی به عنوان فرارفتن از مرزها یا امکان زندگی در مرزها نمایان می شود و برای این کار قبل از همه دموکراتیزه کردن این مرزها به عنوان نهادهایی که ترجمان قدرت نامحدود دولت ها بر روی افراد و گروه ها است. همین جا ست شکل تعیین کننده و مستقیماً معنادار «فتح دموکراسی» که مانیفست حزب کمونیست آن را به عنوان پیش شرط سیاسی هر انقلاب اجتماعی مطرح می کند. به عبارت دیگر، کمونیسم از خلال این فعال کردن مجدد و تعریف مشخص انترناسیونالیسم، نه به عنوان نتیجه یا هدف نهایی تغییرات اجتماعی، بلکه به عنوان شرط «عینی» و «ذهنی» بدیل های سوسیالیستی در برابر سازماندهی سرمایه دارانه کار مطرح می شود. نه پرسش هایی که مارکس مطرح کرده به تمامی از میان رفته است و نه ایدئالی که منشأ آن ها بوده، اما چشم انداز تاریخی ای که مارکس از منظر آن به پرسش ها می نگریسته عملاً واژگونه شده است.

برای اتمام بحث، مسأله دیگری را عنوان می کنم که نظری تر است، هرچند به تجربه های بسیار مشخص مربوط می شود، چیزی که آن را تفاوت های انسان شناختی می نامم.

می دانیم که مفهوم مارکسی «شیوه تولید» سرمایه داری بدون برقراری یک شکل قرارداد بی رابطه اجتماعی که امر «اداره» ی بازتولید خویش را به فرد واگذار می کند،

قابل تصور نیست - هرچند شرایط این آزادی‌سوری کارگران، در واقع عمیقاً نامتقارن و نابرابر است. از بسیاری جهات، اکنون به نظر می‌رسد که مبارزات جنبش کارگری کارکردی جزبازسازی تناسب قوا ندارد که بدون آن، چنان آزادی‌ای که لازمه کاپیتالیسم «متعارف» است، یعنی کاپیتالیسم «مرکز» که با بالاترین اشکال بارآوری و اجتماعی کردن همراه است، به سرعت از بین می‌رود. اما از جهت دیگر «آزادی فردی» نیروی کار شروع به کاهش کرده است و بنا بر این، عناصر مسأله «اجتماعی شدن» را دگرگون نموده است.

این اساساً مربوط است به اینکه فردیت - گاه به اشکال به شدت خشن - شروع می‌کند به انفصال از مجموعه «تن»، که تجربه فرد کلاسیک حول آن شکل می‌گرفت (تجربه‌ای که با نوعی ایده آگاهی و نوعی تصور سیاسی از حق مالکیت به طور کلی ادامه می‌یابد) (۲۱). چندی است که تونی نگری (۲۲) همراه با چند تن دیگر بر این تغییر شکل تأکید ورزیده‌اند، اما اساساً به پدیده‌های «فکری کردن کار اجتماعی» توجه داشته‌اند که به نظر، تحقق همان پیش‌بینی مارکس (در گروند ریسه) از «عامل فهم» یا «فهم کلی» باشد که به عنوان مرحله عالی از «انقیاد (زیرنهشت subsomption) واقعی» کار و واژگونی تقسیم کاپیتالیستی کار به عرصه ظهور می‌رسد. نتایجی که آن‌ها از خلال «کسب آگاهی» کارگر جمعی گرفتند درک تحول‌گرای مارکسیستی را تقویت می‌کند که رسیدن به کمونیسم را همچون فرجام (telos) سازماندهی کاپیتالیستی کار می‌داند (۲۳).

بدون اینکه بخواهیم این نقطه نظر را تماماً نفی کنیم، باید به خاطر داشت که نوع دیگری از تغییر شکل فردیت وجود دارد که آن را به ترکیب مجدد و اشتراکی (communautaire) نیروی کار تعبیر کردن بسیار دشوارتر است: چیزی که برخی آن را نه «بیو-پولیتیک» (سیاست زیستگانی) بلکه «بیو-اکنومی» (اقتصاد زیستگانی) می‌خوانند، که منظورشان روند خرید و فروش نه نیروی کار، بلکه خود ارگان‌ها و ارگانسیم‌های زنده است. چنین کاری که هنوز حاشیه‌ای است و عمدتاً اختصاص به «کم توسعه» ترین مناطق اقتصاد-جهان سرمایه‌داری (۲۴) دارد، در واقعیت، با پیشرفته‌ترین «بیو-تکنولوژی»‌ها، با دستکاری در سلسله عوامل وراثتی، با استانداردیزه کردن تولید مثل

