

دم و کرکسی در کدام وضعیت؟

Download from: aghalibrary.com

گریستین راس
ژاک رانسیر
اسلاوی ژیزک
ژان لوک نانسی

جورجو آگامبن
آلن بدیو
وندی برون
دانیل بن سعید

آرش کیا
درنا مشیر
آرمین نیکنام

بابک اکبری فراهانی
آرزو پوراسماعیلی
منصور تیفوری
امین حصوری

عنوان: دموکراسی در کدام وضعیت؟

طرح جلد: پویا نودهی

نوبت انتشار: اول

تاریخ انتشار: آبان ماه ۱۳۹۱، نوامبر ۲۰۱۲

ناشر: منجیق

۸	مقدمه‌ی ناشر فرانسوی
۱۰	یادداشت مقدماتی درباره‌ی مفهوم دموکراسی. جورجو آگامبن. منصور تیفوری
۱۴	نشان دموکراتیک. آلن بدیو. بابک اکبری فراهانی
۲۳	حالا ما همه دموکرات هستیم. وندی برون. آرمین نیکنام
۳۵	رسوایی دائمی. دانیل بن سعید. درنا مشیر
۵۸	دموکراسی برای حراج. کریستین راس. آرزو پوراسماعیلی
۷۶	دموکراسی‌ها علیه دموکراسی. ژاک رانسیر. بابک اکبری فراهانی
۸۲	از دموکراسی تا خشونت الهی. اسلاوی ژیژک. امین حصوری
۱۰۲	دموکراسی محدود و نامحدود. ژان لوک نانسی. آرش کیا

مقدمه‌ی ناشر فرانسوی¹

در دهه‌ی ۱۹۲۰، مجله‌ی «انقلاب سورئالیست» در برخی آثار منتشره‌ی خود تحقیقاتی را در باب موضوعاتی ارائه می‌کرد که نقطه‌ی اشتراکشان این بود که بیان هر چیز تازه‌ای درباره‌ی آنها ناممکن به نظر می‌رسید – موضوعاتی نظیر عشق، خودکشی، معاهده با شیطان. با این حال پاسخ‌های آنتونن آرتو، رنه کرول، پیر ناویل، ماکس ارنست و لوئیس بونوئل، پرتوهای متقاطعی را بر این مضامین افکندند که همچنان پس از گذشت نزدیک به یک قرن ما را شگفت‌زده می‌کنند. تهیه‌ی این کتاب بر اساس همین الگو و بر مبنای پرسشی با صورت‌بندی زیر آغاز شد:

به نظر می‌رسد امروز اجماعی گسترده حول واژه‌ی «دموکراسی» وجود دارد. البته درباره‌ی دلالت یا دلالت‌های این واژه بحث‌هایی صورت می‌گیرد، که گاه نیز بحث‌هایی سخت و شدید هستند. اما در «جهان»ی که ما در آن زندگی می‌کنیم، اعطای ارزشی مثبت به این واژه عموماً پذیرفته شده است. پرسش ما از همین جا ناشی می‌شود: آیا ادعای «دموکرات» بودن برای شما معنایی دارد؟ اگر خیر، چرا؟ اگر آری، بر حسب چه تفسیری از این واژه؟

برخی از فلاسفه‌ای که مخاطب این پرسش قرار گرفته‌اند، از مؤلفان و دوستان انتشارات فابریک هستند. سایرین را تنها به واسطه‌ی آثارشان می‌شناختیم و تلقی ما این بود که ایده‌هایی ناهمسان با گفتار رایج درباره‌ی دموکراسی دارند. پاسخ‌های ایشان متفاوت و گاه

¹ La Fabrique éditions, Paris.

متضاد است، امری که برای ما پیش بینی شده و حتی مطلوب بود. پس این کتاب، یک تعریف از دموکراسی، یک طرز به کارگیری برای آن، و به ویژه حکمی له یا علیه آن ارائه نخواهد داد. تنها نتیجه این خواهد بود که دموکراسی واژه ای نیست که بتوان آن را کنار گذاشت، چرا که این واژه همچنان به مثابه محوری عمل می کند که حول آن اساسی ترین مباحثات در باب سیاست جریان دارند.



یادداشت مقدماتی درباره‌ی مفهوم دموکراسی

جورجو آگامبن

ترجمه: منصور تیفوری

امروزه هر گفتاری در باب اصطلاح دموکراسی به واسطه‌ی ابهامی مقدماتی به بیراهه می‌رود، ابهامی که استفاده‌کنندگان از این مفهوم را محکوم به سوءتفاهم می‌کند. زمانی که از دموکراسی سخن می‌گوییم، از چه چیزی سخن می‌گوییم؟ به راستی این اصطلاح از کدام عقلانیت ناشی می‌شود؟ یک بررسی، هر اندازه هم که سطحی باشد، نشان می‌دهد که دموکراسی در جدل‌های کنونی به مثابه‌ی شکلی از ساخت پیکره‌ی سیاسی یا نوعی فن حکومتداری فهم می‌شود. به این ترتیب این اصطلاح، همزمان به مفاهیم حقوقی و مفاهیم عمل‌مدیریتی ارجاع می‌دهد: اصطلاح دموکراسی، به یک اندازه، شکل مشروعیت قدرت و کیفیات اعمال آن را تعیین می‌کند. از آنجا که برای همگان مبرهن است که در گفتار سیاسی معاصر اغلب این اصطلاح به نوعی فن حکومتداری مربوط می‌شود- که

هر آن چه باشد، متضمن هیچ امر اطمینان‌بخش ویژه‌ای نیست. نگرانی آنان را که با حسن نیت کامل هنوز به استفاده از این اصطلاح در معنای اول آن ادامه می‌دهند، درک می‌کنیم.

این مسئله که در هم‌تنیدگی این دو مفهوم‌پردازی - حقوقی _ سیاسی از یک سو، اقتصادی _ مدیریتی از سوی دیگر - ریشه‌های عمیقی دارد و تفکیک آنها از یکدیگر آسان نیست، در این مثال به وضوح آشکار می‌شود. وقتی نزد کلاسیک‌های تفکر فلسفی یونانی به واژه‌ی politeia برمی‌خوریم (اغلب در چارچوب بحثی در باب اشکال مختلف politeia: موناشرشی، الیگارشی، دموکراسی، و نیز اشکال مختلف parekbaseis یا انحرافات آنها)، می‌بینیم که مترجمان، این واژه را گاه به "قانون اساسی" و گاه به "حکومتداری" برگردانده‌اند؛ چنین است که قطعه‌ای از اصول حکومت آتن (فصل ۲۷) که ارسطو در آن «عوام‌فریبی» پریکلس را شرح می‌دهد: "demotokroteransynebe denesthai politeian" توسط مترجم انگلیسی به این صورت ترجمه شده است: "قانون اساسی هنوز دموکراتیک‌تر می‌شود"؛ بلافاصله پس از این قسمت، ارسطو اضافه می‌کند که انبوهه " apasan ten politeian " تمام حکومت را بیشتر در دستانش می‌گیرد" (بدیهی است، ترجمه‌ی عبارت به "[انبوهه] تمامی قانون اساسی را بیشتر در دستانش می‌گیرد"، با توجه به انسجام متن ایجاد مشکل می‌کرده است).

این دوگانگی معنایی واقعی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ این ابهام مفهوم سیاسی بنیادین که به واسطه‌ی آن، این مفهوم گاهی خود را چون قانون اساسی و گاهی چون حکومت عرضه می‌کند؟ در اینجا کافی است این ابهام را که با وضوحی خاص در دو قطعه از تاریخ تفکر سیاسی غربی ظاهر می‌شود، نشان دهیم. اولین قطعه در کتاب سیاست (۱۲۷۹ sqq) قرار دارد، آنجا که ارسطو قصدش را برای برشماری و مطالعه‌ی اشکال متفاوت قانون اساسی (politeia) اعلام می‌کند: "چون politeia و politeuma یک معنا دارند و چون politeuma قدرت برتر (kyrion) شهرهاست، ضروری است که قدرت برتر در اختیار یک تن یا چندین تن یا شمار زیادی باشد...". ترجمه‌های رایج این قطعه چنینند: "چون قانون اساسی و حکومت یک معنی دارند و چون حکومت قدرت برتر دولت است [...]". اگر چه ترجمه‌ای وفادارتر می‌بایست مجاورت این دو اصطلاح یعنی politeia (فعالیت سیاسی) و politeuma (امری سیاسی) را که از آن حاصل می‌شود) در نظر می‌گرفت، واضح است که کوشش ارسطو برای کاهش این ابهام به واسطه‌ی فیگوری که خود آن را kyrion می‌نامد، مشکل بنیادین این قطعه است. برای استفاده از یک اصطلاح‌شناسی مدرن - بدون هیچ قدری از اغراق - قدرت برسازنده

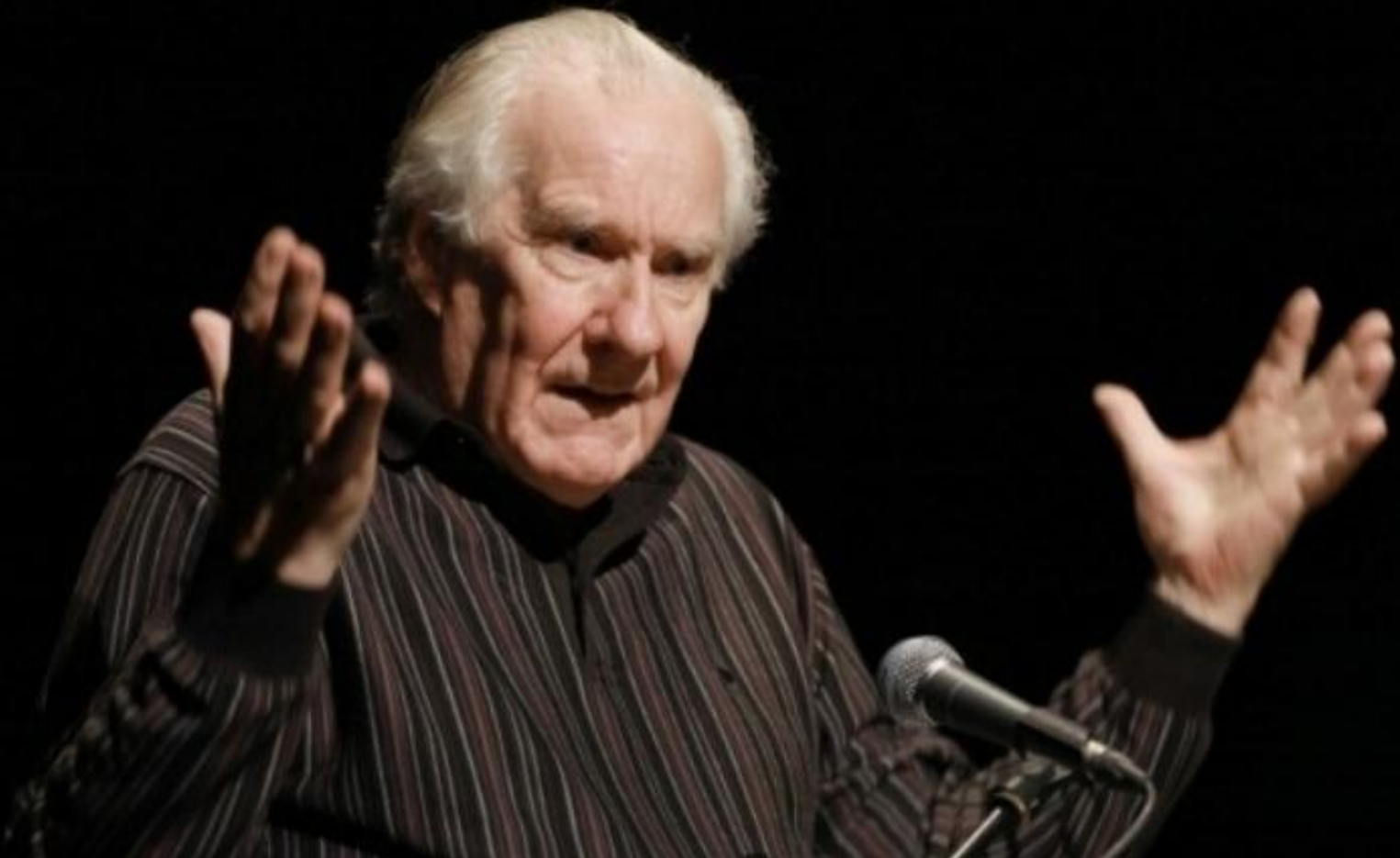
(politeia) و قدرت برساخته (politeuma) اینجا در شکل یک قدرت حاکم به هم گره می‌خورند، قدرتی که به مثابه دربرگیرنده‌ی این دو وجه سیاست نمود می‌یابد. اما چرا امر سیاسی دویاره است و kyrion بر چه اساسی این دو تکه را با بخیه به هم اتصال می‌دهد؟ دومین قطعه را در «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو می‌یابیم.

میشل فوکو پیش از این در درس‌گفتارهای ۱۹۷۷ - ۱۹۷۸ تحت عنوان "امنیت، قلمرو، جمعیت" نشان داده بود که روسو مشخصن به مسئله‌ی سازگار کردن یک اصطلاح‌شناسی حقوقی _ قانونی (قرارداد، اراده‌ی عمومی، حاکمیت) با "هنر حکومت" پرداخته است. اما از منظر مورد علاقه‌ی ما تمایز و پیوند میان حاکمیت و حکومت که اساس تفکر سیاسی روسوست، امری تعیین کننده است. او در مقاله‌اش درباره‌ی اقتصاد سیاسی می‌نویسد: من از خوانندگانم استدعا دارم که کاملن میان اقتصاد سیاسی‌ای که باید از آن سخن بگویم و آن را حکومت می‌نامم، و اقتدار برتری که آن را حاکمیت می‌نامم، تمایز بگذارند. این تمایز عبارت است از این که یکی از آنها حق قانون‌گذاری دارد [...]. در حالی که دیگری تنها قدرت اجرایی دارد." در قرارداد اجتماعی، مجددن بر تمایز به مثابه‌ی پیوند میان اراده‌ی عمومی و قدرت قانون‌گذاری از یک سو، و حکومت و قدرت اجرایی از سوی دیگر، تاکید می‌شود. با این حال بحث برای روسو دقیقن بر سر تفکیک و تجمیع این دو عنصر است (به همین خاطر است که روسو همزمان با اعلام این تمایز مجبور است با قدرت انکار کند که این تمایز به معنای بخش‌بندی حاکم باشد) چنانکه نزد ارسطو حاکمیت، kyrion، همزمان یکی از اصطلاحات تمایزگذاری و نیز برقرار کننده‌ی پیوندی ناگسستنی میان قانون اساسی و حکومت است.

اگر ما امروز در سلطه‌ی از پا درآورنده‌ی حکومت و اقتصاد بر حاکمیت مردمی که به گونه‌ای روزافزون از هر معنایی تهی شده است، سهیم هستیم، دلایلش این است که دموکراسی‌های غربی در حال پرداخت غرامت میراثی فلسفی هستند که بدون بهره‌مندی از منافع آن بر عهده گرفته بودند. سوءتفاهمی که عبارت از فهم حکومت به مثابه‌ی قدرت اجرایی صرف است، یکی از اشتباهاتی است که سنگین‌ترین عواقب را در تاریخ سیاست غربی به همراه داشته است. این اشتباه به راستی سبب شد که تامل سیاسی مدرنیته، با بی پاسخ گذاشتن مسئله‌ی کاملن تعیین کننده حکومت و پیوند آن با حاکم، پشت انتزاع‌های تهی همچون قانون، اراده‌ی عمومی و حاکمیت مردمی سرگردان شود. من در یکی از کتاب‌های اخیرم سعی کرده‌ام نشان بدهم که راز مرکزی سیاست نه حاکمیت بلکه حکومت، نه خدا بلکه فرشته، نه شاه بلکه وزیر، نه قانون بلکه پلیس است. یا به گفته‌ی دقیق‌تر، ماشین مضاعف حکومتی است که آنها شکل می‌دهند و در حرکت نگه می‌دارند.

نظام سیاسی غربی نتیجه‌ی گره خوردن دو عنصر همگون است، که متقابلن همدیگر را مشروع و استوار می‌سازند: عقلانیتی سیاسی _ حقوقی و عقلانیتی اقتصادی _ حکومتی،

"شکلی از قانون اساسی" و "شکلی از حکومت". چرا politeia گرفتار چنین ابهامی است؟ چه چیزی قدرت حفاظت و ضمانت اتحاد مشروع آنها را به حاکم (kyrion) داده است. آیا بحث بر سر یک داستان خیالی نیست، معطوف به مخفی کردن این امر که مرکز ماشین تهی است، این امر که میان این دو عنصر و دو عقلانیت هیچ پیوندی ممکن نیست؟ و این که صحبت دقیقن از پیوندزدایی از آنها و پدیدار کردن این امر حکومت‌ناپذیر است، حکومت‌ناپذیری‌ای که همزمان خاستگاه و نقطه‌ی محو هر سیاستی است؟ احتمالن مادامی که تفکر به مصاف این امر غامض و ایهام خود نرود هر بحثی درباره‌ی دموکراسی _ به مثابه شکل قانون اساسی و نیز به عنوان فن حکومت _ خطر افتادن به ورطه‌ی پرت و پلاگویی را به همراه خواهد داشت.



نشانِ دموکراتیک

آلن بدیو

ترجمه: بابک اکبری فراهانی

بی‌شک، با وجود هر آنچه که هر روز از اعتبار و اقتدار واژه‌ی «دموکراسی» می‌کاهد، این واژه همچنان نشانِ غالبِ جامعه‌ی سیاسی معاصر باقی مانده است. نشان، امرِ تعرض‌ناپذیرِ یک نظام نمادین است. شما می‌توانید هرچه می‌خواهید درباره‌ی جامعه‌ی سیاسی بگویید، می‌توانید ستیزِ «انتقادی» بی‌سابقه‌ای را نسبت به آن نشان دهید، می‌توانید علیه «خوفِ اقتصادی» اعلام موضع کنید، و مادامی که این‌ها را به نام دموکراسی انجام می‌دهید (از این دست که: «این جامعه‌ای که ادعای دموکراسی دارد، چگونه این یا آن عمل را انجام می‌دهد؟»)، بخشوده خواهید شد. چرا که در نهایت، به نام نشانِ این جامعه، و در نتیجه به نام خود این جامعه، اقدام به داورِ آن کرده‌اید. شما از این جامعه خارج نشده‌اید، شما شهروندِ این جامعه باقی مانده‌اید، به بیان این جامعه شما یک بربر

نیستید، شما باز هم در جایگاهی که به صورت دموکراتیک برای تان تعیین شده، و بی‌شک پیش از هر چیز در انتخابات آینده حضور خواهید داشت.

بنابراین تصریح می‌کنم که: تنها برای پی بردن به واقعیتِ جوامع‌مان باید، به مثابه یک عمل پیشینی، از این جوامع خلع نشان کنیم. ما به حقیقت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دست نخواهیم یافت، مگر با کنار گذاشتنِ واژه‌ی «دموکراسی»، با پذیرفتن این خطر که دموکرات نباشیم، و در نتیجه با پذیرفتن خطر این که در نگاه «همه‌گان» بد جلوه کنیم. چرا که در جوامع ما، «همه‌گان» خودشان را تنها بر حسب نشان تعریف می‌کنند. به این ترتیب، «همه‌گان» دموکرات هستند. این چیزی است که می‌توان آن را اصلِ بدیهی نشان نامید.

اما برای ما بحث بر سر جهان است، و نه بر سر «همه‌گان». به راستی جهان، آن‌چنان که در نمود وجود دارد، جهان همه‌گان نیست. زیرا در این جهان، دموکرات‌ها، آدم‌های نشان، آدم‌های غرب دستِ بالا را دارند، و دیگران از جهانی دیگر هستند، که به مثابه دیگری، جهانی به معنی واقعی کلمه نیست. تنها و تنها تلاشی برای بقاء، منطقه‌ای برای جنگ‌ها، فقرها، دیوارها و اوهام. در چنین «جهانی»، در چنین منطقه‌ای، زمان صرفِ بستنِ بارِ سفر می‌شود، برای فرار از وحشت، برای عازم شدن، به کجا؟ مسلمان نزد دموکرات‌ها، که خود را فرمانروای جهان می‌خوانند و نیازمند کار ما هستند. پس بر حسب تجربه، دموکرات‌ها که در زیر سایه‌ی امن و گرم نشانِ خود آسوده‌اند، به راستی علاقه‌ای به شما ندارند، آن‌ها شما را دوست ندارند. در اصل، یک وصلتِ سیاسیِ درون‌قبیله‌ای وجود دارد: یک دموکرات، فقط یک دموکرات را دوست دارد. برای دیگرانی که از مناطق قحطی‌زده و مرگبار می‌آیند، پیش از هر چیز صحبت از اوراق هویت، از مرزها، از اردوگاه‌های اقامت اجباری، از مراقبت پلیسی، و از ردِ تجمع خانواده‌گی است... باید «ادغام» شد. در چه؟ بی‌شک در دموکراسی. برای پذیرفته شدن، و شاید در آینده‌ای دور مورد تکریم قرار گرفتن، باید پیش از تصور امکان ورود به جهان واقعی، با سخت‌کوشی بسیار و صرف زمانی طولانی، نزد خود تعلیم دموکرات شدن دید. در فاصله‌ی میان دو شتک سُرَب، سه فرود چتربازانِ بشر دوست، قحطی و بیماری همه‌گیر، دفترچه‌ی راهنمای ادغام خود را، کتابچه‌ی دموکرات کوچولو را مطالعه و تمرین کنید! آزمونِ مخوفی در انتظار شماست! مسیر گذر از جهان کاذب به جهان واقعی، یک مسیر بن‌بست است. دموکراسی، آری، اما مختص دموکرات‌ها، این‌طور نیست؟ جهانی‌سازی جهان، قطعاً، اما به شرط آن که امر خارج از این جهان اثبات کند که سرانجام صلاحیتِ داخل شدن را به دست آورده است.

در مجموع، از همین مسئله که «جهان» دموکرات‌ها به هیچ وجه جهان «همه‌گان» نیست، به این نتیجه می‌رسیم که دموکراسی به مثابه نشان و نگهبانِ دیوارهایی که در

پشت آن‌ها جهان کوچک‌اش به لذت و باور زیستن می‌رسد، الیگارش‌ی محافظه‌کاری را برمی‌نهد که تمام کارکرد غالبین ستیزه‌جویانه‌اش این است که زیر نام غصبی «جهان»، فقط قلمروی حیات حیوانی‌اش را حفظ کند.

پس از کنار گذاشتن نشان و مطالعه‌ی علمی قلمروی مورد بحث - قلمروی تکاپو و بازتولید دموکرات‌ها - می‌توانیم به این پرسش مهم بپردازیم که: یک قلمرو باید تابع چه شرایطی باشد تا بتواند به طرز فریبنده، تحت نشان دموکراتیک، خود را به عنوان جهان معرفی کند؟ یا این‌که: دموکراسی، دموکراسی کدام فضای اُبژکتیو و کدام امر جمعی مستقر است؟

به این ترتیب می‌توانیم اولین خلع نشان دموکراتیک در فلسفه، یعنی آنچه را که در کتاب هشتم جمهور افلاطون از آن سخن رفته است، بازخوانی کنیم. افلاطون اصطلاح «دموکراسی» را به یک تشکیلات اداره‌کننده، و به نوعی از قانون اساسی اطلاق می‌کند. قرن‌ها بعد، لنین نیز می‌گوید: دموکراسی، چیزی نیست مگر شکلی از دولت. اما هر دوی آن‌ها، بیش از آن که به وضعیت اُبژکتیو این شکل بیندیشند، تأثیر سوُبژکتیو آن را مد نظر قرار می‌دهند. باید کانون تفکر را از چارچوب حقوقی به نشان، یا از دموکراسی به دموکرات تغییر داد. قدرت تخریب نشان دموکراتیک در گونه‌ی سوُبژکتیوی است که ترسیم می‌کند، و در یک کلام، خودمداری و طلب لذت‌های کوچک، خصلت اساسی و حیاتی این گونه‌ی سوُبژکتیو است.

قابل ذکر است که لنین پیانو، در اوج انقلاب فرهنگی چین، نگاهی افلاطونی به این موضوع داشت و معتقد بود که جوهر کمونیسم جعلی (که بر روسیه مسلط شد)، خودمداری است، یا این‌که: آنچه بر «دموکرات» مرتجع استیلا دارد، صرفن ترس از مرگ است.

البته رویکرد افلاطون حامل یک سویه‌ی صرفن ارتجاعی است. زیرا او بر این عقیده است که دموکراسی، حافظ دولت‌شهر یونانی نخواهد بود. و واقعیت هم نظر او را تأیید کرد. آیا ما مدعی هستیم که دموکراسی بیش از این حافظ غرب باشکوه‌مان نخواهد بود؟ بله، همین‌طور است، اما باید این نکته را اضافه کرد که ما به دوراهی دیرین بازگشته‌ایم: یا کمونیسم، از مسیرهایی که باید از نو ساخت، یا بربریت اشکال فاشیسم که خودشان از نو ساخته خواهند شد. سهم یونانیان نیز، ابتدا مقدونی‌ها و سپس رومی‌ها بود؛ یعنی وضعیتی که در هر صورت انقیاد بود و نه رهایی.

افلاطون، در قامت یک آریستوکرات دیرین، به اشکالی (نظیر یک آریستوکراسی نظامی، با تربیت فلسفی) برمی‌گردد که به گمان‌اش از پیش وجود دارند، حال آن که در واقع خود او آن‌ها را ابداع می‌کند. ارتجاع آریستوکراتیک افلاطون، معرف یک

اسطوره‌ی سیاسی است. ما انواع معاصر این امر ارتجاعی مزین به نوستالژی را می‌شناسیم. برجسته‌ترین نمونه‌ی آن در جامعه‌ی ما، "پرستش جمهوری‌خواهی" رایج در نزد خُرده بورژوازیِ روشنفکرمان است که "استغاثه برای «ارزش‌های جمهوری‌خواهانه‌ی ما»" از ویژگی‌های بارز آن است. این استغاثه برای کدام «جمهوری» است؟ جمهوری برآمده از قتل‌عامِ کُمونارها؟ جمهوریِ تنومند شده در فتوحاتِ استعماری؟ جمهوریِ "کلیمانسو"ی اعتصاب‌شکن؟ جمهوری‌ای که کشتارگاه‌های باشکوه ۱۹۱۸-۱۹۱۴ را برپا کرد؟ یا آن جمهوری که قدرت مطلق را به "پَتَن" اعطا نمود؟ این «جمهوری»، که دارای تمام فضیلت‌ها است، برای پاسخ‌گویی به الزاماتِ هدفی ابداع شده که عبارت است از: دفاع از نشانِ دموکراتیک که می‌دانیم به طرز خطرناکی در حالِ رنگ باختن است، درست همچون افلاطون که به همراه نگهبان-فیلسوف‌هایش در صدد بود پرچمِ نخنما و بیدخورده‌ی آریستوکراسی را افراشته نگه دارد. این دقیقن گواهی است بر این امر که هر نوستالژی، نوستالژی چیزی است که وجود نداشته است.

با این حال، نقدِ افلاطونیِ دموکراسی صرفن ارتجاعی یا آریستوکراتیک نیست. گفتار افلاطون، از یک سو معطوف به جوهرِ واقعیتِ دموکراسی در سطح دولتی، و از سوی دیگر معطوف به سوژه‌ی برساخته شده در چنین جهانی است؛ سوژه‌ای که آن را «انسانِ دموکراتیک» می‌نامد.

به این ترتیب، افلاطون دو تیز را مطرح می‌کند:

- 1) جهانِ دموکراتیک، واقعن یک جهان نیست.
- 2) سوژه‌ی دموکراتیک، تنها با عطف به لذت‌اش برساخته می‌شود.

من این دو تیز را کاملن درست می‌دانم، و در این‌جا اندکی آن‌ها را توضیح می‌دهم.

چگونه است که دموکراسی تنها یک سوژه‌ی معطوف به لذت را روا می‌دارد؟ افلاطون دو شکل از رابطه با لذت را، که در جهانِ کاذبِ دموکراتیک برساخته می‌شوند، تشریح می‌کند. نخست: شورِ دیونیزوسی، در دورانِ جوانی. و دوم: عدم تمایزِ انواع لذت، در دورانِ پیری. در اصل، تربیتِ سوژه‌ی دموکراتیک از طریقِ حیاتِ اجتماعیِ مسلط، با توهمِ در دسترس بودنِ همه چیز آغاز می‌شود: «لذتِ بی‌قید و بند» به بیانِ آنارشویستِ شصت و هشتی، «لباس‌های من، کفش‌های نایک من، و علفِ من» به زبانِ یاغیِ جعلیِ «حومه‌ها». اما همین حیاتِ دموکراتیک، به معرفتِ رو به زوالی ختم می‌شود که بر مبنای آن ارزشِ همه چیز یکسان است، و بنابراین هیچ چیز دارای ارزش نیست، مگر «پول» که عیار و میزانِ هر ارزشِ ممکنِ محسوب می‌شود، و سپس لوازمِ محافظت از

مالکیت پول، یعنی: پلیس، دستگاه قضایی، زندان‌ها. از آزمندی بی‌حد و مرز تا خست بودجه‌ای و امنیتی؛ چنین است سیر دوران.

اما این چه ارتباطی با مسئله‌ی جهان دارد؟ هر جهان، در نظر افلاطون و نیز در نظر من، تنها به واسطه‌ی تفاوت‌هایی که در آن برساخته می‌شوند قابل توضیح است؛ به ویژه از طریق تفاوتی که در وهله‌ی اول میان یک حقیقت و یک عقیده، و در وهله‌ی دوم میان دو حقیقت از دو نوع مختلف (برای نمونه: عشق و سیاست، یا هنر و علم) به وجود می‌آید. از زمانی که ارزش همه چیز را یکسان فرض کنیم، نماها، پشتوانه‌ها، و نمودهای نامحدودی در اختیار خواهیم داشت، اما پیدایش هیچ جهانی ممکن نخواهد بود. این به راستی منطبق با اندیشه‌ی افلاطون است، آنجا که می‌گوید: دموکراسی یک شکل حکومتی «جذاب، آناشیک و عجیب است، که گونه‌ای از برابری را به یک میزان میان برابر و نابرابر توزیع می‌کند.» جذابیت این شکل در امری نهفته، که معطوف به جوانان است، یعنی امیال ارضا شده، یا امیالی که از نظر قانونی می‌توانند ارضا شوند. از نظر ما، برابری برقرار شده میان برابر و نابرابر چیزی نیست مگر «اصل پولی»، که تراز کلی به حساب می‌آید و هرگونه دسترسی به تفاوت‌های واقعی، و به طور مشخص، دسترسی به امر ناهمگون را مسدود می‌کند؛ امری که پارادایم آن، شکاف موجود میان یک «رویه‌ی حقیقت» و «آزادی عقاید» است. همین برابری انتزاعی که برده‌ی اعداد و ارقام است، مانع پایایی یک جهان می‌شود و سلطه‌ی چیزی را تحمیل می‌کند که افلاطون آن را «آناشیک» می‌نامد. این آناشیک چیزی نیست مگر ارزشی که، به طرز مکانیکی، به امری بی‌ارزش نسبت داده شده است. یک جهان با قابلیت جای‌گزینی کلی، جهانی است فاقد منطق خاص، و در نتیجه یک جهان نیست. بلکه تنها یک نظام «آناشیک» است که نمودی از جهان را عرضه می‌کند.

آنچه انسان دموکراتیک تربیت شده در این «آناشیک» را تعریف می‌کند، این است که: انسان دموکراتیک، اصل این آناشیک، یعنی «قابل جای‌گزین بودن همه چیز» را سوپراکتیو می‌کند. به این ترتیب، چیزی که با آن مواجه هستیم، جریان آزاد امیال، اُبژه‌های مورد نظر این امیال، و لذت‌های مختصری است که از این اُبژه‌ها استخراج می‌شود. در بطن چنین جریانی است که سوژه برساخته می‌شود. چنان که دیدیم، این سوژه در دوران سال‌خوردگی، به واسطه‌ی اولویت جریان (جریان «مُدرنیزاسیون»)، نوعی عدم تعین اُبژه‌ها را می‌پذیرد. او دیگر چیزی غیر از نماد این جریان، یعنی پول، را تشخیص نمی‌دهد. اما شور تکین جوانی، شور معطوف به بی‌کرانه‌گی بالقوه‌ی لذت‌ها، می‌تواند موتور محرک این جریان باشد. از آنجا که سال‌خورده‌گان حکمت این جریان را دریافته‌اند - که جوهر همه چیز، بطلان پولی است -، هستی شاداب و فعال جریان و تداوم بی‌وقفه‌ی آن ایجاب می‌کند که جوانان بازیگر ممتاز این میدان باشند. انسان

دموکراتیک، پیرِ خسیس را به نوجوانِ ولخرج پیوند می‌زند. نوجوان چرخ‌دنده‌های ماشین را به حرکت درمی‌آورد، و پیرِ خرفت سودها را به جیب می‌زند.

افلاطون به درستی درمی‌یابد که جهانِ کاذبِ دموکراتیک، در نهایت چاره‌ای جز بُت‌انگاری (۱) جوانی ندارد، هرچند که کاملن نسبت به شور و هیجانِ آن بدگمان است. در امرِ دموکراتیک چیزی وجود دارد که اساسِ جوانانه است، و برآمده از یک بچه‌گانه‌گی کلی است. چنان که افلاطون می‌نویسد، در چنین جهانِ کاذبی «پیرها از بیمِ آن که کسب‌کننده و خودرأی به نظر بیایند، به شیوه‌ی افرادِ جوان رفتار می‌کنند.» دموکراتِ پیر نیز برای کسبِ سودِ سهامِ خود از شک‌گراییِ کلبی‌منشانه‌اش، باید به هیئتِ یک جوانِ جنگجو درآید و هر روز پذیرایِ «مُدرنیتِه»ی بیشتر، «تغییر» بیشتر، «سرعت» بیشتر، و «سیّالیت» بیشتر باشد. برای نمونه، یک ستاره‌ی راکِ پیر فناپذیر و میلیاردر را در نظر بگیرید که در عینِ چروکیدگی و زهوار دررفته‌گی، هنوز مصرانه با صدایی گوش‌خراش در میکروفونِ خود عربده می‌کشد و لاشه‌ی پیرش را پیچ و تاب می‌دهد.

حیاتِ جمعی به چه شکل خواهد بود، هنگامی که نشانِ آن «جوانیِ ابدی» باشد؟ هنگامی که مفهومِ سن از میان رفته باشد؟ بی‌شک دو امکان وجود دارد. در غیابِ سطحِ بالایی از جریانِ پولی (سطحِ سرمایه‌داری)، این نوع از حیاتِ جمعی جنبه‌ی تروریستی خواهد داشت، چرا که ارزشی بی‌اندازه به سببیت و بی‌پرواییِ نوجوانان می‌دهد. اثراتِ دهشتناکِ نسخه‌ی انقلابیِ این «جوان‌گرایی» بی‌مایه را با گاردهای سرخ انقلابِ فرهنگی و خم‌های سرخ تجربه کردیم. نسخه‌ی ایدئولوژی‌زدایی شده‌ی این شکل نیز، دار و دسته‌های مسلحِ نوجوانان هستند که بازیچه‌ی قدرت‌های خارجی یا عالی‌جنابانِ جنگ می‌شوند و در بسیاری از مناطقِ آفریقا و حشت‌آفرینی می‌کنند. این‌ها کرانه‌های دوزخیِ دموکراتیسمِ نوجوانانه‌ای است که از هرگونه جریانِ پولی منفصل است، مگر جریانِ پولیِ سلاح‌های مرگباری که به وفور در اختیار ایشان قرار می‌گیرد. و اما در جامعه‌ی ما: تفوقِ جوانی، لذت و سرگرمی را به مثابه قانونِ اجتماعی تحمیل می‌کند. «لذت ببرید» اصلِ راهنما برای همه‌گان است؛ اصلی که حتا کسانی را که به ندرت تواناییِ آن را دارند شامل می‌شود. این اوجِ حماقتِ جامعه‌ی دموکراتیکِ معاصر است.

افلاطون همواره این امکان را به ما می‌دهد که جوامعِ امروزمان را به مثابه درهم‌تنیده‌گی سه عنصر اصلی در نظر بگیریم: غیابِ جهان، نشانِ دموکراتیک به عنوان سوژکتیویته‌ی خدمت‌گزارِ جریان، و الزامِ لذت به مثابه نوجوانیِ کلی. پس بنا بر تَرِ افلاطون، ترکیبِ فوقِ قطعن جامعه‌ی مورد نظر را در معرضِ ورشکسته‌گیِ کامل قرار خواهد داد. چرا که از برقراریِ یک انضباطِ زمانی عاجز است.

توصیف مشهور افلاطون از آنارشی وجودی دموکرات‌های خُرسند، نخست در ستایش ریشخندآمیز امری پدیدار می‌شود که کمی پیش‌تر از زبان سقراط بیان کرده است: «این شیوهی بسیار زیبا و بسیار جوانانه‌ی حکومت»:

"انسان دموکراتیک، تنها در اکنون محض زندگی می‌کند و قانونی جز میلِ زودگذر ندارد. امروز یک غذای چرب و لذیذ به همراه شراب نوش جان می‌کند. فردا یک بودایی تمام‌عیار است، روزه‌ی زاهدانه، آب زلال، و توسعه‌ی پایدار. دوشنبه، به قصد داشتن اندامی مناسب، ساعت‌ها بر روی یک دوچرخه‌ی ثابت رکاب می‌زند. سه‌شنبه، تمام روز را می‌خوابد، سپس دودی به بدن می‌زند و شکم‌چرانی مفصلی می‌کند. چهارشنبه، قصد خود را برای مطالعه‌ی فلسفه اعلام می‌کند، اما در نهایت ترجیح می‌دهد هیچ کاری انجام ندهد. روز پنج‌شنبه، بر سر میزِ ناهار، سیاست است که او را شعله‌ور می‌کند، بر ضد نظر همسایه‌اش برمی‌آشوبد و از شدت خشم بالا و پایین می‌پرد، و با همان شورِ غضبناک علیه جامعه‌ی مصرفی و جامعه‌ی نمایش اعلام جرم می‌کند. شب، به سینما می‌رود و به تماشای یک فیلم بسیار مزخرف درباره‌ی جنگ‌های قرون‌وسطایی می‌نشیند. به خانه بازمی‌گردد، می‌خوابد، و خواب می‌بیند که وارد مبارزه‌ی مسلحانه برای آزادسازی خلق‌های تحت ستم شده است. فردای آن روز، در عین خُماری به سر کار می‌رود و مذبوحانه می‌کوشد تا منشی دفتر مجاور را اغوا کند. او کسب و کار خوبی به هم خواهد زد، این تضمین شده است! سودهای کلان در انتظار اوست! اما الآن تعطیلاتِ آخر هفته است، بحران اقتصادی است، هفته‌ی آینده همه چیز روبراه خواهد شد. به هر حال، این یک شکل از زندگی است! نه نظم، نه ایده‌ای، اما می‌توان گفت زندگی جذابی است، زندگی سعادت‌مندی است، و از همه مهم‌تر، به همان میزان که آزاد است بی‌معناست. خریدن آزادی به قیمت بی‌معنایی؛ قیمت گزافی نیست." (۲)

تَر افلاطون این است که یک روز این حالت وجودی - که جوهرش، بی‌انضباطی زمان است - و شکل دولتی آن - دموکراسی نمایندگی‌بنیاد -، جوهر استبدادی خود را به گونه‌ای آشکار تحقق خواهند بخشید؛ یعنی سلطه‌ی استبداد سائق مرگ، به مثابه محتوای واقعی آنچه که «زیبا و جوانانه» می‌نماید. به همین دلیل است که جذابیت دموکراتیک، در نظر افلاطون، به کابوس واقعی جباریت ختم می‌شود. به این ترتیب، افلاطون از منظر مسئله‌ی جهان و مسئله‌ی زمان، قائل به وجود پیوندی میان دموکراسی و نیهیلیسم است. زیرا ناجهان دموکراتیک، یک نشت زمانی است. زمان به مثابه مصرف، دقیقن زمان به مثابه هدر دادن نیز هست.

بنابراین نشان جهان معاصر «دموکراسی» است، و «جوانی» نشان این نشان است، چرا که یک زمان مهارناشده را نمادین می‌کند. بی‌شک این جوانی فاقد هرگونه وجود جوهری بوده و تنها یک ساخت تمثالی و یک محصول دموکراسی است. اما این ساخت، مستلزم

بدن‌هایی است. و این بدن‌ها حول سه مشخصه‌ی اساسی بر ساخته می‌شوند: بی‌واسطه‌گی (چیزی غیر از تفریح و لذت وجود ندارد)، حالت (سلسله‌ اکنون‌های قابل جای‌گزینی)، و حرکتِ درجا («قرش بده»).

پس آیا دموکرات نبودن به معنای پیر بودن یا پیر شدن است؟ خیر، همان‌طور که گفتیم پیرها ناظر و وصول‌چی سودها هستند. نکته‌ی مهم این است که: اگر دموکراسی، تجرید پولی به مثابه تشکیلاتِ سائقِ مرگ است، پس گونه‌ی ضد آن به هیچ وجه استبداد یا «تمامیت‌خواهی» نیست، بلکه آن گونه‌ای است که می‌کوشد تا وجود جمعی را از سلطه‌ی این تشکیلات برهاند. پس به این صورت‌بندیِ سلبی می‌رسیم که: جریان نباید جریان پول، و انباشت نباید انباشت سرمایه باشد. بنابراین ما مطلقن مخالف این هستیم که شدن چیزها تابع مالکیتِ خصوصی باشد. معنای ایجابی این موضوع این است که سیاست، به مفهوم تواناییِ سوپزکتیو – تواناییِ تفکر و عمل – مردمان در تغییرِ وضعیتِ خود، همچون هنر و علم، به خودیِ خود دارایِ ارزش است؛ ارزشی بر حسبِ هنجارهایی نازمان‌مند، که می‌توانند هنجارهای سیاست باشند. به این ترتیب سیاست تابعی از قدرت یا دولت نیست. سیاست، در بطنِ مردمِ مجتمع و فعال، سازمان‌دهنده‌ی امحای دولت و قوانین آن است.

افلاطون این دو مایه‌ی اصلی را به روشنی دریافته است، هرچند که در مرزهای زمانِ خود، آن‌ها را به امری تقلیل می‌دهد که خود آن را «نگهبانان» دولت‌شهر می‌نامد، و برای سایرین یک جایگاه تولیدی ثابت قائل می‌شود. نگهبان‌ها مالکِ هیچ چیز نیستند. آنچه نزد ایشان حکم‌فرماست، امرِ «مشترک» و «تقسیم همه چیز» است، و تنها قدرت‌شان قدرتِ ایده است، زیرا دولت‌شهرِ آن‌ها قانونی ندارد.

ما آن اصولی را که افلاطون به آریستوکراسیِ عالمانه‌ی خود اختصاص می‌دهد، به وجود تمام انسان‌ها تعمیم می‌دهیم. یا چنان که آنتوان ویتز از تمایلِ تئاتر و هنر به «نخبه‌گرایی برای همه‌گان» صحبت می‌کرد، ما نیز می‌توانیم از یک «آریستوکراسی برای همه‌گان» سخن بگوییم. اما آریستوکراسی برای همه‌گان، عالی‌ترین تعریفِ کمونیسم است، و همان‌طور که می‌دانیم، انقلابیونِ کارگریِ قرنِ نوزدهم افلاطون را نخستین چهره‌ی فلسفی کمونیسم می‌دانستند.

چنان‌چه دریافتِ ما از ضدِ یک آموزه، نه وارروانه‌گیِ کاریکاتورگونه‌ی آن، بلکه آن بیانِ آفرینش‌گری باشد که تمام لوازمِ آن آموزه را خنثی می‌کند، درخواهیم یافت که: ضد دموکراسی، در معنایی که «سرمایه‌داری پارلمانتاریستی» در دورانِ زوالِ طولانی‌اش به آن می‌دهد، نه تمامیت‌خواهی و نه دیکتاتوری، بلکه کمونیسم است. کمونیسم، که به بیانِ هگل، صورت‌گراییِ دموکراسی‌های محدود را در خود جذب می‌کند و بر آن چیره می‌شود.

