

متنی که ترجمه‌ی فارسی‌اش را در این جا به شما اهدا می‌کنم از شمار متن‌هایی است که به نیاز من به « با یک تیر چند نشان زدن » پاسخ می‌دهد، یعنی که نه تنها با انگیزه‌ی بنیانی من در این وب‌سایت: شناساندن « هم‌ولایتی‌های اندیشگی » ام، بسیار همخوان است بلکه این مزیت را هم دارد که در عین ایجاز، به مهم‌ترین و محوری‌ترین مسائلی می‌پردازد و به نام‌ها، اندیشه‌ها و تجاربی استناد می‌کند که من نیز به قدر توان و امکانم در معرفی آن‌ها کوشیده‌ام و می‌کوشم. در کنار این‌ها، این نکته‌ی عاطفی و شخصی هم هست که این بار نیز نویسنده‌ی متن از دوستان و همراهان من است: کلودیو آلبرتانی Claudio Albertani. نخستین دیدار و آشنایی‌ام با او در بارسلون در گردهمایی لیبرترهایی انجام گرفت که سپس حاصل گفت‌وگوها، پژوهش‌ها و تجارب‌شان به همت یارانِ بارسلونی در کتابی به زبان اسپانیایی به نام *Días rebeldes*, *Crónicas de insumisión* (روزهای شورش‌گر، رویدادنگاری‌های نافرمانی) منتشر شد. کلودیو آلبرتانی، ایتالیایی است اما سال‌هاست در مکزیک زندگی می‌کند. محور فعالیت‌هایش مبارزه و جنبش زاپاتیستی است و در دانشگاه خودمختار شهر مکزیکو هم تدریس می‌کند.

متنی که از او انتخاب کرده‌ام در باره‌ی خودمختاری و معنای آن در جنبش زاپاتیستی است. او در این بررسی مفهوم خودمختاری از دیدگاه کورنلیوس کاستوریادیس، بحث و تبادل نظر کاستوریادیس با گروه پژوهشی « ماوس » MAUSS و ارزیابی خودش در این زمینه را برپایه‌ی شناخت تجربی‌اش از جنبش زاپاتیستی کاویده است. خواست من از طرح این موضوع ادای سهمی به بازان‌دیشی، ارزیابی دوباره و تعمیق معنای خودمختاری، و بنابراین شکستن حصار تنگ و محدود کنونی آن در قاموس سیاسی ماست، زیرا بر این باورم که تبدیل سرشت این معنای ضعیف به معنایی توانمند و ریشه‌ای بخشی از کیمیاگری‌های بخش یا رهایی‌جویی کیمیاگرانه است.

مشکل اصلی من در این ترجمه نیز، به روال همیشه و طبق معمول! مشکل نارسایی معادل‌های متداول فارسی است. به ویژه در رابطه با موضوع و مفهوم اصلی و محوری این متن، یعنی *autonomie* که در زبان فارسی تاکنون بیشتر معادل « خودمختاری » برایش به کار رفته است.

باید کمی در باره‌ی این معادل‌گذاری واکاوی کنیم.

در کتاب « واژگان ادبیات و گفت‌مان ادبی » (مهران مهاجر و محمد نبوی، نشر آگه، در سال ۱۳۸۱) که دربرگیرنده‌ی معادل‌های به کار رفته در آثار ترجمه‌شده از انگلیسی به فارسی است، در ذیل مدخل *autonomy* به ترتیب این معادل‌ها آمده است:

خودسالاری، خودمختاری، خودگردانی، استقلال، قائم به ذات بودن، خودآیینی، خودفرمانی.

در ذیل مدخل *autonomous* نیز این معادل‌ها آورده شده:

خودمختار، خودایستا، خودبه‌خودی، خودآیین، خودجوش، واگذاشته به خویش، خودسالارانه، قائم به ذات.

در کتاب « فرهنگ علوم انسانی » (داریوش آشوری، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۱) چنین معادل‌هایی می‌یابیم:

*Autonomy*: ۱- خودرهبری، ۲- خودگردانی، خودمختاری

*Autonomous*: ۱- خودگردان، ۲- خودرهبر

*Autonomist*: خودگردان‌خواه

*Autonomism*: خودگردان‌خواهی

پیدااست که داریوش آشوری در این معادل‌گذاری مفهوم و معنای « گرداندن » و « رهبری کردن » را به « مختار » بودن و « اختیار » ترجیح می‌دهد. زیرا او جایی دیگر در برابر کلمه‌ی *authority* اولین معادل را « اختیار، قدرت » دانسته است. به عبارت دیگر او احتمالاً بر این باور است که از لحاظ ریشه‌شناسی، در کلمه‌ی *autonomy* ما نه با « اختیار » و « مختار بودن » بلکه با معنایی نزدیک به « گرداندن » و « راه‌بردن، رهبری » سر و کار داریم. اما مسأله این جاست که هیچ‌کدام از این معادل‌ها با معنای *nomous* همخوان و برابر نیست. سوای این موضوع، مشکل دیگر در معادل‌گذاری‌های داریوش آشوری این

است که یک معادل فارسی را در برابر چندین کلمه‌ی خارجی به کار می‌برد. برای مثال او همین «خودرهبی» و «خودگردانی» را در برابر self-direction ، self-governement ، نیز آورده است. و از سوی دیگر در برابر self-management که معمولاً معادل «خودگردانی» برایش به کار می‌رود، او معادل «خودرایانی» گذاشته است اما همین خودرایانی «را همچون معادلی برای autoregulation نیز به کار برده است.

در برابر این رویکرد مشکل‌آفرین در عرصه‌ی واژه‌سازی، درستی رویکرد زبان‌شناسی مانند محمد حیدری ملایری برجسته‌تر می‌شود زیرا وی به پی‌روی از شمار اندکی از مترجمان زبان‌شناس که پیش‌کسوت این روش بوده‌اند، مبنای معادل‌گذاری را دقت و برابری در مفاهیم و ریشه‌های زبان مبداء می‌داند. برای مثال، در برابر همین واژه‌ی autonomy پس از بررسی و آکاوی به این نتیجه می‌رسد:

کلمه‌ی nomy در انگلیسی و nomie در فرانسوی از کلمه‌ی یونانی nomia (قانون)، برگرفته از nomos و در پیوند با nemein (توزیع کردن، تخصیص دادن، ترتیب دادن، مقرر داشتن، سامان دادن) است. کلمه‌ی «نومی nomy یا nomie» ترکیبی است از دلالت بر قوانین حاکم بر موضوعی یا مجموعه‌ای از شناخت‌های مربوط به حوزه‌ای. برای نمونه: astronomy و economy .

برای معادل‌گذاری کلمه‌ی astronomy ما به‌آسانی می‌توانیم با ترجمه‌ی هر دو جزء ترکیب یعنی astr (اختر، ستاره) و nomy (شناسی) واژه‌ی قابل‌فهم «اخترشناسی» را بسازیم. اما در برابر کلمه‌ی economy چنین شیوه‌ی درستی به کار نبرده‌ایم و از معادل کدر، ناروشن، نارسا و سترون «اقتصاد» به عنوان معادل استفاده کرده‌ایم. حال آن‌که اگر در برابر eco (که اخیراً معادل «بوم» را برایش به کار می‌بریم: ecology= بوم‌شناسی)، معادل درست و ثابتی می‌داشتیم، می‌توانستیم اینجا نیز برای معادل‌سازی در برابر economy از آن استفاده کنیم. اما در این صورت نیز «بوم‌شناسی» معادل درستی برای economy نمی‌بود زیرا واژه‌ی nomy در اینجا نه بر شناخت بلکه بر قاعده و قانون دلالت دارد.

بر پایه‌ی چنین آکاوی و تحلیلی است که حیدری ملایری برای دومین معنای واژه‌ی nomy معادل فارسی «دات» را پیشنهاد می‌کند با این توضیح که «دات» dat و dad (قانون و داد)، از پارسی میانه‌ی datik, dadig و پارسی کهن/اوستایی dāta است از ریشه‌ی dā به معنی «گذاشتن، نهادن، ایجاد کردن» و هم‌ریشه با واژه‌ی مشابه در سانسکریت و چند زبان کهن و باستانی دیگر.

بر این مبنای، او واژه‌ی «بوم‌داتی» را به عنوان معادل درست و دقیق economy پیشنهاد کرده است. و با همین روش در برابر autonomy نیز معادل «خودداتی» را در واژه‌نامه‌ی خود به کار برده است. و برای autonomous و autonomy به ترتیب این توضیحات را به انگلیسی آورده است:

- ۱) Self-governing; independent; subject to its own laws only; having autonomy .
  - ۲) Pertaining to an autonomy, or a self-governing community .
  - ۳) Biology: Existing and functioning as an independent organism. Growing naturally or spontaneously, without cultivatio
- 
- ۱) Independence or freedom, as of the will or one's actions .
  - ۲) The condition of being autonomous; self-government or the right of self-government

در ضمن یک نکته‌ی جالب دیگر در واژگان حیدری ملایری این است که او سومین معادلی که برای nomos به کار برده کلمه‌ی آشنای «ناموس» است. این نکته برای ذهن کسی چون من که به رقص و پژواک معانی در زبان‌ها حساس هستم، یادآور این موضوع شد که در زبان کردی، «ئابوری» به معنی «اقتصاد» است و فرهنگ کردی — فارسی هه‌ژار «ئابور» را چنین معنی کرده است: ۱- (ناموس) آبرو، آزر؛ ۲- فراهم‌آوردن، مهیا ساختن (سازدان).

باری، به هر رو «خودداتی» به رغم همه‌ی غرابت‌اش، بسیار دقیق‌تر و رساتر از «خودمختاری» و معادل‌های تاکنون به‌کاررفته در فارسی دربرگیرنده‌ی معانی «اتونومی» است. باین‌حال، من به روال همیشگی خود از این نوواژه‌های درست‌تر و دقیق‌تر با احتیاط، «قطره‌چکانی»، و با رعایت عادات ذهنی‌مان و صرفاً برای توجه بیشتر به معنای اصلی و ریشه‌ای واژه‌ها استفاده می‌کنم.

جامعه‌ی خودمختار چه جامعه‌ای است؟  
کاستور یادیس، مردمان بومی و نسبیت‌گرایی فرهنگی

نوشته‌ی کلودیو آلبرتانی Claudio Albertani

ترجمه‌ی بهروز صفدری

نشانی وبسایت: <http://www.behrouzsafdari.com>

جهان باید چنان باشد که جهان‌بینی‌های نامبیکوارها، کنفوسیوس، وداها، یونانیان قدیم، عبری‌ها، مسیحیان، بی‌خداها، با آن در تضادِ فاحش نباشند.  
«کورنلیوس کاستور یادیس»

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که زیر سیطره‌ی بلاهای زیست‌محیطی، از خودبیگانگی سوداگران و سُست‌اندیشی است. در همان حال که شکستِ سه‌گانه‌ی کمونیسمِ دولتی، سوسیال‌دموکراسی و نئولیبرالیسم آشکارتر می‌شود، ناتوانی در تصور کردن جامعه‌ای متفاوت همچنان ادامه دارد. به همین دلیل چهره‌ای مانند کاستور یادیس با برانگیختن ما به اندیشیدن همچنان روشن‌گرِ راه ماست. حتی آن‌گاه که در مواردی با نظرش موافق نباشیم. نمونه‌اش بحثِ علنی او با اعضای «جنبش ضد فایده‌باوری [anti-utilitarist] در علوم اجتماعی» (MAUSS) «ماوس»<sup>۱</sup> است که در دسامبر ۱۹۹۴ برگزار شد.<sup>۲</sup> این گروه از نظریه‌پردازان فرانسوی از جمله آلن کیه Alain Caillé و سِرژ لِه‌توش Serge Latouche تشکیل شده که رازآمیزگریِ عقلی اقتصادی را افشا می‌کنند و راه برون‌رفت از بحران را «رشدزدایی» می‌دانند. چرا باید پس از هفده سال با روفتنِ گرد و غبار از این بحث آن را از سر گرفت؟ دلیل‌اش فعلیت داشتن‌اش و مسائلی است که مطرح می‌کند: سیاست به مثابه فعالیتِ جمعی که وضع امور موجود را به پرسش می‌گیرد، و نیز ساختنِ طرح خودداتی یا خودمختاری. من در این نوشته نخست با بازسازیِ خاستگاه‌های فکری این بحث آغاز می‌کنم تا سپس به برخی از اصلی‌ترین نکته‌هایش بپردازم و در پایان موضوع‌های بحث‌برانگیز را از سر بگیرم.

