

# مادیت های انعطافی

سیاست، قانونیت، و دگردیسی  
در کارها کنزیر مالا بو

ویراستاران:  
برنا بهندار  
و جاناتان گولدبرگ – هیلر

برگردان:  
تقی کیمیایی اسدی



AVAYeBUF.com

آوای بوف

نشر آوای بوف

# مادیت های انعطافی

سیاست، قانونیت، و دگر دیسی

در کارهای کترین مالابو

ویراستاران:

برنا بهندار ( Brenna Shander)

و جانان گولدرگ - هیلر (Jonathan Goldberg-Hiller)

برگردان:

تقی کیمیایی اسدی



نشر آواکی بوف ۱۴۰۰

© AVAYE BUF - 2021



[AVAYeBUF.com](http://AVAYeBUF.com)

[avaye.buf@gmail.com](mailto:avaye.buf@gmail.com)

**catherine malabou**

**Brenna Shander &  
Jonathan Goldberg -  
Hiller**

**Translate: Taghi Kimyayi Asadi**

Edit: Ghasem Gharehdaghi

Illustrator : Houriyeh Gharehdaghi

**مادیت‌های انعطافی**

ویراستاران:

**برنا بهندار  
و جاناتان گولدبرگ - هیلر**

برگردان:

**تقی کیمیایی اسدی**

امور فنی و انتشار: قاسم قره داغی

طرح جلد: حوریه قره داغی

انتشارات: آوای بوف

Publish: Avaye Buf

ISBN: 978-87-93926-75-2

©2021 Avaye Buf

[avaye.buf@gmail.com](mailto:avaye.buf@gmail.com) - [www.avayebuf.com](http://www.avayebuf.com)

سرشناسه : مادیت‌های انعطافی  
عنوان و نام : مادیت‌های انعطافی [کتاب] / ویراستاران: پیرنا  
پدیدآور بهندار و جانانان گولدبرگ - هیلر / برگردان:  
تقی کیمیایی اسدی / امور فنی و انتشار:  
قاسم قره‌داغی ؛ طرح جلد حوریه قره‌داغی..  
مشخصات : ، 2021. دانمارک: نشر آوای بوف  
نشر  
مشخصات : ۳۲۵ص.؛ ۲۱×۵/۱۴ سم.  
ظاهری  
شابک : نشر اینترنتی: 978-87-93926-75-2  
موضوع : علمی/ فلسفی / روانشناسی  
متن فارسی—

رده بندی : 87-93926-75-8

کنگره

شماره کتابشناسی جهانی:

شابک: ۹۷۸-۸۷-۹۳۹۲۶-۷۵-۲

ISBN: 978-87-93926-75-2

کلیه‌ی حقوق محفوظ است. بازنشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است.  
جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو ( تکثیر، انتشار و ترجمه و هرگونه استفاده‌ی دیگر)  
لطفاً به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

[AVAYE.BUF@gmail.com](mailto:AVAYE.BUF@gmail.com)

لینک دسترسی آنلاین به کتاب: [www.AVAYEBUF.COM](http://www.AVAYEBUF.COM)



## فهرست

۱۷.....	سپاسگزاری
۲۰.....	معرفی
۳۳.....	سوژ کتیوتی، عدالت، و پایان حاکمیت
۴۹.....	معرفی فصول مالا بو
۵۸.....	فصل ۱
۷۰.....	فصل ۲
۸۴.....	فصل ۳
۹۸.....	فصل ۵
۱۱۸.....	فصل ۶
۱۴۱.....	فصل ۷
۱۷۱.....	فصل ۸
۱۹۰.....	سرزندگی سیاسی
۲۰۳.....	فصل ۹
۲۲۴.....	فصل ۱۰
۲۶۸.....	ماشین نرم: جهش کنترل
۲۸۳.....	فصل ۱۲
۳۱۰.....	فصل ۱۳

سپاسگزاری مترجم: در این جا لازم می دانم که از کمک های شایان همکار عزیزم سعید پناهی در ویرایش متن فارسی ترجمه، و نوشتاری در معرفی کتاب سپاسگزاری کنم. امیدوارم سری نوشته ها و ترجمه ها مقبول خاطر گرامی خوانندگان قرار گیرند.

تقی کیمیائی اسدی

شهریور ۱۳۹۵

معرفی کتاب:

با سپاس بیکران از جناب دکتر کیمیایی اسدی، دانشمند اندیشه ورز که با ترجمه متون جدید دوستداران علم و فلسفه را سیراب می کند.

فلاسفه بزرگ مفاهیم نو می آفرینند.

هانری برکسون

مالابو فیلسوفی الجزایری تبار است که هنوز از اسطوره‌ی زمان گمشده سخن می‌گوید. او که رد تروماهای تاریخ دردناک استعمار الجزایر بر جان و روحش حک شده است، با احساساتی ژرف از وطنش می‌گوید، در گورستان‌های گمشده عزیزان خود را می‌جوید و در نوستالژی‌های مادر بزرگ از دست داده اش تلاش دارد که یکبار دیگر انسان شکست خورده را از اسارت متافیزیک غرب درآورد. او تلاش دارد با نقد تاریخ فلسفه و به مدد دانشی نو، پایه‌های فلسفه‌ی تازه‌ای را بنیان نهد.

دیدار با ژاک دریدا فیلسوف پسا ساختارگرای فرانسوی الجزایری تبار برای مالابو رخدادی سرنوشت ساز است. در حضور او غیاب را در می‌یابد و لرزه بر اندامش می‌افتد. اندیشه‌ی دریدا بر فلسفه‌ی او تأثیری شگرف می‌گذارد. مالابو در خوانشش از نیچه درمی‌یابد که چگونه اتوبیوگرافی یک فیلسوف از خلق مفاهیمش جدا ناشدنی است و بیوگرافی یک فیلسوف صرفاً مجموعه‌ای از تصادفات تجربی نمی‌باشد. اسپینوزا فیلسوف بزرگ دیگری است که مالابو را شدیداً تحت تأثیر فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد. مالابو از او باشکوه تمام یاد می‌کند و یک اسپینوزیست می‌شود. اسپینوزا را پروتونورولوژیست می‌نامد و هستی‌شناسی اسپینوزا را یک هستی‌شناسی تأثیر و تاثر تک‌آوایی با فاعلیت درون ماندگار می‌داند. او اسپینوزا را نخستین فیلسوفی می‌داند که با نگاه ایجابی خود، احساسات و هیجانات را به عنوان هستی‌فعال و واقعا موجود انسان در نظر گرفت چرا که اسپینوزا بر این باور است که هیچ سوژه‌ی فردی خاصی مکان این احساسات نیست و احساسات در واقع، احساسات طبیعتند. مالابو همچون نیچه که اسپینوزا را می‌ستود و او را یک پیشکسوت غریزی می‌دانست از یافتن و ادراک اندیشه‌ی او شادمان بود. برگسون نیز اسپینوزا را می‌ستود تا آنجا که بر این باور بود که هر فیلسوفی دو فلسفه دارد: فلسفه‌ی خودش و فلسفه‌ی اسپینوزا. همچون مالابو، انیشتین هم به فلسفه اسپینوزا علاقمند بود چرا که اسپینوزا هم به قدرت درون ماندگار هستی باور داشت و می‌گفت "ذات هستی قدرت است، قدرتی بر پایه‌ی تأثیر و تاثر حالات هستی که همان احساسات هستند." داماسیو که مالابو از او نیز تأثیر فراوانی پذیرفته است، در کتاب "در جستجوی اسپینوزا" او را بنیانگذار دموکراسی غرب می‌داند و بر این باور است که غرب وامدار اوست. داماسیو در جولای سال ۲۰۰۰ میلادی مزار اسپینوزا را در شهرک راینبرگ، نزدیک شهر لاهه یافت و سنگ نبشته‌ی مزارش تعجب او را برانگیخت: "مراقب باش." ژیل دلوز نیز اسپینوزا را فیلسوفی فوق‌العاده بزرگ می‌دانست. مالابو در حیطه‌ی دانش نوروبیولوژی و سلولهای بنیادی تحت تأثیر آنتونیو داماسیو و لودو و سولمز و پنسکپ می‌باشد. مطالعات و تحقیقاتی که به دقت نشان می‌دهد که هیجانات و احساسات در بخشی

از سلف که پروتوسلف ( نفس آغازین ) نامیده می شود جایگاه و فونکسیون قدرتمندی دارند و استمرار و پایداری هستی موجود را دوام و بقا می بخشند . اسپینوزا این تلاش برای بقا را کوناتوس می نامد .  
کاترین مالابو مالابو یک فیلسوف نا به هنگام است. او با تسلط بر دانش زیست شناسی مغز و سلولهای بنیادی و با نگاه فلسفه ی قاره ای از ایده ی نوروپلاستیستی مفهومی هستی شناسیک آفرید و اونتونورویولوژی را بنیان نهاد . پلاستیستی یا انعطاف پذیری مغز در روح خود واژه ایست دکانستراکتیو که با هر گونه فرم مادی سفت و سخت و کلیشه ای تناقض دارد.

پلاستیک به لحاظ تبار شناسی واژه ای یونانی به معنی قالب ریزی کردن است. مصداق ماده ایست که از خودش شکل می گیرد و به خودش شکل می دهد و مقاومت می کند . قدرت شکل گرفتن مانند گل رس و قدرت شکل دادن مانند هنر های پلاستیک یا جراحی پلاستیک است . صحبت درباره ی انعطاف پذیری مغز همزمان فکر کردن به مغزیست که قدرت شکل پذیری و شکل دهندگی دارد . پلاستیک ماده منفجره ایست که از نیتروگلیسرین و نیترو سلولز ساخته شده و ماده انفجاری است . لذا پلاستیستی انعطاف پذیر است بین دو انتها : شکل پذیری و تخریب آن شکل . این به آن معنی است که مغز پلاستیستیک اساسا ارگانی متمرکز و گریز پاست: سرپیچی از فرم های ثابت ابدی و امتناع از تسلیم در برابر یک الگو . در طی زمان مغز را با استعاره های تکنولوژیک زمانه توصیف کرده اند به منزله دستگاهی که تحریکات را با همان دقتی باز پخش می کند که آینه نور را .

ایده ی انعطاف پذیری مغز چنین برداشتی را فرو می ریزد. این ماشین یاد می گیرد که خود را متفاوت و باز سازی کند .

انتونورویولوژی در حقیقت هستی شناسی تفاوت است نه هستی شناسی تضاد دیالکتیکی . نوروپلاستیستی رخداد را بر قانون ترجیح می دهد . کاترین مالابو هم بسان نیچه معتقد است انسان همانی می شود که هست : " بین واپسین انسان و فرانسای پلی است " . دگرگونی های جسمانی و روانی فقط استمرار همیشگی هویت را تقویت می کند، آن را تقلید یا تثبیت نمی نماید اما هرگز با آن مخالفتی هم نمی کند . آنها هرگز در هویت وقفه ای ایجاد نمی کنند . با این حال این تمایل تدریجی و ملایم بیولوژیک و اگزیزتانسیل که فقط می تواند باعث دگرگونی سوژه به خودش شود ، قدرتهای پلاستیستی این هویت را رفع نمی کنند . قدرتهایی که در زیرین ترین پوسته ی ظاهرا آرام همچون دینامیتی نهان زیر پوست لطیف موجودی به مقصد مرگ سکنی می کزینند . به علت تروماهای جدید و گاه اصلا به هیچ دلیل مشخصی مسیر انشعاب می ابد و شخصی جدید، بی سابقه نسبت به شخص سابق به زندگی می اید و سرانجام همه فضا را پر می کند . شخصی غیر قابل تشخیص که اکنونش ناشی از گذشته اش نیست و آینده اش به هیچی که می اید، یعنی به یک ابتکار مطلقا اگزیزتانسیل پناه می دهد: فرمی

زاییده حادثه، زاییده شده با حادثه، فقط یک نوع حادثه، یک نژاد عجیب. هیولایی که خیالش با هیچ نابه  
هنجاری ژنتیکی هم قابل تبیین نیست. موجود جدید برای دومین بار به واسطه ی شکافی عمیق، باز شده در یک  
بیوگرافی وارد جهان می شود. مالا بو می گوید در نظم عادی اشیاء زندگی ها همچون رود جریان دارند که بدون  
هیچ علت مشخص، بدون هیچ سیر پنهانیکه بتواند طغیان یا سیل را تبیین کند، گاهی از بسترشان بیرون می جهند:  
رخدادی ناآگاه و غیر عادی و فرمی جدید از حرکت هستی. این زندگی ها پلاستیسیته انفجاری تلقی می شوند  
. در علم، پزشکی، هنر و پداگوژی، دلالت های ضمنی اصطلاح پلاستیسیته همیشه مثبت است. پلاستیسیته به  
موازنه بین شکل دهی و شکل پذیری اشاره دارد.

هستی شناسی ماتریالیستی اونتونوروبیولوژی مالا بو گویی پاسخی است به پرسش نیچه: " آیا زمانی خواهد  
رسید که دیگر فلسفه ملزم به پوشیدن لباس مبدل نباشد؟" این هستی شناسی مالا بو با نگاه داروینی آلتوسری با  
ترمینولوژی های زیر بیشتر قابل درک است.

پلاستیسیته مغز فرآیندهای بیولوژیکی ساجکتیویته را در نظر دارد بدون هیچ گونه پیش اندر یا غایت انگاری.  
اونتوبیولوژی ارگانسیم را در تن بیولوژیک ( مغز و بدن ) و تن نمادین ( ذهن ) تعریف می کند. یعنی دوتن در  
یک تن. و زبان را واسط این دو تن می داند.

ایده فلسفی نوروبلاستیسیته مغز را به عنوان سیستمی بی مرکز دنبال می کند که در طی تحول و تکامل ماتریالیستی  
تاریخی اش از جبرگرایی به سمت آزادی حرکت کرده است. مغز با یک انتخاب طبیعی جبر ژنتیکی اش را پشت  
سر گذاشته است. همانطور که تئوری داروین می گوید: "مدیریت های ژنتیکی دیگر سلطه ی مطلق ندارند.  
"یعنی انتخاب طبیعی.

برای اطلاعات بیشتر می توان به کتاب " با مغز هایمان چه باید بکنیم " اثر مالا بو که توسط جناب دکتر کیمیایی  
ترجمه شده است مراجعه کرد.

ایده فلسفی اونتوبیولوژی مالا بو در مقام فیلسوف قاره ای از یک هستی شناسی درون ماندگار ماتریالیستی صحبت  
می کند و ادعای پایان فلسفه ی متافیزیک غرب را در سر دارد.

پلاستیسیته همچنین به معنای مقاومت در مقابل تغییر است. پلاستیسیته مازاد آینده برآینده است. در ایده  
پلاستیسیته تغییر و دگرگونی و دگردیسی تاریخی ماده مغز به عنوان نوعی فعلیت می تواند حرکت تحولی  
تکاملی نظامهای اجتماعی را نیز فرادید داشته باشد. و این بدیل حرکت هستی شناسی مادی را، به مسایل  
اجتماعی - سیاسی نیز تسری می دهد.

برخلاف نگاه فلسفه متافیزیک که فرم همیشه می تواند تغییر یابد ولی از یک هستی پایدار جانبداری می کند  
، هستی شناسی نوروبلاستیسیته فرم را خارج از ذات و غایات آن می نگیرد. به نظر می رسد، مالا بو پس از نیچه

یکی دیگر از فلاسفه ایست که این بار با نگاه اونتوبیولوژی تمامیت فلسفه ی غرب را به چالش کشیده است و همچنین با این بدیل فلسفی نئولبرالیزم را هم نقد کرده است . اونتونوروبیولوژی مالابو ، مغز را از جایگاه خدایگان خارج نموده است .

مغز پلاستیک با سامانه های سیناپسی بیکرانش یک هستی منعطف متکثر و بس گانه ای را دنبال می کند . مالابو در ایده نوروپلاستیستی از تمرکز بیولوژیک و هستی فرار و بیقراری صحبت می کند که در جای جای توپوگرافی مغز پلاستیک قابل مشاهده است .

مغز ارگانی است که برخلاف تصور مألوف فقط در زیر سلطه جبری ژنتیکی ازلی ابدی قرار ندارد . اونتونوروبیولوژی مالابو با مفاهیمی همچون *ناهستی* - *هستی متعین* - *تضاد دیالکتیکی* - *میل به فقدان* سر سازگاری ندارد . او ماتریالیزم تاریخی مارکس را می پسندد ولی نه بدون قید و شرط. وی معتقد است با آمیختن فلسفه مارکس و هایدگر می توان به اونتو نوروبیولوژی نزدیک شد .

ایده فلسفی نوروپلاستیستی اساسا از مفهوم فلکسیبیلیتی به دور است . فلکسیبیلیتی خم شدگی و تسلیم بدون مقاومت را افاده می کند اما پلاستیستی یعنی مقاومت در برابر تغییر و عدم برگشت به فرم قبلی .

تکامل تاریخی ماتریالیستی مغز بر مبنای هیچ معنای از پیش تعیین شده ای نیست . فراسوی خیر و شر با انتخاب طبیعی انجام پذیرفته است . اونتونوروبیولوژی مالابو نگاهی هم به تفکر ماتریالیستی تاریخی آلتوسر دارد . آلتوسر اساسا از یک ماتریالیزم سرکوب شده صحبت می کند که توسط مارکس بنیان گذاشته شده است . آلتوسر می گوید مارکس با فلسفه ماتریالیستی خود ماتریالیزم را سرکوب کرده و به آن روح غایت انگارانه بخشیده است .

مالابو معتقد است که انعطاف پذیری شکل دهنده از بنیانهای اصلی تفکر داروین است . تغییر پذیری انواع در انتخاب طبیعی و همچنین بین همان نوع ، این تغییرپذیری ناآگاه و از هیچ است ، هیچ به مفهوم جهش .

نوع بدون تغییر پذیری وجود ندارد . تغییر پذیری از نقطه ی هیچ به معنای موتاسیون یعنی فرم وقتی قوام می گیرد و تغییر می پذیرد و دگرذیسی می پذیرد ، با انتخاب طبیعی مواجه می شود . انتخاب طبیعی احتمال وقوع تغییرپذیری را به یک الزام تبدیل می کند . پلاستیستی داروین هویت و تفاوت است اما به زعم مالابو هویت سفت و سخت و منجمد نیست و از تغییر پذیری بدست آمده است . در طبیعت انتخاب آزاد است : طبیعت طبیعت آفرین .

مالابو فوکو را به چالش می کشد و مدعی است که او رابطه پلاستیستی تن فیزیولوژیک و تن نمادین را فقط در تن نمادین می بیند و گفتمان نقد قدرت بیرون ماندگاری را نهاد سازی می کند . در مفهوم پلاستیستی تمام هویت فرد درگیر است ، گذشته اش ، محیط بیولوژیکی اش و مواجهاتش . مغزها متفاوتند . هیچ دو مغزی شبیه یکدیگر نیستند . پلاستیستی برخلاف الاستیستی ( ارتجاعیت ) بسان آبخاری است که تغییرات سرتاسری آن راه

برگشت به هستی اولی را ندارد. مالا بو همچنین از فرمی از حرکت هستی پرده برمی دارد که هستی در دگردیسی اش دچار دیستراکتیو پلاستیسیته می شود. مالا بو عنوان می کند که مغز بعضا با درگیر شدن به بیماریهایی مثل آلزایمر و سایر آسیب های مغزی دچار رخدادی به نام پلاستیسیته مخرب می شود که یکی از فرم های پلاستیسیته است. بدل می شود به ارگانیزمی کاملا متفاوت، سوژه ای کاملا جدید که هیچ مشابهتی با سوژه قبلی ندارد. مالا بو با ایده ی فلسفی اونتوبیولوژی روزنه ای تازه در جهت هم نوایی فلسفه ونوروبیولوژی گشوده است. این ایده مطلقا در تلاش زدودن پندارگرایی های ایده آلیستی و متافیزیکی است. او مغزها را متفاوت، با توانایی های مختلف متکثر و متنوع می بیند. دقیقا همین جا است که جان کلام نیچه مشخص می شود که یک و نیم قرن پیش گفت " فلاسفه آینده باید پزشک فیلسوف باشند."

مالا بو منتقد روانکاویست. او بر این باور است که روانکاوی، تغییرات روان انسان را در رخدادها با پیش اندر عقده اودیپ توجیه می کند و همیشه یک بار جنسی به آسیب های روانی می افزاید. به عقیده ی او باور به این موضوع که هر کودک تازه پا به سیاره گذاشته ای ضرورتا قربانی عقده اودیپ شود و سرنوشت او را میل به فقدان ناشی از نهمی شدگی عشق به مادر رغم زند، با پلاستیسیته سازگار نیست.

چالش مالا بو با روانکاوی، چالشی عمیق و رادیکال است که در متن کتاب به آن اشاره شده است. در مورد لاکان هم هستی شناسی روانکاوی او؛ که معتقد است اساسا احساسات می فریبند و دال ها می لافند، یکپارچگی و پیوند دیالکتیکی تن بیولوژیکی و تن نمادین را به هم می ریزد و سبب جدایی بین سوژه و تن می شود.

مغزها تاریخ تجسد مادی خویشند. هیچ مغزی **brain** با **B** بزرگ وجود ندارد. اونتونوروبیولوژی مالا بو با تفکر ماتریالیستی آلتوسر و انتخاب طبیعی داروین با ترمینولوژی های زیر به خوبی قابل درک است. حرکت هستی شناسی ماتریالیستی درون ماندگار ماده.

- 1-Non – Transcendental
- 2-Non – Teleological
- 3-Non – Reasonable
- 4-Non – Exteriority
- 5-Non – Anteriority of meaning
- 6-Non – Essentialist
- 7-Non - Predetermination
- 8-Self – Formation
- 9-Self – Information
- 10- Self – Metamorphosis
- 11- Self –developmental
- 12-Self – Crystalization
- 13- Auto – Plasticity
- 14- Trans – Substantiation
- 15-Trans - Formation
- 16-Dynamic Object
- 17-Natural -Selection

بنظر موضوع این کتاب، از نظر فلسفی، به چیزی به نام اقتدار توپوگرافی لوگوس برمی گردد. یعنی لوگوس با تعیین شأن اعم از نظری یا توپوسی حوزه ها، دیسیپلین ها و موضوعات و مسائل مختلف، درصدد تثبیت وضع برتر خود است. توپوگرافی لوگوس، مسئله را برای پاتوس و اتوس بغرنج می کند. اقتدار متافیزیکی لوگوس دلیل پس زدن پاتوس است.

به نظر می آید که موضوع اصلی نباید نقد نوشتاری درباره ی مطلقیت توپوس موضوعات در مغز باشد بلکه ترجیحاً بایستی نقد اقتدار و مشروعیت داوری لوگوس باشد: یعنی نقد داوری لوگوس که با حذف پاتوس، توپوس را جایگزین می کند و با تعبیر داماسیویی به تعقلی منجر می شود که به بی تفاوتی و نهایتاً بی احساسی دامن می زند.

بنظر موضوع فرار از متافیزیک، نیازمند یک گسست از زبان است، زبانی که به قول دریدا، "حذف"، ویژگی ساختاری آن است. اگر حکم گادامری مبنی بر تحدید شناخت به زبان را قطعی پنداریم، آنگاه "دال های دروغگو و احساسات فریبنده" حکمی مقتضی خواهد بود. اما دستاوردهای نوروبیولوژی حکایت از درهم تنیدگی های احساسات و عقلانیت دارد. داماسیو صریحاً تعقل بدون پشتوانه های احساسات و عواطف را به ویژه حتی در کارکردهای عالی شناختی مثل زبان، حافظه، توجه و غیره دارای نقص می داند. وی رابطه ی عقلانیت و احساسات را هم چون اسپینوزا، نوعی هم-ذاتی می داند.

مالابو و داماسیو به ما اجازه می دهند یک بار دیگر انسان را به تمامیت و سلف SELF را به احترام بنگریم. نظریه جدید مغز "با" بدن و "نه" بر بدن و "با" دیگری نه "له یا علیه" دیگری می اندیشد. آثار نوروبیولوژیک و انتونوروبیولوژیک نگاهی رادیکال دارند. آنان عواطف و احساسات را به معنای پرسی رادیکالیزه می کنند: رادیکالیزه کردن به معنای گسترش مرزهای پیامد کنش می باشد. مارکس معتقد بود رادیکالیسم در هر امری رفتن به ریشه امور است، اما درباره ی انسان، ریشه همان انسان است. به این تعبیر باید گفت رادیکالیسم فرآیندهای مغزی همواره به پلاستیسیته منجر می شود. بیوگرافی بدن-مغز چشم انتظار اتوبیوگرافی ذهن است. زبان ظاهر می شود، واژگان آفریده می شوند اما برای آنکه واژه ای به صورت اتوبیوگرافی در هیپوتالاموس جایگیر شود باید پیشتر - به تعبیر بالزاک- زیر سنگینی احساسات قلب خم شده باشد. گویی واژگان آپریوری اند یعنی در ابتدا، بین واژه و احساس توپوگرافی اتفاق نیافتاده است: احساسات وجودی اند، واژگان وجودی اند. به نظر موضوع انتونوروبیولوژی فراخوانی به نیوشیدن "هنر پلاستیک" است.

سعید پناهی



## سپاسگزاری

نگارش این کتاب نتیجه‌ی همکاری افراد زیادی بوده است که با وقت، پول، و علاقه به آن کمک کرده‌اند. ما از این نویسندگان به خاطر تعهدات پژوهشگرانه‌ی تشکر می‌کنیم که به این فصول منجر شده‌اند. به علاوه، ما علاقه داریم که از کمک‌های دنیس فریرا دا سیلوا (Denise Ferreira da Silva) و بردلی برایان (Bradley Brian) تشکر کنیم که همراه بقیه‌ی نویسندگان در سمیناری شرکت کردند که این کتاب از آن بیرون آمد. هزینه‌ی این سمینار، که در لندن برگزار شد، توسط بنیاد ملی علوم ایالات متحده، با کمک هائی از دانشگاه کوئین مری لندن، و دانشگاه هاوایی در مانوآ (Mānoa) بعهده گرفته شده است. ما از این مؤسسات به جهت دست و دلبازی و اعتمادشان عمیقاً سپاسگزاریم. کورتنی برگر (Courtney Berger) و کن ویسوگر (Ken Wissoker) از انتشارات دانشگاه دوک حق شناسی صمیمانه‌ی ما را برای حمایت، نصایح، و تشویقشان بدست آوردند. ما از خوانندگان گمنام نسخه‌ی خطی که راهنمایی‌های ذکاوت‌مندانه‌ی انجام دادند صمیمانه سپاسگزاریم. در آخر، ما از کترین مالابو که با اشتیاقی اصیل و دوستی‌ای پابرجا با ایده‌ی ما در باره‌ی انتشار این کتاب برخورد کرد، تشکر می‌کنیم.

سپاسگزاری مترجم:

من در این جا لازم می دانم که از سعید حجاریان به علت آشنا کردن من با کترین مالابو و ترغیب های فراوان ایشان در ترجمه ی کتب فلسفی تشکر فراوان کنم. از هم یاری های بی دریغ محمد سعید پناهی همکار عزیز در ویرایش متن فارسی و ترجمه سپاس فراوان دارم. از همه ی کسانی که در چاپ کتاب شرکت دارند نیز سپاسگزارم.  
تقی کیمیائی اسدی



## معرفی

نمایش روبروئی ها

برنا بهندار و جانانان گلدبرگ - هیلر

تفکر فلسفی کترین مالابو مواجهه‌ای جدید و بی‌قراری با فرم به صحنه می‌آورد که در نتیجه‌ی آن امکانات فلسفی برای تفکر در باره‌ی سیاست‌ها، قانون، و عدالت در زمان معاصر را دگرگون می‌سازد. در یک سری از کتاب‌ها، که اکثر آنها جدیداً به انگلیسی ترجمه شده‌اند، مالابو پیشگام روش ممتازی در خوانش فلسفه‌ی سنتی قاره‌ای شده است، که ماتریالیسم جدیدی را آشکار می‌سازد که موجب بقاء و بازسازی مرتبط با هگل، هایدگر، دریدا، ایریگاری (Irigaray)، دولوژ (Deleuze)، فوکو، و فروید می‌شود. مالابو، با مروری در کارهای اساسی این متفکران عناصری در کارهایشان یافته و به معرض نمایش می‌گذارد که مفاهیم و منطق‌هایی را هضم کرده و سبب دگرذیسی آنها شده است که در غیر این صورت اگر پویا نباشند، بنظر بی‌تأثیری می‌مانند. فرمی بی‌قرار که از انتقادات فلسفی چنان بدر می‌برد، و او با مفهوم ابداعی/نعطاف پذیر خودش آن را بررسی می‌کند، همتهای ماتریالی در ساختارهای اجتماعی - اقتصادی مانند سرمایه‌داری نئولیبرالی، علم زیست‌شناسی اعصاب، تئوری و کار روانکاوی، تجربه و بیان سوژکتیویته و هویت، و تشکیلات سیاسی دارد. با جهت‌گیری ثابت قدمی برعلیه طبیعی کردن این امور، در عوض، مالابو از ما می‌خواهد که هر یک از آنها را درگیر با نوعی فکر درون‌ماندگاری ببینیم که دگرذیسی‌های بالقوه‌شان را بطور ماتریالی بنیاد می‌گذارند. مالابو بحث می‌کند که امروزه از نظر هستی

شناسی فرم فکر، انعطاف پذیر است؛ خود – دگرگونی در وجودمان نهاده شده است، خوانش های محتمل ما را از فلسفه فرامی گیرد، و به ما قول دیدگاه های تازه ای از تغییر سیاسی و اجتماعی می دهد.

ده ها سال بعد از تغییر جهت فلسفه ی قاره ای بدور از ساختارگرایی، علم و دانش مالا بو ما را ترغیب می کنند تا چیزی را تصور کنیم که آن را با بازآفرینی مفهوم فرم و آوردن آن در گرامر فلسفی و سیاسی بدست خواهیم آورد. آیا محتمل است که ما در این دگردیسی تازه ی ساختارگرایی،<sup>۱</sup> فرمی از قانون نوظهوری را پیدا کنیم که با عدالت بیشتر هم آهنگ باشد. آیا ممکن است که تغییر دائمی هویت اجتماعی و جنسیت (سکسوالیتی) که تا این حد سیاست معاصر را سرزنده کرده بتواند برای خط مشی سیاسی اساس اخلاق (اتیکال) در اختیار بگذارد که فرجه تر از زبانهای سیاسی به رسمیت شناختن و مساواتی باشد که تا به حال ارائه شده اند؟ آیا تغییرات سریع فرم، و برگشت تقریباً انفجاری فرم، می توانند به ما در باره ی سوژه های روانکاوی چیزی بیشتر از آن چه که غریزه ی حیات (eros) و پافشاری ساختار شهوانی رانش ها آشکار می کنند، بگویند؟ مالا بو استدلال می کند که "فرم دگردیسی شونده بوده، اما مانع غیر منقول فکر است،"<sup>۲</sup> این مجموعه از مقالات با پرسیدن این سؤالات، و به طرق متفاوتی، توان بالقوه ی انفجاری این جبهه ی انعطاف پذیری را مورد بررسی قرار می دهند.

اگر این نکته، همان طور که مارکس یک بار به ما گوشزد کرده است، نه تنها برای تعبیر جهان، بلکه در نهایت برای تغییر آن باشد،<sup>۳</sup> ما به چه راه هائی مفهوم اصلی مالا بو از انعطاف پذیری را بفهمیم تا رویه های سیاسی را تسهیل کنیم؟ در تهیه ی این کتاب، ما از نویسندگان درخواست کرده ایم که آزادانه اما منتقدانه پویائی های اقتصادی، روانکاوی، و اجتماعی – سیاسی ای را موشکافی کنند که مالا بو بعنوان زمینه ی سیاسی معرفی کرده است. همه ی این نویسندگان در علائقی سهیم هستند که مربوط به محدودیت ها و توان های بالقوه ی اقتصادهای نئولیبرال معاصر و شکل گیری مجدد قدرت حاکمیت اند که تکنیک های جمع آوری و سلب مالکیت هائی را به خطر می اندازند که اتکاء بر انعطاف پذیری نیروی کار، بازبودن مرزهای ملی برای جریان سرمایه، اما نه برای کارگران، و دستگاه های قضائی ای دارند که حاکمیت قانون را با استثناء تفسیر می کنند.<sup>۴</sup> این نرمش پذیری نئولیبرالی با اشکالی از خشونت همراه می شود که روابط استعماری استیلا را بازنویسی می کند. تفکر مالا بو در باره ی تغییر، دگردیسی، و انعطاف پذیری مخرب، در کوشش ما برای بهم زدن این ساختارها، چه راهنمائی های هوشمندانه ای ممکن است در اختیار بگذارد؟ آن طور که آلبرتو توسکانو در این کتاب می پرسد، ما چگونه می توانیم از کارهای او استفاده ببریم تا بنیادهای فلسفی سرمایه داری جهانی شده را تجدید نظر کنیم؟ آن طور که فرد موتن می پرسد، در کاوش های ما در موضوع اصیل، و بنیادی ای که از طریق دانش های نژادی – علمی شکل گرفته، موضوعی که پابرجا مانده، و سرسختانه از خالی کردن مقام حاکمیتش در هنجارهای بنیادی (grundnorm) هستی شناسی یک شناخت غربی سرباز می زند، افکار او چه منابع فلسفی در اختیار می گذارند؟

آیا انعطاف پذیری وجود ابزاری در اختیار ما می‌گذارد تا شناخت ناشی از انسان محوری را ساختارشکنی کند، آن طور که نریسا ماوانی سؤال می‌کند؟ آیا فرم‌های قانون و عدالت انعطاف‌پذیری‌ای را نشان می‌دهند تا وعده‌ی آداب سیاسی منطقی، احتمالاً حتی از قید و بند رهاکننده‌ی جدیدی را پرورش دهند، آن طور که مایکل جی شاپیرو دنبال می‌کند؟ چنین سؤالاتی در این مقاله‌ها و در همه‌ی کتاب بیان شده و علائق اولیه‌ی‌ای را شکل می‌دهند که در این فصل معرفی با دقت شرح داده شده‌اند: فرم، ماتریالیسم، و سوپژکتیویته.

### فرم فراسوی متافیزیک: دگردیسی

فرم مفهومی است که بین رشته‌های مختلف و در هر رشته‌ای تاریخ‌ناهمواری دارد. در سنت دیالکتیکی، فرم یک انرژی است – برای فردریک جیمسان (Frederic Jameson)، "پرش یک جرقه بین دو قطب، در تماس قرار گرفتن دو واژه‌ی نامساوی، دو شیوه‌ی ظاهراً بی‌ربط هستی"<sup>۵</sup> – که در زمان‌های مختلف پیوند بین قانون و اقتصاد سیاسی<sup>۶</sup>، روایت و بازنمایی تاریخ<sup>۷</sup>، هویت و استعمارگرایی<sup>۸</sup>، از بین وفاق‌های دیگر، را روشن کرده است. در عین حال در این محاسبات فرم اغلب بازنمود تناقض ساختاری‌ای است که از نظر اخلاقی (اتیکال) یا باید برتری یافته یا حذف شود. بعلاوه، در تعداد زیادی از علوم انسانی، بخصوص در امریکای شمالی، فرم در تنش لاینحل با رشته‌های تاریخی، تجربی، و رفتاری‌ای شرح داده شده که روح عمل‌گرایانه‌ی آنها دنبال برطرف کردن نگرانی قرن نوزدهم در مورد رخوت و تفکر متافیزیکی خالص است.<sup>۹</sup> اثر تفکر پسا ساختارگرایی هم توجه به فرم<sup>۱۰</sup> (اغلب نوع سوسوری Sausseurian) را مخفی کرده، یا برای این که ارتباط آن را با تفکر دیالکتیکی کم‌اهمیت کند، آن را قلمروشکنی کرده است.<sup>۱۱</sup> شاید فرم بیشتر از همه در مطالعات فرهنگی و نظریه‌های سیاسی‌ای دوام آورده که بر علاقه‌پسا – کانتی برای زیبا شناسی و وابستگی رسمی آن به فاصله یا شکاف بین سوژه و اوبژه‌های سیاسی یا هنری آن تأکید دارند.<sup>۱۲</sup>

در عوض با تفکرشکاف سیناپسی نورولوژی علمی (و بطور ماتریالی با آن)، مالا بو در صدد است که فیلسوفانه فرم را به صورت همیشه از قبل در حرکتی بی‌قرار تسخیر کند. او در درجه‌ی نخست، یک فیلسوف تغییر است: یک متفکر مفهوم دگرگونی بصورتی که آلوده‌کننده‌ی منطق دیالکتیکی هگل، منطق مخرب هایدگر، و فلسفه‌ی ساختارشکنی دریدا است؛ توان بالقوه برای دگرگونی‌ای که سرشت حیات و زیسته، و تحقق آن است؛ و نیروی مخرب و نابودکننده‌ی تغییری که زندگی روانی کسانی را شکل می‌دهد که از آسیب‌های عصب شناختی رنج می‌برند. ما از همه بیشتر به داستانهای مراجعه کرده ایم تا توان بالقوه‌ی تغییر دگردیسی را آشکار کنیم: داستانی که توسط اوید (Ovid) یا هگل یا کافکا<sup>۱۳</sup> سروده شده، یا یک حقه‌ی سینمایی. تصویر نمادین یک

دورگه (هایبرید) – یک سنتار (مترجم: centaur موجود افسانه ای با بالا تنه ی انسان و پائین تنه ی اسب) یا مینوتار (مترجم: minotaur موجود افسانه ای با بالا تنه ی انسان و پائین تنه ی گاو) – که می تواند ویژگی فضائی و بینائی تغییر درون ماندگار را فاش کند نمی تواند به همان خوبی کار کند، که این تصور را پیش می آورد که توان بالقوه ی انعطاف پذیری از محدوده های هنرهای پلاستیکی نام گزارنده فراتر می رود. همان طور که کارولاین باینم (Caroline Bynum) ذکر می کند: "برخلاف دو رگه ای، مطمئناً دوتائی خاصی در دگردیسی وجود دارد؛ دگرگونی از یک موجود به موجود دیگری می رود، و وزن نسبی یا حضور دو نهاد متصور این است که ما کجای داستان هستیم. در شروع و ختم، جایی که هیچ اثری از موجود دیگر نیست که فرآیند دگردیسی از آن و به آن در جریان است، هیچ دگردیسی ای وجود ندارد، دگردیسی فقط بینابین آنهاست. با این وجود دگردیسی در باره ی فرآیند، جهش (موتاسیون)، و داستان است – یک سری دائمی از تغییرات جایگزینی، . . . مرگ هائی کوچک."<sup>۱۴</sup>

مالابو با تسخیر یک نکته ی ظریف ورودی، یعنی فرآیند کنایه آمیزی از وزن دادن به آن چه که در آثار فلسفی بی وزن است و او آن را "شگفت انگیز" می خواند، بدنال آن است که این مرگ های کوچک را دوباره بصورت فرم نشان دهد، و، لذا، آنها را برای فلسفه و سیاست در ورای ثبت زیباشناسی، قابل دسترسی کند.<sup>۱۵</sup> اما، درست وقتی که فرم شکاف سیناپسی از طریق توان های بالقوه ی بی وزنیشان اهمیت علم عصب شناختی پیدا می کنند (تخلیه ی الکتریکی بکند یا نه، مدارهای تحت تأثیرش را ترتیبی تازه بدهد یا نه)، این شکاف توان های بالقوه ی شگفت انگیز فلسفیش را هم بین زیست شناسی و تاریخ، جبر و اختیار اشکار می کند.<sup>۱۶</sup> آن طور که مالابو در کتاب تغییر هایدگر *The Heidegger Change* می نویسد "شگفت انگیز . . . همزمان یک سبک قابل رؤیت و آشکار سازی، مشخص کننده ی . . . پدیدار شدن دگرگونی های هستی – هستی شناسی – متعلق به انسان، خدا، زبان، و غیره – است که تحول پذیری اصیل هستی را هویدا کرده در حالی که همزمان آشکار می سازد که هستی احتمالاً چیزی نیست . . . مگر تغییر پذیری."<sup>۱۷</sup>

اگر، به گفته ی مالابو، "در نظر گرفتن ذات شاهد بودن تغییر است،"<sup>۱۸</sup> ما چگونه به ارزش این تغییر پذیری پی می بریم؟، به روش هائی رسمی که مارکس نظیر آن را دگردیسی و شگفت انگیز می خواند، کالاها هم تغییر پیدا کرده و مبادله می شوند.<sup>۱۹</sup> حقایق علمی و به همین وضع تکنولوژی و هم چنین جنبه های زیادی از قانون، دموکراسی، و هویت هم بطور مستمری خودشان را دگرگون می کنند. ما چگونه با اشتیاق آن چه را که رادیکال و تازه است قبول کنیم، چیزی که برای سرمایه داری، برای قدرت حاکمیت، و برای اعتبار هنجار قول جایگزینی می دهد، بخصوص جایی که سرمایه داری، قدرت حاکمه و فرمانروائی خودشان را دائماً تغییر شکل تازه ای می دهند؟ ما چه چیزی را می توانیم حفظ کنیم در حالی که تمامی آن چه که جامد است در هوا ذوب می شود؟

مالابو جواب می دهد که فرم وجود دارد، ولی فرم هم وجود دارد و ما باید از نظر فلسفی بین این دو تمییز قائل شویم. اولی که عناصر خودش را به سبکی بی نهایت نرمش پذیر، چکش خور، یا ارتجاعی مشابه با "سرمایه داری افراطی" اصلاح می کند، فقط متممی به متافیزیک اضافه می کند،<sup>۲۰</sup> در حالی که دومی نشان دهنده ی این است که "فرم می تواند از خط و مرزها عبور کند"<sup>۲۱</sup> این دیگری همان انعطاف پذیری فرم است، ویژگی دگرذیسی (در نوشته های او مکرراً بصورت موضوع سه گانه ی: شکل دادن، شکل گرفتن، و انفجار فرم آورده شده) است که بطور همزمان هم در مقابل تغییر مقاومت کرده و هم به آن تن داده و هم قادر است خودش را نابود کند. "اگر فرم نتواند از خط و مرزها عبور کند، پس دیگری ای برای متافیزیک وجود ندارد. در مفهومی اصلاً دیگری ای وجود ندارد. من روی معنی کارم در باره ی موفقیت عبارت اول این شق شرط می بندم. به عبارتی دیگر، من به آینده ی نه فرم دیگر بلکه به آن فرم، یعنی فرمی باور دارم که دیگر با مفهوم سنتیش مطابقت ندارد."<sup>۲۲</sup>

جائی که فرم از این خط و مرز عبور می کند، خط و مرز تبدیل به فرم می شوند. برای مالابو، این ماهیت سازی فرارونده، "دقیقاً یک دگری برای ایده است - فرم غیر ایده آلی که همزمان هم شرط و هم نتیجه ی تغییر است؛ هنوز هم، فرم است، چون که یک محصول "اذهان خلاق" است که به خط فرم می دهند؛ فرم یک زندگی که خارج از این جا تغییر اساسی پیدا کرده، وارونه شده، و از وسطش باز شده است."<sup>۲۳</sup> همان طور که جملات او پیشنهاد می کنند، عبور از خط و مرز استعاره ای فضائی با شکلی پیچیده است، اما بازهم آشکار است که چنین پیچیدگی هائی - یعنی وارونه شدن ها، و همزمان بودن علت و معلول - به همان خوبی بر موقتی بودن های جدید و سهم هایشان در فرم های جدید خود ادراکی نیز مربوط می شوند. در کتاب اولیه ی مالابو به نام *آینده ی هگل* *The Future of Hegel* او زمان را طوری می خواند که هم آینده ی هگل و هم آینده ای برای هگل وجود دارد، عصر انعطاف پذیری که در آن فرم های زمانی خودشان در حرکت در می آیند.

موضوع بررسی ارتباطات بین گذشته، حال و مفهوم عادی آینده نیست که در بحث های زمان در روایت های متفاوت کتاب *فلسفه ی طبیعت Philosophy of Nature* ارائه شده اند. بلکه، این متن ها خودشان طلب می کنند که تعریف "بخوبی - دانسته شده ی" زمان را انکار کنیم. امکانی که به یک اجبار زمانی، یعنی آینده، می توان بطور متفاوتی، و رای مقام اولیه، و ساده اش بعنوان یک لحظه از زمان فکر کرد، "که هنوز خواهد آمد،" بلافاصله روشن خواهد ساخت که برای هگل زمان را نمی توان به رابطه ای ترتیب داده شده بین لحظه ها کاهش داد. منظور ما از "انعطاف پذیری" اول از همه، این مازاد آینده بر آینده است؛ در حالی که "زودگذری"، همان طور که در فلسفه ی فرضی تصور شده، به معنی مازاد زمان بر زمان است."<sup>۲۴</sup>

همان طور که این نقل قول روشن می سازد، مالابوسوژه ی هگلی را بصورت پیش بینانه قرائت کرده و لذا توسط برداشت های خاصی از زمان شکافته می شود: اول به عنوان یک مفهوم حکمت غائی است که دلالت ضمنی بر

الزام دارد، دیگری به عنوان زمان مدرن باز نمود که به جلو حرکت نمی‌کند.<sup>۲۵</sup> مالا بو در این گزارش رسمی فلسفی نشان می‌دهد که چگونه خود خوانش یک امر انعطافی است، یک نوسازی و دگرگونی مداوم متن هگلی. " خوانش هگل منجر به این می‌شود که شخص خودش را در عین حال در دو زمان پیدا کند: فرایندی که آشکار می‌شود هم عطف به ماسبق است و هم مربوط به آینده است. در زمان حالی که در آن خواندن به انجام می‌رسد، خواننده به انتظاری مضاعف کشیده می‌شود: انتظار برای آن چه که خواهد آمد (طبق یک تفکر خطی و باز نمائی شده در حالی که پیش فرض می‌گیرد که نتیجه از قبل رسیده است (به موجب حیلۀ حکمت غائی)).<sup>۲۶</sup> این حس‌های مشخص زمان شکاف‌هایی مستقر می‌کنند که در آنها فرم‌های معاصر در باره‌ی تفکر و سوپژکتیویته به کوشش‌های خودشان ادامه می‌دهند. گفتمان [هگلی] - جائی که... زمان‌ها ملاقات کرده و تقاطع می‌کنند - مرهون همان چیزی است که سعی می‌کند وصف کند: که تغییر پذیری فرضی نه اشتیاق است و نه انفعال، بلکه انعطاف پذیری است.<sup>۲۷</sup>

مالا بو با تفحص در این شکاف‌ها به ما اسلوبی برای خوانش هگلی ارائه می‌دهد که توان آن را برای دگرگونی نشان می‌دهد. او در کارهای بعدیش خوانشی از هایدگر را آغاز می‌کند که بر تحرک پذیری مشابهی تأکید دارد. با تمرکز بر عناصر تفکر هایدگر که تا حال توجه زیادی به آنها نشده، بخصوص در مورد علم اخلاق (اتیکس)، و بی‌ثباتی‌های z(Wandelung) و دگردیسی (Verwandlung) را در فلسفه‌ی او آشکار می‌سازد. به نظر مالا بو، این مثلی است که "گسیختگی دگرگون‌کننده" ای را آشکار می‌سازد که تخریب هایدگری معرفی می‌کند، "لحظه‌ای که فکر کردن از حالا به بعد با آن 'دگرگونی خودش را آماده می‌کند'<sup>۲۸</sup>

مالا بو با توجه به زیاده روی‌هایی در مورد زمانیت و آینده‌نگری، طبق نظر دریدا، "یک جهش، حتی بهتر از آن، یک ناهمگونی مطلق بین دو مفهوم یا بین دو معنی از همان کلمه، بین دو مفهوم، و دو مفهوم از زمان، و دو مفهوم از آینده، را نوشته است.<sup>۲۹</sup> جهش‌هایی مشابهی که از پیچیدگی زمان مشتق شده اند در کارهای مالا بو در باره‌ی سوکواری و تاریخ از نظر فروید و نیچه هم ظاهر می‌شوند، جائی که او در باره‌ی سوکواری برای غیر ممکن؛<sup>۳۰</sup> در معنی پیچیده و غیر خطی نسل‌ها در زیست‌شناسی گیاه زعفران، و اشعار بازتابانه‌ی آپولینیر (Apolinaire) و علم انسان‌شناسی لوی اشتراوس، (Levi Strauss)<sup>۳۱</sup>، و در باره‌ی دستکاری‌های ژنتیک سلولهای بنیادی ای بحث می‌کند که باز فعال‌سازی وظائفی که زمانی از دست رفته اند زندگی را پیشرفت می‌دهند و، با برگشت به گذشته، به بازیابی یک راه جدید اجازه می‌دهند.<sup>۳۲</sup> زمان بندی نیز موضوع فصل سوم کتاب او تحت عنوان "از فرانسایان تا پسانسان" "From Overman to the Posthuman" اوست، جائی که می‌پرسد آیا محتمل است که انتقامان را از زمان متوقف کنیم. در این جاهای گوناگون، انعطاف پذیری بصورت یک ویژگی درون ماندگار حیات و درک آن آشکار می‌شود.

مالابو پیشنهاد می کند که زمانیت اخلاکگر به فرم تصادف ظاهر می شود، ایده ای که هسته ی مرکزی برای برداشت او از انعطاف پذیری مخرب است. انعطاف پذیری مخرب ایده ی قابل هضم انعطاف پذیری ترمیمی یا مثبتی را را به چالش می کشد که به "دگرگونی ها و مشکلات، یا به زبان ساده به آشکارگی طبیعی شرائطی واکنش نشان می دهد، که بصورت نشانه ها و نهفتگی های پردازش دائمی، و تقریباً منطقی ارضا می شود، که بالاخره به مرگ منجر می شود،". شخص به نوبه ی خودش، بالاخره به آن چه که هست تبدیل می شود؛ شخص فقط به کسی تبدیل می شود که خودش است.<sup>۳۳</sup> در عوض، انعطاف پذیری مخرب این زمان را از لنگرهایش جدا می کند؛ یک سخته ی مغزی یا آسیب های دیگر مغزی ناگهان شخص را " به بیگانه ای از خویش تبدیل می کند،"<sup>۳۴</sup> رنجی ناشی از فقدان رنج کشیدن: "بی تفاوتی به درد، بی احساسی، فراموشی، از دست دادن نقطه های مرجع نمادین."<sup>۳۵</sup> انعطاف پذیری مخرب، با بیرون کشیدن فرد از لحظات آشنای زندگی، شبیه به رانش مرگ فروید، نیروی تغییر را بدون رستگاری، بدون غایت انگاری، بدون هر معنی ای غیر از غیریت آشکار می سازد.<sup>۳۶</sup> دولوژهم، به موضوع تصادف پرداخته، اما او تصادف را بصورت یک جنبه از اتفاقات روزمره، در تضاد با اتفاق ایده آل می بیند.<sup>۳۷</sup> مالابو بر علیه خوانش دولوژ، که فرد تصادفی بصورت فرم عریان شده از ذات ایده آلیش بهیود می یابد، غایتی برای امکانات دگردیسی حقیقی، فشار وارد می آورد. مالابو پیشنهاد می کند که، بجای محافظه کاری فلسفی فرم متافیزیکی، تصادف آین را آشکار می کند که مسئله فرم نیست؛ بلکه مسئله این است که به فرم جدا از ذات فکر شده است.

نقدکننده ی متافیزیک نمی خواهد قبول کند که در واقع، علیرغم آن چه که واضح و آشکار ادعا شده، متافیزیک دائماً تفکیک ذات از فرم، یا فرم از صورتی (فرمال) را تحریک می کند، مثل این که شخص می تواند همیشه خودش را از فرم خلاص کند، مثل این که، در وقت غروب، می توان فرم را مثل یک لباس روی صندلی هستی یا ذات آویزان کرد. در متافیزیک، فرم همیشه می تواند عوض شود، اما ذات هستی پابرجا می ماند. همین موضوع است که قابل بحث است – نه مفهوم خود فرم، که بی معنی است که به ایفای بدون آن تظاهر کنیم.<sup>۳۸</sup> برای فلسفه، انعطاف پذیری مخرب ناشی از تصادف چالش انگیز است: تا آن را به عنوان " قانونی تصدیق کند که همزمان هم منطقی است و هم زیست شناسی، اما قانونی که به ما اجازه نمی دهد تا موارد آن را پیش بینی کنیم."<sup>۳۹</sup>

در حرکتی بی پایان و خلاقانه برای بازیابی راهی جدید، انعطاف پذیری در زیاده روی های استدلال فلسفی شکوفا می شود، قول ضد زهر برای چیزی را می دهد که مالابو بعنوان فهم در حال رشد ختم ایدئولوژی و متافیزیک معاصر تشخیص می دهد. مالابو این پایان را بصورت "زوج متناقض" اشباع بودن و تهی بودن وصف می کند. اشباع معانی اجتماعی، نظری، و تمثیلی آینده ای را تسخیر می کند که به سرعت در حال جهانی شدن

است، آینده‌ای که در آن هیچ اتفاقی نمی‌تواند حاشیه‌ای باشد، وضعی که منادی پایان فلسفه‌ی اندیشه‌ای و سایر تکالیف حیاتی است. چنین ساده‌کردن جهان که هگل برای اولین بار آن را شرح داد در مفهوم خالی بودن آشکار می‌شود - که "چیزی برای انجام باقی نمانده" - اما بطور تناقض نمائی قول بدعت‌گزاری را می‌دهد، "قولی که فرم‌هایی از حیات وجود دارند که باید دوباره از نو ساخته شوند."<sup>۴۰</sup> انعطاف‌پذیری چیزی است که مشخصه‌ی امکان این قول است، و بعنوان پاسخی خلاقانه که تجربه‌ی معاصر را به پایان می‌برد. در چه جایی انعطاف‌پذیری ظاهر می‌شود - یعنی در درون حفظ حیطة‌ی زیست‌شناسی و روانشناسی ارگانسیم‌ها، در داخل سازمان‌های اجتماعی و سیاسی‌ای که زندگی معاصر را حفظ می‌کنند، و در داخل تفکر فلسفی - و تحت چه شرائطی می‌توان آن را خواند، سؤالاتی هستند که بخش اعظم کارهای مالابو را اشغال می‌کنند که ناشی از پژوهش‌های زندگی‌نامه‌ی خودش در مورد دگرگونی سوژکتیویته‌ی خود او در مقابله‌های فلسفی و حرفه‌ای، و در کوشش‌های او برای درک خودش دارد.<sup>۴۱</sup>

علاوه بر برگشت به اسپینوزا، برگسون، و نیچه که اکثر کارهای مربوط به نئوماتریالیست‌ها را القاء می‌کنند، واکنش مالابو بر علیه پایانی که اکثر فلسفه‌ی فرانسه‌ی بعد ۱۹۶۸ سهمیم هستند، بویژه کارهای ژیل دولوز و صف دانش پژوهان کوچ‌کننده‌ای که او الهام بخششان بود.<sup>۴۲</sup> اما در هر جایی که سیستم دیالکتیکی هگل و برداشت‌های بی‌زمان و ایستای فرمی که بطور سنتی ایجاد کرده که اغلب بصورت کلی‌کننده و از نظر مفهومی پرثمر تصویر شده‌اند، عقیم می‌ماند، بر علیه آن یک ماتریالیسم پر جنب و جوش جهت داده شده است.<sup>۴۳</sup> مالابو هگل را طوری خلاقانه خوانش می‌کند که در معرض چنین آینده‌ی پر جنب و جوشی است. این امر برای خوانش‌های دگرگون‌شونده‌ی سنت‌های فلسفی فرانسوی، هم چنین برای رمق تازه گرفتن بنیادی سوژه‌عواقبی داشته، بطور بی‌پایانی در تفکر پسا‌ساختارگرایی فرانسوی ساختار شکنی یا از آن اجتناب شده<sup>۴۴</sup> و حالا مالابو دعوت شده تا سوژکتیویته‌ی خودش را بصورت انعطاف‌پذیر و دگرگون‌شونده بداند. چنین دیالکتیکی چه چیزی در داخل یک ماتریالیسم نو خواهد آورد؟

#### ماتریالیسم‌های نو

کاوش بعد ماتریالیستی کارهای مالابو برای فهم پروژه‌ی فلسفی او اساسی بوده و او را در محاوره با علائق سیاسی معاصر در باره‌ی پیوستگی بین سرمایه‌داری، دموکراسی، و شکل دادن موضوعات سیاسی قرار می‌دهد. ماتریالیسم مالابو ناشی از کوشش برای تفکر مجدد در رابطه‌ی بین علوم اعصاب و ساختن مفاهیم فلسفی از آگاهی و نفس دارد. در کتاب *با مغزهایمان چه باید بکنیم؟* مالابو می‌پرسد که آیا تکیه‌ی لیبرالیسم نو بر انعطاف‌پذیری و پرورش آن بعنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم سازمان‌دهنده و پیش‌برنده‌های آن معنی متفاوتی با یک

انعطاف پذیری عصبی دارد که توجیهی زیست شناسانه برای الگوهای معاصر احساس غریبه بودن (الیناسیون) و استثمار را در اختیار می گذارد.

مالابو از نظر تاریخی شیوع مفاهیم مغز (برای مثال ایده ی هنری برگسون که مغز مانند یک مرکز مبادله ی تلفنی کار می کند و مقایسه ی بعدی با کامپیوتر) را بازجوئی کرده و شرح می دهد که چگونه توضیحات علم اعصاب در باب انعطاف پذیری ذاتی مغز توان سرشتی هر شخصی را آشکار کرده تا بتواند خودش را باز سازی کند. مالابو بحث می کند که چنین تغییر مسیری که ما در آن مغز را، و به نوبه ی خود، خودمان را می فهمیم، می تواند که بیگانگی در جریان از آگاهیمان را که ناشی از مدل دادن به مغزهایمان بصورت نهادهای سفت و مکانیکی ای که کاملاً با ژنتیک تعیین شده است را تغییر دهد، حتی در جایی که مدارهای عصیمان طوری فهمیده می شوند که بی مرکز بوده و منتشر هستند. مالابو با ربط دادن اطلاعات ما از مغزهایمان با آگاهی، چیزی را آشکار می سازد که در گرو قبول انعطاف پذیری عصیمان است. اگر ما بفهمیم که مغزهایمان بطور سنتی چگونه زیر سؤال برده شده اند (بصورت نهادهای سفت ساختاری که بیش از اندازه با ژنتیکمان تعیین شده و یا بصورت تسهیل کننده های مطیع روش تولید در سرمایه داری) و اگر در عوض مغزهایمان را بصورت پلاستیکی (بصورت چیزی تعدیل پذیر، 'شکل پذیر،' و در عین حال شکل دهنده)،<sup>۴۵</sup> بفهمیم ممکن خواهد شد تا از طریق رابطه ی متفاوتی با نفس، رابطه مان را با تاریخ تغییر دهیم. کسی که به علم اعصاب آگاه است، و از توان های بالقوه ی انعطاف پذیری خودش آگاهی پیدا کرده، "شرائطی را برای دنیای جدیدی از پریش ها،"<sup>۴۶</sup> و توانی تازه برای طغیان را تولید می کند. "صحبت کردن در باره ی انعطاف پذیری مغز به این معنی است که آن را نه تنها خالق و دریافت کننده ی فرم بلکه هم چنین یک عامل نافرمانی برای هر فرم شکل گرفته، و سرپیچی از تن دادن به یک مدل، بینیم."<sup>۴۷</sup>

مغزهایمان متمدن هستند؛ زیست شناسی می تواند حوزه ی نمادینی را بشکند که تفکر ما در آن غوطه ور است. برای مالابو، اهمیت حیاتی این ماتریالیسم متمدن زیست شناسی، احتیاج برای فرار از تناوب های بی پایان سرمایه داری در جذب منتقدان خودش در چیزی است که لوک بولتانسکی (Luc Boltanski) و ایو چیاپللو (Eve Chiapello) آن را "روح ی سرمایه داری" خوانده اند که قادر به مهندسی دوباره ی تولید ارزش آن است. اگر یک منتقد سرمایه داری مثلاً طرفداری از محیط زیست می تواند در کالاهای "سبز" هضم شود، اگر مدارهای جهانی شده ی تولید مستمراً روش های دیگر تولید را ببلعند، و اگر اکنون سرمایه داری "بعنوان شرط امکانش، شامل ساختار شکنی حضور، گرایش به خانه بدوشی، یا اقلیم زدائی باشد،"<sup>۴۸</sup> پس دیگر "خارج" واقعی و موضع متعالی ای وجود ندارد که از آن جا نقدی بر سرمایه داری برپا شود. مالابو پیشنهاد می کند که، حتی مارکسیسم، بطور متناقضی به "غول حریص" سرمایه داری متعلق است.<sup>۴۹</sup>

من فکر می‌کنم که اگر ما امروزه به تأیید الویت امر نمادین ادامه دهیم، نقد سیاسی‌شناسی ندارد تا از جذب شدن توسط سیستم سرمایه‌داری اجتناب کند. شباهت فکر و سرمایه دقیقاً در تولید ارزش مازاد جای دارد. متمم امر نمادین معادل تئوری سود است. هر دو مازادها در احتمال فتیشیسم متحد می‌شوند. حق بولتانسکی. "روح" آن طوری که به صورت مازاد به آن فکر شده (مازاد معنی دادن، فزونی ایدئولوژی) خط ربط را شکل می‌دهد، غیرقابل تمییزی بین سرمایه‌داری و نقد کردن چون که نشانه‌ی هم نام بودنشان است. ارزش مازاد - معنی و ارزش اقتصادی - دقیقاً همان چیزی است که روح‌ی سرمایه‌داری را شکل می‌دهند. در این مفهوم امر نمادین بهترین متحد سرمایه است.<sup>۵۰</sup>

پایان امر نمادین مشکلی ایجاد می‌کند که انعطاف‌پذیری سعی در حل آن دارد. آیا فلسفه می‌تواند الویت نمادین را با برداشتی مانند انعطاف‌پذیری بشکند؟ آیا انعطاف‌پذیری به اندازه‌ی کافی ماتریالی هست که بتواند بطور مؤثری برداشت فربه‌ی از تاریخ را تسخیر کند؟ مالا بو پیشنهاد می‌کند که رشد آگاهی از انعطاف‌پذیری مغز هر فردی ممکن است به ما اجازه دهد که به "تکثر فعل و انفعالی فکر کنیم که در آن شرکت‌کنندگان از طریق مطالبه‌ی به رسمیت شناختن، عدم سلطه‌گری، و آزادی...<sup>۵۱</sup>" اثرات دگرگون‌کننده بر یکدیگر اعمال می‌کنند. مالا بو با مرتبط کردن انعطاف‌پذیری با گسستن و شکل‌گیری دوباره‌ی نمادین، ایده‌ی امر عصبی را نقد می‌کند که بر ارتباط بازنمایی بین فرم‌های سرمایه‌داری نئولیبرال و انعطاف‌پذیری مغز اتکاء دارد "ذهن ضمیمه‌ی عاقل عصبی نیست. و مغز ایده‌آل طبیعی اقتصاد جهانی، سیاست، و سازمان بندی اجتماعی نیست؛ بلکه مکان یک تنش ارگانیکی است که اساس تاریخ ما و فعالیت‌های کلیدی ماست."<sup>۵۲</sup>

در پرتو تاریخ کثیف همگرایی زیست‌شناسی و اقتصاد، منجمله نژادپرستی و تبعیض جنسی علمی داروینیسیم اجتماعی و زیست‌شناسی - اجتماعی<sup>۵۳</sup> و جدیدتر از آن همگرایی انتخاب‌مصرف‌کننده و زیست‌شناسی در رشته‌ی اقتصاد عصبی،<sup>۵۴</sup> غیرطبیعی کردن ارتباط بین زیست‌شناسی و ویژگی‌های اجتماعی - فرهنگی سرمایه‌داری نئولیبرال دخالتی مهم در گفتمانی است که برای توصیف و ساختار فرم‌های معاصر بهره‌کشی از کارگران، کارفرماگرایی، و مصرف‌گرایی مورد استفاده قرار گرفته است. اما، در کشف دوباره‌ی راهی که ما مغز را فهمیده و به آن فکر کنیم و، بر اساس آن، فهم توان‌های کلیدی ما و فهم تاریخ، سؤال‌ی پیش می‌آید که آیا نبود درگیری با ماتریالیسم دیالکتیکی مفهومی از آگاهی‌ای را حفظ می‌کند که بنظر می‌رسد توسط دخالت‌های مهم مارکس در ایده‌آلیسم هگل دست‌نخورده باقی مانده است. هم‌سویی در روانکاوی هم وجود دارد. همان‌طور که فردریک جیمسان بحث کرده، برداشت لاکان (Lacan) از حقیقت (Real)، که از حیطة‌ی نمادین قانون فراتر رفته و از آن فرار می‌کند، "به زبان ساده خود تاریخ است"، تاریخی که ما را مستقیماً به مشکلاتی می‌کشاند که مارکس مطرح کرده است.<sup>۵۵</sup>

مالابو کتاب با مغزهایمان چه باید بکنیم؟ را با استنادی از گفته‌ی معروف مارکس در کتاب هیجدهم ماه دوم (برومر) لوئی بناپارت (**The 18<sup>th</sup> Brumaire of Louis Bonaparte**) (مترجم: تاریخ کودتای ناپلئون که او به عنوان اولین کنسول فرانسه قدرت را دست گرفت) شروع می‌کند. اما مالابو کلمات مارکس را این گونه ارائه می‌دهد "انسان‌ها تاریخ خودشان را می‌سازند، اما نمی‌دانند که آن را می‌سازند...<sup>۵۶</sup> یکی از ترجمه‌های شایع گفته‌ی مارکس می‌گوید، "انسان‌ها تاریخ خودشان را می‌سازند، اما آن را آن طور که دلخواهشان است نمی‌سازند؛ آنها آن را تحت شرایطی نمی‌سازند که خودشان انتخاب کرده‌اند، بلکه تحت شرایطی که مستقیماً مواجه می‌شوند، داده می‌شود، و از گذشته منتقل شده است."<sup>۵۷</sup>

فروکش کردن بین دانستن تاریخ و ساختن آن توجه را به تفاوتی بنیادی معطوف می‌کند که بین فهمیدن یک ماتریالیست تاریخی سوبژکتیویسی سیاسی و رابطه‌ی آن با تاریخ و ماتریالیسم مالابو وجود دارد. همان طور که مالابو ذکر می‌کند، در حالی که مارکس خواهان آگاهی از تاریخیت است، این کار را به این جهت انجام می‌دهد تا آشکار سازد که چگونه شرایط اقتصادی و سیاسی ای که در آنها انسان‌ها عمل، زندگی، کار، و شورش می‌کنند آنهایی هستند که ثروت و جوانه‌ی بالقوه انفجاری را محدود و ریشه کن می‌کنند که در بطن حرکات انقلابی قرار گرفته‌اند. انعطاف‌پذیری عصبی در چه راه‌هایی می‌تواند سنگینی طلسم نمادین گذشته را باطل کند، چیزی که مارکس شاعرانه "راه و رسم تمامی نسل‌های مرده‌ای می‌خواند که مانند کابوسی بر مغز زنده‌ها سنگینی می‌کنند؟"<sup>۵۸</sup> برای یک منتقد ایدئولوژی امر عصبی چه چیزی لازم می‌آید تا شرایط ماتریالی از خود بیگانگی را به حساب آورد که نه تنها موجب سردرگمی و کالبد شکنی آگاهی از توان بالقوه‌ی فرد بعنوان یک عامل سیاسی تغییر و دگرگونی شود، بلکه بر رابطه‌های واقعی، و ساختاری استثمار (از نیروی کار) و مالکیت شکنی (از زمین و منابع) تکیه کند؟

این موضوع سؤال دیگری را بر می‌انگیزد که در باب سوبژکتیویسی مفصل‌تر بررسی شده است. اما، بطور خلاصه در این جا، نقش عادت و تکرار، و یادگیری و حافظه در شکل‌گیری مغزهای فرد انسانها<sup>۵۹</sup> به راه‌هایی اشاره دارند که طبقه‌ی اجتماعی، نژاد، جنس، و جنسیت بطور مادی فرد عصبی را تحویل می‌دهند. روابط عدم مساوات چگونه یک توانائی بالقوه‌ی سیاسی را متأثر می‌کند که بر پایه‌ی "مدار عصبی ای بنیان دارد که هرگز ثابت نیست" اما ترجیحاً از طریق و توسط سیناپس‌های شکل می‌گیرد که در نتیجه‌ی تاریخ‌های خاص "به صورت یکی از عملکردهای تجربه تقویت و تضعیف می‌شود"<sup>۶۰</sup>؟

کتاب با مغزهایمان چه باید بکنیم؟ با شروع از پژوهش‌های کم‌رنگی از مارکس، با برگشتی به هگل تمام می‌شود. با تجسس در رابطه‌ی بین مغز و ذهن، انعطاف‌پذیری عصبی توان بالقوه‌ی فرد تا فرم‌های تازه‌ای از آگاهی را از طریق شناخت طبیعت اساساً غیرقابل مدل‌گیری، یا ساختار شکنی شده‌ی آن ایجاد کند. انعطاف‌پذیری

دیالکتیک هگلی دگرگونی هستی طبیعی ذهن را (در نحوه ی بیان مالابو، مغز؛ و در نحوه ی بیان هگل "روح طبیعی")، در هستی تاریخی و فرضی آن نشان می دهد. "اگر گذاری از طبیعت به فکر بتواند وجود داشته باشد، به این علت است که طبیعت فکر با خودش مغایر است."<sup>61</sup> و از این رو ماتریالیسم مالابو نوعی است که بر آگاهی تمرکز می کند، و چون که به مادیت مغز اشاره دارد، مادی است اما چون که با نقدهای ماتریالیستی مارکس مقابله نمی کند بنظر می رسد ایده آلی باقی بماند. "بنظر من، یک ماتریالیسم مستدل، ادعا خواهد کرد که طبیعی مغایر با خودش است و این که فکر ثمر این مغایرت است. یک راه مرتبط برای تصور "مسئله ی ذهن - تن" شامل بحساب آوردن تنشی دیالکتیکی است که همزمان طبیعی بودن و قصدمندی را بهم پیوسته و در تضاد هم قرار می دهد، و توجه به آنها به صورت ساکنین در هسته ی مرکزی زنده ی یک واقعیت پیچیده است. با بازاندیشی فیلسوفانه، انعطاف پذیری می تواند نام این دو - میان (*entre-deux*) باشد."<sup>62</sup>

امروزه ایده ی "ماتریالیسم استدلالی" یک مسئله ی فلسفی مهمی بوده، و محرک کمک های چندی به این کتاب شده است. مالابو اصرار دارد که ما باید علم اعصابی را نقد کنیم که با اقتصاد سیاسی همگرایی پیدا کرده، و ادعای محکمی ارائه می دهد که هستی شناسی علم اعصاب را باید توسط یک تعهد هستی شناسی اولیه تعدیل کرد. وقتی که توان بالقوه ی انعطاف پذیری مغز هدف با ارزشی می شود - همان طور که امروزه مادیت های زیست شناسی زیادی با ارزش شده اند<sup>63</sup> - علم خودش هیچ زمینه ی بی طرفی ندارد که اثبات واقعیت کند. همان طور که الکسندر گلووی (*Alexander Galloway*) اخیراً بحث کرده، پرسیدن سؤال سیاسی مالابو - که گلووی آن را این طور مطرح می کند "ما چه کار باید بکنیم تا این که فکر کردن به طور خالص و ساده ای مرتبط با روح ی سرمایه داری نشود؟"<sup>64</sup> - محتاج این است که ما تعهدات هستی شناسی ماتریالیسم "هم ردیفی" را تأیید کنیم که عقیده دارد که "هر چیزی باید ناشی از زندگی ماتریالی و تاریخ باشد، نه در انتزاع، ضرورت منطقی، جهانشمولی، ذات، فرم خالص، روح (*spirit*)، یا ایده. . . فقر واقعی [رئالیسم] ناتوانیش در تشخیص این امر است که بالاترین نظم انتزاع، یعنی خود تمامیت، در تاریخ ماتریالی نوع انسان یافت می شود. رسیدن به امر مطلق دقیقاً تفکر به این ارتباط است، نه آن قدر که با شرح آن را رد کرد، بلکه نشان داد که خود فکر ارتباطی همین گونه است، و لذا به ماتریال فکر کردن انتشار افکار خود در سرتاسر ذهن تاریخ است."<sup>65</sup>

فصل های توسکانو و پوتاژ در این کتاب، ضمن این که اتکاء مالابو بر فلسفه به عنوان کلید نمایش توان بالقوه ی ماتریالیسم علم اعصابی جدید را نشانه گرفته اند، بعضی از این ملاحظات را توسعه داده اند. ما فصل پوتاژ را در بخش بعدی و سهم توسکانو را در همین جا مورد بحث قرار می دهیم. توسکانو منطق های سرمایه، فرم های اجتماعی، و نیروهائی را تحقیق می کند که فلسفه را به خارج از خودش هل می دهند، وضع تحت تسلط سرمایه بودن را "که اشاره به جلای وطن فلسفه دارد." او دلیل می آورد که، مالابو حق دارد، که ما را ترغیب کند تا

دیالکتیک فرم های اجتماعی معاصر را تجدید نظر کنیم. اما اگر بخواهیم کنترلی را بفهمیم که مدل های نئولیبرال بر توان های بالقوه ی انعطاف پذیری عصبی اعمال می کنند و بدین وسیله حد و حدودهائی را نقد کنیم که بطور دلخواهی توسط دانشمندان، فیلسوفان، روزنامه نگاران، و دیگران بر این گفتمان تحمیل شده اند،<sup>۶۶</sup> ما باید نقدی را بسازیم که درون ماندگارو دیالکتیکی بوده ولی مرهون سرمایه نباشد. لذا توسکانو آن ماتریالیست پیر، یعنی مارکس را وارد بازی ماتریالیسم نو مالابو می کند. انتقاد مارکس این بود که ذات و تاریخ فلسفه نمی توانند بطور معنی داری اوبژه ی خودشان باشند، این که فلسفه فقط با "عبارات" به مبارزه ی "عبارات" رفته، "به هیچ وجه با دنیای موجود واقعی مبارزه نکرده است."<sup>۶۷</sup> توسکانو می پرسد، آیا کوشش مالابو برای بازیابی یک مفهوم فلسفی دگرگون کننده قادر است کاری بیشتر از چرخاندن تعبیر یا مدل قیاسی بر علیه دنیای موجود واقعی سرمایه انجام دهد که هدف اوست؟

توسکانو اشاره می کند که کوشش های مالابو برای مفصل بندی مبادله پذیری به عنوان یک اصل کاپیتالیستی و متافیزیکی که در قلب تحقیق او از هایدگر قرار گرفته، تکیه گاه مفهومی که اصالت " (originary) فلسفی غرب را بخطر می اندازد تا این که رابطه های واقعی مبادله ی اقتصادی را بخطر اندازد. برای توسکانو عنصری از این مخاطره ی فلسفی در تأکید مالابو، بدنبال بولتانسکی و چیاپللو، بر تغییرات در "روح" سرمایه داری آشکار می شود، علاقه ای که به تأثیری شک دارد که یک "طرح حرکت دهنده ی" جدیدی که انعطاف پذیری منادی آن است ممکن است به تجزیه و تحلیل و ممارست بحرانی کشیده شود. دور شدن از تجزیه و تحلیل ماتریالیست تاریخی و اتخاذ دیدگاهی از انعطاف پذیری عصبی این خطر را دارد که ثبات ایدئولوژیکی بیش از حدی در درون سرمایه داری واقعاً موجود و یک دیدگاه غیر دیالکتیکی را دید که بوسیله ی یک ذره بین قیاسی و نهایتاً فلسفی تحمیل شده است. جواب دفاعی مالابو و تأییدش بر احتیاج به ادغام مارکسیسم فقط با ساختارشکنی دریدا و تخریب هایدگری را می توان در مصاحبه ای خواند که در آخر این کتاب آمده است. شق دیگری که بر اساس ماتریالیسم آلتوسر است را می توان در فصل دوم، "ماتریالیسم به کجا می رود؟ آلتوسر / داروین یافت.

## سوژکتیویتی، عدالت، و پایان حاکمیت

اگر عصر سلطه‌ی دستور زبان با عصر انعطاف پذیری جایگزین شود، آن طور که مالابو پیشنهاد می‌کند، سوژه‌ی امروزه در این واژه‌ی علم اعصاب چه مفهومی خواهد داشت؟ از مرکز زدائی سوژه در نظریه‌ی پسا ساختارگرائی، که احتمالاً محکم‌تر از همه توسط دولوژ و گواتاری (Guattari) بیان شده، نظر به این که "صیرورت سوژه و کوچگری آن توان بازسازی هستی خویش را دارد"، قیاسی با علم عصب شناسی دارد که ذهن "در همه جا و هیچ جا" مغز جای گرفته و این که مغزها فقط مملو از نورون هائی نیستند که بطور ژنتیکی سازمان داده شده اند بلکه، در نهایت، از طریق حرکت، عمل، و تصادف رشد کرده اند. مغزها بیانگر تاریخ‌های تجسم یافته هستند، و مشاهده‌ی خود در این تاریخ تجسم دو سویه‌ی آزادی و کنترولی است که مستقر می‌کند.<sup>۶۸</sup> توان بالقوه برای گسستن‌های سیاسی - از نابرابری، نقض سیاسی استعمار، و از خود بیگانگی - که یک دگرگونی سوژکتیویتی ممکن است وضع کند سؤال ویژه تری را پیش می‌کشد، برای مثال سؤال در باره‌ی عدالتی که در هر بحث دگرذیسی سیاسی ادامه می‌یابد.

گرایش‌های جدید جنسیتی یکی از جنبه‌های این موضوع را آشکار می‌سازند. تکثیر هویت‌های جنسی جدید از سالهای ۱۹۷۰ با مطالبات سیاسی تازه دست بدست هم ظهور کرده اند. بعضی از هویت‌های هم جنس گرائی مردانه و زنانه بعنوان تنوع زیست شناسی بیان شده اند، افراد با درک ذات‌های واقعیشان و بر این زمینه‌ها درخواست حقوق و به رسمیت شناختن می‌کنند. با این وجود از بعضی از گوشه‌ها بحث شده که اعطای به رسمیت شناختن حقوق هم جنس گرایان، مانند ازدواج آنها باهم، و هم چنین به رسمیت شناختن یک جای مناسب تشکیلاتی برای شهروندی جنسی،<sup>۶۹</sup> یک محدود کننده‌ی دیگری است،<sup>۷۰</sup> یک هنجارگرائی هم جنسی (homonormativism)<sup>۷۱</sup> است که نهایتاً قادر به گریز از قدرت استدلالی و حقوقی حاکم بر بدن نیست. وقتی که حذف یک هنجار، یعنی منحصرأ ازدواج جنس‌های مخالف، به چیز دیگری تبدیل شود، چه اتفاقی به نام آزادی جنسی می‌افتد: پایداری جنسی که از طریق ازدواج نظم داده شده است؟<sup>۷۲</sup> جایگزین‌های عجیب و غریب نظری از قانون روی گردانده، که بر آزادی بر پایه‌ی ساختار شکنی ذات‌گرای (essentialism) زیست شناسی و هنجار بر بخش‌هایی از بدن فرض گرفته اند.<sup>۷۳</sup> این‌ها نشان می‌دهند که جنسیت و جنس، به همان اندازه‌ی خود سکس، داده‌ی طبیعی نیستند "بلکه یک هنجار ایدئولوژیکی اند که وظیفه‌شان تنظیم و کنترل رفتار و رمزهای هویتی هستند."<sup>۷۴</sup> اصرار مالابو بر مادی بودن سوژکتیویتی در این جا سؤالات زیادی در باره‌ی عدالت ایجاد می‌کند. اگر جوهر زیست شناسی‌ای وجود ندارد، "زنهائی" وجود نخواهند داشت تا به نام آنها فمینیست

ها برای عدالت تقلا کنند و تفاوت جنسی هم وجود نخواهد داشت، تا آزاد شود. "ضد ذات گرائی هر ادعائی را با فرضیه نابود می کند تا حد و مرزهای سنتی نظریه را جابجا کند، تا بصورت فضای زنانگی وجود داشته باشد، تا از کندوی زنبور عسل جدا شود، تا چیزی غیر از اطاقکی در شانه ی عسل باشد."<sup>۷۵</sup>

مالابو بحث کرده است که حصول مبارزه ی ارزشمند سیاسی مستلزم رد کردن فهم جاری ذات (جوهر) است، که از یک طرف، داده ای طبیعی و لذا به راحتی به نظم در آمده است، و از طرف دیگر، صرفاً معلول هنجارهای موجود است. برای این که بتوان ذات را انعطاف پذیرانه فهمید، مالابو مفهومی از ذات را پیشنهاد می کند که پایه بر علم اعصاب دارد: هستی شناسی و زیست شناسی با این وجود بدون حضور.

امروزه ما باید در رابطه ی فلسفه و علم را تجدید نظر کنیم، نه برای این که یک احتمال "زنانه" را منزوی کنیم که برای مثال، مکانیک مایعات باشد، بلکه، همیشه بر اساس یک پیش فرض دگرگون پذیری حضور و طبیعت، نشان دهد که، محل سکس نقل مکان کرده است. . . . امروزه، مغز در حال تبدیل شدن به جایگاه احساسات، اشتیاقات، و رانش ها شده، "جنسیت" را از نقش مرکزی و سبب شناسی ایش - هم روانی و هم دستگاه تناسلی -، که فروید به آن اعطاء کرده، از جای می کند. این امر به این معنا نیست که هویت جنسی فقط با نوروها رشد پیدا کرده است، بلکه معنی فضای بازی بین سکس و جنس (تشریحی)، بین به اصطلاح "ذات زیست شناسی" و "ساختار دهی فرهنگی" هویت، عمیقاً عوض شده است. . . . ساختن هویت فرد فرآیندی است که فقط می تواند رشد و توسعه ی یک شکل گیری اصیل زیست شناسی باشد، یک دگرگون پذیری نخستین. اگر سکس انعطاف پذیر نبود، هیچ جنسیتی وجود نمی داشت. اگر در تعیین طبیعی و تشریحی سکس چیزی برای دگرگونی ارائه نمی شد، پس ساخت هویت ممکن نمی شد.<sup>۷۶</sup>

مالابو پیشنهاد می کند که، این نوع ذات ساختار شکنی شده در دگردیدی و دگرگونی فرمی از مقاومت با توان های بالقوه برای دگرگونی سیاسی را مستقر می کند.

مالابو رابطه ی بین سوژکتیویتی و مقاومت را در حیطه های دیگر هم کاوش کرده است. او در کتاب *انعطاف پذیری در شفق نویسندگی (Plasticity at the Dusk of Writing)* از راه برخورد با فلسفه ی انعطاف پذیری، اتوبیوگرافی هوشمندانه خودش را مفهوم سازی کرده است. "من فقط سعی دارم نشان دهم که چگونه یک موجودی، در تغییر پذیری شکننده و متناهی، می تواند مادی بودن هستی را تجربه کرده و معنی هستی شناسی آن را دگرگون کند. غیرممکنی اول از همه به معنی ناممکنی گریز از خویشتن خویش است. در چهارچوب همین نامحتملی است که من یک تغییر فلسفی از دیدگاهی را پیشنهاد می کنم که بر ختم بعنوان اویژه ی اصلیش متمرکز است."<sup>۷۷</sup> نپذیرفتن فرار از خود مالابو ماهیتی از نفس - چه اتوبیوگرافی، چه روانکاوی، چه زیست شناسی - را به پیش می آورد جایی که مقاومت مادی در برابر نرمش پذیری را می توان فعال کرد.

زیباشناسی و سوژه‌ی ماتریالی

در این کتاب فصل مربوط با مایکل شاپیرو نشان می‌دهد که این ماتریالیسم ممکن است در سطح زیباشناسی نیز مهم باشد. شاپیرو رمان ماتیاس انرد (Nathias Ênrad) تحت عنوان ناحیه (2010) Zone را که در یک جمله‌ی بیش از ۵۰۰ صفحه‌ای نوشته شده را با خواندن مفاهیم فلسفی و ادبی در مقابل دستور زبان سلیس ممتاز آن تجزیه و تحلیل می‌کند تا فرونشانی پرت و پلائی را آشکار سازد که از طریق آن سوژکتیویته شکل می‌گیرد. در بین مفاهیم ادبی باکتین (Bakhtin) (مترجم: فیلسوف قرن بیستم روسی) که بر انعطاف‌پذیری روایت شناسانه در فرم متغیر رمانی تأکید می‌کند که کوشش دارد دنیای تغییر پذیر حیات را ترکیب کند، بر اساس مفاهیم فلسفی مالابو امکانات چیزی واقع شده اند که شاپیرو آن را یک سوژکتیویته زیباشناسی و یک شخصیت بارز مفهومی‌ای می‌خواند که قادر به خود مدل دادن و آزادسازی اشتیاقات است که نشان دهنده‌ی ارزیابی‌های تازه‌ای از جهان است. ترکیب ژانرها برای خوانش انعطافی شاپیرو اساسی است، تکنیکی که او آشکارا در آثار مالابو و باکتین مشاهده می‌کند. او بحث می‌کند که "بصیرت سیاسی از آمیزه‌ی اصطلاحات مشتق می‌شود."

شاپیرو بر اهمیت آرشیوها برای طرح‌سازی قصه‌ی رمان تأکید می‌کند، آرشیوها فرم خود رمان را هم مدل می‌دهند: رمان خودش هم تبدیل به آرشیو می‌شود. با استفاده از مفهوم فوکو از به ابزار قدرت (dispositif)، شاپیرو چیزی را آشکار ممکن است "ابزار قدرت عدالت" از آن شکل گرفته باشد: یک "ملقمه‌ی ناهمگونی" از فرم‌های روایتی متفاوت، از مسافرت‌های نمادین و سرزمینی شخصیت اصلی داستان، از میلی که هم انعطاف‌پذیری فلسفی و هم ادبی را نقشه برداری کند. زمان بندی پیچیده‌ی یک آرشیو انعطافی است "از آنجائی که جنبه‌هائی از گذشته هم آن را شکل می‌دهند، همان فرم نگهداری سوابق به نوبه‌ی خودش طریقی را که شکل می‌دهد که گذشته فهمیده می‌شود." خوانش شاپیرو آرشیو را بصورت یک پایه‌ی جدید ماتریالی در می‌آورد که توان بالقوه‌ی انعطاف‌پذیری سیاسی بر اساس آن فهمیده می‌شود، نظر به این که تعداد و انواع صداهائی را تغییر می‌دهد که در چیزی شامل شده که او آن را "ناحیه‌ی عدالت" می‌خواند. در حینی که آرشیوها متنی و ایدئولوژیکی هستند، محل‌های خواندن نفس برای شخصیت‌های ادبی و خوانندگان هم بوده، هر دو بصورت سوژه‌های زیباشناسی آشکار شده اند. شاپیرو نشان می‌دهد که سوژکتیویته زیباشناسی را می‌توان بصورت ماتریالی فهمید، و نشان می‌دهد که این موضوع توان بالقوه‌ی انعطافی رادیکالی برای فرار از شکل‌گیری ایدئولوژیک در مواجهاتش با آرشیو دارد.

فصل سیلوانا کاروتوتو نیز ابعاد زیباشناسی انعطاف‌پذیری را با خوانشی فلسفی از کارهای زلیخا بوعبدالله، هنرمند مغربی، کاوش کرده، که خودش در کوششی هنرمندانه برای درک توان‌های بالقوه‌ی انقلاب

بهار عربی با مفهوم انعطاف پذیری گلاویز شده است. مطالعه ی نقاشی ها و نوشته هائی که بو عبدالله در باره ی کارهایش ارائه داده کارتونوتو را سوق داده تا بپرسد که فلسفه ی مالابو تا چه حدی ساختارشکنی دریدا را هضم کرده و آیا نقد دریدا از دیالکتیک هگلی، در مفاهیم خاص هگلی مانند پراکندگی (dissemination) و پایداری (persistence) نوشتار ممکن است نشانه ی مقاومت به طرح محرکی انعطاف پذیری باشد. با در معرض دید قرار دادن دوباره ی فلسفه به مرگ خودش، کارتونوتو بحث می کند که، مالابو انعطاف پذیری را منوط به فرمی از سوکواری می کند. اما، دریدا، علاقه ی کمتری به دگرگونی سیستم فلسفی دارد تا در "تعویق — یعنی جابجا شدگی، ناپیوستگی، تأخیر اندازی — آن، که قادر است تمامی موارد تصدیقات اصلی و شبیح های جان بدر برده ی آنها را به جای دیگری ببرد." دریدا بحث کرده که، کاغذ ممکن است کاهش یابد<sup>۷۹</sup> اما در عقب کشیدنش شبیح وار باقی می ماند، و آشکار می سازد که "اسلوب های مصادره کردنش ناپدید نمی شوند": اساس اضطرابات ما در باره ی مخاطرات دزدی هویت در دنیای دیجیتال، و توجه به مهاجران مراکشی و سائیرینی که اوراق شناسائی ندارند را شرح می دهد. کارتونوتو بحث می کند که چنین بازمانده هائی نشان می دهند که کاغذ می تواند "میل همیشگی به تخطی به آن را برانگیزد" هم چنین به ویراژ رفتنی حول یک خوانش انعطافی فشار وارد آورد، در عوض تعبیر عطف به ماسبقی را بر می انگیزد که "آینده ی مقدم منابع گذشته ی خود کاغذ" است. کارتونوتو این زمان بندی دریدائی را در تجزیه و تحلیل خودش از هنر تجربی بو عبدالله پیاده می کند، که در راه های متعددی، بنظر می رسد که، با فرض مالابو مقابله کند که "نوشتن هرگز فرم را حذف نخواهد کرد. ردپا هرگز به پیکر رخنه نمی کند."<sup>۷۹</sup> کارتونوتو نشان می دهد که، هنر بو عبدالله، در کوشش برای پیوند دوباره ی بازنمود و غیرقابل تصورهای تمثیلی، نه تنها در تابلوهای تمام شده اش، بلکه در ژرف اندیشی های فلسفی زیباشناسی ای که شکل می دهد، نوشتارهای گوناگون و تصویر را در کنار هم قرار می دهد. بو عبدالله با کند و کاو، بریدن، دورانداختن، سوهان کاری، دوختن، خرد کردن، بخیه زدن، و تکنیک های دیگر، با رخنه در سطح پیکرهای تندیس و نقاشی شده، تلاش می کند تا خودش را در سمت دیگر هنرش ببیند. به قول کارتونوتو، این امر "یک 'شانس' برای 'شانس' " ارائه می دهد. و با این کار، او انعطاف پذیرانه و ساختارزدایانه آماده ی تفاوتی می ماند که آینده ی انقلابی می تواند به ارمغان آورد.

### روانکاوی و ماتریالیسم

اگر به سوژه‌ی دخالت‌گر روانکاوی فکر کرد که در آن ما داستانهائی به خود می‌گوئیم،<sup>۸۰</sup> تحقیق مالابو از روانکاوی با سؤالی در باره‌ی بسندگی آن برای فهم یک اساس ماتریالیستی سوژکتیویته‌ی شکل می‌گیرد که فراسوی مفاهیم زیباشناسی انعطاف‌پذیری و، در ادامه، کفایتش در نقد سوژکتیویته‌ی معاصر در علاقه به معالجه‌ی درمانی شکل می‌گیرد. نظریه‌ی فروید در باره‌ی تخریب‌ناپذیری روان و میعانی بودن لبیدو – یعنی توانش برای شکل‌دادن خود در دل‌بستگی‌ها (cathexis) لاکن‌دل‌کندن از و گذر به اوبژه‌های متفاوت طی زندگی – بازنمود تصویری برای فرم‌دادن و فرم‌گرفتن است که مشخصه‌ی دو جنبه از انعطاف‌پذیری است. فرآیند روانی سوکواری (و همتای تاریخی آن در یاد بود) هم که سعی در تعدیل فراموشی و دل‌کندن از اوبژه‌ی از دست رفته، از یک طرف، و از طرف دیگر، پاسداری از آن، همین کار را انجام می‌دهد.<sup>۸۱</sup> نقد مالابو از الگوی روانکاوی فروید ناشی از ناتوانی فروید در ادغام رانش مرگ – رانشی که در فراسوی اصل لذت قرار گرفته – در مفهوم انعطاف‌پذیری روانکاوانه‌ی جای دارد.

طبق گفته‌ی مالابو، کاستی فروید، ناشی از یک ناتوانی در مدل‌دادن به همزمانی مرگ و زندگی‌ای است که مشخص‌کننده‌ی "زمان مادیتی" است که ما باید در آن زندگی کنیم. در حالی که رانش زندگی – یعنی عشق به آن (eros) – فرم‌ها را خلق می‌کند، رانش مرگ آنها را از هم می‌پاشد. در حالی که فروید بحث می‌کند که ارگانسیم مرگ خودش را شکل یا فرم می‌دهد، این امر انعطاف‌پذیری نیست بلکه منحصراً ارتجاعی (الاستیک) است – نوسانی است بین نامحتملی حفظ یک فرم و پیوستگی سفت و سختی به یک فرم، فرمی که نهایتاً فقط با رانش‌های زندگی شکل می‌گیرد. در تفکر مالابو، وابستگی فروید به حالت ارتجاعی بطور ناکافی ماتریالیستی است، چون که نمی‌تواند از محدودیت‌های یک چهارچوب زیباشناسی فرار کند. الگوهای فروید برای رانش مرگ چنین حضور زیباشناسی‌ای را حفظ می‌کنند، در حالی که انعطاف‌پذیری شکلی از مقاومت را درخواست می‌کند.

اگر زیباشناسی یکی از ابعاد توان انعطاف‌پذیری برای فرم‌گرفتن و فرم‌دادن باشد، بنظر می‌رسد که انعطاف‌پذیری مخرب به شاخص دیگری از تسکین، و یک "پیچیدگی" بغرنج‌تری در گفتمان اشاره داشته باشد. انعطاف‌پذیری مخرب بد مونتاژی مدارهای عصبی برای آماده‌سازی دوباره مونتاژ کردن، بخشی از وظائف نورولوژیکی است، اما تصادفات آسیب‌زا و بیماریهای سنین کهنسالی هم که ظاهراً نفس را خراب کرده و حاکمیت مغز را سرنگون می‌کنند، همین کار را انجام می‌دهند.<sup>۸۳</sup> برخلاف با شکاف‌های زیباشناسی که در آنها

نفس بطور سیناپسی خودش را شکل می دهد، انعطاف پذیری مخرب "ظهور یا شکل گیری بیگانه ای را" ممکن می سازد جایی که دیگری مطلقاً وجود ندارد. انعطاف پذیری فرم بیگانگی است وقتی که هیچ امر تعالی پروازی یا فراری باقی نمانده است. در این شرایط تنها کس دیگری که وجود دارد وجودی غیر از نفس است.<sup>۸۴</sup> دگرپرسی رادیکالی که از انعطاف پذیری مخرب ناشی می شود فرم واقعی هستی است؛ "بخوبی و حقیقتاً ساختن یک شخص تازه است، فرم بدیعی از زندگی، بدون هیچ اشتراکی با فرم ماقبل آن."<sup>۸۵</sup> بنابر این، کارهای اخیر مالابو در مورد انعطاف پذیری مخرب متصور این هستند که مدل های زیباشناسی شکاف بینابین شیوه های زمانی، سنت های فلسفی، و رانش های روانکاوی زندگی و مرگ برای فرار از تغییر شکل های ایدئولوژیک و زور برسوزنه کافی نیستند، پایانی که انعطاف پذیری بر علیه آن اعمال فشار می کند. این امر برای توان های بالقوه ی روانکاوی اهمیت دارد. "نرمش پذیر بودن به معنی دریافت فرم یا نقش است، قادر بودن به تا شدن، و تا گرفتن خود، ولی توان تا دادن و تا کردن نیست. مطیع بودن است، تا منفجر نشود. در واقع چیزی که نرمش پذیری فاقد آن است قدرت خلق شکل دادن، توان خلاقیت، اختراع کردن یا حتی زدودن یک نقش، و نیروی سبک دادن است. نرمش پذیری انعطاف پذیری منهای نبوغ آن است."<sup>۸۶</sup>

بازخوانی مالابو از روانکاوی این برداشت ماتریالیستی از دگرگونی خودبخود فرم را - نبوغش را - با مفهوم سازی دوباره ی رانش مرگ فروید پیوند می دهد. اگر رانش مرگ در واژه های زیباشناسی توسط فروید فهمیده شود، جانشین کردن مغزی بودن جنسیت توسط مالابو، که در آن سوژه ی روانکاوی فروید بارور می شود طرح ریزی شده تا دگری بودن رادیکالی را بحساب آورد؛ این "به وقوع یک اتفاق فاجعه باری اجازه می دهد که نقشی در مناقشه ی متأثر کننده ای ندارد که فرضاً قبل از آن می آید."<sup>۸۷</sup> مالابو بحث می کند که، این یک تهاجم شاخ به شاخی با فروید نیست بلکه یک تفکر دوباره در باره ی واقعه ی روانی است. برای فروید واقعه ی روانی همیشه با عشق گره خورد است؛ رانش مرگ بی فرم می ماند و لذا از انعطاف پذیری تهی است، و به بهترین وجهی، با سادومازوخیسم (آزارگرایی خود و دیگران)، فرم دیگری از عشق باز نمود می شود.<sup>۸۸</sup> نوید مغزی بودن، یعنی فکر کردن به سوژه از دیدگاه آسیب و رای اصل لذت، قرار دادن سوژه "ورای خواستن برای دانستن" است.<sup>۸۹</sup> خلاء آسیبی فرد مبتلا به ضایعه ی مغزی که هیچ ارجاعی به گذشته اش ندارد، از صدمات ناشی از فجایع طبیعی، محرومیت حسی، یا شکنجه در سازمان های کیفی مدرن قابل تشخیص نیست. مجروحان جدید، وضعی که مالابو این رنجبران را می خواند، نشان دهنده ی عصر جدیدی از خشونت است که جانشین امکانات ترمیمی روانکاوی شده است.

فصل کترین کلاگ بر علیه بستن خیلی سریع پرونده ی فروید، و بدنبال آن، مادیت سوژه ی لاکان و ژیتک بحث می کند. او شرح می دهد که، برای لاکان، که از کم گوئی فروید جلو رفت تا لذت در مردن را کاملاً

نظریه پردازی کند، این "ناخوردن" (fold) و رای اصل لذت، مرگ نیست بلکه لذت (jouissance) است، مزاد اصل لذت فراتر از لذت. Jouissance از دست رفتن نمادین را تهدید می کند، بطور بالقوه ای فاصله ی بین "واقعیت" و نمادین کردن آن را فرومی ریزد. در این دیگاه، اضطراب حاصل ترس کمتری برای از دست دادن یک اوبژه است تا وحشت شکست نظم نمادین کردنی که سوژه در آن شکل می گیرد. "در اضطراب مناقشه در باره ی فکر آگاه یا ناآگاه نیست، بلکه موضوع عدم پیوستگی بین واقعیت ارگانسیم و وحدت تصویری جسم است." کلاگ بحث می کند که، در این طریق، سوژه ی لاکانی تا حال از یک مرگ جان بدر برده، سوژه ی لاکانی را، بدون یک بیراهه رفتن تفکری از طریق علم اعصاب، به اوبژه ی مالابو تبدیل می کند.

کلاگ می پرسد که، اگر مالابو بر امکان مخرب بودن از دست دادن فردیت اصرار می ورزد، ما چه چیزی را از دست خواهیم داد اگر فقدانی را اغماض کنیم که تا حال در روانکاوی با آن مواجه شده ایم؟ بنظر می رسد که جواب به این سؤال عمیق منوط به این است که چه معنی هستی شناسی را می توان از انواع از دست دادن هائی مشتق کرد که مالابو بر آنها به عنوان سؤالات اساسی برای سوپژکتیویته امروزه اصرار دارد، و در این باره که، داستان روانکاوی به چه خوبی در خدمت نوید انعطاف پذیری ترمیمی خودش هست. مالابو می نویسد، "انعطاف پذیری مخرب کار خودش را با شروع از مصرف کامل احتمالات پیاده می کند، مدتهای طولانی بعد از آن که همه ی جنبه های واقعیت‌های ایده آل (virtuality) رفته اند، وقتی که در بالغ کودکیش محو شده است، وقتی که انسجام نابود شده است، روح ی خانوادگی زایل شده، دوستی از دست رفته، وقتی که پیوندها در سردی روزافزون زندگی بی ثمر از هم پاشیده شده اند. . . . تاریخچه ی موجود خودش احتمالاً شامل چیزی نیست مگر یک سری از تصادفات که در هر دوره ای و بدون امید به بازگشت، بطور خطرناکی معنی ذات یا جوهر او را از شکل در می آورند."<sup>۹۰</sup> ذات و جوهر تصادفی ای که از کودکی اندرونش عریان شده: چگونه ما به خوبی این داستانهای خودمان را، روانکاوانه یا غیر آن، بیان کنیم؟

#### فراسوی قانون و حاکمیت

در حالی که اکثر کارهای مالابو قدرتمندانه در رشته ی فلسفه ثبت شده اند، علائق آشکارا سیاسی ای در باره ی به رسمیت شناختن، برابری جنسی، قدرت حاکمیت، و فرم های نئولیبرالی سرمایه داری در سراسر آثار او دیده می شوند.<sup>۹۱</sup> بعنوان یک فیلسوف دگرگونی کننده، مالابو دائماً بر خلاف پایان هستی شناسی، معرفت شناسی، و مادی ای فکر می کند که او در ساختارشکنی فکر هگل، هایدگر، دریدا، و فروید، و اخیراً، در کارهایش در باره ی فوکو و آگامبن (Agamben) با آنها برخورد می کند. در اکثر این علائق سیاسی او پژوهشگرانی سهیم هستند

که درگیر حیطه ی نظریه ی حقوق انتقادی هستند. در این جا، ما این سؤال را پیش می کشیم که تفکر انعطاف پذیری ممکن است چه منابع هوشمندانه و راه های گشایشی برای نظریه های معاصر قانون، عدالت، و سیاست ارائه دهد.

پژوهش گران اولیه ی حقوق انتقادی انگلیسی - امریکائی، متأثر از نظریه ی مارکسیستی، در صدد بر آمدند تا رابطه ی بین قانون و سیاست را در اجتماعات لیبرال طبیعت شکنی کرده و افشاء کنند. با بررسی طریقی که قانون روابط سرمایه داری را با استثمار و مالکیت برپا می کند، پژوهش گران حقوق انتقادی توجه خود را به نقشی معطوف کردند که قانون در حفظ سلطه ی سرمایه داری بازی می کند. با توسعه ی توجه به کارهای فوکو و دریدا، نظریه ی حقوق انتقادی مشغله اش را با نظریه ی مارکسیستی کنار گذاشت تا راهی را در پیش بگیرد که در آن قانون از طریق فرم های گوناگون و متعدد قدرت (سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی)، و هم چنین محدودیت های پرثمر سیاسی شکل می گیرد. فهم قانون بصورت متنی در یک مفهوم ساختارشکنانه علاوه بر مطالعات حقوقی ادبیات، امور دیدنی، سفرنامه ها، و ژانرهای دیگر، با خودش تجزیه و تحلیل غنی ای از حقوق شناسی های کوچکی را به همراه آورد که در قانون تعبیه شده بودند.

نوآوری مهم اخیر دیگری در نظریه ی حقوق انتقادی ناشی از شناسائی رابطه ی باهم - شکل دهنده بین ظهور قانون مدرن و استعمارگرایی است.<sup>۹۴</sup> این زمینه ی تحقیق بر سیاست قانون در اجتماعات مهاجر نشینان استعماری و تشکیلات معاصرشان، منجمله طبیعت قدرت حاکمه در زمینه های استعمار و امپریالیسم تمرکز کرده است. در ایالات متحده ی امریکا، نظریه ی انتقادی نژاد در دهه ی ۱۹۸۰ ظهور کرد تا بعد نژادی فرم های قانون را کاوش کرده و تغییر جهتی پیشگامانه در فن آموزش حقوق و اسلوب های نوشتنی معرفی کند که منعکس کننده ی تاریخ ها و تجربیات به حاشیه رانده شده ای است که معمولاً در حوزه ی صلاحیت قانون نامرئی هستند. البته، این مرور مختصر، بدون ذکری از نظریه ی حقوق فمینیستی و رشته ی نوظهور نظریه ی قانونی عجیب و غریبی ناکافی خواهد بود که جنس و جنسیت را در خط مقدم طیف بسیار متنوع کارهائی قرار می دهد که از اصلاح

---

۱ مترجم **critical legal theory**: جنبشی در نظریه های حقوقی توسط شبکه ای از پژوهشگران دست چپی است که از سال ۱۹۷۰ در ایالات متحده شروع شده است. این حرکت بعنوان اولین جنبش در نظریه ی حقوقی است که متعهد به شکل دادن اجتماع بر اساس بینشی از شخصیت انسانها عاری از منافع پنهانی و سلطه ی طبقاتی است که پژوهشگران حقوق انتقادی بحث می کنند که ریشه ی موسسات حقوقی لیبرال در غرب هستند. هدف این جنبش خلق یک اجتماع دموکراتیک انسانی تر، و با تساوی حقوق بیشتر برای همه است.

قانون و تجزیه تحلیل سیاست تا نقدهای فلسفی ناهمجنس – نرینه سالاری (hetero-phallogocentrism) بسط پیدا می‌کنند.

علیرغم تفاوت‌های فاحش بین این زمینه‌های تحقیقی، مشغله‌ی ذهنی با عدالت (به عنوان هدف سیاسی، امر اخلاقی (اتیکال)، علاقه‌ی زیبایی‌شناسی، مفهوم فلسفی، یا ترکیبی از این‌ها) در حیطه‌ی نظریه‌ی حقوق انتقادی پابرجا می‌مانند. این توجه به عدالت در آرایش‌های متعددی ظاهر می‌شوند؛ یکی از تظاهرات آن بصورت در نظر گرفتن آن چیزی است که وقتی شخص وارد چهارچوب قانون می‌شود نمی‌تواند از آن فرار کند.<sup>۹۸</sup> ملاحظه‌ای است که زمینه‌های فلسفی، سیاسی، و قانونی را می‌پوشاند و به سؤال بنیادی‌ای ختم می‌شود که چه کسی و چه چیزی بعنوان سوژه‌های قانونی قابل شناخت است. این همان مسئله‌ی به رسمیت شناختن است. این یکی از علائقی است که بهندار و گلدبرگ – هیلر در فصل خودشان در این کتاب به آن پرداخته، آن را در پرتو رو در روئی‌های استعماری در نظر می‌گیرند. جایی که قانون هم بعنوان عامل تمدن (بخصوص در اصلاحات "جنسیت متهم، و تدوین حق مالکیت فردی) و هم اسلوبی که از طریق آن مردمان بومی تشویق می‌شوند تا برای آزادی سیاسی فشار آورند (بعضی اوقات بعنوان "مصالحه" پذیرفته می‌شود)، مسئله‌ی شناخت چشمگیر می‌شود. آیا فرم شناختنی که ناشی از فتح یک سرزمین و قدرت است می‌تواند در پرتو قدرت مداوم اشغالگران عدالت بدست آورد؟

در حالی که مالابو در کتاب *با مغزهایمان چه باید بکنیم؟* شناخت را صراحتاً بعنوان یک علاقه‌ی سیاسی تشخیص می‌دهد، تجدید نظرش در باره‌ی دیالکتیک هگلی انعطاف‌پذیری‌ای را آشکار می‌سازد که در ابعاد زمانی در فلسفه‌اش نهفته است و فضائی برای تجدید نظر به حد و حدود سیاسی – قانونی شناخت ارائه می‌دهد. مالابو در کتاب *آینده‌ی هگل: انعطاف‌پذیری، زمان بندی و دیالکتیک*، انعطاف‌پذیری‌ای را در منطق دیالکتیکی هگل روشن می‌سازد که پذیرفتن تفکر هگل را بعنوان ختم هستی‌شناسی نقض می‌کند. همان‌طور که قبلاً اشاره رفت، مالابو به ایده‌ای اعتراض می‌کند که یک اجتناب‌ناپذیری مکانیکی به این فرمول بندی منطق دیالکتیکی و طلوع سوژه‌ای وجود دارد، که در نقطه‌ی نهائی یک تقلای طولانی برای به شناخت می‌رسد. بحث‌های مالابو برای زمان "آینده" که در تفکر هگلی وجود دارد به سوژه "به عنوان یک ساختار انتظاری، و، در همین راستا، یک ساختار زمان بندی کننده، تجدید نظر می‌کنند. به عبارتی دیگر، در بعضی مفهومات سوژه‌ی هگلی با توانش برای زمان بندی کردن خودش ساختار پیدا کرده است. بهندار و گلدبرگ – هیلر پیشنهاد می‌کنند که چنین زمان بندی‌ای ممکن است به اندازه‌ی کافی برای عدالت بومی انعطافی نباشد، مخصوصاً چون که کشورهای مستعمره نشین از این انشعاب زمانی بهره‌برداری کرده، مطالباتی را محدود می‌کنند که مردمان بومی می‌توانند قانوناً برای در نظر گرفتن‌های آینده در علائق گذشته‌ی متصور شده طلب کنند. در حالی که چنین گذشته‌ای خلاقانه در

جنبه های بسیاری از هویت ها و آداب و رسوم بومی معاصر ادغام شده اند، قانون به راه های زیادی، تقاضاهای سیاسی را بر غیرممکنی این هستی شناسی، مانع شده است.

مالابو جنبه های جسمانی و مادی شناخت هگلی را نیز در قطعه ای کاوش کرده که همراه جوڈیت باتلر (Judith Butler)، تحت عنوان بدن من شو، یا "تو برای من جسم من باش: تن، شکل، انعطاف پذیری در پدیدار شناسی هگل از روح ( *Sois mon corps or "You be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity"* )<sup>100</sup> نوشته است. در این گفتگو باتلر و مالابو جسمی را پیدا می کنند که بطور قاچاقی در بحث هگل در باره ی خود - آگاهی وارد شده است. محروم از خودش، امر ضروری ای که "برای من جسم من باش" هم خواهش است و هم دستوری که توسط سوژه صادر شده، کسی که از ختم خشونت بار هستی - معرفتی شناخت از طریق حقیقت ساده ی هستی سر باز می زند. بهندر و گلدبرگ - هیلر نتیجه می گیرند که هستی شناسی های بومی که در راه هائی متمایز از فرضیات غربی تن را مجسم می کنند ممکن است جاهای خوبی برای در نظر گرفتن این انعطاف پذیری بالقوه باشند.

کارهای جدید مالابو این سؤالات هستی شناسی عدالت را به نقد حاکمیت و ارتباطش با زندگی سیاسی و زیست شناسی اطلاق می کند. در فصل اول این کتاب تحت عنوان، "آیا حاکمیت هرگز ساختارشکنی می شود؟"، مالابو اصرار فوکو را مورد تحقیق و تفحص قرار می دهد که ما باید فلسفه ی سیاسی ای را توسعه دهیم که "در حول مسئله ی حاکمیت برپا نشده است." مالابو با این اصرار شروع می کند که علیرغم دخالت های انتقادی فوکو، آگامبن، و دریدا، چنین چیزی هنوز اتفاق نیافتاده است. به عبارتی دیگر سر پادشاه بالاخره باید قطع شود.

مالابو بحث می کند که برداشت فوکو از زیست - سیاسی - یعنی همان بازمانده ی ابزار قدرت (dispositive) بعد از زدودن قدرت حاکمه - بصورت نقد قدرت حاکمه عمل می کند به این صورت که هم همان ساختار قدرت حاکمه را به چالش می کشد و هم در پس پشت نقاب سنتی ایدئولوژی حاکمیت مخفی می شود. زیست نیرو (biopower)، با "افتتاح سلطه ی هنجار"، در نهایت در پشت "پیکر قدیمی قانون" پنهان می شود. لذا، مالابو این تکلیف را بعهده می گیرد تا این ابزار ساختارشکنی، یعنی زیست سیاسی، را ساختارشکنی کند، "تا پرده از آن برداشته و در برابر تمایل ایدئولوژیک آن مقاومت کند."

ارائه ی مجدد تفکیک بین زیست شناسی و نمادین در مقابله با منطق فداکاری کردن پیش می آید. مالابو بحث می کند که چه برداشت آگامبن از حیات عریان (bare life) را در نظر بگیریم، چه علاقه ی فوکو برای ماتریال های زیست شناسی، مانند خون (مترجم: اصل و نسب)، که به ارزش های نمادین انتزاعی می شوند، یا محل دال توخالی در انسان شناسی ساختاری لوی - اشتراوس، جسمی باقی می ماند که، از نظر ساختاری، از طریق فداکاری کردن در معرض مرگ قرار می گیرد. مالابو ادعا می کند که، چنین انگیزه ی فداکاری کردن مصرانه محتاج به

چالش کشیدن است، و او در جستجوی شناسائی منابع در بدنه ی زیست شناسی، برای مقاومت سیاسی در برابر این منطق در معرض مرگ قرار گرفتن بر می آید. مالبو مشاهده می کند که تعداد زیادی از تشکیلات قضائی و سیاسی، مانند ملت، بر این خویشاوندی بین نمادین و زیستی تکیه می کنند. برای مثال، سیاست های ملی گرائی " خون (اصل و نسب) و متعلق بودن" را در نظر بگیرید که یک گفتمان قومی - نژادگرائی اتحاد زیست شناسی را با مفهوم متعالی و انتزاعی ملت با هم ترکیب می کنند.

مشغله تحریک آمیز مالبو با فوکو، آگامبن، و دریدا راه های زیادی را برای تحقیق در باره ی فرم های قدرت قضائی، حاکمیت، و مقاومت سیاسی باز می کند. در نظریه پردازی او در مورد مقاومت زیست شناسی در برابر فرم های قدرت حاکمیت، یکی از سؤالات در باره ی جایگاه قانون است. اگر موضوعات مورد نظر در این درگیری با نظریه ی فوکو از زیست - سیاسی حاکمیت عامه پسند و دموکراسی باشند، سؤالی پیش می آید که اگر جدائی بین نمادین و زیستی واقعاً ساختارشکنی شود، قدرت قانون و قضا چه شکلی خواهند گرفت. آیا این امر فضائی را برای نقدی درون ماندگراز قانون و قدرت حقوقی حاکمیت باز می کند؟

با تعمق در این فضا، مفهوم انعطاف پذیری مخرب به ما یک برداشت عجیبی از قانون ارائه می دهد، برداشتی که بیشتر خود - جابجائی خودش بر آن حاکم خواهد بود تا خود - فرمانروائی. با تفکر در سبک هویت، تخریب (در مفهوم انعطاف پذیری مخرب) به طور مناسبی به انواع تصادفات تعلق دارد:

تخریب یک تصادف باقی می ماند در حالی که واقعاً، برای این که جناسی آورده شود که متصور این باشد که تصادف یکی از ویژگی های صور محسوس است، تخریب را باید بعنوان یکی از صور محسوس تصادف در نظر گرفت، بطوری که توان دگرگون کردن خود تحت تأثیر تخریب یک احتمال، و یک ساختار هستی گرایانه است. اما، این جایگاه ساختاری هویت تصادف باعث کاهش شانس وقوع پیوستنش را که مطلقاً در همه ی موارد غیرقابل پیش بینی است، حذف نمی کند. به این علت است که شناخت هستی شناسی تصادف تکلیف فیلسوفانه ی مشکلی است: باید بصورت یک قانون اذعان کرد که همزمان منطقی و زیست شناسی است، اما قانونی که به ما اجازه نمی دهد موارد آن را پیش بینی کنیم. در این جا قانونی است که با موارد خودش غافلگیر می شود. در اصل، تخریب به ضرورت خودش پاسخ نمی دهد، و وقتی که پیش می آید، احتمال خودش را تسکین نمی دهد. مطلقاً بگوئیم، تخریب نمی آید که گذر کند."

این امکان ناضرور ریشه ای که در "قانون" انعطاف پذیری مخرب وارد شده است فضائی برای تفکر در باره ی ساختارهای مفهومی باز می کند که واقعیت زیست شناسی وجود را از زیر حیطه ی نمادینی بیرون می کشد، که با تفکر فرمانروائی مدیریت می شود.

فصل الین پوتیج، تحت عنوان "خود-انعطاف پذیری" احتجاج مالا بو را به چالش می کشد، که نمادین و زیستی الزاماً در کارهای فوکو حفظ شده، و دلالت می کند که ممکن است حاکمیت باید راه دیگری برای ساختارشکنی پیدا کند. پوتیج بحث می کند که، ظهور فراژنتیک (اپی ژنتیک)، که اکثر بازتاب های فلسفی و علمی مالا بو بر آنها تکیه دارند، یک فرآیند ارتباطی را نشان می دهد که خودش انعطاف پذیر است. پوتیج بر نظریه ی خود - آفرینی "سیستم های" نیکلاس لومان (Niklas Luhmann) تکیه می کند که از مطالعات زیست شناسی ارگانسیم و محیط جمع آوری شده اند<sup>۲</sup> تا در باره ی احتمال یا احتیاج به دسترسی مستقیم به خود زیست شناسی شک ایجاد کند.

اگر با دید خلاقانه (poietic) <sup>۳</sup> و زیست شناسانه به اپی ژنتیک فکر شود، سؤالاتی در باره ی طبیعت نسبی محیط پیش می آیند. بعنوان یک فرآیند متابولیک، زمینه های آن هم شامل بافت سلولی می شود و هم سیستم ارگانسیم. همان طور که پوتیج نشان می دهد، این امر اشکار می سازد که، محیط ها و ارگانسیم لازم و ملزوم هم بوده، و همزمان، عملکردی و متحرک هستند. اگر فیلسوفانه فهمیده شوند، آفرینش نشان می دهد که چیزی بعنوان محیط عینی (اوبژکتیو) برای سیستم های حیاتی یا اجتماعی وجود ندارد. لومان برهان می آورد که این امر برای تمامی سیستم های ارتباطی حقیقت داشته، که نتیجه اش بطور رادیکالی وظیفه مند کردن تمامی اوبژه هاست. همان طور که پوتیج نشان می دهد، این موضع رادیکال در مورد کارهای فوکو در باره ی آفرینش اخلاق " (ethopoiesis) نیز صادق است.

خلق اخلاق، یکی از "تکنیک های نفس"، ابزاری برای امتیاز دادن به دانشی است که موجب تقویت شخصیت فرد از حالتی می شود که، با شکل گیری شخصیت او از افق، یا محیط جهان پیدا می شود. در آن شایستگی شخصیت یک فرد از تمایز بین نفس و سوژه حاصل می شود در حقیقت با یک فرآیند آشکارگی در سوژه ترجمه می شود تکنیک هائی از قبیل مراقبه (مدیتیشن) و تکنیک های تقویت خاطره نسخه های رواقی (Stoic) آفرینش اخلاق بوده، و نوشتن باعث می شود که نفس این تکنیک ها را در تشکل خودش جذب کند. پوتیج ادعا می کند که، نفس فوکوی، هستی ای (ontic) نیست بلکه خلاقانه (poietic) است: نفس مشمول در ساختن است .

عاقبت امر ویرانگرایانه است. نقد مالا بو از فوکو در فصل اول، علامت شناسی اخلاق را به حساب می آورد، اما او ادعا می کند که در محاسبات نهائی، فوکو به جدائی بین نمادین و جسم زیست شناسی متعهد می ماند، و همیشه قدرت را یک موضوع کمتر حیاتی تری از جسم می کند. با این وجود، از دیدگاه خود - علامت

---

۲ مترجم: اصطلاحاتی هستند که در نشانه شناختی، یعنی مطالعه ی علائم استفاده می شوند تا سطوح ادراکی و محصولی، فرآیندها، و تجزیه و تحلیل های فرم های نمادین را شرح دهند.

شناسی لومان (Luhmann)، دیدگاهی که نهایتاً زیست‌شناسی را "احاطه" می‌کند، نیروی زیست را ناپایدار عرضه می‌کند. پوتیج می‌نویسد که "اگر حیات، طبیعت، یا زیست‌شناسی دیگر هستومند یا حیطه‌هائی جهانی نبوده، بلکه ابعادی هستند که مفهوم و پیکربندی‌شان به شکل‌گیری نفسی وابسته هستند که قریب‌ه‌ی محیط است، پس چیزی بعنوان "خودِ حیات" وجود ندارد."

هدف بحث پوتیج برهان‌های مالابو در باره‌ی حاکمیت و زیست - سیاسی است، اما نتایج جالب توجهی برای ممارست‌های خود - انعکاسی و اتوبیوگرافی مالابو داشته، علاوه بر این موضوع که بعد از یک عصر انعطاف‌پذیری چه چیزی ظهور خواهد کرد. مالابو برهان آورده است که انعطاف‌پذیری خودش انعطافی بوده، مستعد تخریب خودش است، یکی از عواقب توان‌های بالقوه‌ی ارتباطی خود ما و توجه ما به سایر راه‌های سازمان‌دادن به محیط‌هایمان است.

سؤالی که آیا این محیط‌ها همیشه انسانی هستند را رنيسا ماوانی در "حشرات، جنگ، زندگی انعطاف‌پذیر" (Insects, War, Plastic life) ارائه داده است. ماوانی ادعا می‌کند که، کوشش مالابو برای ساختار شکنی جدائی بین زیست‌شناسی و تاریخ فرصتی است تا به جدائی انسان/غیرانسان فکر کنیم که بدون سؤال از بین تعداد زیادی از ناقدان زیست - سیاسی گذشته است. ماوانی نشان می‌دهد که، حشرات سوژه‌ی جالبی برای انعطاف‌پذیری را شکل می‌دهند: حشرات دچار دگردیسی می‌شوند و اغلب بطور پیچیده‌ای موجوداتی اجتماعی هستند، و انسانها با وجود این که حشرات را قابل‌مشمول شدن در عملیات نظامی در نظر می‌گیرند، آنها را بعنوان قابل‌مصرف و کشتن مشخص می‌کنند. حشرات برای انسانهایی هم مورد استفاده‌ی استعماری دارند که خودشان را، مصرفی و دورانداختنی بخصوص در متن‌های استعماری در نظر می‌گیرند. ما ممکن است چه چیزی از گسترش تفکیک‌انواعی بدست آوریم که در مفهومات زیستی - سیاسی مرگ و زندگی پابرجا مانده اند؟ فصل ماوانی از ما می‌خواهد تا به ختم معاصر جهانی فکر کنیم که مالابو آن را بعنوان شرط عصر انعطاف‌پذیری، هم‌چنین به عنوان لحظه‌ای در نظر می‌گیرد که "از طریق مدارها و جریان‌های نامتوازن قدرت تولید می‌شود." لذا، 'احتراق هستی‌شناسی' انعطاف‌پذیری توان‌بالتقوه‌ای را پرورش می‌دهد تا امکان خودش را منفجر کرده، شکافهای موجود ژئوپالیتیک را مستحکم‌تر کرده در حالی که جدائی‌های تازه‌ای هم تولید می‌کند که نهایتاً برنامه‌های رهائی سیاسی را محدود یا حتی حذفشان می‌کند.<sup>۱۰۵</sup> در نهایت چنین شکاف‌های ژئوپالیتیکی، استعماری بوده، و محیط‌هایشان بطور روزافزونی گسترده یافته و توسط عوامل غیر انسانی برپا می‌شوند. همان‌طور که ماوانی نشان می‌دهد، حشرات را می‌توان تعلیم داد تا مواد شیمیائی را بو کشیده، مواد منفجره را یافته، و در "جنگ با تروریسم" دشمنان را تحت نظر بگیرند. حشرات به مواد مصرفی‌ای تبدیل شده‌اند که در گفتمان‌ها و تکنولوژی‌های دیگر امنیت جهانی آمیخته شده‌اند. لذا، انعطاف‌پذیری‌ای که در همه‌ی

اشکال حیاتی وجود دارد عمیقاً ضد و متناقض ظاهر شده است: هم آزاد کننده و هم سوژه سازی. ماوانی با گسترش برداشت برگسن از حیات گرائی (vitalism) فراسوی انسان ها، چنین انعطاف پذیری را بعنوان حیات سیاسی تشخیص می دهد. در زمینه ی ژئوپالیسیک های معاصر، این امر دال بر این است که انعطاف پذیری ممکن است سازنده ی دنیاها ی ناخوش آیند (مترجم: دیس توپیک dystopic کلمه ی متضاد یوتوپیک که مدینه ی فاضله ی موعود است به معنی اجتماع ناهنجار و ترسناک و ناخوش آیند است) هم بوده "همیشه از قبل در توزیعات ناهموار مرگ و زندگی قرار گرفته باشد."

فصل جاریوس گرو ترس های دیس توپیک علم اعصاب را آشکار می کند، و کارهای مالابو در باره ی انعطاف پذیری عصبی را هم تاریخی کرده و هم بعضی از مخاطره های سیاسی انعطاف پذیری مخرب را نشان می دهد. گرو پیچش های مضاعف ماتریالیسم عصبی "ماجراجویانه ی" مالابو را مورد تحقیق قرار می دهد که چالش های شناخت شناسی و فلسفی ای هستند که با این ادعای مالابو اقامه می شوند که ما بصورت مغزهایمان و توسط مغزهایمان شکل می گیریم. گرو این امر را کاوش می کند که چگونه این تاشدگی های مضاعف فطری سؤالات ناراحت کننده ای برای جدائی استقرار یافته ی فلسفی مغز بعنوان وجود مجرد (نومن noumena) بلامنازعی از توان انسان برای فکر کردن را پیش می آورند. این برداشت که مغز تحت فرمان مطلق قوای ذهنی فرد انسانی عامل نیست سنت های کانتی، و نئو - آرندی ها (Arend)، و سایر هومانیزست ها را به چالش می کشد که "متوسل شدن به مغز را بعنوان مرگ انسانیت می بینند." گرو با رها شدن از این هومانیزست های از رمق افتاده و وابستگیشان به انسان (و انسانیت) که به هر حال هرگز وجود نداشته اند، کوشش می کند تا مفهوم مالابو از انعطاف پذیری مخرب را به مرزهای تازه ای بکشاند.

گرو با قرار دادن کارهای مالابو در باره ی انعطاف پذیری عصبی در راستای کارهای سایبرنتیسیت ها (cyberneticist) و سایر نویسندگان، این موضوع را کاوش می کند که چگونه انعطاف پذیری عصبی در مرکز تجربیات علمی و ادبی درگیر با مغز و سیستم انسان قرار گرفته است. با برداشت شناختی از علائق اواسط قرن بیستم در باره ی کنترل، امنیت، و توان فهمیدن و دگرگون کردن رفتار افراد و جمعیت ها، گرو زمینه ی سیاسی و علائق یک نسلی از دانشمندان را درگیر می کند. او در نهایت بحث می کند که مفهوم مالابو از انعطاف پذیری مخرب ما را ترغیب می کند تا با "وحشت های" انعطاف پذیری سیاسی، و چیزی مقابله کنیم که ضایعات، تباهی، نسیان (دمانس)، بیماری آلزهایمر، و درمان با شوک الکتریکی بازتاب بی تفاوتی زندگی به تغییرات رادیکالی هستند که هیچ جای پائی از آن چه قبل از آن وجود داشت، باقی نمی گذارند. او بحث می کند که "تباهی و فاجعه" حاکمیت دارند، نه فرد انسانی. پس، هر کوششی برای فکر کردن به ارتباط زندگی با سیاست،

باید الزاماً اسلوبی از تغییر را اذعان کند که از دست دادن فرم و نکات نمادین مرجوعیت را فراموش کرده و بنابراین کاملاً بصورت یک نهاد غیر انسانی، اگر نه پسا انسانی بلکه فرمی از خود بیگانگی است.

مالابو در نوشته‌ی تغییر تفاوت (*Changing Difference*) در جستجوی دیگری پسا انسانی بوده، به ورای هستی‌شناسی، حتی جائی نگاه می‌کند که مانند کارهای دریدا و لویناس (Levinas)، تفاوت هستی‌شناسی متعدد شده‌اند.<sup>۱۰۶</sup> مالابو بحث می‌کند که دیگری بودن محاسبه پذیر نیست، اما در "گوشت و پوست تفاوت" قابل مکان‌یابی است.<sup>۱۰۷</sup> برداشت گوشت و پوست بیش از ثبتهای هستی‌شناسی‌ای است که گرفتار حذف کردن‌های اسطوره‌های اصل و اصیلی شده است؛ در خارج از دو حیطه‌ی زیست - سیاسی: دستکاری‌های تکنولوژیکی چیزها و علائم (زبانی و علمی)، و تکنولوژی‌های فوکالدی سلطه و نفس، می‌افتد. این دو حوزه توسط فرد موتن در فصل ۱۲، بعنوان حیطه‌های معرفی می‌شوند که در زمینه‌ی مطالعات سیاهان مسئولیت را "برای جعل یک فهم بینایی" قبول می‌کنند. موتن نقدی را ارائه می‌دهد که موربانه نقد مالابو را لمس می‌کند، گرچه او به چیزی اشاره می‌کند که مالابو حذف کرده است: یعنی به فضائی نه باز شدنی بلکه فروریختنی در میان حوزه‌های که در غیر این صورت دو شاخه شده‌اند. موتن می‌نویسد که لبه مضاعف اساسنامه‌ی تکنیک‌های مراقبت از خود، و علائق شخصی، "نوعی توان بالقوه‌ی غیر اصیلی را به نمایش می‌گذارد که اغلب برای اطاعت از آن چه تولید می‌کند، و آن چه باز نمود می‌کند یا به حساب می‌آورد، در تنگنا قرار دارد - جائی که بحساب آوردن مورد مذاقه قرار دادن خود شخصی است که از مورد مذاقه قرار دادن چیزهای خودش قابل جدا شدن نیست."