حسب فرایندی که با تعلیق هرگونه اقتدارِ واژه‌ی «دموکراسی» امکان فهم نقد افلاطونی را برای ما فراهم می‌کند، در نهایت می‌توانیم این واژه را در معنای اولیه‌ی آن بازسازی کنیم: وجود مردمان، به مثابه قدرت بر خودشان. سیاست درونی مردم، به مثابه فرایند باز امحای دولت. بنابراین به وضوح می‌بینیم که تنها امکان ما برای اینکه دموکرات‌هایی حقیقی – افرادی همگن با حیات تاریخی مردمان – بمانیم، این است که: بار دیگر، در شکل‌هایی که امروز به تدریج خلق می‌شوند، کمونیست شویم.

پانوشت‌ها:

۱ _ Idolâtrer

۲ _ جمهور افلاطون، ترجمه‌ای به روایت آلن بدیو، پاریس، انتشارات فایار، ۲۰۱۲.



حالا ما همه دموکرات هستیم

وندی برون

ترجمه: آرمین نیکنام

امروز دموکراسی موقعیت‌های جهانی بی‌نظیری فراهم نموده، با این حال هیچگاه چنین بی‌بند و بار و بی‌محتوا نبوده است. شاید محبوبیت کنونی دموکراسی وابسته به منعطف بودن یا حتی خلا وسایل و اهداف آن است؛ مانند باراک اوباما، دموکراسی یک دال تهی است که هر کسی می‌تواند رویاها و آرزوهایش را به آن بیاویزد. یا شاید سرمایه‌داری، دوقلوی غیرهمسان دموکراسی مدرن که همیشه ستبرتر و زیرکتر نیز هست، سرانجام دموکراسی را به یک "برند" فرو کاسته است؛ پیچی جدید و مدرن در بت‌وارگی کالا که کاملاً در خدمت تصویر قابل فروش یک کالا از محتوای آن است. (۱) یا شاید در لطیفه‌ای در قالب تاریخ‌نگاری ویگیش که در قرن ۲۱ شامل اخطارهای خدایانه با شدتی که باید به واسطه‌ی مدرنیته محو می‌شدند، دموکراسی را تبدیل به دین جدیدی نموده

است؛ نه به گونه‌ی مشخصی از قدرت سیاسی و یا فرهنگ بلکه محرابی که غرب و مریدانش در برابر آن به نیایش می‌پردازند و به واسطه‌ی آن، وحی جنگ‌های صلیبی امپریال غربی نازل گشته و مشروعیت می‌یابد.

دموکراسی امروز نه تنها در سرتاسر جهان بلکه در منظر سیاسی نیز برافراشته شده است. در کنار تغییردهندگان رژیم‌های پس از جنگ سرد؛ سوژه‌های شوروی سابق هنوز از سعادت کارآفرینی سرخوش هستند؛ آدمک‌های نئولیبرالیسم و لیبرال‌هایی که خود را ابدی می‌پندارند؛ و چپ‌های اروپا_آتلانتیک نیز توسط این "برند" فریفته شده‌اند. ما دموکراسی را می‌ستاییم تا متارکه‌ی سیاست توسط مارکس پس از پشت کردن مارکس به تماتیک هگلی را التیام ببخشیم (شاید آن دموکراسی رادیکالی که توسط کمونیسم طرح شده بود)، ما به دنبال ایجاد دموکراسی برای اهداف و مصادیقی که هنوز آزموده نشده‌اند هستیم، ما از "دموکراسی در راه"، "دموکراسی نادیده‌شدگان"، "دموکراسی اقتدار"، "دموکراسی کارگاه‌ها"، "دموکراسی تجمیعی" و افزون بر اینها صحبت می‌کنیم. برلوسکونی و بوش، دریدا و بالیبار، کمونیست‌های ایتالیایی و حماس؛ ما همه دموکرات هستیم. اما چه چیزی از دموکراسی بر جای مانده است؟

تحت حکومت دموس

معمولا نمی‌توان گفت: لیبرال دموکراسی، فرم مسلط مدرنیته‌ی اروپا_آتلانتیک؛ تنها یک گونه‌ی دیگر تقسیم قدرت سیاسی است _ که با واژه‌ی شناخته شده‌ی یونانی: دموکراسی (حاکمیت + مردم) که به معنی قدرت مردم در تقابل با اشراف‌سالاری، سلطنت، استبداد و همچنین وضعیت استعمار یا اشغال در تضاد است _ شناخته می‌شود. اما در بدو امر، هیچ بحث بلافصلی مبنی بر اینکه دموکراسی مستلزم نمایندگی، نظام‌نامه، شور، مشارکت، بازارهای آزاد، حقوق، جهان شمولی یا حتی برابری باشد قابل شکل‌گیری نیست. این عنوان یک ادعای ساده و بی‌شبهه‌ی سیاسی در مورد این مقوله است که مردم بر خود فرمان می‌رانند؛ که تمامیت بیش از یک بخش، یا یک دیگری (به معنای فروپدی {م}) دارای اقتدار سیاسی است. در این نگاه، دموکراسی یک اصل نیمه کاره است، چرا که نه تعیین می‌کند که کدام قدرت باید میان ما به مثابه مردم تقسیم شود، نه مشخص می‌شود که این حاکمیت چطور باید سازماندهی گردد و نه ابراز می‌دارد که توسط کدام موسسه یا کدام شرایط مکمل ممکن یا تضمین می‌گردد؛ ویژگی‌هایی که دموکراسی غربی از آغاز تا امروز در جستجوی آنهاست. مسیر دیگری را در نظر بگیرید؛ حتی همانگونه که نظریه‌پردازان، از ارسطو، روسو، توکویل و مارکس تا راولز و ولین بر سر این امر بحث می‌کنند که دموکراسی نیازمند ایجاد شرایط دقیق، مکمل‌های قوی و توازنات استادانه است. شاید این دلیل دیگریست که میل دوران معاصر به دموکراسی می‌تواند به همین سادگی از حوزه‌ای که ابژه‌اش خالی از محتوا شده است، اجتناب ورزد.

دموکراسی‌زدایی

اگر دانستن قطعی این امر که چرا دموکراسی امروز اینقدر پر طرفدار است، دشوار می‌نماید؛ بهتر است بر فرآیندهایی که حتی لیبرال دموکراسی (در کنار پارلماناریسم، بورژوازی یا دموکراسی مشروطه) را از شکل پیشینش دچار تغییر کرده است؛ احاطه یافت. چطور از این مقوله گذشته شده است که مردم، به هر شکلی، دیگر مشترکا حکمران بخش مشترک جهانی که مدت‌ها تحت نشان دموکراسی به مسیر خود ادامه داده است، نیستند. کدام سویه‌ی نیروها و پدیده‌های مدرن، دموکراسی امروز را چنین علیل و محدود ساخته‌اند؟

اول، اگر قدرت حقوقی نظریه و عمل؛ نقش سیاسی جمعی را مدت‌هاست که برانگیخته، این فرآیند هم اکنون به یک گام بی سابقه رسیده است. (۲) این نه یک مقوله‌ی خرید ثروت حقوقی یا سیاست‌مدار بودن و ترسیم آشکار سیاست‌های داخلی و خارجی؛ و نه امری مربوط به رسانه‌ای حقوقیست که توده‌های آگاه و یا قدرت قابل اتکا را به استهزا می‌گیرد. بیش از سویه‌ی تداخل‌کننده؛ بیشتر دموکراسی‌های امروز بر درآمیختن شرکت‌ها و قدرت‌های دولتی، به صورت گسترده‌ای متکی هستند. کاربرد رو به گسترش دولت‌هایی که از مدارس تا زندان‌ها را واگذار می‌کنند: از بانکداران سرمایه‌گذار و مدیران شرکت‌ها به عنوان وزرای کابینه‌ها، دولت به عنوان مالک غیر حاکم بخش‌های بزرگی از سرمایه‌ی مالی مشاهده می‌شود و در صدر همه‌ی این امور، دولت‌ها به شکل نابخشودنی‌ای مشغول انباشت سرمایه به واسطه‌ی مالیات، قوانین محیطی، انرژی، کاری، اجتماعی، مالی و سیاست‌های پولی همچون جریان بی‌پایانی از حامیان مستقیم هستند و به عنوان ناجی تمامی سویه‌های سرمایه‌ای شناخته می‌شوند. توده‌ها نمی‌توانند بسیاری از این پیشرفت‌ها را درک نمایند؛ چه رسد به اینکه با اهداف دیگری با آنها مواجه شوند. آنها که در مقابل نیازهای سرمایه‌داری بسیار ضعیف شده‌اند؛ عموماً منفعلانه به بی‌اعتنایی نسبت به نیازهای خود می‌نگرند.

دوم، حتی مهم‌ترین نشانه که اگر ظاهری باشد، یعنی انتخابات "آزاد" تبدیل به سیرک‌های بازاریابی و مدیریتی از نمایش جمع‌آوری هزینه‌ها تا نمایش هدف‌مند بسیج رای‌دهندگان شده است. همانطور که شهروندان توسط کارزارهای پیچیده‌ی استراتژی‌های بازاریابی که به موجب آن رای دادن تبدیل به نوعی گزینش برند وسایل الکترونیکی می‌شود مواجه می‌شوند؛ حیات سیاسی به شکل روزافزونی به رسانه و بازار فرو کاسته شده است. تنها کاندیداها نیستند که به واسطه‌ی کارشناسان روابط عمومی به شکل یک کالای تجاری بسته‌بندی شده و توسط رسانه‌های شرکتی حمل می‌شوند. حتی سیاست‌ها و برنامه‌ها نیز همچون کالاهای مورد مصرف عموم به فروش گذارده می‌شوند. زیاد عجیب نیست

رتبه‌ی رو به رشد مدیران در دولت‌ها، موازی با برجستگی علوم سیاسی آکادمیک همراه با نیرو گرفتن از مدارس تجاری و اقتصادی در کنار هم دیده می‌شوند.

سوم، نئولیبرالیسم به عنوان یک منطق سیاسی، یورشی آشکار به مبانی لیبرال دموکراسی برده است و مبانی آن را با اصول مشروطیت؛ کیفیت قانونی، آزادی سیاسی و اجتماعی، استقلال سیاسی و جهان‌شمولی معیارهای بازار نرخ سود و هزینه، بازدهی، سوددهی، و درجه‌ی تاثیر (۳) جایگزین نموده است. این به اسطه‌ی یک منطق نئولیبرال است که حقوق، دسترسی به اطلاعات و سایر محافظت‌های قانونی، مانند شفافیت دولتی، قابل اعتماد بودن آن و فرآیندگرایی، به سادگی محدود یا کنار گذاشته شده‌اند و فراتر از همه‌ی اینها، دولت نیز دائماً در حال تغییر شکل از یک کالبد مردمی به یک نهاد عملی مدیریت تجاریست. (۴) منطق نئولیبرال، هر انسان و موسسه‌ای، حتی دولت قانونی را به نحوی بر اساس مدل شرکتی ارائه می‌دهد و بنابراین اصول دموکراتیک را از بین برده و در قالب کارآفرینی در حلقه‌ی سیاسی جایگزین می‌کند. علاوه بر خلع حاکمیت از توده‌ها، این تبدیل، به دولت گسترده‌ی اجرایی اجازه می‌دهد که همواره در صدد رد اقتدار حاکمیت باشند. با خوارداشت جوهر سیاسی دموکراسی، نئولیبرالیسم دست به هر واژه‌ای برای اهداف خود می‌برد، با عواقب اینکه "دموکراسی بازار" که زمانی مایه‌ی استهزاء دست راستی‌ها به واسطه‌ی سرمایه‌ی تنظیم نشده بود، هم اکنون توصیفی ساده و بدیهی برای مفهومی است که هیچ ارتباطی با حکومت مردم بر یکدیگر ندارد.

اما منطق سرمایه و نولیبیرال به تنهایی، مسئول تخلیه شدن درونی موسسات لیبرال دموکرات، موازین و عملکردهای آنها نیستند. در مقابل همراه با قدرت‌های اجرایی توسعه یافته، دهه‌های اخیر شاهد قدرت افزایش یافته و رسیدن به میادین داخلی، همانگونه که در میادین خارجی به دست آمده است، بوده‌اند. (۵) انواع اختلافات و مسایل سیاسی، که شامل آنچه که از جنبش‌های اجتماعی داخلی و کمپین‌های حقوق بشری برخاسته‌اند به شکلی رو به رشد روانه‌ی دادگاه‌ها می‌شوند، که در آن شعبده‌بازان متخصص قوانین، آنها را با ادبیاتی دشوار و غیر قابل فهم بیان می‌کنند، به گونه‌ای که تنها برای وکلایی که در این امر بسیار خبره هستند، قابل دریافت خواهد بود. همزمان با این امر، دادگاه‌ها نیز به نوبه‌ی خود؛ از وظیفه‌ی خود مبنی بر تبیین آنچه که ممنوع است به سوی اعلام آنچه باید انجام گیرد، چرخش یافته‌اند، یعنی از یک کارکرد محدودکننده به کارکردی قانون‌گذار رسیده‌اند که دقیقاً از سویی کلاسیک سیاست استفاده می‌کند. (۶) اگر زیستن به واسطه‌ی حکومت قانون بخش مهمی از دموکراسی را تشکیل می‌دهد، اداره‌ی کشور به وسیله‌ی دادگاه‌ها نیز نسخه‌ی جدیدی از دموکراسی را رو می‌کند. این فرمانروایی، تبعیت ضروری دادگاه از قانون‌گذاری را وارونه می‌کند که به موجب آن؛

اقتدار جمعی وابسته به موسسه‌ای غیرنمایندگی می‌شود، مدام آنرا تقویت نموده و در آن سیاست می‌ورزد.

پنجم: در کنار تسلط سیاست به واسطه‌ی سرمایه، سبقت جستن از منطق دموکراتیک به واسطه‌ی منطق نئولیبرال، قضایی‌سازی سیاست، جهانی‌سازی فرسایش اقتدار ملت_دولت همچون جداسازی قدرت مقتدر از دولت نیز برای دموکراسی‌زدایی از غرب ضروری می‌نماید. (۷) اگر اقتدار ملت_دولت، همواره تخیلی در مسیر آرمان کامل بودن برتری، قلمرو قدرت مورد توافق، انحصار خشونت و پایداری مادام‌العمر، به شمار می‌رفته، بسیار قوی و استوار نیز بوده است و روابط داخلی و خارجی بسیاری را از زمان آغاز آن تحت تاثیر خود قرار داده است.

با این حال در طول نیم قرن گذشته، انحصار این رویکردهای در آمیخته توسط ملت_دولت‌ها به شدت تحت تاثیر رشد فراملیتی جریان سرمایه، مردم، ایده‌ها، منابع، کالاها، خشونت و روابط سیاسی و دینی قرار گرفته است. این جریان‌ها همزمان مرزهایی که طی می‌کنند را درمی‌نوردند، بدینسان به اقتدار ملت_دولت متعهد می‌شوند.

وقتی دولت‌ها علیرغم فرسایش اقتدارشان کماکان زمام امور را بر عهده می‌گیرند، وقتی از مفهوم دوگانه‌ی اقتدار در دموکراسی‌ها جدا می‌شوند (مردمی و غیرمترقبه) دو پی‌آمد مهم به دنبال خواهد داشت. از یک سو، دموکراسی یک فرم ضروری سیاسی را از دست می‌دهد و از سوی دیگر دولت‌ها تظاهر به تعیین اقتدار مردمی را به کناری می‌افکنند. فرآیندی که هم اکنون در دولت‌های نئولیبرال آغاز گردیده است. با نگاه به نقطه نظر نخست، دموکراسی _ حاکمیت مردمی تنها در یک منطقه‌ی مشخص و محدود معنی‌دار و قابل اجرا خواهد بود. این مقوله نشانه‌ی اقتدار در معادله‌ی اقتدار مردمی و دموکراسی است. دموکراسی که از قلمرو محدود اقتدار (چه مجازی و چه عینی) جدا شده، به مفهوم سیاسی بی معنی شده است: برای مردمی که باید بر خود حکمرانی کنند باید نهادی اشتراکی و مشخص وجود داشته باشد که در قالب آن تقسیم قدرت مردم، منظم و هماهنگ شود و بر آن اعمال گردد. البته بزرگی ملت_دولت، تقسیم قدرت این چنینی که دموکراسی را معنی‌دار می‌سازد را به دشواری کشاند اما وقتی حتی صحنه‌ی اجرای چنین امری راه را برای مناسبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی فراملیتی هموار می‌سازد، دموکراسی انسجامش را از دست می‌دهد.

با نگاه به بند دوم، دولت‌های جدا شده از اقتدار، تبدیل به دولت‌هایی سرکش، چه در مراودات داخلی و چه در مراودات خارجی می‌شوند. نقطه‌ی ارجاع این اجرای عادی قدرت دولتی نه نمایندگی و نه محافظت از مردم است. برعکس، با طرح بی رمق منافع رئالیست‌های قدیمی به جای دست یافتن به شأن قدرت، یک نقش دوگانه‌ی پیچیده، همراه با فعالانی به عنوان تسهیل‌کنندگان این شرایط و پایدارکنندگان شرایط اقتصادی جهانی

می‌سازند. در این چارچوب، مردم به سهامداران منفعلی در دولت قانونی شده مبدل می‌شوند و به عنوان شرکت‌ها و مدیران ضعیف یک نظم جهانی سرمایه بدون نظمی که بخشی از اقتدار دولت‌ها را در برگیرد فعالیت می‌کنند. هیچ چیز جز پاسخ دولت‌ها به بحران مالی و سقوط بازارها در پاییز ۲۰۰۸ گواه این مدعا نبود.

سرانجام، اوراق بهادار ربع مهم دیگری از عمل دولت‌ها در راستای دموکراسی‌زدایی تلقی می‌شوند. این امر با نگاه به عملکرد دول غربی در جهان مدرن و جهانی شده‌ی امروز رخ می‌نماید. همراهی عملکرد دولت‌ها به منظور جلوگیری و از بین بردن تروریسم در اسرائیل و هند و بریتانیا و آمریکا معمولاً به نادرستی به عنوان نماد اقتدار سیاسی تعبیر می‌شوند اما نجات سرمایه توسط دولت‌ها در واقع نماد جدایی دولت‌ها از قدرت غالب و پیگیری همه‌ی امور در قالب از دست رفتن اقتدار است که با جابجایی اهمیت از اصول و مبانی برنامه‌های سیاسی لیبرالی (مانند آزادی، برابری و نقش قانون) به هزینه‌ها، سود و اثربخشی صورت می‌گیرد. شرایط امنیتی مسئله‌ی کاهش اقتدار را در قالب سیاست‌های دموکراسی‌زدایانه، از حقوق معلق شده تا دستیابی به اطلاعات و طبقه‌بندی و تبعیض‌های نژادی تا جنگ‌های اعلام نشده، مدیریت می‌کند.

در مجموع، برای اینکه مردم بر خود فرمان برانند، باید یک فرد باشند و باید به قدرت‌هایی که دموکراتیزه خواهند شد دسترسی داشته باشند. فرسایش اقتدار دولت-ملت بخش اول را تضعیف می‌کند و نئولیبرالیسم تحت لوای سرمایه به عنوان یک قدرت جهانی، دومی را نابود می‌کند. اما اگر "دموکراسی‌ای که اکنون وجود دارد" نمونه‌ی حقیری است ببینیم آیا اصلاً چیزی از فلسفه‌ی وجودی دموکراسی باقی می‌ماند؟

همانطور که همه می‌دانیم، دموکراسی کهن آنتی هشتاد الی نود درصد جمعیت بزرگسالان را نادیده می‌گرفت _ زنان، بردگان، شهروندان کشورهای دیگر و دیگرانی که شرایط دشوار آن دوران را برآورده نمی‌کردند. این نادیده گرفتن‌ها در دموکراسی‌های غربی نیز در حد افراط وجود دارد ولی استثنا نیست. دموکراسی به عنوان ایده و عملی که همواره به واسطه‌ی پیرامونی غیردموکرات و لایه‌ای غیرفعال که از یک سو دموکراسی را حمایت کرده و از سویی دیگر نیز علیه آن به صورت‌بندی خود می‌پردازد. از لحاظ تاریخی تمامی دموکراسی‌ها از درونی مسدود برخوردار بوده‌اند _ چه برده‌ها، بومیان، زنان، فقرا، نژادهای خاص، اقلیت‌های نژادی و مذهبی و حتی امروز شهروندان غیرقانونی خارجی _ همیشه ناظر بیرونی و قانونی‌ای هست که دموکراسی‌ها را صورت‌بندی می‌کند. «بربرها» که در ابتدا توسط اقوام کهن نامگذاری شده بودند از کمونیسم تا کلونی‌های شخصی دموکراسی بعدها به شکل‌های دیگری مطرح شدند. در زمان ما چهره‌ی اسلامیزم، دموکرات‌ها را قانع می‌سازد که آنها چنین هستند. بنابراین یک ضد جهان‌شمولیت که همواره در قلب دموکراسی وجود داشته، است که نشان می‌دهد

اگر رویای جهان‌شمول‌سازی دموکراسی به حقیقت بدل گردد؛ نشانی از دموکراسی نخواهد داشت.

اگر دموکراسی پیشامدرن و جمهوری را بر فرض حاکمیت مشترک در نظر بگیریم _ حاکمیت مشترک برای همه _ و بنابراین بر مرکزیت اصل برابری قرار بگیرند، وعده‌ی دموکراسی مدرن همواره آزادی بوده است. دموکراسی مدرن هرگز خواهان برابری به جز در رسمی‌ترین نوع ارائه‌ی آن (یک فرد = یک رأی) یا رفتار مساوی در برابر قانون (که یک ضرورت دموکراسی به شمار نمی‌رود و معمولاً نیز در عمل برآورده نمی‌شود) نبوده است. در مقابل این نظریه‌ی دشوار ژان ژاک روسو است که ما آزادی فردی خارج از حکمرانیمان را به قدرت جمعی سیاسی می‌بخشیم و این امر برای درک آزادی شخصیمان صورت می‌گیرد. آزادی شخصی‌ای که در قلب برتری هنجاری‌ای که دموکراسی مدعی آن است جای دارد. در واقع آزادی شخصی قوی‌ترین مجازی است که در قالب حکومت به وسیله‌ی مردم معمولاً از یادها می‌رود. (۸) تنها دموکراسی می‌تواند ما را آزاد سازد زیرا تنها در این چارچوب است که ما صاحب قدرت حکمران بر ما می‌شویم.

در مدرنیته، آزادی به عنوان خودقانون‌گذاری، نوعی میل انسانی و اگر میل نباشد؛ همانطور که کانت، روسو و میل معتقد بودند، جوهر انسانیت است. در واقع، زایش سوژه‌ی آزاد پیشینی در کالبد مدرنیته است که دموکراسی را به عنوان تنها شکل مشروع سیاست مدرن غربی می‌شمارد. این صورت سوژه‌ایست که مشروعیت دموکراسی را خدشه‌ناپذیر ساخت و کماکان نیز آن را چنین می‌پندارد. همزمان، بخش سفید، مستعمراتی و مذکر این موضوع، ساختارها و استثنائات و خشونت‌های پی آمده از کلیت این موجودیت مدرن را مجاز شمرده و از آن فراتر رفته است. بنابراین اسارت آشکار و حتی ضروری‌ای در بطن دموکراسی وجود ندارد و پیشنهاد می‌کند که اگر رویای باشکوه آزدسازی تمام مردم قرار بود عینی شود، صورت دموکراسی به خود نمی‌گرفت.

عدم امکان آزادی

فرض هنجاری دموکراسی مدرن، خودقانون‌گذاری به واسطه‌ی حکمرانی سیاسی به اشتراک گذارده است. اقتدار سوژه مرتبط با اقتدار سیاست است که هر یک امنیت دیگری را فراهم می‌کنند. اما قانون‌گذاری چه چیزی؟ حکمرانی چه چیزی؟ تئوریزه کردن محدوده‌ای از قدرت‌های هنجاری (ظاهراً غیرسیاسی) که با نقد ویرانگر سوژه‌ی کانتی در آمیخته است، در کنار یکدیگر آزادی را بنا نهاده‌اند که خصوصاً در قالب مدرنیته‌ی متاخر بسیار پیچیده و زیرکانه پرداخته شده‌اند. چه قدرت‌هایی باید حکومت کنند؟ چه قانونی را باید با هم وضع کنیم؟ چه نیروهایی را باید به اراده‌مان متصل کنیم تا بتوانیم متواضعانه اعلام حکومت خود به خودی یا قانون‌گذاری خود به خودی داشته

باشیم؟ پاسخ به این پرسش‌ها دموکرات‌ها را به چند حوزه‌ی عمده تقسیم کرده است. در یک سو لیبرال‌ها نمایندگان برگزیده‌شان را در قلب ماجرا برای تصویب قانون همراه با محدودیت‌های سخت در مورد تجاوز از فعالیت‌های فردی و اهداف مستقر می‌سازند. در سویی دیگر، مارکسیست‌ها تاکید می‌کنند که وسایل موجود باید به عنوان نخستین شرط آزادی انسان مالکیت و نظارت اشتراکی داشته باشند. دموکرات‌های رادیکال بر مشارکت مستقیم در سیاست تاکید می‌ورزند در حالی که آزادی‌خواهان خواستار حداقل شدن قدرت سیاسی و نهادها هستند.

هنگامی که خودسری سوژه‌ی پیشینی را برای قدردانی از سازوبرگ قدرت اجتماعی و طرح‌های در برگیرنده و هدایت‌کننده‌ی ما؛ تسلیم کنیم، غیر ممکنست که مایل به فرمول‌بندی لیبرال باشیم. گرایش رایج به قوانین و نماینده‌ها برای برآوردن وعده‌ی دموکراسی مبنی بر خودقانون‌گذاری ناکافیست. در عوض، باید به دنبال دانش و کنترل نیروهای چندگانه باشیم که ما را به عنوان سوژه در نظر می‌گیرند و هنجارها را بر اساس انتخاب‌هایی که با آنها در هنگام رای دادن یا حتی وضع قانون مواجه می‌شویم، تنظیم می‌کنند. قدرت که به عنوان ساخت جهان و نه صرفاً تسلط بر آن شناخته می‌شود _ به بیان بهتر تسلط بر تولید و سرکوب سوژه _ نیاز دارد که دموکرات‌ها به شکلی چندظرفیتی به سطوح آزادی دست یابند. ایده‌ی ساده که ما و جهان اجتماعی بی‌رحمانه بر اساس قدرت بینش و کنترل بنا شده‌ایم، خودقانون‌گذاری‌ای که در پناه رای دادن بدست آمده است را فدا می‌کند. البته هنوز تعریف حاکمیت دموکرات تمام قدرت‌ها بر ما نیز پوچ است: این تعریف تقریباً ما را به سطح بالاتر منتقل می‌کند بدون اینکه از تجربه‌هایمان شناختی داشته باشیم و یا جهان را بشناسیم. بنابراین دموکراسی برای معنی‌دار بودن باید بیش از همیشه به درون تار و پود قدرت رسوخ کند تا به آزادی برسد. از این زاویه دموکراسی هرگز نمی‌تواند به دست آید بلکه تنها هدفی دور از دسترس است، یک پروژه‌ی سیاسی ممتد و دموکراتیزه ساختن، معتقدان به دموکراسی را وادار به تقسیم قدرتی می‌کند که آنها را می‌سازد، منظم می‌کند و بر آنها حکم می‌راند اما انتهایی برایش متصور نیستند.

نیروی سرمایه در بنا نهادن سوژه‌های دموکراتیک همانقدر برای تشکیلات لیبرالی در دسرساز است که اشکال قدرتی علاوه بر قانون برای فوکویی‌ها و دریدایی‌ها. حاکمیت دموکرات می‌تواند به معنی آن چیزی باشد که اگر اقتصاد به وسیله‌ی سیاست مهار گسیخته باشد بر آن چیره خواهد شد. چه چیزی می‌تواند جالب‌تر از فرمانروایی بر یک اقتصاد جهانی کاپیتالیستی و تشکیل یک زیست اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اکولوژیک به منظور ایجاد یک حکمرانی سیاسی دموکراتیک یا هر نقش سیاسی‌ای باشد؟

در مجموع، هنگامی که سویه‌های بازدموکراتیزه‌سازی امروز را بررسی می‌کنیم، جدا از قدرت دولت هم سرمایه و هم مجموعه‌ای از قدرت‌های بهنجار اقتصادی باید لحاظ گردند. تاریخ هیچ موفقیت و حتی آزمایش مناسبی در مورد دموکراتیزه کردن نشان نمی‌دهد. بنابراین باور مداوم در دموکراسی سیاسی به عنوان فهم آزادی انسانی وابسته به برداشتن نگاهمان از قدرت‌های ایمن نسبت به دموکراتیزگی است. قدرت‌هایی که به دروغ به عدم وابستگی و اولویت سیاست بر آنچه که تاریخ و نظریه‌ی دموکراسی فعلی به آن وابسته‌اند، معتقدند. (۱۰) در مقابل این باور مستلزم اندیشیدن و به عمل در آوردن دموکراسی با توجهی واقع‌گرایانه و دقیق به قدرت‌هایی است که دموکراسی هرگز آنها را نشناخته، تئوریزه نکرده، به آنها ارجاع نداده و مطیع خود نساخته است. (۱۱) در وحله‌ی دوم، گسست عیان‌تری از انحصار لیبرالیسم بر واژه‌ی دموکراسی به آسانی قابل تصور نیست.

آیا انسان‌ها آزادی می‌خواهند؟ آیا انسان‌ها می‌خواهند آزاد باشند؟

آخرین چالش معاصر برای آنان که به نقش عمومی باور دارند، شاید جدی‌ترین آنها نیز باشد. همانطور که قبلاً گفته‌ایم فرض دموکراسی به عنوان یک کالا، وابسته به این فرض است که انسان‌ها خواهان این هستند که خودقانونگذار باشند و حکمرانی توسط توده، خطر قدرت متمرکز و بی حد و حصر را از میان بر خواهد داشت. اما امروز، آنچه شواهد تاریخی یا فلسفی به ما اجازه‌ی بیان آن را می‌دهد همانست که به گفته‌ی داستایوفسکی «آزادی به جای نان؟». تمام نشانه‌های قرن پیشین عبارتند از وسوسه‌ی بازار و هنجارهای قدرت‌های انضباطی و ناامنی‌های برآمده از جغرافیای انسانی بی حد و مرز. اکثریت غربی‌ها به گسترش اخلاق، مصرف، تطبیق، اشرافیت و نبرد پرداخته‌اند. به آنها به سادگی می‌توان دیکته کرد که چه باشند، چه بیاندیشند و چه بکنند. این همان آینده‌ی ای بود که در ابتدا توسط مارکوزه در اواسط قرن پیش به تصویر کشیده شده بود. و اگر انسانها نخواهند مسئولیت آزادی را برعهده بگیرند و به منظور چنین آزادی‌ای آموزش ندیده باشند، چه معنایی برای سازمان سیاسی‌ای که چنین چینی‌اشی را مدنظر قرار میدهد خواهد داشت؟ اما امروز خطری آشکارتر و نگران‌کننده‌تر به چشم می‌خورد: فاشیسم توسط خود مردم. وقتی نئودموکرات‌ها با عصبیت و ترس در یک چشم‌انداز بی افق و سرکوب‌کننده‌ی جهانی، بی توجه به طبقات حامی‌شان خود را دموکرات جا می‌زنند؛ چگونه می‌توانند انتظار انتخاب شدن داشته باشند، چه رسد به اینکه به دنبال آزادی و برابری، آن هم برای دیگران بروند؟ از یک سو، ما با مشکل مردمی مواجه هستیم که آرزوی آزادی دموکراتیک را ندارند و از سوی دیگر با دموکراسی‌هایی که «مردم آزاد» را نمی‌خواهند و تنوکراسی‌ها، امپراتوری‌ها، رژیم‌های بومی مملو از ترس و ترور جوامع فیلتز شده؛ شهروندی براساس بومیت، صف‌بندی‌های

تهاجمی نئولیبرال یا تکنوکراسی‌هایی که سعی در حل مشکلات اجتماعی با فرآیندها و نهادهای حيله‌گر دموکراتیک دارند را بر سر قدرت می‌آورند. در نظر گرفتن هر دو امکان، مشکل مردمی است که به جای یک مسیر طولانی در برابر یک خشنودی گذرا قرار گرفته‌اند. به جای فداکاری به حفظ منافع شخصی خود یا نفرتشان از کامیابی اشتراکی می‌پردازند.

روسو عمیقاً سختی هدایت مردم فاسد به سوی زندگی جمعی را چنان می‌ستود که تعهد خود او به دموکراسی معمولاً کمرنگ جلوه می‌نماید. راه‌های زیادی برای فهمیدن منظور وی از "مجبور کردن کسی به آزادی" وجود دارد اما همه‌ی آنها در آزادسازی سوژه به منظور فهمیدن تعهد او همگرا خواهند بود. با این حال امروز سخت است که تصور کنیم چه چیز می‌تواند انسان‌ها را وادار به حکمرانی بر خود یا اعتراض کردن به حکومت‌هایی که به وسیله‌ی آنها سرکوب شده‌اند، کند.

امکان‌ها

آیا همپوشانی ضعیف قانون با دوره‌ی معاصر، کشاکش‌های چپ به سوی دموکراسی و نیازمندی به خلاقیت چپ به منظور ایجاد یک فرم سیاسی جدید را افزایش خواهد داد؟ یا به جای آن بیشتر به سمت دموکراسی به عنوان یک مسئله‌ی مهم که همواره از مادی شدن دور است مراجعه می‌کنند؟ آیا بهتر است که اعلام کنیم دموکراسی (مانند آزادی، برابری، صلح و شادمانی) هرگز قابل تشخیص نبوده است و تنها به عنوان رویارویی‌ای ضروری با رویکرد اشتراکی است که ارائه گردیده است؟ یا شاید دموکراسی همچون آزادی‌بخشی تنها می‌تواند در اعتراض و خصوصاً امروز به شکل دولت مقاومت عینی گردد.

من در این نقطه کاملاً فاقد قطعیت هستم. با این حال آنچه به آن اطمینان دارم این است که اکنون زمان شعار دادن آنچه که نگاهمان را از قدرت‌های ویران‌کننده‌ی شرایط برای دموکراسی می‌گیرد نیست. ستایش‌های فلاسفه‌ی چپ تا فعالان «توسعه‌دهنده‌ی دموکراسی»، «دموکراسی دموکراتیزه»، «بازپس‌گیری دموکراسی»، «دموکراسی تجمیعی» یا سرمایه‌گذاری‌هایی که روی «دموکراسی در راه...» می‌شود تا جایی اثربخش خواهند بود که با قدرت‌های موجود سر سازش داشته باشند. ما نیازمند آزادسازی عمقی و واقعی از آنچه که آستانه‌های حقیقی تقسیم قدرت دموکراتیک را شامل می‌شوند، هستیم. اینکه هنوز به دموکراسی باور داریم و چرایی آن یک بحث قابل دوام برای قرن ۲۱ است و اینکه آیا هنوز یک آلترناتیو مشخص که می‌تواند موثر باشد، کماکان موثر است؟ آیا مردمی هستند که دسترسی به قدرت‌هایی دارند که باید بین ما تقسیم گردد؟ آیا آزادی به واسطه‌ی دموکراسی به مردم به مثابه خواسته‌شان وعده داده شده است؟ آیا آزادی می‌تواند خوبی را به جهان ارائه دهد؟ چه نوع شرایط یا مرزهایی

برای تحقق دموکراسی لازمند و در صورت عدم وجود آنها آیا دموکراسی محقق خواهد شد؟ اگر می‌توانستیم به جوابی برای این سوال‌ها برسیم سخت‌ترین سوال هنوز برجاست: اگر دموکراسی قرار است چیزی بیش از شرحی بر مشروعیت آنتی‌تز خود باشد، توده‌ها چگونه می‌توانند قدرت را شناخته و به آن به گونه‌ای اشتراکی دست یابند؟

پانوشت‌ها:

۱_ برندهای مهم، پاتریک روفینی به یادمان می‌آورد که: احساساتی را برانگیزانید که هیچ ارتباطی با ویژگی‌ها و خواص کالاها ندارند. همانگونه که نایک و ب. ام. و چنین می‌کنند و همانگونه که اوپاما در انتخابات اخیر ریاست جمهوری آمریکا به آن دست زد.

www.patrickruffini.com

۲_ هیچ اثری کامل‌تر از نوشته‌ی شلدون اس. ولین به نام «شرکت دموکراسی» نیست (انتشارات دانشگاه پرینستون، سال ۲۰۰۸)

۳_ برای بررسی مفصل‌تر اثرات دموکراسی‌زدایی عمیق و منطق نئولیبرال، به این اثر از من مراجعه کنید: عادت‌های جدید سیاست: نئولیبرالیسم و نئومحافظه کاری، با مقدمه‌ای از لوران ژان پیر.

۴_ به مقاله‌ی «جامعه باید مدافعه گردد» از میشل فوکو در مجموعه درس‌گفتارهای کولژ دو فرانس مراجعه کنید.

۵_ این گسترش به نوبه‌ی خود نسخه‌ی قابل فهم فعالینی است که برای بردن دادگاه‌ها جاسوسی می‌کنند، حتی اگر دموکراسی برای آنها به منزله‌ی پیامد غیرعمدی موفقیتشان باشد.

۶_ به "طمع قانون: قانون چگونه شکل می‌گیرد و سیاست را محدود کرده، حفظ می‌کند و می‌کشد" از گوردون سیلورستاین مراجعه کنید.

۷_ به کتاب "اقتدار متخلخل، دموکراسی محصور" از من مراجعه کنید.

۸_ در واقع این فرضیست که حتی هابز می‌کوشد تا در حیل‌های لفاظانه‌ی زیبایش با نویسندگان و مقامات به آن دست یابد و به وسیله‌ی آن موفق می‌شود که ما را به منزله‌ی خالقان مطلق‌گرایی دولت که ما را در برمی‌گیرد نشان دهد.

۹_ شلدون ولین این موضوع را کمی متفاوت فرمول‌بندی می‌کند. او با مخالفت با این مقوله که تنها آنچه که به عنوان «دموکراسی فراری» معرفی می‌کند ابرازات اپیزودیک

و ممکن انسان‌هایی با عناوین بر حق است. بخش آخر «سیاست و دیدگاه» و «شرکت دموکراسی» را ببینید.

۱۰_ برای بررسی کامل‌تر این موضوع «درنگ‌های مقتدر» به همین قلم، «دریدا و زمان سیاسی» از دورهام و «بازگشت سرکوب‌شدگان، اقتدار؛ سرمایه و الهیات» را بنگرید.

۱۱_ برای بررسی کامل‌تر فلاسفه‌ی پسامارکسیستی و بررسی آنها بر امکان بازآرایی اقتصاد به یک محدوده‌ی دموکراتیک سیاسی «بازگشت سرکوب‌شدگان» را بنگرید.

۱۲_ هربرت مارکوزه، انسان تک‌ساحتی.



رسوایی دائمی

دانیل بن سعید

ترجمه: درنا مشیر

تئاتر سایه‌ها

پایان خیز بلند توسعه در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم، فاش شدن وسعت گولاگ شوروی، جراحی کامبوج، سپس انقلاب ایران و شروع ارتجاع نئولیبرالی: از سری تغییراتی بودند که در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ در صحنه‌ی جهانی آغاز شدند. قهرمانان جنگ سرد _ سرمایه‌داری علیه کمونیسم، امپریالیسم علیه آزادسازی ملی _ کم کم از روی بیلبوردها ناپدید شدند و نبرد قرن جدید بین دموکراسی و توتالیتریسم با بوق و کرنا جار زده شد. واقعا این بیشتر شبیه به بازگرداندن سلطنت فرانسوی بود، چرا که با استفاده از واژه‌ی دموکراسی به ظهور یک ترمیدور تمام نشدنی، ردای نخنمای مشروعیت پوشانده‌اند. با این حال مثل الان، لیبرال‌های ظفرمند به بد گمانی مخفی خود

نسبت به شبیح حاکمیت مردمی که در زیر سطح آرام فرمالیسم دموکراتیک در تکاپو بود، چسبیدند. توکویل در سال ۱۸۵۳ نوشت: "من منطق عقلانی برای نهادهای دموکراتیک را قبول دارم، اما به طور غریزی یک اشرافزاده هستم، به این معنا که جماعت را خوار می‌دانم و از آن ترس دارم. من از صمیم قلب به آزادی عشق می‌ورزم و به حقوق احترام می‌گذارم، ولی نه به دموکراسی." ^۱ ترس از توده‌ها و علاقه‌ی شدید به نظم و قانون، پایه‌های واقعی ایدئولوژی لیبرال هستند که برای آن اصطلاح دموکراسی در مجموع چیزی غیر از نقابی نمایشی برای استبداد بازار و رقابت سالم آن نیست.

بنابر این، در تئاتر سایه‌های قرن اخیر، دو انتزاع _ دموکراسی و توتالیتراریسم _ در جدال با یکدیگر فرض شده بودند، و بهای این سرکوب تضادهای فعال پشت هیبت هر یک از آنها بود. هانا آرننت کمی محتاطتر، تاکید می‌کرد که "هر شباهتی در میان باشد، تفاوت‌ها اساسی و حیاتی هستند." تروتسکی به خوبی هینلر و استالین را "ستاره‌های دوقلو" توصیف می‌کرد و دولتی‌سازی (اتاتیزاسیون) جامعه را به مثابه شکلی از توتالیتراریسم بوروکراتیک درک می‌کرد که شعار آن می‌توانست این باشد: «جامعه من هستم». ولی او هرگز از تفاوت‌های اجتماعی و تاریخی که بدون آنها دیگر سیاست انضمامی امکان‌پذیر نیست، غافل نشد.

به واسطه‌ی یکی از طنزهایی که تاریخی پر تجمل دارد دموکراسی به ظاهر بر همزاد شریک خود پیروز گشت؛ حتا وقتی شرایطی که توانسته بود همگوه‌ری آزادی‌های عمومی و سرمایه‌گذاری آزاد را جلوه دهد، رو به زوال گذاشته بود. طی «دهه‌ی سی شکوهمند»، به نظر می‌رسید وصلت‌های اردولیرال دموکراسی پارلمانی و «اقتصاد اجتماعی بازار»، وعده‌ی آینده‌ای کامیاب و پیشرفتی نامحدود را می‌دهند، و در ضمن خطر بازگشت شبیحی را که از ۱۸۴۸ در جهان پرسه می‌زند، دفع می‌کند. ولی بعد از بحران ۱۹۷۳ _ ۱۹۷۴، خیز توسعه‌ی پس از جنگ دگرگون شد و پایه‌های آنچه را که برخی آن را توافق فوردیست (یا کینزی) و دولت اجتماعی (یا "رفاه") می‌خواندند، سست کرد.

با شکست استبداد بوروکراتیک و سوسیالیسم "واقعی" ناموجود دال شناور دموکراسی، مترادفی شد برای غرب ظفرمند؛ ایالات متحده‌ی فاتح، بازار آزاد و رقابت سالم. در همان زمان، یورشی قانون‌مند به همبستگی‌ها و حقوق اجتماعی و همه‌ای بی سابقه برای خصوصی کردن جهان، موجب آب رفتن بی وقفه‌ی عرصه‌ی عمومی شد. بدین ترتیب هراسی که پیش از آن توسط هانا آرننت ابراز شده بود، تأیید می‌شد. هراس از آن که سیاست در معنای تکثر متعارض از جهان محو شود و جای آن را مدیریت بی روح امور هستی‌ها بگیرد.