#### پیشینه‌ی بحث

لازم نیست به همه‌ی مراحل که کاستور یادیس در زندگی‌اش پیموده یک به یک بپردازیم: مشارکت‌اش در انقلاب نافرجام یونان در پایان جنگ جهانی دوم، تبعید به فرانسه، مبارزه‌ی سیاسی در گروه سوسیالیسم یا بربریت، نقد بوروکراسی [کشورهای بلوک شرق]، رویکرد به روان‌کاوی، پرسش‌گری پیوسته و عاری از پیش‌داوری درباره‌ی مسائل بزرگ جهان کنونی. رشته‌ی سرخی که در همه‌ی این تجارب به‌ظاهر متفرق تنیده شده مطالبه‌ی شیفته‌وار و حتا عنان‌گسیخته‌ی خودمختاری فردی و جمعی، نه فقط در معنای سیاسی بلکه همچنین در معنای فلسفی و هستی‌مدارانه‌ی کلمه، است. کاروند [مجموعه آثار] او با خودمختاری به معنا و مفهومی که برای مردمان بومی دارد، در ارتباطی سراسر است و مستقیم نیست، اما من می‌کوشم نشان دهم که این کاروند برای درک دامنه و بُردِ مبارزات این مردمان به‌غایت مفید است. افزون بر این، ما نقد سه‌گانه از مارکسیسم، از سیاست سنتی و از هستی‌شناسی میراث آن را مدیون همین کاروند ایم.

اما کارهای گروه پژوهشی «ماوس» دست‌کم در مکزیک کمتر شناخته‌شده است.<sup>۳</sup> این گروه از طریق نشریه‌ای به همین نام از سال ۱۹۸۱ به تدوین اندیشه‌های پرداخته که به‌طور عمده (اما نه منحصرأً) از کارهای مارسل ماوس (۱۹۵۰-۱۸۷۲) الهام می‌گیرد. مارسل ماوس انسان‌شناس، جامعه‌شناس و طرفدار سوسیالیسمی از نوع پُردونی Proudhon، مبارز سیاسی جنبش تعاونی‌ها و منتقد بولشویسم<sup>۴</sup> در همان زمان بود. ماوس نویسنده‌ی کتاب معروف *جستاری در باره‌ی دهش* است، رساله‌ای در باره‌ی شیوه‌های مبادله در جوامع کهن که در بردارنده‌ی پیامدهای مهمی از لحاظ فلسفی و سیاسی<sup>۵</sup> است. همان‌طور که داوید گرایبر David Graeber نوشته است، این کتاب یکی از رادیکال‌ترین رد و ابطال‌های اقتصاد سیاسی است که تا کنون نوشته شده و در عین حال پاسخی معقول و مستدل به دام‌های انقلاب روسیه است.<sup>۶</sup>

ماوس پس از واکاوی سرشت تراکنش‌های انسانی در جوامع متفاوت (ملانزی، پاپوآزی و برخی از قبایل شمالی و شمال غربی ایالات متحد آمریکا)، به این نتیجه می‌رسد که بخش بزرگی از آنچه علم اقتصاد درباره‌ی تاریخ اقتصادی می‌گوید نادرست و غلط است. بُن‌انگاره‌ی مشترک میان همه‌ی طرفداران متعصب رقابت آزاد، یعنی این ادعا که محرک و انگیزه‌ی اصلی انسان‌ها میل به حداکثرسازی دارایی‌ها و مایملک مادی است، یکسره بی‌اساس است. اعتقاد به *homo oeconomicus* انسان اقتصادی ابداعی صرف و منحصر به دوران مدرنیته است. چنین انسانی را «نه در پشت سر بلکه در پیش روی خود می‌یابیم» (ص. ۲۷۲). برخلاف آنچه اسمیت، ریکاردو، ناسو و همه‌ی اخلاف‌شان — و همچنین منتقدان آن‌ها، مارکس و انگلس — فکر می‌کردند، شیوه‌ی داد و ستد پایاپای پیش از شیوه‌ی کالایی قرار نمی‌گیرد و میان این دو شیوه‌ی مبادله‌ی جایگزینی جبری وجود ندارد.

در جوامع موسوم به «باستانی»، دهش (که «پوتلاج»<sup>۷</sup>، تحت نام‌گذاری‌های گوناگون، رایج‌ترین شکل مشترک آن بوده) نظامی از روابط درهم‌تنیده‌ی، بنا ترم‌شناسی مارسل موس، یک «پدیده‌ی اجتماعی تام» را تشکیل می‌دهد. در این جوامع مبادله‌ی اموال و اجناس [هوده‌ورها، لوازم زندگی]، به معنای نوعی تجارت میان افراد و شرکت‌ها چنان که در جامعه‌ی ما رایج است، وجود ندارد بلکه نظامی از «خدمات‌رسانی تام و فراگیر از نوع هم‌وردانه و مسابقه‌وار» برقرار است (همانجا، ص. ۱۵۳) که در چارچوب قراردادی بسیار کلی‌تر انجام می‌شود که رفت‌وآمد مردان، زنان و کودکان، و همچنین ضیافت‌ها، آیین‌ها و رقص‌ها را هم دربرمی‌گیرد. انسان‌ها از طریق دهش خود را با رویکردی دوسویه و متقابل در اختیار یکدیگر می‌گذارند؛ چیزها را با هم مبادله می‌کنند زیرا «حرمت» و «نزاکت» به یکدیگر می‌دهند و از یکدیگر دریافت می‌کنند.

این تصور که معنای زندگی در انباشتن ثروت است از نظر آن‌ها پوچ و مهمل است، برای مثال برای بومیان کواکیوتل که kwakiutl که تنها هدف‌شان از انباشتن ثروت تخریب آن است. به گفته‌ی کاستوریادیس اثبات ناممکنی این امر که انگیزه‌ها و مقوله‌های اقتصادی سرمایه‌داری پس‌نگرانه [عطف به ماسبق] به جوامع دیگر، به‌ویژه جوامع باستانی، فراقکنی شود، «یکی از اصلی‌ترین ادای سهم‌های برخی از جریان‌های انسان‌شناسی معاصر است»<sup>۸</sup>. در رفتار کسی که در بازار خرید و فروش می‌کند نسبت به رفتار کسی که دارایی‌اش را به دیگران می‌دهد یا در جشن‌ها و مهمانی‌ها با ولخرجی به باد می‌دهد «عقلانیت» بیشتری نیست.

اما همراه با تعمیم‌یابی شکل - کالا، یعنی همراه با سرمایه‌داری، اقتصاد با تبدیل شدن به بُعدی جداشده و تمامیتی ستم‌گرانه جامعه را به معنای اخص ملکه به مستعمره‌ی خود تبدیل می‌کند. مارسل ماوس خاطر نشان می‌کند که *افسانه‌ی زنبوران* برنارد متدویل (۱۷۰۵) نشانه‌ی نمادینی از زایش انسان مدرن همچون «حیوان اقتصادی» است (همانجا، ص. ۲۷۱) و از همان هنگام است که مفاهیم سود و منفعت فردی به‌مثابه ارزش‌هایی جهانی پنداشته‌شده قوام می‌گیرد. پس از آن، وظیفه‌ی اقتصاددانان این بوده که با استفاده از این مفاهیم تمامی توسعه‌ی تاریخی بشریت را با پس‌نگری (و سوءاستفاده) بازخوانی کنند.

بنابراین ماوس و شاگردانش به ما کمک می‌کنند تا اسطوره‌ی عقلانیت ادعایی موجود در هر تحول اجتماعی و نیز ایده‌ی تکامل جبری بشر، به عنوان امری صادق و معتبر در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها، را (که هم لیبرال‌ها و هم مارکسیست‌ها بر سرش هم‌نظر اند) مردود بشماریم. از سوی دیگر، ماوس درک و برداشت یا بگرتشی [conception] ساده‌لوحانه یا ایده‌آلیستی از دهش در جوامع نخستی یا بدوی ندارد و گاهی خصلت دورگه‌ی آن را خاطر نشان می‌کند. به این معنی که اگر از سویی خدمات ارائه‌شده در جوامع کهن کاملاً آزادانه و رایگان نیست از سوی دیگر مبادله‌های صرفاً منفعت‌محورانه هم وجود ندارد. سرشت ویژه‌ی دهش تداوم بخشیدن به روابط شخصی در زمان و قوام دادن به آن‌ها ورای کنش رخدادپذیر<sup>۹</sup> است.

پی‌یر کلاستر (۱۹۷۷-۱۹۳۴)، انسان‌شناس درخشانی که بسیار پیش‌هنگام درگذشت، نشان داده که نپاهش آروینی (مشاهدات تجربی) [observation empirique] نشان‌گر روندی ناگزیر از جوامع بی‌دولت به سوی جوامع با دولت نیست: «قانون نگاشته‌شده در تن نشان‌دهنده‌ی امتناع جامعه‌ی بدوی از روی آوردن به ریسک تقسیم‌شدگی، ریسک قدرتی جداشته از جامعه است، یعنی قدرتی که دیگر تابع جامعه نباشد»<sup>۱۰</sup> کلاستر در تقابل با انسان‌شناسی تکامل‌گرا (و نیز با مارکسیسم) به افشای این پیش‌داوری می‌پردازد که بنابر آن جوامع نخستی از سازمان‌دهی سیاسی — یعنی از ارگان‌های واقعی و عملی قدرت — و نیز از ساختارهای اقتصادی کارا بی‌بهره بوده‌اند.

کلاستر در مقدمه‌ای بر چاپ فرانسوی کتاب مارشال سالینز، *عصر حجر، عصر وفور. اقتصاد جوامع بدوی*<sup>۱۱</sup>، با صراحت اعلام می‌کند که کمیابی محصول سرمایه‌داری است. او به شیوه‌ای تحریک‌آمیز می‌نویسد که بدویان یا نخستینیان در « وفور » زندگی می‌کردند زیرا به یاری چند ساعت کارِ روزانه، شاملِ فعالیت‌های خانگی، ماهی‌گیری، برچینی، اچیدن گیاهان و رستنی‌ها<sup>۱۲</sup> و ابزارسازی نیازهایشان را برآورده می‌ساختند. باید پذیرفت که این مردمان بیش از این تولید نمی‌کنند و به انباشتن اضافه محصول نمی‌پردازند، نه از آن‌رو که نمی‌توانند بلکه از آن‌رو که میل ندارند چنین کنند. کلاستر می‌نویسد: «این قضاوت عینی، و فی‌نفسه درست، که جوامع بدوی جوامعی بدون دولت اند، در واقع پنهان‌کننده‌ی نظر و قضاوتی ارزشی است که از ابتدا امکان ساختن یک انسان‌شناسی سیاسی به‌مثابه علمی دقیق را مخدوش می‌کند. در حقیقت نظرِ نهفته در این حکم این است که جوامع بدوی از چیزی *محروم* اند به نام دولت که برای آن‌ها، همچنان‌که برای هر جامعه‌ی دیگری ( برای مثال جامعه‌ی ما ) لازم و ضروری است. بنابراین چنین جوامعی *ناقص* اند. جوامعی کاملاً واقعی و متمدن نیستند، در تجربه‌ی چه بسا دردناک کمبود به سر می‌برند، یعنی کمبود دولت، و همواره با تلاشی بی‌پایان در صدد جبران این کمبود اند. این چیزی است که به صورتی کم‌وبیش مبهم در رویدادنگاری‌های مسافران یا کارهای پژوهش‌گران بیان شده و خلاصه‌اش این است: اندیشیدن به جامعه‌ی بدون دولت ناممکن است؛ دولت سرنوشته‌ی محتوم هر جامعه‌ی است. در عمق چنین رویکردی رگه‌ای قوم‌مدارانه نهفته که اغلب ناخودآگاهانه و به همین دلیل هم بسیار قوی است.»<sup>۱۲</sup>

در باره‌ی تعریف مارکسیستی جوامع غیرسرمایه‌دارانه به‌مثابه جوامعی پیشاسرمایه‌دارانه نیز می‌توان همین را گفت. این باور که دولت و سرمایه سرنوشته‌های اجتناب‌ناپذیر بشریت اند، نه فقط در مورد جوامع بدوی بلکه در مورد جوامع غربی نیز، باور غلطی است. همه‌ی ما، این‌جا و اکنون، از این گزینه برخورداریم که مناسبات سوداگرانه و قدرت‌های تأسیس‌شده را نه فقط در تئوری و نظر بلکه در پراتیک و عمل نپذیریم. جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم توسعه‌یافته‌ترین شکل توتالیتراریسم اقتصادی تا کنون است، اما حتا در این شرایط نیز ما یکسره منقاد و مطیع نیستیم، زیرا روح و جان انسانی به‌طور طبیعی و در سرشت خود مستقل است و به روابط سلطه‌گرانه تن نمی‌دهد.