انسان و دستکاری های ژنتیک «مثبت» در مرادده است. آن ها به نحوی تمایلی فردیت را از مقام و موقعیت «آزادی» که مقتضای سرمایه داری ست حذف می کنند، یا به عبارت دیگر آن (فردیت) را از شرط ذهنی ای که از طریق قانون رسمیت یافته و با روند های گوناگون اجتماعی شدن (آموزشی، فرهنگی، سیاسی) تقویت شده کم می کنند تا عینیتی از هستی بشر (حتی فرا - عینیتی که با پراتیک دوران برده داری خویشاوند است) به وجود آورند که آن هم نوعی بسیار خشن از «در اشتراك نهادن» میراث های بشریت و خصیصه های نوع بشر است.

اما در این خشونت، «تفاوت های انسان شناختی» بنیادی نیز بروز و سیالیت می یابند. یعنی تفاوت هایی که به باور مارکس و بسیاری دیگر از معاصرانش کاپیتالیسم مدرن یعنی عصر «بورژوازی»، آن ها را از بندهای «تجرحشان» آزاد کرده و شکل نهائی خواهد بخشید. منظوم تفاوت های جنسی ست، تفاوت های فرهنگی مربوط به توزیع رفتارها و توانایی ها میان «جان» (یا ذهن) و «کالبد» (یا بدن)، تفاوت های بین متعارف بودن (نورمالیته) و انحراف رفتار (یا بی قاعده بودن). از طریق موقعیت اجتماعی تفاوت جنس ها و نفس رفتارهای جنسی (حتی هویت های جنسی مکنون در روانشناسی و فیزیولوژی) ست که رفته رفته مجموعه پیچیده تفاوت های انسان شناختی، برای ما تبدیل به مسأله سیاسی شده است، در عین حال که سیاست را به مرزهایش رسانده است (۲۵). کمونیسمی که فرضیه اش در اینجا مطرح می شود و شاید هم اکنون نیز عملاً در بسیاری از فعالیت ها - که در حال تکوین خویش است که خصلت دگرجا آباد (یا هتروتوپیک به قول میشل فوکو) (۲۶) بر آن ها برانزده تر است تا ناکجا آباد (اتوپیک)، عمیقاً از فرضیه های مارکس حتی به مفهوم تخیلی اش دور می شود: این تمدنی ست مبتنی بر تفاوت های انسان شناختی، نوعی «در اشتراك نهادن» تفاوت ها، یا به خدمت گرفتن شان در تکوین نوع بشر به مثابه يك خیال جمعی، آنهم درست در زمانی که نوع بشر می تواند به طور استاندارد ساخته شود.

بدون اینکه بخواهم وارد همه جزئیات شوم، که به هر حال بسیاری از آن ها به ذهنمان هم نمی رسد، خواستم این فرضیه های پژوهشی را به دو دلیل عنوان کنم: اول اینکه این پژوهش ها به ایده برآمد و حرکت نوین کمونیسم فراتر از مارکس جان تازه

ای میبخشد، البته با حفظ چشم انداز انسان شناسانه «پشت سر گذاردن» تقابل بین فردیت و جماعت که مارکس، اگرچه فقط در باره برخی از جنبه های آن صحبت کرده، [اما] در وضعیت اجتماعی و تاریخی آن دوره، آن را محور کارهایش قرار داده بود. دوم اینکه این فرضیه ها به وضعیتی مربوط می شوند که در آن پدیده های «خشونت مفراط» ماوراء ذهنی یا ماوراء عینی (۲۷) وجود دارند و حتی عمومیت پیدا می کنند، در عین حال که موقعیت اجتماعی نوع بشر، به مثابه تکثر (multiplicité) افراد، رابطه ها و تفاوت ها به موضوع مشخص حاکمیت و نمایندگی بدل می شود.