بازگشت چوپان‌های خوب

پیروزی دموکراسی که همه جا به طور گسترده‌ای جار زده شده بود، خیلی زود نفرتی بی پرده را بر ضد این دموکراسی آشکار کرد، مانند آنچه نزد توکویل شاهد بودیم. در نتیجه دموکراسی تنها تجارت آزاد و گردش آزاد سرمایه‌ها نبود: این همچنین بیان‌کننده‌ی یک اصل برابری‌خواهانه‌ی مختل شده نیز بود. یک بار دیگر، از امثال آلن فینکلکروت (Alain Finkelkraut) و ژان کلود میلنر (Jean- Claude Milner) و دیگران گفتارهای نخبه‌گرایانه‌ی یک حلقه‌ی محدود را شنیدیم که دلواپس عدم تعادل، ازدیاد و از حد گذشتن شمارگان [گله] هستند.

بار دیگر شنونده‌ی رجزخوانی سلسله‌مراتب‌های تبارشناختی و نجیب‌زادگی انتخاب الهی علیه برابری شهروندی موجود در یک قلمرو مشترک بودیم. بار دیگر از ستایش حکمت متعادل در تضاد با ناهنجاری‌ها و "گرایش‌های جنایتکارانه‌ی دموکراسی" شنیدیم. شاهد برخاستن تمام حافظان نظم خانوادگی، نظم اخلاقی و نظم آموزشی، دیگر نه به نام دموکراسی که به نام جمهوری اثبات‌گرا (پوزیتیویست) و "پیشرفت بر اساس نظم" بودیم. حافظانی که به یک باره گرد هم آمدند تا «بر این دلهره فایق آیند که دموکراسی نام‌ناپذیر نه شکل جامعه‌ی سرکش نسبت به دولت خوب و مطابق با امر بد بلکه خود اصل سیاست باشد، اصلی که سیاست را با بنیاد نهادن دولت خوب بر پایه‌ی بی بنیادی خودش برقرار خواهد کرد».^۴

این اتحاد مقدس "دموکرات‌های جمهوری‌خواه" در ۴ سپتامبر ۱۹۹۸ در لوموند، بیانیه‌ی شگفت‌آوری تحت عنوان ترسناک "دیگر وحشت نداشته باشیم" منتشر کردند. آخر وحشت از چه چیزی و چه کسی؟ از "کنش تشکیلاتی" و "گروه‌های اجتماعی" که زیاده از حد "مشتاق به اظهار خشم خود هستند" تا از اعمال قانون _ کدام قانون؟ _ جلوگیری کنند. این دموکرات‌های جمهوری‌خواه برای از بین بردن ترس خود از شبح اجتماعی؛ یکصدا فراخوان به "رعایت اصول کهنه" دادند. آنها دست به دامان "قدرت‌های والاتبار، صالح و فرماندار" می‌شدند. آنها برای "خانواده‌ی ارزش باخته" و کمرنگ شدن شمایل‌های قیممابانه‌ی "پدر" یا "ستوان" افسوس می‌خوردند. نفرت آنها از دموکراسی، سرگیجه‌ی ایشان را در برابر مشروعیت مشکوک هر قدرتی فاش می‌کرد و این اضطراب که یک حق جدید همواره در تضاد با حق موجود قرار گیرد را بر ملا می‌ساخت.

اختلال در دموکراسی بازاری

بعد از جمهوری‌خواهان با فضیلت، از این پس نوبت قهرمانان دموکراسی بازار است که ابراز نگرانی کنند. پیر روزان‌والون مرض دموکراتیک را تشخیص می‌دهد، که از علائم آن: "هتک حرمت کارکرد انتخابات"، "از بین رفتن مرکزیت قدرت اداری" و "ارزش‌زدایی از جایگاه مشاغل دولتی" است. پیروزی دموکراسی در مجموع چیزی جز یک مقدمه برای اضمحلال آن نمی‌توانست باشد: «پیش از این هرگز چنین مرز باریکی

بین اشکال توسعه‌ی مثبت آرمان دموکراتیک و شرایط خارج شدن آن از ریل وجود نداشت». ^۵ مقابله با "انحراف‌های خطرناک" به سمت امر ضدسیاسی و سیاست‌زدایی تنها با "تاکید بر وجه مشخص سیاسی دموکراسی" امکان‌پذیر است.

روزان‌والون با مشاهده‌ی این امر که "جامعه بیشتر و بیشتر از اجتماعات فلاکت‌ها، همانندی‌ها، موقعیت‌ها و همراستایی میان تاریخ‌ها تشکیل شده است"، بر اهمیت فزاینده‌ی ترحم و قربانی پافشاری کرد. در این سرشماری‌ها طبقات اجتماعی از واژنامه‌ها محو می‌شود، مانند اینکه حذف آنها، یک تقدیر جامعه‌شناختی برگشت‌ناپذیر بود و نه نتیجه‌ی یک کار سیاسی (ارتقای ایدئولوژیک و تقنینی فردگرایی رقابتی) بر روی امر اجتماعی. از این رو معمای حل نشدنی یک دموکراسی بدون کیفیت برای انسان‌های بدون کیفیت در شرایطی که روزان‌والون آن را مطرح می‌کند، بدین شرح است: چه باید کرد تا یک سیاست بدون طبقات، سیاستی بدون سیاست نباشد؟ فرو ریختن افق‌های انتظار وضعیت موجود، هم‌زمان موجب نابودی سیاست به مثابه عقل استراتژیک می‌شود و این تنها به نفع یگانه عقل ابزاری و مدیریتی است. پس جای تعجب ندارد که روزان‌والون در افزایش مسئولیت‌های انتصابی به جای مسئولیت‌های انتخابی و تکثیر "مقامات مستقل" به دنبال تکیه‌گاه‌هایی برای حفاظت از مشروعیت رای‌گیری می‌گردد.

شبح "دموکراسی واقعی"

عدم تعیین دال دموکراسی، منجر به ارائه‌ی تعارف مختلف و اغلب متضادی از این واژه می‌شود. که از آن جمله می‌توان به تعریف حداقلی و پراگماتیک ریمون آرون اشاره کرد: دموکراسی به مثابه "سازمان‌دهی رقابت مسالمت‌آمیز به قصد اعمال قدرت" است، که "آزادی‌های سیاسی" را پیش‌فرض می‌گیرد، آزادی‌هایی که بدون آنها "رقابت ناسالم است".^۶ در اینجا می‌بینیم که مدت‌ها پیش از آنکه معاهده‌ی از بین رفته‌ی قانون اساسی اروپا این اصطلاح را سر زبان‌ها بیندازد، "رقابت سالم" مفهومی مشترک برای بازی دموکراتیک پارلمانی و بازار آزاد بود. در این میان کلود لوفور می‌افزاید: چه کسی تکذیب می‌کند که "دموکراسی در پیوند با سرمایه‌داری است در عین آن که خود را از آن متمایز می‌کند"؟ البته، هیچ کس. تمام مشکل این است که مشخص کنیم دموکراسی در چه زمینه‌های تاریخی با سرمایه‌داری پیوند دارد، (ظهور تابعیت ارضی، سکولاریزاسیون قدرت و قانون، گذر از حاکمیت الهی به حاکمیت مردم و از سوژه‌ها به مردم) و در چه زمینه‌هایی از آن متمایز است، آن را نقد می‌کند و مرزهای آن را درمی‌نوردد.

مارکس از سال ۱۸۴۳ در نقد فلسفه‌ی حق و دولت هگل به حل این مسئله می‌پردازد، نقدی که اغلب دچار بدفهمی شده است. در دست‌نوشته‌ی کرویزناخ (Kreuznach) او "به نظر می‌رسد اندیشه‌ای در مورد امر سیاسی و اندیشه‌ای در مورد دموکراسی به هم گره خورده‌اند."^۷ در حالی که توکویل دموکراسی را به دولت ("دولت دموکراتیک")

وصل می‌کند تا به طور بهتر آن را از انقلاب جدا کند، مارکس جوان تاکید می‌کند: "در دموکراسی واقعی، دولت سیاسی از بین می‌رود." بدین ترتیب خیلی زود و نابهنگام موضوع الغا یا امحای دولت پدیدار می‌شود. ولی این گفته که در "دموکراسی واقعی" دولت سیاسی ناپدید خواهد شد نه دلالت بر تجزیه‌ی امر سیاسی از امر اجتماعی دارد و نه دلالت بر گوهر لحظه‌ی سیاسی در شکل حامل امر کلی: "در دموکراسی هیچ کدام از لحظات معنایی را که به آنها ارجاع ندارد، نمی‌گیرند: در واقع هر کدام فقط لحظه‌ای از کل دموس (توده‌ی مردم) هستند." و سیاست در اینجا به مثابه هنر استراتژیک میانجی‌ها آشکار می‌شود.

این شهوذهای دوران جوانی مارکس پندارهایی موقتی نبودند که خیلی زود به سود رابطه‌ی تعارضی بین سلطه و بردگی کنار گذاشته شوند. "دموکراسی واقعی" هرگز به طور کامل فراموش نشد. میگل آبنسور (Miguel Abensour) می‌گوید، دموکراسی واقعی به عنوان "وجهی پنهان و نهفته" تداوم می‌یابد و مانند ریسمانی متون جوانی مارکس را به آثار او درباره‌ی کمون پاریس و نقد برنامه‌ی گوتا پیوند می‌دهد.

نادر بودن سیاست، تناوب دموکراسی؟

تضاد و ابهام ادعای دموکراتیک، با گواه جهانی‌سازی لیبرال عریان شدند. این جای تعجب ندارد که نقد وهم دموکراتیک، و نقد کارل اشمیت از ناتوانی پارلمانی، موفقیت بسیاری کسب کنند و آنها شروع به انتقام‌گیری از اخلاق‌گرایی بشردوستانه‌ی تا دیروز پیروز کردند^۱. این نقدهای رادیکال، نقاط اشتراک زیادی دارند که به نظر می‌رسد گاهی با هم اشتباه گرفته می‌شوند. ولی آنها اهداف متفاوت و حتی متضادی را دنبال می‌کنند.

نقد افلاطونی آلن بدیو از "جباریت اعداد" و اصل اکثریت، به این منجر می‌شود که او سیاست را در تضاد با "مواجهه‌ی بدون حقیقت تکثر نظرها" قرار دهد. نزد ژاک رانسیر دموکراسی به عنوان یک جنبش دائمی در حال گسترش در تضاد با فهم علوم سیاسی از دموکراسی به مثابه نهاد یا رژیم قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد هر دو در این ایده با هم اشتراک دارند که سیاست، در قامت یک استثنای رخدادی و نه در حوزه‌ی تاریخ و پلیس، امری نادر و متناوب است. رانسیر در مورد سیاست می‌گوید: "مقدار زیادی از آن وجود ندارد" و "همیشه محلی و موقتی است". هر دو یک نقد به انتخابات دارند و آن را عامل تقلیل مردم به شکل آماری آن می‌دانند. در این عصر ارزیابی همه‌جانبه که ما در آن زندگی می‌کنیم، که همه چیز باید قابل شمارش و اندازه‌گیری باشد، که تنها عدد زور قانونی دارد، که ارزش اکثریت برابر با حقیقت قلمداد می‌شود، این نقدها لازمند. ولی آیا کافی نیز هستند؟

فیلسوف شاه

"باید به شما بگویم که من به هیچ وجه به رای‌گیری همگانی به خودی خود احترام نمی‌گذارم؛ بلکه بستگی به تاثیر آن دارد. چرا باید به رای‌گیری همگانی فارغ از نتایج آن احترام گذاشت؟"^۹ ستیز آلن بدیو با قانون اعداد و رای‌گیری، مشخصاً یادآور آن است که اکثریت عددی هرگز نمی‌تواند گواه حقیقت و عدالت باشد. اما او چیزی درباره‌ی میثاق اجتماعی و فرمالیسم حقوقی نمی‌گوید، که بدون آن قانون به جبر و زور خالص و پلورالیسم به خودکامگی هر کس تقلیل می‌یابد.

نقد رادیکال بدیو، متکی بر این‌همانی دموکراسی با سرمایه‌داری صرف و محض و با هم‌ارزی بازاری است که بر حسب آن همه چیز هم‌ارز و هم‌ارزش است: «اگر دموکراسی نمایندگی است، نماینده‌ی سیستم عامی است که اشکال این نمایندگی را در بر دارد. به عبارت دیگر، نمایندگی در دموکراسی‌های انتخاباتی تنها به معنای نمایندگی توافقی سرمایه‌داری است که امروز "اقتصاد بازار" نام گرفته است. این فساد است که در این اصل دموکراسی وجود دارد، و بی دلیل نیست که مارکس به یک دیکتاتوری انتقالی می‌اندیشید که در تضاد با چنین دموکراسی‌ای قرار می‌گیرد، و آن را دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید. "دیکتاتوری" کلمه‌ی سهمگینی است ولی نیرنگی که در دیالکتیک موجود بین نمایندگی و فساد وجود دارد را نمایان می‌کند».^{۱۰} برای مارکس دیکتاتوری معکوس دموکراسی نبود، و عبارت "دیکتاتوری دموکراتیک" لنین نیز ترکیبی متناقض نبود.

نزد بدیو زنجیره‌ی فصل‌های تاریخی، از مشاهده ناشی می‌شود. چنان چه گویا در گسترش و پایان هر فصل، که متکی به وفاداری به یک رخداد گشایش‌گر است، جهت‌گیری‌ها و تصمیمات بازیگران اهمیت چندانی نداشته است.

«دشمن دموکراسی، استبداد حزب واحد نبود (که اشتباها به آن توتالیترالیسم می‌گویند)، مگر تا آنجا که این استبداد به یک فصل اول ایده‌ی کمونیستی پایان می‌داد. تنها مسئله‌ی واقعی گشودن فصل دوم این ایده است، که آن را از طرقتی غیر از تروریسم بوروکراتیک، بر برخورد منافع چیره گرداند. به طور خلاصه، در مجموع تعریفی جدید و عملی جدید از آنچه که "دیکتاتوری" پرولتاریا نامیده شده است».

وقتی تاملی انتقادی، تاریخی و اجتماعی درباره‌ی فصل‌های گذشته وجود ندارد، این تازگی نامتعیین به جایی نخواهد رسید و تنها می‌تواند ما را به آزمایشی در آینده رجوع دهد. این حالتی خواهد شد که هر چند "هیچ چیز بدون انضباط انجام نخواهد شد" ولی "باید بر مدل انضباط نظامی چیره شد".^{۱۱} در همین مقاله، بدیو به مرحله‌ی سوم کمونیسم می‌پردازد، مرحله‌ی "متمرکز بر پایان تفکیک سوسیالیستی، نفی خودمداری‌های مطالبه‌محور، نقد انگ‌بختار هویت و پیشنهاد یک انضباط غیر نظامی". این انضباط غیر نظامی باید بر چه چیز تکیه کند؟ معلوم نیست. در غیاب توافقی که به صورتی

دموکراتیک با هدف انجام پروژه‌ی مشترک به دست آمده باشد، احتمالاً این انضباط تنها می‌تواند بر یک ایمان مذهبی یا یک دانش فلسفی و گفتار حقیقت آنها متکی باشد.

برخلاف مارکس، بدیو در بطن تناقض مضمون دموکراتیک نمی‌ایستد تا با ضربه از درون آن را از هم بپاشد. او صاف و ساده از این مضمون گسست می‌کند: «این نکته اساسی است: فرضیه‌ی کمونیستی اصلاً با فرضیه‌ی دموکراتیک و پارلمانتاریزم معاصر که به آن می‌انجامد، مطابقت ندارد. فرضیه‌ی کمونیستی تاریخی دیگر و رخدادهایی دیگر را شامل می‌شود. ماهیت آن چیزی که مهم و آفرینشگر جلوه می‌کند و از طریق فرضیه‌ی کمونیستی توضیح داده می‌شود، با آن چه که تاریخ‌نگاری بورژوا دموکراتیک گزینش می‌کند، فرق دارد. دقیقاً به همین دلیل است که مارکس ... از هرگونه سیاست‌ورزی دموکراتیک فاصله می‌گیرد و با توجه به درس‌های کمون پاریس بر این امر تاکید می‌کند که دولت بورژوایی، هر چقدر هم دموکراتیک باشد، سزاوار تخریب است.»^{۱۲} ولی بعد از تخریب چه؟ لوح سپید، صفحه‌ی خالی، آغازی مطلق در شرایط محض رخدادی؟ چنان که گویا انقلاب مجموعه‌ی رخداد و تاریخ، عمل و فرایند، امر پیوسته و امر منقطع را در هم نمی‌یافت. چنان که انگار ما همیشه از میانه آغاز نمی‌کردیم. سوالی که توسط بدیو بی جواب باقی می‌ماند استالینسم و مائوئیسم است _ البته بدون یکسان پنداشتن این دو_. او در جزوه‌ی ضد سارکوزی خود می‌نویسد: "به درستی باید گفت که در زمان استالین، وضع سازمان‌های سیاسی کارگری و مردمی بی نهایت بهتر از امروز بود و سرمایه‌داری تا این حد متکبر نبود. حتی قابل مقایسه با امروز نبود." بی شک بدیو با این فرمول قصد تحریک داشت، اگر بحثی در این نباشد که احزاب و سندیکاهای کارگری "در زمان استالین" قوی‌تر بودند با این مشاهده‌ی ساده نمی‌توان گفت که این امر به یمن استالین بوده است یا برخلاف میل او یا از همه مهم‌تر اینکه سیاست او چه هزینه‌هایی برای جنبش‌های رهایی داشته و همچنان دارد. بدیو در مصاحبه‌اش با لیبراسیون محتاط‌تر است: "من تنها دلیلی که کلاهم را به احترام استالین بر می‌دارم این است که او ترس را به جان سرمایه‌دارها می‌انداخت". این میزان احترام هم زیادی است. آیا این استالین بود که سرمایه‌داران را می‌ترساند، یا چیز دیگری، همچون مبارزات بزرگ کارگری دهه‌ی ۱۹۳۰، یا شبه نظامیان کارگر آستوریاس و کاتالون، و یا تظاهرات جبهه‌ی مردمی، و در مجموع ترس از توده‌ها؟ در برخی موارد، نه تنها استالین چنین ترسی را به جان سرمایه‌داران نینداخت، بلکه در وقایع می ۱۹۳۷ در بارسلون، پیمان آلمان و شوروی، تقسیم بزرگ در یالتا و یا خلع سلاح کردن مبارزان یونانی یاری‌رسان آنها نیز بود.^{۱۳}

انتقاد بدیو از استالینسم در یک سوال از متد آن خلاصه می‌شود: "نمی‌توان کشاورزی و صنعت را با روش‌های نظامی اداره کرد و نمی‌توان جامعه را با خشونت دولتی منفعل

کرد. چیزی که باید مورد اتهام قرار گیرد انتخاب سازمان‌دهی حزبی است، که به آن شکل _ حزب هم می‌توان گفت." بنابر این او با نقد سطحی اوروکمونیزم‌های سرخورده همراه می‌شود، که با شانه خالی کردن از بررسی و سنجش امر نوین تاریخی، تراژدی قرن را به گردن شکل حزبی و یک روش سازمان‌دهی انداختند. بنابر این آیا چشم پوشی کردن از "فرم حزبی" کافی است؟ انگار که رویدادی به مهمی یک ضد انقلاب بوروکراتیک که به بهای میلیون‌ها مرده و دیپورت شده را در بر داشته است، پرسش‌های دیگر را در باب نیروهای اجتماعی مشغول به کار، روابطشان با بازار جهانی، اثرات تقسیم اجتماعی کار، فرم‌های اقتصادی گذار و نهادهای سیاسی بر نمی‌انگیزد. اگر حزب‌ها مشکل نبودند و عنصری از راه حل بودند چه؟

"مازاد دموکراتیک" تقلیل‌ناپذیر

روزنامه نگاران نادان و/یا تنبل، به واسطه‌ی یک سوءتعبیر مطلق گرایش ژاک رانسیر به "مازاد دموکراتیک" را با "دموکراسی مشارکتی" محدود به خورشت سگولن رویال اشتباه گرفته‌اند. بر خلاف "نظم عادلانه"ی رویال، برای رانسیر دموکراسی فرمی از دولت نیست. بلکه "پیش از هر چیز شرط متناقض سیاست است. نقطه‌ای که در آن هر مشروعیتی به مصاف غیاب مشروعیت پیشینش می‌رود، به مصاف احتمال‌پذیری برابری که خود پشتوانه‌ی احتمال‌پذیری نابرابری نیز هست." این "کنشی است که بدون وقفه انحصار زندگی عمومی را از حکومت‌های الیگارشیک و هرگونه قدرتی بر زندگی‌ها را از ثروت منفصل می‌کند."^{۱۴} این "نه شکلی از حکومت است و نه سبکی از زندگی اجتماعی"، بلکه "حالتی از سوژه‌شدگی است که از طریق آن سوژه‌های سیاسی وجود دارند" و "فرض آن جدا ساختن اندیشه‌ی سیاست از اندیشه به قدرت است."^{۱۵} این "یک رژیم سیاسی نیست بلکه خود نهاد سیاست است."

در سمینار در سُرِیزی رانسیر به خاطر نداشتن پاسخی عملی برای پرسش‌های استراتژیک سازمان و حزب سرزنش شد. او در جواب گفت که "هیچ وقت علاقه‌ای به فرم سازمانی تشکل‌های سیاسی نداشته است."^{۱۶} برای رانسیر در فاصله از هرگونه چپ‌گرایی سوداگرانه، "اندیشیدن به سیاست ابتدا به مثابه تولید نوعی تاثیر" به مثابه "تأیید یک توانایی" و "پیکربندی دوباره‌ی قلمرو امر دیدنی، امر اندیشیدنی و امر ممکن" اهمیت دارد. بعدها در مصاحبه‌ای دیگر جوانب مختلف موضع خود را توضیح می‌دهد: "بحث بر سر بی اعتبار کردن اصل سازمان‌دهی و اعطای ارزشی مطلق به صحنه‌های انفجاری نیست. گفتار من خارج از هرگونه جدل یا ضدیت بین سازمان‌دهی و خودجوش بودن است."^{۱۷} او پیش از هر چیز قصدش بازاندیشی در معنای سیاست است: "سیاست در معنای دقیق، آنارشیک است". یعنی بدون بنیاد اولیه.

امحای دولت و/یا سیاست

آگنس هلر (Agnes Heller) و فرنک فه (Ferenc Feher) با بهره‌گیری از تجربیات انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶ و استبداد بوروکراتیک در اروپای شرقی، ضمن مبارزه‌ی مداوم با بت‌واره‌گی دولت "چشم‌انداز اتوپایی و الغای کامل دولت و نهادهای وابسته‌اش" را رد می‌کردند. این "نه تنها اقدامی غیرممکن است" بلکه اتوپایی است که مانع از اندیشیدن، "به مدل‌های آلترناتیو دولت و نهادهایی است که در آنها بیگانگی به تدریج کاهش خواهد یافت"، نیز خواهد شد. "اگر دولت، جامعه را در خود ببلعد"، آزادی‌های دموکراتیک محکوم به نابودی هستند. و "از آنجا که نمی‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که به ظهور رساننده‌ی یک اراده‌ی همگن باشد، ما باید سیستمی از قراردادها را در نظر داشته باشیم که تضمین کند اراده و منافع همه در آن در نظر گرفته می‌شود. از این رو آنچه را که ما باید در چشم‌انداز خود قرار دهیم، شکل انضمامی اعمال دموکراسی است."^{۱۸}

همان‌طور که می‌دانیم، نقد توتالیتاریسم بوروکراتیک به احزاب اوروکمونست دهه‌ی ۱۹۸۰ این فرصت را داد که از لحاظ تئوریک تبعیت بی‌قید و شرط خود را از دستورات سرمایه‌ی خیمه‌شب‌باز، توجیه کنند. این نقد در عین حال ابهامات و خطرات مربوط به صورت‌بندی مجدد مارکس از "امحای دولت" را برملا می‌کرد. مارکس درباره‌ی شش هفته آزادی کمون پاریس در بهار سال ۱۸۷۱ دقیقاً می‌نویسد: قدرت دولت "از این پس لغو شده است." لغو؟ کلمه‌ی لغو در اینجا اغراق‌آمیز است. به نظر می‌رسد این با جدل مارکس علیه پرودن و باکونین و مخالفت وی با این ایده که الغای کار مزدی و دولت به صورت دستوری قابل اجرا باشد، در تناقض است. بنابراین بحث بیشتر بر سر یک فرایند است که باید شرایط امکان آن را با کاهش زمان کار، تغییر روابط مالکیت و اصلاح رادیکال در سازمان‌دهی کار، فراهم آورد. از این روست که اصطلاحات انقراض یا امحای (دولت) درست مانند "انقلاب مداوم" اصطلاحاتی هستند که بر یک فرایند دلالت می‌کنند و تاکید را بر روی پیوند بین عمل و طول مدت قرار می‌دهند.

امحای دولت نباید به مثابه انحلال و ادغام تمام کارکردهای آن در خودگردانی اجتماعی یا در "اداره‌ی ساده‌ی امور" تفسیر شود. برخی "کارکردهای محوری" باید همچنان وجود داشته باشند، اما به مثابه کارکردهای عمومی تحت کنترل مردمی. بنابراین امحای دولت به معنای امحای سیاست یا انقراض آن در مدیریت عقلانی صرف جامعه نیست. این همچنین می‌تواند به معنای گسترش دامنه‌ی مبارزه‌ی سیاسی از طریق بوروکراسی‌زدایی نهادها و شور و مشورت دائم در مورد مسائل عمومی باشد. این تفسیر در مقدمه‌ی انگلس بر ویرایش ۱۸۹۱ [جنگ داخلی در فرانسه‌ی مارکس] تایید می‌شود: او می‌نویسد، پرولتاریا، نخواهد توانست از گاز زدن مضرترین جنبه‌های دولت خودداری کند، تا وقتی

که "نسلی که در شرایط اجتماعی جدید و آزاد رشد کرده، در وضعیتی باشد که خود را از چنگ تمام خرت و پرت‌های دولت خلاص کند." این بحث اعلام انتزاعی الغای دستوری دولت نیست، بلکه بحث فراهم آوردن شرایطی است که امکان عبور از خرت و پرت‌های بوروکراتیک دولت را مهیا کند. بنابراین تسخیر قدرت تنها قدم اول است، یک آغاز، شروع یک فرایند و نه سرانجام آن.

تقصیر از روسو است؟

تضادهای موثر دموکراسی (نه تناقض‌هایش/ که پیش از این نوربرتو بوبیو در مورد آن می‌نوشت) در بن‌بست‌های منطقی قرارداد اجتماعی ثبت شده‌اند. درست از لحظه‌ای که فرض روسو مبنی بر اینکه "زور موجد حق نیست" و "ما مجبور به پیروی از قدرت‌های مشروع هستیم" را بپذیریم، مسئله‌ی بنیاد مشروعیت و تنش لاینحل بین قانونیت و مشروعیت پیش می‌آید. همیشه راه فراخواندن از یکی به دیگری گشوده است. نمی‌توان از حق قیام که در قانون اساسی سال II [معادل سال‌های ۱۹۷۴ - ۱۹۷۳ در تقویم جمهوری فرانسه] ثبت شده است، ترجمه‌ای حقوقی به دست داد.

اگر آزادی "تبعیت از قانونی است که افراد برای خود تجویز کرده‌اند"، مستلزم نفی خود می‌شود، به عبارتی دیگر "بیگانگی کامل" هر یک از اعضا با حقوقشان در قبال کل اجتماع، چون "هر کس با وقف خود برای همه‌گان در واقع خود را وقف هیچ‌کس نمی‌کند." هر کس با قرار دادن شخص و نیروی خود "تحت هدایت عالی اراده‌ی عمومی" و هر عضو با تبدیل شدن به "بخش تفکیک‌ناپذیر از کل"، یک شخص عمومی یا یک "بدن سیاسی" را برمی‌سازند که به آن وقتی منفعل است دولت و وقتی فعال است حاکم می‌گویند. اطاعت داوطلبانه از قانون غیر شخصی که برای همه‌گان معتبر است، بدین ترتیب جایگزین وابستگی شخصی و خودسرانه‌ی رژیم کهن می‌شود. ولی به بهای یک کل‌گرایی تشدید شده است که بلافاصله در تضاد با پیش‌فرض‌های لیبرال از قرارداد و فردگرایی تملک‌مابانه قرار می‌گیرد.

این تضاد فهم یک "دارایی عمومی" در تقابل با حق نامحدود تصاحب خصوصی ظاهر می‌شود. اگر دولت به موجب قرارداد اجتماعی ارباب تمام اموال اعضای خود باشد، این گونه می‌شود که هر فرد "به طور طبیعی نسبت به چیزی که نیاز دارد حق دارد" و "حق هر فرد خاص بر املاک خود تابع حق اجتماع بر همه چیز است." یا به قول هگل، "حق فلاکت بر حق مالکیت مقدم است." از این رو پیمان اجتماعی، یک برابری اخلاقی و مشروع را بین شهروندان "برابر به واسطه‌ی عرف و در حقوق" برقرار می‌کند. روسو یکی از اولین افرادی بود که با یک فراست نظری مسئله‌ی دموکراتیک را به مسئله‌ی مالکیت گره زد.

عمل شراکت یک "تعهد متقابل" است بین عموم و افراد خاص. فرض این حکم این است که هر طرف قرارداد با خودش نیز به عنوان عضوی از دولت و عضو حاکم قراردادی می‌بندد که به واسطه‌ی آن نسبت به یک کل که خود به آن تعلق دارد، متعهد می‌شود. اما به این ترتیب ماهیت "بدن سیاسی" مستلزم امری غیرممکن برای حاکم می‌شود: حاکم نمی‌تواند بر خودش قانونی را تحمیل کند که خود قادر به شکستن آن نیست: "هیچ‌گونه فضای قانون بنیادین اجباری برای بدن مردم نمی‌تواند وجود داشته باشد، و نه حتی قرارداد اجتماعی." به عبارتی دیگر، قرارداد همیشه قابل بازبینی و قدرت موسس همواره غیر قابل واگذاری است؛ به این ترتیب از نظر منطقی حق قیام زور قانون را پشت سر خود دارد.

آنچه که از این مسئله منتج می‌شود ناممکن بودن نمایندگی است چرا که "حاکم، به واسطه‌ی تنها چیزی که هست، همواره همان چیزی است که باید باشد". اگر حاکمیت تنها "اعمال اراده‌ی عمومی" باشد، در واقع نمی‌تواند واگذار شود. قدرت می‌تواند نمایندگی شود اما اراده نمی‌تواند. حاکم می‌تواند "به صورت بالفعل" و در زمان حال اراده کند، اما نه برای فردا، چرا که معنایی ندارد "اراده، خود را برای آینده به زنجیر بکشد." این بنیاد "دموکراسی بی واسطه" است که بر حسب آن حاکم "جز از طریق خودش قابل بازنمایی نیست"، دموکراسی بی واسطه‌ای که روزان‌والون امروز آن را به چالش می‌کشد.

معجزه‌ی غیر محتمل

البته که اراده‌ی عمومی "همیشه درست" و در صدد تامین فایده‌ی عمومی است ولی دلیل نمی‌شود که "شور و مشورت مردم همیشه همان درستی را داشته باشد": "مردم هرگز فاسد نمی‌شوند ولی اغلب فریب داده می‌شوند." از این رو هیچ تضادی در بطن مردم وجود ندارد، اما فریب، بازیچه قرار دادن و شست و شوی مغزی وجود دارد. این نسخه‌ی اصلی "تئوری‌های توطئه‌ی معاصر است، که فاقد مفهوم اساسی ایدئولوژی است.^{۱۹} پس با نتیجه‌گیری منطقی، اگر "اراده‌ی عمومی می‌تواند به گمراهی کشیده شود" باید تنها دلایلش "خدعه‌ها" و "جناح‌بندی‌ها" باشد، یعنی توطئه‌های دشمنان مردم یا "شراکت‌های محدود و بخشی با هزینه‌ی شراکت بزرگ". از این رو، برای اینکه اراده‌ی عمومی به درستی خود را آشکار سازد، لازم است که هر گونه "شراکت بخشی" (هر حزبی!) در دولت طرد شود، تا این امکان فراهم آید که "هر شهروند تنها از طرف خودش نظر دهد". فورمولی که حاکی از یک اعتماد به سوژه‌ای است که آزاد و عقلانی فرض شده است، به راحتی به اعتماد به این امر تبدیل می‌شود که این مجموعه عقل‌ها در عقلی به حد اعلای خود می‌رسند که خیلی زود به عقل دولت تبدیل می‌شود.

با این حال نزد روسو، بلافاصله این اعتماد به وسیله‌ی این ایده تعدیل می‌شود که "اراده‌ی عمومی همیشه درست است" ولی "قضاوتی که آن را هدایت می‌کند، همیشه روشن

نیست". او برای پاسخ به این مشاهده‌ی مغشوش به جای تجربه‌ی متعارض، در تعلیم و تربیت و آموزش به دنبال جواب می‌گردد: وقتی که "مردم امر خیر را می‌خواهند اما آن را نمی‌بینند" به راهنماها نیاز دارند، به راهنماهایی که توانایی "نشان دادن مسیر درست" به آنها را داشته باشند!

بنابراین اراده‌ی عمومی در یک بن بست دموکراتیک شکست می‌خورد. برای وضع بهترین قواعد زندگی اجتماعی، یک فهم برتر مورد نیاز است، که بتواند تمام احساسات انسان‌ها را دیده باشد و هیچ یک از آنها را تجربه نکرده باشد. نوعی دوقلوی حقوقی _ اخلاقی جبر لاپلاسی. این دیدگاه دست‌نیافتنی تمامیت، از قانون‌گذار "یک انسان از هر جهت خارق‌العاده در دولت" می‌سازد، چون او که بر قوانین فرمان می‌راند نباید بر انسان‌ها فرمان براند. این قانون‌گذار باید به اقتدار فرمانی دیگر متوسل شود که قادر باشد "با خود همراه کند بی آنکه خشونت بورزد و بقبولاند بی آنکه متقاعد کند". به این ترتیب روسو برای خروج از آنچه که بعدها هانا آرنست "چرخه‌ی معیوب قانونی" خواند، گرفتار توسل به یک استعلا‌ی عرفی می‌شود، یک مذهب مدنی، که انگار قرار است شکاف بین همگن بودن مردم ایده‌آل و تقسیمات مردم عادی را پر کند، امری که او نمی‌تواند آن را به عنوان نبرد طبقات صورت‌بندی کند. و از آنجا که "هر انسانی نمی‌تواند خدایان را به صحبت وا دارد" توسل به ژوکر استبداد روشن‌بین نمایان می‌شود: "جان والای قانون‌گذار آن معجزه‌ی حقیقی‌ست که باید رسالت او را اثبات کند."^{۲۰}

اندیشیدن به نهاد

درست جایی که افکار روسو باز می‌ایستد، سن_ژوست، در آستانه‌ی ترمیدور، با تحقیق خود درباره‌ی ضرورت نهادهای جمهوری ادامه می‌دهد: "نهادهای، تضمین‌دهنده‌ی آزادی‌های عمومی هستند. آنها حکومت و وضعیت مدنی را اخلاقی می‌کنند" و "فرمانروایی عدالت را مستقر می‌سازد." چرا که "بدون نهادها، زور یک جمهوری یا بر شایستگی‌های انسان‌های فانی و شکننده استوار است، یا بر ابزارهایی ناپایدار."^{۲۱} درست چند روز مانده به اعدام، سن_ژوست از تمام مغلوبان بزرگ مبارزات رهایی یاد کرد؛ که "بدبختی آنها زاده شدن در کشوری بدون نهادها بود؛ آنها بیهوده بر تمام نیروهای قهرمانی تکیه می‌زدند؛ و جناح‌هایی که تنها در یک روز پیروز شده بودند، آنها را با وجود سال‌ها فضیلتی که داشتند به شبی ابدی سپردند." برای او _ همان گونه که بعدها برای چه گوارا نیز _ "نیروهای قهرمانی" و فضیلت یک الگو برای پر کردن شکاف تراژیک بین قدرت موسس و دموکراسی نهادینه، کافی نبودند.

سن_ژوست در وصیت‌نامه‌ی خود نوشت: تجربه‌ی "حقایق غم‌انگیز" انقلاب "باعث شد که من به ایده‌ی مهار جرم از طریق نهادها بیان‌دیشم." "در واقع هدف نهادها برقراری کلیه‌ی تضمین‌های اجتماعی و فردی برای جلوگیری از تفرقه و خشونت، و جایگزینی

استیلاى اخلاقیات به جای استیلاى انسان‌ها است.^{۲۲} او به گونه‌ای که انگار می‌خواهد یک پیام واپسین را پیش از محصور شدن در سکوت واپسین شبش ارسال کند به تأکید می‌گوید که باید "از طریق نهادها زور و عدالت انعطاف‌ناپذیر قوانین را جایگزین تأثیر شخصی کرد؛ به این ترتیب انقلاب تحکیم یافته است." نه او، نه چه گوارا، نه پاتریس لومومبا و نه بسیاری دیگر فرصت حل کردن این معادله‌ی رمزآلود دموکراتیک را نداشتند؛ معادله‌ای که معمای آن را برای ما به جا گذاشتند.

کاستوریادیس تصدیق می‌کند که "امر اجتماعی _ تاریخی اتحاد و تنش جامعه‌ی نهادساز و جامعه‌ی نهادینه است، اتحاد و تنش تاریخ ساخته شده و تاریخ در حال ساخته شدن."^{۲۳} تا چه اندازه جامعه می‌تواند خودنهادگر باشد و از خودپاینده‌گی امر نهادینه فرار کند؟ آنچه اینجا مطرح می‌شود "مسائلی مانند مسئله‌ی انقلاب است، که نمی‌توانند از مرزهای امر نظری بگذرند، اما بلافاصله در زمینه‌ی دیگری جای می‌گیرند، زمینه‌ی خلاقیت تاریخ." و اضافه کنیم: زمینه‌ی پراتیک سیاسی که این خلاقیت در آن اعمال می‌شود. در یک تاریخ دنیوی گشوده بر عدم قطعیت مبارزه.

مقاوم در برابر عدم قطعیت

کلود لفور "شکلی از جامعه که در آن انسان‌ها به زندگی همراه با مقاومت در برابر عدم قطعیت رضایت می‌دهند" و "جامعه‌ای که در آن فعالیت سیاسی با یک محدودیت مواجه می‌شود" را دموکراسی می‌نامد. این دموکراسی بر حسب تعریف، در معرض تناقض یک نسبیت‌گرایی شکاک قرار دارد که به همه چیز جز شک خود، مشکوک است، تا حدی که به یک شکاک دگماتیک، یا یک معنقد متعصب آموزه‌ی شک تبدیل می‌شود. لفور از سوی دیگر اذعان می‌کند که "نسبیت‌گرایی وقتی به بالاترین درجه‌ی خود می‌رسد که ارزش دموکراسی زیر سوال رفته باشد."^{۲۵} چگونه می‌توان از این عدم قطعیت که در خود اصل برابری دموکراتیک ثبت شده است، گریخت؟

بحث بر سر "لائیک کردن دموکراسی" و پیگیری تبدیل مسائل الهیاتی به مسائل دنیوی و به این منظور دست کشیدن از خواست تقلیل سیاست به امر اجتماعی، و به جستجوی یک وحدت اسطوره‌ای از دست رفته است. این ادعای جذب کامل سیاست از طریق امر اجتماعی، که چشم‌انداز آن بازگشت به یک "جامعه‌ی بزرگ" اسطوره‌ای (یک گماینشافت اولیه [Gemeinschaft] اجتماع کوچک مبتنی بر اشتراکات] است، در واقع یک جامعه‌ی همگن را پیش‌فرض می‌گیرد که ناهمگن بودن تقلیل‌ناپذیر امر اجتماعی با آن در تناقض است. لفور می‌گوید که تجربه‌ی رژیم‌های توتالیتر ناممکن بودن ترسیم یک "نقطه‌ی تحقق امر اجتماعی، که در آن همه‌ی روابط قابل دیدن و گفتن است" را می‌آموزد.

رانسیر نیز تقریباً از منظری مخالف نفور "تقلیل ایده‌آل امر سیاسی به واسطه‌ی امر اجتماعی" را به مثابه ختم جامعه‌شناختی امر سیاسی، و به عنوان تقلیل دموکراسی به "خودتنظیمی سیاسی امر اجتماعی" در نظر می‌گیرد. بازگشت قدرتمند "سیاست ناب" و ایدئولوگ‌های آن در دهه‌ی ۱۹۷۰ که تحت پوشش تقابل با "فلسفه‌ی سیاسی" صورت گرفت، این واقعیت را پنهان می‌کرد که "امر اجتماعی یک حوزه‌ی وجود خاص نیست بلکه یک ابژه‌ی مورد اختلاف سیاست است". یک نهاد سیاسی (و خیالی یا نمادین) امر اجتماعی وجود دارد. و "بحث میان فلاسفه‌ی معتقد به بازگشت امر سیاسی و جامعه‌شناسان معتقد به پایان آن" چیزی جز یک بحث مخدوش "درباره‌ی نظم‌ی که در آن می‌بایست پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی سیاسی را برای تفسیر پراتیک توافقی لغو سیاست اخذ کرد" نبود.

سکولاریزه کردن دموکراسی؟

تشخص ندادن به جامعه، عدم باور به اینکه جامعه بتواند مانند یک "بدن" عمل کند، پیش از این دغدغه‌ی پراگماتیک والتر لیپمن (Walter Lippmann) بود که در سال‌های بین دو جنگ، با اضمحلال فضای سیاسی به واسطه‌ی نفی نزاع طبقاتی به سود یک دولت مردمی یا "دولت کل مردم" مواجه شد. در نهایت لیپمن این ایده‌ی چالش‌برانگیز را مطرح می‌کند که "جامعه وجود ندارد." برای او، همانند جان دیویی، لائیک کردن دموکراسی به معنی رد هر ماورا، هر گونه استعلا، هر گونه جهان دیگر و هر گونه بنیاد غایی و به معنی پذیرش عدم قطعیت برطرف نشدنی در قضاوت سیاسی بود. دیویی به تروتسکی نیز پاسخ می‌دهد. تروتسکی در تقابل با یک اخلاق کاربردی که بر حسب آن هدف وسایل را توجیه می‌کند، به پرسش‌گری در باب توجیحات خود هدف می‌پرداخت اما در نهایت به معیار غایی مبارزه‌ی طبقات توسل می‌جست. دیویی، تروتسکی را ملامت کرد که با این کار بر توسل جستن پنهانی به یک استعلا چکش‌کاری شده، صحنه گذاشته است. حلقه‌ی بیناکنش میان اهداف و وسایل هیچ راه فراری باقی نمی‌گذارد، و تصمیم سیاسی محکوم به سهمی تقلیل‌ناپذیر از عدم قطعیت است. ما درگیر شده‌ایم، باید قمار کنیم.

لیپمن بر ضد یک ادراک عرفانی از جامعه، که "دموکراسی را از دست یافتن به ایده‌ای روشن درباره‌ی محدودیت‌های خود و اهداف پیش‌رویش باز می‌دارد" قد علم می‌کند. این دموکراسی باید به گونه‌ای یکنواخت و بدون رمز اخلاقی کلی نزاع‌های صرف بر سر منافع را حل کند. لیپمن و هم‌چندانی درباره‌ی بیان انتخاباتی یک اراده‌ی مردمی درست نداشت، چرا که رأی‌دهندگان وقت کافی برای "بررسی زیر و بم مشکلات" ندارند. او با یک روشن‌بینی شکاکانه ضدیت خود را با فرضیه‌ی ماجراجویانه‌ای نشان می‌دهد که بر حسب آن از آنجا که سیاست یک حرفه نیست، مجموع عدم قابلیت‌های فردی موجد یک

قابلیت جمعی در دموکراسی خواهد بود: "کوچکترین دلیلی وجود ندارد که مانند دموکرات‌های عارف، فکر کنیم که مجموع نادانی‌های فردی می‌تواند به تولید نیروی دائمی که قادر به هدایت امور عمومی است بیانجامد." از آنجا که ممکن نیست هر کس در همه چیز نفع داشته باشد، ایده‌آل این است طرف‌هایی که در یک مرافعه نفع مستقیم دارند با هم به توافق برسند، چرا که تجربه‌ی "کسی که به یک طرف تعلق دارد" با تجربه‌ی کسی که به آن طرف تعلق ندارد، فرق دارد.