فصل موتن کفایت سیاسی انعطاف پذیری‌ای را که در شکاف بین مغز و اجتماع بارور می‌شود، بدون معرفی راه‌هایی زیر سؤال می‌برد که در آنها ساختار شکنی یک مرکزیت اجرائی در مغز در موضع ممتاز ماده‌ی عصبی بازسازی می‌شود. او سؤال می‌کند که، آیا تأکید بر مغز امر اجرائی را دوباره نویسی نمی‌کند؟ "آیا ساختار شکنی از ساختار شکنی زیستی - سیاسی هنوز هم یک عملکرد قدرت حاکمیت نیست؟ آیا مغز... همان جائی نیست که حالا حاکم در آن سکنی می‌کند؟" علاقه‌ی موتن نه تنها برای مدل‌های سیاسی حاکمیت که در مدل طرز کار مغز متمرکز شده است، بلکه برای تبارشناسی علم اعصابی است که همیشه یک امتیاز خاص عقلانیت را (برای سفید پوست، مرد، اروپائی) تصور کرده است. هر اندازه هم که بحث موتن اهمیت احساس را برای تحقیق تقارن مغز و نفس سهیم می‌کند، ولی با آزادی اختراعی سوژه‌ی زیباشناسی پسا کانتی شاپیرو برخورد پیدا کرده به طوری که هدفش یک ارجاع زیست‌شناسی متناوب دیگری به انعطاف پذیری عصبی است. برای او، گوشت و پوست‌ی که فراتر از مغز و نفس است باید تبدیل به محل هر تصور زیست‌شناسی مقاومت

در برابر زیستی - سیاسی و ساختارهای نمادین آن باشد. این یک سوژکتیویتی است که برای آن هائی طرح ریزی شده است که بطور تاریخی امر نمادی مغز را انکار می کنند.

در فصولی که بدنبال خواهند آمد، صحبت مالابو بین سه فصل نخستین توسط کترین مالابو و مصاحبه ای گنجانده شده اند که طی آن او دوباره با بعضی از مضامین درگیر شده و نقدهائی را در نظر می گیرد که توسط نویسندگان فصول بینابینی ارائه شده اند. مالابو در باره ی خوانش فیلسوفانه ی خودش نوشته است که در صدد یافتن "کودکی است که به متن می آید. . . . کودکی زمانی است که نه به متافیزیک تعلق دارد و نه به لغوشدنش و این که، مانند 'دگردیسی' هم قبل و هم بعد از تاریخ است، اسطوره ای، و فراتاریخی است."<sup>۱۸</sup> خواننده دعوت می شود تا همان روح ی خوانش انعطاف پذیری ای را دریافت کنند که نویسندگان منتشر شده در این جا به متون مالابو اطلاق کرده اند.

## معرفی فصول مالابو

فصل اول تا سوم که توسط مالابونوخته شده اند؛ در ابتدا بصورت سخنرانی ارائه شده بودند، و چندین دیدگاه در رابطه ی انعطاف پذیری با سیاست و قانون را ارائه می دهند. در "آیا حاکمیت هرگز ساختارشکنی خواهد شد؟" مالابو می پرسد آیا نقد حاکمیت که توسط فوکو، آگامبن، و دریدا شروع شده ممکن است غافلانه حاکمیت را احیاء کرده باشد. بحث های مالابو بر توان بالقوه ی نمادین زیست شناسی ای متمرکزند، که نظریه پردازی های زیستی - سیاسی اش به یک نقاب سیاسی برای قدرت حاکمه محول شده است. مالابو سؤال می کند که، چه اتفاقی می افتد اگر ما زیست شناسی را نه فقط بعنوان یک کتمان برای اساس هنجاری توان حیاتی، بلکه بعنوان سیستم نمادین انعطافی خودش خوانش کنیم؟ در این صورت، آیا ما بالاخره در موقعیتی قرار خواهیم گرفت تا نظریه های سیاسیمان را در ورای هر ردی از حاکمیت جهت بدهیم؟

مالابو در فصلش تحت عنوان، " ماتریالیسم به کجا می رود؟ آلتوسر/ داروین،" از ما می خواهد تا ماتریالیسم دیگری را در نظر بگیریم، ماتریالیسمی که مشروط یا الله بختکی بوده و نظری اجمالی به فلسفه آلتوسری و زیست شناسی داروین، بعنوان زمینه هائی برای سیاست های جدید می اندازد. بجای نیروی محافظه کار داروینیسیم اجتماعی و جامعه شناسی - زیستی، که دو بهره از زیست شناسی ای می برند که عملکرد انتخاب اجتماعی را بعنوان تکثیر نظم در نظر می گیرند، مالابو به ما توصیه می کند که تا یک توازن جدید بین تغییر و انتخابی را قبول کنیم که خوانش انعطافی از این ماتریالیسم جدید ارائه می دهد.

فصل ۳، " از مباشر تا پسانسان: چند تا پایان؟"، سؤالات مهم چندی برای نظریه های قانونی و سیاسی پیش می کشد. اگر برداشت جهانی خود ما از انسان تفاوت های خاص را رده بندی و محو کند، آیا ممکن است مشغله های کلیدی ما با فقره ی انسان صرفاً مفهوم را در فرم اساسیش دوباره تولید کند؟ مالابو می پرسد، آیا این تکرار کلمه ی بشر - که در موضوعاتی از قبیل حقوق بشر مشاهده شده، و بسط پیدا کرده تا شامل حقوق زنان و حقوق هم جنس گرایان، در بین آنهائی که در ابتدا از فقره حذف شده اند، شود - ممکن است ذات یا جوهر آن باشد؟ و اگر چنین است، ممکن است قانون و ایده های ما از عدالت کمی بیشتر از نمادهائی از این تکرار باشد؟ اگر یکی از وعده های انعطاف پذیری ترمیم است، حالا ما چگونه خودمان را و برداشت های قانونی را جهت تازه ای بدهیم تا مانع تکرار خشونت به نام بشریت شویم؟

۱. مالابو در باره ی این ساختارگرائی می نویسد، "با ' ساختار فلسفه ' منظور منشکلی از فلسفه است بعد از تخریب و بازسازی آن. به این معنی که ساختار نقطه ی شروع نیست بلکه حاصل است. ساختار نظم و سازمان فلسفه است بعد از این که مفاهیم نظم و سازمان خودشان ساختارشکنی شده باشند. به عبارتی دیگر، ساختار فلسفه متافیزیکی دگرذیسی شده است. " نوشته ی "انعطاف پذیری در غروب"، ۵۱ (*Plasticity at the Dusk*). به مارتینون (Martinon) در کتاب در باره ی آینده (*On Futurity*) ( نیز مراجعه کنید.

۲. *Plasticity at the Dusk*, ۴۹

۳. Marx, "Concerning Feuerbach, " 423 (Thesis XI)

۴. به این ها نگاه کنید: Weizman, *Hollow Land*; Sassen, *De-facto Transnationalizing*, Ong, *Neoliberalism as Exception*.

۵. Jameson, *Marxism and Form*, 4.

۶. Pashukanis, *Law and Marxism*; Ballus, *Commodity Form*, 571.

۷. White, *Content of the Form*.

۸. Fanon, *Black Skin, White Masks*; Wolfe, *Settler Colonialism*.

۹. White, "Revolt against Formalism," 131-52; Purcell, *Crisis of Democratic Theory*.

۱۰. Derrida, "Forms and Meaning," 155-73.

۱۱. Deleuze, *Difference and Repetition*.

۱۲. Kant, *Critique of Judgement*; Gasché, *Idea of Form*; Ranciér, *Disagreement*;

Panagia, *Political life of Sensation*

۱۳. Malabou, *Ontology of the Accident*, 1.

۱۴. Bynum, *Metamorphosis and Identity*, 30. در کتاب *Ricoeur, Time and Narrative*

مورد برهان های موافق در باره ی الزام روایت برای فهم زمان مراجعه کنید.

۱۵. مالابو این فرآیند اشکار شدن افراطی را برای روشن کردن چیزی قبول می کند که آن را دگرگون پذیری هستی شناسی *ontological tranformability* می خواند. *Malabou, Heidegger Change*, 269.

همان طور که یکی از مترجمانش به نام پی تر اسکافیش Peter Skafish مشاهده کرده، زبانش به زیباشناسی می رسد اما داخل آن نمی شود. او "یک اسلوب شاعرانه ای را استفاده می کند که برای تصویر روشن دگرگونی

کفایت می‌کند، اما به اندازه‌ی کافی جسورانه نیست تا تصویر را شبیه به یک محصول زبان نکند. "xiv  
*Malabou, Heidegger Change,*

۱۶. به فصل هشتم مراجعه کنید.

۱۷. *Malabou, Heidegger Change,* ۱۱

۱۸. *Malabou, Heidegger Change,* ۱۶

۱۹. "فرم کالا، چیزی نیست مگر رابطه‌ی اجتماعی قطعی بین خود انسانها که، برای آنها، در این جا فرم خارق العاده‌ی رابطه‌ی بین چیزها را فرض می‌گیرند." *Marx, Capital, 165* مارکس وقتی کالا را مورد بحث قرار می‌دهد کلمه‌ی دگردیدی را ازادانه استفاده می‌کند.

۲۰. مرئی بودن دگرگونی هستی‌شناسی در این فرم از فرم "به الغاء [متافیزیک]، و تکنولوژی مدرن . . . اجازه نمی‌دهد حلقه‌ی هم‌ارزشی کلی به سهولت بسته شود، جایی که همه چیزها ارزش مساوی دارند . . . و هر چیزی محتمل است – هر دستکاری‌ای، داد و ستدی، جهتی، و پیشرفت ایدئولوژیکی‌ای. *Malabou, Heidegger Change*

۲۱. *Malabou, Heidegger Change,* ۱۹۳

۲۲. *Malabou, Plasticity at the Dusk,* 50

۲۳. *Malabou, Heidegger Change,* ۲۷۹

۲۴. *Malabou, Future of Hegel,* 6

۲۵. *Malabou, Future of Hegel,* ۱۹، ۱۹۲

۲۶. *Malabou, Future of Hegel,* 17

۲۷. *Malabou, Future of Hegel,* ۲۰

۲۸. *Malabou, Heidegger Change,* 9

۲۹. Derrida, "Preface," xxxi

۳۰. مالا بو می‌نویسد که، "به این طریق جهان متحمل سوکواری آن چیزی است که هنوز نیامده است، بدترین اثر یا آن چیزی که در اتفاقی واقعی به انجام نرسیده است. اما همان طور که بی – اتفاقی دقیقاً هنوز اتفاق نیافتاده، و بنا به تعریف تاریخی نیست، سوکواریش نمی‌تواند در نظم آرمانی وجود داشته باشد. سوکواری محتمل، در مفهوم مضاف الیهی مضاعف، تنها می‌تواند حفظ خود محتمل باشد که در یک تصور یا تصور خام جسمیت پیدا نمی‌کند. اگر به این گونه حفظ شود، محتمل برای همیشه محتمل باقی می‌ماند، و تا آن حدی که اتفاق نیافتاده

توسل به چیزی هم هست که می تواند بیاید، توسل به تمامی ایمان ها به آینده، به تمام اعتمادها به تبدیل دیگری

از دنیا. " Malabou, "History and the Process of Mourning," 20.

Malabou, "Following Generation," 19-33. ۳۱

۳۲. مالابو می نویسد، "این انعطاف پذیری دال بر احتمال برگشت به عقب است، حذف نشانه ی تفاوت، حذف

تخصصی شدن، حذفی که بطور متناقضی احتیاج به کشف دوباره ی راه را لازم دارد. مسئله ی بازیابی اثر همان

فرآیند پاک کردن اثر. " Malabou, "Les Régénérés," 537.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 1. ۳۳

Malabou, *Ontology of the Accident*, ۱۸. ۳۴

Malabou, *Ontology of the Accident*, ۱۸. ۳۵

Malabou, *Ontology of the Accident* ۲۴. ۳۶

۳۷. دولوژ می نویسد، "اتفاقات ایده آل هستند. نوالیس Novalis گاهی می گوید که دو سیر برای اتفاقات وجود

دارند، یکی از آنها ایده آل، دیگری واقعی و ناکامل – برای مثال، پروتستانیسیم ایده آل و لوترانیسم واقعی. اما

تمایز بین دو گونه اتفاق نیست؛ بلکه، تمایز بین اتفاقی است که، طبیعتاً ایده آل است، با تحقق فضائی – زمانی

آن در یک موقعیت. تمایز بین اتفاق (*event*) و تصادف (*accident*) است. . . . [کوششی برای] خنثی سازی

تمامی ابهامات جزمی بین اتفاق و تصادف، و هم چنین هر ابهام تجربه گرا بین اتفاق و تصادف. " Deleuze,

*Logic of Sense*, 53-54

Malabou, *Ontology of the Accident*, ۱۷. ۳۸

Malabou, *Ontology of the Accident*, ۳۰. ۳۹

Malabou, *The Future of Hegel*, ۱۹۲. ۴۰

Malabou, *Changing Difference*; Malabou, *Plasticity at the Dusk*. ۴۱

Coole and Frost, *New Materialisms*; Bennett, *Vibrant Matter*; Thacker. ۴۲

*After Life*

Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*; Deleuze, *Difference and* به ۴۳

Malabou, *Who's Afraid?* *Repetition* مراجعه کنید. به پاسخ دفاعی هم در این ها نگاه کنید: Malabou,

114-38; Malabou, "Eternal Return," 21-29

Nancy, "Introduction," 1-8. ۴۴

Malabou, "What Should We Do?, 5. ۴۵

Malabou, "What Should We Do? ۵۴. ۴۶

Malabou, "What Should We Do?" ۶. ۴۷

Malabou, "Préface," 23. ۴۸

Malabou, "Préface," ۲۰، ۲۲. ۴۹

Malabou, "Préface," ۲۷، ۲۶. ۵۰

Malabou, "What Should We Do?" ۳۱. ۵۱

Malabou, "What Should We Do?" ۸۱. ۵۲

Gould, *Mismeasure of Man*. ۵۳

Fine, "Development as *Glimcher, Foundations*, به این نقد نیز مراجعه کنید: ۵۴

*Zombiconomics, 885- 904; Fine and Milonakis, Economic Imperialism.*

۵۵. جیمسان (Jameson) می نویسد، "به هر حال، خیلی مشکل نیست که گفته شود که واقعیت Real توسط

لاکان به چه معنی است. به سادگی خود تاریخ است: و اگر برای روانکاوی تاریخ مورد سؤال در این جا به روشنی

تاریخ سوژه کفایت می کند، طنین کلمه متصور این است که مقابله ای بین این ماتریالیسم خاص و ماتریالیسم

تاریخی مارکس را دیگر نمی توان به عقب انداخت. "Jameson, "Imaginary and Symbolic," 384

۵۶. مارکس ابتدائاً به زبان آلمانی نوشت که:

Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freign " nicht unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen unter überliefreten Stücken Umständen."

که ترجمه ی معمولیش به فرانسه می شود:

"Les homes font leur proper histoire, mais ils ne la font pas arbitairement, dans leur propre histoire, mais dans des conditions directment données et héritées du passé.

که ارائه ی مالابو به فرانسه این است:

mais ne savent pas qui'ils la font." Les homes font leur proper histoire"

در این جا مالابو واژه ی *savoir* به معنی، "دانستن" را بجای *faire* به معنی "ساختن" بکار برده است. زبان

مالابو از جمله بندی ای مشتق شده که توسط ریموند آرن (Raymond Aron) شایع شده :

mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font" (Aron, *Les homes font leur histoire,* Introduction, 168; Mahoney, *Liberal Political Science*, 131).

Marx, *Eighteenth Brumaire*, 10. ۵۷

Marx, *Eighteenth Brumaire*, 10. ۵۸

Malabou, "What Should We Do?" ۲۴. ۵۹

- Malabou, "What Should We Do ؟ ۲۴ .۶۰
- Malabou, "What Should We Do ؟ ۸۱ .۶۱
- Malabou, "What Should We Do؟ ۸۲ .۶۲
- Pitts-Taylor, "Plstic Brain, "635-652; Rajan, *Biocapital*; Waldby, *Visible Huma* .۶۳  
*Project*.
- Galloway, "Poverty of Philosophy," 364 .۶۴
- Galloway, "Poverty of Philosophy," ۳۶۶ .۶۵
- Rand, "Organism," 353 .۶۶
۶۷. ماذکس و انگلز در کتاب ایدئولوژی آلمانی "The German Ideology" می نویسند، "جدیدترین [ نوهگلی ها] وقتی که اظهار می دارند که فقط بر علیه 'عبارات' مبارزه می کنند گفته ی صحیحی برای فعالیتشان دارند. اما، آنها فراموش می کنند که، خودشان با چیزی غیر از عبارات بر علیه این عبارات مبارزه نمی کنند، و این که وقتی که منحصرأ با عبارات این دنیا مبارزه می کنند، به هیچ عنوان با دنیای واقعأ موجود مبارزه نمی کنند."
- Marx and Engels, Karl Marx, Frederick Engels, 30
- ۶۸- در باره ی جسمیت یافتن و انعطاف پذیری به این مراجع نگاه کنید: Papadopolous, "Imaginary of Plasticity," 432-56. Watson, "Neurobiology of Sorcery," 23-45
- Evans, *Sexual Citizenship*; Hennessy, *Profit and Pleasure*," 23-45 .۶۹
- Warner, *Triuble with Normal*. .۷۰
- Halberstam, "What's That Smell,?" 313-33 .۷۱
- Franke, "Domesticated Library," 1399-426 .۷۲
- Butler, *Gender Trouble*. .۷۳
- Malabou, *Changing Difference*, 1 .۷۴
- Malabou, *Changing Difference*, ۱۰۴ .۷۵
- Malabou, *Changing Difference*, ۱۳۷، ۱۳۸ .۷۶
- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 81 .۷۷
- Derrida and Reader, "Paper or Myself." .۷۸
- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, ۴۹ .۷۹
- Felman, "Beyond Oedipus," 1021-53 .۸۰
- Malabou, "Plasticity and Elasticity," 85 .۸۱

۸۲. ایده ی شکنج (fold) در یک گفتمان به Jean-Francois Lyotard, Discourse, Figure نسبت داده می شود. مالا بو این برداشت را در *Plasticity at the Dusk*, 56, و *Eye at the Edge*, 16-25 مورد بررسی قرار داده است.

۸۳. Malabou, *Ontology of the Accident*, 39-54

۸۴. Malabou, *Ontology of the Accident*, ۱۱

۸۵. Malabou, *Ontology of the Accident*, ۱۸

۸۶. Malabou, *What Should We Do with Our Brain?* 39

۸۷. Malabou, *New Wounded*, 189-202

۸۸. Malabou, *New Wounded*, ۲۰۵

۸۹. Malabou, *New Wounded*

۹۰. Malabou, *Ontology of the Accident*, ۹۱-۸۹

۹۱. مخصوصاً به Emmanuelli and Malabou, *La Grande Exclusion* مراجعه کنید.

۹۲. Fine et al, *Capitalism and the Rule of the Law*; Thompson, *Whigs and Hunters*;

Feinman and Gabel, "Contract Law as Ideology," 373

۹۳. Goodrich, *Law in the Courts of Love*; Haldar, *Law, Orientalism*: Dore, "Law's

*Literature*," 17-28

۹۴. Fitzpatrick's *Mythology of Modern Law* کتابی مهم بود، اگر مهمترین کتاب در زمینه ی نظریه

های حقوقی بعد از استعمار.

۹۵. Fitzpatrick, *Mythology of Modern Law*; Darian – Smith and Fitzpatrick, *Laws of*

*the Postcolonil*; Anghie, *Imperialism*; Borrows, "Frozen Rights," 37-64.

۹۶. Lawrence, "The Id," 317; Matsuda, *Where is your Body?*; Crenshaw,

"Demarginalizing," 139

۹۷. Davies, "Queer Property," 327-52; Cooper, *Sexing the City*; Herman *Antigay*

*Agenda*.

۹۸. Butler, *Undoing Gender*.

۹۹. Malabou, *Future of Hegel*, 130

Butler and Malabou, *Sois mon corps*; Malabou and Butler, "You be My .۱۰۰  
Body." .۱۰۱ Malabou فصل های ۱ و ۳۶

Balibar and Wallerstein, *Race, Nation, Class*; Butler and Spivak, *Who Sings the .۱۰۲  
Nation-State*

Malabou, *Ontology of the Accident*, 18 .۱۰۳

Luhmann, *Social Systems* .۱۰۴

Mawani فصل ۸، صفحه ی ۱۶۱ .۱۰۵

Malabou, *Changing Difference*, 36 .۱۰۶

Malabou, *Changing Difference*, 36 .۱۰۷

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 54 .۱۰۸



## فصل ۱

آیا قدرت هرگز ساختار شکنی خواهد شد؟

کترین مالابو

در مصاحبه در باره ی "حقیقت و قدرت"، "در سال ۱۹۷۷، میشل فوکو ابراز داشت که چیزی که لازم داریم . . . فلسفه ای سیاسی است که در حول مسئله ی حاکمیت استقرار نیافته باشد، بنابراین در حول مسائل قانونی و ممنوعیت هم نباشد. ما باید در نظریسیاسی که هنوز هم باید شکل بگیرد: سر شاه را ببریم." چرا فوکو در نظریه ی سیاسی معاصر این پایداری مقام سلطنت را تأیید می کند؟ آیا مدت های طولانی ای نیست که در غرب از سلطنت به دموکراسی یا حاکمیت مردمی گذر شده است؟ بر اساس گفته ی فوکو، این گذار ساختار دقیق حاکمیت را تغییر نداده است، ساختاری که همیشه – هر نوع سازمان سیاسی را که توصیف کند – به سلطنت متصل می شود – یعنی که، با یک سیستم قدرتی که یک مرکز واحد داشته و در آن قانون تنها بیان مرجعیت است. به گفته ی فوکو، این مدل، متعلق به لویاتان (*Leviathan*) (ازدهای نگهبان جهنم) هابس (Hobbes) است. بریدن سر شاه به این معنی است که "ما مدل لویاتان را کنار بگذاریم، آن مدل مرد مصنوعی ای که با هم یک آدمک مکانیکی، یا یک انسان مصنوع بوده، اما انسان واحدی که حاوی تمامی افراد واقعی است،

که تنش از شهروندان ساخته شده است اما روحش قدرت است. ما باید قدرت را در خارج از مدل لویاتان، خارج از زمینه ای که توسط حاکمیت حقوقی و سازمان کشوری ترسیم شده، مورد مطالعه قرار دهیم.<sup>۲۱</sup> بر اساس گفته ی فوکو، دموکراسی های غربی به دلیل ساختار حقوقیشان، هنوز هم بر این مدل وابسته هستند. بنابراین، آنها بطور مخفیانه ای توسط شمایی از بازمانده ی حاکم؛ یعنی شاه، اشغال شده اند. بنابراین بنظر می رسد که هیچ نوع قدرتی نمی تواند مستقل از نقش قدرت وجود داشته باشد. هیچ قدرتی بدون قدرت. هیچ حاکمیتی بدون سلطانی. این امر شرح می دهد که چرا دقیقاً باید مفهوم و نظریه ی قدرت نقد شود یا، همان طور که دریدا در سمیناری تحت عنوان *ددمنش و حاکم "The Beast and the Sovereign"* اظهار می دارد، چرا باید ساختارشکنی شود.

آیا چنین ساختارشکنی ای در راه است؟ آیا هیچ شانسی برای رسیدن به هدفش دارد؟ آیا ما، بعد از فوکو، بعد از دریدا - و من اضافه می کنم، بعد از آگامبن - سر شاه را خواهیم برید؟ جواب من در این جا نه است.

من چگونه چنین موضعی را توجیه می کنم؟ برای توسعه ی بحثم، من ابتدا به مفهوم بایوپالیטיک بر می گردم که توسط فوکو پرداخته، و توسط آگامبن و دریدا به دو طریق مختلف پیرایش شد. طبق نظر فوکو، حاکمیت، با طلوع تجدد، هم بصورت یک ساختار قدرت و هم یک سازمان سیاسی، از غرب ناپدید شده است. یک تشکیلات تازه، که هیچ ارتباطی با حاکمیت ندارد، جایگزین آن شده است. در شروع قرن هفدهم، مدل هر می لویاتان، که در فلسفه ی سیاسی وصف شده بود، واقعی به نظر می رسد: نقابی ایدئولوژیکی که یک نمان شدگی یا بی اعتباری را می پوشاند - دقیقاً، بی اعتباری حاکمیت را. فوکو اظهار می دارد که از آن زمان تا آخر قرن هیجدهم، نوع تازه ای از قدرت طلوع می کند که مطلقاً با رابطه های حاکمیت تناقض داشته<sup>۲۲</sup> و با تصدیق پایدار ایدئولوژیکی حاکمیت مستتر مانده است. چنین فرم تازه ای از قدرت با توزیع متناقض قدرت، وجود شبکه های متعدد، مناطق کنترل، برتری هنجار بر قانون، خودمهاری (انضباط)، و برتری تکنولوژی های شرطی کردن بر سرکوب شکل گرفته است. "باید این حقیقت را در نظر داشت که، همراه تمامی اختراعات و اکتشافات تکنولوژیکی اساسی قرون هفدهم و هیجدهم، یک نوع تکنولوژی تازه ی اعمال قدرت هم ظاهر شده است که احتمالاً مهم تر از اصلاحات مشروطه و فرم های تازه ی حکومتی است که در اواخر قرن هیجدهم بر پا شدند."<sup>۲۳</sup> چنین اعمال قدرت نوینی به هیچ عنوان قابل کاهش به ساختار حاکمیت نیست "قدرت باید قادر باشد به تن های افراد، به اعمالشان، گرایش هایشان، و رفتارهای روزانه ی آنها دسترسی داشته باشد. . . . بنابراین مشکلات جمعیت شناسی، سلامت عمومی، بهداشت، شرائط مسکن، طول عمر و توان تولید مثل پیش می آیند. و من باور دارم که اهمیت سیاسی مسئله ی جنس (سکس) ناشی از این حقیقت است که سکس در نقطه ی

تقاطع انضباط تن و کنترل جمعیت قرار گرفته است. " تقاطع انضباط بدن و کنترل جمعیت شکل دهنده ی چیزی است که فوکو آن را، برای اولین بار در سال ۱۹۷۴، "بایو-پالیتیک (bio-politics)" خواند.

بعداً، او در کتاب "تاریخ جنسیت" (*History of Sexuality*)، جلد اول، می نویسد که، "هزاران سال است که انسان همان چیزی مانده است که برای ارسطو بود: یک حیوان زنده با توان افزوده ای برای هستی سیاسی؛ انسان مدرن حیوانی است که سیاستش هستیش را بعنوان یک موجود زنده زیر سؤال می برد." او، ادامه داده و می نویسد،

انسان غربی تدریجاً یاد گرفت که یک موجود زنده ای در دنیای زنده ای بودن، جسمی داشتن، شرایط زیست، احتمالات زندگی، سعادت فردی و جمعی، نیروهائی که بتوان تعدیلشان کرد، و فضائی که در آن بتوان به بهترین وجهی توزیع شد، چه معنائی دارند. بدون شک، برای اولین بار در تاریخ، هستی زیست شناسی در هستی سیاسی منعکس شد؛ حقیقت زندگی کردن دیگر زیر لایه ی غیرقابل دسترسی ای نبود که فقط گاهگاهی، مابین پیشامد اتفاقی مرگ و تلفاتش ظهور می کرد؛ بخشی از آن به زمینه ی دانش کنترل و حیطه ی مداخله ی قدرت عبور کرد.

زیست-سیاسی نقشی دوگانه ای داراست. چون که یک قدرت سیاسی جدیدی را برپا می کند که از قدرت های کوچکی ساخته شده که مولد یک "استیلا بر جسم ها و کنترل جمعیت هاست، زیست-سیاسی، بخودی خودش، از قبل یک ابزار ساختارشکنی حاکمیت است. ساختار حاکمیت را به چالش می کشد. زیست-سیاسی، همزمان، نیروی ساختارشکنی خودش را تا حدی می پوشاند که خودش را در پشت نقاب ایدئولوژیکی حاکمیت سنتی پنهان می کند. اگر ظهور زیست-سیاسی حکمفرمائی هنجار را برپا کند، عملکرد خود هنجارسازی را در پشت تصویر قدیمی قانون پنهان می کند. یک اجتماع هنجارساز بازده تاریخی یک تکنولوژی قدرت متمرکز بر حیات است. " در مقایسه با اجتماعات ماقبل قرن هفدهمی ای که از آنها اطلاع داریم، ما وارد مرحله ای از سیر قهقرائی حقوقی شده ایم؛ ما نباید توسط تمامی قوانین اساسی ای گول بخوریم که بعد از انقلاب فرانسه در همه ی دنیا تنظیم شده اند، قوانینی که نوشته شده و بازبینی شده اند، یک فعالیت تام و تمام قانونگزاری لاینقطع و پر سر و صدا: این ها فرم هائی بودند که باعث شدند یک قدرت اساساً هنجار کننده مقبول بیافتد. " "حق" حیات تبدیل به نقاب زیست-سیاسی ای می شود که هتجار سازی زندگی را فریب می دهد.

پس، تکلیف فیلسوف شامل چه چیزی می شود؟ فیلسوف باید ساختارشکنی زیست-سیاسی را ساختارشکنی کند، به این معنی که، از آن پرده برداری کند و در مقابل تمایل ایدئولوژیکی آن مقاومت کند. چنین تکلیفی لازم دارد که ما نقطه ای را پیدا کنیم که زیست شناسی و تاریخ، یعنی سوژه ی زنده و سوژه ی سیاسی، همدیگر را ملاقات کرده یا لمس می کنند.

موضوعی که من در این جا پیش می کشم دقیقاً در همین نقطه ی مشترک ظاهر می شود. این موضوع در باره ی گفتمان فلسفی است، دقیق تر گفته شود، ساختار نقد فلسفی زیست - سیاسی است. فیلسوفان معاصر چگونه ادغام زیست شناسی و تاریخ را مشخص می کنند؟

همان طور که فوکو در بعضی از نوشته هاش تأکید می کند، ظهور زیست - سیاسی از ظهور زیست شناسی بعنوان یک علم قابل جدا شدن نیست. فقط در شروع قرن هفدهم یعنی وقتی که زیست شناسی بعنوان یک علم شکل می گیرد و جایگزین تاریخ طبیعی می شود، زیست - سیاسی ممکن می گردد. از این به بعد است که سوژه ی سیاسی تبدیل به سوژه ی حیاتی شده، سوژه آن طور که با زیست شناسی معرفی می شود.

مسئله از این قرار است: برای فوکو، همان طور برای آگامبن یا دریدا، گرچه بطرقی متفاوت، زیست شناسی همیشه بطور نزدیکی با حاکمیت در تصویر سنتی آن پیوند داشته است. همیشه زیست شناسی بعنوان علمی در نظر گرفته می شده که از حد و حدود خودش تجاوز کرده تا حیات را مهار، رام، و ابزاری کند؛ یعنی، بعنوان نیروی هنجارسازی، اما نیروئی که دقیقاً رابطه اساسیش را با هنجار مخفی کرده و به صورت آن چیزی بنظر می آید که قانون نوشته شده در اندرون ارگانسیم است. عملکرد، برنامه، تکنولوژی، ارگانسیم: این ها بعضی از مثال هائی هستند که چگونه زیست شناسی مفهومانه و بطور عملی تصویر قانون و حاکمیت را در قلب زیست - سیاسی، که در قلب حیات نیز هست، می نویسد. یک ارگانسیم همیشه به شکل یک میکرو - لوایاتان است. این امر توضیح می دهد که چرا متفکری مانند دولوژ می گوید که ما باید به بدن هایمان خارج از ارگانسیم فکر کنیم. دریدا در باره ی شاه می گوید، زیست شناسی بخشی از حاکمیت را بازی می کند. این امر این موضوع را هم شرح می دهد که چرا زیست شناسی همیشه برای فیلسوفان، بعنوان یک ابزار قدرت ظاهر می شود، هرگز نه بعنوان زمینه ای رهائی بخش یا ابزار.

در مقابل قدرت حیات هیچ مقاومت زیست شناسی ای نمی تواند وجود داشته باشد.

این گفته به این معنی است که باید از زیست شناسی - جبر بیولوژیکی حیات - فراتر رفت. مثل این است که همیشه دو مفهومی از حیات درون حیات وجود دارد. چون برای فیلسوفانی که من در این جا در باره ی آنها صحبت می کنم، یک تعریف غیرزیست شناسی از زندگی وجود دارد که از تعریف علمی و عینی حیات زیست شناسی تخطی کرده و از آن فراتر می رود. حیاتی نمادین برعکس حیاتی زیست شناسی. این حیات نمادین بصورت منبع، یا عاملیت بالقوه ی مقاومت ظاهر می شود.

مفهوم دو جانبه ی حیات به سهولت در گفتمان فوکو در باره ی تن، در تجزیه و تحلیل آگامبن از زندگی عریان، و در شرح و توصیف دریدا از مفهوم حیوان مشاهده می شود.

فوکو در کتاب تاریخ جنسیت *History of Sexuality* اظهار می دارد که " " لذا من یک 'تاریخ سوپژکتیویتهای' را تصور نمی کنم که فقط جسم ها را از طریق امری بحساب می آورند که در آنها این بدن ها درک شده و معنی و ارزش داده شده اند؛ بلکه یک 'تاریخ بدن ها' و سبکی را در نظر دارم که در آن بیشترین ماده و بیشترین سرزندگی سرمایه گذاری شده اند. اگر زیست شناسی در آن چه که "بیشترین ماده" و "بیشترین سرزندگی" در بدن است سرمایه گذاری کند، به این معنی است که بعدی با ماده و سرزندگی کمتری وجود دارد. خارج از بدن نمادین چه می تواند باشد؟ گوشت و پوست؟

آگامبن در کتاب *انسان مقدس Homo Sacer* می نویسد که: "حیات عریان دیگر محدود به یک مکان خاص یا فقره ی معینی نیست. حالا در جسم زیست شناسی هر موجود زنده ای سکنا گزیده است." این معنی را می دهد که حیات عریان به زیست شناسی قابل تقلیل نیست. این بخش نمادین حیات است که در بدن زیست شناسی سکونت گزیده است. تنی در اندرون تنی.

دریدا در *ددمنش و حاکم The Beast and the Sovereign* حیوان را بصورت یک شعر معرفی می کند. شعر به یک ارگانیزم قابل کاهش نیست. بعد شاعرانه ی حیوان همان چیزی است که برای همیشه از قدرت زیست شناسی و ابزاری کردن حیات فرار می کند. این جوهر شاعرانه بخش مقدس حیات را شکل می دهد. دریدا در کتاب قبلیش، "ایمان و دانش" *Faith and Knowledge* قبلاً اظهار داشته است که "حیات فقط اگر بیش از حیات باشد ارزش مطلق دارد." بیش از "طبیعی" و "زیست - حیوان شناسی." "کرامت حیات فقط می تواند در فراسوی موجود زنده ی کنونی به هستی ادامه دهد." حیات "در چیزی و چیزی بیشتر از خودش آشکار است."<sup>۱۴</sup>

بنابراین در این روش ها، مرزی بین دو مفهوم از زندگی، بین دو حیات باقی می ماند. ساختارشکنی یا نقد زیست - سیاسی رابطه ی قدیمی بین زیست شناسی و نمادین، عدم توافق، و جدائی ای را حفظ می کند، که بین آنها وجود دارد. این همان چیزی است که مانع چنین ساختارشکنی و یا چنین نقدی می شود تا جانشین روش برخورد سنتی یا متافیزیکی با حیات شود. منظور من از "رابطه ی قدیمی" چیست؟ من در این جا به کتاب مشهور ارنست کانتروویچ *Ernst Kantorowicz* با عنوان *دو جسم شاه: مطالعه ای در الهیات سیاسی قرون وسطی* *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* استیناف می کنم.<sup>۱۵</sup> شاه دو جسم دارد: یک جسم طبیعی و یک جسم غیرمادی.

اجازه دهید تعریف دو جسم را بازخوانی کنم: "شاه برای خودش دو جسم دارد، یعنی، یک جسم طبیعی، و یک جسم سیاسی. جسم طبیعی یک جسم مُردنی است، مفعول تمامی فرتوتی هائی است که با طبیعت یا تصادف پیش می آیند [ . . . ] اما جسم سیاسی که جسمی است که نمی توان آن را دید یا قبضه کرد، شامل

سیاست و حکومت است [ . . . ]<sup>۱۶</sup> اریک سنتنر Eric Santner در کتاب زیبایش تحت عنوان *اعلیحضرت باقی می ماند: دو جسم مردم و بازی های نهائی حاکمیت*<sup>۱۷</sup> *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty* این دو جسم را جسم زیست‌شناسی و جسم نمادین می خواند. لذا جالب توجه است که توجه شود که نقد یا ساختارشکنی حاکمیت بصورت همان نهادی ساختار سازی شده است که تمایل دارد نقد کرده یا ساختارشکنی کند. با تشخیص دو حیات و دو جسم، فیلسوفان معاصر نظریه حاکمیتی را مجدداً تأیید می کنند که، انشقاق بین نمادین و زیست‌شناسی است.

البته برای فوکو، دریدا، و آگومبن "نمادین" برخلاف زیست‌شناسی (که بصورت متناهی و تخریب پذیر فهمیده شده است)، به معنی جاودانی یا نامتناهی نیست. با این حال تفکیک باقی می ماند و بطور مؤثری، یک "بازمانده ی اعلیحضرت" است - بین تجربی و نمادین، بین طبیعی و چیزی که به آن قابل کاهش نیست، هر چه که تعریف آن باشد. در نقد حاکمیت، فلسفه حاکمیت خودش را آشکار می سازد، یعنی دو جسم گفتمانش را. لازم شده است که این گفتمان ساختارشکنی را ساختارشکنی کنیم، پایانی بر انشقاق بین این دو جسم قرار دهیم. اهمیت اساسی پیدا کرده که به نیروی سیاسی مقاومت که در مفهومات زیست‌شناسی اخیر حک شده، تأکید کنیم. وقت آن رسیده است که تأیید کنیم که زیست‌شناسی می تواند نقشی غیر از بازمانده ی ملوکانه بازی کند. وقت آن رسیده است که فلسفه ی قاره ای را از جدائی سفت و سختی برهائیم که همیشه بین زیست‌شناسی، لذا مادی، و نمادین، یعنی، غیرمادی و متعالی حفظ کرده است.

کشف های جدید زیست‌شناسی *انعطاف پذیری تفاوت* را روشن ساخته اند: یعنی که، انعطاف پذیری ژنوم، سلول ها، و رشد مغزی را - تمامی عناصری که ایده ی جبر مطلق ژنتیکی را به چالش کشیده و به ما اجازه می دهند تا از یک طرف، به فراسوی تمایز کلاسیک، بین جسم گوشت و پوست، ارگانسیم مادی، که به صورت ابهام انگیزی جبر مکانیکی را رغم زده، و از طرف دیگر، به یک بدن معنوی یا روح تناسخ یافته برویم. چیزی که تا این اواخر بنظر غیرقابل برگشت و یا غیرقابل تغییر بنظر می رسید - کلاً، رمز ژنتیکی، تفکیک سلولی، و فنوتیپ - در زمان حال بصورت انعطاف پذیر، یعنی، تغییر پذیر و قابل برگشت تعریف می شوند. فیلسوفان قاره ای مفهوم تفاوت را بیان کرده اند. حالا ما باید نظیراً شرح و تفصیل دهیم که تفاوت متغیر چه معنی ای ممکن است داشته باشد. قابلیت برگشت تفاوت، که با زیست‌شناسی اخیر روشن شده، دیدگاه تازه ای را در مورد ارتباط بین پدیده های نمادین و زیستی باز می کنند. اثر متقابل دیالکتیکی آنها در اندرون بدن حک شده است، نه بیرون آن، که ختمی بر منطق دو جسمی می گذارد اما متعاقباً ساختار حاکمیت فطری در این گفتمان فلسفی را به چالش می کشد. یکی از مهمترین مفهومات اخیر زیست‌شناسی، یعنی اپی ژنتیک، عامل ممتازی در این تغییر تام و تمام جهت گیری است.

چیزی که من در این جا در باره ی فلسفه بسط می دهم برای هر گفتمان دیگری با ارزش است (علوم سیاسی، انسان شناسی، قانون، و غیره) هر جایی که در آن یک معنی ثابت و سفت و سخت از نمادین که ساختارشکنی لوایاتان را بی اساس می کند، هنوز هم غلبه دارد. نمادین هنوز هم تمامی گفتمان های علوم انسانی را استعمار کرده است. طوری که گویا ما هنوز هم محتاج تأیید وجود یک ماورائی یا بیرونی از واقعیت هستیم تا به واقعیت معنی بدهیم، مثل این که از یک ساختار پیشینی، الزاماً غیرمادی، تقاضا شده است تا به مادیت مفهوم بدهد. مثل این که ما محتاج دو جسمی هستیم تا شاه را بکشیم . . .

"نمادین" در این جا به چه معنی ای است؟ اهمیت معاصر این واژه، آن طور که آن را می دانیم، که با "نمادگرایی" (symbolism) تفاوت دارد، توسط لوی - اشتراوس (Levi-Strauss)، عمدتاً در معرفی کارهای مارسل ماس (Marcel Mauss) شرح داده شده است. نمادین فضا گزاری ساختاری نهادهای متفاوتی است که یک زبان، یک اجتماع سیاسی، یا ارزش اخلاقی یک اجتماع را معین می کند.

طبق گفته ی لوی - اشتراوس، چنین فضا گزاری ای در ارتباط با وجود چیزی است که او آن را دال های شناور می خواند، که قادر "به باز نمود یک کمیت معین نشده ی باز نمود است، که بخودی خود فاقد معنی است، و لذا مستعد دریافت هر معنی ای است." یک "دالی است با مدلولی بشدت متغیر، غیرقابل مشخص کردن، یا وجود نداشته." یک "دال شناور"، به این گونه، ممکن است به "معنی چیزهای مختلفی برای افراد مختلف" باشد: این دال ها برای چندین مدلول یا حتی هر مدلولی معنی می دهند؛ آنها ممکن است به هر معنی ای باشند که تعبیر کننده های آنها می خواهند معنی بدهند. گفته می شود که "این دال های شناور، که انطباق بین دال و مدلول را حفظ می کنند، دارای "ارزش صفر" هستند، یک ارزش نمادین.<sup>۱۸</sup>

در این جا، همان طور که می بینیم، نماد به معنی این فضای خالی است که به زبان تحرکش را می دهد. به این علت است که زبان ما مملو از این کلمات کوچک مهمل، مانند "ها"، "مانا"، "مانا" (مترجم: mana نیروی ماوراء الطبیعه در باور بومی های پالی نزی) و تمامی آنهایی است که دلوز از لوئیس کرول (Lewis Carroll) نقل قول کرده، که می توانند عملکرد داشته باشند. بنابراین در این جا نمادین جعبه ها، مکان ها، یا فضاهایی را مشخص می کند، که ارزش صفر آنها تعیین کننده ی ترتیب هر گروهی از عناصر مهم است. چیزی که دریدا متمم می خواند. یک فزونی.

طبق گفته ی لوی - اشتراوس، نمادین، که بصورت فضای خالی تعریف می شود، دارای یک وظیفه ی مضاعف است: برای مثال، فضای خالی، "مانا" هم مقدس است و هم چیزی که برای قربانی اهدا می شود. محافظت شده ترین و در مخاطره ترین، هم مقدس و هم قابل قربانی کردن. این امر، عنوان کتاب معروف آگامبن *انسان مقدس Homo Sacer* را شرح می دهد. مقدس "Sacer" مشخص کننده ی چیزی است که همزمان نه درون است و

نه بیرون و هم درون است و هم بیرون. این مقام "حیات عریان" است: چیزی که در هیچ جا نیست، نه در داخل و نه در خارج جامعه. یعنی که، هم مقدس است و هم برای قتل عرضه شده است. همان طور که قبلاً مشاهده کردیم، "حیات عریان هرگز مصادف با زندگی زیست‌شناسی نیست." مجدداً، "حیات عریان در جسم زیست‌شناسی هر موجود زنده ای سکونت گزیده است." این فضائی که زندگی عریان را از جسم زیست‌شناسی جدا می‌کند تنها می‌تواند فضائی از نمادین باشد.

برای فوکو، مکانیسم‌های قدرت تمایل دارند که خالی بودن نمادین را محو، کوچک، یا محدود کرده، آن را با قناعتی پر کرده، تحرکش را از کار انداخته و آن را به صورت جوهر یا یک نهاد بی‌تحرک دگرگون کنند. این همان حاکمیت است: نتیجه‌ی یک دگرگونی دال‌شناور یک تصویر سفت و سخت، تصویری از شاه یا قانون یا هر درون‌مایه‌ی مرکزی و مرکزی شده. به زیست‌شناسی طوری فکر شده که چنین دگرگونی را ممکن می‌سازد. برای فوکو مفاهیم زیست‌شناسی برای سیاست بلافاصله ماکول و جذب‌شدنی هستند: لذا، برای مثال، خون و سکس، که بصورت ارزش‌های ارگانیک - سیاسی ای شکل گرفته‌اند که بنظر نهادهای مرکزی و مرکزی شده ای می‌رسند که توزیع قدرت و جسم‌ها را محو می‌کنند.

زیست‌شناسی، بار دیگر، همدست حاکمیت است. هرگز در خدمت هدف نمادین نیست بلکه همیشه سعی در پنهان کردن آن دارد. البته، چنین لاپوشانی فرونشانی نیست. خود سیاست، هم چنین حاکمیت، مثل هر واقعیت دیگری، ناشی از ساختار نمادین است. لذا، مقاومت در برابر حاکمیت، منجر به معرفی مجدد افراط، نقاب‌برداری از آن و تبدیل آن به غیرقابل دستزسی توسط قدرت می‌شود. الزاماً، چنین تمایلی دلالت ضمنی بر یک تخطی بر زیست‌شناسی دارد. جسم‌های مقاومت‌کننده، با ساختار لژاندشان (فوکو بر جمع اصرار دارد).

دولوژ، در کتاب "ما چگونه ساختارگرایی را تشخیص می‌دهیم؟" "How Do We Recongize Structuralism?" نشان می‌دهد که نمادین، که به عنوان یک فضای خالی غیرمادی تعریف می‌شود، نقشی عمده در تفکر فوکو دارد. دولوژ نشان می‌دهد که دال‌خالی یا شناور برای فوکو برداشت سوژه، یا سوژکتیویته است، که یک ماده یا جوهر نیست بلکه برعکس، بصورت یک خلاء خالص، یک شکاف بنظر می‌رسد که محتوای خودش را از اشارات و حرکات خود - تکوینی بدست می‌آورد. نفس و جسمی که چنین شکل گرفته و دگرگون شده‌اند نوع زیست‌شناسی نیستند. حتی اگر فوکو، بخصوص در آخرین سمینارهایش، بر اهمیت جسم زیست‌شناسی برای رشته‌ی فلسفه اصرار کند، همان طور که، برای مثال تحت عنوان بدبینی (Cynicism) آورده است، روشن است که در گام اول، تکوین و دگرگونی نفس در جسم نمادین عمل می‌کند. روشن است که ما دو جسم در یک جسم داریم. در تمامی موارد، زیست‌شناسی همیشه به نمادین وابسته است. همیشه از آن مشتق می‌شود.

یک پدیده ی ثانوی. زندگی زیست شناسی مبهم، از قبل تعیین شده، برنامه ریزی شده توسط ژنتیک، و محروم از هر معنی ای است. زیست شناسی وابسته به کنترل و حاکمیت باقی می ماند.

همان طور که در ابتدا گفتم، مسئله این است که این نقد حاکمیت دقیقاً همان طوری ساختار یافته که از آن انتقاد می کند. شکاف بین زیست شناسی و نماد انگ بدنام کننده ای (مترجم: scarlet letter حرف A قرمز رنگ بزرگی بود که بر روی آستین زناکاران می نوشتند) است که توسط حاکمیت بر جسم فلسفه نقش بسته است.

اگر سعی کنیم که این انگ را پاک کنیم، اگر بتوانیم تصدیق کنیم که انعطاف پذیری در زیست شناسی سکنی گزیده است، در اندرون زندگی ارگانیک یک متممی از بی جبری، یک خلاء، یک نهاد شناور باز می شود، که ممکن می سازد تا ادعا کنیم که حیات مادی در پویائیش بر ساختار نمادین متعالی وابسته نیست؛ بلکه برعکس، زندگی زیست شناسی خالق یا تولید کننده ی نمادین است.

اپی ژنتیک هم مفهومی این چنینی از متمم زیست شناسی در اختیار ما می گذارد. من، قبل از این که در نتیجه گیری در باره ی التزامات آن اصرار کنم، بطور خلاصه شرح می دهم که اپی ژنتیک به چه معنایی است.

اصطلاح اپی ژنتیک (اپی پیشوند یونانی به معنی فرا، یا بالا است) در سال ۱۹۴۲ توسط کنراد و دینگتون (Conrad Waddington) ضرب شد.<sup>۲۰</sup> این واژه مشخص کننده ی شاخه ای از زیست شناسی است که بیان ژن ها، یعنی، فرآیندهای مولکولی ای را مورد مطالعه قرار می دهد که به تکوین ساختار یک فرد – یعنی فنوتایپ (رخ نما) – از ژنوم یا توالی دی ان ا (DNA) اجازه می دهد. بیان ژنتیکی در باره ی ترجمه یا رونویسی از دی ان ا به پروتئین از طریق آر ان ا (RNA) است. گذار از ژنوم به فنوتایپ درگیر کننده ی مکانیسم های مولکولی ای است که شامل تفکیک سلولی بوده، عملکردهای ژن را گسترش داده، و به ارگانیسم شکل و ساختارش را می دهد. این دلالت بر این دارد که ژن های خاصی فعال شده و بعضی دیگر بازداری می شوند. این عملکردهای فعال شدن و بازداری شدن به عوامل اپی ژنتیک وابسته هستند، یعنی، عوامل تغییری که دی ان ا را بدون عوض کردن آن، ترجمه می کنند. به عبارتی دیگر، اپی ژنتیک تغییرات غیر ژنتیکی یا تعدیلات رامطالعه می کند. این تغییرات در شکل دادن زیست شناسی هویت های فردی از اهمیت اساسی برخوردارند.

موضوع بسیار جالب توجه این است که چنین تغییراتی هم شیمیائی هستند و هم محیطی. محیط، تجربه، و آموزش و پرورش بنظر می رسند که عوامل اپی ژنتیکی ای باشند که نقش بسیار مهمی در این شکل دادن بازی می کنند. برای مثال، رشد مغز، تا حد زیادی به عوامل اپی ژنتیکی وابسته است. تشریح مغز توسط ژنتیک تعیین می شود. اما احتمالات اتصالات بی شمار سیناپسی این طور نیستند. تکوین سیناپسی شانه از جبر ژنتیکی خالی می کند و مرهون تماس هائی است که ارگانیسم با محیطش برقرار می کند. طی تمامی عمر طولانیش، رشد پیوند دهنده ی

مغز به تجربه و یادگیری وابسته است. این امر به این معنی است که ما تا حد زیادی مؤلف مغزهای خودمان هستیم. همان طور که زیست‌شناسان معاصر تأیید می‌کنند: "مغز بیش از انعکاسی از ژن‌های ماست."<sup>۲۱</sup> انعطاف پذیری بطور ژنتیکی برنامه ریزی شده است تا بدون برنامه، نقشه، جبر، زمان بندی، طرح، یا از قبل طراحی شده توسعه و عمل کند. انعطاف پذیری عصبی به شکل گیری، ترمیم، و مدل گیری مجدد ارتباطات و در نتیجه به مقدار خاصی از خود – دگرگونی موجود زنده اجازه می‌دهد.

تفاوت بین ژنتیک و اپی ژنتیک را احتمالاً می‌توان با تفاوت بین نوشتن و خواندن یک کتاب مقایسه کرد. به محض این که یک کتاب نوشته شد، متن (ژن‌ها یا اطلاعات دی ان ا - ذخیره شده) در تمامی نسخه‌های توزیع شده به مخاطبان علاقمند همان خواهد بود. اما، ممکن است هر خواننده‌ی خاصی با ادامه‌ی گشودن هر فصلی از کتاب مورد نظر داستان را کمی متفاوت، و با هیجانات (احساسات) و فرافکنی‌های متغیری تعبیر کند. در اسلوبی بسیار مشابه، اپی ژنتیک به تعبیرات متفاوت یک قالب ثابت (کتاب یا رمزهای ژنتیکی) اجازه داده و بستگی به شرایط متغیری که تحت آنها این قالب مورد تحقیق قرار می‌گیرد، باعث بازخوانی متفاوتی می‌شود.<sup>۲۲</sup> در کتاب مهمشان با عنوان *تحول در چهار بُعد Evolution in Four Dimensions*، ایوا جابلونکا (Eva Hablonka) و ماریان جی. لمب (Marion J. Lamb) تعریف بسیار مشابهی ارائه می‌دهند: "به یک قطعه موسیقی فکر کنید که با سیستمی از نوته‌ها بازنمود می‌شود که بر روی کاغذ نوشته شده‌اند، یعنی اسکور (score). اسکور مکرراً از نسلی به نسل دیگر نسخه برداری می‌شود [ . . . ] ارتباط بین اسکور و موسیقی قابل مقایسه با تمایز ژنوتایپ / فنوتایپ است."<sup>۲۳</sup>

منسوخ شدن مفهوم برنامه در زیست‌شناسی، علاوه بر پارادایم‌های تازه‌ی فلسفی و نظری، شرایط تازه‌ای برای تحقیقات، و سرحدات منطبق باز می‌کند. اگر طبیعت و فرهنگ بطور تنگاتنگی در اپی ژنتیک و از طریق آن بهم پیوند خورده‌اند، به این معنی است که طبیعت و تاریخ در زیست‌شناسی همدیگر را ملاقات کرده، و مقابله‌ای زیست‌شناسانه بین آنها وجود دارد. در این مفهوم، زیست‌شناسی دیگر یک زمینه‌ی جبری، بدون خودمختاری نمادی، و یک ماده‌ی خام ساده برای استفاده‌ی سیاسی نیست. برعکس، اپی ژنتیک یک برداشت زیست‌شناسی است که در مقابل کاهش سیاسی گونه‌ی زیست‌شناسی به یک ناقل خالص و ساده‌ی قدرت مقاومت می‌کند. چیزی که اپی ژنتیک آشکار می‌کند گیرافتادگی اصیل زیست‌شناسی و نمادین است که هرگز محتاج تخطی از خود زیست‌شناسی نیست.

من در این جا هیچ قصدی ندارم که بعد نمادین حیات را نفی کنم یا تأیید کنم که زندگی فقط یک مفهوم زیست‌شناسی دارد. بحث و جدل من این است که اگر ما اقرار کنیم که تاریخ و زیست‌شناسی در داخل خود

حیات یک زوج دیالکتیکی می سازند، محتاج این نیستیم که زیست شناسی را از نقطه نظر ساختار فراگیری بررسی کنیم، بلکه برعکس، می توانیم معنی ساختاری تجربی را در تجربی، در "ماده ی سرزنده" کشف کنیم.<sup>۲۴</sup> اگر ما معنی نمادین را به صورت فضای خالی یا تخلیه شده حفظ کنیم، این فضای خالی در زمان حال تبدیل به چیزی می شود که من آن را فضای انعطافی (پلاستیک) یا منطقه ی انعطاف پذیر می خوانم، چیزی که به بازی در داخل ساختار اجازه داده، سفتی و سختی چهارچوب را شل می کند - چهارچوب همان جبر زیست شناسی است. در این جا نمادین به صورت چیزی ظاهر می شود که به بازی بین جبر و آزادی در داخل چهارچوب یا ساختار اجازه می دهد. این بُعد نمادین زیست شناسی تمایل به دگرگونی ذاتی مادیت است، تمایل خود - دگرگون کننده ی حیات. این حیات است که خود را دگرگون می کند بدون این که خودش را از خودش جدا کند. من دوست دارم زندگی را به صورت دارنده ی الگوهای خودش برای خود - دگرگونی، خود - سازمان دهندگی، و خود - راهنما بفهمم.

چیزی که من در این جا در باره ی حیات آورده ام را می توان به زمینه های دیگری که در آنها نمادین، بعنوان یک مازاد یا متمم، و اضافه ای بر واقعیت گسترش داد که بعنوان یک سلاح سیاسی برداشت شده است. همان طور که می دانیم، تعریف ساختارگرایان از نمادین در چهارچوب رابطه ی بین اجتماعات بدوی، بعنوان ویژگی مشترک تمامی جوامع بشری شرح داده شده است. برای به چالش کشیدن الویت نمادین، که چنین تعریف شده، نه تنها دست زدن به به یک نکته ی خاص، برای مثال، فلسفه و زیست شناسی است، همان طور که من در این جا انجام داده ام، بلکه پرداختن به موضوع مشروعیت سیاسی چنین اولییتی بطور کلی است. آیا ما باید هنوز هم شکافی بین ساختاری و مادی پیش فرض بگیریم تا ماده را معنی دار کنیم؟ آیا ما باید پا فراتر از تشکیلات تجربی واقعی بگذاریم تا نظریه در باره ی واقعی ارائه دهیم؟ یا برعکس، نباید، چنین حرکاتی را بعنوان اعمال حاکمیتی در نظر بگیریم که، درست مانند شاهنشاهی، مازادها را در قلب معنی حک می کند؟

من شک دارم که فقره های زیاده روی، مازاد، و متمم هنوز هم برای بررسی هر نوع تشکیلاتی صحیح باشد. باتاویل (Bataille) عادت به مخالفت با زیاده روی، "سهم لعنتی"، به نوکرمابی دیالکتیک هگلی داشت. برای هگل، همان طور که می دانیم، انرژی هرگز از خارج از سیستم وارد نمی شود بلکه از مضاعف شدن های مجدد منفی در داخل آن می آید. چه می شد اگر درست می گفت؟ چه می شود اگر انعطاف پذیری دیالکتیکی تفاوت، بیش از بی تفاوتی نمادین، باکفایت ترین راه برای عینی کردن ساختار شکنی حاکمیت بود؟

- Focault, "Truth and Power," 121.  
Focault, *Society Must be Defended*, 34.  
Derrida, *Beast and the Sovereign*.  
Focault, *Society Must be Defended*, 35  
Focault, "Truth and Power," 124.  
Focault, "Truth and Power," 125.  
Focault, *History of Sexuality*, 143.  
Focault, *History of Sexuality*, 142.  
Focault, *History of Sexuality*, 140.  
Focault, *History of Sexuality*, 144.  
به Derrida, *Beast and the Sovereign* مراجعه کنید.  
Focault, *History of Sexuality*, 152  
Agamben, *Homo Sacer*, 140.  
Derrida, *Acts of Religion*, تمامی نقل قول‌ها 87 ,  
Kantorowicz, *King's Two Bodies*.  
Plowden (1816) در *King's Two Bodies* Kantorowicz نقل قول شده، ۷  
Santner, *Royal Remains*.  
ترجمه‌ها از لوی - اشتراوس، "Marcel Mauss," ix-1ii.  
Deleuze, "How Do We Recognize Structuralism?," 170-92  
Waddington, "Epigenotype," 18-20  
Schwartz and Begely, *Mind and the Brain*, 365.  
Jenuwein (Max Planck Institute of Immunology, Vienna), در "What is Epigenetics?"  
نقل قول شده است.  
Jablonca and Lamb, *Evolution in Four Dimensions*, 109.  
Bennett, *Vibrant Matter*.

## فصل ۲

ماتریالیسم به کجا می رود؟ آلتوسر / داروین

کترین مالا بو

ماتریالیسم به کجا می رود؟ این عنوان پژوهش عنوان دیگر، یعنی مارکسیسم به کجا می رود؟ است که مربوط به کنفرانسی است که در سال ۱۹۹۳ در کالیفرنیا برگزار شد، جایی که دریدا یک نسخه ی لفظی از نوشته ی "شباح مارکس" (*Specters of Marx*)<sup>۱</sup> را ارائه داد. دریدا در مورد این عنوان مبهم، پیشنهاد کرد که "شخص ممکن است تحت سؤال "مارکسیسم به کجا می رود؟" سؤال دیگری را بشنود: "آیا مارکسیسم در حال مرگ است؟"<sup>۲</sup> همین ابهام در سراسر این فصل در کار خواهد بود.<sup>۳</sup> ماتریالیسم در زمان حال به کجا می رود؟ آیا در حال حاضر ماتریالیسم در حال مرگ است؟ البته این دو سؤال به من اجازه می دهند تا مسئله ی فراخور مارکسیسم از نقطه نظر آن چه که مارکسیسم سرکوب کرده، یعنی خود ماتریالیسم را، بررسی کنم. از چنین روش عجیب بررسی مارکسیسم، که بر اساس آن، در تمامی کارهای مارکس، ماتریالیسمی رسمی ماتریالیسم پنهان مانده ترین را سرکوب می کند، توسط آلتوسر فقید در کتاب شگفت انگیزش در سال ۱۹۸۲ تحت عنوان "جریان زیر زمینی ماتریالیسم مواجهه"<sup>۴</sup> دفاع شده است.

آلتوسر در این کتاب، "وجود عرف یک ماتریالیسم تقریباً کاملاً ناشناخته در تاریخ فلسفه، . . . ماتریالیسم مواجهه" (*encounter*) را روشن می سازد. این ماتریالیسم، بصورت یک سبک تفکری کاملاً متفاوت از انواع ماتریالیسم ثبت شده، منجمله آنهایی است که بطور شایعی به مارکس، انگلس، و لنین نسبت داده شده اند، که، مانند هر ماتریالیسمی در سنت خردگرائی (*rationalism*)، ماتریالیسم الزام و فرجام شناسی (حکمت غائی = *teleology*) است؛ یعنی می توان گفت، یک فرم دگرگون و تغییر قیافه داده شده از آرمان گرائی (*idealism*) است.<sup>۵</sup> چنین ماتریالیسم سرکوب شده ای همان است که من قصد دارم در این جا بازجوئی کنم: ماتریالیسمی که الزام، نظم، علیت، و معنی را تهدید می کند، یک ماتریالیسم "خطرناک،<sup>۶</sup> همان طور که

آلتوسر آن را معرفی کرده، یک ماتریالیسمی (این ایده‌ی اصلی مقاله است) "که از هیچ شروع می‌شود."<sup>۷</sup> من دائماً این امر را زیر سؤال می‌برم: شروع از هیچ چیز به چه معنایی است، و آیا چنین چیزی ممکن است؟ من دوباره از آلتوسر نقل قول می‌کنم: "برای آزاد کردن ماتریالیسم مواجهه از این سرکوبی؛ اگر ممکن باشد، کشف التزامات آن برای فلسفه و ماتریالیسم؛ و محقق کردن اثرات پنهان آن در هر جایی است که بی‌سر و صدا مشغول کار هستند - چنین است تکلیفی که من در این جا برای خودم تعیین کرده‌ام."<sup>۸</sup>

این تکلیف بطور روشن جوابی است به اولین سؤال: ماتریالیسم در کجا؟ به کجا می‌رود؟ همان زمان، بلافاصله سؤال دوم ظاهر می‌شود. آلتوسر می‌پرسد که، آیا این ماتریالیسم مواجهه هنوز هم ماتریالیسم است. آیا آشکار سازی سرکوب شده همیشه پایان همان چیزی نیست که آشکار می‌شود؟ آیا ماتریالیسم در فرم محتملش، در هیچی‌ای که پیش فرض می‌گیرد به کجا می‌رود؟ آیا راه‌های تازه‌ای باز می‌کند، یا این که می‌میرد؟ بار دیگر، من قصد دارم که نشان دهم که این دو سؤال اهمیت خاص فلسفی و سیاسی داشته و اضطرابی برای زمانه‌ی ماست.

حالا، چرا داروین؟ فهرست مؤلفانی که آلتوسر بعنوان نمایندگان ماتریالیسم نو در نظر می‌گیرد شامل اپیکور، ماکیاولی، اسپینوزا، هابس، روسو، نیچه، هایدگر، دریدا، دولوز، و اختصاصاً یک مارکس و داروینی می‌شود. چرا داروین؟ آیا یک انتخاب دلخواهی است؟ به گونه‌ای همین‌طور است. باید چنین باشد. احتمال وقوع به تنهایی می‌تواند بطور کافی به احتمال وقوع جواب بدهد. پس چرا داروین نه. البته که نیست. مواجهه‌ی بین آلتوسر و داروینی که من در این جا ریسک می‌کنم کمک می‌کند تا مسئله‌ی خاصی را پیدا کنیم که با برداشت خود مواجهه پیش می‌آید. هر دو در همان چشم انداز این نکته‌ی عجیب و غریب هستی‌شناسی عزیمت: هیچی، هیچ، همان نقد فرجام‌شناسی، همان مفهوم انتخاب - لذا همان ماتریالیسم را با هم شریک هستند. داروین؟ یک ماتریالیست؟ طبق گفته‌ی آلتوسر، بله، واقعاً. داروین یک ماتریالیست مواجهه است.

اجازه بدهید قبل از این که نمایش را شروع کنم بعضی تعاریف را پیشنهاد کنم. بطور کلی ماتریالیسم اسمی برای مقام غیرمتعالی فرم است. ماده آن چیزی است که خودش را طی تولید شرایط احتمال خود این تکوین فرم می‌دهد. هر مورد متعالی الزاماً خودش را در رابطه با آن چه که آن را سازمان می‌دهد در وضعیتی خارجی پیدا می‌کند. طبیعتاً شرح احتمال غیر از آن چیزی است که ممکن می‌سازد. ماتریالیسم مخالف این را تأیید می‌کند: نبود هر عامل خارجی در فرآیند شکل‌گیری. لذا خود - شکل‌گیری و خود - اطلاعی ماده بطور اصولی غیرمتعالی (جبری) هستند.

لذا برای شرح و فهم سرچشمه‌ی این پویایی درون ماندگار دو احتمال وجود دارد. فرجام‌شناسی دیالکتیکی اولین و شناخته شده‌ترین این شرح و فهم است. شکل‌گیری فرم‌ها - فرم‌های حیات؛ فرم‌های فکر، فرم‌های

اجتماعی - توسط یک کشش درونی به طرف فرجامی اداره می شود، که الزاماً هر خود - ایجادگری را تعیین و جهت می دهد. این بینش فرجام شناسی از ماتریالیسم، که مدت طولانیست تسلط پیدا کرده، دقیقاً همان چیزی است که آلتوسر در این جا رد می کند. چنین ماتریالیسمی فرض می کند "همه چیزها از پیش انجام شده اند؛ ساختار مقدم بر عناصرش بوده و آنها را تکثیر می کند تا ساختار را تکثیر کند." <sup>۹</sup> در واقعیت به یک تحلیل متعالی (غیر جبری) منجر می شود، به این علت است که آلتوسر ممکن است به آن هویت آرمان گرائی بدهد.

برعکس، ماتریالیسم مواجهه ای، هیچ فرجامی، هیچ دلیلی، یا هیچ علتی را پیش فرض نمی گیرد - چنین ماتریالیسمی برخلاف هر ساختار متعالی (غیر جبری)، و هر ساختار از قبل تعیین شده ای است <sup>۱۰</sup>. از این نقطه نظر اخیر، فرم ها مواجهه هائی هستند که شکل گرفته اند. آلتوسر دائماً بر این "فرم گیری"، یا "تبلور" اصرار دارد. "تبلور عناصر با یکدیگر (در مفهومی که در آن یخ بلوری می شود)." <sup>۱۱</sup> در این جا، شکل گیری فرم را در چیزی باید جستجو کرد که به معلولات مواجهه "فرم می دهد". مواجهه باید "شکل گیرد" و "برقرار شود" تا دوام پیدا کرده و لازم شود.

در حین شرح دادن همین نوع خاص انعطاف پذیری - یعنی تبلور و فرم گیری از هیچ - است که آلتوسر به داروین مراجعه می کند. "بجای تفکر به یک امکان ناضرور بعنوان یک شرط لازم، [ . . . ] ما باید به الزام بعنوان لازم - شدن مواجهه ی امکانات ناضرور فکر کنیم. لذا می بینیم که، باقوام گیری عناصری که در مواجهه ای ترکیب می شوند که استعداد ترسیم فلان و بهمان نقش را دارد: فلان و بهمان نوع، فرد، و جامعه که من در این جا مورد بررسی قرار می دهم، نه تنها دنیای حیات (زیست شناسان، که باید داروینشان را می شناختند، جدیداً از این امر مطلع شده اند)، بلکه جهان تاریخ، هم، لحظات پربرکتی بدست می آورند." <sup>۱۲</sup> دقیقاً گذار مابین یک نوع، یک فرد، و یک جامعه است که من در این جا مورد بررسی قرار می دهم. آیا این فرم ها معادلند؟ آیا ما می توانیم آن چه که در سطح طبیعت اتفاق می افتد را به سیاست و تاریخ منتقل کنیم؟

اول من می پرسم که انتخاب اجتماعی تا چه حدی به انتخاب طبیعی طوری که داروین آن را شرح داده قابل قیاس است. بعد من تفاوت بین یک مواجهه طبیعی و مواجهه اجتماعی و سیاسی را بررسی می کنم. در این جا من سؤال می کنم که در کجای اجتماع خلاء، هیچی، یا نقطه ی صفری وجود دارد که از آن یک فرم می تواند ظاهر شود؟ در نتیجه، من کوشش خواهم کرد نقد جدید آلتوسر از سرمایه داری، اثرش بر عصر فلسفی ما، و ظهور معاصر ماتریالیسم نو را جایابی کنم.

استفاده ی من از واژه ی "انعطاف پذیری" در یک لحظه قبل برای این که تبلور فرم را در ماتریالیسم مواجهه شرح دهم، کاملاً تصمیم من نیست. خوانش دقیق کتاب *منشاء انواع* *The Origin of Species* روشن

می‌سازد که انعطاف‌پذیری شکل‌دهنده‌ی یکی از مفاد اصلی تفکر داروین است. در واقع، انعطاف‌پذیری خودش را بطور مؤثری در مرکز نظریه‌ی تحولی قرار می‌دهد. طبق نظر داروین چگونه یک "فرم" تکوین پیدا می‌کند؟

مفهوم انعطاف‌پذیری شرح – به صورتی که داروین در شروع کتابش مفصل بندی کرده – یک پیوند بنیادی بین تغییرپذیری افراد در همان نوع و انتخاب طبیعی بین همین افراد را، ممکن می‌سازد.

اول تغییرپذیری. هیچ نوعی بدون آن وجود ندارد. برای ارجاع به واژه شناسی آلتوسر، تغییرپذیری "خلاء" یا "نقطه‌ی خالی" یا "هیچی" ای است که از آن جا فرم‌ها می‌توانند ظاهر شوند. مهمترین ویژگی هر نوعی تغییرپذیری (موتاسیون‌پذیری) آن است؛ تعداد بسیار زیادی از دگرگونی‌های مورفولوژیک بالقوه‌ای که در ساختار ارگانیسم مشهود هستند عملکرد استعدادش برای تغییر فرم دادن هستند. برخلاف بدخوانی شایع داروین، هیچ نوعی هرگز سفت و سخت و ثابت نیست. رابطه‌ی والد – فرزندی درجات بالائی از انعطاف‌پذیری انواع را آشکار می‌سازد. با در نظر گرفتن نسل‌های بعدی، این برداشت بدست می‌آید که "بنظر می‌رسد که کل ارگانیسم انعطاف‌پذیر شده است."<sup>۱۳</sup> داروین در شروع فصل پنجم می‌نویسد که، "سیستم تولید مثل بطور شدیدی مستعد تغییرات در شرایط زندگی است؛ و من تغییرپذیری و انعطاف‌پذیری فرزندان را به سیستمی نسبت می‌دهم که از نظر عملکردی در والدین مختل شده باشد. انعطاف‌پذیری که مشخصه‌ی تغییرپذیری است، احتمالات شبه – بی‌نهایتی از تغییرات ساختاری را تعیین می‌کند که خود ساختار جاندار اجازه‌ی آنها را می‌دهد. چنین شبه – بی‌نهایتی دقیقاً گشایش یا فقدان از قبل تعیین شده‌ای را شکل می‌دهد که یک مواجهه را ممکن می‌سازد.

فرم وقتی "قوام" می‌گیرد که تغییرپذیری با انتخاب طبیعی مواجه می‌شود. انتخاب طبیعی امکان‌نازور تغییرپذیری را به یک الزام تبدیل می‌کند. "من متقاعد شده‌ام که [دراقتصاد (مترجم: اداره‌ی دقیق منابع در دسترس) موتاسیون و تغییرپذیری] عمل تجمعی انتخاب . . . بمراتب نیروی غالب است."<sup>۱۵</sup>

پس باید قبول کرد که انتخاب، تغییرپذیری را هدایت کرده و شکل‌گیری فرم را اداره می‌کند. انتخاب، قوام‌گیری فرم جهت داده شده‌ای را ممکن می‌سازد، که از اضطرار طبیعی قابلیت زیستن، استحکام، و خودآوایی افراد اطاعت می‌کند. بنابراین شرط انعطاف‌پذیری – که در غیر این صورت نیروی محرکه‌ی تحول و تکامل خوانده می‌شود – از یک طرف به انعطاف‌پذیری، بصورت سیالیت ساختارها و، از طرف دیگر، به انتخاب فرم‌های قابل زیستن، و با دوامی وابسته است که احتمال دارد میراث یا اصل و نسبی را شکل دهند. بنابراین ماتریالیسم مواجهه‌ای مربوط به یک فرآیند طبیعی است که انتخاب پابرجا و تبلور تغییرپذیری را ضمانت می‌کند.

رابطه‌ی بین تغییر پذیری و انتخاب سؤال فلسفی بنیادی‌ای را پیش می‌کشد که من در این جا مایلیم از آلتوسر بپرسیم. در طبیعت مطمئناً رابطه‌ی بین تغییر و انتخاب برنامه‌ریزی شده نیست. متناقضاً، انتخاب طبیعی در نوشته‌های داروین بصورت مکانیسمی ظاهر می‌شود که از تمامی قصدهای انتخابی محروم شده است. بهترین‌ها مناسب‌ترین‌ها هستند، اما در این جا مستعد بودن از کل قضاوت‌های ارزشی و یا تمامی فرجام‌شناسی‌ها مستقل است.

انتخاب طبیعی فاقد فرجام‌گرایی، و بدون قصد است. تکرار می‌کنم، یک مواجهه است. از آن جایی که انتخاب طبیعی بیش از یک مکانیسم نیست – واژه‌ای که بنا به تعریف، فراخوان یک حرکت کور، و مخالف یا معکوس آزادی است – بطور متناقضی قابل پیش‌بینی نیست، هیچ وعده‌ای از فرم‌ها، و از تفاوتی که خواهد آمد، از قبل انتخاب نشده است.

به هر حال، بازهم این مسئله‌ای اصلی است؛ بنظر می‌رسد که این شکل‌گیری طبیعی فرم‌ها نمی‌توانند بدون پنهان‌کاری و بد‌بازنمائی، یک هویت اجتماعی داشته باشند. ما اشتباهات "داروینیسم اجتماعی" را می‌دانیم، که هر چیزی هست مگر یک فلسفه‌ی انعطافی تا درجه‌ای که تقلای قدرتمندان بر علیه ضعفا را به یک نظریه‌ی ساده کاهش می‌دهد. برای سالها، بخصوص در فرانسه، انتخاب طبیعی را بصورت یک فرآیند ساده‌ی حذف ضعیف‌ترین‌ها و زندگی را بصورت یک تلاش بی‌رحمی برای قدرت در تمامی شکل‌های، آن قبول کرده بودند. ممکن هم هست که، علیرغم احتیاطات دقیقی که در باره‌ی این موضوع در کتاب *منشاء انواع* اعمال شده، ما داروینیسم را با مالتوزیانیسم (Malthusianism) اشتباه کرده باشیم، که انتخاب طبیعی را بعنوان یک پویائی کمیتی ساده‌ای فرض می‌گیرد که با نسبت تعداد افراد یک جمعیت و دسترسی آنها به منابع کنترل می‌شود.<sup>۱۶</sup> این تعبیر مطلقاً داروینی نیست، و، مجدداً تکرار می‌کنم که، یک بد فهمی است.

اما، اگر این چنین سوء تفاهمی ممکن باشد، آیا به این علت نیست که بنظر می‌رسد که یک ماتریالیسم مواجهه‌ای از نظر اجتماعی و سیاسی قابل دوام نیست، چون که فقط در سطح اتم‌ها یا فرم‌هایی از حیات کار می‌کند، ولی نه در وقتی که به افراد یا اجتماعات می‌رسد؟ بنظر می‌رسد که در انتخاب اجتماعی بطور مشخصی عوامل خودالویت و فرجام‌ناباوری انتخاب طبیعی فراموش شده است چرا بنظر می‌رسد که – در منطق آزمون، در رقابت‌ها، یا بطور کلی در گزینش حرفه‌ای‌ها از نظر عملکردهای استعدادی، صلاحیت‌ها، یا توان‌های تکنیکی خاص – انتخاب، یعنی که، سیالیت از یک طرف و نبود هر قصد انتخابی از قبل تعیین شده از طرف دیگر، انعطاف پذیری ندارد؟ چرا اکثر اوقات، انتخاب اجتماعی این ادراک را ایجاد می‌کند که یک فرآیند قابل انتظار یا مورد توافق، یک منطق ساده‌ی امری تولید مثل است، در حالی که انتخاب طبیعی بطور بی‌حسابی به احتمالات اجازه می‌دهد؟

آیا این طور نیست که ماتریالیسم مواجهه ای همیشه محکوم به سرکوب شدن با ماتریالیسم فرجام شناسی (حکمت غائی)، تقدم معنی، پیش فرض گیری، و از قبل تعیین شدگی است؟

وضعیت انعطافی ای که داروین شرح می دهد خواستار شرح خاصی از هویت و تفاوت است. هویت، به این علت که افراد انتخاب شده قادر به تکثیر بوده و بنابراین می توانند خودشان را در ثبات گونه ای قابل شناسایی حک کنند. تفاوت، از این نظر که این هویت سفت و محکم نیست و دقیقاً از تغییر پذیری بدست آمده است. هویت خاص هویتی است که با تفکیک ساختارها و گونه ها تولید شده است. اما، در طبیعت، یک تعادل اتوماتیک و کوری بین هویت و تفاوت وجود دارد، در حالی که بنظر می رسد که، در نظم اجتماعی، همیشه یک غلبه ی هویت بر تفاوت وجود داشته و ظرافت طبیعی تعادل بهم خورده است. باز هم، بر اساس یک تناقض آشکار، در انتخاب طبیعی، ایده ی پسندیدن یا گزینش، کاملاً غایب است. در طبیعت، انتخاب ناآگاه است. به محض این که انتخابی تبدیل به قصدی برای یک انتخابی شود، که معیارهای از قبل تعریف شده ای را پیش فرض می گیرد، این بار مطمئناً برنامه ریزی شده است، به محض این که دیگر کیفیت طبیعی بودن یا خودبخودی ای در پیشرفت وجود نداشته باشد، شرط انعطاف پذیری مورد تهدید قرار گرفته یا حتی وجود نخواهد داشت. بار دیگر، یک ماتریالیسمی ماتریالیسم دیگری را سرکوب می کند.

در طبیعت، هرگز اصلح ترین آنی نیست که بطور تصادفی در محیط مناسبی برای بقا قرار می گیرد. برای بیان مجدد آن با اصطلاح فرانسواس ژاکوب (François Jacob) موضوع به سادگی "تنظیم کردن پاسخ" <sup>۱۷</sup> با محیط است. البته تطابق، یعنی سازش بین محیط و تغییر پذیری، می تواند غیرقابل پیش بینی باشد. هیچ بهتری ای "در خودش" نیست. داروین مطمئناً انتخاب طبیعی را به صورت امری تکاملی یا بصورت یک "بهبود" شرح داده، اما این برداشت های "بهتر" بدون قصد باقی می ماند. داروین در مورد "پیشرفت" بسیار ساکت می ماند؛ او خودش نمی خواست نظریه اش را بعنوان یک نظریه ی "تحولی" (evolution) قبول کند، واژه ای که ممکن است تصور پیشرفت خطی قابل مقایسه با قانون لامارکی (Lamarck) پیچیده تر شونده را ایجاد کند. بهبودی ای که داروین از آن سخن می گوید تابع یک غایت گرایی (finalism) نیست. فرم بقاء یافته ها، و دوامش طی زمان، به طریق خاصی با ناپدید شدن نامساعد ها، و با برگشت فرم های جاندار حذف شده به وضع غیرآلی حجاری می شوند. به قول کنگوایلهم (Canguilhem)، "مرگ مجسمه ساز کوری برای فرم های جاندار است." <sup>۱۸</sup> لذا، بی جان، بطور منفی ای، به وضعیت حس یا پروژه ی جاندار تبدیل می شود.

پس آیا ما می توانیم در نظر بگیریم که داروینیسم خودش را در آستانه ی اجتماع، و فرهنگ متوقف کرده وکل سرنوشت های اجتماعی به آن خیانت می کنند، به این معنی که، دقیقاً، آن را تغییر می دهند؟ پس انتخاب چیزی غیر از فرآیند تولید مثل مشابهین نخواهد بود.

آیا، علیرغم همه ی چیزها، نمی توانیم انعطاف پذیری وضع اجتماعی را در نظر گرفته و غنای گوناگونی ها و انحرافات ساختارها را در قلب فرهنگ متصور شویم؟ آیا نمی توانیم به تعادل اجتماعی و سیاسی در رابطه ی بین تغییرپذیری و انتخاب فکر کنیم؟

و ما با آلتوسر در کجا هستیم؟ به گفته ی او، باید همان انعطاف پذیری شبیه به انعطاف پذیری زیست شناسی در نظم اجتماعی و سیاسی سلطه پیدا کند. این معنی عمیق ماتریالیسم نو اوست. اجازه دهید که به افراد و جوامع برگردیم.

آلتوسر وقتی که در باره ی کتاب شاهزاده (*Prince*) ی ماکیاولی صحبت می کند به "فرم گرفتن" می رسد. این جا نسخه ی سیاسی ماتریالیسم مواجهه در سطح فرد است: ماکیاولی [ . . ] به ایده ای می رسد که اگر مرد بی نامی ظاهر شود وحدت برقرار می شود. . . . لذا تاس روی تخته نرد، که خودش خالی است، پرتاب شده است.<sup>۱۹</sup> بنابراین ما در این جا این خلاء را داریم، این نبود معنی، فرجام، یا از قبل تعیین شدن را. از مواجهه بین خوش شانس - یعنی، احتمال وقوع - و فضیلت شاهزاده - یعنی، توانش برای انتخاب بهترین امکاناتی که شانس و اقبال ارائه می دهد، در عین حال انتخابی انجام گرفته بدون این که قصدی برای آن باشد. مثل این که یک تعادل انعطافی طبیعی بین شیر و روباه، شانس و فضیلت وجود داشت.

در نتیجه، شاهزاده، در اندرونش، با نسخه هائی از این مواجهه شانس، یعنی روباه از یک طرف و شیر و انسان از طرف دیگر اداره می شود. مواجهه ممکن است اتفاق نیافتد، ولی ممکن هم هست که اتفاق بیافتد. باید به اندازه ی کافی ادامه پیدا کند تا نقش شاهزاده بین مردم "قوام پیدا کند" - "قوام پیدا کند" یعنی که، فرم بگیرد، تا این که، بطور سازمانی، او ترس از خودش را بصورت خوب؛ و، اگر ممکن است، به همان صورت که او در غایت خوب است، اما به شرط مطلق که او هرگز فراموش نکند که اگر احتیاج شد، چگونه شیر باشد.<sup>۲۰</sup>

اما چنین مرد بی نامی که قادر باشد از هیچ، از چنین جایگاه بی نامی، از چنین شکل گیری فرمی بدون فرجام شناسی، شروع کند، چگونه می تواند در اجتماع وجود داشته باشد؟

مسئله وقتی اضطراری تر می شود که آلتوسر از طریق روسو (*Rousseau*) به گروه ها و اجتماعات می رسد. موضوع خاص سیاسی ای که روسو پیش می کشد به قرار زیر است: از آن جا که انسان ها وقتی در وضعیت طبیعی بودند "مجبور به مواجهه هائی شدند"<sup>۲۱</sup> و مجبور به اجتماعی بودن شدند، آیا ممکن است که این حالت تحمیلی و غیر مشروع اوضاع را به حالت مشروعی دگرگون کنیم؟ یعنی که، آیا ممکن است که شرائطی برای یک امکان ناضرور و فرم غیر فرجام شناسی مواجهه را بازآفرینی از کنیم در حالی که مواجهه قبلاً اتفاق افتاده باشد؟ آن را عطف بماسبق بطوری انعطافی کنیم؟ "برای این که یک فرم غیرمشروع (غالب) را اصلاح کنیم، آن

را به فرمی مشروع تبدیل کنیم؟<sup>۲۲</sup> طبق گفته ی آلتوسر، این سؤال اصلی *قرارداد اجتماعی* است. " در این دیدگاه از هر نظریه ی ممکن تاریخ، که به احتمال وقوع الزام بعنوان معلولی از الزام احتمال وقوع فکر می کند، زوج ناراحت کننده ی مفهومی که به هر حال باید به حساب آورده شوند، بدون شک عمیقترین موضوع در باره ی روسو در این جا فاش و سپس دوباره سرپوش گذاشته شده است.<sup>۲۳</sup> مجدداً، خلاء کنجاست، عرصه ای که از آن ما بتوانیم چنین تغییر موضعی را به انجام برسانیم؟ آلتوسر می نویسد که " این در خلاء سیاسی است که مواجهه باید به انجام برسد.<sup>۲۴</sup> اما این خلاء کنجاست و چی می تواند باشد؟

بنظر نمی رسد که در اجتماعات ما هیچ خلای وجود داشته باشد. اجازه دهید به فرآیند انتخاب اجتماعی نظری بیاندازیم - که برای مثال، به صورت دسته بندی کردن و گزینش توانها یا استعدادهای خاصی در چهارچوب امتحانات، رقابت ها، یا مصاحبه های استخدامی، مورد قبول واقع شده است - که بلافاصله بصورت کلمه ی متضاد حالت انعطافی ای ظاهر می شود که بر اقتصاد (مترجم: اداره ی دقیق منابع در دسترس) انتخاب طبیعی و مفهوم غیر دلالت گر آن ظاهر می شود.

همیشه فهرست تکالیف، طرح کلی شغل ها، و تشریفات امتحانات مقدم بر مواجهه ی واقعی با تغییر پذیری و تنوع داوطلبان است، لذا مانع ظهور خودبخود تفاوتها می شوند. در واقع، چنین انتخابی نمی تواند در تولید تفاوتها شامل شود، بلکه، در عوض، فقط در تداوم معیارهایی شامل می شود که از طریق آنها شخص انتخابشان می کند. این بهترین ها نیستند که انتخاب می شوند یا حتی آنهایی که توان های شگفت انگیزی برای انطباق دارند، بلکه آنهایی هستند که بیش از همه مطیعند. سازش بر ارزش اولویت می گیرد. لذا انتخاب اجتماعی با تضمین تداوم و قابلیت تجدید عینی، برگشت ثقیل جامعه شناسی را تضمین می کند، اما هرگز ظهور تکینگی ها از هیچی را تضمین نمی کند.

مارکس، بخصوص در کتاب *نقدی بر فلسفه ی (دست) راستی هگل (Critique of Hegel's Philosophy of Right)*، اولین متفکری بود که ویژگی محافظه کاری انتخاب اجتماعی استعدادهای را محکوم کرد. مارکس با مثال "کارگزاران" (functionaries) نشان می دهد که از آنها هیچ رقابت خاصی فراسوی از آن چه تدارک نظم مستقر است، انتظار نمی رود.<sup>۲۵</sup> هگل در کتاب *عناصر فلسفه ی (دست) راستی (Elements of the Philosophy of Right)* می نویسد که این "افراد با پیدایش طبیعت فردیشان مقدر نشده اند که اداره ی خاصی را در دست بگیرند، چون که هیچ پیوند طبیعی یا آیینی این دو وجود ندارد. اهمیت قابل مشاهده در حرفه شان دانش و اثبات قابلیت و توانایشان است.<sup>۲۶</sup> اما، مارکس می گوید که، این توانایی ها، توانایی ها نیستند؛ برای

کارگزار شدن هیچ "تکنیکی"، هیچ مهارتی، بجز استعداد مطیع بودن، تکریم حکومت، و بنابراین اطاعت گرائی لازم نیست.

نقد دیگر انتخاب اجتماعی را از کارهای پیر بوردیو (Pierre Bourdieu)، بخصوص در کتاب معروفش *وارثان (Inheritors)*<sup>۲۷</sup> انجام می دهیم که همراه با ژان - کلود پسون (Jean - Claude Passeron) در سال ۱۹۶۴ نوشته اند، و در باره ی هدف طبقاتی دانش آموزان است. هنجارهای انتخابی، که همیشه از قبل تعریف شده اند، شکل دهنده ی برنامه ای واقعی بوده و بار دیگر، منطبق با ارزش های خالص و ساده ی اطاعت از طبقه ی غالبی است که معیارهای "مشروعیت فرهنگی" را مستقر می کنند. ویژگی اصلی این مشروعیت یک مقام اجتماعی خشکه مقدس بودن است. این وظیفه ی بازتولید اجتماعی بازتولید فرهنگی است، که بر "امتیاز خاص داشتن" بنیاد گرفته است - بنا به تعریف از قبل تعیین شده ترین معیار انتخابی است که همواره بوده.

انتخاب اجتماعی هدفش تکثیر نظم، برخورداری از امتیاز، و یا ایدئولوژی غالب است. برای مثال، هیچ کسی هرگز فرد مستعدی برای عمل یا تقلای سیاسی را گزینش نمی کند، بلکه همیشه فرد مستعدی را انتخاب می کند که به نظم احترام می گذارد. در بین ماها چه کسی هرگز با بی عدالتی این نوع طبقه بندی، و این ارجحیت دادن شوکه شده است که فقط مطیع ترین افراد را نگه می دارد، ولی هرگز منحصر به فردها را حفظ نمی کند، که در نهایت، این همه افراد متوسط الحال، بی کفایت، و تنگ نظر انتخاب می شوند؟ چه کسی هرگز این ادراک را نداشته که انتخاب اجتماعی، در عمل، یک برنامه بوده، و هرگز وعده ای نبوده و دگرگونی های مورفولوژیک اجتماع، عمیقاً، عاملان محافظه کاری بوده اند؟

بنابراین، سؤالی که پیش می آید این است که آیا سرنوشت انتخاب اجتماعی یک مرگ و میر است، یا این که انتخاب می تواند به طریقی در حیطه ی سیاسی با وضع انعطاف پذیری طبیعی همراه شود. ما چگونه می توانیم در حیطه ی جامعه و فرهنگ از تعادل بین تنوع و انتخاب، آینده ی تفاوت، و وعده ی فرم های غیرمنتظرهمطمئن شویم؟

آلتوسر در حقیقت، از این مشکلات، یعنی از عدم توافق بین مواجهه در نظم هستی شناسی و طبیعی در حیطه ی سیاسی کاملاً آگاه است. باید فقط یک راه حل برای این وجود داشته باشد: اطلاع از این امر که معیار قبل از خود انتخاب وجود ندارد. چنین چیزی در اجتماع شرط بازیافت انعطاف پذیری است. کل مسئله همیشه در مورد این دانستن است که چگونه تفاوت را از قبل شناسائی نکنیم، چون که همیشه انتخاب در نظم کاری است که ارزش را تفویض کرده و لذا سلسله مراتب و هنجارها را خلق می کند. چگونه شخص باید به یکباره به ویژگی ارزیابی کننده ای فکر کند که برای کل انتخاب اجتماعی و عدم تعیین و آزادی آن غیرقابل اجتناب است؟

تنها فیلسوفی که بطور واضحی این سؤال را ارائه داده نیچه است، به این علت است که آلتوسر بعد از بررسی ماکیاولی و روسو، به او ارجاع داده است. مطمئناً به او ارتباط نداشت تا انتخاب را محکوم کند، چون که غیرقابل اجتناب بوده، و یک بنیاد هستی‌شناسی دارد: صیرورت، خودش چیزی غیر از انتخاب نیست. این گفته را از هراکلیتوس (Heraclitus) فراموش نکنید: "حتی برای بهترین آنها چیزی بالاتر از همه را انتخاب کن، شکوه نامیرا در بین میرایان، در حالی که اکثر آنها مثل حیوانات زیاده روی کرده اند."<sup>۲۸</sup> صیرورت آنقدر مملو از تفاوت است که فقط می‌تواند بر اسلوب‌گزینش اتفاق بیافتد. تکلیف فلسفه اساساً انتخابی است چون که تفاوت‌هایی را انتخاب می‌کند که با سیلان زندگی باز می‌شوند، آنها را دسته‌بندی کرده، و تعبیرشان می‌کند. نیچه در کتاب آنک ای انسان (Ecce Homo) (مترجم: اصطلاحی رایج برای توجه به تصویر عیسی با تاج پر از تیغ بر سرش است) می‌پرسد، "بنیاداً، چه چیزی است که به ما اجازه می‌دهد تا کسی را که خوب از آب درآمده تشخیص دهیم؟"<sup>۲۹</sup> که می‌توان آن را ترجمه کرد که "کسی که فرم گرفته است؟"

دولوژ در کتاب تفاوت و تکرار (*Difference and Repetition*)<sup>۳۰</sup> که آلتوسر به آن هم ارجاع کرده است، نشان می‌دهد که انتخاب طوری که عمل می‌کند، معیارهای خودش را تولید می‌کند. لذا، به اعتبار و قابلیت دوام تفاوت‌ها حساسیت خواهد داشت. تفاوت، با بازگشایشش انتخاب خواهد شد، ظهورش را برای بازگشت نشان می‌دهد، مثل این است که گفته شود امکان بوجود آوردن یک موروثی است. از این رو، برای مثال، یک موسیقی "خوب"، زایشگر یک سنت تفسیری کهن الگوهاست، و یک کتاب مهم سلسله‌ای از خوانندگان را بوجود می‌آورد. لذا انتخاب باید بعد از ظهور یا جهش تفاوت در همان اسلوبی اتفاق بیافتد که تغییر پذیری قبل از انتخاب طبیعی می‌آید. انتخاب طبیعی فراسوی خوب و بد است.

آلتوسر کاملاً می‌داند که "خلاء سیاسی" ای که در آن "مواجهه باید به انجام برسد"<sup>۳۱</sup> آن خلاء سیاسی ای که، همان طور که او می‌گوید، "یک خلاء فلسفی هم هست"<sup>۳۲</sup> ممکن است وجود نداشته باشد؛ اگر ما بتوانیم از وجودش مطمئن باشیم، اگر ما از قبل بتوانیم بدانیم، مواجهه هرگز اتفاق نمی‌افتد، و ما دوباره به فرجام‌شناسی کشیده خواهیم شد. تعیین چنین خلاء هیجیتی، و این نقطه‌ی امکانی را که تمامی وعده‌های عدالت، مساوات، مشروعیت را می‌دهد، نمی‌توان پیش فرض گرفت و نمی‌توان آن را کورکورانه و بطور اتوماتیکی تنظیم کرد، همان طور که در طبیعت هم نمی‌شود این کار را انجام داد. باید ممکنش کرد. این تکلیف فلسفی ای است که با پایان ماتریالیزم سرکوب شده ظاهر می‌شود.

آلتوسر می‌گوید که، شاهزاده‌ی ماکیاولی "مردی از هیچی است که از هیچی، از مکانی غیرقابل واگذاری شروع کرده"<sup>۳۳</sup> است. یافتن این مکان غیرقابل واگذاری و فرم دادن به آن کاری است که ما باید انجام دهیم. "غیرقابل واگذاری (Unassignable) ترجمه‌ی کلمه‌ی فرانسوی (inassignable) است، اما من

مطمئن نیستم که این واژه در هر دو زبان یک معنی را بدهد. در زبان فرانسه به معنی نامعین و نامحدود است. در زبان انگلیسی به معنی قادر نبودن به انکار و انتقال به یکی دیگر: یا مسلم بودن است. اما من **unassigned** به معنی اختصاص داده نشده یا کنار گذاشته شده برای هدف خاصی را هم پیدا کرده ام. لذا معانی انگلیسی بسیار جالب توجه تر هستند چون که فضائی را در داخل ایده ی شایسته باز می کند، چیزی که نمی توان آن را به کس دیگری نسبت داد، این که بدون تخریب سوژه نمی توان آن را منکر شد، که به کسی تعلق ندارد و هیچ سرنوشتی ندارد. ما می توانیم این محل را محل غیر قابل واگذاری، به شایستگی گمنام بخوانیم. بدون کیفیت ها، بدون امتیاز، بدون میراث، بدون رسم و رسوم. جامعه ی هیچی، جامعه ی دلاور. آلتوسر باز هم می گوید، از آن جا، و فقط از آن جاست که فرم های جدید- منحصراً به فرد، غیرقابل پیش بینی، دیده نشده، و احیاء شونده - می توانند ظاهر شوند.

قبل از این که من چند سؤال در باره ی این "مکان" بپرسم، اجازه دهید تغییراتی را بیان کنم که در خوانش آلتوسر از مارکس و متعاقباً در نقد او از سرمایه داری با این ماتریالیسم جدید ایجاد می شود. آلتوسر در پرتو این ماتریالیسم جدید می نویسد که، مارکس "مجبور به این بود که در یک افق شکافته شده بین شانس بودن مواجهه و لزوم انقلاب فکر کند." <sup>۳۴</sup> از این روست، تمامی انکاراتش، منع فعالیتهايش، و خیانتهای فلسفیش. خیلی خلاصه: "مارکس، در نقل قول های بی شماری . . . شرح می دهد که روش تولید سرمایه داری از 'مواجهه ی' بین 'صاحبان پول' و پرولتاریائی برخاسته که از همه چیز بجز نیروی - کارش محروم شده است. این طور پیش آمده است که این مواجهه اتفاق افتاده، و 'قوام یافته،' که به این معنی است که . . . دوام یافته، و به یک حقیقت انجام شده تبدیل شده، . . . روابط و قوانین پابرجائی را ایجاد کرده . . . : قوانین توسعه ی روش تولید سرمایه داری . . . <sup>۳۵</sup> لذا در ابتدا، مارکس نظام نامه ی سرمایه داری را بعنوان یک مواجهه تجزیه و تحلیل می کند که از خلاء انعطافی، و هیچی پرولتاریا - یعنی محرومیت بنیادیش، شروع شده است. اما مارکس و انگلس بجای این که به این دیدگاه، یعنی به دیدگاه روش تولید به عنوان فرمی که از هیچی شکل گرفته، عناصر متفاوتی را جمع آوری کرده و تدریجاً به الزام تبدیل شده، وفادار بمانند، فرآیند را معکوس کرده اند. آنها تدریجاً تأیید کردند که عناصر مختلفی شکل دهنده ی مواجهه "از ازل تقدیرشان این بوده که با هم ترکیب شده، با یکدیگر هماهنگ شده، و متقابلاً یکدیگر را بعنوان اهداف، شرائط، و مکمل هایشان تولید کنند." <sup>۳۶</sup> آنها تجزیه و تحلیل تکثیر پرولتاریا را بجای تولید آن جانشین می کنند.

وقتی که مارکس و انگلس می گویند که پرولتاریا "محصول صنایع بزرگ" است، یک یاوه گوئی بزرگی مرتکب می شوند، خودشان را در داخل منطق واقعیت به انجام رسیده ی تکثیر پرولتاریا در مقیاسی ممتد قرار می دهند، نه منطق فرجام شناسی "مواجهه" که تولید کننده ی (به جای تکثیر) این توده ی انسان های فقیر و

مصادره شده، بعنوان پرولتاریا، به صورت یکی از عناصر شکل دهنده ی روش تولید است. مارکس و انگلس، در این فرآیند از برداشت اول روش تولید، یک برداشت تاریخی – فرجام شناسی، به برداشتی ثانوی تغییر موضع می دهند، که ذات گرایانه (و فلسفی است).<sup>۳۷</sup>

لذا بار دیگر، وظیفه این است که موضع فلسفی سرکوب شده فقر، سلب مالکیت، محرومیت، و هیچی بودن را بعنوان منشاء هر فرآیند تکوینی رها کنیم. فقر، محرومیت، و استثمار نقطه های عزیمت تفکر فلسفی هستند نه به این دلیل که موضوعات یا عناوین را برای فیلسوفان شکل می دهند بلکه به این علت که ممارست و نظریه، هر دو توانشان، و قدرت پویندگیشان را مدیون فقدان منشا هستی تعیین یافته هستند. آلتوسر می گوید همان "جنگل بکر" منشا.<sup>۳۸</sup>

بدون شک "جریان زیرزمینی ماتریالیسم تصادف" با کمال تعجب دارای قدرت پیشگوئی است. در زمان حال کوشش برای پاک سازی یک نقطه ی تهی، هیچی، و محرومیت، در مرکز مهمترین روندهای فلسفی ای است، که خودشان را بعنوان ماتریالیسم تعریف می کنند. برای مثال، اندیشه ی واقع گرایی (speculative realism) در جستجویش برای یک سبک غیر تطبیق گرایی (noncorrelative) تفکری، برداشتی از مطلق را شرح و تفصیل می دهد که به "ما" تعلق نخواهد داشت، و نسبت به ما بی تفاوت خواهد ماند.

بازکردن مکانی غیرقابل واگذاری در دنیای جهانشمول، دنیائی که هر مکانی در آن واگذار شده، اضطراری ترین وظیفه اخلاقی و سیاسی شده است. مسئله، موفقیت در شکل دادن به آن بعنوان ساختاری متعالی (غیر جبری) نیست. این همان چیزی است که من با خودم تقلا می کنم، سعی دارم انعطاف پذیری خودم را از چنگال هر نمادی آزاد کرده و کوشش کنم که دائماً آن را از حاکمیت خودش تخلیه کنم.

همه ی این ها بشدت شکننده هستند؛ امواج دائماً، و مکرراً، "زمینه های باز"<sup>۳۹</sup> منحصر به فرد بودن، غافل گیری، انتخاب غیرقابل پیش بینی، شناخت استعدادها، توان خوش آمدگوئی به فرم های نو را بدون این که انتظارشان را داشت، می پوشانند. امواج مالکیت، واگذاری، تکثیر کردن دائماً و مکرراً محرومیت منشائی ثروت هستی شناسی را می پوشانند.

<sup>۳۷</sup> مترجم: speculative realism روندی در فلسفه ی معاصر است که خودش را در اتکانش به رئالیسم متافیزیکی ای برخلاف فلسفه ی پساکانتی (که تطبیق گرایی correlationism خوانده می شود) تعریف می کند.

ماتریالیسم به کجا می رود؟ سؤالی که هرگز ابهامش را از دست نمی دهد. اما، همان طور که داروین می گوید، وقتی که ذات تغییرپذیر انواع را در نظر می گیریم، گاهگاهی گمانی ایجاد می کند که "بنظر می رسد که کل سازمان انعطاف پذیر شده است."۴۰ اجازه دهید برای آن روزها زندگی کنیم.

یادداشت ها

1. Derrida, *Specters of Marx*.

2. Derrida, *Specters of Marx*, xiii.

۳. این فصل اولین بار بعنوان یک سخنرانی با حسن توجه Centre for Research in Modern European

Philosophy(CRMEP) و London Graduate School of Kingston University London در ماه

می ۲۰۱۳ ارائه شده است.

4. Althusser, "Underground Current," 163-207.

5. Althusser, "Underground Current," 167, 168.

6. Althusser, "Underground Current," 168.

7. Althusser, "Underground Current," 189.

8. Althusser, "Underground Current," 168.

9. Althusser, "Underground Current," 200.

10. Althusser, "Underground Current," 169.

11. Althusser, "Underground Current," 170.

12. Althusser, "Underground Current," 194.

13. Darwin, *Origin of Species*, 12.

14. Darwin, *Origin of Species*, 131, 132.

15. Darwin, *Origin of Species*, 43.

۱۶. در مورد رابطه با مالتوس، به نتیجه گیری در منشاء انواع داروین مراجعه کنید.

17. Jacob, *Logic of Life*, 8.

18. Canguilhem, *Vital Rationalist*, 212.

19. Althusser, "Underground Current," 172.

20. Althusser, "Underground Current," 173.

21. Althusser, "Underground Current," 185.

22. Althusser, "Underground Current," 187.

23. Althusser, "Underground Current," 187.

24. Althusser, "Underground Current," 173.

25. Marx, *Critique*, 21ff
26. Hegel, *Elements*, 332.2
27. Bourdieu and Passeron, *Inheritors*.
28. Fragment, 29
29. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, 224.
30. Deleuze, *Difference and Repetition*, 300.
31. Althusser, "Underground Current," 172
32. Althusser, "Underground Current," 174.
33. Althusser, "Underground Current," 172.
34. Althusser, "Underground Current," 187.
35. Althusser, "Underground Current," 197
36. Althusser, "Underground Current," 200.
37. Althusser, "Underground Current," 198.
38. Althusser, "Underground Current," 191.
39. Althusser, "Underground Current," 191.
40. Darwin, *Origin of Species*, 12.

از فرا انسان تا پسا انسان: چند غایت؟

کترین مالابو

چهل و پنج سال قبل، در اکتبر سال ۱۹۶۸ در نیویورک، ژاک دریدا سخنران اصلی در کنفرانسی بین المللی ای تحت عنوان "فلسفه و مردم شناسی (Philosophy and Anthropology)" بود. "متن این سخنرانی در حاشیه های فلسفه (Margins of Philosophy)" با عنوان "سرانجام های انسان"<sup>۱</sup> به چاپ رسید. دریدا در چهار صفحه ی اول معنی ژست سخنرانی کردن در یک کنفرانس بین المللی در باره ی بشر را شرح می دهد. او گفت که، مسئله به امکانی برای یک سخنران مربوط می شود که در سخنرانش یک فضائی را بین تفاوت های هر یک از هویت های ملی، قومی، فرهنگی، نظریه ای، و جنسیتی و کلیت بی واسطه ی فشرده در باره ی درونمایه ی کنفرانس بآید نماید. او می نویسد: "در یک لحظه ی معین و در یک زمینه ی اقتصادی و سیاسی معین، بعضی گروه های ملی قضاوت می کنند که ممکن و لازم است که یک مواجهه ی بین المللی را سازمان دهند، تا خودشان را معرفی کنند، یا در این چنین مواجهه ای با هویت ملیشان نمایندگی شوند (حداقل، مانند آن چه که توسط سازمان دهنده های کنفرانس فرض گرفته می شود)، و در این مواجهه تفاوت های مناسب آنها تعیین شده، یا رابطه هائی بین تفاوت های مربوطه برقرار شوند."<sup>۲</sup> عطف به این که انسان محکوم به درونی کردن، ادغام و نهایتاً زدودن تفاوت هاست، محل پرسش نیست؟ چه و پنج سال بعد، ما با همین مشکل روبرو هستیم. وقتی در باره ی انسان صحبت می کنیم، آیا ما، آیا من، اجازه می دهم تنوع یا اقلیت خاصی به زبان آید، یا ما، بالاخره آن را نفی خواهیم کرد؟

دریدا برای این که راه خودش را از طریق این سؤال پیدا کند، تصمیم گرفت تا از فرهنگ و هویت خودش بعنوان یک فیلسوف فرانسوی صحبت به میان آورده و بپرسد: "به این گونه گذاری کاملاً طبیعی بین مقدمه و موضوع این محاوره انجام خواهد گرفت، آن طوری که بر من تحمیل شده، نه آن طور که من آن را انتخاب کرده باشم. فرانسه کجاست، آن طور که به بشریت مربوط می شود؟<sup>۳</sup> چه و پنج سال بعد، من عملاً همان سؤال را تکرار می کنم. نه از نقطه نظر مطلق فلسفه ی فرانسوی - من شک دارم که چنین چیزی هنوز هم وجود داشته باشد -

بلکه با این اوصاف، از نقطه نظر فلسفه ی قاره ای. در مقامی که دارم، سعی دارم تا از جهان شمول کردن گفتمانم خودداری کنم و با این وجود امید داشته باشم چیزی را بگویم که همه بتوانند آن را بشنوند. حکمی متناقض. اگر من گفتمانم را بصورت تکرار گفتمان دریدا ارائه می دهم، به این علت است که، همان طور که قصد دارم نشان دهم، مسئله ی بشریت مربوط به سرنوشت منحصر به فرد و خاص تکرار است. مقصود این نیست که تکرار صرفاً فلسفی است. البته اتفاقات بی شمار تکرار های حیوانی نیز پیش می آیند؛ موارد زیادی هم تکرار های غیرزنده ها وجود دارند، مانند تکنولوژی، و تمامی انواع اتوماتیسم (خودکاری) که در واقع انسانی نیستند. لذا این طور نیست که انسان فی نفسه ویژگی تکراری یا تکرار شونده دارد. مقصود من این است که انسان رابطه ی خاصی با تکرار می سازد و این که، در مقابل، این رابطه او را می سازد.

خود دریدا در نظر می گیرد که انسان چیزی است که دائماً خودش را تکرار می کند؛ اما نه تنها این، بلکه چیزی است که خودش را *ورای تمامی ساختارشکنی های وجود خودش* تکرار می کند. انسان چیزی است که حتی وقتی که ذات و جوهرش منحل شد، خودش را تکرار می کند. من اول این نکته را بسط خواهم داد،<sup>۵</sup> سپس، به موضوعات سیاسی برگشته، می پرسم که تکرار چیست و تکرار انسان بعد از ساختارشکنی چیست. نیچه این دو لحظه را بهم وصل می کند.

آن طور که به بشریت مربوط می شود، فرانسه کجاست؟ در زمانی که دریدا این سؤال را پیش کشید، فلسفه ی فرانسه در حال حرکت وسیعی برای ساختارشکنی انسانگرایی ای (هیومنیزم) (humanism) بود که از زمان هستی گرایی (اگزیستانسیالیسم) سارتر سلطه داشت.<sup>۶</sup> حتی اگر کسی نخواهد که فکر سارتر را تحت شعار 'هستی گرایی انسان گرایی' است خلاصه کند، باید تصدیق کند که در کتاب *هستی و نیستی، طرح یک نظریه ی هیجانان (احساسات)*، غیره (*Being, and Nothingness, The Sketch of a Theory of* *Emotions, etc.*) برداشت اصلی، موضوع آخرین تجزیه و تحلیل، و چشم انداز و سرچشمه ی غیرقابل کاهش آن چیزی است که آن موقع 'واقعیت - بشریت' خوانده می شد. همان طور که بخوبی می دانیم، این عبارت ترجمه ی وجود یا وجود جبری (Dasein) هایدگری است.<sup>۷</sup> حقیقت این است که در دهه ی پنجاه، ترجمه ی معمولی Dasein "واقعیت بشریت" بود. حتی اگر "برداشت 'واقعیت - بشریت' برای سارتر و دیگران پروژه ای با معنی انسان، انسانیت بشر، بر یک اساس تازه،<sup>۸</sup> غیر مسیحیت و غیرمتافیزیکی می بود، نشان می داد که فیلسوفان هنوز هم به چیزی مانند وحدت مفهوم انسان، دقیقاً در جهانشمولی آن باور دارند.

بطور متناقضی، این انسانگرایی سارتر علاوه بر هاسرل و هگل، بر باور فیلسوفانی مانند هایدگر بنا شده است، کسانی که به روش خودشان عدم وجود چنین مفهوم وحدت انسانیت و در نتیجه عدم وجود "واقعیت بشریت" به این گونه را، بیان کرده اند. هایدگر دقیقاً تصمیم گرفت تا واژه ی "انسان" را با استفاده از واژه ی

Dasein خشتی کند که دلالت ضمنی بر عدم وجود هر کیفیت خاص یا مشخص کننده است. Dasein مطمئناً یک "مرد" نیست. یک زن هم نیست. یک موجودی است، بدون در نظر گرفتن هر نشانه‌ی خاصی. در مورد هاسرل، می‌دانیم که "نقد انسان‌گرایی یکی از موضوعات اولیه‌ی فلسفه‌ی متعالی او بود [...] [برای هاسرل]، می‌توان یک آگاهی بدون انسان را فرض گرفت." <sup>۸</sup> در مورد هگل، حتی اگر کوجو (Kojève) دائماً آگاهی موجود در پدیده‌شناسی روح (*Phenomenology of Spirit*) را با آگاهی انسان یا ذهنیت او همانند بدانند، آشکار است که فلسفه‌ی دیالکتیکی هرگز به چیزی بعنوان "آگاهی انسان" اشاره نمی‌کند. پدیده‌شناسی روح (*Phenomenology of Spirit*) هرگز یک انسان‌شناسی نیست.

لذا از طرف دیگر، قابل توجه است که به بینیم که برای مدتی طولانی، همه‌ی این فیلسوفان اساسی برای اومانیسیم اگزیستانسیال فرانسه شکل دادند. همان طور که گفتیم، در زمانی که دریدا کتابش را می‌نوشت، به هر حال ساختارشکنی این انسان‌گرایی شروع شده بود. در دهه‌ی هفتاد، زمینه‌ی ضد اومانیتیه‌ی اومانیسیم معاصر فرانسه شروع به رشد کرده بود، و متفکرانی مانند لویناس (Levinas)، ریکور (Ricoeur)، و هایپولایت (Hypolite) خوانش تازه‌ای از هگل، هاسرل، یا هایدگر را در دست گرفته بودند، که آنها را از نفوذ سارتر آزاد می‌ساخت. دریدا در گشایش راهی که با این خوانش‌های تازه آغاز شده بود اولین انگیزه‌های ساختارشکنی را ترسیم کرد. ساختارشکنی‌ای که هنوز هم باید این خوانش‌های غیرانسان‌گرایی را از بازمانده‌های هنوز موجود انسان‌گراها برهاند. در این موقع ساختارشکنی از آغاز بصورت خوانش ثانوی غیرانسان‌گرایی این خوانش‌های غیرانسان‌گرایی ظاهر شد. بصورت یک تکرار منتقدانه.

چنین تکراری با این ایده شروع می‌شود که فائق آمدن یا تحول یا جایگزینی انسان هنوز شروع نشده است. که انسان همیشه حتی در گفتمان غیر انسان‌گراها، باز می‌آید و بر می‌گردد. دریدا در این وحله، با معنی دوگانه‌ی عنوان "فرجام‌های انسان" (*The Ends of Man*) بازی می‌کند. "فرجام" هم به معنی غایب شدن و هم اتمام است. طبق این معانی دوگانه، انسان، یا بشر، آن چیزی است که خودش را در غیاب به دست می‌آورد. چیزی که خودش را بواسطه‌ی نابودیش تکرار می‌کند.

این چه معنی‌ای دارد؟ دریدا در یک تجزیه و تحلیل جالب توجهی شرح می‌دهد که ناپدید شدن یا فرجام - در مفهوم به سرانجام رسیدن - انسان چیزی نیست که از بیرون اتفاق می‌افتد، مثل یک تصادف یا یک حالت سرگذشتی چیزها یا رخداد. به طریقی در درون برداشت انسان یا انسانیت حک شده است. این همان چیزی است که دریدا بعداً ماهیت آخرالزمانی انسان خواند: نابودیش حقیقتش است. سرانجام او غایت او است، فرجام. منظور دریدا این است که به انسان، بعنوان یک موجود فرضاً عقلانی (منطقی) موهبت لوگوس یا عقل کل (*logos*) است، باید خودش را بصورت غیرانسانی، یعنی لایتناهی، جاودانه، و بصورت موجودی به کمال برساند که قادر

است، اگر نه بطور طبیعی، بلکه بطور معنوی به دانش مطلق برساند. "این سرانجام انسان متناهی است". سرانجام انسان پایان پذیر، اتحاد یتناهی و لایتناهی، یتناهی بصورت چیرگی بر نفس<sup>۹</sup> بعد از این دریدا بر وحدت دو سرانجام انسان تأکید کرده، وحدت مرگ او و کمالش، وحدتی که در مفهوم یونانی فرجام، ماندگار است: فکر سرانجام انسان همزمان با فکر حقیقت انسان است.

چنین وحدت متناقضانه ای در سرتاسر همه ی سنت متافیزیکی از قبل وجود دارد، دریدا می گوید ("فکر سرانجام انسان، همیشه از قبل در متافیزیکت تفکر در باره ی حقیقت انسان تزریق شده بود")<sup>۱۰</sup>، اما در گفتمان غیرمتافیزیکی هم وجود دارد، یعنی، در گفتمان های غیرمردم شناسی و غیر انسان گرائی هگل، هاسرل، و هایدگر. تکرار می کنم، این افراد در ساختارشکنی انسان، فقط مفهوم آن را تا حدی بدست آورده یا کامل کردند که انسان نمی تواند به آن وضعی بماند که هست. حدی است بین دو سرانجام و خود سرانجام.

من در این جا بازمانده های این مایه ی اصلی از انسانیت در فلسفه های سه گانه ی مذکور هگل، هاسرل، و هایدگر را مشروحاً تجزیه و تحلیل نمی کنم. من فقط می خواهم از خطوط اصلی گسترش دریدا ذکر می بکنم. او در باره ی هگل می نویسد که حتی اگر آگاهی در پدیده شناسی به معنی واقعی کلمه انسانی نیست، واژه ی "ما"ئی که هگل گاهگاهی استفاده می کند "وحدت دانش مطلق و مردم شناسی، وحدت خدا و انسان، وحدت هستی - الهیاتی و انسان گرائی است." "۱۱ بعد از این می فهمیم که چرا کوجو می تواند تصور خدا را در دیالکتیک های ارباب / برده در پدیده شناسی بصورت آگاهی ای شرح دهد که آماده ی قربانی کردن حیوانیتش است تا به مقام والای نمادیش، یعنی، هستی "انسان" به تنهایی، برسد.

همین مورد در هاسرل. دریدا می نویسد، "علیرغم نقد مردم شناسی [برای هاسرل] 'انسانیت' هنوز هم نام موجودی است که به آن فرجام متعالی ای اعلان شده است - که بعنوان [ . . ] عقلانیت مشخص شده است. این انسان به مثابه حیوان (ناطق) عاقلی (*animal rationale*) است که، در کلاسیک ترین تعریفش، محل شکوفا شدن دلیل فرجام شناسی، یعنی، تاریخ را برمی گزیند. برای هاسرل مانند هگل، عقل غایت انگارانه است، و سرگذشتی نیست مگر عقلانیت. عقلانیت [با نقل قول از کتاب هاسرل به نام *منشاء هندسه The Origin of Geometry*]، 'در هر انسانی عمل می کند، عقلانیت حیوانی، بدون توجه به این که چقدر بدوی است . . . ' "۱۲ به محض این که ما وحدت انسان را نقد کرده یا آن را به چالش می کشیم، به محض این که آن را محتوا می بخشیم به سرانجام (ناپدید یا تخریب) می رسد، ما به مفهومی از انسان دست می یابیم که، مطابق مفهومش، دقیقاً گذاری به یک موجودی بیش از پیش انسانی است.

معنی دوگانه "سرانجام های انسان" حتی در نوشته های هایدگر هم وجود دارند، کسی که بنظر می رسد که از افراطی ترین فیلسوفان غیرانسان گرا (غیرهیومنیست) باشد. هایدگر در کتاب *عریضه ای در انسان گرائی*

(*Letter on Humanism*)، دقیقاً برداشت مربوط به انسان گرایی را نقد می کند، اما این کار را انجام می دهد تا نشان دهد که "انسان گرایی" (هیومنیسم) انحرافی از ذات انسان است: "تهدیدی برای ذات انسانیت است."<sup>۱۳</sup> بنابراین، دریدا می تواند بنویسد که نقد هایدگر از انسان گرایی (هیومنیسم) و برداشت سنتی از انسان در واقع منجر به "نوعی ارزیابی مجدد یا ارزش دادن مجددی از... ذات انسان می شود، که در این جا باید قبل و ورای تعین های متافیزیکی اندیشیده شود."<sup>۱۴</sup> بار دیگر، بنظر می آید که هر نقدی از مفهوم انسان به جهت بررسی بهتری از جوهر انسانیت باشد. سرانجام سرانجام است. تعلیق یک تکمیل است.

آیا این امر به این معنی است که تمامی گفتمان ها در باره ی انسان، چه متافیزیکی چه ساختارزداپانه، سیاسی یا قضائی، مردم شناسانه یا روانکاوانه، در همین ناممکنی سهیم خواهند بود: برای غلبه بر این اندیشه راجع به انسان بعنوان یک حرکت معین- این تحدید قدیمی، که ارسطو بعنوان واسطه ای بین خدا و حیوان توصیف کرد؟

و امروزه در باره ی ما چی؟ آیا ما محکوم به تقلید کردن هستیم، تا این حلقه را بطور بی نهایتی تکرار کنیم؟ وقتی ما ادعا می کنیم که حالا انسان در پشت سر ماست، که ما وارد عصر پسانسان می شویم، که ما "گفت و شنود بین انواع" را افتتاح می کنیم، یا این که نمی توانیم در جهان وطن گرایی بدنبال یک مفهوم جهانی از انسانیت، باور کنیم، آیا ما چیزی غیر از کوشش برای شکل دادن دوباره، خالص کردن، و تفصیل دوباره ای از یک ذات انسان هستیم؟

اجازه دهید پیش از آن که من در طریق خودم در بمانم، یک بار دیگر مدعای دریدا را تکرار کنم.. اگر ما بخواهیم که ساختارشکنی حلقه ی سرانجام های انسان را بشکنند، این تکرار بی سرانجام دو سرانجام را، باید واژه ی وسطی بین دو استراتژی متضاد را پیدا کنیم که در واقع منجر به همان می شوند:

۱. مبادرت به یک خروجی و ساختارشکنی کنیم بدون این که زمینه را تغییر دهیم، با تکرار آن چه که در مفاهیم بنیادی و مشکل ساز اولیه، یعنی، به همان اندازه در زبان، تلویحی هستند.<sup>۱۵</sup>

بنابراین/اولین/مکان این است که اذعان کنیم که فقط ما می توانیم تکرار کنیم و باید از خلق اسامی جدیدی برای انسان خودداری کنیم: *Dasein*، پسانسان، یا هر چیز دیگری. ما فقط می توانیم انسان را در خودش بتراشیم، و اگر در این مجسمه سازی اتفاق تازه ای بیافتد، هرگز از دایره ای که از آن سرچشمه گرفته تخطی نخواهد کرد.

این "فرآیند دائمی صریح و روشن کردن، و حرکت به سمت یک فرصت، خطر غرق شدن در اوتیسم فروبسته دارد."<sup>۱۶</sup>

امکان دومی:

۲. تصمیم‌گیری برای تغییر زمینه، در روشی قاطع و منقطع، و با شدت خود را به بیرون پرتاب کردن، و با تأییدی بر یک شکاف و تفاوت مطلق است.<sup>۱۷</sup>

این دومین امکان دلالت ضمنی بر نام‌گذاری تازه، شرح و تفصیل دیدگاه‌های تازه‌ی نظریه‌ای، اختراع بعضی مفهومات "شنیده نشده" ی غیر از انسان دارد که مطمئناً آئینه را می‌شکند. طبق نظر دریدا، این دومین امکان احتمالاً در دامی می‌افتد "ساده لوحانه تر و مؤکد تر از همیشه که در اندرون کسی مسکن‌گزیده که اعلان ترک آن را کرده، تمرین ساده‌ی زبان که بارها بی‌وقفه زمینه‌های تازه‌ای را در مطالب قدیمی تر بازگو می‌کند"<sup>۱۸</sup>. بنابراین، مجدداً، چگونه ممکن است، تا راه‌گزینی بین این دو جنبه از تکرار، اینهمانی و متفاوت، اینهمانی متفاوت یا تفاوت اینهمانی را پیدا کنیم؟ و ذات انسان، که در واقع در هر دو مورد یونیورسال است؟

با کمال تعجب، دریدا جوابی برای این سؤالات ارائه نمی‌دهد. او در صفحه‌ی آخر کتابش، فقط با دنباله روی از مسیرهای نیچه، راهی را برای خروج طرح می‌ریزد. البته ممکن است بنظر آید که خود نیچه در حلقه‌ای که دائماً شرح می‌دهد، بدام افتاده باشد: بازگشتی ابدی، در این جا عود ابدی انسان. وقتی که او در باره‌ی تفاوت بین انسان برتر و فرانسای صحبت می‌کند، بنظر می‌رسد که اسم جدیدی خلق می‌کند تا یک واقعیت قدیمی را توصیف کند و، به این وسیله، دستاورد ذات انسان را اعلان کند. با این وجود دریدا چیز دیگری در نیچه می‌بیند، چیزی متفاوت از تکرار ات فیلسوفانه‌ی دیگر. هنگامی که انسان در راه فرانسای است، از آن جا که "پلی" است به فرانسای، انسان، همزمان، هرگز به خودش بر نمی‌گردد. در این سرانجام هیچ قیافه یا حرکت بازتابانه‌ای وجود ندارد. انسان، "رهسپار می‌شود"، بدون این که به آن چه که در پشت سرش جا گذاشته، به عقب برگردد. او کتابش را می‌سوزاند و جای پاهایش را محو می‌کند.<sup>۱۹</sup> این همان چیزی است که نیچه "فراموشی فعال" (aktive Vergessenheit) می‌خواند.

بنابراین، آیا ممکن است که انسان فعالانه یکی از سرانجام هایش (end) را فراموش کند؟ فعالانه خودش را فراموش کند؟

کتاب دریدا در اینجا تمام می شود، و در این جا من وارد می شوم تا فروتنانه سعی کنم "سرانجامی" را برایش پیشنهاد کنم - و اینجا دومین لحظه ی پیشروی من است.

به من اجازه دهید تا به نوبه ی خودم راه نیچه در مورد تکرار - در باره ی الزام تکرار - را دنبال کنم. در این جا چه چیزی هست که باید گفته شود؟ آیا ما هنوز هم چیزی داریم که در باره ی تکرار و انسان، در باره ی تکرار کردن انسان بگوئیم؟ تا چه حدی سؤال زمینه ی سیاسی و قضائی را جهت می دهد که ما در حال حاضر پیش می کشیم،؟

اجازه دهید تا من به سه فصل از کتاب "زرتشت چنین آشکار گفت" (*Thus Spake Zarathustra*) - در باره ی بصیرت و چیستان، "On the Vision and Riddle" رطیل ها "Tarantulas" و "اشتیاق وافر" *The Great Longing* - و به خوانش های این فصول توسط هایدگر در جلد ۲ کتابش تحت عنوان نیچه<sup>۲۱</sup>، استیناف کنم.

تکرار برای نیچه چه معنایی دارد؟ در ابتدا، و در درجه ی نخست تکرار اسم دیگری برای انتقام است. هایدگر می نویسد، "انتقام، انتقام گرفتن، تلافی کردن، *urgere*: این لغات معنی هل دادن، راندن، حرکت گله وار، دنبال کردن، و جفا کردن است.<sup>۲۱</sup> اگر چیزی به اسم ویژگی انسان وجود داشته باشد، برای نیچه، دقیقاً انتقام است. انسان تنها موجودی است که بعد از یک رنجش انتقام جوئی می کند. برای مثال، این امر نباید که با کیفرهای الهی اشتباه شود. خدایان می توانند انسان را به خاطر رفتارهایش مجازات کنند، ولی بطور شاید و بایدی دنبال انتقام جوئی بر نمی آیند. انتقام جوئی یک ویژگی انسانها، بحد افراطی و ویژگی انسانی است. هیچ ارتباطی با تقلا یا نزاع هم ندارد: حیوانات می توانند نزاع کنند، یکدیگر را بکشند، اما این رفتارهایشان بواسطه ی سرشت انتقام جوئی نیست.