لابد به همین دلیل است که بسیاری از گرایش های «پسا - مارکسیستی» معاصر چه آن ها که در پی یافتن امکان برای بازسازی کمونیسم مارکسی با رفتن به آخرین مرزهای آن هستند و چه کسانی که در جست و جوی ترسیم چهره کمونیسم دیگری «بعد از کمونیسم» بسر می برند، لحنی به شدت فرجام شناسانه دارند. اما این جهت گیری تنها راه ممکن نیست. میان پوزیتویسم تحول گرا و مهدویت فرجام شناسانه (حتی اگر همانطور که دریدا در شبح های مارکس پیشنهاد می کند «مهدویتی باشد بدون مهدویگری»)، یا بهتر بگوییم خارج از این آلترناتیو، امکان سومی نیز وجود دارد: امکان فکر تراژیک یا اندیشه ای در باره امر تراژیک، همان سنت دیرینه ای که به یونانیان باز می گردد که ویژگی عمل انسان در برابر سرنوشت است. در اینجا تنها به اشاره ای بسنده می کنم: به تفسیری که حدود دوازده سال پیش روسانا روساندا به آنتیگون سوفوکل (۲۸) اختصاص داده بود. امیدوارم در فرصتی دیگر به این مطلب بازگردم.

ترجمه رضا ناصحی

یادداشت ها:

* Etienne Balibar، استاد فلسفه در دانشگاه پاریس ۱۰ (نانتر). از آخرین آثار

وی چند مورد زیر را نام می بریم:

John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience* (présentation, traduction et annotation), Seuil, 1998; *Droit de cité*, Edition de l'Aube, 1998; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, 1997.

1-II Manifesto, *Pouvoir et opposition dans les sociétés*

post-révolutionnaires, Editions du Seuil, 1978.

۲- نک. به سخنرانی لوئی آلتوسر در کنگره مزبور، تحت عنوان «بحران مارکسیسم»، مندرج در *اندیشه و بیکار* (ترجمه از متن انگلیسی، انتشارات Ink Links)، شماره ۱، اکتبر ۱۹۸۷ (م).

۳- دنبال کردن فرمولبندی های این ایده در آثار مارکس چندان دشوار نیست. ایده تحول ضروری آزادی که هم در عرصه سیاست و هم در عرصه فلسفه مطرح شده، چنین بیان شده است: «تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه همگان است» (مانیفست [چاپ فارسی، پکن] ص ۶۹)؛ «شکل اجتماعی جریان زندگی، یعنی چهره مادی پروسه تولید فقط هنگامی نقاب عرفانی و مه آلودی که روی وی را پوشانده است بر می دارد که خود به مثابه کار مردمی که آزادانه با یکدیگر تشریک مساعی می کنند و تحت نظارت آگاه و طبق نقشه آنان درآید. ولی رسیدن به این مرحله مستلزم وجود مبنای مادی معینی در اجتماع و یا گردآمدن یک سلسله شرایط مادی در زندگی است که خود نتیجه یک تکامل تاریخی طولانی و پررنج است» [کاپیتال، بخش نخست، فصل اول، ترجمه ایرج اسکندری، ص ۱۰۹]؛ «اما تولید سرمایه داری، به نوبه خود، نفی سرمایه داری را به همراه دارد... این نفی، نه برقرار کننده مالکیت خصوصی، بلکه... برقرار کننده مالکیت شخصی است که برپایه همان فتوحات عهد سرمایه داری بنا شده، یعنی بر [حرکت] تعاونی و مالکیت اشتراکی زمین و ابزارهای تولید که خود محصول کار به معنی اخص کلمه اند...» (کاپیتال، بخش نخست، فصل هفتم). در اینجا دائماً روی دو نکته تأکید می شود: اینهمانی در پایان روند بین فرایند شخصی کردن و اجتماعی کردن؛ و وارونه کردن «تقسیم کار یدی و فکری» به وحدت این دو عملکرد مولد انسان کلی (l'homme générique).

4 - Cf. A. Badiou et F. Balmès, *De l'idéologie*, F. Maspero, Paris, 1976.

5- E. Balibar, "L'Europe après le communisme", in *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, 1992.

۶- Fraticelli، فرانسویسکان ها، فرقه ای مسیحی بود، از اواخر قرن ۱۳ تا نیمه دوم قرن ۱۵، که انکیزیسیون آن را متهم به ارتداد می کرد. اینان معتقد بودند که به تعالیم فرانسوای قدیس طابق النعل بالنعل و بی هیچ تغییری عمل می کنند. تقدیس فقر یکی از مشخصه های آنان بود. شبیه این برداشت را در بین برخی صوفیان می بینیم که فقر را می ستوده اند و از حدیث نبوی «الفقر فخری» (فقر مایه مباحات من است) برای طریقت و عقیده خود دلیل می آورده اند (م).

۷- در باره فقر فرنیسیکان ها به مثابه يك مضمون سياسي، نك. به:

Janet Coleman, "Property and Poverty" in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press 1988.

8- Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1986.

۹- *popolo minuto* در ایتالیا، صنعتکاران و کارگرانی بودند که از تشکل در صنف خود ممنوع شده بودند و از آنجا که در بسیاری از شهرها، عضویت در اصناف شرط لازم فعالیت رسمی سیاسی بود، اینان عملاً از حقوق مدنی خود محروم بودند. این تبعیض باعث اغتشاشات و ناآرامی هایی بود که در ایتالیای قرون وسطی و نیز پس از آن رخ می داد (م.م).

۱۰- ویلیام گودوین. نویسنده سیاسی و رمان نویس انگلیسی (۱۷۵۶ تا ۱۸۳۶)، کشیشی پروتستان که تحت تأثیر فیلسوفان قرن ۱۸ فرانسه به الحاد گرائید و همراه با همسرش ماری به مطالعه و بررسی مسائل اجتماعی پرداخت. با زیر سؤال بردن لیبرالیسم و حق مالکیت، اصول جامعه ای بدون حکومت را فرمول بندی کرد که در آن هرکس بر حسب نیازش از حاصل کار مشترک عمومی بهره می برد (پژوهش هایی در باب عدالت سیاسی و تأثیر آن در خلیات و سعادت مندی، ۱۷۹۳). در کتاب دیگری تحت عنوان پژوهش هایی در باره جمعیت (۱۸۲۳) نظریات مالتوس را مورد انتقاد قرار داد. رمان های وی، به ویژه ماجراهای کالب ویلیامز (۱۷۹۴) به وضوح اندیشه های اساسی این نیای کمونیسم را بازتاب می دهد و برایش پس از مرگ حضوری دیرپا به ارمغان می آورد. (از فرهنگ روبر، ج ۲ - اعلام - م.)

۱۱- بابوف (Babeuf) (فرانسوا نوئل، معروف به Gracchus): انقلابی فرانسوی ۱۷۹۷-۱۷۶۰. وی زمانی که استاندار ایالت مون دیدیه بود، مطالبی در باره مسائل توزیع اراضی و قانون ارضی به رشته تحریر درآورد. در ۱۷۹۳ به پاریس آمد و در دوره معروف به ترور چندی را در زندان گذراند. پس از نهم ترمیدور مطابق ۲۷ ژوئیه ۱۷۹۴ (سقوط روبسپیر) روزنامه *Le Tribun du peuple* (سخنگوی مدافع خلق) را تأسیس کرد و در آن نظریات کمونیستی خود را (که تحت تأثیر قانون طبیعت اثر مورلی Morelly بود) طرح نمود. نظریات مزبور استقرار جامعه برابرها را منظور داشت. بابوف در ۱۷۹۵ به مواضعی که روبسپیر داشته پیوست و در ۱۷۹۶ همراه با پیروان و دوستانش کوشید دستگاه اداری کشور موسوم به دیرکتوار را واژگون کند که ناکام ماند و در پی آن بابوف دستگیر و اعدام شد. بابوفیسم، آنطور که خود بابوف بیان کرده و در «بیانیه برابرها» *Manifeste des*

égaux آمده بر پایه برابری گرای مطلق بنا شده است. این نظریه حذف مالکیت خصوصی و نوعی کمونیسم را در توزیع اراضی پیشنهاد می‌کند. متعدّدند کسانی که راه او را پی گرفتند، از جمله مارکس، خود بر اهمیت سهمی که وی در اندیشه و عمل انقلابی داشته تأکید ورزیده است. (از فرهنگ روبر، ج ۲ - اعلام - م.)