برای لیپمن نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر این بود که ایده‌آل دموکراتیک نمی‌تواند، به خاطر جاه‌طلبی‌های بیش از حد، به چیزی جز سرخوردگی و انحراف به سمت اشکال مداخله‌ی استبدادی برسند. بنابراین می‌بایست "دوباره حضار را سر جایشان قرار داد" در هر دو معنایی که از این عبارت برمی‌آید: باید آنها را روی سکوها نشانند و یادآوری کرد که موظفند رفتار مناسبی داشته باشند.^{۲۷}

ناسازگاری فضاها و زمان‌ها

برای رانسیر، نمایندگی "به راستی فرم اولیگارشیک است." نمایندگی از همان لحظه‌ی آغاز خود "دقیقا ضد دموکراسی" است.^{۲۸} در مقابل برای کاستوریادیس همچون لفور؛ "تجزیه‌ی قدرت"، مستلزم یک "صحنه‌ی نمایندگی" است. دموکراسی نمایندگی فقط سیستمی نیست که در آن نمایندگان به جای شهروندانی که آنها را تعیین کرده‌اند در اقتدار سیاسی مشارکت کنند، بلکه نظامی است که به بهای یک پیچش اغلب چشمگیر نوعی "آشکاره‌گی نسبی" به جامعه می‌دهند. مهم‌تر از همه، یک فضای تعیین شده برای بحث و جدل فراهم می‌کند که امکان به ظهور رساندن یک منفعت مشترک غیرصنفا را مهیا می‌سازد. اصل پویای دموکراسی "به رسمیت شناختن کامل تعارض اجتماعی، و تفکیک میان حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و زیبایی‌شناختی از ناهمگنی اخلاق‌ها و رفتارها" است.^{۲۹}

بنابراین نمایندگی نه تنها به عنوان نتیجه‌ی ناهمگنی تقلیل‌ناپذیر جامعه، بلکه همچنین به مثابه نتیجه‌ی تکرر ناسازگار شده‌ی فضاها و زمان‌های اجتماعی نمود می‌یابد که تکرر و خودسامانی ضروری جنبش‌های اجتماعی نسبت به احزاب و دولت را بنیان می‌نهد. مبارزه‌ی سیاسی به مثابه سامانه‌ی انتقال قدرت تشکیل شده از زمان‌مندی‌های ناموزون و یک نردبان سیار تشکیل شده از فضاها‌ی منفصل عمل می‌کند و وحدت همواره موقتی این جنبش‌ها را از نقطه نظر تمامیت معین می‌سازد.

از این رو گسترش آزادی‌های فردی از ظهور یک فضای عمومی تفکیک‌ناپذیر می‌شود. وقتی این فضای عمومی محو شود، نمایندگی سیاسی به مضحکه و لودگی تبدیل خواهد

شد. به این ترتیب این نمایندگی در دوران بین دو جنگ به چیزی تبدیل شد که هانا آرنت آن را "پرای فکاهی" خواند. یا یک کمدی تراژیک.

دموکراسی بی واسطه یا صنفی؟

نماینده‌گی و تفویض اختیار اجتناب‌ناپذیر است، مگر با تصور شرایط زمانی و مکانی یک دموکراسی بی واسطه به معنای دقیق آن (بدون میانجی‌گری‌ها) که امکان تجمع دائمی مردم را فراهم آورد، و یا یک رویه‌ی قرعه‌کشی که به واسطه‌ی آن فرد منتخب پستی را اشغال کند بدون اینکه وکالتی داشته باشد یا کسی را نمایندگی کند. این اجتناب‌ناپذیر بودن نمایندگی در یک دولت‌شهر، در یک اعتصاب و در یک حزب یک واقعیت است. به جای انکار مشکل، بهتر است با آن گلاویز شویم و به دنبال شیوه‌هایی از نمایندگی بگردیم که بهترین شکل نظارت بر ماموریت‌های نمایندگان را تضمین کند و حرفه‌ای شدن قدرت را محدود نماید.

مباحثه‌ی ۱۹۲۱ بین لنین و اپوزیسیون کارگری در این رابطه روشن‌گر است. الکساندرا کولونتای، سران حزب را بخاطر سازگار شدن با "تمایلات ناهمگن"، توسل به متخصصین، حرفه‌ای کردن قدرت، توسل راحت‌طلبانه به "رهبری واحد، تجسد یک ادراک فردگرایانه‌ی سنخ‌نمای بورژوازی"، سرزنش می‌کرد. او این قابلیت را داشت که قبل از دیگران خطرات حرفه‌ای قدرت را رصد کند و ظهور ارتجاع بوروکراتیک نوپا را ببیند. اما انتقاد او مبنی بر این‌که این انحرافات ناشی از امتیازات داده شده به ناهمگنی جامعه است، تصویری فانتزی از یک جامعه‌ی همگن را پیش‌فرض می‌گیرد: با لغو امتیازات مالکیت و تولد، پرولتاریا دیگر چیزی جز یک بدن نخواهد بود. کولونتای پرسید: "چه کسی قرار است خلاقیت دیکتاتوری پرولتاریا در حوزه‌ی اقتصادی را تضمین کند؟ سندیکاها که ارگان‌های از اساس پرولتری هستند؟" یا "بر عکس مدیریت‌های دولت که فاقد ارتباط زنده با فعالیت‌های تولیدی است و یک محتوای اجتماعی مختلط دارد؟" او سپس اضافه کرد: "گره مشکل اینجاست."^{۳۰}

براستی گره مشکل اینجاست. با قصد حذف نمایندگی در سطح کشور (شوراها از آغاز ارگان‌های کشوری بودند) از یک سو در صدد تبدیل سندیکاها به ارگان‌های اداری یا دولتی برمی‌آیم و از سوی دیگر به واسطه‌ی حفظ یک چندپارگی صنفی از ظهور یک اراده‌ی عمومی ممانعت می‌کنیم. تقبیح "رنگارنگ بودن" یا "ترکیب‌بندی اجتماعی مختلط" که در واقع به دفعات در نوشته‌های کولونتای همچون نوشته‌های رفیقش شلیاپنیکوف دیده می‌شود، تقبیح امتیازاتی است که به خرده‌بورژوازی یا کادرهای رژیم سابق داده شده بود. (این "دسته‌بندی‌های ناهمگن که حزب ما مجبور است در میان آنها به صورت زیگزاگی حرکت کند"). این فوبیای مختلط بودن و رنگارنگی، فاش‌کننده‌ی

رویایی از انقلاب کارگری ناب از لحاظ جامعه‌شناختی بدون قصد هتنتژمونیک است. نتیجه‌ی متناقض آن یک حزب واحد و تجسد یک طبقه‌ی واحد متحد بود.

بنابراین آنچه که لنین از رهگذر مقابله با اپوزیسیون کارگری با آن مبارزه می‌کرد، در واقع یک ادراک صنفی از دموکراسی سوسیالیستی بود، که منافع خاص مناطق، موسسات و حرفه‌ها را بدون هیچ سنتزی کنار هم می‌چید بی آنکه بتواند یک منفعت عمومی را از آن بیرون بکشد. لذا گریزی از این نبود که یک بناپارتیسم بوروکراتیک برای تاج‌گذاری این شبکه‌ی قدرت‌های غیرمتمرکز و دموکراسی اقتصادی محلی که ناتوان از ارائه‌ی پروژه‌های هژمونیک برای کل جامعه بودند، وارد گود شوند. بنابراین مجادله بر سر اعتبار خرده تجربه‌های ثبت شده در جنبش واقعی معطوف به الغای نظم موجود نبود، بلکه مجادله‌ای بر سر محدودیت‌های آنها بود.

درباره‌ی نسبت تعداد

تعداد هیچ ربطی به حقیقت ندارد. تعداد هرگز ارزش اثبات ندارد. امر اکثریتی می‌تواند به واسطه‌ی قرارداد یک مجادله را خاتمه دهد ولی راه فرجام‌خواهی همیشه باز خواهد ماند: فرجام‌خواهی اقلیت امروز علیه اکثریت امروز، فرجام‌خواهی آینده علیه حال، فرجام‌خواهی مشروعیت علیه قانونیت، فرجام‌خواهی اخلاق علیه حقوق.

آلترناتیو رادیکال اصل اکثریتی، که چیزی جز انتخاب بین بد و بدتر نیست، قرعه‌کشی است. ظهور این ایده، به شکل افسانه‌ای هم شده، به مثابه سمپتم بحران نهادهای دموکراتیک فعلی چیز عجیبی نیست. رانسیر جدی‌ترین استدلال را در مورد آن ارائه می‌دهد. او می‌نویسد که "عمیق‌ترین معضلی که کلمه‌ی دموکراسی بر آن دلالت می‌کند" غیاب عنوان [صلاحیت ویژه] برای حکومت کردن است؛ چرا که دموکراسی "خشنودی خداوندگار تصادف است"، رسوایی یک برتری است که بر هیچ اصلی جز فقدان برتری استوار نیست. بنابراین قرعه‌کشی نتیجه‌گیری منطقی آن است. البته دارای اشکالاتی است اما در کل کمتر از اشکالات حکومت بر اساس خبرگی، دسیسه و توطئه است: "حکومت خوب، حکومت برابری است که نمی‌خواهند حکومت کنند." و دموکراسی "نه جامعه‌ای برای حکومت است، و نه حکومت کردن بر جامعه. بلکه دقیقاً آن امر حکومت‌ناپذیری است هر حکومتی در نهایت باید پایه‌های خود را در آن بیابد."^{۳۳} بنابراین نشان دادن صاف و ساده‌ی قرعه‌کشی به جای نمایندگی نه تنها به معنای الغای دولت، بلکه به معنای الغای سیاست نیز هست، سیاست به مثابه ریزنی تصمیم‌ساز که می‌تواند منجر به پیدایش پیشنهادات و پروژه‌هایی برای به انجام رساندن شود.

برخلاف سنتی که می‌خواست در اکثریت، تجلی درون‌ماندگار یک حکمت الهی را ببیند، لیپمن به نوبه‌ی خود از یک فهم غیرمتمرکز و کمینه‌گرا از رای‌گیری دفاع می‌کند. رای

دادن دیگر حتی بیان یک نظر نیست، بلکه تنها یک قول ساده است برای حمایت از یک کاندیدا. به این ترتیب لیپمن طبق این ایده که رای‌دهنده جز در مورد آنچه که شخصا به او مربوط می‌شود صلاحیتی ندارد، اصل تفویض اختیار را تا سرحد پذیرش نتوریزه‌ی یک حرفه‌ای کردن و انحصاری کردن مفرط قدرت سیاسی، رادیکالیزه می‌کند. به عبارت دیگر یعنی بازگشت به یک فهم الیگارشیک.

میانجی‌گری حزبی

از دید رانسیر آنچه که "نمایندگی افراد توسط یک حزب را ایجاب می‌کند"،^{۳۴} خستگی است. رد هرگونه نمایندگی مستلزم رد قاطع مفهوم حزب به مثابه جلوه‌ی چشم‌پوشی از وجود داشتن به اعتبار خود است. کلود لفور در سال ۱۹۷۵ نمونه‌ی کامل در هم‌آمیختگی را در حزب می‌دید. بنابراین او برخلاف کاستوریادیس، هرگونه مانیفست یا برنامه‌ای که گرایش به یک بینش فراگیر داشته باشد را اصولاً رد می‌کرد. او در سال ۱۹۹۳ با انضمامی کردن باور خود به تقابل دوگانه‌ی توتالیتاریسم و دموکراسی از طریق حمایت بی‌کم و کاست خود از جنگ ناتو در بالکان و اشغال سرزمین‌های فلسطینی توسط اسرائیل، اعلام می‌کند که نقد احزاب، هر اندازه هم که معتبر باشد، نمی‌تواند "موجب فراموشی نیاز اساسی دموکراسی لیبرال به سیستم نمایندگی شود." وی با قائل شدن نقشی ضروری برای شبکه‌های شراکتی جامعه‌ی مدنی، پشتیبان این ایده است که «رقابت احزاب به تنهایی در عمومیت خود تمایلات گروه‌های مختلف اجتماعی را نمودار می‌کند».^{۳۵} طنز تاریخ اینجاست که این پیوستن به ایده‌ی لنینیستی از طریق مسیرهای انحرافی بود؛ ایده‌ای که بر حسب آن سیاست به مثابه امر غیر قابل تقلیل به امر اجتماعی که در نهایت به واسطه‌ی روابط طبقات تعیین می‌یابد، از رهگذر مبارزه‌ی احزاب عمل می‌کند.

نزد بوردیوی متأخر، نتیجه‌ی منطقی عدم پذیرش ایمان دموکراتیک در دقت و درستی حاصل جمع نظرات فردی، اهمیت یافتن دوباره‌ی کنش جمعی خواهد بود، بدون در نظر گرفتن نامی که به این امر جمعی داده شده است. اما حزب طبقه نیست، و طبقه همواره زیادتر و بزرگتر از احزابی است که ادعای نمایندگی آن را دارند. پس می‌توان گفت که «یک تعارض ذاتی در امر سیاسی» وجود دارد: خطر غلتیدن به ورطه‌ی بیگانگی به واسطه‌ی تفویض اختیار و نمایندگی، به بهانه‌ی گریز از بیگانگی در کار. زیرا پیش از عملیات نمایندگی، آنان که تحت سلطه‌اند به مثابه یک گروه وجود ندارند (مگر از لحاظ آماری)، و به هر حال نیاز دارند که نمایندگی شوند. آنچه از این موضوع منتج می‌شود دور باطل و تقریبین تمام‌عیار سلطه است، و نیز این «مسئله‌ی بنیادی، و تقریباً متافیزیکی، که معنای حرف زدن به جای آنانی که اگر به جایشان حرف زده نشود حرفی نخواهند زد چیست؟»^{۳۶}

در واقع، یک مسئله‌ی متافیزیکی یا یک مشکل کاذب. این نتیجه‌ی ناگزیرِ پیش‌فرضِ سفت و سختی است که بر حسب آن کسانی که تحت سلطه‌اند توانایی شکستنِ دورِ باطلِ تولید و حرف زدن از طرف خودشان را ندارند. با این حال اینان به طرق مختلف حرف‌های خودشان را می‌زنند - و رویاهای خودشان را دارند - بر خلاف آنچه که بورديو می‌گوید روش‌های مختلفی وجود دارد، از جمله روش‌هایی که [اتفاقاً] در قالب گروه‌ها و پیش از «عملیات نمایندگی» بروز می‌یابند و نمونه‌هایی همچون گفتارهای کارگران، زنان و بردگان بر وجود این روش‌ها گواهی می‌دهند. مشکل ویژه، مشکلِ گفتار سیاسی آنهاست. همانطور که لنین نشان داد، زبان سیاسی نه بازتابِ وفادارانه‌ی امر اجتماعی است و نه ترجمانِ خیمه‌شب‌بازانه‌ی منافع صنفی. زبان سیاسی جابجایی‌ها و فشرده‌گی‌های نمادین خودش را دارد، مکان‌ها و متکلمان خاص خودش را.

اضمحلال الهیاتی احزاب سیاسی

امروز ردِ «فرم حزب» عموماً با یک آپولوژی از ائتلاف‌های نقطه‌ای، اشکال سیال، شبکه‌ای، متناوب و مبتنی بر قرابت‌ها همراه می‌شود. این هم‌ریخت شدن با لفاظی‌های لیبرال درباره‌ی جریانِ آزاد و جامعه‌ی سیال است، و به این ترتیب گفتمان جدیدی نیست.^{۳۷} سیمون وی در «یادداشتی در باب حذف عمومی احزاب سیاسی» به پناه گرفتن در سایه‌ی یک خویش‌داری «غیر حزبی» اکتفا نمی‌کرد، بلکه تا الزام به «آغاز حذف احزاب سیاسی» پیش می‌رفت. این الزام او نتیجه‌ی منطقیِ تشخیصی بود که بر حسب آن «ساختار هر حزب سیاسی» دربرگیرنده‌ی «یک اختلالِ بازدارنده» است: «حزب سیاسی یک ماشینِ ساختِ شیفتگی جمعی است، ماشینِ اعمالِ فشار جمعی بر اندیشه‌ی هرکس». بنابراین هر حزب سیاسی «در جرثومه و تمایلِ خود توتالیتیر است».^{۳۸}

این بیانِ نقدِ رایجِ امروز به احزاب سیاسی، از یک منظرِ سندیکالیستی انقلابی است. پس از تجربه‌ی زیسته‌ی جنگ داخلی اسپانیا، پیمان آلمان و شوروی، «دروغ بزرگ» استالینی، می‌توان ریشه‌ی این نقد را دریافت: وحشت ناشی از روبرو شدن با تحولات ماشین‌های بزرگ حزبی در سال‌های بین دو جنگ، و خفه شدن تکثرگرایی سیاسی. او در عوض ستایشی مؤکد از «نا-تعلق» (که به طرز ساده‌انگارانه به عنوان ضمانت آزادی فردی در نظر گرفته شده است) و «یک میلِ نامشروط شده‌ی حقیقت» دارد که منطقی‌تر از حقیقتِ وحی شده به فضل [الهی] ارجاع می‌دهد: «حقیقت واحد است!» «و امر خیرِ یگانه یک غایت است!» اما چه کسی این حقیقتِ یگانه را اعلام می‌کند و چه کسی درباره‌ی این امر خیرِ حاکم تصمیم می‌گیرد؟

با حذف سیاست، الهیات باقی می‌ماند: "نور درون همیشه پاسخی آشکار به هر آن کسی می‌دهد که بدان رجوع کند." اما "چگونه طالب حقیقت باشیم بدون اینکه هیچ چیز درباره‌اش بدانیم؟" سیمون وی می‌پذیرد که این "سرِ اسرار" است؛ که تنویر آن صرفاً

حشوآمیز است. حقیقت از میل به حقیقت زاده می‌شود: "حقیقت تفکراتی است که در ذهن آفریننده‌ی متفکری تجلی می‌یابد که صرفاً، تماماً و منحصرأ طالب حقیقت است. از طریق طلب حقیقت تهی و بدون تلاش برای از پیش حدس زدن محتوای آن است که نور دریافت می‌شود." این وحی به واسطه‌ی فضل [الهی] و این جستجوی امر ناب ناچاراً منجر به تناقض یک فردگرایی اقتدارگرا می‌شود _ هر کس حقیقت خودش. رد هرگونه اقتدار جمعی در نهایت به تحمیل خودکامانه‌ی اقتدار خود می‌انجامد. پس آیا "حذف احزاب سیاسی امر خیر تقریباً ناب خواهد بود."؟!^{۳۹} اما چه چیز را باید جایگزین آنها را کرد؟ سیمون وی یک نظام انتخاباتی را تصور می‌کند که در آن کاندیداها به جای ارائه‌ی یک برنامه، به ترویج یک نظر صرفاً سوپژکتیو اکتفا می‌کنند: "من درباره‌ی این یا آن موضوع مهم، یک چنین یا چنان چیزی فکر می‌کنم." پس دیگر حزبی در کار نیست. دیگر نه چپ و نه راست. غباری یا ابری از نظرات متغیر: منتخبین بر حسب "روال طبیعی بازی و جنبش قرابت‌ها" همکاری می‌کنند یا از همکاری دست می‌کشند. برای جلوگیری از انجماد یا لختگی این قرابت‌های سیال و متناوب باید تا جایی پیش رفت که سازمان‌یافته شدن خوانندگان گاه به گاه یک مجله در قالب یک جمع یا گروه دوستان ممنوع شود. "هر بار که یک محفل در صدد آن برآید که با دادن یک خصلت تعریف شده به کیفیت عضو سخت و یکپارچه شود به محض برقراری این امر سرکوب کیفری آغاز خواهد شد!"^{۴۰} این منجر به این سوال می‌شود که چه کسی قانون را وضع می‌کند و این عدالت کیفری به نام چه کسی اعمال خواهد شد.

رد سیاست دنیوی، ناخالصی‌هایش، عدم قطعیت‌هایش و قراردادهای متزلزلش، ناچاراً الهیات را با تمام صندوقچه‌ی الطاف، معجزات، وحی‌ها، توبه‌ها و مغفرت‌هایش به همراه می‌آورد. گریزهای واهی برای فرار از بندهای آن در واقع تداوم بخشیدن به یک ناتوانی است. سیاست، به جای ادعای کسر شدن از تضاد میان نامشروط بودن اصول و مشروط بودن پراتیک‌ها، عبارت است از جای گرفتن در بطن این تضاد، کار کردن بر روی آن و عبور از آن بدون حذف کردنش. با حذف میانجیگری احزاب یک حزب واحد - حتی دولت- "بی حزب‌ها" خواهید داشت! و از آن خارج نخواهید شد.

بی اعتمادی به منطق‌های حزبی مشروع است. اما این وصفی موجز و گذرا است که مسئولیت انحصاری خطر بوروکراتیک و فلاکت‌های قرن را به یک فرم _ "فرم حزب" _ نسبت دهیم. گرایش شدید به بوروکراتیزه شدن در پیچیدگی جوامع مدرن و در منطق تقسیم اجتماعی کار، حک شده است. این گرایش بوروکراتیک در تمام اشکال سازماندهی پرسیه می‌زند. حذف احزاب که سیمون وی خواستار آن بود، از یک بت‌واره‌گی وارونه و یک جبرگرایی سطحی سازمانی ناشی می‌شود که سازمان را به مثابه یک امر طبیعی

می‌بیند به جای این‌که به آن از منظری تاریخی بنگرد، و به دگرگونی‌ها و انواع آن بنا به تناسب تغییرات روابط اجتماعی و روش‌های ارتباطی بیندیشد.

انقلاب دموکراتیک مداوم

برعکس آنچه تصور می‌شود، مارکس هیچ نگاه تحقیرآمیزی نسبت به آزادی‌های دموکراتیک که آنها را صوری ارزیابی می‌کرد، نداشت. او به عنوان یک حقوقدان آموزش دیده به خوبی می‌دانست که فرم‌ها تهی نیستند و تاثیرگذاری خود را دارند. اما او تنها بر محدودیت‌های تاریخی آنها تاکید داشت: "رهایی سیاسی (به رسمیت شناختن حقوق شهروندی) یک پیشرفت بزرگ است؛ قطعاً فرم غایی رهایی کل بشر نیست، ولی تا امروز آخرین فرم رهایی بشر در نظم موجود جهان است."^{۴۱} دغدغه‌ی او این بود که مسئله‌ی "نسبت‌های رهایی سیاسی با رهایی بشر" یا نسبت‌های دموکراسی سیاسی با دموکراسی اجتماعی را، جایگزین "مسئله‌ی نسبت‌های رهایی سیاسی با مذهب" کند. هنوز باید این وظیفه‌ی متحول ساختن دموکراسی که عملاً با انقلاب سال ۱۸۴۸ تجربه شد را به انجام رساند تا نقد دموکراسی پارلمانی واقعاً موجود به ورطه‌ی راه حل‌های اقتدارگرایانه و اجتماعات اسطوره‌ای نیفتد.

رانسیر از "رسوایی دموکراتیک" حرف می‌زند. چگونه دموکراسی می‌تواند رسواآمیز باشد؟ دقیقاً به این دلیل که دموکراسی برای بقا باید همواره فراتر برود، دائماً از اشکال نهادینه شده‌ی خود تخطی کند، افق امر کلی را به پیش براند و برابری را در آزمایشگاه آزادی محک بزند. زیرا دموکراسی پیوسته توزیع مبهم امر سیاسی و امر اجتماعی را مختل می‌کند و گام به گام آسیب‌های مالکیت خصوصی و تعدی‌های دولت به عرصه‌ی عمومی و منافع مشترک را به چالش می‌کشد. چرا که دموکراسی در نهایت باید به دنبال این باشد که دسترسی به برابری و شهروندی را به طور دائم و در همه‌ی زمینه‌ها گسترش دهد. بنابراین دموکراسی خودش نخواهد بود مگر آنکه تا انتها رسواآمیز باشد.

پانوشت‌ها:

۱ _ نیویورک دیلی تریبون، ۲۵ ژوئن ۱۸۵۳.

۲ _ ر. ک انزو تراورسو، توتالیتاریسم.

۳ _ تروتسکی، استالین.

۴ _ ژاک رانسیر، نفرت از دموکراسی.

۵ _ پیر روزان‌والون، مشروعیت دموکراتیک.

۶ _ رمون آرون، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی سیاسی. دموکراسی و انقلاب.

۷ _ میگل اِبانسور، دموکراسی علیه دولت.

- ۸ _ کارل اشمیت، پارلمانتاریسم و دموکراسی.
- ۹ _ آلن بدیو، سارکوزی نام چیست؟.
- ۱۰ _ همان.
- ۱۱ _ آلن بدیو، «می ۶۸ توان ۴».
- ۱۲ _ آلن بدیو، سارکوزی نام چیست؟.
- ۱۳ _ ر. ک لوچیانو کانفورا، دموکراسی، تاریخ یک ایدئولوژی.
- ۱۴ _ ژاک رانسیر، نفرت از دموکراسی.
- ۱۵ _ ژاک رانسیر، در کرانه‌ی امر سیاسی.
- ۱۶ _ فلسفه‌ی نا به جا، سمینار سوریزی.
- ۱۷ _ نادرست‌های سیاسی. گفتگوهایی برای قرن بیست و یکم، دانیل بن‌سعید.
- ۱۸ _ آگنس هلر و فرنک فهر، مارکسیسم و دموکراسی.
- ۱۹ _ ر. ک ایزابل گارو، ایدئولوژی یا تفکر بسته‌بندی شده.
- ۲۰ _ ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی.
- ۲۱ _ سن‌ژوست، نهادهای جمهوری.
- ۲۲ _ همان.
- ۲۳ _ کورنلیوس کاستوریادیس، نهاد خیالی جامعه.
- ۲۴ _ همان.
- ۲۵ _ کلود لفور، زمان حاضر.
- ۲۶ _ والتر لیبن، شبخ عموم.
- ۲۷ _ همان.
- ۲۸ _ نفرت از دموکراسی.
- ۲۹ _ زمان حاضر.
- ۳۰ _ الکساندرا کولونتای، تقابل کارگری.
- ۳۱ _ ر. ک اسکار آنوایلهر، سرژ بریسیانیه، پیر بروئه، شوراها در روسیه ۱۹۰۵ _ ۱۹۲۱.
- ۳۲ _ ر. ک لوچیانو کانفورا.
- ۳۳ _ نفرت از دموکراسی.
- ۳۴ _ ژاک رانسیر، فیلسوف و بیچارگانش.
- ۳۵ _ زمان حاضر.

۳۶ _ پیر بوردیو، گفتاری در عرصه‌ی سیاسی.

۳۷ _ سیمون وی، یادداشتی در باب حذف عمومی احزاب سیاسی.

۳۸ _ همان.

۳۹ _ همان.

۴۰ _ همان.

۴۱ _ کارل مارکس، درباره‌ی مسئله‌ی یهود.



دموکراسی برای حراج

کریستین راس

ترجمه: آرزو پوراسماعیلی

کوشولن* در برابر کوشنر

کوشولن شخصیتی در افسانه‌های ایرلندی است. پیش گویی شده بود که او به شهرتی عظیم دست خواهد یافت، اما عمر وی کوتاه خواهد بود. از این رو شخصیت کوشولن، با شخصیت آشیل در افسانه‌های یونان شباهت دارد.

آیا من یک دموکرات هستم؟ حداقل برای آگوسته بلانکی -۱- در سال ۱۸۵۲، دموکرات واژه‌ای تعریف نشده بود. او چنین می‌نویسد: از شما می‌پرسم، دموکرات چیست؟ این واژه لغتی مبهم و پیش پا افتاده است، بدون هیچ معنای مشخصی، واژه‌ای که مثل لاستیک به هر شکلی درمی‌آید. اما آیا در عصر حاضر "دموکرات" مفهوم مشخص‌تری دارد، جوری که دیگر نتوان آن را مثل لاستیک به هر شکل من درآوردی قالب کرد؟

در ژوئن ۲۰۰۸، در ایرلند، تنها کشوری که برای قانون اساسی اروپا یک رفراندوم عمومی برگزار کرد، به قوانین اتحادیه‌ی اروپا رای منفی داده شد. والرئ گیشارد دستین، یکی از نویسندگان اصلی معاهده‌ی قانونی اروپا، از اولین کسانی بود که اذعان کرد متن معاهده (که نسخه‌ی انگلیسی آن بیش از ۳۱۲ صفحه بود) نسبت به نسخه‌ای که فرانسوی‌ها و هلندی‌ها سه سال قبل در جریان یک رفراندوم عمومی به آن رای منفی داده بودند، تغییر چندانی نکرده بود. "مثل ابزارآلاتی که بدون هیچ تغییری، تنها جایشان در جعبه‌ی ابزار عوض می‌شود" -۲- به بیان دیگر همان معاهده، با شکل سابقش بعد از اینکه توسط فرانسوی‌ها و هلندی‌ها رد شده بود در ایرلند از نو به رای‌گیری گذاشته می‌شد. این بار اما حقی که مطابق قانون اساسی به ایرلندی‌ها داده شده بود تا معاهده‌ی اروپا را در جریان رای‌گیری عمومی رد یا قبول کنند، از جانب رسانه‌ها نوعی "ترفند" نامیده شد، به خصوص وقتی که همه‌ی کشورها از جمله فرانسه و هلند به نیابت اتحادیه‌ی اروپا تن داده بودند. اینگونه بود که در رسانه‌های اروپایی جو فزاینده‌ای از شک و تردید نسبت به این "ترفند" به عنوان زمینه‌ای برای بروز رفتار غیرعقلانی و تخریبی عامه‌ی مردم شکل گرفت. تلقی رسانه‌ها این بود که ایرلندی‌ها نیز مانند مردم کشورهای جهان سوم، مهارت و تخصص سیاسی لازم برای انتخاب صحیح را نداشتند؛ آنها فاقد آمادگی برای تحقق دموکراسی بودند. این تشکیک به توان مردم، در روزهای منتهی به انتخابات به اوج خود رسید، آن زمان که برنارد کوشنر وظیفه‌ی خود دانست که صراحتاً به مردم ایرلند اعلام کند که آنها برای نشان دادن قدرشناسی خود به اروپایی که آنها را از فلاکت نجات داده است، مجبور هستند به معاهده رای مثبت بدهند. کوشنر می‌گوید مردمی که شرافتمندانه می‌اندیشند از اینکه نتوان روی رای مثبت ایرلندی‌هایی که زیر دین سنگین اقراض اروپایی قرار دارد، حساب باز کرد، آزرده خواهند شد^۳. این خط‌کشی میان ایرلندی‌ها به عنوان راهزنی‌هایی که پول بروکسل را به جیب زده و در رفته بودند و باقی اروپا که شریف و درست‌پندار بوده و یاد گرفته بودند که سیاست را به منزله‌ی بازی بزرگ معاهدات و نشست‌ها و کمیته‌های بین‌کشوری تلقی کنند را چند روز پیشتر دانیل کوهن بندیت نیز به نوعی دیگر متذکر شده بود: ایرلندی‌ها همه چیزشان را از اروپا دارند در حالی که خود به آن آگاه نیستند.

زبان اروپای نوین و تکنوکرات، بی‌پرده و عیان یادآور رویه‌ی استعمار کهن امپراطوری‌ها بود که در آن ایرلندی‌ها مردمانی آموزش ندیده و تربیت نشدنی تصویر می‌شدند که تنها حرفی که می‌توانستند بزنند سپاسگزاری و منت‌دار بودن در برابر ولی‌نعمتانشان بود. طرفه آنکه حمایت ایرلندی‌ها از قانون اساسی اروپا به منزله‌ی تکلیف در ادای دین‌شان تلقی می‌شد؛ گویی اتحادیه‌ی اروپا برای این حمایت سرمایه‌گذاری کرده و اکنون منتظر برگشتن سرمایه‌اش باشد. همانطور که از سارکوزی نقل شده است که به

اطرافیان‌ش گفته بود: ایرلندی‌ها ابلهان نابکاری هستند، سال‌هاست که کمک‌های مالی اروپا را لمباندند و حالا ما را میان تپاله رها کرده‌اند. ۵

این رفتارندم در واقع چیزی نبود جز مهر تائید زدن به متنی که متخصصان آن را پرداخته بودند. اما ایرلندی‌ها تصمیم گرفتند این رای‌گیری را جدی بگیرند و آن را واقعی تلقی کنند. برخی از آنها در تصمیم خود مبنی بر سر باز زدن از همراهی با ملل قدرتمند، پژواک صدای کنفرانس باندونگ (کنفرانس باندونگ اولین کنفرانس بزرگ کشورهای آسیایی و آفریقایی تازه استقلال یافته بود که در سال ۱۹۵۵ در شهر باندونگ اندونزی برگزار شد) را بازشنیدند که می‌گفت: ایرلندی‌ها دست به کار ساختن خود شدند، نه تنها به عنوان یک اقلیت بلکه به عنوان اقلیتی از نوع متفاوت، اقلیتی که تاریخ معاصر آن تاریخ استعمار بود. برخی دیگر پس از رفتارندم علت شکست این رای‌گیری در جلب رای مثبت را اکراه و بی‌زاری رای‌دهندگان از پذیرش چیزی دانستند که از قبل به آنها گفته شده بود قادر به درکش نخواهند بود و بنابراین باید کنترل و هدایت آن را به نخبگان بسپارند. یکی از افرادی که به رفتارندم نه گفته بود چنین می‌گوید: دلیل اینکه رفتارندم شکست خورد این بود که متن قانون اساسی اروپا برای رای‌دهندگان ایرلندی غیرقابل خواندن و نامفهوم بود، آنقدر که رسیدن به درک جمعی از محتوای آن تقریباً غیرممکن بود. ۶. در واقع متن به عمد به گونه‌ای طراحی شده بود که با فرم و ساختار نامفهوم خود به رای‌دهنده چنین القا کند که امور پیچیده‌ی حاکمیت را باید به دست متخصصین امر و تکنوکرات‌ها بسپارند.

صاحب‌منصبان اروپایی بلافاصله موضع گرفتند و "پوپولیزم" را مسئول شکست رفتارندم دانستند. آنها اصرار داشتند که باید ایرلندی‌ها را واداشت دوباره رای بدهند، احتمالاً تا وقتی که نتیجه‌ی درست بدست بیاید. والرئ گیشارد دستین و نیکلا سارکوزی بی‌درنگ همگان را به رای‌گیری جدید فراخواندند. گیشارد راهی سفرهای هوایی شد. در جریان یکی از این سفرها وی در جواب خبرنگاری چنین می‌گوید:

- گیشارد: باید به مردم ایرلند فرصت داد تا نظر خود را مجدد اعلام کنند!

- نیکلاس دموران، مصاحبه‌گر رادیو: آیا وادار کردن افرادی که یک بار نظر خود را قاطع اعلام کرده‌اند به رای دادن مجدد وحشتناک و شوک‌آور نیست؟

- گیشارد: رای‌گیری مجدد به هیچ عنوان غیرعادی نیست و همیشه اتفاق می‌افتد. اگر چنین نمی‌کردیم آیا ریاست جمهوری مادام‌العمر باقی نمی‌ماند؟

بعضی وقت‌ها تمام وقت دنیا را می‌توان به رای‌گیری مجدد اختصاص داد، همانطور که مثلاً خود معاهده‌ی لیسبون پس از آنکه فرانسوی‌ها و هلندی‌ها به آن رای منفی دادند بالاخره به رای‌گیری مجدد گذاشته شد. اما بعضی دیگر وقت‌ها، چنان که سر رقابت میان

الگور/ بوش در انتخابات سال ۲۰۰۰ اتفاق افتاد، قاعده عوض می‌شود و هیچ وقتی نباید سر رای‌گیری مجدد و یا بازشماری آرا صرف شود. در منطقه‌ی فقیرنشین دره‌ی هودسون یعنی جایی که من زندگی می‌کنم، در واقع تمام وقت ما صرف رای‌گیری‌های مجدد می‌شود. ایالت ما - نظیر سایر ایالات در می‌سی‌سی‌پی و آلاباما - در رده‌بندی سیستم آموزش مدارس در یکی از پایین‌ترین مراتب قرار دارد. یعنی اگر سطح آموزش را با معیار نسبت هزینه‌ای که برای هر دانش‌آموز صرف می‌شود به نسبت نمرات امتحانی هر فرد ارزشیابی کنیم، نتیجه این خواهد شد که ایالت ما بیشترین پول را برای بدترین نتیجه خرج می‌کند.

اما در معدود مواردی که رای‌دهندگان موفق می‌شوند به یک بودجه‌ی سرسام‌آور آموزشی "نه" بگویند، شاید که دست‌اندرکاران و تکنوکرات‌ها مسئولانه‌تر عمل کنند، دقیقاً همان برنامه‌ی بودجه‌بندی با ترجیح‌بندهایی نظیر "مبادا به فرزندانمان بی‌توجهی کنیم" آراسته می‌شود و پشت هم هر ماه به رای‌گیری گذاشته می‌شود تا وقتی که به تصویب برسد.

بنابراین "رای‌گیری مجدد" در سیستم دموکراسی نمایندگی موجود در زمان ما به هیچ وجه غیر معمول نیست. "نه" اینطور که به نظر می‌رسد واقعا "نه" معنی نمی‌دهد. چیزی که در مورد وقایع پس از فراندن در ایرلند تکان دهنده به نظر می‌رسد آن است که معاهده‌ای که رای عمومی آن را مرده خوانده بود، هنوز خیلی هم زنده و سرپا بود. از دید الیگارش‌ی اتحادیه‌ی اروپا، ایرلندی‌ها با به کار بستن حقوق دموکراتیک خود، یعنی با جدی گرفتن انتخابات، نه بر قدرت‌های پارلمان اتحادیه، که بر خود دموکراسی ضربه وارد کرده بودند. هانس گرت پوترینگ، رئیس وقت اتحادیه‌ی اروپا چنین می‌گوید: البته برای همه‌ی کسانی که به دنبال دست یافتن به دموکراسی بزرگتری بودند و کارآمدی سیاسی بیشتر و وضوح و شفافیت بیشتری در تصمیم‌گیری‌های اتحادیه‌ی اروپا را طالب بودند مایه‌ی ناخشنودی عمیقی است که اکثریت مردم ایرلند به لزوم این فرم‌ها در اتحادیه قانع نشدند. به نظر می‌رسد ارقام و تعداد به عنوان شاهد برای چنین ادعایی در نظر گرفته می‌شوند: گویی ۵۰۰ میلیون اروپایی توسط هشتصد و شصت و دو هزار و چهارصد و پانزده ایرلندی، یعنی چیزی کمتر از ۲.۰ درصد جمعیت اروپا به گروگان گرفته شده باشند. رهبران دولت- ملت‌های بزرگ یعنی آلمان و فرانسه اینگونه واکنش نشان دادند:

آکسل شفر (رهبر حزب اس. پ. د در مجلس آلمان): ما نمی‌توانیم اجازه دهیم که اکثریت در اروپا توسط اقلیت‌ها، به سخره گرفته شوند.

ولفگانگ شابول (وزیر امور داخلی آلمان): جمعیت کمتر از پنج میلیونی ایرلند نمی‌تواند برای ۴۹۵ میلیون اروپایی تصمیم بگیرد.

ژان دانیل: کشوری با پنج میلیون جمعیت نمی‌تواند مردم کشورهایی که روی هم ۴۹۰ میلیون جمعیت دارند را به گروگان بگیرند.

احتمالا این جمعیت ۵۰۰ میلیونی اروپایی که توسط راهزنان ایرلندی به گروگان گرفته شده بودند شامل فرانسوی‌ها و هلندی‌ها نیز بود که پیشتر به قوانین اتحادیه‌ی اروپا رای منفی داده بودند. اما ما خودمان را سر اعداد و ارقام به زحمت نمی‌اندازیم. چیزی که بیشتر اهمیت دارد ظهور مجدد یک شخصیت تاریخی سرگردان است، شخصیتی آشنا که آخرین بار در زمان وحشت‌زدگی اشراف در دهه‌ی شصت ظهور کرده بود و در لحظات بحرانی متعاقب دوباره به عرصه می‌آمد: شخصیتی با نام "اکثریت خاموش". وقتی اکثریت خاموش پدیدار می‌شود، دنیا طبق منطق شمارگانی به دو بخش تقسیم می‌شود، آنگونه که همه‌ی نیروها و اصول با عبارات و تعاریفی که هم شمارگانی و هم اخلاق‌گرایانه هستند نمایش داده می‌شوند: "قانون" آن چیزی است که یک اکثریت خاموش ناخشنود و حالا به شدت "تحت ستم" باید از آن در مقابل یک اقلیت داغ خورده و پر سر و صدا دفاع کنند، اروپای مدنی و اکثریت‌گرایی که در معرض به یغما رفتن توسط اقلیتی توطئه‌گر و مخرب قرار گرفته است. "اکثریت خاموش" زمانی پدیدار می‌شود که بیشترین تعداد افراد به جای آنکه خود سخن بگویند به جایشان سخن گفته می‌شود، زمانی که صدای اقلیت بیش از هر وقت دیگری از هرگونه اقتدار تهی شده و غیرموجه و نامعقول گردانده شده است ۱۲.

فردریک باس در جستجوی منبع اصطلاح اکثریت خاموش، اولین کاربرد این واژه را مربوط به زمانی می‌داند که برای اولین بار ریچارد نیکسون و اسپایرو اگنیو جهت خنثی کردن اعتراضات پر سر و صدای خیابانی به جنگ ویتنام آن را به زبان راندند. در فرانسه اول بار این عبارت در سال ۱۹۷۰ و در متن قانون آنتی کاسور (قانونی که به موجب آن شرکت در تجمعاتی که ممکن است به خشونت بیانجامد، ممنوع است) به کار برده شد و چنان که باس اشاره می‌کند در بخشی از این متن که به تامل پیرامون مفهوم دموکراسی پرداخته، آمده است: "در دموکراسی ما، هر شهروند موظف است مانع آن شود که اقلیت، قوانین خود را بر اکثریت خاموش یک کشور تحمیل کند. اگر اکثریت مانند گوسفند خاموش و سربه راه رفتار کند، زمانی از خواب بیدار خواهد شد و شاهد حکمرانی کلنل‌ها و یا اکثریتی از برآشوبندگان خواهد شد که بدون توجه به قوانین مصوب موجود رای و نظر خود را بر همگان تحمیل می‌کنند".

اما از نظر باس، والرئ دستن گیشارد بود که شخصیت نمادین اکثریت خاموش را در ۱۹ می ۱۹۶۸ یعنی در اوج خیزش‌های می و ژوئن و در دوره‌ای که وی نماینده‌ی پوی دو دم (Puy-de-Dome منطقه‌ای در فرانسه) بود- به همگان معرفی کرد:

"در بحبوحه‌ی بحران ملی که کشور با آن روبرو است، من تنها می‌خواهم نقطه نظری را بیان کنم که می‌دانم جمع وسیعی از دانشجویان، کارگران و زنان و مردان فرانسوی در هر جایی که هستند با آن موافق‌اند. این اکثریت خواهان برقراری مجدد نظم و امنیت است و می‌خواهد از آزادی‌هایش محافظت شود. تا این زمان بیشترین تعداد مردمان فرانسه که دوستدار نظم، آزادی و پیشرفت هستند، آنان که نه استبداد و به دلخواه حکم راندن را بر می‌تابند و نه آنارشی و بی‌نظمی را، سکوت اختیار کرده‌اند. اگر لازم شود این اکثریت باید بتواند صدایش را بلند کرده و نظرش را اعلام نماید."