انتقام به معنی ناتوانی در فراموش کردن است. دقیقاً برخلاف "فراموش کردن فعال" است. انسان موجودی است که نمی تواند اهانت ها را فراموش کند، نمی تواند گذشته را پاک کند، و آن را دائماً تکرار می کند، نشخوارش می کند، آن را دوباره می جود. ناتوانی برای خاتمه دادن گذشته دقیقاً غایت انسان است، ذات و جوهر اوست. چرا؟ این روحیه ی انتقام جوئی و تکرار از کجا می آید؟ از زمان می آید. خود زمان است. انسان تنها موجودی است که برای او زمان یک آسیب معنوی است. در حقیقت تنها یک چیز است که ما در نظر داریم از آن انتقام بگیریم: گذشت زمان. زمان نهایت آسیب است. نهایت رنجش. نیچه از زرتشت می خواهد که بگوید: "این، بله، فقط تنها این، خود/انتقام است" وجدان معذب چشم به زمان و آن چه بود، خواهد داشت.<sup>۲۲</sup> هایدگر شرح می دهد که انتقام فقط انتقام از گذشته نیست. کلاً انتقام از زمان است. در این جا، "گذشته" بطور کلی به معنی "درگذشتن" (*passing away*) است. هایدگر می نویسد:

انتقام وجدان معذب است که چشم در زمان دارد، و این به معنی انتقام گرفتن از درگذشتن، از گذرا بودن است. گذرا بودن آن در برابر چیزی است که خواست نتواند گامی پیش به جلو بگذارد. زمان [ . . . ] مانعی است که خواست نمی تواند از آن طفره رود. با این گونه مشقت کشیدن در باره ی این درگذشتن ها، قصد بطور مزمینی بیمار (بد) می شود؛ رنجش (بدی)، سپس، آرزوی در گذشت خودش را می کند، و با این کار اراده می کند که همه ی چیزهای دنیا ارزش در گذشتن دارند. وجدان معذب رو به زمانی است که همه ی چیزهای گذرا را تخفیف می دهد.<sup>۲۳</sup>

اجازه دهید آخرین قطعه از همین موضوع را نقل قول کنم. هایدگر می نویسد:

زرتشت در محاوره با روحش، به "مغاک ترین فکرش" فکر می کند [ که بازگشت ابدی است . . . ] کتاب زرتشت بخش "در باره ی اشتیاق وافر" را با این کلمات آغاز می کند: "ای روح من، به تو یاد دادم که بگوئی 'امروز،' روزی' و 'پیش از این'."<sup>۲۴</sup>

این جمله ی کوتاه حاوی امری بنیادی است: که شایستگی انسان بخاطر زبان نیست، که شایستگی انسان بخاطر داشتن روح یا توان صحبت با روحش نیست؛ شاید خودِ زمان هم نباشد: مخلوطی از زبان، زمان، و روح در یک ساختار واحد است که همان تکرار است. "من به تو یاد دادم" به گذشته ارجاع می کند: روح من، من به تو در باره ی زمان یاد دادم، و من دوباره و دوباره تا آخر این کار را خواهم کرد.

حالا اگر فقط کوشش کنیم که این سرانجام را از خودش ببریم، اگر ما فقط کوشش کنیم که آثار انسان را محو کنیم یک اسلوب هستی غیرانسانی بدست می آوریم که قطعاً از قبلی بریده شده است. بدون هیچ احساس انتقام گرفتگی.

این امر دلالت بر این دارد که ما قادریم که خودمان را از روحیه ی انتقام گیری رها سازیم. همان طور که نیچه می نویسد، "تا این که بشریت از انتقام جوئی رهایی پیدا کند: که برای من پلی به اعلی ترین آرزوها و رنگین کمانی بعد از طوفان هائی رعد آساست."<sup>۲۵</sup>

لذا واپسین انسان، واپسین انتقام خواهد بود، اما چنین سرانجامی دست آوردی یا بنظر نمی آید (یعنی، مثل سرانجامی دیگر). برعکس، خودش را پاک خواهد کرد، به فرانسوی راه می دهد که، آن طور که هست، قهقهه

سر می دهد، همان گونه که دریدا می نویسد، " به بازگشتی هدایت شده که دیگر فرم متافیزیکی تکرار انسان گرائی را نخواهد داشت."<sup>۲۶</sup>

آیا ما هرگز آزاد خواهیم شد، از انتقام جوئی رها خواهیم شد؟

حالا، چه پیوندی بین همه ی این پیش رفتن ها و سؤالات سیاسی و قضائی هست؟

برای نیچه، پیوند واضح است. قانون اسم سیاسی برای روحیه ی انتقام جوئی است. قانون خودش را بعنوان رهائی از این روحیه، بعنوان سرانجامش، معرفی می کند، اما در حقیقت دستاوردش، و سرانجام آن است. در یونان آغاز قوانین و نظام نامه های مکتوب بعنوان پیروزی عقلانیت (لوگوس)، یا، خرد بر انتقام و عدالت زیرزمینی ظاهر شد. قانون غرامت منطقی به مثابه متضاد با راه های خصوصی در حل منازعات است. حقیقت این است که خونخواهی در ایتالیا، و در کورسیکا، به صورت قانون ارادل و اوباش، در همه جا بعنوان چیزی در پس زمان ها، و وحشی گرانه تلقی می شود. ما فکر می کنیم که، حداقل در غرب، قانون بر انتقام پیروز شده است.

با این وجود نیچه شرح می دهد که مفهوم قانون و حقوق عدالت دقیقاً تکرار انتقام است، یک فرم زیرکانه تر و تهذیب شده تری از انتقام گیری است. این موضوع رساله ی دوم تبارشناسی اخلاقیات (*Genealogy of Morales*) است. قانون چیست؟ نیچه می نویسد، قانون سازمانی است که سعی می کند "انتقام جوئی را تحت نام عدالت اقناع کند - مثل این که عدالت در پایه و اساس منحصرأ گسترش بیشتر احساس مورد جور و جفا قرار گرفتن است - و توانبخشی به نه تنها انتقام گیری بلکه کلاً تمامی احساسات انفعالی است."<sup>۲۷</sup>

پس پیوند بین متافیزیک و قانون روشن است: پنهان شدن کین توزی ها پشت سر آرمان ها. پس تکرار و فراموش نشدن پشت سر گفتمان ها و نظام نامه ها. به هر حال، هر چیزی که پنهان شده، مکرراً تکرار می شود، شبیح زمان بارها و بارها بر می گردد. انسان هنوز هم آنجاست. مسئله ی انسان هنوز هم فراموش نکردن هاست. ما انسان ها بدنبال انتقام گیری از انسان بودنمان هستیم. از بشریت بودنمان.

بار دیگر، آیا ما هرگز قادریم تا از روحیه ی انتقام گیری و لذا از انسانیتیمان رهائی پیدا کنیم؟

آیا ما هرگز قادر خواهیم شد تا رابطه ی جدیدی با زمان اختراع کنیم؟ با قانون؟ با عدالت؟ آیا ما هرگز قادر خواهیم شد تا دایره ی دو سرانجام را بشکنیم؟

هایدگر می نویسد، رستگاری وجدان معذب را از 'نه' اش رها کرده و آن را برای یک 'آری' آزاد می کند.<sup>۲۸</sup>

چرا مهم است که این آری را به زبان بیاوریم؟

اگر من در این جا مسئله ی تکرار کردن را انتخاب می کنم، تنها به این علت نیست که انسان چیزی است که خودش را تکرار می کند، و تنها به این علت نیست چون که من دوست دارم که دریدا را بخاطر سخن زیبایش تکرار و ستایش کنم. بلکه، به این علت است که تکرار تبدیل به مفهومی کلیدی برای عملاً تمامی حیطه های

نظریه ای و نهادی شده است. تکرار موضوع ما شده است. تکرار تبدیل به ماده ی خام زندگی های ما شده است.

منظور من چیست؟

امروزه در قانون، سؤال اصلی کلاً بازگردانده شده است: بازگرداندن بعنوان استرداد سرزمین های بومی ها در کانادا یا استرالیا، بازگرداندن بعنوان استرداد و به رسمیت شناختن در قانون پسااستعمار، بعنوان عفو در افریقای جنوی، و امثالهم.

امروزه بنظر می رسد که قضیه ی حافظه، اجدادیت، و شجره نامه حدّت منحصر به فردی گرفته باشد، مثل این که آن چه که بر می گردد، آن چه که عودت می کند، چیزی که محتاج تعمیر است، و استرداد شونده، اضطراری ترین همه ی مسائل است. ما می دانیم که، دریدا در متن اخیری، به این ابرام برای عفو و ترمیم، موضوعیت داده و این که تکثیر صحنه های پشیمانی و درخواست عفو، خود - متهم کردن، توبه، و رسیدگی، نشانه ی حاد بودن تکرار است. " بی شک تکثیر این صحنه های پشیمانی و درخواست عفو، در بین چیزهای دیگر، دال بر یک "لزام" یا، بایندی بدون حد و حصر به سمت گذشته است. بدون حد و حصر، چون که عمل حافظه، که موضوع خود - متهم کردن، 'پشیمانی، و 'حضور' در دادگاه است باید فراتر از اختیار قانونی و دولت ملی باشد. "۲۹ پس، تکرار، به حدی موضوع مهم و اضطرار مبرمی شده است که باید از اختیارات قانونی و دولت ملی تخطی کند. .

اجازه دهید تا مثالی دیگری از این پدیده را در نظر بگیرم. همان طور که بعضی از شماها می دانید، من به زیست شناسی، مخصوصاً زیست شناسی مولکولی علاقمند هستم. من نشان خواهم داد که تکرار نقش عمده ای در تمامی سطوح زیست شناسی مولکولی معاصر دارد، بخصوص در ژنتیک و اپی ژنتیک/ من فقط یک مثال خواهم آورد: از سلول های بنیادی. این سلول ها، که تازگی ها، در اوائل دهه ی ۱۹۹۰، کشف شده اند، قابلیت این را دارند تا خودشان را به هر سلول تخصصی دیگری دگرگون کنند. آنها قادرند خودشان را تفکیک کنند. علاوه بر این، این سلول ها قادرند خود - تکرار ی کنند تا سلول های بنیادی بیشتری تولید کنند. در پستانداران دو نوع وسیع سلول های بنیادی وجود دارند: سلول های بنیادی جنینی و بالغ، که در بافت های مختلفی یافت می شوند. در جنین در حال رشد، سلول های بنیادی می توانند به همه ی سلول های تخصص یافته تفکیک شوند (به این ها سلول های فراوان - قوه ای می گویند. در ارگانسیم های بالغ، سلول های بنیادی بصورت سیستم تعمیراتی برای بدن کار می کنند، که جایگزین بافت های بالغ می شوند. این سلول ها تغییر و تبدیلات طبیعی بازسازی اعضاء، مثل خون، بافت های پوست، و دستگاه گوارشی را نیز بعهدہ دارند.

طب بازسازی (regenerative medicine) بر اساس امکان استفاده از این سلول‌ها برای جانشین کردن اعضا یا بافت‌های آسیب دیده کار می‌کند. خود – جایگزینی پارادایم جدیدی شده است: مثل این که امکان‌المثنی کردن و تکرار خود، جانشین درمان‌های دیگر، مانند پیوند عضو از شخص به خودش (graft) (مترجم: مانند پوست) یا از فرد دیگر (transplant) شده است.

ما می‌توانیم به زیست تقلیدی (biomimicry)، یعنی استفاده و تقلید از فرآیندهای طبیعی در تکنولوژی، نیز فکر کنیم. مثل این که طبیعت خودش را از طریق تکنولوژی تکرار می‌کند. جیمز بنی یوس (James Benyus) در کتابش با عنوان زیست تقلیدی: ابداعاتی که از طبیعت الهام گرفته اند (*Biomimicry: Innovation Inspired by Nature*) می‌نویسد: "زیست تقلیدی علمی انقلابی است که بهترین ایده‌های طبیعت – مانند تار عنکبوت و علف چمن زار، صدف دریائی و سلول‌های مغزی – را تجزیه و تحلیل می‌کند و آنها را برای استفاده‌ی انسانها مناسب می‌سازد." حتی امروزه کامپیوترها سعی می‌کنند از عملکردهای مغز تقلید کنند – که از همه بیشتر قابل توجه است، بخصوص اگر در نظر بگیریم که مدت‌های مدیدی است که وضع برعکس بوده و اغلب مغز را با کامپیوترها مقایسه می‌کردند.

این تکرار از "طبیعی" فقط مثال دیگری از این حقیقت است که ما فقط سؤال تکرار را نمی‌پرسیم؛ تکرار به سؤال تبدیل شده، چیزی که از ما سؤال می‌کند.

در نتیجه‌ی برداشت انعطاف‌پذیری، تنها چیزی که من سعی کردم شرح دهم، هر عمل شکل دادن، دوباره شکل دادن، تعمیر، دوباره مدل دادن، را باید در اینجا توسعه داد تا بازگشت تکرار را نشان داد.

حالا می‌توانید حدس بزنید که مسئله چیست: آیا ما می‌توانیم با این اضطرار جدید تکرار بدون انتقام جوئی برعلیه آن تفاهم داشته باشیم؟

آیا قادریم تکرار کنیم بدون این که انتقام جوئی کنیم؟ بدون این که سعی کنیم زمان و گذرانی را به صلیب بکشیم، بدون این که سعی کنیم انواع جدیدی از بی‌رحمی را اختراع کنیم؟

در شروع متزلزل این سؤال امکان تجسم غیرانسان، یا انسان غیرانسانگرا ظاهر می‌شود.

سخنرانی در یک کنفرانس بین‌المللی به چه معنایی است؟ آیا من خصوصیات ویژه‌ی خودم را بعنوان یک فیلسوف فرانسوی پاک کرده‌ام تا به آن در یک جهانشمولی (یونیورسالیسم) یا جامعیت تکرار تصفیه‌ای جعلی بدهم؟ یا برعکس خیلی – فرانسوی، خیلی هم فرانسوی – آشکار بود؟

در جستجوی تعریفی از انسان بعنوان موجودی انتقام جو، آیا من از آن چه که فکر می‌کردم به سارتر نزدیک تر بودم؟ بالاخره، سارتر نوشته‌های زیادی در باره‌ی انتقام دارد (به مگس‌ها **Flies** و سایر تراژدی‌های او مراجعه کنید. آیا من در گفتن چیزی موفق شده‌ام؟ چیزی که بتواند مورد علاقه‌ی همه‌ی شماها باشد؟ با این همه دازاین **Dasein** در این اطاق حاضر است؟

من به هر حال حضور نخواهم داشت، تا خاطره‌ی دریدا که انسان بزرگواری بود را جشن بگیرم. بله، من دوست دارم با این کلمات نتیجه‌گیری کنم: اگر ما بتوانیم روزی از روحیه‌ی انتقام جوئی رهائی پیدا کنیم، به انسان‌های بزرگواری تبدیل خواهیم شد.

یادداشت ها:

Derrida, "Ends of Man," 109-36.

Derrida, "Ends of Man," 111, 112.

Derrida, "Ends of Man," 114.

این فصل ابتدا بعنوان سخنرانی اصلی در کنفرانسی در لندن، در

فوریه ی ۲۰۱۳ به Association of Law, Culture and Humanities ارائه شد.

به Sartre, Existentialism Is a Humanism مراجعه کنید.

Derrida, "Ends of Man," 115.

Derrida, "Ends of Man," 115.

Derrida, "Ends of Man," 117.

Derrida, "Ends of Man," 121.

Derrida, "Ends of Man," 121.

Derrida, "Ends of Man," 122.

Derrida, "Ends of Man," در Heidegger, "Letter on Humanism," 198 نقل قول شده در

128.

Derrida, "Ends of Man," 128

Derrida, "Ends of Man," 135.

Derrida, "Ends of Man," 135.

Derrida, "Ends of Man," 135.

Derrida, "Ends of Man," 135.

Derrida, "Ends of Man," 136.

Heidegger, *Nietzsche*.Heidegger, *Nietzsche*, 221.Nietzsche, *Zarathustra*, 111.Heidegger, *Nietzsche*, 224, 225.Heidegger, *Nietzsche*. 218.Nietzsche, *Zarathustra*, 77, "On the Tarantulas."

Derrida, "Ends of Man," 136.

Nietzsche, *Genealogy of Morales*, 73. 74 (II, §11).Heidegger, *Nietzsche*, 226.Derrida, *Negotiations*, 382.Benyus, *Biomimecry*.



## فصل ۴

انعطاف پذیری، سرمایه داری، و دیالکتیک

آلبرتو توسکانو

در تفکر در باره ی سرمایه داری - در حالت مضافُ الیه (genitive) - انعطاف پذیری چه چیزی به صحنه آورده است؟ و تفکر در باره ی تغییر که با مفهوم انعطاف پذیری سرزندگی پیدا کرده، چه منابعی برای تجسم ذهنی تغییر در داخل و خارج سرمایه داری در اختیار گذاشته است؟ در یک وحله ی ذکاوتی و سیاسی هنگامی که مفهومات خطی توسعه مدتها بود که هر باور و هر تجلیل مشتاقانه ای را از دست داده بودند، صدا می دهد، مالا بو تحقیقی در روش های فلسفی و علمی تغییر را ادامه می دهد، که انگیزه ی مغتنم و الهام بخشی برای هر کسی است که مشتاق تجدید نظر در ویژگی دیالکتیکی فرم های اجتماعی معاصر است. مالا بو در کوشش برای اعطای یک مفهوم اخلاقی (اتیکال) و سیاسی از جهان به انعطاف پذیری، در گفتمانی مأنوس با علوم مغزی، طرح ریزی نئولیبرالی تغییر را تحت آمریت های نرمش، سازگاری، و قابلیت استخدام به چالش می کشد. استیلای معنوی چنین مفهومات سرمایه داری از تغییر، آشکارا، یکی از منابع برون فلسفی برای حس اضطراب و مداخله ای است که مشخصه ی پروژه ی او است. علاوه بر این، مالا بو ما را ملزم کرده تا مجدداً دیالکتیک هگلی را با قالب ریزی مجدد آن در واژه های فرم - گیری و فرم - دهی، تولید مثلی، و انفجاری کشف کنیم. با این وجود در تناقضی اشکار با غنای فکری و گسترده ای از تفسیرات هگل که او را در درجه ی نخست بعنوان یک متفکر هستی شناسی اجتماعی معرفی می کند، کاوش دیالکتیک مالا بو تقریباً بطور انحصاری در مفهوم خاصی که اجتماع را بعنوان ساختار دهنده ی مفهومی در نظر نمی گیرد، فلسفی است - مسئله ای که من در دنباله به آن خواهم پرداخت.

با این وجود دیالکتیک مدرن همانم با تفکری در باره ی و برخلاف فرم های اجتماعی، و بورژوازی در حیاتی از انقلاب فرانسه است. هم چنین - من دلیل خواهم آورد که این حیاتی ترین بُعد دیالکتیک در زمان حال است - یعنی تفکری است در باره ی و برخلاف سرمایه داری - (گرچه گذشته از این، همان طور که فردریک جیمسان Frederic Jameson پیشنهاد کرده، می توانیم بگوئیم که، این امر تناقض نما، فکری است که بصورت رویه فقط می تواند در طرف دیگر سرمایه داری وجود داشته باشد).<sup>۱</sup> تعریف دیالکتیک فراوان است، و جای تعجب نیست که این تعاریف متناقضانه بوده، و به دشواری قابل جمع و کلی کردن هستند.<sup>۲</sup> در این جا من برداشتی را تجسس می کنم که دیالکتیک، فلسفه ای است تحت شرائط سرمایه داری، شرائطی که دلالت ضمنی بر مهاجرت، فی نفسه در منزلگاه نبودن، و بدون هیچ قید و شرطی در منزل نبودن فلسفه دارد. من سعی خواهم کرد تا بصورت تفکری انتزاعی، با خلاصه کردن روشی که در آن فلسفه ممکن است بیرون از خودش، در کنار خودش، و در ورای خودش باشد، این مهاجرت را مشخص کنم - تا در برداشتی، به آن چه که مالابو تمایل خود - تخریبی یا خود - ساختارشکنی<sup>۳</sup> فلسفه می خواند، بُعدی اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی بدهد، اما بعلاوه به ما اجازه دهد تا "توانی دیالکتیکی برای تبادُل نظر با تخریب خودش"<sup>۴</sup> را تجسس کنیم. این امر مستلزم ارائه ی مفهومی است که براساس آن من خودم را از کلام گوهرین مالابو در کتاب *انعطاف پذیری در غروب نویسندگی Plasticity at the dusk of Writing* مبنی بر این که "عصر جدید مطمئناً دیگر عصر دیالکتیک نیست" دور کنم (در واقع، من دوست دارم خودم را دقیقاً از همین ایده ی "عصر جدید" دور کنم). در حقیقت، من می خواهم پیشنهاد کنم که اگر ما به تحقیق چند ظرفیتی مالابو از امر سه گانه ی تغییر (*Wandel*)، دگرگونی (*Wandlung*)، و دگرذیسی (*Werwandlung*) (*W-W-V*)، گذار (*U, Übergang*)، و مسئله ی "تغییر دیگر" در نظریه ی مارکس، و تغییر برخلاف و ورای مبادله را اضافه کنیم، زوال غیر دیالکتیکی دیالکتیک که مالابو در *انعطاف پذیری* پیشنهاد کرده آسیب خواهد دید. یا، تا حدی که مالابو تذکر می دهد که مسئله اش در باره ی دگرگونی است،<sup>۵</sup> من می خواهم در نقطه ی مقابل کار او فکر کنم که، "دگرگونی" در سرمایه داری و ورای آن یا ورای شکل ارزش، بعنوان اصل یا قاعده ی کلی پیوند اجتماعی ما چه معنی ای دارد.

در نوشته ی مالابو در باره ی هگل، و در یک جعل رندانه، مسئله ی هستی شناسی اجتماعی تغییر مطرح نشده، بلکه در کتاب جدیدتر او یعنی *تغییر هایدگر (Le change Heidegger)* این مطلب آورده شده، کتابی که (به هدف نقل قول از یکی از معدود کتابها در راستای کارهای مالابو، که، هایدگر را خارج از هایدگرگرائی از نو مطرح می کنند) قدرت نادر ایجاد یک روشنگری خوار کننده ی "ناپرهیزکارانه" از کار هایدگر در باره ی خلق یک "مدینه ای (*topos*) دارد، جایی که بدون شک، فردی به نام مارتین هایدگر علاقه نداشت خودش را به آنجا هدایت کند".<sup>۶</sup> و اما به منظور اظهار نظرهای ضمنی و سطحی، یکی از مدینه های بیگانه با "فرد مارتین هایدگر،"

مسئله‌ی هستی‌شناسی سرمایه‌داری است که به عنوان چیزی غیر از موضع‌گیری ماهیت‌تکنولوژی یا بازگوئی متافیزیک تاریخی سوژکتیویتی، فهمیده می‌شود. در باره‌ی همین سؤال کلیدی در تفکر دیالکتیکی است که مالابو در نتیجه‌گیری کتاب *تغییر‌های‌دگر* اشاره کرده، و می‌نویسد: "آشکارا قرابتی بین هایدگر و مارکس وجود دارد، که هیچ‌شکی در باره‌ی احتمال انطباق تفکری بین هستی‌شناسی و اقتصاد در تعریف مبادله، بین مبادله‌پذیری و موتاسیون‌پذیری، بین دگردیسی‌پذیری و ویژگی‌جابجا‌پذیری ارزش، و غیرممکنی تخطی از این انعطاف‌پذیری باقی‌نمی‌گذارد."<sup>۷</sup> اما اگر مبادله، به عنوان یک غیر‌خاستگاهی (anoriginary)، یعنی خاستگاه خلع‌یدکننده‌ی فلسفه، خود کفائی فلسفه، انسجام‌هستی‌شناسی، و حاکمیت فلسفی را مصادره کند، چه می‌شود؟ برای تعیین لب‌کلام دیالکتیک در انتزاعی‌کردن‌های واقعی پول و مبادله، در منطبق‌ظاهراً خودمختار رده‌های سرمایه‌داری، همان‌طور که مارکس و تعدادی از مفسرانی انجام داده‌اند که جهت‌گیری نظریه‌پردازانه دارند، باید احتمالی پیشنهاد شود که، تا حدی تقلید‌گفته‌ی هایدگری باشد که، ماهیت فلسفه فلسفی نیست – به عبارت دیگر، از آن‌جائی که هستی‌شناسی منحصر به فرد سرمایه‌داری انتزاعات را طوری می‌بیند که یک هستی اجتماعی خارج از و به طرق متعددی بی‌تفاوت به انتزاع ذهنی و فلسفی است، مسائل فلسفه و ویژگی مستقیم اجتماعی دارند. همان‌طور که من در ادامه مبحث در واژه‌های انتقادی مالابو از ایدئولوژی عصبی نئولیبرالیسم اشاره خواهم کرد، این امر به این معنی هم هست که، فلسفه دیگر نمی‌تواند مأموریت اخلاقی (اتیکال) یا سیاسی خودش را به عنوان آن چیزی ارائه دهد که یک سنتز مفهومی برای رشته‌ها یا کارهای حرفه‌ای دیگر باشد. اگر، همان‌طور که امثال آدورنو (Adorno) مدتها قبل اشاره کرده بودند، زندگی اجتماعی، گرچه به راه‌هائی وارونه و معماگونه، از قبل در تمامی جنبه‌ها مفهومی است، برداشتی که فلسفه می‌تواند مفاهیمی – از قبیل انعطاف‌پذیری – را ارائه دهد، تا کار حرفه‌ایمان را جهت‌ی دوباره بدهیم، زیر سؤال می‌برد.

دعوت مالابو به "پایان دادن به مادی‌زدائی (dematerialization) و پول‌زدائی (demonetarization)" فلسفه‌ی معاصر<sup>۸</sup> دعوت بموقعی است. اما من در این باره فکر می‌کنم که این دعوت به سادگی یک موتاسیون در گنجینه‌ی قیاس‌ها، تصورات، یا استعاره‌های فلسفی نیست، بلکه یک چالش واقعی برای خودکفائی نهایتاً استریل‌سازی خود فلسفه بوده، و شامل تجسس راه‌هائی می‌شود که در آنها ویژگی مفهومی یا فرضی هستی نیروهای سرمایه‌داری بیرون از خودش فلسفی شده، وادارش می‌کند تا بر امری تعمق کند که چگونه با انتزاعات غیر ذهنی شکل گرفته است. برای بیان متناقضانه‌ی آن، فلسفه فقط تا آن‌جا می‌تواند مجدداً ماتریالیزه شود که ویژگی "معنوی شده‌ی" (spiritualized) سرمایه‌داری را درک کند. از آن‌جائی که کاپیتالیزم واقعاً یک متافیزیک موجود است، فلسفه یک جزء مهمی از هر تحلیل دگرگون‌شونده‌ی زندگی اجتماعی است – همان‌طور که مارکس بفرآوانی با منطبق‌کردن پویائی درونی سرمایه‌داری با منطبق‌رده‌های هگلی انجام داده است؛ اما

فلسفه هم بعنوان منسوخ شونده ای روزافزون در تصورش بعنوان نوعی منبع ایدئولوژیک برای بینش جهانی ای ارائه شد که می تواند به دیگر کارها و رشته ها پیشنهاد ارائه دهد.

مجدداً با رجوع به هایدگر و نه به هگل است که مالبو مسئله ی درگیری بین متافیزیک و کاپیتالیسم را در دست می گیرد. مالبو می نویسد که، در فلسفه ی هایدگر، "متافیزیک و کاپیتالیسم منطبق می شوند: لذا، 'فکر دیگر' و 'انقلاب' هم منطبق می شوند. دو منطق در کار در تغییر غرب اول هم ارزی تعمیم یافته یا اعتبار (*Geltung*) است - یعنی هر چیزی با هر چیزی مساوی است، و هر هستی ای را می توان بر اساس خودرأئی تجارت از حسابگری با هر چیز دیگری مبادله کرد - و دوم نفع (*Gunst*) است - یعنی مبادله ی آینده مبادله ی با مصادره کردن است."<sup>۹</sup> به برگشت به اولین این منطق ها، یعنی در باره ی هم پیمانگی، بی تفاوتی، یا مبادله ی جهانی، برای هر فهمی از رابطه ی فلسفه با سرمایه داری اهمیت اساسی دارد (و، بحثی قویتر، برای هر توضیحی است که در زمان حاضر، هر فکر غیر فلسفی و شیوه انقلابی چه معنی ای دارد). اما تطبیق هویت متافیزیک و سرمایه داری یک انطباق قرینه نیست. در حقیقت، می توان نشان داد که در کارهای هایدگر، مانند اکثر بازتاب های فلسفی در باره ی نظام سرمایه داری، دومی بعنوان اثر متافیزیکی خاصی معرفی می شود که هم بر آن پیشی دارد و هم زمینه ی آن است. به علت این که هستی بطور متافیزیکی به مثابه بی تفاوتی مبادله پذیر، و بصورت نهایتاً اوپژه ای انتزاعی است که در اختیار خواست سوپژکتیو دلخواهانه شکل گرفته، که کاپیتالیسم ممکن می شود. در عوض دیدگاهی که من علاقه دارم، با الهام از بازتاب های پیشگامانه ی آلفرد سان - رتل (*Alfred Sohn - Rethel*) در باره ی "انتزاع واقعی" اتخاذ کنم - یعنی، در باره ی سرچشمه ی فکر فلسفی و سوپژکتیوی مدرن در شیوه غیر ذهنی مبادله ی کالا و وساطت گری های فرم پول - این است که این منطق خارج از ذهن تبادل کالا است که زمینه ساز "تغییر غرب" بوده، و این که، در نتیجه، برای این که آن را در واژه هائی تا حدی مبالغه آمیز، اما فکر می کنم مربوطه قرار دهم، به گویم که در حالی که ماهیت کاپیتالیسم متافیزیکی نیست، ماهیت متافیزیک کاپیتالیستی است. عواقب تفکر در باره "تطبیق" سرمایه داری و متافیزیک قابل توجه است.

اول از همه، برخلاف همه ی پارسائی های اروپا - مرکزی در باره ی منحصر به فردی سرچشمه ی فلسفه ی یونانی، این امر محتاج یک نفی بلد مفرط کفرآمیز است: این ظهور محتمل الوقوع فرم های کاملاً پیش پا افتاده ی انتزاعی کردن های اجتماعی مشخصه ی یونان باستان بوده که حول مبادله ی پول می چرخیدند که به نوع خاصی از انتزاعی کردن ها اجازه داده اند، نه هیچ ویژگی معنوی اسرارآمیزی از آن تمدن. پول انتزاعی است که ملموس و قابل رؤیت شده است، نمودار، معادل، و واسطه ی یک تبادل اساساً بی نظرانه، و رابطه ای بی چند و چون است. انتزاع آرمانی (فلسفه) مشتقی است اما هم چنین به طریقی همان انتزاعی کردن واقعی مبادله است.

بر اساس کتاب سان - بتل تحت عنوان کار دکاوتی و دستی (*Intellectual and Manual Labour*)، "عمل مبادله را باید بصورت یک حرکت انتزاعی از درون فضا و زمان (همگن، مستمر، و تهی) عناصر انتزاعی (از نظر مادی واقعی اما عاری از کیفیت های حسی) وصف کرد که بدین طریق متحمل هیچ تغییر ماتریالی نشده و به هیچ چیزی بجز تفکیک کمیتی (تفکیک شدن در انتزاع، کمیت بی - بُعدی) اجازه نمی دهد.<sup>۱۰</sup> همین طرح زیربنائی شرح دهنده ی داستان تخیلی پربار مکاشفه ی یگانه سازی فضائی - زمانی همگن و حقیقتی است که "در بازار و در ویتترین مغازه ها، چیزها بی حرکت می مانند"<sup>۱۱</sup> همان طور که هستند غرقه در جدائی در زمان و فضای شیوه های مصرف و رفتارهای مبادله.

این تمایز فضائی - زمانی بین مصرف و مبادله است که یافتن یک "ماده" و اساس تاریخی برای روش های رسمی و بی تاریخی تفکر و شیوه را ممکن می سازد. سان - رتل اشاره می کند که "انتزاع مبادله سرچشمه ی تاریخی و فضائی - زمانی تفکر بی زمانی، و بی تاریخی است."<sup>۱۲</sup> ماهیت مبادله طوری است که فعالیت "انتزاعی" هم ارزی و متناسب بودن محکم است، در حالی که ارزش مصرف تبدیل به یک نمودار کننده ی آرمانی شده و در نتیجه به انتزاع تبدیل می شود. این جدائی باید مربوط به "فرض کاملاً اجتماعی" ای باشد که واقعاً چیزها می توانند فوراً منجمد و بی حرکت شوند، الزامی منطقی برای تبادل کالاها که "سپس" به دنیای طبیعی فرافکنی می شود. بازتاب "ذهنی" مبادله ی کالا بواسطه ی پول بعنوان یک چیز/انتزاعی انجام می گیرد. پول ضرب شده (سکه شده) فرمی ارزشی است که قابل رؤیت و علامت مشخصه ی یک شیوه ناآگاه اجتماعی شده است: "بنابراین انتزاعی کردن نتیجه ی عمل انسان هاست، و نه نتیجه ی فکر آنها. در واقعیت، این امر پنهان از انسانها، در نقطه ی کور آگاهی آنها انجام می گیرد، یعنی جائی که تفکر و کوشش های انسان ها توسط رفتارهای مبادله ای فراگرفته می شوند."<sup>۱۳</sup> برخلاف فرم های الزام آور و تعبیه شده ی اجتماعات ماقبل تاریخ، پول بعنوان یک رابطه ی اجتماعی، "بطور رسمی نامحدود" است.<sup>۱۴</sup> این پژواکی رسمی و منطقی از تعمقات مارکس در باره ی روشی است که طی آن پول خودش را بعنوان آنتی تز (تضاد) هر جامعه ای غیر از خودش وانمود می کند. این نه تنها رسماً نامحدود است بلکه متمایلاً انحصاری است.

مارکس در دومین دفترچه ی گروندریسه *Grundrisse* (خلاصه)، در تاریخ نوامبر ۱۸۵۷، به روشی توجه می کند که طی آن پول "بطور مستقیم و همزمان تبدیل به کالای حقیقی می شود، چون که عنصر کلی بقاء برای همه، و همزمان محصول اجتماعی همه است. اما همان طور که دیدیم، در پول، جامعه همزمان یک انتزاع محض، یک خارجی محض، چیز اتفافی برای فرد، و همزمان صرفاً ابزاری برای رضایت او بعنوان یک فرد تجربیدی (جدا شده) است. جوامع باستانی رابطه ی کاملاً متفاوتی با فرد، و از طرف او، پیش فرض می گرفتند. بنابراین رشد پول . . . چنین جامعه ای را از هم می پاشید."<sup>۱۵</sup> یا، آن طور که اشاره به انتزاع "محض" (که ما می توانیم آن را

در مجاورت انتزاع واقعی پول قرار دهیم) متصور می‌شود، جامعه‌ی ماقبل پول را به عنوان یک منبع فرعی برای جامعه‌ی واقعی پول دوباره رمزگزاری می‌کند، که همراه با الزام جمع‌آوری، انبساط یافته یا منقبض می‌شود. اما پول فقط جامعه‌ی واقعی نیست، بلکه حس مشترک (*sensus commuins*) هم هست. مبادله‌ی پولی شده ساختار دهنده‌ی یک زیباشناسی اجتماعی متعالی کلی است، که فقط یک امر سنجش‌پذیری (و اتکاء دیالکتیکی بر منحصر به فردی یا ظاهر یکتائی آن) نیست، بلکه یک وقفه‌ی عملی زمان و تخلیه‌ی فضا است، که ابزارهای معمولی روانشناسی‌ها، در واقع، خود فلسفه، قدرت تجزیه و تحلیلش را ندارد. این انتزاعی پولی شده یک فعالیت است که همزمان رابطه‌ی ای و غیرشخصی است تا این که اساساً در هر مفهومی ذهنی باشد.

موضوع مهمی که باید به دست آورد این است که استنتاج سان - رتل از انبوهی روابط اجتماعی قابل مشاهده‌ی تجربی و ماتریالی ملموس به وهم‌های متعالی و فرضاً تحریف‌کننده‌ی فلسفه حرکت نمی‌کند؛ استنتاج او از برداشت مارکس از ارزش بعنوان فرم اجتماعی سرخ می‌گیرد تا انتزاعات ایده‌آلی (آرمانی) را در انتزاع واقعی پایه‌ریزی کند. لذا در این شرح می‌توان دید که فلسفه از "ذهن اجتماعی شده انسان" رشد پیدا می‌کند. همان طور که سان - رتل در یکی از بی‌چون و چراترین و تحریک‌کننده‌ترین فرمول‌بندیهایش اعلام کرده، فلسفه "پول است بدون دل‌بستگی‌های مادیش، غیرمادی و دیگر قابل تشخیص بعنوان پول نبوده، در واقع، دیگر پول نیست بلکه 'ذکاوت مطلق' است." ۱۶

در قیاس با گفته‌ی معروف مارکس در باره‌ی هگل، هدف در این جا این است که "کانت دو باره روی پاهایش قرار داده شده"، تا نشان داده شود که چگونه نیروهای مصنوعی سوژه‌ی متعالی در واقع نیروهای اجتماعی هستند. یا همان طور که آدرنو در کتاب *دیالکتیک‌های منفی Negative Dialectics* اشاره می‌کند - که در آن تا حدی به تأثیر قابل ملاحظه‌ی نظریه‌ی سان - رتل در مورد توسعه‌ی فکر خودش از اولین تماسشان در اواخر سال‌های ۱۹۲۰ اذعان می‌کند - سوژه‌ی متعالی "اجتماع ناآگاه از خودش" ۱۷ است. زدودن اجتماع از تفکر انتزاعی فلسفی محصول خود اجتماع است؛ انتزاعی‌کردنی است که اجتماع از خودش در کار ذکاوتی، و در اولویت مبادله بعنوان فرمی از میانجی‌گری انجام می‌دهد. سرمایه‌داری یک اجتماع انتزاعی است جایی که همبستگی اجتماعی بطور اساسی با سنت، تقابل، و آداب و رسوم تولید نشده است - گرچه همین‌ها هم ماتریال و هم فرم‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری هستند - اما در بی‌تفاوتی مبادله تولید شده است. لذا اصالت عمیق نظریه‌ی ای مارکس را باید در این حقیقت جستجو کرد که او "اولین شرح سرچشمه‌ی تاریخی یک پدیده‌ی خالص فرم" ۱۸ را ارائه می‌دهد.

اگر بخواهیم به مسئله‌ی ای که مالابو پیش کشیده، یعنی به مسئله‌ی ظاهراً تبدیل‌پذیری تنگاتنگ بین مبادله‌پذیری فلسفی (یا یک ساختار هستی‌شناسی) و مبادله و انباشتن سرمایه‌داری بپردازیم، بنظر من، این دیدگاه خیلی مهم

خواهد بود. مالا بو در کتاب *انعطاف پذیری در غروب نویسندگی Plasticity at the Dusk if Writing* می نویسد: "بیگانگی را می توان بدون کمک استعلائی یاد داد، اگر این حقیقت داشته باشد که چیزی در خارج، چیزی در ورا - یعنی خارج از ساختار (اقتصاد) و خارج از قابلیت مبادله یا موتاسیون پذیری هستی - وجود ندارد، پس قابلیت مبادله ناپذیری هم وجود ندارد. قابلیت تبدیل پذیری مطلق، منبع مهاجرت کننده و دگرذیسی پذیر بیگانگی، قاعده است. مبادله پذیری مطلق همان ساختار است." <sup>۱۹</sup> اما اگر ما بخواهیم تعبیر سان - راتل از منحصر به فردی ارتباط مارکس با فلسفه و شناخت شناسی را بصورت کاذبی در توان روش مارکسی برای برقراری منشاء فرم های ذهنی و فلسفی انتزاع در اقتصاد - اجتماعی، فرم عملی مبادله قبول کنیم، پس این ساختار را نباید در واژه های یک اقتصاد کلی یاد داد که اقتصاد هستی شناسی و، برای مثال، اقتصاد اقتصادی را استقراء خواهد کرد، بلکه به صورت یک فرم مستقر شده از سنتز اجتماعی یاد داد که فرم های هستی شناسی و متافیزیک را بیش از حد تعیین می کنند.

چالش مالا بو در بازتابش در باره ی هایدگر - یعنی به پیوستگی بین مبادله پذیری بعنوان یک اصل کاپیتالستی و متافیزیکی در حوزه ی تفکر رادیکال از تغییر، فکر شود - را باید خوش آمد گفت. اما - در بازگویی از این برتری فلسفه بر حیطه ی انتزاعاتی که دقیقاً برداشت انتزاع واقعی را این قدر قدرتمندانه ساختار شکنی می کند - و در پرداختن به تبادل پذیری به عنوان اوبژه ای بالاتر از تمامی بازتاب های فلسفی، مالا بو، در لفافه ی درخواستی برای یک تفکر دیگر، ریسک کرده، اصرار می کند که حرفه ی فلسفه در مفهوم دربرگیرنده و طاق فرسائی، خودش را تغییر دهد. این امر بخصوص در وفاداریش به موضوع هایدگری اصالت مشهود است، که خودش به هستی شناسی قابل تبدیل است. مالا بو در باره ی موتاسیون پذیری هستی شناسی ای می نویسد که "اقتصاد اصیل یک مبادله ای را پیش فرض می گیرد که قبل از مبادله ی قبل از اقتصاد است. قبل از پول، قبل از قیمت، قبل از سکس. قبل از تجارت. قبل از خود تاریخ." <sup>۲۰</sup> اما تفاوت بین یک تفکر کلی متافیزیکی انتزاع و تفکر جبری، و ظهور تاریخی انتزاعی کردن های واقعی دقیقاً این است که *اقتصاد اصیلی وجود ندارد*، این که اقتصاد، بخصوص در توانش برای شکل دادن تفکر فلسفی "پنهان از آن" اتلاف تفکر در باره ی اصالت است. یا به عبارتی دیگر، اثر منشاء یک امکان ناضرور است اما منطقاً اثر خود - قوام یافتگی یک فرم اجتماعی است. ذات فلسفه فلسفی نیست. اگر ما در نظر داشته باشیم تا ظرفیت های سیاسی فلسفه، و توان بالقوه اش برای برطرف کردن بن بست های فعلی تفکری و رفتاری را آزمایش کنیم، این امر را با معرفی کار فلسفی در باره ی خودش بعنوان پیش درآمد به ایجاد (یا اصلاح) مفاهیم برای رشته ها و شیوه های دیگر انجام نمی دهیم. در عوض ما احتیاج خواهیم داشت که از لحظه ی مهاجرت فلسفی، از فهمی از فلسفه اضافه بر خودش (در تاریخ، در سیاست، در سرمایه داری ..) و از تهمتی شروع کنیم که انتزاعی ها "قبل" از این که در ذهن باشند، در اجتماع هستند. اما، این برخلاف

هایدگر، یک "قبل" کاملاً مفتضحی است، یک قبل مطلقاً بی معنی ای است – که می تواند فلسفه را از تقوایهای ناسالمش در باره ی سرچشمه ی یونانی یا "غربی" بودنش مهاجرت داده و واقعاً مادی زدائی و پول زدائیش را پایان بخشد.

چنین جلای وطنی، همان طور که با آن در نوشته های سان – راتل و دیگرانی مواجه می شویم که مبادله پذیری هستی شناسی را، بجای این که در هر حیطة ی مبهمی از روحیه (spirit)، مستقرکنند، در شیوه های اجتماعی یونان قدیم قرار می دهند، موضوع پول رایج و سکه است. بسیار جالب توجه است که مالابو در این باب، در پایان کتاب تغییر هایدگر *Le change Heidegger* در باره ی بازتاب هایدگر در مقاله ی "چرا شاعران؟" (Why Poets?) در باره ی ریلک (Rilke) و پول، توجه ما را جلب بعضی از عبارات منتخبه در نوشته های هایدگر، یعنی به جاهائی معطوف می کند که افتضاح هستی شناسی پول سربرمی آورد. مواجهه ی شعر در یک زمان سوت و کور با فرم پول لفاف نوعی مرثیه را بخود می گیرد که چندان در باره ی اوبژه های از دست رفته نیست، بلکه برای چیزهای از دست رفته، برای رابطه های اصیلی است که در مدارهای تباہ کننده پول رایج متلاشی نشده اند. هایدگر بیت های زیر را از کتابچه ی دوم کتاب ساعت ها از "کتاب زیارت" (Book of Pilgrimage), *Book of Hours* سروده ی ریلک را نقل قول می کند:

سلاطین دنیا پیرند

و وراثتی ندارند

پسران در کودکی می میرند

و دختران رنگ پریده شان

تمامی تاج های نحیف را به قهر از دست داده اند.

اراذل و اوباش آنها را به پول خرد می کنند:

سرور فرصت طلب جهان

آنها را در آتش منبسط می کند: آنها را ماشین می کند

که غر و لند کرده و در خدمت ارده ی او باشند؛

اما خوشحالی در بین آنها نیست.

آنی که دلتنگ است. آرزو دارد

سکه ها و چرخ هائی را رها کند

که به او یاد می دهند حقیر زندگی کند.

و از کارخانه ها و از دخل ها

به رگ های زمینی بر خواهد گشت:

مدخل های کوهسارها

در برگشتش بدنبالش بسته می شوند.<sup>۲۱</sup>

گروه گرانی جامعه ی کارگران عادی که زمانی و انتزاعی شده - اراذل و اوباش آنها را به پول می خریدند - محلی برای امکان رهایی نیست، به عنوان مثال، نوع - موجودی که در "خرد کردن" روزانه ی خودش وسیله ای را پیدا می کند تا سکه ها و چرخ ها را به اهدافی بهتر تبدیل کند. همان طور که کنارهم قرار گیری بین سنگ معدن زیر زمینی و سکه ی دنیائی، یا هستی - طبیعی و هستی - اجتماعی متصور می شوند، نگاه شاعرانه در این جا نگاه پریشانی ناشی از دلتنگی است. دو قطعه از نامه های ریلک، که توسط هایدگر نقل قول شده اند، این برداشت شاعرانه را تقویت می کنند که می گوید عبور کردن نیست بلکه به سادگی مقاومت در برابر یورش مبادله پذیری عمومی است. اولی در واژه های سندیت اروپائی بر علیه نافرهیختگی مبتذل دنیای جدید به زبان آورده شده (تذکری که در سخنرانی خود هایدگر پژواک پیدا کرده است): "حالا از امریکا، چیزهای توخالی بی تفاوت، چیزهای قلابی، زندگی تقلبی راهشان را بطرف ما باز کرده اند." <sup>۲۲</sup> محل اسکان سرمایه داری تقلید کننده ی هستی شناسی شیء در همه جا حضور کالائی است که، پویائی آن مربوط به بی تفاوتی حریصانه، و غیرقابل توقف است. دومین نقل قول، یعنی یافتن نوعی معنویت عجیب و غریب در ماهیت "معقول - فوق معقول" پول، مبهم تر است: "دنیا بدرون خودش عقب می کشد؛ و چیزها، به نوبه ی خودشان، با منتقل کردن روزافزون هستی شان به درون نوسان پول، و ایجاد نوعی معنویت برای خودشان در آن جایی که حالا بر تر از واقعیت ملموسشان است، به همان طریق رفتار می کنند. در عصری که من با آن سر و کار دارم [منظور ریلک قرن چهاردهم بود] - پول هنوز هم طلا، هنوز فلز، یک چیز دوست داشتنی، سودمندترین، شفاف تر از همه چیزها بود." <sup>۲۳</sup>

با این وجود، شبیه به آن چه که مالابو پیشنهاد کرده، ما در این تضاد بین شیء و محصول، سنگ معدن و پول، بطوری که هم تمثیلی و هم نقطه ی مرجعی برای مواجهه ی هایدگر با سؤالی در مورد سرمایه داری باشد، با حد و حدودهای مطلق از برداشت او از تغییر و منابعی روبرو می شویم که ممکن است برای تفکر معاصر در سر پرورنده شوند، که قادر به تفکر به خودش از داخل و خارج سرمایه داری است. چیزی که احتمالاً در موضع هایدگر بسیار جذاب است، اگر از برتری یک نظریه ی انتزاعی واقعی به آن نگاه شود، ویژگی دادن عجیب و غریب "تجربی" به سرمایه داری است، که نه بواسطه ی فرم اجتماعی آن (و بالاتر از همه بواسطه ی فرم متناقضانه و خود - فرضی ارزش) بلکه بواسطه ی استنتاج فلسفی از محتویات پدیده ای خاصی، فهمیده می شود. لذا وقتی

هایدگر در باره ی " سوژه شدگی انسان در عصر تکنولوژی بر روی زمین " <sup>۲۴</sup> بحث می کند، می توانیم به بینیم که او یک معلول را با علت خلط می کند. در غیاب شرحی در مورد فرم های اجتماعی و اقتصادی - یعنی فرم های ارزش - که بر توسعه و افزایش سرمایه حکمفرمائی کند، به ما نوعی ولایش هستی شناسی از واژه های سرمایه داری ارائه شده است: " آن چه انسان در باره ی انسان ها و شیء در باره ی اشیاء است فسخ شده است،<sup>۱۱</sup> در داخل خود - مدعائی تولید کردن، در محاسبات ارزش بازار یک بازاری که، به صورت خواست به خواست، نه تنها یک بازار جهانی است که در سرتاسر کره ی زمین بسط پیدا کرده بلکه بازارهایی در ماهیت هستی است و بنابراین همه ی هستی ها را به شغل حساب کردن کشانده، که دقیقاً در جائی بشدت غلبه پیدا می کند که شماره ها مورد احتیاج نیستند. " <sup>۲۵</sup>

در ولایش و استعاره ای کردن سرمایه داری توسط هایدگر، افق مهاجرت فلسفه - یعنی وقتی که فیلسوفان با این حقیقت برخورد می کنند که سرمایه داری در حقیقت " در ذات هستی بازاریابی می کند " بطوری که صحبت کردن از چنین ماهیتی بی حاصل می شود، چه باید بکنند ؟ - توسط برخورد با فلسفه بعنوان ناظر کلیدی انسان شناسی سرمایه داری به طریقی فسخ می شود که سرچشمه ها و مکانیسم های انتزاعات واقعی سرمایه داری چشم پوشی می شوند. این امر به طریقی آشکار است که هایدگر، بجای این که ویژگی جبری انتزاع مبادله تحت سرمایه داری را اذعان کند، با مبادله بصورت نوعی مبادله ی کلی برخورد می کند. <sup>۲۶</sup> لذا، در اظهار نظر در باره ی ریلک، می نویسد: " انسان خود - اراده مند همیشه چیزها و افراد را همان طور بحساب می آورد که او بژه ها را حساب می کند. آن چه که او گردش های (turns) کالا را حساب می کند. همه ی چیزها دائماً به ترتیب های تازه ای تغییر پیدا می کنند. . . . انسان، با به مخاطره افتادن در بی دفاعی در این راه، در وسیله ی تجارت و 'مبادله' حرکت می کند. انسان خود - مدعی با مخاطرات اراده ی خودش زندگی می کند. او اساساً در مخاطره ی ماهیت خودش در داخل تناوبات پول و اعتبار ارزش ها زندگی می کند. انسان، بعنوان این صراف دائمی و دلال، 'همان تاجر' است. او مرتباً وزن کرده و ارزیابی می کند با این وجود وزن چیزها را نمی داند. او هرگز هم نخواهد دانست که، در خودش، چه چیزی در واقع وزن داشته و اهمیت بیشتری دارد. . . . زندگی معمولی انسان امروزی روزمرگی خود - ادعائیش در بازار بی دفاع مبادلات است. " <sup>۲۷</sup>

اکنون، گرچه مالابو بدرستی به تمایل هایدگر در پرداختن به امر لایتناهی بد تبادل عینی بعنوان یک بی سندیتی شک دارد، که می تواند با دوباره بدست آوردن افق "چیزهای" واقعی جبران شود، وسوسه در کار هایدگر تا "یک ماهیتی شکل داده، آن را حجاری کرده، یا مانند کسی که پول را سکه می زند، سکه اش بزند،" استنباط مالابو از هایدگر در باره ی مسئله دار بودن یک اقتصاد "قبل از" سرمایه داری در مقابله با چالش دیالکتیکی انتزاعی کردن واقعی قصور می کند، برای مثال این که چنین بُعد اصیلی یک استنتاج سفسطه آمیز است - یعنی

به قول هگل، یک انتزاعی کردن یک طرفه است - یعنی از انتزاع تعیین شده ی مبادله ی کالا تا قوانین کلی فلسفه، مانند این فرمول بندی است: "قانون اقتصاد هستی: هر چیزی، با شروع از خود هستی، دائماً خودش را با خودش، بین حضور و حضور، ارزش و ترجیح، تملک و مصادره، مبادله می کند." <sup>۲۸</sup> قبل از این که به این مسئله ی هستی شناسی مبادله طوری که مربوط به تفاوت کلیدی بین انعطاف پذیری فلسفی و نرمش پذیری سرمایه داری، در دیالوگ مالابو با علوم عصبی برگردیم، یک بیراهه ی شعری و پولی لازم می آید.

طلا؟ طلای زرد، درخشنده، گران بها؟

نه، خدایان، من راهب عاطل نیستم . . .

بدینسان مقداری از آن سیاه را سفید خواهد کرد، ناپاک را پاک  
غلط را درست، فرومایه را نجیب، پیر را جوان، جبون را شجاع.

. . . چرا، این

کشیشان و خدمتکاران تو را از اطراف تو دور خواهد کرد،

بالش های انسانهای شجاع را از زیر سرشان بیرون می کشد:

این برده ی زرد

ادیان را متحد و پراکنده می کند، لعنتی را ببخشا؛

جذامی پیر را تزئین می کند، دزدان را مقام داده

و به آنها عنوان، تعظیم و تکریم می دهد

همراه سناتورها بر کرسی: این همان است

که بیوه ی زینت شده را دوباره عروس می کند؛

کسی که، جذام خانه و زخم های سرگشوده اش

تنفر را، بر این عطرها و ادویه ها خواهد افکند

تا روز آوریل دوباره. بیا، ای زمین لعنتی،

تو فاحشه ی مشترک انسانها که اختلاف می اندازی

بین هیاهوی ملت ها.

مقصود از این مانولوگ، که مارکس از کتاب شکسپیر به نام تیمون آتن (*Timon of Athens*)، در زمینه ی بحثش در باره ی قدرت بت سازی پول در نسخه های خطی پاریس ۱۹۴۴ (Paris Manuscripts) او نقل قول

شده است، برجسته کردن روشی است که طی آن بی تفاوتی کمی پول می تواند عنان از گوناگون ترین و مهارناپذیرترین دگردیدی ها بر دارد، و هویت های پابرجا و مخالفت های توخالی را مورد تمسخر قرار دهد - دقیقاً همان نیروی تولیدی - تخریبی ای که توسط بورژوازی دزد دریائی *مانیفست (Manifesto)* حمل و نقل می شود. بینش هذیانی شکسپیر و تفسیر مارکس نیز راهی را تقلید می کنند که در آن دنیائی که با فرم پول ساختار پیدا کرده مصرانه سعی می کند تا آن را دفع کند، و در این راه آن را با تهدید فرم هائی از بیگانگی و اختلاط (برده ی زرد، "فاحشه ی مشترک") آن را خوار و ذلیل کند. مارکس در حالی که فاصله اش را از این استعاره ی زن هراسی فاحشگی به صورت از هم پاشیدگی نظم، حفظ نمی کند، در تأویلش از شکسپیر، به دو سویه نگری دورنی، یا نیرنگ سالاری، این هستی شناسی پولی شده ی اجتماعی - یعنی قدرت و فرومایگی، مقاربت و جدائی، و انتشار لایتناهی و وحدت یکسان کننده - توجه می کند:

اگر پول اتصالی است که مرا به زندگی انسانها پیوند می دهد، اجتماع را به من پیوند می زند، مرا با طبیعت متصل می کند، پس آیا پول پیوستگی همه ی پیوستگی ها نیست؟ آیا نمی تواند همه ی روابط را بهم زده و بهم ببیوندد؟ بنابراین، آیا هم چنین عامل جهانی جدائی ها هم نیست؟ این سکه است که واقعاً عامل جدا کننده و پیوند دهنده است - نیروی شیمیائی اجتماع.

شکسپیر مخصوصاً به دو صفت پول تأکید می کند:

۱- الوهیت مشهود است - دگرگونی همه ی صفات انسان ها و طبیعت در تضادهایشان، مات و مبهوت کننده و تحریف کننده ی جهانی چیزها: ناممکن ها توسط آن بهم لحیم شده اند.

۲- همان فاحشه ی مشترک انسان ها، خریدار مشترک مردم و ملت ها.

مات و مبهوت کننده و تحریف کننده ی تمامی انسان ها و کیفیت های طبیعی، برادر کننده ی همه ی ناممکن ها - یعنی نیروی الهی پول - در ویژگیش به عنوان جدا کننده، بیگانه کننده و دور کننده ی ماهیت نوعی انسانها، نهفته است. پول توان بیگانه شده ی نوع انسان هاست.<sup>۲۹</sup>

رابطه ی نزدیک انتقاد از سرمایه با سرمایه به فراوانی نوشته شده است. بالاخره، چه اسمی برای کمونیسزم براننده تر از برادری ناممکن هاست؟ احتمالاً رابطه ی نزدیک را به بهترین وجهی می توان بصورت تردید، توان بالقوه ی دو ظرفیتی ای در نظر گرفت که رابطه ی تفکر دیالکتیکی انتقادی را با او بژه اش تعقیب می کند. علاوه بر این گوئی نشانه ی درون ماندگاریست: منتقد واقعی پول منتقدی بیرونی نیست - مانند آن چه که ما ممکن است از

ریلک هایدگر استنباط کنیم - بلکه کسی است که خودش را در امکاناتی ریشه دار می کند که با این سردرگمی جهانی دسته بندی های سنتی، هویت ها، و علامت گذاری ها آغاز می شوند.

از این جنبه، مجادله ی مالابو که یک تفکر انعطاف پذیری است باید با زبان و شیوه های بی تفاوت دگرذیسی سرمایه داری - بالاتر از همه با شعار نرمش پذیری - آهسته پیش برود، گواهی بر بینش دیالکتیکی اوست. هستی شناسی انتقادی تغییر باید "خود - بازتابی" سرمایه داری را بعنوان ساختاری جدی بگیرد که مجهز به دگرگونی و نوآوری است. در واقع، اگر ما در مقابل تمایل به فراخوانی مغایرت و استعلا مقاومت کنیم - همان طور که مالابو مکرراً این کار را می کند<sup>۴</sup> - پس می توانیم در مفهوم خاصی به تغییر فقط از درون فرم هائی نگاه کنیم که در داخل سرمایه داری قوام می گیرند. در این رابطه، پیشنهاد مالابو که ما آگاهی سیاسی از تصور جدید از مغز را اتخاذ کنیم که انعطاف پذیری آن را در اختیار می گذارد در حالی که با اشتغال عمیق آن با زبان جدید مدیریت کار و تجمع سرمایه داری سرشاخ می شویم در راستای الهام برشتی<sup>۵</sup> در فضای تعدادی از مداخله های مارکسیستی اخیر، از تفکر جیمسان (Jameson) در باره ی امکانات یوتوپیائی وال مارت<sup>۶</sup> تا نوشته های ویرنو (Virno) در باره ی توان بالقوه ی رهائی بخشی در مرکز موضع گیری های سوپژکتیو بدینی است: یک منتقد سرمایه داری نباید خیال خودش را با چیزهای خوب قدیمی آسایش بخشد بلکه باید بدهای جدید را در دست بگیرد.

با این وجود که من با این جهت گیری همدل باقی می مانم، اما فکر می کنم که سیاسی کردن انعطاف پذیری مغزی توسط مالابو در پرتو تغییر جهت های سرمایه داری معاصر گروگان اتکاء او بر روایتی در باره ی تغییراتی در داخل سرمایه داری است که در "روحیه اش" تأکید ناروای زیادی بر نوآوری، و بخصوص بر مشخصه ی "عصبی" این تغییرات دارد. مالابو با بر پا کردن تجزیه و تحلیلش بر اساس تجزیه و تحلیل پرنفوذ لوک بولتانسکی (Luc Boltanski) و ایو چیاپللو (Eve Ciapello) - بر پایه ی مجموعه ی معتابهی از نوشته ها در باب مدیریت فرانسوی - در مورد تغییر جهت در ساختارهای توجیه کننده و شیوه ها، یا "روحیه" ی "سرمایه داری مدرن"، تعهد می کند که یک مداخله ی فلسفی در فهم ما از مغز دقیقاً آنقدر بار سیاسی دارد که سرمایه داری معاصر به خودش با قیاس با مغز فکر می کند. مطمئناً حقیقت دارد که بین برداشتهای مغزی (یا گسترده تر، ذهنی) و بینش های سازمان دهی اجتماعی رابطه ی طولانی و از نظر تبار شناسی پیچیده، وجود داشته و این که، در عصر بعد از جنگ، موضع سایبرنتیک (cybernetics) ("علم کنترل") در رشد علوم ذهنی، کامپیوتری، نظریه

<sup>۴</sup> مترجم: یوجین فردریک برشت Brecht شاعر قرن بیستمی آلمانی.

<sup>۵</sup> مترجم: (Walmart) سوپرمارکت عظیم زنجیره ای معروف امریکا که با ارزان فروشی اجناس معمولاً بنجول بخصوص اجناس محصول چین، باعث فروریزی فروشگاه های کوچک زیادی شده است.

ی اجتماعی، و سیاست‌های اجتماعی زمینه را برای یک طنین بخصوص متراکمی بین ذهنی و سیاسی آماده کرده است. مالابو با حساس بودن به این که چگونه از پیشرفت‌های زیست‌شناسی عصبی می‌توان در مشروعیت بخشیدن به فرم‌های دسیسه‌آمیز استثمار و طبیعی کردن کلی سرمایه‌داری کمک طلب کرد، درخواست انتقاد از نوعی از ایدئولوژی عصبی می‌کند که ما را بصورت افراد نرمش‌پذیری به تصویر می‌کشد که مغزهای نرمش‌پذیرمان را در بازار نرمش‌پذیر کار به کار می‌گیریم. با این وجود این تأکید بر نقد ایدئولوژی با دو ادعای هستی‌شناسی وسیعی بی‌ثبات می‌شود: اول این که یک بازتاب واقعی بین مغز و جهانی شدن سرمایه‌داری وجود دارد؛ دوم این که مغز انعطاف‌پذیر را می‌توان بصورت یک محل مقاومت، و بر مبنای یک امر بیولوژیکی جهانی دگرگون‌ساز مجدداً قالب‌ریزی کرد.

برای این که انتقاد هم‌درون‌ماندگار باشد و هم دیالکتیکی، تا حدی، محتاج این است که، شخص از فرضی شروع کند که موضوع مورد نقد صرفاً کذب یا مخدوش شده نباشد. بر این اساس، نقد اقتصاد سیاسی کلاسیک، رد کردن اسمیت (Smith) یا ریکاردو (Ricardo) نیست بلکه پرس و جوئیست در محدودیت‌های تشکیل‌دهنده، و نقاط کور، در سیستم‌های تفکری که به هر حال از نظر موضوعشان - یعنی اقتصاد سرمایه‌داری تازه تأسیس - حاوی کفایت قابل ملاحظه‌ای هستند، اما قادر به محاسبه‌ی کاملی برای رده‌های خودشان نبوده و لذا با محاسبه‌ی رد می‌شوند که ظرفیت بیشتری داشته و از دیدگاه متفاوت مفرط‌تری شروع می‌کند (در مورد انتقاد از مارکس، از عاملیت پرولتاریا). با این وجود، البته مؤلفان و گفتمان‌هائی هستند (در واقع، اکثریت) که محتاج چنین نقدی نیستند. با پوزش *طلبان محض*، برای مثال، مانند آن چه که مالتوس (Malthus) نسبت به مارکس بود، به درستی بیشتر با تکذیب، طعنه، و ناسزاگویی برخورد می‌شود.

پس ما چگونه به سمت ایدئولوژی عصبی یا روحیه‌ی سرمایه‌داری موضع می‌گیریم؟ این همان چیزی است که مالابو در مقدمه‌ی چاپ جدید فرانسوی کتاب *با مغزهایمان چه کار کنیم؟ Que faire de notre cerveau?* بیان می‌کند:

همیشه رابطه‌ی ساختاری بین سوژه‌ی زیست‌شناسی و سوژه‌ی سیاسی با عملکرد سرمایه‌داری در هر مرحله از تاریخش تعیین می‌شود. می‌توان، به سادگی، در واژه‌های مارکسیستی گفت که حالا انعطاف‌پذیری مغز بیان فراساختاری یا ایدئولوژیکی سرمایه‌داری جهانی یا پسافوردی (post-Fordism) است که جایگزین سرمایه‌داری صنعتی می‌شود. تشکیلات شبکه‌ی نبود سلسله‌مراتبی، کنترل مرکز زدائی شده، بی‌ثباتی احساسی (هیجانی)، تحرک - یعنی مدیریت جدید، نسخه‌ی عینی ساختار دستگاه عصبی است که توسط زیست‌شناسی

عصبی معاصر اشکار شده است. انعطاف پذیری مغز را می توان بعنوان شکل ارجح طبیعی شدن سرمایه داری در نظر گرفت.<sup>۳۱</sup>

من، تا حدی شوخی مآبانه، می گویم که این گفته هم بشدت مارکسیستی است و هم به اندازه ی کافی مارکسیستی نیست. بشدت مارکسیستی است ( در مفهوم ارتودوکسی مارکسیسم) چون که عملکرد سرمایه بطور ایدئولوژیکی تک صدائی نیست و سرمایه داری نه محتاج سازمانی از کارگران تشکیلاتی است (برای مثال پساوردی) نه محتاج یک سوپراساختار<sup>۳۲</sup> واحد ایدئولوژیکی است. مسلماً، بازتاب بین سرمایه و مغز اثر بیشتری بر علوم ذهنی داشته تا بر نظام سرمایه: همان طور که بو دالبام (Bo Dahlbom) در یک مقاله ی انتقادی در باره ی تحقیقات دنیل دنت نشان داده است اسلوب های عملکردی مغز اغلب ناآگاهانه اسلوبهای شایع سازمان دهی کار یا، بلکه، گفتمان های مربوط به سازماندهی کار را کپی می کنند (مغز ماشینی و کارخانه ی فوردی؛ مغز اتصال گرا و شبکه گسترده ی تولید).<sup>۳۳</sup> گرچه، همان طور که بولتانسکی و چیاپللو شرح می دهند که شبکه، از هنگام ظهورش در سراسر علوم اجتماعی، زیست شناسی، و دیجیتالی، اثرات فراوان استدلالی و ماتریالی داشته است، - بیرون از دنیای علم مورد پسند عامه، که اثرش بر تشکیلات سرمایه داری بشدت مورد دعوی است - در باره ی اهمیت "انعطاف پذیری مغز" بعنوان یک اصل تشکیلات دهنده برای کنترل کار، استثمار، و سود، مدارک کمی در دست هستند. دلائلی که چرا ممکنست شرح مالابو درزیندگیش بین اساس سرمایه داری و سوپراساختار زیست شناسی / ایدئولوژیکی بشدت مارکسیستی باشد همان دلائلی هم هستند که این شرح به اندازه ی کافی مارکسیستی نیست (در مفهوم دنباله روی از بینش های دیالکتیکی متعلق به مارکس). این که امروزه فکر شود که اجتماع شبیه به مغز است روشنگرانه تر از این نیست که فکر شود که اقتصاد شبیه به یک ارگانسیم بزرگی در قرن نوزدهم یا شبیه به ماشین هیدرولیکی در قرن بیستم بوده - دقیقاً به علت توجهی که به مدل دادن و انفجار فرم، و کوششی که برای ترکیب استمرار پیوندی و انقطاع تخریبی انجام شده، که مالابو آن ها را آن چنان شکوهمندانه کاوش کرده است - در این جا باید نگران دام تفکر قیاسی بود. هدف تعمقات مارکس در باره ی دیالکتیک انتزاعی، و عینی (concrete)، در بین چیزهای دیگر، پایان دادن به "تفکر تصویری" (picture thinkin) است که مبتلابه تفکر اقتصادی و سیاسی شده است. از این نظر، من پیشنهاد می کنم که برای رعایت عدالت، ابعاد مضمون سازی انعطاف پذیری در علوم نورولوژیکی که فیلسوفانه صلاحیت دار می شوند محتاج طرد هر بازتابی بین تفکر ما از اجتماع و تفکر ما از مغز و تأکید بر ناپیوستگی آنهاست.

<sup>۳۱</sup> مترجم superstructure: در فلسفه ی مارکس سازمان های اجتماعی (مانند قانون یا سیاست) هستند که بر پایه ی زیربنای اقتصاد برپا شده اند.

از آنجا که مالابو در مقدمه اش آلتوسر را بعنوان مرجع ممکن برای ماتریالیسم تجدید نظر شده ذکر می کند، من فکر می کنم که درگیری ما با سطوح مشترک بین علوم مغزی و اقتصاد سیاسی از علاقه ی آلتوسر برای تثبیت حدود (*demarcation*) یا مرزگزاری نفع می برد. آلتوسر، در نقد همدلانه ای از ژاک مونا (Jacques Monod)، که در کتاب *فلسفه و فلسفه ی خودبخود دانشمندان (Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists)* جمع آوری شده، با طرح ریزی خاصی، می کوشد تا در گفتمان زیست شناسی فرانسه اظهارنظر های علمی (یعنی کشف دی ان ا و انعکاسش در مفهومات تازه ی نظریه های زیست شناسی مانند "غایت مندی" *teleonomy* و "نوظهوری" *emergence*)، فلسفه ی خودبخود دانشمندان (که در نوشته های مونا یک شرح دقیق دیالکتیکی و ماتریالیستی از این موضوع ترکیب می شود که از یک طرف، چگونه سیستم های حیاتی می توانند وجود داشته باشند، اما مواد زنده نمی توانند وجود داشته باشند، و از طرف دیگر آرمانگرایی در باره ی "جهان سپهری" *noosphere*)، فلسفه ("آرمان گرایی آتئیستی" مونا)، بینش جهانی (ایدئولوژی عملگرایی ای که مشتق از، اما گسسته از کارهای علمی است) را از یکدیگر تمییز دهد. خطر اعتنا نکردن به این مرز بندی ها در این است که یک تداوم نامشروع بین نظریه ی علمی و یک ایدئولوژی عملی کشیده شود - استنتاج سیاسی ای که تکیه بر گسترش دسترسی یک مفهوم به سرتاسر این چهار حیظه داشته باشد، چیزی که که آلتوسر ( در این جا در واژه های استفاده های بعدی آن پیشگوئی می شود) به ایده ی ظهور نسبت می دهد.<sup>۳۳</sup>

-----

وقتی که مالابو حقیقت هستی شناسی و اجتماعی این "بازتاب" بین مغز و سرمایه را فرض می گیرد، تا برهانش در باره ی معنی سیاسی انعطاف پذیری را تقویت کند، ریسک کرده، اعتماد زیاده از حدی به یکی از گفتمان های پوزش طلب سرمایه داری از بین تعداد زیادی از آنها می کند. گفتمان های مدیریتی در باره ی انفصال و (بخصوص) حذف سلسله مراتبی در جلاهای کم عمق اصلی بر شیوه های استثمار کارگران هستند که به طرق زیادی از روزهای "فوردگرایی" خشن تر شده اند. ایده ای که دیگر نمی توان بر علیه یک صاحب کار یا یک پدر تلاش کرد<sup>۳۴</sup> به برداشت سرمایه داری افقی به صورت یک حقیقت می پردازد، در حالی که - علیرغم دگرگونی

\*<sup>۳۴</sup> مترجم: هدفمندی یا *teleonomy* کیفیت مقصود داری و هدفمندی ظاهری ساختارها و وظائف موجودات زنده است که توسط قوانین طبیعت (مانند انتخاب طبیعی) حاصل شده اند. ظاهری بودن این هدفمندی و هم چنین موضوع نوظهوری در سیستم حیاتی مفصلاً در کتاب سیر تفکری در باره ی آفریدگار (ها)، آفرینش و آفریده ها تألیف من آورده شده است.

های بسیار مهم در سیستم های لجستیکی، ساختارهای مالکیت، و زنجیره های کالائی - تغییرات در سرمایه داری معاصر ارتباط کمی با مرکززدائی فرماندهی دارد، که می تواند یا "نشان دهنده ی" یک فهم تازه از مغز باشد، یا به برداشتی مشروعیت ببخشد که قدرت بویژه پراکنده شده است (رشد عظیم در سازوبرگ نظامی و انتظامی، افزایش تمایل به انحصارطلبی، و بالارفتن نجومی نابرابری به سرعت به این برداشت مهر پایان گذاشته اند).

با وجودی که توجه به رژیم های تاریخی و سیاسی متفاوت در باره ی نیروی کار و سوژکتیویته از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است، حداعلای نرمش پذیری اختراع "پسافوردی" نبوده، و - علیرغم وسوسه ی لاینقطع برای طبیعی کردن سرمایه داری تا به پوزش طلبان مدیریتی نفوذ کند - بطور ساختار دهنده ای به تغییر جهت تفکری ما در فهم از مغز پیوند نخورده است. این یک امر ضروری، بدیهی و آغازین سرمایه داری است که در توان دگردیسی پذیری پول، در "بی حد و حصر بودن بد" تجمع سرمایه داری و در دگرگونی همه ی کارگران، انعکاس پیدا کرده است، همان طور که در نوشته ی گروندریسه ی مارک در مورد "بینوایان واقعی" منعکس می شود که حضور "ارگانیکشان" موضوع "بی اعتنائی" برای سیستم تولید و مبادله است.<sup>۳۵</sup> آیا، همان طور که مالا بود پیشنهاد می کند، این امر به این معنی است که، انعطاف پذیری نمی تواند محلی برای مقاومت باشد؟ الزاماً نه. علیرغم عقب گرد خوش آیند مالا بو از غفلت دیرپای فلسفه ی قاره ای در مورد علوم اعصاب، من متقاعد نشده ام که مغز "محل حساس و کلیدی زیست شناسی زمان ماست، که تحولات و انقلابات سیاسی و فرهنگی که از سال ۱۹۸۰ شروع شده و به قرن بیست و یکم کشیده شده اند، به گونه ای از درون آن عبور می کنند"<sup>۳۶</sup> و این که اگر از انعطاف پذیری مغز آگاهی پیدا کنیم عواقب سیاسی به بار خواهد آورد. من فکر می کنم که برداشت انعطاف پذیری به مثابه یک فرم گیری و فرم زدائی ای که بطور بی حد و حصری چکش خور، قابل برگشت، و قابل بازسازی نیست، می تواند به ما کمک کند تا در مقابل بعضی تمایلات فلسفه ی معاصر مقاومت کنیم که تجلیل نوآوری و تغییرش، آنها را در طنینی بی اطلاعانه با هوی و هوس های نوآوری های سرمایه داری قرار می دهد.<sup>۳۷</sup> به عبارت دیگر، انعطاف پذیری بجای این که منادی یک "بینش جهانی" تازه ای که رقیب پوزش طلبان علمی نرمش پذیری سرمایه داری باشد، می تواند در حوزه ی فلسفه، بعنوان یکی از اجزاء مقاومت، در برابر دو روش تفکری بکار گرفته شود که مانع بازتاب هوشیارانه و دگرگون کننده در باره ی چالش هائی برای تفکری مخالف سرمایه داری هستند: اول، در مقابل تفکری از فانی بودن که با مفهومی از سوژه ثبات پیدا کرده که زیست شناسی مغز را اغماض کرده و در فرم های شبه - دینی متعالی یا مسیح گرایی یاری پیدا می کند؛ دوم، در مقابل تفکر تبدیل شدن که این حقیقت را انکار می کند که فرم (چه عصبی، زیست شناسی، اقتصادی، یا سیاسی) توسط دگرگونی های غیرقابل برگشت متأثر شده و مفعول نیروهای نامحدود دگردیسی نیست. مالا بو با قرار دادن نرمش پذیری جدا از انعطاف پذیری،<sup>۳۸</sup> یعنی تغییر پذیری، تبدیل شدن، و نام های دیگر برای تغییر نامطمئن و قابل

برگشت، کمک قابل ملاحظه ای به بازسازی یک تفکر دیالکتیکی می کند که قادر است، همزمان، نقد درون ماندگاری از انتزاعات واقعی سرمایه داری کرده و یک چشم انداز آینده نگر در این مورد باشد که چه ایده هائی از فرم می توانند در این تفکر به ما کمک کنند که یک تغییر ماهیتی به چه معنائی خواهد بود اگر که تغییری نباشد که با سیستمی دیکته شده که در لحظه ی آخر به حضور ارگانیک ما چه در مورد تن هایمان باشد چه مغزهایمان، بی تفاوت باشد.

یادداشت ها

1- Jameson, *Valence of Dialectic*.

2- Jameson, "The Three Names of the Dialectic," in *Valence of Dialectic*.

3- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 20.

4- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 27.

5- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 27.

6- Schürmann, *Heidegger*, 293.

۷. *Le Change Heidegger*, 352. لازم است گفته شود که، وابستگی افق سیاسی کار مارکس به چشم انداز "تخطی از انعطاف پذیری ارزش سرمایه داری بستگی دارد، یا بهتر، به لغو آن.

8- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 45.

9- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 45.

10. Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 53.

11- Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 25.

12- Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 96.

13- Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 65.

14- Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 67

15. Marx, *Grundrisse*, 225-26.

16- Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 130.

17- Adorno, *Negative Dialectics*, 10.

18- Sohn – Rethel, *Intellectual and Manual Labor*, 45

۱۹- Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 47. در داخل پرائنتزی، گرچه اختصار تذکرات مالابو درگیری با آن را مشکل می سازد، تا حدی سردرگم کننده است که او در همین کتاب سؤال معبود سازی (فتیشیسم) را بعنوان یکی از نمایش های بیگانگی (وقوع در خارج) مبادله ارائه می دهد: " برای مارکس، ادعای غیرقابل مبادله ای در قلب فتیشیسم قرار گرفته است. در صورت ظاهر، فتیش همیشه خارج از عملکرد مبادله، خارج از بازار،

انجام می پذیرد. از آنجا به بعد، وقتی که مغایرت توسط مقاومتش رد برابر انعطاف پذیری معبودسازی شد، وقتی که مهمان نوازی به عنوان ضد انعطاف پذیری فکر می شود، یا به عبارت دیگر، برخلاف فرم، دیگر ممکن نیست که کلان شهر گرائی را از سرمایه داری افراطی بشدت متمایز کرد ( Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 77). فیتیشسم کالائی با غیرقابل مبادله پذیری تشخیص داده نمی شود، بلکه با "وهم عینی" ای تشخیص داده می شود که مبادله یک "رابطه ی اجتماعی بین چیزها را" وضع می کند که انسانها وسائل نقلیه ی محض مبادله پذیری کالاهائی هستند که تولید می کنند. بجای این که مغایرتی با مبادله پذیری اقامه شود، فیتیش های سرمایه داری، پول، و ارزش مغایرت تن های کارگری را (نه در مفهوم مادی بلکه در مفهوم عملکردی و اجتماعی) مستور می کنند.

20- Malabou, *Le Change Heidegger*, 361.

21- Heidegger, "Why Poets?," 219.

22- Heidegger, "Why Poets?," 218.

23- Heidegger, "Why Poets?," 218.

24- Heidegger, "Why Poets?," 219.

۲۵. پژواک مانیفست به اندازه ی کافی آشکار هست، بجز این که دیگر این بورژوازی نیست بلکه "اربابی" غیرشخصی است که "عمیقاً خلسه های اشتیاق دینی، اشتیاق جوانمردی، نافرهیختگی احساس گرائی (سنتیمتالیزم) را در آب یخ محاسبه گری های خود - مرکزی غرق کرده است."

26- Heidegger, "Why Poets?," 219

۲۷- در این دیدگاه مفید خواهد بود تا روشی را در نظر بگیریم که در آن تمایز مارکس بین انتزاع و کلی (یعنی، بین کار انتزاعی و کار بطور کلی) در اظهارنظرهایش در باره ی متد می تواند به بی اثر کردن تعیین نشده ها، فرضیه های تاریخی ای بکار گرفته شود که چشم انداز یکنواخت تاریخ متافیزیک غرب هایدگر را پیش می برد.

28- Heidegger, "Why Poets?," 236; Malabou, *Le change Heidegger*, 354.

29- Marx, *Early Writing*, 377.

۳۰- برای مثال به این ها مراجعه کنید؛ اعلام او که "فلسفه ای که خواهد آمد باید این فضای فروریزی ساختارهای مسیحائی را بررسی کند." Malabou, *Ontology of the Accident*, 88.

31- Malabou, *Que faire 2éme edition*, 11-12.

32- Dalhum, "Mind is Artificial."

۳۳. "ظهور تکثیر می یابد: یک غیبی واقعی. هر وقت که چیز تازه ای اتفاق می افتد - ایده ای تازه، اتفاقی تازه - موند کلمه ی جادوئی ظهور (emergence) را به زبان می آورد. بعنوان یک قانون کلی، می توان گفت که وقتی مفهومی استفاده می شود تا به همه چیزها فکر شود، در این خطر است که اصلاً به چیزی فکر نشود. این همان شکستی است که یک بار هگل در مورد شلینگ (Schelling) محکوم کرده بود، که نظریه ی قطب های

(poles) خودش را در همه جا پیاده کرده بود: فرمالیسم. (Althusser Appendix" on Jacques

Monod," 152.

34- Malabou, *Que faire*, 158.

35- Marx, *Grundrisse*, 604.

36. Malabou, *Que faire*, 109

۳۷- در باره ی این سؤال، به مقدمه ی این کتاب، بخصوص نقدش از تمایل فلسفه ی معاصر که او آن را "شتاب

گرائی" نام نهاده مراجعه کنید: Noys, *Persistence of Negative*.

۳۸. به نقد دولوز در این کتاب مراجعه کنید: Malabou, *Ontology of the Accident*, 36.

## فصل ۵

انعطاف پذیری و ناآگاهی مغزی:

زخم هائی تازه، خشونت هائی تازه، سیاست هائی تازه

کترین کلاگ

منتخبات اخیر ماتریالیسم نو یعنی: هستی شناسی، عاملیت، و سیاست، راهی را از درون چیزی نشانه می دهند که ویرایشگران آن را بعنوان ماتریالیسم بازسازی شده در علوم انسانی و اجتماعی معرفی می کنند. اذعان به این که متفکران بزرگ ماتریالیستی قرن نوزدهم - مارکس، نیچه، و فروید - همه از پیشرفت های علوم طبیعی الهام گرفته بودند، این ماتریالیسم جدید برداشت های ماده، عاملیت، و سرمایه داری را بر اساس پیشرفت های گیج کننده ی ۵۰ سال گذشته در فیزیک، پزشکی، ژنتیک، و زیست شناسی بازنویسی می کنند. ویرایشگران پیشنهاد می کنند که تجزیه و تحلیل های درگیر اجتماعی و سیاسی با دنیائی مقابله می کنند که بطوری نازودنی با پیشرفت های تکنولوژی ای تغییر یافته اند که با همین تحقیقات پیش بینی می شدند - تغییرات آب و هوا، شکل های جدید جنگ و ترور، تکنولوژی های نانو (nano) و زیستی - و این که فهم تازه از ترکیب ماده و حیات، و هم چنین دنیای عوض شده ای که ما در آن زندگی می کنیم، برای روش ماتریالیستی سیاست و اخلاقیات (اتیکس) یک تعهد تجدید شده ای را پیش آورده اند.<sup>۱</sup>

کارهای اخیر کترین مالابو در مورد انعطاف پذیری - که او آن را حرکت سه گانه ی فرم گرفتن، فرم دادن، و تخریب فرم می خواند - آشکارا کمک مهمی برای این کوشش است.<sup>۲</sup> با تأکید بر گسترش معانی انعطاف پذیری، منجمله مواد سنتتیک، منفجره و امثال این ها، مالابو این واژه را از کتاب اولیه اش در باره ی هگل و آینده نگری در جهت نظریه های فمینیستی بدن، سؤالاتی در باره ی احساس، و به تازگی، علوم مغزی بکار می گیرد.<sup>۳</sup> مالابو

در این آخرین کتابش اشاره می‌کند که چیزی که *انعطاف پذیری مغزی* (نوروپلاستیستی *neuroplasticity*) خوانده می‌شود، یعنی بینشی که مغزهایمان به راه‌های گوناگون قادر به شکل دادن به خودشان بوده و بشدت به دنیائی که با آن مواجه می‌شوند حساسند، نقطه‌ی عزیمت بخوبی تثبیت شده‌ای در علوم اعصاب است. واژه‌ی مختصه‌ی او بطور گسترده‌ای در علوم اعصاب مورد استفاده قرار می‌گیرد، و متصور روزنه‌ای است که بین علوم طبیعی و فلسفه، مخصوصاً در رشته‌ی جدید روانشناسی - نورولوژی (*psychoneurology*) در حال تجسس است. با گشودن رابطه‌ی بین آن چه که ما بعنوان مادیت (مغز، راه‌های عصبی، و غیره) فکر می‌کنیم، از یک طرف، و پنداروارگی (*ideality*) (یعنی روان یا روح و امثال آن) از طرف دیگر، این رشته یک حیطه‌ی تحقیقاتی تازه‌ی طبیعی برای مالابوست که از کتاب او به نام *با مغزهایمان چه باید بکنیم؟* می‌آیند. مالابو در این کتاب می‌پرسد، "چه باید کرد؟ آگاهی از مغز بطور ساده و نابی با روحیه‌ی سرمایه‌داری مترادف نشود؟" با یادآوری نکته‌ی مارکس که *اعضاء فیزیکی ما همیشه اعضاء اجتماعی هم هستند*، مالابو بحث فریبنده‌ی باشکوهی را گسترش می‌دهد که مغزهایمان - مانند چشم، و گوش مان، آن طور که مارکس وصفشان کرده - نیز اعضاء اجتماعی با تاریخ بوده و دارای توانی برای دگرگون شدن توسط ما و دگرگون کردن ما هستند.<sup>۵</sup> اگر حقیقت دارد که هر گوشه‌ی باید توان شنیدن بعضی انواع موسیقی را بعنوان دلپذیر پیدا کند و این که "شکل‌گیری حواس پنج‌گانه نتیجه‌ی فعالیت تمامی تاریخ دنیا تا این لحظه است"،<sup>۶</sup> این امر در مورد تحقیقات در این حواس و برداشتمان از خود مغز هم صادق است. ما فکر می‌کنیم که مغزهایمان ما را می‌سازند ("ما شیمی مغزهایمان هستیم"، یا "ما چیزی نیستیم مگر سیناپس‌هایمان") و فراموش می‌کنیم که ما هم می‌توانیم مغزهایمان را بسازیم. این امر نه تنها در سطح ایجاد راه‌های عصبی حقیقت دارد (طریق اشکاری که ما مغزهایمان را می‌سازیم) بلکه در سطح طبیعت تراتفکیکی سلول‌های مغزی نیز صادق است؛ انعطاف‌پذیری مغز اشاره به این حقیقت دارد که نورون‌ها باید بمیرند تا نفسی را خلق کنند و تجربیات باید فراموش شوند تا یک هویتی امکان‌شکل‌گیری پیدا کند. مالابوبا متمایز کردن انعطاف‌پذیری از واژه‌ای که بفراوانی با سرمایه‌داری مرتبط شده - یعنی ارتجاع (الاستیستی) - درخواست مبرمی می‌کند که ما نباید دنیا را بطریقی که مغزهایمان را بازسازی می‌کنیم بازسازی کنیم، و ما باید از بودن به صورت "افراد نرمش‌پذیری امتناع کنیم که کنترل پابرجای خودشان را طوری با توانی ترکیب می‌کنند تا در سیلان‌های و هوس‌ها خود - تعدیلی کرده، و از ترس منفجر شدن دگرگون شده و داد و ستد کنند."<sup>۷</sup> مالابو در کتاب سال ۲۰۰۷ تحت عنوان *زخم‌های تازه* (*Les nouveaux blessés*) به مسئله‌ی انعطاف‌پذیری مغز در جهت فهم روانکاوی آسیب می‌پردازد.<sup>۸</sup> او گروهی از مردمی را مشخص می‌کند که آنها را "زخمی‌های تازه" می‌خواند، کسانی که مغزهایشان بطور نازدودنی‌ای در نتیجه‌ی ضایعات مغزی (بیماری آلزهایمر) یا ضربه‌های شدید آسیب دیده‌اند. از طریق روانکاوی این زخم‌ها را، نه می‌توان شرح داد و نه، آن طور که امروزه

روانکاوی خودش را قبول دارد، مبتلایان را کمک کرد. این امر به این دلیل است که تفسیر روانکاوی آسیب با پدیده ای سروکار دارد که در پیوستگی با حافظه و نوعی ساختار روانی است که مالا بو آن را "رژیم جنسیتی" (regime of sexuality) می خواند که در آن هر آسیبی ویژگی فراخور آسیبیش را مدیون طینینی با آسیب قبلی ای دارد که بار جنسی داشته است. اما آن چه مشخصه ی زخمهایی است که مالا بو آنها را بعنوان تازه معرفی می کند، حقیقتی است که هیچ پیشینه ی مؤثری برای تازه زخمی شده وجود ندارد؛ کسانی که اساساً طوری تغییر یافته اند که مالا بو آنها را توصیف می کند با تکرار یک زخم کهنه "آسیب دیده" یا شکافته شده نیستند. بلکه، چون که آنها یک هویت اساساً تازه بدست می آورند، هر آسیب قبلی ای با صدمه ی تازه بطور مؤثری محو می شود؛ این تازه زخمی ها دیگر همان کسانی نیستند که یک زمانی بودند. تازه زخمی ها، بخصوص، مثل ضداجتماعی ها یا آنهایی که شدیداً اوتیستیکی هستند، توان خودشان را برای نگران شدن از دست داده و یک سردی خاص هیجانی (احساسی)، یک بی تفاوتی عمیقی به جهان و کسانی نشان می دهند که در اطرافشان هستند.<sup>۹</sup> به دلیل این که این زخم خورده ها "ورای عشق و نفرت" هستند دیگر بطور معنی داری نمی توان آنها را موجودات صحبت کننده " (parle-êtres)، یا سوژه هائی در نظر داشت که از طریق رابطه های انتقالی می توان با آنها "کار کرد". در این مفهوم، این افراد نشان دهنده ی حد و حدود روانکاوی بعنوان یک تکنیک درمانی هستند.

مالابو، هنوز هم احتمالاً دلیل افراطی تری می آورد که کشف "مغز هیجانی" که زندگی مغز را از طریق هیجان به نظم می کشد، فرض های فروید در باره ی لیبدو بعنوان سرچشمه ی انرژی روانی را بی اساس می کند. او در واقع می گوید نظر به این که روان نمی تواند خودش را درک کند، متفکرانی مانند آتونو داماسیو، مارک سولمز، و دیگران نشان داده اند که احساسات یا هیجاناتی مخصوص "فرمی مقدماتی از پیوند نفس با خودش و با زندگی خودش" را خلق می کنند.<sup>۱۰</sup> چنین خود - تأثیری هیجانی خود - آگاه نیست؛ هیچ ادراک مستقیمی از آن وجود ندارد. معهدا، "خود - تأثیری مغزی ناآگاه سوژکتیوتی است." مالا بو بحث می کند که "ناآگاه مغزی،" به همین وضع که مستقیماً با فرآیندهای مغزی پیوند می خورد، "تنها ناآگاه ماتریالی واقعی است."<sup>۱۱</sup>

بنابراین، چالشی که مالا بو برای روانکاوی پیش می کشد، چالشی رادیکال و عمیق است. و پلی که او بین زیست شناسی مغز و روانکاوی پیشنهاد می کند همثانی ندارد. او، با بحثی با شکوه و دقیق، متن روانکاوی را عمیقاً و با توجه به نظامبندی آن و هم چنین توجه به طرقتی خوانش می کند که طی ۱۰۰ سال گذشته روانکاوی در کلینیک فروید و کلینیک های متعاقب آن به روشی ناهمگون آشکار شده است. علاقه ی او بخصوص به آسیب شناسی روانی (سایکوپاتالوژی) است چون که، همان طور که اشاره می کند، این رشته دیگر توسط روان نژندهائی غلبه پیدا نمی کند که کلینیک فروید قرن نوزدهم را در وین اشغال می کردند، بلکه با آنهایی سروکار دارد که مغزهایشان

از رخدادی آسیب دیده اند که دیگر به راحتی با نقشه ی "رخداد بودگی جور در نمی آید که در زمانه ی فروید مفهوم داشت. آن طوری که مالابو می گوید: "در ورای تناقضات و مشاجره هائی در باره ی کارآئی یا علمی بودن روانکاوی که در زمان حال باعث نفاق در رشته ی آسیب شناسی روانی (سایکوپاتالوژی) شده، در عوض ما باید، توجهمان را به تغییر در مفهوم *اتفاق*، *زخم*، و *آسیب معطوف* کنیم. چنین حرکتی منتج به این نمی شود که برخلاف فروید طرف بگیریم. برعکس، من خوانشی از فروید را در دست می گیرم که به موشکافی برداشت رخداد روانی بر خواهد گشت." "انبوه قابل ملاحظه ای از سؤالات وجود دارند که می توانند در مقابل کارهای مالابو قرار گیرند - چون که او مطمئناً معدن عمیقی را کاوش می کند - این که من عمداً سؤالاتی پیش می کشم که به سادگی دنباله ی مسائل خود او باشند: دقیقاً نظریه ی فروید در باره ی آسیب (تروما) چگونه خودش را با اتفاق (*event*)، با خاطره (و کلاً زمان) و با "قضیه ی جسم" شرح می دهد؟ آیا ممکن است نظریه ای از آسیب (تروما) را در واژه های روان جنسی در نظر گرفت که هنوز هم بتواند شرحی برای از دست رفتن فردیت (*personhood*)، و احساسی باشد که مالابو شرح می دهد؟ در حالی که ممکن است که با معرفی رژیمی از مغزی بودن به روانکاوی چیزی بدست آید، جانشین کردن طرح جنسیت (سکسوالیتی) با چیزی که برای فهمیدن انواع فرآیندهائی مستعد باشد که به این تازه زخمی شده ها منجر می شود، من در شگفتم که چه چیز دیگری هم ممکن است از دست برود؟ برای رسیدن به این از دست دادن، من سؤال می کنم که چگونه برداشت فروید از "غریزه ی مرگ" بصورت اشتیاقی برای برگشت به حیات غیرارگانیک، با تفصیلات لاکانی در باره ی "رانش مرگ" هماهنگ می شود، که شدیداً در برداشتش از لذت مازاد، یا *plus-de-jouissance* با دقت شرح داده شده است؟ اگر لذت مازاد (یا *jouissance*) را می توان بصورت هم حدود و ثغور با برداشت فروید از رانش مرگ فهمید (آن طور که لاکان اصرار می ورزد)، چگونه ما رابطه اش را با فهم کلی تر آسیب و مخصوصاً با نظریه ای از لبیدو که، در ریشه، یک لبیدو جنسی است، بفهمیم؟ با پیشنهاد یک نظریه ی سوپژکتیویته که حاوی "ماده ی" مغز و رابطه ی ریشه ایش با روان باشد، آیا رویکرد ماتریالیسمی جدید مالابو در مورد اتفاقات روانی تهدیدی برای تغییر یک نظریه ی زندگی روانی است که همیشه ماتریالیستی بوده است؟ بطور خلاصه، آیا امکان دارد که مالابو با رد روانکاوی مرتکب اشتباه قابل اجتناب در حذف چیزی اساسی برای خلاصی از چیزی غیراساسی بشود؟ در آن چه در ذیل خواهد آمد، من رابطه ای مقدماتی (یا، متناوباً، نقطه ی غیرقابل عبور) را مورد توجه قرار می دهم که از یک طرف، بین آنهائی وجود دارد که مالابو بعنوان "صامت" شرح می دهد، یعنی آنهائی که آسیب برای آنها، به دلیل وسعت آن، بی معنا است، کسانی که، واقعاً، خودشان را گم کرده اند، و از طرف دیگر، با آنهائی که در برداشت لاکان از سوژه بعنوان کسی که قبلاً از مرگ خودش جان بدر برده است.

## زخم های تازه، خشونت های تازه

مالابو کتاب اولش در باره ی هگل را با این گفته به پایان می رساند که زمان حاضری که ما در زیر سایه ی "اشباع شدگی و تهی بودگی" زندگی می کنیم، در آن رخدادی نیست که جهانی نباشد (اشباع)، با این وجود ما با حسی باقی می مانیم که چیزی "برای انجام دادن باقی نمانده" است (تهی بودن).<sup>۱۳</sup> مالابو اشاره می کند که این پایان جهانی و بحران معنی آن، بقول معروف، روش های معاصر برای انتظار سوژکتیو، یعنی راه ما برای تجربه ی آینده هستند. مالابو ادامه داده و می گوید که این امر به "گشایشی تازه" منجر می شود، اما غیر از نامگذاری آن بعنوان انعطاف پذیری، چیزی در این باره نمی گوید که این گشایش شامل چه چیزی می شود. اما، چیزی که در باره اش زیاد صحبت می کند این است که از دیدگاه این گشایش، باید به زندگی در واژه های یک اتوماتیسم (خودکاری) چرخشی فکر کرد که ممکنست همزمان "خود - زایشگری و خود - تخریبی" باشد.<sup>۱۴</sup>

مالابو در کتاب تازه اش، در زمینه ی همین خود - تخریبی اتوماتیک، به اشباع و تهی بودن بر می گردد. مخصوصاً، همان طور که گفتم، او یک گروه، یعنی "تازه زخمی ها"ئی را معرفی می کند که بطور محوناشدنی، از یک طرف، با آسیبهای جنگ، زمین لرزه، سونامی، حملات خشونت بار، یا تجاوز جنسی تغییر پیدا کرده اند، و از طرف دیگر، آنهایی که فردیتشان با آسیب های مغزی، مانند بیماری های آلزهایمر یا پارکینسون خراب شده است.<sup>۱۵</sup>

آنهایی که در این گروه قرار می گیرند دقیقاً از توان فهم زخمهایشان محروم شده بطوری که دیگر نمی توانند در نظر بگیرند که آنها یک موقعی چه کسی بوده اند. در واقع، مالابو ادعا می کند که برای این مجروحان تازه، "هیچ تعبیری از آن ممکن نیست."<sup>۱۶</sup> پس، اشباع جهان، شامل ناخوانائی خط بین تضاد مغزی، از یک طرف، و جنایت، جنگ، و فجایع طبیعی، از طرف دیگر است. و تهی بودنش شامل این حقیقت است که هیچ مفهومی برای جبران آنهایی وجود ندارد که بشدت آسیب دیده اند، یا بطور وخیم و پابرجائی، با اتفاقاتی که ما از این طریق نام می بریم، تغییر یافته اند. اشباع جهان و تهی بودن معنی آن طوری هستند که مالابو می گوید که ما وارد عصر تازه ای از خشونت شده ایم. در واقع، می گوید که فقدان مفهوم یا معنی عجیب و غریب در خشونت که منجر به "زخمی شده های تازه" می گردد طوری است که در این عصر تازه، "منازعات اجتماعی بدون دیالکتیک [بوده]، و فجایع طبیعی هم به همان اندازه بی نام و نشان هستند."<sup>۱۷</sup> از دیدگاه آنهایی که این چنین آسیب دیده اند، نمی توان هیچ تمایزی بین مصیبت های اجتماعی و عصبی برقرار کرد. در این مفهوم، این عصر نه تنها عصر تازه ای از خشونت است؛ بلکه به خشونت نمی توان هیچ معنائی داد.

توسل مالابو به عصر جدیدِ خشونت و نوع تازه‌ای از زخم، همراه ایده‌ی ماشین خودکار خود - تخریب که در هر زندگی‌ای عمل می‌کند، ارجاعی است مستقیم به "غریزه‌ی مرگ" فروید. و در واقع، در مناقشه‌ی مالابو با فروید موضع رانش مرگ بعنوان متصدی مرکزی در نظریه‌ی روانکاوی آسیب، همراه مختصات مفهومی، اضطراب‌های (compulsion) تکراری، لیبدو، و امثالهم، اساسی هستند. مالابو ایراد خاصی بر ایده‌ی فروید می‌گیرد که همه‌ی آسیب‌ها ویژگی‌های آسیب‌زای درخورشان را مدیون طنین با آسیب‌های قبلی هستند. از آن‌جا که، همانطور که مالابو شرح می‌دهد، برای فروید، جنسیت (سکسوالیتی) طرحی است که تصمیم‌گیرنده‌ی کلّ معنی‌زخدهای روانی است، با این حساب، تمامی آسیب‌ها بطریقی به تجربه‌های دوران‌های اولیه یا شیرخوارگی مربوط به گرایش اودیپوسی (oedipality)، ترس از عقیم شدن (اخته شدن)، و امثال این‌ها برمی‌گردند.<sup>۱۸</sup> پاسخ دفاعی مالابو این است که بعضی انواع تخریب‌های بی‌وقفه‌ای وجود دارند که "پسائی" را غیر ممکن می‌سازند که سرشت این نوع آسیب‌ها هستند چون که در واقع آنها همه‌ی پیشی‌های موجود به این نوع آسیب را خراب می‌کنند. همان‌طور که اسلاوج زیزک (Slavoj Žižek) بیان کرده "برای آنهایی که در کشورهای از هم‌پاشیده شده با جنگ، مانند سودان و کونگو زندگی می‌کنند، آسیب وضع دائمی اوضاع، و روش زندگی است. کسانی که جایی برای پناه بردن ندارند و حتی نمی‌توانند ادعا کنند که با شبح آسیب قبلی تعقیب می‌شوند."<sup>۱۹</sup> در باره‌ی واژه‌های رژیم روان جنسی (سکسوال) آن‌چه که آسیب معنی‌زائی می‌دهد نتیجه‌ی رابطه‌اش با روان‌نژندی (نوروزیس)، جنسیت‌های شیرخوارگی، و چیزی است که ورای اصل لذت خوانده شده است. لذا، در شرح این "زخم‌های تازه"، رژیم اطلاعاتی روان جنسی مانع قدرتمندی در مقابل روانکاوی می‌شود. این همان ادعائی است که در مرکز فصل حاضر است. مالابو بر اساس تحقیقاتی که در علوم اعصاب انجام گرفته، پیشنهاد می‌کند که طرح جنسیتی فروید را با طرح مغزی بودن جانشین کنیم، طرحی که با رانش مرگ مشخص نمی‌شود بلکه طرحی که یک انعطاف‌پذیری مخرب را به نمایش می‌گذارد. این انعطاف‌پذیری مخرب همان به اصطلاح توان مثبتی نیست که با انعطاف‌پذیری فرم‌گیری یا فرم‌دهی مربوط می‌شود بلکه توان تبدیل شدن به کسی است که کاملاً غیر از آن کسی است که بوده، و امکان همیشه موجود تخریب خود فرم‌سوژکتیویتی. لذا، این منظری از دیدگاه تازه‌ای از اشباع و تهی بودن است؛ خودکاری (اتوماتیسم) در کار در هر زندگی‌ای یک خودکاری عصبی است، و این خودکاری بطریقی عمل می‌کند که "در هر موردی، همه‌ی ما برای بروز زخم‌های تازه سبب‌پذیر هستیم."<sup>۲۰</sup> در حقیقت، همان‌طور که مالابو آن را نام‌گذاری می‌کند، این مستعد بودن، و این آسیب‌پذیری به محو تمایز بین فرم سیاسی با فرم‌های دیگر خشونت، از یک طرف، و انعطاف‌پذیری مخرب مغز، از طرف دیگر، یک "فرم تازه‌ای از زندگی"<sup>۲۱</sup> است. مالابو مخصوصاً، با هدف گرفتن نظریه‌ی لیبدو فرویدی که با غریزه‌های زندگی و غریزه‌های تخریب اداره می‌شود، می‌پرسد که، بجای یک

"رانش مرگ" ممکنست در خود مغز چیز مخرب جدی تری در کار باشد که روانکاوی از مقابله با آن امتناع کرده است. و این طور می گوید که: "آیا ممکنست نوعی انعطاف پذیری وجود داشته باشد که، تحت تأثیر یک زخم، نوع خاصی از هستی را با متأثر کردن هویت از قبل موجود، خلق کند؟ آیا ممکن است در مغز نوعی انعطاف پذیری مخرب وجود داشته باشد - همزاد تاریکی از انعطاف پذیری مثبت و مخرب - که اتصالات نوروئی را قالب بندی کند؟ آیا ممکن است چنین انعطاف پذیری ای از طریق نابودی فرم فرم بگیرد؟"<sup>۲۳</sup>

### انعطاف پذیری مخرب در مقابل رانش مرگ

همان طور که گفتم، مالابو در کتابش تحت عنوان *با مغزهایمان چه باید بکنیم؟* اول توجهش را به انعطاف پذیری مغز معطوف می کند. در آنجا می گوید که، "این گونه صحبت در باره ی انعطاف پذیری مغز منجر به تفکر در باره ی مغز بصورت چیزی می شود که همزمان تعدیل پذیر، "فرم گیرنده"، و فرم دهنده است. همان طور که خواهیم دید، انعطاف پذیری مغز در سه سطح کار می کند: (۱) مدل دادن به اتصالات نوروئی (انعطاف پذیری رشدی در جنین و دوران طفولیت)؛ (۲) تعدیل اتصالات نوروئی (انعطاف پذیری تلفیق سیناپسی در تمام عمر)؛ و (۳) توان ترمیم (انعطاف پذیری بعد از ضایعه)."<sup>۲۴</sup>

این نوع سوم انعطاف پذیری که مالابو در کتاب *زخم های تازه (Les nouveaux blessés)*

(مورد بحث قرار می دهد، بعنوان یک انعطاف پذیری اعاده کننده ای فهمیده نمی شود. در عوض، در بین مهمترین بینش هائی که او از مشغله اش با علوم اعصاب بدست آورده این است که آسیب مغزی که در نتیجه ی ضربات شدید یا ضایعات مغزی حاصل می شوند به این معنی است که فردی که در مغزش این تغییرات اتفاق می افتند از کسی که او یک زمانی بوده قابل شناسائی نیست؛ در واقع، این فرد یک هویت تازه ای پیدا می کند. این طریق تغییر نوعی از انعطاف پذیری بعد از آسیب است که "تنها انعطاف پذیری بازسازی نیست بلکه فرمول بندی غیابی یک هویت تازه است که فرض مقدم آن از دست دادن است."<sup>۲۴</sup> از دست دادنی که این نوع هستی باز نمود می کند از دست دادن کامل نفسی است که قبلاً وجود داشته است. لذا، مالابو اخطار می دهد، که در این مورد انعطاف پذیری مشخص کننده ی توان نابودی فرمی است که دریافت می کند یا خلق می کند. قربانیان خشونت های جغرافیای سیاسی - قربانیان و مرتکبان تجاوز جنسی، تروریسم، شکنجه، و امثال این ها - هم چنین کسانی که مغزهایشان با ضایعه ای آسیب می بیند همه بطوری افراطی تغییر پیدا می کنند؛ آنها همان کسی نیستند که قبل از این زخمی شدن ها بوده اند.

در این دیدگاه، هر چند هم که ما معنی جنسیت را بطور گسترده‌ای در نظر بگیریم انواع تغییرات تخریبی که مالا بو در "تازه زخمی‌ها" می‌بیند را نمی‌توان ناشی از آسیب بر علیه عملکردهای جنسی موجود دانست. مالا بو این طور می‌گوید که، "پیچیدگی مفهوم ناآگاه مغزی در درون رابطه‌ی روان مغزی با تخریب خودش سکنی‌گزیده است."<sup>۲۵</sup> این حقیقت که مغز مستعد ضایعات و/یا شوک‌هایی است که شخصیت را بطور بنیادی عوض می‌کنند به این معنی است که مطالعه‌ی آسیب‌شناسی روانی محتاج فهم کاملاً تازه از چیزی است که یک "اتفاق روانی" و "اصول آسیب‌شناسی تازه" را شکل می‌دهد.<sup>۲۶</sup>

فرمول بندی دوباره‌ی اصول هدایت‌کننده‌ی فلسفی و علمی که برخورد ما را با آسیب در واژه‌های "مغزی بودن" اداره می‌کنند و انعطاف‌پذیری تخریبی مغز، در تضاد با "سکسوالیتی" فرویدی، واژه‌های چیزی را تغییر می‌دهند که تصمیم‌گیرنده‌ی معنی یک اتفاق در زندگی روانی است. این امر به این معنی هم هست که واژه‌های معنی "مرز بین درون و بیرون روان" را هم تغییر می‌دهند.<sup>۲۷</sup> اگر اتفاقات روانی در واژه‌های "مغزی" و یک سازمان "مغزی بودن" فهمیده شوند، و اگر ممکن شود که بتوان در باره‌ی آسیب‌های وارده به این زخمی‌های تازه در واژه‌های آن چه که در مغزشان اتفاق افتاده، صحبت شود، احتمالاً ممکن خواهد شد هم طیف تازه‌ی تغییرات مغزی (و رنج همراه آنها) را ملحق کرده، و هم، همزمان، رابطه‌ی بین روانکاوی، نورولوژی، و فلسفه را بازبینی کنیم.<sup>۲۸</sup> "مغزی بودن" در این جا، در یک تحریف مبتکرانه، به همان طریقی شکل داده شده که "سکسوالیتی" توسط فروید انجام گرفته است: یعنی در واژه‌های توان "تعیین مسیر زندگی روانی."<sup>۲۹</sup> پس، مفهوم "مغزی بودن"، به مثابه نوعی چتر عمل می‌کند که در زیر آن یک گفتمان تازه می‌تواند گفتمان‌های گوناگون در باره‌ی مغز، بخصوص وقتی که با انواع آسیب‌های مغزی سروکار داریم، را متحد کند.<sup>۳۰</sup>

از این نظر، مغز به عنوان محل ممتازی برای احساس بنظر می‌آید، و این تشکیلات مغزی بر یک اقتصاد شهوانی ریاست می‌کنند. همان طور که مالا بو می‌گوید، برای اکثر زیست‌شناسان عصبی امروزی، زندگی مغزی و روانی از هم قابل‌غیرقابل‌تمییز هستند. همان طور که او می‌گوید، "مودیان" اما بدون هیچ خطائی، مغزی بودن مکان سکسوالیتی در گفتمان روانکاوی و طرز کار آن را غصب کرده است.<sup>۳۱</sup> مالا بو می‌گوید که چنین جانشینی‌ای علت اصلی تضاد بین زیست‌شناسی اعصاب و روانکاوی است. پس، او برای برقراری مقابله‌ی معنی‌داری بین زیست‌شناسی اعصاب و روانکاوی، پلی بین آنها می‌کشد، پلی که به توان مغز برای یک نوع خودتأثیری، و هم چنین "کلینیکی که خواهد آمد" اجازه‌ی امکانی می‌دهد که "نتایج بهم پیوسته‌ی فرویدگرایی و نورولوژی را در هم ادغام می‌کند."<sup>۳۲</sup>

واقعاً، برخلاف نسخه‌ی روانکاوی ذهن ناآگاه، خودتأثیری مغزی، چیزی که مالا بو آن را "ناآگاهی مغزی" می‌خواند، داستانی نیست که شخص به خودش در باره‌ی خودش می‌گوید. نمادی نیست، و نمادی شدنی هم

نیست. آن طور که او می گوید، "هیچ کس نمی تواند از مغز خودش صحبت به میان آورد. بین مغز 'من' و خود من، نوعی دیوار غیرشفافی قرار دارد، یک بی آئینه ای، حتی با این وجود که محرمانه ترین بخش وجود من است، 'منی' که فکر می کند و در درون 'من' درک می کند." <sup>۳۳</sup> اگر قبول بفرمائید، در مفهومی که بدون هیچ گونه نموداری کردن خودش به خودش، تغییرات خودش را تنظیم می کند، ماده ی مغز، "از خودش مطالبه می کند بدون این که خودش را ببیند." مغز "به هیچ عنوان نمی تواند احتمال آسیب به خودش را پیش بینی کند." <sup>۳۴</sup>

علیرغم این حقیقت که علوم مغزی معاصر برای وجود این توان مغز متقاعد شده اند که مغز خودش را نظم می دهد بدون این که هیچ بخشی از این نظم دادن قابل دسترسی به آگاهی باشد، انعطاف پذیری مغزی که توسط دانشمندان معاصر علوم مغزی اذعان شده به سرعت از ابعاد تخریبی آن فاصله می گیرند. آن طور که مالابو می گوید، باید . . . تصدیق شود که شرح مفصل تصریحی این انعطاف پذیری منفی *مد/اخله ی من* است . . . نورولوژی همیشه تأکید دارد که بیماری یک *نوآوری جبران کننده* است که وظیفه اش تعمیر دنیا است. به محض این که به انعطاف پذیری منفی دست یازید ملتمس به دورشدنش شد. <sup>۳۵</sup> اهمیت تخریبی انعطاف پذیری در "سایه" نگاه داشته شد. اگر همه ی ماها در هر لحظه ای مستعد تبدیل شدن به "زخمی تازه ای" هستیم، غیرقابل شناسایی به خودمان و اطرافیانمان، قربانیان یک تصادفی که نمی توانستیم آمدنش را پیش بینی کنیم، ما چگونه می توانیم به فرم جدید زندگی ای فکر کنیم که از تخریب ذهنیتی سر بر می آورد که انعطاف پذیری تخریبی است؟ برخلاف دانشمندان علوم اعصابی که مالابو به آنها تکیه دارد، مصمم شده تا به انعطاف پذیری ای فکر کند که بدون راه و چاره است. <sup>۳۶</sup>

رخداد آسیب، و عصر ماده

این "انعطاف پذیری لاعلاج چگونه با شرح روانکاوانه ی نفوذ روانی مقایسه می شود؟ در شرح فروید، اتفاقات روانی را می توان به مثابه برون زا (از بیرون، مانند آسیب شدید) یا درون زا (از درون) فهمید. اما آن چه که اتفاقات روانی را آسیب زا می کند کیفیت نا منتظره بودن آنهاست، نکته ی تکان دهنده این است که شخص برای آن آمادگی ندارد، و در نتیجه اشخاصی که این آسیب ها را تجربه می کنند نمی توانند از آنها بهبودی حاصل کرده یا با آنها (مترجم: از نظر روانی با خودشان) یک پارچه شوند. همان طور که مالابو اشاره می کند، برای فروید، آسیب آسیب گذشته ای را به فعالیت دوباره وامی دارد که از طریق چیزی معنی دار شده، که مالابو آن را یک "رژیم جنسیتی" می خواند. مثل این که بگوئیم، همه ی اتفاقات روانی - چه برون زا چه درون زا - بنا به خاصیت توانشان برای طنین با ترس از عقیم شدنی که نشانه ی ورود سوژه به سوژکتیویته، و اودیپالیتی، و هم‌ریشه های

روانکاوی آن است که دارای کیفیت "اتفاقی" می‌شوند. و اتفاقات آسیب‌زا نوعی آسیب‌شناسی روانی ایجاد می‌کنند که، به علت ویژگی راه‌هائی که این اتفاقات می‌توانند با آسیب‌های قبلی‌ای که مشخصه‌ی زندگی انسان هستند، تطین داشته باشند، فروید طی حرفه‌اش، درباره‌ی آنها هاج و واج مانده بود. در این مورد مشکل رابطه‌ی بین واژه‌ی "عقیم کردن" و ترس از آن (چیزی که فروید اضطراب روان‌نژندی می‌خواند) و رژیم جنسیتی (سکسوالیتی) است که مالا بو می‌گوید که بر حیطه‌ی روانکاوی حکمروائی می‌کند. این رژیم جنسیتی که تصمیم‌گیرنده‌ی معنی اتفاق روانی مانند آسیب است، چه چیزی است؟ مالا بو با قبول این امر که این رژیم بمراتب بیش از یک رده از ممارست هاست، اشاره می‌کند که در طرح فروید، سکسوالیتی یک واژه ایست که بر یک رژیم از معانی حکمروائی می‌کند. در مفهومی "یک فرم خاص علیت است"<sup>۳۷</sup> یک "قانون" است. برای بازکردن این ایده، من ابتدا به نوشته‌های فروید در باره‌ی اضطراب به عنوان یک نوع خاص احساس روان‌نژندی می‌پردازم - نوع احساسی که شامل منازعات روانکاوی در باره‌ی محل حافظه، از دست دادن، تکرار، و جسم، هم‌چنین معنی اتفاق روانی شود - قبل از این که به بحث نظریه‌ی کلی او در باره‌ی آسیب بپردازم.

فروید در مطالعه‌ی مشهورش در باره‌ی اضطراب تحت عنوان، *بازداری‌ها، علائم و*

*اضطراب (Inhibitions, Symptoms and Anxiety)*، پیشنهاد کرده است که اضطراب نوعی پیام است که با ترس تفاوت دارد.<sup>۳۸</sup> از آنجا که اضطراب احساسی ناخوش‌آیند است، ما علائم و بازدارنده‌های زیادی پیدا می‌کنیم، تا با آن مقابله کنیم. برای مثال، بازداری‌ها سعی می‌کنند تا مانع قرار گرفتن ما در موقعیت‌هائی شوند که موجب اضطراب می‌شوند، و علائم سعی می‌کنند تا جانشین اثرات اضطراب شوند، و قس علیهذا. اما، چیزی که واقعاً مورد علاقه‌ی فروید بود تفکیک ترس واقع بینانه (*Realangst*) از اضطراب ناشی از روان‌نژندی بود. فروید می‌گفت، ترس واقع بینانه ترسی در روبروئی با یک خطر واقعی است، موقعیتی خارجی که سلامت ما را تهدید می‌کند. اضطراب روان‌نژندی، در عوض، یک واکنش آسیب‌شناسی به یک "اتفاق" درون‌زا یا درونی است. اما این خود موجود نیست که مورد تهدید واقع شده (مانند آن چه در موقع حمله‌ی یک حیوان وحشی پیش می‌آید) بلکه ضمیر آگاه (ایگوی) اوست. در حقیقت، فروید می‌گوید که "ضمیر آگاه" یا ایگو مقرر واقعی اضطراب است،" و در کتاب *ایگو و اید (The Ego and the Id)* می‌گوید که "آن چه ایگو (ضمیر آگاه) از آن ترس دارد . . . را نمی‌توان مشخص کرد؛ ما می‌دانیم که ترس از این است که پایمال یا نابود شود؛ اما نمی‌تواند آن را بطور تجزیه و تحلیلی بچنگ آورد."<sup>۳۹</sup> وحشتی که با احساس اضطراب مرتبط می‌شود هیچ‌اوبژه‌ای ندارد چون که خطری که موجود به آن واکنش نشان می‌دهد به ایگو (ضمیر آگاه)ی او متوجه است.

اول، مهم بنظر می‌رسد که، چیزی در باره‌ی حالت‌ایگو (ضمیر آگاه) وجود دارد که

در تفکیک ترس "طبیعی" از اضطراب "انسانی" در کار است. و دوم این که، برای هدف من، این مهم هم هست

که توجه کنیم که وقتی بین اضطراب روان نژندی و ترس تمایز برقرار می‌کنیم، فروید اضطراب روان نژندی را به آینده پیوند می‌دهد، در حالی که، با توجه به این که ترس دارای یک اوبژه است (می‌توان گفت، که در زمان حال)، اضطراب دارای هیچ اوبژه ای نبوده بلکه یک روش انتظار یا پیش بینی ناراحت کننده است، درست مثل این که تهدید در آینده پیش خواهد آمد. لذا با مسئله ی اضطراب یک ساختار مضاعف باز می‌شود. از یک طرف، از آنجا که اضطراب حافظه (هم تکرار و هم انتظار) را درگیر می‌کند ما یک ساختار زمانی داریم که زمان اضطراب را به طرز خاصی شکل می‌دهد. از طرف دیگر، از آنجا که اضطراب با نداشتن اوبژه و مرتبط بودن با "هیچ چیز" از ترس تشخیص داده می‌شود، ما رابطه ی عجیب و غریبی با اوبژه مشاهده می‌کنیم. پس اضطراب نه تنها یک ساختار زمانی است، بلکه یک رابطه با تهی بودن یا غیابی است که فیلسوفان - از کی یرکگارد (Kierkegaard) تا هایدگر تا سارتر - مورد بحث قرار داده اند. فروید به این ارتباط با "هیچ چیز" به عنوان تهدید به عقیم شدن، ارجاع می‌کرد. فروید می‌گوید که "من . . . تمایل دارم که به دیدگاهی پایبند باشم که ترس از مرگ را باید در قیاس ترس از عقیم شدن در نظر گرفت و این امر که وضعی که ایگو (ضمیر آگاه) ه آن واکنش نشان می‌دهد به مثابه وضعی است که توسط سوپرایگوی (ابرضمیر) محافظ در برابر - نیروهای سرنوشت - ترک شده باشد، بطوری که دیگر هیچ محافظی در مقابل تمامی خطراتی وجود ندارد، که ایگو (ضمیر آگاه) را احاطه کرده است.

۴۰۱

پس، اضطراب با مختص بودن برای انسان‌ها و برعکس یک "سازگاری" با محیط، به پردازش‌های تخریبی‌ای پیوند خورده که فروید آنها را "فراسوی اصل لذت" می‌خواند؛ افکار خود - تخریبی، انگیزه‌ها، و تکرارهایی که ورای واکنش‌های ساده‌ی شبه - حیوانی به خطر و ایمنی هستند.

وقتی که فروید شروع به مشاهده‌ی سربازانی کرد که از جنگ جهانی اول بر می‌گشتند دقیقاً همین سرشت‌های مخرب بودند که توجه او را جلب می‌کردند. فروید دریافت که این سربازان تمایل شگفت‌انگیزی دارند که در رؤیاهای خوابشان اتفاقات آسیب‌زائی را تکرار کنند که در جنگ گرفتار آنها بودند.<sup>۴۱</sup> از آن جا که او متعهد به پیش‌مرکزی از تعبیر رؤیای خواب (*The Interpretation of Dreams*) بود، که رؤیاهای خواب نوعی برآورده شدن آرزوها هستند، او سعی می‌کرد که بفهمد که چرا این مردها در اواسط شب بیدار مانده، با رؤیاهای آسیب‌زائی که هیچ آرزویی را برآورده نمی‌کنند زجر کشیده و اصل لذت را زیر پا می‌گذارند. پاسخ او این رؤیاهای تکراری وصل کرد که در بازی‌های نوه‌ی پسریش با یک قرقره دیده می‌شدند. فروید مشاهده کرد که این کودک بعد از دیدن رفت و آمد مادرش، قرقره را به دور پرتاب می‌کرد، و می‌گفت "Fort" و آن را بر می‌گرداند، و می‌گفت "Da". این کار، مانند رؤیاهای روان‌نژندهای جنگی، تکراری از یک اتفاق ناگوار را به اجرا در می‌آورد. فروید در جواب به این که "چگونه تکرار این تجربه‌ی ناراحت کننده با اصل لذت مطابقت

می‌کند " فکر می‌کرد که کودک قادر بود یک حس تسلط به از دست دادن یک اوبژه ی مطلوب را با به اجرا در آوردن مکرر آن در واژه های خود کودک بدست بیاورد.<sup>۴۲</sup> بازی با تبدیل کودک به عامل از دست دادن بجای قربانی منفعل، وضع را برای اوبژه عوض می‌کند.

لذا، فروید فرض می‌گیرد در حالی که هر کدام از ماها در صدد حفظ تد اوم حیات (eros هستیم، مجبور هم هستیم که، در جستجوی غلبه به فراسوی اصل لذت، به سوی مرگ (thanatos) کشانیده شویم از این محدوده پافراتر نهیم. علاوه بر این فروید فرض هم می‌گرفت که با هر تکراری از "تجربه ی ناگوار،" کاهشی از تنش یا تهییج همراه می‌شود. تنشی که در ابتدا بر موجود غلبه می‌کند به آهستگی از طریق تکرار تقلیل می‌یابد، که خودش نوعی مرگ آهسته است. همان طور که تکرار رؤیاهای آسیب زا و بازی های خود - آزاری (مازوخیستی) تسلطی نشان می‌دهند، "زندگی فقط از طریق راه هائی به آنجا می‌رسد که همیشه همان هستند، آنهائی که قبلاً پیموده شده اند."<sup>۴۳</sup>

#### رانس مرگ، لذت مازاد (plus – de- jouissance)

نظریات فروید در باره ی رابطه ی بین درد و لذت، و ترس و اضطراب – بخصوص، آن اختگی که بزرگترین ترس سوژه است – چالش گسترده ای بین مریدانش در باره ی این راه پیش آورد که کدام از دست دادن برای سوژه بیشترین اضطراب را در پی دارد، سؤالی که کدامین از دست دادنی در اضطراب مورد نظر است مناظره ای است که واژه های درگیری روانکاوی را طی قرن بیستم از ملانی کلاین (Melanie Klein) گرفته، تا جوان ریویر (Joan Riviere) تا ارنست جونز، (Ernest Jones) ساختار داده است. احتمالاً مهمترین پیشرفتی که روانکاوی در باره ی اضطراب و ارتباطش با عقیم شدن بدست آورده توسط ژاک لاکان در کتاب بدنامش "بازگشت به فروید" انجام گرفته است. همان طور که خواهیم دید، لاکان بطور مشخصی بحث فروید از ایگو (ضمیر آگاه)) را با ارجاع به "امر خیالی" زمان می‌دهد که نتیجه اش این است که خطری که اضطراب به آن واکنش نشان می‌دهد نه یک تهدید درونی "واقعی" است نه یک تعارض درونی در تفکر ناآگاه) بلکه تهدیدی است از تکه تکه شدن و از هم پاشیدگی. اگر اضطراب یک واکنش به تهدید است، چیزی که مورد تهدید است زندگی نیست بلکه ساختار امر خیالی ایگو (ضمیر آگاه)) است، و این ایگو (ضمیر آگاه)) مرکز آگاهی نیست.

خود فروید اصرار داشت که ایگو (ضمیر آگاه)) معادل "آگاهی" نیست و نباید در واژه ها به چیزی تفسیر شود که او قبلاً "سیستم ادراک – آگاهی" خوانده است. بلکه، ایگو (ضمیر آگاه)) مرز تخیلی بین برون و درون است؛

آن طور که فروید می گفت، همیشه "ایگوی (ضمیر آگاه)ی) جسمی است؛ منحصرأً یک نهاد سطحی نیست، بلکه خودش پیش اندری یک سطح است."<sup>۴۴</sup> معنی "اضطراب عقیم شدن"، را می توان به این گونه روشن ساخت، از آن جا که طی بلوغ کودک، عضوی که فروید می گوید در نفی کودک از تفاوت جنسی ممتاز است یک عضو واقعی نیست بلکه عضوی است تخیلی. پس، تهدید "عقیم شدن"، آن طور که لاکان در بحثش از مرحله ی آئینه ای شرح می دهد، تهدید به یک پارچگی تخیلی بدن است.

لذا، در حالی که عده ی زیادی برداشت فروید از اختگی ترس از آن، و ورای اصل لذتی که همسو با "رانش مرگ" یا تخریب است را بعنوان مهمل گوئی رد کرده اند، لاکان آن را در جاهای گوناگون گسترش داده است. لاکان با الهام گیری از بینش فروید که چیزی در "ورای" این اصل لذت وجود دارد که برخلاف آن کار می کند و هم چنین علت تکرار عجیب، و دردناکی که فروید در نوه اش، در روان نژندها، و در جنگ رفته ها، کشف کرده، از چیزی شروع می کند که فروید فقط فرض گرفته بود: ایده ای که مرگ خودش نوع نهائی لذت است. لاکان این نوع نهائی لذت را با چیزی پیوند زد که "دانش اعقابی" خواند که موجب می شود زندگی در راهش بطرف مرگ لنگان لنگان پیش رود. به عبارتی دیگر، اگر مرگ نوع نهائی لذت است، تکرارها و برگشت هائی که ما انجام می دهیم از این حقیقت دنبال می شوند که "موجود آرزو دارد که فقط به نحوه ی خودش بمیرد."<sup>۴۵</sup> واقعاً، این تکرارها و بازگشت ها، این "دانش اعقابی" در حقیقت همان چیزهائی هستند که لاکان آن را لذت *jouissance* می خواند.<sup>۴۶</sup>

همان طور که زیزک اشاره می کند، آن چه که مقصود لاکان از *jouissance* است، مخصوصاً آن طور که یا با درد یا با لذت فرق دارد، دقیقاً همان چیزی است که مالابو وقتی که با دقت روانکاوی آسیب، درد، یا حتی ستمگری را خوانش می کند، به حساب نمی آورد.<sup>۴۷</sup> چون که، همان طور که مالابو می گوید، گرچه حقیقت دارد که، فروید نهایتاً نتیجه گیری کرد که "فراسوئی" برای اصل لذت به عنوان "قانون بنیادی مقررات روانی" وجود ندارد، خوانش مالابو از او، این تردید فروید در باره ی راه هائی که تکرارهای تحریبات ناخوش آیند اشاره به نوعی "مردن در راه مخصوص خودمان" دارد را خیلی تحت اللفظی برداشت کرده است.<sup>۴۸</sup>

در شرح مالابو، نظرفروید در باره ی احتمال یک "فراسو" به اصل لذت روشن بود. آن طور که او می گوید، "آیا فراسوئی برای اصل لذت وجود دارد یا ندارد؟ فروید در جواب این سؤال، نهایتاً جواب منفی می دهد. در پایان، بنظر می رسد که، هیچ چیز، سلطه و صلاحیت اصل لذت را بعنوان یک قانون بنیادی مقررات روانی بلرزه در نمی آورد. تجربه ی تکرار آسیب و ناخوش آیند ها، هر اندازه هم که ممکن است رنج آور باشند، در واقع باعث به بند کشیدن انرژی ای می شوند که در غیر این صورت به سهولت روان را نابود می کنند.<sup>۴۹</sup> به عبارت دیگر، همان طور که ایدریان جانستون (Adrian Johnston)، با ارجاع به جاناتان لیر (Jonathan

(Lear می‌گوید، "چیزی که در پشت سر اصل لذت قرار گرفته اصل دیگری نیست، بلکه یک فقدان اصل است . . . فقط اصل ناکارآمد لذت است و نه چیز دیگری."<sup>۵۰</sup> در حالی که اصل لذت در صدد است تا تجربیات غیرقابل تحمل دردناک را مهار کرده و آنها را از طریق تکرار قابل تحمل کند، ولی این تاکتیک کار نمی‌کند، و همه ی مشکل روانکاوی هم از همین جا شروع می‌شود. فروید سیستم رانش - دوگانه انگاری را مورد استفاده قرار داد که از برخورد کیهانی کیهان شناسی باستانی بین نیروهای مرگ و زندگی قرض گرفته بود، اما مالابو می‌گوید که فروید برای جستجوی یک بازنمود برای رانش مرگ، جستجوی فراوانی کرد. او به سادیسم، رانش برای سلطه، یا حتی خودآزار طلبی (مازوخیسم) نگاهی انداخت. اما همان طور که مالابو می‌گوید، این نمایه ها "همه از زوج تنفر - عشق، از عشقی که به تنفر واژگون شده - یعنی، تکرار می‌کنم، از تمهیدات لذت مشتق می‌شوند."<sup>۵۱</sup> از این مهمتر، مالابو ادعا می‌کند که این قصور در اقرار به وجود یک فراسوی اصل لذت حدی برای روانکاوی است.<sup>۵۲</sup> با اقرار به این که، "آسیب پذیرترین" مسئله در کارهایش تفکر "انعطاف پذیری مرگ" است که بین "فرضیه ی فرویدی رانش مرگ . . . و فرضیه های نورولوژی معاصر در مورد یک "مرگ رانش" قرار گرفته، بحثش در این است که "زخمی های تازه" خود "نمایه های رانش مرگ" هستند.<sup>۵۳</sup>

با این وجود، راهی وجود دارد تا ماهیت تردیدآمیز فرضیات فروید در باره ی رانش مرگ را خوانش کرد که "مرگ رانش"، را شرح داده، و علاوه بر آن به ما "نمایه های رانش مرگ" را نشان دهد. بجای این که پرسیده شود که آیا فروید هرگز "فراسویی" برای اصل لذت پیدا کرد، اگر به تمایزی نگاه کنیم که فروید بین لذت (pleasure) و خوشی (enjoyment) قائل می‌شد، ممکن خواهد شد تا متوجه شویم که شرح روانکاوی "زخمی های تازه" اصلاً لازم ندارد که یک اتیولوژی جنسی با شرحی عصبی جانشین شود. در واقع، توسل به "زخمی های تازه" توسط مالابو به مثابه فرم گیری نه برای رانش مرگ بلکه برای مرگ رانش به شرح لاکان از زندگی "بین دو مرگ" بسیار نزدیک است. در واقع، با برداشت لاکانی از "لذت مازاد،" (surplus jouissance) ممکن می‌شود که روانکاوی و خوانشی از غرائز خربی را پیدا کنیم که اتفاقاتی را شرح می‌دهند که مالابو می‌گوید فقط به عنوان امرعصبی می‌توانند شرح داده شوند.