۱۲- اوگوست بلانکی (Louis Auguste Blanqui): تئوریسین سوسیالیست و انقلابی فرانسوی (۱۸۰۵-۱۸۸۱). در پاریس به تحصیل حقوق پرداخت و از ۱۸۲۷ به جنبش‌های ضد سلطنت پیوست و با نظریات سن سیمون، فوریه و به ویژه بابوف آشنا شد. از ۱۸۳۱ به تأسیس انجمن‌های مخفی جمهوری خواه و سپس سوسیالیستی دست زد و در چند توطئه علیه رژیم حاکم شرکت جست. در ۱۸۳۱ دستگیر شد و دفاعی که در برابر قضات دادگاه از خود کرد ادعاینامه تندی ست بر ضد جامعه سرمایه داری بورژوازی. در ۱۸۳۹ پس از قیام علیه دولت لوئی فیلیپ. دوباره همراه با باربِس Barbès دستگیر شد. با آزادی از زندان در ۱۸۴۷ در رأس جنبش پرولتاریایی پاریس قرار گرفت ولی پس از حمله علیه مجلس ملی کشور در ۱۸۴۸ برای بار سوم دستگیر شد. در جریان جنگ ۱۸۷۰ [فرانسه - پروس] روزنامه وطن در خطر انتشار داد. حکومت ورسای در مارس ۱۸۷۱ وی را دستگیر کرد و او که زندانی دربند لقب گرفته بود نتوانست در وقایع کمون پاریس شرکت داشته باشد. در ۱۸۷۹ مورد عفو واقع شد و فعالیت خویش را با انتشار روزنامه نه خدا، نه ارباب به عنوان سازمانده جنبش سوسیالیستی از سر گرفت. با مطالعه آثار مارکس، کمونیسم تخیلی را مورد انتقاد قرار داد و عمل انقلابی را توصیه می‌کرد. دکترین او معروف به بلانکیسم متشکل است از پیوند ضروری بین نخستین اندیشه سوسیالیستی فرانسه و مارکسیسم. (از فرهنگ روبر، ج ۲ - اعلام - م.)

۱۳ و ۱۴- واژه انگلیسی لولِرز levellers (به فرانسه niveleurs) از ۱۶۴۵ به آن دسته از انقلابیون انگلیسی اطلاق می‌شد که نه تنها می‌خواستند سلطنت انگلیس را که هنوز در رأس آن چارلز اول قرار داشت واژگون کنند، بلکه به جای آن رژیمی جمهوری برپا سازند که در آن، حاکمیت متعلق به مردم باشد، مردمی متشکل از همه شهروندان بالغ. لولرها در فاصله ۱۶۴۷ و ۱۶۵۰ حزبی حقیقی بودند که فعالیت شان عمدتاً در ارتش کرامول (Oliver Cromwell) گسترش یافت. در جنبش آن‌ها شباهت‌های چشمگیری با انقلاب فرانسه مشهود است. لولرها به ویژه برابری مدنی و سیاسی را مطالبه می‌کردند. نظریه پرداز عمده این جنبش جرارد وینستانیلی (Winstanley) بود. وی در ۱۶۴۸ در کتاب «بهشت و مؤمنان» می‌نویسد:

«تا زمانی که دولت‌ها بگویند زمین متعلق به آن‌هاست و از اصل مالکیت خصوصی، «مال من» و «مال تو» حمایت کنند، عامه مردم به آزادی خود دست نخواهند یافت (...). بدین ترتیب، برخی بر تاج و تخت استبداد خواهند نشست و دیگران در زیر بار فلاکت له خواهند شد. کشیدن حصار مالکیت گرد هرچیز که روی زمین است بدین معنی که «این مال من است» باید متوقف گردد». وینستانی معتقد بود که زمین و ابزار تولید باید به مالکیت جمعی درآیند و یک نهاد عمومی توزیع عادلانه تولید را به عهده بگیرد و اینکه آموزش و کار باید برای همگان اجباری شود.

اما دیگرز Diggers خود را «لولرهای حقیقی» می‌خواندند و تنها کارشان بیل زدن و بذرافشانی در برخی از زمین‌های بایر بود. کرامول هر دو دسته را از امکان فعالیت‌شان اخراج کرد و در نتیجه جنبش آن‌ها خاموش شد. اندیشه‌های لولرها، پس از انقلاب ۱۶۸۸، در مواضع فلسفی جان لاک دوباره سر برآورد و بیانی نوین یافت.

برای اطلاع بیشتر نک. به دائرة المعارف *Universalis* چاپ ۱۹۹۸ و نیز «تاریخ جهانی انواع سوسیالیسم» *Histoire mondiale des socialismes* زیر نظر ژان الینشتاین، انتشارات آرمان کولن، پاریس ۱۹۸۴، ص ۷۲ (مترجم):
و یا به نوشته‌های کریستوفر هیل:

Christopher Hill, *The World turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolutions*, Penguin Books, 1975.

۱۵- ر. ک. به کتاب میگل آبنسور، دموکراسی ضد دولت، مارکس و لحظه ماکیاولی،

Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien*, PUF, 1997.