در سال‌های ۱۹۶۰ رویه چنان بود که کارگزاران حکومتی، سکوت نامتین "بیشترین تعداد" را به مخالفت قاطع اکثریت با آنارشی و بی‌نظمی ترجمه کرده بودند. در حالی که اقلیت در خیابان‌ها جایگاه سخنوری را به چنگ آورده بود، سکوت گرانبهای اکثریت به منزله‌ی ارتش عظیم آماده‌ی کارزار بود که فعلا پشت جبهه نگه داشته شده است اما در صورت نیاز وارد صحنه می‌شد و نظر قاطع خود را به صورت مشروع و قانونی، یعنی از طریق رای دادن بیان می‌کرد. در سال ۲۰۰۸، اکثریت خاموش، "بیشترین تعداد" اروپایی‌ها، درمی‌یابد که سکوتش دوباره توسط برگزیدگان حاکم ترجمه و تفسیر شده است، اما این بار سکوت اکثریت مقید شده بود که ابدی بماند: گویی دموکراسی در واقع به معنای رضایت بی‌صدا بود. این وضعیتی است که کسانی که از حق اظهار نظر سیاسی محروم شده‌اند، باور دارند که "قابلیت تحت حاکمیت قرار گرفتن"، عبارتی که در دهه‌ی ۱۹۹۰ رواج پیدا کرد، به نفع همگان است، حتی اگر واقعیت نشانگر آن باشد که "تحت حاکمیت قرار گرفتن" شامل بی‌حد و مرزترین انواع اعمال قدرت توسط طبقات قدرتمند و ثروتمند است.

اتحادیه‌ی اروپا در واقع در ایرلند سرمایه‌گذاری کرده بود و بهره‌ای که به ازای این سرمایه‌گذاری از ایرلند مطالبه می‌شد آن بود که یا حق آنها برای رای دادن یک‌سره ملغی شود و یا اینکه چیزی مشابه، اتفاق بیافتد یعنی اینکه ایرلندی‌ها مجبور شوند چندین بار رای بدهند، تا وقتی که آرای آنها "درست" باشد یعنی رضایت و موافقت آنها با قانون اساسی اروپا جلب شود. قابلیت تحت حکمرانی درآمدن در واقع به منزله‌ی ایجاد نظام بوروکراتیک دور از دسترس و فراملیتی بود که هیچ اتحادیه‌ی کارگری نتواند مستقیم با آن در بیفتد و در واقع بر این اساس طراحی شده است که اقلیت‌های رادیکال در کشورهای ثروتمند و توسعه یافته نتوانند به هیچ وجهی سیستم موجود را برآشوبند.

در سال ۱۹۶۸ تعداد زیادی از گروه‌های اقلیت که برای برقراری دموکراسی مستقیم در خیابان‌ها مبارزه می‌کردند، انتخابات را به منزله‌ی تشریفات کهنه و مستعملی جهت اعمال دموکراسی نمایندگی می‌دیدند، این تلقی در نقل قول معروفی از سارتر به خوبی هویداست: انتخابات دامی برای تحمیق مردم است! در فاصله‌ی زمانی میان عصر حاضر

و سال‌های دهه‌ی شصت، اتفاقی که افتاده آن است که از یک سو حق رای و انتخاب مردم در سراسر جهان به صورت پیشرونده‌ای سلب و نابود شده است و بیش از پیش تلاش شده تا حتی از دموکراسی "نمایندگی" نیز سلب اعتبار شود، تا آنکه اثرات ناخوشایند رای‌گیری عمومی خنثی شده و اراده‌ی مردم و بیان آن اراده "تفسیر و توجیه منطقی" شود. این روند بیش از آنکه نشانه‌ی توافق عمومی جامعه باشد، نشانگر سوق داده شدن حیات اجتماعی افراد به سمت سکوت است، سکوتی که به منزله‌ی رضایت فرض می‌شود. اما همین وضعیت نشان می‌دهد که دموکراسی یا مفهوم مردم در دموکراسی چگونه مثل موم می‌تواند به هر شکلی در بیاید؛ آنقدر که صندوق رای به نوعی سلاح بدل می‌شود. اینگونه است که دموکراسی در واقع خود را از طریق پیاده کردن متفاوت‌ترین اشکال سیاسی ابقا می‌کند. گویی انتخابات آیینی از مد افتاده است که بنا بر نقل قول کلبی‌مسلکانه‌ی دستن گیشارد دیگر کسی آن را به حساب نمی‌آورد و وقتی این آیین جدی گرفته می‌شود خود برگزاری انتخابات و مراجعه به آرای عمومی نشان می‌دهد که دموکراسی در مفهوم بالقوگی‌های سیاسی شهروندان معمولی تا چه اندازه ناپایدار و دست نیافتنی است^{۱۳}. در این معنا رای‌گیری به منزله‌ی سلاحی است که برای تهاجم به شدت "غیردموکراتیک"، به قدرت و توانمندی مردم به کار گرفته می‌شود، یورش‌هایی که به دست "اروپا"یی که خود را صاحب تاج و تخت دموکراسی می‌داند صورت می‌گیرد. رای‌گیری یک نوع مارک است برای کالایی که با برانگیختن حس صلح‌دوستی، عدالت و مهم‌تر از همه دموکراسی به فروش می‌رود.

دموکراسی برای حراج

مفهوم مدرن دموکراسی که به ما رسیده حکمرانی از طریق رای دادن است، قدرت یا اتوریته‌ی تصمیم‌گیری در مورد مسایل با رجوع به آرای اکثریت؛ حکمرانی با "بیشترین تعداد". اما معنای دیگر دموکراسی که خوانندگان کتاب آموزگار نادان (*le maitre ignorant*) ژاک رانسیر با آن آشنا هستند، مفهومی از قدرت را منتقل می‌کند که نه مبنای کمیتی دارد و نه با کنترل قرابتی دارد. در عوض این مفهوم بیشتر ناظر است بر بالقوگی‌ها یا توانمندی‌ها: ظرفیت افراد عادی برای کشف روش‌های کنشگری که دغدغه‌های مشترک جامعه را تحقق ببخشند. مواجهه‌ی رانسیر با ژاک ژاکوتوت و تکرار و باز به کار بستن این مواجهه کمک کرده است که تعریفی از دموکراسی فراهم شود که به معنای واقعی، اولیه و بسیط این واژه نزدیک‌تر است: دموکراسی در معنای قابلیت انجام دادن کارها. دموکراسی نوعی از حکومت نیست. در دموکراسی "تعداد" موضوعیت ندارد، خواه این تعداد اکثریتی بدخواه یا اقلیتی از برآشوبندگان باشند. همانطور که جوزیا ابر اشاره می‌کند در یونان باستان از سه واژه‌ای که به قدرت سیاسی اطلاق می‌شد: *مونارشی*، *الیگارشی* و *دموکراسی*، تنها دموکراسی بود که هیچ ربطی با

تعداد نداشت. پیشوند مونو در مونارشی بیانگر حاکمیت یک نفر است، پیشوند الیگو در الیگارشی حاکی از حاکمیت تعداد معدودی است. تنها دموکراسی است که اصلاً به پرسش "چه تعدادی" نمی‌پردازد^{۱۴}. قدرت دموس/مردمان قدرت یک جمعیت یا اکثریتی از آن نیست بلکه در عوض قدرت در دموکراسی متعلق به هر فرد است. هر فرد همانقدر شایسته‌ی حکومت کردن است که شایسته‌ی تحت حکومت قرار گرفتن تلقی می‌شود.

گرچه دموکراسی در معنای "ظرفیت انجام دادن کارها" در قید قانون تعداد نیست، اما تمایز و تفکیک موجود میان دو بخش از افراد جامعه یعنی آنهایی که دارای ظرفیت مشارکت در تصمیم‌گیری جمعی فرض می‌شوند همان "برترین مردمان" و آنهایی که گفته می‌شود فاقد چنین ظرفیتی هستند را مفروض می‌انگارد. دموکراسی اما این تمایز را به عنوان مبنای سازمان‌دهی زندگی سیاسی نمی‌پذیرد، در عوض دموکراسی ندایی است برای برابری مردمانی که اتفاقاً جزو بهترین مردمان نیستند. "برترین مردمان" در طول تاریخ به صور متفاوتی تعریف شده‌اند، تعاریفی که گاهی به نسب، گاه به نژاد، گاه به قدرت نظامی، گاه به ثروت و گاه به توان مدیریت مرتبط بوده است. همانطور که امانوئل والراشتاین به ما یادآوری می‌کند، تعاریف متفاوت "برترین مردمان" همواره با پیش فرض‌هایی در مورد چگونگی ویژگی‌ها و شیوه‌ی زندگی "برترین مردمان" همراه و مرتبط بوده است، به عنوان مثال این پیش فرض که "متمدن بودن یا شیوه‌ی زندگی متمدنانه" یکی از ویژگی‌های اصلی آنهاست.

وقتی بلانکی در سال ۱۸۵۲، از خاصیت لاستیکی بودن نام دموکرات شکایت می‌کند، وی در واقع اولین نشانه‌های تغییر عظیمی که نام دموکرات در آینده دچار آن خواهد شد را رصد می‌کند. تغییری که در طول دوره‌ی امپراطوری دوم و بعد از آن ادامه پیدا می‌کند. واژه‌ی دموکرات تا زمان بلانکی میراث انقلاب ۱۷۸۹ را حفظ کرده بود. دموکرات لقبی بود که در سال‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ به گروه‌های چپ رادیکال - فارلفت- داده می‌شد. اما در زمان امپراطوری دوم، رژیم امپراطوری موفق شده بود واژه‌ی دموکراسی را تصاحب کند و با برساختن مفهوم بورژوازی "حزب نظم" در برابر آنچه "دموکراسی واقعی" خوانده می‌شد، توانست تا حد زیادی واژه‌ی دموکراسی را از آن خود کند^{۱۶}. به بیان دیگر امپراطور مدعی شد که با برگزاری رفراندم و با فرا خواندن مردم، قدرت و خودمختاری که به او اعطا شده را به مردم بازگردانده است. سلطنت‌طلبان در سال‌های ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ نیز این واژه را تصاحب کردند و آن را با امپراطوری هم‌معنا و برابر دانستند، وزیر امور داخله، یک بناپارتیست دواتشه، خود را "مدافع دموکراسی" نامید. در سال ۱۸۶۹ انواع مختلف گروه‌های "دموکرات" در فضای سیاسی فرانسه رشد و نمو یافتند: دموکرات‌های سوسیالیست، دموکرات‌های انقلابی،

دموکرات‌های بورژوا، دموکرات‌های امپریالیست، دموکرات‌های پیشرو و دموکرات‌های اقتدارگرا. این فهرست دقیقاً بیانگر همان چیزی است که بلانکی به آن اشاره کرده بود: اینکه دموکراسی واژه‌ای است که هر کسی می‌تواند آن را به چنگ بیاورد و از آن خود کند. اما علاوه بر آن، این فهرست همچنین نشان دهنده‌ی تلاش برخی سوسیالیست‌ها است برای آنکه با کاربرد قید کیفی مناسب در کنار واژه‌ی دموکرات، موضع خود در مورد این واژه را متعین و دقیق نمایند و به این ترتیب بر میراث انقلابی این واژه پافشاری کنند. اما همانند عصر حاضر، خود واژه‌ی دموکرات در واقع نامتعین و فاقد هرگونه اطلاعات در مورد چگونگی کاربرد آن بود. بلانکی تنها سوسیالیست یا جمهوری‌خواهی نبود که در مورد کاربرد واژه‌ای که رقبای او نیز خود را با آن توصیف می‌کردند تردید داشت. وی به میارد (Maillard) چنین می‌نویسد:

به من می‌گویی که نه پرولتاریا و نه بورژوا هستی، بلکه خود را یک دموکرات می‌دانی. در کاربرد واژه‌ای که معنای مشخصی ندارد احتیاط کن، چنین واژه‌هایی ابزار دلخواه نقشه‌پردازان هستند... آنها هستند که این کلمه‌ی قصار زیبا را اختراع کردند: نه پرولتار و نه بورژوا بلکه دموکرات! آیا اعتقاد و اندیشه‌ای وجود دارد که نتواند زیر سقف چنین بنایی پناهی برای خود بیابد؟ همه سعی می‌کنند خود را دموکرات بدانند حتی آریستوکرات‌ها.

واژه‌ی دموکرات دیگر در معنای فائق آمدن بر تمایز میان کسانی که قادر به حکمرانی تلقی می‌شدند و کسانی که ناتوان از آن بودند به کار برده نمی‌شد: این واژه مثل موم به هر شکلی درمی‌آمد و فاقد هرگونه کارکردی بود و به جای آنکه تمایز و تفکیک ایجاد کند موافقت و وفاق به وجود می‌آورد. حتی کموناردهایی که در سال ۱۸۷۱ برای مدت کوتاهی نهادهایی را که معمولاً تنها در انحصار اشراف سنتی بود در اختیار گرفتند، خود را دموکرات نامیدند. بیانیه‌ی حکومت کومونال در پاریس در آستانه‌ی کاپیتولاسیون فرانسه به پروسیا، در واقع بدیع‌ترین شکل تعهد به روح واقعی سیاست دموکراتیک در دوران مدرن بود. در زمان حیات کوتاه کوموناردها، آنها در همه‌ی سطوح، اشکال و فرآیندهای دموکراتیک را جایگزین ساختارهای سلسله‌مراتبی و بوروکراتیک دیرین کردند. با این وجود این به فعلیت درآورندگان دموکراسی ترجیح دادند واژه‌های دیگری نظیر خلق یا جمهوری‌خواه را برای توصیف خود به کار ببرند. از نظر من این مساله با اهمیت و معنادار است که آنها به کلی واژه‌ی دموکرات را به کنار نگذاشتند. شاید از این رو که گرچه این واژه از معنای اصلی خود فاصله گرفته و در دست دشمنان افتاده بود، هنوز بازمانده‌هایی از میراث انقلابی سال ۱۷۸۹ را حفظ کرده بود.

اما زمانی که آرتور رمبو یکی از آخرین اشعارش را که مدت کوتاهی پس از کمون پاریس نوشته شده بود "دموکراسی" نامید، این عنوان دیگر چیزی نبود جز بیرقی که

تحت لوای آن یک طبقه‌ی امپریالیستی بورژوا خود را از متروپلیس تا "زمین‌های آرام و معطر" بسط و گسترش می‌داد، وضعیتی که به بیان شعر "کلبی‌مسلکانه‌ترین نوع فاحشگی" را می‌پروراند که "ویرانگر هر خیزش متصوری" بود.

دموکراسی

به سمت سرزمین تحمل ناشدنی،

پرچم به اهتزاز درمی‌آید

و کوبش طبل‌ها خاموش می‌شود،

با سرزمین زمخت‌مان در پشت سر، فریاد می‌کشیم: ...

"در آبرشهر کلبی‌مسلک‌ترین فاحشگی را خواهیم پروراند،

و هر خیزش متصوری را نابود خواهیم کرد.

پیش به سوی سرزمین‌های لخت و معطر،

در رکاب هیولوارترین استثمار صنعتی یا نظامی می‌رانیم،

با همه چیز بدرود می‌گوییم و دل نمی‌آشوبیم از آنکه مقصدمان کجاست.

ما سرباز وظیفه‌های خوش نیتی هستیم،

که به وحشیان رام نشدنی فلسفه خواهیم آموخت،

به آنان که هیچ از علم و دانش نمی‌دانند

و در حالی که لذاپذ خودمان تباه شده است.

به درک دنیای پیرامونمان.

این پیشروی واقعی است! به پیش! قدم راست!"

چه می‌شد اگر به جای بودلر، رمبو مظهر و نماد روح قرن نوزدهم تلقی می‌شد؟ رمبو با ترکیب تصاویری که آلن پو و ژول ورن ساخته بودند و پیشگویی‌هایی که از جزوه‌های سیاسی باقی مانده بود و تصاویر اقتباس شده از رمان‌های کودکان و متون معروف علمی، مصالحي را گرد آورده تا با آن آینده‌ی ممکن و پیش روی زمان حال را به تصویر در بیاورد. سرباز وظیفه‌ی مستعمراتی از آن نوع تیپ‌های شخصیتی است که به همان خوبی شخصیت‌های کارتونی و فکاهی معروف، وضعیت‌ها، حالات، جهت‌گیری‌ها

و تمایلاتی که شاخصه‌ی قرن بیستم و بیست و یکم هستند را بازنمایی می‌کند. شعر دموکراسی و کل مجموعه شعر روشنگری‌ها در آستانه‌ی شکل‌گیری جهانی در حال جهش مداوم سروده شده است: لحظه‌ی سرایش این اشعار لحظه‌ی آغاز عصری است که با کلونیالیسم و استعمار قوام می‌یابد، لحظه‌ای که یک رژیم بورژوازی تمام عیار خود را برای مدت نامحدودی برپا و مستقر می‌کند^{۱۷}. اتفاقات پیش از سرایش این شعر به همان اندازه معنادار هستند: کشتار و قتل عام طبقاتی که در قلب "اروپای متمدن" اتفاق افتاد: تیرباران گروهی هزاران نفر از کموناردها در می ۱۸۷۱. تلاش بی سابقه‌ی حکومت بورژوا-جمهوری‌خواه برای قلع و قمع کردن تک به تک و توده‌ای دشمن طبقاتی‌اش، یعنی کسانی که تنها برای مدتی کوتاه دست به کار تغییر نظم سیاسی و اجتماعی موجود شده بودند تأمل‌برانگیز است:

" کشتارها تنها در لوکزامبورگ انجام نمی‌شد. آنها در گوشه‌ی خیابان‌ها، در دالان‌های میان خانه‌ها و در مقابل درب منازل به آدم‌ها شلیک می‌کردند، یعنی هر جا دیواری پیدا می‌شد که افراد را به سینه‌ی آن بچسبانند و تیرباران کنند.

کناره‌های رود سن شاهد کشتار دهشتباری بودند. زیر پل نف آدم‌ها را برای یک هفته‌ی متوالی تیرباران می‌کردند. بعد از ظهرها اشرافزاده‌ها، جنتمن‌ها و همسرانشان به دیدن کشتار و تیرباران می‌آمدند. ازواج شیک‌پوش چنان به تماشای تیرباران و قتل می‌نشستند که گویی نمایشی را تماشا می‌کنند.

در گوشه‌ای از کرانه‌ی کناره‌ی چپ رود سن که محله‌ی پانتئون را احاطه می‌کند، پنج شش دادگاه نظامی مشغول به کار بودند. کشتارهای فله‌ای در لوکزامبورگ انجام می‌شد. اما آن‌ها افراد را در مونه در ابزرواتور، در دانشکده‌ی حقوق، در اکول پلی تکنیک و در پانتئون نیز به قتل می‌رساندند. در کلژدوفرانس افراد در اتاقی که سمت چپ در ورودی بود محاکمه می‌شدند، حکم مرگ آنها صادر و همانجا اجرا می‌شد. در بازار موبر قتل عام بی‌وقفه جریان داشت.

شش دادگاه نظامی در یک محله یافت می‌شد، هر کدام با تعداد فزاینده‌ای حکم مرگ. اینگونه بود که کشته‌های لوکزامبورگ به تنهایی بالغ بر هزار نفر می‌شد. با پیشرفت این روند، ورسای قضات ارتشی سخت‌گیرتری را یکی یکی در هر میدان به کار گماشت که تنها کار آنها تدارک و سازمان‌دهی کشتار بود. قضاوت در این میانه هیچ اهمیتی نداشت. اطراف سلاخ‌خانه‌ی بزرگ- لوکزامبورگ، اکول میلیتر، پارک مونسو، لا رُوکت، پرلاشز، بوت شامون و جاهای دیگر، کشتارهای بیشتری در خفا و بی صدا، بدون هیچ نمایش فاتحانه‌ای، انجام می‌شدند."

این روایت را از قول یکی از شاهدان عینی هفته‌ی خونین - *semaine sanglante* - پاریس نقل کرده‌ام، زیرا فکر می‌کنم باید در مورد میزان نفرتی که حکومت بورژوا-جمهوری‌خواه از خود نشان می‌داد بیشتر تامل کنیم، چیزی که لوچیانو کانفورا آن را "خصومت خشمگین اکثریت" نامیده است^{۱۹}. کانفورا به ما یادآوری می‌کند که این قتل عام طبقاتی و شکست دموکراسی بود که به تولد جمهوری سوم انجامید. در نوامبر آن سال رمبو و دوستش دلاهای - *Delahaye* - در خیابان‌های پاریس راه می‌رفتند و رد سوراخ‌های بر جا مانده از گلوله را در دیوارهای اطراف پانتئون پیدا می‌کردند. همانطور که رمبو به دوستش می‌گوید: ۲۰؛ ماه‌ها و در حقیقت سال‌ها بعد از کشتار کموناردها، فضای سیاسی آغشته به نوعی حس فروپاشی و اضمحلال، آشوب و همه‌ی انواع ممکن و محتمل واکنش‌ها شده بود. مجموعه شعر روشنگری‌ها سیر بسطیابی ارضی در اواخر قرن نوزدهم و همچنین روند شکل گرفتن نوعی خودآگاهی که به بازتولید طبقه‌ی سیاحتگر استعماری متعاقب این دوره انجامید را ترسیم می‌کند. رمبو در برخی شعرهای بیشتر فوتوریست خود پیش‌بینی می‌کند که این روند منجر به جهانی ممزوج، هوموژن و یکدست خواهد شد: "دنیایی کوچک، رنگ پریده و مسطح" و همانطور که وی آن را در شعری توصیف می‌کند: "همان جادوی بورژوازی که هر جا چمدانت را بر زمین بگذاری و ساکن شوی به سراغت می‌آید". در اشعار دیگری که به ذهن من می‌رسد مانند "متروپلیتن"، "بربر" و "شب تاریخی" رمبو نشان می‌دهد که تخیل بورژوازی چگونه خود را با تصویر آخرالزمانی مرگ خودش آکنده و مسموم می‌کند. در مجموعه اشعار دومش، رمبو آینده‌ای که در صورت ادامه‌ی حیات امپراطوری در انتظار آن بود را ترسیم می‌کند: تصویر پانورامیک که در آن پرهیب درخشان و اعجاب‌آور شهرهای مدرن، به نقش‌های باستانی آخرالزمان که آمیزه‌ای از گسست‌های مهیب جغرافیایی و انفجار توده‌های یخ و برف است متصل می‌شود؛ پل‌های در هم تنیده و بزرگراه‌هایی که در بغل آن‌ها قبایل بربر جا گرفته‌اند، تکرار گدازش سیاره‌ای، که همزمان سرد قطبی و گدازان، آشوبناک و در عین حال به غایت آرام است.

چگونه می‌توان پس از فروپاشی کمون، آینده را مجسم کرد؟ رمبو که غلیان و جوشش، تکامل و نابودی آن تجربه‌ی خارق‌العاده‌ی دموکراسی را زیسته بود، حالا به بیان خودش خود را با گندابی مواجه می‌دید که در آن بورژوازی طبقه‌ی متوسط عزم خود بر پیشبرد برنامه‌ی استعمارگرانه‌ای که در چندین دهه‌ی بعد دنبال شد را جزم کرده بود و به تجهیز بیش از پیش خود می‌پرداخت. در این شرایط رمبو برمی‌گزیند که هم پیروزی و هم مرگ آن طبقه را در یک مجموعه شعر - نثر فوتوریستی و تخیلی به ترسیم درآورد: پیروزی این طبقه در یکدست‌سازی رو به فزون و پیشرونده‌ی این سیاره و مرگ متعاقب آن در اثر انفجار کره‌ی زمین.

به این ترتیب شعر "دموکراسی" رمبو دقیقا در لحظه‌ای سرانیده می‌شود که این واژه دیگر برای بیان خواست‌های "مردم" در یک نزاع طبقاتی ملی به کار نمی‌رود بلکه در عوض تنها کاربرد آن توجیه سیاست‌های استعماری "سرزمین‌های متمدن" در نزاعی بین‌المللی میان غرب و بقیه‌ی دنیا است. رمبو این فضا را در فصل "خون بد یا پلید" - *Mauvais Sang* - از اشعار "فصلی در جهنم" - *Une Saison en enfer* - روایت می‌کند و پرتوی دیگری از طبقه‌ی میسیونرهای تمدن‌ساز را در شعری به نام "حرکت" در اختیارمان می‌گذارد:

آنهاوند فاتحان جهان،

در جستجوی ثروت تخذیرآور خود:

ورزش و آسایش همراه آنهاست،

آنها برای نژادها؛ طبقات و حیوانات آموزش و تعلیم به ارمغان می‌آورند.

در این مجرا،

آرامش و سرگیجه

در نوری کورکننده

در شامگاه مخوف اتاق مطالعه.

بی‌شک دموکراسی با طنینی که رمبو در شعر خود آن را ثبت کرده برای همیشه دستخوش تغییر شده بود، تغییری که تنها بی‌رمق شدن این طنین نبود بلکه همزمان آغستگی آن به محتوایی غریب و از خود بیگانه بود، زیرا همان طبقه‌ای که در اوایل قرن از چنین نمایی هراس داشت، در پایان این قرن با آغوش باز پذیرای آن شده بود. همانند شعر رمبو، دموکراسی بدل به بیرقی شده بود؛ یک شعار، دلیلی برای اثبات متمدن بودن، نوعی افزوده‌ی حیات معنوی، یک برگ انجیر ایده‌آل برای پوشش پیکر عریان غرب متمدن و متمدن‌کننده. دولت به نام نماینده‌ی دموکراسی، عصری آکنده از کشتار طبقاتی را افتتاح کرد، کشتاری که در اروپا به شکل سرکوب کمون و حواشی آن و در مناطق استعماری به شکل خشونت بی‌حد و مرز جلوه نمود، خشونت‌هایی که انعکاس آن را در ادبیات تهدید و بیزاری که به یک باره در سال ۲۰۰۸ در مورد ایرلند به کار برده شد می‌توان بازیافت. غرب در معنای دموکراتیک توانست رهبر معنوی جهان شود زیرا هژمونی خود را مبنای پیشرفت در سراسر دنیا قرار داد. از این "فاتحان دنیا" در شعر رمبو تا توصیف وودرو ویلسون - *Woodrow Wilson* - "جهان را برای دموکراسی

امن کردن" تا اقدام هری ترومن در کاربرد مجدد دموکراسی در زبان اقتصاد توسعه، جهش و تغییر ناگهانی اتفاق نیفتاده است ۲۱.

اما قبل از آنکه تصویر پیشگویانه‌ی رمبو از تاریخ جهان را وابنهم، شاید بهتر باشد یک بار در کانتکست دو شعر "دموکراسی" و "حرکت"، شعری دیگر را مورد توجه قرار دهیم که حرف‌های زیادی در مورد دوره‌ی معاصر ما دارد، شعری که ساختار آن مشابه یک اعلامیه‌ی تبلیغاتی بلند است و "حراج" نام دارد. این شعر فضایی دارد مدرن و به همان اندازه جادویی و در آن غریب انقلابی و شعارهای تبلیغاتی به شکلی تفکیک‌ناپذیر از یکدیگر، در جریان یورش گسترده‌ی کالاها و خدمات مصرفی به تصویر درآمده‌اند:

"حراج، بدن‌هایی بدون قیمت، فراتر از نژاد، دنیا، جنسیت یا گونه". هر دو شعر "حراج" و "دموکراسی" تغییر در خودآگاهی جامعه را به نفوذ نسبی روابط بازار در زندگی روزمره‌ی افراد مرتبط می‌کنند، خواه در مستعمرات آنسوی دریاها و خواه در قلب متروپل‌های اروپایی. (سوناتی که حوالی این زمان نوشته شده است، و پاریس نام دارد، تماما به تبلیغ هلوهای پرداخته که از پیشخوان مغازه‌های پارسی دزدیده می‌شدند). وقتی که این دو شعر با هم و به صورت یک مجموعه خوانده شوند، خاصیت پیامبرگویانه و در عین حال به غایت معاصر آن‌ها بیش از پیش آشکار می‌شود، این ویژگی‌ها سبب شد که عنوان «دموکراسی برای حراج» برای این فصل برگزیده شود. عبارتی که نمایانگر شیوه‌ای است که در قرن بیستم هم‌ارزی میان دموکراسی (در شکل معکوس خود) و مصرف‌گرایی به وجود آمده و قوام یافت: دموکراسی در معنای حق خرید. لیبرال‌دموکراسی‌های امروزین غرب از سلامتی و خوشبختی خود مطمئن هستند زیرا سبک حیات در آنها بیش از پیش غیر سیاسی شده است و در عوض شیوه‌ای از زیست‌غلبه یافته که به نظر ابدی و نامتناهی به نظر می‌رسد. این همان فضایی است که در شعر "حراج" رمبو توصیف شده است: مبادله‌ی آزاد محصولات تجاری، کالاها، بدن‌ها، نمایندگان، شیوه‌ی زیست و سبک زندگی و آینده‌ی ممکن.

"به حراج، املاک و مهاجرت‌ها، ورزش و تفریح و آسایش کامل، و سر و صدا و حرکت و جابجایی و آینده‌ای که از پی آنها می‌آید".

امروزه دموکراسی شعار تقریباً تمامی رهبران کره‌ی خاکی است (و بقیه نیز دیر یا زود با زور مجبور به پذیرش آن خواهند شد). چیزی که زمانه‌ی ما را از دوران رمبو مجزا و متمایز می‌کند آن چیزی است که به آن جنگ سرد گفته می‌شد و پایان یافتن آن. در مورد آنچه به "دموکراسی" برمی‌گردد، نمی‌توان در مورد سود سرشاری که دولت‌های غربی از محل معرفی دموکراسی به عنوان نیروی مخالف در توازن قوا علیه کمونیسم به جیب زدند، مبالغه کرد. آنها با این کار در واقع توانستند واژه‌ی دموکراسی را به تمامی از آن خود کنند و هیچ ردی از طنین رهایی‌بخشی که این واژه در گذشته داشت برجا

نگذارند. در واقع به این نحو دموکراسی بدل به ایدئولوژی طبقاتی شد که توجیه کننده‌ی سیستمی بود که در آن تعداد اندکی از افراد بر همگان حاکمیت می‌کردند و حاکمیت آنها بدون حضور مردم بود، سیستمی که هرگونه امکانی جز امکان بازتولید بی پایان خود را ناپود می‌کرد. توان آنکه بر سیستم بازار آزاد کنترل نشده، یعنی رویه‌ای که تعارضی بی حیا و بی حد و مرز با کمونیسم داشت، نام تعدیل اقتصادی گذاشته شود، حق مداخله‌ی نظامی و غیره در صیانت و امور داخلی سایر کشورها و این موفقیت که چنین سیستمی دموکراسی خوانده شود، پیروزی بزرگی بود. توان اینکه بازار به عنوان شرط آشکار دموکراسی قلمداد شود و دموکراسی بی هیچ قید و شرط فراخواننده و پذیرای بازار قلمداد شود یک کامیابی شگفت‌آور بود. این روند حداقل در فرانسه و در جریان واکنش‌ها به اتفاقات سال‌های شصت و هشت تحت حکم به غایت ضد دموکراتیک فرانسوا فورت، نظیر آنچه در انقلاب فرانسه اتفاق افتاد مدت‌ها صبورانه مورد سهل‌انگاری قرار گرفت، اهمیت آن در مقایسه با انقلاب قابل قبول ۱۷۷۶ کوچک و حقیر انگاشته شد و نهایتاً با استالینیسیم و جنایات پل پوت (رهبر خمرهای سرخ بین سال‌های ۱۹۶۳ تا ۱۹۸۸)، مرتبط و همراه گشت. با پایان "سوسیالیسم واقعا موجود" به نظر می‌رسد که امکان هر گونه گسست و ضدیت برای همیشه به پایان رسیده است و از این پس جامعه تنها جایی است برای مباحثات بی انقطاع "دموکراتیک" و تعدیل و یا انقیاد دائمی روابط اجتماعی. اشعار رمبو، چنانکه دیدیم عصر "امپراطوری دموکراتیک" را آغاز کرد: پروژه‌ی اجتناب‌ناپذیری برای آنکه آینده‌ای از پیش مقدر شده برای انسان‌ها و انواع مختلف رقم زده شود. اما دموکراسی همانطور که در «حراج» دیدیم به شدت مشغول استحکام اصل تفوق اقتصادی است و ایجاد توافقی در سکوت که توازن اقتصادی ایجاد شده را بهترین وضعیت ممکن در جهان می‌داند.

آیا این وضعیت یک آلودگی دائمی زبان سیاسی است؟ آیا من می‌توانم خود را یک دموکرات بخوانم؟

بی تردید تنها انتقاد کردن، به گونه‌ای فزاینده، از دموکراسی "شکست خورده" یا اعلام "ناکافی" بودن این یا آن قانون، حزب یا حکومت کافی نیست. چنین کاری سرسپردن به سیستمی است که با کمال میل نقض قوانین انتخاباتی توسط فردی نظیر روبرت موگابه در زیمبابوه را نقد می‌کند، اما همین سیستم در برابر روند غیر دموکراتیک مشابهی که توسط قدرت‌های اقتصادی نظیر صندوق بین‌المللی پول، که به آیین‌های به اصطلاح دموکراتیک احترام می‌گذارند پی گرفته می‌شود، سکوت اختیار می‌کند. در حقیقت درک دموکراسی به معنای سیستمی که با انتخابات و با رای اکثریت سر و کار دارد، درک تاریخی متاخری است. آنچه دموکراسی نمایندگی خوانده می‌شود در زمانه‌ی ما شامل انتخابات آزاد، آزادی احزاب سیاسی، آزادی مطبوعات و البته بازار آزاد در واقع یک

فرم حکومتی الیگارشسی است: نمایندگی شدن توسط اقلیتی که عنوان خبرگان قابل اعتماد را بر خود دارند. همه‌ی دموکراسی‌های پیشرفته‌ی امروزی در واقع دموکراسی‌های الیگارشسی هستند: آنها نشانگر و نماینده‌ی پیروزی یک الیگارشسی پویا هستند، جهانی که مرکزیت آن ثروت و پرستش ثروت است، اما قادر است با استفاده از انتخابات و رای‌گیری و با محدود کردن دامنه‌ی گزینه‌های ممکن، برای خود توجیه و مشروعیت کسب کرده و به نحوی موثر از تفوق و برتری طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی بالا حمایت کند.^{۲۲}

گمان می‌کنم باید به وجود چنین وضعیتی پی ببریم و درک کنیم که دموکراسی، در حال حاضر واقعا وجود ندارد و مورد حمله‌ی واقعیتی قرار گرفته که آن را سلب و معکوس کرده است، و در عین حال نیاز هست همزمان نیاز مبرم و حیاتی به احیای فرم واقعی و بسیط دموکراسی را به رسمیت بشناسیم. اگر در چنبره‌ی درکی از دموکراسی که آن را معادل نوعی از حاکمیت می‌داند گرفتار بمانیم، چاره‌ای جز این نداریم که مالکیت این واژه را یک‌سره به دشمنی بسپاریم که آن را مدت‌هاست به تملک خود درآورده است. دقیقا از آنرو که دموکراسی نه نوعی حاکمیت است و نه نوعی قانون اساسی یا نهاد، باید آن را در معنای دیگری یعنی قدرت هر فرد برای خودتعیینی و پرداختن به امر عمومی که به او مربوط می‌شود بازشناخت، دموکراسی نام دیگری برای مشخص کردن خود سیاست‌ورزی- چنان که باید باشد- است. دموکراسی ممکن است وجود داشته باشد یا اصلا موجود نباشد، اما می‌تواند خود را به صورت متفاوت‌ترین اشکال بازتعریف کند. دموکراسی یک لحظه است، در بهترین حالت تنها یک پروژه یا برنامه است و نه یک شکل متعین و تکمیل شده‌ی سیاسی. به عنوان نامی برای نبرد علیه خصوصی‌سازی روزافزون حوزه‌ی عمومی، دموکراسی همانند عشق در یکی از شعرهای رمبو باید دوباره خلق شود.

References

- , in *Maintenant, il faut des* ۲\$۱۸,۶. Auguste Blanqui, letter to Maillard, June ۱
. Translations from the ۱۸۶-۱۷۲), pp. ۲۰۰۶ *arnes* (Paris: La Fabrique,
French, unless otherwise noted, are my own; translations of Rimbaud
are taken from Paul Schmidt's *Arthur Rimbaud: Complete Works* (New York-
) and have been in some cases slightly modified. ۱۹۷۶ Harper and Row,
. ۲۰۰۷, ۲۶. Valery Giscard d'Estaing blog, October ۲

. 2008, 9. Interview, RTL, June 3

. 2008, 7. Le Monde, June 4

, 20. As reported by the Canard Enchaîné and quoted in the Irish Times, June 5

. 2008

. Bosco, Ban try County Cork Eire, <http://mytelegraph.co.uk>. 6

. 2008, 24 France Inter, June 7

. 2008, 13. Institutions, June 8

. 2008, 14. Irish Times, June 9

. 2008\$, 1. DeutscheWelle, June 10

. Cited in Dominique Guillemin and Laurent Daure, "L'Introuvable souverainete 11

, 2008, 3 de l'Union europeene," VAction Republicaine, July

.html 2008--3-07<http://action-republicaine.over-blog.com/archive->

. See Frederic Bas, "La 'majorite silencieuse' ou la bataille de Ibpinion en 12

: Une 88," in P Artieres and M. Zancarini-Fournel, eds., 1968mai-juin

. 366-369), pp. 2008histoire collective (Paris. Decouverte,

). 1994 (1. See Sheldon Wolin, "Fugitive Democracy" in Constellations 13

\$ 2-11

See Jacques Ranciere, *The Ignorant Schoolmaster*, trans Kristin Ross (Stanford: 14

; see also Josiah Ober, "The Original 1991 Stanford University Press,

Meaning of 'Democracy'- Capacity to Do Things, Not Majority

9-1). 2008\$ (1 Rule," Constellations

. Immanuel Wallerstein, "Democracy, Capitalism and Transformation," 15

. 2001, 16, Vienna, March 11 lecture at Documenta

(Paris: 72 & 81869. See Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 16*

). 1962Larousse,

See Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune 17*

); 2008; rpt. Verso, 1988(Minneapolis:University of Minnesota Press,

see also Fredric Jameson, "Rimbaud and the Spatial Text," in Tak-Wai

Wong and M. A. Abbas, eds., *Rewriting Literary History* (Hong Kong: Hong

). 1984Kong University Press,

. Maxime Vuillaume, *Mes Cahiers rouges au temps de la commune* (Aries: Actes 18

. 69-68), pp 1998Sud,

), 2006. Luciano Canfora, *Democracy in Europe* (Maiden, MA: Blackwell, 19

. 120p.

126. DEMOCRACY FOR SALE 6

. Rimbaud, cited by Ernest Delahaye in Arthur Rimbaud, Oeuvres complètes, 20
(), 1964ed. Rolland de Reneville et Jules Mouquet (Paris: Gallimard,
. 245p.

: "We must embark on a bold new program 1949, 20. Harry Truman, January 21
for making the benefits of our scientific advances and industrial
progress available for the improvement and growth of underdeveloped
areas."

252-214. See Canfora, Democracy in Europe, pp. 22



دموکراسی‌ها علیه دموکراسی

گفتگو با ژاک رانسیر

مصاحبه کننده: اریک آزان

ترجمه: بابک اکبری فراهانی

شما با این تصور بسیار رایج مبنی بر این که امروزه اجماعی بی‌سابقه بر سر دموکراسی وجود دارد موافق نیستید. آیا این مخالفت ناشی از شیوه‌ی فهم بسیار متفاوت شما از دموکراسی نسبت به مفهوم متداول آن نیست؟

دو پاسخ وجود دارد. نخست این که در واقع آنچه من در دفاع از آن می‌کوشم این است که نمی‌توان دموکراسی را به شکلی از حکومت یا حالتی از حیات اجتماعی تقلیل داد. اما، حتی اگر دموکراسی را در معنای به اصطلاح رایج آن در نظر بگیریم، به هیچ وجه فکر نمی‌کنم اجماعی بر سر ارزش آن وجود داشته باشد. بر خلاف دوران جنگ سرد که

به طور مشخص دموکراسی در یک سو و توتالیتراریسم در سوی دیگر قرار داشت، از زمان فروپاشی برلین، در کشورهای "دموکراسی‌ها" را حمل می‌کنند شاهد نوعی بدگمانی، و ریشخندی آشکار یا نهان نسبت به دموکراسی هستیم. در کتاب نفرت از دموکراسی تلاش کردم نشان دهم که بخش عظیمی از گفتار غالب، در اشکال متفاوت، بر ضد دموکراسی ایفای نقش می‌کند. برای مثال، اگر تمام آنچه را که در فرانسه پیرامون انتخابات سال ۲۰۰۲ یا همه‌پرسی قانون اساسی اتحادیه اروپا در سال ۲۰۰۵ بیان شد در نظر بگیریم، می‌بینیم که موضوع تمام این گفتارها، فاجعه‌ی دموکراتیک، این افراد بی‌مسئولیت، و این خرده مصرف‌کنندگانی بود که به گونه‌ای با انتخاب‌های بزرگ کشوری برخورد می‌کنند که گویی بحث بر سر انتخاب بین دو مارکِ عطر است. به طوری که در نهایت، تصویب قانون اساسی اتحادیه اروپا بر اساس رأی مردم صورت نگرفت. به این ترتیب سوءظن گسترده‌ای نسبت به این رأی‌گیری، که به هر حال بخشی از تعریف رسمی دموکراسی است، پدیدار شد. و شاهد ظهور مجدد گفتارهای قدیمی بودیم که در خط مقدم آن‌ها کوهن بندیت قرار داشت که به قدرت رسیدن هیتلر را نتیجه‌ی دموکراسی می‌دانست، و از این قبیل گفتارها. همچنین موضع کمابیش غالبی در نزد آنان که روشنفکر نامیده می‌شوند ایجاد شد: دموکراسی عبارت است از حاکمیت فرد مصرف‌کننده‌ی تربیت شده، و این یعنی مَدیوکراسی (میانمایه‌سالاری)... مواضعی که از راست گرفته تا منتهای چپ، از فینکلکروت (۱) تا تیکون، (۲) قابل رویت است!

اما این امر موجب نمی‌شود که همه خود را دموکرات تعریف نکنند...

به هیچ وجه! آن‌گاه که از دموکراسی‌ها به مفهوم دولتی آن سخن می‌گوییم، فرد دموکرات را به مثابه دشمن دموکراسی‌ها در نظر می‌گیریم. این موضوعی بود که سی سال پیش توسط تریلاترال (۳) شرح داده شد: دموکراسی‌ها، یعنی کشورهای ثروتمند، در معرض تهدید دموکراسی قرار دارند، یعنی فعالیت کنترل نشده‌ی دموکرات‌ها، فعالیت هر آن کسی که در صدد پرداختن به امور اجتماع است.

ما امروزه با امری مواجه هستیم که ریشه در خاستگاه اصطلاح دموکراسی دارد: از زمان به وجود آمدن این واژه، اگر اجماعی باشد، بر سر این ایده است که "دموکراسی" بر امور متفاوت و متضادی دلالت می‌کند. این مسئله با افلاطون آغاز می‌شود که می‌گوید دموکراسی نه شکلی از حکومت، بلکه تنها کامروایی انانی است که مایل‌اند آن‌طور که می‌خواهند رفتار کنند؛ در ادامه ارسطو را داریم که می‌گوید دموکراسی خوب است، به شرط آن که دموکرات‌ها از اعمال آن منع شوند؛ و در دوران مدرن به صورت‌بندی تکراری چرچیل می‌رسیم که بر اساس آن دموکراسی بدترین شکل حکومت است، به استثنای سایر اشکال حکومت! بنابراین من فکر نمی‌کنم که اجماعی وجود داشته باشد، مگر اجماع بر سر عدم یکپارچه‌گی مفهوم دموکراسی.

من در بطن این مفهوم نوعی مثلث را می‌بینم که سه رأس آن را آزادی‌ها، نظام پارلمانی، و دموکراسی از نگاه رانسیر - یعنی قدرت آنانی که هیچ عنوان خاصی در اعمال قدرت ندارند - تشکیل می‌دهند. آیا واژه‌ای تا این اندازه چندمعنا که چیزهایی تا این اندازه متفاوت را پوشش می‌دهد ارزش حفظ شدن دارد؟ آیا صحبت بر سر واژه‌ای فرسوده و نخنما نیست؟ چون فرسودگی واژه‌ها وجود دارد. مثلاً واژه‌ی "جمهوری": در سال ۱۸۲۵، اگر کسی خود را جمهوری‌خواه می‌نامید سر از تن‌اش جدا می‌کردند، و امروز این واژه دیگر هیچ معنایی ندارد.