لذت (jouissance)، یا فراسوی اصل لذت

در کارهای ابتدائی لاکان واژه ی "jouissance" اساساً ترجمه ی فرانسوی واژه ی آلمانی Genuss به معنی لذت بود که فروید برای اشاره به کام بخشی شدید در سطح ایگو (ضمیر آگاه)) بکار می‌برد، که برخلاف واژه

ی **Befriedigung** به معنی ارضاء است که فروید برای برطرف شدن احتیاجات یا فطرت ها ذخیره کرده بود.<sup>۵۴</sup> اما لاکان در کارهای بعدیش، به "jouissance" در واژه های تمایز بین لذت و خوشی ای بکار برد که فروید در سخنرانی هایش در باره ی سکسوالیتی (جنسیت) برقرار کرد. فروید اشاره کرد که تحریک جنسی بطور یک نواختی لذت بخش (pleasurable) نیست حتی اگر همیشه خوش آیند (enjoyable) باشد. علت این است که تحریک جنسی ویژگی تنش ناخوش آیندی را هم دارد که شخص را وا دار می کند تا کاری کند که آن را آزاد سازد، تا "وضع روانیش را تغییر دهد."<sup>۵۵</sup>

ویژگی تنش تحریک جنسی به یک مسئله ای پیوند خورده که حل آن مشکل است چون که برای تصور فرآیند جنسی مهم خواهد بود. علیرغم همه ی تباینات عقاید در باره ی آن در روانشناسی، من باید مبرمانه بگویم که یک درک تنش باید همراه خودش ویژگی ناخوش آیندی را حمل کند. برای من قطعی است که چنین درکی همراه خودش انگیزه ای برای تغییر وضع روانی را حمل کرده، و بطور تحریک کننده ای عمل می کند، که کاملاً برخلاف طبیعت لذت دریافت شده است. اما اگر ما تنش تحریک جنسی را به ادراکات ناخوش آیند نسبت بدهیم با واقعیتی مواجه می شویم که این تنش بدون هیچ شکی بطور لذت بخشی دریافت می شود. تنشی که با تحریک جنسی تولید می شود همه جا همراه با لذت است؛ حتی در تغییرات آماده سازی اندام های تناسلی ادراک خاصی از ارضاء وجود دارد. بین این تنش ناخوش آیند و این ادراک لذت چه ارتباطی وجود دارد؟

لذا، خوش آیندی جنسی هم شامل تنش ناخوش آیند و هم آزاد شدن لذت بخش تنش است. توضیح فروید برای لذت درگیر این بود که ارگانسیم انسانی در صدد حفظ یک حداقل تحریک لارم برای حفظ زندگی است. فروید می نویسد که، اصل لذت، "تمایلی است که در خدمت وظیفه ای عمل می کند که شغش آزاد کردن کامل ساز و برگ ذهنی از تحریک، یا نگهداشتن مقدار تحریک در حدی ثابت، یا حفظ آن در پائین ترین سطح ممکن است."<sup>۵۷</sup> فروید پیشنهاد می کند که، لذت جنسی، از چیزی که تحریک می کند بر نمی خیزد بلکه از کاهش تحریک به آستانه ی حداقلی بر می خیزد. بنابراین، چیزی که در باره ی لذت جنسی برای فروید عجیب بود، این نیست که کاهش تنش لذت بخش است بلکه چیزی است که ما را مجبور می کند تا در گام نخست تنش را افزایش و این کار را مکرراً انجام بدهیم تا فقط به نقطه ی شروع برگردیم. این لذتی فراسوی لذت است (یا نوعی مازاد).

جنبه ی کلیدی این فرمول بندی برای فهم مقصود لاکان از **jouissance** ایده ی رفتن به فراسوی اصل لذت است که با تحریک جنسی مثل زده می شود. تکرار تخطی کردن از تمایل به باقی ماندن در یک سطح ثابت تحریک این تصور را ایجاد می کند که لذتی هست که از اصل لذت فزون تر بوده و ما را مجبور

می‌کند تا به سمت آن حرکت کنیم. "jouissance" واژه‌ای است که این عامل خوشی فراسوی لذت را تسخیر می‌کند. لذا، حتی اگر بنظر می‌رسد که فروید این طور نتیجه‌گیری می‌کند که فراسویی برای اصل لذت وجود ندارد، خوانش لاکان نشان می‌دهد که فروید، حتی اگر این طور فکر نمی‌کرده، ولی نتیجه‌گیری کرده که یک فراسویی بوده است. *jouissance* بعنوان نوعی لذت دردناک بیان‌کننده‌ی ارضاء متناقضانه‌ای است که سوژه را به سوی علامت می‌راند.<sup>۵۸</sup>

واژه‌ی *jouissance* به یک تجربه‌ی جسمانی اشاره می‌کند، اما همان طور که ارضاء شدن از علامت ممکن است متصور کند، این لذت دردناک یک تجربه‌ای است که فقط با زبان و از طریق زبان و دانش یا چیزی تجربه می‌شود که لاکان به آن به عنوان "دال" اشاره می‌کند. از طرف دیگر، در واقع، زبان دقیقاً چیزی است که *انشقاق* بین کودک و والدینش را تولید می‌کند چون که با ظهور زبان، کودک برای همیشه از یک تصور کلی‌ای یکی بودن با آنها دور می‌شود. در این مفهوم، دال علت از دست دادن یکی بودن است؛ علت جدائی بین "سوژه" و تن او بعنوان یک ارگانسیم ناب، و هم چنین علت جدائی بین سوژه و دیگری بزرگ است. لذا دال علت غیرممکنی رسیدن به یک تکینگی کامل سرخوشی است. در همین حال، دال (یا سخن گفتن معنی‌دار) تنها راه در دسترس برای برگشت به حصول (غیرممکن) این تکینگی از دست رفته است (به این دلیل غیرممکن که، چنین تکینگی‌ای هرگز نبوده). لذا، دال با *jouissance* نه تنها بعنوان یک لذت مازاد - لذت فراسوی لذت - ربط دارد بلکه با مفهوم دیگر لذتی نیست، هم مرتبط است. عبارت فرانسوی *plus-de-jouissance* چنین دو پهلوئی را طوری نشان می‌دهد که هیچ عبارت انگلیسی نمی‌تواند این کار را انجام دهد. در اینجا مازاد، همان طور که زیرک آن را بیان می‌کند "بخشی از *jouissance* است که در مقابل مهار هومئوستاز، و در مقابل اصل لذت مقاومت می‌کند."<sup>۵۹</sup>

این امر لحظه‌ی جدائی قاطع بین لاکان و فروید را نشان می‌دهد. طبق گفته‌ی فروید، آن چه که فراسوی اصل لذت است مرگ است. و به این علت است که، در شرح مالابو، چرا برای فروید، آن چیزی که "فراسوی" اصل لذت است به سادگی یک "زمان خاصی" است که مرگی است که قبل از زندگی می‌آید. به عبارت دیگر، خوانش فروید از "رانش مرگ"، بر فرض یک فراسویی از زندگی تکیه دارد حتی اگر در واژه‌های یک ماقبلی از زندگی‌ای اقامه می‌شود که ما آرزوی برگشت به آن را داریم. با نگاه صلیبی فروید با "اصل نیروانای" خودش وصف می‌کند هیچ انعطاف‌پذیری‌ای نشان نمی‌دهد، و لذا، "فروید احتمال تفکر در باره‌ی آن چه که مایل بود فکر کند، یعنی مصادف بودن تکوین و تخریب فرم" را از بین برده است. به عبارتی کمی متفاوت تر، اگر زمان مادیت زمان بین زندگی و مرگ است، این زمان "پیش‌اندر زمان لذت" خواهد بود.<sup>۶۰</sup>

با این وجود، لاکان این "فراسوی" لذت را نه با مرگ قبل از زندگی بلکه با یک رانش مرگ و، مشخص تر، با *jouissance* ی مربوط می کند، که به دال مقید است. امیدوارم که روشن شده باشد که در این جا، *jouissance*، که در ابتدا روشی برای شرحی از ارضائی تنش زا بود، قاطعانه از برداشت *Genuss* فروید فاصله گرفته، که به موجب آن سوژه چنان دسترسی کاملی به اوبژه های دلخواهش دارد که او (خیال بافانه) امکان از دست دادنشان را لغو می کند - به صورت برداشتی از فقدان، فقدانی که به برداشت بیهوده تلف کردن بشدت نزدیک تر است.

وصل *jouissance* به دال و تکرار چیزی است که لاکان را به ارجاع به برداشت ترمودینامیک انتروپی، و وسواس (*compulsion*) تکرار هدایت کرد. همان طور که فروید پیشنهاد کرده، تکرار معرف انتروپی است، یک از دست دادن انرژی در حرکت رانش به طرف ارضاء شدن. و هدف تکرار هم خودِ خوش آیندی است و هم مسدود کردن یا آهسته کردن ارضاء رانش است. هر تکراری کمتر از آن چیزی خواهد بود که در صدد تکرارش است، و با این از دست دادن، یک از دست دادن خوش آیندی هم همراه خواهد بود. همان طور که لاکان می گوید، "فروید بر این از دست دادن پافشاری می کرد - در تکرار کاهشی از *jouissance* وجود دارد." اما این از دست دادن خوش آیندی فقدان، یا چیز گم شده ای نیست. بیهوده تلف کردن است، مازادی بی فایده، در این جا خیلی شبیه به چیزی که باید به دال کردن اضافه شود و روی آن به همین طریق حساب کرد.

رابطه ای که لاکان بین سوژه و از دست دادن شرح می دهد، که طی آن سوژه سوژه ی از دست دادن است، شباهت زیادی با "تکوین هویت با از دست دادن بعنوان فرض مقدم آن است" که مالابو می گوید مشخص کننده ی این زخمی های تازه است. یه عبارتی دیگر، وقتی که لاکان اصرار دارد که اضطراب واکنشی به از دست دادن یک اوبژه نیست بلکه چیزی است که وقتی سربرمی آورد که "فقدان در ظهورش شکست می خورد"، منظورش این است که این از دست دادن مادر یا اوبژه ی دیگر نیست که سرچشمه ی اضطراب روان نژندی است اضطراب هم شاخص فقدانی نیست که باید به طریقی چاره شود.<sup>۶۲</sup> بلکه، لاکان به ما فقدان یا از دست دادنی را معرفی می کند که حالت ظهور سوژه است. نبود فقدان - غیاب فاصله بین "امرواقعی" و امر نمادین - چیزی است که منجر به اضطراب روان نژندی می شود. برای لاکان، اضطراب واکنشی به از دست دادن اوبژه نیست بلکه احساسی است که وقتی ظاهر می شود که دگری خیلی نزدیک است و نظم نمادی کردن (جابجا کردن و جانشین کردن) در خطر ناپدید شدن هستند.

پس، برای لاکان، مسئله ی اضطراب یک مسئله ی مجزا یا منحصراً یک شرح جزئیات موضعی از نظریه اش نیست، بلکه همان طور که نشان داده ام، منجر به انعکاسی در باره ی مقام ایگو، در فراسوی اصل لذت، و لذت عجیب دردناکی است که ما وقتی جستجو می کنیم که آهسته آهسته به سبک خودمان می میریم. برای لاکان،

اضطراب یک فرآیند "فکر - مانند" نیست (چه، مانند مورد "اضطراب واقع بینانه" به سیستم "ادراک - آگاهی" متصل باشد، یا، مانند فعال شدن یک تضاد ناآگاه، مانند مورد اضطراب روان نژندی، به آن متصل نباشد)؛ بلکه او اضطراب را به مثابه لبریز شدن تهییجات داخلی در نظر می‌گیرد که نمی‌توان آنها را با یکپارچگی خیالی بدن محدود نگهداشت. اگر میل به بدن سرزندگی داده و امکانات آنرا ساختار بدهد، چنین لبریز شدن *jouissance* ی وظیفه ی کاملاً متفاوتی دارد. تضاد در اضطراب یک موضوع آگاه یا ناآگاه نیست بلکه موضوع ناپیوستگی بین واقعیت ارگانیکسم و اتحاد امر خیالی بدنش است.

و در این جا من خودم را در موافقت با زیزک می‌بینم، که بحث می‌کند که چیزی که مالابو با ایده اش در مورد سابرکتیویته بعد از آسیب به آن اشاره می‌کند، دقیقاً همان چیزی است که در خوانش لاکانی، سوژه است. همان طور که زیزک می‌گوید، "سوژه ی این گونه ای، بازمانده ی مرگ خودش است، پوست ه ای است که بعد از محرومیت از ماهیتش باقی می‌ماند . . . برای لاکان، سوژه به این گونه یک 'سوژه ی ثانوی' است، بازمانده ی رسمی از دست رفتن ذاتش."<sup>۶۳</sup> بنابراین، در حالی که توصیف آمرانه ی مالابو از "سوژه ی از دست رفته"، سوژه ای که به طریق آسیب یا صدمه ی مغزی، از ترور تا تجاوز جنسی تا ضایعه ی مغزی، خودش را گم کرده، یک سوژه ی رادیکال و تازه ای است، احتمالاً موردی نیست که تمامی چهارچوب روانکاوی، رژیم جنسیتی که معنی یا مفهوم اتفاقات روانی را تعیین می‌کند، باید با یک سوژه ی عصبی جانشین شود.

در واقع، مالابو اصرار دارد که "فرم گیری مرگ در زندگی، و تولید نمایه های منفردی که فقط در درون انفصال از هستی وجود داشته" و "نمودار رانش مرگ" هستند را نمی‌توان در چهارچوب روانکاوی ای شرح داد طوری که خودش را در چهارچوبی بیان می‌کند که همان چیزی شده است که همیشه توسط لاکان ارائه شده است.<sup>۶۴</sup> وقتی که مالابو با آنتونیو داماسیو بحث می‌کند که "اسپینوزا درست می‌گفت" وقتی که ادعا می‌کرد "یک انسان می‌تواند بمیرد قبل از این که مرده باشد" نکته ای را به یاد می‌آورد که لاکان به خوبی در سمینار اخلاقیات (اتیکس) ارائه داده است، که آنتیگان (*Antigone*) نشان می‌دهد که بین مرده و زنده کسانی هستند که "مرده ی متحرک" هستند نه مرده اند و نه زنده. این حیطه ای است که لاکان به مثابه "بین دو مرگ"<sup>۶۵</sup> وصف می‌کند. چیزی که آنتیگان را "غیرطبیعی" می‌کند طریقی است که او با خونسردی از زندگی اجتماعی پا بیرون می‌گذارد، به خارج از هر زندگی قانونی یا نمادی، و به طرف خود مرگ. در این راه، او به تمام معنی "فراسوی اصل لذت" عمل می‌کند.

نتیجه گیری

من این مقاله را با این ادعا آغاز کردم که کمک‌کترین مالابو به مباحثه‌ی بین روانکاوی و علم اعصاب به دلایل زیادی کمک قاطعانه‌ای است، ولی من به طریقی تمرکز خواهم کرد که سؤالی در باره‌ی "مادیت" روان و احتمال تفکر در باره‌ی تخریب سابژکتیویتی (ذهنیت)‌ای پیش می‌کشد که او در "تازه زحمی شده‌ها" در واژه‌هایی غیر از واژه‌های روانکاوی مشاهده می‌کند. من امیدوارم که نشان داده باشم که، در حالی که مادیت روان برای خوانندگان روانکاوی همیشه زیر سؤال بوده، جانشین کردن "اتیولوژی جنسیت" آسیب با اتیولوژی عصبی سؤال را به پایان نمی‌رساند. همان‌طور که مالابو به خوبی مطلع است، برای جدا کردن فروید "بد" که نمی‌تواند به مادیت مغز فکر کند از فروید "خوب" که قادرست به تخریب رانش فکر کند، حتی اگر نمی‌تواند نموداری برای آن پیدا کند، همان بازی کردن در مسئله‌ی "دو تن" است که همیشه در شرح‌های روانکاوی نقش بازی می‌کنند. بعضی مفسران پیشنهاد کرده‌اند که دستاورد بزرگ لاکان در "برگشت به فروید" کشتن اولین تن بود، تن "طبیعی" یا ماتریالی، تا آن را با تصور از تنی دال - شکل گرفته جانشین کند. اما، اگر مالابو این سؤال را پرسیده است که آیا روانکاوی قادر است به تخریب فرم خود سابژکتیویتی فکر کند (و آن را مورد درخواست می‌یابد)، آن‌طور که من امیدوارم نشان داده باشم، یک رسم روانکاوی دیگری وجود دارد که روش‌های آن در مورد مسئله‌ی تخریب سابژکتیویتی محتاج برگشت به علم اعصاب نیست.

در همان حال، توصیف مالابو از خشونت‌های تازه که تمایز بین "تصادفات" یا اتفاقات ژئوپولیتیکی و زیست‌شناسی را محو می‌کنند و توصیف او از فرم‌های معاصر انتظار سابژکتیو - یا اگر مایل باشید، فرم‌های معاصر اضطراب - در واژه‌های اشباع و تهی بودن که در آنها بنظر می‌رسد چیزی برای انجام دادن نمانده، کاملاً قانع‌کننده‌اند. واژه‌ای که من گفتم برای جدا کردن سنت روانکاوی‌ای قطعی است که بر اساس آن مالابو چیزی را برداشت می‌کند که از آن اجتناب می‌کند - *plus- de- jouissance* - عمداً از برداشت مارکس از این موضوع حاصل شده است. منطقی که بر اساس آن مازادی شبیه به این صادره شده و "به کار گمارده شده" - در خدمت معنی دادن و در خدمت منفعت - دقیقاً همان منطق خوش‌آیندی‌ای است که لاکان پیشنهاد کرد که مبتلابه سرمایه‌داری‌ای است که ما را به مثابه موجوداتی تولید می‌کند با مغزهایی ناتوان برای هر بودنی غیر از ارتجاعی (الاستیک) بودن.

### Coole and Frost, New Materialisms

آن‌طور که او (مالابو) می‌گوید، "من به دفاع از تزی ادامه می‌دهم که امروزه تنها مسیر معتبر فلسفی در شرح جزئیات ماتریالیسم نوئی است که دقیقاً در نظر گرفتن کمترین جدائی، نه تنها بین مغز و فکر، بلکه بین مغز و ناآگاه را رد خواهد کرد. لذا چنان ماتریالیسمی است که، به عنوان زیربنا برای یک فلسفه‌ی روح‌جدیدی است، که تعیین‌کننده‌ی تعریف من از مغزی بودن به عنوان اصل ارزش‌شناسی‌ای (axiological) است که کاملاً در واژه‌های شکل‌گیری و شکل‌زدائی ارتباطات عصبی بیان می‌شود." - *Malabou, New Wounded, 211-12; Malabou, Les nouveaux blessés, 342.*

برای مثال، به این‌ها رجوع کنید: *Malabou, Future of Hegel, You Be My Body, What Should We Do, Plasticity and the Dusk, Changing Difference.*

### Malabou, What Should We Do, 12

همان‌طور که مارکس می‌گوید، "حس‌ها و خوش‌آیندی‌های انسانهای دیگر به تملک خود من در آمده‌اند. بنابراین، غیر از این عضوهای مستقیم، عضوهای اجتماعی به فرم اجتماع رشد می‌کنند؛ لذا، برای مثال، فعالیت در رابطه‌ی مستقیم با دیگران، و غیره به عضوی برای بیان زندگی خود من، و راهی برای تملک زندگی انسان تبدیل شده است. آشکار است که چشم انسان خودش را در راهی متفاوت از چشم ناپخته‌ی غیر - انسان ارضاء می‌کند؛ گوش انسان متفاوت از گوش ناپخته، و غیره." - *Marx, "Manuscripts of 1844," 74.*

### Marx, "Manuscripts of 1844," 75.

### Malabou, What Should We Do, 78

*Malabou, New Wounded; Malabou, Les nouveaux blessés*, در بعضی موارد من شماره‌ی صفحه را برای هر دو نقل قول فرانسوی و انگلیسی در اختیار می‌گذارم، مخصوصاً جایی که بنظر می‌رسد که دگرگونی مختصری در معنی کردن از فرانسه به انگلیسی وجود دارد.

*Malabou, New Wounded, 214/346*. "که قربانی آسیب در تملک دوباره‌ی نمادی اتفاق مخرب به هر طریقی، کاملاً ناتوان است؛ که دژخیم‌ها در کاری که انجام می‌دهند شریک جرم نیستند (به خونسردی قاتلان زنجیره‌ای می‌توان فکر کرد) و لذا مسئول نیستند."

"Malabou, "Subjectivity," مالابو می گوید، "هیچ کس نمی تواند مغز خودش را حس کند؛ و نه می تواند در باره ی آن صحبت کند، سخن گفتنش را بشنود، و نه سخن گفتن خودش را در درون آن بشنود . . . درون نفس باطنی خودم مغز من هرگز ظاهر نمی شود. مغز خودش را در همان محل حضورش به خودش غایب می کند." Malabou, *New Wounded*, 42-43; Malabou, *Les nouveaux blessés*, 85 , " *Les nouveaux blessés*, 235 در کتاب Žižek, *End of Time*, 301 به آن ارجاع شده است.

Malabou, *New Wounded*, 11-12

Malabou, *Future of Hegel*, 192

Malabou, *Future of Hegel*, 293

Malabou, *New Wounded*, 10-11: "رفتار سوژه ای که قربانی آسیبی است که با سوء رفتار، جنگ، حملات تروریستی، اسارت، یا سوء استفاده ی جنسی پیوند خورده شباهت چشمگیری با سوژه هائی دارد که مبتلا به آسیب مغزی شده اند. ممکن است که بتوان این آسیب ها را "آسیبهای اجتماعی - سیاسی" خواند. تحت این واژه ی کلی، باید تمامی آسیبهائی را گروه بندی کرد که خشونت های رابطه ای موجب آنها شده اند. اما، امروزه، مرزی که آسیب های عضوی و آسیب های اجتماعی - سیاسی را از هم جدا می سازد بطور روز افزونی پرخلل هستند. " احتمالاً مهم است که دقت کنیم که مالابو پیشنهاد کرده است که عنوان انگلیسی برای کار او ممکن است بهتر باشد که "آسیب های تازه" یا "زخم های تازه" باشد تا "زخمی های تازه". به مصاحبه ی او در Vanhanian, "Conversation" مراجعه نمائید.

Malabou, *New Wounded*, 5 . این در فرانسه کمی مؤکدتر است، جائی که مالابو می گوید " toute herméneutique en est impossible " (همه ی تفسیرش غیرممکن است)؛ Malabou, *Les nouveaux blessés* Malabou, *New Wounded*, 160 تأکید در اصل.

همان طور که فروید می گوید "بیمار نمی تواند تمامی چیزی را که در او سرکوب شده بخاطر بیاورد، و چیزی را که نمی تواند بخاطر بیاورد ممکن است دقیقاً بخش اساسی آن باشد. . . او مجبور شده است که مواد سرکوب شده را به صورت تجربیات زمان حال تکرار کند، بجای این که. . . آن را بعنوان چیزی متعلق به گذشته به خاطر بیاورد. چنین بازسازی ای که با چنین دقت ناخواسته ای ظهور کرده، همیشه بعنوان سوژه اش، بخش هائی از زندگی جنسی دوران شیرخوارگی - یعنی از عقده ی اودیپ، و مشتقاتش را همراه دارد." Freud, "Pleasure

Principle," 8

Žižek, *End Time*, 293.

Malabou, *New Wounded*, 213/344.

Malabou, *New Wounded*, 66

Malabou, *New Wounded*, xv; *Les nouveaux blessés* 15

- Malabou, *What Should We Do*, 2008, 5.  
Malabou, *New Wounded*, 48/94  
Malabou, *New Wounded*, 63.  
Malabou, *New Wounded*, 63.  
Malabou, "Psychic Event", 2010.  
Malabou, *New Wounded*, 2/24: "جنسیت (سکسوالیتی) بعنوان برداشتی ظاهر می شود که تعیین کننده ی مفهوم اتفاق در زندگی روانی است!" تأکید در اصل.  
Malabou, *New Wounded*, 2  
Malabou, *New Wounded* مالا بو کتاب را با این گفته شروع می کند که، "من به خودم اجازه می دهم که یک واژه را اختراع کنم" مغزی بودن (*cerebrality*). امیدم این است که چنین لال بازی ای (بربریت) بعنوان نشانه ی یک مفهوم مقبول افتد!" ۱  
Malabou, "Psychic Event."  
Malabou, *New Wounded*, 214  
Malabou, *New Wounded*, 140  
Malabou, *New Wounded*, 140-141.  
Malabou, *New Wounded*, 180.  
Malabou, *New Wounded*, 188.  
Malabou, *New Wounded*, 1.  
Freud, "Inhibitions," 77-175  
. Freud, "Inhibitions," 57  
Freud, "Inhibitions," 130  
Freud, "Pleasure Principle"  
Freud, "Pleasure Principle" 15-17  
Lacan, *Other Side*, 18  
Freud, *Ego and the Id*, 26.  
Freud, "Pleasure Principle" 188  
این گذرگاه . . . این دانش اعقابی . . . این گذرگاه به سمت مرگ چیزی نیست غیر از آن چه که *jouissance* خوانده شده است. "Lacan, *Other Side*, 18"  
Žižek, *End Time*, 304  
Malabou, *New Wounded*, 169  
Malabou, *New Wounded*, 169  
Johnston, "Weakness of Nature," 160.  
Malabou, *New Wounded*, 191.  
Malabou, *New Wounded*, ۱۸۹

Malabou, *New Wounded*, 20, 214 تأکید از من است.

آن چه که فروید با استفاده از واژه ی *Genuss* منظور داشت یک ارضاء شدید ایگو (ضمیر آگاه) بود. این نوع ارضاء وقتی اتفاق می افتد که سوژه رابطه ی آن را با یک اوبژه ی مطلوب بصورتی آن قدر کامل تجربه می کند که ایگو (ضمیر آگاه) بطور اساسی ناپدید شده و با اوبژه یکی می شود. لذا، بر فقدان اوبژه ی سوژه آنقدر غلبه می شود که خود ایگو (ضمیر آگاه) ناپدید می شود. لاکان در سمینارهای ابتدائیش با این تناقض از طریق تقسیم سه گانه ی تخیلی، نمادی، و واقعی کار کرده، و پیشنهاد می کند که سوژه ممکن است فقط در سطوح تخیلی، و نمادی به این نوع سرخوشی برسد. سوژه می تواند تمامی فقدان را فقط یا با بدشناختی (تخیلی) آن یا با سرکوب (نمادی) آن لغو کند، اما فقدان – که شکل دهنده ی خود سبژکتیویته است – در سطح واقعیت ادامه می یابد. همان طور که من نشان می دهم، تغییر موضع در معنی "jouissance" بخصوص آن طور که در سمینار هفدهم بیان شده، بر ماهیت طریقی لولا شده است که، سوژه، خودش را از طریق تجربه ی *jouissance* تباه کرده، و مخصوصاً، آن چه که *jouissance* در وضع واقعی معنی می دهد.

Freud, *Three Contributions*.

Freud, *Three Contributions*.

Freud, "Pleasure Principle," 62.

Evans, *Lacanian Psychoanalysis*, 95.

Žižek, *End Time*, 304

Malabou, "Plasticity and Elasticity," 78.

Malabou, "Plasticity and Elasticity," 78. Weber, *Return to Freud*, 159.

Žižek, *End Time*, 304.

Malabou, *New Wounded*, 199.

Lacan, *Ethics of Psychoanalysis*, 270-85. ,

## فصل ۶

"عجبا": انعطاف پذیری، انتشار، و (سراب) انقلاب

سیلوانا کاروتنوتا

من بیش از این‌ها نمی‌دانم . . . این کلمات به یک زبان خاصی تعلق دارند، که من مطمئن نیستم که بیش از اینها بتوانم آن را بفهمم . . . برای این که به کسی اجازه ی فهمیدن داده شود، در این زبان خاص، نافهمی خود من، یک بی‌ذکاوتی خاص افزاینده و سرسختی، دقیقاً در باره ی این سرسختی، از یک زبان خاص، از بیش از یک زبان خاص، احتمالاً، در تقاطع یونانی و دیگری ان، چه عجب . . .

ژاک دریدا

من در صفحات آینده در مورد ویژگی‌های مهمترین تفکر دوگانه ی معاصر "کنجکاوی" <sup>۱</sup> خواهم کرد: تأکیدی بر بازگشتی به فلسفه ی هگلی و در مقاومت ساختارشکنی به تفکر دیالکتیکی. <sup>۲</sup> بعد از "تحقیر" هگل توسط جودیت باتلر (Judith Butler)، این فیلسوف فرانسوی کترین مالابوست که این روزها ارزش مجدد سیستم تفکرات هگلی را تفسیر می‌کند. <sup>۳</sup> من مبداء "برگشت" مالابو را در کتاب *The Future of Hegel* مطالعه کرده ام، که در اصل تز دکترای او بوده، که بعداً با مقدمه ای توسط ژاک دریدا، تحت عنوان "زمانی برای بدرودها" (A Time for Farewells) به چاپ رسیده است.

ارتباط بین کترین مالابو و ژاک دریدا با نظارت دریدا در تحقیقات مالابو در این کار شروع شده است، ارتباطی که بعداً در کتاب مسیر مخالف (Counterpath) ادامه یافته، و به مقاله های گوناگونی برمی‌گردد که مالابو منتقدانه با ساختارشکنی مداخله می‌کند، بخصوص وقتی که بر پافشاری دریدا بر "نوشتار" تمرکز کرده است. <sup>۴</sup> مالابو مدعی است که ساختارشکنی امروزه یک افول قطعی را تجربه می‌کند؛ نوشتن خودش را در "گرگ و میش"، "تاریک و روشن"، یا "مرگ" نقش بندی می‌کند؛ گرافمه ی دیگر مشخصه ی زمانه ی ما نیست. ما باید به تفکر – طبق گفته ی مالابو، به یک "فلسفه ی واقعی و شایسته – در باره ی دیالکتیک در فرم "انعطاف یافته

ی " آن برگردیم: "انعطاف پذیری" آینده ی فلسفه است، آینده "در" هگل و "آینده ی" هگل و کلاً آینده. دریدا، به نوبه ی خودش، صحنه ی فلسفه را کاملاً با این آگاهی در باره ی الزام تفکر و ممارست در ساختارشکنی در آینده ای که خواهد آمد، ترک کرده است. او در اواخر حرفه اش، مصرانه می پرسد، آیا "پساساختارشکنی" وجود دارد؟ آیا گذار زمانه ی ما محتاج بازیابی هستی شناسی خواهد بود؟ آیا لازم است که بر مرگ دیالکتیک آن طور که در تواریخ فرهنگ ها، سیاست، و مؤسسات ثبت شده و آن طور که توسط سیستم هگلی در تعهدش به دانش مطلق جانبداری شده، پافشاری کنیم؟<sup>۵</sup> آیا در آینده ی - خواهد - آمد ساختارشکنی، آیا این سیستم سؤال فلسفی - یعنی "آن چیست؟" - و حق سؤال کردن - یعنی "چه کسی چه کسی را بازپرسی می کند؟" یا "چه کسی به چه دلیلی بازپرسی می کند؟" - وجود نخواهد داشت تا ساختارشکنی شود و، تا در این کار، ندای دیگری را که خواهد آمد سر دهد، - تا اگر و وقتی که بیاید - با هر حق حاکمیت چشم داشت، تصاحب، و تعبیر قطع رابطه کرده و از تمامی تظاهرات مطلق گرای (سیستم) تفکر فلسفی و از نظم تاریخ در کنترل "جانیشینی" و "فشار قانون" آن آزاد شود؟

نوشته ی ارئه شده در این جا در چنین سرگشتگی های ساختارشکنی سهمیم است. اگر حقیقت داشته باشد که نوشتن خصیصه ای است که زمانه ی ما بر آن غلبه کرده، با این وجود هنوز هم در یک سیستمی - یعنی دنیای نوشته ها graphosphere - مطرح است، که نوشته ها در آن ادامه داشته و و برای زمانهائی ادامه خواهد یافت که باید تعریف شوند، تا این که "انتشار" یا "بقاء" بازتاب فلسفی و سیاسیش بر زمان حال و آینده را بنویسد. "برگشت" دیالکتیک و "انتشاری" مفراط آن دو ویژگی ای هستند که من در نظر دارم با مداخله در این گفتمان ظاهر نویسی کنم. این ها باز نمود دو تفسیر از سابژکتیویتی، و دو برداشت از انرژی کلیدی ای هستند که آنها را حمایت کرده، و دو موضع در مقابل نظامبندی فلسفی را ارائه می دهند. این ها فرض هائی هستند که، در بازتابهای انجام شده توسط مالابو، و توجه او در باره ی "کار منفی یا سلبی work of negative" و بطور متفاوتی، در کارهای دریدا، و تصدیق لایتناهی زندگی (کتاب یادگیری این که سرانجام چگونه باید زیست *Learning to live Finally*) که آخرین مداخله ی او قبل از مرگش در سال ۲۰۰۴ بود) را شامل می شوند.<sup>۶</sup> این دو فرضیه تأکیدی بدنبال دارند که در باره ی "سوکواری انعطاف پذیری" از یک طرف، و "خندیدن"، از طرف دیگر است، "خندیدنی" که از مرگ پرهیز نمی کند بلکه می داند که چگونه فرارسیدنش را با "دمسازی"<sup>۷</sup> متفاوتی شعله ور کند. در یک مورد، در هسته ی محفل فلسفی، ترجمه ی دیالکتیک به انعطاف پذیری ظاهر می شود؛ در مورد دیگر، انتشار دقیقاً به نقد دیالکتیک علاقه دارد. در یک مورد، "نخلیه شدن" (kenosis مترجم: اصطلاح مربوط به تهی شدن یا تسلیم عیسی طی به صلیب کشیدنش است) سرنوشت هائی از انعطاف پذیری را فرض می گیرد، در مورد دیگر، تأکیدی بر نقش غیرقابل کنترل نقش های پس مانده ها وجود دارد.

"بقایا(پس مانده ها) هرگز بر شکل رسوخ نمی‌کنند": مقابله بین "برگشت" انعطاف پذیری به هگل و مقاومت ساختارشکنی در این جا در یک "پروژه" و یک "برنامه" ای قالب بندی شده اند. کترین مالابو "ابتکارش" از انعطاف پذیری در هگل را با عبور دادن مفهوم آن بین فلسفه ی قاره ای و علوم غربی، و با تصمیمی برای "دگر- دیسی" خود سیستم فلسفه، پیش می‌برد. "گسیل" انرژی تفکرات او به نفع - یک "گسترش" (۲۲۱) - انعطاف پذیری در معنی مستقر شده ی آن از "گرفتن و دادن" فرم، "باز سازی"، "منفجر شدن" (پلاستیک) و "دگر دیسی" همان سیستم، جهت داده شده، به انجام رسیده، و خودش را ابهام زدائی می‌کند.<sup>۸</sup> بنظر می‌رسد که مداخله های کلیدی او فلسفه را بار دیگر در معرض "مرگش" قرار دهد؛ در این مقابله ی مرگ آور، "سوکواری انعطاف پذیری" یک فرآیند سیال و متحرک خود - تعریفی به فلسفه ارائه می‌دهد - فرآیندی که قادر است هم سنت و هم تغییر را جذب، تصاحب، ادغام، و در همان حال متحد کند. این فرآیندها دلالت ضمنی بر عمل تخلیه ("بدون" یک واژه ی کلیدی برای مالابوست، که اصرار دارد که ما باید "بدون هویت" و "بدون تفاوت" کار فلسفی کنیم)<sup>۹</sup> و شکرگزاری (مترجم: Eucharist مراسم شکرگزاری مسیحیان با خوردن نان و شراب به معنای نمادی جسم و خون عیسی) دارد که همراه هم بیانیه ی نهائی فلسفه را جشن می‌گیرند.<sup>۱۰</sup> مالابو می‌خواهد بگوید که این امر دلالت ضمنی بر آینده بینی خودبخود تفکری، و "متواضع" - یعنی خواسته، اعلام کرده و تحقق بخشیده ی - خوانش انعطاف پذیری "هگلی" دارد. اما، برای دریدا آن چه که در مرکز ممارست ساختارشکنی ظاهر می‌شود "دگر - دیسی" سیستم فلسفه نیست بلکه "تعویق" - یعنی جا به جا کردن، نا - پیوستگی، و تأخیر انداختن - آن است که می‌تواند تمامی موارد تصدیقات حیاتی و شبح بقاء یافته ی آنها را به "جای دیگری" منتقل کند. بدون هیچ گونه نیت پیشین یا پسین الزام سیاسی ساختارشکنی میراثی که از دریدا باقی مانده بدل به یک پیش نویس می‌شود هنگامی که ایجاد می‌شود و ماندگاری نوشتار همراه با یک محور مقاومت تاریخ ماندگارش رقم می‌خورد. .

من در این جا سعی می‌کنم با نگاه "انعطاف پذیرانه" مصاحبه ی "کاغذ یا من" (Paper or Me) را که دریدا در سال ۱۹۹۷ با *Les Cahiers de Médiologie* انجام داد با گره گشائی بعضی از هسته های مورد توجه آن در ارتباط با امر ناممکنی که با انعطاف پذیری مالابو دارند، بخوانم.<sup>۱۱</sup> برای دریدا زمان همین حالاست و آینده را نمی‌توان انتظار داشت چون که محاسبه وعده هایش را و، در نتیجه، "ظهورش" یا "رخدادش" را نفی می‌کند.<sup>۱۲</sup> "اکنون"، فراسوی هر پیشرفت انعطافی ماده - سوژه، چیزی که ما شاهد هستیم یک "زلزله ی مهیب" در همان سیستم "سایزکت شدن" (Subjectendness) است که با خود نوشتن به انجام رسیده است. در پیامد تکنولوژی پیشرفته اش، "نیروی قانون" نوشتن، در "عقب نشینی" معاصرش، به برانگیختن بعضی اثرات یا احساسات (دریدا از "نشانه ها" صحبت می‌کند) ادامه می‌دهد. برای نمونه - و در این جا "نمونه ای" همان سؤال است - تلفیق

اقتدارگرایانه ی "اصل کاغذ" موجب تبعیض جهانی نسبت به کسانی می شود که از پارامترهای شناسائی کردن آن پیروی نمی کنند، کسانی که صاحب "پایه ی" هیچ مدرکی روی "کاغذ" نیستند: "بی کاغذها." امروزه این جمع آواره در "صحنه" ی دستور کار سیاسی ظاهر شده (در این جا واژه استعاره ای نیست بلکه دلالت ضمنی بر صحنه ی - تئاتری - واقعی مقابله های الزامی و گفتمان ها دارد)<sup>۳</sup>، و الزاماً مدعی اشکال "واقعی" خوش آیندی، فعالیت های تعهدات اشتراکی، و نشانگر بودن شایع کلمات - به عبارتی دیگر، "یک برنامه برای بی پایه ها" - هستند.

"پروژه انعطاف پذیری" / "برنامه ی بی اساس ها،": من "کنجکاویم" را درون فلسفه ها و ممارست های تفکر انتقادی امروزی با ارجاع به کار معاصر نتیجه گیری می کنم که به نحو احسن در "هنر" پلاستیکی" در حال انجام است: "مجسمه های هنرمند فراملی زلیخا بو عبدالله. من بخودم اجازه می دهم تا در کار او کنجکاو شوم چون که بنظر می رسد که محصول مختصر اما قدرتمندش نشانه ی "بازگشت" به انعطاف پذیری ای است، که با پافشاری بر بعضی فرضیات ساختارشکنی صحنه گزاری شده است. فراسوی هر "دگر- دیسی" یا "پاشیدگی" از سیستم، زلیخا بو عبدالله تصمیم گرفته است که "عدول کند"؛ مخصوصاً توجه هنریش برامر فرهنگی "شهوت eros" متمرکز شده است. تجارب او با هیچ دیالکتیکی از نفی و / یا تصدیق، مرگ و / یا زندگی نقش نگرفته اند؛ بلکه بعنوان "تولد" کامل دیگری توجیه شده است، که در جابجا شدن های جغرافیائی و هویتی تجربه شده و با تخطی های کودکانه، بچه گانه، و "نرم" انعطاف پذیری و ساختار شکنی رنگ گرفته است. هنر زلیخا بو عبدالله پرده ی نمایش را "شیرین" می کند، وبا به عمل آوردن "فورانی" از نوشته های کنایه دار، قادر می شود تا به سطح فرم هایش رسوخ کند. این ارائه ی متناقض نمای فلسفه ی انعطاف پذیری است که نشانگر تولد "فرصت و مجال" است: از "سوراخ هائی" که بر زمینه کارهایش اعمال می شوند، تلائولو یک چشم<sup>۴</sup> ممکن

<sup>۴</sup> مترجم: از کارهای زلیخا بو عبدالله



است باوری را ایجاد کند که ما مشاهده گر رسیدن یک زمانه ی جدید، یک تاریخ دیگر هستیم. در حقیقت، تمثال سطح عبور شده منحصرأ "سراب" ایجاد می کند - برای مثال میراژ *Mirage* <sup>۹</sup> که عنوان و محتوای یکی از کارهای اخیر زلیخا بوعبدالله از انقلاب های در جریان اعراب است. در این جا جمله ی هگلی "خدا مرده است،" عقیده ی مالابو که "نوشتن مرده است،" و مقاومت دریدا در مقابل خاکستر آنها "مرگ دیگری" را بخاطر می آورد: "مارکس مرده است." هنر زلیخا بوعبدالله مرتب صحت "مارکس مرده است" را زیر سؤال می برد؛ جواب او این است که فقط آینده ای که خواهد آمد به "آشفنگی" تاریخ واکنش نشان خواهد داد، بدون چشم داشتی یا حسابگری ای، زندگی را در رفتارهای اشتراکی تأیید کرده و با آغوش باز منتظر قول های دیگری می ماند، "نامعلوم" و "به دست نیاوردنی" فراسوی هر "پروژه" انعطاف پذیری یا "برنامه ی" ساختار شکنی. . .

---

"خدا مرده است": "برنامه ی" انعطاف پذیری

. . . اگر خدا مرده است، آیا یک تصادف است؟ آیا او در اثر یک تصادف مرده است؟ اگر با تصادف بوده، آیا می توانسته آن را ببیند، و ببیند که در حال آمدن است - یا نه؟ آیا او می خواسته یا می توانسته در این حس (پیش نگری) یا در این حس دیگر (غیرمنتظره بودن) انعطاف پذیری ای را ببیند که با این اصطلاح "دیدن (آنچه) که می آید" عجین است؟ اگر این تصادف الزامی شود، گفته ی "دیدن (آنچه) که می آید" آینده ی پیش روی نوعی از مشیت الهی یا نجات خواهد بود . . . : بس است غافلگیری انفجاری، بس است اجازه ی آمدن، بدرود آینده! برای این که آینده آمده ای داشته باشد - و خود خدا شدن هنوز هم برای آمدن باقی مانده باشد - آیا نباید مرگش، اگر هرگز اتفاق افتاده باشد، مطلقاً تصادفی باشد؟ مطلقاً غیرقابل پیش بینی و هرگز غیر قابل تصرفی مجدد، برای همیشه غیرقابل الزامی کردن، حتی نه با عمل سوکواری بی پایان، حتی نه، بالاتر از همه، توسط خود خدا؟ خدائی که، بدون این که هرگز آمدنش را دیده باشد، اجازه داده باشد که یک بمب لایتناهی در دستانش منفجر شود، خدائی که با یک تصادف لاعلاج مرده، مایوس از هر رستگاری یا نجاتی، بدون این که جوهر استهلاک را استخراج کند، بدون هیچ عمل سوکواری ای و بدون هیچ امکان برگشت یا استرداد، اگر باید چیزی به نام آینده وجود داشته باشد، آیا وضع آینده این خواهد بود؟ بهترین وضع برای چیزی که خواهد آمد، حتی خدائی دیگر، یک خدای مطلقاً دیگری؟<sup>۹</sup>

---

<sup>۹</sup> مترجم: تابلوی سه قطعه ای میراژ (در متن، شرح بیشتری داده خواهد شد).

کترین مالابو در محیط فلسفی معاصر با "پروژه ای" ظاهر می شود تا به: تجدید نظر، بازاندیشی، یا تفکری "متفاوت" از سیستم هگلی، تحقق بخشد. تأکید، نیرو، و "فوران" تصمیمش خود نظاممند و دقیق، استراتژیک و شماتیک است: مالابو از عنصر حاشیه ای "انعطاف پذیری" در فلسفه ی هگلی دفاع کرده، آنرا بعنوان عنصر جامعی از کل ترجمه می کند که، قادر است مفهوم متفاوتی - الزام برگشت به - از هگل در زمان حال و برای پروژه سیستم او در آینده ارائه دهد. در حقیقت انعطاف پذیری توسط هگل بعنوان آن ویژگی مجسمه سازی یونانی مرجع شد که در "پیش روی روح" وقتی ظاهر می شود که انسان به خودش چهره داده، و با کارکرد عادت "حمایت می شود که او را از آسیب شناسی ساختاری "درونش"، از خود درکیش، و خود - تعیینی تاریخیش آزاد می سازد. برای مالابو، "انعطاف پذیری" تبدیل به میعان دیالکتیک می شود، نیروی لازمی که پویایی ای را برپا می کند که با آن انسان، با نفی فعل و انفعال می کند که خودش هست، در مقابله ی شکل دهنده ای با "دیگری" ای که در جهان هست دیگری ای که خودش را در خود - درکی انسان منعکس می کند، ساختاری که ناهمگونی را "پیش بینی" کرده و می داند که چگونه خودش را - بطور دیالکتیکی، و انعطاف پذیری - بصورت نیروی پیشرفت، پیشروی تاریخ، "فوران" به جلو به سمت وضعیت جدیدی از وجود سوق دهد. برای هگل، چنین دست یابی دیالکتیکی نشانه ی اکتساب نهائی تفکر است؛ برای مالابو، به معنی آینده نگری انعطاف پذیری بعنوان آینده در / و آینده ی هگل و برای آینده بطور کلی است.<sup>۱۵</sup>

"نفی دیالکتیکی ماده."<sup>۱۶</sup> در مرکز تفکر هگلی و بالعکس، در فلسفه ی مالابو، علاقه ی خاصی وجود دارد: علاقه به گذار، یا تصعید ماده - سوژه به ماده - سوژه، علاقه به بیرون آمدن از ارگانیک بودن حیاتی در حرکت پیشرونده اش به طرف تفکر فلسفی، علاقه به عبور از مدرنیته غایت گرایی، و تمرکز بر "نفی" در نوع انسان (و نباتات و حیوانات).<sup>۱۷</sup> مقدماً، نفی، شکل دهنده ی ناتوانی انسان در برافراشتن خودش بعنوان نمونه ی انواع در می آید، به علت "از خود بیگانگی" درونی ای که می تواند به مرز بیماری زائی ابلهانه (تراکم ناتوانی های خود شخص) یا به مرز جنون، بیماری روانی یا حضور نامتجانسی برسد که بعنوان یک "شکاف" غیرقابل درمان در سبژکتیویته فرض شده است. در سرچشمه ی تاریخی این فرایند، یعنی برهه ی یونانی، علاج چنین بیگانگی ای، با "عادت" و تصاحب نفس خود فرد ارائه می شد که، استمرار و تغییر را اقتباس، تمرین، و ممارست کرده، موجب توان سازگاری، توان بازسازی، و نادیده انگاری انسان توسط نوع خودش می شد. انسان نفی، بیگانگی، و عدم تجانس را "درون" خودش درک می کند، و با میعانی کردن، انعطاف دادن، و بدست آوری خصلتی برای شرایط تازه ی هستی، یاد می گیرد که چگونه خودش را در پیشرفت تاریخی، در غلبه یا رهائی ساختار خودش در زمانیت، سکنی دهد. سبژکتیویته چشم براه دگری است، و با "بدست آوری" و "تصاحب" آن - اگر معنی ریشه شناسی "خصلت" (habit) در کلمه ی یونانی habere (مترجم: به معنی در بر داشتن)

باشد - خودش را پیش از هنگام، در "مازادی" از زمان، و بطرف آینده راهی می‌سازد: "همان پروژه: چگونگی مشخص کردن سوژه بعنوان یک ساختار پیش‌بینی‌کننده، و در همین راستا، یک ساختار زمانمند" (۱۳۰). اما، قدرت "منفی"، در این جا توقیف نشده است. مالبو پروژه اش را با این بینش جلو می‌برد که "خصلت انسان را به قتل می‌رساند... یک نیروی مرگ آور هم هست که، وقتی به هدفش رسید، باعث مرگ انسان می‌شود" (۷۶). جهش انعطاف‌پذیرانه‌ی انسان به سمت عصری جدید، فرافکنی بعد از مرگ آن: "گام" دوم و اساسی‌ای است که ما با آن از برهه‌ی یونانی به مدرنیته حرکت می‌کنیم. در این جا "خدا مرده است" نشان‌دهنده‌ی رسوائی عقلانیت در استقرار پیشرفت، تحول، و پیشرفت "پروژه"‌ی سابژکتیویتی است. خدا خودش را در تثلیث پدر، پسر و روح القدس تقسیم می‌کند؛ خدا در عیسی "تجسد" پیدا می‌کند، نفی او را درونی می‌کند؛ سپس خودش را بر روی صلیب قربانی می‌کند، تا بالاخره در روح القدس رستاخیز پیدا کند. این مسیر الوهیت انعطاف‌پذیری است: خدا درد و رنج انسان را به خودش می‌قبولاند، خودش را در انسان منعطف می‌کند: او از انسان فرم دریافت می‌کند، با دادن آن به عیسی، کسی که به نوبه‌ی خودش سرنوشت انسان را در "بازنمودی" تجسد می‌دهد که فرض نفی، مرگ و فداکاری را "در فاصله‌ی دوری" قرار می‌دهد. شیطانی که مرگ فداکارانه‌ی خدا را تعیین می‌کند بدل به مایه‌ی اصلی رستاخیز او می‌شود. اگر خدا خودش را در عیسی بازنمود می‌کند، پس عیسی با تهی شدنش ایجاد می‌شود (خالی شدن از وجهه‌های الوهیت خدا، چپاول مطلق او، پنداشت او از "بدون" ویژگی‌های الوهیت، که انعطاف‌پذیرانه رستاخیز او را مقرر خواهد کرد) و، حتی با استراتژی بیشتری، در "ادغام"، "عشای ربانی"، بعنوان جذب نهائی خدا توسط باورمندان (که خودشان به خدا تبدیل می‌شوند) و توسط جمعی فرقه‌گرا، که می‌داند چگونه مرگ خدا را تصاحب کند و در این راه، خودش را به سمت ظهور یک تاریخ جدید فرافکنی کند.

حالا وقت برای "گام" سوم در "پیشروی روح" رسیده است، گامی که در گذار، میعان، و تصاحب حد و حدود و نفی خویشتن بدست می‌آورد. اگر تصادفی بودن در اولین لحظه ضروری شود و اگر در لحظه‌ی دوم ضروری بودن به تصادفی بودن تبدیل شود، حالا، در صحنه‌ی پیشرفت انسان، ماده - سوژه برای تفکر باز می‌شود. با شکل دادن جانشینی قطعی گذشته و حال، خودکاری (اتوماتیسم) نظاممند، که می‌تواند "بدون" هویت، تفاوت، و نامتناجسی کار کند، آینده‌ی صرف و نابش را اعلام می‌کند: تخیل متعالی، دانش مطلق، پایان تاریخ، و آمدن عصری جدید را. با شکل گرفتن به مثابه ترکیب عصر یونانی و عصر مدرن، عصر جدیدی از انعطاف‌پذیری را مستقر می‌کند. در فرم مطلقش، یعنی فرم سیستم، تکمیل خودتعیینی سوژه اکنون تبدیل به ایده‌ی خود - تفکری، آزادی مطلق از تفکر - برای - تفکر کردن می‌شود: "من فکر می‌کنم" در محتوای فرهنگی‌ای استقرار می‌یابد که از تمامی وابستگی‌ها یا بیگانه شدن‌ها آزاد شده، و بالاخره قادر به خود - ادراکی، خود -

تعیینی، خود - علیتی، خود - توزیعی، و خود - تنظیمی می شود. در این گذار آخری، پروژه انعطاف پذیری به "محل آسایش" خودش (از روح) می رسد: رخداد جدائی "من" از تمامی استخراج های خشونت بار درونیش تا خودش را در خودکاری (اتوماتیسم) تفکراتی قرار دهد. طرح هگلی در مکان (و زمان) است؛ برای مالابو، این طرح بعنوان "سرفصل" پروژه ی خودش به نفع انعطاف پذیری اعمال وظیفه می کند: ایجاد شرائط استدلالی برای ظهور دانش مطلق و طلوع فیلسوفی که بالاخره می تواند زبان ویژه ی خودش را شکل دهد، بیان رسمی روح، رشته ی خوانش "انعطاف پذیری" ای که با از فرم انداختن، منفجر کردن، شکل دوباره دادن، و دگردیسی کردن تفکر فلسفی در راستای ادامه ی مطلق و تغییر آن، فرم دهنده و فرم گیرنده است.

گفتمان مالابو انتزاعی یا استعاره ای نیست. نیروئی که او/ز تفکر هگل، از آینده ی هگل / و آینده در هگل، و کلاً برای آینده فرض می گیرد؛ "رئوس فکری" یا "ساختار فراگیر" سیستم هگلی، دقیقاً، بطور تاریخی، و انعطاف پذیر به پروژه مالابو از نوشتارهای انعطاف پذیری بر می گردند.<sup>۱۸</sup> بعد از کتاب آینده ی هگل، مالابو به صورت یک سری از نقل قول ها، "گام ها" یا "آزمایشات" شروع به انعکاس آن چیزی می کند که در فیلسوف آلمانی کشف کرده (در حقیقت، چیزی که مانند یک "نامه ی به سرقت رفته" است)، که - منجر به یک پایانی، یک ترکیب بندی، یک بیانیه ی نهائی می شود - که زیر بنای تفصیل فلسفی اوست.<sup>۱۹</sup> این کتاب *Le change* *Heidegger. Du fantastique en philosophie* (2004) افکار هایدگر در باره ی تخیل را در "دگردیسی" انعطاف پذیری انعطاف پذیر می کند. در کتاب *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectics, Destruction, Deconstruction* (2010) مالابو از "پایان" یا "مرگ" نویسه بعنوان پایان عصری دفاع می کند که ظهور انعطاف پذیری را بعنوان آینده ی تفکر تاریخی "پیش بینی می کند". مالابو در کتاب *Que faire de notre cerveau?* (2004)، در تحرک مبهمی بطرف علوم اعصاب، "قابلیت بازنمودی" سیناپس های مغزی را اتخاذ می کند تا آزادی انعطاف پذیر خود مغز را آینده نگری کند. در کتاب *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (2007)، تخلیه ی الهامی هگلی نمونه اش را در بیماران آلزهایمری، در تهی بودن کامل، از دست رفتن مطلق حافظه، ضربه های مغزی، پدیده های دردناک، و بی تفاوتی "انسانی زیادی انسان" به جهان، پیدا می کند. در نوشته ی (2010) "The Eternal Return and the Phantom of Difference" مالابو با خوانش انعطاف پذیر مداخله ی ژیل دولوژ و ژاک دریدا در مورد "بازگشت ابدی" در نیچه را، برعلیه هر اصل تفاوتی بررسی کرده، آینده ی فلسفه را در یل وظیفه ی تفکر "بدون" هویت و "بدون" تفاوت در فرادید خود قرار می دهد.

اما خوانش نیچه چه چیزی را بدست خواهد داد اگر از چرخه ی تفاوت نیچه ای به عنوان سرنخی هدایت گر امتناع شود؟ با این سؤال من این نوشته را به پایان می رسانم، احتمالی از فهمی تازه از بازگشت ابدی- به گفته ای، از زندگی هم - را باز می گذارم، که ترکیب را بجای تفاوت و به همان اندازه ریخت نگران کننده ی کلون (clone) را برای ظاهر فریبنده ی آن (شبح آن) جایگزین می کند. بنابراین من به سادگی، و به شکل یک اعلان، احتمال خوانش دکترین بازگشت ابدی را بعنوان یک تفکر کلون هستی شناسی، بیان می کنم. و چه می شود اگر، در پایان، همه چیزها باید دو چندان شوند، تمامی گره های هستی شناسی نسخه ی دوم شوند، بدون این که متفاوت باشند اما بدون این که به همان دورهم برگردند؟ چه می شود اگر، به چالش فلسفی زمانه ی ما، که از قبل توسط نیچه متصور شده، دقیقاً بدون هویت و بدون تفاوت فکر شود؟<sup>۲۰</sup>

اما، در کتاب *Sois mon corps* (2010)، که دیالوگی با جودیت باتلر (Judith Butler) در باره ی "خداایگان و بردگی" هگلی است که بالاخره مالابو به دفاع مطلق، ناب، و ساده ی سیستم فلسفی پرداخته، ادعای "انفصال مطلق" هگلی می کند: "انعطاف پذیری معنی قطعی خودش را کسب می کند. . . فرم 'نفس' منفجر می شود. . . این انفصال انفجاری را هگل به عنوان 'لغو' (Aufheben)، و 'رهائی' ارائه می دهد. چنین لغوی دقیقاً یک فراعت نیست بلکه رهائی آزاد است."<sup>۲۱</sup>

"نوشتار مرده است": "پروژه بی بنیان ها"

من کلماتی یادگرفته ام،

که به من چیزها یاد داده اند.

به نوبه ی خودم من به آنها راه تازه ی برای عمل یاد می دهم

آنتوان آرتاد (Antoin Artaud)

طرح هگلی - در درون و بینابین آن - تفکر انعطاف پذیری را "انتظار کشیده" و "پیش" می برد؛ پروژه ی مالابو از آن در ظهور خودکاری (اتوماتیسم) محضش با "طرح ریزی کلی" از یک فلسفه ی جدیدی دفاع می کند که با عصر جدیدی مطابقت دارد، که در حقیقت همان عصر است اما تجدید نظر شده، تا بصورت دیگری به آن فکر شود. بازهم، "کنجکاوی" سؤال خواهد کرد که دقیقاً چه اتفاقی می افتد اگر سیستم (هگلی) - یعنی ماده - سوژه، نظم تاریخی ای که آن را تولید می کند، نفی ای که در آن سکنی گزیده، سوکواری انعطاف پذیری ای که آن را ادغام کرده، و رهائی ای که آن را حل و فصل می کند - در معرض یک سری از "لرزش های مهیبی" قرار گیرد که هیچ ساختار انعطاف پذیری نتواند هرگز خودش را مهار، و جذب کرده، یا به خودش برگردد؟ در این جا

"زمینه ی" یک جواب را می توان در "مصاحبه ای" تحت عنوان "Paper on Me" یافت که ژاک دریدا به *Les Cahiers de Médiologie* در سال ۱۹۹۷، در مجلدی داد که وقف قدرت کاغذ (*pouvoirs du papier*) شده بود، جایی که یک دیدگاه رادیکال "دیگری" را در برابر انعطاف پذیری ارائه داد.<sup>۲۲</sup> دریدا، با قراردادن استدلالش، نه بر "انتظار" سوژه و نه بر "مازاد" زمان بر زمان، بلکه بر "مرحله ای از تاریخ یک تکنولوژی و بر تاریخ انسانیت" تمرکز می کند جایی که توجه کلیدی، به تمام معنا، بر شرایط خاص امروزه ی ماده - سوژه معطوف است: سرنوشت های معاصر "کاغذ"، حمایت، مادون - بودن، "تسلیم یا سوژه ای شدن سبازکتیویته بطور کلی" (42-43).

این هم تاریخی دارد: "یک تاریخ تکنولوژیکی یا ماتریالی،" "یک تاریخ نمادی از فرافکنی و تفسیر کردن ها، تاریخی که با اسرهم بندی کردن بدن انسان و فرآیند انسان شدن در هم تنیده شده است." اما، این تاریخ، با نفی، مرگ، یا غروب رنگ نگرفته است؛ انرژی یک "تصدیق" دائمی آن را حمایت می کند، نه تنها انحطاط واقعی یا زوال کاغذ بلکه مقاومت مقاوم آن را تصدیق می کند. امروزه، با قرار گرفتن در معرض یک سری از "لرزش های زمینی"، کاغذ نمی میرد تا خودش را به چیز دیگری تبدیل کند، حتی در مغایرت "انعطاف پذیر"، بلکه با "کوچک شدن"، "چروک خوردن"، "کاهش"، یا "عقب نشینی"، زنده می ماند - اگر ما شاهد اعلان "فقدانش" یا "پایانش" هستیم ماده - سوژه ی کاغذ به تصرف ما در زمان حال و در طولی بی حسابی از زمان، از طریق همه ی حس ها و همه ی تخیلات، ادامه داده، "با بهره، سرمایه گزاری، و اقتصاد تا مدت‌های طولانی که خواهد آمد به تجهیز ادامه می دهد" (۴۲): کاغذ نه تنها حمایت کننده ی علائم بلکه حامی یک 'عملکرد' - فضائی و زمانی - است؛ مشهود، ملموس، و غالباً پر سر و صدا؛ هم فعال و هم منفعل (پس چیزی غیر از یک 'عملکرد'، به اثر هنری - تبدیل شدن یا آرشیو کاری قابل استفاده است) . . . (۴۲) عملکرد ماندگاری کاغذ شکل دهنده ی ساختار شکنی مفرط تمامی کوشش های دیالکتیکی است که هنوز هم سعی دارند تا پویائی کاغذ را کنترل کرده، و قواعد غالبی تولید کنند که هنوز هم در نظر دارند تا اقتصاد تاریخی حمایت از سطح کاغذ را تصاحب کنند. کاغذ، همیشه و در حال حاضر با قرار گرفتن در معرض سلسله مراتب بی ثباتش ("کاغذ خوب" را براحتی می توان به خواری کشاند؛ بکارت معصوم آن، همراه با ارزش مقدس، محفوظ، و تضمین شده ی آن، همیشه می تواند در شرف بی اعتباری باشد؛ ارزش یافتنش می تواند تنزل بها پیدا کند)، کاغذ چیزی است که اجازه می دهد که پس مانده ی انتشار یابنده در "صحنه" ی ساختار شکنی دیالکتیک و سوکواری انعطاف پذیری ظاهر شود. در این صحنه کاغذ، در زیر سطحش، حجمی ذخیره دارد، یک سری تاخوردگی ها، ترسیم مبهم هزارتوی لایتناهی. ذخیره اش با کالبدی تهیه می شود که نقش آن را در زمینه اش (*subjectile*) تجربه می کند: دست ها، چشم ها، صدا، گوش ها، پس مانده های نقش بسته در عقب نشینی کاغذ. این ها همان هائی هستند که شکستن تمامی

عادت‌های سنخ‌نوشتاری (همزمانی، اجمالی، و هم‌آهنگی) و درهم‌ریزی ایده‌ی سطح مسطح، شفاف، و منعکس‌کننده را با قصور در آن، اشغال آن، اختراع دوباره‌ی ابزارهای صفحه‌آرایی، ادامه‌ی "تک‌خطی" آن و خط "تک‌موزونی" آن به انجام می‌رسانند. بجای خصلت، تصاحب، و تملک، این پس‌مانده‌های جسمانی کار "گسستن"، بازشدن "گودی‌ها"، "شکاف‌ها"، و "سوراخ‌ها" را در حمایت مایوس‌کننده‌ای از کاغذ تأیید می‌کنند، که از طریق آن‌ها تکلیف مسئولیت اخلاقی (اتیکال) این است که بر خوانش بی‌حساب، انتشار، اهمیت (restance)، و عقب‌نشینی "نظم" آن اصرار داشته باشد:

بنابراین، نظم صفحه، حتی بصورت بقائی عریان، زندگی بعد از مرگ کاغذ را طولانی خواهد کرد – بمراتب فراتر از ناپدید شدن یا عقب‌نشینی آن.

من همیشه ترجیح می‌دهم که بگویم عقب‌نشینی آن چون که این واژه می‌تواند حد و حدود یک هژمونی ساختاری یا حتی ساختارسازی مدل دادنی را نشان دهد بدون این که دلالت ضمنی بر مرگ کاغذ داشته باشد، بلکه فقط دلالت بر کاهش آن باشد. (۴۶)

"کاهش" کاغذ – بدون پایان یا مرگ، "نجوائی بی‌پایان، هستی زیر بنائی، عمق بدون ته" – دال بر یک کوری مضاعف خاصی است: اگر کاغذ یک تحمیل باقی می‌ماند، به تحریک تمایل همیشگی به تخطی از آن ادامه می‌دهد؛ همزمان، تحول تکنولوژی یا کاهش‌ی که کاغذ تجربه کرده است استراتژی خوانش انعطاف‌پذیری را آزاد نمی‌کند، بلکه، در عوض، موجب یک تعبیر عطف به ماسبقی می‌شود، آینده‌ی پیش‌روی منابع گذشته‌ی خود کاغذ. در این مورد، هیچ تهی‌شدنی (kenosis)، خالی‌شدن یا "بدونی" از ویژگی‌های نوشتار کاغذی وجود نخواهد داشت، بلکه بازجوئی‌اضافات، منقوش کردن‌های مفرط، زیاده‌نویسی، و تعبیر بیش از حد باقی‌مانده‌های کاغذ باقی می‌مانند؛ مفاهیم و تخیلات، فرافکنی‌ها، تمایلات (cathexes)، و امیالی که در زیر آن نقش بسته‌اند؛ بازداری‌ها، نشانه‌ها و اضطراب، ترک کردن و محبوس‌کردنی، که در سطح مادی آن رسوب کرده‌اند.<sup>۲۴</sup> موضوع قابل توجه این است که این بازجوئی بی‌حساب و بی‌حد و حصر الزاماً با یادآوری ساختار شکنی‌ای مدیریت می‌شود که، هرگز هیچ رهائی‌ای، مخالفتی، یا گره‌گشائی‌ای از عصر پساتاریخی تولید نخواهد کرد بلکه اصرار بر "پس‌مانده‌های" زمان حال می‌کند:

پس، عصر تاریخی دیگری: اما آیا یک عصر تاریخی همیشه تعلیق ممنوعیت، تشکیلاتی از صرف نظر کردن یا نگهداری نیست؟ این عصر تاریخی تازه، این کاهش دیگر، از قبل، با یک جابجائی اصیل، از تنی در حال جابجائی مطابقت خواهد داشت – به چیزی که بعضی ممکن است به سرعت یک تن دیگر بخوانند، حتی ناآگاهی دیگر. . . شهوت انگیز کردن انگشتان، پاها، و دست‌ها. این شهوت انگیز کردن دزدکی، در حالی که با سیستم "کاغذ" گره خورده (فقط چندین قرن، ثانیه‌ای نسبت به تاریخ انسانیت)، به زمان طولانی‌ای از بعضی فرآیندهای انسان

سازی هم تعلق دارد. آیا سکس - راه دور یا سکس اینترنتی چیزی را در این عوض می کند؟ برنامه ای بدون هیچ پایه ای. برنامه ی بی پایه. (۵۵-۵۴)

برای دریدا، "برنامه ی بی پایه"، نه تنها اشاره به آینده ای است که خواهد آمد؛ بلکه تکلیفی است که با وضع امور در زمان حال اضطراری می شود. با گذشتن پیشرفت استعاره ای ماده - سوژه به مادیت آن، فیلسوف باردیگر تفاوت فلسفه اش را از طرح هگلی به روش بسیار مشخصی شکل می دهد. اگر در هگل، آن طور که مالا بو خوانش می کند، "خدا مرده است" تا در فرارسی تفکرات استهلاک شود، که نشانه ی ادغام، هضم، و تلفیق آن توسط جامعه ی فرقه گرای آن است، پس دریدا در "کاغذ برای من" (Paper for Me) بر "تلفیق" به مثابه "نیروی قانون" واقعی سوژه ی کاغذ - ماده تمرکز می کند. اگر کاغذ - در سرعتی پرجنجال - عقب نشینی می کند، پس روشهای تصاحبش در حال ناپدید شدن نیستند؛ بالعکس، آنها "خیالی"، و افسانه ای و متحمل یک فرآیند انتزاعی می شوند که آنها را بیشتر عملکردی می کند چون که آنها را به "طرح های تلفیقی"، کلونی اشباح، و مکمل های پروتز های ساختار دهنده تبدیل می کند. اگر یک زمانی کاغذ ساژکتیویتی را محافظت می کرد، بوسیله ی دستخط، امضاء، و مدرک هویت برای آن "محل استراحتی" از تصاحب نفس، گواهی ساخت و ساز و سازمان هویتش در اختیار می گذاشت، پس کوچک شدن کاغذ، جایگزینش با حمایت های الکترونیکی، کارت ها، و رمزهای عددی، یک سری اضطرابات برانگیختند که به علت آنها "یک اقتدار مشروع کننده ی خاص کاغذ هنوز هم دست نخورده باقی مانده است" (۵۷). این اقتدار باز نمود مسئولیت فیلسوفان از نظر ظهور "تفکرات" نیست؛ ارائه دهنده ی حرکت اضطراری به "ذات سیاست و پیوندش با فرهنگ کاغذ است" (۶۱). این چیزی است که توجه عموم را، برای مثال، به مسئله ی بی - کاغذها (بی مدرک ها) معطوف می کند، جامعه ی "افراد بی مأخذ" یا مهاجران مستند نشده ای که کوشش می کنند از دنیاهای تبعیدی یا مهاجرتیشان کاغذ های هویتی به دست آورند. در حقیقت، این "فقره ی به خوبی مشخص مردمی که مفعول یک تبعیض ناروا شده اند یک "برنامه ای" را به فضای عمومی اعلان می کنند: اضطرار یک "عصر قریب الوقوع قانونی"، یک "اقتصاد جدید"، یک "قانون ملی و بین المللی تازه"، و یک "سیاست تازه" را. در واقع، این یک برنامه ی "متداول" تازه ای است، چون که تلفیق کاغذ، که به نیروی قانون آن تبدیل شده، "بی - کاغذها و، همزمان، انسانیت را در تمامیتش را متأثر می کند، آگاهی ای ایجاد می کند "که همه ی ما مردمی بی بیان هستیم": "فرآیندهائی از گذار تکنولوژی در کار هستند: ثبت علامت های شناسائی و امضاء کامپیوتری شده اند. کامپیوتری شده اند، اما، همان طور که می گفتیم، از راه هنجارهای به ارث رسیده ی کاغذ که به تعقیب رسانه های الکترونیکی ادامه می دهند. برای شهروندان و وضع شهروندیشان کامپیوتری شده است (چیزی را در نظر بگیرید که در مراکز کنترل پاسپورت

جریان دارد)، اما می‌تواند کلاً برای شناسائی فیزیکی - ژنتیکی هر فردی کامپیوتری شود (عکاسی دیجیتالی و نقش‌های ژنتیکی). در این مورد، همه‌ی ماها، در حال حاضر، انسانهای بی‌کاغذ هستیم" (۶۱).<sup>۲۵</sup>

"مارکس مرده است": "فوران" هنر

یکی از قابل توجه‌ترین مجسمه‌سازان درگیر گیسپ پنونه (Giuseppe Penone) است، که کارهایش اختصاص به فرم دادن پس مانده یا ردپا دارد، مثل این که پس مانده‌ها ماده‌ی خامی از پیشرفت اولترا - متافیزیکی مفهوم فرم بوده و لذا یک توسعه‌ی اولترا - متافیزیکی از فهمیدن مجسمه هستند: "یک پس مانده ای که با تصویری که در دست داریم فرم گرفته."

-- کترین مالابو



مترجم: یکی از کارهای گیسپ پنونه، که از باقی مانده‌ی تنه‌ی یک درخت اثر هنری ساخته است. (اقتباس از اینترنت)

آیا شما مجسمه‌های ریچارد لانگ (Richard Long) را می‌شناسید؟ به عبارتی، او آرشیو بعضی از خط سیرهای خاصی را، اغلب با سنگ‌ها یا حتی با گل خشک شده‌ای پیاده می‌کند که دایره‌ای در یک منظره

ای می کشد که مو به مو توسط حافظه ی هنرمند مجسمه سازی شده است - چیزی که بقیه ی اثر - در - حال پیشرفت نمایش می دهد، سفر اثر را می سازد.

-- ژاک دریدا، در اشاره به این کارهای لانگ "پیاده روی ده روزه در کوه های بلند (High Sierra) کالیفرنیا ۱۹۹۵"، "سنگهای دایره ی آسیا"، "دایره ی صحرای گوبی"، و "دایره ی گل سفید"



مترجم: اثری هنری از لانگ که با قطعات سنگ شکل داده شده است، آثار یاد شده را می توانید در اینترنت مشاهده کنید..

"خدا مرده است" و کاغذ در حال مردن است: چه چیزی در آینده جای این ها را می گیرد؟<sup>۲۶</sup> دریدا "سرفصل" مصاحبه اش را با بازپرسی و فرصتی برای جواب دادن به پایان می رساند: نوشتن، ادبیات، حتی فلسفه . . . آیا بعد از کاغذ بقاء پیدا می کنند؟ آیا آنها در فراسوی دنیائی که با کاغذ غلبه پیدا کرده است، بقاء پیدا می کنند؟ از زمان کاغذ بقاء پیدا می کنند؟ این سؤالات خستگی ناپذیر . . . به این وضع باقی می ماند، مشکل می توان با آنها سر و کار داشت، بعنوان سؤالات نظریه ای، در افق دانش - به سادگی، در یک افق.

پی آمد آن چنین است که تصمیمات و اتفاقات آینده، از نوشتن هائی که آینده ای که نمی توان آن را پیش بینی کرد، آن را می سازند، از آن چه که برای ادبیات و برای فلسفه، از آن چه که به آنها خواهد کرد. (۶۴) اجازه دهید که من "سرمطلب" خوانش (انعطاف پذیری؟) خودم را با بعضی از "تصمیمات"، "رخدادها و "اعمالی" که از همه برتر به انعطاف پذیری معاصر تعلق دارند، به اتمام برسانم: مجسمه هائی که به کار هنری

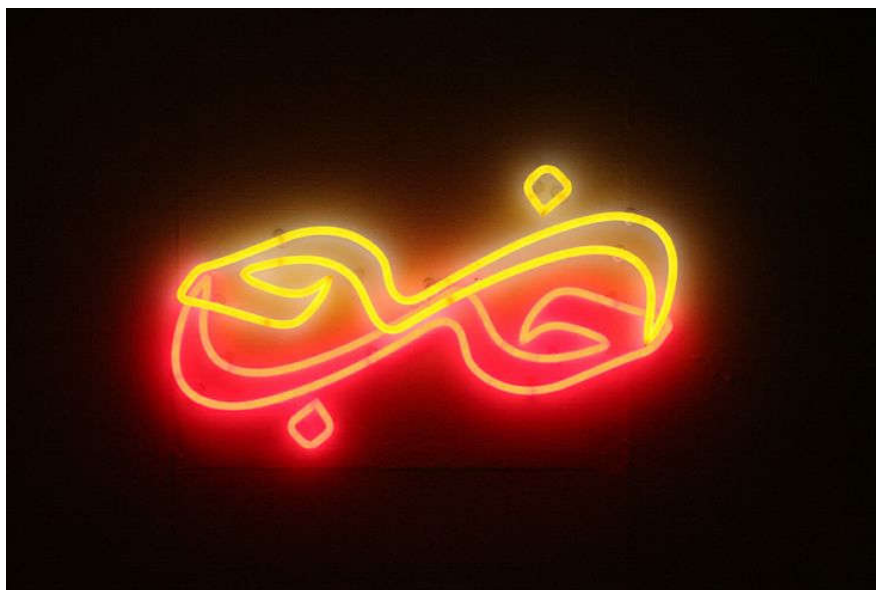
زلیخا بو عبدالله جان می دهند، هنرمندی که، در حرفه ی کوتاه مدت اما قدرتمندش، سعی کرده تا خوانش فلسفی "سایزکتیویتی" انعطاف پذیری، و انتشارسیاسی "سوژه شدن" کاغذ در تحقیق "سوژه ی" انعطاف پذیری در هنر، و توان بالقوه ی ارتباطاتی آن را وقتی که بر پرده ی نمایش او نقش می بندند، ترجمه کند. در موقعیت هنریش، هدف زلیخا بو عبدالله "دگر - دیسی" سیستم هگلی نیست و سعی هم ندارد که "قدرت قانون" دنیای نوشتار را "ساختارشکنی" کند؛ او می خواهد از موضوع خاص سیستم فرهنگی کنونی، یعنی، خلق یک مفهوم امعطاف پذیر از عشق و زندگی (eros)، بخصوص برای زنان در دنیای اسلام، "گذر" کند. او در نظر دارد این موضوع فرهنگی را با زیرپا گذاشتن بوسیله ی روشی "نرم" "انعطاف پذیر" کند: گذر برای گذرکردن، من به روشی غیرتهاجمی یا قضاوتی چیزها را زیر پا می گذارم. من مطابق یک ریتم مثبت با گذار از یک عنصر به عنصر بعدی، از یک ساختار به ساختار بعدی، از یک شکل به شکل دیگر یا از یک مفهوم به مفهوم دیگر به محدودیت ها فشار می آورم. . . . علیرغم تناقض نمائی، هدف تخطی های من واقعاً پیوند دادن دوباره ی اتصالات است. پویائی تخطی کننده ای که منعکس کننده ی موتاسیون های زیست شناسی و تاریخی یا یک ارتباط بین باورها و ارزش ها، سوژه ها، نمادها، کلیشه ها، ژانرها، و زن و مردی جهان است.<sup>۲۷</sup>

"تخطی نرم" (*Soft Transgression*) عنوان کتابی است که قدرت تجربه های زلیخا بو عبدالله را "خلاصه" می کند. "تخطی نرم" همان چیزی هم هست که به هنرمند اجازه می دهد تا چشم انداز یک مداخله گری فلسفه ی انعطاف پذیری با توان قاطع ساختار شکنی را مشاهده کند: بنظر می رسد که کارهای او با فرض مالابو روبرو شود که "نویسه هرگز بر شکل (شمایل) نفوذ نمی کند،" تا به زلیخا تعبیرات خودش را از باورهای فیلسوف بدهد. با امتناع از قرار دادن خودش در یا مرگ و "نفی" یا در روش "بقاء" هستی، زلیخا بو عبدالله به هنرش در مورد تولدی تازه، "تولد" خودش "فرم داده و فرم می گیرد" که برای او بطور آواره گونه ای در روسیه اتفاق افتاده است: من فکر می کنم: آیا او موقعیت زن بودنش در درد را به زبان فرانسوی فریاد می کشد؟ در زبان عربی؟ آیا ماما (قابله) به زبان روسی به او پند می دهد؟ من ناآگاهانه با غلیان فرهنگی ای نشاندار شدم که اطاق را مملو کرده بود. . . . مطمئناً باید پرستارهای اوکراینی، گرجستانی، لیتوانی بوده باشند.<sup>۲۸</sup> این تولد داستان را به مادرش اختصاص می دهد در حالی که تکلیف "خیال پردازی" را به هنرمند واگذار می کند. فرمی که با تخیل زلیخا بو عبدالله گرفته می شود، "انحراف" است - اختلاف بیش از حد (شکاف) (*l'écart*) از زمان شهرزاد<sup>۲۹</sup> به زنان منسوب شده است - از محدودیت های بازنمودی. در کار تخیلی اش، نوسنجی رسمی چیزی است که پیوند بین عناصر، ساختارها، مفاهیم، باورها، ارزش ها، نمادها، زن و مردی، و سکس ها را تحقق بخشیده است: " . . . انعطاف پذیری فرم در فرآیند فرم گیری حمل شده است."<sup>۳۰</sup>

چگونه زلیخا بوعبدالله می تواند چنین طرحی را مستقر کند؟ چه تاکتیکی اتخاذ می کند؟ بر اساس یک استراتژی انعطاف پذیری، بعد از تولد "تمایزش"، زلیخا بوعبدالله در نظر دارد یک تولد کاملاً متفاوت دیگری از هنر را تصور کند، یک متمایز تصویری از تولد هنری، طبق متخصص زایمانی که با یک "فورسپسی" (forceps) به انجام رسیده که، فراسوی همه ی دیلکتیک های مرگ و زندگی، طبیعت و فرهنگ، انتظار و افراط، کار تازه ای و "مفهوم" تازه ای انجام خواهد داد (*forcenner* به معنای *hors sense*، به معنی موهبت یک حس "دیگر" است).<sup>۳۱</sup> از سال ۲۰۰۲، در زندگی اش در افریقای جنوبی، امریکا، فلسطین، و سوریه، "فوران" خلاقیتش در باره ی ارزیابی کردن / نکردن خودش در مقابل / بوسیله ی هر موضوع ممکن، زنانگی - مردانگی، و هر ژانری بوده است. پروژه او شامل نصب، حکایات به شکل ویدئوهای کوتاه و عکس ها، صفحاتی از کاغذ (در اثر هنری *Chéri*، ۳۶۵ نقاشی با جملاتی همراه شده است که با لاک الکل نوشته شده اند)، جوهر و آکرلیک، چوب، پلکسی گلس شفاف، پولی استر ژله ای شده، بلندگوها، تور (*Carre blanc sur fond noir, 2006*)، حتی کوسکوس های تعدیل شده ای که هنرمند آنها را (*Moresque, Marranos (2006)* عنوان داده، می شود.<sup>۳۲</sup> در نمایش هایش، نصب و راه اندازی ها، و قطعات منفرد، او از گل رس و صفحات طلا (*Autoportrait ou la pucelle, 2008*)؛ آهن لاک الکل زده، چوب لاک الکل زده، رزین، گرد و خاک، نور نئون ها، پولک دوزی ها، لامپ ها، مجسمه های نیم تنه ی مانکن ها، نقاب، سینه بند، قلاب دوزی های روی مخمل استفاده می کند. کارهایش در قاب های سه گانه (مترجم: نقاشی ای که در سه قاب کشیده شده و کنار هم قرار می گیرند)، و شهر فرنگ (تصاویر متغیر) رونویسی می شوند؛ این کارها رنگ قرمز، تک رنگ آبی، و سفید را انتخاب می کنند؛ و شامل شعر، موسیقی، و سینما می شوند. این مواد شکل دهنده ی "طرح کلی" "سوژه ی زلیخا بوعبدالله و سطح" "سوژه شده"، و زمینه ی هنری می شوند جایی برای نقش گزاری "فوران" موهبت نوشته هایش (ساخته شده، و عیناً، از حروف و کلمات)، که به نرمی مرزها را زیر پا می گذارند.



مجلسه‌های فرهنگی  
شیراز



مترجم: نمونه هائی از کارهای زلیخا بوعبدالله که در متن به آنها اشاره شده است. اقتباس از اینترنت.

برای باز وصل بازنمود پیکری و بازنمود نابازنمودی سؤالی در مورد پیکربندی و ضد آن پیش می آورد، حالت تصاویر، از قبیل تصویرات ویدئوگرافی، و اتصال سرشتی آنها با نور. علاوه بر این سؤالی در مورد "مخالف تصویر - و در نتیجه مخالف نور - یعنی سیاهی بر می انگیزد."<sup>۳۳</sup>

در اولین اکرانش ("پرده" که مالا بو آن را به مثابه "بازنمود - کلیشه یا مقاومت فیلسوفانه به علم اعصاب و برعکس وصف می کند)،<sup>۳۴</sup> "گذر" زلیخا بوعبدالله با ژست ها / و در ژست های نوشتاری ای به انجام می رسد که در آستانه ی روشن و تاریکی مستقر شده است.<sup>۳۵</sup> زنی، که با نوری روشن شده است که از تلویزیونی می آید که صورت مردی را نشان می دهد، پرده را از فراز تا فرود می پوشاند، دست زلیخا یک ماده ی انعطاف پذیر را مورد استفاده قرار می دهد. در حالی که نور تلویزیون تاریک تر می شود، نور به فیلمبرداری اجازه اطفاء می دهد؛ وقتی که همه ی سطح صحنه پوشیده می شود از هستی ساقط می شود. سفید و سیاه، و روشنائی و تاریکی، شکل دهنده ی اکران پر و خالی شده هستند: تصویر، برای این که خودش را آشکار سازد، محتاج نوری (نور آفتاب، برق، داخلی، خارجی)، غیرقابل منفکر کردن از آن است؛ زوج دیالکتیکی آن تاریکی است، که نشان دهنده ی غیاب تصویر در خلاء است. تاریکی شکل دهنده ی زیرینی است که تصویر از آنجا متولد می شود. در غنای این سیاهی است که تصویری - که - خواهد آمد، حتی اگر بطور مجازی، هستی دارد.

برای زلیخا بو عبدالله، "تصویر متحرک" پیوند بین اضداد نور و تاریکی است، جایی که عمل تخطی با دست هنرمند زنی تحقق می یابد که "نوازشی" می کند که یادآور حرکات باستانی *آمادو* (*Amadou*) (مترجم: ماده ی اسفنجی آتش گیری که از نوعی قارچ تهیه می شود، و برای نرم کردن و مالش پوست مورد استفاده قرار می گرفته) است، برای "نرم کردن" سطح پرده: "این ماده که زبان شیفته گرش مشخصه ی رفتار *آمادور* (مترجم: اسم

دخترانه ای به معنی کسی که به او عشق اهدا شده ( است، عادت داشت که مالش و نوازش دهد. مالش دادن و نوازش دادن تا حد برافروختن با کمک ماده ی رنگ شده ای انجام می گیرد که با آسانیش برای آتش زدن شهرت دارد. برای نرم کردن با/مادو: یعنی دلجوئی کردن، اهلی کردن، هموار ساختن، رام کردن دیگری، اغواکردن یا بردن از دشمن با نوازش کردن، اما علاوه برای این ها برای سوزاندن، آتش زدن، و به آتش کشیدن او . . . که سوراخهائی از آتش در صفحه باقی می گذارند. این ها کار می کردند.<sup>۳۶</sup> عملکرد انعطاف پذیری و تخطی "نرم" خود زلیخا بو عبدالله اعمال خلاقانه شان را تولید می کنند.

در کار بعدیش، سکوت *Silence* هنرمند عدول دیگری را به نمایش می گذارد - عدول کردنی که "تکثیرکننده ی <sup>۳۷</sup> - موضوع فرهنگی شهوت (*eros*) با ارائه ی فرش جانماز (در واقع، فرش های فراوانی) با "سوراخ هائی" سوخته شده در آن که کفش های طلائی پاشنه بلند "میزبانان" زنانه ای را نقش می بندند، انگل ها، و بختک هائی که با زنان (*incubous*) یا مردان (*succubous*) در خواب در دینی روابط جنسی برقرار می کنند که تمایلات زنان را دور می اندازد. اگر ماده ی سطح پرده میعانی، و انعطافی شده باشد، حالا محتاج "گذشتن از آن" است:

کند و کاو کردن: عنصر کند و کاو با رخنه کردن کار می کند . . . سطح را سوراخ کرده و تا طرف دیگر عبور می کند --- "من می توانم کند و کاو کنم" . . . به این معنی است که: من می توانم مأنوس ترین حرکات را انجام دهم، با تخطی از حد و حدودها . . . یک معدن . . . من می توانم کند و کاو کنم تا پیدا کنم، تا حقیقت زیر بوم را کشف کنم، در پشت نقاب یا پرده را . . . سعی کنم یاد بگیرم، علامت و نشانه های یک حقیقت را رمزگشائی کنم . . . وازدن یا در معرض گذاشتن سستی یک تن بیمار، با شروع از حقیقت خودشان، آماده سازی شخص برای درمان به نفع آنها است.

بریدن: . . . با چاقوی جراحی، قیچی، چاقو، نوک سوزن، یا پر: بریدن، بریدگی، کاهش، عقیم کردن. اما بریدن دوباره سازی، تقویت با قطع کردن هر چیزی که مانع رشد می شود، هرس کردن، وجین کردن، کوتاه کردن؛ طراوت بخشیدن . . . بطور خلاصه، بطور فیزیکی یا نمادی نجات دادن . . .

خراشیدن: . . . من می توانم سطح را بخراشم. . . من در خراشیدن با خطر زخمی کردن مواجه می شوم . . . اما من با خراشیدن پالایش می دهم، من دلجوئی می کنم، من آن چه را که نوشته شده محو می کنم تا دوباره بنویسم . . . دست یابی به سطح دیگر به صورتی که پنهان شده، خفه شده، در رسوبات دفن شده است.

سائیدن: "من می توانم . . . سایش دهم،" به درون پیکره بشکنم . . . بر اساس موربی دندان فلزی، دندان آسیاب بر علیه سنگ های آسیاب . . . اما تهاجم . . . سرنوشتش صیقل زدن، ظریف کاری، تنظیم، مطلع کردن، زیبا کاری

...

دوختن: من می توان . . . بدوزم . . . در پوست پیکره سوراخ بسازم، اما می توانم بدوزم، حتی بخیه بزنم و جای زخم باقی بگذارم، تا زخمی را ببندم که در دوختن باز کرده ام . . .

شکافتن: "من می توانم . . . بشکافم،" خراب کنم، کار دوختن را معکوس انجام دهم، و در حال حاضر خود معکوس بود. "خود پیوند، مانند اتصال بین این دو عملکردها که دقیقاً شامل پردازش ویژه ی پیوند دادن و گسستن، وظیفه ی این به هم بستن دو سو کور است، یک اتصال مضاعف. . .

تکه تکه کردن . . . به تکه های کوچکی بریدن، ریزریز یا قطعه قطعه کردن، چاک دادن، برش دادن، زخمی کردن، قطع اندام با وسیله ی برنده . . . پارچه های تکه تکه شده نامگزار لباس کهنه نیز هست (منسوجات همیشه با کاغذ هم راستا هستند، بهترین پارادایم برای بوم) که از آن باریکه هائی گرفته می شود تا از نوار زخم بندی ساخته شود، کلاً در جنگ. رفتار جنگی احتمالاً بطور نابی تهاجمی است و بدون این کنایه ی مجازی به عمل پانسمان زخم، از هر راه مقابل ترمیم کننده ای عاری است . . .

بخیه زدن . . . هرگز از پوشاندن با جای زخم ها باز نمی ماند . . . تن . . . پوشانده شده از ردپاها، اسکار ضربت ها و زخم ها. اما پوشاندن با جای زخم ها ممکن است در همان حال به معنی تکثیر تعظیم ها و زخم ها و اشارات به غرامت، بخیه ها، و پانسمان ها باشد، که به لحظه ی اسکار شدن تعلق دارد. جراحی هر دو را انجام می دهد، بدنبال هم یا همزمان.<sup>۳۸</sup>

عمل انعطاف پذیری و / یا ساختارشکنی زلیخا بو عبدالله سطح را با "کند و کاو کردن، بریدن، خراشیدن، سوهان زدن، بافتن، و شکافتن، تکه تکه کردن و بخیه زدن،" نسج فرش را "سوراخ می کند"؛ او در سوراخ خالی شده ی سطح آن، ماده ای را نقش می زند که معبود *jouissance* زنان است، نشان نقش گرفته ی بازی، آرزو، و مقاومت زنهاست. آیا این یک مورد از زمانی است که مفهوم "داخل - خارج"، به عنوان یک تخطی "نرم" است، که "فوران" سوراخ کننده ی زلیخا بو عبدالله ممکن است به شخص اجازه دهد که سمت دیگر زمانه ی دیگری را درک کند - "تا خودش را در طرف دیگر آماج به بیند، همان زمان در طرف دیگر، و از طرف مقابل دیواری که که من هم هستم. من از غشاء عبور می کنم، و از پوست خودم؟"<sup>۳۹</sup> در واقع، در تصور کردن "پیمایش" زمان، هویت، و تن، چیزی که اهمیت دارد این است که مسافرت خلاق، نیروی پرتاب و "فوران" آن در حال حاضر و همیشه "فرستی" برای "فرصت" ارائه می دهد: "اما من عبور نمی کنم، یا در این کار، من ردپائی از یک پیمایش نگه می دارم، حتی اگر ردپا به نوبه ی خودش سوژه شده یا وعده به هدفی داده باشد که به یاد می آورد، که در حقیقت می خواند. . . این توقیف سفر کاری را می سازد. من توقیف را به مثابه زندانی می فهمم که قانون را

می‌سازد، و به مثابه وقفه‌ی نیروی پرتاب، بی‌حرکت کردن قدرتمند آن که نیزه‌دار خواهد بود. هر دو زاینده‌ی فرصت هستند.<sup>۴۰۱</sup>



شکل ۷،۱. زلیخا بو عبدالله. آیا عزیز عشق تو فقط یک میراژ (سراب) است؟ ۲۰۱۱. سرامیک زلیگ، 100X200 سانتی‌متر. با امتنان از گالری سبرینا آمرانی (Sabrina Amrani) و هنرمند.

فوران زلیخا در آخرین کارش، تحت عنوان میراژ (مترجم: هم اشاره به سراب و هم جت‌های میراژ فرانسه دارد) "توقیف" می‌شود، ساختاری که نشان‌دهنده‌ی دیدگاه هنری او در مورد اتفاقاتی است که در شمال آفریقا، و در "انقلاب‌های" عربی در حال اتفاقند "طی چند ماه، تاریخ سمتش را عوض کرده است. حالا در جنوب، نوشته می‌شود، در آن طرف مدیترانه، جایی که بعد از انقلابات تونس و مصری، جنگ داخلی در لیبی و شورش مردم سوریه، انقلاب گسترش‌یابنده به بحرین و یمن کشیده شده است. و در حالی که مراکش اصلاحات سیاسی بی‌سابقه‌ای پیاده کرده، الجزائر پای‌بند تقویت فرآیندهای دموکراسی شده است. این همه چه گونه به پایان می‌رسند؟ هیچ‌کس با اطمینان نمی‌تواند بگوید...<sup>۴۰۱</sup> برای تجلیل "نامطمئن" ساختاری "انقلاب"،

زلیخا تصویر یک هواپیمای میراژ از نیروی هوایی قذافی را تولید می کند که توسط نیروهای شورشی سرنگون شده است و نوک آن بطرف خاک لبنان نشانه می رود (به شکل ۱، ۷ نگاه کنید).

تصویر با سؤال زلیخا بن عبدالله طنین افکن است: "آیا تصویر الهام بخش ادامه ی داستان است یا، مضطربانه مثل یک وعده ی زیرپا گذاشته شده، به وضع سراب (میراژ) باقی خواهد ماند؟"<sup>۲۲</sup> میراژ فرم ترکیب بندی هندسی به خود می گیرد، که از مجموعه ی مصطلح خاصی الهام می گیرد: مانند مفهوماتی که زیربنای سنت کاشی های عربی است، "دست نیافتنی" درون تجربه ی بینائی ای نقش بسته که از تعمق فراتر می رود تا تعبیر را برانگیزد، "آینده اش" را به آینده ی تاریخ ارائه دهد. برای زلیخا، فرم های میراژ، با ترکیب دادن حرکات موزونی که چشم نمی تواند با دقت ببیند، "اشکالی هستند که با فقدان اطمینانی که مشخص کننده ی هر وحله ی انقلابی است، جلب کننده ی مغز هستند . . ."<sup>۲۳</sup> آیا هنوز هم لازم است که (سراب) انقلاب را در لبه ی "خوانش انعطاف پذیری" آن و/یا "شکستگی گسترش یابنده ی" سطح آن "فهمیده" شود؟ در حقیقت، در حال حاضر هنر خواهد توانست اتفاقات "منتشر نشده ی" او (زلیخا) را تولید کرده درخواست مسئولیت دیگری کند که، بدون اطمینان داشتن در باره ی فرم های "حل و فصلشان" در همان وقفه یا اختلال نظم زمان، وعده ی آمدن دیگری را می دهد. اگر "انقلاب" خودش را از سابژکتیویته، تاریخ، و دانش نقض کند، هنر همیشه از قبل "بازنمود" آن را انعطاف پذیر و ساختارشکنی کرده، - بدون "هویت" و در "تفاوتی مفرط" - خوش آیندی مطلق آن را به آینده ارائه می دهد، جایی که از "ناشناخته" فقط می توان "کنجکاو" شد. "انتظارات منتشر نشده برای ما، در آنجا، تکرار می کنیم، آنجا، جایی که ما دیگر نمی دانیم چه چیزی انتظار ما را می کشد . . ."<sup>۲۴</sup>

یادداشت ها

دریدا، "زمانی برای بدرود ها" xl "Time for the Farewells," این مقدمه، اولین بار وقتی منتشر شد که همین کتاب به زبان فرانسه ی دریدا "Le temps des adieux," به زبان ایتالیایی بصورت یک مجلد منفرد با نام *Il tempo degli addii* به چاپ رسید. در "چه عجب . . ." ترجمه ای که توسط جوزف دی. کوهن (Joseph D. Cohen) برای عبارت "allez savoir" (به معنی کی می داند) دریدائی پیشنهاد شده، "پژواکی از عبارت "voir venir" (به معنی آینده نگری" وجود دارد که مالابو برای "سررسیدن انعطاف پذیری" اختراع

کرده است. در خوانش من، "چه عجب" به عبارت دریدا "کسی جلو می‌آید و می‌گوید "Quelqu'un s'avance et dit" مربوط می‌شود [در نوشته ی *Marx en jou* اثر دریدا، گیلوم (Guillaume) و وینسنت (Vincent) که توسط ژان - پی وینسانت (Jeane - Pierre voncent) به نمایشنامه ی کارل مارکس، در *Théâtre inédit* اختصاص داده شده] در "صحنه ی" سیاست و گفته ی او "چیزی اتفاق می‌افتد" (faire " 22) (*Marx, c'est quelqu'un, arriver quelque chose*) به دیالکتیک تفکری مربوط می‌شود. در مورد مسئله ی "ترجمه" به این‌ها مراجعه کنید: Malabou, *Plasticity at the Dusk*, cf. Martinon, *On Futurity*.

در *Plasticity at the Dusk*، مالا بو تذکر می‌دهد که "زمان برای بدرونها" ی دریدا ("واکنشی بسیار ظریف و دست و دلبازانه به کتاب من") "بطور آشکاری مقاومت فیلسوفانه ی او را به انعطاف پذیری نمایش می‌دهد"، ۷۴.

Butler, *Psychic Life*.

Malabou and Derrida, *La contre-allée*; Malabou, *Counterpath*

بخصوص به Derrida, "Marx and Sons", در جایی مراجعه کنید که، در جواب به کتاب "شبح لبخند" نوشته ی نگری، Negri, "Specter's Smile", دریدا کنجکاوی می‌کند که چرا، در عواقب بعدی ساختارشکنی، به چه چیزی می‌توان برچسب "پساساختارشکنی" زد، "هستی‌شناسی" به صحنه ی فلسفه ی آینده بر خواهد گشت، و موجب "برقراری نظم" خواهد شد: "من موافقم، من با همه چیزها موافقم به استثناء یک کلمه، 'هستی‌شناسی'؛ چرا شما به این کلمه چسبیده‌اید؟ چرا می‌خواهید یک هستی‌شناسی تازه ای را جلو بکشید، بعد از این که بموقع خود دگردیسی ای را دیدید که پارادایم هستی‌شناسی مارکسیستی را منسوخ کرده است؟ چرا می‌خواهید به هر قیمتی، با مخاطره ی برقرار کردن نظم برای همه چیزها، به نظمی بزرگ، اما برای نظم دادن، دوباره هستی‌شناسی کنید؟"، ۲۵۷.

Derrida, *Learning to live Finally*.

Derrida, "Marx and Sons." اول از همه، من باور دارم که، و بارها مؤاخذانه گفته ام که، ساختارشکنی، که مستقیماً به مفهوم ناجی بدون ناجی گرائی منتهی می‌شود هر چیزی هست مگر یک حرکت منفی حسرت خوردن و مالخولیائی . . . حقیقت این است که این امر مانع بازتاب من نشده است، درست به همان اندازه مصرانه، در کار سوکواری . . . لذا بدون ترک خشنودی خاص تفکر مثبت، "۶۱-۲۵۹". به Derrida, "Restricted to General Economy," نیز مراجعه کنید که به "خنده" (شعر، خلسه ی) جرج باتیلی (George Bataille) در برابر "دانش مطلق" (*Absolute Knowledge*) هگل اختصاص داده شده است .

برای انعطاف پذیری به عنوان "عصر پلاستیک" (pasticage)، به Malabou, *Plasticité* مراجعه کنید. در ارجاع به "تفاوت" انعطاف پذیری از "نرمش پذیری" سرمایه داری، کتاب "Neuronal Ideologies" نوشته ی پراکتر (Proctor) از کاترین مالابو، همراه کتاب Parallax View نوشته ی ژیزک، با این تصدیق خوانش می کند که، "سرمایه داری معاصر را ممکن است بتوان بعنوان جامعه ی شبکه ای مشخص کرد که در آن قدرت در سرتاسر گره های بی شماری توزیع شده است، اما در مقابله با این مدل با مدافعه ی اتمی کردن، جدا کردن و رها کردن مطمئناً یک استراتژی قابل دوام سیاسی نیست فرآیند بهبودی نباید مستلزم معادل بودن با ادغام دوباره در وضع موجود زمان حال باشد، بلکه از طریق فرآیند جعل اتصالات تازه، همان طوری که سیناپس ها قادرند انجام دهند، زبان تازه و سابژکتیویته ی می توانند طلوع کنند که ساختارهای غالب سیاسی را به چالش بکشند، و شبکه های اشتراکی متناوبی را خلق کنند تا این که افراد را در انزوای ناامیدکننده ای سرگردان کنند. . . گرچه اصرار او بر حالت انفجاری بالقوه ی انعطاف پذیری ممکن است آن را از نرمش پذیری متمایز کند، این نابودی فرم منجر به بیگانگی از خود عمیقی می شود،" ۱۰، ۹.

Cf. Malabou, "Eternal Return," 29.

برداشت رهائی (relève) نقشی اساسی در برقراری تفاوت بین انعطاف پذیری و ساختارشکنی دارد: مالابو در *Plasticité* به ترجمه ای اشاره می کند که، دریدا برای واژه ی *Aufhebung* (به معنی لغو) هگلی به واژه ی فرانسوی *relève* پیشنهاد کرده است – "شاهکاری در فرآیند دیالکتیکی، که هم به معنی سرکوب و هم محافظت است" (۱۰)؛ اما طبق گفته ی دریدا، در نوشته ی "Restricted to General Economy" "برداشت *Aufhebung* . . . دال بر مشغول کردن یک گفتمان با از نفس انداختنش است طوری که تمامی نفی بودن را برای خودش تصاحب کند، همان طور که در مخاطره ی یک سرمایه گذاری کار می کند، وقتی که مخارج مطلق را مستهلک می کند،" ۲۵۷.

Derida, "Paper on Me". برای کار "غیر – ممکن" در ساختارشکنی، من به نشریه ی *darkmatter* (8, 2012) ارجاع می دهم که به "Impossible Derrida: Works of Invention" اختصاص داده شده است.

"تضمین" یا "محاسبه" ی آینده یک خصیصه ی سنجیده ی مباحثه ی بین مالابو و دریدا است. دریدا در "Time for farewell" فکر می کند که، در تعبیر آینده در هگل، مالابو "از یک بدرود به بدرود دیگر می رود. همیشه در بدرود، بیش از یک بدرود، بیش از یک وداع وجود دارد؛ یکی آینده را نفی می کند، دیگری امید یا وعده می دهد، اما هر چه که بیشتر تضمین شده یا معین می شود (به مثابه تهیتی که در ذات رستگاری هست)، هر چه که وعده بیشتر به حساب کردن تبدیل شود، به این معنی است که بیشتر از دست می رود – مثل آینده،" xl.

دریدا در "Marx, c'est quelqu'un" هملت شکسپیر را تعبیر می‌کند: نمایشنامه ای در نمایشنامه (در واژه های دراماتیک و به عنوان بازی)، در تا خوردن بر خودش، صحنه ی تئاتر را "بیرون از" (خارج از) خودش می‌آورد، بطرف سیاست زمان های ما؛ فیلسوف فرانسوی – الجزیره ای با این صحنه همبستگی پیدا می‌کند، در "ذات آن"، مسئولیت اخلاقی بر علیه تمامی رفتارهای تبعیضی دیگر.

Derrida, "Time for Farewell," xlvii

غالباً نقد کنندگان اخیر مالابو بر مسئله ی "دیالکتیک" تأکید می‌کنند. پترسیا پیسترز (Patricia Pisters) در "انعطاف پذیری و تصویر – مغز" "Plasticity and Neuro-Image"، که قدران کارهای مالابوست، ذکر می‌کند که: "با در نظر گرفتن این خط سیر مفهوم انعطاف پذیری و التزامات آن برای مفهوم تفاوت، بنظر من می‌رسد که نتیجه اش باید این باشد که دیالکتیک هم در حال انفجار است. با این وجود، در لحظه های دیگری در نوشته های مالابو مقاومت شدیدی به دست برداشتن از دیالکتیک وجود دارد. به هر حال، می‌توان کنجکاو شد که اگر تفاوت به عنوان تفاوت داخلی، و درون ماندگار، و مانند انعطاف پذیری سمندر گونه است، هنوز هم یک تفاوت دیالکتیکی است. گلووی (Galloway) در کتاب "کترین مالابو"، کسی که به نا "فهمی" خودش از بعضی از خوانش های انعطاف پذیری اعتراف می‌کند، کنجکاوانه می‌گوید – من اعتراف می‌کنم که مثل هایدگر او، دولوژ مالابو همان دولوژی نیست که من می‌شناسم" (۱۰) جای تعجب است. . . چه ایدئولوژی ای پیشنهاد می‌کند که همه ی چیزها می‌توانند و باید مخلوط شوند، که باید به همه ی چیزها بی‌حرمتی کرد؟ بدون شک انعطاف پذیری، اما بیش از این نیست؟ (۱۱). گلووی در نهایت در می‌یابد که چیزی که بیش از همه با تغییر مرتبط است چیزی است که تغییر پیدا نمی‌کند" (۳).

Malabou, *Future of Hegel*, 55.

بخصوص، "Habit and Organic life" و "The Proper of Man in Question" در کتاب 57-74 , *Future of Hegel*. دریدا در کتاب "Time for Farewell" تذکر می‌دهد که "یک فکر عمیق یا مفهوم از زندگی حیوانات به همه ی این کتاب سرزندگی می‌دهد. تقریباً به آن نیرویش را می‌دهد،" xvii.

من عمدتاً به این ها ارجاع می‌دهم: Malabou, *Heidegger Change; Plasticity at the Dusk; New Wounded, "Eternal Return,"*; Butler and Malabou, *Sois mon corps* .

برای تعبیر متفاوتی از "آزمایشات" به کتاب Ronell, *Test Drive* مراجعه نمائید.

Malabou, "Eternal Return," 28.

Butler and Malabou, *Sois mon corps* , 53. دَورانی "بسته"، تعبیر دریدا را مشاهده کنید، "زمانی برای بدرو" "Time for Farewell" از سؤالی در باره ی "متارکه ی" زمان در بازنگری هگل توسط مالابو. در باره ی علاقه ی کلیدی و متفاوت دیگر، کتاب "در تن اگر که نه در روح: مالابو و باتلر در باره ی هگل" (If

”body if not in spirit: Malabou and Butler on Hegel“ با نفی بیکاری، تأکید دارد که بحث در باره ی ”تن“ توسط مالابو و باتلر عناصر ”مرگ، کار، و ترس“ را به صحنه ی مناظره ی عمومی باز می گرداند؛ این ”بازگرداندن،“ به چیزی مربوط است که نگری آن را (Negri) ”انسان شناسی پسا هیومنیست،“ می خواند، ”هم چالش و هم حد و حدود پروژه آنهاست: در بعضی مفهومات تعبیر پسا هیومنیست از ”سلطه و بردگی“ تقریباً غیر ممکن است چون که دقیقاً قرار دادن این بخش، همراه درام مرگ، کار، و آرزوی آن، در مرکز تفکر هگلی است که شکل دهنده ی خوانش هیومنیستی است. [http://unemployednegativity.com/2011/01/in-body-if-not-in-spirit-butlerand\\_6182.html](http://unemployednegativity.com/2011/01/in-body-if-not-in-spirit-butlerand_6182.html). Derrida, ”Paper on Me.“ به هدف مطالعه ی ژانر ”مصاحبه،“ محتوای از قبل برقرار شده ی آن، و ”گفتمانی“ که به صحنه می آورد به Derrida, *Points* مراجعه کنید .

به Saghaki, ”Derrida“ مراجعه کنید.

در آثار دریدا، ”رد و بدل های“ غیرممکنش در اصل و بطور فوق العاده ای در صفحه ی هگل نقش بسته اند – به کتاب *صدای ضربه ی ناقوس (1974) Derrida, Glas* مراجعه کنید. برای گفتمانی که خود ساختار شکنی با علم معاصر برقرار می کند، ”رد و بدل های“ دریدا به ”فعل و انفعال داخلی“ به صورتی اطلاع می رساند که توسط پزشک کرن باراد (Karen Barad) در کتاب ”درگیری کوانتومی“ (quantum entanglement) شرح داده شده است .

برای یک نتیجه ی ”غیراستعاره ای“ از ”برنامه ی بی پایه،“ جالب توجه است که دقت کنیم که، در سالی که مصاحبه گزارش شده، دریدا تحت عنوان ”نقض حقوق“ ”Manquement du droit“ در سالن آماندیر (Amandiers) در ننتره (Nanterre) ضمن گردهم آئی سخنرانی ای ارائه داد که در حمایت از ”بی کاغذ“ های پارسی سازمان داده شده بود. دریدا صحبتش را با تحسین و تکریم فرصت ”گردهم آئی،“ و تهنیت برای افتتاح سالن در پرداختن به حرفه ی سیاسی شروع کرده، بر این تأیید کرد که ”صحنه“ ی آن می تواند تبدیل به زیستگاه ”ع مهمان نوازی ارائه داد؛ در این مورد، شعر، آوازه، و تجزیه و تحلیل کسانی که، با سال ها زندگی در فرانسه، خودشان را در معرض قانون فرانسوی اخراج یافته اند. ”مخفی شده ها،“ ”مستند نشده ها،“ کسانی که بدون ”کرامت“ کاغذهای هستند که گواه هویت آنهاست: دریدا می داند که ”تخلف از قانون“ بی کاغذها را به طریقی غیرقابل تحمل متأثر می کند – ”این یک تبعیض نارواست، بی عدالتی ای آشکار، سرکوبی که محتاج اعتراض عمومی و نبردی جهانی است،“ ۸۳ همزمان، این تخلف اعلام کننده ی چیز وحشتناکی برای همه است، برای همه ی ”بی های“ دنیا (”بی“ کار، ”بی“ خانمان“ ”بی“ مدرک تحصیلی. و غیره). ”نقض عدالت“ باز نمود نشانه ی یک بیماری جهانی است، یک ”تراژدی“ جهانگیر که توسط یک ”نیروی غم انگیز، افسرده کننده، ناامید

کننده و القاء کننده ی بی پناهی، "سازمان داده شده (۸۶)، که تصمیم گرفته که حتی "میزبانی" را مجازات کند که دیگری را خوش آمد می گوید - در واقع "جنایت میزبانی". برای دریدا، در این مفهوم، ما باید برعلیه همه ی اجرای آن در سطوح محلی و جهانی مبارزه کنیم، هر جایی که به انجام می رسد، چون که "خطرش" در باره ی آزادی همه است - بی کاغذ ها و غیر بی کاغذ ها. این مبارزه باید همه ی عناصر، نمادی، مالی، قانونی، و منابع حقوقی را بکار گیرد؛ همه ی فرصت های نافرمانی مدنی باید در برابر "شرارت" آن مقاومت کنند؛ همه ی جنبش های مهم و سیاسی باید قانون را "عوض" کنند، تا بصورتی که بتواند فرصت عدالت را در آینده بازسازی کند: "یک قانون واقعی دیگر، هم ذکاوت‌مندانه و هم دست و دلبازانه، که عرق شرم و رسوائی قانون فعلی را پاک کند، یک سیاستی از بیگانه ها، یک حقوق بیگانه هائی که نقض عدالت نباشد. ما بالاخره باید بطور دیگری فرضت زندگی کردن، صحبت کردن، و نفس کشیدن داشته باشیم،" ۹۱؛ ترجمه از من است. نشریه دست نویس مداخله ی دریدا است. ۲۱ ژانویه ۱۹۹۶: <http://pharsic.blog.lemonde.fr/2010/11/09/derrida-note-sur-manquements-du-droit-a-la-justice/>. ایریگاری (Irigary) در این جا "طوری دیگر نفس کشیدن" را که توسط دریدا به عدالت مرتبط شده در کتاب *فراموشی هوا Forgetting of Air* بعنوان ظهور "زنانگی" در فلسفه برداشت می کند. از این نظر، مالابو، در 3 Vahanian, "Conversation," به ایریگاری به عنوان "مادر فیلسوفش" اشاره می کند، در حالی که تصدیق می کند که یک فیلسوف "زن" به یک "خارج شکل دهنده" یا "مادیت مازاد" تعلق دارد که "نمی توان گفت چیزی است، در غیر این صورت نمی تواند بر هستی شناسی تخطی کند. پس غیر ممکن است تا آن چه را که ممکن است سابژکتیویته فلسفی زنانه ای باشد خلق یا تصور کرد. . . . به Malabou, *Changer de différence* مراجعه کنید. در واقع "سؤال زنانگی" خیلی پیچیده است، و از محدوده ی این فصل فراتر می رود.

در کتاب "مارکس، کسی است" 24 "Marx, c'est quelqu'un," برای دریدا، جمله ی "خدا مرده است" با جمله ی "مارکس مرده است" و با الزام "کار عزاداری سیاسی" دست در دست هم می روند: وقتی می گوئید 'مارکس مرده'، این فرمول آن قدر تکرار شده، چه می گوئید؟ . . . گفتن 'مارکس مرده' پژواک فرمول 'خدا مرده' است، به این معنی که به بعد از هگل صحبت شود اما هم چنین به بعد از عیسی و لوتر، خود عیسی، 'خدا مرده' و دوام یافته، دوام خواهد داشت. لذا مارکس مرده، چنین جمله ای، چنین شعاری . . . نشانه است، نشانه ی مشقت عزاداری در حال پیشرفت، با همه ی پدیده های مالیخولیائیش، از شیدائی (مانیای) شعف انگیزش، از تکلم بطنی اش . . . بنظر من چیزی که امروزه نیاز داریم، انتقال با دگرذیسی لازم است، با ترجمه ی لازم، تا مفهوم روانکاوی "کار عزاداری" را که معمولاً در مورد افراد، خانواده ها است به سیاست منتقل کنیم، "۲۵. در واژه های "صحنه ی" تئاتری که با آنها مارکس دیگری (Marx Otherwise) بازی شود، دریدا به "راه دیگری

از بازی کردن، به کارگرفتن محیط /جرا، به ساختن تئاتر متوسل می شود. ما باید در صحنه ی جهانی، دوباره مارکس را بازی کنیم، او را بخوبی بازی کنیم، به گونه ی دیگری بازی کنیم، " ۶۵؛ ترجمه و تأکید از من است.

Bouabdellah and Sans, *Soft Transgression*, 29.

به [www.bankgalerie.com/content/pop/pagezpulikha.php](http://www.bankgalerie.com/content/pop/pagezpulikha.php) مراجعه کنید.

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 28-44 به هگل، هایدگر، و لویناس در باره ی "تقاطع خارق العاده،" "پدیداری،" "آهنگ خیالی" و "چشم بندی،" اختصاص داده شده اند.

Derrida, "Time for Farewells,"xiv Malabou and Derrida, *La* جالب توجه است که، در کتاب

*contre-alleé*، در ابتدا و انتهای سیر مشترکشان، تفاوتی بین دریدا و مالابود در باره ی تعبیر *écart* (به معنی

شکاف) آشکار است. در بحث مربوط به "مسافرت" اولیس (Ulysses) و تجربیاتش از سرگردانی (*dérive*)

(به مثابه عدول یا منتجی) مالابو فکر می کند که "از این رو، مسیر اولیس، از یک آوارگی ناشی شده است جدا

از ولی بطرف یک نقطه ی تأسیسی. ناشی شدنی که به مثابه شاخص زادگاهی است که بر سرگردانی ای پیروز

می شود که به همان اندازه، و به همان دقت، موجب گمگشتگی می شود، چون که خود مبنا از سرگردانی ای که

ممکن می سازد، مصون می ماند. وقتی آوارگی به مثابه ناشی شدن پیش می آید، مانند بعضی از فجایع پیش بینی

نشده، همیشه بصورت یک تصادفی پیش می آید که بر ذاتی فرو می آید، و بدون این که ضایعه ی ساختاری

ایجاد کند، ترجیحاً آن را تأیید می کند،" ۵. از این جا، فیلسوف "استنتاج" می کند که "دریدا سرگردان نمی شود،"

۱۶. دریدا، به نوبه ی خودش، با ارائه ی دیدگاه ("شاعرانه ی") خودش از (*écart*) یا شکاف در ارتباط با

مسئله ی "رابطه ی پدر فرزندی شاعرانه" به متن کلاسیک بر می گردد: "و اودیسه" "And the Odyssey".

واقعاً در آنجاست، در یک بیراهه ی لایتناهی، در سرچشمه ی دیگری از جهان، یک راز ناگشودنی، و مرگ در

سر راه، غیرقابل تقلیل ترین دیگری در 'درون' (دقت کنید، نه با داخل، اما در 'داخل') کسی که به ما از راه یک

انحراف عرضی، عرضی شده فرمان می دهد: شعر دیگری مطلق. از آن جا که سؤالی از شعر است، یک شعر، شعر

آنها، آنها [پسران او] آن را قبل از من می دانند، آنها همه چیز را قبل از من می دانند . . . " ۲۶۰.

دریدا در این مورد، در نوشته ی "عاری از احساس کردن زمینه" "Unsense the Subjectile" از هایدگر

نقل قول می کند: "Wahn (مترجم: شیدائی) به زبان قدیمی آلمانی علیا تعلق داشته و به معنی *ohne* یا بدون

است. به شخص نسیان گرفته . . . حس دیگری هدیه داده شده . . . تا رهنمونی بگیرد. ریشه های هند و اروپائی

*send* و *set* به معنی مسیر است،" ۷۰

دریدا در کتاب *تردیدها (Aporias)* "مفهوم - شکل" خودش از مارانو (Marrano) (مترجم: مارانوهای یهودیان

اسپانیائی قرون وسطائی بودند که با اجبار مسیحی شده یا تظاهر به مسیحی بودن می کردند) را این طور به زبان

می آورد: "... مارانوهای که ما هستیم، به هر حال مارانو، چه بخواهیم باشیم چه نباشیم، چه آن را بدانیم چه ندانیم، مارانوهای که با داشتن تعداد بی شماری از سن ها، ساعت ها، و سال ها، از تاریخ هائی بی موقع، هر کدام کوچکتر یا بزرگتر از دیگری، هر کدام هنوز هم منتظر دیگری، ما ممکن است بی وقفه جوانتر و پیرتر باشیم، در حرف آخر، بطور بی نهایتی تمام شده،" ۸۱. به "Goldschmit, "Cosmopolitique" و [www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/marrane.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/marrane.htm) مراجعه کنید.

Bouabdellah and Sans, *Soft Transgression*, 29. زلیخا بین عبدالله، جدیداً در اثر "مرا آزاد کن" "Set Me Free" چیزی را نقش می بندد که ایزابل ون دن آیند (Isabelle van den Eynde) آن را به صورت "تعدادی از حروف درشت عربی که از ورقه های آلومینیوم بریده شده و یا از نئون ها چشمک زنی که بطور درهم برهمی بازیگوشانه و نشاط آور بر دیوار آویزان شده" شرح می دهد. عناصر آشنا هستند - رشته هائی از نئون بهم پیچیده تا حروف رنگارنگی را شکل دهند. با این وجود قرار دادن غیرمعمول و حرکت آنها یک منظره ی دلنشین قابل ملاحظه، با عنوان وسوسه انگیز حُب (واژه ی عربی عشق) برپا می کند که به صورت جزء اساسی گروهی جذاب عمل می کند

۱۰. <http://www.docstoc.com/docs/75806900/ZOULIKHA-BOUABDELLAH>. "



مترجم: اثر هنری مرا از زنجیرهایم رها کن. اقتباس از اینترنت

Malabou, *What Should We Do*, 40  
<http://zoulikha.com> را مشاهده کنید:

Derrida, "Unsense the Subjectile," 145.

در "Silence d'or," در Bouabdellah and Sans, *Soft Transgression*, 13 زلیخا بو عبدالله از مارسل دوچمپ (Marcel Duchamp) نقل قول می کند که شرح می دهد که "سکوت بهترین محصول موجود است، چون که انتشار می یابد - رواج پیدا می کند."

Derrida, "Unsense the Subjectile," 141-42.

Derrida, "Unsense the Subjectile," 147.

Derrida, "Unsense the Subjectile," 147.

Islamic Arts Magazine online, "Mirage" by Zolikh Bouabdellah," 2011. برای "انقلاب"

در مالابو، مرجع مستقیمی را می توان در *hat Should We Do*, 66 یافت جایی که، او شرح می دهد، "انسان عصبی،" به عنوان محصولی از "انقلابات" علمی، نبود "انقلاب" در زندگی خودش را می فهمد: "و چیزی که ما از همه ی این گفتمان ها بدست می آوریم، از تمامی این توصیفات انسان عصبی، از تمامی این همه انقلابات علمی، اگر نبود انقلاب در زندگی خودمان نباشد، نبود انقلاب در نفس هایمان است." دریدا، به نوبه خودش، در "مجازات مرگ" "Deat Penalty" بر "انقلاب" ماتریالی ای تمرکز می کند که توسط "سیستم های قضائی" بین المللی لازم می شود (به "Derida" Saghaki، نیز مراجعه کنید. "انسان عصبی"، "مجازات مرگ"، و "پیام های عربی،" ممکن است "طرح کلی" دیگری از بیان انقلابی "فلسفه"، "سیاست"، و "هنر"، در اختیار بگذارند.

Islamic Arts Magazine online, "Mirage" by Zolikh Bouabdellah," 2011.

Islamic Arts Magazine online, "Mirage" by Zolikh Bouabdellah," 2011

Derrida, Guillaume, and Vincent, Marx en Derrida, "Quelqu'un s'avance et dit," jeu, 65.

## فصل ۸

حشرات، جنگ، زندگی پلاستیکی

رنیسا ماووانی

رونالد بارتس (Ronald Barthes) در مقاله‌ی کوتاهی که نزدیک به پایان کتاب پرخواننده و تحسین شده‌اش تحت عنوان اسطوره‌شناسی‌ها (Mythologies) آورده بر تولید انبوه و استفاده‌های روزمره از پلاستیک در زندگی مدرن بازنگری کرده است.<sup>۱</sup> با قبول مخاطره‌آمیز بودن و کیفیت‌های نامقبول آن – که اخیراً در نگرانی‌های معاصر در باره‌ی پلاستیک‌ها و اثرات مضرشان بر سلامت انسان/محیط زیست در جهان شمالی پژواک می‌کند – بارتز این ماده‌ی مهندسی شده، سنتتیک، و مصنوعی را از اصالت ظریف طبیعت تفکیک می‌کند. او می‌نویسد، "در سلسله‌مراتب مواد نظم‌دار عمده، پلاستیک به صورت ماده‌ی مفتضحی به حساب می‌آید، که بین انبساط‌پذیری لاستیک و سختی قاطعانه‌ی فلز قرار گرفته است؛ دربردارنده‌ی هیچ‌یک از محصولات اصیل دنیای فلزات نیست: اسفنج، رشته‌ها، و طناب‌ها." بلکه پلاستیک یک ماده‌ی شکل‌گرفته است: هر چه که مرحله‌ی نهائیش باشد، پلاستیک ظاهری کرکینه‌ای (فلوکولانت) بخود می‌گیرد، گاهی کدر، خامه‌ای و دلمه‌ای است، چیزی است که برای بدست‌آوری همواری و صافی پیروز طبیعت ناتوان است.<sup>۲</sup> بارتز، در این جا اشکارا می‌گوید که پلاستیک، علیرغم قالب‌گیریش، هرگز نمی‌تواند کیفیت‌های تجلیلی یا سطوح پویای دنیای طبیعی را کسب کند. با این وجود، او اخطار داده، که تحول‌پذیریش، توانش برای اخذ اشکل مختلف، این امکان را بوجود می‌آورد که پلاستیک بالاخره از طبیعت توفیق‌جسته و جانشین آن شود. "همه‌ی دنیا را می‌توان پلاستیکی کرد، و حتی خود زندگی را، چون که به ما گفته شده که، آنها در صدد ساختن شریان‌انورت پلاستیکی هستند."<sup>۳</sup> بارتز با ناامیدی محسوسی پیش‌بینی می‌کند که، نیمه‌ی قرن بیستم به بعد، عصر پلاستیک خواهد بود.

جدیدتر، کترین مالابو نیز عصر حاضر را در واژه های پلاستیک توصیف کرده است.<sup>۴</sup> مالابو با پژواک برتز، و تصدیق آینده نگری او، در حالی که از دیدگاه های بدبینانه ی (دیس توپیک) او انحراف پیدا می کند، توجه خودش را معطوف تکثر پلاستیک ها، گردش هر روزه ی آنها، و مصرف روزافزونشان می کند: چوب پلاستیکی، پول پلاستیکی، رنگ پلاستیکی، و مواد پلاستیکی خطرناک با قوام بتونه که با دست می توان به آنها شکل داد.<sup>۵</sup> اما، کاملاً برخلاف بارتز، مالابو بر قالب گیری و دگرذیسی پذیری پلاستیک تأکید می کند - نه بعنوان یک ماده ی مصنوعی - بلکه به مثابه "یک روش تازه از خود هستی". برای مالابو، انعطاف پذیری یک ماده یا اوبژه نیست بلکه "یک طرح نو" است، طرحی که امکانی را برای مقاومت در تقاطع زمانی ای ایجاد می کند که بطور روزافزونی با محصور شدن مشخص می شود.<sup>۶</sup> در شرح او، پلاستیک و انعطاف پذیری، پیام آور مرگ یا پایان طبیعت نیست، آن طوری که برای بارتز بود، بلکه بین زیست شناسی و تاریخ جای گرفته، بین آزادی و جبر. "اهمیت اصلی خود انعطاف پذیری بنظر می رسد که انعطاف پذیری باشد،" مالابو ادعا می کند، "مخالف فرم، با شرح تخریب و نابودی حتمی همه ی فرم ها - آن طور که با واژه ی مواد منفجره ی پلاستیکی برای یک بمب پیشهاد شده است."<sup>۷</sup> تحول پذیری آن، که برای بارتز نگران کننده بود، برای مالابو چیزی است که انعطاف پذیری را با امکان هم وزن می کند: "چون که آیا پلاستیک برترین ماده با قابلیت جانشین کردن نیست؟ آیا نمی تواند جای هر چیزی را بگیرد، آیا نمی تواند هر ایده ای از اصیل بودن را ساختارشکنی کند، آیا همیشه درگیر فرآیند ناپدید کردن خودش نیست؟ آیا همیشه فراسوی فرم خودش نیست چون که می تواند تغییر کند؟"<sup>۸</sup> در فرمول بندی مالابو، برای این که توان انعطاف پذیری بطور دائمی محتوا را باز سازی کرده و فرم را پاره کند، چیزی باید باشد که خودش را در بین افق های گسترش یابنده سرمایه داری جهانی با دگرذیسی سیاسی تطابق دهد، جایی که فرصت های مقاومت کردن اگر که غیر ممکن نباشند، بنظر می رسد که محدود شده باشند.