کاستوریادیس نشان می‌دهد که از همان ریشه‌ای که دولت و سرمایه می‌روید طرح‌های خودمختاریِ رادیکال نیز جوانه می‌زند. باید اضافه کنیم که نشانه‌های برجامانده از دوسویگی *réciprocité* و برگزاری جشن و مهمانی تا به امروز هم در مناطق پُرشماری حفظ شده است. یا، به عبارت دیگر، *انسان اقتصادی* (اومو اکونومیکوس، *homo oeconomicus*) نتوانسته *انسان بازیگوش* (یا بازی سرشت، اومو لودنس *homo ludens*) و راهبردهای مقاومتی او را، اسرافِ ضداقتصادی و استعداد و آمادگی‌اش برای جشن و ضیافت را ببلعد. در ژوئن سال ۱۹۵۴ گی دوبور و دوستانش در *انترناسیونالِ لتریست* نشریه‌ی منتشر کردند به نام *پوتلاچ* که آن را به رایگان توزیع می‌کردند. «هدیه‌ی باستانی و جشن‌گونه‌ی دهشی از نوع غیرهماوردانه که آن‌ها از طریق‌اش خوانندگان را با چالش قطع رابطه با چیزها و بازساختن خویش در اسراف و دست‌ودل‌بازی مواجه می‌کردند.»<sup>۱۳</sup> لحظه‌های بزرگ گسست ( برای مثال جنبش مه ۶۸، یا شورش زاپاتیستی و شعارش *همه چیز برای همگان*، *هیچ چیز برای ما* ) هنوز گویای زمان بازیگوشانه‌ای هستند که از زیر سلطه‌ی پول بیرون کشیده می‌شود و با پوتلاچ جوامع کهن خویشاوندی دارد، حتا در شهر غول‌پیکری مانند مکزیکو.<sup>۱۴</sup>

در رابطه با کار گروه ماوس، به نظر من آنچه علاوه بر ازسرگیری موضوع دهش بااهمیت است افزایش اقتصاد سیاسی همچون «دین زمانه‌ی کنونی» است، دینی با کشیشان و *ماترها*ی خاص خود: بازار، مسابقه و هماوردی، رقابت آزاد، رفاه، نیازها، کمیابی، و غیره.<sup>۱۵</sup> تأثیر بسیاری از نویسندگان در این کار به چشم می‌خورد که به نظر من گئورگ زیمل و کارل پولانی در میان آن‌ها برجسته‌تر اند. گئورگ زیمل در ۱۹۰۷، مدت‌ها پیش از مارسل ماوس، اولین کسی بود که در جستار مهمی درباره‌ی رایگانی به مسائل مربوط به دهش و روابط دوسویه پرداخت.<sup>۱۶</sup> این تحلیل‌گر بزرگ ستیز تراژیک میان فرد و جامعه در زندگی دوران مدرن، به‌ویژه در شهر، رایگانی یا به گفته‌ی خودش «حافظه‌ی اخلاقی بشریت» را همچون عامل مرکزی در فرآوند اجتماعی شدن می‌داند.

دهش، گذشته از این که، همراه با دزدی، نخستین شکل مبادله‌ی دارایی میان انسان‌هاست، شکلی از رایگانی در قالب شیء و بیانی از رفتارهای دوسویه میان آن‌ها و آمادگی درونی هرکس در قبال دیگری هم هست. این نه یک شیئی بلکه رابطه‌ای اجتماعی است که از عوامل مادی سازنده‌اش فراتر می‌رود. در سرمایه‌داری، وقتی سمت‌وسوی روابط اجتماعی تنظیم‌شدن

خودکارانه بر پایه‌ی کمیت، خودخواهی اقتصادی و دقت محاسبه‌گرانه است، « کالاهای زندگی خاص خود کسب می‌کنند » و « روابط انسانی به روابط میان اشیاء تبدیل می‌شود »، اما باین همه حتا تحت این پوشش نیز رایگان‌ی دوام آورده است. کاروند پولاتی، به‌ویژه کتاب *دگرگونی بزرگ*<sup>۱۷</sup>، به ما کمک می‌کند تا بخش عمده‌ای از میراث انتقادی مارکسیسم را نگاه داریم و از زیر بار دست‌وپاگیرترین جنبه‌اش رها شویم: ارزیابی گزاف از عامل اقتصادی در تاریخ انسانی<sup>۱۸</sup>. پولاتی نیز همانند مارسل ماوس بر این نظر است که انسان همواره حیوانی اقتصادی نبوده است؛ در گذشته، بازارها، پول و تجارت در جوامع گوناگون وجود داشته اما اقتصاد از اهمیت نامتناسبی که امروزه دارد برخوردار نبوده است. این پدیده تنها از قرن نوزدهم به بعد رخ می‌دهد، همزمان با گذار از اقتصادی *همراه با بازار* به *اقتصاد بازار*، یعنی گذار به یک سیستم اقتصادی سخت‌پای<sup>۱۹</sup> با قواعد و جهت‌گیری صرفاً معطوف به بازار.

آن‌گاه اقتصاد در برابر جامعه خودمختار یا خوددات می‌شود و همچون قدرتی جدانشده با بلعیدن آیین اخلاقی دهش و دوسویگی که در همه‌ی جوامع پیشین، حتا در جوامع اروپایی، یافته می‌شود، استقرار می‌یابد. سپس زندگی به تبعیت و انقیاد سرمایه در می‌آید که حاصل آن گرایشی منحرف و کژدیسانه به سلطه‌گری است که اندک‌اندک سایه‌ی شوم خود را بر تمامی جهان کنونی افکنده است. این فراروندی است که نه تنها در قلمروهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، بلکه همچنین در عرصه‌های قومی، فرهنگی و وجودی نیز گسترش می‌یابد. فراروندی که با خشونت‌ی سهمگین امروزه از حد و حدود خود نیز فراگذشته و می‌تواند کل بشریت را به خودویران‌گری بکشاند.

#### بحث

همه‌ی نکته‌های یادشده گویای این موضوع‌اند که تدوین نظری گروه ماوس در محیط فکری‌ی انجام گرفته که در همسایگی و نزدیکی با محیط فکری کاستوریادیس بوده است. میان آن‌ها همدلی متقابل وجود داشته و اعضای گروه مدیون بودن‌شان به بنیان‌گذار *سوسیالیسم یا بربریت* را رک و راست پذیرفته‌اند<sup>۲۰</sup>. موضوع تنها بر سر نقد رادیکال از رشد اقتصادی یا از ایمان تقریباً مذهبی به ضرورت توسعه‌ی بی‌پایان صنعت بزرگ نیست<sup>۲۱</sup>. در متن مشهوری از کاستوریادیس که بعدها در کتاب *نهاد خیالین جامعه* بازنشر یافت، می‌خوانیم که اگر، بنا بر مدعای مارکس، مقوله‌های جامعه‌ی بورژوازی « سازمان‌یابی و مناسبات تولیدی همه‌ی جوامع » را توضیح می‌دهند، اگر « کالبدشناسی انسان آشکارکننده‌ی کالبد میمون است »، پس نطفه‌های سلطه‌ی سرمایه‌دارانه هم در هر کجا و هر زمانی هست. این امر نه فقط نوعی بازگشت به اقتصاد سیاسی سنتی بلکه بازگشت به فلسفه‌ی هگلی و عقل‌گرایی علمی را هم موجب می‌شود<sup>۲۲</sup>. کاستوریادیس به گونه‌ای کنایه‌آمیز چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ایده‌ی از نو قراردادن دیالکتیک هگلی « بر روی پاهایش » باعث می‌شود ما همچنان با همان حیوان بمانیم، حال آن‌که موضوع این است که چگونه سرش را ببریم<sup>۲۳</sup>.

البته برخی از این عیب‌جویی‌ها کمی مبالغه‌آمیز است. خود مارکس در اواخر عمرش، به‌ویژه در یادداشت‌هایش در باره‌ی روسیه، از برداشت‌های پیشین خود فاصله گرفت. در ضمن شاید به همین دلیل او کتاب *سرمایه* را هرگز به پایان نرساند<sup>۲۴</sup>. با وجود این، به نظر من این مبالغه‌گویی‌های کاستوریادیس ثمربخش‌تر از دفاع افراطی از مارکسیسم ارتدوکس و مکتبی است. برای مثال، عیبی که دانیل بن سعید از کاستوریادیس می‌گیرد مبنی بر این‌که او از « مارکسیسم » فقط انحطاط‌های بوروکراتیک‌اش را فهمیده است، حرف بی‌ربطی است<sup>۲۵</sup>.

کاستوریادیس از مارکسیسم آمده بود و اهمیت آن را برای آشکارکردن سازوکارهای استثمار و سلطه‌گری در جامعه‌ی کاپیتالیستی قبول داشت. نشریه‌ی *سوسیالیسم یا بربریت* با مارکسیست‌های انتقادی، از جمله کارل گرش، آنتون پانه‌کوک، رایا دونایفسکایا، ارتباط داشت. کاستوریادیس خودش به روشنی می‌گوید که پیش از آمدن‌اش به فرانسه مشاهدات آنته سیلیگا، بوریس سوارین، ویکتور سرژ، آکساندر بارمین و خود تروتسکی را در باره‌ی کشور شوروی مطالعه کرده است<sup>۲۶</sup>. او با چنین مارکسیسمی، و نه فقط با کاریکاتور استالینی‌اش، تسویه حساب می‌کند.

کاستوریادیس مستقیماً با خود مارکس ( یعنی همان کسی که « مارکسیست » نبود ) به دیالوگ می‌پردازد، بی‌آن‌که این امر را در موردش منکر شود که او نخستین کسی بوده که به تاریخ بر مبنای پروژهای آزادی‌بخش اندیشیده و نشان داده است چه رابطه‌ی عمیقی میان تولید و بقیه‌ی زندگی وجود دارد. با این حال، کاستوریادیس این امر را که بر این مبنا نظریه‌ای از تاریخ

برپایه‌ی دترمینیسم بی‌اندازه و اقلومی کردن تکنیک ساخته شود، به پرسش می‌کشید. او با دفاع از خواست‌رهای انسانی و ضرورت تغییر انقلابی در سرتاسر زندگی‌اش، به نقد «درونی» مارکسیسم انتقادی پرداخت، هرچند خودش موضوع را این چنین نمی‌دید.