فکر می‌کنم خصلت مفاهیم سیاسی نه چندمعنا بودن کمابیش آن‌ها، بلکه این است که ابژه‌ی یک مبارزه هستند. مبارزه‌ی سیاسی، مبارزه برای تصاحب واژگان نیز هست. یک رویای دیرین فلسفی وجود دارد که امروز رویای فلسفه‌ی تحلیلی است، و عبارت است از تعریف دقیق معنای واژه‌ها از طریق زدودن ابهام و چندمعنایی... اما من فکر می‌کنم که مبارزه بر سر واژه‌ها مبارزه‌ی مهمی است، و طبیعی است که دموکراسی، بر حسب زمینه‌ی موجود، معناهای متفاوتی داشته باشد: برای روشنفکر فرانسوی معمولی، دموکراسی به معنای سلطه‌ی مشتری سوپرمارکت است که در مقابل تلویزیون خود می‌خکوب شده است، اما من از کُرّه بازمی‌گردم که تنها بیست سال از سقوط دیکتاتوری در آن می‌گذرد، و در آن‌جا ایده‌ی یک قدرت جمعی مجزا از ماشین دولتی به معنای چیزی است که با آشکال چشم‌گیر تصرف خیابان توسط مردم بیان می‌شود. موافقم که واژه‌ی دموکراسی در محل ابداع خود، یعنی غرب، دچار نوعی فرسوده‌گی شده است، اما اگر به هرآنچه در آسیا می‌گذرد بیندیشیم درمی‌یابیم که این واژه هنوز معنایی دارد. اگر واژه‌ی بهتری به جای دموکراسی پیدا کنیم من از آن استقبال می‌کنم، اما چه واژه‌ای؟ برابری‌خواهی؟ این دقیقاً به همان معنا نیست. "دموکراسی"، برابری پیشاپیش موجود در بطن نابرابری است. کدام واژه است که مخدوش نشده باشد؟ به علاوه، باید از آنچه که با کنار گذاشتن یک واژه انجام می‌دهیم، و از نیرویی که مسلح یا خلع سلاح می‌کنیم آگاه باشیم؛ مسئله برای من این است.

پرسشی که برای من پیش می‌آید این است که آیا دموکراسی مد نظر شما، که نه شکلی از حکومت و نه شکلی از جامعه است، یک آرمان دست نیافتنی نیست؟ یا شاید یک ابزار انتقادی، نوعی سلاح جدلی؟

نه، یک آرمان نیست. چون من همواره بر اساس اصل ژاکوتیستی کار می‌کنم که بر مبنای آن برابری یک پیش‌فرض است و نه هدفی که باید به آن دست یافت. آنچه که من می‌خواهم بگویم این است که دموکراسی در معنای قدرت مردم، قدرت آنانی که هیچ عنوان خاصی در اعمال قدرت ندارند، خود اساس آن چیزی است که اندیشیدن به سیاست را ممکن می‌سازد. اگر قدرت را به داناترین‌ها، قوی‌ترین‌ها، یا ثروتمندترین‌ها ارجاع

دهیم دیگر در حوزه‌ی سیاست نیستیم. این استدلال روسو است: قدرت قوی‌تر نباید به مثابه یک حق توصیف شود - اگر قوی‌تر، قوی‌تر باشد خودش را تحمیل می‌کند، همین و بس. مشروعیت‌بخشی دیگری نیاز نیست. از نظر من دموکراسی یک پیش‌فرض مبتنی بر برابری است که حتی یک الیگارشی، همچون نظام کنونی ما، کمابیش باید بر اساس آن کسب مشروعیت کند. بله، دموکراسی کارکردی انتقادی دارد: زاویه‌ی برابری است، که با دو ضلع ابژکتیو و سوژکتیو، درون بدن سلطه جای می‌گیرد، و از این که سیاست صرفن به پلیس تبدیل شود جلوگیری می‌کند.

شما در صفحه‌ی آخر "نفرت از دموکراسی" می‌نویسید: «جامعه‌ی برابر چیزی نیست جز مجموعه‌ی روابط مبتنی بر برابری که اینجا و اکنون از طریق کنش‌های تکین و ناپایدار ترسیم می‌شوند.» و این برای من مطلب دیگری از "تزهایی در باب سیاست" را تداعی می‌کند - مفهومی که بسیار به فهم شما از دموکراسی نزدیک است: «سیاست به مثابه اتفاقی همواره موقتی در تاریخ شکل‌های سلطه رخ می‌دهد.» و یا عبارتی دیگر در پایان کتاب "ناسازگاری": «ویژگی سیاست، نادر بودن است. سیاست همواره امری محلی و تصادفی است.» یک دموکراسی، یک سیاست ناپایدار، موقتی، تصادفی... آیا این تجلی‌های ناگهانی، مختصر، و بدون آینده، بیان‌گر یک نگرش بدبینانه نسبت به جنبش‌های رهایی‌بخش نیستند؟

من فکر نمی‌کنم هیچ‌گاه از تجلی‌های مختصر و بدون آینده صحبت کرده باشم. من تاریخ را این‌گونه نمی‌بینم که چیزهایی ناگهان ظهور کنند و سپس همه‌چیز دوباره دچار یکنواختی شود. در متنی که نقل کردید من فقط سعی کرده‌ام بگویم که برابری به مثابه مجموعه‌ی پراتیک‌هایی که حوزه‌ی آن را ترسیم می‌کنند وجود دارد. واقعیت برابری چیزی نیست جز خود واقعیت برابری. منظور من این نبوده که برابری تنها بر روی سنگرها وجود دارد و آن‌گاه که سنگرها تخریب شوند مجدد سستی و ضعف مستولی می‌گردد. من یک متفکر رخداد یا تجلی نیستم، بلکه خودم را بیشتر متفکری در زمینه‌ی رهایی می‌دانم؛ رهایی به مثابه چیزی که از یک سنت برخوردار است، از تاریخی برخوردار است که تنها برساخته‌ی کنش‌های بزرگ و درخشان نیست، بلکه محصول جستجویی است برای خلق شکل‌هایی از امر مشترک که متفاوت از شکل دولتی، اجماع، و شکل‌هایی از این دست باشد. بی‌شک رخدادهایی وجود دارند که نشان‌گر و گشاینده‌ی پدیده‌هایی گذرا هستند: برای مثال، سه روز ژوئیه‌ی ۱۸۳۰ فضایی را گشود که بعدها در آن، انجمن‌های کارگری، شورش‌های سال ۱۸۴۸، و کُمون پاریس پدیدار شدند.

برابری در رهگذر این امور وجود دارد، در فعلیت خود، و نه به مثابه آرمانی که به مدد یک استراتژی خوب، یک رهبری مناسب، و یک دانش معتبر به آن دست یابیم. بی‌پرده بگویم، من نمی‌فهمم که چرا این رویکرد، بدبینانه‌تر از سایر رویکردهاست! تعداد

استراتژیست‌های بزرگ انقلابی در ایتالیا را ملاحظه کنید - و اما نتیجه؟ برلوسکونی را داریم! روزی باید از همه‌ی اینانی که کلید آینده را در دست دارند، اینانی که استراتژی‌های سیاسی خوب دارند، توضیح خواست - توضیحی درباره‌ی آنچه که امروز بر ما می‌رود. اگر ایشان خوش‌بین هستند و من بدبین، اگر آن‌ها واقع‌گرا هستند و من خیال‌باف... (خنده)

با وجود این که شما که زیاد در آرشیوها کار کرده‌اید، اما به نظر نمی‌آید مسیرتان چندان به گذشته متصل باشد.

چرا، من به وجود سنت‌های رهایی‌بخش معتقدم. سنتی که من سعی دارم بر اساس آن کار کنم متفاوت با آن سنتی است که از سوی نگرش‌های استراتژیک، لنینیستی، و سایر نگرش‌ها مصادره شده است. من همواره بر ضد ایده‌ی ضرورت تاریخی مبارزه کرده‌ام. کار کردن در آرشیوها لاف‌یک چیز را به من آموخت: تاریخ را آنانی می‌سازند که تنها یک زندگی دارند. این بدین معناست که تاریخ چیزی نمی‌سازد، سخنی نمی‌گوید، و آنچه را که ما تاریخ می‌نامیم توسط مردمانی رقم می‌خورد که بر اساس زندگی خودشان، بر اساس تجربیات خودشان، امری زمان‌مند را برمی‌سازند. ما حکایت سوژه‌های بزرگی همچون طبقه‌ی کارگر یا جنبش کارگری را نقل می‌کنیم، اما به راستی در واقعیت، شاهد گسست‌هایی در انتقال هستیم، شاهد رشته‌های ارتباطی با گذشته هستیم که قطع می‌گردند، و دوباره بر ساخته می‌شوند... به اتفاقات بعد از سال ۶۸ نگاه کنید: پس از سال‌ها انکار و حتی انزجار، نسلی پدید می‌آید که از نو به رویدادهای ۱۹۶۰ علاقه‌مند می‌شود، نسلی که دوباره مائوئیسم را کشف می‌کند، و... این نسل‌های جدید می‌کوشند تا به برخی واژه‌ها، و به برخی امیدهای پیوند خورده با این واژه‌ها معنایی دوباره بدهند؛ معنایی دوباره در زمینه‌هایی متفاوت و با شکل‌های متفاوت و تصادفی انتقال.

پانوشت‌ها:

۱_ آلن فینکلکروت نویسنده، فیلسوف و رساله‌نویس راست‌گرا و اولترا محافظه‌کار فرانسوی که اساس کارش را مفاهیمی همچون هویت، ایده‌ی انتقال، میراث و... تشکیل می‌دهند.

۲_ تیکون، عنوان یک مجله‌ی فلسفی فرانسوی با گرایش چپ رادیکال است که در سال ۱۹۹۱ با هدف «بازآفرینی شرایط جامعه‌ای دیگر» تأسیس شد. ژولین کوپا، فیلسوف جوان فرانسوی و یکی از بنیان‌گذاران و گردانندگان این مجله، در سال ۲۰۰۸ به همراه هشت نفر دیگر توسط بریگاد مبارزه با تروریسم دستگیر شد. این یکی از مفتضح‌ترین اتفاقات دوران ریاست جمهوری نیکولا سارکوزی در فرانسه بود که واکنش‌های بسیاری را برانگیخت.

۳_ کمیسیون تریلاترال، یک سازمان خصوصی است که در سال ۱۹۷۳ توسط گرداننده‌گان اصلی گروه بیلدبرگ و شورای روابط خارجی، از جمله دیوید راکفلر، هنری کسینجر و زیگنیو برژینسکی، تأسیس شد. در این سازمان، ۳۰۰ الی ۴۰۰ نفر از بازرگانان، سیاستمداران و روشنفکران اروپای غربی، آمریکای شمالی و آسیا - اقیانوسیه، با هدف ایجاد و ارتقای یک همکاری سیاسی و اقتصادی میان سه منطقه‌ی مذکور فعالیت می‌کنند.



از دموکراسی تا خشونت الهی

اسلاوی ژیزک

ترجمه: امین حصوری

یک در دوره‌ی کنونی که خود را پساایدئولوژیک قلمداد می‌کند، ایدئولوژی به طبع بیش از هر زمانی عرصه‌ی منازعه/نبرد است؛ نبردی که از میان سایر چیزها معطوف به تصاحب سنت‌های گذشته است. یکی از آشکارترین نشانه‌های مخمصه‌ی کنونی ما تخصیص/مصادره‌ی لیبرالی مارتین لوتر کینگ است، که در درون خود عملکردی به غایت ایدئولوژیک است. هنری لوئیس تیلور اخیراً اظهار داشته است که: "هر کسی - حتی بچه‌ی خردسالی هم که مارتین لوتر کینگ را بشناسد - می‌تواند بگوید که مشهورترین دقیقه‌ی او سخنرانی‌ای بود با عنوان "من یک رویا دارم". هیچ کس نمی‌تواند فراتر از یک جمله برود. تمام آنچه که ما می‌دانیم آن است که این آدم یک رویا داشت. نمی‌دانیم که آن رویا چه بود. کینگ (اکنون) از جمعیتی که او را در راهپیمایی و اشنگتن

تشویق می‌کردند و او را "رهبر اخلاقی ملت ما" می‌نامیدند بسیار دور شده بود: با متعهد شدن به موضوعاتی که بیرون از مقوله‌ی تبعیض نژادی بودند، جایگاه او هر چه بیشتر نزول کرد. او به مقولات فقر و نظامی‌گری پرداخت، چون در نظر او این حوزه‌ها برای واقعیت بخشیدن به "برابری"، به جای (دم زدن) صرف از "برادری رادیکال" حیاتی بودند. در قالب بیانی آلن بدیو، کینگ به خوبی از «اصل موضوعی برابری» پیروی کرد؛ فراتر از مقوله‌ی تبعیض نژادی افراطی: او در دوره‌ی پیش از مرگش در حال کار بر روی موضوعات ضد فقر و ضد جنگ بود. او علیه جنگ ویتنام فریاد بلند کرده بود و در آوریل ۱۹۶۸ زمانی که در شهر ممفیس کشته شد برای حمایت از اعتصاب کارگران فاضلاب در آنجا حضور داشت. (در آن دوره) پیروی از کینگ به معنای پیروی از مسیر بدنمایی بود نه مسیر محبوبیت عام. امروزه برابری میان سیاهان و سفیدان به عنوان بخشی از «رویای آمریکایی» جشن گرفته می‌شود و به سان یک اصل سیاسی-اخلاقی بدیهی درک می‌شود؛ در حالی که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ کمونیست‌ها تنها نیروی سیاسی بودند که در جهت برابری کامل میان نژادها بحث و استدلال می‌کردند. پس اجازه بدهید به عمق مقوله‌ی ایدئولوژی نقبی بزنیم و از آنجا مشکل دموکراسی را نشان بدهیم. وقتی شخصی متهم به سست کردن بنیان دموکراسی می‌شود، پاسخ او می‌باید فزازی از مانیفست کمونیست باشد که در پاسخ به سرزنش مشابهی (اینکه کمونیست‌ها بنیان خانواده، مالکیت، آزادی و غیره را سست می‌کنند) چنین می‌گوید: نظم مسلط خود در حال تحلیل بردن و ویران کردن آنهاست. به همان طریق که آزادی (بازار) اسارت کسانی است که نیروی کار خود را می‌فروشند، به همان طریق که خانواده توسط خانواده‌ی بورژوازی به مثابه فحشای قانونی رو به ویرانی می‌رود، دموکراسی هم با شکل/صورت پارلمانی‌اش رو به نابودی می‌رود؛ صورتی از دموکراسی که از یک سو مستلزم و مقارن انفعال اکثریت مردم است و از سوی دیگر با رشد نخبگان و فرادستان اجرایی به واسطه‌ی گسترش منطق وضعیت اضطراری همراه است.

در پاییز ۲۰۰۷ یک مباحثه‌ی عمومی در جمهوری چک بالا گرفت: اگرچه اکثریت بزرگی از جمعیت (حدود ۷۰ درصد) مخالف برپایی رادارهای ارتش آمریکا در قلمرو سرزمین خود بودند، دولت تصمیم به اجرای این پروژه گرفت. نمایندگان دولت درخواست رفراندوم را رد کردند با این استدلال که تصمیم‌گیری در چنین موضوعات حساسی به لحاظ امنیت ملی نباید بر اساس رای‌گیری انجام شود، بلکه باید به کارشناسان و خبرگان نظامی واگذار گردد. (جالب آنکه همان نمایندگان دولتی یک دلیل خالص سیاسی برای این تصمیم‌گیری عرضه کردند: آمریکا سه بار در تاریخ چک به این کشور برای رسیدن به آزادی کمک کرده بود «۱۹۱۸؛ ۱۹۴۵ و ۱۹۸۹»، بنابراین اکنون کشور چک باید آن الطاف را جبران کند...). اگر این منطق را تا پایان آن دنبال کنیم، به

این نتیجه‌ی شگفت می‌رسیم: پس چه چیزی برای رای دادن وجود دارد؟ آیا تصمیمات اقتصادی هم نباید به خبرگان اقتصادی واگذار شود و غیره؟

این امر ما را به مقوله‌ی مهم رابطه‌ی مبهم و ناروشن میان قدرت و دانش در جوامع مدرن باز می‌آورد. ابتکار ژاک لکان در طرح زوج قدرت/دانش تنها اندکی مورد توجه قرار گرفته است: برخلاف فوکو که به طور پایان‌ناپذیری مایه‌ی اصلی پیوستگی/اتصال آنها را تغییر داد (دانش خنثی نیست، بلکه در درون خود ابزاری برای قدرت و کنترل است)، لکان بر جدایی دانش و قدرت تاکید می‌کند؛ به این مضمون که در عصر ما دانش رشد بی تناسبی را در پیوند/ارتباط با تاثیرات/نتایج قدرت متقبل شده است. راه‌های متعددی برای خوانش این تز وجود دارد. نخست، می‌توان آن را همچون بیان یک حقیقت بدیهی ولی نادیده گرفته شده تلقی کرد: ما به طور فزاینده و شتابناکی با چیزهای زیادی آشنا می‌شویم، بی آنکه بدانیم با آنها چه کنیم. چشم‌انداز بحران زیست محیطی در اینجا یک نمونه‌ی الگووار است: آیا ممکن است آنچه که ما را ناتوان از کنش/عمل می‌سازد نه این واقعیت که "ما به قدر کافی نمی‌دانیم" (مثلا در این مورد که آیا تولید صنعتی عامل گرمایش زمین است و غیره)، بلکه برعکس، این واقعیت باشد که ما بیش از حد می‌دانیم و نمی‌دانیم با انبوه دانش ناسازگار/متناقض چه کنیم و چگونه آن را تحت فرمان یک دال اعظم درآوریم؟ این امر ما را نسبت به تنش/اصطکاک میان S و S² به سطح متناسب‌تری باز می‌آورد: زنجیره‌ی دانش دیگر توسط دال‌های اعظم (درجهت یکپارچگی) کلیت‌بخشی نمی‌شود. رشد تصاعدی کنترل‌ناپذیر دانش علمی این نگرانی را بر می‌انگیزد که همانند یک جانور بی سر حرکت کند. بنابراین «هل دادن دانش به جلو» قدرتی را از بند رها می‌سازد که متعلق به چیرگی و تسلط (بر آن) نیست: یعنی قدرتی که متناسب با به کار انداختن دانش و غیره نیست. کلیسا با درک این فقدان به سرعت خود را به مثابه اربابی معرفی کرده است که می‌تواند انفجار دانش علمی را در «محدوده‌های انسانی» نگه دارد تا بر ما غلبه نکند، که البته امید عبثی است.

اینکه لکان در این باور خود که مدرنیته را به عنوان عروج/صعود «گفتمان دانشگاهی» می‌بیند تا چه حد بر حق است وقتی روشن می‌شود که بر عبارت «برای خدمت به مردم» متمرکز شویم؛ نه تنها رهبر با خدمت به مردم مشروعیت می‌یابد، شاه (هم) مجبور است که عملکرد خودش را به عنوان «بالاترین خدمتگزار به مردم» جعل و بازآفرینی کند (همانند آنچه که فردریک کبیر انجام داد). بخش مهم ماجرا آنجاست که هیچ کسی نیست که خدمت نکند، بلکه تنها خدمت شود (مخدوم باشد): افراد عادی به دولت یا به همان «مردم» خدمت می‌کنند؛ خود دولت نیز به مردم خدمت می‌کند. این منطق در استالینیزم به اوج خود می‌رسد، جایی که تمام جمعیت خدمت می‌کند: کارگران عادی موظفند که سلامت خود را فدای جامعه کنند، رهبران شب و روز در راه خدمت به

مردم کار می‌کنند (اگر چه «حقیقت» آنها ۱S یعنی دال اعظم است) ... عاملیت مخدوم‌بودگی، یا همان «مردم»، فاقد یک وجود ایجابی قطعی است: بلکه صرفاً نامی است برای خداوندگار مگاک بی پایان تحتانی (Moloch) که هر فرد ذی وجودی به آن خدمت می‌کند. بهای این پارادوکس (تناقض) البته مجموعه‌ای از پارادوکس‌های خودارجاع‌دهنده است: مردم به عنوان افراد به خودشان به عنوان «مردم» خدمت نمی‌کنند در حالی که رهبران منفعت کلی‌شان را به سان «مردم» و نظایر آن تجسم می‌بخشند. امر نشاطبخش (the refreshing thing) می‌توانست یافتن افرادی باشد که حاضرند با خامی و بی‌تکلفی جایگاه/سمت «ارباب» را بپذیرند، با دعوی ساده‌ی اینکه: «من آنم که شما به او خدمت می‌کنید!»، بدون اینکه این مرتبه‌ی ارباب‌بودگی در دانش «رهبران-خادمان»‌شان تحریف/ببیگانه شده باشد.

(دو) مورد چین مثال برجسته‌ای از این بن بست دموکراسی است. تحلیلگران در مواجهه با انفجار امروزی سرمایه‌داری در چین اغلب می‌پرسند چه هنگام دموکراسی سیاسی به عنوان همزاد سیاسی «طبیعی» سرمایه‌داری از راه خواهد رسید و مسیر پیشروی خود را باز خواهد کرد. تحلیلگران نزدیکتر به موقعیت به سرعت چنین امیدی را پس می‌زنند. به جای آنکه وضعیت جاری در چین را به عنوان تحریف سرمایه‌داری از ناحیه‌ی استبداد شرقی تلقی کنیم، باید در این فرآیند تکرار توسعه‌ی سرمایه‌داری در خود اروپا را بازشناسیم. در سرآغاز مدرنیته بیشتر کشورهای/حاکمیت‌های اروپایی به دور از دموکراسی بودند؛ حتی اگر دموکراتیک محسوب می‌شدند (مانند مورد هلند)، آن دموکراسی تنها شامل حال نخبگان لیبرال می‌شد نه کارگران. شرایط لازم برای ظهور و رشد سرمایه‌داری از طریق دیکتاتوری دولتی وحشی و بیرحم شکل گرفت و دوام یافت؛ بسیار شبیه آنچه که امروزه در چین شاهدیم. حکومت‌هایی که سلب مالکیت‌های خشن از عموم مردم، که به پرولتاریزه شدن آنها منجر شد، و تحت نظم و تادیب در آوردن آنها برای ایفای نقش‌های تازه‌شان را قانونی کردند. همه‌ی ویژگی‌هایی که امروزه با لیبرال دموکراسی می‌شناسیم (اتحادیه‌های کارگری، رای‌گیری همگانی، آموزش رایگان همگانی و آزادی مطبوعات و غیره) طی یک نبرد طولانی و دشوار در سراسر قرن نوزدهم توسط طبقات فرودست حاصل شدند، یعنی (وجود امروزی) این خصلت‌ها را اساساً نمی‌توان همچون یک دستاورد طبیعی روابط سرمایه‌داری محسوب کرد. فهرست مطالباتی را به یاد بیاورید که مانیفست کمونیست با آنها خاتمه می‌یابد: بسیاری از آنها، به غیر از لغو مالکیت خصوصی بر وسایل تولید، امروزه به طور وسیعی در دموکراسی‌های بورژوازی پذیرفته شده‌اند که دستاورد مبارزات مردمی است.

حقیقت نادیده انگاشته شده‌ی دیگری را به یاد بیاورید: امروزه برابری میان سفیدها و سیاهان به عنوان بخشی از رویای آمریکایی جشن گرفته می‌شود و به سان یک اصل سیاسی-اخلاقی بدیهی و خود آشکارگر دریافت می‌شود. در حالی که در دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ کمونیست‌ها تنها نیروی سیاسی بودند که به نفع برابری کامل میان نژادها استدلال می‌کردند. فریبکاری آنهایی که از پیوند طبیعی میان کاپیتالیسم و دموکراسی طرفداری می‌کنند به همان شیوه‌ای است که کلیسای کاتولیک برای جا زدن خودش به عنوان حامی دموکراسی و حقوق بشر در مقابل تهدید تمامیت‌خواهی (توتالیتریسم) فریبکاری می‌کند؛ تو گویی کلیسا دموکراسی را تنها در انتهای قرن نوزدهم نپذیرفته بود و تو گویی از یاد برده باشیم که حتی این پذیرش هم با دندان‌هایی به هم فشرده و همچون مصالحه‌ای از روی استیصال بود! امری که نشان داد کلیسا تداوم موناشرشی را ترجیح می‌داد و به دموکراسی همچون امتیاز انحصاری عصر جدید تن داده است. کلیسای کاتولیک به عنوان برج دیدبانی برای احترام به آزادی و حقوق بشر؟ بگذارید یک آزمایش ساده‌ی ذهنی انجام دهیم. تا سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۶۰ نگهدارنده‌ی فهرست (نا)مشهور آثاری بود که خواندن آنها برای پیروان (عادی) دین کاتولیک ممنوع شده بود؛ می‌توان تصور کرد که تاریخ هنر و اندیشه‌ی اروپای مدرن با پاک کردن همه‌ی آثاری که در دوره‌های مختلف در این لیست ممنوعه جا داشتند، چگونه می‌بود: یک اروپای مدرن بدون دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، هیوم، کانت، هگل، مارکس، نیچه، کافکا، سارتر و غیره (بدون ذکر اکثریت عظیمی از کلاسیک‌های ادبی مدرن).

بنابراین چیز غربی در چین امروزی وجود ندارد: چیزی که در آنجا رخ می‌دهد تنها تکرار گذشته‌ی فراموش شده‌ی ماست. درباره‌ی تاملات پسین (afterthoughts) پاره‌ای از منتقدان لیبرال غربی چه می‌توان گفت: روند توسعه‌ی چین چقدر تندتر می‌بود اگر این فرایند با دموکراسی سیاسی ترکیب می‌شد؟ چند سال پیش در یک مصاحبه‌ی تلویزیونی «رالف دارندورف» (Ralf Dahrendorf) رشد بی‌اعتمادی به دموکراسی را با این واقعیت پیوند داد که پس از هر تحول انقلابی، مسیر حرکت به سوی شکوفایی تازه، به عبور از میان "دره‌ای از اشک" منجر می‌شود: پس از فروپاشی سوسیالیسم، نمی‌توان مستقیماً به وفور یک اقتصاد بازار موفق گذر کرد؛ امنیت و رفاه سوسیالیستی محدود ولی واقعی، می‌بایست تخریب شده و بی‌مصرف نمایانده می‌شد و این قدم‌های نخست ضرورتاً دردناک هستند؛ روند مشابهی در مورد اروپای غربی برقرار است جایی که گذار از دولت‌های رفاه به اقتصاد نوین جهانی چشم‌پوشی‌های دردناکی، نظیر امنیت کمتر و خدمات اجتماعی تضمین شده‌ی کمتر را در بردارد. برای دارندورف این مساله به بهترین شکل با این حقیقت ساده قالب‌بندی می‌شود که این گذار دردناک از میان "دره‌ی اشک‌ها" بیش از میانگین فاصله‌ی زمانی میان انتخابات (دموکراتیک) طول می‌کشد، طوری که این وسوسه غالب می‌شود که تغییرات دشوار به نفع دستاوردهای کوتاه مدت

انتخاباتی به تعویق افکنده شود. الگوی فکری دارندورف در اینجا بر ناامیدی بخش وسیعی از جمعیت جوامع پساکمونیستی از نتایج اقتصادی نظم دموکراتیک نوین مبتنی است: در روزهای باشکوه ۱۹۸۹ آنها دموکراسی را معادل «و فور» (موجود در) جوامع مصرفی غربی تلقی کردند و اکنون، ده سال بعد، زمانی که وفور همچنان غایب است آنها خود دموکراسی را سرزنش می‌کنند... متأسفانه او بسیار کمتر بر روی وسوسه‌های متضاد تمرکز می‌کند: اگر اکثریت در مقابل تغییرات ساختاری ضروری در (حوزه) اقتصاد مقاومت می‌کند، آیا یکی از نتایج منطقی آن این خواهد بود که برای دوره‌ای حدود یک دهه، گروهی از نخبگان فرهیخته باید، حتی با توسل به روش‌های غیردموکراتیک، قدرت را تصاحب کند تا اقدامات ضروری را پیش ببرد و پایه‌های یک دموکراسی واقعا پایدار را پی بریزد؟ در راستای (پیروی از) چنین خطوی است که فرید زکریا اشاره می‌کند که دموکراسی تنها در کشورهای به لحاظ اقتصادی رشد یافته قابل فهم (و دست یافتنی) است: اگر کشورهای در حال توسعه به طور پیش‌رس در مسیر دموکراتیزه شدن قرار گیرند، نتیجه آن پوپولیسمی است که به یک فاجعه‌ی اقتصادی و یک استبداد سیاسی ختم می‌شود. جای شگفتی نیست که امروزه موفق‌ترین کشورهای جهان سومی در حیطه‌ی اقتصاد (تایوان، کره‌ی جنوبی و شیلی) دموکراسی کامل را تنها پس از دوره‌ای از حاکمیت‌های اقتدارگرا به چنگ آوردند.

آیا این خط استدلالی بهترین برهان به نفع مسیر چینی کاپیتالیسم در مقابل مسیر روسی (آن) نیست؟ پس از فروپاشی کمونیسم، روسیه یک رویه‌ی «شوک درمانی» را اتخاذ کرد و خود را مستقیماً به دامن دموکراسی و مسیر تند به سمت سرمایه‌داری پرتاب کرد، که نتیجه‌ی آن ورشکستگی اقتصادی بود. در اینجا دلایل خوبی برای پارانویای نسبی وجود دارد: آیا مشاوران اقتصادی غربی بوریس یلتسین که این مسیر را به او پیشنهاد/عرضه کردند، به همان اندازه که وانمود می‌کردند معصوم و پاکیزه بودند، یا اینکه آنها با تضعیف اقتصادی روسیه در پی خدمت به منافع آمریکا بودند؟ چینی‌ها، در مقابل، مسیر شیلی و کره‌ی جنوبی را در پیش گرفتند؛ یعنی با استفاده از قدرت حکومتی اقتدارگرای غیربازدارنده برای کنترل هزینه‌های اجتماعی گذار به سرمایه‌داری و به این ترتیب پرهیز از آشوب. مختصر آنکه، ترکیب غریب سرمایه‌داری و حکومت کمونیستی، نه یک بی‌قاعده‌گی مضحک، بلکه تنها موهبتی با لباس مبدل را اثبات کرد. توسعه‌ی بسیار سریع چین نه به رغم حکومت کمونیستی، بلکه به دلیل/واسطه‌ی آن تحقق یافته است. بنابراین برای نتیجه‌گیری با یک بدگمانی شبه استالینیستی می‌توان گفت: آیا تشویش‌ناهایی که نگران فقدان دموکراسی در چین هستند، در حقیقت از آن نیست که روند توسعه‌ی شتابان چین به زودی آن را به ابرقدرت بعدی بدل کرده و برتری غرب را مورد تهدید قرار می‌دهد؟

اینجا حتی تناقض (paradox) دیگری هم در کار است: فراسوی همه‌ی طعنه‌های پیش پا افتاده و قیاس‌های سطحی، یک هم‌تایی ساختاری عمیق میان خودانقلابی‌گری مداوم مائوئیستی، ستیز پایدار علیه تصلب (Ossification) ساختارهای حکومتی، و دینامیزم ذاتی سرمایه‌داری وجود دارد. در اینجا نقل و تاویل جناسی از برتولت برشت و سوسه‌انگیز است: "زدی از یک بانک در مقایسه با تاسیس یک بانک جدید چیست؟": غضب خشن و مخرب یک سرباز سرخ در "انقلاب فرهنگی" (چین) در مقایسه با انقلاب فرهنگی حقیقی (تجزیه/فروپاشی پایدار همه‌ی اشکال زندگی که ملازم بازتولید سرمایه‌داری است) چیست؟ امروزه تراژدی «خیز بزرگ رو به پیش» (The Great Leap Forward) خود را به صورت کمدی «خیز بزرگ رو به پیش» سریع کاپیتالیستی به سوی مدرنیزاسیون تکرار می‌کند، در حالی که شعار قدیمی "یک کارخانه‌ی نوب آهن در هر دهکده" در قالب "یک آسمانخراش در هر خیابان" ظاهر شده است.

اما آیا می‌توان از انفجار کاپیتالیستی چین به مثابه یک مورد بسیار امتداد یافته از طرح نپ (NEP: the New Economic Policy) یک دفاع شبه لنینیستی عرضه کرد: یک حزب کمونیست که کنترل سیاسی را با قاطعیت اعمال کرده و قادر است هر لحظه پا به صحنه گذاشته و امتیازات اعطاء شده به دشمن طبقاتی را ملغی کند؟ تمام کاری که می‌توان کرد آن است که این منطق را به منتهای آن رساند: در دموکراسی‌های کاپیتالیستی تا جایی که تنش (tension) میان حاکمیت دموکراتیک/برابراهی مردم و تقسیمات طبقاتی سپهر اقتصادی وجود دارد، و تا جایی که حکومت در اصل قادر به پیشبرد (اجبارآمیز یا قهری) سلب مالکیت و غیره باشد، آیا سرمایه‌داری در مسیر یک انحراف بزرگ "نپ" گونه از مسیری که باید مستقیماً از روابط سلطه‌ی فئودالی یا برده‌داری به عدالت مساوات‌گرایی کمونیستی برسد نیست؟

و چه خواهد شد اگر وعده‌ی فرا رسیدن آن مرحله‌ی دوم دموکراتیک هرگز متحقق نشود؟ یعنی در پی مرحله‌ی اقتدارآمیز "دره‌ی اشک‌ها"، مرحله‌ی دموکراتیکی در کار نباشد؟ این شاید آن وجه ناراحت کننده‌ایست که درباره‌ی چین امروزی صادق است: سوءظنی دایر بر اینکه سرمایه‌داری اقتدارگرایی چین نه تنها یادآور گذشته‌ی ماست (یعنی تکرار فرآیند انباشت کاپیتالیستی مشابه آنچه که در اروپا از قرن شانزدهم تا هجدهم جریان داشت)، بلکه نشانه‌ای از آینده است؟ چه خواهد شد اگر ترکیب شریری از "شلاق آسیایی و بازار سهام اروپایی" خود را به لحاظ اقتصادی کاراتر از سرمایه‌داری لیبرال ما عرضه کند؟ چه خواهد شد اگر الگوی سرمایه‌داری چینی نشان دهد که دموکراسی آن طور که ما می‌فهمیم دیگر شرطی برای توسعه‌ی اقتصادی نیست، بلکه مانعی بر سر راه آن است؟

سه) پس این محدودیت دموکراسی در کجا آشکار می‌گردد؟ نمی‌توان طعنه‌ی نهفته در این حقیقت را نادیده انگاشت که نام جنبش سیاسی رهایی‌بخش که متحمل این فشار بین‌المللی شده لاوالاس (Lavalas) است- به معنی «سیل» در کرئول (Creole): سیل سلب مالکیت‌شدگانی که از جوامع مسدود شده (gated communities) سرریز کرده‌اند. به همین خاطر است که عنوان کتاب پیتر هالوارد (Peter Hallward) درباره‌ی سرنگونی آریستید (رئیس جمهور هائیتی / م.)، *سد بستن بر روی سیل*، این چنین درخور و مناسب است؛ چرا که این کتاب رویدادهای هائیتی را در بستر گرایش جهانی سدها و دیوارهای تازه‌ای که پس از یازده سپتامبر در همه جا سر بر آورده‌اند ثبت می‌کند و ما را با حقیقت «جهانی‌سازی» و خطوط تقسیم درونی‌ای که آن را پابرجا می‌سازند مواجه می‌کند.

هائیتی از همان آغاز یک استثنا بود، از همان زمان نبرد انقلابی‌اش علیه برده‌داری که به استقلال آن در ژانویه‌ی ۱۸۰۴ منجر شد: "تنها در هائیتی بود که اعلان آزادی انسان به طور جامعی سازگار (و بی تناقض) می‌نمود. تنها در هائیتی بود که چنین اعلانی به رغم همه‌ی هزینه‌ها، در تقابل با نظم اجتماعی و منطق اقتصادی روز دوام آورد." به این دلیل "هیچ رخدادی در کل تاریخ مدرن وجود ندارد که دلالت‌های آن برای نظم جهانی مستقر چیزها تهدید کننده‌تر باشد." انقلاب هائیتی به راستی شایسته‌ی آن است که تکرار انقلاب فرانسه نامیده شود. انقلاب هائیتی به رهبری توسان لوورتور (Toussaint l'Ouverture) به طور بارزی از زمانه‌ی خود پیش‌تر بود. نابهنگام و محکوم به شکست، شاید همچنان حتی (به لحاظ بار) رخدادی بیشتر از انقلاب فرانسه بود. نخستین بار بود که استعمارشوندگان شورش کردند نه برای بازگشت به ریشه‌های پیشامستعمراتی خود، بلکه برای اصول بسیار مدرن آزادی و برابری. و نشانه‌ی اعتبار ژاکوبینی آن است که آنها بلادرنگ بردگان شورشی را به رسمیت شناختند - نماینده‌ی سیاهی از هائیتی مشتاقانه از سوی مجلس ملی مورد استقبال قرار گرفت. (چنان که انتظار می‌رفت اوضاع پس از ترمیدور تغییر یافت: ناپلئون به سرعت قوایش را برای بازتسخیر هائیتی اعزام کرد.)

به این دلیل، تهدید موجود در "صرف وجود یک هائیتی مستقل" پیش از این از سوی تالیراند (Talleyrand) به سان منظره‌ای مهیب برای جوامع سفید مورد تاکید قرار گرفته است. پس هائیتی مجبور بود که به نمونه‌ی سرمشق‌واری از شکست اقتصادی بدل شود تا سایر کشورها را از در پیش گرفتن چنین مسیری منصرف سازد. قیمت (قیمت تحت لفظی) استقلال "پیش‌رس" مهیب بود: پس از دو دهه تحریم، فرانسه ارباب استعماری سابق، تنها در سال ۱۸۲۵ روابط تجاری و دیپلماتیک را با هائیتی برقرار

ساخت مشروط بر اینکه هائیتی بپذیرد مجموعاً ۱۵۰ میلیون فرانک بابت "جبران" خسارت بردگان (از دست رفته‌ی) فرانسه بپردازد. این مبلغ، تقریباً معادل بودجه‌ی سالانه‌ی فرانسه در آن زمان، بعداً به ۹۰ میلیون فرانک تقلیل یافت، با این حال همچنان بار سنگینی بود که از رشد اقتصادی هائیتی جلوگیری می‌کرد: در انتهای قرن نوزدهم حدود ۸۰ درصد از بودجه‌ی ملی هائیتی صرف پرداخت (سالانه) به فرانسه می‌شد که آخرین قسط آن در سال ۱۹۴۷ پرداخت گردید. هنگامی که در سال ۲۰۰۴، در جشن دویست سالگی استقلال هائیتی، رئیس‌جمهور ژان باتیست آریستید درخواست بازگرداندن این مبالغ اخاذی شده از سوی فرانسه را مطرح کرد، ادعای او به سرعت توسط یک کمیسیون فرانسوی (که از قضا «رژی دبره» هم در آن عضویت داشت) رد شد. به این ترتیب در حالیکه لیبرال‌های آمریکایی درباره‌ی پرداخت غرامت به سیاهان بابت دوران برده‌داری تامل می‌کنند، تقاضای هائیتی برای بازپس‌گیری مبالغ بسیار هنگفتی که بردگان سابق این کشور برای به رسمیت شناختن آزادی‌شان مجبور به پرداخت آن شدند، از منظری لیبرالی نادیده گرفته شد. و این در شرایطی است که اخاذی انجام شده در این مورد دو چندان بوده است: بردگان نخست مورد استثمار قرار گرفتند، سپس برای شناسایی آزادی به سختی فراچنگ آمده‌شان مجبور به پرداخت توان شدند.

این داستان امروز هم ادامه دارد: ساختن کیک‌های گلی، چیزی که برای بیشتر ما خاطره‌ای انس گرفته از دوران کودکی است، واقعیت جانکاه زاغه‌نشین‌های شهر خورشید (Cite Soleil) در هائیتی است. بر اساس گزارش تازه انتشار یافته‌ای از سوی آسوشیتدپرس، افزایش قیمت‌های مواد غذایی موجب رو آوردن به یک علاج سنتی برای درد گرسنگی شده است: کلوچه‌هایی از گل زرد خشک شده! گلی که از زمان‌های دور توسط زنان باردار و کودکان به عنوان یک آنتی‌اسید و منبع کلسیم استفاده می‌شد، به طور قابل ملاحظه‌ای از غذای حقیقی ارزان‌تر است. گل و لای لازم برای ساختن یکصد کلوچه امروزه ۱۰۰ قیمت دارد. بازرگانان آن را از فلات مرکزی کشور به بازار حمل می‌کنند، جایی که زنان آن را می‌خرند و آن را به شکل کلوچه‌های گلی در می‌آورند و در مقابل آفتاب سوزان پهن می‌کنند؛ کلوچه‌های آماده شده در سطل‌ها جای می‌گیرند و به بازار حمل می‌شوند و یا در خیابان‌ها به فروش می‌رسند.

جالب است توجه داشته باشیم که همکاری آمریکا و فرانسه در سرنگونی آریستید زمان کوتاهی پس از آن بود که فضای عمومی درباره‌ی حمله به عراق مغشوش و از هم گسیخته بود و لذا سرنگونی آریستید کاملاً به سهولت به عنوان بازتأیید آن اتحاد اساسی که اختلافات گاه و بیگاه خود را به کناری می‌نهد جشن گرفته شد. حتی لولا (رئیس‌جمهور برزیل و قهرمان تونی نگری) نیز چشمانش را بر سرنگونی آریستید بست. بدین گونه یک اتحاد نامقدس شکل گرفت تا دولت لاوالاس را به عنوان حکومت تبهکاران

ناقص حقوق بشر و رئیس جمهور آریستید را به عنوان یک مستبد بنیادگرای دیوانه‌ی قدرت بی اعتبار و بدنام سازد: از مزدوران تبه‌کار جوخه‌های مرگ و "جبهه‌ی دموکراتیک" تحت حمایت آمریکا تا «ان جی او»های بشردوستانه و حتی بنیادهای "چپ رادیکال" تغذیه شده توسط منابع مالی آمریکا (که تسلیم شدن آریستید به صندوق بین‌المللی پول را تقبیح کرده بودند)... خود آریستید خصلت‌نمایی صریحی از این همپوشانی میان چپ رادیکال و راست لیبرال به دست داده است: "جایی، به گونه‌ای، یک رضایت مرموز کوچک، شاید یک رضایت ناخودآگاه، در گفتن چیزهایی هست که قدرتمندان سفید از تو می‌خواهند که بگویی". خلاصه آنکه ایدئولوژی حاکم اغلب من آرمانی چپ باقی می‌ماند.

چهار) مورد هابیتی همچنین ما را قادر می‌سازد تا به مشکل بزرگی از مارکسیسم غربی پرتو بیافکنیم که همان فقدان سوژه‌ی انقلابی است: چگونه است که طبقه‌ی کارگر گذار از "در خود" به "برای خود" را کامل نمی‌کند و خویشتن را همچون عامل انقلابی بر نمی‌سازد؟ این مساله موجد دلیل وجودی بازگشت آن [مارکسیسم غربی] به روانکاوی است که دقیقاً از آن رو احضار شد که ساز و کارهای لیبیدوئی ناخودآگاه را که مانع از ارتقای آگاهی طبقاتی حک شده در هستی اجتماعی بنیادی طبقه‌ی کارگر می‌شوند را توضیح دهد. به این طریق حقانیت تحلیل اقتصادی-اجتماعی مارکسیستی پا برجای می‌ماند، بی آنکه دلیلی در جهت تقویت نظریه‌های "تجدیدنظرطلبانه"ی مرتبط با خیزش طبقات متوسط و غیره عرضه شود. [درست] به همان دلیل، مارکسیسم غربی همچنین به طور دائم در جستجوی عامل‌های اجتماعی دیگری بوده است که بتوانند نقش عامل انقلابی را بازی کنند، [یعنی] به عنوان مهره‌ی علی‌البدلی که بتواند جایگزین طبقه‌ی کارگر بیمار (ناجور) شود: روستائیان جهان سومی، دانشجویان و روشنفکران، رانده‌شده‌گان و غیره.