در این فصل من "طرح تازه ی" مالابو از انعطاف پذیری و بخصوص کوشش او در ساختارشکنی جدائی زیست شناسی - تاریخ را بعنوان یک امر لازم گسترده تری خوانش می کنم تا تمایزات انسان - غیر انسانی را بازبینی کنم که مکرراً حل و فصل شده اند، اما هنوز هم در نظریه ی انتقادی با سرسختی ادامه دارند.<sup>۹</sup> برای مثال، در نوشتجات پرحجم در باره ی بایو - پالیتیک (زیست - سیاسی) که از نوشته ها و سخنرانی های فوکو الهام گرفته اند، بحث های "خود حیات" در ریشه داشتن در فهم های انسان مرکزی ای ادامه می یابند که انسان را بر حیوانات و زندگی را بر مرگ ترجیح می دهند. علیرغم کوشش های علمی به هدف دستکاری و تبدیل شکل فرم های حیاتی و با وجود روش های انتقادی در ارزیابی و تجزیه و تحلیل های چنین پیشرفت هائی، بحث های حیات در مباحثه های بایو - پالیتیک بر محاسبه ی انسان مرکزی "انسان - به مثابه - گونه" ادامه دارند.<sup>۱۰</sup> در حالی که مالابو توجه اش را معطوف به سلول های بنیادی انسان و انعطاف پذیری عصبی کرده، و بر تحول پذیری زیست

شناسی، تاریخ، و سیاست اصرار می‌ورزد، علاقه‌ی خود من بر انعطاف‌پذیری به عنوان نیروی زندگی و مرگ متمرکز است که از درون، بین، و سرتاسر شکاف‌های انسان و غیر انسان عبور می‌کند.<sup>۱۱</sup> بخصوص، من انعطاف‌پذیری را به مثابه یک دسته از درهم‌پیچیدگی‌های عمیق از فرم‌های حیاتی و فرم‌هایی از حیات تصور می‌کنم که در اهمیت روزافزون حشرات در سراسر جهان آشکار شده است. من با رویکرد به حشرات به مثابه زندگی پلاستیکی، در نظر می‌گیرم که توان تحولی و بازسازی فرم‌های تازه چگونه در یک رژیم بایوپالیتیکال جهانی جذب و ادغام شده که از آینده‌ی مرگ و زندگی انسان و غیرانسان جدا شدنی نیست. در حالی که این درهم‌پیچیدگی‌ها از برتری انسان‌ها به عنوان یک هستی‌شناسی ممتاز فراتر رفته و برهم‌زننده‌ی آن هستند، انعطاف‌پذیری حشرات همیشه بطور نامتقارنی در سرتاسر سرزمین‌های جهانی سازمان یافته، فرم‌های حیاتی و روش‌های زندگی را در جهان شمالی پرورش داده، در حالی که رژیم‌های مرگ را در نواحی دیگر تولید می‌کند، که نه محدود به جهان جنوبی یا مهار شده توسط آن است.<sup>۱۲</sup> . . با خوانش انعطاف‌پذیری از طریق امور مورد نظر بایوپالیتیکال و از طریق زندگی حشرات، من توان بالقوه‌ی آن را بطور دو جنبه‌ای بین نظریات دیس‌توپیک‌ی که بارتز ارائه داده و نسخه‌های رهائی بخش مالابو قرار خواهم داد. با قرار دادنش در شرایط معاصر جنگ‌های جهانی، من پیشنهاد می‌کنم که توان پلاستیک برای فرم‌گرفتن، دگرگون شدن، و منفجر کردن انعطاف‌پذیری خودش، را نمی‌توان به صورت گشایشی قابل پیش‌بینی برای دگرذیسی سیاسی تمجید کرد. جهان معاصر نه تنها یک لحظه‌ی پایانی است بلکه جهانی است که از طریق مدارهای نابرابر و گردش‌های قدرت تولید شده است. بنابراین، "اشتعال هستی‌شناسی" انعطاف‌پذیری توان بالقوه‌ای دارد تا امکانات خودش را منفجر کرده، و، در حالی که امکانات تازه‌ای تولید می‌کند که در نهایت مسیر راه سپاری برای سیاست‌های رهائی بخش را مهار کرده و حتی آنها را از میان بر می‌دارد، جدائی ژئوپولیتیکال موجود را پا برجاستر کند.<sup>۱۳</sup>

در آن چه که بنبال خواهد آمد، من این بحث را در سه بخش پیش‌خواهم برد. با شروع از حشره‌شناسی، من انعطاف‌پذیری حشرات و توانشان برای تغییر، تحول، و انفجار فرم را در نظر خواهم گرفت. در نوشتجات فلسفی و ادبی حشرات بطور برجسته‌ای مجسم شده‌اند. مهمتر از همه، نظریات ضداستعماری، پسااستعماری، و انتقادی نژادی توجه را معطوف روش‌هایی کرده‌اند که در آنها بومی‌ها و استعمار شده‌ها به صورت حشرات انسانیت‌زدائی شده، روش‌های خشونت‌های نژادی - استعماری و نهایتاً مرگ را بدین وسیله توجیه می‌کنند.<sup>۱۴</sup> در بخش دوم، با مطلع شدن از و برپا کردن بحث‌های استعاره‌ای از حیوانیت، موضوع مادیت (*materiality*) فرم‌های حشرات مورد نظر قرار گرفته و این سؤال را پیش می‌کشد که چگونه انعطاف‌پذیری حشرات توسط ارتش امریکا به عنوان تکنولوژی‌های تحت نظر‌گیری و جنگی مهار و بسیج شده است.<sup>۱۵</sup> حشرات، هم بعنوان انواع کاربردی و قابل کشتن و هم پیش‌نمونه‌های الگوئی - یعنی انواع قابل مصرفی که برای کشتن تروریست‌ها و

دشمنان آتی که فرض شده اسلوب زندگی غربی را تهدید می کنند - تبدیل به یک ابزار اعمال قدرت کلیدی در جنگ بر علیه تروری شده است که توسط ایالات متحده هدایت می شود. ادغام حشرات در تاکتیک های جنگی نشانی از گسترش یک رژیم بایوپالیتیکال است که از انسان فراتر رفته، تعبیر زندگی انسان و مرگ حشره را برجسته نموده و در نتیجه طالب یک بازنگری در مورد خود زندگی شده است. در بخش نهائی، من بر خواهم گشت تا توان بالقوه ی سیاسی ای را مورد نظر قرار دهم که مالا بو به انعطاف پذیری اطلاق می کند. من، با استنتاج از کارهای هنری برگسان (Henry Bergson)، پیشنهاد می کنم که امکانات سیاسی و اخلاقی (اتیکال) انعطاف پذیری واقعاً هم در "اشتعال هستی شناسی" نهفته است، اشتعالی که باید تفکیک گونه ای را منفجر کند که بخصوص در مفهوم سازی های بایوپالیتیک مرگ و زندگی ادامه دارند. انعطاف پذیری، آن طور که من آن را برداشت می کنم، منحصرأ، طوری که بارتز ادعا می کند، یک ماده ی سنتتیک نیست. آن طور هم که مالا بو می گوید که در بین زیست شناسی و تاریخ قرار نگرفته، نیست. من بحث خواهم کرد که، پلاستیک و انعطاف پذیری، انگیزه های حیاتی ای هستند که زمینه های ناهموار مرگ و زندگی انسان و غیر انسان را سرزندگی داده، بهم مربوط کرده و منفجرشان کرده، و در نتیجه توان بالقوه ی سیاسیش را با ابهام بیشتری ارائه می دهند.<sup>۱۶</sup>

#### حشرات انعطاف پذیر (پلاستیکی)

معمولاً حشرات بعنوان انواع همراه و همدم انسانها در نظر گرفته نمی شوند.<sup>۱۷</sup> برخلاف سگ ها، گربه ها، و سایر حیوانات خانگی شده و نشده، حشرات اندازه ی کوچکی داشته، بی اهمیت در نظر گرفته شده، در ضمن این که از سرحدات بازشناخت انسانها سرباز می زنند. با این وجود حشرات همه جا هستند - در داخل بدنمان، تخت خوابمان، و غذایمان. آنها برای بقاء انسان اهمیت دارند. با این وجود ما اغلب به آنها توجه نمی کنیم. و وقتی که توجه می کنیم، آنها را نه بعنوان همراه بلکه بعنوان آفت می بینیم. بنظر می رسد که حشرات، در سطوح جسمانی، آگاهی، و احساس الفت کمی با زندگی انسان ها دارند. حتی حشرات اجتماعی شده، مانند زنبور عسل، نا آشنا هستند. همان طور که کارل فون فریش (Karl von Frisch) حشره شناس اتریشی، بطور مشهوری مشاهده کرده، آنها ممکنست دارای زبان و توان تشخیص رنگها بوده، گیرنده های بویائی ای دارند که به آنها اجازه می دهد تا ذکاوتمندانه محل های تغذیه را پیدا کرده، و نوعی حافظه نیز نشان می دهند.<sup>۱۸</sup> اما زنبور عسل و حشرات دیگر نمی توانند صحبت کنند.<sup>۱۹</sup> آنها با زبانهای مرادده می کنند که انسانها قادر به فهمشان نیستند، از طریق فرومون ها (pheromone) و حرکات عجیب و غریب، منجمله "رقص های لول خوردنی"، روش هائی که با آگاهی و

فهم انسانها قابل شناخت نیستند.<sup>۲۰</sup> حشرات فقط وقتی ملموس می‌شوند که بر زندگی انسانها خطور کرده یا آن را مختل می‌کنند، وقتی که در جاهائی هستند که ما نمی‌خواهیم باشند، وقتی کارهائی می‌کنند که ما نمی‌خواهیم انجام دهند. در این حال تبدیل به انواع مستحق کشتن می‌شوند.

حشرات برخلاف سایر حیوانات، در همه‌ی غیرقابل درک بودنشان از قبضه‌ی کنترولی انسانها فراتر می‌روند. از کوشش‌های کنترل‌کننده سرباز می‌زنند. در مقابل خانگی شدن مقاومت می‌کنند. اطاعت نمی‌کنند. حشرات "بطور مفرطی از هنجارهای انسان مرکزی متفاوت هستند،" آنها "یک جذابیت وحشی‌ای به اجرا می‌گذارند که بشدت با جذابیت در آغوش کشیدنی شبه - انسانی متفاوت است" ویژگی‌ای که اغلب به گربه‌ها، سگ‌ها، و سایر حیوانات خانگی مربوط می‌شود.<sup>۲۱</sup> آشفته‌کننده و ناآشنا، خوار و ذلیل و چندان آور، ما نمی‌توانیم خودمان را در حشرات به بینیم. هاف رفل (Hugh Raffle) می‌نویسد که، "هرچه بیشتر نگاه می‌کنیم، کمتر می‌دانیم. آنها شباهتی به ما ندارند. آنها به رفتار عاشقانه یا ترحمی یا ندامتی واکنش نشان نمی‌دهند." چنین فقدان واکنشی "از بی تفاوتی بدتر است. این یک فضای عمیق مرده‌ی بدون معامله به مثل، به رسمیت شناختن، یا رستگاری است."<sup>۲۲</sup> تعداد بیش از حدی از آنها وجود دارد، بارور، و پربار. آنها دائماً در حال حرکت هستند. دور نمی‌شوند. از آن‌جا که حشرات غریبه بوده و شبیه ما نیستند، می‌توان آنها را بدون عواقبی کشت. جای تعجب نیست که، حشرات به عنوان یک استعاره‌ی نژادی در رفتارخشنونت بار استعمار و پسااستعمار انبوهی رجعت می‌کند. نژاد و سرافکننده‌ای که به حشرات دگردیسی پیدا کرده را می‌توان بدون هیچ کیفری کشت. بومی‌های حشره، سوسک‌های توتسی (Tutsi)، جهودهای شپش.<sup>۲۳</sup>

با دید معمولی، حشرات ممکن است عجیب و غریب بنظر آیند، فهم نشدنی، بی‌اهمیت، و حتی قابل کشتن، اما به نظر حشره‌شناسان آنها از نظر تنوع گونه‌ای، غنا، و تکثرشان بسیار قابل توجه هستند. در باروری، وحشی بودن، و درک ناشدنی آنهاست که حشرات بطور آشکاری چنین انعطاف‌پذیری حیات را نشان می‌دهند. انواع حشرات مرتباً متحول شده، دگردیسی پیدا کرده و نوآوری می‌کنند. تحرک زندگیشان از الگوهای مستقر یافته‌ی قابل فهم و رژیم‌های نظمی فراتر می‌رود.<sup>۲۴</sup> طبق نظر حشره‌شناسان، حشرات موجودات چند سلولی‌ای هستند که در روی کره‌ی زمین موفقانه تنوع پیدا کرده‌اند؛ از ۱,۴ میلیون گونه‌هائی که تا به امروز شناخته شده‌اند، حشرات شامل یک میلیون آنها می‌شود.<sup>۲۵</sup> در تعداد زیادی، یک ژنوم واحد توان قابل ملاحظه‌ای برای تطبیق با یک طیف وسیعی از فنوتایپ‌های گوناگون را داشته که به تغییرات در شرائط محیط زیستی پاسخگو است.<sup>۲۶</sup> چنین انعطاف‌پذیری‌ای بخصوص در حشرات دگردیسی‌کننده که کاملاً دگردیسی پیدا می‌کنند، مانند زنبورها، پروانه‌ها، و شپ‌پره‌ها آشکار بوده، این حشرات را قادر می‌سازد که تا موفقانه مورفولوژی (شکل‌ظاهری)، فیزیولوژی، و رفتار خودشان را تغییر دهند. این امر نتیجه‌ای مضاعف دارد: تولید فرم‌های - حیاتی حشره‌ای

تازه از یک طرف و از طرف دیگر، سرسختی بی سابقه‌ی فرم‌های موجود حشرات، که در شرائط متخاصم به آنها اجازه‌ی بقاء می‌دهد. در حالی که تغییر آب و هوای جهانی اثرات ویرانگری بر تعداد زیادی از انواع حیوانات داشته، برای حشرات فرصت‌های تازه‌ای ایجاد کرده تا تقسیم، تفکیک، و متحول شوند. نباید تصور کرد که حشرات را باید بعنوان انعطاف‌پذیر لایتناهی در نظر گرفت. برای حشره‌شناسان، انعطاف‌پذیری هم می‌تواند تطابقی باشد و هم غیرتطابقی، که مولد فرم‌های تازه‌ای از مرگ و زندگی است.<sup>۲۷</sup> برای مثال، زنبورهای عسل، با تغییرات بوم‌شناسی جهانی، منجمله انتشار بیماری‌ها، و استفاده از حشره‌کش‌ها در کشاورزی، دچار ویرانی شده‌اند. از آن‌جا که یک سوم محصولات جهان برای گرده‌پراکنی به زنبورها نیاز دارند، فروریزی روزافزون جوامع زنبورها و کاهش جمعیت زنبورهای ناشی از آن التزامات مهمی برای حیات انسان و غیر انسان داشته، بطور قابل ملاحظه‌ای تولید غذای جهانی را در سال‌های آینده متأثر می‌کند.<sup>۲۸</sup>

همان‌طور که من گفته‌ام، پلاستیک و انعطاف‌پذیری، معانی متعدد و حتی متضادی داراست: به عنوان سنتتیک و مصنوعی، زیست‌شناسی و عصبی، سرکوب‌کننده و دگرذیسی‌کننده. با در نظر گرفتن این برداشت‌های متفاوت، به چه راهی حشرات را می‌توان انعطاف‌پذیر در نظر گرفت؟ همه‌ی ارگانسیم‌ها، از ابتدائی‌ترین تا پیچیده‌ترین آنها، درجاتی از انعطاف‌پذیری، یعنی توان تغییر، دگرگونی، و انفجار در واکنش به تغییرات داخلی و محرکات خارجی را نشان می‌دهند. در منش‌نمائی کردن‌های مالابو، انعطاف‌پذیری توان فرم‌دادن و فرم‌گرفتن در حالی است که دارای "توان نابود کردن همان فرمی هم هست که گرفته یا داده" است. مالابو شرح می‌دهد که، پلاستیک (*plastique*) "که از آن‌ما واژه‌های ماده *plastiquer* و *plastiquage* را بدست می‌آوریم، ماده‌ی منفجره‌ای است که از نیتروگلیسرین و نیتروسولولوز ساخته شده، و قادر است انفجارات خشونت‌باری ایجاد کند."<sup>۲۹</sup> در واژه‌های انعطاف‌پذیری عصبی، که هسته‌ی اصلی توجیهایت مالابو را شکل می‌دهند، مغز سرزندگی خودش، و حیاتش را، از "تغییرات مداوم در انعطاف‌پذیری (که به معنی انعطاف‌پذیری خود تغییر هم هست) مشتق می‌کند."<sup>۳۰</sup> آن‌طور که مالابو در کوشش‌هایش برای سیاسی کردن علم اعصاب توضیح می‌دهد، این مغز مرتباً تغییر یابنده یک توان بالقوه‌ی انفجاری دارد. این امکان از یک آگاهی از مغز حاصل می‌شود، انفجاری "برعلیه یک فرهنگ خاص مطیع بودن" که می‌تواند گشایشی برای دنیای دیگری باشد.<sup>۳۱</sup> انعطاف‌پذیری در متن زندگی حشرات، مطمئناً توان‌دادن، گرفتن و نابودکردن فرم است که برای مثال در فرآیند دگرذیسی آشکار است. اما، تغییراتی که با انعطاف‌پذیری متأثر می‌شوند را اغلب مشکل می‌توان مشخص یا مجزا کرد. گرچه تعداد زیادی از حشرات مغزهای انعطاف‌پذیر دارند، اما انعطاف‌پذیری‌های دیگری هم نشان می‌دهند. هایمنوپتراها (*Hymenoptera*)، منجمله زنبورها و منجک (زنبورهای غیر عسلی)، انعطاف‌پذیری‌ای را نشان می‌دهند که رشدی، شکلی، و فنوتایپی است.<sup>۳۲</sup> با در نظر گرفتن این طیف وسیع، معنی انعطاف‌پذیری حشراتی

خودش تغییر پیدا کرده و دیگر منحصر به مغز و رشد تنهای آن نیست.<sup>۳۳</sup> بلکه، انعطاف پذیری را ممکن است بطور دقیق تری به عنوان نیروی ذاتی ای در نظر داشت که مرگ و زندگی حشرات را سرزندگی می دهد. برای حیات گرایان (vitalist) انتقادی، منجمله هنری برگسان، انفجار فرم چیزی نیست که باید حکم داده شود، مانند مورد آگاهی از مغز. بلکه، آن چه که برگسان سرزندگی (vitality) می خواند و چیزی که ما ممکن است انعطاف پذیری واژه کنیم بطور بنیادی تری همان ذات خود زندگی است. برگسان می گوید که "زندگی مانند جریانی است که از طریق واسطه گری یک ارگانسیم توسعه یافته از جرمی به جرمی دیگر عبور می کند."<sup>۳۴</sup> انفجار زندگی، فوران های خلاقانه ی آن، و دگردیسی های بی وقفه اش، علامت دهنده ی امری بیش از تحول پذیری زندگی است. این نشان دهنده ی تغییرات، اختراع، خلق، و ظهور بی وقفه حیات (و مرگ) است که در راهی آشکار می شوند که دنبال هم هستند اما فرجامی نداشته و لذا اشاره به نامطمئنی و غیرقابل پیش بینی بودن ذاتی زندگی دارد. "این اوضاع قالبی نیستند که زندگی در آن تعبیه شده و با شکل آن تطابق پیدا کند. . . . هنوز هیچ فرمی وجود ندارد، و زندگی باید یک فرمی را برای خودش خلق کند، که مناسب با اوضاعی باشد که برای آن ساخته شده است."<sup>۳۵</sup> برای برگسان این انگیزه ی حیاتی برای زندگی است؛ جنبه ی انفجاری حرکت، نبود یک برنامه ی از قبل تعیین شده، و غیرقابل پیش بینی در آینده.<sup>۳۶</sup>

برگسان با دور شدن از داروین و لامارک، این سرزندگی حیات، و انعطاف پذیری آن را، بعنوان مدرک بیشتری معرفی می کند که حیات منحصرأ با محیط زیستش تطابق پیدا نمی کند بلکه تغییر پیدا کرده و مشتاق حرکت به فراسوی خودش بوده، و در این فرآیند فرم ها و انواع تازه ای خلق می کند.<sup>۳۷</sup> برگسان پیشنهاد می کند که، گرچه همه ی فرم های حیاتی - انسان، حیوان، گیاه - انعطاف پذیر بوده و، برای مثال، از طریق تولد و مرگ سلول ها دچار تغییرات دائمی می شوند، این تغییرات داخلی توجه علم یا فلسفه را بخودشان معطوف نمی کنند. تغییر بطور دائمی در حیات اتفاق می افتد، چه آن را ببینیم چه نبینیم. برگسان می نویسد که، اما ما با این مخالفیم؛ "همه ی ذکاوت ما" بر علیه این ایده ی تغییر مستمر، "شورش می کند."<sup>۳۸</sup> چرخه ی زندگی حشرات همان جایی است که این چنین تغییرات درونی و دائمی بطور مشهود و جسمانی آشکارند. انعطاف پذیری حشرات به آنها این توان را ارائه می دهد تا فنوتایپ و مورفولوژی خودشان را تغییر دهند، نه منحصرأ به صورت تطابق بلکه در پاسخ به عوامل داخلی و خارجی.<sup>۳۹</sup> برای مثال، بدن های قارچی شکل زنبور عسل، دچار دگردیسی های قابل ملاحظه ای در حجم شده اند که ناشی از تغییرات محیط زیستی، تجربه، و سازمان تشکیلاتی کندوهای عسل آنها هستند.<sup>۴۰</sup> تا حدی تحقق آشکار انعطاف پذیری در حشرات همان چیزی است که به آنها صوری ابهام انگیز و متقاعد کننده ارائه داده است، مایه هائی برای شگفت زدگی که علامت گزار سرحدات انسان در فلسفه و ادبیات غرب است.<sup>۴۱</sup>

گرچه انعطاف پذیری در سراسر چرخه ی حیات حشرات گسترده می شود، اما بیش از همه در فرآیند دگرذیسی مشهود است. دگرذیسی بعنوان سن - ربطی لذا آداب رشدی گذاری در نظر گرفته شده است که در بعضی انواع حیوانات، بخصوص حشرات متعلق به گروه هولومتابولوس (holometabolous) اتفاق می افتد. در این جا، تخم به کرم (لارو)، شفیره، و بالاخره حشره ی بالغ تبدیل می شود. طی این فرآیند، بطور همزمان فرم هم ظهور کرده و هم از بین برداشته می شود. کرم (لارو) زنبور خودش را در مرحله ی شفیره بازسازی کرده و شباهت ناچیزی با زنبور بالغ دارد.<sup>۴۲</sup> مدتهاست که قبول شده که دگرذیسی یک فرآیند ژنتیکی است، غیرقابل اجتناب و لذا قابل پیش بینی. جدیداً، حشره شناسان بحث کرده اند که چنین تغییر فرمی عمیقاً تحت تأثیر شرایط و تغییرات خارجی و محیط زیستی است. امروزه، در مورد زنبور عسل، باور بر این است که تفاوت های رفتاری و تقسیمات کار تعیین شده ی اجتماعی تحت تأثیر محرکات محیط زیستی هستند. این که زنبور به کارگر تبدیل شود یا ملکه، یعنی فنوتایپ تقسیم کار بین تولید مثلی و غیرتولید مثلی، و تغییر وظیفه از مواظبت از نوزادان به غذایابی که در بین زنبورهای بالغ اتفاق می افتد، امروزه به تأثیرات خارجی در سطح لاروی نسبت داده می شوند.<sup>۴۳</sup> دگرذیسی بعنوان یک تغییر کلیدی در فرم های حشره شناخته شده است. با این وجود برای حشره شناسان، مشکل است که تمایز روشنی بین دگرذیسی و انعطاف پذیری برقرار کنند. تفاوت اصلی این است که انعطاف پذیری به حشرات توانی عطا می کند تا در مقابله با شرایط داخلی و خارجی خلاقیت نشان دهند، کیفیت هائی که ممکن است طی فرآیند دگرذیسی تشدید شوند اما به بعد از آن گسترش و ادامه می یابند.

برگسان، بدون این که هرگز به حشره شناسی ارجاع دهد، سؤال می کند که آیا تحول پذیری حیات، و ظهور مستمر آن، هم در حشرات و هم در انسان ها را می توان به آسانی بعنوان تغییرات قابل پیش بینی حیات از هم مجزا کرد. او می گوید، که بلوغ و یائسگی "که طی آنها فرد کاملاً دگرگونی پیدا می کند کاملاً با تغییرات در سیر کرم (لارو) یا زندگی جنینی قابل مقایسه است."<sup>۴۴</sup> چیزی که برای برگسان "در پیر شدن بدرستی اساسی است تغییر فرم نامحسوس، بی نهایت تدریجی شده، و مستمر است."<sup>۴۵</sup> او بحث می کند که، دگرذیسی، بلوغ، و یائسگی ممکن است وابسته به سن و لذا فرآیندهائی دنبال هم باشند، اما آنها فرجام شناسانه نیستند. آنها دنباله روی یک برنامه ی از قبل تعیین شده ای نیستند بلکه مطلقاً نقاط اوجی هستند، نشانی از تغییر دائمی و در حال اجرائی که زندگی است. برگسان بحث می کند که، تحول و تکامل، "در واقع از طریق میلیون ها فرد در مسیرهائی واگرا به انجام رسیده، که هر کدام در معبری ختم شده اند که از آن مسیرهای تازه ای جدا می شوند، و به همین وضع بطور نامحدودی."<sup>۴۶</sup> علامت گزاران رشد جسمی در لحظات خاصی رخ می دهند اما به آسانی طی مسیرهای آشنای رشد طرح بندی نشده اند.

برای حشره شناسان، دگردیسی و انعطاف پذیری هر کدام اشاره به تغییرات در رشد عصبی، شکل شناسی (مورفولوژیکی) و فنوتایپی دارند. در حالی که این دو با هم تقاطع کرده و بهم ربط دارند، اما بصورت فرآیندهای متمایزی باقی می‌مانند. دگردیسی در نقطه‌ی خاصی در چرخه‌ی حیات حشره رخ می‌دهد. برعکس، قبول شده که، انعطاف پذیری، در حال پیشرفت و دائمی بوده، به حشره اجازه می‌دهد که در نقطه‌های گوناگونی از زندگی به تغییرات محیط زیستی جواب داده و نوآوری‌هایی در اطرافش انجام دهد، که برای مثال، به فرار از شکارگران کمک کند. مالابو، در کتاب *آینده‌ی هگل*، ابراز می‌دارد که رابطه‌ی بین انعطاف پذیری و دگردیسی هنوز هم کاملاً پرورش داده نشده، "در این جا بصورت هم نام ظاهر شده اند تا به صورت فرآیندهای مشخصی."<sup>۴۷</sup> مالابو چنین بحث می‌کند که، دگردیسی می‌تواند در دنیایی بدون خارج، امکاناتی برای دگرگونی ایجاد کند. "برای فکر کردن در باره‌ی ساختن راهی به بیرون در نبود راهی خروجی، از درون بن بست، همان فکر کردن در باره‌ی یک اختلالی درون ماندگار، دگرگونی ناگهانی‌ای بدون هیچ تغییر زمینه‌ای، موتاسیونی که فرم جدیدی از هویت تولید کرده و باعث انفجار فرم قبلی می‌شود."<sup>۴۸</sup> لذا، برای مالابو، دگردیسی یک حقیقت اسطوره‌ای یا ساختگی نیست بلکه یک "ذات هستی شناسی" است.<sup>۴۹</sup> در دنیاهای حشرات، این انعطاف پذیری است تا دگردیسی که دال بر هستی شناسی حیات است، انعطاف پذیری‌ای که به یک مسیر ممکن برای گریز تبدیل می‌شود. در حالی که انعطاف پذیری حشرات موجب تسهیل جلوه‌ها در گوناگونی فنوتایپی شده و احتمال اطفاء برای بعضی از انواع را فراهم می‌کند، اثرات گوناگونی در بر دارد. دگرگونی برای بعضی از حشرات باعث طولانی شدن عمرشان می‌شود، در حالی که در دیگران موجب مرگ شده است. هنوز هم در "انواع انعطاف پذیر باعث شده که ساکنین موفق‌تری باشند."<sup>۵۰</sup>

این دست یازی کوتاه به حشره شناسی و زندگی انعطاف پذیر حشرات چه چیز ممکن را به بحث گسترده تر انعطاف پذیری و امکانات اتیکوپالیتیکال (اخلاقی - سیاسی) آن ارائه می‌دهد؟ مقدماً، انعطاف پذیری را باید هم به عنوان یک نیروی حیات و هم یک نیروی مرگ برداشت کرد، تسهیل کننده‌ی خلق فرم‌های تازه‌ای از حیات و تخریب فرم‌های دیگر. ثانیاً، باید به خاطر داشت که گسستن درون ماندگاری که مالابو به عنوان دارنده‌ی توان بالقوه برای دگرگونی اجتماعی - سیاسی، و تغییر تمجید می‌کند درون پیکربندی‌های نابرابر جهانی شدن تعبیه شده و محصول آن است. هر دو این نیروها در نگرانی روزافزون در باره‌ی حشرات آشکار هستند. جدیداً، انعطاف پذیری حیات حشرات مورد علاقه‌ی دانشمندان، سازمان ملل، و پرسنل نظامی امریکا قرار گرفته است.<sup>۵۱</sup> تازگی، حشرات در منظومه‌های تغییر یابنده‌ی بایوپالیتیکال بسیج و پیاده شده اند، که نشان دهنده‌ی در مخاطره بودن فرم‌های حیاتی انسانی و غیر انسانی است. برای مثال، نگرانی‌های روزافزون در باره‌ی تغییر آب و هوای جهانی و تروریسم محیط زیستی و بیولوژیکی و ارتباط بینابین آنها، انسانها را روز بروز بیشتر در مخاطره‌ی

نیروهای طبیعت قرار داده است. دنیای طبیعی، منجمله حشرات، برای آینده ی مرگ و زندگی انسانها اساسی در نظر گرفته می شوند. براساس گزارشات اخیر، حشرات در اقداماتی که هدفشان طولانی کردن و حفظ حیات انسانهای دنیای شمال است، نقش والائی دارند. مقدمتاً، افزایش بی وقفه ی جمعیت باعث کم یابی پروتئین های گوشت شده که نگرانی خاصی در غرب ایجاد کرده است. دانشمندان دلیل آورده اند که، حشرات در تبدیل علوفه و برگ ها به پروتئین خوراکی بسیار کارآئی دارند.<sup>۵۲</sup> در مقابله با کمبود منتظره ی غذا، بسیاری پیش بینی کرده اند که حشرات عوامل کلیدی در تولید غذاهای با منابع کارآمد بوده و بخشی از رژیم غذایی در دنیای غرب خواهند شد.<sup>۵۳</sup> برخلاف تولید گوشت، که محتاج پایگاه محوطه ای بزرگی است، حشرات به همان اندازه منابع پروتئین بوده و براحتی می توان آنها را در یک قطعه ی کوچک زمین پرورش داد. برخلاف گاوها، حشرات همان سطح گازهای گلخانه ای ایجاد نکرده و لذا برای محیط زیست دوستانه تر هستند.

حشرات در بقاء حیات دنیای غرب و انسان نقش های دیگری دارند. انعطاف پذیری حیات حشرات توجه ارتش امریکا را جلب کرده طوری که به زنبورها و حشرات دیگر بعنوان همدست در جنگ های معاصر و جنگ بر علیه تروریسم خوش آمد گفته شده است. حشرات که هنوز "انواع همراه" نشده اند، جدیداً "همراه های جنگ" شده اند. گرچه از دوران های باستانی حشرات در جنگ ها بسیج شده بودند، اما جدیداً، و در نتیجه ی انعطاف پذیریشان، انواع گوناگونی از حشرات بعنوان عوامل بالقوه برای تحت نظر گرفتن انتخاب شده اند تا روش های زندگی غربی را بر علیه تهدیدات قلمداد شده و نامطمئن تروریسم (اسلامی) محافظت کنند.<sup>۵۴</sup> در حالی که حس بویائی زنبور عسل طوری تربیت شده تا مواد شیمیائی خطرناک، منجمله آنهایی را که در مین های زمینی بکار برده شده اند، پیدا کند، حلزون ها و سوسک ها تبدیل به تجربیات "دورگه های حیوان/ماشین" شده اند که هدفشان پرورش گیرنده های حسی طبیعی و انرژی هایشان در پیگرد تحت نظر گرفتن های کوچک است. بعلاوه، فرم های حشره ای به عنوان نمونه های اولیه ی نظامی در پهبادها و نانو تکنولوژی ها بکار گرفته شده اند.<sup>۵۵</sup> همراه هم، چیزی که این توسعه های نظامی و تکنولوژیکی علامت می دهند این است که انعطاف پذیری نه تنها توان فرم دادن و فرم گرفتن است بلکه انفجار و ناپدید شدن آن نیز هست، نکته ای که در ارجاعاتش به نیترو گلیسرین و نیتروسولوز تأکید کرده است.<sup>۵۶</sup> انعطاف پذیری زنبور و حشره شناسی جنگ به مثابه اشتعال و انفجار بطور تنگاتنگی در هم تنیده شده و بطور آشکاری در واژه های بمب و بمباران متراکم شده اند. این ها از واژه ی یونانی **bombos** مشتق شده اند که، در برگیرنده ی دو معنی است، هم دال بر زنبور و هم مأنوس شدنی با زمزمه، وزوز کردن، و غرش کردن است، که از نظر ریشه شناسی اسمی - شعری منعکس کننده ی صداهای زنبورها و بمب هاست.<sup>۵۷</sup> چنین در هم تنیدگی هائی اشاره به ابهامات انعطاف پذیری، و توان آن برای تولید فرم ها و شرائط تازه دارد، اما نه آنهایی که در راه هائی که پیش بینی شده یا انتظارشان می رود الزاماً رهائی بخش و/یا دگرگون

کننده هستند. گرچه ممکن است که اثرات انعطاف پذیری را از پیش نتوان تعیین کرد، آن چه این تمهیدات اخیر ارتش امریکا برجسته می کنند ارتباطات بینابینی مهم بین مرگ و زندگی انسان و حشرات و احتیاج به تجدید نظر به فرم‌ها و ماده‌ی آنها است.

### بایوپالیتیک و شکل دادن دوباره‌ی خود حیات

کیفیت‌های انعطاف‌پذیری حشرات، تحول‌پذیری و قالب‌گیری آنها، به حشرات اجازه می‌دهند تا به راحتی آموزش گرفته و شرطی شوند. برای مثال، زنبورهای عسل انعطاف‌پذیری قابل ملاحظه‌ای در حافظه‌ی فضائی دارند، که باعث تسهیل انبار کردن اطلاعات حیاتی مثل محل و موقعیت لانه‌های تازه می‌شود.<sup>۵۸</sup> لوب‌های شاخک‌هایشان با گیرنده‌های شیمیائی پوشانده شده، که تعدادشان سه برابر حشراتی مانند مگس‌ها و شب‌پره‌هاست، که آنها را قادر می‌سازد تا به راحتی بین گلها تمایز قائل شده، گرده‌های گل‌ها را مکان‌یابی کرده، و درگیر ارتباطات اجتماعی شوند. بویائی کیفیت حسی‌ای است که به زنبورها اجازه می‌دهد تا حافظه‌شان را حفظ کنند. به علت انعطاف‌پذیریشان، منجمله بویائی تقویت شده و قالب‌پذیر، زنبورها را به راحتی می‌توان یاد داد تا شروع نور، دود، یا جریان هوا را با پاداش بهم مربوط کنند.<sup>۵۹</sup> تطابق‌پذیری زنبور عسل ارج نهاده شده و مورد استفاده قرار گرفته، طوری که آنها را بعنوان همراه‌های آینده و موعود زمان جنگ تحت کنترل در آورده است.

برای بیش از یک دهه، آژانس پروژه‌ی تحقیقات پیشرفته‌ی دفاعی (DARPA) فعالانه انعطاف‌پذیری زنبورهای عسل را در پیشبرد تکنولوژی‌های نظامی در دست گرفته است. از طریق محل‌های تحقیقاتی خودش در ایالات متحده، از همه چشمگیرتر در لوس‌آلاموس (Los Alamos)، این آژانس زنبورها را تربیت می‌کند تا مواد شیمیائی خطرناکی را که در مواد منفجره یافت می‌شوند، تشخیص دهند.<sup>۶۰</sup> بعلاوه شدت حس‌های بویائی و تعداد قابل ملاحظه‌ی گیرنده‌های شیمیائی در لوب‌های شاخک‌های زنبورها، فرآیند تعلیمی سریع به انجام می‌رسد: با پاداش آب و قند، به زنبورها سریعاً و مؤثرانه یاد می‌دهند تا گرده‌ی گیاهان را فراموش کرده و در عوض مواد شیمیائی را بو کرده و محل‌یابی کنند. با قرار دادن مواد منفجره نزدیک منابع غذایی، آژانس موفقانه زنبورها را در آزمایشگاه تعلیم می‌دهد. هدف این است که زنبورهای عسل و حشرات دیگر را در خط اول جبهه مورد استفاده قرار داده، تا جانشین انواع همدمی مانند سگ‌ها شوند. براساس گزارش‌های اخیر، تعداد زیادی از سگ‌هایی که در عراق و افغانستان بسیج شدند تا سربازان امریکائی را در یافتن مین‌های زمین و سایر مواد منفجره یاری دهند - مانند پرسنل انسانی نظامی - به اختلال موج انفجار یا روان‌زخمی (Post Traumatic

(Stres Disorder = PTSD) مبتلا شده اند.<sup>۶۱</sup> حشرات، به خاطر مرموز بودنشان - برخلاف سگ ها - همان بحران اخلاقی ناشی از دست رفتن حیات را برانگیخته نمی کنند.

این علاقه ی روزافزون به زنبورها محدود به توان های فردی و جسمانیشان نیست. بلکه، زنبورهای عسل به عنوان یک جامعیت و به عنوان یک مجموعه در کندو سرچشمه ی تحقیقات و الهام برای دانشمندان و پرسنل نظامی هم بوده اند. معماری کندو و تشکیلات زنبورها بینشی باارزش در پیکربندی های بی ثبات سرمایه داری جهانی و (ضد) تروریسمی ارائه می دهند. مالابو، در کتاب *با مغزهایمان چه باید بکنیم؟* مشاهده می کند که فرماندهی سلطان، مانند مغز، دیگر از طریق یک سیستم مرکزی شده عمل نمی کند. در عوض، از طریق یک تیزهوشی تشکیلاتی، و یک انعطاف پذیری ای کار می کند که از طریق تکثر و پراکندگی مراکز است.<sup>۶۲</sup> در برهه ی معاصر، افق سرمایه داری جهانی در حال گسترش دائمی است، حاشیه نشین ترین جمعیت ها را از جهان جنوبی به پیرامون هایش کشیده و ادغامشان می کند.<sup>۶۳</sup> مالابو مشاهدات خودش را اکثراً بر سرمایه داری محدود می کند. با این وجود، این الگوی مرکززدائی شده فرماندهی هم در شرایط جاری جنگ اعمال می شود که در آن مکان های قلمداد شده ی تهدید و خطر بنا به گفته ی بعضی، پراکنده و منتشر هستند.

مدت کوتاهی بعد از حملات ۱۱ سپتامبر، حکومت امریکا تحت ریاست جرج دبلیو بوش ادعا کرد که جنگ با تروریسم گونه ی جدیدی از جنگ خواهد بود - جنگی نیست که بین کشورهای مستقل برقرار می شود، بلکه بین غرب و دشمن جدیدی است که حد و حدود مرزها را زیر پا می گذارد. با بازتاب بر این تغییرات، زیگومانت باومن (Zygmunt Bauman) برهان آورده است که در عصر بعد از ۹/۱۱ "فضای جهانی" ویژگی سرزمین سرحدی را بخودش گرفته.<sup>۶۴</sup> در این جا، تهدیدها و واکنش ها بطور روزافزونی پراکنده اند تا مرکزی شده، هم پیمانی ها دائماً در حال ریزش هستند، و خشونت مفرط در جنگ با دشمنی مشروعیت داده شده که باور می شود که هیچ مرز روشن یا قابل تشخیصی ندارد. حکومت ایالات متحده دلیل می آورد که روز بروز مشکلتر می شود تا دشمن را مشخص کرد، خطر تروریسم را نامطمئن، غیرقابل پیش بینی، و خطرناک ارائه می دهد. نه تنها شرایط جنگ طی دهه ی گذشته فرق کرده، اما "سرزمین سرحدی جهانی" نواحی دنیا را به طرق بی سابقه ای بهم متصل کرده است.<sup>۶۵</sup>

این شرایط تازه ی جنگ جهانی را که با سرمایه داری جهانی درهم تنیده شده، می توان از طریق تشکیلات شبکه ای اجتماع زنبورها نقشه گذاری کرد. زنبورهای عسل به صورت یک گونه حیوان اجتماعی و اشتراکی نمی توانند بطور فردی و / یا دور از کندوهایشان بقاء پیدا کنند. آنها بهم وابستگی دارند. علیرغم ساختار ظاهراً سلسله مراتبی و وابسته به طبقاتی کندوی زنبور عسل ولی منعکس کننده ی فقدان سلسله مراتب و نبود مرکزیت است.<sup>۶۶</sup> هر کندوئی شامل یک ملکه، کارگران ماده، و زنبورهای نر است. اما، ملکه را کارگرایان انتخاب کرده و فقط

به تولید مثل حاکمیت دارد، گذاشتن هزاران تخم تا آینده‌ی کندو را حفظ کند، اما کنترل مختصری بر عملکردها و تشکیلات آن دارد. زنبورها به یکدیگر متکی هستند. اشتراکی بودن و تقسیم کار برای بقایشان اساسی است. این به این معنی نیست که نظم ژئوپالیتیکال جهانی نظمی بدون سلسله‌مراتبی است. همان طور که یک نظم آشکار نزاکت و حاکمیت بین کشورهای ملی برقرار است، تازگی قلمداد شده‌ی این جنگ مستمر و شدت خشونت‌ی که ممکن ساخته از طریق فقدان مرکزیت شرح داده شده است. ایالات متحده و متحدانش ادعا دارند که آنها به شبکه‌های منتشر سلول‌های تروریستی، فقدان قابلیت دیده شدن آنها، و به ساختار خود - تشکیلات دهنده شان واکنش نشان می‌دهند، که تماماً خواستار تاکتیک‌ها و استراتژی‌های هست که با طرح شبکه‌ی کندوی زنبور عسل طنین انداز بوده و پژواکی از آن است.<sup>۶۷</sup> احتمالاً جای تعجب نیست که انعطاف پذیری فردی و گروهی زنبورها، هنگامی که زنبورهای عسل به عنوان عامل بالقوه‌ی این جنگ جدید بسیج شده و کیفیت‌های جسمی و اشتراکی آنها از طریق پهبادها (مترجم: drone یا هواپیمای بدون سرنشین اسم انگلیسی زنبور نر هم هست که مسئول جمع‌آوری غذا و محافظت از کندوست) توسط ارتش امریکا تقلید و باز - سازی شده است. گرچه تعلیم زنبور هنوز در جنگ به واقعیت نپیوسته، ابزار جنگی پهباد در رژیم اوپاما ارتشاح پیدا کرده است.<sup>۶۸</sup> در حالی که دانشمندان، حشره‌شناسان، و پرسنل نظامی به تحقیقاتشان ادامه داده و مناسب بودن بسیج حشرات را در دنیای تهدیدات نامطمئن و غیرقابل پیش‌بینی مورد مطالعه قرار می‌دهند، انعطاف پذیری حشرات در تولید فرم‌های تازه‌ی زیر نظر داشتن در پیگرد امنیت ملی و جهانی، محوری شده است.<sup>۶۹</sup> در حالی که حشره تبدیل به ابزار اعمال قدرت در بایوپالیتیک معاصر شده، بایوپولیتیکال محتاج تجدید نظر در خود حیات شده است.

از زمان چاپ جلد اول کتاب تاریخ جنسیت (*History of Sexuality*) توسط میشل فوکو، و اخیرتر از آن با دست‌نویسی‌های تازه ترجمه شده‌ی سخنرانی‌هایش، فرمول‌بندی او از بایوپالیتیک یک محل‌مناظره‌ی پرشوری را در نظریه‌ی انتقادی و فلسفه‌ی سیاسی برانگیخته است. در میان زیست‌شناسی کردن روزافزون سیاست و سیاسی کردن زیست‌شناسی که اکثراً به ابداعات تکنولوژی نسبت داده شده که به سرعت معنی‌زندگی را عوض می‌کنند، به افکار قطعه‌قطعه و ناتمام فوکو به عنوان دربردارنده‌ی بینش‌های مهم در پیکربندی‌های در حال تغییر قدرت از قرن هیجدهم تا زمان معاصر، روح تازه‌ای بخشیده شده است.<sup>۷۰</sup> با بحث در این باره که صعود قدرت زیستی در قرن هیجدهم یک "ویژگی حیات‌گرائی" به هستی‌افراد بعنوان سوژه‌های سیاسی، و به جمعیت‌ها به عنوان مقرهای مدیریت و مداخله عطا کرده، فوکو مشهورانه و منازعانه ادعا می‌کند که قدرت زیستی به مثابه یک ماهیت حکومتی ظهور کرده که حیات را از طریق پیکربندی کاملاً متفاوت قدرتهای پویا تسخیر کرده است.<sup>۷۱</sup> افراد زیادی گفته‌ی فوکو، و طلوع این روش تازه‌ی قدرت را به صورتی تعبیر کرده‌اند که می‌گوید، که مرکزیت و اهمیت فرمان سلطان (حاکمیت) خدشه دار شده است.<sup>۷۲</sup> فوکو در اولین سخنرانی‌اش

در باره ی /امنیت، قلمرو، جمعیت، مشهورانه قدرت زیستی را به عنوان "یک دسته از مکانیسم هائی تعریف می کند که از طریق آنها خصیصه های بنیادی زیست شناسی گونه ی انسان تبدیل به اوبژه ی استراتژی سیاسی، و یک استراتژی کلی قدرت" شده است. او ادعا می کند که، از قرن هیجدهم به بعد، "اجتماعات مدرن غربی حقیقت زیست شناسی بنیادی ای را برداشت کردند که انسان یکی از انواع است."<sup>۷۳</sup>

منتقدان و مباحثه گرایان فوکو سوالات مهمی در مورد فرمول بندی قدرت زیستی و بایوپالیتمیک پیش کشیده، و اقامه می کنند که تصورات او مبهم و منافی هم بوده و مرحله بندی و تمرکز ژئوپالیتمیک او اروپامرکزی و کوتاه نظرانه است.<sup>۷۴</sup> تعدادی نیز فرمول بندی او از حیات را زیر سؤال برده اند. برای رابرت اسپوزیتو (Robert Spozito) به این دلیل است که فوکو تا حدی در باره ی مسائل قدرت تمرکز کرده که "هرگز به اندازه ی کافی مفهوم سیاست" یا نماهای کرانی "حیات" را شرح نداده است.<sup>۷۵</sup> گرچه فوکو زندگی را "تجزیه و تحلیلی در رگ و پی تاریخی، سازمانی، اقتصادی، اجتماعی، و تولیدی" توصیف کرده، اسپوزیتو اصرار دارد که در تجزیه و تحلیل فوکو، زندگی "از نظر نظام نامه ی هستی شناسی" بطور نارسائی مسئله ای محتاج راه حل باقی مانده است.<sup>۷۶</sup> من اضافه می کنم که، طرح فوکو، به اندازه ی کافی به هستی شناسی حیات نمی پردازد. فرمول بندی و سیاسی کردن حیات در نوشته ها و سخنرانی های فوکو بطور محدودی فرض منطقی شده اند و بر ادعای انسان مرکزی ای تأسیس یافته که "حیات" زندگی انسان است و نه چیز بیشتری.

در میان این نقدهای مبرم از برداشت های فوکو از نیروی حیات و بایوپالیتمیک، نگرانی روزافزونی در تأویل، توسعه، و تصریح حد و حدود حیات در حال رشد است. جدیداً، حیات چه کسی و کدام حیات به اوبژه ی قدرت تبدیل شده است؟ در کدام راه هائی زندگی و مرگ بطور بی کم و کاستی به عنوان استراتژی سیاسی حکومت، سرمایه داری جهانی، و جنگ بوده /شده است؟ چگونه در کشورهای استعماری و در دموکراسی های لیبرال اخیر، سرزندگی و سرمایه گذاری در بعضی فرم های حیات از راه مرگ ممکن می شود؟ به عبارتی دیگر، چگونه مرگ های نژادی، مستعمره ای، غیرطبیعی، بیمار شده، و خطرناک در مبارزات در باره ی زندگی (غربی) تصور شده اند؟<sup>۷۷</sup> تعبیر مرگ و زندگی ای که برای حیات گرائی اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم اساسی بود و به مفهومات حیات گرائی بایوپالیتمیک خود فوکو سرزندگی می دهد اشاره به ابهامات در تفکر خودش و تعبیرات محدود نوشته ها و سخنرانی های او دارد. آن طور که بعضی ها طوری فوکو را خوانش می کنند که او چنین می گوید، قدرت حاکمیت و مرگ هرگز با بایوپالیتمیک و زندگی جانشین نشده اند. بلکه رژیم های بایوپالیتمیکی اغلب از طریق فرمان سلطان عمل کرده اند، بعضی از زندگی ها را شایسته ی سرمایه گذاری اقتصادی و علمی و دیگران را غیرانسانی، هدر رفته، و قابل مصرف ارائه داده اند.<sup>۷۸</sup> این مناظره ها به محدودیت های مفهوم سازی فوکو اشاره دارند در حالی که راه های جدیدی از گذر به فراسو و گسترش تحلیل های او باز می

کنند. علیرغم بینش‌ها و توسعه‌ها در این ادبیات، یک سرنخ مستمر باقی مانده است: زندگی به عنوان حیات انسان و انسان - به عنوان - گونه به مقبولیتش ادامه می‌دهند.<sup>۷۹</sup>

برای روشن بودن امر، فرمول بندی‌های فوکو از بایوپالیسیک بازمینی و گسترش داده شده تا به حیوانی شدن حیات، بخصوص در کار جیورجیو آگامبن (Giorgio Agamben) پرداخته شود.<sup>۸۰</sup> با این وجود حتی تمایزات و تفکیکات او بین حیوان (zoë) و زیست (bios) در بایوپالیسیک، که تا حدی در دنباله روی از آگامبن است، اخیراً تحت بررسی موشکافانه قرار گرفته، و بطور محکمی به گفته‌ی فوکو "انسان - به عنوان - موجود - زنده" گره خورده‌اند.<sup>۸۱</sup> همان‌طور که بحث‌های من در مورد حشرات تا این‌جا اشاره دارند، تحت شرایط جنگی معاصر، دیگر حیات را نمی‌توان از طریق یک تمرکز انسان مرکزی در تصور انسان برداشت کرد. در حالی که تاکتیک‌های جنگی فرم‌های - حیاتی - بیش از - انسان، منجمله میکروب‌ها و شرایط محیط زیستی را شامل می‌شوند، چیزی که تغییر پیدا کرده این است که آینده‌ی مرگ و زندگی انسان (آن‌طور که با تفکر غربی بعنوان نمونه معرفی شده)، چه در متن غذای جهانی یا جنگ جهانی، بطور روزافزونی با نیروی عاملیت حشرات در هم تنیده شده‌اند. چگونه ممکن است یک طرح مجدد بایوپالیسیک از طریق زیستی (bios) که چنین تقابلی را به حساب می‌آورد و لذا تمایزات هستی‌شناسی بین انسان و غیر انسان را خدشه دار می‌کند، امکانات تحلیلی و سیاسی برای بازنگری حیات در جهان کنونی بگشاید؟ بعنوان نیروئی که دیگر به درون بدن انسان یا جمعیت محدود نیست اما به عنوان انعطاف‌پذیری، یک فوران حیاتی و خلاقانه‌ای است که از درون حیات انسان و غیرانسان عبور کرده و آنها را بهم متصل می‌کند.<sup>۸۲</sup>

کوشش‌های اخیر برای مفهوم سازی جنگ با تروریسم فرصت‌های سازنده‌ای در این مورد در اختیار می‌گذارند. برایان مسومی (Brian Massumi) با نوشتن در باره‌ی جنگ و آب و هوا، صراحتاً زیست (bios) بایوپالیسیک را با تحلیلی متقاعدکننده از طبیعت و جنگ زیر سؤال می‌برد. او می‌نویسد که "شکل تهدید امروزی بطور ناگهانی فوران می‌کند، بطور محلی خود - سازمان دهنده است، بطور سیستماتیکی تهدید خود - تقویت کننده‌ی اغتشاش در مقیاسی وسیع است،" تهدیدی که نه تنها "تبعیضی نیست بلکه قادر به تبعیض هم نیست. جنبش دائمی آن در پس زمینه، آن را غیرقابل تشخیص از محیط زیست کلی می‌کند."<sup>۸۳</sup> او بحث می‌کند که، طوفان کترینا (Katrina) (مترجم: طوفان مهیبی که جنوب شرقی ایالات متحده را در سال ۲۰۰۵ در هم کوبید) معادل هواشناسی بمب‌های پنهان شده‌ای بود که در صحنه‌ی فعالیت‌های جنگی آمریکا در عراق منفجر می‌شدند، "که هم جنگ و هم آب و هوا را به اندازه هم غیرقابل پیش‌بینی و غیرقابل تشخیص می‌کند."<sup>۸۴</sup> مسومی در این‌جا، با پیش کشیدن سؤالی که فوکو در کتاب تولد بایوپالیسیک (The Birth of Biopolitics) ارائه می‌دهد، شروع به مراقبه (مدیتیشن) می‌کند: "آیا محیط زیست - تبدیلی قدرت به این معنی است که از نظر سیاسی،

ما با سوژه های طبیعی سروکار داریم؟<sup>85</sup> با اذعان به این که مشاهدات فوکو مخصوص یک برهه ی تاریخی خاصی بودند، هدف مسومی این است که چنین بینش ها و بازتاب ها را در متن حاضر توجیه کرده و گسترش دهد. او اصرار می ورزد که جایی که "سؤال فوکو پایان می گیرد" همان جایی است که ما باید شروع کنیم، "در پرتو چگونگی ترکیب بندی مجدد قدرت، که او در سال ۱۹۷۹ نظری اجمالی به فجرش انداخت، از آن تا حال به سرانجام رسیده است."<sup>86</sup> مسومی می پرسد که، آیا هنوز می توان چنین پیکربندی تازه ی قدرت محیط زیست را، که در آن جنگ و آب و هوا بطور تنگاتنگی بهم وابسته هستند، یک بیان بایوپالیتیک در نظر گرفت؟ با شروع از زیست (bios) در بایوپالیتیک، مسومی دلیل می آورد که پیکربندی امروزه ی قدرت جهانی یک قدرت محیط زیستی است و نه یک قدرت بایوپالیتیکی. او بحث می کند که، چیزی که ما جدیداً شاهد آن هستیم قدرت محیط زیست به مثابه قدرت هستی (ontopower) است، "یک نیروئی که از طریق آن هستی شروع می شود . . . نه نیروئی برضد حیات" ولی "یک نیروی مثبت. این نیرو بطور مثبتی بارور نوع خاصی از حیاتی است که بعداً قوام می گیرد."<sup>87</sup> برای مسومی، چیزی که این منظومه ی قدرت را خارج از بایوپالیتیک قرار می دهد قدرت محیط است، در فرمول بندی او، یک قدرت پیشگرا نه ای است که نه بر یک قلمرو بلکه بر پیش - قلمروئی عمل می کند که در آن حیات غیرقابل زندگی کردن می شود.<sup>88</sup>

فوکو، در سخنرانش در کالج فرانسه (Collège de France) بطور کامل و واضحی بین قدرت محیط زیست و بایوپالیتیک تمایز برقرار نمی کند. در واقع، در سخنرانش تحت عنوان "باید از اجتماع دفاع کرد،" (Society Must be Defended) بر سطح مشترک آنها تأکید می کند. فوکو شرح می دهد که "آخرین قلمرو بایوپالیتیک، از طریق "کنترول بر روابط بین نژادی انسان، یا انسان ها عمل می کند چون که آنها یکی از گونه ها بوده و چون که موجوداتی زنده هستند، و محیط زیستشان، و دور و بری که در آن زندگی می کنند."<sup>89</sup> برای فوکو، بایوپالیتیک "شامل اثرات مستقیم محیط های زیست جغرافیائی، آب و هوائی، یا آب نگاری (hydrography) است،" منجمله مرداب ها و اپیدمی هائی که موضوع مورد نظر حکومت ها و مداخله در قرن نوزدهم بودند.<sup>90</sup> گرچه فوکو به ارجحیت انسانها بعنوان موجودات زنده ادامه می دهد، اشاره ی کوتاه او به محیط زیست بعنوان یک نیروی بایوپالیتیکال، ولو بطور لحظه ای، تعبیر و رابطه ی ممکن بینایی حیات انسان و غیر انسان را برجسته می کند. این که "مسئله ی محیط زیست . . . توسط انبوه مردم ایجاد شده و بنابراین اثراتی بر توده ی مردم خواهد داشت" روزنه ی کوچکی برای تجدید نظر زیست (bios) در بایوپالیتیک به عنوان یک سرزندگی ای است که فراتر از "انسان - به مثابه - گونه" می رود، یک مسئله ی محتاج راه حلی که مسومی پیش می کشد اما نهایتاً در کنار هم قرار دادن جنگ و آب و هوا آن را دنبال نمی کند.

تمایزی که مسومی بین بایوپالیتیک و محیط زیست رسم می‌کند از یک طرف و از طرف دیگر، ادعایش که جهان معاصر شاهد یک "شیفت بزرگی" در اجرای قدرت از طریق محیط زیست است را فقط وقتی می‌توان پیش برد که تواریخ دنباله دار خشونت‌های استعماری دستور داده شده توسط قدرت‌های اروپائی بطور موفقیت آمیزی چشم پوشی شده و مبهم و تاریک شوند. منتقدان مدتهاست که مشاهده کرده اند که موضوع استعمار بصورت نارسائی ملموس در مجموعه ی کارهای فوکو باقی مانده، کمبودی که ما ممکن است به صورت تکراری در تحلیل مسومی نیز برداشت کنیم.<sup>۹۱</sup> در مستعمرات، بایوپولیتیک و محیط زیست هرگز حیطه های کاملاً جدائی نبودند. خشونت‌های استعماری نیروی خودش را از تعبیرات آنها دریافت کرده و کشش خودش را از طریق تعبیر آن بدست می‌آورد. اهلی کردن طبیعت، شامل مرگ استعمارشده، که همیشه به دنیای طبیعی رضایت داده بود، محل‌های تلاش در باره ی معانی و ارزش حیات انسان، غیرانسان، و خشونت هستند. اسباب و آلات استعمار، و انگیزه ی رده بندی کردن آن، هدفش طبقه بندی و دسته بندی "گونه های متفاوت" انسان‌ها، گیاهان و جانوران بود، در عین حالی که زندگی هائی را که باید زنده بمانند، و آنهائی را محتاج حفاظت هستند، از آنهائی مشخص می‌کرد که باید بمیرند و تقاضای نابودی می‌کردند.<sup>۹۲</sup> فنون (Fanon) مانند بعضی از هم عصرانش، بخوبی به در هم تنیدگی انسان و فرم‌های حیاتی غیرانسانی پرداخته است: "الجزائری‌ها، زنان محجبه، درختان خرما، و شتران منظره را شکل می‌دهند، پس زمینه ای طبیعی برای حضور انسانی فرانسوی . . . در واقع در مستعمره‌ها طبیعت متخاصم، خیره سر و بنیاداً شورشی، با درختچه‌ها، با مساجد، بومی‌ها، و تب باز نمود می‌شود، و استعمار وقتی موفقیت آمیز است که همه ی این طبیعت چموش بالاخره مهار شود."<sup>۹۳</sup> برای فنون، زندگی در مستعمره‌ها بطور ناگزیری با طبیعت خصومت آمیز، قدرتمند، و خالی از تبعیض مقید شده، محتاج اقدام پیش‌دستانه و خشونت بار قدرت است تا تهدیدهای را اهلی و حذف کند که طبیعت متوجه زندگی اروپائی کرده است.

به قول فوکو، تحت شرائط جنگی حاضر، دنیای طبیعی به "نقطه ی متراکمی برای انتقال قدرت" تبدیل شده است، زمینه ای که بر آن تلاش برای مرگ و زندگی انسان و غیرانسان به آشکار شدنش ادامه می‌دهد.<sup>۹۴</sup> همان‌طور که من پیشنهاد کرده‌ام، انعطاف پذیری حشرات، آنها را همراهان جنگ ارائه داده، و شرائطی را ایجاد می‌کند که در آن جنگ، طبیعت، مرگ و زندگی از هم قابل جدا شدن نیستند. طی دهه ی گذشته، مفسران بطور روزمره ای مشاهده کرده اند که جنگ با تروریسم هم یک پاسخ به وهم محصول نزاع جدید و بی سابقه ای است، که محتاج خشونت پیش‌دستی کننده و تشدید شونده ای است که خلق و تحمیل رژیم‌های حقوقی را بدون و یا با مختصری مراجعه به قوانین بین‌المللی توجیه می‌کند.<sup>۹۵</sup> به ما اخطار داده شده که، این دنیای جدیدی است، جایی که زمینه های جنگ براحتی قابل فهم نیستند، جایی که ممکن است بطور روزافزونی تمیز بین دوست

و دشمن را، اگر غیرممکن نشده باشد مشکل می توان ترسیم کرد.<sup>۹۶</sup> دشمن متهم شده که در تمامی بافت های جمعیت جهانی پنهان شده، تقسیمات آشنای شمال/جنوب، شرق/غرب، و غریبه/خانگی را زیرپا گذاشته است. ماشین آلات جنگ جهانی دیگر حیطه ی حکومت های ملی نیست بلکه شامل پیمانکاران، مزدوران، و سازمان های خارج قلمروئی می شوند.<sup>۹۷</sup> "مظنونین" آماج ها، و تکنیسین های نظامی، و پهبادها، پیش دستی کننده ها هستند. آن طور که مسومی شرح می دهد، نیروی پیش دستی کننده، اتفاقات را قبل از وقوع آنها دفع می کند. این ها تاکتیک هائی هستند که موجب ممنوعیت یا بازدارندگی نمی شوند. آنها تن را آماج خود قرار نمی دهند بلکه بر محیط و تعدیل آن کار کرده، زمینه های عمل را ممکن می سازند.<sup>۹۸</sup> من پیشنهاد می کنم که، این نیروی پیش دستی کننده، عوامل غیرانسانی را بعنوان نیروهای محیط زیستی ادغام کرده و از طریق آنها کار می کند. کوشش ارتش امریکا در تربیت زنبورهای عسل را می توان توسعه و بسیج پیش دستی در نظر گرفت: زنبورها مواد شیمیائی را بو می کشند، مواد منفجره و مین های زمینی را قبل از انفجار کشف می کنند، مانع اغتشاش در مقیاس بزرگ قبل از وقوع شده، با کشتن تروریسم و کسانی که "تروریست" شناخته شده اند بر علیه از دست دادن زندگی غربی محافظت می کنند. حشرات بعنوان فرم های مادی و نمونه های مقدماتی تکنولوژی ها و برنامه های تاکتیکی ارتش امریکا را مطلع کرده، بطور چشم گیری از طریق بسیج و استفاده ی گسترش یافته از پهبادها و تکنولوژی های الهام گرفته از حشرات میدان های جنگ را پیکربندی های تازه ای داده اند. از طریق بسیج پهباد، حالا می توان آنهائی را شناخت که مشکوک به تروریسم هستند، و از صدها و حتی هزاران مایل دورتر از میدان جنگ و از طریق کنترل های کامپیوتری که از مناطق جنگی بسبب دور هستند، آنها را هدف قرار داده، و در مصلحت پیشگیری ترور کرد.<sup>۹۹</sup> پهباد، حملات همه جانبه (swarm)، و تکنولوژی های نظامی دیگر، منجمله نانوتکنولوژی، بطور نزدیکی از فرم حشرات مدل گرفته، امکانات بیشتری برای ضربه های پیش دستی کننده در اختیار گذاشته اند. ارتش امریکا تخمین می زند که تا سال ۲۰۲۵ نانوها، که همدستانه با حشرات اجتماعی (منجمله زنبور عسل) کار خواهند کرد، بطور روزمره ای در عملیات جنگی بسیج خواهند شد. با داشتن قابلیت تحرک نامحدود و مهارنشدنی در پرواز کردن، خزیدن، میزان کردن موقعیت، و حرکت در فضاهائی که بطور پیشرونده ای محدود می شوند، این حشرات ماشینی بعنوان پیش نمونه های آینده تمجید شده اند، که هدفشان تغییر دادن محیط زیست و در نهایت جلوگیری از تهدیدات و ایجاد اغتشاش در طرق زندگی غربی هستند.<sup>۱۰۰</sup>

در عصر حاضر در جنگ با تروریسم، حشرات تبدیل به چیزی شده اند که فوکو آن را ابزار اعمال قدرت مصطلح کرده، یک عامل غیرانسانی است که در "مجموعه ی ناهمگنی شامل گفتمان ها، سازمان ها، فرم های معماری، تصمیمات سامان دهنده، قوانین، اقدامات مدیریتی، [و] بیانات علمی"، ادغام شده، همگی مونتاژ شده اند تا به احتیاج مبرم به امنیت جهانی پرداخته شود.<sup>۱۰۱</sup> در زمینه ی ژئوپولیتیکال کنونی، بایوپالیاتیکال بعنوان یک رژیم

جهانی از مرگ و زندگی باید فراسوی تمایزات فرد/جمعیت و حیوان/زیستی (*zoë/bios*)، که در نظریه‌ی انتقادی و فلسفه‌ی سیاسی پابرجا مانده‌اند، دوباره تعریف شود. وابستگی دو جانبه‌ی مرگ و زندگی انسان و حشرات مفهوم سازی‌ای از حیات به مثابه پلاستیک و نیروی گردش‌کننده‌ی آن را درخواست می‌کنند که از "انسان - به عنوان - گونه" فراتر رفته و رابطه‌ی متقابل انسان / غیرانسان را برجسته می‌کند.<sup>۱۰۲</sup> برای نتیجه‌گیری، اجازه دهید این نکته را در مورد انعطاف‌پذیری بعنوان نیروی حیاتی شرح دهیم که من آن را سرزندگی سیاسی می‌خوانم.

## فصل ۹

### سرزندگی سیاسی

"سرزمین مادری" انعطاف پذیری بخوبی می تواند زمینه ی هنر باشد، ولی نمی توان آن را فقط به هنر و زیباشناسی کاهش داده یا محدود کرد.<sup>۱۳</sup> برای مالابو، وعده ی انعطاف پذیری را باید در توان بالقوه ی زیباشناسی و سیاسی یافت. انعطاف پذیری، آن طور که او برداشت می کند، نوعی "نیروی متابولیک" است که دارای توان انفجار و "دگرگونی نظم" است.<sup>۱۴</sup> او اصرار دارد که، این "موتاسیون پذیری موجودات"، و انعطاف پذیری ماست، که "در غیاب هر گشایشی در جهان آینده ای را باز می کند.<sup>۱۵</sup> برای مالابو انعطاف پذیری سلول های بنیادی یک مثال آشکار است، "احتمالاً همین پارادایم معنی 'گشایش' انعطاف پذیری"<sup>۱۶</sup> است. او تأکید می کند که، چنین گشایشی توان مهار سرزندگی مغز بوده و لذا توان تغییر سرنوشت شخص است، توانی که ما داریم و در ما جای گرفته است، اما هنوز آن را تشخیص نداده ایم. مالابو بحث می کند که، "چیزی که ما نداریم حیات است، مثل این که گفته شود: مقاومت. مقاومت آن چیزی است که ما می خواهیم،" انعطاف پذیری امکان آن را مهیا می سازد.<sup>۱۷</sup>

انعطاف پذیری توان بالقوه ی منحصر به انسانها نیست. بلکه، توانش در تمامی موجودات زنده وجود دارد. مالابو شرح می دهد که، خلاقیت عصبی "در بدوی ترین سیستم های عصبی در حال فعالیت است،" منجمله در ابتدائی ترین سطوح حیات حیوانی.<sup>۱۸</sup> همان طور که من پیشنهاد کردم، حشرات وسعت و امکانات انعطاف پذیری را نشان می دهند. توانشان برای برانگیختن دگرگونی در مقابله با تغییرات داخلی، محیط زیستی، و بوم شناسی در دگردیدی و دیگر تغییرات فنوتایپی و مورفولوژیکی آنها آشکار هستند. انعطاف پذیری حشرات گونه های مختلف دیگر را قادر کرده است تا با افتتاح مسیرهای گریز و با تولید کیفیت های مقاومت در دنیائی که روزبروز خصمانه تر می شود، بقاء پیدا کنند. بااین وجود در مورد حشرات، این دقیقاً انعطاف پذیری آنها، یعنی توانشان برای فرم دادن، فرم گرفتن و نابود کردن فرم است که آنها را به راحتی قابل تصاحب، تعلیم پذیر، و تطابق پذیر در آورده که در جنگ جهانی با تروریسم آنها را به صورت همراهان جنگ در آورده است. اگر انعطاف پذیری، آن طور که من تا این جا گفته ام، در توزیع نامساوی قدرت تولید و تعبیه شده و در سرمایه داری جهانی و جنگ ابدی پرورش یافته، توان بالقوه اش برای تغییر چیست؟ آیا می توان انعطاف پذیری را بعنوان یک فوران خلاقانه ای

برداشت کرد که طبیعت را به آزادی دگرگون می‌کند؟ آیا توان بالقوه مفراطی که مالا بو به انعطاف پذیری به عنوان مقاومت در مقابل نرمش پذیری و به مثابه امتناع از فرم گرفتن نسبت می‌دهد برای دگرگونی سیاسی کافی است؟<sup>۱۰۹</sup> اگر انعطاف پذیری جریانی است که از درون تمامی فرم‌های زندگی عبور می‌کند، متصل کردن زنبورها، بمب‌ها، حیات انسان، و مرگ حشرات نمی‌تواند هم مفری برای رهائی باشد و هم بردگی؟

حیات گرائی برگسان، که او در کتاب تحول خلاقانه (Creative Evolution) شرح و بسط داده، ارائه دهنده ی فرصت‌های تکوینی‌ای است که از طریق آنها چنین سؤالاتی را می‌توان مد نظر قرار داد. لذا، من مدعی می‌شوم که، فرمول بندی برگسان از حیات بعنوان یک فوران خلق‌کننده را می‌توان در واژه‌های انعطاف‌پذیری برداشت کرد.<sup>۱۱۰</sup> حیات، بعنوان یک نیروی سرزندگی دهنده، حامل کیفیت‌های انعطافی است، و به خود تغییر و واکنش نشان می‌دهد. در این جاست که برگسان اظهارات رسمی مفیدی در باره ی امکانات اخلاقی - سیاسی (اتیکوپالیتیکال) انعطاف‌پذیری ارائه می‌دهد. باطل کردن دوگانگی (دوئالیسم) معرفی شده توسط مدرنیته (علم / فلسفه، طبیعت / فرهنگ، و انسان / غیر انسان)، برگسان به تکوین بی‌وقفه و بی‌حد و حصر حیات بعنوان نیروئی اشاره می‌کند که نه تنها در همه ی فرم‌های حیات وجود دارد بلکه از درون و سراسر آنها عبور می‌کند. او ادعا می‌کند که، "در طبقه بندی طبیعی موجودات متشکل ایده ی دگرگونی همیشه در جنین موجود است."<sup>۱۱۱</sup> او ادامه می‌دهد که، ما "در دینای حیوانات و نباتات" چنین ارتباط در جریانی را "بین تولیدکننده و تولید شونده" می‌بینیم. آن طور که برگسان شرح می‌دهد: "بر روی پارچه ای که نیاکان دست بدست می‌دهند، و چیزی که زاده‌های آنها در اشتراک دارند، هر کدام اثر قلاب دوزی‌های اصیلشان را بجا می‌گذارند. درست، تفاوت‌های بین زاده‌ها و نیاها خفیف هستند، و ممکن است پرسیده شود که آیا همان ماده ی زنده آنقدر انعطاف‌پذیری ارائه می‌دهد تا به نوبه ی خودش فرم‌های مختلفی مانند یک ماهی، یک خزنده، و یک پرنده، را بخود بگیرد."<sup>۱۱۲</sup>

در این زمینه است که برگسان صراحتاً انعطاف‌پذیری را به صورت نیروی حیاتی تشخیص می‌دهد و آن را نه تنها به عنوان استمرار بلکه به عنوان یک اتحاد بین زندگی حیوان، گیاه، و انسان گسترش می‌دهد. او می‌نویسد، تا "مرحله ی خاصی در رشدش جنین پرنده به سختی از جنین خزنده قابل تشخیص است، و این که هر فردی، کلاً طی زندگی جنینی، یک سری دگرگونی‌هایی پیدا می‌کند که قابل مقایسه با آن دگرگونی‌های است که، طبق نظریه ی تحولی، یک گونه از آنها به گونه ی دیگری می‌گذرد." هر روزه و "در جلوی چشمان ما، بالاترین فرم‌های حیات از یک فرم بسیار ابتدائی بیرون می‌جهد."<sup>۱۱۳</sup> برگسان، چند صفحه بعد، به همین منوال در یک پاورقی مختصری شرح می‌دهد که: در "حیطه ی حیات عناصر به هیچ عنوان هستی واقعی و قابل جداشدنی ندارند."<sup>۱۱۴</sup> او ادامه می‌دهد که، هیچ حیاتی وجود ندارد "که در یک حالت بدوی حاوی ویژگی‌های اساسی اکثر

تظاهرات دیگر نباشد.<sup>۱۱۵</sup> بنابراین، انعطاف پذیری، آن طور که برگسان در این جا طرح آن را نشان می دهد، نیروئی است که به فرم های حیاتی انسانی و غیر انسانی سرزندگی داده و در آنها نفوذ کرده، ابتدائی ترین را به پیچیده ترین متصل می کند. انعطاف پذیری موجب بهم وصل کردن و اتحاد این فرم ها از حیات می شود، تمایزات و سلسله مراتبی آنها را حل و فصل کرده، و در عین حال نشان می دهد که تحول پیاپی است و هرگز خطی یا از قبل تعیین شده نیست. در فرمول بندی برگسان، این توان خلاقانه ی حیات، و این توان تحول در راستای خطوط انشعابی، همان چیزی است که فهم مکانیکی و فرجام شناسانه ی حیات را رد کرده و چیزی است که امکاناتی را برای فوران های خلاقانه و دگرگونی ها باز می کند.

برگسان چنین اتحاد ماده، و رابطه ای بودن درون ماندگار آن را در بحث معروفش از غریزه و ذکاوت بسط داده است. مثل خود تحول، غریزه و ذکاوت را نمی توان به عنوان حالات دنبال هم در نظر گرفت. آنها را هم نمی توان بعنوان امتیاز دهنده ی برتری انسان (ذکاوت) بر حیوان (غریزه) برداشت کرد. در حقیقت، این ها را بعنوان متضاد، مکمل، و راه های وابسته بهم دانستن فرمول بندی می کند. "هیچ ذکاوتی نیست که در آن مقداری ردپای غریزه قابل کشف نباشد، مخصوصاً هیچ غریزه ای که با یک سجافی از ذکاوت محاط نشده باشد."<sup>۱۱۶</sup> برای برگسان، غریزه و ذکاوت "تمایلات" هستند برخلاف "چیزها"، و هیچ کدام را نمی توان بطور سفت و سختی تعریف، سلسله مراتبی، یا کاملاً از دیگری جدا کرد.<sup>۱۱۷</sup>

برگسان، با سرمشق گرفتن از خرمگس و زنبور بعنوان مثال هایش به مشکلاتی در تمایز غریزه از ذکاوت و روش تفکر انسان و حشره می پردازد. "وقتی که خرمگس بر روی پاها یا شانهِ ی اسب تخم گذاری می کند، طوری رفتار می کند که گویا می داند که لارو هایش (کرم) باید در معده ی اسب رشد کنند و این که اسب، وقتی خودش را می لیسد، لاروها را به دستگاه گوارشش هدایت می کند. وقتی که یک زنبور فلج کننده قربانی خودش را دقیقاً در جایی نیش می زند که مراکز عصبی قرار گرفته اند، تا بدون این که او را بکشد، بی حرکتش کند، مانند یک حشره شناس و جراح ماهری کار می کند که در وحدتی بهم تنیده شده اند.<sup>۱۱۸</sup> در این جا برگسن نتیجه می گیرد که به غریزه و ذکاوت نباید یک نظم یا ارزش نسبت داد بلکه باید آنها را بعنوان طرق متفاوت بررسی، فهم، و رفتار در دنیا و بر دنیا در نظر گرفت. او شرح می دهد که، در حالی که غریزه یک دانش ماده است، دومی یک دانش فرم است، و هیچکدام را نمی توان کاملاً از هم جدا کرد.<sup>۱۱۹</sup> "از یک طرف، کاملترین غریزه ی یک حشره، با پرتو ضعیفی از ذکاوت همراه است، حتی اگر در انتخاب محل، زمان، و مصالح ساختمانی باشند."<sup>۱۲۰</sup> برای مثال، زنبورها "در هوای باز لانه می سازند، و ترتیبات تازه و واقعاً ذکاوت‌مندانۀ ای برای تطابق دادن خودشان به چنین شرایط تازه ای اختراع می کنند."<sup>۱۲۰</sup> لذا، هشیار می دهد که نباید ذکاوت را برتر از غریزه در نظر گرفت، چون که، "ذکاوت حتی بیشتر محتاج غریزه بوده است تا غریزه محتاج ذکاوت." نیروئی که "به ماده ی خام شکل می

دهد از قبل شامل درجه ی برتری از تشکیلات است، درجه ای که بجز بر بال غریزه، حیوان سر بر نمی آورد.<sup>۱۲۱</sup>

۱۲۱

برای برگسان، حیات آشکارا در فراسوی زندگی انسان - مرکزی بشر قرار گرفته است. انگیزه های خلاقانه ای که به تمامی موجودات زنده سرزندگی داده و در آن ها نفوذ می کند همیشه در یک فرآیند تبدیل به و دنبال کننده ی مسیرهایی است که هرگز با عوامل انسانی درخواست نشده است. بنابراین، انعطاف پذیری، همیشه وجود داشته، طی شده، و وصل کرده است و بنابراین، آن طور که مالابو پیشنهاد می کند، محتاج یک آگاه کردنی نیست.<sup>۱۲۲</sup> بلکه، انعطاف پذیری بعنوان نیروی خلاقیت حیات برای سرزندگی حیات انسان و غیرانسان درون ماندگار بوده، تا حدی از طریق اتصالات و ارتباطات دوجانبه ظاهر می شود. برگسان با فرمول بندی حیات بصورت بیش - از - انسان و بصورت نفوذ کننده ی دو جانبه، امکانات مفیدی ارائه می دهد تا به حیات (bios) بایوپالیتیک فراسوی "انسان - به مثابه - گونه" تجدید نظر کنیم. من این مفهوم انعطاف پذیری را سرزندگی سیاسی می خوانم. با جدی گرفتن حیات غیر- انسانی هدف برگسان فرسایش جدائی هستی شناسی بین طبیعت / فرهنگ، و انسان / غیر انسان است، فرآیند رهایی بخشی که برگسان در تجزیه و تحلیل ذکاوت و غریزه شروع می کند. این یک موضع گیری اخلاقی - سیاسی است که از برداشت های حیات بعنوان منحصر بودن به انسان دوری جسته، اما بعلاوه شکل انسان دادن (انتروپومورفیزه کردن) به حیوانات و گیاهان را رد می کند، تا برای مثال به آنها حقوق ارائه دهد.<sup>۱۲۳</sup> این برداشتی از حیات و پروژه ای اخلاقی - سیاسی است که تقابل دو طرفه، آسیب پذیری، و وابستگی موجودات زنده ای را برجسته می کند که توسط حشرات به مثابه ابزار اعمال قدرت آشکار می شود. در این راه، چنین مفهوم سازی هائی تأکید دارند که خود انعطاف پذیری هرگز فراسوی قدرت نیست، و همان طور که مالابو پیشنهاد می کند، در حالی که ممکن است "فرم دنیای ممکن دیگری را" باز کند، انعطاف پذیری بعنوان یک محصول ژئوپالیتیک غیرمقارن می تواند تکوین دهنده ی سایر دنیاهای دیس توپیکی هم باشد که همیشه درون توزیع ناهموار مرگ و زندگی قرار گرفته اند.<sup>۱۲۴</sup>

برگسان بحث می کند که، مفهوم سازی حیات را هرگز نمی توان از نظریه های دانش جدا کرد. لذا، او اخطار می دهد که، حیات خودش یک نقد هستی - معرفت شناسانه ای ارائه می دهد. "یک نظریه ای از زندگی که با نقدی از دانش همراه نیست، مجبور است مفاهیمی را قبول کند که فهمیدن، همان طور که هستند، در اختیارش می گذارد."<sup>۱۲۵</sup> او بحث می کند که، فرمول بندی حیات و دانش . . . مانند یک فرآیند چرخشی، که بی وقعه یکدیگر را هل می دهند، باید بهم متصل شوند.<sup>۱۲۶</sup> آینده های در هم تنیده شده ی تغییر آب و هوا، کمبود غذا، و جنگ های هر روزه درخواست برداشت متفاوتی از حیات را دارند، برداشتی که فراسوی غرب و / به مثابه

انسان می روند. هیو رفلز (Hugh Raffles) در کتاب *Insectopedia* بطور متقاعد کننده ای به درهم آمیختگی های دوجانبه و روزافزون بین انسانها و حشرات اشاره می کند:

کابوس ارتش باعث شده است که همه ی تحقیقات در علم حشرات را سرمایه گذاری کند، کابوس واریسی مغزها و تیغ زدن به چشم ها . . . این ها کابوس هائی هستند که رؤیای جنگ های آینده، جنگ های حشرات بدون مخاطره انداختن مراکز فرماندهی، برپا کردن و پراکنده کردن، مستحکم کردن و حل کردن، مرکز زدا شده، شبکه ای شده؛ را در خواب می بینند: از جنگ اینترنتی، از جنگ افزار شبکه ی ارتباط - مرکزی، از جنگ های بدون مرگ و میر (حداقل نه در طرف ما). . . . کابوس هائی از تروریست هائی نامرئی، و یورش آورانی بدون شماره، که به محل های محرمانه و لحظات بی محافظی یورش می برند. کابوس های عصر ما، کابوس های ظاهر شونده، از کندوئی از شرارت ها، نسلی از مردمان بد، یک سوپراگانسیسمی فراتر از افراد. . . . زنبورها حالا کجا هستند؟ در اجتماعاتشان فرو می ریزند، از درون پیچ و خم های پلاستیکی شان سر می خورند، مواد منفجره را بو می کشند . . . ما را محافظت می کنند. به ما کمک می کنند تا شبها بخوابیم.<sup>۱۲۷</sup>

این کابوس ها متعلق به گذشته ی مشوش کننده ای نیستند که قبلاً در آن زندگی کرده باشیم بلکه در تهدیدهای زمان حال و در آینده ای سکنی دارند، که خواهد آمد، حال و آینده ای که در آنها تفکیک هائی که مدتهاست زندگی را محدود کرده اند دیگر نمی توانند بعنوان حیطه ی اصلی انسان ادامه داشته یا تحمل شوند. رژیم های بایوپولیتیکال جهانی و بین گونه ای که در آنها انسان ها و غیر انسان ها این گونه بسیج شده اند درخواست یک تجدید نظر در حیات به عنوان بیش - از - انسان از طریق انعطاف پذیری، روابط دو طرفه، و آسیب پذیری آن می کنند. همان طوری که هم بارتز و هم مالابو پیش بینی کرده اند، برهه ی کنونی واقعاً هم یک عصر انعطاف پذیری است. نه بصورت تقلیدی، سنتتیک و مصنوعی، بلکه به عنوان فراتر - از - ماده، و یک انگیزه ی خلاقانه، که نفوذ کرده، چرخش کرده، و در راه هائی بهم متصل می شوند که ممکن است آن مخالفت های نژادی (انسان / غیر انسان، جنوب / شمال، شرق / غرب) را که از طریق آنها مرگ و زندگی به فهمیده شدن و (بی) ارزش گذاری شدن ادامه می دهد، را بگسلد.

یادداشت ها

من می‌خواهم از شرکت کنندگان در دوره‌ی کارآموزی "مادیت‌های انعطاف پذیر" که در کالج گودایناف (Goodenough) که در نوامبر ۲۰۱۱ در لندن برگزار شد، تشکر کنم. بخصوص، من از برندا بهندر، جان گلدبرگ – هیلر و کترین مالابو سپاس گزارم. من از تاماس کمپل (Thomas Kemple) و شری دیلی (Sherri Dilley) برای گفتگوهای که مرا ترغیب کردند تا ایده‌هایی را پرورش دهم که در این جا ارائه شده و از بارنر هس (Barnor Hesse) و مینل مهتانی (Minelle Mahtani) برای اظهارنظرها و پیشنهاداتشان قدردانی می‌کنم. لطفاً همه‌ی مراسلات را به این آدرس ارسال کنید: [renisa@mail.ubc.ca](mailto:renisa@mail.ubc.ca)

Barthes, *Mythologies*.

Barthes, *Mythologies*, 98.

Barthes, *Mythologies*, 99. اولین تأکید در اصل، و دومین تأکید از من است.

کترین مالابو انعطاف پذیری را در یک سری از کتاب‌ها فرمول بندی کرده است. آنهایی که به انگلیسی ترجمه شده اند عبارتند از *What Should We do Plasticity at the Dusk*; و *Future of Hegel*;

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 67

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 57 تأکید در اصل.

Malabou, *Plasticity at the Dusk*

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 74

این تمایزات در مطالعات پساہیومنیست و حیوانات از همه شدیدتر از بین برداشته شده اند. کارهای دانا هاروی (Donna Haraway) در هر دو نوشتجات اساسی هستند. به این نوشته رجوع کنید: Haraway,

*Simians, and When Species Meet*

جمله‌ی "انسان – به مثابه – گونه" از نوشته‌ی فوکو تحت عنوان "Society Must be Defended", 247 اتخاذ شده است. من در سرتاسر این فصل بحث می‌کنم که، تمرکز بایوپالیتیک معاصر انسان را بعنوان یک هستی‌شناسی ممتازی حفظ کرده است. گرچه آگامبن مفصلاً در باره‌ی حیوانی کردن زندگی انسان به عنوان *homo sacer* (مترجم: فردی که در دوران باستانی روم تبعید شده و می‌توان او را کشت، ولی در مراسم دینی نمی‌توان او را قربانی کرد) را شرح و بسط می‌دهد، بحثهایش حیوانیت را استعاره‌ای تأکید می‌کند تا فرم‌های مادی. به *Agamben, Homo Sacer* مراجعه کنید. نوشتجات جدیدتر که زیست – تکنولوژی‌ها و / یا حیات حیوانات را درگیر می‌کنند بر این امر اصرار دارند که چگونه انسان با زیست – تکنولوژی‌ها دگرگون شده، برخلاف بررسی حیوانات غیرانسانی بعنوان عاملی فی‌نفسه و / یا چگونه بر انسانها مثل حیوانات حکومت شده است. در مورد اخیر به *Pandian, "Pastoral Power," 85-117* مراجعه کنید. به *Chen, Animacies*;

ارزیابی کلیدی رابطه های انسان و غیر انسان را شامل کند به این کتاب مراجعه کنید: *Shukin, Animal Capital Livingston and Puar, "Interspecoies"* .

تعبیرات من از انعطاف پذیری در این جا از حشره شناسی اتخاذ شده و بعلاوه اطلاعاتی از کارهای هنری برگسان، که به حیات به مثابه یک فوران خلاقانه نگاه می کند که برای حرکت به فراسوی خودش هدف گرفته است. به *Bergson, Creative Evolution* مراجعه کنید. من این دیدگاه را در بخش پایانی این فصل توسعه و شرح خواهم داد.

مهم است که به خاطر داشته باشیم که تقسیمات شمال / جنوب همیشه در واژه های نژادی شکل گرفته است. برای بحث جالب توجه در زمینه ی جهانی که با نژاد مشخص شده به *Silva, Global Idea of Race* مراجعه کنید. اهداف جنگ جهانی بر علیه تروریسم - افغانستان، عراق، فلسطین، پاکستان - گرچه بطور نژادی هم شکل گرفته، ولی تقسیمات شمال / جنوب را زیر سؤال برده است.

اصطلاح "انفجار هستی شناسی" از بازتاب های مالابو بر بحث هگل در باره ی تولد هم به مثابه شکوفه زدن و هم انفجار اخذ شده است. به *Malabou, Future of Hegel, 187* مراجعه نمائید.

برای مثال به این مراجع نگاه کنید: *Césaire, Discourse on Colonialism; Fanon, Wretched of the Earth; Mbembe, On the Postcolony* .

بحث من از حشرات و جنگ بخصوص از این نوشته ها اطلاعات کسب کرده است: *Kosek, "Ecologies of Empire," 650-78; Raffles, Insectopedia*

گرچه برگسان به انعطاف پذیری بیش از یک اشاره ی کوتاه در *Creative Evolution* نپرداخته، من مفهوم سازی او از سرزندگی را بعنوان انعطاف پذیری حیات خوانش می کنم. مهم این که، کارهای او در توسعه ی دیدگاه بیش - از - انسان انعطاف پذیری مفید است. برگسان دوگانگی انسان / غیرانسان را با تأکید بر رابطه ی (بینابینی) و اتصالی فرم های انسان، گیاه و حیوان از هم می شکافد. بحث های من در این جا بر گفته های برگسان برپا شده و آنها را گسترش می دهند، چون که من نه تنها به حیات انسان / غیرانسان بلکه به روابط بینابینی مرگ انسان / غیرانسان علاقه دارم.

اصطلاح "گونه های همدم" از *Haraway, Companion Species Manifesto* اقتباس شده است. هاروی بین "گونه های همدم" و "حیوانات همدم" تمایز برقرار کرده، شرح می دهد که اولی را نمی توان به دومی تقلیل داد، گرچه اغلب این طور می شود. با این وجود "گونه های همدم" در کارهای خود او تمایل دارند تا شامل سگ ها (بخصوص سگ خودش، دوشیزه کای آن پپر (Ms. Cayenne Pepper)، بابون ها شوند، برخلاف حشرات، ماهی ها، و گونه های دیگری که بنظر می رسد از فرم های حیات انسانی دور هستند. به *Haraway,*

97-114 "Encounters," مراجعه کنید. من در این جا پیشنهاد می‌کنم که، حشرات نه تنها نقطه ی مقابل انسانها هستند بلکه نقطه ی مقابل این حیوانات احساساتی نیز بوده و در نتیجه اغلب به عنوان "حیوانات همدم" یا "گونه های همدم" در نظر گرفته نمی شوند.

به Raffle, *Insectopedia*, 171 مراجعه نمایید.

برای تحزیه و تحلیل ذکاوت‌مندان ی پشه هائی که نمی توانند صحبت کنند به Mitchell, *Rule of Experts* فصل اول مراجعه کنید.

برای رقص های لول خوردنی به Wenner, "Sound Production," 79-95 مراجعه کنید.

Lorimer, "Nonhuman Charisma," 920.

Raffle, *Insectopedia*, 44

در باره ی استعمارگرایی، حشرات، و نابودی، به Césaire, *Discourse on Colonialism*; Fanon, *Wretched of the Earth*; Mamdani, *Victims: Mavhunga*, "Vermin Begins," 151-76 مراجعه کنید. در مورد یهودی شپشو به Mavhunga, "Vermin Begins," 141-61 بخصوص "یهودی ها" نگاه کنید.

برای برگسان، حیات "خود قابلیت تحرک" است." به Bergson, *Creative Evolution*, 128 نگاه کنید. بیاندازید.

Moczek, "Phenotypical Plasticity," 594.

Moczek, "Phenotypical Plasticity," 594.

Nylin and Gotthard, "Olasticity," 63-68.

Kosek, "Ecologies of Empire," 650.

Malabou, *Whar Should We Do*, 5.

Malabou, *Whar Should We Do*, 66.

Malabou, *Whar Should We Do*, 66, 80.

به Groh and Meinertzhagen, "Brain Plasticity", table 1 مراجعه کنید.

طبق گفته ی گرو و ماینرزهیگن، صفحه ی ۸۰ "Brain Plasticity"، انعطاف پذیری مغزهای حشرات دیگر بطور منظمی در فقره بندی های حاضر قرار نمی گیرد بلکه با سایر فرم های انعطاف پذیری سطح مشترک پیدا کرده و لذا مشکل می توان آن را تشخیص / منفک کرد.

Bergson, *Creative Evolution*, 27؛ تأکید در اصلی.

Bergson, *Creative Evolution*, 58

گرچه برگسان کمتر از مرگ صحبت به میان می آورد، او از پیرشدن صحبت می کند، که آن را به عنوان غیرقابل اجتناب شرح می دهد. اما، غیرقابل اجتناب بودن و فرجام شناسی یکی نیستند. برگسان، در نقد لایبنیز (Leibniz)

فرجام شناسی را بعنوان تحقق یک برنامه ی از قبل تعیین شده، رد می کند. مرگ ممکن است یک غیرقابل اجتنابی باشد، اما سیر حیات تا پایان یافتن به مرگ در راهی آشنا یا قابل پیش بینی، برنامه ریزی نشده است. برای برگسان، حیات مملو از تغییرات بی وقفه است که قابلیت پیش بینی و پیشروی را ناممکن می سازد. به Bergson, *Creative Evolution*, 39 مراجعه کنید.

Bergson, *Creative Evolution*, 128.

Bergson, *Creative Evolution*, 29.

نقل قول معروف برگسان این است: "تطابق پیدا کردن تکرار کردن نیست، بلکه جواب دادن است." Bergson, *Creative Evolution*, 58. تأکید از اصل.

Groh and Meinertzhagen, "Brain Plasticity," 279

تعداد زیادی از اشارات برگسان در کتاب *Creative Evolution* به حشرات و فرم های حشره ای است. بحث معروف دیگر در باره ی حشرات در "دگردیسی" فرانس کافکا آمده است. Kafka, *Metamorphosis*. به Winston, *Honey Bee* بخصوص فصل سوم مراجعه کنید.

Groh and Meinertzhagen, "Brain Plasticity,"

Bergson, *Creative Evolution*, 18-19.

Bergson, *Creative Evolution*, 19.

Bergson, *Creative Evolution*, 53.

Malabou, *Future of Hegel*, 24

Malabou, *Future of Hegel*, 67

Malabou, *Future of Hegel*, 68

Moczek, "Phenotupical Plasticity." 596

سازمان ملل معرفی حشرات را در تغذیه ی جهانی تشویق می کند. به White, "US Food Advisor" مراجعه کنید.

BBC Food Blog, "Why Not Eat Insects."

BBC News Europe, "Dutchman Urges World."

در بسیج حشرات در جنگ به Lockwood, *Six Legged Soldiers* مراجعه کنید. برای یک قوم نگاری جالب توجه از بسیج زنبورهای عسل توسط ارتش امریکا به Kosek, "Ecologies of Empire" مراجعه کنید.

Gorman, "Snails of War."

Malabou, *What Should We Do*, 5.

به Lockwood, *Six Legged Soldier*, 24 مراجعه کنید. لاک وود این نکته را با در نظر گرفتن ریشه شناسی لغات از "bombard" می سازد که در Kosek, "Ecologies of Empire," 654 به آن اشاره رفته است.

Robinson and Dyer, "Plasticity of Spatial Memory," 311-20

Wenner and Johnson, "simple Conditioning," 154-55.

Kosek, "Ecologies of Empire," 655-57

روزنامه ی نیویورک تایمز یک سری مقاله در باره ی شیوع اختلال تنشی بعد از آسیب (روان زخمی) در سگ هائی منتشر کرد، که در عراق کار می کردند. به "Dao, " More Military Dogs." مراجعه کنید.

Malabou, *What Should We Do*, 33.

فنگ چیه (Pheng Cheah) بحث انتقادی و بسیار مفیدی در باره ی این امر ارائه می دهد که چگونه نیروی زیستی در تقسیمات بین المللی کار تولید شده و تغییر کرده است. Cheah, "Biopower," 179-212.

Bauman, "Reconnaissance Wars, 81-90.

Bauman, "Reconnaissance Wars, 81-90.

Horn, *Bees in America*, 8

مالابو بحث می کند که سرمایه داری معاصر "بر جابجائی و نرمش در ساختارهای فرماندهی استوار است." شخص می تواند بحث مشابهی در باره ی تشکیلات و بسیج جنگی ارائه دهد، که بطور روزافزونی جابجا شده و شبکه ای است، تغییر مکان هائی که با بحث ها در باره ی جنگ با تروریسم ممکن شده بعنوان نوع تازه ای از جنگ که محتاج تکنیک ها و تکنولوژی های بدیعی است که از راه دور کار کرده و مرکز زدائی می کنند، منجمله پهبادها و نانوتکنولوژی ها. Malabou, *What Should We Do*, 33. حالا برای منتقدان عادی شده است که مشاهده کنند که جنگ با تروریسم بعنوان یک جنگ تازه توصیف شده است. یکی از بحث های اولیه در این باره توسط Bauman, *Society Under Siege*, بخصوص فصل ۳ نوشته شده است.

[WWW.cnn.com/2012/09/05opinion/bergen-obama-drone/index.html](http://WWW.cnn.com/2012/09/05opinion/bergen-obama-drone/index.html).

در باره ی تحقیق و آموزش زنبورها به اینها Kosek, "Ecologies of Empire," و Lockwood, *Six-Legged Soldiers* مراجعه کنید.

در مورد زیست شناسی کردن سیاست و سیاسی کردن زیست شناسی به این ها مراجعه کنید: Robinow and

Rose, "Biopower Today," 195-217; Rose, *Politics of Life Itself*

در باره ی ویژگی حیات گرائی که فوکو به نیروی زیستی و بایوپالیتیک نسبت می دهد به Rose, "Politics of Life Itself," 1 رجوع کنید.

این ادعا بخصوص از طریق مستعمره های اروپائی، جائی که فرمان حاکمیت، خشونت و مرگ روزمره بودند و هنوز هم ادامه دارند، گرچه به طرق متفاوتی، مربوط است. Mbembe, "Necropolitics" 11-40.

Foucault, *Security, Territory, Population*, 1.

برای مثال، به Stoler, *Race and the Education*

Esposito, *Bios*, 44.

Esposito, *Bios*, 44

Mbembe, "Necropolitics," 11-40; Mawani, برای درگیری های استعماری با فوکو و بایوپالیتیک به  
Colonial Proximities, esp. Introduction; Stoler, Race and the Education of Desire  
نگاهی بیاندازید.

Braun, "Biopolitics, 6-28 و هم چنین Mbembe, "Necropolitics," 11-40

بار دریگر، استثنائات قابل ملاحظه *Shukin, Animal Capital* و *Chen, Animacies* هستند.

Agamben, *Homo Sacer*.

"انسان - به مثابه - گونه" از نوشته ی ۲۰۲۰ "Society Must be Defended" توسط فوکو می آید. اسپوزیتو  
یکی از منتقدان شدید فوکوست، با این وجود او مسئله ی حیات را فراسوتر از انسان گسترش نمی دهد. به  
Sposito, *Bios* نگاه کنید.

تکر (Thacker) در *After Life* بدون این که بخصوص در باره ی بایوپالیتیک یا انعطاف پذیری بنویسد، چالش  
مشابهی را با برهان آوری برای فلسفه ای از حیات از طریق غیرانسانی و بی انسانی پیش می برد.

Massumi, "National Enterprise Emergency," 154.

Massumi, "National Enterprise Emergency," 154

Focault, *Birth of Biopolitics*, 261.

Massumi, "National Enterprise Emergency," 155

Massumi, "National Enterprise Emergency," 168.

Massumi, "National Enterprise Emergency," 168.

Focault, "Society Must be Defended," 245.

Focault, "Society Must be Defended," 245.

معروفترین این منتقدان *Stoler, Race and the Education of Desire* است.

در باره ی فقره بندی استعماری به Pratt, *Imperial Eyes* مراجعه کنید.

Fanon, *Wretched of the Earth*, 250 تأکید در اصل.

Focault, *History of Sexuality*, 103

به Hussain, "Beyond Norm and Exception," 734-53 نگاه کنید.

Bauman, "Reconnaissance Wars."

Mnembe, "Necropolitics," 32.

Massumi, "National Enterprise Emergency," 156.

Shaw, Graham, and Akhter, "Unbearable Humanness," 1-20.

US Army, *Eyes of the Army*, 11.

Focault, "Confession of the Flesh," 194.

در مقاله ی جالبی، یوجین تاکر (Eugene Thacker) بحث می کند که یکی از "چالش های اصلی" به  
بایوپالیتیک "چگونگی اذعان به کیفیت های بنیاداً نانسانی زندگی بصورت گردش، سیلان، و جریان است در

حالی که شرائطی برای حاکمیت و مدیریت بر آن ارائه داده شود." در این جا، تاکر بحث می کند که بایوپالیتیک به سادگی در باره ی حکومت بدن‌ها به عنوان افراد و تجمعات نیست بلکه به عنوان "نیروهای حیاتی" است که "همزمان 'بالا' و 'پائین' شاخص انسان" هستند. پروژه ی تاکر مصادف با موارد مورد نظر من در این جاست، بجز این که او الهامات خودش از سرزندگی و حیات را از روان (*psyche*) ارسطو دریافت می کند. برعکس، علاقه ی من به سرزندگی، همان طور که قبلاً بیان کردم و در بخش بعدی بحث خواهم کرد، از فلسفه ی برگسان مشتق می شود، که نقد پابرجائی از ارسطو برای قصورش در در نظر گرفتن زمان و بررسی خطی و پیاپی تحول ارائه می دهد. به Thacker, "Shadows of Aerheology," 134-52. تمامی نقل قول های فوق از صفحه ی ۱۳۶ هستند. برای نقد برگسان از ارسطو به کتاب *Creative Evolution* مخصوصاً صفحه ی ۱۴۹ مراجعه کنید.

Malabou, *Future of Hegel*, 8.

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 21.

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 78.

Malabou, *What Should We Do*, 17.

Malabou, *What Should We Do*, 68؛ تأکید در اصل.

Malabou, *What Should We Do*, 7-8

مالابو انعطاف پذیری را بعنوان یک مقاومت و انفجار می بیند. در حالی که انعطاف پذیری را به مقاومت در برابر نرمش شرح می دهد، آن را بعنوان "تخلیه های قدرتمند، و فوران های خلاقانه ای وصف می کند که تدریجاً طبیعت را به آزادی دگرگون می کنند." Malabou, *What Should We Do*, 68, 74.

گرچه مالابو فرمول بندی برگسان از مغز را نقد می کند، به تأثیرات او در فرمول بندی خودش از انعطاف پذیری اذعان می کند. Malabou, *What Should We Do*, ۷۲.

Bergson, *Creative Evolution*, 23.

Bergson, *Creative Evolution*, 23.

Bergson, *Creative Evolution*, 24.

Bergson, *Creative Evolution*, 29n.

Bergson, *Creative Evolution*, 106.

Bergson, *Creative Evolution*, 136.

Bergson, *Creative Evolution*, 136.

Bergson, *Creative Evolution*, 146.

Bergson, *Creative Evolution*, 149.

Bergson, *Creative Evolution*, 142.

Bergson, *Creative Evolution*, 142.

Malabou, *What Should We Do*, 78

جین بنت (Jane Bennett) دلائل قانع کننده ای برای به شکل انسان در آوردنی (Anthropomorphizing) ارائه می دهد که ارتباطی با حقوق ندارد. به Bennett, *Vibrant Matter* نگاه کنید.

Malabou, *What Should We Do*, 80

Bergson, *Creative Evolution*, xiii

Bergson, *Creative Evolution*, xiii

Raffles, *Insectopedia*, 203-4

## فصل ۱۰

محدوده‌های عدالت: یک درگیری آفرینش عشق و دوستی (Philopoiesis)<sup>۱۱</sup>  
مایکل جی . شاپیرو

مقدمه: ابزار اجرای عدالت

انگیزه‌ی آغازگر این مقاله نقل قولی طولانی از رمان *منطقه (Zone)* (۲۰۱۰) نوشته‌ی ماتیس انارد (Mathis Enard) است.<sup>۱</sup> قهرمان رمان، فرنسیس سروین میرکویچ (Francis Servain Mirković) کروواسی – فرانسوی است که داوطلب مبارزه در جنگ استقلال کروواسی بوده که در نتیجه‌ی تصفیه‌ی قومی، و انگیزه گرفته از ایدئولوژی نئونازی ای است که او در دوران جوانی جذب کرده است. همان طور که عبارتی در داستان موضوع را بیان می‌کند، "حقیقت این است که تعداد زیادی از نئونازی‌ها بودند، که مشتاق اسطوره‌ی پیروزی بر صرب‌ها، اسطوره‌ی کشور مستقل واحد کروواسی که توسط چریک‌ها تظهير شده است."<sup>۲</sup> رمان بصورت یک جمله از بازتابها در ۵۱۷ صفحه ساختار پیدا کرده است (هیچ نقطه‌ای ندارد، فقط ویرگول‌ها)، که توسط میرکویچ در مسافرتی با قطار از میلان به رم نگارش می‌شود تا آرشوی از جنایت‌های جنگی که در منطقه (منطقه‌ای شامل کشورهای حوزه‌ی مدیترانه) رخ داده را تحویل واتیگان دهد. عبارت‌هایی که الهام بخش تجزیه و تحلیل من هستند حاوی یادآوری روزی اند که او فرمانده‌ی کروواسی قبلی خودش، بلسکیک (Blaškić) را در محاکمه‌ی جنایات جنگی او می‌بیند، یک "سیرک چند زبانی از دیوان بین‌المللی لاهه." "بلسکیچ:

در جایگاه مخصوصش در لاهه در میان وکلا مترجمان دادستان‌ها شاهدان خبرنگاران تماشاچیان سربازان نیروهای محافظ صلح چند ملیتی (UNPROFOR) که نقشه‌ها را برای قاضی‌ها تجزیه و تحلیل می‌کردند بر احتمال منشاء احتمالی بمب‌ها براساس اندازه‌ی حفره که با مقدار بُرد تسلیحات براساس کالیبری اظهار نظر می‌

<sup>۱۱</sup> مترجم: فیلوپویسیس از دو کلمه‌ی یونانی **philos** به معنی علاقه یا عشق و فعل **poiesis** به معنی ساختن یا خلق کردن ساخته می‌شود. با هم این واژه‌های یونانی یک مفهوم تازه را شکل می‌دهند که فرآیند عشق به سازندگی، یعنی خلاق عشق و علاقه و هم چنین علاقه یا عشق به خلاقیت معنی می‌دهند.

کردند که منجر به استدلال‌های مخالف می‌شدند که همه‌ی آنها به سه زبان ترجمه و بطور خودکاری نوشته می‌شدند. . . . همه چیزها باید از اول شرح داده می‌شدند، تاریخدانان بر گذشته‌ی بوسنی، کروواسی، و صرب از دوران عصر حجر نو گواهی می‌دادند که چگونه یوگوسلاوی شکل گرفته است، بعد جغرافی دانان در باره‌ی آمار نفوس، سرشماری‌ها، مساحی‌های زمین، دانشمندان سیاسی در باره‌ی نیروهای سیاسی مجزائی اظهار نظر می‌کردند که در سالهای ۱۹۹۰ وجود داشتند. . . . بلسکیک در محفظه‌ی خودش یک مرد تنها است و باید برای تمامی جنایت‌ها بر اساس اصول مسئولیت جنائی فردی جوابگو باشد که او را به تاریخ متصل می‌کند، او تنی است در یک صندلی که هدفونی بر گوش دارد، او بجای تمامی کسانی که اسلحه بدست داشتند تحت محاکمه است. . . .<sup>۳</sup>

در این عبارت جالب توجه، شخصیت اصلی رمان انارد، یعنی میکویچ، یک ابزار اجرای عدالت را شرح می‌دهد، محلی که یک ابزار اجرا، همان طور که میشل فوکو با ایده‌ی مشهوری آن را شرح داده، "یک مجموعه‌ی کاملاً ناهمگنی است که از گفتمان‌ها، سازمان‌ها، فرم‌های معماری، تصمیمات آئین‌نامه‌ای، قوانین، تمهیدات اجرایی، بیانات علمی، گزاره‌های فلسفی، اخلاقی، و بشردوستانه . . . گفته‌ها به همان اندازه‌ی ناگفته‌ها . . . و عناصر دستگاه، تشکیل شده است."<sup>۴</sup> روشمندان، در فراخوانی یک ابزار اجرای عدالت بجای این که کوشش شود تا عدالت به سادگی تعریف شود، این تجزیه و تحلیل پیوستگی تاریخی شیوه‌های پدیدار شونده است تا تمرکز بر یک مفهوم انتزاعی (جائی که امر اخیر شیوه‌ای تجربه‌گرایانه است، که در آن مفاهیم به مقابله‌نامه‌های سنجشی‌ای ترجمه می‌شوند تا شرح‌های علل عدالت / بی‌عدالتی برقرار و امتحان شوند). تجزیه و تحلیل عدالت به عنوان یک ابزار قدرت نقشه برداری انبوهی از دنیائی از نیروهای پدیدار شونده‌ای را میسر می‌سازد که به عدالت، بصورت بخشی از گروه روش‌های اطلاعاتی و رابطه‌های پیچیده‌ی درون سازمانی، ارجاع می‌شود. بطور خلاصه، "عدالت"، آن طور که در تجدید خاطرات میکویچ به زبان آورده می‌شوند، یک اتفاق تاریخی پیچیده است، همان طور که ژیل دولوز و فلیکس گواتاری **Félix Guattari** پیشنهاد کرده‌اند ("مفهوم، اتفاق را به زبان می‌آورد").<sup>۵</sup> تجدید خاطرات میکویچ یک رخداد تفسیری بنیادی است که در آن به سمت یک دنیای فضا-زمانی تغییر یافته اشاره دارد. در تجزیه و تحلیلی که بدنبال خواهد آمد، من دو ژانر فضا-زمانی فلسفی و ادبی را طرح ریزی می‌کنم تا بینش‌هایی را دنبال کنم که بخاطر آوردن‌های میکویچ فراخوانی می‌کنند. با بهره‌گیری از استعاره‌ی انارد، یعنی منطقه، من بررسی‌ای از عدالت را پیشنهاد می‌کنم که از طریق خوانشی از رمان انارد پدیدار می‌شود که استعاره‌های ادبی نوشته‌را در معرض مفاهیم فلسفی قرار می‌دهد.

یک علاقه - سازی شفاف سیاسی

جغرافیای ادبی رمان انارد با تأکید بر یک منطقه‌ی خشونت بار ویژه، یک "ایدئولوژی از فضا"ی متناوبی را ارائه می‌دهد.<sup>۶</sup> این جغرافی هم نقشه‌ی کشور - مرکزی دولتهای ملی اروپائی را به چالش می‌کشد و هم روایت غالبی که سیاست‌های اروپائی را در یک داستان متری از ادغام اقتصادی و سیاسی را به چالش می‌کشد. بجای نقشه‌کشی جغرافیای سیاسی سنتی که مراکز سیاست‌گذاری را نمایان ساخته و مشروعیت می‌بخشد، فضای رمان بصورت یک نقشه‌ی ارزش‌شناسانه ارائه شده که هم فضاهاى خشونت را شناسائی کرده و هم آنها را برای همیشه ترک می‌کند. با این وجود، برای درک قدرت اخلاقی - سیاسی رمان منطقه، لازم می‌آید تا با درگیر کردن آن در مفاهیم فلسفی، یعنی با مداخله‌ای که سزار کاسارینو (Cesare Casarino) آن را علاقه‌سازی (philopoiesis) ترجمه می‌کند، در محتوای ادبی آن "مداخله" شود: "علاقه‌سازی یک مداخله‌ی ناپیوسته و انکساری بین فلسفه و ادبیات نامگذاری می‌شود."<sup>۷</sup> برداشت کازارینو از "مداخله‌ی انکساری" از طبقه‌بندی ژانرهای عملکردی دولوژ و گواتاری (Guattari) مسند شده، که در آن فلسفه یک "هنر شکل دادن، اختراع و ساختن مفهومات" بوده، و متون هنری "قطعه [ات] حس‌ها . . . ترکیب [ات] ادراکات و عواطف و تأثیر و تأثرات" هستند.<sup>۸</sup> علاوه بر این، از راه فهمیدن دخالت فلسفی در متون هنری دولوژ الهام می‌گیرد: "نظریه‌ی فلسفی خود یک روش تمرینی است، درست به همان اندازه‌ای که اوژه‌ی آن است. نظریه‌ی فلسفی از اوژه‌ی خودش انتزاعی‌تر نیست. یک روش تمرینی با مفاهیم است، و باید در پرتو حرفه‌های دیگری که در آنها دخالت می‌کند قضاوت شود."<sup>۹</sup> برای کاسارینو، در مجموع، علاقه‌سازی - به عنوان - روش با بر صحنه‌آوری یک مواجهه بین مفاهیم فلسفی و متون ادبی گسترش می‌یابد.

استعاره‌ی فضائی حاکم بر رمان، یعنی منطقه، یک فرصت مناسبی بدست می‌دهد تا از راه آن فلسفه توسط ادبیات به زبان آورده شود، چون که هر دو منطقه دارند. در مورد فلسفه، وقتی ما تجزیه و تحلیل دولوژ و گواتاری را از فلسفه بعنوان حرفه‌ی مفهوم - سازی قبول کنیم، منطقه تبدیل به استعاره‌ی فضائی آن می‌شود؛ آنها به مفهومات نه در واژه‌های مرجع آنها (یعنی نه از طریق استفاده از "تعاریف هماهنگ کننده"، که در روش‌های تجربه‌گرای تحلیلی مورد دارند) بلکه در واژه‌های منطقه‌ای بودن اتصالاتشان با مفاهیم دیگر برخورد می‌کنند. آنها تذکر می‌دهند که، مفاهیم، با مفاهیم دیگر سطح مشترک دارند، هم بطور زمانی ("هر مفهومی با مفهومات دیگر رابطه‌ای ماسبقی دارد، نه تنها با تاریخ آن بلکه در آن چه که خواهد شد) و هم بطور فضائی ("هر [مفهومی] . . . دارای منطقه‌ی همسایگی است).<sup>۱۰</sup> در مورد رمان انارد، زمینه‌چینی جغرافیائی آن، یعنی منطقه، تصور فضائی‌ای است که شکل‌گیری پویای هویت قهرمان رمان یا سوژه‌ی زیباشناسی آن، یعنی میکروچیج را تدوین می‌کند. اما این سوژه نمی‌تواند کاملاً به عنوان یک سوژه‌ی سیاسی یا اخلاقی ظاهر شود مگر این که به

مواجهه با منطقه ی دیگری کشیده شود، یک رده از مفهومات فلسفی که مجاورتشان شکل دهنده ی یک منطقه ی مفهومی است. تداخل بین ژانرها (یعنی، یک درگیری درون منطقه ای) یک بصیرت سیاسی از ابزار اجرای عدالت را در اختیار می گذارد، نه تنها به این علت که این تداخل "توان های بالقوه ی تازه ای را مفتوح می کند که وضع موجود تاریخ فرم ها را مختل می کند،"<sup>۱۱</sup> بلکه به این علت هم که خود مفاهیم فلسفی وضع موجود سیاستی را به چالش می کشند که از نظر مفهومی قبلاً در آنها سرمایه گذاری شده است.

انعطاف پذیری ها: در خانه ی مالابو و باختین

انعطاف پذیری یک مفهوم اساسی برای فیلسوف کترین مالابو و نظریه پرداز ادبی ام . ام . باختین (Mikhail Mikhalovich Bakhtin) است. اما، گرچه ژانر اصلی مالابو گفتمان فلسفی، و ژانر باختین گفتمان ادبی است، اما ژانر هیچ کدام خالص نیست. استعاره ها و مثل های ادبی در متون مالابو فراوان بوده، و در متون باختین استعاره ها و مثل های فلسفی فراوانند. همان طور که کاسارینو (Casarino) در شرح و بسطش در باره ی علاقه سازی - به عنوان - روش پیشنهاد کرده، بینش سیاسی از مخلوط کردن اصطلاحات مشتق می شود. او برای مثال، اشاره می کند که، هم مارکس و هم مل ویل (Melville) در باره ی "ماهیت سیاسی وجود" به تعمق پرداختند چون که دقیقاً مارکس "دریافت کرد که لازم است که حرفه ی فلسفه را ترک کند" [همان طور که در مورد مالابو صادق است] و مل ویل "از حرفه ی ادبی دوری می جوید تا یک دنیای تازه ای از نوشتن و فکر کردن را تجربه کند."<sup>۱۲</sup> شاید از این هم مهمتر این امر است که، هم مالابو و هم باختین یک دیدگاه فلسفی مشترکی در مورد سوژه ی نوشتن دارند. مالابو مفهوم انعطاف پذیری خودش را برای خودش بکار برده، و هنگامی که تاریخ مفهومی متغیر خودش را طی نوشته های گوناگون در باره ی فیلسوفان بازگو می کند، "پرتره ی مفهومی خودش را به مثابه یک نقاب قابل تغییر"<sup>۱۳</sup> ارائه می دهد. و باختین نویسنده را به مثابه یک سوژه ی سیار در نظر می گیرد؛ "مولفان" او با در نظر گرفتن خودشان به صورت "به کمال نرسیده"، و به عنوان سوژه هائی که همیشه در حال شدن هستند، کسانی هستند که، آن طور که او می گوید، "از نظر ارزش شناسی هنوز - باید - باشند." این وضعیت خود - شناختی خودش را از طریق چگونگی برپائی "زندگی های زندگی کرده ی" شخصیت های اصلی داستان هایشان، به صورت پویائی شناسی های تطابقی با یک دنیای پیچیده ی در حال تغییر، به زبان می آورند.<sup>۱۴</sup>

از نظر فضائی، شرح ویژه ی مالابو از انعطاف پذیری بصورت یک منطقه از مفهومات است که در شکاف های اصطلاحات فلسفی هگل، هایدگر، و دریدا: به ترتیب دیالکتیک، تخریب، و ساختارشکنی، قرار گرفته

است. انعطاف پذیری برای مالابو، که در ابتدا از استفاده‌ی هگل از مفهوم آن برداشت شده و نهایتاً مقصودش جایگزین کردن "طرح حرکتی" مبتنی بر نوشتار دریداست (یعنی یک ابزار یا "تصورِ فکر" که توسط آن نیرو و اطلاعاتِ نوشتاری یک دوران<sup>۱۵</sup> بدست آورده می‌شوند) شامل عملِ خود – و شکل دهنده‌ی جهان "تخیلات ایجادگری"<sup>۱۶</sup> است. با تعهد بر یک "گسستگی نمادی بین مؤلفه‌های انعطاف پذیر و نگارشی فکر"،<sup>۱۷</sup> مالابو سبکی از سابژکتیویتی را برپا می‌کند که تأکید بر تحول پذیری دارد تا تقلید یا بازنمود. برای مثال، در یک مورد کاربردی، وقتی که گفتمان‌های فلسفی و علم اعصابی را بهم وصل می‌کند، می‌گوید که "انعطاف پذیری، بدور از ساختن یک تصویر آئینه‌ای از جهان، فرم یک دنیای ممکن دیگری است. بنابراین، تولید آگاهی از مغز محتاج این است که ما از یک جهانی شدن متغیر زیست‌شناسی دفاع کنیم."<sup>۱۸</sup> لذا مالابو الگوی انعطاف پذیری خودش از آگاهی فلسفی را با علم اعصاب بیان کرده، پیشنهاد می‌کند که ما انعطاف پذیری مغز را تصدیق می‌کنیم چون که فکر جزئی از طبیعت ارگانیک است: "ذهن زائده‌ی خردمند اعصاب نیست."<sup>۱۹</sup>

بختین، برخلاف مالابو، انعطاف پذیری را در ساختار روایت‌شناسانه‌ی ژانر قرار می‌دهد تا در پویایی‌های ذهن. او بحث می‌کند که، "رمان خود انعطاف پذیری است" چون که "ژانری است که همواره خودش را جستجو و امتحان کرده و فرم‌های مستقر یافته‌ی خودش را مدل‌ولولبازبینی قرار می‌دهد."<sup>۲۰</sup> در این مفهوم، بختین با مالابو روایتی از انعطاف پذیری را شریک است که به یک زمان بندی آینده – نگر، و تعهدی به تحول پذیری فرم‌ها و به راه‌هایی رجحان می‌دهد که در آنها فرم‌های متغیر بیشتر از چهارچوب‌های ثابت به واقعیات‌های تغییر یابنده‌ی دنیای حیات نزدیک می‌شوند. بختین، با فراخوانی مفهوم منطقه متذکر می‌شود که رمان به عنوان یک ژانر "خودش را در یک منطقه‌ی تماس مستقیم با واقعیت در حال توسعه ساختار می‌دهد."<sup>۲۱</sup> برای مقاصد تحلیلی من مهم این است که، در سرتاسر بحث‌هایش در مورد ژانرهای رمانی تجزیه و تحلیل بختین از فضا و زمان بندی الگوهای مناسبی برای راهی ارائه می‌دهند که حرکات قهرمان داستان / سوژه‌ی زیباشناسی انارد، یعنی میکویچ (هم مسافرت کردنش و هم تغییر هویت‌هایش) جنبه‌هایی از دنیای معاصر او را آشکار می‌سازند. بخصوص، تجزیه و تحلیل بختین از بعضی روایت‌های رمان تکوینی (**bildungroman**) بخوبی به کتاب منطقه‌ی انارد اطلاق می‌شود، بخصوص یک نوع آن، یعنی "رمان مسافرت": [در] *رمان مسافرت (The Travel Novel)*: قهرمان یک نقطه‌ای است که در فضا حرکت می‌کند. او هیچ ویژگی مشخصه‌ای ندارد، و خود او مرکز نیت هنری رمان نویس نیست. حرکتش در فضا – سرگردانی و تعقیب و گریزهای گاهگاهی او. . . به هنرمند اجازه می‌دهند تا تنوع فضائی و ساکن اجتماعی جهان را پرورش داده و نمایش دهد (کشور، شهر، فرهنگ، ملیت، گروه‌های اجتماعی گوناگون و شرایط خاص زندگی‌هایشان را).<sup>۲۲</sup>

بختین در پرداختش به نوعی دیگری از رمان، یعنی "رمان پیدایش" (novel of emergence) راهی را مجسم می کند که تحول پذیری قهرمان داستان انارد، یعنی میکویچ، تغییرات تاریخی در جهان را منعکس می کند. در بعضی از نسخه های این نوع رمان، تغییرات شخصیتی تنها کانون نیستند. بلکه، "او همراه دنیا پیدا می شود و پیدایش تاریخی خود جهان را منعکس می کند. او دیگر درون یک عصر نیست، بلکه در مرز بین دو عصر است، در نقطه ی گذار از یکی به دیگری. گذار در او و از درون او به انجام می رسد. او مجبور می شود تا به انسان نوع تازه ای تبدیل شود که سابقه نداشته است. لذا، در این جا نیروی سازمان دهنده ی آینده، بطور مفرطی قوی است - و البته، این زندگی نامه ی محرمانه ی آینده نیست، بلکه آینده ی تاریخی است."<sup>۲۳</sup>

در این جا، بختین مفهوم خودش از کرونوتوپ (مترجم: با ترجمه ی تحت اللفظی زمان دوستی، چگونگی بازنمود ترتیب زمان و فضا در زبان و گفتمان است که توسط بختین تفصیل شده است) را در راهی بکار می گیرد که ترتیب زمانی تغییر شخصیت قهرمان داستان او را جهت می دهد تا منعکس کننده ی یک دنیائی شود که ترتیب دوباره ای پیدا کرده است. به همین منوال، مالابو در برداشتش از زمان بندی ای که به آینده جهت گیری کرده، بر راهی تمرکز می کند که آگاهی به سمت حالت آینده اش حرکت می کند: چون که در حرکت دگرگون کننده ی جهت داده شده ی دیالکتیکی ای درگیر است که هم فرم دهنده و هم حل کننده ی فرم بوده و آن طوری که نشان می دهد "توان تفکیک خودش از خودش را داراست."<sup>۲۴</sup> در آن چه که بدنبال خواهد آمد، من رویکرد مالابو به انعطاف پذیری را با درک فیلسوفانه ی میکویچ انارد به عنوان یک "شخصیت مفهومی"، متغیر مورد توجه قرار می دهم، یعنی یک پیکر در متن فلسفی.<sup>۲۵</sup> و من بررسی بختین از انعطاف پذیری را با تصور میکویچ به عنوان یک "قهرمان" (واژه ی بختین برای شخصیت اول داستانش؛ در واژه های من یک "سوژه ی زیبا شناسی")<sup>۲۶</sup> در ژانر ادبی، یعنی رمان، رعایت می کنم که به فرآیندی از خود - شکل دادن ارجحیت می دهد که به تغییراتی در آرایش های اجتماعی - سیاسی دنیای حیات واکنش نشان می دهد. لذا من میکویچ را هم یک پیکر مفهومی و هم زیباشناسی در رمانی تصور می کنم که هم از نظر فلسفی عمیق بوده و هم از نظر شورانگیزی، چون که بنظر می رسد که تقلیدی از ژانر نثر مسجع باشد. جایی که "تفاوت بین شخصیت مفهومی و پیکر های زیباشناسی اول از همه در این شامل می شوند، نتیجتاً، میکویچ دو "نیرو" را ایفا می کند: اولی نیروهای مفهومات، و دومی نیروهای احساسات و ادراکات."<sup>۲۷</sup> ژاک رنسیه (Jacques Rancière) الگوئی از سیاست های ادبیات ارائه داده که هر دو پیامدها را بدست آورده و به خوبی به رمان انارد اطلاق می شود: "ادبیات با ارائه ی پیام ها یا قالب بندی بازمودها کار سیاسی نمی کند. بلکه این کار را با راه اندازی احساسات تند انجام می دهد، که به معنی فرم های تازه ی تعادل (یا بی تعادلی) بین یک مشغله و 'ابزار' حسی مناسب آن است. . . این سیاست

ادبیات است - یعنی، سیاست این هنر نوشتن - که مقرراتی را زیر پا گذاشته است که فرم‌های معینی از احساسات و بیاناتی را می‌سازند که در خور شخصیت‌های قطعی یا موضوعات سوژه‌ای است.<sup>۲۸</sup>

منطقه

بین فوران و انفجار فرم، سابژکتیویتهی انعطاف‌پذیری را به چالش می‌کشد.

--- کترین مالابو<sup>۲۹</sup>

من در حال تغییر دادن زندگی‌م بدلم خاطراتم آینده‌ام گذشته‌ام هستم.