به این ترتیب به مباحثه‌ی مورد نظرمان می‌رسیم. تاریخ: ۹ دسامبر ۱۹۹۴. مکان: مون‌پلیه، فرانسه. در یک‌سو، کاستوریادیس، و در سوی دیگر اعضای اصلی «ماوس»، از جمله: آلن کیه، سرژ لاتوش، ژاک دویت، و شانتال مووف. مناسبت این مباحثه گفت‌وشنودی است در باره‌ی نسبت‌گرایی فرهنگی، اما موضوع‌های مهم‌تری روی میز جلسه قرار گرفته است: سیاست، فلسفه، دموکراسی و ساختن جامعه‌ای خودمختار. همه‌ی شرکت‌کنندگان بر سر یک موضوع تشخیص مشترکی دارند: حال دنیا خراب است و باید از نو ساخته شود. یک پرسش هم برای همه مطرح است: این چه جامعه‌ای است که در آن مشغله‌ی اصلی عده‌ای ثروت‌اندوزی است در حالی که مشغله‌ی دیگران زنده‌مانی و خرفتی است. با قرائت نامه‌ای از آلن کیه گفت‌وشنود آغاز می‌شود. موضوع مورد اختلاف نظرات کاستوریادیس در باره‌ی زایش مفروض دموکراسی، فلسفه و پروژه‌ی خودمختاری یا خودداتی [autonomie] در یونان باستان است. نکته‌ی حساس دیگر: ناخودمختاری یا دگرداتی<sup>۲۷</sup> [hétéronomie]، قطب مقابل یا مخالف خودمختاری] در جوامع موسوم به «باستانی» است. این‌ها نکته‌های کم‌اهمیتی نیستند و با معنای مبارزات اجتماعی در این جا و اکنون ارتباط مستقیم دارند. کاستوریادیس می‌نویسد: «همه‌ی فرهنگ‌ها بیرون از دایره‌ی تجمع‌گرایی هویتی آثاری باشکوه آفریده‌اند، اما فقط دو فرهنگ، همچون دو گل بزرگ روییده بر این میدان جنگ خونین، وجود داشته که در آن‌ها چیزی سرنوشت‌ساز آفریده شده است: یونان باستان و اروپای غربی.»<sup>۲۸</sup>

کاستوریادیس در متن دیگری این موضوع را چنین تصریح می‌کند: «در میان آفرینش‌های تاریخ انسانی، یکی به‌طور خاص منحصر به فرد و تکینه است: آفرینشی که به جامعه‌ی مورد نظر اجازه می‌دهد تا خود را به پرسش بکشد. آفرینش ایده‌ی خودداتی [خودمختاری]، بازگشت بازاندیشانه به خویش، انتقاد و انتقاد از خود<sup>۲۹</sup>، پرسش‌گری‌بی که هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و نمی‌پذیرد. پس چنین آفرینشی همزمان آفرینش دموکراسی و فلسفه هم هست [...] می‌دانیم که نخستین شکل این آفرینش همان است که در یونان قدیم سربرآورده، و این را هم می‌دانیم یا باید بدانیم که این آفرینش با ویژگی‌هایی دیگر از قرن یازدهم به بعد در اروپای غربی همراه با آفرینش نخستین کمون‌ها [همداره‌ها]ی بورژوازی که خواستار خودمآمداری‌شان autogouvernement بودند، سپس با رنسانس [نوزایی]، با دوران رفورم [دگردیسی، "اصلاحات دینی"]، با روشنگری، با انقلاب‌های قرن ۱۸ و ۱۹، با جنبش کارگری { که از نظر کاستوریادیس به رغم شکست‌های آن یکی از اعجاز‌آمیزترین اقدام‌ها به منظور انسانی‌سازی جامعه تا کنون بوده است } و در دوران اخیر با دیگر جنبش‌های رهایی‌خواهانه از سر گرفته شده است»<sup>۳۰</sup>.

کاستوریادیس برای آن که منظورش را بهتر توضیح دهد تفاوت‌گذاری ثمربخشی میان امر سیاسی و سیاست قائل می‌شود. امر سیاسی چیزی است که به قدرت در جامعه‌ای معین مربوط است. قدرت — به معنای تصمیم‌گیری‌هایی جمعی که چون به نحوی از انحا ضمانت اجرایی می‌یابند خصلتی اجباری می‌گیرند — همیشه وجود داشته و وجود خواهد داشت. این، همچنان که کلاستر در مورد جوامع بدوی نشان داده، بدان معنا نیست که پس باید دولت وجود داشته باشد. اما (و اصل مسأله همین است) به نظر کاستوریادیس این شکل از قدرت سنتی خودپرسش‌گری نمی‌کند. توان و خواست چنین کاری را ندارد. دستاورد جهان یونانی همانا ابداع سیاست همچون فعالیت است که پرسش‌گری و خودپرسش‌گری می‌کند. در این معنا، سیاست فقط هنگامی زاده می‌شود که جمعی تصمیم بگیرد به صورت باز و علنی درباره‌ی نهادهايش بحث کند و امکان تغییرشان را بپذیرد.<sup>۳۱</sup>

نویسنده‌ی ما در ادامه‌ی مطلب می‌گوید که هم دموکراسی و هم فلسفه در یونان باستان بدین گونه زاده شده‌اند. این هر دو همچون پرسمان‌های تخیل اجتماعی نهاد<sup>۳۲</sup> پدیدار می‌شوند و در پیوند تنگاتنگ‌شان با پروژه‌ی خودداتی [خودمختاری] همچون بازپرسی‌هایی در پیوند عمیق با موضوع‌شان سربرمی‌آورند، یعنی: نهاد مستقر جهان و جامعه<sup>۳۳</sup>. هم دموکراسی و هم فلسفه توأم با کنجکاو‌ی بزرگی در قبال جهان و در قبال میل به شناختن و فهمیدن آن، و نه فقط سلطه‌یابی بر آن، پیش می‌روند. هردو، آن تاریخ‌شناس بزرگ، از فرهنگ‌های دیگر با تحقیر و نفرت سخن نمی‌گوید و دوست‌داشتنی‌ترین قهرمان ایلید می‌تواند نه آشیل یونانی بلکه هکتور تروایی باشد. نقطه‌ی اوج این جنبش را می‌توان «پولیس polis»، شهر یونانی، و



به‌ویژه آن در زمان‌های پریکلِس ( سده‌ی پنجم پیش از میلاد ) دانست که مرکز آفرینشی بوده که « نه پیش از آن <sup>۳۴</sup> زمان و نه پس از آن زمان تا کنون هم‌تا نداشته است » <sup>۳۵</sup>.

جالب است نظرِ نیچه را در باره‌ی این موضوع بخوانیم: « شهر یونانی ( پولیس <sup>۳۶</sup> )، همچون هر قدرتِ سیاسی سازمان‌دهنده‌ای، با طردگرایی [انحصارگرایی] و بدگمانی به رشدِ فرهنگ برخورد می‌کرد؛ غریزه‌ی بطئیِ خشونت‌ورزانه‌اش تقریباً چیزی جز ناراحتی و ممانعت در قبالِ آن نشان نمی‌داد. شهر ( پولیس ) نمی‌خواست نه تاریخ و نه فراشدی در فرهنگ بپذیرد: آموزش مقرر شده در قانون‌گذاری‌اش باید همه‌ی نسل‌ها را مؤظف می‌ساخت و در سطحی واحد نگه می‌داشت. درست همان چیزی که افلاطون هم برای دولتِ آرمانی‌اش خواسته بود. پس به رغم شهر (پولیس) بود که فرهنگ توسعه یافت. [...] نباید با استناد به مدح‌نامه‌ی پریکلِس در مقام پاسخ برآمد: زیرا این [مدیحه] چشم‌فریبی است خوش‌بینانه در باره‌ی وحدتِ ضروری ادعایی میان شهر ( پولیس ) و فرهنگ اتنی » <sup>۳۷</sup>.

باید یادآوری کنیم که کاستوریادیس آدم ساده‌لوحی نبود. او، با فاصله‌گیری از دیدگاه مبتذلِ اروپامحوری، توضیح می‌دهد که آن‌چه یونان را می‌سازد عقل نیست، اندازه و میزان نیست، هارمونی یا « افسانه‌های تربیتی هایدگر » نیست، بلکه دُور و چرخه‌ی بی‌دادگری، بی‌اندازگی و تعدی‌گری است که به فاجعه و تخریب می‌انجامد. کاستوریادیس نیز مانند نیچه — که طرز نگرش خود به یونان را بسیار به او مدیون است هرچند از او چندان نام نمی‌برد و نقل قول نمی‌کند — فرهنگ یونان را همچون فرهنگی تراژیک می‌فهمد، به این معنا که این فرهنگ زیر سیطره‌ی *نا-معنایی* و *نا-بودن* است. او از مسأله‌ی بردگی نیز غافل نیست، هرچند توضیحی که در این باره می‌دهد کاملاً قانع‌کننده نیست. او ابایی از پذیرفتن این موضوع ندارد که بردگی شنیع و نابرازنده است، اما بر این نظر است که آن‌چه خاص فرهنگ یونانی است این نیست، و نباید با چنین ملاکی در باره‌ی این فرهنگ قضاوت کرد <sup>۳۸</sup>. بخش بزرگی از جوامع باستانی نیز، برای مثال جامعه‌ی آفریقایی، برده‌دارانه بوده اند؛ در موردِ خاص یونان، ارسطو تنها کسی بود که در صددِ توجیهِ آن برآمد.

از نظر کاستوریادیس تجربه‌ی بنیادینِ یونان درست همین توانمندیِ آن است در برعهده‌گرفتنِ مسأله‌ی نابودن [عدم وجود]، که کاستوریادیس آن را مغاک نیز می‌نامد؛ این توانایی به‌عبارتی آمادگی « هستی‌شناسانه » یونان برای پرسش‌گری مداوم در باره‌ی این مسأله و جست‌وجوی راه‌حل‌هاست. او تکرار می‌کند که « تصمیم و اراده‌ی رویاروشدن با مغاک درست به اندازه‌ی بازشناختن و پذیرفتنِ آن اساسی است. در جهانی که هیچ‌چیز پیشاپیش ارزشِ کردار و حقیقتِ اندیشه و گفتار را تضمین نمی‌کند، بسی چیزها برای کردن و اندیشیدن و گفتن هست. <sup>۳۹</sup> » بنابراین خردِ یونانی [عقل و دلیل یونانی] پاسخی است به عدمِ خرد [عدم عقل و دلیل در] وضعیتِ بشر؛ دموکراسی داده‌ی طبیعت نیست، آفرینشی تاریخی و رخدادپذیر [حادث‌شدنی] است و به همین دلیل بختکی و شکننده است <sup>۴۰</sup>. آری، چنان شکننده که سرانجام درهم کوبیده شده است: دموکراسی خودش نمی‌تواند از خود دفاع کند.

در برابر این پرسش که « چرا در یونان ؟ »، کاستوریادیس با لحنی پُر آب و تاب چنین پاسخ می‌دهد: « هیچ چیزِ مقدرشده‌ای در این امر نبوده است: دموکراسی می‌توانست در آن‌جا انجام نگیرد یا در جایی دیگری انجام گیرد. وانگهی بخشی از دموکراسی در جاهای دیگر نیز، — مانند هند، چین، در همان دوره — جامعه‌ی عمل پوشیده است. اما در نیمه راه باقی مانده است. این که چه دلایلی باعث شده چنین گسستی در نزد مردمانی ایجاد شود و نزد مردمانی دیگر ایجاد نشود، من نمی‌دانم و نمی‌توانم چیزی بگویم. اما می‌دانم که چرا فقط در یونان بوده که دموکراسی تقریباً تا به آخر مسیرش را رفته است. <sup>۴۱</sup> »

آلن کیه با درایت خاصی همان استدلالِ کاستوریادیس علیه مارکس را علیه خودِ کاستوریادیس به کار می‌گیرد. اگر نویسنده‌ی *سرمایه* تاریخ جهانی را به شمایمی برخاسته از تاریخ اخیرِ سرمایه‌داری غربی فروکاسته است، پس آیا خود کاستوریادیس با ارائه‌ی دموکراسی همچون آفرینشی یونانی - غربی به دام یونان‌محوری و حتا اروپامحوری نیفتاده است؟ آیا او نپاهش‌ها یا مشاهداتِ پی‌یر کلاستر در باره‌ی ویژگی‌های دموکراتیکِ جوامع باستانی را، که توانسته‌اند مانع از پیدایشِ قدرتِ جداسده و بُرشِ جامعه به طبقاتِ اجتماعی متخاصم شوند، نادیده نگرفته است؟ <sup>۴۲</sup>

کاستوردیپایس در دفاع از دیدگاه خود می‌گوید: « من بر این نظر نیستم که فرهنگ یونان، یا فرهنگ غربی، حتا در بهترین حالت‌شان، الگویی برای باقی بشریت یا برای خودِ ما در آینده باشند. من فقط می‌گویم که در این دو جا زمانی چیزی آغاز شده، چیزی جوانه زده است. آن چیز چه بوده است؟ ساده‌ترین صورتِ بیانِ آن این است: به پرسش کشیدنِ خویش. <sup>۴۳</sup> » از نظر

کاستوریادیس پرسشِ آلن کیه خود پرسشی اروپامحورانه است، پرسشی است که در اروپا می‌تواند مطرح شود و نه، برای مثال، در تهران، جایی که به ذهن هیچ‌کس خطور نمی‌کند از آیت‌الله خمینی بپرسد خود را ایران‌محور می‌داند یا اسلام‌محور.