۱۶- در باره رمانتیسم به طور کلی، و جایگاهی که کمونیسم مدرن در آن احراز می‌کند، ر. ک. به کتاب میکائیل لویی و ر. سایر تحت عنوان شورش و افسردگی، رمانتیسم بر خلاف جریان مدرنیت،

M. Löwy et R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, 1992.

۱۷- با وجود این، مسأله «نام» هرگز نمی‌تواند به تمامی حذف شود. رهیافت به این «پشت سر گذاردن» از سوی عنصر جمعی یا از سوی عنصر انفرادی (singulier) هرگز یکسان نخواهد بود. می‌دانیم که این یکی از دلایل ناهمخوانی ایدئولوژیک میان گفتمان مارکس و اشترنر است که از پاره‌ای جهات زمینه ساز گفتمان نیچه است.

۱۸- اتفاقی نیست که ژاک دریدا در شبخ‌های مارکس، یاد شده، بحث در باره «بقا» یا «بازگشت» مارکس را حول مضمون یک «انترناسیونال جدید» متمرکز می‌کند، که خود نکته‌ای

ست بجا و شایان تقدیر.

۱۹- اصطلاح از سوزان برونهوف است در کتاب *وقت بازار، نقد لیبرالیسم*

Suzanne de Brunhoff: *L'heure du marché, Critique du libéralisme*, Paris, PUF, 1986.

نقطه نظر مخالف را امانوئل والرشتاین، به خصوص در مجموعه مقالاتی که اخیراً تحت عنوان *نقدی بر علوم اجتماعی* برای خروج از قرن نوزدهم منتشر کرده به تفصیل بسط داده است.

I. Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*, PUF, 1991.

۲۰- مقایسه شود با آنچه هانس ماگنوس انسنسبرگر «جنگ مولکولی» نامیده است، ر.

ک. به:

H. M. Enzensberger, *La Grande migration, suivi de Vues sur la guerre civile*, tr. fr. Gallimard 1995.

(مهاجرت بزرگ و به ضمیمه آن نظراتی در باب جنگ داخلی).

۲۱- در باره معنای سیاسی مقوله «مالکیت» از زمان هابس و لاک تا سوسیالیسم

معاصر، رجوع شود به تحقیقات مک فرسون به ویژه:

C. B. Mac Pherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford 1973.

۲۲- Antonio Negri متولد ۱۹۳۳، استاد تئوری سیاسی در دانشگاه Padoue

(ایتالیا)، یکی از بنیانگذاران مکتب opéraiste ایتالیا. در سال ۱۹۸۲ متهم شد که مغز متفکر یک گروه «چپ افراطی» در ایتالیا بوده و ناگزیر مخفیانه از ایتالیا خارج شد و در فرانسه اقامت گزید. وی هم اکنون در ایتالیا بسر می برد. از آثار او که به زبان فرانسوی یا انگلیسی منتشر شده به کتاب های زیر اشاره می کنیم:

Marx au-delà de Marx, Christian Bourgois 1979,

L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza, PUF 1982,

Spinoza subversif, variation inactuelle, Editions Kimé 1994,

Le pouvoir constituant, La Découverte, 1999.

Empire (with Michael Hardt), Harvard University Press, 2001.

وی یکی از گردانندگان نشریه *Futur antérieur* نیز بود (م).

۲۳- دست آخر رجوع شود به:

M. Hardt et A. Negri, *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*, University of Minnesota 1994.

۲۴- اما وضع از جمله در مورد تکنیک تولید مثل که به کمک *mère porteuse* (زنانی که به جای مادر قانونی جنین را تا زمان تولد در رحم خود می‌پرورند) صورت می‌گیرد چنین نیست.

۲۵- یکی از راه‌های دستیابی به آنچه روبرتو اسپوزیتو «*l'impolitique*» می‌نامد یا سربرآوردن محدودیت‌های سیاسی در بطن امر سیاسی که آن را مجدداً زیر سؤال می‌برد. رجوع شود به:

Roberto Sposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna, 1993.

۲۶- میشل فوکو: «فضاهایی از نوع دیگر» مندرج در گفته‌ها و نوشته‌ها، ج. ۴، انتشارات گالیمار، صص ۷۵۲ تا ۷۶۲.

۲۷- در باره تمایز معنایی بین این دو اصطلاح ن. ک. به سخنرانی‌های اینجانب در دانشگاه ابروین در ۱۹۹۶، که قرار است دانشگاه کلمبیا منتشر کند تحت عنوان: *خشونت افراطی و مسأله‌ء مدنیت*

Extreme Violence and the problem of civility.

28 - Sofocle, *Antigone, Con un saggio di Rossana Rossanda*, Trad. L. Biondetti, Feltrinelli, Milano 1987.