در دل این [رویکرد] هسته‌ی حقیقت آموزه‌ی پطرس مقدس جای دارد که بر مبنای آن ایده‌ی «روز داوری» (Judgment Day) [وقتی که همه‌ی گناهان انباشته شده به طور کامل مکافات داده شده و دنیای پر آشوب (the out- of-joint world) سرانجام مستقیماً برپا می‌گردد] در یک شکل سکولار توسط پروژه‌ی چپ‌گرایی مدرن اقتباس می‌شود، جایی که عامل داوری نه خدا، بلکه مردمند. جنبش‌های سیاسی چپ‌گرا همانند "بانک‌های خشم" هستند: آنها سرمایه‌های خشم را از مردم جمع‌آوری می‌کنند و به آنها انتقام‌های کلان مقیاس، یا بازتاسیس عدالت جهانی را وعده می‌دهند. از آنجا که پس از انفجار انقلابی خشم، رضایت کامل هرگز رخ نمی‌دهد و بار دیگر یک نابرابری و نظام سلسله مراتبی (Hierarchy) پدیدار می‌شود، همواره فشاری برای «دومی» پیدا

می‌شود؛ انقلاب حقیقی کاملی که سرخوردگان و ناامیدان را راضی خواهد ساخت و کنش‌های بخش را به پایان خواهد رساند: ۱۷۹۲ پس از ۱۷۸۹، اکتبر پس از نوامبر...

مساله به سادگی آن است که هیچگاه به قدر کافی سرمایه‌ی خشم وجود ندارد. به همین خاطر لازم است که سایر [حوزه‌های] خشم را قرض کنیم یا [خشم طبقاتی را] با خشم‌های دیگر ترکیب کنیم: ملی یا فرهنگی. در فاشیسم خشم ملی غلبه می‌یابد؛ کمونیسم مائو خشم کشاورزان فقیر استثمار شده، نه کارگران صنعتی، را به حرکت در آورد. در زمانه‌ی خود ما که پتانسیل این خشم پایان گرفته است، دو نوع اصلی خشم بر جای می‌ماند: اسلام (خشم قربانیان جهانی‌سازی کاپیتالیستی) به همراه طغیان‌های "غیر عقلانی" جوانان؛ به اینها باید پوپولیسم آمریکای لاتینی، جنبش‌های اکولوژیکی، ضد مصرف‌گرایی و دیگر اشکال رنجش‌های ضد جهانی‌سازی را نیز افزود؛ جنبش پورته‌آلگره در پایه‌ریزی خود به مثابه بانکی جهانی برای این خشم [ضد جهانی] شکست خورد، چون فاقد چشم‌اندازی بدیل بود.

شکست طبقه‌ی کارگر به عنوان سوژه‌ی انقلابی، پیش از این در هسته‌ی بنیادی انقلاب بلشویکی نمود می‌یابد: هنر لنین آن بود که "پتانسیل خشم" دهقانان ناامید را شناسایی کرد. انقلاب اکتبر از آن رو پیروزمند بود که با شعار "زمین و صلح"، که اکثریت وسیعی را هدف قرار می‌داد، دقیقه‌ی کوتاه ناراضامندی رادیکال آنها را به چنگ آورد. لنین از یک دهه پیش از آن در راستای چنین خطوطی می‌اندیشید، که نشان می‌دهد چرا او از چشم‌انداز موفقیت اصلاحات ارضی استولپین (Stolypin) که ایجاد یک طبقه‌ی قوی از کشاورزان مستقل را هدف قرار می‌داد وحشت داشت. [در آن مقطع] او نوشت که اگر [طرح] استولپین به نتیجه برسد شانس انقلاب برای دهه‌ها به تعویق خواهد افتاد.

همه‌ی انقلاب‌های سوسیالیستی ثمربخش، از کوبا تا یوگوسلاوی، از این الگو پیروی کردند، یعنی در یک موقعیت به غایت بحرانی با برگزیدن جانبی رهاسازی ملی (national-liberation) و سایر "سرمایه‌های خشم"، فرصت [تاریخی] را قاپیدند. البته اینجا فردی پیرو منطق هژمونی اظهار خواهد داشت که این مطابق با منطق کاملاً عادی انقلاب است که "جمعیت بحرانی" دقیقاً و فقط از طریق رشته‌ای از تعادل‌ها میان مطالبات چندگانه حاصل می‌شود که همیشه به طور بنیانی محتمل‌الوقوع (مشروط و تصادفی) هستند و وابسته به مجموعه شرایطی ویژه - و حتی یکتا- هستند. انقلاب هرگز زمانی رخ نمی‌دهد که همه‌ی تضادهای آشتی‌ناپذیر در یک تضاد آنتاگونیستی بزرگ مضمحل شوند، بلکه زمانی انقلاب به وقوع می‌پیوندد که قدرت این تضادها به طور افزایش‌دهنده و تشدیدکننده‌ای با هم ترکیب شوند... اما در اینجا مساله پیچیده‌تر از این است: موضوع صرفاً این نیست که انقلاب دیگر بر قطار "تاریخ" (History) سوار نمی‌شود و از "قوانین" اش پیروی نمی‌کند، چون "تاریخی" [در آن معنا - History] وجود ندارد،

چون تاریخ یک پروسه‌ی باز محتمل‌الوقوع (a contingent open process) است؛ بلکه مساله چیز دیگری است: به نظر می‌رسد "قانونی" از "تاریخ" (History) وجود دارد که به طور کمابیش آشکار خط اصلی مسلط در توسعه‌ی تاریخی است و انقلاب تنها در شکاف‌های آن، "علیه جریان" می‌تواند رخ دهد. انقلابیون باید صبورانه در انتظار آن بازه‌ی عموماً باریکی از زمان باشند که طی آن سیستم آشکارا دچار نارسایی یا فروپاشی [موقتی] می‌گردد، تا به پنجره‌ی فرصت را چنگ بزنند و قدرت را بریابند، که در آن لحظه [موقعیت] (همچنان که در گذشته) برای ربودن در خیابان خواهد بود. و سپس جایگاه قدرت خود را با ساختن دستگاه‌های بازدارنده و غیره تقویت کنند، طوری که با سپری شدن آن لحظه سرآسیمگی، وقتی اکثریت هشیار شود و از رژیم جدید ناامید گردد، برای خلاصی از دست آن دیر شده باشد؛ چون آنها با قوت سنگر بسته‌اند (خندق کنده‌اند). مورد یوگوسلاوی کمونیستی سابق نمونه‌ی نوعی این الگوست: در سرتاسر [دوران] جنگ جهانی دوم کمونیست‌ها بی‌باکانه هژمونی مقاومت علیه نیروهای اشغالگر آلمان را دست داشتند؛ آنها نقش انحصاری خود در مبارزات ضد فاشیستی را به روش نابودسازی فعال بدیل بورژوائی نیروهای مقاومت تقویت و تثبیت می‌کردند، در حالی که همزمان سرشت کمونیستی نبردشان را سرسختانه انکار می‌کردند [آنها هر گونه تردیدی را که نسبت به طرح‌های آتی‌شان برای کسب قدرت سیاسی - در انتهای جنگ - و برپایی یک انقلاب کمونیستی ابراز می‌شد، سریعاً به عنوان پروپاگاندا‌ی دشمن محکوم می‌کردند]. [پس از جنگ] هنگامی که آنها قدرت را به طور کامل تصرف کردند، اوضاع سریعاً تغییر یافت و رژیم [نو ظهور] ماهیت کمونیستی‌اش را علناً به نمایش گذاشت. کمونیست‌ها اگر چه در واقع تا حدود ۱۹۴۶ از اقبال عمومی برخوردار بودند، با این وجود تقریباً آشکاراً در انتخابات عمومی ۱۹۴۶ تقلب کردند؛ در مقابل پرسش از دلایل این اقدام، در حالی که آنها در یک انتخابات آزاد هم به سادگی پیروز می‌شدند، پاسخ آنها (البته در محافل خصوصی) این بود که: درست است، اما آنها [در غیر این صورت] ممکن بود در انتخابات دوره‌های چهار ساله‌ی بعدی بازنده باشند، بنابراین بهتر بود که از همان ابتدا مشخص می‌کردند که آنها پذیرای برگزاری چه نوع انتخاباتی بودند. به طور خلاصه آنها کاملاً بر یکتایی فرصتی که آنها را به قدرت رسانید واقف بودند. بنابراین از همان آغاز آگاهی از شکست آنها در برپایی و حفظ یک هژمونی واقعی دراز مدت بر پایه‌ی حمایت مردمی [در تعیین رویکرد سیاسی آنها] لحاظ شده بود.

امروزه باید این چشم‌انداز را کاملاً جابجا کرد و چرخه‌ی این انتظار صبورانه برای [تحقق] فرصت پیش‌بینی‌ناپذیر از هم‌پاشیدگی اجتماعی (گشاینده‌ی شانس تصرف قدرت) را شکست. شاید - فقط شاید- این انتظار و جستجوی فرساینده برای [یافتن] عامل انقلابی، در واقع چیزی نباشد جز شکلی از تظاهر [خصلتی] متضاد که عبارتست از ترس از یافتن و دیدن چنین عاملی در جایی که هم اکنون در آن حاضر است [متورم شده

است]. برای مثال درباره‌ی این مورد چه می‌توان گفت که امروزه پدیده‌ی "تنها برای اعضا" (the members-only) در حال بسط انفجارآمیز به تمام حوزه‌های زندگی است و تمام چیزها را در بر می‌گیرد: از وضعیت خصوصی [حساب‌های] بانکی تا کلینیک‌های سلامتی "فقط با دعوت" (invitation-only). یعنی آنهایی که تمامی زندگی‌شان را توسط پول به طور فزاینده‌ای پشت درهای بسته محبوس می‌کنند. به جای حضور در رویدادهای برجسته‌ی رسانه‌ای، آنها کنسرت‌ها، شوهای مد و نمایشگاه‌های هنری خصوصی در منازلشان ترتیب می‌دهند؛ آنها خریدهایشان را پس از ساعت کار فروشگاه‌ها انجام می‌دهند و برای رسیدگی به دک و پُرشان همسایگان (و دوست‌های بالقوه)ی خودشان را دارند. بنابراین طبقه‌ی جهانی تازه‌ای در حال ظهور است، فرضاً با یک پاسپورت هندی، با قصری در اسکاتلند، یک منزلی برای اقامت‌های موقتی در نیویورک و یک جزیره‌ی خصوصی در دریای کارائیب. پارادوکس در اینجا نهفته است که اعضای این طبقه‌ی جهانی به طور خصوصی غذا صرف می‌کنند، به طور خصوصی خرید می‌کنند و یا به تماشای آثار هنری می‌روند و به طور کلی همه چیز [زندگی] آنها خصوصی است. از این لحاظ آنها در حال ایجاد یک [نوع] جهان زندگی خاص خود هستند تا مشکل هرمنوتیکی خود را حل کنند. همچنان که تد میلای (Todd Millay) می‌گوید: "خانواده‌های ثروتمند نمی‌توانند به سادگی مردم اطراف [آدم‌های معمولی] را به نزد خود دعوت کنند و انتظار داشته باشند که آنها بفهمند داشتن ۳۰۰ میلیون دلار یعنی چه!". پس آنها چه رابطه‌ای با جهان به طور عام دارند؟ رابطه‌ای دوگانه، چنانکه انتظار می‌رود: کسب و کار به همراه بشردوستی (محیط زیست، مبارزه علیه بیماری‌ها، حمایت از هنرها و...). شهروندان جهانی زندگی‌شان را اغلب در طبیعت بکر و دست نخورده می‌گذرانند: گاری سواری در پاتاگونیا، شنا در [سواحل] جزایر خصوصی. اما نمی‌توان تصور کرد که انگاره‌ی اصلی زندگی این طیف سوپر ثروتمندان ترس است: ترس از خود زندگی اجتماعی بیرونی. بنابراین بالاترین اولویت‌های "افراد فوق ثروتمند" (ultrhigh-networth) آن است که چگونه ریسک‌های امنیتی، خطرات بیماری‌ها و تهدیدات جنایت‌های خشونت‌بار را به حداقل برسانند.

بنابراین آیا این "شهروندان جهانی" ساکن مناطق منزوی قطب مقابل واقعی آنهایی نیستند که در زاغه‌ها و سایر "لکه‌های سفید" (white spots) فضای عمومی زندگی می‌کنند؟ آنها دو روی یک سکه هستند، یعنی دو انتهای [مخالف] اختلاف طبقاتی نوین. شهری که نزدیکترین همخوانی را با این دسته‌بندی دارد سائوپائولو در برزیل لولاست: شهری با ۲۵۰ فرودگاه هلیکوپتر در حوالی مرکز شهر. ثروتمندان برای حفظ کردن خودشان از خطرات آمیزش با مردم عادی ترجیح می‌دهند که از هلیکوپتر استفاده کنند، به طوری که وقتی در سائوپائولو به اطراف خود می‌نگری، چنین به نظر می‌رسد که در یکی از شهرهای آینده ایستاده‌ای، جایی همانند فیلم‌های *Blade Runner* و یا عنصر پنجم

(*The Fifth Element*): مردم عادی آن پایین در خیابان‌های خطرناک ازدحام کرده‌اند، [در حالی که] ثروتمندان در سطحی بالاتر، در هوا به این سو و آن سو می‌روند.

پنج خب، اگر به [موضوع] هائیتی برگردیم، ستیز لاولاس (Lavalas) سرمشقی از قهرمانگرایی اصولی و [همزمان] محدودیت‌های آن چیزی است که امروزه قابل انجام است: این ستیز به درون شکاف‌های قدرت حکومتی پس نشست و "مقاومت" را از آنجا پی نگرفت، [بلکه] به طور قهرمانانه‌ای قدرت دولتی را مفروض گرفت، با آگاهی کامل از اینکه آنها در نامساعدترین شرایط در حال کسب قدرت هستند، در حالی که همه‌ی گرایش‌های مدرنیزاسیون "کاپیتالیستی" و "بازتعدیل‌های ساختاری" و حتی چپ‌های پست‌مدرن علیه آنها بودند. کجا بود صدای نگری، جز اینکه در حال جشن گرفتن حکمرانی لولا در برزیل بود؟ آریستید در حالی که توسط اقدامات تحمیلی ایالات متحده و صندوق بین‌المللی پول (در جهت مصوب ساختن "بازتعدیل‌های ساختاری لازم") در تنگنا قرار گرفته بود، سیاستی از اقدامات پراگماتیستی دقیق و کوچک (نظیر ساخت مدارس و بیمارستان‌ها، ایجاد زیرساخت‌ها و افزایش حداقل دستمزد) را با کنش‌های گاه و بی‌گاه [نمایش] خشونت/خشم توده‌ای (در واکنش به تبهکاران نظامی) ترکیب کرد. تنها چیز و مناقشه‌انگیزترین آن درباره‌ی آریستید، که حاصلش برای او مقایسه شدن‌ها با سندرو لومینوسو (Sendero Luminoso) و پول پوت (Pol Pot) بود، چشم‌پوشی گاه و بیگاه او از پی‌یر لبرون (Pere Lebrun) بود [شکلی از اعدام خلقی "گردنبند" (necklacing) که برخی مردم راسا به عنوان «دفاع از خود» دست به آن می‌زنند. در شکل یاد شده (Pere Lebrun)، یک پلیس قاتل یا یک خبرچین از طریق آویختن یک تاپر مشتعل به گردنش کشته می‌شود؛ این نام به طور طعنه‌آمیزی اشاره دارد به نام یک قاچاقچی محلی؛ بعدها این اصطلاح برای همه‌ی اشکال خشونت مردمی به کار گرفته شد]. آریستید در یک سخنرانی به تاریخ ۴ اگوست ۱۹۹۱ به مردم مشتاق توصیه کرد که کی و کجا از این [روش مجازات] استفاده کنند. لیبرال‌ها بلافاصله خطی موازی میان چیمرها (chimeres؛ واحدهای خلقی «دفاع از خود») تونتون ماکوت‌ها (tonton macoutes؛ نظامیان قاتل و بدنام دیکتاتوری دوولیه -Duvalier-) کشیدند. استراتژی برگزیده‌ی آنها (نظیر رویکرد سیمون کریچلی - Simon Critchley) - همیشه آن است که با معادل قرار دادن "بنیادگرا"های راست و چپ، گروه القاعده تناسخ امروزی حزب لنینیستی و نظایر آن گردد. هنگامی که از آریستید درباره چیمرها پرسش شد، او گفت:

"شرح دقیق آن نیازمند صحبت مفصل است. چیرها مردم مستضعفی (به فقر کشانیده شده‌ای) هستند که در حالتی از نالیمنی عمیق و بیکاری مزمن زندگی می‌کنند. آنان قربانیان باز تعدیل ساختاری هستند، قربانیان خشونت اجتماعی نظاممند (systematic)... جای شگفتی نیست که آنها باید با کسانی مواجه شوند که درست از همین خشونت اجتماعی [نظاممند] منفعت می‌برند."

این اعمال خشونت‌بار نامیدانه‌ی «دفاع از خود خلقی» (populr self-defense) مثال‌هایی بودند از آنچه [والتر] بنیامین "خشونت الهی" می‌نامید: آنها در جایی "فراسوی نیکی و بدی" در نوعی از تعلیق سیاسی-مذهبی اخلاق جای گرفته‌اند. اگر چه ما با وضعیتی سر و کار داریم که بر حسب یک وجدان اخلاقی متعارف نمی‌تواند [چیزی] جز عمل غیر اخلاقی قتل ظاهر شود، اما کسی حق ندارد که آنان را سرزنش کند، چرا که آنان به خشونت و استثمار اقتصادی و حکومتی نظامندی که سال‌ها - بلکه قرن‌ها- بر آنها تحمیل شده پاسخ داده‌اند. جین آمری (Jean Amery) با ارجاع به فرانتس فانون این نکته عمیق را چنین بیان کرده است:

"من بدنم بودم و نه چیز دیگر: در گرسنگی، در ضربه‌ای که از آن رنج می‌بردم، در ضربه‌ای که درگیر آن بودم. بدنم، ناتوان و کیره بسته از کثافت، مصیبت من بود. بدنم وقتی که برای ضربه زدن به هیجان می‌آمد، کرامت فیزیکی و متافیزیکی من بود. در شرایطی نظیر وضعیت من، خشونت فیزیکی تنها وسیله‌ای بود که می‌توانست یک شخصیت متلاشی شده را ترمیم کند. در ضربت مشت، من خودم بودم برای خودم و برای حریف مقابلم. با آنچه که بعدها در [کتاب] "دوزخیان زمین" فرانتس فانون، در تحلیل نظری رفتار مردم استعمارزده خواندم، زمانی را تجسم کردم که با کوفتن مشت به صورت یک انسان، به شان خودم شکل مشخصی می‌دادم."

و کسی جز هگل همین نکته را [به خوبی] بیان نکرده است. هنگامی که هگل تاکید می‌کرد که جامعه - نظم اجتماعی موجود- آن فضای نهایی است که سوژه در آن گنجایش/مضمون اساسی (substantial content) خود را در می‌یابد و به رسمیت شناخته می‌شود، یعنی چگونه آزادی فردی خودش در عقلانیت نظم اخلاقی جهانی تحقق می‌یابد، تالی ضمنی این حرف (اگر چه تصریح نشده) آن است که آنهایی که از این «به رسمیت شناخته شدن» (recognition) محروم می‌گردند حق عصیان دارند: اگر یک طبقه از مردم به طور نظاممند از حقوق و شان اولیه‌ی انسانی خود محروم گردند، آنها از وظایفشان در قبال نظم اجتماعی هم معاف می‌گردند، چون چنین نظمی دیگر جوهره‌ی اخلاقی (ethical substance) آنها نیست؛ یا به قول رابین وود (Robin Wood): "هنگامی که یک نظم اجتماعی در متحقق ساختن اصول اخلاقی خود شکست می‌خورد، این امر به خود-ویرانگری همان اصول می‌انجامد."

رابین وود در اشاره به این امر کاملاً محق است که لحن معاف کننده‌ی اظهارات هگل درباره‌ی "اراذل و اوباش" (rabble) نباید چشمان ما را بر این حقیقت اساسی ببندد که از دید او (هگل) شورش آنها به لحاظ عقلانی کاملاً توجیه شده بود: اراذل و اوباش به طبقه‌ای از مردم اطلاق می‌شود که در مورد آنها به رسمیت شناختن از سوی جوهر اخلاقی (ethical substance) به طور سیستماتیک، نه تصادفی، انکار شده است، طوری که آنها نیز چیزی بدهکار جامعه نیستند و از هر گونه وظیفه‌ای در قبال آن معافند. همانطور که به خوبی می‌دانیم، این نقطه آغاز تحلیل مارکسی است: "پرولتاریا" معرف آن عنصر "غیر عقلانی" تمامیت اجتماعی "عقلانی" است، "سهم بی‌سهمان" غیر قابل شمارش؛ عنصری که به طور نظام‌مند توسط کلیت اجتماعی "عقلانی" تولید می‌شود و همزمان حقوق اساسی برساننده‌ی این کلیت را انکار می‌کند.

پس خشونت الهی چیست؟ می‌توان تعریف شکلی بسیار دقیقی از جایگاه این خشونت الهی ارائه داد. آلن بدیو به خوبی مازاد برساننده‌ی نمایندگی بر نمایندگی شده را تشریح کرده است: در سطح قانون، قدرت دولتی تنها علایق/منافع سوژه‌هایش را نمایندگی می‌کند؛ قدرت دولتی به آنها خدمت می‌کند، نسبت به آنها متعهد است و خود تحت نظارت آنهاست. اما در مرتبه‌ی لایه‌ی زیرین ابر خود (superego underside) پیغام عمومی مسئولیت با پیغام وقیح استعمال نامشروط قدرت تکمیل می‌شود: قوانین واقعاً مرا مقید نمی‌کنند، من می‌توانم هر آنچه که می‌خواهم با تو بکنم، اگر بخواهم می‌توانم با تو همچون یک مجرم رفتار کنم، اگر اراده کنم می‌توانم تو را نابود کنم. ... این مازاد وقیح یک جز اساسی مفهوم حاکمیت (sovereignty) است. در اینجا بی‌تقارنی، [امری] ساختاری است؛ به این معنا که قانون تنها در صورتی می‌تواند اقتدار خود را حفظ کند که اگر سوژه‌ها در آن بازتابی از آن اعلان درونی نامشروط وقیح را بشنوند. و "خشونت الهی" مردم نیز به همین مازاد قدرت مرتبط است: این خشونت [الهی] نقطه مقابل آن یکی [مازاد قدرت] است. خشونت الهی، مازاد قدرت را نشانه می‌رود و [سرانجام] آن را نابود می‌سازد.

شش) این بدیل که "یا برای [کسب] قدرت حکومتی مبارزه کن (که ما را شبیه چیزی می‌سازد که با آن در نبردیم) و یا به مقاومتی با حفظ فاصله از حکومت پس بنشین" نادرست است؛ هر دو گزاره‌ی این فرمولبندی بر پیش‌فرض یکسانی تکیه دارند: اینکه یک شکل حکومت، شیوه‌ای که ما آن را می‌شناسیم، بناست که [همواره] پابرجا بماند، طوری که همه‌ی آنچه که ما می‌توانیم انجام دهیم آن است که یا حکمرانی را به عهده بگیریم یا فاصله‌ی خود را با آن حفظ کنیم. اینجا باید بی‌پروا آموزه‌[های] لنین در "دولت و انقلاب" را تکرار کرد: هدف خشونت انقلابی آن نیست که قدرت دولتی را تسخیر کند،

بلکه [آماجش] آن است که این قدرت را دگرگون سازد و کارکردهایش و نیز ارتباطش با بنیادهایش و غیره را به طور رادیکال تغییر دهد. در اینجا مولفه‌ی کلیدی "دیکتاتوری پرولتاریا" نهفته است. بولن سومای (Bulent Somay) درست می‌گفت وقتی (در اثرش به نام "ارتباط شخصی") به این نکته اشاره می‌کرد که آنچه پرولتاریا را شایسته‌ی ایفای این نقش [قرار گرفتن در این جایگاه تاریخی] می‌سازد در نهایت یک ویژگی منفی است: همه‌ی طبقات دیگر به طور بالقوه قادرند به جایگاه "طبقه‌ی حاکم" برسند، یعنی بر ساختن خود به عنوان طبقه‌ای که دستگاه حکومتی را کنترل می‌کند.

آنچه که به طبقه‌ی کارگر عاملیت می‌بخشد و رسالتی را به او واگذار می‌کند نه فقر و بی‌چیزی‌اش، نه تشکیلات مبارز و شبه نظامی آن و نه مجاورتش به ابزار (عمدتاً صنعتی) تولید است. [بلکه] تنها ناتوانی طبقه‌ی کارگر در سازماندهی خود به مثابه طبقه‌ی حاکم است که چنین ماموریتی را به این طبقه واگذار می‌کند.

از چنین بینشی باید تنها به این نتیجه رسید که: [اصطلاح] "دیکتاتوری پرولتاریا" نوعی ترکیب متناقض‌نمای ضروری است، نه شکلی حکومتی که در آن پرولتاریا [جایگاه] طبقه‌ی حاکم را در اختیار دارد. ما تنها زمانی به طور موثر با "دیکتاتوری پرولتاریا" مواجه خواهیم بود که خود دولت به طور بنیادی دگرگون شده باشد و [تحقق] این [امر] با تکیه بر اشکال جدیدی از مشارکت مردمی خواهد بود. این امر [خود] دلیلی است بر اینکه چرا در این حقیقت که در اوج دوران استالینیسیم، زمانی که کل عمارت سوسیالیستی توسط پاکسازی‌ها متلاشی شده بود، قانون اساسی جدید نمایانگر پایان خصلت طبقاتی قدرت [حکومت] شوروی بود، چیزی بیش از یک ریاکاری وجود دارد (حق رای به اعضای طبقاتی اعاده شد که پیشتر از آن محروم شده بودند) و اینکه چرا رژیم‌های سوسیالیستی به عنوان "دموکراسی‌های مردمی" (people's democracies) نامیده می‌شدند، که خود نشانه‌ی محکمی است از اینکه آنها "دیکتاتوری پرولتاریا" نبودند. جایی که دموکراسی کافی نیست ناشی از مزاد بر سازنده‌ی نمایندگی بر نمایندگی شده است.

دموکراسی، حداقلی از بیگانگی را فرض می‌گیرد: آنهایی که قدرت را اعمال می‌کنند تنها در صورتی می‌توانند پاسخگوی مردم باشند که یک فاصله‌ی حداقلی از نمایندگی میان آنها و مردم وجود داشته باشد. در تمامیت‌گرایی این فاصله لغو می‌شود و چنین فرض گرفته می‌شود که رهبر مستقیماً خواست مردم را عرضه می‌کند. البته نتیجه‌ی این امر آن است که مردم واقعی باز هم به طور رادیکال‌تری در [وجود] رهبرشان بیگانه می‌شوند: او مستقیماً چیزی است که آنها "واقعا هستند"، هویت حقیقی آنها، آرزوها و علایق حقیقی آنها، بر خلاف آرزوها و علایق "تجربی/واقعی"شان. بر خلاف قدرت اقتدارگرایی بیگانه

شده از سوژه‌هایش، مردم (در اینجا مردم واقعی: empirical people) از خودشان بیگانه می‌شوند.

البته این [امر] به هیچ روی بر جانبداری از دموکراسی و طرد "تمامیت‌گرایی" (totalitarianism) دلالت ندارد: برعکس، دقیقه‌ای از حقیقت در "تمامیت‌گرایی" وجود دارد. هگل پیش از این نشان داده است که نمایندگی سیاسی به معنای آن نیست که مردم از پیش از آنچه می‌خواهند آگاهند و نماینده‌هایشان را برای دفاع از خواسته‌هایشان به خدمت می‌گیرند. آنها تنها به طور «در خود» (in itself) از خواسته‌هایشان آگاهند؛ این رهبر آنهاست که خواسته‌هایشان را مدون کرده و آنها را به قالب هدف در می‌آورد و [به این ترتیب] آنها را "برای خود" (for itself) می‌سازد. از این رو منطق تمامیت‌گرا (totalitarian logic) تصریح می‌کند و برقرار/تثبیت می‌گرداند شکافی را که همیشه از درون "مردم" نمایندگی شده عبور می‌کند.

در اینجا باید مراقب باشیم تا به یک نتیجه‌گیری افراطی درباره‌ی شخص رهبر تن ندهیم: دموکراسی به عنوان یک رژیم نمی‌تواند از سکون فایده‌اندیش عملگرایانه فراتر برود. دموکراسی نمی‌تواند منطق "خدمت‌رسانی به اموال و منافع" را به تعلیق در آورد؛ در نتیجه، به همین منوال، هیچ گونه خود-کاوی (self-analysis) در میان نیست؛ چرا که تغییر روانکاوانه (analytic change) تنها از طریق رابطه‌ی انتقالی با چهره‌ی خارجی روانکاو (analyst) رخ می‌دهد؛ برای به راه افتادن اشتیاق به یک جنبش، رهبر لازم است، تا موجب تغییر رادیکال در جایگاه سوژگی پیروانش گردد، تا هویت آنها را دستخوش "قلب ماهیت" (transubstantiate) کند.

معنای این [حرف] آن است که پرسش نهایی قدرت آن نیست که "آیا این [قدرت] دموکراتیک هست یا نه" بلکه [باید پرسید]: خصلت ویژه (مضمون اجتماعی) "مازاد اقتدارگرایانه" ای که به قدرت حاکم مربوط می‌شود چیست؛ مستقل از خصلت دموکراتیک یا غیردموکراتیک آن. در این سطح است که مفهوم "دیکتاتوری پرولتاریا" عمل می‌کند: [مفهومی که] در آن "مازاد اقتدارگرایانه"ی (totalitarian excess) قدرت در سمت "سهم بی‌سهمان" جای دارد، نه در سمت نظم سلسله مراتبی اجتماعی. به بیان صریح‌تر، در نهایت آنها [پرولتاریا] به معنای واقعی کلمه اقتدار (حکمران‌وایی) در قدرتند. یعنی این گونه نیست که فقط نمایندگان مقطعی آنها فضای خالی قدرت را اشغال کنند، بلکه آنها به طور بسیار رادیکال‌تری فضای نمایندگی دولتی را در جهت خودشان می‌پیچانند [منحرف می‌کنند].

[بر این مبنا] می‌توان چنین استدلال کرد که چاوز یا مورالس در جهت آنچه که می‌تواند شکل امروزی "دیکتاتوری پرولتاریا" باشد حرکت می‌کنند: اگر چه [آنان] با بسیاری از عاملین [اجتماعی] و جنبش‌ها تعامل دارند و آنها را به حمایت از خود متمایل می‌کنند،

دولت‌های آنها به طور آشکاری پیوند ممتاز و ویژه‌ای دارند با محرومان حاشیه‌ی شهرها (the favelas). او سرانجام رئیس جمهور آنهاست و آنها نیروی هژمونیک حامی حکومت او هستند. [اگر چه] چاوز همچنان به حکومت انتخاباتی دموکراتیک پایبند است، [اما] واضح است که تعهد اساسی و منبع مشروعیت او در آنجا نیست، بلکه در رابطه‌ی برگزیده‌ای است که او با محرومان حاشیه‌ی شهرها دارد. [و] این همان "دیکتاتوری پرولتاریا" در قالب دموکراسی است.

درباره‌ی ریاکاری چپ غربی می‌توان به این ماجرای قانع‌کننده اشاره کرد که این جریان "مقاومت" لیبرالی خارق‌العاده‌ای را که در جامعه‌ی مدنی ایران جریان دارد نادیده می‌گیرد: از آنجا که مراجع روشنفکری غربی این "مقاومت" چهره‌هایی نظیر هابرماس و آرنت و رورتی و حتی [آنتونی] گینز هستند، نه دار و دسته‌ی ضدامپریالیست‌های "رادیکال"، چپ [غربی] به اخراج از کار و دستگیری شخصیت‌های برجسته [و موثر] این جنبش و غیره اعتراضی نمی‌کند. با دفاع آنان از "موضوعات کسل‌کننده" ای مثل تقسیم قدرت، مشروعیت دموکراتیک، دفاع قانونی از حقوق بشر و غیره، فعالین این جنبش مورد بدگمانی‌اند و به قدر کافی "ضدامپریالیست" و ضدآمریکایی به نظر نمی‌رسند. اما با این وجود باید پرسش بنیادی‌تری را طرح کرد: آیا دموکراسی لیبرال قادر است راهکاری حقیقی برای خلاصی از رژیم‌های بنیادگرای مذهبی عرضه کند یا اینکه این گونه رژیم‌ها خود نشانگان بیماری (symptom) لیبرال دموکراسی هستند؟ درباره‌ی مواردی نظیر الجزایر یا سرزمین فلسطین که یک انتخابات "آزاد" دموکراتیک، "بنیادگرایان" را به قدرت می‌رساند چه باید کرد؟

هنگامی که رزا لوکزامبورگ نوشت: "دیکتاتوری در بردارنده‌ی راهی است که در آن دموکراسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، نه [راهی برای] لغو آن"، منظور او آن نبود که دموکراسی یک چارچوب خالی است که می‌تواند توسط عاملان سیاسی مختلف مورد استفاده قرار گیرد (هیتلر هم کمابیش از طریق انتخابات آزاد دموکراتیک به قدرت رسید)؛ بلکه منظور او آن بود که یک "پایه‌ی طبقاتی" در این چارچوب (فرایندی) بسیار خالی حک شده است. به همین دلیل است که وجه مشخصه‌ی (signe de reconnaissance) چپ‌هایی که از مجرای انتخابات به قدرت رسیدند آن است که در جهت "تغییر قوانین" حرکت می‌کنند تا نه تنها مکانیزم‌های انتخاباتی و حکومتی را تغییر دهند، بلکه کل منطق فضای سیاسی را دگرگون سازند (با تکیه بر قدرت جنبش‌های به حرکت در آمده و با القای اشکال متفاوت خودسازمان‌یابی (self-organization) و غیره). آنها برای آنکه هژمونی پایه‌های [اجتماعی] خود را محفوظ بدارند توسط دریافت صحیح‌شان از "پایه‌ی طبقاتی" قالب دموکراتیک هدایت می‌شوند.

پانوشت:

طرح نپ: طرح "اقتصاد سیاسی نوین" (NEP: the New Economic Policy) که توسط اتحاد جماهیر شوروی در پایان جنگ داخلی (۱۹۲۱) اتخاذ شد و حدوداً تا سال ۱۹۲۸ تداوم یافت. بر مبنای این سیاست اقتصادی سطح محدودی از مالکیت خصوصی و مبادله‌ی بازار مجاز شمرده شده و رواج داشت.



دموکراسی محدود و نامحدود

ژان لوک نانسی
آرش کیا

آیا اساساً دموکرات خواندن چیزی یا کسی معنادار است؟ واضح است که شنیدن دو سویه‌ی متضاد پاسخ‌ها دور از ذهن نیست. امکان دارد شخصی پاسخ دهد که نه! کاملاً بی معنی است. دیگر زمان این که چیزی را به کسی نسبت دهیم گذشته است. از سوی دیگر، شاید این پاسخ را بشنویم: بله البته!! با توجه به این که به هر جا نگاه می‌کنیم برابری، عدالت و آزادی از سوی پلوتوکراسی‌ها (Plutocracies)، تکنوکراسی‌ها (Technocracies) و مافیوکراسی‌ها (Mafiocracies) در معرض تهدید است، دموکرات خواندن بسیار هم معنادار است.

دموکراسی به نمود بارزی از قدرت از دست رفته تبدیل شده است بدین معنی که هم مفهومی شده عصای دست مقامات عالی‌رتبه و هم به نوعی به تنها ابزار دستیابی به منافع مشترک بدل شده است. آن چنان بزرگ شده که دیگر نه می‌تواند مشکلی ایجاد کند و نه توان آن را دارد که دست کم راه حلی را پیشنهاد دهد. به نظر می‌رسد آن چه در

حال حاضر در جریان است تنها بحث‌های حاشیه‌ای در مورد تفاوت‌های سیستم‌های مختلف دموکراتیک و میزان قابل درک بودن‌شان است. در مجموع دموکراسی ملغمه‌ای شده از همه چیز - سیاست، اخلاق، قانون، تمدن - و در عین حال خالی از هر معنایی است.

ما باید این بی‌اهمیت شدن دموکراسی را جدی بگیریم و همچون خواننده‌ی پرسشگری باشیم که دست این پوچی را رو می‌کند. کمکی که از دست اندیشه در شرایط فعلی بر می‌آید این است که اجازه ندهد تا حس عمومی ما از یابوپردازی‌های سبکسرانه‌ی بارور شود که دموکراسی پوچی را مجبور می‌کند تا برای محاکمه در دادگاه عقل حاضر شود.

برای باز کردن بحث اجازه دهید به این استعاره‌ی کانتی متوسل شوم که می‌خواهد بگوید: "دیگر نمی‌توان تمایز بین معرفت یک شی از دید یک شخص و معرفت یک شخص بدون وجود شی را به سادگی نادیده گرفت." چرا که حقیقتاً فکر می‌کنم ما تحت همان فشاری هستیم که کانت را به طرح پرسش‌های انتقادی در زمینه‌ی آنچه دقیقاً به معنای معرفت بکار برده می‌شد مجبور نمود. معتقدم که امروز ما متعهدیم تا به مرور زمان توانایی مرکزکشی روشن و نامتناقضی را بین دو مفهوم ارزش و پی‌آمد - که با هم در مخدوش‌سازی واژه‌ی دموکراسی نقش پیدا کرده‌اند- در خود ایجاد کنیم.

اگر من بخواهم این قیاس کانتی را بسط دهم یک وجه آن همان است که کانت آن را "فهم" می‌خواند. بر این مبنا، می‌توان دموکراسی را به معنای شرایطی دانست که در صورتی که هیچ اصل تعدیل‌ساز ماورای مقررات وجود نداشته باشد تحت آن شرایط دولت و سازمان، بالفعل امکان‌پذیر هستند. (برای فهم بهتر این استدلال باید این فرض را بپذیرید که نه نوع بشر و نه قانون و حق، ارزش ماورای مقرراتی ندارند)

وجه دیگر آن شبیه‌همانی است که کانت آن را "عقل" می‌خواند. بر اساس این قیاس، دموکراسی وظیفه‌ی برگزیدن ایده‌های نوع بشر و یا جهان را بر عهده دارد. تا جایی که این ایده‌ها ظرفیت‌هایی را می‌سازند که تبدیل شدن ایده به سوژه‌هایی نامحدود، متعال و خودمختار را در پی دارند. هرچند که با باورمندی به این ایده‌ها، ایمان به دنیاهایی فراتر از این دنیا انکار می‌شود اما این ایده‌ها به نوعی خودشان و فردیت نوع بشر را مقدس در نظر می‌گیرند.

این مورد توافقی دومی در هیچ لغتنامه‌ای یافت نمی‌شود و مطمئناً به عنوان معنای مناسب و رایج دموکراسی خوانده نمی‌شود. اما این دقیقاً بهترین وصله‌ای است که به دموکراسی می‌چسبد. با این وجود، دموکراسی وعده‌ی بسط آزادی همه‌ی ابنا بشر در چهارچوب برابری را می‌دهد. بدین معنا که، دموکراسی مدرن - به شکل مطلق و هستی‌شناسانه‌ای - نه تنها شهروندان بلکه وجود انسانی را درگیر می‌کند. شاید بهتر است بگوییم که دموکراسی منجر به ادغام شهروندی در وجود انسانی می‌شود. در هر صورت،

دموکراسی مدرن به چیزی فراتر از یک جهش سیاسی بازمی‌گردد. در این‌جا ما درباره‌ی جهشی عمیق در فرهنگ و تمدن صحبت می‌کنیم که تناسبی مردم‌شناسانه با جهش‌های اقتصادی و تکنولوژیکی که به دنبالش می‌آیند دارد. به همین دلیل است که من نمی‌توانم قرارداد روسو را تنها به عنوان فرآیند نهادینه کردن یک بدنه‌ی سیاسی تلقی کنم برعکس آن را فرآیندی در نظر می‌گیرم که خود بشری را یعنی انسانیت بشری را به گونه‌ای دیگر بازتولید می‌کند.

۲

برای این که یک واژه دچار ابهام شود، نوعی دو پهلویی یا سردرگمی و عدم شفافیت باید بر ریشه‌ی معنایی آن چیره شود. منظور از ریشه‌ی معنایی درست همان جایی است که این واژه در آن‌جا تولد یافته و از آن نشأت گرفته است. در مورد دموکراسی ریشه‌ی معنایی ثبت شده‌اش، برگرفته از سیاست است و جدای از دوگانگی و دو پهلویی ساختاری که در این واژه مشهود است، ابهام دیگری نیز در واژه‌ی دموکراسی آشکارا قابل درک است. به نظر می‌رسد این ابهام از جنس یک درک بیمارگونه و یا تعدیل بیمارگونه باشد که به شکلی در این واژه جریان پیدا کرده است. اگر گستره‌ی زمانی مفروض‌مان را از یونانی‌ها تا به امروز در نظر بگیریم، می‌توان گفت، سیاست همواره بر مقرارت صرف در زمینه‌ی زیست مشترک دلالت ضمنی داشته است. از سوی دیگر به نظر می‌رسد این واژه، تلقی ویژه‌ای باشد از نوعی پنداشت آسمانی که می‌توان از معنا و حقیقت این زیست مشترک دریافت نمود.

سیاست، زمانی که قدرتی را نمایندگی می‌کند می‌تواند نشان از اعمال قدرتی باشد که در پی مصادره‌ی تمامیت زیست فردی و جمعی است. این همان لحظه‌ای از سیاست است که آشکارا حوزه‌ی عمل خود را متمایز می‌سازد. تعجبی ندارد اگر آن لحظه، پنداری آسمانی انگاشته شود. همچون یک صورت فلکی که به دنبال تثبیت حکمرانی بر تلاش‌های بزرگی است که دستاوردهای سیاسی قرن بیستم ثمره‌ی آن‌ها است. بنابراین شگفت‌آور نیست که در سیاست، ما شاهد مدیریت صرف روابط هستیم و وجود نیروهایی خودم‌تعال را می‌بینیم که از وجودی مشترک (l'etrecomtnun) پیشی گرفته‌اند. هر آن‌چه که این موقعیت خودم‌تعال از آن به نام مردم، جامعه و یا حتی جمهوری یاد می‌کند - حتی اگر به این معنا باشد که حوزه‌ای مجزا که برچسب سیاسی خورده است ناپدید شود یا در حکومت جذب یا حل شود - دقیقاً انعکاس فشاری در قلب سیاست است که نشان‌گر نوعی برتری‌جویی از خویش‌تن است. درست در جایی خارج از این کانون فشار است که این خودتعالی و خودپیشی گرفتن اتفاق می‌افتد و این همان جایی است که ابهام و بی‌مفهومی واژه‌ی دموکراسی از آن استنباط می‌شود.

بنابراین تا این جا به نظر می‌رسد سیاست، جایی است که همه چیز از آن ناشی می‌شود و بعد از این هم همه چیز در راستای سیاست به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد. ما هم اغلب با تنبلی خاصی فرض می‌کنیم که همه کس و همه چیز سیاسی است. البته شکی وجود ندارد که قدرت در همه جا ساری و جاری است اما سیاست مقوله‌ی دیگری است و همیشه در همه جا حضور ندارد. سیاست هم همچون فلسفه در زمره‌ی ابداعات یونانی‌ها است و به مانند فلسفه، ابداعی است که در پی زوال حضور ماوراءالطبیعه (به عنوان مثال فرقه‌ی ارضی) و کم رنگ شدن حکومت دین‌سالار از آن رونمایی شده است. به بیان دیگر زمانی نظام سیاسی متولد می‌شود که خدای خدایان پس می‌رود.