سپس نظرات مربوط به جوامع موسوم به باستانی، قبیله‌ای یا سنتی (هر سه صفت همچون مترادف به کار می‌روند) مطرح می‌شود. باید خاطر نشان کنم که هیچ‌یک از شرکت‌کنندگان در بحث از مقوله‌ی «جوامع باستانی» فاصله نمی‌گیرند؛ مقوله‌ای که به نظر من بسیار پرسش‌برانگیز است زیرا شیوه‌های به‌شدت متفاوتی از زندگی را دربرمی‌گیرد. گنجاندنِ همه‌ی این شیوه‌ها در یک تعریف واحد همان‌قدر خودسرانه است که تعریف کردنِ جوامع غیر سرمایه‌داری به‌مثابه جوامعی «پیشا سرمایه‌داری».

کاستوریادیس می‌گوید: جامعه‌ی «علیه دولت»، که کلاستر از آن می‌گوید، یعنی جامعه‌ی قبیله‌ای، جامعه‌ای خودمختار یا خوددات *autonome* نیست و نمی‌تواند باشد زیرا به جایگاه استعلایی یا لاهوتی *هنجار ایمانی* راسخ دارد. و در متنی دیگر در توضیح بیشتر این موضوع می‌گوید که در چنین جوامعی نهادها به پرسش گرفته نمی‌شوند و نمی‌توانند بشوند؛ این جوامع نهادهای خود را آفریده‌اند اما چیزی در این باره نمی‌دانند و نمی‌خواهند بدانند. کسی با حکمتِ آبا و اجدادی، با موجودیت و اراده‌ی پیهو مقابله و مخالفت نمی‌کند. کسی نمی‌تواند بپرسد: «آیا قانون درست و عادلانه است؟ آیا خدایی هست؟ آیا خدای خوبی است؟» هرگونه انتقاد از قوانینی که پیشینیان به جامعه داده‌اند پیشاپیش بی‌اعتبار دانسته می‌شود. کاستوریادیس این حالت را غیر خودمختاری یا دگرداتی، *hétéronomie*، تحمیل‌شدگی *هنجار* و ناممکنی به پرسش گرفتن *هنجار* می‌نامد. و جایی که دگرداتی [غیر خودمختاری] وجود داشته باشد، خود-نهادسازی صریح و خودپرسش‌گری جمعی نیز وجود ندارد و نهایتاً نمی‌توان از دموکراسی سخن گفت. خودداتی [خودمختاری] همانا امکان گفتن این حرف در هر لحظه است که «آیا این قانون درست و عادلانه است؟»، و نیز، در صورت لزوم، امکان تغییر دادن قانون، است.<sup>۴۴</sup>

آلن کیه می‌گوید: «شما از سویی از موضعی دفاع می‌کنید که من آن را اُترنسبیت‌گر [*hyper-relativiste*] می‌نامم، از جمله هنگامی که می‌گویید همه‌ی جوامع با خودسری همسانی بر مبنای تخیل نهادسازانه‌ی رادیکال عمل می‌کنند، و از این نقطه‌نظر نمی‌توان سلسله‌مراتب یا پایگانی برایشان قائل شد، و بنابراین همه‌ی آن‌ها ارزشی همسان دارند. اما در عین حال از جهان‌شمولی [*universalisme*] بسیار رادیکالی دفاع می‌کنید، چرا که تقریباً بی‌قید و شرط از ارزشی با بُعد فرهنگی میان همه‌ی جوامع و در فراسوی آن‌ها، یعنی ارزش خودپرسش‌گری، سخن می‌گویید.»

سِرژ له‌توش نیز می‌گوید: گرچه درست است که این در غرب بوده که ایده‌ی جهان‌شمولی بیش از هر جای دیگر گسترش یافته، اما در جوامع کهن و باستانی نیز، از جمله در چین و در هند، دوره‌های مهمی از مباحثه‌ی فلسفی در ابعادی جهان‌شمول‌گرا و نیز عمل‌فاصله‌گیری وجود داشته است.<sup>۴۵</sup>

نه کاستوریادیس و نه اعضای گروه ماوس، نظرشان در باره‌ی شرق را توضیح نمی‌دهند، و چه حیف، زیرا بحث می‌توانست بسیار روشن‌تر شود. فیلسوف و اقتصاددان بنگالی، آمارتیا سن، نشان داده که در هند، در چین، و در ژاپن عهد باستان «شوراهای بودایی» وجود داشته که فضاهایی عمومی بوده‌اند مشخصاً به منظور اجرای خودپرسش‌گری، و فرق و فاصله‌ی چندانی با روحیه‌ی آگورای یونانی نداشته‌اند.<sup>۴۶</sup>

### پرسش‌ها

من با نکته‌اندیشی‌های گروه ماوس به‌طور کلی هم‌نظرم، اما پرسش‌های پُرشمار در این بحث همچنان گشوده مانده است. برای مثال، اروپامحوری چیست؟ می‌دانیم که اروپامحوری الزاماً یک ایده‌ئولوژی اروپایی نیست؛ در حال حاضر اروپامحوری‌های بسیاری در آمریکای لاتین، در آفریقا و جاهای دیگر تولید می‌شود. به‌نظم نقل تعریف سمیر امین از این پدیده می‌تواند مفید باشد: «اروپامحوری حاصل جمع پیش‌داوری‌ها، خطاها و نادانی‌های غربی‌ها نسبت به دیگران نیست. بنابراین نوعی قوم‌محوری عادی و پیش‌پافتاده و صرفاً گواه‌افقی‌هایی محدود نیست که برآستی هیچ مردمی از اهالی سیاره‌ی زمین تاکنون از آن فراتر نرفته باشد. اروپامحوری پدیده‌ای مشخصاً و به‌ویژه<sup>۴۷</sup> مدرن است که ریشه‌هایش از دوران نوزایی و رنسانس فراتر نمی‌رود و در سده‌ی نوزدهم اشاعه یافته است. بدین معنا، اروپامحوری بُعدی از فرهنگ و ایده‌ئولوژی جهان کاپیتالیستی مدرن را تشکیل می‌دهد.»<sup>۴۸</sup>

جالب می‌شد اگر شرکت‌کنندگان در این بحث اندکی به تفسیر شورش بومیان مکزیک می‌پرداختند، شورشی که چند ماه پیش از آن به گونه‌ای انفجاری پدیدار شده و موجی از همدلی در سراسر جهان به راه انداخته بود. گرچه کاستوریادیس درست پیش از مرگاش نظرهای مهمی در این باره اعلام کرد ( « این شورش اشکال پرشماری از مقاومت را وحدت می‌بخشد که در جهان غرب همچون بخش‌هایی از کشاکش ماهوی جوامع تاریخی و مدرن رخ می‌دهد»<sup>۴۹</sup> )، اما در جریان این بحث نه او و نه اعضای گروه ماوس اشاره‌ای به این رویداد نکردند. در حالی که چیز بی‌سابقه‌ای در این رویداد بود.

بومیان زاپاتیست نه تنها تاریخ مکزیک را تغییر دادند بلکه ایده‌های اصلی‌شان ( وانهادن مارکسیسم - لنینیسم، اضطراب بازسازی سیاست در فراسوی احزاب، نقد زندگی روزمره و شیوهی نوینی از درک همبستگی بر مبنای « دهش » و جشن ) به سرعت تبدیل به میراث بشریت شد.

آن‌ها فهمیدند که کم توسعه‌یافتگی مناطق پیرامونی با کمبود همان کالاهای فقیری تعیین می‌شود که وفورشان پدیده‌ی موسوم به « رفاه » کلان‌شهرهای امپراتوری را به آلودگی، مسمومیت و خفگی دچار کرده است. بومیان زاپاتیست، توأمان مسلح به روحیهی بینش‌ورانه و طنز، به سازمان‌دهی ملاقات‌های « بین‌الکلهکشانی » پرداختند تا رنگین‌کمان انسانی بزرگی در تقابل با افق مسدود نئولیبرال بسازند. با گام نهادن در این راه، آن‌ها اضطراب آزادسازی نیروهای خلاق جهان‌های پرشماری را که در دل و اندرون‌های جامعه‌ی کنونی خفته است، آشکار ساختند...<sup>۵۰</sup>

از این‌ها گذشته، آن جهان‌سوم‌گرایی‌یی که کاستوریادیس چندین دهه آن را نقد کرده بود در اول ژانویه ۱۹۹۴ به خاک سپرده شد. جهان‌سوم‌گرایی شیوه‌ی نگرشی است که « دیگری » را یا به چشم موجودی فرودست و محتاج و یا، برعکس، همچون پیامبری اشرافی نگاه می‌کند، اما هرگز او را همچون مخاطب در نظر نمی‌گیرد. در قطب مقابل چنین نگرشی، مایاهای شورشی بر ارتباط متقابل میان سرنوشت خودشان با سرنوشت همه‌ی طردشدگان در سراسر جهان تأکید ورزیدند و بدین طریق درها را به سوی شیوه‌ی نوینی از درک عمل سیاسی گشودند.

به یاد دارم که حوالی سال ۱۹۹۶ ارتش زاپاتیستی رهایی‌بخش ملی (EZLN) مبلغ ۵۰۰ دلار به عنوان کمک نمادین برای کارگران اعتصابی کارخانه‌ی آلفا رومئو در ایتالیا فرستاد. پیام روشن بود: زاپاتیست‌ها از همبستگی ما قدردانی و به نوبه‌ی خود با ما اعلام همبستگی می‌کردند، اما پیش از هر چیز خواهان آن بودند که حرف‌های ما را بشنوند و حرف‌هایشان را بشنومیم.<sup>۵۱</sup>

موضوع مهم دیگر، گسست مضاعفی است که آن‌ها به خوبی انجام دادند: گسستن از سازمان‌دهی سیاسی - نظامی از نوع چه‌گواریستی، و گسستن از رسوم جوامع محلی [، کمونیت‌ها، همدارگان‌ها]شان.<sup>۵۲</sup>

به بحث یادشده برگردیم. انتساب ویژگی‌های « آزادی‌بخش » به برخی از فرهنگ‌ها و قائل نشدن این ویژگی‌ها برای فرهنگ‌های دیگر اشتباه و خیمی است. افزون بر این، به نظر من هم اعضای گروه ماوس و هم کاستوریادیس به دام همان نسبت‌گرایی فرهنگی‌یی می‌افتند که مدعی اند به آن بدگمان‌اند. انگار هیچ‌کدام متوجه این امر ساده نیستند که: یک فرهنگ هیچ‌گاه بری از کشمکش‌ها نیست و همواره با فرهنگ‌های دیگر در ارتباط است. همان‌طور که لوئیس ویلورو می‌نویسد: « هیچ اخلاق وضع‌شده‌ای بدون امکان دگراندیشی وجود ندارد ». هیچ اندیشه‌ی تکرارکننده‌ی باورهای قراردادی نیست که مابازاء یا سویی مقابل‌اش را نداشته باشد: یعنی اندیشه‌ای گسسته از ایده‌نولوژی‌های مستقر. در هر فرهنگی میان ایده‌نال‌ها [آرمان‌ها]ی فراقنده‌ی تحقق‌نیافته و ارزش‌های روز به روز تکرارنده تنش دائم برقرار است.<sup>۵۳</sup>