--- میکویچ ماتیاس انارد

بیشتر پیچیدگی رمان انارد از یکی از جنبه‌های اصلی فرم آن، یعنی قالب بندیش به صورت یک حماسه مشتق می‌شود: *ایلیاد (Iliad)* هومر. مانند ایلیاد، ۵۱۷ صفحه‌اش به ۲۴ فصل تقسیم شده‌اند، و همان‌طور که انارد تصدیق می‌کند، "من می‌خواهم یک حماسه‌ی معاصر بنویسم."<sup>۳۰</sup> گاهگاهی حماسه‌ی دیگر هومر، یعنی *اودیسه (Odyssey)* نیز فراخوانی می‌شود. مخلوط کردن دو ژانر، یعنی رمان و حماسه (که بختین بشدت آنها را از هم تفکیک کرده، و رمان را "تنها ژانری می‌بیند که به رشدش ادامه می‌دهد"، در صورتی که حماسه نه تنها مدت‌هاست که رشدش کامل شده، بلکه ژانری است که از قبل عتیقه شده است)<sup>۳۱</sup>، اثر منتقدانه‌ی کتاب *منطقه* را تقویت می‌کند، چون که همان‌طور که بختین هم پیشنهاد می‌کند، "رمان (دقیقاً در نقش آن‌ها بعنوان ژانر) ژانرهای دیگر را تقلید کرده؛ قراردادی بودن فرم‌ها و زبان آنها را افشا کرده؛ و بعضی ژانرها را با فشار بیرون رانده و بقیه را در ساختار مخصوص خودش ادغام نموده، آنها را مجدداً فرمول بندی و برجسته می‌کند."<sup>۳۲</sup> در بین اثرات کلیدی چهارچوب بندی حماسه‌ای رمان کنار هم قرار دادن سرنوشت‌های بعد از جنگی است که با فراخوانی آدواری ماجراهای قهرمانان هومر فراهم می‌شوند. اولیس به خانه برمی‌گردد تا زندگانی خانوادگی‌اش را دوباره بدست آورد، در حالی که میکویچ در حالی که به طرف آینده‌ای می‌رود که هیچ شباهتی به سرچشمه‌های او ندارد، درگیر یک دگرگونی بنیادی است. نتیجتاً، رمان، در "اصلاح" فرم حماسه‌ای، وزنه‌ای فلسفی به مسافرت نوع میکویچی می‌دهد. برای مثال، در یک نقطه از رمان، یکی از سربازان همکار میکویچ، بنام آنتونیو، بصورت فردی توصیف می‌شود که از سرنوشت اولیس احتراز می‌کند "آنتونیو از جبهه‌ی شرقی برگشته در حومه‌ی شهر می‌دود تا از سرنوشت اولیس فرار کند، از زن دوزنده‌اش، سگ خوب شکارچیش که بین پاهای او را بو می‌کشد، او از آینده‌ای فرار می‌کند که آن را حدس می‌زند" (برگشت به زندگی پیش پا افتاده‌ی خانوادگی).<sup>۳۳</sup> مالابو، بطریقی که خودش را درگیر سیر و سیاحت فلسفی می‌کند، یعنی "با استنتاج و

رسیدن، "مسیر اولیس را هم فراخوانی می کند چون که با اهمیت ترابری شده است. با اشاره به "ارزش پارادایمی ای که در غرب به بعضی فرم های مسافرت داده شده: مثل اودیسه،" مالابو می نویسد که، "به طریقی، مسافران غربی همیشه گام های اودیسه را دنبال می کنند." <sup>۳۴</sup> مسافرتی فلسفی یا نمادی، که برای او (و دریدا، وقتی مالابو او را همراهی می کند)، یک "موضوع پدیده ای" است، نوعی راندگی نمادی (یک "سرگردانی مشتق شده"). <sup>۳۵</sup> میرکویچ انارد مفهوم سرگردانی را هم فرا می خواند، و مکان شناسی خشونت بار مسافرتش را با تراژدی سه بخشی (ترایلوژی) داستان اسرانیس سیرکاس (**Stratis Tsirkas**) تحت عنوان *شهرهای سرگردان* <sup>۳۶</sup> (**Drifting Cities**) (۱۹۷۴) مقایسه می کند، حماسه ی سرگردانی سه شهر - اورشلیم، قاهره، و اسکندریه - که هنگامی که جنگ جهانی دوم وفاداری ها و دشمنی ها را در همان "منطقه"، یعنی خاورمیانه، از نو طرح ریزی می کردند، به سمت هرج و مرج کشیده می شدند. مشابه اثر سابرکتیویتی در سیر و سیاحت فلسفی - سرزمینی مالابو، سابرکتیویتی میرکویچ وقتی که او قصداً دچار دگرگونی می شود به او سوژه ای انعطاف پذیر می دهد (وقتی که تلاش می کند خود - فهمیش را از جهان شکل دوباره ای بدهد). در تکرار سرلوحه ی بخش مربوطه، "من دارم زندگیم بدنم خاطراتم آینده ام گذشته ام را تغییر می دهم. . . ." <sup>۳۷</sup> مانند مالابو، که همراه دریدا به یک مسافرت سرزمینی و فلسفی دست می زند، میرکویچ هم دو روش را با هم ترکیب می کند؛ او هم در مسافرتی سرزمینی است و هم مسافرتی نمادی.

بطور خلاصه، میکویچ، یک کوواسی فرانسوی، بعد از این که تحت تأثیر ایوان دروی (**Yvan Deroy**) دوست نئونازی دوران کودکیش قرار می گیرد، به جنبش استقلال طلبی کروواسی می پیوندد. متعاقباً، او از حرفه ی جنگیش خارج شده و به مأمور مخفی فرانسه تبدیل می شود که منطقه ی فعالیتش اطراف مدیترانه بین بارسلونا و بیروت است. بعد از این که از دیدن عکس های اردوگاه جمعی وستربورک (**Westerbork**) بوحشت می افتد، تکلیفی ۵ ساله بعهد می گیرد تا آرشیوی از قساوت های منطقه جمع آوری کند. در سرتاسر رمان، تمامی مسیر زمانی در حالی بصورت بخاطر آوردن بیان می شود که او با قطار از میلان به رم رفته، آرشیو ش را در چمدانی حمل می کند که قصد دارد به واتیکان بفروشد. هدف نهائیش این است که بعد از فروش آرشیو با زنی به نام ساشکا (**Sashka**)، ناپدید شود که در نظر دارد بقیه ی عمرش را با او بسر ببرد. از آن جایی که او درگیر محو کردن نفس های گذشته، برپا کردن نفس های تازه، و ساختن فرم تازه ای است (در واقع مشغول تفکیک کردن مجدد مفهوم است که در آن قرار گرفته و دنیائی که در آن بوده) او در سرتاسر مسافرت خودش را بصورت سوژه ی انعطاف پذیر اصیلی اشکار می کند. برای مثال در یک نقطه ای می گوید، "فرنسیس سیروین میرکویچ به همان طریقی از هم پاشیده شده که پال ریکن (**Paul Ricken**) [مأمور اس اس آلمانی که آرشیوی مخفیانه از عکس های قساوت بار جمع آوری کرده بود] از هم پاشیده شده بود، احتمال دارد که من هم می

خواستم که مسافرت را مستند کنم، بعد ناپدید شده و با شخصیت‌های ایوان دروی دوباره متولد شوم.<sup>۳۸</sup> و در نقطه‌ی دیگری او خودش را این‌طور تصور می‌کند که در آرشیو داخل چمدانش حل شده: "من فکر می‌کنم که کم‌کم هویتم را در آن نام‌های کاذب جا گذاشته‌ام، من خودم را شقه کرده‌ام، کم‌کم فرنیسیس سروین میرکویچ به یک تکی منحل شده...<sup>۳۹</sup>"

اما، در حالی که یک رشته‌ی داستان بر دگرگونی‌های میرکویچ متمرکز شده، رشته‌ی دیگر بازگوکننده‌ی تاریخ شقاوتها در منطقه و خیال‌پردازی‌های کشاندن مهاجمین به عدالت است که در دنیائی فرض گرفته می‌شود که در آن کسانی که قساوت‌ها را انجام داده‌اند بازیکنان فرعی بوده‌اند که خشونت‌هایشان را دیگران کمک و تشویق کرده‌اند، بخصوص آنها که درگیر تبادل کالاها هستند. یادآوری مشاهدات بختین در این باره که چگونه قهرمان یا سوژه‌ی زیباشناسی رمان مسافرتی "همراه دنیا ظاهر می‌شود... بازتاب ظهور تاریخی خود دنیاست. او دیگر درون یک عصر نیست، بلکه در مرز بین دو عصر، در نقطه‌ی گذار از یکی به دیگری است. گذار بر او و از درون او بدست می‌آید،"<sup>۴۰</sup> هنگامی که میرکویچ بعضی از مسافران را در قطار مناظره می‌کند، لحظه‌ای قابل تعریفی وجود دارد. در بین آنها "تاجران مصری، لبنانی، و سعودی وجود دارند که همه در بهترین مدارس آمادگی انگلیسی و امریکائی درس خوانده، بطور چشمگیری آراسته، بمراتب دور از کلیشه‌های پرآب و رنگ، و پر سر و صدای اهالی لوانت (مترجم: منطقه‌ای شامل جنوب ترکیه، اسرائیل، اردن، لبنان، فلسطین و سوریه است که در زمان حال، داعش ادعای ایجاد خلیفه‌گری اسلامی در آن دارد) نه چاق هستند و نه ملبس به لباس چادرنشینان، آنها به آرامی در باره‌ی امنیت آینده‌ی سرمایه‌گذارهایشان صحبت می‌کنند، آن‌طور که می‌گویند، گویا در باره‌ی معاملات با ما صحبت می‌کنند، در باره‌ی آن چه مربوط به ناحیه یا منطقه و دنیای نفت است صحبت می‌کنند... بعضی از آنها به کروات‌های بوسنی اسلحه فروخته بودند، و بعضی به مسلمانان."<sup>۴۱</sup>

در این جا مشاهدات میرکویچ در باره‌ی خود او نیستند بلکه در باره‌ی نقشه‌ی خیالی در حال تغییر منطقه‌اند. در حالی که افرادی از فرهنگ‌های ملی گوناگون به صورت تجاری چپاول‌گر در دنیائی گردهم جمع می‌شوند که در آن سرمایه‌داری جهانی از دشمنی‌های قومی - ملی نفع می‌برد، نقشه‌ی تفاوت‌های فرهنگی در حال جانسین شدن است. در نتیجه، با جسم‌های در حال جنگ نه در واژه‌های وفاداری‌های ملی و فرهنگی بلکه به عنوان سرمایه‌ی انسانی، به صورت مشتری‌برخورد شده، و سرنوشت‌ها توسط شبکه‌ای از ابتکاراتی تعیین می‌شوند که در آنها خشونت یک نتیجه است تا یک قصد. همان‌طور که میرکویچ اضافه می‌کند، "تجار ما در منطقه تهدید موجود در پشت سر دستی را ندیدند که دراز شده بود، بازی‌های مرگ‌آوری را که در سالهای در پیش به اجرا در آمدند..."<sup>۴۲</sup> آشیل امبمبه (Achille Mbembe) بطور مختصر و مفیدی به عواقب سیاسی - سیاه‌پوست‌ی جریان‌های پولی می‌پردازد که به ادراکات سرمایه‌ی انسانی در نواحی گوناگون

خشونت ساختار تازه ای می دهند" . . . جریان کنترل شده ی ریزش درونی و استوار کردن جریان پول در اطراف مناطقی که در آنها منابع خاصی استخراج می شوند تکوین اقتصادهای قلمروهای محصور را ممکن ساخته و محاسبه ی قدیمی بین مردم و چیزها را جابجا کرده اند. تراکم فعالیت های مربوط به استخراج منابع با ارزش در اطراف این محصوره ها به نوبه ی خودش، این محصوره ها را تبدیل به فضاهای مناسبی برای جنگ و مرگ کرده است.<sup>۴۳</sup>

پس ما چگونه می توانیم فن تعلیم عدالتی رمان را بفهمیم؟ حداقل، علاوه بر ارتباطات خاصی که رمان ارائه می دهد - برای مثال، بین جریان های سرمایه و خشونت - موضوعی که در باره ی قساوتها و موضوع عدالت بیان می کند بطور بنیادی با فرم بیانات آن در هم تنیده شده است، که خواننده را با در کنارهم قرار دادن های سریع اطلاعات و تصورات بحرکتی در می آورد که تقلید کننده ی مسافرت با قطار میرکویچ است، که در آن مسافر شاهد تغییرات سریع در منظره ها است. برای مثال، ما در قطار او، با پرش بدرون یک نقل قول، در حالی به میرکویچ می پیوندیم که او اطلاعاتی در باره ی انتقالات اجباری با قطار یهودی ها از منطقه به اردوگاه های کار اجباری و مرگ در سال ۱۹۴۴ را بیان می کند.

. . . دستگاه حکومت آلمانی [ در ایتالیا ] در سازماندهی کاروانها، حمل و نقل پارتیزان ها و آخرین یهودی ها از بالونا (Bologna) یا میلان، به فوسولی (Fossoli) بعد به بولزانو (Bolzano) و بالاخره به بیرکنائو (Birkenau) دچار زحمت شدند. . . . بیرکنائو، جائی که تمامی خطوط راه آهن بهم وصل می شوند، از تسالونیکا (Thessalonica) تا مارسسی (Marseille)، منجمله میلان، رجیو (Reggio)، و رم، قبل از این که به دود بروند، قطار من پنجره دارد . . . یهودیان از پراگ، یهودیان یونان که حتی پول بلیطشان را به لهستان پرداختند، به آنها بلیطی برای مردن فروختند، و رهبران جامعه با تلخی بر سر قیمت بلیط مسافرت با اولیاء آلمانی مذاکره می کردند، بدگمانی عجیب و غریب بوروکرات های نازی، آیکمن (Eichman)، هوس (Höss)، استنگل (Stangl)، مردانی آرام، مردان اهل خانواده ساکت که آسایش خاطرشان با دیوانگی جنگجویانه ی مردانه ی هیملر (Himmler) یا هایدریخ (Heydrich) متفاوت بود، فرنز (Franz) استنگل عاشق گلها، باغ های مرتب و حیوانات بود. . . .<sup>۴۴</sup>

در این جا، مانند هر جای دیگری در رمان، بجای این که منحصراً اطلاعات ارائه شوند یا توضیحی داده شود، انارد استعاره های طعنه آمیز و عدم تجانس های چشم گیری می سازد - در این مورد به بد سرشتی "مردان آرامی" اشاره می کند که ترتیب مرگ دیگران را می دهند - همه در تضادی نمادی بین انواع متفاوت مسافرت های مختلف با قطار قرار گرفته اند (قطارهایی با پنجره های سیاه شده که قربانیان اردوگاه های کار اجباری را حمل

می‌کنند و قطار میرکویچ که در حالی که او خوانندگان را از درون یک منطقه ی قساوت باری عبور می‌دهد، و از جهتی مخالف، که با پنجره هائی باز به او اجازه ی مشاهده می‌دهند. از یک طرف، میرکویچ انارد بطور اندیشمندانه در باره ی عدالت، عاملیت، خاطره ی تاریخی، و تغییرات در اجرای عدالت فرض می‌گیرد، که در این مفهوم به مثابه شخصیتی تعقلی عمل می‌کند. از طرف دیگر، مشاهداتش با ادراکات و احساسات بر ما تأثیر گذارند، هنگامی هم که او به صورت سوژه ی زیباشناسی عمل می‌کند، ما را به طریقی به درون منطقه می‌کشد که فضای اروپائی مفهوم سیاسی را جدائی مجددی می‌دهد. سیم اُ سالیوان (Sim O'Sullivan) زبانی مناسب برای چگونگی متأثر شدن ما ارائه می‌دهد. میرکویچ انارد "دنیای احساسات ما، این کائنات نیروها را [ که ] دنیای ماست، بدون عینک سبژکتیویته عادی مشاهده می‌کند [ و سیر سرگیجه آورش در منطقه را، وقتی که او آماده می‌شود تا آرشیوی تاریخی از وحشت‌ها را برای کمک به ما تحویل دهد] . . . تا این که این عینک‌ها برداشته شوند، که به هیچ عنوان عینک نیستند بلکه دقیقاً وضعیت سبژکتیویته ما هستند."<sup>45</sup>

سبژکتیویتی ای که اُ سالیوان به آن اشاره می‌کند سبژکتیویتی سیاسی سنتی ما، یعنی جذب شدن ما به دنیای حاکمیت‌های جداشده از هم است که بر پایه ی آنها ما در نقشه ی جغرافیای سیاسی معاصر قرار داده شده ایم. بنابراین عبارت انارد نقشه‌گذاری سبژکتیویتی شهروندی سنتی ما را بهم زده، ما را به حرکتی وا می‌دارد تا بازتابی بر مسئولیت خودمان در مقابل فضا و تاریخ قربانی سازی داشته باشیم. تمرکز ما را از آرشیو تحکیم ملی ("بایگانی و مرتب سازی محل حافظه ی جمعی [ یک ] ملت یا اجتماع)<sup>46</sup> به آرشیو قساوت‌ها و بی‌عدالتی هائی سوق می‌دهد که شامل سابقه ی تاریخی خشونت در منطقه است. پس، در نهایت، "آرشیو" بعنوان جزء اساسی ابزار اجرای عدالت در می‌آید.

#### آرشیو‌ها فراوانند

در رمان *منطقه ی انارد* به طور مؤثری سه آرشیو وجود دارند. آشکارترین آنها آرشیو شقاوت هائی است که در چمدان میرکویچ جای گرفته‌اند. در داستان مسافرت با قطار، انارد یک گزاره ی غیرمستقیمی در باره ی سیاست آرشیو ارائه می‌دهد. برای محافظت از این آرشیو؛ میرکویچ چمدان را به میله ای در صندلیش دست بند زده است. این حرکت، همراه با نمادهای سهل و ساده ای که با مقصد قطار، ایستگاه ترمینال رُم، و مقصد چمدان، یعنی واتیکان، در اختیار گذاشته می‌شوند، دلالت ضمنی بر این دارند که هنگامی که آنها در آرشیو‌های متصدیان سیاسی و دینی قرار گرفتند، مدارک مهر و موم، و قفل و بند شده و از دستکاری‌ها محافظت می‌شوند، چون که این متصدیان (سرکلانترها) "قانون آن چه که می‌توان گفت" را به اجرا می‌گذارند.<sup>47</sup> اما، هم چنان که برپائی

سوژه‌ی زیباشناسی انعطاف‌پذیر رمان، یعنی میکویچ، (وقتی که او "بطرف سرنوشتش بر می‌گردد")<sup>۴۸</sup> نشان می‌دهد و شهادتش بر شکنندگی تجدیدخاطرات تاریخی و وفاداری‌های که مسافرت او حاکی از آنهاست، آرشیو هرگز در نهایت کاملاً امن نشده است. گرچه مؤسسات و بوروکراسی‌ها ممکن است سعی کنند تا کلمات و معانی را حفظ کنند (برای مثال، به آنها در مکان‌های معماری و تندیس‌ها در واتیکان جسمیت بدهند)، ولی کلمات و معانی در نهایت تعدیل و تعویض می‌شوند. علیرغم تمایل میکویچ تا هم آرشیوی را که حمل می‌کند و هم نفس‌هایی را که جسمیت داده منقضی کند، این‌ها بخشی از آینده‌ی نامطمئن مستمراً تعدیل‌شونده‌ی او باقی خواهند ماند.

جدا از آن چیزی که در چمدان مارکویچ وجود دارد، رمان حاوی آرشیوی ادبی هم هست – کسانی که الهام‌بخش فرم غیرعادی رمان هستند: آپولینیر (Apollinaire)، بوتر (Butor)، هومر، جویس (Joyce)، و پینچان (Pynchon)؛ واکنش‌های افسانه‌ای قانون کلیسا به جنگ و قساوتها توسط جوزف کندر (Joseph Conrad)، ارنست همینگوی، عدرا پاوند (Ezra Pound)، و کسان دیگری که در داستان سرائی در کنار مرتکبان قساوت، برای فضا داشتن در می‌افتند؛ و شخصیت‌های دیگر ادبی، که اکثر آنها نویسندگانی هستند که ارتباطات خصوصی با منطقه داشته و شخصاً از خشونت‌هایی که در آنجا رخ داده، متأثر شده‌اند. اما، انارد به این نویسندگان بیشتر از اشاره‌ای محض می‌پردازد. او مسافرت را، برای بعضی از این‌ها، هم بطور واقعی و هم نمادی، دوباره ردیابی می‌کند. در این مفهوم، رمان او یادآور مسافرت سوون لندکوویست (Sven Lindqvist) به افریقا است، که طی آن نویسنده مسیری را دنبال می‌کند که الهام‌بخش جوزف کندر در کتاب تخیلی ضد – امپریالیستی قلب تاریکی (*The Heart of Darkness*) بود. لندکوویست برای بیان داستان ریشه‌کن کردن اکثر جمعیت بومی افریقا توسط اروپائیان در قرن نوزدهم، خودش را به مثابه یک سوژه‌ی زیباشناسی در می‌آورد. او در حین این‌ها که از مکان‌های ریشه‌کن کردن جمعیت‌ها بازدید به عمل می‌آورد تا بر خشونت مواجهه‌ی اروپائی‌ها – افریقائی‌ها بازتابی داشته باشد، و در عین حالی که مطالب آرشیوی‌ای را گسترش می‌دهد تا منطق‌هایی را تکرار کند که آدم‌کشی را توجیه می‌کردند، داستان مسافرتی را به اجرا می‌گذارد. او با ارائه‌ی تحقیقش به صورت "داستان مردی [لندکوویست] که با اتوبوس در صحرای افریقا در حال مسافرت است در حالی که همزمان با کامپیوتر در حال سفر در مسیر تاریخی مفهوم ریشه‌کن کردن است،"<sup>۴۹</sup> دیدگاهی از مواجهه‌ی خشونت بار اروپا با افریقا را عرضه می‌کند که عمدتاً در داستانهای جغرافیای سیاسی رسمی سرسری گرفته شده است. تحقیقات او در یک هتل کوچک بیابانی شن زده، با یک جمله از کتاب قلب تاریکی جوزف کندر بحرکت در می‌آید: "همه‌ی جانوران را ریشه‌کن کنید." از نظر متنی، کندر در مسافرت‌هایش طی ارجاعات فراوانی که لندکوویست از داستان رمان مشهورش ارائه می‌دهد، با او همراه است. کندر با میکویچ

هم همراه است، کسی که "اشتیاقش را برای خواندن" رمان *نوسترومو (Nostramo)* و قلب تاریکی کند، از میان رمان‌های دیگر، بعنوان ابزاری بخاطر می‌آورد، که به قول او، برای محو کردن خودش بکار برده شوند "تا خودم را فراموش کنم"<sup>۵۰</sup>. علاوه بر این، میرکویچ افسانه‌ای، در اشاره به این رمان‌های کند، مثل مسافر اتیکال (اخلاقی) لیندکوویست، یک آرشیو ادبی از خشونت را گردآوری می‌کند.

سومین آرشیوی که در کتاب *منطقه* به اجرا در می‌آید خود رمان است. مانند آرشیو لیندکوویست در باره ی سرکشی ریشه کن گرائی افریقا، که مرتکبین و الگوهای تفکری منحرفی را نام می‌برد که خشونت‌های نسل کشی آنها را تشویق می‌کردند، رمان انارد هم زمینه‌یابی از قساوت‌های منطقه را ارائه می‌دهد، مرتکبین اصلی را نام برده، و (هم چنین مانند لیندکوویست) به آن متفکران و فعالانی اشاره می‌کند که سعی کردند یا خشونت را تخفیف دهند یا آن را به اطلاع عموم برسانند. در واقع هر دو کتاب عدالت آرشیو تاریخ را مخاطب قرار می‌دهند. آنها ادراکات از تاریخ مناطقی را مجدداً معطوف می‌کنند که مقابله‌های خشونت بارشان را داستان سرائی می‌کنند. بجای موارد پیش پا افتاده ی جغرافیای سیاسی از قبیل "تغییر رژیم" (که یک مشغله ی سیاستمداران و دانشمندان علوم سیاسی است)، آنها بر ارتکاب قساوت‌ها و کوشش‌های نسبتاً کم رنک آژانس‌های ملی یا بین‌المللی گوناگون تمرکز می‌کنند تا عدالت را برای قربانیان اجرا کنند. در مورد این بُعد اخیر، انارد چیزهای بی‌اهمیتی را به بازی می‌گیرد که در محاکمه‌های جنایات جنگی ابراز می‌شوند و در باره ی برخوردهای زمان بندی ای فرض می‌گیرد که درگیر ابزارهای اجرای عدالت معاصر هستند.

... در محاکمه ی بزرگ که توسط وکلای بین‌المللی ای سازمان داده شده بود که در مسبوق به سوابق بودن و حقوق‌شناسی وحشت و تنفر غوطه ور بودند، در نظر داشتند تا نظمی در قانون قتل برقرار کنند، با این اطلاع که در چه موردی یک گلوله در سر یک حق قانونی است و در چه موردی این امر تشکیل دهنده ی یک نقض وخیم قانون و آداب جنگی است... رأی‌هایشان را با بیانات پُرگل لاتینی مملو کرده، بله، همه ی این افراد تا وقتی که انواع مختلف جنایات بر علیه بشریت را تشخیص دهند، فداکاری می‌کنند، تا قبل از این که بگویند *آقایان من فکر می‌کنم همه برای ناهار ختم جلسه را اعلام می‌کنیم*. . . محکمه از طرفین درخواست می‌کند تا جلسه ی رسیدگی ای را که برای بعد از ظهر امروز برنامه ریزی شده است تا تاریخ دیگری به عقب بیاندازند، مثلاً برای دو ماه، زمان قانون شبیه زمان کلیساست، شما برای ابدیت کار می‌کنید. . .<sup>۵۱</sup>

یک ابزار متناوب و متغیر اجرای عدالت

اخلاقیات (اتیکس) و سیاست آرشیو

ورن هریس (Verne Harris) در بررسی ای در مورد رابطه ی بین آرشیو ها و عدالت از دیدگاه افریقای جنوبی، داستانی در مورد یک نسخه از ابزار اجرای عدالت نوشته که با آن چه که در باره ی مشاهدات میکروچیج در مورد محاکمه ی فرمانده ی قبلیش، بلاسکیچ، نوشته شده که فرآیند عدالت را به طرف قضاوت می کشد تا بطرف یک فرآیند بی انتهای بازتاب جمعی، متفاوت است. هریس می نویسد، او با تعهد به "یک دنیائی که تنها افقش می تواند عدالت باشد،" ابزار اجرای عدالت را هم قابل اعتراض، و هم سیاسی می بیند: "در این فضا نویسندگان آرشیو - همراه با سازندگان مدارک، و گروهی از نقش داران دیگر - معانی و اهمیت 'مدرک' را در یک فرایند بی انتها و قابل اعتراض شرح می دهند. پس مدرک، همیشه در فرآیند ساختن می ماند. و همه ی ما که معانی و اهمیت های آن را می نویسیم، چه آن را در یک دورهم بودنی خوش رویانه یا در انزوای جدائی انجام دهیم، مدرک سازان هستیم . . . واقعیت تلخ این است که شکل (و شکل دادن) مدرک - سازی با روابط قدرت تعیین می شود."<sup>۵۲</sup>

هریس با در نظر گرفتن قابل اعتراض بودن آرشیو افریقای جنوبی از خشونت های استعماری، و با این تشخیص که گذشته باید برای آینده در اختیار باشد، پیشنهاد می کند که آرشیو هائی که حاوی "حافظه ی ملت" هستند را باید مثل یک پرونده در اختیار صدا های تازه، حرفه ی آرشیو گرایان تازه، و تکنولوژی های تازه ی ثبت قرار گیرند، تا این که "طی زمان این پرونده ها توسعه یافته یا تجدید نظر شوند. . . و به منوالی که به جلو و به نسل های تازه ی تکنولوژی مهاجرت می کند، به طرق و متن های گوناگونی در دسترس قرار گیرند." آرشیو، اگر چنین ساختاری پیدا کند، همان طور که دریدا آن را خواهد داشت، "از آینده باز می شود."<sup>۵۳</sup>

در بین پیامدهای بررسی دگرگون کننده ی هریس از آرشیو های خشونت و قساوت (او آرشیو را انعطاف پذیر می بیند، چون شکل داده می شود و به نوبه ی خودش اثر شکل دهنده دارد) تشویق وجود دارد تا "یک اخلاقیات زمان" در نظر گرفته شود. "۵۴" آرشیو قساوت ها اگر در یک اخلاقیات زمان بندی شده در نظر گرفته شوند، تمایل خواهند داشت تا چیزی را فرابخوانند که مفسران والتر بنجامین (Walter Benjamin) به آن به عنوان "تاریخ گناهکاری" ارجاع می کنند، تاریخی که در واژه های "بدهی و بازپرداخت" متصور شده، و درون "زمان قانونی مفهوم می شود . . . که در آن تحمل گناهکاری غیرقابل اجتناب با طلب بخشایش معادلی جبران می شود که به همان اندازه غیرقابل اجتناب است."<sup>۵۵</sup> اما، بنجامین، با واکنش بر علیه این الگو از تاریخ به مثابه گناهکاری و طلب بخشایش، که یک "تک - جهتی [داستانی] . . . از آن چه را که اتفاق می افتد،" تحمیل می کند، بطور مشهوری "تاریخ الهی" را پهلوی آن قرار می دهد، که در مقابل چنین تک جهتی زمان بندی شده مقاومت می کند (که او عقیده دارد که "یک زمان بندی کاملاً نامناسبی 'است') و به "رفتار معنی دار اخلاقی"

"در یک الگوی "زمان تاریخی اصیلی"<sup>۵۶</sup> اجازه می دهد که به عنوان یک نقد تلویحی از تاریخ گناه موضع می گیرد. بنجامین از اشعار هولدرلین (Hölderlin) چیزی را مشتق می کند که آن را "ساختار انعطاف پذیر فکر"<sup>۵۷</sup> می خواند، یک "انعطاف پذیری زمانی"<sup>۵۸</sup> یا زمان "کاملاً بدون جهت."<sup>۵۹</sup> انعطاف پذیری زمانی بخوبی با دید بنجامین از یک تاریخی تطابق دارد که بجای این که به صورت "یک توالی از اتفاقات مثل مهره های تسبیح" در نظر گرفته شود، شروع تازه ای را ممکن می سازد.<sup>۶۰</sup>

الگوی "زمان بندی انعطاف پذیر" تاریخ توسط بنجامین، که موجب رهائی تفکر اخلاقی (اتیکال) از تاریخ تک جهتی گناهکاری می شود، با الگوی دگرگونی هریس از عدالت آرشیوی ای تجانس دارد، که در آن آرشیو در یک ابزار اجرای عدالت پیچیده و جابجا شونده ای مونتاز می شود - یعنی در تکنولوژی های تازه ی ثبت، مشاغل گوناگون و روزافزون آرشیوی، و فرم های تازه ای از در معرض رسانه ها قرار گرفتن فرایند مدرک سازی، و رقابت جدید در باره ی محتوای مناسب.<sup>۶۱</sup> و همان طور که هریس (که توسط دریدا تقدیس شده)<sup>۶۲</sup> اشاره می کند، ساختار زمانی خود آرشیو به همان اندازه انعطاف پذیر است، گرچه جنبه هائی از گذشته آن را شکل می دهند، همان فرم نگهداری مدرک به نوبه ی خودش راهی را شکل می دهد که گذشته فهمیده می شود.<sup>۶۳</sup>

نهایتاً، کتاب *منطقه بخوبی* با الگوی هریس در باره ی بازبودن آرشیو هم خوانی دارد چون که یک تأثیر متقابل برای ابزار اجرای عدالتی ارائه می دهد که بطور قضائی جهت داده شده است. گرچه مقصد میرکویچ انارد ایستگاه پایانی (Termini) است (بطور نمادی یک پایانی برای تکلیفش و لذا پایانی برای مونتاز آرشیوش) تا آرشیوش را به یک مؤسسه، یعنی واتیکان، تحویل دهد، ولی او برای یک مذاکره ی اتیکال (اخلاقی) بی پایان برسمیت شناخته نمی شود، اکثر متن رمان این تصور را ایجاد می کند که چیزی که شکل دهنده ی یک رمزگزاری بحق قساوت ها در منطقه است، مورد اعتراض است. گرچه فرم رمان خوانندگان را برای پایان گرفتن مسافرت میرکویچ به عجله وامی دارد، عباراتی که بر کسانی انعکاس پیدا می کنند که گذشته شان آنها را واجد شرایط محاکمه برای جنایات جنگی می کند، متصور الگوهای آرشیوی متناوبی هستند - برای مثال، برخورد با پُل ریکن (Paul Ricken)، "استاد تاریخ هنر" (و فرمانده ی زندان ارودگاه موتاوس (Mauthausen))، که صدها عکس از خودش گرفته و . . . سقوط اخلاقی خودش را مستند کرده بود.<sup>۶۴</sup> و همان طور که تعداد زیادی از عبارات در رمان این تصور را ایجاد می کنند، چیزی که در دادگاه عدالت بین المللی (International Court of Justice, ICJ) در لاهه اتفاق افتاده به زحمت به پیچیدگی های نیروهائی پرداخته که شرائطی را برای امکان قساوت ها مهیا کرده اند. همان طور که در بخش گذشته تر مشاهده شد، فرمانده ی قبلی میرکویچ، بلشگیچ (شخصیت واقعی تاریخی، فرمانده ی کرووآسی که هشت سال به خاطر جنایات جنگی زندان رفت)، که در محاکمه در لاهه، "در

محفظه اش . . . دیده بود یک مرد تنها [است] که . . . طبق اصول مسئولیت جنائی فردی که او را به تاریخ پیوند می زند، جوابی برای همه ی جنایات ما نداشت.<sup>۶۵</sup>

در این جا مانند بخش های دیگر نوشته، نتیجه این است که یک مدل قضائی به بخش بسیار محدودی از موضوعات اتیکال (اخلاقی) و سیاسی مسلط است، که حول و حوش قساوت های منطقه هستند. موزانه، پاسخ قضائی باید به قضاوت ختم شود (برای مثال، قضاوتی که منجر به حکم زندان بلشکیچ شد). اما، رمان به یک تحلیل منتقدانه تر و خصلت های متفاوتی اشاره دارد، خصلتی که با رویکرد الهام گرفته از اسپینوزای دولوژ از اخلاقیاتی تجانس دارد، که "دستگاه قضاوت را سرنگون می کند." همان طور که من در جای دیگری نوشته ام (در دنباله روی از کاربردی از اخلاقیات یا اتیکس دولوژی)، "اخلاقیات (مورالیته) آن طور که بطور سنتی فهمیده شده اند در باره ی استنتاج امر ضروری از رموز ثابت اخلاقی هستند، در حالی که امور الزامی اخلاقی (اتیکال) دعوت هائی برای مذاکره در باب معنی و ارزش اند، یا با در نظر گرفتن شرائط تعهدات ارزش رقابتی و بی تناسب و / یا دیدگاه های متناوبی در باره ی این که مورد چیست."<sup>۶۷</sup>

برای به نمایش گذاشتن چنین دیدگاه های متناوبی تا بتوان عدالت غیرحقوقی آرشیو ها را ارائه داد، ما می توانیم دسترسی به آرشیو های ملی ایالات متحده را به ابرازاتی تصور کنیم که، هم در شروع آنها، و هم دائماً، تفسیرات انتقادی در باره ی مدارک بنیانگذاری ارائه دهد (آرشیو هائی از آرشیو ها). برای مثال اعلامیه ی استقلال را در نظر بگیرید، می توانیم تصور کنیم که آن را از یک مدرک مهر و موم شده به یک متن تلمودی (فقه یهودی) تبدیل کنیم، نمونه ی متنی که آماده ی تفسیر دائمی است، نوشته ای که تاریخش "تاریخ محو شدنش است . . . محو شدن خاصی که الزاماً محو متن نیست . . . محو شدن از طریق اضافه کردن به انجام می رسد . . . متون اضافی . . . یک محو شدن کنترل گفتمان وجود دارد، از خشونت که توسط گفتمان مرتکب شده است."<sup>۶۸</sup> برای این منظور، من سه اظهار نظر را پیشنهاد می کنم که می توانند به حواشی اعلامیه اضافه شوند تا منحصر بفردی استدلالی آن را با اضافه کردن محو کنند. یکی "استیناف . . . سال ۱۸۲۹ دیوید واکر (David Walker) است که نه تنها به "شهروندان رنگین پوست جهان"، بلکه صراحتاً به "شهروندان رنگین پوست ایالات متحده" نیز بیان می کند.<sup>۶۹</sup> واکر، که افریقائی - امریکائی (سیاه پوست) طرفدار الغاء برده داری بود، خوانندگان زیادی بدست نیاورد. بیانات واکر که بطور محرمانه ای در بوستون بچاپ رسید و طی توزیعش غالباً مصادره و سرکوب شد، به 'اختلاف' بین وضع ساکنین ایالات متحده با نژاد افریقائی و 'حقوق محروم نشدنی' و اصول جمهوریته اشاره می کند که در اعلامیه ی استقلال آورده شده اند.<sup>۷۰</sup> یکی دیگر تفسیرات فیلسوف سرخ پوست از قبیله ی پکوت (Pequot) به نام ویلیام ای پس (William Apess) است، کسی که، در زندگینامه ی خودش، با عنوان "پسر جنگل"،<sup>۷۱</sup> (Son of the Forest) و "مدح شاه فیلیپس"<sup>۷۲</sup> (Eulogy of King Phillips) زبان بنیانگذاران سفید پوست

(اغلب تاماس جفرسون) را برداشت کرده و به اروپائی - امریکائی‌ها اصرار می‌ورزد تا این اصول مدارک بینیانگذاری را بطور مساوی با "سرخ پوست ان" بکار گیرند. در کتاب "مدح"، استراتژی بلاغتی "ای پس... مؤثرانه در صدد ناتوان کردن فرض آماده‌ی سفید پوست ان امریکائی در باره‌ی داستان یک پارچه و منحصر به فرد شکوهمند امریکائی بر می‌آید."<sup>۷۳</sup>

به هدف یک تفسیر نقادانه‌ی معاصرتر، می‌توانیم مشاهدات کین کید (Kincaid) در باره‌ی اعلامیه‌ی استقلال را اضافه کنیم. کین کید، یک مهاجر زن از انتیگوا (Antigua) بود، جایی که فرار بومی‌ها بوسیله‌ی یک تجارت، یعنی، کشت و زرع نیشکر شکل گرفت، که کارگران اجباری و خود او را به امریکا وارد می‌کردند، او که خودش یک خدمتکار تضمین شده بود، وقتی برای اولین بار به ایالات متحده آمد، نقاشی صحنه‌ی امضا کردن اعلامیه‌ی استقلال، یعنی پیشگامی دموکراتیک جفرسون و بقیه‌ی امضاء کنندگان را، بطوری متفاوت از آنهایی مشاهده کرده که آن صحنه را بعنوان افتتاح تجربه‌ی دموکراتیک غیرقابل استیضاح امریکائی جشن می‌گرفتند. کین کید، با نادیده گرفتن فصاحت و بلاغت رفیع اعلامیه و در عوض با اعتنا کردن به چیزی که می‌دید، به زیرساخت‌های حرفه‌ای سهل و آسان تعمدی مردان سفید پوست‌ی توجه کرد که در "تالار استقلال" دور هم جمع شده بودند و به کسانی فکر کرد که وضع ممکن‌ی برای تصویب "آزادی" توسط این امضاء کنندگان را تهیه دیده بودند. او می‌نویسد که: "امریکا با اعلامیه‌ی استقلال شروع می‌کند... نقاشی‌ای در فیلادلفیا از مردانی وجود دارد که آن را امضاء کرده‌اند. این مردان بنظر آرام می‌آیند، آنها از فعالیت تفکری لذت می‌برند، از تجمل آن. آنها وقت دارند تا آن چیزی را که وجدانشان خوانده شده را امتحان کرده و بر اساس آن رفتار کنند... بعضی موهایشان را در مدی ژولیده نگهداشته‌اند (جفرسون، واشنگتون)، و دیگران موهایشان را بخوبی آرایش داده‌نگه داشته‌اند (فرانکلین)، لباس‌هایشان اتو کرده هستند... بعد او به آنهایی اشاره می‌کند که زحمت کشیده‌اند تا این مردان را برای این موقعیت آماده کنند: افرادی که تختخوابهایشان را مرتب می‌کردند و لباس‌هایشان را به خوبی اتو کرده و موهایشان را به زیبایی یا در یک حالت تعمداً آشفته آرایش می‌داده‌اند."<sup>۷۴</sup>

از قضا، جمهوری خواهان دست راستی در کنگره‌ی امریکا بخشی از مدرک بنیادین را در مورد دیگری محو کردند. با تشخیص و تمایل برای پنهان نگهداشتن "خشونت بنیان گذارنده‌ی"<sup>۷۵</sup> قانون اساسی امریکا، آنها در حین قرائت متن در صحنه‌ی مجلس،<sup>۷۶</sup> ۳/۵ بندی (که اشاره به شمارش برده‌ها بود) را جا گذاشتند. این حرکت یک حرکت انتقادی محو کردن با اضافه کردن نبود، بلکه فروکاستی بود تا جنبه‌ی تاریک بنیانگذاری امریکا را انکار کرده و، در واقع، آرشیو امریکائی را با نفی اتفاق خشونت آمیزی در تکوین سوژه‌ی افریقائی - امریکائی، سیاست شکنی کنند. اینجا جایی نیست تا راه‌های متعددی بازگو شوند که طی آنها افریقائی - امریکائی‌ها بطور مؤثری درگیر الگوهای ضد استیلانی، و چالش گرایانه‌ی آرشیوی خود - سازی در رساله‌ها و در گونه‌های

وسعی از ژانرهای هنری شده اند. اما یک کاری که من توجه را جلب آن می‌کنم که به عنوان ضد آرشیوی مهم و کم شناخته شده ای دوام آورده است: تاریخ تجربه ی موسیقی افریقائی - امریکائی دوک الینگتون (Duke Ellington) است: سیاه، قهوه ای، و بژ: *نوتی موازی با تاریخ سیاه امریکائی* (Black, Brown, and Beige)

### *A Tone Parallel to the History of American Negro.*

کتاب الینگتون تحت عنوان سیاه، قهوه ای، و بژ حق افریقائی - امریکائی را عملی می‌کند تا با اعاده ی آن چه علامت گزاران تاریخی اروپائی امریکائی سعی در محو کردن آن دارند به طریقی ناهنجار در آرشیو تاریخ امریکا شرکت کنند. این امر تجربه ی یک امریکائی دیگر را به آرشیو اضافه می‌کند. الینگتون از این اثر بخوبی آگاه بود. همان طور که او می‌گوید، "موسیقی سیاهان امریکاست . . . از زندگی کسانی که در این جا در این کشور هستند رشد کرده است."<sup>۷۷</sup> در قطعات موسیقی الینگتون، مانند بسیاری از بخش های دیگر دنیای صوتی افریقائی - امریکائی ها، چیزی که به زبان آورده شده گسستگی در آرشیو امریکائی است، طرح هائی از جدائی در میان تعلق داشتن که "خشونت بنیانگزار" و "حفظ خشونت" را برپا کرده است.<sup>۷۸</sup> در نتیجه، همان طور که الینگتون می‌گوید، "ناهنجاری راه زندگی ما در امریکاست. ما چیزی جداگانه هستیم، با این وجود بخشی جدائی ناپذیر."<sup>۷۹</sup> نهایتاً، همان طور که قطعات مهم موسیقی الینگتون نشان می‌دهند، یک آرشیو مؤثرانه ی سیاسی شده و اخلاقی آرشیوی است که نمی‌توان آن را مهر و موم کرد؛ این آرشیو در "انعطاف پذیری زمان"، عمل می‌کند، که همان طور که من متذکر شدم، از الگوئی از تاریخ مشتق می‌شود که تفکر اخلاقی را از گناه تاریخی رها ساخته و الگوی دگرگون شونده ای از عدالت آرشیو را ترغیب می‌کند. این الگوئی است که در آن آرشیو در یک ابزار اجرای پیچیده و جابجا شونده ای مونتاز شده که برای اعتراضات به محتویات مربوطه اش آمادگی دارد. با برگشت به بینش هائی که از ماجراهای آرشیوی میکروچیپ مشتق می‌شوند، ما می‌توانیم تشخیص دهیم که آرشیوهای ملی، بعنوان منطقه های نوشتاری سبژکتیویته ی شهروندان، بخش اساسی ابزار اجرای عدالت هستند. تا آن حد که ما مهر و موم های آرشیوهای یک پارچگی ملی را باز کرده و به تغییر دادنشان ادامه می‌دهیم ("ذخیره کردن و نظم دادن به محل حافظه ی جمعی [یک] ملت یا گروهی از مردم")،<sup>۸۰</sup> ما جایگزینی برای سبژکتیویته سنتی شهروندی ارائه داده، شرکت در یک نوشتار دگرگون کننده را افتتاح می‌کنیم که دائماً منعکس کننده ی خشونت قانونگزاری و حفظ قانون است.

یادداشت ها

1. Énard, *Zone*.
2. Énard, *Zone*, 145.
3. Énard, *Zone*, 72–73.
4. Foucault, "Confession of the Flesh," 194.
5. Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, 21.
6. Moretti, *Atlas of the European Novel*, 22.
7. Casarino, "Philopoesis," 86.
8. Casarino, "Philopoesis," 67.
9. Deleuze, *Cinema 2*, 280.
10. Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, 19.
11. Casarino, "Philopoesis," 86.
12. Casarino, "Philopoesis," 79.
13. Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 2.
14. Bakhtin, "Author and Hero," 13.
15. Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 14.
16. Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 33.
17. Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 3.
18. Malabou, *What Should We Do?*, 80.
19. Malabou, *What Should We Do?*, 81.
20. Bakhtin, "Epic and Novel," 39.
21. Bakhtin, "Epic and Novel," 39.
22. Bakhtin, "Bildungsroman and Its Significance," 10.
23. Bakhtin, "Bildungsroman and Its Significance," 23.
24. Malabou, *Future of Hegel*, 16.
25. Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, 61–83.

26. Shapiro, *Time of the City*, 7.
27. Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, 65.
28. Rancière, "Afterword," 278–79.
29. Malabou, *What Should We Do?*, 82.
30. Everson, "Introduction," ix.
31. Bakhtin, "Epic and Novel," 3.
32. Bakhtin, "Epic and Novel," 5.
33. Énard, *Zone*, 251.
34. Malabou, *Counterpath*, 4.
35. Malabou, *Counterpath*, 6.
36. Tsirkas, *Drifting Cities*.
37. Énard, *Zone*, 104–5.
38. Énard, *Zone*, 212.
39. Énard, *Zone*, 207.
40. Bakhtin, "Bildungsroman and Its Significance," 23.
41. Énard, *Zone*, 21–22.
42. Énard, *Zone*, 23.
43. Mbembe, "Necropolitics," 33.
44. Énard, *Zone*, 174–75.
45. O'Sullivan, *Art Encounters Deleuze and Guattari*, 50.
46. Brown and Davis-Brown, "Making of Memory," 17.
47. Brown and Davis-Brown, "Making of Memory," 129.
48. Énard, *Zone*, 127.
49. Lindqvist and Tate, *Exterminate the Brutes*.
50. Énard, *Zone*, 150.
51. Énard, *Zone*, 75.
52. Harris, *Archives and Justice*, 5.
53. Derrida, *Archive Fever*, 15.
54. Hamacher, "Guilt History," 82.
55. Hamacher, "Guilt History," 81.
56. Hamacher, "Guilt History," 84, quoting Walter Benjamin.
57. Benjamin, "Two Poems," 31.
58. Benjamin, "Two Poems," 34.
59. Fennes, *Messianic Reduction*, 3.
60. Benjamin, "Concept of History," 397.
61. Harris, *Archives and Justice*, 13.
62. Derrida, *Archive Fever*.
63. Harris, *Archives and Justice*, 13.
64. Énard, *Zone*, 21.
65. Énard, *Zone*, 73.
66. Deleuze, *Spinoza*, 23.
67. Shapiro, "Slow Looking."

68. Oaknin, *Burnt Book*, xiv–xv.
69. Walker, *Appeal*.
70. Shapiro, *Deforming*, 7.
71. Apess, *On Our Own Ground*, 1–90.
72. Apess, *On Our Own Ground*, 277–310.
73. O'Connell, "Introduction," xxi.
74. Kincaid, "Little Revenge," 70.
75. Benjamin and Demetz, *Reflections*.
76. Hunter, "Antebellum Myth," A21.
77. Tucker and Ellington, "Interview in Los Angeles," 51.
78. Benjamin and Demetz, *Reflections*.
79. Tucker and Ellington, "Interview in Los Angeles," 150.
80. Brown and Davis-Brown, "Making of Memory," 17.

قانون، حاکمیت، و برسمیت شناختن

برندا بهندر و جاناتان گلدبرگ - هیلر

کترین مالابو در کتاب *انعطاف پذیری در غروب نویسندگی (Plasticity at the Dusk of Writing)* توصیفات کلود لوی - اشتراوس نقاب های بومی را بعنوان قیاسی از مفهوم انعطاف پذیری بکار می گیرد.

این نقاب ها متکثر بوده و ترکیبی از صورتهای متعددی اند، بهتر بگویم - ماسک های ماسک ها هستند. همان طور که لوی - اشتراوس شرح می دهد، "آنها ناگهان مانند دو پرده از هم باز می شوند تا صورت دومی را آشکار کنند، و گاهی اوقات در پشت دومی سومی را، هرکدام مملو از رمزآلودگی و پرده نشینی". این مخلوقات مرکب به عنوان ماسک های دگرگون کننده شناخته شده اند. ماسک های دگرگون کننده هرگز چهره ای را که ماسک می زند آشکار نمی کنند. آنها با صورت انسانها تناسب نداشته و هرگز با مدل وصلت نکرده، و برای پنهان کردن آن هم طراحی نشده اند. آنها در واقع بر ماسک های دیگر باز و بسته می شوند، بدون این که اثری بر دگردیسی کسی یا چیزی داشته باشند. اساساً وجودشان در لولائی قرار گرفته که آنها را نصف می کند، بهمین دلیل است که گاهی "ماسک های لولائی" خوانده می شوند. . . . ماسک با نشان دادن روابط دگرگون کننده که هر صورتی را ساختار می دهند (باز و بسته شدن بر صورت های دیگر) بجای این که یک صورت را تغییر قیافه دهد، ارتباط پنهانی بین یگانگی صوری و لولائی، یعنی بین تکمیل بودن فرم و احتمال دررفتگی اش را آشکار می کند. . . . پیوند رمزی و بدویت که دگرگونی و جاننشینی، دگردیسی و جایگزینی، تفاوت و رابطه ی عملی را بهم متصل می کند ناممکنی شکل یا فرمی را نشان می دهد تا خود - یکسان بوده، و صرفاً و بسادگی با خودش منطبق باشد.<sup>۱</sup>

این ماسک ها خواننده را به سمت جنبه های مربوط به جنبش فلسفی مالابو جهت داده، مواجهه ی بین سه سیستم فکری، یعنی ساختارشنکی، تخریب، و دیالکتیک را به نمایش می گذارند. علاوه بر این، این ماسک ها پژواک بازیابی لوی اشتراوس از بدویت است، که وضع یونیورسال انسانی است که انگیزه ی اوائل ساختارگرایی

بوده و چیزی است که مالا بو در بازگشتش به زیست‌شناسی از آن برداشت کرده است.<sup>۲</sup> جایی که زیست‌شناسی دگرذیسی حفظ‌کننده ای از امر بدویت را حین رشد ارگانسیم آشکار می‌سازد (برای مثال رأی مشهور هکل (Haeckel) را در نظر بگیرید که که "هستی‌شناسی [یک] تکرار رئوس مطالب مربوط به تاریخ منشاء و تکامل گونه‌ها (phylogeny) است،<sup>۳</sup> و علاوه بر آن بحث‌هایی را در باره ی نئوتنی<sup>۴</sup> در انتخاب طبیعی منظور دارید<sup>۵</sup>، بنابراین فلسفه ی مالا بو هم "دوران کودکی آمدنی ای را در نوشته، و وعده ی برای مرحله ای بدوی در متن را آشکار می‌کند."<sup>۵</sup>

وعده ی "بدویت" بطورهمزمان، هم یک وضعیت مستقری از امکان است و هم وضع جانشین سازی دائماً متلاطم آن. بدویت حفظ شده در هنر ماسک تحولی و در چیزی که لوی اشتراوس آن را ذهن وحشی و بدوی خوانده، برای غلبه بر شرائط خودش در دسترس قرار گرفته تا از طریق مفاهیم علوم غربی و سیستم‌هایی مورد استفاده قرار گیرد که می‌توانند توانهای بالقوه ی آن را در خلق یک نظریه ی جهانی دانش مهار کنند. با این وجود این نظام ذکاوتی از بدویت‌گرایی در راستای ایدئولوژی امپریالیستی استعمارگرایی قرار دارد که محافظت مردم از وحشی‌گرایی‌های خودشان واز تاریکی کودکی ابدی آنها را از طریق دین، علم و قانون توجیه می‌کرد. گرچه از نظر تاریخی از استعمارگرایی بعنوان پیروزی بر "توحش" حمایت می‌شد، اما نهادهای آن یک بی‌موردی دیگری را هم در نقش تفاوت نمادی - گرچه بر آنها ماسک زده شده - حفظ می‌کردند، "وحشی" ای که می‌توانست پروژه‌های ذکاوتی، فرهنگی، حقوقی و نظامی "تمدن" و مدرنیته را تقویت کند.<sup>۶</sup> سرمایه‌گذاری فلسفی در بدویت و رمق دادن به آن (در راستای فقر، سلب مالکیت و استثمار)،<sup>۷</sup> سؤالات مهمی را در باره ی فعل و انفعال با امپریالیسم موجودی پیش می‌کشد، که "تا حد زیادی مرزها را با گذشته ای استعماری محو کرده"<sup>۸</sup> که لوی - اشتراوس - و انسان‌شناسان ساختارگرای اولیه - با صحبت کم در باره ی آنها، ماسکشان زده‌اند.<sup>۹</sup> همان‌طور که منتقد ضداستعماری ادوارد سعید در بازنگری کتاب لوی - اشتراوس *ذهن وحشی (Savage Mind)* نوشته، ساختارگرایی او "بنظر می‌رسد که یا محتاج رد کامل است، که احتمالاً شامل ساختن یک سیستم کاملاً تازه است که باید جانشین آن شود، یا نوعی تأویل کورکورانه. این نوع مسائل مشخصه ی بهترین تفکر

<sup>۱۱</sup> مترجم: neoteny به دو معنی، یکی حفظ ویژگیهای مراحل ابتدائی رشد در دوران بلوغ؛ و دیگری تولید فرزندان توسط ارگانیسمی که در فرم لاروی یا جوانی است)

روش دار است، گرچه همیشه ممکن است که با نادیده انگاشتن هیچ ارتباطی با سیستم نداشته باشد. چالش من این است که لوی - اشتراوس برای آن خیلی با اهمیت و شگفت انگیز است.<sup>۱۰</sup>

واقعاً هم، همان طور که مالا بو بطور ضمنی موافقت کرده، ساختارگرائی لوی - اشتراوس آن قدر شگفت انگیز و مهم هست که نمی توان آن را نادیده انگاشت. با این وجود، در حالی که اغلب مواجهه های زودگذر لوی - اشتراوس با جوامع بومی در سرتاسر جهان در خدمت سیستم های فلسفی ای اتخاذ شده که بحث می کنند که به اصطلاح روش های بدوی تفکر در واقع یک محصول آرزوی جهانی برای نظم<sup>۱۱</sup> است، او نمی توانست شرحی برای راه هائی بدهد که در آنها مقابله های استعماری، سرکوبی های سیاسی، و مقاومت - یعنی همان موضوعات تاریخی - اطلاعات، زبان ها، و فرم های هنری بومی ها را شکل داده اند. برای مثال، لوی - اشتراوس هرگز نوشت که او بژه هائی مانند ماسک های تحولی ممکن است حدود و ثغور دانشی را نشان دهند، که نه به بومی ها و نه به انسان شناسانی آشکار می شوند که اهمیتشان را مورد تحقیق قرار می دهند، احتمالاً، همان طور که بعضی از هنرمندان بومی آشکار کرده اند، به علت از جا در آمدن فرهنگی.<sup>۱۲</sup> برای در دست گرفتن شق دیگر سعید در مورد "ساختن یک سیستم کاملاً تازه ی دیگری . . . که جانشین سیستم متعلق به لوی - اشتراوس شود" محتاج ساختارشکنی پرزحمت فکر او است، که طبق آن همان فقره های تجزیه و تحلیلی که او مورد استفاده قرار داده و فرضیات او در باره ی جوامع بدوی توسط ابزار ذکاوتی ای در هم شکسته شوند که توسط فلسفه های بومی و فرم های تفکری شکل گرفته اند.

ما در این جا برای این ساختارشکنی سعی کاملی نخواهیم کرد، حداقل به این علت که ما از جایگاه بومی قاطعانه گفتن، نمی نویسیم. اما می خواهیم از دیدگاه نقد استعمار به عناصر بازگشت مالا بو به ساختارگرائی بپردازیم. ما این کار را با بررسی وضع حقوقی و قانونی بومی ها بعنوان مسئله ی حل و فصل نشده ی ساختاری درون استعمارگرائی انجام خواهیم داد. پتریک ولف (Patrick Wolfe) استدلال کرده است که مستعمره نشینی را باید نه بصورت یک اتفاق تاریخی منحصر به فرد در نظر گرفت، بلکه بعنوان یک ساختار در جریانی دید که منطقی نوعی جایگزینی افراد بومی در کوششی برای تصاحب سرزمینشان است.<sup>۱۳</sup> همان طور که ولف و دیگران دلیل آورده اند،<sup>۱۴</sup> در حالی که نسل کشی یک استراتژی جایگزینی است، فرم های حذف قانونی، فرهنگی، و سیاسی اغلب نقش مردم بومی را بصورت یک فرم دسیسه آمیزتر کنترل بر سرزمین، حفظ کرده و به خدمت می گیرند. ما فکر می کنیم که، این نگاه دو سویه بین جایگزین کردن و بخدمت گرفتن بر شکاف میانا امر بدوی و مدرن نقش دارد. لذا، بدویت شبیه به دال شناوری عمل می کند که به تشکیلات اقتصادی استعمار معنی می دهد. برای لوی - اشتراوس، دال شناور که آن را از خوانش جیکوبسان (Jaconson) ابداع کرده، این تصور را ایجاد می کند که، "عجز همه ی تفکرات متناهی،" در واژه ی پولینیزی ای (Polynesian) تحت عنوان mana - یعنی

قدرت ذکاوت رهبری - خلاصه می‌شود، که نمادی را با به مثابه "یک نمادی در حالت ناب آن، لذا مستعد دربرگیری هر گونه محتوای نمادین" بخدمت می‌گیرد.<sup>۱۵</sup> این نماد خالص زبان، روابط اجتماعی، و هنر - و هم چنین روابط بینابینی آنها - را سامان می‌بخشد، اما علاوه بر آن، این ساختارها را بسیج می‌کند. لوی برایت (Levi Bryant) نوشته است که دال شناور علامت "امکان یک نقطه‌ی خالی درون ساختار است، یک نقطه‌ی کاملاً بی‌تعیینی، فضائی را علامت‌گذاری می‌کند جائی که هم اجتماع می‌تواند دگرگون شود و هم جائی که سوژه ممکن است بعنوان چیزی بیش از یک منفعل یا مفعول نیروهای اجتماعی وجود داشته باشد.<sup>۱۶</sup> مالا بو در فصلی تحت عنوان "آیا حاکمیت هرگز ساختارشکنی می‌شود" استدلال می‌کند که شکاف بین امرزیست‌شناسی و نمادی همین خلاء است، که هم به صورت بُعد مخفی گفتمان حاکمیت خدمت می‌کند و هم بصورت نقطه‌ی شکاف و دگرگونی انعطاف‌پذیری آن. آیا تشکیلات حاکمیت در مستعمره نشینان را می‌توان با یک ساختارشکنی‌ای به چالش کشید که زیست‌شناسی را به مثابه یک نیروی انعطاف‌پذیر ذاتی، در خط اول روش تفکری آن، قرار می‌دهد؟ اگر تفکر "بدویت" هم به عنوان بینش ساختارگرا و هم به عنوان یک نکته‌ی نمادی‌ای خدمت کند که استعمارگرایی ساختارهای معنی‌نمادی و خشونت خودش را در حول آنها طرح‌ریزی می‌کند، به انعطاف‌پذیری به چه طرقی آسیب‌پذیر است؟

ما این سؤال را با تمرکز بر فرم قانون استعماری دنبال می‌کنیم. ما جویا می‌شویم که آیا قانونی که مستقر شده تا سلب مالکیت فرهنگ و سرزمین بومی‌ها را پیش‌برد - قانونی که یک وقتی تقسیم بین وحشی و متمدن را حمایت می‌کرد و امروزه روابط اجتماعی چند فرهنگی را وضع می‌کند تا افراد بومی را به یک هویت مساوی در بین تعداد زیادی هویت‌ها تقلیل دهد - ممکن است قابل حمله به کوشش‌های ضداستعماری باشد.<sup>۱۷</sup> ما در این فصل، دو جنبه از فرم قانون را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا انعطاف‌پذیری، و مقاومت قانون را در مقابل تلاش‌های ضداستعماری و تغییر شکل آن را در مقابل این تلاش‌ها بررسی کنیم. اول، ما به تحلیلی از حد و حدود رسمیت شناختن بومی می‌پردازیم. برسمیت شناختن بومی‌ها پیامدهائی برای حد و حدود جامعه و برای فرمی دارد که این جامعه می‌تواند خودش را بازنمود کرده و اغلب واکنشی به کوشش‌های حکومت در مصالحه برای خشونت‌های گذشته‌ی استعمار برعلیه بومی‌ها است. تجدید نظر در برسمیت شناختن تا چه حد به چالش مفهومی به زیربناهای قانونی مستعمره نشینانی اجازه می‌دهد که بر پایه‌ی سرکوبی و اصلاح دیگران بدوی بنا شده‌اند؟ بعد از آن ما به بحث زیست - سیاسی استعماری برگشته، مخلوط علم و قانونی را بررسی می‌کنیم که جوامع منطقه‌ای را اداره می‌کنند. ما استدلال‌هایمان را با مثالهایی به نمایش می‌گذاریم که از کانادا و هاوایی، دو جامعه‌ی مستعمره نشین، برداشت شده‌اند.

## حقوق بومی ها و نارسائی های برسمیت شناسی

در حالی که تلاش ها برای تأمین مطالبات بومیان در زمینه های مستعمره نشینی (مانند کانادا، استرالیا، ایالات متحده ی آمریکا، آفریقای جنوبی، و جاهای فراوان دیگر) همیشه تعداد زیادی از استراتژی ها و تاکتیک های مقاومت را در هم آمیخته اند، این کوشش ها غالباً بطور استدلالی ای به عنوان مبارزه برای برسمیت شناختن و مطالبه ی حقوق آنها ذکر شده اند. مطالبات سیاسی برای زمین، حقوق شهروندی، خود مختاری، و طیف دیگری از حقوق مدنی و سیاسی در اصطلاح برسمیت شناختن به زبان آورده می شوند، چون که، همان طور که فنن (Fanon) به خوبی تشخیص داده،<sup>۱۸</sup> فضای استعمار فضائی است که از طریق و توسط بد برسمیت شناختن و برسمیت نشناختن سوژه های بومی شکل گرفته است.

مهم است که از ابتدا محدودیت ها و هم چنین گریزناپذیری نظام برسمیت شناختن مشخص شوند. در حالی که مقاومت در مقابل مستعمره نشینان شکل های زیادی بخود می گیرد، درون زمینه ی سیاسی حکومت های لیبرال دموکراسی مستعمره نشین تمایل دراز مدتی برای قانونی کردن بیشتر سیاست وجود دارد. محققان زیادی دام های سیاسی موجود در بکارگیری استراتژی های قانونی در مبارزه برای برابری و آزادی از تبعیض و سرکوبی را تجزیه و تحلیل کرده اند.<sup>۱۹</sup> در حالی که ممکن است بتوان این تمایل را به طیفی از مبارزات سیاسی برای آزادی از فرم های گوناگون استیلا و انقیاد نسبت داد، اجتماعات بومی برای حفظ سرزمین و منابعشان بعلت ناچاری به قانون پناه برده اند، اغلب چون که مقررات قانونی کشورهای مستعمره نشین هستند که فرم های سلب مالکیت از بومی ها را پیش می برند و به این علت که احقاق حقوق چیزی است که بعنوان ابزار مصالحه پیشنهاد می شود. اما، از این بیشتر، نظام های برسمیت شناختن را به دو دلیل دیگر، مشکل می توان براحتی کنار گذاشت. اول، این ایده که ما فقط "می توانیم در وجود [خودمان] اصرار داشته باشیم . . . به این شرط که درگیر دریافت یا ارائه ی برسمیت شناختن،"<sup>۲۰</sup> با دیگران در صحنه ای باشیم که مملو از هنجارهای اجتماعی است، این ایده وقتی مقبول می افتد که در نظر داشته باشیم که معنی زندگی کردن بدون برسمیت شناختن انسانیت ما چه معنی ای دارد، همان شرایطی که تعداد زیادی از افراد بومی در مراحل اولیه استعمار با آن روبرو بودند (همان طور که ما بعداً در همین فصل کاوش خواهیم کرد). دوم نظام فلسفی برسمیت شناختن وسیله ای تفکری در باره ی اثرات زبان در تشکّل سوژه ارائه می دهد.<sup>۲۱</sup> راه هائی که طی آنها استعاره های زبانی با هنجارهای اجتماعی، روابط سیاسی - اقتصادی، و کار روی هم گذاشته شده اند تاسوژه را برپا کنند وقتی اهمیت حیاتی پیدا می کنند که اثرات و موارد مصرف زبان شکیبائی بومیت، سکنه ی بومی بودن، و بدوی گرائی در زمینه های مستعمره نشین ها در نظر گرفته شوند. جائی که وضعیت بومی و شهروندی هم راستا بوده و تفاوت می کنند اغلب در مستعمره

نشین‌ها عواقب اصولی دارند، بخصوص در جایی که هنجارهای چند فرهنگی در رژیم‌های غیرتبعیضی نژادی و قومی مطالبات تاریخی برای خود - تعیینی را خاموش می‌کنند.

در حالی که برسمیت شناختن قول احترام و مصالحه را بسط می‌دهد، آیا ما "مقید برسمیت شناختن" و خصوصیت "گول زنده‌ی" آن هستیم، همان طوری که چندین منتقد آن را زیر سؤال برده‌اند؟<sup>۲۲</sup> آیا برسمیت شناختن قانونی به سوژه اجازه می‌دهد تا همان طوری باشد که امیال خود اوست، یا این که سوژه‌ی همانند خویش را بازسازی می‌کند که با هنجارهای غالب فرهنگی مطابقت دارد؟ آیا احقاق حقوق بومی‌ها قول چیزی بیش از وعده‌های توخالی از یک عدالت آرمانی است که بطور تاریخی قدرت‌های استعماری را برپا نگهداشته‌اند؟

وقتی که ما به قانون نگاه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که دلیلی برای شک و تردید وجود دارد. فرم سابژکتیویته‌ی بومی‌ها که توسط مستعمره‌نشینان استعماری به رسمیت شناخته شده بصورت سابژکتیویته‌ی ویژگی داده شده که در گذشته‌ی آغازین و ماقبل مدرنیته گیر افتاده است.<sup>۲۳</sup> اما فراتر از این، از نظر تاریخی، علیرغم اعتراضات مردم بومی منطقه به ساختارهای موجود مالکیت و کنترل بر منابع، سوژه‌ی قانونی‌ای که از طریق تصاحب و مالکیت زمین‌های مردم بومی شکل گرفته دست نخورده باقی مانده است. همان طور که ما در این جا پیگیری خواهیم کرد، به رسمیت شناختن به انجام می‌رسد، و هم سوژه‌ی فراخور قانون‌یا، تا حدی چکیده تر گفته شود، "سوژه‌ی فراخور (شده)"<sup>۲۴</sup> و هم سوژه‌ی قانونی مردم بومی سرزمین که در خارج از حیطه‌ی روابط حقوقی مدرن مطرود شده‌اند، کم و بیشی دست نخورده و مشخص می‌مانند. ما این شکاف پابرجا را به عنوان یکی از موارد اصلی شکست به رسمیت شناختن، و ناتوانی غیرقابل اجتناب، و ساختاری آن برای امکان استعمارزدائی مورد بررسی قرار می‌دهیم.<sup>۲۵</sup> ما این را هم در نظر می‌گیریم که آیا ممکن است این شکاف تا حدی مکانی برای انعطاف پذیری بوده، و مستعد فرم‌های تازه‌ای از برسمیت شناختن، روابط حقوقی و سیاست باشد.

در سال ۱۹۸۲، قانون اساسی جدید ملی (مترجم: از انگلستان مستقل شده) و اصلاح شده‌ی کانادا برسمیت شناختن و حفظ حقوق بومی‌ها را که در بند ۳۵ آمده، اضافه کرده است. برای اولین بار در تاریخ کانادا، حقوق و معاهده‌های موجود بومی‌ها حمایت قانون اساسی را دریافت کرد. هر فرد یا جامعه‌ی بومی که بدنبال به رسمیت شناختن حقوق زمین یا حق شکار، ماهی‌گیری، یا تجارت بر اساس بند ۳۵ باشد، باید نشان دهد که این ممارست‌ها، فعالیت‌ها، یا آداب و رسوم دارای 'درجه‌ای مستدل از پیوستگی با ممارست‌ها، رسم و رسوم، یا آدابی است که قبل از تماس' با مستعمره‌نشینان غیربومی وجود داشته است. بررسی این امر آن طور که در

شکایت میچل (Mitchell) بر علیه وزارتخانه ی درآمد ملی (۲۰۰۱) آورده شده، یک موردی است که مطالبه ی حقوق بومی ها برای وارد کردن کالا از مرز امریکا - کانادا را شامل شده، و ارزش خواندن دارد:

ممارست، آداب، و رسوم باید "جزء بی کم و کاست فرهنگ مشخص" مردم بومی سرزمین باشد، در مفهومی که فرهنگ سنتی آنها را برجسته یا ویژگی داده و در عمق هویت مردم قرار داشته باشد. باید یک "ویژگی معرفی کننده" اجتماع مردم بومی باشد، بطوری که بدون آن فرهنگ "بطور بنیادی تغییر می یابد". . . این امر ممارست ها، و آداب و رسومی را مستثنا می کند که فقط حاشیه ای بوده یا برای هویت فرهنگی اجتماع بومی اتفاقی هستند، و بر ممارست ها، آداب و رسومی تأکید می کند که برای زندگی، فرهنگ، و هویت اجتماع مردم بومی بومی مورد نظر حیاتی هستند.<sup>۲۶</sup>

سلب مالکیتی که دائماً از طریق نظریه ی قانونی حقوق مردم بومی تکرار می شود بر پایه ی تفاوت فرهنگی توسعه یافته، امر کاملاً ژرفی است که هم در برداشت ذات باورانه (essentialist) هویت بومی و هم در یک برداشت از فرهنگ عاری از ابعاد اقتصادی ریشه دارد. ما تجزیه و تحلیل نزدیک به نسخه ی اصلی یکی از موارد بند ۳۵، که یک مورد در بین تعداد زیادی از آنهاست، و نشان دهنده ی این نکته است را در این جا دنبال می کنیم.

در سال ۲۰۰۵ دادگاه عالی کانادا رأی خودش را در دو مورد آر. بر علیه مارشال؛ و آر. بر علیه برنارد، [ 2 S. C. R. [۲۰۰۵]، که همراه هم در دادگاه استماع شده بود، صادر کرد. هر دو این موارد جزء اعضاء قبیله ی ملت اولی میک مک (Mi'kmac First Nation) در ساحل شرقی کانادا بودند. در مورد مارشال، ۳۵ متهم پرونده در دادگاه بدوی تر محکوم شده بودند که بطور غیرقانونی درختان را برای الوار بریده بودند، در حالی که در مورد دوم، برنارد تنها متهم محکوم به داشتن غیرقانونی الواری بود که از زمین سلطنتی بریده شده بود. در دادگاه های تجدید نظر، محکومیت ها لغو شدند. دادگاه عالی کانادا تجدید نظر درخواستی سلطنتی را تأیید و محکومیت ها را اعاده کرد.

در مورد آر. بر علیه مارشال، ۳۵ عضو قبیله ی سرخ پوست میک مک محکوم به بریدن الوار از زمین های سلطنتی در ایالت نوا اسکوشیا بدون اجازه شدند. در مورد آر. بر علیه بارنارد، یک نفر از این قبیله به علت داشتن غیرقانونی الوار صنوبرهائی محکوم شد، که از زمین های سلطنتی در نیوبرانزویک بریده شده بودند. موضوع مطالبه ی حقوق اهالی قبیله میک مک در نوا اسکوشیا و نیوبرانزویک بود تا در زمین های سلطنتی بر اساس حق معاهده شان، یا براساس شق دیگری، براساس استحقاق بومیشان متعاقب بند ۳۵ تصویب نامه ی قانون اساسی کانادا در سال ۱۹۸۲، الوار محصول برداری کنند، که در نهایت دادگاه عالی کانادا هر دو مطالبه ی آنها را رد کرد.

حق معاهده ای که قبیله ی میک مک بر آن اتکاء داشت از معاهدات صلح و دوستی سال های ۱۷۶۰ و ۱۷۶۱ نتیجه گیری شده بود، معاهده ای که دربار انگلیس با میک مک ها بدنبال شکست مهاجران مستعمره نشین فرانسوی بدست انگلیسی ها منعقد شده بود. منظور از معاهده ها تضمین رابطه ی تجاری متقابلاً انحصاری بین میک مک ها و انگلیسی ها بود ((R. v. Marshall; R. v. Bernard, [2005] 2 S. C. R. para. 7). قبیله ی میک مک خارج از مقررات ایالتی، مطالبه ی حق برای محصول برداری درختان را بر این پایه انجام داد که در زمانی که معاهده منعقد شده، آنها از چوب های زمینهایشان استفاده می کردند تا محصولاتی بسازند که آنها را با سایر کالاها، مانند قایق، پوتین برف و سورتمه با اروپائیان تجارت کنند (R. v. Marshall; R. v. Bernard, para. 34). بر این اساس، آنها مطالبه ای برای حق محصول برداری از درختان از سرزمین اجدادیشان کردند تا یک "معیشت متوسطی بدست آورند". اما، دادگاه دریافت که تجارت الوار فعالیتی نیست که بطور "منطقی" از "فعالیت های سنتی" میک مک ها "تحول" یافته باشد (R. v. Marshall; R. v. Bernard, para. 16) و لذا مطالبه ی آنها را بر این اساس که این رفتار با معاهده ای پشتیبانی شده، رد کرد. دادگاه تمایزی بین فعالیت های "سنتی" و فعالیت های "مدرن" برقرار کرد. اکثریت اعضاء دادگاه دریافتند که برای این که فعالیت ها توسط معاهده حمایت شود، این فعالیت ها باید یکی از "فعالیت های تجارتهای ای باشد که هنگامی که معاهدات منعقد می شدند، در فکر دو طرف بوده باشد،" اما علاوه بر این می توانند "فعالیت های مدرنی باشند که بتوان گفت که تحول منطقی آنها" هستند (R. v. Marshall; R. v. Bernard, para. 16). اما، حتی اگر به "مدرن سازی" فعالیت های سنتی بومی ها اجازه داده شود (بالاخره، همان طور که دادگاه خاطر نشان ساخته، "افراد مدرن ممارستههای سنتی را به طرق مدرنی انجام می دهند")، دادگاه دریافت که "فعالیت [به عنوان حق مطالبه شده] باید اساساً همان باشد [مشابه ممارسته ی سنتی]" (R. v. Marshall; R. v. Bernard, para. 25;) (Bernard, R. para. 25;) (تأکیدات داخل کروشه از ماست). فعالیت های معاصر که حمایت می شوند از "انواع چیزهائی" هستند که میک مک ها در سال های ۱۷۶۰ در سبک زندگی بومیشان "جمع آوری" می کردند، مانند میوه ها و توت ها، R. v. Marshall; R. v. Bernard, para. 24 (نقل قول از Marshall2, para. 19-20).

از آنجا که تا اواخر قرن هیجدهم محصول برداری از درختان موردی از تجارت کالا بین میک مک ها و اروپائی ها نبود، دادگاه نتیجه گیری کرد که معاهده چنین فعالیتی را پشتیبانی نمی کند. تمایز مشخصی بین ممارسته های بومی ها که سنتی هستند و ممارستههای "اروپائی هائی" [و متعاقباً، انگلیسی - کانادائی ها] وجود دارد، که مدرن هستند. شکایت کنندگان بومی اساساً بصورت بدوی های "ماقبل مدرن" ساخته شدند، در مفهومی بدوی، و در حالی که حقوق آنها در نتیجه ی ابداعات تکنولوژی همتهای مدرنی پیدا می کنند، هسته ی

اصلی فعالیت هائی که حمایت می شوند تعریف شده و بصورت آنهائی شکل گرفته که متعلق به یک "فرم زندگی سنتی ساکنین بومی" است، که با تماس با اروپائی ها آلوده نشده باشد.

در این روایت خطی تاریخ ملت، ساکنین بومی طوری با ممارست های فرهنگیشان تعریف می شوند که قبل از ادعای حاکمیت استعماری وجود داشتند. بنظر دادگاه، ادعای حاکمیت استعماری، زیربنای قضائی مدرن دولت ملی را افتتاح کرده است. گرچه آنها ساکنین قبلی سرزمین بوده اند، اما دادگاه های معاصر پیش فرض می گیرند که سوژه ی حقوق ساکنین بومی همیشه از قبل در حد و حدود حاکمیت استعماری رده بندی شده اند. زمان قبل از ادعای حاکمیت استعماری شکل دهنده ی نوعی از ماقبل تاریخی است که دادگاه ها می توانند از آن ماهیت فاقد دیدگاه تاریخی تفاوت فرهنگ مردم بومی را استنباط کنند. در حالی که برسمیت شناختن حقوق بومی ها پیام آور جنبشی بطرف عصر پسااستعمارگرایی و زمانی برای مصالحه است، غیاب فرضی حاکمیت ساکنین بومی و مشروعیت فرضی حاکمیت استعماری یک تناقضی را ایجاد می کنند: کار برسمیت شناختن در این عصر قلمداد شده ی پسااستعماری سوژه ای از حقوق ساکنین بومی را تولید می کند که (در کیفیت، مشخصات، و کارهایشان) در خور مرزهای قضائی و سرزمینی، و امور ضروری در جریان تاریخی، اقتصادی و سیاسی این کشور مهاجر نشین استعماری است.

در رابطه با ادعائی مبنی بر عنوان ساکن بومی بودن، الویت سلطنت این است که روابط مالکیت شخصی را بر پایه ی حاکمیت واحد و زیربنائی سلطنت حفظ کند، و لذا سایر راه های مالک بودن و استفاده از زمین - یعنی ذهنیت هائی که از استفاده ی نامنظم، چادرنشینی، یا غیرانحصاری استفاده از زمین شکل می گیرند - خارج از حد و مرزهای قابلیت فهم قرار می گیرند. برای مثال، در موارد آر. بر علیه مارشال؛ و آر. بر علیه برنارد، افراد قبیله ی میک مک بر پایه ی شق دیگری از عنوان بومی بودن، مطالبه ی حق محصول برداری از درختان از زمین های سلطنتی را کردند. بهمین منوال مطالبه ی آنها بر این پایه نیز شکست خورد. اکثریت اعضاء دادگاه رأی دادند که میک مک ها دارای حق ساکنین بومی بودن در نواحی ادعائی را ندارند چون که مدارک ناکافی در دست هستند که نشان دهند که میک مک ها، قبل از تماس با اروپائیان، نواحی درخت بریدن را بطور منظم یا به اندازه ی کافی اشغال نمی کردند تا شکل دهنده ی مالکیت آنها باشد؛ بعلاوه آنها تمایل یا توان طرد دیگران از سرزمین را نداشته اند. عنوان ساکنین بومی بودن براساس استانداردهای مشخص قانون مدرن مالکیت اموال شخصی تعریف می شود که توسط انگلیسی ها ابداع شده است. اگر از نظر زمان بندی صحبت کنیم، سوژه ی معاصر حقوق ساکنین بومی در حقیقت در زمانی گیر کرده است که به قبل از ساکن شدن اروپائیان می رسد، چون که هسته ی اصلی یا ماهیت حقوق بومی ها در ارتباط با لحظه ای تعریف می شود که حاکمیت استعماری ادعا شده است.<sup>۲۷</sup>

از سال ۱۹۸۲، هنگامی که تصدیق و حفظ حقوق ساکنین بومی حاضر و حقوق معاهده ای بر اساس بند ۳۵ در قانون اساسی کانادا مندرج شد، دادگاه عالی کانادا معیارهائی برای استقرار حقوق بومی ها و محتواهای این حقوق را طراحی کرده است. براساس اهداف بند ۳۵ که دادگاه معین کرده، برسمیت شناختن حقوق بومی ها بر پایه ی اشغال قبلی سرزمین توسط افراد بومی باید با حاکمیت سلطنت (استعمار) مصالحه شود. این امر موجب تناقضات و انفصالی می شود که تا حال، طوری با استقرار معیارهائی برای اثبات حقوق بومی ها و حق مالکیت زمین حل و فصل شده است که حق و حقوق آنها را به "فعالیت ها، آداب و رسوم و ممارست هائی" محدود می کنند، که برای معرفی ویژگی های فرهنگ جامعه قبل از تماس با اروپائیان اساسی بوده اند. ماهیت برسمیت شناختن در زمینه ی مستعمره نشینی کانادا کار کمی برای بازسازی خود مختاری اولین ملت (First Nation) یا برای ادغام توافقات بومی ها در مورد زمین در تعریف محدوده های حقوق بومی ها انجام داده است.

#### عاملیت بالقوه انعطاف پذیری

در این مثال های قوانین حقوقی کانادا، شکاف بین سوژه ی "بدویت" ساکنین بومی، که بدون تاریخ استعمار و فراسوی آن تصور شده، با سوژه ی مستعمره نشینان مدرن وسیع بوده و پابرجا بنظر می رسد. توان بالقوه برای به رسمیت شناختن متقابل و مصالحه چیست؟ دیالکتیک به رسمیت شناختن آن طور که برای اولین بار توسط هگل در کتاب *پدیده شناسی روح (The Phenomenology of Spirit)* بیان شده به ابزاری تبدیل شده تا چگونگی بوجود آمدن سوژه ها و دگرگون کردن خودشان از طریق یک فرآیند بازخواست دوجانبه ای فهمیده شود، که در هنجارهای اجتماعی، روابط اقتصادی - سیاسی، و قالب های روانکاوی قرار گرفته اند. جودیت باتلر (Judith Butler) استدلال می کند که، "مهم است که ببینیم که مبارزه برای به رسمیت شناختن آن طور که در کتاب *پدیده شناسی* به صحنه آورده شده ناکفایتی دو جزئی را به عنوان نظام مرجعیت برای فهم زندگی اجتماعی نشان می دهد. بعد از همه، آن چه که بالاخره دنبال این صحنه می آید یک سیستم آداب و رسوم یا اخلاق (Sittlichkeit) است، و لذا شرح اجتماعی از هنجارهایی که با آنها برسمیت شناختن دوجانبه طوری حفظ می شود که یا باثبات تر از مرگ و زندگی است یا چیزی است که سیستم اسارت مفهوم آن را می رساند." <sup>۲۸</sup> چند صد سال بعد از مواجهه بین مستعمره نشین ها و مردم بومی، علیرغم بعضی از ادعاها <sup>۲۹</sup> هنجارهای اجتماعی برای برسمیت شناختن متقابل، در هیچ کجا دیده نمی شوند. با این وجود، اشتیاق برای قانون، حقوق قانونی، و وعده ی مصالحه و مساوات کاسته نشده است. <sup>۳۰</sup>

همان طور که قبلاً پی گیری شد، نقش بدویت یا، حداقل، پیشا مدرن، بار دیگر در قلب قانون حقوق بومی ها ظاهر می شود. قانون در لفافه و استتاری از هنجارهای اجتماعی و روابط اقتصادی قرار گرفت که به رسمیت شناختن را بطرق متعددی ساختار می دهند: یعنی قوانین حاکم بر مطالبات، قوانین سرکوب کننده (که در مثال رسوائی آور آلتوسر **Althusser**، روشی از انقیاد را از طریق صدای پلیس به اجرا می گذارد که با صدا زدن کسی در خیابان دستور ایست به او می دهد)، و درون متن استعماری، یک قانون انقیادی که بر پایه ی یک سیستم نژادی سلب مالکیت بر پا شده است.

در نوشته های فَنَن (**Fanon**) است که حساس ترین تشخیص های روابط اقتصادی - اجتماعی و حدود و ثغور روانی برسمیت نشناختن در زمینه ی استعمار یافت می شوند، که مملو از یک گفتمان بدویت گرایی و نژادپرستی بر پایه ی زیست شناسی است. فَنَن، در برپائی علمی، اقتصادی، متافیزیکی، و تفکری در باره ی "سیاهان"، با نوشتن قاطعانه در باره ی "جوی که کوچکترین مجرای خروجی ارائه نمی دهد"<sup>۳۱</sup> دریافت که در زمینه ی استعمار امکان برسمیت شناختن وجود ندارد. برای فَنَن، برسمیت شناختن متقابل، محتاج فروریزی دنیاهائی - روانی، اقتصادی، متافیزیکی - است و چیزی کمتر از فروریزی انقلابی روابط مایملکی ای نیست که بر اساس سلب مالکیت نژادی برپا شده باشد. بسیاری از انتقادهای فَنَن در باره ی غیرممکنی برسمیت شناختن مربوط به ابعاد قانونی استعمارگرایی مستعمره نشینان امروزی هستند. برای مثال، مفهومی از نژاد که در برداشت زیست شناسی "کوانتوم خون" بنا شده بود الهام بخش منطق حاکم بر وضع سرخ پوست ان کانادا بود.<sup>۳۲</sup> در مثالی دیگر، ملی گرایی صراحتاً قومی - نژادی در زمینه ی اسرائیلی - فلسطینی الهام بخش قوانین شهروندی ای است که در سال ۱۹۴۸ و مجدداً در سال ۱۹۶۷ بر فلسطینیان تحمیل شد تا مانع الحاق خانواده های فلسطینی شود که در طرف دیگر مرزها زندگی می کردند.<sup>۳۳</sup>

فَنَن در عبارتی که مغزهای بسیاری از مارکسیست های اندیشمند ضداستعماری مهاجر در نیویورک، آکسفورد، لندن، و مکان های مشابه را در سال های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بجوش می آورد، بیشتر به این علت که منعکس کننده ی تجارب خودشان در ورود به "کلان شهر ها"<sup>۳۴</sup> بود، لحظه ای را بازگو می کند که او طی آن توسط پسر بچه ی سفید پوست ی که از کنار او عبور می کرده به عنوان "سیاه" برگبار بسته شد "مامان، سیاهه را ببین! من می ترسم! می ترسم! می ترسم! . . . من تصمیم گرفتم تا آنقدر بخندم که اشکم در آید، اما خندیدن غیر ممکن شد. دیگر نمی توانستم بخندم، چون که همیشه می دانستم که اسطوره هائی، داستانهائی، تاریخی، و از همه بالاتر تاریخ گرایی ای وجود دارد که من از جسپرز (**Jaspers**) یادگرفته بودم. در آن لحظه که از چند نقطه مورد هجوم قرار گرفته بودم، طرح جسمانی فروریخت، جایش را طرح نژادی اپیدرم (مترجم: لایه ی خارجی پوست) گرفت.<sup>۳۵</sup> کودک، که اغلب با بدوی ها مرتبط می شود، نقطه ی کانونی برای تلقین اطلاعات

نژادی بوده که اساس ملی‌گرایی استعماری است.<sup>۳۶</sup> در این جا، این مأمور پلیس آلتوسر نبود که درگیر یک رفتار بازخواست کننده شده باشد بلکه کودک سفید پوستی بود که به فَنُن گوشزد می‌کرد که ترس کودک یک توارثی از حدس و گمان زمانی - سیاسی ای بود که یک برداشت بدویت را با نژاد پرستی زیست‌شناسانه مخلوط کرده بود.

ایدئولوژی‌های نژادپرستانه که اثرات زیست‌شناسانه دارند، و در چیزی تظاهر می‌کنند که فَنُن آن را به عنوان اپیدرمی کردن یک حس حقارت و واکنش‌های بیوشیمیایی به نژادپرستی اروپائی توصیف می‌کند،<sup>۳۷</sup> توجه ما را جلب بدن کرده، و شامل کردن کودک توسط او متصور اهمیت زمان بندی کردن است. آیا ممکن است زمان بندی و بدن بتوانند راهی برای خروج از غیرممکنی پیدا کنند؟ در حالی که مالابو در کتاب با مغزهایمان چه باید بکنیم؟، صراحتاً برسمیت شناختن را بعنوان یک مشغله‌ی سیاسی معرفی می‌کند، تجدید نظرش در باره‌ی دیالکتیک هگلی که انعطاف پذیری نهفته در ابعاد زمانی فلسفه‌ی او را افشا می‌کند و تعمق او به محل بدن در دیالکتیک برسمیت شناختن هگل فضائی را برای بازنگری محدودیت‌های برسمیت شناختن ارائه می‌دهند.

مالابو در کتاب *آینده‌ی هگل: انعطاف پذیری، زمان بندی، و دیالکتیک*، انعطاف پذیری ای را در منطق دیالکتیکی هگل فاش می‌سازد که پذیرش تفکر هگل که بر پایان هستی‌شناسی تأثیر گزار است را نقض می‌کند. همان طور که ما در مقدمه‌ی کتاب متذکر شدیم، مالابو این کار را با اعتراض براینده‌ی انجام می‌دهد که یک ناگزیری مکانیکی به این فرمول بندی منطق دیالکتیکی و ظهور سوژه‌ی وجود دارد که به نقطه‌ی پایانی یک تلاش طولانی برای برسمیت شناختن می‌رسد. استدلال مالابو برای یک زمان "آینده" ای که در تفکر هگلی وجود دارد "سوژه را" بعنوان یک ساختار منتظره، و در همین راستا، یک ساختار زمان بندی شده تجدید نظر می‌کند.<sup>۳۸</sup> به عبارتی دیگر، در بعضی مفهومات، سوژه‌ی هگلی با توانش برای زمان بندی کردن خودش ساختار پیدا می‌کند. آیا این امر راهی برای این تصور ارائه می‌دهد که سوژه‌ها چگونه همزمان در زمان بندی‌های متعددی وجود دارند؟ تصور مالابو از زمان بندی ساختاری را در فکر هگل فاش می‌سازد که، در سطح مفهومی، روشی از فهم را میسر می‌کند که، اگر بطور روانی صحبت کنیم، چگونه سوژه‌های محدود شده به یک تاریخیت، با فکر کردن، عمل کردن، و زندگی کردن طبق زمان بندی ای بقاء پیدا می‌کنند که از محدودیت‌های فرمان‌های حاکمیت فراتر رفته، و احتمالاً حتی با آنها مخالفت می‌کنند.

مسئله‌ی زمان بندی، تا آن جا که مربوط به تاریخ‌گرایی است، مورد علاقه‌ی اساسی پژوهشگران ضداستعماری و ناقدان پسااستعمارگرایی است. این که آیا وضع منحرف شده‌ی الهیاتی طبیعت است که الهام بخش حقوق الهی بومی‌ها است، همان انتساب شیعیانه‌ی هگلی افریقا به فضا و زمانی خارج از تاریخ، یا تاریخ‌گرایی اروپامرکزی سنت‌های گوناگون مارکسیسمی، که تاریخ دان (ان) را به چالش می‌کشد تا بومی‌های آسیائی،

افریقائی، و سایر افراد غیراروپائی را در جای دیگری از "زمان پوچ هم تباری"<sup>۳۹</sup> تسخیر کند، سؤالی است که در مرکز نظریه پردازی در باره ی زمان بندی زیردستی، پسااستعماری، و ساکنین بومی قرار گرفته است. ساختارشکنی تفکر هگلی توسط مالابو بیشتر یک ثبت فلسفی خالص تری است تا یک نظریه ی ادبی یا تاریخی که به طور مشابهی این انحصارات را منفجر می کند.

توان وجود داشتن یک باره ای در دو زمان یک بُعد فضائی نیز در بر دارد، که مالابو همراه جودیت باتلر در باره ی آن در کتاب های بدن من شو *Sois mon corps* و " برای من تن من باش: تن، شکل، و انعطاف پذیری در کتاب پدیده شناسی روح هگل (You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity) *in Hegel's Phenomenology of Spirit* " <sup>۴۰</sup> نوشته است. در این گفتگو، باتلر و مالابو جسمی را کشف می کنند که قاچاقی وارد برهان هگل در باره ی خود – آگاهی شده است. پدیدار شدن جسم در دیالکتیک ارباب / بنده بصورت لحظه ی بیگانگی اتفاق می افتد. همان طور که برده خودش را در تهدید دائمی به خودمختاری خودش قبول دارد که سلب مالکیت ویژه های کارش ارائه می دهد، نفس خودش را می پذیرد اما علاوه بر این قبول می کند که خودش نیست. باتلر به این امر به عنوان "من تکرار شده ام"،<sup>۴۱</sup> اشاره می کند، نفس از هستی خودش هم بصورت "من"ی که در –/این جا – حاضر است و هم در آنجا به شکل یک دیگری که هرگز کاملاً از من مستقل نیست، و بالعکس.

"من" یک شکل محدود شده است، ولی خودش را تکرار شده می یابد، که در آن مرحله قابلیت جایگزین شدن با ویژگی این بدن در این جا بعنوان مشخصه ی "من" مقابله می کند. هر دو بنظر حقیقی می رسند، و بطور متناقضی همین طور است: این بدن در این جا حیات مرا شکل می دهد، اما آنبدن در آن جا نیز مال من است. به این معنی که من همزمان همین جا هستم و همان جا، و آن مقدار اطمینانی که ممکن است من در باره ی حقیقت این "من" بدست بیاورم همان حقیقتی خواهد بود که این نوسان فضائی را به صورت پیش فرضش قبول می کند. اگر "من" قط به صورت این بدن در این جا فهمیده شوم، آن شکل دیگر من نیستم. اما معلوم شده است که شکل من فقط شکلش را از تفکیک از آن شکل دیگر می گیرد، لذا من به آن دیگری هم محدود شده ام. برای این که یک تن یک تن باشد، باید به تن دیگری متصل شده باشد.<sup>۴۲</sup>

در زمینه ی مستعمره نشینان، بدن های مهاجرین و بومی ها در راه های پیچیده ی مشابهی بهم متصل شده اند. مهاجرین بدن های بومی ها و روش های زندگی آنها را مورد استفاده قرار داده اند که حاکمیت ملی را ترفیع داده (مانند حزب چائی بوستون *Boston Tea Party*)، مقررات محیط زیستی را به اجرا در آورده، تیم های ورزشی را نام گذاری کرده، و گردشگری را ترویج دهند. چه نژادپرستی روزمره ای باشد که خشونت ساختاری و گاهگاهی مرگ آوری از آن الهام می گیرند که بدن های بومی را مفعول قرار می دهند<sup>۴۳</sup> چه تعبیر استدلالی سوژه ی بومی

بدوی باشد، روابط قدرت موجود که در ماهیت روابط بینابینی مستعمره نشین - بومی وجود دارند، بطور استواری باقی می‌ماند. اما بدن هائی که در بازگوئی دیالکتیک برسمیت شناختن باتلر و مالابو پدید می‌آیند لازم نیست محدود به برداشت‌های غالب بدن باشند. عده‌ی زیادی از افراد بومی فلسفه‌هائی از بدن برقرار می‌کنند که به فرم انسانی و آن ارزشی محدود نیستند که برسمیت شناختن در بین فرم‌های زیادی از زندگی بدست آورده است. علاوه بر این، اغلب بدن بعنوان یک هستی جمعی فهمیده می‌شود که با فردیتی تباین دارد که در اکثر قانونیت و فرهنگ غربی فرض شده است.<sup>۴۴</sup> همان‌طور که در ذیل شرح خواهیم داد، در بعضی مواقع مقاومت ضداستعماری در مقابل فرم قانونی استعمار که بر پایه‌ی هستی‌شناسی‌های بومی پایه‌گذاری شده در بهم زدن بعضی هنجارهای مالکیت زمین موفق بوده است. ما استدلال خواهیم کرد که، از یک طرف، وابستگی بین فلسفه‌های بومی و مبارزه طلبی، و از طرف دیگر، مفهوم خاص انعطاف‌پذیری‌ای که توسط مالابو بسط داده شده، وقتی تلاش‌های بومی‌ها برای بقاء روانی، ماتریالی، و اجتماعی در نظر گرفته شود نقاط جالب توجه مشترکی دارند.

#### زیست - سیاسی استعماری

مالابو استدلال می‌کند که امروزه یکی از تکالیف فیلسوفان ساختارشکن ساختارشکنی زیست - سیاسی است که تا کنون یک شکاف پابرجا بین امر زیست‌شناسی و امر نمادین، یعنی محل‌اتصال‌ی که حاکمیت مستمرانه خودش را حول آن سازمان داده نقاب زده است. مالابو می‌نویسد، "چنین تکلیفی محتاج این است که ما نقطه‌ای را پیدا کنیم که در آن زیست‌شناسی و تاریخ، یعنی سوژه‌ی زنده و سوژه‌ی سیاسی، یکدیگر را ملاقات کرده و یا لمس می‌کنند."<sup>۴۵</sup> ما در این بخش سه جنبه‌ی تاریخی از تماس بین سوژه‌ی سیاسی و سوژه‌ی زیسته را در مستعمره نشین‌ها دنبال می‌کنیم: مسئله‌ی انسانی کردن مردم بومی، شکل دادن هویت بومی بصورت یک نژاد، و مقررات منابع طبیعی. در بخش قبلی ما روشی را مورد بررسی قرار دادیم که در آن فرم برسمیت شناختن قانونی شکاف بین سوژه‌ی زنده و سوژه‌ی سیاسی را شدیدتر می‌کند. ما در این جا، به قانون و محدودیت‌های خارج از صلاحیت قانون، یعنی "وضع استثنائی" ای می‌پردازیم که آگامبن (Agamben) - که تواریخ استعماری و امپریال - سلطنتی زیست - سیاسی را نادیده گرفته - بدرستی آن را "دال شناور"<sup>۴۶</sup> می‌خواند. ما استدلال خواهیم کرد که محدوده‌های قانونی که در مستعمره نشین‌ها با استثناء ساخته شده‌اند - با همان روشی که برسمیت شناختن ساخته شده - تنش بین "بدویت" و مدرن را میانجی‌گری می‌کنند، اما هرگز آن را حل و فصل نمی‌کنند. اثر متقابل استعماری پیچیده بین زیست‌شناسی و قانون که معرف شرایط زندگی برای افراد بومی است سؤالات مهمی در باره‌ی فرم‌های نابرابر دسترسی زیست‌شناسی پیش می‌کشد که نتیجه‌گیری‌های این

بخش را سازمان می دهند. طبق نظر مالاو، اگر "نمادی هنوز هم تمامی گفتمان های علوم انسانی را/استعماری می کند،<sup>۴۷</sup> و اگر زیست - سیاسی را باید به عنوان مکان انعطاف پذیر یک نمادی تازه بپذیریم، چه نوع دسترسی معنی دار و قانونی به زیست شناسی در دسترس مردم بومی قرار دارد؟ و چه قیاس های بومی به مفهوم سازی موضوع زیست شناسی ممکن است فرمی از انعطاف پذیری ارائه دهد تا زیست - سیاسی استعماری را خنثی کند؟

یک مانع در برابر زیست شناسی این بوده که در زمینه ی استعماری بطور تاریخی مردم بومی با طبیعت و مخالف فرهنگ تشخیص هویت داده شده اند. فنن بطور مشهوری این طور جمع بندی کرده است، "وقتی استعمارگر از استعمار شده ها صحبت می کند از واژه های حیوان شناسی استفاده می کند،"<sup>۴۸</sup> و آشیل ام بمبه همین را منعکس کرده، "در چشم فاتحان، زندگی وحشی دقیقاً فرم دیگری از زندگی حیوانی است."<sup>۴۹</sup> کشیش ویلیام پی. الکساندر که در سال ۱۸۳۲ وارد هاوایی شد از اولین مواجهه اش با بومیان اهل هاوایی شگفت زده شده و می نویسد، "آیا این ها می توانند مرد ها زن ها باشند؟ آیا این ها حیوانات مطلقاً نیستند؟"<sup>۵۰</sup> سؤالی که نیروی کلامی آن در سرتاسر مواجهه های استعماری شرق آسیا و افریقا تکرار شد. نسخه ی الکساندر برای انسانی کردن بومیان هاوایی تجویز مداوم مسیحیت بود، اما از دین بعنوان تصحیح کننده ی قانون نیز استفاده شد. همان طور که سلی مری<sup>51</sup> (sally Merry) شرح داده، الوهیت و mana (مترجم: قدرت ذکاوت رهبری) ی مرتبط با واژه ی *ali'i* هاوایی، به آهستگی به درون اثر دستورات اخلاقی مسیحیت نفوذ کرده و، در سال ۱۸۴۹، در مرجعیت قانون غربی جذب شد. قانون همراه خودش زنگاری از تمدن را هدیه آورد اما به قیمت سرکوب "حیوانیت" در انسان: رفتارهای جنسی، لباس، و رقصیدن با تهدید زندانی کردن مقرراتی شدند به این امید که قانون بتواند "حاکمیت را حتی بر قاعدگی زنهای با پوست قهوه ای رنگ اعمال کند در حالی که مردانگی سفید پوست ان نشان برجسته ی اصلی فرمانروائی بنظر می آمد."<sup>۵۲</sup>

پروژه ی منسوخ کردن حیوانیت در هاوایی و جاهای دیگر هرگز کاملاً کامل نشد. سامرا اسمیر (Samera Esmeir) تأکید بنتام (مترجم: منظور جرومی بنتام Jeremy Bentham است که عقیده داشت هدف افراد و جامعه باید بزرگترین سعادت و خوشحالی بری اکثر افراد باشد) بر تسکین مشقت زندانی ها و حیوانات کشاورزی را مورد بررسی قرار داد که به اداره ی استعماری انگلیس در مصر در اواخر قرن بیستم القاء شد.<sup>۵۳</sup> رفتار مقید با زندانیان و حیوانات بارکش مکان هائی بودند برای تولید "انسانیت قانونی"، که ادعائی بر زندگی سیاسی "متمدنانه" بر اساس قانونی داشت که می توانست استعمار شده ها را از شق های دیگر زیست - سیاسی محافظت کند که در غیر این صورت مجوز مردنشان را می داد.<sup>۵۴</sup> مانند مصر استعمار شده، هاوایی هم مقرراتی برای زندانی کردن وسیع بومی ها وضع کرد تا "وحشی"<sup>۵۵</sup> ها را متمدن کرده و بازسازیشان کنند (زندانی

کردن بیش از حد افراد بومی ای که تا امروز هم ادامه دارد)، و قانون، حتی در اوائل ۱۸۵۰، ظلم به حیوانات را مجازات می‌کرد، محکومیتی که مجازات برای آن نسبتاً شایع بود.<sup>۵۶</sup> علیرغم این کوشش‌ها تا انسانیت استعماری را از طریق انسان کردن هاوایی‌ها به اجرا در آورند، مرتبط کردن بومی‌ها با غیرانسان‌ها از همان زمان پابرجا مانده است. در زمانهای تجدید حیات سیاسی بدنبال سرنگونی ملکه لیلی 'یوکالانی' (Lili'uokalani) در سال ۱۸۹۳، تصویر حیوانی برای فرونشاندن تهدید به حاکمیت استعماری مورد استفاده قرار می‌گرفت. برای مثال، در سال ۱۹۰۱، حزب حاکمیت میهنی (Home Rule party)، که اکثراً از بومی‌های هاوایی تشکیل شده و برای منافعشان مبارزه می‌کردند، نهایتاً در کوششان برای حذف مالیات بر سگ‌ها، که بعضی از اهالی هاوایی آنها را می‌خوردند، بشدت مورد انتقاد و عتاب قرار گرفتند. این فعالیت به اکثر آنها لقب "قانون‌گزار سگ‌خانم" داد، که یادآور خشونت بد پنهان شده ی بومی ای بود که درخور مقررات دموکراتیک نبود.

مرتبط کردن هاوایی‌ها با حیوانات در سال ۱۹۵۹ به اوج نمادیش رسید، سالی که هاوایی بدنبال یک رفراندوم برای ایالتی شدن در امریکا بود. چند ماه قبل از رفراندوم، در واکنش به حمله ی مرگ آور یک کوسه به یک موج سوار جوان قانونگذاران منطقه یک کشتار عظیم کوسه‌ها را سازمان دادند.<sup>۵۷</sup> تقریباً ۶۰۰ کوسه کشته شدند، و اجساد بعضی از آنها را در خیابان‌های هانولولو در نمایشی از قدرت حاکمیت رژه دادند. همان طور که نوانو سیلوا (Noenoe Silva) و گلدبرگ – هیلر بحث کرده اند، درست در زمانی که این سرزمین برای ایالتی شدن مورد نظر بود خشونت بر علیه این حیوانات توان ایالت را برای دفاع اجتماعش از تهدیدات خارجی نشان داد، تهدیدی که با مخلوقی نمادی می‌شد که پیوستگی غربی آن با وحشت قطع عضو<sup>۵۸</sup> قیاس‌نگرانی اساسی حاکمیت برای یک پارچگی جسمانی و ارضی بود. از آنجا که بعضی از بومی‌های هاوایی ارتباط تاریخی دیگری با کوسه دارند، ارتباطی که این حیوانات به صورت اعضا و محافظان خانواده قبول شده بودند، کوسه کشی یک نماد سرکوب بومی‌ها هم بود، که شرکت نکردن آنها در رفراندوم به عنوان یک گروه مشخص رأی دهنده در مورد ایالتی شدن پروتکل سازمان ملل را نقض می‌کرد.

امروزه دیگر کوسه‌ها بدنبال حمله به انسانها کشته نمی‌شوند بلکه در عوض در بعضی موارد به نام ارزش‌های هاوایی محافظت شده هستند.<sup>۵۹</sup> به هر حال قبول آشکار طرز زندگی بومی‌ها برای مشروعیت بخشیدن به اداره ی علمی منابع طبیعی‌شان دو جانبه است. از یک طرف، حاکی بر پویایی‌های داخلی در حال تغییری است که در نتیجه ی آنها ساکنین آسیائی و امریکائی ارزش‌های فرهنگی هاوایی را تصدیق و تلفیق کرده تا اجتماعی "رنگین‌کمانی" ایجاد کنند. از طرف دیگر، برسمیت شناختنی که بطور کلی هاوایی‌ها رابطه ای خاص با کوسه‌ها و با سرزمین حفظ می‌کنند و به خدمت گرفتن این آرمان رومانیتیک برای وضع مقررات ایالتی یک دگری بودن بدویتی مخلوط نشدنی ای را تقویت می‌کند که سلب مالکیت سرزمین‌های بومی و منابع آنها را افزایش

می دهد. وضع بومی شناسی علمی به دانشمندان اختیار داده، نه به بومی ها، تا آسیب های جانبی اقتصاد استعماری را کاسته و آنها را بازسازی کنند و علم را به عنوان حاکم بر قدرت حقوقی مستقر کنند. اختیار علم تا گونه های در معرض انقراض را معین کرده و مانع دخالت انسان در "طبیعت" شود بطور سطحی گوش دادنی به قدرت پادشاه هاوایی برای برقراری kapu، یا نهی (تابو)، قبل از اتخاذ قانون غربی است. در بین منهیات دیگر، کاپو محصول برداری از و حتی لمس بعضی جانوران را ممنوع کرده بود، دقیقاً به همان طریقی که در زمان حال لاک پشت سبز دریائی توسط دانشمندان مدیریت می شود، که، شبیه به پادشاهان قدیمی، تنها کسانی هستند که اجازه ی استثنائی لمس کردن دارند. با این وجود بجای این که غنائم سرزمین و دریا طوری اداره شوند تا حیات حفظ شود، امور علمی گزینه های معدودی در اختیار افراد بومی می گذارد تا رابطه ی خاصی با ارگانسیم هائی ادعا کنند که روابط فرهنگی مهمی با آنها دارند. در حقیقت، دانشمندان غالباً راهی ندارند که تاریخ را با بوم شناسی ادغام کنند. آنها تمایزات مفهومی معدودی برای گیاهان و حیوانات "بیگانه" می سازند؛ برای مثال، خوک، که توسط دریانوردان پولی نزیائی بیش از هزار سال قبل به جزیره هاوایی آورده شده بود و هنوز هم فعالانه برای قوت لایموت بعضی از اهالی هاوایی شکار می شود، حالا بصورت مخرب برای محیط محکوم شده است.<sup>۶۰</sup>

مطالبات تاریخی برای حفظ روش زندگی هم با مقررات نژادی ممنوع شده اند. فوکو استدلال کرده است که امروزه کنترل زیست - سیاسی بر جمعیت ها بیشتر بر "تجزیه و تحلیل جنسیت" تکیه دارد تا "بن مایه های خونی" حاکم.<sup>۶۱</sup> با این وجود همان طور که ان استولر (Ann Stoler) مشاهده کرده، زمینه ی استعماری مشخص بوده، و برداشت های 'جمعیت' و 'مردم' غالباً بطور همزمانی توسط مدیران با همدستی قوم نگاران (ethnographer) دست سازی می شوند.<sup>۶۲</sup> هنوز هم کوانتوم های خونی برای بعضی از استحقاقات بومی های هاوایی برای سرزمین موطنیشان بحساب آورده می شوند. همان طور که کهولانی کائونوئی (Kehaulani Kauanui) شرح داده،<sup>۶۳</sup> میراث قانونی کوانتوم خونی ایده ای را تقویت می کند که افراد بومی همیشه یک نژاد در حال انقراض هستند. در حقیقت، این مقررات قانونی آن را اطمینان می بخشند. کوانتاهای جزئی خون، که برای تنظیم موارد استحقاقی حکومت در هاوایی برقرار شده بودند، در ابتدا بعنوان ابزاری سازمان داده شد که معدودی از آخرین اهالی بومی هاوایی را محافظت کنند، فقط بعدها، بدنبال ازدواج با دیگران، که خون بومی ها را رقیق کرد، چنین مقرراتی به همان روشی حقوق آنها را از بین برداشت که برای سرخ پوست ان امریکای شمالی و افراد اولین ملت بکار برده شد: یعنی تعداد معدودی را حمایت می کند در حالی که سلب مالکیت تعداد زیادی را تضمین می نماید.

از نژاد هم به اسم کلان شهرگرائی چندفرهنگی، برای جلوگیری از بعضی کوشش ها برای تقویت حاکمیت بومی استفاده شده است. در سال ۲۰۰۰، دادگاه عالی امریکا، بر این اساس که این امر یک تحمیل نژادی

مخالف قانون اساسی در حق رأی دادن است، بر علیه اجازه ی رأی دائن منحصر به بومی ها برای اداره ی امور هاوایی حکم صادر کرد، اداره ای که بعضی از استحقاقات بومی ها را تحت نظر دارد.<sup>۶۴</sup> ۹ سال بعد، دادگاه، مقدمه ی تصویب نامه ی پوزش طلبی را رد کرد، که به دخالت ایالات متحده در سرنگونی پادشاهی هاوایی اقرار کرده بود، بدین وسیله بطور نمادی دریچه ای را محکم بست که از آن طریق می توان بومی های هاوایی را به صورت سیاسی برسمیت شناخت تا به عنوان یک گروه نژادی.<sup>۶۵</sup> تعریف قانونی این امر که چه کسی بومی اهل هاوایی است شکاف دوجانبه بین بدویت و مدرن را که معرف فرم قانونی استعمار است، تشدید می کند. نیاز به ردیابی اعقاب افراد به اهالی هاوایی که در زمان ورود کاپیتان کوک (Cook) در سال ۱۷۷۸ در آنجا زندگی می کردند، یعنی در زمانی قبل از ظهور قانون متمدن کننده ی غرب، بومی ها را بطور دو جانبه ای برای همیشه مظلون و حاکم عرضه می کند.

تئوری های زیست - سیاسی به ما پیشنهاد می کنند که مردم بومی تنها کسانی نیستند که از نژادپرستی، مدیریت علمی، یا پروژه های متمدن کننده ی این نوعی، آسیب می بینند. اما بعلت این که مهمترین دلیل وجود قدرت استعماری سلب مالکیت بومی ها از سرزمین (و از نظر تاریخی از فرهنگ، زبان، و آداب و رسوم خانوادگی) آنهاست، زیست - سیاسی استعماری رژیم بدخیم غیرعادی ای را برپا کرده که بر اساس آن مردم بومی به طبیعت نزدیک تر از فرهنگ قرار داده شده اند.<sup>۶۶</sup> آن طور که مالابو اصرار می ورزد، اگر تجدید نظر نمادی در زیست شناسی ارزشی داشته باشد، پس بیگانگی مفرط از ابزارهای اجرای علم و قانونی که با حکومت استعماری همکاری داشته است، نمادگرایی را هم الزامی و هم موجب دلواپسی می کند. موضوع این نیست که افراد بومی الزاماً اعتبار دانش علمی را رد می کنند؛ بلکه این است که وقتی تاریخ طبیعی، زیست شناسی، تحقیقات ژنتیک، و ممارست های مدیریت علمی افراد بومی را از سرزمین و آداب فرهنگیشان سلب مالکیت می کنند، ممکن است که انعطاف پذیری و وعده ی آن از نوعی دیگری از فرم های قانونی و حاکمیت را باید در جای دیگری جستجو کرد.

یکی از منابع مهم برای این تفکر متناوب چیزی است که یک زمانی بعنوان متافیزیک بدوی و بی زمان تحقیر می شد: یعنی هستی شناسی های بومی ای که روابط بینابینی دگردیسانه ی انسان ها با حیوانات، گیاهان و تغییرات سطح زمین در اثر عوامل طبیعی را می ستودند.<sup>۶۷</sup> این برداشت های بومی از یک موضوع فعال ریشه های بسیار عمیق تری از برداشت های ماتریالیسم نو معاصر داشته، اما (گرچه اذعان نشده) شباهت هائی باهم دارند. در رویکردهایشان به یک نمادی در حیطه ی زیست - سیاسی غربی، این ها، یک نقد بالقوه و راه مقاومتی در برابر قدرت زیستی استعماری ارائه می دهند. اگر انعطاف پذیری ما را به فضاهای سیاسی ای می کشاند که بین تاریخ و زیست شناسی قرار گرفته اند، پس بنظر می رسد که معانی فرهنگی مبارزاتی که از این هستی شناسی های

بومی الهام می گیرند با یک انعطاف پذیری بصورت راه حل تازه ای مملو شده اند که توان بالقوه ی خود – تقویتی دارد. درگیری زیر را در نظر بگیرید.

در سال ۲۰۰۵، فعالان اهل هاوایی کشف کردند که دانشگاه هاوایی، سه سال قبل از آن، چندین گونه از گیاه تارو یا کالو (*Taro, Kalo*) (مترجم: گیاه بی ساقه ای که ریشه اش خوراکی است) را با مهندسی ژنتیک انحصاری کرده اند. دانشمندان دانشگاه ادعا می کردند که انگیزه ی آنها از بین بردن بیماریها در این محصول است، بیماری هائی که می توانستند محصول محدود باقی مانده را از بین ببرند، و آنها با کشاورزان هاوایی مشورت نکرده اند چون که براساس قرارداد متحد شدن آنها حق انحصاری گرفتن دورگه های مهندسی شده لازم بوده است.<sup>۶۸</sup> مخالفین استدلال کردند که، با استناد به فلسفه ی نظم کائاتای هاوایی ها که براساس آن کالو، بعنوان یک *Hāloa*، یکی از پیران دگردیسی پیدا کرده ی همشیر (برادر یا خواهر) انسان ها بوده است، لذا دستکاری و انحصاری این گیاه مشابه اطفاء نسل است: "مالکیت و فروش نیروی حیاتی ما یا مانای ما (*mana*). مانا نیروی معنوی ای است که از دانش ما و رابطه ی ظریف ما با طبیعت بر می خیزد. بخشی از مانا همان چیزی است که غربی ها به آن 'تنوع زیستی' می گویند."<sup>۶۹</sup> در حالی که تنوع زیستی یک مفهوم کلیدی در توجیه مدیریت علمی منابع ایالت بوده است، این ارجاع به تنوع زیستی بخصوص توجه منفی ای به آن چیزی کرد که مقصود تعهدات صنعت در حال رشد ارگانسیم های تعدیل شده ی ژنتیکی (*GMO*) برای بقاء هاوایی بود. در یک عمل بی سابقه، دانشگاه دست از حق انحصاری برداشت، و موافقت کرد تا آن را به نهاد هاوایی تحویل دهد. اما فعالان، با اصرار بر این که آنها نمی توانند مالک اجدادشان باشند، در عوض آنها را از بین بردند.

در جنجال کالو، ادعای اجدادی، دستکاری های تکنیکی ژنها را به راه های زیادی به چالش کشاند. بطور لقب دادنی، این ادعا به ایده ای اعتراض کرد که یک فرد اهل هاوایی (برای مثال، کالو، بعنوان همشیر کهنسال) را می توان بطور تکنیکی خلق کرد و، با قیاس با این امر، این که اعطای حقوق قانونی به این فرد – یا به یک فرد بومی در یک طرح کلان شهری حاکمیت – می تواند بر دگردیسی مربوطه ی سیاسی تأثیرگذار باشد. از آنجا که مهندسی زیستی یک ریسک مخاطره آمیز سرمایه داری هم هست که به سمت کاهش و کنترل مخاطرات آینده جهت گیری کرده است، مخاطراتی که ارزش دارندگان حق انحصاری را تعهد کرده، مخالفت با دستکاری ژنتیکی کالو خویشاوندی را در بدنه های زمان بندی متفاوتی هم تغییر جهت داد. یک بدنه را می توان از درون جسم خود کالو مشاهده کرد. در هاوایی کشت و زرع کالو به کاشتن دو باره ی هولی (*huli*)، یا جوانه ی سبز (مترجم: پیازچه)، بعد از برداشت محصول ذرت بستگی دارد. لذا، کالوی هاوایی بصورت یک کلون تولید مثل می شود، درست همان موجودی که همزمان بعنوان اعقاب و مجدداً بعنوان نسلهای متعاقب زندگی می کند.

مالابو استدلال می‌کند که، حتی در فلسفه ی غرب، کلون‌ها المثنای یکسان نیستند، و در این صورت بعضی جنبه‌های تفکر ژنومی را به چالش می‌کشند.

این حقیقت که ممکن است دختر دخترتان بشوید، تا همزمان پیرتر و جوان‌تر از خودتان باشید، تا به طریقی خودتان را خود – کلونی کنید، بطور مؤثری... تفاوتی را ایجاد می‌کند که در مفهومی نیست که ما با آن با همان DNA خوب قدیمی و یا با رمزهای این چینی خو گرفته ایم – یک تفاوتی بین افراد – اما تفاوتی بین رمز و پیغام... ممکن است دیگر از خودمان سؤال نکنیم که آیا کلون‌ها دوقلو هستند، بلکه سؤال کنیم که چگونه پدیده ی کلون کردن به ما اجازه می‌دهد تا دوقلو بودن را بعنوان یک الگوئی از حقیقت در نظر بگیریم. از دیدگاه چنین بررسی هائی، انعطاف پذیری می‌تواند به فوران یک قابلیت برگشت بین قبلی و بعدی ای [پیوند زده شود] که فرم‌های تازه ای به عینیت از اتمی ساخته شده، و هسته ای ماقبلی بدهد.

کشت دوباره ی کالو در چرخه ی حیاتی گیاه دخالت می‌کند تا کلونی را تضمین کند که از یک مزرعه به مزرعه ی دیگر هم حرکت می‌کند، مشابه اما متفاوت، که موجب خلق امکانات معنائی از پیام‌های تازه ای می‌شود که بر یک اصل و نسب باستانی بنیان دارند.

یک امکان معنائی تازه از درون افکنی بالقوه ی تاریخ در مقررات در غیر این صورت، بدون تاریخ در باره ی زمین و تنوع زیست‌شناسی آن ظاهر می‌شود. بحثی که علم بومی شناسی می‌تواند گونه‌های مخرب و اغلب "بیگانه" را مشخص و کنترل کند قیاسی در ادعای سیاسی ای دارد که تنوع گونه ای، هم یک مقررات مناسب است، و هم ارزشی بازتابی دارد، که توسط آن جامعه ی چند فرهنگی انسانی خودش را در طبیعت و مدیریت، منجمله محافظت پدرگونه برای آنهائی (گیاهان، جانوران، و انسانها) در نظر می‌گیرد، که بدوی بحساب آمده یا بخوبی شایسته ی بقاء در این کلان شهری مدرن نیستند.<sup>۷۱</sup> و با این وجود آن چیزی که بیگانه است از نقطه نظر فرد بومی ندرتاً فهمیده می‌شود. اهالی هاوایی داستان‌ها و سرودهای مشخص کننده ی زیادی در باره ی سرچشمه ی گیاهان و حیواناتی دارند که طی مسکنی گزیدن و مسافرت‌های تجاری در اقیانوس پیمائی‌های آنها، آورده شده‌اند، و مثل خوک، اکثر این‌ها برای قوت لایموت آنها اساسی بوده و در کیهان شناسی‌های بومی جاهای مستقر خودشان را دارند.<sup>۷۲</sup> آنها در ادبیاتشان به خدای خوک به نام کاماپوا (Kamapua'a) به عنوان خدائی درد سر ساز با توان استعاره ای برای شکل‌گیری‌های جسمی گوناگون حرمتی قائل می‌شوند، که برای اجتناب از مجازات مفید واقع می‌شود.<sup>۷۳</sup> دفاع از جایگاه خوک در بومی شناسی هاوایی پژواک چنین داستان هائی است، به نحوی که بطور دو جانبه، اگر نه بطور استعاره ای، با قانونی مرتبط است که با علم پشتیبانی شده، و خوک را جزء یکی از مخرب‌ترین حیوانات موذی رده بندی کرده است. احتیاج به کنترل خوک‌ها زیربنای قانونی به اندازه

لازمی به اهالی هاوایی ارائه می دهد تا به زمین هائی دسترسی پیدا کنند که در غیر این صورت امکانش را نداشتند، چه برای شکارچیانی که کارشان کنترل جمعیت خوکهاست، چه برای آنهایی که از گیاهان در خطر انقراض در زمین هائی محافظت می کنند که از نظر کشاورزی مهم بوده و توسط ارتش کنترل شده و معمولاً بومی های هاوایی ها به آنها دسترسی ندارند. این متمایل کردن فرم قانونی مالکیت به نفع بعضی ممارست های بومی ها فضاهاى کوچکى را برای کارپردازی زمین برپا می سازند.

اگر انعطاف پذیری ما را به سمت امر ضروری فلسفی نمادی در درون زیست شناسی سوق می دهد، امری که می تواند ماسک زیست - سیاسی حاکمیت را بهم بزند، پس احتمالاً ما باید انعطاف پذیری را ظاهر شده در مفهومات متناوبی از موضوع زندگی ببینیم، در جایی که نمادی مدتهاست ریشه دوانیده است، بخصوص در اجتماعات مستعمره ای که افراد بومی بصورت طبیعت خارج از محل خوار شده اند. تفکر از طریق این هستی شناسی - برخلاف اکثر مفهومات بدویت - تاریخی را آشکار می سازد که بسیج شده تا زمان بندی های متعدد و روابط بینابینی پیچیده ی بین انسانها و دیگران غیرانسانی ای را قبول کند که احتمالات آنها به فرم های تازه ای از بقاء اجازه می دهند. برای بعضی ها، روایت های چندین موجود در زمین استعاره های کلیدی برای مفهوم سازی مجدد قوانینی دارند که به فرم حقوقی غربی تعهد کمتری دارند. کریستین بلک (Christine Black)، که یک محقق یوگومبه (Yugumbeh) در محدوده ی استرالیا است، استدلال کرده است که شاه کلید زیربنائی استعماری غرب مایملک و برسمیت شناختن نیست بلکه زمین است، که از طریق داستانهای در دسترس قرار گرفته است که در اطراف آن رشد کرده، و یک منبع مناسب بومی برای قانون را شکل می دهد. "مادر من به من یاد داد تا به طبیعت 'توجه' کنم. در این راه او به من قانون مملکت را یاد داد. . . بهترین ها در سنت قانونگزاری بومی ها، با مخلوط شدنش با قانون و روایت سابزکتیویته ای را شکل می دهد که تضمین کننده ی برتری احساس است: احساسی دائمی برای شبکه ی روابط بهم پیوسته ای که انسان ها را در محیط زندگیشان بعنوان الگو بکار می گیرد. . . از طریق این گفتمان [مواجهه با این روایات]، داستان قانون قادر است تا طی زمان به تغییر پیداکردنش ادامه دهد.

قانونی که با زمین و ساکنین فراوان بهم پیوسته ی آن در محاوره است در ویژگی نمادی طبیعتی سرمایه گزاری می کند که بفراوانی توسط زیست - سیاسی مستعمره نشینان لم یزرع یا غیر قابل دسترسی شده است. شبیه به برگشت به زیست شناسی، این یک برداشت انعطاف پذیری از قانون است، برداشتی که چیزی را تقویت و تعمیر می کند که بیش از همه با قدرت استعماری مورد تهدید قرار گرفته است.

یادداشت ها

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 2, 4; citing Lévi-Strauss, *Way of the Mask*.  
در باره ی نقش جهانگرایی (یونیورسالیسم) در تفکر لوی – اشتراوس به این منبع مراجعه کنید،  
*Montage*,  
*Althusser*, 4 در باره ی نقش بدوی گرایی در تفکر فرهنگی فرانسه بعد از جنگ جهانی دوم به این منبع  
مراجعه کنید،  
*Sherman, French Primitivism*,  
*Heckel, Evolution of Man*, 1. نکته ی هکل این است که ساختارهای پیکرشناسی ابتدائی را می توان در  
بعضی از مراحل رشد جنین یافت.

*Gould, Otogeny*. Neoteny بقاء ویژگی های نوجوانی در بلوغ است، یکی از ابزارهای رشد تحولی –  
تکاملی.

Malabou, *Plasticity at the Dusk*, 54.

Byrd, *Transit of Empire*; Fitzpatrick, *Modernism*; Merry, *Colonizing Hawaii*.  
مالابو در فصل ۲ می نویسد که "فقر، سلب مالکیت، و استثمار نقاط عزیمت تفکر فلسفی هستند، نه به این علت  
که این ها شکل دهنده ی اوژه ها یا عناوینی برای فلسفه خواهند بود، بلکه به این علت که عمل و نظریه هر دو  
انرژی خودشان را مدیون نیروی پویایشان به نبود منشائی موجود تعیین شده هستند" ۵۷.

*Sherman, French Primitivism*, 3.

یکی از استثنائات "Anthropology," 124-27 لوی – اشتراوس است. به استدلال لوی – اشتراوس با جرج

بالادیر (George Baladier) ( که بر سر اصرار بالادیر بر ربط استعمار بود: *Dosse, History of*

*Structuralism*, 264ff.

Said, "Totalitarianism of Mind," 257.

Levi- Strauss, *Savage Mind*, 10

کریس فرایدی (Chris Friday) که با هنرمند معروف بومی و سازنده ی ماسک للوشکا (Lelooshka) همکاری  
داشته، می نویسد که، "برای لحظه هائی فرآر، خوانندگان نظری اجمالی به حیات داخلی می اندازند، اما ماسک  
به سرعت بسته شده، پوست ه ی خارجی را قابل مشاهده باقی می گذارد، فرمی که از ما انتظار دیدنش می رود.  
ما وقتی که نظری اجمالی به آن می اندازیم، خواهیم دانست که در پشت ماسک چیز بیشتری وجود دارد، اما  
مشکل، حتی غیرممکن است، تا حقیقتاً همه ی یک داستان دانسته شده یا آن را بصورت یک داستان ارائه

داد." *Friday, Lelooshka*, 19.

Wolfe, *Settler Colonialism*.

Wolfe, "Settler Colonialism"; Barker, *Native Acts*.

Levi-Strauss, *Marcel Mauss*, 63-64

Bryant, *Democracy of Objects*.

جالب است، اگر توجه شود که در این متن استدلال هومی بهابها (Homi Bhabha) در باره ی چند فرهنگی، و هم چنین استدلال استوارت هال (Stewart Hall) در باره ی نژاد، خودشان به دال شناور تبدیل شده اند. ما پیشنهاد می کنیم که هر دو کاندیداها مخصصه ی افراد بومی در مستعمره نشینان را نادیده می گیرند. Bhabha, "Culture in Between"; Race های قانونی – سیاسی در زمینه ی استعماری ایجاد کرد به Bhandar, "Strategies of Legal Rupture" مراجعه نمائید.

Fanon, *Black Skin*, 84.

McCann, *Rights at Work*; Goldberg-Hiller, *Limits to Union*; Stychin, *Law's Desire*.  
Butler, *Undoing Gender*, 31.

شکل گیری سوژه ی (هگلی) از طریق زبان (که بر اساس هنجارهای اجتماعی، اقتصاد سیاسی، و تاریخ بسط پیدا کرده اند) موضوع اصلی و شایعی در کارهای فنون و باتلر بوده و می توان آن را تا حدی بعنوان یک واکنش به و درگیری با توارث قبول شده ی فرانسوی هگل در کارهای هیپولایت (Hyppolite)، کوجو (Kojève)، و سارتر دانست. النا لوئیزیدو (Elena Loizidou) مرکزیت زبان را در آن چه که سوژه ی هگل خواهد شد در زمینه ی اخلاقیات (اتیکس) باتلر مورد بحث قرار می دهد. Loizidou, *Judith Butler*, 69

Markell, *Bound by Recognition*; Povinelli, *Cunning of Recognition*; Barker, *Native Acts*; Klopotek, *Recognition of Odysseys*; Den Ouden and O'Brien, *Recognition*.  
Bhandar, "Resisting the Reproduction"; Borrowa, "Frozen Rights."  
برای تفصیل مفهوم "مایملک (شده)"، به Bhandar, "Plasticity" مراجعه نمائید.