دموکراسی بیش از هر چیز دیگری، نمودی دیگرگونه از دین‌سالاری است. چرا که به مانند نظام دین‌سالار، دست‌آوردش چیزی جز توزیع از بالا به پایین قانونی دیگر - متفاوت از قانون نظام دین‌سالار - نیست. اما قانون به خودی خود ویژگی منحصر به فردی دارد. قانون باید وضع شود آن هم درست زمانی که خودش را ابداع می‌کند. به نظر می‌رسد به دلایل قابل فهمی ما تمایل داریم تا دموکراسی آنتی را رنگارنگ به تصویر بکشیم. آنتی که اگر تاریخش را به دقت مطالعه کنید، متوجه می‌شوید که از ابتدا ناآرامی خاصی در آن ریشه دوانده است. ناآرامی‌ای که ریشه‌اش در این نیاز مداوم به باز ابداع قانون است که هرگز این نیاز برطرف نمی‌شود. تمام تلاش‌های سقراط و افلاطون که در زمینه‌ی کنکاش در مورد لوگوکراسی صورت گرفت، آشکار کننده‌ی پشت صحنه‌ای است که عزمش را جزم کرده بود تا نقصان‌های دموکراسی را برطرف سازد. مهمترین آن تلاشی بود که با ظهور حکومت و حق حاکمیت حکومت در زمینه‌ی تبدیل قانون عمومی به یک خودمختاری قاطعانه صورت گرفت.

دموکراسی مدرن با انتقال حق حاکمیت به مردم به ترکیدن این حباب که پادشاهی حقی الهی است منجر شد. حبابی که تا آن زمان به شکل حقی الهی پنهان نگاه داشته شده بود. افزون بر آن، این آگاهی پرده از این واقعیت برداشت که حق حاکمیت نه مبتنی بر عقل کلان است و نه این که براساس اسطوره و افسانه بنا شده است. بدین ترتیب پدیده‌ی دموکراسی از بدو تولدش یعنی دموکراسی روسویی خودش را بدون شالوده یا بنیاد عرضه نمود. این ویژگی بی بنیاد بودن، نعمت و هم‌زمان نقصانی بود که هیچ‌گاه این گونه مشتاقانه که ما حسش می‌کنیم احساس نشد.

اکنون وظیفه‌ی ماست که تلاش کنیم و دریابیم این نعمت و نقصان به ترتیب ما را به کجا رهنمون می‌شوند.

می‌توانیم از این مشاهده آغاز کنیم که دموکراسی از اولین واگویی‌هایش همواره با "دین مدنی" همراه بوده است. به بیان دیگر به محض آن که دموکراسی اعتماد به نفس خود را

پیدا نمود، به این آگاهی دست یافت که نیاز دارد تا دین‌سالاری را خنثی نماید. این فرآیند خنثی‌سازی البته نه با سکولاریزه کردن بلکه با ابداع یک معادل کارکردی (نه یک جانشین) که بتواند قوانین را از بالا به پایین صادر نماید رنگ و سوی حقیقت به خود گرفت. در واقع دموکراسی به نقش دهنده‌ای نیاز پیدا کرد که به واسطه‌ی آن بتواند نقش حمایتی که در پی‌ریزی بنیان دموکراسی یعنی "قانون" جستجو می‌کرد را تمام و کمال ایفا نماید و از این‌جا بود که نیاز دموکراسی به دینی که بتواند بدون پشتوانه‌ی قانون، موجودیت سیاسی خود را برکت دهد معنا یافت.

بنابراین آنتی‌ها و رمی‌ها در کنار نظام دموکراتیک، دین‌های سیاسی خود را داشتند. اما این دین‌ها هرگز قیومیت سیاسی مورد نظرشان را به تصرف خود درنیاوردند بلکه برعکس ردایی را بر تن کردند که سوژه‌ی پوشیدنش بودند. اصلاً تصادفی نبود که سقراط به بی‌تقوایی نسبت به دین مدنی آنتی‌ها محکوم شد. انشعاب مسیحیت از نظام دین‌سالار یهودی و دین مدنی رومی‌ها هم پدیده‌ای تصادفی نبود. البته مسیحیت بعدها به دلیل این که ایمانش را به جمهوری از دست داد، ضعیف شد. فلسفه و مسیحیت هر دو تحت تاثیر افول مزمین دین مدنی در دوران باستان قرار گرفتند. مسیحیت بیشتر از یک نظام دین‌سالار و یا یک دین مدنی بود. اتصال یا پیوستگی تاج و تخت و محراب در مسیحیت همیشه ابهام‌آمیز بوده است. این اتصال امری مرتبط، گسسته، تفکیک شده و رقابتی بود. شکل‌های جدید دین مدنی همه یا مستقیماً شاخه‌های مسیحیت بودند (در آمریکا) و یا تقلیدی از مسیحیت بودند (در فرانسه). اما همیشه در قید و بند بیشتر مدنی بودن قرار داشتند تا بیشتر دینی بودن و در هر حالتی به محض این که ما در زمینه‌ی واژه‌ها و معانی‌شان بحث می‌کنیم بیشتر سیاسی می‌شوند تا معنوی.

ما کمتر بر روی رابطه‌ی افلاطون با دموکراسی متمرکز شدیم. این شاید به علت احترامی باشد که برای افلاطون به عنوان فیلسوف قائل هستیم. فیلسوفی که شاید از نظر تاریخی نتوان او را اولین فیلسوف دانست اما به طور حتم یکی از بنیان‌گذاران فلسفه است. اما این بی‌تناسبی بین احترام ما به او و عادات دموکرات‌گونه‌ی ما سبب می‌شود تا خصومتش را نسبت به رژیم آتن ببینیم. خصومتی که در وحله‌ی اول می‌توان آن را به طرز فکر اریستوکرات‌گونه‌اش منتسب کرد. اما این دشمنی با دموکراسی بسیار عمیق‌تر از این‌هاست: انتقاد افلاطون از دموکراسی به سبب آن است که دموکراسی را مبتنی بر حقیقت نمی‌داند و بنابراین از همان بدو تولد آن را پدیده‌ای نامشروع می‌خواند. سوءظن نسبت به خدایان و اسطوره‌ها به طور کلی چشم‌انداز جدیدی را باز می‌کند. افقی که چشم‌انداز یک بنیان‌شهر (پولیس) است در برابر عقل (لوگوس) (این درست مثل وحدانیت خداست در برابر تئوس).

از آن پس تاریخ ما دو آلترناتیو پیدا کرد: یکی سیاست (با قانون) که بی بنیان است و بایستی به همین صورت باقی بماند و شق دیگر، آن است که در جستجوی چیزی باشد به عنوان پایه و بنیان - یک دلیل کافی- a la Leibniz. در حالت اول به دلیل فقدان توجیه‌گر(ها)، سیاست خود را با انگاره‌هایی مانند امنیت، منافع متقابل، حفاظت در برابر طبیعت و جامعه‌گریزی یا مردم‌گریزی راضی و خرسند می‌کند. در شق دوم عقل یا خرد استنادی (حق الهی یا خرد حکومتی، ملی یا نهاد بین‌المللی) در شکل یک پنداشت مشترک آسمانی متعالی ظهور کرده و به سلطه و سرکوب تبدیل می‌شود.

به تبع آن، اتفاقی که می‌افتد آن است که سرنوشت مفهوم انقلاب در تنش بین این دو آلترناتیو مستهلک می‌شود. دموکراسی که بیرون می‌آید انقلاب را طلب می‌کند: یک انتقال در پایه‌های سیاست، یک پذیرش بی پرده از عدم وجود پایه و اساس. اما یک انقلاب به انجام رسیده - یک انقلاب ۳۶۰ درجه‌ای- موقعیت را برمی‌گرداند به همان نقطه‌ی بنیانی که قرار بود باشد. دموکراسی اما از هم گسیخته‌اش می‌کند؛ انقلاب را به تعویق می‌اندازد. در سال‌های اخیر متفکران رنگارنگی تعامل‌شان را در تعلیق انقلاب به عنوان گزینه‌ی آزار مستمر به جای سرنوشتی حکومت به ما عرضه کرده‌اند. در هنگامه‌ی خیزش‌های اجتماعی، مخالفت‌شان را با تحکیم جایگاه حکومت انقلابی ابراز کرده‌اند و در سیاست، سعی کرده‌اند بازتولید مداوم شورش، نقد و براندازی را به عنوان یک ادعای بنیادین عریان نمایند. واژه‌ی حکومت به معنای واقعی کلمه به مفهوم چیزی است که برپا شده، متعهد شده و قاعدتا بر مبنای حقیقت است. این ایده‌ها این محتوای واقعی را آشکار می‌کنند که سیاست یک پنداشت آسمانی یا انسانی یا جهانی نیست (چون در حال حاضر بشر، طبیعت و کهکشان تفکیک ناپذیرند). این ایده‌ها قدم‌های اساسی هستند برای پرده برداشتن از یکی از اوهام بزرگ مدرنیته، وهمی که اشتیاق شدیدی به ناپدید شدن در همه‌ی جهات در حکومت به وجود می‌آورد به این امید که اساس به رسمیت شناخته نشده‌اش با یک بنیان مبتنی بر حقیقت جایگزین شود. و کجا این حقیقت مستقر می‌شود؟ در ستایش اغراق‌آمیز دموکراتیک از مردم و جهان به عنوان حوزه‌ی از عدالت، برابری، برادری و رهایی از هر نوع قدرت.

حالا لازم است یک گام دیگر به جلو برداریم، شروع کنیم به فکر کردن درباره‌ی این‌که چطور سیاست بدون بنیان، سیاست در یک حالت انقلاب دائم (اگر آن بیان بتواند باقی بماند) باید به حوزه‌هایی - که در واقع نسبت به آن بیگانه هستند- اجازه دهد تا به طور مستقل گسترش یابند. حوزه‌های مورد نظر من حوزه‌هایی حقیقت‌محور و معنامحور هستند همان‌هایی که کمابیش برجسب‌هایی همچون هنر، فکر، عشق، میل خورده‌اند و تمامی راه‌های ممکن دیگری که رابطه با لایتناهی را تعیین می‌کنند یا بهتر است بگوییم مناسبات نامحدود را تعریف می‌کنند.

حالتی را در نظر بگیرید که در آن، این حوزه‌ها با حوزه‌ی سیاسی خاصی نامتجانس باشند که این عدم تجانس خود ریشه در یک ضرورت سیاسی دارد. در حالی که آنچه استنباط ما از رفتار دموکراتیک خوانده می‌شود تمایل دارد تا بر خلاف انتظار، این حوزه‌ها را متجانس قلمداد کند. حتی اگر همه‌ی این‌ها به شکلی ابهام‌آمیز و پیچیده باقی بمانند این تجانس مفروض گمراه‌مان می‌کند.

۶

پیش از آن که ادامه بدهیم، اجازه دهید برای لحظه‌ای هم شده درنگ کرده و اندکی تاملی زبان‌شناسانه به خرج دهیم. شاید به این دلیل که پردازش ریشه‌شناسی واژه‌ها، ذاتاً امری معناساز است، شاید هم بدین سبب که زبان یک تصادف تاریخی را در درون خود حمل می‌کند. این‌ها همان دو عنصری هستند (ریشه‌شناسی و تاریخ) که بیان مجزای‌شان به ویژه بیان مجزای زمانی آن‌ها که برای آرایش و تکامل زبانی باید کنار هم قرار گیرند، بسیار سخت و ناممکن است. اما هر یک از عناصر بالا که مورد نظرمان باشد، به نظر می‌رسد وضعیت حال حاضر لغت‌نامه‌ی سیاسی ماست که خوراک ذهنی ما را تامین می‌کند. دموکراسی ترکیبی از دو ریشه‌ی لغوی است که دومی یعنی -کراسی به زور و اعمال خشونت اشاره دارد برخلاف ریشه -آرشی که منسوب است به قدرتی که تحکیم می‌شود و به واسطه‌ی برخی اصول مشروعیت پیدا می‌کند. نکته‌ی مورد اشاره در بازخوانی تمایز بین این دو مجموعه نکته‌ی روشنی است. اولی پلوتوکراسی، آریستوکراسی، تئوکراسی، تکنوکراسی و اتوکراسی و حتی بوروکراسی (و یا حتی آکلوکراسی یا قدرت اوباشان) را شامل می‌شود و دومی مون‌آرشی (Monarchy)، آن‌آرشی (Anarchy)، هیرآرشی (Hierarchy)، اولیگ‌آرشی (Oligarchy) را در برمی‌گیرد.

یک تحلیل دقیق تاریخی در زمینه‌ی این اصطلاحات و بسیاری از اصطلاحات جالب دیگری که به ذهن متبادر می‌شوند مانند نوم‌آرشی (Nomarchy)، تترآرشی (Tetrarchy)، فیزیوکراسی (Physiocracy)، مدیوکراسی (Mediocracy) توجه ما را به این روند جلب می‌کند که چگونه زبان‌ها به واسطه‌ی عصر تاریخی، سطح اجتماعی و ریشه‌ی زبانی‌شان از یکدیگر متمایز می‌شوند. توجه به این روند می‌تواند ما را به جایی بسیار دورتر از آن جایی که هستیم ببرد. اما حتی بدون توجه به این جزئیات هم خوانندگان هیچ مشکلی در درک تمایزی که بین -کراسی و -آرشی وجود دارد نخواهند داشت. منظور تفاوت بین -کراسی است که دلالت ضمنی دارد بر سلطه‌ای که از زور ناشی می‌شود با پسوند -آرشی که بر یک سری اصول بنیان‌ساز و زمینه‌ساز دلالت دارد. در این بین به نکته‌ی استنباطی جالب توجهی نیز می‌توان دست یافت: این‌که به نظر می‌رسد ابداع‌گر واژه‌ی تئوکراسی به طور ضمنی در حال نقد مشروعیت حاکمیت مستقیم الهی بوده است و یا ابداع‌گر آریستوکراسی نیز اشاره‌ی ضمنی داشته به

یک تناقض بین ایده‌ای که برخی از مردم بهترین هستند و واقعیت قدرتی که خودسرانه از سوی نخبگان اعمال می‌شود.

اما این زبان‌شناسی به همین اندازه کافی است. دریافتی که از این تامل مختصر زبان‌شناسانه نصیب‌مان شده، این نکته است که به نظر می‌رسد کلمه‌ی دموکراسی، درون خود مانعی در برابر امکان تحقق یک اصل بنیادین دارد. من کمی هم جلوتر می‌روم و ادعا می‌کنم دموکراسی اصولاً بر یک عنصر آن‌آرشی (آنارشی - Anarchy) دلالت دارد. شما ممکن است حتی آن را آن‌آرشی قاعده‌مند بدانید اگر آن اسم و صفت بتوانند با هم همراه شوند.

هیچ دیم‌آرشی (Demarchy)²، هیچ اصل بنیادینی در مردم وجود ندارد. تنها آکسی‌مورون (Oxymoron) یا بیان مغایر یک اصل که فاقد یک قدرت عالیه است وجود دارد. به همین علت است که حق یا قانونی که نهاد دموکراتیک تولید می‌کند جز ارتباط بی وقفه و فعالش با فقدان پایه و اساس در خودش واقعیتی ندارد. به همین دلیل است که از همان آغاز، دوران مدرن، عبارت قانون/حق طبیعی را ابداع کرد و به همین دلیل است که مفاهیم منتج از آن، هر زمان که اشارات به حقوق بشر و یا حقوق حیوانات، کودکان، جنین، محیط زیست یا حتی خود طبیعت شنیده می‌شود، به غرولندشان ادامه می‌دهند.

در این‌جا نکته‌ای وجود دارد که از آن جایی که پایه نظری‌اش و تبعات آن به خوبی شناخته شده است و ما باید آن را مستقیماً یک بار برای همیشه بفهمیم. این‌که نه تنها چیزی به عنوان سرشت بشری وجود ندارد بلکه نوع بشر مجازاً با هر آنچه شما طبیعت می‌پندارید (یک رده‌ی خودمختار و خودنهایی) قیاس‌ناپذیر است. به این دلیل که تنها مشخصه‌هایی که دارد آن‌هایی هستند که یک سوژه بدون طبیعت دارد یا بسیار دورتر از آن چیزی است که بشود آن را طبیعت نامید. در یک معنای مشخص (یا نابودکننده یا مستعد، بسته به نقطه‌نظر یک شخص) سوژه‌ای غیرطبیعی است.

دموکراسی به عنوان یکی از گونه‌های امر سیاسی، ناتوان از مبتنی بودن بر اصول متعال است. بنابراین تنها چیزی که بناکننده یا پی‌ریزاننده‌ی دموکراسی است یک فقدان است: فقدان هرگونه طبیعت انسانی.

۷

² دیم‌آرشی (Demarchy) شکل خاصی از اداره‌ی جامعه است که در آن حکومت از طریق هیات‌های منصفه‌ی شهروندی اداره می‌شوند. وجه مشخصه‌ی این هیات‌ها روش خاص تصمیم‌گیری آن‌ها است که بر اساس اجماع و توافق عام است و نه بر مبنای شمارش آرا - مترجم

این تغییر اعمال شده در سطح فعالیت‌ها و نهادهای سیاسی چه کارکردی دارد؟ در این بخش، ما به بررسی نتایج این تغییر از نظر قدرت و جامعه‌می‌پردازیم. دموکراسی با قدرت مشکل دارد. به این دلیل که خصوصیات ویژه‌ی ساختاری و رفتاری (ایدیوسینکراتیک) حق یا قانون که پی‌آمد دموکراسی است، دلالت دارد بر ناپدید شدن و یا گرایش به سمت محو شدن هر نمونه‌ی خاص و تفکیک شده‌ای از قدرت (در این‌جا پیدایش و واقعیت، نقطه‌ی اصلی مورد بحث است). همچنان که همه‌ی ما می‌دانیم، وقتی خط و مرزها مبهم و تار می‌شوند دقیقاً در همان زمان مشکلات به وجود می‌آیند. وقتی که گروهی از انسان‌هایی خداگونه در مجمعی دائمی دور هم جمع شده‌اند با نمایندگانی که هر زمانی می‌توانند فرا خوانده شده و برای انجام وظایف مختلف اعزام شوند، ممکن است به شق جداگانه‌ای از قدرت نیازی نباشد. در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، همیشه ایده‌آل پشت سر آن چیزی بوده است که مدل مجمعی یا شورایی خوانده می‌شود. اما نکته این‌جاست که اگرچه نمونه‌های متنوعی از مدیریت مشارکتی یا مشارکت منتج شده از این مدل‌ها در عمل امکان‌پذیر است و شاید نتایج مطلوبی در مقیاس‌های کوچک و متوسط در پی داشته باشند اما امکان عملی نمودن این مدل‌ها به سادگی برای جامعه به عنوان یک کل وجود ندارد.

اما این امکان‌ناپذیری تنها به واسطه‌ی تفاوت در قد و قواره‌ی جامعه‌ی هدف نیست. عامل یا عوامل پایه‌ای در پیدایش این نتیجه سهیم هستند. جامعه محصور در روابط نیست بلکه حتی چیزهایی که در خارج از روابط هم وجود دارند را در بر می‌گیرد. از این منظر، جامعه دقیقاً جایی شروع می‌شود که روابط درونی متوقف می‌شوند، جایی که گروهی به واسطه‌ی روابط خویشاوندی و اشکال توتمی به هم متصل می‌شوند، جایی که اسطوره‌ها متوقف می‌شوند. ممکن است کسی فرض کند که تمایز یا مخالفت – چه آن بخشی که به طور ضمنی دلالت دارد بر تفکر عصر کلاسیک در مورد انسان غیر اجتماعی معاشرتی (کانت) و چه بخشی که از آخر قرن نوزدهم به صراحت به این مقوله پرداخته است- بین "جمع"³ (گروهی از مردم که هویت مشترکی دارند) و "جامعه"⁴ به شکل ارگانیکی به دموکراسی مربوط است. همچنان که اضمحلال زندگی محلی روستایی در مناطق دور افتاده به شکل ارگانیکی به ظهور شهرها مربوط است. عبور از روستا و رسیدن به شهر یا ابرشهرهای مدرن خودش گامی است برای گذر از کیفیت درونی⁵ و رسیدن به کیفیت بیرونی⁶. این کیفیت بیرونی همان مشکل و یا عامل مشکل‌زا است، کیفیت بیرونی‌ای که دموکراسی خوانده می‌شود.

³ Community

⁴ Society

⁵ Interiority

⁶ Exteriority

من از آزادی در استفاده از اصطلاحاتی چون درونی (Interiority) و بیرونی (Exteriority) به شکلی و لنگارانه به عنوان شکلی از مختصرنویسی بهره می‌برم. اما حقیقت این است که آن‌ها ابداعاتی مفید برای بیان جنبه‌های خاصی از جامعه‌ی مدرن (اصطلاح سست‌بنیان دیگر که به خوبی درک شده است) هستند که ای کاش می‌توانستم تفکیک‌شان کنم. جامعه‌ی مدرن به صورت روابط متقابل بیرونی شده‌ی اعضای آن (افراد) که به واسطه‌ی علاقه و قدرت انگیزه پیدا کرده‌اند، موجودیت یافته است. کل مردم‌شناسی به لحظه‌ای بی صدا اشاره دارد که جامعه⁷، اجتماعی بودن⁸، جامعه‌پذیری⁹ یا انجمن¹⁰ را به تصویر می‌کشد. واژه‌ها در حقیقت یک کل متافیزیکی را بر می‌انگیزند. مرتبط شدن یا انجمن‌سازی¹¹ یک کنش بیرونی است که ممکن است به یک کیفیت بیرونی یعنی همراهی در یک اراده¹² به جدا شدن خاتمه پیدا کند. این تمایز درونی/بیرونی آشکارکننده‌ی این واقعیت است که چرا تنها جامعه‌ای که قدرت می‌پوشد همانا خشونت مشروع است. جنبه‌ی درونی شده‌ی آن، مجموعه‌ای از بی شمار جنبه‌های دیگری است که بسته به عملکرد سمبولیک مرتبط با حقیقت درونی گروه‌های زیادی، شکل گرفته است.

حال دوباره برمی‌گردیم به بحث اصلی: مشکلی که دموکراسی با قدرت دارد ناشی از بی میلی ذاتی دموکراسی در استفاده و یا اداره کردن قدرت از نوع بیرونی است. نوعی که چنان چه مورد استفاده قرار گیرد عدم حضور نوع نمادین آن که توسط سرسپردگی به فنودالیسم و وحدت ملی و همه‌ی ادیان -چه مدنی و چه غیر مدنی- حمل می‌شده و می‌شوند را آشکار می‌سازد. از این منظر، نام راستینی که مدت‌ها در یک افق ۱۵۰ ساله دموکراسی را حقیقتاً آبیستن بود، کمونیسم بود. این‌که آیا این کلمه‌ی مخوف به طور کامل به گذشته تعلق دارد یا نه چیزی است که من قصد ورود به آن را ندارم. اما من کمونیسم را دوباره از این منظر چنین تفسیر می‌کنم: به عنوان بیانی از جامعه که قرار است به سمت چیزی فراتر از یک جامعه رانده شود یا تبدیل شدن به اجتماعی با یک حقیقت سمبولیک مخصوص به خودش. این همان ایده‌ای است که پشت کلمه‌ی کمونیسم است اگر شما می‌توانید آن را ایده بنامید؛ به معنای دقیق کلمه قطعاً این ایده یک مفهوم نیست. بیشتر اضطرار یا تکانه‌ای بود در اندیشه که دموکراسی را در برابر ذات خود و هدف نهایی‌اش به پرسش می‌کشید.

به سادگی این یا آن را به خیانت از آرمان کمونیستی متهم کردن رفتاری ناپخته است. آنچه من بدان تاکید می‌کنم این است که هیچ تعهدی براین اساس که ایده‌ی کمونیستی یک

⁷ Society

⁸ Sociality

⁹ Sociability

¹⁰ Association

¹¹ To associate

¹² Will

ایده‌آل (آرمانی و یا عقلانی) باشد وجود نداشت. چرا که هیچ‌گاه قرار نبوده کارکردی همچون تقویت‌گر دیالکتیکی بین فضای آزاد اجتماعی (کیفیت بیرونی) و کمون یا کیفیت درونی اجتماع داشته باشد (همسازی سمبولیک یا هستی‌شناختی). اما قرار بوده مشکلی را ایجاد کند که جامعه به عنوان مثال نتواند بسازد یا با آن روبرو شود: بعد نمادین یا هستی‌شناختی یا صراحتاً معنا و حقیقت با هم بودن به عنوان یک گروه و کمون¹³.
افق کمونیسم آن افقی نبود که ما آن را سیاسی می‌نامیم. کمونیسم جدایی بین سیاست و دیگر حوزه‌های حقیقت و معنا را رد کرد اما این پس زدن خودش امری سیاسی نبود. کمونیسم هرگز این را نفهمید. این کار ماست که آن را درک کنیم. اما برای درک آن، در شرایطی که ما خود را در حال حاضر در آن یافته‌ایم، مهم است که خود را در مورد قدرت فریب ندهیم. قدرت تنها اقتضایی برای استفاده‌ی بیرونی نیست، افساری است تا حدودی موثر بر گرده‌ی بشریت غیر اجتماعی که به انجمن‌سازی و همراهی مجبورش می‌کند. قدرت تنها شی‌ای شهوانی برای اقناع غریزه‌ی بیرونی نیست، در واقع غریبه‌ای سرد یا تمامیتی خصمانه به بدنه‌ی اجتماعی است. مشکل این "بدنه" دقیقاً این است که: آیا جامعه یک بدنه¹⁴ است یا ساختار درونی ارگانیک یا جامعه تنها مجموعه‌ای است حداکثر مستعد سازمان‌یابی؟

این واقعیت که "قدرت"، سازمان‌دهی، مدیریت و کنترل می‌کند به خودی خود دلیلی برای محکوم کردنش به حوزه‌سازی و تفکیک کردن حوزه‌ها نیست. بنابراین جدای از این که ما خود را چگونه کمونیستی می‌دانیم بایستی ضرورت و نیاز حکومت را به قدرت در نظر بگیریم. مشکلاتی نظیر قوانین بین‌الملل و محدودیت‌های حاکمیت کلاسیک این نیاز حکومت به قدرت را همراهی می‌کنند و اعتراضی بدان نیست.

این فراخوانی برای ما به مثابه کنار کشیدن مان از اجتناب‌ناپذیرها نیست. قدرت چیزی فراتر از یک ضرورت اساسی برای دولت است. قدرت نوعی تمنای درونی، یک انگیزه‌ی ناگهانی به تسلط و تکانه‌ای¹⁵ برای تسلیم است. ما نمی‌توانیم تمامی پدیده‌های قدرت (پدیده‌های سیاسی، نمادین، فرهنگی، فکری، کلامی و یا تصویری) را به بازی مکانیکی نیروهایی که سر سازگاری با اخلاق ندارند یا نیروهایی که ایده‌آلی از یک اجتماع عادلانه و برادرانه را بازتولید می‌کنند، تقلیل دهیم. با این حال مخالفتی این‌چنینی، همیشه تجزیه تحلیل ما را از قدرت و اشکال آن لکه‌دار می‌کند. این روندی تقلیل‌گرایانه است و تفاوت میان انگیزه‌ی قدرت و اصرار محض به تحمیل مرگ و نابودی را نادیده می‌گیرد. انگیزه‌ی قدرت، قطعاً تکانه‌ای است برای اربابی‌گری، برای سلطه‌گری، برای غلبه یافتن؛ تکانه‌ای است برای به دست گرفتن فرمان‌روایی و حکمرانی. اما این تنها

¹³ Commune

¹⁴ Body

¹⁵ Drive

بخشی از یک طیف یا چشم‌انداز است. همراه شدن خشم با این انگیزه، دیگران را به انقیاد می‌کشاند، خوار و حقیرشان می‌کند، نابودی را تحمیل می‌کند. ما کاملاً محق هستیم (هرچه که روانکاو می‌خواهد، بگوید) تا به روی دیگر این سکه نیز بیانده‌ایم. روی دیگرش مربوط است به انگیزه‌ی پذیرفتن این که کنترل بشویم، مربوط است به ظرفیت تحمیل کردن، شامل شدن، شکل گرفتن با در نظر گرفتن فرم و تمام آنچه که ثمره‌ی یک فرم می‌تواند باشد. اجتناب از ارتباط و امتزاج این دو جنبه ممکن نیست و کنترل انگیزه‌ها برای تفکیک استیلا‌ی خوب و استیلا‌ی بد هم فایده‌ای ندارد. بربریت و تمدن به یک اندازه در مجاورت خطر قرار دارند. اما این خطر، نشانه‌ی این است که انگیزه‌ی قدرت، برای اربابی‌گری و مالکیت، نامشخص است. از این روست که این انگیزه‌ها به سخن در می‌آیند، گشوده می‌شوند و پایان همچنان باز می‌ماند.

این یک تکانه‌ی مرگ و زندگی است. تکانه‌ای از یک موضوع در حال گسترش و یک ابژه‌ی در انقیاد درآمده. نوعی شدت گرفتن یک تمایل و فروکش کردن رضایت و خشنودی است. همان چیزی است که اسپینوزا آن را **Conatus** (تمایل همه‌ی چیزها به این‌که در وجود خود باقی بمانند) نامید و نیچه، آن را اراده‌ی به قدرت تعبیرش کرد. افزون بر این، این تکانه‌ای است که بسیاری از فلاسفه‌ی دیگر، گرچه آن را درک و تحلیل کرده‌اند اما هرگز به صراحت نگفته‌اند که تکانه‌ی قدرت، هدف و مقصود از پیش تعیین شده‌ای ندارد.

البته قدرت سیاسی هدف‌اش حراست از زندگی اجتماعی حتی به قیمت به چالش کشیدن و تغییر نظم و آرایش به ارث رسیده‌اش است اما نکته همین جا است. قدرت در جایگاهی است که انسان اجتماعی را قادر می‌سازد تا تدبیری برای رسیدن به اهداف خود بیانده‌اش. این اهداف، همان اهدافی هستند که قدرت در برابرشان بدون قدرت است؛ همچون غایت بی‌انتهای معنا، معانی، اشکال، شدت میل و خواهش. انگیزه‌ی قدرت از قدرت پیشی می‌گیرد و منجر به برتری قدرت می‌شود. در حالی که در همان زمان برای این‌که این انگیزه‌ها موجودیت پیدا کند، در جستجوی قدرت هستند. این خصوصیت برتری‌جویی که در قدرت نهادینه شده است برای دموکراسی یک اصل است، اما اصلی که نشانگر حقیقت و عظمت آن (درواقع عظمت صاحب قدرت) است و نه نشانگر نابودی‌اش.

۸

این حقایق در مورد قدرت بر کسی پوشیده نیست. با این وجود، همواره از این موضوع که حاکمان برای خیر حکومت‌شوندگان‌شان حکومت می‌کنند بهره‌برداری می‌شود - به جز حکومت‌های استبدادی کوتاه‌فکر. به عنوان یک نتیجه‌ی فرعی، ممکن است حتی کسی فرض کند که در تمامی حکومت‌ها به جز آن‌هایی که استبداد مطلق هستند، مردم، فارق از این‌که رژیم دموکراتیک باشد یا نباشد، خط‌نهایی قدرت هستند. اما تعیین "خوبی"

حکومت‌شونده تنها بررسی تمرین قدرت است نه تعیین‌کننده‌ی این که آیا سرشت، فرم یا محتوی آن‌چه که هست برای مردم خوب است یا نه.

اساساً این خوبی تعیین نشده است (البته این بدین معنی نیست که تعریف نشده است) و تنها می‌تواند خودش را در جنبشی که در حال ابداع یا خلق خوبی است مشخص کند. شکل‌ها، معانی و سهم‌های بنیادین هر وجودی، از ابتدا ناشناخته است و بنا به دلایلی ما دوباره و دوباره آن را آغاز می‌کنیم. تمام آن‌چه ما می‌توانیم بدانیم در دو گزاره خلاصه می‌شود: یکی این‌که وجود ما بدون هرگونه طراحی، سرنوشت و یا پروژه‌ی از پیش تعیین‌شده‌ای است؛ و دیگر آن که هر فردی و هر جمعی از زمان به وجود آمدنش، حقیقت وجودی‌اش چیزی است که به شکل کثرت درونی افراد اتفاق می‌افتد که هر انگاره‌ی مبتنی بر وحدت وجودی را باطل می‌کند.

"خوب" بدون طرح یا یکپارچگی، همواره در خلق مکرر اشکالی قرار می‌گیرد که به واسطه‌ی آن آفرینش‌ها، معنا ظاهر می‌شود. معنا یعنی: فرستادن چیزی به دیگران، جریان داشتن، تبادل یا به اشتراک‌گذاری امکانات تجربه؛ به عبارت دیگر، تبادل یا به اشتراک‌گذاری امکانات مناسبه‌ای به حوزه‌ی بیرونی، تبادل یا به اشتراک‌گذاری امکانات مناسبه‌ای به امکان یک گشایش به سمت بی‌نهایت. در این جا امر مشترک¹⁶ (کمون) تمام منظور مورد نظر است. معنا، معانی، حس کردن¹⁷، احساس¹⁸، حساسیت¹⁹، نفسانیت²⁰ تنها در امر مشترک رخ می‌دهند. دقیق‌تر آن است که، آن‌ها همان شرط امر مشترک هستند: احساسات متقابل²¹، از این رو کیفیت بیرونی به یک کیفیت درونی اقناع شده تبدیل نمی‌شود بلکه به شکل مجموعه‌ای همواره در تنش در بین ما تشدید می‌شود.

تا حدی الزام به حضور یک مفهوم متافیزیکی در دموکراسی وجود دارد (یا احتمال دارد کسی ترجیح‌اش ختم دموکراسی یا هدف‌گذاری آن به شکل مرتبط با متافیزیک باشد) که از طریق دین - مدنی یا غیر مدنی- تضمین شدنی نیست. سیاست‌های دموکراتیک بایستی آشکار کننده‌ی این موضوع باشند که بازی معنا یا معانی فراتر از کنترل دموکراسی قرار می‌گیرد. این هیچ ربطی به عمومی²² در برابر خصوصی²³ یا جمعی²⁴ در برابر فردی²⁵ ندارد. این یک پرسش مربوط به امر مشترک یا اشتراک²⁶ است که نه

¹⁶ Communalism

¹⁷ Sensation

¹⁸ Sentiment

¹⁹ Sensibility

²⁰ Sensuality

²¹ Mutuality of feelings

²² Public

²³ Private

²⁴ Collectivity

²⁵ Individual

²⁶ In-common

یکی و نه دیگری و نه هیچ بودنی را در برنمی‌گیرد. امر مشترک رژیم‌های جهانی ناشی از جریان معانی است.

حوزه‌ی مشترک، حوزه‌ی منحصر به فردی نیست: شامل رویکردهای چندگانه‌ای به دسته‌ای از معانی است که هر کدامشان چندگانه‌ای دیگر هستند همچون گوناگونی موجود در هنر، اندیشه، امیال و اثرها و غیره. آنچه دموکراسی در این جا بدان دلالت دارد پذیرفتن تمام این گوناگونی به عنوان امر مشترک است، بدون هر پنداشت آسمانی²⁷. امر مشترکی مد نظر است که این گوناگونی را به یک مجموعه‌ی واحد تبدیل نمی‌کند اما برعکس، این چندگانگی را به خدمت می‌گیرد و به واسطه‌ی دموکراسی از آن فرم‌های بی‌شمار و نهایی نشده، بی‌نهایتی می‌سازد.

۹

سیاست با تولد دموکراسی مدرن- به معنی نوعی دموکراسی بدون هیچ اصل موثر دین مدنی- برای خودش تله‌ای کار گذاشته است که بین اعمال ثبات اجتماعی (حکومت در معنای لغوی‌اش، حکومت پایدار) و ایده‌ی یک شکل ترکیبی که در برگیرنده‌ی تمام اشکالی است که دلالت دارند بر اشتراک (یعنی اشتراک در بودن یا وجود به ساده‌ترین شکل مطلق آن) سردرگمی تولید می‌کند.

این‌که آرزوی‌مان داشتن یک فرم از میان همه‌ی فرم‌ها باشد نه نامشروع است و نه بیهوده. به معنای دیگر، هر فرمی از طریق یکی از هنرها و یا از طریق عشق، اندیشه و دانش، خودش را به آب و آتش می‌زند تا همان یک فرم باشد. اما هر کسی می‌داند، به طور ذاتی می‌داند (دانشی بدوی) که جاه‌طلبی یک فرم برای در بر گرفتن و زدودن تمام اشکال، زمانی حقیقت خودش را آشکار می‌کند که رشد و نمو چندگانه‌ای داشته باشد و زمینه‌ی تکثیر گوناگونی پایان‌ناپذیری را فراهم نماید. انگیزه‌ی ما برای وحدت یا زایش، زمانی که خود را به درستی پیدا می‌کند، خودش را به عنوان یک رانه برای گسترش و شکوفایی باز می‌شناساند و نه به عنوان تمرکز یافتن در یک نقطه‌ی پایانی. در حقیقت جاذبه‌ی "کشش نقطه‌ی پایان" و معنای منحصر به فرد آن، درک ما را از سیاست مخدوش می‌کند.

اگر در دورنمای نهفته در خط و آرزو، طنین و زبان، محاسبه و حرکت، آشپزی و تزئینات به اشیا نگاه کنید، در این صورت، هیچ رژیم‌های از فرم‌ها وجود ندارد که، در انتها، با کار روی دیگران، از طریق تماس یا ارسال، به واسطه‌ی تضاد و قیاس در امتداد مسیرهای مستقیم یا مداری یا شکسته بسط نیابد. بدون آنکه هیچ‌کدامشان در فکر جذب و یکی کردن دیگران نباشد. که اگر غیر از این باشد، در آن صورت نفی‌کننده‌ی

²⁷ Heavenly assumption

خود خواهند بود. اگر شیپور، بیدار باش می‌زند به خاطر این است که سرنوشت آن به گونه‌ای نشده است که یک ویولن باشد.

نه شکلی از اشکال وجود دارد و نه کلیت واحدی از اشکال تا کنون دست یافتنی بوده است. برعکس، کل مطلق به فشار آوردن برای بیشتر به دست آوردن (حتی پوچی یا سکوت) ادامه می‌دهد که اگر این‌گونه نبود منفجر می‌شد. با این حال سیاست اجازه می‌دهد که تصور کنیم چیزی مثل یک تمامیت یا یک کل، دست یافتنی است و به همین علت خرد سیاسی با این ادعا که "هر چیزی سیاسی است" یا "سیاست بر هر عمل دیگری تقدم پیدا می‌کند" به سوی محور کردن مرزهایش رانده می‌شود.

سیاست باید یک شکل دسترسی برای عبور بلامانع به دیگر اشکال بدهد: این یک تقدم در شرایط دسترسی²⁸ است و نه تقدم در یک پی‌ریزی یا تعیین معنایی. شرایط دسترسی از سیاست تبعیت نمی‌کند اما جزییات خدمات عالی‌اش را به سیاست تفویض می‌کند. شرط دسترسی باید به شکل توقف‌ناپذیری امکان شکوفایی فرم‌ها یا ثبت‌کنندگان معنا²⁹ را تجدید نماید. در عوض، نباید خودش را همچون فرمی بسازد - یا نباید خود را شکل مفهومی بنمایاند که با هر درجه‌ای دیگر فرم‌ها و ریشه‌های معنایی را به شکل پایان یافته‌ای در بر گیرد. پایان‌هایی که پایان یافتن در خود هستند (پایان یافتن در هنر، زبان، عشق، اندیشه، دانش، ...) بلکه در عوض باید اجازه دهد تا اعمال نفوذ ناشی از فرمی از قدرت صورت بگیرد.

سیاست هرگز به پایان نمی‌رسد. به سطح ثابتی از تعادل گذرا³⁰ منتهی می‌شود. هنر، عشق و اندیشه در هر زمان و در هر رخدادی این حق را پیدا می‌کنند که به سخن دربیایند و اعلام کنند که به انجام رسیده‌اند. اما در هر زمان این به انجام رسیدن‌ها، تنها در حوزه‌های مخصوص‌شان معتبر هستند و ادعایی در ساخت سیاست و وضع قانون ندارند. بنابراین می‌توان فرض کرد که این ثبت‌کنندگان به دسته‌ای از پایان‌دهندگان به بی‌نهایت تعلق دارند جایی که سیاست به تعریف نشده‌ها مربوط می‌شود.

۱۰

من همین جا متوقف می‌شوم و استنتاجی نمی‌کنم جز چند ملاحظه‌ی متفاوت.

محدوده‌گذاری³¹ حوزه‌های غیر سیاسی (آن‌هایی که من هنر، عشق، تفکر و غیره می‌خوانمشان) نه معین هستند و نه تغییرناپذیر؛ ابداع این حوزه‌ها، شکل‌گیری‌شان، تغییر شکل آن‌ها به نقش‌ها و ریتم‌ها- برای مثال ابداع هنر مدرن - به خودی خود به رژیم

²⁸ Condition of access

²⁹ Registers of meaning

³⁰ Transient equilibrium

³¹ Delimitation

ابداع پایان‌ها، تغییر شکل‌شان و باز ابداع‌شان متعلق است و این روند با همین توالی تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند.

هیچ‌کدام از این حوزه‌سازی‌ها، حوزه‌ی سیاسی را از دیگر حوزه‌های معین و تغییرناپذیر جدا نمی‌کنند. مثال: کجا یک "سیاست فرهنگی" باید آغاز یا متوقف شود؟ بر اساس پیش‌فرض‌مان می‌توانیم در پاسخ بگوییم که سرنوشت سیاست فرهنگی این‌گونه تعریف می‌شود: دموکراسی آن چیزی است که بایستی محتوی درونی خودش را در محدوده‌ی درونی خودش در حوزه‌ی سیاسی بازتاب دهد.

از آن‌چه تا کنون گفته‌ام ممکن است این‌گونه برداشت شود که ایده‌های من به وضعیت فعلی، به چیزهایی در دموکراسی‌هایی که ما هم کنون در آن زندگی می‌کنیم، مشروعیت می‌بخشد. اما من بر این باورم که سیاست در واقع برپا کننده‌ی خطوط متمایز کننده‌ی حوزه‌هایی همچون هنری، علمی، عاشقانه است که تا کنون ابداع‌شان هرگز به هزاران راه مختلف متوقف نشده است و این ابداع مداوم در درون آن‌ها رخ می‌دهد. اما آن‌چه که هرگز بیان نشده است آن چیزی است که من به شکل دقیقی تلاش کرده‌ام تا به چشم بیاید: که سیاست مکان پنداشت‌های آسمانی "پایان‌ها" نیست. تنها جایگاه دسترسی به امکانات‌شان است. ابداع این جایگاه، ارگان و گفتمانی که اندیشیدن به آن را امکان‌پذیر می‌سازد به نظر من یک پیروزی بزرگ سیاسی خواهد بود.

دموکراسی نام یک جهش در مناسبات انسانی به سمت پایان خودش یا به سمت هستی پایان‌هایش است (کانت). نامی برای خود مدیریت‌گری³² خرد انسانی یا بخشی از حقیقت قطعی محاط شده در ایده‌های آسمانی نیست. وجه تسمیه‌ای است مطلقاً بی کفایت برای انسانیتی که خودش را در معرض فقدان هر گونه پایانی قرار داده است – پایانی همچون یک بهشت، یک آینده- اما برای همین هم کم در معرض تعریف نشده‌ها قرار نگرفته است. دموکراسی وجود یافته‌ای است عریان.

³² Self management

آیا ما مدعی هستیم که دموکراسی بیش از این حافظ غرب شکوه‌مندان نخواهد بود؟
بله، همین‌طور است، اما باید این نکته را اضافه کرد که ما به دوراهیِ دیرین بازگشته‌ایم
یا کُمونیسم، از مسیرهایی که باید از نو ساخت، یا بربریتِ آشکالِ فاشیسم
که خودشان از نو ساخته خواهند شد

آلن بدیو

Download from: aghalibrary.com

منگ‌پون