لوئیس ویلورو کمی بعد توضیح می‌دهد که هیچ همدارگانی [ کمونیت، جماعتی ] نیست که خود به خود در انزوای کامل به وجود آمده باشد، هیچ جامعه‌ی تاریخی‌یی نیست که تصویری آرمانی از خویش با دیدن خود در آینه‌ی چشم دیگران نساخته باشد. اگر « هویت » یک مردم نه نوعی سوارکردن قطعات و ویژگی‌های متمایزکننده‌اش بلکه تصویری باشد که از خود می‌سازد، پس خلاف‌آمدها [ تنافرها، antinomies، پادادات‌ها]یی که معمولاً نسبت‌گرایی‌های فرهنگی مطرح می‌کنند از میان می‌رود.<sup>۵۴</sup> ویلورو در متن دیگری می‌افزاید: « هویت میراث ساده‌ای نیست که منتقل می‌شود، بلکه تصویری است که ساخته می‌شود، تصویری که هر مردمی از خودش می‌آفریند، و بنابراین بسته به اوضاع و احوال تاریخی تغییر می‌کند و عوض می‌شود.<sup>۵۵</sup> » انجماد یا سخت‌پای‌ساختن [rigidification] هویت باعث می‌شود مردمان در پوست خود فروخزند، اما همان‌طور که رافائل میراندا به خوبی نشان می‌دهد، این سخت‌پای‌سازی هویت نه خاص جوامع بومی بلکه « یکی از جنبه‌های منحرف و کژپویه‌ی مدرنیته است».<sup>۵۶</sup>

آیا نیازی هست تکرار کنیم که هیچ جامعه‌ای، حتا توتالیتاریسم‌های مدرن، چون تخته‌سنگی یک‌پارچه نیست. هستند روحانیونی خداناباور، مثل ژان ملیه‌ی معروف ( ۱۷۲۹-۱۶۴۴)، نویسنده‌ی رساله‌ای که شامل یکی از تندترین انتقادهای تا کنون به عمل آمده از دین است<sup>۵۷</sup>، کشیش‌هایی بنیان‌برانداز، مثل ساموئل روتیز ( که اخیراً درگذشت و من یادش را گرامی می‌دارم )، خاخام‌های صهیونیست‌ستیز و مسلمانانی طرف‌دارِ آزادشدنِ زنان. بومیانی هم هستند که احکامِ پیشینیان را دنبال نمی‌کنند، نمونه‌اش ( از میان نمونه‌های بی‌شمارِ دیگر ) « قانون زنان »، مصوبه‌ی EZLN در دسامبر ۱۹۹۳ است. ما نمی‌توانیم برپایه‌ی استدلالِ آشکارا غلطی که قوه‌ی تخیلِ جوامع سنتی را ناتوان از دیدنِ امکانِ خودپرسش‌گری می‌داند، چنین امکانی برای آن‌ها قائل نشویم. دانیل بلانشار با اندیشیدن به چیره‌دستی‌ها و خام‌دستی‌های بنیان‌گذارِ بربریت یا سوسیالیسم به وجود تناقض در اندیشه‌ای اشاره می‌کند که محتوای لیبرتری رادیکالی دارد اما در عین حال از گشوده شدن به روی اندیشه‌ی بیگانه در عمل سر باز می‌زند<sup>۵۸</sup>.

با وجود این، کاستوریادیس به ما کمک می‌کند تا از بسیاری از دام‌ها دوری جوییم. یکی از این دام‌ها « ژئوپولیتیکِ دانش » نام دارد، و جریانی است که هر چند نقطه‌ی آغازش نقدی مغتنم و مفید از اروپامحوری است اما سرانجام به دفاع از امتیازِ مفروضِ اندیشیدن « از جنوب » رو می‌آورد<sup>۵۹</sup>. در صورتی که بر خلاف این نظر که اندیشیدن در جنگل‌های لاکاندون با اندیشیدن در *مار دل پلاتا* Mar del Plata همسان نیست، حُسنِ جنبش‌های بومی آمریکای لاتینی ( و نه تنها زاپاتیستاها ) درست همین است که از لانه‌ی اعتقادی‌شان بیرون آمده و پرسش‌هایی مطرح کرده اند که همه‌ی ما را به پاسخ فرامی‌خواند. فرماندهِ آنا ماریا در روزهای فراموش‌ناشدنی ملاقاتِ بین‌الکهنکشان‌ی که در ۱۹۹۶ در مناطق زاپاتیستی برگزار شد، به ما گفت: « شما در پشتِ سرِ ما، خودِ ما هستید ».

مهم نیست در کجا می‌اندیشیم، مهم این است چه‌گونه می‌اندیشیم. بنیان‌گذارِ سوسیالیسم یا بربریت ما را از توهمِ همیشگی دیدنِ فردِ بومی همچون یک « وحشی خوب » برحذر می‌دارد. به عنوان مثال، ژرژ له‌پی بر Georges Lapierre بر این نظر است که همدارگان‌های بومی مکزیک شیوه‌ای از زندگی را حفظ کرده‌اند که در آن « فعالیتِ تجاری در حاشیه مانده است »، حرفی که برآستی خنده‌دار است چراکه از دوره‌ی ماقبل اسپانیایی تا کنون تجارت یکی از جنبه‌های شاخصِ آنان بوده است. اما له‌پی بر بی‌اعتنا به این موضوع در آن‌ها « تعریفی درست از خودمختاری اجتماعی » می‌یابد: یک جامعه « خودمختار خواهد بود هنگامی که تأثیری که از یک شکلِ اجتماعی دیگر می‌گیرد در حاشیه باقی بماند »<sup>۶۰</sup>.

در مقابله با این نظر، کاستوریادیس می‌تواند کراهت‌های دهشت‌انگیز در جوامع استوار بر سنت و وحی در سرتاسر تاریخ را قرار دهد<sup>۶۱</sup>. از سوی دیگر، له‌پی می‌نویسد « طلای روحِ همدارگانی از آن دم که اندیشه‌ی غربی در صددِ تصاحبِ آن برمی‌آید به مسی مبتذل تبدیل می‌شود ». او همچنین از برتریِ زبانِ بومیِ توخولابال tojolabal بر زبان‌های غربی دفاع می‌کند زیرا در این زبان بومی مفهوم « آبه » وجود ندارد. له‌پی بر در ادامه‌ی نظراتِ لِنکرسدورف Lenkersdorf این موضوع را چنین توضیح می‌دهد: « [ در این جا ] جز تراکنش [ تعامل ] میان سوزه‌ها چیز دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد »<sup>۶۲</sup>. این همان برداشتِ اشتباهِ کاستوریادیس منتها با بیانی بسیار ناشیانه‌تر است: این بار رمزِ خودمختاریِ از دست‌رفته نه در یونانِ قدیم بلکه در کوهستان‌های جنوب شرقیِ مکزیک نهفته است.

البته مسأله‌ی سنت به‌غایت پیچیده است. این مسأله فقط به جنبه‌های ستم‌گرانه ( دین، تبعیض جنسی، اقتدارگرایی، کاسیک‌گرایی<sup>۶۳</sup>، و غیره ) مربوط نمی‌شود بلکه، در موردِ مردمانِ بومی، عرصه‌ی ویژه‌ی شکل‌گیری مقاومت را هم دربرمی‌گیرد. این موضوع ما را به یاد جمله‌ی معروفِ جون وُماک در آغازِ کتابِ مرجع‌شده‌اش درباره‌ی زاپاتا می‌اندازد: « این کتاب تاریخِ دهقانانی است که نمی‌خواستند عوض شوند و به همین دلیل انقلاب کردند »<sup>۶۴</sup>.

همان‌گونه که آرماندو بارترا به درستی می‌گوید « بومیان مکزیک نه بهتر و نه بدتر، نه عمیق‌تر و نه سطحی‌تر از دیگران‌اند. آن‌ها همچنین عاملِ پیوندِ ما به گذشته‌ای نیک‌سرشت یا نفرت‌انگیز هم نیستند. آن‌ها برابری ما در عرصه‌ی تفاوت‌اند. مانند همه‌چیز در این چرخش‌گاهِ هزاره، آن‌ها نیز عوض‌شونده و پیش‌بینی‌ناپذیر اند. بومیان نه نوعی ماندگاری بلکه شیوه‌ی خاصی از تغییر اند. »<sup>۶۵</sup>

از سوی دیگر، روشن است که آرمانی کردنِ همدارگانِ سنتی به امرِ رهایی‌جویی کمک نمی‌کند. همدارگان باید دوباره ابداع شود، باید گشوده، متحرک، پویا و در جنبشِ دائم باشد. خودِ بومیان از ضرورتِ از نو ساختنِ خود به‌مثابه مردم سخن می‌گویند.

ویلووو به درستی خاطر نشان می‌کند که همدارگان‌ها نیز می‌توانند به میزانی که در معرض قدرت‌طلبی‌های مرتبط با ساختارهای دولت مرکزی [ملی] هستند فاسد و تباه شوند. او یادآوری می‌کند مفهوم همدارگان [کمونیته] در میان آن‌ها همچون آرمانی از زندگی اشتراکی که به آداب و رسوم محلی‌شان معنا می‌بخشد دوام آورده است. این امر مهمی است و بدیهی است که این ماندگاری و دوام در بعضی جاها بیشتر از جاهای دیگر است و این فقط یک «آرمان و ایده‌آل» نیست.<sup>۶۶</sup>

هرچند درست است که مردمان بومی کلید یک «همدارگان واقعی» اسطوره‌ای را در اختیار ندارند، اما آن‌ها در عمل محافظ فضا‌هایی عمومی‌اند که جوانه‌های خودمختاری و دموکراسی مستقیم در آن‌ها می‌روید. و همین آن‌ها را به نحوی به «یونانیان» زمانه‌ی ما تبدیل کرده است. در ایالت اواخاکا، کمونالیته «communalité همدارمندی» به مجموعه‌ای شامل جنبه‌های گوناگون گفته می‌شود که جا دارد آن‌ها را یادآوری کنیم: (۱) زمین به‌مثابه مام حیات و نیز به‌مثابه سرزمین؛ (۲) وفاق در گردهمایی و مجلس‌های محلی برای تصمیم‌گیری‌ها؛ (۳) خدمت رایگان به‌مثابه اجرای اختیارات در مقام متصدی؛ (۴) کار جمعی به‌مثابه عمل بازآفرینی؛ (۵) اجرای آیین‌ها و مراسم به‌مثابه بیان دهش همدارهای [communal].<sup>۶۷</sup>

به نظر من ترم کمونالیته «communalité همدارمندی» مناسب و به‌جا انتخاب شده زیرا متضمن ستایش غیرانتقادی از یک شکل اجتماعی نیست، بلکه راهی است شامل مجموعه رویکردهایی که با سنت سوسیالیستی و لیبرتری دیرینه‌ای در پیوند اند که توسط بسیاری کسان، از جمله ریکاردو فلورس ماگون، به روشنی بیان شده است.<sup>۶۸</sup> کینت رکروث، شاعر بزرگ «Beat Generation» به یادمان می‌آورد که یک سنت «کمونالیستی»، حتا فراموش شده و سرکوب شده، در میان مردمان «غرب» نیز وجود دارد. موضوعی که الیزه روکلو Elisée Reclus و پی‌یر کروپوتکین Pierre Kropotkin هم بر آن تأکید ورزیده‌اند.<sup>۶۹</sup>

تنها امیدوی که ما انسان‌ها می‌توانیم برای رسیدن به تغییری رادیکال و ریشه‌ای در سطح سیاره‌ای داشته باشیم، تلاقی و آشنایی میان این سنت‌ها و بسیاری سنت‌های دیگر است. بومیان مکزیک نیز بارها گفته‌اند که خود را الگویی برای پی‌روی دیگران نمی‌دانند: «این شکل از دموکراسی فقط در دل یک زندگی همدارگانه [communautaire] ممکن است. این شکل در همدارگان بومی عمل می‌کند زیرا سازمان‌یابی اجتماعی‌اش توفیق چنین دموکراسی‌سیاسی‌یی را میسر می‌سازد، اما گمان نمی‌کنم چنین شکلی قابل انتقال و تعمیم به چارچوب‌های دیگر، برای مثال چارچوب شهری، و یا به سطوح گسترده‌تری، مانند ملی و فدرالی، باشد. در عوض آن‌چه قابل انتقال و تعمیم است، و باید مورد استناد قرار گیرد، کنترل قدرت و اقتدار توسط جمع [le collectif] است».<sup>۷۰</sup>

جنبه‌ی مهم دیگر این است که بومیان بنا به رسم و عادت‌شان در قبال مسائل محوری و کانونی زمانه‌ی ما آگاهی بسیار حاد و حساسی از خود نشان می‌دهند، مسائلی چون منابع طبیعی، رابطه‌ی همبسته با طبیعت و رابطه‌ی مبتنی بر همبستگی در پیوند با همدارگان. حفاظت از منابع طبیعی: هوا، آب، دار و درخت، زمین، برپایه‌ی رابطه‌ی غیرتجاری با زمین، به مثابه مادر زمین [مام زمین] و از خلال رابطه‌ی مشترک میان آدمیان.<sup>۷۱</sup>

در پایان و به عنوان جمع‌بندی، من فکر می‌کنم که پرسش در باره‌ی جامعه‌ی «خودمختار» نوعی دام‌چاله در خود دارد. هر چند پاسخ کاستور یادیس، «جامعه‌ی هنگامی خودمختار است که خودپرسش‌گری کند»، نسبت به ذات‌باوری مبتذل گامی به پیش است، اما روشن است که جوامع هیچ‌چیز را به پرسش نمی‌گیرند، این افراد و جمع‌های دارای گوشت و پوست و استخوان اند که برای اهداف معینی مبارزه می‌کنند. جامعه‌ی به‌کمال رسیده وجود ندارد و از همین‌رو چنین افراد و جمع‌هایی در همه‌جا و همه‌ی زمان‌ها وجود دارند.