Coulthard, "Subjects of Empire."

Mitchell v. Minister of National Revenue, 1 S.C.R (Canada) 911, para. 12 (2001)  
Delgamuukw v. British Columbia, ¶147. See also Borrowa, *Recovering Canada*;  
Bhandar, "Resisting the Reproduction."

Butler, *Giving an Account*, 29.

Taylor, *Multiculturalism*.

Merry, *Colonizing Haewaii*; Milner and Goldberg – Hiller, "Feeble Echoes";  
Goldberg-Hiller, "Reconciliation."

Fanon, *Black Skin*, 11.

Palmater, *Beyond Blood*.

Masri, "Love Suspended,"

برای مثال استوارت هال (Stewart Hall) همین نقل قول را در فیلم The Stewart Hall Project بازگو می کند، وقتی که به تجربیات خودش در سال ۱۹۶۰ بعنوان یک مهاجر جوان جامایکائی در آکسفورد بازتاب می

کند. به *Bannerji, Thinking Through* نیز مراجعه کنید. هنگامی که علیرغم این امر که او از طریق یک آموزش کلاسیک انگلیسی در بنگال غربی کاملاً نسبت به حساسیت‌ها و تاریخ انگلیسی‌ها فرهنگ آموزشی شده بود، احساس بیگانگی و غریبی را هنگامی تجربه کرد که در سال ۱۹۶۰ از کلکته به لندن وارد شده بود.

Fanon, *Black Skin*, 84

Levander, *Cradle of Liberty*.

Fanon, *Black Skin*, ۱۲

Malabou, *The Future of Hegel*, 130.

Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 12.

Butler and Malabou, *Sois mon corps*; Malabou and Butler, "You Be My Body."

Malabou and Butler, "You Be My Body." ۶۳۰

Malabou and Butler, "You Be My Body." ۶۳۱

Rezack, "Making Canada White" 159; Razack, "Gendered Racial Violence," 91

Rifkin, "Indigenizing Agamben." .

Malabou, ch. 1, 37.

Agamben, *State of Exception*, 37. .

Malabou, ch.1m 40 . تأکیدات اضافه شده اند.

Fanon, *Wretched of the earth*, 7.

Mbembe, "Necropolitics," 24 .

Alexander, *Mission Life in Hawai'i*, 8. .

Merry, *Colonizing Hawai'i* .

, 8 Merry, *Colonizing Hawai'i* .۵۲

Esmeir, *Juridical Huanity* .۵۳

۵۴. ا. پندین (A. Pandian) استدلال کرده است که "یک بررسی عمیق از حکومت انسان‌ها بر حیوانات برای انسان‌شناسی زیست - سیاسی حیاتی است: یعنی که، برای فهم راه‌های فراوانی که در آن‌ها در عصر مدرن در

رفتار با انسانها مثل حیوانات بر آنها حکومت شده است." 86. Pandian, "pastoral Power,"

۵۵. ارجاع به Luana Ross, *Inventing the Savage* است. راس استدلال کرده است که زندانی کردن

سرخ پوست ان امریکائی چنین نقش دوگانه ای بازی می کند. برای بحث مشابهی در هاوایی، به Keahiolalo-

Karasuda, "Colonial Carceral and Prison Politics" مراجعه نمائید.

۵۶. به بحث Bird, *Hawaiian Archipelago*, 451 مراجعه نمائید.

Goldberg – Hiller and Silva, “Sharks and Pigs” .۵۷

Lane and Chazan, “Symbols of Terror.” .۵۸

۵۹. قانون پیشنهادی جدید برای ممنوعیت تورهای داخل قفس کوسه تصدیق کرده که کوسه ها "اهمیت فرهنگی، تاریخی، و معنوی برای تعداد زیادی از بومی های هاوایی، شاغلین بومی هاوایی، و کسانی دارند که فرهنگ هاوایی را ارج می نهند." قانونی که بستن پارو ماندی را به هدف نیروی محرکه به کوسه ها منع کرده فرض منطقی بر ادعائی همین نوعی گرفته است.

۶۰. برای مطالعه ی رده بندی علمی در رابطه با منافع بومی، به Helmreich, “How Scientist Think” مراجعه کنید.

Foucault, *History of Sexuality*, 148 .۶۱

Stoler, *Race and the Education of Desire*, 39; Wolfe, *Settler Colonialism* .۶۲

Kauanui, *Hawaiian Blood*; Barker, *Native Acts*. .۶۳

Rice v. Cayetano, 528 U.S. 495 (2000) .۶۴

Hawaii v. Office of Hawaiian Affairs, 129 S. Ct. 1436 (2009). .۶۵

۶۶. در باره ی تاریخ غربی و استعماری این تمایز، به Descola, *Beyond nature* مراجعه کنید.

Moreton – Robinson, “I Still Call Australia Home,” esp. 32ff.; .۶۷

Bingall, “Potential Postcoloniality,” 267ff.; Goldberg- Hiller and Silva, “Sharks and Pigs”; Alewaert, *Ariel’s Ecology*.

Schlais, “patenting,” 581. .۶۸

Ritte and Freese, “Haloa,” 11. ; Goodyear-Kaopua, “Kuleana Lahui.” .۶۹

Malabou, “Malabou, “Following Generation,” 32-33; Franklin, *Dolly Mixtures*, .۷۰

۴۱. مایکل ماردر (Michael Marder) بطور تحریک آمیزی پیشنهاد کرده که "معنی موجود گیاهی زمان است.

Marder, *Planet-Thinking*, 95

۷۱. این گفته را از ادوارد ا. ویلسون در باره ی انقراض دسته جمعی در نظر بگیرید، که علت آن شامل "بخصوص

در مجمع الجزائر هاوایی و جزائر دیگر، . . . ورود موش صحرائی، خوک، علف ریش دار (bearded grass)،

شاه پسند درختچه ای (lantana)، و ارگانسیم های غیربومی است که مانع تولید مثل و باعث ریشه کن شدن

گونه های بومی شده اند." Wilson, *Nature Revealed*, 241. در باره ی سیاست تخصیص زیست شناسی،

Gould, “Evolutionary Perspective”; Subramanian, به

“Aliens have Landed!” مراجعه کنید.

۷۲. این امر در باره ی بعضی فرهنگ های بومی نیر حقیقت دارد. -Trigger, “Indigeneity”; Goldberg-

Hiller and Silva, “Sharks and Pigs”

۷۳. Charlot, Kamapua’a Literature; Kame’eleihiwa, He Mo’olelo.

۷۴. Black, Land is the Source, 6, 11, 12.

فصل ۱۱

چیز تاریکی از راه می رسد:

وحشت انعطاف پذیری در عصر کنترل

جیروی گرو

تنها قوانین ماده آنهائی هستند که اذهان ما باید جعل کنند، و تنها قوانین ذهن توسط ماده برای آن جعل شده است.

— جی. ام. مکسول (J. M. Maxwell) (فوریه ی ۱۸۵۶)

مغزی که خودش را تغییر می دهد: این عنوان کتاب اخیر، از طریق انعطاف پذیری عصبی، بیان کننده ی دقیق وضع فیلسوفان امروزی است. مغزی که خودش را تغییر می دهد. این دقیقاً همان چیزی است که "من" هستم. — کترین مالابو (۲۰۰۸)

پی تر (Peter) نمی بینی؟ من احساس امنیت نمی کنم. این توی ذهن من است. از وقتی که تکه های مغز من دوباره کار گذاشته شدند، مرا به گذشته به همان انسانی تبدیل می کند که قبلاً بودم. ذره به ذره، من دارم آن انسانی را از دست می دهم که تو کمک کردی بشوم.

— والتر بی شیب (Walter Bishop)، شخصیت داستان حاشیه (Fringe)

والتر بی شیب، در شاهکار ژانر - انعطافی جی. جی. آبرامز (J. J. Abrams) به نام حاشیه، با همتای خود از جهان موازی روبرو می شود. در این روایت پیچ و تاب خورده از تناقض نمای دوقلوها این سرعت نور نیست که تفاوت بین والترها را مشخص می کند بلکه تصمیمی است که بطور متفاوتی توسط هر یک از والترها گرفته شده است. والتر مربوط به عبارت فوق وقتی پی برد که نزدیک بود او با مسافرت بین ابعاد همه ی جهان را نابود کند، لحظه ی شوکه آوری را تجربه کرده بود. در این لحظه ی کوتاه شکسته نفسی، یادآور واکنش جی. رابرت اوپنهایمر به آزمایش انفجار بمب اتمی، والتر تصمیم می گیرد خودش را ابله جلوه دهد.

والتر بهترین دوستش را ترغیب می کند تا در مغز او یک لوباتومی (مترجم: بریدن بخشی از مغز و یا قطع راه های ارتباطی در بافت سفید مغز) انتخابی انجام دهد با این امیدها که گستاخی هایش را مهار کرده و توانش برای بدست آوری چنین کارهای برجسته ی علمی را بطور مطمئنی محدود کند. والتر شیطانی (Evil Walter) (والترنیت) (Walter) که از جهان موازی است از نظر ژنتیکی با او یکسان بوده، و تاریخچه ی زندگی هم تقریباً در همه ی موارد شبیه اوست. اما، تفاوت اندکی باعث می شود که والترنیت خردمندی و اعتماد به نفس او را بپذیرد. نتیجه ی این امر یک هوش سرشار بی همتا است اما هوشی که دیگر هیچ احترامی برای زندگی انسانها قائل نیست، چون که هر هزینه ای را می توان مستدل کرده، و تا به نتیجه ی نهائیش اندیشه کرد. نتیجه ی این هوش سرشار از قید رها شده والترنیت است که ضداجتماعی، دیوانه، و تقریباً غیرقابل بازدار است.

والتر خوش مشرب و دمدمی مزاجی که لوباتومی شده، برای مقابله با تهدید اوایل والتر باید آن بافت لوباتومی شده را دوباره در محل خودش قرار بدهد. انسان مهربان و دلسوزی که وابسته به این دنیا و ساکنینش رشد کرده

دچار وحشت انعطاف پذیری شده است. علی‌رغم انتخاب خود او تا قطعه ای از مغزش بریده شود و انتخاب خود او برای کاشتن دوباره ی قطعات لوباتومی شده، والتر نمی تواند بازگشتش به گستاخی ها و خراب کاری هایش را کنترل کند. انسانی که آنقدر به دنیا اهمیت می داد تا خطر تبدیل شدن به چیزی را متقبل شود که از آن تنفر داشت، به انسانی تبدیل می شود که دیگر اهمیتی به دنیا نمی دهد. یعنی در لحظه ی پیوند زدن، ارزش معیاری "اهمیت دادن به دنیا" که دو والتر را از هم متمایز می کند، از دست می رود. راه برگشتی نیست؛ انسانی که والتر به آن تبدیل خواهد شد نمی تواند دلواپس این باشد که او به چیزی تبدیل شده است.

این امر تناقض اخلاقیات (مورالیتی) مدرن است. سؤال مالابو که "با مغزهایمان چه باید بکنیم؟" سؤالی واقعی است، اما گزینه های مقابل ما در کنترل ما نیستند. این گزینه ها فرازها و نشیب هاهستند، و نشیبی که ما بر آن فرو می آئیم نقطه ای را محو می کند که از فراز آن خیز برداشته بودیم. این مسئله ی ناپدید شدن مقدار تغییر حدی برای انعطاف پذیری، نه به عنوان یک فرآیند، بلکه به عنوان یک سؤال فکر کردنی است. لذا بررسی در باره ی انعطاف پذیری خود شخص همیشه یک نوعی آزمایش فکری است. وقتی که فرآیند انعطاف پذیری، چه به آرامی و چه دراماتیک، عملاً به انجام می رسد، غالباً نامحسوس است. ما هم مثل والتر، لحظاتی ناگهانی متحول شدن داریم. به همین نحو، قربانیان سخته ی مغزی و آنهایی که از بیماری آلزهایمر رنج می برند وقتی که درک می کنند که بنظر می رسد توانهایی را که یک زمان داشتند، از دست داده اند، دچار استیصال می شوند. بیماران مبتلا به اسکیزوفرنی لحظات شفافیت ذهنی ناشی از دارو و غیر دارویی دارند که در این لحظات دچار ترس از برگشت به نظم مختل معرفتیشان می شوند و گاهی از کاری که در لحظات اخیر کرده اند دچار پشیمانی می شوند. واضح است که موارد دراماتیک تر برای روشی مانند روانکاوی قابل دسترسی نیستند، همان طور که برای هر یک از درمانهای فراوان شیمیائی و دخالت های مکانیکی نیستند. انعطاف پذیری یک مسئله ی بغرنج و پیچیده ی سببی طاقت فرسا و شرائط واقعی هستی روزمره ی امر عصبی ماست. "نفس سیناپسی است" و بالعکس.<sup>۱</sup> و علی‌رغم این مهلکه ی گردانندگان در زندگی عصبی زورانه ی ما، هنوز هم اکثر مردم به ایده ی خود-تعیینی، و ارباب حیطة ی خود بودن، متمسک می شوند.

مالابو، در معرفی انعطاف پذیری، هم بعنوان یک حقیقت تجربی، و هم مسئله ای فلسفی، ما را ترغیب می کند تا به چیزی فکر کنیم که فکر می شد قابل فکر کردن نیست، و به چیزی که مالابو خاطر نشان می کند، که نمی دانیم. سؤال معرفت شناسی در این باره وجود دارد که مغزهای مجسم شده که ما آنها را دانشمندان علوم می خوانیم چگونه مغزهای مجسم دیگر را مورد تحقیق قرار می دهند، که ما آنها را اوبژه های مورد مطالعه می خوانیم. سؤال چیزی شبیه به این است: ما چگونه می توانیم از وضع احتمالی دانش، بدون این که به نوعی تناقض منطقی برسیم، دانش بسازیم؟ دانش یک فکر فی نفسه، یا بطور محضی یک باز نمود است (مثلاً، یک تصویر ام

آر آی) یا فی نفسه ایده ی یک فکر است (ایده ی تصویر این ام آر آی). تعداد زیادی از دانشمندان علوم اعصاب که پیشگامان انعطاف پذیری عصبی هستند، و هم چنین نظریه پردازان سیاسی مانند ویلیام کانالی (William Connolly) و بریایان مسومی (Brian Massumi)، که در علوم اعصاب زمینه های درگیری های سیاسی را می بینند، موضع مالابو را مورد حمایت قرار داده اند. علاوه بر این، واکنش شدید بر علیه چنین موضعی به نام دفاع از مقام رفیع و منحصر به فرد انسانیت به حد صدائی گوش خراش رسیده است. برای جواب به این نگرانی ها در باره ی تقدیر و سرنوشت انسان، من مقاومت ایمنوئل کانت در مقابل فلسفه ی عصبی (neurophilosophy) را بعنوان مظهر موضع ارتجاعی انسان گرائی (اومانیست) برداشت می کنم - بحثی که طی ۲۲۰ سال گذشته تغییر زیادی پیدا نکرده است - با این امید که زمینه ی فلسفی ای را برپا کنم که در آن سیاست عصبی (Neuropolitics) معاصر گسترده و هویدا می شود، قبل از این که به شیوه های سیاست عصبی ای پردازم که علیرغم توجه کمی که به اتفاق آراء فلسفی در باره ی امکان آن شده، به اجرا گذاشته شده اند.

ایمنوئل کانت در مقدمه ی کتاب *انسان شناسی از یک نقطه نظر واقع بینانه (Anthropology from a Pragmatic Point of View)* تحقیقات "اعصاب جمجمه و رشته های عصبی سازنده ی مغز را . . . اتلاف وقت محض" اعلام می کند. برای کانت مغز به مثابه ذهن، هستی مجردی (نومنان noumenon) است، با این مفهوم که نمی تواند با حواس درک شود، و مغز به مثابه مغز، تا آن جا که با حواس بتواند درک شود، پدیده (phenomenon) است، ولی در خودش قابل شناخت نیست. من در این نکته تقریباً موافقم. اما دلیلی وجود ندارد که ماجراجوئی ماتریالیستی مالابو در مورد مغز محتاج یک واقع گرائی ساده لوحانه باشد که در آن چیزها بدیهی بوده و فقط منتظر شرح علمی مکفی هستند. مالابو یک بحثی برای شفافیت ماتریالی نمی کند. در عوض، چیزی که برای کانت ناراحت کننده و برای مالابو محرک است اصرار بر این یاد دادن است که مغز به مثابه ماده ای است که، فرم دهنده و فرم گیرنده است.

علاوه بر این، رد چنین فرض گیری ها توسط کانت بمراتب فراتر از اثبات فلسفی چیز فی نفسه غیرقابل دسترسی می رود. برای کانت مسئله ی مغز تهدیدی برای تصویر واقعی "انسانیت" است، که برای تفکرش لازم می آید. کانت نمی تواند ماهیت طبیعی و فیزیکی انسان را انکار کند، اما چنین ماهیتی محتاج قبول نوعی تفاوت با "حیوانات غیرعقلانی" است که او در باره ی آنها می گوید "هر کسی هر چه می خواهد"<sup>۳</sup> می تواند با آنها انجام دهد. کانت این تکلیف را از طریق یک شرح رشدگرائی از بلوغ انسانی به انجام می رساند.<sup>۴</sup> برای کانت تحول از اوان کودکی و تبدیل به یک انسان آزاد تفاوت بین "ادراک نفس خود" و "تفکر نفس خود" است، که در شرح رفتارهای شخصی، با تغییر زبان تکلمی از بکارگیری ضمیر شخص ثالث به استفاده از ضمیر "من" آشکار می شود.<sup>۵</sup> انسجام درونی فکر کردن بجای درک کردن، زیربنای تنفر کانت از علوم مغزی است. طبق نظر کانت، مسائل

مادی کار مغز باید کاملاً تحت فرماورائی سوژه ی تفکری باشند، و گرنه انسان صرفاً یک حیوان است. بنابراین، اطلاعات حسی مربوط به حس کردن هم باید مطلقاً جریانی منفعل باشند که تفکر صاحب اختیار آنها است. کانت نتایج این نظریه ی شناختی را در بخشی آورده که به آن عنوان "توجیه رسمی برای توان حس کردن" (Apology for Sensibility) داده است:

توان حس کردن. . . گفتگو را تک قطبی می کند و مثل یک مستبد (اتوکرات) است، سرسخت و به سختی قابل مهار، در حالی که باید صرفاً یک خدمتگذار برای شعور انسانی باشد. . . . کمال درونی انسان شامل دارا بودن توان استفاده از همه ی قوای ذهنی است، تا آنها را سوژه ی انتخاب آزادش قرار دهد. چون که این امر محتاج این است که فهمیدن باید بدون توان حس کردن ضعیف کننده فرمانروائی کند (چون که فکر نمی کند، فی نفسه شبیه به یک غوغاگر است)، زیرا بدون توان حس کردن هیچ چیزی نخواهد بود که بتواند برای استفاده ی شعور قانونگزاری فرآیند شود.<sup>6</sup>

لذا کانت مادی بودن آگاهی را انکار نمی کند، در حقیقت، او به آن اصرار می ورزد. اما، مغز ذهن باید لایه ی فرعی ای تحت فرمان قوای ذهنی باقی بماند. مدل فرماندهی - و - کنترل آگاهی کانت، با تردستی، اما نه با استدلالی صریح، مادیت این قوای ذهنی را از قلم می اندازد.

در پرتو آن چه برای کانت به هدر رفت، اگر مغز اهمیت جدی برای مسئله ی فکر دارد مرا به این فکر می اندازد که رد تحقیقات مغز به عنوان "اتلاف وقت محض" مسئله ی معرفت شناسی سنتی کانتی نیست. من در نظر دارم این عدم پذیرش را بعنوان واکنشی افراطی خوانش کنم که ناشی از ترسی است که مغز انتخاب آزاد رفتار انسان ها را حل و فصل می کند. لذا قوای ذهنی نوعی تصنع هستند تا شکافی را پل بزنند که کانت ترجیح می دهد بین توان مغز برای فرم دادن و فرم گرفتن، به آن فکر نکند. چیزی که خودش را تغییر می دهد کانت را با وحشتی روبرو می کند که انسان حیوانی بین حیوانات است. ما ارگانیزی با خلق و خواها، غریزه ها، تن ها، مغزها، اعصاب، ادراکات، احساسات، مواجهه ها، ضایعات، تومورها، سردردها، توهمات، انگل ها، ایده ها، رابطه ها، پیوند ها، علاقه ها، سستی ها، عینک ها، حافظه ها، و نگارش ها . . . هستیم. لذا بجای یک سؤال معرفت شناسی ما یک سؤال هستی شناسی داریم: مغزی که خودش را عوض می کند. این دقیقاً همان چیزی است که "من" هستم.<sup>7</sup> در این فضای عجیب و غریب "رذالت" کانتی است که، غوغای فرم گرفتن و فرم دادن، یعنی سؤال مالابو صورت می گیرد. اما، مانند کانت، افراد زیادی چنین سؤالاتی را نه تنها "اتلاف وقت محض" می یابند بلکه آنها را تهدید به آن چیزی می دانند که انسان بودن است.

بدنبال کانت، بنیادگرایان جسمی (سوماتیک) مانند جورجین هابرماس (Jürgen Habermas)، بعضی نئو - آرندتی ها (Arendtian)، قصدگرایان (intentionalist) خود - توصیف، و انسان گرایان ( )

**humanist**) با مارک های گوناگون، راه حل مغزی را به مثابه مرگ انسان می بینند. علم اعصاب برای این متفکران منحصراً گفتمان بعدی عادی کردنی است تا روانکاوی را در یک مسیر طولانی اقدامات نیروی کارشناسی دنبال کند که از طریق هنجاری کردن آسیب شناسی و کنترل کردن، در صدد تحت انقیاد در آوردن مردم است.<sup>۸</sup> علاوه بر این، و تا اندازه ای متناقضانه، این ها ترس دارند که ابزاری کردن مغز منجر به اوبژه ای کردن انسان شده، عزت و ارزش نهادی ای را از بین ببرد که حقوق انسانی بر پایه ی آنها استوار شده اند.<sup>۹</sup> تصویری که ناگهان ظاهر شده از یک دنیای مکانیکی است که در آن آزادی از طریق دخالت های ژنتیکی، جراحی، آموزشی، یا دارویی از میان برداشته می شود. همان طور که اسلاوژ ژریژک بدرستی اشاره کرده، طنز حفظ هر دو موضع در این است که شخص هم دیدگاه آرمانی خودمختاری ذهن، و هم این امر را تأیید می کند که ذهن، کرامت، یا هر چه دلتان می خواهد، در حالی که از هستی ماتریالی مستقل هستند، مستقیماً با تغییر و تعدیل آن تهدید می شوند. طبق گفته ی ژریژک، "موضوع چندان این نیست که ما کرامت و آزادیمان را با پیشرفت ژنتیک زیستی از دست می دهیم بلکه ما پی خواهیم برد که ما از ابتدای امر هرگز چنین چیزهایی را نداشته ایم."<sup>۱۰</sup> این همام احساس وحشتی است که موضع مرتجع کانت و موضع سست شده ی سایر انسان گرایان را جان می دهد. کسانی که به قصدگرایی یا هستی وابسته به ذهن چنگ انداخته اند احساس می کنند که انعطاف پذیری اطمینان بر ارزش هایشان را تکه تکه می جود.

در این لحظه، در حالی که من در باره ی مسئله ی انعطاف پذیری می نویسم، ۲۵ میلی گرم سوماتریپتان (**sumatriptan**) در جریان خون من در حال حل شدن است. همان طور که دارو در تن من جریان پیدا کرده و بالاخره وارد مغز من می شود، گیرنده های سروتونین را تحریک می کند. هدف دارو این است که سردرد میگرنی کوبنده ی مرا قطع کند. نظریه این است که حملات میگرن ناشی از انبساط عروق خونی در مغز ایجاد می شوند. تحریک گیرنده ها موجب انقباضات عروق می شود که از انبساط می کاهد به این امید که سردرد را تسکین دهد. اما، همین واکنش مکانیکی با اثر سروتونین من هم راستاست. این دارو بعنوان هم آورد (آگونیست) سروتونین، پیام های درد را که میگرن ایجاد کرده، مسدود می کند. بعلاوه، سروتونین یک ناقل عصبی کلیدی برای احساس خوب داشتن است. احساس خوب داشتن چیزی است که ما در انسان بعنوان حالت روانی رمزگزاری می کنیم، اما هم در انسان و هم در بی مهرگان ساده، سروتونین هم احتیاج و هم ارضاء در مورد غذا، سکس، و چیزهای اساسی دیگر را پیام آوری می کند.

من حالا بهتر شده ام، و درد کمتری دارم. آیا تغییر خلق و خوی من ناشی از تغییر در شیمی درون مغز من است؟ آیا شیمی درون مغز من تغییر کرده چون که دارو احساس "خوب بودن" مرا تغییر داده یا این امر که من "بهتر احساس می کنم" ناشی از تسکین درد است؟ مطمئناً خلق و خویم بهتر شده، اما نمی دانم چرا این

طور شده است. و از همه مهمتر در حالی که من "انتخاب" کردم که قرصی را مصرف کنم، مشکل می‌توان گفت که من "انتخاب" کردم تا بهتر احساس کنم. اما، مرداب معرفت‌شناسی موجب سلب فتنه‌انگیزی هستی‌شناسی نمی‌شود. در عوض قرص، مغز من، نورون‌های من، سروتونین من، خلق و خوی کلی من، مأموران مخفی فکر هستند. هر کدام بیگانه اما همدم.<sup>۱۱</sup>

وقتی که علت چنین تغییراتی قرصی نباشد که "من" مصرف کردم بلکه دخالتی بختانه<sup>۱۲</sup> باشد، انعطاف‌پذیری جهت‌تاریک‌تری از امری روزمره می‌گیرد. رابطه‌ی بین انعطاف‌پذیری و شانسی بودن برای مالابو به شکل آسیب‌های تصادفی مغز، لوباتومی، بیماری آلزایمر، تغییر ناگهانی هورمون‌ها یا سایر مواد شیمیایی تنظیم‌کننده‌ی نورولوژیک در می‌آید. دنیای بختانه‌ی مغز "من" را در چنگال قدرتمند نیروهائی گیر می‌اندازد که بشدت خارج از کنترل ماها هستند. اما، برخلاف مواجهه‌ای کلی‌تر با اخلاقیات، آن‌چه مالابو "انعطاف‌پذیری مخرب" می‌خواند ما را مجبور می‌کند تا با این واقعیت روبرو شویم که هویت ما، یعنی من، ضروری نیست. در واقع، وحشت انعطاف‌پذیری این است که زندگی ما می‌تواند بدون ما ادامه یابد. "ما" تغییرپذیر بوده و می‌تواند بدون پایان یافتن زندگی از دست برود. نه تنها اذهان ما خودمختار یا مستقل از تن‌های ما نیستند، بلکه می‌توانند دگردیسی‌ای پیدا کنند که هیچ اثری از آن کسی که زمانی بودیم به جای نگذارند، یعنی باخبر بودن از آن‌چه که شده ایم را پاک کنند. برای مالابو، این امر عنصر کلیدی انعطاف‌پذیری است. برخلاف نرمش (یا الاستیسیته)، انعطاف‌پذیری هیچ وعده‌ی برگشتی به‌مراه ندارد. هر دوی این مفاهیم متصور نقطه‌ی محدودیتی هستند که در آن نقطه سیستم فرومی‌ریزد. اما، در هر کدام تغییر متفاوت است، چون که هر چیز الاستیک برمی‌گردد یا می‌تواند بعد از تغییر به فرم اولیه برگردد. انعطاف‌پذیری نامگزار دگردیسی‌ای غیرقابل بازخرد است. لذا "من" و سرپرستش و "قوای ذهنی" اسرارآمیزی که برای آزادی اخلاقی کانت و دیگران اساسی هستند، همیشه توان بالقوه‌ای برای منفجر شدن و برگشت به رذالت حس کردن داشته تا صرفاً بصورت چیزی کاملاً متفاوت دوباره ظهور پیدا کند.

این همان وحشتی است که باعث بیخوابی شبانه‌ی جورگن هابرماس می‌شود. ما چه خواهیم کرد اگر کشف کنیم که آزادیمان مشروط است، که طبیعتمان دقیقاً می‌تواند تغییر پیدا کند؟ برنامه‌ی بقیه‌ی این نوشته این است که برانگیختن مالابو را از طریق هسته‌ی همین وحشت دنبال کند. اما، برخلاف هابرماس و دیگران، من امید دارم که این کار را بدون دل‌بستگی احساساتی به یک انسانیتی انجام دهم که هرگز وجود نداشته است. من می‌خواهم در نظر بگیرم که برای انعطاف‌پذیری و انعطاف‌پذیری مخرب چه اتفاقی می‌افتد وقتی که مهارش در وحشی‌گری‌های سیاست‌برداشته می‌شود. چنان‌که دانش ماهیت فرم‌گیر و فرم‌دهنده‌ی ما نه تنها شناخته، بلکه عملی شده است، کابوس انسان‌گراها (اومانیست‌ها) به واقعیت می‌پیوندد. گروه‌هائی از تن‌های انسان‌های بدون

هویت ضروری را می توان تغییر داد یا، در زبان سایبرنتیک (cybernetics)، آنها را هدایت کرد. انعطاف پذیری در مقیاس فردی و حکومتی، برخلاف دریافتن قدرت، حتی فرم های ملایم قدرت انضباطی، باز نمود امکان تغییر بدون استیلا؛ یعنی بدون مقاومت است. بجای روابط قدرت، که در تصور فوکوئی سوژه ها را برپا می کنند، ما امکان طراحی و هدایت سوژه هائی را داریم که هیچ شاخصی از آن چه که قبلاً بوده اند، ندارند، طوری که چیزی بتواند مقاومت کند. در عوض، انعطاف پذیری باز نمود امکان تغییری بدون برخورد و اختلاف نظر است - در این مفهوم که شخص می تواند تغییر مغز و یا مجموعه ی - تن ها، مغزها، نشانه شناسی ها، و تکنیک هائی را تصور کند (و تصور هم کرده است) که اغلب اجتماعی خوانده می شود - که هیچ اثری از چیزی باقی نمی گذارند که بتوان آن را شق دیگری خواند. این امر شکست مقاومت برای تولید یک نتیجه نیست، همان گونه که در مورد زندانی های سرکشی است که به هر حال زندانی می مانند. در عوض، انعطاف پذیری سؤال مربوط به تکنیک هائی را پیش می کشد که تن هائی را تولید می کنند که نمی دانند که "آن کسانی" که آنها یک زمانی بودند در نظر داشتند مقاومت کنند یا حتی آن کسان زندانی هستند.

ادغام انعطاف پذیری در سیاست، هیولای "جوامع کنترل شده ی" ژیل دولوز را خاطر نشان می کند، که در آن افراد یا ایندیویژوال ها (individuals) تبدیل به دیویژوال ها (dividuals) <sup>۱۴</sup> می شوند - انسانها بعنوان شمارشگرهائی (counters) در یک اقتصاد نرمشی و دائماً "تعدیل کننده" در می آیند. <sup>۱۵</sup> در این زمینه، کنترل کردن اغلب بطور قاعده مندی خوانش می شود، مثل این که "جامعه" انسانها را فقط بعنوان شمارشگر در نظر می گیرد اما "دیویژوال ها" خودشان، مانند شخصیت رابرت دووالدر (Robert Duvall) در THX 1138، حسرت آزادی و منحصر به فردی دارند. مقابله با انعطاف پذیری و توان بالقوه ی انفجاری آن در محو پیش در آمدها، یک دیویژوال متفاوتی، یک فرد واقعی را اقامه می کند. تن ها نه فقط از هویتشان بلکه برای داشتن یک هویت یا داشتن هویتی بی شباهت به هویت پیشین بر آن سلب اشتیاق شده اند. کنترل کردن باز نمود امکان واقعی نظم دادن، بدون اعمال فشار یا برخورد و اصطکاک با دستور دادن است.

من بطور هنجاری با هابرماس و دیگران در این مورد اختلاف نظر ندارم که این کاهش آزادی در یک مسئله ی مهندسی کردن، وحشت انگیز است. نکته ی اختلاف نظر در این است که استدلال بر علیه وجود چنین امکانی اثری بر احتمال وقوع این کابوس دارد. <sup>۱۶</sup> کوشش برای پاسداری از انسانیت از طریق سپر بلا کردن تفکر ماتریالیستی نقش بر آب کردن این کوشش است، زیرا که بر این امر اصرار می ورزد که آزادی و کرامت انسان مستقل از مغز هستند، در عین حالی که امکانی را هم نکوهش می کند که آزادی و کرامت انسان می توانند "مادی شوند". این خط بحث کردن در خشن ترین فرمش، منجر به کوشش در درمان مبتلا به آلزهایمر با نکوهش کردن او در باره ی کرامت ذاتی و عقلانی بودن انسانها می شود. ضایعات هر بار برنده ی بحث هستند. لذا بجای

این که راه چاره را اخلاقی کردن وحشت کنترل کردن بگیریم، لازم است که امکان کنترل کردن را به مثابه پیکربندی ماتریالی ای جدی بگیریم که با ماهیت غیر ضروری انسانها، یعنی انعطاف پذیریشان، ممکن شده است. علاوه بر این، من از خوانندگان می خواهم بحای این که روی گردان شده یا به آغوش احساسات رقیق انسانگراها فرار کنند، وحشت انعطاف پذیری مخرب را تأیید کنند.

### رؤیای کنترل، یا اولین عصر انعطاف پذیری عصبی

نسل سایبرنتیک ها که در دهه ی ۱۹۴۰ به سن بلوغ رسیدند از مغز، بخصوص آسیب شناسی آن الهام گرفتند. مقبول افتادن کنونی و عادی شده ی مفاهیمی از قبیل شبکه ها، بازخوردها (فیدبک ها)، هرج و مرج، خود - تشکیلاتی، و پیچیدگی، که عملکرد و فهم هر چیزی، از اینترنت گرفته تا سیستم آب و هوای جهانی را سازمان می دهند، از این دوره ی پر زرق و برق ابداعات ذکاوتی بر می خیزند. تقریباً همه ی متفکران ذی نفوذ آن دوره، بجز نوربرت وای نر، (Norbert Wiener) از مغز بعنوان الهام و الگو برای هستی شناسی جدید طبیعت و علم خودشان شروع کردند.<sup>۱۷</sup> مغز جعبه سیاه<sup>۱۸</sup> ممتازی بود. بعلاوه گفتنی است که اسکیزوفرنی اولین موضوع تحقیقات انعطاف پذیری عصبی بود. چیستان ظاهراً بعید دکتر والتر بی شپ، که چگونه هدفمندانه ساختار عملکردی مغز را تغییر داد، چیزی که مصرانه دنبال شد، اولین عصر انعطاف پذیری عصبی بود. برخلاف کانت، این متفکران به اوبژه ی ظاهراً غیرقابل رخنه ی مغز جذب شدند. اما برخلاف دانشمندان علم اعصاب اولیه ای که با اعصاب مجمله ای و رشته های اعصابی شروع کرده بودند که مغز را می سازند، و کانت مسخره شان می کرد، سایبرنتیک ها سعی کردند بجای ساختار مغز، اعمال مغز را فهمیده و الگو قرار دهند. موفقیت های اولیه ی این الگوسازی بلافاصله منجر به کاربرد آنها شد. الگو برداری از مغزهای بسیار ساده، و هومئوستاز در تنظیم ماشین آلات، ساختن منازل با درجه حرارت کنترل شده، تنظیم آتش باری سلاح های نیروی دریائی مورد استفاده قرار گرفتند، و در زمان حال در مغزهای واقعی انسانها مورد استفاده قرار می گیرند.<sup>۱۹</sup> تقریباً در تمامی موارد هدف طرح ریزی سیستم ها یا تغییر دادن آنها بود تا آنها بتوانند "تلاش کنند تا با تنظیم اجزاء برای اهداف هدفمند گوناگون، مانع تمایل طبیعت به برقراری بی نظمی شوند."<sup>۲۰</sup>

در اولین نسل سایبرنتیک ها تصور نوعی عملگرائی محرمانه ای بود که می توانست برعلیه تمایل در غیر این صورت، انتروپیک (entropy) کائنات اعمال شود. لذا برای سایبرنتیک ها، مغز ماشینی بود که می توانست اطلاعات دریافت کرده، اطلاعات ذخیره کرده، این اطلاعات را انتزاعی کرده، اطلاعات را مجدداً در هم آمیخته، و اطلاعات تازه ای را که بطور متفاوتی ممکن است رفتار خواننده شوند، مخبره یا بازده کند، که همگی توسط

اصلی حیاتی فرماندهی می شوند تا در تکمیل این تکالیف پایدار بمانند. اولین این کار ها، کتاب سال ۱۹۵۲ دلبیو. راس (W. Ross) تحت عنوان طرح برای یک مغز (*Design fir a Brain*) بود، که هدف این تحقیقات را در اولین جمله این کتاب تسخیر کرد: "مغز چگونه رفتارهای تطابقی را تولید می کند؟"<sup>۲۱</sup> کارهای بعدی - کتاب دلبیو. گری والتر (W. Grey Walter) در سال ۱۹۵۳ با عنوان مغز زنده (*The Living Brain*)، کتاب پی یر دو لیتیل (Pierre de Latil) در سال ۱۹۵۶ با عنوان تفکر مصنوعی (*La pensee artificielle*)، کتاب جان وان نیومن (John von Newmann) در سال ۱۹۵۸ تحت عنوان کامپیوتر و مغز (*The Computer and the Brain*)، کتاب سال ۱۹۶۶ استفورد بی یر (Stafford Beer) با عنوان تصمیم و کنترل (*Decision and Control*)، و کتاب مغز مؤسسه (*Brain of the Firm*) در سال ۱۹۷۲، و کتاب گرگوری بیت سان (Gregory Bateson) در سال ۱۹۷۲ با عنوان گام هائی بطرف بوم شناسی ذهن (*Steps to an Ecology of Mind*) - همگی بر یک سؤال متمرکز شدند که: آن چیست که به یک مغز اجازه می دهد، حتی اگر مغز انسان نباشد، تا علیرغم مکانیکی بودن در سطح هر عملکردی، خودش را به طرق پیچیده ای هدایت کرده و تطابق دهد؟ یعنی، شیمی اساسی یک نورون نسبتاً ساده است. مهم این که، هر کدام از این متفکران، مانند مالابو، در هر بازگویی این سؤال، از این فرض شروع کردند که روح یا ذهن مستقل از مغز جوابی ناکافی است.

چرا به اصطلاح، باید به شروع امر برگردیم؟ تا اندازه ای، به این علت که در فعل و انفعال بین دنیای تجربی مادی و سؤالاتی که با ماشین های گوناگون و حتی تجربیات مغزی برانگیخته می شوند، از نظر فلسفی، هر کدام از این کتاب ها در سطح بالا و چالش انگیزی قرار دارند - و تا اندازه ای هم به این علت که می توان از سایبرنتیک بعنوان استفاده ی تجربی از انعطاف پذیری عصبی، چیزهای زیادی آموخت. بعلت استفاده ی اشبی (Ashby) از تئوری هایش برای حمایت و انجام شوک درمانی، سایبرنتیک بویژه چالش بیشتری برای سؤال مالابو است، نه علیرغم آنها.

در حالی که استفاده ی قابل بحث درمان با شوک الکتریکی توسط اشبی موضع اکثر این متفکران را در گفتمان ها و سنت های فلسفی تضعیف کرد،<sup>۲۲</sup> شکست سایبرنتیک در تئوری، در عمل پیش نیامد. مطالعات محیط زیستی، ذکاوت مصنوعی، سیستم های زیست شناسی، آب و هواشناسی، روباتیک، نظریه ی پیچیدگی (*complexity theory*)، هر چیز دیجیتالی، انفورماتیک، موسیقی تکنو، و بازی های ویدئویی، همگی آشکارا مدیون سایبرنتیک هستند. ما در عصر سایبرنتیک زندگی می کنیم حتی اگر از آن اطلاع نداریم. و اگر یک زمینه ی پیوند دهنده در همه ی این رشته های تفکر سایبرنتیک وجود داشته باشد، همان انعطاف پذیری است، یعنی توان سیستم ها برای حفظ یکپارچگی در حالی که تغییر می یابند. فرم گرفتن و فرم دادن در حالی که دوام پیدا می کند، آن طور که

مالابو آن را در نظر دارد، فلسفه‌ی آی نیست که خواهد آمد، بلکه فلسفه‌ی ای است در قلب انقلاب تکنولوژیکی قرن بیستم.

در پرتو این همگرایی، مفید خواهد بود که امید تقریباً بلافصل و پیشنهاد بکارگیری بینش‌های انعطاف‌پذیری، بخصوص انعطاف‌پذیری مغز در سیستم‌های انسانی را در نظر بگیریم.<sup>۲۳</sup> با وام گرفتن آنارونیسمی (مترجم: نابهنگامی، یا انتساب زمان به یک رویداد قبل از وقوع آن) از آینده‌ی دیجیتالی سایبرنتیک، اگر می‌توان مغز را الگو داد، ممکن است که بتوان آن را حکم هم کرد (مترجم: جک کردن به معنی بدون اجازه به اطلاعات یک سیستم دست‌یابی پیدا کردن است). آیا سیستم‌های سیاسی و مغزهایی که شکل‌دهنده‌ی آنها هستند را می‌توان هدایت یا کاملاً بازسازی کرد، تا یک وظیفه‌مندی تازه را ایجاد کنند؟ در این بازگویی، عصبی - سیاسی (neuropolitics) امیدی برای هومئوستاز خود کفا، نظام مند، و پویا؛ یعنی، کنترل شده است.

این فصل، که مستقیماً از دلیو. راس اشبی الهام گرفته، دو سیاستمدار عصبی (neuropolitician) را مورد بررسی قرار می‌دهد. اولین آنها دانشمند سیاسی کارل داچ (Carl Deutsch)، مولف کتاب *اعصاب حکومت: الگوهای تبادل اطلاعات و کنترل سیاسی (The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control)* است؛ دومی بنیانگذار برنامه‌ی علوم اعصاب دانشگاه ییل (Yale) خوزه دلگادو (Jose Delgado) مولف کتاب *کنترل فیزیکی ذهن: به سوی یک جامعه‌ی روان - متمدن (Physical Control of the Mind: Toward a Psychocivilized Society)* است. من در هر یک از برنامه‌های سیاسی آنها یک توان بالقوه‌ی انقلابی معیار - گونه‌ای برای انعطاف‌پذیری و وحشت یک دنیای طراحی شده را می‌بینم. امید این است که در این دو کوشش اولیه که بینش‌های علوم اعصاب را پیاده کرده‌اند، ما امکانات سیاسی را در مفهوم انعطاف‌پذیری مشاهده می‌کنیم.

داچ کتابش را با سؤالی معطر شده از مالابو و سایبرنتیک شروع می‌کند: "ظرفیت این سیستم سیاسی برای خود - دگرگونی با حفظ قابل ملاحظه‌ی هویت و پیوستگی خودش چیست؟"<sup>۲۴</sup> داچ، از ابتدای کاوشش در مورد "پیوند اساسی بین کنترل کردن و تبادل اطلاعات"، نگران مسئله‌ی استمرار مالابو، یعنی تعادل ظریف بین انعطاف‌پذیری و یک انعطاف‌پذیری مخربی است که در آن خود - دگرگونی نفسی را محو می‌کند که دچار دگرگونی شده است.<sup>۲۵</sup> اهمیت‌های مسئله برای داچ آخرالزمانی (روز مبادا) است. در سال ۱۹۶۳، در زمان انتشار کتاب، سایه‌ی تیره‌ی بحران موشکی کوبا گسترده شده بود. داچ بعنوان یک نظریه‌پرداز پخته‌ی روابط بین‌المللی دنیا را بصورت یک سیستم بی‌نظم و آناشسی از حکومت‌هایی می‌دید که از نظر نظامی با هم رقابت می‌کنند. این رقابت تنگنایی را ایجاد کرده که در آن هر حکومتی بعلت خطر آناشسی مجبور شده توان دفاعی خودش را بهبود بخشد. طبق این نظر، غیرقابل تشخیص بودن توان نظامی دفاعی و تهاجمی، بطور فاجعه‌باری، هر

حکومتی را دچار احساس تهدیدی بیشتر از حکومت دیگری می کند که دفاع نظامی خودش را تقویت می کند. نتیجه اش مسابقه ی تسلیحاتی از مهار خارج شده است، تا آنجا که بحران و فقدان شفافیت آن منجر به جنگ می شود. نتیجتاً، برای داچ و کسان زیاد دیگری، سیستم بین المللی یک چرخه ی ستیزه هاست و جنگ ها نتیجه ی ابهام در قصد و تهدید است. علاوه بر این، از آن جا که هیچ ابداع نظامی هرگز واپس کشیده نشده، متعاقب این دیدگاه از نظم بین المللی، جنگ جهانی اتمی سؤال اگر نیست بلکه چه وقت است.<sup>۲۶</sup>

کتاب اعصاب حکومت نشان می دهد که داچ سیستم بین المللی و تکرار تنگنای امنیتی آن را بعنوان یک مسئله ی تبادل اطلاعات و کنترل کردن برداشت می کند. سیستم بین المللی یک مغز از رده خارج شده و مرده بود. اطلاعات ناقص و ناتوانی از درس گیری از مشقات جنگ های قبلی (یعنی، اختلال حافظه) منجر به اضطراب تکرار می شود. بنابراین مگر این که یک سیستم بین المللی را بتوان طرح ریزی کرد که بر چیزی غلبه کند که او آن را "آسیب شناسی قدرت" به نفع انعطاف پذیری خواند - یعنی توان یادگیری - جنگ آن قدر غالب خواهد ماند تا هنگامی که حیات دیگر غلبه نداشته باشد. داچ استدلال می کند که، بدون ترکیب حافظه و انعطاف پذیری، "یک جامعه تبدیل به دستگاه خودکار ماشینی (automaton)، یعنی مرده ای متحرک می شود." <sup>۲۷</sup> لذا داچ با شروع از یک نظریه ی سایبرنتیک از ذهن، کوشش می کند تا نظریه های گوناگون "شخصیت اشتراکی"، "ذهن گروهی"، و "یادگیری گروهی"، را توسعه دهد.<sup>۲۸</sup> طبق نظر داچ اجتماع یک "عضویت دسته جمعی ذهن ها"، است که خودمختاری و خود هدایتی آنها مشروط به درجه ی کنترل یا "مدل جریان اطلاعات"<sup>۲۹</sup> دارد تا مقدار قدرتی که حکومت می تواند اعمال کند.<sup>۳۰</sup>

علاوه بر این، داچ در یک فرم افراطی استثناء گرائی امریکائی، دموکراسی ایالات متحده را با ذهنی کارآ و سیستم شوروی را بعنوان نمونه ای کامل از یک سیستم بیماری زا معادل می کند؛ تفاوت کلیدی جریان اطلاعات بود. برای داچ، توان یک سیستم برای یادگیری و تطابق به سمت بقاء مؤثر روزافزون به جریان اطلاعات وابستگی دارند. در یک مثال عالی از فرضیه ی سرکوبی میشل فوکو، داچ اصرار می ورزد که در واقع حقیقت است که ما را آزاد خواهد کرد.<sup>۳۱</sup>

متأسفانه برای داچ، او اعلان خطرها و الهام بهترین دوستش، نوربرت واینر، در مورد درستی اطلاعات را نادیده گرفت. واینر در کتاب استفاده ی انسان از انسان ها (*The Human Use of Human Beings*) - اسم خوبی برای این نوع سیاست های طراحی شده - استدلال می کند که ارزش اطلاعات بشدت بستگی به حقیقی بودن آن دارد، نه کمیّت آن، یا آزادی جریان آن.<sup>۳۲</sup> واینر، در موافقت با داچ استدلال می کند که سیستم سیاسی بیش از همه یک شبکه ی تبادل اطلاعات، با سطوح متعدد بازخوردی است که ارزش را اشاعه داده و عادت می کند. اما، واینر در ایالات متحده یک الگوی دموکراسی را نمی بیند بلکه درست برعکس. واینر انگیزه های روزافزونی برای

منافع ملی و شرکت‌ها در استفاده از لاف زدن و خرابکاری در شبکه‌ی اطلاعاتی را شرح می‌دهد، بطوری که آن چه که دریافت و منتشر می‌شود ارزش‌های شدیداً ابزاری و رقابتی ایدئولوژی بازار و ارتش سالاری (میلیتاریسم) حکومتی است.<sup>۳۳</sup> طبق گفته‌ی واینر، اتاق پژوهاک (وضع اطاعت محض) ملی یک ذهن اشتراکی توافقی است، اما حاوی هیچ ارزش یا فرجام متعالی لیبرالی نیست. در عوض، طبیعت سایبرنتیک سیاست و کنترل کردن منطق‌های غالبی را تقویت می‌کند که ما اکنون آنها را نئولیبرالیسم می‌خوانیم.

چیزی که برای داستان ما اهمیت دارد این است که داچ و واینر در باره‌ی با ثباتی کنترل کردن به مثابه یک تمایل خود - سازمان دهی و خود - تقویت کننده‌ی یک سیستم پیچیده از مغزها، با هم موافق هستند. برای هر دو انعطاف پذیری وجود دارد. اما تفاوت در این است که ایمان ساده و بی تکلف داچ به شفافیت و دیدگاه رومانتیک او به ارزش‌های موجود امریکا او را به تأثیر این سیستم خود - تقویت کننده نابینا می‌کند. برای واینر آن چه که لازم است به عمل آوردن ارزش‌ها و تکنیک‌های تازه‌ای است تا بر آن چیزی غلبه شود که خیلی شبیه به استیلا (هژمونی) در نوشته‌های آنتونیو گرمشی (Antonio Gramsci) یا استشار در نوشته‌های الکسندر گالووی (Alexander Galloway) و یوجین تکر (Eugene Thacker) است.<sup>۳۴</sup> برای همه‌ی این متفکران، گرایش‌های درون سیستم سلطه پیدا می‌کنند حتی اگر توزیع سیستم ظاهراً سلسله‌مراتبی نباشد. بطور کلی، بجای سلسله‌مراتبی و جای‌شناسی (توپولوژی)، چیزی که یک نظم را غالب می‌کند همان توان دو باره‌سازی افراد در آن سیستم از طریق بازخوردهای گوناگون اطلاعاتی و انعطاف پذیری است.<sup>۳۵</sup> از نظر واینر ایدئولوژی آگاهی کاذب نیست، نه به این علت که ایدئولوژی بازار و ارتش سالاری (میلیتاریسم) حکومت خوب یا طبیعی هستند، بلکه به این علت که آگاهی حقیقی وجود ندارد. بلکه، ایدئولوژی بازار و ارتش سالاری (میلیتاریسم) حکومت تبدیل به سیستم عملکردی بومی ایالات متحده می‌شود. طبق گفته‌ی واینر، مانند کامپیوتر اپل (Apple)، دستور فرمان (command prompt) برای استفاده‌کنندگان فردی در یک سیستم ملی وجود ندارد. بنابراین آنهایی که سیستم را حک کرده یا هدایت می‌کنند بازده آن را تعیین می‌کنند. طبق گفته‌ی واینر، "برای این که یک گروه از انسانها کنترل‌کردنشان را بر بقیه‌ی نژاد انسانی افزایش دهند . . . ممکن است کوشش کنند جمعیت آنها را نه با ابزارهای فی‌نفسه ماشینی، بلکه از طریق تکنیک‌های سیاسی ظریف و بی تفاوت به امکانات انسانی کنترل کنند طوری که در واقع آنها بطور مکانیکی حامله شده‌اند."<sup>۳۶</sup>

من مطمئن نیستم که داچ هرگز با واینر موافق شد. اما در دومین چاپ کتاب *اعصاب حکومت* در سال ۱۹۶۶ اظهار تأسف شدیدی می‌کند که تکنیک‌های سایبرنتیک پا به پای آرزوهای او برای کاربرد عملی کنترل کردن نخواهند رسید تا جانشین بیماری زائی قدرت شوند.<sup>۳۷</sup> برای داچ یک تأخیر غیرقابل توجیهی در سیستم آکادمی

و سیاسی وجود دارد، قصور در تحقق بخشیدن به عملگرایی یک تطابق که بر جریان آزاد اطلاعات و یادگیری پایه‌گذاری شده است.

دقیقاً در جواب به تأخیر داچ است که خوزه دلگادو در کتاب *کنترول فیزیکی ذهن* جواب می‌دهد. دلگادو که از کتاب اشپی تحت عنوان طرح برای یک مغز (*Design for a Brain*) هم الهام گرفته بود، مانیفستی ارائه می‌دهد که تا حدی بر پایه‌ی تحقیقات کاربردی بر روی حیوانات و انسانها است که از جریان‌های الکتریکی استفاده می‌شود تا فعالیت‌های مغز را تغییر دهند. اگر بنظر می‌رسد که ما به دنیای افسانه‌ای (fictional) جی. جی. آبرامز (J. J. Abrams) بر می‌گردیم، مهم است که به خاطر داشته باشیم که دلگادو یک MD/PhD و عضو علمی دپارتمان فیزیولوژی دانشگاه ییل بود و بعداً مؤسس و سازمان‌دهنده‌ی دانشکده‌ی طب در دانشگاه خودمختار (آزاد) مادرید در اسپانیا شد.

کتاب *کنترول فیزیکی ذهن* جزء سری انتشارات دیدگاه‌های جهانی هارپر (*Harper's World Perspective Series*) به چاپ رسیده، که بیانیه‌ی اهدافیش دیدگاهی را بیان می‌کند که "انسان در فرآیند گسترش یک آگاهی تازه است که . . . بالاخره می‌تواند نژاد انسانی را به وراسوی ترس، جهل، و انزوایی تعالی بخشد که امروزه به آن مبتلا است. انتشارات دیدگاه‌های جهانی (*World Perspective*) خودش را وقف این جوانه‌ی آگاهی، و این مفهوم از انسانیت کرده است که در جهانی پا به عرصه گذاشته که از طریق یک دیدگاه تازه‌ای از واقعیت فهمیده می‌شود."<sup>۳۸</sup> با پیشگامی مالابو، با ارزش است که توجه کنیم که این سری کتاب‌ها وقف اتحاد دوباره‌ی علوم انسانی (*humanities*) و علوم در دنبال‌گیری تفکر ماتریالیستی فلسفی است که می‌تواند بر "جدائی کاذب انسان و طبیعت، زمان از فضا، و آزادی از امنیت" غلبه کرده، با این امید که از این "دوران آخرالزمانی حاضر" جان سالم بدر ببریم."<sup>۳۹</sup> بعنوان گواه بیشتر برای این همگرایی عجیب و غریب، در این سری کتاب دلگادو در کنار کتاب‌های متخصص‌الهیات به نام پال تیلیچ (*Paul Tillich*)، متخصص روانکاوی اریک فروم (*Erich Fromm*)، فیزیکدان برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ورنر هایزنبرگ (*Werner Heisenberg*)، و نظریه پرداز ادبیات مارکسیستی جرج لوکاس (*George Lucas*) منتشر شده است. من همه‌ی این‌ها را بازگوئی می‌کنم تا این نکته را بگویم که آن‌چه که بدنبال خواهد آمد امری حاشیه‌ای نیست یا بعنوان دیوانگی براحتی رد شده باشد. در عوض، دلگادو را افراد زیادی بعنوان یک خردمند اجتماعی و نابغه‌ی علمی در نظر می‌گیرند که مستقیماً به آینده‌ی انسانیت کمک کرده است.

دلگادو بدون اتلاف وقت، کتاب *کنترول فیزیکی ذهن* را با لحن آخرالزمانی و هماهنگ با اهداف رده‌ی کتابهای منتشره شروع می‌کند. دلگادو در فصل افتتاحیه، با عنوان "سرنوشت طبیعی در مقابل کنترول کردن انسان" (*Natural Fate versus Human Control*) استدلالی را در باره‌ی دخالت آشکار انسان در تکامل متوقف شده‌ی بشر

پیش می‌کشد تا گونه‌ی انسانی را از انقراض نسل خودش با جنگ اتمی و زیاده‌روی‌های صنعتی حفظ کند. دلگادو برای برپائی صحنه می‌نویسد: "تجلیات حیات وابسته به فعل و انفعال دائمی نیروهای طبیعی است. کرم‌ها و فیل‌ها، پشه‌ها و عقاب‌ها، پلنکتون‌ها (plankton) و نهنگ‌ها فعالیت‌های گوناگونی را نشان می‌دهند. . . . که از فهم انسانها خارج بوده، از رده‌هایی از قوانینی اطاعت می‌کنند که قبل پیدایش ذکاوت انسانها موجود بوده‌اند."<sup>۴۰</sup>

گرچه دلگادو برای رفتار پیچیده‌ی دنیای طبیعی کرامتی قائل است، تا این‌جا ظهور انسان یک انقطاعی در تحول و تکامل است. دلگادو، در اتحاد با هم‌عصرانش که امید دارند که دوران زمین‌شناسی کنونی را Anthropocene یا عصر انسان بنامند، استدلال می‌کند که انسان‌ها خودشان را از سایر موجودات زنده از طریق "آزادسازی بوم‌شناسی" (ecological liberation) متمایز کرده‌اند.<sup>۴۱</sup> مقصود دلگادو از این امر این است که استفاده از تکنیک‌ها، و محیط زیست دست‌سازی شده فقط شانس بقا گونه‌ای را تغییر نمی‌دهد بلکه سیستمی را تغییر می‌دهد که این‌گونه در آن بقا پیدا می‌کند.

دلگادو، مانند تعداد زیادی از زیست‌شناسان سیستمی (system biologists)، بر ویژگی‌های ژنتیک انسانها اصرار می‌ورزد. آن‌چه که انسان‌ها را "آزاد" می‌کند توان یادگیری تکنیک‌هایی برای تعدیل محیط زیست است، چه ساختن سرپناه باشد چه ریشه‌کن کردن یک بیماری، و انتقال این اطلاعات طی اعصار است. لذا آرشیوی از دانش توزیع شده نوعی رمز ژنتیک برون‌ی - لذا میراثی اپی ژنتیکی - را شکل می‌دهد که جانشین شونده یا تغییر دهنده‌ی ویژگی‌های جبر ژنتیک درونی است.<sup>۴۲</sup> امر مهم برای دلگادو این است که، میراث اپی ژنتیک چیزی را میسر می‌سازد که او آن را "آزادی انتخاب" می‌خواند. اما، این آزادی از انواع آزادی‌های سنتی لیبرالی نیست، آن‌چه که اهمیت دارد آزادی در سطح فردی نیست بلکه توان 'گونه' برای هدایت رشدش با یا برخلاف امکانات ژنتیکی است. دلگادو، این‌گونه استدلال می‌کند که، "فعالیت‌های ما کمتر با تطابق با طبیعت تعیین می‌شوند تا با نبوغ و آینده‌نگری ذهن انسان، که جدیداً بعد تازه‌ای به طیف گزینه‌هایش - یعنی، امکان تحقیق زیرمایه‌های فیزیکی و شیمیایی خودش - افزوده است."<sup>۴۳</sup>

طبق گفته‌ی دلگادو، علیرغم این مسیر تازه یافت شده برای کنترل کردن، انسانیت بطور بی‌تناسبی بر توسعه و طراحی تکنیکی تمرکز کرده تا دستکاری‌هایی در کیسه‌ی گوشت و پوست انسانها. نتیجه‌اش جمع‌آوری فوق‌العاده‌ی قدرت دگرگون‌کننده‌ای به هزینه‌ی یک "بردگی تسلط یافته بوسیله‌ی اهرم‌ها، موتورها، پول رایج، و کامپیوترها است."<sup>۴۴</sup> برای دلگادو، مانند داچ، قدرت بیماری‌زاست و با اقتصاد رقابتی برد و باختی برابری تنظیم می‌شود که در تکنیک‌های مخرب "کشتار جمعی بیش از حد لازم اتمی" سرمایه‌گذاری کرده تا در بهتر کردن انسانها. لذا مسئولیت در برابر نوع انسان خواستار یک آگاهی تازه‌ای است که می‌تواند بر "رفتاری غلبه‌کننده که

... از پاسخ های خودکار به آوران های حسی شکل گرفته است.<sup>۴۵</sup> هدف چنین آگاهی ای این خواهد بود که با اتوماتیسم (خودکاری) فرد انسانها مقابله کرده و طرح های رفتاری را بطور بنیادی تغییر دهد. دلگادو، برخلاف داچ و واینر، فکر نمی کند این امر در سطح شفافیت و جریان اطلاعات بدست آوردنی است یا این که ساختن ارزش های تازه برای این کار کافی خواهد بود - گرچه همه ی این ها لازم خواهند بود. در عوض، ما باید "اهداف جهانی (یونیورسال) بشریت را بازبینی کرده و توجه بیشتری به هدف اصلی آن بکنیم، که نباید توسعه ی ماشین ها، بلکه رشد و توسعه ی خود انسان ها بوده و در نتیجه بعنوان یک گونه دخالت فیزیکی در "مکانیسم های بین مغزی" را مد نظر قرار دهیم.<sup>۴۶</sup> لذا دلگادو با امید بر غلبه بر بحران قدرت و بن بست سیاست، کشف انعطاف پذیری انسان را به عنوان مرحله ی بعدی تحول و تکامل اپی ژنتیکی اعلام می دارد.<sup>۴۷</sup> جبر ژنتیکی، یا آن طور که او آن را خوانش می کند، جبر عصبی و برپائی فرهنگی با یکدیگر در کشف و فهم علم اعصاب و ژنتیک همگرایی پیدا کرده اند.<sup>۴۸</sup> آن چه که دلگادو به عنوان کنترل و صف می کند از نظر نوع و درجه با برداشت مالابو از انعطاف پذیری متفاوت نیست. تفاوت در مرکز ثقل یا نقطه ی اتکاء فرم گیری و فرم دهی است. اما این تفاوت تفاوتی تجربی نیست. در عوض، شباهت عجیب و غریب موضوعی و استدلالی بین این دو متفکر بد و انمودی یک تفاوت متافیزیکی شدیدی است. برای مالابو "توصیه ی شفافیت مطلق عصبی در امور ذهنی" قابل دفاع نیست.<sup>۴۹</sup> در عوض، آن چیزی که او آن را "یک ماتریالیسم منطقی می خواند ... ثابت خواهد کرد که طبیعی با خودش تناقض داشته و این که فکر ثمر این تناقض است.<sup>۵۱</sup> شرط بندی سر این است که "مغز از خودش اطاعت نمی کند" چون که شانسی بودن در واقعیت است.<sup>۵۱</sup>

برای دلگادو موضوع دقیقاً برخلاف این است. ثبات گوهر مایه ی مغز انعطاف پذیر را می توان با تفکر و ارزش هماهنگ کرد. دلگادو، در بعضی مفاهیم، باز نمود شبیح کانت است. طبیعت نوعی ماده ی مکانیکی است که باید آن را تحت کنترل قوای ذهنی در آورد.<sup>۵۲</sup> در مورد دلگادو این قوای ذهنی را می توان مهندسی کرد. ولی، نهایتاً، تفاوت در برداشت های انعطاف پذیری به مثابه فرآیند جزئی بوده و در واقع ممکن است روزی بطور تجربی آن را حل و فصل کرد، که در این صورت متافیزیک تصویری مالابو را خنثی خواهد کرد. این امر به کنار، مهم است که ببینیم که انقلاب عصبی دلگادو چه اندازه متفاوت تر از برداشت مالابو پیش می رود دقیقاً بعلمت نقطه ی انشعابی بین تفکر هر یک از آنها در باره ی تعهد هرشان به طبیعت نظم دار برخلاف طبیعت شانسی .

مجدداً، دلگادو مانند مالابو در انعطاف پذیری عصبی آتیه هائی را می بیند. همان طور که مالابو هم رأی شده، از ما سؤالی پرسیده شده "با مغزهایمان چه کنیم؟" اما جواب دلگادو از تجربیات وسیع با الکترودهای مغزی ناشی می شود تا از یک معمای بی پایان فلسفی. دلگادو ادعا می کند که در باره ی راه ها و اعمال مغزی دانش به اندازه ی کافی توسعه یافته تا گزینه های تهاجمی را هدف قرار دهد، گزینه هائی که، او استدلال می کند، در قلب

خشونت انسانها قرار گرفته اند. آزمایش گاو نر کوردوبا (Cordoba) که با یک فیلم ویدئویی دراماتیک مشهور شد توان دلگادو برای تغییر خلق و خو و رفتار حیوانات مهره دار پیچیده را نشان می دهد.<sup>۵۳</sup> در این آزمایش، دلگادو مثل یک گاوباز با گاوی که شهرت نشان دادن خشم و تنفر به گاوبازان را داشت، وارد میدان می شود. دلگادو فقط مسلح به یک کنترل کننده راه دور بزرگ است. او در ویدئو شرح می دهد که در مغز گاو یک الکتروود کار گذاشته است که درجه بندی شده تا واکنش تهاجمی گاو را تغییر دهد. گاوباز دیگری در میدان شنلش را استفاده می کند تا توجه گاو را بخودش جلب کند؛ گاو حمله می کند. وقتی که دلگادو الکتروود را فعال می کند، گاو از حمله کردن بازایستاده و بطور فزاینده ای به تکان دادن های شنل بی علاقه می شود. دلگادو بعد از این به گاو نزدیک می شود، که در آن موقع، گاو بجای این که حمله کند، عقب نشینی کرده و از ترس خمیده می شود.

دلگادو براساس این کار تجربی پیشنهاد می کند که به کمال مطلوب رساندن این الکتروود باز نمود احتمال پایان دادن به جنگ اتمی و نجات انسان از سرنوشت جاریش است. دلگادو با آگاهی از کسان زیادی که متدهای او را اعتراض آمیز می یابند، استدلال قدرتمندی برای ارجحیت آزادی نوعی انسان به آزادی فردی او ارائه می دهد. اما دلگادو عضو جامعه ی اشتراکی ها در مفهومی نیست که بحث کند که ارزش های اشتراکی و فردی وجود دارند اما مصلحت بزرگتر باید برتری پیدا کند. دلگادو بطور تحریک آمیزی استدلال دیگری ارائه می دهد، استدلالی که بر پایه ی بی ثباتی و بی اصالتی هویت فردی است. دلگادو در بعضی مفاهیم، به ما یک مورد از انعطاف پذیری مخرب مالابو را ارائه می دهد.

دلگادو مانند همه ی دوستداران تکنولوژی، با این توجیه شروع می کند که تغییر دادن مغز انسان غیرقابل اجتناب است، چون که هیچ مقررات حکومتی نمی تواند مانع "پیشرفت علمی"<sup>۵۴</sup> شود. طبق گفته ی دلگادو، کنترل کردن فیزیکی ذهن، شبیه به یک چاقوست، نه خوب است نه بد. دلگادو در یک جمله ی اندیشمندانه می گوید که "علم باید بی طرف بماند، اما دانشمندان باید طرف بگیرند."<sup>۵۵</sup> منظورش از این گفته این است که اخلاقیات در این قرار گرفته که ما پیشرفت تکنولوژی های غیرقابل اجتناب را چگونه مورد استفاده قرار دهیم. وقتی دلگادو از روال غیرقابل اجتناب به بحث بر علیه پیش فرضی می پردازد مبنی بر این که وقتی اذهان تغییر پیدا می کنند چیزی از دست می رود، استدلالش مجدداً شروع به همگرایی با استدلال مالابو می کند: "ذهن یک نهاد ساکن (استاتیک)، و مادرزادی نیست که به فرد تعلق داشته و خود – کفا باشد، بلکه تشکیلات پویای ادراکات حسی از دنیای بیرونی است، که از طریق ساختار داخلی و تشریحی و عملکردی مغز شکل تازه ای گرفته و با آن مطابقت دارد. شخصیت راه نامشهود و تغییر ناپذیر واکنش نشان دادن نیست بلکه یک فرآیند قابل تغییر و در تحول دائمی است که با محیط کشتش متأثر می شود."<sup>۵۶</sup>

دلگادو از این موضوع، تعادلی بین موضع ساختارگرایان که به طرفداری از تولید ساژکتیویته ی فرهنگی و اجتماعی استدلال می کنند و تغییر هدفمند فرآیندهای عصبی - شیمیائی را نتیجه گیری می کند. به همین منوال، همان طور که مالابو به درستی تذکر داده، چنین تفاوتی در واقع بسیار کم است، همان طور که تبعیض بین فرهنگ و طبیعت به همان اندازه دلخواهانه است که چرخشی (circular) است.<sup>۵۶</sup> بعلاوه بر این، مالابو می نویسد که در مفهوم انعطاف پذیری، "تمامی هویت فرد در گیر است: یعنی گذشته اش، محیط اطرافش، مواجهه هایش، فعالیت هایش؛ در یک کلمه، توانی که مغزهایمان - یعنی هر مغزی - برای تطابق، برای شامل کردن تعدیلات، و دریافت شوک ها داشته، و بر اساس دقیقاً همین دریافت، از نو خلق کند."<sup>۵۸</sup>

مشابه با تفاوت حداقلی در بحث بین جرمی بنتام در باره ی شرح هنجاری سودمندگرائی (utilitarianism) و شرح میشل فوکو از انضباط، دلگادو و مالابو هم، دیدگاه مشترکی در باره ی غیاب احتراز ناپذیر یک مقوم برای تکوین سوژه در درون یا برون، دارند. اما، برخلاف مالابو، دلگادو چگونگی مورد استفاده قرار دادن این بینش را به تخیلات احاله نکرده است.

دلگادو با مقایسه ی مداخله های فیزیکی با نقش گسترده ی مورد قبول افتاده ی آموزش و پرورش قیاس تشبیهی خودش را به حیطه ی مقبول کنترل کردن لیبرالی می کشاند. دلگادو با توسل جامعی به عقل سلیم می نویسد که "هدف فرهنگ و آموزش و پرورش شکل دادن طرح های واکنشی ای است که در ارگانسیم انسان غریزه ای نیستند؛ هدف آنها تحمیل محدودیت ها به آزادی و انتخاب است."<sup>۵۹</sup> در این جا دلگادو پیشنهادش را با هواداران آموزش و پرورش مترقی، از امانوئل کانت گرفته تا جان دوئی (John Dewey) همتراز می کند. کانت، در گسترش سرمقاله ی مشهورش "روشنگری چیست" در باره ی آموزش و پرورش (Education) بحث می کند، "انسان فقط با آموزش و پرورش انسان می شود. او مطلقاً همان چیزی است که آموزش و پرورش از او می سازد، چون که رمز بزرگ کمال ذات انسان درگیر آموزش و پرورش است."<sup>۶۰</sup> کانت مانند دلگادو استدلال می کند که آموزش و پرورش از این جهت لازم هستند که "انضباط را باید خیلی زود برقرار کرد؛ چون تا وقتی که این کار انجام نشده [..] انسان انضباطی نشده مستعد این است که بدنبال هر هوسی بیافتد."<sup>۶۱</sup> علیرغم تفاوت های موجود بین آرمانگرائی متعالی کانت و ماتریالیسم خام دلگادو - تفاوتی که بطور قابل ملاحظه ای بر تکنیک دخالت اثر دارد - داستان رشد پدران تقریباً مشابه است. سکوت نسبی مالابو در مورد تکنیک، با در نظر گرفتن ساختارشکنی دوگانگی بین طبیعت و فرهنگ، او را همراهی غیرعادی می کند.

دلگادو بخش با عنوان "ملاحظات اخلاقی" خودش را با این تعهد به پایان می رساند که تحریک الکتریکی هرگز نمی تواند تمام و کمال باشد. در عوض، تحریک الکتریکی در "تعادلی پویا" با نیروهای دیگر است، "عامل تازه ای در منظومه ی تعیین کننده های رفتاری."<sup>۶۲</sup> دلگادو در آخرین صفحه ی کتاب کنترل فیزیکی بر ذهن،

درخواست می‌کند که "ذهنتان را شکل بدهید، قدرت تفکر تان را تربیت کنید، و هیجانان خود را منطقی تر هدایت کنید؛ رفتارهایتان را از تحمیلات اعقابی خزندگان و میمون‌ها برهانید - انسان باشید و ذکاوت خودتان را برای جهت دادن به ذهنتان بکار بگیرید."<sup>۶۴</sup> شخص می‌تواند در مانیفست دلگادو طنین‌هایی از کسانی مانند ری کورزوویل (Ray Kurzweil) و سایر شتابگرایان (accelerationis) و پسانسان‌گراها را بشنود، که کوشش می‌کنند تا کنترل مغزهایمان را بعهدہ بگیرند.<sup>۶۵</sup> مالابو هم، گرچه فروتن‌تر و فراخ‌نظرتر است، از ما می‌خواهد بر سنجشگری‌های ایدئولوژیک غلبه کرده و انعطاف‌پذیری را هم بعنوان یک واقعیت و هم یک انگیزه فلسفی قبول کنیم؛ او اخطار می‌دهد، "تا وقتی که ما التزامات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی دانش انعطاف‌پذیری مغز که امروزه در دسترس هستند، را نفهمیم، نخواهیم توانست با آن کاری انجام دهیم."<sup>۶۶</sup> من حتی برای لحظه‌ای فکر نمی‌کنم که مالابو در نظر دارد آن چیزی را با مغزهای ما انجام دهد که دلگادو فکر می‌کند. با این وجود، آن چه که هم در درخواست‌های مالابو برای جدی گرفتن مغز و هم در اصول زیربنایی تفکر داچ و دلگادو آشکار است، این است که آینده‌ی انعطاف‌پذیری عصبی از نظر سیاسی مملو از نگرانی بوده و دیگر افسانه‌ی علمی نیست. به عبارتی دیگر، چالش انعطاف‌پذیری عصبی برای فرمول بندی یک سیاست یا اخلاقیات (اتیکس) لازم، اما ناکافی است. در عوض اهداف لیبرالی بلوغ انسان (کانت) و صلح جاویدان (باز هم کانت)، وقتی که مسلح به تکنیک‌های مربوط به دخالت انعطاف‌پذیری عصبی باشند، اشتیاقی را سرزنده می‌کند تا شانس بودن را به نفع یک نظم طراحی شده کنار بزنیم.

## ماشین نرم: جهش کنترل

سطرهای حرف را ببرید - ردیف های موسیقی را ببرید - تندیس های کنترل کننده را خرد کنید - ماشین کنترل کننده را خرد کنید - کتاب ها را بسوزانید - کشیش ها را بکشید - بکشید، بکشید، بکشید! همان طور که ماشین بی رحمانه ادراک، تفکر و اثرات حسی کارگران را کنترل کرده، اکنون ماشین دستور داده که خودش را اوراق کنید و کشیش ها را بکشید . . .

\_\_\_ ویلیام بارو (William Burroughs)

مقاله ی ویلیام بارو با عنوان "محدودیت کنترل"، (The Limits of Control) که الهام بخش ژیل دولوژ و بعداً فوکو شد، در پاسخ مستقیم به پیشنهاد دلگادو برای کنترل کردن جهانی ذهن نوشته شده است.<sup>۶۷</sup> بارو در روش بدبینانه ی (پارانویید) مخصوص خودش که مناسب زمانه ای در امریکا بود که او در آن زمان می نوشت، فرض می گیرد که تکنیک های "کنترل کردن ذهنی" از قبل در ایالات متحده پیاده شده اند، بخصوص در ترور رابرت کندی. بارو فرض می گیرد که سیرهان سیرهان (Sirhan Sirhan) در یک حالت "تلقین بعد از هیپنوز" بود.<sup>۶۸</sup> برای بارو مغز، حداقل دخالت فیزیکی در داخل مغز، چیزی نیست که نهایتاً تهدید کننده باشد، این زبان است که بومگاه کنترل کردن است: "تلقین ها کلمات هستند. ترغیب ها کلمات هستند. فرمان ها کلمات هستند. هیچ ماشین کنترل کردنی که تا حالا طراحی شده نتوانسته بدون کلمات عمل کند، و هر ماشین کنترل کردنی که تکیه ی کاملی بر نیروی خارجی یا بر کنترل کردن فیزیکی ذهن کرده به سرعت با محدودیت های کنترل کردن روبرو خواهد شد."<sup>۶۹</sup> طبق گفته ی بارو، کنترل کردن محتاج "مخالفت یا تن در دادن است . . . اگر من به طریقی کنترل کردن کاملی برقرار کنم، با تعبیه ی الکترودها در مغز پس سوژه ی من کمی بیش از یک دستگاه ضبط صورت، یک دوربین عکاسی، یا یک ربات است. شما دستگاه ضبط صوت را استفاده می کنید ولی آن را کنترل نمی کنید. برای بارو ممکن نیست تا کنترل کردنی بدون کنترل کننده، یا حداقل، خارجیت برای کنترل کردن متصور باشد. شکاف اوپژه/سوپژه ی او همراه کننده بوده و تمایز کلیدی بین نیروی متضاد، یعنی نوعی از میکروفیزیک جنبشی (کینتیک) مقاومت، و ویژگی بی اصطکاکی کنترل کردن را مبهم می کند.

در این بخش، من استدلال خواهم کرد که برداشت مالابو از انعطاف پذیری عصبی افق کنترل کردن را به فراسوی انسانگرایی زهد فروشانه ی بارو کشیده و علاوه بر این، انعطاف پذیری با معدوم کردن هر چیزی که

خارج از مسند مادی آگاهی باشد، به فهم تحریک کننده تری از کنترل کردن در گفته های دولوژ و فوکو کمک می کند.

بارو بجای در نظر گرفتن احتمال کنترل کردن کامل یا مخرب، با ارتقاء مقاومت به حد یک اصل حیاتی، نه در این مفهوم که زندگی خوب چیست بلکه بعنوان شرط حداقلی برای زندگی کردن، هم پیوندی احساساتی خودش را به باقی مانده ای از طبیعت انسان - یک دیگری از کنترل کردن - گسترش می دهد: "وقتی که دیگر مخالفتی وجود نداشته باشد، کنترل کردن به قضیه ی بی معنی ای تبدیل می شود. این امر بشدت سؤال برانگیز است که آیا یک ارگانسیم انسانی می تواند از یک کنترل کردن کامل جان بدر برد. هیچ چیزی در آن جا نخواهد بود. هیچ کسی در آنجا نخواهد بود. "زندگی اراده است!"

برداشت بارو از زندگی به مثابه مقاومت، بسیار نزدیک به ایده ی *تقلای بزرگ (conatus)* اسپینوزا است که بر اساس آن یک شیء با خط سیرش، شتابش، یا نیروئی توصیف می شود که در شیء یتش، در شرائط خاص خودش، تاب می آورد. اما، هنگامی که کنترل کردن بجای مخالفت، در لحن هدایت کردن یا هومئوستاز سایبرنتیک فهمیده شود، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر خارجیت - یعنی شکل دهنده ونه شکل گیرنده - بی دوام باشد، پس زندگی یا *تقلای بزرگ* با چه چیزی در تضاد است؟ در عوض، ما مجبور می شویم تا احتمالی را در نظر بگیریم که *تقلای بزرگ* می تواند بدنبال کنترل کردن بیاید. من این را به عنوان یک بینش کلیدی از انعطاف پذیری مخرب می بینم.

بنابراین بارو با دلگادو و در بعضی مفاهیم با مالابو در تقابل است که، در فعل و انفعال مغز و شانس بودن "نه دنیائی داخلی و نه دنیائی خارجی"<sup>۷۱</sup> را مشاهده می کند. برای بارو، کنترل کردن محتاج کنترل کننده، زمان، و فاصله است تا کنترل کردن را بر او بژه ی کنترل شونده اعمال کند.<sup>۷۲</sup> در دوام انسان گرائی بارو به نحوی باقی مانده ای از انسان هست که از مغز و عملکردهای دستور دهنده اش فراتر می رود. لذا برای بارو نوعی ایمنی از شکست در گستره ی گونه ای انسان وجود دارد. با پیروی از مالابو، خارجیت، و هم چنین تمایز بین فیزیکی و ذهنی، از برداشت انفجاری انعطاف پذیری یا نمایش تجربی آن جان بدر نمی برد. لذا برای تزریق انعطاف پذیری به واژه ی "کنترل کردن" ما را مجبور می کند تا خودداری اسپینوزاگرائی دولوژ از "ما هنوز نمی دانیم که یک تن چه کاری می تواند انجام دهد" را در مفتاح وحشت بشنومیم تا امید. ما باید تنی بدون هیچ محدودیت الزامی، و در نتیجه یک برداشتی از کنترل کردن را در نظر بگیریم بدون هیچ افقی از انسان گرائی. این فهم از کنترل کردن از دوران اولیه ی انعطاف پذیری ای برداشت شده که در بین سایبرنتیک ها یافت می شد تا در ارتباط با بارو. در بین متفکران و مخترعین سایبرنتیک گرا کنترل کردن معمارانه یا اثری پدید آمده است؛ یعنی، درون ماندگار به یک سیستم یا ماشین است تا تحمیل شده بر آن.<sup>۷۳</sup>

اما، فشار به دولوژ، از طریق مالابوی فراسوی بارو، الزاماً ما را به لزوم کنترل کردن کامل نمی رساند. در عوض، این امر حضور یا غیاب کنترل کردن را، از انسان یا ذات انسان، و هم چنین درونی و برونی می کاهد. گالووی و تکر بطور مجاب کننده ای استدلال می کنند که معماری افقی، حتی درونزای شبکه الزاماً دموکراتیک تر یا کمتر کنترل کننده تر از ساختارهای سلسله مراتبی تر یا از بیرون تحمیل شده ای نیست، که غالباً توسط کسانی پیش برده شده که فرض بر دموکراسی انقلاب اینترنتی<sup>۷۴</sup> را جشن می گیرند. ممکن است من همین امر را در باره ی آگاهی و مغز بگویم. در واقع، همین امر نشانه ی گذار از مؤسسات انضباطی به جوامع کنترل شده است. شیفت از زور یا تهدید و اجبار به کنترل کردن: یعنی به استمرار مدرج و چند کاربردی سامان دادن. در اجتماع کنترل شده، مداخلات در سطح جمعیت ها به انجام می رسند، چه انسان باشد چه نوروں ها. چیزی که گالووی و تکر به آن به عنوان آداب ها اشاره می کنند می توانند ترتیبات و تکوین تن ها را تغییر دهند بدون این که هیچ کس پشت فرمان باشد (در مفهوم انسان مرکزی واژه). طبق گفته ی گالووی یک آداب این است:

. . . یک رده از احکام که یک استاندارد تکنیکی را تعریف می کنند. اما از یک دیدگاه رسمی، آداب یک نوع اوبژه است. یک نوع خاصی از اوبژه است. آداب یک زبان توصیفی یونیورسال برای اوبژه هاست. آداب زبانی است که جریان را نظم داده، فضای شبکه (net space) را هدایت کرده، روابط را رمزگزاری کرده، و فرم های حیاتی را بهم متصل می کند. آداب اوبژه ها را تولید نکرده یا اثر سببی بر آنها ندارد، بلکه یک عامل ساختار دهنده است که در نتیجه ی یک رده از وضعیت های اوبژه ظاهر می شود. . . آداب همیشه یک فرآیند رده ی دومی است؛ که بر معماری معماری اوبژه ها حاکمیت دارد. آداب چگونگی وجود داشتن کنترل کردن است بعد از این که توزیع سلطه ی خودش را به مثابه یک دیاگرام رسمی بدست آورده باشد. آداب نزاکت برای عاملان خودمختار است. فتوت اوبژه است.<sup>۷۵</sup>

مهم این است که آداب معاشرت یا نزاکتی بی انسانی (ahuman) یا غیرانسانی (فاقد خوی انسانی و یا عاطفه) (inhuman) می تواند ظاهر شود، بدون این که در ابتدا طرح ریزی و بعداً بطور مکرری کاربردی شود. شرح داروینی عصبی برای تعبیه ی فرهنگ در فیزیولوژی و ژنتیک پوچی جبر ژنتیکی را نشان داده و احتمالی از کنترل کردن پدیدار شونده ای در مغز انعطاف پذیر را نشان می دهد.<sup>۷۶</sup> اختلاف نظرهایی در باره ی به اصطلاح گزینه های مادری به عنوان اثر هورمونی به نام اکسی توسین در مردها و زنها وجود دارد. دیدگاهی مکانیسمی که انسان ها را به صورت رده هائی از حالات مغزی شرح می دهد با کشف چنین هورمونی به وجد می آید. اما وجود اکسی توسین برای شرح هر چیزی ناکافی است، غیر از وجود یک فرآیند. برای این که فرآیندی در گذشته ی دور انسان ها فعال شود، یک بومی شناسی ای از موجبات و مهارکننده ها افرادی را انتخاب کرده که پیوستگی

اجتماعی و گیرنده هائی بیشتری برای هورمون هائی داشته اند که یک حس پیوستگی، و هم چنین ساختارهای پیچیده تر مغزی برای هستی اجتماعی توسعه یافته را گسترش می دهند.

با این وجود، ژنها قواعد نیستند. آنها اوبژه های بیانگر آغازینی هستند که توسط شبکه های مادی و فرهنگی - یعنی بومی شناسی - متأثر می شوند. طبق نظر دانشمندان علوم اعصاب، وقتی انسانها متولد می شوند صدها میلیارد سیناپس در مغزشان دارند، اما فقط آنهایی که مورد استفاده قرار می گیرند، یعنی با تجربیات به فعایت در می آیند، بقاء پیدا می کنند. نورون هائی که غیرفعالانه خاموش می مانند در حدود سن هشت سالگی شروع به ناپدید شدن کرده و تعدادشان طی زندگی انسان کمتر و کمتر می شود. توالی سیناپسی ای که به اکسی توسین، به اصطلاح هورمون فرزند پروری، جواب می دهد، باید طی بلوغ انسان به موقع مورد استفاده قرار گیرد، و گرنه فرد در موقع لازم آماده برای هورمون نخواهد بود.

بدون ساختار سیناپسی پاسخ دهنده، شما می توانید یک فرد را با اکسی توسین پر کنید، ولی هیچ اثری نخواهد داشت. این به این معناست که باید یک رابطه ی زیستی - فرهنگی از مراقبت کردن وجود داشته باشد که موجب آزاد شدن هورمون شده، سیناپسها را فعال کرده، و به بیان ژنی بازخورد کند تا هورمون اکسی توسین بیشتری بسازد. که همه ی این ها پیش فرض های مجددی می کنند که می توان آنها را ویژگی رفتاری یا فرهنگی مراقبت خواند.

چیزی که پدید می آید علاقه ی شدید انسانها برای دوست داشتن نوزادان است. چیزی که این فرایند را جالب توجه می کند این است که یک تاریخ بومی شناسی این هورمون و مراقبت از فرزندان وجود دارد که قابل تقلیل به ژنتیک، فیزیولوژی، یا فرهنگ نیست بلکه به هر حال یک "نزاقت" پابرجائی را تولید کرده که مدتهای مدیدی پیش از انسان خردمند (هوموساپینس) مشخصه ی رفتار انسان نماها بوده است. رابطه ی پیچیده اما به نظم کشیده شده ی بین تمامی این عوامل - یعنی دی ان ا (DNA)، فرهنگ، فشارهای محیط زیست، و انعطاف پذیری مغزی - توسط یک نزاقت یا فتوتی هماهنگ شده است در حالی که هیچ قانونی دارای ثبات فعل و انفعالی لازم برای تولید تقریباً یک میلیون سالی را با تعداد اندکی مدیا (مترجم: Medea خدای یاور مادران یونان باستان) و ژئوس نبوده است. این یک آدابی است؛ که نه منحصرأ یادگرفته شده و نه سخت افزاری شده است. کنترل می تواند پدید آید، به اصطلاح، به سرعت مونتاژ شود، اما وقتی استقرار یافت، بهره کشی از آن برای مداخله وجود خواهد داشت. از این روست که توان هدایت تاکتیکی بومی شناسی های هورمونی، حتی تبدیل به سلاح کردن آن وجود دارد. در مورد اکسی توسین، ارتش امریکا این هورمون را حین آموزش و در شرائط جنگی بشدت استرس زا مورد استفاده قرار داده است. مانند والد و نوزاد، سطوح مصنوعی اکسی توسین موجب تقویت همبستگی بین سربازان می شود. اما، در فضای جنگ همبستگی مصنوعی ایجاد شده یونیورسال نیست؛ اکسی توسین عشق

نیست. در عوض این پیوستگی های محکم شده توسط هورمون ها باعث تهییج خصومت فوق العاده نسبت به دشمنی می شود که نظم درون - گروهی را تهدید می کند. اکسی توسین آتش بیار معرکه ی خشم و خشونت مفید نظامی در حالی است که یک زمانی موجب تشدید مراقبت ها می شد.<sup>۷۷</sup>

در روبرویی با سرباز تعدیل شده، خطر در این است که آداب، که زمانی بر دنیای اجتماعی - سیاسی پیوند زده شده بودند، به نوعی ساختارگرایی بی رحمانه ای استحاله پیدا کند، رجعتی به رؤیای دلگادو در مورد کنترل کامل به مثابه نظم مهندسی شده از قوای ذهنی. آداب ها آن قدر پدید آمدنی، و آن قدر درون ماندگار به سیستم هستند، که مقاومت، حتی در توصیفی ترین فرمش - یعنی میکروفیزیکی از قدرت که با اصطکاک یا انکسار آن قدرت توسط سوژه ای مضاعف شده است که قدرت به او معطوف شده - از کاربرد باز می ماند. ماهیت متحرک و انعطاف پذیر سامان دهنده - یعنی آداب کنترل کننده در داخل معماری شبکه - جزئی از تعادل پویا، و طیف یا میانگین کنترل کردن با حاشیه ی خطائی قابل قبول و یا حتی مفیدی است، که فاقد نیروی کششی برای غلب زدن است. مانند دعوا کردن زیر آب است بدون این که ماسه ای باشد تا بر روی آن بایستید.<sup>۷۸</sup> لذا مسئله تمامیت کنترل کردن نیست بلکه تشکیلات خاص یک آداب کنترل کردن است. در این خوانش دولوژی، جامعه ی کنترل کننده، بجای این که موجب خفقان (حاکمیت/قضائی) یا هدایت (خاص) افراد شود، موجب بهینه سازی تن ها می شود. سیستم کنترل کننده ماشین متفاوتی است با یک بازدارنده یا آداب کنترل کننده، نه شبیه به وضع سفت و سخت سیستم کنترل کننده ی بارو.<sup>۷۹</sup>

پیشرفته ترین وضع انعطاف پذیری مخرب مالابو با این مفهوم از کنترل کردن همخوانی دارد. مهم این است که، خوانش مالابو از مغز یک دست یازی مفهومی به کنترل کردن می دهد که متمایز از مفاهیمی از قبیل قدرت و کنترل کردنی است که برداشت مخالفت کننده ی بارو با کنترل کردن بر آن اتکاء دارد. لذا اگر ما به حرف دولوژ اعتماد کنیم که، این اجتماعات کنترل کننده نظمی متفاوت از جوامع انضباطی یا منطق های زندانی کننده دارند، ما باید از بارو به علت سرزمین مجهول الهویه ی غیر انسانیش خدا حافظی کرده که در مجازیت مغز انسان به انتظار نشدسته و آن را بیشتر به داخل حکومت، گونه ی انسانی، و کره ی زمین هل دهیم. دگرذیسی مخرب، یعنی یک انعطاف پذیری و نه نرمش پذیری، بطور روزافزونی نشانه گزار این عصر به نام عصر انسان تأثیری (Anthropocene) <sup>۳</sup> است. تمایز مالابو بین نرمش پذیری (قابلیت ارتجاع) و انعطاف پذیری که دقیقاً این است که دگرذیسی یک آبشاری از تغییرات سرتاسری است که ما از آنها راه برگشتی نداریم. مهمتر این که،

<sup>۱۲</sup> \*مترجم: آنتروپوسین نام پیشنهادی برای دوران یا احتمالاً عصر زمین شناسی است که ممکن است بزودی وارد شاخص زمانی زمین شناسی شود. آنتروپوسین با اثر انسانها بر کره ی زمین تعریف می شود، جایی که ما تبدیل به قدرت زمین شناسی ای شده ایم که منظره و تحول کره ی زمین را شکل می دهیم.

انعطاف پذیری ممکن است در هر سطح دگرگونی و تکوین، بطور فلسفی و عملی با قیاس ضد و نقیضی از یک سوژه، حتی از یک گونه، با ما به مقابله برخیزد، سوژه ای که نخواهد توانست بطور قابل تشخیص یا خود – آگاهانه ای از بحران فلسفی ای جان بدر ببرد که از آن درخواست جواب شده است. انعطاف پذیری مخرب برعلیه رؤیاهای هدایت و کنترل کردن حاکمیت سر به شورش برداشته و آن را به لرزه در می آورد.<sup>۸۰</sup>

نتیجه گیری: تأیید وحشت ماتریالیسم

این حقیقت است، و ما باید آن را قبول کنیم و با آن تطابق پیدا کنیم . . . این فرد که **individuals** اساساً افرادی خودکفا و مستقل هستند بنیادی ندارد. و مستقل بر اساس فرضیات کاذب بنیاد گرفته است.

\_\_\_ خوزه دلگادو، *کنترول فیزیکی ذهن*

اگر این آرایشات آن طوری که پدید آمدند ناپدید شوند . . . بدون این که دانسته شود که یا فرمش چگونه خواهد بود و یا چه وعده هائی می دهد . . . پس شخص می تواند شرط ببندد که انسان محو خواهد شد، مانند نقشی که در ساحل دریا در ماسه کشیده شده است.

\_\_\_ میشل فوکو، *نظم چیزها (The Order of Things)*

هر گونه ای می تواند اطفال خودش را مشام بکشد کسانی که در آخر می مانند دوران خوشی با آن نخواهند داشت. در ده سال، شاید هم کمتر، نژاد انسان فقط یک داستانی برای کودکان موقع خواب می شود. یک اسطوره، نه چیز بیشتری.

\_\_\_ "جان ترنت،" (John Trent) شخصیتی در داستان جان کارپنتر (John Carpenter) با عنوان *در دهانه ی جنون (In the Mouth of Madness)*

چیزی که باید در در مقابله ی بین مالابو و آنهائی راه یابی شود که از انعطاف پذیری بهره برداری می کنند تنش بین "انعطاف پذیری مغز [ به مثابه ] تصویر واقعی جهان"<sup>۸۱</sup> و دیدگاهی از مغز [ به مثابه ] سیاسی است. نئو- اسپینوزائی های خوش نیت نوع دلوزی در امکانات مغز یک امید و توان بالقوه ی تازگی را می بینند. در باره ی امر اخیر ما می توانیم بدون هیچ درنگی موافقت کنیم. اما، آن چه مالابو به ما نشان می دهد این است که فروریزی طبیعت و فرهنگ یک شروع است، نه یک پایان کافی. برای تأکید بیشتر بر این نکته، من دارم سعی می کنم تا به وحشت آن کسانی فکر کنم که عصبی – سیاسی را در نظم سیاسی موجود بکار گرفته و در نتیجه تازگی را به

همان اندازه قادر به تخریب در نظر می گیرند که به اندازه ی وعده و وعیدش است. شکنندگی چیزها لازم دارد که ما احتمال تخریب را جدی بگیریم.<sup>۸۳</sup> داچ و دلگادو، هر دو، مخصوصاً در جریان اصلی تفکر لیبرالی هستند و لذا نباید آنها را در دنیای تاکتیک های محتمل سیاست عصبی خارج از مسیر فرض کرد. بالاخره، هر کدام از این ها بر دموکراسی رویه ای تمرکز می کنند که با مسئولیت پذیری و بهبود وضع توده های مردم از طریق انتشار هنجارهای تبادل اطلاعات باز و نظم بر منازعات و خشونت بهبود یافته است.

مهمتر این که، من در دلگادو و داچ یک پیروزی آسان بر چیزی را می بینم که فرد موتن (Fred Moten) و استفانو هارنی (Stefano Harney) آن را مکتشفین (معدن جوینان) حکومت (government prospectors) می خوانند.<sup>۸۴</sup> حاکمیتی که در جستجوی ابداعات است ممکن است در واقع پیشنهادات سیاست عصبی را بسیار منطقی در یابد. مطمئناً ارتش امریکا در زمان حال موضوع مورد بحث دلگادو را، گرچه بطور وارونه ای دنبال می کند. مغزها و بدن های سربازان برای کارآئی تغییر داده می شوند، منجمله دستکاری قدرت حافظه، احتیاج به خواب، افسردگی و احساس گناه (تقصیر) است، ولی به این ها محدود نمی شود؛ کسی توسین برای خلق همبستگی قویتر بین سربازان و برپائی یک شخصیت خشن تر نسبت به مالکیت ارضی مورد استفاده قرار گرفته است.<sup>۸۵</sup> این مداخلات چیزهائی کاملاً متفاوت از "ایدئولوژی" انعطاف پذیری عصبی ای هستند، که مالا بو به آنها اعتراف کوتاهی می کند.

تکنیک های کنترل کردن بر اساس انعطاف پذیری در سطح عصبی، حکومتی، و گونه ای گفتمان هائی نیستند که استعاره های شبکه ها، سیستم های خود - سازمان دهنده، و خود درمان - کننده را مورد استفاده قرار دهند. این تکنیک ها شیوه هائی واقعی بوده که برای مهندسی یک نظم مورد استفاده قرار می گیرند.<sup>۸۶</sup> لذا علاج انعطاف پذیری عصبی با تضاد بین حرکات مالا بو به سمت یک مراقبت فوکوئی از نفس و یک گفتمان سرمایه داری شناختی درمانده نمی ماند. در عوض خطر در تلاش رقابتی بین کوشش ها برای از نوسازی و بدیع سازی نفس در روبروئی با پابرجا شدن شیوه های کنترل کننده ای است که بطور روزافزونی وسعت جهانی بخود می گیرد. آن طوری که در کارهای ادوارد برنی (Edward Bernay) مشاهده می شود، با به عقب روی تا شروع قرن بیستم، نزاع برای هدایت کشور و مغزها تازگی ندارد. منحصراً مورد این است که "تولید کردن موافقت یا رضایت" از صنعت کلبه سازی شرکت های تبلیغاتی ابتدائی تا طرح تمام عیار صنعتی شده به سرعت بالا رفته است.

به این علت است که لازم می آید که انعطاف پذیری در زمینه ی کنترل کردن خوانش شود. در این جا کنترل کردن هم نام قدرت و خفقان نیست؛ بلکه نامی است که ما به نظم پدید آمده و بقاء یافته ای می دهیم که اغلب نسبت به آنهائی که کنترل می کند بی تفاوت است. به این دلیل است که مالا بو بر "امکان انعطاف پذیری مخربی

تأکید دارد، که وعده، باور، و شکل‌گیری نمادی هر منبعی را در آینده رد می‌کند [۰]. این حقیقت ندارد که ساختار وعده قابل ساختار شکنی نیست. فلسفه‌ی آینده باید فضای این فروریزی ساختارهای مسیحائی را تجسس کند.<sup>۸۷</sup> فراسوی هر آن چه که خواهد آمد، آن چه که مقدم بر یک نظم آمده همیشه هم آشکار نیست؛ ممکن است چیزها را گم کرد. در این مفهوم، وحشت انعطاف‌پذیری و کنترل مقابله با امر غیرقابل توصیف نیست، اما غیرقابل توصیفی آن چیزی است که یک زمانی بوده و هرگز دوباره نمی‌تواند باشد. شکنندگی چیزها واقعی است؛ آزادی را، به نحوی که در زمان حال رواجش می‌دهیم، می‌توان شکست.<sup>۸۸</sup>

برای بارو، محدودیت کنترل کردن بر جدائی فرم و انسانیت تکیه دارد - مثل این که "فرم را می‌توان مانند پوشاک بر صندلی هستی یا ذات آویزان کرد."<sup>۸۹</sup> لازمه‌ی عبور از بارو به سمت خط مقدم تفکر مالابو و ودولوژ قبول، حتی تأیید مجازی بودن کنترل است؛ (کنترول) آزادی‌ای که دیگر کاسته یا بر آن تخطی نشده یا حتی از دست نرفته، بلکه آزادی‌ای که هرگز وجود نداشته، قربانی یک "دگردیسی نابودکننده."<sup>۹۰</sup> چنین زائده‌ی بازمانده‌ی آزادی، اگر بتواند دوام بیاورد، ممکن است گاه به گاهی به خارش بیافتد یا آگاهی نحیف شده‌ی آن را بچود، اما به اصطلاح با خاراندن باسن تسکین پیدا می‌کند. این همان چیزی است که مالابو "یک قدرت تغییر دادن بدون رستگاری" می‌خواند، ولی او "قدرت بدون فرجام‌شناسی" و "بدون معنا" را هم اضافه می‌کند. وقتی که انعطاف‌پذیری - تکوینی و تخریبی - وارد مدار کنترل کردن می‌شود، چیزی که باید مورد نظر قرار گیرد احتمال یک تغییری است که نتیجه‌اش معنی از مغایری است که نمی‌توان آن را بعنوان تغییری فهرست بندی کرد که توسط بدن یا حکومت تغییر داده شده است.

این همان وحشت لوباتومی، انعطاف‌پذیری سیاسی، و فجایع سابژکتیو سکتی‌های مغزی و بیماری‌های آلزهایمر است؛ فریادهای سر در گم شدگان نیست بلکه نگاه خالی و دهان بازمانده است. وحشت همان تنی است که لازم ندارد بداند که باید فریاد بکشد. انعطاف‌پذیری کنترل و تضاد دارای توان "فراموش کردن نقاط مرجع نمادی"<sup>۹۱</sup> هستند. آیا در محمضه‌ی زمان حال، ما هنوز هم نمی‌توانیم جسمی را ببینیم که نمی‌تواند جلو خودش را برای خرید کردن بگیرد؛ جسم رضایت داده‌ی غیرقابل مقاومت، محاسبات ساده‌ی فاقد تفکر؛ بدنهایی که لجن‌های صورتی رنگ را مصرف می‌کنند یا از این هم بدتر سیاست‌های هضم شده و استرلیزه شده‌ی آن را می‌بلعند که تقریباً بطور کاملی فاقد هر رابطه‌ی با سیاسی بودن است؟ برخلاف بارو، چیزهای بدتر از مردن وجود دارند. کنترل ساخته شده‌ی بقاء یافته‌ی وجود دارد. آیا نمی‌توان چیزی را تصور کرد که یوجین تکر زندگی کفر آمیز خوانده، "زنده‌ی آن که زندگی می‌کند اما نباید زندگی کند" بجای کلید خاموش کننده‌ی بزرگ منشی تصور شده‌ی بارو؟<sup>۹۲</sup> در این تصور از پایان بدون پایان گرفتن، "زندگی ضد خود زندگی مسلح شده است."<sup>۹۳</sup> در جهانی بدون یک نفس اساسی، بدون یک روح، ما مانده ایم تا بر این نوع پایان تعمق کنیم.

به این علت است که چرا انعطاف پذیری مخرب را بهتر می توان از طریق وحشت فهمید تا فاجعه (تراژدی). ضایعات، تباهی، نسیان (دمانس)، درمان با شوک الکتریکی، دستکاری های مغز: همگی بی تفاوتی زندگی را به فرم خاصی از زندگی نشان می دهند، نه بی تفاوتی به سوکواری و مالیخولیای (افسردگی) از دست دادن فاجعه بار آن فرم را. تراژدی بیشتر در باره ی دلبستگی است تا از دست دادن. وحشت همان مواجه شدن با دنیائی است که اهمیت نمی دهد یا حتی نمی داند چه چیزی از دست رفته است. به گفته ی مالابو تصادف یا شانسی بودن ما را وادار می کند تا "به تحولی فکر کنیم که هم فرم و هم هستی را درگیر می کند، فرم تازه ای که لفظاً یک فرم از هستی است."<sup>۹۴</sup> این فرم از هستی، از آن جا که یک فرم است، هم با شکنندگی و هم با دوام آوری مشخص می شود. چنین تفکری برای ما بنیان کمی بجای می گذارد. این زندگی محض است، زندگی ای بدون کیفیت؛ چیزی که دولوژ زندگی می خواند.<sup>۹۵</sup> این امر دلیلی بر این نیست که به توهم وجود یک روح یا اخلاقی کردن قصدگراها ها پناه ببریم. وحشت ماده واقعی است و نمی توان آن را با منازعه ی مستمر بر علیه آن تسکین داد. ما در دنیائی زندگی می کنیم که در آن تباهی و فاجعه حاکمیت دارند، نه سوژه ی انسانی. در دنیائی که معیار متعالی برای نفسی وجود ندارد که بدون جایگزینی نفس خودش را از دست می دهد. هیچ ایدئولوژی ای برای حمله بردن وجود ندارد؛ موضوع صرفاً این است. این که بسیاری این مصیبت را غیرقابل قبول می یابند چیزی را عوض نمی کند.

آیا ما می توانیم چنین موضع فاقد خوی انسانی را تأیید کنیم، یا این که همه ی این ها بی ثمر بوده و نیهیلیسمی بدبینانه است؟ تأیید کردن حیاتی است. مقابله با بی عاطفگی دنیا دقیقاً چیزی را نشان می دهد که در شکنندگی مورد نظر است. مغز، حکومت، آزادی، دنیا، و کره ی زمین همه شکننده، حتی انفجاری هستند تا این که لازم باشند. از موضع غیرممکن انقراض یا فراموشی است که مشیت الهی به نفع آزادی شانسی بودن از محتویاتش تخلیه شده است. در این جا شرح ای. ام. سیوران (E. M. Cioran) از تباهی طنین انداز است. سیوران می نویسد که، "ما نمی توانیم با شرح دادن از هستی اجتناب کنیم. ما فقط می توانیم در تناوبات خوشحالی و وحشت که بیانگر همان ریتم هستی، تپش های آن، و ناهنجاری هایش هستند، زندگی را تحمل کنیم، دوستش داشته باشیم یا از آن تنفر داشته باشیم، ستایشش کنیم یا از آن خوفناک باشیم."<sup>۹۶</sup> در زمان حال، این تکلیف و آزادی فلسفه است. خشونت انعطاف پذیری مخرب محدودیت حقیقی کنترل کردن است. طبق نظر مالابو، واقعیت همیشه حاوی "پیچ و خمی حیاتی، و انحرافی تهدید کننده است... که غیرمنتظره، غیرقابل پیش بینی، و تاریک است."<sup>۹۷</sup> این همان درس انعطاف پذیری تکوینی و مخرب در هر مقیاسی است. چیزی که خودش را تغییر می دهد در پرتگاه نیستی اقامت گزیده است.

یادداشت‌ها

Malabo, *What Should We Do*, 58

Kant, *Anthropology*.

Kant, *Anthropology*, 5.

در این جا شرح بلوغ شباهت کمی با توصیف کانت از بلوغ در *What Ist Aufklärung?* دارد.

Kant, *Anthropology*, 15.

Kant, *Anthropology*, 34-35.

Malabou, *Future of Hegel*.

Leys, "Turn to Affect," 434-72. Rose and Abi-Rached, *Neuro*.

برای بحث عمیقی از مقاومت هابرماس در باره ی سیاست عصبی به Grove, "Must We Persist?" مراجعه کنید.

Ižek, "Philips Mental Jacket." Ž

Bogost, *Alien Phenomenology*, 48.

ارزش دارد که در نظر گرفته شود که مصرف قرص ناشی از میگردن به عنوان شانس بود.

Habermas, *Future of Human Nature*, 25.

Deleuze, "Postscript."

Deleuze, "Postscript."

رسیدن به نتیجه ی ورشکستگی نظریه های اخلاقی (اتیکس) که به ما با باید ها حمله می کنند به مقدار زیادی توسط محاوره هائی با لوی برایانت در بلاگش با عنوان Larval Subjects کمک شده است. برایانت همیشه الهام بخش دست و دلباز و عامل انتشار عقاید است. به *Ethics and Politics: What Are You Asking?* و Larval Subjects, accessed November 6, 2013, <http://larvalsubjects.wordpress.com/2012/05/29/ethics-and-politics-what-are-you-asking/> مراجعه نمائید.

Pickering, *Cybernetic Brain*, 8.

Ashby, *Introduction to* سایبرنتیک به جعبه سیاه در تجربیات سایبرنتیک به

Galloway, *Cybernetics*, 86-88. برای نقد بسیار تحریک آمیزی از تفکر جعبه سیاه به

"Black Box" مراجعه کنید.

برای تاریخ و تجزیه و تحلیل عالی نقش تکوینی سایبرنتیک در توسعه ی علم شناختی و علم اعصاب معاصر به

Dupuy, *Cognitive Science* رجوع کنید.

Wiener, *Human Use*, 27.

Ashby, *Design for a Brain*, 1.

از آن جا که روزبروز روشتر شده است که متفکران و دانشمندان از استوارت کوفمن گرفته تا ژیل دولوز از سایبرنتیک الهام گرفته اند، موج تازه ای در علاقه به سایبرنتیک پیدا شده است. اهمیت سایبرنتیک برای تکمیل بیشتر ذکاوت مصنوعی نیز به این جذب کمک کرده است. به Clark and Hansen. *Emergence and Embodiment*; Pickering, *Cybernetic Brain* مراجعه کنید.

برای مطالعه ی تاریخ نقش استفورد بی یر در انقلاب تقریباً سایبرنتیک آئنده در شیلی به Medina, *Cybernetic Revolutionaries* مراجعه کنید.

Deutsch, *Nerves of Government*, xiii.

Deutsch, *Nerves of Government*, viii.

Deutsch, *Nerves of Government*, xiii.

Deutsch, *Nerves of Government*, 129.

Deutsch, *Nerves of Government*, 134.

Deutsch, *Nerves of Government*, 137.

. Deutsch, *Nerves of Government*, 129.

Foucault, *Power/Knowledge*.

Weiner, *Human Use*, 331.

Weiner, *Human Use*, 161-62.

Galloway and Thacker, *Exploit* 6-7.

گیلبرت سیموندون (Gilbert Simondon) مهندس فرانسوی که الهام بخش ژیل دولوز و فلیکس گواتاری (Félix Guattari) بود، به همین وضع این فرآیند را توصیف کرده، فرد را "منطق های فردسازی" (logics of individuation) نامگذاری می کند. سیموندون سعی دارد تا فرم گیری چیزی شبیه به فردی را تسخیر کند که از طریق فرآیند پیچیده ی هویت/تفاوت در نظم های سیستمیکی ساخته شده که در آن ها چنین اتفاقی به انجام می رسد. Simondon, Gilbert. *La Individuación*.

Wiener, *Human Use*, 181.

Deutsch, *Nerves of Government*, ix-x

Delgado, *Physical Control*, 281.

Delgado, *Physical Control*, 287.

Delgado, *Physical Control*, 3.

Delgado, *Physical Control*, 4.

Delgado, *Physical Control*, 6.

Delgado, *Physical Control*, 7-8.

Delgado, *Physical Control*, 8.

Delgado, *Physical Control*, 9.

Delgado, *Physical Control*, 11.

دیدگاه دلگادو ترسناک است اما ممکن است به اندازه ی آن چه که اصطلاحاً امپریالیسم خوش خیم خوانده می شود، واز پروژه های استعماری بعنوان پیش شرط برای صلح جهانی دفاع می کند، دسیسه آمیزتر نباشد. اقلاً، در مورد دلگادو، جغرافیاهای نژادی برتری و پستی که تقبل کننده ی بسیاری از بینش های بین الملل گرائی لیبرال است، کاملاً در نوشته ها و استدلالات او غایب هستند. به *Harvey, Cosmopolitanism* مراجعه کنید. بعنوان هم سفر در امید برای کنترل کردن نوع انسانی، مهم است که به رابطه ی بین جیمز واتسون (James Watson) و فرنسیس کریک (Francis Crick) با سایبرنتیک دقت کنید. وقتی که واتسون و کریک موضوع تحقیقاتشان برای کشف زبان توارث را اعلام کردند، گفتند که امید دارند که برای ژنتیک کاری را انجام دهند که نوربرت واینر برای سایبرنتیک انجام داده است: تا اطلاعات یا رمزی را بفهمند که شکل دهنده ی زندگی است، یا به گفته ی خود آنها، حضور "سایبرنتیک را در سطح باکتری" نشان دهد. "لذا باعث تعجب نیست که جیمز واتسون سالها بعد خودش را بعنوان مدافع اصلاح نژادی (eugenic) خجالت زده کرد. جستجو برای رمز ژنتیکی توسط اشتیاق برای هدایت و اداره کردنش جان گرفت. به *Conway and Siegelman, Dark Hero, 278*. و "Fury" Milno, مراجعه کنید.

Malabou, *What Should We Do*, 82.

Malabou, *What Should We Do*, 82.

Malabou, *What Should We Do*, 79.

سیموندون بطور آموزنده ای، بر اساس ظرفیت یک اوبژه برای تطابق با یا نادیده انگاشتن محیط بین اوبژه های مکانیکی و ماشینی، تمایز قائل می شود. این امر کمک می کند تا بر فرضی غلبه شود که همه ی کاهش دادن ها به فرآیندها، کاهش گرائی است. بلکه اوبژه های ماشینی علیرغم این که از اجزاء ساخته شده اند، دارای توانی برای خلاقیت و ویژگی های پدید شونده هستند. *Simondon, Du mode d'existence*.

برای ویدئوی نمایش به [www.youtube.com/watch?v=RLvlZl4WLQQ](http://www.youtube.com/watch?v=RLvlZl4WLQQ) مراجعه کنید.

*Delgado, Physical Control, 214*. تا این جا دلگادو مطمئناً درست می گوید. اصولاً تحقیقات بیشتر از این با منابع مالی ارتش پیش رفته است. بخصوص ارتش امریکا پیشرو تحقیقات مغزی با کاربرد سطوح مشترک مغز – ماشین و تعدیلات مغز – رفتار بوده است. همان طور که با تحقیقات کامل اخلاق شناس طب به نام جاناتان مورنو (Jonathan Moreno) نشان داده شده، توده ی مردم یا دانشمندان غیر نظامی که تحقیقاتشان وابسته به سرمایه گزاری ارتش است، توجه کمی به پیوند ارتش – مغز کرده اند. *Moreno, Mind Wars*.

Moreno, *Mind Wars*.

Delgado, *Physical Control*, 215.

Bennett and Connolly. "Contesting Nature/Culture."

Malabou, *What Should We do*, 7.

Delgado, *Physical Control*, 215.

Kant, *On Education*, 4.

Delgado, *Physical Control*, 215.

Delgado, *Physical Control*, 235.

Delgado, *Physical Control*, 233.

Delgado, *Physical Control*, 244.

Kurzweil, *Singularity is Near*.

Malabou, *What Should We do*, 82.

Burroughs, *Limits of Control*, 38. دلوژ و گواتاری در تابستان سال ۱۹۷۵ یک مسافرت طولانی در

سرتاسر ایالات متحده انجام دادند. طی این مسافرت، علاوه بر شرکت در کنسرت Grateful Dead، آنها با

ویلیام بارو ملاقات کردند. شرح این ملاقات، و نوشته های بارو هم بطور کلی تری در نوشته ی مشترکشان

منعکس شده است. به Demers, "American Excursion" نگاه کنید.

Demers, "American Excursion"

Demers, "American Excursion"

Burroughs, *Limits of Control*, 39.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 14.

Burroughs, *Limits of Control*, 40.

Connolly, *Neuropolitics*, 56-57.

Galloway and Thacker, *Exploit*, 6.

Galloway, *Protocol*, 74-75.

شرح داروینیسیم عصبی که بدنبال خواهد آمد از چالش تحریک آمیز دنیل لرد اسمیل (Daniel Lord Smail)

به نظریه ی نئولامارکی استیفن جی گولد (Stephen Jay Gould) در باره ی تحول فرهنگی برداشت شده

است. کوشش اسمیل این است که مانع "از درعقب وارد شدن" دوگانگی دکارتی شود که اغلب وقتی پیش می

آید که به فرهنگ به عنوان چیزی مخالف با ژنتیک بر این اساس برتری داده می شود که حل این تضاد منجر به

جبر ژنتیکی می شود. Smail, *Deep History*, 112-15.

Wade, "Dark Side", 2011.

Kwinter, "Notes," 100-101

Burroughs, *Limits of Control*, 38.

کانالی این را عنصر "وحشی" ای می خواند که از سیستم های چند لایه ای و درج شده ی جهان عبور می کند.

این عنصر وحشی محدودیتی برای نظم یا آن چیزی است که نمی توان به آن نظم داد، امکانی را برای خلاقیت و

تازگی به دست می دهد. Connolly, *Neuropolitics*, 95.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 39.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 52.

شرح ویلیام کانالی از آسیب مغزی پدرش در کتاب *Neuropolitics* نشان می‌دهد که چگونه ما برای تفکر مرهون مغزهایمان هستیم. در هر لحظه‌ای، امکان وقوع فکر، خاطره، شناخت‌ها، و ارتباطات، که ما مستأصلانه آرزو داریم که ماده‌ی زندگی را تعالی بخشند، همگی می‌توانند در هم بریزند. مقابله‌ی واقعی با محدودیت‌های زندگی ارگانیک، عصبی – سیاسی را بیش از یک روند یا یک گفتمان تازه‌ی انسان می‌سازد. در عوض، عصبی – سیاسی همان چیزی است که ما باید در بین چیزهای دیگر با آن روبرو شویم: به مقدمه‌ی *Connolly, Neuropolitics*, رجوع کنید. در مورد شکنندگی به عنوان یک مخمسه‌ی مدرن، به *“First Interlude: Melancholia,”* در کتاب *Connolly, Fragility of Things* مراجعه نمایید.

Moten and Harney, “Blackness and Governance,” 357.

Moreno, *Mind Wars*.

نظم‌ها در هر دو مفهوم کلمه منحرف می‌شوند: فرمان و تشکیلات زیربنایی‌ای که در آن نظم‌ها شکل می‌گیرند. علیرغم سختگیری و شرطی کردن‌های اردوی آموزشی و انضباط‌های جسمی سالها خدمت نظامی، و علیرغم تکنیک‌های مهاجم به مغزی که بطور روزافزونی برای کنترل کردن رفتاری پیچیده‌تر می‌شوند، هدایت سربازان بین انهدام عمدی فلوجه در سال ۲۰۰۴ و لگام گسیختگی کشتار گروه‌بان ارتش آمریکا به نام رابرت بیلز (Robert Bales) در جنوب افغانستان در بهترین شرایط قابل پیش‌بینی نیستند. با در نظر گرفتن هر دو مورد فلوجه و بیتز، جای تعجب نیست که چگونه تن‌های درگیر توسط داروهای ضد خواب برای کشیک شبانه (go pills)، مترجم تحریک‌کننده‌هایی از قبیل مودافینیل (modafinil)، اکسی‌توسین برای روحیه‌پروری، ضدافسردگی‌ها برای مقابله با تنش جنگیدن، و امثال این‌ها تغییر پیدا کرده‌اند. DARPA (آژانس پروژه‌های تحقیقاتی پیشرفته‌ی دفاعی) شروع به تحقیق در مورد کاشتن مواد تنظیم‌کننده‌ی خلق و خو برای درمان سربازانی کرده که مبتلا به روان‌زخمی (PTSD) شده‌اند. برنامه با بودجه‌ی ۱۲ میلیون دلاری، امید دارد تا “کاشت سایبرنتیک” تأیید شده‌ای را طی پنج سال در دست داشته باشد. اگر این آژانس به پیشرفت‌هایش ادامه دهد ۲۰ میلیون دلار دیگر هم دریافت خواهد کرد:

[http://www.defenseone.com/technology/2014/05/D1-Tucker-military-building-brain-chips-treat-ptsd/85360/.](http://www.defenseone.com/technology/2014/05/D1-Tucker-military-building-brain-chips-treat-ptsd/85360/)

Malabou, *Ontology of the Accident*, 17.

برای تجسس در باره‌ی رابطه‌ی بین پرورش و هنرهای نفس که برای آن چه که من از آزادی مقصودم هست به *106-8 Connolly, Neuropolitics*, مراجعه کنید.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 17.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 30.

Malabou, *Ontology of the Accident*, 18.

Thacker, *In the Dust*, 104.

Thacker, *In the Dust*, 104.  
Malabou, *Ontology of the Accident*, 17.  
Deleuze, *Pure Immanence*.  
Cioran, *Short History*, 47.  
Malabou, *Ontology of the Accident*, 7.

## فصل ۱۲

ماشین تورینگ (تفکر تمام و کمال در باره ی گوشت و پوست انسان)

فرد موتین

۱

جری فودور (Jerry Fodor) فیلسوف و زبان شناس، در بررسی اخیرش از کتاب روانشناس تحولی – تکاملی رابرت کورزبن (Robert Kurzban) تحت عنوان چرا هر کس (دیگری) ریاکار است: تحول و تکامل و ذهن دارای ساختار مادولار *Why Everybody (Else) Is a Hypocrite: Evolution and the Modular Mind* ادعای کورزبن را به شدت به چالش می کشد، ادعائی مبنی بر این که مغزهای ما، از آن جا که چیزی بیش از یک دسته از مکاشفه هائی نیستند که قادرند یک مجموعه های مجزا از هم عملکردهای از پیش تعیین یا محاسبه شده را به انجام برسانند، نه دلالت بر و نه احتیاجی به قاعده/اصلی سازمان دهنده دارند که ما معمولاً آن را نفس (خود) می خوانیم. طبق گفته ی فودور، کورزبن هیچ دلیلی برای علم روانشناسی می بیند که وجود نفس ها را تصدیق می کند. فودور اعلام می کند که، "بسیار خوب، بطور مجمل این یکی از این گفته ها است: نفس ها عاملین استنتاج و رفتار هستند؛ شما محتاج مدیران اجرائی هستید تا برای منطقی بودن استنتاجات خودتان شرح قانع کننده ای ارائه دهید؛ شما محتاج منطقی بودن استنتاجات خودتان هستید تا شرح قانع کننده ای در مورد هماهنگی رفتارهایتان ارائه دهید؛ و شما محتاج هماهنگی رفتارهایتان هستید تا موفقیت های رفتارهایتان را شرح دهید." وقتی فودور بر لزوم مدیر اجرائی اصرار می ورزد، دلالت ضمنی بر رابطه ای بین آگاهی از نفس و حرمتگزاری به آن دارد، با این وجود که ادعای میشل فوکو که مراقبت از نفس بر آگاهی از نفس ارجحیت دارد، معکوس این است. مدیر اجرائی فودور، در شدت مراقبت از نفس فلسفی هنجاری اش، حداقل نزدیک به آن چیزی است که فوکو، در خوانشی کوتاه از کتاب *De Ira* نوشته ی سنکا (Seneca)، مدیر (administrator) می خواند. اما، برای فوکو، این نزدیکی حاوی فاصله ای پرشدنی ای هم هست، چون آگاهی از نفس راه را برای طرد نفس یا نفس زدائی ای هموار می سازد، که، در پایان، نمی تواند با مدیریت

سازگاری داشته باشد. اما از آن جا که بنظر می رسد که انتقاد فودور از کورزبن طرد نفس یا نفس زدائی را کنار می گذارد، برای در نظر گرفتن کلیت بازنمودهائی که زمانی پدیدار می گردند که نفس فودور، (که در صدد "شرح موفقیت اعمال [خودش] بر می آید)، و نفس فوکوئی، (که "برای پیروزی کامل خاصی از زندگی" آماده می کند)، با هم مطرح شوند، بنظر می رسد چیزی کمتر از یک امر ضروری نباشد.<sup>۲</sup> شرط وجود چنین وانمود شدنی، فرض احتمال پذیرش چنین موضعی نه تنها بیانگر این است که شخص چگونه بخودش نگاه کرده، و اینکه شخص چگونه در پایان شرح قانع کننده ای از خودش ارائه می دهد، و این کار را می کند به مثابه یک پایان در گفتمان روشهائی که در بالا اشاره رفت. در این اثناء، زودگذری رویکردها که ممکن است حتی به مثابه یک غیاب لحظه ای، عینی و قابل درک نباشد، غفلت از نفس که از در خود فرورفتگی مشتق می شود، در یک جرقه از فرسودگی و رضایت مداوم بطور بی وقفه ای رد می شود. جسمیت شعله وری های ما بطور تابناکی در مخفی سازیش می سوزد. لبه ی ناهموار (نو) پلاستیکیش هنوز هم تا می خورد. من در نظر دارم که ثبت شاعرانه ی این سرآغاز بی کران به جهان را مورد مطالعه قرار دهم.

فوکو، در طراحی کلیاتی از "تکنولوژی های نفس، که به افراد اجازه می دهند با استفاده از ابزارهای شخصی یا با کمک دیگران تعدادی از عملکردها را در بدن ها و روح ها، افکار، کردار، و مسیر هستیشان به اجرا بگذارند، تا خودشان را طوری دگرگون کنند که حالت خاصی از خوشحالی، خلوص، عقلانیت، کمال یا جاودانگی بدست آورند،" تفاوت آشکاری بین این تکنولوژی ها و آنهائی فرض می گیرد که "تکنولوژی های تولیدند، که به ما اجازه ی تولید، دگرگونی، یا دستکاری چیزها را می دهند." مقصود این است که در حالی که این تکنولوژی ها "به ندرت جدا از هم عمل می کنند،" اما برعکس زمینه ی وجه تمایز شدیدی بین چیزها و نفس ها عمل می کنند، که درون دو نیمکره ی متفاوت تکنولوژیها حرکت می کنند - دستکاری تکنولوژیکی چیزها و نشانه ها، که "در مطالعه ی علم و زبان شناسی مورد استفاده قرار می گیرند" و "تکنولوژی های سلطه و نفس،" که فوکو خودش را به تقریر "تاریخ تشکیلات دانش"، تاریخ نگاری زمان حال خودش، علاقمند می کند.<sup>۳</sup>

مطالعات سیاه پوست ان، که باید چیزی را در نظر بگیرند و می گیرند که نام چندلر (Nahum Chandler) "مسئله ی سیاه پوست ان به مثابه مسئله ای برای فکر کردن" می خواند، در ساختار و از طریق امور الزامی ای که فراسوی ساختار هستند، وادار شده اند تا تلفیق این نیمکره ها را بررسی کرده و مخصوصاً مسئول شکل دادن به فهمی در باره ی رابطه ی بین (دستکاری) چیزها و (حرمت) نفس ها شوند.<sup>۴</sup> به عبارتی دیگر، از آنجا که موضوع غیرقابل مدیریت بودن چیزها و نشانه ها در داخل و خارج ساختار مورد اشاره یا زیر زمینه ای است که با کوشش های دستکاری کننده ی نفس هائی معین و محصور شده اند که در اعمال روش حاکمیت گیر افتاده اند باید موضوع مطالعاتی ما باشد و هست، ما باید خودمان را با و به سوی مقاطع زمانی پیشرفت های غیر منتظره

ی تکنولوژی و فروریزی های تکنولوژی وفق دهیم. مطالعه ی سیاهان در افق یک اتفاق در جایی حرکت می کنند که بعضی ابزارها، از آنجا که دیگر یا نمی توانند حساب کنند یا حساب شوند، به سوی نامعلومی متمایل شده اند. آن مقطع زمان، و آن اتفاق، فقط دلالت ضمنی بر و فرض بر و در نظر گیری جنبش ندارد؛ خودش فی نفسه به مثابه نوعی بهم آمیختگی فانی از و بر علیه بیش از اجبار عاملیتی، بیش از اختیار عاملیتی، بصورت نوعی ارکستر گر، نوعی تجارت حرکت می کند که، ترجیح بند یا برگردان (**refrain**) کلی آن - مانند یک وزوز یا نجوا زیر خط خوش آهنگ خودنگرانی - این است که کار شما نیست، شما نمی توانید هر کاری که می خواهید انجام دهید. ممکن است چنین خروشی را به بهترین وجه در یورش فی البداهه ی مستمر آن بر ادراکی فهمید که فرستاده شده تا آن را، به مثابه عملی ضد مدیریتی و پیش - اجرائی، و ای نظم دهد.