فرهنگ‌ها هم‌ارز و هم‌سان نیستند؛ نه خوب‌اند، نه بد‌اند، نه فراتر و نه فروتر اند. آن‌ها متفاوت اند. همه‌ی فرهنگ‌ها آثاری شکوهمند آفریده‌اند؛ همه‌ی فرهنگ‌ها جنبه‌هایی ستم‌گرانه و نیز تناقض‌مندی‌هایی دارند. اگر، از سویی انکار نمی‌توان کرد که در برخی از آن‌ها عدم وفاق بیش از جاهای دیگر شکفته است، از سوی دیگر باید گفت که هیچ فرهنگی دارنده‌ی رمز خودمختاری نیست، از جمله به این دلیل که چنین رمزی وجود ندارد.

خوش‌بختانه جهان‌شمول‌گرایی غیراستعماری‌یی وجود دارد که ما می‌توانیم آن را در تقابل با نسبیت‌گرایی فرهنگی بگذاریم. این جهان‌شمول‌گرایی همانا برادری جهان‌وطن‌گونه‌ی همه‌ی دگراندیش‌ها در همه‌ی فرهنگ‌ها، همه‌ی دین‌ها، همه‌ی میهن‌ها، همه‌ی ایده‌نولوژی‌هاست. همدارگان «مطلق»<sup>۷۲</sup> است که در شورش‌های مردمی سربرمی‌آورد، آن‌گاه که اشخاص، فارغ از این

که از کجا آمده باشند، زنجیرهاشان را می‌گسلند و به شیوه‌ای متحد و هماهنگ عمل می‌کنند. این همان « اثر اروس » است که در به رویِ فُورانِ فردیتِ اصیلِ همگان می‌گشاید تا ارزش‌های حاکم ناکارا شوند و فردگرایی اقتصادی فروریزد.<sup>۷۳</sup> حق با کاستوریادیس است وقتی از ما می‌خواهد فرهنگ یونانی را با ملاک برده‌داری نستجیم. و نیز حق با اوست وقتی می‌گوید ماندگاری هویت مرگ است.<sup>۷۴</sup> اما وی اشتباه می‌کند وقتی فرهنگ‌های عربی یا ایرانی را به بنیادگرایی اسلامی فرومی‌کاهد. شورش‌های اخیر در آفریقای شمالی و خاورمیانه خلاف گفته‌ی او را ثابت می‌کند. نه، این تصدیق یا نفی هویت نیست که به ما امکان می‌دهد به سوی خودمختاری پیش‌رویم. نه، بومیان آن « دیگری یا غیر خودی» بی‌نیستند که لازم باشد ما طرد یا تمجیدش کنیم، بلکه آینده‌ای هستند که ما می‌توانیم رؤیاهای خودمان را در آن نظاره کنیم. کاستوریادیس با نقل به معنای جمله‌ای از باکونین می‌نویسد: « میل و آرزویم این است که دیگری آزاد باشد، زیرا آزادی من از آن‌جا آغاز می‌شود که آزادی دیگری آغاز می‌شود و من به تنهایی در بهترین حالت چیزی جز یک "فضیلت‌مند در مرارت" نمی‌توانم باشم.»<sup>۷۵</sup>

کلودیو آلبرتانی: استاد علوم اجتماعی در دانشگاه خودمختار شهر مکزیکو (UACM) است. او با جنبش‌های اجتماعی، لیبرتر و زاپاتیستی در پیوند است. متن حاضر، نسخه‌ی بازتدوین‌شده‌ی کنفرانسی است که او در سمینار بین‌المللی « جامعه‌ی نهادگذار و کلینیک دگربردگی، رویکردی به آثار نهادینه‌ای کورنلیوس کاستوریادیس»، در ۲۷ ژانویه ۲۰۱۱ ارائه کرد. ترجمه از اسپانیایی به فرانسوی: آنیک استونس Annick Stevens  
ترجمه از فرانسوی به فارسی: بهروز صفدری

<sup>۱</sup> - این کلمه‌ی اختصاری یا کوتاه‌نوشت، یعنی MAUSS از حروف اول نام این جنبش درست شده است: *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* و جالب این که این نام با نام مارسل ماوس یا موس Marcel Mauss بنیان‌گذار انسان‌شناسی در فرانسه، که مرجع اصلی پژوهش‌ها و مواضع نظری این گروه است، یکسان تلفظ می‌شود. در این متن کلمه‌ی MAUSS (نام این گروه پژوهشی) و نام شخص Mauss بارها تکرار شده. در ترجمه فارسی برای آسان کردن این تمایز نام گروه را گاهی بین گیومه می‌گذارم، « ماوس».

<sup>۲</sup> - متن این گفت‌وگوها در نشانی زیر در دسترس است:

Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS.* : <http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article110>

<sup>۳</sup> - می‌توان به این نشانی رجوع کرد: [www.revuedumauss.org](http://www.revuedumauss.org)

<sup>۴</sup> - Marcel Mauss, « Fascisme et bolchevisme. Réflexions sur la violence » (1923), « *Appréciation sociologique du bolchevisme* » (1924) et « *Socialisme et bolchevisme* » (1925), dans Marcel Fournier (éditeur), Mauss. *Écrits politiques*, Paris, Seuil, 1997, pp. 509-31, 537-66 et 699-721.

<sup>۵</sup> - Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Première publication dans *l'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924. Repris dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF Quadrige, 1950. Les pages seront citées d'après la 8e édition, de 1983.

<sup>۶</sup> - David Graeber, « Give it away », <http://www.freewords.org/graeber.html>

<sup>۷</sup> - در زبان چینوک در سواحل غربی ایالات متحد آمریکا، « potlach پوتلاچ » نام مراسمی است که طی آن میزبان ثروت و رتبه‌ی خود را با اهدای دارایی و تملک‌اش به میهمانان نشان می‌دهد. مارسل ماوس، *جستاری درباره‌ی دهش*، ص. ۱۵۲.

<sup>۸</sup> - Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 36.

<sup>۹</sup> - برای contingent می‌توان « رخدادپذیر » (داریوش آشوری) یا « امرسان » (محمد حیدری ملایری) را به کاربرد. این معادل پیشنهادی دوم دقیق‌تر است اما بسیار ناآشنا.

<sup>۱۰</sup> - Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 159.

<sup>11</sup> - Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*, NRF Gallimard, 1976 (Traduction française de *Stone Age Economics*, 1972.)

<sup>12</sup> - این مقدمه‌ی پی‌یر کلاستر جداگانه نیز در این کتاب با عنوان « اقتصاد بدوی » آمده است :  
*Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, pp. 127-145, sous le titre «L'économie primitive.»

منبع اسپانیایی آن در متن حاضر این است:

Pierre Clastres, *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*, Ediciones reconstruir México, 1987, p. 165.

<sup>13</sup>-Mario Lippolis, préface à *Potlatch. Bollettino dell'Internazionale Lettrista*, 1954-57, Nautilus, Turin, 1999, p. 1.

<sup>14</sup> - همان جا.

<sup>15</sup> - برگرفته از کتابی با عنوان *L'économie dévoilé. Du budget familial aux contraintes planétaires*. از انتشارات

Autrement، پاریس، ۱۹۹۵.

<sup>16</sup> - *La parure et autres essais*, traduction et présentation de Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Vinas, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1998, p. 53-63.

<sup>17</sup> - این کتاب نخست در ۱۹۴۴ به انگلیسی منتشر شد. ترجمه‌ی فرانسوی آن در نشر گالیمار با عنوان *La grande transformation* در ۱۹۸۳ چاپ شد. ترجمه‌ی فارسی آن نیز به قلم محمد مالجو اخیراً با عنوان *دگرگونی بزرگ*، توسط نشر شیرازه، منتشر شده است.

<sup>18</sup> - نشریه‌ی Mauss، شماره ۹: *با کارل پولانی، علیه جامعه‌ی همه‌چیز - کالا*، سال ۲۰۰۷.

<sup>19</sup> - از واژه‌های پیشنهادی حیدری ملایری در برابر *rigide*، مرکب از سخت و پسوند پای از فعل پاییدن.

<sup>20</sup> - *Revue du MAUSS*, N° 34: *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?* Second semestre 2009. Voir en particulier la présentation (pp. 5-25) ; Alain Caillé, « Une ego-histoire marxiste » (pp. 22-26) ; Serge Latouche, « La décroissance comme projet politique de la gauche » (pp. 38-45) et Nicolas Poirier, « Espace public et émancipation chez Castoriadis » (pp. 274-290)

<sup>21</sup> - مرجع اسپانیایی یادشده در اینجا با عنوان « *Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad* » برگرفته از مجموعه‌ای است با عنوان « *El mito del desarrollo* » یا « اسطوره‌ی توسعه » (نشر Kairós, Barcelona, 1980) که در واقع ترجمه‌ی اسپانیایی متنی است از کاستوریادیس با عنوان « توسعه و عقلانیت » که توسط نشر Seuil در ۱۹۸۶ منتشر شده است.

<sup>22</sup> - نک. کارل مارکس، « مدخلی بر نقد اقتصاد سیاسی » (۱۸۵۷)

<sup>23</sup> - کاستوریادیس، *نهاد خیالین جامعه*، ص. ۸۰. (چاپ فرانسوی)

<sup>24</sup> - نک. به‌ویژه به نام‌اش به ورا زاسولیتچ Vera Zasoulitch (۱۸۸۱) که مارکس در آن نمی‌پذیرد که روسیه بتواند همان راهی را که اروپای غربی پیموده است دنبال کند.

<sup>25</sup> - دانیل بن‌سعید، « سیاست‌های کاستوریادیس ». نسخه‌ی اسپانیایی این متن:

[www.rebellion.org/noticia.php?id=54345](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=54345)

<sup>26</sup> - کاستوریادیس، جلد چهارم کتاب *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe* (چاپ فرانسوی، انتشارات Seuil، ص. ۹۷. سال ۱۹۹۶).

<sup>27</sup> - برای این کلمه داریوش آشوری معادل « دگرسالاری » و کتاب واژگان ادبیات معادل‌های « دگرپایندگی، قیام به غیر، ناهم‌نامی » را ضبط کرده‌اند.

<sup>28</sup> - بحث با گروه ماوس، همان مرجع، ص. ۱۸.

<sup>29</sup> - critique et autocritique، یا پرژن و خودپرژن‌گری، بنابر معادل‌های حیدری ملایری. نک. به مقاله‌ی « نقد و بحران » در

همین وب‌سایت.

30 - کاستوریادیس، « برآمد بی‌معنایی »، La montée de l'insignifiance، ص. ۱۱۹.

31 - بحث با گروه ماوس. همان‌جا. ص. ۳۳.

32 - imaginaire social institué. زیرنویسی را که در مقاله‌ی « به سوی رمانتیسمی انقلابی » آورده بودم در این‌جا تکرار می‌کنم: به نظرم کلمه‌های institué و instituant در این متن و به قلم رمی هس، که خود از جامعه‌شناسان گرایش « تحلیل نهادی » یا « نهاد کاوی » analyse institutionnelle است، علاوه بر معنای معمولی‌ترشان، به دلالت‌های خاص این مفاهیم، برای نمونه در آثار کورنلیوس کاستوریادیس، یا رنه لورو نیز متکی است. به طور خلاصه، رنه لورو با اتکا به سه بُعد منطبق هگلی، برای مفهوم institution یا نهاد سه لحظه قائل است: institué وجه شکل‌گرفته، هنجاری، نهاده‌شده، مستقر؛ instituant، برنهنده، بانی، پایه‌گذار، همچون لحظه‌ی نفی هنجار و نهاد مستقر و institution به عنوان نهاد، هم‌نهاده یا سنتز این دو وجه. فعل فارسی نهادن و مشتقات آن به‌سختی می‌تواند بار این معادل‌ها را بر دوش کشد.

33 - C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, p. 274.

34 - برای exclusive و دیگر مشتقات فعل exclure هنوز معادل‌های درستی به فارسی نداریم. حیدری ملایری برای این فعل معادل « سکلاندن » و برای exclusive « سکلاننده و سکلان‌مند » را پیشنهاد می‌کند.

35 - همان‌جا. ص. ۲۸۶.

36 - کلمه‌ی یونانی polis، پولیس، در زبان‌های اروپایی در دوران معاصر به « شهر-دولت » یا « دولت‌شهر » ترجمه شده: Cité-État, Stadtstaat, city-state, stato-città. اگر کلمه‌ی اول، cité یا city، از ریشه‌ی لاتینی civitas (شهر) در این واژه‌ی ترکیبی را تقریباً همگان پذیرفته‌اند، در عوض کلمه‌ی دوم یعنی « دولت » در این معادل‌گذاری همیشه بحث و جدل برانگیخته است. یکی از آخرین پژوهش‌های جامع در این زمینه را پژوهش‌گر دانمارکی موگنس هرمان هانسن Mogens Herman Hansen انجام داده و با برپایه‌ی شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان مفهوم مدرن کلمه‌ی « دولت » و « پولیس »، معادل « دولت‌شهر » را در مجموع درست می‌داند. اما مسأله‌ی ما فارسی‌زبان‌ها این است که خود کلمه‌ی « دولت » بسیار کدر، نارسا و نامفهوم است. از همین‌رو در متن حاضر من برای polis معادل « دولت‌شهر » به کار نبرده‌ام، به ویژه آن‌که در متن اصلی نیز از کلمه‌ی « دولت » استفاده نشده است. در این باره باز هم جداگانه خواهیم نوشت.

37 - نیچه، *انسانی، زیادی انسانی*. بند ۴۷۴. ( آیا نیازی هست یادآوری کنم که ترجمه‌ی فارسی این کتاب هم چقدر اسفناک و افتضاح است؟ همان‌طور که در نوشته‌های دیگرم گفته بودم گویا وظیفه‌ی نشر جامی در ایران ذبح رسمی متن‌های نیچه است، گواه دیگر این امر ترجمه‌ی جناب دکتر سعید فیروزآبادی از این اثر است.)

38 - بحث با گروه ماوس، ص. ۴۷.

39 - *آن‌چه یونان را می‌سازد*، همان‌جا، ص. ۲۸۳.

40 - کاستوریادیس، *قلمروهای انسان*، ص. ۱۳۴.

41 - *آن‌چه یونان را می‌سازد*، همان‌جا، ص. ۲۷۷.

42 - بحث با ماوس، همان‌جا. ص. ۲۰.

43 - همان‌جا. ص. ۳۱-۳۲.

44 - کاستوریادیس، *سوژه و حقیقت در جهان اجتماعی - تاریخی، سمینارها، ۱۹۸۷-۱۹۸۶*. *آفرینش انسانی* جلد ۱. ص. ۴۴ و

۵۲-۵۳. و نیز در *بحث با ماوس*، ص. ۵۸-۵۷ و ۷۶.

45 - بحث با ماوس، ص. ۳۶ و ۴۳.

46 - Amartya Sen, *The idea of justice*, Allen Lane (Penguin Books), Londres, 2009, p. 331 ; et, *The Argumentative Indian. Writings on Indian culture, history and identity*, Penguin Books, Londres, 2006, pp. 15, 81, 182.

47 - برای spécifique و spécifiquement هم معادل فارسی مناسب و به‌درخور نداریم. حیدری ملایری، برای معادل « آبیژه » را پیشنهاد کرده است. پس می‌شود عبارت را این‌گونه هم ترجمه کرد: « پدیده‌ای آبیژه‌مندانه مدرن ».

48 - به نقل از چاپ اسپانیایی کتاب سمیر امین « اروپامحوری. نقد یک ایده‌ئولوژی ». ص. ۹.



49 - « نگاه‌هایی به مکزیکِ پایان قرن »، گفت‌و شنود میان کاستوریادیس و جامعه‌ی دانشگاهی ایتسو، واقع در گوادالخارا در مکزیک: <http://www.magma-net.com.ar/Textos.htm>

50 - این موضوع را کلودیو آلبرتانی و پائولو رانی‌ی‌ری در متن‌هایی به زبان ایتالیایی بسط داده‌اند: Claudio Albertani, Paolo Ranieri, « Fuori campo. Dove si narra di giganti, di predoni e di bambini ribelli » en : AAVV, *Semillita del Sol. La escuela nel Chiapas ribelle*, La Piccola Editrice, Brescia, 1998, [www.ecn.org/brescia/consolato/semillita/Librosemillita.htm](http://www.ecn.org/brescia/consolato/semillita/Librosemillita.htm)

51 - این نیز موضوع متن دیگری به ایتالیایی است نوشته‌ی کلودیو آلبرتانی به همراه دو نفر دیگر: Claudio Albertani, Massimo Boldrini, Paolo Ranieri, *E vennero como il vento... Immagini e parole dal Chiapas in Rivolta*, Roberto Massari Editore, Roma, 1997, p. 145.

52 - از کتابی به نام « رؤیای زاپاتیستی »، نوشته‌ی ایون لو بو Yvon Le Bot و معاون فرمانده مارکوس، نشر Seuil، پاریس، ۱۹۹۷.

53 - از کتابی به زبان اسپانیایی: Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998, p. 148.

54 - همان جا، ص. ۱۵۰.

55 - برگرفته از اولین نامه‌ی معاون فرمانده مارکوس به دن لوئیس ویلورو در آغاز مکاتبات‌شان در باره‌ی « اخلاق و سیاست »، به تاریخ ۱۵ فوریه ۲۰۱۱.

56 - Rafael Miranda : رساله‌ی دکترای به زبان اسپانیایی با عنوان « مفهوم دگربودگی نزد کورنلیوس کاستوریادیس ».

57 - Jean Meslier ، « رساله علیه دین » را بین سال‌های ۱۷۱۰ و ۱۷۲۰ نوشته است. این جمله‌ی معروف از اوست : « بشریت روزی خوش‌بخت خواهد بود که آخرین شاه‌زاده با روده‌های آخرین کشیش به دار آویخته شده باشد ».

58 - Daniel Blanchard : در ۱۹۵۷ به نشریه‌ی *سوسیالیسم یا بربریت* می‌پیوندد. سپس در ۱۹۵۹ او به نمایندگی از سوی این نشریه و گی دوبور از سوی *انترناسیونال سیتواسیونیست*، به مذاکره می‌نشینند که حاصل آن انتشار متن معروفی است با عنوان « مقدماتی برای تعریف وحدت برنامه‌ی انقلابی ». دانیل بلانشار در زمینه‌های بی‌شماری به مثابه شاعر و پژوهنده فعالیت داشته است. نقل قول یادشده در این‌جا از کتابی است به زبان اسپانیایی با عنوان « بحران کلمات، یادداشت‌هایی بر مبنای آثار کورنلیوس کاستوریادیس و گی دوبور » که در واقع ترجمه‌ای است از اصل فرانسوی کتابی با عنوان « بحران کلمات ».

59 - مرجع یادشده به زبان اسپانیایی این است:

*Teorías sin disciplina (latino- americanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro>

60 - ژرژ له‌پی یکی از مدافعان آگاه و فعال جنبش زاپاتیست‌ها در مکزیک است و پژوهش‌های ارزنده و عمیقی در عرصه‌ی تاریخ و باورهای بومیان مکزیک انجام داده است. اختلاف نظر دوست ما کلودیو با او بر سر این موضوع به معنای انکار نزدیکی و مبارزه‌ی مشترک آن‌ها در مکزیک نیست. به هر حال مرجع نقل قول در این‌جا نیز متنی اسپانیایی است که در مارس ۲۰۰۸ در بارسلون چاپ شده و به این نشانی نیز در دسترس است:

[http://www.sindominio.net/etcetera/REVISTAS/NUMERO\\_43/numero\\_43.html](http://www.sindominio.net/etcetera/REVISTAS/NUMERO_43/numero_43.html)

61 - در همان رساله‌ی دانشگاهی رافائل میراندا.

62 - کتاب ژرژ له‌پی « اسطوره‌ی عقل » ( چاپ فرانسوی ، نشر L'insomniaque، ۲۰۰۱). و کتاب کارلوس لَنکرسدورف به زبان اسپانیایی:

Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996 .

63 - cacique: در زبان اسپانیایی نام رئیس قبیله و عشیره است. کاسیکسیم را می‌توان « پیشواگری » یا « آقابالاسری » نامید. برای آشنایی بیشتر با این مفهوم، اصل کلمه را نگاه داشتیم. بد نیست اشاره کنم که در فرانسه، به فارغ‌التحصیلان رتبه‌ی اول،

یا به اصطلاح « شاگرد اولی‌ها » در « اکول نورمال سوپریور»، همان مدرسه عالی معروف در پاریس، ( که در نوشته‌های دیگر درباره‌اش گفته‌ام) همین لقب « کاسیک » را می‌دهند!

<sup>64</sup> - مرجع اسپانیایی: John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, siglo, XXI, 1978,

<sup>65</sup> - Armando Bartra, *La utopía posible. México en vilo : de la crisis del autoritarismo a la crisis de la democracia* (2000-2008), Itaca/La Jornada Ediciones, México, 2011, p. 49.

<sup>66</sup> - L. Villoro, *La comunidad*, Editorial Planeta, México, 2001, pp. 32-33.

<sup>67</sup> - Floriberto Díaz Gómez, « Comunidad y comunalidad », <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf>

<sup>68</sup> - Carlos Beas Torres y Manuel Ballesteros, *Magonismo y movimiento indígena*, Ediciones Yope Power, México, 2010 (première édition, 1986)

<sup>69</sup> - Kenneth Rexroth, *Communalism*, [bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm](http://bopsecrets.org/rexroth/communalism.htm)

<sup>70</sup> - از گفته‌های معاون فرمانده مارکوس در کتاب « رؤیای زاپاتیستی ».

<sup>71</sup> - Quim Sirera, « La cuestión india », *Revista Etcetera*, op. cit. p. 10.

<sup>72</sup> - مفهوم « همدارگان مطلق » را جامعه‌شناس گره‌ای چوی جونگ‌وون Choi Jungwoon در ارتباط با شورش گوانگجو Gwangju در سال ۱۹۸۰ در کره، به کار برده است:

*The Kwangju People's Uprising: Formation of « the Absolute Community »*, [www.ekoreajournal.net/upload/pdf/PDF39212](http://www.ekoreajournal.net/upload/pdf/PDF39212)

<sup>73</sup> - ارجاع در متن اصلی به متنی است نوشته‌ی George Katsiaficas با عنوان « بازبینی جنبش‌های خودمختاری طلب در آسیای غربی » که در کتابی با مشخصات زیر نقل شده است:

Claudio Albertani, Massimo Modonesi, Guiomar Rovira (coordinadores), *La autonomía posible. Reinvencción de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009, pp. 349-81.

<sup>74</sup> - « دیدار و مباحثه میان کورنلیوس کاستوریادیس، اوکتاویو پاز، ژرژ سمپرن و کارلوس بارال»، نشر Noël Blandine، به نقل از منبع پیش‌تر ذکر شده، میراندا.

<sup>75</sup> - ک. کاستوریادیس، *نهاد خیالین جامعه*، همان‌جا. ص. ۱۳۷.