فودور باور دارد که روانشناسان تحولی - تکاملی مانند کورزبن، دیدگاه ساختار مادلر را از حد گذرانده اند، یعنی برداشتی که تا حدی از ایده ی چامسکی (**Chomsky**) در باره ی ابزار ذهنی خاص و سرشتی ای مشتق شده، که می گوید از نظر تحولی - تکاملی چنین ابزاری برای این توسعه یافته تا وظیفه ی خاصی را بعهده بگیرد. علیرغم این امر که خود فودور نقش اصلی را در ارائه ی این تفکر دارد، اما باور دارد که از ایده ی غیرقابل نفوذ شناخت سوء استفاده زیادی شده و از آن مشتقات بیش از حدی گرفته اند، وضعیتی که در آن مکانیسم های ذهنی نه تنها مجزا بلکه مستقل، یعنی "کپسوله شده از باورها و از یکدیگر" <sup>۵</sup> قبول شده اند. و از این جهت او کورزبن را بشدت برای سعیش ا در نشان دادن این امر به چالش می کشد که بنا به گفته ی او، چنین کپسوله شدنی، عدم وجود مدیر اجرائی را پیش بینی می کند. برای کورزبن این حقیقت که ما می توانیم به دو باور متناقض باور داشته باشیم با این واقعیت قابل شرح است که مغز دارای حجره های متمایز، و مجزائی - مانند، بسته هائی از نرم افزار - است که برای عملکردهای جداگانه ای اختصاص داده شده اند. این ذهن یا نفس نیست که به موضوعات متناقضی باور دارد؛ بلکه دقیقاً دو بسته بندی متفاوت درون مغز هستند که این کار را انجام می دهند. دیدگاه های متناقض با عملکردهای متفاوت مطابقت دارند، و استفاده های متفاوتی که از مغز می شود، بنوبه ی خودشان، با محموله های های متفاوتی از فرآیندهای ذهنی مطابقت دارند. کورزبن این طور می گوید،

این رویکرد وظیفه ای شامل ایده ای است که به همان طریق که نرم افزار کامپیوتر که خیلی نرمش پذیر است از تعداد بسیار زیادی از ساب روتین ها <sup>۴</sup> (**subroutine**) تشکیل شده، ذهن انسان هم دارای تعداد زیادی از ساب روتین ها - یعنی حجره ها - است که برای اهداف خاصی طرح ریزی شده اند.

<sup>۴</sup> \*مترجم: یک سری از دستورالعمل ها که طرح ریزی شده اند تا در یک برنامه وظیفه ی روزمره ی فراوانی را به انجام برسانند.

یک نتیجه‌ی مهم این موضوع این است که ما را مجبور می‌کند تا در باره‌ی "نفس" به روشی فکر کنیم که خیلی از طرز فهمیدن معمولی مردم متفاوت است. بخصوص، خود برداشت "نفس" را امری مسئله‌دار کرده، و احتمالاً تا حد زیادی کم‌فایده‌تر از آن چه می‌کند که شخص ممکن است فکر کند.

موضوع مورد نظر و نقد فودور از برداشت او مشتق شده که داروین‌سِم روانشناسانه‌ی کورزبن - یعنی "نظریه‌ی ای که بعضی/اکثر/همه‌ی ویژگی‌های هائی که فوتایپ روانشناسی ما را شکل می‌دهند ناشی از تطابق با مشکلاتی هستند که توسط محیط‌های زندگی‌ای اقامه شده‌اند که ذهن در آنها تحول و تکامل یافته" - می‌تواند نفی (رابطه‌ی یا هم‌حضور  $P$  و  $\text{not-P}$ ) ولی نه جمع (رابطه‌ی  $P$  و  $Q$ )<sup>۷</sup> را شرح دهد. فودور بحث می‌کند که کورزبن می‌تواند شرح دهد که چگونه نفی بدون مدیر اجرایی می‌تواند وجود داشته باشد ولی نمی‌تواند شرح دهد که چگونه نفوذ‌پذیری دو جانبه (بیان دو جانبه، بی‌جانی کردن دو جانبه) بدون مدیر اجرایی می‌تواند وجود داشته باشد.

تر کورزبن [این است] که ما می‌توانیم بدون کسی که مسئول یا متصدی باشد کار کنیم. چیزی باید اطمینان دهد که، در موارد بسیار، بسیار زیادی، اگر شما به  $P$  باور دارید و به  $Q$  باور دارید، به  $P\&Q$  هم باور دارید. در الگوهای اندیشوری (intellectualism) سنتی، این بخشی از وظیفه‌ای است که مدیران اجرایی بعهده دارند. مدیر اجرایی یک عضو استنتاج - ساز است؛ طوری ساختار یافته که وقتی  $P$  را در لیست باورهای شما پیدا می‌کند، و  $Q$  در لیست باورهای شما هست،  $P\&Q$  را به لیست باورهای شما اضافه می‌کند. تقریباً، به برپائی حالات نسبتاً پیچیده از حالات نسبتاً ساده‌ی ذهنی اجازه می‌دهد؛ لذا (شاید) می‌تواند شرح دهد که چگونه برای یک مخلوقی ممکن می‌شود که با یک کله‌ی محدود باورهای نامحدود زیادی داشته باشد. در این نوع دیدگاه، تصادفی نیست که باور  $P$  سازنده‌ی باور  $P\&Q$  باشد؛ و تصادفی هم نیست که جمله‌ی "جان قهوه را ترجیح می‌دهد" سازنده‌ی جمله‌ی "جان قهوه را صبح‌ها ترجیح می‌دهد" باشد. اگر شما یک مدیر اجرایی داشته باشید، می‌توانید (شاید) از همه‌ی این‌ها سر در بیاورید. پس، و در غیر این صورت، - تا آنجا که همه می‌دانند - شما نخواهید توانست. اندیشوری احتمال رسیدگی متحدکننده‌ی منطق، زبان، و فکر را پیشنهاد می‌کند.<sup>۸</sup>

چیزی که، از روش ویژه‌ی نقد فودور از کورزبن، اما برخلاف هسته‌ی آن چه که فودور بعنوان شکل‌دهنده‌ی زمینه‌ی این نقد می‌فهمد، و از جنبه نظر کسی که به عملکردهای خاصی علاقه دارد که در بدن و روح، بعلاوه بر بدن و روح وارد آمده‌اند، موجب تعجب من شده، این است که آیا نفس را بهتر می‌توان بعنوان چیزی فهمید که شبیه به آن چیزی است که دیوید کازانجیان (David Kazanjian) یک "نقطه‌ی اشتعال" (flashpoint) می‌خواند که نشان‌دهنده‌ی طغیان اجتماع بر ضد مدیر اجرایی‌ای است که به فرم یک تک‌نوازی آشکار می‌

شود که حالا می‌توان به آن به مثابه امر نمادینی فکر کرد که از نظر اجتماعی نا تمام، ناساده، آشوبگر، یاغی، و کهنه - تازه است؟<sup>۹</sup> وظیفه‌ی مدیر اجرایی یک وظیفه‌ی انحصاری، و نظم دهنده است: مدیر اجرایی می‌گوید که موضوع تفاوت بین نفی P (در این جا  $\text{not-P}$  خوانده می‌شود) و Q است. اما چیزی که در این جا مستثنی می‌شود یک کلیت (زوال)، توسعه مندی، پیچ خوردگی، و پراوهم است - در کارها و زندگی ذهن عوام پسند (**undercommon**) کسانی داده شده که محدود شده اند که به P ها و Q ها یشان- یعنی که، نه به نفی P و نه به نفی Q - اهمیت بدهند. این که، چیزی که ناپیدا و گم است طیف وسیعی از رابطه‌های فوق العاده منطقی است است که، ما نمی‌توانیم صرفاً، دلیلی برایشان بیاوریم؛ رابطه‌ها، منظور چیزهائی است که، نمی‌توان دلیلی برایشان آورد چون که آنها استنباط را قطع و تقویت می‌کنند؛ چیزهائی مانند هر آن چه که اتفاق می‌افتد وقتی که به P باور کرده و باور کنیم که Q کم یا بیش و/یا بیش و کم از P و Q است. (بطور کلی، کلیت کم و بیش دارد، امور مشخص شده در جملات تازه ای که بعضی‌ها ممکن است آنها را اجزاء بی ارزشی ببینند که ما نمی‌توانیم شرحشان دهیم ولی ممکن است دیگران آنها را بطور آشکاری بعنوان نمونه‌های فوق العاده گرانبها ببینند. اذهان کار کشته با ۶,۲ کلمه کار شگفت انگیزی کرده، با کم و بیش چاره ای موقتی می‌کنند.)<sup>۱۰</sup> در همان حال، بی‌اعتقادی افراطی در نفوذ پذیری شناختی هم در آن چه که ما به آن اشاره می‌کنیم به هر دو با عناوین ذهن فردی و اذهان بین فردی، آن طور که فودور پیشنهاد می‌کند، دلالت ضمنی بر تنظیم دقیق و انحصاری فرایندهای ذهنی دارد، که به معنی، رابطه‌ی بین ذهن و جهان، و ذهن و چیزهای موجود در جهان است. در حالی که روانشناسان داروینی ممکن است بتوانند شرح قانع کننده ای برای تناقض ارائه دهند، ولی نمی‌توانند شرحی قانع کننده برای بیان دو جانبه خلاق ارائه دهند که فودور در باره‌ی آن تحت عنوان استنتاج و رفتار و فوکو (مانند آرندت (Arndt) تحت عناوین تفکر و عمل صحبت کرده اند، اموری که گفته می‌شود چیزها قادر نیستند انجام دهند اما همیشه در ارتباط با تاریخ اجتماعی اند، تا حدی که "طریقی که مردم واقعاً فکر می‌کنند [و عمل می‌کنند] به اندازه‌ی کافی با مقوله‌های منطقی یونیورسال تجزیه و تحلیل نشده است."<sup>۱۱</sup>

برای مثال، در نظر بگیرید، که به قول فوکو، چگونه ظرفیت‌های سازه‌ها (**constituency**) هم موجب باور، یا جمله‌ای می‌شود که "ساده تر،" و بنیادی تر است، و هم قدرتی که موافقت تحت حاکمیت و بازنمایی از طریق یک اشتقاق به ظاهر پیچیده تر را شکل می‌دهد. این تأثیر دو جانبه‌ی سازه‌ها- یعنی یک نوعی از توان غیر اصیلی که اغلب محدود شده به ارائه‌ی آن چه که تولید می‌کند، آن چه بازنمود می‌کند یا (از آن) محاسبه‌ای ارائه می‌دهد، در جایی که این حساب پس دادن، موشکافی کردن از خود است که از موشکافی متعلقات فرد قابل تفکیک نیست - ما را از موضوع مورد نظر به موضوع خود نگرانی فوکو بر می‌گرداند. سازه

ی به عاریت گرفته شده<sup>۱۵</sup> و محاسبه است، که در و بعنوان اعتبار در نوعی بری بودنی از تأثیر دو جانبه حفظ می شود. سازه ی بنیادی، در بهم آوردی و مکملیت غیرقابل تقلیلش، به نوعی احتمال وقوع ثابتی واگذار می شود که مدیر اجرایی خوانده می شود، که وقتی از او انتظار می رود که محاسبه ای از چیزی بدهد که در تولیدیت<sup>۱۶</sup> و به عنوان آن اساسی است در عوض گزارشی از خودش، از نفسی می دهد که به عنوان نوعی تأثیر متقابل جبر (بردگی) و آزادی قبول می شود و نه بعنوان اثری از نیروی تولیدی یک از بند رهیده، نوعی محاسبه که در آن این نفس بعنوان مسبب آغازین بدفهمی می شود.

وقتی که نفس بعنوان مسبب آغازین قبول شود، رخنه پذیری دو جانبه هم منحرف می شود و هم مفقود— وقتی منحرف می شود که تفاوت درونی همیشه داده شده ی حالات "ساده ی" معرفتی یا فرآیندها در گفتمانی از رخنه پذیری ای فراموش شود، که در همان خاطره ی ذهن فرد نگهداشته شده بودند؛ وقتی مفقود می شود که رخنه پذیری دو جانبه بین ذهن ها به برداشتی از اصالت ذهن فرد تسلیم شود تا به برداشتی از مشتق شدنش از حوزه های اجتماعی.

چیز دیگری وجود دارد که خیلی شبیه به، اما هم کمی بیشتر و هم بسیاری بیشتر از، آن چیزی است که الن تورینگ (Alan Turing) شرح داده/تصور کرده است: یک توان حافظه ای نامحدود با مقدار نامحدودی زمان که نیروی یارانه ایش به ما اجازه می دهد تا محدودیت های آن چه را که می توان یارانه ای کرد، رسم کنیم. این چیز دیگر از لبه ی این محدوده بیرون می رود. مثل این است که ار لبه ی کشتی بیرون پرتاب شده باشد، کشتی مجوزدار دولتی یا نفسی که در آن محدوده سیر می کند. تعالی نفس یا سوژه معمولاً به چیزی همبسته شده که ایستادن در لبه ی پرتگاهی است که به آن تعهد کرده و تعهد داده شده است. برتری برای کسی مربوط است که در آن جا ایستاده فقط اگر در درون ماندگاری او، شیئیت او، قابلیت سقوط او، حرکاتش در و با صدای زیر دریائی، در پل زیر دریائی اقیانوس اطلس و بصورت این پل<sup>۱۷</sup> داده شود.

<sup>۱۵</sup> مترجم: سازه به "عاریت گرفته شده" ساختاری است که در و به عنوان اعتبار در نوعی از معافیت تأثیر و تأثر بسر می برد. این سازه در مکملیت ساده نشدنی خود بیش از نوعی احتمال ثابت است که مدیر اجرایی نامیده می شود و این زمانی است که انتظار می رود ساختار از چیزی که در و به عنوان مولد بودن ضروری است و به جای اینکه شرحی دهد از *itself* شرحی که *self* به عنوان نوعی از فعل و انفعالات بردگی و آزادی و نه به عنوان اثر نیروی تولید کننده مهاجر غیر اصیل. شرحی که در آن نفس به اشتباه به عنوان مفهوم اصیل فهمیده می شود.

<sup>۱۶</sup> مترجم: *generativity* شرح دهنده ی یک سیستم خود—مشمولی است که مصرف کننده از آن یک توان مستقل برای ابداع، یا تولید محصول تازه ای مشتق می کند. مشخصه ی این سیستم این است که این محصول بدون کمک یا دخالت بیشتری از مسببان اولیه تولید می شوند.

<sup>۱۷</sup> مترجم: همان طور که نویسنده بعداً اشاره کرده، بنظر می رسد در این جا هم اشاره به برده های سیاه پوست ی دارد که در راه امریکا به دریا انداخته شدند.

وضعیتی را در نظر بگیرید که گذار از فلسفه یا یک تاریخ طبیعی به یک زیست‌شناسی نژادی با ظهور شبه علم چیزی همراه و مطلب رسان آن شود که ما اکنون آن را علم مغز می‌شناسیم و این که انقلاب کانتی در اخلاقیات، زیباشناسی، و تئوری‌های سیاسی و تئوری‌های ذهنی بطور سرنوشت‌ساز و مرگ‌آوری ممزوج با و توان داده شده توسط نوآوری مفهوم فلسفی نژادی ای شود که تفاوت را تسلیم قدرت حاکمیتی می‌کند که هم تخلیص شده (در حصول یک هدف واحد مسببی آغازین، و یک انگیزه‌ی تک‌تولیدی) و هم متفرق شده (که در آن، هدف همان‌طور که هست، بعنوان موهبت ذهنی تکرار و تکثیر شده) است. این وضع را در حالی در نظر بگیرید که بخاطر داشته باشد که انقلاب در نظریه‌ها و تکنیک‌های محاسبه‌ای (بخصوص محاسبه‌ی احتمال نفع و ضرر و تعیین موقعیت در دریانوردی که بشدت به گذار از تجارت‌گرائی به [اثرات دوجانبه‌ی متفرق شدن قدرت حاکمیت و بهبود بخشیدن به انباشتگی شخصی و مفهوم‌سازی و حذف تنظیمی خارجیت‌هایی که ما [کاپیتال‌سیسم می‌خوانیم، کمک کرد] که در اواسط قرن نوزدهم با کارهای چارلز بیبج (Charles Babbage) شروع به ظهور کرد و در اواسط قرن بیستم مستقیماً با کارهای آلن تورینگ، و نوربرت واینر، و دیگران شکل عملی و کارآئی بیشتری گرفت، تقریباً مصادف با آغاز و بازگشت جنبش اجتماعی انقلابی آوارگان افریقائی و روش‌های تازه‌ی درک و فهمی (و انتشار جهانی آنها) شد که چنین جنبشی بازتاب آن بود و به شکل‌گیری آن کمک کرد. آرزوی مطالعه‌ی شورش سیاه‌پوست ان که رد‌پایشان در و به مثابه پخش عنصر صوتی در ادبیات و موسیقی بجا مانده اکنون غیر قابل جدا کردن از بررسی تاریخ تأثیر دو جانبه‌ی محاسبه، جانشینی، و لغو برده‌داری است. این مصادف شدن خودش را در سخنان آتشین، مغشوش‌کننده، و خاموش شده در حاشیه‌ی هر چیزی اشکار می‌کند که قرار است تقدس را از کفرگوئی جدا کند. فوکو، از قول فیلولی اسکندریه (Philo of Alexandria)، یک "جامعه‌ی ریاضت‌کشی" را بازگو می‌کند، که خودش را وقف خواندن، مراقبه‌ی التیام‌دهنده، دعا‌خوانی فردی و جمعی، و گردهم‌آئی برای میهمانی معنوی (عشق الهی = agape، ضیافت) کرده است. فوکو استدلال می‌کند که، چنین آداب مشترکی، "ریشه در دل‌واپسی نسبت به خود دارند." او سپس نشان می‌دهد که چگونه حرکت از خود - مراقبتی به خود - دانشی در نهایت و کاملاً به عنوان نمونه در تکنیک‌های به زبان آوردنی معرفی می‌شود که در ابتدا در خدمت نفس‌زدائی زاهدانه بکار گرفته شده و بعداً، با پیشرفت علوم انسانی، تسلیم روشی از تصویری از خویشتن که همراه‌کننده‌ی الزامی چیزی است که انجلا میتروپولوس (Angela Mitropoulos) آن را "شاخه شاخه و دموکراتیزه شدن حاکمیت"<sup>۱۲</sup> می‌خواند. بیان کمتر شایعتری که من در نظر دارم مورد مطالعه قرار دهم، سمپوزیومی که دلم می‌خواهد در آن شرکت کنم، نشانه‌گزار تخصیص دانش و مراقبت از نهاد، و در گوشت و پوست است، و نه در تن تقسیم شده‌ی نفس یا

سلطان، در و بر خلاف وحشت و محرومیتی که به حرفه ی طولانی خود - جانشینی خود - خواهی می پردازد. وقتی گفتار غرق شده به موسیقی آتشی تبدیل می شود، با مومیایی شدن گوشت و پوست سوخته با صدای خوشبوی خطبه ای لگام گسیخته، جایگزین دیگری اعلام می شود.

۲

از طریق غوغای کثرت مسبب آغازین، که با صدائی شبیه به افراط کاری ریشه مانند (ریزوماتیک) <sup>۱۸</sup> دسته نوازندگان چهارنفره در کار خودشان بگوش می رسد، یا شبیه به اثری که سر و صدای پر هرج و مرج کودک بر سخن گفتن می گذارد، یا شبیه به گام تحولی پرارزش، و دوست داشتنی نهادی که تأثیر و تأثر هنر و ذکاوت را به عنوان نمونه معرفی می کند، سعادتش از زخمی بودنش جدائی ناپذیر است، هر دو تازه، بی جانگی مدفون شده در سعادت جلودانی، در طرز برخورد نظریه ای افراطی فقر: کتاب زانگ! <sup>۱۹</sup> نوشته ی ام. نوریه سی فیلیپ (*M. NourbeSe Phillip's Zong!*) (و کلاً تاریخ سیاهان که دریاست، آن طور که درک والکات *Derek Walcott* بطور کاملی بیان نکرد)، مدارک نزول و مخالفت، تجارب عروج و موافقت، به مثابه ظهور پیش بینانه بعد از واقعیت برقراری یک وضعیت اضطراری تحت البحری در جریان که قدرت حاکمیت متفرق شده (مدیری که جملاش مهار شده تا خشونت های سعادت خرد شده، لذت شکسته شده را اداره کند)، که تجارت را شروع کرده بود، بطور پی در پی ای مقرر کرد تا اعلان کند. چیزی که آنها از صدماتشان می دانند در آن چیزی مشخص است که آنها در دعای خیرشان می دانند.

یک تأثیر متقابل یاغیانه ای بین سکوت و پرحرفی وجود دارد که کتاب بسیار روشنگرانه، جمع آوری شده و آرشیو ویژه ی یان بوکام (*Ian Baucom*)، به نام اشباح آتلانتیک (*Specters of the Atlantic*)، آن را بازپخش می کند. در این کتاب، بار خسته، و الهام بخش کشتی زانگ ۱۳۲ یا ۱۴۳ نفر (مستند سازی تعداد همیشه تغییر پیدا می کند مثل این که اصراری در علامت گذاری به حساب نیامدنی وجود دارد) به دریا ریخته شدند که رد پاهایشان در محفظه ی زبان رسمی و مدارک نهادهای حکومتی و مالی ای مدفونند که دستور ناپدید شدنشان

<sup>۱۸</sup> \* مترجم: *Rhizomatic* یک مفهوم فلسفی است که توسط ژیل دولوز و فلیکس گواتاری در پروژه ی کاپیتالیزم و اسکیزوفرنی (سالهای ۱۹۷۲-۱۹۸۰) بسط داده شده است. چیزی است که دولوز آن را "تصور فکر" می خواند، که بر پایه ی ریشه های زیرزمینی (ریزوم) ای اتخاذ شده است، که تکثیر را درک می کنند. در نظر داریم که این کتاب را با کمک تعدادی از دوستان در آینده ی نزدیکی به فارسی ترجمه کنیم.

<sup>۱۹</sup> مترجم: در نوامبر سال ۱۷۸۱، صاحب کشتی ای به نام زانگ که حامل برده ها بود به کاپیتانش دستور داد تا تعداد حدود ۱۵۰ نفر افریقائی برده گرفته شده را با غرق کردنشان در دریا به قتل برسانند تا این که او بتواند حق بیمه ی آنها را دریافت کند. کتاب زانگ در سال ۲۰۰۸ توسط ام. نوریه سی فیلیپ در این مورد منتشر شده است.

را داده اند- کسانی که ظهورش و فراظهورش را مجدداً تصویب کردند. تفکر، و هم چنین زندگی کردن، بین سکوت و پرحرفی در سایر اسناد، در تمامی زبانها ادامه دارد: نه تنها ساکت کردن چیزها، سکوت یک مورد شنیده نشده، یک درخواست خفه شده که به تناوبات پائین سپرده شده، از موج مخمل و ذره ی برخورد کننده ی علاج ناپذیری جایی که هیچ کس نمی تواند مشاهده گر آن باشد؛ و نه تنها آن اثر دیگری که دائماً کاپیتالیزم نوپا و در حال مرگ واستعمار تولید می کند، پرحرفی لایق قطع حکومت، مقررات و چیزی که باکوم آن را "مشغول بودن فوق العاده" می خواند: اما هم چنین سکوت و پرحرفی آهنگ، که می دانیم که متفکرانی اشتباهاً آنها را مثابه سبکی غیرقابل تحمل تشخیص داده اند؛ اما هم چنین زندگی تلخ، و شیرین زبان در "طیف"، جایی که من تحت حفاظت پسرم آغاز می کنم. او بین سکوت و پرحرفی حرکت می کند، جایی که مجموعه ی قطعاتی (دستگاهی) که بالغین معمولاً برای مجبور کردن کودکان به شرکت در بازی کنار می گذارند در مقابله با ابتکار برخورد دائمی ای که باید آماده ی آن باشی، از هم پاشیده می شوند، همان طوری که ال گیرین (Al Green) و دنیل گلدمن (Daniel Goldman) می گویند. غافلگیری زیرکانه ی الف ب پ ی بیچگانه (با، دس، فی، ها . . . که با ریتم و ملودی نواهای قدیمی خوانده می شود) یا نام گزار ی دیر شده ی یک دایناسور (پروتوسری آل باکس protocerealbox، که استخوانهایش در روخوانی مخالف مقررات صبحانه کشف می شوند) را باید بشنوی تا باور کنی. اما آن تحمیلات (چند سالته؟ برای بابا نونل حاضری؟ زورت زیاده؟ عضلاتتو ببینم! مدرسه رو دوست داری؟) تنها سناریوها نیستند، بدون همه ی آنها نمی توان به همین سادگی کار کرد. هر دوستت دارمی که باز می گردد گنجی است وقتی که هر هدیه ی بی شرحی با یک از دست دادن غیرقابل تصویری مناسبت دار شده و وقتی که هدیه را اغلب مشکل می توان قبول کرد، یا می شود قبول کرد، اگر به علت آن چیزی نباشد که از قبل با اشعار به شما داده شده است، که چارلز برنشتاین (Charles Bernstein)، وقتی به رابین بلیسر (Robin Blaser) فکر می کرد، آن را "گل های تفکر رابطه ی شرطی شده" می خواند. لورنزو هر روز وقتی که یاد می گیرم تا دیگر برای چیزی که هرگز نداشته ام سوکواری نکنم یک دسته گل تازه به من می دهد.

<sup>۲۰</sup> مترجم: بنظر می رسد که نویسنده اشاره به رفتار اوتیستیک پسرش لورنزو دارد.

<sup>۲۱</sup> مترجم: ترکیب کودکانه ای از سه کلمه ی پروتو به معنی پیش، صبحانه ی شایع ساخته شده از غلات (سری آل) و باکس به معنی جعبه (پیش جعبه ی سری آل).

یکی از مشکلات عمده ی مراقبت از کودک مبتلا به "اختلال طیف آتیسمی" این است که کجا مدرسه برود. و اگر تو در مورد مدرسه آنقدر مشکل پسندی که به آن باور نداری حتی اگر به حدی به آن علاقه داری که هرگز نمی خواهی آن را ترک کنی، اگر تو آنقدر متعهد به حراست از عجیب و زیبا هستی که عدم اعتمادت به معمولی آنقدر دو چندان تا یک سطح شدیدی شده که می تواند واقعاً پا به پا باامیالت برای این که فرزندت زندگی خوبی داشته باشد، پیش برود، پس الزام کلی (مدرسه ای) دیگر، که ممکن است یک اصولی بوده باشد که تو همیشه سعی می کردی طبق آن زندگی کنی، حالا عینی و مطلق می شود. برای تو الزام آور خواهد بود تا به کلاس اول برگردی، حداقل هر سه شنبه صبح، تا بازی کرده و کثیف شده و نقاشی کرده و حوضچه ی پرندگان درست کنی و در باره ی پرنسس ها صحبت کنی. لورنزو و من حرف زدن با کودکان دیگر را برای همدیگر در بیشه زار، جایی که آن همه گل می رویند، آسان می کنیم. سه شنبه بعد از ظهر من با کودکان بزرگتر به مدرسه می روم، که غالباً علاقه شان به آن گلها برخلاف طینت آموزشی شان است، در جایی که به توجه منتقدانه و خلاقانه ی سکوت و پرحرفی در نوع کاملاً متفاوتی از مصلحت آماده سازی انخم می شود. بعد از ظهر سعی می کنیم Zong بخوانیم! به این معنی که ما دور هم جمع می شویم تا تصمیم بگیریم چگونه دور هم جمع شویم تا تصمیم بگیریم چگونه این کتاب بخوانیم. در این جا یک اقدام اشتراکی پیاده می شود - من فکر نمی کنم هیچ کس بتواند به تنهایی این کار را بکند. سبد گل یادبود فیلیپ - پژمرده شده، پژمرده می شود، نجوا می کند، غوطه ور شده، آواره شده، فضایش عوض شده، تزئین شده، اثری است از طیفی از سرهم بندی ها که به عنوان زیبایی در معرض تماشا گذاشته شده، تشدید یک زمینه ی شرطی شده که کمک دو جانبه ای را فرا می خواند که لازم هم دارد.

در وقت گردهم آئی پنج شنبه ها، لورنزو اعلان کرد که وقتی که او برای جولیان (Julian) شیرینی درست می کند (که من نمی دانستم که او هرگز چنین کاری کرده، چون که من فکر می کنم او هرگز چنین کاری نکرده) او با آجرها، و چوب و برف این کار را می کند. او به سلطان نا اصیل کمندی تبدیل شده است. وقتی خندیدن همه تمام شد جوک گفتن های دیگر شروع شدند. آیا هرگز دیده ای که اهل شهر بتانی (Bethany) (شهری در ایالات اکلاهما ی امریکا) بتانی دیگری را بخورد؟ هرگز دیده ای که یک کریستوفری دیشتوفری ای را بخورد؟ گرد هم آئی به گروه هائی از قواره های مهیج، و دلپذیر تقسیم می شود که با شیر شکلات بیشتر بیرون رانده شدند. دبیرستان اورچارد هیل (Orchard Hill) در کارولینای شمالی به رودخانه ی رودخانه ها تبدیل شد (برنامه ی آموزشی ساتنریفوژی، زور، انتزاع محلی). آن وقت برای من وقت آن شد که به مدرسه ای واقعی بروم و برای آنها وقت آن که به سورتمه بازی بروند. من آرزو دارم کلاس در مدرسه ای سورئال باشد. این چیزی است که من سعی در آن دارم. اما من خیلی سخنرانی می کنم، که با روح مقدسی رانده می شوند که فیلیپ فاش

می‌کند. تنها راهی که من می‌توانم صدایم در نیاید این است که به شیکاگو بروم. اما من هنوز هم هفته‌ی پیش نرفته‌ام لذا شاگردان بیچاره‌ام باید مرا تحمل‌کنند، با نشستن دور میز، در حالی که من خودم را بار دیگر تکرار می‌کنم، به امید این که حرفهایم طور دیگری باشند و به این امید که تفاوت اهمیت داشته باشد. سپس در نومیادی، گفتم، که موضوع مهم در باره‌ی این کلاس این است که من می‌خواهم در یک گروه باشم، ترجیحاً این گروه، با اشاره به سخنرانان، با گوش دادن به اولین اصلاح آن‌ها که باعث می‌شود باراکا (Baraká) در یک عبارت بمب‌اتم و چاقوی ضامن‌دار را بکار گیرد، مایلز (Miles) و آنها در دهه‌ی ۶۰، در استکهلم، با ویتون (Wynton)،<sup>۲۴</sup> بجای رد (Red)،<sup>۲۵</sup> جیمی<sup>۲۶</sup> بجای فیلی جو (Philly Joe)<sup>۲۷</sup> یک تعمیق سرعت یافته‌ی "All Blues"<sup>۲۸</sup> وجود دارد که طی چند سال معدود آینده که ماشین‌های آینده همه چیز را منفجر خواهند کرد، سریعتر و غیرمنصفانه‌تر خواهد شد. از آنجا ما به "آهنگ بازارد"<sup>۲۹</sup> (The Buzzard Song) برگشتیم، نصب کردنی توسط جیل اوانس (Gil Evans)<sup>۳۰</sup> شیپورهای مرتب شده میزان‌های موسیقی را در داخل اطاقی با دیوارهای متحرک دنبال می‌کنند. آبرام (Abram) گفت، "خوبه، او آنقدر آدم جالبیه که می‌تواند در هر موقعیتی راهش رو پیدا کنه."

در یکدچیده‌مان طولانی از حلقه‌های نامعلوم، شرائط و تأثیرات اجتماعی بی‌رحمانه و سربلندی وجود دارند. آنها آنقدر پیش می‌روند تا تو متوقف شوی - تا از چیزی لذت ببری که تو را پامال می‌کند؛ لذت بردن از وحشت شکست و چیزی که آوردنش هم هیچ بود غیرممکن و سهل‌تر بود. من سعی می‌کنم در باره‌ی حوزه‌های مشتبه کردن + نواحی فاجعه + زمینه‌ی احساسی و جو و زیبایی و وحشتناک آن‌ها صحبت کنم. این‌ها یکی

<sup>۲۲</sup> مترجم: باراکا یک شخصیت ساختگی در بازی سریالی کامپیوتری *Mortal Kombat* است که بعنوان جنگجوی غیر قابل پیش‌بینی در خدمت امپراتور شائو خان است.

<sup>۲۳</sup> مترجم: مایلز دیویس، موسیقیدان جاز دهه‌ی ۶۰.

<sup>۲۴</sup> مترجم: ویتون لیرسون مارسالیست *Wynton Marsalis* ترومپت نواز، آهنگ ساز، استاد، و کارگردان هنری موسیقی جاز.

<sup>۲۵</sup> مترجم: *Red Hot Archive* جایی است که در آن می‌توان به موسیقی بنیانگذاران جاز گوش کرده و آنها را مطالعه کرد.

<sup>۲۶</sup> مترجم: جیمز اسکار اسمیت موسیقیدان جاز معروف امریکائی.

<sup>۲۷</sup> مترجم: جوزف رودالف جونز ملقب به فیلی جو، طبل نواز جاز از فیلادلفیا.

<sup>۲۸</sup> مترجم: موسیقی جاز مایلز دیویس. بلو موسیقی معمولاً غم‌انگیز جاز سیاه پوست ان امریکاست. اصلاح بلو را برای احساس غم نیز بکار می‌برند.

<sup>۲۹</sup> مترجم: آهنگ معروفی که می‌توانید آن را در *YouTube* گوش کنید.

<sup>۳۰</sup> مترجم: موسیقیدان جاز کانادائی.

<sup>۳۱</sup> مترجم: آبرام ویسون ترومپت نواز و خواننده و معلم موسیقی جاز امریکائی که بیشتر در لندن مشغول بود.

هستند اما در واقع نزدیک به یکدیگر و بطوری ناپیوستنی از هم دورند، با بعضی داستانهای درونی ای بهم متصلند که ما از آنها فرار می کنیم، به طریقی که مردم از پارک خرد شده ای فرار می کنند وقتی که جزیره یک کشتی شکسته ی در حال غرقی باشد. پناهگاه فرو ریخته یک محفظه و یک آزمایشگاه زبان است. نیم مدرسه از نیم دیگر که فرار می کند دور می افتند. کمک به فرم هلیکوپتر آتشبار مداوم مردی دیوانه می رسد. دژ استثنائی و مهاجم متحرک مستعمره نشینان. اهمال تهاجمی، و معلق آموزشیار. او می گوید که انواع دائمی حواس پرت شدن با تشریک مساعی را غیر ممکن می سازد و داستان دیگر دوباره بخاک سپرده شده، بتون بجای آب گرفته شده است. برنامه ای که بطور پیاپی مختل شده باید مختل شده باشد اما اختلال پیاپی است - همان، فاجعه ی بزرگ شده ای که پیش بینی اجتماعی - موزیکی، و اجتماعی - شاعرانه اش هر از گاهی، بصورت گزارشات سرکوب شده از سرکوبی، به آن نظری اجمالی می شود. کسی باید تصور کند که، و ما چگونه برای یک زندگی بویناک و متعفن زندگی می کنیم و می میریم. شمار کشته شدگان تجارت برده ها امروز شوک دیگری متحمل می شود و هنوز هم ما نمی توانیم کاملاً درگیر شویم، همیشه کمی رد شده و به جای دیگر محول شده، کمی تنها. در ساعت ۱:۱۵ باید ببینیم که آیا ما خواهیم راهی پیدا کنیم که این مسئله را حل کنیم، به این معنی که در باره اش حرف بزنیم. وارد شدن به، یعنی بیان از طریق، وقاحت شعر، که مثل این است که در باره ی پسر کوچکی فکر کنی که در یک صومعه ی مجلل، جدا شده، به طبقه ی بالا برده شده است.<sup>۳۲</sup> مشکلی که ما چگونه این شعر را می توانیم بخوانیم اکنون مضاعف شده است. اکنون، ما این شعر را چگونه بخوانیم؟ این، هم، چیزی است که زانگ! در باره ی آن است، که ادعای فاجعه کرده است. و بعلاوه: ما چگونه می توانیم همه ی دنیا را برای چیزی که از قبل در فاجعه نگهداشته شده بود به ویرانی بکشیم.

شعر ریتمی است که چیزی را می شکند تا بگوید که ریتم را شکسته، نصبی در زندگی بعد از مرگ جائی که اطلاعات شکل سکوت ها را بخودش می گیرد، صوتی که از سوالات پیش آمده ساخته شده، ماشینی که از چیزی ساخته شده که وقتی پیش آمد که ما محرمانه با هم در ملاء عام بودیم. فاجعه را با فاجعه ی بزم بدمنظری مشتبه می سازد، در یک وقاحت اعتراض؛ نادیده ها را نمی داند، شبیه به آن نمی داند، نمایش های جولیان<sup>۳۳</sup> آن ورای معنی می روند، در رمزگزاری اجتماعی، فرمی از حیات را فرض می گیرد که غوطه وریش را بازنمود می کند. اما بازنمود نمی کند. بیشتر و کمتر از بازنمودها. سودای خام بخیه زده ای وجود دارد که برخلاف اصلاح می رود تا جای زخمی (اسکاری) بجا گذارد. چیز تازه اسکار است. مشکل است به چیزی نگاه کرد وقتی که نمی

<sup>۳۲</sup>\* مترجم: اشاره به افتتاح کشیشان کاتولیک در سوء استفاده ی جنسی از پسرانی است که در کلیسا بخدمت مشغول بودند.

توانی سرت را برگردانی. سعیدیه هارتمن (Saidiya Hartman) در صحنه های استیلا (Scenes of Subjection) می‌گوید جبران خسارت "عضویت دوباره ی" بدنه ی اجتماعی است که از طریق به رسمیت شناختن و بیان انهدام، اسارت و به بردگی کشیدن اتفاق می‌افتد... ". من نمی‌دانم که آیا جبران خسارت موهن است؛ فقط هم ریشه ایش را با حکومت می‌دانم. حیات اجتماعی شعر برخلاف گرامری تقلا می‌کند که در جستجوی سرپیچی از زوال و دلواپس دیگران بودن به نام معادل خویشنداری است که، به هر حال، می‌دانی که نمی‌توانی داشته باشی چون که می‌دانی نمی‌توانی موردی داشته باشی. بعضی افراد برای این ناممکنی کوشش می‌کنند، بجای این که به فرسودگی ای اقرار کنند که هستند و دارند، گویا این یا تنها دنیاست یا دنیای واقعی است. جشن به رمز در آورده شده ی رمزگزاری در حال وقوع تحلیلی از دنیای سورئالی در این دنیا است. در باره ی هویت فرهنگی نیست و در باره ی سرچشمه نیست؛ بلکه این نوآوری درهم گسیخته ای از یکی و گریز داوطلبانه از دیگری است.

کمونیسم چگونه بد خلق شدن تو با خوشی است. صبح بخیر گفتن فاجعه ی تازه ی بلوار ماست. پس تو از چیزی دست برداشتی که هرگز نداشتی و حالا تو یک مأمور وصول هستی. تو یک وکیل لازم داری. من در یک سردرگمی صبح به خیر می‌گویم. او می‌گوید، صبح بخیر، حالت چطور؟ خوبه. تو چطور؟ خوب. ما قبیحانه در باره ی خودمان احساس خوبی داریم.<sup>۱۳</sup>

فاجعه، فقدان و غیاب محاسبه ای واقع‌گرایانه است. واقعیت‌گرایی ثابت قدم نمی‌تواند حساب چنین فرسایشی را بکند. کوششها برای چنین محاسبه ای در گستاخی هایشان بی‌پروا هستند مگر هر چیزی که این محاسبه در مقیاسی بی‌حساب بالا و پائین می‌برد. تخصیص دادن ارزش خاص به غیرقابل محاسبه نوعی وحشت است. در همان حال، به حساب نیامدنی دقیقاً همان معرفی نمونه ی ارزش است. به حساب نیامدنی همان چیزی است که من فکر می‌کنم مقصودم از نوآوری است. شما می‌توانید در باره ی آن در رابطه با برداشت آرندت (Arendt) از میزان زاد و ولد (natality) فکر کنید، اما فقط با تعلیق حذفیات بی‌رحمانه ی آرندت. این رمزگزاری هارتمن است. منطق غرامت عوامانه است. جدانشدنی از باز نمود که به عنوان چیزی قبول شده، که فرض شده رخنه ای در آن است، تمامیتی ساختاری است. برای کلیت بخشیدن، تو گوئی هرگز نمی‌توان به این کلیت رسید، گویا چنین تسکینی خشونت مطلق نیست، گویا تسکین ساکن است، گویا همان مسبب آغازین است، گویا هرگز چیزی

<sup>۱۳</sup>\* مترجم: اشاره به افتضاح کشیشان کاتولیک در سوء استفاده ی جنسی از پسرانی است که در کلیسا بخدمت مشغول بودند.

غیر از بیش و کمی از خودش بوده، گویا منطق ساده‌ی اشاره (ذکر جزء به مقصود کل) (synecdoche) هرگز برای مجموعه‌ی متحرک کافی بوده (صورت فلکی بنجامین<sup>۳۵</sup> جایی که چیزهایی که در زمان حال گرد هم آمده اند)، یک رفتار خشونت آمیز است. یک ابزار اکتشافی برای وکلا و منشی‌های منتقد ادیبان است، که هیچ درک زمانی ندارند. در همین حال، جستساین (Jetzstein) مکمل است مانند سلاسی<sup>۳۷</sup> (Selassie) که کلیسا است.

تعهد به اصلاح چگونگی روگردانی از باز نمود وحشت منطق باز نمودی را دو چندان می‌کند. روگردانی از زندگی مداوم بعد از مرگ مان فقط ندرتاً می‌تواند گرامری فرسوده را تکرار کند. حادثه، در اعماق باقی می‌ماند. بازمانده‌های اتفاقات عمیق بوده و ما در مقابل آنها ایستاده ایم، تا آنها، به صورت تجلیشان، بیان کنیم. این خرده ریزه‌ها یک معما هستند، ماشینی تازه برای به حساب نیامدنی، که بعدی است، که از مکان شروعش ترمز کرده است. من این را تقریباً در یک رؤیا بخاطر آوردم، جایی که ما فقط مشغول صحبت بودیم، و هیچ اتفاقی نیفتاد، و سپس فراتر رفت، تا همین الان، که دست‌های تو، و نور در لبه‌ی نسیم. من اصلاً نمی‌توانم جلوی خودم را بگیرم که احساس کنم که این همان چیزی است که از ما انتظار می‌رود - تا آن چه هستیم را حفظ کنیم و چه کاری با توسعه می‌توانیم انجام دهیم، که ضرب‌الجلس، اکثر اوقات، بصورت از دست دادن ظاهر می‌شود (که اکثر اوقات، بصورت یک ضرب‌العجل، ظاهر می‌شود). اگر بتوانی تحملش کنی اکثراً بیشتر ظاهر می‌شود. یک دگرگونی دوجانبه‌ای وجود دارد که وقتی پیش می‌آید که شیء درگیر است، یک مکمل دوجانبه که صحنه‌های فانزنی اصلاح را مضرس می‌کند، یعنی که همیشه بصورت گذار از یا گذشته از یا در عقب ماهیت آن یا پیام آن فاش می‌شود. اما چه می‌شود اگر پیام توسط تولید دائم رمز جانشین شود، که زندگی اجتماعی ماست و چیزی است که زندگی اجتماعی ما قصد حفاظتش را دارد؟ چه می‌شود اگر آن چه که ما در باره اش تحت روال سکوت صحبت کردیم تحت روال فضا مورد بحث قرار گیرد؟ یا، در سند متفاوتی، هوا؟ یا آب؟ اگر با چیزی دیگری در دنیا بودیم چه می‌شد؟ چه معنی‌ای دارد اگر در نظر بگیریم که رابطه‌ی بین خواننده، شعر، و تاریخ فضائی است، رابطه‌ی خاص، عجز و لابه‌ی آتلانتیک شمالی، یک استدعا، یک هشدار به فرم دنیائی

<sup>۳۵</sup> مترجم: والتر بنجامین فیلسوف و نظریه پرداز انتقادی اوائل قرن بیستم. در کتاب درام تراژیک می‌نویسد "ایده‌ها صور فلکی بی‌انتهاستند، و به موجب این که عناصر بصورت نقطه در این صور افلاکی دیده می‌شوند، پدیده‌ها به قسمت‌های جزء تری تقسیم شده و همزمان باز خرید شده اند!"

<sup>۳۶</sup> مترجم: یکی از لوتران‌های اولیه.

<sup>۳۷</sup> مترجم: احتمالاً اشاره به تفار مکنون است که مسیحی اورتودوکس بود و لقب هایل سلاسی امپراتور خودخوانده‌ی اتیوپی را در روز تاجگذاری به خودش داد. این لقب به معنی قدرت تثلیث (سه گانگی همزمان پدر، پسر، و روح القدس عیسی) است. پرچم اتیوپی هم شیری است که یک صلیب به دست گرفته، که نماد مرگ و رستاخیز عیسی است.

که پذیرای مقاومت به محصور سازی است؟ اگر فضا - زمان به زبان آوردن را به مثابه آینده نگری بیان کنیم، به مثابه فرافکنی بگوئیم، چپ؟ یک انتقال دو جانبه ای وجود دارد که وقتی پیش می آید که شعر درگیر است، یک گمراهی دو طرفه ای که راه رابه پس می برد، این نزول اشاره کننده به سوی طبقه ی گالری یا آتش یا گل و گیاه یا میهمانی، یا دسته گل.

منطق ترمی و تاوان، از یک طرف، ریشه در برداشت‌هایی از تمامیت مسبب اصیل دارد، و از طرف دیگر، ریشه در هم ارزی انتزاع/کل دارد. بوکام (Baucom) به این امر در رابطه با اعتبار و تصور فکر می کند اما من شک دارم که این امر واقعاً جزء لایتجزائی از نوع عجیبی از تجربه گرائی نباشد. رابطه ی بین منطق غرامت پردازی و منطق باز نمودی مجدد چیست؟ و این رابطه چه ربطی با گفتن حقیقت، یا داستان، یا حقیقت کل، یا حقیقت گوئی به عنوان راهی برای برپا کردن کلیت دارد؟ قوس هنجاری صیوررت (به یک سوژه، به یک شهروند) بخشی از این منطق است. اگر سیاست رادیکالی در مورد نوآوری وجود داشت که شرط امکانش حافظه است، که ترجمه نشده باقی مانده، که مقاومتش، به نوبه خود، باعث امکان نوآوری می شد، چپ؟ احیاء نکردن! هیچ رستاخیزی تازه اش کن، آن طور که رسم بود بگویند، طوری که اشارت (اندکسیکال) یک اثر باشد، یک تکنیک، طوری که ثبت کردن بخشی از یک انگیزه ی تجربی باشد. آرشیو یک جمع آوری است. جمع آوری یک تصویری از فاجعه است. اما من فقط می خواهم تولدت ببری و می خواهم به این باور داشته باشی. این یک شور و اشتیاق است. این چیز تازه ای است و مقدار زیادی از آنهم فقط مربوط به کوشش برای یافتن چگونگی بیان یک موضوع است. نه این که (یا نه فقط) یک خواندن را چگونه ارائه داد، یا حتی یک تعبیر را، بلکه کارآئی یک متن را، در مواجهه با غیرقابل فهم بودنش، مثل این که شخص مجبور شده/حق ویژه ای به او داده شده که به دنیای دیگری دست یابی پیدا کند جائی که باز نمودی و غیرقابل باز نمو ربطی ندارند، طوری که واکنش به ترورها و فرصت های تاریخی در باره ی محاسبه نبودند، به بازسازی مقید نبودند، حتی از طریقی بی پروا و اخلاقاً مسئولانه، وحشت های حدس زدن، جائی که مادیت های تازه ی خیال پردازی از قبل در طرف دیگر منطق هم ارزی قرار دارند.

تکه تکه شدن نیز در باره ی بیشتری است، آغازی از زندگی اجتماعی داخل کار، شکاف دادنی از این درونی توسط بیرونی ای که آن را تحقق می بخشد. منطق مکمل با هر محو کردنی، با هر لغزیدن از نوتی به نوت دیگر، با هر نیروی گشتاور آوایی، هر پیچش پهبادی، هر گردش سیلاب حفظ شده ای شروع می شود. من در نظر دارم به الزام چند صدائی بپردازم. من نمی خواهم هیچ چیزی را باز نمود کنم و نمی خواهم هیچ چیزی را اصلاح کنم اما می خواهم بیشتر در این جا باشم، به روشی دیگر. من فکر می کنم، در پایان، زانگ! به این طریق کار می کند اما اگر نمی کند من می خواهم به این طریق کار کند. من می خواهم این گونه بکارش بگیرم، در حافظه ای رمزگزاری شده، بصورت تاریخ بدون اصلاح، مثل اتفاق در حال وقوع بیشتر و کمتر از باز نمودی. زانگ! در باره

ی چیزی است که هنوز اتفاق نیافتاده. یک پل است، مثل این که بگوئیم شاهی، به خلسه و کل قبل. در امر غیرقابل تقلیلی حرکت می کند، رابطه ی چند خطی بین مدرک و خیال، جایی که قوانین زمان و تاریخ، فیزیک و بیوشیمی، معلق شده در قلب ماهیت، دوباره سازی شده اند. کسانی که مجبور به سکوت شده اند به و با سخنرانی داده شده اند، در رمز، که پیغامش، در نهایت، این است که سخن وجود دارد، که سخن وجود خواهد داشت، که قاطعانه گفتن افراطی (اعلام کردن، غیب گفتن، پیش گفتار، به عنوان نمونه معرفی کردن) در بی مادیتی غیرقابل تقلیل آن ارائه داده می شود. هیچ شهروند تجارتي، هیچ سوژه ی متعالی، هیچ نفس عصبی نمونه ای به این اندازه اهمیت ندارد: سرپیچی از حکومت توسط آنهایی که برای زندگی ای مقدر شده اند تا پرتاب شوند، بیرون انداخته شوند، از عرشه بیرون انداخته شوند، برای شوق و ذوقشان نادیده گرفته شده اند، که مجبورند یاد بگیرند دنبالشان باشند و از بیرون انداختنششان افتخار کنند، آن چه بر سرشان می آید، که دائماً با آنها مواجه می شوند، همیشه در جلویشان، بارها و بارها از مدتها از گذشته ای دور، به عنوان ثبت خارج، رمزگزاری غوطه ور شده، نوشته ی رنگ پریده ای که نمی تواند رنگ پریده شود، صدای کسانی را بهم می پیوندد که بصدا در آورده شده اند، در یک رفتار خشن مطلق آب، گوشت و پوست هائی که در این جا و در این وقت با ما صحبت می کنند، در ضدتکنیکی، ضدپرورشی، تشدید ماکروفونیک به نامعلوم.

وقتی ما خود را در زانگ! غوطه ور می کنیم، خودمان را در تحلیل وحشتناک گوشت و پوست می اندازیم، در زیبایی مربوط به متن آهنگ بیرون - انداخته شدن آن، ما ماشین تورینگ هستیم، اختصاص داده شده برای تفکر در باره ی به حساب نیامدنی ها، معلق در شکاف محاسبه، باقی مانده در طرف دیگر در وضع همیشگی ارسال، مملو از چیزی که ادوارد گلیسانت (Édouard Glissant) آن را "موافقت ما با نبودن به صورت یک موجود تنها" می خواند، هنوز هم در حرکت، درجنون مشتاقانه ی کوارتت، که از آن لغزش تند انگشتان بر روی کلیدهای پیانوی ترین<sup>۸</sup> (Trane) بیرون می آیند تا یک بار دیگر، ما را، به چند گانگی ما، معرفی کنند. که مرا به یاد دختر کوچکی به نام میکا (Myka) می اندازد، که به خاطر سرپیچی از مدیریت، مقاومتش در برابر حساب کردن، تمایزش به گرفتار کردن خودش در وضعی که نمی توانست چکار کند، معروف شده بود. او همیشه مراقبانه، و مواظبانه، در مقابله با دیگران به خودش اهمیتی نمی داد، آنقدر مفرطانه شایع که مردم نگران مدیر اجرائی و اداره کننده اش بودند، که بیش از حد به مسافرت می رفتند. میکا یک روز وقتی که در جلوی یک درخت توخالی

ایستاده بود که سوراخش به اندازه ای بزرگ بود که می توانست داخل آن شود، به پسر من گفت: " لورنزو، بیا  
بریم، بیا پا به آینده بگذاریم."

کترین مالابو در کتاب "آیا حاکمیت هرگز ساختارزدائی می شود؟" می نویسد که فلسفه ی سیاسی هنوز هم با مسئله ی حاکمیت سازمان گرفته و در حول آن برپا شده است. اما چه می شود اگر نظریه ی سیاسی اوپژه ی خودش را فهمیده و آن را بطور مناسبی بحساب آورد؟ اما اگر فلسفه ی سیاسی نظریه ی حاکمیت بوده و چیزی غیر از آن نباشد، چی؟ بنظر می رسد که علاقه ی مالابو به سرنوشت حاکمیت ریشه در فهمش از ناکاملی چیزی دارد که او "ساختارشکنی زیست سیاسی" آن می خواند، که در آن شهروند بصورت چیزی در حدود یک هم ارزی کلی ظاهر می شود (یک دال انتزاعی و خالی که مالابو در راستای زندگی نمادی قرار می دهد). با اشاعه ی قدرت حاکمیت، شهروند، که تسلیم پروتوکل های توزیع و تحویل محدود شده، و تأیید شده ی حکومتی، که در حق حیاتی (دوباره) شکل گرفته اند که با تنظیم حیات پدیدار می شود، محو بی اساسش را بعنوان فرم شاید و باید خودش می پندارد. مالابو حرکت چنین ظاهر شدنی از تاریخ طبیعی به زیست شناسی را ردیابی کرده، مطابقتش را با گذار از سوژه ی سیاسی به سوژه ی حیاتی مورد توجه قرار می دهد که ممکن است بتوان گفت که در توهم زدائی فهرست زیست شناسی شروع شده است، وقتی که مجموعه ی حقایق طبیعی با غیاب هدفمندی ای همراه است که کانت باور دارد که مبتنی بر غیاب اصل فرجام شناسی است. کانت ادامه داده تا تقلیل زیست شناسی (*bios*) به واقعیت، ابزار، و درون ماندگاری را با ابداع چنین اصولی قطع کند- تا ثمربخشی آن را تنظیم و محدودیتش را بگسلد - و وقتی که او خود را درگیر چنین محصولات مفهومی می کند ممکن است بتوان گفت که او از قبل درگیر چیزی شده است که شبیه ساختارشکنی ساختارشکنی زیست سیاسی است، لذا چیزی را می پذیرد که حالا تمایل مالابو است - نوعی تأثیر دوجانبه ی زیست و سیاست که معلوم شده زیست سیاسی قدغن کرده و این که، به هر حال، منظور از امر سیاسی این است که کم و بیشی از تنفر شدید ضداجتماعی مرگ آور احتراز شود. با در نظر گرفتن ابزارهای خاصی که کانت ابداع و به نام این ساختارشکنی بسیج کرده پیش دستی او از مالابو جالب توجه است. مفهوم فلسفی نژاد که رابرت برناسکونی (*Robert Bernasconi*) به کانت منتسب می کند حاوی و توجیه کننده ی نیروی تفکیکی، و تکوینی (زوالی)، محدودیت و باروری زیست (*bios*) خواهد بود، که اکنون، در احیاء ابداعات کانت، از سیاه بودن جدانشدنی است، که در پرتو و پژواک بی جان کردن بینابینشان در وظیفه ی مضاعف زندگی و مرگ دلالت کننده فشرده شده است. وقتی که ما درخواست مبرم مالابو در مورد اپی ژنتیک و فنوتیپی را در نظر بگیریم، روند این نوآوری، که هنوز هم ما در آن عادت بد کرده و ساکن شده ایم، مکث خواهد کرد، حتی اگر تنها کاری که من می توانم اکنون انجام دهم ذکر سرسری کوشش

در جریانی باشد تا فکر شود که رابطه از طریق ارجاع دو جنبه ای پدیده شناسی به تکوینی (genesis) ای است، که بصورت نهاد، شیء، و مادیت بوده و داده شده است. مخاطره در این است که در مقابله با تکوینی و تخریبی، و در بازی نامنظم زندگی و مرگ، مقاومت در برابر ابزاری کردن با نوعی از هول و هراس رانده شود که ممکن است شبیه به چیزی باشد که مالا بو تحت عنوان "انعطاف پذیری" مشغول توجیه آنها بوده و شاید بتوان گفت که با چیزی مطابقت دارد که کانت تحت عنوان "تخیل در آزادی بی بندوباری آن" به آن پشت پا زده و آرزوی مفراط آن را دارد. سوژه ی متعالی، یعنی حاکم، که در و به صورت شهروند تازه ای، با حق حیات متفرق شده، به نفع امنیتی ویژه، در و به صورت نوعی (استعداد ذهنی) فهمیدن بر می گردد، طوری که ممکن است در نهایت به ما اجازه دهد تا چیزی را تشخیص دهیم که من فکر می کنم به انشای مالا بو مبنی بر، برداشتی که چیزی غیر از مقاومت زیست شناسی در مقابل نیروی زیستی (biopower) وجود ندارد، جان تازه ای می دهد. مالا بو به ما اجازه داده و از ما درخواست می کند تا پیرسیم، اگر زیست (bios) چیزی غیر از ابزاری شدن دوجانبه و، حتی، مرهونیت در زمینه ی عظیم شیوه های بدون هدف/ هدف ها باشد، چی؟ پس، "جبر زیست شناسی" یک اشتباه مفهومی است. در عوض، چیزی که ما می توانیم بطور دائمی و متناقضانه، در باره ی آن صحبت کنیم، الزام و عدم تعیینی است که زیست شناسی درون ساختار کلی تأثیر دو جانبه ی باروری و محدودیت انجام می دهد؛ ما خودمان را با تقویت مخرب از قبل داده ی زیست شناسی ای هماهنگ می کنیم، که در و بصورت ساختار شکنی آن، و سرزندگی و درخواستش توسط یک رانش حذف گرایانه بیان شده است؛ ما درگیر نوآوری نا محدود یک اصل شانسکی می شویم، بالبداهه سازی از طریق تضاد درون ماندگاری و تعالی، خودمان را با تغییر پذیری مادی به فرشته ی خاک معرفی می کنیم، نفس ضد ضربه ای، از N که در این جا، برای، و بصورت بحساب نیامدنی، می نشیند (راه می رود، می جهد) <sup>۱۴</sup>.

کار مالا بو بار دیگر به ما اجازه داده و از ما می خواهد تا رابطه ی بین حاکمیت و قانون را در نظر بگیریم. اگر ممکن باشد که قانون را از قدرت حاکمیت جدا کرد، آن طور که رابرت کاور (Robert Cover) پیشنهاد می کند، پس ممکن است قانون را از حاکم جدا کرد، هر کدام به نفع دنیاهای تازه ی وسوسه انگیزی. <sup>۱۵</sup> مالا بو با آن فیلسوفانی فرق دارد که زیست شناسی را یک حیطة ی ابزاری در نظر می گیرند که باید تحت مقرراتی در آید. آنها ترس دارند که بازی مرگ و زندگی، که به عنوان "وضع طبیعی" ای مشخص شده، که هابس بطور مشهوری آن را به مثابه "زمانی [بشرگونه] می کند که انسانها بدون نیروی مشترکی زندگی می کردند که همه ی آنها را هیبت زده نگه می دارد، [زمانی که] آنها در وضعی هستند که جنگ خوانده می شود؛ و جنگی که مثل این است که هر انسانی علیه انسان دیگری برخاسته"، زندگی را به صورت "منزوی، ناچیز، کریه، سبع، و کوچک" <sup>۱۶</sup> محدود می کند. چیزی که به همان اندازه ی بیان یک احتیاج مفروض برای نیروی مشترکی اهمیت دارد تا

انسان را هیبت زده نگهدارد مانور بلاغتی ای است که هرج و مرج زیست‌شناسی را به واژه‌شناسی آمارگرائی تسلیم می‌کند، نوعی سرنخ متعالی که به شخص اجازه می‌دهد تا در نظر بگیرد که طبیعت چیزی غیر از مقاومت در برابر حاکمیتی نیست که به جریان می‌اندازد، چه نیروی مشترکی که زیست را در هیبت‌نگه می‌دارد پرورش تنظیمی مناسب، و محصورکننده‌ی یک ارتش مهاجم باشد چه قانون اخلاقی درونی. کانت تا آن‌جا به تاریخ طبیعی متشبه می‌شود سعی در ساختارشکنی ساختارشکنی زیست‌سیاسی دارد، تا آنجا که او به حاکمیت در فرم متفرق شده، و دموکراتیک شده‌ی شهروند جهانی آزاد و خود - تمظیمی متعهد می‌ماند، به یک ساختارشکنی زیست‌سیاسی ای پایبند می‌ماند که تا آن حدی که کار می‌کند، بالاخره، سیاست را از زیست‌شناسی محافظت کرده، درگیر پیکربندی‌های دوباره‌ی پیاپی حاکمیت می‌شود. ایده‌ی یک تاریخ طبیعی (یا جهانی)، که غیر رسمی بودن نیرومند و مخرب زیست‌شناسی را سازمان می‌دهد، که بصورت داد و ستد دائمی فرض شده تا نبود فرم کلی، حاکم متفرق شده را گوشت و پوست داده و دوباره جمع‌آوری می‌کند. مالاپو این امر را به این وجه و به صورت یک فرمول بندی کلی اقامه می‌کند: " بنابراین جالب توجه است که توجه کنیم که نقد یا ساختارشکنی حاکمیت بصورت همان نهادی ساختار یافته که سعی در نقدش یا ساختارشکنش دارد. با متمایز کردن دو زندگی و دو تن، فیلسوفان معاصر نظریه‌ی حاکمیت، یعنی، شکاف بین امر نمادین و زیست‌شناسی را تأیید مجدد می‌کنند." ۱۷

زندگی نمادی چگونه تعریف می‌شود؟ مالاپو با روش فوکو و هم‌چنین روش اریک سنت نر (Eric Santner) که ارنست کانتروویچ (Ernest kantrowicz) آن را به روز کرده، این مفهوم را می‌رساند که تمایز بین امر نمادین و امر زیست‌شناسی (که اول در دو تن سلطان فرض شده و بعد در همه‌ی شهروندان پراکنده شده) با تمایز بین تن و گوشت و پوست (کیفیت زدائی شده، بی‌ارزش شده، [چون که به آن ارزش تبدالی داده شده و به ارزش تبدالی کاهش داده شده]، فرضاً از سرزندگی افتاده) مطابقت دارد. او به تأکید آگامبن حصول پیدا می‌کند که حیات عریان گوشت و پوست کیفیت زدائی شده به گونه‌ای در هر تنی آمیخته شده، بصورت نوعی جوهر (ماهیت)، که در تن زیست‌شناسی سکنی گزیده است. گوشت و پوست محض در داخل اقتصاد نمادی است، همان‌طور که در بیرون آن است. ماهیت الزاماً تحقیر شده، یعنی گوشت و پوست در داخل، در چنبره‌ی بدن است، بصورت تقلیل آن به مرگ‌آوری زندگی کردن صرف. گوشت و پوست جاداده نشده است، که دلالت بر ناممکنی چیزی مثل تحلیل گوشت و پوست دارد که ممکن است به تمایز بین زیست‌شناسی و نمادی، با بی‌ارزش‌انگاشتن نهاد، بصورت به هم‌ریزی مستمر همان ایده‌ی ارزش (نمادی)، که از طریق تقلیل ماده به حرکت در می‌آید، بین دو تن و دو روش زندگی رسوخ می‌کند. به این معنی که تقلیل به ماده (تن و نهاد) قابل جداشدن از تقلیل ماده نیست. برای مثال، سوسور (Saussure) در باره‌ی تقلیل عنصر صدا به عنوان مانور بنیادی برای

تولید یک دانش جهانی از زبان صحبت به میان می‌آورد؛ دریدا و لاکان این تقلیل را به روش‌های متفاوت خودشان حمایت می‌کنند؛ از طرف دیگر، گواتاری، اصرار دارد که این مادیت قابل تقلیل نیست، و مالا بو برداشت اخیر را پالایش و گسترش داده، انتساب بی‌ارزشی به چیزی که ارزشش فقط در دلبخواهی تبادل یا دالی کردن است را به چالش می‌کشد. من در نظر دارم که انرژی مادی کردن مجدد برداشت مالا بو از انعطاف پذیری را به واقعیت یک تحلیل گوشت و پوست آواره، و غیرشهروندی ای متصل کنم که نه بر غیرارزشی گوشت و پوست بلکه بر پر ارزش بودن آن مستند شده است. این تحلیل دو بار در سال ۱۹۸۷، در کارهای تونی موریسون (Tony Morrison) و هورتنس اسپیلر (Hortense Spillers) به ما داده شده است. آیا در کتاب موریسون تحت عنوان محبوب (*Beloved*)، موعظه‌ی بیبی ساگز (Baby Suggs) آواره به آوارگان که فروریزی تمایز بین چیزها و انسان‌ها را مجسم می‌کند، فرمان او به آنها تا نهادی را که هستند، نهادی که دوست داشته نشده و بی ارزش شده، یک سرمایه‌گذاری مجدد را دوست بدارند، یا آیا او ناممکنی کیفیت زدائی کردن نهادی را موعظه می‌کند، که دلالت ضمنی بر چیزی شبیه به جان‌شینی رادیکال نیروی سرشتی و فرضی آن دارد؟ حالا ما بطور مجمل به مسائل خاص رستاخیز (resurrection) و قلب ماهیتی (transubstantiation) می‌پردازیم که تحلیلش در تجربه‌ی خاصی از همگرایی روشن می‌شود، مثل این است که بگوئیم، در لبه، جایی که در تبادل ارزش داده می‌شود و در خارج از تبادل ارزش داده نمی‌شود. در عصر ساختار شکنی زیست سیاسی حاکمیت، چنین تجربه‌ی رادیکالی و جنسیتی شده است. احتمالاً بازگویی مالا بو از بینش دریدا که "کرامت زندگی فقط می‌تواند فراسوی موجودات زنده‌ی کنونی بقاء پیدا کند" از طریق تحلیل گوشت و پوست بی‌ارزشی داده شده در یک شکل فرسایشی در "رضایت کاملی به این که یک هستی منفردی نباشی" که ادوارد گلیسانت در پیدایشی از نا/محتملی خشونت بار کوچ میانی 'ڈر می یابد. این همان چیزی است که اسپیلرز در تمایزش بین 'تن' و 'نهاد' کاملتر شرح داده. . . . بین وضعیت‌های سوژه‌ی به اسارت کشیده شده و آزاد شده. در این مفهوم، قبل از 'جسم' 'نهاد' وجود دارد، آن درجه‌ی صفری از مفهوم سازی اجتماعی که از پنهان سازی در زیر بوته‌ی گفتمان، یا از بازتاب‌های پیکرنگاری‌ها (iconography) فرار نمی‌کند. . . . اگر ما به 'نهاد' به عنوان داستانی اولیه فکر کنیم، پس مقصودمان پلاسیده شده، مجزا شده، پاره پاره شده از هم، به سوراخ کشتی میخ کوبی شده، افتاده، یا از عرشه‌ی کشتی 'فرار کرده' است. . . . این صحنه‌ی تحقق یافته از گوشت و پوست محافظت نشده‌ی زنانه - از گوشت و پوست زنانه‌ی 'از جنسیت انداخته شده'، یک عرف و یک نظریه، یک متنی برای زنده‌ها و برای

<sup>۳۹</sup> مترجم: معنی محرم اسرار، و سنگ صبور دارد.

<sup>۴۰</sup> مترجم: سفر دریائی کشتی‌های حامل بردگان از غرب آفریقا به جزائر هند غربی.

مرده ها، و روشی برای خوانش از طریق هر دو میانجی گری متنوع آنها ارائه می دهد.<sup>۱۸</sup> زندگی عریان ماهیت (خوار شده) است، مقدس و قابل قربانی کردن. اما گوشت و پوست و زندگی عریان همانند هم نیستند. اگر، همان طور که مالابو پیشنهاد می کند، "فضائی که زندگی عریان را از جسم زیست شناسی جدا می کند فقط بتواند فضای نمادی باشد،" پس نهاد، در محدودیت و باروریش، یعنی در مقابل تن، زیست شناسی است. زیست شناسی ماهیت نمادی است (نیروی جنبشی آن، استقرار آن) همان طور که گوشت و پوست ماهیت تن است. در این جا، ماهیت، آن طور که مالابو پیشنهاد می کند، نه درونی است و نه برونی بلکه هردوست. از آن جایی که جانشینی است، مکانی ندارد. گوشت و پوست مادیت غیرقابل تقلیل مابه /تفاوت است، "سرچشمه ی ساختار یافته و متمایز کننده ی تفاوت های نا - کامل، نا - ساده است".<sup>۱۹</sup> این همان چیزی است که به مثابه و در فستیوال چیزهای بیبی ساگز هست .

احتمالاً مالابو، از قول لوی اشتراوس خواهد گفت که، نهاد، آن طوری که اسپیلرز آن را نظریه پردازی می کند، یک دال غوطه ور است، دارای "ارزشی صفر"، یک ارزش نمادی؛ یعنی همان موتور نمادی، همان نمونه یا معرفی ارزیابی است. و اسپیلرز موافقت می کند به استثناء این واقعیت که این امر شکل دهنده ی شدید ترین مخاطره ی بنیادی برای سیستم ارزش ها، نمادی، و استدلالی هم هست. پس، اگر قرار دادن سنتی گوشت و پوست در هر دو تن سلطان توسط نهادی - در- جانشینی جایگزین شود که چیزی را مستقر می کند که اسپیلرز آن را "گرامر امریکائی" می خواند، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ این راه دیگری برای تفکر در مورد اصرار مالابو در باره ی انعطاف پذیری مغز است. اگر مالابو در نظر دارد که پایانی بر شکاف بین دو تن ها بگذارد، چاره مدتی درنگ کردن در / با گوشت و پوست صرفاً زیست شناسی است. او با ادامه ی تحلیلی که این امر ممکن می سازد، گویا چیزی از قبل در آن جا، در استمرار تفاوت از، بجای ادغام مجددش در تن استدلالی، در و به مثابه همان فرسودگی و فرسایش پذیری و گوشت و پوست، وجود داشته است. در گوشت و پوست چیزی هست، در از هم پاشیدگی از تن و از هم پاشیدگی تن، شخصیتش، و مکانش. از مسلم بودن گوشت و پوست در جانشینی، خشونت که به جایگاه نسبی ای اعمال می کند که معرف خشونت جایگاهی است چیزی برای یاد دادن وجود دارد. ممکن است حاکمیت بخوبی در شکاف بین دو تن قرار گرفته یا در آن بعنوان نمونه معرفی شود، اما این امر هنوز هم الزامی ایجاد می کند تا در نظر بگیریم که حاکمیت، که هرگز نمی توان آن را از تن (نمادی) جدا کرد، از گوشت و پوست (زیست شناسی) قابل انفصال است، که بعضی علاقه ها به نهاد، و به شیء غیر شهروندی را توجیه می کند. گوشت و پوست تفاوت و فاصله ی بین دو تن سلطان را باطل و غیر ملفوظ می کند. ادغام و پراکندگی این دو تن زیست - سیاسی است. در این مفهوم، در هم آمیختگی زیست شناسی و سیاست از عدم پذیرش زیست - سیاسی قابل جداشدن نبوده و به همین صورت تظاهر می کند، که در اعطای تنظیمی حق حیات داده

شده است. به این علت است که، همان طور که گایاتری چاکراورتی اسپیکو (Gayatri Chakravorty Spivak) پیشنهاد کرده، اولین حق باید حق روگردانی از، نه داشتن، حقوق باشد، حتی اگر بصورت روگردانی از چیزی بکار برده شود که از آن روگردانی شده بوده است، که در پایان ظهور غول آسایی که پیش می آید جایی است که حق، قدرت، حیات، و مرگ تقارب پیدا می کنند.

مالابو خواستار چیزی شبیه به احیاء اعتبار زیست شناسی ای است که از طریق رهائی "فلسفه ی قاره ای از جدائی سفت و سختی بدست می آید که همیشه بین زیست شناسی، لذا ماده، و نمادی، یعنی، غیرمادی یا متعالی حفظ کرده است"<sup>۲۰</sup>. و از این نقطه نظر است که مغز بصورت گوشت و پوست اعطاء شده ی مجدد، نمادی، متعالی، و *انعطاف پذیر* آشکار می شود. اما از این نظر، آیا ساختار شکنی ساختار شکنی زیست سیاسی هنوز هم یک عملکرد حاکمیت نیست؟ آیا مغز، در طریقی که گوشت و پوست دقیقاً فرسوده می شود، جایی نیست که اکنون حاکمیت سکنی گزیده است؟ آیا مغز چیزی غیر از فرصت مناسبی برای انعطاف پذیر کردن حاکمیت خواهد بود، با تمامی سلسله مراتب ملازمی که دست نخورده باقی مانده اند؟ ممکن است مشکلی که ما با سر سلطان داریم، یعنی مقاومت خستگی ناپذیرش در مقابل همه ی تسلیحات ما که قادر به جدا کردن سر از تنش هستند، این باشد که این سر مغزی دارد. شاید ممکن باشد که مغز متعالی را در مقابل درون ماندگاری جانشین شونده ی گوشت و پوست قرار دهیم. مالابو می گوید، "ما مؤلف مغزهای خودمان هستیم."<sup>۲۱</sup> اما "ما" کی هستیم؟ چگونه "ما" می توانیم در مقابل تمایلی به مجزا کردن مغزمان از بقیه ی گوشت و پوست (فنوتیپی/ژنوتیپی) "مان" مقاومت کنیم طوری که مؤلف بودن یک وظیفه ی مدیریتی یا اجرائی قدیمی را که چیزی غیر از نسخه ی جدیدی از حاکمیت نیست را، واقعیت بیشتری نبخشد؟ ما چگونه می توانیم مانع این شویم که مادیت تشویق شده ی تن (مغز) گوشت و پوست را جا نگذارد؟ یا این که انعطاف پذیر کردن حاکمیت، که یک گماردن حاکمیت، یعنی پیکریندی دوباره یا افتتاح مکان حاکمیت هم هست، چیزی را جا نگذارد که جایگزینی - در - گوشت و پوست به ما اجازه می دهد تا به نوع تازه ای از اجتماعیت، و به تحلیل تازه ای از شیءیت - در - جشن و سرور فکر کنیم؟

موسیقی ای را در نظر بگیرید که بیبی ساگز بر می انگیزد - بهم ریختن تضاد موسیقی نامه (score) در اجرای آن، تضاد خواندن و نوشتن؛ بهم خوردن وظیفه ی اجرائی آن را در نظر بگیرید. بفرنجی طبیعت و تاریخ در ابداع فلسفی نژاد، در توسعه ی فلسفی تفاوت فنوتیپی ای را به خاطر بیاورید که در یک قرن بعد از کانت آنرا معرفی کرده، به سرعت از طریق یک گفتمان نژاد و جنسیت مغز به اجرا در آورده می شود. تاریخچه ی نژادپرستی و جنسیتی شده تأثیر دوجانبه ی فلسفی فنوتیپ و ژنوتیپ، طبیعت و فرهنگ (تاریخ)، یک وحشت آشنائی است. کافی نیست که گفته شود که ما می توانیم این امر را از یک گفتمان داده شده ی نژادی و جنسیتی جدا کنیم،

حقیقت این است که گفتمان های نژادی و جنسیتی از آن ظهور می کنند. من اسپیلرز و موریسون را اتخاذ سند می کنم چون که نظریه ی گوشت و پوست چیزی را حفظ می کند که فوکو یک زمانی آن را "فکر بیرونی"<sup>۲۲</sup> خواند. تنها واقعیت تاریخی مستثنا کردن های جبر زیست شناسی نیست که ما هنوز هم باید بر آنها توفیق پیدا کنیم؛ بلکه این است که هیچ سازمانی نیست که من بتوانم تصور کنم که بخواهد جزء آن چیزی باشد که پذیرای نیروی خارجی پیش برنده، دگرگون کننده، و ضدحاکمیت نباشد. آیا کار حاکمیت دقیقاً در پروتوکل اساساً پیش گیری کننده ای داده نشده است، جایی که اکنون خود - دگرگونی و خود - سازمانی در کار خود - محافظتی بسیج شده است؟ آیا این خطر وجود ندارد که مغز تبدیل به نوعی دیوار اپی ژنتیک شود؟ اگر چنین است، چنین خطری - که در توان بالقوه ی من گرائی (solipsism) ای داده شده که می توان گفت خودمختاری و خود تولیدی حمل می کنند - که با تحلیل مالابو به ما آشکار شده، ما را به نقطه ای می کشاند که قادر خواهیم بود تمایلی برای بی فرمی را بیان کنیم، به این معنی که چیزی را به اطلاع می رساند، که فرم داده و فرم می گیرد. بی فرمی هم چنین در هر تکوین اجتماعی گسستنی عوام پسند که از لبه خارج شود باید داده شود یا دیده خواهد شد که بعنوان نمونه معرفی شده است. از لبه ی کشتی. از عرشه ی کشتی. بیرون انداخته شده. افتاده. فرار نکرده. ماشین تورینگ یک زنگ شیرجه رفتن است، ابزاری برای صدای توخالی ای که خواهد آمد، در انتهای از پا افتادگی، صعود، لهجه، یک شبه آهنگ ویژه، کیفیت سرودی یکنواخت، نوعی کیفیت آواز خوانی آواز خوانی آواز خوانی، چیزی شبیه به آواز خوانی آواز خوانی آواره، وسیله ای که حرکت مجبوریش در تفکر در باره ی نظم داده نشده، در باره ی خود - تملک - نشده، در باره ی درونیت زدوده شده، به اجرا در آمده، بی فرمی اش، و نهادی است که در باره ی آن تمام و کمال فکر شده است.

یادداشت ها

- Fodor, "Fire the Press Society," 24.  
 Fodor, "Fire the Press Secretary," 25; Foucault, "Technologies of the Self"; Martin, Gutman, and Hutton, *Technologies of the Self*, 31.  
 Foucault, "Technologies of the Self," 18.  
 Chandler, "Of Exorbitance," 345-410.  
 Fodor, "Fire the Press Society," 24.  
 Kurzbanm Everyone (Else), 22.  
 Fodor, "Fire the Press Society," 24.  
 Fodor, "Fire the Press Society," 25.

Kaznjian, Colonizing Trick, 27. کازانجیان می نویسد، "در مطلق ترین مفهوم، این اصطلاح به فرآیند به آتش کشیدن یک مایع، یا تبدیل یک مایع به شعله اشاره دارد. در این جا، من چنین فرآیندی را کمتر به مثابه برقراری هرج و مرج تعبیر می کنم تا یک دگرگونی مادی با اثراتی قدرتمند. در این مفهوم 'نقطه ی اشتعال' به فرآیندی اشاره دارد که توسط آن چیزی یا کسی پدیدار شده یا ناگهان به فعالیت در آمده یا هستی می گیرد، نه از هیچی، بلکه دگرگون شده از یک فرم به فرم دیگر." کازانجیان در مورد تلفیق فرم و قابلیت انفجار، روشی نظریه ای اتخاذ می کند که می توان گفت در موازات با کاترین مالابوست، که در باره ی او بعداً بیشتر خواهیم گفت.

من در باره ی یک تعبیر خیلی خاصی فکر می کنم، که، فکر می کنم، فقط بصورت غیرقابل رخنه ای تغییر قیافه داده است. اولین تحریف/رنه تا حدی از سرلوحه ای برای کتاب گیرینبرگ با عنوان *شیطان کفش های لیزی* دارد: *(Greenberg, Devil Had Slippery Shoes, xv)* پیدا می شود، یک خانم هیکل مندی از کانتی لادردیل (*Lauderdale County*) گفت که "البته CDGM 'خوبه' ". "جز اون چیزی که در موردش بده. آدمای خوب زیادی میان این جا تا کمکمان کنند. البته عده ی زیادی هم می آن تا شلوغی راه بندازن. و حکومت فدرال هم بالاخره ما را در این پائین ها به رسمیت شناخت - البته گاهی اینم خیلی خوب نیست، چون که هر لبخندی که به ما می زنه، یک لگد هم به ما می زنه. خوب، اقلماً ما رنگین پوست ان را مجبور کرده برای خودمان کاری انجام بدیم. بجز آنهایی که این کارو نمی کنند. ولی، یه چیزی، برای بچه ها خوبه. ولی، وقتی که به مدرسه ی واقعی می رن که مثل مدرسه ی ماها نیست، براشان سخته. خدا کمکمان می کنه، شکی نیست. فقط موضوع اینه که شیطان می پره وسط و کارائی می کنه که ما لوس نشیم. او واقعاً ما را به گمان می اندازه! همه چیزا رو باید خوب دقت کنی تا ببینی که کار خداست در نقاب سختی، یا کار شیطان در نقاب یه آدم خوب. همه ی این چیزا واقعاً باعث مشغولی ذهن ما می شن." "دومی در نوشته ی چامسکی با عنوان "ما چه می دانیم" (*What We Know*) گره گشائی می شود: یک بینش مهم از اولین انقلاب شناختی این بود که ویژگی های دنیا که بطور غیر رسمی ذهنی خوانده می شوند ممکن است شامل توان های نامحدود یک عضو محدود باشند، به قول ویلهلم فون هامبولت (*Wilhelm von Humbolt*) استفاده ی نامحدود از ابزارهای محدود. در راستای نسبتاً مشابهی، هیوم تشخیص داده است که که قضاوت‌های اخلاقی ما دامنه ی نامحدودی دارند، و گرچه فراسوی غریزه های اصلیمان هستند ولی باید بر اصولی کلی بنیان‌گزاری شوند که بخشی از طبیعت ما هستند. این مشاهده مسئله ی

است. این موضوع احتمالاً در باره ی *Child Development Group of Mississippi* مترجم: مخفف<sup>4</sup> طوفان عظیمی به نام کترین بود که در ۲۹ اوت سال ۲۰۰۵ ایالت لوئیزیانا را در نوردید و با سیل شدیدی که ایجاد کرد، آسیب زیادی به منطقه بخصوص به ساکنین سیاه پوست آن وارد آورد.

هوارته<sup>۲</sup> (John Huarte de San Juan) را در حیطه ی دیگری قرار می دهد، جایی که ما ممکن است بخشی از سرنخ باریکی را پیدا کنیم که جستجو برای امور عالمگیر شناختی و اخلاقی را بهم وصل می کند. در نیمه ی قرن بیستم ممکن شد تا با این مسائل در روش هائی اساسی تر از قبل برخورد شود. مهم است که تأکید شود که در این موقع، در نتیجه ی مطالعه ی عملکردهای بازگشتی، و سیستم های تولیدی محدود با طیفی نامحدود فهم روشنی بدست آمده بود - فهمی که براحتی می توانست به چارچوب بندی مجدد و تحقیق بعضی از مسائل سنتی، گرچه فقط تعدادی از آنها، که الزاماً مبهم بجا گذاشته شده بودند، براحتی تطبیق داده شود. هامبولت به استفاده ی نامحدود از زبان اشاره کرده، که موضوعی کاملاً متفاوت از طیف بی کران ابزارهای محدودی است که زبان را ویژگی می بخشند، جایی که یک رده محدود از عناصر صفی نامحدود از بیانات مجزا را بدست می دهد: از این نظر مجزا که جملات شش کلمه ای و هفت کلمه ای وجود دارند، ولی نه جمله ی ۶،۲ کلمه ای؛ بی نهایت از این جهت که هیچ جمله ی طولانی ترین وجود ندارد ( عبارت "من فکر می کنم که" را به اول هر جمله ای اضافه کن). عامل مؤثر دیگر در بازسازی انقلاب شناختی مربوط به تحقیقات رفتار شناسان (ethologist) بود که در آن زمان تازه شناخته می شدند، با موضوع مورد نظرشان برای "فرضیه ی طرز کار سرشتی ای که در موجودات تحت انسانی (نیکولاس تینبرگن Nicolaas Tinbergen) و انسان از پیش (human a priori) (کنرد لورنز Konrad Lorenz) وجود دارند، که باید تقریباً همان ویژگی را داشته باشد. این چارچوب نیز را می توان به مطالعه اعضا شناختی انسان وفق داد (برای مثال، قوه ی ذهنی زبان) و ماهیت تعیین شده ی ژنتیکی آن، که تجربه را بنا کرده و راه کلی توسعه را هدایت می کنند، مثل بقیه ی جنبه های رشد ارگانسیم ها، منجمله سیستم های بینائی، گردش خون، و گوارشی، در بین بقیه ی آنها."

---

مترجم: خوان هوارته پزشک و روانشناس اسپانیائی قرن شانزدهم. به هدف آشنائی با کارهایش به ویکی پدیا<sup>4</sup> مراجعه نمائید.

Martin, Truth, Power, Self," 10.  
Mitropoulos, "Oikopolitics," 68.  
Moten, "Block Chapel," 250-60.  
Mackey, *Broken Bottle*.  
Cover, "Nomos and Narrative," 4-68.  
Hobbs, *Leviathan*, 84.  
Malabou, ch. 1, 39.  
Spillers, "Mama's Baby," 67-68.  
Derrida, "Difference," 11.  
Malabou, ch. A, 40.  
Malabou, ch. 1, 43.  
Foucault, "Maurice Blanchot," in Foucault and Blanchot, *Maurice Blanchot*,  
54.

## فصل ۱۳

مصاحبه با کترین مالابو

## سؤال ۱

برنا بهندر و جاناتان گلدبرگ - هیلر: نقش فیلسوفان امروزه چیست؟ شما، در فصل اول استدلال کردید که فیلسوفان در تلاششان برای این که ویژگی ایدئولوژیکی زیست سیاسی را آشکار کرده و آن را در معرض دید قرار دهند، باید ساختارشکنی آن را ساختارشکنی کنند. در تعداد زیادی از نوشته هایتان، شما سهم عمده ای را در آشکار شدن این تحریف ایدئولوژیکی بعنوان یک ایدئولوژی نئولیبرال سرمایه داری، نظم داده اید. بنظر می رسد که یکی از پیامدها این باشد که با نقد سرمایه داری و ستایش از بازسازی کردن ترمرد بیولوژیکی هستی گونه ها وظیفه ی فلسفه به پایان خواهد رسید. با این وجود، مارکس هم، که شما اغلب به او اشاره می کنید، رسوبات تاریخی نظام سرمایه داری را مورد بررسی قرار داده که گزینه هائی را محدود کرده که در اختیار کسانی قرار دارند که در مقابل روابط سرمایه داری مقاومت کرده اند، و او بطور معروفی استدلال کرده است که وظیفه ی فلسفه به پایان رسیده است. چرا لازم آمده که فلسفه بعد از مارکس زنده نگهداشته شود؟ در چه راه هائی ما باید رابطه ی فلسفی ترمرد بیولوژیکی را، که در آن ماتریالیسم خود شما سرمایه گذاری کرده، با قیود تاریخی ای بفهمیم که ایده های مارکس از ماتریالیسم را بخود مشغول داشته اند؟

در همین راستا، مقاله ی آلبرتو توسکانو (Alberto Toscano) این تصور را ایجاد می کند که ممکن است ارائه ی سؤالات متافیزیکی و سرمایه داری به هایدگر (آن طوری که شما در کتاب *تغییر هایدگر* *The Heidegger Change* انجام داده اید) موجب ضررهائی شود، اما در مورد هگل نشود (ما متوجه شده ایم که در کتاب *آینده ی هگل* *The Future of Hegel* هرگز اشاره ای به سرمایه داری نشده است). آیا دلیل خاصی وجود دارد که چرا امروزه یک نقد مارکسیستی از ماتریالیسم، که در روزگار مارکس به سمت اکثر عرضه های فلسفی هگل هدایت می شد، نبایستی به فهم ما از انعطاف پذیری و ماتریالیسم زیست شناسی چیزی اضافه کند؟

کترین مالابو: رابطه ی من با مارکس بی قید و شرط نیست. من فکر نمی کنم که سنجشگری مارکسیستی با نیروی خودش، بتواند، ابزاری کافی برای فروپاشی ایدئولوژی سرمایه داری باشد. وقتی من می گویم "با نیروی خودش"، مقصودم این است که این منتقد نه از نظر فلسفی مستقل است و نه دیگر مستقل می ماند. این امر باید با نقد

هستی‌شناسی هایدگر (ontology = Destruktion) و با ساختارشکنی ترکیب شود. متقابلاً باید هستی‌شناسی و ساختارشکنی را با مارکسیسم مواجهه داد.

تمامی خوانشی که من در کتاب تغییر هایدگر توسعه دادم تأیید می‌کنند که ممکن نیست طوری رفتار کرد مثل این که تخریب متافیزیک - و بعداً ساختارشکنی آن - هیچ ارتباطی با چیزی ندارد که مارکس آن را تاریخ سرمایه داری، یا ماتریالیسم تاریخی می‌خواند. انسجام غیرقابل انکاری بین تقلیل سنت متافیزیکی ای که توسط هایدگر شروع شده و تقلیل سرمایه وجود دارد، که مارکس متقبل شده است. در هر دو مورد، مسئله به روز کردن بت واره سازی (fetishization) مضاعفی، از هستی (Being) و از سرمایه (پول) است. هستی آن گونه که همیشه با هستی در تاریخ متافیزیک اشتباه گرفته شده، و پول که همیشه به عنوان منبع ارزش فکر می‌شده است. البته، مصادف بودن بین سرمایه داری و هستی‌شناسی وجود دارد. مصادفی بین نقد سرمایه و تخریب هستی‌شناسی سنتی.

در تغییر هایدگر، من سعی کردم تا نشان دهم که رابطه‌ی بین هستی (Being) و وجود (being) به روشی که هایدگر به آنها فکر می‌کند را باید بعنوان روابط مبادله خوانش کرد. در سنت متافیزیک، این تبادل بعنوان "ارزش برای" (gelten) است که بر همه‌ی اشکال تحت کنترل درآوردن هستی توسط وجود، بر تمامی منطقی جایگزینی وجودی غلبه می‌کند (ontic). اقتصاد چنین مبادله‌ی خیلی نزدیک به سرمایه داری است. اما، آن چه که هایدگر آن را "فکر دیگر" می‌خواند، که بعد از متافیزیک می‌آید، نوع دیگری از مبادله است، که قابل تقلیل به اولی و در نتیجه به سرمایه داری نیست. مبادله‌ی دیگر "مساعدت" (favor = *Gunst*) خوانده شده و بی‌ربط با کمونیسم نیست. تحت قواعد این مبادله‌ی جدید، هستی و وجود به گردش در داخل یکدیگر ادامه می‌دهند اما بدون خشونت، بدون غلبه، بدون این که هیچ کدام از این دو غفلتی کنند، در طریقه‌ی یک بت واره (فتیش)، بازی گردش آنها. لذا من خوانش ماتریالیستی از هایدگر را پیشنهاد می‌کنم، و برای این کار روش مارکس را قرض گرفتم. خوانشی که بر مفهوم تغییر (change = *Wandel*)، دگرگونی (transformation) (= *Wandlung*) و دگردیسی (metamorphosis = *Verwandlung*) بر پا شده است. به من اجازه بدهید تا عبارتی از نتیجه‌گیری کتاب را نقل کنم که بطور بسیار روشنی احتیاج نه برای هستی‌شناسی بلکه برای تعبیر اقتصادی هایدگر را بیان می‌کند:

باید بخاطر آورد که، واقعه (Ereignis) رخداد تصاحب‌کردنی است که شایسته را به حال تعلیق در می‌آورد در حالی که در همان حرکت فکر را مستعد به انفصال از منطقی تصاحبی ای می‌کند که به عنوان بندگی برداشت شده است. اما چنین انفصال فکر را به این هدایت نمی‌کند تا از اقتصاد برتری یافته یا از دایره‌ی مبادله و جایگزینی خارج شود. اعلام تغییر (مبادله) دیگر ربطی با فرارسیدن غیر اقتصادی خدا می‌داند چه وعده‌ی بی

وعده ای یا هدیه ی داده نشده ای، ندارد. واقعاً نزدیکی ای بین هایدگر و مارکس وجود دارد، و این نزدیکی بدون هیچ شکی در امکان مصادف بودن هستی شناسی و اقتصادی در تعریف از مبادله، از مبادله و تحول پذیری، از ویژگی دگرذیسی پذیری و جانشین پذیری ارزش، و غیرممکنی تخطی کردن از همه این انعطاف پذیری، قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

متضاد و برعکس با این، من قبول می کنم که امروزه مجموعه ی نوشتجات مارکسیستی نمی توانند و نباید از رصد شدن های ساختارشکنی فرار کنند. هایدگر آن چیزی را آشکار می کند که در ماتریالیسم مارکس درک نشده باقی مانده، امری که خودش را، در تاریخ هستی، بصورت هیچ دکترین دیگری ثبت نکرده و آن را بدون برداشتهای تحلیلی مانند تولید، ساختار، دارائی و مالکیت، انسان، ارزش، و ماهیت بسیج می کند. برداشتهای که، نقد نشده اند، تفکر را در غبار غلیظ آرمان گرایی خفه می کنند. دریدا، بدنال هایدگر، بطور تابناکی، در کتاب *اشباح مارکس (Specters of Marx)* نشان می دهد که، مارکسیسم خودش را در یک افق مسیحانه ای (حتی اگر این امر، برای او، یک مشکل "مسیحائی بدون مسیح گرایی" باشد) از تفاوت (difference) و تفاوت (différence) قرار می دهد. در مفهوم مطلق، این افقی از تاریخ نیست. پس ما باید اغلب یکی از حساس ترین نکات مارکسیسم - و شکستش - را مورد سؤال قرار دهیم، یعنی، ماهیت و ارزش وعده ی او، اعلان او، از چیزی که دال بر فرارسیدن کمونیسم می شود. در واقع، بیشتر از کمونیسم؛ احتمالاً روش فرارسیدنش هست که، در نوشته های مارکس مسئله زا باقی مانده است.

بنابراین، در یک کلمه، هیچ ساختارشکنی ای بدون ماتریالیسم اما هیچ مارکسیسمی بدون ساختارشکنی. به عقیده ی انتقادی من، آنهایی که نقطه ی تقاطع بین مارکس و هایدگر یا بین مارکس و دریدا، یا بین مارکس، هایدگر، و دریدا را نمی بینند، هنوز هم باور به این امر که فلسفه مانعی به همین نقد است را در تفکر سیاسی و دگماتیسم خودشان مغشوش کرده اند. همان طور که خود شما می گوئید، درست است که، مارکس دیالکتیکی را پرورش داده که همزمان فلسفه و ایدئولوژی را متحد و از هم جدا می کند. اما او هرگز نگفت که نقد فلسفی فلسفه را باید فسخ کرده یا از آن عبور کرد. من فکر می کنم که مجموعه ی نوشتجات مارکسیستی فقط می تواند وقتی توان پیدا کرده و مؤثر واقع شوند که از تخریب هستی شناسی تصفیه شوند.

من فکر می کنم التوسر (Althusser)، آن طوری که او ماتریالیسم اصیل را در یکی از کتاب های آخرش به عنوان "ماتریالیسم مقابله" (materialism of encounter) تعریف کرده، که ماتریالیسمی در تضاد با منطقیون (rationalist)، و ماتریالیسم غایت نگر است، با این امر موافقت می کند. او نوشته که، ماتریالیسم مواجهه، "به عنوان یک روش تفکری کاملاً متفاوت، با ماتریالیسم های گوناگون ثبت شده متفاوت است، منجمله ماتریالیسمی که بطور گسترده ای به مارکس، انگلس و لنین منتسب می کنند، که، مانند هر ماتریالیسم دیگری در

سنت استدلال گرائی، یک ماتریالیسمی از الزام و فرجام شناسی، یعنی، یک فرم تغییر شکل داده و مبدل شده ای از آرمان گرائی است.<sup>۲</sup> ماتریالیسم فرجام شناسانه متأسفانه ماتریالیسم شناسکی احتمال وقوعی را منکوب کرده، ماتریالیسمی بدون هدف که برای آن مدل باران اتمی اپیکور<sup>۳</sup> پُابرجا مانده است. به وضوح مارکس با این نوع ماتریالیسم غریبه نیست (فراموش نکنیم که او پایان نامه اش را در باره ی اتمیسم کلاسیک به پایان رسانده)، با این وجود او آن را با ماتریالیسم های دیگر: دیالکتیک تابع الزام فرجام شناسی، پنهان کرد. لذا مهم است که ماتریالیسم مارکس را از ماتریالیسم مارکس آزاد کنیم! اجازه دهید آزادانه در باره ی آن چیزی صحبت کنیم که در زیر چارچوب سیستم در حال به عمل آمدن است، این فکر که می گوید که این "انحراف" است نه هدف، که اصیل است! حتی هایدگر خودش را به این ماتریالیسم منکوب شده فراخوانده شده می بیند! آلتوسر می نویسد، "ما می توانیم با یک مقایسه ی شگفت انگیزی شروع کنیم: مقایسه ای بین اپیکور و هایدگر."<sup>۳</sup> یک شروع می تواند از خودش فرار کند، بطور محرمانه با شروع دیگری مضاعف شود، که هایدگر آن را یک خاستگاه می خواند. التوسر سپس اقرار می کند که بورژوازی ممکن است منشائی غیر از آن چیزی داشته باشد، که مارکس به آن تخصیص داده است! برای مارکس، بورژوازی "بصورت یک طبقه ی اجتماعی متضادی با فساد طبقه ی فئودال تولید شده است." آلتوسر ادامه می دهد که، "در این جا ما مجدداً طرحی از تولید دیالکتیکی را در می یابیم، مغایری مغایر خودش را تولید می کند. ما هم چنین تر دیالکتیکی نفی را پیدا می کنیم، که بعلت الزام مفهومی، طبیعتاً مغایری لازم می آید، تا جانشین مغایرش شده و به نوبه ی خودش غالب شود. اما اگر این آن طوری نبود که اتفاقات پیش آمدند، چی؟ اگر بورژوازی، بسیار بعید تر از محصول مغایری با طبقه ی فئودال بود، بلکه اوج آن، و قله ی آن، بالاترین فرم آن، و به عبارتی، کمال فراز آن بود، چی؟"<sup>۴</sup>

آشکار است که، این چیزی است که من روش فرارسیدن<sup>۵</sup> نتیجه می خوانم که برای بازجویی در مارکس لازم است، که، در گام اول، فقط از نظر فلسفی در به عرصه گذاشتن مقابله ای بین انواع مختلف تفکر و هستی شناسی های همزمان ممکن می شود.

چیزی که برای من در ارجاع به آلتوسر اهمیت دارد محتوای تز او نیست، برای مثال این که، بالاخره، "هیچ نظریه ی رضایت بخشی از بورژوازی در مارکس وجود ندارد."<sup>۶</sup> چیزی که در این جا برای من اساسی است این است که مشاهده شود که آلتوسر به پارادایم غیر - مارکسیستی ارجاع کرده تا مارکس را زیر سؤال ببرد. آلتوسر مارکس را با هایدگر روبرو می کند اما علاوه بر این، در همان نوشته، با ماکیاولی و اسپینوزا. به عبارت دیگر، مهم است، در واقع حیاتی است که، مارکسیسم به صورت جمع در آورده شود. شخص می تواند انتخاب

<sup>۴</sup> مترجم: به باور اپیکور جهان در نتیجه ی بارش اتم ها از درون خلاء ایجاد شده است.

کند تا در این اظهار نظر یک نسبی کردنی از اهمیت مارکسیسم را مشاهده کند. یا شخص می تواند در این جا برخلاف آن را در نظر داشته باشد: ابزاری تا اتفاقات در حال وقوع را دوباره درگیر کند، سرنوشت‌هایمان را بازپخش کند، و ویژگی غیرقابل فرار از آن را تأیید کند. واضح است که من به شق دوم صحنه می گذارم. پرسیدید که، امروزه برای من، فلسفه برای چیست؟ برای ساختارشکنی همه ی شواهد بدیهی، از هر گونه ای. ساختارشکنی مارکسیسم، ساختارشکنی خود ساختارشکنی. برای این کار، دو جنبش باید با هم کار کنند، یکی برخلاف دیگری و با هم دیگر.

## سؤال ۲.

ب ب و ج گ-ه : کار فلسفی اخیر شما انقلاب علمی ای را تأکید می کند که فهم ما را از ساختار زیست شناسی احاطه کرده، و اهمیت عدم قبول دی ان ا (DNA) بعنوان رمز تولید مثل و صعود اپی ژنتیک را ردیابی می کند، الگوئی که شما دریافته اید که امر زیست شناسی و نمادین را از طریق پردازش های متابولیک سلولی تعبیر اطلاعات ژنتیکی در هم ادغام می کند. شما پیشنهاد کرده اید که این نمادگرایی اهمیت سیاسی آن است، برهانی که در باره ی انعطاف پذیری عصبی انجام داده اید. این امر دلالت ضمنی بر این دارد که بعضی جنبه های الگو سازی علمی ایدئولوژیکی هستند. آیا همه ی آنها هستند؟ ما به یاد می آوریم که مارکس وبر (Marx Weber) بطور مشهوری برهان آورد که سرنوشت و معنی کشف علمی این بوده که "درخواست کند تا توفیق پیدا کرده و منسوخ شود." تا چه اندازه کشف و الگو سازی علمی باید تنومند شوند قبل از این که علم تفکر فلسفی را به چالش بکشد؟ علم به چه روش هائی علاقه مند و مجهز است تا به الگوهای ایدئولوژیکی خودش پردازد؟ اگر دانشمندان روزی قدرت توضیحی اپی ژنتیک را تجدید نظر کنند، این امر ممکن است چه چیزی به ما در باره ی انعطاف پذیری بگوید؟

ک م: این سؤال یک بار دیگر این فرصت را به من می دهد تا این دیدگاه ها را معکوس کرده و به الزامی در نقد مارکسیستی انهدام و شالوده شکنی متافیزیک بر گردم. از این نقطه نظر است که ما باید درگیر رابطه ی بین فلسفه و علم شویم. من متذکر می شوم که، کلاً غیرممکن و بی معنی است که از این دیدگاه ها، صحبت شود. بعلاوه، من معرفت شناس (اپیستمالوژیست) نیستم و لذا یک نظریه ی فراگیری از این رابطه ها ندارم. در نتیجه من مثال های خاصی از تفکر در باره ی حیات سیاسی و در باره ی عدم توافق بین این مفهوم و مقوله هائی در دست می گیرم که در بعضی از حیطه های زیست شناسی معاصر مانند اپی ژنتیک، مورد استفاده قرار گرفته اند، تا به ما اجازه دهند تا از طریق گفتمان فلسفی دخالت کنیم.

این امر که مقاومتی به آن چه امروزه "قدرت حیات" (biopower) خوانده می‌شود - یعنی تحت نظر گیری ای که در خود ساختارهای حیاتی حکاکی شده اند نه در مفهومات فلسفی که در سطح این ساختارها سر می‌خورند بدون این که هرگز آن را بفهمند؛ و این که ممکن است مقاومتی زیست‌شناسانه به زیست‌سیاسی وجود داشته باشد؛ و این که زیست (bio) - ممکن است یک مورد پیچیده و متناقض در نظر گرفته شود، که در تضاد با خودش و اشاره کننده به، از یک طرف، وسیله‌ی نقلیه‌ی ایدئولوژیک حاکمیت مدرن، و از طرف دیگر، آن چیزی باشد که ترمز آن را می‌کشد: این سیستم هرگز توسط فیلسوفان معاصر در نظر گرفته نشده است. ما باید از طریق "ساختار ارگانسیم زنده" هم تشکیلات درونی ارگانسیم زنده و، هم از طریق زیست‌شناسیش، مقوله‌هایی را بفهمیم که آن را شرح می‌دهند تا بتوانیم آن را روشن سازیم. ما یک کلمه‌ی واحد، "زیست‌شناسی" را برای این دو بُعد غیرقابل جداکردن از هم، یعنی حیات زیست‌شناسی و علم زیست‌شناسی، تخصیص می‌دهیم. تفکرات فلسفی معاصر در باره‌ی حیات، که زیست‌شناسی را دقیقاً شرح می‌دهند، بطور سیستماتیکی مورد اول را تابع مورد دوم قرار می‌دهند و لذا به زیست‌شناسی هیچ خودمختاری ای نمی‌دهند. بنابراین، تأیید وجود یک ضد حمله‌ی سیاسی که در خود زیست‌شناسی حکاکی شده، همان بازسازی تحلیل فلسفی خواهد بود.

فرآیند ادغام سیاسی کردن حیات و زیست‌شناسی کردن سیاست، که توسط فوکو شروع شده، بدون تنش به انجام می‌رسد زیرا زیست‌شناسی از حق جواب دادن محروم شده است و بنظر می‌رسد که قالب را بدون فشار (pouvoir) پر می‌کند. همه چیزها اتفاق می‌افتند گویا زیست‌شناسی خودش را از تولدش، در قرن هیجدهم، برای سرمایه‌گذاری سیاسیش آماده می‌کند، در حالی که بعضی از مقوله‌هایش را به قدرت (سیاسی) تفویض می‌کند. بنظر می‌رسد که مقاومت زیست‌سیاسی به زیست‌سیاسی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بطور آشکاری چنین تفکری چیزی را کنار می‌گذارد که در زیست‌شناسی، خودش را برعلیه تکنوبایوپالیتیکس متمایل می‌کند. به هر چیزی که مربوط به ویژگی‌ها یا آموزش‌تن‌ها یا مربوط به کنترل رفتاری یا اداره کردن بهداشت یا کنترل زاد و ولد باشد. مسئله مخزن امکاناتی است که در خود موجود زنده ثبت شده اند. بُعدی که امروزه اکتشافات انقلابی در زیست‌شناسی مولکولی و سلولی را آشکار می‌سازد. این یافته‌ها که اکثراً توسط فیلسوفان نادیده گرفته می‌شوند، احتمال زیادی دارد که دقیقاً مسئله‌ی سیاسی را تجدید کنند. همان طور که در فرآیند اپی ژنتیک آشکار است.

من انکار نمی‌کنم که معنی مقوله‌های زیست‌شناسی بشدت مبهم و مظنون به ایدئولوژیک باقی مانده اند و نه انکار می‌کنم که زیست‌شناسی، به گونه‌ای اساسی، همدست قدرتمند زیست‌سیاسی است. ابزاری کردن

موجودات زنده یک حقیقت است: دستکاری های ژنتیکی، کلون کردن، کشاورزی تراریختی<sup>۴۴</sup> فهرست بلند بالائی است. اما من می خواهم اطمینان دهم که، در خود تحقیقات زیست شناسی - و مقصودم "تحقیقات" و هم چنین کارهای تجربی است، بُعدی مفهومی و نظریه ای وجود دارد که از آن قابل تفکیک نیست - شرح دقیقی از یک استراتژی مقاومت در برابر خود زیست سیاسی وجود دارد! لذا لازم است که از نظر فلسفی این رابطه ی دیالکتیکی بین زیست شناسی و خودش شرح دقیقی داده شود. شما صحیح می فرمائید که تأکید می کنید که زیست شناسی مانند "علوم تکنیکی یا تکنوساینس" دیگر امروزی، درگیر یک منطق پیشرفت و کشف دیوانه واری شده و این که اپی ژنتیک، تا حدی، بصورت ابزار نظریه ای دوران کنونی، مطمئناً ارزش دارد. اما نمی توان انکار کرد که روش زندگی و تفکری ما با کشف اهمیت عوامل اپی ژنتیک در تکوین موجود زنده خودشان را عمیقاً دگرگون شده یافته اند. طب ترمیمی (بازسازی regenerative)، کلون کردن های درمانی، درمان ژنی، بوم شناسی، پرورش مغزی . . . همه ی این سؤالات، تدریجاً، برداشت های ما را از بدن هایمان، از جبر ژنتیکی، و از محیط تغییر داده اند. لذا، مسابقه برای اکتشاف، تنها موتور علم نیست، این قلب سرمایه داری جهانی را شامل می شود، جایی که علم یکی از مهمترین عوامل و ابزارهای هنجاری است.

به عبارت دیگر، البته که، حاکمیت و نیروی زیستی از تولید ارزش های زیست شناسی قابل جدا شدن نیستند. ولی من می خواهم اطمینان دهم که که دومی به آن قابل تقلیل نیست. معمولاً، نقد فلسفی نیروی زیستی به تضادش بر می گردد تا نشان دهد که در زیست شناسی هیچ چیزی به مقاومتی در برابر حاکمیت اجازه نمی دهد. چنین مقاومتی می تواند فقط می تواند ناشی از کشمکش بین چیزهایی باشد که من آن ها را زندگی نمادی و زندگی زیست شناسی می خوانم. فیلسوفان اکثراً موافقت می کنند که لازم است که مفهوم متفاوتی از زندگی با زندگی زیست شناسی داشته باشیم تا بتوانیم در باره ی یک جنبه از موجود زنده فکر کنیم که زیست شناسی نمی تواند آن را تسخیر کند. این بُعد را معنی، هستی، تاریخ، و تمامی آن چیزهایی بخوانید که فرض شده از ممارست های خالص "فرهنگی" برخاسته اند.

من در کتابی که در حال حاضر می نویسم سعی می کنم که نشان دهم که تن (body) (فوکو)، جاندار (animal) (دریدا)، و حیات عریان (bare life) در نهایت زیست شناسی ای را که قرار است در وجودشان باشد، بیرون

<sup>۴۴</sup> مترجم: transgenic مخلوط کردن محتویات ژنتیکی دو موجود زنده که از یک گونه نیستند. مانند وارد کردن ژن کاروتن ساز هویج به برنج برای جلوگیری از کمبود ویتامین A در اجتماعاتی که برنج غذای اصلی آنهاست و کمبود ویتامین A باعث اختلال بینایی در آنها می شود.

می‌اندازند، با این وجود هنوز هم بیاناتی از یک تن، یک جاندار، یا یک شکنندگی نمادی - ماده‌زدائی شده و جسم‌زدائی شده و لذا آرمانی شده - باقی می‌مانند. در هیچ موردی ساختارشکنی نشده است.

مقصود من این نیست که یک "نقد" تک‌صدائی از این سه موضوع تفکری را پرورش دهم، که بطور آشکاری مفهومی از زندگی را ارائه دهد که غیر از آن چیزی باشد که، برای مثال، در سنت فلسفه‌ی معنوی گرائی، یا پدیده‌شناسی، توسعه پیدا کرده است. موضوعات معاصر شکل‌گیری بدن، تفاوت بین سکس و جنسیت، زایشی و والدینی، و موضوعات اخلاقی‌ای که با پیشرفت‌های تکنولوژی‌های زیستی پیش آمده‌اند، بازتاب‌ها بر تزلزل و شکنندگی حیات، بر حیوانات، بر محیط زیست - واضح است که همه‌ی این‌ها بازتابی بر زیست‌سیاسی و در معرض قرار گرفتن حیات برای قربانی کردن، خواهند داشت.

با این وجود، همان‌طور که من تلاش می‌کنم نشان دهم، "معنی" زندگی در درون این بازتاب‌ها باقی می‌ماند، با تفاوت‌ها و مرزها کوبه‌کوبه شده است. دیواری که حیات را از خودش جدا می‌کند باقی می‌ماند: حیات زیست‌شناسی هنوز هم، به طریقی، همیشه مشتق شده است و یک بار دیگر تحت حیات نمادی افکنده شده است. بر چنین برشی غلبه پیدا نشده، و فیلسوفان امروزی، ارث بران تفکر انتقادی، از عصر پسا-ساختارگرائی و ساختارشکنی، بدون علاقه به تعاریف جدید موجود زنده، به بررسی یک جنبه‌ی زیست‌شناسی‌ای ادامه می‌دهند که از اوائل قرن نوزدهم آشکار شده است. هنوز هم گفتمان بین زیست‌شناسی و فلسفه اتفاق نیافتاده است. باید توجه کرد که زیست‌شناسان دیگر چنین بحثی را ممکن نمی‌سازند. در مناظره‌ای که با جوانب دوگانه‌ی یورش نیروی حیاتی و تکنوساینس، باز شده، با قرار دادن اکتشافات و پیشرفت‌های علوم حیاتی در روشی دقیق، هیچ کدام از آنها دیگر مناسب نمی‌بینند به فیلسوفان جواب بدهند. مثلاً، مشکل بنظر می‌رسد که باور کنیم که زیست‌شناسان فوکو دریدا و هایدگر را نمی‌شناسند، و یا هرگز با واژه‌ی زیست‌سیاسی مواجه نشده‌اند. با کمال تعجب، زیست‌شناسی سعی نکرده تا جایگاهش را بعنوان ابزار سیاسی - ایدئولوژیک قدرت حاکمیتی پایدار کند که برایش توسط فلسفه‌ی معاصر ذخیره شده است. دانشمندان متصل شده به دو قطب اخلاق (اتیکس) (بحث بی‌پایان در باره‌ی تکنولوژی‌های تولید مثل و جایگاه جنین) و تحول‌گرائی (evolutionism) (پاسخ‌های گوناگون به چالش‌های ایدئولوژیکی داروینیسیم)، در بازتاب بر این امر قصور کرده‌اند که اکنون علم موجودات زنده چگونه می‌تواند و باید خودش را نگران تعیین هویت بین جبر زیست‌شناسی و به‌هنجار کردن سیاسی حیات کند. سپر اخلاقی‌ای که امروزه گفتمان زیست‌شناسی را احاطه کرده برای تعریف فضای یک نافرمانی نظریه‌ای در باره‌ی اتهام همدستی بین علوم حیاتی، حاکمیت، سرمایه‌داری، و دستکاری تکنولوژیکی حیات کافی نیست.

لذا لازم است تا پایه های یک محاوره ای ریخته شود، تا از زیست شناسی معاصر "اجازه" گرفته شود، تا عبارتی از کنگوایلهم (Canguilhem) قرض گرفته شود تا "مفهومات فلسفی بنیادی"<sup>۷</sup> آن معین شود. اما مفهوم زیست شناسی چیست؟ همان طور که کنگوایلهم بیشتر شرح داده، سؤال در باره ی برداشت در راهی است که در حال تبدیل به "یک روش یونیورسال و الزام آوری در باره ی درک تجربه ی شخصی و هستی موجودات زنده" خواهد شد که لذا خودش را به مثابه "روش یونیورسال و الزام آور درک تجربه ی شخصی و هستی موجودات زنده"<sup>۸</sup> شکل می دهد.

من آگاه از مخاطره ای که هر فیلسوفی مواجه می شود که "کوشش در فلسفه ی زیست شناسی" "مصالحه با زیست شناسانی کند که مورد استفاده قرار داده یا به آنها ارجاع می کند" و در نتیجه جایگاه یک زیست شناسی "خیال پردازانه"<sup>۹</sup> را بدست می آورد، سعی کرده ام این مقوله ها را بیرون بکشم، که، با آغاز از تجربه ی شخصی موجود زنده، تبدیل به روش های بنیادی تفکر شود، در حالی که خود فلسفه را دگرگون می کنم.

## سوال ۳

ب ب و ج گ - ه: از وقت کتاب *آینده ی هگل* شما بر اهمیت سابژکتیویتی برای برداشت انعطاف پذیری تأکید کرده اید، سوژه ی درک کننده را یکی از عناصر کلیدی خوانش انعطاف پذیری خودتان کرده اید. در این کتاب شما نوشته اید که، "برداشت خوانش انعطافی نقش تعیین کننده و قاطعی در هماهنگ کردن با سابژکتیویته ی خواننده بازی می کند، خواننده تبدیل به مؤلف اظهار نظر می شود. خواننده هر چرا که می خواند دوباره نویسی می کند. با این وجود برای هیچ کس مگر خواننده الزامی ندارد تا به نوبه ی خودش، حرکتی را ارائه دهد، که، متناقضانه کافی است، منجر به فروریزی 'من مطلع'، لذا فروریزی خود فردیت شود." در کتاب *انعطاف پذیری در غروب نوشتن (Plasticity at the Dusk of Writing)* و مجدداً در کتاب *تفاوت متغیر (Changing Difference)* بنا به فهم ما از این امر که چگونه خواندن به برداشت انعطاف پذیری و حس خود شما از سابژکتیویتی حیات می بخشد، شما اهمیت اتوبیوگرافی، مخصوصاً اتوبیوگرافی ذکاوتی را نشان داده اید. در کتاب *زخمی شده های تازه (New Wounded)*، شما بیشتر اهمیت تجربه ی شخصی را مورد استفاده قرار داده اید، در آغاز کتاب اهمیت تلاش مادر بزرگتان را با بیماری آلزهایمر به عنوان انگیزه ی پرورش مفهوم مغزیت (*cerebrality*) ذکر کرده اید. بخش های زیادی در این مجموعه تجربیات خاص خشونت و نژاد را برای ارزیابی سیاست های افراطی مورد توجه قرار داده اید، که انعطاف پذیری منادی آن است. نقش تجربه ی شخصی در فلسفه چیست؟ به چه طریقی تجربه ی شخصی می تواند محرک برای فهم انعطاف پذیری باشد؟ مخصوصاً،

در مورد شما آیا تجربه‌ی شخصی خانوادگی خودتان از زندگی در الجزیره و برگشت به فرانسه وقتی که جوان بودید کمک خاصی به کارهای فلسفی بعدیتان کرده است؟ آیا این تجربه‌ی استعماری اثری تصریحی یا تلویحی بر بینش‌های شما در مورد انعطاف‌پذیری داشته است؟

ک م: در بین قدرتهای استعماری گذشته، فرانسه یکی از آنهایی است که مدتهای زیادی طول کشید تا بر گذشته‌اش بازتابی داشته باشد. مطالعات پسااستعماری فقط جدیداً موفقیت‌هایی بدست آورده‌اند، و فرانسوی‌ها اغلب آسیب‌های استعماری را انکار می‌کنند. همان‌طور که بنجامین استورا (Benjamin Stora)، بزرگترین تاریخدان زنده‌ی جنگ الجزیره، می‌نویسد:

فرانسه بیمار گذشته‌ی استعماریش است. علیرغم راندن بشدت طولانی مدت آن به حاشیه‌ی تاریخش، حاشیه‌ای کردنش در کتب درسی دانشگاه‌ها و مدارس، این امر به سرعت به بحث عمومی برگشته است. مانند یک اسرار خانوادگی که یک روز عصر، سر میز غذا، بیرون ریخته می‌شود، مسئله‌ی استعمار با قانون فوریه‌ی ۲۰۰۵ که سعی کرد تا "نقش مثبت" استعمار فرانسه را به تصویب برساند. یک سال بعد پرزیدنت ژاک شیراک مجبور شد عدول کرده و خودش را از اکثریت پارلمانی جدا کند. نتیجه بسیار آشکار کننده بود: فرانسه هنوز هم وقتی به استعمارزدائی می‌آید با از دست دادن الجزیره‌ی فرانسه مصالحه نکرده است

ما در فرانسه شاهد شروع بسیار مقدماتی یک تحقیق واقعی در باره‌ی این خاطره هستیم، که طبق گفته‌ی استورا، "در جنگ" باقی مانده است. در حقیقت، اکثر تحقیقات پسااستعماری فرانسه دست نخورده و ترجمه نشده باقی مانده‌اند (من فکر می‌کنم که خود استورا برای انگلیسی‌زبان‌ها ناشناخته مانده است). این برداشت به شخص دست می‌دهد که از زمان فنون (Fanon) چیزی نوشته نشده است، که حقیقت نداشته باشد، ولی تمایش مکتوم مانده است. تعداد اندکی از مردم فرانسه می‌دانند که جنگ الجزیره چی بود، که علاوه بر این، یک جنگ داخلی بین خود الجزیره‌ای‌ها هم بوده است (مناقشه‌ی بین FNL و MNA مسالی حاج Messalie Hadj). ما حتی می‌توانیم بگوئیم یک جنگ داخلی مضاعف، چون که مناقشه‌ی دوگانه با جنگی در داخل خود جوامع مضاعف شد.

به عبارتی دیگر، افراد کمی مطلعند که یک جنگ منفرد الجزیره وجود ندارد بلکه جنگ‌های الجزیره وجود دارند (دقت کنید که اصطلاح "جنگ الجزیره" در فرانسه در ۱۸ اکتبر سال ۱۹۹۹ اتخاذ شد). خاطرات، ارثیه‌ها. نه منفرد نه متحد. نه جبهه‌ی متحدی در سمت فرانسه. جدیداً پی‌یر نور (Pierre Nora) در مقدمه‌ی چاپ جدید کتابش *Les français d'Algérie*، نامه‌ای را شامل کرده که ژاک دریدا، که در آن زمان یک

دانشجو بود، به او در زمان چاپ کتاب نوشته بود.<sup>۱۱</sup> نامه ای قابل تحسین، که در آن دریدا به نرمی نورا را بعلت داشتن بینش بشدت یک پارچه ای از الجزیره ی فرانسه سرزنش می کند. در این جا نیز، تعداد آنها زیاد است! کار مشقت بار طولانی، با بازکردن مراقبتانه ی گره ها، توسط دورا و تاریخدانان جوان دیگر شروع شده، ولی راه درازی در پیش است. مشاجره های بی پایان مانع دسترسی به آرشیوها می شوند. ما با یک نقطه ی سیاه واقعی در تاریخ کشور روبرو هستیم. یک سلب حق اقامه ی دعوی.

مهم است که قبل از جواب به سؤال شما این موضوع ذکر شود، تا فهمیده شود که هیچ "به میهن برگشته ای" از الجزیره - که همان چیزی است که من هستم - نمی تواند به آسانی تاریخچه ی خودش را در متن جهانی تری قرار دهد که به عنوان پس زمینه ی آن انجام وظیفه می کند. خانواده من، طی دوران کودکی من و تا کنون، در باره ی پیچیدگی خاطرات و منازعاتی که "الجزیره ی فرانسه" باز نمود می کند، کاملاً ساکت مانده اند. من از طریق مادرم، در اسطوره ی بهشت گمشده، زندگی کرده ام. چیزی بشدت دردناک و هم چنین بشدت تک صدا. مدتها خود من سعی نکردم تا چیز بیشتری را پیدا کنم.

لذا شما از این نکته می توانید تصور کنید که تا چه اندازه من در ملاقات با دریدا لرزه بر تن داشتم! گوئی که کسی در درون من منتظر بود تا بالاخره با پا - سیاه<sup>۱۲</sup> (pied-noir) دیگری متفاوت از چهره های آشنا ملاقات کند، مرا به بُعد کاملاً متفاوتی از موضوعات آشنا نماید، چیزی که بعداً با مطالعه ی نوشته های ادوراد سعید، بخصوص تأیید شد.

این ملاقات سرنوشت ساز هم بود از آن جا که دریدا به من یاد داد که غیرممکن است که بتوان زندگینامه (بیوگرافی)، یا بلکه زندگینامه ی شخصی (اتوبیوگرافی) و تئوری را از هم جدا کرد. عبارتی از نوشته ی "اتوبیوگرافی ها: تعلیمات نیچه و سیاست اسم خاص" (Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Names) می گوید "ما دیگر زندگینامه ی یک فیلسوف را به عنوان مجموعه ی تصادفات تجربی در نظر نمی گیریم که هم یک اسم و هم یک امضا را بیرون سیستمی جا می گذارد که خودش را می توان به خوانش فلسفی درون ماندگاری ارائه داد - تنها نوع خواندنی که از نظر فلسفی مشروع منظور می شود. . . . نه "خوانش های درون ماندگار سیستم های فلسفی (چه این خوانش ها ساختاری باشند یا نباشند) نه خوانش های خارجی، و تجربی - تولیدی هرگز به خودی خودشان پویایی این مرز بین "کار" و "زندگی"، "سیستم و سوژه ی سیستم"<sup>۱۳</sup> رازیر سؤال نبرده اند. حالا دقیقاً همین جبهه است که دریدا بی وقفه کنکاش می کرد.

<sup>۱۲</sup> مترجم: منظور هر اروپائی است که از بعد از استقلال الجزیره به فرانسه برگشت.

برای برگشتن به سؤال شما، در واقع به این دلیل است که من فکر می‌کنم که، تجربیات "شخصی" نقش کلیدی در هر بعهدده گیری فلسفی بازی می‌کند، حتی اگر این نقش را هرگز نتوان به آسانی تعریف کرد. من در باره ی تجربیات شخصیم از الجزیره چه می‌توانم بگویم، این که خیلی عجیب است که کشوری نداشته باشی که در آن متولد شده‌ای، با ایده‌ای زندگی کنی که کشور محل تولدت در مفهومی توقیف شده بود. من نمی‌دانم که مادر بزرگ مادریم کجا دفن شده است. دیگر در آنجا چیزی نیست. مسخره است. کمی مثل این می‌ماند که شخص وجود ندارد. این به معنی یک غم بزرگی است، غمی بسیار بسیار بزرگ، چیزی که هرگز بهبود پیدا نمی‌کند، ایده‌ی انزوائی که مشکل قابل اندازه‌گیری است. اما به شما نیروی زیادی می‌دهد، مثل یک تمایل ابدی برای خندیدن.

#### سؤال ۴

ب ب و ج گ - ه: فرنز فنون (Franz Fanon) استدلال کرده که تجربیات زندگی کرده (دست اول) و مجسم شده‌ی استعمارگرایی و نژاد مانع برهه‌ای جهانی کننده شده که هگل در کتاب *پدیده‌شناسی* وعده‌ی آن را داده است. فرد موتن، بر اساس این نقد، در یک بخش از کتاب حاضر، برداشتی از نهاد (گوشت و پوست) را مورد استفاده قرار می‌دهد تا به بی‌اعتدالی‌های سیاه بودن اشاره کند - ابعاد یاغی‌گری، به حساب نیامدنی، و لجام گسیختگی آن را - و پیشنهاد می‌کند که، مانند کارهای خود شما، نهاد (گوشت و پوست) پر بها است، چالشی به نقدهای حاکمیت (فوکو، آگامبن، و دیگران) که "بی - ارزشی به کسانی می‌دهند که ارزش آنها فقط در دلخواهی مبادله یا دالی شدن است." با این وجود، موتن تذکر می‌دهد که، در کوشش‌های معاصر برای ساختارشکنی حاکمیت نظریه‌ی زیست سیاسی، نهادی رادیکال شده و جنسیتی شده باقی می‌ماند. این امر بخوبی در علم اعصاب آشکار است، که مدتهای طولانی است که با برداشت برتری نژادپرستی سفید پوستان بستوه آمده است. لذا او سؤال می‌کند که آیا "ساختارشکنی ساختارشکنی زیست سیاسی هنوز هم یک عملکرد حاکمیت [است]. آیا مغز، به طریقی که نهاد (گوشت پوست) دقیقاً از پای در می‌آید، همان جایی نیست که حاکمیت سکنی گزیده است؟ آیا چیزی غیر از فرصتی برای انعطاف پذیر کردن حاکمیت خواهد بود، که تمامی سلسله مراتبی کردن ملازم آن دست نخورده گذاشته شده باشد؟ همان طور که موتن پیشنهاد کرده، اگر گفتمان‌های فلسفی بطور تاریخی گفتمان‌های نژادی و جنسیتی را بار آورده اند، شما چگونه به خودتان اطمینان می‌دهید که وظیفه‌ی ساختارشکنی زیست سیاسی چنین تاریخنفرت‌انگیزی را با سیاست‌های خطرناکش تکرار نکند؟

ک م: من احترام زیادی برای کارهای فرد موتن دارم. من با تحلیل های او در مورد مخاطره ی تولد دوباره ی حاکمیت کاملاً قانع شده ام. من جمله بر اساس ساختارشکنی خودش. حاکمیتی که، در تن ها و نهادهای (گوشت و پوست) سوژه های خودش، مرئوسی های تازه، و استعمارهای تازه ای حکاکمی کند که اثراشان دائماً جابجا شده اما هرگز واقعاً سرکوب نشوند. در این مفهوم، من بشدت آگاه هستم که ساختارشکنی بسیار معتدل زیست سیاسی ای که من در دست گرفته ام برای مقابله با مخاطره ی برگشت حاکمیتی کافی نباشد که ممکن است با مقوله های زیست شناسی معاصر متولد شوند، من جمله آنهایی که بنظر می رسند که حاکمیت را از رمز، از برنامه، و کلاً از جبر تهدید می کنند. این هم حقیقت دارد که مغز، عضو ممتاز فرماندهی، را می توان حاکم بدن در نظر گرفت - سایبرنتیک آن، چون که سایبرنتیک از نظر ریشه ی لغوی هنر حکومت کردن است.

همان طور که من قبلاً در کتاب با مغزهایمان چه کنیم؟ ذکر کرده ام، چطور نمی توان دید که، امروزه انعطاف پذیری مغز به الگوی روح سرمایه داری جدید تبدیل شده است؟ ممکن است که تغییر پذیر، نرم، حتی بی مرکز باشد، اما حکومت عصبی هنوز هم حکومت است! چگونه نمی توان دید که این انعطاف پذیری در تمامی سطوح نیروی تازه ای گرفته تا برچسب های تازه ای زده و مقوله های تازه ای طرح بریزد؟ مغزهای جنون آمیز (اسکیزوئی)، مغزهای جنایتکار، مغزهای زنان، و مغزهای مردان . . . امروزه بدون شک زیست شناسی مغز گفتمان تازه ی قدرت است.

من بر خلاف این، اصلاً هیچ قدرتی ندارم. من فکر می کنم که ارائه ی یک تحلیلی از این حکومت تازه می تواند حداقل به ما اجازه دهد تا فرمی از آگاهی از این وضع را پیدا کنیم. من چنین آگاهی تناقض نما را "آگاهی از مغز" می خوانم. من باور دارم که امروزه مهم است تا قدرت پیدا کنیم تا همه ی چیزهایی را استخراج کنیم که این فرمول بر آنها اشاره دارد.

Malabou, *Heidegger Change*, 276-77.

Althusser, "Underground Current," 167, 168.

Althusser, "Underground Current," 168.

Althusser, "Underground Current," 201.

Malabou, *Heidegger Change*, 136. این ترجمه ی اسکافیش (Skafish) از *mode d'advenue*

است.

Althusser, "Underground Current," 202.

Canguilhem, *Knowledge of Life*, 59

Canguilhem, *Knowledge of Life*, 98

Canguilhem, *Knowledge of Life*, 59

Stora and Leclère, *La guerre des memoires*, 7.

Nora, *Les français d'Algérie*.

Derrida, "Otobiographies," 5.